საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Georgian Academy of Scienses

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

ლიტერატურული ძიებანი

Literary Researches

XXV

ეძღვნება დავით გურამიშვილის დაბადების 300 წლისთავს

თბილისი
2004

УДК 894.631.09
ლ 681

მთავარი რედაქტორი გურამ ბენაშვილი

პასუხისმგებელი მდივანი ნესტან სულავა

სარედაქციო კოლეგია

გიორგი აბაშიძე
ამირან არაბული
რევაზ ბარამიძე
თეიმურაზ დოიაშვილი
რევაზ თვარაძე
მარიამ კარბელაშვილი
მანანა კვაჭანტირაძე
ირაკლი კენჭოშვილი
რევაზ მირიანაშვილი
სოსო სიგუა
რევაზ სირაძე
გურამ შარაძე
გურამ ჭოხონელიძე
ზურაბ ჭუმბურიძე

კომპიუტერული უზრუნველყოფა:

ციური მღებრიშვილი, თინათინ დუგლაძე

თბილისი
2003
ISSN 15113-0732

©რუსთაველის სახელობის
ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტი
კოსტავას ქ. № 5
99 53 00; 99 94 15

ივანე ამირხანაშვილი

სტილისტური პარადიგმები V–XI სს-ის ქართულ აგიოგრაფიაში

შეიძლება თუ არა, ვილაპარაკოთ აგიოგრაფიის სტილზე, როგორც რეალურ მოცემულობაზე, როგორც მეთოდზე, როგორც მხატერულ კატეგორიაზე? ფაქტია, რომ აგიოგრაფიული ჟანრის კონსერვატიული ხასიათი ძნელად ეგუება უნივერსალური მხატერული კატეგორიებით ოპერირებას, ამიტომ აქ ნებისმიერი ლიტერატურული ტერმინისა თუ ცნების გამოყენება გარკვეულ რისკთან არის დაკავშირებული. ნაჩქარევად არჩეულმა გზამ შესაძლოა იქ არ მიგვიყვანოს, სადაც საჭიროა. აგიოგრაფიული ჟანრის სპეციფიკა, მისი პერმეტული, დასრულებული სისტემა უპირისპირდება ისეთ ღიაობას, როგორიც, ვთქვათ, რომანტიკულ ხელოვნებაში არსებობს, მაგრამ დაპირისპირება არ ნიშნავს ურთიერთგამორიცხვას, პირიქით, პოლუსურ სხვაობებში უფრო მკაფიოდ მოჩანს ანალოგიები და თუ ამ წესით ვიხელმძღვანელებთ, მაშინ დავინახავთ, რომ არც რომანტიკული ხელოვნების ღიაობაა უსასრულო და არც აგიოგრაფიული ჟანრის ჰერმეტულობაა სრული. აგიოგრაფოსი თავისუფალია ჩაეტილი საზღვრის შიგნით, რომანტიკოსი კი შეზღუდულია საზღვრის გარეთ, რადგან ჟანრული ნორმების დაცვა მასაც მოეთხოვება. ხელოვნების არცერთი დარგი, რომანტიკული იქნება იგი, რეალისტური, თუ სიურრეალისტური, არ არსებობს წესებისა და კანონების გარეშე.

სტილი, როგორც ესთეტიკური კატეგორია, არის შედეგი სახეობრივი აზროვნებისა. ცნებით აზროვნებაში სტილის არსებობა თითქმის არ განიხილება, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ენათმეცნიერებას, სადაც სტილისტიკის დარგი არსებობს. არ შეიძლება ლაპარაკი თეოლოგიის ან ფილოსოფიის სტილზე, რადგან აქ ოპერირება ხდება ცნებებით და არა მხატერული სახეებით.

აგიოგრაფია, ისევე როგორც ისტორიული მატიანე, არის დოკუმენტური თხრობა, მაგრამ ისტორიოგრაფიისგან განსხვავებით მას ევალება წმინდანის სახის, მისი შინაგანი და გარეგანი ბუნების დახატვა, რაც სიტყვიერი ხელოვნების გარეშე ვერ გადმოიცემა.

სიტყვა არის აგიოგრაფიის შინაგანი იმპერატივი.

ამ თვალსაზრისის დადასტურებად გამოდგებოდა თუნდაც ტრადიციული შესავალი, სადაც ყველა ავტორი განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობას ამჟღავნებს სიტყვიერი გამომსახველობის მიმართ. მაგალითად, ბასილ ზარზმელი „სერაპიონის ცხოვრების" შესავალს ამთავრებს ერთი შეხედვით არცთუ უჩვეულო განცხადებით, რომ მას სურს, მკითხველმა (მსმენელმა) გაიზიაროს თხზულების ავტორის მძიმე მდგომარეობა და ითხოვოს მისთვის ღვთის შემწეობა, – ტრადიციული ლიტერატურული ხერხი, რომლის გამოყენებას საკალდებულოდ თვლიდა შუა საუკუნეების თითქმის ყველა ავტორი. განცხადების შინაარსი უჩვეულოს მართლაც არაფერს შეიცავს, თუმცა იმავეს ვერ ვიტყოდი ფორმაზე, რომელიც განსაკუთრებული გემოვნებით არის ჩამოყალიბებული, თვალშისაცემია მწერლის საგანგებო მონდომება ფრაზის ნატიფი დამუშავების თვალსაზრისით, რაც, სხვათა შორის, ბასილ ზარზმელს არც სხვა ეპიზოდებში აკლია, მაგრამ ამ შემთხვევის განსაკუთრებულობა იმაში მდგომარეობს, რომ ესთეტიკური აქცენტი გაძლიერებულია ალიტერაციით, რომელშიც ფიგურულ კეთილსახოვნებასთან ერთად უთუოდ კონცეფციური მუხტიც დევს.

„ცრემლით ეგეღრები სიყუარულსა თქუენსა, – მიმართავს ბასილი მკითხველებს, რაღთა თანალმობილ იქმნენთ უძლურებისა ჩემისა მოცემად სიტყუად ღირსი აღებასა პირისა ჩემისასა სიტყვისა მიერ უსიტყუთა სიტყვიერ–მყოფელისა და უძლურთა განმაძლიერებელისა, რამეთუ იწყებს სიტყუად დასაბამსა ცხორებისა მისისასა".

„უსიტყუთა სიტყვიერ–მყოფელი" რომ ლოგოსის – უფალი ღმერთის თვითგამოვლინების ცნობილ გაგებას გულისხმობს, საკვირველია, მაგრამ საკითხავია, თუ რისთვის დასჭირდა მწერალს ცნობილი მისტიკური ფორმულის პარაფრაზირება კაზმული ფიგურის დონეზე? ხომ შეიძლებოდა სათქმელი უფრო ღიად, ლაკონურად გადმოეცა და საერთო ტონისა და კოლორიტის შესაქმნელად კვლევრად სახასიათო მასალა არ დაეხარჯა? რა თქმა უნდა, შეიძლებოდა, მაგრამ მაშინ მას უარი უნდა ეთქვა იმ პირობებზე, რასაც სიტყვა სთავაზობდა მოცემულ კონტექსტში, კერძოდ, სიტყვა თავად ახდენდა თავისი თავის სტილიზაციის პროცირებას და ამ მომენტის უგულვებელყოფა სიტყვის შინაგანი ენერგიის შეზღუდვას მოასწავებდა, საიდანაც ერთი ნაბიჯიღა რჩება პრინციპების დარღვევამდე.

ბასილ ზარზმელი მთლიანად ნებდება სიტყვის დიალექტიკას და ამ გზით მოიპოვებს სრულ თავისუფლებას საკუთარი შემოქმედებითი შესაძლებლობების საზღვრებში, რასაც გვაუწყებს ზემოთ მოტანილი ფრაზის დასკვნითი ნაწილი: „იწყებს სიტყვად დასაბამსა ცხორებისა“.

მაგრამ რას ნიშნავს სიტყვის დიალექტიკის აღიარება, თუ არა გარკვეული მსოფლმხედველობის არსებობის ფაქტს, რომელსაც მეთოდოლოგიის ენაზე მხატვრულ სტილს უწოდებენ?! ძველი ქართული პროზის საუკეთესო ნიმუშების ანალიზი იძლევა იმის საშუალებას, რომ ვილაპარაკოთ აგიოგრაფიული თხზულების მხატვრულ სტილზე როგორც ზოგადი, ისე ინდივიდუალური თვალსაზრისით. შორს რომ არ წავიდეთ, ბასილ ზარზმელის თხზულების განხილული მაგალითიც მოწმობს, რომ ენის ექსპრესიული ანუ სტილური საშუალებების გამოყენება სრულიად ბუნებრივად თავსდება ნორმატიული ჟანრის ჩარჩოებში.

უნდა აღინიშნოს, რომ სტილის ცნება საკმაოდ ამორფული და მრავალმნიშვნელოვანი მოვლენაა, სხვანაირია მისი გაგება ლიტერატურაში, სულ სხვა – ენათმეცნიერებაში, ხელოვნებათმცოდნეობასა თუ ესთეტიკაში, მაგრამ შედარებით იოლი და გარკვეულია საქმის ვითარება, როცა მას რომელიმე კონკრეტულ საგანთან მიმართებაში განვიხილავთ. მაგალითად, იმ შემთხვევაში, თუ ლაპარაკია ლიტერატურულ ანუ ფილოლოგიურ სტილზე, მაშინ სავსებით ცხადია, რომ იგულისხმება მთელი ის სტილისტური პრაქტიკა, რაც საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებულა სამწერლო ენის, ტროპების, ფიგურებისა და სხვა მხატვრული საშუალებების სახით.

მოკლედ, სტილი არის მხატვრული ფორმის არა ელემენტი, არამედ თვისება, ამიტომ იგი ლოკალიზდება არა რომელიმე ცალკეულ ფორმაში, როგორც, მაგალითად, სიუჟეტის ელემენტები ან მხატვრული საშუალებები, არამედ გაბნეულია, განფენილია ფორმის მთელ სტრუქტურაში[1].

აგიოგრაფიაში ჟანრი დომინირებს სტილზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ სტილი იდეოლოგიურად „ანგაჟირებულია“, ესე იგი, სტილი არის არა მარტო ესთეტიკური, არამედ იდეოლოგიური, სოციალური, ისტორიული და პოლიტიკური მოვლენა. ამან განაპირობა, რომ აგიოგრაფია ჩამოყალიბდა ნორმატიული სტილის ლიტერატურად. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სულ სხვაა ნორმა, კანონი და მეთოდი, სულ სხვა – სტილი. შეიძლება აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში ყველაფერი კანონისა და მეთოდის მიხედვით იყოს შესრულებული, მაგრამ სტილის ფაქტი მაინც არ შედგეს. ასეა დაწერილი, მაგალითად, „არჩილ მეფის წამება“, რომელშიც სტილის არარსებობას ვერანაირად ვერ ფარავს კარგად გამართული კანონი. ანტონ კათალიკოსთან კი, სადაც უკვე გვაქვს ჟანრის კრიზისული დაძაბული, შეიძლება სტილზე უფრო მეტად სტილიზაციაზე ანუ სტილის იმიტაციაზე ვილაპარაკოთ, რადგან აქ ჟანრული კანონი აღრეულია ბაროკოსა და კლასიციზმის ელემენტებში, რაც მანერულობას უხსნის გზას. ეს არის ბუნებრივი პროცესი – სტილი იქმნება, ვითარდება და კნინდება დროში, ისტორიულ, სოციალურ და სხვა ცვალებადობათა ზემოქმედებით, იკარგება ის სიცხადე და მიზანშეწონილება, რასაც არისტოტელე სტილის მთავარ ღირსებად მიიჩნევდა: „სტილის დადებითი მხარე სიცხადეში მდგომარეობს. ამას ამტკიცებს ის, რომ თუ სტილი ნათელი არაა, ვერც მიზანს აღწევს, ე. ი. სტილი არ უნდა იყოს არც ამაღლებული, არც მდაბალი, არამედ მიზანშეწონილი“[2].

ეპოქა, ისტორიული კონტექსტი და, რაღა თქმა უნდა, ენა არის ის წიაღი, სადაც ყალიბდება სტილის თავისებურებანი, მაგრამ ზოგადი თვალსაზრისით სტილი მაინც სტილად რჩება და ამიტომ შეუძლებელია საუბარი აგიოგრაფიის „ქართულ სტილზე“ იმ გაგებით, რა გაგებითაც ვსაუბრობთ, ვთქვათ, ფოლკლორის „ქართულ სტილზე“.

მკაცრი ჟანრული კანონების პირობებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ავტორის ენას, ინდივიდუალობას, შემოქმედებით შესაძლებლობებს.

საერთოდაც ასეა, ავტორის ენით იქსოვება ნებისმიერი ლიტერატურული ნაწარმოების გარეგანი ფორმა, რომელიც სტილის შემცველის ფუნქციას ასრულებს. ავტორის ენაშია გამოხატული სტილის მხატვრული კანონზომიერება[3].

რამდენი მოწინააღმდეგეც არ უნდა ჰყავდეს სტილის ინდივიდუალიზაციის კონცეფციას, ისტორიულად მტკიცდება, რომ პიროვნულ, სუბიექტურ ხელწერას დიდი მნიშვნელობა აქვს ნაწარმოების მხატვრული გაფორმების საქმეში. ტრივიალური, მაგრამ სრულიად ჭეშმარიტია ნიკოლაი ჰარტმანის აზრი იმის შესახებ, რომ ყოველგვარი ჟანრის მხატვრულ ნაწარმოებში მწერალი, როგორც ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, თავის თავს გამოხატავს[4]. დიახ, სტილი – ეს ადამიანია მთელი თავისი შემოქმედებითი ინდივიდუალობით, ფსიქოლოგიური წყობით, ცხოვრებისეული გამოცდილებით, საზოგადოებრივი გარემოთი, აღზრდითა და ტრადიციებით.

ყოველივე ამის მიუხედავად, მაინც არ შეიძლება, რომ სტილი სუბიექტურ მოვლენად მივიჩნიოთ, უკიდურესი ინდივიდუალიზმის პირობებშიც კი იგი ინარჩუნებს სრულ დამოუკიდებლობას. ეს რომ ასე

არ ყოფილიყო, მაშინ აღარ იარსებებდა განსხვავება აგიოგრაფიულ ლიტერატურასა და რეალიზმს, კლასიციზმს თუ რომანტიზმს შორის. ლიტერატურული მიმდინარეობებისა და ჟანრების არსებობა ამტკიცებს, რომ სტილი არის ობიექტური, თავისთავადი მოცემულობა, ისტორიულად ჩამოყალიბებული ფორმა.

აგიოგრაფიის სტილი აირეკლავს ყველა იმ იდეოლოგიურ, მსოფლმხედველობრივ და ლიტერატურულ რეალიებს, რასაც ადგილი ჰქონდა ჟანრის განვითარების ხანგრძლივი ისტორიის განმავლობაში. ამიტომ, თუ გვინდა, გავიგოთ აგიოგრაფიის სტილი, უნდა გავაანალიზოთ ამ სტილის შინაგანი ლოგიკა და დავადგინოთ, მხატვრული ელემენტების მოცემული სისტემა კერძო შემთხვევითობების ჯაჭვია, თუ ზოგადი კანონზომიერება?

„კონსტანტი ქართველის წამებაში" დაფიქსირებულია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით აგიოგრაფია წარმოადგენს ბიბლიური წიგნების ტრადიციის გაგრძელებას. ტრადიციის სათავეა სულიწმიდის უწყებით დაწერილი მოსეს ხუთწიგნეული, ამას მოჰყვება წინასწარმეტყველთა წიგნები, რომლებშიც ნაქადაგებია მაცხოვრის მოსვლის შესახებ, შემდგომ – უფლის ოთხი სახარება და საქმე მოციქულთა. ქრისტიანობის პირველი პერიოდის პრაქტიკამ კი წარმოშვა საჭიროება იმისა, რომ წმიდა წიგნების ტრადიციებზე დაყრდნობით აღწერილიყო მოწამეთა ცხოვრებანი სარწმუნოებრივი გმირობის „აღსაბაძველად" და სადიდებლად.

„კონსტანტი ქართველის წამების" ავტორი წერს, ძველი აგიოგრაფოსების მიბაძვით აღვწერე ნეტარი კონსტანტის წამებაო. ამ ისედაც უდავო ფაქტის საგანგებო ხაზგასმა – „მიბაძვებად პირველთა მათ" – სწორედ იმას ნიშნავს, რომ მწერალი აღიარებს და იცავს ტრადიციას, რომლის გარეშე აგიოგრაფიული ლიტერატურა არც იარსებებდა.

აგიოგრაფიული თხზულება, როგორც ტექსტი, ორმაგი დანიშნულებით იწერებოდა: მოსასმენად და წასაკითხად, ამიტომ რეცეფციის ორმაგი ხასიათი აიძულებდა მოეძებნა გამოხატვის ისეთი საშუალებები, რომლებსაც ერთნაირი ზემოქმედება ექნებოდა როგორც მსმენელზე, ისე მკითხველზე. ეს ის მომენტია, როცა მასალა ავტორს აიძულებს დაიკავოს შემოქმედის პოზიცია და წმიდანის ცხოვრების ამბავს შეხედოს არა როგორც ფაქტს, არამედ როგორც სიუჟეტს, რომელიც რაც შეიძლება ეფექტურად უნდა იყოს გადმოცემული. აგიოგრაფოსისთვის აქ იწყება მხატვრული შემოქმედება, ანუ როგორც ფსიქოლოგისტები იტყოდნენ, აზრის ეკონომიის განსაკუთრებული სახეობა[5]. თხზულების ავტორისთვის უკვე აღარ კმარა, თუ რას იტყვის, მისთვის მთავარია იმის ცოდნა, თუ როგორ იტყვის[6].

ვიღრე გადავიდოდე იმის განხილვაზე, თუ როგორ „ამბობს" აგიოგრაფოსი, მანამ საჭიროდ მიმაჩნია აღვნიშნო, რომ ქართული აგიოგრაფია იცავს რიტორიკის იმ პოპულარულ მოძღვრებას, რომელიც არისტოტელეს მოწაფემ თეოფრასტემ (IV–III სს. ჩვ. წ. აღ–მდე) შეიმუშავა და შემდგომ საფუძვლად დაედო ყველა სისტემას, რაც კი მომდევნო ხანებში შექმნილა: სიფაქიზე, სინათლე, სათქმელისა და მთქმელის შესაბამისობა და სილამაზე, რომელიც სასიამოვნოსა და ამაღლებულის შერწყმას გულისხმობს – ეს ოთხი ხარისხი მონაწილეობს ქართული აგიოგრაფიული თხზულების სტილის ჩამოყალიბებაში.

თუ ქართული აგიოგრაფიული სტილის პირობით კლასიფიკაციაზე ვილაპარაკებთ, ჩემი აზრით, აქაც ოთხი პუნქტი უნდა გამოიყოს: 1. რაციონალური სტილი („შუშანიკის წამება", „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება", „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება", „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება", „ბალავარიანი" და ა. შ.); 2. პათეტიკური სტილი („აბო თბილელის წამება", „კონსტანტი ქართველი წამება", „დავით და კონსტანტინეს წამება"); 3. რაციონალურ–პათეტიკური სტილი („აბიბოს ნეკრესელის წამება", არსენ ბერის „ნინოს ცხოვრება", „წამება ქეთევანისი" გრიგოლ დოდორქელისა); 4. მანერულ–რიტორიკული სტილი (ანტონ კათალიკოსის თხზულებები). ამ თემას უკავშირდება კომპოზიური და მეტაფორასული ტექსტების სტილური ურთიერთმიმართების საკითხები, რომელზედაც ცალკე იქნება საუბარი.

მაშ, ასე, როგორ „ამბობს", ანუ როგორ ჰყვება ამბავს აგიოგრაფოსი? რაკიღა კლასიკური რიტორიკის წესებით ხელმძღვანელობს, მაშინ ამ წესების აუცილებელი პირობები – მეტყველების სინათლე, სილამაზე, ანუ კეთილხმოვანება და თვით მიზანშეწონილობაც – მას შეუძლია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გამოიყენებს შესაბამის მხატვრულ საშუალებებს. სიტყვა „შესაბამისი" გულისხმობს მრავალ საშუალებას დაწყებული ბიბლიური ციტატებით, ეპიზოდებითა და რემინისცენციებით და დამთავრებული შედარებებით, ეპითეტებითა და მეტაფორებით.

აგიოგრაფიულ თხზულებაში მხატვრული საშუალებების გამოყენებას სისტემური ხასიათი აქვს და ამ სისტემის ძირითადი ნაწილი საკმაოდ რელიეფურად არის წარმოჩენილი ტექსტის მთლიან ნაგებობაში.

აგიოგრაფიულ თხზულებაში გარკვეულ სტილისტურ ფონს ქმნის ფიგურების გამოყენება. ფიგურა არის მეტყველების საგანგებო ფორმა, რომლის მოულოდნელი გამოჩენა ცელის და აცხოველებს აზრისა და მსჯელობის მიმდინარეობას. ფიგურების შერჩევა ზომიერებას მოითხოვს. ფიგურის უადგილო და უმოტივაციო გამოყენებამ შეიძლება სერიოზული ტექსტი კომიკურ გართობაში გადაზარდოს. რა თქმა უნდა, ყველაზე საუკეთესო ფიგურა იქნებოდა ის, რომელიც მკითხველს თვალში არ შეეჩხირებოდა და ისე მოიტანდა სასურველ ეფექტს, მაგრამ შინაგანი პრინციპიდან გამომდინარე, ფიგურა ყოველთვის ჩანს, ყოველთვის თხრობის ზედაპირზეა, რადგან, როგორც აღენიშნე, აზრობრივი კონსტრუქციის განახლება-გახალისების ფუნქცია აკისრია. კენტილიანე ამბობს: „ნებისმიერი ფიგურა არის ნაკლი, თუ ის შემთხვევით ჩნდება და არა განგებ“[7].

განგებ და არა შემთხვევით.

ფიგურამ მოწყენილობა უნდა გაფანტოს.

თუ ეს ასე არ არის, მაშ რისთვის ჩნდება ნაწარმოებში ცნობილი რიტორიკული ფიგურა, რომელსაც აგიოგრაფიული შაბლონის სახე აქვს მიღებული? აი, ამ ფიგურის ნაირსახეობანი:

„პირველსავე სიტყვისა მივიდეთ“ (გიორგი მცირე, „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“).

„არამედ მე სარბიელსავე სიტყვასა ჩემთასა ვიდოდი“ (იქვე);

„ხოლო ვითარცა პირველვე ვთქუთ“ (იქვე);

„მოვაქციოთ აფრა სიტყვისა“ (იქვე);

„არამედ აწ კუალად პირველსავე სიტყუასა მივიდეთ (გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“);

„არამედ ან კუალად ნეშტი იგი პირველი განვაახლოთ“ (იქვე);

„ხოლო ჩუენ კუალად აღვიდეთ პირველსავე სიტყვასა“ (ბასილ ზარზმელი, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“);

„ხოლო ჩუენ აქა წარვმართოთ სიტყუა“(იქვე);

„ხოლო აწ პირველსავე შევეხნეთ თქუმად“ (იქვე);

„ამიერ კუალად ვიპყრათ ნეშტი იგი თხრობისა და პირველსავე სიტყუასა აღვიდეთ“ (იქვე);

„ხოლო აწ კუალად აღვედინ სიტყუა ჩუენი პირველ დაწყებულთა სიტყუათა შემდგომითი შემდგომად“ (იქვე);

„არამედ ჩუენ პირველსავე სარბიელსა სიტყუისასა მოვიდეთ“ („ილარიონ ქართველის ცხოვრება“);

„ხოლო ჩუენ პირველსავე გზასა ვიწყოთ სლვა“ (გრიგოლ დოდორქელი, „წამება ქეთევანისი“).

სხვათა შორის, ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის პირველივე წინადადება ასეთი შაბლონით იწყება. „შუშანიკის წამების“ დასაწყისი ფრაზა – „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ“ – რიტორიკული ფიგურაა.

ივანე ჯავახიშვილის აზრით, ეს ფიგურები არის „წესი თხრობისა“, რომელიც მთხრობელს უკრძალავს გადახვევას, მაგრამ წიაღსვლას თუ მაინც დაუშვებს, მაშინ იგი მოვალეა მკითხველს შეახსენოს, რომ პირველ სიტყვას უბრუნდება[8]. ტექნიკური ანუ კომპოზიციური თვალსაზრისით ეს მართლაც ასეა, ფიგურული შაბლონი თხრობის კომპოზიციური საქცეველის ფუნქციას ასრულებს, მაგრამ ამავე დროს მასში დევს ესთეტიკური ელემენტი, რომელიც ემსახურება ყურადღების მოკრებას, მობილიზებას, აღქმისა და განცდის თავისუფლებას და მთლიანობის შეგრძნების ჩამოყალიბებას, რასაც პირდაპირი კავშირი აქვს სტილის აღიარებასთან, ანუ მის დაცვასთან.

საერთოდ, ფიგურის , მეტყველების ამ სახასიათო ფორმის – აგიოგრაფიული კონტექსტი რამდენიმე კითხვას ბადებს, კერძოდ: 1. რა სახის ფიგურებია გამოყენებული? (ფიგურების კლასიფიკაციის საკითხი); 2. რისთვის არის გამოყენებული? 3. რა მიმართება აქვთ ფიგურებს საერთო სტილთან? 4.ტრადიციულია თუ არა მათი გამოყენება?

თუ თვალს გადავაგლებთ ფიგურების კლასიფიკაციის ისტორიას, დავინახავთ, რომ ყველა სისტემა თავისებური და განსხვავებულია. ანტიკურ თეორიებში გამოიყოფა ფიგურების ოთხი ტიპი (დამატების, შემცირების, თანხმიერებისა და დაპირისპირებისა), რომელშიც სულ ოცდარვა სახის ფიგურა ერთიანდება[9].

ფრანგულ ლიტერატურისმცოდნეობაში განიხილავენ ორ ძირითად ტიპს – აზროვნებითსა (სადაც მთავარ როლს თამაშობს აზრი და გრძნობა) და ლექსიკურ (რომელიც უშუალო კავშირშია გამოხატვის მასალასთან) ფიგურებს. აზროვნებით ფიგურებს სამ კატეგორიად ყოფენ. 1. მტკიცებითი ფიგურები (სულ ოცი სახის, მათ შორის შედარება და გამეორება); 2. ვნებათა გამომხატველი ფიგურები (აღფრთოვანება, მიმართვა, თხრობა და ა. შ.); 3. გრამატიკული ფიგურები (პლეონაზმი, ინვერსია, ანაკოლუთია და ა.შ.).

გერმანულ კლასიფიკაციაშიც ორი ტიპი გამოიყოფა: 1. თხრობის დინამიკის მარეგულირებელი ფიგურები (კავშირიანი და უკავშირო წყობა, ინვერსია, რიტორიკული შეკითხვა) და 2. ყურადღების მაკოცენტრირებელი ფიგურები (ალფრთოვანება, ემფაზი ანუ მითითება, აპოსტროფი ანუ მიმართვა, ანტითეზა, პარადოქსი, ჰიპერბოლა, ირონია, დუმილი)[8].

როგორც მოტანილი მაგალითებიდანაც ჩანს, ფიგურების სახეთა ჩამოთვლა დაუსრულებლად შეიძლება და, კაცმა რომ თქვას, მართლაც არასერიოზული იქნებოდა იმაზე ფიქრი, რომ გეცადა ფიგურების სრული კლასიფიკაციის ჩამოყალიბება, რაც ალბათ იმას დაემსგავსებოდა, ზღვის პირას ჩამოვმსხდარიყავით და ტალღების დათვლა დაგვეწყო. ენა ცოცხალი ორგანიზმია, გამუდმებით მოძრაობს, გამუდმებით იცვლება, ვითარდება, იცვება, მდიდრდება და ევოლუციის ამ პროცესში, ბუნებრივია, ფიგურების პერმანენტული წარმოქმნის მექანიზმიც არის ჩართული, აქაც ბევრი რამ მუდმივი ცვალებადობის წესს ექვემდებარება, მაგრამ ეს მაინც არ ნიშნავს, რომ შეუძლებელია პირობითი კლასიფიკაციის შედგენა, მითუმეტეს, როცა საუბარია ისეთ ჩაკეტილ სივრცეზე, როგორიც არის აგიოგრაფია.

ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში ძირითადად ორი ტიპის რიტორიკული ფიგურებია გამოყენებული: გამეორებითი (ანაფორა, და-კავშირიანი წყობა, მეტაბოლა) და შეპირისპირებითი (ანტითეზა, მიმართვა, ირონია, შეკითხვა) ფიგურები. სად მოვათავსოთ ზემოთგანხილული რიტორიკული შაბლონი? პრინციპულად თუ ვიმსჯელებთ, შეპირისპირებითი ფიგურის (მიმართვის) კატეგორიას უნდა მივაკუთვნოთ, რადგან, როგორც ითქვა, აზრობრივი წყალგამყოფის, თხრობის კომპოზიციური შემობრუნების ფუნქციას ასრულებს, მაგრამ მას სხვა სტილისტური დანიშნულებაც აკისრია, თანაც იმდენად პოპულარული პარადიგმაა, რომ შეიძლება დამოუკიდებელ ერთეულადაც მივიჩნიოთ და უბრალოდ რიტორიკული ან კომპოზიციური საქცეველი ეუწოდოთ.

ავტორის ხელში ფიგურა არის იარაღი, გნებავთ, გამომსახველობითი იარაღი, რომელიც ტექსტში კონტრასტულ ფონს ქმნის, რათა საგანგებოდ გამოკვეთოს სათქმელი და დეტალი აქციოს მთავარ ეპიზოდად. შეპირისპირებითი ფიგურის კლასიკური მაგალითია „შუშანიკის წამების“ მეოთხე თავის ეპიზოდი, როცა ვარსქენის უსაფუძვლო ბრალდებით აღშფოთებული შუშანიკი ამხელს ქმრის მოღალატურ საქმეს: „მამამან შენმან აღჰმართნა სამარტვილენი და ეკლესიანი აღაშენნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განპრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი; მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თჳისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუენ; მან ღმერთი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ აღიარა და პრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარ-ჰყავ...“.

ანტითეზის მეშვეობით იაკობ ხუცესი აღწევს იდეოლოგიური კონცეფციის ისეთ კონცენტრაციას, რისი განხორციელებაც სხვა საშუალებით ნაკლებ შესაძლებელი იქნებოდა.

აზრის კონცენტრირება არის ფიგურის მთავარი ხარისხი.

სტილის არისტოტელური თეორიის მიხედვით, „ის, რაც უფრო კონცენტრირებულია, უფრო სასიამოვნოა“[9].

რიტორიკული მიმართვის ხერხს ხშირად იყენებენ როგორც მარტვილობათა, ისე ცხოვრებათა ავტორები. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ამ ხერხის ყველანაირი ვარიაცია გვხვდება: „ო, ძმანო სანატრელნო...“, „ღმრთის-მსახურო მეფეო...“, „წმიდაო მამაო...“, „შენ უფალო..“, „შვილნო...“, „ო, საწყალობელო...“, „ქრისტეს მოყვარენო...“ და ა. შ.

რიტორიკული მიმართვა რიტორიკულ ირონიაში გადაიზრდება, როცა ავტორი სათქმელში პოლემიკურ სიმძაფრეს დებს. რიტორიკული ირონიის მაგალითია შუშანიკის მიმართვა ვარსქენისადმი. „უბადოო, შენ-ღა თავი თვისი არა შეიწყალე და განსდეგ ღმრთისაგან, შენ მემცა შემიწყალეს?“ რიტორიკული ირონიაა აგრეთვე აბო თბილელის მიმართვა მსაჯულისადმი: „ვითარცა კელესსა მაგას, რომელსა მიყრდნობილ ხარ, ეგრე არა მესმიან ცუდნი ეგე სიტყუანი შენნი“.

ცალკე ერთეულად უნდა მივიჩნიოთ მიმართვის ის ფორმა, რომელსაც რიტორიკულ შეკითხვას უწოდებენ.

„კეთილისა ამისთჳს სტირა, ხუცეს? („შუშანიკის წამება“);

„რაჲ არს, ჭაბუკო, რაჲ განიზრახე თავის შენისა?“ („აბოს წამება“).

რიტორიკული სიტყვისგებანი ძირითადად მარტვილობებში გამოიყენება. ამ ფიგურის გამოყენების ტიპიური მაგალითები გვხვდება აბო თბილელის, აბიბოს ნეკრესელის, აგრეთვე დავით და კონსტანტინეს მარტვილობებში.

ანაფორა არის გამეორებით შედგენილი ფიგურის ერთ-ერთი სახე, სადაც ეფექტს ქმნის ერთი და იმავე სიტყვის რამდენჯერმე გამეორება. მაგალითად, ანაფორის წესით არის შედგენილი იოანე საბანისძის თხზულების ცნობილი ფრაზა: „გარდაგულარძნეს რომელნიმე მძლავრებით, რომელნიმე

შეტყუვილით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკუვარებით". წესს იყენებს „ესტათი მცხეთელის მარტყილობის" ავტორი: „რასაც მიმართის, გინა ტყვსა, გინა ელსა, გინა სახლსა..." ყველაზე მეტყველ მაგალითად კი მიჩნეული გიორგი მცირის მიერ გიორგი მთაწმიდელის დატირების ერთ ადგილს:

„სადა არიან თუალნი, ზეცისა საიდუმლოთა მხილველნი,
სადა არიან ყურნი იგი, საღმრთოდსა მის ხმისა მსმენელნი,
სადა არს ენად იგი წმიდად, ტკბილად მასწაველი ცოდვილთად სინანულსა,
სადა არს ტკბილი იგი მყუდროებად თუალთა მისთაჲ,
სადა არს წესიერი იგი დუმილი ბაგეთა მისთაჲ,
სადა არს საწადელი იგი მარჯუენე მისი...".

აგიოგრაფიული თხზულება წარმოუდგენელია იმ რიტორიკული ფიგურის გარეშე, რომელსაც „და"-კავშირიან წყობას ეუწოდებთ.

„და"-კავშირის ოპოზიციური წყობა, ანუ მისი გამოყენება წინადადების, ფრაზის ან სიტყვის თავში, გარდა იმისა, რომ წარმოადგენს აშკარად გამოკვეთილ ბერძნიზმს, არის სტილისტური ელემენტი, რომელსაც კონკრეტული ფუნქცია აკისრია: ეს ის შემთხვევაა, როცა მაკავშირებელი სიტყვა არის უფრო მეტი, ვიდრე კავშირი. „და"-კავშირის ავტორი აღმატებული ტონის გასაფორმებლად იყენებს და რაც უფრო მეტი ყურადღება გადააქვს ამ სიტყვაზე, მით უფრო გამოიკვეთება ზეაწეული, წიგნიერი პათოსი, რომელიც ჩვეულებისამებრ მედიტაციურად განწყობილი მწერლის ტექსტებს ახასიათებს და, როგორც წესი,ამულავნებს მისწრაფებას, მოიზიდოს, მოიახლოვოს და თავისთვის სასურველ ფოკუსში მოაქციოს მკითხველის ყურადღება:

„და პირველად მიიყვანა შატბერდს, და ფრიად შეუყუარდა ადგილი იგი და შეწირნეს მრავალი შესაწირაჲი ხელმწიფეთა და აზნაურთა და ყოველმან ერმან" („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება").

ამ ფიგურას უნდა მივათვალოთ აგრეთვე „და"-კავშირის განმეორებანი თაჲის პოზიციურ წყობაში:

„ღმერთმან, რომელმან ქმნა ცაჲ და ქუეყანაჲ, მზეჲ და მთოვარეჲ და ვარსკულავნი, ზღუაჲ და ხმელი, მდინარენი და შესაკრებელნი წყალთანი, მთანი და ბორცუნი, ველნი და ტყენი, შუშაჲ და ცეცხლი, ოთხფეხნი პირუტყუნი და მხეცნი, ქუეწარმავალნი და მფრინველნი ცისანი..." („ესტათი მცხეთელის წამება").

მეტაბოლა ეს არის ფიგურა, რომელშიც შედის რამდენიმენაირი სახეცვლილი გამეორება. მაგალითად, გრიგოლ ხანძთელის მიერ აშოტ კურაპალატის დატირება მეტაბოლის წესით არის დაწერილი, ვინაიდან აქ შერწყმულია „და"-კავშირიანი ფიგურის, მიმართვისა და სახეცვლილი ანაფორის ელემენტები: „ო, მეფეო ჩემო, ძლიერო და დიდებულო, სიმტკიცეო ეკლესიათაო და ზღუდეო ქრისტიანეთაო, სადაგთ-მე მოგელოდი, აღმოსავალით-მე ანუ დასავალით, ჩრდილოდთ-მე ანუ სამხრით".

გარდა იმისა, რომ ფიგურა გამოიყენება მხატვრულ-სტილისტურ საშუალებად, ამასთანავე, წარმოადგენს აგიოგრაფიის შვარ, უცილელ, „კანონიკურ" ელემენტს, რომლის კონვენციური ხასიათი მნიშვნელოვნად განაპირობებს ჟანრის შეუვალობას, მდგრადობას, ტრადიციულობას, და, რაც მთავარია, მონაწილეობს სტილის ჩამოყალიბებაში. ამიტომ წარმოუდგენელია, ფიგურა სპონტანურად ჩნდებოდეს, მეტიც, იგი იმდენად ტრადიციულია, რომ ავტორის მოსვლამდე იკავებს ადგილს თხზულებაში.

მაშ, ასე: ფიგურა – აგიოგრაფიის სტილისტური დისკურსის ისტორიული „მუდმივა"!

საყურადღებოა ჟერარ ჟენეტის მოსაზრება, რომელსაც ის გამოთქვამს ჟან პიერ რიშარის აფორიზმის – „უფალი ღმერთი იმყოფება დეტალებს შორის" – ანალიზისას: „სტილი უსათუოდ მყოფობს დეტალებში, ოღონდ ყველა დეტალსა და ყველა მათ ურთიერთმიმართებაში. „სტილის ფაქტი" – ეს სხვა არაფერია, თუ არა დისკურსი"[2].

სადაც არის ფიგურა, იქ არის ფორმა, არის სტილი, ანუ „სტილის ფაქტი".

ფიგურას, ისევე, როგორც მეტაფორას, ესთეტიკური ფუნქცია აკისრია, მაგრამ განსხვავება ის არის, რომ მეტაფორა, საერთოდ, ტროპი, მხატვრული აზროვნების პროდუქტია, ფიგურა კი მეტყველების ფორმა, მეტაფორა ანალიზია, ფიგურა – სიგნალი.

მეტაფორა ბუნებრივია, ფიგურა – ხელოვნური.

როგორც ზემოთაც ითქვა, იქ, სადაც აუტორი იწყებს სიტყვის (ძველ ქართულში „სიტყჳა" ნიშნავს თხრობას, აზრის გამოთქმას, ლაპარაკს), ანუ თხრობის სტილიზაციას, იწყება შემოქმედების პროცესი და წარმოიქმნება ენერგეტიკული ველი შესაბამისი დონის აბსტრაქტული აზროვნებისათვის, ჩნდება გამონაგონის ის ელემენტი, აზრისა და განწყობილების ჩამოყალიბებისათვის საჭირო ის ტექნიკა,

რომლებიც მოწამეობისა თუ მოქალაქეობის უტყუარ დოკუმენტებს კაზმულ თხრობად გადააქცევენ. წერის პროცესი თავისთავად გულისხმობს მეტაფორიზაციის შესაძლებლობას. ეს არის შემოქმედებითი ინსტინქტი, რომელიც წინასწარ არის მოცემული მწერლის ფსიქიკაში. მეტაფორა არის ენის თვისება, ენის მიმოხრის შედეგი, შემეცნების აქტის ნაწილი, ანუ პოლ რიკიორის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მენტალური აქტუალიზაცია ხატისა და შეგრძების ფორმით[3]. თუკი მეტაფორა ენის თვისებაა, მაშინ იმის დაშვებაც შეიძლება, რომ მეტაფორის ყოველდღიური დანიშნულება უტილიტარულ დონემდე დავიდეს და, კაცმა რომ თქვას, ასეც ხდება, მაგრამ არის მომენტი, როცა ჩნდება მსგავსება როგორც გაგების სტრატეგია, ანუ აზრის განვითარება და თუნდაც მოვლენის ანალიზი.

პოლ რიკიორისაევე აზრით: „მეტაფორის ხარისხი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ „გვიჩვენებს" იგი აზრს, რომელსაც თვითონ გამოხატავს. ეს არის ერთგვარი სახვითი განზომილება, რომელსაც შეიძლება მეტაფორული მნიშვნელობის გამომსახველობითი ფუნქცია ეუწოდოთ"[4].

მიუხედავად იმისა, რომ მეტაფორა მიჩნეულია უნიერესალურ მხატვრულ საშუალებად, მაინც არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ იგი თავისი შემეცნებითი და სემანტიკური ტევადობით აგიოგრაფიაშიც ზუსტად ისეევე ფუნქციონირებს, როგორც, ეთქვათ, პოეტურ ხელოვნებაში, სადაც მეტაფორა არის „ოცნება, ანუ ენის სიზმარი"[5]. უთუოდ გვმართებს იმის გათვალისწინებაც, რომ შეიძლება აგიოგრაფიის დოკუმენტური რაციონალიზმი ეწინააღმდეგებოდეს მეტაფორიზაციას, ანდა, პირიქით, მეტაფორიზაცია ნაკლებად ეგუებოდეს დოკუმენტურ თხრობას. აგიოგრაფიული მეტაფორა არის აღწერის საშუალება, მსგავსების, ანალოგიის პრინციპზე აგებული ტროპი, რომლის მიზანია აღქმის პროცესის გააქტიურება; თავისი არსით აგიოგრაფიული მეტაფორა ანაგოგიკურ ფორმას წარმოადგენს და, პოეტური მეტა-ფორისაგან განსხვავებით, რიკიორის პარაფრაზით რომ ითქვას, არ გააჩნია პრეტენზია, იყოს გამოცანა, ვინაიდან ის არის გამოცანის ამოხსნა. აგიოგრაფიულ თხზულებაში მეტაფორა არ წარმოადგენს მხატვრული აზროვნების წესს, მაგრამ ის არც სამკაულია, რადგან გამოიყენება სტილისტურ საშუალებად და, როგორც აღენიშნე, ემსახურება აზრის ჩამოყალიბებას, სათქმელის ისეთ პლანში გადატანას, სადაც უფრო ინტენსიურია აღქმის პროცესი. ამიტომ ავტორი ცდილობს გამოიყენოს ზუსტი, ღია და ადვილად გასაგები მეტაფორები, რათა არ დასჭირდეს ახსნა-განმარტებანი, რაც, სხვა თუ არაფერი, ესთეტიკური თვალსაზრისით გაუმართლებელი იქნებოდა. თხრობა არის „ვითარცა ჯაჭვი ოქროსაჲ, ერთობით შეთხზული და შეწყობილი" (გიორგი მცირე) და ყოველგვარი გადამეტებული მცდელობა მხოლოდ და მხოლოდ დაარღვევდა ამ მთლიანობას.

აგიოგრაფიის დოკუმენტური თხრობა მეტაფორიზაციას არ უარყოფს, იგი ეწინააღმდეგება ისეთ მეტაფორისტულ აზროვნებას, რომელიც ჟანრის კანონებიდან გადახვევის საცთურს ატარებს. აგიოგრაფიული თხზულების ავტორის მიზანი მარტივია: სუბიექტს (მკითხველს, მსმენელს) რაც შე-იძლება სრულყოფილად გააცნოს ობიექტი (პერსონაჟი). ამისათვის, სხვა ყველაფერთან ერთად, ობიექტი სხვა ობიექტს უნდა შეადაროს, ან სხვა ობიექტით შეცვალოს და ეს ოპერაცია განახორციელოს უშუალოდ, სადად, პირდაპირი სემანტიკური მისამართით, ისე, რომ შექმნილი ხატი ფანტასმაგორიად კი არ აღიქმებოდეს, არამედ რეალობის სიღრმეში შესულად. როცა იაკობ ხუცესი ვარსქენზე იტყვის, „მოვიდა იგი მგელი", რა თქმა უნდა, მკითხველის გონება არ დაკავდება რუხი, კბილებსარი ანთროპომორფული მხეცის წარმოსახვით, არამედ გაიზიარებს იმ ტრადიციულ წარმოდგენას, რაც „მგლობის" ეთიკურ ფენომენს უკავშირდება, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წარმოიდგენს მანძილს მგლობიდან ადამიანობამდე, ანუ შუალედს, სადაც მეტაფორის ფუნქციური დატვირთვა იყრის თავს, სადაც თამაშობს ადამიანობასა და მგლობას შორის არსებული სემანტიკური ისარი. რაც უფრო მკვეთრია მეტაფორის ფორმა („მგელი"), მით უფრო შთამბეჭდავია შინაარსი („სისასტიკე").თუმცა მეტაფორისტული კონტრასტი ისეთი სარისკო სიურპრიზია, რომ რაციონალურად განჭვრეტილი მკითხველი მას ან მიიღებს, ან – არა, ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ მოახერხებს ავტორი ფორმისა და შინაარსის ურთიერთმიმართების რეგულირებას. ამ შემთხვევაში საუკეთესო გამოსავალად უნდა ჩაითვალოს სტანდარტიზაცია, რასაც მიმართავს კიდეც აგიოგრაფოსი. ასე იბადება პროპორციული მეტაფორის სახეობა, რომელსაც არისტოტელე შემოკლებულ შედარებას უწოდებდა. პრინციპულად თუ ვიმსჯელებთ, მეტაფორა, თავისი არსით, შედარების ტიპს წარმოადგენს, ვინაიდან მასში მართლაც ხდება ორი საგნის შედარება და არა გაიგივება, როგორც ერთი შეხედვით მოჩანს. ამავე დროს, თუ მეტაფორა შემოკლებული შედარებაა, მაშინ ის შემოკლებულ დაპირისპირებადაც უნდა მივიჩნიოთ,რადგან თუ „მგლის" მეტაფორაში, ერთის მხრივ, მგელი და ადამიანია შედარებული, მეორეს მხრივ, ხდება მათი დაპირისპირებაც – ვარსქენი არის არა ადამიანი, არამედ მგელი (ე. ი. ადამიანობას უპირისპირდება მგლობა).

იგივე მექანიზმი მოქმედებს ეგრეთ წოდებულ დადებით მეტაფორებშიც. გრიგოლ ხანძთელი არის „უდაბნოს ვარსკვლავი", მაგრამ, ამავე დროს, „ვარსკვლავი" არ არის ადამიანი: განსხვავების მთელ მანძილზე -ციური სხეულიდან ადამიანამდე - არსებობს წინააღმდეგობის ველი, რომელსაც შეიძლება სემანტიკური ვიბრაციის ველიც ეწოდოს. ოღონდ განსხვავება ის არის, რომ პირველ შემთხვევაში ოპოზიციური წყვილი უარყოფით შინაარსს გამოხატავს, მეორეში კი - დადებითს.

აგიოგრაფია ძირითადად იყენებს პროპორციული სახეობის ისეთ მეტაფორას, რომელიც შემოკლებული შედარების პრინციპზე იგება და დადებით შინაარსს გამოხატავს. ჟანრის სპეციფიკა განსაზღვრავს წესს: წინასწარ მოცემული დაინტერესება და დადებითი განწყობა ავტორისა და გმირის მიმართ, ბუნებრივია, პოზიტიურ მხატვრულ რეალიზებას ჰპოვებს, რის შედეგადაც ელებულობთ ისეთ სტანდარტულ მეტაფორებს, როგორებიცაა, მაგალითად, „მნათობი", „ვარსკვლავი", „ზეცისა კაცი და ქუეყანისა ანგელოზი" და ა. შ.

სტანდარტიზაცია არის საფუძველი იმისა, რომ აგიოგრაფიულმა მეტაფორამ სიმბოლოს ფუნქციები შეიძინა. გარკვეულ კულტურულ ტრადიციებზე ამოზრდილი ეს მეტაფორა გადაიქცევა ისეთ კანონიკურ ერთეულად, როგორსაც თეორეტიკოსები არქეტიპულ სიმბოლოს უწოდებენ[6].

აგიოგრაფიულ თხზულებებში იშვიათი გამონაკლისის სახით გვხვდება სინთეზური მეტაფორები. ასეთი გამონაკლისია, მაგალითად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ცნობილი პასაჟი, სადაც ამქვეყნიდან გასვლად განმზადებული წმიდა ნინო ბრძანებს: „მე მზესა დავუღამდები". ანტინომიური იდეის კონტრასტი აქ იმხელა მასშტაბებამდეა მისული, რომ მკითხველს უსაზღვრო არეალი ეძლევა მეტაფორული სტატის ინტერპრეტაციისათვის (სხვათა შორის, ამ ინტეგრალური სტატის პოეტური პარალელი გვხვდება დავით გურამიშვილის ლექსში: „ვითა დავღამდი, ისე გავსთენდი"; საინტერესო უნდა იყოს იმის აღნიშვნაც, რომ მეტაფორიზაციის მსგავს პრინციპს იყენებს პორტუგალიელი მწერალი ჟოზე სარამაგუ, რომელიც თავის გახმაურებულ რომანში „იესოს სახარება" წერს: ღვთისმშობელი მარიამი კი არ განიცდიდა ნაღველს, ნაღველი განიცდიდა მარიამსო[7].

რაოდენ შაბლონურიც არ უნდა იყოს, მეტაფორა ყოველთვის ემსახურება ტექსტის გამომსახველობითი მხარის გაძლიერებას, გამომსახველობისაკენ სწრაფვა კი პირდაპირ კავშირშია არტისტიზმთან, - მხატვრული აზროვნების სუბიექტურ საწყისთან. რომ არა ეს კავშირი, გაუგებარი იქნებოდა მეტაფორიზაციის მიზანი საერთოდ.

როცა გიორგი მცირე თხზულების გმირის ღვაწლს უბრალო და ლამის ყოფითი მეტაფორის მეშვეობით ახასიათებს, აზრობრივი თვალსაზრისით ყველაფერი გასაგებია, მაგრამ თუ ამ აზრს მხოლოდ ინფორმაციად მივიღებთ და გამოვრიცხავთ არტისტიზმის მომენტს, რაც მეტაფორას შემოაქვს, მაშინ გაუცნობიერებელი გვრჩება ავტორის მთავარი მიზანი. გიორგი მცირე წერს: „მოირწყნეს ეკლესიანი შავისა მთისანი წიგნთა მისთა მდინარითა". აზრობრივი თვალსაზრისით, მას შეეძლო „წიგნთა მდინარის" მეტაფორის გარეშეც ეთქვა ზუსტად ის, რასაც ამბობს, მაგრამ მოწოდებული ინფორმაცია მოკლებული იქნებოდა ამაღლებულ განწყობილებას, რომელსაც მეტაფორა გადმოგვცემს. ამიტომ გიორგი მცირემ მიმართა სტილისტური ფიგურის ხერხს და მკითხველიც „აიყოლია" - შეუქმნა შესაბამისი მზაობა საჭირო განწყობილებისათვის. იგივე ავტორი თხზულების სხვა ადგილას, სადაც მოზრდილი პასაჟი ეძღვნება გმირის დატირებას, უამრავ სიტყვას ხარჯავს, რათა მიუახლოვდეს განცდის შესაბამის რეგისტრს, მაგრამ ამ მიზნისათვის საჭირო აზრს ყველაზე უკეთ მეტაფორიზაციის მეშვეობით გამოხატავს: „ეჰა, ბოროტი ესე სიბნელე, რამეთუ მზე, მნათობი ჩვენი დაჰხდა!"

აზრის მეტაფორიზაციის ამავე ხერხს მიმართავს, მაგალითად, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების" ავტორიც: „მამაჲ ჩუენი და ბრწყინვალე მნათობი იოანე, რომელიცა ვითარ ბრწყინვალე რაიმე ვარსკულავი, აღმოუბრწყინდა, ბნელსა შინა უმეცრებისასა შეცთომილთა სულთა და დაუღამებელისა ნათლისა მიმართ წინამძღუარ ექმნა მათ, რამეთუ კუერთხითა სარწმუნოებისაჲთა განიოტა ბოროტი მგელი და ტაცებათაგან მისთა უენებელად დაიცვა სამწყსო თჳისი ძალთა სამებისაჲთა განძლიერებულმან".

მეტაფორისტული არტისტიზმის მექანიზმი თითქმის ყველა თხზულებაში მოქმედებს, ყოველ შემთხვევაში, ეს არის კონვენციური წესი, რომელიც სიტყვის ემოციური ზემოქმედების ერთ-ერთ ფორმად არის აღიარებული და მას ავტორი მიმართავს როგორც ესთეტიკურ აუცილებლობას. ქართული აგიოგრაფიის ეს პრინციპი თავის დროზე ზუსტად აქვს შენიშნული რევაზ სირაძეს: „სიტყვის ემოციური ზემოქმედების როლი, მისი ესთეტიკური ფუნქცია გარკვეულია - ასახვის საგანი მოითხოვს ასახვის საშუალებებს"[8].

ამრიგად, საკითხი, შეიძლება თუ არა ლაპარაკი აგიოგრაფიის სტილზე, დადებითად უნდა გადაწყდეს, ვინაიდან სახეობრივი გამოხატვის ის დონე, რაც სტილს ესთეტიკურ კატეგორიად აქცევს, აგიოგრაფიაში სისტემად არის ჩამოყალიბებული.

აგიოგრაფიული სტილის ჩამოყალიბებაში, ესთეტიკური ფაქტორის გარდა, აქტიურად მონაწილეობს საზოგადოებრივი, ისტორიული და პოლიტიკური ფონი, ამიტომ აქ კოლექტიური დომინირებს ინდივიდუალურზე, ზოგადი – კონკრეტულზე, მთელი – ცალკეულზე.

მხატვრული ელემენტების აგიოგრაფიულ სისტემაში ნაკლებად აღწევს ორიგინალური, თუმცა ეს არ ნიშნავს ავტორის ინდივიდუალური შესაძლებლობების შეზღუდვას. აგიოგრაფიაში ყოველგვარი მზა მასალის გამოყენება ხდება, მაგრამ „ორიგინალობის საკითხს ავტორის მხატვრული აზროვნების თავისთავადობა წყვეტს"[9].

ჟანრის კონვენციური პირობაა, სტილი იყოს ნათელი, ლამაზი და მიზანშეწონილი, რათა ავტორს საშუალება მიეცეს „განმართოს ენა ბრგენილი იგი სულისა" (გიორგი მცირე).

ავტორმა წინასწარ იცის, რა უნდა თქვას, მაგრამ არ იცის, როგორ თქვას, ამიტომ წინა პლანზე გამოდის გამოხატვის საშუალებათა მთელი სისტემა: რიტორიკული ფიგურები, მეტაფორები, შედარებები, ეპითეტები, ბიბლიური ციტატები, რემინისცენციები და ა. შ.

ფიგურა და მეტაფორა, სხვა მხატვრულ საშუალებებთან ერთად, წარმოადგენენ იმ მასალას, რომლის გამოყენება არის უალრესად ტრადიციული და არა სპონტანური;

ფიგურა არის მეტყველების ელემენტი, რომელსაც ტექსტის აზრობრივი კონსტრუქციის განახლების ფუნქცია აკისრია;

მეტაფორა კი ჩნდება იქ, სადაც დოკუმენტური თხრობა, სიტყვის შინაგანი დიალექტიკის ძალით, თხრობის ექსპრესიულ, კაზმულ ხარისხში გადადის;

აგიოგრაფიული მეტაფორა არც სამკაულია და არც სისტემური მხატვრული აზროვნების პროდუქტი, ეს არის სტილისტური საშუალება, რომელიც აღქმის პროცესის გაცხოველებას ემსახურება.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. Литературная энциклопедия терминов и понятий, М., НПК "Интелвак", 2001, стр. 1032. 2. არისტოტელე, „რიტორიკა", ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო თამარ კუკავამ, თბ., თსუ გამომცემლობა, 1981, გვ. 167. 3. **А. Н. Соколов,** Теория стиля, М., "Искусство". 1968, стр. 196. 4. **Н. Гартман,** Эстетика, М., Издательство иностранной литературы, 1958, стр. 167. 5. **Б. Лезин,** Художественное творчество, как особый вид экономии мысла. Вопросы теории и психологии творчества, т. 1, Харьков., 1911, стр. 202. 6. არისტოტელე, „რიტორიკა", გვ. 165. 7. Античные теории языка и стиля, под общей редакцией **О. М. Фрейденберг,** Москва-Ленинград, ОГИЗ, 1936. стр. 261. 8. იოანე ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., თსუ, 1945, გვ. 20. 9.Античные теории языка и стиля, стр. 262-273. 10. **А. Горнфельд,** Фигура в поэтике и риторике, Вопросы теории и психологии творчества, т. 1, Харьков, 1911, стр. 338-339. 11. არისტოტელე, პოეტიკა, წინასიტყვაობა, თარგმანი და კომენტარები პროფ. სერგი დანელიასი, თბ., თსუ, 1944, გვ. 61. 12. **Жерар Женет,** Фигуры, т. 2, М., Издательсто имени Сабошниковых, 1998, стр. 450-451. 13. **Поль Рикёр,** Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение, Теория метафоры, М., "Прогресс", 1990, стр. 417. 14. იქვე. 15. **Дональд Девидсон,** Что означают метафоры, Теория метафоры, М., "Прогресс", 1990, стр. 173. 16. **Филипп Уилрайт,** Метафора и реальность, Теория метафоры, М., "Прогресс", 1990, стр. 98. 17. **Жозе Сарамаго,** журн. "Иностранная литература", 1998, N 5, стр. 29. 18. რევაზ სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., თსუ, 1975, გვ. 90. 19. რევაზ ბარამიძე, ნარკვევები ქართული მწერლობის ისტორიიდან, თბ., „მეცნიერება", 1990, გვ. 11.

Ivane Amirkhanashvili

Stylistic Paradigms in Georgian hagiology of V-XI centuries

Is it possible to speak about the style of hagiology? Yes, it's possible, because there is the system of stylistic paradoxes in hagiological literature: ritorical figures, metaphores, comparisins, epithets, biblical citations, reminiscenses etc. Aesthetical, and also social, historical and political background participate in formation of hagiological style. So here the collective dominates over the individual, the general - over the concrete, the whole - over the seperate.

ბავშვი მოწამე ქართულ აგიოგრაფიაში

ლიტურგიულ-ეორტალოგიური კალენდარი მთელი წლის მანძილზე რამდენიმე დღეს უთმობს მოწამე ბავშვთა ხსენებას. მათ შორის:

17(30) დეკემბერი – წინასწარმეტყველი დანიელი და სამნი ყრმანი: ანანია, აზარია და მისაელი (600 წ. ქრისტეს შობამდე).

29(11.01) დეკემბერი – ათოთხმეტნი ათასნი და ჩვილნი მოწამენი, მოწყვეტილნი ირიდის მიერ ბეთლემს ჰურიასტანისასა.

4(17) აგვისტო – შვიდნი ეფესელი ყრმა: მაქსიმილიანე, იამბლიქო, მარტინიანე, იოანე, დიონისე, ექსაკუსტოდიანე (კონსტანტინე) და ანტონინე (III ს. ქრისტეს შობიდან).

15(28) ივლისი – წმიდა მოწამე კვირიკე და დედა მისი ივლიტა (IV ს.).

1(14) ივლისი – წმიდა მოწამე პოტიტე ყრმა (II ს.).

6(19) თებერვალი – წმიდა ლიკარიონ ყრმა (III ს.).

18(31) მაისი – წმიდანი ორნი ძმანი დავითი და ტირიჭანი (693 წ.).

22(7.03) თებერვალი – ცხრა ძმა კოლაელნი: გუარამ, ადარნასე, ბაქარ, ვაჩე, ბარძიმ, დაჩი, ჯუანშერ, რამაზ და ფარსმან (VI ს.).

ძველ ქართულში ყრმა/ყმა ნიშნავდა ბავშვს, ახალგაზრდას, ვაჟს, ყმას (16,237) სულხან-საბა წერს: „ჭაბუკი ყმადაც ითქმის“ (13,268). ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი მიუთითებს: „ყრმა – ბავშვი, ყმაწვილი, ახალგაზრდა, ჭაბუკი“ (19,1016). სულხან-საბასთან ყრმა ასეცაა განმარტებული: „ათხუთმეტის წლითგან ვიდრე ოცამდე ვაჟსა ყრმა და ქალსა ყრმაჲ ეწოდების“ (12,360). „სიტყვის კონის“ სხვადასხვა რედაქციებში ეს ასაკი განსხვავებულია. ყველა შემთხვევაში, საბას მიხედვით, ყრმა 10-დან 20 წლამდე ასაკში თავსდება. ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში „ყრმა“ ნამდვილად არ ნიშნავს 20 წლის ადამიანს. აქ უფრო დაბალ ასაკთან გვაქვს საქმე. „ყრმა ეწოდებოდა როგორც ჩვილს, ასევე, საერთოდ, ზრდადაუსრულებელ ადამიანს, მოზარდს“ (2,50). მართალია, იოანე საბანისძე 17-18 წლის აბოს შესახებ გვაუწყებს: „და ესე იყო ყრმა ჭაბუკ, ვითარ ათვრამეტის, გინა უკნინჳს აჩჳდმეტის წლის“ (25,56). მაგრამ ამ კონტექსტში „ყრმა“ „ჭაბუკის“ გვერდით გვხვდება, ჭაბუკს კი, საბას მიხედვით, თავისი ასაკი აქვს 15-დან 30 წლამდე(12,360). შესაძლოა, „ყრმა ჭაბუკი“ აღრეულ სიჭაბუკედ გაეიაზროთ.

მარტვილ ყრმათა უმეტესობა დედის მუცლიდანვე გამოირჩევიან, ბავშვობიდანვე განსაკუთრებულ ღვთის მოშიშობას ავლენენ და უფლის სამსახურისთვის არიან მოწოდებულნი. ზოგადად, ბავშვი გაიგივებულია უბოროტო, უცოდველ, უმანკო არსებასთან. მათეს სახარება მოგვითხრობს, რომ იესოს „მოჰგუარეს ყრმები, რაჲთამცა კელი დასდგა მათ ზედა და აკურთხა იგინი, ხოლო მოწაფენი ჰრისხვიდეს მათ. ხოლო იესუ ჰრქუა მათ: აცადეთ ყრმებსა მაგას მოსვლად ჩემდა და ნუ აყენებთ მაგათ, რამეთუ ეგეგითართაჲ არს სასუფეველი ცათაჲ“ (მათე, 19,13-14). ამ ადგილს ასე განმარტავს ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი: „ეგეგითართა“ ე. ი. წრფელთა, უცოდველთა, უბოროტოთა“ (1,53).

ბავშვობა, ყრმობა გაიგივებულია სიმდაბლის გზასთან, მოკრძალებასთან, რომლის გარეშე ცათა სასუფეველი ვერ მიიღწევა. ამიტომ გვაფრთხილებს ნათელი სოფლისა: „უკუეთუ არა მოიქცეთ და იქმნეთ, ვითარცა ყრმანი, ვერ შეხვიდეთ სასუფეველსა ცათასა“ (მათე, 18,2).

ყოველ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში ძირითადი ის არის, „როგორი ცხოვრებით უნდა იცხოვროს კონკრეტულმა პიროვნებამ, რათა იგი გახდეს იდეალური ადამიანი“ (18,12), ამისი მაგალითი თავად განკაცებულმა იესომ მოგვცა. მაცხოვრის მიერ განელილი ამქვეყნიური გზა ყოველი ქრისტიანისთვის „ჭეშმარიტება და სიცოცხლეა“, ერთადერთი და შეუვალია. ბავშვებისთვის კი, რომლებიც ქრისტეს მოწამეები ხდებიან, მისაბაძია ყრმა იესო ნაზარეველი, რომლის სიყრმისა და სიჭაბუკის შესახებ, საერთოდ, ცოტა რამ ვიცით, თუ მხედველობის მიღმა არ დაგვრჩება საეკლესიო მწერლობაში ერთი კარგად ცნობილი აპოკრიფი – „სიყრმე უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი“.

ყოველდწმიდა ღვთისმშობელს გაბრიელ მთავარანგელოზმა ახარა: „გიხაროდენ, მიმადლებულო, უფალი შენ თანა“ (ლუკა, 1,28). ხარების ანალოგიით, მშობლებს ხშირად ეუწყებათ მომავალი ბავშვის ღვთისთვის შეწირვის შესახებ, ზოგჯერ ასეთ გადაწყვეტილებას თვითონვე მიიღებენ. წმ. გრიგოლ ხანძთელიც და წმიდა გიორგი მთაწმიდელიც „საშოდგან დედისაჲთ“ შეწირულნი იყვნენ. ექვთიმე მთაწმიდელს ღვთისმშობელი მოევლინა: „ქართულად ხსნილად უბნობდი“ – უთხრა მძიმე სენით შეპყრობილ ჭაბუკს და ამით ისიც გაცხადდა, რომ ექვთიმეს მომავალი ღვთისგან ხელდასხმულობით განიზომებოდა. წმიდა შუშანიკის შესახებ გაკერით შენიშნავს იაკობ ხუცესი, რომ იგი „იყო მოშიში

ღმრთისაგ, ვითარცა ვთქუთ სიყრმითგან თჳსით". ასეთივე გამორჩეული ბავშვობა ჰქონდათ ეფრემსა და არსენს „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების" მიხედვით. როგორც წმ. მამათა ცხოვრებიდანაა ცნობილი, წმ. ნიკოლოზ საკეირეელმოქმედი ბავშვობიდანვე, ჩვილი ოთხშაბათ-პარასკევს ძუძუს არ ჭამდა, მარხულობდაო.

„შუა საუკუნეებს ბავშვობის კატეგორიის თავისებური, განსხვავებული ხედვა აქვს. მათ აღიქვამდნენ, როგორც პატარა ზრდასრულებს. აღნიშნავდნენ, რომ შუა საუკუნეები არ იცნობს ბავშვობის კატეგორიას, ვითარცა ადამიანის განსაკუთრებულ თვისობრივ მდგომარეობას, რადგან ეს ზრდასრულთა ცივილიზაციაა (ა. გურევიჩი)" (2,53).

ქართულ აგიოგრაფიაში შემონახულია ორი ძეგლი, რომელიც ქრისტიანობისათვის წამებულ ბავშვებს ეძღვნება, ესენია: „წამებაჲ ყრმათა წმიდათაჲ რიცხუთ ცხრათაჲ, რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის-ღებითა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავის-თავისა დედისაგან თჳსისა" (შემოკლებით „მარტჳლობა ყრმათა კოლაელთა") და „წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დაჳთისი და ტირიჭანისი საკითხავი" (შემოკლებით – „მარტჳლობა დაჳთისა და ტირიჭანისა"). ათონის მრავალთავში (№57) შემონახული ორიეე ძეგლი წარმართობასთან ბრძოლის ამსახველი ნაწარმოებია. აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის აზრით, ერთ კრებულში დაბეჭდილ ამ ორ ძეგლს შორის უშუალო კავშირი არსებობს (5,518). ორიეე ნაწარმოებში ტაოს რაიონში ხდება მოქმედება, მსგავსია ტერმინოლოგია, მაგ. ადმინისტრაციული ერთეულები: დიდი ხეევი, მცირე სოფელი... და ეს ყველაფერი მაჩვენებელია მათი ქრონოლოგიური ნათესაობისა (5,519). კ. კეკელიძე იმასაც შენიშნავს, რომ ამ ორ ძეგლს საერთო უნდა ჰქონდეს იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერში (№ 20.ფ. 260-282) დაცულ თხზულებასთან „მარტჳლობა აბდალ მესიანი", სადაც აღწერილია ის ფაქტი, თუ როგორ მოკლა მამამ შვილი გაქრისტიანების გამო (5,519).

იმისათვის, რომ ჩვენი ძირითადი სათქმელი სწორად გამოიკეეთოს, შეეეცდებით, წარმოეაჩინოთ ამ ძეგლთა ზოგადი ქრისტიანული მსოფლმხედველობა, რათა ასეთ ფონზე უფრო გასაგები და ხელშესახები გახდეს ჩვენი უმთავრესი მიზანი მოწამე ბაეშვთა სახეების გაცოცხლებისა.

„მარტჳლობა ყრმათა კოლაელთა" იმის აღნიშნით იწყება, რომ კოლას ხეევში, ძირითადად, წარმართი კერპთმსახურები ცხოვრობდნენ, ხოლო უმცირესობას ქრისტიანი, ღეთისმსახური ერი წარმოადგენდა. „უმცროსი ერი ქრისტეანე, ღმრთის მსახური" უკვე მინიშნებაა სწორ სარწმუნოებით ცხოვრებაზე. ქრისტიანი თუ ხარ, ღეთის მსახური უნდა იყო. „მსახურება", ზოგადად, ცხოვრების აქტიური სახეობაა, ქმნადობაა, ღვაწლია. „სარწმუნოება თეინიერ საქმეთასა მკუდარ არს" – ასე განმარტავს იაკობ მოციქული (2,17).

წარმართებად და ქრისტიანებად დაყოფილი ერი მინიშნებაა კეთილისა და ბოროტის, ნათლისა და ბნელის კონტრასტზე. ნეტარი ავგუსტინე ბრძანებს: „მთელი სამყარო სურათსა ჰგავს, სადაც შავ ფერს თავისი ადგილი აქეს მიჩენილი: ის მშეენიერია თავისი ცოდვებითურთ, თუმცაღა, თუკი ამ უკანასკნელთ თავისთავად განეიხილავთ, ისინი მახინჯნი არიან" (11,348). ჩვენი განსახილველი თხზულების დასაწყისშივე გაკეთებული აქცენტი, ორად გაყოფილი კოლას ხეევი: წარმართებად და ქრისტიანებად მწარე რწმენაა იმ მოლოდინისა, რომ, შესაძლებელია, ბნელი წარმართობის მახინჯი გამოეულების მომსწრე გავხდეთ.

აგიოგრაფის სიტყვები – „ჟამსა მწუხრისასა პრეკის ხუცესნიმ და წარეიდიან ყრმანი ქრისტეანეთანი ეკლესიად ლოცვად, ვითარცა არს წესი ქრისტეანეთაჲ" – მრავალმხრივაა საყურადღებო. ჯერ ერთი, აქ იკეეთება ეკლესიური ცხოვრების აუცილებელი მხარე, – მონაწილეობა საღეთო ლიტურგიაში; რომ მწუხრის ლოცვა იწყება ზარის დარეკეით; რომ არსებობს სახლი ღეთისა, – ეკლესია, აქ მსახურების აღელენა თავისთავად გულისხმობს შესაბამისი ლიტერატურის არსებობას, როგორც მინიმუმი, იგულისხმება ფსალმუნები, ახალი აღთქმა (სახარება და წიგნი მოციქულთა), საკითხავი ტროპარ-კონდაკები და საგალობელი ტექსტები.

ცოტა ადრე ნათქვამი „ქრისტიანი-ღეთისმსახური" კონკრეტულად განიმარტა აგიოგრაფის მიერ. სხვათა შორის, თანამედროეე მართლმადიდებელი ეკლესიაც ქრისტიანს ასე განმარტავს: „ქრისტიანი ...ისეთ მორწმუნეს ეწოდება, რომელიც ჭეშმარიტ ქრისტიანულ სარწმუნოებას აღიარებს, ეკლესიის წმიდა საიდუმლოებებში მონაწილეობს და კეთილმსახურობით ცხოვრობს" (26,7).

„კოლაელთა მარტჳლობაში" – მწუხრის, ზარის, ეკლესიის და, ზოგადად, ღეთისმსახურების ამ ფორმის ფიქსაცია გეაძლეეს კიდეე ერთ საბუთს იმის დასამტკიცებლად, რომ შეუძლებელია ამ ტექსტში გადმოცემული ამბავი ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამდე მომხდარიყო. უფრო მეტიც, IV საუკუნეშივე ვერ მოესწრებოდა საეკლესიო პრაქტიკის ასეთი დონის მიღწეეა. ამდენად, სრულიად არგუმენტირებულად გვეჩვენება აკად. კ. კეკელიძის აზრი იმის შესახებ, რომ თხზულებაში „წარმოდგენილია სურათი ქრისტიანობის უძველესი ხანისა, არაუგეიანეს VI საუკუნისა" (5,517).

ხუროთმოძღვრების როგორი აღმაელობა უნდა იყოს ქეეყანაში, რომ სადღაც შორეულ პროეინციაში მცხეთის სეეტიცხოველის ტაძრიდან, კოლას ხეევში, აიგოს ეკლესია, სადაც ღეთისმსახურება აღესრულება.

მართალია, ნასტაგისის ველზე, ქალაქური ტიპის დასახლების ადგილზე, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლინდა ნაგებობები, რომლებიც გამთხრებლებმა ეკლესიად მიიჩნიეს და III საუკუნით დაათარიღეს, მაგრამ ასეთი ტიპის საკულტო ნაგებობები ეხმაურება ქრისტიანობის ადრეულ, არალეგალურ საფეხურზე წარმოშობილი ფარული სალოცავ-ეკლესიების, კატაკომბების, მავზოლეუმების გამართვის წესს და პირველ ოფიციალურ ქრისტანულ ეკლესიად მაინც ხისგან აგებული მცხეთის სვეტიცხოველი ითვლება (20,58).

გადის დრო, იცვლება საზოგადოება და ჩვენც ნელ-ნელა ეშორდებით უფალს. ქრისტიანი გვქვია და ამას იქით ვეღარ მივდივართ. ასეთ ფონზე გულშიჩამწედომად გაისმის აგიოგრაფის სიტყვები: „წარვიდიან ყრმანი ქრისტეანეთანი ეკლესიად ლოცვად, ვითარცა არს წესი ქრისტეანეთანი". ქრისტიანად ყოფნის ამ უმთავრეს წესს – ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობის მიღებას ადამიანმა თავისიენებით უთხრა უარი. ეს იმასაც ნიშნავს, როგორც დიდი იოანე საბანისძე იტყოდა, დაევიწყეთ მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვაჲ.

ძალზე საინტერესოდ შემოჰყავს თხზულების აეტორს კოლაელი ცხრა ყრმა ნაწარმოებში: „შეკრბიან ყრმანი ქრისტეანეთანი და წარმართნი მღერად, ვითარცა არს ჩვეულებაჲ ყრმათაჲ და იმღერდიან დღუ ყოველ". ეს იმდენად ცოცხალი სიტყვიერი ხატია, იმდენად დინამიკურია, რომ ვიზუალურ პლანშიც კი გადადის – სათამაშოდ შეკრებილი ბავშვები, ბავშვური გულუბრყვილობითა და ცნობისმოყვარეობით.

ცხრა წარმართი ბავშვის შესახებ აგიოგრაფი იმასაც გვაუწყებს, რომ მათ უყვარდათ „რჩული ქრისტეანობისაჲ", თუ რატომ, ამაზე ასეთი პასუხი აქვს ავტორს: „რამეთუ შესულებულ იყვნეს ყრმათა მათ ქრისტეანეთაჲსა". „შესულებული – გაოგნებული, გაშტერებული" (16,247). აქ, ალბათ, ისიც იგულისხმება, რომ ქრისტიან ბავშვებში იყო რაღაც სხვა მაღლი, სხვა სიკეთე, რაც ასე ზემოქმედებდა მათ თანატოლ წარმართ ბავშვებზე. ამით ხაზგასმულია ქრისტიანული სარწმუნოების, როგორც ჭეშმარიტი სიცოცხლისა და მოძღვრების უნივერსალიზმი.

ქრისტიანული სარწმუნოებით მოზიბლული, გაოცებული ცხრა წარმართი ყრმა ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად ეკლესიაში შესვლას მოისურვებს, მაგრამ „არა შეუტევნიან ქრისტეანეთა ეკლესიად, არამედ ესრეთ ჰრქვან მათ, ვითარმედ „თქუენ შვილნი ხართ მეკერპეთანი და არა ჯერ არს შემოსვლაჲ თქუენი სახლსა ღმრთისასა" გვაუწყებს აგიოგრაფი და იმასაც დასძენს, რომ ასე მრავალგზის განმეორდაო. ამის შემდეგ ბავშვები ეკლესიაში ძალით შესვლას გადაწყვეტენ.

რამდენად სწორად იქცევიან ქრისტიანები, როცა წარმართ ბავშვებს ეკლესიაში შესვლის ნებას არ აძლევენ? მოციქულთა საქმეში პეტრე მოციქული წარმართთა შესახებ აცხადებს, რომ განსხვავება არ არის ჩვენსა და მათ შორის... ჩვენ გვწამს, რომ უფალ იესოს მადლით გადავრჩებით ისევე, როგორც ისინი (საქმე, 15,9–11). უფრო მეტიც, პაელე მოციქული რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში პირდაპირ ამბობს: „რამეთუ ჯიტყვით განმართლებასა კაცისასა სარწმუნოებითა, თჳნიერ საქმეთა სჯულისათა. ანუ ჰურიათამე ხოლო არსა ღმერთი და არა წარმართთაცა? ჱე, წარმართთაცა" (რომ. 3,28–29). ღმერთი ერთია, აგრძელებს მსჯელობას მოციქული, რომელიც ამართლებს წინადაუცვეთელებს რწმენის გამო და წინადაცვეთილებს – რწმენით.

როგორც ცნობილია, საღეთო წერილი ანტინომიურობის პრინციპს ეყრდნობა. კოლას ხევის ქრისტიანებმა კარგად იცოდნენ ისიც, რომ ახალი აღთქმა კერპთაყვანისმცემლებისაგან განრიდებას მოითხოვს: „საყვარელნო ჩემნო, იელტოდეთ კერპთ–მსახურებისაგან... კერპი იგი რაჲ არს, ანუ ნაგები იგი რაჲ არს, არამედ ვითარცა იგი უგებენ წარმართნი, ეშმაკთა უგებენ და არა ღმერთსა. ხოლო მე არა მნებავს თქუჳნი ეშმაკთა ზიარებაჲ (I კორ. 10,14, 19–20).

ამდენად, ქრისტიანთა პასუხი არ ეწინააღმდეგება კანონს. როცა ისინი დარწმუნდნენ, რომ წარმართთა შვილებს გულით სწადდათ ეკლესიაში სიარული, უთხრეს: „უკუეთუ გნებავს შემოსლვად ჩუენ თანა ეკლესიად, გრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე და ნათელ–იღეთ სახელისა მისთა და ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა და შეგუერთენით ქრისტეანეთა".

ამ პასუხში მრავალი რამ არის საინტერესო.გარდა იმისა, რომ აქ საუბარია ნათლობის აუცილებლობაზე, რომელიც დასაბამია ქრისტიანობისა, მინიშნებულია ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობის გარდაუვალობა. „ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა" – თავისთავად გულისხმობს საეკლესიო ცხოვრების პრაქტიკას – ზიარებას წინ უძღვის აღსარება და სინანული. ეკლესიური ცხოვრების გარეშე, წმ. ზიარების საიდუმლოს გარეშე უზენაესს ვერ მიეახლები. კოლას ხევის ქრისტიანთა პასუხი ასე შეიძლება განზოგადდეს, ქრისტიანად ცხოვრებისთვის აუცილებელია:

1. რწმენა (გერწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე);
2. ნათლისღება (ნათელ–იღეთ სახელისა მისთა მისისა);
3. ქრისტეს ეკლესიის საიდუმლოებებში მონაწილეობა (ეზიარენით საიდუმლოთა);
4. ქრისტიანებთან თანაცხოვრების სიხარული (შეგუერთენით ქრისტეანეთა).

უცნობი ავტორის "კოლაელთა მარტვილობაში" უაღრესად მნიშვნელოვანია აგიოგრაფის მინიშნება მოძღვრის სახეზე: „რომელი იყო ხუცესი სოფლისაჲ მის, კაცი წმიდაჲ ღირსი და პატიოსანი". სიწმინდით, ანუ ცოდვათა მორიდებით, ღრმა თავმდაბლობით და სიკეთით, ღვთისმსახურების ღირსეული აღსრულებით, ღირსეული მსახურებით გამორჩეული და, ამდენად, პატივსაცემი (პატიოსანი) მოძღვარი ჰყოლია კოლას ხევს. სულიერი მოძღვარი და წინამძღოლი ყოველთვის განსაზღვრავს მრევლის სახეს. ამ ხუცესის მაღალ სულიერობასა და სიწმინდეს ისიც ადასტურებს, რომ უდრტვინველად მიიღო დევნა, შეურაცხყოფა, ცემა და გუემა წარმართებისგან: „ხუცესსა მას ზედა არა მცირეი ჭირი მიაწიეს, რამეთუ იავარ-ყვეს ყოველი ნაყოფი მისი და განიყვეს მონაგები მისი და დასდვეს თავსა მისსა წყლულებაჲ ფიცხელი კნინ ერთ-დამო-მცა-ვლეს და განკაძეს სამკუდრებელით თჳსით".

მოძღვარი საეკლესიო კანონის სრული დაცვით აღასრულებს ნათლობის საიდუმლოს. საინტერესოა ის მცირე მონაკვეთი ჟამობისა, რომელიც ტექსტშია დაფიქსირებული. აგიოგრაფი მოგვითხრობს: „და ვითარცა შთავარდეს ყრმანი იგი მდინარესა მას და ნათელ-ჰსცა ხუცესმან მან სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა და იტყოდა ჟამობასა ამას: – „სული წმიდაჲ გარდამოჳდა, ვითარცა ტრედი ზედა იორდანესა რაჟამს ქრისტჱ ნათელ-იღებდა, ანგელოსთა-თანა უდგეს, ამას გალობასა იტყოდეს,ალილუიაჲ, ალილუიაჲ".

თანამედროვე საეკლესიო პრაქტიკაში, მცირე კურთხევანის მიხედვით, განსაზღვრულია ნათლობის წესი, რომელიც არც თუ მცირე საკითხებს შეიცავს. ნათლობის წესის ლოცვებში ზემომოყვანილი სიტყვები არ გვხვდება*, ამიტომ „კოლაელთა მარტვილობაში" დაფიქსირებული ნათლობის წესის „ჟამობა" ერთ-ერთ უძველეს წყაროდ უნდა მივიჩნიოთ ნათლისღების საიდუმლოს ამ გალობისა (ჟამობისა): „რაოდენთა ქრისტჱს მიერ ნათელ გჳღებიეს და ქრისტე შეგჳმოსიეს, ალილუია, ალილუია, ალილუია"**

კოლაელი მოწამე ბავშვები თხზულების მიხედვით სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვა ასპექტით წარდგებიან მკითხველის პირისპირ. მათი პირველი გამოჩენა თამაშთან (მღერა) არის დაკავშირებული (თუ როგორ ერთობიან და ერთად თამაშობენ ქრისტიანი და წარმართი ბავშვები). ამის შემდეგ იცვლება ქცევის მოტივაცია. ჩვენ ვხედავთ ეკლესიის კარებთან შემდგარ გაოგნებულ ყრმებს. ცოტა ხანში მათი ბავშური ბუნება „გულკლებული" და „სირცხვილეულია" იმის გამო, რომ „არა შეუტევინ ქრისტეანეთა ეკლესიაჲ".

მცირე პაუზის შემდეგ ისევ გამოჩნდებიან კოლაელი ყრმები. როგორც ჩანს, მოილაპარაკეს, რომ ძალით შესულიყვნენ ეკლესიაში. მათი ქცევა უკვე აგრესიულია („ენება შესულაჲ მათ თანა მძლავრობით"). განწყობილებათა დინამიკა მალე შეიცვლება: ქრისტიანთა შეთაჳზებას, მოინათლონ, სიხარულით იღებენ („სიხარულით შეიწყნარეს სწაულაჲ იგი ქრისტეანეთაჲ").

გადის დრო და ჩვენ ვხედავთ ზამთრის ყინვიან ღამეში მდინარეში ნათელღებულ ცხრა კოლაელ ყრმას, ღვთაებრივი ნათლით შემოსილებს და გაბრწყინებულებს („ბრძანებითა ღმრთისაჲთა სამოსელნი სპეტაკნი მოიხუნეს ანგელოზთა ზეცით და შეჰმოსნეს ყრმათა მათ ახალ ნათელ-ღებულთა უხილავად კაცთაგან").

ეს იყო ამქვეყნიური ცხოვრების ბედნიერი და ნეტარი წუთები ყრმათა ცხოვრებაში. ასეთ ამაღლებულ ინტონაციას თხზულებაში მოსდევს განწყობილებათა მკვეთრი ვარდნა, სიტუაციათა რადიკალური შემობრუნება, შეცვლა და დაძაბუა. წარმართმა მშობლებმა „გამოიტაცნეს ყრმანი იგი მძლავრობით სახლებისაგან ქრისტეანეთაჲსა", – გვაუწყებს აგიოგრაფი, – და დადგება ჟამი დიდი შეურაცხყოფის, რისხვის, გულისწყრომისა და გინებისა. იძულებით შინ მიყვანილ შვილებს „დაჰბძარნეს თაენი მათნი და დაალბნეს კორცნი მათი ფიცხლითა მით ცემითა" – ეს უკვე დასაწყისია დიდი და ეკლიანი გზისა, – მარტვილობისა.

ახლად ნათელღებულმა კოლაელმა ბავშვებმა ისეთი სულიერი სიმტკიცე გამოამჟღავნეს, რომ, მიუხედავად ასაკისა, არც შეყოვნებულან, არ შემდრკალან: შვიდი დღე უსმენ-უჭმელნი იყვნენ... „შთაყარნეს ანკარაჲსა მას შინა... განუკეთქნეს თაენი მათნი და განტეინნეს იგინი" საკუთარი ხელით საკუთარმა მშობლებმა. თხზულებაში სამი წინადადება გვხვდება, ანუ სამი პასუხი კოლაელი ყრმებისა მშობელთა მიმართ. სამივე მათგანს ერთნაირი დასაწყისი აქვს:

1. <u>ჩვენ ქრისტეანენი</u> ვართ და არა ჯერ-არს, ვითარცა ვჭამეთ და ვსუთ ნაგები კერპთაჲ.

2. <u>ჩვენ ქრისტეანენი</u> ვართ და არარაჲ გჳხმს თქუენგან, არამედ განგჳტეენით და წარვიდეთ ქრისტეანეთა თანა.

3. <u>ჩვენ ქრისტეანენი</u> ვართ და მისთჳსცა მოვსწყდებით და მოვკუდებით, რომლისა მიმართ ნათელვიღეთ.

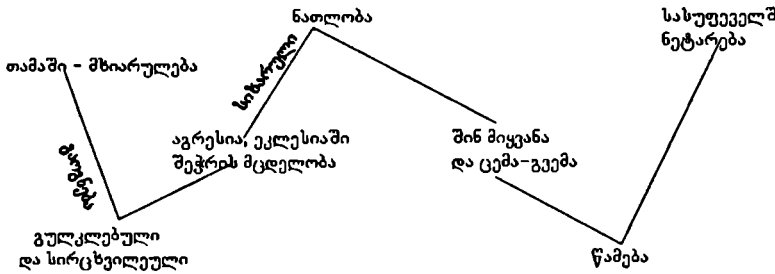
---

* შდრ. ნათლობის წესი, მცირე კურთხევანი, წიგნში საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1996, გვ. 116-132.

** იქვე, გვ. 130.

აგიოგრაფი ორგზის შენიშნავს: „ხოლო მათ იგივე სიტყუად თქუან", რაც პირველად უპასუხესო, ხოლო წამების წინ ყრმათა პასუხს ასეთ კომენტარს დაურთავს: „სხუად არარად იცოდეს, რაამცა თქუეს". ასეთი უშუალო, გულიდან ამოსული სიტყვები კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს ამბის „უტყუეულობასა და ჭეშმარიტებაში", რომ შეიდი-ცხრა წლის ახლად ნათელღებულ ბავშვებს მჭევრმეტყველებისა და პოლემიკის, თეოლოგიური სიბრძნისა და სიმწიფის პრეტენზია არ შეიძლება ჰქონოდათ და არც თავად ავტორი თხზავს და თავს არ გვახვევს იმას, რაც არც შეიძლებოდა რეალური ყოფილიყო.

ამდენი ტკივილისა და სისასტიკის შემდეგ თხზულებაში ისევ სიხარული და იმედი დაისადგურებს: „შეირაცხნეს იგინი პირველთა მათ მოწამეთა თანა და მათ თანა იხარებენ სასუფეველსა ცათასა". „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამებაში" განწყობილებათა დინამიკა, შესაძლოა, ასეთი სქემით წარმოვიდგინოთ:



განწყობილებათა დინამიკა ასეთი ტეხილებით იცვლება თხზულების მიხედვით და ამბის თხრობის ექსპრესიულობას სწორედ ეს განაპირობებს – ცხრა ყრმა კოლაელთა განწყობათა მონაცვლეობა, რომელიც იწყება ამქვეყნიური სიხარულით და მთავრდება ზეციური ნეტარებით.

უცნობი ავტორის მიერ გაცოცხლებული ცხრა მოწამე ბავშვის სახე იმდენად შთამბეჭდავია და ისეთი სულისშემძვრელი ის სისასტიკე, რომლითაც მშობლები გამოირჩევიან, რომ მკითხველის მეხსიერებაში წარუშლელად რჩება ღვთის სიყვარულით ანთებულ ამ უმანკო არსებათა ამტანობა, გამძლეობა, მოთმინება და სულგრძელობა. ეს კიდევ ერთი საწინდარია იმისა, რომ განიწმინდოს მკითხველის გული, გასპეტაკდეს მისი სული, მიეცეს რწმენისა და სიყვარულის უძლეველი ძალა. ასეთი შედეგი კი უკვე პასუხი არის იმაზე, რისთვისაც მოწოდებულია, საერთოდ, აგიოგრაფიული მწერლობა.

* * *

„წმიდა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი" წარმოგვიდგენს ერთ სულისშემძვრელ ამბავს, რომელიც ქრისტიანობისათვის წამებულ ძმებს ეძღვნება და წარმართ და ქრისტიან სომეხთა შორის ბრძოლას ასახავს, თუმცა „დავითისა და ტირიჭანის წამება" სომხურად შემორჩენილი არ არის. აკად. ნიკო მარის აზრით, სომხებისათვის ეს არასასიამოვნო დოკუმენტი იყო, რადგან, ტექსტის მიხედვით, ქრისტეს აღსარების გამო, ბიძა დისშვილებს დაზოკავს (27,21–22).

კ. კეკელიძის აზრით, „დავითისა და ტირიჭანის წამება" IV საუკუნეში უნდა მომხდარიყო, კერძოდ იმ დროს, როცა სომხეთში არშაკი (360–386) მეფობდა და კათოლიკოსი იყო ნერსე (5,518).

ივანე ჯავახიშვილი არ იზიარებდა ამ აზრს და მიიჩნევდა, რომ „წამება" VII საუკუნის შუა წლებშია ნაგულისხმევი, ხოლო მის აღმწერს IX საუკუნეში უნდა ეცხოვრა და ძეგლი IX ს-ში უნდა იყოს სომხურიდან თარგმნილი (23,38).

განსხვავებული შეხედულება აქვს გოჩა კუჭუხიძეს: „რადგან „კოლაელთა მარტვილობა" და „მარტვილობა დავით და ტირიჭანისა" ქართულ ენაზე არის შემორჩენილი, ქართულ საეკლესიო წრეებში შეშოინახა და ჩანს, რომ უფრო მათი ინტერესების სფეროში იყო მოქცეული... ისინი მაზდეანური და შემდეგ არაბული ექსპანსიის დროს საკმაო ხანს არის მიეწყებული, შემდეგ კი მე-9 ს-ის ახლო ხანებში, ჩანს, ყურადღება მიუქცევიათ... და ძეგლი საბოლოო სახით ჩამოუყალიბებიათ" (6,69).

თხზულების დასაწყისშივე ვეცნობით წარჩინებულთა ოჯახს: ერისთავი ვარდან და ცოლი მისი, – თაგინე: „აქუნდა სარწმუნოებაჲ ჭეშმარიტი და მართალი წმიდისა სამებისაჲ. ცხომდებოდეს იგი ღმრთის მსახურებით, ყოველითა ღირსებითა და ღმრთის მოშიშებითა" – ასე გვიხასიათებს აგიოგრაფი

ღვთისმორწმუნე მეულლეებს. ბევრი რამ არის ყურადსაღები ამ მინიშნებაში. პირველი და უმთავრესი, მათ ჰქონდათ ჭეშმარიტი და მართალი რწმენა წმიდა სამებისა.

ჭეშმარიტი და მართალი სარწმუნოება – ასეა შეფასებული ქრისტიანული მოძღვრება. ეს თავისთავად გულისხმობს დაპირისპირებას წარმართობასა და სხვა სარწმუნოებასთან, ან სექტასთან. როგორც ნეტარი ავგუსტინე იტყვის: „ჭეშმარიტი სარწმუნოება არა აქვთ არც წარმართებსა და არც რომელიმე სექტას, არამედ აქვს მხოლოდ ერთს – ქრისტეს კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიას... ჭეშმარიტი სარწმუნოებით შემოსილებმა თაყვანი უნდა ვსცეთ ერთ ჭეშმარიტ ღმერთს, ანუ ყოვლადწმიდა სამებას – მამას, ძეს და სულიწმიდას" (10,9). „ჭეშმარიტი სარწმუნოება ქრისტიანული სარწმუნოებაა" – აცხადებს ნეტარი ავგუსტინე და ამასვე გვარწმუნებს „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის" ავტორიც.

გარდა ამისა, ტექსტში გეხვდება უკვე ტერმინი „სამება" – ქრისტიანული სარწმუნოების უმთავრესი დოგმატი. სამების არსი მტკიცედ ჩამოყალიბდა და ღვთისმეტყველთა მთელი თაობების მიერ განიმარტა. ამ მხრივ დიდი ღვაწლი გასწიეს წმ. ბასილი დიდმა და წმ. გრიგოლ ნოსელმა, ქრისტიანული დოგმატი სამებისა საბოლოოდ გააფორმა II მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, რომელიც მოწვეულ იქნა კონსტანტინოპოლში 381 წელს და გამოაცხადა იგი „მიუწვდომელად კაცისა გონებისათვის". თუმცა უფრო ადრე, მსოფლიო პირველ საეკლესიო კრებაზე, ნიკეაში, 325 წელს, შეშუაჯდა სამების მნიშვნელოვანი დოგმატი. სახარებაში ეს ტერმინი არ გეხვდება. ამდენად, „წმ. დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობაში" დაფიქსირებული ტერმინი „წმიდა სამება" უკვე გულისხმობს ეკლესიის ისტორიის ამ მნიშვნელოვანი ეტაპების შემდეგდროინდელ პერიოდსა და თეოლოგიური აზროვნების სრულიად ახალ საფეხურს. თავისთავად გამორიცხულია IV საუკუნეში დაწერილ აგიოგრაფიულ თხზულებაში ასეთი ტერმინის არსებობა. უდავოა, რომ ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი უფრო გვიანი ეპოქის კუთვნილებაა. შესაძლოა, ისიც საკარაულო იყოს, რომ მთელი IV ს–ის მანძილზე მიმდინარე კამათი წმ. სამების დოგმატის შესახებ, სწორედ რომ შეეიდოდა ამავე ეპოქაში დაწერილ ძეგლში, თანაც ასეთი მკვეთრი აქცენტით „სარწმუნოება ჭეშმარიტი და მართალი წმიდისა სამებისაჲ". ეს პრობლემა საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

ვარდანი და თაგინე წმ. სამების ჭეშმარიტი და მართალი რწმენით შეიარაღებულნი სულიერობის იმ დონეს წარმოგვიდგენენ, რომელიც წმ. იოანე დამასკელმა ასეთი პათოსით გამოხატა: „გეწამს მამა, ძე და სულიწმიდა – ერთი ღმრთაება სამპიროვანი (სამ ჰიპოსტასში)... სამგზის ნათელი, სამგზის მზიანი, სამგზის ბრწყინვალე... აქ არაფერია ქმნილი, არავინაა პირველ–მეორე, არაფერია ბატონ–მონური, არამედ ერთია სამება" (4,169).

წმ. სამების ჭეშმარიტი და მართალი რწმენა გულისხმობს იმასაც, რომ არსებობდა ჭეშმარიტი და მცდარი შეხედულება (რწმენა) წმ. სამების დოგმატზე. რა თქმა უნდა, ეს არის გამოძახილი სწორედ ზემოთ ხსენებული მსოფლიო I და II საეკლესიო კრებებისა. ჩვენ მოკლედ შევნიშნავთ, რომ ნიკეის 325 წლის კრების განხილვის ერთ–ერთ უმთავრეს საკითხს წარმოადგენდა ალექსანდრიელი მღვდლის – არიოზის მწვალებლური აზრის უარყოფა იესო ქრისტეს არაღვთაებრიობის შესახებ. კრებაზე შემუშავდა სარწმუნოების სიმბოლოს „მრწამსის" ტექსტი* მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (381 წ.) კი განიხილა მაკედონის და მისი თანამოაზრეების მწვალებლური სწავლება, რომელიც უარყოფდა სულიწმიდის ღვთაებობას (9,174–180).

საბოლოო სწავლება წმ. სამების დოგმატის შესახებ წმიდა იოანე დამასკელმა ასე გადმოგვცა: „გეწამს ერთი მამა (ღმერთი) – დასაბამი და მიზეზი ყოველივე არსებულისა, რომელიც არავისგან შობილა და რომელსაც ერთს მხოლოს არა აქვს მიზეზი თავისი არსებობისა და არ არის ვინმესაგან შობილი, – გეწამს შემოქმედი ყველაფრისა, მაგრამ ბუნების მიერ მამაც თავისი მხოლოდშობილი ძის, უფლისა და ღმერთისა, ჩვენი (ადამიანთა) მაცხოვარისა და მხსნელისა იესო ქრისტესი – და გეწამს გამომავლინებელი თავისი ყოვლადწმიდა სულისა"... (3,172).

„სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესასწავლად" განმარტავს: „ღმერთი არსებით ერთია, მაგრამ პიროვნებით სამი, – მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმიდა ღმერთი, რომლებიც შეადგენენ ერთ არსსა და განუყოფელ სამებას" (17,117).

ეს არის წმიდა სამების მართალი და ჭეშმარიტი რწმენა, დაცული ყოველგვარი მწვალებლობა–მკრეხელობისაგან. „წმ. დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის" ავტორის მიერ თქმული სიტყვები, სწორედ, იმ რთული, ქარტეხილებით, დავითა და კამათით აღსავსე საუკუნეების გამოძახილია, როცა ისაბებოდა და მტკიცდებოდა სწავლება წმ. სამების დოგმატის შესახებ.

---

* „მრწამსის" ტექსტი შეივსო, დაზუსტდა და დამტკიცდა კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, 381 წელს.

თხზულების ავტორი იმასაც გვაუწყებს, რომ ვარდანი და თაგინე „ცხომდებოდეს იგი ღმრთის მსახურებით, ყოლითა ღირსებითა და ღმრთის მოშიშებითა“. აქ აგიოგრაფის მიერ ქრისტიანული ცხოვრების სამი უმთავრესი ცნებაა მოხმობილი:

ა) ღვთისმსახურება.

ბ) სრულიად ღირსებით, შესაფერისად ცხოვრება.

გ) ღვთის შიში.

„ღმრთის მსახურებით“ ცხოვრება მრავალი ასპექტით შეიძლება გავიაზროთ. ერთი და უმთავრესი არის ის, რომ ეკლესიურად ცხოვრობდნენ, ანუ მონაწილეობდნენ ეკლესიის წმიდა საიდუმლოებებში. ამას გარდა, იცავდნენ და აღასრულებდნენ ღვთის მცნებებს, სწამდათ და უყვარდათ!

„ყოლითა ღირსებითა“ ცხოვრება, როგორც ჩანს, გულისხმობს იმას, რომ ადამიანმა, უპირველესად, გაიაზროს საკუთარი მისია და მნიშვნელობა. იგი ხომ უკვდავი სულია და, თავისი არსის მიხედვით, შესწევს განუწყვეტელი სრულყოფის უნარი. „იყუენით თქუენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათად სრულ არს“ (მათე 5,48). ღირსებით ცხოვრება პასუხია იმაზე, თუ რა არის ადამიანის დანიშნულება. როცა ეს გარკვეულია, მაშინ ცხონების გზაც მოძებნილია, რადგან: „ქრისტიანული რწმენა, ეყრდნობა რა ღვთიურ გამოცხადებას... გვასწავლის, რომ ადამიანი მთელი თავისი შემადგენლობით, ე. ი. სულითა და სხეულით, შექმნილია მისი ამქვეყნიური დამსახურების შესატყვისი მარადიული ცხოვრებისათვის. იგი შთაგვაგონებს, რომ ამქვეყნიური ცხოვრება მხოლოდ შემზადებაა მომავალი მარადიული ცხოვრებისათვის. ვინც მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე აზიარა სული სიკეთეს, იგი მომავალ ცხოვრებაშიც იპოვის უმაღლეს ჯილდოს იმაუე სიკეთეში“ (21,252–253). „ყოლითა ღირსებითა“ ცხოვრება, სწორედ, უმთავრესი ქრისტიანული ათნობების შემოკრება და ამით სრულყოფაა.

ღვთის შიშით ცხოვრება საწინდარია ცხონების, სულის გადარჩენისა. „შიში უფლისაჲ წმიდა არს და ჰგიეს იგი უკუნითი უკუნისამდე“, – ბრძანებს წმიდა მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი (ფს. 18,9). ასეთ დროს ადამიანი დაცულია ბოროტ საქმეთაგან. ამის შესახებ დაწვრილებით ვმსჯელობთ ჩვენს წიგნში და აქ ალარ გაიმეორებთ (7,88–89).

აგიოგრაფი ვარდანისა და თაგინეს შესახებ გვაუწყებს, რომ „მისცა მათ უფალმან ორი შვილნი... და განიზარეს მშობელთა მათთა, რამეთუ სასმენელ ყუნა ღმერთმან ლოცუანი მათნი და მოსცნა ორნი იგი ყრმანი“. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს მათ შვილი არ ეძლეოდათ. ესეც იმ ცნობილი თემის გაგრძელებაა, რაც, საერთოდ, ხშირია აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში. ვარდანი და თაგინე რომ დიდი ხანი უშვილონი იყვნენ, ამას ადასტურებს შემდეგი ფრაზა: „ვამსა ოდენ სიჩჩოდსა დავით და ტირიჭანისთა მოკუდა ვარდან მთავარი“. ვარდანი რომ ახალგაზრდა გარდაცვლილიყო, ამას აგიოგრაფი უთუოდ აღნიშნავდა. გამომდინარე აქედან, ცხადი ხდება, თუ როგორ დიდხანს ელოდა ოჯახი ღვთის წყალობას – ძეობას.

უფალმა მშობლების ლოცვა შეისმინა – ორი ბიჭი შეეძინათ ვარდანსა და თაგინეს, განიხარესო, – დაასკვნის ავტორი. სიცოცხლის დაბადება ღვთის ნებაა. ამ ეპიზოდში ჩანს პროვიდენციალიზმი, რომ ღვთის ნების გარეშე არაფერი აღესრულება და აქცენტი კეთდება ლოცვის სათნოებაზეც. ვინც რწმენით ითხოვს, მიეცემა. „ითხოვდით და მოგეცეს თქუენ, ეძიებდით და ჰპოოთ, ირეკდით და განგეღოს თქუენ“ (მათე, 7,7) – შეგვაგონებს მაცხოვარი.

ახლად დაბადებულს „წინასწარმეტყველებით“ დავითი უწოდეს. ესეც უკვე მინიშნებაა მის გამორჩეულობაზე და იმაზეც, რომ ყოველივე ღვთის ნებაა. მეორე შვილს ტირიჭანი დაარქვეს „ენითა სომეხებრითა“. და, რაც მთავარია, „აღზარდნეს ესენი სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“. მშობლებს, ვარდანსა და თაგინეს, ჰქონდათ ჭეშმარიტი და მართალი რწმენა, შვილებიც აღზარდეს ჭეშმარიტ და მართალ სარწმუნოებაზე. ასეა შეფასებული ქრისტიანული მოძღვრება აგიოგრაფის მიერ და ამით საცნაური ხდება ის სიღიადე ამ რელიგიისა, ის მადლი და განსაკუთრებული ძალა, რომელიც დავითისა და ტირიჭანის ცხოვრების აღსასრულით უფრო ხელშესახები გახდება.

განუზომელი და შეუფასებელია აღზრდის მნიშვნელობა. იგი, უპირველესად, გავლენას ახდენს პიროვნების ხასიათის ჩამოყალიბებაზე. „აღზრდა იმისთვისაა მოწოდებული, რომ შეცვალოს და დაადგინოს ადამიანის ზნეობრივი ტემპერამენტი. გონიერულმა აღზრდამ უნდა აზიაროს ადამიანი გარკვეულ განწყობას, რომელიც მას მთელი სიცოცხლე გაჰყვება“ (21,242).

სწორი რწმენით აღზრდა მშობლის უპირველესი მოვალეობაა. დავითი და ტირიჭანი ზნეობრივ მაგალითებს საკუთარი მშობლებისაგან იღებდნენ. ეს კი ყველა რჩევასა და შეგონებაზე ძვირფასია. პიროვნულ მაგალითს განუზომელი ძალა აქვს, ამიტომაც ამბობენ ეკლესიის დიდი მამები: „მამა ხშირად ყველაფერს აკეთებს და ყოველ ღონეს ხმარობს იმისათვის, რომ შვილს ჰყავდეს კარგი ცხენი, ჰქონდეს შესანიშნავი სახლი, ან ძვირფასი ადგილ-მამული, მაგრამ სულაც არ ზრუნავს იმაზე, რომ ის ღვთის მოშიშად და კეთილმსახურად აღზარდოს. სწორედ ეს არღვევს ამქვეყნიურ წესრიგს, – ის, რომ ჩვენ

დაუდეგარნი ვართ ჩვენი ბავშვების მიმართ, სიმდიდრეზე ვზრუნავთ, მათ სულს კი არ ვუფრთხილდებით, რაც უკიდურესად უგუნური საქციელია“ (14,128). ამდენად, აგიოგრაფის კომენტარი იმის შესახებ, რომ მოაგინემ და ეარდანმა შვილები აღზარდეს „სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“ – მოწოდებაა იმისა, თუ რა გზით და ფორმით უნდა სრულყოთ ჩვენი მომაკალი.

დაითი და ტირიჭანი ღვთის მოშიშ, კეთილმსახურ და ეკლესიური მადლმოსილების ოჯახში იზრდებოდნენ უფლის სწავლითა და მოძღვრებით. მათ სულხა და ცნობიერში თავისუფლად მოედინებოდა ღვთაებრივი ნაკადი სიკეთის, რწმენის, სიყვარულის, მორჩილებისა და თავმდაბლობისა. წმ. პავლე მოციქული მშობლებს შვილების სწორად აღზრდის კანონს უდგენს და ამბობს: „მამანი ნუ განარისხებთ შვილთა თქუენთა, არამედ განზარდენით იგინი სწავლითა და მოძღვრებითა უფლისაჲთა“ (ეფეს. 6,4). ამისი ყველაზე საიმედო აღსრულება იწყება ეკლესიური ცხოვრებით, როცა პატარაობიდანვე მონაწილე ხდები ეკლესიის საიდუმლოებათა და მოძღვრის ლოცვა-კურთხევით იწყება შენი ცხოვრება. წმ. იოანე ოქროპირი ასეთ რჩევას აძლევს მშობლებს: „გავზარდოთ ჩვენი შვილები უფლის სწავლითა და მოძღვრებით, ვუჩვენოთ მათ ღვთისმსახურების მაგალითი, სიყრმიდანვე ვუკითხოთ წმიდა წერილი“ (15,106–107). კეთილმორწმუნის ოჯახში იზრდებოდნენ დაითი და ტირიჭანი – ეს უკვე იმასაც გულისხმობს, რომ სახლსა და ეკლესიაში მიღებული მოძღვრება ერთმანეთს შეავსებს და კეთილ ნაყოფს გამოიღებს. ამიტომაცაა მნიშვნელოვანი აგიოგრაფის შენიშვნა, რომ „აღიზარდნეს ესენი სარწმუნოებასა ზედა მართალსა“.

„დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ავტორი გვაუწყებს, რომ თევდოსი იყო თაგინეს ძმა „წარმართი და აქუნდა შჳული წარმართთა უშჳულოჲ“. მისი ასეთი ინტონაცია უკვე შეფასებაა იმისა, თუ როგორია წარმართობა და მინიშნებაა თევდოსის პიროვნულ თვისებებზე: უსამართლობა–უკანონობაზე (უშჳულოებაზე). მისი ხასიათის ეს თავისებურება გამოჩნდება მაშინვე, როცა ვარდანი გარდაიცვლება. აგიოგრაფი მოგვითხრობს: „თევდოსი ულმრთომან მძლავრ მოიტაცა საკელწიფოჲ იგი ეარდანისი... და დაიპყრა სამკჳდრებელიცა მათი“. თევდოსის სისასტიკე, დაუნდობლობა, ულმერთობა ასე შეამკო ავტორმა:

თევდოსი: წარმართი
უშჳულო
ულმრთო
მკეცებრ განძჳნებული
ბოროტი მხეცი
უწყალო
ნაწლეგ–რვალი
უკეთური
სისხლისა მოყუარე
ყოლად მედგარი
ეფხი

ასეთ ფონზე უფრო თეალშისაცემია თბობულების უმთავრესი პათოსი, – უბიწოება და უმანკოება ძმებისა.

დაითისა და ტირიჭანი: ყვაეილნი შუენიერნი
ნერგი სამოთხისანი
შეუნიერებაჲ ყრმათა მათ წმიდათაჲ
სანატრელთა ყრმათა
უბიწონი
კრაენი ღმრთისანი
ჭეშმარიტი მსხეერპლნი
წმიდა

აგიოგრაფის მხატვრული სტილისთვის დამახასიათებელი ასეთი კონტრასტულობა უფრო წინააღმდეგობრივს ხდის და სუბიექტური დამოკიდებულების თვალნათლივ სურათს იძლევა იმის საჩვენებლად, თუ როგორი ძალით უპირისპირდება ბოროტება სიკეთეს, ცოდვა–მადლს.

მიუხედავად იმისა, რომ „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“ ტექსტი მოცულობით ორჯერ აღემატება „ცხრა ყრმა კოლაელთა მარტვილობისას“, აქ მხოლოდ ერთი პასუხი არის დაფიქსირებული მოწამე ძმებისა. როცა ბიძის შემოთავაზებაზე „შჳული ეგე, რომელი ეპყრა მამასა თქუენსა, განუტეეეთ და მე უკეთჱსი შჳული მოგცე თქუენ“. ასე მიუგეს: „ჩუენდა კმა–არს შჳული იგი, რომელ ეპყრა მამასა ჩუენსა, და ეპგიეთ მას, ვიდრე სული ესე იყოსდა ყორცთა შინა ჩუენთა. ხოლო სიყუარულისათჳს და მოთმინებისა ღმრთისა სხუად თჳნიერ შჳულისა დატეეებისა განმზადებულ ვართ, ვითარცა მამისა

ჩუენისასა". ამ პატარა მონაკვეთში კარგად იკითხება ერთგულება იმ მოძღვრების მიმართ, რომელზეც ბავშვები ალიზარდნენ. აქ გაცხადებულია დიდი პატივისცემა და მოკრძალება გარდაცვლილი მამის ამაგისა, რომ არ იკარგება სწორად წარმართული მოძღვრება-ქადაგება, პიროვნული ზნეობრივი მაგალითი, ანუ ის, რაც ვარდანმა ჩადო შვილების სულიერი აღზრდის საქმეში. დავითი და ტრირიჭანი მზად არიან, შეეწირონ მამისეულ სარწმუნოებას, მტკიცედ და შეურყეველად იდგნენ რჯულის სადარაჯოზე „ვიდრე სული ესე იყოსღა კორცთა შინა ჩუენთა". ეს პასუხი არის შედეგი უფლის სწავლით და მოძღვრებით შვილების აღზრდისა. წმ. იოანე ოქროპირი ასე მიმართავს მშობლებს: „მოდი, ისე გაზარდოთ ჩვენი შვილები, რომ ყოველივეს მშვიდად დათმენა შეძლონ და იცოდნენ, როგორ უნდა მოიქცნენ მათზე მოწევნული უბედურების ჟამს" (15,111).

უაღრესად ცოცხალი ფერებითა და ექსპრესიულობით მოგვითხრობს ავტორი ძმების წამებას. თხრობას ამძაფრებს და მოქმედებას უფრო დინამიკურს ხდის ზმნა-შემასმენელთა ასეთი სიუხვე: „ურმანი იგი უბიწონი ჭამდეს პურსა სძესა თანა, რამეთუ დაეწიენნეს ცხოვარნი იგი მათნი. და შეძრწუნდეს ყრმანი იგი, განჰკრთეს და იწყეს მოხედვად და არად უწყოდეს მიზეზი. ხოლო ნეტარმან დაეით იცნა დედის-ძმაჲ იგი თჳსი, ნუგეშინის-იცა და მხიარულთა პირთა და წრფელითა გულითა მირბიოდა და შეეარდა კელთა დედის ძმისა თჳსისათა. ხოლო მან მოყუნა კელნი თჳსნი და აღჭუა იგი მკლავთა თჳსთა ზედა და ამბორებისა წინ მოაგება მახჳილი, ჰსცა და მოკლა იგი" (ოთხი წინადადება და თხუთმეტი ზმნა-შემასმენელი).

ავიორაფის გულწრფელობასა და უშუალობას განცვიფრებაში მოჰყავხარ. მაგალითად: „ხოლო ტირიჭან, ვითარცა იხილა სიკუდილი უწყალოდ ძმისა თჳსისაჲ, შეეშინა და იწრაფა სიელტოლად", ან, როცა თაგინე, შვილმოკლული, გამწარებული დედა „ეძიებდა ძესა თჳსსა ტრირიჭანსა, რაჲთამცა იხილა იგიცა მოკლული... ჭირისა მისგან და იწროებისა განკრთომილ იყო გული მისი".

ქმნილების აეტორის დიდოსტატობაზე მიუთითებს სიტყვათქმნადობის ნიმუშების ისეთი სიჭარბე, როგორიც ტექსტში გვხვდება. ამისი ნათელი მაგალითია თაგინეს განცდათა სიმძაფრე, ის ტრაგიზმი, რომელიც აგიორაფამ ასე გადმოგვცა: „მოვიდა და მოიწია იგი პირის ცემით და ეგოდენსა მას სიმძაფრესა მის გუერდისასა არა დაშურა იგი ტკივილითა მით შვილთა თჳსთაჲთა. კმობდა იგი ტირილითა და განმწარებულითა სულითა". თაგინეს გოდებაში ნათლად ჩანს მისი ცხოვრებისეული მძიმე ხვედრი, პიროვნული ტკივილი. რა არ გადაიტანა – ქმრის სიკვდილი, ოჯახის გაპარტახება, შეეიწროება, დევნა, ქვრივობის მძიმე ჯვარი... ძნელია გულგრილად ჩაიკითხო თაგინეს მოთქმა-გოდება, რომელიც მიმართულია ძმისადმი და რომლის რიტმულ-ინტონაციურ სიმძაფრეს მიმართვის ფორმით და განსაზღვრებებით მდიდარი მხატვრული კონსტრუქცია ქმნის: „რად მიმიხუენ ნათელნი თუალთა ჩემთანი? არა კმა-იყოა გლოვად ჩემდა სიქურიე ესე ჩემი? არა კმა-გეყოა სამკუდრებელი შვილთა ჩემთაჲ და ყოფაჲ ჩემი წყუდიადისა ამას ქუეყანასა? ვერ კმა-გეყოა სამკუდრებელი ქმრისა ჩემისაჲ და მოხუედ უდაბნოდ და მოსწყდნენ კრაჟნი ესე ცხოვართა უკუანა"...

„დავითისა და ტირიჭანის მარტჳლობა" მრავალი კუთხით არის საინტერესო. თუნდაც საღვთო სახელთა მიხედვით.

ჯუარცმული („დაუტევეთ შჯული ეგე ჯუარცმულისაჲ")
ქრისტე (საშუებელად და სიმდიდრედ მათთა იყო შჯული იგი ქრისტჱსი)
უფალი (მისცა მათ უფალმან ორნი შვილნი)
ღმერთი (სასმენელ ყვნა ღმერთმან ლოცვანი მათნი)
ჭეშმარიტი ღმერთი (მრწამს მე ჭეშმარიტი ღმერთი)
უფალი მოწყალე (ნუ შეგირაცხოს შენ უფალმან მოწყალემან)
უფალი ყოვლით კერძოე მოწყალე
უფალი ყოველთა მწყალობელი
უფალი მამა ობოლთაჲ
უფალი მსაჯული ქვრივთაჲ
კაცთ-მოყუარე ღმერთი
უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე
ქრისტე – მოწყალე ღმერთი

უაღრესად საინტერესოა ისიც, თუ როგორ დასტირის საკუთარ ქვრივობას შვილებდაზოცილი დედა. მის გოდებაში სამჯერ გაიელვებს ეს თემა: „არა კმა-იყოა გლოვად ჩემდა სიქურიე ესე ჩემი?

შე-მცა-იწყალეთ ქვრიობაჲ ესე ჩემი?!

ვითარცა-ესე ცხოვრებასა ქვრივობისა ჩემისასა იყო ჩუენდა ცხედარი ერთი". ამის შემდეგ, როცა „მოიქცა ველური იგი განერდომილი გონება" თევდოსისი, როცა ნეტარმა თაგინემ შეუნდო საკუთარ ძმას

შვილების უმოწყალოდ დახოცვა, ასე მიმართა უზენაესს: „მენ, უფალო, ყოველით კერძოვე მოწყალეო... მსაჯულო ქურვეთაო". ასეთი ხაზგასმა ქვრივობაზე იმ ღვაწლის მანიშნებელიცაა, რასაც უმამოდ დარჩენილი შვილებისათვის აკეთებდა დედა.

ტირიჭანის მკვლელებმა მთაზე ნახეს დამწუხრებული თევდოსი, რომელსაც უკვე „ყოლად ვერ ეძლო ხედვად". თავად თაგინეს ასე განუმარტა ძმამ: „მ, დაო ჩემო, თაგინე, ჩემდა მოიქეც და იხილე, რამეთუ ესერა წუერსა ზედა მთისასა ბნელმან დამფარა მე... ჩემ ზედა იქცეული ბნელი წყუდიადი". როგორ ახლოს დგას ეს პასაჟი იმ ეპიზოდთან, როცა თხოთის მთაზე მირიანს მზე დაუბნელდა. „დაბნელდა მის ზედა მზე და იქმნა ღამე უკუნი, ბნელი ფრიად. დაფარნა ბნელმან არენი და ადგილნი იგინი" (25,135). ეს სწორედ იმ ლიტერატურული ტრადიციის გაგრძელებად უნდა მივიჩნიოთ, რასაც, საერთოდ, სათავე დაუდო „წმიდა ნინოს ცხოვრებამ" – ქართლის მოქცევამ.

ცხრა ყრმა კოლაელი, დავითი და ტირიჭანი – ყრმები, უფლისთვის წამებულნი, მსხვერპლ-შეწირულნი იმთავითვე იქცევენ მკითხველის ყურადღებას თავიანთი სიმტკიცითა და რწმენით. დავითი და ტირიჭანი უხსნიან ბიძას, რომ სულისა და ხორცის გაყრამდე მამისეული რჯულის ერთგულნი იქნებიან; კოლაელი ყრმები – შვიდი დღის უსმენ-უჭმელი ბავშვები მშობლებმა ვერაფრით მოდრიკეს და სიკვდილის პირისპირ მდგარნი ასეთ მზადყოფნას გამოხატავენ: „მისთჳსცა მოვსწყდებით და მოვკედებით, რომლისა მიმართ ნათელ-ვიღეთ".

ასეთი სიმტკიცით წარმოდგება ქართულ აგიოგრაფიაში ბავშვი მოწამე, როგორც ღვთის სიყვა-რულით ანთებული სული, როგორც უმანკოებისა და უბიწოების ხილული სახე, როგორც ერთგულებისა და შეურყეველობის საზომი. ზოგადად კი „მარტვილობებში" ბავშვები წარმოდგენილნი არიან, როგორც სამოთხის უმანკო ყვავილები. მარტვილი ყრმები წმინდანების ისეთსავე მოდელს ასახიერებენ, როგორსაც უფროსები" (2,54).

ათონის მრავალთავში შესული ეს ორი აგიოგრაფიული ქმნილება ინახავს ბავშვთა მარტვილობის სულისშემძვრელ ისტორიას და კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რა სასწაული და ამოუცნობია ხელნაწერებში ჩაბუდებული მშვენიერი სული.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ახალი აღთქმის კომენტარები ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელისა, ნაწილი II, თბ., 1992. 2. თ. გრძელიძე, პაგიოგრაფიული ლიტერატურის ბავშვები, ლიტერატურა და ხელოვნება, №2, 1990. 3. წმ. იოანე დამასკელი, მწვალებლობათა შესახებ, მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა, წიგნში სიტყვა მართლია სარწმუნოებისა, III, 1991. 4. წმ. იოანე დამასკელი, მწვალებლობათა შესახებ, მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა, წიგნში სიტყვა მართლია სარწმუნოებისა, IV, თბ., 1992. 5. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980. 6. გ. ყუჩუხიძე, „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება", „„წამება დავითისა და ტირიჭანისა", დათარიღების საკითხისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ., 2003. 7. ფ. მეტრეველი, აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი, თბ., 2000. 8. მცირე კურთხევანი, წიგნში საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1996. 9. მწოლიარ საეკლესიო კრებები, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1978. 10. ნეტარი აგუსტინე, ჭეშმარიტი სარწმუნეობისათვის, კრებულში სიტყვა მართლია სარწმუნოებისა, III, თბ., 1991. 11. ნეტარი აგუსტინე, აღსარებანი, ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები: დაურთო ბ. ბრეგაძემ, თბ., 1995. 12. ს.ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991. 13. ს.ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993. 14. წმ. იოანე ოქროპირი, ბავშვთა აღზრდის შესახებ, წიგნში სიტყვა მართლია სარწმუნოებისა, I, თბ., 1990. 15. წმ. იოანე ოქროპირი, როგორ გავზარდოთ შვილები უფლის სწავლითა და მოძღვრებით, წიგნში სიტყვა მართლია სარწმუნოებისა, III, თბ., 1991. 16.ზ.სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, თბ., 2001. 17. სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესასწავლად, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1989. 18. რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987. 19.ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, II ნაკეთი, თბ., 1999. 20. ქართული ბუროთმძღვრების ძეგლები, გ.აბრამიშვილი, ა. ზაქარაია, ი. ციციშვილი, თბ., 2000. 21. ეპისკოპოსი წმ. გ. ქიქოძე, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ., 1993. 22. ბ. ჩილოყაშვილი, უძველესი ქართული მარტვილოლოგიური თხზულება, თბ., 2003. 23.ი.ჯავახიშვილი, ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, თბ., 1935. 24. ა. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თხზ., ტომი VIII, თბ., 1977. 25. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ლ.ალანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964. 26. პაგიოგრაფიის ღვთისმეტყველება, სპატრიარქოს გამომცემლობა, თბ., 1997. 27. Н. Марр. Из поездки на Афону, ЖМНПР, 1899. март, стр. 21-22.

Saba-Pirus Metreveli

A Child Martyr in the Georgian Hagiography

The author discusses two works of hagiography: "Martyrdom of nine Lads of Kola" and "David and Tirichan's Martyrdom". The works depict the spiritual portraits of the lads, a parent's image and the universalism of the religious upbringing which is based on Christianity.The article deals with the image aspects and states the Georgian source of one of the most common hymn of the christening secret. The hymn is represented in the text of "Martyrdom of nine Lads of Kola."

დიდი ნერსე ერისმთავარი

რელიგიური ცნობიერების უმაღლესი გამოვლინება, ანუ მისი ყველაზე სრულყოფილი ასახვა, ქრისტიანულ ცნობიერებაში იკვეთება, რადგანაც, როგორც საკუთარი თავის, ასევე ღვთისშეცნობის ყველაზე ჭეშმარიტი გზა - ზეცნობიერებაა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში „ღვთაებრივი პარმონიის" მოპოვება და ეს წონასწორობა, იმთავითვე, „ქართულ ისტორიულ სივრცეში", სწორედ კონკრეტული ისტორიული პირების „საზელისუფლო ცნობიერებით" ხორციელდებოდა.

და მოხდა ისე, რომ ორ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში - „აბოს მარტვილობასა" და „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში" ამგვარი ფენომენალური ხელისუფალი - ნერსე II ერისთავი - ქართლის ერისმთავარი არის მოხსენიებული, რომლის მმართველობაც უკავშირდება VIII საუკუნის 70-იან წლებს, დაახლოებით 781 წლამდე. ივანე ჯავახიშვილი ამ გამორჩეულ ერისთავს ამგვარ ისტორიულ-პოლიტიკურ ჭრილში წარმოგვიდგენს: „ცუდი დრო დაუდგათ ქრისტიანებს საზოგადოდ და ქართველებსაც მათ შორის აბბასელ გვარის პირველ მეფობაში; მათ შემოილეს მკაცრი სარწმუნოებრივი, მაჰმადიანური მიმართულება პოლიტიკაში... ამ მკაცრ მმართველთა გუნდს ხალიფა მანსურიც ეკუთვნოდა. მისი ხალიფობის მეორე ნახევარში ქართლის ერის მთავრად ყოფილა „ნერსეჲ ძℳ ადარნესე კურაპალატისა და ერის მთავარისაჲ".[1]

მაგრამ საერთოდ, ნერსე ერისმთავრის" შესახებ მეტად მწირი ისტორიული ცნობები მოგვეპოვება;

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს" მიხედვით - „და მერმე (ერისთვობდა) ნერსე დიდი".[2]

გიორგი მერჩულე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში" ნერსეს იმავ ზედწოდებით წარმოგვიდგენს - „სახლსა შინა სამეფოსა დიდისა ნერსე ერისთვისასა".[3]

„აბოს მარტვილობაში" არაბი ჰაბუკის აბოს სულიერი მეტამორფოზა სწორედ ქართლის ერისმთავრის სახელს უკავშირდება, რომელიც სამი წლის განმავლობაში „საპატიო პყრობილი" იყო ბაღდადის ხალიფის ამირა მუშნის აბდილაჲს კარზე, სადაც ნერსე ერისთავს საგანგებოდ მიუჩინეს არაბი მენელსაცხებლე აბო, ბუნებრივია, თავად აბოს თავდაპირველი ხელობის საგანგებოდ გამოყოფა მის რჩეულობასა და განსაკუთრებულობაზე მიგვანიშნებს. აღმოსაველური ტრადიციის მიხედვით ეს ხელობა, ხშირ შემთხვევაში, მამაკაცურ საწყისთან „შემოქმედებით ენერგიასთან" იყო საკრალიზებული და მისტიფიცირებული.

ამ ძეგლის ცნობიერი გაშინაარსებისას ნათლად იკვეთება, რომ აბო, როგორც საამიროს ნდობით აღჭურვილი პირი, ისე აღმოჩნდება ქართლის ერისმთავრის გარემოცვაში.

მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ნერსე ერისმთავარი თავისი სასახლის მიღმაა დარჩენილი, ის ფაქტობრივად თავად განასაზღვრებს ქართლის სამეფო კარის ცნობიერებას და, „პყრობილ სტატუსში" მყოფი ხელისუფალი, სამი წლის განმავლობაში ცხადლივ აგრძნობინებს არაბ ჰაბუკს სულიერ წონასწორობაზე აღმოცენებულ თავის ნებელობას. ალბათ, ხანგრძლივი პოლემიკის შედეგად უნდა მომხდარიყო აბოს ცნობიერების თანდათანობითი რყევა და მისი ხელახალი სულიერი ჩამოქნა მეტამორფოზა.

ეს იყო შედეგი იმ თეოლოგიური დისკუსიებისა, რომლებიც, ბუნებრივია, თავდაპირველად სწორედ არაბულ ენაზე უნდა წარმართულიყო, რადგანაც აბოს, როგორც საკუთარი რჯულის წოვნიერად მცოდნეს, დასჭირდებოდა იმავ გზით გადარწმუნება. და ნერსე II ერისთავი იყო სწორედ მისი უშუალო მოძღვარი, რომლის შესატყვისი განმარტებების შედეგად აღიარა არაბმა ჰაბუკმა ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტება. „და ის ყველაფერი მოხდა ნერსეს ოჯახში. ნერსემ შეაყვარა მას უცხო ქვეყანა და უცხო ხალხი. ნერსემ მოხიბლა იგი".[4]

„ზოგადად ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ავტორი, თითქოს, განზრახ მოსაავს იდუმალებით ნერსეს სახეს, და მაინც, თვითკმარი მნიშვნელობა ნერსეს სახეს არა აქვს. იგი მხოლოდ „ფონია" აბოს სახის წარმოსაჩენად".[5]

ეს აღბათ, სასულიერო ძეგლის სპეციფიკური ხელწერაა, რომ ზედმიწევნითი კონცენტრირება მომხდარიყო მოწამის და არა ფენომენალური ისტორიული პირის მიმართ, რომელიც იმგვარი გამჭრიახი პოლიტიკოსი და ხელისუფალია, რომ ის აშკარა აჯანყების მოწყობით კი არ უპირისპირდება არაბთა ხელისუფლებას, არამედ არაბი ჰაბუკის გაქრისტიანებით. და შემდეგ კი მისი მოწამებრივი ცხოვრება ყველაზე მასშტაბური აჯანყების არათუ ტოლფასია, არამედ აღმატებულიც.

უსისხლო ძლევა არაბთა უკიდეგანო ბატონობაზე არის ნერსე ერისმთავრის სამოქმედო პოზიცია - ის იყენებს იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობით კონცეფციას, ანუ არაბი ჰაბუკის - აბოს მოწამებრივი აღსასრული იყო ის მძლავრი ბიძგი, რომელმაც, როგორც არაბებს, ასევე ქართველებს დაანახვა ის უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესი იარაღი, რასაც ფლობდნენ მორწმუნე ქართველები, მაგრამ „ლერწმისადარად რყეულნი", ანუ შეაცნობინა მათ მაღლი და ძალა სარწმუნოებისა.

ამიტომაც, აბოს მოწამებრივი აღსასრული არაბთათვის აღმოჩნდა „იხეთი მასშტაბის იმგვარი პოლიტიკური აქტი, რომელიც თავისი არსითა და მნიშვნელობით ნებისმიერი აჯანყების ტოლფასი იყო.

და ეს ყველაფერი მოხდა ქართლში სტეფანოზის ერისმთავრობის დროს, სტეფანოზისავე სასახლეში შეხიზნული ჰაბუკის გამო..."[6] თავად სტეფანოზი იყო „დისწული ნერსჱსი ნაცვლად დედის ძმისა

თუსისა ნერსეჰსა, მთაურად ქუეყანასა ამას ქართლისასა. მაშინ მზიარულ იქმნა ნერსჱ, რამეთუ უფლებად იგი სახლისა მისისაგან არა განაშორა უფალმან“.[6]

საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ქართლის ერისმთავრისთვის მნიშვნელოვანია არა სახელისუფლო ამბიცია, არამედ იმ პოლიტიკის გატარება, რომელიც ახასიათებს მის სასახლის კარს ამიტომაც ნერსე მეორისთვის სასიხარულოა სტეფანოზის - საკუთარი დისწულის ერისმთავრობა, რომელიც ისევე თანმიმდევრულია არაბი ჰაბუკის მიმართ, იმგვარადვე უწევს აბოს მფარველობას, როგორც ამას ჩადიოდა თავად ნერსე ერისთავი.

აქვე არ შეიძლება, არ აღენიშნოთ, რომ „აბოს მარტვილობის“ მიხედვით, ასევე საინტერესოდ იკვეთება თავად სტეფანოზ ერისთავის სახეც, რომელიც გვეელინება რა აბოს შემწყნარებლის როლში, ამით თავის „ნომინალურ ხელისუფლებას“ ერთგვარი საფრთხის წინაშეც კი აყენებას, ოღონდ არ დაიმსხვრეს და არ დაიჩრდილოს ის „სახელისუფლო მისია“, რომელიც ქართლის სამეფო კარზე უშუალოდ აღმოაცენა და დაამკვიდრა ნერსე II.-მ.

საგულისხმოა, რომ ქართლის ერისმთავარი, თავის მხრივ, საკრალიზდება სასახლის სიმბოლიკაში, რომლის არქეტიპსაც ჯერ კიდევ უძველეს ზღაპრებში ეხედებით.

ზღაპრებში სამეფო სასახლე ის „ჯადოსნური წრეა“, რომლისაკენაც ისწრაფვის ზღაპრული გმირი, სადაც დასამკვიდრებლად ყოველგვარ ღონეს მიმართავს. აქედან გამომდინარე, სასახლეში მოხვედრილ ზღაპრულ პერსონაჟს არანაირი ძალისხმევა არ ესაჭიროება, აქ არ ხდება „სულიერი მეტამორფოზა“, არამედ სამოსის ელემენტარული შეცვლა ადამიანის სულიერ სახეცვლილებადაა აღქმული. გაეიხსენოთ თუნდაც, ყველასათვის ცნობილი, კონკიას ზღაპარი თავისი ეიზუალური მრავალშრიანობითა და ზედაპირული ეფექტებით.

სასახლის სიმბოლიკის უკეთ გასაცნობიერებლად ფრიად მნიშვნელოვანია სახლის სიმბოლიკა, რომელიც, თავისთავად, სასახლის არქეტიპია.

„სახლი სიმბოლოა უსაფრთხოების, მუდმივობის; თავშესაფარია, საკუთარი კუთხეა, საგვარეულოა, დინასტიაა, სამშობლოა, ადამიანის სხეულია, სიბრძნის საგანძურია, სახეა სტუმართმოყვარეობის.

სახლი, უპირველეს ყოვლისა, ემბლემაა საგვარეულოსი - დინასტიის, სახლი ისრაელის (გამოსე., 16,31); იაკობის სახლი (შესაქ.6,46, 27); იოსების სახლი (ოსია, 17,17); იუდას სახლი (მეფეთა წიგნი (II), 2,4); სახლი მამისა ჩვენისა - გვარი, წარმომავლობა (ფსალ., 44, 41).

სახლი მოწესრიგებული სივრცეა - დაცული ცხოვრება, სიმბოლო წესრიგისა, კოსმიური რიტმისა და წონასწორობის. სახლი - სამყაროს ჭიპი, ზეცის სახურავი, კლდეები მიწის და ფანჯარა ღვთაებრივი სამყაროსი. მისტიური ასპექტით სახლი სამყაროს არსებობის ქალური საწყისია.

სახლი არის მშვიდობის სიმბოლო;

სახლი არის ღვთაებრივი ტახტი (Трон);

ღვთიკურთხეული ცხოვრებისა (იოანე, 14, 2);

ლოცვის სახლი - ტაძარი;

სულიერი სახლი - თაშეყრა მორწმუნეთა;

სიბრძნის სახლი - შვიდ სვეტზე აგებული;

მარადიული სახლი - სამარე“.

როგორც ზემოთ აღენიშნეთ, სამეფო სასახლე არის სახლის მასშტაბური, სიმბოლური გაერცობა, სადაც კონცენტრირდება ღვთიური მადლი, სიბრძნე, ჰარმონია, დინასტიური სიმყარე და უსაფრთხოება. განსაკუთრებით კი იმ შემთხვევაში, როცა მთლიანად განუკითხაობა სუფევს მთელ სამეფოში, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა VIII საუკუნეში, ქართლის სამთავროში – არაბთა ბატონობის დროს, როდესაც არათუ ურწმუნოს, არამედ მორწმუნე ქართველსაც კი დაკარგული აქვს სულიერი სიმტკიცე და, როგორც უკვე მივანიშნეთ, იმგვარად ირყეოდა „ვითარცა ლერწამნი, ქართაგან ძლიერთა“.[8]

ამიტომაც, ერის ამგვარი სულიერი რღვევის პერიოდში, სწორედ ნერსე ერისთავის სასახლის კარი წარმოადგენდა იმ სალ, დაუზიანებელ სივრცეს, საიდანაც უნდა მომხდარიყო ქართული სულის კვლავ აღმოცენება, ოღონდ, არა არაბთა წინააღმდეგ პირდაპირი, და იმავდროულად განწირული, საბრძოლო პოლიტიკის გამოყენებით, არამედ ერის ცნობიერი თვითგადარჩენის ფენომენის თანმიმდევრული ჩამოყალიბებით, რომელიც თავდაპირველად გაცხადდა ნერსე ერისმთავრის მიერ აბოს მოწამებრივი ხატის შექმნისას და საბოლოო სრულყოფილება კი შეიძინა მაშინ, როდესაც, სწორედ მარტვილის აღსასრულით დაძლეული იქნა ის „მიშის ფენომენი“, რაც, ბუნებრივია, პირობილ ერს გააჩნია „მტრის ხატის“ მიმართ. „მაშინ იწყო სიმრავლემან ქალაქისამან ქრისტეანეთამან და განაგდეს შიში მძლავრებითა ამით და განეიდოდეს ყოველნივე ადგილსა მას, სადაცა დაწუნეს კორცნი იგი წმიდისა მოწამისანი“...[9]

და, რაც მთავარია, ქართველმა ერმა საკუთარი თვალით იხილა ღვთის სასწაული „მოტყინარჱ ვარსკვლავისა“[10] და „წყლის ნათების“ სახით - ერს კვლავ დაუბრუნდა ღვთისშეცნობის მადლ-უნარი, რომლის ერთგვარი ფენომენი, რაღა თქმა უნდა, ნერსე ერისთავის, ერთი შეხედვით, „უჩინარ ღვაწლშია“ სახიებელი.

სწორედ დიდი ნერსე ერისთავის (ამიტომაცაა მისი ზედწოდება - დიდი - ხაზგასმა ქ. ე.) მიერ იქნა შემუშავებული ის იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობითი კონცეფცია, რომლის პირველი საფეხური იყო მოწამე არაბი ჰაბუკი - აბო, ხოლო მეორე კი - უდიდესი სასულიერო მოღვაწის „ზეცის კაცისა და ქვეყნის ანგელოზის“ ფორმირება, რომელიც, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, „სახლსა შინა სამეუფოსა

დიდისა ნერსე ერისთაველი“ კარზე იზრდებოდა. „ამ მშვენიერმა ოჯახმა თანდათანობით შემოიკრიბა განათლებული და ქველნის ბედით შეწუხებული ადამიანები. პაულე ინგოროყვას მახვილმა ინტუიციამ ძალზე მარჯვედ შენიშნა: ნერსე II „კარის სამეუფეო, როგორც ირკვევა, გარს იკრებდა იმდროინდელს ქართულ განათლებულ წრეებს. ასე, ნერსე II წრის მოღვაწეა განთქმული ქართველი მწერალი იოანე საბანისძე...“ ნერსემ იშვიელ და აღზარდა მომავალში სახელგანთქმული მოღვაწე გრიგოლ ხანძთელი, თავისი ცოლის ძმისწული“.[8]

„გრიგოლის სულიერი აღზრდა-მზადება ქართლში, დიდი ნერსე ერისთაველის ოჯახში დაიწყო. წარჩინებული დიდებულთა და მართლმორწმუნეთა წრეში აღიზარდა, წმიდა ჰაბო ტფილელის ქრისტიანად მზადების მოწმეც იყო და ერისთვის ნერსეს თავდადებული მსახურებისა. იქნებ, მაშინდამ და სახელოვანმა ბიძამ იმიტომ იშვიელს და იკისრეს მისი აღზრდა, რომ უმამოდ იყო დარჩენილი და ქვრივად დარჩენილ მარტოხელა დედას არ გასჭირვებოდა მისთვის იმგვარი აღზრდა-განათლების მიცემა, სულიერების შთანერგვა და ეროვნული იდეალების გაცნობიერება, როგორიც აუცილებელი იყო იმ პიროვნებისათვის, რომელიც „საშოდთგან დედისადან შეწირულ იყო ღმრთისა დედისაგან თჳსისა, ვითარცა სამოელ წინასწარმეტყველი და მარხვასა შინა იზრდებოდა მსგავსად წინამორბედისა“ (2, 249). ამ ვარაუდს მხარს უჭერს გრიგოლის დედის შესახებ თქმული გიორგი მერჩულის სიტყვები: „იგი ხოლო მარტოდ ესუა შვილად და თჳნიერ მისისა შობისა მამაკაცი არღარა იცოდა, არამედ სიწმიდით დადგრმილ იყო ლოცვასა შინა და მარხვასა და მარადის შიშსა ღმრთისასა. ხოლო გული მისი იგლოვდა ძისა თჳსისა განშორებისათჳს, არამედ სიხარულისა კმამან განამტკიცა, და მიცვალებულთა მისთჳს, რომელ გულის-კლებაჲ აქუნდა, დააკნინწყდა ამით ნუგეშინის-ცემითა“ (2, 277). ამის საფუძველზე ვვარაუდობთ, რომ გრიგოლის მამა, ნერსეს ცოლისძმა, ადარნასე კურაპალატსა და ნერსე ერისთავთან ერთად ებრძოდა არაბებს და ომში მოიკლა. გრიგოლს კი, მამა-ბიძისაგან განსხვავებით, „ხატიცა მონაზონებისაჲ ემოსა“, რაც ახლობლებმა ძალიან კარგად იცოდნენ და მას ერის მომავალ სულიერ მამად ჩამოყალიბებაში ხელს უწყობდნენ. გრიგოლის მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე ქართველი ერის ნაციონალური თვითშეგნება სიჩჩოებაში იფოფება და სძინავს საკვები, რასაც იოანე საბანისძის ზემოხსენებული სიტყვები ჩინებულად ადასტურებენ“.

ეს მოსაზრება გარკვეულ კითხვას ბადებს.

უპირველეს ყოვლისა, გიორგი მერჩულე რატომღაც თავს იკავებს გრიგოლ ხანძთელის მამის სახელდებისგან, მხოლოდ იმას გვამცნობს, რომ ის იყო ნერსე ერისთავის ცოლის ძმისწული. შემდგომში წმინდანის საგვარტომო ხის მიმართ ამ ძეგლში ერთგვარი ეკატუშიც კი შეიმჩნევა, თუ არ ჩავთვლით ბოლომდე დედის ფენომენის არსებობას („შუშანიკის მარტჳილობაში“ კი მოწამის საგვარტომო ხე ვარდან მამიკონიანის ანუ მამის ხაზით არის წარმოდგენილი და ამიტომაც ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა შესახებ, ამ თვალსაზრისით რაიმე კონკრეტულ სპეციფიკაზე არ შეგეიძლია მსჯელობა), რაც თუნდაც ძალზედ კარგად იკეთება ლუკას სახარების პერიფრაზისას (ლ. 6,44), როდესაც უკეე თავად „ნაყოფისაგან საცნაურ არს იკეთე ხისაჲ“,[9] ანუ გრიგოლ ხანძთელის იკეთითა და სათნოებით ხდება შეცნობა მისი მხცოვანი დედისა. ასევე საკმაოდ ლოგიკურია, რომ დედის უბიწოებაში დედის ქალწულებრიობაში სწორედ ღვთისმშობლის პარადიგმა შეიცნოთ და საერთოდ, რადგანაც ნესტან სულაცა მხოლოდ ვარაუდის დონეზე გამოთქვამს თავის მოსაზრებას, ამიტომ შეიძლება მთლად სარწმუნოდ არ მიეჩინოთ გრიგოლ ხანძთელის მამის ბრძოლაში მოკვლა და ამ მიზეზით ძეგლში მისი არხსენება. და თუნდაც დედამისის მიერ „მიცვალებულთა გულის-კლებაში“ შეიძლება უბრალოდ მისი ღვთისმოსაობა დავინახოთ და არა „ხატი ქვრივობისა“.

ამასთანავე, თუ დაუშვებთ ზემოგვამთქმულ იმ წინაპირობას, რის გამოც გრიგოლ ხანძთელი ნერსე ერისთაველისთვის სასახლის კარზე აღიზრდა, მაშინ როგორ შეიძლება აიხსნას ამ სამეფო კარზე საბა იშხნელის, თეოდორე ნეძეელისა და ქრისტეფორე კვირიკეთელის ყოფნა, რომლებიც არათუ თანაშეზრდილნი იყვნენ გრიგოლ ხანძთელთან, არამედ იმგვარი თანამოაზრენი, რომ – „ვითარცა სული ერთი ოთხთა გუამთა შინა დამტკიცებული“.[10]

„ამგვარად, ნერსეს სამეფო კარზე ჩვენ ვხედავთ სხვადასხვა თაობისა და სხვადასხვა მდგომარეობის ადამიანებს. აქ ბევრს ფიქრობენ თავიანთ ღღევანდელ ყოფაზე, ხვალინდელ დღეზე, ერის ბედზე, მის მომავალზე“.[11]

ბუნებრივია, ნერსე ერისმთავრის სასახლის კარზე უნდა ყოფილიყო ის, გარეშე თვალთაგან დაფარული, საგანმანათლებლო ცენტრი, სადაც უშუალოდ ნერსეს მსოფლმხედველობითი სპექტრით ხდება „მამულის ჩვეულებისაებრ სლვას“ გადაჩვეული ერის შემობრუნება.

პირველი ეტაპი ამ იდეოლოგიური ბრძოლისა იყო სწორედ ნერსე ერისმთავრის მიერ აბოს, როგორც მოწამის შექმნა-ჩამოყალიბება, ხოლო მეორე ეტაპი კი იმავ სამეფო კარზე უდიდესი სასულიერო პირის - გრიგოლ ხანძთელის ფორმირება, რომელიც უშუალოდ ნერსეს მიერ აღიზარდა (ნერსეს ცოლი - გრიგოლ ხანძთელის მამიდა - ცნობილი თანამოაზრე ერისთაველისა). „და შემთხვეეთი სულაც არ არის, რომ სამხრეთ საქართველოში ამ დიდი მასშტაბის ეროვნულ საქმეს სათაყვანო ჩაუდგა სწორედ ნერსეს კარზე აღზრდილი, ამისათვის საგანგებოდ მომზადებული ცოდნითაც, განათლებითაც, მორალურადაც, ფსიქოლოგიურადაც - გრიგოლ ხანძთელი... და აქ უნდა აღორძინებულიყო ცხოვრება აქ, სადაც სარკინოზთაგან შედარებით სიმშრის წყალობით უფრო მარჯვედ მოახერხებდნენ თავიანთი

საქმიანობის გაშლას, ხელისშემშლელიც ნაკლები ეყოლებოდათ, სადაც გონიერული დიპლომატიის წარმართვით, ერთმორწმუნე ბიზანტიის სიახლოვესაც გამოიყენებდნენ მაჰმადიანი მტრისაგან თავდასაცავად; და სადაც (ეს ნაკლებ მნიშვნელოვანი ფაქტორი არ არის) ქართლის ერისმთავართა ახალი დინასტიის სამშობლო კუთხე იყო".[5]

ამიტომაც სწორედ ტაო-კლარჯეთში იწყებს გრიგოლ ხანძთელი თავის სამონასტრო კომპლექსის დაფუძნებას, რაც სამხრეთ საქართველოში სულიერი ცხოვრების კვლავ აღდგენას მოასწავებდა, რის გამოც საგულისხმოა, რომ შემთხვევითი არ იყო ამ წმინდა მამის მიერ ეპისკოპოსობაზე (გავიხსენოთ მისი „ხუცესად კურთხევა") უარის თქმა, რადგანაც „კორციელი დიდება" ხომ არ უნდა გაეიაზროთ, როგორც გაცხადებული სასულიერო მოღვაწეობა და, რაღა თქმა უნდა, ამ იერარქიით გრიგოლ ხანძთელი, ალბათ, ქართლის კათალიკოსის რანგში უნდა მოელინებულიყო. შეიძლება ეს ნერსე ერისთავის მიერ ასეც იყო ჩაფიქრებული, მაგრამ მას გრიგოლ ხანძთელის უფრო გამჭრიახი იდეურ-პოლიტიკური გეგმა დაუპირისპირდა და ამიტომაც, ვითომდა მალულად, თავის გამზრდელთა უკითხავად ხდება მისი ნერსეს სასახლიდან „წასვლა თუ გაპარვა". „შეცდომაში ნუ შეგვიყვანს ეს (ერთი) ეპიზოდი, როცა გრიგოლი სამხრეთ საქართველოში გაპარვას გადაწყვეტს. ამ ეპიზოდის მიხედვით ისე გამოდის, თითქოს იგი შემთხვევით მოხვედრილიყოს სამხრეთ საქართველოში."[6] „მაგრამ არც ის არის შეუძლებელი, რომ ხანძთა და მისი მიდამოები ადრევე ყოლოდეს „შეყვარებული", ნერსეს სასახლეშივე, და იქ, ხანძთაში, მონასტრის ადგილიც ადრევე ჰქონდა შეგულებული."[7]

გრიგოლ ხანძთელისა და მის თანამოაზრეთა „სარწმუნოებრივი შენაწევრება" გამოიხატება მათ უმთავრეს მისწრაფებაში, რომ შექმნან, დააფუძნონ ტაო-კლარჯეთის სამონასტრო კომპლექსი და ეს წინაპირობა იყო იმისა, რომ სწორედ „სამხრეთ საქართველოდან უნდა დაწყებულიყო გარკვეული დროის შემდეგ საქართველოს გაერთიანება".[8]

ბუნებრივია, „დიდი ნერსეს სამეუფო კარზე" ხდება ამ შორსგამიზნული და მასშტაბური, არა მარტო ეროვნულ-გამთავისუფლებელი კონცეფციის შემუშავება. არამედ იმ სახელმწიფოებრივი საწყისების წარმოშობა, რაც დაეთ აღმაშენებლისა და თამარ მეფის ეპოქაში უმაღლესი სახელისუფლო ცნობიერების ჩამოყალიბებაშია გამოხატული, რისთვისაც ამ ეტაპზე აუცილებელი იყო ქართული ეკლესიის „ცნობიერი ავტოკეფალია", რაც სწორედ გრიგოლ ხანძთელის სახელთანაა დაკავშირებული, როგორც ტაო-კლარჯეთის სამონასტრო კომპლექსის დამფუძნებელთან და რომლის სასულიერო ღვაწლის შედეგიც გამოიხატა ქართული ეკლესიის თვითღირსების კვლავაღდგენაში. ეს კი მომავალში იქცა საბაბად და საფუძვლად ერთიანი ქართული სახელმწიფოს შექმნისა.

საგულისხმოა ის გარემოება, რომ სწორედ სასულიერო ძეგლის სააზროვნო სივრცეში კონკრეტული ისტორიული პირის, კერძოდ, ნერსე ერისთავის, საკმაოდ მკრთალი და უჩინარი შტრიხებით მოწოდებული სახისმეტყველებითი პორტრეტი დაგეუხმარა „აბოს მარტვილობისა" და „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების" ცნობიერ გაშინაარსებაში.

დამოწმებული ლიტერატურა: * მიხეილ ბახტაძე, ერისთაობის ინსტიტუტი საქართველოში, თბ., 2003; 1.ივანე ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, II, თბ., 1983, გვ. 81. 2. შატბერდის კრებული, X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979, გვ. 327. 3. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V-X სს.) დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ.გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 249 ; 4. ე. ჭელიძე, ქართლის ცხოვრების ქრონიკები, თბ., 1976, გვ. 31. 5. იქვე, გვ. 35. 6.ძეგლები, I, გვ. 61. 7. **В. Коплинский**, Словарь символов, М., 2002, გვ. 65. 8. ძეგლები, I, გვ.50. 9. იქვე, გვ. 74. 10. იქვე. 11. ვ. ჭელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 31. 12. ნ. სულავა, გრიგოლ ხანძთელისა და აშოტ კურაპალატის სახისმეტყველებისათვის, წიგნში: ხანძთა - სულიერად მშობელი ქართველთა, თბ., 2002, გვ. 12. 13. ძეგლები, I, გვ. 278. 14. იქვე, გვ. 252. 15. ვ. ჭელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 33. 16. იქვე, გვ. 41. 17. იქვე, გვ. 43. 18. იქვე, გვ. 44. 19. იქვე, გვ. 33.

Ketevan Elashvili

Great Nerse Eristavi

Nerse is named great because he spontaneousiy formed Abo as martyr and Khandzteli as the greatest eclesiastic.

So, Nerse Eristavi drew out a special religious ideological view of struggle against Arab which was vividly noticed in his palace too.

ვინ იყო სუჯი დედოფალი?

„წმიდა ნინოს ცხოვრება“ XII ს-ში არსენ ბერს გადაუმუტაფრასებია, შემდეგ კი, – XIII ს-ში მისი ნაშრომის საფუძველზე უცნობ ავტორს სხვა რედაქცია შეუქმნია (7,311). არსენ ბერმა ქართველთა განმანათლებლის ცხოვრების აღმწერი ტექსტები საკმაოდ შეცვალა, რადგან მიაჩნია, რომ ძველ რედაქციებში ქართლის მოქცევის ისტორია „თანაარღეულად სწერია“, – „რომელიმე თჳთ მის წმიდისაგან მითხრობილად, რომელიმე მეფისა მირიანისაგან, სხუაჲ იაკობ მღდელისაგან, სხუაჲ აბიათარისაგან, სხუაჲ კუალად სიდონიაჲსგან, გარნა წინ უკუანა და უკუანა წარ“ (2,51). ე. ი. ავტორის აზრით, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ძველი რედაქცია („მოქცეჲაჲ ქართლისაჲ“-ს მეორე ნაწილი), თუ თანამედროვე ტერმინით ვიტყვით, კომპოზიციურად გაუმართავი, ამდენად, – „მკითხველთათჳს ფრიად საწყინო იყო და მსმენელთათჳს უკმარ და ვერ საცნაურ“ (2,51). ეკლესიაში საკითხაჲად, ასევე, გამოუყენებლად მიუჩნევიათ ლეონტი მროველის მიერ „მეფეთა ცხოვრებაში“ შეტანილი „ცხოვრება წმიდა ნინოსი“ და ამიტომ შექმნილა მეტაფრასული რედაქცია.

არსენ ბერის სიტყვები უპირველეს ყოვლისა, ალბათ, „მოქცეჲაჲ ქართლისაჲ“-ს მეორე ნაწილის ე. წ. ჭელიშურ რედაქციას გულისხმობს, რომელიც XIV ს-ის (3,215) ხელნაწერმა შემოგვინახა. ერთი შეხედვით, სწორედ ეს რედაქცია ტოვებს ისეთ შთაბეჭდილებას, რომ „წინაჲ“ უკან არის მოქცეული და „უკუანა“ წინ. შესაჯალი შატბერდული რედაქციის (X ს.) მსგავსად იწყება: „და ოდეს-იგი წმიდამან სრბაჲ თჳსი აღასრულა სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა ნეტარმან დედაკაცმან ნინო, რომელი გუექმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა და ემბაზ სულთა და კორცთა ჩუენთა, გუაუწყა ჩუენ მამაკაცებრ ერთარსებაჲ წმიდისა სამებისაჲ“ (1,98)... საუბარია წმიდა ნინოს ღვაწლზე, ნათქვამია, რომ მან „განაშუენა ჩრდილოჲ ესე ქუეყანაჲ“ და „არწმუნა ყოველთა“ სამება, რომ ქრისტესია „სუფეჲაჲ უკუნითი უკუნისამდე და მერმეცა, ამენ“ (1,99). შემდეგ უეცრად „სოჯი დედოფლის“ შესახებ იწყება თხრობა: „და იყო მათვე ჟამთა შინა მირიან მეფისათა, რაჟამს მოიპოვნეს სოჯი დედოფალი და მის თანა მთავარნი მრავალნი კელსა შინა ნინოჲსსა ბოდს შინა“ (იქვე)... წერია: „გუაკურთხენ, მამაო, ამენ!“ – და იწყება თხრობა იმის შესახებ, თუ როგორ „აღიძრა შურითა სალმრთოჲთა და სურვილითა სიონისა კათოლიკე ეკლესიისათა“ სოჯი დედოფალი; როგორც ავტორი ბრძანებს, დედოფალი წარმოემართა მცხეთისაკენ თაყვანისცემად „წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა სწორისა ნინოჲსა“ (იქვე). გარკვეით არ არის ნათქვამი, თუ რომელი ქეყნის დედოფალია „სოჯი“. იგი გზაში აღთქმას დებს, რომ საკუთარ თავსა და შვილებს, ასევე, – დაბა ბოდს ღმერთს, ეკლესიას შესწირავს. ეტლის გვერდით ფეხშიშველი მოდის. მდინარის გამოღმით მდგარან „მთავარეპისკოპოსი და ყოველი ერი“ (1,100), რომელნიც დედოფალს აჩერებდნენ, – სურდათ, მისკენ გადასულიყვნენ, მაგრამ დედოფალი, სახედარზე ამხედრებული, თვითონ გადმოსულა მათთან მეორე ნაპირზე, სადაც, სასულიერო პირთა გარდა, დახვდნენ „მეფენიცა და სალომე უფარმოელი დედოფალი“ (იქვე), ასევე, – „დედოფალი“ პეროჟარი. ყველას ეკლესიაში ულოცნია. სოჯიმ მეფესა და მთავარეპისკოპოსს წმიდა ნინოს წერილი მისცა, – სანამ მეფესთან ჩამოვიდოდა, მანამდე, თურმე, ბოდში წმიდა ნინოსთან იყო ნამყოფი („უწინარეს მიწევნულ იყო მუნ წინაშე წმიდისა ნინოჲსა“). წმიდა ნინო მეფეს წერილით ატყობინებს, რომ მოვლო მრავალი მხარე და ბევრი წარმართი მოაქცია. შემდეგ წერს: „ხოლო მე ესერა მოვიწიე ქუეყანასა კუხეთისასა და დაბასა ბოდისასა. და აწ კსენებულმცა არს დედოფალი ეგე სოჯი, რამეთუ აღიძრა ეგე შურითა სალმრთოჲთა დალეწად კერპთა და მოქცეულად ერისა მათისა საერისთაოჲსა. და წარაელინნა მსწრაფლ სიენიეთად ძმისა და ასულისა და გუასპარაგნად სტერეონისსა. და მოიყვანნა იგინი და ნათელს-იღეს ყოველთა ბოდს შინა და იცნეს ღმერთი“ (1,101). და წმიდა ნინო ამცნობს მეფეს, რომ თავისი აღსასრულის ჟამი მოვიდა, ეუბნება: – „მე დღესა დაუღამდები“ (ამ სიტყვების მაღალპოეტურობაზე ყურადღება რევაზ სირაძეს აქვს გამახვილებული) – და სთხოვს, გაუგზავნონ მას მწყემსთმთავარი.

აღწერილია, თუ როგორ ტიროდა ყველა და ადიდებდა ღმერთს, როგორ მოუწოდა აბიათარ მღვდელს „ასტირონ მთავარმან გუასპარაგნელმან ფარულად“ და ჰკითხა, თუ როგორ მოინათლა იგი, – ყოფილი ჰურია. ნაჩვენებია, რომ აბიათარმა უქადაგა მას, რომ „ასტირონ“ მთავარი (მისი სახელი ზოგჯერ მოხსენიებულია როგორც – „ასტრიონ“) „ადიდებდა ღმერთსა ყოველთა საკერველებათა მისთათჳს“ (1,104).

შემდეგ ჭელიშურ რედაქციაში უეცრად „დედოფალ სოჯის“ შესახებ თხრობა წყდება და საქადაგებლად წმიდა ნინოს მიმოსელაზე, ბოდში ჩასვლასა და მის იქ დასნეულებაზე იწყება საუბარი: „და

ვითარცა მოელო წმიდამან და სანატრელმან ნინო სანახები ესე ქართლისაჲ"... – და შემდეგ ეს ტექსტი ძირითადად ემთხვევა „მოქცევაჲ"-ს მეორე ნაწილის შატბერდულ რედაქციას, – ნათქვამია, რომ წმიდა ნინო „მიიწია ქუეყანასა კუხეთისასა, დაბასა, რომელსა ჰრქჳან ბოდისი"... ნინოსთან მრავალი მორწმუნე შეიკრიბა; სალომე უჯარმელი და პეროჟაურ სივნიელი, ასევე, – „ყოველნი მთავარნი" ნინოს თავისი ცხოვრების მოყოლას ეეედრებოდნენ. სანამ ნეტარი ნინოს თხრობა დაიწყება, ნათქვამია, რომ „მსწრაფლ მოიხუნეს საწერელნი" (იგულისხმება, რომ – სალომემ და პეროჟაურმა) და წმიდა ნინოს მონათხრობის ჩაწერას შეუდგნენ. ნეტარი ნინო პირველ პირში საუბრობს, – იგი მშობლების, თავისი ბავშვობის, ქართლში შემოსვლის შესახებ გვიამბობს. მერე წმიდა ნინოს მიერ მოთხრობილი ამბის გადმოცემა იწყება: „იყო მათ ჟამთა შინა, ოდეს–იგი გიორგი კაბადუკიელი იწამა"... შემდეგ წმიდა ნინოს თხრობა წყდება და ქართლის მოქცევის ამბავს, ასევე, პირველ პირში მისი მოწაფეები: სიდონია, აბიათარ და იაკობ მღვდლები აგრძელებენ. ბოლოში ჩართულია „წიგნი, რომელი დაწერა მირიან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისა მისისასა" (1,157), მისი ანდერძი – შვილისათვის დაწერილი (1,162). მეფე მოგვითხრობს, თუ როგორ გაანალა იგი წმიდა ნინომ. დიდი წუხილით არის საუბარი ნეტარი ნინოს აღსრულებასა და მის დაკრძალვაზე. მეფის ანდერძის წინ მოთავსებულია იაკობ მღვდლის მიერ მოთხრობილი – „ჯვარი პატიოსანის აღმართვის ისტორია". აქვე იაკობი გვამცნობს, თუ როგორ გაემართა წმიდა ნინო საქადაგებლად, – „ხარებად პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა და შემუსრვად კერპთა მათთა. ხოლო მცხეთას შინა დაუტეა მღდელი აბიათარ ჰურიაჲ, რომელი–იგი იყო მეორე პაულე" (1,152). შემდეგ წერია, რომ ჰურიანი აიძულებდნენ „მეფესა, რათა არა შეძრან ბაგინი იგი, ვიდრეცა არა გამოჩენილ იყო ახალი მადღი ქუეყანასა ამას, ტაძარსა მას შინა იყო სახელი საუკუნოჲსაჲ მის, და ერჩდა მეფე ღმეთა მისთა, და იყენეს მას შინა მღდელად ელიოზის ნათესავნი ჰურიათა ზედა" (1,152).

შატბერდულ ტექსტს ჭელიშურისაგან (ლაპარაკია ერცელ რედაქციაზე), ცალკეული ადგილების განსხვავებულობისა და, ზოგიერთ შემთხვევაში, ნაკლულოვანების გარდა, ძირითადად, ის განასხვავებს, რომ მასში „მირიანის წიგნის" წინ ჩართულია „ჯვარი პატიოსანის აღმართვის ისტორია" (1,153–157). თუ სოჯი დედოფლის ისტორიასა და წმიდა ნინოს წერილს არ მივიღებთ მხედველობაში, თითქმის მსგავსია შესავალიც: „ხოლო ოდეს დაასრულა სრბაჲ თჳსი სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა წმიდამან და სანატრელმან დედუფალმან ნინო [...], არწმუნა ყოველთა აღსარებაჲ მაშისა და ძისა და წმიდისა სულისაჲ" (1,98).

როგორც აღვნიშნეთ, შემდეგ აქაც ნათქვამია, რომ ნეტარი ნინო „ვითარ მოიწია ქუეყანასა კხოეთისასა, დაბასა ბუღს, დასნეულდა სნეულებითა მით, რომელთაცა მო–ცა–კუდა. მაშინ შეუკრბეს მეფენი ქუეყანისანი და მთავარნი დედებითურთ და სიმრავლ3 ერთა ძლიერთაჲ, რამეთუ ჰხედვიდა ყოველი კაცი პირსა ნინოჲსსა, ვითარცა ზეცისა ანგელოზისასა" (1,104).

ამ რედაქციის თანახმადაც, ბოდში შეკრებილებმა ნეტარ ნინოს თავისი ცხოვრების მოყოლა სთხოვეს და მონათხრობის ჩაწერა სალომე უჯარმელმა და პეროჟაურ სივნიელმა დაიწყეს: „მაშინ მოხოლო–იხუნეს საწერელნი სალომე უჟარმელმან და სივნიელმან პეროჟაური და იწყო სიტყუად წმიდამან ნინო და იგინი წერდეს" (1,106). ნინოსეული თხრობაც ჭელიშური რედაქციის მსგავსად იწყება: „იყო მათ ჟამთა, ოდეს გიორგი კაბადუკიელი იწამა" (1,106)...

არის თუ არა ჭელიშური ან შატბერდული ტექსტები გაუმართავი? მათ შინაგან მზარეს თუ დავაკვირდებით, ასეთი შთაბეჭდილება მაშინვე გაგვიქრება. „წმიდა ნინოს ცხოვრება" კომპოზიციურად კარგად ჩამოყალიბებული ნაწარმოებია, რაც მშვენიერად აქვს წარმოჩენილი თავის ნაშრომში მარინა ჩხარტიშვილს (12); ქართლის მოქცევის ისტორიას სხვადასხვა პირი გვიამბობს. თხრობის სიუჟეტური ხაზი გამართულია. წიგნის ავტორებად თავად წმიდა ნინო და, მასთან ერთად, ქართველთა მოქცევის ისტორიის სხვა მთხრობელები და ტექსტთა სხვა ავტორები გვევლინებიან. ძეგლში შეტანილია მირიან მეფის „წიგნი" თავისი მოქცევის შესახებ, რაც შატბერდულ–ჭელიშურმა რედაქციებმა ნაწარმოების მთლიანი ტექსტიდან გამოყოფილად შემოგვინახა და რომელიც, როგორც ამ წერილის სათაურიდან ჩანს, მირიანმა თავისი აღსასრულის ჟამს ჩასაწერად მთავარეპისკოპოსს უკარნახა და მისცა სალომე უჯარმელს, „რომელი მეცნიერ იყო ყოველსაცე ჭეშმარიტად" (1,157). სალომე უჯარმელი, – ყოველივეს „მეცნიერი", როგორც ტექსტებიდან ჩანს, ყოფილა ერთ–ერთი რედაქტორი „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა", რაც შეეხება საბოლოო რედაქციას, იგი ტექსტს იმან გაუკეთა, ვინც სალომეს ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ყველა მოვლენის მცოდნე, – „მეცნიერი" უწოდა... „წმიდა ნინოს ცხოვრების" შემდგენელთა მიზანი ის ჯრის, რომ ნაწარმოებში თხრობის სწორხაზობრივი სიუჟეტი არ დაირღვეს. სხვადასხვა პიროვნებამ ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ერთი ან რამდენიმე ამბავი უნდა მოგვითხროს. შეიძლება თხრობისას ამ მოვლენებისაგან ქრონოლოგიურად საკმაოდ დაშორებულ ამბებზე გადაიტანოს სიტყვა, ზოგმა, შესაძლოა, პირადი განცდები გადმოსცეს, სხვისი ნათქვამი გაიმეოროს, მაგრამ ყველა ამბავი და ტექსტი იმგვარად უნდა იქნას გამოყენებული, რომ თხრობის მთლიანი სიუჟეტური

ხაზი და, საერთოდ, – ნაწარმოების კომპოზიცია გამართული იყოს. მართალია, ტექსტებში ჯერ ნინოს დასნეულებაზეა ლაპარაკი და მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება მისი ბავშვობისა და ქართლში შემოსელის ამბების გადმოცემა, მართალია, ქართლის მოქცევის ისტორიას სხვადასხვა პიროვნება გვიამბობს, მაგრამ თხრობა სავსებით გამართულია და ნაწარმოებს სწორედ ასეთი შესავალი ანიჭებს მომხიბლელობას.

როგორც აღვნიშნეთ, ჰელიშური ტექსტის დასაწყისში საქადაგებლად ნეტარი ნინოს მიმოსლვაზეა ლაპარაკი, შემდეგ სოჭი დედოფალზე იწყება თხრობა, სოჭის ეპიზოდის ბოლოს კი ისევ ნინოს მიმოსლვაზე გრძელდება საუბარი. მიუხედავად ამისა, არ არსებობს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ სოჭის ეპიზოდი ტექსტში მოგვიანებით არის ჩართული, გამართულ კომპოზიციას არც სოჭის ეპიზოდი არ არღვევს, პირიქით, – ეს ეპიზოდი ძალიან უხდება ნაწარმოებს, მისი ორგანული ნაწილია. ტექსტის შინაგან მხარეზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ კომპოზიციურად ყველაზე უფრო გამართული – ჰელიშური რედაქციაა.

ჰელიშური, – ვრცელი რედაქციის დასაწყისში, როგორც ვნახეთ, ნათქვამია, რომ „ნეტარი და სანატრელი ნინო", „რომელი გუეკმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა და ემბაზ სულთა და კორცთა ჩუენთა" [...], არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან"... შემდეგ მთხრობელი თავად წმიდა ნინოს მიმართავს: „არცა უძლურებამან კორცთამან დაგაბრკოლა გზათა მათ სლვად ფიცხელთა და ძნელთა" (I,98); ავტორი დასძენს: „არცა სიმრაელემან წყალთამან და არცა უმეცრებამან ენისამან და უცხოთა შინა აღრეებამან [...], არამედ ეითარცა დედაკაცსა ვისმე შვილთ-მოყუარესა წარჰპარა ეინმე შვილი საყუარელი [...] და სიყუარულისა მისისაგან აღიძრის და განმარტნის, ეითარცა ორბმან ფრთენი თჳსნი და ბრალებით რბინ და ეძიებენ და ჰკითხავნ ყოველთა მოგზაურთა გზასა მის ქუეყანისასა, სადა-იგი უწყებულ არს ყოფად შვილისა თჳსისად, ეგრეთვე წმიდაჲ ესე და სანატრელი დედაკაცი იკითხვიდა ქალაქსა ამას ჩუენსა და ეძებდა კსნასა სულთა ჩუენთასა" (I,98); ავტორი ბრძანებს, რომ ნეტარმა „განაშუენა ჩრდილოჲ ესე ქუეყანაჲ", რომ მოგუმადლა „მართალი აღსარებაჲ", „უკუდავებაჲ და ცხორებაჲ"; შემდეგ მაცხოვრის მეორედ მოსვლაზეა ლაპარაკი, ნათქვამია, რომ ქრისტესია „სუფევაჲ უკუნითი უკუნისამდე და მერმეცა, ამენ" (I,99).

საყარი დინამიკით არის აქ ყოველივე აღწერილი, თითქოს ყველაფერი ამოძრავებულა, თითქოს ეგრძნობთ, თუ როგორი დიდი მადლი მოდის ქართლისაკენ.

მოისწრაფვის ნეტარი ნინო, მოდის მცხეთისაკენ, ისე მოილტვის ჩვენსკენ, როგორც დაკარგული შვილებისაკენ დედა, როგორც წარწყმედული ცხვრისაკენ კეთილი მწყემსი...

საკითხავის ამ ნაწილში თხრობის ეს ძალუში დინამიკა იმისათვის არის გამოყენებული, რომ მთელი არსებით შევიგრძნოთ, როგორი დიდი მაცოცხლებელი სულიერება მოედინება „ჩრდილოეთის ქვეყანისაკენ".

ავტორი გვიხატავს ჩვენსკენ მომავალ წმიდა ნინოს, რომელიც „არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან, არცა უძლურებამან კორცთამან" დააბრკოლა „გზათა მათ სლვად ფიცხელთა და ძნელთა" და წიგნის ყურადღებით კითხვის შემთხვევაში ისეთი შეგრძნება გვეუფლება, რომ მადლი, სინათლე, აღმადგინებელი სულიერება ჩვენშიც ძალიან ძლიერად შემოდის...

ქართლისაკენ განმაცხოველებელი სულიერების წამოსვლა ბრწყინვალედ აქვს დახატული ავტორს. მაგრამ საჭიროა გვიჩვენოს, რომ ადამიანი თვითონაც დიდი ძალით, – ღვთისაგან აღძრული შთაგონებით უნდა ისწრაფოდეს მასთან წამოსული განმაცოცხლებელი სულიერებისაკენ, უნდა მიეგებოს მისთვის მომაკალ მადლს; და სწორედ ყოველივე ამის ჩვენება აქვს დასახული მიზნად ავტორს მაშინ, როცა გვიამბობს, თუ როგორ „აღიძრა შურითა სალმრთოჲთა და სურვილითა წმიდისა სიონისა კათოლიკე ეკლესიისათა [...] დედოფალი ეგე სოჭი" და როგორ „წარმოემართა ხილვად და თაყუანისცემად წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა სწორისა ნინოჲსა და სლვასა მას მისსა შინა იტყოდა მოწლედ: „ეითარ მამათა ჩუენთა ეერ გულისკმა-ყვეს გზაჲ ესე ჭეშმარიტი" (I,99). მოისწრაფვის წმიდა ნინო ქართლში და მთელი არსებით მიილტვის მისკენ დედოფალი სოჭი...

შინაგანია ის დინამიკა, ნაწარმოებში რომ იგრძნობა. წყალი ადიდებულა, იგი თითქოს წინ ეღობება სოჭის. სანამ მდინარეზე გადავიდოდა, დედოფალი „ტირილით იარებოდა კიდესა მდინარისასა. ეითარცა ყრმაჲ ძუძუსათჳს დედისა თჳსისა, ეგრეთ სურეიელ იყო ხილვისათჳს სასურველისა თჳსისა" (იქვე). გაოცებულია ამ დედოფლის მაყურებელი ხალხი, ამბობს: „ერითა დიდითა მოვიდა ეინმე წყალთა იმიერ" (I,100). როგორც ვნახეთ, ისინი ვერ აკავებენ გზნებით მომავალ სოჭის, – დედოფალი ადიდებულ მდინარეზე გადადის, მშვიდობით აღწევს მეორე ნაპირს და შემდეგ ყველანი ეკლესიისაკენ მიემართებიან...

ზემოთ კარგად გამოჩნდა, რომ ნეტარი ნინოს წერილშიც ქართლის სხვადასხვა მხარეში მიმოსლვაზეა ლაპარაკი: „მოველე სანაბები ქართლისაჲ", „მოვიწიე ქუეყანასა კუხეთისასა", – მართლა ძალიან დინამიურია თხრობა, ღვთაებრივი მადლი თითქოს ქვეყნის ყველა მხარეს, იქით-აქეთ, მთელ სამეფოში მიმოედინება. ნაწარმოებში ნათქვამია, რომ სოჭიმ „წარაელინნა მსწრაფლ სიენიეთად ძმისა და ასულისა და გუასპუარაგნად სტერეონისა და მოიყვანნა იგინი"; სტერეონ („ასტირონ") მთაური აბიათარ მღვდელს თავისთან მოუწოდებს, რათა მისგან განათლება მიიღოს... წმიდა ნინო ბრძანებს: – „მოვიდეს დედოფალი

ესე სოჯი", „მოაშურეეით ჩემდა წმიდაჲ ეგე მამადმთავარი", – სულ მოძრაობა, მიმოსელის სურათები იხატება ირგვლივ...

სოჯის ეპიზოდის დასასრულს წერია: „ვითარცა მოვლო წმიდამან და სანატრელმან ნინო სანახები ესე ქართლისაჲ" (1,104) – და შემდეგ თხრობა უკვე შატბერდული ტექსტის მსგავსად გრძელდება, – ნათქვამია, რომ ნეტარი ნინო „მიიწია ქუეყანასა კუხეთისასა, დაბასა, რომელსა ჰრქუან ბოდისი, დასნეულდა სნეულებითა" (იქვე). სიტყვები: „მოვლო [...] სანახები ესე ქართლისაჲ" – პირდაპირ ეხმიანება ნინოს მიერ წერილში ნათქვამს: „მე მოვლე სანახები ქართლისაჲ", – უშუალო, ორგანული კავშირი მყარდება თხრობის ზედა ნაწილთან...

ეფიქრობთ, სრულიად ნათლად ჩანს, თუ რა ძლიერი ექსპრესიით არის ეს ტექსტი დაწერილი და როგორი სიღრმისეულობითაა ერთმანეთთან დაკავშირებული სხვადასხვა ეპიზოდი, თხრობა ბუნებრივი და თანამიმდევრულია. საკითხავი მკადაგებელს, მოციქულს ეძღვნება და ნაწარმოები ისეა დაწერილი, რომ, სანამ უშუალოდ ნინოს ცხოვრების გაღმოცემა დაიწყებოდეს, ავტორს საჭიროდ მიაჩნია, ჯერ ის დაგვიხატოს, თუ როგორი მადლი დატრიალებულა ნეტარი ნინოს ქართლში შემოსელით. მოდიოდა იგი და მისკენაც ისწრაფოდნენ. მშვენიერია ორი ეპიზოდის შეპირისპირება: – ქართლში მომავალი ნინო და მის მიერ მოგვრილი მადლისაკენ მსწრაფველი სუჯი; მცხეთაში მომავალი ნეტარი ნინო შვილდაკარგულ, შვილის მაძებარ დედას ჰგავს, როგორც ბავშვი დედის ძუძუსკენ, ისე ილტვის ნინოსკენ, ასევე, მცხეთაში მომავალი დედოფალი სოჯი. სხვადასხვა დროს მომხდარი ამბებია აქ აღწერილი, მაგრამ ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის დახატვით ავტორი ქმნის ეფექტს, რომ ერთმანეთისაკენ ისწრაფოდნენ წმიდა ნინო და მისი „დაკარგული შვილები", ამ შემთხვევაში, – „სოჯი დედოფალი". საინტერესოა, რომ, როცა ავტორი „სოჯის" მცხეთისაკენ მომავალად გვიხატავს, მაშინ ნინო მცხეთაში არ არის, – ბოდში იმყოფება. თითქოს ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის ეფექტი არ უნდა შეიქმნას. მაგრამ ამ ეფექტს მაინც აღწევს ავტორი, რადგან მკითხველისათვის გასაგებია, რომ მცხეთისა და სვეტიცხოველისაკენ სწრაფვა წმიდა ნინოს სულიერებასთან მიახლოების სურვილსაც ნიშნავს. რათა ეს კარგად გვაგრძნობინოს და ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის ეფექტიც დიდსტატურად შექმნას, ავტორი ასეთ, – მოულოდნელ წინადადებასაც კი წერს: – მცხეთისაკენ „დედოფალი იგი სოჯი წარმოემართა ხილვად და თაყუანის-ცემად წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა სწორისა ნინოჲსა" (1,99), – ნინო თითქოს ბოდშია, მაგრამ, რადგან მცხეთის სიონში, ე. ი. სვეტიცხოველში მისი სულიერებაც ტრიალებს, იქ სალოცავად მისვლა წმიდა ნინოს თაყვანცემასაც ნიშნავს. ამაზე მიგვანიშნებს ავტორი, როცა ბრძანებს, რომ სოჯი მცხეთისაკენ „წარმოემართა ხილვად... ნინოჲსა".

ეს არის ბრწყინვალედ გამართული ტექსტი. როგორც ითქვა, შესავალში ის სულიერება იხატება, რაც ძალიან უხდება მოციქულის, ანუ, – იმ ადამიანის ცხოვრების აღწერას, ვინც საქადაგებლად ერთი მხარიდან მეორეში მიმოდის, ვისთანაც მრავალნი მიემართებიან. შესავლის ცალკეული ეპიზოდები, სრულიად უეჭველია, რომ, – შინაგან, ორგანულ კავშირშია ერთმანეთთან. ურთიერთსწრაფვის განწყობილების შემქმნელი შესავალი, ვფიქრობთ, მართლაც ძალიან ამშვენიერებს ნაწარმოებს. ამ შესავლის პირველსახე თავად სახარებაა. სახარებაშია ნაჩვენები, რომ, სანამ მაცხოვარი ხალხის განსწავლას დაიწყებდეს, ჯერ იოანე ნათლისმცემელთან, ხოლო შემდეგ თავად მესსიასთან ისწრაფვიან ადამიანები, – მომავალი მოწაფეები და მოციქულები... განმეორებით აღვნიშნავთ, ჩვენი აზრით, არ არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ, როგორც ეს ზოგჯერ მიაჩნიათ (5,1–2; – იხ. შენიშვნა 2...), სოჯის ეპიზოდი და წმიდა ნინოს წერილი მოგვიანებით არის ჩართული ტექსტში...

ხსენებულ საკითხებთან დაკავშირებით, ყურადღებას ერთი გარემოება იქცევს: შატბერდულ რედაქციასა და „მეფეთა ცხოვრებაში" წმიდა ნინოს წერილი ნახსენებიც კი არ არის, არაფერია ნათქვამი „დედოფალ სოჯის" მიერ ამ წერილის ბოდიდან მცხეთაში წამოღების შესახებ. ერთის მხრივ, ცხადია, რომ ასეთ მნიშვნელოვან ცნობებს ხსენებულ ტექსტებში, ან მათ წინარე ხელნაწერებში არავინ გააქრობდა, მეორეს მხრივ, ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ ეს ცნობები ყალბია... „მეფეთა ცხოვრებისა"და შატბერდული რედაქციის წინარე ტექსტებში არ გაქრებოდა ასეთი მნიშვნელოვანი ცნობები, ჯელიშურში კი, საეჭვოა, – ყალბად გაჩენილიყო... აქედან გამომდინარე, <u>საფიქრებელი ხდება, რომ ადრეულ პერიოდში ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ორი ისეთი რედაქცია ყოფილა ჩამოყალიბებული, რომელთაგან ერთში არაფერი იყო ნათქვამი ბოდიდან წერილით მომავალი, მდინარეში გაბედულად შესული დედოფლის შესახებ და მეორეში კი იყო ასეთი ცნობები.</u> ამ საკითხს ქვემოთაც მიეუბრუნდებით...

ახლა ცოტა უფრო ვრცლად ვისაუბროთ ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაზე", რომელშიც „წმიდა ნინოს ცხოვრებაც" არის შეტანილი.

ლეონტი მროველთან, სანამ ნინოს ცხოვრების მოთხრობა დაიწყებოდეს, წერია: „პირველად ეკასენით ცხოვრება წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა და ყოელისა ქართლისა განმანათლებელისა ნინო მოციქულისა, რომელი–ესე თჳთ მანე ნეტარმან მოგჳთხრა ჟამსა აღსრულებისა მისისასა, რომელი აღწერა მორწმუნემან დედოფალმან სალომე უჯარმელმან, ძის ცოლმან მირიან მეფისამან, ასულმან თრდატ სომეხთა მეფისამან“ (4,72). შემდეგ აქაც ნათქუამია: „და იყო მათ ჟამთა შინა, ოდეს წმიდა გიორგი კაბადუკიელი იწამა“... – ჭელიშური რედაქციისაგან განსხუავებით, სოჯი დედოფლის ეპიზოდის გარეშე, გადმოცემულია ქართლის მოქცევის თითქმის იგივე ისტორია, რაც შატბერდულ–ჭელიშურ ტექსტებშია, ოღონდ, უფრო დეტალურად არის მოთხრობილი საქადაგებლად ნინოს წასულის შესახებ, ნაჩუენებია, რომ ნეტარი ნინო და ეპისკოპოსი საქადაგებლად წობენში წასულან, რომ „მოუწოდეს მთუელთა, პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა ჭართალელთა, ფხოელთა, წილკანელთა და გუდამაყრელთა“. მათ არ მიიღეს ახალი სჯული და მაშინ მეფის ერისთავმა თურმე „მცირედ წარმართა მახჳლი მათ ზედა და ძლეეით შემუსრნა კერპნი მათნი“ (4,125). შემდეგ ჟალეთში ერწო–თიანელებს უქადაგეს, რომლებმაც მიიღეს ქრისტიანობა, ფხოველებს კი დაუტოეებიათ თაეიანთი ქუეყანა და თურმე „გარდავიდეს თუშეთს“.

წმიდა ნინო შემდეგ „მიეახლა კუხეთს, დაბახა ბოდისასა, დაყუნა მუნ დღენი რაოდენნიმე და მოვიდეს მისსა კახეთით, ჰკითხვიდეს და აღიარებდეს სწაელასა მისსა სიმრავლე ერისა“.

შემდეგ ნათქუამია, რომ ბოდში ნეტარი ნინო დახნულდა. როცა ეს ამბავი უჯარმაში მცხოვრებმა მირიან მეფის ძემ – რევმა და მისმა ცოლმა – სალომემ შეიტყვეს, ნინოსთან ბოდში მივიდნენ და მეფესა და დედოფალს ნინოს სნეულების ამბავი აცნობეს. მირიანმა და ნანა დედოფალმა ბოდში მთავარეპისკოპოსი გაგზავნეს, რათა ნინო მცხეთაში წამოეყუანათ, მაგრამ ნინო „არა ერჩდა“. „მაშინ წარვიდა თჳთ მეფე და სიმრავლე ერისა. და შეკრბა მის ზედა სიმრავლე ერთა ძლიერთა. რამეთუ ხედვიდა ყოველი ერი იგი პირსა ნინოსსა, ვითარცა პირსა ზეცისა ანგელოზისასა“ (4,126).

„და ეტყოდეს სალომე უჯარმელი და პეროჟარი სიენელი და მათ თანა ერისთავნი და მთავარნი ჰკითხვიდეს, თუ „ვინა ანუ სადათ მოხედ ამა ქუეყანასა მაცხოვრად“ (4,127).

შემდეგ აქაც ნათქუამია, რომ წმიდა ნინომ თაეისი ცხოვრების მოყოლა დაიწყო, რომ „მსწრაფლ მოიხუნეს საწერელნი სალომე უჯარმელმან და პეროჟარი სიენელმან“ და ნინოს მონათხრობს იწერდნენ. „მეფეთა ცხოვრებაში“ წერია, რომ წმიდა ნინომ „წარმოუთხრა ყოველი, რომელი ზემოთ დაეწერეთ, ცხოვრება მის წმიდისა და ნეტარისა“ (4,127).

ლეონტი მროველი შატბერდულ რედაქციას ეყრდნობა. სწორედ ეს არის მიზეზი, რომ მის ტექსტში სოჯის ეპიზოდი და წმიდა ნინოს წერილი არ მოიპოვება. ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ ნინოსეული თხრობა პირველი პირიდან მესამეშია გადატანილი; თუმც, ნინოს მოწაფეთა ნაამბობი, ამ მხრივ, შეუცვლელად არის გადაწერილი, – მათი მონათხრობი პირველ პირშია დარჩენილი. აღსანიშნავია, რომ მროველის ტექსტი შატბერდული რედაქციის ჩვენთვის უცნობი ხელნაწერებიდან მომდინარეობს. მროველთან არაერთი ისეთი ცნობაა შემონახული, რაც ჩვენთვის ცნობილ შატბერდულ ხელნაწერებში არ გეხვდება; ამასთან, ბევრი ფაქტი დაუფარავად არის გადმოცემული. მაგ., მასთან ვხედავთ, რომ წარმართთაგან ზოგს არ მიუღია ქრისტიანობა და ხაცხოვრებლად სხვაგან გადასულა და ა. შ.

„მეფეთა ცხოვრებაში“ შატბერდული რედაქციის კომპოზიცია გადაკეთებულია. ქართლის სხვადასხვა მხარეში ნეტარი ნინოს მიმოსულაზე არა შესაეალ ნაწილში, არამედ, – ნაწარმოების ბოლოში არის ლაპარაკი. ლეონტი მროველი, როგორც ჩანს, ცდილობდა, რომ თხრობისათვის საისტორიო ნაწარმოებისათვის ბუნებრივი თანამიმდევრულობა, ეპიკურობა მიენიჭებინა. მას თხრობის დასაწყისში არაფერი უთქამს კუხეთში ნეტარი ნინოს ჩასელასა და იქ მის დასნეულებაზე, ბოდში მეფე მირიანისა და „ყოველი ერის“ ჩასელაზე. შესაეალში არც ის ფაქტი უხსენებია, რომ ნინოს თაეისი ცხოვრების მოყოლა ხთხოეს და მისი სიტყვების ჩაწერას სალომე და პეროჟარი შეუდგნენ. ლეონტი მროველს ეს ცნობები ნაწარმოების ბოლოში გადაუტანია. ნინოს მონათხრობის ჩაწერასთან დაკაეშირებით კი შესაეალში მხოლოდ ამას ბრძანებს: „აღწერა მორწმუნემან დედოფალმან სალომე უჯარმელმან“.

შესაეალი ნაწილი შატბერდულ რედაქციასაც საკმაოდ შთამბეჭდაეი აქვს. თხრობა ზეაწეული ტონით იწყება. ლაპარაკია წმიდა ნინოს ღეთაებრივ ღაწლზე. ნათქუამია, რომ „ჩრდილოეს ქუეყანაში“ მან ყველას არწმუნა ჭეშმარიტი ღმერთი. შემდეგ ასეეე ზეაწეული ტონით ბოდში მეფისა და „ყოველი ერის“ ჩასელაზეა ლაპარაკი, წერია, რომ „ჰხედვიდა ყოველი კაცი პირსა ნინოჲსსა ვითარცა ზეცისა ანგელოზისასა“ და რომ სარწმუნოებით ეხებოდნენ მის „ძუელსა სამოსელსა“...

ლეონტი მროველის ტექსტში თხრობა რომ უფრო ემპირიული ფაქტების გადმოცემით, ჟამთააღმწერლის ტონით იწყება, ეს კარგად ჩანს პირველსაეე წინადადებაში: „პირველად ეკასენოთ ცხოვრება წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა და ყოელისა ქართლისა განმანათლებელისა“ და ა. შ. ლეონტი მროველი მეისტორეა და ჟამთააღმწერლის სტილით მოგეითხრობს იმ ამბებს, რაც შატბერდულ „ნინოს

ცხოვრებაში", რომელიც ეკლესიაში საკითხავად არის შექმნილი, უფრო ამაღლებული ტონით არის მოთხრობილი. ჩვენ ვერ მივიჩნევთ, რომ ლეონტი მროველის წინარე ტექსტში შეიძლება ასე, – უფრო საისტორიო სტილში ყოფილიყო თხრობა დაწყებული. საფიქრებელია, რომ იმ ტექსტს ისეთივე შესავალი ჰქონდა, რაც ჩვენ შატბერდულმა რედაქციამ შემოგვინახა. შეიძლება ისიც დავუშვათ, რომ ლეონტი მროველს მიაჩნდა, თითქოს ცნობები ბოდში ნინოს ჩასვლასა და მის იქ დასნეულებაზე შატბერდული რედაქციის შესავალ ნაწილში წინარე ტექსტთა ბოლო ნაწილიდან იყო გადმოტანილი და „ასწორებდა" ტექსტს. მაგრამ, ეფიქრობთ, ტექსტს „შესწორება" არ სჭირდება, – საეხებით ბუნებრივია, რომ ადრეულ ტექსტებში თხრობა ბოდში ნეტარ ნინოსთან ხალხის შეკრებისა და სნეული ნინოს მიერ თავისი ცხოვრების თხრობის ეპიზოდით ყოფილიყო დაწყებული. თავიდანვე ასეთი იქნებოდა წმიდა ნინოსადმი მიძღვნილი ნაწარმოები. ლეონტი მროველს ნაწარმოების ბოლოში გადააქვს ეს ცნობები, ბრძანებს, რომ ნეტარი ნინოს მონათხრობის ჩაწერას სალომე უჯარმელი და პეროჟარ სიენიელი შეუდგნენ; შემდეგ კი, რადგან უკვე გადმოცემული აქვს ნინოს ცხოვრება, ცხადია, მეორედ ეელარ იტყვის, თუ რა მოუთხრო ნინომ ხალხს და, თავისი მხრიდან, ამ სიტყვებს ამატებს: „წარმოუთხრა ყოველი, რომელი ზემოთ დაეწერეთ"... შესაძლოა, სიტყვები – „რომელი ზემოთ დავწერეთ" – „ქართლის ცხოვრების" შემდგენელთა მიერაც იყოს ჩამატებული... ყველა შემთხვევაში, თხრობის ასეთი დასასრული საისტორიო ნაწარმოებს უფრო შეეფერება, და არა – ეკლესიაში საკითხავად გამიზნულისას... იქ არ იქნებოდა მსგავსი დასასრული...

ახლა კი არსენ ბერის მეტაფრასულ „ცხოვრებაზე" დავუბრუნდეთ საუბარს...

როგორც ვხედავთ, არსენის წინაშე ყოფილა, ერთი მხრივ, დაახლოებით, ან ზუსტად ისეთი ტექსტი, როგორიც ჭელიშურია, რომელშიც წმიდა ნინოს წერილი არის მოტანილი და „სოჯის" ეპიზოდია მოთხრობილი, მეორე მხრივ, შესაძლოა, იგი იცნობდა შატბერდულ ტექსტსაც, იცნობდა „მეფეთა ცხოვრებას". მას არსებული ტექსტები ეკლესიაში საკითხავად არ მოსწონს. მსმენელი, რომელსაც, თუ შატბერდულ ტექსტს დავეყრდნობით, საკმაო ხნის მანძილზე ეელარ ისმენდა ნინოს საკითხავს, რადგან იგი დიდი ხნის განმავლობაში „დაფარულ იყო", „ვითარცა ტალანტი" (1,163), ჭელიშური ტექსტიდან, როგორც ჩანს, უცბად ეელარ ერკვევა, თუ ვინ არის „სოჯი", რომელი ქვეყნის დედოფალია, რატომ მოდის იგი მცხეთაში. მერე, ყურადღებით მოსმენის შემთხვევაში, იგებს, რომ სოჯი თურმე ბოდში ყოფილა, რომ იქ სნეული ნინო ელოდებოდა. შემდეგ თხრობა წარსულ დროში გადადის, – საქადაგებლად წმიდა ნინოს გამგზავრებაზე, შემდეგ კი, – ბოდში მის ჩასვლაზეა ლაპარაკი... მსმენელს, ალბათ, უჭირს აღიქვას საკითხავის შესავალში შექმნილი ურთიერთშემხვედრი, ურთიერთსაპირისპირო მოძრაობის ეფექტი, რომელზედაც ზემოთ ვისაუბრეთ. სოჯის ეპიზოდისა და ნინოს სნეულებაზე საუბრის შემდეგ ეჩვენება, რომ უკანა ამბავი წინ არის მოქცეული და ის, რაზეც დასაწყისში უნდა იყოს მოთხრობილი, მოგვიანებით წერია. არსენს მიაჩნია, რომ ჯერ ნეტარი ნინოს მოღვაწეობაზე უნდა იყოს საუბარი და ნინოს სნეულებაზე, წერილსა და სუჯი დედოფალზე კი ბოლოს არის თხრობა საჭირო. თუ იცნობს, ალბათ, დაახლოებით იგივე დამოკიდებულება აქვს შატბერდული „ცხოვრების" მიმართ, – ნინოსთან დაკავშირებით, ამ რედაქციაშიც ჯერ მის სნეულებაზეა ლაპარაკი, შემდეგ კი ნინოს ცხოვრების მოყოლა იწყება. ალბათ, მიაჩნია, რომ ფაქტები შედარებით თანამიმდევრულად არის გადმოცემული, მაგრამ, აშკარაა, რომ არსენის არც „მეფეთა ცხოვრებისეული" ტექსტი მოსწონს. იმხანად მრეელს, ჩანს, უჭირს, რომ მთლიანობაში აღიქვას სხვადასხვა მთხრობელის მიერ, ზოგიერთ შემთხვევაში, – პირველ პირში მოყოლილი ამბები, ერთმანეთთან დააკავშიროს ისინი... და არსენ ბერი ამიტომ ახალ ტექსტს ქმნის. მასთან სხვადასხვა მთხრობელი აღარ ჩანს. არსენი ჯერ ქვეყნად უფლის მოსვლაზე, მოციქულთა მოღვაწეობაზე ლაპარაკობს, შემდეგ იწყებს წმიდა ნინოს ცხოვრებაზე საუბარს. ნინოს ბავშვობის, ქართლში შემოსვლის, ქვეყნის მოქცევის, ეკლესიათა შენებისა და სხვა ამბების მოყოლის შემდეგ გვიამბობს, თუ როგორ წავიდა ნეტარი ნინო საქადაგებლად „მთეულებთან"... იგი, ლეონტი მროველის მსგავსად, „თანამიმდევრულად" გადმოსცემს ფაქტებს, მაგრამ, „მეფეთა ცხოვრებისაგან" განსხვავებით, მას უკვე მთელი ნაწარმოები მესამე პირში აქვს გადატანილი. სტილი, ცხადია, მეტაფრასულია და არა – საისტორიო. აღსანიშნავია, რომ არსენ ბერის თანახმად, წმიდა ნინო წობენში იოვანე ეპისკოპოსთან ერთად კი არ წასულა, როგორც ამას „მეფეთა ცხოვრება" გვამცნობს, არამედ, მას თან წაუყვანია „იაკობ მღდელი და მთავარ-დიაკონი და ერის მთავარი ერთი" (2,41; 76). ალბათ, ეს ის ერისმთავარია მეფისა, რომელმაც „მეფეთა ცხოვრების" თანახმად, – „მცირედ წარმართა მახვილი". „მახვილის წარმართვის", თუშეთში ფხოველთა გადასახლების შესახებ არსენ ბერთან, ისევე, როგორც შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში, არაფერია ნათქვამი.

არსენ ბერის მეტაფრასული რედაქცია გვამცნობს, რომ წობენში ნეტარმა ნინომ მოაქცია და მღვდელმა იაკობმა მონათლა „მთეულნი", – „ჭართალელ-ფხუენელნი". შემდეგ ერწოში „ერწო-თიანე-

ლები" მოუნათლავთ. წმიდა ნინო „მერმე შთავიდა კახეთად და დადგა კაწარეთს და მოიყვანნა სარწმუნოებად კუხნი და სუჯნი და გარდავიდა ქველ-დაბას და მოუწოდა მთავართა კახეთისათა და უქადაგა სარწმუნოებაჲ ქრისტჱსი" (2,42). შემდეგ ნათქვამია, რომ ნეტარი ნინო „მუნით მივიდა კხუეთს, დაბასა, რომელსა ეწოდების ბოდისი". აქვე წერია: „და მოვიდა მისა დედოფალი კახეთისაჲ სუჯი და მის თანა მთავარნი და მკედრები და მონათა და მკევალთა სიმრავლე" (2,42). ნინომ უქადაგა მათ ქრისტიანობა. „ამისთჳსცა სიხარულით შეიწყნარნა დედოფალმან და ყოველმან ერმან მისმან ქადაგებაჲ და სწავლაჲ ნეტარისა ნინოჲსი და ნათელ-იღეს სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა და შეუდგეს ქრისტჱსა" (იქვე).

ნეტარ ნინოს ეუწყა, რომ ამ სოფლის დატეების ჟამი დაუდგა. იგი ბოდში „მცირედ დასნეულდა ბუნებითა კორცთაჲთა". „და მიწერა წიგნი მეფისა და მისცა დედოფალსა კახეთისასა სუჯის" (2,42). მეტაფრასულ „ცხოვრებაში" შემონახული წერილის თანახმადაც, წმიდა ნინო ლოცავს მეფე მირიანს... ამცნობს, რომ ბევრი წარმართი მოაქცია. შემდეგ ეუბნება, რომ თავისი ამქვეყნიური ცხოვრების აღსასრული მოახლოებულია. ამბობს: „ჯსენებულმცა არს საუკუნოჲ კეთილთა შინა უფლისათა დედოფალი სუჯი, რამეთუ აღიძრა შურითა საღმრთოჲთა და დამუსრნა კერპნი თჳსნი და მოაქცია ერი თჳსი ღმრთისა-მსახურებად; და კუალად წარავლინნა სივნიეთად ძმისა და ახულისა მისისა და კუალად ასპარაგანად ასტერეონ მთავრისა" (2,43). ამ რედაქციის მიხედვითაც, ნეტარი ნინო სთხოვს მირიანს, რომ გაუგზავნოს მას მწყემსმთავარი.

აქაც აღწერილია, თუ როგორ მოდის დედოფალი მცხეთისაკენ: „მიიღო რაჲ წიგნი ესე ნეტარი ნინოჲსგან დედოფალმან სუჯი, აღძრული შურითა საღმრთოჲთა და სურვილითა წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისაჲთა, წარმოემართა ხილვად და თაყუანისცემად ცხოველისა სუეტისა და პატიოსანისა ჯუარისა" (2,43-44). იგი ერითა და მკეველებითურთ წამოსულა... არაგვი რომ ადიდებულია, ეს არსენ ბერის წიგნშიც ცხადად ჩანს: „ვერვინ მკედართაგანმა უძლო წიაღ-სლვად", ვინც შედიოდა წყალში, ყველა უკან გამოდიოდა. სუჯი დედოფალი რწმენით განმტკიცებულა, ულოცნია, თურმე „აღკად საკედარსა", შესულა ადიდებულ წყალში და უვნებლად გასულა მეორე ნაპირას, სადაც ელოდებოდა „მთავარეპისკოპოსი იოანე", – „ყოველი ერი" ხედავდა სუჯი დედოფლის რწმენასა და გამბედაობას.

აქაც ნათქვამია, რომ სუჯიმ ილოცა ეკლესიაში. მეფე მირიანს „ფრიადითა ცრემლითა" წაუკითხავს წერილი. როგორც „მეტაფრასტი" გვამცნობს, ნინომ დალოცა მეფე, ერი, იოვანე ეპისკოპოსმა აზიარა ნეტარი, რომელიც „განშუენებული ღუაწლთა სიმრავლითა [...], სუფევად საუკუნოდ აღვიდა" (2,45). არსენ ბერი არა იღენტურად, მაგრამ სხვა რედაქციათა შემჭმნელების მსგავსად წერს: „მაშინ შეკრბეს მეფენი და ყოველნი მთავარნი მათნი და დედოფალნი ქართლისა და კახეთისანი და ურიცხუ სიმრავლე ერისაჲ და პხედვიდეს პირსა ნინოჲსსა, ვითარცა ანგელოზისასა" (2,45). აქ წინარე რედაქციებიდან რამდენიმე წინადადება გაერთიანებულია და ბოლო წინადადებას ადგილი შეცვლილი აქვს. ვითარება ისეა წარმოჩენილი, თითქოს ნინოს სახეს, „ვითარცა ანგელოზისასა", მისი გარდაცვალების შემდეგ შესცქეროდა ხალხი.

როგორც ეხედავთ, აქ „სოჯის" ნაცვლად, „სუჯი" წერია. იგი კახეთის დედოფლად არის სახელდებული.

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ მეტაფრასულ „ცხოვრებაში" საერთოდ აღარ არის ნახსენები ისეთი მნიშვნელოვანი პიროვნების სახელი, როგორიც სალომე უჯარმელია, – იგი, ვინც უშუალო მონაწილეობა მიიღო „წმიდა ნინოს ცხოვრების" შედგენაში, ვინც „მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად" (1,157). ჭელიშურ რედაქციაში ნახსენებია იგი, ოღონდ – მხოლოდ ერთგან, – იმ ეპიზოდში, რომელშიც „სოჯი" არაგვზე გადადის. ჭელიშური რედაქციის თანახმად, სალომე ბოდიდან მომავალ „სოჯის" არაგვის მეორე ნაპირზე ელოდება, შემდეგ მიყვება ბოდში და პეროჟარ სივნიელთან ერთად ნინოს მონათხრობს იწერს. ამ ტექსტებში ნელ-ნელა გამქრალა დედოფალ სალომე უჯარმელის სახელი და სამაგიეროდ გაჩენილა სახელი – „სუჯი" – „დედოფალი სუჯი". ყურადღებას კიდევ ერთი ფაქტი იქცევს, – ლეონტი მროველის თანახმად, ნინოსთან ბოდში დედოფალი სალომე უჯარმელი მისულა; ნეტარი ნინო „ჯითარცა მიეახლა კუხეთს, დაბასა ბოდისასა, დაყენა მუნ დღენი რაოდენნიმე. და მოვიდოდეს მისსა კახეთით, ჰკითხვიდეს და აღიარებდეს სწავლასა მისსა სიმრავლე ერისა. მაშინ დასნეულდა მუნ; და ვითარცა ცნა რეჟ, ძემან მეფისამან და სალომე, ცოლმან მისმან, რომელნი ცხორებდეს უჯარმას, მოვიდეს ნინოსა და აცნობეს მეფესა და დედოფალსა. ხოლო მათ მიავლინეს ეპისკოპოსი იოვანე წარმოყვანებად წმიდისა ნინოსსა, ხოლო წმიდა ნინო არა ერჩდა. მაშინ წარვიდა თჳთ მეფე და სიმრავლე ერისა" (4,126).

შატბერდული „მოქცევაჲ"-ს პირველი ნაწილის მიხედვითაც, – ნეტარი ნინო „დასნეულდა და წარმოემართა მცხეთად. და ვითარცა მოიწია კხოეთას, დაბასა, რომელსა ჰრქჳან ბოდინი, ვერღარა

უძლო სლვად. და მო-ხოლო-ვიდეს უჯარმით ქალაქით რეე, ძᲣ მეფისაჲ, და სალომე, ცოლი მისი, და ასული მისი, და ზედა-ადგეს მოურნედ. და მიუვლინეს მცხეთით მეფემან და ცოლმან მისმან ნანა იოვანე მთავარ ეპისკოპოსი ხილვად და წარყვანებად" (1,89); პირველი ნაწილის ჭელიშური რედაქციის თანახმადაც, – ნეტარი ნინო „წარემართა და მიიწია კოხეთად, დაბასა, რომელსა ეწოდების ბოდისი, და ვერღარა უძლო სლვად და ესმა ესე მეფესა და ფრიად შეწუხდეს. და მსწრაფლ მოვიდეს უჯარმით ქალაქით რეე, ძე მეფისა, და სალომე, ცოლი მისი, და ასული მათი, ზედა-ადგეს მოურნედ" (იქვე).

ჭელიშური, – ერცელი რედაქციის თანახმად კი, როგორც ჩამოჩნდა, დასნეულებულ ნინოსთან ბოდში „სოჯი" ჩასულა: „მოიღო დედოფალმან წიგნი წმიდისა ნინოჲსი წინაშე მეფისა და იოანე მთავარ-ეპისკოპოსმან ბოდისით დაბით, რამეთუ უწინარეს მიწევნულ იყო მუნ წინაშე წმიდისა ნინოსსა" (1,100); არსენ ბერისა და უფრო მოგვიანო მეტაფრასული „ცხოვრებითაც", – ბოდში ნეტარ ნინოსთან დედოფალი სუჯი ჩასულა, – წმიდა ნინო „მიეიდა კხუეთს, დაბასა, რომელსა ეწოდების ბოდისი. და მოვიდა მისა დედოფალი კახეთისაჲ სუჯი და მის თანა მთავარნი და მკედრები და მონათა და მკეცალთა სიმრავლე" (2,42; 76).

ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ ნინოსთან ბოდში სალომე უჯარმელი არ ჩასულა. ეს ცნობები ხსენებულ ტექსტებში შემდგომ ჩამატებულს არ ჰგავს, რისთვის უნდა დასჭირებოდათ სალომეზე ამგვარი ფაქტების გამონგონება?! ან ამდენ ტექსტში როგორ გაჩნდებოდა მსგავსი ცნობები?!

ჩვენს წინაშე სხვა შეკითხვაც შეიძლება დაისვას: სად გაქრა მეტაფრასულ „ცხოვრებაში" სალომე უჯარმელზე ცნობები და საიდან გაჩნდა ამ და ჭელიშურ რედაქციებში სუჯი დედოფლის ისტორია, <u>როგორ იქცა ბოდში ნეტარი ნინოს მოსავლელად ჩასული სალომე უჯარმელი ბოდში ჩასულ სუჯიდ? ტექსტების ცნობათა ურთიერთშეჯერების შემდეგ საფიქრებელი ხდება, რომ „სუჯი" იგივე სალომე უჯარმელია...</u>

ჩვენი აზრით, ჭელიშური ვარიანტის შემორჩენილი ხელნაწერის, ან მისი წინარე ტექსტის შემქმნელი იყენებდა ისეთ რედაქციას, რომელშიც შემორჩენილი იყო ცნობა, რომ წმიდა ნინოს ნაამბობი სალომე უჯარმელმა და პეროჯავრ სიენიელმა ჩაიწერეს, ჩანს, შემორჩენილი ყოფილა წმიდა ნინოს წერილი და ამ წერილის ბოდიდან მცხეთაში წამოღების ისტორია, მაგრამ წერილის წამოღების ეპიზოდში, ვფიქრობთ, რომ, – დაკარგული იყო სახელი ბოდში ჩასული დედოფლისა. თუმც, როგორც ჩანს, ამ ეპიზოდში სალომე უჯარმელის სახელი დაქარაგმებული ფორმით – „სუჯი" („ს. უჯ.-ი") სადღაც მაინც იყო ნახსენები. წმიდა ნინოს მიერ მირიან მეფესთან გაგზავნილ წერილში, როგორც ვნახეთ, წერია: „კსენებულმცა არს დედოფალი ეგე სოჯი" (1,100); მეტაფრასული „ცხოვრებით" – „კსენებულმცა არს საუკუნოჲ კეთილთა შინა უფლისათა დედოფალი სუჯი" (2,43); – არ არის შეუძლებელი, რომ წმიდა ნინოს წერილში, რომელიც მირიან მეფესთან, როგორც ცნობათა ურთიერთშეჯერება გვაფიქრებინებს, – სალომე უჯარმელს წაუღია, სალომეზე წმიდა ნინოს მიერ თქმული ლოცვის სიტყვების ბოლოში დედოფლის სახელი ქარაგმით ყოფილიყო დაწერილი; ტექსტის გადამწერმა კი ქარაგმა საკუთარ სახელად მიიჩნია და ბოდში ჩასული დედოფალი მოიხსენია არა როგორც „დედოფალი სალომე უჯარმელი", არამედ, როგორც – „დედოფალი სუჯი", – და ბოდში ჩასული სალომე უჯარმელი ბოდში ჩასულ სუჯიდ იქცა... ჭელიშური რედაქციის, ან მისი წინარე ტექსტის დამწერს, ჩანს, წაკითხული ჰქონდა ცნობა იმის შესახებ, რომ ბოდში ნეტარი ნინოს მონათხრობს სალომე უჯარმელი და პეროჯავრ სიენიელი იწერდნენ, იგი იმ ფაქტის წინაშე იდგა, რომ წმიდა ნინოს მონათხრობს სალომე და პეროჯაური წერდნენ, ამიტომ ტექსტის გადაწერისას, ვფიქრობთ, ფაქტი შეუცვლია და ვითარება ისე წარმოუსახავს, თითქოს ბოდიდან მომავალ „დედოფალ სუჯის" სალომე უჯარმელი და პეროჯავრ სიენიელი მცხეთაში დახვედრიან, შემდეგ ბოდში მირიან მეფესთან და სხვებთან ერთად წასულან და წმიდა ნინოს მონათხრობი ასე ჩაუწერიათ; სხვაგვარად ძნელი ასახსნელია, ბოდში სნეული ნინოს მოსავლელად მყოფი სალომე, ვინც ნინოს ავადმყოფობა, რევთან ერთად, აცნობა „მეფესა და დედოფალსა" (4,126), ამ ტექსტში როგორ წარმოდგა მცხეთაში მყოფად, რომელსაც სხვისგან შეუტყია ნინოს სნეულების შესახებ; ყოველივე იმაზე მიგვანიშნებს, რომ გადამწერი „ნინოს ცხოვრების" ისეთი ტექსტით სარგებლობდა, რომელშიც დიდი სიყვარულით იყო ლაპარაკი ბოდიდან მცხეთაში წერილის წამომღებ დედოფალზე და რომელშიც შემონახული იყო წმიდა ნინოს წერილი, სადაც ამ წერილის მცხეთაში ჩამომტანის სახელი ეწერა ასეთი ფორმით – „სუჯი" („ს. უჯ.-ი")...

ჩვენ ზემოთ ყურადღება იმ გარემოებაზე გავამახვილეთ, რომ ბოდიდან მცხეთაში წერილის ჩამოტანის ასეთი შთამბეჭდავი ეპიზოდი, თავად წერილი, არ შემოინახა არც შატბერდულმა, არც ლეონტი მროველისეულმა „ცხოვრებამ". რატომ მოხდა ასე?

როგორც არაერთგზის აღინიშნა, წმიდა ნინოს მონათხრობს სალომე უჯარმელი და პეროჯაურ სიენიელი იწერდნენ. „მეფეთა ცხოვრებას" თუ ეერწმუნებით, რომ ეკლესიაში საკითხაის შესადგენად

სალომე უჯარმელის ჩანაწერი გამოუყენებიათ. წყაროებიდან ვხედავთ, რომ სალომე მხოლოდ ჩამწერია წმიდა ნინოს სიტყვისა, თვითონ არაფერს გვიამბობს...

როგორც ვნახეთ, წერილის წამოღების ეპიზოდში ძალიან დიდი სიყვარულით არის ლაპარაკი დედოფალ „სუჭიზე", ნაჩვენებია მისი დიდი მორწმუნეობა, გამბედაობა... შეიძლება თუ არა მივიჩნიოთ, თითქოს სალომე უჯარმელი საკუთარ თავზე თვითონ წერდა, რომ რწმენის სიმტკიცის გამო არ შეუშინდა მდინარეს და წყალში სახედრით შევიდა, რომ, რწმენით საკმე, ფეხშიშველი მისდევდა ეტლს და სხვა... ცხადია, არა! – საკუთარ ღვთისმოსაობასა და დიდ მორწმუნეობაზე არ დაიწყებდა იგი ლაპარაკს... რადგან „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში" ნინოს მონათხრობის ჩამწერად პეროჟარ სიენიელიც არის დასახელებული, ჩვენი აზრით, ნაგულისხმევია, რომ ნაწარმოებში ამ პიროვნების ტექსტიც არის შემონახული. ვფიქრობთ, რომ წერილის წამოღების ისტორია პეროჟარ სივნიელის დაწერილი უნდა იყოს, რომ ბოდში ნინოსეული თხრობის ჩაწერისას მან ისიც დაწერა, თუ როგორ გაატანა ნინომ სალომეს წერილი მცხეთაში, რწმენის როგორი სიმტკიცე გამოიჩინა დედოფალმა სალომე უჯარმელმა...

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩანს, ადრეულ პერიოდში არსებულა ორი, – ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა", რომელთაგან ერთ–ერთში არ იყო საუბარი ბოდიდან მცხეთაში წერილით მომავალი დედოფლის შესახებ და მეორეში კი იყო ამგვარი ცნობები. ეფიქრობთ, შეიძლება იმის გარკვევაც, თუ როგორ უნდა აღმოცენებულიყო ის ორი უძველესი რედაქცია.

რადგან წმიდა ნინოს ცხოვრების აღმწერი პირველი ტექსტები სალომე უჯარმელმა და პეროჟარ სივნიელმა შექმნეს, ჩვენთვის სრულიად ცხადი ხდება, რომ IV ს–ის ქართველთა ხელში ყოფილა ორი ტექსტი, ვიტყვით ასე, – მომავალი საეკლესიო საკითხავის შესაქმნელად მომზადებული ორი სახის მასალა. როგორც ლეონტი მროველისაგან ირკვევა, საკითხავის შესაქმნელად ძირითადად სალომეს ტექსტი გამოუყენებიათ. როგორც ჩანს, სალომეს „რედაქტორობით" ჩამოყალიბებულა ისეთი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა", რომელშიც მცხეთაში დიდმორწმუნე დედოფლის წამოსვლისა და წმიდა ნინოს წერილის წამოღების შესახებ არაფერი ეწერა. იმ რედაქციიდან მომდინარეობს შატბერდული „ცხოვრება".

ადრეულ პერიოდში შექმნილა მეორე რედაქციაც. ისიც სალომეს ტექსტის საფუძველზე შეუდგენიათ. ამ მეორე რედაქციას პირველისაგან ის განასხვავებდა, რომ მასში პეროჟარის ტექსტებიდანაც შეუტანიათ ცნობები, კერძოდ, – წმიდა ნინოს წერილი და მცხეთაში მისი წამოღების ეპიზოდი. სწორედ იმ მეორე რედაქციიდან მომდინარეობს ჭელიშური ტექსტი.

როგორც აღინიშნა, ჭელიშური „წმიდა ნინოს ცხოვრების" შესავალში ცალკეული ეპიზოდები შინაგან, ორგანულ კავშირშია ერთმანეთთან, ვერცერთ ეპიზოდზე ვერ ვიტყვით, რომ იგი შესავალში შემდგომ არის ჩამატებული; საფიქრებელია, რომ ნაწარმოების შესავალი ნაწილი მთლიანად პეროჟარის დაწერილია, უშუალოდ სალომესეული ტექსტი კი შესაელის შემდეგ იწყება: „იყო მათ ჟამთა შინა, ოდეს იგი გიორგი კაბადუკიელი იწამა"... იმ რედაქციაში, რომელშიც, როგორც ჩანს, სალომეს უშუალო ზეგავლენით შექმნილა, პეროჟარის დაწერილი შესაელის ნაწილი, ჩანს, შეიტანეს, მაგრამ ამ შესავლიდან სალომეს დიდმორწმუნეობისა და მის მიერ წერილის წამოღების ეპიზოდი მთლიანად ამოუღიათ...

ჩანს, ასე შექმნილა ორი უძველესი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა"...

ჩვენს ხელთ არსებული შატბერდული და ჭელიშური ტექსტები იმ უძველესი რედაქციებიდან ჩანს მომდინარე, ჩვენს წინაშე, ფაქტიურად, ორი უძველესი რედაქციაა. ამ რედაქციებს შემდგომში მცირე ცვლილებები აქვს განცდილი, მაგრამ სათანადო მუშაობის შემდეგ შესაძლებელი იქნება მოგვეანო პერიოდის ჩანამატებისაგან მათი განწმედა; მათში ის რამდენიმე ცნობაც აღდგება, რაც „მეფეთა ცხოვრებაშია" შემორჩენილი. პეროჟარის ტექსტიდან გამოყენებული მასალა, რაც ჭელიშურმა რედაქციამ შემოგვინახა, ბრწყინვალეა, საბედნიეროდ, მისი ტექსტიდან გადარჩენილ ერთი ნაწილი...

ზსენებულ საკითხებზე ამჯერად სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, დასკვნის სახით მხოლოდ იმას დავძენთ, რომ, <u>როგორც შემორჩენილი ტექსტები მიგვანიშნებს, ადრეულ პერიოდში „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ორი რედაქცია შექმნილა. ისინი შატბერდულ–ჭელიშურმა ხელნაწერებმა შემოგვინახა</u>, – ეფიქრობთ, შესაძლებელია მათთვის პირვანდელი სახის დაბრუნება...

ქართლის მოქცევის ისტორიასთან დაკავშირებით, კიდევ ერთ გარემოებაზე გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ: – უკვე აღვნიშნეთ, რომ ლეონტი მროველის თანახმად, წმიდა ნინო წობენში საქადაგებლად ეპისკოპოს იოვანესთან ერთად წასულა, შეტაფრასული რედაქციის მიხედვით, იაკობ მღვდელი წაუყვანია თან (2,41;76); შატბერდულ–ჭელიშურ ერცელ „ცხოვრებაში" არ არის ნაჩენები, თუ ვინ გაყვა მას, მაგრამ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ნათქვამია, რომ საქადაგებლად წასულმა წმიდა ნინომ მცხეთაში დატოვა „აბიათარ ჯორია–ყოფილი იგი მღდელი, რომელი იყო მეორე პაელე" (1,152 – ციტატა შატბერდული ტექსტიდან). შატბერდულ მოკლე რედაქციაში ნათქვამია, რომ იაკობ მღვდელი იახლა

ნეტარმა ნინომ (1,88). ჭელიშური მოკლე რედაქციით, - დედოფალი და „მთავარ ეპისკოპოსი", ე. ი. იოვანე წაყოლიან საქადაგებლად მიმავალ ნინოს (იქვე). მეტაფრასულ „ცხოვრებას" თუ ვერწმუნებით, ბოდიდან მცხეთაში წამოსულ დედოფალ „სუჯის" იოვანე ეპისკოპოსი მცხეთაში ელოდება. საფიქრებელი ხდება, რომ წმიდა ნინო საქადაგებლად მართლაც ეპისკოპოს იოვანესთან ერთად წავიდა, მაგრამ ჩანს ისიც, რომ ბოდში ნინოს ყოფნისას იოვანე მასთან ერთად უკვე აღარ ყოფილა და წერილის მიღების შემდეგ წასულა იგი ბოდში მეფესთან ერთად. წობენში წასელისას, ჩანს, მთავარეპისკოპოსი გაყვა წმიდა ნინოს; როგორც შატბერდული მოკლე რედაქცია და მეტაფრასული ტექსტი გვაფიქრებინებს, ქართველთა მოციქულს თან იაკობ მღვდელიც გაყოლია. ტექსტების ცნობათა ურთიერთშეჯერება ისეთ სურათს ქმნის, რომ იოვანე ეპისკოპოსი შემდეგ გამობრუნებულა მცხეთაში, შატბერდული რედაქცია და მეტაფრასული „ცხოვრება" კი ბადებს შთაბეჭდილებას, რომ იაკობ მღვდელი ყველგან თან დაყვებოდა წმიდა ნინოს და ხალხს ნათლავდა. თუმც, ძნელია თქმა, - როცა ნინო ბოდში ავად შეიქმნა, მაშინ იყო თუ არა მასთან იაკობ მღვდელი, სრული დეტალურობით ძნელია ისტორიის აღდგენა... აქვე უნდა ითქვას, რომ ტექსტთა ურთიერთშეჯერება წმიდა ნინოს ცხოვრებასთან დაკავშირებული სხვა არაერთი დეტალის გამომზეურების საშუალებასაც იძლევა... საქადაგებლად მიმოსვლის დასაწყისში ნანა დედოფალიც ნინოსთან ერთად ყოფილა...

„წმიდა ნინოს ცხოვრების" რედაქციათა ურთიერთშეჯერება ნათელყოფს, თუ როგორი ყოფილა ქართველთა მოციქულზე დაწერილი პირველი წიგნები, ვფიქრობთ, ცხადი ხდება, რომ ადრეულ პერიოდში შექმნილა „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ორი, - ერთმანეთისაგან გარკვეულწილად განსხვავებული რედაქცია, რომელიც შატბერდულ-ჭელიშურ ხელნაწერებს შემოუნახავს; ამასთან, თუ ჩვენი მოსაზრება სწორია, შეიძლება ითქვას, რომ ტექსტების ურთიერთშედარება წმიდა ნინოს მონათხრობის ჩამწერის, ამ წიგნის ერთ-ერთი შემდგენელის, მეტად ღირსეული პიროვნების, - სალომე უჯარმელის სულიერი პორტრეტის უკეთ დანახვის საშუალებასაც გვაძლევს.

გამოყენებული ლიტერატურა: 1. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, ილია აბულაძის რედაქციით, თბ., 1964. 2. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, ილია აბულაძის რედაქციით, თბ., 1971. 3. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, სოლომონ ყუბანეიშვილის გამოც., თბ., 1946. 4. ქართლის ცხოვრება, I, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოც., თბ., 1955. 5. ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა, გამოცემული რედაქტორობით და წინა-სიტყვაობით ექვთიმე თაყაიშვილისა, ტფილისი, 1891. 6.საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბ., 1973. 7..რევაზ ბარამიძე, ქართული მწერლობის სათავეებთან, კრებ.: „ლიტერატურული ძიებანი", XXIV, თბ., 2003. 8. კორნელი კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980. 9. კორნელი კეკელიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს"-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, - ეტიუდები, I, თბ., 1956. 10. რევაზ სირაძე, „წმინდა ნინო და დედა-უფალი", ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987. 11. რევაზ სირაძე, „წმინდა ნინოს ცხოვრება" და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, ჟურნ. „განთიადი", 1989, № 2. 12. მარინა ჩხარტიშვილი, ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, „ცხორება წმიდისა ნინოჲსი", თბ., 1987. 13. იუანე ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა, - თხზულებანი თორმეტ ტომად, VIII, თბ., 1977. 14. გ. კუჭუხიძე, კიდევ ერთხელ „წმიდა ნინოს ცხოვრების" დათარიღებისათვის, - კრებ.: „ლიტერატურული ძიებანი", XX, თბ., 1999.

Gocha kutchukhidze

Who was Queen Suji?

In the manuscripts of Georgian hagiograpical works "St. Nino's life" is reported such person, - Queen Suji. There is a thought in the article, that Suji is the same Salome Ujarmeli (Salome from Ujarma); Suji is the abbreviated form of "Salome Ujarmeli", which the copyist of the old text was considered to own the name. The attempt is made to argue, that "St. Nino's life" was written in the IV century.

„ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“-ს სახისმეტყველებისათვის

„ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ გვამცნობს: ქართულ ენას „სახარებასა შინა“ ლაზარე ჰქვია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გააზრებულია მხოლოდ ბეთანიელი ლაზარე – მაცხოვრის მიერ მეგობრად თქმული („ლაზარე მეგობარმან ჩემმან დაიძინა“ - ი. 11, 11) ოთხი დღის დამარხული და უფლისგან მკვდრეთით აღდგენილი ლაზარე („ლაზარე გამოვედ გარე“-ი. 11).

„ოთხისა დღისა მკუდარი“, „დაფლული“ „დამარხულ არს“ „ორნი დანი – მართა და მარიამი“ - სწორედ ბეთანიელ ლაზარეს გულისხმობს, მაგრამ არის კიდევ ერთი ლაზარე „სახარებასა შინა“, მას მხოლოდ ლუკას სახარება გვაცნობს (ლ. 16, 19-31). მაცხოვარი თავად მოგვითხრობს იგავს, სადაც მდიდრისა და გლახაკი ლაზარეს ამქვეყნიური ხვედრი და სიკვდილის შემდგომი, მარადიული სამკვიდრებელი სახიერად წარმოდგება.

ეფიქრობთ, „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ„ „სახარებასა შინა“ გულისხმობს როგორც ბეთანიელ ლაზარეს, ისე გლახაკ ლაზარესაც.

„მდაბალი და დაწუნებული“ გლახაკ ლაზარეს უნდა აღნიშნავდეს.

მაცხოვრის იგავში მდიდრისა და გლახაკი ლაზარეს ორი, ურთიერთსაპირისპირო ხვედრი იხატება ორსავე სოფელში, ამქვეყნად მდიდარი შემოსილია პორფირითა და ბისონით (სამეფო ბრწყინვალებისა და დიდების აღმნიშვნელი, უძვირფასესი სამოსი) ყოველდღე წვეულებებს მართავს და ხარობს... გლახაკი ლაზარე მდიდრის სასახლის კარიბჭესთან წევს უპოვარი, უძლური და ფეხებდაწყლულებული, იმდენად შეჭირვებული, რომ ენატრება მდიდრის ნასუფრალიდან გადმოყრილი ნამცეცები და წყლულებს ძაღლები ულოკავენ...

სიკვდილის შემდგომ, ღვთიური კანონით „წინანი უკუანა და უკუანანი – წინა“, სრულიად საპირისპირო სურათი წარმოდგება – გლახაკი ლაზარე „აბრაამის წიაღში“ დავმკვიდრა.„მოკვდა მდიდარიცა იგი და დაეფლა“ და „ჯოჯოხეთს შინა აღიხილნა თვალნი“. ცეცხლის ალში იტანჯება მდიდარი და წყურვილი კლავს...

იგავში „აბრაამის წიაღი“ და ჯოჯოხეთის სატანჯველი ისე ახლოსაა, რომ ერთმანეთს ხედავენ. მდიდარმა იცნო ლაზარე აბრაამის გვერდით და სთხოვა მამამთავარს, ლაზარე მიავლინოს მასთან, რომ პირი გაუგრილოს მწყურვალს.

აბრაამი განუმარტავს, რომ ორ წიაღს შორის დიდი უფსკრული დევს და იქით-აქეთ ვერავინ გადაცა, რომ სიკვდილის შემდგომ თითოეულმა მიიღო ისეთი ხვედრი, რაც წუთისოფელში დაიმსახურა, და რომ ახლა აღარავის ძალუძს თავისი ხვედრის შეცვლა.

მდიდარი დარდობს ძმების გამო და სთხოვს აბრაამს, ლაზარე აღადგინოს მკვდრეთით, თავის ძმებთან მიავლინოს – ისინი მაინც რომ არ მოხვდნენ ამ სატანჯველში.

„ჰქონან მოსე და წინასწარმეტყველნი, მათი ისმინონ“-მიუგებს აბრაამი. (ლ. 16, 29).

„არა მამაო აბრაჰამ, არამედ უკუეთუ ვინმე მკვდრეთით აღსდგეს და მიეიდეს, მათ შეინანონ“.

მდიდარმა იცის, რომ ცოდვიან წუთისოფელში ჩაძირულნი არ ისმენენ...საბოლოოდ განუმარტავს აბრაამი:

„უკუეთუ მოსესი და წინასწარმეტყველთაჲ არა ისმინონ, არცაღა მკვდრეთით თუ ვინმე აღდგეს, ჰრწმენეს მათ“ (ლ. 16-31).

იოვანე ბოლნელი ამბობს: „იცოდა მან სილაღე იგი თავისა თჳსისაჲ, რამეთუ არასადა ისმენედ წიგნთასა და არცაღა ჰყოფედ წყალობასა. მ მდიდარო, ბოროტო და მედგარო, ოდესცა იყავ სახლსა შინა შენსა, მაშინ არა შეიწყალე ლაზარე და არცა ჰკვე კეთილი მის ზედა და აწცა გნებავს, რაჲთამცა განაშორე იგი წიაღთა აბრაჰამისთა და მიაველინე მუნვე სახედ შენდა, სადაცა იხილა ძჳრი“ (15-221).

იგავის საღვთისმეტყველო საზრისი და სახისმეტყველება ფრიად მრავალსახოვანია. განვიხილოთ თითოეული:

„სახელითა უფლისაჲთა“- იგავის განმმარტებელნი უპირველესად აღნიშნავენ, რომ გლახაკს სახელით მოიხსენიებს მაცხოვარი, ხოლო მდიდარი უსახელოა -„კაცი ვინმე“... „გლახაკი ლაზარე, რომელსაც სიცოცხლეში ყურადღებას არავინ აქცევდა, ყველასგან მოძაგებული და უარყოფილი იყო, ქრისტეს სახარებაში სახელით ჩაიწერა, უფალი მას სახელით მოიხსენიებს, ხოლო მდიდარი, რომელ-

საც, ალბათ, სიცოცხლეში განადიდებდნენ, ხოტბას ასხამდნენ, ალბათ უკვდავებასაც აღუთქამდნენ, სიკვდილის შემდეგ სრულიად მივიწყებულია და სახელის ღირსადაც არ გაუხდია მაცხოვარს" (1-303).

ცნობილია, რომ სახელს უდიდესი მისია აკისრია ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში. სახელი ყოველთვის იტევს საღვთო აზრს. მაცხოვარი სახელებს არქმევს მოციქულებს, ღვთიური, ლოგოსური ხატით შემოსაცს მათ. სახელი ლაზარე „ელიაზარ" (ებრ.) „ღმერთია შემწე".გადმოსცემს ღვთისადმი მინდობას, ღვთისადმი სასოებას... გლახაკი ლაზარე მიუხედავად დიდი შეჭირვებისა და უმძიმესი ხვედრისა, მორჩილად იტანს ტკივილს, დაითმენს განსაცდელს, არ მოთქვამს და გმობს ღმერთს, მდიდრისა არა შურს, არც ხარბია და ნუგბარ-ნუგბარ საჭმელს ნატრობს, მხოლოდ ნამცეცებს, რომ შიმშილი დაიოკოს...

„მდიდარი". მდიდარი, რომელსაც ძოწეული შეუმოსაცს, თავისი დიდებულებისა და ბრწყინვალების მიღმა ეელარაფერს ხედავს, არც თავის კარიბჭესთან მიწოლილ ლაზარეს და არც ღვთიური საბოძვარის სიმდიდრის უპირველეს წყაროს ღმერთს მადლობს, სიკვდილისშემდგომი ცხოვრება არ აფიქრებს ამქვეყნიურ ფუფუნებაში ჩანთქმულს, ანუ თვალნი აქვს და ვერა ხედავს, ყურნი აქვს და არ ესმის... იგავის განმმარტებელნი მდიდრისა და გლახაკი ლაზარეს ურთიერთსაპირისპირო ხვედრში ასევე ურთიერთსაპირისპირო სულიერ განზომილებას მიუთითებენ. მდიდარი სულიერად ღატაკია, ხოლო გლახაკი ლაზარე – სულიერად მდიდარი, ღვთისათვის სათნო, გულშემუსვრილი. წმიდა მამები ლაზარეს ჭეშმარიტი ქრისტიანის სარკედ მოიაზრებენ.

დრო-სივრცე იგავისა ორ კონკრეტულ სურათს, ორ მეტყველ კადრს აცოცხლებს. ორივე დრო თითქო გაქვავებული, თავის თავში დასრულებული მყოფობაა. უცნობია უწინდელი ცხოვრება მდიდრისა, ეგებ გამდიდრებამდე განუცდია სიღარიბე, შიმშილი... უცნობია გლახაკი ლაზარეს უწინდელი ცხოვრება – ეგებ სიმდიდრეში უცხოვრია და იობის დარად განსაცდელად ერგო სიღატაკე? სხვა ჟამი უარყოფილია. ეს შემოსაზღვრული დრო-სივრცე სრულად წარმოსახვის მათ სულიერ ხატს და, ამდენად, არაფრის მთქმელია ცხოვრების სხვა ეპიზოდების ცოდნა. ღვთიური თვალსაწიერიდან მოიხილება მათი სულიერება.

„მიუხედავად მწარე სატანჯველისა ლაზარეს სახეზე არა ჩანდა დამწუხრების, სასოწარკვეთის კვალი, არც შური სხვათა კეთილი ხვედრის გამო, არ გაისმის მის ბაგეთაგან სულ მცირე უკმაყოფილება და დრტვინვა, უმცირესი დაჩივლება ადამიანთა სისასტიკის გამო, იგი ღმერთის ხელს შეიგრძნობს, მარადიულობას ხედავს და ადამიანთა წარმავალი ბედნიერება არ აცთუნებს მის მზერას" (1-306).

წმიდა ბასილი კესარიელი ლაზარეს დათმენას „მარხვად" იაზრებს „გეშინოდეს იგავისა მისგან მდიდრისა მის, რამეთუ იგი მისცა ცეცხლსა ამის ცხოვრებისა ნუკვეამან, შუებისა და ფუფუნებისა მისისა", რომ მდიდრის დარად წუთისოფელს მინდობილი ადამიანია გლახაკი და არა ლაზარე: „ჭეშმარიტად გლახაკ ხარ და ნაკლულევან ყოელისაცე კეთილსა. გლახაკ –სიყუარულისაგან, გლახაკ – კაცთმოყვარეობისაგან, გლახაკ-სარწმუნოებისაგან ღმრთისა, გლახაკ-სასოებისაგან, საუკუნეთა კეთილთაგსა" (2 –203).

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის თქმით - „ჯერ კიდევ სიცოცხლეში მდიდარი სულიერად მკვდარი იყო, სხეულს ატარებდა როგორც გვამს. მაცხოვარი ამადაც ამბობს მდიდარზე: „მოკვდა და დაფლეს". როგორც ადამი, სამოთხიდან გამოძევებული, ღმერთმა დაამკვიდრა „სამოთხის წინ" (შესაქმე 3, 24), რათა სამოთხის ხილვით მოგვრილ ტანჯვას გამოეწვია ადამში ნეტარების დაკარგვის განცდა, ასევე ლაზარეს ხილვით აბრაამის წიაღში მდიდარი გრძნობდა, თუ რა დაკარგა მან არაადამიანური საქციელის გამო" (3- 646).

უფრო სიღრმისეულად, ლაზარეს უძლურებას განმმარტებელნი ცოდვით დაცემული ადამიანის დაძაბუნებულ სხეულად, ცოდვებით დაწყლულებულ მყოფობად მიიჩნევენ ადამის პირველქმნილ უცოდველობასთან შედარებით და აღნიშნავენ, რომ იგავში ლაზარე განასახიერებს პირველცოდვის შემდგომ დაცემული ადამიანის ბუნებას (4-463).

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი მდიდარში მოიაზრებს ებრაელ ერს, რომელიც ღვთიური საბოძვარით (ძოწეულითა და პორფირით) იყო შემოსილი, ანუ მეფობისა და მღვდლობის პატივი ჰქონდა მინიჭებული, რჩეულ ერად აღიარებული (მეფურ სამოსს განასახიერებს იგავში პორფირი, ხოლო ბისონი – სასულიერო პირთა შესამოსელს); ხოლო ლაზარე იგავში განასახიერებს წარმართებს, რომელთაც არ ჰქონდათ ღვთიური მადლი და საუნჯე (სასახლის კართან წოლა აკრძალვაა, წარმართებს ხომ ტაძარში შესვლა ეკრძალებოდათ), მაგრამ ქრისტეს შემდგომ ებრაელ ერს ღვთის რისხვა დაატყდა, ხოლო წარმართნი ეზიარნენ ქრისტეს სარწმუნოებას. აბრაამის სიტყვები, რომ მკვდრეთით აღმდგარსაც არ დაუჯერებენ, წინასახეა მაცხოვრის მკვდრეთით აღდგომის ებრაელთაგან არცნობისა, მათ ხომ არც მაშინ დაიჯერეს, როცა იხილეს ქრისტეს მიერ მკვდრეთით აღმდგარნი და მკვდრეთით აღდგენილი ლაზარეს მოკლეაც კი განიზრახეს (მათე 27, 52) (3- 462).

წმიდა მამათა განმარტებანი ნათელსა ხდის– ოთხი დღის მკვდარი ლაზარეს მკვდრეთით აღდგომა წინასახეა და მოასწავებს მაცხოვრის მკვდრეთით აღდგომას, ხოლო აბრაამის სიტყვები, რომ „ლაზარეს მკვდრეთით აღმდგარსაც არ ერწმუნებიან“, წინასწარ აცხადებს – ქრისტეს ნათელი მრავალთათვის უხილავი იქნება, მრავალნი ვერ ირწმუნებენ მის აღდგომასა და ღვთიურ სიტყვას...

წმიდა ეგნატე ლაზარეს ჭეშმარიტი ქრისტიანის ხატს უწოდებს – ამასთან, იგი სოფლისაგან მოძულებული და ღვთისათვის სასურველი, წუთისოფელში შერისხული და უარყოფილი განასახიერებს ღვთის ტაძარს, რომელიც ქრისტემ დააფუძნა ამქვეყნად –„დგას მდიდართა და ამა სოფლის ძლიერთა წინაშე ლაზარეს დარად, ასევე იდგა ფარაონის ჯამს ეგვიპტეში, ნაბუქოდონოსორის ჯამს ბაბილონში, ნერონის ჯამს და ა.შ.... ეკლესია შერისხული, დამცირებული, კაცთაგან შემწყობის არ მთხოვნელი, მხოლოდ ღვთის წყალობას მინდობილი“ (4-646).

გლახაკის სახისმეტყველება „ფსალმუნში“– გლახაკის სახისმეტყველება და საზრისი „ფსალმუნში“ სწორედ იმგვარია, როგორც იგავში: „გლახაკ და დაერდობილ ეარ მე“ (ფს. 39,7). „დავგლახაკენ და დავმდაბლდი სრულიად, მარადღე მწუხარე ვიდოდი“ (ფს. 37,6). „და აღმომიყვანა მე მღვიმისაგან გლახაკობისა და თიხისაგან უფისა და დაამტკიცა კლდესა ზედა ფერხნი ჩემნი და წარმართნა სლვანი ჩემნი“ (ფს. 39,2). „რომელმან აღადგინის ქუეყანისაგან გლახაკი და სკორეთაგან აღამაღლის დაერდობილი, რადთა დასუას იგი მთავართა თანა“ (ფს. 112, 5-6). „დამდეს მე მღვიმესა ქუესკნელსა ბნელსა შინა და აჩრდილთა სიკუდილისათა... თვალნი ჩემნი მოუძლურდეს გლახაკობითა“ (ფს. 87, 6-9).

გლახაკის სახისმეტყველება ნათელია „ფსალმუნთა“ მიხედვით – გლახაკი - „დაერდობილი“ მყოფობაა, „სიმდაბლით“ შემოსილი გლახაკი ღვთისათვის სათნოა და აღამაღლებს მას უფალი– გლახაკის ამქვეყნად მყოფობა იხატება –„ბნელსა შინა“, „სამარეში“, „მღვიმეში დადებული“, „მკვდარი“, „ქუესკნელად მყოფი“, „სკორეთაგან“...

„ფსალმუნთა“ განმმარტებელნი მიუთითებენ, რომ დავით წინასწარმეტყველი წინასწარ იუწყება მაცხოვრის ამქვეყნად მოსვლას – გლახაკად. ნეტარი თეოდორიტე ფსალმუნის სტრიქონებს –„ნეტარ არს რომელმან გულისკმა-ჰყოს გლახაკისა და დავრდომილისაჲ, დღესა ბოროტსა იხსნას იგი უფალმან“ (ფს. 40, 1) ასედაც განმარტავს –„მაცხოვარი ჩვენთვის გლახაკ იქმნა, ეს არის წინასწარმეტყველურად მაცხოვრის ამქვეყნიური მოვლინებისა და ღაწლის გამოცხადება“ (6). ასევე მოიხსენიებენ მაცხოვარს მოციქულნი – „რომელი იგი დაგლახაკნა ჩუენთჳს“ (II კორინთ. 8,9). მაცხოვრის გლახაკობას წმიდა ბასილი კესარიელი ამგვარად განსაზღვრავს: „ქრისტემ შეგიყუარა შენ, რომელი იგი დაგლახაკდა, რადთა ჩუენ მისითა მით სიგლახაკითა განვმდიდრდეთ“ (2-109). წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, „პირველი ესე მოსვლაჲ მისი სიმცირით და სიგლახაკით იყო, ხოლო მეორედ მოსვლაჲ მისი დიდ და საჩინო წინაშე ყოველთასა“ (7, 55). ანუ „სულით გლახაკი“– მთხოვნელია არა მატერიალური, არამედ სულიერი საზრდოს, მადლის, საუნჯისა...

მხილება– უმთავრესი საღვთისმეტყველო საზრისი, რასაც გლახაკი გულისხმობს, ეს არის „მხილება“. იგავის განმმარტებელნი აღნიშნავენ, რომ ლაზარე უფლის წყალობით მოელინა მდიდარს თავის კარიბჭესთან მიწოლილი, ლაზარე კიდევ ერთი დიდი წყალობა იყო ღვთისაგან მდიდრისათვის, რათა მას აეხილა თვალი...

„მრავალმოთმინე უფალმა ღმერთმა თავადვე მიუახლოვა მდიდარს ის, ვინც მისი თანაგრძნობის საგანი უნდა გამხდარიყო – გლახაკი ლაზარე. მაგრამ მდიდრის გული უგრძნობელი დარჩა ლაზარეს დანახვითაც. უფლის მიერ ბოძებულმა ამ წყალობამაც, რათა კეთილი საქმეები გამოეწვია მდიდარში, არ გამოიღო ნაყოფი“... (1-304).

გლახაკი ლაზარე ვითარცა „მხილება“ მდიდარი კაცისა ღვთისმეტყველებაში კარგად დამკვიდრებულია საუკუნეთა განმავლობაში. ღირსი გაბრიელ მცირე აღნიშნავს:

„ჩუენდა სამხილებელად იყო ესე ვითარ იგი გლახაკი ლაზარე იტანჯებოდა სნეულებითა სამხილებელად უწყალოსა მის მდიდრისა იგავისა მისებრ უფლისა“ (6-84).

„მხილება“ გულისხმობს არა მხოლოდ სიტყვით „მხილებას“, უპირველესად „მხილების“ არსი მაგალითის ჩვენებაა, დაანახოს, თავისი ქმედებით „ამხილოს“. მაცხოვარი „სიმდაბლით“, სიყვარულით, მიტევებით, მოთმინებით... „ამხელს“, ანუ აჩვენებს, ასწავებს ქრისტეს გზას.

მდაბალი სიგლახაკის სიმდაბლით დათმენაა სულიერი სიმაღლე.

სიმდაბლე, თანამედროვე გაგებით თავმდაბლობა, ფართო მნიშვნელობით გულისხმობს ღვთის განსაცდელის დათმენას, ღვთის ნებისადმი მორჩილებას, წუთისოფელში გაჭირვებისა და ტანჯვის ღირსეულად ატანას. „იხილე სიმდაბლე ჩემი, იხილე ჭირი ჩემი“ (ანდრია კრიტელი, 18, 23).

მდაბალი ქრისტიანი ადამიანის სინორმად შეიძლება მივიჩნიოთ, უმთავრესი სათნოება სიმდაბლით შემოსილაა ქრისტიანის ძნელად სავალ გზაზე ჯასუფელისკენ. იოანე მინჩხი ასე განსაზღვრავს:

„ქრისტეს მოყუარენო,/ ღვთივგანბრძნობილნო,/თქვენ შარაკანდედნო/ და ხელმწიფენო,/ რომელთა მოუდრიკენით/ თავნი თქვენნი სიმდაბლით/ შიში/ ქრისტეს მსახურებისა/ მარხვათა და ლოცვათა,/მერმე გლახაკთმოწყალებითა"- (17, 244).

წმიდა მამა ბასილი კესარიელი წარმოსახავს მაცხოვრის სიმდაბლეს, რომელსაც ქრისტიანი უნდა ბაძავდეს... „მიეემსგავსნეთ ზეცით მოსულსა უფალსა, რომელი უკუანაკნელად სიმდაბლედ მოვიდა, რაჲთა ესრეთ ჩუენცა სიმდაბლითა აღემაღლებოდით, რამეთუ ყოველთა საქმეთა უფლისათა სიმდაბლედ მიმყუანებელად ჰპოებთ... უძლიერესი დაუმდაბლდებოდა არა გამოაჩინებდა გამოუთქმელსა კელმწიფებასა თჳსსა, არამედ სოფლისა ამის ძლიერთა არა წინააღუდგებოდა. ესრეთ წარელო კაცებაჲ შობითგან ვიდრე აღსასრულამდე ესევითარითა სიმდაბლითა... და მოწაფენი მისნი რომელთა გლახაკად და შიშუელად მოირბინეს ყოველი სოფელი არა სიმრავლითა მსახურთაჲთა, არცა სიმრავლითა საფასეთაჲთა, არამედ გლახაკად... ჭირეულნი, ძჳრხილულნი, გუემულნი, დეენულნი და უკუანაჲსკნელ მოკლულნი" (2-204).

„ფსალმუნი" განსაზღვრავს, რომ ყოველი გლახაკი როდია ღვთისათვის სათნო, არც ყოველი მდიდარია უღეთო, თავისთავად სიგლახაკე და სიმდიდრე არაფერია, არამედ ადამიანი-მდაბალი, გულშემუსვრილი, ღვთის რწმენითა და სასოებით მადლმოსილი. გლახაკობა განსაცდელია, განსაცდელია სიმდიდრეც... როგორც ოქროს ცეცხლი ისე გამოაწრთობს განსაცდელში ადამიანი სულს, რათა განიწმინდოს, შეიმოსოს სიმდაბლე, ღვთით განისწავლოს: „ნუ გეშინინ, რაჟამს განმდიდრდეს კაცი"... (ფს. 48,6).

წმიდა ბასილი დიდი ასე განმარტავს, გლახაკი ლაზარესა და მდიდრის იგავს იშველიებს და ამბობს: „მოისმენ როგორ ეტყჳან მდიდარს: მიიღე შენ კეთილი ცხორებასა შენსა, ხოლო გლახაკს – რომ მან თავის სიცოცხლეში ბოროტი მიიღო, ამიტომაც ერთი „სამართლიანად იქნება ნუგეშცემული, ხოლო მეორე კი დაიტანჯება" (26, 182).

„დაამდაბლა ქუეყანად ცხორებაჲ ჩემი, დამსუა მე ბნელსა შინა, ვითარცა მკუდარი საუკუნოჲ" (ფს. 142-3). „უფალო, არა ამაღლდა გული ჩემი, არცა განცხრებოდის თუალნი ჩემნი, არა ვიდოდე მე მდიდართა თანა, არამედ დავიმდაბლე თავი ჩემი, ხოლო აღვიმაღლე სული ჩემი" (ფს. 130, 1-2).

სიმდაბლე ძნელად მისაღწევი სათნოებაა. სახიერად სიმდაბლე ახლადშობას განასახიერებს – ნებით მოკვდინებს თავის თავში ადამიანი „მე"-ს („არა მე, არამედ ქრისტე ჩემში") ცოდვისმიერ ბუნებასა და მიდრეკილებებს, რათა იშვას სულიერი ანუ მდაბალი ადამიანი , აღივსოს ღვთიური მადლით. „ყოველმან, რომელმან აღიმაღლოს თავი თჳსი დამდაბლდეს და რომელმან დაიმდაბლოს თავი თჳსი ამაღლდეს" (ლ. 14,11). „კაცთა შორის მაღალი არს წინაშე ღმრთისა" (ლ. 16).

წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით: პეტრემ აღადგინა მკვდრეთით ტაბითა „რაჲთა სიმდაბლე და შეერდომაჲ ღმრთისაჲ ასწაოს... საქმით განსწავლნა ახლადმოქცეულნი იგი მდიდარნი – არა მაღლობად და გლახაკნი რაჲთა არა სირცხჳილ უჩნდეს მათ სიგლახაკე" (8-135) – ე.ი. მკვდრეთით აღდგომამ, და სულიერი ახლადშობამ ადამიანი სიმდაბლით შემოსა.

იოანე ზოსიმეს „კალენდარში", რომელშიც აგიოგრაფიისა და ლიტურგიკისათვის ძვირფასი მასალაა, ვკითხულობთ: „ყოველსა პირველად სახმარ არს ჩუენდა სიმდაბლეჲ"-(19,62). „რამეთუ კაცმან მდაბალმან რომელსა ჰქონდე საქმენი სულიერნი... ხოლო სათნოება ღმრთისაჲ ესე არს რაჲთა ბრძანებული იგი ჰქმენ ვითარ იგი მას უყუარდეს, რამეთუ მისი არს სუფევა და ძლიერება უკუნითი უკუნისამდე". (19, 109).

იოანე ზოსიმეს „კალენდარში" ასევე ვკითხულობთ „მდიდრისა მისთჳს და ლაზარესთჳს გლახაკისა": „მ კაცო უძლურო, უკუეთუ გნებავს პოვნად ცხოვრებაჲ მოიგე სიმდაბლე, ხოლო ჩუენ შეეიყუაროთ სიმდაბლე და მოვიძულოთ ამპარტავნებაჲ და ღმერთსა სათნო ვეყვნეთ". (19, 109).

„მდაბალი" აქ გლახაკი ლაზარეს სახელდებაა და მასვე ალნიშნავს „უძლური"...

„მდაბალი" და „მაღალი" ყოველთვის ამ ღვთიურ საზრისს გულისხმობს.

წმიდა ნიკოლოზის ტროპარი – „...მოიგე სიმდაბლითა სიმაღლე და სიგლახაკითა სიმდიდრე"

ყოველთვის ეს გააზრება აქვს „ეეფხისტყაოსანში"- „მაღალი, უხვი, მდაბალი".

ცხრა ნეტარების პირველთქმაა - „ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა"... სიმდაბლე საღვთისმეტყველო აზრით „სულით გლახაკობის" სინონიმია.

დამარხული- მდაბალი სული ნებით „დაიმარხება" წუთისოფელში, ჭეშმარიტი ქრისტიანი „დამარხულია" ამქვეყნად, ოღონ ღვთისათვის სახილველი. კაცთათვის გლახაკი – მდიდარი ღვთისთვის, კაცთათვის მკვდარი – ცოცხალი ღვთისთვის, კაცთათვის სამეფო ბრწყინვალებით - ძოწეულითა და პორფირით შემოსილი, ღვთისათვის – გლახაკი და განშიშვლებული, კაცთაგან მოძულებული და შერისხული, ღვთისათვის – სათნო, სასურველი და ძვირფასი, კაცთათვის – უგნური და შლეგი, ღვთისათვის – ბრძენი, ანუ „დაწუნებული" წუთისოფელში და ღვთისათვის – განძი.

„დამარხული" – ნებით მოკვდინება და დამარხვა წუთისოფელში, ღვთისათვის შენახვას, საფარველდადებას, გადაფარვას აღნიშნავს. განძი – დამარხული და დაფარული, თვალთაგან მიმალულია. ამასთან „დამარხვა" გულისხმობს თავის არსში „მხილებას", რადგან „არა არს დაფარულ, რომელ არა განცხადნეს" (მ. 19, 26)- ის, რაც გარკვეულ დროს განცხადდება, მანამდე „საიდუმლოდ" ინახავს და ფლობს ღვთიურ არსს. დაფარულია კაცთაგან, ამსოფლისგან, მაგრამ არა ღვთისგან „რომელი ხედავს დაფარულსა" (მ. 6,6). დამარხულია, რათა ამხილოს...

დამარხვა- შენახვა, დაცვა („ შენ დაჰმარხე კეთილი ღვინოჲ აქამომდე" (16, 126). „მარიამი ყოველსა მას სიტყუასა დაჰმარხვიდა" (16, 126).

საუნჯის, ანუ განძის მოპოვება მისი დაუფლების სიძნელე ამქვეყნად, ჰგავს სულიერ ღვაწლს სასუფევლის დასამკვიდრებლად („სასუფეველი იძულების") ანუ „მსგავს არს სასუფეველი ცათაჲ საუნჯესა დაფარულსა ყანასა შინა" (მ. 13,44).

თავისი სიგლახაკითა და სიმდაბლით, ღვთისათვის სათნომყოფობით წუთისოფელში „დამარხულია" გლახაკი ლაზარე. დაფარულია კაცთაგან, სიგლახაკით საფარველდადებულია, დამარხულია, ანუ განძად შენახულია ღვთისგან.

შიო მღვიმელის „სწავლათაგან" კარგად შევიგრძნობთ „დამარხულისა" და „მხილების" ამ ღვთიურ საზრისს:

„აღთქუმანი ჩუენნი აღწერნეს წმიდათა ანგელოზთა და მიიხუნეს წინაშე ქრისტესსა და დამარხულ არიან აღწერილნი დღედმე მოსელისა მისისა და კუალად ანგელოზნი მცველნი ჩუენნი წერენ ცხორებასა ჩუენსა და იგიც დამარხულ არს დღედმე მოსელისა მისისა... და მბრძოლი იგი კაცთა ნათესაჲსა, რაოდენცა გვაცთუნებს და გარდაგურეგს გზისაგან საღმრთოჲსა, წერს იგიცა და დაჰმარხავს იგიცა თჳსსა მის ჟამამდე გამოძიებისა უფლისასა... განიხვნენ მაშინ წიგნნი თითოეულისა საქმისანი" (9).

„დამარხულია" მეორედ მოსელამდე, ეს ესქატოლოგიური საზრისი საცნაურია.

ღვთის მცნების დამარხვა გულში ღვთის ხილვის საწინდარია. იოანე ზოსიმეს „კალენდარში" ეკითხულობთ: „რომელი იგი გულსა ღმრთისასა არს და თაჳსა მაკარი მეგვიპტელისა ორთა მათ ეპისტოლეთა მისთა – იგი დაიმარხენით და იხილით იესო" (19, 64).

ასეთია გლახაკი ლაზარეს სახისმეტყველება. სულით გლახაკია გლახაკი ლაზარე, „მდაბალი", თავისი „სიმდაბლით" „ამხელს" მდიდარს, რისთვისაც მიაკლინა იგი მის კარიბჭესთან უფალმა. იგი დამარხულია წუთისოფელში, „დაწუნებული" დაითმენს თავის ხვედრს.

„ყოველი საიდუმლოჲ ამას ენახა შინა დამარხულ არს".

„ესე სნეულება არა არს სასიკუდინე, არამედ დიდებისათჳს ღმრთისა, რათა იდიდოს ძე ღმრთისა მისგან" (ი. 11,4),

ასევე ქართველი ერი და ქართული ენა ადიდებს ქრისტეს, ღვთის სადიდებლად არის დამარხული. როგორც ბეთანიელი ლაზარე საფლავში, გლახაკი ლაზარე – წუთისოფელში. ბეთანიელი ლაზარეს მკვდრეთით აღდგომა ღვთის სადიდებლად იყო, გლახაკი ლაზარე თავისი მყოფობით ადიდებდა უფალს და ამხელდა მდიდარს. დამარხულია,ანუ იმარხავს ღვთის „საიდუმლოს", ადიდებს ღმერთს, ამ დიდებას გულისხმობს „ქებაჲ და დიდებაჲ"...

„ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ"- გლახაკი ლაზარეს საღვთისმეტყველო გააზრების, სახისმეტყველების განხილვის შემდგომ ამგვარად წარმოდგება:

„დამარხულ არს" – არა მხოლოდ საფლავდადებული ლაზარეს აღმნიშვნელია, არამედ წუთისოფელში საფარველდადებული, ღვთისაგან განძად შენახული, „მდაბალი და დაწუნებული" გლახაკი ლაზარესიც.

„ამხილოს" – არა მხოლოდ სიტყვიერი მხილების აღმნიშვნელია, არამედ საკუთარი მაგალითით ჩვენება, განსწავლა...

გლახაკი ლაზარე – ქართველი ერი – „ამხელს" „ყოველთა ენათა"- ყოველ ერს – თავის ხვედრს შეგუებული, არა მზვაობარი, არამედ ღვთის მსახებელი, არა ხარბი და ბეერის მდომი, არამედ მცირედით კმაყოფილი (ნამცეცები), არა ღვთის მგმობი არამედ ღვთის მსახებელი და ღვთის მოყვარული, ღვთის შემწეობას მინდობილი, თავისი სიმდაბლითა და ღვთისმოყვარებით, თავისი მყოფობით „ამხელს"- აჩვენებს, ასწავლის, შეაგონებს. ამდენად, ქართველი ერის მისიაა – გლახაკი ლაზარეს საღვთისმეტყველო საზრისით – მეორედ მოსელამდე „სიმდაბლით" მყოფობდეს, გლახაკად მყოფობით, ანუ ქრისტიანობით, ღვთის სიყვარულით „ამხელდეს" „ძლიერთა ამა სოფლისათა". თავისი რწმენით ადიდებდეს უფალს. საქართველოს ისტორიული ბედი, მისი მძიმე ხვედრი და განსაცდელი, „დაწუნებული" მყოფობა და მოწამეობრივი გზა სრულიად ადასტურებს – უძლიერესი სახელმწიფოებისგან

შეეიწროებული, სარწმუნოებით განმტკიცებული ცოცხლობს იგი, დიდ სახელმწიფოთაგან მრაჟალნი აღიგაჯენენ პირისაგან მიწისა...

„დამარხულ არს ენაჲ ქართული დღედმდე მეორედ მოსელისა მისისა საწამებლად, რაჲთა ყოველსა ენასა ღმერთმან აშხილოს აჲთი ენითა", ანუ დაფარული და შენახულია ქართველი ერი მეორედ მოსვლამდე, რათა სწამდეს ქრისტე, ამოწმებდეს რწმენას და ყოველ ერს ღმერთმა აშხილოს– აჩვენოს, ასწავლოს და დაშოძღეროს ამ ერის მაგალითით, მისი სარწმუნოების სიმტკიცითა და ღვთისმოყვარეობით, ღვთის დიდებით,ღვთისათვის გაღებული მსხვერპლით...

„და ესე ენაჲ შემკული და კურთხეული სახელითა უფლისაჲთა მდაბალი და დაწუნებული"– გლახაკი ლაზარეს სახისმეტყველებაა:

გლახაკი ლაზარე მაცხოვარმა სახელით მოიხსენია, სახელით ჩაიწერა „სახარებასა შინა", სახელით არის ღვთისაგან „შემკული და კურთხეული" ანუ ღმერთშემოსილი, ამსოფლად „დაწუნებული", მაგრამ ღვთისაგან სახელდებული. ქართველი ერი და ენა გლახაკი ლაზარეს დარად „სახელით" არის „შემკული და კურთხეული", სახელით იცნობს მას უფალი, მას ღმერთმა სახელი მიანიჭა, რადგან თავად მოიპოვებს ღვთიესულიერი მყოფობით ამ ღირსებას, რადგან არ ცხოვრობს უღვთოდ(ამ საზრისის გულისხმობს, ღვთისაგან სახელის მოპოვებას ასევე „ეეფხისტყაოსანში"– „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა" და არა კაცთა შორის, ამქვეყნად მოპოვებულ დიდებულ სახელს) (29,241).

დაწუნებული– ბეთანიელი ლაზარეა „ოთხისა დღისა მკუდარი", მისი დები არიან „მართა და მარიამი. ბეთანიელი ლაზარეს სიკვდილს დასტირის მაცხოვარი... წმიდა იოანე დამასკელი ამ ეპიზოდში კარგად ათვალსაჩინოებს ქრისტეს ორბუნებოვნებას – ლაზარეს დასტირის ადამიანური ბუნება ქრისტესი და მკვდრეთით აღადგენს – ღვთაებრივი ბუნება – „ვერცა ცხოველსყოფს ლაზარეს კაცობრივი ბუნებაი, არცა ცრემლოის სალმრთოჲ ხელმწიფებაჲ, რამეთუ ცრემლი კაცობრივისაჲ არს, ხოლო ცხორებაჲ – გუაშვენისა მის ცხორებისა" (10–195).

ბეთანიელი ლაზარე, რა თქმა უნდა, საბელდებულია ღვთისგან, მდაბალია უთუოდ, რადგან სულის თვისებაა სიმდაბლე, მაგრამ „დაწუნებული"– გარეგანი, ამქვეყნიური მყოფობის ხატია, კაცთაგან მოძულებული, შერისხული, წუთისოფელში განწირული... „დაწუნებული" აღნიშნავს „დაჩაგრული", „შეურაცხყოფილი", „მიმძლავრებული" (28,18). მაცხოვარი თავად არის სოფლისგან „დაწუნებული", ქრისტიანი ადამიანი ამ დაწუნებულ მყოფობას „სიმდაბლით" ჰგუობს. „ჰყვნის წყალობანი უფალმან და სამართალი ყოველთათვის დაწუნებულთა" (ფს. 102–6). მოსემ „იხილა ვინმე დაწუნებული, ერეოდა და ყო შურისგებაჲ დაწუნებულისა მისთჳს და მოკლა მეგჳპტელი იგი" (8–371).

იოანე მინჩხის საგალობელში ეკითხულობთ:

„თჳით ღმერთი არს მამაჲ ობოლთაჲ და მსაჯული ქურივთაჲ და გლახაკთა მეგობარი
და მხსნელი ყოველთა დაწუნებულთა" (იოანე მინჩხი) (17, 241–2).

„შემკული და კურთხეული სახელითა უფლისაჲთა, მდაბალი და დაწუნებული" – გლახაკი ლაზარეს სახისმეტყველებაა. დაპირისპირებულობა ორი მყოფობისა იკითხება იგავში. ასევე განარჩევს ორ სოფელს „ქებაჲ და დიდებაჲ":

„შემკული და კურთხეული სახელითა უფლისაჲთა"– ღვთიური ჯილდო, სულიერი ხატი ადამიანისა.

„მდაბალი და დაწუნებული" – ამქვეყნიური მყოფობა, წუთისოფლისეული მძიმე ხვედრი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ"–ს ახასიათებს წყვილებით სახელდება: „მარიამ და მართა", „ნინო და ელენე" – ორნი დანი... (ზ. კიკნაძე, 21).

ახასიათებს ასევე დაწყვილება– „ქებაჲ და დიდებაჲ", „შემკული და კურთხეული" „მდაბალი და დაწუნებული".

ლაზარესაც ორს გულისხმობს, მხოლოდ ერთი და იმავე სახელის ორგვარი სახისმეტყველება ცხადდება, ორი ლაზარე „სახარებასა შინა" იგულისხმება ბეთანიელი ლაზარე და გლახაკი ლაზარე, ორიე ლაზარე დიდ საიდუმლოს იმარხავს...

„წილი ანბანისაჲ", ეფიქრობთ, გულისხმობს ასევე არა მხოლოდ ანბანის „წ" ასო–ბეგრას („წილი"), „რომელ ასოჲ არს და იტყჳს ოთხი ათასსა მარაგსა", არამედ ქართული ენის წილისდებას უფალში, ქართული დამწერლობის ქრისტეს მიერ ნათლისღებას და ენის მაცხოვრის ლოგოსური ბუნებით შემოსილობას–„მისთანავე დაფლული სიკვდილითა ნათლისღებისა"– ამგვარ ღვთიესულიერობას აღნიშნავს...

ქართული ენის ლოგოსური ბუნება და ლაზარეს დარად აღდგომა ათონელ მამათა ცხოვრებაში ამგვარად დასტურდება: ექვთიმემ ჩვენება იხილა, ღვთისმშობელმა ქართულად მიმართა: „არარაჲ არს ენება შენთანა. აღდეგ, ნუ გეშინინ და ქართულად ხსნილად უბნობდი". „ღვთისმშობელმა მშობლიური ენა

დაუბრუნა და აღადგინა სნეული" (23,20). „ევანგელური ლაზარეს აღდგინების დარად აღწერს აგიოგრაფი... „ექვთიმეში დაისადგურა „სიტყვამ", ადამიანში მისი წილხვედრი ლოგოსი არსებობს მშობლიური ენის წყალობით" (22, 73).

„ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ" ქართული ენის წილხვედრ, ქრისტეს მიერ ლოგოსურ ბუნებას აცხადებს.

„ლაზარ მოდგა კარსაო" - სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, თითქოს „ქებაჲ დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ" საქართველოდან შორს, შემოსაზღვრულ სივრცეში, ქართულ ნიადაგს მოწყვეტილ სივრცეში შეიქმნა...

არ არის ეს მართებული მოსაზრება. სიშორე ყოველთვის სულიერ დაშორებას როდი გულისხმობს და, პირიქით, ათვისტური საზოგადოება და მეცნიერება დაშორდა ჭეშმარიტ სარწმუნოებრივ ტრადიციას, ბევრი ცოთმილება დაუშვა, თუმცაღა ქართულ მიწაზე, საქართველოში...

ქართულ ფოლკლორში დღემდე შემორჩენილი უძველესი ტრადიცია, წეს-ჩვეულება და ყოფა-ცხოვრებისეული, სამეურნეო რეალიები აღბეჭდილია ღრმადქრისტიანული სულიერებითა და სახარებისეულ აზროვნებით. ის, რაც დავიწყებულია არარელიგიურ ცნობიერებაში, შემონახულია ფოლკლორში.

გლახაკი ლაზარეს საღვთისმეტყველო საზრისი კარგად მოჩანს ხალხურ ცნობიერებაში ტრადიციის, რიტუალის მკვიდრობით. საწესჩვეულებო რიტუალი „ლაზარობისა" ასე წარმოდგება – გვალვის ან გახანგრძლივებული წვიმის დროს აწყობენ ლაზარობას, „ლაზარეზე დაელას". ლაზარობაზე მოსიარულენი კაცუნას – თოჯინას აკეთებენ, კარდაკარ ჩამოატარებენ და მღერიან: „ლაზარ მოდგა კარსაო, აბრიალებს თვალსაო, ღმერთო მოგვე ტალახი, აღარ გვინდა გორახი"... და ა.შ. თან დააქვთ კალათა, რაშიც ჩაუწყობენ ფქვილს, ვაშლებს, კვერცხებს და ა.შ. ლაზარეზე მოსიარულეებს წყალს გადაასხამენ (რაც წვიმას განასახიერებს), შეგროვებულს გაყიდიან, იყიდიან ციკანს და ელია წინასწარმეტყველის სახელზე დაკლაენ, ეკლესიის ეზოში სუფრას გაშლიან, ქეიფს გასწევენ... ასეთია (სხვადასხვა სახეცვლილებით) სურათი ლაზარობისა (12-10). თედო სახოკია აღნიშნავს:

„ქართულ მეტყველებაში ლაზარე სინონიმია ჩაგრული, უნიათო ადამიანისა, რომელიც თავისი უბადრუკობით სხვებში ერჩევა, ყველასგან აბუჩად აგდებულია, სულ მუდამ სუფრის ბოლოსაა მიგდებული,... სამეგრელოში ლაზა (შეძოკლებული ლაზარე) გამომხატველია გლახაკი, უმწეო ადამიანისა, რომელიც ყველას დასაცინი და საქირდაო გამხდარა" (11,353).

უაღრესად საინტერესოა, რომ ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და ეთნოგრაფიაში დასტურდება ელიასა და ლაზარეს შერწყმა. წვიმის ღვთაება, ძველი აღთქმისეული ეპოქიდან, ელია წინასწარმეტყველის თაყვანისცემა (ელიაზარ) ბუნებრივად ახალი აღთქმის ლაზარეს („ლაზარ მოდგა კარსაო"...) შეერწყა (13-21). საბარებისეული გლახაკი ლაზარე ყოფაშია გაცოცხლებული. საღვთისმეტყველო საზრისით – ღვთისგან წყალობის მსურველმა უნდა გამოითხოვოს წვიმა ან მზე, მაგრამ ჯერ თავად უნდა გაიღოს მოწყალება, გლახაკი ლაზარე განიკითხოს, რათა მდიდარიეთ (ლაზარეს რომ ვერ ხედავდა თავის კართან და ღვთის წყალობის ვერდამხვეველმა ღვთის რისხვა დაიტეხა თავს) არ დაეშართოს. ლაზარე ცოცხლდება, ყველას კართან მიდის („კარი" -რიტუალში იგივე სახარებისეული „კარიბჭე" ბაზგასმულია), ყველა ვალდებულია ღმერთი გაიხსენოს და წყალობა გაიღოს. რიტუალური სიტყვიერი ფორმულა ახსენებს ლაზარეს: „ლაზარ მოდგა კარსაო, აბრიალებს თვალსაო", სადაც „თვალი-ს ბრიალი"-მუქარას, ღვთის მოსალოდნელ რისხვას აღნიშნავს... წყალობის გაღების, გლახაკის განკითხვის შემდგომ მოელიან ღვთის წყალობას – წვიმას, კარგ ამინდს.

ლაზარობის რიტუალში ბეთანიელი ლაზარეც უნდა იგულისხმებოდეს თავისი სიღრმისეული საზრისით: მოსავალი არ მოიწევა კვდომა-აღდგომის გარეშე – თესლი მიწაში იმარხება, ლპება, კვდება და ახალი სიცოცხლით აღმოცენდება...

„ეგრეღცა აღდგომაჲ მკვდართაჲ: დაითესვის ხრწნილებით და აღდგების უხრწნელებით, დაითესვის გინებით და აღდგების დიდებით, დაითესვის უძლურებით და აღდგების ძლიერებით" (I კორ., 15, 42,43)

ვფიქრობთ, ქართული ცნობიერების ღრმადსულიერი საღვთისმეტყველო საზრისი ამ ფოლკლორულმა ტრადიციამ შემოინახა, სადაც ორიენ ლაზარეს თანაარსებობა სრულიად ცხადია. ამ ცნობიერებას ორგანულად, ბუნებრივად თითქო მიწისგან მოუწყვეტლად ასევე ასახავს „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ".

ელიოზი და ლაზარე

არსენ ბერის „ცხორება და მოქალაქობა ნინოჲსი", ქართული მეტაფრასული აგიოგრაფიის ერთ-ერთი საუკეთესო ძეგლი, ქართული მწერლობისა და ეკლესიის ისტორიის ფრიად საინტერესო მასალას წარმოადგენს. ავტორს „ნინოს ცხოვრების" სხვადასხვა რედაქციები შეუჯერებია, „მოქცეულ ქართლისაჲს" და „ქართლის ცხოვრების" წყაროები შეუსწავლია, ბევრი ჩვენამდე მოუღწეველი ცნობითაც

უსარგებლია და როგორც ამბობს, თავად არაფერი დაუმატებია და შეუცვლია, მხოლოდ სრულად გადმოსცა წმიდა ნინოს ცხოვრება.

თხრობას არსენ ბერი სამ დრო-სივრცულ განზომილებაში, სამი ჟამის რეალობაში წარმართავს – წმიდა ნინოს ლოცვით მცხეთაში აღიმართება „ტაძარი სახელსა ზედა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა“, მოიკვეთა კეიპაროზი, „ქმნად სვეტად და აღმართებად შორის ტაძრისა“. აქ წყვეტს თხრობას რეალური ტაძრის მშენებლობისას არსენი („აჰა მელოდენ სიტყჳა ესე“) და მოგვითხრობს საუკუნეების წინანდელ ამბავს – მცხეთაში მცხოვრები ებრაელი „სამღვდელონი ტომნი“ და „წარჩინებულნი ერნი“ ყოველ წელს იერუსალიმში დღესასწაულზე ჩადიოდნენ „აღსრულებად პასექისა მათ ყოველთა თანა“:

იესო ქრისტეს ჯვარცმამდე მცხეთიდან იერუსალიმში იხმეს ჰურიანი. „აწ მოვედით და შეგეწიენით ჩუენ კაცნი ბრძენნი და სჯულისმეცნიერნი“. მცხეთელმა ებრაელებმა „გამოარჩიეს ელიოზ მღვდელი, რომელი იყო შვილი სამღვდელოთა ტომთა, კაცი ბრძენი და მეცნიერ“.

ელიოზის დედა „მოხუცებული და ღვთისნიერი დედაკაცი ფრიად ბრძენი და გონიერ“ იერუსალიმში მიმავალ შვილს დამოძღვრავს, მცნებად ატანს სულიერად განჭვრეტილ სიბრძნეს- „ეკრძალე მღვდელთმოძღუართ და ფარისეველთ, ზრახვენ ბოროტსა... კაცისა მისთჳს მართლისა, ნუმცა შერთულ არს სიტყჳა და ცნობა შენი მათ თანა, რამეთუ იგი არს მოსწავებული წინასწარმეტყველთაგან და საიდუმლო დაფარული ჰურიათაგან და წარმართთა, ცხორება საუკუნო“.

ელიოზის და „ქალწული შემკული სათნოებითა და ღმრთისმოშიშებითა“ „ეევდრებოდა სურვილითა გულისაჲთა“, „რომელსაცა რაიმე შეხებულ იყუნენ ხელნი მისნი წმიდანი, ანუ თუ მახლობელ საშოსელთა მისთა წმიდათა ქმნილ იყოს, მოიღო შენ თანა ფრიად საწადელად ჩემდა“.

წმიდა ნინოს ლოცვით ტაძრის აღშენების საძირკველია ეს ამბავი. მცხეთა, ვითარცა ქართლის გული და მზა არის მაცხოვრის სიტყვისა და ნათლის მისაღებად, ვითარცა მეორე იერუსალიმი ჯვარცმის მოლოდინით წარმოსდგება. მცხეთელი ებრაელები, კონკრეტულად ელიოზის სახლობა, ძველი აღთქმისეული მესიის მოლოდინის ცხოველმყოფელობას წარმოსახავენ და მაცხოვრის უახლოესი ადამიანების სულისკვეთებას ატარებენ.

არსენ ბერის თხრობის ღვთივსულიერი საძირკველია სულიერი ბუროთმოძღვრება, სახარებისეული დრო-სივრცული რეალობა; არსენი იმოწმებს იოანეს სახარების კონკრეტულ ეპიზოდს – ლაზარეს აღდგომის შემდგომ „მოვიდეს არა ხოლო თუ იესუჲსთჳს, არამედ რაჲთა ლაზარეცა იხილონ, რომელი იგი აღადგინა მკუდრეთით, ხოლო ზრახვა ყვეს მღვდელმოძღუართა მათ, რაჲთა ლაზარეცა მოკლან, რამეთუ მრავალნი ჰურიათაგანნი მისთჳს მოჲდოდეს და ირწმუნებდეს იესუჲსსა“ (ი. 12,9-10-11) – იერუსალიმში „ოსანას“- საგალობელით, რტოებით მიგებების შემდგომ ჟამს ფილიპესთან „ბედსაიდით გალილეაჲსაჲთ“ მოვიდნენ მაცხოვართან წარმართნი, რომელნიც დღესასწაულის თაყვანისსაცემად არიან „აღმოსრულნი“- სხვადასხვა ქვეყნებიდან („წარმართთაგანნი“ სხვადასხვა წარმართულ ქვეყნებში გაბნეული ებრაელები არიან და წარსდგნენ იესუს წინაშე, რათა საკუთარი თვალით ენახათ და მოესმინათ მისთჳს), ამათ შორის არსენ იყალთოელი ელიოზს გულისხმობს და სწორედ იოანეს სახარების ამ ეპიზოდზე მიგვითითებს:

„ვითარცა იგი წერილ არს სახარებასა იოვანეს თავსა, იყუნეს ვინმე წარმართთგანნიცა აღმოსრულთა მათგანნი, რათა თაყუანის-სცეს დღესასწაულსა მას. ესენი მოვიდეს ფილიპესა, რომელი იყო ბეთსაიდით გალილეაჲსაჲთ და ეტყოდეს მას „უფალო გუნებაჲს იესუსი ხილეა“. მივიდა ფილიპე და ჰრქუა ანდრიას, მოვიდეს ანდრია და ფილიპე და ჰრქუეს იესუს. ესენი იყუნეს ელიოზ და მისთანანი წარმართთაგან მოსრულნი“.

სულიერი საზრისი ამ თხრობისა გამჭვირვალეა – ელიოზი მაცხოვრის წინაშე წარსდგა, მოისმინა მისი ქადაგება. ციდან ესმა მამაღმერთის ხმა, ანუ ელიოზი წილისყრით „კვართის მიღების“ ღირსი შეიქმნა, ანუ მოიპოვა სულიერად ეს ღვთაებრივი საუნჯე, მაცხოვრის სიტყვით განილმრთო ელიოზი, რადგან გაუღო ფართოდ გულისკარი მის ქადაგებას, სამების რეალურად მხილველი შეიქმნა – მამაღმერთის ხმა ზეციდან, ძე-ღმერთის სიტყვა – მაცხოვრის პირით ქადაგება და სულიწმინდის გარდამოსვლა – ამ ქადაგების ჟამს...

ელიოზი მოიპოვებს კვართს „წილის-ყრით“, ვითარცა ერთი კაცთაგანი, მოციქულთა დარად ღვთის ქადაგებით მადღმნილი და ამასთან ელიოზი, როგორც ებრაელი, მაცხოვრის ჯვარცმამდე („წარმართთაგანნი“) და ჯვარცმის შემდგომ „წილის-ყრის“ ჟამს განასახიერებს წარმართ საქართველოს, როგორც ქვეყანასა და ერს.

ვფიქრობთ, არსენ ბერი მოგვითხრობს ზოგადქართულ ტრადიციას, რომელსაც კარგად იცნობს ქართული სასულიერო მწერლობა და საეკლესიო ისტორია.

ამ ცოდნას ასახავს „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“: ლაზარე ჰქვია „სახარებასა შინა“ ქართულ ენას, ქართველი ერი და ენა ლაზარეს დარად დამარხულია და აღდგება მეორედ მოსვლის ჟამს... და...

ელიონი (ელიაზარ) იგივე ლაზარეა. მცხეთა, რომელიც იერუსალიმის ანალოგია... ასევე ლაზარეს სახლობის ანალოგს ქმნის ელიონის სახლობის სახით:

ელიონი-ლაზარე, ელიონის დედა და და – მართა და მარიამის ქართული ანალოგია: „წმიდა ნინოს ცხოვრებებსა“ და „მოქცეваჲ ქართლისაჲ“-ს თხრობაში სახარების მენელსაცხებლე დედების დარად ისინი წარმოსდგებიან გულით განმცდელნი, ქრისტეს სიყვარულით განათლებულნი: გოლგოთაზე ჯვარზე რომ მიამსჭვალეს მაცხოვარი, ელიონის დედამ მცხეთაში დაიგმინა, ჯვარცმის ტკივილების განცდით და გოდებით აღესრულა...

ელიონის ქალწულმა დამ ნანატრი უფლის კვართი გულში სიხარულით ჩაიკრა: „შეიმთხვია პირსა და შეიტკბო გულსა ზედა თჳსსა და მსწრაფლ აღმოუტევა სული“. ორივე ქალი მენელსაცხებლე დედების დარად, ღვთიესულიერნი იხატებიან- მაცხოვარი არ უხილავთ თვალით, მაგრამ „ყურთა გულისაითა“ იცნეს, მისი ჯვარცმა განიცადეს ვითარცა ჯვარცმის თანადამსწრეთ. იგლოვდნენ მის ენებას, ტანჯვასა და, ამ გლოვაში აღესრულნენ.

ამ ორი ქალის სიცოცხლე თითქო იქ დასრულდა, სადაც მენელსაცხებლე დედები მგლოვიარენი ქრისტეს საფლავთან შემოკრბნენ... მათ თითქოს დაასრულეს ებრაელი ერის მოლოდინი იესოსა. მცხეთაში მათი სიკვდილით დასრულდა ძველი აღთქმისეული ჟამი, ფურცელი კაცობრიობის ისტორიისა, დაიდო საფუძველი ახალი აღთქმის მისაღებად. ელიონის სახლობამ მცხეთაში მოამზადა ეს ნიადაგი და იმავდროულად დაასრულა „ძველი ადამიანი“ – სიცოცხლე.

ელიონი თავად არის ხიდი ძველი აღთქმისა და ახალი აღთქმის საქართველოს შორის, ვითარცა ებრაელი („ელიას ტომითგან“) და მაცხოვართან წარმდგარი „წარმართი“ ქვეყნის-საქართველოს (მკვიდრი) წარმომადგენელი, ამდენად, ელიონმა წილი დაიდო სახარებაში („წილი“ ანბანისაჲ“ სულიერი საზრისით).

ელიონის სახლობა, ახალი აღთქმის პირველსუნთქვა მცხეთაში, მართა-მარიამის სახისმეტყველურ ანალოგს კიდევ უფრო აღრმავებს:

ელიონის დედა ღვთისმშობლის პარადიგმას გულისხმობს – ვითარცა დედა შეილს სულიერად აღჭურვილს გზაუნის იერუსალიმში, ჯვარცმის ტკივილების განცდით ღვთისმშობლის თანაგანმცდელია.

ელიონის ქალწული და – კვართის მიმრქმელი ასული, მასთან ერთად დაფლული, (იგი ჰგავს სახარების სვიმონს – სიყვარულით მკერდში რომ ჩაიკრა მაცხოვარი, ასე რომ ელოდა...) წმინდა ნინოს პირველსახედ წარმოსდგება.

როგორც ელიას ხალენი არის მაცხოვრის კვართის პირველსახე, ძველი აღთქმისეული საუნჯე მცხეთაში, ისე კვართთან ერთად დაფლული ასული არის პირველსახე (ძველი აღთქმის ჟამის დასრულება) წმიდა ნინოსი, მისი მოციქულებრივი ღვაწლის წინასახე... წმიდა ნინომ სწორედ კვართის ადგილსამყოფლის ძიებით შეიცნო და შემდგომ გამოეშურა საქართველოში.

ხომ არ გულისხმობს „ახალი ნინო“ „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენი-საჲს“ თქმით („ახალი აღთქმის“, „ძველ აღთქმასთან“, „ძველ ადამიანთან“ მიმართება) კვართან ერთად დამარხული ქალწულის პირველობას? (სახელი აბიათარი ასევე ორ დროს უნდა გულისხმობდეს – ძველი აღთქმისეული აბიათარ-მღვდელმსახურის სახელი და ახალი პაველ – ახალი აღთქმის აღმნიშვნელი).

ეფიქრობთ, „დამარხულ არს“... პირველსიტყვა „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“ გულისხმობს კვართის დამარხვის დიდ საიდუმლოს, მცხეთაში დაფულით ქართლის წილ-ხვდომილობას... კვართის დამარხვის ადგილი – საკრალური, წმიდათაწმიდა ალაგი ამ ერისა და ქვეყნის გამორჩეულ მისიას მიანიშნებს უკვე - ერთგულება მაცხოვრისა და მისი მოძღვრებისა... კვართის წილ-ხვდომილი ერი კვართის საიდუმლო ადგილსამყოფელს ინახავს და თაყვანსა ცემს საიდუმლოსი-ღვთისგან „დამარხული“ და „დაფარული“ და ასე მეორედ მოსვლამდე... ელიონის ღვთიესულიერი ხატის ხისოვნად და ძველი ქართული ლიტერატურის ტრადიციის გაგრძელებად გვესახება გ. ლეონიძის „ნატერის ხე“. ...წუთისოფელში გლახაკი და ღვთიური სასწაულის მომლოდინე, სულიერი საუნჯის მძებნელია ელიონი – თავად ხე – ნატერის ხის საზრისი – სვეტიცხოველისა და ხის ხასწაულს ეხმიანება. სახელი ელიონი ქართულ ცნობიერებაში ამ სულიერი ტრადიციის სიცოცხლისუნარიანობას აღნიშნავს – ღვთიურობის, სასწაულის ძიების, ამქვეყნად ღვთაებრივის დამკვიდრებისა და შემეცნების სურვილი.

„ქებაჲ და დიდებაჲს“ სახისმეტყველება ასეთია:

„სახარებასა შინა“ ორი ლაზარე – გლახაკი ლაზარე და ბეთანიელი ლაზარე.

კვართთან ერთად დამარხული ქალწული და „ახალი ნინო“

ორი ლაზარე ლიტურგიკაში– საგულისხმოა ლიტურგიკაში გლახაკი ლაზარესა და ბეთანიელი ლაზარეს თანამყოფობა: აღდგომის მარხვის მეხუთე კვირიაკის შაბათი მოიხსენიებს გლახაკ ლაზარეს, შემდგომი მეექვსე კვირიაკის შაბათი - ბეთანიელ ლაზარეს მკვდრეთით აღდგინებას. გლახაკი ლაზარეს შაბათის საკითხავი „უძველესი იადგარის“ მიხედვით: „რომელმან შეიკრიბა სიმდიდრეჲ ამაოჲ და სოფლისა ამის საშუებელი შეიმოსა, ლაზარეს არა გამოზრდითა ჯოჯოხეთი დაიმკვიდრა, მას მოეგებოდა ცეცხლი იგი უშრეტი, ხოლო ამან განსვენებაჲ ჰპოვა „წიაღთა აბრაჰამისათა“. (14,153). ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ გულისხმობს გლახაკ ლაზარეს.

სახიერად ცოცხლდება მდიდრის შეცოდება:

„მეფობისა პატივითა და გვირგვინითა და პორფირითა შემკული პოვნიერი და მართალი კაცი, სამწყსომრავალი და განმდიდრებული სიმდიდრისა დიდებისა და მეფობისაგან, გლახაკ და უღონო იქმნა“ (18,21).

მდიდარი და გლახაკი ლაზარეს იგავი სახისმეტყველურად მრავალსახოვნად, საღვთისმეტყველო სიღრმითა და სიმბოლიკით, მაღალმხატვრულად აქვს გააზრებული იოანე მინჩხს „მარხვანში“. სწორედ ამგვარი განლაგებით - ბზობამდე ბეთანიელი ლაზარეს შაბათი, მისი სადიდებელი საგალობლები და ლაზარეს შაბათის წინ – გლახაკი ლაზარეს ხსენება, საგალობლებში, მდიდრის შეცოდება, უწყალეობა და ლაზარეს დიდსულიერი ღვაწლი:

„აწ ვიხილოთ ნაყოფი/ მდიდართა მათ ანგაჰართაჲ/ და მისაგებელი/ რომელი იმკვებოდა/ ბისონითა ბრწყინვალედ/ აწ ჰპოსავს ცეცხლი/ და კმობს საწყალობელად/ რაჲთა სასაჲ განუგრილოს გლახაკმან ლაზარე,/ განვაგდოთ ანგაჰარებაჲ/ და მოვიგოთ გლახაკთმოწყალებაჲ, განუყოთ მონაგები ჩუენი/ უღონოთა და უპოვართა/ და მოგუეცეს წყალობაჲ“ (17,233).

„დაიშალა ვითარცა/ ქსელი დედაზარდლისაჲ/ სიმდიდრე უწყალოსა მის მდიდრისაჲ/ რამეთუ შეიყუარნა/ გემონი სოფლისანი/ გლახაკთა უწყალო ექმნა/ და დაეფლა გულსა ჯოჯოხეთისასა“ (17, 236).

„სიწმიდით სიგლახაკე/ სურნელ და პატოსან არს,/ რომელთა ნებისთ თჳსით/ თაენი თჳისნი ქრისტესთჳს/ დააგლახაკენ/ და სარწმუნოებით/ ჰრწმენნეს უხილავი/ საუკუნოჲ/ სამკიდრებელი,/ რომელი მოიგეს/ წმიდათა ნეფსით სიგლახაკითა/ შეევიდეს და დაემკჳდრნეს/ განმზადებულსა/ მას დიდებასა“ (17, 237).

იოანე მინჩხის „მეექუსესა სამშაბათსა მწუხრი“ – „უფალო ლაზარეს“ ერთ-ერთი დიდებული საგალობელი, გლახაკი ლაზარეს შესხმაა და „ცხრა ნეტარების“ პოეტურად გაშლა: „ნეტარ არიან, რომელთა აწვე/ დაიტირნენ თაენი თჳსნი/ საწუთროსა ამას შინა, რამეთუ მერმე განმხიარულდენ/ სიხარულითა უოხჭნოეთა,/ რომელნი აქა მგლოვიარენი იქმნენ/ რამეთუ ანგელოზთა თანა/ სუფევასა მას წინაშე ღმრთისასა/ იხარებდენ ნათლითა/ განუქარვებელითა/ პირისა მისისაგთა/. ნეტარ არიან რომელნი აქა/ განეშორნენ ნეფსით თჳსით საწუთოჲსა საშუებელთა/. ჭეშმარიტად ღირს იქმნენ იგინი/ განსუენებასა და შუებასა/ დაულეველსა საუკუნესა/ და რომელსა აქა ჰშოდის/ სიმართლისათჳს განაძღნეს ქრისტემან/ განუძღომელითა მით/ საღმრთოჲთა საზრდელითა/ პურითა ცხოველითა“ (17, 240).

ლაზარეს „მეექუსესა სამშაბათის“ შემდგომი საგალობელი იოანე მინჩხს „ფსალმუნის“ საგალობელზე გაუწყვია: „ნეტარ არს რომელმან გულისკმაჰყო/ გლახაკსა და დავრდომილისაჲ/ უფალმან დაიცვას იგი/ და აცხოვნოს იგი/ და სანატრელ-ჰყოს ქუეყანასა ზედა/ რამეთუ თჳით ღმერთ არს/ მამაჲ ობოლთაჲ და მსაჯული ქურიეთაჲ/ და გლახაკთა მეგობარი და მხსნელი ყოველთა დაწუნებულთაჲ/ და შემწე, რომელნი კადიან მას და ჭეშმარიტად ნეტარ არს კაცი/, რომელი ესავს უფალსა“ (17, 241).

იოანე მინჩხის საგალობელი ლოცვად წარმოსდგება და ღვთისადმი ვედრებად იქცევა: „შამაო ტკბილო და მოწყალეო,/ რაჲმცა ვილოცეთ არა უწყით ჩუენ,/ რამეთუ შეგინებულ ვართ/ და განგეაშორებს ჩუენ/ ბრალთა და ცოდვათა ჩუენთა სიმრავლე/ არამედ გეევედრებით/ დაგწოეე ჩუენზედა წყალობაჲ შენი/ და ნუ დამსჯი საქმეთაებრ/ რამეთუ შენნი დაბადებულთანი ვართ,/ და მარადის მაქებელნი სახელსა შენსა/ ღირს მყუნე სადგურსა ლაზარეს თანა,/ და ნუ მდიდრისა მის თანა“ (17, 242).

იოანე მინჩხის საგალობელში „დაწუნებული“ სწორედ ამ მნიშვნელობით წარმოდგება – წუთისოფელში გლახაკად შეჭირვებული მყოფობა, მაგრამ ღვთის სასოება.

იოანე ზოსიმეს „კალენდარში“ „მდიდრისა და გლახაკი ლაზარესთჳს თქმულისგან“ სამგზის გეხვდება. ახლავს საკითხავი წმიდისა იოანე ოქროპირითგან „სწაულანი მოწყალებისათჳს და ანგაჰრებისა და სიმდიდრისა“.

„რაისათჳს ჰზუაობ და ჰმაღლოი, კაცო?!/ რაითა აჰმაღლდე სულიერითა მით სიმაღლითა ქრისტე იესოს მიერ“ (19, 182).

„საყუარელნო, სამოთხესა შინა მრავალფერნი ყუაკილნი არიედ,/ ნაცულად მცირედისა მის, რომელი მისცეთ გლახაკთა და უღონოთა და წმიდათა მისთა თანა გვირგვინოსან გუყუნეს თქუენ“. (19, 170-1).

საგულისხმოა, რომ იოანე ზოსიმეს „კალენდარში“ ბეთანიელი ლაზარეს „საკითხავი“ ასე წარმოდგება – „საკითხავნი წმიდისა ლაზარესნი თქუმული იოანე ოქროპირისანი მარიამისა და მართაჲსთჳს დათა ლაზარესთა და ელია წინასწარმეტყუელისაჲ“ (19, 80).

იოანე ზოსიმეს „კალენდარში“ ჩართულია საკითხავი „ცხორებაჲ და განგებაჲ წმიდისა სჳიმონ მესეტეხისაჲ და საკჳრველმოქმედისაი რომელი იყო დამკჳდრებულ მთასა ზედა ჰალაბისასა“.

განსაკუთრებით საინტერესოა სჳიმონის მიერ ელია წინასწარმეტყველის ხილვა: „ეტლი ცეცხლისანი და ცხენნი ცეცხლისანნი“ და სჳმეონისადმი მისი მიმართვა: „ამცენ წყალობაჲ გლახაკთაჲ და უპოვართაჲ და ამცენ მათ რომელნი მძლავრობენ გლახაკთა და ქურივთა და ობოლთა და ნუ თუალ-ახუამ და ნუცა შეძრწუნდები მეფეთაგან და თავადთა, რამეთუ ეერშემძლებელ არიან იგინი ნებად შენდა... შეჰრისხენ მათ და ამხილე და გამოიხსენ დაწუნებული მძლავრობისაგან და იყავ მოწყალე გლახაკთათჳს. აჰა ესერა სახელი შენი დაწერილ არს წიგნსა მას ცხოველთასა, მე ვარ ელია“ (20, 75).

საცნაურია გლახაკთათჳს წყალობა, დაწუნებული მყოფობა გლახაკისა, მხილება „ძლიერთა ამა სოფლისათა“, სახელი ცხოველ წიგნში ჩაწერილი, ელია წინასწარმეტყველის განსაკუთრებული მფარველობა გლახაკების, ქვრივების და ობლებისა, ანუ ქრისტიანი წმიდანის ცხოვრებაში მისი გაცოცხლება.

ათონელ მამათა ცხოვრებაში ერთი საინტერესო ეპიზოდია. საშინელი გვალვის ჟამს საბერძნეთში, ოთხმა თვემ უწვიმრად განვლო, ხე და ვენახი გახმა, მიწა დასკდა. მამა იოანემ შეილს უბრძანა: „წარიყვანენ ძმანი და წარველით ეკლესიასა წმიდისა ელიაჲსსა და ღამე ათიეთ და ჟამისწირვა აღასრულეთ“. წირვაზე სახარების კითხვის ჟამს ღრუბლები გაჩნდა ცაზე, ზიარებისას კი წვიმა წამოვიდა... (24, 20).

ეფიქრობთ, ფოლკლორულ ტრადიციაში შენახული ელიასა და ლაზარეს სიახლოვე, ასევე ბეთანიელი ლაზარესა და გლახაკი ლაზარეს თანამყოფობა იოანე ზოსიმეს „კალენდარში“ მის მიერ შედგენილ საკითხავთა სიღრმისეული საზრისი ბუნებრივად ნათელყოფს „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲს“ სახარებისეულ სახისმეტყველებას. გლახაკი ლაზარე „მდაბალი და დაწუნებული“, „შემკული და კურთხეული სახელითა უფლისაჲთა“, „დამარხული“ ბეთანიელი ლაზარე დები „მართა და მარიამი“, „ოთხისა დღისა მკუდარი“, „დაძინებული“, „შეგობარი“ უფლისა.

ბაგრატიონ მეფეთა გლახაკობა და სიმდაბლე-ქართველ ბაგრატიონ მეფეთა ღვთიესულიერებას ადასტურებს მათ მიერ გლახაკთა ყოველწამიერი ხსოვნა. ქართული სამეფო ცნობიერება ნათლად წარმოსახავს: თუ მეფე თავის სამეფოში გლახაკს დაივიწყებს, ეს უღვთო მყოფობის, ღვთის მსგავსებისგან „დაკლების“ დასაწყისია. თამარ მეფის სიტყვები საგულისხმოა: „ნუ თუალ-ახუამთ მთავართა სიმდიდრისათჳს ნუცა გლახაკთა უდებ – ყოფთ სიმცირისათჳს“-ეს ქართული სამეფო კარის კანონია.

დავით აღმაშენებლის ქისაზე მოგვითხრობს მისი მემატიანე: რომელ დღესაც მეფე ვერ განაკითხავდა გლახაკთ, „დღეს ვერა მივეც ქრისტესა მარცხებითა ჩემთა ცოდვათაგთა“-ო (25,209) წუხდა. მაცხოვრის იგავის მდიდრის საპირისპიროდ, „გჳრგჳნითა და პორფირით“ შემოსილი დავით აღმაშენებელი ყოველწამს ზრუნავს გლახაკებზე, ობლებსა და სნეულებზე... „გალობანი სინანულისანი“ სახიერად აცოცხლებს: „გლახაკთათჳს განშიშულება“ უფლისგან ებრძანა მეფეს.

„ვეფხისტყაოსანი“ ასევე სამეფო კარის გლახაკთათჳს დიდი წყალობის სურათია:

„მიეც გლახაკთა საჭურჭლე“, „დიდთა და წერილთა წყალობა“, „რასაცა გასცემ შენია“...
„მეფეთა შიგან სიუხვე ვით ეღვს ალვა რგულია“...
„გლახაკთა მიეც საჭურჭლე, ოქრო, ვერცხლი და რეალია“.
„ყოლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს,
ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს“.

ქართულ სიტყვიერებაში „გლახაკი“ დამკვიდრდა სწორედ ღვთისაგან ადამიანის წყალობის, მსაზღებლის, მვედრებლის, წუთისოფელში დავრდომილის საზრისით – „ღვთის გლახა“, ანუ ღმერთს მინდობილი უპოვარი, უქონელი, („ღვთის გლახა“- ადელად მოსატყუებელი, ყველასგან აბუჩად აგდებული, უღონო, უპოვარი, ცხოვრების შნოს მოკლებული- თ. სახოკია) (11, 701), „ეა-გლახ“, „გლახ-მოკვდავი“, „ღარიბი“ და „ყარიბი“ – არასოდეს არ არის მარტო, მას ღმერთი მფარველობს...

ს.ს. ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ უფლისწულის ამ ღვთიური სიბრძნით განსწავლას გულისხმობს, მეფე ფინეზმა გახსნა საგანძური და გლახაკებს დაურიგა, რათა ისინი ღმერთს შეევედრებოდნენ მეფისთჳის ძის ბოძებას... უფლისწული საზარებისეულად განისწაულა: თუ თავად არ გამოსცდიდა, ვერ გაუგებდა გლახაკთ, უძლურთა და უპოვართ. ლეონმა ჯუმბერს გლახაკის, უღონოს, მდაბიოს ჭირი გამოაცდევინა. იგავ-არაკი „გლახაკი და ქილა ერბო“- გლახაკს გამდიდრების სურვილით მცირედსაც აკარგვინებს, მან ღვთისთჳს მადლობის ნაცვლად, გამდიდრების ფანტასტიკური გეგმა წარმოისახა... ეს გლახაკი ფიზიკურადაც და სულიერადაც გლახაკია.

ს. ს. ორბელიანი სახარებისეულ იგავში მეტყველებას ახლებურად აცოცხლებს.

„გლახის ნაამბობში“ ილია ჭავჭავაძემ ღვთის წინაშე აღსარების გამომთქმელი მონანული გლახა ადამიანის თვალით განჭვრიტა მთელი ცხოვრება...

რაფიელ ერისთავის „მთხოვარა გლახაკი“ გამათხოვრებული ადამიანისა და მდიდართა დაპირისპირებულ სულიერებას ასახავს. გლახაკი ლაზარეს სახარებისეული იგავი შემოქმედებითად თავისი დროის რეალობაშია გააზრებული.

„დიდოსტატის მარჯვენა“: მეფე გიორგი როცა სამეფო ტანსაცმელს შემოიძარცვავს, „გლახუნა“ ჰქვია...

შეიძლება, დავასკვნათ, რომ ქართულ მწერლობაში გლახაკის ღვთიური საზრისი ღრმად არის გააზრებული, იგი ჯოფაშიც ფესვგადგმულია და სამეფო ცნობიერებაც მეფე გლახაკია ღვთის წინაშე, გლახაკობა განსაცდელია, ღვთის მფარველობას მინდობაა, გლახაკის შემწე ღმერთია, გლახაკის განკითხვა და წყალობა ღვთის გახსენებაა, ადამიანს თუ გლახაკის შემწეობა დააეწყდა, დიდ ცოდვად ეთვლება, ღვთის რისხვად უბრუნდება.

ასეა განსაზღვრული, ვფიქრობთ, ქართველი ერის მისია – სიმტკიცე სარწმუნოებისა და ღვთის სიყვარული, ქრისტეს გზით გასაკელი „იწრო“ გზა... არა ღვთისაგან ბოძებული გამორჩეულობა – ამ ენით ქრისტეს მიერ „მხილება“ მეორედ მოსვლის დღეს, „ყოველთა ენათა“... არამედ დაუშრომელად მცდელობა ქრისტეს ჯვარის აღება და სარწმუნოებით შედგომა გზისა... ვალად დადებული ქრისტეს მსახურება, ჯვარშემოსილი მყოფობა, სიმდაბლე, მოთშინება, სასოება და ყოველწამიერი ღვაწლი ღვთის წინაშე. ღვთივსულიერებით „მხილება“ სხვათა – მაგალითის ჩვენება და განსწავლა.

მხოლოდ ასეთი აღმატებულობა – მდაბალი მოწამეობრივი, ღვთივსულიერი მყოფობა.

საქართველოს ისტორიის ნათელი ფურცლები – დავით აღმაშენებლის, თამარის, გიორგი ბრწყინვალეს, დემეტრე თავდადებულის სწორედ ამგვარმა ღვაწლმა, ამ ღრმადსულიერმა მრწამსმა დაწერა.

ამდენად, „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ „სახარებასა შინა“ ქართული ენის სახელად გულისხმობს არა მხოლოდ ბეთანიელ ლაზარეს („ოთხისა დღისა მკუდარი“, „ორნი დანი“, „მართა და მარიამი“, „მეგობრობაჲ“, „დამარხულ არს“, „მძინარე არს“), ასევე გლახაკ ლაზარეს მაცხოვრის იგავიდან ლუკას სახარებაში (ლ. 16, 19-31) („მდაბალი და დაწუნებული“, „შემკული და კურთხეული სახელითა უფლისაგთა“). ვფიქრობთ, სამეცნიერო ლიტერატურაში გლახაკი ლაზარეს სახისმეტყველების გააზრება ახლებურად განმარტავს „დამარხულ არს ენაჲ ქართული დღემდე მეორედ მოსლისა მისისა საწამებლად, რადთა ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა“– რაც გულისხმობს, რომ მეორედ მოსვლამდე ქართველი ერი რწმენით, სარწმუნოების სიმტკიცით „ამხელს“– მაგალითს აჩვენებს ყოველ ერს (როგორც გლახაკი ლაზარე მდიდარს)... ვფიქრობთ, ამგვარი წაკითხვა – მეორედ მოსვლის დღეს მაცხოვრის მიერ ქართული ენით სხვა ერთა მხილება – განკითხვა “ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ – არასიღრმისეული საღვთისმეტყველო ცოდნის შედეგია, დამცრობაა ღვთივსულიერი ძეგლისა.

„ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ ბუნებრივად ინახავს ქართულ ცნობიერებას, რომლის კვალი ფოლკლორში მოჩანს – ელია წინასწარმეტყველის (ელიაზარ) დარ-აჲდრის გამგესა და გლახაკი ლაზარეს („ლაზარ მოდგა კარსაო“) სახარებისეული იგავის შერწყმა შემოინახა სარიტუალო „ლაზარობამ“, მოსაცის ღვთის წყალობით მიღება თესლის კვლომა-აღდგომასაც (ბეთანიელი ლაზარე) გულისხმობს...

ელიას, მაცხოვრის მიერ მკვდრეთით აღმდგარი ლაზარესა და გლახაკი ლაზარეს თანამყოფობა გააზრებულია იოანე ზოსიმეს „კალენდარში“, რომელიც ყველაზე თვალსაჩინო წყაროა „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ საღვთისმეტყველო სახისმეტყველების შესასწავლად. აღდგომის მარხვაში ბეთანიელი ლაზარეს შაბათი – ბზობის წინა შაბათს აღინიშნება, ხოლო მანამდე კვირიაკე – გლახაკი ლაზარეს სიმდაბლისა და მდიდრის მზეაობის გადმოცემაა, იოანე მინჩხის „მარხვანი“ ასევე გულისხმობს ლაზარეს აღდგინებამდე გლახაკი ლაზარეს და მდიდრის ღვთიური საზრისის პოეტურად გაშლას.

არსენ ბერის „ნინოს ცხოვრების“ ერთმა ცნობამ გვაფიქრებინა–

შესაძლოა ელიოზის სახლობა სახარებისეული ბეთანიელი ლაზარეს სახლობის ანალოგია კვართან ერთად დამარხული ქალწული წინასახეა წმიდა ნინოს მოციქულებრივი ღვაწლისა. „ახალი ნინო“ გულისხმობს პირველობას ამ ქალწულისა.

„დამარხულ არს... მეორედ მოსვლამდე“ – ესქატოლოგიური ჟამი ხომ არ გულისხმობს კვართის დაფლვა-დამარხვის დიდ საიდუმლოს?

ქართული სამეფო ცნობიერება გლახაკის წყალობის ყოველწამიერ ხსოვნას გულისხმობს, ამ ღვთიურ საზრისს აცოცხლებს მრავალსაუკუნოვანი ქართული მწერლობა.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. გრიგოლ დიაჩენკო, „საკვირაო და სადღესასწაულო სახარებათა ახსნა-განმარტება“ 2 ნაწილად, მოსკოვი, 1899 წ. ფოთის ეპარქ. გამ., თბ., 2002. 2. ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთუმე ათონელისეული თარგმანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბ., მეცნ., 1980. 3. Толкование на Евангелие от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна; Благовестник, или Толкование Блаженного Феофилакта Архиепископа Болгарского на Святое Евангелие в четырех книгах, Москва, 2000. 4. Триточник Евангельский, или изъяснение притчеи Астраханского и Кавказского Архиепископа и Кавалера Силвестра, изд. второе, Москва, 1822 г., 5. Б. И. Гладков, Толкование Евангелия, четвертое, значительно дополненное, издание С. Петербург, издание автора, 1913. 6. „ფსალმუნნი“, წმიდა მამათა მოკლე განმარტებებით, ჭყონდიდელი მიტროპოლიტის გიორგის (შალამბერიძე) ლოცვა-კურთხევით. 7. ღირსი გაბრიელ მცირე, „ღვთივსულიერნი თხრობანი“, გამოსაცემად მოამზადა ზაზა სხირტლაძემ, თბ., 2002. 8. იოანე ოქროპირი - „სამოციქულოს განმარტება“ I, თარგმნილი ეფრემ მცირის (კარიჭის ძის) მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბ., 2000. 9. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1955. 10. იოანე დამასკელი „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამოცემა, თბ., 2000. 11. თედო სახოკია - „ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი“. 12. ჯულიეტა რუხაძე, „ხანი იშერეთის ხევსურეთია“, თბ., 1989. 13. ზვიად გამსახურდია „საქართველოს სულიერი მისია“, გამომც. „განათლება“, 1990. 14.„უძველესი იადგარი“, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ე. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, თბ., „მეცნიერება“, 1980. 15. „კლარჯული მრავალთავი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა, „მეცნიერება“, თბ., 1991. 16. ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია- ლექსიკონი, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1986. 17. იოანე მინჩხის პოეზია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლელა ხაჩიძემ, მეცნ., 1987. 18. ანდრია კრიტელი, „დიდი კანონი“, თბ., 2000. 19. G. Garitte, Manuscrits Georgien Litteraires Du Mont 'Sinae -1956. 20. G. Garitte, Symeon Stilite. 21.ზ. კიკნაძე, „ვითარცა მარიამ და მართა“, გაზ. „მაღლი“, 1990, 26 მაისი. 22. რ. სირაძე, „ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა“, თბ., 1992. 23. ფ. მეტრეველი, „აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი“, თბ., 2000. 24. ღირსი ათონელი მამების იოანეს, გაბრიელის, ექვთიმეს და გიორგის ცხოვრება და მოღვაწეობა, თბ., 2004. 25. „ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი“, „მეცნ.“, თბ., 1992, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მზექალა შანიძემ. 26. წმიდა ბასილი დიდი, „თხზულებანი“ („ფსალმუნთა განმარტებანი, ჰომილიები ექვსი დღისათჳს“) ძველი ბერძნულიდან თარგმნა გვანცა კოპალიანმა, თბ., 2002. 27.ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1970. 28. ზ. კიკნაძე, „ქებაჲ ქართულისა ენისაჲ“, „სკოლა და ცხოვრება“, 1990, № 3. 29. ზ. გამსახურდია, „ეეფზისტყაოსნის სახისმეტყველება“, თბ., 1991.

Lia Tsereteli

On Images of "The Praise and Glory to the Georgian Language"

In "The Praise and Glory to the Georgian Language" the Georgian Language is called "Lazarus in the Bible." In the scholarly literature image of only Lazarus of Betania is discussed. In our article an image of a tramp Lazarus is considered as the idea of "poor and miserable." We think that the phrase "is buried" means the following: Christ's robe is dug into the ground in Mtskheta and the Georgian nation is also "buried, or covered and kept by the God until the Doomsday."

დეკანოზი გიორგი ზვიადაძე

ბიბლიური ციტატები წმინდა გრიგოლ ნოსელის ასკეტური ძეგლის ეფთვიმესეულ თარგმანში*

(პირველი წერილი)

ასკეტიკა, როგორც საეკლესიო ლიტერატურის ერთ-ერთი ჟანრი, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გახდა IV საუკუნიდან, როდესაც ასკეტური მოღვაწეობის ყველაზე უფრო აღმატებულმა სახეობამ – განდეგილობამ თანდათანობით ჰპოვა გავრცელება ყველა ქრისტიანულ ქვეყანაში. სწორედ IV საუკუნიდან ჩნდებიან საეკლესიო მწერლობის ასპარეზზე ასკეტური ღვთისმეტყველების ისეთი სახელოვანი წარმომადგენლები, როგორებიც არიან: წმ. ათანასე ალექსანდრიელი, წმ. ბასილი დიდი, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, წმ. კირილე იერუსალიმელი და სხვები.

ამ მოღვაწეთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს საეკლესიო ფილოსოფიის ერთ-ერთ უდიდეს გამომთქმელს, ღვთისმეტყველ-ფილოსოფოსს, ნისის საეპისკოპოსოს „უჯანო გვირგვინს" – წმ. გრიგოლ ნოსელს, ბასილი დიდის ძმას.

წმ. გრიგოლ ნოსელის სახით ჩვენს წინაშეა საეკლესიო მოღვაწე, წმ. მამა და მოძღვარი, რომელმაც ქრისტიანული მოძღვრების უიშვიათესი განჭვრეტით გადმოგვცა ფილოსოფიური მსჯელობისა და ტერმინშემოქმედების გზით სრულყოფამიღწეული სწავლება ქალწულებითი მოღვაწეობის შესახებ. უპირველესად სწორედ ამიტომ იქცევს ყველა მკვლევრის (და, მათ შორის, ჩვენს) უდიდეს ყურადღებას ნაშრომი „ქალწულებისათჳს", რაც ასკეტურ ცხოვრებას უკავშირდება. მართალია, აურაცხელი ლიტერატურა არსებობს ასკეტური, ანუ ქალწულებითი ცხოვრების შესახებ, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ როგორც წმ. გრიგოლ ნოსელს სჩვევდა, ამ კონკრეტულ ძეგლთან დაკავშირებით (ისევე, როგორც ეს მისი სხვა ნაშრომებისთვისაც არის დამახასიათებელი) იგი უმნიშვნელოვანეს საეკლესიო სწავლებას გვაწვდის არა იმდენად შეგონებითი, არა დამოძღვრითი, არა მჭადაგებლური სტილით (რასაც, უდავოდ თავისი ღირსება აქვს), არამედ გაცილებით მეტად – თანმიმდევრული განხილვის წესით, ანუ სისტემური მოძღვრების სახით. შეიძლება ითქვას, რომ წმ. გრიგოლ ნოსელი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური კუთხით ჭერეტს ქალწულებითი ცხოვრების რაობას და, ამდენად, მის მიერ გადმოცემული სწავლება უარესებითეს მნიშვნელობას იძენს ასკეტური ცხოვრების წესის შესამეცნებლად.

როგორც ცნობილია, წმ. გრიგოლ ნოსელი საეკლესიო ასკეტიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელია. ღრმა განსწავლულობა, სულიერი სიმაღლე და უაღრესად ფილოსოფიური აზროვნება მას საშუალებას აძლევდა გასაშარტა და არგუმენტირებულად გადმოეცა ურთულესი საღვთისმეტყველო სწავლებანი. ხსენებული ძეგლი, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო და საყურადღებო ნიმუშია ასკეტური ცხოვრების არსისა და დანიშნულების წარმოსაჩენად. ავტორი გეაწვდის სწავლებას სულიერი და ანგელოზებრივი ცხოვრების შესახებ, რაც მხოლოდ ქალწულებრივი და საღმრთო მოქალაქობით არის შესაძლებელი. ნაშრომი არცთუ მცირე მოცულობისაა, მას ახლავს შესავალი წერილი, თავების სათაურების სარჩევი და დასათაურებულ თავებად დაყოფილი თხზულება. თითოეული თავის სათაური მკითხველს უცხადებს იმ უმთავრეს დებულებებს, რაც მასში არის გადმოცემული, შესაბამისად წარმოჩენილია ავტორის მიზანი – სათნოებით ცხოვრებისაკენ უწინამძღვროს მკითხველს, ხოლო კარიჰჭედ ამგვარ ცხოვრებაში შესასვლელად იგი აწვდის ქალწულებას, რადგან, მისივე განმარტებით: „რომელნი საკრველთაგან სოფლისათა შეკრულ იყვნენ, ძნიად შესაძლებელ არს მათ მიერ დაყუდებით შეყოფად საღმრთოსა მას ცხორებასა, ხოლო რომელნი განშორებულ იყვნენ შუოთითა საჳსისა ამის ცხორებისაგან, ფრიად ადვილ არს მათთჳს უზრუნველად მაღალთა მათ გონებისა ხილვათა შინა მტკიცედ ყოფაჲ, რაჟამს შუოთთაგან სოფლისათა კიდე იყვნენ" (P3, 311v).

აქვე ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ სხვა ქვეყნის მეცნიერთა მსგავსად, ქართველი მკვლევარი არანაკლებ ინტერესს იჩენს აღნიშნული ძეგლისადმი იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ მისი მთარგმნელი არის ათონის წმიდა მთაზე, იერონის მონასტერში მოღვაწე წმიდა ბერი, ეფთვიმე მთაწმიდელი, რომლის სრულიად განსაკუთრებული და ღვთივმადლმოსილი საღვთისმეტყველო მოღვაწეობა, როგორც ცალკად არის ცნობილი, ასე შეაფასა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიამ: „მას მადლითა სულისა წმიდისაჲთა ჴელ-ეწიფებოდა შემატებაჲცა და კლებაჲცა" (ეფრემ მცირე).

ასეთი სამოღვაწეო პროფილის ღვთისმეტყველ-მთარგმნელი ფილოლოგიური ასპექტითაც (და არა მხოლოდ სულიერი თვალთახედვით) მკვლევართა ცხოველ დაინტერესებას იწვევს, რადგან ხსენებული მოღვაწის კალმით შემატებული თუ დაკლებული ყოველი ადგილი, ეჭვი არ არის, იმგვარადვე არის უმწვერვალესი ჭერეტისა და ღვთისმხილველობითი მადლის ნაყოფი, როგორც ორიგინალი. წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი ხშირ შემთხვევაში თანაავტორადაც კი გვევლინება აღნიშნული ძეგლისა: ნაშრომის ტექსტუალური შესწავლის თვალსაზრისით ძალზედ მნიშვნელოვანია, თუ როგორ აღიქვა დიდმა ქართველმა მთარგმნელმა ეს უღირსეულესი ნაშრომი და როგორ გადმოიტანა იგი ქართულად.

წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების „ქალწულებისათჳს" ქართული თარგმანი დაცულია რამდენიმე ხელნაწერში: პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილების

---

* ძველი ქართული თარგმანის ბერძნულ ორიგინალთან შესადარებლად ვიყენებთ ფრანგი მეცნიერის, მ. ოპინოს მიერ გამოკვლეულ კრიტიკულად დადგენილ ტექსტს წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა – „ქალწულებისათჳს", რაც პარიზში გამოიცა 1966 წ.

P3-ში (1040 წ.; 311v-345v), ათონის ქართველთა მონასტრის Ath. 39-ში (XI ს.; 102r -132v) და ინსტიტუტის კოლექციის A-108-ში (XII ს.; 147v-151v)[1]; ზემოაღნიშნული სათაურით თხზულება შეტანილია კიდევ ოთხ ხელნაწერში: A 394 (302v-303v), H 2350 (236v-237v), S 3661 (215r-216r), S 139 (გვ. 202 205). ისინი XVIII-XIX საუკუნეებით თარიღდებიან, კრებულებია და შეიცავენ ბიზანტიელ ავტორთა თხზულებებს. მათ შორის არის დაცული წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებაც „ქალწულებისათჳს", ოღონდ ამ ხელნაწერებში წარმოდგენილია მხოლოდ ტექსტის შესავალი ნაწილი.

ეფთჳმე მთაწმიდელი არც ამ ძეგლის თარგმნისას ღალატობს თავის მთარგმნელობით მეთოდს და წმ. გრიგოლ ნოსელის ტექსტი გადმოაქვს არა სიტყვა-სიტყვით, არამედ კლება-მატების მეშვეობით.

აღნიშნულ ნაშრომში საკმაოდ ხშირია დამოწმება წმიდა წერილისა, როდესაც წმიდა გრიგოლ ნოსელს სურს, რომ თავისი სწავლება ბიბლიის სიტყვებით განამტკიცოს.

ძალზედ მნიშვნელოვანია, თუ როგორ დამოკიდებულებას იჩენს წმ. ეფთჳმე მთაწმიდელი ძველ და ახალი აღთქმის ტექსტის მიმართ, ანუ თავს იჩენს თუ არა ეფთჳმესეული თავისუფალი მიდგომა ბიბლიის ტექსტისადმი იმგვარადვე, როგორც იგი ამას აკეთებს წმიდა მამათა თხზულებებთან დაკავშირებით.

ეკლესიის მამებთან, ჩვეულებრივ, ეხედებით ზეპირ მოწმობას, რაც იმას ნიშნავს, რომ ესა თუ ის საეკლესიო მოღვაწე, როდესაც მას არგუმენტირებისათვის ესაჭიროებოდა ბიბლიის სიტყვები, ზეპირად ახდენდა ციტირებას, რაც ტექსტობრივად ყოველთჳს იდენტური როდი იყო საღმრთო წერილის შესაბამის მუხლის.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით, დიდი ყურადღებაა საჭირო ჯერ იმის დასადგენად, თუ რამდენად თანხვდება ამა თუ იმ მოძღვრის მიერ დამოწმებული ციტატა თავად წმიდა წერილს და თუ მათ შორის არსებობს განსხვავება, მაშინ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მთარგმნელის პოზიცია – რომელს ემხრობა იგი. ჩვენეული კვლევის უმთავრესი მიზანია დადგენა ეფთჳმეს თარგმანის მიმართებისა წმ. გრიგოლ ნოსელის ტექსტში არსებულ ბიბლიურ ციტატებთან და წარმოჩენა იმისა, ეფთჳმე წმიდა წერილის ტექსტს უცვლელად ტოვებს, თუ ამ ტექსტსაც საკუთარი მიზანდასახულობით, კერძოდ, კონკრეტულად ამ ნაშრომის წინაშე დასმული ამოცანისთჳს იყენებს.

კვლევამ აჩვენა, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში ბიბლიური ციტატა ყოველგვარი ნიუანსური შეცვლის გარეშე დასტურდება აღნიშნულ თარგმანში. არის შემთხვევები, როდესაც ეფთჳმე საკუთარი შეხედულების მიხედვით მიმართავს მატებას, კლებას ან თავისუფალ თარგმანს. რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, არის იმგვარი შემთხვევები, როდესაც ეფთჳმე საერთოდ არ თარგმნის ციტატას.

ყველაზე ხშირად ეფთჳმე მიმართავს თავისუფალ თარგმანს, რაც ყველა მანამდე არსებულ რედაქციისაგან სხვაობს.

არის შემთხვევები, როდესაც მხოლოდ ერთი სიტყვის შესატყვისია განსხვავებული წმ. ეფთჳმესა და ბიბლიის ჩვენამდე მოღწეულ ძველ ქართულ თარგმანებს შორის. ჩვენ არ ვამახვილებთ ყურადღებას მთლიანი ციტატის თარგმანზე წმ. წერილსა, რადგან წმ. გრიგოლ ნოსელს ზედმიწევნითი სიზუსტით არ მოაქვს ციტატა. ამიტომ შესადარებლად მხოლოდ იმ ცალკეულ სიტყვებს ვიყენებთ, რომლებიც ერთი და იგივეა როგორც წმ. წერილში, ისე გრიგოლ ნოსელთან და ეუდარებთ მათ ძველ ქართულ რედაქციებს , რაც საშუალებას გვაძლევს ვნახოთ, თუ როგორი შესატყვისებით არის თარგმნილი ბიბლიური ციტატის ესა თუ ის ბერძნული სიტყვა.

ამჯერად შევეცდებით იმ ნიმუშთა დამოწმებას, სადაც ყველაზე უფრო მკაფიოდ ვლინდება მთარგმნელის საღვთო უნარი შემატება-კლების გზით გადმოცეს უმთავრესი სათქმელი. გვსურს აღვნიშნოთ ისიც, რომ ციტატებს ვაკვლუეთ ავტორებისა და წიგნების მიხედვით.

წმ. გრიგოლ ნოსელს დამოწმებული აქვს ციტატა ძველი აღთქმიდან (შესაქმე 1.31), რასაც ეფთჳმე საერთოდ არ თარგმნის: <<πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς καλὰ λίαν>> (404,44-45). („ყოველნი, რაოდენნი ქმნნა ღმერთმან, აჰა, კეთილ ფრიად"). ეფთჳმემ საჭიროდ აღარ ჩათვალა ამ ციტატის თარგმნა, რადგან წინა მუხლში ნათქვამი იყო, რომ ღმერთმა ყოველივე კეთილად შექმნა.

ძველი აღთქმის წიგნს ეკუთვნის ის სიტყვებიც, რასაც წმ. გრიგოლ ნოსელი იმოწმებს: <<τὸ μέγα καὶ τίμιον τοῦτο>> (406,52 – 408,53). ეფთჳმეს თარგმანის შედეგად ქართულში გვაქვს: „დიდსა მას და პატიოსანსა ცხოველსა" (A 330r; C 119v). „ცხოველი", ანუ თანამედროვე ქართულით „ცოცხალი", ორიგინალში არ გვხვდება, თუმცა იგი იგულისხმება. ეფთჳმე მაინც აკონკრეტებს, რომ საუბარია ადამიანის შესახებ.

აღნიშნული სიტყვები წმ. გრიგოლ ნოსელს პერიფრაზირებულად აქვს დამოწმებული იგავთა წიგნიდან (20,6; 12,27) ეფთჳმე მთაწმიდელი მიყვება წმ. გრიგოლ ნოსელის ტექსტს და გვაწვდის ასევე პერიფრაზირებულ თარგმანს.

ორიგინალში არის ციტატი ძველი აღთქმიდან: <<ὅτι οὐ πρότερον αὐτὴν ἔγνω, πρὶν ἐξορισθῆναι - τοῦ παραδείσου...>> (შდრ. დაბ. 2,9); (418,10-11), რასაც ეფთჳმე შემდეგნაირად თარგმნის: „რამეთუ არღა ეცნა იგი, ვიდრემდის გამოჰყვა სამოთხით" (A 311r; C 121r). ეფთჳმემ არ თარგმნა სიტყვა <<πρότερον>> („უპირველესად"), რაც წმ. გრიგოლ ნოსელთან გვხვდება როგორც ერთგვარი შეპირისპირება, რომ „პირველად არღა ეცნა იგი, ვიდრეღა გამოჰყვარდა სამოთხით". შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „არღა" გარკვეულწილად იტევს იმ შინაარსს, რისთჳსაც ბერძნულში <<πρότερον>> არის გამოყენებული.

წმ. გრიგოლ ნოსელის მიერ მოხმობილი ციტატა (II რჯ. 6,5; მთ. 22,37-დან) ეფთჳმეს მიერ მატებით არის თარგმნილი: <<ἐξ ὅλης καρδίας καὶ δυνάμεως τὸν θεὸν ἀγαπᾶν>> (366,13-14). „შეიყუარო უფალი ღმერთი ყოლითა გულითა და ძალთა" (A 325r; C 115v). სიტყვა „უფალი" ნოსელთან არ გვხვდება, ქართველი მთარგმნელი წმიდა წერილის ტექსტის გათვალისწინებით ამატებს ამ სიტყვას.

საეარაუდოა, რომ თხზულების ავტორი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ახდენს ზეპირ ციტირებას და გამორჩენილი აქვს სიტყვა „უფალი“, რაც ცხადად იკითხება, როგორც მეორე რჯულის წიგნში, ისე მაფეს სახარებაშიც. წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი ბიბლიის მიხედვით ასწორებს წინადადებას და ქართულ თარგმანში ამატებს გამოტოვებულ სიტყვას.

ორიგინალში არის: <<Θεὸς γὰρ θάνατον οὐκ ἐποίσεν>> (402,20). ეფთვიმე ნაცვალსახელით ცვლის ღმერთის აღმნიშვნელ ბერძნულ სიტყვას <<Θεός>> და ასე თარგმნის ამ ციტატას: „რომელმან სიკუდილი არა ქმნა“ (A 329; C 119v); (სიბრძნ. 1.13). ჩვენის აზრით, შემთხვევითი არ არის, რომ ეფთვიმე არსებით სახელს ცვლის ნაცვალსახელით, რადგან მოცემულ კონტექსტში სიტყვა „ღმერთი“ ორჯერ აქვს გამოყენებული წმ. გრიგოლ ნოსელს. ქართველი მთარგმნელი ტავტოლოგიის თავიდან ასაცილებლად და წინადადების ქართულისათვის დამახასიათებელი ბუნებრიობით გადმოსაცემად მიმართავს ამ საშუალებას, რაც საესებით გამართლებულია როგორც საეთისმეტყველო, ისე ფილოლოგიური ასპექტითაც.

ორიგინალში არის: <<ὀυαὶ τῷ ἑνὶ ὅταν πέσῃ>> (532,9), რასაც ეფთვიმე თარგმნის როგორც: „ვაჲ არს ესევითარისა მის, რამეთუ რაჟამს დაეცეს“ (A 343r; C 131v) ... ეფთვიმეს თარგმანი განსხვავებულია ორიგინალისაგან და წარმოადგენს თავისუფალი სტილით შესრულებულ თარგმანს, რადგან ბერძნულში სრულიად ცხადად იკითხება <<τῷ ἑνὶ>> (ერთი), რომლის შესატყვისადაც ეფთვიმე იყენებს განსხვავებულ სიტყვას: „ესევითარისა“, რაც მოცემულ კონტექსტში საესებით იტევს ბერძნულში გამოყენებული სიტყვის მნიშვნელობას.

მცხეთურ ხელნაწერში ეს სიტყვა თარგმნილია „ერთის“ მნიშვნელობით: „ვაჲ ერთისა მის, უკუეთუ დაეცეს“ (ეკლეს. 4,10).

ზოგ შემთხვევაში, როდესაც წმ. გრიგოლ ნოსელი მიმართავს პერიფრაზს წმიდა წერილის სიტყვებისას, ეფთვიმე თავად ამატებს შესაბამის ადგილს წმიდა წერილიდან, რაც დასრულებული სწავლების გადმოცემას ისახავს მიზნად. მაგ. ორიგინალში გვაქვს: <<Οἰμοι, φησιν, ὅτι ἡ παροικία μού-ἐμακρύνθη>> (314,19-20). „ვაიმე, რამეთუ განმიგრძდა მე მწირობაჲ ჩემი და ბნელად სახელად სახელ-სდვა მკუდრობასა მას“ (ფს. 119,5).

ეფთვიმე წმ. გრიგოლ ნოსელისეულ ციტირებას უმატებს შემდეგ სიტყვებს წმიდა წერილიდან: „დაეემკუდრე მე მყოფთა თანა კედარისათა“ (A 318v; C 108 v), რაც უთუოდ გამართლებულია იმით, რომ მომდევნო ბუხლში ნაუწყებია „კედარის“ შესახებ და შესაბამისი ციტატის სრულად დამოწმებით წინადადების აზრს დასრულებული სახე ეძლევა. აქვე აღვნიშნაეთ, რომ ფსალმუნის წმ. გიორგი მთაწმიდლისეულ თარგმანში „მყოფთას“ ნაცვლად გვაქვს „საყოფელთა“.

ფსალმუნის ციტირებასვე ეხება შემდეგი კონტექსტიც: <<ἐν τῇ σκέπῃ τοῦ Θεοῦ>> (352,20), რასაც ეფთვიმე ასე თარგმნის: „საფარველსა ქუეშე ღმრთისასა“ (A 323r; C 113r) (ფს. 90,1). „ქუეშეს“ შესატყვისი ძველ ბერძნულ ტექსტში არ გვხვდება. ასევე ამ სიტყვის გარეშეა მოტანილი კონტექსტი ფსალმუნის ძველ ქართულ რედაქციებში: „საფარველსა ღმრთისა“ (ფს. 90,1). ვფიქრობთ, რომ ეფთვიმეს დამატებული „ქუეშე“ უფრო გამომსახველი და გასაგებია მკითხველისათვის.

საყურადღებოა სხვა შემთხვევაც, რაც ასევე ფსალმუნის ციტირებას ეხება: <<'οὺ καὶ <<ὀυρανοὶ διηγοῦνται δόξαν καὶ στερέωμα καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἀναγγέλει τὴν γνῶσιν>> (386,13-14). „დიდებასა უთხრობენ ცანი და სამყაროჲ და ყოველნი დაბადებულნი ქადაგებენ სიბრძნესა მისსა“ (ფს. 18,2-3); (A 327 v; C 117r).

ეფთვიმე მრავალობითი რიცხვით თარგმნის მხოლობითში დასმულ მსაზღვრელ-საზღვრულს <<πᾶσα ἡ κτίσις>> – („ყოველნი დაბადებულნი“), ხოლო რაც შეეხება სიტყვას <<τὴν γνῶσιν>>, რაც „ცოდნას“ აღნიშნავს (შესაბამისად ფსალმუნის ძველ ქართულ თარგმანებში გვაქვს „მეცნიერებაჲ“), ეფთვიმე მას თარგმნის „სიბრძნედ“ („სიბრძნესა მისსა“), რაც სრულად იტევს ბერძნული სიტყვის მნიშვნელობას.

ორიგინალში გვაქვს: <<τῆς μεγαλοπρεπείας ἐκείνης τῆς 'υπεράνω τῶν 'ουρανῶν ἐπηρμένην>> (386,17-18). „დიდადშუენიერებისა მის, რომელი-იგი ამაღლებულ არს უფროს ზეს¸ნელს ცათა“ (ფს. 8,2); (A 327; C 117r).

ეფთვიმე რამდენიმე სიტყვას ამატებს ქართულ თარგმანში, რაც ბერძნულში არ გვხვდება. არ არის ეს სიტყვები არც ფსალმუნის გიორგი მთაწმიდლისეულ თარგმანში. ესენია: ზმნიზედა „უფროჲს“ და ნაცვალსახელი „რომელი-იგი“. პირველი სიტყვის გამოყენებით ეფთვიმე უფრო შთამბეჭდავად წარმოაჩენს უფლის დიდებულებას, ხოლო ნაცვალსახელით – „რომელი-იგი“ მიანიშნებს, რომ ხსენებული სიტყვები მიემართება „ღმერთს“, რითაც უფრო გამოკვეთილი და დაკონკრეტებულია სათქმელი.

საინტერესოა ის შემთხვევაც, როდესაც ეფთვიმეს თარგმანი ციტატისა, მართალია, ნიუანსურად, მაგრამ მაინც სხვაობს ძველი ქართული თარგმანისაგან. ორიგინალში არის: <<ἐν τῇ χώρᾳ τῶν ζώντων>> (428,4), რასაც ეფთვიმე თარგმნის როგორც „სოფელსა მას ცხოველთასა“ (A 332r; C121 v). „ფსალმუნთა“ ძველ ქართულ თარგმანში გვაქვს „სოფელსა შინა ცხოველთასა“ (114,9).

ეფთვიმეს თარგმანი თაეისთავად გულისხმობს ἐν წინდებულის გამოყენებას, თუმცა სიტყვა „შინა“ ანუ „ში“, რასაც ეს წინდებული აღნიშნავს, ეფთვიმესთან არ დასტურდება.

ორიგინალში არის ციტატა ესაიას წინასწარმეტყველებიდან: <<'Απὸ τοῦ φόβου σου, κύριε, ἐν-γαστρὶ ἐλάβομεν>> (490.32-33).

ეფთვიმეს თარგმანში გვაქვს: „შიშითა შენითა, უფალო, მიუდეგით და გულსმოდა და ეშეეით სული მაცხოვარებისა შენისაჲ“ (A 339r; C 128r). ეს არის ციტატა, რაც სრული სახით არ გვხვდება ორიგინალში. ეფთვიმე წმიდა წერილის მიხედვით იმოწმებს ამ ადგილს და არა ისე, როგორც ეს

გრიგოლ ნოსელთან არის, რომელიც ციტატას შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს: <<ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν>>. მთარგმნელს დამატებული აქვს წმიდა წერილისეული სიტყვები: „და ვეშვით სული მაცხოვარებისა შენისა“ (ეს. 26,17-18).

ეფთვიმემ საჭიროდ ჩათვალა დასრულებული სახე მიეცა ციტატისათვის, რათა უფრო ნათლად გამოკვეთილიყო გრიგოლ ნოსელის სწავლება ქსაია წინასწარმეტყველის სიტყვებთან მიმართებაში.

არის კიდევ სხვა შემთხვევა, როდესაც წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი უთარგმნელად ტოვებს დანიელ წინასწარმეტყველის სიტყვებს (7,10), რასაც წმ. გრიგოლ ნოსელი იძოწმებს. აღნიშნული ციტატა პერიფრაზირებულად არის მოხმობილი წმ. გრიგოლ ნოსელის მიერ და ეფთვიმემ შეგებულად არ თარგმნა იგი, რადგან მოცემულ კონტექსტში დანიელ წინასწარმეტყველის სიტყვები პოლემიკუ სიზუსტით არ ესადაგება წმ. გრიგოლ ნოსელის მსჯელობას ასკეტური ღვაწლის შედეგად ადამიანური ბუნების ანგელოზურ ბუნებასთან მიმსგავსების შესახებ. ეს შემთხვევა კიდევ ერთხელ ადასტურებს, თუ რამდენად დიდი კვალიფიციურობით ახერხებდა ეფთვიმე გაეთვალისწინებინა კონტექსტი და შინაარსობრივი მხარის შესაბამისად განეერკო ან შეემოკლებინა ორიგინალი.

საყურადღებოა კიდევ ერთი შემთხვევა, როდესაც ორიგინალისაგან განსხვავებული ვითარება ქართულ თარგმანში.

ორიგინალში გვაქვს: <<τοὺς δικαίους λάμψειν καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἡλίου>> (390,33-34).

ეფთვიმე მთაწმიდელი ქართულ თარგმანში უმატებს სიტყვებს, რომლებიც წმ. გრიგოლ ნოსელთან არ გეხვედება, არ დასტურდება ისინი არც ბიბლიის ქართულ თარგმანში. ეს არის სიტყვები „და უმეტესცა მზისა“ (A 328r; C 118r). მოვიტანთ ციტატას იმ სახით, როგორც ეს თარგმანშია: „მართალთა მსგავსად მზისა გამობრწყინვებად და უმეტესცა მზისა“ (მთ. 13,43).

აღნიშნული დამატება მიზნად ისახავს საეკლესიო სწავლების წარმოჩენას მართალთა გაბრწყინების შესახებ ზეცაურ სასუფეველში.

წმ. გრიგოლ ნოსელთან გვაქვს: <<...ἐν τῇ ἀναζητήσει τῆς ἀπολομένης δραχμῆς>> (412,14-15), რაც ეფთვიმე სიტყვათა გადანაცვლებით თარგმნის: „წარწყმედულისა მის დრაქმისა ძიებითა“ (A 330v; C 120v); (ლკ. 15,8-10). აღნიშნული სიტყვები პერიფრაზირებულად აქვს მოტანილი წმ. გრიგოლ ნოსელს. ეფთვიმესეული უმნიშვნელო ჩარევა სათარგმნ ტექსტში და სიტყვათა ამგვარი გადანაცვლება განპირობებულია მხოლოდ ერთი მიზნით: ქართულისათვის დამახასიათებელი ბუნებრიობით მოხდეს ბერძნული ორიგინალის გადმოტანა.

ორიგინალში გვაქვს პერიფრაზირებულად მოტანილი ციტატა წმ. იოანე ღვთისმეტყველის სახარებიდან <<...οὐδὲ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς καὶ ἐκ θελήματος σαρκός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ μόνου ἡ γέννησεις γίνεται>> (438,14-16), რასაც წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი თარგმნის არა ისე, როგორც ავტორს აქვს მოხმობილი იგი, არამედ სახარების შესაბამისად, რადგან წმიდა წერილში ჯერ არის: „არცა ნებითა კორცთაგთა“ და შემდეგ მოდის: „არცა ნებითა მამაკაცისაგთა“, ხოლო წმ. გრიგოლ ნოსელთან პირიქით: ჯერ არის <<οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς>> „არცა ნებითა მამაკაცისაგთა“, ხოლო შემდეგ – <<καὶ ἐκ θελήματος σαρκὸς>> „არცა ნებითა კორცთაგთა“ (იოანე 1,13).

წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი მოჰყვება სახარების ტექსტს: „არცა სისხლთაგან, არცა ნებითა კორცთაგთა, არცა ნებითა მამაკაცისაგთა, არამედ ღმრთისაგან იქმნებოდის შობაჲ“ (A 323v; C 123r). „იქმნებოდის შობაჲ“ – ამ ფორმით ეს სიტყვები წმიდა წერილში არ გეხვედება, იგი წმ. გრიგოლ ნოსელს ეკუთვნის და შესაბამისია ეფთვიმეს თარგმანიც. ეფთვიმე ტოვებს მხოლოდ ერთ სიტყვას, რაც წმ. გრიგოლ ნოსელთან არის, მაგრამ არ გეხვედება იოანეს სახარების მითითებულ მუხლში. ეს არის ზმნიზედა <<μόνου>> (მხოლოდ), რაც ღმერთის აღმნიშვნელ სიტყვას <<θεοῦ>>-ს ახლავს.

უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი შემთხვევა, როდესაც წმ. გრიგოლ ნოსელის მიერ დამოწმებული სიტყვები: <<...τῷ δὲ μονογενεῖ θεῷ...>> (262,5) სხვაობს წმიდა წერილისაგან, სადაც გვაქვს არა <<θεῷ>> (ღმერთი), არამედ <<υἱος>> (ძე). შესაბამისად, მთარგმნელს წმ. იოანეს სახარებისეული სიტყვები (1,18) წმიდა წერილისა და ნაშრომის ავტორის გათვალისწინებით მოაქვს: „მხოლოდშობილსა მას ძესა და ღმერთსა თანა...“ (A 313v; B 149v; C 104r), რადგან იოანესთან გვაქვს „ძე“ და გრიგოლ ნოსელთან „ღმერთი“, ეფთვიმე ასწორებს ციტირებულ სიტყვებს, შეუცელელად ტოვებს ღმერთის აღმნიშვნელ ბერძნულ სახელს (<<θεῷ>>) და ურთავს მას „ძეს“, რაც უფრო ნათელს ხდის კონტექსტს, რადგან, ცხადია, რომ საუბარია მხოლოდშობილ ძეზე, რომელიც ბუნებითი ღმერთია.

შესაფალ წერილში წმ. გრიგოლ ნოსელს მოხმობილი აქვს წმ. პაულე მოციქულის სიტყვები (I კორ. 7,35) <<παρεδρεύειν ἀπερισπάστως>> (248,10). წმ. წერილში გვაქვს: <<ἐνπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως>> ნაშრომის ავტორი მხოლოდ ორ სიტყვას იმოწმებს პაულეს ეპისტოლედან. განსხვავებას ქმნის პირველი სიტყვის ფორმობრივი სხვაობა წმ. წერილსა და გრიგოლ ნოსელის მოწმობას შორის. გრიგოლ ნოსელთან გვაქვს ინფინიტივი <<Παρεδρεύειν>>, რასაც არ ახლავს <<ἐν>> ზმნიზედა. შესაბამისად, განსხვავებული ვითარებაა ძველ ქართულ თარგმანებში, სადაც ხსენებული მუხლი ასეა თარგმნილი: „ქეთილად დადგრომად... უზრუნველად“[1], (CD). ან კიდევ: „ქეთილად დადგრომისა უფლისა მიმართ უზრუნველად“ (AB). განსხვავებულია ეფთვიმეს თარგმანი: „მტკიცე ყოფაჲ“ (A 311v; B 147; C 102r), რასაც თან სდევს მისეული გაერცობაც: „რაჟამს შფოთთაგან სოფლისათა კიდე იყენენ“.

ორიგინალში გვაქვს სიტყვები რომაელთა მიმართ ეპისტოლედან: <<ἐισ δόξαν παραλαμβάνεται τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ...>> (256,20), რაც პერიფრაზი უფროა წმ. პაულე მოციქულის სიტყვებისა, რომელიც წერს: <<...καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ...>> (რომ. 1,23). წმ. წერილის სიტყვები ძე-

ქართულ თარგმანებში მოცემულია შემდეგნაირად: „და ცვალეს დიდებაჲ იგი უხრწნელისა ღმრთისაჲ..." (ABCD).

წმ. გრიგოლ ნოსელთან ოდნავ განსხვავებული ვითარება გვაქვს, რადგან „დიდებასა" და „უხრწნელ ღმერთს" შორის ჩართულია ზმნა <<παραλαμβάνεται>>, რაც პაულესთან არ გვხვდება. ეფთვიმესთან გვაქვს მოცემული კონტექსტის თავისუფალი თარგმანი: „სადიდებელნი არიან დამბადებელისა ღმრთისანი" (A 313r; B 149r; C 103v). ეფთვიმე სხვა მნიშვნელობით ცვლის ბერძნულ <<ἀφθάρτου>>-ს – „დამბადებელისა", რაც, რა თქმა უნდა, თავისუფალი თარგმანის შედეგია.

ტექსტში ამგვარი ჩარევა, ეფიქრობთ, აღნიშნული კონტექსტის გათვალისწინებით სრულიად გამართლებულია, რადგან საუბარი ეხება ჭეშმარიტი ღმერთის ნაცვლად ქმნილებათა თაყვანისცემას და ამ კონკრეტულ შემთხვევაში უფრო მეტ დატვირთვას იძენს სიტყვა „დამბადებელი", ვიდრე – „უხრწნელი".

წმ. გრიგოლ ნოსელთან დამოწმებულია, აგრეთვე, პაულე მოციქულის სიტყვები: <<τοῦ πληρώματος τῆς Θεότητος>> (268,19), რაც კოლასელთა მიმართ ეპისტოლედან არის მოტანილი (2,9). ეს ადგილი წმიდა წერილში მცირეოდენი განსხვავებით არის, კერძოდ, მოციქულთან სიტყვა <<πλήρωμα>> სახელობით (nom.) ბრუნვაშია, გრიგოლ ნოსელთან კი – ნათესაობითში (gen.). ძველ ქართულ თარგმანებში შესაბამის ადგილს ვკითხულობთ: „სავსებაჲ ღმრთეებისაჲ", ხოლო ეფთვიმესთან გვაქვს განსხვავებული თარგმანი: „საესებაჲ იგი ქრისტეს ღმრთისაჲ" (A 314r; B 150r; C 104v), თუმცა, წმ. გრიგოლ ნოსელთან გვაქვს სრულიად გარკვეული და ცხადად გადმოცემული სწავლება: „საესებაჲ ღმრთეებისაჲ" ქრისტეში ქალწულების მიერ გამობრწყინდა". ეფიქრობთ, ეფთვიმემ გარკვეული მოსაზრებით თარგმნა ავტორის მიერ მოტანილი ციტატა განსხვავებულად, რათა უფრო ნათლად და მკაფიოდ წარმოეჩინა საეკლესიო სწავლება მაცხოვრის შესახებ, რომელშიც არის „დამკვდრებული საესებაჲ ღმრთეებისაჲ". შესაძლებელია, რომ სულიწმიდის ძალდით შემკობილი მოძღვარი მისი სულიერი სიმაღლიდან ჭვრეტდა ამგვარი თარგმანის აუცილებლობას, რაც ქართველი მკითხველისათვის უფრო მეტად იქნებოდა გამომხატველი სამოციქულო სწავლებისა.

ამგვარივე დამოკიდებულება ვლინდება მთარგმნელისა შემდეგ ციტატასთან დაკავშირებითაც, რასაც წმ. გრიგოლ ნოსელი იმოწმებს თავის შრომაში: <<Οὐ γὰρ γινώσκομεν ἔτι>>, φησί, <<κατὰ σάρκα χριστόν>>, ἀλλὰ πνευματικῶς ἐισαικιζομένου καὶ τὸν πατέρα ἑαυτῷ συνεισάγοντος, καθώς φησί που τὸ ἐναγγέλιον>> (268,22-25).

Ჟირეელ ციტატაში წმ. გრიგოლ ნოსელს დამოწმებული აქვს პაულეს სიტყვები (II კორ. 5,16) „...რამეთუ არცარა ეიცით ქრისტე ჴორცეელად", რასაც ეფთვიმე საერთოდ არ თარგმნის, შესაძლოა, იმიტომ, რომ წინა მუხლში გრიგოლ ნოსელის მიერ მოცემული სწავლება უკვე გულისხმობს ზემორე სიტყვებს. ამრიგად, ეფთვიმე, ერთი მხრივ, სიტყვა-სიტყვითი თარგმნის წინარე მუხლს: <<...'ουκέτι σωματικὴν ποιουμένου τοῦ κυρίου τὴν παρουσίαν...>> (268,21-22) – „რამეთუ არცარა ჴორცეელად იქმნების უფლისაჲ მოსლვაჲ" (A 314r; B 150r; C 104v), ხოლო ამ სიტყვებს მოდევნებულ პაულესეულ გამონათქვამს გვერდს უქცევს, რადგან მიაჩნია, რომ საქმელი უკვე ითქვა. იგი პირდაპირ გადადის მომდევნო მუხლზე და მისთვის დამახასიათებელი თავისუფალი თარგმანის პრინციპით თარგმნის გრიგოლ ნოსელის მიერ პერიფრაზირებულად ციტირებულ სიტყვებს იოანე ღვთისმეტყველის სახარებიდან (14,29).

ეფთვიმეს ამგვარი ჩარევა ორიგინალში, ვფიქრობთ, განპირობებულია ქართველი მკითხველისათვის ორიგინალის გამარტივების მიზნით, რათა უფრო ცხადი და გაჯერებული გახდეს კონტექსტის შინაარსი.

ორიგინალში გვაქვს წმ. პაულე მოციქულის სიტყვები: <<ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετασχεῖν τῶν ἐκ τοῦ ἀρότρου καὶ ἀλοητοῦ γεννημάτων 'εφιλοπόνουν τὸν λόγον>> (272,4-5), რასაც ეფთვიმე თავისუფალი თარგმანით გადმოსცემს: „ამითმცა სასოებითა ეიღუწიდი სიტყუასა ამას, რაითამცა მეცა მოვიღე ნაყოფი ჴნეინა და თესვისა ჩემისაჲ" (A 314v; B 150r; C 105 r); (I კორ. 9,10).

ეფთვიმე ფორმობრივად ცვლის მოტანილ სიტყვებს და ისევ თავისუფალ თარგმანს მიმართავს, როდესაც იგი პირიანი ფორმით გადმოსცემს ინფინიტივს, ანაცვლებს სიტყვათა თანმიმდევრობას, წინ გადმოაქვს დამოწმებული სიტყვების შემდეგ ორიგინალში გამოყენებული სიტყვა <<γεννημάτων>>, რასაც მხ. რიცხვით თარგმნის: „ნაყოფი", ასევე წინ არის გადმოტანილი <<τὸν λόγον>> – „სიტყუასა ამას", იგივე ხდება <<ἐφιλόνουν>>-თან მიმართებით, რაც მას წინადადების დასაწყისში გადააქვს, ხოლო სიტყვებს „ჴენა და თესვა" <<τοῦ ἀρότρου καὶ ἀλοητοῦ>> ბოლოში ათავსებს.

ამ მოცემულ შემთხვევასთან დაკავშირებითაც უნდა ვთქვათ იგივე, რაც ანალოგიური შემთხვევების გამო აღგვინიშნავს არაერთგზის: ეფთვიმეს ამგვარი შემოქმედებითი დამოკიდებულება მხოლოდ ერთ მიზანს ემსახურება, ქართული ენის ბუნების შესაბამისად გადმოსცეს სათქმელი, რაც ტექსტის ერთგვარ კომენტირებასაც გულისხმობს.

პიბლიურ ციტატებთან დაკავშირებით გვაქვს შემთხვევა, როდესაც გრიგოლ ნოსელის მიერ დამოწმებული სიტყვა მხ. რიცხვშია, ხოლო ეფთვიმე მას მრავლობითით თარგმნის, მაგ.: <<ἐν τῷ σκήνει>> (312,13) მის მიერ თარგმნილია როგორც „ჴორცთა ამათ შინა" (A 318v; C 108v). აღსანიშნაია ისიც, რომ „პაელეთა" ძველ ქართულ თარგმანებში მხოლობითი რიცხვი და განსხვავებული ვითარება გვაქვს: „საყოფელსა ამას" (AB); „საყოფელსა ამას შინა" (CD); (II კორ. 54).

არის ისეთი შემთხვევაც, როდესაც სხვაობა ავტორსა და მთარგმნელს შორის ნიუანსურია. მაგ., ორიგინალში გვაქვს „უცხო-ქმნული ცხორებისაგან ღვთისა" <<ἀπηλλοτριωμένος δὲ τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ>> (318, 4-5), ხოლო ეფთვიმე მას ასე თარგმნის: „უცხო-ქმნული ცხორებისაგან საღმრთოჲსა" (A 319r; C 109v); (ეფეს. 4,18). „პაელეთა" ძველ ქართულ თარგმანებში გვაქვს სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი: „უცხო-ქმნულნი ცხოერებისაგან ღმრთისა" (CD), ან „უცხო-ქმნულ ცხოერებისაგან ღმრთისაჲსა" (AB);

ეფთვიმემ <<τοῦ θεοῦ>> (ღვთისა) თარგმნა როგორც „საღმრთოჲსა“, რითაც კიდევ უფრო გამოკვეთა და წარმოაჩინა უგუნურება იმ ადამიანებისა, რომლებიც ღვთისაგან არიან გაუცხოებულნი.

იქვეა დამოწმებული წმ. პაულე მოციქულის სიტყვები (ეფს. 2,12) <<ξένος τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας>> (318,5) ეფთვიმეს თარგმანის შედეგად გვაქვს: „განშორებულ აღთქუმათაგან საუკუნეთა“ (A 319r; C 109v); განსხვავებული ვითარებაა ძველ ქართულ თარგმანებში: „სტუმარ შჯულთა მათგან აღთქუმისათა“ (AB), ან „უცხო რჩულთა მათგან აღთქუმათაჲსა“ (CD).

შესამჩნევია კიდევ ერთი შემთხვევა, როდესაც მთარგმნელის ტექსტში საერთოდ არ ჩანს ავტორის მიერ მოტანილი წმ. პაულე მოციქულის სიტყვები (რომ. 1,30). <<κακῶν ἐφευρετής>> (318,9), „მომპოვნებელ ბოროტისა“ (ABCD).

ეფთვიმე არც ამ შემთხვევაში თარგმნის წმ. გრიგოლ ნოსელის მიერ ციტირებულ სიტყვებს. სავარაუდოა, რომ ეფთვიმე ამას აკეთებს კონტექსტის გათვალისწინებით, სადაც საუბარია სხვადასხვა ბოროტი ენების შესახებ, რაზეც პაულე მოციქულიც ამახვილებს ყურადღებას რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში (რომ. 1, 30). წმ. გრიგოლ ნოსელი მოცემულ კონტექსტში წერს, რომ საღმრთო ცხოვრებისაგან განშორებული ადამიანები ხილწიელ გულისჯმას ემონებიან და არიან „მომპოვნებელ ბოროტისა“. ეფთვიმე საჭიროდ არ თვლის აღნიშნული ციტატის თარგმანს, რადგან იქვე გარკვეეთაა ნათქვამი, თუ რა იგულისხმება ამ სიტყვებში.

წმ. პეტრე მოციქულის სიტყვები (II პეტრე 2,18), რომლებიც თვით წმ. გრიგოლ ნოსელს პერიფრაზულად მოაქვს, ოდნავ განსხვავებულად არის თარგმნილი ეფთვიმეს მიერ. <<ἐν τῇ πλάνῃ τοῦ βίου ἀναστρεφομένους>> (324,15-16) „საცთურსა მას შინა სოფლისასა იქცეოდის“ (A 319v; C 110r). გრიგოლ ნოსელთან გვაქვს <<τοῦ βίου>>, რაც წმ. პეტრე მოციქულთან არ გვხვდება, რის გამოც განსხვავებულია წმ. ჴერილის შესაბამისი მუხლის ქართული თარგმანი და ეფთვიმეს თარგმანი გრიგოლ ნოსელის შრომისა. <<τοῦ βίου>>, რომელიც „ცხოვრებას“ აღნიშნავს, ეფთვიმეს გადმოაქვს „სოფლის“ მნიშვნელობით, რაც, რა თქმა უნდა, იტევს კიდევ „ცხოვრების“ გაგებას.

გარკვეული სხვაობა მოჩანს „პაელეთა“ ციტირების კიდევ ერთ შემთხვევაში, როდესაც წმ. გრიგოლ ნოსელი იმოწმებს პაელე მოციქულს (I ტიმ. 4,2). ორიგინალის <<κεκαυτηριασμένους τὴν ἰδίαν συνείδησιν>> (350,12) ეფთვიმეს მიერ ასეა თარგმნილი: „დაშჯილ და დამწუარ გონებითა“ (A 323r; C 113r).

ძველ ქართულ თარგმანებში სანაცვლოდ გვაქვს: „შემწუარნი თუსითა გონებითა“ (CD), ან „შეკობომილნი თუსითა გონებითა“ (AB). სიტყვა „დაშჯილ“ ეფთვიმესეული მატებაა, რაც მან აზრის გასამძაფრებლად გამოიყენა.

იქვეა კიდევ ერთი ციტატაც, რაც ასევე განსხვავებულად არის თარგმნილი ეფთვიმეს მიერ: „რად საქმარ არიან ჩემდა გარეგანთა მათ სჯაი?“ (A 323r; C 113r), მაშინ, როდესაც „პაელეთა“ ძველ ქართულ თარგმანებში გვაქვს: „რაჲ ძეს ჩემი და გარეშეთა მათ განკითხვაჲ?“ (I კორ. 5,12) (CD).

საკუთარე წმ. გრიგოლ ნოსელის დამოწმება ამგვარია: <<Τί μοι τοὺς ἔξω κρίνειν;>> (350,18);

გრიგოლ ნოსელთან ვხედებით წმ. პაელე მოციქულის სიტყვებს (II ტიმ. 2,26), რომლებიც განსხვავებულად არის თარგმნილი წმ. ეფთვიმეს მიერ: <<ὀι ἑζωγρημένοι εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα>> (352,21-22): „შემსჭუალულნი მისსა ნებასა“ (A 323r; C 113v), მაშინ, როდესაც „პაელეთა“ ძველ ქართულ თარგმანებში გვაქვს: „მონადირებულთა მის მიერ ნებისაებრ მისისა“ (CD) (II ტიმ. 2,26). <<οι ἑζωγρημένοι>> ეფთვიმეს თარგმნილი აქვს როგორც „შემსჭუალულნი“, ხოლო ამ მუხლის შესატყვისად „პაელენში“ გვაქვს „მონადირებულთა“. ბერძნული სიტყვა მომდინარეობს ზმნა <<ζωγρέω>>-დან, რაც პირდაპირი მნიშვნელობით ადამიანის ცოცხლად დაკაებას, ტყვედ აყვანას, დატყვევებას გულისხმობს, ხოლო გადატანითი მნიშვნელობით „დაჭერას“, „მონადირებას“. ამდენად, ეფთვიმესთან ეს სიტყვა უფრო თავისუფალი თარგმანით არის შესრულებული. იქვე გვაქვს ციტატის ნაწილი (I ტიმ. 4,1-2), რაც ასევე განსხვავებული თარგმანით გეხედება „პაელეთა“ ძველ ქართულ რედაქციებში. საქმე ეხება სიტყვებს: <<τῇ διδασκαλίᾳ τῶν δαιμόνων>> (354,22), რასაც ეფთვიმე შემდეგნაირად თარგმნის: „ეშმაკთა ზრახვასა“ (A 323v; C 113v). „პაელეთა“ ძველ ქართულ თარგმანებში გვაქვს: „მოძღურებასა ეშმაკთასა“ (ABCD).

ეფთვიმე თავისუფალი თარგმანის პრინციპით თარგმნის „τῇ διδασκαλίᾳ“-ს, რაც სიტყვა-სიტყვით „მოძღურებას“, „სწავლებას“ აღნიშნავს.

იქვეა ციტატის გაგრძელება <<καυτηριάζων τὴν ἰδίαν συνείδησιν>> (356,23-24) (I ტიმ. 4,2), რასაც ეფთვიმე ასე თარგმნის: „ჴუსისა გონებისა დაშჯილებასა“ (A 323v; C 113v). „პაელეთა“ ძველ ქართულ რედაქციებში გვაქვს: „შემწუარნი თუსთა გონებითა“. განსხვავებას ქმნის ბერძნული სიტყვის <<καυτηριάζων>>-ის თარგმნა, რაც მომდინარეობს ზმნა <<καυτηριάζω>>-დან და ნიშნავს „წვას“, „დაცვას“, „ცეცხლში გამოხურებას“. ეფთვიმესთან გვაქვს თავისუფალი თარგმანი ამ სიტყვისა, თუმცა, შინაარსობრივად იგი ზუსტად ასახავს სინდისის ქეჯნის მდგომარეობას. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ წმ. გრიგოლ ნოსელის შრომაში ორჯერ არის ეს ციტატა დამოწმებული და სხვაობას მათ შორის ქმნის მხოლოდ პირველი სიტყვის განსხვავებული ფორმები <<κεκαυτηριασμένους>>; <<καυτηριάζων >>.

ორიგინალში ციტირებულია პაელე მოციქულის სიტყვები: <<φιλήδονον ἀυτὸν μᾶλλον εἶναὶ ἢ φιλόθεον>> (362,35-36); ეფთვიმე თარგმნის: „და იქმნას გემოთმოყუარე და არა ღმრთისმოყუარე“ (A 324v; C 144v); (II ტიმ. 3,4).

„პაელეთა“ ძველ ქართულ თარგმანებში კი გვაქვს: „გულისხქუმის მოყუარე“ (ABCD).

ეფუთიმე მიაყენება გრიგოლ ნოსელის ტექსტს, რაც პერიფრაზია ციტატისა, მაგრამ მაინც მიმართავს კლებისა და გაერცობის მეთოდს, რადგან არ თარგმნის <<μᾶλλον>> („უფროს“), ხოლო <<ἢ φιλόθεον>> გადმოაქვს არა როგორც „ეიდრე ღმრთისმოყუარე“, არამედ – „და არა ღმრთისმოყუარე“, რითაც ხაზს უსვამს ღვთისგან გაუცხოებას იმ ადამიანებისას, რომლებიც ქვენა გულისთქმებს არიან შედგომილნი.

გრიგოლ ნოსელთან დამოწმებულია პაელე მოციქულის სიტყვები (ფილ. 4,7). <<πάντα νοῦν ὑπερέχόντων>> (368,25), რასაც განსხვაებულად თარგმნის ეფუთიმე (ძველ ქართულ თარგმანებთან შედარებისას სხვაობა აშკარად შესამჩნეველია).

ეფუთიმე: „ყოლისა გონებისათა უცხო-ყოფაჲ“ (A 325v; C 115v).

„პაელეთა“ ძველი ქართული რედაქციები: „რომელი ამატს ყოველთა გონებათა“ (ABCD).

ეფუთიმე განსხვაებული შინაარსით თარგმნის ბერძნულ მიმღეობას <<ὑπερέχόντων>> „უცხო-ყოფაჲ“, რაც, ბუნებრივია, გარკვეულწილად გულისხმობს იმ აღმატებულებას, რის შესახებაც წმ. პაელე მოციქული წერს, თუმცა ძველ ქართულ რედაქციებში ყველგან გვაქვს: „ამატს“.

ასევე განსხვაებულია შემდეგი ციტატის თარგმანი: <<γεγυμνάσθαι τὰ αἰσθητήρια πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ καὶ μὴ τοιούτου διάκρισιν>> (382,7-8).

ეფუთიმე – „საცნობელთა განყოფაჲ ჯეროვნად კეთილისა და ბოროტისაჲ“ (A 327v; C 117r); (ებრ. 5,14).

„პაელეთა“ ძველი ქართული რედაქციები: „ტონებანი წურთილნი აქონედ განრჩეევად კეთილისა და ბოროტისა“.

ეფუთიმე უთარგმნელად ტოვებს ბერძნულ მიმღეობას <<γεγυμνασμένα>>, რაც „პაელენში“ თარგმნილია შესაბამისი შესატყვისით „წურთილნი“. იგი მომდინარეობს ზმნა <<γυμνάζω>>-დან, რაც „წვრთნას“, „შესწაელას“ ნიშნავს.

საყურადღებოა შემდეგი ციტატის თარგმანიც: <<'ούτω καὶ <<'ο πρῶτος ἐκ γῆς ἄνθρωπος>> (404,35-36);

ეფუთიმე მატება-კლების მეთოდით თარგმნის ამ მუხლს: „ეგრეთე ქმნა პირველმან მან კაცმან“ (A 329v; C 119v); (I კორ. 15,47).

ეფუთიმესთან არა გვაქვს <<ἐκ γῆς>> „ქუყანისაგან“. „სამოციქულოს“ ძველ ქართულ თარგმანებში ეს სიტყვა არის ბერძნული წინდებულისა და ქვემდებარის შესატყვისად. ბერძნულში არა გვაქვს სიტყვა „ქმნა“, იგი ეფუთიმეს შენამატია.

გრიგოლ ნოსელთან კვლავ დამოწმებულია „პაელენი“ (I ტიმ. 4,4):

<<πᾶν γὰρ κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον>> (404,43-44).

ეფუთიმე – „რამეთუ ყოველი დაბადებული ღმრთისაჲ კეთილ არს და არარაჲ არს ბოროტი“ (A 329v; C 119v).

„პაელეთა“ ძველი ქართული რედაქციები – „ყოველი დაბადებული ღმრთისაჲ კეთილ არს, და არარაჲ არს განსაგდებელ“... (I ტიმ. 4,4).

წმ. გრიგოლ ნოსელთან ციტატას არა აქვს დასრულებული სახე. მასთან შესაბამისია ეფუთიმეს თარგმანი იმ განსხვაებით, რომ ეფუთიმე სხვა შესატყვისით თარგმნის <<ἀπόβλητον>>-ს – „ბოროტი“, უფრო ზუსტია „განსაგდებელ“ (ABCD). ბერძნული სიტყვა ნიშნავს „მოძულებულს“, „მოკეთილს“.

ორიგინალში გვაქვს: <<χαίρειν ἐν κυρίω>> (416,42).

ეფუთიმეს თარგმანი ამგვარია: „იხარებდენ უფლისა მიმართ“ (A 311r, C 120v); (ფილიპ. 3,1).

მთარგმნელს პირიანი ფორმით გადმოაქვს ინფინიტიური <<χαίρειν>> „იხარებდენ“, ხოლო <<ἐν κυρίω>> „უფალში“ გადმოტანილი აქვს როგორც „უფლისა მიმართ“.

გრიგოლ ნოსელთან არის <<...ἁρπαγεῖη πάλιν ἐις τὸν παράδεισον ἐν 'ῷ καὶ Παῦλος γενόμενος ἤκουσέ τε καὶ εἶδε τὰ ἄρρητα καὶ ἀθέατα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι>> (426,32-35).

ეფუთიმე – „მიიტაცის სამოთხედ, სადა-იგი მიეიდა პაელე მოციქული და ესმა და იხილნა უსმენელნი და უხილაენი, რომელი არა ჯერ-არს კაცთა მიერ სიტყუად“ (A 331v; C121v); (შდრ. II კორ. 12,4).

წმ. ეფუთიმე მთაწმიდელი <<ἄρρητα>>-ს თარგმნის განსხვაებული შესატყვისით: „უსმენელნი“ („პაელენში“ გვხვდება „უთქუმელნი“ – CD). აღსანიშნავია, რომ ბერძნულში მხ. რიცხვში მდგარი სიტყვა <<ἀνθρώπῳ>> მრავლობითი რიცხვის ფორმით გადმოაქვთ ქართულში – „კაცთა“. ეფუთიმეს თარგმანში პირიანი ფორმითა და განსხვაებული შესატყვისით არის თარგმნილი მიმღეობა <<γενόμενος>> – „მიეიდა“.

წმ. პაელე მოციქულთან, რომელსაც გრიგოლ ნოსელი იმოწმებს, გვაქვს: <<δι' ἐλπίδος ἀποκειμένων>> (440,5).

ეფუთიმე – „წინამდებარეთა მათ სასოებით“ (A 333v; C 123r).

„პაელეთა“ ძველი ქართული თარგმანები: – „სასოებისა მისთჳს განმზადებულთა“ (კოლას 1,5).

ეფთვიმესთან გადაადგილებულია სიტყვები. იგი ჯერ გვაწვდის <<ἀποκειμένων>>-ის თარგმანს, ხოლო შემდეგ – <<δι' ἐλπίδος>>

ორიგინალში არის: <<τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τοῦ μεγάλου θεοῦ>> (440,10).

ეფთვიმე – „გამოჩინებასა დიდისა ღმრთისა და მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა“ (A 333v; C123r-123v).

ისევე, როგორც წინარე ნიმუშებში, ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც ეფთვიმე გარკვეული ნიუანსური განსხვავებულობით, მაგრამ უმთავრესად მაინც მიჰყვება წმ. გერონტის ციტატას და არა გრიგოლ ნოსელის მიერ პერიფრაზულად მოტანილ სიტყვებს. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ იგი უთარგმნელად ტოვებს იმას, რაც პაულესთანაც არის და გრიგოლ ნოსელთანაც <<τὴν μακαρίαν ἐλπίδα>>. ამის შემდგომ ეფთვიმესთან გვაქვს ზუსტად ის სიტყვები, რაც არის პაულე მოციქულთან (ტიტე 2,13), მაგრამ არ არის გრიგოლ ნოსელის ტექსტში. ეს სიტყვებია: „და მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა“. გრიგოლ ნოსელს ბოლომდე არა აქვს მოტანილი ციტატა და ეფთვიმე ასრულებს მას „სამოციქულოს“ მიხედვით.

ორიგინალში არის: <<μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων>> (454,14); (ეფეს. 5,27).

ეფთვიმე – „რაჲთა არა აჰუნდეს ბიწი რაჲმე, ანუ ნაოჭი ცოდვისაჲ“ (A 335r; C 124v).

თვალში საცემია, რომ ეფთვიმე არ თარგმნის ციტატის ბოლო სიტყვებს <<ἤ τι τῶν τοιούτων>> „არცა სხუაჲ რაჲ ესეეთარი“. საგულისხმოა, რომ ეფთვიმესაგან განსხვავებით, „პაელეთა“ ძველ ქართულ რედაქციებში <<ἤ>>-ს შესატყვისად გვაქვს „არცა“ (ABCD).

არის კიდევ ერთი შემთხვევა, როდესაც გრიგოლ ნოსელი რამდენიმე სიტყვით იმოწმებს წმ. პაულე მოციქულის სწავლებას ქორინთელთა მიმართ ეპისტოლიდან (II, 6,4). ციტატას ორიგინალში არა აქვს დასრულებული სახე, არამედ წარმოადგენს მხოლოდ დასაწყისს, რასაც ეფთვიმე საერთოდ არ თარგმნის: <<οἱ ἐν παντὶ συνιστῶντες ἑαυτούς>> (500,24-25). „სამოციქულოს“ გიორგი მთაწმიდლისეულ თარგმანში გვაქვს დამოწმებული სიტყვების შესატყვისი თარგმანი: „წარუდგინენით თავნი თქუენნი“, რაც წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების ეფთვიმესეულ თარგმანში არ გვხვდება. იგი კონტექსტის გამარტივების მიზნით უთარგმნელად ტოვებს აღნიშნულ ციტატას და პირდაპირ ჩამოთვლის იმ საათნოებებს, რომელთა შესახებაც თხზულების ავტორი განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას. ბერძნულ ორიგინალში ეფთვიმეს ამგვარი ჩარევა მეტ გამომსახველობით ეფექტს ანიჭებს მოცემულ კონტექსტს, რაც ნაშრომის შინაარსის აღსაქმელად უაღრესად მნიშვნელოვანია.

ორიგინალში არის <<Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα>> (522,10-11).

ეფთვიმე – „ახლოს არს სიტყუაჲ იგი“ (A 342r; C 131v-131r); (რომ. 10,8).

„პაელეთა“ ძველი ქართული რედაქციები: – „მახლობელ შენდა არს სიტყუაჲ ეგე“ (CD). „მახლობელ არს სიტყუაჲ იგი პირსა შენსა“ (AB).

ეფთვიმეს თარგმანი სხვაობს ბერძნულისაგან იმით, რომ <<σου>> "შენსა", ან "შენდა" საერთოდ არ არის თარგმნილი. ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ „სამოციქულოს“ უძველეს ქართულ რედაქციაში (ლიტერი A), რაც უადრეს ვითარებას ასახავს, გვაქვს ეფთვიმეს თარგმანთან ახლოს მდგომი ტექსტი: „მახლობელ არს სიტყუაჲ იგი“.

კიდევ დავიმოწმებთ იმგვარ შემთხვევას, როდესაც ეფთვიმე უთარგმნელად ტოვებს ციტატას „სამოციქულოდან“ (II ტიმ. 3,6), რომელთაც წმ. გრიგოლ ნოსელი იმოწმებს: <<ἀπὸ τούτων ἐστὶν οἱ - ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας>> (536,24-25).

ორიგინალის ტექსტში ამგვარ ჩარევას, როგორც ეს წინა შემთხვევაში აღვნიშნეთ, ეფთვიმე მთაწმიდელი უაღრესი ქვალიფიციურობით ახდენს. ეს განსაკუთრებით მაშინ იჩენს თავს, როდესაც ბერძნულ დედანში ესა თუ ის ციტატა მთლად ზუსტად არ ესადაგება კონტექსტს. ეფთვიმე ბუნდოვანების თავიდან ასაცილებლად მიმართავს ტექსტის შემოკლებას, რათა არ დაირღვეს ავტორისეული მსჯელობის მთლიანობა და ქართველ მკითხველს გაუადვილდეს შინაარსის აღქმა.

საინტერესოა კიდევ ერთი შემთხვევა, როდესაც ეფთვიმე ცელის ციტატის შინაარსს. წმ. გრიგოლ ნოსელთან გვაქვს დამოწმება „სამოციქულოს“ სწავლებისა (ებრ. 13,16). <<τοῦ θεοῦ τὰις τοιαύταις - ἐυαρεστουμένου θυσίαις>> (538,4-5).

ეფთვიმე – „სთნავს ღმერთსა ესეეთარი მარხეაჲ“ (A 343v; C 123r).

„პაელეთა“ ძველი ქართული რედაქციები – „ესეეთარნი მსხუერპლნი სათნო არიან ღმრთისა“ (ABCD).

მიუხედავად იმისა, რომ სხვაობაა გრიგოლ ნოსელისა და „სამოციქულოს“ ტექსტებს შორის, ის სიტყვა, რასაც ეფთვიმე განსხვავებულად თარგმნის, ერთნაირად არის მოცემული როგორც წმ. გრიგოლ ნოსელთან, ისე – „სამოციქულოში“. ეს არის ბერძნული სიტყვა <<θυσίαις>>, რაც აღნიშნავს „მსხვერპლს“, "შესაწირავს". ბერძნულში ამ კონკრეტულ შემთხვევაში გვაქვს მრ. რიცხვი „მსხვერპლნი“, რასაც ეფთვიმე თარგმნის როგორც „მარხვაჲ“. ვფიქრობთ, რომ ეფთვიმე კონტექსტის გამო, სადაც საუბარია უკიდურესი თვითგვემის შესახებ, რაც „შიმშილში დადგრომას“ გულისხმობს, „მარხვის“ მნიშვნელობით თარგმნის ბერძნულ <<θυσίαις>>.

ორიგინალში გვაქვს – <<οἱ τῷ πνεύματι ζῶντες>> (544,8).

ეფთვიმე – „სულიერნი გამოჩნდებიან“ (A344r; C 132v).

„პაელენი“ – „სულითა ცხოველ ვართ“ (CD), (გალ. 5,25).

ეს კონკრეტული შემთხვევაც თავისუფალი თარგმანის ნიმუშად შეიძლება მივიჩნიოთ.

ორიგინალში გვაქვს: <<ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος>> (548,18).

ეფთვიმე: – „ჴორცთა აქუს ბრძოლაჲ სულისა მიმართ“ (A 344r; C 132v).

„პაველნი“ – „რამეთუ ჴორცთა გული-უთქუამს სულისათჳს“ (გალ. 5,17).

ეფთვიმე განსხვაებულად თარგმნის ბერძნულ <<ἐπιθυμεῖ>>-ს „აქუს ბრძოლაჲ“. ყველა ძველ ქართულ რედაქციაში ეს სიტყვა თარგმნილია როგორც „გული-უთქუამს“. ეფთვიმეს თარგმანი სრულიად განსხვაებულია ყველასაგან და წარმოადგენს უშუალოდ მისეულ თარგმანს, გამოუყენებლად „სამოციქულოს“ რომელიმე რედაქციისა.

წმ. გრიგოლ ნოსელი იმოწმებს პაულე მოციქულს (ებრ. 7,23-24):

<<μένει πάντως καὶ ἀυτὸς ἱερεύς εἰς τὸν αἰωνα, οὐκέτι θανάτῳ παραμένειν εἰς τὸ διηνεκὲς κωλυόμενος>> (560,51-52).

ეფთვიმეს თარგმანი საგრძნობლად არის განსხვაებული ძველი ქართული რედაქციებისაგან.

ეფთვიმე – „ეგოს იგიცა მღდელ უკუნისამდე, არღარა მიცემული ჴელთა სიკუდილისათა“ (A345r; C 133r).

„პაველში“ მოციქულის სიტყვები (ებრ. 7,23) <<τὸ θανάτω κωλύεσθαι παραμένειν>> გიორგი მთაწმიდელის მიერ შემდეგნაირად არის თარგმნილი: „სიკუდილისაგან დაყენებითა დადგრომად“, ხოლო რაც შეეხება ეფთვიმეს, იგი თავისუფალი თარგმანის პრინციპით გადმოსცემს აღნიშნული სიტყვების ძირითად აზრს, რაც სრულ შესაბამისობაშია ციტატის შინაარსთან. ეფთვიმესეული თარგმანი: „არღარა მიცემული ჴელთა სიკუდილისათა“ და გიორგისეული – „სიკუდილისაგან დაყენებითა დადგრომად“ აზრობრივად ერთი და იგივეა.

ეფექრობთ, რომ ეფთვიმემ ტექსტის გამარტივების მიზნით მიმართა თავისუფალი თარგმანის პრინციპს, რათა ქართველ მკითხველს უფრო ადვილად აღექვა პაულე მოციქულის სწავლება მარადიული მღვდლობის შესახებ.

სტატიის დასაწყისში აღვნიშნეთ, რომ ციტატები წმინდა წერილიდან დაჯგუფებული გვაქვს ავტორებისა და წიგნების მიხედვით. ჩატარებული კვლევის შედეგად შესაძლებელი გახდა მასალის სისტემატიზირება იმ თვალსაზრისით, თუ როგორია ეფთვიმე ათონელის, როგორც ღვთისმეტყველისა და მთარგმნელის, მიდგომა ბიბლიური ციტატებისადმი. წარმოვადგენთ ძირითად დასკვნებს:

1) ეფთვიმე მთაწმიდელი წმიდა წერილის ქართულ თარგმანზე დაყრდნობით ასწორებს გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში ციტირებულ ზოგიერთ ადგილს (II ჯრ. 6,5; მთ. 22,37; II პეტრე 2,18; ინს. 1,13).

2) ეფთვიმე მთაწმიდელს გარკვეული ცელილება შეაქვს წმიდა წერილის არსებულ ქართულ თარგმანში გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში ციტირებული ზოგიერთი ადგილის გადმოღებისას. ამას იგი აკეთებს ბიბლიის სიღრმისეული წვდომის საფუძველზე, კონტექსტის გათვალისწინებით ტექსტის სრული და ზუსტი გადმოღების მიზნით. ზოგჯერ ეს ჩარევა უმნიშვნელოა, ხდება სიტყვის სინონიმური ჩანაცვლება (მაგ. ფს. 18,2-ში), ზოგჯერ ამგვარი უმნიშვნელო ჩარევა სრულყოფს თარგმანის მხატვრულ, გამომსახველობით მხარეს (მაგ. II კორ. 12,4-ში „...ესმა... უსმენელნი“ ნაცვლად „...ესმა... უთქუმელნი“-სა; I ტიმ. 4,2-ში პენდიადისის ხმარება: „დაშჯილ და დამწუარ გონებითა“); ეფთვიმეს მიერ შეტანილი ცვლილება ზოგიერთ შემთხვევაში უფრო სიღრმისეულია და კონტექსტის მეტი სრულყოფილებით აღქმის საშუალებას იძლევა (მაგ. ებრ. 13,16-ში; I კორ. 7,35-ში; კოლას. 2,9-ში; ეფეს. 4,18-ში...)

3) ეფთვიმე მთაწმიდელი გრიგოლ ნოსელის მიერ ციტირებულ ადგილს წმიდა წერილიდან თავის თარგმანში ზოგჯერ ავრცობს. ეს გავრცობა შეიძლება იყოს მთარგმნელისეული (მაგ. მთ. 13,43) და შეიძლება იყოს თვით წმიდა წერილზე დაყრდნობით გაკეთებული (მაგ. ესაია 26, 17-18; ტიტე 2,13; ფს. 119,5...)

არის საპირისპირო შემთხვევებიც, კერძოდ, ეფთვიმე არ თარგმნის გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში ციტირებულ რომელიმე მონაკვეთს. ამას იგი, როგორც წესი, აკეთებს მაშინ, როდესაც წინარე კონტექსტში უკვე იყო საუბარი იმავე თემაზე და ეფთვიმემ ზედმეტად ჩათვალა ნათქვამის გამეორება.

4) იმ შემთხვევაში, თუ გრიგოლ ნოსელის მიერ ციტირებული ადგილს შეეძლო რაიმე გაუგებრობის გამოწვევა მკითხველში იმის გამო, რომ ავტორმა რამდენადმე შეცვალა წმიდა წერილის ტექსტი, ეფთვიმე მთაწმიდელი დიდი გონიერებით ერეოდა სათარგმნ მასალაში და ანიჭებდა ციტატს იმ სიღრმესა და გაშჯვირვალობას, რისი წყალობითაც იგი მკითხველისათვის სრულიად გასაგები ხდებოდა, ამასთან, ითვალისწინებდა როგორც თხზულების ავტორის, ასევე წმინდა წერილის წაკითხვას (მაგ. იხ. 1,18).

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის მნათობის, წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელის დამოკიდებულება ბიბლიური ციტატების თარგმანთან მრავალმხრივი და უაღრესად საინტერესოა. სულიწმინდისეული განბრძნობილობა და ბერძნული ენის სიღრმისეული ცოდნა ათონის მთაზე მოღვაწე წმიდა ბერს საშუალებას აძლევდა უაღრესი კვალიფიციურობით ჩარეულიყო სათარგმნ დედანში და კლება-მატების მეთოდით ეთარგმნა ესა თუ ის მნიშვნელოვანი ძეგლი.

ეკა ჩიკვაიძე

დოგმატურ-საღვთისმეტყველო საკითხები „წმიდა ბარბარეს წამების“ მეტაფრასულ რედაქციებში
(წერილი პირველი)

გელათის სალიტერატურო სკოლის შემკეიდრეობა ქართული ქრისტიანული აზრის განვითარების ისტორიაზე დაკვირვების თვალსაზრისით მრავალმხრივაა საინტერესო. მიუთითებენ, რომ ეს არის საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური სკოლა, სადაც მოხდა ერთგვარი სინთეზი აღმოსავლური თეოლოგიისა (წმინდა წერილის ალექსანდრიული ეგზეგეზა), კაბადოკიური პატრისტიკისა (ნეტარი კლიმენტი ალექსანდრიელის მოძღვრება რწმენისა და ცოდნის ჰარმონიის შესახებ), არეოპაგიტიკისა (კერძოდ, რწმენისა და ცოდნის ურთიერთშემართებასთან დაკავშირებული საკითხები), კაბადოკიელი წმინდა მამების, წმინდა მამათა–მაქსიმე აღმსარებლის (ფილოსოფიური საფუძვლები) და იოანე დამასკელის (ქრისტიანული სქოლასტიკა) თეოლოგიური მემკვიდრეობისა და ბოლოს, მანგანის აკადემიის საერო-რაციონალისტური მიმართულებისა[1]. ელინოფილური სკოლის მიზანს ეკლესიის სამსახური, მის პრაქტიკულ საჭიროებათა გათვალისწინება და დაკმაყოფილება წარმოადგენდა. გელათის სკოლის მოღვაწეთა ამგვარი მიზანდასახულებით ნათარგმნი მდიდარი ლიტერატურულ–თეოლოგიური მემკვიდრეობიდან უნიშნელოვანესი სწორედ საკუთრივ ეგზეგეტიკურ-დოგმატური თხზულებებია, მაგრამ არანაკლებ ყურადსაღებია აგიოგრაფიული ჟანრის ძეგლებიც, სადაც გვხვდება დოგმატური ხასიათის მსჯელობანი. ამგვარ თხზულებათა რიგს განეკუთვნება „წმიდა ბარბარეს წამება“. აგიოგრაფიული ძეგლებისთვის უჩვეულო არ არის თანადროული სარწმუნოებრივი პრობლემატიკის ასახვა. გაეხსნოთ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ (სამოცე არქიდიაკონისა და წმინდა ევსტათის საუბარი), „ქრიგოლ საკვირველმოქმედის ცხოვრება“, სადაც ჩართულია სარწმუნოების სიმბოლო, „მრწამსი“ და ა.შ. ამ მხრივ გამონაკლისი არც ჩვენთვის საინტერესო ძეგლია. ერთი მხრივ, კერპთაყვანისმცემლობისა (ამ შემთხვევაში „ელლინთა სჯული“) და, მეორე მხრივ, თვით ეკლესიის წიაღში აღმოცენებულ წვალებათაგან შექმნილი საფრთხის ფონზე უსათუოდ საჭირო იყო ქრისტიანული აღმსარებლობის ზუსტი ფორმულირება, ძირითად დოგმათა სწორი გადმოცემა. XI საუკუნის ბოლოს ზედიზედ ორგზის ითარგმნა წმინდა მამის იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“. XI საუკუნის 80-იან წლებში იგი ბერძნულიდან ეურჩ შცირემ, ხოლო 90-იანი წლებისთვის კი არსენ იყალთოელმა გადმოაქართულა. მიუთითებენ, რომ „გარდამოცემამ“ მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა ქართული მწერლობის ისტორიაში, განუმშლად დიდი იყო მისი გაელენა მომდევნო პერიოდის ქართველ მწერლებზე. განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა არსენ იყალთოელის თარგმანი, რაზეც მეტყველებს მისი თარგმანის შემცველ ხელნაწერთა სიმრავლე“[2].

თვით იოანე დამასკელი „გარდამოცემაში“ იმოწმებს არა მხოლოდ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებს, არამედ ქრისტიანული ეკლესიის უდიდეს მოაზროვნეთა მთელ მემკვიდრეობას: გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის, მაქსიმე აღმსარებლის, დიონისე არეოპაგელის, ბასილი დიდის, ათანასე ალექსანდრიელის, კირილე იერუსალიმელის, ნემესიოს ემესელის და სხვათა თხზულებებს. ამდენად, გასაკვირი არ არის ის განსაკუთრებული ინტერესი, რასაც ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის ამ მართლაც კოლოსალური მნიშვნელობის ძეგლისადმი იჩენდნენ ქართველი მოღვაწეები. დოგმატურ საკითხებზე მსჯელობისას „გარდამოცემის“ არსენ იყალთოელისეულ თარგმანს უნდა ითვალისწინებდეს „ბარბარეს წამების“ A128/Ath.2 რედაქციის შემდგენელიც.

ჩვენთვის საინტერესო დოგმატურ-საღვთისმეტყველო თემატიკა „წმიდა ბარბარეს წამების“ შემდეგ ეპიზოდებშია განთავსებული: 1.თხზულების შესავალი; 2.უფლის მიერ დიდმოწამე ქალწულზე აღსრულებულ სასწაულთა აღწერა (ჯერის გამოკვეთა თითით, სასწაულებრივი წყაროს აღმოცენება, ნაგვემი ქალწულის განკურნება); 3.„შეცთომილი“ და „ელლინთა მჯულის“ შიმღეური მამის – დიოსკორეს მოქცევის მცდელობა; 4.წმინდა ბარბარეს მიერ უფლის მიმართ აღვლენილი ლოცვანი; 5.უფლის გამოცხადება (I და II).

ხელნაწერებზე დაკვირვებისას შემდეგი დოგმატურ-საღვთისმეტყველო საკითხები (და მათთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია) გამოიკვეთა:

1. ყოელადწმინდა სამების დოგმატი, სამების პირთა ურთიერთდამოკიდებულება;
2. უფლის სახელები და ეპითეტები;
3. უფალი – შემოქმედი;

4-5. ახალი აღთქმის საიდუმლოებანი (ნათლისღება) და სიმბოლოები (ჯვარი), ეკლესიის გრაღიციები წმინდა ბარბარეს წამებაში.

6. ძველი და ახალი აღთქმის სახე-სიმბოლოები და შედარებანი;
7. მოწამებრივი ღვაწლის არსი.

I. ყოელაღწმინდა სამების დოგმატი. სამების პირთა ურთიერთდამოკიდებულება. წმინდა ბარბარე დეოკლიტიანეს იმპერატორობის (284-305) ჟამს ცხოვრობდა და აღესრულა. მისი გადადგომიდან ძალიან მალე 325 წელს კი გაიმართა ნიკეის I მსოფლიო საეკლესიო კრება, სადაც დღის წესრიგში იდგა საკითხი სწორედ ყოელაღწმინდა სამების დოგმატის განსაზღვრის შესახებ. IV საუკუნის დასაწყისში ბიზანტიის იმპერია არიოზის წეალებამ მოიცეა. არიოზი და მისი მიმდეეარნი არ იშიარებდნენ ეკლესიის სწაელებას ყოელაღწმინდა სამების პირთა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. წეალებათა მოძალების გამო I და II მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე შეადგინეს „მრწამსის“ ფორმულირება, რომელიც დღესაც წარმოადგენს მართლმადიდებელთა სარწმუნოების სიმბოლოს. სამების დოგმატზე საუბარი გეაქეს წმინდა ბარბარეს წამების ორიეე მეტაფრასულ რედაქციასა და კიმენმიც. დიდმოწამე ქალწულის სარწმუნოებრიეი აღმსარებლობის პირეელი დაუფარაეი გამოელინებაც სამების სიმბოლოს უკაემირება, როცა ქალწულმოწამე მამის განჩინების საპირისპიროდ ორი სარკმლის ნაცელად სამის განლებას უბრძანებს კირითხუროებს, ხოლო „მორეული“ მგმაერობიდან დაბრუნებულ დიოსკორეს „სამი სარკმლის საიდუმლოს“ განუმარტაეს. ეს განმარტება არის სამების დოგმატის აღიარებაც და კერპთაყეანისმცემელი მამის მოქცეეის მცდელობაც. სამების დოგმატზე მსჯელობა გაცილებით ერცლად არის წარმოდგენილი A128/Ath.2 ხელნაწერებში, ხოლო სეიმეონისეულ მეტაფრასსა და კიმენმი-შედარებით მოკლედ.

აი, როგორ არის გამოთქმული სამების დოგმატი ჩეენთეის საინტერესო ხელნაწერებში:

1. „სამნი ჰნათობენ და იპყრობენ ყოელობასა ყოელითურთობისასა.“

2. „ერთისაგან აქუს ორთა მათ ყოფაჲცა და ნათობაჲცა, მიზეზობით და არა შემოქმედობით, რამეთუ ორნი იგი ერთისაგან არიან და სამნიეე ერთ არიან ყოელად ყოელითა თუნიერ დასაბამობისა და დასაბამისგანობისა, რომელთაგან არს ყოეელთა ყოფაჲ და ესრეთ ეითამე ყოფაჲ და რომელთაგან ეცხოეელობთ და ეიძრეით და ეართ“.

3. „სამნი ესე საკრუმეენი იგი არიან, რომელნი გონებათა გონებრიობითსა, სულსა სულობითსა, სიტყეიერთა სიტყეიერებითსა, მგრძნობელთა ცხოეელთა ცხოეელობითსა, უგრძნობთა უგრძნობელობითსა და მარგიუად მყოფთა მყოფობითსა მიანიჭებენ და დაუხსნელად სცეენ ძალსა.“

4. „სამნი არიან: მამაჲ, ძე და სული წმიდაჲ, დასაბამი დასაბამისგანნი, სამნიეე ერთი ღმერთი, რომელნი არცა არსებითა განეყოფებიან ურთიერთას, არცა ძალითა, არცა მოქმედებითა, თუნიერ მყოფობითისა გუარისა, რომელ არს დასაბამითგანი თუთებაჲ გუამონებათაჲ.“

1. „სამნი ჰნათობენ...“— დიდმოწამე ქალწული „ელინთა შჯულის“ მიმდეეარ მამას ყოელაწმინდა სამების არსს უხსნის და ცდილობს ხელშესახები სიმბოლოების მოშეელიებით აღძრას მამაში სარწმუნოებრიეი აღმსარებლობა. ამიგომაც ამბობს: „სამნი *ჰნათობენ*“. ყოელაღწმინდა სამების ეპითეტად ნათელი არა მხოლოდ ძეელი და ახალი აღთქმის წიგნებში გეხედება. უფალი იწოდება „ნათლად სოფლისა“. სარწმუნოების სიმბოლოს-„მრწამსის“ ერთ-ერთი მუხლი ასე იკითხება „ნათელი ნათლისაგან, ღმერთი ჭეშმარიტი ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა“. იოანე დამასკელი ეცესლისა და ნათელის მაგალითის მოშეელიებით ხსნის სამების პირთა – მამა ღმერთისა და ძის ურთიერთდამოკიდებულებას: „არა ნათლისაგან ეცესლისასა ეიტყუთ გამოსლეასა, არამედ უფროასღა ეცესლისაგან-ნათლისასა“ (გე.52). „როგორც მზე და მისგან გამომაეალი ნათელი წარმოუდგენელია უერმანეთოდ, როგორც ისინი არიან ერთი ბუნებისანი და განუყოფელნი ერთმანეთისგან,-სადაც მზეა, იქ სინათლეცაა – ისე მამა ღმერთი, რომელიც არის ნათელი (1 ინ. 1.19) და ძე მისი იესო ქრისტე ნათელი (ინ.1.9) ერთნი არიან არსებით“). ყოელაღწმინდა სამების წეერთა შესახებ საუბრისას იოანე დამასკელი წერს: „გურწამს... ერთისა მამისა ღმრთისა, რომელი არს ნათელი საცნაური ყოეელთა აღმაესებელი, არცა ერთისა რაჲსაგან გარემეეეული, არამედ უფროასღა თუთ გარემემეცული თანად ყოეელთაჲ, დამპყრობელი და წინაჲსწარ მეყრობელი.. თუთ ნათელი“ (გე.46).

„*იყურობენ* ყოელობასა ყოელითურთობისასა“-უფალი ყეელგანმყოფი და გარემეუწერელია. იოანე დამასკელის მემომხხმობილი ციტატა ამ მუხლსაც ხსნის. „გარდამოცემის“ არსენისეულ თარგმანში ეკითხულობთ: „რომელი ყოეელთა აღაეცებს და ზესთა ყოეელთასა არს და მას *უპყრიან* ყოეელნი“. სამების იპოსტასთა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ მსჯელობისას თვით იოანე დამასკელი გრიგოლ ნაზიანზელს იმოწმებს (ტერმინოლოგიური თეალსაზრისით ჩეენი ხელნაწერი ემთხვეეა არსენის თარგმანს, რადგან პარალელურ ეფრემისეულ თარგმანში „*უპყრიან*“ ტერმინის ნაცელად გეაქეს „*შეუცენ*“). სხეაგან ეკითხულობთ: „ღმერთი ყოეელი ყოელითურთ ყოეელგან არს ყოეელი ყოეელსა მინა და ყოეელი ზესთა ყოელისა“ („გარდამოცემა“, გე.66-67). პარალელი არსენისეულ თარგმანთან აშკარაა, ასეეე ცხადია ტერმინოლოგიური მსგაესებაც ამ მონაკეეთში.

2.შემდგომი საუბრისას მამის კითხეას „ერთი ჰნათობსა უფროას ორთასა?“ ქალი პასუხობს: „არა, არამედ ერთისაგან აქუს ორთა მათ ყოფაჲცა და ნათობაჲცა, მიზეზობით და არა შემოქმედობით, რამეთუ ორნი იგი ერთისგან არიან და სამნიეე ერთ არიან ყოელად ყოელითა თუნიერ დასაბამობისა და დასაბამისგანობისა, რომელთაგან არს ყოეელთა ყოფაჲ და ესრეთ ეითამე ყოფაჲ და რომელთაგან ცხოეელობთ და ეიძრეით და ეართ“. მამა-შეილის ეს საუბარი, რომელიც არ შესულა სეიმეონ მეტაფრასის ბერძნულ (და ცხადია, შესაბამის ქართულ) რედაქციაში, გეაქეს კიმენმიც. ნიშანდობლიეია, რომ დოგმატური პოლემიკა კიმენში[4] სათანადოდ დატეირთული და ჩამოყალიბებული ტერმინოლო-

გიით ჯეროვნად გამართული არ არის. მესაძლოა, α რედაქციის ავტორ-რედაქტორმა სწორედ ამგვარი „გაუმართავი" სალვთისმეტყველო პასაჟების გამო ჩათვალა საჭიროდ კიმენის გადამუშავება და ერული დოგმატური მსჯელობის ჩართვა თხრობაში. თვალი მიეყვენოთ მამა-შვილის პოლემიკის აღმწერ პარალელურ ეპიზოდს კიმენიდან: „სამნი ჰნათობენ ყოველსა სოფელსა". „ეითარ ჰნათობს ერთი იგი უფროს ორთა მათ?" (დიოსკორე) „არა გიცნობიესა, მამაო, რაჟეთუ ერთი იგი მისცემს ორთა მათ ნათელსა " (წმინდა ბარბარე). „აქუსმია ნათელი ერთსა მას უმეტეს ორთა მათ?" - იკითხა დიოსკორემ. საინტერესო სწორედ შვილის პასუხია: „მიუგო წმიდამან ბარბარა და პრქუა მას: „ჰე, მამაო." სწორედ ეს პასუხი არის შეუსაბამო ყოველდღმინდა სამების წეერთა ურთიერთმიმართების ასახსნელად, რადგან მართლმადიდებელთა მრწამსით სამების სამიე იპოსტასი თანასწორია (ცოტა ქვემოთ წმინდა ქალწულმოწამე თავადვე განმარტავს: „ორნი იგი არიან ერთისა მისგან და სამნიე იგი ერთ არიან და მათგან მოველით ცხორებასა და წყალობასა და შენდობასა ცოდეთასა").

ყოელდღმინდა სამების დოგმატის შემოხსნილი განმარტება რამდენიმე მუხლისგან შედგება. α რედაქციის ავტორი კელავაც ამეღავნებს „გარდამოცემის" ცოდნას, რაც ლექსიკურ-ტერმინოლოგიური მსგავსებით და იდენტური მსჯელობით ელინდება: ა. „ერთისაგან აქუს ორთა მათ ყოფაჲცა და ნათობაჲცა;" ბ. „მიზეზობით და არა შემოქმედობით, რამეთუ ორნი იგი ერთისაგან არიან;" გ. „და სამნიე ერთ არიან ყოველ ყოელითა თუნიერ დასაბამობისა და დასაბამისგანობისა;" დ. „რომელთაგან არს ყოელთა ყოფაჲ და ესრეთ ეითამე ყოფაჲ;" ე. „და რომელთაგან ესოელელობთ და ეიძრეით და ვარო."

ა. „ერთისაგან აქუს ორთა მათ ყოფაჲცა და ნათობაჲცა" ერთი ამჯერად მამა ღმერთს გულისხმობს. კელავ გაეიხსენოთ „მრწამსი". „გეწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოელისა მპყრობელი... და ერთი უფალი იესო ქრისტე ძე ღეთისა მხოლოდ მობილი მამისაგან შობილი... ნათელი ნათლისაგან და სულიწმიდა ცხოველსმყოფელი რომელი მამისაგან გამოვალს". ერთია ღმერთი, ერთი – მამა, ერთი – ძე და ერთი – სულიწმინდა. ცეცხლისა და ნათელის ურთიერთმიმართების ამსახველი მაგალითი, რომლითაც ძისა და მამის ურთიერთდამოკიდებულებაზე მსჯელობს იოანე დამასკელი, ამ მუხლის განმარტებადაც გამოგვადგება. იქვე ეკითხულობთ: „მამაჲ უკუე უმიზეო არს და უშობელ, რამეთუ არაეისგან არს, არცა ეისგან აქუს ყოფაჲ უფროსღა იგი არს დასაბამი და მიზეზი ყოფისაცა და ეითარ ყოფისა ყოველთასა ბუნებით" (გე. 54). ყოელდღმინდა სამების დოგმატზე საუბრისას იოანე დამასკელი ხმირად იმეელებს მზის და ნათელის მაგალითს (როგორც აღნიშნეთ, იმოწმებს გრიგოლ ნაზიანზელს): „ეითარ–იგი მზისაგან არიან მარაენდელიცა და ბრწყინეალებაჲ, რამეთუ იგი არს წყაროჲ მარაენდელისა და ბრწყინეალებისაჲ„ და იგი არს განმანათლებელი ჩუენი" (გე.59). არსენ იყალთოელი მიმართავს ტერმინებს „*ყოფა, მყოფი*," ისევე, როგორც α რედაქციის ავტორი (მღრ.: „არამყოფობისაგან მყოფობად მიყეანებულ იქმნა ძე ღმრთისაჲ"/ეფრემ მცირე„არა არსებისაგან არსად მიეიდა ძე ღმრთისაჲ," გე.47), ორიეე ტერმინს (ნათელი და ყოფა) იმაეე მნიშნელობით ეხელებით „გარდამოცემის" არსენისეულ თარგმანშიც.

ბ. „მიზეზობით და არა მემოქმედებით"- მამა არის „ყოველთა დასაბამი და მიზეი, არაეისგან მობილი" და „ყოველთა ეიღრმე მემოქმედი" („გარდამოცემა", გე.46), მაგრამ ძე, როგორც გეასწაელის „მრწამსი", არის „მობილი და არა ქმნული". იოანე დამასკელი განმარტაეს: „მამაჲ მიზეი არს ძისაჲ ბუნებითი" (გე.52). ცოტა ქვემოთ, სულიწმინდის მესახებ მსჯელობისას კი დასძენს: „მამაჲ... უმიზეო არს და უშობელ... იგი არს დასაბამი და მიზეი ყოფისაცა ... ხოლო ძე მამისაგან შობილ არს და სულიწმიდაჲ იგიეა უკუე მამისაგანეე, გარნა არა შობით, არამედ გამოსლეით" (გე. 54). (*ყოფა, მიზეი, დასაბამი, ეითარ-ყოფა, უმობელო*-ტერმინოლოგია საერთოა A128/A1h.2 ხელნაწერისა და „გარდამოცემის" არსენისეული თარგმანისთეის, თუმცა ზოგჯერ ამაეე ლექსიას ეფრემ მცირესთანაც ეხეებით)[5].

გ. „ორნი იგი ერთისაგან არიან" – ეს განმარტება ქრისტიანული დოგმატური აზროენებისთეის ჩეეულებრეი პოსტულატია, რაც სწორედ ზემოთქმულიდან მომდინარეობს: ძე და სულიწმინდა მამისაგან – ერთისაგან – არიან, ძე – შობილია მამისაგან, ხოლო სულიწმინდა – გამოვალს მამისაგან, ამიგომაც „ორნი იგი ერთისაგან არიან", მაგრამ (დ) „სამნიე ერთ არიან ყოელად ყოელითა, თუნიერ დასაბამობისა და დასაბამისგანობისა." პირეელ რიგში, ცხადია, გაგეახსენდება იოანე მახარებლის I ეპისტოლე (5.9): „სამნი არიან რომელნი ჰსწამებენ ცათა შინა: მამა, სიტყეა და სულიწმიდა და ესე სამნი ერთი არიან". წმინდა ქალწულმა უფლის სამგეამოენება, მაგრამ „ერთობა" განუეცხადა მრავალღმერთიანობის მაღიარებელ მამას, რომლისთეისაც (როგორც ელინთა შჯულის მიმდეარისთეის) ერთი ღმერთის აღიარება უჩეეულო და უცნაური იქნებოდა. ამიგომაც განაგრძობს იმის განმარტებას, თუ რას ნიშნაეს ეს „ერთობა" – „სამნიე ერთ არიან" – „ერთ არიან ყოელად ყოელითა (ანუ ყეელაერით), თუნიერ დასაბამობისა და დასაბამისგანობისა". იოანე დამასკელი არაერთგან გეასწაელის: „არს ღმერთი დაუსაბამოჲ" (35 გე.). ძე მამისაგან „მღეობარეობათა განიყოფეის,... რომლისგან აქუს ყოფაჲ", ხოლო „იგიეე არს ბუნებით, ერთი მის თანა" (გე.43). ასეეე სულიწმინდაც მამისა და ძის მსგაესად „თჳთგუამოენად მყოფია... არცა დასაბამისა მქონებელი, არცა დასასრულისაჲ..." (44 გე). სამგეამოენი და ერთარსება ღმერთის თითოეულ ჰიპოსტასზე მსჯელობის შემდეგ იოანე დამასკელი დასკენის სახით გეთავაზობს: „ესრეთ ბუნებითითა ეიდრემდე ერთობითა მრაეალღმერთი იგი ელლენთა საცთური უჩინო იქმნების" (გე. 44). როგორც ჩანს, ამაეე მოსაზრებით

(მრავალღმერთიანობის უსაფუძვლობის წარმოსაჩენად) განუმარტავს ამგვარი ფორმით დიდმოწამე ქალწული მამას სარწმუნოების მთავარ სიმბოლოს.

ე) „რომელთაგან არს ყოველთა ყოფაჲ და ესრეთ ეითამე ყოფაჲ":

წმინდა ბარბარემ ჯერ მამის წინაშე აღიარა, რომ სწამს ერთი სამეყაროიანი ღმერთი, რომლის ყველა წყარო თანასწორია და რომელიც შემოქმედი, მიზეზი და დასაბამია ყოველთა ყოფისა, ხოლო შემდეგ განუმარტა, „რაჲ არიან სამნი იგი": სწორედ სამებისაგან აქვს „ყოველთა *ყოფაჲ* და ესრეთ *ეითამე ყოფაჲ*". ეს სიტყვებიც პირდაპირი გამოძახილია იოანე დამასკელის ერთ-ერთი განმარტებისა: „იგი (სამება) არს დასაბამი და მიზეზი *ყოფისაჲ* და *ეითარ ყოფისა* ყოველისა ბუნებით" (შდრ. *ეითარ-ყოფა* და ესრეთ *ეითამე-ყოფა*).

ვ) „რომელთაგან ეცხოველობთ და ეიძრეით და ვართ":

A128/Ath2-ის აეტორი გამიჯნავს ყოფის სამგვარ სახეს: „ცხოველობა", „ძრვა" და „არსებობა" (ყოფა). (ს. ს. – ცხოველობა – სიცოცხლე, ძრვა – მიდრეკა რამე საჩინო, ყოფა – „მყოფობის ქონა"). კელაე იოანე დამასკელის განმარტებებს მოუბრუნდეთ. „ცხოველობა", შესაძლოა, სულის თვისებად მოიაზრებოდეს: „სული ეიძრემე არს არსებაჲ ცხოველი" (112 გე.), „ეცხოველობთ", ე.ი. ეცოცხლობთ; „ყოფა" ანუ არსებობა ადამიანს უფლისგან მიენიჭა და სამი განზომილებით არსებობს, აქვს სიგრძე, სიერცე და სიღრმე(113 გე), ხოლო „ძრვა" „მგრძნობელობის" თვისებაა: „მიმართებითისა მოძრაობისაჲ არს ადგილითი-ადგილად მიმოცვალებაჲ და მოძრაობაჲ სრულისა სხეულისაჲ"(115 გე.), რითაც ადამიანი „ეშიარება... პირუტყუთა". სხეაგან ეკითხულობთ: „ყოველი მოძრაჲი სხჳსა მიერ იძრვის უძრაჲ არს პირველი მძრველი, რომელ არს ღმერთი"(გე.39). ყოვლადწმინდა სამების დოგმატზე მსჯელობისას A128/Ath.2-ის აეტორი მთლიანად ეფუძნება იოანე დამასკელის „ტარდამოცემას", რაც ტერმინოლოგიურადაც ამჟარაა და ამ დასაბუთებული არგუმენტაციის მოხმობიდანაც, რაც საერთოა ჩვენი ხელნაწერისა და „გარდამოცემის" არსენისეული თარგმანისთვის. როგორც ცნობილია, თვით იოანე დამასკელი ხშირად მიმართავს დიონისე არეოპაგელის შრომებს. ამ შემთხვევაში ჩვენი აეტორ-რედაქტორიც აელენს დიონისე არეოპაგელის გაელენას. ეს განსაკუთრებით მძაფრად და ხელშესახებად ელინდება წმინდა ბარბარესა და დიოსკორეს შემდგომ პოლემიკაში:

2) „სამნი ესე სარკუმელნი იგი არიან, განმარტაეს ქალწული – რომელნი გონებათა გონებრიობითსა, სულსა – სულობითსა, სიტყუერთა – სიტყუერებითსა, მგრძნობელთა ცხოველთა – ცხოველობითსა, უგრძნობთა – უგრძნობელობითსა და მარგიეად მყოფთა მყოფობითსა მიანიჭებენ და დაუკსნელად სცენ ძალსა". იოანე დამასკელი რამდენიმეგან განმარტაეს დიონისე არეოპაგელის სიტყვებს: „ღმერთი ყოველთაეე მიზეზ არს და დასაბამ" (გე. 64). სწორედ ის, რომ უფალი ყოველთა მიზეზი, არის შემდგომი მსჯელობის საგანი. მიზეზი–უფალი არის დასაბამი (ანუ „მყოფობითის მიმნიჭებელი" ხაზი ჩვენია, ე.ჩ.), „მყოფთა–არსება, ცხოველთა–ცხორება, სიტყუერებით მყოფთა–სიტყუაჲ, გონიერებით მყოფთა–გონებაჲ... განმარტიეებულთა სიმარტიე ყოვლისა დასაბამისა–დასაბამ." სხვაგან ეკითხულობთ (გე. 72): „იგი არს ყოველთა მყოფობაჲ, ეითარცა აქუს ბუნებისა მიმცემლობაჲ და იგი არს მყოფთა ყოფაჲ და ცხოველთა – ცხორებაჲ და სიტყუერებით მყოფთა – სიტყუაჲ და გონიერებით მყოფთა –გონებაჲ, თჳთ მესია სიტყუსა და გონებისა მყოფი" და უფალი არა მარტო „ძალთა მიმცემელია", არამედ „მცველიც", რადგან ღმრთისათჳს შეუძლებელი არაფერია, მას „ძალუც უჩინო-ყოფაჲ სოფლისა, გარნა არა ჰნებაჲს" (გე.72). ყველაფერს, მატერიის არსებობის ყოველგვარ ფორმას, პოტენციას, რასაც „ძალს" უწოდებს ჩვენი აეტორი, არსებობას ანიჭებს სწორედ ღმერთი და უფრო მეტიც, თვითვე იცავს მათ განადგურებისაგან.

4. პოლემიკის დასასრულს, მამის თხოვნისამებრ – „რაჲ არიან სამნი იგი, გურიგორე უცხადეს-საღრე", – წმინდა ქალწული საბოლოოდ დაუფარავად განაცხადებს სარწმუნოებრივ აღმსარებლობას: „სამნი არიან–მამაჲ, ძე და სულიწმიდაჲ, დასაბამი დასაბამისგანნი, სამნიე ერთი ღმერთი, რომელნიცა არცა არსებით განეყოფებიან ურთიერთას, არცა ძალითა, არცა მოქმედებითა, თუნიერ მყოფობითისა გუარისა, რომელ არს დასაბამითგანი თჳთებაჲ გუამოენებათაჲ". სწორედ დოგმატურად და ტერმონოლოგიურად დატეირთულ ამ აღიარებას მოაყვება მამის მიერ შეილის მოკელის პირველი მცდელობა და დიდმოწამე ქალწულის ღვაწლის დაწყება.

პირველი ფრაზა გამოძახილია მემოგამოთქმული ფორმულისა: „სამნი არიან..." აეტორი (როგორც აღენიშნეთ), იმოწმებს I,5.9 მუხლს იოანე ღვთისმეტყველის ეპისტოლედან. ჩვენ ასევე ენახეთ, რომ ეპითეტი „დასაბამი დასაბამისგანნი" (რომელიც ამჯერად სამიეე იპოსტასს მიემართება) ძალზე ხშირია და ჩვეულებრივი იოანე დამასკელის ქართველ მთარგმნელთათვის (დ. მელიქიშვილი „დასაბამი" და „მიზეი" ტერმინებზე საუბრისას შენიშნავს, რომ როცა „მიზეისა და შედეგის მიმართებაზეა საუბარი, არსენი მიმართავს *მიზეი* და *მიზეისაეანი* ტერმინებს – არისტოტელესეულ η αιτια ცნების შესატყვისად, ხოლო *დასაბამი*–ს αρχη-ს შესაბამისად"). ამგვარიეე მიმართება უნდა იგულისხმებოდეს „დასაბამი" და „დასაბამისგანი" ტერმინებშიც (თუმცა რომელი ბერძნული ცნების შესატყვისია იგი ჩვენს აეტორთან, ძნელი სათქმელია). რა იგულისხმება შემდეგ ტერმინებში: *არსება, ძალი, მოქმედება, მყოფობითი გუარი*. ეს ის ბირითადი ტერმინებია რომელნიც შუა საუკუნეთა თითქმის ყველა ეგზეეეტ მთარგმნელთან გეხვდება და, რომელთა დიფერენცირებაც, ფაქტობრივად, ტერმინოლოგიური გამიჯ-

ნეის (უგიჟიზირების) ბოლოსასა (რისკენაც ილტეოდნენ გელათელი მოღვაწენი). ამ ტერმინთა საფუძველი არისტოტელეს შრომებია. „ქრისტიანულმა დოგმატიკამ მკაცრად გამიჯნა ουσια (ბუნება, არსება) და υποστασις (პირი, გუამი, განუყუეთელი) ცნებები, რათა თავიდან აერიდებინა მწვალებლური აღრეცა განმარტებებში. *არსება* ქრისტიანულ ეგზეგეტიკურ ლიტერატურაში მკვიდრდება, როგორც ბუნების შინაგანი არსებითი რაობა; პირის, ინდივიდის მნიშვნელობით მიღებულ იქნა υποστασις ტერმინი. მიუთითებენ, რომ პატრისტიკულ ლიტერატურაში *არსება* ისე მიემართება პირს, როგორც ზოგადი კერძოს, აბსტრაქტული-კონკრეტულს.. გუარი – სახეს"[6]. დიონისე არეოპაგელთან *გუამი* იხმარება ინდივიდუალური აზრით და უპირისპირდება არსებას. ქრისტიანული სამების ჰიპოსტასები პირებია, გაერთიანებულნი ერთარსების, თანაარსობის პრინციპით ღმერთში. ქალკედონის მსოფლიო კრების მიხედით „არსება" განისაზღვრა როგორც ουσια, „ბუნების" გაგებით. „გარდამოცემის" განმარტებით „ზოგადი არს არსებაა, ხოლო კერძოა – გუამი ... სხუა არს არსებაა და სხუაჲ გუამი, და ეითარმედ არსებაჲ ზოგადსა შემოკრებითსა სახესა ერთსახეთა გუამთასა მოასჴვევს, ეითარ-იგი არიან ღმერთი და კაცი, ხოლო გუამი – განუყუეთელსა საცნაურ-პყოფს, ეითარ არიან მამაჲ და ძე და სული წმიდაჲ და პეტრე და პაელე" (გვ. 82)[7]. იოანე დამასკელი ამ ტერმინებს მიმართავს ყოველადწმინდა სამების პირთა შესახებ საუბრისას: „ამით გუამოვნებითითა თუთებითა ხოლო განეყოფეიან ურთიერთას სამნი იგი წმიდანი გუამნი და არა არსებითა და რამეთუ დამსახეკრობითა თუთებითა გუამოვნებათა თუსთაჲთა განიყოფეიან. და ვიგყუთ თითოეულისა სამთაგანისთუს სრულისა გუამისა ქონებასა ერთმანერთთისა შორის მყოფობითისა გუამთაჲსა და ნებისა და მოქმედებისა და ძალისა და კელმწიფებისა და მოძრაეობისა და იგივეობისა განუწეალებლობაჲ და ერთობაჲ ღმრთეებისაჲ გუესწაეების" (გვ. 55). ცხადია, ყველა პარალელური ეპიზოდის მოხმობა შეუძლებელია, მაგრამ ვნახოთ კიდევ ორი თეალსაჩინო მაგალითი და დასკვნა იმისა, რომ ჩვენი ავტორისათვის იოანე დამასკელის „გარდამოცემის" პირველწყაროს მნიშვნელობა ენიჭება: „ერთი არს არსებაჲ, ერთი ძალი, ერთი ნებაჲ, ერთი მოქმედებაჲ, ერთი კელმწიფებაჲ, ერთი და იგივე მოძრავობაჲ სამთაე გუამოვნებათაჲ .. გუარითა მყოფობისათა განყოფილებასა გულისხმა-ეყოფთ" (გვ. 57). რა არის „გუარისა მყოფობა" ჩვენი ავტორისათვის? – ამის გარკვევაში კვლავ „გარდამოცემის" არსენისეული თარგმანი დაგვეხმარება: „მამობაჲ და ძეობაჲ და სულობაჲ და უმიეწობაჲ და მიზეზისგანობაჲ და უშობელობაჲ და შობილობაჲ და გამომაეალობაჲ –არა თუ არსებასა წარმოაჩენენ, არამედ ურთიერთას თუსებასა და გუარისა მყოფობასა" (გვ. 61). იოანე დამასკელთან ამ მსჯელობის შედეგი არის ღმერთის სამეულობენების და ერთარსობის დასაბუთება. ამავე მიზეზით უხსნის მამას წმინდა ქალწული ყოველადწმინდა სამების ერთარსებობას: „სამნი არიან მამა, ძე და სული წმიდა და სამნიე ერთი ღმერთი".

აქვე შეეჩერდებით ერთ ტერმინზე, რომელსაც წარუმძღვარებს α რედაქციის შემდგენელი მემოხსენებულ დასკვნას: „მამნი წმიდამან *ღვთისმობერმან*, ეითამე „სამნი არიან..." მსგავს ეპიზოდში β რედაქციის ავტორი გადმოგვცემს: „ეინაჲთგან მაღლითა სახიერისა სულისაჲთა აღსაესე იყო გული მისი". *ღვთისმობერი*, ჩვენი აზრით, სულიწმინდის მაღლის მოქმედებას უნდა გამოხატავდეს. გავიხსენოთ ბიბლია: ქეყნიერების შექმნისას სული ღვთისა ქროდა წყალთა შედა; სულთმოფენობის დღეს სულიწმინდის მოქმედება ცეცხლითა და ქარბუქით გამოიხაგა; სულიწმინდა ძველსა და ახალ აღთქმაში ხშირად არის შედარებული ქართან: „სულსა ეიდრეცა უნებნ, ქრინ და ჴმაჲ მისი გესმის" (ინ.3.8). მოციქულთა საქმეში ეიოხულობთ: სულთმოფენობის დღეს „იყო მეყსეულად ზეცით ოხრა, ეითარცა მოწევნა ქარისა სასგიკისა და აღაესო ყოველი იგი სახლი" (2.2). სწორედ ეს ნიუანსი უნდა იყოს გათეალისწინებული „*ღვთისმობერჲსაჲ*".

ამ ვრცელი დოგმატური მსჯელობიდან არც ერთი არ გეაქვს H1347/Gel.5 ხელნაწერებში. სეიმეონ ლოღოთეტი და, შესაბამისად, მისი ქართეელი მთარგმნელი მამა-შვილის პოლემიკიდან ორიოდე განმარტება-აღიარებას გეთავაზობს: 1) „სამნი სარკუმელნი განანათლებენ ყოველსა კაცსა მომავალსა სოფლად" და 2) „მამაჲ და ძე და სული წმიდაჲ ნათლისა ამის მიერ აგებულსა ყოველსა საცნაურად განანათლებს". ორიეე შემთხეევაში სარწმუნოების აღიარება „ნათლის" სიმბოლოს უკავშირდება. პირველ წინადადებას თავად სეიმეონ მეგაფრასი განმარტავს: „ხოლო ამათ იტყოდა უეჭუელად წმიდისა სამებისასა ცხადმყოფელი შეშთამდებარეობასა".

რა არის „ნათლისა ამის მიერ აგებული ყოველი". კელაე დაეუბრუნდეთ იოანე დამასკელის „გარდმოცემას". უფალი არის „ნათელი საცნაური," რომელიც „ყოველთა აგებულთა" ხილულთა და უხილაეთა შემოქმედი და „ყოველთა აგებულთა დამბადებელია" (გვ.45). ეფრემ მცირე „აგებულის" ნაცვლად გეთავაზობს „ყოველთა დაბადებულთას" (სხეაგან ეკითხულობთ: უფალმა კაცი შექმნა „ხედამხედეელად ხილულისა აგებულისაჲ (არსენი)//დაბადებულთა" (ეფრემ მცირე). „აგებული" ჩვენს ხელნაწერში ბერძნული κτισις-ის შესატყვისია, „საცნაური" კი νοερως-ი, რაც ტიპურია X1-X11 საუკუნეების თარგმანებისათეის (გაეიხსენოთ სახარება: მთ. 28,19; ინ. 14,26; 3,3 – 8; მრკ. 16,18 და ა.შ.). „ნათლისა ამის მიერ აგებულსა ყოველსა საცნაურად განანათლებს" წმინდა სამება; დიდმოწამე ქალწული უნდა გულისხმობდეს ნათლისღებას, სულიწმინდის „ნათლით" მეორედ (ანუ ახლად) დაბადებას, ე.ი. „აგებას". ეს მესაბყვისობა „აგებასა" და „დაბადებულს" შორის, რაც „გარდმოცემის" არსენისეულ თარგმანებშიც გეაქეს, გეხედება ჩვენს ორიეე მეგაფრასულ ხელნაწერში. α რედაქციის A128 ხელნაწერში

წმინდა ბარბარე ამბობს: „ესე აბანოჲ ესახეის იორდანესა მდინარესა, რომელსა შინა ... განბანითა *ჩემმან ქრისტემან ადამ აღაგო კუალად*“, ანუ იესო ქრისტემ ნათლისღებით ადამი (და მისი სახით მთელი კაცობრიობა) ხელახლა დაბადა (რადგან ცოდვათაგან განწმინდა) და, მაშასადამე, „აღაგო კუალად“.

II) უფლის სახელები და ეპითეტები. უფლის სახელებისა და ეპითეტების ურთიერთშედარება α რედაქციასა და „გარდმოცემის“ არსენ იყალთოელისეულ თარგმანში ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით კლასვაც აღეკვატურ ვითარებას გვიჩვენებს. რაკიღა დოგმატური მსჯელობა და ლოცვითი მიმართება ძალზე მრავალდაა A128/Ath.2-ში, ცხადია, უფლის სახელები და ეპითეტებიც უფრო მრავალად სწორედ ამ ხელნაწერებში შეგეხვედება. ეს სიჭარბე თვალსაჩინოდ ელინდება α რედაქციის β-სთან შეპირისპირებისას. ღმერთის სახელებისა და ეპითეტების აღმნიშვნელი ტერმინოლოგია იყოფა ორ ძირითად ჯგუფად: ბოგადად წმინდა სამების სამეიე იპოსტასის და რომელიმე პირის (მამის, ძის ან სულიწმინდის) აღმნიშნელი. ენახოთ, რა ტერმინებს მიმართავს ერთი ან მეორე რედაქციის აეტორი და რამდენად ტრადიციულია ისინი ქართული დოგმატურ-საღეთისმეტყველო აზროვნებისათეის:

უფალი	ქრისტე
ერთი- α, β	სიტყუა-α, β
მეუფე-α, β	სიძე-α, β
ნათელი-α, β	სახისდასაბამი ჩუენისა მოწამებისა-α
სახიერი-α, β	სიმკნისაჲ დამდებელი-β
ღმერთი-α, β	მკსნელი-α, β
ღმერთი ღმერთთა-α	სამუშებელი-α, β
დამბადებელი-α	ქრისტე-მაცხოვარი-α, β
ძალი-α, β	დასაბამი დასაბამისგანი-α
შემწე-α, β	მხოლოდშობილი-α
სასოება-α, β	ღუაწლის დამწყებელი-α
მეცნიერი-α, β	ღმრთისაგანი ღმერთი-α
გულთმეცნიერი-α, β	სულიწმინდა
გულთამცნობელი-α, β	მაღლი ნუგეშისმცემელი-β
მოწყალებისა წიაღ უეალ-უფსკრული-α	სახიერი სული-α, β
შემწეობისა ყოელისა შემძლებელი ძალი-α	
თხოათა აღმასრულებელი-α, β	
დიდებული-α, β	
ცხოვნებად შემძლებელი-β	
სიკეთე მეუსწორებელი-α	
დაუსაბამო-β	
საუკუნო-α, β	
ყოველთა მინა დაბადებულთა მყოფი-α	
ღმერთი შურისძიებათა-α	
მემოჲთგან მედამხედველი-β	

თითოეულ ტერმინზე მეჩერება, ცხადია, მეუძლებელია. მხოლოდ ეიტყვით, რომ ამ სახელთა და ეპითეტთა უმრაელესობა გაერცელებულია დღესაც და აქტიურად გამოიყენებოდა ეფრემ მცირისა და არსენის დროსეე. თეალსაჩინოებისა და ნათქვამის დასადასტურებლად კელავაც იოანე დამასკელის „გარდმოცემას“ მოეიმეელიებთ: „არს ღმერთი დაუსაბამოჲ, დაუსრულებელი, საუკუნე და სამარადისოჲ... სახიერი, მართალი, ყოელად ძლიერი, ყოელთა აგებულთა დამბადებელი, ყოელისა მპყრობელი“ (გვ. 35). წმინდა სამების შესახებ სწაელებისას კი აღნიშნავს: „გურწამს უკუე ერთისა მიმართ ღმრთისა, ერთის დასაბამისა დაუსაბამოჲსა, საუკუნოჲსა, ძალგანუზომელისა, რომელი წყაროჲ არს სახიერებისა ნათელი საცნაური, მიუახლებელი ძალი... სიკეთე ყოელი, რაოდენი ინებაეს, ძალ-უც, ყოველთა მპყრობელი და მფლობელი და მეუფე... ყოელთა აღმასებელი, თუთ გარემემცველი თანად ყოველთა“(გვ.45). როგორც ეხედავთ, უფლის სახელთა და ეპითეტთა თვალსაზრისით, ჩვენი აეტორები ტრადიციულ ფორმებს მიმართაეენ, თუმცაღა გვაქვს გელათის სკოლისათეის დამახასიათებელი მდიდარი სიტყვაწარმოების მედეგად მიღებული რამდენიმე სახე-სიმბოლოც. მაგალითად: მოწყალებისა წიაღ უეალუფსკრული, სიკეთემეუსწორებელი, სახისდასაბამი ჩუენისა მოწამებისა, სიმკნისაჲ დამდებელი, ღუაწლის დამწყებელი და ა.შ.

III. უფალი-შემოქმედი. „თუთებანი საღმრთოჲსა ბუნებისანი.“ დოგმატური პოლემიკის, ღოცეისა და სასწაულთა (უმთაერსად ჯერის გამოსახეა და „ცხოველი წყლის“ წარმოდგენა) ამსახეელ პასაჟებში ელინდება „თუთებანი საღმრთოჲსა ბუნებისანი“ (იოანე დამასკელი), ანუ უფლის თვისებები და უფალი - შემოქმედი. ამ ეპიზოდებიდან ისიც იკვეთება, რომ წმინდა ბარბარეს სრულიად გააზრებული და ცოდნით განმტკიცებული რწმენა აქეს (თუმცაღა თეით იოანე დამასკელი ბრძანებს „არცა

ყოველნი სათქუმელ არიან ღმრთის მეტყუელებისანიცა და განგებულებისანი, არცა ყოველნი – უცნაურ, არცა ყოველნი საცნაურ. ხოლო სხუაჲ არს ცნობილი და სხუაჲ – გამოთქუმული“ (34 გე.). გაეიხსენოთ სახარება: „მამაჲ არაჲინ იცის გარდა ძემან“), წმინდა ბარბარე ლოცესას თხოვნით მიმართავს ყოელისშემძლე და ყველგანმყოფ უფალს. უფლის ერთი და იგიეე თვისებები კიმენურ და მეტაფრასულ ხელნაწერებში განსხვაებულად არის გამოთქმული:

α	β	კიმ.
უფალი არის ყოველთა მინა დაბადებულთა მის ძალსა ძალ-უე ყოველი იგი მოაკუდინებს და განაცოხლებს იგი კელმწიფედ სჯის ყოველთა (ანუ ყოველთა განმკითხველია) აქუს გარდამაგებული წყალობა მიუწდომელი სახიერება (გე. 19) აღმოუბრწყინეებს მზესა კეთილთა და არა ეგეეითართა მისა მეუსწორებელ არს სიკეთე დიდმუნიერისა დიდებისა არაინ მსგავს ღმერთთა შორის სწუმს მართალთა მედა და ცრუთა	ღრუბელთა წეიმად მბრძანებელია მზისა განმანათლებლად ყოველთა განმაბრწყინეველია მოგადთა ამათ სამუშბელთა მართალთა და არა ეგეეითართა კეთილთა თანად და ბოროგთა მიმნიჳებელია (34გე)	ღმერთი ცათა და ქუეყანისაჲ მემძლებელ არს ყოელისაეე ყოელიეე ქმნა სიბრძნითა მისითა მიუწდომელითა; მან მოაკუდინის და აცხონის იგი არს მსაჯული ყოველთაჲ და არარაჲ დაიფარეის მისგან აქუს მოწყალება გარდამაგებული მაღლი ყოელითა მიუწდომელი მან მოპჳინის მზე მართალთა ზედა და ცოდელთაცა არაჲ ეინ არს სხუაჲ მისებრ

უფლის სახელები, ეპითეტები და თეისებები იოანე დამასკელს მეჯამბული აქუს ქეეთაეში – „თუთებანი საღმრთოჲსა ბუნებისანი“, რაც დასკუნის სახით ჩუენს მსჯელობასაც მიესადაგება: „აუგებელობაჲ, დაუსაბამოებაჲ, უკუდაობაჲ, დაუსრულებელობაჲ, გარემეუწერელობაჲ, საუკუნეობაჲ, უნივთობაჲ, სახიერებაჲ, დამბადებელობითობაჲ, სიმართლე, განმანათლებელობაჲ, უქცეველობაჲ, უენებელობაჲ, დაუტეენებელობაჲ, გარემოუსაზღერებელობაჲ, განუსაზღერებელობაჲ, უსხეულობაჲ, უხილაობაჲ, გარემოუცაობაჲ, უმოქნებაჲ, თუთმპყრობელობაჲ და ცხორებისა მიმცემელობაჲ, ყოელისაშემძლებელობაჲ, ძალმიუთომელობაჲ, წმიდამყოფელობაჲ, გარემემცველობაჲ, დამპყრობელობაჲ ყოველთაჲ და ყოველთა წინა განმგებელობაჲ – ესე ყოველნი და ესე ეითარნი ბუნებით ჰქონან მას. თუთ მიმცემელსა ყოელისა კეთილისასა დაბადებულთა თუსთასა შემწყნარებელობითი-საებრ ძალისა თითოეულისა მათისა“ (71 გე.). ნიშანდობლიეია, რომ ტერმინოლოგიური თეალსაზრისით α და β შეაფარასეო რედაქციები ახლოს დგანან „გარდამოცემის“ არსენისეულ თარგმანთან და რიგ შემთხეევაში იმეორებენ მას (თუმცაღა ბოგჯერ ფორმობრივ-ტერმინოლოგიურად ორიეე ემთხეევა ეფრემს). ხოლო კიმენი (Jer.17) აელენს მსგაესებას ეფრემის ვერსიასთან (აღმგები - დამბადებელი, სახიერი – მაღლის მიმცემელი და ა.შ.) და არასდეს ემთხეევა საკუთრივ არსენის ტერმინოლოგიურ სტრუქტურას.

როგორც აღვნიშნეთ, წმინდა ბარბარეს თხოვნით ლოცეებში უფლის სახელთა, ეპითეტთა და თეისებათა გარდა ჩანს უფალი – შემოქმედი. სამიეე ხელნაწერის (A, B და კიმენის) ურთიერთშედარება ძალზე საინტერესო მეღეგს გეაძლეეს დოგმატურ – საღეთისმეტყეელო აზროენების, ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბების და ტექსტუალური ურთიერთმიმართების დადგენის თეალსაზრისითაც. ყეელაზე უხეი ამ მხრიეაც A 128/Ath.2 ხელნაწერია, რაკიღა B რედაქციაში, როგორც სიუეეტურ კომპოზიციურმა ანალიმაც გეიჩეენა, სეიმეონ მეტაფრასს არ მეუტანია ლოცეის, დოგმატური პოლემიკის და სასწაელების აღმწერი რამდენიმე ეპიმოდი.

α	β	კიმ.
არა ხოლო თჳ ღმრთისა კორცთა ქმნისა და კორცსა სულიერსა, სულსა სიტყუერსა და გონიერსა უფალმა სიტყეით გარდაართხა ცა, არარასა მედა დაფუძნა ქუეყანა, ნათელი განანარწყინეა, პაერი განჳინა, უფსკრულნი დაადგინა მრაელგანთქმულნი ნიეთნი საქმენ ერთისა სოფლისაჲ მიიყეანა (19გე) მორგებულპყო ცანი ღრუბლითა, ყუაეი-ლეან პყო ოგინი ეთოშილთა თანა უცთო-მელთა ეარსკელაეთა (გე.31)	ღმერთმა ცაჲ და ქუეყანაჲ და მათ შორისნი ყოველნი აღაგნა (გე.21). მან ცაჲ გარემეპმოსა ღრუბლითა და ქუეყანაჲ წაპკრაგნა ნისლითა (გე. 31) ცაჲ გარდაართხა ეითარცა კამარაჲ ქუეყანაჲ წყალთა მედა დაამტკიცა (34 გე).	უფალმა გარდაართხა ცანი და დააფუძნა ქუეყანაჲ წყალთა მედა და დაპხადა მთანი და ბორცუნი და აღასრულა ესრე ყოველი სიტყუთა მისითა ჭეშმარიტითა.

როგორც ეხედაეთ, სამიეე ხელნაწერში საუბარია უფლის მიერ ცისა და ქვეყნის შექმნამე, რაც მრაეალგან არის მოთხრობილი (დაბ.I. 1-2; გაბ. 20-11, ფს. 8, 4, 32, 6; 88, 12; 101, 26; 120, 2; იობ. 26, 7, ფს. 135, 6; 74, 4, 23, 2 და ა.შ.). ბიბლიურ ეპიზოდთა დამოწმების თეალსაზრისით სამიეე რედაქცია ერთგეარ ეითარებას

გეაჩენებს, ცხადია, განსხვაებულია ლექსიკური ქსოვილი და ტერმინოლოგია. „სოფლიური“, „ლიტონი“ მეტყველება კიმენის ავტორს მკვეთრად განარჩევს მეტაფრასული ხელნაწერების ავტორთაგან.

α რედაქციის მესაამალში ეხედებით მინიშნებას უფლის მიერ ადამიანის შექმნაზე. A128/Ath2 ხელნაწერის მესაეალი ლოგიკური და ურთიერთზე მიმეშ-შეღეგობრიეად დამოკიდებული თანმიმდეერული მსჯელობით არის აებული, სადაც აზრი ეტაპობრიეად გადადის მაცხოერის განკაცებიდან მოწაბერიეი ღეაწლის არსისა და რაობის განსაზღერამდე. ამ რთული მსჯელობის ერთ-ერთი რგოლია ადამიანის შექმნა (α რედაქციის მესაეალში ეკითხულობთ: „არა ხოლო თბე ღმრთისა გონიერსა“). ტერმინოლოგიური შედარებისა და გამოთქმული აზრის შინაარსის გარკეეის თეალსაზრისით კელაე „გარდამოცემის“ ქართულ თარგმანებს მიემართოთ: „დაპბადა კაცი თუსითა ხელითა და ქუეყანისაგან უკუ კორცნი შეამზადნა სულისა სიტყუერისა და გონიერისა მთაბერეისა თუსისა მიერ მიმნიჭებელმან მისმან, რომელსა – იგი საღმრთოდ ხატებად ეიტყუთ“ (არსენი, გე. 111) / „დაპბადა კაცი თუსითა ქელითა... ხოლო სული სიტყუერი და საცნაური მისცა მას თუსითა მთაბერეითა, რომელსაცა საღმრთოდ ხატებად უწოდთ“ (იქეე ეურ. მცირე). ცოტა ქემოთ კი ეკითხულობთ: სული ეიდრემე არს არსებით სიტყუერი და გონიერი არა სხუთ ვინაჲმე, გარეგან თაეისა თუსისა მქონებელი გონებისაჲ, არამედ კერძოდ თუსსა უწმიდესად, რამეთუ ეითარცა თუალი კორცთა მინა, ეგრეთეე არს გონებაჲ სულსა მინა“ (არს. 113). როგორც ვხედავთ, „სული სიტყუერი და გონიერი“ ყოფილა „საღმრთო ხატება“, ხოლო სულის მრავალ თეისებას მორის სწორედ სიტყეიერებასა და გონიერებას გამოარჩეეს A128/Ath.2-ის ავტორი, რადგანაც დეენილების ურთულეს ეამს „თქუმისაცა მიერ“ სარწმუნოების დაცეა ყოფილა „კერძოჲ ღუაწლი ქრისტეანეთათუს“; ხოლო გონება („გონიერება“) წარმართაეს ადამიანის „მნებებელობას“, „მოქმედებას“ და არის „ნებით მიმთუალეელი ქცევისაჲ“. სწორედ სიტყეიერი და გონიერი სულის მოქმედების შედეგია წმინდა ბარბარეს ღეაწლი ქალწულება და მოწამეობრიეი აღსასრული, რაც წმინდა დედამ „ნებებით იტეირთა“.

α და β რედაქციის ავტორები მიმართავენ ცისა და ქეეყნის შექმნის შესახებ არსებულ განსხვაებულ ეიობოდებს ბიბლიიდან (მაგ: β – ღმერთმა „ცაჲ და ქუეყანაჲ და მათ მორისნი ყოეელნი აღაგნა“ (21გე.) – შდრ. – ღმერთმან ჩუენმან შექმნა ცაჲ და ქუეყანაჲ და ყოეელნი მათ მორისნი“ (ფსალ. 145, 6, ინ. დამასკ. 81 გე.), „მან არარასა შედა დააფუძნა ქეეყანა“ (α) – იობ. 26,7. „ქუეყანაჲ წყალთა მედა დაამტკიცა“ („რომელმან დაამყარა ქეეყანაჲ წყალთა მედა“ – ფსალ. 135,6), ცისა და ქეეყნის შექმნა უფლის „სიტყუთა ჴემშარიტითა“ აღსრულდა (მესაქმე I, 1-2). „ცაჲ გარდაართხა ეითარცა კამარაჲ“ (34 გე. - β) – ეფრემ მცირესთან (და არა არსენთან!) ეკითხულობთ: „იტყეიან ცასა კამარის სახედ მომრგულებულსა“ (გე. 83), არსენთან პარალელურ მონაკეეთში „კამარა“ შეცვლილია „სფერისსახეობით“ (თუკი β რედაქციის თარგმანი არსენს ეკუთენის, რაგომ ხმარობს „კამარას“ და არა „სფერისსახეობას“, როგორც ეს „გარდმოცემის“ თარგმანშია?). უფალმა „ყუაეელოეან-ჰყო ცანი ცთომილთა თანა უცთომელთა ვარსკელაეთა“ (31გე. α), იოანე დამასკელი განმარტაეს: „ჴედ უწოდენ ცთომილთა მათ ვარსკელაეთა მათ ცთომილ ამისთეს უწოდიან, რამეთუ წინააღმდგომად ცისა ჰყოუენ ძრეასა მათსა, რამეთუ ცაჲ და სხუანი ვარსკელაენი აღმოსაეალით დასაეალად იძრეიან (ე. ი. უცთომელნი არიან-ე.ჩ.), ხოლო ცთომილთა მათ მარგოლ აქუს დასაეალით აღმოსაეალად სლეაჲ“(გე.83 ეფრემ მცირე). ამგვარად, განიმარგა, რა არის „ცთომილი“ და რა „უცთომელი“ კელაეაც „გარდამოცემის“ თარგმანთა მოშეელეებით.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. დ. მელიქიშეილი, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი, გელათის სალიტერატურო სკოლის ენობრივი სტილის ერთიანობისა და ინდივიდუალურობის საკითხისათეის, თბილისი, 1996, №2, გე. 65. 2. იხ. რ. მიმინოშეილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, წმინდა იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების მეღმიწეენითი გადმოცემა“, თბილისი, 2000, თბილისის სასულიერო აკადემია, მართლმადიდებელ მამათა შრომები, I გე. 15. 3. მართლმად. კაკებიშმო, საქ. ეკლ. კალენდ., 1989წ. გე.127. 4. კიმენში ეეულისხმოთ მხოლოდ Ier.17. რადგან არ არის გამოცემული კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი, ამიგომ ეისარგებლეთ ერთი კიმენური ხელნაწერით. 5. ტერმინთა უადრესი მნიშენელობების შესახებ იხ. ეღ. ჭელიძე, საღეთისმეტყუელო ტერმინოლოგია, გე. 241-245, გე362-370, ხოლო მათი ფილოსოფიურ-საღეთისმეტყუელო გააზრებისთეის, - დ.მელიქიშეილი, ძეელი ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, გე.147,163. 6. დ. მელიქიშეილი, იქე, ქართ.. გე. 166-167. 7. „არსება“ და „ეუამი“ ტერმინთა შესახებ იხ. დ. მელიქიშეილი, ფილოსოფიურ-საღეთისმეტყუელო ტერმინოლოგია, გე. 162-185; ეღ. ჭელიძე, ძეელი ქართული..

ქეთევან ბეზარაშვილი

რიტორიკული ორნამენტები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ ჰომილიებში და მათ ქართულ თარგმანებში

ორი განსხვავებული მთარგმნელობითი მეთოდი ქართულ მწერლობაში (არაელინოყილური და ელინოყილური) განაპირობებდა ბერძენ ავტორთა რიტორიკული ოსტატობის განსხვავებულ გადმოტანას ქართულად – შესაბამისად დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისა და შესაბამისად ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისა. ამ უკანასკნელის შემთხვევაში ზედმიწევნით გადმოდიოდა დედნის არა მხოლოდ ლექსიკურ-გრამატიკული თავისებურებანი, არამედ სოგჯერ რიტორიკულიც.

როგორც ცნობილია, გრიგოლ ღვთისმეტყველმა კაპადოკიელ მამებთან – ბასილი დიდთან და გრიგოლ ნისელთან, აგრეთვე იოანე ოქროპირთან ერთად საყუძველი ჩაუყარა რიტორიკული სტილის, როგორც ლიტერატურული ფორმის დამკვიდრებას ქრისტიანულ მწერლობაში. ჰირველქრისტიან მამათა სტილისტური სისადავის პარალელურად და მის საპირისპიროდ, ორატორული ხელოვნების წესები კაპადოკიელთა თხზულებების საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური სიღრმის გადმოცემის რიტორიკულ საშუალებას და ორნამენტს წარმოადგენდა. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თქმით, იგი ხელოვნებით ატკბობდა ქრისტიანული მოძღვრების მცნებათა სიმწარეს (τέχνῃ γλυκάζων τὸ πίκρον τῶν ἐντολῶν PG37, c.II,1,39, vv.37-41; შდრ. Vita Gregorii Nazianzeni. PG35, 28C4-6; LEQUEUX ed., c.16, p. 176$_{44-46}$). იგი ადამიანური და რიტორიკული სიტყვით (λόγος or.19,10. PG35, 1053C15-D5;[2] or.6,5. .PG35, 728B6-7; or.25,1. PG35, 1197A10-11; or.41,1. PG36, 429A1; PG37, c.II,1,38, v.51; c.II.2,5, vv.158-222; c.II,2,7, vv.43-49; c.II,1,1, vv.96-100 etc.). რიტორიკული სიტყვა, ადამიანური სიტყვა (λόγος) არის ყველაზე მშვენიერი და ღირებული (τὸ κάλλιστόν τε καὶ τιμιώτατον) ღვთის სიტყვის საქებრად (λόγου ὑμνοῦντες. or.45,2. PG36, 625B1-2).[3]

რიტორიკულ-ორნამენტული სტილი, როგორც მაღალფარდოვანი სტილი[4] ბაძვის საგანი ხდება ელინოყილურ მწერლობაში. ეყრდნობა მცირე, როგორც ეთქვით, ამაგვარ თარგმანს უწოდებს "საგრამატიკოსო-საყილოსოფოსო" თარგმანს ან "ყარებსა ყილოსოფოსთასა" (Jer.43, 2v-3v).[5] ტერმინი "ყილოსოფოსი" აქ ზოგადად რიტორიკა-გრამატიკასაც მოიცავდა.[6] რიტორიკულ-ყილოსოფოსური დეტალების დამუშავება, როგორც გამოეკვლიეთ, ბაძვის კლასიკური ცნების გამოხა

---

[1] მიქაელ ყსელოსი ორგვარად ახასიათებს გრიგოლის სტილს – როგორც სადა და როგორც მაღალის და რიტორიკულ-ორიგ ამ ნიშნის შერწყმის იგი უწოდებს საღვთისმეტყველო სტილს (ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ყსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (გამკვლევი, თარგმანი, კომენტარები). ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, თბ., 1996, გვ. 108-156. მისივე, ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ეყრდნ მცირეთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში, მაცნე, ენის, 1-4, 1998, გვ. 89-128. მისივე, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ზოგიერთი თავისებურებისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში და მათ ქართულ თარგმანებში: სიღრმე-მშვენიერება და ლაკონიზმი. I, მრავალთავი, XIX, თბ., 2001, გვ. 258-276). რიტორიკისათვის გრიგოლის თხზულებებში იხ. M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911. E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V.Chr. bis die Zeir der Renaissance, Bd.II, Leipzig, Berlin, 1918, S. 568-572 etc. რიტორიკული ტექნიკის თეორიული საკითხები განხილულია შრომებში: ქ. ბეზარაშვილი, მშვენიერების ცნების გაგებისათვის ეყრდნ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში. სკანი, III, 2002; IV, 2003.

[2] Δότε τῷ λόγῳ τὸν λόγον βασιλεῖ πανηγύριν ἡ ξυμπαρατάξασθαι ἀμφιλαφῶς ἀξιώσατε; πανήγυριν καὶ λαμπρὸν καὶ σύμμετρον τῶν δογμάτων, καὶ μὴ τὸ ἔξω πίπτον τῶν σοφισμάτων (or.19, com.62. cod. Vatic.Gr.437, s.X. f.158v. Jer.15, 5v).

[3] λόγος გრიგოლ ღვთისმეტყველთან და ბიზანტიურ ლიტერატურაში ნიშნავს ზოგადად განათლებას და ლიტერატურას (ვრცრედ იხ – რიტორიკას (B. Wyss, Gregor von Nazianz, in Reallecikoin für Antike und Christentum, Bd.XII, Stuttgart, 1983, col. 800. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadôn, 17), Thessaloniki (Patriarchal Institute of Patristic Studies), 1973, p. 154. G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968, expl. A13: Gr.Naz. or.43,c.13. PG36, 512A etc.). λόγος-ის ურთიერთმიმართებისათვის იხ. G. Kondothra, The Word – Human and Divine. An Approach of Gregory Nazianzen, in: Studia Patristica 16, 1985, p. 385-388. იხ. აგრეთვე ქ. ბეზარაშვილი, λόγος // λόγος პატრისტიკაში და "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების მიხეილი" "სანძია – სულიერად მშობელი ქართველთა", ენელეები გიორგი მერჩულის "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების" დაწერიდან 1050 წლისთავის, თბ., 2002, გვ. 65-74.

[4] Arist. Poet. 22.11. 1458a21: Rhet. Γ2.1, 1404b1; Γ3.3-4. 1406b3; Mich. Psell. Περὶ συνθέσεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν. 3. 687-703 W; 5.598.14 W (G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, p. 128).

[5] ი. ბერიძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, გვ. 148-149 შდრ. S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, I, II. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Otkhmezouri, M. Rapava, M. Chanidze edd. (Corpus Christianorum, Series Graeca, 36. Corpus Nazianzenum, 5), Turnhout, 1998, p. XXXII-XXXIV. ქ. ბეზარაშვილი, ეყრდნ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან (ბაძვის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეყრდნ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში). მაცნე, ენის, 1-4, 1997, გვ. 138-161.

[6] ტერმინ "ყილოსოფოსის" მნიშვნელობებისათვის შეი საკუთხებში იხ. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München, 1978, S. 5-8, 42; E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 680-683. იხ. აგრეთვე P. Lemerle, Byzantine Humanism. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from its Origins to the 10th century, translated by H. Lindey and A. Moffatt, Canberra, 1986. p 89, 186, 190, 199; 48-50, 112, 139, 341. Du Cange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, I-II, Graz, 1958. p. 1678, s.v. φιλοσοφία. G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s.v. φιλοσοφία. φιλόσοφος.

ტულებაა, რასაც "ძველების მიბაძვა" (κατὰ ζῆλον ἀρχαίων), ანუ ძველი მწერლების გამომსახველობითი საშუალებების, რიტორიკული ოსტატობისა და სტილის მიბაძვა ეწოდება ელინისტური და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიებში.[7] ეს არის τέχνη-ზე, ანუ ოდენ რიტორიკულ ხელოვნებაზე, დაფუძნებული მიმესისი.[8] შესაბამისად, ბერძნული დედნის ამგვარად მიბაძვას თარგმანში შეიძლება ეუწოდოთ *იმიტაციური თარგმანი* ან საგრამატიკოსო და საფილოსოფოსო (იგივე რიტორიკული) თარგმანი, როგორც ეურემი უწოდებდა მას; ან უბრალოდ "საფილოსოფოსთა სიტყვა" თარგმნილი, როგორც გიორგი ათონელი უწოდებს მას.[9] ეურემ მცირის შეფასებით, ამგვარია სწორედ მის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიული პომილიები, განსხვავებით იმავე პომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანისაგან (Jer.43, 3rv).[10]

გრიგოლის თხზულებებში გამოყენებული რიტორიკული ხერხები სპეციალურად არის განმარტებული გრიგოლის კომენტატორის ბასილი მინიმუსის (X ს.) მიერ. სწორედ ამიტომ, ბასილის ამ კომენტარებს რიტორიკულსაც უწოდებენ.[11] ეურემი არა მარტო თარგმნის ამ განმარტებებს, არამედ მათ მიხედვით ზრუნავს კიდეეც დედნის რიტორიკის ბაძვაზე. აღსანიშნაია აგრეთვე ეურემის მიერ თარგმანზე დართული მინაწერი შენიშვნები – "შეისწავე", "შუენიერი" "შნ(ი)რი" (A109, 4r, 6v, 7r, 10rv, 58v, 61r; Jer.43, 8r, 11rv, 14v, 16r, 65v; Jer.15, 62r, 63r და სხვ. მრავალი), აგრეთვე "შსწ˘(ე) შნირი" (A109, 5r, 10r, 26v, 28v, 62r, 126v; Jer.43, 9v, 14v; Jer.15, 37v) ან "შნირი შს˘წ" (A109, 27r), "იხილე შნირი" (A109, 18v, 21r), "შნირი იხილე" (A109, 58v), "შს˘რი (ყოველი) ესე ადგილი" (A109, 33v, 35v, 60v). ეს შენიშვნები, როგორც გამოირკვა, სწორედ რიტორიკულ პასაჟებს ეხება. რა თქმა უნდა, ეფრემს ეს შენიშვნები ბერძნული ხელნაწერების ანალოგიით აქვს გამოყენებული.[12] გრიგოლის თხზულებათა თარგმანის შესწავლიდან სრულიად აშკარაა, რომ ეფრემს ეს შენიშვნები მექანიკურად არ გადმოაქვს. "შუენიერის" დართვა რიტორიკულ პასაჟებზე კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ეფრემი სპეციალურად ზრუნავს რიტორიკული სტილის დაცვაზე და იმიტაციაზე თავის თარგმანში.

რიტორიკული ორნამენტები გრიგოლის პომილიებსა და მათ ქართულ თარგმანებში

რიტორიკული სტილი, როგორც ყოფილა, გრიგოლის თხზულებებში მისი ელინური განათლების[13] და ამ განათლებისადმი მისი პატივისცემის შედეგია.[14] იგი მიმართავს II

---

[7] ქ. ბუზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ. ქ. ბუზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი წმ. მაკსიმე სტილის შესახებ (წინასიტყვაობა, თარგმანი, კომენტარები). „გზა სამუშაოდ", № 1 (4), 1996, გვ. 73-88. შდრ. ასევეს ტრადიციული, კლასიკური ცნება.

[8] ანტიკური კულტურის მიბაძვა კლასიკური მიდგლი იყო ბიზანტიური მწერლობისათვის და მისი ძირითადი თვისება გახდა. ანტიკური მატიანე, ციტაცია, ალუზიები, ასოციაციები, ყივგურები, კლასიკური პრისიდენა – მაღალი სტილის ნიშნებად იყო მიჩნეული (H. Hunger, On the Imitation (Μιμησις) of Antiquity in Byzantine Literature, in Dumbarton Oaks Papers, 23-24, 1969-1970, p. 17-38).

[9] ის. ქ. ბუზარაშვილი, გიორგი მთაწმინდელის მიერ ჩაწარგმნი "ნიკიტას პარაყრახი" გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეურემ მცირისეულ კრებულებში. კ.კეკელიძე, 120, თბ., 1999, გვ. 19-39.

[10] თ. ბრეგაძე, ალბერტლების, გვ. 149. S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, I, p. XXXIV-XXXV. ეურემის ტერმინებისა "საგრამატიკოსო და საფილოსოფოსო" რიტორიკულ დებულებებთან ერთად, როგორც კიდეთ, საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ ტექნიკასაც გულისხმობს, ანუ ტერმინისეულობის და ცნობიერი სტილისტური საშუალებებსაც. თუკი საათრგნმ ავტორს არ ახასიათებს რიტორიკულ-ორნამენტული სტილი, მაშინ ეურემისეული ექვთიმესეული ტიპის თარგმანში გადმოდის დედნის ფენა სინტაქსური და ლექსიკური ფიგურები (ტერმინისეულობენი ხედმინველისება და სიტყვათქმნადობის თავისებურებები). ამგვარი თარგმანის ტიპური ნიმუშია მაქიმე აღმსარებლის თხზულებების ქართული ენისათვის ადრინდელი თარგმანები, რომელთა მაქიმეს სტილს ორიგინალში არ ახასიათებს რიტორიკული ორნამენტულობა (С. С. Аверинцев, Философия VIII-XIIвв., в кн.: Культура Византии, вторая половина VII-XII вв., под ред. С. В. Удальцовой, Г. Г Литаврина, М., 1989, с. 38. ლ.ხოფერია, მაქიმე აღმსარებლის "პირისთან სიტყვიერების" ძველი ქართული თარგმანები, სადისერტაციო შრომა, თბ., 1998, გვ.71). ხოლო რიტორიკული სტილის და მისი ქართულად გადმოცემის ტიპური ნიმუშებია გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებები და მასი ეურემ მცირისეული თარგმანები.

[11] J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni, I (Meletemata Patristica I), Cracoviae, 1914, p. 271.

[12] ბერძნულ-ქართულ ხელნაწერთა ამ თვალსაზრისით შესწავლილი იდენტურ ადგილებსაც გამოაელენდა ისეთი, როგორც გამოცემულია თანმხედრი ადგილები სხვა მარგინალური ნიშნების შემთხვევაში, მაგ., მხედველობა (Th. Ohkhmkezouri, Les signes marginaux dans les manuscrits Géorgiens de Grégoire de Nazianze, dans Le Muséon, t. 104, 1991, p. 340-341. J. Mossay, Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus, 3. Codices Belgii, Bulgariae, Constantinopolis, Germaniae, Graeciae (pars prior), Heluetiae, Hiberniae, Hollandiae, Poloniae, Russiarum, Scandinauiae, Ucrainae et codex uagus (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F. 2 Reiche: Forschungen zu Gregor vin Nazianz, 10), Paderborn, München, Wien, Zürich, 1993, p. 48-54).

[13] ყოგურების და ტროპების შესწავლა ბიზანტიური ტრაქტატების და ცალკეული რიტორიკული სახელმძღვანელოების განსილვის საგანი და შესაბამისად, სასკოლო დისციპლინა იყო, როგორც ბიების საგანი. ამ ტრაქტატების (VI-XV სს.) გამოცემებისათვის იხ. SPENGEL ed., *Rhetores Graeci*, 3 vols.; WALZ ed., *Rhetores Graeci*, 9 vols.; RABE ed., *Prolegomenon sylloge* etc. (T. Conley, Byzantine Teaching of Figures and Tropes: An Introduction, in: Rhetorica. in A Journal of the History of Rhetoric, Berkley, California, 4, 1986, p. 336, 341-343, 361; შდრ. G. A. Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton, New Jersey, 1983, p. 52, 124-125).

[14] გრიგოლის დამოკიდებულება კლასიკური სალიტერატურო ყოფნებისადმი გამოხატავს იმ ანტინომიურ დამოკიდებულებას, რაც ახასიათებდა მაცელ ბიზანტიურ ლიტერატურას ადრეული პერიოდიდანვე დაწყებული და გასდევდა არსებობის მანძილზე. წმ. მაქიმი თეორიულად უარყოფდნენ კლასიკური რიტორიკულ-ფილოსოფიური ყოფნების გამოყენებას, მაგრამ პრაქტიკულად მასიც იყენებდნენ მათ თავიანთ თხზულებებში. ეს ანტინომიურობა არის რწმენისა და ცოდნის ცნობილი ურთიერთმიმართების გამოვლინება. მიცელ ანტიკური ცოდნა და გამოცდილება დებას ქრისტიანობის სამსახურში. ის ამის შესახებ: E. Norden, Die antike Kunstprosa, I-II, S. 529, 563. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur, I, S. 65-233. H. Hunger, On the Imitation. P. Lemerle, Byzantine Humanism. R. J. Jenkins, The Hellenistic Origins of Byzantine Literature, in DOP, 17, 1963, p. 39-52. A. Garzya, Visages de l'Hellenisme dans la Monde Byzantin (IV^{e}-XII^{e}s), dans Byzantion, t.55,

სიფრთხილის რიტორიკულ სკოლაში გაერცელებულ, კლასიკური ატიკურების ხშირად ხმარებულ ორატორულ ფიგურებს და ხერხებს.[9] გორგიასული ფიგურების (Γοργίεια σχήματα-ს) ელემენტები და აგრეთვე ტროპები[10] გრიგოლის თხზულებებში მიჰყვებენ მის სწრაფვას დეტალების დაბუშავებისაკენ.[11] ძველი, ატიკური და ახალი, აზიური სტილი (ἀσιανὸς χαρακτήρ) ეირიტუ'ულად შეერწყა ერთმანეთს გრიგოლის თხზულებებში.[12] პირველი (λόγος πολιτικός სალიტერატურო

1985, p. 463-482. C. Mango, Byzantinism and Hellenism, in Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, v.28, 1965, p. 29-43. A. Vacalopoulos, Byzantinism and Hellenism, in Balkan Studies, vol.9, 1968, N1, p. 101-126. H. Beck, Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogie, in Antike und Abendland, 14, Berlin, 1969. 1968, S. 91-101. R. Browning, Tradition and Originality in Literary Criticism and Scholarship, in: Originality in Byzantine Literature, Art and Music, ed. by A.R. Littlewood, 1995, p. 17-28. А. А. Фрейберг, Античное литературное наследие в византийскую эпоху, в. сб.: Античность и Византия, М., 1975, с. 123-135. I. Shevchenko, A Shadow Outline of Virtue: The Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century), in I. Ševčenko, Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World, London, 1982, p. II: 53-73. Byzantium and the Classical Tradition, ed. M. Mullett and R. Scott, University of Birmingham (13th Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979), 1981. გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომების კლასიკური ლიტერატურული წყაროების შესახებ საქცნიერო ლიტერატურისათვის იხ. B. Wyss, Gregor von Nazianz. K. Demoen, Pagan and Biblical Exemple in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics, in Corpus Christianorum, Lingua Patrum II, Turnholti, 1996.

[9] σχήματα λέξεως (სიტყვის ფიგურები და ტროპები) რიტორიკული ტექნიკის ერთ-ერთი ყველაზე სიტყვაობა შეიცავს (ἐκλογὴ ὀνομάτων) და შეწყობის თანმიხვ ბოდიშთან შეხვედ (Dionys.Hal., De Compositione verborum 16, p.66,8. Us.-Rad. Demetr. De eloc. 263-271, p. 318,24-320,14 Sp.III (J. Martin, Antike Rhetorik. Technik und Methode (Handbuch der Altertums wissenschaft II, 3), Münich: Beck, 1974, S. 75, 249, 270-275, etc. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegund der literaturwissenschaft, 2 vols, München: Hueber, 1960, S. 878. Античные теории языка и стиля, под редакцией О. М. Фрейденберг, М.-А., 1936, с. 215-273). მეტრი, რიტმი, პარონანსი და მუსიკალური სიტყვაობა შეიცავს რიტორიკული ხერხებია. შეიცავსულ სიტყვაობა შეწყობა-შეწყვეთის ოპტიმალურად შეხედვებული კომპოზიციები კი არიან κῶλα, περίοδοι რიტორიკული სიტყვის მოკლე და სრული ციკლური, მთლიანებული, დასრულებული ფრაზები, რომელიც რიტმულობას ქმნიან (Arist. Rhet. III,9, 1409a35; b14; Demetr. De eloc. 9, p.262,5; 10, p.262,18 Sp.III; Hermog. De ideis. I,7. p.259,14; 8, p.263,12 R. Dionys.Halik. De compositione verborum, c.2,7 init. etc. (E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, S. 50-57. J. Martin, Antike Rhetorik, S. 249, 249, 260, 316-320, 340). აღსანიშნავია, რომ მიჯნულ ყველაზე არაერთგზის ახსენებს ტერმინების ξύμπτωσις, εὐηχον, ἐμμελὲς, ἐναρμόνιον, εὐήλατον, εὐρυθμία, συμφωνία ῥητοῦ და აშ. გრიგოლის სიტყვის შეეწერებისათვის დაკუმენტებით (*Psellos, Ad Pothum*, MAYER ed., cc. 7, 8, 12, 17 etc. Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz, in Byzantinische Zeitschrift, 20, 1911, S. 27-100). იგი საგანგებოდ საუბრობს აგრეთვე კომპონის და კოლონების შეწყვილზე გრიგოლის თხზულებათა პერიოდებში (σύνθεσις τῶν κομμάτων καὶ τῶν κώλων, ἀφ' ὧν αἱ περίοδοι MAYER ed., c.7₁₂₋₁₅; c.10₂₆). ასევე საუბრობს იგი მსმენელის მახვილებაზე გრიგოლის რიტორიკულ ფიგურათა მრავალფეროვნებით (καὶ λέξεων ἄνθεσι καὶ σχημάτων ποικιλίαις τὸν ἀκροατὴν κατακλίνεται - MAYER ed., c.20₂₇₆)..

[10] პარონანსი, ცალკეული რიტორიკული ხერხები გორგიასიმდეც არსებობდენ ბერძნულ ლიტერატურაში ბერძნული თანდაყოლილი მიდრეკილების გამო ხმების ანტითეტური წყობისაკენ, გამოყენებულია აგრეთვე ცალკეული შეხმიანების პარონანსთა პარალელებისათვის და აშ. მაგრამ სიცილიელი ორატორი და სოფისტი გორგიას ლეკრებული (485-380 წწ.) იყოლება რიტორიკული ფიგურების სისტემატიზირებად და დამუშავებად. გორგიასის სახელს უკავშირებენ აგრეთვე პრინის სიტყვიების მეორე პოსტულატს - პრინაში ბუტური გამოსაქვეყნის (ποιήσεως λέξις) შემოტანა და ე.წ. პოეტური პრინის შექმნა, ლაპარაკი მეტაფორებში - διαλέγεσθαι κάλλιστα (იხ. Arist. Rhet. III,1, 1404a24; Sdr. III,2, 1405b6; τὰ λεγόμενα καλὰ ὀνόματα - Theophr. Demetr. De eloc. 173). რიტმულობა პრინის ხელოვნების შესახებ მაჩვენებლებია ფიგურების და პოეტური პრინის შექმნა ეჭ. რიტმულ პრინაზე, ანუ პერიოდიზებულ პრინის ორანიზმის ეკლექტიკურ (ეჭ. Vit. II ნაწყვეტი) დაუფიც სთავეც რიტმ კოლონებია და პაუზებით იქმნებიდან (რიტმულობის და პერიოდულობის ორიგინალისათვის იხ. Arist Rhet. III,9, 1409b5: ἡ δὲ περίοδος λέξις). რა თქმა უნდა, რიტმული სიტყვაც არ არის აბსოლუტურად ორანიზმის ალმაცერი, რადგან ბერძნული სიტყვა თავად იყო მუსიკა. ხშირად პრინის კოლონები და პერიოდები მეტრულად იყო გაწყობილები. ამასთანავე პრინა (განსაკუთრებით ქრიტიკული სადღესასწაულო ქარი) ბევრის უნდა ჰგვანებოდა მუსიკასა და რიტმის. სიფრთხილის მოთხოვნით, ორატორული კომპოზიცია მუსიკალურ კომპოზიციას უნდა ჰგვანებოდა. საკითხი იდგა, თუ რა ზომით უნდა ყოფილიყო პრინის მეტრულობაში რიტმი. არისტოტელეს მოსაზრებით, პრინა უნდა ყოფილიყო არც მეტრული და არც ურიტმო (τὸ σχῆμα τῆς λέξεως δεῖ μήτε ἔμμετρον εἶναι, μήτε ἄρυθμον - Arist. Rhet. III,8, 1408b30). ამგვარად, ჩამოყალიბდა კანონი: მეტრულობა უნდა იყოს რიტმული, მაგრამ არა მეტრისებრ მეტრული (E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, S. 15-50, 429-430. Sdr. H.Hommel, Rhetorik. Der kleine Pauly Lexikon der Antike, Bd.4, col. 1397-1399. გორგიასული ფიგურების წარმოშობისათვის იხ. აგრეთვე J. Martin, Antike, Rhetorik, S. 273-275, 295 etc. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 250, 266-267, 308-309 (c.462, 468-469, 602-605) etc. Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae, congessit et animadversionibus illustravit Jo. Ch. Ernesti, Leipzig, 1795/ Darmstadt, 1962, p. 328. J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great. A Dissetation, Washington, 1922, p. 80-81. S. Skimina, De Gregorii Nazianzeni orationum rhythmo, in: Acta, II. Congressus philologorum Classicorum Slavorum, Pragae, 1931, p. 229-235).

[11] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 105. მ. გინეს ეს ნაშრომი დაწერილია გრიგოლ ნისელის შეკლესიის ანალიზიური შრომის მიხედვით: L. Méridier, L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse, Paris, 1906. შესაბამისად, მსგავსი შრომები დაიწერა თავის ოქროპირისა და ბასილი კესარიელის შემოქმედებაზე: Th. E. Ameringer, The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric. A Dissertation, Washington, 1921. J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic. A. C. Way, The Language and Style of the Letters of St. Basil. A Dissertation, Washington, 1927. ასევეთ შრომები შეიქმნა გრიგოლ ღვთისმეტყველის ეპისტოლეების სტილზე: G. Przychochi, de Gregorii Nazianzeni Epistulis Questiones Selectae, Cracoviae, 1912. P. Gallay, Langue et style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance, Paris, 1933.

[12] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 82-85. ატიციზმები – კლასიკური ატიკური ფორმები და ლექსიკა (ანუ ახალი, საერთო ბერძნული ენის) ფორმები (ახალი, ქრისტიანული ლექსიკა და ტერმინოლოგია და ახალი ჰელენისტური ნაშრომი სიტყვიერ) ლექსიკურ-სინტაქსური თვალსაზრისითაც ერწყმიან ერთმანეთს გრიგოლის ნაწერებში, მაგრამ ისე, რომ ატიციზმ ზოგიერთს და არ ქმნიდა ბარბაროსობას ამ გზით. გრიგოლის ენა კლასიკური მიდლიანებში, მაგრამ ძალიც არქაული ხასიათი არა აქვს, რადგან იყენებს ენობის ცოცხალ სიტყვასაც და ამით ამყარებს კავშირს სისადავეს (M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 83, n. 1. შდრ. P. Gallay, Langue et style, p. 75-91. M. Guignet, Les procédés épistolaires de S.Grégoire de Nazianze, Paris, 1911, p. 93-94). კლასიკური ბერძენი მწერლებისა და წმ. წერილის ენობა შეიწყნა ქრისტიანულ პრინიოების თანდათან ნორმირებული ხდება (ატიციზმის რიცხვის შესახებ ბიზანტიურ მწერლობაში იხ. R. Browning, The

ენა) მდგომარეობდა ძველების (ἀρχαῖοι) მიბაძვაში, მეორე (λόγος ἀφέλής სადა ენა) კი, ეფუძნებოდა რა კოინეს (κοινή) კონსტრუქციებს, გამოთქმებსა და ლექსიკას, ცდილდა პერიოდის სტრუქტურას – ატიკური გრძელი, დახვეწილი და დიდებული პერიოდების ნაცვლად (λέξις κατεστραμμένη)[19] იგი უპირატესობას ანიჭებს მოკლე, გაწყვეტილ პერიოდებს (λέξις διηρημένη).[20] ამ ახიურ სტილს "ყოლონების სწრაფ ცეკვას" უწოდებდნენ.[21]

როგორც ითქვა, გრიგოლთან მორიგებულია ორივე სტილის ნიშნები – გრძელი პერიოდის სტრუქტურა ანტითეტურ და თანმიმდევრულ კოლონებთან.[22] გრიგოლის პერიოდული სტილის თუ კომპაქტური ხასიათი[23] *პარალელიზმი და სიმეტრია*, რომელთა დანიშნულება ჰომილეტიკაში არის თვალისათვის (მკითხველისათვის) და სმენისათვის (მსმენელისათვის) სასიამოვნო აღქმა, გონისათვის და ყურადღებისთვის – სიცხადე, მონოტონურობის საწინააღმდეგოდ – რიტმული ინტონაცია.[24]

Language of Byzantine Literature, in: R.Browning, History, Language and Literacy in Byzantine World, Northampton, 1989, p. XV: 103-133. L. D. Reynolds, N. G. Wilson, Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature, Oxford, 1991, p. 39-47. ისტილის დონეების ცვლილების შესახებ თითოეული მკვლევის არსებობა და რიტორიული ყურძნის, ტარიის შესაბამისად ატიკურისა და კოინეს ხვედრითი ხარისხის შესახებ იხ. C. Mango, Byzantium. The Empire of New Rome, London, Weidenfield and Nicolson, 1980, p. 233-255. I. Ševčenko, Levels of Style in Byzantine Prose. XVI Internationale Byzantinischen Kongres. Akten I,1. Wien, 1981, in Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 31/1, Wien, 1981, p. 289-312).

[19]აღსანიშნავია, რომ ატიკელმა რიტორმა ისოკრატემ (ძვ.წ. V-IV სს.), გორგიასის მიწერილმა შემოიტანა გრძელი სრული რიტმულად დალაგებული პერიოდები, ნაცვლად გორგიასის მცირე კოლონებისა და კომპაქტი დატბეული პერიოდული სტრუქტურისა, იმ მიზნით, რომ ნაწარმოების ლექსის მაპატენტლისა არ მიუხედავად (E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, S. 64, 113-126). ახიური (მცირე ახიის ისნიელების) რიტორიკის სტილი (ძვ.წ. III ს.-ში პეგესიას მაგნეზიელის მიერ ჩამოყალიბებული) – მოკლე დალწილი ძლიერად რიტმული პერიოდები (რომელიც გრიგოლმაც გამოიყენა) ყოქტიბრიდად იყო მიმართული სიცილიელი ატიკელების, ანუ სოფისტური სტილისაკენ, რომელიც გორგიასის დაუდო საფუძველი. ეს მიგიღების ატიკური ტენდენციისაგან არ იყო უცხო (E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, S. 134,139). საყურადღებოა, რომ ატიკისტური რეაქცია და მიმართულება (დიონისე ჰალიკარნასელი, ძვ.წ. I - ახ.წ. I სს.) წარმოიშვა ახიური სტილის მეორე სახეობის, ჰეგესიასისა და მარეულების წინააღმდეგ, რომელმაც ძველი სოფისტური სტილი გადაჭარბებულად გამოიყენა და დაამახინჯა. ატიკისტების შეხედულება ატიკული ორატორების (ძვ.წ. V-IV სს.-ის ათენელი მწერლების ლისია, ისოკრატე, დემოსთენე და სხვ.) ბასეი – მკაფიოდ კანონი, იგივე ζήλος. რაც არქაისტებისაკენ მიმართულების წარმომდგენელი (᾿Ιδρὼν ბანაბერეველი ატიკელ და ახიურ ბაზის ὁ ᾿Αττικὸς ζήλος და ζήλος ᾿Ασιανὸς U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Asianismus und Atticismus, in Hermes, Zeitschrift für Classische Philologie, Bd.35, Berlin, 1900, S. 5-6). ატიკიზმი, როგორც "ანაბანიზმი" რეაქცია და კლასიკოსების ყურძნა, ყალიბების შენარჩუნების და განეთარების საშუალება იყო ატიკელების ცნება μίμησις τῶν ἀρχαίων (ძველების მიბაძვა) დაუბრალებლივი ახიური სტილის სახელწოდებ. ამდენად, ყოთია ἀρχαίζειν = ᾿Αττικίζειν და, მეორე მხრივ, νεωτερίζειν = ἀσιανίζειν (E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, S. 126-155; შდრ. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur, I, S. 65-69; H. Hommel, Rhetorik, 1403-1404). II სოფისტიკის, ანუ ახალ სოფისტიკის (ახ.წ. II-III სს. ყველაზე ტრატტ, ლიბანიოსი, მიქეთოსი და სხვ.) "ანაბანიზმის" ალდგენად მიიჩნევდნენ. თუმცა, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, სწორედ ატიკიზმმა მიაღწია თავის მწვერვალს II ს.-ის II სოფისტიკაში ქრისტიანულ პერიოდში და გასდევდა მიგელ ბიზანტიურ პერიოდს გრამატიკული და რიტორიკული სწავლების საშუალებით (G. A. Kennedy, Greek Rhetoric, p. 46, 50); ალარაფერ აგრეთვე ორივეს სინთეზს II სოფისტიკას ახიური და ატიკისტური ელემენტები აქვს (H. Hommel, Rhetorik, 1403). როგორც ძველი, ისე ახალი, ახიური სტილი ძველ სოფისტიკას უკავშირდებოდა. მეტისმეტი ატიკურობა (ὑπεραττικίζειν) გადაჭარბებულად იქნა მიჩნეული და ზომიერი ἀττικίζειν ჩათრად იქცა. მათ შორის ულვაშის დადება ერთ-ერთ ნებისა ძველ და ახალ ბერძნებს შორის ბრძოლა შეა საუკუნების ბოლომდე გაგრძელდა (E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, S. 350-430). როგორც ვხედავთ, გრიგოლმა ორივე სტილისგან გამოიყენა საუკეთესო და ესტატურად შეურწყა ისინი ერთმანეთს თავის თხზულებებში.

[20] შდრ. M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 85; E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, S. 37; U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Asianismus und Atticismus, S. 26.

[21]H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, I, Bonn, 1889, S. 253. M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 41, 85. E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 566).

[22]M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 82. ეს ჩარჩენის ახრიაც, გრიგოლი არ იყო ატიკისტი კლასიკოსტების მიმდევარი. მას ახასიათებს გაბედული ხატოვანი მეტაფორები, რიტორიკული ფიგურების მრავალფეროვანი გამოყენება და მოკლე ენობრივი ტენდენციები. გრძელ პერიოდების მონაცვლეობის გამო მცირე პერიოდებით მას ხასიათს "ისპირული ახიურობა" ეწოდება (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 563-566; B. Wyss, Gregor von Nazianz, col. 799). გრიგოლის ენობრივი ტენდენციების დასაწყისის (or.43) გრძელი კოლონების (μακρολογία "გრძელშენადგენობა") შესწავლისას საუბარია თავად გრიგოლის კომენტატორის ბასილი მინიმუსის მიერ: ...ἐγκεκλλώσται μεθόδοις ἄφεις γὰρ ἐν προοιμίοις εὐθέως, ὅσαις ἀρεταῖς πλήθει, τῇ ἐξ αἴτιος *κατασκευῇ*, τῇ τε *μακρολογίᾳ*, ὅπερ οἰκεῖόν φασι προοιμίων, καὶ τῷ διπλασιασμῷ τῶν τε *κώλων* καὶ τῶν *ὁνομάτων* (R. Cantarella, Basilio Minimo. II. Scolii inediti con introdizione e note, in Byzantinische Zeitschrift, 26, 1926, p. 21ფ.-ვ.). "...*შეუნიერებითია შემკობილი არის* შესაკლებულად შემოსილებითია, მიიზიდვენად შენარჩუნებითია *გრძელშენადგენობაცვე* თანა, რამეთუ ამის იტყვან თუნად საკუთრად შესაკლისა და *მრავლობითისკეთებით შენაკვლობა* და სახელით" (or.43, com. prooemium. Jer.15, 22r).

[23]პერიოდულ და კომპაქტურ სტილთა შერწყმის შესახებ გრიგოლის თხზულებებში, როგორც სტილთა სხვადასხვა ღონეებისა, იხ. Č. Milovanović-Barham, Three Levels of Style in Augustine of Hippo and Gregory of Nazianzus, in: Rhetorica. A Journal of History of Rhetoric (Berkeley, California University), vol.11, №1, 1993, p. 1-25. უნდა ითქვას, რომ სხვადასხვა სტილის შერწყმა გრიგოლის ნაწერებში ჯერ კიდევ მიჭაულ ყურადღებაში შეიქნა (*Psellos, Ad Poihum*, MAYER ed., c.2ფ.ვ; c.17ფ.ვ.ი; MAYER, *Psellos' Rede*, S. 71. იხ. ჯ. ბეჩარაშვილი, მიჭაულ ფსელოსის საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ, გე. 133 და შდრ. 4; 148. Michael Psellos, Characteres Gregorii Theologi, Basilii Magni, S.Joannis Chrisostomi et Gregorii Nysseni). PG 122, col. 902C-903A; 905A; 906C; იხ. ჯ. ბეჩარაშვილი, მიჭაულ ფსელოსი ეკ. ბასილი სტილის შესახებ, გე. 82-83). გრიგოლი ღვთისის სამეფო ლიხის სტილის.

[24] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 85. შდრ. სიმარტივისა-მშვენიერება (κάλλος χάρις). სიცხადე სასიამოვნო მეტყველებასთან სიახლოვე (σαφήνεια) და ლაკონურობა (συντομία) სტილის ღირსებებია არისტოტელედან მოყოლებული რიტორიკის კლასიკურ და ელინისტურ თეორიებში, რასაც გრიგოლიც ითვისებს – PG38, epist. 51. იხ. აგრეთვე Gregor von Nazianz, Briefe, ed. P. Gallay, Berlin, 1969 (G. Przychocki, De Gregorii Nazianzeni epistulis, p. 258-265. H. Hunger, Die hochsprachliche

აღნიშნავენ, რომ კაპადოკიელ მამათა შორის გრიგოლ ღვთისმეტყველი ყველაზე ჭარბად მიმართავს ამ რიტორიკულ სამკაულებს, თუმცა თავად იგი მათი ხელოვნების მოძრეა (შდრ. Gr.Naz. epist.51).[25]

ეს ორატორული ფიგურები ქმნიან რიტმულ პარმონიას, არღვევენ ქადაგების მონოტონურობას და აცოცხლებენ მას. ზოგიერად გამოყენებული ფიგურები მეტად სასიამოვნოა. მაგრამ რამდენადაც უფრო ბუნებრიებია ისინი ბერძნულისათვის (რაც არ უნდა ჭარბი იყოს ზოგჯერ მისთვის), იმდენად შეიძლება ხელოვნური აღმოჩნდნენ ისინი ქალკირებისას თარგმან'ში.

ვნახოთ, თუ როგორ აისახა ეს ხერხები გრიგოლის თხზულებათა ეფთვიმე ათონელისეულ და ეფრემ მცირისეულ თარგმანებში: როგორ იკარგება რიტორიკული დეტალები ეფთვიმეს თარგმანში დედნის პარაფრაზირებისას და რამდენად ბუნებრიები თუ ხელოვნურია ისინი ეფრემის თარგმანში. ეფრემი ცდილობს შექმნა დედნის ადეკვატური რიტმული ეკვივალენტი. იგი თავადვე უწოდებს თავის თავს გრიგოლის პომილიათა კლასიკური რიტორიკულ-ფილოსოფიური სამკაულების *მიმბაძველს*. თავსაც კი იკნინებს და ცდილობს კლასიკური რიტორიკის თეორიები უწოდებენ ძველი რიტორების მიბაძვას – κατὰ ζῆλον ἀρχαίων[26] (*Psellos, ad Pothum*, MAYER ed., c. 1, p.48$_{21}$; p. 49$_{39}$).[27]

ლიტურგიული პომილიების ეფთვიმე ათონელისეული და ეფრემ მცირისეული თარგმანებიდან მოყვანილია პარალელური მაგალითები. ზოგჯერ შესაბამის მაგალითებთან წარმოდგენილია ბასილი მინიმუსის და ეფრემ მცირის შეფასებები მათი კომენტარებიდან და კილო-ყნებიდან; აგრეთვე მარგინალური ნიშნით "შუენიერი" აღნიშნული პასაჟები. განვიხილავთ რიტორიკულ ხერხთაგან ყველაზე გავრცელებულებს.

---

profane Literatur, I, S. 199-200). შდრ. Arist. Rhet.I, 1366a33; III, 1404b; Arist. Poet.init.; 1448b8-10; 1453d (L. Hendrickson, The Peripatetic Mean of Style and the Three Stilistic Characters, in: American Journal of Phililigy, XXV,2(98), 1904, p. 125-146).

[25] ეს მაგალითი ჯერ კიდევ პიზანტიელმა რიტორებმა შენიშნეს, რომლებიც არც ერთ სხვა ქრისტიან ორატორს არ ითვლიდნენ ისე ხშირად, როგორც გრიგოლს. იგი იყო ყველა ეპოქის პიზანტიელთ მწერალთა მოდელი (*Rhetores Graeci*, III, WALZ ed., p. 610,5ff. H. Hunger, Die hochsprachliche profanle Literatur, I, S. 85, 99). პის იმიტომდნენ პერმოგენეს (ახ.წ. II-III სს.) კომენტატორები, რომელთაც პერმოგენეს რიტორიკის თეორია დაჰასული ჰქონდათ ქრისტიანული თეოლოგიისეული (Hermog. Περὶ ἰδεῶν. Rh.Gr.VI, WALZ, pp. 56-504), თავიე სოფისტები, თავიე გეოსტრი, თავიე დიქისპატრისი XI ს, მაქსიმე პლანუდე XIII ს, ანონიმი (Rh.Gr., III, SPENGEL; Rh.Gr.,V, WALZ, Rh.Gr., VII, WALZ) და სხე. (G. Kustas, Studies in Byzantnne Rhetoric, p. 21-25; A. B. Poynton, Gregory of Nazianzus and the Greek Rhetoricians (A Supplement to the Index of Walz, Rhetores Graeci, vol. 9), Oxford, 1973, p. 1-13. J. Sajdak, Ge Gregorio Nazianzeno posteriorum rhetorum grammaticorum lexicographorum fonte, p.I-II, in: Eos, XVI,2, 1910, p. 96-99; Eos, XVIII,2, 1912, p. 1-30). მაი აცოდნენ, რომ არც ერთი სხვა რიტორი ასეთი დიდი რაოდენობით არ იყენებდა რიტორიკის გარეგნულ საშუალებებს. გრიგოლ ღვთისმეტყველის რიტორიკული სამკაულები საკუთარი ნიშუშად იყო დასხაულებული რიტორიკის სირიულ სასკულმცოდნეობაშიც (J. Watt, Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac, in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 143,1, 1993, p. 62). როგორც პიზანტიელი, ისე სირიელი მაკლებლები მიერ გრიგოლი "ქრისტიან დემოსთენედ" იყო მიჩნეული (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 562-569. G. A. Kennedy, Greek Rhetoric, p. 215-239). მიქაელ ფსელოსის მიერ გრიგოლის, როგორც რიტორის, შესახებ შექმნილ ოხუნჯებაში კარგად ჩანს, თუ რაგარ აღტაცებაში მოჰყავდა მომდევნო პერიოდში მკითხველები თუ კომენტატორები მის ქადაგებების სტილისტურ მხარეს. ფსელოსი გრიგოლის წარმართ რიტორებზე მაღლა აყენებს (*Psellos, Ad Pothum*, MAYER ed.; *Psellos, Characteres*, c.2). ე. ნორდენის აზრით, გრიგოლის ოხუნჯებებზე შექმნილი რიტორიკული კომენტარები ისევე ღიდი რაოდენობით გვხვდება, როგორც დოგმატური კომენტარები (E. Norden, Scholia in Gregorii Nazianzeni orationes inedita, in Hermes, 27, 1892, S. 606-612).

მკვლევართა მიხედით, ბასილი კესარიელი და თავის ეპოქისათვის უფრო მოშკირნეულ იყენებდნენ რიტორიკულ საშუალებებს (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 563, 565, 568, 569-572. G. A. Kennedy, Greek Rhetoric, p. 149. Th. E. Ameringer, The Stylistic Influence of the Second Sophistic, p. 102-103; J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 146-150. A. C. Way, The Language and Style, p. 202-203). გრიგოლ ნისელის სტილის უფრო გამოკვეთილ თავისებურებად კი მიჩნეულია სახის გრაფიკა, ანალოგიები და მეტაფორები ონტოლოგიური კონცეფციის ნათელსაყოფად (L. Méridier, L' Influece de la seconde sophistique, p. 6, 57, 98. V. E. F. Harrison, Word as Icon in Greek Patrisitic Theology, in: Sobornost, Incorporating Eastern Churches Review, vol 10, №1, 1988, p. 38-49).

მიქაელ ფსელოსის მიხედით, რომელიც სპეციალურ ტრაქტატს უძღვნის ამ წარ. მარაია სტილს, ისინი შეუმწნეველად და ორტოდოქსად სარგებლობენ ძველი ორატორების რიტორიკული ხერხებით, მაგრამ ბრძენ კი არ მაბაძავენ ამ ხერხებს, არამედ ქრისტ მაიან ახალ თეოლოგიებას – მრავალს ერთგნებს განასაკუთრებით აღნიშნავს ფსელოსი გრიგოლის მკეთრპეტყველების კვინტესენციას (σύνταξις), ყველგანაი მოხიბლულობას (οἱ τῶν σχημάτων κόσμοι) და მაღალ სტილს (ἡ σεμνὴ φράσις. *Psellos, Characteres*, cc. 2, 6. PG122, 904B13,14,C10). ამასე საუბრობს მიქაელ ფსელოსი ბასილის, გრიგოლ ნისელის და თავის ეპოქისათვის მკკრმეტყველების ხელოვნებაზე. მაგრამ აღნიშნავს მაიი სტილის სისაღვის, ანუ მკტ პუნქტუაციის (უსაღვოება ἀστιγμοσύνη, ἀτεχνία), ნაკლად ქადაგების (λογοπορφυρεῖν. *Psellos, Characteres*, cc. 3, 6. PG122, 905B11; 908A14-15; 905C1; cc. 4, 6. PG122, 906C8-9, D1, 908B1; cc. 5, 6. PG122, 908A8,B3; A3). გრიგოლ ღვთისმეტყველის გამორჩეულობას ფსელოსი უფრო გამოკვეთილად ასაბუთებს ამ წარ. მაიის შესახებ დაწერილ სპეციალურ ჩანაწერებში (*Psellos, Ad Pothum*, MAYER ed.).

[26] ბერძნების ζῆλος და μίμησις სინონიმურობის შესახებ იხ. U. v. Wilamowitz-Mollendorff, Asianismus und Atticismus, S. 29-30,52.

[27] ბაზის ტრადიციული ცნება ეფრემ მცირესათ, რომლის ეოქეთ, გამოხატულია ყრანიო "ცისდამტკიცეთის ჭეშდმარიტებისა" (Jer.43, ɜv. ი. ბრეგაძე, აღწერილობა, გვ. 149. S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, I, p. XXXIV). მიქაელ ფსელოსიც ცისდამტკიცეთის მიერ ბაზის ამგვარად სახეს იყენებს გრიგოლის სტილის გარეგნული გამშმაგებულობით თავისებურებების დახასიათებისას (*Psellos, Characteres*. PG122, 905A4-7). ეფრემ მცირის ტექსტის ტრანსლიტერაციის მიმართების შესახებ მიქაელ ფსელოსის ტექსტთან იხ. ქ. ბუზარაშვილი, ბასილის ტრადიციული კლასიკური ცნება

a) რიტორიკული ჭარბმეტყველებისათვის დამახასიათებელი ყველაზე მეტად გაერცელებული ცნობილი სოფისტური ხერხია *პლეონაზმი* (Pleonasmus πλεονασμός) – წინადადების განერკობა ყრაზებით ან ერთმანეთის მნიშნელობის შემავსებელი სინონიმური სიტყვებით.[28] თუ ძველ რიტორებთან ამ ხერხის მიზანი იყო გამოეკვლია ორატორის მდიდარი ლექსიკა, ქრისტიანმა ორატორებმა იგი გამოიყენეს მორწმუნეთა შესაჩვევად თეოლოგიური ტერმინოლოგიისადმი.[29] ამიტომ ეს ხერხი ასეთივე წარმატებით გადადის ყველანაირ თარგმანში – ელინოფილურში თუ არაელინოფილურში და მისი მიბაძვით მთარგმნელები ზოგჯერ დედნისაგან დამოუკიდებლადაც იყენებენ მას: εὐαρμοστίας καὶ συμφονίας (or.38,10,41. PG36, 321B4-5). "ერთჭმაობისა და კეთილ-შე'საეებულებისათჳს" M (Jer.43, 18r). შდრ. "შე'ხაეებისთჳს და შეერთებისა" E (A1, 93r).

გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16-სიტყვების თარგმანში ეყოფიმე ათონელი უფრო თავისუფალია პლეონაზმების და პენდიადისების თარგმნისას, ეიდრე ყურემი და ზოგჯერ ისინი ერთი ცნებით გადმოაქვს:[30] τῶν τοιούτων θυμάτων, *ძარღჳ კალ ძკა კაძ(ოტატაი* (or.15,4,8. PG35, 915C6). "ესეითართაცა მსხუერპლთა *დასაბამ და ძირ* იქმნებოდა" (=აბრაამის მსხუერპლი) M (A19, 221r). შდრ. "ეგეეითართაცა მსხუერპლთა *დასაბამი* იყო" E (A1, 65r).

b) განსაკუთრებით იყო გავრცელებული II სოფისტიკის სკოლაში *პენდიადისი* (Hendiadys) – ორი სიტყვის შეწყვილება, რომელთაგან ერთი ლოგიკურად მეორეს ექვემდებარება. პენდიადისის მიზანი ზოგჯერ პლეონასტურია.[31] καὶ ἱερὰ ταῦτα συστήματα, καὶ τὴν σεμνὴν *παρθενίαν καὶ κάθαρσιν* (= ἡ κάθαρσις τῆς παρθενίας. or.41,8,34. PG36, 440C8-10). "სამღდელოთა ამათ შესაკრებელთა და პატიოსნისა *ქალწულისა და განწმენდისა*" M (A109, 214v). შდრ. "სულიერთა მაგათ კრებულთათჳს და ქალწულებით სიწმიდისა" E (A1, 55r). ეყოფიმე აღადგენს პენდიადისის ბაგულისხმევ შინაარსს.

c) II სოფისტიკის გავრცელებული ე.წ. მცირე რიტორიკული ხერხია აგრეთვე *ჰიპერბატონი* (Hyperbaton - ὑπερβατόν) – სიტყვათა ბუნებრივი ლოგიკური წყობის (სინტაქსური წეეილის) ხელოვნური შეცვლა და გათიშვა ერთმანეთისაგან დაშორიშორებულ სიტყვებზე ყურადღების გამახეილების მი'ნით.[32] ჩეეულებრივ, ამ ხერხის კალკირებას ეყრემი ახერხებს. ეყოფიმე ბუნებრივი წყობით თარგმნის ყრა'ხას: *ποιηρὸν* ποιηρᾶς δόξης *καρπὸν* δρεπόμενος (or.21,2,12. PG35, 1084D2). "*ბოროტად* ბოროტისა ცნობისა *ნაყოფსა* მომსთულებელი" M (A109, 121v). შდრ. "რომელმანცა ბოროტისა მის განზრახვისა ნაყოფსა მოისთულის" E (A1, 149r).

d) *პროაპანტესისი* (Proapantesis; σχῆμα προαπάντησις) მონოტონური თხრობის დამრღეეეი რიტორიკული ხერხია (შიაზმის სახეობას წარმოადგენს - იხ. ქვემოთ L). იგი არა თანმიმდევრულად, არამედ გეომეტრიულად აწყობს კოლონთა აზრებს – მეორე თემა პირეელი ხდება მოძდეენი კოლონში.[33] ეყრემი შეგნებულად იცავს ამ გეომეტრიულ წყობას და შესაბამისად მის რიტმეულობას. ეყოფიმე კი ბუნებრივად ალაგებს შინაარსობრივად ახლომდგომ კოლონებს და აღადგენს წინადადების ჰიპოტაქსურ წყობას (მაგ., ქვემოთ წარმოდგენილ ნიმუშში: მაგინიტს შეესაბამება მიმ'ხედეელობა: 2-3, ხოლო ანდამატს – სიმტკიცე: 1-4). ამით ეყოფიმე ჰომილიის მონოტონურ თხრობას არ სცილდება:

δύο λίθων μιμεῖται *φύσεις ἐπαινουμένων*·
1. γίνεται γὰρ τοῖς μὲν παίουσιν *ἀδάμας*,
2. τοῖς δὲ στασιάζουσι μαγνῆτις,
3. ἀῤῥήτῳ *φύσεως* βίᾳ τὸν σίδηρον ἕλκουσα,
4. *καὶ τὸ στερῤῥότατον* ἐν ὕλαις οἰκειουμένη (or.21,31,164. PG35, 1120A14-17).

"ორთა საქებელთა ქეათა ბუნებასა მიემსგაესა,
1. რამეთუ მცემელთა ექმნა *ანდამატ*,
2. ხოლო განდგომილთა – მაგნინტ.
3. გამოუთქუმელობითა ბუნებისაგთა მძლეარ მიმზიდველ რკინისა

---

[28] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 248, 276, 299, 301. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 251, 427 (c. 462, c. 859). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 86-89. J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 27. A. C. Way, The Language and Style, p. 177.

[29] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 87.

[30] გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16-სიტყვების თარგმანში ეყრემი მცირის დედნისაგან დაცილების ანალოგიური შეშინებულები მხოლოდ ერთხელ გვხვდება ზედმეტი სიტყვის მიმატების სახით. 16-სიტყვების გარდა, მეტ-ნაკლებად ეყოფიმე ათონელის მსგავსად, ეყრემიც ასევე შედარებით უფრო თავისუფლად თარგმნის ამ ხერხს ასომთრულში (ე. ჭელიძე, ილარიონ პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წერილი I, "რეკლამა", 3-5, 1994, გვ. 122-123. ე. ჭელიძე, ქეეშე ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია. I, თბ., 1996, გვ. 544-554. ი. ლიხაჩ'ისეილი, გრიგოლ ნაზიანზელის "დასაშვებელ სიტყვათა" ეყრემ მცირისეული თარგმანი. მრავალთავი, XX (ბიბლიდება). ჭ ბეჭარაშეილი, ეყრემ მცირის მიმართვისათვის ტენდენციები: დინამიკური კეეითალენტის ტიპის თარგმანი ელინოფილური მახასიათებლებით. ლიტერატურული წელწდეული ელინისტიკაში, I, თბ., 2003, გვ. 46-83).

[31] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 94. პენდიადისის მიაკუთვნებენ რიტორიკის ე.წ. მცირე ფიგურებს - J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 66.

[32] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 308, 342. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 252, 357 (c. 462, c. 716). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 91-92. J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 65-66. A. C. Way, The Language and Style, p. 190. შდრ. სიტყვათა ბუნებრივი წყობის აღდგენა რიტმის შესაქმნელად დამახასიათებელია ატიური რიტორიკოსების – გორგიასისა და მისი სკოლისათვის (E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, S. 65).

[33] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 90-91.

4. და განმკუთნელ *უგანზრკიცებულესობასა* ნიეთთასა" M (A109, 135v).
შდრ. "ცოდთა რნელთა ქუათა მიემსგავსა ბუნებასა: ექმნა მბრძოლია მისთა ანდამატე, რომელსა ეერარად განპკუეთს და განდგომილთა – მალნიტად, რომელი-იგი ბუნებითითა ძალითა რკინასა მიიზიდავს] add. და სიყიცხესა მისსა მოიმორჩილებს" E (A1, 271r).

ე) ეყრემი ყურადღებით იცავს ე.წ. განმეორების რიტორიკულ ხერხებს – სიტყვათა განმეორებას განსაზღვრულ ადგილებში მხატერულ-მუსიკალურ-რიტმული გამომსახველობისათვის. ასეთია მაგ., *ანასტროფი* (Anastrophe - ἀνταστροφή), იგივე *პალილოგია* (Palillogia - παλιλλογία) – წინა კოლონის უკანასკნელი სიტყვის განმეორება მომდევნო ფრაზის დასაწყისში.[34] ეყრემი რომ საგანგებო ყურადღებას აქცევს ამ ხერხს, ჩანს იქიდანაც, რომ ამ რიტორიკული ფიგურის შემცველი პასაჟი ბრიგოლის ეყრემისეულ კრებულებში აღნიშნულია მარგინალური ნიშნით "*შუენიერი*":

τὰ μὲν οὖν ἡμέτερα, ὅπη τῷ Θεῷ φίλον, *ἀγέσθω*·
ἄγματο δὲ ταῖς ἐκείνου πρεσβείαις ἄμεινον (or.43,25,121. PG36, 532A5-7).
"აწ უკუე ჩუენნი ესე *ოყანებოდენ*, ვინაჲ სათნო უნს ღმერთსა,
ხოლო *ოყანებოდენ* მისითა მეოხებითა უმჯობესად" M (A109, 30v).
შდრ. "და აწ ჩუენი ესე საქმე იყაენ, ეითარცა ღმერთსა ჰნებავს, ხოლო არსმცა მისითა მეოხებითა კეთილად" E (A1, 147r);

პალილოგიის სხვა ნიმუშები ეყრემთან მარგინალური ნიშნით არ არის მონიშნული:

ὃ καὶ εὐκτοῦν *τολμᾷ*, καὶ ἀνιᾷ *πολεμούμενον* (or.14,6,29. PG35, 865A13-14).
"რომელი შუებული *მბრძავს* და *ბრძოლილი* მაჯირეებს" M (A109, 157v).

შდრ. "რომელნი შუებულ თუ იყუნენ, მბრძოლ არიან და იტანჯებოდინ თუ, შემაწუხებელ" E (A1, 320v). როგორც ეხედავთ, ეყოთიმე არ იმეორებს ერთსა და იმავე სიტყვებს და ამ ხერხს არ იცავს.

ვ) განმეორების ფიგურებიდან ყველაზე გავრცელებულია *ეპანაფორა* (Epanaphora ἐπαναφορά) – ერთი და იმავე სიტყვის განმეორება ერთმანეთის მომდევნო კოლონთა დასაწყისში.[35] ხშირად ეპანაფორასთან ერთად პერიოდთა სიმეტრიის რიტმულ ჟღერადობას პომოიოტელეუტონებიც ამდიდრებენ (ამ უკანასკნელზე იხ. ქვემოთ: k). ამ ხერხს, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ორივე მთარგმნელი იცავს, რითაც ისინი ქმნიან სტილის ამაღლებულობას. ეპანაფორას შემცველი პასაჟები ეყრემის კრებულებში აღნიშნულია მარგინალური ნიშნით "*შუენიერი*", მაგ. შემდეგი:

καὶ τὸ *μὴ* κρατεῖσθαι τῶν ἡδονῶν,
μηδ' ὡς ὑπὸ πικρᾶς καὶ ἀνελυθέρου δεσποίνης,
τῆς γαστρὸς ἄγεσθαι (or.43,61,249. PG36, 576A13).
"და არა ძლეულ გემოენებათაგან,
არცა ყუანებულ ყოფად მუცლისაჲ,
ეითარცა მწარისა და განუთაეისუფლებელისა დედოფლისაგან" M (A109, 57v).

შდრ. "და არა მონებაჲ გულისთქუმათაჲ და მწარისა მის დედოფლისაჲ, რომელ არს მუცელი" E (A1, 169v).

τίς διηγήσασθαι *χαριέστερος*;
τίς μὲν σκῶψαι παιδευτικῶς;
τίς δὲ καθάψασθαι ἀπαλῶς; (or.43,64,267. PG36, 581C9-11).
"*ვინ* უსახარულეანეს თხრობათა შინა?
ვინ მკდემელ განმსწაელულობით?
ვინ შემხებელ ულბილესობით?" M (A109, 60v).

შდრ. "ვინ არს უყროლს მისა სახარულეან მეტყუელებით? ანუ ვინ არს მამხილებელ ესრეთ სიბრძნით და შემრისხელ ჯეროვნად?"E (A1, 173r).

ეყოთიმე ათიოდელი სრულიად არ იცავს ამ რიტორიკულ ხერხს ზმნების დამატებით ან ერთნაირ სიტყვათა განმეორების თავიდან აცილებით და პერიფრაზირებით არღეევს პერიოდის სიმეტრიას. საყურადღებოა, რომ ეყრემის თარგმანის შემცველ ხელნაწერში განხილულ პასაჟსაც აქვს მინაწერი "*შუენიერი ესე ადგილი*" (A109, 60v), რაც ცხადყოფს იმას, რომ ეყრემს სრულიად გააზრებულად გადმოჰქონდა რიტორიკული ხერხები და მათ იყენებდა არა მხოლოდ ბასილი მინიმუსის მიერ კომენტირებული პასაჟების თარგმნისას (იხ. აგრეთვე "შუენიერით" აღნიშნული შემდეგი მაგალითები: or.43,48,200. PG36, 557C13-15. A109,41v; or.43,64,265. PG36, 581B6-9. A109, 60v).

ეპანაფორის მაგალითთაგან აღსანიშნავია შობის ჰომილიის დასაწყისი, რომელსაც სპეციალურ კომენტარს ურთავს ბასილი მინიმუსი. ეყრემი უშემასმენლო წინადადებების დაცვით იცავს ბერძნული კოლონების რიტმულ ჟღერადობას. ეყოთიმე ქართულისათვის ბუნებრივი შემასმენლებით თარგმნის კოლონებს. საყურადღებოა, რომ ბასილი მინიმუსის განმარტების

[34] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 301, 309. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, 252, 312-314, 355 (c. 462, c. 312-314, c. 355). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 90 (palillogia). J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 35-36 (anastrophe). A. C. Way, The Language and Style, p. 180 (anastrophe).

[35] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 296, 303, 342. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 318 (c. 629). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 89. J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 32-35. A.C. Way, The Language and Style, p. 179.

მიხედვით, შემასმენლის კლება ხელს უწყობს სწორედ პერიოდთა სიმეტრიას. ასე რომ, ეფთვიმეს მიერ შემასმენლის დართვა არლექვეს ამ სიმეტრიას, თუმცა მას ეპანაყოფართა რიგი სრულად გადმოაქვს.

შემასმენლის კლების შესახებ ბასილი მინიმუსის კომენტარის ეყრემ მცირისეულ თარგმანში ეკითხულობთ: *"ესვეითაარნი ნაკლულნი ყილოსოფოსთა ჴელოვნებისანი არიან* და არა ეითარ ეინ ჰგონოს – უსრულობისანი" or.38,1,1-2. com.2. Jer.15, 10v-11r; შდრ. "ნაკლულეეანება" λείπει. or.38, com.3. Jer.43, 13v; SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, 4, p. 14_{1-2}). შემასმენლის კლება ხელს უწყობს მოკლე კოლონებისაგან შემდგარი პასაჟის შექმნას, სადაც ეს კოლონები სიმეტრიულად თანაარსებობენ პერიოდში (ბასილის მიხედვით, "ერთშენადგამ პყოფს სიტყუასა" ἀντέστραπται γὰρ ἡ περίοδος. or.38, com.3. Jer.43, 13v. SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, 4, p. 14_{4-5}).

აქვე მთლიანად მიმოვიხილეთ ბასილი მინიმუსის კომენტარს, რომელიც არა მხოლოდ ეპანაყოფორას, არამედ მთელი პერიოდის სიმეტრიის თავისებურებების განმარტებას ეხება (ბასილის ეს განმარტება შეიძლება მიეუსადაგოთ მსგავსი რიტორიკული ლაკონიურობის ხერხით აგებულ ზემოთ წარმოდგენილ სხვა პასაჟებსაც):

ἔχεις τὸ πρῶτον *κῶλον* τὴν πρότασιν, ἧς τὰ ἐπιφερόμενα *κῶλα δύο* κατασκευή.. Ἐπεὶ γὰρ Χριστὸς τὸ συναμφότερον λέγεται τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ τὴν θείαν γέννησιν κατασκευάζει, τὸ δ' ἐπὶ γῆς τὴν ἐκ Παρθένου. "გაქუს პირველი *შენადგამი* წინადადებისაჲ, რომელსაცა ზედადართულნი *ორნი შენადგამნი* შეწყობასა პყოფენ, რამეთუ ქრისტე ორთაჟე ბუნებათაჲს ითქუმის საღმრთოსა ბუნებასა ზენაჲთ იტყჳს, ხოლო კუეყნიერსა – ქალწულისაგან" (or.38, com.prooem. CANTARELLA, *Basilio Minimo*, II, p. 4-5; SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, p. 12_{33-34}. Jer.15, 10v). პირველი შენადგამი, ანუ კოლონია (κῶλον): "ქრისტე იშჳების, ადიდებდით"; მას მოსდევს ორი მომდევნო კოლონი ქრისტეს საღმრთო და მიწიერი ბუნების შესახებ: "ქრისტე ზეცით, მოეგებეოდეთ! ქრისტე ქუეყანასა ზედა, ამაღლდით!" (სრული ტექსტი იხ. ქვემოთ).

ბასილი მინიმუსი აგრძელებს საუბარს "შენადგამების", ანუ კოლონების სიმეტრიის მშენიერების შესახებ, რომელიც იქმნება ერთნაირი დასაწყისებით (ანაყორებით), ერთნაირი დაბოლოებებით (ჰომოიოტელეეტონებით. აქ მათ ეწოდება მიეეცილი – ისოკატალეტიკონი) და პარისონით (თანაბარწევრიანობით – პერიოდის კოლონებში სიტყეათა განმეორებით). კოლონები კი, თავის მხრივ, იყოფა ნაკეეთებად, ანუ კომებად (κόμματα), რომლებიც არიან სწრაფი და მსუბუქი (γοργά - "მალე"): Ἀφάτῳ κάλλει *τὰ κῶλα* κεκόσμηται ταῦτα, *διαφοραῖς καὶ ἰσοκαταληκτοις καὶ ταῖς παρίσοις τῶν περιόδων* καλλωπιζόμενα, *κομματικὰ καὶ γοργὰ ἢ κόμματα* μᾶλλον ὑπαρχόντα (CANTARELLA, *Basilio Minimo*, II, p. 19_{15-18} შდრ. SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, 1a, p. 12_{9-11}). "ხოლო შენ იხილე, ეითარ მიუთხრობელითა შუენიერებითა შემკობილ არს *შენადგამი* ესე პირეელი *სწორსიტყუაობითა* და *სწორბოლოობითა* და *სწორმოკლეობითა* განშუენებული, *ნაკუეთოჲან არს და მალი* თითოეულსა ზედა გაკუეთისასა მიმღებელ..." (or.38, com.1. Jer.15, 14r). აქ უკვე ბასილი საუბრობს პერიოდების რიტმული პუნქტუაციით გამოყოფაზე: στιγμὴ τελεία κατὰ τὸ τέλος διὰ τὸ τέλειον τῶν περιόδων καὶ ἀσύνδετον ("სრულწერტილობისა სრულებისათჳს და შეუდგმელობითა მოკლეეთაჲსა". or.38, com.1. CANTARELLA, *Basilio Minimo*, II, p. 19; SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, 1a, 1b, p. 12; Jer.43, 14r).

შემდგომი საკითხი, რომელსაც ბასილი მინიმუსი განიხილავს, არის სიტყეის (განსაკუთრებით, შემასმენლის) ნაკლულება, გამოტოვება (ὡς ἐλλιπῆ ἔχει) პერიოდის სიმეტრიისათჳს. გამოტოვებულ ნაკლულ ადგილებს პაუზა (διαστολή "იგურდიემოკეეეი") ცელის: τὸ δὲ "ἐξ οὐρανῶν" καὶ "ἐπὶ γῆς" τὴν διαστολὴν ὡς ἐλλιπῆ ἔχει· ἢ γὰρ τὸ "ἦλθε" λείπειν, ἢ μᾶλλον τὸ "γεννᾶται" ἑκατέροις συνεξακούεται. "ხოლო რაჟამს თქუას: "ქრისტე ზეცით", ნაკლულად დაუტეგებს ამას, ეითარმედ: "მოედა." და კუალად: "ქრისტე ქუეყანასა ზედა" – ამასცა ნაკლულებასა იგურდიემოკეეეისა აღმოუგებს, რამეთუ უჴმდა შედგინებად ანუ "იშჳების", გინა ეითარმედ: "მოედა" (or.38, com.1. CANTARELLA, *Basilio Minimo*, II, p. 19; SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, 1b. p. 12-14; Jer.43,1r). იმასვე ამბობს ბასილი მინიმუსი თუ მისი მთარგმნელი ეყრემ მცირე მომდევნო კოლონზე: "ქრისტე ჴორცითაჲ" – ამისსაცა ნაკლულსა, ეითარმედ "იშჳა", იგურდიემოკეეეი აღმოაგებს, რამეთუ ესეეითარნი ნაკლულნი ყილოსოფოსთა ჴელოვნებისანი არიან და არა ეითარ ეინ ჰგონოს, – უსრულობისანი..." (or.38, com.2. Jer.13, 286r; om. SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*);[36] დაბოლოს იგი მსჯელობს მთლიან პერიოდზე "ქრისტე ქალწულისაგან დედა ქრისტესა": ὑποδιαστολὴ· λείπει γάρ τὸ "γεννᾶται", ἀπὸ κοινοῦ κάνταῦθα λαμβανόμενον. Εἰς τὸ "γυναῖκες" τελεία, ὅτι οὕτως αἱ ἀσύνδετοι προσαγορευτικαὶ στίζονται. Εἰς τὸ "παρθενεύετε" διαστολή· ἀντέστραπται γὰρ ἡ περίοδος. "ქრისტე ქალწულისაგან" – ამისსაცა ნაკლულეეანებასა (λείπει), ეითარმედ "იშჳა", სხუაჲ იგურდიემოკეეეი (ὑποδιαστολή, διαστολή) აღმოაგებს და ეიდრე "დედა ქრისტესამდე" ერთ შენადგამ (ἡ περίοδος) პყოფს სიტყუასა" (or.38, com.3. SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, 4, p. 14; Jer.43,13v).[37]

---

[36] ეს უკანასკნელი პასაჟები რიტორიკულ-სტილისტური ხერხის – შემასმენლის კლების თვალსაზრისით განხილულია შრომაში: ი. ლოსკმერი, კომენტარია გალეკი გრიგოლ ნაზიანზენის ისპრესკაია ქრთულ თარგმანებზე ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, გვ. 159-160.

[37] პარალელიზმის და პერიოდის სიმეტრიის შესახებ იხ. ქვემოთ: II,i; პერიოდებში გრიგოლის და შესაპაშისად, მთარგმნელების მიერ გამოყენებული ჰომოიოტელეეტონების შესახებ იხ. ქვემოთ: II,k.

ენახოთ ქეშმოთ შობის პომილიის ეს დასაწყისი, რომელიც კომენტატორის თქმით, საგალობლის უუნქციას ასრულებდა (προφσματα "წინასაგალობელი"-or.38,com.prooem. SCHMIDT. *Basilii Mimimi 38*, prooem., p. 10$_{28}$; CANTARELLA, *Basilio Minimo*, II, p. 4-5; Jer.15,10v):

Χριστὸς γαννᾶται, δοξάσατε·
Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε·
Χριστὸς ἐπὶ γῆς. ὑψώθητε, ...
Τίς οὐ προσκυνεῖ τὸν ἀπ' ἀρχῆς;
Τίς οὐ δοξάζει τὸν τελευταῖον;
Πάλιν τὸ σκότος λύεται,
πάλιν τὸ φῶς ὑφίσταται.
πάλιν Αἴγυπτος σκότῳ καλάζεται,
πάλιν Ἰσραὴλ στύλῳ φωτίζεται (or.38,1,1. PG36, 312A3-313A9).

"ქრისტე იშვების, ადიდებდით!
ქრისტე ზეცით, მოგებებოდეთ!
ქრისტე ქუეყანასა ზედა, ამაღლდით!
ვინ არა თაყუანის-სცეს დასაბამისასა,
ვინ არა ადიდებდეს დასასრულსა.
კუალად ბნელი დაჰჴსნდების,
კუალად ნათელი მოიქცეების,
კუალად ეგუპტე ბნელითა იგუმების,
კუალად ისრაელი სუეტითა განათლედების" M (Jer.43, 14r).

შდრ."ქრისტე იშვების, ადიდებდით!

ქრისტე ზეცით] add. *მოვალს*, მიეგებებოდეთ!

ქრისტე ქუეყანასა ზედა] add. *არს*, ამაღლდით!

ვინ არა თაყუანის-სცეს პირველითგანსა] add. *მას დაუსაბამოსა*,
ვინ არა ადიდებდეს უკუანაჲსკნელსა მას.
კუალად ბნელი დაჰჴსნდების,
კუალად ნათელი მოიქცეების,
კუალად ეგუპტე ბნელითა იგუმების,
კუალად ისრაელი სუეტითა მით განათლდების" E (A1, 87v).[39]

არის შემთხვევები, სადაც ეფრემი უფრო ზუსტია ერთნაირი დასაწყისების გადმოცემაში: καὶ ... καὶ καὶ ... (or.1, c.4). "ანუ...ანუ...ანუ... M. "გინა...ანუ...გინა..." E და ა.შ. შენიშნულია, რომ გრიგოლის მოკლე უშმასმენლო კოლონებში და პერიოდებში ეფუთემე ჩვეულებრივ, ზმნას სეამს.[39]

g) ანაფორებს (Anaphora - ἀναφορά), რომლებიც ზოგჯერ *პოლიპტოტონის* (Polyptoton πολύπτωτον) სახეს იღებენ (მრავალბრუნვაობა, ანუ ერთი და იმავე სიტყვების გამეორება სხვადასხვა ბრუნვაში მცირე ინტერვალით),[40] იცავს ორიენ მთარგმნელი; რადგან მისი გადმოცემა ქართულად ფრაზათა დასაწყისში ბუნებრიეი რიგით თავისთავად ხდება და არ მოითხოვს სპეციალურ ზრუნვას:

μυστήριον ἔχρισε με, // μυστηρίῳ μικρὸν ὑπεχώρησα, // *ὅσον* ἐμαυτὸν ἐπισκέψασθαι, // *μυστηρίῳ* καὶ συνεισέρχομαι (or.1,2,3. PG35, 396B6-8). "*საიდუმლომან* მცხო მე/ *საიდუმლოსა* მცირედ განეუშორე/ რაოდენ თავის განცდადმდე/ *საიდუმლოსაცა* თანა-შემოვალ..." M (A109, 188r). შდრ. "*საიდუმლომან* მცხო მე/ *საიდუმლოსა* მცირედ განეუშორეე/ განხილვად თავისა ჩემისა/ *საიდუმლოსაცა* თანა-შემოვალ..." E (A1, 13r); იხ. აგრეთვე or.40,4,13. PG36, 364A7-11 და სხვ.

h) რიცა რიტორიკული ხერხი გართულებულია (ე.წ. συμπλοκή) და ანაფორას ემატება *ანტისტროფე* (Antistrophe - ἀντιστροφή), რაც სხვადასხვა კოლონის დასასრულს ერთი და იმავე სიტყვის განმეორებას წარმოადგენს,[41] მაშინ ეფრემი, როგორც ყოველთვის, შეგნებულად იცავს პერიოდის წევრთა სიმეტრიას მათი რიტმული თანაფარდობისათვის. ეფუთემესთვის ასეთ შემთხვევაში ეს მოელენა შეუმჩნეველი რჩება. იგი არ იცავს ანაფორის და ანტისტროფის სიმეტრიას ერთნაირი სიტყვების განმეორებით მსგავს მდებარეობაში, განსაკუთრებით არ იცავს იგი ანტისტროფის გამეორებას კოლონის ბოლოში სიტყვათა რიგის გადაადგილების გამო:

ὧν *ὡραῖον* μὲν οἱ πόδες, εὐαγγελιζομένων εἰρήνην καὶ ἀγαθά, μεθ' ὧν
ἐλπίδατε (Rom.10,15)·

ὡραῖοι δὲ τὰ πρὸς ἡμᾶς, οἷς εἰς καιρὸν ἐλπίδατε (or.42,1,1.PG36,457A4-6).

---

[38] S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, III, p. 50-53.

[39] B. Coulie, Les traductions Géorgiennes du Discours I par Euthyme l' Hagiorite et Ephrem de la Montagne Noire, dans Studia Nazianzenica, I edita a B.Coulie. Corpus Christianorum, Series Graeca 41. Corpus Nazianzenum 8, Turnhout, 2000, p. 254.

[40] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 303-306. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 318 (c. 629). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 90. ზოგჯერ ამ ხერხს ბრუნვების ყოველგვარი შორის განირიცხვენ პარონომასიის სახეობად (იხ.ქვემით: n): J. M. Campbelll, The Influence of the Second Sophistic, p. 40-41. A. C. Way, The Language and Style, p. 182.

[41] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 296, 298, 304. H. Lausberg, Handbuch de literarischen Rhetorik, S. 320 (c. 631). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 89-90. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 35. A.C. Way, The Language and Style, p. 180.

"რომელთანი *შუენიერ* ყერჭნი მახარებელად მშუდობისა და კეთილისა, რომელთა თანა მხუნდით";

შუენიერ და ჩუნდა მომართნიცა, რომელთა ჟამიერად მხუნდით" M (A109,140r).
შდრ. "რომელთანი-ეგე შუენიერ არიან ყერჭნი, რომლითა მიხუნდით მახარებელად მშუდობისა და კეთილისა? და შუენიერ არიან ჩუნდა მომართცა, რომელთა მომართ თჳსსა ჟამსა მოიწიენით" E (A1,277r).

i) გორგიანულ ფიგურებში ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო *პარალელიზმის და პერიოდის სიმეტრიის* ძიება[42] ბერძნული ფრაზის პარმონიისათვის, რიტმისათვის, მუსიკალობისათვის, ერთი სიტყვით, თვალისა და სმენისათვის აღსაქმელი.[43] პერიოდის სიმეტრიას, შექმნილს ტროპებით და პერიოდის ელემენტებით – *პარისონი, ისოკოლონი, პომოიოტელეუტონი, ანტითეტონი* და სხვას, საკუთრივ გრიგოლის სტილისათვის დამახასიათებელ მოელენად მიიჩნევენ, რასაც იგი აკეთებდა არა იმდენად ყურის სამაბლად, რამდენადაც ქადაგების საგნის ასამაღლებლად.[44] ამ ფიგურების შესახებ გრიგოლის პომილიებში საგანგებოდ მსჯელობს ბასილი მინიმუსი შობის პომილიის შესანიშნავი დასაწყისის მიხედვით (Χριστὸς γεννᾶται - or.38,1,1. PG36, 312A3). მისი სიტყვით, შობის პომილიის ანაყოერებით (ერთნაირი დასაწყისებით), მსგავსი დაბოლოებებით (ალბათ, პომოიოტელეუტონებით) და პარისონებით – პერიოდების წყვრთა სიმეტრიით ("სწორსიტყუაობითა - ἀναφορᾶις და სწორბოლოობითა ἰσοκαταλήκτοις და სწორმოქცეობითა - παρίσοις") გამართული სიმეტრიული კოლონები (τὰ κῶλα "შენადგამი"), კომები (κόμματα "ნაკუეთოვანი", "გაკუეთა") და პერიოდები (οἱ περίοδοι "მოქცეეი") არაჩეულებრივ კეთილხმოვანებას და სიმშვენიერეს ქმნიან (სრული ტექსტი იხ. ზემოთ: II,f).

გრიგოლი თავად გახაზავს ამ ფიგურების მნიშნელობას ეპისტოლის შეთხზვისას (შესაბამისად შეიძლება პომილიაც ეიეარაუდოთ) ნიკობულოსისადმი მიწერილ წერილში (Gr.Naz. epist.51), რომელიც წერის ხელოვნებას შეეხება: "ანტითეტონი, პარისონი და ისოკოლონი სოფისტებისათვის მიგეინებია, და თუკი სადმე ეიყენებთ მათ, თითქოს ეთამაშობთო (*Ἀντίθετα* καὶ *πάρισα* καὶ *ἰσόκωλα* τοῖς σοφισταῖς ἀποβρύψομεν· εἰ δέ που καὶ παραλάβοιμεν, ὡς καταπαίζοντες μᾶλλον τοῦτο ποιήσομεν, ἢ σπουδάζοντες). ისინი სიტყვის მშვენიერების და სიტკბოების შემქმნელნი არიან (οἷς λόγος καταγλυκαίνεται)." მაშასადამე, გრიგოლისათვის ეს ხერხები სამკაულია, ფორმაა, რომელიც ზოგიერად უნდა გამოიყენო: "უმაგათოდ წერილი მდარეა (ἀγροικόν), მათი ხიჭარბით კი მეტისმეტად გადაპრანჭული" (καταχρώμενοι. PG 38, epist. 51).[45]

ისოკოლონში (Isokolon - ἰσόκωλον) სიმეტრიას ქმნის ისოსილაბური (თანაბარმარცელიანი) თანაბარი სიგრძის კოლონები. ისოკოლონი ქმნის სტრუქტურის, ჯეერადობის და აზრის პარალელიზმს. *პარისონი* (Parison - πάρισον) – კოლონთა თანაბარწყვრიანობა (ერთგვაროვანი სტრუქტურის მქონე კოლონები იგულისხმება), ანუ პარალელიზმი სტრუქტურაში (რომელიც ისოკოლონიც შეიძლება იყოს), გრიგოლისათვის საყვარელი რიტორიკული ხერხია. ორი ან მეტი თანმიმდეერული კოლონი ერთი ტიპისა ხდება მათში ისეთი სიტყვების განმეორებით, რომლებიც გრამატიკულად არ იყო აუცილებელი, მაგრამ აუცილებელია პარალელიზმის პრინციპით და სიმეტრიისათვის. სწორედ ეს თანაბარწყვრიანობა ქმნის სიმეტრიულ პერიოდს.[46]

პერიოდთა სიმეტრიის შემცველი პასაჟები ასევე აღნიშნულია მარგინალური ნიშნით "შუენიერი" ეყრემის კრებულებში, მაგ., "*იხილე შუენიერი*" პარალელური ეპანაყოერებითა და პომოიოტელეუტონებით:

μήτε ἐξ ἄλλων μᾶλλον ἁρμόζειν,
ἢ ἐκείνων τοῦτον γενέσθαι,
μήτε ἐκείνοις ἑτέρου μᾶλλον
ἢ τοῦδε πατράσιν ὀνομασθῆναι (or.43,10,45. PG36, 505C9-11).
"არცა სხუაჲ ეითჳგანმე უყრიოს შესატყუს იყო ამისდა,
ეიდრეცა მათგან შობაჲ,
არცაღა მათდა სხუსაჲ უყრიოს,
ეიდრეცა ამისდა მშობლად სახელის-დებაჲ" M (A109, 21r).
შდრ. "არა ჯერ-იყო, რაჲთამცა სხუათა მიერ შემოეიდა სოფლად, გარნა ამათ მიერ – ესეეითართა მათ სათნოებათა დიდთა, და არცა მათდა ჯერ-იყო სხუსა ეისმე მშობელ წოდებად,

---

[42] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 106-130. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 80-95. A.C. Way, The Language and Style, p. 193-195.

[43] როგორც აღნიშნეს, არც ერთი ბერძენი ორატორის ქადაგება არ ყოფილა ესოდენ მუსიკალური, როგორც გრიგოლის. იგი სიმეტრიის ხელოვნების ოსტატია (M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 106 et n. 1), ძლიერი რიტმული ხასიათისა და ყურწული პარმონიის მქონე პერიოდების შემქმნელი. აღნარებულია, რომ ეს იყოდენ სისტემურად და პრინციპულად გამოყენებული პერიოდის სიმეტრია სხვაგან არსად გეხედება. გრიგოლის პარალელიზმისა და სიმეტრიის ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნიმუშად შობის პომილიის დასაწყისია (or.38,1. იხ.ზემოთ: II,f) დახასიათებული (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 565-567).

[44] E.Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 565-568.

[45] H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur, I, S. 199-201.

[46] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 310, 330, 332. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 359-360, 366 (c. 719-722, c. 736). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 110. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 81-82.

გარნა ამისსა" E (A1, 135v); რიგორც ჩანს, ეფთვიმე არ იცავს ამ რიტორიკულ ხერხს დედნის პარაფრაზირების გამო.

მაგ., "*შუენიერი*" სიმეტრია ანაფორებით, ანტითეტონითა და პარიზომასიით პერიოდთა შორის (ამ უკანასკნელს არ იცავს ეფთვიმე, რადგან ორივეე სხვადასხვა ძირის სიტყვებს):

μήτε τὸ *φιλόσοφον* ἀκοινώητητον ἦ,
μήτε τὸ πρακτικὸν *ἀφιλόσοφον*·
ὥσπερ δὲ γῆ καὶ θάλασσα, τὰ παρ' ἑαυτῶν ἀλλήλοις ἀντιδιδόντες,
εἰς μίαν Θεοῦ συντρέχωσι (or.43,62,255. PG36, 577B11-14).

"არცა *სიბრძნისმოყუარებად* უზიარებელი იყოს,
არცა მოქმედებად *უსიბრძნისმოყუარი*,
არამედ ვითარცა ზღუად და ჴმელი თავთა თუსთასა ურთიერთას მიცემითა
ერთად დიდებად ღმრთისა შემოკრებოდინ" M (A109, 68v; Jer.15, 63r).

შდრ. "რაჲთა არცა იგინი უგულისჴმო იყუნენ,
არცა ესენი – დაუწყნარებელ,
არამედ ვითარმედ ჭეშმარიტად ზღუაჲ და ზღუაჲ, ესრეთ ურთიერთას მიმცემელ კეთილისა იყუნენ
და ერთად დიდებად ღმრთისა შემოკრებოდინ" E (A1, 170v).

მაგ., "*შეისწავე შუენიერი*" სიმეტრია ანაფორებითა და პომოიოტელეეტონით:

πείθομαι *μὴ* μέχρι τοῦ γράμματος ἑστάσθαι,
μήδὲ βλέπειν τὰ ἄνω μόνον,
ἀλλὰ καὶ περαιτέρω διαβαίνειν ... (or.43,67,277. PG36, 585B9-11).

"ვირწმუნებ არა ხოლო წერილისამდე დადგომად,
არცა ზემხედველობად ხოლო,
არამედ მიერ კერძო-რე წიაღელად ..." M (A109, 62r).

შდრ. "ვისწავალი არა სიტყუათა მათ შინა ოდენ წერილისათა დადგომად/ არცა ზეცას ოდენ ხედვად/ არამედ შინაგანცა შესლად და სიღრმედ მისლვად..." E (A1, 175r). იხ. აგრეთვე მსგავსი პერიოდები მარგინალური ნიშნით "შუენიერი" – or.19,10,46. PG35, 1053C3-6. Jer.43, 9v; A109, 5r; or.43,65,268. PG36, 581D3-584A3. A109,60v; or.43,65,271. PG36, 584B4-6. A109, 61r. Jer.43, 65v.[47]

საყურადღებოა, რომ ბასილი მინიმუსი და მისი მთარგმნელი ეფრემ მცირე კომენტარებს ურთავენ ამ რიტორიკულ ხერხს. პარალელურ ეპანაფორებსა და ანტითეტონებზე ბასილი ამბობს, რომ ამგვარი ფიგურები პერიოდის არა დაშლის, არამედ განმტკიცების მომასწავებელია, და იგი მშვენიერია: Τὰ ἀναιρετικὰ ταῦτα τῶν σχημάτων κάλλους εἰσὶν ἐργαστικά (SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, 35, p. 34). "შეისწავე, ვითარმედ: "ნუობანი" ესე ამათ ადგილთანი არა დაჭსნის და უშუერების მიქმედ, არამედ განმტკიცების და შუენიერების მყოფელ" (or.38, com.29. Jer.43, 15r):

Τοιγαροῦν ἑορτάζωμεν,
μὴ πανηγυρικῶς, ἀλλὰ θεϊκῶς·
μὴ κοσμικῶς, ἀλλ' ὑπερκοσμίως·
μὴ τὰ ἡμέτερα, ἀλλὰ τὰ τοῦ ἡμετέρου,
μᾶλλον δὲ τὰ τοῦ Δεσπότου·
μὴ τὰ τῆς ἀσθενείας, ἀλλὰ τὰ τῆς ἰατρείας·
μὴ τὰ τῆς πλάσεως, ἀλλὰ τὰ τῆς ἀναπλάσεως (or.38,4,12. PG36, 316A14-B4).

"ამისთჳს ედღესასწაულობდეთ
ნუ ცაცობრივ, არამედ საღმრთოდ;
ნუ სოფლისად, არამედ ზესთასოფლისად;
ნუ ჩუენითა, არამედ ჩუენისათჳს,
უფროჲსღა მეუფისათჳს;
ნუ უძლურებისათჳს, არამედ კურნებისათჳს;
ნუ დაბადებისათჳს, არამედ აღმოდაბადებისათჳს." M (Jer.43, 15r).

შდრ. "ამისთჳს ედღესასწაულობდეთ არა სიმრავლითა ერისათა, არამედ ღმრთისა მიერ; // არა ქუეყანისათჳს ამით, არამედ ზესკნელისათჳს; // არათუ ჩუენითა ამით, არამედ უფროჲსა უფლისა ჩუენისათჳს, // არათუ უძლურებით, არამედ კურნებითა, // არათუ დაბადებით, არამედ განახლებით." E (A1, 89r); აღსანიშნავია, რომ ეფთვიმე ათონელიც იცავს ამ რიტორიკულ ხერხს, მცირედ არღვევს პარალელურ ფორმებს.

საგულისხმოა, რომ ბასილი მინიმუსი რამდენიმე კომენტარს ურთავს სწორედ პერიოდის სიმეტრიით გამორჩეულ ადგილებს. იგი ამბობს, რომ წერტილებით (რიტმული პუნქტუაციით) გამოყოფილია (στίζεται) ერთმანეთის გვერდით მიყოლებით (ἑξῆς) ცალ-ცალკე ("თუსად-თუსად") მყოფი დაუკავშირებელი (ἀσύνδετον) სრული და მოკლე შენადგამები, ანუ კოლონები (κῶλα), რომელთაგან თითოეულს თავისი მნიშვნელობა გააჩნია: εἰς τὸ "στεφανώσωμεν" τελεῖα καὶ πάντα τὰ ἑξῆς κατὰ τὸ τέλος κῶλα ταύτῃ στίζεται διὰ τὸ ἀσύνδετον (SCHMIDT, *Basilii Minimi 38*, 37, p. 34). "ხოლო აწინდელნი ესე ადგილნი თუსად-თუსად სრულ შენადგამ და მოკლე შენადგამ არიან და

[47] აღსანიშნავია, რომ ფიგურის ეს სახეობა არის გაფართოების რიტორიკული ხერხი –არისისი და თეზისი, რომელიც გულისხმობს ამრის წარმოდგენას ჯერ უარყოფით, შემდეგ დადებითი კუთხით; იხ ἀλλά (არა...არამედ). J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 29-31.

სრულძალობითა თითოეულისაცათა თუსად-თუსად სათქუმელ სრულწერტილითა" (or.38, com.30. Jer.15, 12v). ამ კომენტარით ბასილი მინიმუსი განმარტავს პასაჟს, რომელიც ეპანაფორებით დაწყებულ *ჩამონათვალს (διηγήματα)*[48] შეიცავს:

Μὴ πρόθυρα στεφανώσωμεν,
μὴ χοροὺς συστησώμεθα,
μὴ κοσμήσωμεν ἀγυιάς,
μὴ ὀφθαλμὸν ἑστιάσωμεν,
μὴ ἀκοὴν καταυλήσωμεν,
μὴ ὀσφρησιν ἐκθηλύνωμεν,
μὴ γεῦσιν καταπορνεύσωμεν ... (or.38,5,13. PG36, 316B5-9).

"ნუ წინაბჭეთა გჳრგუნოსან ჴსეყოჲო,
ნუ შემრგულეთა განეაწყობთ,
ნუ ურაკპარაკთა შეეამოებთ,
ნუ თუალსა ეასერებთ,
ნუცა ყურსა ეანესტუებთ,
ნუ საყნოსელსა ეადედლებთ,
ნუცა გემოსახილვასა ეასიძებთ ..." M (Jer.43, 15r).

შდრ. "ნუმცა ბჭეთა შეეამოებთ, // ნუცა შემღერთა განეაწყობთ, // ნუცა ურაკპარაკთა განეაშუებენთ, // ნუცა თუალთა მიერ ეიშუებთ, // ნუცამცა სასმენელთა მიერ განესცხრებით, // ნუცა საყნოსელთა განუსუენებთ, // ნუცამცა გემოსამოყუარებითა ეისიძაეთ..." E (A1, 89r); აქ ეფთჳმეს თარგმანიც ზუსტია.

პარალელიზმები ანტითეტონით, პარისონით, ანასტროფით, პომოიოტელეეტონებით იმდენად დამახასიათებელია ქრისტიანული მწერლობისათვის ზე და ქვე კატეორიებს – ზეცაურისა და მიწიერის, ღეთაურისა და საეროსა და მისთ. დაპირისპირების კონტექსტში, რომ მათ მეტნაკლებად გვერდს ვერ აუვლის ეერცერთი მთარგმნელი. მაგრამ ეფთჳმესა და ეფრემის თარგმანების შედარებისას ამკარად ჩანს ეფრემის მეტი სიზუსტე და ზრუნვა ამ ხერხების ადეკვატური გადმოტანისათვის. მაგ., 'Ὑπὸ μὲν τῶν, ὡς Θεὸς *τιμάται* καὶ *συναλείφεται*·
'Υπὸ δὲ τῶν, ὡς σάρξ, *ἀτιμάζεται* καὶ χωρίζεται (or.38,15,73. PG36, 329A3-5).

"რამეთუ რომელთაგანმე, ეითარცა ღმერთი, *პატივ-იცემების* და შეირწყუმის,
ხოლო რომელთაგანმე, ეითარცა ჴორცი, *უპატიო-იქმნების* და განიყოფების" M (Jer.43, 21v).

შდრ. "რომელთაგანმე, ეითარცა ღმერთი პატივ-იცემების და შეირწყუმის,
ხოლო რომელთაგანმე, ეითარცა ჴორციელი, შეურაცხ-იქმნების და განიყოფების" E (A1, 97v); ეფთჳმე იცავს პარალელიზმების წეერთა სიმეტრიას, გარდა ერთისა – იგი არ იცავს ერთი ძირისაგან ნაწარმოები სიტყეების პარონომასიას ან განმეორებას პარალელიზმის წეერებში, რითაც უნდა შეიქმნას სწორედ ისოკოლონი: პატიეი-უპატიო. ეფთჳმე სიტყუა "პატივის" ნაცელად ირჩეეს სხეა ძირის სიტყეას "შეურაცხი".

ის შემთხეეები, სადაც ეფრემი, ეფთჳმესაგან განსხეაებით, აშკარად ზრუნავს *პარისონზე*, ცხადდებოდეს, რომ მისთჳის გრიგოლის რიტორიკული ხერხების გადმოტანა აუცილებლობას წარმოადგენს:

Αἱ ὑπὸ ζυγὸν, δότε τι καὶ Θεῷ· // προσέλληθε γάρ.
Αἱ παρθένοι, τὸ πᾶν Θεῷ· // λέλευσθε γάρ (or.44,8,29. PG36, 616B1-2).

"უღლისქუეშეთა მიეცით რაჲმე ღმერთსაცა, / რამეთუ შეყოფილ ხართ;
ქალწულთა – ყოველიეე ღმერთსა, / რამეთუ განჴსნილ ხართ" M (A109, 207v).

შდრ. "დედანო,] add. *რომელნი უღელსა ქუეშე ხართ*, მიეცით რაჲ ღმერთსაცა, რამეთუ შეყოფილ ხართ; ქალწულთა] add. *მიეცით* ყოველიეე ღმერთსა, რამეთუ ჴსნილ ხართ" E (A1, 43r); ეფთჳმე აერცობს უშემასმენელო და მიმღეობურ ფრაზას ზმნის პირიანი ფორმით და მიმართავს პიპოტაქსურ წყობას მიმღეობის ნაცელად, რითაც არღეეს ისოკოლონს – სიმეტრიულ პარალელიზმს მოყლე პერიოდში.

ანაფორა-პომოიოტელეეტონები შესაძლებელია ეფთჳმეს თარგმანშიც იყოს დაცული, მაგრამ *ისოსილაბიზმი და ისოკოლონი*, ჩეეულებრივ, შეუმჩნეეელი რჩება მისთჳის. ეფრემი აქაც, როგორც ყოველთჳის, არაჩეეულებრივ სიზუსტეს იცავს:

ἢ λαοῦ προκαθεσθέντας, (8)
ἢ διὰ λόγου φανερωθέντας, (10)
ἢ διὰ σημείων γνωρισθέντας, (10)
ἢ τελειωθέντας δ᾽ αἵματος (9) (or.21,3,16. PG35, 1085B4-6).

"გინათუ ერისა წინამსხდომთა, (10)
გინა სასწაულთაგან ცნობილთა, (10)
ანუ სიტყჳთ განცხადებულთა, (9)
ანუთუ სისხლით სრულქმნულთა" (8) M (A109, 122r).

შდრ. "გინათუ წინამძღუარნი ერისანი, (11)

[48] შდრ. M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 111-114.

ანუთუ სასწაულთა მიერ ცნობილნი, (12)
ანუ] add. *მოძღურებითა* სიტყუსაჲთა გამოჩინებულნი, (16)
ანუ] add. *დათბეთითა* სისხლისაჲთა სრულქმნილნი" (13) E (A1, 250r).

რაოდენცა უხეიროა, რიტორიკული ხერხების ქართველ მთარგმნელთა მიერ ასეთი პარალელური გამოყენების შემთხვევებშიც ეფრემი უფრო მეტად ცდილობს ორგანიზებული გახადოს თანაბარ წევრთა თანმიმდევრობა პერიოდის რიტმისათვის. ანაფორაჲა წყვილებით იგი თითქოს აღნიშნული პასაჟის შიაზმის (γνωρισθέντας τελειωθέντας 3-4 კოლონებში) ქართულად გადმოუტანლობის კომპენსაციას ახდენს (ეფრემი რომ ძალიან კარგად იცნობს შიაზმს, ამის შესახებ იხ. ქვემოთ: L).

ეფთეიმე, ჩვეულებრივ, არ ზრუნავს ბერძნულის ადეკვატურ *ისოსილაბიზმზე*, რადგან გამუდმებით ამატებს ზმნებს ფრაზაში, რითაც ირღვევა რიტმი და პარმონია პერიოდის პარალელურ წევრებს შორის:

Μείζον τὸ μέτρον τῆς φιλανθρωπίας, (11)
ὑπὲρ τὸ μέτρον τῆς παιδαγωγίας (11) (or.42,7,23. PG36, 465C13).
"უმეტეს საზომი კაცთმოყუარებისაჲ (12)
ზეშთა საზომსა განსწაელისასა." (10) M (A109, 143v).

შდრ. "უზეშთას] add. *არს* საზომი იგი კაცთმოყუარებისაჲ (16)
უფრობს საზომსა მას ტანჯვისასა" (10) E (A1, 282v).

ისოკოლონი და პარისონი ერთად (დასაწყის 1-2 პერიოდში) ასევე კარგადაა გადმოტანილი ეფრემთან და სრულიად არაა დაცული ეფთეიმესთან განერცობებით:

Χθὲς τὸ δοκεῖν τῖς ἐτίμας,
σήμερον τὸ εἶναι προτίμησον ... etc. (or.44,9,35. PG36, 617A10).
"გუშინ პატივ-სცემდ საგონებელსა,
დღეს წინა-პატივ-ეც ყოფადსა" M (A109, 208v).

შდრ. "გუშინ პატივ-სცემდი საგონებელსა, დღეს არსი იგი] add. და *ჭეშმარიტი* პატივცემულ-ყაე" E (A1, 44v).

Δὸς μερίδα καὶ τῇ ψυχῇ, μὴ τῇ σαρκὶ μόνον·
Δὸς μερίδα καὶ τῷ Θεῷ, μὴ τῷ κόσμῳ μόνον
ὦφελε τί τῆς γαστρός, τῷ πνεύματι καθιέρασον·
ἅρπασον τί τοῦ πυρός, ἀπόθου μακρὰν ἀπὸ τῆς κάτω νεμομένης φλογός·
ἅρπασον τοῦ τυράννου, καταπίστευσον τῷ Δεσπότῃ
ὃς ὀλίγον, παρ' οὗ τὸ πλεῖον ἔχεις·
δὸς καὶ τὸ πᾶν, τῷ τὰ πάντα χαρισαμένῳ (or.14,22,99. PG35, 885B13-C8).
"ეც ნაწილ სულსაცა, ნუ ჴორცთა ოდენ;
ეც ნაწილ ღმერთსაცა, ნუ სოფელსა ოდენ.
მოიკუეთე მუცლით, შესწირე სულსა,
გამოიტაცე რაჲ ცეცხლით, განდეე შორის ქუემძოველისა ალისაგან.
მისტაცე მძლაერსა, არწმუნე მეფესა ...
მოეც მცირედი, რომლისაგან გაჭუს მრავალი,
მოეც ყოველიცა ყოლისა მომმადლებელსა" M (A109, 166r).[49]

შდრ. "ეც ნაწილი,] add. *კაცო*, სულსაცა] add. *შენსა*, ნუ ხოლო ჴორცთა] add. *ჰფუფუნებ* / შეწირე ნაწილი] add. *კეთილი* ღმრთისაცა, ნუ] add. *ყოველსაჲე მიანიჭებ* სოფელსა. /დააკლე მუცელსა და შემატე სულსა. გამოიტაცე რაჲ ცეცხლისაგან, შორს ყაე ნამარხეი შენი ქუემოტყინარისა ამის ალისაგან. /მიიტაცე მძლაერისაგან] add. *მისგან მძუნარისა*, არწმუნე მეფესა] add. *მას სახიერსა* ... /მოეც მცირედი,] add. *კაცო*, რომლისაგან გაჭუს ფრიადი. /მოეც ყოველი, რომელმან-იგი ყოველიეე მოგანიჭა" E (A1, 332v); ეფთეიმესთან რიტმი დარღეეულია წინადადების განერცობით დამატებითი სიტყეებით. იგი ფრაზის ლაკონიურობითაც ვერ თანხვდება ბერძნულის შესაბამის რიტმს, რაოდენც ეფრემი. ამასთან ერთად, იგი არ იმეორებს ერთსა და იმაეე სიტყეებს კოლონებში, რითაც უნდა შეიქმნას სწორედ ეს რიტორიკული ხერხი – პარისონი.

k) *ჰომოიოტელეუტონი* (Homoioteleuton ὁμοιοτέλευτον), ანუ *პარომოიონი* (Paromoion παρόμοια) არის სტრუქტურის და ჟღერადობის პარალელიზმი, კოლონების თანხმიერება, ანუ თანაბარხმოეანი მარცელოეანი (ასონანსიანი) დაბოლოება ან *ჰომეოპტოტონი* (Homoeoptoton ὁμοιόπτωτον) – ერთნაირი ბრუნეის ფორმებიანი სიტყეებით დაბოლოება.[50] იგი ერთ-ერთი მეტად გაერცელებული რიტორიკული ხერხია გორგიანული ფიგურებიდან, რომელსაც მრაეალი სხეადასხეა პერიოდის მთარგმნელი იცავს ანაფორასთან ერთად. მას იყენებენ ეფთეიმეც და

[49] შდრ. პასალი მრავისეს კომენტარი (or.38,4,12. com.29) ანტიოქიაში გაბრთოლ პერიოდზე – იხ. ზემით.

[50] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 330, 332; 311. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 478; 363 (c. 975; c. 729-731). ეს ხერხი, ჩვეულებრივ, პარალელიზმის და სიმეტრიის გორგიანულ ფიგურებშია განხილული: J. Martin, Antike Rhetorik, S. 270, 311-312, 332. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 362 (c. 725). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 127-130. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p .81, 87-88. A.C. Way, The Language and Style, p. 195.

ეფრემიც (გაეიხსენოთ ზემოთ II,ნ-ში ციტირებული ანაფორებით და პომოიოტელეეტონებით გაწყობილი ცნობილი პასაჟი: "ქრისტე იშუების, აღიდებით! / ქრისტე ზეცით () add. მოეალს E) მოეგებეოდეთ! EM (δοξάσασε ... ἀπαντήσασε or.38,1,1) და მისთანანი.[31]

ამ რიტორიკული ხერხით გამართული პასაჟებიც აღნიშნულია მარგინალური ნიშნით "*შუენიერი*" ეფრემის კრებულებში, მაგ.,

Ὁρῶν γὰρ τὸ μὲν ἁπαλ*ὸν* // ἕκλυτον καὶ μαλακί*ζον*,
τὸ δὲ αὐστηρ*όν*, τραχ*ὺν*ον καὶ ἀπαιθαδιά*ζον* (or.43,40,172. PG36, 549B6-8).
"რამეთუ ჴედვიდა სიჩჩოებასა უკუე
დამხსნ*ელად* და მომამედგრებ*ელად*,
ხილი სიფიცხესა –
განმამწარებ*ელად* და განმალაღებ*ელად*" M (A109, 38r).
შდრ. "იხილა რამეთუ ფრიადი ლბილობაჲ დამჭსნელ] add. *არს*
და ფიცხლობაჲ – განმაფიცხებელ" E (A1, 155r). ეფთვიმე არ იცავს ამ ფიგურას.

ეფრემის მიერ ამ ხერხის გამოყენების დროსაც შეიმჩნევა უფრო მეტი კანონზომიერება ბერძნულის ქვალდაქვალ, ვიდრე ეფთვიმეს თარგმანის შემთხვევაში, რომლიც ლაკონიური ფრაზის განერცობით და ჩანართებით არლევეს თანაბარქლერადობას და რიტმს:
(Τὸ δὲ ἦν τὸ ξύλον τῆς γνώσεως)·
οὔτε φυτευθὲν ἀπ᾽ ἀρχῆς κακῶς,
οὔτε ἀπαγορευθὲν φθονερῶς (or.38,12,51. PG36, 324B15-17).
(ესე იგი იყო ხე ცნობადისაჲ):
არცა დასაბამითგან ბოროტად დანერგული,
არცა შურით დაყენებული" M (Jer.43, 19r).
შდრ. ("და იყო იგი ხე გულისჴმისყოფისაჲ)
არცა პირველად ბოროტად დანერგული,
არცა შურით დაყენებული] add. *ჴარად*" E (A1, 94v).
τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέ*στερον*·
τοῦτο τοῖς νοῦς ἔχουσιν ὑψηλό*τερον* (or.38,13,63.PG36,325D1-2).
"*ესე* პირველისა უღმრთისსიახეს,
ესე გონების მჭოვნებელთათჳს უმაღლეს" M (Jer.43,20v).
შდრ. "ესე პირველისა მის უდიდებულეს] add. *არს*.
ესე, რომელთაცა გონებაჲ აქუნდეს, უმაღლესად] add. *შეურაცხიეს*" E (A1, 96r).

ეფრემის მიერ ამ რიტორიკული ხერხის შეგნებულ გამოყენებაზე მეტყველებს ისიც, რომ იგი მას მიმართავს აგრეთვე დედნისაგან დამოუკიდებლად და თანაც, ასეთი შემოხვევები მას ასევე მონიშნული აქვს მარგინალური ნიშნით "*შუენიერი*". ყველა ამ მაგალითში ეფთვიმესთან ეს ხერხი გადმოტანილი არ არის დედნის პარაფრაზირების გამო. ასე მაგ.,
ἄλλος ἄλλον εἰς ἀπολογίαν προφθάνοντες,
καὶ τὸ μέτρον τῆς ἀπεχθείας εἰς μέτρον μετενεγκόντες εὐνοίας,
καὶ τῆς εἰς ἀρετὴν ἐπιδόσεως (or.43,40,174-175. PG36, 549C6-9).
"სხუაჲ სხუსა სიტყუსგებად წინა-უსწრი*ბდეს*
და საზომსა სიმრიმისასა საზომად ერთგულებისა შესცვალე*ბდეს*
და შურისა აღმატებასა სათნოებისა აღმატებად გარდასცვალე*ბდეს*" M (A109, 38v).
შდრ. "და ურთიერთას უსწრობდეს მორჩილებად მისდა. რაჲზომი-იგი პირველად განდგომილ იყვნეს, ესენოდ მოვიდეს სათნოებად, რამეთუ ესე იყო მისი მორჩილებაჲ – მოსლვად სათნოებად ღმრთისა" E (A1, 158r).

ასეთივე მაგალითია შემდეგი:
ἰν᾽ εἰδῆτε, πῶς δύναται τρέφειν // ὁ ξένος τοὺς ἐγχωρίους, // καὶ τοὺς ἀστικοὺς ὁ ἀγροικός, // καὶ τοὺς τρυφῶντας ὁ μὴ τρυφῶν, // καὶ τοὺς περιουσίᾳ λαμπρούς, // ὁ πένης τε καὶ ἀνεύστοις; (or.38,6,20. PG36, 317A7-10).
"უწყოდით, ვითარ ძალ-უც გამოსრდაჲ
უცხოსა ადგილისაჲსაჲ,
და მდაბიურისა – ქალაქისაჲსაჲ,
შუებულთაჲ –არმშუებელ*სა*
და სიმდიდრით ბრწყინვალებაჲ –
გლახაკ*სა* და უსახლო*სა*" M (A109, 10v; Jer.43, 16r).
შდრ. "რაჲთა სცნათ, თუ ვითარ შემძლებელ არს გამოსრდად / უცხოჲ ადგილისათა მათ / და ქალაქისათა – გარეული იგი მეაგარაკე / და შუებულთა – არამშუებელი / და ფუფუნეულთა – ჭირვეული იგი / და სიმდიდრითა ბრწყინვალეთა – გლახაკი იგი და უქონელი" E (A1, 90r); ცალკეულ დაბოლოებათა დამთხვეევები ეფთვიმესთან შემთხვევითია და არა სისტემური.

---

[31]იხ. ზემოთ: II,ნ. ბასილი მირიმუსი აქ ყურადღებას ამახვილებს ერთნაირ დაბოლოებებზეაც, რასაც უწოდებს ისოკატალექტონის.

l) *Χιασμός* (Chiasmus) ის გორგიანული ფიგურა და პარალელიზმის ის სახეობაა, რომელიც საჭიროების გარეშე იმეორებს სიტყვას კოლონებში გეომეტრიულად, ჯვარედინად სიმეტრიულ კონსტრუქციაში.[32] იგი განსაკუთრებულად დახვეწილი ხერხია და მოითხოვს დიდ ოსტატობას (τέχνη). მას წარმატებით იყენებდა გრიგოლი.[33] მისი დაცვა ეფრემის მიერ განსაკუთრებულად მიუთითებს მის მიერ ამ ხერხის შეგნებულ გამოყენებაზე. შიაზმის მიმართ ეფთვიმე ათონელი, რიგორც წესი, გულგრილია და არ იცავს სიტყვათა გეომეტრიულ წყობას. მაგ.,

πάντες κάθαρσιν.
ძაბასი *πάντες* (or.19,7,32. PG35, 1052A12).
"*ყოველთა* განწმედაი,
აღსლვაი *ყოველთა*" M (Jer.43, 8r).
შდრ. "ყველთაჲე სიწმიდე შეეიტკბოთ,
ყველთაჲე გონებანი ზეცად აღეიპყრნეთ" E (A1, 80r).
Χθὲς συνεσταυρούμην Χριστῷ,
σήμερον συνδοξάζομαι,
χθὲς συνενεκρούμην,
συζωοποιοῦμαι *σήμερον* (or.1,4,6. PG35, 397B3-4).
"გუშინ თანა-ჯუარს-ეეცუმოდე ქრისტეს,
დღეს თანა-ეიდიდები;
გუშინ თანა-მოვკუდებოდე,
თანა-განეცხოველდები *დღეს*" M (A109, 188v).
შდრ. "გუშინ ჯუარს-ეეცუმოდე ქრისტეს თანა,
დღეს მის თანა ეიდიდები;
გუშინ მის თანა მოვკუდებოდი,
დღეს მის თანა ცხოველ ეიქმნები" E (A1, 14r).

ეფრემის მიერ ყურადღების გამახვილებას ამ ხერხზე ცხადყოფს ისიც, რომ იგი ამჩნევს მის უმცირეს ნიუანსსაც კი. შიაზმის საშუალებით მიღებულია საპირისპირო წყვილები ჩამონათვალში (διηγήματα-ში) ორჯერ (παρθένοι συμφονίστην· ქალწულნი - წმიდამყოფელსა: ἐρεμίας νομοθέτην· მეუდაბნოებისანი -ს შჯულისმდებელსა ბერძნულში ნომინატივ-აკუზატივის, ქართულში კი ნომინატივუს-დატივუსის ფორმებით). შემდეგ გრიგოლი აგრძელებს აკუზატივ-ნომინატივით – ერთ წყვილში (βακτηρίαν πολία კუერთხსა - სიბერე და ა.შ.) და მომდევნო წყვილში კვლავ პირველ კონსტრუქციას უბრუნდება – ნომინატივ-აკუზატივს (πενία πορίστήν· სიგლახაკე მომგებელსა და ა.შ.). რიტმის ცვალებით ეს ხერხი არღვევს პარისონის მონოტონურობას. ყოველივე ეს ეფთვიმესათვის შეუმჩნეველი რჩება. იგი ერთგვაროვნად წარმართავს ჩამონათვალს, ამასთან, არღვევს დედნის რიტმს განერცობებითაც. მისთვის მთავარია მხოლოდ შინაარსის გადმოცემა:

Αἱ παρθένοι τὸν νυμφαγωγόν·
αἱ ὑπὸ ζυγόν, τὸν σωφρονιστήν.
οἱ τῆς ἐρημίας, τὸν πτερωτήν·
οἱ τῆς ἐπιμιξίας, τὸν νομοθέτην
τὴν βακτηρίαν, ἡ πολία·
τὴν παιδαγωγίαν, ἡ νεότης.
ἡ πενία, τὸν πορίστήν·
ἡ εὐπορία, τὸν οἰκονόμον (or.21,10,57. PG35, 1093A6-14).
"ქალწულნი – სძლის მომყვანებელსა,
უღლის ქუეშენი – წმიდამყოფელსა,
მეუდაბნოებისანი – ფრთოვანმყოფელსა,
შერევნისანი – შჯულისმდებელსა
კუერთხსა – სიბერე,
განმსწავლელსა – სიჭაბუკე,
სიგლახაკე – მომგებელსა,
კეთილპოვნიერებაი – განმგებელსა" M (A109, 125v).
შდრ. "ქალწულნი] add. *ქადაგებდინ სულიერისა მის ქორწილისა* მოძღუარსა,
მეუღლენი – მასწავალელსა] add. *სიწმიდისასა*,
მეუდაბნოენი] add. *შეასხმდინ* ფრთოვანმყოფელსა მათსა,
სოფლიონი – შჯულისმდებელსა] add. *გონიერსა*
მოხუცებულნი კუერთხსა მას] add. *ძლიერებისასა*,
ჭაბუკნი – მასწავალელსა მას] add. *და მწუროელსა სულიერსა*,
გლახაკნი – განმამდიდრებელსა,
მდიდარნი – მნესა მას] add. *და განმგებელსა კეთილსა*" E (A1, 255v).

---

[32] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 112, 119; 117-121. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 91-92. A.C. Way, The Language and Style, p. 196.

[33] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 112. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 91.

განსაკუთრებით საინტერესოა ორი შიაზმის მქონე ფრაზის შეთანასწორება და პარმონია ოთხ განსხვავებულ კოლონში:

κρῖμα δίκαιον *κρίνωμεν·*
ἐξελώμεθα πένητα καὶ πτωχόν.
χήραν καὶ ὀρφανὸν *ἐλεήσωμεν·*
ἐκπριώμεθα κτεινομένους ... (or.19,11,56. PG35, 1056B6-8).
"სასჯელი სამართალი *ესაჯოთ,*
გამოეკსნანა დაერდომილი და გლახაკი.
ქურიეი და ობოლი *შეეწყალნეგა,*
მოეყიდნეთ კლავდ მიყვანებადნი ..." M (Jer.43, 83r).
შდრ. " საშჯელი სიმართლისაჲ ესაჯოთ,
განეარინოთ დაერდომილი და გლახაკი.
ობოლი და ქურიეი შეეიწყალოთ,
სიკუდილდ მიმაველნი] rrsp. გამოეკსნნეთ ყასითა ..." E (A1, 10r).

ეყრემი ჯვარედინი სიმეტრიის ნაცვლად (რომელიც გრამატიკულად ერთნაირდაბოლოებიანი ზმნებით იქმნება: κρίνωμεν ~ ἐλεήσωμεν, ἐξελώμεθα ~ ἐκπριώμεθα) გეთაეაზობს წყვილ-წყვილ სიმეტრიას (ესაჯოთ ~ გამოეკსნათ, შეეიწყალნეთ ~ მოეყიდნეთ). მაშასადამე, მას ესმის ამ ყოგურათა მნიშვნელობა და როგორც ქართული ფრაზის ბუნება მოითხოვს, ისე თარგმნის ამ რიტორიკული ხერხის შემცველ ფრაზას და არა ხელოვნურად. ეყოველივე კი ყურადღებას არ აქცევს ოთხი კოლონის სიმეტრიას ორი შიაზმის თანმიმდევრობით, ამასთან, მეოთხე კოლონის ზმნა (გამოეკსნნეთ) გადააქვს ფრაზის შუაში, რითაც არღვევს კოლონათა შეთანასწორებას და პარმონიას.

ეყრემის ზრუნეას შიაზმზე ცხადყოფს ისიც, რომ ეს ხერხი გრიგოლის ეყრემისეულ კრებულებში ალნიშნულია აგრეთვე მარგინალური ნიშნით *"შეისწავე შუენიერი"*, და თანაც ისეთ შემთხვევაში, რომელთა მათ ეყრემი დედნისაგან დამოუკიდებლად აძლევს შიაზმის სახეს. აქ შიაზმი ანტითეტიზითაცაა გამოწეეული – ერთმანეთთან დაპირისპირებულია ამსოყლიური ("გარეშე") და სასულიერო სწავლება:

Παρὰ τοσούτοις μὲν γὰρ ἡμέτεροι παιδεύται,
παρ' ὅσοις Ἀθῆναι·
παρὰ τοσούτοις δὲ ἡμεῖς.
παρ' ὅσοις οἱ παιδεύται (or.43,22,106. PG36, 525A11-13).
"ესოდენ იყენეს *მასწავლელნი* ჩუენნი,
რაოდენ ათინელნი;
და ესოდენ ჩუენ,
რაოდენ *მასწავლელნი*" M (A109, 28v; Jer.15, 37v).
შდრ. ეს პასაჟი სართოდ არ არის თარგმნილი ეყოველისათეს.

m) *ანტითეზა* (Antithesis ἀντίθεσις) – პარისოზში ყორმულირებულ საწინააღმდეგო მნიშვნელობათა კონტრასტული დაპირისპირებაა, სტრუქტურისა და აზრის პარალელიზმით.[34] არისტოტელე ყურადღებას ამახეილებდა აზრის ანტითეტური ყორმით გადმოცემაზე, მისი ცხადად წარმოდგენის მიზნით (Arist.Rhet. III,9, 1410a24).[35] ეს რიტორიკული ყიგურა ხშირად გამოიყენებოდა გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნისელის, იოანე ოქროპირის მიერ. მიჩნეულია, რომ ბასილი კესარიელთან მისი ხმარება ბეერად ჩამოუვარდება გრიგოლ ნაზიანზელთან და იოანე ოქროპირთან მისი ხმარების სიხშირეს.[36] გრიგოლ ნისელისა და გრიგოლ ნაზიანზელის სტილის შედარებისას, ანტითეზა საკუთრივ გრიგოლ ღეთისმეტყველისათეის დამახასიათებელ ხერხად არის მიჩნეული.[37]

ბუნებრივია, რომ ეს რიტორიკული ხერხი – აზრობრივი ანტითეზა ორიეე მთარგმნელის მიერ იყოს დაცული, რამდენადაც აზრის ანტითეტური ყორმით გადმოცემა, ძველი და ახალი აღთქმის მოცნებათა დაპირისპირება სიცხადისათეის, საზოგადოდ, ქრისტიანული მწერლობისათეის გახდა დამახასიათებელი. განსაკუთრებით ხშირია გრიგოლის თხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში რწმენის პარადოქსების, ქრისტიანული დოგმების და დოქტრინების გამომხატეელი ანტითეტური პერიოდები. მაგ., სამების დოგმატის შესახებ:

Διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως,
(Ἵν' οὕτως εἴπω),
καὶ συνάπτεται διηρημένως (or.39,11,47. PG36, 345D1-2).
"რამეთუ განიყოფების განუყოფელად,
(რაგთა ესრეთ ეთქუა),

---

[34] ეს ხერხიც პარალელიზმის და სიმეტრიის გაერთიანულ ყიგურებში განიხილება: J. Martin, Antike Rhetorik, S. 131, 312-314. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 253, 389, 394 (c. 462, 787, 799). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 95-96; 121-127. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 81, 88-91. A.C. Way, The Language and Style, p. 196.

[35] J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 88.

[36] J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 89. M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 123; L. Méridier, L' Influence de la seconde sophistique, p. 174; Th. E. Ameringer, The Stylistic Influence of the Second Sophistic, p. 49.

[37] V.E.F. Harrison, Word as Icon. ასეეე ყიქრობს ე. ჰარრისონიც. ანტითეზა ისოკრატესის ყორმაში პარისოზულ-ანტითეზურად მას გრიგოლის სტილისათეის მეტად დამახასიათებლად მიაჩნია (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 565-566).

და შეიერთების განყოფილად" EM (A1, 193r; A109, 79r).
ქრისტეს ორი ბუნების შესახებ ანტითეზები გამდიდრებულია ეპანაფორებითა და პარონომასიებით:
(ὥσπερ καί) *σάρκα φορεῖ* (sol). // *ἄσαρκος ὤν* (or.40,29,133. PG36, 400C5-6).
"(ეითარ-იგი შენდად) შეისხნა *ჴორცნი* / *უჴორცომან* მან" M (A109, 103v).
"(ეითარცა-იგი) *ჴორცნიცა* შეიმოსნა (შენთჳს) / *უჴორცომან* მან" E (A1, 227r).
'Ο ὢν. γίνεται·
καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται,
καὶ ὁ ἀχώρητος. χωρεῖται ...
καὶ ὁ πλήρης. κενοῦται (or.45,9,50. PG36, 633D7-636A1-3).
"არსი არს იქმნების
და აუგებელი აგების (] add. და დაუბადებელი დაიბადების E)
და დაუტევნელი დაიტევის
და განმადიდრებელი დაცალხაჲნების
და საესე (] add. იგი E) დაცალიერდების" EM (A1,22v; A109,194r).
ეყრემი, ჩვეულებრივ, უყრის ზესტია ანაფორებისა და სხვა ნიუანსების გადმოცემისას, ეყოთიმე აერცობს ფრაზებს დამატებებით, მაგრამ ანტითეზა იმდენად ბუნებრივი ჩანს ეყოფიშესთვისაც, რომ იგი მას დედნისაგან დამოუკიდებლად ამდიდრებს დამატებითი პარონომასიით (მაგ., "ხილულთა – უხილავი ბუნებაჲ"):
τὰ ἄμικτα μίγνυται·
οὐ *γενέσει* μόνον · Θεός,
οὐδὲ *σαρκὶ* · *νοῦς*,
οὐδὲ *χρόνῳ τὸ ἄχρονον* ... (or.39,13,60. PG36, 349A9-11).
"ამისთჳს *შეუზავებელნი შეზავებად*
არა ხოლო *დაბადებულსა* – *ღმრთეი*,
არცა *ჴორცთა* – *გულებად*,
არცა *ჟამიერსა* ოდენ – *უჟამოჲ* " M (A109, 80r).
"ამისთჳს *შეუერთებელნი* იგი *შეერთებად*
არა ხოლო თუ *დაბადებულსა* – *ღმერთი*
და *ჴორცთა*] add. *ხილულსა* – *უხილავი ბუნებაჲ*
და *ჟამეულსა* – *უჟამოჲ* იგი" E (A1,194v).
რამდენადაც ეყრემი ცდილობს დაუახლოვოს თარგმანი დედნის რიტმს ერთნაირი გრამატიკული ფორმის სიტყვების სიმეტრიული დალაგებით, იმდენად ეყოთიმე კარგავს ამ რიტმს მრავალსიტყვაობით: (ἀλλ ') *ἦν ὑφλὸς μὲν τοῖς ἔργοις*. // *ταπεινὸς δὲ τῷ φρονήματι* (or.21,9,48. PG35, 1092A11). "(არამედ) იყო *მაღალ* საქმითა / და *მდაბალ* ცნობითა" M (A109, 124v). შდრ. "(არამედ) იყო საქმითა] add. *სათნოებისაჲთა* მაღალ და] add. *აღმატებულ*, ხოლო გონებითა – მდაბალ" E (A1, 254r).
ქრისტოლოგიიდან აღსანიშნავია მაცხოვრის *ენების* მაგალითი, სადაც რიტორიკული ანტითეზაა (ღვთაებრივი და კაცობრივი ბუნების), რომელიც გამდიდრებულია პოპიოტელევტონებით კომებში: *ὑιὸν ἀπαθῆ θεότητι*. // *παθητὸν τῷ προσλήμματι* (or.40,45,205. PG36, 424B10).[38] "[ძე] უვნებელი ღმრთეებითა. / ენებული *მოკუდომითა*" M (A109, 113v). შდრ. "უვნებელი ღმრთეებითა და ენებული] add. *ჩუენგან* მიღებულითა *მით ბუნებითა*" E (A1, 240v). ეყოთიმეს თარგმანში განმარტების ჩართვით დარღვეულია ანტითეზის სიმეტრია და რიტმი.
სიტყვიერ ანტითეზას (ერთი სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობის კაეშირი მეორე სიტყვის გადატანით მნიშვნელობასთან: *νύκτος* · σκότος· ღამე -ბნელი) ეყრემი მეტ გამომსახველობას ანიჭებს დედნისაგან დამოუკიდებელი ალიტერაციით (წშ-წნ-წ-წნ-ნმწ), რომლითაც აზროვრიულად ამძაფრებს აღდგომისა (ან შობის), ანუ წმინდა ღამისა და პირველშობილი ბნელის ანტითეზას: 'Εντεῦθεν ἡ ἱερὰ *νύξ*, καὶ τοῦ παρόντος βίου τῆς κεχυμένης, τῆσδε *νυκτὸς* ἀντίπαλος, καθ 'ἣν τὸ πρωτόγονον λάξει *σκότος* (or.45,15,72. PG36, 644A7-9). "ამიერ *წმიდაჲ ღამე* და *აწინდელ საწუთოჲს* განყოფილის ღამისა *წინაგანმწყობი*, რომლითა დაიწსების პირველშობილი ბნელი" M (A109, 197r). შდრ. "ესრეთ უკუე მოვალს ღამე ესე ჰატიოსანი და საწუთროჲსა ამის და სიოფლისა ბნელისა წინააღმდგომი, რომლითა დაიწსების პირმშოჲ იგი ბნელი" E (A1, 27r).
ი) განსაკუთრებით იყო გაერცელებული ბიზანტიურ რიტორიკაში და აქედან, ქართულ თარგმანებშიც ის გაორგიანული ყიგურები, რომელთა საშუალებითაც მიიღწეოდა თანაბარხმოვანება, ანუ მსგავსხმოვანება – ერთნაირი ჟღერადობის მქონე სიტყვების ან ბგერების

[38] გრიგორის ეს მაგალითი დასაწყისებულია: G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s.v. πρόσλημμα. ამ ტერმინის განსილვისათვის შდრ. სუშკო, შენ. 96-97.

განმეორება ფრაზის სხვადასხვა ადგილას. ასეთებია *პარონომასია* (Paronomasia - παρονομασία), *ალიტერაცია* (Alliteratio) და მისი ნაირსახეობანი.[59]

პარონომასია არის ერთნაირი ძირის მქონე (იდენტური ფორმის ან დიდი ანალოგიის მქონე) მსგავსი ულერადობის, მაგრამ განსხვავებული მნიშვნელობის სიტყვების შეპირისპირება და კავშირი, რაც ერთი ძირის სიტყვა სხვადასხვა გრამატიკულ ფორმაშია (სახელი და ზმნა; ან უბრალოდ, ერთი სიტყვის სხვადასხვა ფლექსია თუ ბრუნვა; სხვადასხვა წინდებულით გაფორმება და ა.შ.).[60] ასეთ შემთხვევაში ეს ხერხი მეტ-ნაკლებად ორივე მთარგმნელს გადმოაქვს, რადგან ერთი და იმავე ძირის ქართული სიტყვებიც იძლევა იმავე შეპირისპირების საშუალებას.

ალიტერაცია არის მსგავსი ბგერების განმეორება ერთმანეთის უშუალოდ მომდევნო სიტყვათა დასაწყისში (რაც გამორიცხავს შემთხვევით ალიტერაციულ კომბინაციებს); *ასონანსი* (Assonance) – მსგავსი ბგერების განმეორებაა სიტყვათა დასასრულს, *პარეხესისი* (Parechesis - παρήχησις) – მსგავსი ბგერების გაჩენაა სხვადასხვა ძირისა და მნიშვნელობის სიტყვებში.[61]

ეს ხერხები იმდენად იყო გაერცელებული, რომ მათ სხვადასხვა საშუალებით გადმოსცემდნენ ეფთვიმე და ეფრემი, როცა მათ ამის უფლებას შესაბამისი ქართული შესატყვისები აძლევდნენ. თუმცა შეიმჩნევა ეფრემის მეტი ზრუნვა სიზუსტეზე.

გრიგოლის ჰომილეტიკაში, ჩვეულებრივ, ძალზე ხშირია თანაბარხმოვანების ნიმუშები, მაგრამ აქ უნდა გაირჩეს ორგვარი მაგალითები. ერთია რიტორიული ჩვეულებით ბუნებრივად გამჯდარი თანაბარხმიანობა, რომელიც შემთხვევითი ხასიათისაა და არ წარმოადგენს აუცილებლობას, გამოწვეულს რაიმე კანონსიმოჭერით, მაგ., διφᾷ τὸ διφᾷσθαι (or.40,27,126. PG36, 397B15). "სწყურის წყურილად" M (A109, 102v) / "სწყურის წყურილისათვის" E (A1, 225v); ἔλαφοι τῶν λόφων (or.43,7,33.PG36,501D5). "იტყმნი მაღნართა"M (A109, 19v). შდრ. "ირემნი მთათაგან"E (A1, 134r); ὥστε πολλῶν πολλάκις καὶ πολλοῖς ἤδε γεγενημένων (or.21,27,145. PG35, 1113B8). "ეინაიცა *მრავალთა მრავალგ ზის* და *მრავალთა* მიერ აწცა იქმნებიან" M (A109, 133v). შდრ. "რამეთუ მრავალთაჲ ქმნილ არს" E (A1, 268v). ასეთივეა or.43,81,324. PG36, 604C3-6 და სხვ.

მეორეა აზრობრივი დატეირთვის მქონე დაპირისპირება ანტითეტური სიტყვებისა, ასევე იდენტური ფორმის ან დიდი ანალოგიის მქონე სიტყვებისა, რომელთა თანაბარხმიანობით ავტორს სურს რაიმე დოგმატურ საკითხზე ყურადღების გამახვილება და მისთ. მაგ., შესაქმის შესახებ ნათქვამი: καὶ *κόσμον* ἡ πρὶν *ἀκοσμία* λαμβάνει (or.45,15,72. PG36, 644A10). "და *მყობასა* პირველი *უმყობელობაჲ* მიიღებს" M (A109, 197r). შდრ. "და პირველმან მან *უშუერებამან* მიიღო *შუენიერებაჲ*" E (A1, 27r); ან: καὶ φυχὴ τελεῖα τοῖς τῆς ἀληθείας δόγμασιν (or.42,8,27. PG36, 468B11). "სული განსრულებული ჭეშმარიტებისა ᲐᲮულითა" EM (A1, 283v; A109, 144r). ქართველი მთარგმნელები ბერძნული ორმაგი პარეხესისის ნაცვლად ქართულად ოთხმაგს გეთავაზობენ. ასეთივეა: ἀπὸ *γῆς* καὶ τῶν περὶ *γὴν* εἰς *οὐρανὸς* ἕλκων καὶ τὰ *οὐρανία* (or.14,21,97. PG35, 885B3). "*ქუეყანით და ქუეყანიერთაგან ზეცად და ზეცისა* მიმართ მიიზიდეიდა" M (A109, 165v). ქუეყანით და] add. საქმეთაგან ქუეყანისათა ზეცად და] add. კეთილთა მიმართ ზეცისათა მიიზიდაეს" E (A1, 332r). ეფრემი იცავს რიტორიკულ ხერხს – ანტითეტურ პარონომასიას და წეერთა სიმეტრიას. ეფთვიმე ჩანართებით არღვევს დედნის ლაკონიურობას და რიტმს.

აღსანიშნავია ეფრემის მიერ მეტი ყურადღების მიქცევა ამ რიტორიკული ხერხისადმი. მაგ., καὶ Προνοίαν *συνεισάγωγεν*, τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς *συνεκτικὴν* τε καὶ *συνδετικὴν* (or.14,33,158. PG35, 901C14-D1). "ამას თანა შემოვიყვანებთ წინაგანგებასაცა, *შემომკრებელსა* და *თანაშემკრესა* ამის ყოელისასა" M (A109, 172v). შდრ. "აგრეთვე განგებულებაჲ მისი გურწამსცა შეუორგულებელად, მყოფებელი იგი და დამამტკიცებელი ყოველთაეე არსთაჲ" E (A1, 344r). როგორც ეხედავეთ, ეფთვიმეს არ გადმოაქვს დედნის ალიტერაციული წყვილები, ეფრემი კი ალიტერაციის ხელოვნურ კალაპოტებას კი არ მიმართავს (ბერძნული συν და τικτ მარცვლების განმეორებით), არამედ განსხვავებული ბგერებით (*თანა, შე, მო* და *მკრ* ბგერების განმეორებით) ქმნის თანაბარღერადობის ეფექტს. ამ რიტორიკული ხერხის აზრობრივი დატეირთვაა განგების ყოელისმომცველობის ჩვენება.

ასონანსიც ეფრემთან უკეთესად გადმოდის: καὶ ὃν, καὶ καλούμενον (or.45,13,65. PG36, 640C15). "არსცა და წოდებულ არსცა" M (A109, 196r). შდრ. "ჭეშმარიტად წოდებული" E (A1, 25v). ἦν Ἀρειος νοσήσας, ὁ τῆς μανίας ἐπώνυμος (or.43,30,137. PG36, 537A11). "რომელი სენ-ექმნა არიოზს, მოსახელესა სიბოროტისასა" M (A1ᲧᲧ, 33r). შდრ. "რომელი-იგი მოიპოვა არიოზ უკეთურმან" E (A1, 149r). ბერძნული სიტყვათა თამაში ὀνομαστικὸν მარცვლების ალიტერაციით ეფრემს *სე-სა-სი*

---

[59] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 271, 304, 332. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 340, 478 (c. 672, c. 975). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 97-105. იგი ელერადობის ყოგურების შორის განსხვავებას J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 39-43. A.C. Way, The Language and Style, p. 182-185.

[60] ალიტერაციის, როგორც პარონომასიის სახეობის შესახებ იხ. ზემოთ: II,g.

[61] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 304. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 322 (c. 637). კეთილხმოვანების ამ რიტორიკული ყოგურების ხმარებაშიც ბასილი კესარიელი ჩამორჩება ორსავე გრიგოლს და თავად იერონიმეს (J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 43). შესადარებლად დასახელებულია: M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 197; L. Méridier, L' Influence de la seconde sophistique, p. 161; Th. E. Ameringer, The Stylistic Influence of the Second Sophistic, p. 33-35.

მარცელების სამშაგი ალიტერაციით გადმოაქცს, რითაც ხაზგასმულია არიოზის ერესის მანკიერი ბუნება: სენი მისი სიბორგილის მოსახელეა.

აღსანიშნავია, რომ პარონომასიის შემცველი პასაჟები აღნიშნულია მარგინალური ნიშნით "*შეინიშნავე შუენიერი*" და "*შუენიერი*", რაც კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ეყრემის მიერ სპეციალურ ზრუნვას მათზე, მაგ.,

ὁ τὸ *εἶναι* δούς, καὶ τὸ *εὖ εἶναι* χαρίσηται·

μᾶλλον δέ, βούσαντος ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ *εὖ εἶναι* διὰ κακίαν (or.38,3,9. PG36, 313C10).

"რომელმან *ყოფად* მოგუცა, *კეთილ-ყოფაცა* მოგუმადლოს

და უყროსნი ჩუენ, წარდინებულთა *კეთილ-ყოფისაგან* სიბოროტისა მიერ" M (Jer.43, 14v; A109, 10r).

შდრ. "და უყროსად, რომელნი-ესე კეთილისა მის არსებისაგან განეყარდით უკეთურებისა მიერ" E (A1, 88v). როგორც ეხედავთ, ეყთემე მხოლოდ აზრის გადმოცემაზე ზრუნავს და არა რიტორიკული ფიგურის შენარჩუნებაზე. ეყრემი კი რიტორიკული ხერხის დაცვით ონარჩუნებს პერიოდის სიმეტრიას და თანაც გრიგოლთან ერთად გახაზავს დაპირისპირებას ტრანსცენდენტურ სიკეთესა და ცოდვით დაცემას, ანუ სიკეთისაგან დაცილებას შორის (იხ. აგრეთვე *ამ* მარგინალური ნიშნით აღნიშნული პასაჟები: or.43,65,270. PG36, 584A11-13. Jer.43, 65v. A109, 61r; or.38,6,19. PG36, 316D6. Jer.43, 16r. A109, 10v).

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ბასილი მინიმუსი გამოყოფს და კომენტარს უთავაზებს სწორედ პარონომასიის შემცველ პასაჟს მაცხოვრის ენების შესახებ, რომელსაც 'რიტორებრიე მოქცევს, ანუ ხერხს (ῥητορικώτερον) უწოდებს (or.45,21,103. com.57. PG36, 652D5-6. A109, 200v. cod. Paris.Coisl.240, s.XI, f.146r).

მთელი რიგი სხვა მაგალითებიც ცხადყოფენ ეყრემის სპეციალურ ზრუნვას *ამ* რიტორიკული ხერხის გადმოტანაზე ეფთემესაგან განსხვავებით. მაგ.,

καὶ συνεορτάσωμεν ταῖς φιλεόρτοις καὶ φιλοθέοις ψυχαῖς (or.39,11,43. PG36, 345B13). "და თანავმედღესასწაულობდეთ სულთა დღესასწაულისმოყუარეთა და ღმრთისმოყუარეთა" M (A109, 78v). შდრ. "და ედღესასწაულობდეთ სულთა მათ თანა ღმრთისმოყუარეთა და დღესასწაულის მოსურნეთა" E (A1, 192v; ხაზგასმულია საღვთო დღესასწაულისა და ღმრთისმოყვარეობის კავშირი). იხ. აგრეთვე or.43,23,113. PG36, 528B5 და სხვ.

μὴ τὰ τῆς *πλάσεως*, ἀλλὰ τὰ τῆς *ἀναπλάσεως* (or.38,4,12. PG36, 316B3). "ნუ *დაბადებისათა*, არამედ *აღმოდაბადებისათა*" M (Jer.43, 15r). შდრ. "არათუ დაბადებულებაჲ, არამედ განახლებაჲ" E (A1, 89r). პარონომასიით ხაზგასმულია აზროვნეთა დატეხრეთა – განახლება მაცხოვრის შობის მეშვეობით; ასეთივეა ὡς εὐγνώμων τὸν Θεὸν γνῶρισον (or.45,24,114. PG36, 656C6). "ვითარცა კეთილ-ცნობამან ღმერთი იცან" M (A109, 201v). შდრ. "ვითარცა გონივრმან მან, ღმერთი იცან" E (A1, 34r);

ἀλλ᾽ ὥσπερ οὐκ ὄντας ὑπέστησεν, οὕτως ὑποστάντας ἀνέπλασε, πλάσιν θειοτέραν τε καὶ τῆς πρώτης ὑψηλοτέραν (or.40,7,26. PG36, 366C7-9). "არამედ ვითარ-იგი არაარსნი არს მყენა, ეგრეთვე *დაბადებულნი აღმოგუდაბადნა* დაბადებითა უსაღმრთოესითა და პირველისა უმაღლესითა" M (A109, 88v). შდრ."არამედ ვითარცა-იგი არაარსისაგან არსად მიიყვანა, ეგრეთვე *არსებად მოსირულნი ესე კუალად მეორედ დაგუნადნა* დაბადებითა მით უმაღლესითა და პირველისა მის უაღრესითა" E (A1, 207r). როგორც ეხედავთ, ეყრემი დედნისაგან დამოუკიდებელი რიტორიკული ხერხის გამოყენებით – ერთი ძირისაგან ნაწარმოები სიტყვების ალიტერაციით ("დაბადებულნი აღმოგუდაბადნა") უფრო გამოკვეთს სოტერიოლოგიური ტერმინის ღირებულებას. მეორედ დაბადება, ნათლისებით ან აღდგომით განახლება "აღმოდაბადებად" (ἀνάπλασις, ἀναπλάσσω) იწოდება. ეყრემის ტერმინი ბერძნული წინდებულიანი ფორმის კალკია: [τὸ ἑαυτοῦ πλάσμα].

ἤκουσας τῆς *μεγάλης φωνῆς ἐν τάφῳ* κείμενος (τί γάρ τοῦ Λόγου *μεγαλοφωνότερον*;) (or.40,33,155. PG36, 405C11). "გესმა *დიდისა ჴმისა* სამარის მდებარესა, რამეთუ რაჲმცა იყოს სიტყუა *უდიდჴმაჲ*?" M (A109, 106r). შდრ. "გესმა დიდისა მის ჴმისაჲ სამარესა შინა რამეთუ რაჲ არს სიტყუჲსა მის უმაღლეს?" E (A1, 230v). დაპირისპირებულია საღვთო ხმა და ადამიანური ხმა. ასეთივეა or.41,9,38. PG36, 441B5; or.43,48,198. PG36, 557C4; or.45,13,65. PG36, 640D1-641A2; or.14,6,26. PG35, 864D1; or.43,13,63. PG36, 512B2 და სხვ.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია Λόγος Λόγος სიტყვათა თამაშის შემცველი პარონომასიული წყვილების გადმოტანის შემთხვევები, სადაც ეყრემი ყოველთვის ცდილობს კიდევ უფრო გააყვართოეოს *ამ* რიტორიკული ხერხის შესაძლებლობები:

καὶ οὗτος τῶν θυσιῶν ὁ *λόγος*, ὡς ὁ ἐμὸς *λόγος* (or.45,13,64. PG36, 640C3). "და ესრეთ მსხუერპლთათჳს *სიტყუაჲ*, ვითარ ჩემი *სიტყუაჲ*" M (A109, 196r). შდრ. "და ესე არს მისჳსი მსხუერპლთა მათ და შესაწირაეთა, ვითარ მე გულისჴმა-ვყოფ" E (A1, 25rv). დაპირისპირებულია Λόγος-ის სხვადასხვა მნიშვნელობა: ერთი მიემართება საღვთო რიტუალს, მეორე – ადამიანურ აზრს მის შესახებ. ეყთემე არჩევს კონტექსტური მნიშვნელობის შესატყვისებს: ეს არის მსხუერპლშეწირვის აზრი, მისჳსი, რიგორც მე ეყიქრობი (Λόγος-ის ერთ-ერთი მნიშვნელობა არის "ყიქრი"). ამით იგი ეერ ქმნის რიტორიკულ ხერხს. τῷ δὲ θεραπευτῇ τοῦ *Λόγου λόγος*, καὶ *λόγων* ὁ τῶν καιρῷ προσφορώτατος (or.41,1,1. PG36, 429A1). "ხოლო *სიტყჳს* მსახურისაჲ – *სიტყუაჲ* და

სიტყუაჲ შესატყუსი ჟამისაჲ" M (A109, 211r). შდრ. "ხოლო მსახურთა *სიტყუსაოა სიტყუაჲ*, შემსგაესებული ჟამისაჲ" E (A1, 48v). ეფთვიმე მხოლოდ ორმაგ ალიტერაციას მიმართავს. ეფრემი დედნის სამმაგი პარონომასიისა და ალიტერაციის ნაცვლად ოთხმაგს ქმნის (სიტყუს -სიტყუჲ სიტყუაჲ შესატყუსი). εἰπερ τι μέλει τοῦ *λόγου λογικοῖς* οὖσιν ἡμῖν, καὶ *Λόγου* θεραπευταῖς (or.14,33,157. PG35, 901C8). "უკუეთუ ოდეს სთნაუს *სიტყუასა სიტყუერ-ყოფაჲ* ჩუენი და *სიტყუს* მსახურ-ყოფაჲ" M (A109, 172rv). შდრ. "არამედ ეითარცა პატივცემულ ეართ პირმეტყუელებითა და მსახურნი ეართ საღმრთოჲსა სიტყუსანი,] add. *ჯეროვნად ვიქმაროთ პატივი ჩუენი*" E (A1, 344r). კელაე საღეთო სიტყვისა და ადამიანური სიტყვის დაპირისპირებაა. ადამიანური სიტყვა საღეთო სიტყვის სამსახურშია. ეფრემი ზუსტად იმეორებს ქართული ენის ბუნებრივი საშუალებებით ერთი და იმავე სიტყვის მეშვეობით დედნის ალიტერაციას. ეფთვიმეს არ გადმოაქვს რიტორიკული ხერხი. ამგვარივეა: or.14,32,152. PG35, 901A7; or.41,1,1. PG36, 429A1; or.40,34,159. PG36, 408B13-14; or.14,33,157. PG35, 901C8 და სხვ.

ეფრემი ზოგჯერ დედნისაგან დამოუკიდებლად მიმართავს ამ რიტორიკულ ხერხს და ქმნის პარონომასიას და ალიტერაციას ერთად:

Ἵν ' αὐτὸς ἡμᾶς ἐξέληται, τοῦ *τυράννου βίᾳ κρατήσας* (or.45,22,107. PG36, 653B7). "რაჲთა მან მიჴსნნეს ჩუენ *მძლეარ ძლეეითა მძლავრისაჲთა*" M (A109, 201r). შდრ. "რაჲთა მან თაჳადმან მიჴსნნეს ჩუენ მძლაერებისა მისგან მტერისა თჳისა ძალითა" E (A1, 32v-33r). *მძლრ-ძლ* ბგერების გაძლიერებით ბოროტთან ბრძოლა არის ხაზგასმული.

"Ο φοβοῦμαι περιέπω, καὶ ὁ *στέργω* δέδοικα (or.14,7,32. PG35, 865B13). "რომლისაგან *მეშინის, ეჳყუარ*ებ და რომელსა *ეჳყუარებ, მეშინის*" M (A109, 157v). შდრ. "რომლისაგან მეშინის, ეყუუნებ და რომელსა ეპრიდებ, ეეწიწეი" E (A1, 321r).

როგორც ენახეთ, ეფრემი ცდილობს ბუნებრივი იყოს ბერძნული რიტორიკული ხერხის კალკირებას (განსაკუთრებით, სიტყვათა ალიტერაციის შემთხვევაში), რასაც ახერხებს ქართული შესატყვისებით; ალიტერაცია მას ქართულში მოძებნული ბგერათა ბუნებრივი ეღერადობით გადმოაქვს. ეფრემი რომ ხელოვნურ კალკირებას არასიდეს მიმართავს, ჩანს იქიდანაც, რომ იგი, ისევე როგორც ეფთვიმე, ზოგჯერ გვერდს უქცევს ალიტერაციის გადმოტანას, თუ მას თარგმანში შერჩეული ქართული ფრაზა არ აძლევს ამის საშუალებას:

καὶ ἡμέρας, ἔρημος ἡμερωθήσεται (or.45,21,101. PG36, 652C4). "ღამე და დღე უდაბნოჲ მოგიმდოურდეს" M (A109, 200r). შდრ. "დღე და ღამე უდაბნოჲ შენდა საყოფელ იყოს" E (A1, 31v); ὡραῖος ἦν εἰς ᾠδασιν (or.44,6,21. PG36, 613B3). "შუენიერ ხილეად" M (A109, 207r).შდრ. "შუენიერ იყო ხილეად" E (A1, 42r); Οὐ πλοῦτος ἔχει τὸ πλέον ἐκεῖ (or.19,15,83. PG35, 1061A15). "არა აქუს მუნ სიმდიდრესა უმეტესობაჲ" M (Jer.43, 12v] მეტობაჲ E: A1, 86v).

საზოგადოდ კი, როგორც ენახეთ და როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში შემჩნეულია, ეფრემი, ეფთვიმესაგან განსხვავებით, მეტ ყურადღებას აქცევს ამ რიტორიკულ ხერხს და ცდილობს მის გადმოტანას.[62]

ი) *რიტორიკული შეკითხვა* სიცხადის და გამოკვეთილობის, სიცოცხლის შემქნელ ფიგურად არის მიჩნეული. კითხვა ისმება ეფექტისათვის და არა ინფორმაციისათვის. იგი ერთსა და იმავეს იმეორებს სხვადასხვა კუთხით და მეტ სიცოცხლეს მატებს სათქმელს.[63] ეს ხერხი უმეტესად ეფრემის თარგმანშია დაცული. ეფთვიმეს თარგმანში ტექსტის პარაფრაზირებისას იკარგება ეს ნიუანსი. ეფრემი რომ სპეციალურად ზრუნავს მასზე, იმითაც ჩანს, რომ მის კრებულებში ეს რიტორიკული ხერხიც აღნიშნულია მარგინალური ნიშნით "*შუენიერი*" (or.19,13,74. PG35, 1060A15. Jer.43, 11v; A109, 7r); "*შუენიერი ესე ადგილი*" (or.43,64,267. PG36, 581C7-12. A109, 60v): საყურადღებოა, რომ ბასილი მინიმუსის კომენტარები და მათი ეფრემისეული თარგმანებიც შეიცავენ რიტორიკული კითხვის განმარტებას შესაბამის პასაჟებთან. ეს ხერხი განმარტებულია, როგორც თავის თავში პასუხის მქონე. მაგ., or.39,2,6. PG36, 336C4-5; A109, 74v. Bas.Min. cod. Vat.Gr.437, f.40r. A109, 74v; or.19,5,19-20. PG35, 1048C9-D2. or.19, com.19. Jer.15, 2r). ორსაეე შემთხვევაში რიტორიკულ შეკითხვას ეფთვიმე თხრობითი წინადადებებით თარგმნის, ეფრემი – კითხვითით.[64]

საგულისხმოა კიდევ ერთი შემთხვევა, სადაც კომენტატორი რიტორიკული შეკითხვის მეორე, დამატებით ფუნქციასაც გახაზავს – პომპეიის შემკობას ერთნაირი სიტყვებით დაწყებული კითხვითი პერიოდებით: παρέλκον ἐστὶ τὸ τί οὖν ἡμεῖς διὰ τὸ αὖθις ἐπαγόμενον τί, ἢ οὐδὲν ἀπάδον τὸ ἑξῆς ἀπαναλαμβάνον τί, *κοσμεῖ γὰρ πλέον καὶ ὡραιώτερον ταῖς ἀναφοραῖς* ἀπεργάζεται τὸν λόγον. "ორგზის თქუმითა აწცა და ქუემორე "რაჲმე" კითხეითა "უკუეობისთა" არა მრჩობლ-სიტყუებს, ვითარ ეინ პგინოსთ, არამედ *მრჩობლ კითხეითა უფრჩხილად აძკობს სიტყუასა*" (or.14, com.43. cod. Paris.Coisl.240, s.XI, f.122v. A109, 161v). Τί δὲ ἡμεῖς, οἱ τὸ μέγα καὶ καινὸν ὄνομα κεκληρωμένοι...; Τί οὖν ἡμεῖς, οἱ τοσοῦτον εὐσπλαγχνίας καὶ συμπαθείας λαβόντες ὑπόδειγμα;

---

[62] შდრ. B. Coulie, Les traductions Géorgiennes du Discours I, p. 256.

[63] შდრ. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 49-52. A.C. Way, The Language and Style, p. 186-187.

[64] ბასილი მინიმუსის კომენტარების ეს ორი მაგალითი განხილული და განმარტებულია: ი. ლილიშვილი, კომენტარია გაელენი, გვ. 160-161.

(or.14,15,68-69. PG35, 876B9-C5). "*რაჲმე უკუე ჩუენ*, დიდისა ამისდა ახლისა სახელისა დამბკურებელთა...? *რაჲმე უკუე ჩუენ*, ესოდენისა მოწყალებისა და თანალმობისა სახისა მოძღებელთა...?" M (A109, 161v-162r). შდრ. "ხოლო *ჩუენ რაჲმე [add. კუოთ]*, რომელთა ზედა დიდი ესე და ახალი სახელი წოდებულ არს ქრისტეანობისაჲ...? *რაჲმე [add. კუოთ] ჩუენ*, რომელთა ესოდენი მოწყალებისა და სახიერებისა სახე მოგუღებიეს...?" E (A1, 326v-327r). მართალია, ეფთვიმე ამ შემთხვევაში არ გაურბის რიტორიკულ შეკითხვას, მაგრამ მისგან განსხვავებით, ეფრემი ცდილობს ერთგვაროვანი გახადოს რიტორიული კითხვების დასაწყისები, ისე როგორც ეს კომენტარშია განმარტებული. გარდა ამისა, ეფთვიმე ზმნებს ამატებს რიტორიკული შეკითხვების დასაწყისში.

ეფრემი, ჩვეულებრივ, იცავს რიტორიკულ კითხვა-პასუხსაც, ეფთვიმესაგან განსხვავებით. Ἐκεῖνο δὲ πῶς οὐ κατηγορῆς, ὅτι καὶ μαθητεύει τελώνας, ἵνα καὶ αὐτοῖς τι κερδάνῃ; *Τί τοῦτο, Τὴν τῶν ἁμαρτωλῶν σωτηρίαν* (or.38,14,68. PG36, 328C1-4). "ამასცა ეითარ არა აყუედრებ, რამეთუ მეზუერეთა მოიმოწაფებს, რაჲთა მანცა რაჲმე შეიძინოს? *რაჲ-მე არს იგი? – ცხორებაჲ ცოდვილთაჲ*" M (Jer.43, 21r). შდრ. "და აყუედრებდე-ა ამას, რამეთუ მეზუერეთა თანა ჭამდა და მოიმოწაფნა იგინი, რაჲთა შეიძინოს მან ცხორებაჲ იგი ცოდვილთაჲ?" E (A1, 97r).

ასეთივეა, მაგ., მაღალი სტილის ნიმუში გამოსამშვიდობებელი ჰომილიიდან (or.42,23-81-83. PG36, 485B1-C8), რომელიც მთლიანად რიტორიკული კითხვებით არის აგებული. იგი სრულყოფილად გადმოდის ეფრემის თარგმანში, ხოლო ფრაგმენტულად – ეფთვიმესთან.

ρ) *პარენთესისი* (Parenthesis - παρένθεσις) წყვეტს წინადადებას ჩართული წინადადებით სისრულისათვის და სრულყოფს პერიოდის წონასწორობას.[65] გრიგოლთან პარენთესისის შემთხვევას სპეციალურ კომენტარს ურთავს ბასილი მინიმუში თუ მისი მთარგმნელი ეფრემ მცირე და ამ რიტორიკულ ხერხს იგი მიიჩნევს აგრეთვე წმ. წერილის, კერძოდ, "საქმე მოციქულთას" დამახასიათებლად (შდრ. საქმ. I, 2-5 ერცელი და რთული სინტაქსური კონსტრუქციებით): "ამიერითგან იწყე განხილვად ზემოთქუმულსა *გრძელ შეხადგამობისა* სიტყუათასა, რამეთუ თავითგან ვიდრე ქუემოთ "რამეთუმდე" (= Οἶμαι γάρ) *ერთსასუენ* არს და მაშინღა სრულ იქმნების ძალი სიტყჳსაჲ, რამეთუ ესე *რიტორებრი ჴელოვნებაჲ არს*, რაჲთა თავსა იწყოს და *შუა შემოღებითა სხუათა სიტყუათაითა განკუეთოს სიტყუაჲ*, ეითარ-ესე აწ ზემოჲთ "რამეთუითგან" (= καὶ γάρ) "თავისა თუსისამდე" (= ἑαυτόν) შუა განკუეთილი არს და ამას რაჟამს გულისჴმა-ყოფდე, შუა შთაგდებულსა რეცა მიერ გამოკუეთ და "დიდსა ბასილის" (= ὁ μέγας Βασίλειος) თანა-შეუდგენ "თავისა თჳსისა აწ წინადადებასა", რაჲთა ესრეთ გულისჴმა-ჰყო, ეითარმედ "ეგულებოდა თავისა თჳსისა წინადადებაჲ ჩუენთა" (= Ἔμελεν [ὁ μέγας Βασίλειος...] *ἑαυτὸν νῦν ἡμῖν προθήσειν, ὑπόθεσιν*). *ესეეთარი წესი სიტყჳსაჲ* მრაჲალთაგან ჰპოო წერილთა შინა, ეითარ-იგი თუთ მებრ დაწუებასა ოდენ მოციქულთა საქმეთასა" (or.43, com.1. Jer.15, 22r. om. CANTARELLA, *Basilio Minimo*, II, p. 22). პარალელებად მოტანილია გრიგოლის ბერძნული ტექტის შესაბამისი ადგილები.

თავად ეს "გრძელშეხადგამობა", ანუ გრძელი პერიოდი ასე გამოიყურება: Ἔμελεν ἄρα, πολλὰς ἡμῖν ὑποθέσεις τῶν λόγων ἀεὶ προτιθεὶς ὁ *μέγας Βασίλειος* (καὶ γὰρ ἐφιλοτιμεῖτο τοῖς ἐμοῖς λόγοις, ὡς οὔπω τοῖς ἑαυτοῦ τῶν πάντων οὐδείς), *ἑαυτὸν νῦν ἡμῖν προθήσειν, ὑπόθεσιν* ἀγώνων μεγίστην τοῖς περὶ λόγους ἐσπουδακόσιν. Οἶμαι *γάρ* ... (or.43,1,1. PG36, 495A3-8).
"*ეგულებოდა* სადმე მარადის მრაჲალმიზეზთა წინადამდებელსა ჩუენდა *დიდსა ბასილის* (*რამეთუ ესაჴებებოდაცა ჩემთა სიტყუათა მიერ. ეითარ ეერცა ერთი ყოველთაგანი თუსისა მიერ*), *თავისა თჳსისა მიერ აწ წინადადებად ჩუენდა* მიზეზად ღუაწლთა დიდთა სიტყუათა მიმართ მოსწრაფეთათჳს, *რამეთუ ეგჳთნეს* ..." M (A109, 16r). ამ ხერხს იმეორებს ეფთვიმე ათონელიც: "ყრიად მაიძულებდა მე დიდი და ღმერთშემოსილი ბასილი აღწერად სიტყუათა სწავლისათა და შესხმად ღუაწლთა და ცხორებასა წმიდათასა, ვიდრე ჩუენთანაღა იყო (რამეთუ უუარდეს მას სიტყუანი ჩემნი, რომელ არავინ ესრეთ შეიყუარებს თავისაცა თჳსისა სიტყუათა) და ეითარ ეგჳონებ..." E (A1, 128v).

სხუა შემთხვეეებში ჩანს ეფრემის მეტი ყურადღება ამ ხერხისადმი. მაგ.,

Ἀλλὰ σκοπῶμεν,
ὡς μεγάλην καὶ θαυμασίαν,
καὶ τί γάρ;)
(ἢ) τῆς ἐκείνου ψυχῆς ἀξίαν (or.43,59,240. PG36, 572C10).
"არამედ განეთხილოთ,
რაბამ დიდი და საკჳრეელი
(და რაცაღა სჰუია?),
თუნიერ მისისა მის სულისა ღირსი" M (A109, 56v).
ეფთვიმე ათონელთან ეს პასაჟი საერთოდ გამოტოვებულია (A1, 168r).[66]

---

[65] J. Martin, Antike Rhetorik, S. 266, 299, 342. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 427 (c. 860). M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 107-110. შდრ. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 53-54. A.C. Way, The Language and Style, p. 187.

[66] საჭმე მოციქულთას ამ ბაგალთის ბერძნული სტილის ნიმუშად ასახელებენ ჩვეულებრივაც (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 453-454).

q) *ლიტოტესი* (Litotes - λιτότης) აზრის ემოციური მტკიცებაა მისი საწინააღმდეგოს უარყოფით, რის შედეგადაც იქმნება ორმაგი უარყოფა," ლიტონი უარყოფის საპირისპიროდ. ეს ხერხი, ბასილი მინიმუსის მიხედვით, ახასიათებდა როგორც ძველ რიტორების თხზულებებს, მაგ., დემოსთენეს, ისე წმ. წერილსაც.

ბასილი მინიმუსი ასე განმარტავს ლიტოტესის შესაბამის მაგალითს გრიგოლ ღვთისმეტყველთან: οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων (= ἀνθρώπων καὶ κατοπθωμάτων), οὐκ ἔστιν, ἐφ' ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων (PG36, 496A11-12): ἡ δὲ παράλληλος τῶν ἀποφάσεως θέσις οὐχ ὡς τινες περιττή, ἀλλὰ γὰρ καὶ *κάλλους ἐργαστικὴ* ἐστιν. χρῶνται οὖν *οἱ ῥήτορες* ἀντὶ μιᾶς ἔστιν ὅτε δυοῖν τε καὶ πλείοσιν· καὶ *οὐχὶ ἁπλῶς* κατάφασιν αἱ δύο ἀποφάσεις, ἀλλὰ καὶ ἀπόφασιν ποιοῦσιν. *Δεμοσθένης* ἐν τῷ κατ' Ἀριστοκράτους· *"οὐκ ἔστιν οὐδεὶς"* ἀντὶ τοῦ "οὐδεὶς ἐστιν", καὶ *οὐχ ἁπλῶς* ἡ ἑτέρα ὡς περιττὴ εἴληπται. ἀλλ' ἐπὶ βεβαιώσει ἁρνήσεως ἡ παράλληλος χρῆσίς ἐστι καὶ ἐν ἐπιτάσει τῶν ὑποκειμένων ὥσπερ ἐνταῦθα. κἀν τῷ περὶ τοῦ Στεφάνου Δημοσθένης· *"οὔτε* γὰρ εἰς τὴν πόλιν εἰσελθόντος οὐδεὶς *οὐδέν, οὔτ'* ἀδίκως ἡμῖν ἐνεκάλεσεν." καὶ Ἡσαΐας· *"οὐδὲ* ἰατροὶ *οὐ μὴ* ἀναστήσουσι" (Is. 26, 14), καὶ Ἱερεμίας· "τὸ περίζωμα, ὃ *οὐ* χρησθήσεται εἰς *οὐδέν*" (Jer. 13, 10), καὶ *"οὔτε* ἀπὸ λησταῦ οὐ μὴ διασωθῶσιν" (Ep.Jer. 57). (CANTARELLA, *Basilio Minimo*, II, p. 22$_{16-28}$).[68] "ზედა-დართეაჲ ესე სამთა "არათაჲ" არათუ ნამტკაე არს, ეითარ-იგი ეიეთმე ჰგიერს, არამედ *შუენიერებისა სიტყუათაჲსა* მიქმედ ჴედდართეითა სამთა უკუთქუმაჲთა, რამეთუ *რიტორნი*, ნაცვალად ერთისა, მასუე და ერთსა სიტყუასა ორგზის და მრავალგზის იხუმეენ. და *არა ხოლო ლიტონად* უკუთქმასა, არამედ წარმოქუმასაცა ჰყოფენ ორნი ესე უკუთქმანი, ეითარ *დემოსთენე* "არისტოკრატოსთჳს," ეითარმედ: "*არა არს არაჲნი*," ნაცვალად ამისა, ეითარმედ: "არაჲნი არს". და არა ნამეტაჲ არს მეორე იგი, არამედ დამტკიცება უარყოფისა ... ეითარ-იგი "სტეფანესთჳს" იტყჳს *დემოსთენი*, რამეთუ: "*არცა* ქალაქად შეეიდა *არცა* ერთი ეინ, *არა არცა* უსაბრთლოჲ ეინ მიჩიენა ჩუენ." აჰა, ჲთხრი "არანი" ნაცვალად ერთისაჲ! ეგრეთეე აქაც *შუენიერებისა* და *განკრცობისათჳს* დადებულ არს მიქცეობაჲ მათეე სიტყუათაჲ ესეეითარეე ჭმიდათა წერილთაცა შინა მრავალი ჰსიების, რამეთუ დაეით იტყჳს: "არა ესრე უღმრთონი, *არა* ესრე" (Ps. 1, 4); იერემია: "ეითარცა მოსაჴმყმელ, რომელი *არა* იჴმაროს *არარად*" (Jer. 13, 10) და "*არცა* ავაზაკთაგანნი, *არა* ეერ გიჴსნენ?" (Epist.Jer. 57) (or.43,1,6. com.5. cod.Jer.15, 22v). განსხვაეება ბიბლიურ მაგალითებში ბასილი მინიმუსის კომენტარების ქართულ-ბერძნულ ეერსიებს შორის არის ფასალმუნნი (ქართულში) და ესაია (ბერძნულში).

ლიტოტესის ეს მაგალითი გრიგოლთან ასე გამოიყურება: Ὧν γὰρ τοὺς ἐπαίνους οἶδα, τούτων σαφὼς καὶ τὰς ἐπιδόσεις· ἐπ' *οὐδενὸς* οὖν τῶν ἁπάντων, *οὐκ ἔστιν* ἐφ' ὅτῳ *οὐχὶ* τῶν ἁπάντων (or.43,1,6. PG36, 496A9-12). "რამეთუ რომელთაგანნი უწყნი ქებანი, მათნიეე განცხადებულად აღეორძინებაჲცა, ეინაჲთგან *არცა ეროსა* რას ზედა ყოეელთაგანსა *არა არს*, რომელსა ზედა *არამცა* ყოეელთაეე აღმატებულ იყო" M (A109, 16rv). ეყოფიმე ათოწეული პარაფრაზირებულად გარდათქეამს ამ პასაჟს. ასე რომ, ეს რიტორიკული ხერხი მასთან დაკარგულია: "ხოლო ჴელოენებასა მას სიტყუათასა ორეერძეე კეთილ ეყოს და ძლეეაჲ მიეცეს, რამეთუ უკუეთუ ჴელოენებაჲ იგი სიტყუათა ჩემთაჲ შემძლებელ იქმნას მაჴლობელ ყოფად, ჯეროენად და ღირსებით ქებისა მისისათჳსცა გამოჩნდეს ძალი მისი და მიიღოს ძლეეაჲ" E (A1, 129v).

დასკვნა:

როგორც აღნიშნავენ, შეუძლებელია თარგმანში დედანთან აბსოლუტური ყორმალური ეკეივალენტობის მიღწეეა, რადგან სხვადასხეა ენა განსხვაედება აზრის გადმოცემის ენობრივე საშუალებათა მიხედვით და თარგმანში წარმოიშობა წინააღმდეგობა მნიშვნელობასა და მისი გადმოცემის მანერას შორის.[69] ასეეე შესაძლებელია წარმოიშვას წინააღმდეგობა მთარგმნელის თეორიულ მოსაზრებებსა და მათ პრაქტიკულ განხორციელებას შორის.[70] მიუხედაედად ამისა, როგორც ენახეთ, ეყრემ მცირე ახერხებს თაეისი თეორიული მოსაზრებების კეალდაკეალ განახორციელოს რიტორიკული ტექნიკა თაეის თარგმანებში; ამაეე დროს, შეინარჩუნოს დედნის რიტორიკული ხერხები, მაგრამ ისე, რომ არ დააზიანოს ბუნებრიობის შეგრძნება თარგმანის ენაში (ამ მხრივ, ეყრემის თარგმანი მკეეთრად განსხვაედება გრიგოლის თხზულებების სომხური ელინოყილური თარგმანებისაგან, რომელსაც მკელევარნი პრეელინოყილურს უწოდებენ).[71]

---

[67]H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 304 (c. 587). შდრ. J.M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic, p. 54-55. A.C. Way, The Language and Style, p. 188.

[68]ლიტოტესის მაგალითების, როგორც ბერძნული სტილის გამოელენის საშუალების, ანალიზებულ მკელეეარნიც. ასეთია მაგ., οὐ δ' τύχων - "არამცირედი". იხქ. 19, 11; 28, 2 (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 454).

[69]E. A. Nida, Towards a Science of Translation. Special Refernce to Principles and Problems Involved in Bible Translation, Leiden, 1964, p. 156, 164.

[70] J. Barr, The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations, in Mitteilungen des Septuaginta - unternehmens (MSU) XV. Vergelegt in der Sitzung vom 12 Januar, №11, Göttingen, 1979, p. 281.

[71]აღნიშნაეენ, რომ ქრისტიანული ლიტერატურის წარმოშობელნის ორიგინალობა ბერძნული სტილისა და რიტორიკულ ყორმაზე, ეიდრე სინტაქსსა და ლექსიკაში, რომლებიც სტილის შექმნელი ძარღეი მხოლოდ (M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, p. 82). შესაბამისად, ეჩიბრეი ყორმების კლაკირება რომ არ ქმნის ორიგინალის სტილის კლაკირების საშუალებას, ამის კარგი მაგალითია გრიგოლ ჩასაჩნელის მიმდევრობა სომხური ელინოყილური თარგმნის. მას პრეელინოყილურს უწოდებენ ულტრაელინოყილურის საპირისპიროდ. გრიგოლ ღეთისმეტყველის თხზულებათა სომხური თარგმანი უდიდესი სიზუსტით მიმდევს დედანს, მაგრამ მასში სრულებით არაა შენარჩუნებული

ამიტომ არის, რომ ეფრემთან არ გეხვედება რიტორიკული ფიგურების მეტისმეტად ხელოვნური კალკირებული ფორმები. რიტორიკულ ხერხთა მიბაძვა მის თარგმანებში (იშვიათი გამონაკლისის გარდა, მაგ., შიაშმი) არ სცილდება ქართული ენის ბუნებრივე შესაძლებლობებს. პარალელისათვის საყურადღებოა, რომ ქართველი ელინოფილები, მაგ., სიტყვაქმნადობისას, ახალ ხერხებს მიმართავდნენ საკუთარი ენის წიაღში დაფარული შესაძლებლობების მიხედვით. ასე რომ, ფაქტობრივად რომელიღაც ახალი მეთოდი იყო რომელიმე ძველი იშვიათად გამოყენებული საშუალების აღორძინება.[1] იგივე შეიძლება ითქვას რიტორიკული ხერხების გადმოტანაზე, მაგ., ანაფორები, პერიოდული სტრუქტურა, პოლიპტელეტონები, ალიტერაცია და პარონომასია ეფრემამდეც გეხვედება ქართულ ორიგინალურ თუ ნათარგმნ მწერლობაში, მაგრამ ეფრემის თარგმანებში (კონკრეტულ შემთხვევაში, გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა თარგმანებში) მას მიეცა სისტემური ხასიათი და სპეციალური რიტორიკულ-თეოლოგიური დანიშნულება წინამორბედ თარგმანებთან შედარებით. ამას ცხადყოფს ბასილი მინიმუსის რიტორიკული კომენტარების ეფრემისეული თარგმანებიც. ეფრემი გაცნობიერებულად იცავს ბასილის მიერ ახსნილი რიტორიკული ხერხის თითოეულ ნიუანსს თავის თარგმანში: უშემასმენლოა მოკლე კოლონებს, პერიოდის სიმეტრიას და ა.შ. არა მარტო განმარტებულ ადგილებში, არამედ სხვა შემთხვევებშიც. ეფრემის მიერ თარგმანის რიტორიკულ პასაჟებზე დართული მარგინალური ნიშანი "შუნიერიც" ცხადყოფს მის საგანგებო ზრუნვას რიტორიკაზე.

ასე რომ, რიტორიკული ორნამენტები ეფრემის თარგმანში, ერთი მხრივ, შედგება ყორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისა (ლიტერალური თარგმანი მეტ-ნაკლებად ცდილობს ასახოს ესა თუ ის ხერხი), მაგრამ, მეორე მხრივ, რიტორიკული ორნამენტიკისაკენ სწრაფვა გაცნობიერებული მიკლენაა მთარგმნელის მიერ (იგი ცდილობს დაიცვას რიტორიკული კომენტარების მითითებები და სპეციალური მარგინალური ნიშნით გამოიყოს ამგვარი პასაჟები).

ეფუთეიმე ათონელის თარგმანში კი, თუმცა ზოგი ხერხი (ანტითუსა, ანაფორა და სხვ.) ბუნებრივად გადმოდის, მაინც ჩანს, რომ იგი ეფრემიით სპეციალურად არ ზრუნავს რიტორიკული ხერხების და მათი როლი ნიუანსების გადმოტანაზე. განაპირობებს თარგმანს ჩანაროებით და არეულეს პერიოდის სიმეტრიას. ამგვარი დამოკიდებულება რიტორიკისადმი სრულიად შეესაბამება დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის იმგვარ თარგმანს, როგორიც არის ეფუთეიმეს თარგმანი.

Ketevan Bezarashvili

Rhetorical Ornaments in Gregory the Theologian's Liturgical Homilies and their Georgian Translations

In the present paper the rhetorical figures from the liturgical homilies of Gregory the Theologian are analyzed. It becomes obvious that these figures are transferred precisely in the translation of formal equivalence by Ephrem Mtsire while in the translation of dynamic equivalence by Euthymius the Athonite they are not transferred sistematically. Ephrem tries to imitate the language and style of Greek original which is characteristic of Hellenophile translation technique in general.

გრიგოლის პროზის მაღალი სტილი (Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio Armeniaca, I. Orationes II, XII, IX, editae a B. Coulie, cum praoemio a J. Mossay (Corpus Christianorum, Series Graeca, 28. Corpus Nazianzenum, 3), Turnhout, 1994, p. XXXV-XXXVII). აღინიშნავს რომ რაზედაც თარგმანი პრეულინოფილურია, ამდენად, მის მიმართ არ წარმოადგენს ბერძნული დედნის სტილის ყურმახვილი შეხორცება, რაც ხდება სომხური ლიტერატურის კლასიკურ და ელინოფილურ პერიოდებში. პრეულინოფილური თარგმანში კი თარგმანის ტრადიციით მიღებული სტილისტური ჩვეულების (ლექსიდან გამომდინარე მაორმენელი ოქტეხი ასეთი სტილისტური საშუალებების, რომლებიც ბერძნულის უბრალო რეპროდუქცია არ არის და შეესაბამება თარგმანის ენის ბუნებას (B. Coulie, Style et Traduction: Reflexions sur le versions Arméniennes de textes Grecs, dans Revue des Études Arméniennes, t.25. Paris, 1994-1995, p. 43-62). დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის ქართული პრეულინოფილური თარგმანი, სტილისტური ჩვეულების ზოგადი ცოდნიდან გამომდინარე, სომხური ელინოფილური (=პრეულინოფილური) ყურმახვილი ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის მსგავსად, ზოგიერთ შემთხვევაში, როგორც ენახეთ, ქმნის ისეთ სტილისტურ საშუალებებს, რომლებიც შეესაბამება თარგმანის ენის ბუნებას.

[1] ცნობილია, რომ თარგმანის პეტრწყუს მიერ შექმნილ ელეგიაზე თავისებურ ყურმახვილს კი მიაღწევდა პროტოტიპი ძველ ქართული მწერლობის ძეგლებში. თავის ძირითად პრინციპად პეტრწყუმ გამოიყენა ენაში მოცემული შესაძლებლობებიდან მაქსიმალურად გამოყენება და სიახლე მიანიჭა ზოგიერთ ისმიათად ხმარებული ფაქტებიან ნაწარმოებს (ი. შელეგიაშვილი, თარგმანის პეტრწყუს ყურმახვილის შესახებ და სტილი, თბ., 1975, გვ. 111, 69-154).

ციალა ქურციკიძე

გრიგოლ ნაზიანზელის 29-ე და 31-ე ჰომილიების ქართული თარგმანების ჟანრის საკითხისათვის

გრიგოლ ნაზიანზელის მდიდარ ჰომილეტიკურ მემკვიდრეობაში ცალკე გამოიყოფა ხუთი თეოლოგიური სიტყვა – Or.27, 28, 29, 30, 31, რომლებშიც აეტორი მიზნად ისახავს ორთოდოქსული სარწმუნოების დოგმატების დაცვას არიანელებისა და ევნომიანელებისაგან.[1]

ეს ჰომილიები გრიგოლს წარმოუთქვამს 380 წელს კოსტანტინოპოლში მისი პატრიარქობის პერიოდში. თელიან, რომ გრიგოლი თეოლოგის ანუ ღმრთისმეტყველის სახელით სწორედ ამ თეოლოგიური სიტყვების წარმოთქმის შემდეგ იწოდა.[2]

აღნიშნული ხუთი ჰომილიიდან პირველი (27-ე) ქართულ ენაზე ორჯერაა თარგმნილი: გრიგოლ ოშკელის მიერ (XI ს.) სომხურიდან და ეფრემ მცირის მიერ (XI ს.) ბერძნულიდან, მეორე (28-ე) ჰომილია დაეით ტბელის (XI ს.) თარგმანითაა ცნობილი ბერძნულიდან, ხოლო ბოლო სამი ჰომილია – 29, 30, 31 – მხოლოდ ეფთვიმე ათონელის (X-XI სს.) თარგმანებით არსებობს, რა თქმა უნდა, ბერძნულიდან. 29-ე და 30-ე ჰომილიები ძისადმია მიძღვნილი და მის ღვთაებრიობას ამტკიცებს, 31-ე კი – სულიწმიდისადმი და ისიც ამ უკანასკნელის ღვთაებრიობის დაცვას ისახავს მიზნად.

თეოლოგიური ჰომილიების შესწავლა ბევრ საინტერესო საკითხს არკვევს ძირითადად წყარო ენებთან (ბერძნული, სომხური) ქართული ტექსტების დამოკიდებულების თვალსაზრისით.[3] წინამდებარე გამოკვლევაში განხილულია 29-ე და 31-ე ჰომილიების ქართული თარგმანების ჟანრის საკითხი, ცხადია, ბერძნულ წყაროსთან მიმართებით.

29-ე და 31-ე ჰომილიების ქართული თარგმანების წაკითხვის დროს, რაც პირველ რიგში თვალში მოგვხედება, ესაა სალანძღაო სიტყვებისა და გამოთქმების ხშირი ხმარება და უჩვეულო წყვილის ფორმულების გამოყენება. მათი რაოდენობა აღნიშნულ ორ ჰომილიაში იმდენად დიდია, რომ ცალკე თუ გამოვკრებთ, მით უმეტეს, თავისი კონტექსტებითურთ, ეს გამოთქმები, ალბათ, მთელი ტექსტის კარგა მოზრდილ ნაწილს დაიჭერს. თან ისიცაა აღსანიშნაეი, რომ ერთი და იგივე სალანძღაო სიტყვა თუ გამოთქმა ძალზე იშვიათად მეორდება.

საყურადღებო ისაა, რომ არცერთი ამ ლანძღვათაგან, რომლებსაც ჩვენ აქ ჩამოვთელით, ბერძნულ წყაროში არ დასტურდება. ასე რომ, გეინდა თუ არა ამისი დაჯერება, მათ აეტორად უფთვიმე ათონელი უნდა ეიგულეოთ. რაც შეეხება ლანძღვისა და წყვილის ადრესატებს, ისინი, როგორც უკვე ეთქვით, მწვალებლები – არიანელები და ევნომიანელები არიან. აი, ეს გამოთქმებიც:

ა) ლანძღვა მიემართება II პირს მიმართვის ფორმით:

უგულისჴმოო – 29,16.[4]
ჲ უგუნურო – 29,21; 29,14; 29,57.
მეტყუელო ამაოებისაო – 29,34.
უგუნურო და ცოფო – 29,19.
ჲ მრაელისმეტყუელო ამაოო – 19,19.
ჲ მრაელისმეტყუელო და ცოფო – 29,16; 29,36.
უბადრუკო მტუერო და მიწაო – 29,38.
უბადრუკო ეინმე კაცო – 29,40.
ვაჲ შენ, უგუნურო – 29,41.
უგუნურო და შეცთომილო გზათაგან ჭეშმარიტებისათა – 29,48.
ჲ მომპოვნებელო ბოროტისაო – 29,50.
ჲ გონებაცთომილო – 29,50.
ჲ უკეთურო და დაბრმობილო გონებითა – 29,57.
ჲ ამაოო და ცრუო ღმრთისმეტყუელო – 29,58.
უგულისჴმონო – 29,64.
ჲ შეურაცხო და დაბეკულო – 29,84.
ჲ უგუნურო და მედგარო – 31,27.
ჲ სიცოფისა მეტყუელო – 31,36.
ვაჲ შენ, მზაკვარო და ბოროტისმეტყუელო – 31,37.
მედგარო – 31,43.
დაბნელებულო – 31,50.

ხოლო შენ რასა-მე სცუნდრუკებ, მეტყუელო ამაოებისაო, შთაერდომილო ბნელსა შინა წყუდიადსა – 31,35.

ამაოებისა მზრახველნო – 31,38.

მრაელისმეტყუელო – 31,55.

უბადრუკო – 31,57.

ვაჲ შენ, ბოროტისმეტყუელო – 31,77.

უმეცარნო – 31,113.

უსწაელელნო და უგუნურნო – იქვე.

ბ) ლანძღვა მიემართება ისევე II პირს, ოღონდ მიმართეის ფორმის გარეშე:

კითხეაჲ შენი უჯეროჲ და უპირული – 29,52.

იტყუ შენ ცუდად მეტყუელი ეგე – 29,56.

შენი ეგე რეცა სიბრძნისმეტყუელებაჲ – 29,54.

გული იგი და პირი საესე უშჯულოებითა – 29,58.

რაჲ-იგი შენისა მაგის ამპარტაანებისა და გონებაცთომილებისაჲ არს – 29,67.

გამომეტყუელი გმობათა და წყალებათა – 29,78.

რომელთაგანი ხარ შენცა, მგმობარი ეგე – 29,85.

თანა-წარუჴდეთ ცუდთა ცილობათა შენთა –

გ) სალანძღაეი სიტყუებით იდეოლოგიური მოწინააღმდეგე III პირის ფორმით იხსენიება:

უშჯულოჲ იგი და მგმობარი – 29,19.

მცბიერი – 29,13.

ბილწი და ეშმაკისა ბირებული – 29,32.

მაცილობელი იგი და წინააღმდგომი ჭეშმარიტებისაჲ – 29,70.

მგმობარი და ურცხჳნოჲ – 29,32.

ჭეშმარიტად უწესოჲ და საესე სიცბილითა – 29,57.

ამაოებისა და სიცრუეისა მეტყუელი იგი – 29,67.

ბოროტისმეტყუელი იგი და მზაკუარი – 31,27.

მცბიერი იგი და მწყალებელი – 31,38.

მგმობარი იგი – 31,39.

კუალად ცუნდრუკებს მცბიერი იგი – 31,42.

უჯეროებისა მომპოვნებელნი იგი – 31,68.

რაც შეეხება წყეელის ფორმულებს, წყეელაც, რა თქმა უნდა, მწყალებლებისადმია მიმართული: ნუუცუ მეხისტუხამან განგაყოს, ანუ ელეამან განგუუტკოს, ანუ განაღოს ქუეყანამან პირი თჳსი და, ვითარცა დათან და აბირონ, უფსკრულთად ჯოჯოხეთისად შთაგჴადოს, რაჲთა უკუნისამდე იგუემებოდი – 29,88.

დაინთქას ცხონებაჲ შენი – 29,51.

ჭეშმარიტად, სამარე ზე ღებულ არს ჴორჯი მათი (შდრ. ფს. 5,10), რომელნი ესრეთ ზრახვენ, ენითა მათითა ზაკუენ, დასაჯენ იგინი, ღმერთო – 31,51.

დაყოფილ არსმცა პირი შენი, უპირულთა სიტყუათა მეტყუელო, 31,80.

29-ე და 31-ე ჰომილიების ბერძნული წყარო, როგორც უკვე აღნიშნეთ, ზემოთ ჩამოთელილ სალანძღაე სიტყვებსა და გამოთქმებს არ შეიცავს. ისინი ქართულ თარგმანში ეფთვიმეს მიერაა შემოტანილი, აშკარად იმისათვის, რომ არიანელთა და ევნომიანელთა მიმართ თავისი უარყოფითი დამოკიდებულება გაამძაფროს და მრეელიც მათ მიმართ იმავე უარყოფითი განწყობით დაუხტოს.

მართალია, ამ თხზულებების ბერძნულ წყაროში აღნიშნული სალანძღაეი სიტყვები და გამოთქმები არ გეხედება, მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის ეს თხზულებები ამგვარი ნეგატიური გამოთქმებისაგან სულ მთლად თავისუფალი მაინც არ არის. ბერძნულ დედანში მსგავსი გამოთქმები, თუმცა ძალიან იშვიათად, მაგრამ მაინც გეხვდება. აღსანიშნაეია, რომ ეფთვიმეს თაეის თარგმანში გრიგოლის მიერ მწყალებელთა უამტიო მოხსენიების ეს შემთხვეევებიც არა აქეს გამოტოვებული. წარმოეადგენთ ამ მაგალითებს ბერნული ტექსტებიდან ეფთვიმესეული ქართული შესატყვისებითურთ:

1. ἵνα σοῦ ῥᾳδίως φύγωμεν τὰς περιέργους ἐνστάσεις (PG. 36,80, B7).

უკუეთუ თანა-წარუჴდეთ ცუდთა ცილობათა შენთა 29,2.

2. ὡς λίαν δύσερι καὶ ἀναίσχυντον (PG, 80, C8).

მგმობარი და ურცხჳნოჲ – 29,32.

3. Σὺ δὲ αὐτὸς ὁ λέγω εὐχερῶς (PG 36,81 A7).

შ შენ, მეტყუელო ამაოებისაო – 29,34.

4. Τῶν ληρημάτων! (PG 36,84, D1-2)

ეჰა, სიცბილი ესე! – 29,48.

5. οὕτω σοῦ τὰς τῶν συλλογισμῶν ἄρκους διαφυγών (PG 36, 141, B 9).
ამა ესერა, დაიჭსნნეს შენნი იგი სიტყუამჭეროზისა ბადენი – 31,37.

6. Ταῦτα τίνες; Οἱ τελεώτεροι τὴν ἀσέβειαν (PG 36,148, B11-12).
ამას ეინ იტყუან? რომელნი-იგი სრულ არიან უშჯულოებითა – 31,61.

7. ὡς οὐ πάντη νενεκρωμένους (PG 36, 148, C8).
რომელნი-ეგე ყოველით კერძო მკუდარნი ხართ და წარწყმედულნი – 31,63.

8. Ω λίαν ὄντως παχύς τις εἰ˙, καὶ πόρρω τοῦ πνεύματος (PG 36, 168, C5-6).
ფრიად სადმე ზრქელ ხარ გონებითა და შორს სულისაგან – 31,144.

არიანელები და ევნომიანელები, რომელთა წინააღმდეგაც არის მიმართული ეს ორი ჰომილია, როგორც უკეე აღვნიშნეთ, მწვალებლები არიან, რომლებიც თაეისი დოგმატებით უპირისპირდებიან ორთოდოქსულ სარწმუნოებას სამების საკითხში, კერძოდ, ძისა და სულიწმიდის ღეთაებრობის საკითხში. საგულისხმოა, რომ ბერძნულ წყაროში (29-ე და 31-ე ჰომილიებში) ისინი არცერთხელ მწვალებლებად არ იხსენიებიან. მწვალებლებად მათ ეფთვიმე იხსენიებს, რაც მისთვის ისეთივე სალანძღაეი სიტყეაა, როგორც ზემოთ ჩამოთელილი სხვა სიტყვები:

1. ὥσπερ ὂν αὐτοὶ λόγον εἰσαγογικὸν ἐπενόησαν (PG36,76,A1-2). ეითარცა-იგი მზაკუვართა მათ მწვალებელთა მოიპოეეს შემზადებაჲ მოკლისა სიტყუსაჲ – 29,4.

2. Κἂν σὺ μοπλολύττῃ τοῖς ἀπλυστέρους (PG 36,77, B7-8).
მ მწვალებელო, რეცა აშინებ და აცთუნებ მარტოეთა ეიეთმე და უსწაელელთა – 29,18.

3. Κἂν τίνες ἀγέννητον ἀναπλάττωσιν (PG 36,85, A2-3).
სხუათა მწვალებელთა დაუბადებლობაჲ დასწამეს – 29-49.

4. Σὺ δέ μοι καταρίθμει πρὸς ταῦτα, τὰ τῆς ἀγνωμοσύνης ῥήματα; ხოლო შენ, მწვალებელო, იტყოდე-ღა უგულისჭმოებისა შენისა სიტყუთა – 29,80.

5. Παύσῃ οὖν ἀπομαχομένος πρὸς τὸ Πνεῦμα (PG 36, 145, B1-2).
აწ უკუე შენცა, მწვალებელო, დასცხერ ბრძოლად სულისა წმიდისა – 31,50.

საოარგმნ ტექსტში ეფთვიმეს ამგვარ ჩარევას – სალანძღაეი სიტყვებითა და გამოთქმებით ქართული თარგმანების ამგვარ „შეესებას" ჩვენი აზრით, შემთხვეეითი ხასიათი რომ არ ჰქონდა და ეს ჩარევა მისგან მიზანმიმართულად ხდებოდა, ამას ადასტურებს აღნიშნულ თარგმანებში სიტყვა „მწვალებელის" სხვა ფუნქციით გამოყენების შემთხვეევები.

29-ე და 31-ე ჰომილიები მათ აეტორს – გრიგოლ ნაზიანზელს ისე აქვს აგებული, რომ ძესა და სულიწმიდასთან, მათი ღეთაებრიობის ცალკეულ ნიშნებთან დაკავშირებით დასმულია კითხვები და მოცემულია ამ კითხვათა პასუხები, მათი განმარტებები. ამ დროს ბერძნულ წყაროში არსად ნახსენები არ არის, ეის ეკუთვნის კითხვა. კითხვა ან შემკითხველის დასახელების გარეშეა დასმული, ანდა, როგორც პასუხიდან გამოჩნდება ხოლმე, შემკითხველია: „შენ", „თქუენ", „ის" და „ისინი" (ბერძნულში: σύ, ὑμεις, αυτος, αυτοι), ე.ი. შემკითხველი საერთოდ არ ჩანს, ზოგჯერ კი ზოგადად, პირის ნაცვალსახელითაა აღნიშნული.

ეფთვიმე ქართულ თარგმანში ამგვარ დამოკიდებულებას შეკითხვასა და პასუხს შორის იმით ცვლის, რომ პირს, რომელსაც პასუხში ეკამათებიან, „მწვალებელით" აღნიშნავს. ე.ი. მოკამათე ეფთვიმესთან დაკონკრეტებულია, პერსონიფიცირებულია – ის მწვალებელია.

იმის საჩვენებლად, თუ როგორია განსხვაეება ბერძნულ და ქართულ ტექსტებში აღნიშნული კითხვა-პასუხის ფორმებს შორის, მოვიყვანთ სათანადო მაგალითებს ამ ტექსტებიდან:

1. Πότε οὖν ταῦτα? -Ὑπὲρ τὸ πότε ταῦτα. (ზუსტი თარგმანი ასეთია: როდის [იყო] ეს? – უსეშთაეს დროსა [არის] ესე).

ეფთვიმე ამ ფრაზას ამგვარად თარგმნის: ოდეს იყო შობაჲ და გამოსლეაჲო – იტყუს მწვალებელი – მე ეღაღადებ, ეითარმედ: უზეშთაეს ოდესობისა არს ესე – 29,13.

2. Τίς οὖν ἐστι Πατήρ οὐκ ἠργμένος? -"Οστις οὐδὲ τοῦ εἶναι ἤρξατο
PG 36,80, A8-9 (=ეინ არის მამა არ დაწყებული? ის, რომელიც არც დაწყებულა).

ქართულ თარგმანშია: და ეინ არსო მამაჲ არა დაწყებული? – თქუა მწვალებელმან – ისმინე უკუე პასუხი, დამყოფელი პირისა მისისაჲ – იგი არს მამაჲ არადაწყებული, რომელმან არცა ყოფად იწყო, არამედ მარადის იყო – 29,23.

3. Πῶς οὖν, φήσι, γεγέννηται? - Πῶς ἔκτισται, εἰπερ ἔκτισται κατὰ σέ; _ PG 36, 81, D4-5 (= ეითარ უკუე, ამბობს [იგი] ი"შეა? – [მაშ] როგორ დაიბადა, თუ, შენი აზრით, დაბადებულია?).

ეფთვიმეს თარგმანშია: კუალად იტყუს ურცხუნოჲ იგი და სიმყრალისა აღმომტეობელი პირი მწვალებელისა მის: ეითარ შობილ არსო მამისაგან ძე? მეცა გკითხო შენ, რომელ-ეგე იტყუ, თუ დაბადებულ არს, „ეითარ დაბადებულ არს?" – 29,39.

4. Οὐτα ουν γεγέννηκεν, ἡ οὐκ ὄντα? - Τῶν ληρημάτων! PG 36, 84, D1-2 (=არსი იშვა თუ არაარსი? – რა სისულელეა!).

ეფთვიმესთანაა: კუალად იტყუს მწვალებელი და კითხეის სახედ რეცა ორკერძო განეუაკურეებს: არსი შეაო ძმ მამამან ანუ არა არსი? – ეჰა, სიცბილი ესე, ეჰა, წარეენაჲ ცოფი, ეჰა, ზარახეაჲ უშჯულოებისაჲ! – 29,48.

„მწვალებელი" და „უშჯულო" სინონიმებია:

5. Πῶς ουν οὐκ ἐμπαθῆς ἡ γέννησις? - ὅτι ἀσώματος - PG 36,77, C1-2 (=როგორ არის შობა არა ენებითი? – რადგან უხორცოა). ეფთვიმეს თარგმანშია: კუალად იტყუს უშჯულოჲ იგი და მგმობარი: ეითარმცა არა შეჰყვებოდაო შობასა ენებაჲ? – გულისჴმა-ყაე, უგუნურო და ცოფო, ამისთჳს უენებელ არს შობაჲ იგი, რამეთუ უჴორცო არს – 29,19.

6. Τίς ουν ἡ ἐκπόρευσις? - Εἰπὲ σὺ τὴναγεννησίαν τοῦ Πατρὸς, κἀ
γὼ τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω, καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος _ PG 36,141, B11-13.

თარგმანი სიტყვასიტყვით გადმოსცემს ბერძნულ დედანს, ოღონდ უმატებს შეკითხეის აეტორის დასახელებას: კუალად მეტყუს მცბიერი იგი და მწვალებელი: რაჲ არსო გამოსლეაჲ იგი? და სხვ. 31,38.

7. Τί ουν? Θεὸς τὸ Πνεῦμα ? - Πάνυ γέ – PG, 144, A10-11. (რაჲ არს? სული ღმერთია? – უეჭველად). ქართულ თარგმანშია: რაჲ არს უკუე? ღმერთი არსა სული? – იტყუს მწვალებელი ჩუენ ვლაღადებთ: „ჰე, ჴეშმარიტად, ღმერთი არს" –31,42.

ამ მაგალითებიდან ისიც კარგად ჩანს, რომ ბერძნულ წყაროში კითხვა-პასუხი საკმაოდ მდორეაა წარმოდგენილი, ემოციური მუხტი არც კითხვაში და არც პასუხში თითქმის არ იგრძნობა, იმ დროს, როდესაც ეფთვიმესთან სალანძღაო სიტყვებისა და გამოთქმების მეშვეობით პასუხები ემოციურად ძალზე გამძაფრებულია.

რა ხდება? რა ჩაიფიქრა ეფთვიმემ, როდესაც ამ ორი პომილიის ქართულ თარგმანში ამგვარი ცვლილებები შემოიტანა. ე.ი. ერთი მხრივ, სალანძღაო სიტყვებითა და გამოთქმებით ემოციურად დატვირთა ტექსტი, და, მეორე მხრივ, დააკონკრეტა ის პირები, რომლებსაც ეს ლანძღვა მიემართებოდა?

ამ კითხვაზე ჩვენი აზრით, პასუხს იძლევა 29-ე და 31-ე პომილიათა ქართული თარგმანების ბერძნულისაგან განსხვავებული სათაურები. საქმე ისაა, რომ ეფთვიმეს თარგმანში გრიგოლ ნაზიანზელის ეს ორი პომილია, ბერძნულისაგან განსხვავებით, სიტყუსგებით ანუ პოლემიკურ ნაწარმოებებად იწოდება.

ქართულ თარგმანში 29-ე პომილიის სათაური ასე იკითხება: „თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლ ღმრთისმეტყუელისაჲ ძისათჳს, პირველ საუკუნეთა მამისაგან შობილისა, თაეი ა. ხოლო საკითხაეი ესე სიტყუსგებაჲ არს მწვალებელთა მიმართ, არიოზ და ევნომიოს და მსგაესთა მათთა და მხილებაჲ უშჯულოჲსა მის და ბოროტისა წვალებისა მათისაჲ" (შდრ. ბერძნ. Λόγος ΚΘ. Θεολόγικος τρίτος, Περὶ Υἱοῦ), 31-ე პომილიის სათაური კი ამგვარია: „თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისაჲ სულისა წმიდისათჳს, სიტყუსგებაჲ ბოროტთა მათ მწვალებელთა მიმართ" (შდრ. ბერძნ. Λόγος ΛΑ, Θεολόγικος πέμπτος, Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος).*

ეფიქრობთ, რომ ამ ორი თხზულების თარგმანში შეტანილ ზემოხსენებულ ცვლილებებსა და მათ სიტყუსგებით ანუ პოლემიკურ თხზულებებად დასათაურებას შორის პირდაპირი კავშირი არსებობს. ეფთვიმემ, როგორც ჩანს, ჩათვალა, რომ მიზანს, რომელზედაც ზემოთ გექონდა ლაპარაკი, ე.ი. არიანელებისა და ევნომიანელების მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულების კიდევ უფრო გაღვივებას და მრევლის ამ განწყობით კიდევ უფრო მეტად დამუხტვას უკეთესად მიაღწევდა, თუ აღნიშნულ თხზულებებს პოლემიკის სახეს მისცემდა და პოლემიკური ჟანრის თხზულებების ქარგაზე ააწყობდა.

პოლემიკა ხომ გულისხმობს მეორე პირის (ან პირების) არსებობას, რომელთანაც სიტყუსგება ანუ პოლემიკა იმართება. ჩვენი აზრით, ამის საჭიროებამ განაპირობა ეფთვიმეს მიერ აღნიშნულ პომილიათა ქართულ თარგმანში პოლემიკის II პირად „მწვალებელის" შემოყვანა, რისი წყაროც, როგორც უკვე ითქვა, ბერძნული დედანი ნამდვილად არ არის.

რაც შეეხება ეფთვიმეს მიერ ამ ორი თხზულების სალანძღაო სიტყვებითა და გამოთქმებით „შევსებას", როგორც ცნობილია, პოლემიკის დროს ბიზანტიური რიტორიკის კანონები არ ირღვეეა, თუ მოპაექრე პირი მოწინააღმდეგეს ლანძღავს. პირიქით, ბიზანტიურ რიტორიკაში საგანგებო ტერმინით ψόγος-ით, რაც ნიშნავს სწორედ განკიცხვას და განქიქებას, აღინიშნება ἐγκωμιον-ის (=ქება, ხოტბა, შესხმა) საპირისპირო სიტყვის სახეობაც და ლანძღვისა და

* სხვათა შორის, ეფთვიმეს მიერ ემოციური მუხტის გარეშე არც ამ თხზულებათა სათაურებია დატოვებული

განკიქების ხერხიც, რომელსაც იყენებენ ნებისმიერი ჟანრის თხზულება'ში, განსაკუთრებით კი პოლემიკურში.[5] გარდა იმისა, რომ ეფთვიმესთვის, როგორც ბიზანტიური განათლების მქონე პირისათვის, კარგად იქნებოდა ცნობილი ბიზანტიური რიტორიკის ყველა კანონი, ყველა ლიტერატურული ჟანრი, εγκωμιον-იცა და მისი სახეობებიც φοτος-ის ჩათვლით, ჩვენი აზრით, მას ამ ორი თხზულების თარგმანებში ამგვარი ჩარევისათვის ბიძგს მისცემდა თვითონ გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებაც, სახელდობრ, მისი მე-4 და მე-5 ჰომილიები, რომლებიც მიმართულია ორთოდოქსული სარწმუნოებისაგან განდგომილი იმდროინდელი იმპერატორის – იულიანეს წინააღმდეგ და მას განკიქებას წარმოადგენს. გრიგოლი ამ ჰომილიებში სალანძღავი სიტყვებით და გამოთქმებით ეფთვიმეს არა თუ ჩამოუვარდება, არამედ, პირიქით, აჭარბებს კიდეც[6].

აი, რამდენიმე მაგალითი გრიგოლ ნაზიანზელის მე-4 და მე-5 ჰომილიებიდან. წინასწარ შეენიშნაეთ, რომ მათში ზუსტადაა გადმოცემული ბერძნული წყაროს შესაბამისი ადგილები:

მე-4 ჰომილიიდან: უსაგინებლესი და უსაზარელესი; მზაკუვარი იგი; მედგარი და უშჯულოდ; უბადრუკი; მოწაფე იგი წარწყმედულის; ეშმაკეული სულითაცა და საქმითაცა; ϑ, სიცოფესა მას მის უკეთურისასა; ბოროტისა ბუნებისაჲ; გონებაჲ მისი ბილწი; ეითარცა ღორმან იმწუბა მწყრესა შინა[7] და სხვ.

მე-5 ჰომილიიდან: კაცისა მის ბოროტად წურთილება; უკეთურებათა და მძვინვარებათა წარმოიტყოდეს; ცილისმწამებელო ცათა საქმისაო და თანაწარმწყმედელო ცათა მოძრაობისაო; სიცოფესა სიცოფეთა ზედა დაურთიდა; სული მადლისა აგინა; მათ ყოველთა სიბოროტენი ამან თავსა შორის თჳსსა შემოიკრიბნა: იერობუამის განდგომილებაჲ, აქაბის მკლელობაჲ, ფარაოჲს განფიცხებულებაჲ, ნაბუქოდონოსორის ტაძართმკრეხელებაჲ და ზოგად მათ ყოველთა უღმრთოებაჲ; ეჰა, ეითარსაღა ბოროტსა ზრდის (=ქეცბაეს – τρεφει) საბერძნეთი! და სხვ.

სხვათა შორის, მე-4 და მე-5 ჰომილიების ამგვარი ტონალობის გამო და იმიტომაც, რომ ისინი ჩვეულებრივ მოკედავს კი არ მიემართება, არამედ იმპერატორს, გრიგოლ ნაზიანზელს ქრისტიანი დემოსთენეც კი უწოდეს.[8]

ახლა, რაც შეეხება საკითხს, რატომ მაინცდამაინც 29-ე და 31-ე ჰომილიები გადააკეთა ეფთვიმემ პოლემიკური ჟანრის თხზულებებად და არა, ვთქვათ, მე-20 და 30-ე ჰომილიები, რომლებიც მანეე თარგმნა და ისინიც ორთოდოქსული ქრისტიანობის არიანელთა და ეუნომიანელთაგან დაცვას ისახავენ მიზნად[9].

ჩვენი აზრით, ეს განაპირობა იმან, რომ აღნიშნული ორი თხზულება (29-ე და 31-ე) გრიგოლ ნაზიანზელს დიალოგის, კითხვა-პასუხის ფორმით აქვს აგებული, სადაც პოლემიკის ელემენტებიც არის შეტანილი, კომპოზიციურად ამგვარად აგებული თხზულების პოლემიკურ თხზულებად გადაკეთება კი, მით უფრო ეფთვიმესთვის, არაეითარ სიძნელეს არ წარმოადგენდა, რადგან ორიგინალის კომპოზიციური სახე ამით არ იცვლებოდა. და მართლაც არც შეცვლილა.

ერთი ჟანრის თხზულების სხვა ჟანრისად გადაკეთება ეფთვიმეს მთარგმნელობითი საქმიანობისათვის უცხო რომ არ არის და მის მთარგმნელობით პრაქტიკაში გარკვეული ადგილი უჭირავს, ეს სხვა დროსაც დაეყადასტურეთ. ცნობილია, რომ ეფთვიმემ ბასილი დიდისადმი მიძღვნილი გრიგოლის ეპიტაფია ბასილისაჲ „ცხოერებად" გადააკეთა.[10] როგორც თავის დროზე აღინიშნა, ეს გადაკეთება ეფთვიმეს აფიქრებინა „ეპიტაფიისა" და „ცხოერების" ჟანრებს შორის მსგავსებაზე („ეპიტაფია", როგორც ჟანრი, დიდი რაოდენობით შეიცავს „ცხოერების" ელემენტებს).

რაც შეეხება ჟანრობრივ ცვლილებათა მიზანს, ჩვენი აზრით, ორსაეე შემთხვევაში განმსაზღვრელი ისეე და ისეე ქართველი მრეელის საჭიროება, მისი განათლების დონის გათვალისწინება ჩანს: 43-ე ჰომილიაში რიტორიკული პასაჟების და მითოლოგიური შინაარსის შემცველი კონტექსტების ამოღებით და მათ ნაცვლად ბასილი დიდის სასწაულების ჩართვით[11] თარგმანი ჯერ კიდეე „ჩჩული" ქართველი მრეელისათვის, ცხადია, უფრო მისაწედომი და ნათელი უნდა ყოფილიყო. ასეეე, აქაც, 29-ე და 31-ე ჰომილიებში, ძისა და სულიწმიდის ღეთაებრიობის საკითხებზე არიანელებისა და ეუნომიანელების წინააღმდეგ კამათი, რა თქმა უნდა, უფრო მეტად გასაგები გახდებოდა, თუ გრიგოლთან დაუსახელებლად წარმოდგენილი მოკამათე ერსონიფიცირებული იქნებოდა, როგორც „მწვალებელი". ასე რომ, ეფთვიმე ამგვარი იმპროეიზირებითაც კელაე ქართველი მრეელის რელიგიური განათლების სამსახურში იდგა.

დამოწმებული ლიტერატურა და შენიშვნები: 1. თეოლოგიური ჰომილიების ბერძნული ტექსტები გამოცემულია PG-ს 36-ე ტომში. ქართული თარგმანები კი დაცულია შემდეგ ხელნაწერებში: Or.27: A 87, A292 (კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი). Or.28: A 87, A 200, H 28, S 383, Q 260, ქუთ. 91 (ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმი). Or.29: A 1, A16, A 87, A 92, A 1338, S 383, S 413, S 1696 (ხელნაწერთა ინსტიტუტი), P3 (პეტერბურგის აღმ. მცოდნ. ინსტიტუტი). Or.30: A 1, A16, A 87, A 92, A 1338, S 383, S 1696 (ხელნაწერთა ინსტიტუტი), P3 (პეტერბურგი). Or.31: A1, A 16, A 87, A 92, A 1338, S 383, S 1696 (ხელნაწერთა ინსტიტუტი). 2. Н. Виноградов, Догматическое учение святого Григория Богослова, Казань, 1887, გე.138. 3. 27-ე ჰომილია შეისწავლა და გამოსაცემად მოამზადა მაია რაფავამ, 28-ე ჰომილია – მაია

მაჭავარიანმა, ხოლო 29-ე, 30-ე და 31-ე პომილიებს ჩვენ ვიკვლევთ. 4. ჩამოთვლილ მაგალითებში მითითებული რიცხვებიდან (მაგ. 29,16) პირველი აღნიშნავს ბერძნული ტექსტის პარაგრაფს, მეორე ჩვენ მიერ მუხლებად დაყოფილი ტექსტის მუხლს. 5. ბიზანტიური რიტორიკა დიდწილად ანტიკური რიტორიკის კანონებს ემყარება. ცნობილია არისტოტელეს მიერ რიტორიკის სამ სახეობად დაყოფა, რომელის ერთ-ერთ სახეობაში, რიგით მესამეში, ეპიდეიქტიკურ (სახეიმო) სიტყვებში ერთიანდება ἐγκωμιον-იც (ხოტბა) და მისი საპირისპირო φογος-იც (ნეგატიური ენკომიები). იხ. **Риторика Аристотеля, с греческого перевела Надежда Платонова**, С.Петербург, 1894, თ. III, გვ.15-17. φογος-ის შესახებ სამეცნ. ლიტერატურა იხ. **Herb. Hunger,** Die Hochsprachliche profane literatur der Byzantiner, Bd. I, München, 1978, გვ. 120-132; **Gh. Payr,** Enkomion Reallexicon Für Antike und Christentum, Bd.5, Studgart, 1962, გვ.332-343. 6. გრიგოლ ნაზიანზელის მე-4 პომილია ქართულ ენაზე დაჟით ტბელის თარგმანით არსებობს შემდეგი სათაურით: „თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისაჲ განდგომილისა იელიანესოუს ძეგლის აღწერა(!) და განქიქება უსჯულოებათა მისთა, სიტყუაჲ ა. (შდრ. ბერძნ. Κατα Ιουλιανου Βασιλεως Στηλιτευτικος πριοτος), მე-5 პომილიის თარგმანი ეწერემ მცირეს ეკუთვნის: მისივე წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისაჲ, სიტყუაჲ იულიანეს განმაქიქებელი მეორე (ბერძნ. Κατα Ιουλιανου Βασιλεως Στηλιτευτικος δευτερος). 7. ბოლო სალანძღაო გამოთქმის („ეითარცა ღორმან იმწუბა მწურეხა შინა") წყაროდ გრიგოლ ნაზიანზელი უნდა იყენებდეს ციცერონის შესაბამის გამოთქმას, რომელიც ამ უკანასკნელს ნახმარი აქვს გაიუს სალუსტიუს კრისპის წინააღმდეგ მიმართულ ინექტივაში (Марк Тулий Цицерон, Инвектива против Гая Саллюстия Криспа, გვ.142). 8. დემოსთენე (ძვ.წ.აღ. IV ს. ორატორი) ცნობილია როგორც ე.წ. ფილიპიკების აუტორი. განსაკუთრებით გაითქვა სახელი ფილიპე II მაკედონელის აგრესიული ზრახვების სამხილებლად წარმოთქმული სიტყვებით, ე.წ. ფილიპიკებით, რომლებიც შემდგომში ამ ჟანრის მოდელადაც იქცნენ. 9.თეოლოგიური სიტყვების რიგში განიხილავენ აგრეთვე გრიგოლ ნაზიანზელის მე-20 პომილიასაც, რომელიც ასევე არიანელებისა და ევნომიანელების წინააღმდეგ არის მიმართული და დანარჩენ ხუთ პომილიასთან ერთად გრიგოლის მიერ წარმოთქმულია იმავე 380 წელს კოსტანტინოპოლში. ქართულ ენაზე მე-20 პომილიაც მხოლოდ ეფთვიმე ათონელის თარგმანითაა შემონახული. აღსანიშნავია ისიც, რომ მე-20 პომილია, როგორც ბერძნულ, ისე ქართულ ხელნაწერებში თითქმის ყოველთვის წინ უძღვის ხუთ თეოლოგიურ პომილიას. იხ. ქ. ბეზარაშვილი, დიდი კომპილაციური ცელილებების ახალი ნიმუშები გრიგოლ ღმრთისმეტყველის პომილიათა ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანებში, კ. კეკელიძე 125, თბ., 2004, გვ.207-216. 10. ციალა ქურციკიძე, გრიგოლ ღმრთისმეტყველის XLIII პომილიის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება, ფილოლოგიური ძიებანი, II, 1995, გვ.42-63. 11. შდრ. იქვე, გვ.43.

Tsiala Kourtsikidzé

Sur le genze de la traduction des Homélies 29 et 31 de Grégoire de Nazianze par Euthime l' Athonite

Dans notre article nous avons étudié le problème de transformation des Homélies 29 et 31 de Grégoire de Nazianze en ouvrages polimiques dans la traduction d' Eutheme l' Athonite.

Eutheme l' Athonite adzenait à cette improvisation dans le but de l' education religieuse du peuple géorgien.

ლეილა დათიაშვილი

თეოდორე აბუკურას თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის უცნობი თარგმანი

(წერილი მეორე)

„წესმარად"-თან დაკავშირებული მასალა თითქმის მთლიანად წარმოვადგინეთ ორიოდე თარგმანიდან იმ მიზნით, რომ მკითხველი დარწმუნდეს ამ ტერმინის ხმარების მუდმივობაში. ასეთი ფორმით აღნიშნული ტერმინი არც ტექსტებში შეგვხვედრია და არც ლექსიკონებშია დაფიქსირებული. „წეს"-ს თავისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობით ბერძნულში შეესატყვისება „'η τάξις" და ყველა შემთხვევაში იგი ამ სახით გვხვდება. „წესმარად" ბერძნულში სახელის გადმოსაცემად შეესატყვისება „'η 'αληθεία", ხოლო ზმნის ფორმები მომდინარეობს ტერმინიდან „'αληθεύω". რაც შეეხება ზმნიზედას „წესმარადად" („ჭეშმარიტებით"), მას ბერძნულში შეესაბამება „'αληθῶς". ჩვენ მიერ დამოწმებული მასალა გვსურს განვამტკიცოთ კიდევ ერთი ნიმუშით:

ბერძნული ორიგინალი: „...'αλλ' 'εν τῷ 'ανθρώπω δειχθήσεται ο"υτως 'αληθεύων" (გვ. 1472).

არსენის თარგმანი: „...არამედ კაცისა შორის გამოჩნდების ესრეთ მჭეშმარიტებელად" (S 1463, 295 r).

ანონიმი ავტორის თარგმანი: „...არამედ კაცისა შორის იჩუენების ესრეთ მწეს-მიერ-დებულად..." (A 267, გვ. 286).

ვიდრე იმაზე ვისაუბრებდეთ, თუ როგორ შეიძლებოდა ეს ორი ტერმინი ასე განმსგავსებოდა ერთმანეთს, რამდენიმე სიტყვით შევეხებით მათ რაობას.

„ჭეშმარიტი" (მართალი, სამართლიანი, სწორი, სარწმუნო, ნამდვილი) როგორც ქართულ სამეტყველო პრაქტიკაში, ისე მწერლობაში უძველესი დროიდან მოქმედი ტერმინია, რომლის ხმარებაც დასტურდება ბიბლიური წიგნებიდან დაწყებული – სასულიერო ლიტერატურის ძეგლებით დამთავრებული. იგი გვხვდება პირველ ქართულ წერილობით თხზულებაში - „შუშანიკის წამებაში" და სხვა უამრავ ორიგინალურ თუ თარგმნილ ნაწარმოებში. „ჭეშმარიტ" ძირისაგან იწარმოება როგორც სახელები (არსებითი, ზედსართავი), ისე საწყისი (აქედან ზმნის პირიანი ფორმები) და ზმნიზედა[36].

აღნიშნულის პარალელურად არსებობდა და დღესაც არსებობს „წეს" ძირიდან ნაწარმოები ტერმინები: „წესი" (რიგი, კანონი, განაწესი), „წესა" (დაძახება, მიწოდება), „წესიერი" (ფრთხილი, კეთილგონიერი, რიგიანი), „წესისაებრ" (თანახმად რიგისა). გარდა ამისა, პრეფიქს-სუფიქსური წარმოებით გვაქვს რამდენიმე სიტყვა, რომლებშიც „წეს" ძირი მონაწილეობს[37].

ბუნებრივია, გაჩნდა ინტერესი, თუ როგორ უნდა გაჩენილიყო ქართულ ენაში „ჭეშმარიტის" შესატყვისად „წესმარადი". ვიცვარაუდეთ, რომ აქ თანხმოვანთა (ამ შემთხვევაში „ჭ" და „წ" თანხმოვნები იგულისხმება) გარკვეულ მონაცვლეობასთან გვქონდა საქმე. ისტორიული თვალსაზრისით ქართულ ენაში ხმოვანთა და თანხმოვანთა მთელ რიგ ფონეტიკურ ცვლილებებს გვიდასტურებენ ამ დარგის სპეციალისტები. აწ განსვენებული მეცნიერი პროფ. ივანე ქავთარაძე მიიჩნევს, რომ „წინაენისმიერი აბრუპტიების შეცვლა წ, ჭ, ჩ აფრიკატებით უცხო არაა ქართული ენისათვის"[38]. მონაცვლეობა გვაქვს სისინა და შიშინა აფრიკატებშიც: წ//ჭ, ც//ჩ. მაგალითად: „თუალნი მათნი დაიწუხნეს" და „თვალნი დაიჭუხნეს" (იქვე). მეცნიერი წერს: „უდავოა, რომ წუხ//ჭუხ ერთმანეთის ფონეტიკური ვარიანტებია. ასეთივე მონაცვლეობაა სიტყვებში წმახე//ჭმახე". დიალექტური ვარიანტებია: წოტი-ჭოტი; მომწირნე-მომჭირნე; წყურტა//ჭყურტა//წყენა//ლეჩხ. ჭყენა... წიწილი – ჭუჭული; (ხელი) დაიწეწყა – დაიჭეჭკა და ა.შ. (იქვე, გვ.234). მაგრამ საინტერესოა, გვქონდა თუ არა ფონეტიკურად უკუპროცესი, ე.ი. „ჭ" თუ იცვლებოდა „წ"-დ. ამის შესახებ პროფ. ივანე ქავთარაძე შედარებით მოკლედ საუბრობს (ალბათ, მასლის უკმარისობის გამო), მაგრამ ჩვენი წადილი – შეგეტყო „ჭ" ბგერის „წ"-ში გადასელის პრეცედენტი არსებობდა თუ არა ქართულ ენაში – მინიმალურად მაინც დაკმაყოფილებულია. ენახოთ, რას აღნიშნავს ამის შესახებ ხსენებული მეცნიერი: „მაგრამ ამ ტიპის ვარიანტებში უნდა გაირჩეს ახალწარმონაქმნები, რომლებშიც ჭ – წ პროცესი ხელშესახებია: ქართ. ჭირისუფალი – წირისუფალი; ჭაქუინჯი – წაქუიჯი; წაქუიჯის ციხე (ფეშანგი); წაქუიჯს მოვიდა ლომგული, მეორე მხრივ, ლუწის ფშაური ვარიანტიც – ლუჭი – უდავოდ ახალია"[39].

ზოგადად ბგერათგადაწევის ანუ ცვლის უამრავი შემთხვევა აქვს განხილული პროფ. ივ.ქავთარაძეს. ეს განსაკუთრებით დიალექტებს ეხება. ეფიქრობთ, რომ ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში („ჭეშმარიტი" – „წესმარადი") ანალოგიურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე: „ჭ" ბგერა შეცვლილია

„წ“ ბგერით. სხვათა შორის, ამ ბგერათა ასეთი ცელა რომ დამკვიდრებული იყო ოსების სამეტყველო პრაქტიკაში, სიტყვა „ჭირიმეს“ წარმოთქმის ფორმაც მიგვანიშნებს. გავიხსენოთ ალ. ყაზბეგის „ელგუჯადან“ შესაბამისი ადგილი:

„ –ვინა ხარ?– ჰკითხა ერთმა ყარაულთაგანმა.

„– მე, ოსი მახამეთა, სენი წირიმე – მიუგო ცხენოსანმა.

„–ეს ქალია, სენი წირიმე, უსეც იმასთან მიგყავს“[40].

ოსის მეტყველებაში ქართული „ჭ“-ს „წ“-დ გადაქცევა შეიძლება სხვა ფაქტორითაც აიხსნას, მაგრამ ეს ტენდენცია ქართულ ენაშიც რომ განვითარებულა, პროფ. ივანე ქაფთარაძის მიერ მოძიებული ნიშუშებით და თეოდორე აბუკურას აღნიშნულ ტრაქტატში დაფიქსირებული მაგალითითაც („წ ე ს მ ა რ ა დ ი“) დასტურდება.

ხსენებული ტერმინი სხვა ფონეტიკური ცვლილებებითაც იპყრობს ჩვენს ყურადღებას. „ჭეშმარიტიდან“ დისიმილაციას განიცდის „შ“ და „ტ“ თანხმოვნები (გადადის „ს“ და „დ“ ბგერებში) და „ი“ ხმოვანი იცვლება „ა“ ხმოვნით.

ამგვარად, დასმული პრობლემის შესახებ საბოლოოდ აღვნიშნავთ იმას, რომ ტერმინი „წ ე ს მ ა რ ა დ ი“ და მისი საწყისიდან („წ ე ს – მ ი რ – დ ე ბ ა“) მომდინარე ფორმები, ეფიქრობთ, დამახასიათებელი იყო ხალხური მეტყველებისათვის (სავარაუდოდ გვიან საუკუნეებში). შესაძლოა, ეს სიტყვა იმ ხელნაწერთა შემსრულებლებსაც ჰქონდათ გათავისებული, რომლებშიც თეოდორე აბუკურას ჩვენთვის საინტერესო თხზულების უცნობი თარგმანია მოთავსებული (იგულისხმება XVIII საუკუნის ნუსხები). მაგრამ ამ სახეცვლილმა ფორმამ ვერ გაუძლო დროის გამოცდას და სალიტერატურო ქართულს კვლავ ტერმინი „ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი“ შემორჩა.

საანალიზო ტრაქტატის უცნობი თარგმანი მკვლევრის ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი საინტერესო ტერმინით, რომლითაც აშკარად მტკიცდება, რომ იგი არა მარტო განსხვავდება არსენისეული ტექსტისაგან, არამედ იმაზედაც მიგვანიშნებს, თუ რომელი მთარგმნელობითი სკოლის წარმომადგენელს უნდა შეესრულებინა მისი თარგმანი. ესაა „ზ ე დ მ ი წ ე ვ ნ ი ლ ე ბ ა“, რომელიც შეესაბამება არსენ იყალთოელის მიერ გამოყენებულ ტერმინს „კ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა“. ბერძნულში მათი შესატყვისია „ἡ ἐπιστήμη“. ამ უკანასკნელის ხმარება ჯერ კიდევ ბიბლიაში დასტურდება, რომელიც ქართულად სხვადასხვაგვარად ითარგმნებოდა: „მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ა დ“, „გულისხმის-ყოფად“, „კ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა დ“ და „ზ ე დ ა მ ი წ ე ვ ნ ა დ“. ეპისტემოლოგიურ ტერმინთა შესატყვისად ქართულში (განსაკუთრებით გიორგი მთაწმიდელის, ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის თარგმანებში) ჩვეულებრივ გამოყენებულია „კ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა“ და „მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ა“. არსენ იყალთოელი უპირატესობას ანიჭებს ტერმინს „კ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა“, რომელსაც ზოგჯერ ენაცვლება „მ ი წ ო მ ი ე ბ ა დ“[41].

არსენ იყალთოელისა და უცნობი ავტორის თარგმანებში „ἡ ἐπιστήμη-ს“ შეესატყვისება „კელოვნება“ (არსენი) და „ზედმიწევნილება“ (ანონიმი ავტორი).

„კელოვნებას“ მრავალგვარი მნიშვნელობა აქვს[42], მაგრამ თეოლოგიურ–ფილოსოფიურ ნაწარმოებზე მომუშავე მკვლევრისათვის უმთავრესია მისი ასეთი ახსნა: „ხელოვნებაა მეცნიერება“. ამის შესახებ მ. რაფავა წერს: „ხელოვნება გაიგივებულია მეცნიერებასთან. ხელოვნება ფილოსოფოსთა უპირველესი ნიშანია. ფილოსოფოსთა „კელოვნება“ იგივეა, რაც ფილოსოფოსთა სიბრძნე, მეცნიერება“[43]. მოგვიანებით მეცნიერი განაგრძობს: „ხელოვნების ფილოსოფიასთან გაიგივება შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ორივე სიბრძნედ, მეცნიერებად გაიაზრება. ხელოვნების რაციონალისტური გაგება ცოდნის, სიბრძნის, უმაღლესი ჭეშმარიტების წვდომას გულისხმობს. სიბრძნის, ჭეშმარიტების რაობის შეცნობის ანალოგიური მნიშვნელობით ქართულ ენაში გამოიყენებოდა ტერმინი ზედმიწევნულობა“[44].

მ. რაფავა ამტკიცებს, რომ ტერმინი „ზედმიწევნულობა“ // „ ზედმიწევნილება“ პეტრიწონული სკოლის მიმდევართა მიერ არის შექმნილი“ (იქვე). „ზედმიწევნილება“ (და არა „ზედმიწევნულობა“) იმავე მეცნიერის აზრით, ხშირად იხმარება იოანე პეტრიწის შრომებში და ყველგან მას აქვს მეცნიერების, ცოდნის მნიშვნელობა (იქვე).

თეოდორე აბუკურას ჩვენთვის საინტერესო თხზულების უცნობ თარგმანში სამჯერ არის გამოყენებული ტერმინი „ზ ე დ მ ი წ ე ვ ნ ი ლ ე ბ ა“ და სამივეჯერ ერთსა და იმავე კონტექსტში: ესაა ადამიანის ცნების განმარტება, დამკვიდრებულია ფილოსოფიურ ლიტერატურაში და წარმოადგენს საერთო თვალსაზრისს[45]. ვიდრე თეოდორე აბუკურას ხსენებული ტრაქტატის ორივე თარგმანიდან დავიმოწმებდეთ სათანადო მასალას, ვნახოთ, თუ როგორ განმარტავს ადამიანის ცნებას იოანე პეტრიწი: „ვიტყუ ნაწილად კაცისად ცხოველსა სიტყჳერსა, მოკუდავსა, გონებისა და ზ ე დ მ ი წ ე ვ ნ

ი ლ ე ბ ი ს ა შემწყნარებელსა“ (ეიმოწმებთ მ. რაფავას შრომიდან „ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში“, გვ. 085).

ვნახოთ ახლა, როგორ არის ფორმულირებული ეს აზრი თეოდორე აბუკურას ტრაქტატის არსენისეულ და ანონიმი ავტორის თარგმანებში.

არსენის თარგმანი	ანონიმი ავტორის თარგმანი
„...რამეთუ კაცი, განისაზღერებოდის რაჲ ცხოველად სიტყჳერად, მოკუდავად, გონებისა და კელოვნებისა მიმთუალველად, მეყსეულად წარმოადგენს თავსა შორის თჳსსა ჭეშმარიტ-ყოფასა ამის განსაზღრებისასა...“ (S 1463, 295 r).	„...რამეთუ კაცი, განსაზღრებული ცხოველად სიტყჳერად, მოკუდავად, გონებისა და ზედმიწევნილებისა შემწყნარებელად, წარმოადგენს თავსა შორის თჳსსა მეყსეულად ბუნებით-მყოფად ამისსა განსაზღრებასა“. (A 267, გვ. 284).
„...ვინცავინ სახელი კაცისაჲ თქუას, მეყსეულად განსაზღერებულსა საქმესა გულისკმა-ყოფს მსმენელი, რომელ არს ცხოველი სიტყჳერი, მოკუდაჲი, გონებისა და კელოვნებისა შემწყნარებელი...“ (S 1463, 295 r).	„...უკუეთუ ვინ თქუას სახელი კაცისა, მყის განსაზღურებულსა საქმესა გულისკმა-ყოფს მსმენელი, რომელ არს ცხოველი სიტყჳერი, მოკუდაჲი, გონებისა და ზედმიწევნილებისა შემწყნარებლობითი...“ (A 267. გვ. 286).
„...და არს იგივე სამარადისოჲ ძე კაცი, ვითარცა არს თითოეული ჩუენგანი და საზღუარსა კაცისასა მიითუალავს, რომელ არს ცხოველ სიტყჳერ, მოკუდავ, გონებისა და კელოვნებისა შემწყნარებელ-ყოფაჲ, ვითარცა სახედ ჩუენგანი თითოეული“. (S 1463, 297 v).	„...ვინაჲცა სამარადისო ძეჲ-კაც, ვითარ არს თჳთოეულიცა ჩუენგანი და საზღუარსა კაცისასა მიითუალავს, რომელ არს ყოფა ცხოველ სიტყჳერ, მოკუდავ, გონებისა და ზედმიწევნილებისა შემწყნარებელ, ვითარ სახედ თითოეული ჩუენგანი“. (A 267, გვ. 297).

ჩვენ სპეციალურად დაეიმოწმეთ „ზ ე დ მ ი წ ე ვ ნ ი ლ ე ბ ი ს“ ხმარების სამივე შემთხვევა, რომლებსაც არსენის თარგმანში „კ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა“ შეესაბამისად მათ ბერძნულ ორიგინალში ყველგან არის გამოყენებული ტერმინი „ἡ ἐπιστήμη“ (იხ. PG, t. 97, გვერდები: 1472, სტრ. 25; 1473, სტრ. 33; 1489, სტრ. 27). ამ ფაქტს ლოგიკურად მივყავართ იმ დასკვნამდე, რომ თეოდორე აბუკურას საანალიზო ტრაქტატის („განრჩევაჲ და განჭეშმარიტებაჲ“) უცნობი თარგმანის (რომელიც დაცულია „დოგმატიკონის“ გვიანდელ ნუსხებში) ავტორი იმ ლიტერატურული სკოლის მიმდევარია, ვინც შექმნა ტერმინი „ზ ე დ მ ი წ ე ვ ნ ი ლ ე ბ ა“. როგორც ვნახეთ, მეცნიერთაგან (მ. რაფავა, ე. ჭელიძე) ასეთად მიჩნეულია გელათური (იგივე პეტრიწონული) სკოლა[5]. ამ თვალსაზრისს, ეფიქრობთ, მხარს დაუჭერს ის მოშენტიც, რომ უცნობი ავტორისათვის დამახასიათებელია „მიმო“ პრეფიქსის ხმარება ზმნებთან და მიმღეობებთან: „მიმოურდომი“, „მიმომრთქომი“, „მიმომლებელი“ და ა.შ. იგივე მოვლენა დასტურდება იოანე პეტრიწის შრომებში: „მიმორქუმაჲ“, „მიმოგანყოფილი“, „მიმოგანწვალებაჲ“ და სხვ.

თეოდორე აბუკურას ხსენებული ტრაქტატის ამ ორი თარგმანის ერთმანეთისაგან გასამიჯნავად ძალზე საინტერესო მომენტად გვეჩვენება სომატური და სარკიკული ტერმინების (τὸ σῶμα, ὁ σάρξ) გამოყენების წესი როგორც არსენ იყალთოელის, ისე ანონიმი ავტორის მიერ. ე. ჭელიძე მიუთითებს, რომ ნაწილობრივ არსენ იყალთოელმა და განსაკუთრებით გელათურმა სკოლამ გამოჯნეს „სხეული“ და „ჴორცი“ სომატურ და სარკიკულ ტერმინებად[7]. ძველად „τὸ σῶμα“ და „ὁ σάρξ“ ძირითადად გადმოიცემოდა „ჴ ო რ ც ი თ“. რომ გავმოჯნოთ ეს ორი ტერმინი ერთმანეთისაგან, დაეიმოწმებთ ე. ჭელიძის მიერ მოხმობილ აზრს, რომელიც თვით არსენ იყალთოელს ეკუთვნის: „ყოველსა ჴორცსა (σάρξ – ლ.დ.) „სხეულიც“ სახელ-ედების, ხოლო არა ყოველსა სხეულსა „ჴორც“ ეწოდების; და რამეთუ ვარსკულავნი სხეულად ზეცად ითქუმიან და არა ჴორცად ზეცად“[8]. რაც შეეხება იოანე პეტრიწის შრომებს, იმავე მეცნიერის დაკვირვებით, აქ „სხეული“ გადმოსცემს „σῶμα“–საც და „σάρξ“–საც. ტრადიციული „ჴორცი“ პეტრიწთან შენარჩუნებულია საკუთრივ „ხორცის“, როგორც საჭმელი პროდუქტის (ბერძ. „κρέας“) აღმნიშვნელად“[9].

ამ თვალსაზრისით საინტერესო სურათს იძლევა თეოდორე აბუკურას საანალიზო ტრაქტატის ორივე თარგმანი. არსენის თარგმანში „ჴორც“-ის (ყველანაირ ფორმაში: „უკორცო“, „განჴორციელებული“, ზმნის პირიანი ფორმა – „განჴორციელდა“ და ა.შ.) გამოყენების დაახლოებით 45 შემთხვევა გვექს.

მხოლოდ ერთ ფრაზაში დაეფიქსირებ ტერმინი „სხეული“, ისიც მაშინ, როცა ეს ორი ტერმინი ერთად იხსენიება: „სხეულნი და კორცნი“ (297 recto). ეს ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ თეოდორე აბუკურას თხზულებებზე მუშაობისას იგი ძირითადად აღნიშნულ ტერმინს იყენებდა. რაც შეეხება ანონიმი ავტორის თარგმანს, მასში გაბატონებულია ტერმინი „სხეული“ და მისგან ნაწარმოები ფორმები: „უსხეულო“, „სხეულ-ყოფა“, „განსხეულებაჲ“, „უსხეულო-ყოფა“, „უსხეულობა“, „სხეულს არიან“ (გვ. 295) და ა.შ. ტერმინი „კორცი“ ამ უკანასკნელში დამოუკიდებელი სახით საერთოდ არ გვხვდება, მაგრამ ტერმინ „განკორციელებულის“ გამოყენების შემთხვევა რამდენჯერმე დავაფიქსირეთ, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ძე ღმერთის განკაცებას, მის განხორციელებას უკავშირდება. დავიმოწმებთ ორ მაგალითს:

ორიგინალი	არსენის თარგმანი	ანონიმი ავტორის თარგმანი
„Ὁ ἀΐδιος υἱὸς σαρκωθείς κ οινὸν πρᾶγμα προσειλήφενθ (P G, t. 97, გვ. 1484).“	„სამარადისომან ძემან, განკორციელდა რაჲ, საზოგადო საქმე მიიღო, ანუ – კერძოობითი?“ (S 1463, 297 r).	„სამარადისომან ძემან, განკორციელებულმან, საზოგადო მიიღო საქმე ანუ კერძოობითი?“ (A 267, გვ. 293).
„Πῶς ὁ Υἱὸς σαρκοῦται τοῦτο προσειληφὼς, τῶν ἀδυνάτων γάρ ἐστιν ἀσωματόν τι σωμα τωθῆναι ἐνωθὲν ἀσωμάτω“ (PG, t. 97, გვ. 1485).“	„ვითარ განკორციელდების ამისი მიმღებელი ძე? რამეთუ შეუძლებელთაგანი არს განკორციელებაჲ უკორცოსაჲ შეერთებითა უკორცოსა“. (S 1463,297 r).	„ვითარ განკორციელების ამისი მიმღები ძე? რამეთუ შეუძლებელთაგანი უსხეულო არს რაჲსამე განსხეულებაჲ უსხეულოსა და შეერთებულისა“. (A 267 გვ.294).

ამჯერად გვსურს, მკითხველის ყურადღება შევაჩეროთ, ჩვენის აზრით, რამდენიმე საინტერესო დეტალზე. ანონიმი ავტორის თარგმანში ისეთი შემთხვევა დავაფიქსირეთ, რომელიც კიდევ ერთხელ გვაძლევს იმის მტკიცების საშუალებას, რომ თეოდორე აბუკურას ანტიერეტიკული ტრაქტატი „განრჩევაჲ და განჭეშმარიტებაჲ“, არსენ იყალთოელის გარდა, გელათური სკოლის რომელიღაც მიმდევარსაც უთარგმნია. ბერძნულ ორიგინალში ვკითხულობთ: „Ἰδοὺ γὰρ ἄνθρωπος, καὶ - ἡ ῥοὰ, καὶ ὁ λίθος, κατ', αὐτὴν τὴν οὐσίαν, εἰσὶν ἴσα“ (PG, t. 97, გვ. 1473). ენახოთ, როგორ თარგმნის ამ წინადადებას არსენი: „რამეთუ აჰა კაცი, და ნერგი და ქვაჲ, თუთ მის არსებისაებრ სწორნი...“ (S 1463, 295 v). ანონიმი ავტორი ორიგინალს თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება: „რამეთუ აჰა კაცი, და ბროწეული და ქუაჲ თუთ მის არსებისა სწორ არს...“ (A 267, გვ. 286).

როგორც ვნახეთ, „ἡ ῥοά“-ს არსენი თარგმნის ტერმინით „ნერგი“, ხოლო ანონიმი ავტორი აზუსტებს თუ რაზეა აქ ლაპარაკი, რა იგულისხმება „ῥόα“-ში. ეს სიტყვა ბერძნულში დორიული („ἡ ῥοά“) და იონიური („ἡ ῥοιά“) ფორმებით იხმარებოდა და ორი მნიშვნელობა ჰქონდა: 1. „ბროწეულის ხე“ (ჰომეროსთან და პლუტარქესთან); 2. „ბორწეული“ (ნაყოფი)[50]. არსენმა, ჩანს, მასში „ნერგი“ იგულისხმა, მაგრამ ანონიმმა ავტორმა ორიგინალის „ῥοά“ ბორწეულის ხის ნაყოფად („ბორწეულად“) ჩათვალა. ჩვენ ჭეშმარიტების დასადგენად ისევ ლათინურ თარგმანს მივაშურეთ, რომელშიც „ῥοά“-ს შესატყვისად „malus punica“ ამოვიკითხეთ[51]. ი.ხ. დვორეცკის განმარტებით, „malum punicum “ ნიშნავს „ბორწეულს“ (ნაყოფს)[52].

როგორც ვნახეთ, ერთმანეთს დაემთხვა ლათინური თარგმანის მონაცემი და ანონიმი ავტორის მიერ შესრულებული ქართული თარგმანის ტერმინი „ბორწეული“, რომელშიც ამ დასახელების მცენარის ნაყოფი იგულისხმება. არსენი კი ორიგინალის „ἡ ῥοά“-ს აღიქვამს, როგორც „ბორწეულის ხეს“ (ნერგი სხვა არაფერია).

საანალიზო უცნობ თარგმანში შეგეხვედა კიდევ ერთი საინტერესო ნიმუში იმის დასადასტურებლად, რომ ანონიმ ავტორს თვითონ ეჭირა ხელში ბერძნული ორიგინალი (პატროლოგია გრეკაში გამოქვეყნებული ტექსტის მსგავსი) და ცდილობდა, მისი ზუსტი თარგმანი შეესრულებინა. განსხვავება არსენისეულ ტექსტთან შეიძლება იმითაც იყოს გამოწვეული, რომ ეს უკანასკნელი სხვა ხელნაწერით სარგებლობდა. ნათქვამის ნათელსაყოფად წარმოვადგენთ სათანადო მასალას და, ეფიქრობთ, მკითხველი თავად დარწმუნდება მის ჭეშმარიტებაში.

ბერძნული ორიგინალი	არსენის თარგმანი	ანონიმი ავტორის თარგმანი
„Τηλαυγέστατα τοίνον ἀποδέδ εικται, "οτιπερ ε'ι καὶ κοινὸν πρᾶγμα προσείληφεν 'ο 'αίδιος Υ'ιὸς, "οπερ 'εστὶν 'ασώματον , "ηγουν τὴν 'ηθρωπίνην ο'υσία ν, 'αλλ' οὖν ο'υκ 'απαγορεύεται σωματωθῆναί, "ηγουν σαρκωθῆ ναι τε καὶ 'ενανθροπῆσαι, καθ ὡς φησιν 'ο παράφρων α'ιρετικ ός. (PG, t.97, გვ. 1488)."	„აწ სდმე ბრწყინვალედ გამო-ჩინებულ იქმნა, ეითარმედ და-ღათც საზოგადო საქმე მიიღო სამარადისომან ძემან, რომელი უკორცო არს, კიტყჳ უკუე კა-ცობრივსა არსებასა, არამედ არაეე უარ-იქმნების განკორ-ციელებაჲ და განკაცებაჲ, ეითარ-იგი იტყჳან ცნობა-ვნებულნი მწჳალებელნი". (S 1463, 297 r).	„უცისკროვნესობით სადამე გა-მოჩინებულ არს, ეითარმედ და-ღათუ საზოგადო საქმე მიიღო სამარადისო ძემან, რომელ არს უსხეულო, ესე იგი არს კაცობრივი არსება, გარნა არავე უარ-იქმნების განსხეულება, რომელ არს განკორციელება და განკაცება, ეითარცა იტყჳან უცნობობონი მწუალებელნი." (A 267, გვ. 295).

ხაზგასმულ ზოგიერთ ურთიერთისაგან განსხვავებულ ტერმინზე ჩვენ ზემოთაც მიეუთითეთ და ამჯერად მათზე ყურადღებას აღარ შევაჩერებთ. მოტანილი ფრაზიდან გამოყოფთ ერთ პატარა მონაკვეთს, რომელიც აშკარად მიგვანიშნებს, რომ თეოდორე აბუკურას საანალიზო ტრაქტატის სხვადასხვა თარგმანთან გვაქვს საქმე. ბერძნულ ორიგინალში ქრისტე ღმერთზე ნათქვამია: „'αλλ' οὖν ο'υκ 'απαγορεύεται σωματωθῆναί, "ηγουν σαρκωθῆναί τε καὶ 'ενανθρωπῆσαι.. .". არსენი აქ მხოლოდ ორ სიტყვას თარგმნის სამი ხაზგასმული ტერმინიდან: „განკორციელებაჲ და განკაცებაჲ". ანონიმი ავტორი კი იძლევა სამივეს თარგმანს: „...განსხეულება, რომელ არს განკორციელება და განკაცება..."

სხვათა შორის, აქ ერთხელ კიდევ გვიხდება იმ საკითხის აღნიშვნა, რომ „τὸ σῶμα" და „'ο σάρξ" გამიჯნულია ერთმანეთისაგან და არა მხოლოდ ქართულ თარგმანებში: თვით ბერძნულ ენაშიც განსხვავებული ჩანს ერთმანეთისაგან ეს ორი ტერმინი. დაეუკვირდეთ: „σωματωθῆναι" (ანონიმი ავტორის მიხედვით – „განსხეულება") და „σαρκωθῆναι" („განკორციელება"). არსენი ამ ორ ტერმინს ერთმანეთისაგან არ ასხვავებს, ხმარობს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ „განკორციელებას", ანონიმი ავტორი კი ერთმანეთისაგან გამიჯნავს მათ და შემოაქვს გელათური სკოლის მიმდევართათვის დამახასიათებელი ტერმინი „განსხეულება".

ჩვენ მიერ დამოწმებული მასალა კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რომ ანონიმი ავტორი კარგად იცნობდა თეოდორე აბუკურას ტრაქტატის ორიგინალს და გელათური სკოლის მთარგმნელობითი პრინციპებით თარგმნიდა მას.

ანალოგიური სურათი გვაქვს სხვა შემთხვევაშიც: ანონიმი ავტორი მიჰყვება პატროლოგია გრეკაში გამოქვეყნებულ ტექსტს, ზუსტად თარგმნის მას, ხოლო არსენი თარგმნის შეცვლილი სახით. ასე, მაგალითად: ბერძნულ ტექსტშია „τρεῖς θεοὺς", არსენი კი თარგმნის „სამნი პირნი", მაგრამ ანონიმი ავტორის თარგმანში ვკითხულობთ: „სამად ღმერთებად". იმავე კონტექსტში ბერძნული ორიგინალი აფიქსირებს: „'εκαστος Θεός", ხოლო არსენი თარგმნის: „თითოეული... პირი", ანონიმი მთარგმნელი წერს: „...თითოეული... ღმერთი"[53]. ყოველივე ეს მოწმობს იმას, რომ არსენ იყალთოელი და ანონიმი ავტორი სხვადასხვა ხელნაწერებით სარგებლობენ.

ჩვენ ძირითადად ვისაუბრეთ ამ ორი თარგმანის ერთურთისაგან განმასხვავებელ (ტექსტობრივ და ტერმინოლოგიურ) მონაცემებზე, რითაც, ეფიქრობთ, დავამტკიცეთ, რომ, არსენ იყალთოელის გარდა, თეოდორე აბუკურას ხსენებული ტრაქტატი სხვა ქართველი მოღვაწეც დაინტერესებულა და იგი საკმაოდ საინტერესოდ უთარგმნია. სამწუხაროდ, ჯერჯერობით ამ ერთი შემთხვევის გამოელინება მოვახერხეთ თეოდორე აბუკურას თხზულებათა შორის, რომლითაც არსენის თარგმანისაგან განსხვავებული ქართული ტექსტის არსებობა დასტურდება. საერთოდ ჩვენს მეცნიერებაში თეოდორეს სახელით მოღწეული რამდენიმე სხვა თარგმანის მიმართაც გამოითქვა ვარაუდი (მაგ.: აკად. კ. კეკელიძე, პროფ. ივ. ლოლაშვილი და სხვ.), რომლის მიხედვითაც, ესა თუ ის თხზულება მიეკუთვნებოდა თეოდორე აბუკურას, მაგრამ პატროლოგია გრეკას 97-ე ტომში ბევრი მათგანი სულ არ აღმოჩნდა და ვერც არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონის" ფურცლებზე მივაკვლიეთ მათ. არ გამორიცხავთ იმის შესაძლებლობას, რომ მომავალში კიდევ აღმოჩნდეს თეოდორეს რომელიმე თხზულების განსხვავებული თარგმანი, მაგრამ ამჯერად მხოლოდ ეს ერთი ტექსტი გვაქვს, რომელიც XVIII საუკუნის ხელნაწერებმა შემოგვინახეს.

ბუნებრივია, დაიბადება კითხვა, თუ ვინ უნდა იყოს ამ თარგმანის ავტორი. დაბეჯითებით მხოლოდ ერთი რამის თქმა შეიძლება: იგი არის გელათური (იგივე პეტრიწონული) მთარგმნელობითი სკოლის მიმდევარი, რომელსაც აშკარად ამტკიცებს თარგმანის ენა და ტერმინოლოგია. ჩვენ ძირითადად უცნობი თარგმანი შევისწავლეთ და გავაანალიზეთ ტექსტობრივი და ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით, თუმცა ენობრივი მხრივაც არ დაგვიტოვებია უყურადღებოდ და ამ მხრივ საკმაო მასალა ამოვიწერეთ ტექსტიდან. ვინ უნდა იყოს თარგმანის ავტორი, ამაზე მსჯელობა ჯერჯერობით ჭირს... თუმცა ერთი რამის აღნიშვნა, ვფიქრობთ, შეიძლება: იგი უეჭველად იცნობდა არსენ იყალთოელის თარგმანს. ისიც მტკიცდება, რომ ორივე ქართველი მთარგმნელი სარგებლობდა ბერძნული ორიგინალის სხვადასხვა ხელნაწერით, რასაც თვით თარგმანებში მოცემული რეალიები ამტკიცებს. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ანონიმი ავტორი, საჭიროების შემთხვევაში, სრულიად თავისუფლად იყენებდა არსენისეულ თარგმანს. ვინაიდან ამ საკითხზე ფართო მსჯელობის საშუალება არა გვაქვს, ნათქვამის საილუსტრაციოდ ერთ ძალზე საინტერესო ციტატას დავიმოწმებთ ბერძნულ-ქართული ტექსტებიდან.

ბერძნული ტექსტი	არსენის თარგმანი	ანონიმი ავტორის თარგმანი
Δέον δὲ ϵ'ἰδέναι, 'ως τὰ πράγμ ατα τοῖς 'ϵαυτῶν φιλοσοφικοῖς 'ονόμασιν ο'ὐκ 'αριθμοῦνται κατ α σύνθϵσιν, 'αλλά τινϵς 'ϵφαρμ όζουσιν α'ὐτοῖς λογικοῖς ο'ἰονϵὶ βουλοίμϵθα Πέτρον 'αριθμῆσαι καὶ Παῦλον, καὶ 'Ιωάνην. ο'ὐφά μϵν γὰρ 'άνθρώπους, 'ϵπειδὴ "ϵ καστος μὲν α'ὐτῶν 'ϵστιν "ανθρ ωπος. "ανθρωπος δϵ ο'ὐκ "ϵστιν ο'ὐδϵὶς τούτων. τὰ γὰρ 'ϵλάττ ω τῶν μϵιζόνων ο'ὐ κατηγορεῖτ αι, 'αλλὰ τὰ μείζω τῶν 'ϵλαττό νων. (PG, t. 97, გვ. 1476).	ხოლო სათანადო არს ცნობად, ვითარმედ საქმენი საფილოსოფოსოთა სახელებითა თჳთა მათთაჲთა არა აღირაცხვან შერევნით, არამედ – შესაბამებითა მათითა სიტყჳერებითა, ვითარ-იგი, უკუეთუ გუენებოს, პეტრჱს აღრიცხუაჲ, და პაულესი და იოვანესი, არა ვიტყჳ სამთა კაცთა, ვინაჲთგან თითოეული ვიდრემე მათი კაცი არს, რომელ არს ანთროპოს, ხოლო უანთროპოს არა არს არცა ერთი მათგანი, რამეთუ უმცროჲსნი უფროჲსთანი არა შეისმინებიან, არამედ უფროჲსნი – უმცროჲსთანი. (S 1463, 296 v).	ხოლო საკმარ არს ცნობად, ვითარმედ საქმენი ფილოსოფოსურითა სახელებითა თავთა მათთაა არა აღირიცხვან თანდადებისაებრ, არამედ შესამსგავსებითა მათითა სიტყჳერებითთა, ვითარ-იგი გუენების რა თუ პეტრეს აღრიცხუაჲ, და პაულესი და იოანესი, არა ვიტყჳთ სამთა კაცთა, ვითარცა თითოეული მათი კაცი ვიდრემე არს, რომელ არს ანთროპოს, ხოლო უანთროპოს არა არს არცა ერთი მათგანი, რამეთუ უკნინესნი უდიდესთა ვერ შეასმენენ, არამედ უდიდესნი-უკნინესთა. (A 267, გვ. 288).

ზაზგასმული სიტყვები გვიჩვენებს როგორც განსხვავებას, ისე მსგავსებას ამ ორ თარგმანს შორის.

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ „დოგმატიკონის" XVIII საუკუნის ხელნაწერებში აღმოჩნდა თეოდორე აბუკურას თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის „განრჩევაჲ და განჭეშმარიტებაჲ..." უცნობი თარგმანი, შესრულებული გელათური სკოლის რომელიღაც ანონიმი მიმდევრის მიერ. იგი საგრძნობლად განსხვავდება არსენ იყალთოელის თარგმანისაგან, თუმცა მათი დეტალური ურთიერთშეპირისპირება იმის თქმის საშუალებას გვაძლევს, რომ ანონიმი მთარგმნელი კარგად იცნობდა არსენისეულ თარგმანს და საჭიროების შემთხვევაში მის ზოგიერთ მონაკვეთს იმეორებდა კიდეც.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები და დიალოგები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, საკუთარ სახელთა საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო ლეილა დათიაშვილმა, თბ., 1980, გვ. 78-93. 2. S 1463, ფფ. 294v-298 r. 3. PG, t. 97, გვერდები: 1469-1492. 4. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ.I, 1960, გვ. 282. 5. ივანე ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 1978, გვ. 116. 6. თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები და დიალოგები, გვ. 16-17. შემდგომი კვლევა ამ თხზულების ირგვლივ ხელნაწერის სახით ინახება ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული მწერლობის განყოფილებაში. 7. ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, ნათელა კეჭაღმაძის და მაია რაფავას გამოცემა, 1983, გვ. 052. 8.**И.Х.Дворецкий,** Древнегреческо-русский словарь, т. I, Москва, 1958, стр. 323. 9.**И.Х.Дворецкий,** Латинско-русский словарь, 1976, стр. 1051. 10. **А. А. Иоаннидис,** Новогреческого-русский словарь, Москва, 1961, стр. 550. 11. ს.ს. ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV$_2$, გვ. 377.

12.ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973, გვ. 546. 13. იქვე, გვ. 176. 14. იქვე, გვ. 57. 15.ს.ს. ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV„ გვ. 142. 16. **И. Х. Дворецкий,** Латинско-русский словарь, Москва, 1976, стр. 1069. 17. მისივე, Древнегреческо-русский словарь, т. I, 1958, გვ. 386. 18. ილია აბულაძე, მითით. ნაშრომი, 1973, გვ. 557. 19. **И. Х. Дворецкий,** Латинско-русский словарь, 1976, стр. 339. 20. ს.ს. ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV„ გვ. 130. 21. **И. Х. Дворецкий,** Древнегреческо-русский словарь, т.I, 1958, стр. 69. 22. ედიშერ ჭელიძე, ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, ტ. I, 1996 წ., გვ. 490, 495. 23. იქვე, გვ. 498. 24. იქვე, გვ. 495. 25. იქვე, გვ. 498. 26. იქვე, გვ. 453-454. 27. იხ. ეზეკიელის წიგნის ძველი ქართული ვერსიები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თინათინ ცქიტიშვილმა, 1976, გვ. 22 (ტექსტი თარგმნილია VI საუკუნეში). 28. **И. Х. Дворецкий,** Древнегреческо-русский словарь, т. II, 1958, стр. 259-260. 29. ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, 1973, გვ. 440. 30. **А. А. Иоаннидис,** Новогреческо-русский словарь, Москва, 1961, стр. 126. 31. ე. ჭელიძე, მითითებული ნაშრომი, გვ. 402-449. 32. იქვე, გვ. 414. 33. **И. Х. Дворецкий,** Древнегреческо-русский словарь, т. II, 1958, стр. 1720. 34. **А. А. Иоаннидис,** მითით. ლექსიკონი, გვ. 389. 35. ე. ჭელიძე, მითით. ნაშრომი, გვ. 622. 36. ილია აბულაძე, მითით. ლექსიკონი, გვ. 557. 37. იქვე, გვ. 542. 38. ივანე ქაჯთარაძე, ქართული ენის ისტორიისათვის, ტ. I, 1964, გვ. 233. 39. იქვე, გვ. 234. 40. ქართული პროზა, ტ. XI, 1986, გვ. 8. 41. ედიშერ ჭელიძე, მითით. შრომა, გვ. 584-585. 42. ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, 1983, გვ. 082. 43.იქვე. 44. იქვე, გვ. 083. 45. ამის შესახებ იხ. მ. რაფავას მითით. ნაშრომი, გვ. 085. 46. მ. რაფავას გამოკვლევა წიგნში „ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, 1983, გვ. 082; ედიშერ ჭელიძე, მითით. შრომა, გვ. 585. 47. იქვე. გვ. 631. 48. იქვე. 49. იქვე, გვ. 632. 50. **И. Х. Дворецкий,** Древнегреческо-русский словарь, т. II, 1976, стр. 1455. 51. PG, t. 97, გვ. 1474. 52. **И. Х. Дворецкий,** Латинско-русский словарь, 1976, стр. 835. 53. PG, t. 97, გვ.1477; S 1463, 296 r; A 267, გვ.289.

Leila Datiashvili

Theodore Abukura and His Theological-Philosophical Tractate

Georgian readers know Theodore Abukura's works from Arsen Ikaltoeli's translations. They are kept in 1463 manuscripts which are known as Dogmatikoni.

The article investigates one of the tractates by Theodore Abukura which were saved in three manuscripts (NN 267, 269, 1086) of the XVIII century as well as two inventories: N 340 and 2397.

The textological and terminological differences let us conclude that Theodore Abukura's above-mentioned work ought to be translated not only by Arsen Ikaltoeli, but by other Georgian writers whose identities were impossible to be stated.

ჰომილეტიკა

ჰომილეტიკა სასულიერო მწერლობის უძველესი ჟანრია. ტერმინი ნაწარმოებია ორი სიტყვისაგან: "ჰომილიისაგან", ე.ი. ქადაგებისაგან (ὅμιλειν – შინაური საუბრის წარმართვა) და არსებითი სახელისაგან "ეტიკა" (უფრო ზუსტად, ἠθικά – ზნეობრივი ფილოსოფია). ასე რომ, ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით ჰომილეტიკა ნიშნავს ქადაგების ეთიკას.

ჰომილიის ცნების ქვეშ, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ყველანაირი სიტყვა, ქადაგება, რომელიც წარმოითქმება ეკლესიის მრევლის წინაშე. ქადაგება – მოძღვრება სწორედ იმით გამოირჩევა ქრისტიანული სწავლების სხვა სახეობებისაგან, რომ ის წარმოითქმება მსმენელთა კრებულის წინაშე ღვთისმსახურების (ან არა ღვთისმსახურების) დროს და, რაც მთავარია, წარმოითქმება ზეპირად. ამიტომ განმარტავს ეფრემ მცირე ჰომილიას, როგორც "ზეპირად პირის-პირ თქუმას" (A 292, ფ.319).

ამ თავისებურებების გამო ქადაგებაში ორ მხარეს გამოყოფენ: ორატორულს და საეკლესიო-რელიგიურს. როგორც ცოცხალი ზეპირი სიტყვა, რომელიც მიმართულია ხალხისადმი, ქადაგება არის ორატორული ნაწარმოების სახე. ხოლო, როგორც სახარების, ღვთაებრივი სიტყვის ერთგვარი გაგრძელება და ახსნა, ის ითვლება რელიგიური მსახურების აქტად.

რაკილა ქრისტიანული ქადაგება ორატორული ნაწარმოების სახეა, უფრო ზუსტად, საეკლესიო მეცნიერებას წარმოადგენს, მას აქვს ყველა ის ნიშან-თვისება, რაც ამ უძველეს ხელოვნებას ახ. ნიშნებია: საჯაროობა, ზეპირობა, ცხოვრებისეულობა, მიზანმიმართული ქმედება მსმენელზე და განსაკუთრებული მგზნებარება.

ძველ ორატორები თავიანთი ხელოვნებისათვის საჭიროებულად თელიდნენ სამი მოთხოვნილების შესრულებას – docere, delectare, movere (სწავლება, მოწონება, გულის შეძრვა). ამის მიხედვით, ქადაგებაში სამ ელემენტს გამოყოფდნენ: დიდაქტიკურს, მხატვრულს და ზნეობრივს. ეს სამი ელემენტი ჰარმონიულ ერთიანობაში უნდა ყოფილიყო სრულყოფილ ორატორულ ქმნილებაში.

ნეტარი ავგუსტინე "ქრისტიანულ მეცნიერებაში" გამოთქვამდა სურვილს, რომ მოქადაგეს ესაუბრა არა მარტო ჭკუიანურად, არამედ მშვენიერმეტყველურად.

მაშასადამე, მქადაგებლისათვის აუცილებელია არა მარტო დამოძღვრა ბრძნულად ("ბრძნადმეტყუელებაჲ"), არამედ ამ მოძღვრებისათვის მაღალმხატვრული ფორმის მიცემა, ე.ი. შესაბამისი გამომსახველობითი საშუალებების: შერჩევა; თუ ამას დაეუმხატებით პათოსს, იგივე აღფრთოვანება – მგზნებარებას, როგორც წარმატებული ორატორული ქმედების ერთ-ერთ მთავარ პირობას, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ქადაგებამ თავისი დანიშნულება შესრულა – მსმენელი დაარწმუნა წარმოთქმული სიტყვის სინამდვილესა და სისწორეში.

ცნობილია ქადაგების შედგენის 4 მეთოდი თემატიკური საკითხების შერჩევისა და წყაროებზე დამოკიდებულების მიხედვით: ეგზეგეტიკური, ლიტურგიკული, კატეხიზტური და პუბლიცისტური. შესაბამისად გამოყოფა მისი 4 ძირითადი სახე: 1. საკუთრივ ჰომილია ანდა ახსნა-განმარტებითი (ეგზეგეტიკური) საბარი, რომლის უშუალო წყაროს წარმოადგენს ბიბლია, ხოლო ამოცანას – მისი ტექსტის განმარტება; 2. სიტყვა, რომელიც შინაარსს იღებს საეკლესიო წლის იდეიდან და იგება ლიტურგიკული კალენდრის თითოეული დღის შესაბამისად; 3. კატეხიზტური ქადაგება (დარიგება), რომელიც გადმოგვცემს ელემენტარულ გაკვეთილებს ქრისტიანული რწმენის, ზნეთსწავლულებისა და ღვთისმსახურების შესახებ; 4. პუბლიცისტური ქადაგება, რომლის ამოსავალი წერტილი, წინა სამი სახეობისაგან განსხვავებით, არის არა ბიბლია და ეკლესიის რწმენა, არამედ თანამედროვე ცხოვრების ნაკლოვანებები, საზოგადოების მანკიერი მხარეები და ზნეობრივი გადაცდომები. დანიშნულების მიხედვით ქადაგება შეიძლება იყოს: აგრეთვე: 1. დოგმატიკურ-ზნეთსწავლულებითი, 2. ზნეთმხილებითი და 3. აპოლოგიტურ-მისიონერული.

მართალია, ქადაგება ძირითადად ზეპირად წარმოითქმებოდა, მაგრამ ზოგჯერ მას კითხულობდნენ კიდეც. ცნობილია, რომ იოანე ოქროპირი ზეპირად ქადაგებდა, რასაც იწერდნენ მაშინდელი სტენოგრაფები. ბუნებრივია, ჩაწერილ ჰომილიებში უკვე აღარ ჩანდა ორატორის ქმედება, მაგრამ რჩებოდა ქადაგების ენა, სტილი და მხატვრული ფორმა, როგორც ლიტერატურული ფაქტი. ჰომილეტიკური თხზულებების სტილი გამოირჩეოდა

თხრობის ბუნებრიობითა და უბრალოებით, გადმოცემის გულწრფელობითა და მგრძნობიარობით, გამოსახვის მშატერულ საშუალებათა მრავალფეროვნებით – ეპითეტებით, შედარებებით, შეპირისპირებებით, მეტაფორებით, პოეტური ფიგურებით, აფორიზმებით, გამოთქმებით, კითხვებით, გამეორებებით, შეძახილებით და ა. შ.

ქართული (ნათარგმნი) ჰომილეტიკური მწერლობა V საუკუნიდან იწყება. უკვე X საუკუნისათვის ამ დარგში დაგროვდა საკმაოდ დიდი ლიტერატურა, სადაც წარმოდგენილია იმ პერიოდისათვის ცნობილი თუ უცნობი ყველა ქრისტიანი მქადაგებელი: გრიგოლ საკირველმოქმედი, იგივე ნეოკესარიელი (III ს.), ევსები ემისაელმწერალი, იგივე კესარიელი-პამფილელი (IV ს.), ეფრემ ასური (IV ს.), ათანასე ალექსანდრიელი (IV ს.), ამონიოსი (IV ს.), ბასილი დიდი, კესარიელი (IV ს.), კირილე იერუსალიმელი (IV ს.), გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ნაზიანზელი (IV ს.), მელეტი ანტიოქიელი (IV ს.), გრიგოლ ნოსელი (IV ს.), ეპიფანე კვიპრელი (IV ს.), იოანე ოქროპირი (IV ს.), სებერიანე გაბალონელი (IV ს.), ლუკიანე ხუცესი (V ს.), ევსუქი იერუსალიმელი (V ს.), კირილე ალექსანდრიელი (V ს.), ევსები ალექსანდრიელი (V ს.), პროკლე კონსტანტინოპოლელი (V ს.), ანტიპატროს ბოსტრელი (V ს.), იაკობ ბატნაელი (V-VI სს.),იოანე დამასკელი (VIII ს.), ტიმოთე ხუცესი, იერუსალიმელი, პეტრე იერუსალიმელი, იულიანე ტაბიელი, თეოდულა ხუცესი, გრიგოლ ანტიოქიელი ხუცესი, ალექსანდრე მონაზონი კვიპრელი და ევფსვიხი ხუცესი. ეს სია შეიძლება გაიზარდოს იმ მწერლებით, რომლებიც ამა თუ იმ ჰომილიის რედაქტორი კი არიან, მაგრამ ქართულ თარგმანებში არ ჩანან: მაგალითად, ამფილოქე იკონიელი, ევსტათი ანტიოქიელი, მელიტონ სარდელი და სხვ.

ხსენებულ ავტორთა ჰომილიების ნიმუშები ძირითადად თავმოყრილია სპეციალურ კრებულებში, რომელთაც ქართულად მ რ ა ვ ა ლ თ ა ვ ი ეწოდება. ადგების პრინციპის მიხედვით, ეს კრებულები საეკლესიო წლის იდეიდან ამოდის და მათში გაერთიანებულია სიტყვანი, რომლებიც წარმოთქმულია წმინდა მამების მიერ დიდ ქრისტიანულ დღესასწაულებთან დაკავშირებით. ამდენად, მრავალთავი წარმოადგენს იერუსალიმური განწირების ჰომილეტიკურ დანამატს. მისი ჩამოყალიბების პროცესი დასრულდა X საუკუნეში, როდესაც ის ჰომილეტიკურ-ჰაგიოგრაფიულ კრებულად გადაიქცა.

ტერმინ "მრავალთავის" შესახებ ერთიანი აზრი მეცნიერებაში არ არსებობს. მიუხედავად ამისა, მნიშვნელობას არ კარგავს ამ ტერმინის კ. კეკელიძისეული განმარტება: მრავალთავი იმის აღმნიშვნელია, რომ ამ კრებულში მრავალი თავი ან სტატიაა; მეტიც: აქ ერთი და იმავე საეკლესიო დღესასწაულისათვის, როგორც წესი, შეტანილია რამდენიმე ქადაგება, ე. ი. ერთსა და იმავე თემაზე გვაქვს ორი ან მეტი ნაწარმოები უმეტესწილად სხვადასხვა ავტორებისა. ამ ნიშნითაც ეს კრებულები მრავალ თავს წარმოადგენს.

სადღეისოდ მრავალთავის ტიპის 10-მდე კრებულია დაცული ძველ ქართულ მწერლობაში. მათგან უძველესია ე. წ. ხანმეტი მრავალთავი – S3902, რომელიც გადაწერილია VIII საუკუნის I ნახევარში. ასევე ადრეულად არიან მიჩნეულნი პეტერბურგის – M13 და თბილისის – A737 პალიმფსესტური მრავალთავები. სამივე არასრული სახითაა მოღწეული, თუმცა მათ ფრაგმენტებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ამ კრებულის თავდაპირველი სახის აღსადგენად. სისრულით ყველაზე მეტად გამოირჩევიან 864 წლის განთქმული სინური მრავალთავი – Sin. 32-33-57 (გამოსცა ა. შანიძემ), უდაბნოს – A1109 (გამოცემულია ა. შანიძისა და ზ. ჭუმბურიძის რედაქციით), გადაწერილი IX-X საუკუნეებში და ათონის – At.11 (მომზადებულია გამოსაცემად ხელნაწერთა ინსტიტუტში), გადაწერილი X საუკუნეში. ეს მრავალთავები მთელი წლის ლიტურგიკულ კალენდარს მოიცავს. ნახევარი წლის ჰომილიებს აერთიანებს სხვა ცნობილი მრავალთავები: სვანური, იგივე ტბეთისა – A19, გადაწერილი X საუკუნეში, პარხლის – A95, X-XI საუკუნეებისა, და კლარჯული – A144 (გამოსცა თ. მგალობლიშვილმა), X საუკუნისა. პირველი ორი ლიტურგიკული წლის I ნახევრის მასალას შეიცავს, მესამე – II ნახევრის. წლის დარჩენილი ნახევარი ამ კრებულებში შესებულია ჰაგიოგრაფიული საკითხავებით.

მრავალთავის შესწავლის საქმეში ქართველ მეცნიერებთან ერთად დიდი ღვაწლი მიუძღვის ბელგიელ მკვლევარს მ. ვან ესბროკს. დღეს დადგენილია, რომ მრავალთავის ანალოგია ბერძნული პანეგირიკონი, რომელიც ჩვენამდე გვიანდელი (IX-X სს.) რედაქციების სახითაა მოღწეული. მასთან შედარებით ქართული კრებულების თავისებურება ისაა, რომ ისინი წელიწადს იწყებენ არა შობით (ე. ი. 25 დეკემბრით), არამედ ხარებით. მათში შენარჩუნებულია აგრეთვე 8 კვირიანი მარხვის ციკლი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა იერუსალიმურ ღვთისმსახურებაში VII საუკუნეში. მრავალთავის მასალის შესწავლის შედეგად გამოვლენილია ჰომილიების უძველესი ანტიოქიური ფენა, რომელიც V საუკუნეზე ადრინდელია. საზოგადოდ კი ქართული მრავალთავის არქეტიპი V-VII საუკუნეებით თარიღდება.

ქართულ ენაზე შემორჩენილი არც ერთი მრავალთავი არაა რომელიმე უცხოენოვანი ძეგლის ერთდროული თარგმანი, არამედ შეიცავს სხვადასხვა წყაროებიდან მომდინარე განსხვავებული დროისა და ეპოქის თარგმანებს.

ამათგან უდიდესი უმრავლესობა გადმოღებულია ქართულად ბერძნული ენიდან, თუმცა ზოგიერთ შემთხვევაში არ გამორიცხება მათი სირიული და სომხური წყაროებიდან წარმომავლობა.

მრავალთავების პარალელური საკითხავები ძირითადად წარმოადგენენ ერთმანეთისაგან ვარიანტულ დონეზე განსხვავებულ ტექსტებს, თუმცა არც თუ იშვიათად რედაქციულ თავისებურებებსაც ავლენენ. აქ უმთავრესად ორი ჯგუფი გამოიყოფა: 1. სხვადასხვა რედაქციის ბერძნული დედნებიდან მომდინარე ქართული ტექსტები, რაც თავისთავად გულისხმობს ამა თუ იმ ჰომილიის ორ ან მეტ თარგმანს. 2. ერთი და იმავე ბერძნული დედნიდან მომდინარე განსხვავებული რედაქციის საკითხავები, რაც შედეგია ქართულ ნიადაგზე მომზადარი ტექსტის გადაკეთებისა. არსებითი კი მაინც ის არის, რომ ქართულ მრავალთავებში გვხვდება დიდი გემოვნებითა და ოსტატობით შესრულებული თარგმანთა ნიმუშები, რომელთა წაკითხვისას აღარ გვიკვირს ჩვენს ორიგინალურ მწერლობაში მიღწეული მშატერული და ქსოვტიკური სიმაღლეები. მაგალითად, მოვიყვანთ ნაწყვეტს უძღები შვილის იგავის ფსევდოეპიფანირისეული თარგმანებიდან, რომლის რედაქტორი ავტორი არის სებერიანე გაბალონელი. ქართული ტექსტის უფრო ადრინდელი რედაქცია დაცულია კლარჯულ მრავალთავში (K), მომდევნო — უდაბნოსა (V) და პარხლის (P) მრავალთავებში. ორივე თარგმანი შესრულებულია ბერძნული ორიგინალიდან.

K	UP
"შენი არს ცაჲ, შენი არს მზჱ, შენი არს მთოვარჱ და ბრწყინვალებაჲ მისი, შენი არს, რომელი ზრდის ყოველთა, შენი არს ჭეყანაჲ და ნაყოფი მისი, შენი არს ზღუაჲ, შენი არს სოფელი, შენნი არიან ანგელოზნი, შენი არს მეუფებაჲ ცათაჲ, შენი არს ყოველი, რომელი ჩას."	"შენი არს ცაჲ და საძირკველი მისი, შენი არს მზჱ და ბრწყინვალებაჲ მისი, შენი არს მთოვარჱ და ნათელი მისი, შენნი არიან ვარსკულავნი და ელვანი მათნი, შენი არს აერი, რომელი ზრდის ყოველთა, შენი არს ჭეყანაჲ და ნაყოფნი მისი, შენი არს ზღუაჲ და რომელნი მისგან შობილ არიან, შენი არს ყოველი სოფელი, შენი არს შესაწირავი, შენნი არიან ანგელოზნი, შენნი არიან წინასწარმეტყველნი, შენნი არიან მარტყელნი, შენნი არიან, რომელნი არიან და რომელნი კუალად მოსლვად არიან, შენი არს აღდგომაჲ, შენი არს უკუდავებაჲ, შენი არს მეუფებაჲ ცათაჲ, შენი არს ყოველი, რომელი ჩას და რომელი იქმნების."

ჰომილიის ამ ბრწყინვალე ტექსტში არაჩვეულებრივად არის გადმოცემული, რალა თქმა უნდა სიმბოლურად, გულმოწყალე მამის დამოკიდებულება შვილებისადმი. ორივე თარგმანი დახვეწილი, ნატიფი ხელოვნების ნიმუშია და უბადლო პოეტური ნიჭითაა აღბეჭდილი.

X საუკუნეში ჩვენს მწერლობაში ჩნდება ახალი ტიპის ჰომილეტიკური კრებული, ე. წ. მ ა რ გ ა რ ი ტ ი (პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის E16, X ს.; At.41, XI ს; Sin 51, XII ს.; 50, XII ს.; და სხვ.) ერთ ათონურ ხელნაწერს ამგვარი წარწერა აქვს: "ამას წიგნსა ეწოდების მარგარიტი, რომელ არს შეკრებილი მრავალთაგან თქუმულთა ოქროპირისა" (At.41, 124r.). როგორც ვხედავთ, მარგარიტი წარმოადგენს იოანე ოქროპირის ქადაგებათა ერთგვარ რჩეულს (Ecloga). ქართული თარგმანი მის ბერძნულ ანალოგთან (P.G.t.63) შედარებით მცირეა. შესაძლოა ამიტომაც თვლის კ. კეკელიძე მას ეფთვიმე ათონელის შემოკრებილად. მარგარიტის სხვადასხვა ნუსხაში შესული ჰომილიები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან როგორც თავისი ხასიათის, ისე რაოდენობის მიხედვით. აქ თავმოყრილი ქადაგებები (ან მისი ნაწყვეტები) ძირითადად არის ზნე-ბრძანებრივი (ზნეთსწავლულებითი) და ასსა-განმარტებითი (ეგზეგეტიკური) შინაარსის. ამგვარი კრებულების არსებობა კიდევ ერთი დასტურია იოანე ოქროპირის უდიდესი პოპულარობისა ძველ საქართველოში.

ჰომილეტიკის ძველქართულმა თარგმანებმა გარკვეული გავლენა მოახდინა ორიგინალური მწერლობის განვითარებაზე. ცნობილია, როგორი გარდასახვა პოვა იოანე ოქროპირის ქადაგებებმა იოანე ბოლნელის

შემოქმედებაში. დადგენილია, რომ იოანე საბანისძის "აბო თბილელის მარტვილობის" წყაროები იყო ეპიფანე კვიპრელის სახელით ცნობილი "აღსვებისათჳს და აღდგომისათჳს უფლისა" და იოანე ოქროპირის ნათლისმცემლის "თავის კვეთის" საკითხავი. გიორგი მერჩულის გადმოცემით, გრიგოლი, ხანძთაში გზად მარტოდ მიმავალი, ეფრემ ასურის ქადაგებებს ზეპირად "გოდებით ტირილსა შინა იტყოდა", ხოლო გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებს და კირილე ალექსანდრიელის "განმს" იყენებდა რთული დოგმატური საკითხების განსამარტავად და სხვ.

ჩვენი ძველი მწერლობის კლასიკურ პერიოდში, XI საუკუნიდან განვითარდა ე. წ. მ ე ტ ა ფ რ ა ს უ ლ ი ჰომილეტიკა. აქვე გარკვევით უნდა ითქვას, მეტაფრასტიკა, როგორც გარკვეული ლიტერატურული მიმართულება, შეეხო მხოლოდ და მხოლოდ ჰაგიოგრაფიას და ჰომილეტიკურ თხზულებათა გადამუშავება მას არ მოუხდენია. ამიტომ ცნებები – "მეტაფრასული", "მეტაფრასი" ჰომილეტიკასთან მიმართებით შეიძლება გამოყენებულ იქნეს არა როგორც ლიტერატურულ-თეორიული, არამედ –წმინდა ტექნიკური ტერმინები (კ. კეკელიძე). აქ ამ ტერმინების ქვეშ უნდა ვიგულისხმოთ მეტაფრასული პერიოდის ჰომილეტიკა, მეტაფრასულ საკითხავთა კრებულებში შესული ქადაგებანი.

მეორე პერიოდში ჰომილეტიკის ჟანრში ნაყოფიერად იღვაწეს: დავით ტბელმა, ეფთვიმე ათონელმა, გიორგი მთაწმიდელმა, თეოფილე ხუცესმონაზონმა. ყველაზე მეტი ამ დარგში მაინც ეფრემ მცირემ გააკეთა. სხვას რომ თავი დავანებოთ, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 50 სიტყვიანი კრებულიდან უმრავლესობა (19 არალიტურგიკული სიტყვა, ე. წ. ადორეტა და 16 ლიტურგიკული ჰომილია) სწორედ მან გადმოიღო ბერძნულიდან ქართულად. არ დარჩენილა მეტ-ნაკლებად გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწე, რომლის ქადაგებანი პირველად ან ხელმეორედ არ ეთარგმნათ ქართველ მწერლებს. პირველ პერიოდში ჩვენს ლიტერატურაში შემოსულ უცხო ავტორთა ნუსხას ამ დროს შეემატა ისეთი სახელები, როგორებიცაა: მეთოდი პატრელი (III-IV სს.), ამფილოქე იკონიელი (IV ს.), ნეკტარიოს კონსტანტინოპოლელი (IV ს.), ასტერიოს ამასიელი (IV ს.), ბასილი სელევკიელი (V ს.), თეოდორიტე კვიროელი (V ს.), თეოდოტი ანკვირელი (V ს.), იოანე შმართველი, კონსტანტინოპოლელი (VI ს.), სოფრონ იერუსალიმელი (VII ს.), ანასტასი სინელი (VII ს.), იოანე თესალონიკელი (VII ს.), ანდრია იერუსალიმელი, იგივე კრიტელი (VII-VIII სს.), გერმანე კონსტანტინოპოლელი (VIII ს.), თეოდორე სტოდიელი (VIII-IX სს.), მეთოდი კონსტანტინოპოლელი (IX ს.), ნიკიტა-დავით პაფლაღონელი (IX ს.), გიორგი ნიკომიდიელი (IX ს.) და კონსტანტინე (ეგნატე) დიაკონი (IX ს.).

ქართულად თარგმნილი ჰომილიები ყველაზე სრულად და სისტემატური სახით წარმოდგენილია სვიმეონ მეტაფრასტისა და იოანე ქსიფილინოსის მეტაფრასულ კრებულებში, სპეციალურ სადღესასწაულო (მარხვა-ზატიკის) საკითხავებში, რომლებიც განსაკუთრებით კარგად შემოინახა გელათური კოლექციის ხელნაწერებმა (K1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 13). აქ ცნობილ ქართველ მწერალთა მიერ თარგმნილი ქადაგებების გვერდით გვხვდება ბევრი ისეთიც, რომელთა მთარგმნელები უცნობნი არიან.

დღეს გარკვეულია, რომ სვიმეონ ლოღოთეტის მეტაფრასულ კორპუსში თავდაპირველად ჰომილეტიკური მასალა თითქმის არ იყო. სვიმეონის გარდაცვალების შემდეგ, მისი კრებულები თანდათანობით შეივსო ჰაგიოგრაფიულ საკითხავებთან ერთად ქადაგება-მოძღვრებებითაც, რაც უპირველეს ყოვლისა, მათი ლიტურგიკულ-პრაქტიკული საჭიროებით იყო განპირობებული. შეიქმნა სპეციალური ჰომილეტიკური კრებულებიც, რომლებშიც თავმოყრილი იყო დიდმარხვისა და ზატიკის პერიოდის სამოძღვრო მასალა (K8). მათ სახელწოდება "მეტაფრასი" მიიღეს გარკვეულ თვეთა მეტაფრასული რედაქციის "წამება-ცხოვრებათა" შემცველი კრებულების ანალოგიით (თუმცა არ იყო აუცილებელი მათში შემავალი ქადაგებანი მაინცდამაინც ამალი, ე. წ. მეტაფრასული რედაქციის ყოფილიყო).

აღსანიშნავია, რომ ჰომილეტიკური საკითხავები სხვადასხვა რაოდენობით გვხვდება არა მარტო ამა თუ იმ ლიტურგიკულ თვეზე, არამედ თვით ამ თვეების შემცველ ცალკეულ მეტაფრასულ კრებულებში. მაგალითად, სექტემბრის თვის მეტაფრასული საკითხავები კრებულების სახით წარმოდგენილია სამი ნუსხით (At.20, S384, K4). პირველ კრებულში, რომელიც თეოფილეს თარგმანს შეიცავს, დასტურდება 4 ჰომილია, მეორეში ზანდუკის მიხედვით უნდა ყოფილიყო 10 (ხელნაწერი თავბოლონაკლულია), მესამეში არის 12. ჰომილიათა ავტორებად სამივე ხელნაწერში გვხვდებიან ისეთი ცნობილი წმინდა მამები, როგორებიც არიან: იოანე დამასკელი, ანდრია კრიტელი, იოანე ოქროპირი და ასტერიოს ამასიელი. მათი თხზულებები თარგმნილია ეფთვიმე ათონელის, თეოფილე ხუცესმონაზონის, ეფრემ მცირის და სხვა უცნობ ქართველ მწერალთა მიერ. ამასთან, 8 ჰომილია მხოლოდ ერთი თარგმანითაა მოღწეული, 3 – ორით, ხოლო 1 – სამით.

ნათარგმნი ჰომილეტიკა ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის ძვირფასი საგანძურია. მან შეა ისეთი ორიგინალური მქადაგებელნი და საეკლესიო მოღვაწეები, როგორებიც იყვნენ იოანე ბოლნელი, სულხან-საბა ორბელიანი და გაბრიელ ჭიჭაძე.

გამოყენებული ლიტერატურა: 1. В. Певницкий, Церковное красноречие и его основные законы, С.-Пб., 1908 г. 2. Г. Булгаков, Теория православно-христианской пастырской проповеди (этика гомилии), Курск, 1916 г. 3. И. Трнодии, Принципы красноречия и проповедничес-тва, Екатеринослав, 1915 г. 4. N. Marr, Le Synaxaire georgien, Patrologia Orientalis, t. XIX, fasc. 5, Paris, 1926, vol. 625-743. 5. ა შანიძე, ხანძთი მრავალთავი, თსუ მოამბე VII. თბ., 1927 წ., გვ 98-152. 6. ი აბულაძე, "მრავალთავი". შრომები, III, თბ., 1982 წ., გვ. 32-106; ის ფრენები შრომები, I, თბ., 1975 წ., გვ. 5-226; შრომები, II, თბ., 1976 წ., გვ. 50-56. 7. სინური მრავალთავი 864 წლისა, ა შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობით და გამოკვლევით, თბ., 1959 წ. 8. თ მგალობლიშვილი, ქუან ქსჩრის გამოკვლევები ქართულ მრავალთავებზე, მრავალთავი, IV, თბ., 1975 წ., გვ 282-287. 9. M. van Esbroeck, Les plus anciens homeliaires georgiens, Louvain-La-Neuve, 1975. 10. მ კანესბროკი, ლენინგრადის პალიმფსესტური მრავალთავი, მრავალთავი, მრავალთავი VI, თბ., 1978 წ., გვ. 81-87. 11. M van Esbroeck, Un Mravaltavi dans le palimpseste A-737, მრავალთავი, VII, თბ., 1980 წ., გვ. 18-21. 12. უდაბნოს მრავალთავი, ა შანიძისა და კ კუმბურიძის რედაქციით, თბ., 1994 წ. 13. კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ მგალობლიშვილმა, თბ., 1991 წ. 14. P Peeters, Bulletin des publications hagiographiques, §71, Latysen, Menaeum, Anal. Boll., t. 32, fasc., II-III, 1913. 15. პ ინგოროყვა, თხზულებანი კრებული, IV, თბ., 1978 წ. 16. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწ. I, კომენტ. ტ. I, კ კეკელიძის რედაქტორობით, ტფ. 1918 წ. 17. კ კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980 წ., გვ. 502-503; 551-558. 18. ალ გაბუაშვილი, იოანე ოქროპირის ჰომილიის "შარბისათვის და იობისათვის" პარალელური ვერსია, მრავალთავი, I, თბ., 1971 წ., გვ. 122-133. 19. თ ჰუონია, ვსევი ალექსანდრიელის სიტყვა "კურიაკისათვის და უწესოდ მომლერალთათვის", ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, II, თბ., 1960 წ., გვ. 181-223. 20. რ ბარამიძე, იოანე ბოლნელი, თბ., 1962 წ. 21. თ ჩუბინიძე, იოანე ოქროპირის ბზობის შაბათის საეთიკო ქართულ მრავალთავებში, გელათი, თბ., 1989 წ., გვ. 32-37. 22. ე ჭელიძე, ძველი ქართული საეთიკოსენტენციო ტერმინოლოგია, სეკვენცია გაბალონელის "ექვსთა დღეთა"-ს უძველეს ქართულ თარგმანის საფუძველზე I, თბ., 1996 წ. 23. მ მაისურაძე, მ მაჭუტაშვილი, მ ხინგანელი, იოანე ოქროპირის ერთი საეთიკო ქართული მრავალთავების მისეული და მისი წყაროები, გელათი, გვ. 21-31. მ ხინგანელი, ათონის მრავალთავის ერთი ჰომილიის (A55) წყაროები, გელათი, გვ., 56-70. 24. მ მაისურაძე, მ მაჭუტაშვილი, ა. ღამბაშიძე, მ ხინგანელი, ათონის მრავალთავი (გამოცემა), იოანე ბოლნელის ჰადაგემანი (ტექსტები), თბ., 1999 წ. 25. კ კეკელიძე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957 წ., გვ. 3-114. 26. ნ. მელიქიშვილი, ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნისელისა და იოანე ოქროპირის ჰომილეტიკური თხზულებები ქართულ ენაზე, თბ., 2000 წ. 27. ე. ჭელიძე, იოანე საბანისძის ლიტერატურული წყაროების შესახებ, გელათი, გვ. 14-17. 28. ს მახარაშვილი, ეპიფანე კვიპრელი ძველ ქართულ მწერლობაში, ქართული მწერლობის საეთიკო, თბ., 1993 წ., გვ. 291-323. 29. ს მახარაშვილი, მეტაფორაული ჰომილეტიკის გაგებისათვის, კრიტერიუმი, თბ., 2002 წ. 30. ძველი მეტაფორაული კრებულები (სექტემბრის საეთიკოები), ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნ. გოგუაძემ, თბ., 1986 წ. 31. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ხელნაწერების აღწერა, შესავალი და სახელები დაურთო თ ბრეგაძემ თბ., 1988 წ. 32. ს მახარაშვილი, სადღესასწაულო ჰომილიათა თეოფილესეული თარგმანები, ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ., 2000 წ., გვ. 75-86. 33. კ ბეზარაშვილი, მ მაჭავარიანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანების თავისებურება და ეფრემ მცირის ერთი ანდერძ-მინაწერი, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995 წ., გვ. 226-234. 34. თ ბრეგაძე, ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნი ძეგლები (ბიბლიოგრაფია), მრავალთავი, I, თბ., 1971 წ., გვ. 429-463. 35. იოანე ოქროპირის "ჯვართა აღპყრობის" საეთიკოს ძველ და მეტაფორაულ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის, თსუ სრულად ფილოლოგიის პრობლემათა მასწავლებლთა და სტუდენტთა სამეცნიერო შრომები, III, თბ., 2001 წ., გვ. 95-98.

Soso Makharashvili

Homiletics

Homiletics is an ancient genre of the ecclesiastic writing. The term consists of two words: "homilii" ("sermon") and a noun "etica" ("moral philosophy").Thus, terminologically "homiletics" means "ethical sermon."

Under the term "homili" any word, sermon is considered, which is pronounced in the church in front of the congregation.

The translated homiletics is the treasure of the Georgian literature. The genre created such original preachers as Ioane Bolneli, Sulkhan-Saba Orbeliani and Gabriel Kikodze.

ასმათ ჯიქია

„ცხოვრება ფარნავაზისი“ და ქართული სახელმწიფოებრივი ცნობიერების ველი

„ფარნავაზის ცხოვრების“ ტექსტი მრავალმხრივ იქცევს ყურადღებას. ერთ-ერთი უპირველესი მათ შორის, ავტორის განაზრახვის შეცნობაა. ანუ ის, თუ რისთვის დაიწერა თხზულება. თხზულება, რომელიც მხოლოდ მატიანედ მეფისა (თუნდაც ისეთი მეფისა, როგორიც ფარნავაზი იყო) ვერ ჩაითვლება.

ჩვ.წ. აღ-მდე IV-III საუკუნეებში მოღვაწე მწიგნობრისათვის უმთავრესი სახელმწიფოებრივი ცნობიერების ველის წარმოჩენაა. ამ ველის მიხედვით იმ ხანის ქართველთათვის ეროვნულ კულტურაში რეალიზებული არსებობაა უპირველესი. ამ მიზნისათვის განხორციელებული ცხოვრებაა აღწერილი განსახილველ ტექსტში.

ფარნავაზის წინადადებაზე, ბერძენთა წინააღმდეგ გაერთიანების შესახებ, „განიხარა ქუჯი სიხარულითა დიდითა და რქუა: აღდეგ და მოვედ ჩემ თანა, და ნუ შურობ ხუასტაგსა შენსა, და ხუასტაგითა შენითა განგიმრავლნე სპანი შენნი, ვიდრე გამოვჩნდეთ მტერად აზონისა, მაშინ განიხარონ ყოველთა ქართველთა ანყვედილთა მისგან და მიწყუდუულთა“ (I. 22).

ქუჯიმ მოციქულთან მინიშნებული უპირატესობა ფარნავაზისი ქართლელთან შეხვედრისას უფრო ნათელყო, კიდეე მეტი, მას – ფარნავაზს ამ უპირატესობის დაცვა მოსთხოვა: „შენ ხარ შვილი თავთა მათ ქართლისათა, და შენ გმართებს უფლობა ჩემი... უკეთუ მოგვეცეს ძლევა, შენ ხარ უფალი ჩვენი და მე ვარ მონა შენი“ (I. 22).

მოხმობილი ციტატებიდან ყურადღებას იქცევს ქუჯის გახარების ფაქტი – „განიხარა ქუჯი სიხარულითა დიდითა“. „სიხარული“ საბას განმარტებით „არს ყოვლის ჭმუნვისაგან თავისუფლება. თავის მხრივ, „ჭმუნვა“ არს წუხილი უხმო(ო)ბასა მოქმედი“, „წუხილი“ კი „არს თუ ვინმე სენთაგან ანუ საზრუნავთაგან დიდად შეჭირვებულ(ი) იყოს“.

როგორც ვხედავთ, ქუჯი მიღებული ინფორმაციით „ყოვლის ჭმუნვისაგან“ – „საზრუნავთაგან“ თავისუფალი ხდება. ქუჯის ახარებს ის გარემოება, რომ გაჩნდა შესაძლებლობა ქვეყნის – „ყოველთა ქართველთა“ „თავთა მათ ქართლისათა“ მართვისა.

ქუჯის სიხარული მისი, როგორც სახელმწიფო მოღვაწის აზროვნების მაჩვენებელია. ჩვენ, ამ შემთხვევაში, სწორედ ეს გვაინტერესებს, რაც ქუჯის, როგორც ერისთავის, პოლიტიკური ერთეულის – საერისთაოს ხელმძღვანელის აზროვნების სახეს წარმოაჩენს.*

აზროვნება ორიენტაციის მაჩვენებელიაო. რატომ აზროვნებს ქუჯი ასე? რა ორიენტაციის მატარებელია იგი? რითაა მისი ასეთი აზროვნება განპირობებული? ამის ცხადყოფამ მისი გონიერი მოღუაწეობის არსი უნდა გამოაჟალინოს. „ცნობიერების ველის აგებულება დიდად არის დამოკიდებული თვით გასააზრებელი სიტუაციის შემადგენლობასა და აგებულებაზე. აზრი არის ფუნქცია, დამოკიდებული არა მარტო სუბიექტზე (მის ნერვულ-ცერებრულ აპარატზე), იგი ამავე დროს არის ფუნქცია, რომელიც დამოკიდებულია ობიექტური სიტუაციის განლაგებასა და საგანთა მიმართებაზე“ (2. 107). თუ როგორი სიტუაციაა ფარნავაზ-ქუჯის შეხვედრისას ქვეყანაში, ეს ტექსტის მეშვეობით ნათელია. როგორი ობიექტური სიტუაცია იყო ბერძენ დამპყრობთა შემოსელამდე, აი, ესაა მეტ-ნაკლებად გასარკვევი.

ეგრისის ერისთავის უჭმუნველობა განპირობებულია არა მარტო ბერძენთა შესაძლებელი განდევნით, არამედ ძველი სახელმწიფოს აღდგენით! „შენ ხარ შვილი თავთა მათ ქართლისათა, და შენ გმართებს უფლობა ჩემი, ...შენ ხარ უფალი ჩვენი და მე ვარ მონა შენი“, მაუწყებელია იმ ხანისა, როდესაც გაერთიანებულ ქართულ კუთხეებს მეთაურობს ქართლი. ხანაზე, როდესაც ეგრისის მმართველი მონაა ქართლელი მმართველისა (არა მეფისა!).** ხანაზე, როდესაც ასეთი იყო ობიექტური სიტუაცია – მართლად, სწორად და საჭიროდ მისაჩნევი „ყოველთა ქართველთაგან“. ამ სასურველი ობიექტური სიტუაციით აგებული ქართველთა ცნობიერების ველის შესახებ ისტორიული მეხსიერება ჩანს ეგრისის ერისთავის სიტყვებში. მიზანი, იდეა, რომელიც გაცხადებული იქნა, ჩანს ადრე რეალიზებული, განივთებული ყოფილა. საზოგადოებაში მისი აღორძინების იმედია ახლა გაჩენილი. „განივთებული იდეების ობიექტური სამყარო რომ არ იყოს, ადამიანს სუბიექტურადაც არ გაუჩნდე-

---

* ავტორის მეშვეობით თხზულების პერსონაჟი ქუჯი უდაოდ უნდა იყოს (თუ არის) ქუჯის, როგორც ისტორიული პიროვნების შემამეცნებელ-განმსაზღვრელი.

** ფარნავაზის ზეობამდე რა წოდება ჰქონდათ „თავთა მათ ქართლისათა“ მფლობელთა „ყოველთა ქართველთა“, უცნობია. მათთვის მეფის ტიტულის ქონას ტექსტი გამორიცხავს, რადგან ტექსტისავე ცნობით „ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგან“ პირველი მეფე ფარნავაზია – „და ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი“ (I. 26).

ბოდა აზრები" (2, 56). თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ „აზრების საფუძველი არა მარტო თავშია, არამედ ერთგვარად ნივთებში, რადგან გარემოს ობიექტურ აგებულებაში, სადაც ცნობიერება ცოცხლობს და მოქმედებს, არის ამ აზრების წარმოშობის პირობები" (2. 108) ნათელი გახდება რითაა ქუჯის ასეთი აზროვნება განპირობებული. აშკარაა ერისთავი თვითრეალიზებას მხოლოდ „ყოველთა ქართველთა" შორის ხედავს. ქუჯის სიტყვებში იგრძნობა მოწოდება არაოდენ სახელმწიფოებრივ-პრაქტიკულ-პრაგმატული კავშირის დამყარებისათვის, არამედ ის უპირველესად სულიერ-ზნეობრივ კავშირებს გულისხმობს. მისი მოწოდება ამ კავშირის გამო გონითაა პირობადებული. მისი აღდგენისათვის გონითვე დაფიქსირებულ ცოდნას მოიშველიებს.

იმდენად ძლიერია ერისთავის პიროვნებაში ცოდნა ქართული სახელმწიფოებრიობის ტრადიციისა, „ყოველთა ქართველთა" ერთად ყოფნისა, რომ იგი ფარნავაზს მხოლოდ ეგრისელთა, მხოლოდ საკუთარი საერისთაოს სახელით არ წარუდგება. იგი დარწმუნებით(!) სწორედ „ყოველთა ქართველთა" პირით ლაპარაკობს, რაც მიმანიშნებელია იმისა, რომ ქართველთა უმრავლესობაში სულიერი წესრიგი – ეროვნული სახელმწიფოს არსებობით პირობადებული, ცოცხლობს! თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ, კარლ იასპერსის მოსაზრებით, ისტორია ტრადიციებშია და რომ ისტორიული პროცესი განყენებულად მიიჩნევა, თუ დაირღვა ტრადიცია. თუ დაეწყებული იქნა ის, რაც იყო მიღწეული, ან ისტორიის ხანგრძლივობის გამო გაქრა ყოველიე... გამეფდება სრული უსასოება. „ატომიზირებული ადამიანი იქცევა უისტორიოდ შემდგარი ცხოვრების შემთხვევით მასად. არა მემკვიდრეობითობა, არამედ ტრადიცია გვაქცევს ადამიანად. ...ტრადიცია თავისი ფესვებით გადის წინასისტორიულ ხანაში. ის ფლობს ყველაფერს, რაც არ ჩანს ბიოლოგიური მემკვიდრეობით, მაგრამ ქმნის ადამიანური ყოფის ისტორიულ სუბსტანციას" (3. 245), გასაგები გახდება ქუჯის, როგორც მოაზროვნე სუბიექტის და, მასთან ერთად, იმ ხანის საზოგადოების სააზროვნო ველი.

ის წარსული, როდესაც „ყოველთა ქართველთა" ფლობდა ქართლის წარმომადგენელი, შეიძლება არ იყო ქუჯის რეალური ცხოვრება (შეიძლება ის უფრო წინარე პერიოდია), მაგრამ, ფაქტია, „ის" ერისთავის სულიერი მდგომარეობაა – ირეალური რეალობაა, ამიტომაცაა ასე კრთომა-მოძალებით რომ დგას იმ „რეალობის" წინაშე! ამიტომაც, მის განაცხადში იგრძნობა რწმენა, რომ მისი აზრი ხორცს შეისხამს და ობიექტურ ყოფიერებად იქცევა. „ობიექტურ ყოფიერებად ხორცშესხმული ამასთან ერთად სოციალურ არსებობასაც იძენს, იგი ბევრის კუთვნილებად იქცევა" (2. 239).

როგორც ჩანს, ქუჯისეული აზროვნება ქვეყნის ისტორიის ცოდნითაა განპირობებული – ეს უკვე ტრადიციაა. მისი ორიენტაცია, სააზროვნო ვექტორი მიმართულია სწორედ წარსულის ტრადიციული სურათის აღდგენისაკენ, როდესაც ყოველთა ქართველთა უფალი იყო ქართველი ქართველი. ყოველივე იძლევა უფლებას ითქვას: ფარნავაზი ერთ სახელმწიფოში ქართველ ტომთა პირველი გამაერთიანებელი არაა. ერთიანი ქართული სახელმწიფო არსებობდა მანამ, სანამ ის მტერთა შემოსევის შედეგად ქართველთა „აწყუდითა" და „მინწყუდევით" დაირღვეოდა და რომლის აღდგენის პატივი ერგო ფარნავაზს, „ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგან" პირველ მეფეს.

* * *

„აწყუედა – მოსრვა", განადგურება და მინწყუდევა – მიმწყვდევა ე.ი. იზოლაცია ერისთავის აზროვნებაში ერთ სიბრტყეზე განიხილება, ერთნაირი დატვირთვა აქვს – „მაშინ განიხარონ ყოველთა ქართველთა ანწყუდილთა მისგან და მინწყუდეულთა". ამით საცნაურდება მისი მსოფლმხედველობა – „ყოველთა ქართველთათვის" სახელმწიფოსთვის, როგორც სუბიექტისთვის, სამოქმედო სივრცის შეიწროება-დასაზღვრა, რაც თავის მხრივ განმაპირობებელია მსოფლიო კულტურული ველიდან მისი გაძვებისა, სულიერი კასტრაციისა, გატოლებულია ამონყეეტასთან, ფიზიკურ განადგურებასთან!

* * *

„ფარნავაზის ცხოვრების" წაკითხვისას მრავალთა შორის ერთი ეპიზოდი იქცევს განსაკუთრებულ ყურადღებას – „ყოველნი შეკრიბნა ფარნავაზ და მიეგება ნაქალაქევსა თანა არტანისასა, რომელსა ერქუა მაშინ ქაჯთა ქალაქი, რომელ არს ჰური" (1. 23). ამ ერთი სახელცვლილი გეოგრაფიული ადგილის გარდა, თხზულების შექმნიდან, ვიდრე XI საუკუნემდე, სანამ ნანარმოები „ქართველ მეფეთა ცხოვრებაში" დაიკავებდა ადგილს, ეტყობა, მკითხველ-გადამწერთათვის ჩვ.წ. აღმდე III საუკუნეში შექმნილი ტექსტის ენა გასაგები იყო. გასაგები უნდა ყოფილიყო, რადგან შეცვლილ-კომენტირებული სხვა არა არის რა. „თუ რაიმე არ არის განსხვავებული აღქმაში, ის არც მეტყველებაშია განსხვავებული" (2. 249) „იმისათვის, რომ ობიექტს დაერქვას განსაკუთრებული სახელი, ის განსაკუთრებულად უნდა აღიქმებოდეს, ესე იგი საზოგადოებრივად უნდა გაიცნობიერონ განსაკუთრებულად, სხვა ნივთებისაგან განსხვავებულად" (2. 249) როგორც ჩანს, ტექსტთან დაკავშირებით საზოგადოებას, ამ შემთხვევაში, მკითხველს გასაცნობიერებელი ჰქონია ქაჯთა ქალაქი, რომელიც გამხდარა ჰური. რადგან ტექსტის სხვა, დანარჩენი ნაწილი თარგმანების გარეშეა მოწოდებული, უნდა ვიფიქროთ, რომ აღქმა საზოგადოებისა ამ საუკუნეებში ჩვენთვის საინტერესო საკითხებთან დაკავშირებით (საკვლევი ტექსტის უნიდან გამომდინარე), ზოგადია. საზოგადოებრივ

აღქმასა და სახელდებას შორის განსხვავება არ არის. და რადგან „ენის ისტორია საერთოდ და მთლიანად ადექვატურად გამოხატავს აზროვნების ისტორიას" (2. 250), ტექსტში მოცემული „მწიგნობრობა ქართულის" შესამეცნებლად გავიაზროთ, თუ როგორ იქნებოდა იგი აღქმული XI საუკუნეში, ანუ, როგორ მოიაზრებოდა მემატიანისაგან თქმული „და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული"? რა იყო ამ ცნებაში – მწიგნობრობაში – განივებული?

„კულტურა შეიძლება განისაზღვროს იმის მიხედვით თუ რას აკეთებს და ფიქრობს მოცემული საზოგადოება, ენა კი არის ის, როგორ ფიქრობს" (4. 193). XI საუკუნის ქართული საზოგადოების სააზროვნო – საფიქრალი ენა ბიბლიურია. „მწიგნობრობა" ბუნებრივია „მწიგნობართანაა" დაკავშირებული. „მწიგნობარი" კი ბიბლიური ენის ერთ-ერთი აქტიური ლექსიკური ერთეულია. XI საუკუნეში გიორგი ათონელის მიერ „ახალი ალთქმა" თარგმნილია. ამ თარგმანის მიხედვით (ასევეა სხვა თარგმანებითაც) მწიგნობარი წიგნის მცოდნეა: „ყოველი მწიგნობარი, დამოწაფებული სასუფეველსა ცათასა, მსგავს არს იგი კაცსა სახლისა უფალსა, რომელმან გამოიღოს საუნჯისაგან თჳსისა ძველი და ახალი" (მ. 12, 52)., „ამისათჳს აპა ესე რა მე მოვაელინე თქუენდა წინასწარმეტყველნი, ბრძენნი და მწიგნობარნი" (მ. 23, 24); „ხოლო მათ შეიპყრეს იესო და მიიყვანეს კაიაფაჲსა მღდელთ მთავრისა, სადა-იგი მწიგნობარნი და მოხუცებულნი ერისანი შეკრებილ იყვნეს" (მ. 26. 57)., „და მიიყვანეს იესო კაიაფაჲსა მღდელთ მთავრისა, და შეკრიბეს ყოველნი მღდელთ მთავარნი და მწიგნობარნი და მოხუცებულნი" (მარკ. 14, 53)., „ზედა მიუდეს მღდელთ მთავარნი იგი და მწიგნობარნი მოხუცებულითურთ" (ლ. 20, 1)., „ენაჲ ჩემი ვითარცა საწერელი მწიგნობრისაჲ" (ფს. 44. 2).

სხვათა ენებზედაც „მწიგნობარი" „მწერალს", „წიგნის მცოდნეს" ნიშნავს (მაგ., რუსულად – Книжник, ბერძნულად – γραμματιεύς). „მწიგნობარი" სულხან-საბას „სიტყვის კონის" მიხედვით „წერილთ ოსტატია", „წერილთ მეცნიერია". „წერილი კი (+26, მათე ZAa) ეწოდების ყო(ე)ელსა კალამთაგან აღნერილსა, გინა ბეჭდის(ა) ტუფართა". თავის მხრივ, „აღნერა" არის „დანერა". საბა მეტი სიზუსტისათვის მიუთითებს ლუკას სახარების ერთ მუხლს („+2, 1 ლუკა ZA), სადაც ეკითხულობთ: „და იყო მათ დღეთა შინა გამოჴდა ბრძანებაჲ აგუსტოს კეისრისაგან აღნერად ყოველისა სოფლისა". საბას მიერ ნერილის განმარტებისას ჩამოთვლილია 26 სახეობა „წერილისა", მაგრამ არსადაა ნახსენები ასო-ანბანი. როგორც ვნახეთ, არც „აღნერაშია" ნაგულისხმები ანბანთან კავშირი. ყოველივე აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ – ფარნავაზმა შექმნა „წერილთ ოსტატთა", „წერილთ მეცნიერთა" ცენტრები (სასწაელო-სამეცნიერო ტიპისა?) და არა ანბანი! ბუნებრივია აწყუედილ და მინწყუდეულ ქვეყანაში ასეთი ცენტრები ვერ იარსებებდნენ. უცილობლად გასათვალისწინებელია მოსაზრება, რომ „მწიგნობრობის უტყუარი ნიშანი ადევს „ფარნავაზიანში" დაცულ იმ ცნობებს, რომლებიც საქართველოს ისტორიულ გეოგრაფიას ეხება" (5, 31). უანბანო ქვეყანაში ამ რანგის ცოდნა ზომაზე მეტად დასაეჭვებელი ხომ არაა?

ბუნებრივია, დამპყრობლის მიერ კულტურული ცენტრები ქართული ენის სახელმწიფო სტატუსთან ერთად იქნა „ანწყუედილი", ფარნავაზის ზეობისას კი – აღორძინებული. ამის თქმის უფლებას ტექსტი თამამად გვაძლევს.

ვერც ამ დონის მემატიანე უნდა ყოფილიყო უანბანო თუ ახლად ანბანშექმნილ ქვეყანაში. მისი, როგორც სუბიექტისა და მისი, როგორც მეფის მემატიანის დამოკიდებულება კულტურისადმი უდაოდ ცალკე კვლევის საგანია, მაგრამ ის კი მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ მისგან კულტურული ფაქტით არის გაცხადებული ქვეყნის ზეობა – ნაღვაწი ფარნავაზ მეფისა – „ამან განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თჳინიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული" (1. 26). ალბათ, არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ასე მთავრდება თხზულება.

დამოწმებული ლიტერატურა: I. წყაროები: ახალი ალთქუმაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, თბ., 1963. ფსალმუნნი, მცხეთური ხელნაწერი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა, თბ., 1983. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზ., ტ. IV, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ, თბ., 1965. II. ზოგიერთ ლიტერატურა: 1. ცხოერება ფარნავაზისი რომელი იყო პირველი მეფე ქართლოსიანი, ქართლის ცხოერება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955. 2. კიტა მეგრელიძე, აზრის სოციალური ფენომენოლოგია, თბ., 1990. 3. Сепир Е., Избранные труды по языкознанию и культурологии, М., 2001. 4. Ясперс К., Смысл и назначение истории, М., 1994. 5. რევაზ ბარამიძე, ფარნავაზმან ძლიერ პყო ქვეყანა თჳისი, თბ., 1992.

Asmat Jikia

"The life of Parnavazi" and the field of Georgian state consciousness

The observation on the text "the life of Parnavazi" revealed that before parnavazi's accession existed Georgian United states together with common Georgian cultural space and Georgian alphabet.

ლეონტი მროველის პოლიტიკური თვალთახედვა

როგორც ცნობილია, საისტორიო ნაწარმოებებში ისტორიული განვითარების ცალკეული პერიოდები თავდაპირველად იყოფოდა მეფეთა მმართველობის მიხედვით[1].

შემდგომში ისტორიის პერიოდიზაცია წარიმართა დინასტიების მიხედვით.

აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ პრინციპზეა აგებული ძირითადად ლეონტი მროველის საისტორიო თხზულება „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“. იგი სხვადასხვა თავებად იყოფა ცალკეული დინასტიების ცხოვრებების აღწერით:

თავი პირველი – თარგამოსიანთა მეფობა.

თავი მეორე – ქართლოსიანთა მეფობა.

თავი მესამე – ფარნავაზიანთა მეფობა.

თავი მეოთხე – მირიანის მეფობა.

თავი მეხუთე – ხოსროიანთა, ანუ მირიანის შთამომავლების, რევიანთა და ბაქარიანთა, ხოლო შემდეგ ვახტანგ გორგასლისა და გორგასლიანთა(ქართლის მეფეთა- დაჩის შთამომავლების და ქართლის ერისთავთა მთავრების – მირდატის შთამომავლების) მეფობა.

თხზულების ბოლო მონაკვეთი ბაგრატიონთა მეფობას ეთმობა.

გარდა ამისა, ლეონტი მროველის საისტორიო ნაწარმოების მესამე და მეხუთე თავები, როგორც ეს ტექსტის კომპოზიციური წყობითაა განპირობებული, იყოფა მეფეთა სათვალავის მიხედვით (მეფთა სათვალავი შემორჩენილი აქვს „ქართლის ცხოვრების“ ჭალაშვილისეულ და ანასეულ ხელნაწერებს).

როგორც ცნობილია, ახ.წ. II საუკუნის ბერძენმა მეცნიერმა კლავდიოს პტოლემაიოსმა მსოფლიო ისტორია ოთხ დიდ პერიოდად – ოთხ მონარქიად – დაყო: ასურეთ-ბაბილონის, მიდია-სპარსეთის, საბერძნეთ-მაკედონიის და რომის.

ოთხი მონარქიის მიხედვით პერიოდიზაცია ქრისტიანულ ეპოქაშიც იმკვიდრებს ადგილს, რადგანაც რომის იმპერიის მემკვიდრეობას აგრძელებდნენ, როგორც დასაელეთ რომის იმპერია, ისე აღმოსაელეთ რომის, შემდგომში ბიზანტიის იმპერია.

მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ლეონტი მროველი თავის საისტორიო თხზულებას სწორედ აღნიშნულ კონცეფციაზე აგებს, როდესაც ცდილობს ქართლის ცხოვრების მისადაგებას მსოფლიო ისტორიისადმი.

„მეფეთა ცხოვრების“ პირველი თავის დასაწყისიდანვე მოგვითხრობს აეტორი ბიბლიური ქარგის მიხედვით შეთხზულ მწიგნობრულ ლეგენდას:

„პირველად ვახსენოთ ესე, რამეთუ სომეხთა და ქართველთა, რანთა და მოვაკნელთა, ჰერთა და ლეკთა, მეგრელთა და კავკასიანთა – ამათ თჳსთა ერთი იყო მამა, სახელით თარგამოს. ეს თარგამოს იყო ძე თარაშისი, ძისწული იაფეთისი, ძისა ნოესი... ხოლო ჳვილთა შორის მისთა გამოჩნდეს კაცნი რვანი, გმირნი ძლიერნი და სახელოვანნი, რომელთა სახელები ესე არს: პირველს ერქუა ჰაოს, მეორეს ქართლოს, მესამესა ბარდოს, მეოთხესა მოვაკან, მეხუთესა ლეკ, მეექუსესა ჰეროს, მეშვიდესა კავკას, მერვესა ეგროს... და ესე რვანივე ერთობით ჰმონებდეს ნებროთს გმირსა, რომელი იყო პირველი მეფე ყოველისა ქუეყანისა“.

ბაბილონის მეფის ნებროთის წარმოჩენით იწყება პირველი მონარქიის – ასურეთ-ბაბილონის პერიოდის აღწერა.

საისტორიო თხზულების მეორე თავში გადმოცემულია ქართლოსიანთა ამბავი. ამ თავში ლეონტი მროველი მოგვითხრობს ქართლში ნებროთის შთამომავალთა დამკვიდრების შესახებ:

„განძლიერდეს სპარსნი მიერ მზისა აღმოსაელითგან, ნათესავნი ნებროთისნი და გამოჩნდა ნათესავთა შორის ნებროთისთა კაცი ერთი გმირი, რომლისა სახელი აფრიდონ... ხოლო ოდეს განუყო აფრიდონ ყოველი ქუეყანა სამთა ძეთა მისთა, მაშინ რომელსაცა ძესა მისსა სახლად სპარსეთი, და მასვე ხუდა წილად ქართლი, რომელსა სახელად ერქუა იარედ“.

---

[1] საგულისხმოა, რომ ამის ნიმუშები შემორჩენილია ლეონტი მროველის თხზულებაში, კერძოდ, აღნიშნულია, რომ „მირიან მეფისითგან ეიდრე ვახტანგ მეფისამდე“ გაიდა „წელიწადი ას ორმოცდაჩვიდმეტი“, ხოლო „მეფობითგან მირიან მეფისითა ვიდრე მეორისა ფარსმანისა გარდაცვალებეს წელნი ორას ორმოცდაათნი“. ეს ცნობები „მეფეთა ცხოვრების“ ორიგინალური ლიტერატურული წყაროებიდან უნდა იყოს აღებული.

თხზულების მიხედვით, იარედის შემდგომ ქართლს განაგებდნენ ნებროთიანები – ქეკაპოს, ფარაბოროტ, ქაიხოსრო და სხვა. სიტუაცია იცვლება ბარამის დროს: „ესე განდიდნა უფროს ყოველთა მეფეთა სპარსთასა. ამან დაიპყრნა ბაბილონი და ასურეთი. მოხარკე ყვნა ბერძენნი და ჰრომნი. და მაშინ ქართველნი მოხარკე იყვნეს მისდავე“. ამდენად, დასრულდა პირველი მონარქიის ასურეთ-ბაბილონის პერიოდი და სწორედ აქ გამოჰყოფს ლეონტი მროველი მეორე მონარქიის მიდია-სპარსეთის პერიოდს.

ამ ეპიზოდების გადმოცემისას აეტორი თავის ლიტერატურულ წყაროდ ასახელებს „ცხოვრებასა სპარსთასა“.

„მეფეთა ცხოვრების“ მესამე თავში მოთხრობილი ამბები ესადაგება მესამე მონარქიის ბერძნულ-მაკედონურ პერიოდს. „გაძლიერდა ალექსანდრე და დაიპყრა ყოველი ქეყანა... დაიპყრა ალექსანდრე ყოველი ქართლი... დაუტეა მათ ზედა პატრიკად სახელით აზონ, ძე იარედოსისი, ნათესავი მისი ქუეყანით მაკედონით“.

აზონ პატრიკს აუჯანყდება და დაამარცხებს მცხეთის მამასახლისის სამარას ძმისწული ფარნავაზი, რომელიც შექმნის ქართლის სამეფოს და დაამკვიდრებს ფარნავაზიანთა დინასტიას, მაგრამ ხელდასხმას, ლეონტი მროველის გადმოცემის მიხედვით, ის ღებულობს ალექსანდრე მაკედონელის სელევკიდი დიადოხოსის ანტიოქიისაგან:

„ამან ფარნავაზ წარავლინა მოციქული წინაშე მეფისა ანტიოქოს ასურასტანისა... ხოლო ანტიოქოს... წარმოსცა გვირგვინი“.

„მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით ქართლს, ფარნავაზიანების გარდა, განაგებდნენ ნებროთიანთა და არშაკუნიანთა დინასტიის წარმომადგენლები, რითაც აეტორი მიუთითებს ქართლის სამეფო დინასტიის მეორე პერიოდის მონარქიასთან კავშირის გაგრძელებაზე:

„და დაჯდა საურმაგ მცხეთას მეფედ... მოიყვანა სპარსეთით შვილი ნებროთისი, ნათესავითგან ცოლისა მისისა, დედის დისწული,... რომელსა ერქუა სახელი მირვან“.

„ეზრახა მირვან არშაკს, და მისცა ასული თჳსი ძესა არშაკისა, არშაკს“. ამავე მონარქიასთან კავშირის გაგრძელებაზე მიუთითებს ქართლში ხოსროიანთა სამეფო დინასტიის დამკვიდრება:

„მეფე იქმნა სპარსეთს ქალრე ანუშარან სასანიანი... მისცა ქართველთა მეფედ ძე მისი“ მირიანი.

გარდა ამ სამი პეიოდის მონარქიებთან კავშირისა, როგორც ლეონტი მროველი გადმოგვცემს ქართლის გაქრისტიანებითა და მირიან მეფის კონსტანტინე კეისრისაგან ხელდასხმით, საისტორიო თხზულებაში მოთხრობილი ამბები, ესადაგება მეოთხე მონარქიის – რომის მემკვიდრის, აღმოსავლეთ რომის, შემდგომში ბიზანტიის იმპერიის პერიოდს.

მართალია, ქართლის ცხოვრების მისადაგება მსოფლიო ისტორიისადმი ისტორიულ სინამდვილესაა მოკლებული, მაგრამ ლეონტი მროველის მიერ აღნიშნული კონცეფციის მიხედვით თხზულების აგება განპირობებულია თავისი ეპოქის პოლიტიკური და იდეოლოგიური მიზანდასახულობიდან გამომდინარე.

საქართველოს ახალი სამეფო დინასტიის, ბაგრატოვანთა მიერ იქმნება ახალი სახელმწიფო „ყოველი კაეკასია“-„ჯიქეთითგან ვიდრე გურგენამდე“.

ეს კი მიუთითებს, რომ ბაგრატიონები უპირისპირდებიან ძველ ქართულ სამეფო დინასტიას – ფარნავაზიანებს, რომელთაც შექმნეს სახელმწიფო „ყოველი ქართლი“ – „ხუნანითგან ვიდრე ზღუამდე სპერისა“.

ახლადშექმნილი სახელმწიფოს ინტერესებში შედის ის, რომ თავისი გავლენა გაავრცელოს, როგორც ჩრდილოეთით, ისე სამხრეთითა და აღმოსავლეთით. სახელმწიფოებრივი და პოლიტიკური მიზანდასახულობის შესაბამისად ყალიბდება ახალი იდეოლოგიური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ქმნის ლეონტი მროველი თავის საისტორიო თხზულებას. სწორედ ამ ახალი იდეოლოგიური მიზანდასახულობის შესაბამისად ითხზვება მწიგნობრული ლეგენდები კავკასიის ხალხთა ერთი საერთო წინაპრიდან წარმომავლობის[2], ქართლში ფარნავაზიანთა გარდა მეზობელი ქვეყნების სამეფო დინასტიების – ნებროთიანთა, არშაკუნიანთა, ხოსროიანთა წარმომადგენლების მოღვაწეობის შესახებ.

---

[2] თუმცა მკვლევართა გარკვეული ნაწილი მიიჩნევს, რომ ეს ცნობა კავკასიელთა საერთო ეთნოგენეტიკაზე მიუთითებს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს არ შეეფერება სინამდვილეს. ის ფაქტი, რომლ თხზულების პირველ თავში მოთხრობილი ეპიზოდის მიხედვით, ჩვენი ქვეყანა სამი პოლიტიკური ერთეულია – ქართლი, ეგრისი, პერეთი და სამი ლეგენდარული ეთნარქ-ეპონიმით – ქართლოსი, ეგროსი, პეროსი არის წარმოდგენილი, ამასთანავე კავკასიელთა შორის სომხებისა და მათი ეთნარქ-ეპონიმის – ჰაოსის მოხსენიებაც, პოლიტიკურ მომენტს წამოსწევს წინ და არა ეთნოგენეტიკურ ფაქტორს.

ლეონტი მროველის საისტორიო თხზულებაში თვალსაჩინოდ ელინდება ის პოლიტიკური ინტერესები, რომელიც იმ პერიოდში ჰქონდა საქართველოს სახელმწიფოს მეზობელი ქვეყნების ტერიტორიების მიმართ.

ქასრე ანუშირვანმა მირიანს „მისცა ქართლი, სომხითი, რანი, მოვაკანი და ჰერეთი". ხოლო შემდეგ „მისცეს... ჯაზირეთი, და შამის ნახევარი, და ადარბადაგანი".

ეს გარემოება გვიჩვენებს, თუ როგორ ყალიბდება „ყოველი ქართლის" სამეფოს ნაცვლად „ყოველი კაკკასიის" სახელმწიფოს შექმნის იდეა, რომლის განხორციელების მიზნით იქმნება ლეგენდები ქართლის სამეფო დინასტიისა და მეზობელი ქვეყნების დინასტიების კავშირის შესახებ.

აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ პოლიტიკური ინტერესების შესაბამისად ჩამოყალიბებული გარკვეული იდეოლოგიური მიზანდასახულობით იყო განპირობებული ლეონტი მროველის მიერ წარსულის ხელმეორედ აღწერა. ავტორი საამისოდ იყენებს როგორც ორიგინალურ ლიტერატურულ წყაროებს, ისე უცხოურ საისტორიო ნაწარმოებებს. საისტორიო ამბის თხრობა ერთიან სიუჟეტურ ხაზზეა აგებული და თხზულების სხვადასხვა მონაკვეთები კომპოზიციურად ორგანულად უკავშირდება ერთმანეთს.

როგორც ეხედავთ, „მეფეთა ცხოვრების" ისტორიულ ტექსტს საფუძვლად გარკვეული იდეოლოგიური ქვეტექსტი უდევს, რითაც ლეონტი მროველი სრულად წარმოაჩენს ქართული სამეფო კარის პოლიტიკურ ინტერესებსა და მისწრაფებებს. და შესაბამისად ხელს უწყობს ახალი იდეოლოგიური თვალსაზრისის ჩამოყალიბებას. საამისოდ იყენებს სწორედ როგორც ორიგინალურ, ისე უცხოურ ლიტერატურულ წყაროებს და აერთიანებს, ამთლიანებს სიუჟეტურად ერთიანი ამბის სახით. ყოველივე ეს წარმოგვიდგენს ლეონტი მროველის თხზულებას, როგორც ერთ მთლიან დასრულებულ ლიტერატურულ ნაწარმოებს.

Lado Chelidze

Leonti Mroveli's Political Viewpoint

Leonti Mroveli's historical essay "Kings' Lives" was written in consideration of the political and ideological purposes of the XI century Georgia. The country was interested in spreading its influence in the north, south and east. Based on the purposes of the new ideology there were written legends on one common ancestor of the Caucasian people.

როდის დაიწერა ე. წ. „აბდულ–მესიანი“, ანუ „ქება მეფისა არჩილისა“?

ამის გასარკვევად პირდაპირი ცნობა არ მოგვეპოვება. აქამდე მას განიხილავდნენ როგორც ქართული კლასიკური ხანის ძეგლს, იოანე შავთელის „აბდულ–მესიანს“, და ათარიღებდნენ იმის მიხედვით, ვისაც მიიჩნევდნენ მისი ქების ობიექტად ან რა რეალიებსაც მასში ხედავდნენ[1].

რადგან თამარის ქებად მიიჩნევდნენ, დავით რექტორი და მის კვალობაზე თეიმურაზ და იოანე ბაგრატიონები დაწერის დროს ზოგადად, თამარის მეფობის ხანით, განსაზღვრავდნენ. პ. იოსელიანი 1192 წელს ასახელებდა. ზ. ჭიჭინაძე ჯერ ამ თარიღს მიემხრო, შემდეგ ის 1188 წლით შეცვალა. ა.ხახანაშვილმაც ჯერ პ. იოსელიანის თარიღი, 1192 წელი, გაიმეორა, მერე ზოგადად „XII საუკუნის მიწურული“ დაასახელა. ვინაიდან ნ. მარს თხზულება დავით აღმაშენებლის შესხმად ესახებოდა, მის დაწერის დროსაც ამ მეფის ზეობის ხანით განსაზღვრავდა. ნ. მარის შეხედულება არსებითად გაიზიარა პ. ინგოროყვამ. შ. ნუცუბიძე, რომელიც ნაწილობრივ მიემხრო ნ. მარის მოსაზრებას, ფიქრობდა, თხზულების პირველი, დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილი ნაწილი, დაწერილია მისი მეფობის დროს, XII საუკუნის პირველ მეოთხედში, მეორე ნაწილი, თამარის ხოტბა, – თამარის მეფობის დროს, XII – XIII საუკუნეთა მიჯნაზე. ვიღრე ს. კაკაბაძე ვარაუდობდა, რომ ხოტბის ობიექტი დავით მერეეაო, თხზულების დაწერის თარიღად 1360 – 1369 წლებს მიიჩნევდა. მერე დავით მერეე ულუ–დავითით შეცვალა და ქრონოლოგიაც 1268 – 1270 წლებით განსაზღვრა. როცა ეს უკანასკნელი დავით მესამით შეცვალა, დაწერის დროც შესაბამისად 1155 – 1156 წლებამდე დაიყვანა. სულ ბოლოს, ყველაფერი ეს უარყო და საკითხიც ღიად დატოვა.

რაკი ხოტბაში საქებ გმირს ეწოდება „კეისარი“ და „ჯიმშედ მფლობელი“, კ. კეკელიძის ვარაუდით, თამარს პირველი ტიტული შეიძლებოდა მიეღო ტრაპიზონის სამეფოს დაარსების (1204 წ.) გამო, ხოლო მეორე ტიტული – სპარსეთის დიდი ნაწილის დაპყრობისათვის (1210 წ.). ვინაიდან თვითონ თამარის გარდაცვალების თარიღად 1215 წელს მიიჩნევდა, თხზულების დაწერის თარიღს 1210 – 1215 წლებით განსაზღვრავდა. ალ. ბარამიძე 1204 – 1212 წლებით იფარგლებოდა. პირველში ტრაპიზონის დაარსების, მეორეში თამარის გარდაცვალების წელს გულისხმობდა. ე. მეტრეველისათვის საყრდენია ბასიანის ომისა და დავით სოსლანის გარდაცვალების თარიღები – 1206 – 1207 წლები. ი. ლოლაშვილის მიხედვით, დრო ბასიანის ომიდან დავით სოსლანის გარდაცვალებამდე – 1204 – 1206 წლები.

მას შემდეგ, რაც ირკვევა, რომ ხოტბა იაკობ შემოქმედელს ეკუთვნის და არჩილ მეორისადმია მიძღვნილი[2], საძიებელი დრო XVII საუკუნის მეორე ნახევარში გადმოდის, მაგრამ მისი ზუსტად დადგენა არც ახლა ხერხდება. შეიძლება იგი მხოლოდ მიახლოებით განისაზღვროს.

---

[1] ეს საკითხიც ამომწურავად არის მიმოხილული ი. ლოლაშვილის გამოკვლევაში, რომელიც მის მიერ გამოცემულ ტექსტს წინ უძღვის: მეხოტბენი, II, გვ. 106 –114.

[2] ამ საკითხს ჯერ საფუძვლიანად არვინ გაუმახვილებია. წერილობით გამოითქვა რამდენიმე უარყოფითი და დადებითი შეფასება. ივ. ამირხანაშვილისა და ნ. კენჭოშვილის შეხედულებანი უკვე დავიმოწმეთ („ლიტერატურული ძიებანი“, XXIV, 2003, გვ. 169 – 170). აქ დავსახლებთ სხვებსაც. მანამდე ჩანართობის თაობაზე ნ. კენჭოშვილის მოსაზრების გამო უნდა ვთქვათ: სამართლიანი არ არის, როცა იაკობ შემოქმედელისაგან (ან თუნდაც იოანე შავთელისაგან) მოველით ან მოვითხოვთ, უშუალოდ იცნობდეს მის მიერ დასახელებულ ინდოეთსა და სხვა ქვეყნებს, – მათ კეთხვებს, ქალაქებსა თუ ეთნიკურ შემადგენლობას. არათუ უფრო სწორია, გადაჭრითაც უნდა ითქვას, მწერალი ამ შემთხვევაში ეყრდნობა და იყენებს ჩვენში არსებულ ცნობებს მათ შესახებ და ეს წყაროებია გამოსაკვლევი და დასადგენი. არსაიდან ჩანს არც ის, აღნიშნული სიტყვების შემცველი სტროფები გვიანდელი ჩანართები იყოს.

ჩვენს შეხედულებას სათანადო დამოწმებისა და კომენტარის გარეშე ახსენებს თეა ქართველიშვილი (იხ. მისი სტატია: შემოქმედელი მიტროპოლიტის იაკობ დუმბაძის კულტურული მოღვაწეობის ისტორიიდან, კრებულში: კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, IX, თბ., 2000 გვ. 110).

რევაზ თვარაძეს მიაჩნია, რომ ე. წ. „აბდულ–მესიანის“ იაკობ შემოქმედელისადმი კუთვნილების *„საკითხი საბოლოოდ ჯერ არ გადაჭრილა“* (მისი: ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 2001, გვ. 181).

2004 წლის 14 იანვარს რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში საკანდიდატო დისერტაცია დაიცვა ფატი ოშარის ასულმა ფანჩულიძემ თემაზე: „სახოტბო პოეზია (ოდის ჟანრი) XVII–XVIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაში“ (სამეცნიერო ხელმძღვანელი – რევაზ ბარამიძე). დისერტანტი ცალკე თავში საგანგებოდ ეხება ე. წ. „აბდულ–მესიანს“, როგორც სახოტბო ჟანრის ნაწარმოებს, და რაიმე განხილვის გარეშე მის თაობაზე იმეორებს ძველ შეხედულებას. მხოლოდ ეს არის, ავტორეფერატში შენიშნავს: *„...ბ. დარჩია და აკ. ბინიაშვილი „აბდულშესიანს“ მიიჩნევენ XVII ს. პოეტისა და ბაგრატიონი მოღვაწის იაკობ შემოქმედელის შესხმად მეფე–პოეტ არჩილისადმი“* (გვ. 7). ამგვარადვე შენიშნავს ის დისერტაციაშიც იძლევა, მაგრამ არსად, არც დისერტაციაში და არც ავტორეფერატში, ოღნავ მინიშნებასაც კი არ აკეთებს იმაზე, რატომ უარყოფს ახალ თვალსაზრისს. უფრო მეტიც, ამ საკითხზე ჩვენი რომელიმე ნაშრომი არსად დასახელებულიც არ აქვს.

რადგან თხზულების პირველი სტრიქონებიდანვე საქები გმირი, არჩილი, მეფეა, დაწერის უადრესი დრო 1661 წელი იქნება, როცა 14 წლის არჩილი მამამისმა, ვახტანგ მეხუთემ, იმერეთის მეფედ დასვა. უგუნებოს თარიღად შეგვიძლია დაეასახელოთ 1681 წელი, როცა „თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასებაში“ არჩილი იაკობს „ჩემს მკობარს“ უწოდებს. რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევაში, თუ მეფე– პოეტს მხედველობაში აქვს არა მისი ერთსტროფიანი ქება, არამედ ეს ვრცელი სახოტბო თხზულება ან ორივე ერთად.

როგორია სხვა მონაცემები?

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, თითქოს ხოტბაში ჩანდეს, რომ საქები გმირი ცოლიანია. ამ შეხედულების ავტორები ეყრდნობიან ტრადიციულ თვალსაზრისს, რომ მასში დაუთხთან ერთად შექებულია თამარი, რომელთა მეუღლეობრივი კავშირის გამომხატველად მიაჩნიათ სტრიქონი:

„გერიტთა მართვისა თვარ აქეს მართ ვისა თქვენებრ სურვილი მეუღლობისა!“ (62 I).

მისი შინაარსი ასე ესმით: თუ არა თქვენ, მაშ, სხვას ვის აქვს თქვენებრი სურვილი გვრიტივით მეუღლეობისა. ი. ლოლაშვილი ასე აზუსტებს: *„გვრიტთა ბარტყისა (ერთ) მეუღლეობრივი კაეშირი (სიყვარული) თქვენ თუ არა, (მაშ) ნამდვილად ვისა აქეს?“* (იქვე. გვ. 222).

ამ საკითხის ისტორია სრულად აქვს გადმოცემული ი. ლოლაშვილს (იქვე, გვ. 87 — 89) და მას არ გაიმეორებთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს თვალსაზრისი პირველად წამოაყენა ჩვენმა სასიქადულო მწერალმა აკაკი წერეთელმა და გაიზიარეს მეცნიერებმა: მ. ჯანაშვილმა, ალ. ბარამიძემ, ი.ლოლაშვილმა და სხვებმა.

ამ მკვლევართა ერთ ნაწილს „თქვენებრ“ ნაცვალსახელი ჩვეულებრივი გაგებით ესმის და მასში ორ პირს ხედავს. ალ. ბარამიძე წერს: *„სრულიად უეჭველია, რომ ციტირებული ნაწყვეტით მეხოტბე აქებს ფატრონი მეუღლეობრივი ცხოვრებით შეკავშირებულ ორ პირს. აქ «თქვენ» თავისი პირდაპირი მნიშვნელობით არის ნახმარი“*. ავტორი იქვე მცირეოდენი საყვედურით მიუთითებს, *„რომ... ამ უაღრესად საყურადღებო ადგილს ნ. მარმა ერთგვარად გვერდი აუხვია და მხოლოდ შინაარსის გადმოცემისას ცალმხრივად აღნიშნა «В супружеских чувствах он прост и целомудрен, а подданные в нем зрят защиту»“* და, თავის მხრივ, კელაე იმეორებს: *„ამგვარად, მ. ჯანაშვილთან ერთად უნდა დავასკვნათ, რომ განხილული 62–ე სტროფით შეკრულია მეუღლეობრივი ცხოვრებით შეკავშირებული ორი დიდებული პირი, დედაკაცი და მამაკაცი“*[3]

„თქვენ“ ნაცვალსახელის ამგვარ პირდაპირ გაგებას ეწინააღმდეგება მომდევნო სტრიქონები:

„წარ–თუ–წირულ ვართ, არ განწირულ ვართ, რადგან თქვენ გპოვეთ მზედ უფლობისა.
მაღლის მუშაკთა ექმენ ზრახაკთა მაგრილობელად სხეულებისა.
მთა შეუძერელი, კლდე შემმუსერელი, ლოდი ხარ მტერთა დაბრკოლებისა“.

როგორც ი. ლოლაშვილი კ. კეკელიძის ნაშრომის დამოწმებით აღნიშნავს, აქ „თქვენ“ მიმართულია მხოლოდ ერთი პირისადმი. ამ *„სიტყვაში რომ ორი პირი იგულისხმებოდეს,* — სამართლიანად წერს ი. ლოლაშვილი, — *მაშინ შეეთქლი* (ე. ი. ავტორი — ბ. დ.) *იტყოდა: «რადგან თქვენ გპოვეთ მზედ უფლობისა». გარდა ამისა, მესამე და მეოთხე ტაეპებში ნახმარი ზმნები «ექმენ... მაგრილობელად» და «დიდი ხარ... დაბრკოლებისა» მიუთითებენ, რომ მთელ სტროფში საუბარია ერთ პირზე — თამარ* (ჩვენი გაგებით, არჩილ — ბ. დ.) *მეფეზე, რომელსაც გულში ულეველად გვრიტთა მართვის მსგავსი უბიწო მეუღლეობრივი სიყვარული“* (გე. 90).

ი. ლოლაშვილს იმ შემთხვევაშიც, როცა „თქვენ“ ნაცვალსახელს მხოლობითი რიცხვის გამომხატველ, ზრდილობიან ნათქვამად განმარტავს, მიაჩნია, რომ საქები გმირი დაქორწინებულია, რადგან, მისი სიტყვებით, *„მასში მეუღლეობრივი სიყვარული ქორწინების შემდეგ უნდა გაღვივებულიყო“* (გე. 89).

არიან ჩვენი თვალსაზრისის მხარდამჭერნიც: შურმან თაიდიშვილი, „ეეუზისტყაოსნის“ ტექსტის საიდუმლოებანი, თბ., 2000, გე. 240. გიორგი არაბული, ოქონიური რითმა ძველ ქართულ პოეზიაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, XXI, 2000, გე. 415, 421.

რამაზ ხალვაში არ.თუ იზიარებს ჩვენს თვალსაზრისს, საამისოდ ახალ არგუმენტსაც გვთავაზობს: *„გასათვალისწინებელი ისიც — წერს მკვლევარი, — რომ იოანე შავთელი, როგორც კლასიკური ხანის ქართველი საეკლესიო მწერლებისათვის იყო დამახასიათებელი, რითმად ლექსებს არ წერდა“* (რამაზ ხალვაში, ტბელ აბუსერიძის „გალობანი მწყალებელ შეწუენებისანი“, თბ., 2003, გე. 14).

ეს მოსაზრება უთუოდ საყურადღებო და გასათვალისწინებელია, მაგრამ ჩვენი საკითხისათვის იგი ერთ–ერთი გადამწყვეტგანი ვერ იქნება. ჩვენ არ ვიცით პოეტური შესაძლებლობანი ამ პიმნოგრაფის, იოანე შავთელისა, რამდენად შესწევდა მას ძალი რითმიანი ლექსების შეთხზვისა. მეორეც: არც ის ვიცით, ვინაა „ეეუზისტყაოსნის“ ეპილოგში ნახსენები შავთელი, რომელსაც რუსთველის სწორუპოვარი ქმნილების გვერდით ხსენების ღირსი თხზულება, „აბდულ–მესია“, დაუწერია.

[3] ნარკვევები, I, გე. 128.

თუ ამ შეხედულებას გაეიზიარებთ, მაშინ ხოტბის დაწერის უადრესი თარიღი ექვსი წლით აქეთ გადმოიწევს და 1667 წელი იქნება, როცა არჩილმა ცოლად თეიმურაზ პირველის შვილის, დავითის, ქალი, იმერეთის მეფის, ბრმა ბაგრატის, ნაცოლარი ქეთევანი შეირთო.

მაგრამ, ჩვენი აზრით, უფრო მისაღებია, სურვილი არა მეორადი, „სიყვარულის“, შინაარსით გავიგოთ, არამედ – პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც სულხან–საბა ორბელიანი განმარტავს: „შეყრის წადილი“, „ნდომა შეყრისა“, „ნახვის ნდომა“. მეხოტბეს ახალგაზრდა, ნორჩი მეფისათვის თავისუფლად შეეძლებოდა ეთქვა: რომ შენ სურვილი გაქვს, გწადია, მომზადებული ხარ მეუღლეობისათვის, დაქორწინებისათვის.

თუ ტექსტს ასეთი შინაარსით გავშიფრავთ და მივიჩნევთ, რომ, როცა თხზულება იწერებოდა, არჩილი უცოლო იყო, მაშინ მისი დაქორწინების წელი უკვე ხოტბის შექმნის უადრესი კი არა, უგვიანესი თარიღი გამოვა და დაწერის დრო 1661 – 1666 წლები იქნება. ამ თარიღს ისიც დაუჭერდა მხარს, რომ ნაწარმოებში არჩილის მეფობის რაიმე კონკრეტული ამბაიი არ ასახულა, რაც, შეიძლება, ერთ–ერთი უმთავრესი მიზეზი იყოს იმისა, რომ ამ წლებში მას, როგორც მეფეს, არაფრით გამოუჩენია თავი, ყოველ შემთხვევაში, მემატიანეები ამის თაობაზე რაიმე ხელშესახებს არ იძლევიან.

ყველაფერი ეს ასეა, მაგრამ აღნიშნული სტრიქონი ისე ნათელი და გამჭვირვალე მაინც არ არის, აღნიშნული ჭეშმარიტებად მივიღოთ და საძიებელი თარიღი ამ მონაცემით ამგვარად განვსაზღვროთ.

სხვა მოსაზრება: ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, თითქოს თხზულებაში სამგლოვიარო განწყობილება ჩანდეს, რასაც იმის მიმანიშნებლად მიიჩნევენ, ვითომც მისი წერის დროს ან მანამდე საქები გმირი გარდაიცვალა. პ. ინგოროყვა, რომელიც ეყრდნობა ნ. მარის მოსაზრებას, რომ ხოტბის ობიექტი დავით აღმაშენებელია, წერს: „აბდულ–მესიანის ბოლოში დართული აქვს ელეგია, რომელიც პოეტს დავით აღმაშენებლის გარდაცვალების გამო დაუწერია. ელეგია დამოუკიდებელ ნაწარმოებს წარმოადგენს, როგორც შინაარსით, ისე ფორმითაც – დამთავრებული მთლიანი არქიტექტონური წყობით. რომ ეს მეორე ტექსტი, ელეგია, დაწერილია «აბდულ–მესიანის» შემდეგ, ეს სრულიად უდაოა. «აბდულ–მესიანში» ავტორი მიმართავს დავით აღმაშენებელს როგორც ცოცხალს პირს, ხოლო ელეგიაში დავითი უკვე გარდაცვალებულად იგულისხმება. ავტორი მწუხარებით არის შეპყრობილი დავითის გამო (იხ. სტროფები 96, 101, 105, 106), ხოლო ელეგიის ერთ სტროფში (105) პირდაპირ აღნიშნულია: «ენატრი ელადსა– თეით მას გელათსა– სად რომ დაკრძალენ წმიდათ სხეულსა»“, ელეგია, როგორც ირკვევა, 1125 წელს არის დაწერილი და წარმოადგენს ახლად გარდაცვალებული დავითის ერთგვარ დატირებას, პოეტურ გამოთხოვებას“ [4].

ალ. ბარამიძე ასე მსჯელობს: „სახოტბო პოემის ბოლოს პოეტის აღტაცებულ–აღტყინებული საზეიმო კილო იცვლება ღრმა მელანქოლიური განწყობილებით, რომელიც გოდებაში გადადის. მეხოტბე თითქოს სამუდამოდ ეთხოვება კეთილშყოფელი პატრონის აქქეყნიურ არსებას და სამგლოვიარო სიტყვებით ურთავს (106): «ეფიცაც მე მაღლით, რომ თქუნის გაყრით ჰკლებოდეს ჟამსა დღეთა ჩემთასა... ერ ეაგებ თქმითა, რომ ეარ სულთქმითა უსიტყველითა უფროს სხეათასა»».

ვგონებ, დამთავრებულ ნაწყვეტში გაყრა უნდა იყოს ნახმარი პირდაპირი მნიშვნელობით, პოეტი უნდა ეთხოვებოდეს სასიკვდილოდ განწირულ პატრონს, თუ მის უკვე უსულოდ მდებარე გაცივებულ გვამს. მით უმეტეს, რომ მეხოტბე წინა სტროფშივე ლაპარაკობს ქების საგნის მომავალ დაკრძალვაზე და სასაფლაო აღგილზეც კი მიუთითებს (105. 4): «ენატრი ელადსა– თეით მას გელათსა– სად რომ დაკრძალენ წმიდათ სხეულსა»»,

საეჭვოა, რომ სახოტბო პოეზიის საზღვარდაუდებელი–ფანტასტიკური ჰიპერბოლიზმის პირობებშიც კი მსგავსი სიტყვებით აღეტკბა მეხოტბე პოეტს ცოცხალი პირის უშუალო ქება–დიდება. ისიც საგულისხმოა, რომ ადრე მე–11 სტროფში პოეტი აცხადებდა: «მხნედ ვისთვის ვიყო, სული გაეიყო! უფალსა ჩემსა რაძც გამყოროსა!».

აღნიშნული გარემოება უფლებას მაძლევს ვიფიქრო, რომ სამგლოვიარო განწყობილების გამომხატველი ორიოდე სტროფი (კერძოდ სტროფები 105 – 106) იქნებ შემდეგ იყოს ჩართული «აბდულ–მესიანის» ტექსტში, რასაკვირველია, თვითონ ავტორის მიერ, როგორც ფიქრობდა აკად. ნ. მარი (Описьі. стр. 16, прим. 1)...ხოლო აკად. კ. კეკელიძე თავის მხრით ადასტურებს ე ნ კ ო მ ი ე ბ ი ს ლიტერატურული ტრადიციის არსებობის ფაქტს ქართულ მწერლობაში...“ [5].

ალ. ბარამიძეს ამ თვალსაზრისის მიხედვით გამოჰყავს ხოტბის დაწერის უგვიანესი თარიღი. დასკვნის სახით ის ამბობს: „თუ სწორია მოსაზრება, რომ «აბდულ–მესიანი» თაეისებურ სამგლოვიარო ოდას წარმოადგენს, ან რომ სამგლოვიარო განწყობილების გამომხატველი სტროფები პოემაში ჩარ–

[4] რუსთაველის კრებული, 1938, გვ. 53.

[5] ნარკვევები, I, გვ. 151 – 152.

თულია ქების საგნის გარდაცვალების მომენტში, მაშინ გარკვეულია თარიღის საკითხიც. «აბდულ– მესიანის» ქების საგანი დაით სოსლანი გარდაიცვალა 1207 წელს, ხოლო თამარი 1212 წელს, მაშასადამე, მაკეთილს სახოტბო პოემის ჩამოყალიბებაც უნდა დაუკავშირდეს დროის აღნიშნულ მონაკვეთს" (იქვე, გვ. 152).

თხზულების დაწერის უგვიანესი თარიღის განსასაზღვრავად ამაღე მონაცემს ეყრდნობა ე. მეტრეველიც. *„ქების უკანასკნელი ნაწილი (96 – 107 სტრ.)* – წერს იგი, – *სამგლოვიარო ხასიათს ატარებს. ხოტბის სამგლოვიარო სტროფების შესახებ სხვადასხვა კარაუდია გამოთქმული. ზოგს მიაჩნია, რომ ეს სტროფები დაწერილია როგორც ხოტბის ნაწილი, ოლონდ ხოტბის დასრულების შემდეგ, თამარის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით* (მითითებულია ნ. მარისა და ალ. ბარამიძის ნაშრომები – ბ. დ.). *ზოგი კი ვარაუდობს, რომ 96 – 107 სტროფები დამოუკიდებელი ელეგიაა* (მითითებულია პ. ინგოროყვას ნაშრომი – ბ. დ.).

ეფიქრობთ, უფრო მართებული იქნება, თუ ამ ელეგიურ სტროფებს არ დაუპირისპირებთ ხოტბას, და მიეიჩნევთ დაით სოსლანის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით დაწერილ ელეგიად"[6].

„თუ ეს ვარაუდი სწორია, – დაასკვნის ე. მეტრეველი, – *მაშინ შეიძლება «აბდულ–მესიანის» დაწერის თარიღის ზუსტად განსაზღვრაც. იოანე შავთელს «აბდულ–მესიანის» წერა უნდა (...) დაემთავრებინა 1207 წელს, დაით სოსლანის გარდაცვალების უმალ, ვინაიდან 105 და 106 სტროფებში ავტორი გლოვობს და ეთხოვება სასიკვდილოდ განწირულ ან ახლად გარდაცვლილ გმირს, რომელსაც გელათში დაკრძალა პოეტის (105): «ენატრი ელადსა, თვით მას გელათსა, სადრომ დაკრძალენ წმიდათ სხეულთა»"* (იქვე, გვ. 101).

ი. ლოლაშვილმა სამართლიანად აჩვენა, რომ საძიებელ *„პოემას არავითარი საერთო არა აქვს ენკომიებთან, რომელთაც გარდაცვლილი პიროვნების პატივსაცემად თხზავდნენ. მასში არც სამგლოვიარო განწყობილების გამომხატველი სტროფებია ჩართული"* (გვ. 109). *„რაც შეეხება პოემის დასასრულს,* – სწორად აღნიშნავს მკვლევარი, – *იგი სამგლოვიარო ელეგიას არ წარმოადგენს. (...) პოეტი ამთავრებს ხოტბას და ემშვიდობება თავის მეფეებს. ამის გამო მას მელანქოლია იპყრობს და წუხს, რომ თავისი პოეტური შთაგონებით საქებ პირებთან ერთად არ არის. ეს არის ჩვეულებრივი პოეტური გამოთხოვება, რომელიც დამახასიათებელია, საერთოდ, სახოტბო ძეგლებისათვის"* (გვ. 110).

ი. ლოლაშვილი იქვე იმოწმებს ხოტბის სტრიქონებს, სადაც გარკვეით ჩანს, რომ საქები პირი ცოცხალია:

„ისაკებრ <u>ჰირმშობ</u>, კურთხეული ნიშობ მელქიზედეკის ლოცვით ზედა მთით" (27. 3).
„დაით (უნდა: *არჩილ*) ძლიერი, მკნედ საშინელი <u>უფლებს</u> და <u>მთავრობს</u>..." (6. 3).
„<u>მისთვის მოესწყდები</u>, შეეირაცხები მსხვერპლად: ეემსგავსო ცხოვართა კლდეთა" (46. 4).

ამგვარი ნიმუშების მოხმობა მრავლად შეიძლება:

„<u>კმობს</u> ღმერც ხალისად ა მერცხალისად, კმა–ტკბილ–მკმობარედ იადონისად" (7. 1).
„მკნე <u>ხარ</u> ასური, მჭვრეტთა ასური ალვის ხე–ტანი რტო–განფენილად" (9. 3).
„<u>აქვს</u> მას დაბეჭდვით, სმენით და ხედვით «სიბრძნის დასაბამ – შიში უფლისა»" (12. 1).
„სწორად <u>არს</u> მზისა, კირჩხიბსა <u>ზისა</u>, მთა ვერა <u>სწორავს</u> არარატისა" (13 4).

ბოლო სტროფებიდან:

„ნესტორად <u>მძლეობ</u>, არათუ <u>ლეობ</u> დიმიტრის მიერ ძალ–შეზღუდულად" (98. 3).
„<u>ხარ</u> სიბრძნის ვაზი, ნათლის ემბაზი, სულისა ქნარი, ღმრთის მხილველობა" (99. 4).
„ტურფად შეენება, გამოჩენება თქენი <u>დაჰქნობს</u> ყოველთ ყვავილთა" (105. 1).

რაც შეეხება სტრიქონს *„ენატრი ელადსა, თვით მას გელათსა, სად რომ დაკრძალენ წმიდათ სხეულთა"* (105. 4), რომელსაც იმოწმებენ, როგორც სამგლოვიარო შინაარსის გამომხატველს, სინამდვილეში მასში დაკრძალვაზე ზოგადადაა საუბარი და ნათქვამი არ არის, რომ საქებ გმირს იქ, გელათში, ასაფლავებენ. აღნიშნული სტრიქონი, ისე როგორც მთელი სტროფი, არათუ სამგლოვიარო და სამწუხარო განწყობილებას, არამედ, პირიქით, აღტაცებას გამოხატავს, რომ გელათი წმინდანთა სავანე, საუკუნო განსასვენებელი ადგილია!

ასე რომ, საძიებელ ხოტბაში თაიდან ბოლომდე საქები გმირი, არჩილი, ყოველმხრივ საღ–სალამათია, სილამაზისა და ძლიერების მწვერვალზეა და მისი გარდაცვალების წელი ამ ნაწარმოების შექმნის უგვიანესი თარიღის დასადგენად, რა თქმა უნდა, არ გამოდგება.

დასმულ საკითხზე ფიქრისას ყურადღებას იპყრობს ორი გარემოება: ერთი ის, რომ არჩილის ეს ვრცელი ქება არ შესულა 1701 წელს გ. თუმანიშვილის მიერ მოსკოვში გადაწერილ და მომდევნო

---

[6] ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1966, გვ.100.

წლებში შეესებულ არჩილის პოეტურ თხზულებათა თ 424 კრებულში, რომელიც ავტორის დაკვეთითაა დამზადებული და სადაც სხვა მწერალთა ქმნილებანიცაა შეტანილი, მათ შორის, იაკობ შემოქმედელის ერთსტროფიანი არჩილის ქება. ჩანს, სხვისი ნაწარმოებები ორი პრინციპით არის შერჩეული: ისინი ან არჩილის ქებაა, როგორიცაა იაკობ შემოქმედელის დასახელებული ლექსი (გვ. 299), პეტრე მგალობელისა (გვ. 335 – 336) და გივი თუმანიშვილის (გვ. 455) ლექსები ან თავისებური ლექსწყობის ნაწარმოებებია. ასეთებია: იაკობ შემოქმედელის (გვ. 300) და სვიმონ კოპაძის (იქვე) წარმა–უკუღმა საკითხავი სტროფები და სულხან–საბა ორბელიანის (გვ. 299), პეტრე მგალობელისა (გვ. 323 – 334) და გივი თუმანიშვილის (გვ. 455) ანბანთქებანი.

მეორე გარემოება ის გახლავთ, რომ იაკობ შემოქმედელი და არჩილი ერთმანეთთან შემოქმედებით კავშირში არიან, ხოლო არჩილისადმი მიძღვნილი ამ ერცელი ხოტბის მსგავსად „თამარიანის" შთაგონებით შეთხზული თავად არჩილის „მეფეთა საქებელნი სამხილებელნი" გვიან, 1709 წელს, არის დაწერილი[7].

ეს ორი ფაქტი ხომ არ მიგვითითებს იმაზე, რომ იაკობ შემოქმედელის საძიებელი ხოტბაც გვიან, პოეტის სიცოცხლის მიწურულს, 1701 წლის შემდეგ არის შეთხზული?

სამწუხაროდ, ჩვენ არც ის ვიცით, როდის დაწერა იაკობმა არჩილის ერთსტროფიანი ქება. მწერალი მეფე–პოეტთან პირადი ურთიერთობის თაობაზე ცოტას ლაპარაკობს. „უსჯულო მოამადისა და ქრისტიანეთ გაბაასების" ეპილოგში ის წერს:

„ვიყავ მეფეთ საკაბაყმო, თქვენ გმონებდი განა თავად" (288. 4).

სიტყვაში „მეფეთ" უპირველესად გიორგი XI რომ იგულისხმება, ამ ნაწარმოების სათაურიდან უეჭველია. ამასთან ერთად, ეფიქრობთ, გამორიცხული არ არის, ავტორს მხედველობაში არჩილიც ჰყავდეს. მაგრამ, თუ რას ნიშნავს „საკაბაყმო" („საკარგყმოს"?) ჩვენთვის ნათელი არ არის და ის საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

საკვლევ ხოტბაში იაკობი თაეის თავს საქები გმირის, არჩილის, მონას უწოდებს, რომელიც მზად არის, მას, „უფალს", როგორც „მნე", იხე ემსახუროს:

„მნედ მისთვის ვიყო, სული განვიყო, უფალსა ჩემსა რამც გამყაროსა!" (11. 4).

„მე, მონა შენი – მე, მონა შენი, ვგონენ ყოველნი შენთვის შექმნილად" (98. 1).

ერთსტროფიან ქებაში კი გვაქვს:

„თქმული მომწონს – მისგან ზრდილსა – არჩილ ცნობა–უფსკრულისა".

ცხადია, „ზრდილი" (.აღზრდილი) პირდაპირი მნიშვნელობის შემცველი არ არის და მასში ფეოდალური იერარქიული დამოკიდებულება – მეფე როგორც ყველას პატრონი – უნდა დავინახოთ. ერცელ ქებაში საქები გმირი მონათა აღმზრდელია:

„მზრდელ არს მონათა: ზეცით მონათა იელისის მზემან ზედ ლომსა ჯდომით" (10. 1).

---

[7] ამ საკითხზე იხ. ჩვენი ნარკვევი: არჩილის ერთი ნაწარმოების გაგებისა და დათარიღებისათვის, „მაცნე", ელს, 1995, №1–4, გვ. 81 – 84.

ამ ნაწარმოების დათარიღებაზე რ. ბარამიძე შენიშნავს: *„შესაძლოა, ეს ნაწარმოები მთლიანი სახით არჩილმა მოსკოვში დაწერა, მაგრამ, ჩვენი აზრით, იგი წლების მანძილზე თანდათანობით იწერებოდა ჯერ კიდევ საქართველოს პერიოდიდან. წინაალდგე შემთხვევაში აუხსნელია შან–ახასისადმი მიძღვნილი საქებარი ეპითეტები"* (არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, ლექსიკონი, საძიებელი და გამოკვლევა დაურთეს იევლოშვილმა, ლიანა კეკელიძემ, ლალი ძოწენიძემ, თბ., 1999, გვ. II).

თავისთავად გამორიცხული არ არის, არჩილს „მეფეთა საქებელსა და სამხილებელზე" ფიქრი და წერაც ბევრად ადრე. საქართველოში, დაეწყო და მოსკოვში დაესრულებინა. ამგვარ ვარაუდს მხარს უჭერს „თამარიანის" თემატიკის ის ერთნაირი გაგება, რომელიც არჩილის ამ ერცელ ნაწარმოებსა და ჩვენს საძიებელ იაკობის კუთვნილ არჩილის ერცელ ქებაში შეიმჩნევა, ოღონდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს უკანასკნელიც, მართლაც, ადრეულ, 1682 წლამდეა, შეთხზული.

რაც შეეხება შან–ახას მეორისადმი მიძღვნილ ქებას, მისი შემცველი სტროფებისა და, საერთოდ, „მეფეთას" ადრინდელობის დამადასტურებლად ის არ გამოდგება. თხზულებიდან გარკვევით ჩანს ქართველი მეფე–პოეტის ორგვარი დამოკიდებულება ამ მრისხანე უფროსისადმი. ერთი მხრივ, ის მას უყურებს და აფასებს როგორც გარკვეული ღირსების მქონე პიროვნებას, სპარსეთის ძლევამოსილ მეომარსა და მხედრმთავარს: *„სპარსეთ ეპყრა დაშვიდებულად... მისი მოყმენი არ ჴნეს მომყმენი ტყბილსა აღერსსა გარ მოგდებულად. მე მისი მსგავსი ვერსად ვიშოვნისი, ვეძიე იგი ზრო ადგებულად"* (57). *„სხვა ვერონ ვნახე მისებრ სიმხნითა... მხედრობა სრული, თით კეთრული სახელმწიფოსა საფლთა ქნიად"* (58), *„სააქოსელო, სამეფო წესი სხვამ ისე ვერარ პოხმძარისა"* (59) და სხვა.

არჩილი, მეორე მხრივ, აღნიშნავს იმ საკალაქო შეღეგებს, რომელიც მას, როგორც ქრისტიან მეფეს, მასთან ურთიერთობით ერგო: *„ვაი, მას ღღესა, მე რომ შეღღესა მასთან გაგზავნა ჩემდა გზა–ხნელსა! ნათლისა წილად უფროს ასწილად უმეცრებითა ჩავფხურ ბნელსა... ვერა ესწეველარ ჩემს სამეზნელსა" (60), „ჩემებრ ვინმანი, სალა ვინმანი ჩემთა მაშინდელ სჯულთ გარდასულასა! რად მოელორე, ვერ დაეღვარე სისხლი ქრისტესთვის, ეჰ, ჩემს სწავლასა!..." (61)* და სხვა.

ასე რომ, აქ რაიმე გაუგებარი და აუხსნელი არაფერია!

შესაძლებელია, „ზრდილში" გარკვეული გონებრივი უფროსობა, მწერლური უპირატესობა იგულისხმებოდეს. ერთსტროფიან ლექსშია: *„თქმული ბრძენს... არჩილ ცნობა–უფსკრულისა"*. ერცელ ხოტბაში კი წერია: *„ბოგვფენ სიბრძნესა, წერილთ სილრმესა თჳით განგეშარტებ მადლთა მთხრობელი"* (63. 4).

მაშასადამე, ეს ორი, მოკლე და ერცელი, სახოტბო თხზულება ხელმოსაჭიდს არაფერს იძლევა იმის გასარკვევად, თუ მათგან რომელი დაიწერა პირველად და რომელი – მეორედ. ოღონდ, თუ აღნიშნული გამოთქმები სიმართლეს, ანუ არჩილის გონებრივ და მწერლურ სიმწიფეს აღნიშნავს, მაშინ ორივე ხოტბის შექმნის უადრესი თარიღი 1661 წლიდან რამდენიმე წლით აქეთ გადმოიწევს, როცა არჩილის პირველი ლექსები იწერება. მაგრამ სახოტბო ჟანრის თხზულებაში ეს მყარი დასაყრდენი ვერ იქნება.

ის ფაქტი, რომ 1701 წელს გადაწერილ გიეი თუმანიშვილის კრებულში შესულია ერთსტროფიანი ქება და ვრცელი არა, იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ეს უკანასკნელი რუსეთში მყოფ მეფესა და მის მღივან–მწიგნობარს ხელთ არ ჰქონდათ, ხოლო პირველი, რადგან ის ერთსტროფიანია, ზეპირად იცოდნენ.

რაც შეეხება მეორე გარემოებას – არჩილისა და იაკობის „თამარიანისადმი" ერთნაირ დამოკიდებულებას, ადვილი შესაძლებელია, მათ იგი პირადი საუბრისას შეეშუაებინათ, ლექსად გამოხატეა კი, როცა საშუალება მიეცათ, სხვადასხვა დროს განეხორციელებინათ.

ასე რომ, საკვლევი ხოტბის დაწერის უგვიანესი თარიღის დასადგენად ყველაზე მყარ მონაცემს ისევ არჩილის „თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასების" ის სტროფი შეიცავს, რომელიც იაკობს ეძღვნება და სადაც მეფე–პოეტი მას თავის „მკობარს" უწოდებს. ეს თარიღი, ეთქვით, 1681 წელია.

აქ არის კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც ეფიქრობთ, უფლებას გვაძლევს, საძიებელი თარიღი რამდენიმე წლით ადრე ვიგულისხმოთ. ეს არის პასუხი კითხვაზე: რის საფუძველზე შეუკვეთა გიორგი XI–მ იაკობს თავისი პაპის პაპის, ბაგრატ ბატონიშვილის, ნაშრომის გალექსვა, ანუ რომელი დაიწერა პირველად: „უსჯულო მოამადისა და ქრისტიანეთ გაბაასება" თუ „ქება მეფისა არჩილისა"?

ყურადსაღებია, რომ არჩილის ამ ვრცელი ქებისა და „უსჯულო მოამადისა და ქრისტიანეთ გაბაასების" გარდა, იაკობს მხოლოდ 4–ოდე თითოსტროფიანი ლექსი მოეპოვება. ძნელი დასაჯერებელია, გიორგი მეფეს ამ ლექსების ან პირადი ურთიერთობის მიხედვით განესაზღვრა იაკობის პოეტური შესაძლებლობა. უნდა ვიფიქროთ, რომ მწერლობისა და მეცნიერების დიდმა მოყვარულმა და მეცნატმა ქართლის მეფემ დაინახა, ამ ფრიად ნიჭიერმა და განათლებულმა სასულიერო პირმა რა ოსტატურად მიბაძა ჩახრუხაძის „თამარიანს" და ამით მხატვრულად მისი ბადალი ორიგინალური ნაწარმოები შექმნა, მაშინ ირწმუნა მისი პოეტური ძალა და ბაგრატის თხზულების გალექსვაც ამის შემდეგ დაავალა.

ჩვენი გამოკვლევის მიხედვით, იაკობს ბაგრატის ნაშრომი უნდა გაელექსა 1676 – 1680 წლებში ან რამდენიმე წლით ადრე[8]. თუ ჩვენი ვარაუდი სწორია, გამოდის, „ქება მეფისა არჩილისა" დაწერილა 1670 წლის ახლო პერიოდში, 5–ოდე წლით ადრე ან გვიან[9].

Boris Darchia

When Was "Abdulmesia-Ode to king Archil" Written?

The so-called Abdulmesia" which was considered to be written by Ioane Shavteli, the Georgian writer of XII-XIII centuries, was actually written by Iakob Shemomkmedeli; it is actually called "Ode to King Archil" and must have been written in about 1670.

---

[8] ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 1995, გვ. 85 – 91.

[9] ვინაიდან რამაზ ხალვაში არჩილის ერცელი ქების 84 – 85–ე სტროფებში ჩამოთვლილი მწვალებლების, სახელდობრ, „მანის" მაგივრად შეცდომით „მაღნის" ხმარების მიხედვით არკვევს, იაკობს მისი შეთხზვისას უშუალოდ უსარგებლია A – 85 ხელნაწერი–ანთოლოგიით, რომელიც გელათში ინახებოდა XVI საუკუნის 40–იანი წლებიდან 1699 წლამდე. იგი ვარაუდობს, რომ იაკობის ეს ხოტბა დაწერილია იმერეთში არჩილის მეორედ გამეფების, 1678 – 1679, წლებში. *„არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, – წერს იგი, – რომ იაკობ დეკანოზს მას «ქება» იმერეთის ტახტზე მეორედ ასვლის დროს მიეძღვნა, რადგან 1661 წელს არჩილი მხოლოდ და მხოლოდ 13 წლისა იყო. «არჩილ მეფის ქების» დაწერის დროს (1678 – 1679 წლებში) შემოქმედის მიტროპოლიტი გელათში უნდა ყოფილიყო, სადაც მას შეეძლო «გალობანი მწვალებელთა შეჩუენებისანის» გაცნობა"* (რ ა მ ა ზ ხ ა ლ ვ ა შ ი, ტბელ აბუსერიძის „გალობანი მწვალებელთა შეჩუენებისანი", გვ. 15 – 16).

ნამდვილად კი იაკობს, როგორც სასულიერო პირს, მეტადრე, შემოქმედის მიტროპოლიტს, რომლის მწყემსმთაური, ანუ დასაწყეთ საქართველოს კათალიკოს–პატრიარქთა, რეზიდენცია იმხანად გელათში მდებარეობდა, მეტი რომ არ ეთქვა, 1647 წლიდან მაინც გელათში აღნიშნული ნუსხის გაცნობა ყოველთვის შეეძლო და ეს მაინცადამაინც არჩილის გამეფებით განპირობებულად არ უნდა ვცნოთ.

„ვინ ჯრმლითა ბადრობს“

„თამარიანის“ ძნელად ასახსნელ სტრიქონთაგან დღემდე სადაოა:

„ვინ ჭრმლითა ბადრობს, უშიშ-უკადრობს,
მტერთა სრვისათვის აღმართებულად“ (1.II.20)

სადაოა სიტყვა „ბადრობის“ გამო, რადგან მკვლევართ სხვადასხვანაირად ესმით იგი; მაგ. ა. ბარამიძე წერს: „შემთხვევითი როდია, რომ „ამირანდარეჯანიანს“ ასახელებს ქართული კლასიკური პერიოდის ზოგი ძეგლი. „თამარიანის“ ავტორი ხმარობს გამოთქმას „ბადრობა“, რაც ბადრისგან უნდა იყოს ნაწარმოები. ამაეე ძეგლში ქების ობიექტი შედარებულია ნოსარ ნისრელთან, ე. ი. „ამირანდარეჯანიანის“ ნოსარ ნისრელთან“ (2, 189, ხაზი ავტორისაა).

ა. ბარამიძის ამ აზრს იზიარებს და რამდენადმე აზუსტებს კიდეც ი. ლოლაშვილი: „ვინ ჭრმლითა ბადრობს, 20. ვინც (რომელიც) ხმლის ხმარებაში ბადრი იამანის ძეს ემსგავსება, ან ვინც ხმლით იბრძვის ბადრიეთ;

ბადრობა ნაწარმოებია „ამირანდარეჯანიანის“ გმირის სახელიდან ბადრი (შდრ. ამირანი – ამირანობა, ტარიელი – ტარიელობა და სხვ.). ეს სიტყვა დამოწმებულია ფეშანგის „შაჰნაა-ზიანშიც“, ვინ ჯრმლითა ბადრობს, მებრძოლთა შეაქმნა აბჯართ კეთანი“ (სტროფ I) (3, 244).

მაგრამ ქ. კეკელიძემ არ გაიზიარა ბადრობის ამგვარი ახსნა. იგი წერდა: „ტყუილად ფიქრობენ, რომ „ბადრობს“ არის ამირანდარეჯანიანის“ გმირის ბადრი იამანის ძის სახელი. აქ ჩვენ გვაქვს არა საკუთარი სახელი, არამედ ზმნა „ბადრობა“. „ბადრობს“ ნიშნავს — ეტოლება, ესწორება. „ბადრი“ აქ იგივეა, რაც „ბადალი“. წინადადება ასე უნდა გავიგოთ: ვინ ეტოლება, ან ესწორება მას, ვინ არის მისი ბადრი ხმლის ხმარებაში?“ (4, 81-82);

ქ. კეკელიძეს სადაო სიტყვის ამგვარად ახსნის საფუძველს, შესაძლოა, დ. ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსული ლექსიკონი“ აძლევდა, სადაც ბადრობა მართლაც განმარტებულია, როგორც ბადლობა და მაგალითად სწორედ ჩახრუხაძის „თამარიანიდან“ ამოკრებილი მასალაა მოხმობილი: „ბადრობა სზ. მთვარის გაესილობა; მსგავსება, შედარება, полнолуние; равенство; (ეპბადრობ), ზმ. ეუდრი, ეედრები; равняться; ბადრობს ხმლითა, ჩახ. 8. გაშიშვლებულის ხმლითა მოქმედებსო; действуетъ обнаженнымъ мечомъ; მბადრობს, подражаетъ мнѣ, ეერ ვინა გბადრობს ни кто не сравнится съ тобою; ჩახრ. 91“ (5,91)..

მაგრამ ბადრობა, როგორც ბადლობა დ. ჩუბინაშვილს, როგორც აქედან ჩანს, „თამარიანის“ მხოლოდ XV ოდის მე-19 სტრიქონისათვის მიუღია, სადაც მართლაც არის დაეითის შეუდარებლობა აქცენტირებული:

„მე ვიცი, რომე დავამციერო მე
ვერაეინ გბადრობს გასწორებულად“.

ხოლო „ვინ ჯრმლითა ბადრობს“ კი მას ახსნილი აქვს არა როგორც ბადლობა, არამედ როგორც გაშიშვლებულის ხმლით მოქმედება. რაც უკეე სხვაა და არა ის, რასაც მასში ქ. კეკელიძე ხედაეს. ამდენად, იგი ჯერ კიდეე სადაო და საძიებელი ჩანს.

კიდეე უფრო მიუღებელია „ბადრობის“ ა. ბარამიძისეული ახსნა; რასაც სხვა თუ არაფერი. ის წინააღმდეგობაც ადასტურებს, რომელშიც მასზე მსჯელობისას ეარდება ავტორი. კერძოდ: მას მშეენიერად შეუნიშნაეს, რომ თამარის სახელოეანი მეუღლე ჩახრუხაძის სიტყეით „სიმხნითა ისობს“; ანუ ბიბლიური ისუ ნაეინია; „ნებროთს სჯობს ძალად“ და ახოენებით კი „დებორს ჰმატიან“; აქილეესიც კი „მცრობს“ მასთან; უძლეეელი როსტომია, მეორედ მოელენილი დავით აღმაშენებელი და რაც კიდეე უფრო დამაფიქრებელია „ბაღდადით სპარსი“, ანუ თაეად ამირან დარეჯანის ძეა“ (6, 121-122); ეს კი უკეე ერთობ საეჭეოს ხდის ბადრობის ბარამიძე-ლოლაშვილისეულ გაგებას და აი უფრო კონკრეტულად, თუ რატომ:

ბადრი იამანის ძე ამირანთან შედარებით დაბალი შესაძლებლობის რაინდია. ის ზღეათა მეფის ასულის გამოსაყეანად წაეიდა, ბეერი გმირობა ჩაიდინა და ამით სასურეელი ქალის ხელიც მოიპოეა, მაგრამ იქიდან დაბრუნებული დეეების ანაწყრა გახდა. მათ საკმაოდ ადეილად დაატყეეეს იგი. შემდეგ მის დასახსნელად დაიძრა ნოსარ ნისრელი, მაგრამ მასაც ბადრის ხეედრი ეწია: ჩაძინებული ისე გაიტაცეს დეეებმა, რომ ეერც კი გაიგო. მაშინ იამან ჭაბუკმა, ბადრის მამამ, ამირანს კაცი აახლა და შეუთვალა: „ამირან დარეჯანის ძეო, სახელითა ყოეელთა უფროსო, მე ბერი კაცი ეარ და აღარა შემიძლია, თუარა, ეიმოწმებ ღმერთსა, ჭაბუკობისათუის არაეისი მინდოდა ჭენება! აწ ხელთა ჩემთა აღარა არს ძე ჩემი ბადრი, შეუპყრია დეეთა. და მისად ძებნად წაეიდა იგი ლომი ნოსარ ნისრელი და იგიცა ცოდეათა ჩემთა დააპყრეს და ფათერაკად იგიცა შეიპყრეს. აწე შენდა ხარ მათი ღონე. რა დააჯეროს ღმერთმან ჭაბუკობასა შენსა, იგი ქმენიო“ (7, 87-88).

გარდა ამისა, ბადრი და ნოსარი სიუჟეტურად გარკეეულ მი'სანს დაქეემდებარებული სახეებია: ისინი ამირანის სწორუპოეარობისა და სიჩაუქის ჩეენებისათეის არიან განსაზღერულნი: რაც ეერ

შეძლეს ბადრიმ და ნოსარმა, ის საკმაოდ ადვილად განახორციელა ამირანმა და ეს ხონელის მიხედვით იმ სახლის კედლებზეც კი აისახა ფერწერულად, რომელიც ნადირობისას იხილა აბესალომ ინდოთა მეფემ (7, 7-8); ამდენად, სხვებზეც რომ აღარაფერი ვთქვათ,დაუშვებელია, ამირანთან ერთად ბადრისათვისაც შეედარებინა აეტორს თავისი ქების ობიექტი, რადგან ეს ქება კი არა, დამცროება გამოუვიდოდა მისი.

ასევე დამაფიქრებელი ჩანს შემდეგი გარემოებაც: „თამარიანის" დღევანდელ გამოცემებში სადაეო სტრიქონი, როგორც ვნახეთ, ასეა გამართული: „ვინ ჭრმლითა ბადრობს, უშიშ-უკადრობს, მტერთა სრვისათვის აღმართებულად". მასში კი დაეთის ღირსებათა გამომხატველი ამ სამი სიტყვიდან, სტრიქონს რომ იწყებენ, ორი ისეა გრამატიკულ-აკუსტიკურად გამართული, რომ პირველიც, ანუ ბადრობაც მათ ყალიბსა და რიტმში უნდა ჩაესვა აეტორს, თუკი მისით მართლაც იმის თქმას აპირებდა, რასაც ქ. კეკელიძე ხედავდა მასში და არა სხვა რამეს. მაგ. აი, ასე: „ვინ ჭრმლით უბადრობს, უშიშ-უკადრობს"; ასე ფიქრისაკენ კი, ვიმეორებთ, ბგერწერის ის სისტემა, ის წესი გვიბიძგებს, რაც საანალიზო სტრიქონში ასე ბუნებრივად განაგებს ყველაფერს და ჩახრუხაძე, ეს დახვეწილი სმენის მქონე პოეტი, რაკი მას არ ეშორჩილება, ეჭვი გიჩნდება, ეგების ბადრობა-ბადრობს ამ შემთხვევაში მართლაც სრულიად სხვა რამეს გამოხატავს და არა მაინცდამაინც კონკრეტულ უბადლობას, რასთანაც თითქოს ახლოს დგას სტრიქონის ქვეტექსტი? რაკი ასეა, მაშ რა შეიძლება იყოს იგი?

სიტყვა ბადრი ქართული არ არის. იგი არაბულიდან მიგვიღია საავსე, კაშკაშა მთვარის მნიშვნელობით და შემდეგ კი ისე გაგეშინაურებია, რომ ახლა გვიჭირს კიდეეაც მისი უცხოდ მიჩნეება. ქცეულა საკუთარ სახელად, რასაც თუნდაც უკვე ხსენებული ბადრი იამანის ძეც გვიდასტურებს; გასულა ხალხში და აქედან კი ლიტერატურაშიც დამკვიდრებულა; მაგალითად გავიხსენოთ ნ. ბარათაშვილისეული: „ამ დროს აღმოხდა ბადრი მთოვარე
და სიამითა მოჰფინა არე".

ანდა ეკა-ფშაველას ეს მშვენიერი სტრიქონები:

„გულს სწადის გნახოს ბადრადა,
ამო, ამოჩნდი ბარეო!"

ამასთან საგულისხმოა, რომ ლიტერატურაშიეე ბადრი მთვარე იგიეეა, რაც კაშკაშა მთვარე; ანუ ბადრი მთვარე და კაშკაშა მთვარე სინონიმებია; მაგ. „ცაზე დროგამოშვებით კაშკაშა მთვარე ხან გამოჰყოფდა ხოლმე ღრუბლებიდან თავს, ხან ისევ ღრუბლებში გაეხვეოდა" (ილია). „ღამეა, მთვარე კაშკაშებს" (რ. ერისთავი), „ბადრი მთვარე საოცრად კაშკაშებდა" (ია ეკალაძე); კაშკაში კი მარტო მთვარეს კი არა, ხმალსაც გააქვს, როცა უვლიან და ხშირად ხმარობენ. მაგ. ეკა-ფშაველა წერს: დაჟანგებულხარ გორდო,
დაგობებია ქარქაში,
სადა გყავს შენი პატრონი,
დაგაწყებინოს კაშკაში" (8).

რაკი ასეა და ბადრობა იგიეე ბრწყინეა-კაშკაშია, რაც დაეითთან მიმართებაში შენიშნული აქვს ი. ლოლაშვილისაც (3, 244), ხომ არ არის მოსალოდნელი, რომ ჩახრუხაული „ვინ ჭრმლითა ბადრობს", სწორედ ისე უნდა გაეიგოთ, როგორც ხმლით კაშკაში, ბრწყინეა, რასაც თავის მხრივ დ. ჩუბინაშვილისეული ახსნაც ეთანხმება, რაკი ასე წერს: „ბადრობს ხმლითა, გაშიშვლებულის ხმლითა მოქმედებსო, действует обнаженным мечом, ხოლო ხმლის გაშიშვლებას რომ ბრწყინეა-კაშკაშიც ამოსდევს ხოლმე, ესეც ეაჟასა აქვს დიდებულად ნათქეამი:

„გაჯაერდა ქეთელაური,
ფერი დაიდვა მგლისაო,
ხელი დაიკრა ფრანგულსა,
შუქი ამოხდა მზისაო" (9).

და ა. შ. მაშასადამე, ცხადია, რომ ხმლით მოქმედების სახეობრივი წარმოდგენა ასეთ პოეტურ ხატს თხოულობს; ჩახრუხაძე კი პოეტი იყო, ამიტომ გამორიცხული არ არის, რომ მისი „ვინ ჭრმლითა ბადრობს", სწორედ ასეთი მოქმედების, ბრძოლის ერთ-ერთი უადრინდელესი პოეტური აღქმა იყოს ჩვენს ლიტერატურაში.

გამოყენებული ლიტერატურა: I. ქართული ჰიეზია, თხუთმეტ ტომად, ტ. I, ძეელი ქართული ჰიეზია, V-XII ს.ს. 1977. 2. ქ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ძეელი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1989. 3.ი. ლოლაშვილი, ძეელი ქართეელი მეხოტბენი. I. ჩახრუხაძე, ქება შეფისა თამარისა, ტექსტი გამოსცა, გამოკელეეა და ლექსიკონი დაურთო ი.ლოლაშვილმა, თბ., 1957. 4. ქ. კეკელიძე, ძეელი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II. თბ., 1958. 5. დ. ჩუბინაშვილი, „ქართულ-რუსული ლექსიკონი", თბ., 1984. 6.ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი მეორე (XII-XVIII), თბ., 1966. 7.მოსე ხონელი, „ამირანდარეჯანიანი", თბ., 1967. 8. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. I, თბ., 1950, ტ. IV, 1955. 9.ეკა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. III, თბ., 1964.

Khvtiso Zaridze

On One Word in "Tamariani"

The author studies the word "badroba" in Chakhrukhadze's "Tamariani." The word is borrowed from Arabic and means "a full, bright moon;" there is a supposition that it also means "dazzling with a sword."

ჰიმნოგრაფიული ელემენტი არჩილის შემოქმედებაში

ე. წ. აღორძინების პერიოდის (XVII–XVIII საუკუნეების) ქართველ მოღვაწეთა მიერ ბიბლიურ მოტივთა გამოყენება, სულიერი მოთხოვნილებისა და ტრადიციის გარდა, საქართველოს მაშინდელი მდგომარეობითაც იყო განპირობებული — თურქ-სპარსთა შემოსევების გამო ქრისტიანული მოძღვრების განმტკიცება ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების მთავარი საშუალება გახლდათ. სწორედ ამ მიზნისთვის იღვწოდნენ: სულხან-საბა ორბელიანი, არჩილი, დავით გურამიშვილი, ეახტანგ VI, თეიმურაზ II... მათ თხზულებებში ხშირად ვხვდებით ბიბლიურ პერსონაჟებს, მხატვრულ სახეებს, ლექსიკასა თუ ციტატებს. აქვე შევნიშნავთ, რომ ბიბლიურ მოტივებს დიდი ადგილი უკავია არა მარტო ქართულ, არამედ ბიზანტიურ, დასავლეთევროპულსა თუ რუსულ, ასევე აღმოსავლურ ლიტერატურულ ძეგლებშიც.

შევჩერდებით არჩილ II-ის სასულიერო ლირიკაზე. ჩვენი მიზანია ჰიმნოგრაფიული ელემენტების გამოვლენა მეფე-პოეტის შემოქმედებაში. ეს მით უფრო საგულისხმოა, რომ სწორედ XVII–XVIII საუკუნეებში, დაახლოებით არჩილის მოღვაწეობის პერიოდიდან, აღორძინდა ჰიმნოგრაფია, რასაკვირველია, ეპოქის შესაბამისად განახლებული და გადამუშავებული.

როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, არჩილ ბაგრატიონი არაერთგზის მოიხმობს საღვთო წერილს. „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისას" ერთ-ერთ თავში მოკლედ, თითო სტროფით აქვს წარმოდგენილი ძველი აღქმის ზოგიერთი წიგნი, კერძოდ, შესაქმე, გამოსვლათა, ლევიტელთა, რიცხუთა, მეორე სჯულისა, წიგნი ისო ძისა ნავესი, რუთისა, მეფეთა, იობისა და ა. შ. მეფე-პოეტი მიმართავს სახარების შინაარსსაც, სარგებლობს მოციქულთა ეპისტოლეებით.* მეტიც, „ყველაფერი, რაზეც საუბარია მის შემოქმედებაში — ზნეობრივი სრულქმნის, რწმენის, სიყვარულის, ადამიანის დანიშნულების საკითხები — ბიბლიური სიბრძნით არის გაჯერებული... ბიბლიაა არჩილის თხზულებებში გამოხატული მსოფლმხედველობის, მათი იდეის, სიუჟეტის, მხატვრულ სახეთა საფუძველი".[2]

საინტერესოა, საღვთო წერილის ამგვარად მცოდნე ქართველთა მეფე შესაბამისად მიმართავს თუ არა ჰიმნოგრაფთა პოეტურ მემკვიდრეობას? „არჩილიანში" ჰიმნოგრაფიულ ელემენტთა გამოსაკვლევად ერთ „ანბანთქებაზე" — „საქებელნი და საუდრებელნი ღეთისმშობელისანი" — შევჩერდებით. თხზულების ანალიზი ცხადყოფს, რომ არჩილ ბაგრატიონი, დავით გურამიშვილის მსგავსად, ბიბლიასთან ერთად, ჰიმნოგრაფიასაც ეყრდნობა, პირდაპირ გადმოაქვს მისი მრავალი პოეტური სახე. როდესაც არჩილის ჰიმნოგრაფიასთან მიმართებაზე ვსაუბრობთ, მხედველობაში გვაქვს შინაარსობრივ-თემატიური იდენტურობა, მხატვრულ-ლექსიკური ანალოგია, თანხვედრი ფრაზეოლოგია. შევნიშნავთ, რომ თუ დავით გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის ლექსი კლასიკური ქართული ჰიმნოგრაფიის სრულიად ახალ სახესხვაობადაა მიჩნეული („მისი ლირიკა საერო ფორმით ავითარებს ქართული სასულიერო პოეზიის ტრადიციებს"),[3] არჩილ ბაგრატიონის ჰიმნოგრაფიასთან კავშირზე საუბარი მხოლოდ ამ ერთი „ანბანთქებითაა" შესაძლებელი. თუმცა, ჩვენი აზრით, არ არის გამორიცხული, დავით გურამიშვილი სწორედ ხსენებული „ანბანთქების" — „საქებელნი და საუდრებელნი ღეთისმშობელისანი" — გაელენას განიცდიდეს, როდესაც ქალწულ მარიამზე ჰიმნებს თხზავს — „ტრირილი ღეთისმშობლისა", „ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან", „ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ლაში დაეფლა, იმის მონასიამად ღვთის-მშობლის შესხმა", „ხარებობის ღლის შესხმა: „ახა ჭინდა კოპალეს" სანაცლოდ სამღერალი", „ღვთის-მშობლის მიცვალების ღლის შესხმა".

ზაზგასასმელია, რომ არჩილი, ისევე როგორც დავით გურამიშვილი, განსაკუთრებულ ყურადღებას დავით წინასწარმეტყველს უთმობს, ერთარსება სამებისა და ყოვლადწმინდა ღეთისმშობლის შემდეგ. ჰიმნოგრაფოის-თვის* კი სწორედ ბიბლიური დავითის ფსალმუნია ამოსავალი. ამასთან, სავარაუდოა, არჩილ II-ს გაზიარებული ჰქონდა ქართველ ბაგრატიონთა დავით ფსალმუნთმგალობლისგან (იესო ქრისტეს ხორციელი წინაპრისაგან) წარმომავლობაც, თუმცა ამ საკითხზე იგი დუმს, მაშინ როცა ეახტანგ VI სიამაყით აცხადებს: „ეწერ ეახტანგ, მეფე ქართველთა, თესლ-ტომად დავითიანი" (ბაგრატიონთა ღვთაებრივი წარმოშობის რწმენა მათი გამეფებიდანვე ჩაისახა ტაო-კლარჯეთში).[5] სამაგიეროდ, არჩილი მაცხოვრის „დავითის ტომიდან" წამომავლობაზე ამახვილებს ყურადღებას. საგულისხმოა, რომ „არჩილიანში" ფსალმუნთან კონკრეტული შეხმიანების საკმაო

---

* შევნიშნავთ, რომ არჩილი თავად ლექსაეს საღვთო წიგნებს, მიუხედავად იმისა, რომ ბრძანებს: „საღვთო წიგნების გალექსვას მე არვის მივცემ დასტურსა."[1]

„ქრისტიანულმა ჰიმნოგრაფიამ მხოლოდ ადგილი კი არ დაიკავა ლიტურგიაში ფსალმუნებისა და ბიბლიური საგალობლებისა, არამედ მათგან პოეტური ფორმაც გადმოიღო. ჰიმნოგრაფიული ტროპარის კომპოზიცია ბიბლიურ საგალობელთა მუხლის აგებულებას იმეორებს."[4]

მაგალითებიც გვხვდება (მაგ., „კელაე ათასი წელიწადი მის წინ ერთ-დღედ გამოჩნდების“ (გე. 60); მოხმობილია ბიბლიური დავითის ცხოვრების ზოგიერთი epizodi).

თავად სანალიზო „ანბანქებაშიც“ რამდენჯერმე ეხვდებით დაით წინასწარმეტყველის სახელს: „ჟიგალობს დაით მთაწმინდა ღვთისა პოხილად ჩრდილოდა“ (გე. 265); „დავითის ტომთა ქებულსა“ (გე. 266); „როკაეს დაით სულის წმიდით“ (გე. 267); „ტომისაგან დაითისა მითხოვილი ქალი ქმრისად“ (გე. 267); „წარსწერდა დაით პირველვე ფსალმუნად საგალობელად“ (გე. 268). ამ უკანასკნელ ციტატში, როგორც ეხედავთ, ბიბლიური დაითის ფსალმუნიც იხსენიება. საფიქრებელია, არჩილი უშუალოდ მიმართავს ებრაელთა წინასწარმეტყველის საგალობელს და, შეიძლება ითქვას, სწორედ მას (და არა სხვა რომელიმე საღვთისმეტყველო თხზულებას) ეფუძნება ღვთისმშობლის ზემოხსენებული საეკლესიო. რასაც მოწმობს:

1. „ანბანქება“: „დედოფლად დაბადებულთა შენ ხარ წინასწარ მკობილი... დგახარ მარჯუენით უფლისა, ვინ არის შენი შობილი“ (გე. 265); „მის მარჯუნე შენცა გამკობენ“ (გე. 267); „როკაეს დაით სულის წმიდით, რა გიხილაეს მისა სულად, როს დედოფლად სახელ გიწეს და გიჩემებს მის ასულად“ (გე. 267). ყოველდღიურად ღვთისმშობლის დედოფლად მოხსენიებას კი ფსალმუნთა წიგნის წინასწარმეტყველება დედოფალი მარჯუენით შენსა“). საინტერესოა, რომ, სახარების მიხედვით, მისი ძე მაშის მარჯუნე მდგომი (მთ., 26, 64).[6]

2. ღვთისმშობელი დაით ფსალმუნმგალობლის მიერ „მთად პოხილად“ წოდებული „სჯულის კიდობანია“, რომლის გარშემოც რკალიდა მეფე-პოეტი. შდრ. არჩილი: „ჟიგალობს დაით მთაწმინდა ღვთისა პოხილად ჩრდილოდა, გიშრულა თვალით წინასწარ, როკაეს მწუხრი და დილოდა“ (გე. 265).

3. „ენებამან გულისთქმათამან ჩამაგდო ცოდვის უფსკრულსა“ (გე. 265). – გოდებს არჩილ II და მარიამს, დავითის ასულს („ჯიჭრებს მის ასულად“), ეევდრება შემწეობას. დასძენს, „ეერ ეშოებ ნამსა ცრემლისას“-ო. „ცოდვის ცრემლით განბანის მოტივს კი პირველად დაით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა წიგნში ეპოულობთ (ფს., 6,7; 50, 9)... სწორედ დაითის ფსალმუნებიდან შედის სასულიერო მწერლობაში განბანის მოტივი, განსაკუთრებით, პიმნოგრაფიაში, ასევე „დავითიანში“.[7] საგულისხმოა, რომ არჩილი სინანულის ცრემლზე „სიტყვა სანათლისღებოშიც“ საუბრობს: „თვალთა ცრემლი სამუდამო, გულთა გლოვა გაუხარი... ამით გახმეს ცოდვის ფესვი სინანულს ნორჩს გაუხარი“ (გე. 68); „შიხმს სინანული ეიძიო, თვალთ ცრემლი მიწყუ ვიშოო“ (გე. 69).

ჩვენი დაკვირვებით, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში არჩილ ბაგრატიონის მეორე საკარადო წყარო (მხოლოდ უკვე პიმნოგრაფიული) დაით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ უნდა იყოს, რომელიც ეანრობრივად, თემატურად და ინტონაციურად ასევე ბიბლიური დაითის ფსალმუნებიდან იღებს სათავეს. საგალობელში დაით – ქართველთა მეფე თავს ცოდვილთა შორის უცოდველესად რაცხს – „მე ვარ, ვითარცა უფსკრული, შესაკრებელი ბილწებისა ღუართა“[8] – და ღვთისმშობელს, „ბრალეულთა თავსმდებს“, ეევდრება სულის ხსნას. ფრაზეოლოგიური თანხვედრის გამოსაელენად დავიმოწმებთ არჩილის სიტყვებს: „ჰირმრავალი, ცოდვა-უფსკრულ“ (გე. 268). ნიშანდობლივია, რომ, დაითის მსგავსად, ისიც ღვთისმშობელს, ცოდვილთა მფოხს („ცოდვილთა შენ ხარ მეოხი“), შეპიცადებს: „გეევდრები მე საწყალე... ჩაეარდნილეარ, აღმომეშვი, ცოდვის უფსკრულს, მისკენ სამ ხრით“ (გე. 268). ამრიგად, „ცოდვის უფსკრული“ არჩილთანაც შეორდება და, საფიქრებელია, სწორედ დაით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ გაელენით.* ჩვენს ეარაუდს უნდა ამყარებდეს ლექსი „სდაათნიც“, სადაც ეკითხებით: „მე ვარ ცოდვილთა პირველი, არ ნაკლებ შემდგომთა ჩემთა“ (გე. 99). შდრ. დაით აღმაშენებელი: „ცხოვნდენ ცოდვილნი, რომელთა პირველი, საშუალი და დასხრული მე ვარ“ (გალობა III, IV).** თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ, „არჩილიანთან“ შედარებით, „გალობანი სინანულისანის“ აეტორის ღაღადისი თავის ცოდვილ ბუნებაზე უფრო ღრმაა და ყოელისმომცეელი, ზოგადაკაცობრიო ტკივილამდეა ამაღლებული. „არჩილიანის“ „გალობანთან“ მიმართებაზე საუბრისას გასათვალისწინებელია არჩილ ბაგრატიონის თაეისი ღიდი წინაპრისადმი დამოკიდებულებაც, კერძოდ ის ფაქტი, რომ იგი განსაკუთრებული მოკრძალებით იხსენიებს „აღმშენებელ, დამშენებელ“ მეფეს და მას დავით წინასწარმეტყველის ძედ და სოლომონის ძმად სახავს: „დაეით, დაეითის ძედ წოდებულო, სოლომონ გიძმოს თეის ტომ შენა და“ („მეფეთა საქებელნი და სამხილებელნი“, გე. 234).

საერთოდ, არჩილ II-ის პიმნოგრაფიასთან კაეშირზე საუბრისას ჩვენთეის რამდენიმე (ქვემოთ წარმოდგენილი) ფაქტორია ამოსაელი. შეეცდებით, გაეანალიზოთ, სასულიერო პოეზიის რა ელემენტებს შეიცავს „საქებელნი და საეედრებელნი ღვთისმშობელისანი“.

---

* შეენიშნაეთ, რომ, დაით აღმაშენებლის საგალობლისგან განსხვაეებით, არჩილის „ანბანთქებაში“, „ცოდვის უფსკრულს“ პარალელურად, „ცოდვის მწერალიც“ დასტრდება: „ხელხედ ცოდეის მწერალსა...“ (გე. 269). აღსანიშნაეია ისიც, რომ „უფსკრული ცოდვათა“ სიმეონ მეტაფრასტის (X–XI სს-თა ბიზანტიელი მწერლის) თხზულებაშიც იკითხება: „უფალო, მე ვარ უფსკრული ცოდვათა და არა ვარ ღირს, არცა კმა აღხილად და ხილად სიმაღლეს ცისასა“... მხოლოდ აქ, დაით აღმაშენებლისა და არჩილისაგან განსხვაეებით, აეტორის ეედრება ღვთაების მეორე ჰიპოსტასისადმი მიმართული.

** სხვათა შორის, ყურ ადღე ბასილი დიდთან (კესარიელი, IV ს.) გვხვდება მსგავსი შესიტყვება: „რომელნი სულთაგან არაწმიდათა იტანჯებიან, განათავისუფლენ, რომელთაგან პირველი მე ვარ.“[9]

1. ცნობილია, რომ ღვთისმშობლის სადიდებელი ჰიმნები ფართოდაა გავრცელებული სასულიერო მწერლობაში. ფართოდაა გავრცელებული ედრების ციკლიც, რომლიც არანაკლები პოპულარობით სარგებლობს ჰიმნოგრაფთა სულიერ მემკვიდრეობაში. საფიქრებელია, საანალიზო „ანბანთქების" სახელწოდება – „საქებელნი და საედრებელნი ღვთისმშობელისანი" – სწორედ ჰიმნოგრაფიიდან მოდის. ავტორი თითქოს აერთიანებს ორივე ციკლს, თავად თხზულების არქიტექტონიკაც ხომ ამას მეტყველებს: თითოეული სტროფის პირველ სამ ტაეპში არჩილ ბაგრატიონი შეამკობს, ხოტბას შეასხამს ყოველადწმინდა ქალწულს, მეოთხე, უკანასკნელ ტაეპში კი მისადმი საკუთარ სათხოვარს აღავლენს. გამონაკლისს წარმოადგენს რამდენიმე სტროფი, სადაც მეფე-პოეტი აღსარებას ამბობს, თავის ცოდვილიანობას გოდებს, თუმცა მათშიც შეშფოთებას სასოებით შეპღაღადებს დედა ღვთისას – ცოდვილთა მეოხს: „ჰაღსარება ეთქვი, მილხინე, შენ გვიშევ ვინ შემოქმედი" (გვ. 269).

2. ხაზგასასმელია ისიც, რომ თხზულების პირველსავე სტრიქონებში სასულიერო მწერლობაში დამკვიდრებული (კ. კეკელიძის მითითებით, X ს-ის ჰიმნოგრაფთა საგალობლებში კომპოზიციურ შაბლონად ქცეული)[10] ქრისტიანული კრძალულება მოჩანს – აეტორი შიშობს, თავს უღირსად თელის ქალწული დედის შესამკობად: „აღვაღო ბაგე და გული წმიდის ღვთისმშობლის საქებლად, არ ძალშიც, ვიშიშვ, ვიწიწეი, რას ვიტყვი მე მის სამებლად" (გვ. 265). „ანბანთქების" უკანასკნელ ტაეპებშიც, თითქოს წრე იკვრებაო, არჩილი თავს ყოველად უღირსად, „ორაკე სოფლისა ენების" ღირსად სახავს. მხოლოდ ამჟამად მისი ღაღადისი საკუთარი ბიწიერების შეგნებითაა გამოწვეული: „ში არა მაქუს ღირსება ედრებად მოტეებისა... მე უღირსი ვარ წყალობის, მიზამ, პყოფ საკვირველებას, იტყვიან: „უყო უღირსად, შეხედე მის მოწყალებას" (გვ. 269).

არჩილი ამით თითქოს საკუთარი პორტრეტის დახატვასაც ცდილობს (რასაკვირველია, მას ეცოდინებოდა, რომ XII–XIII საუკუნეთა საგალობლისთვის ჰიმნოგრაფის პორტრეტი იყო ნიშანდობლივი). ჩვენს წინაშეა „ემბაზის შემგინებელი" (რასაც იგი მეტად განიცდიდა, ეს „სიტყვა სანათლისღებოდანაც" ხდება საცნაური), „მტრისგან ძლეული", გულისთქმის აყოლილი, „ცოდვის უფსკრულში" მყოფი მეფე-პოეტი, რომელიც სასოწარკვეთილებაში მაინც არ ვარდება, რადგან ყოველადწმინდა დედის იმედი აქვს, რომ დაიცავს და დაიფარავს („ვესავ ღვთისმშობელს, დამიხსნის", „გესავ მეოხად").

3. ჰიმნოგრაფიული საგალობლის მსგავსად, ღვთისმშობლის ამ საედრებელშიც ახალი აღთქმის მოვლენებს არჩილი ძველი აღთქმის სიმბოლოებით ხსნის. ძველი აღთქმისეული სახე გველინება ახალი აღთქმის მოვლენის იპოდიგმად, პარადიგმულ, პარალელურ* სახედ. მაგალითისთვის დავიმოწმებთ:

„მაყვალსა ცეცხლი ედების და შესწვაედ ვერ შემხედ,
მტერთველობ ცეცხლსა ღვთისასა და გვიეი მისა მეოხედ" (გვ. 266).

ცნობილია, რომ ჰიმნოგრაფიული კანონის მეორე ოდაში იმთავითვე პოპულარობით სარგებლობდა „შეუწველი მაყვლის" სახე-სიმბოლო – ქალწული მარიამის ძველი აღთქმისეული იპოდიგმა. მოსემ იხილა მაყვალი, რომელსაც ღვთაებრივი ცეცხლი ეკიდა და არ იწვოდა, ღვთაებრივი ნათელი ასევე უენებლად დაიტია თავის წიაღში ყოველადწმინდა ღვთისმშობელმაც. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, სწორედ „შეუწველი მაყვლის" თეოლოგიურმა გააზრებამ დაუდო საფუძველი ჰიმნოგრაფიაში ე. წ. ანტინომიურ პარალელიზმს, სადაც ორწევრედის ერთი წევრი უფლის მიწიერ ყოფასთან დაკავშირებულ მომენტებს ასახავს, ხოლო მეორე ამ მიწიერ ყოფას ღვთაების ზეციურ არსს უპირისპირებს".[12]

ძველი და ახალი აღთქმისეული სახეები და მოვლენები დაწყვილებული საანალიზო „ანბანთქების" შემდეგ სტროფშიც:

„როკაეს დაეით სულის წმიდით, რა გიხილავს მისა სულად,
როს დედოფლად სახელ გიწეს და გიჩემებს მის ასულად,
რეცს გაბრიელ ხარებასა, მოსელას გეტყვის ღვთისა სულად.
რომელმანცა ქრისტე გეიშვე, ღირს-შვაე წმინდაე მის ა სულად" (გვ. 267).**

აქაც ბიბლიის შესატყვისი ეპიზოდები პარალელურადაა განლაგებული, არჩილ II ახალი აღთქმის მოვლენებს ძველი აღთქმისეული სიმბოლოებით ხსნის – დავით წინასწარმეტყველის რიკა უფლის კიდობნის წინ მინიშნებაა ღვთის შობაზე, განკაცებაზე. რჯულის კიდობანი, რომელშიც უფლის 10 სიტყვა ინახება, სიმბოლური სახეა ყოველადწმინდა ღვთისმშობლისა (ამას თავად არჩილიც განმარტავს: „როს დედოფლად სახელ გიწეს"), რომელმაც თავის წიაღში დაიტია იესო ქრისტე – უფლის სიტყვა. შე-3 ტაეპში გაბრიელ მთავარ-

---

* „ჰიმნოგრაფიული ტროპარის პარალელიზმი თეოლოგიური აზროვნების ფორმაა, რომლის მიზანიც დაფარული საიდუმლოს განცხადებულად წარმოჩენა გახლავთ. განვითარების პირველ ეტაპზე ჰიმნოგრაფია (სწორედ სახეთა პარალელიზმის საფუძველზე აღმოცენდა ებრაული პოეზიიდან ქრისტიანული ჰიმნოგრაფია) ამ მიზანს იმით აღწევდა, რომ სახეთა პარალელიზმის წევრებად ძველი და ახალი აღთქმის მოვლენებს აწყვილებდა, რითაც მათ ტიპოლოგიურ შესატყვისობაზე და ღვთაებრივი ჩანაფიქრის უწყვეტობაზე მიუთითებდა. შემდგომ ეტაპზე კი პარალელიზმის წევრებად იესოს აძქვეყნიური ცხოვრება (ერთ-ერთი ეპიზოდის სახით) და მისი სიმბოლური ახსნა გველინება."[11]

** საგულისხმოა, რომ სტროფს თითქმის იმეორებს ამავე „ანბანთქებაში" მოთავსებული შემდეგი სტრიქონები: „წარსწერდა დავით პირველეე ფსალმუნად საგალობელად, წინაშე შენსა მოვიდა გაბრიელ მახარობელად, წინდებულ იოსებისა, აწ იქმენ ღვთისა მშობელად, წამალად შენ უხეი წყალობა მეც, მხედვ ვის სალმობელად" (გვ. 268).

ანგელოზის მიერ მარიამის ხარებაზეა საუბარი – სულიწმიდის გარდამოსვლა და ღვთის მშობლობა ეუწყა ქალწულ დედას, დავითის ასულს („ცოცხებს მის ასულად").

ამრიგად, როგორც ვნახეთ, არქეტიპული სახეების შესაქმნელად სტროფში ბიბლიურ მოვლენათა შორის სიმბოლური მიმართებებია გამოყენებული. რა თქმა უნდა, საანალიზო „ანბანთქებაში" სახეთა პარალელიზმზე იმ გაგებით საუბარი, როგორც ეს პიმნოგრაფიულ კანონში ფიქსირდება, საფუძველსაა მოკლებული, მაგრამ, ჩვენი რწმენით, არჩილისთვის ნაცნობი უნდა ყოფილიყო ეს პოეტური ხერხი, რასაც ზემოთქმულიც ტაეპებიც მოწმობს.

4. „ანბანთქება" მთლიანად პიმნოგრაფიული სახისმეტყველებითაა გაჯერებული. არჩილი, დავით წინასწარმეტყველის „ფსალმუნისა" (პიმნოგრაფიის საფუძვლთა საფუძველის) და დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის" გარდა, უნდა იცნობდეს და ეყრდნობოდეს იმ პერიოდისთვის მეტ-ნაკლებად ცნობილ პიმნოგრაფთა პოეტურ მემკვიდრეობას, ყოველ შემთხვევაში, მათ „საღვთისმშობლო" საგალობლებს. ერთ-ერთ ამგვარ, არჩილის საკარადგი წყაროდ დემეტრე-დამიანეს „ღვთისმშობლისაც" გვესახება. დემეტრეს ავტოროობით ამ სახელწოდების ორი იამბიკოა ცნობილი, თუმცა დიდი ხანი არ არის, რაც მარიამისადმი მიძღვნილი მისი მესამე საგალობელიც გამოქვეყნდა.[13] მათ შორის ერთ-ერთი, კერძოდ, „შენ ხარ ვენახი", ქართული პიმნოგრაფიის შედევრადაა მიჩნეული, მაგრამ მასზე ამჯამად არ შეეჩერებით, რადგან, ჩვენი დაკვირვებით, არჩილი დემეტრე-დამიანეს მეორე იამბიკოს უნდა მიმართავდეს. სალუსტრაციოდ მთლიანად მოვიყვანთ:

„ღმრთისმშობელი და ყოველად პატიოსანი,
დედა, ქალწული, შუენიერი შროშანი,
მას ახარებდა ანგელოზი ფრთოსანი:
შენგან იშვებისო მეფე გურგჳნოსანი,
და მას ქმნებდეს მეფე მრავალ-ყმოსანი".*

არჩილ II „ანბანთქების" პირველსავე სტროფში „ყოვლთა არსთა უწმინდე" ღვთისმშობელს, დემეტრეს მსგავსად, დედასა და ქალწულს უწოდებს: „ამა, დედაე და ქალწულო"... ცოტა მოგვიანებით იკვეთება ხარების სურათიც: „რეცა გაბრიელ ხარებასა, მოსცალას ღეტყჳს ღვთისა სულად" (გე. 267); ან: „წინაშე შენსა მოვდა გაბრიელ მახარობელად" (გე. 268). ბუნებრივია, გადამეტებული იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ არჩილის ზემოდამოწმებული სტრიქონები მაინცდამაინც დემეტრე I-ის „იამბიკოდან" მოდინება, რადგან ყოველდწმინდა ღვთისმშობლის ქალწულ დედად ყოფას ჯერ კიდევ ბიბლიური წინასწარმეტყველება გვაუწყებს (ეს., 7, 14), შემდეგ კი ახალ აღთქმაში ხორციელდება (მთ., I, 23; ლკ., I, 31). იმავეს თქმა შეიძლება ხარების საუფლო დღესასწაულზეც (ლკ., I, 26-38). ამ შემთხვევაში ჩვენთვის შვენიერი შროშანის სიმბოლიკაა ამოსავალი. მით უფრო, რომ იგი ორგზის გვხვდება საანალიზო „ანბანთქებაში": „ხარდო ხურნელო, შროშანთა შორის უფრჩენელად მყოფარო" (გე. 266); „ყუავილო იაკობისო, შროშანთა უსურნელესო" (გე. 268). თუმცა მასაც თავისი ტრადიცია ჰქონდა – „ქება ქებათას" სხვა სახე-სიმბოლოთა მსგავსად, „შროშანიც", უფლის გარდა (ქებ., 2, I-2), ყოველდწმინდა მარიამსაც განასახიერებს, დასტურდება იოანე ოქროპირის, იოანე დამასკელის თხზულებებში. „შვენიერი შროშანის სიმბოლიკა მარიამ ღვთისმშობლის ქალურ სისპეტაკეს მიუთითებს".[15]

არჩილ II-ის პიმნოგრაფიასთან მიმართების უკეთ საჩვენებლად კიდევ რამდენიმე მაგალითს დავიმოწმებთ:

არჩილი: „კიდობანო სჯულისაო და ტაკუკო მანანაო" (გე. 266).

მიქაელ მოდრეკილი: „კიდობანი ძველისა და ახლის შჯულისა"; ოქროპირ ტაკუკი, საესე მანანაეთა".[16]

არჩილი: „განმჩიე კარი წყალობის, უხრწნელო" (გე. 265).

იოანე შაუთელი: „გალობს ტაძარი შენი, ყოველად უხრწნელო".

არჩილი: „უსაზღვრო შეუსაზღვრება, შენ უერცელეს გაფოს ცისაო" (გე. 267); „შეიწყნარ საშოს ცისაგან დაუტეველესა ნათელსა" (გე. 268).

„ძღისპირნი": „დაუტეველი დაიტიე, რომელი იწოდე ცათა უერცელეს".[17]

არჩილი: „კიბეო, ცად აღწეულო" (შდრ. დ. გურამიშვილი: „კიბეც, ცათამდის მწდომელო" (გე. 87).

იოანე მტბეველი: „კიბეო, რომელსა ზედა გარდამოჴდა ღმერთი".[18]

„ღვთისმშობლის დაუჯდომელი" (ბიზანტ. „აკათისტო"): „გიხაროდენ, კიბეო ზეცისაო, რომლისა მიერ გარდამოჴდა შენ ზედა ღმერთი".[19]

როგორც ეხედავთ, არჩილი ეყრდნობა ქრისტიანულ მწერლობაში შემუშავებულ „საღვთისმეტყველო ტიპოლოგიას".[20] „კიბე", ისევე როგორც „კიდობანი", „შეუწველი მაყვალი", „საწმისი", „კარავი", ღვთისმშობლის ძველი აღთქმისეული იპოდიგმაა. ცნობილია, რომ პიმნოგრაფიის მიზანია არა ორიგინალობა, არამედ უნივერსალობა (რამდენადაც იგი ორთოდოქსული თეოლოგიის პოეტურ გამოხატულებადაა მიჩნეული).[21] ყურადსაღებია, რომ არჩილ ბაგრატიონიც არ ცდილობს საკუთარი ინდივიდუალობის გამოვლენას და სასულიერო პოეზიაში უკვე დამკვიდრებული სახეებით (ქრისტიანული სიმბოლოები ხომ მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე იყო

---

* ეს იამბიკო XVII ს-ში ანტონ კათალიკოსს თავის შედგენილ „სადღესასწაულოში" შეუტანია ღმრთისმშობლისად, ანუ „ღდას" ტროპარად. ეს ფაქტი იმას მოუთითებს, რომ იგი საღვთისმსახურო პრაქტიკაში გამოიყენებოდა.[14]

კანონიზებული) შეამჩნიბს ყოველდღიშინდა ქალწულს: „დედოფალო", „ნარდო სურნელო", „ყოველთა არსთა უწმინდე", „ნერგო, ედემის ყვავილთა ქრისტესა მომნაყოფარო", „ტრედო", „დედაე და ქალწულო", „ქერობინ-სერობინებთა სიწმინდით შენ მორეულო", „ქარტაე გრაგნილო უხელოდ, ღვთის სიტყვით გამოწერულო", „ელეო, დაუთესველად ხვავისა გამომღებელო", „ტკბილო", „ყოლე ბიწ შეუხებელო, მზის შარავანდ უნათლესო", „სულმცირეო ღრუბელო", „ჩრდილოვანო მთაო წმინდაე", „ყვავილო იაკობისო, შროშანთა უსურნელესო", „კარაო საწამებელო"...

რასაკვირველია, არ არის გამორიცხული, არჩილი ზემოდამოწმებულ (საანალიზო „ანბანთქებიდან") სახეებს ძველი და ახალი ალთქმის მიხედვითაც ქმნიდეს. აკი აკონკრეტებს კიდეც: „გიგალობს დავით"; „ეზეკიელის თქმულისებრ ბჭე ხარ დახშული"; „მოსეს ხილულო... მაყალსა ცეცხლი ედების". ასევე ახსენებს: იერემიას, ამოსს, იონას, იუდას, ლევს, ნაუმს, ოსეს, ამბაკუმს, სოლომონს, იაკობს, ადამს, იოაკიმს, ანას, გაბრიელს, იოსებს. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობთ, მოცემულ შემთხვევაში მისთვის მთავარი და უშუალო წყარო მაინც პიმნოგრაფთა სულიერი მემკვიდრეობაა.

5. „ანბანთქებაში" არჩილის ლიტურგიული ცნობიერება იკეთებს:

„ჟამთ ქვეშ უმყოფი აწ მზეს ქვეშ, ეიხილეთ, ახლა იშობა" (გე. 267).

საეკლესიო კალენდრის თითოეულ დღეს მარადიული აწმყო აქვს. სულიერი აზრით, განუწყვეტლივ მეორდება მაცხოვრის შობა, ჯვარცმა თუ აღდგომა, ისევე როგორც ბიბლიური ისტორიის სხვა ნებისმიერი მოვლენა. ა. შმემანი წერს: „Церковное богослужение имеет в своем центре, как свое средоточие, постоянное возобновление того же самого, всегда тождественного самому себе, неизменного по своему смыслу, содержанию и назначению Таинства, его постоянное повторение во времени."[22] ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული განმარტებით, ლიტურგიული ცნობიერება გულისხმობს საღვთო ისტორიის მოვლენათა მიწნეას არა მხოლოდ წარსულის კუთვნილებად, არამედ ყოველ დროში აწმყოს მქონედ. ამ აზრით, ეს მოვლენები არიან უეამო ჟამიერნი, ე. ი. კონკრეტულ დროში მომხდარნიც და ზედროულნიც.[23]

წმ. ისტორიის მოვლენათა „კუალად" განმეორების დედააზრი კი არის ის, რომ „в нем вспоминается и актуализируется нечто неповторимое".[24] თუმცა, გრიგოლ საკირველთმოქმედის სწავლებით, „ჰეშმარიტია პირველი შობაც (ისევე როგორც ჯვარცმა, აღდგომა და ა. შ., რ. ღ.) და თაეის დამდაბლებით ნამდვილი და უცვალებელია აწინდელი შობაც".[25]

დროის ამგვარი გადალახვა განსაკუთრებით პიმნოგრაფიისთვისაა ნიშანდობლივი. სასულიერო პოეზიის საფუძველი ხომ ლიტურგიკულ-ეორტალოგიური პრინციპია. საილუსტრაციოდ რამდენიმე მაგალითს დავიმოწმებთ:

მიქაელ მოდრეკილი: „მამისაგან შობილი პირველ უდღოდ დღეს იშვა შენგან ქალწულო სულისაგან"; „მამასა თანა მყდომარეე ყრმად ჩჩკლად იხილების დღეს".[26]

გიორგი ათონელის ერთ-ერთი იამბიკოს აკროსტიქია: „დღეს იორდანეს ქრისტეს ნათლისღებასა ყოველი სოფელი განბათლდა, სამებისა წმიდისა თაყუანისცემაჲ განცხადნა, იხარებენ ერობამად ანგელოზნი და კაცნი".[27]

იოანე მინჩხი: „იგლოვენ პაერნიცა დღეს უმჯულოთა მიერ სიკუდილსა ღმრთისა სიტყუასა"; „ესე დღეს აღდგა საფლავით, ეითარცა ღმერთი არს, იხილე, უსძლოო, და გიხაროდეს!"[28]

საგულისხმოა, რომ არჩილის „ანბანთქებაში" სიტყვა „დღეს" „ახლათი" იცვლება: „ჟამთ ქვეშ უმყოფი აწ მზეს ქვეშ, ეიხილეთ, ახლა იშობა" (გე. 267). მეფე-პოეტი ისე გეიხატავს „უეამოს" („ჟამთ ქვეშ უმყოფის") ჟამში („აწ მზეს ქვეშ") განხორციელებას, თითქოს თაეადაე თვითმხილველია („ეიხილეთ") და ამ დღდებული მოვლენით აღტაცებული. „ანბანთქებაში" სხვაგანაც იკითხება: „ორი ბუნება შენ მიერ იშვების არ დაკლებული" (გე. 266); ან: „მტკვრითველობ ცეცხლსა ღვთისასა და გვივი მისა მეობედ" (გე. 266). ზმნები „იშვების" და „მტკვრითველობ" დროის მიხედვით ახლანდელია.

ამრიგად, არჩილის რწმენით, ძე ღვთისა კონკრეტულ დროშიც იშვა („ჟამს, ოდეს უკანასკნელსა შენ მიერ იქმნა ღვთის შობა") და მის განკაცებას მარადიული აწმყოც აქვს – ახლაც, კლავაც „იშობა" („ეიხილეთ, ახლა იშობა", „შენ მიერ იშვების").

6. მართალია, „არჩილიანში" არსად დასტურდება საეკლესიო საგალობლის ფორმა, მაგრამ არჩილ II-ისთვის კარგადაა ცნობილი პიმნოგრაფიაში მეტად გავრცელებული საზომი „იამბიკო". საგულისხმოა, რომ იგი მიმართავს აკროსტიქსაც (კიდურწერილობას), რომელიც ასევე სასულიერო პოეზიისთვისაა ნიშანდობლივი.

იამბიკო (ბერძნ.) ხუთტაეპიანი და თორმეტმარცვლიანი ლექსია, „არჩილიანში" კი „იამბიკო" ოთხტაეპიან, თექვსმეტმარცვლიან (20–28 მარცვლიანსაც) და რითმიან სტროფებს აქვს წარწერილი.

რას უნდა ნიშნავდეს ეს?

ცნობილია, რომ არსებობს რითმიანი იამბიკოც (თეიმურაზ ბაგრატიონი: „რომელნიმე იამბიკონი რიფმოეან არიან"), „ოდესმე ოთხტაეპოვანნი, სამტაეპოვანნი", ამასთან, 16-მარცვლიანი „ბარიდ" გამართული იამბიკოებიც

---

* კ. კეკელიძის განმარტებით, „ალრძნების ხანის საეკლესიო პოეზია აღარ კმაყოფილდება ისტორიულად შემუშავებული პოეტური ფორმით – იამბიკოთი და უხვად სარგებლობს ყველა იმ ფორმით, რომელიც შეიმუშაეა საერო პოეზიამ, უფრო ხშირად კი თექვსმეტმარცვლიანი სილაბურ-ტონური რუსთველური ლექსით."[29]

ელინდება.[30] ამრიგად, არჩილის იამბიკო თუმცა ტიპიური სახით (5/7) არ არის წარმოდგენილი, ფაქტობრივად, იგი ტრადიციული იამბიკოდან ხელუხლებლად მხოლოდ სახელწოდების ტოვებს, მაგრამ მსგავსი რამ, როგორც ჩანს, შეინიშნება ბევრ ქართულ მწერლობაში. მხედველობაში გვაქვს სულხან-საბა ორბელიანის 10 და 13-მარცვლიანი, მამუკა ბარათაშვილის 10 და 14-მარცვლიანი, დავით გურამიშვილის 14-მარცვლიანი იამბიკოები.

ა. ხილაგაძის დაკვირვებით, „იამბიკოს ფორმა მხოლოდ საეკლესიო პოეზიაში გვხვდება; საერო პოეზიის წარმომადგენლებთან იგი სპორადულად მხოლოდ იმ შემთხვევაში გამოჩნდება, თუ თემატიკა სასულიეროსთან ახლოს მდგომა".[31] შესაძლოა, „იამბიკოს" წარწერით არჩილსაც თავისი ლექსის რელიგიური შინაარსის საზვასმა სურდა, რასაც მის მიერ შემოთავაზებული შემდეგი დიფერენციაციაც გვაფიქრებინებს: „არსად წაგცდეს ცუდი ენა, ლექსთ ვინ თუ იამბიკოს"; ან: „პირველ წარვსწერენ ლექსნი და თავ-ბოლოდ იამბიკონი" (გვ. 90). მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სულხან-საბა ორბელიანისა და მამუკა ბარათაშვილის მსგავსად, მეფე-პოეტის სხვა ლექსები უფრო სასულიერო დატვირთვისაა, ვიდრე „იამბიკოდ" სახელდებული შემდეგი თხზულება – „იამბიკო ლექსები (იცის ბრძენმან)". თუმცა მაინც შეიძლება ითქვას, რომ არჩილი აქაც საკლესიო მქადაგებლად გვევლინება. ამასთან, მხედველობაშია მისაღები, რომ იგი თხზულებას „იამბიკო ლექსებს" უწოდებს და არა მხოლოდ „იამბიკოს". სამგიერად, მისი შედი ერთმანეთზე გადაბმული „იამბიკოა" (უკვე „ლექსისგან" განცალკევებული) თავიდან ბოლომდე ბიბლიური მოტივებით შთაგონებული. ესაა საკუთარი ცოდვილობის, არარაობის შეგნებით, სინანულის განცდით აღელვებული ლოცვა-ვედრება ღვთის, ღვთისმშობლისა და წმინდანების მიმართ. პირველ ორ იამბიკოში ერთარსება სამებაა შექებული, მესამე-მეოთხეში – ჯვარცმული და წმინდა ღვთისმშობელი, მეხუთეში – 12 მოციქული, მეექვსეში – წინასწარმეტყველნი და მოწამენი, მეშვიდეში – სხვადასხვა სათნოება. ეს, როგორც კ. კეკელიძე უწოდებს, ნამდვილი ეკლესიური ხასიათის, „იამბიკო" ურითმოა, მარცვალთა რაოდენობაც არაა სისტემატურად დაცული – 20-დან 28-მდე მერყეობს. იამბიკო აკროსტიქულია – აკროსტიქი დართული აქვს როგორც მარცხნივ, სტრიქონის დასაწყისში, ისე მარჯვნივ, სტრიქონის დასასრულს. კილურწერილობა შემდეგ წაკითხვას იძლევა:

1. სამებით ღმერთო, ბუნებით ერთო, დამხსენ სახმილსა უშრეტად მწველსა;
   მიმშველე რამე, შენ მნახო რა მე, სათნოებითა რომ ვეცვარ მწველსა;
   შენს ნებაზედან, შენებაზედან, აღარ მიმიშვა ბელიერ მწველსა,
   ჩამსოშს მწვირესა, მის ნამწვირესა, ვა, რა ავია მის დანაშველსა!

2. ქალწულად მშობო, ქებით სამკობო, და სალმობისა არასა მგრძნობო;
   გამოუთქმელად, მოუწდომელად, დამბადებლისა სულ არსთათ მშობო,
   ვისცა ვერ იტევს, ისიც მომიტევს, შენ მეუხ მეყავ, ქებას გიმკობო,
   თუ ცადა ვები, თუცა დავები, განსაცდელშიგან მებრ მქმენ იობო.

3. მოციქულთ ათორ, ეეედრო ათ-ორთ, თორე მიზმენა საქმეს ძნელ აესა,
   წინასწარმეტყველთ, მით გამომეტყველთ, ღმერთთან იგინი სულით აესა;
   მღვდელთა მოძღვრითა, ცრემლისა ცვრითა, ამით უფალმა ალი დაესა;
   მოწამებითა, ქალწულ-ჯრიხებითა მტერთა განვერო და ვითხოვ დავსა.

4. კაცთ საფრთხედ ოქრო ეწნების, ვითა ფრინველთა მახეა,
   ადამის მიერ ცთუნებით ბევრ-რიგ რამ მის მოსჩმახეა.
   კმარა, დასწყნარდი, ეშმაკო, რაცა მკარ ანუ მახია,
   არ მცირე წკეპლად მაჩვენე, აწ განადიდე მა ხია" (გვ. XIV).

ამრიგად, თუ „იამბიკო ლექსებში (იცის ბრძენმა)" არჩილი იამბიკოს ტრადიციული განსაზღვრებიდან ხელუხლებლად, ფაქტობრივად, მხოლოდ სახელწოდებასა (თუმცა მასაც „ლექსებს" უმატებს) და აკროსტიქს ტოვებს, „შედ იამბიკოს", „იამბიკოდ" სახელდების, აკროსტიქისა და სასულიერო თემატიკის გარდა, ურითმობასაც უნარჩუნებს.

საკითხთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია არჩილ ბაგრატიონის „ანბანთქებანიც", რამდენადაც ანბანთქება ფართოდაა გავრცელებული ქართულ სასულიერო პოეზიაში (შეგნიშნავთ, რომ არჩილ II აკროსტიქსაც ანბანთქებას უწოდებს). საგულისხმოა, რომ არჩილის „ანბანთქებანი" (იგი რამდენიმე სახის ანბანთქებას გვთავაზობს) თავიდან ბოლომდე ბიბლიურ მოტივებზეა აგებული. მათ რიცხვს განეკუთვნება საანალიზო „ანბანთქებაც" („საქებელნი და საედრებელნი ღვთისმშობლისანი"), ასევე „ანბანთქება ცხრათავეანი", რომელშიც, კერძოდ „ასულ ასულაში", მეფე-პოეტი სიყვარულის სიმბოლურ-ალეგორიულ გააზრებას გვთავაზობს. მისი, ისევე როგორც XVII–XVIII საუკუნეების ქართველ მოღვაწეთა, სატრფიალო ლირიკის ამოსავალი სწორედ

საღეთო, საზეო სიყვარულია, რაც ბიბლიიდან, სახელდობრ, სოლომონის ქება ქებათადან მომდინარეობს;* ხოლო „ანბანთქებაში" დასურათხატებული თვალწარმტაცი, შეიდთა მნათობთა დამჩრდილეელი, ღერწმამტანიანი ასული – სინამდვილეში არამიწიერი, მისტიკური არსება. „ანბანთქება ამიცანად სათარგმანებელნი" კი გამოცანათა საგნად ბიბლიური ისტორიის სხვადასხვა პირთ წარმოგვიდგენს.

დასასრულ, თხზულების სახელწოდება, ქრისტიანული კრძალულება, აეტორის მიერ საკუთარი პორტრეტის დახატვის მცდელობა, სახეთა პარალელიზმი (პარადიგმული სახეების შესაქმნელად ბიბლიურ მოვლენათა შორის სიმბოლური მიმართებებია გამოვლენილი; არჩილი `ახალი ადთქმის მოვლენებს ძველი ალთქმისეული სიმბოლოებით ხსნის), პიმნოგრაფიული სახისმეტყველება, ლიტურგიული ცნობიერება, იამბიკოს, აკროსტიქის (კილურწერილობის), ანბანთქების გამოყენება – ყოველიეე ეს საფუძველს გვაძლევს, დავასკვნათ: მართალია, არჩილ II-ის პიმნოგრაფიასთან მიმართებაზე საუბარი მხოლოდ ერთი „ანბანთქებითაა" – „საქებელნი და საევდრებელნი ღვთისმშობელისანი" – შესაძლებელი, მაგრამ ეს ერთი თხზულება, როგორც კლეპამ ნათელყო, ცხადად თუ ფარულად, მთლიანად პიმნოგრაფიული ელემენტებითაა გაჯერებული.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. *არჩილი*, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, აღ. ბარამიძისა და ნ.ბერძენიშვილის რედაქციით, არჩილიანი, I, ტფ., 1936. 2. *კ. ტრაპაიძე*, ბიბლიური მოტივები და სახეები არჩილ მეფის შემოქმედებაში, აეტორეფერატი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1999, გვ. 4. 3. *ს. ცაიშვილი*, დავით გურამიშვილი, თბ., 1986, გვ. 40. 5. *ნ. ბაკრაძეშვილი*, პიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა, თბ., 1996, გვ. 81. 6.*კ.კეკელიძე*. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 312–318; *მ. ლორთქიფანიძე*, ლუქნა ბაგრატიონთა წარმოშობის შესახებ, კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბ., 1966, გვ. 144–149. 7. *ნ. ხელაია*, XII–XIII საუკუნების ქართული პიმნოგრაფიის მხატვრული საეყოება, სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა ლეკტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1997, გვ. 40. 8. *ტ. მარგა*, „დავითიანის" ლიტერატურული წყაროებისა და პოეტიკის საკითხები, თბ., 1989, გვ. 141–142. 9.*დავით აღმაშენებელი*, გალობანი სინანულისანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ლ. გრიგოლაშვილმა, თბ., 1989. 10. *ბასილი დიდი*, ექუსთა დღეთაჲ, გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ.ალადაძემ, თბ., 1947. 11. *კ. კეკელიძე*, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1981, გვ. 8. 12. *ნ. ბაკრაძეშვილი*, დასახ. ნაშრ., გვ. 111. 13. *ნ. ბაკრაძეშვილი*, დასახ. ნაშრ., გვ. 99. 14. *ნ. ხელაია*, დასახ. ნაშრ., გვ. 33. 15.*ნ.ხელაია*, დასახ. ნაშრ., გვ. 42. 16. იქვე, გვ. 43. 17. *მოსეს მთავრობის პიმნები*, II, ტექსტი გამოსცემად მოამზადა ე. გვახარიამ, თბ., 1978, გვ. 13. 18. *ძლიერი*, გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ე. მეტრეველმა, თბ., 1971, გვ. 11. 19. *პ. ინგოროყვა*, ძველ-ქართული საერო პოეზია, ტფ., 1913, გვ. 56. 20. *ბაგრატიონთა*, პიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973, გვ. 168. 21.ამის შესახებ იხ. *ნ. ბაკრაძეშვილი*, დასახ. ნაშრ., გვ. 79–115. 22. *E. Wellesz*, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford, 1980, გვ. 157. 23*А. Шмеман*, Введение в Литургическое Богословие, Париж, 1961, გვ 52. 24. *რ. ბარტი*, ქრისტიანული კულტურა და ქართული შეგნება, I, თბ., 1992, გვ 175. 25. *ა.ბენქმანი*, დასახ. ნაშრ., გვ. 52. 26. *გრიგოლ ხანთველისძენი*, სიტყვა, წარმოთქმული ქრისტესშობის დღესასწაულზე, გაზ. „მნათე", 1997, 8, გვ. 1. 27. *მოსეს მთავრობის პიმნები*, გვ. 63, 54. 28. *ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია*, I, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1946, გვ. 352. 29. *იოანე მინჩხის პოეზია*, ტექსტი გამოსცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლ. ხაჩიძემ, თბ., 1987, გვ. 279, 300. 30. *კ. კეკელიძე*, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, გვ. 615. 31. *ა. ყაუხჩიშვილი*, ქართული კლასიკური ლექსი, თბ., 1953, გვ. 223. 32.*ა.ბილაშვილი*, ლექსმცოდნეობითი ანალიზის პრინციპების შესახებ,თბ.,1987,გვ.59-60.

Rusudan Glonti

The Hymnographical Elements in the Works of the King Archil

We find the connection with hymnography in the poetry of Archil II only in his one poem – ''The Praises and Entreaties of Virgin''. But this poem as it is evident by our investigation, implicitly or explicitly, is completely full of hymnographical elements. Namely the title of the work, cristian reverence, the attempt of author to represent his own portrait, parallelism of images (for creating paradigmatical images symbolical connections between the biblical events are shown), hymnographical symbols, liturgical consciousness, the usage of iambus, acrostic and alphabetical praise.

* არჩილი სხვა შემთხვევაშიც არაერთგზის მიმართავს სოლომონს, ესიზღები მოპყავს ბიბლიური მეფის ცხოვრებიდან, იმოწმებს მის სიტყვებს. საანალიზო „ანბანთქებაში" (ასევე „ებაასება კაცისა და სოფლისაში") „ებაზე" საუბარი სწორედ სოლომონის ეკლესიასტედან (ეკ., 3, 1–8) იღებს დასაბამს.

ლალი რუხაძე

„ჰაერის მცველის“ სახისმეტყველებისათვის ძველ ქართულ ლიტერატურაში

(წერილი მეორე)

მოკდავთა დარად, რუსთაველსაც აშინებს „მუნ წასატანებელი“ ცოდვები. დიდ ქრისტოლოგთ განსაკუთრებით უმძაფრდებათ ეს შიში, რადგან სამზეოშივე ჭერეტენ სულეთის დემონურ რეალობას. ქართული ზეპირსიტყვიერება „შავეთადაც“ მოიხსენიებს სულეთს. რუსთველსაც „ბნელ გარესკნელად“ წარმოუდგენია იგი და ნათლისაკენ, ღუთაებრივისაკენ ისწრაფვის მისი ეგზალტირებული გონება. მხოლოდ საკუთარი მადლი, სულის მღვიძარება და სათნოება შველის ჰაერის მცველთაგან გამომცდელ სულს და ამად ეუღერება მეფე როსტევანს მის წილ სიკეთის გაღებას, ეს იქნება მისთვის „წამალი წყლულთა ლხენისა“ ანუ ის ძალა, რაც ნათლისაკენ, უზენაესისაკენ აღმაფრენას შეაძლებინებს მას. ასე დეტალურად, დაკონკრეტებით არაფერი უთხოვია ავთანდილს მეფე როსტევანისათვის. იგი უკვე გამორკვეულია ტრანსცენდენტური ხილვებიდან, წინასწარ დარწმუნებულმა მეფის ერთგულებაში საქაოშივე იგრძნო „ძალი აღმაფრენისა“, თუმცა კიდევ არსებობდა ეჭვის უმცირესი მარცვალი და ისევ შეახსენა აღმზრდელს რა როგორ გაეცა, რადგან უზენაესის შემდგომ მხოლოდ მეფეს დაიგულებდა იგი სატანის, წინააღმდგომის, ჰაერის მცველთაგან დამხსნელად:

„რაცა თქვენთჳს არ ვარგიყოს საჭურჭლესა დასადებად,
მიეც ზოგი ხანაგათა, ზოგი ხიდთა ასაგებლად;
ნურა ნუ გშურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წასაგებლად!
შენგან კიდე არვინ მივის ცეცხლთა ცხელთა დამაესებლად!“ (18, 259).

„ვეფხისტყაოსანში“ წარმოდგენილი საიქიოს არსისა და დემონური რეალობის უფრო ღრმა გაანალიზება და მათი განხილვა ბიბლიურ პარადიგმებთან ნათელყოფს რუსთველის უდიდეს თეოლოგიურ ცოდნასა და, საერთოდ, მის ბიბლიურ ცნობიერებას, რაც საგანგებო კვლევას მოითხოვს. ამჯერად თამარის მემატიანეს მოვუსმინოთ: დიდ სულიერ მოძღვართა დარად (იოანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი და სხვ.), გარდაცვალების წინ თამარმა იხმო სამეფოს ყოველი წარჩინებული და „მხნედ მჯდომარე ესრეთ ეტყოდა: „ძმანო ჩემნო და შვილნო! მე, ესრა, მივიწოდები მ ს ა ჯ უ ლ ი ს ა გ ა ნ ს ა მ ი ნ ე ლ ი ს ა, უსაშინლესისა უფროს მეფეთა ქვეყანისათა, რომელმან მიუხვნის სულნი მთავართანი... აწ მეც წავალ მამათა ჩენთა თანა გზასა ჩემგან უცხოსა, ბრძანებითა საშინელითა და გაყოფითა საკვირველითა“. მემატიანე დასძენს: „მაშინ განვიდეს ყოველნი მწარედ მტირალნი. და თამარ დაიძინა ძილი იგი მართლთა თვესა იანვარსა ი~Უ“ (23, 274).

ბასილი ეზოსმოძღვრისათვის (მით უფრო, თუ იგი სასულიერო პირი იყო) „მსაჯული საშინელი,უსაშინლესი უფროს მეფეთა ქვეყანისათა“ ს ი კ ვ დ ი ლ ი ვერ იქნებოდა; მართლაც სამწუხარო გახლდათ ფაქრი – საწუთროში სამუდამოდ განშორება თამართან („ყოველნი მწარედ მტირალნი“), თუმცა გარდაცვალება აღიქმებოდა დროებით განშორებად: „თამარ დაიძინა ძ ი ლ ი იგი მართალთა“. ამგვარი იყო იმჟამინდელი ქართული ცნობიერება საღმრთო წერილის კვალობაზე. „გარდაცვალება“ მხოლოდ მოგვიანებით, XIV–XV საუკუნეებიდან, იქცა „სიკვდილად“– ყოველივე სიკეთის დასასრულად დ ა შ ი შ ა დ ა რ ა რ ა ს წინაშე, რიდესაც ქართულ თეოლოგიურ აზროვნებაში გაჩნდა ბზარი (ეროვნული უბედურების შედეგად) ტრანსცენდენტურ სამყაროსთან დაკავშირებით; შესაბამისად „საწუთრო“, „სიკვდილი“ და „გარდაცვალება“ ყოველივე უბედურების აღმნიშვნელ იდენტურ ცნებებად იქცა (19, 38–81).

ესქატოლოგიური ხასიათის ნაწარმოებებში, სადაც „განკითხვის დღის“ წარმოდგენას წინ უსწრებს ცალკეული პიროვნების სულისა და ხორცის გაყრის წარმოდგენა, ჰაერის მცველნი ხშირად „ჰაერის ბოროტ მეუფეებად“ არიან წარმოდგენილნი. „ვასილი ახლის ცხოვრებაში“ მათ ეწოდებათ ჰაერის სულები („Души воздушныe“), „სიბნელის თავადნი“ („Князья тьмы“), ჰაერის თავადნი („Князья воздушные“) (35; 31,928–936). „პეტრე ახალის (კაპეტოლიელთა წამებულის) ცხოვრებაში“ კი ვკითხულობთ: „ბოროტნი იგი სულნი ჰაერისანი“ (35,21–28). როგორც ცნობილია, პეტრე ახალი VIII ს. მიღწევ გახლდათ, მისი ცხოვრება აღუწერია იოანე დამასკელს. ქართული ხელნაწერი 1565 წ. თარიღდება. სრულიად შესაძლებელია, რომ „ცხოვრების“ უძველეს ხელნაწერს უფრო ადრეც გასცნობოდა ქართველი საზოგადოება.

„თამარის ცხოვრებაში" საყურადღებოა ორი ტერმინი:„სულნი მთავართანი" და „საშინელი მსაჯული". ეს უკანასკნელი „სიკვდილის" ცნების აღმნიშვნელი არ არის, რადგან „სიკვდილი" „გარდაცვალებაა", „ძილია".

მომაკვდავ მეფეს ეშინია „საკერველი განყოფის", ე.ი. სულისა და ხორცის გაყრისა; მაგრამ ამ შიშზე აღმატებულია წარმოდგენა „საშინელი მსაჯულისა", რომლის ბოროტება შეუდარებელია ამქვეყნიური ნებისმიერი მეფის მრისხანებასთან. ამ შემთხვევაში არც „განკითხვის დღე" იგულისხმება. ქრისტიანული დემონოლოგიის მიხედვით, სწორედ ჰაერის მცველი „მიუხვნის"– წაართმევს (ს.ს. ორბელიანი) კეთილ ანგელოზებს გარდაცვლილის სულს და ჯოჯოხეთში ჩააგდებს მას, თუმცა უფრო საგულვებელია, რომ ცალკე ცნება იყოს ტერმინი „სულნი მთავარნი" და იგი სწორედ ჰაერის მცველს აღნიშნავდეს. მომაკვდავი თამარი შეკრებილთ ერთხელ კიდევ შეახსენებს მათდამი გაწეულ სიკეთეს,სიყვარულს და შესთხოვს მის კეთილად მოხსენებას, ე.ი. მისი სულის საცხონებლად ზრუნვას, რადგან მხოლოდ ამ გზით შეიძლება „უდარეს" ანგელოზთა გამტყუნება: „თქვენ ყოველნი თვით მოწამე ხართ, რამეთუ თავისა ჩემისა თანა მაქვნდა სიყვარული თქვენი და სარგებელსა და სათნოსა თქვენსა არა დავაკლე თვითეულისაებრ არზანგისა, ვიდრემდის განგებითა ღმრთისათა ვიყავ თქვენ ზედა მეფედ. აწ მეცა წარვალ მამათა ჩვენთა თანა გზასა ჩემგან უცხოსა, ბრძანებითა საშინელისაა და განყოფითა საკერველითა (ე.ი. სიკვდილი მამათაგან უკეე განვლილი გზაა, საშინელი, მაგრამ აუცილებელი). გეევედრები ყოველთა, რათა მარადის კეთილსა შინა იყვნეთ მახსენებელ ჩემდა" (25, 276).

მოგეიანებით, ჟამთააღმწერლის „ისწლოვან მატიანეში", თამარის შთამომავალი, რუსუდანის მიერ განწირული ძმისწული დავითი, ღეთისმშობელს შესთხოვს, რომ „უმსჯავრო (ე.ი. უსამართლო) სიკვდილისაგან" თუ ვერ დაიხსნის, ჰაერის მცველთაგან მაინც დაიფაროს და აარიდოს ის საშინელი სატანჯველი, რასაც სულის მიერ საზღვრეთა მიმოცვლა (გამოცდა) წარმოადგენს ყოველი ცოდვილისათვის.

მემატიანე იმდენად ლოგიკურად და ზუსტად მოიხმობს ამ ტერმინს, რომ ცხადია, მისი თანამედროვე ქართველი საზოგადოებისათვის იგი კარგად გაშინაგანებული საწოდებელია: „მოწყალებათა შენთა მინდობილი ვითხოვ უკანასკნელსა ამას ოხჭანსა შენსა, რომელ მიხსნა ჰაერის მცველთა ხელთაგან და საშინელთა მათ სატანჯველთაგან, რომელსა მოელიან ჩემებრ ცოდვილნი და ბრალეულნი ყოველნი" (21, 320).

ჰაერის მცველის გააზრება შინაგანად იმდენად უკავშირდება ცნებას – საშინელი, რომ არათუ განსაზღვრებად, სინონიმად ქცეულა და მის გარეშე იშვიათად თუ გვხვდება. „საშინელი"– შიშის დამტკბელია (ს.ს. ორბელიანი) და ეს არის არა ბუნებრივი, არა ჩვეულებრივი, არამედ განსაკუთრებული ძალის მიმართ საწუთროშიეე განცდილი შიში. „აწ გეევედრები, მეუფეო, შეიევედრე სული ჩემი და იკსენ ჰაერის მცველთა ძალთაგან, შენ სახიერო, შეიწირე უნდო ესე ღუაწლი ჩემი" (25, 413-414),- ეევედრება 1622 წელს შაჰ-აბას II-ის მიერ მშვილდის საბელით მოშთობილი ჭაბუკი მეფე ლუარსაბ II სიკვდილის მოლოდინში უზენაესს.

როგორც უკვე აღენიშნეთ, XIII-XIV სს-დან იმდენად შეიცვალა ქართული აზროვნება (მით უფრო რენესანსული აზროვნების ფონზე), რომ XIV-XIV სს. ერთგვარი „ამოვარდნაა" ზოგადქართული ცნობიერების ისტორიაში. დაიმსხვრა ყოველი იმედი, ილუზიაც კი და საზოგადოების თითქმის ყველა ფენა საშინელმა სასოწარკვეთილებამ მოიცვა. თუ სიკვდილის წარმოდგენებში ჰაერის მცველთა ძლევის ერთადერთ გზად უზენაესის ნება და პიროვნების სათნოება მიიჩნეოდა, ამგვარ წარმოდგენებში იკლო იმედის ნაპერწკალმა და სიცოცხლის დასასრულს მხოლოდ გაურკვეეელ შიშს ჭვრეტდნენ. მცირე აღორძინების (XVI-XVIII სს.) ქართულ ლიტერატურაზე დაკვირვება ცხადყოფს ჩვენში სხვადასხვა ლიტერატურული მიმდინარეობის, განსაკუთრებით ბაროკოს ნიშნებსაც. იმძლავრა სამყაროს სიზმარეულობის განცდამ და მის გაგრძელებად ზღვარდაუდებელი და გაუცნობიერებელი შიში იქცა. ადამიანები გაურკვეეელი შიშითა და მოლოდინით ელოდნენ სამყაროს დასასრულსა და უფლის მეორედ გამოცხადებას, ქართული ცნობიერება ესქატოლოგიურმა აზროვნებამ მოიცვა.

საინტერესოა, რომ სწორედ ტერმინ განკითხვას უკავშირდება „ჰაერის მცველის" გააზრება „წმ. გიორგის წამების" იმ ნათარგმნ ტექსტში, რომელიც XVIII ს. ხელნაწერის მიხედვით გამოსცა 1882 წ. მ. საბინინმა. ესენი არიან ჰაერში მყოფი ეშმაკები, რომლებიც განიკითხავენ სულს და ეს განკითხვა იმდენად საშიშია, რომ მოწამე გულმხურვალედ ეევედრება უფალს მათგან დახსნას: „შეიწყნარე სული ჩემი და განარინე ესე შმაკთა მათგანგანმკითხველთა, რომელნი არიან ჰაერთა შინა" (32, 72). ბუნებრიეია, ეს არ იყო განკითხვის დღე, როდესაც განურჩეველობის პრინციპით მოხდებოდა მგელთაგან თიკანთა გარჩევა; ის უფრო „საშინელი სამსჯავროს" განცდას უკავშირდებოდა, როდესაც თანაარსებობდა საკუთარი ცოდვილიანობისა და საშინელი განმკითხველის წარმოდგენა.

„საკითხები ქეყნის აღსასრულის, მეორედ მოსვლისა და მომავალი ცხოვრების შესახებ განსაკუთრებით იჩენდა ხოლმე თავს მაშინ, როდესაც ესა თუ ის ერი რაიმე მწუხარე შეეწროებასა და გასაჭირში ჩავარდებოდა", ბრძანებს კ. კეკელიძე (8, 105). საქართველოსათვის სწორედ ამგვარი ჟამი გახლდათ XVI–XVIII სს., ცალკეული პიროვნების სიკვდილს უკვე განკითხვის დღის ფონზე განიხილავდნენ და გარდაცვალების სცენას თავისთავად დაუკავშირდა საფიცრის დასასრულის ესქატოლოგიური განცდა, როგორც გამოვლინება სიკვდილის გარდაუვალობის, უძლეველობის, მისი ტრიუმფისა. ამგვარმა აზროვნებამ XVI ს. იმძლავრა ეროპაში, შემდეგ რუსეთსა და უკრაინაში. მას ეხებიან ე.წ. „სიკვდილის როკეს", „სიკვდილისა და სიცოცხლის კამათის" სახელწოდებით შექმნილ ნაწარმოებებში (19, 106–118).

მეფე-პოეტი თეიმურაზ I გადმოსცემს წამების წინ ქეთევან დედოფლის საშინელ განცდებს. მომავალი წმინდანი წმინდა სამებას ავედრებს სულს, რომ გაბრიელ მთავარანგელოზი მოუვლინოს (უფლის მეორედ მოსვლის ჰაუწყებელი). დედოფალი იმდენად შეძრწუნებულია ჰაერის მცველთა ძალის, მრისხანებისა და „ძნელი სატანჯველისაგან", რომ თითქოს არც კი ახსოვს (ვერ იცნობიერებს) იმ სატანჯველს, რომლისთვისაც განმზადებულია ქრისტესა და საქართველოსათვის თაეგანწირული:

„სული ჩემი შეიევედრე, ხორცი უწყი სადა არსა;
აწ გაბრიელ მომივლინე, სულთა მცველი, განა არსა!..
უცხოდ რამ შევშინებულვარ მძლავრთა ჰაერის მცველთაგან,
ჩემისა აღსასრულისა ძნელისა სატანჯველთაგან" (5, 40).

თეიმურაზ I-ს „ჰაერის მცველები" წარმოდგენილი ჰყავს ბნელეთის მეუფეებად, მათ შეიძლება თავად მთავარანგელოზ გაბრიელსაც კი გამოგლიჯონ ხელიდან გარდაცვლილის სული:

„ეჰა, გაბრიელ მთავარო, ნუ განმიშორებ ხელთაგან,
წამებულნო და წმინდანნო, გამომიხსენით ბნელთაგან" (5, 40).

პოემაში წარმოდგენილია სულის ხელში ჩასაგდებად დადარაჯებული ეშმაკი და „წერილნი" ანუ ბარათნი, წარმომჩენნი გარდაცვლილის ცოდვა-მადლისა. XVII–XVIII სს. ქართული მწერლობის ნიმუშებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ამგვარ წარმოდგენათა უშუალო პირველწყაროს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცნობილი „ჩვენება" წარმოადგენდა, რომელიც შეეიდა „ვასილი ახლის ცხოვრებაში" და უამრავი ხელნაწერით ერცელდებოდა ჩვენში; ასევე გასათვალისწინებელია ეკლესიის მამათა: ეფრემ ასური, ბასილი კესარიელისა და იოანე ოქროპირის „სწავლანი", ქართული სასულიერო პოეზია და უძველესი ხალხური წარმოდგენები სამზეოსა და შავეთის, ანუ სულეთის შესახებ (19, 138–139).

ქართულ ფოლკლორში განსაკუთრებით ხშირია ეშმაკისა და „წერილების" წარმოდგენა, მათ „სიკვდილის ბარათები" ეწოდება და შესაბამისად თეთრია ან შავი. „ერთი ციხის კარისას, – მოგვითხრობს მორწმუნე ხევსური, – სულეთის ღმერთთან მიდიოდეს (მკვდრების სულები) სახვეწრადად. ზოგს თეთრი ქაღალდ მახჭონდ, ზოგს შავი ქაღალდი. ეს ქაღალდებივ სიკვდილ-სიცოცხლისი-აე" (13, 138).

ამ საყოველთაოდ ცნობილ წარმოდგენებზე საუბრობს ღვთისმეტყველების მაგისტრი, დეკანოზი გრიგორ დიაჩენკო ბოროტ სულთა სუბორდინაციასთან დაკავშირებით: „ბოროტი სულები არა მარტო სიცოცხლეში ერჩიან ადამიანებს, არამედ სიკვდილის მერეც; განსაკუთრებით – სიკვდილის დროს, რათა აუფორიაქონ სული. წმ. თეოდორა სიკვდილის წინ ხედავდა ბოროტ სულებს, რომლებიც უშლიდნენ გრაგნილებს, სადაც მისი ცოდვები იყო ჩამოთვლილი. ბოროტ სულთა გარემოცვაში მყოფი სული შიშისაგან თრთოდა. წმ. იოსებიც სიკვდილის ჟამს ეედრებოდა ღმერთს, რათა დახმარების ხელი გაეწია მისთვის, აერიდებინა სატანისა და ჰაერის საფრთხობელებისაგან. ბოროტ სულთა შემზღუდველი მხოლოდ მაცხოვარია და იხ საათოება, რაც სიცოცხლეში ჩაუდენია გარდაცვლილს. როცა სული გაეცლება სხეულს და იწყებს ზეაღსვლას ცისკენ, მას ხვდებიან ეშმაკები დ აწვალებენ, სულის მსელელობისას წმინდა ანგელოზები ვერაფერს შველიან. სულს ეხმარება მონანიება, კეთილი საქმენი, განსაკუთრებით – მოწყალება.

წმ. ესაია განდეგილის მონათხრობით, როცა სული შორდება სხეულს, მას მიჰყვებიან კეთილი ანგელოზები, წინ კი ბნელი ძალები უხვედებიან და აბრკოლებენ. ამ დროს ანგელოზები ეერაფერს შველიან სულს, მთავარია სიცოცხლეში გაღებული სიკეთე. თუ გარდაცვლილის სათნოება აღემატება მის ცოდვებს, ანგელოზები დიდების სიმღერას უმღერიან სულს და მიაცილებენ ღმერთამდე" (32, 234–236). როგორც ჩანს, ქრთული დემონოლოგიური აზროვნება სწორედ ამ ზოგადი პრინციპებიდან ამოდიოდა, როდესაც განსაკუთრებით ამახვილებდა ყურადღებას გარდაცვლილის სულის საკეთილდღეოდ გაღებულ მოწყალებაზე: „მაქვს საქონელი ურიცხვი... ნურა ნუ გშურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წასაგებლად" (18). დიახ, ყველაზე დიდ „სულის წასაგებლად" ჩვენს წინაპრებს სიცოცხლეში გამოვლენილი სთნოება და გლახაკთაგან უფლისადმი აღვლენილი ლოცვა-ეედრება ესახებოდათ. მათ ზედმიწევნით ჰქონდათ

გააზრებული „ჰაერის მცველთა“ მოქმედება (ანგელოზთაგან სულის გამოგლეჯა) და გარეგნობაც კი, რაც აუცილებლად უკავშირდებოდა მრისხანებასა და შავ ფერს, აკი ჯოჯოხეთს შაეთიც ეწოდებოდა.

ჰაერის მცველზე განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას დავით გურამიშვილი (რომლის მსოფლშეგრძნება მთლიანად გამსჭვალულია ქრისტიანული სულით და, რაც აღსანიშნავია, იგი კლავე იყურება ბიბლიური სამყაროსაკენ, ს. ცაიშვილი). რადგან „დავითიანში“ ესქატოლოგიური სიუჟეტები უშუალოდ უკავშირდება სულისა და ხორცის გაყრის, მათი კამათის თემას. პოეტისათვის ჯოჯოხეთის სატანჯველის წარმოდგენაზე არანაკლებ მნიშვნელოვანია იმის გაცნობიერება, თუ რაგვარი განსაცდელი (გამოსაცდელი) ელის სულს ჰაერის მცველთაგან, რომლებიც „ცოდვის საბელს“ აბამენ და იწყებენ მისი ცოდვა-მადლის აღწუსხვას. „დავითიანის“ ერთ-ერთი გამორჩეული ლექსია „გოდება დავითისა, საწუთოს სოფლის გამო ტირილი“. იგი იწყება სულთმობრძავის ეგზალტირებულ განცდათა გაცხადებით: „ბორგნა-გოდება, რაც მაგონდება... სული მშორდება, ხორცი მშორდება, ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო“ (3, 584). XVII-XVIII სს. ქართული აზროვნებისათვის, გარკვეულ მიზეზთა გამო, დამახასიათებელია იყო „საწუთროსა“ და „სიკვდილის“ ცნებათა იდენტურობა, რასაც დ. გურამიშვილმა დაუსვა წერტილი, როდესაც გამიჯნა ისინი და ცალ-ცალკე შექმნა საწუთროსთან და სიკვდილთან ადამიანის დაპირისპირების ამსახველი პოემები: „კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა და ბჭობა, ერთმანეთის ძიერის ხსენება“ და „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“. თუმცა წარმოდგენილ ლირიკულ ლექსში ტრადიციული გააზრებით, ყოელისმმუსერელ უძლეველ ძალად გაიაზრება საწუთრო. სწორედ მას ხელეწიფება სულის გადაცემა ჰაერის მცველთადმი, რომელთა ძალაუფლება, სოფლის დარად, შეუზღუდავია. მომაკდავმა წინასწარ იცის, რომ საშველი, ე.ი. მშველელი არ არსებობს. პოეტი ამ შემთხვევაში გულისხმობს ჰაერის მცველთ, რომლებიც ანალოგიაა ქართულ ფოლკლორში კარგად ცნობილი ეშმაკის („მოუხაროდეს ეშმაკსა, მოჰქონდეს ხელწერილები...“). აქ მაღლი მაღლად ვერ გადის, აუცილებლად სძლევს ცოდვა, სულის ბეღი დიდი ხნის გადაწყვეტილია:

„საბრალოს სულსა, ხორცით გასულსა,
მიმიცემ ხელთა ჰაერის მცველთა,
შემაბმენ ხელთა ცოდვის საბელთა!
შემკვრენ, შემკონენ, არ მომიფონენ,
მყის წამიყონენ, არ დამიყოვნენ,
მადლს ამიწონენ, არ მამიწონენ,
ცოდვანი სძლევენ, ცეცხლს მიმაძლევენ!“ (3, 588).

ისეთი დიდი ღვთისმოსაეი, როგორიც გახლდათ დ. გურამიშვილი, იმდენად „გათანგულია“ ჰაერის მცველთადმი შიშით, იმედის ნაპერწკალიც კი არ ეჩენება. აქ წარმოდგენილი სურათი უფრო ჯოჯოხეთისეულ სატანჯველს ჩამოჰგავს, ვიდრე სულის გამოცდას საზეერეებში, არსად ჩანს კეთილი ანგელოზი და „სულის საგზალი“, ანუ სიცოცხლეში გაღებული სიკეთე. ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, უსასოობა იგივე ურწმუნოებაა შემოქმედისადმი და ამგვარი ცოდვისაგან დაფარული გახლდათ დიდი პოეტი. ჩვენი აზრით, ლირიკულ ლექსში გამოვლენილია ქრისტიანი პოეტის ზღვარგადასული თავმდაბლობა, ცოდვილიანობის განსაკუთრებული აღიარება – როგორც უმაღლესი სათნოება ღრმადმორწმუნისა (აღსანიშნავია, რომ სწორედ ბიბლიური დავითის თანაგანცდით იქმნება „დავითიანის“ პოეტური „მე“- რ. სირაძე).

აღვნიშნეთ, რომ განსაკუთრებით ფოლკლორში შეინიშნება ჰაერის მცველის გაიგივება სულის მარცხნივ მდგომ შავ ანგელოზთან,აქვე ჩნდება ცოდვა- მადლის ამწონი სასწორიც, რაც თითქმის უცვლელად გადადის „დავითიანის“ სტრიქონებში; თუმცა, ამავე დროს, დ. გურამიშვილი ასევე ღრმად ფლობს ბიბლიურ წიგნებსა და მამათა ნაწერებში წარმოდგენილ ქრისტიანულ დემონოლოგიას.

არაერთგზის აღნიშნულა დ. გურამიშვილის ღრმა თეოლოგიური განსწავლულობა, რაც კიდევ ერთხელ გამოვლინდება „დავითიანში“ დემონური რეალობის წარმოდგენისას. „აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერელ ლექსში“ პოეტი ჰაერის მცველის უძველეს ბიბლიურ პარადიგმას მოიხმობს – მ ე ბ ა ჟ ე. მათი დამარცხება შესაძლებელია სიცოცხლეში გამოვლენილი სათნოებით, მაგრამ ვაი, რომ მოკვდავი ყოველთვის ვერ აგროვებს სულეთის „საგზალს“: საინტერესოა სიტყვა „საგზლის“ ბიბლიური გააზრება: სულხან-საბა მას ამგვარად განმარტავს: „გზათ მავალთ საზრდო“ (№1,22) და მიუთითებს I კორინთ. 9,7 – „ვინ – მე სადა საგრძნობ თჳსითა საგზლითა? ვინ დაასხის ვენაკი და ნაყოფისა მისისაგან არა ჭამის! ანუ ვინ მწყსინ სამწყსოსა და ხძისა მისგან სამწყსოთაჲსა არა ჭამის?“ ე.ი. „საგზალი“, ერთი მხრივ, უკავშირდება მეზაერობას, გადაადგილებას, სამყოფელის, სასიცოცხლო გარემოს შეცვლას, მეორე მხრივ, სულის საზრდოს ანუ იმედს; რაც შესანიშნავად ჩანს ბიბლიის შემდეგ გაგრძელებაში: „რამეთუ შჯულსა მოსესსა წერილ არს: არა შეუკრა კარსა მლეწველსა. ნუუკუე კართაჲ რაჲმე

ეურვებოდა ღმერთსა?" [„ვინაიდან მოსეს რჯულში სწერია: „ნუ აუკრავ პირს ხარსა მლეწველსა. ნუთუ ხარის დარდი აქვს ღმერთს? არამედ, ცხადია, იმის იმედი უნდა ჰქონდეს, რომ მოიწევს იმას, რაც ეიმედება"] (I კორინთ., 9,9-10). ე.ი. ვაზის ჩაყრა თავიდანვე გულისხმობს მომავალში ყურძნით ტკბობას, ასეთივე გააზრება დევს ცხვრის მოვლაში რძესთან დაკავშირებით. „მხვნელი იმედით უნდა ხნავდეს", ადამიანი იმედით უნდა ცოცხლობდეს, ამგვარი იმედის დაკარგვა კი უპირველესი ცოდვათაგანია, რადგან იგი უფლისაგან მიენიჭება მოკვდავს. რაც უფრო მეტად გაიაზრება პიროვნების მიერ ადამიანი – როგორც სახე და ხატი ღვთისა, მით უფრო საცნაურდება, რომ „მსგავსებისაგან დაეკლდი და დავკბადე ბოროტი" („გალობანი სინანულისანი") და ღვთისმოსავთ ეძალებათ შიში; თავად ღვთისმშობელი თრთოდა გარდაცვალების მომლოდინე და საკუთარ ძეს შესთხოვდა: „მეშინისო პაერის მცველთა" (3, 543). რაც შეეხება ტერმინს –ყ რ მ ა, იგი ჭაბუკს, უწერთნელს, მცირეწლოვანს ნიშნავს და, ბუნებრივია, რომ ყრმობისას ვერ შეგროვდება სრულად სულის „საგძალი"; ლირიკული გმირის დაეჭვებას ესეც განაპირობებს:

„ვამე, თუ შორს გზას წავიდე, საგძლად ვერა-რა წავიღო,
წინ მ ე ბ ა ჟ ე ნ ი დამიხვდნენ, რაც მთხოონ, ის ვერ გავიღო,
ქრისტეს წინ წავდგე ქედ-დრეკით, თავი ვერ მაღლა ავიღო;
სასწორში ცოდვა დაჭარბდეს, უმადლომ ვერ გარდავიღო" (3, 548).

ერთი რამ ცხადია, დავით გურამიშვილის პოეზია გამორჩეული მოვლენაა ძველ ქართულ მწერლობაში; „ვეფხისტყაოსნის" დარად, მთელი არსით წარმოაჩენს ეპოქისეულ ფოლკლორულ-თეოლოგიურ აზროვნებას, ყოველივე იმას, რასაც ფრაგმენტულად თუ ვხვდებით ცალკეულ შემოქმედთან.

ჰ აერის მცველს, მეზვერ-მებაჟესა და სა ზ ვერე-სა ბა ჟო ს მეტად საინტერესო კონტექსტში ვხვდებით გიორგი ავალიშვილის თხზულებაში „მგზავრობა თბილისიდან იერუსალიმამდე", რაც 1819-1820 წწ. მოგზაურობის ერცელი ასახვაა დღიურების სახით (22). მართალია, ცნობილმა მთარგმნელმა, თეატრალურმა მოღვაწე და დიპლომატმა განათლება რუსეთში მიიღო და სიცოცხლის უდიდესი ნაწილიც იქ გაატარა , მაგრამ „მგზავრობა" ცხადყოფს მის შესანიშნავ ცოდნას ფოლკლორის, ძველი ქართული ლიტერატურის და ქრისტიანული დემონოლოგიისა.

რთული და ხანგრძლივი მგზავრობის დროს დიპლომატს არაერთი საბაჟო პუნქტის გავლა უხდებოდა. ნაწარმოებში „მებაჟის" ცნებას ყველგან ჩაენაცვლება „მეზვერე", „საბაჟოს" კი – „საზვერე", ე.ი. ძველი ქართული საწოდებელი: „დროსა შეუადღეგასსა მოვიდნენ მეზვერენი გასინჯვად გემისა" (22, 642), „მიეურვად ადგილსა მას საზვერესა, სადაცა პირველ მოვიდნენ მეზვერენი გასინჯვად ნავისა და ამას შინა მყოფთა ბარგითურთ მათით" (22, 648), მოიყვანეს თვისთანა მეზვერენი, მექონენი ბრძანებისა ტყეთა განუტეელობისათჳს (22, 650). აქვე ვხვდებით ტერმინს – მეზვერეთ-უხუცესი (22, 650). მათი ხსენება, საერთოდ არსებობა ყოველთვის უარყოფით ემოციასთანაა დაკავშირებული: ვიღაცისაგან ნაბრძანები აქვთ მგზავრთა გაჩხრეკა, დაკავება, დაბრკოლება. ასე რომ, მეზვერენი საწუთროშიც ადამიანთა საძულველ, უფრო ზუსტად, კაცთმოძულე არსებებად მიიჩნეოდნენ, ვიდრე სულის გამოცდის ჟამს საზვერეებთან დადარაჯებულნი.

ამავე ნაწარმოებში ვხვდებით ჰ აერის მცველთ, თანაც არაქრისტიანული გააზრებით. მომაბეზრებელი ცურვის შემდეგ ავტორი უცნაური სანახაობის მომსწრე გამხდარა: რომელიღაც სოფლიდან მოასვენებდნენ საკაცეზე დასვენებულ მიცვალებულს, თან 300-მდე ადამიანი მოპყვებოდა. მოლამ შეასრულა შესაბამისი რიტუალი და გზა განაგრძო პროცესიამ, დედაკაცები მკვდარს ზემოდან ხელსახოცებსა და ლეჩაქის ბოლოებს უქნევდნენ. მწერალს მსგავსი არაფერი ენახა და ამის შესახებ ნავის პატრონს შეეკითხა, რომელმაც ამგვარად განუმარტა ეს მოქმედება: „ბეგზადა! წესი ესე იცვების ეგეპტეს შინა, ესე იგი არაბთა შორის... რამეთუ მკვდრისა მიტანაჲ ჯამადმდე არს საშიშ, რათა ბოროტთა ჰ აერ ი ს მ ც ვ ე ლ თ ა დროსა საფლავად მისისა წარღებისას არ იუფლონ მის ზედა და ამისათჳს მგოდებნი იგი დედანი მხურვალეთა ცრემლითა სთხოვენ ფეხჰამბარსა შეწყალებისათჳს მისისა და სიჯარულისსა ძლითცა მკვდრისა უგერიებენ მას უხილავთა მათ დამსხმელთა ზემოთქმულითა საჭურველებითა" (22, 688). ცხადია, ჰაერის მცველი, მეზვერე თუ მებაჟე ყველგან და ყველა დროში ბოროტებისა და უსამართლობის აღმსრულებლად აღიქმებოდა, რადგან „უდარესი" ეშმაკი, სიკეთისაგან „განერდომილი" ანგელოზი გახლდათ მისი პირველსახე.

ჰაერის მცველთა მრისხანება და შეუბრალებლობა საქეყნოდ იყო ცნობილი. ტრადიციულად, დასაფლაების დროს მიწის მიყრასთან ერთად ერთხმად მიმართავდნენ საქართველოს მთიანეთში მიცვალებულს: „გზანიმც იალნი გქონ, ნუმცარაიმც შაგაწუხ-დაგალონებს, წინამც ნურა შეგეგების, უკანამც ნურა შაგეწევის" (12, 59-69).

ბიბლიური ტექსტების, წმ. მამათა ნაწერების, ძველი ქართული ლიტერატურისა და ფოლკლორის ინტერტექსტუალური კვლევა და „მებაჟე"-„აერის მცველის" ლექსიკურ-სახეობრივი გააზრება ცხადყოფს, როგორ გადაიკვეთება ამ ორი სიტყვის სემანტიკური ველი და მიწიერი „მებაჟე" როგორ იქცა ტრანსცენდენტური სამყაროს „ჰაერის მცველად", რომლის უძველესი ქართული სახელწოდება „მეზურე" -„მებაჟე" გახლდათ. რამდენადაც ბიბლიაში „მებაჟენი" ტყუილით, ანგარებითა და ბოროტებით გამოირჩევიან, ცხადია, სწორედ მათთან გააიგივეს „აერის მცველის" ცნება (ლუკა, 18,10).

თუმცა ერთი რამ მაინც ითხოვს პასუხს: „უდარეს ეშმაკს" რატომ ეწოდა „ჰაერის მცველი"?

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები. ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბ., 1955; 2. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბ., 1991; 3. დავით გურამიშვილი, დავითიანი, თბ., 1990; 4. დოკუმენტები, ნ.ბერძენიშვილის რედაქციით, თბ., 1940; 5.თეიმურაზ პირველი, თხზულებათა სრული კრებული, ტექსტი, გამოკვლევა, ლექსიკონი ალ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედ., ტფ., 1934; 6. ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი ა. შანიძის რედ., თბ., 1986; 7. ს. კაკაბაძე, ისტორიული საბუთები, IV, თბ., 1913; 8. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957; 9. კ. კეკელიძე, ეტიუდები..., V, თბ., 19... 10. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980; 11. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1981; 12.მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940; 13. მიმომხილველი, I, თბ., 1949; 14.მცხეთური ხელნაწერი, 1-5, თბ., 1981-1986; 15. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991; 16. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993; 17. რუსთაელი შოთა, ვეფხისტყაოსანი, პირველი ბეჭდური (ვახტანგისეული) გამოცემა 1712 წ. აღდგენილი ა. შანიძის მიერ 1937 წ. ფოტორეპროდუქციული გამოცემა, თბ., 1975; 18. რუსთაველი შოთა, ვეფხისტყაოსანი, მესამე სასკოლო გამოცემა, თბ., 1986; 19. რუხაძე ლ. „სიკვდილ-სიცოცხლის კამათის" თემა და ე.წ. აღორძინების პერიოდის (XVI-XVIII სს.) ქართული პოეზია", სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, ხელნაწერის უფლებით, თბ., 1987; 20.გ. სხირტლაძე (ქაშუეთის ტაძრის დეკანოზი), მღვდლის ჩანაწერები, თბ., 1999; 21.ქართული პროზა, III, თბ., 1982; 22. ქართული პროზა, VI, თბ., 1984; 23. ძველი საქართველო, II, ტფ., 1913-1914; 24. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედ., თბ., 1963; 25. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, შედგ. სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, I, თბ., 1946; 26.ცხოერება და სასწაულთ მოქმედება ღირსისა მამისა ვასილი ახლისა, თარგმნილი მ. შარაძისა, ქუთაისი, 1914; 27. ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976; 28. წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა, თბ., 1991; 29. Библейская энциклопедия, Труд и издание Архимандрита Никифора. М., 1991; **30. Вилинский С.Г.** Житие св. Василия Новаго в русской литературе. ч. I, Исследование, Одесса, 1913; **31.Вилинский С.Г.** Житие Василия Новаго в русской литературе. ч. II, Текст Василия Новаго, Одесса, 1911; **32.** Дъяченко Григорий. Духовный мир, М., 1900; **33.** Русско-Грузинский Словарь составленный Давидом Чубиновым, С. Пб., 1846; **34. Ушаков Д.И.** Толковый словарь русского языка, III, М., 1938; **35.** Христианский восток, IV, вып. I; **36.**კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი: A 92; **37.** იქვე, A 1272; **38.** იქვე, A 1369; **39.** იქვე, S 1696; **40.** იქვე, S 2363; **41.** იქვე, H 2991; **42.** იქვე, A 469.

Lali Rukhadze

The Artistic Image of a "Tay Cillector" in the Bible and Georgian Demonology – The "Air Guard"

In Christian demonology the "Air Guard" is one of the distinguished evil soul. Thee daus later after death when the soul leaves the body and moves to transcendental world, it is tested according to its sins and virtues in the appropriate lifetrials by the air guards Even the strong believers were afraid of this trial.

Cupidity, falsehood and wickednees are the characteristics of tax collectors in the Bible. Later the conception of "Air Giard was identified with them.

The inter-texstual research of biblical texts reveals that. St. father, s records, ancient Georgian literature and folklore and lexical-imaginative analysis of the "tax collector" or the "air-guard" proves the intersection of semantic fields of these two words and shows how the tax-collector becomes the air guard of transcendental world.

რევაზ ბარამიძე

XVIII საუკუნის ქართულ მწერლობაში გამოვლენილი ქრისტეოლოგიური პრობლემის ზოგიერთი ასპექტი

როგორც ცნობილია, ქართველები ჯერ კიდევ თითქმის ოცი საუკუნის წინ ანდრია მოციქულის წყალობით ეზიარნენ ქრისტიანობის მადლს, ხოლო წმ. ნინოს მოღვაწეობის შედეგად სახელმწიფო რელიგიად ქცეული ეს მოძღვრება ისე ორგანულად შეერწყა ქართველი კაცის ბუნებას, მის მსოფლგაცდას, რომ ეროვნული ცნობიერება და ქრისტიანული მოძღვრება ერთ მთლიანობად იქცა. ქრისტიანული მოძღვრებით გაჯერებული ჩვენი შემოქმედებითი პოტენციალი მთელი სიდიადით გაკაფდა მრავალფეროვან მატერიალურ და სულიერ კულტურაში. ქართული გენეტიკის ძალასთან შერწყმული ქრისტიანული მოძღვრება იქცა მტერთაგან შემოსევების დაძლევის ფაქტორად. ეროვნული კოდისა და აღმარებლობის ეს დიადი ერთიანობა, მართალია, პერმანენტულად, მაგრამ არსებითად დიდი შემოქმედებითი სიდიადით ულინდებოდა. XVIII საუკუნის ჩვენი შემოქმედნი და სულიერნი მოძღვარნი თავიანთ ქმნილებებში განსაკუთრებულად აქცენტირებულს ხდიან რწმენასთან დამოკიდებულების პრობლემას და მათი შემოქმედების ყოველი სტრიქონი დატვირთულია რელიგიური პრობლემების არსის ჩამოყალიბებისა და შემეცნების სიდიადით.

XVIII საუკუნის მწერალთა დამოკიდებულება ქრისტიანულ მოძღვრებასთან ჩვენს მეცნიერთაგან საკმაო სისრულითაა გამოკვლეული. ამჯერად ჩვენი მიზანია ჩამოვაყალიბოთ ზოგიერთი დაკვირვება და წარმოვაჩინოთ, თუ როგორი სიმკვეთრითაა გამოვლენილი ქრისტიანული ზნეობის ზოგიერთი საკითხი მოცემული ეპოქის მწერალთა ნააზრევში, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქრისტიანულ მსოფლგაგებას. მისი გამოვლენის ზოგიერთი ასპექტია ამჯერად ჩვენი დაკვირვების საგანი და გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ, თუ როგორ არის ეს საკითხები წარმოჩენილი ვახტანგ IV და სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაში.

მისტიკურ-ალეგორიული სკოლის დამამკვიდრებლის ვახტანგ მეექვსის პოეტურ მემკვიდრეობაში საგანგებო ადგილს იკავებს სალვთო მიჯნურობის მოტივი. პოეტი ხან უშუალოდ, ხან კი ალეგორიულ ფორმებში გამოხატავს ღვთაებრივი სწრაფვის ძლიერ სურვილს და თვით ღვთაების სახის გამოკვეთით აყენებს მისდამი უსაზღვრო ტრფიალს. ამასთანავე, თანამოქალაქეთა განსწავლის მიზნით გალექსილი აქვს ქრისტიანული მოძღვრების გამომხატველი სწავლანი და წმინდა ცნებანი: ათი მცნება, შვიდი საიდუმლო, ცხრა ნეტარება, სულისა და ხორცის მოყალეობანი. ამასთანავე ქებათა ქებას უძღვნის სამებას, ღვთისმშობელს, ჯვარს, მოციქულებს პეტრეს, პავლეს, ანდრიას, იოანეს... შემდეგ მკითხველს შეახსენებს ცალკეულ ბიბლიურ ეპიზოდებს; ყურადღებას იპყრობს ჯერ ერთი ავტორის ღრმადმორწმუნეობით და, აგრეთვე, მასში ჩაქსოვილია სურვილი თანამოქალაქეთა განსწავლა-გათვითცნობიერების ქრისტიანულ მოძღვრებაში.

ვახტანგის შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია „ცოდვის" მოტივს. პოეტი ღვთაების პოზიციიდან ბრალს სდებს ადამიანს და მისი უმადურობის გამო ჩივის. ვახტანგს გამოკვეთილი აქვს ღვთაების ყოველი სიკეთე და სწორედ ღვთაების პირით გაოცებას გამოხატავს, რომ ადამიანმა ვერ შეიმეცნა ეს სიკეთე:

„მე შევამკე ცა, ზღვა, მთა, ველი, ნაყოფი გვარი,
აბრამს უხმე საყვარელად, ძედ აღგითქვი თემთა მზღვარი,
განვამდიდრე, განვამრავლე, ზეცით მოვეც ნაყოფთ მცვარი,
ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა აღმიმართეს სიკვდილ ჯვარი".

ღვთაების სიკეთის ყოველი სახის გამოვლენის შემდეგ რეფრენად იმეორებს: „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა აღმიმართეს სიკვდილ ჯვარი" და ამით კიდევ უფრო ამლიერებს ადამიანთა დაუნაზობისა და უმადურობის გამომხატველ დიდ ცოდვას. ვახტანგ VI შეცოდებათა სახეების ჩამოყალიბებისას აქვე იძლევა ეროვნული, კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტორების გააზრებას და მათ გაცნობიერებას. მის მიერ ბრალებად ქცეული „ცოდვები" ქრისტიანულ თეოლოგიაში დამკვიდრებული ზოგადი პოსტულატები და ფაქტორებია. აქაა ყველაფერი ის, რაც ბიბლიურსა თუ პატრისტიკულ და, აქედან გამომდინარე, ჰომილეტიკურ, ჰიმნოგრაფიულ თუ თეოლოგიურ-დოგმატიკურ ლიტერატურაში გვხვდება. მათში ზოგად-ქრისტიანული პრობლემატიკაა წინ წამოწეული და ნაკლებად გვხვდება კონკრეტულ-რეალური, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ასპექტები, თუმც შიგადაშიგ პოეტი მაინც ახერხებს

პირადული, აუტობიოგრაფიული შტრიხების გამოკვეთას: იგი საოცარი გულწრფელობითა და განცდით ამბობს: „აღმოფხარ ჩემში, რაც იყო ცოდვიანი დანერგილიო“ (31).

ანდა: „გამიცუდდა ცოდვისაგან საფიქრალი, მოსაგონიო“. იგი მიგვანიშნებს, რომ პირადი უბედურების მიზეზი საკუთარ თავში, პირად ცოდვებში უნდა ვეძიოთ. ცოდვილობისა და მისი დაძლევის განცდა ყველა ქრისტიანის საფიქრებელი და საზრუნავია, მაგრამ XVIII საუკუნეში იგი განსაკუთრებული სიმძაფრით იქნა გაცნობიერებული. დავით გურამიშვილთან ერთად ცოდვისაგან განწმენდის დიდ ღაღადისს წარმოთქვამს სულხან-საბა ორბელიანი.

XVIII საუკუნის ქართველ მწერალთა შორის სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ქრისტიანული მსოფლმხედველობის პრობლემებს.

ერთის მხრივ, „სიბრძნე სიცრუისას“ და ჰომილეტიკურ ძეგლებში სულხან-საბა სასტიკად აშიშვლებს და კიცხავს ეკლესიის მსახურთა მანკიერ მხარეებს, მეორეს მხრივ, თვით ქრისტიანული მოძღვრების ღრმად შეცნობის საფუძველზე თანამემამულეთა შორის ამკვიდრებს სარწმუნოებრივ პრინციპებს და ქრისტიანული მორალის თანმიმდევრული დაცვით ცდილობს თანამოქალაქეთა თვითდახვეწასა და ამაღლებას. ამასთანავე ყურადსაღებია ისიც, რომ სულხან-საბა შთაგონებს მოქალაქეებს, რომ ქრისტიანული მოძღვრების პრინციპები სრულიადაც არ ითვალისწინებს ცხოვრებისაგან განდგომას და ამქვეყნიური ინტერესებისაგან ხელის აღებას.

ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, მატერიალური უზრუნველყოფა მოქალაქეს საშუალებას აძლევს მამაცურად დაიცვას სიმართლე და ჭეშმარიტება, ებრძოლოს მანკიერებას, თავისუფალი იყოს გარეშე ზემოქმედებისაგან, იზრუნოს სხვებზე, კერძოდ, ერთის სიმდიდრე შეიძლება გახდეს ბევრის სიკეთის წყარო; ამრიგად, სიმდიდრე, დოვლათი თვით ღვთაების სურვილია, მის მიერ გაცემული უდიდესი წყალობა, განძია: „უფალი დაავალახაკებს და განამდიდრებს, დაამდაბლებს და აამაღლებს“.

ქრისტიანული მოძღვრება არ კრძალავს ადამიანის ზრუნვას ამქვეყნიურ ცხოვრებაში სიკეთის, დოვლათის შექმნასა და მისით სარგებლობაზე, პირიქით, ბიბლიური წიგნები მოძღვრავენ, რათა მოქალაქემ შეიძინოს დოვლათი და მოაწესრიგოს ამქვეყნიური ცხოვრება.

ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში საგანგებოდაა მოთხრობილი ისტორიულ თუ ლეგენდარულ პირთა შესახებ, რომელთაც გააჩნდათ დიდი მატერიალური დოვლათი, მაგრამ ამავე დროს ღვთისათვის სასურველ საქმეებს აკეთებდნენ. მოციქულთა წერილებში არაერთგზისაა ხაზგასმული, რომ ყოველივე სიმდიდრე თვით ღვთაების ნებითაა ბოძებული და მას გონიერული გამოყენება უნდა: ...„არაჟე უმეწყალებლად არაოდეს დაუტევა ქველის მოქმედება იგი მისი, ზეცით გარდამო მოცემად თქუენდა წამა და ჟამნი ნაყოფის გამომლებელნი, ზეცით საზრდელითა და სიხარულითა გულთა თქუენთა“ (საქმე, 14,17).

დოვლათის შექმნა მხოლოდ შრომით უნდა ხდებოდეს და ამიტომ ბიბლიაში ხშირად გვხვდება საუბარი იმის შესახებ, რომ ადამიანი უნდა იყოს მშრომელი, გამრჯე: „და ეშურებით, რამეთუ ვიქმთ კელითა ჩუენითა“ (I კორ. 4,12).

თეოლოგიურ ლიტერატურაში ძირითადად შემდეგ პუნქტებადაა ჩამოყალიბებული, თუ როგორი გამოხატულება უნდა პოვოს ადამიანის ამქვეყნიურ საქმიანობაზე ზრუნვამ:

1. მატერიალური დოვლათი არ უნდა იყოს თვითმიზანი, ის მხოლოდ საშუალება უნდა იყოს ამაღლებული მიზნისა.

2. მატერიალურ, ამქვეყნიურ დოვლათზე უნდა იზრუნოს იმდენად, რამდენადაც ეს საჭიროა აუცილებელ მოთხოვნათა დაკმაყოფილებისათვის და თავი შეიკავონ ზედმეტისაგან.

3. დოვლათი შექმნილი უნდა იყოს მხოლოდ და მხოლოდ პატიოსანი შრომით, ყოველად დაუშვებელია მიუღებელ საშუალებათა გამოყენება (ეშმაკობა, მოტყუება, ძალადობა).

4. ამქვეყნიური სიკეთე ადამიანმა უნდა გამოიყენოს გონიერულად, ღმერთისა და ახლობელთა საამებლად, უნდა ახსოვდეს, რომ ყოველივე სიკეთე წარმოადგენს ღვთაებისა და არა პირად განუსაზღვრელ საკუთრებას.

ქრისტიანობა არამც თუ არ უარყოფს სიმდიდრეს, არამედ ამ უკანასკნელის საშუალებით მას შესაძლებლად მიაჩნია დროებითი და მარადიული სიკეთის მიღწევა.

უსაფუძვლო და არამეცნიერულია მოსაზრება, რომლის მიხედვით ქრისტიანობა თითქოს უარყოფს ამქვეყნიურ პრობლემათა არააქტიურობას და თვით სხეულის დათრგუნვამდე, უგულებელყოფამდე მიდიოდეს.

ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, მორწმუნე უნდა ზრუნავდეს არა მარტო სულზე, არამედ სხეულზე, რადგან სულზე ზრუნვის აუცილებელი პირობაა სხეულზე ზრუნვა, ფაქტიურად ერთი თავისებურად განსაზღვრავს და საფუძველს უქმნის მეორეს. ამქვეყნიური სიცოცხლის გაგრძელება მარადიული სიცოცხლის წინაპირობაა.

ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ამქვეყნიური ცხოვრება და თვით სხეულიც ღმერთმა შექმნას, ეს მისი სურვილი და ნება იყო და ამდენად ამქვეყნიურობა და მათ შორის სხეულიც ღვთაების აშკარა გამოვლენაა. ღმერთი არის სიცოცხლის შემქმნელი და მხოლოდ მას აქვს მისი ხანგრძლივობის განსაზღვრის უფლება. პაულეს ეპისტოლეში რომაელთა მიმართ ნათქვამია: „რამეთუ არავინ ჩუენთაგანი თავით თჳსით ცოცხალ არს, და არავინ თავით თჳსით მოუკუდების, რამეთუ გინა თუ ცხოველ ვართ, უფლისად ცხოველ ვართ, და გინა თუ მოვწყდებით, უფლისა მიერ მოვწყდებით; გინა თუ ცოცხალ ვიყუნეთ, გინა თუ მოვწყდეთ, უფლისანი ვართ“ (რომ., 14, 1–3).

სიცოცხლე ღმერთმა შექმნა და ამიტომ სიცოცხლეს ადამიანი უნდა უფრთხილდებოდეს, როგორც ღვთის ნების გამოხატულებას. სიცოცხლის სიყვარული და თავის გაფრთხილება ბუნებრივი მოვლენაა და ამიტომ ის არამც თუ არ უპირისპირდება, არამედ გამოხატავს ღვთაების ნებას.

ქრისტიანული მოძღვრებით, ამქვეყნიური ცხოვრება არის დრო, მანძილი ზეობრივი აღზრდისა და მარადიულის მოსამზადებელი პერიოდი. დრო თესვისა, რომელსაც მომავალში მოიმკი, დრო შრომის, მოღვაწეობის, მსხვერპლის, რის შედეგადაც ადამიანი სამაგიეროს მიიღებს მარადიულ სიცოცხლეში. რაც უფრო ჯანმრთელია ადამიანი, მით უფრო მეტი ენერგია და დრო აქვს სულიერი მოღვაწეობისათვის.

ბიბლიის მიხედვით, ღმერთმა ადამიანი შექმნა მსგავსად თავისა, კერძოდ, „თჳსა ღმერთმან ქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“ და „შექმნა ღმერთმან კაცი, ხატად თჳსად შექმნა იგი“ (შეს. 1, 26, 27). ეს ფაქტი უაღრესად სარწმუნო არგუმენტაციაა იმისა, თუ რამდენად დიდი ყურადღება ეთმობა სხეულზე ზრუნვას და რამდენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

ამასთანავე, ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, სხეული არის არა მარტო ადამიანის არსებითი ნაწილი, სულის საჭირო იარაღი, სამყოფელი, რომლის გარეშე სული ვერ იარსებებდა და ვერ იმოქმედებდა ამ ქვეყნად., არამედ ქრისტეს სხეულის ნაწილი, სულის წმინდა ტაძარია. „არა უწყითა, რამეთუ კორცნი ეგე თქუენნი ასონი ქრისტესნი არიან? არა უწყითა, რამეთუ კორცნი ეგე თქუენნი ტაძარნი თქუენ შორის სულისა წმიდისანი არიან, რომელი–ეგე გაქუს ღმრთისაგან“ (კორ. 67, 11–15).

ამრიგად, ხორციელი, ფიზიკური მხარე ადამიანისა უაღრესად მნიშვნელოვანი და საზრუნავია.

წმინდა წიგნების ის გამოთქმები, რომლებშიც თითქოს გამოვლენილია ცხოვრებისადმი სიძულვილი, ეხება არა საკუთრივ სხეულს, არამედ მანკიერ სწრაფვას და ვნებებს. ისინი მას მოძღვრავენ, რომ სხეული ზედმეტად არ გაეინებიეროთ, მაგრამ არ ნერგავენ სხეულისადმი სიძულვილს, თვით დაყუდებული მამებიც, როცა სხეულს თრგუნავენ, ისინი სიცოცხლის შემოკლებაზე კი არ ფიქრობენ, არამედ ვნებებისა და მანკიერი მხარეების ჩაკლაზე. ამიტომ სხეულისადმი ვნების მიყენება და სიცოცხლის მოსპობა, მით უმეტეს თვითმკვლელობა, ითვლება უდიდეს დანაშაულად. იგი ეწინააღმდეგება ბუნების კანონებს, უპირისპირდება ბუნების სწრაფვას სიცოცხლის შენარჩუნებისაკენ, რომელიც საერთოა ყველა სულიერისათვის.

თვითმკვლელობა, ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, არის შეურაცხყოფა ღმერთის იდეებისა, ესაა მისი ნების წინააღმდეგ თავხედური ამბოხი, უტიფარი მითვისება ღვთის უფლებისა და ძალისა. რამეთუ მხოლოდ ერთადერთი ღმერთია მიზეზი და მფლობელი სიცოცხლისა. „უფალი მოაკუდინებს და აცხოვნებს, შთაიყვანებს ჯოჯოხეთად და აღმოიყვანებს“ (1 მეფ. 26).

ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, არამც თუ დაგმობილი და უგულებელყოფილია ამქვეყნური მიზნები, ზრუნვა სხეულზე, არამედ პირიქით, ის დაბეჯითებით უხსნის მორწმუნეებს, რომ ამქვეყნიური ცხოვრება, ფიზიკური სამყარო ღვთის მიერაა შექმნილი და მისი ზრუნვის საგანია, თვით უკედაებისა და მარადიული ნეტარების საფუძველიც ამქვეყნიური ცხოვრებითაა განპირობებული. აქედან გამომდინარე, სულხან-საბას დამოძღვრებით, ქადაგებით საესებით მკაფიოდ და მოქალაქეთათვის აშკარად გასაგებადაა ჩამოყალიბებული მოძღვრების ეს ერთ-ერთი არსებითი მხარე, კერძოდ, ქართველი მქადაგებელი ხაზგასმით მიანიშნებს მსმენელებს, რომ ასკეტური მიზანსწრაფვა არაა მოქალაქეთათვის აუცილებელი, პირიქით, მორწმუნე ცხოვრებას, სინამდვილეს ქმედითად უნდა დაუკავშირდეს და არა ცხოვრებიდან ხელის აღებით და სხეულის გვემით, ყოველი ამქვეყნიურის ზომიერად და გონივრულად გამოყენებით უნდა იზრუნოს როგორც სხეულის სიჯანსაღეზე, ისე ამქვეყნიურ ბედნიერებაზე.

ჩვენ საგანგებოდ გავამახვილეთ ყურადღება ქრისტიანული მოძღვრების სწორედ იმ მხარეზე, რომელიც მორწმუნეში ავითარებს ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე ზრუნვასა და მისდამი ინტერესს.

სულხან-საბა ორბელიანი მიზნად ისახავს არა მხოლოდ თანამოქალაქეთა მზრდელობასა და ტუქსეას, არამედ მათ აღზრდას, დამოძღვრებას და ზნეთსწავლებას. ამიტომ სულხან-საბა ორბელიანი თანამოქალაქეებს დაწერილებით ესაუბრება ზნეობის საკითხებზე, უხსნის და ასწავლის ეთიკურ ნორმებს და მათი გათვითცნობიერებით, ცოდნის სფეროს გაღრმავებით ცდილობს მათ ზნეობრივ დახვეწას.

ამასთანავე დამოძღვრება რომ ცალმხრივი არ იყოს, მორწმუნეებს არკვევს ამქვეყნიური ცხოვრების არასსა და დანიშნულებაში.

სულხან-საბა, როგორც დიდი მამულიშვილი და ქვეყნის უანგარო ამაგდარი, უპირველეს ყოლისა, მოქალაქეთაგან მოითხოვს ქვეყნისადმი სამსახურს, ეროვნული კულტურის აყვავებისათვის ზრუნვასა და სახელმწიფოებრივი სიძლიერის განმტკიცებას. ამიტომ, ბუნებრივია, სულხან-საბა ორბელიანი ქრისტიანული მოძღვრების არსში მოქალაქეთა გარკვევისას უპირატესად მათ ყურადღებას ამახვილებს ქრისტიანობის იმ დებულებებზე, რომელიც ადამიანებს ამქვეყნიურ დანიშნულებასა და მოვალეობაზე მიანიშნებს, და ამით ბრძენი მოძღვარი ცდილობს მოქალაქეებში გააღვიძოს და გააძლიეროს პასუხისმგებლობის გრძნობა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში როგორც საკუთარი თავის, ისე ერის წინაშე.

სულხან-საბა სავსებით გარკვეულად და კატეგორიულად მიმართავს თანამოქალაქეებს: „გესმით, არავის დაგიშალე სოფლისა ამის სიყვარული!"[1] სოფლის სიყვარული, ამქვეყნიური ცხოვრების სიყვარული, ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ცოდვად როდია მიჩნეული და, ამდენად, არც აკრძალვას მოითხოვს.

სულხან-საბა დაბეჯითებით არწმუნებს მსმენელებს, რომ ამქვეყნიური მიზნებისაგან ხელის აღება, ცხოვრებისაგან განდგომა, არამც თუ მოსაწონია,– არამედ დასაძრახია. ამ საკითხთან დაკავშირებით სულხანის მსჯელობა მრავალმხრივ საყურადღებო და მნიშვნელოვანია:„არა გეტყჳი არასმასა"– მიმართავს ის მოქალაქეებს, – არა-ჭამასა, ანუ შიშილითა მოყმობასა, არამედ გეტყჳი ლხინსა არა-ბრალოვანსა, ჭამასა უნაყროვნოსა და სმასა დაუთრობელსა. არა გეტყჳი ნათესაჲთა თქუენთა მეგობართა მოძულებასა და მათსა არა – სიყუარულსა. გესმითა, არა ვის დაგიშალე სოფლისა ამის სიყუარული! ხედაჲთა, არავინ განგაყენე საწუთროჲსა ამის დიდებისაგან"[2].

იგი საგანგებოდ ჩამოთვლის ამქვეყნიური ცხოვრების მოთხოვნილებებისათვის საჭირო ფაქტორებს და ისინი მისაღებად მიაჩნია. ადამიანმა არამც თუ არ უნდა აიღოს მათგან ხელი, არამედ, პირიქით, ისინი აუცილებელია არსებობისათვის და მათზე ზრუნვაა საჭირო, მხოლოდ ის, რომ, როგორც თვითონ მეტად მოხდენილად ამბობს: „იგი (თეალ-მარგალიტი და მოთხოვნილების სხვა საგნები: სამოსი, ბინა, კვება), იყოს საკმარად თქვენდა და თქვენ არა მსახურ მათდა". ეს აფორისტული თქმა მრავალისმეტყველია. აქ ხაზგასმულია ადამიანთა ჯანსაღი დამოკიდებულება საგნებისა და მოვლენებისადმი, საგანი აუცილებელი საჭიროებისათვის გამოსაყენებელი საშუალებაა და არა თვითმიზანი. საგნისადმი დაქვემდებარება და დამორჩილება ადამიანური ღირსების დაკარგვის გამოხატულებაა.

სულხან-საბა, როგორც ვნახეთ, საგანგებოდ მსჯელობს ამქვეყნიური ინტერესების მოწესრიგებაზე. ადამიანი მოვალეა იზრუნოს ამქვეყნიური მოთხოვნილების დაკმაყოფილებაზე, ის გარკვეულ პასუხისმგებლობას უნდა გრძნობდეს როგორც საკუთარი თავის, ისე ოჯახისა და საზოგადოების წინაშე. ამქვეყნიური სიცოცხლე საჭიროებს საარსებო საშუალებებზე ზრუნვას და ეს საბას ადამიანის ბუნებრივ და აუცილებელ მოთხოვნილებად მიაჩნია, მაგრამ იქვე ხაზგასმით აყალიბებს მაღალ მორალურ პრინციპებს, თუ როგორი ფორმები და ხასიათი უნდა მიეცეს მატერიალურ დაინტერესებას.

საბა აღნიშნავს, რომ ჩაცმა-დახურვა ადამიანური მოთხოვნილებების აუცილებელი ფაქტორია და ეს უნდა მოაწესრიგოს კიდეც, მაგრამ „გეტყჳი ჩაცმასა უცოდველად, დახურვასა არა-ვალითა, მოკაზმასა არა-ნატაცებითა, შემოსვასა არა ქერიეთა და ობოლთა ნაძარცვითა, სამკაულთა შესხმასა არა ანგარებითა". ამრიგად, მაღალი მორალური პრინციპებიდან გამომდინარე, სულხან-საბა ნათელყოფს, რომ ქრისტიანული მოძღვრება სრულიადაც არ მოითხოვს ადამიანისაგან ამქვეყნიური ინტერესების უგულებელყოფას და დათმობას.

„მოთმინების" პრობლემას განსაკუთრებული ადგილი უკავია თეოლოგიურ ლიტერატურაში, მაგრამ სულხან-საბა ამ პრობლემას არ იხილავს მხოლოდ თეოლოგიურ ასპექტში. მოთმინების საშუალებით მიაღწევს ადამიანი ღვთაებასთან შეერთებას და ნეტარებას. ღმერთი იმიტომ უგზავნის ადამიანს ტანჯვას, რომ ის იგრძნოს, რადგანაც მწუხარების შეგრძნების გარეშე ვერ გამოიშუშავებს მოთმინებას: „არა ხოლო ესე, არამედ ჳიქადიცა ჭირთა შინა. უწყით, რამეთუ ჭირი მოთმინებასა შეიქმს" (რომ. 5, III). ბიბლიის მიხედვით, არ არის გაჭირვება, უბედურება, რომელსაც სარგებლობა არ მოჰქონდეს, რადგან ამის საშუალებით ხდება ადამიანის გამოცდა. ყოველი დიდი გაჭირვება ადამიანის ხასიათის სიმტკიცისა და გამძლეობის გამომუშავების საშუალებაა; სწორედ ამ ასპექტში ავითარებს სულხან-საბა თავის მოსაზრებებს. მოთმინება, მისი დამოძღვრებით, მორჩილებას კი არ ნიშნავს, არამედ სულგრძელობას, დიდბუნებოვნებას, წინდახედულებასა და ამტანობას. ეს თეორიული პრინციპი მეტად

---

[1] ს.ს. ორბელიანი, თხზულებანი, 1963 წ., III, გვ. 195.

[2] იქვე, გვ. 194.

სახიერად აქვს ქართველ მთაზრონეს გაშლილი „სიბრძნე-სიცრუისას“ არაკებსა და სენტენციებში, იგი უპირველესად ელინდება ლეონის აღმზრდელობით მეთოდებში, ხოლო ორატორულ სიტყვებში კი სულხან-საბა იძლევა „მოთმინების“ ერთგვარ თეორიულ დასაბუთებას: „იხილე, მომკალნი ყანათანი ვითარ მოითმენენ სიცხესა მზეთასა და სიგრძეთა დღეთასა; მუშაკობენ ცხელთა და ურწყულთა ველთა, შერებიან, ბოროტსა ჰაერსა არა რიდებენ, რამეთუ მაშინ არს დრო სნეულებისა და ცხრო-ხურველისა, მაშინ არს გესლოვნება ბოროტი გველთა და მკბენარობა ღრიანკელთა, არამედ არა განეკრძალებიან და არცა წამისა განსუენებასა მისცემენ თავთა თვისთა, ვერღარა გამოიზრდების წელიწადთა სიგრძესა მისსა“... ხასიათის სიმტკიცე, მოთმენის უნარი და სიბრძნე განაპირობებს ყოველგვარ წარმატებას. ამიტომ ერთგვარად ლოზუნგის ძალის მქონეა მისი მოწოდება: „ისწავენით მოთმინებაჲ!“ ეს დამოძღვრება მიზნად ისახავს ახალგაზრდებში ამტანობის, გამძლეობის, ფიზიკური და სულიერი ძალების მობილიზაციის გამომუშავებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელია პიროვნების სრულყოფა და ქვეყნისადმი ღირსეული სამსახური. მხოლოდ გონივრული შორსჭვრეტითა და მოთმინებით შეიძლება დაბრკოლებათა გადალახვა. მოთმინება აკაჟებს ნებისყოფას და აველენს ხასიათის სიმტკიცეს. პიროვნების სიღინჯე, სულგრძელობა და დიდბუნებოვნება მოთმინების უნარში მჟღავნდება და ამ უნარით აღჭურვილი, გაწონასწორებული და წინდახედული ადამიანი მუდამ წარმატებით აგვარებს ყოველ საქმეს. ხოლო მოთმინების უნარდაკარგული, ან როგორც საბა-სულხანი იტყვის, „უთმენი“, ცერცეტი, ფუქსავატი და ჭკუაშოკლე ადამიანი თავისი თავშეუკავებლობითა და აჩქარებით აზიანებს როგორც საკუთარს, ისე საზოგადო საქმეს. მოუთმენლობაა სათავე ყოველგვარი წარუმატებლობისა და უბედურებისა:

„უთმინობა არს აღმაგზნები ცეცხლითა გენიისათა დასაწუაჲად თავისა თვისისა და დასასჯელად სულთა თვისთა, რამეთუ უთმინოება დასთესს ყოველსა ცოდვასა... ამისთვის რამეთუ არა არს სიბოროტე ქვეყანასა ზედა, რომელიცა უთმინობისა მიერ არა იშვებოდეს“[3].

„სწაელანი“ ეთიკური ნორმების თაკისებურ კოდექსს წარმოადგენს. სულხან-საბა მიზნად ისახავს თანამემამულეთა ზნეობრივ დახვეწას, ბჭირად საუბრობს ეთიკის რთულ და არსებით პრობლემებზე, ცხოვრებისეული, პრაქტიკული საკითხების მოგვარებაზე. მისი „სიტყვები“ ერთგვარ მცირე დიდაქტიკურ ტრაქტატებს წარმოადგენს.

სულხან-საბას ეთიკურ მოძღვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სიყვარულის პრობლემას, რომელსაც მიუძღვნა საგანგებო ქადაგება „სწაელა სიყუარულისათჳს“. სულხანისათვის, რასაკირველია, უცხოა ეთიკის კლასობრივი ხასიათი და, აქედან გამომდინარე, სიყვარულის პრობლემაც გააზრებულია სოციალური საფუძვლების გათვალისწინების გარეშე, ეთიკის სხვა პრობლემებზე მსჯელობისას იგი ახერხებს მათ განხილვას ცხოვრებისეულ მოვლენებთან უშუალო კავშირში და პრაქტიკული შემამეცნებელი ხასიათის დამოძღვრებასთან ერთად აყალიბებს ზოგადი ხასიათის პრინციპებს. სიყვარულის პრობლემაზე მსჯელობისას იგი თეოლოგიური ხასიათის პრინციპების დაცვით ესაუბრება მსმენელებს „მოყვასთა სიყუარულზე“. ამ საუბარში ძირითადად გადმოცემულია ქრისტიანული მოძღვრება სიყვარულზე, რომლის მიხედვით მოყვასის სიყვარული ნიშნავს, საერთოდ, ყველა ადამიანის სიყვარულს, რადგანაც თეოლოგიური თვალსაზრისით, ადამიანები ყველანი განურჩევლად აღსარებისა, მდგომარეობისა და ეროვნებისა ერთნი არიან. ყველანი ერთი მამიდან – ადამიდან მოდიან, ერთნი არიან ხორცითა და სისხლით (მოციქ. 17,26), ყველანი შექმნილნი არიან ღმერთის მამის მიხედვით და რადგანაც ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით ყველა ადამიანი აღიარებულია ერთი მამა-მეცნიერის შვილად, ამიტომ ერთმანეთი ძმებივით უნდა უყვარდეთ. ამავე მოძღვრებით სიყვარული არის სრულყოფის კავშირი, მთლიანობა, ეს არის ჰარმონია სრულყოფისა, ყოველი ჯანსაღი საწყისებისა. მოციქული პაულე კოლასელთა მიმართ გაგზავნილ პირველ ეპისტოლეში ხაზგასმით აღნიშნავს: „და ამას ყოველსა ზედა სიყუარული, რომელი-იგი არს სიმტკიცე სრულებისაჲ“ (კოლ. 3,14). ეკლესიის მამები ქრისტიანული ჰუმანიზმის უპირატესობას სხვა მოძღვრებებთან შედარებით ხედავდნენ, რომ ეს მოძღვრება, მათი მტკიცებით, საყოველთაო ბედნიერებისთვისაა მომზადებული.

სულხან-საბა არსებითად გამოდის ბიბლიური მოძღვრებიდან, ბიბლიური ტექსტების ციტირებით მსჯელობს საყოველთაო სიყვარულზე და განმარტავს მას: „ესე არს, რათა შეურყეველად, შეუორგულებელად, სიწმინდით გიყვარდეს ყოველნი კაცნი, არა მხოლოდ ნათესავნი და მოყვარენი, არამედ უცხონი და მტერნიცა“[4]. სულხან-საბა წარმოთქვამს სიყვარულის ერთგვარ ჰიმნს, რომელიც მსმენელში აღძრავს მაღალ, კეთილშობლურ გრძნობებს და აჩენს ამ გრძნობების გამოვლენისა და დამკვიდრების მოთხოვნილებას, სულხან-საბა გულწრფელი და შინაგანი პათეტიკით წარმოსთქვამს: „ჰოი, დიდ არს

---

[3] ს.ს. ორბელიანი, თხზულებანი, 1963 წ., III, გვ. 110.

[4] იქვე, გვ. 89.

სიყვარული და ყოველსა სათნოებისა უაღრესი და ყოველთა მადლთა უდიდებულესი და ყოველთა კეთილთა უკეთესი და ყოველთა პატიოსნებათა უწარჩინებულესი"[5]. აქ სულხან-საბა ამბობს საკუთარ სიტყვას. ციტირებულ ორიოდე სტრიქონში ავტორი განგვაცდევინებს ამ ამამაღლებელი გრძნობის ყველა მომხიბლავ ნიშან-თვისებას და საზგასმით მიგვანიშნებს, რომ ეს გრძნობა თავისი სიფაქიზითა და ადამიანის გამაბედნიერებელი უნარით აღემატება ყველა სხვა ღირსებას და მხოლოდ მასში შეიძლება იყოს გამოვლენილი სათნოება მთელი თავისი სისრულითა და სრულყოფით. სულხან-საბა მეტად ორიგინალური ფორმით იძლევა სიყვარულის თავისებურ განმარტებას, ეს არის სათნოება, მადლი, სიკეთე და პატიოსნება ერთად შერწყმული აღმატებულ ხარისხში. ხასაუბრო სტილით მსჯელობა განსაკუთრებით ეფექტური და შთამბეჭდავია მსმენელისა და მკითხველისათვის.

სულხან-საბას ქადაგებათა დიდი ღირსება იმაში მდგომარეობს, რომ რელიგიური თემის გაშლისას ის, ერთის მხრივ, ახერხებს სამოქალაქო მოტივების განვითარებას, ხოლო, მეორეს მხრივ, თვით მოძღვრების არსის ჩამოყალიბებისას მსმენელთა მთელ გულისყურს წარმართავს მორალურ-ეთიკურ ტენდენციებსა და ამქვეყნიური ინტერესებისადმი ზრუნვაზე. სულხან-საბა ორბელიანის სარწმუნოებრივი პრინციპები მთელი სიღრმით ჩამოყალიბებულია მის „სწავლანში", რომლის ყოველი „ქადაგება" წარმოადგენს ქრისტიანული მორალის ამა თუ იმ ასპექტის ღრმა თეორიულ ანალიზს და მწერლის წინაშე ცხოვრებისეული პრობლემების გადაწყვეტას სწორედ ამ მორალის საფუძველზე.

XVIII საუკუნის მწერლობაში საერთოდ და კერძოდ კი ვახტანგ VI-სა და სულხან-საბას შემოქმედებაში ეროვნული და ზნეობრივი პოზიციები ორგანულად არის შერწყმული მართლმადიდებლურ აღმსარებლობასთან და ქრისტელოგიურ კონცეფციაში ჩაქსოვილი ეპოქალური პრობლემები ერთი მთლიანობის სიდიადით არის წარმოსახული.

Revaz Baramidze

Some Aspects of Christological Problems in the Georgian Literature of the XVIII Century

Among the of the XVIII century Sulkhan-Saba Orbeliani' s works are most important and particularly the viewpoint problems. The writer severely criticizes the vices of clergymen, on the other hand, he enforces the Christian principles and by defending the Christian moral tries to refine his citizens. Sulkhan-Saba assures his contemporaries that Christianity morals do not mean leading ascetic life and neglecting earthly interests.

[5] ს.ს. ორბელიანი, თხზულებანი, 1963 წ., III, გვ. 92.

ორბელიანთა ნაკვალევზე
დავით ორბელიანი

ორბელიანნი დიდად ღვაწლმოსილი გვარია საქართველოს ისტორიაში. დროის მსახვრალი ხელით შეიშუსრა ეს სახელოვანი საგვარეულო, მაგრამ ორბელიანთა აწ აღმოფხვრილი გვარისა და სამუდამოდ დაშრეტილი სისხლის სანაცვლოდ შემოგვრჩა უდიდესი ნაღვაწი მათი. თუ ქორონიკონებს მიღმა გადავიხედავთ, ჩვენს წინაშე ცხოველად წარმოჩნდება მთელი წყება გარდასული თაობებისა, რომელთაც თავიანთ მძვინვარე დროებში დიდი სამსახური დასდეს ქვეყანას სამი არსებითი მიმართულებით. სახელმწიფოებრივ ასპარეზზე მსჯულთუხუცესების, სახლთუხუცესებისა და ეშიკაღასბაშების სახით, ბრძოლათა სარბიელზე – მეწინავე სარდალთა ხმლით, მწიგნობრულ სფეროში – სახელგანთქმულ სწავლულთა ღვაწლით.

დავით ორბელიანი საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი გმირია, გარდასულ გმირთა სახეები კი მუდმივი ჩირაღდნებია ერის მძიმე ისტორიის ბნელით მოცულ გზა-ბილიკებზე. დავიწყების ბურუსმა ვერ უნდა დაფაროს, არ უნდა ჩაკრეს ეს ჩირაღდნები, როგორც ყველაზე საიმედო გზისმკვლეველები მომავალი თაობებისთვის.

სახელოვან ორბელიანთა (ორბელიშვილთა) ბიოგრაფიული პორტრეტების წარმოჩენის გზებს ისტორიის სილრმეებში შევყავართ. ვინაიდან დამსახურებული გვარია თითქმის მთელი საორბელიშვილო, ცალკეულ პირთა გამოცალკევება და მათი ბიოგრაფიების მოწყვეტილად, ლოკალურად შესწავლა, ალბათ, სასურველ შედეგს ვერც მოგვცემდა. ორბელიშვილთა ღვაწლი იმდენად მრავალმხრივია, რომ ამ გვარის ეპოპეა მთლიანად უნდა იქნას შესწავლილი და მთელი საგვარეულოს ისტორიის ფონზე გამოიკვეთოს მის ცალკეულ წარმომადგენელთა ცხოვრების გზები და სახელმწიფოებრივი თუ კულტურულ-ლიტერატურული ღვაწლი. ვითვალისწინებდით რა ამ გარემოებას, ვიდრე ცალკეულ სახელოვან ორბელიანთა ბიოგრაფიული პორტრეტების წარმოჩენას შევუდგებოდით, ჩვენი კელევა მიზნად ისახავდა ორბელიანთა საგვარეულოს გენეალოგიის შესწავლას, მის ცალკეულ შტოთა გამოყოფას, შემადგენლობის დადგენასა და პოლიტიკური ორიენტაციების წარმოჩენას.

ორბელიანთა საგვარეულოს ისტორიული დოკუმენტაციის დეტალური შესწავლა და მის მონაცემთა შეჯარდება საისტორიო თხზულებათა თუ სხვა წყაროთა სათანადო მონაცემებთან აუცილებელი წინაპირობა იყო ღვაწლმოსილ ორბელიანთა ბიოგრაფიული მასალების კვლეევისთვის. ამჯერად ხელთა გვაქვს და კვლევას გეიადვილებს ორბელიანთა საგვარეულოს გენეალოგიური სქემა, რომელიც გეითვალისწინებს ამ სახელოვანი გვარის შემადგენლობას (ცალკეულ შტოთა ურთიერთგამიჯვნით) მისი არსებობის მთელ მანძილზე, XVII ს-ის დასაწყისიდან ვიდრე აღმოფხვრამდე, 9-10 თაობის ფარგლებში (მთელ სქემას სხვა ნაშრომში გამოვაქვეყნებთ, ამჯერად წარმოვაჩენთ მხოლოდ დავით ორბელიანის გენეალოგიურ ხაზს).

მეცნიერთაგან გამოწვლილვით არის შესწავლილი ჩვენი უდიდესი მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის, სიცოცხლეშივე ერის მამად აღიარებული სულხან-საბა ორბელიანისა და მისი ოჯახის სახელმწიფოებრივი თუ მწიგნობრული ღვაწლი. დიდი რუდუნებით არის ნაკვლევი ახალი ლიტერატურის მკვლევართაგან XIX საუკუნის ორბელიანთა ბიოგრაფიული მასალები და ლიტერატურული მემკვიდრეობაც.მაინც უნდა ითქვას, რომ ჯერჯერობით არა გვაქვს ამ დამსახურებული საგვარეულოს ღვაწლის მთლიანი სურათი. რამდენადაც ამ საგვარეულოს ღვაწლის გზა უწყვეტია არსებობის მთელ მანძილზე, ცხადია, მისი ისტორიაც უწყვეტი ხაზით უნდა წარმოჩნდეს. თვით ახალი დროის ორბელიანებსაც საუკუნეთა სიღრმიდან უნდა ამოვხედოთ. მოწყვეტილად, მხოლოდ XIX ს-ის ჩარჩოებში, ვერასგზით ვერ მოეკვეთა თვით XIX საუკუნეში დაბადებულ ორბელიანთა ცხოვრება და მოღვაწეობაც. მათი ცხოვრების გზებიც უთუოდ მკვეთრად არის განსაზღვრული XVIII ს-ის დასასრულის საქართველოს ისტორიული ყოფით. გვარის უწყვეტი ჯაჭვის სახით წარმოჩენა ყველაზე რეალური გზაა ამ ჯაჭვის თითოეული რგოლის გამოკვეთისთვის, ცალკეულ დამსახურებულ ორბელიანთა ბიოგრაფიული პორტრეტების წარმოჩენისთვის.

გონიერებითა და განსწავლულობით გამორჩეული თაობები, ცხადია, ვერასოდეს იქნებიან გულგრილნი შვილნი თავიანთი ეპოქებისა. XVII-XVIII ს-თა მძიმე დროებში ორბელინებსაც ეხედავთ უმაღლეს ხელისუფალთა გვერდით, ქართლის ბედის მესაჭეთა მხარდამხარ.

საბარათაშვილო, რომლის ერთი განშტოებაცაა საორბელიშვილო, ისტორიულად იყო მეწინავე სადროშო ქართლისა, ხოლო XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან მეწინავე სადროშოს სარდალნი იყვნენ საბარათაშვილოს ორბელიშვილთა შტოს წარმომადგენელნი. ამ დროიდან ორბელიანნი იყვნენ ქართლის მეწინავე დროშის მპყრობელნი იმ დრომდე, ვიდრე არსებობდა მეწინავე სადროშო ქვეყნისა. ორბელიშვილებმა, ძირითადად, ღირსეულად ზიდეს ეს უმძიმესი და გმირული ტვირთი.

ორბელიანთა საგვარეულოს მხარდაჭერას ყოველთვის ეძიებდნენ და ეყრდნობოდნენ მძიმე დროებში საქართველოს უმაღლესი ხელისუფალნი თუ ხელისუფლების მაძიებელნი. ორბელიანნი ერთერთი პირველთაგანნი არიან იმ მმართველ ფენათა შორის, რომელთა ღვაწლმა, ისევე როგორც შეცდომებმაც, იქონია თვალსაჩინო შედეგი ქართლის ბედის ისტორიულად წარმართვაში და, შესაძლოა, იმგვარად წარმოჩენაშიც, რაგვარადაც ის ახალ დროებში, XVIII-XIX ს-თა გასაყარზე წარმოჩნდა.

ღვაწლმოსილ ორბელიანთა ბიოგრაფიული მასალების კვლევა გარკვეული თვალსაზრისით XVII-XVIII ს-თა საქართველოს ისტორიული პერიპეტიების კვლევაცაა, და, რამდენადაც ყველა თაობა პასუხისმგებელია თავის საქმეთა გამო ისტორიის წინაშე, აქ არ შეიძლება არ მოვიგონოთ ის უმკაცრესი ბრალდებაც, რაც ახალმა თაობამ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ბელადის ილია ჭავჭავაძის პირით დასდო საზოგადოდ მთელ მამათა თაობასა და საკუთრივ ორბელიანებსაც; ყველაზე მძიმე, მომაკვდინებელი ბრალდება, რაც შეიძლება დაედოს ადამის შვილთ და რაც გამოიხატა ილიას ფორმულით: „ჩვენი ქვეყანა, მკვდარი თქვენგანა...“ სრული ჭეშმარიტებაა, რომ ჩვენი ქვეყნის ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე მამათა შეცდომებმა იქონია ტრაგიკული შედეგი და ამ მხრივ უმკაცრეს განსჯას შვილთაგან ვერ აიცდენენ თვით ღვაწლმოსილი ორბელიანნიც. ეს გარემოება უცილოდ უნდა გვახსოვდეს ამ სახელოვანი საგვარეულოს წარმომადგენელთა ბიოგრაფიული პორტრეტების გამოკვეთისას. ორბელიანთა საგვარეულოშიც იყვნენ არა მხოლოდ დიდი ეროვნული მოღვაწენი, არამედ რეაქციული პირებიც, რომლებიც გარკვეულ ეტაპებზე უპირისპირდებოდნენ ქართველ მეფეთა ეროვნულ პოლიტიკას და ზოგჯერ სახიფათო ზიანსაც აყენებდნენ მას.

ორბელიანთა საგვარეულო ისტორიულ დოკუმენტაციაში ოთხი შტოს სახითაა წარმოჩენილი. ეს შტოები ყაფლან ბარათაშვილ-ორბელიშვილის შვილთა მემკვიდრეობაა. ყაფლანის ხუთი ვაჟისგან (პაპუნა, ასლანი, ვახტანგი, თამაზი, გიორგი) უფროსი პაპუნა უშვილოდ გადაეგო, ხოლო დანარჩენი ოთხი შვილის მემკვიდრეობა – ესაა ისტორიულ დოკუმენტაციაში წარმოჩენილი ორბელიანთა ოთხი სახლი.

ორბელიანთა სხვადასხვა შტოებს თანამედროვენი სხვადასხვა სახელებით მოიხსენიებდნენ, რომლებშიც წარმოჩენილი იყო შტოთა მემკვიდრეობითი თანამდებობრივი სახელოები. ეს სახელები შემორჩენია ისტორიულ დოკუმენტაციასაც. ჩვენ აღვადგენთ ისტორიულ დოკუმენტაციაში შემონახულ წოდებებს ორბელიანთა სხვადასხვა შტოებისა და უფროს შტოს (ასლანის მემკვიდრეებს) სარდალთა შტოს ვუწოდებთ, ხოლო მომდევნოს (ვახტანგ ორბელიანის მემკვიდრეებს) – მდივანბეგიშვილ ორბელიანთა შტოს. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ასლანის შტომ სარდლობა მემკვიდრეობით თანამდებობად მიიღო მას შემდეგ, რაც ეს სახელო დაჰკარგა ორბელიანთა მესამე სახლმა.

ამჯერად ჩვენი კვლევის ობიექტია ორბელიანთა უფროსი შტოს სახლის შვილი დავით ორბელიანი, ანუ როგორც თანამედროვენი უწოდებდნენ, – დავით სარდალი.

ორბელიანთა ის შტო, რომელსაც დავით სარდალი ეკუთვნოდა, თავიდანვე დაპირისპირებული იყო ორბელიანთა სხვა შტოებთან და განსაკუთრებით ვახტანგ მდივანბეგის სახლის შვილებთან. ორბელიანნი, ისევე როგორც სხვა წარჩინებული გვარებიც იმ ეპოქისა, მოჰყვნენ მუხრან-ბატონ ბაგრატოვანთა და ერეკლე I-ისა და მის მემკვიდრეთა დაპირისპირებაში. ამ დიდმა პოლიტიკურმა ფაქტორმა წარმართა ბევრი გამოჩენილი ორბელიანის ცხოვრების გზაც.

ქართლის ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან მუხრან-ბატონ ბაგრატოვანთა შტოს წარმომადგენელნი მეთაურობდნენ. ამ პოლიტიკური მიმართულების ჯგუფში ვხედავთ ორბელიანთა საგვარეულოს მრავალ ცნობილ პირს და მთლიანად მის ერთ მეტად სახელოვან შტოს ვახტანგ მდივანბეგის (საბას მამის) შტოსაც. ორბელიანთა ეს შტო ფიზიკურადაც თითქმის მთლიანად ემსხვერპლა მუხრან-ბატონ ბაგრატოვანთა პოლიტიკურ თანადგომას.

ვახტანგ ორბელიანის უფროსი ძმის – ასლანის ოჯახი კი თავიდანვე ერეკლე I-ის ბანაკში აღმოჩნდა. ორბელიანთა საგვარეულოში სხვადასხვა დროს უფროსობდნენ ამ ორი სახლის შვილნი – ასლანისა და ვახტანგ მდივანბეგის მემკვიდრეები იმის მიხედვით, თუ რომელი პოლიტიკური ძალები იმარჯვებდნენ ცენტრალური ხელისუფლების სათავეში. თეიმურაზ II-ის მეფობის დროიდან კი ორბელიანთა საგვარეულოს უფროსად მესამე სახლის შვილთ ვხედავთ. კერძოდ, ეს წარჩინება მიიღო

ჯერ თეიმურაზ II-ის სიძემ, ანა ბატონიშვილის მეულლემ დიმიტრი ორბელიანმა და შემდეგ გადავიდა მის მემკვიდრეებზედაც.

ყაფლან ორბელიანის უფროსმა ვაჟმა, ორბელიანთა საგვარეულოს მეთაურმა დიდმა თავადმა პაპუნამ, რომელიც უშვილო იყო, იშვილა თავისი ძმისწული, ვახტანგ მდივანბეგის ვაჟი ერასტი (სპას ძმა). ცხადია, შემთხვევით არ მოშხდარა, რომ უშვილო პაპუნამ იშვილა არა თავისი მომდევნო ძმის - ასლანის რომელიმე ვაჟი, არამედ მესამე ძმის - ვახტანგ მდივანბეგის შვილი ერასტი. ამით მან ფაქტიურად საგვარეულოს უფროსობისთვის ერასტი ორბელიანს შეუმზადა ნიადაგი. პაპუნას ამგვარ ნაბიჯს პოლიტიკური საფუძველიც ჰქონდა. ისტორიულ დოკუმენტთა ცნობებით ირკვევა, რომ პაპუნა და ვახტანგ მდივანბეგი, აგრეთვე მათი უმცროსი ძმები - თამაზი და გიორგი, ძირითადად ერთი პოლიტიკური მიმართულების ჯგუფს ეკუთვნოდნენ. ეს იყო მუხრან-ბატონ ბაგრატოვანთა ერთგული ბანაკი, ანუ როგორც გიორგი XI ერთ წერილში აღნიშნავდა საბასა და ერასტის ოჯახის მიმართ - „დიდად ზურგად იმედი" მათი.

ასლან ორბელიანის სახლის შვილნი კი უმეტესად ერეკლე I-ისა და მის მემკვიდრეთა ბანაკში იმყოფებოდნენ. ასლანის სახლის ამგვარ ორიენტაციას ერეკლე I-ის ოჯახთან ნათესაური დამოკიდებულებაც განაპირობებდა. მართალია ასლანი და მისი ძმები ბიძაშვილები იყვნენ გიორგი XI-ისა, მაგრამ ამავე დროს თვით ასლანი, თაეის ძმათაგან განსხვავებით, ახლო ნათესავი იყო ერეკლე I-ისაც. ერეკლე I-ის დედა - დიასამიძის ქალი, იყო ასლან ორბელიანის მეულლის თამარის და. ამგვარად, ასლან ორბელიანის შვილები ერეკლე I-ის დეიდაშვილები იყვნენ და დიდი ნათესაური სიყვარულიც ჰქონდათ ერთმანეთისა. ამ მიზეზის გამოც ასლანის შტო თაიდანვე დაუპირისპირდა ორბელიანთა სხვა შტოებს, ხოლო ყველაზე მეტად - ვახტანგ მდივანბეგის შტოს, როგორც მუხრან-ბატონ ბაგრატოვანთა უერთგულესს.

დავით ორბელიანი, როგორც ასლანის სახლის შთამომავალი, ცხადია, ერეკლე I-ის მემკვიდრეთა ერთგულ ბანაკს ეკუთვნოდა.

ცენტრალური ეროვნული ხელისუფლების სათავეებთან თეიმურაზ II-ისა და ერეკლე II-ის გამოჩენამდე მუხრან-ბატონ ბაგრატოვანებთან, კერძოდ, საკუთრივ ვახტანგ VI-სთან დაპირისპირებული წრეები, არსებითად, ქვეყნის რეაქციულ ძალებს წარმოადგენდნენ. ასლანის მემკვიდრეთაგან მისმა უფროსმა ვაჟმა - ლუარსაბ სარდალმა დიდად რეაქციული როლი ითამაშა ვახტანგ VI-ის წინააღმდეგ, რისთვისაც ამ უკანასკნელისაგან სიკვდილის განაჩენიც დაიმსახურა და მხოლოდ ერასტი ორბელიანის წყალობით გადაურჩა სასჯელს. ლუარსაბის გარდაცვალების შემდეგ სარდლობა მემკვიდრეობით მის ვაჟს უნდა რგებოდა, მაგრამ ლუარსაბ ორბელიანის ვაჟის ცხოვრება სხვაგვარად წარიმართა, სარდალი კი გახდა ლუარსაბის ძმისწული ქაიხოსრო ორბელიანი (ქაიხოსროსაევ ვაჟი). იგი ობოლი იყო, ბიძამ - ლუარსაბ სარდალმა შვილად გაზარდა და სარდლობაც მემკვიდრეობით მასვე უანდერძა[1].

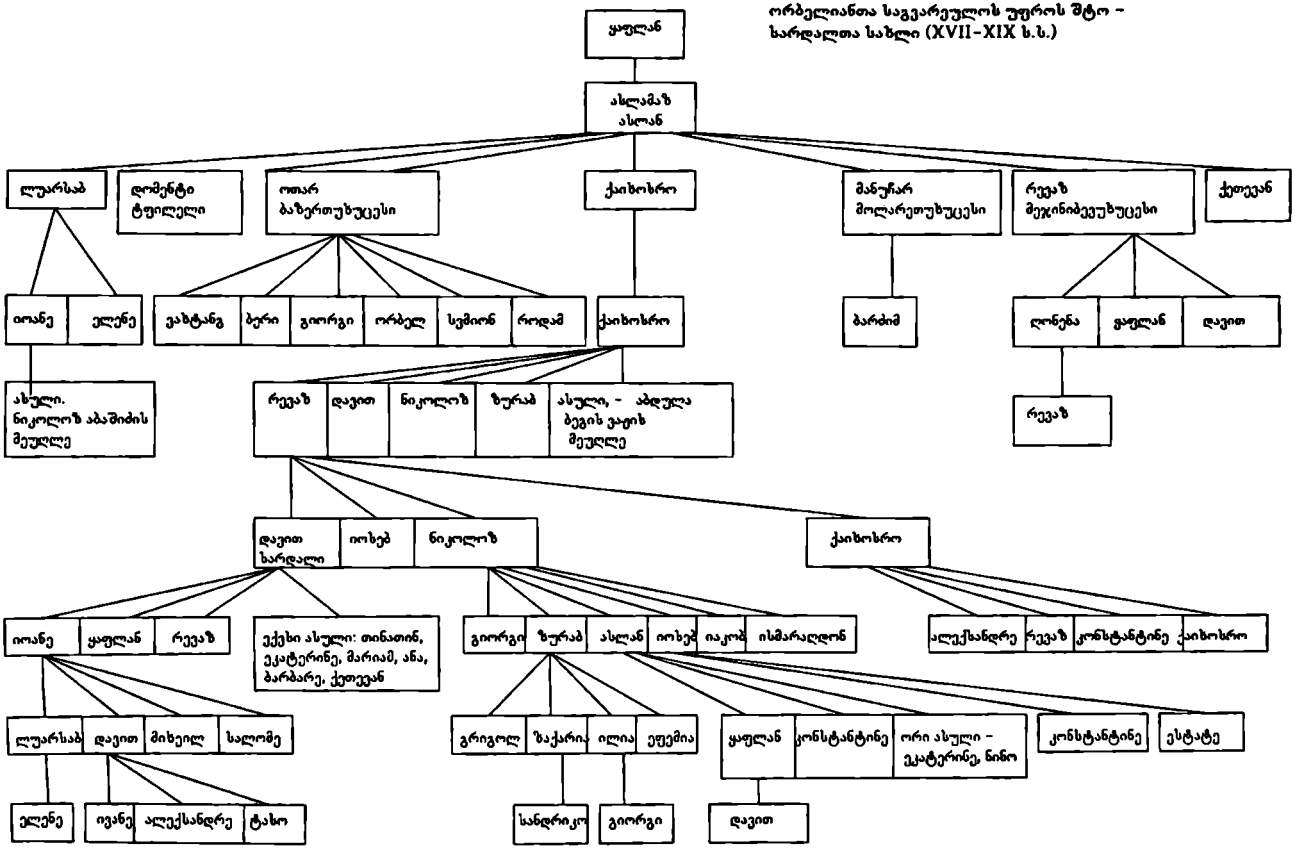
დიდად რეაქციული ხასიათისა იყო პირველ ეტაპზე ქაიხოსრო სარდლის მოღვაწეობაც. ხოლო უფრო გვიან იგი გახდა ერთგული თეიმურაზ II-ისა და ბოლომდე თავდადებით ემსახურა მას. ქაიხოსროს შემდეგ სარდლად ეხედათ მის ვაჟს რევაზ ორბელიანს. ეს უკანასკნელი იყო უერთგულესი ერეკლე მეფისა. მისი ერთგულება დიდად პატივდებული იყო მეფისაგანაც. ერეკლეს ერთ სიგელში, რომელიც რევაზ სარდლის სახელზეა გაცემული, ეკითხულობთ: „ჩვენ, მეფის თეიმურაზის ძემან კახეთის მეფემ და ქართლის და ყაზახ-ბორჩალოს განმგებელმან ერეკლემ გიბოძეთ ეს მცირე საბოძვარი წიგნი თქვენ ჩვენს მამითა და პაპით თანამკვდარს რევაზს, ჩვენს მძახალს... მამის თქვენის ჩემის ოჯახის სამსახურებად სიკვდილი და შენი ჩვენზედ დიდად გარჯილობა არ დაივიწყებოდა და სხვასაც უთვალაჳ წყალობას გემართლებით... ქკს ულვ"[2].

რევაზ ორბელიანის უფროსი ვაჟი კი იყო დავით სარდალი, აი, საკუთრივ მისი გენეალოგიური ხაზიც:

[1] ს.ც.ს.ა.ფ. 1450, დავთ. 15, ხად. №146.

[2] იქვე, ხად. № 108.

ორბელიანთა საგვარეულოს უფროს შტო – სარდალთა საბლი (XVII–XIX ს.ს.)



დავით ორბელიანი ერთ-ერთი უალრესად ღვაწლმოსილი პირია ორბელიანთა საგვარეულოს ისტორიაში. იგია გმირი სარდალი, ხოტბაშესხმული პოეტთაგან, თავად პოეტი და მთარგმნელი, კეთილშობილი და უზადო პიროვნება.

დავით სარდლის მოღვაწეობით სრულდება ძველ ორბელიანთა ეპოქა. სწორედ იგია უკანასკნელი დიდი სარდალიც მეწინავე სადროშოსი. მისი შეილი იოანე ორბელიანი, რომელიც მამის გარდაცვალების შემდეგ მემკვიდრეობით ფლობდა მეწინავე სარდლის სახელოს, შორს იყო იმ დიდებისაგან, რომლითაც მისი სახელოვანი მამა იყო სამართლიანად გარემოსილი. არის რაღაც სიმბოლური იმაშიც, რომ უკანასკნელი დიდი მეწინავე სარდლის ცხოვრების აღსასრული დაემთხვა ქვეყნის საბედისწერო მარცხს კრწანისის ველზე. დავით სარდალმა, მაშინ სასიკვდილო სარეცელზე მიჯაჭვულმა, ველარ შესძლო თავისი სახელოვანი ხმლის მოქნევა ძველი საქართველოს ამ უკანასკნელ და საბედისწერო ომში. სიცოცხლის ბოლო ჟამი მოუშხამა კრწანისის მარცხმა გმირ სარდალს.

უკუღმართი გაელენა ჟამთა ვითარებისა, რაც მიზანთა დაკნინებასა და მედროვეობაში იჩენს თავს, გვიანი ეპოქის არაერთ ორბელიანს შეეხო და მათ შორის დავით სარდლის მემკვიდრეებსაც. მაგრამ თვით დავით სარდლის სახელს ჩრდილი არ მიჰფენია არც თანამედროვეთა, არც შთამომავალთა თვალში. დავით სარდლის ხმალი ეოცნებებოდათ XIX საუკუნის ორბელიანებს. მისი სახელი გახდა იდეალი სამშობლოსათვის თავდადებისა და გმირობისა, მაგრამ ორბელიანთა საგვარეულოს აღარ ეწერა ახალი გმირის შობა, ეს სახელოვანი გვარი დიდი სისწრაფით მიექანებოდა აღმოფხვრის უფსკრულისკენ.

დავით ორბელიანი დიდად განათლებული, მწიგნობარი სარდალია. მისი სახელი მცირე, მაგრამ კეთილი ღვაწლით წარმოჩენილია ქართულ მწერლობაშიც, თუმცა დავით ორბელიანის ღვაწლი მწიგნობრულ სფეროში გაცილებით ფერმკრთალია, ვიდრე სახელმწიფოებრივ ასპარეზზე. ეს გარემოება გვაიძულებს ძირითადად სწორედ ამ უკანასნელ მხარეზე გადავიტანოთ აქცენტი მისი ბიოგრაფიული პორტრეტის წარმოჩენისას.

მთლიანი ბიოგრაფიული პორტრეტი დავით სარდლისა დღემდე არ მოგვეპოვება. ცალკეული ცნობები მის შესახებ წარმოდგენილია ალ. ორბელიანის, პ. იოსელიანის, ა. ხახანაშვილის ნაშრომებში. ამაეე დროს ჩვენს საცავებში დაცულ ისტორიულ დოკუმენტაციას შემოუნახავს არაერთი საინტერესო ცნობა ამ სახელოვანი პირის შესახებ. ამ ცნობათა მოძიება და გაანალიზება მთლიანობაში წარმოაჩენს დავით ორბელიანის ბიოგრაფიულ პორტრეტს და ამაეე დროს შეუქსა ჰფენს წარსულის არაერთ მეტად მნიშვნელოვან ისტორიულ მოვლენასაც.

დავით სარდლის საგმირო საქმენი მისსავე სიცოცხლეში გამხდარა ქართული პოეზიის თემა. მათ ეძღვნება მთელი ციკლი ბესიკის ლექსებისა და მისივე პოემა „ასპინძისათვის". როგორც ყველა ჭეშმარიტად ღირსეული პიროვნება, არც დავით სარდალი ყოფილა ხოტბისმოყვარე. მისი ხასიათის ამ თვისებას ბესიკისათვისაც უთქვეენებია საბოდიშო სიტყვა: „ვიცი, არ გიყვარს ქებანი, ჩვეულვარ მე თქვენსა, დავით".

დავით სარდლის სახელთან დაკავშირებულია თავისი დროის არაერთი ისტორიული ფაქტი. იგი მგზნებარე მონაწილეა იმ დიდი პოლიტიკური მოვლენებისა, რომელთაც ადგილი ჰქონდა XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის საქართველოში. ამაეე დროს მას, განსწავლულსა და ქართულ მწერლობაში ბედნაცად პირს, ხმლის ქნევისაგან მცირედ შესვენების დროსაც კალამი სჭერია ხელთ და თუმცა მწერლობაში იმ მქუხარე სახელს ვერ დაიჩემებს, რაც სარდალ დავით ორბელიანს ხვდა წილად, მაგრამ თავისი მოკრძალებული წვლილით მაინც წარმოაჩენს იმდროინდელი ქართული მხედრული არის-ტოკრატიის დიდ განსწავლულობასა და მწიგნობრულ ტრადიციებს.

დავით ორბელიანი არის მთარგმნელი „ჯარამანიანისა" და ავტორი ტკბილსასმენელი ლექსისა „პირზედ გაქვს ხალი და შავი თვალი, ნახვა მსურს შენი"...[1] უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი, ალბათ, იქნებოდა ავტორი არაერთი მსგავსი მსუბუქი ლექსისა, რომელთაც ჟამთა სიავის გამო ჩვენამდე არ მოუღწევია, ხოლო ერცელი ეპიკური ტილეებისათვის, ცხადია, მას არ მოაცალა უმძიმესმა ტვირთმა მეწინავე სარდლისა და სახლთუხუცესისა იმ მძიმე დროებში, როცა სპარს-ოსმალთა აგრესია თუ ლეკთა გამუდ-მებული თარეში ხმლის ჩაგების ხანმოკლე შესაძლებლობასაც არ აძლევდა მთელ ქვეყანას, და მეფესა და სარდალს – მით უფრო. მაინც შემონახულა ცნობები დავით ორბელიანის სხვა ლექსთა შესახებაც. აქ დავიმოწმებთ პ. იოსელიანის ერთ ცნობას, დაცულს წიგნის „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა" იმ ნაწილში, რომელიც აეტორს ბეჭდურ გამოცემაში აღარ შეუტანია: „როდესაც დავით სარდალმა აწყური აიღო, მაშინ მოაჭედინა ღვთისმშობლის ხატი და ეს ლექსი დააწერინა:

[1] ანთოლოგია, II, გვ. 201.

სიტყვისა მღვთისა დედაო,
ძღევნს მცირედს გაგიბედაო,
როს აწყურს მექმენ მწედაო,
მუნ შოვნით გამკობ ზედაო"[1].

საგულისხმოა, რომ ეს ხატი, როგორც საგვარეულო რელიქვია, XIX საუკუნეში ჰქონია დავით სარდლის შვილიშვილის, უდროოდ გარდაცვლილი დავით ორბელიანის ქვრივს მანანა ორბელიანს. ჯ. იოსელიანი აქვე მიუთითებს დავით სარდლის სხვა ლექსზედაც, რომელშიც „აზმათ" ყოფილა გამოყვანილი ავტორის სახელი და გვარი.

დავით ორბელიანი გეეცნება ეკლესიათა მფარველად და შემამკობლადაც. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იგი თავის ოჯახთან ერთად დიდად მწყალობელი იყო დავით გარეჯის ეკლესიისა.

დავით სარდლის სახელი შემონახული ყოფილა ქვეშის ციხის ეკლესიაში დაცულ წმინდა ნიკოლოზის ხატის წარწერაშიც. წარწერა გვამცნობს: „მღვდელთ მთაჳართა შს კანონო ღუთივ: სულიერო ნიკოლოზ: მე სახელისა შენისა მოსავი: და ხატისა ამის შენისა სასწაულათ მხილველი გიმკობ ვერცხლითა ხატსა ამას შენსა ქვეშს სასვენებელსა: ორბელიანი სარდალი სახლთ-უხუცესი დავით: მშობელთა ჩემთა შენ მიერ საოხად და თანამეცხედრისა ჩემისა ყოვლისა საქართველოს მეფის ირაკლის ასულის თამარისა: და ჩემად: და ძეთა და ასულთა ჩემთა: საკეთილდღეოთ და მრჩობელსა ცხოვრებასა შინა კეთილად დასაცველად თთუესა მაისსა. იგ, ქეს აქეთ ჩიე ქკს უდ. მისხალი რიდ"[2].

„ყარამანიანის" დავით ორბელიანისეული თარგმანი კ. კეკელიძემ 1762–1774 წლებით დაათარიღა. ამ დათარიღებასთან დაკავშირებით კ. კეკელიძე შემდეგ ნიშანდობლივ ფაქტორს აღნიშნავდა: „თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ „ყარამანიანი" მოთავსებულია უკვე ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილის კრებულში, რომელიც გადაწერილია 1774–1779 წლებში, უნდა ვიფიქროთ თხზულება გადათარგმნილია 1762–1774 წლებში"[3]. ამ სანიშნო ფაქტორით მართლაც აშკარაა, რომ „ყარამანიანის" თარგმანი 1774 წელზე გვიან არ შეიძლება შესრულებულიყო. მაგრამ ნათელი არაა, რატომ აუცილებლად 1762 წელი უნდა მივიჩნიოთ თარგმნის საწყის მოჯნად. „ყარამანიანის" თარგმნის თარიღის დაკონკრეტებასთან დაკავშირებით, ეფიქრობთ, მნიშვნელოვანია თხზულების ერთ ხელნაწერში შემონახული სათაური: „ქ. ამბაჲი ყარამანისა თურქთა ენისაგან ქართულსა ენასა ზედან თარგმნილი ორბელიანისა ქეშიკჩიბაშისა დაჳითისაგან. თუმცა არა რიტორითა ენითა შეწყობილ არს, მაგრამ ამისთჳს დაშვერ თარგმანსა ამას ზედა, ვინადგან წიგნი ყარამანისა ქართველთა ენასა ზედან დღეს აქამომდე არსად იპოვებოდა და აწ ვისცა უქეთ გენებოსთ გაკეთება, თქჳენ გამართედ"[4]. სათაურის ამ ტექსტში წარმოდგენილი ცნობა „ყარამანიანის" თურქულიდან თარგმნის შესახებ საინტერესო არაა, რადგან სამეცნიერო ლიტერატურაში დამაჯერებლად გარკვეულია, რომ „ყარამანიანი" ქართულად თარგმნილია არა თურქული, არამედ სპარსული ენიდან. ამის შესახებ აღნიშნულია როგორც კ. კეკელიძის მითითებულ ნაშრომში, ისე „ყარამანიანის" 1965 წლის გამოცემას დართულ სარედაქციო წერილშიც[5]. სათაურის ზემოთ მოტანილი ტექსტი სხვა მხრივ იქცევს ყურადღებას. განსხვავებით სხვა ხელნაწერთა ცნობებისაგან, აღნიშნულ ხელნაწერში (S–164) მთარგმნელი დავით ორბელიანი იხსენიება არა სარდლად, არამედ სარდლის ძედ. ამ ცნობის უყურადღებოდ დატოვება არ შეიძლება. საქმე ისაა, რომ დავით ორბელიანი სარდლის ძედ, სარდლის შვილად, მართლაც იწოდებოდა გარკვეულ პერიოდში. სარდლის შვილებად, ანუ სარდლის ძეებად დოკუმენტებში ჩვეულებრივ იწოდებოდნენ სარდლის ვაჟები სარდლის მემკვიდრეობითი სახელოს მიღებამდე. ცხადია, სარდლის სახელოს მემკვიდრეობით მიიღებდა ერთ-ერთი ვაჟი, ხოლო ყველა დანარჩენი ბოლომდე სარდლის შვილებად მოიხსენიებოდნენ. დავით ორბელიანიც სარდლის ძედ ანუ სარდლის შვილად იწოდებოდა მანამდე, სანამ თვით გახდებოდა სარდლის მემკვიდრეობითი სახელოს მფლობელი, ე. ი. 1768 წლამდე. 1768 წლის შემდეგ კი მისი ოფიციალური ტიტული გახდა – სარდალი.

თუ ამ ფაქტორს გაეითვალისწინებთ, ცხადია, იბადება კითხვა: რით უნდა აიხსნას, რომ „ყარამანიანის" ერთ ხელნაწერში დავით ორბელიანი არა სარდლად, არამედ „სარდლის ძედ" იწოდება? ეფიქრობთ, ყოველად გაუმართლებელი იქნებოდა, ეს ტექსტის გეიანი დამახინჯებით აგეხსნა.

---

[1] ჯ. იოსელიანის წიგნის გამოუქვეყნებელი ნაწილების პუბლიკაცია ეკუთვნის ს. კაკაბაძეს. საისტორიო კრებული, წიგნი IV, 1929, გვ. 118 (ლექსის სტრიქონებად დაყოფა ჩვენ მოვახდინეთ).

[2] ე. თაყაიშვილი, სომხით-საორბელოს ძეგლების წარწერები, ნაწილი მეორე, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 43, 1951.

[3] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1981, გვ. 355.

[4] S–164.

[5] ყარამანიანი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა და შესაეალი დაურთეს ალექსანდრე გეახარიამ და სარგის ცაიშვილმა.

შემთხვევითობა, ჩვენი აზრით, გამორიცხულია, ხოლო თუ შეგნებულ სწორებასთან გვაქვს საქმე, გაუგებარია, რა მოსაზრებით უნდა დაეკლო გადამწერს სახელო დავით ორბელიანისათვის. მოსალოდნელი და ბუნებრივი იყო პირიქით – მოემატებინა მისთვის ჩინი, ან მოეხსენებინა იგი იმ სახელოთი, რომელიც სწორედ მაშინ, ხელნაწერის გადაწერის (და არა თხზულების თარგმნის) პერიოდში გააჩნდა. ვფიქრობთ, სწორედ ეს უკანასკნელი ტენდენცია ასახულა „ყარამანიანის" ხელნაწერთა უმრავლესობის სათაურებში, სადაც მთარგმნელის შესახებ აღნიშნულია: „ორბელიანი საქართველოს სარდალი დავითი". სათაურის ამგვარი ტექსტი, ჩვენი აზრით, გვიანდელი სწორების ამსახველია. როცა დავით ორბელიანი უკვე სარდალი იყო, ცხადია, გადამწერს შეეძლო შეეცვალა ტექსტი და მთარგმნელი არა სარდლის შვილად, არამედ სარდლად მოეხსენიებინა, მაგრამ დაუჯერებელია შეგნებულად დაეკლო მისთვის სახელო, ჩამოექვეითებინა იგი სარდლობიდან სარდლიშვილობამდე. ამიტომაც XIX საუკუნეში (1820 წ.) გადაწერილი S-164 ხელნაწერის ცნობა, რომელიც მთარგმნელ დავით ორბელიანს წარმოგვიჩენს არა სარდლად, არამედ სარდლის ძედ, ჩვენ ძველ ხელნაწერთაგან მომდინარე სარწმუნო ცნობად გვესახება.

მეტად მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ამავე ცნობაში დავით ორბელიანი ქეშიკ-ჩიბაშად იწოდება („ქეშიკი, ქეშიგი – მცველი, ყარაული, ყარაულში დგომა"). მეფის ქეშიჩიბაშები, ანუ მეფის დაცის უფროსი, დავით ორბელიანი შეიძლებოდა ყოფილიყო ახალგაზრდობაში, სარდლის სახელოს მიღებამდე. მართლაც, როცა თვალს ვაყენებთ სარდალთა ბიოგრაფიებს, ყოველ მათგანს სარდლის სახელოს მიღებამდე სხვადასხვა სამხედრო თანამდებობებზე ვხედავთ: ყულარაღასებად, მინბაშებად, უზბაშებად. მაგალითად, ლუარსაბ სარდალი სარდლის სახელოს მიღებამდე ყულარაღასი იყო, ხოლო დავით სარდლის ვაჟი, საქართველოს უკანასკნელი მეწინავე სარდალი იოანე ორბელიანი თაედაპირველად მინბაში ყოფილა და ა. შ.

საყურადღებოა, რომ ქეშიკჩიბაშად „ყარამანიანის" მთარგმნელი სხვა, კერძოდ H-3223 და A-1129 ხელნაწერებშიც მოიხსენიება. ცხადია, აქაც საქმე გვაქვს ძველ ხელნაწერთაგან მომდინარე ტრადიციულ ცნობასთან. ეს ცნობა შეიძლებოდა გაჩენილიყო მხოლოდ მაშინ, როცა მართლაც ქეშიკჩიბაში იყო დავით ორბელიანი და ჯერ კიდევ სარდლის შვილად (და არა სარდლად) იწოდებოდა. იმ პერიოდში მას უკვე თარგმნილი ჰქონია „ყარამანიანი". მაშასადამე, უეჭველ შეიძლება ითქვას, რომ „ყარამანიანის" თარგმანი შესრულებულია მანამდე, სანამ დავით ორბელიანი სარდალი გახდებოდა, ე. ი. 1768 წელზე ადრე. შეიძლება კიდევ უფრო დაკონკრეტებაც თარგმნის თარიღისა. რაკი ზემოთ აღნიშნული ხელნაწერის ცნობაში მთარგმნელი მხოლოდ ქეშიჩიბაშად იწოდება, ცხადია, იგულისხმება, რომ მას ამ პერიოდში არ ჰქონია არა მხოლოდ სარდლობა, არამედ სახლთუხუცესობაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში მის ტიტულაციაში ეს სახელოც პოვებდა ასახვას. ამავე დროს 1766 წელს დავით ორბელიანი უკვე სახლთუხუცესია. ჩვენთვის ცნობილი პირველი საბუთი, რომელშიაც მას სახლთუხუცესი ეწოდება, სწორედ 1766 წლით თარიღდება. ცხადია, გამორიცხული არაა, რომ სახლთუხუცესობა დავით ორბელიანს 1766 წელზე გაცილებით ადრეც ჰქონოდა მიღებული. თუ ყოველივე თქმულს გავითვალისწინებთ, „ყარამანიანის" თარგმანის დათარიღებისათვის მიჯნად სწორედ 1766 წელი უნდა მივიჩნიოთ. უფრო ადრეული წლებით შესაძლებელია თარგმანის დათარიღება, უფრო გვიანი პერიოდით კი – არა.

დავით სარდლის მამა და პაპა – ქაიხოსრო და რევაზ ორბელიანები სარდალ-მდივანბეგები იყვნენ. ეს ორი სახელო (სარდალ-მდივანბეგობა, წარმოჩენილია რევაზ ორბელიანის ბეჭდის ლეგენდაშიც: „სარდალი მეფეთ-მეფისა, მდივანბეგი ვარ მეფისა, რევაზ"[2].

რევაზ სარდალი 1769 წელს გარდაცვლილა. რამდენადაც საისტორიო თხზულებებსა თუ ისტორიულ დოკუმენტაციას არ შემორჩენია ცნობა ამის შესახებ და სამეცნიერო ლიტერატურაშიც აღნიშნულა, რომ „მისი გარდაცვალების თარიღი არ ჩანს"[3], ვსარგებლობთ შემთხვევით და მივუთითებთ, - რევაზ სარდლის გარდაცვალების თარიღის შესახებ ცნობა შემონახულა ერთ-ერთი ხელნაწერის მინაწერში: „რევაზ სარდალი მიიცვალა ნოემბრის კგ, ქკს უნზ"[4]. ვფიქრობთ, ინტერესისმკლებული არ იქნება იმის აღნიშვნაც, რომ ჩვენთვის ცნობილი უკანასკნელი დოკუმენტიც, რომელშიც ცოცხალ რევაზ სარდლის სახელი მოიხსენიება, წარმოადგენს ანტონ კათალიკოსის ნასყიდობის წიგნს და იგი 1769 წლის 17 მაისითაა დათარიღებული. როგორც ჩანს, ანტონ კათალიკოსი საკმაოდ ახლო ურთიერთობაში ყოფილა რევაზ სარდლის ოჯახთან („ჩვენ ქეს ღეთისა მიერ კურთხეულმან ყოველის

---

[1] ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, ტექსტი დაადგინა, თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ე. ფეთურიძემ, 1959. იხ.: „საბუთების ქართულ ტექსტში ნახმარი ტერმინები", გვ. 474.

[2] იხ. ანა ბაქრაძე, მასალები ქართული სფრაგისტიკის ისტორიისათვის, 1978, გვ. 67.

[3] გ. ჯაბურია, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, 1955, გვ. 147.

[4] S-1400 (ვახტანგ VI კონკლისი, 1749). იხ. ხელნაწერთა აღწერილობა, S-11, შედგენილი და დასაბეჭდად დამზადებული ა. ბაქრაძის, თ. ბრეგაძის, ე. მეტრეველისა და მზ. შანიძის მიერ, ე. მეტრეველის რედაქციით, 1961.

საქართველოსა მაკურთხეველმან ღთივ ცხებით მაღალთა გეიგეინოსანთა მეფეთა შარავანდედმან კათალიკოზ პატრიარქმან ბეჭან ქართველთა მეფისა იესესმან ანტონი ესე უკუნისამდე ჟამთა, ხანთა და დრო ცვალებითა გამოსადეგი მტკიცე და უცვალებელი და ყოველთა კაცთა მოუდევარი წიგნი და სიგელი მოგართვით თქვენ ტომობით ორბელიანსა სარდალს ბატონს რევაზს, შვილსა თქვენსა სახლთ უხუცესს დავითს, ნიკ-ზსა და ქაიხოსროს, შვილთა და მომავალთა სახლისა თქვენისა ყოველთაეე ასე და ამა პირსა ზედან... დაიწერა რუსეთით უკმოქცეველგან ჩვენით წელიწადსა მეექვსესა ხელითა... მაღალაძის ნიკოლოზისათა, თვესა მაისსა იზ, ქრისტეს აქეთ ჩღდთ...)[1].

რევაზ ორბელიანის გარდაცვალების შემდეგ მეწინაე სადროშოს სარდალი გახდა მისი უფროსი ვაჟი დავითი (1739–1796). როგორც ითქვა, ვიდრე სარდალი გახდებოდა, დავით ორბელიანს უკვე მინიჭებული ჰქონია სახლთუხუცესის სახელო. სახლთუხუცესად იგი იწოდებოდა მამისავე სიცოცხლეში შედგენილ საბუთებში. ჩვენთვის ცნობილი პირველი საბუთი, სადაც დავით ორბელიანი სახლთუხუცესად იწოდება, არის იოთამის შვილების ნასყიდობის წიგნი (1766 წ.), რომელშიც აღნიშნულია: ... „ესე... წიგნი და სიგელი დაგიწერეთ და მოგართვით ჩვენ იოთამის შვილმა რევაზ, შვილმა ჩემმა ორბელ... თქვენ ორბელიანის სარდალს ბატონს რევაზს, შვილსა თქვენსა სახლთუხუცესს ბატონს დავითს....“[2].

სახლთუხუცესი დავით ორბელიანი იხსენიება 1768 წლის ნასყიდობის წიგნშიც, რომელსაც რევაზ სარდალი და თვით დავითი აძლევენ გარეჯის მთის ნათლისმცემლის ეკლესიას. ეს წიგნი უაღრესად მნიშვნელოვანია, როგორც დოკუმენტი იმის შესახებ, თუ რა დიდად მფარველი და მწყალობელი ყოფილა სარდალ ორბელიანთა ოჯახი გარეჯის მთის მონასტრებისა. ამაეე საბუთით ირკვევა, რომ ორბელიანთაგან გარეჯის მთის მონასტრების, ამ დიდი კულტურული ცენტრების, მფარველობა გრძელდებოდა XIX საუკუნის დასაწყისამდე. საბარათაშვილოდან სასარდლო ცხვრის ათისთავი უკლებლივ გარეჯის მთის ნათლისმცემლის ეკლესიას მიერთმეოდა. წიგნი, მართალია, 1768 წელსაა გაცემული, მაგრამ მასში აღნიშნულია, რომ გარეჯის მთის ნათლისმცემლის მონასტრის მწყალობელი ყოფილა ჯერ კიდეე ლუარსაბ სარდალიც (ქაიხოსრო სარდლის ბიძა, XVIII საუკუნის პირველი ოცდაათწლეული). რევაზ და დავით ორბელიანების ამ წყალობის წიგნს 1802 წელს ამტკიცებს დავით სარდლის ვაჟი იოანე ორბელიანიც. ამის შემდეგ კი ორბელიანთა საგვარეულო დოკუმენტაციაში აღარ მოჩანს წყალობისა და მფარველობის წიგნები გარეჯის მთის მონასტრების მიმართ.

დავით სარდლის მეუღლე იყო ერეკლე მეორის უფროსი ქალი თამარ ბატონიშვილი. პ. იოსელიანის ცნობის თანახმად თამარ ბატონიშვილი ყოფილა ასული აბაშიძის ქალისა, ღვიძლი და გიორგი XIII-ისა.

ძველი ცნობით დავით ორბელიანის დაბადების თარიღია 1738 წელი (საქართველოს ისტორიის ქრონიკები). განსხვაებული ცნობა მოეპოვება ალ. ხახანაშვილს. მისი ცნობით დავით სარდალი 1716 წელს დაბადებულა[3]. რას ეყრდნობოდა ა. ხახანაშვილი ამგვარი ცნობის მოწოდებისას, ჩვენთვის უცნობია. შესაძლოა აქ საქმე შემთხვევით გაუგებრობასთანაც გვქონდეს. ჩვენ მოვიძიეთ ადრეული ისტორიული დოკუმენტები, რომლებშიც პირველად იხსენიება ყმაწვილ დავით ორბელიანის სახელი. ყველაზე ადრინდელი საბუთები, რომლებშიაც ყმაწვილი დავითი და მისი ძმა ნიკოლოზია მოხსენიებული, 1742–1743 წლების ნასყიდობის წიგნებია.

დავით სარდალს ჰყოლია ძმები ნიკოლოზ და ქაიხოსრო. ნიკოლოზ ორბელიანის სახელი არაერთგზის იხსენიება ისტორიულ დოკუმენტაციაში, იგია პაპა პოეტ გრიგოლ ორბელიანისა. პ. იოსელიანის ერთი ცნობის თანახმად დავით ორბელიანს თითქოს ჰყოლია კიდეე ერთი ძმაც („იოსაფ ყაფლანიშვილი, ძმა დავით სარდლისა“[4]), რომელიც სასულიერო პირი ყოფილა.

დავით სარდლის ძმა ნიკოლოზ ორბელიანი თავისი დროის საკმაოდ ცნობილი პირია. მას ზოგჯერ სარდლადაც მოიხსენიებდნენ. სარდალს უწოდებს ნიკოლოზ ორბელიანს იოანე ბატონიშვილიც[5]. ნიკოლოზ ორბელიანს ეხედავთ იოანე ბატონიშვილის „კალმასობის“ ერთ-ერთ პერსონაჟად. „კალმასობაში“ წარმოდგენილია ვრცელი დიალოგები ბერი იონა ხელაშვილისა და ნიკოლოზ ორბელიანისა. საუბარი შეეხება მათემატიკას, გეომეტრიას, აღრიცხვასა და სხვ.

ნიკოლოზ ორბელიანის მეუღლე ყოფილა თამარ აბაშიძე.

---

[1] სცსა, ფ. 1450, დავთ. 15, საბ. № 117.

[2] სცსა, ფ. 48, საბ. № 797.

[3] А. Хаханов, Очерки, III, გვ. 193.

[4] პ. იოსელიანი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 132, სქ.

[5] კალმასობა იოანე ბატონიშვილისა, დიმიტრი ბაქრაძის წინასიტყვაობით, მეორე გამოცემა ზ. ჭიჭინაძისა, 1895, გვ. 409.

გრ. ორბელიანის პაპის ნიკოლოზ ორბელიანს თავადაც ჰყვარებია ლექსების თხზვა. ჩვენამდე მოღწეულა ერთსტროფიანი ლექსი, რომელიც მას თავის ნათესაებისათვის უძღვნია:

საწერელსა და კალამსა ვაწვევ ძლით ცრემლთა სალამსა,
აწ ვადენ ლერწმით შავ ლამსა, შაელის გულსა და მალამსა,
სპეტაკს ორდენით ჰკვა ლამსა, პირით სათქმელით მალამსა,
სეედა უცილოდ მწუალამსა, შორს გიძღვნი სალამ-ქალამსა.

ლექსს ახლავს წარწერა: „ძველათ თქმული და თავის ნათესავთ მიწერილი ნიკოლოზ რევაზ სარდლის ძის ორბელიანისაგან, ზურაბისა, ასლანისა და სხვათა მამისა“. აქ მოხსენიებული ზურაბი (იგივე დიმიტრი) გრ. ორბელიანის მამაა.

თამარ ბატონიშვილსა და დავით ორბელიანს ცხრა შვილი ჰყოლიათ: იოანე ყაფლან, რევაზ, თინათინ, ეკატერინე, მარიამ, ანა, ბარბარე, ქეთევან. 1773 წელს („უჲ ა“) ერეკლე მეფე წყალობის სიგელს აძლევს თავის ასულს თამარს და მის ძეებს, დავით ორბელიანის ვაჟებს – იოანესა და ყაფლანს (თვით დავითის სახელი სიგელში არ იხსენიება). აი, ნაწყვეტიც ამ სიგელიდან: „წყალობითა ღთისათა ჩვენ იესიან დავითიან სოლომონიან ანკრატოვანმან საქართველოს მეფედ ცხებულის თეიმურაზის ძემან მეფემან ქართველთამან და მეფემან კახთამან, ყაზახისა, ბორჩალოსა და შამშადილისა ფლობით მპყრობელ მჭონებელმან მეორემან ირაკლიმ და თანამეცხედრემან ჩვენმან დადიანის ასულმან დედოფალმან დარეჯან, პირშომან და სასურველმან უფლისწულმან ძემან ჩვენმან პატრონმან გიორგიმ, ლეონ, პატრონმან იულონ... ძის ძეთა იოანეს და ყაფლანს წარმოგატანეთ მზითვად ქალაქს მეიდნის პირზედ ალაერდის ნაქონი სასახლე... ქას უ ლა“[2].

დავით სარდლის ვაჟიშვილთაგან XVIII ს. დასასრულსა და XIX საუკუნის პირველ წელს მხოლოდ იოანე ორბელიანის სახელი შოჩანს სამეფო კარზე. არაფერი ვიცით რევაზის ხედრის შესახებ, ხოლო ყაფლანი ადრე გარდაცვალებია. დავით სარდლის ძის ყაფლანის უდროო გარდაცვალებას ეძღვნება პ. ლარაძის ლექსი: „ყარიბის პეტრე ლარაძის მიერ თქმული ხმა ყარიბი ორბელიანის დავით სარდლის ძის ყაფლანის სიკვდილისათვის, რეცა მის მაგიერად“[3].

დავით სარდალი 1796 წელს გარდაიცვალა[4] დავით სარდლისა და მისი მეუღლის თამარ ბატონიშვილის სულის საოხად დავით სარდლის ძე იოანე სარდალი და ამ უკანასკნელის ბიძა, დავით სარდლის ძმა ნიკოლოზი შეწირულების წიგნს აძლევენ იერუსალიმის ჯვარის ეკლესიას. ეს შეწირულების წიგნი უაღრესად საინტერესოა იმ მხრივ, რომ წარმოაჩენს იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის მამათა კავშირს საქართველოს ხელისუფლებასთან, ქართველ არისტოკრატიულ წრეებთან და საკუთრივ ორბელიანებთან XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისის მიჯნაზე. მოგვაქვს ნაწყვეტი ამ წიგნიდან: ... „შემოგწირეთ მცირე ესე შესაწირაი წმიდის ქრისტეს საფლავსა და წმიდას გოლგოთას, რომელსა ზედა აღემართა ცხოველის მყოფელი ჯვარი ქრისტესი და დაითხა სამღრთო სისხლი ქრისტესი მაცხოვრად ყოველთა კაცთათვის, ჩვენ სარდარმა ორბელიანმა იოანემ და თანამეცხედრემან ჩვენმან ჩოლოყაშვილის ასულმან ანასტასია, ძეთა ლუარსაბ და დავით, და ბიძამან ჩვენმან ნიკოლაოზ და თანამეცხედრემან მისმან აბაშიძის ასულმან თამარ და ძეთა მისთა და ძის ძეთა, შეიწირე ქრისტე ღმერთო ჩემო... ჩვენი სამკეიდრო ყმა ჩონგურა ივანე თავისის შვილებით“...[5]

დავით ორბელიანი თბილისის სიონის ტაძარში დაუკრძალავთ. ორბელიანთა საგვარეულო სამარხები ფიტარეთსა და დმანისში იყო, მაგრამ იმ მხარის თურქთაგან აოხრების შემდეგ ისინი თბილისის სიონის ტაძარში საფლავდებოდნენ. ეს ხვედრი ხედა წილად დავით ორბელიანსაც. XIX საუკუნეში ეს სასაფლაოც დაპკარგეს ორბელიანებმა. ა. ორბელიანი გულისტკივილით წერდა, რომ სიონის ღვთისმშობლის ტაძარში იმარხებოდნენ ორბელიანები, ამ ოცის წლის წინამდინ და მერე რუსებმა აღგვიკრძალეს. ამის გამო სხვა და სხვა ადგილებში იმარხებიან და აღარა გვაქვს სასაფლაო“-ო[6]. XIX საუკუნის ის ორბელიანნი, რომელთაც ახალი ხელისუფლებისაგან აკრძალვის გამო სიონში ვეღარ ჰპოვს განსასვენებელი, დაკრძალულნი არიან კუმისის სამების ტაძარში, რომელიც 1846 წელს აუგია ნიკოლოზ იოსების-ძე ფალავანდიშვილს. ორბელიანთა ძველი საფლავები ფიტარეთსა და დმანისში თურქთაგან აოხრდა, მაგრამ, სამწუხაროდ, არანაკლებ მწარე ხვედრი ხვდათ წილად კუმისის ტაძარში დაკრძალულ ორბელიანებსაც. ტაძრის გაუერანებამ და ცხერის ფარეხად გადაქცევამ ტრაგიკული შედეგი გამოიღო.

---

[1] S-1635\

[2] სცსა, ფ. 1450, დავთ. 15, № 104.

[3] S-155 (იხ. აგრეთვე: S-387 და სხვ.).

[4] იხ. პ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, 1778, აეტორის დამატება და შენიშვნები, გვ. 243.

[5] სცსა, ფ. 1450, დავთ. 5, № 211.

[6] ა. ორბელიანი, ჩემი მშობლები, H-9990ა.

განადგურდა XIX საუკუნის ცნობილ ორბელიანთა საფლავები. სამარხები სიბინძურით ავსებულა, პირადი საჭიროებისათვის დაუტაცნიათ წარწერებიანი ქვები. საფლავების უმეტესი ნაწილი აღიგავა პირისაგან მიწისა. 1936–1937 წლებში გაუთხრიათ, გაუძარცვავთ და მარმარილოს ქვაც ჩაუმტვრევიათ დავით სარდლის შვილიშვილის, დავით ორბელიანისა და მისი მეულლის, ცნობილი მანანა ორბელიანის საფლავებისათვის. ზოგიერთი ეპიტაფია ჩაიწერეს და ამით დაკარგვას გადაარჩინეს 1948 წელს გ. ლეონიძის ინიციატივით მოწყობილი ექსპედიციის წევრებმა. ამ ეპიტაფიათა ერთი ნაწილი გამოაქვეყნა ი. ლოლაშვილმა[1].

დავიწყებას მიეცა ორბელიანთა გადარჩენილი საფლავებიც და მათ შორის თვით დავით სარდლის საფლავიც სიონის ტაძარში. 1847 წელს გრ. ორბელიანი თავის რძალს ქეთევანს სწერდა: „სარდალიც სიონში მარხია, მაგრამ არა ჰსჩანს და არცა ეის აგონდება“.

დავით სარდალი სახელოვანი მონაწილეა ერეკლეს ომებისა, უპირველეს ყოვლისა კი ის არის გმირი ასპინძის ომისა, რომელიც 1770 წლის 20 აპრილს გაიმართა.

როგორც ცნობილია, თურქთა წინააღმდეგ ამხედრებულ ერეკლეს ლაშქარს უმძიმესი მდგომარეობა შეექმნა აწყურის ციხესთან გენერალ ტოტლებენის ღალატის მიზეზით. ტოტლებენმა ზედიზედ ჩაიდინა უმსგავსო საღალატო საქმენი. მან ჯერ შესაძლებლობა მისცა თურქებს დამატებითი ჯარები შეეყვანათ ციხეში და გაეძლიერებინათ თავიანთი ძალები, შემდეგ კი საერთოდ შეწყვიტა ბრძოლა და აწყურს გაეცალა.

ტოტლებენის ღალატი ორმაგი ხასიათისა იყო. ერთი რომ, იგი, მოკავშირე ქართულ ლაშქარს გამოეცალა სწორედ ომის დაწყების წინ, მოულოდნელად მარტოდმარტო მიატოვა დიდად ჭარბი მტრის წინაშე ერეკლეს ჯარი და ამით მისი აზრით, მარცხისათვის გასწირა იგი; მეორეც, მან დემონსტრაციულად ჩაიდინა ეს ღალატი, მტრის თვალწინ გაიყვანა თავისი ჯარი ბრძოლის ველიდან, რითაც აღაფრთოვანა და ახალი ენერგიით აღავსო მტერი, ხოლო, ბუნებრივია, გამოიწვია უდიდესი შეშფოთება და დაბნეულობაც ქართულ ლაშქარში. ქართული ჯარი სრულიად მოულონელად, ელვისებურად აღმოჩნდა ერთი უდიდესი საფრთხის წინაშე, საფრთხისა, რომელიც თითქმის ყველა ვითარებაში უეჭველ მარცხს განაპირობებს. ეს იყო პანიკის საფრთხე. აშკარაა, ტოტლებენი ამ საფრთხეს ითვალისწინებდა და ესწრაფოდა კიდეც. მისი საქციელი პანიკაზე იყო გათვლილი. პანიკა ლაშქარში, რასაც, ცხადია, დამლუპველი შედეგი მოჰყვებოდა, შეიძლებოდა აღექვეთა მხოლოდ გმირ წინამძღოლს, რომლის შემართებასა და გმირობას ენდობოდნენ და რომელსაც შესწევდა შთაგონების ძალაც. ასეთი ძალა და შემართება საბედისწერო ვითარებაში გამოუჩენია დავით სარდალს. მან მოახერხა ელვისებურად დაბნეული და გაფანტული ქართული ლაშქრის შეჩერება, გამხნევება, გმირული სულის შთაბერვა და თავგანწირვის შთაგონება. 1770 წლის 20 აპრილს ასპინძასთან ერეკლე მეფემ საკუთარი ძალებით სასტიკად დაამარცხა მტრის უზარმაზარი ლაშქარი. დავით სარდლის გმირობა ასპინძის ომში უკვდავყოფილია ბესიკის მიერ: „ასპინძის მიწა გიწამებს, ურგებ არს ჩემი თქმულები“, – მიმართავს ბესიკი ასპინძის გმირს დავით ორბელიანს.

დავით სარდლის გმირობა ასპინძის ომში იმდენად შთამაგონებელი ყოფილა, რომ ამ ომის პირველი გმირის სახელი თვით ერეკლე მეფეს დაულოცავს მისთვის. როცა ომის დამთავრების შემდეგ ერეკლეს გამარჯვება მიულოცეს, მას თურმე უთქვამს: „ნუ მომილოცავთ, ამ ჩემს სიძეს მიულოცეთო“[2]. ბუნებრივია, საცა ასპინძის ომისა და გამარჯვების ხსოვნა იქნება უკვდავყოფილი, იქვე დავით სარდლის სახელიც უნდა იყოს სათანადოდ პატივმიგებული, როგორც ამ ომის პირველი გმირისა.

ომის დაწყების წინ ერეკლეს თავისი ჯარი სამ ნაწილად გაუყვია. ერთი ნაწილი გიორგი ბატონიშვილისათვის ჩაუბარებია და მისთვის უბრძანებია მარცხენა ფლანგიდან შეტევა. მეორე ნაწილი მიუნდვია დავით ორბელიანისათვის, რომელიც მარჯვენა მხრიდან უნდა დასხმოდა მტერს; თვით მეფე კი პირდაპირი ეკეთა მტრის ლაშქარს ცენტრალურ ნაწილში. ასპინძის ომის შესახებ ცნობების მოწოდებისას მოურავი, რუსეთის საგარეო საქმეთა კოლეგიის რწმუნებული საქართველოში (მოურავიშვილი, გიორგი საკაძის შვილიშვილის აეთანდილ მოურავიშვილის შვილიშვილის შვილი) გენერალ ტოტლებენისადმი რაპორტში (1770 წ. 30 აპრ.) საგანგებოდ აღნიშნავდა დავით ორბელიანის გმირობას. კერძოდ, მის რაპორტში აღნიშნულია, რომ ერეკლეს სიძემ დავით ორბელიანმა ბრწყინვალე გმირობა გამოიჩინა შვიდ ბრძოლაში ასპინძის ახლოს. მოურავი აღნიშნავდა იმასაც, რომ სწორედ დავით ორბელიანის მეშვეობით შეაჩერეს აწყურის ციხესთან დეზორგანიზაცია ჯარისა[3].

---

[1] ი. ლოლაშვილი, ოცი წელი გ. ლეონიძესთან, 1980, გვ. 102–107.

[2] კალმასობა, ე. ბაქრაძის წინასიტყვაობით. მეორე გამოცემა ზ. ჭიჭინაძისა, 1835 წ.

[3] Грамоты и др. исторические документы XVIII столетия, относящиеся к Грузии, под редакцией А. А. Цагарели, 1891, გვ. 108.

დავით სარდლის პიროვნება მკვეთრად წარმოჩენილია 1790 წელს საქართველოს სამეფოთა წინაშე წამოჭრილი ერთი უდიდესი ეროვნული პრობლემის განსჯა-გადაწყვეტის დროსაც.

ცნობილია, რომ იმერეთის მეფის სოლომონ პირველის გარდაცვალების შემდეგ ერეკლეს ეახლნენ დიდებულნი იმერეთიდან და სთხოვეს შეეერთებინა იმერეთის სამეფოც, ვითარცა იყო ერთმეუობის დროს. ამ პერიოდში საგარეო პოლიტიკური სიტუაციაც საქართველოს გაერთიანებისთვის ხელსაყრელი ჩანდა[1].ამ უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტთან დაკავშირებით მეფეს სასწრაფოდ თათბირი მოუწვევია. ცნობები ამ თათბირის შესახებ წარმოდგენილია პ. იოსელიანის წიგნში „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა". მკვლევარნიც ამ საკითხის გაშუქებისას ძირითადად პ. იოსელიანის ცნობებს ეშყარებიან. ამაუე საკითხზე შემონახულა ა. ორბელიანის ცნობებიც. საკუთრივ დავით სარდლის სახელს ორივე ავტორი გმირული შარავანდედით მოსავს, ზოგიერთი სხვაობა შეინიშნება მხოლოდ ცალკეულ ფაქტთა გაშუქებაში.

დავით სარდალს მეტად პრინციპული და შეურიგებელი პოზიცია სჭერია თავისი დროის რეაქციული წრეების მიმართ, რომლებიც ზოგჯერ, სამწუხაროდ, საკმაოდ სახიფათო გაალეჩნასაც ახდენდნენ საქვეყნო საქმეებზე. ფარულ მოღალატე წრეების მიმართ ანგარიშსწორების მიზნით დავით სარდალს თურმე ზოგჯერ საკუთარი მდგომარეობა და თანამდებობრივი წარჩინებაც მიუჰქონდა მსხვერპლად. ამ მხრივ ნიშანდობლივია დავით სარდლის ერთი გახმაურებული ინციდენტი სამეფო კართან, რასაც მისი თანამდებობრივი ჩამოქვეითებაც მოჰყოლია შედეგად. გარკვეულ პერიოდში სამეფო კარის, კერძოდ, თვით მეფე ერეკლეს განწყრომის გამო დავით ორბელიანისთვის სახლთუხუცესის სახელო ჩამოურთმევიათ. ამის შესახებ პ. იოსელიანიც გვაუწყებს, მაგრამ პ. იოსელიანის ცნობით საქმე ისე წარმოსდგება, თითქოს მეფის წყრომა დავით ორბელიანის მიმართ დარეჯან დედოფლის შურისძიების შედეგი იყო გერის ოჯახზე. პ. იოსელიანის ცნობით ჩრდილი ადგება არა მხოლოდ დედოფალს, არამედ ბატონიშვილებსაც („ძეთა მისთა"), რომლებიც თითქოს დედის თანამდგომნი ყოფილან ამ ანგარებით ქმედებაში; ერეკლე მეფე კი მოხუცი მსხვერპლის როლში მოჩანს, რომელიც თითქოს უძლური ყოფილა საკუთარი შეუღლისა და ქალ-სიძეთა ინტრიგების წინაშე: „შეგონებითა დედოფლისა და ძეთა მისთა, მეფეცა ირაკლი მიიყვანეს იმ მდგომარეობას, რომელ სიძესა მისსა სარდარსა და სახლთუხუცესსა დავით ყაფლანიშვილსა, თამარის მეუღლესა, მიეღო მეფემან სახლთხუცობა და მიუბოძა ესე სიძესა თვისსა მუხრანის ბატონსა იოვანესა. „ესრეთმან მეფისა მოქცევამან მოსწყლო გული მეფის ასულისა თამარისა, რომელიც მწუხარებისა ელდითა გარდაიცვალა 1780 წელსა" – გვაუწყებს პ. იოსელიანი; მაგრამ, როგორც ირკვევა, დავით სარდლის დროებითი ჩამოქვეითება თანამდებობიდან მეფე ერეკლეს მიერ არ ყოფილა შედეგი დარეჯან დედოფლის ინტრიგებისა და, ცხადია, არც იყო მოსალოდნელი, რომ ერეკლე მეფეს ოჯახური ინტრიგების მსხვერპლად გაეხადა საქეყნოდ სახელგანთქმული გმირი სარდალი, რომლის ერთგულებასაც თავად მეფე ბოლომდე დიდად აფასებდა. ამ მხრივ საგულისხმოა ისიც, რომ დავით სარდალი მალევე აღუდგენიათ სახლთუხუცესად. ცხადია, თუ დარეჯან დედოფლის ინტრიგების „წყალობად" ჩავთვლით მის დროებით ჩამოქვეითებას, გაუგებარი იქნებოდა, როგორღა დაუშვა დედოფალმა მალევე კვლავ აღდგენა მისი თანამდებობაზე? აღსანიშნავია ისიც, რომ პ.იოსელიანი არას ამბობს დავით სარდლის კვლავ აღდგენაზე სახლთუხუცესად, შესაძლოა იმიტომ, რომ მისთვის უცნობია ეს ფაქტი, ან იქნებ იმიტომაც, რომ აღდგენის ფაქტი ვერ დაამოწმებს დედოფლის ინტრიგებს. ასეა თუ ისე, 1794 წელს დავით სარდალი კვლავ სახლთუხუცესია და კვლავაც გულწრფელი სიყვარულით შთაგონებული ურთიერთობა აქვს მასთან მეფე ერეკლეს. 1794 წლით დათარიღებულ ერთ დოკუმენტში მეფე ერეკლე თვით იხსენიებს დავით ორბელიანს სახლთუხუცესად. „ქ. ჩვენ მაგიერად მის ბრწყინვალებას ორბელიანს სარდალ სალთხუცესს დავთს ესრეთ ეუწყოს..."[2]

დავით ორბელიანის მიმართ სამეფო კარის წყრომა მძაფრად განუცდია იმერეთში გახიზნულ ბესიკს, სიყრმის მეგობარს დავით სარდლისა. ბესიკის განცდა მწვავეა იმიტომაც, რომ საკუთარი ხვედრის ხელახალ აღმასაც იწვევს. ლექსში – „ცრემლთა მდინარე" – იგრძნობა გარკვეული ბანაკის ბრალდება გმირი სარდლის ირგვლივ მტრული ქსელების ხლართვაში. მტერთა გესლიან ენას გველის ენას ადარებს პოეტი, თუმცა, სამწუხაროდ, არ მიგვანიშნებს სახელდობრ რომელი წრეები ჰყვს მხედველობაში:

ცრემლთა მდინარე, სისხლმდინარე
მიპყრობს ხედვასა, ვითღა გიხილო?
სოფლისა ბრჭალმან, ვით გრიგალმან,
ჩემსა ბედასა უსწორა კილო!

---

[1] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, 1973 წ., თაკი XIV, § 3 (მ. დუმბაძე), გვ. 720.

[2] სცსა, ფ. 1449, საბ. № 1928.

დრო მზის ფერები, ბნელ მთენები,
სად დაედასა ედემად ზრდილო!
ნუთუმცა გველმან, ენით მკელელმან
გმირსა ქედასა დაგდვა საცილო?
ვამე თუ ხმითა შენცა მითა
შეგრთო სევდასა, სცნა საწადილო?

როგორც ჩანს, დავით სარდლის მიმართ მეფის წყრომის მიზეზს იმერეთში მაინც რამდენადმე შეცვლილი და გაზვიადებული სახით ჩაულწევია. ისიც ცხადია, რომ ერეკლეს მოწინააღმდეგე ზოგიერთი წრეები დიდად დამსახურებული გმირის მიმართ მეფის ამ წყრომას შიდა გამთიშველი მოქმედების გასაძლიერებლადაც გამოიყენებდა.

თვით დავით სარდალი მხნედ შეხვედრია საკუთარ ხვედრს. როგორც ირკვევა, ეს იყო განსაცდელი, რომელიც გმირმა სარდალმა თვითვე შეუქმნა საკუთარ თავს და შედეგსაც, რაც, ცხადია, მისთვის მოულოდნელი არ იქნებოდა, მხნედ შეხვდა. საქმე, რომლის გამოც დავით სარდლის თუნდაც ფორმალური დასჯა (თანამდებობის ჩამორთმევა) აუცილებელი გამხდარა, არა ვიწრო და პირადული, არამედ პრინციპული საზოგადო საქმე ყოფილა; კერძოდ, დავით სარდალი მკვეთრად დაპირისპირებია ანტიქართული პოზიციების ფარულად მატარებელ წრეებს, რომელთაც სამეფო კარზე და თვით მეფე ერეკლეზეც გარკვეული გავლენა ჰქონიათ. მას ჩაუდენია ერთი საქმე, რომელიც ამ ფარულ მოღალატე წრეების მიმართ პატრიოტულ ძალთა სამართლიან გულისწყრომას შეესაბამებოდა. არაერთი ცნობა შემონახულა იმის შესახებ, რომ XVIII ს-ის ბოლო ხანებში საქართველოს სამეფო კართან შეიმჩნეოდა მოღალატეთა ჯგუფის ქმედება. ამ ჯგუფში ვხედავთ ერეკლეს მოწინააღმდეგე ორიოდე ქართველ თავადს დაკიდევ არაქართველ მოხელეთა ერთ ვიწრო წრეს. ამ წრის წარმომადგენელნი საზოგადოების ფართო ფენებისაგან თაიდანვე ეჭვმიტანილნი ყოფილან გამცემლურ საქმიანობაში. ფარულ მოღალატეთა ჯგუფში ყოფილან: არაჩნურთი („მასუკან ორქივატერი, ეჩმიაძინის პატრიარხი") იოსებ არღუთიანი, რომელსაც „შეერთება ჰქონდა რუსეთიდგან", მისი ძმისწული მინბაში სოლომან, მისკარბაში იოსებ ბებუთაშვილი, ქალაქის მელიქი დარჩია ბებუთაშვილი (ბეპბუდოვი დარჩო), მილახვარი ოსეფა ყორღანაშვილი, იოსებ და ავეტიქა შალბათაშვილები, არტემ არარაცკი და ზოგიერთი სხვაც. „ამ სომხების დასმა ყოველი საქართველოს ამბავი კარგად იცოდა და სამეფოს საზღისა; რწმაცა ყოველგან ჩუში აგენტები ჰყვანდათ; თვითონ ხომ თავისით საქმობდნენ და ამ მეფის ირაკლის უკმაყოფილო დასსაც ძალიან ხელს უმართავდა მეფის ირაკლის დაღუპვაში", – გვამცნობს ა. ორბელიანი[1]. ამ ჯგუფის გამცემლურ საქმიანობას პ. იოსელიანიც ადასტურებს. მოგვიანებით, გიორგი XIII-ის სიცოცხლის უკანასკნელ ხანებში, იმ უმძიმეს ჟამს, როცა ეროვნულ ცენტრალურ ხელისუფლებას უმწვავესი კრიზისი შეექმნა და საქართველოს თვითმყოფობას კატასტროფის საფრთხე დაემუქრა, იგივე ჯგუფი ღალატს აგრძელებდა. პ. იოსელიანის ცნობით ამ დროს „მელიქი და სომხობა გველურად იქცეოდა"...

ერეკლესთვის, ცხადია, დაფარული რჩებოდა მოღალატეთა ჯგუფის ფარულგამცემლური საქმიანობა. ამ ჯგუფის ერთი აქტიური წევრი, დედოფლის მილახვარი ოსეფა ყორღანაშვილი განსაკუთრებით ეჯავრებოდათ თურმე სამეფო კარის მოხელეებსაც და საზოგადოების ფართო წრეებსაც. თვით ოსეფა საბაბს არ იძლეოდა, გარეგნულად თავგამოდებით ემსახურებოდა მეფეს, მაგრამ მისი წრის გამცემლური სახე იმდენად აშკარა ყოფილა საზოგადოებისათვის, რომ მის წინააღმდეგ სტიქიური ანგარიშსწორების ატმოსფეროც შექმნილა. ოფიციალურად ოსეფას წინააღმდეგ საბუთი არ არსებობდა, უსაბუთოდ კი მეფე არ დასჯიდა კარის მოხელეს, ამავე დროს გარეგნულად ამ ჯგუფის საბე იმდენად უმნიშვნელო ჩანდა, რომ, როგორც ჩანს, მმართველი წრეები რაიმე სახიფათო ძალას არც ჭვრეტდნენ მისი სახით, რაც, როგორც შემდეგ გამოირკვა, დიდი შეცდომა იყო. ასე იყო თუ ისე, ანგარიშსწორება მაინც მომხდარა და მომხდარა არა ოფიციალურ, არამედ თვითნებურ დონეზე. სწორედ დავით სარდალს აუღია თავის თაზე ეს საქმე, იგი საჯაროდ გასწორებია ოსეფა ყორღანაშვილს, საჯაროდ უცემინებია თავგასული და ფარულმოღალატე მოხელე. ეს საქმე შემდეგნაირად მომხდარა: ერთ დილას ერეკლე მეფეს მილახვარი ოსეფა რაღაც საჩქარო საქმეზე გაუგზავნია აელაბრისაკენ. ოსეფა ცხენით გაშურებულა დავალების აღსასრულებლად. ბატონის მოედნის ბოლოს რომ მიუღწევია, ბაზრის მხრიდან ქვეითად მომავალი დავით სარდალი შემოჰყრია მხლებლებითურთ. დავით სარდალს თან ჰხლებია როგორც წარჩინებულნი – თავად-აზნაურნი, ისე მსახურნი. თავგასული ოსეფა არ დაქვეითებულა (როგორც ასეთ შემთხვევაში ეტიკეტი ითხოვდა), ცხენზევე მჯდომს თავი დაუკრავს დავით სარდლისა და მისი მხლებლებისთვის და გზა განუგრძია. საბაბი ელვისებურად გაჩნდა და დავით სარდალმაც არ

[1] S-1649.

დაყოვნა. მას ხმამაღლა გამოუთქვამს უკმაყოფილება როგორ გაბედა ყორღანაშვილმა, რომ სალმისთვის არ დაქვეითდა და ქვეითად მომავალ ქართველ წარჩინებულებს ცხენიდან მოგვესალმა. ოსეფას ახლა კი უკადრებია ბიდიშის მოხდა – მეფემ საშურ საქმეზე გამგზავნა, თორემ როგორ არ დაქვეითდებოდით და პატივსაც უთხოვა, მაგრამ უკვე გვიანღა იყო. გაისმა დავით სარდლის ბრძანება: „დაჰკარით! მეფემ მაგას უნდა გვასაცვალოს?!“ ოსეფა საჯაროდ გაუკოხავთ სარდლის მსახურებს, სარდალსა და მის მხლებლებს კი გზა განუგრძიათ. ფიზიკური სასჯელის გარდა, ცხადია, ეს იყო მორალური განაჩენის გამოტანაც ოსეფასა და იმ გამცემლური ჯგუფის მიმართ, რომელსაც იგი ეკუთვნოდა. მოგვიანებით დავით სარდალი თურმე სიბრალულითაც იგონებდა ოსეფას, მაგრამ სასჯელს პრინციპულად სამართლიანად თვლიდა.

გაკოხილი ოსეფა ყორღანაშვილი სახლში ხალიჩით წაულიათ. ცხადია, ამგვარი სასჯელის მისჯა შეეძლო პირს, რომელსაც არა მხოლოდ მდგომარეობა, არამედ პირადი შეუდრეკლობაც და ხასიათის სიმტკიცეც შესწევდა მეფის მხრიდან საპასუხო სასჯელის მტკიცედ შესახვედრად.

მეფეს დაუსჯია დავით ორბელიანი თვითნებური საქციელისთვის – მას ჩამოართვეს სახლთუხუცესის სახელო: „მეფეს ირაკლის რომ მოახსენეს ოსეფა ყორღანაშვილის ცემა დავით სარდლისაგან, დიდად შეწუხდა, მაგრამ რადგან სარდალი ძალიან საჭირო კაცი იყო მეფის ირაკლისთვის, ამისთჳს მოუთმინა,მაგრამ სახლთხუცესობა კი ჩამოართო საგრძნობელად“[1].

დავით ორბელიანმა გამოხატა მკვეთრი პოზიცია გარკვეული წრეებისა, როცა თვითნებური ანგარიშსწორება მოუწყო ზემოხსენებულ პირს; ერეკლე კი მოიქცა სწორედ ისე, როგორც მეფეს მართებდა ასეთ შემთხვევაში. თვითნებური ანგარიშსწორება სახახლის წრეებს შორის, ცხადია, მეფისგან დაუსჯელი არ დარჩებოდა, მაგრამ დავით სარდლის მიზანი – მორალური განაჩენი გამცემლური ჯგუფის მიმართ – უკვე აღსრულებული იყო. დავით სარდალი ქედუხრელად შეხვედრია პასუხისგებას და ტაქტიანად საკმაოდ მსუბუქ ტონშიც გადაუტანია მეფის წყრომა. როცა მას ამცნეს მეფის ბრძანება მისთვის სახელოს ჩამორთმევის შესახებ, უთქვამს: „სახლთხუცესობა თქვენი ნაბოძებია და მოირთვითო, მაგრამ სარდლობას კი ვერ ჩამომართმევთო, ყენის ნაბოძებია და რაყამი შინ მიძევსო“[2].

იმის შესახებ, თუ რამდენად სწორი იყო დავით სარდლისა და საზოგადოების გარკვეული წრეების განწყობა იმ მოღალატე ჯგუფისადმი, რომლის ერთი წევრიც აცემინა დავით სარდალმა, ამჟამად დაწვრილებით ვერ ვისაუბრებთ, მაგრამ ერთი რამ კი მაინც უნდა აღინიშნოს. ცოტათი გვიან, კრწანისის ომის საბედისწერო მარცხის დროს, ავბედითად გახმიანდა სწორედ ამ ჯგუფის წევრთა სახელები, როგორც შინათგამცემლებისა. ალბათ არ ცდებოდა მაზვილი თვალი და ინსტიქტი თანამედროვეთა...

დავით სარდლის დასჯა ერეკლესაგან მაინც ფორმალური და დროებითი იყო. როგორც აღვნიშნეთ, ერეკლემ კვლავ დაუბრუნა მას სახლთუხუცესის სახელო (შუაზე გაყოფით იოანე მუხრან-ბატონთან). ზემოთ უკვე წარმოვაჩინეთ 1794 წლის საბუთი, რომელშიც დავით ორბელიანი კვლავ სარდალ-სახლთუხუცესად იხსენიება. 1800 წელს გიორგი XIII წყალობის სიგელს აძლევს დავით სარდლის მემკვიდრეს იოანე სარდალს. ამ სიგელითაც დასტურდება დავით სარდლის აღდგინება სახლთუხუცესის პოსტზე: „წყალობითა ღუთისათა ჩუ\$ე იესიან, დავითიან, სოლომონიან, ბაგრატოვანმან მეფემან საქართუ\$ელოჲსა, კახეთისა და სხვათამან გიორგი მეათსამეტემან და თანამეცხედრემან ჩუ\$ემან ბატონის ციცისშვილის ასულმან დედოფალმან მარიამ... ესე წყალობის წიგნი გიბოძეთ შენ, ჩუ\$ს დისწულს ორბელიანს სარდალს იოანეს და შვილს შენსა ლუარსაბს და მომავალთა სახლისა შენისათა, ასე რომ ქართლის სახლთუხუცესობა ჩუ\$ს შთამომავალთაგან თქუ\$ს წინააპართ ერთგულობისა და სრულის სამსახურისა გამო წყალობად ჰსჭირებოდათ და ამისთვის კურთხეულმა ბატონმა მამა ჩუ\$ემა ქართლის სახლთუხუცესობა მამა შენს დავითს სარდალს უბოძა და ის საკელო კარგა ხანს ეჭირა. მერმე რომლისამე მიზეზით ის საკელო ჩამორთვა და მას უკან,კიდევ კურთხეულმა ბატონმა მამაჩუ\$ემა შუა გაპყო და მამა შენს უკან ეს სახლთხუცესობა საკელო შენ მოგცა და ჩუ\$ს მეფობაშიც შენეე გეჭირა“...[3]

დავით სარდლის მაღალი პრინციპულობა მკვეთრად გამოვლენილა მეფისაგან მისი დასჯის შემდეგ ერთი ინციდენტის დროსაც. ერეკლე მეფის ორგულ წრეებს უცდიათ დავით ორბელიანის გადაბირება და ერეკლეს საწინააღმდეგო ხლართებში ჩართვა. ამ ორგულმა წრეებმა თვით დავით სარდლის ვაჟი (იოანე) და ძმისწულებიც აიყოლიეს თურმე და განაზრახეს ერეკლესაგან გასაქცევად. „ეს განზრახვა დავით სარდლის სახლის შვილებმა დავითს შეატყობინეს და საიდუმლოდ მოახსენეს“. შედეგი სწორედ იმგვარი აღმოჩნდა, როგორიც მოსალოდნელი იყო დავით სარდლისაგან. დავით

---

[1] ს. კაკაბაძე, წერილები და მასალები საქართველოს ისტორიისათვის, წიგნი I, 1914, გვ. 112–113.

[2] ს. კაკაბაძე, საისტორიო კრებული, წიგნი IV, 1929, გვ. 117.

[3] მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკეთი I, შესაკრები წერილი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო შოთა მესხიამ, 1949, გვ. 4.

გააფთრებულა თავის სახლის შვილთა უგუნურებისა და თავხედობის გამო: „ერთიანათ წამოვარდა დორზედ წამოწოლილი და გინებით გამოყარა კარში თავისი შვილი ივანე, თავისი ძმისწულები გიორგი, ასლანი და იოსებ"[1].

ალა მაჰმად ხანის შემოსევის დროს დავით სარდალი მძიმე სენით (დამბლით) ყოფილა მიჯაჭვული სარეცელს. იგი იმერეთში გაუხიზნაეთ და სამი თვის შემდეგ გადმოუყვანიათ უკან. გახიზნის დროს დავითი იმდენად მძიმე მდგომარეობაში ყოფილა, რომ მისი უკან დაბრუნების იმედიც არ ჰქონიათ. ამის შესახებ აღნიშნულია დავით სარდლის ვაჟის იოანე ორბელიანის ერთ წერილში დავით თარხნიშვილისადმი (დავით თარხნიშვილი იყო ძმა დავით სარდლის სიძის – სოლომონ თარხნიშვილისა). წერილის თარიღია 1795 წელი (ქკს უპგ), გიორგობისთვის ე. (ალა მაჰმად ხანის შემოსევა, როგორც ცნობილია, სექტემბრის თვეში მოხდა). უკან დაბრუნების დროს მძიმე მდგომარეობაში მყოფი დავით სარდალი რამდენიმე დღით გორში შეუჩერებიათ. იოანე ორბელიანი თავისი სიძის ძმას წერს: ...„ჩვენს ამბავს იკითხავ. ათიოდე დღე არის რომ აქ გორს მოვედით ხიზნითა. ღთით ყოველნი კარგად ვართ. თქვენს ამბავს მოგვწერდეთ. ქ. ჩემს დას თინათინს და მეითარს სოლომანს სამსახურს მოვახსენებ. სოლომან შენი სიმამრი (იგულისხმება დავით სარდალი, რ. ფ.) რომ გეკითხა ცოცხალმა გარდამოწიეო თუ არა,რა იქნებოდა"...[2]

იმერეთიდან გადმოყვანის შემდეგ მალევე (1796 წ.) გარდაცვლილა დავით სარდალი. კრწანისის მარცხით გულმოკლულ მეფე ერეკლეს ასე დაუტირებია თავისი გმირი სიძე და იმედი: „ჩემო მარჯუშნა მხარეე, ჩემო სიძე დავით სარდალო, შენ აღარ მყუანდი და საქართუშლოც იმიტომ დაგეიქციეს მტრებმა, რლიც შენ იყავ ჩემი სარდალო და სხვანი"[3].

დავით სარდლის ავტორიტეტი ორბელიანთა ძირძველი საგვარეულოს პოზიციური გეზის წარმართველიც ყოფილა იმ ეტაპზე. შესაძლოა რამდენადმე გადაჭარბებულადაც მოგვეჩვენოს, მაგრა) მაინც უთუოდ ანგარიშგასაწევია ა. ორბელიანის ცნობა იმის შესახებაც, თუ რაოდენ დიდი და კეთილი გაელენა ჰქონია დავით სარდალს თავის საგვარეულოზე და რაოდენ დიდი ყოფილა კეთილი შთაგონების დანაკლისი მისი გარდაცვალების შემდეგ ორბელიანთა სახლისთვის: „დავით სარდლის შდგმ სულერთიან ორბელიანები მოღალატენი შეიქნენ მეფის ირაკლისა. დავით სარდლის შდგ რაღაც ხარახურა ხალხი დარჩა ჯ. ორბელიანები, ერთს რიგიანი ჭკუა არ ჰქონდა"... ეს შენიშვნა რომ ორბელიანთა სახლის ღირსეულ შვილს – ა. ორბელიანს არ გამოეთქვა, ალბათ, გულისწყრომას აღძრავდა, მაგრამ ა. ორბელიანის ამ უმკაცრეს გამონათქვამში, რომელიც XVIII ს-ის დასასრულის ორბელიანებს შეეხება, როგორც ჩანს, იყო მწარე სიმართლის ნამსხვრევებიც. ეს შენიშვნა იმის სამწუხარო შეცნობაა, რომ ორბელიანთა საგვარეულოს აღარ ჰყავდა იმ პერიოდში დიდი პიროვნებანი. დავით ორბელიანი იყო უკანასკნელი დიდი სახელმწიფო მოღვაწე თაეისი საგვარეულოდან და უკანასკნელი დიდი სარდალიც საქართველოს მეწინავე საბრძოსნო. XIX საუკუნემ კლავე გაახმიანა ორბელიანთა სახელები, მაგრამ, არსებითად, მხოლოდ მწერლობის სფეროში...

Rima Pirtskhalaishvili

Portrait of David Orbeliani

The work outlines the biographical portrait of David Orbeliani, a famous statesman, his state and literary achievements. David Orbeliani's biography has been studied on the basis of those materials which are kept in the Georgian archives. The author of the article:

1). states those parts of the Orbeliani genealogy tree to which David Orbeliani belonged;

2). clarifies the chronology of David Orbeliani's translation of "Karamaniani" from Persian; 3). Represents some works of David Orbeliani's poetry as well as his political position.

[1] სარგის ყაკაბაძე, წერილები და მასალები საქართველოს ისტორიისათვის, წიგნი I, 1914, გვ. 33-34.
[2] Hd - 3209.
[3] ს. ყაკაბაძე, წერილები და მასალები საქართველოს ისტორიისათვის, წიგნი I, 1914, გვ. 35.

ბელა ბალხამიშვილი

ოქროს სახისმეტყველებითი ასპექტები ანტონ I კათოლიკოსის „წყობილსიტყვაობაში“

იმ საკრალურ დროსა და სივრცეში, რომელშიც უდიდეს ქართველ მოაზროვნეს, ანტონ I კათოლიკოსს უხდებოდა მოღვაწეობა, ჟამთა სიავის გამო აუცილებელი იყო მსოფლმხედველობრივი აქცენტების გადატანა ადამიანის სულისმიერ ხედვაზე, რაც, თავის მხრივ, ღვთის შეშეცნებისათვის ამზადებდა ნიადაგს. მიუხედავად დიდი შეჭირვებისა, ჩვენი ერის კულტურულ-ზნეობრივი ცნობიერება საამისო მზაობას ყოველთვის ამჟღავნებდა. ამ თვალსაზრისით თვისტომთა მორწმუნე გულსა და ნაწრთობ გონებას, სხვა შემოქმედთა ნაშრომებთან ერთად, სწორ ორიენტაციას უსახავდა ანტონის „წყობილსიტყვაობა“, რომლისთვისაც ორგანული იყო სახისმეტყველებითი აზროვნება.

როგორც მოსალოდნელი იყო, ამ ნაწარმოების მსოფლმხედველობრივი სიღრმე და გამომსახველობითი საშუალებები კანონიკურობის ფარგლებშია საძიებელი და ძირითადად ეყრდნობა ბიბლიურ-ევანგელურ სახისმეტყველებას, რომლის ერთ-ერთი წარმმართველი ტენდენციაა ის, რომ ევანგელური სიმბოლოები გადაძახილს პოულობს ძველი აღთქმის იპოდიგმებში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია ე.წ. „საღვთისმეტყველო ტიპოლოგია“, ანუ დოქტრინა ძველ მოვლენათა ახალ მოვლენებში გარდასახეის შესახებ“[1]. კერძოდ, „პაელეს ეპისტოლეებში ძველი აღთქმის ეპიზოდები განხილულია, როგორც იპოდიგმები ახალი აღთქმის მოვლენებისა, რომელნიც სისრულესა და სრულყოფილებას ესქატოლოგიურ პროცესში იძენენ“[2].

საღვთისმეტყველო ტიპოლოგიის შესახებ მინიშნებულია „წყობილსიტყვაობაშიც“, სადაც ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ერთ-ერთი თავის ბოლოს ანტონი ამბობს, რომ მოხმობილი ეპითეტები არიან „თქმანი ბუჟლთა სახელთა“[3] (150).

ამიტომ სრულიად ბუნებრივად ჩანს „წყობილსიტყვაობაში“ გამოყენებულ იპოდიგმათა სიუხვე, სიმბოლოებით ტექსტის გაჯერება, რომელთა შორის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფუნქციურ დატვირთვას ატარებს ოქროს სიმბოლიკა.

ცნობილია,რომ ნებისმიერი სიმბოლო, რომელიც უფალს, ღვთისმშობელსა თუ სხვა წმინდანებს მიემართება, ძირითადად, ეყრდნობა რელიგიურ დოგმატებს. ამდენად, ისინი რაც უნდა მაღალმხატვრულ სიტყვებად მოგვეჩვენოს, „მხატვრული ფენომენი კი არა, თეოლოგიური აზროვნების ინსტრუმენტია და რელიგიური სუბიექტისათვის ფაქტობრივ რეალობას წარმოადგენს“[4].

ოქროსფრად „აელვარებული“ საღვთისმეტყველო ეპითეტების ღრმა გააზრებას ემატება ოქროს საკმაოდ ტევადი და მრავალისმეტყველი სიმბოლიკაც –ღვთიური ნათლით, მადლით, სიწმინდითა და დიდი სულიერი ენერგიით გაბრწყინებული. ოქროს გარეგნული ბრწყინვალების მიღმა იგულისხმება ღვთისრჩეულობა, უხრწნელება, სისპეტაკე. ჯერ კიდევ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდა ოქროსფერს: „ოქროსფერი – ოქროსფერობისა მიერ გამომაჩინებელი ულპელელობისა და განულეველობისა, მოუკლებლობისა და უხრწნელისა ბრწყინვალებისაგ“[5]. ს. ავერინცევის მართებული დაკვირვებით, ოქრო მოიაზრება სინათლის, ღვთის, მოწამეობრივი განწმენდის, უხრწნელების სიმბოლოდ[6]. ოქროს მრავალგანზომილებიანი, ტევადი სიმბოლიკა იმას განაპირობებს, რომ „წყობილსიტყვაობაში“ მას მრავალფუნქციური დატვირთვა ენიჭება.

ოქრო, როგორც „წყობილსიტყვაობის“ პოეტური სისტემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი, ნაწარმოების შიდა სტრუქტურიდან იღებს სათავეს და ჰარმონიულად აზავებს მწერლის მსოფლმხედველობრივ-ემოციურ განწყობილებებს. მკითხველის ქვეცნობიერი კარგად აღიქვამს ოქროში ჩაბუდებულ სულიერ ენერგიას, უფლის მადლს, ღვთაებრივ გონსა და სასიცოცხლო ძალას, რაც მის ემოციურ-ფსიქოლოგიურ განცდას ამაღლებს.

ღვთაებრივი ენერგიითა და სინათლით გაჯერებული ოქრო „წყობილსიტყვაობის“ ძირითად ნაწილში უმდიდრესი სიმბოლიკით გამორჩეულ საკრალურ ნივთთა ფორმით გვეელინება. გარდა თავისთავადი სიმბოლური მნიშვნელობისა, ოქროს დინამიური „მიმოხრა“ ნაწარმოების კონსტრუქციაში კონტექსტს შეტ პულსაციას ანიჭებს; თავის მხრივ, კონტექსტი აცოცხლებს და მრავალასპექტიანად წარმოაჩენს ოქროს სიმბოლიკას.

ძველი აღთქმისეული ღვთისმშობლის იპოდიგმები „წყობილსიტყვაობაში“ მრავლად გვხვდება, მაგრამ ოქროსთან მიმართებაში მხოლოდ რამდენიმეა მოხმობილი. ესენია: „კიდობანი“, „სასანთლე“, „ტაძარი“, „საყდარი“ და „გაეალაკი“.

კ ი დ ო ბ ა ნ ი. გამოსლვათა წიგნის მიხედვით ცნობილია, რომ „ორნი იგი ფიცარნი ქვისანი დაწერილნი თითითა ღმრთისაჲთა“ (გამოსლ. 31, 18), რომელშიც ღვთის მიერ მოცემული მცნებები იყო, მოსემ შეინახა რსჯულის კიდობანში. და როგორც „ორნი იგი ფიცარნი“ წინასწარმეტყველურად მოასწავებს ორბუნებოვანი ქრისტეს მოელინებას, ისე ღვთის მცნებების შემნახაჲი სჯულის კიდობანი აღქმება ღვთისმშობლის სიმბოლოდ, რომელმაც დაიტია სიტყუა ღვთისა – ქრისტე (აქე გვახსენდება გურამიშვილიც, რომელიც ღვთისმშობლის საედრებელ ერთ-ერთ სტროფში ამბობს: „სახით აბრამის კარაო, ღვთის ტყენით გულთა მყრდნობელო,სჯულთ კიდობანო, მოსიანთ ღვთის მცნების ჩასაწყობელო“).

ანტონის თქმით, ღვთისმშობელი არის „კიდობანი ულპოლეელისა ხისა,/მოოქროვილი შინაგნით და გარეგნით“ (104). როგორც ვხედავთ, ღვთისმშობლის ეპითეტად ქცეული „კიდობანის“ ზემოხსენებულ საღვთისმეტყველო დატვირთვას ერწყმის ისეთი მცნებები, როგორიცაა „ულპოლეელი ხე“ და „ოქრო“.

საერთოდ, ბიბლიაში ულპოლეელი (ულპობი) ხე (ურთხმელი) ერთ-ერთ ძვირფას ნივთად ითვლება. იგი საპატიო ადგილს იჭერს ძვირფასი ლითონების გეერდით. ეს კარგად ჩანს იმ ჩამონათვალში, რომელსაც მოსე სთაჳზობს ისრაელის ერს – მთელი გულით მიუძღვნან უფალს საჩუქრები: „მოიღეთ თქუენ თაჳსა თქუენისა შესაწირავად უფლისა. ყოველმან, რომელმან დაიჯეროს გულითა, მოიღოს ნაყოფად პირველად უფლისა ოქრო, ეეცხლი და რჳალი. ეიაკინთი, და ძოწეული და მეწამული რჩეული, და ზეში შესთული და თმა თხათა. და ტყაჳი ეერძთა ტარსიკონი, და ტყაჳი ცისხეული და ძელი ულპოლეელი“ (გამოსლვ., 35, 5-7). ულპოლეელი ძელისაგან იქმნება არაერთი წმინდა ნივთი – სჯულის კიდობანი, რომელიც ბესალიელმა შემოსა „ოქროჲთა წმიდითა შინათ და გარეთ“ (გამოსლ., 37,1) სალხინებელი, რომელიც მანვე გააკეთა „ძელთაგან ულპოლეელთა და შემოსა იგი ოქროჲთა“ (გამოსლ., 34,7). ტაბლა, რომელიც „ქმნნა ძელთაგან ულპოლეელთა და შემოსნა იგინი ოქროჲთა“ (გამოსლ., 37, 10) და ა.შ.

ამითაა გამოწვეული, რომ ულპოლეელი ხისაგან დამზადებულ ნივთებს ანტონი დიდ პატივს მიაგებს, მაგრამ განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს სჯულის კიდობანს, რომელსაც რამდენიმეჯერ მოიხსენიებს ტექსტში.

„შინაგნით და გარეგნით“ მოოქროვილი კიდობანი სიმბოლურად მიანიშნებს ღვთისმშობლის სულიერ და ხორციელ მშვენიერებასა და სიწმინდეზე. ამ სინტაგმაში საყრდენი სიტყუა „კიდობანია“, რომელიც ღვთისმშობლის სიმბოლოდ აღიქმება. ამავე დროს, ის, რომ ეს კიდობანი მოოქროვილია შიგნიდან და გარედან, მინიშნებაა ღვთისმშობლის მარადქალწულობისა, მისი უხრწნელებისა[7] ამ სინტაგმაში ერთმანეთს ერწყმის „ოქროს“ თეოლოგიურ-მხატვრული ფუნქცია, ამიტომ მისით შემოტანილი გრძნობაღი ველი ემოციურად ტკივრთაჳს და აცისკროვნებს მკითხველის წარმოსახვას ისეე, როგორც სჯულის კიდობანს – ოქროთი მოვარაყება.

ბიბლიიდან ცნობილია, რომ ულპოლეელი ხისაგან გაკეთებული მოოქროვილი კიდობნის ასაწეად და სატარებლად საჭირო გახდა ოთხი ოქროს რგოლის ჩამოსხმა, რომელიც დაამაგრეს ოთხივე კუთხეზე, ხოლო მათში გასაყრელად ულპოლეელი ხისაგან დაამზადეს და ოქროთი მოჭედეს კიდობნის ასაწეელი კეტები (გამოსლვ., 37, 1-5). ყოველივე ზემოთქმულს ანტონი სიმბოლურად გადაიაზრებს. მისი თქმით, ოქროს ოთხი რგოლი შეესაბამება ოთხ მახარებელს: „ოთხ-მახარებელ ეკკლესიისა გრკალთა“ (337). ოთხი ოქროს რგოლი სიმბოლურად მიანიშნებს ანგელოზთა ერთ-ერთ უმაღლეს დასს – ქერუბიმებს, რომლებიც, როგორც ცნობილია, გამოირჩებიან ოთხი ფრთით და ოთხნაირი სახით: ადამიანის, ლომის, ხარის და არწივის. სწორედ ამას გულისხმობს ანტონის ნათქუამი: „ეკლესიისა გრკალთა, კაც, ლომ, ზუარაკსა, არწივს, აღმფრენ უზეეს (337). რაც შეეხება რგოლებში გასაყრელად დამზადებულ ოქროს კეტებს, ისინი სიმბოლურად მიანიშნებს მოციქულებზე, რომლებიც „მახარებელთა შორის ეკკლესიისა არნ საყუანებელ“ (338). ავტორის თქმით, ეს მოოქროვილი კეტნი „ჯუარსა საღმრთოსა ჰსახუდეს საიდუმლოდ“ (224), რაც ანტონის იგავურ აზროვნებაზეც მიანიშნებს: „საიდუმლოჲ, რაიმე იგაე იყო“ (223). ამ კონტექსტში ოქროს მოხმობა გარკვეულ შინაგან წესრიგს ექვემდებარება და მოკლე მონაკეეთში სრულიად სხვადასხვა იდეას მიანიშნებს ალუზიურად. პოეტურად გარდასახული იდეები, რომელიც „დეეს“ ოქროში, ასოცირდებიან ხან მოციქულებთან, ხან ანგელოზებთან. თითოეულ მათგანში იგრძნობა ზეციური მადლფენილობა, იდუმალი ძალა, რაც ბიბლიური კონცეფციითაა გაჯერებული.

ს ა ს ა ნ თ ლ ე. ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ სტროფში ანტონი ამბობს: „ოქროს სასანთლე წჳდ-ნათელი პირუელად,/...ქალწულისადმი წმიდისა იგაე-იყუნეს“ (105). სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღნიშნულია, რომ „სასანთლე“ ღვთისმშობლის ბიბლიური არქეტიპია. სასანთლე ღვთის სადიდებლად შექმნილი საკრალური ნივთია, რომელიც თაჳს წიაღში იტეეს ასეე ღვთის სადიდებელ სანთელს – სიწმინდის, სინათლის, და ღვთაებრივი მსხეერპლის სიმბოლოს, რადგან თვითონ იწვის და სხეას ანათებს. და როცა სასანთლე ოქროსია, მისი სემანტიკა უფრო იტეირთება,

რადგან ღვთისმშობლისა და ოქროს სიმბოლიკა ერთმანეთს ერწყმის. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ერთი გარემოება: გამოსლვათა წიგნში ნათქვამია, რომ უფალმა ბესელიელი აღაესო „სულითა სიბრძნითა და მეცნიერებითა“ (გამოსლ., 31,3), რათა საკრალურ ნივთთა დასამზადებლად ძვირფასი ლითონების დამუშავება ესწავლა. მათ შორისაა „სასანთლენი წმიდანი“ (გამოსლ., 31,8). მართალია, აქ უშუალოდ არაა ნათქვამი, რომ სასანთლე ოქროსია, მაგრამ წინა ტექსტიდან გამომდინარე, იგულისხმება, რომ იგი მართლაც ოქროსგან უნდა იყოს გაკეთებული. შესაბამისი ადგილი ბიბლიის რუსულ თარგმანში ასე იკითხება: „Светильник из чистого золота“.

ოქრო თავისთავად „შეიცავს“ სინათლეს, რომლისკენ სწრაფვა მიახლებაა ქრისტესთან, როგორც ნათელთან. ეს კარგად ჩანს იოანეს სახარებაში: „ჰრქუა მათ იესუ: მცირედ ჟამ ნათელი თქუენ თანა არს. ვიდოდეთ, ვიდრე ნათელი გაქუსთ, რაითა არა გეწიოს თქუენ ბნელი, რამეთუ რომელი ვალენ ბნელსა, არა უწყინ, ვიდრე ვალენ“ (იოანე, 12, 35); ან კიდევ: „ვიდრე ნათელი გაქუს, გრწმენინ ნათელი, რაითა ძე ნათლის იყვენით. ამას ეტყოდა იესუ და წარვიდა და დაეფარა მათგან“ (იოანე, 12, 36).ოქროში სინათლის ხილამაზის შერწყმაზე მიანიშნებს დიონისე არეოპაგელი, რომელიც ერთმანეთის სინონიმურ ფორმებად მიიჩნევს ტერმინებს: „златовидные“ და „световидные“. ბასილი დიდის განმარტებით, ოქროს ხილამაზე თავისი ღრმააზრობრივი სტრუქტურით შეესატყვისება სინათლის სილამაზეს.

სინათლე არის პრივილეგირებული სიმბოლო ღვთაებრიობისა. და როგორც ოქრო არის „აბსოლუტური მეტაფორა“ სინათლისა (ბლუმენბერგი), ხოლო სინათლე არის „აბსოლუტური მეტაფორა“ ღვთისა. ლოგიკურად, ასევე ოქრო შეიძლება მოვიაზროთ, როგორც „აბსოლუტური მეტაფორა“ ღვთისა[8]. ასე რომ, ანტონის ზემოაღნიშნული ფრაზა: „ოქროს სასანთლე წკდ-ნათელი“ იგავურად, ალუზიურად იტევს ღრმა აზრს – ღვთისმშობლისა და ღვთის სიმბოლოებს.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ანტონი „ოქროს სასანთლეს“ უწოდებს, აგრეთვე, ისეთ წმინდანებს, როგორებიც არიან დავითი და კონსტანტინე: „შემრჩობელებულსა ოქროსა სასანთლესა, /მრაჟალ-მნათობსა ქრისტეს ეკკლესიისა“ (425).

ღვთისმშობლის იპოდიგმები „ტაძარი“ და „საყდარი“ ანტონის მიერ ოქროსთანაა დაკავშირებული: „ტაძარი განუთლელი ქუთაგან/შინაგან ქმნილი ოქროდთა წმინდითა“ (111); ან „პილოს ბუალისა მოოქროვილი საყდარი“ (113). საყურადღებოა, რომ „ტაძრად“ მოიაზრება არამარტო ღვთისმშობელი, როგორც დამტევი ღვთისა, არამედ თვით უფალი: „იტყოდა ტაძრისათვის გუამისა თჳისისა და ოდეს აღდგა მკუდრეთით, მოეხსენა მოწაფეთა მისთა, რაჲთუ ამისათჳს იტყოდა“ (იოანე, 2,22). ანტონის ნათქვამში მინიშნებულია, რომ ღვთისმშობლის სხეულიცა და სულიც „ოქროითა წმინდითა“ არის მოვარაყებული და, ბუნებრივია, ოქროს საკრალურობა და მასთან დაკავშირებული სიმბოლიკა ერწყმის „ტაძრისა“ თუ „საყდრის“ სიმბოლიკას. ამას ემატება სპილოს ძვლის სითეთრე და რელევარება („პილოს ბუალისა მოოქროვილსა საყდარს“), რაც ამ ფრაზებს თეოლოგიურ დატვირთვასთან ერთად ამაღლებულ განწყობილებას უქმნის. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სიმბოლიკის ფილოსოფიურ-მხატვრული ნააზრევის ჩაწვდომას სჭირდება გონიერი, სულიერი ხედვით დაჯილდოებული მკითხველი.

გ ა ვ ა ლ ა კ ი. ანტონი ამბობს: „პილოს ბუალისა მოოქროვილსა საყდარს, სამ-მეოცთ ძლიერთ შეცულსა მას ცხედარსა/ და გაეალაკსა ვერცხლს-სუეტოვანსა ბრძნულად,/ოქროსტოვილსა და პორფირ-აღსავალსა/სოლომონისსა ემსგავსა სძალი წმინდა“ (113). „წყობილსიტყვაობის“ ზემოთმოყვანილი სტროფი ეხმიანება სოლომონ მეფის ქებათა-ქებას, სადაც უფლის არსებობაზე მიანიშნებს ყოველი ფრაზა, ხოლო მეფე სოლომონის მიერ შექმნილი ოქროსთაღოვანი გაეალაკი (ტახტრევანი) ღვთისმშობლის იპოდიგმად მოიაზრება: „აჰა, ესერა, ცხედარი სოლომონისი და სამეოცნი ძლიერნი გარემოს მისსა ძლიერთაგან ისრაელისათა... გაეალაკი იქმნა მეფემან სოლომონ ძელთაგან ლიბანისათა, სუეტნი შექმნა ვეცხლისანი და კამარა მისი ძრეცილი ოქროჲსა, აღსავალი მისი პორფირი“ (ქება ქებათა, 3,7-10). ოქროსთაღოვანი, „ვერცხლის“ სუეტოვანი და „ოქროსტოვილი“ გაეალაკი, რომელიც იმავდროულად, პორფირია, კიდევ უფრო ზაზგასმულად მიანიშნებს მეფურ რეგალიებსა და ატრიბუტიკაზე. და როგორც ოქროსთაღოვანი ტახტრევანი არის მიწიერი მეუფის-სოლომონის სამყოფელი, ისე ღვთისმშობლის იპოდიგმა – გაეალაკი – არის ზეციური მეუფის – ქრისტეს დასაბრძანებელი.

ოქროს სიმბოლიკით – მასში ჩაბუდებული სულიერი ენერგიითა თუ სასიცოცხლო ძალით – არის გამდიდრებული გაეალაკის სიმბოლური მნიშვნელობა, ამით კი ამაღლებულია მკითხველის ემოციურ-ფსიქოლოგიური განცდა.

ამგვარად, ბიბლიური სახისმეტყველების ამოუწურავი არსენალიდან „წყობილსიტყვაობაში“ განსაკუთრებული დატვირთვა და მასშტაბურობა ენიჭება ბიბლიური კონცეფციით გაჯერებულ ღვთისმშობლის იპოდიგმებთან ოქროს სიმბოლიკის შერწყმით შედგენილ სინტაგმებს, რომლის თითოეული წევრი ანტონის უჩვეულო პოეტური ძალის მეშვეობით ახალ აზრობრივ სიღრმესა და

ამაღლებულ განწყობას იძენს. ამ სინტგმათა შემეცნებით, ანუ დენოტაციურ (ჟ. კოენი) მნიშვნელობასთან ერთად წინ წამოიწევს მისი ემოციური, ანუ კონოტაციური (ჟ. კოენი) მნიშვნელობა[9].

როგორც აღვნიშნეთ, ოქრო, როგორც სახე-სიმბოლო, „წყობილსიტყვაობის" სახისმეტყველების ერთ-ერთი მდიდარი კომპონენტია, რომელსაც მრავალმხრივი ფუნქციონალური დატვირთვა შემოაქვს ნაწარმოებში. ეს, უპირველესად, იმითაა განპირობებული, რომ ოქროს ბუნებაში იმთავითვე იგრძნობა უფლის ხელი, საღმრთო სიბრძნე და მეცნიერება. ჯერ კიდევ მოსესთან საუბარში უფალი აცხადებს, რომ ბესელიელს გამორჩეული უპირატესობა მიანიჭა, საღვთო სიბრძნით აღჭურვა და მის მიერ საკრალურ ნივთთა დამზადებისას ოქროზე გადაიტანა აქცენტი: „ეტყოდა უფალი მოსეს და ჰრქუა: „აჰა, ეგერა, მიწოდებიეს სახელით ბესელიელ, ძე ურისი, რომელი–იგი არს ოერაი ტომისაგან იუდასი. და აღვაესო იგი სულითა საღმრთოითა სიბრძნითა და მეცნიერებითა, ყოელითა საქმითა. განზრახვად და ხურთმოძღერებად საქმედ ოქროისა მის და ვეცხლისა და რვალისა... (გამოსლვ., 31, 1–4). ე.ი. ოქრო ერთ-ერთი პრივილეგირებული, საკრალური ღირებულების მქონე ნივთიერებაა, რომელშიც გადმოსულია უფლის მადლი და აღსავსეა „სულითა საღმრთოითა სიბრძნითა და მეცნიერებითა, ყოელითა საქმითა"... ასეთი განსაკუთრებულობის გამო ოქრო სამეფო ოჯახების ოფიციალური რიტუალების ატრიბუტი და პრეროგატივა გახდა. ვ. ლაზარევის დაკვირვებით, ბიზანტიურ ესთეტიკაში შეინიშნება, რომ საზეიმო რიტუალი ყოველთვის გამოირჩევა თვალისმომჭრელი სიმდიდრით, სადაც ფერებსა და ძვირფას ნივთებს თავიანთი იერარქიული ადგილი უჭირავთ. მათ შორის „სამეფო" ადგილს იჭერენ მოწითალო ფერი და ოქრო[10]. აქვე საინტერესოა ს. აეერინცევის დაკვირვება, რომლის მიხედვითაც, ოქროს თანამდევია როგორც ფუფუნება, ადამიანის დამშვიდება და სიხარული, იმავდროულად აფორიაქება –დიად სიმდიდრეში დიადი მრისხანების წარმოჩენის გამო, რითაც ადამიანი გრძნობს საკუთარ არარაობას უმაღლესი ძალების წინაშე". ოქროს ერთ-ერთი ასეთი ოფიციალურ-რიტუალური ფუნქციონალური დატვირთვა შეინიშნება ანტონის „წყობილსიტყვაობის" შემდეგ სტროფში: „სკიპტრა ოქროის, არტაქსერქსი მეფისა,/შეხება ვისდაც ნიშანი შეწყალების,/ ცნობილი ჩუენგან, წერილი ესთერს შინა,/ საიდუმლოდ იყო ესე ჯუარისა/, ქრისტეს შეხება და ჩუენი ცხოველ-ყოფა" (253).

ამ სტროფით მინიშნებულია ცნობილი ბიბლიური ამბაი, რომლის მიხედვითაც სპარსეთის ერთ-ერთი მეფე ახაშვეროში-ქსერქსე ოქროს კვერთხს ვისკენაც მიმართავდა, ის წყალობას იღებდა (როგორც ეს მოხდა მისი მეუღლის, ესთერის, შემთხვევაში) და როგორც ოქროს სკიპტრის შეხება უკავშირდება წყალობას, ასევე ქრისტეს ჯვრის შეხება ჩვენს ცხოველყოფას ნიშნავს.

რადგან სკიპტრა სამეფო რეგალიაა და იგი ოქროსგანა ჩამოსხმული, ცხადია, მასში შეზავებულია ოქროს თვისებები და სამეფო ღირსებები. ამ რიტუალში (სამეფო სკიპტრის მიშვერა ადრესატისაკენ) ოქროს სკიპტრის საგნობრივ-შეგრძნებითი მხარე ჰარმონიულად ერწყმის მის სიმბოლურ დატვირთვას, ანუ სამეფო პრივილეგიებსა და იმპერატიულობას აწონასწორებს ოქროდან წამოსული ღვთაებრივი სიწმინდე და მადლი. ამ ფონზე განსაკუთრებულად ძლიერდება ემოციურ-ფსიქოლოგიური განცდა, რადგან იგი ასოცირდება ჯვრის შეხებასთან. იბადება შეგრძნება, რომ ამ ოქროს კვერთხიდან ისევე, როგორც ჯვრიდან, გადმოდის უდიდესი სულიერი ენერგია, ღვთაებრივი სიწმინდე და მადლი.

<u>ოქროს შანთი</u>. ძველი და ახალი აღთქმის სწავლების მიხედვით, ერთმანეთს ორგანულად ერწყმის ოქროსა და ცეცხლის სიმბოლიკა, რომელიც, თავის მხრივ, მოწამეობრივ გამოდნობა-გამოწრთობას გულისხმობს. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ოქრო არა მხოლოდ ბრწყინვალე და ძვირფასი რამაა, არამედ იგი უკავშირდება მოწამეობრივ განწმენდას და მკაცრ გამოცდას[12]. პეტრე მოციქულის სწავლების მიხედვით, „რაჲთა გამოცდილებაჲ იგი სარწმუნოებისა თქუენისაჲ უპატიოსნეს უფროის ოქროჲსა მის წარწყმედადისა, ცეცხლისა მიერ გამოცდილისა იპოოს საქებელად და დიდებად და პატივად გამოჩინებასა იესუ ქრისტესსა" (1, პეტრე, 1,7), ხოლო გამოცხადებაში ნათქვამია: „განგაზრახებ შენ, რაჲთა იყიდო ჩემგან ოქროჲ გამოხურებული ცეცხლითა რაჲთა განპმდიდრდე" (გამოცხ. 3–18). „ამიტომ გამოისახებიან წმინდანები ქრისტიანულ ფერწერაში – ფრესკაზეც და ხატზეც – ოქროს შარავანდედით მოსილნი. ოქრო და ოქროსფერი ქრისტიანობის გავრცელების პირველ საუკუნეებში მოწამეობის სიმბოლო გახდა" [13].

ამ საკითხს ანტონი ძე ღმერთისადმი მიძღვნილი შემდეგი სტროფით ეხმიანება: „შანთი ოქროსა ბუნებისაგან ოქროს/ განცეცხლდეს არა თჳსსა წარსწყმედს გარნა სრულად ცეცხლ-იქმნების ბუნებით,/ ხოლო ოქროსა და ცეცხლის ბუნებანი შეაზავებენ ნაკუეთსა შანთისასა" (39). ოქროს შანთი, როგორც წვალებისა და დასჯის იარაღი, მართალია, პირდაპირ მოქმედებს სხეულზე, მაგრამ გადატანით იგი სულის წრთობასაც უკავშირდება. ცეცხლში გაწურებისას იგი იკრებს რა ცეცხლის ბუნებასაც, უფრო გაცხოველდება. და რადგან შანთი ოქროსია, ამას ემატება ოქროს სიმბოლიკაც, რომელიც ცეცხლში წრთობის გამო მოწამეობრივ განწმენდას უკავშირდება. ანტონის თქმით, როგორც „ოქროსა და

ცეცხლის ბუნებაში შეაზავებენ ნაკუეთსა შანთისასა", ასეეა ურთიერთშეზავებული ქრისტეს ორბუნებოვნება. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ ზემოხსენებული სტროფი ანტონს შეტანილი აქვს „წყობილსიტყვაობის" იმ თავში, რომელიც ქრისტეს ორბუნებიანობას ეხება.

საყურადღებოა ერთი გარემოებაც: ერეტიკოსთა წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკურ „მზამეტყველებაში" ატონი თავის საღვთისმეტყველო საუბრებს „აწრთობს" ცეცხლში. მისი თქმით, როგორც ცეცხლი ვერაფერს აკლებს ოქროს სიწმინდესა და ბრწყინვალებას და პირიქით, უფრო განაბრწყინებს მას, ასევეა მისი საღვთისმეტყველო საუბრებიც – ჭეშმარიტი მართლმადიდებლობის განმამტკიცებელი, რომელიც ცეცხლის შეხებაზე ოქროსაით გაბრწყინდება; განსხვაებით მწვალებლობისაგან, რომელიც ცეცხლის შეხებაზე „განილევა ვითარცა ცვილი და ფისი".

„წყობილსიტყვაობის" ერთ-ერთ სტროფში ანტონი ამბობს: „რათა ელლინთა ზღაპრებული ცხადიქმნეს,/ საუკუნენი ოქროსანი მოგუცნეს,/ ძოვნა მგელ-კრავთა და ვეფხუთა და თიკანთა". (123). ან: „ელლინთ ზღაპარნი ოქრო საუკუნენი/ და ჭეშმარიტნი მპსგაუნი მოსწავებანი..." (130).

როგორც ვხედავთ, ანტონის ნათქვამი „საუკუნენი ოქროსანი", ან „ელლინთ ზღაპარნი ოქრო საუკუნენი", მართალია, გამოკვეთილად არ ასახავს სახელმწიფოში მიმდინარე სოციალურ-პოლიტიკურ პროცესებს, მაგრამ ისინი მაინც იტვირთებიან სოციალური ჟღერადობით, რადგან ამით მინიშნებულია, რომ როგორც ელინებმა ზღაპარი ცხადად გარდააქციეს, ასევე სასურველია ჩვენს ქვეყანაში ჩამოყალიბდეს ჰარმონიული მდგომარეობა, როცა შესაძლებელი იქნება „ძოვნა მგელ-კრავთა და ვეფხუთა და თიკანთა". (აქვე გვახსენდება რუსთაველი: „თხა და მგელი ერთად ძოვდეს").

ამ გამონათქვამში ოქრო ხდება დენოტატიაზე აქცენტირებული დეტალი, რომელიც ამ გამოთქმის შინაგან არსს აზუსტებს, ამძაფრებს და ემოციურ შეფერილობას აძლევს. ამაღე დროს, ისეთ აბსტრაქტულ ცნებას, როგორიცაა საუკუნე, სიტყვა ოქროსთან შეწყვილებით საგნობრიობა ემატება და მკითხველის თვალში უფრო დამაჯერებელი ხდება მთლიანი მცნება. ამავე დროს, ოქროს სიმბოლური მნიშვნელობა საუკუნეს უფართოებს წარმოსახვის არეალს და იგი ასოცირდება შინაგანი სულიერებით გაბრწყინებულსა და ღვთაებრივი სიწმინდით გაფაქიზებულ დროსთან. ამდენად, ამ გამონათქვამს „ოქრო" ანიჭებს კონცეფციურ მნიშვნელობას, რითაც წარმოჩენილია ავტორის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მრწამსი და იგი აქსიოლოგიურად უფრო მნიშვნელოვანი ხდება.

როგორც ცნობილია, დიდი ქრისტოლოგიური ცოდნით გაჯერებული ღვთისმეტყველური საუბრებით ანტონი „წყობილსიტყვაობაში" დიდ პატივს მიაგებს არამარტო უფალს, ღვთისმშობელს, მწყემსთა და ეკლესიის მოძღვართა, არამედ ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ღვაწლით გამორჩეულ დიდებულ წინაპრებს, კონკრეტულ-ისტორიულ პიროვნებებს, რომელთა დამსახურების წარმოჩენისას გულუხვად იყენებს ოქროს სიმბოლიკას.

ს. ავერინცევის თქმით, ოქროს სიმბოლიკა შეიცავს ელვარე ღვთაებრივ დიდებას, რისი პერსონიფიცირება შეიძლება მომხდარიყო ანგელოზებზეც[14]. ასევე, ოქრო, როგორც ღვთის გამოსახატავი სიმბოლო, გამოიყენებოდა რა წმინდანისა თუ სხვა მოღვაწის დასახასიათებლად, მიანიშნებდა, რომ მათშიც კიაფობდა ღვთიური ნაპერწკალი, ღვთიური საწყისი. და „როდესაც სიმბოლოები გაადამიანურებულია, ამდენად იგი ესთეტიზირებულია. ესაა რელიგიური ესთეტიზაციის გზა, გზა სოფლისა და ზესთასოფლის მორიგებისა"[15]. და მართლაც: ნაწარმოების ესთეტიკური პოტენციალის ამაღლება შეინიშნება მაშინ, როცა ანტონი მწყემსთა, ეკლესიის მოძღვართა და დიდებული წინაპრების დამსახურების აღნიშვნისას სიტყვა „ოქროს" შემოტანით დენოტაციურ ინფორმაციასთან შედარებით ჭარბობს კონოტაციური განწყობილება. ანტონის თქმით, ისინი ემსგავსნენ რა ქრისტეს, ერი სულიერად განაახლეს, რადგან მათი საუბარი „ტკბილ-ოქრო ჟღერდეს", „ოქრო-ნაკადთა სულთა მორწყად ადენდეს", ხოლო ნამოქმედარი „ოქრო-ზუავთა განჰყოფდეს"; ამასთან ერთად, სულიერებით საუსე მათი ოქროს ფიალა არის „ოქრო-შხეფთა მადენი" (370). როგორც ვხედავთ, მთელი აქცენტი გადატანილია სინტაგმათა მხატვრულ წარმოსახვაზე, რომელსაც „ბრკიალ-ბზინვარებას" მატებს ოქროს ხსენება.

ქართველ წმინდანთაგან ოქროთი განსაკუთრებული სიუხვით იმკობა ექვთიმე ათონელი, რომლის შესახებ ანტონი ამბობს: „ოქრო ტაკუკი, ოქრო სასმელის მპყრობი,/ ოქრო ნაზაუის მასმევი ჩუენდა მდიდრად,/ ოქრო ქანდაკი, ოქროსა ხუაეთა კალო,/ ოქრო ფიწალი, განმქრეკი ბზეთა ხმელთა" (6,94).

ცნობილია,რომ ტაკუკი ღვთისმშობლის ბიბლიური არქეტიპია. გამოსლვათა წიგნში „ტაკუკი ოქროჲსა" დასტურდება ღვთისაგან მოელენილი საზრდოს-ციური მანანის ჭურჭლად: „და თქუა მოსე აჰრონის მიმართ: მოიღე ტაკუკი ოქროჲსა ერთი და შთაასხ მას შინა ღომორი საუსე მანანათა" (გამოსლ., 16,33). ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში ტაკუკი ასეთივე მნიშვნელობით გვხვდება: „ტაკუკი ოქროისაი, საესე მანანაითა" (ებრ. 9-4). ღვთისმშობლის სიმბოლოს პერსონიფიცირება ექვთიმე ათონელზე მიანიშნებს, რომ მას დიდი პატივი მიეგება. და როგორც ცით მოელენილი მანანა ასაზრდოებს ადამიანებს,

ასეევა ექვთიმეც, რადგან „ამისნი სიტყუანი" ადამიანებს ასულდგმულებს ოქრონაზავი სასმელით. ამავე დროს, იგი ოქროს ფიწალია, რომელსაც შეუძლია უსარგებლო სარეველა მოაშოროს ადამიანს, თუ იღვაწოს მისი სულიერი განახლებისათვის, „ოქროსა ხუაეთა კალო" განწმინდოს და იყოს „განმკრეეი ბზეთა ხმელთა" (694).

ანტონი განსაკუთრებულ პატივს მიაგებს დიდ ღეთისმეტყველს, IV საუკუნეში მოღვაწე წმიდა მამას – იოანე ოქროპირს, რომელიც თავისიევე სიცოცხლეში იწოდა ოქროპირად, რითაც ღეთისაგან გამორჩეული სახელი დაიმკვიდრა. ანტონი, როგორც კანონიკურობის ფარგლებში მოაზროვნე შემოქმედი, არ ღალატობს ტრადიციას და იოანე ოქროპირის „ოქროვანებას" რამდენიმე ვარიაციით გეთავაზობს. ცხადია, როგორც მოსალოდნელი იყო, თითოეული მათგანი ძველი და ახალი აღთქმისეული სიმბოლური აზროვნებითაა ნასაზრდოები. ამასთან, ანტონი ზოგიერთი მათგანის ახსნას ცდილობს. კერძოდ: „იოანესა, ოქრო მოსახელესა ოქრო ეფუანსა, ოქრო ნაკად მომრწყუულსა, ოქრო სიტყუასა, ოქრო მადინებელსა, ოქრო მეტალსა, ოქრო ქუა ბრწყინუალესა,/ეინ მოძღურებითა ემჰსგავსა მოციქულთა" (649). ასევე, იოანე არის „ოქრო წყარო", „ოქრო საყვირი", „ოქრო წინწილი": ანტონი აზუსტებს, რომ „ოქროს საყვირი" – იოანე – თავისი საუბრითა თუ ქცევით თანამოძმეებს სულიერ გაღვიძებასა და განახლებაში ეხმარება; ასევე „ოქრო წინწილი" არის ტკბილი საკრავი, რომელიც სულისათვის „ტკბილსაძნობელია". რაც შეეხება ოქროს ეფუანს, მისი გააზრებაც ბიბლიურ სწავლებას ეფუძნება. კერძოდ: ბიბლიის მიხედვით ცნობილია, რომ უფლის დავალებით მოსემ აჰრონ მღვდელისათვის შეაკერინა სამოსი, რომელზეც ბროწეულის ყვავილები ამოაქარგინა და მათ შორის ოქროს ეფუნები დააკიდებინა: „შორის ბროწეულაკთა მათ ეფუანი ოქროისა" (გამოსლ., 39,24). აქვე ხაზი გვინდა გაეუსვათ ერთ გარემოებას. ოქრო, როგორც მეტალი, როგორც ქვა, მთელ ნაწარმოებში ერთადერთხელ ფიქსირდება თავისი პირვანდელი მნიშვნელობით. როგორც დავინახეთ, ეს იოანე ოქროპირის დახასიათებისას იქნა გამოყენებული. ეს კიდევ ერთხელ ამყარებს იმ აზრს, რომ ოქრო დანარჩენ შემთხვევებში იგაეურად, ალუზიურად, გადატანით, სიმბოლურად მიანიშნებს საგნებსა თუ მოვლენებზე.

საყურადღებოა კიდევ ერთი გარემოება: 415-ე სტროფებში სიტყვა „ოქროს" დამატებული აქვს „ოფაზი", რაც განწმენდილ, მინარევების გარეშე, ბაჯაღლო ოქროს ნიშნავს (ოფაზი – ესე არს ოქრო ყოელისა შერყუნილებისაგან უცხო და არა რიოში – საბა). ეს ორად-ორი შემთხვევაა მთელ „წყობილსიტყვაობაში" და ოფაზით შემკობის პატივი ერგოთ ისეთ წმინდანებს, როგორებიცაა ისააკ და იოსები და იოანე – ათონელი – ექვთიმე ათონელის მამა. ისააკ და იოსები ანტონის მიერ შედარებულნი არიან ოქროს (ოფაზის) სასანთლესთან, რომელმაც „იღმერთსახელა, ვით ხატმან და ზიარმან პირუელ ნათლისა აუგებელისამან" (415). ასეთივე სიტყვითაა შემკობილი იოანე ათონელი, რომელმაც „ოქროდ ოფაზად ელუარე-ჰყო ბრძმედითა, ტრფიალებითა უზადოსა მზისათა" (516).

ოქროთი შემკობისას ანტონი არ ივიწყებს სხვა წმინდანებსაც, რომელთა შორის გიორგი მთაწმინდელი „ოქროს ეფუანია", „ოქროს ხუაეია", „ოქრო ნილოსია" (509-513); შიო მღვიმელი – ურჩეულესი ადამიანი მოვიდა „ფრთითა ოქროის" (493); ხოლო იოანე ხახულელი არის „ოქროსა სხივთა ოქროებად გამომტეეი" (700); არსენ იყალთოელი ოქროს საყვირია, რომელმაც „სარწყულად გონებათა ჰსცემს, ჰბერავს, განაღვიძებს" (753), იმავდროულად, არსენი „ჰსტენავს ოქრო მუსიკოსა მათა" (755).

როგორც დავინახეთ, ჩვენი უდიდესი წინაპრების მოხსენიებისას ანტონი მათ პიროვნებებს „აცისკროვნებს" ოქროთი, რომლის სიმბოლიკით იგი მიანიშნებს, რომ თითოეულ მათგანში დაბადებულია ღეთიური საწყისი და მადლმოსილება. ამ სიტყვის მრავალწახნაგოვნების მიუხედავად, უცვლელი რჩება მისი სიმბოლური გააზრება, რომელშიც, ამჯერად, წარმმართველია ავტორის იდეოლოგიური მრწამსი, რომლის მიხედვითაც ძალიან მნიშვნელოვანია ერის სულიერი ტკივილის დაყურება, სულისმიერი მღვიძარებისაკენ მოწოდება, ერის სულიერი მზაობა ღვთის შემეცნებისა და უნივერსალურის წვდომისაკენ.

ამ სიმბოლიკით ისიცაა მინიშნებული, რომ ქრისტიანულ სამყაროში ქართველი წმინდანები, სხვა მართლმადიდებელი ქვეყნების წმინდანთა მსგავსად, დიდ ადგილს იკავებენ. ყოველივე ზემოთქმულით ჩანს ეპოქის სტილის შესატყვისი ანტონის ღრმა რელიგიურ-ფილოსოფიური ხედვა და ისტორიული მნიშვნელობის განწყობა.

ოქროთი „მოვარაყებული" ანტონის მხატვრული აზროვნება საყურადღებოა სემიოტიკური თვალსაზრისითაც. სიტყვა „ოქროზე" დართული ყოველგვარი ენობრივი ნიშანი უმეტესად ცვლილებას იწვევს სემანტიკურ დონეზეც. კონტექსტის მიხედვით ასეთი ცვლილება ოქროს სიმბოლიკას განსაკუთრებულობას სძენს და უფრო პოეტურს ხდის. ამ თვალსაზრისით საკმარისია იქნება რამდენიმე მაგალითის მოხმობა. კერძოდ: მეტად არაორდინალურია, როცა ანტონი არსებით სახელს –ოქროს – ზმნურ ფორმად აქცევს. მაგალითად, მეფე ლუარსაბი იმდენად წმინდაა, რომ მას საკუთარი სისხლი „აოქროს-ქუაებს"

(613). სემიოტიკური ნიშნების შემოტანით ცვლილება ხდება სემანტიკურ დონეზეც და ზმნად ქცეულ ოქროს მეტი პოეტურობა შემოაქვს კონტექსტში. ასევე, ამ თვალსაზრისით საინტერესო გამოთქმებად გვესახება ისეთი სიტყვები, როგორიცაა: „ოქროსანი" (129), „ოქროვილი" (150), „ოქრომოსილნი" (338), „პირ-ოქრო-ქსული", „ოქროვანი" (486) და ა.შ. თითოეული სემიოტიკური ნიშანი ნიუანსობრივად ცვლის ამ სიტყვას, რაც გადაიზრდება სემანტიკურ ცვლილებაში, თუმცა მყარი და უცვლელი რჩება ოქროს სიმბოლური მნიშვნელობა. სემიოტიკურ ნიშანთა დართვისას დომინირებულ სიტყვად, ცხადია, კვლავ ოქრო რჩება, მაგრამ აქცენტი აზრობრივი მნიშვნელობიდან ემოციური სიღრმეებისაკენ გადაინაცვლებს.

ამგვარად, ანტონ პირველის მდიდარ ლიტერატურულ-ესთეტიკურ პრინციპებსა და იგავურ აზროვნებას, რომელიც შთაგონებულია ბიბლიური სახისმეტყველებითა და მხატვრულ-გამომსახველობით საშუალებათა გამოყენების ტრადიციული მეთოდებით, განსაკუთრებულ ელვარებას მატებს „წყობილსიტყვაობაში" არსებული ისეთი სიმბოლურობის შემცველი სიტყვა, როგორიცაა ოქრო. ოქრო, როგორც ავტორის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი და მხატვრული წარმოსახვის ერთ-ერთი ელემენტი, ნაწარმოების შიდა სტრუქტურიდან იღებს სათავეს და თავისი მრავალფუნქციურობით გარკვეულ კანონზომიერებას ექვემდებარება.

ღვთისმშობლის იპოდიგმებთან მიმართებაში გამოყენებული ოქროს სიმბოლიკა რეგლამენტირებულია და განსაზღვრულ საზროვნო კონტექსტში წინა პლანზეა წამოწეული ჯერ მისი შემეცნებითობა, შემდეგ ემოცია (დენოტაციურ-კონოტაციურია); წმინდანებთან და გამოჩენილ მოღვაწეებთან მიმართებაში გამოყენებული ოქროს სიმბოლიკა უფრო ესთეტიზებულია, მკითხველ-მსმენელის ემოციურად დამმუხტაი და შემდეგ დამმოძღვრაეი (კონოტაციურ-დენოტაციური).

ამავე სიმბოლიკით აქცენტირებულია ისტორიული მნიშვნელობის განწყობა — ქრისტიანულ სამყაროში ქართველი წმინდანების ღირსეული ადგილის დამკვიდრებისათვის სულიერი მზაობა.

„წყობილსიტყვაობაში" „გაფანტული ოქროებით"იქმნება ერთგვარი ოქროს ჯაჭვი, რომლის თითოეული რგოლი ბრწყინავს სინათლით, სიდიადით, სიწმინდით, სულიერი ენერგიითა და ღვთაებრივი მადლით. ისინი ქმნიან ერთიან სემანტიკურ ველს, რომელიც „საღეთო უნივერსალიებთან" აზიარებენ მკითხველს.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ნ. ნაკუდაშვილი, პიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა, თბ., 1996, გვ. 86. 2. იქვე, გვ. 87. 3. ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა რ. ბარამიძემ, თბ., 1972; ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბ., 1980. გამოკვლევაში ამ გამოცემების მიხედვით ვუთითებთ სტროფების ნომრებს. 4. ნ. ნაკუდაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 112. 5. პეტრე იბერიელი, (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გამოსაცემად მოამზადა ს. ენუქაშვილმა, თბ., 1961, გვ. 148. 6. ს. აევრინცევი, Золото в системе символов ранневизантийской культуры, წიგნში: Византия, Южные словяне и Древняя Русь Западная европа, М., 1973, გვ. 43-51.7. ს. აევრინცევი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51. 8. იქვე, გვ. 51. 9. რ. თურნავა, ფორმისა და შინაარსის ურთიერთშემარების საკითხისათვის პოეზიაში, ლიტერატურული ძიებანი, XXIII, 2002, გვ. 280. 10.**Лазарев В.Н.,** История византийской Живописи, М., 1947, გვ. 28. 11. ს. აევრინცევი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51. 12. იქვე, გვ. 10. 13. 6. სულავა, XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია, თბ., 2003, გვ. 65. 14. ს. აევრინცევი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 48. 15. რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987, გვ. 74.

Bela Balkhamishvili

Aspects of Images of Gold in Anthon I Catholicon's Work

In Anthon I Catholicon's work one of the main function is given to the symbolism of gold.

The symbolism of gold which is used in relation to Saint Mary's hypodigm does not go beyond the limits of thinking context and is denotative and connotative, but in relations with the saints and famous statesmen the applied symbolism of gold is more aestheticised.

ნინო მახათაძე

ციციშვილთა ოჯახები რუსეთის სალიტერატურო ასპარეზზე

ვახტანგ მეექვსის ამალას რუსეთში რამდენიმე ციციშვილი გაჰყვა თავიანთი ოჯახებით. ამიტომაც რუსეთის კულტურულ-ლიტერატურულ სარბიელზე მე-18-19 საუკუნეებში არაერთხელ გვხვდება ციციშვილების გვარი. როგორც კვლევა-ძიებამ გვიჩვენა, ციციშვილთა გვარი ძირითადად უკავშირდება რუსეთში ჩასული ორი წინაპრის – პაპუნა ციციშვილისა და იასე ციციშვილის სახელებს.

ცნობილია, რომ 1742 წელს პაპუნა ციციშვილი დაიღუპა რუსეთ-შვეციის ომში, როგორც ქართველი პუსარი. მას დარჩა ერთი ეჯი დიმიტრი, რომელიც შემდეგში დიმიტრი პაველს ძის სახელით იხსენიება რუსულ წყაროებში.

დიმიტრი ციციშვილის სახით საქმე გვაქვს რუსეთში ჩასული ვახტანგის ამალის ახალ თაობასთან. იგი პირველთაგანია იმ ქართველ მოსწავლეთა შორის, რომელთაც პეტერბურგის სასწავლებელთა კარი შეაღეს. დ. ციციშვილი 1739 წ. შედის კადეტთა კორპუსში. 1742 წ. 25 თებერვალს ჩატარებულ გამოცდებზე, რომელიც მოწყო კურსდამთავრებულთათვის პროფესორების კრაფტის, ვინგეიმის, გეიკსიუსისა და გელერტის მონაწილეობით, დიმიტრი ციციშვილმა, ანუ იმ დროს უკვე ციციანოვმა, მეტად მაღალი შეფასება მიიღო. საინტერესოა ამ ფაქტთან დაკავშირებული დახასიათება დიმიტრი ციციანოვისა, რომელიც ჩვენ შევხვდეთ წიგნში „Именной список всем бывшим и находящимся в сухопутном шляхетном Кадетском корпусе, ч. I, 1761 г.): "По-немецки говорит и сочиняет немецкие письма без диспозиции, французского и латынского автора разумеет, переводит с обоих с их языки на российский, имеет доброе начало в переводах с немецкого на французский язык, притом весьма доброго и порадочного поведения".

ამაეე წერილში ლაპარაკია იმ სხვადასხვა მეცნიერებაზე, რომელთაც დაუფლებია დიმიტრი ციციშვილი: ფიზიკა, გეოგრაფია, კრიმინალისტიკა და სხვა. ერთ-ერთი ცნობით – დიმიტრი ციციშვილს ისიც შესთავაზეს, რომ მონაწილეობა მიეღო რუსული კანომდებლობის შედგენაში სხვა ცნობილ სპეციალისტებთან ერთად.

ქ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ერთ ხელნაწერში (S1446) ასეა დახასიათებული დიმიტრი ციციშვილი: „თავადი ციციანოვი აღიზარდა სუხოპუტნის კადეტთა კორპუსსა შინა, ჟამსა ღრაფის რუმიანცევ-ზადუნაისკისა, თავადის ა. ა. ვიაზემსკისა, ვ. ნ. მილისინისა, ა. პ. სუმაროკოვისა და სხვათა პირთა, რომელთა მოუგეს თავთა თვისთა გამოჩინებული სახელნი".

ამრიგად, დიმიტრი ციციშვილის სახით ჩვენ წინ არის ვახტანგის ამალის წევრთა პირველი თაობა. იგი რუსეთის კულტურული ცხოვრების ცენტრშია და მისი ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია.

საინტერესოა ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული დიმიტრი ციციშვილის მიერ ფრანგულიდან თარგმნილი არითმეტიკა, რომელიც მას 15 წლის ასაკში შეუსრულებია. როგორც ანდერძიდან ჩანს, თარგმანი მიძღვნილია ბაქარ ბატონიშვილისადმი: „უწყოდი, რამეთუ მათა მეფობის სიმაღლე არა მიიღებს დაუმწიფებელსა ნაყოფსა... ამისთვის ვითხოვ წყალობად, რათა თუთხმეტი წლის აღორძინებულის ხისა ნაყოფი მცირედითა შეწყნარებითა მიიღოს" (H2115).

ეს თაობა თუმცა რუსეთში ცხოვრობს, ჯერ კიდევ ახლოს დგას საქართველოსთან. მას მოწმობს დიმიტრი ციციშვილის მოღვაწეობა რუსეთში ქართული კულტურისათვის.

დიმიტრი ციციშვილის ზედამხედველობით რუსეთში დაიბეჭდა წიგნები: „დავითნი", „სახარება გამოკრებულნი" და „ჟამნი". შემთხვევითი არ არის, რომ ანტონ კათალიკოსი თავის „წყობილსიტყვაობაში" აქებს მის სიბრძნეს, გონიერებას და უწოდებს მას „რუსთაცა და ქართველთა მეცნიერს". მის ამგვარ მოღვაწეობას გულისხმობს იოანე ბატონიშვილი, როდესაც დ. ციციშვილის შესახებ წერს: „დიმიტრი ციციშვილი აღიზარდა მოსკოვს სასწავლებელსა შინა. ამან მიიღო უცხოდ სხვადასხვა ენათა სწავლანი და საუფლისწულო ხელოვნება, ისწავა მათემატიკა და სთარგმნა ქართულად ღეომეტრია და სხვებთაცა შეეწია თარგმანებასა ზედა ქართველთა" (კალმასობა, II, გვ. 206). მართალია იოანე ბატონიშვილს ეშლება როდესაც მისი განათლების ძირითად ადგილად მიიჩნეულს მოსკოვს და არა პეტერბურგს, მაგრამ ეს გარემოება ადვილად ასახსნელია, რადგანაც დ. ციციშვილმა თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარი სწორედ მოსკოვში გაატარა.

დიმიტრი ციციშვილს ექვს ვაჟი დარჩა. პეტრე, პაველ, იოანე, მიხეილი, ნიკოლოზი და გიორგი, რომელიც შემდეგში ეგორად იხსენიება. ჰყავდა მას კიდევ ერთი ქალიშვილი, რომელიც ცოლად გაჰყვა იმდროს პეტერბურგის ქართველთა წრეში კარგად ცნობილ პოეტს დიმიტრი ბაგრატიონს.

რუსეთის ისტორიაში დიმიტრის შვილის პაველ ციციშვილის სახით ცნობილია სარდალი, რომელსაც რუსეთი ადვილად იყენებდა სააზიო საქმეებსა და რუსეთში მყოფ ქართველ ელჩებთან ურთიერთობაში. შემდეგში რუსეთმა პაველ ციციშვილი როგორც ქართული საქართველოში გამოგზავნა და უშუალოდ რუსეთის პოლიტიკური მიზნების განხორციელება დაავალა. თუ რა საქმეები აწარმოება მან თავის სამშობლოში, ეს საქართველოს ისტორიაში კარგად არის ცნობილი.

სიკვდილს მიახლოებულმა დიმიტრი ციციშვილმა შვილებს ანდერძი დაუტოვა. ამ ანდერძს, ანუ „Завещание"-ს მიაგნეთ ლენინგრადის საისტორიო არქივში. ანდერძში იგი მიმართავდა შვილებს: სახელს და თანამდებობას თვალისჩინივით გაუფრთხილდით, წესიერებით და ცუდი საქციელისაგან თავის არიდებით ნამდვილი ქრისტიანის სახელი მოიპოვეთ, მოსამსახურეებს ისე მოექეცით, რომ მათ მონობა არ იგრძნონო – ასე აყალიბებდა თავის ანდერძს დიმიტრი ციციშვილი.

დიმიტრი ციციშვილის მიზანია შვილებს გაუღვივოს ქრისტეს სიყვარული და წესიერი პასუხისმგებლობით სავსე მოქალაქის შეგნება.

ამრიგად, თუ დიმიტრი პაველს ძე ციციშვილი რუსეთში ახლად ჩასული, მშობლიური კულტურის გამდიდრება-გაძლიერებაზე ფიქრობდა და თავის მათემატიკურ სახელმძღვანელოებს საქართველოში გზავნიდა, მისი სიცოცხლის უკანასკნელ პერიოდში დაწერილ ამ ანდერძში არსად არ იხსენიება არც საქართველო, არც ქართველობა, ან რაიმე დარიგება შვილებთან საქართველოსთან დაკავშირებით. მისი სასაუბრო ენაც მხოლოდ რუსულია და არა ქართული. ამიტომაც საკვირველი არ არის, თუ დიმიტრი ციციშვილის შვილი პაველ ციციანოვი უკვე აბსოლუტურად გარუსებული ქართველია, რომლის „მოღვაწეობამ", ცნობილია, რამდენი რამ მოუტანა საქართველოს, თუმც რუსი ავტორები (ალ. ზუბოვი, ალ. ვისკოვატოვი) პაველ ციციანოვის ბიოგრაფიას რომ ეხებიან, მიიჩნევენ, რომ მას მრავალრიცხოვანი რუსი მოხელეების ჩამოყვანა საქართველოში სხვადასხვა დიდ თანამდებობებზე იმისთვის დასჭირდა, რომ რუსი ჩინოვნიკების მიხედვით საქართველოში არსებული სხვადასხვა ბოროტმოქმედებებისათვის ბოლო მოეღო.

ამრიგად, რა პიროვნებას წარმოადგენდა საქართველოში მთავარმართებლად მოვლენილი პაველ ციციანოვი, ეს საქართველოს ისტორიაში კარგად ცნობილი ფაქტია. მაგრამ არ შეიძლება საინტერესო არ იყოს მისი ახალგაზრდობის პერიოდი, კერძოდ ის ხანა, რომელიც მან პეტერბურგში გაატარა, თავის ძმასთან ეგორ ციციშვილთან ერთად იგი ამ პერიოდში თარგმნის თხზულებებს ფრანგულიდან: „Экономия жизни человеческой", "Тюркаре, или кокетка в заблуждении".

მეტად საინტერესოა პაველ ციციანოვის მიერ ახალგაზოდობაში დაწერილი თხზულება, რომლის სათაურიც არის „Беседа трех росиисских солдат в царстве мертвых". იგი მრავალმხრივ არის საინტერესო: წარმოადგენს ახალგაზრდა პაველ ციციანოვის ავტოგრაფს, იმდროინდელი რუსი მკითხველი მას არ იცნობდა და მნიშვნელოვანია იმ მხრივ, რომ იძლევა მთელ რიგ საინტერესო ცნობებს იმდროინდელი რუსეთის სოციალ-პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრებისას და ყველაფერი ეს მოცემული აქვს სატირული ფორმით.

როგორც თხზულებიდან ჩანს, საუბარი წარმოებს სამ რუს გარდაცვლილ ჯარისკაცს შორის - იზმაილის აღებისას პოტიომკინთან მებრძოლ სერგეი დუუილანის, მინიხის თანამედროვე ივანე გავრილოვსა და რუმიანცევთან მებრძოლ სტეფანე სტატნის შორის. პაველ ციციშვილს დაპირისპირებული ჰყავს სამ სხვადასხვა მხედარმთავართან მებრძოლი ჯარისკაცი.

მოკლედ შევეხებით ნაწარმოებში წარმოჩენილ ეპოქის სურათს.

1737 წ. რუსეთსა და თურქეთს შორის განხეთქილება ჩამოვარდა. რუსეთი, რომელიც მაშინ ომს არ აპირებდა, უეცრად ომის წინაშე დადგა. რუსეთს სამხრეთში ორი არმია ჰყავდა: უკრაინის, რომელსაც გრაფი რუმიანცევ-ზოდუნაისკი ხელმძღვანელობდა და ეკატერინოსლავის, რომელსაც პოტიომკინი მეთაურობდა.1789 წლიდან რუმიანცევი გაწვეული იქნა და მისი არმიაც პოტიომკინისას შეუერთდა. პაველ ციციანოვი ამ არმიის რეკნინის კორპუსის ერთ-ერთ პოლკს მეთაურობს და იზმაილის ბრძოლებში მონაწილეობს.

ცნობილია, რომ რუსეთ-თურქეთის ამ ომში იზმაილის შტურმი, რომელსაც პოტიომკინი მეთაურობდა, რუსეთისთვის შეტად მძიმე პირობებში წარიმართა. თვით პოტიომკინმა, რომელზედაც იმედს ამყარებდა რუსეთი, დაკარგა ყოველგვარი იმედი და დათმობაზე დაიწყო ფიქრი. მაგრამ სწორედ ამ დროს განაახლა იზმაილის ალყა სუვოროვმა და ათი საათის თაეგანწირული ბრძოლის შედეგად, სადაც 4000 რუსი ჯარისკაცი დაიღუპა და 600 დაიჭრა, იზმაილი აღებულ იქნა. ამის შემდეგ გადამწყვეტ

იერიშზე გადაეიდა თვით პოტიომკინიც, რომელმაც ხელთ იგდო ოჩაკოვო. 1790 წ. ქ. იასაში დაიდო ზავი, რის მიხედვითაც ოჩაკოვოს ტერიტორია ეკატერინოსლავის გუბერნიაში შევიდა.

პაველ ციციშვილის ზემოხსენებული თხზულება („Беседа трех росиских солдат в царстве мёртвых") დაწერილია იასაში 1790 წელს. შესაავალში აეტორი გადმოგვცემს, რომ ერთხელ, ცუდ გუნებაზე მყოფს ჩაეძინა და სიზმრად მკვდართა სამკვიდრო იხილა, სადაც სამ ჯარისკაცს შორის გამართული ბაასის მოწმე შეიქმნა.

დეუჟილნი ყვება ეკატერინოსლავის არმიის გასაჭირს. „საჭმელ-სასმელის მაგივრად ზამთარში გვკეცებაენ ფულით. ე. ი. დაპირებებით, რადგანაც მას საერთოდ არ გვაძლეენ, ჯარს პროდუქტი არა აქვს, რაც აქვს უვარგისია, გასულ წელსო – ყვება დეუჟილნი, ბენდერაში გეაჭმევდნენ ისეთ დამპალ პურს, რომ ერთი ზამთრის განმავლობაში სამოცი კაცი დაიღუპა". იგი აღნიშნავს იმ უდისციპლინობას, რომელიც ჯარშია გამეფებული. გაერილოვი (მინიხის დროის ჯარისკაცი) კი განცვიფრებულია, მინიხის დროის დისციპლინას იგონებს და ამბობს. „ჩვენს დროს ასე არ იყო. თუმც არმია ახლად შემდგარი იყო, თუმც ყირიმშიც დაგეყავდა, წამებაც ბევრი ენახეთ, მაგრამ ჯარის შესაფერი დამორჩილების წესი იყო და დისციპლინა იყო"...

შემდეგ პაველ ციციანოვი გუდოვიჩის დროის ჯარისკაცს ალაპარაკებს და მას მთლად მასხრად აგდებინებს გუდოვიჩს: „იგი (გუდოვიჩი) არასდროს არ გასულა ფრონტზე, მხოლოდ იხედებოდა და იხედებოდა თავის დურბინდში. ამბობენ, რომ გამალებული ღრუბლიანობის დროსაც მხოლოდ დურბინდში ჰქონდა თავი ჩაყოფილი". დეუჟილნი გულისტკივილით მოუთხრობს კარისკაცებს იმ უკანონობაზე, რაც გამეფებულია ჯარისკაცთადაწინაურების საქმეში: თვითეულ გენერალს სულ ცოტა ოცი კაცი ემსახურება ოჯახში. ამბობენ, რომ პოტიომკინს 200 ჯარისკაცი ემსახურება, თუ ლაქიებად, თუ ცხენების მომვლელად, თუ სხვა საოჯახო საქმეებისთვის. სამაგიეროდ, მისი ბრწყინვალება ამ ჯარისკაცებს ხელად ოფიცრობას აძლევს. „То-то брат досадно нашему брату, ты лоб подставляй да живот неси им на смерть, а твой набитый дурак брат за то, что только велик вырос и хорошо тарелку подает, через год выскочит в офицеры" ასე გოდებს პოტიომკინის ერთ-ერთი ჯარისკაცი დეუჟილნი.

მოტანილი ადგილები საკმარისია იმის წარმოსაჩენად, თუ რა სასტიკი სატირა მიუძღვნა პაველ ციციანოვმა გრიგოლ პოტიომკინს, რომელსაც იგი მხოლოდ „светлость"-ის სახელით იხსენიებს.

როგორც ვხედავთ პაველ ციციანოვმა ახალგაზრდობაში ასეთი შესანიშნავი სატირა შექმნა რუსულ სატირულ ლიტერატურაში.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ თხზულებას არ იცნობდა პოტიომკინი, თუნდაც იმიტომ, რომ თხზულების დაწერიდან ერთი წლის შემდეგ პოტიომკინი გარდაიცვალა და, მეორე მხრივ, საეჭვოა ამგვარ თხზულებას ხელი არ შეეშალა ციციანოვისთვის სამხედრო კარიერის გზაზე. ხოლო რომ ეს თხზულება შემდეგში ცნობილი გამხდარა, ამაზე მიუთითებს „რუსკი არხივში" დაბეჭდილი ერთი წერილი, რომელშიც ნათქვამია: „Если поэзия льстивая и пристрастная выставляла только лицевые стороны, а история обходила молчанием трудности тогдашнего военного быта, и некоторые неудачи в действиях военаначальников, тем не менее находились люди настолько правдолюбивые, чтобы не ослепляясь успехами, высказывать о героях горкую правду". წერილის აეტორი მიუთითებს პ.ციციანოვის ამ თხზულებაზე.

ასე წარმოგვიდგება პ. ციციანოვის რუსეთში, სანამ საქართველოში თავის თავს და თავის კარიერისტულ „დამსახურებას" წარმოაჩენდა.

* * *

როგორც პეტერბურგში შექმნილი და გადაწერილი ლიტერატურული მემკვიდრეობა გვიჩვენებს, ციციშვილები, რომლებსაც უკვე მხოლოდ ციციანოვებად იხსენიებენ, ხშირად არიან წევრები მოსკოვ-პეტერბურგის სხვადასხვა ლიტერატურული სალონებისა. ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის ოცდაათიან წლებში ისინი გვეელინებიან წევრებად ა. სუმაროკოვის მიერ შექმნილი საზოგადოებისა – „Общество любителей росииской словености". XIX პირველ ნახევარში კი ციციშვილების სალონი მოსკოვ-პეტერბურგის სხვადასხვა სალონებსა და საღამოებთან ერთად ერთ-ერთ წამყვან ადგილს იჭერს ელეგინის, კარამზინის, ტუტჩევის, ბულგაკოვის, ბულგარინის და სხვათა საღამოებთან ერთად და დიდი პოპულარობით სარგებლობს პეტერბერგში „Четверги Цицияновых". ცნობილია ციციანოვების იუმორი. „რუსკი არხივს" ერთ-ერთ წერილში (P. A. 1884) მოაქვს ალ. პუშკინის სიტყვები: გაიხსენეთ,

რომ ყოველ თავისუფალ გამოთქმას, ყოველ აღმაშფოთებელ თხზულებას მომაწერენ მე, როგორც ყოველგვარ მახვილსიტყვაობას ც-ს". „რუსკი არხივის" რედაქცია განმარტაუს ვინ არის ეს „ც". კომენტარში ნათქვამია. „ც", ე. ი. თავადი დიმიტრი ევსევის ძე ციციანოვი, ალექსანდრა იოსების ასულ სმირნოვას ბიძა. ზოგი მისი ზღაპარი და მოთხრობა ჩაწერილია პუშკინის მიერვე. „სხვათა შორის - განაგრძობს კომენტატორი, თავადი ციციანოვი არწმუნებდა საფეიქრო მეწარმეებს, რომ მის სამშობლო საქართველოში დიდად მომგებიანი საფეიქრო საქმიანობა, რადგან იქ ცხვრები სხვადასხვა ფერისანი იბადებიან. სხვათაშორისო - დასძენდა იგი, მზის ჩასელისას ასეთი ფარა შესანიშნავ სანახობას წარმოადგენსო".

ალექსანდრა იოსების ასული სმირნოვა XIX საუკუნის 30-იანი წლების პეტერბურგის საზოგადოების ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. იგი დაბადებულია 1809 წელს. მისი მამა ყოფილა შეიეცარიის ქვეშევრდომი, დედა კი ციციშვილის ქალი ანა სმირნოვასადმი მიძღვნილ ლექსებში (ვიაზემსკის, პუშკინის, ტუმანსკის და სხვა) ყველგან ხაზი ესმის მის არარუსულ წარმომავლობას.

როგორც აღვნიშნეთ, „რუსკი არხივის" კომენტარი გვაცნობს, რომ დიმიტრი ევსევის ძე ციციანოვი არის ა. ი. სმირნოვას ბიძა. სმირნოვას მემუარებში, რომელშიც მან თვალწინ გააცოცხლა XIX საუკუნის დასაწყისის რუსული საზოგადოება, იგი ხშირად იხსენებს დიმიტრი ციციანოვს: „ბებიაჩემი - ეკატერინე ევსევის ასული ლორერი იყო ციციშვილის ქალი. პეტრე პირველის დროს ეახტანგ მეფემ მტრულად განწყობილი სპარსეთისა და თურქეთისაგან ქვეყნის გადარჩენის მიზნით რუსეთის ქვეშევრდომობა ითხოვა. მასთან ერთად რუსეთს გამოემგზავრნენ ბრწყინვალე თავადები: ციციშვილები, ბაგრატიონები, ერისთავები და სხვები. თავად ევსევის და მის ცოლს ჰყავდათ ერთადერთი ვაჟი - დიმიტრი, რომელიც ცნობილი გახდა თავისი პურმარილით და ხელგაშლილობით, მოსკოვში ცხოვრება ძნელი შეიქნა დიდი ოჯახისათვის და ისინი გადასახლდნენ სანჟარაში. აქ დაიდეს ბინა ევსევიმ (იგივე იესე - ნ. მ.) და მატრონა ციციშვილებმა" - წერს ანა იოსების ასული სმირნოვა (ა. ი. სმირნოვას შესახებ ცნობილია ბ. ლ. მოძალევსკის კომენტარები პუშკინის წერილებზე).

ეს ციციშვილი უნდა იყოს ის იესე ციციშვილი, რომელიც იხსენიება ვახტანგ VI ამალის ცნობილ რეესტრში. ამათი უმცროსი ქალიშვილი ქეთევანი, შემდეგში ეკატერინე, როგორც სმირნოვა მოგვითხრობს ცოლად გაჰყოლია პრუსიელ პოლკოვნიკს - ფონ ლორერს. ამ ქეთევანის შვილიშვილია ა. ი. სმირნოვა.

ა. ი. სმირნოვას ხსოვნაში ღრმად აღბეჭდილა ციციშვილების ოჯახი, რომელიც ჯერ პეტერბურგში ცხოვრობდა.

ერთხელ, მოგვითხრობს ა. ი. სმირნოვა, ჩემი ტუალეტი საგანგებოდ დაუთავეს, ტანთ გადამაცეს წითელი ჩითის კაბა, გამიკეთეს კულულები, ყურთ ჩამომკიდეს ბერცოგის ნაჩუქარი ყურსაკიდები და წამიყვანეს ციციშვილებთან. მათმა სახლმა გამაოცა დიდებულებით: დიდი სვეტებიანი დარბაზები, აეკეკი ღია ცისფერი გადაკრულობით, იმავე ფერისა და ნაჭრის ფარდები და სასტუმრო აგრეთვე ცისფერი. სავარძლებზე იჯდა მაღალი, გამხდარი ქალი ვარვარა ეგორის ასული და ა. შ.

დაუბარნდიდეთ დიმიტრი იესეს ძე ციციშვილს. როგორც ვთქვით, იგი ცნობილი იყო რუსეთის სალიტერატურო წრეებში როგორც მახვილგონიერული ნაკეთესებისა და მოთხრობების ავტორი. იმდენად პოპულარული ყოფილა ეს მისი ოხუნჯობანი, რომ როგორცზემოთ აღვნიშნეთ, პუშკინის თქმით, პუშკინს იმასაც კი მიაწერდნენ, რისი ავტორიც შეიძლებოდა დიმიტრი ციციშვილი ყოფილიყო.

ციციშვილების და სხვა ქართველთა გვარები წლების მანძილზე სხვა გვარებად გადაკეთდა. საინტერესოა ა. ი. სმირნოვას მოგონების ერთი ადგილი. დიალოგი წარმოებს ა. სმირნოვასა და ერთ-ერთ ცნობილ გენერალ კისელოვს შორის. კისელოვი საუბარში აღნიშნავს, რომ მისთვის ჩაის დალევა წარმოუდგენელია „სამოვრის" გარეშე.

- თქვენ ციციშვილიეით ყოფილხართ - ეუბნება სმირნოვა.

- ციციშვილი? ეს ქართული გვარია!

- დიახ, ჩემი ბებია იყო ციციშვილის ქალი!

- ჩემი ბებიაც ქართველი იყო, ბაგრატიონის ასული.

- ოჰო ბაგრატიონის? თქვენშიც და ჩემშიც ჩქეფს შეფური სისხლი!

სამწუხაროდ, ეახტანგის კოლონიის ამ შორეულ შთამომავალთ რუსეთში მხოლოდ ის-ღა აკავშირებთ საქართველოსთან, რომ ახსოვთ თავიანთი ქართული წარმოშობა.

გენერალი კისელოვი სთხოვს სმირნოვას კიდევ უამბოს რაიმე მათ თანამემამულეებზე. და სმირნოვა მოუთხრობს დიმიტრი ციციშვილზე როგორც არაჩვეულებრივ ენამოსწრებულ ადამიანზე: „ეუბრუნდები ციციშვილს. ის იყო მოხდენილი აღნაგობის და ამავე დროს ორიგინალური. სხვათაშორის, ესეც ქართული დამახასიათებელი ნიშანია. ერთხელ მას ვხედავ ფრანცესბადნში. მოდის შუა ქუჩაში

და მოაქვს პური. მე მას ვეძახი: თავადო, რისთვის დადიხართ შუა გზაზე, აქ ბევრად უკეთესია. ის კი მპასუხობს. ექიმისაგან აკრძალული მაქვს მზეცა და ჩრდილიც, ამიტომ შუა გზაზე დავდივარო". ციციშვილზე ეს მოკლე მონათხრობიც ცხადყოფს მის ენამოსწრებულ ოხუნჯობებს. ამიტომ შემთხვევითი არ არის „რუსკი არხივის" ცნობა, რომ დიმიტრი ციციშვილის მოსწრებული სიტყვები და მოთხრობები ჩაუწერია პუშკინს და თავის თხზულებებშიც გამოუყენებიაო. იგივე „რუსკი არხივი" ხშირად ბეჭდავს ა. ი. სმირნოვას ძმის, პუშკინის ახლო მეგობრის) არა ერთსა და ორ მოგონებას დიმიტრი ციციშვილის შესახებ. მაგ.: „როცა ძმისწულები სთხოვდნენ მას საწვიმარი ქოლგის ყიდვას, ის მათ ურჩევდა მიებაძათ მისთვის. მეო ახალგაზრდობაში ქოლგა ზედმეტ ტვირთად მიმაჩნდა, რადგანაც მე შემეძლო ისე გამძვრალიყავი წვიმის წვეთებს შორის, რომ სრულებით არ დავსველებულიყავიო".

საინტერესოა რუსეთში გავრცელებული ორი ანეგდოტი, რომელთა შინაარსიდან ჩანს, რომ მისი ავტორი მხოლოდ ქართველი შეიძლება ყოფილიყო. ორივე მათგანი დაბეჭდილი იყო რუსეთში გამოცემული ანეკდოტების კრებულში:

„ცნობილია, რომ ძველად სენატში საქმეების განხილვისას სუფევდა ერთიანობა – ამ სიტყვის ეიწრო გაგებით. ე. ი. ფიქრობდა ერთი ობერსეკრეტარი, ხოლო დანარჩენი სენატორები აწერდნენ ხელს. აი ერთი ანეკდოტი ქართველ ბატონიშვილზე, რომელიც სენატორი იყო და სხდომებს ესწრებოდა. ქართველ ბატონიშვილს ნაცნობმა მიმართა თხოვნით, რომ სენატში ერთ საქმეში დახმარებოდა. ბატონიშვილმა სიტყვა მისცა და დახმარება აღუთქვა. შემდეგში გამოირკვა, რომ ეს საქმე სენატს განუხილავს, დასახელებული პირისთვის უარი უთქვამს და ბატონიშვილსაც სხვა სენატორებთან ერთად განაჩენზე ხელი მოუწერია. მთხოვნელი გამოცხადდა ბატონიშვილთან: „თქვენო ბრწყინვალებავ – ეუბნება იგი, თქვენ მე დახმარება აღმითქვით ჩემს საქმეში"...

– აღგითქვი ძმაო აღგითქვი".

– როგორ თქვენო ბრწყინვალებავ, თქვენ ხელი მოაწერეთ ჩემს საწინააღმდეგოდ?

– არ წამიკითხავს, ძმაო, არ წამიკითხავს.

– როგორ თქვენო ბრწყინვალებავ, თქვენ წაუკითხავად აწერთ ხელს?

– უარესიც გამომიცდია ძმაო!"

მეორე ანეგდოტი კი ასეთია: „ქართველ მეფეთა გენეალოგია ყველაზე უძველესია. ისინი თავის საწყისს ისრაელთა მეფე დავითს უკავშირებენ. მაგრამ მიუხედავად ამისა, დეპარტამენტმა საგვარეულო წიგნების განხილვასთან დაკავშირებით თავად გრუზინსკისაგანაც მოითხოვა თავადის უფლების დამამტკიცებელი საბუთები. თავადმა წარმოადგინა საბუთები იმის დასამტკიცებლად, რომ ის არის შვილი ქართველი ბატონიშვილისა, ხოლო ამ ბატონიშვილის მამა იყო ესა და ეს გაელენიანი მეფე საქართველოის და ა. შ. მოიყვანა თავის გენეალოგია დავით ისრაელის მეფემდე. აქ კი – დაუმატა მან – იხილე სახარება მათესი, თავი პირველი ადამამდე. ადამისთვის კი თავადის წოდებაზე უარის თქმა სენატს არ ძალედვა, რადგანაც როგორც ყველასთვის ცნობილია, ადამი იყო პირველი მიწათმფლობელი ჩვენს პლანეტაზე".

ჯერჯერობით ჩვენ საამისო საბუთს ვერ მივაკვლიეთ, მაგრამ შეიძლება ვიფიქროთ რომ ამ ანეკდოტების ავტორი სწორედ დიმიტრი იესეს ძე ციციშვილია.

როგორც ზემოთ ვთქვით, „რუსკი არხივში" ხშირად იხსენიება დიმიტრი ციციშვილი – „ცნობილი ენამახვილი და ფანტაზიორი, რომლის ანეკდოტები ჩაწერილი აქვს პუშკინს".

ციციშვილების ამ ოჯახთან დაკავშირებულია ცნობილი დეკაბრისტი ნ. ი. ლორერი. იგი იყო შვილი ქეთევან (ეკატერინე) იესეს ასული ციციშვილისა, რომელიც როგორც სმირნოვა გვაუწყებს თავის მოგონებებში, ცოლად გაჰყოლია იუანე იუანეს ძე ლორერს.

ნ. ი. ლორერი, შემდეგში ცნობილი დეკაბრისტი, ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა დეკაბრისტი საზოგადოების რესპუბლიკურად განწყობილი ფრთის აქტიური წევრი შეიქნა, რის შედეგიც იყო მისი კავკასიაში გადასახლება.

ნ. ი. ლორერი თავის მოგონებებში ხშირად იხსენიებს დიმიტრი ციციანოვს, რომლის ოჯახი განთქმული იყო თავისი „ხუთშაბათობებით" (Записки декабриста Лорера, 1931 г.).

ჯერ კიდევ 1793 წლის ჟურნალში „Чтения для вкуса, разума и чувствовании" გამოქვეყნებულია მეტად საინტერესო ციციანოვას ლექსი, მისი ავტორი ქალია, თუმცა მის სახელს ვერ მივაკვლიეთ. ერთი ლექსი გამოირჩევა სევდითა და პესიმიზმით, რომელიც უჩივის მის მარტოობას და თავის ბედნიერი მეგობრების სიხარულით სავსე ცხოვრებას შენატრის. ლექსი მთავრდება ასეთი სტრიქონებით:

Вы, кой так спокойно спите
Беспечны, веселы всегда,

Подружки, сжальтесь и скажите
Мне радость будет ли когда?

ერთ-ერთ კრებულში (Русский архив, 1867, т. стр. 757) ნ. მ. იაზიკოვი სწერს ა. ნ. ვულფს: Вчера отправились отсюда в Питер князья Цициановы, твои знакомцы. Они могут сказать тебе много нового о нашем Дерпте, о реакторе, о Луне, о нравах и повериях нынешних и т. д. Мое знакомство с ними есть одно из приятнейших душе моей. Старший-романист пером и романтик мнениями, - покинул бранной славы пустой и гибельной призрал и кажется, хочет воцариться на одном из пустопорожних мест нашего Парнаса.

Дай бог им славу трисолнечную! Кланяйся Пушкину и Делвигу".

თქმა ძნელია, კონკრეტულად რომელ ციცშვილზეა ლაპარაკი ამ წერილში, რადგან XVIII-XIX საუკუნეების მანძილზე არა ერთი და ორი ციციშვილი ილტვოდა რუსული პარნასისაკენ.

მართალია, რუსეთს გადასახლებულ ციციშვილთა შთამომავლებს შორის ერიენენ ისეთებიც, როგორადაც პაულე ციციანოვი მოეელინა საქართველოს, მაგრამ იყვნენ ისეთებიც, რომელთაც თავისი ნიჭით, ინტელექტით თუ პოეტური ქმნილებებით ახლო კავშირი დაამყარეს იმ დროის მოსკოვ-პეტერბურგის საუკეთესო საზოგადოებასთან.

Nino Maxatadze

The Tsitsishvili Families in the Literature of Russia

Tsitsishvilis' several reprezentavies, tosethar with their families, followed Vakhtang VI's swite to Kussig. That's why we often run across Tsitsivilis' family on ciltural-literary pursuits of the XVIII-XIX centuries of Russia; this surname sradually changes info "Tsitsianov". The article refers tovarious branches of science which Tsitsisvilis' representafives have become proficient in. Soon they turned ouf in the centre of cultural life of Russia and often visited different literary salons of Petersburg. As far back as in the therlies of the XVIII century they appear as members of the society created by A. Sumarokov, and in the first nalf the century Tsitsisvilis' salon, together with various salons and evenings of Petersburg, rankshigh in the society and, side bu side with Elasin's, Karamzin's, Tjutchen's, Bulgakov's and others' evenings, is mentioned as "Tsitsianovs' Evenings". It's worth noting that we often run across Tsitsienivs' surname in Paskin's private letters.

It's true, some representatives of this Kin, sich as Pavle Tsitsianov, mixed up with Tsitsishvilis' remainig in Russia; but mainly Tsitsishvilis' family circle, owing to its own tolent and poetic works, got in close touch with literary circles and literaru society of uoscow and Petersburg.

იზოლდა წაქაძე

პეტრე ლარაძის შემოქმედებიდან
(წერილი მეორე)

§ 1 „გალექსილი ქართლის ცხოვრება“

პეტრე ლარაძე მეტად ნაყოფიერი შემოქმედი იყო. მისი მდიდარი ლიტერატურული მემკვიდრეობის ძირითადი ნაწილი თავმოყრილია კრებულში, რომელსაც თვითონ ავტორმა „მრავალფერყვავილოვანი“ უწოდა. ალბათ, მათი დიდი მოცულობის გამო, აქ არ შესულა მისი ორი დიდი თხზულება „დილარიანი“ და „სახე მგოსანი“. „მრავალფერყვავილოვანის“ დიდ ნაწილს მოიცავს „გალექსილი ქართლის ცხოვრება“, ანუ, როგორც მისი პირველი პუბლიკატორი უწოდებს „საქართველოს ძველი დროის თავგადასავალი“, კ. კეკელიძის სახელდებით, „დავით ბაგრატოვანთა მატიანე“. ეს თხზულება 16 მარცვლოვანი შაირით დაწერილ 1800 სტროფს შეიცავს. იგი 3 ძირითად ხელნაწერშია შემონახული: H-2158, S-155 და S385. აქედან პირველი ძველია, აუტორისეული. თავის მხრივ, ამაც ხელნაწერში ორი ვარიანტია წარმოდგენილი. პირველი სამუშაო ცალია, სადაც უამრავი ნასწორები ადგილია. ზოგჯერ თითქმის მთლიანად წაშლილია სტროფები და მონაკვეთებით კი. თითქმის ყველა სტროფში არის ნასწორები სიტყვები. მეორე ვარიანტი ხსენებული H-2158 ხელნაწერისა უკვე სუფთად გადაწერილი ცალია. როგორც ერთი, ისე მეორე ვარიანტი თავის თავში ნაკლულია. არ ახლავს დასაწყისი ფურცელი. აკლია ბოლო ნაწილიც, იგულისხმება კი, რადგან ბოლო გვერდზე მინიშნებულია სიტყვა, რომლითაც უნდა დაწყებულიყო მომდევნო ფურცელი. რამდენი შეიძლებოდა ყოფილიყო ბოლო ნაწილი, გაურკვეველია. შესაძლოა, ის თეიმურაზის მეფობის პერიოდსაც მოიცავდა. ამ ვარაუდის საფუძველს „მრავალფერყვავილოვანის“ შესავალ ნაწილში თეიმურაზის ხსენება გვაძლევს:

„დასაბამითგან სოფლისა კელ ეჰყავ შაირით წერასა,
ადამისითგან ქრისტემდე ესთქვი სული მცემდა მე რასა.
ქრისტესით დავითის ტომთა თხრობა მომცემდა მღერასა,
და აღმაშენებლის ჰამბისთვის ვიქმოდი სტირთა მზერასა.
თამარ დიდისა კელმწიფას ჰამბავნი საწადებელი
აღვსწერე, სრულ ეჰყავ მოთხრობა ბრძენთაგან საქებელები...
თეიმურაზცა შეუთხზენ შაირნი სასურველები“...

გარდა ამისა, სხვა რაიმე ხელშესახები არგუმენტი, რომ ეს თხზულება თეიმურაზის მეფობის ამბავსაც მოიცავდა, ჩვენ ხელთ არ გვაქვს.

ჩვენ ხელთ არსებული ძველი ხელნაწერის (H-2158), როგორც შავი პირი, ისე გადაწერილი ცალი თანაბარი მოცულობისაა. როგორც ჩანს, გადამწერს უკვე ნაკლული და დაზიანებული ხელნაწერი ჰქონია ხელთ. დასანანი ის არის, რომ შემდეგ თვით ავტორს, პეტრე ლარაძეს, გვიანდელ ხელნაწერებში (S-155 და S-387) კიდევ მოუკეეცია თხზულებისათვის ბოლო ნაწილი. ძველ ვარიანტში ამბავთა თხრობა გრძელდებოდა გიორგი ბრწყინვალეს მეფობის პერიოდამდე, და თუ გავითვალისწინებთ, რომ ბოლო ფურცლები აკლია და დაკარგულ ნაწილში, ბუნებრივია, გრძელდებოდა კიდევ, ხოლო ახალ ვარიანტებში (S-155 და S-387), რომელთაგან მეორე პირველისაგან გადაწერილი უნდა იყოს, თხრობა წყდება თამარ მეფის გარდაცვალებისთანავე. ძველ და ახალ ხელნაწერებს შორის სხვადასხვა სახის სხვაობაა. ეს ეხება როგორც სტროფთა თანამიმდევრობას, ისე მონაკვეთთა მოცულობას და დასათაურებას. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, დასათაურების მხრივ მეტად საინტერესოა პ. ლარაძის ეს თხზულება. ქვესათაურები იმდენად ტევადია შინაარსობრივად, რამდენიმე წინადადებაში, ზოგჯერ მეტიც ისე ამომწურავად არის გადმოცემული ეპიზოდი, რომლის გალექსვასაც ავტორი აპირებს, სულ რომ გამოვრიცხოთ ლექსითი ნაწილი, მაინც წარმოჩნდება ერთგვარი სრული ცნობარი, სადაც წარმოდგენილია თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი მომენტი საქართველოს ისტორიისა.

როგორც ვთქვით, გვიანდელ ხელნაწერებში თხრობა წყდება თამარის გარდაცვალებისთანავე, რასაც მოსდევს შესხმა თამარ მეფისა, რომელიც ძველ ვარიანტში საერთოდ არ არის. ზოგი ნაწილი ძველ ვარიანტში უფრო ვრცელია. მაგალითად, თამარ მეფის ავადმყოფობა, გარდაცვალება და დატირება 40-მდე სტროფით არის წარმოდგენილი. ცალ-ცალკე თავებად არის გამოყოფილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხის დატირების წესი. ეს მონაკვეთი, რომელიც მეტად საინტერესოა ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით და ასე მოსწონდა ძეგლის პირველ გამომცემელს დ. ლამბაშიძეს, ახალ ვარიანტში

საერთოდ არ არის შესული, ხოლო ავადმყოფობა და გარდაცვალება თამარ მეფისა, სულ რამდენიმე შტრიხით არის გადმოცემული.

ასევე არ შესულა ახალ ვარიანტში თამარის დასაფლავებასთან, მის ანდერძთან დაკავშირებული ლეგენდა, ასევე თამარის მიერ დაწერილი იამბიკო, ეპიტაფია და სხვა.

ეხედებით საპირისპირო ფაქტებსაც. ზოგი ადგილი ძველთან შედარებით გაერცობილია, დამატებულია ბევრი ახალი, რომელთაგან ზოგიერთს ქვემოთ შევეხებით. საჩინო ხდება, რომ თხზულების გადამუშავების დროს იცვლებოდა პოეტის გემოვნება და, რაც უფრო მთავარია, შეხედულება სხვადასხვა ფაქტთან დაკავშირებით. პეტრე ლარაძე თხზულებიდან იღებს 400-ზე მეტ სტროფს. რით შეიძლება აიხსნას ეს?

პ. ლარაძეს ეს თხზულება ჯერ კიდევ ემიგრაციაში წასვლამდე ჰქონია დაწერილი. ემიგრაციაში ყოფნის დროს, როდესაც მან შეკრიბა ერთ წიგნში თავისი მემკვიდრეობა, მასში შევიდა ეს ნაწარმოებიც. ამ ხნის განმავლობაში პოეტს ცხოვრებამ მრავალი სიმწარე აგემა, რომელთაგან განსაკუთრებით უმძიმესი იყო მისი იძულებით გადახვეწა სამშობლოდან. ამ ფაქტმა პ. ლარაძის ცხოვრებას დიდი დალი დაასვა და სიცოცხლის ბოლომდე მისტიროდა. მთელ მის შემოქმედებას ამჩნევია ამ მწარე განცდის კვალი. ცხოვრებაზე გულგატეხილმა პოეტმა, როგორც ჩანს, მიიჩნია, რომ საქართველოს ისტორია, მისი დიდება თამარ მეფის ეპოქაში დასრულდა. ამის შემდეგ საქართველოსათვის სასიკეთო აღარაფერი მომხდარა და, როგორც ჩანს, გადაწყვიტა, რომ თავისი თხზულებაც სწორედ ამ პერიოდის გალექსვით დაემთავრებინა. ავტორს, რომელმაც მთელი სისრულით საკუთარ თავზე იწვნია სამშობლოს ბედის თანდათან უკულმა ტრიალი, ის მძიმე შედეგი, რითაც დამთავრდა ეს უკან სვლა, ალბათ, ჰქონდა უფლება ასეთი გასჯისა, რაც არაერთხელ არის კიდევ გაჟღერებული მის შემდგომ ნაღვაწში. დასანანია, რომ თხზულებას ჩამოსცილდა როგორც პოეტური თვალსაზრისით, ისე ისტორიულად საინტერესო ადგილები.

პეტრე ლარაძეს არაჩვეულებრივი ოსტატობით, სულ რამდენიმე შტრიხით შესანიშნავად აქვს წარმოჩენილი თამარის შვილების გიორგი ლაშასა და რუსუდანის ხასიათები, მათი „ბოროტებისაკენ მიდრეკა", რაც უმთავრესად მათ არამყარ რწმენაში გამოიხატებოდა და ყველა უბედურება, რაც საქართველოს თავს დატყდა მოკლე დროში და რამაც განაპირობა ქვეყნის შემდგომი უბედურება, პოეტის აზრით, იმის შედეგი იყო, რომ თამარის შვილებმა ღმერთი მოიძულეს. ძალიან კარგ შთაბეჭდილებას ტოვებს მხატვრული თვალსაზრისით დიმიტრი თავდადებულის, გიორგი ბრწყინვალეს მეფობის თუ სხვა ისტორიული ფაქტების ამსახველი ეპიზოდები. ამიტომ მთლიანობაში თხზულება ამ ამბების მოწყვეტით ბევრს კარგავს.

„საქართველოს ძველი დროის თავგადასავალი ლექსად დაწერილი" (ასე ასათაურებს მას მისი პირველი და უკანასკნელი გამომცემელი დ. ღამბაშიძე, რომელიც 1897 წელს დაიბეჭდა ქუთაისში დ. ღამბაშიძის სტამბაში (K11087/2). გამომცემელს, როგორც ჩანს, ხელთ ჰქონია ნაკლული ხელნაწერი იოანე ბატონიშვილის წიგნსაცავიდან, რომელიც მის შვილიშვილს ივანეს მიუყიდია პეტერბურგის საჯარო წიგნსაცავისათვის. გამომცემელი დ. ღამბაშიძე აღნიშნავს: „სამწუხაროდ დამწერ-გამლექსავის არც ვინაობა ვიცით და არც ხანა არსებობისა. ხელნაწერს არავითარი სათაური ცალკე თავების სათაურის გარდა და არც არავითარი მინაწერი არ აქვს... დამწერის ვინაობას ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვით გადაწყვეტილს. ოღონდ, ეს კი უნდა ალვიაროთ, რომ კარგი ლექს-მარჯვე და დაბეჭდვებული მწერალი უნდა ყოფილიყო. საერთოდ ლექსი სასიამოვნოა და ალაგ-ალაგ კი, როგორც მაგ. თამარის ტირილია, მეტად კარგია". სავსებით ვეთანხმებით თხზულების პირველი გამომცემლის შეფასებას და დავსძენთ, რომ პეტრე ლარაძე ტრაგიკული პიროვნება იყო, რაც უნდა განსაზღვრავდეს კიდეც იმ თვალშისაცემ ფაქტს, რომ მას სამწუხარო ამბების შემცველი ფაქტების ლექსად გადმოცემა გაცილებით უფრო ეხერხება, ვიდრე სამხიარული ამბებისა, რაც მის ცხოვრებაში, ალბათ, ძალიან იშვიათი იყო. შესანიშნავად არის გალექსილი კაენისა და აბელის ტრაგედია, პოეტისათვის განსაკუთრებულად საყვარელი მეფეების გარდაცვალებასთან დაკავშირებული ლექსები, აღარაფერს ვამბობთ მის უამრავ ეპიტაფიასა და დატირებაზე, რომლის დიდოსტატადაც მიაჩნდათ პეტრე ლარაძე და ამიტომაც ხშირად უკეთაედნენ ხოლმე მას.

დ. ღამბაშიძე აღნიშნავს, რომ „ამ წიგნის შინაარსი მთლიანად ქართლის ცხოვრების მონათხრობზეა ასხმული. ოღონდ ცვლილება ის არის, რომ ეს მოთხრობა შემოკლებულია ლექსის მოთხოვნილებისამებრ და ისეა შემშვენებული". და რადგან „ქართველობას გალექსილი რამე უფრო ეხალისებოდათ, უბრალო მონათხრობზე უფრო ეს იზიდავდა მკითხველს და ეს ღირსეული მშრომელიც, ალბათ, იმიტომ დამშვრალა სამწუხაროდ, ამდენ ხანს ასე იდუმალად, უჩინრად ყოფნა ურგუნებია ბედს. ამ საგულისხმო ნაშრომისათვის". დ. ღამბაშიძე თვლის, რომ აქ მოთხრობილი ამბების ცოდნა ცოტაოდენი

შემატება იქნება იმ „უმცირეს ცნობასთან შედარებით, რომელიც აქვს ყოველ ქართველს თავისი ქვეყნის შესახებ". ალბათ, ამიტომ იყო, რომ დ. ღამბაშიძემ საჭიროდ ჩათვალა დაებეჭდა არა პირველი ნაწილი თხზულებისა, სადაც გალექსილია ბიბლიური ამბები, არამედ იმ ნაწილიდან, სადაც მოთხრობილია დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლობის ქართველ მეუღეებთან დანათესავების თაობაზე.

„დავით მეფისა და სოლომონის ნათესავთა ბაგრატისა და გუარამისა და ძმაჲ მისთა აყრა ფილისტიმიით მოელად უცხო ადგილთა". ამ თავით იწყება დ. ღამბაშიძის მიერ დაბეჭდილი „საქართველოს ძველი დროის თაეგადასავალი".

თხზულების დასაწყისში პოეტი მიმართავს ღმერთს, რათა მისცეს მას შეძლება. „შენ მომეც სიტყვა სიტყვაო, სამნათელ მკრთოლვარებაო / ერთმზეო, ერთ უფლებაო / სამობით ერთაელმწიფებით არა მეტო არ დაკლებაო / უშობელობით გამოსულეით სოფლისა აღმაესებაო / და რომელს გმონებენ ყოველნი ზემწყობრთ და ქეეთბუნებაო!" შემდეგ მოსდევს, თუ როგორ შექმნა ღმერთმა ცა და ქვეყანა, მნათობები და მისი სამკაული ვარსკვლავები, წყალი, ჰაერი, ფრინველი, თევზი, ნადირი და როდესაც ყველაფერი სრულყო, „ჰსთქვა ეკმნეთო კაცი ხატ ჩვენდა". ამის შემდეგ თხრობა მისდევს ბიბლიას. ეს ნაწილი საკმაოდ ვრცელია და, ჩვენი აზრით, პოეტურადაც მაღალმხატვრულ დონეზეა. იგი შეიცავს ადამ და ევას ამბებს, სამოთხეში მათ ცხოვრებას, ცთუნებას. სამოთხით ექსორია ყოფა ადამისა და ევასი, გოდება, შვილიერება, კაენისა და აბელის ტრაგედია (აქ ძალიან საინტერესოდ არის ჩართული 40 დღის განმავლობაში გლოვის ეპიზოდი, რომელშიც პოეტის ფანტაზიაც ნათლად ჩანს). ევას შემდეგი შვილიერება, ნოეს ამბები, ქამისა და სემის ეპიზოდი, სემის შთამომავლობის შესახებ წერილად, სოდომისა და გომორის შესახებ, ლოთის ეპიზოდი, აბრაამის ძის ისაკის, იაკობის, ესავის, იოსებ შვენიერის ამბები, ერცლად აბრაამის შთამომავლობის შესახებ. თხრობა გრძელდება კლეოპას შთამომავალთა შესახებ. ამის შემდეგ იწყება „დავით მეფის შთამოსრულთა სოლომონის ძეთა თათბირი ფილისტიმით უცხო ქვეყანასა მოსლეისათჳს". ანატოლიაში მათი წასელა და შემდეგ „ქართლოსის ხელდრსა ქეყანასა მოსლეა დავით მეფის შთამონასირთა შვიდთა ძმათა სოლომონის ძეთა". იქეეა საინტერესო ცნობა იმის თაობაზე, რომ შვიდივე ძმა, „ემბაზით ნათელს იღებს". ბაგრატი ზედსიძედ მიიღო რახილ დედოფალმა, აბგაკარ და მოაბად სომეხთა მეფემ ისიძა, ხოლო გუარამი და მისი ძმა ქართლში მოვიდნენ ვახტანგ გორგასალის ძის მირდატ მეფის წინაშე, რომელმაც გუარამს თავისი მშვენიერი და მიათხოვა და ტაო უბოძა საერისთაოდ. ეს მოხდა „ქრისტესით წელსა ხუთას და რვასადა" (სტრ. 622). თხზულებაში ორი თავი (85 და 86) ეთმობა ვახტანგ მეფის ასულისა და გუარამის შვილიერების ამბავს. „აქა ვახტანგ გურგასლანის ასულმან შუა ძე პირმშო ბაგრატ (სახელი უწოდეს ბიძის საპატივცემულოდ) და შეერთდა თესლი ვახტანგ გურგასლანის და დავით მეფისა სირითა". „აქა ჰშუა მეორე ძე ვახტანგ ღირს ხსოვნისა მეფის ასულმან გუარამის მეუღლემან". „ტაოელნი იხარებდნენ", რომ ვახტანგ მეფის თესლი მრავლდებოდა. ამის შემდეგ თხზულება მიჰყვება საქართველოს ისტორიულ ამბებს. გალექსილია თითქმის ყველა ძირითადი და მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენა. წარმოდგენილია სახელოვანი თუ ნაკლებ ცნობილი მეფეები, წარჩინებულები, საქართველოს მიერ გადატანილი ბრძოლები. ზოგჯერ მოცემულია მათი შეფასებაც კი.

პეტრე ლარაძე, ბიბლიის გარდა, წყაროდ იყენებს ისტორიულ მასალას, მაგრამ ერთ კონკრეტულ წყაროს კი არ ეყრდნობა, სხვადასხვა წყაროებიდან გასალექსად ირჩევს ისეთ მონაკვეთებს, რომელიც მის განწყობას და შეხედულებას მიესადაგება. თხზულებაში ყოველთვის იგრძნობა პოეტის პირადი დამოკიდებულება, სიმპათია-ანტიპათია ამა თუ იმ ფაქტთან თუ პიროვნებასთან მიმართებაში. პოეტი საინტერესო დეტალებით ამდიდრებს თხზულებას. მასში განსაკუთრებული სიყვარულით მოიხსენიება ქართველთა სამი მეფე.

„სამი არს ქართველთა შორის ღირსნი ხსოვნისა მეფენი,
ვის დროთა ქართლი ყვაოდა იყუნენ სახელის მკრეფნი".

ესენი არიან ვახტანგ გორგასლანი, დავით აღმაშენებელი და თამარ მეფე. ვახტანგ გორგასალის მეფობის პერიოდზე, მის ბრძოლებზე თხზულებაში ბევრი არაფერია ნათქვამი, თუმცა ვახტანგი „იყო დიდი მეფე ცისა სფეროს სიმრგლეობას". პ. ლარაძეს, როგორც ჩანს, უფრო მნიშვნელოვნად მიაჩნდა ქართველ მეფეთა ღვთიური წარმომავალობის წინა პლანზე წარმოჩენა და, როგორც ითქვა, საქართველოს ისტორიაც. თხზულება ვახტანგ გორგასლისა და ბიბლიური დავითის შთამომავალთა დანათესავებით იწყება.

დავით აღმაშენებელი ღმრთის რჩეული მეფე იყო. მისი მეფობის დროს „ჰაერიც მხიარულობდა" და „დასაბამიდან უშენნი შენობად მოეგებოდეს".

„დავითმან ძალი ზეგარდმო მიიღო მაღლით ძლიერი,
აქნდა გონება მაღალი და ცნობა გულისხმიერი,

მისისა ოდენ შეხედვით მართ გაძღებოდა მშიერი
და აჰა მიეცა ქართველთა ჟამები ნათელღღიერი“ (სტრ. 895).

თვითონ ჭეშმარიტი მორწმუნე, თავის ხალხს გაჭირვების ჟამს შეახსენებდა: „ხვედრნი ვართ ღ-ისა დედისა მისგანვე დაგვეჩრდილება“. რომ „ახალ ისრაილები“ „წმინდის ემბაზით შობილნი ჯვარითა აღბეჭდულები. რჩეულთა ერთა წინათა კელ-ახლად მოადგილები, ქრისტეს მონანი ნანდგლად მოცი-ქულთ სწავლის შვილები“. ამიტომაც იყო, რომ გაჭირვების ჟამს უფალი მას ყოველთვის მფარველობდა. „დავით მეფეს ბრძოლასა შინა თანაშეწე ექმნებოდა დიდი მთავარმოწამე წმიდა გიორგი“. ამას აღიარებდნენ როგორც თანამებრძოლები, ისე მტრებიც. „მათ თანა მბრძოლსა ჭაბუკსა თეთრ ცხენას მოიტყოდიან, მეფე და იგი ორნიე ჩვენ ერთად გვეომიდიან“, და „არაკის ძალუძს შემართვა თეთრის ტაიჭის მბრძოლისა, არს მოყმე ვინმე უებრო მართ უპოვარი ტოლისა, მეფისა წინა იბრძოდა ჰყვა რაზმი თანამყოლისა“ (სტრ. 976). „შუბოსანი ჭაბუკის“ მეფის გვერდით ყოფნას ადასტურებდნენ ტყვეებიც:

„შინა მისრულნი ჩიოდეს ორთა მებრძოლთა კელითა
კელაე ტყვენი ჩვენგან ჰპრობილნი მას ხმობდნენ გულებ წრფელითა
იყო მეფესთან მბრძოლი ჭაბუკი საჭურველითა
მოსილი შვენიერი და შუბითა ბასრად მჭრელითა“ (სტრ. 978).

სპარსთა და არაბთა ტყვეთა აღიარეს:

„იჯდაო თეთრსა ტაიჭსა ქებითა მიუმხვდარესა
იგ იყო შემწე მეფისა მისგან ეხედით ჟამსა მწარესა
ცეცხლისა სახედ შეგვწვავდის პირისპირ მდგომიარესა
და მისმან შუბმან და მახვილმან შეგვმუსრეს დაცაგეფარესა“ (სტრ. 979).

„მეფესა მთავარმოწამის დიდისა უძლეველისა
ხატი წმიდისა გიორგის ყელს ჰკიდაეს თჳსის მცველისა,
ნანდგლ იგ იყო თანშემწე თჳსისა შემტრფობელისა“ (სტრ. 980).

თხზულებაში ასახულია დავით აღმაშენებლის მიერ გადატანილი ბრძოლები, ხაზგასმულია მეფის მოხერხებულობა, მისი სტრატეგიული და ტაქტიკური ჩანაფიქრის სისწორე. ომის დროს შეუპოვრობა. იგი მტერს „ვითა ფურცელთ შთამოყრიდა“, ხოლო მის მიერ ომებში ნაალაფარ ოქროს „ქერივით ყანთარში წონიდნენ“. მის დროს ეკლესიები აყვავდნენ. „უშენოთა მაშენებელი“, მარად სათნო, ქვრივ-ობოლთ შემწე, ღმრთისაგან მინიჭებული მადლით ის სნეულებს კურნავდა. აქ არის ერთი ეპიზოდი, როდესაც კატრონიკ დედოფალი დავით მეფეს საფლავიდან ეხმიანება და მნახველები გაოცებულნი არიან. დაქითის მეფობის დროს „დაწყნარდა ყოველნი კიდენი ცანი მშვიდობას ჰთოქდიან, თუ ჰსთქვა ურთიერთის მოყვარედ მგელნი კრავთანა სძოვდიან“. ასე აფასებს თავის მოყვასს ღმერთი და „ზესთ ტრფობას აღიყვანს““. ასეთი ადამიანები მართლაც არიან ღირსი ხსოვნისა“.

გახსოვდეთ მეფე ცხებული ოთხკიდედ სახელიანი
უჟამოს ჟამის მეტრფე და მზიანის ღამით სვიანი“ (სტრ. 1033).

უნდა აღინიშნოს, რომ მხატვრული სახე „მზიანი ღამე“ რუსთაველის შემდეგ მხოლოდ დავით გურამიშვილთან და პეტრე ლარაძესთან გვხვდება.

განსაკუთრებით საინტერესოა თხზულების ის ნაწილი, რომელიც თამარ მეფის ეპოქას ეხება. პეტრე ლარაძე თამარს ქართველ მეფეთაგან ყველაზე წინ აყენებდა თვით დავით აღმაშენებლის წინაც კი: „თამარი იყო მეფე მესამე, ღირსი ხსოვნისა, რომელმანცა ჰქმნა დიდ დიდნი საქმენი პაპისა თჳისისა დავით აღმაშენებლისა მსგავსად და თითქმის უმეტესიცა“. ასე იწყებს თამარის ეპოქაზე საუბარს პეტრე ლარაძე, თუმცა ხელნაწერის ახალ ვარიანტში ეს ქვესათაური შემოკლებული სახით არის მოცემული. თამარის მეფური საქმიანობის ყველა ნაბიჯი გაიდეალებულია. პეტრე ლარაძე შეგნებულად უვლის გვერდს თამარის მეფობის დროს მომხდარ უარყოფით მოვლენებს. ის არაფერს ამბობს ყუთლუ არსლანის ჯგუფის შესახებ, რომელიც ყველაზე დიდი კრიზისი იყო თამარის მეფობის დროს. მაშინ, როდესაც უყურადღებოდ არ ტოვებს სხვა უბრალო დეტალსაც კი, რომელიც თამარს შეეხება. საყუ-რადღებოა თხზულებაში ერთი ეპიზოდი, როდესაც რუსი სასიძო მოიყვანეს თამარის საქმროდ, თამარი უარს ამბობს მის შერთვაზე. პოემის ძველ ვარიანტში ეს ეპიზოდი მხოლოდ ერთი სტროფით არის გადმოცემული. მართალია, რუსი მშვენიერი გარეგნობის არის, მაგრამ მაინც „ვერ დაჰყარნეს მეფე თამარ, იგი საქმროდ არ ჩანს მზისად“ გვიანდელ ვარიანტში, რომელიც პოეტმა ემიგრაციაში გადაა-მუშავა და გადაწერა, ეს აღგილი გავრცობილია. ჩანს, პეტრე ლარაძეს შეეცვალა დამოკიდებულება და ძალიან გამწყრალი ჩანს რუსებზე. იგი თამარის პირით სასტიკად ასამართლებს არა მხოლოდ გიორგი რუსს, არამედ მთელ მის ჯიშსა და მოდგმას.

„...მაგრამ იგი უცხო მოყმე ეიცი არსო ქცევა მცდარად,
კეთილი სძულს ტომთა მათთა, ბოროტისა არნ შემყარად,
ღისა შიში სამართალი არ ჰქონია მარად არად“ (სტრ. 1215).

მამიდა რუსუდანს, რომელიც ურჩევს დაქორწინდეს გიორგი რუსზე, თამარი ასე მიმართავს:

„მას ყმასა ეისმე ღარიბსა ყოფა აქუს საძულველია
ღორთა ბუნება სკეითელთა აქუსთ, ესე ადრინდელია“ (1216).
„ცოდეას ყდ არ პრიდებენ უბრალოთა კელა აქეთ კელად,
არ დაიშლით, თქუენვე იცით, ბოლოდ გექმნასთ სანანებლად“ (1217).

დროთა ვითარებაში გამართლდა თამარის სიტყვები:

„გამოჩნდა მეფის წინათქმა“, რუსმან დაიწყო სიმთერალე“ და „რამდენიც არა უშალეს, რუსმან ბოროტსა ჰმატოსა“.

„იწყო ბუნებით ბილწმან მან რუსმან ბოროტად მთერალობა,
სიღოდანი და უგვანნი ცოდვით აღრევით მყრალობა,
ზუთ ქალაქურთა და სხუათა ცოდვათა მიმაეალობა“.

თამარი ცდილობდა მის გამოსწორებას. „საწოლით განყენებული“ „შეაგონებდა ფარულად“, მაგრამ „ვერ განაყენა ბოროტთა“.

დიდებულები და სამღედელოება „ინანდენ რუსის მოყვანას“

„რად თამარ შეეაულლეთო რუსსა სიმთერალე ჩეეულსა“.

თამარი მიმართაეს დარბაზს:

„ჰე დიდებულნო ყოველნო სამღუდელო დასთა კრებულო,
სარდალ, სახლთხუცეს, ამილბარ, სასპეტნო დარიგებულნო,
უთხარით, სწვართეთ, მოიქცეს რუსი კეთილად შეებულნო“.

მაგრამ უშედეგოდ. პოეტის დასკენა ასეთია:

„აროდეს არა იქმნების ცუდისგან კარგის ყეარობა,
ეირსა შეშეენის კურტანი, არ ცხენთა აღკაზმულობა“.

ძალიან კარგ შთაბეჭდილებას ტოვებს პოეტური თვალსაზრისით ეპიზოდი, რომელიც თამარის სიზმარ-გამოცხადებას ეხება. თამარმა სიზმრის შემდეგ „შეამზადა თჳთ თითითა თჳსით რთულნი,

ათორმეტთა მემსხეერპლეთა შესამოსნი ტურფად მკულნი
და სხეა მრაეალი ქველის საქმე აქნდა უხვად დაფარულნი“ (1202).

თამარს ეთაყვანებოდნენ არა მხოლოდ აღმიანები, არამედ მხეცებიც. შარვან შაჰმა თამარს დიდ ძღვენთან ერთად ლომის ბოკვერიც მოართვა. იგი ისე გაიზარდა, რომ „მრჩობლ ჯაჭვებით“ ძლივს აკავებდნენ. მრისხანე ლომი ყველას ერჩოდა „მრისხანებდა ჭანგ მახვილ გული ვერვინ დაუზაენა“, მაგრამ

„ოდეს თამარ ღუთიე დაცული მრისხანემან მხეცმან ნახის,
შექმნის ცრემლთა უხვად დენა იწყის სულთქმა ოხერა ახის,
ეითა ციცა დამყუდროდის საზაროსა მქონის სახის
ფერხთ ლომნიდის ტკბილად რასმე არღა ცრემლით ივაგლახის“.

როცა თამარს ვერ ხედავდა „იწყებდა მდულარის ცრემლით ტირილსა
იცემდის თავსა ტოტითა იქმოდის მაღალ ყვირილსა
მხილველნი ანუ მსმენელნი მიეცემოდის კვირილსა“.

თხზულებაში საკმაოდ დიდი ადგილი ეთმობა მხარგრძელებს. აღნიშნულია მათი ერთგულება მეფისადმი. პ. ლარაძე სიტუაციის ცოცხალ სურათს ხატავს, როდესაც გადმოგეცემს ეპიზოდს, როდესაც თამარ მეფეს სულთანის მიერ გამოგზავნილ შეურაცხმყოფელ წერილს მოართმევს დესპანი.

„გაბრისხდა დიდი მხარგრძელი იქმნა ეით ცეცხლ მომდებარე,
ახლტნა კელი შეახეთქა დესპანს ყბასა შემხებარე,
ქვე დაეცა ეითა მკუდარი ხელთა გულზე დამკრებარე“

და უთხრა: „...უცილოდ მოგკლეედი განრისხებული, მაგრამ არ წეს არს დესპანად ვინ იყოს მოელინებული“. წადი შენს სულთანთან და ყველაფერი უამბე:

„ჰკადრე შენს სულთანს ესერა ვართ წინა მომგებნავია,
ჰსცნა ვისი ღმერთი ძლიერ არს, ნუ გაქუს ამაყად თავნია,
ვინ არის ბილწი შლუ მახმედ ან მისთეის რა უგავნია,
იცოდეთ ქრისტეს ძალითა არა გვაქვს ქრისტეს ზავნია.“

ეს ის ზაქარია მხარგრძელია, რომელმაც მწვალებლობაზე უარი ვერ თქვა. ამბავი კი მოთხრობილია თავში, რომელსაც ეწოდება „სასწაული სომეხთა ზედა". წარმოვადგენთ მოკლედ ამ ეპიზოდს. იოანე კათალიკოსმა წირვის დროს ყველას მისცა „სეფე გამომცხვარი", სპასალარ მხარგრძელს კი არა. მიზეზად უთხრა: ...„შენ ხარ სომეხი მწვალებელთ სწავლის მქონები,არა გაგაქს წილი ჩვენ თანა"... განწბილებული მხარგრძელი მეფეს სთხოვს საქმის გარკვევას. შეიკრიბება ორივე მხარე და ცდილობენ თავიანთი უპირატესობის დამტკიცებას. სომხები ენაწყლიანობენ, მაგრამ ამაოდ. კათოლიკოზი ასეთ გამოსავალს მიმართავს. თითოეულმა მხარემ ძაღლი უნდა აშიშლოს სამი დღის განმავლობაში, მეოთხე დღეს კი „შენსა მე მიესცე ტარიგი", ხოლო „ჩემსა შენ მიეც" და „ვიხილოთ ვისის შესჭამოს, მისიცა იყოსცა სჯული წბილები". მართლაც, როდესაც კათოლიკოსმა სომეხთა ძაღლს მიუგდო საჭმელი, „რა დაჰყო პირი შეჰყივირა ჰგაეს ეცა თავსა ძელია, უკან გაბრუნდა წკაეწკაეით ღრიალებს ცრემლთა მღვრელია". ამის შემდეგ სომხების მიწოდებულს კი ძაღლი „მივარდა, აღიტაცა და შეჭამა ვერ ჰპოვებ ნამუსრეულსა / მაშინ მიეცა სომეხთა კვნესა ვით მძიმე სნეულთა / და არიოზ მიხვდა სირცხვილი და ნესტორ ცნობა ბნეულსა". სომხები გაწბილდნენ. ზაქარია მხარგრძელს ურჩიეს მართალ სჯულს დადგომოდა.

„მან პსთქვა რა ეჰყო ჩვენი ცოდვა წინაპართა ჩვენთა სულსა,
მეც მიეყვები სომეხთ დასთა ჯოჯოხეთის მას უფსკრულსა,
და ღთთან ჰმართებს, მათ პასუხი განწვალვისა ჩვენ, კრებულსა".

იოანე მხარგრძელმა კი „აღიარა მართალი სარწმუნოება, / შეერთდა სრულებით " ჩვენთან მოიქცა ცხადად არ დადარულებით / მეფეთა დიდად ეამა აღივსნენ სიხარულებით / ამისთვის მისცეს კარი და ათაბაგ სახელ პრთულებით" (სტრ. 1397).

მართალია, ზაქარია მხარგრძელი დარჩა თავის ძველ სარწმუნოებაზე და იოანემ აღიარა ჭეშმარიტება, მათთვის ამას ხელი არ შეუშლია ქვეყნისა და მეფისათვის ერთგულად ემსახურათ, რაც არაერთხელ არის ფიქსირებული თხზულებაში. ბასიანსა თუ შამქორში ბრბოლის დროს ისინი მეფის გვერდით იდგნენ და მტერს „ვით შემოსრულსა ყანასა, ეგრეთ მათ მოიმკიდიან".

პეტრე ლარაძე ტექსტებზე ძალიან ბევრს მუშაობდა. ამის საილუსტრაციოდ მრავალთაგან ერთ მონაკვეთს წარმოვადგენთ, რომელსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ თანამდებობანი თამარ მეფის კარზე.

ძველი ვარიანტი H–2158 (გვ. 133)

ქართველთა შორის მხარგრძელი პირველ სპასალარად ხადიან
მანდატურუხუცესადა ჭიაბერს მოიტყოდინა
მეჯურჭლედ მძღვანსა ვარდაძეს კახაბერს შეამკობდიან
მსახურთა უხუცესობით ვარდანს ჭკვიანად ხმობდიან.

S–155 (სტრ. 1186)

სარგის მხარგძელი სპასალრად ახლდა ერთგულად მდგომელი
მანდატურუხუცესობა აქვნდა ჭიაბერ რომელი,
მეჯურჭლეთუხუცესი და კახაბერ დაუშრომელი
მსახურთ უხუცად ვარდანი დიდი მტერს რისხვით მწყრომელი.

H–2158 (გვ. 133)

ჩუნჩერახი მარუშისძე სარდალია იგი ხმობით
ამილახვარ გამრეკელი სახელობით თორელ მკობით
ერისთავნი კვალად სხვანი, ბარამ იყო ლომად ქებით
აწ რაჭისა კახაბერი კახბერიძე მტერთა ვნებით.

შერვაშიძე აფხაზისა იყო სარდალ სახუცესად
ცხომისაცა ამუნლიძე ხმიანობით უხუცესად
ბედიელი სპასპეტობით ოდიშს იყო განაწესად,
ლიხთ იმერთა ამერთ რატი სურამელი უაღრესად.

კახეთისა ბაკურლობად ძაგანის ძე სახელდების
ერათისა ესათის ძე გრიგოლ იყო ჭკუით ქებით.
ბოცო სამცხეს ჯაყელ გვარად, სპასალარი მტერთა ზრებით
მუნებურთა კრისთაუთა მბრძანებელი შემოკრებით.

S-155 (სტრ. 1186)

ჩუნჩერახი მაროეშისძე ვინ სიტყვით წყნარ მოუბარობს,
ამილახვარად თორელი და გამრეკელი გულად მყარობს,
ერისთავად ვინცა ახლდნენ აწ კალამი მელანს წყარობს
ქაღალდზედა წარმოაჩენს ერისთავად ვინცა გეარობს.

ბარამ ვინმე ვარდანის-ძე სვანთა იყო ერისთავად:
აფხაზთ ზედა შარვაშიძე დაღათო არს არ გულავნად
ცხომისა ამუნელი ძე მბრძოლთა დაჰსჩნდა გარდამგავად
ბედიელი ოდიშისა იყო მტერზედ კმა მსაევად.

ლიხთ იმერ ამერთა რატი ვინმე იყო სურამელი
საგანეთძე ბაკურ კახთა მეომარი მახვილ მჭრელი
ჰერეთისა ასათის-ძე გრიგოლ მტერთა შემმსურველი
სამცხისა ბოცო ჯაყელი სპასალარი ლომგულ ქველი.

როგორც აღინიშნა, ეს თხზულება საკმაოდ დიდი მოცულობისაა. ამიტომ დეტალების მიდევნება ალბათ შორს წაგვიყვანდა და შეუძლებელიცაა. ჩვენ მხოლოდ დავით აღმაშენებლის და თამარ მეფის პერიოდის რამდენიმე მომენტს შევეხეთ, ძალიან მცირეს. თუ გულდასმით წავიკითხავთ ამ ნაწარმოებს, მხატვრული თვალსაზრისით ბევრ საინტერესო და სასიამოვნო ადგილს შეეხვდებით. პეტრე ლარაძე მცირე ისტორიულ დეტალსაც კი თავისებურად ასხამს ხორცსდა მხატვრულ იერს სძენს. ამ პრინციპით არის დაწერილი მთლიანად თხზულება. თუ ისტორიულად ეს ნაწარმოები ახალს არაფერს გვაძლევს, როგორც ამას ზოგიერთი ავტორი აღნიშნავს (კ. კეკელიძე, ვ. ნოზაძე), ეს არც მოვალეობა იყო შემოქმედისათვის და არც მიზანი. პეტრე ლარაძე პოეტი იყო. ეს ნაშრომი კი მისი კეთილშობილური ცდაა ლექსად გადმოეცა თავისი ქვეყნის ისტორია, და ეფიქრობთ, რომ თავის ჩანაფიქრს მან შესანიშნავად გაართვა თავი.

§ 2. პეტრე ლარაძის „მრავალფერყვავილოვანი“ (აგებულება)

პეტრე ლარაძე, როგორც უკვე ვთქვით, თავისი დროისათვის მეტად ნაყოფიერი და პოპულარული შემოქმედი იყო. მისი ნაწერები შესულია 70-მდე ხელნაწერ კრებულში აღ. ჭავჭავაძის, თეიმურაზის, გიორგი თუმანიშვილის, ანტონ კათალიკოსისა და სხვა ცნობილ ავტორთა გვერდით, რაც მის პოპულარობაზე მეტყველებს.

პოემა „სახე მგოსანი“ მხოლოდ ერთმა (H-495) ხელნაწერმა შემოგვინახა, ისიც ნაკლული სახით. პოემა „დილარიანი“ რამდენიმე ხელნაწერით არის წარმოდგენილი. გვაქვს როგორც ავტოგრაფული (H-908), ისე სხვა ხელნაწერები როგორც სრული, ისე ფრაგმენტები (S 2388, S-393, S-1193 და სხვები). ხელნაწერთაგან განსაკუთრებით გამოვყოფთ S 155, S-383 და H-2158, H-1103 ავტოგრაფულ ნუსხებს, რომლებშიც თავმოყრილია პოეტის ნაღვაწის დიდი უმრავლესობა და რომელსაც ავტორი „მრავალ-ფერყვაილოვანს“ უწოდებს. ერთ-ერთი ხელნაწერის (S-155) დასაწყისი გვერდები ერთგვარი ცნობარია პოეტის მიერ გაწეული მუშაობისა:

„ამა წიგნსა ძეს სახელად მრავალფერყვავილოვანი,
მით რომე სხენან სხუა და სხუა ჰამბავნი სახელოვანი,
ვით მტილი ყვავილმრავალი სატრფობი, არ ეკლოვანი,
მოალხენს მჭურეტთა გულებსა, ყრმანი იყუნენ თუ მხცოვანი.

აქვე ნახსენებია, რომ მან ბიბლია გალექსა:

წიგნის მეცნავთა ყოველთა ასმიათ ახსოვთ გულებსა,
მამათმთავართა მოთხრობას ჰსჭურეტენ ბიბლიას თქმულებსა,
მუნით გარდმოვეც შაირად, გიძღვნით მწირობას თქმულებსა...

პოეტი ახსენებს იოსებ-ზილიხანიას, რომელიც „სპარსული მუსიკობით“ მსმენელთ საამოდ შეეთხზა „პანკრატოვანთა ძეს“, თუმცა პოეტი დიდად აფასებს ამ თხზულებას, დასძენს, რომ მისი მიზანი ამჯერად არის სხვა, კერძოდ, ნამდვილი ამბების გადმოცემა.

აქ ვერ სცნობთ მისებრ ზილიხას ვისთვსმე ლექსთა ტკბობასა,
ვის დიდად უქებს ანაგისს და სახის ლამაზობასა,
გარნა ამბავსა ნანდუვლსა ისმენთ თქმა მართლობასა"...

მართლაც, კრებულში „მრავალფერყვავილოვანი" პოეტს არ შეუქმნია „სახე მგოსანი" და „დილარიანი", რომლებიც მოგონილ ამბებზეა შექმნილი, რომელთა გამოც ლარაძეს ზოგი საყვედურობდა კიდეც და „ცრუ" მელექსეობას დებდნენ ბრალად.

კრებულში შეტანილია დიდი მოცულობის მქონე ისტორიული პოემა (პირობითად) „გალექსილი ქართლის ცხოვრება" ანუ „დავით ბაგრატოვანთა მატიანე", რომელიც ჯერ ბიბლიურ, ხოლო ვახტანგ გორგასლის ეპოქიდან ისტორიულ ამბებს მოგვითხრობს. ეს თხზულება რამდენიმე ხელნაწერითაა წარმოდგენილი ზოგან (უფრო ძველ ვარიანტში H-2158) უფრო ვრცელი სახით, გიორგი ბრწყინვალეს მეფობის ჩათვლით, ხოლო შემდეგ (S-155 და S-383) შეცვლილი და შეკვეცილია ეპიზოდები თამარის სიკვდილამდე. ისმის კითხვა, რატომ ჩამოაშორა პოეტმა თხზულებას საკმაოდ საინტერესო მონაკვეთები, როგორც ისტორიული, ისე მხატვრული თვალსაზრისით. ამ საკითხზე უკვე გვქონდა საუბარი.

მესტიხეებში ლარაძე ორს გამოყოფს – შოთას და თეიმურაზს, რომლებიც არიან „ენატკბილნი და რიტორნი სიტყვისა მარჯვედ მკეთანი". იყენებს სხვებიც, რომელთაც ტკბილი შაირები უთქვამთ, ისინიც პატივსაცემნი არიან. მათ შორის რაცხს თავს პეტრე ლარაძეც. ამის შემდეგ ლარაძე აგრძელებს კრებულის შინაარსის გაღმოცემას .

„დასაბამითგან სოფლისა კელეპაყე შაირის წერასა
<u>ადამისითგან ქრისტემდე</u> ესთქვი სული მცემდა მე რასა,
ქრისტესით დაეთის ტომთა თხრობა მომცემდა მღერასა,
აღმაშენებლის ჰამბეისთვის ვიქმოდი სტიხთა მზერასა".
„თამარ დიდისა კელმწიფას ჰამბავნი საწადელები...
სხვა <u>კოლხიდელთა</u> დედოფალს შეუმკევ ლექს ნათელები,
<u>თეიმურაზსცა</u> შეუთხზენ შაირნი სასურველები..."
კულავ წიგნი <u>სახე მგოსანი</u> შაირი ცხრამეტასობდა...
ვინცა იხილა მეფითურთ აქებდა ვერა ნასობდა,–
<u>დილარიანი</u> ჰამბავად შიგ რთულნი ლექსნი ხასობდა...
ერთგვარნი ჩემგან შეთხზულნი შაირნი <u>ოცათასობდა</u>.

აქვე აღნიშნულია, რომ მას შეუთხზავს „მომღერალთა სათქმელნი", „სევდის მოსალხინები", „მეჩანგეთა" და სხვა ხასიათის ლექსები. აგრეთვე:

„კულავ <u>სალმრთოდ თქმულნი</u> ლექსნი და სხვადასხვა უცხო გვარებიბ
<u>იამბიკონი კიდურზედ მარცვლებით</u> ნამკობარები"...

შემდეგ ერთგვარად აჯამებს თაის ნაღვაწს:

„ერთ წიგნად დილარიანი შევთხზეყე ტკბილ უბნობითა,
ერთ წიგნად „სახე მგოსანი" შაირითა ვყავ მკობითა,
ერთად თჳთ ესე შეკამზადე, <u>სხუადასხუა ფერადობითა</u>".

ამ უკანასკნელში იგულისხმება პოემა „დავით ბაგრატოვანთა მატიანე" და 150–მდე სხვადასხვა ხასიათის ლექსი: ანბანთქებანი, იამბიკოები, აკროსტიხები, მუსტაზადები, თეჯნისები, მუხამბაზები, ეპიტაფიები (ლექსად), ავტობიოგრაფული თუ თანამედროვეთათვის მიძღვნილი, ლირიკული თუ ისტორიულ ფაქტებთან დაკავშირებული ლექსები, თარგმანები და სხვადასხვა მცირე ზომის ლექსები.

„მრავალფერყვავილოვანში" არ იყო შესული ლარაძის რამდენიმე ლექსი, რომელიც ჩვენს მიერ დაიძებნა სხვა ხელნაწერებში და შევიდა სარჩევში.

ნაწარმოებთა უმეტესობა S-155და S-387 ხელნაწერებშია წარმოდგენილი. ნაწილი, რომლებიც ამ კრებულებში არ იყო შესული, ჩვენ სხვა ხელნაწერებში დავძებნეთ, რაზეც აგრეთვე მითითებულია სათანადოდ.

იმისათვის, რომ გარკვეული წარმოდგენა შეიქმნას ლარაძის მემკვიდრეობაზე, მიგვაჩნია, წარმოვადგინოთ შინაარსი (სარჩევი), რომელიც, ჩვენი აზრით, სასარგებლო იქნება ამ ავტორით დაინტერესებულ მკვლევართათვის. რამდენადაც ეს მასალა (მცირე გამონაკლისების გარდა) გამოქვეყნებული არ არის და მხოლოდ ხელნაწერებშია დაცული, ვფიქრობთ ლექსმცოდნეთა განსაკუთრებულ ყურადღებას დაიმსახურებს, რადგან მასში გამოყენებულია მრავალი სალექსო საზომი.

გარკვეული მოსაზრების გამო ნაწარმოების სათაურთან ეუთითებთ ლექსის დასაწყისს და სტროფთა რაოდენობას. იშვიათ შემთხვევაში არ ვიქნებით დაზღვეული გამეორებისაგან, რადგან, ზოგ ხელნაწერში წარმოდგენილი ლექსი შეიძლება რომელიმე ნაწარმოების ფრაგმენტი აღმოჩნდეს.

სათაურები, რომლებიც თაის თავში რაიმე ცნობას შეიცავენ, მოგვყავს სრულად, ზოგჯერ კომენტარით. სხვა შემთხვევაში კი შეიძლება შემოკლებითაც.

შ ე დ გ ე ნ ი ლ ო ბ ა

1. „გალექსილი ქართლის ცხოვრება“ ანუ „დავით ბაგრატოვანთა მატეანე“ (H-2158) შეიცავს ვრცელ ვარიანტს ბიბლიური ამბებიდან გიორგი ბრწყინვალეს მეფობის დრომდე, ხოლო უფრო გვიანდელ S-155 ხელნაწერში ტექსტი შეცვლილია და შეკვეცილი თამარ მეფის გარდაცვალებამდე (1519 სტრ.). დაერთვის:

1. თამარ მეფის ქება
   Ⴈისა სფეროთა ქვემფლობელთა ყოველთა...(16 სტრ.)
2. იამბიკო ქრისტეშობისათვის (2 სტრ.)
   Ⴀმეიმსთოთ ვეტრფნეთ ყოველთა...
3. სიზმართათჳს განსაზღერა
   Ⴝამე ჭეშმარიტ იცით ზომიერ მხედნო... (5 სტრ.)
4. ჩახრუხაულად რვეულწყობილნი და შაირნი მწირობასა შინა ჰსთქვა პეტრე ლარაძემან ვითარითაცა მხნედ მორბედობით ჰმსახურა მეფის ძეს თეიმურაზს და ძლიერის ხელოვნებით გამოიყვანა სპარსეთითა (H-1103 ხელნაწერში სათაური შეცვლილია. არის – ლარაძისაგან თქმული ოდება თავის ბატონ მეფის ძეს თეიმურაზზედ ოდეს ლარაძე იგი ექსორია ჰქმნა ცოლის სიტყვითა და ეგრეთვე სხუათა შებიზღებითა.
   „აჰა ესერა უბიწო სძალო მოვიცლტი შენდა მრჩობლ დედოფალო (50სტრ.)
5. შაირნი ოდეს მენგრელიის დედოფალი ნინა მობრძანდა პეტრბურღს (ზოგ ხელნაწერში (H-1103) ამას „ისწავლება და მხილება“ ჰქვია) და თან მყოლთა მისთა თავადთა და აზნაურთა ჰსთხოვეს პეტრეს დაწერა შაირთა, რეცა მათ მაგიერად.
   Ⴆწადს დაუგო ტაბლა ტკბილი, გონიერთა სიბრძნით ვრცელთა... (36 სტრ.)
6. იამბიკო მეფის ძეს დავითს მიართო პეტრე ლარაძემან ქურთთ რა ჰსძლია
   Ⴊღეს მეფსალმუნე დავით ქნარს ჰსცემს ხმა ტკბილად (5 სტრ.)
7. ესე ქვემორე იამბიკონი კდ მეფის ძეს თეიმურაზზედ თქმულნი
   Ⴕენვილთა გულთა სიბრძნისა შარავანდით (5 სტრ.)
8. ესე დავითის პირველის კანონისა პირველი ფსალმუნი იამბიკოდ გალობის კმაზედ გააკეთა პეტრე ლ-ძემან, ვინც აღმოიკითხოთ, მოიხსენებდეთ სიყვარულისათვის ღმრთისა
   ნეტარ არს კაცი, რომელი არა მივიდა
   ზრახუას უღმრთოთასა და გზასა ცოდვილთასა...
9. ანბანთქება ოთხ ტაეპზედ პეტრე ლარაძის მიერ თქმული ფისტიკაურად, ჟამსა ათრუამეტსა წლისასა
   „Ⴉლალის ბაგე გიშრის დალალებს“... (1 სტრ.)
10. მისივე პეტრე ლარაძის მიერ ანბანთქება ოთხ ტაეპზე შაირად
    „Ⴉკრთო ბალახში გულსა დია“... (1 სტრ.)
11. მისივე პეტრე ლარაძის მიერ თქმული ანბანთქება შაირად
    Ⴉლვა ბუტკი გულსა დალად... (1 სტრ.)
12. მისივე პ. ლარაძის მიერ თქმული ანბანთქება ოთხ ტაეპსა ზედა ყოველს ლექსზედ თვით მარცვლოვანი (თქმული ათრვამეტის წლისასა) S-1508 ხელნაწერის გადამწერის გ. ავალიშვილის მიხედვით დაწერილია ქ (20) წლის ასაკში.
    „Ⴉსე აღმკულა აღნაგსა . . . (36 სტრ.)
13. მისივე პეტრე ყარიბისა
    Ⴙეგბრალდე შენი ნათელ დღიერნო... (1 სტრ.)
14. მისივე პეტრე ყარიბისა შაირი
    „Ⴉმ ჟამს ეისურვებ შენს არეს... (1 სტრ.)
15. მისივე პეტრე ლარაძისა
    „Ⴉაი მოვსთქვამ საყვარელსა... (1 სტრ.)
16. ანბანთქება პეტრე ლარაძისა თქმული შაირად.
    Ⴉესტრიელმან არიოპაგს მოვინებე ბრძენთ განმსტრობა... (36 სტრ.)
17. ჩახრუხაულად რვეული /მესეთით მიველ მრომამენად, კაცთ უნახავი ვლვიდ მოსაწყენად 1 სტროფი.
18. ესე ქვემო აკროსტიხნი მეფის ძის იოანეს ძეს გრიგოლს შესძღვნა პეტრე ლარაძემან
    Ⴉთეულირა იგ ლევიტელთ უმცნო გულთ...(3 სტრ.)

19. ანბანთქება სტატსკის სოვეტნიკის თუმანოვის გიორგი ეგნატის-ძის მიმართ ძღუნილი პეტრე ყარიბის ლარაძის მიერ

„ატვიფრებს აღნაგსა აღიმკობს აფროდიტს აღზეებითა“...(9 სტრ.)

20. კნიაზ თუმანოვს სტატსკის სოვეტნიკს და კავალერს უძღვნის ყარიბი ტკბილს მისთვის ფინიკს (ჩახრუხული)

„ვინ არის ყოველთა მოძრაე ცხოველთა...(3 სტრ.)

21. თავადის... გიორგი თუმანოვისადმი ძღუნილი პეტრე ყარიბისა ლარაძისა მიერ ყარიბული

„წარსულნი იგ დღენიდა სულთა მოშალხენიდა განვლეს, ეერრა გძღვენიდა“...(5 სტრ.)

22. ჩახრუხაული

წინა დღეთ ჟამთა ვგებდი მე ვამთა,
სიკვდილსა ახლოს ეჭვრეტდ წინა წამთა ...(1 სტრ.)

23. მისიეე – გიორგი თუმანოვისადმი ძღუნილი მისვე პეტრე ყარიბის მიერ ლარაძისა ყარიბული

მამამან ზეცით ძალნი გიელინოს მცველად მალნი...(7 სტრ.)

24. მისიეე გ-გი თუმანოვისადმი ძღუნილი იამბიკო

გიმკო ღდეს რა გიმზად თუ ვინ ერთს ოთხ... (1 სტრ.)

25. გიორგი თუმანოვისადმი (5 სტრ.)

ესე ეითამც და რეცა არა დავაკლდი მეცა..... (1 სტრ.)

26. მისვე გიორგი თუმანოვისადმი... იშვებენ ცანი ანგელოსთ დასით... (5 სტრ.)

27. გიორგი თუმანოვისადმი ძღუნილი

„მუშაკის მიერ კეთილის ესცან კეთილ ნამუშაკევი“ ... (5 სტრ.)

28. მისვე გ. თუმანოვისადმი ძღუნილი პეტრეს მიერ

„ღღეს ეხედავ ტკბობას მნათობის მზისას...(3 სტრ.)

29. მისვე თავადის გ-ის თუმანოვისადმი ძღვნილი

...თუ შინ ბრძანდები მეც მივეგებები.... (1 სტრ.)

30. მისვე გიორგი თუმანოვისადმი...

ღდეს იესომ ლაზარეს უწოდა მკუდარსა სამარით... (61 სტრ.)

31. მისვე გიორგი თუმანოვისათვის თქმული ჩახრუხაულად

„ძოღან გიხილე ჩემს ვან ნარონი.... (3 სტრ.)

32. მისვე გიორგი თუმანოვისადმი – ყარიბული

ღღეს ჰსწორობს ჩემდა სენი, თუმც არ მახსოვს ესენი, ეჰგრძნობ რა თქვენსა ეერასა... (4სტროფი)

33. მისვე.... თუმანოვისადმი

„საბრალოა, ეშყით სრული გული წვიმამ დაამწყვდიოს... (2 სტრ.)

34. მისვე გ. თუმანოვისადმი ძღუნილი პ-ე ყარიბისა ლ-ძისა მიერ ყარიბული

ესე ახალი გვარი გონების შესაყვარი არს მხილველთ საწადელად... (1 სტრ.)

35. ყარიბული

მოლხინეთათვის ღვინო ხამს უხვად აზიდვინო, ხშირ ხშირად ასხმევინო...

36. მისვე კნიაზ გ. თუმანოვისადმი ძღუნილი პ-ე ლარაძისაგან

თქვენმა შაირთა სიტკბომან, მეცა მასურვა უნდოთა ლექსთა ამათ მოარმაღანება
ვიცი გასმია ბულბულთა მრავალ გვარ ტკბილად კმობანი...(8 სტროფი)

37. ლექსი -ღვანატრი ამა წერასა ... (2 სტრ.)

38.მისვე თუმანოვისადმი ძღუნილი...

„მესმა სასთუნალ ნოხებსა, ჰსწევე ჩემთვის საამბოხებსა ... (5 სტროფი)

39. S-387-ში სათაურია – ტაეპი.

ქეთილ ამბავთა სმინებას ღირს მყავ გულისა ლხინებას ...(2 სტრ.)

40. მისვე თავადის გ-ი თუმანოვისადმი... ყარიბული

„ვიგაე სპარსეთს განაჭარსა...“ (2 სტროფი)

41.შაირი

თოელს მოველი დროს ბრუნვითა... (1 სტრ.)

42. მასვე თ-დის გ-ი თუმანოვისადმი...

ესარი პირბასრეული აქვს სვესა ჩემზედ სრეული (1 სტრ.).

43. ყარიბული

ჯბორგაეს ცოფქმნილი მტერი,ვით მგელი ველს მშიერი... (5 სტრ.)

44. მისვე თუმანოვისადმი ...
„ბახუზს რა ამბროზია დაერთო ყბას დაზია“
მუცლისა მაღაზია არღა ნდომის ნაზია... (2 სტრ.)
45. მისვე. თუმანოვისადმი...
„ბედი მწყრომარე ჩემზედა ჰგავს ზენით მონაქუხარსა... (2 სტრ.)
46. მისვე თ-დის გ-ი თუმანოვისადმი ძღუნილი პ. ლარაძის მიერ
მომსურდა საუბარი თქვენთან ალერსი მტკბარი..... (1 სტრ.)
47. მისვე თავად თუმანოვისადმი ძღვნილი...
სევდის ემპლასტროდ საკურნებლად საქმის ხელყოფა... (1 სტროფი)
48. S-155-ში პირდაპირ მოსდევს 1812 სტროფს, ხოლო S-387-ში მოსდევს სათაური წელსა ათას რვაასს ოდეს შეკრბენ სრულიად დაღესტნელნი და მომართეს საქ-ოს აღსაოხრებლად, მაშინ მიართო შეფეს გიორგის პ-ე ყარიბმან ლარაძემან შაირნი ესე (ნიახურას ბრძოლა).
ჰსცანით წელსა ათას რვაასს შეფობასა გიორგისას... (28 სტრ.).
49. საქართველოს მეფის ძის ოქროპირისადმი ძღუნილი... ყარიბისა
(კიდურწერილობა)
მამისა სული ათორთადმი მოსრული... (5 სტრ.)
50. თავად გ. თუმანოვისადმი ძღუნილი...
ესარი პირბასრეული აქვს სესხა ჩემზედ სრეული...(1 სტრ.)
50ª მეფის ძის მიხაილისადმი ძღვნილი ... (3 სტრ.)
„ჰსცანით სული ცეცხლ სახედ ძისა რა ათორთი მქადაგთ...
51. მეფის ძის ილიასადმი საშობაოდ ძღვნილი...სანკტ პეტერბური (აკროსტიხი) (3 სტრ.)
„ენათელცისკრეს ერთა ღირსთა ვარსკულავ ახლად...
52. ეპიტაფია პროხორე ლარაძისა... (4 სტრ.)
„ოთხთაგან ერთად კელოვანთა მთავარმან...
53. კულავ პეტრეს მიერ მოთქმა პროხორესი (2 სტრ.)
მესმა რა შენი პროხორე შვილო ტკბილო...
54. გოდება პ. ლ-ძისა საყვარელსა თუსა ძმისწულსა და შეილსა სოლომონსა ზედა
შეილო საყვარელო ბრძენო ბატკანო სოლომონ.
55. პ-ე ლარაძისა ყარიბისა თუსსა ძმისწულსა იოვანეს ძესა ზედა და თუსგან შეილად მიღებულის სოლომონის ზედა ცრემლით გოდება.
შაირი – „შეილო ტკბილო საწადელო, სიცოცხლეო სასურველო ...(9 სტრ.)
56. ეპიტაფია საქ-ს მეფის ირაკლის ძის იულონისა წარწერილი პ-ეს მ. ლარაძისა
„ეუდას ტომის, იესეს კეერთხის ძირის... (3 სტრ.)
57. მეფის ძის იოანეს შობის დღეს მილოცეილი პ-ს მიერ ყ-ბი ლ-ძისა იამბიკო
„ესო ტკბილსა ღმერთ მამაკაცსა სრულსა“... (4 სტრ.)
58. ნინა დედოფლისადმი ძღუნილი აკროსტიხი პეტრეს მიერ ლარაძისა
ნიაე წულილთ გამო ზესთა მომცემი ჰსჯულთა...(3 სტრ.)
59. კიდურწერილობა
„ერნო ვაქებდეთ ძნობით გრიგოლსა, საღმრთოს სჯულისა მწერთელ თანამყოლსა...(4 სტრ.)
60. მისვე პ-ე ყარიბისა მიერ ლარაძისა თქმული ყარიბულ რეულად
მამამან ქეელმან, ცათა დამრთველმან, მანეე არსთ მქმნელმან... (5 სტრ.)
61ª. ეს მეფის ძემ დაეითმა დასწერა და პეტრე ყარიბს გაუგზავნა პასუხის დასაწერად (ეკუთვნის დაეითს, მაგრამ პეტრე ლ-ძეს შეუტანია თავის ხელნაწერში გასაგები მიზეზის გამო. მოსდევს პასუხი).
61ª. პეტრე ლ-ძის პასუხი მეფის ძეს დაეითს.
ეს პეტრე ლარაძე ყარიბმა მისწერა პასუხად მეფის ძეს დაეითს და მადლობელ იქმნა ფრიად ესე ეითრად შეგონებისათეის
რად ჰგმობ სოფელსა რა უქმნია შენზედ ავები“... (5 სტრ.)
62. მეფის ძის ბაგრატისადმი ძღუნილი იამბიკო მისვე პ-ე ლ-ძისა მიერ (კიდურწერილობა)
ლაეითის ძირით რტოვ ნაყოფ კეთილ სხმული...
63. პეტრეს მიერ ყარიბისა რეული
„ვინ პირითა ჰმსგაესებ მთვარეს, ნათლით მზესა სხივ მცხინეარეს...(2 სტრ.)
64. ტაეპი
ლამწყვიტე ცრემლთა დენანი ხილეით მიკურნე სენანი

65. პეტრეს მიერ ყარიბის იამბიკო
შენ სულთ საწადო ყვავილ სუნნელთა მტილო... (1 სტრ.)
66. პეტრეს მიერ ყარიბისა
ესჰა რაბამად უმოყვსო ვარ ჭირთგან მოყვსიანია"... (5 სტრ.)
67. მისვე პ-ე ყ-ბისა
ისწრაფდიან-, შემოკრბიან, მის საქებრად არსნი სრულნი... (2 სტრ.)
68. პ-ე ყარიბმან მიულოცა დიდმარხვა მოყვასსა თვისსა შტ. სოვეტნიკს და კაეალერს თავადსა გ-ი თუმანოვს – ეგნატეს ძეს
ესჰა ესერა მარხუა ყოველსა...(5 სტრ.)
69. მისვე პ-ე ლარაძისა (ალეგორიულია)
ერწივმან ჰაირს განმახუნა ჩარბნი განბძარვად ქორისად... (3 სტრ.)
70. მისვე პ-ე ლ-ძისა
მზე ენახე მჭმუნვარედ, ჟამი მხვდა მწარე... (5 სტრ.)
71. მისვე პ-ე ლარაძისა (მოსკოვის გადაწვასთან დაკავშირებით)
ესჰა ვითარსა დროსა მწარისა შევესწარ... (6 სტრ.)
72. მისვე პ-ე ლარაძისა (სატრფიალო)
ზეევს არ ბედოვნებს თვისის შეხებით... (6 სტრ.)
73. მისვე პ-ე ლ-ძისა
ვინადგან ჩვეულება არს, იმერთა ერთა კრებისა... (3 სტრ.)
74. მისვე პ-ე ლ-ძისა
„ბანთიად ცისკრის მნათობსა მზე რა მოესწრას სხივითა... (ბუნების სურათი) (2 სტრ.)
75. ხარებობისათვის თქმული პეტრეს მიერ ყარიბისა ლარაძისა ტკბილ კმად სათქმელად (ღეთისმშობლისადმი S 5131)
ანგელოზნი მაღლით მოსწრაფებულად სძალო წმიდაო... (9 სტროფი).
76. შობისათვის ჩვენისა იესო ქრისტესსა ტკბილ ხმაზედ სათქმელი
რომელმან არსნი ყოველნი...(9 სტრ.)
77. წინადაცვეთისათვის უფლისა ჩვენისა იესო ქეს-ს
კერუბიმთ განმწესებელი
სერაფიმთა მბრძანებელნი... (7 სტრ.)
78. ნათლისღებისათვის უფლისა ჩვენისა იესო ქ-სს
ღმეს ბუნება წყალთა განახლდებოდა
იორდანე შიშით უკუნ დგებოდა...(5 სტრ.)
79. ლაზარობისათჳს თქმული .... ტკბილ კმად სათქმელი
ღაჳნატრი უფლისა საწადელს, კმასა თაყვანის ვსცემ მას... (11 სტრ.)
80. ბაიობისათვის თქმული (ბზობისათვის S-5131)
ცისა საყდრად მქონი კელმწიფებითა... (5 სტრ.)
81. ... თქმული იესოსადმი ვედრებითა
შენ ხარ მამის საყდარს მარჯვნივ მჯდომარე
სიტყუა ღისა და მტკაცით ცის მზომარე...(7 სტრ.)
82. უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტეს ენებისათვის თქმული პ-ე ... ლ-ძის
ღედა რა ქალწული ენებულს გხედვიდა ტკბილო იესო... (9 სტრ.)
83. აღდგომისათვის უფლისა ჩვენისა იესოსა თქმული პ. ლ-ძისა
ესრნი ზენანი და ქვენანი ღმეს განსცხრებიან... (5 სტრ.)
84. თქმული თომას მიერ გვერდის განხილვისათვის
მოციქულნი ოდეს კართა დახშულთა
ჰურიათა შიშით იყვნენ კრძალულად... (5 სტრ.)
85. სულის წმიდის მოსლვისათვის თქმული...
ოდეს მოწაფენი სახლს აღთქმულთ აღსრულებას,
მოელოდეს ზე გარდმო, სულით განბრწყინვებას... (8 სტრ.)
86. ამაღლებისათვის უფლისა ჩვენის იესო ქრისტესი...
(S-5131-ში ცოტა სხვაგვარად სათაურდება)
აღსდგა რა მკედრეთით მბრძოლთ შემმუსერელი... (7 სტრ.)

87. ფერისცვალებისათვის უფლისა ჩვენისა იესო ქს-...
(კ-5131-ში) იესო ქრისტეს მთად ასვლა მოწაფეთა თანხლებით).
შემდგომად ექვსის დღისა უფალმან,
წარიყვანნა მთას თაბორს მაცალმან... (7 სტრ.)
88. ღვთისმშობლის იამბიკო პ. ლ-ძისა მიერ თქმული
ზესთა ნათლისა წინაშე მდგომარეთა... (1 სტრ.)
89. იამბიკო ჯვარისა პ-ეს მიერ თქმული
ჯვარ დიდებავ იესოს ძისა ღისა... (1 სტრ.)
90. იამბიკო მთავარ ანგელოზთა პ-ეს მიერ თქმული
ზეცის მხედრობათ უსხეულოთ მთავარნო... (1 სტრ.)
91. იამბიკო მახარობლისა პ-ეს მიერ
ქრაკი ღისა რა ძელსა ამაღლებული... (1 სტრ.)
92. იამბიკო წ-ის გიორგისა პ-ეს მიერ
მხნეო მოწამეთ შორის დიდად ღუაწლის მძლევ... (1 სტრ.)
93. იამბიკო არგვეთის მთავართა წთა მოწამეთა დავით და კონსტანტინესი პ-ე ლ-ძისა მიერ
მურვან საღგური ეშმაკთა ბილწი ცრუცა... (1 სტრ.)
94. იამბიკო დავით გარესჯელისა პ-ეს მიერ თქმული
ნეტარო დავით ღვაწლითა ფრთოვნ ქმნილო (3 სტრ.)
95. მუხლნი სინანულისანი საეღრებელნი იესოს მიმართ თქმული პ-ეს მიერ ლ-ძისა მწირობასა შინა გალობის ხმაზედ
რომელი მუცელსა დაიტიე
ღდეს მოხვიდე მ მსაჯულო სიმართლით განმკითხველო... (11 სტრ.)
96. მისვე პეტრე ლარაძისა (აღდგომის მილოცვა თუმანიშვილებს)
ეს აკროსტისხნი პე- ლ-ძემან ყარიბმან კნიაზ გიორგი თუმანოს ეგნატის ძეს და მეუღლესა მისსა კნეინა მარიამს, და დასა მისსა კნეინა ანნას ქრისტეს აღდგომის დღეს უარმაღნა, ვინაიდგან ფდ მოყვსობისა კაეშირითა შეკრულიყო სიყრმიდგანვე კნიაზ გიორგისაღმი პ-ე ყ-ბი.
გითხრა ლოდს ოდეს ცით ქვეყნად რებული...(3 სტრ.)
97. იამბიკო კიდურწერილი შესძღენა პ-ე ლ.ძე ყ-ბმან მეფის გიორგის ასულს მენგრელიის დედოფალს ნინას თუსის სახელის დღეობას სანკტპეტერბურღსა შინა
ღღეისის დღესა ეინ ისახელწოდების... (4 სტრ.)
98. იამბიკო – გიორგი ავალიშვილისადმი მიძღვნილი- ესე ქვემორე იამბიკო პ-ე ყარიბმა მისწერა საყვარელსა მოყვასსა თუსსა კნიაზ გიორგი ავალოვს პეტერბურღს ვასილის. ომტროვიდმ ლეტნი სადის პირისპირ მეუუევის სახლში.
ესწუხ შენთვის ძმაო მელმის ჭეშმარიტებით... (2 სტრ.)
99. ეპიტაფია ბაგრატის ასულის (ელისაბედისა) პეტერბურღს...
ოუდას ძირით რტო აღმოცენებულო... (3 სტრ.)
100. ესე ქვემორე შეიდმუხლედი ლექსნი ძეობის ხმაზე შეთხზა პ-ე ლ-ძემან ყ-ბმან. ეპიგრაფი - ძეობას ვიყავ მზისასა მზეე შინ შემოდიო.
ციისა სფეროს მნათობთ დასნი უცხოდ შეკრებიან... (7 სტრ.)
101. ყარიბის პ-ე ლ-ძის მუსტაზადი
სიხარულ მწყდარსა, ცოცხლივ მკედარსა დრო მხედა სამწარად ...(5 სტრ.)
102. ყარიბის პ-ე ლ-ძის მუსტაზადი
ღამმწარდეს ჟამნი შემხვდეს ეამნი საწამ საწამნი... (5 სტრ.)
103. ყ-ბის პ-,ე ლ-ძის მიერ მუსტაზადი
ეშყის მჭონები ჭირ მგონები თქმულ ჩემებრ არსო...(5 სტრ.)
104. ყარიბის პეტრე ლარაძის მიერ თქმული ხმა ყარიბი ორბელიანის დავით სარდლის-ძის ყაფლანის სიკედილისათუს, რეცა მის მაგიერად.
მოდით დასად სისხლისა ცრემლთა მდენელნო... (5 სტრ.)
105. ყარიბის პ-ე ლ-ძის მიერ ხმა ყარიბი (ეარდბულბულიანის გეარად)
ზაზაფხულმან აწყო ყვაეილთა დასნი... (5 სტრ.)
106. ყარიბის პ-ე ლ- ძის მიერ თეჯნისი (სატრფიალო)
ღილის მთიებს აღმომჭვირვალს დახეედა... (5 სტრ.)

107. ყარიბი პეტრე ლარაძის მიერ თეჯნისი (სატრფიალო)
მზე ცორანობს ერმობს ჰაი დარადა...(5 სტრ.)
108. ყარიბი პეტრე ლ-ძის მიერ თეჯნისი (სამოჯნურო)
ხმა კიპარი [S-15-16-ში კამა ეპარე] კამკამ კენარ მანათად... (5 სტრ.)
109. ყარიბი პ-ე ლ-ძისა მიერ თეჯნისი (სატრფიალო)
ჴრხევ ტანსა გულს წამტანსა სარულად... (5 სტრ.)
110. მისიეე პეტრე ლარაძისა (თხზმისი?)
ჳუფრ დრომანნი ლურჯთა ზღვათა მაარნი... (5 სტრ.)
111. მისიეე პ-ე ყ-ისა მუსტაზადი
ჯმუნეასა ქარმან, შესაზარმან, დამქროლა მწარედ... (5 სტრ.)
112. ოსმალის ყაიდაზედ ილაი თქმული მისიეე პ-ე ლ-ძის მიერ (ვარდბულბულიანის გვარად)
მოეიდა გაზაფხულისა დრო გულთ სიხარულისა...(5 სტრ.)
113. რომელსა თურქნი ბალაი ბაღდუმ ლაის უწოდებენ თქმული პ-ე ყ-ბის ლარაძის მიერ
მწყლავს ვარდის ფეროვნებანი და ტურფად დაშვენებანი... (7 სტრ.)
114. ოდეს სტატსკის სოეტნიკმა თავადმა გ-ი ეგ-ძე თუმანოვმა გარეთუბნის სახლები იყიდა მაშინ პ-ე ლ-ძემ ეს ჩაბრუნებული რეეულად შესძღენა.
სახლო სეიანად ჰგებდეყე მარად, ანგელოსი გყევს ზღუდედ და ფარად... (3 სტრ.)
115. პ. ლ-ძის მიერ მილოცეა წმიდის გიორგის დღესასწაულისა სტ. სოეტ. თ-დის გ. ეგ-ის ძის თუმანოეისადმი
წმინდათა მათდა იესოს ჰმსახურეთ ნამდეილ.... (3 სტრ.)
116. ლარაძის მიერ თქმული
რჯას მკითხავ, ჰოი, კაცო სოფლის ეითარებასა.....(5 სტრ.)
117. ესე ქვემორე იამბიკონი მაშინ მიართეა მენგრელიის მთავარს დავით ლეონის- ძე დადიანს პ-ე ყ-ბმან ლარაძემან ოდეს იწყო დაეა უსამართლოდ ჩამორთმეულთა სახლთათეის კაზონის ექსპედიციის მიერ
ჲღსრული სახლსა შვენიერ განგოზილსა..... (7 სტრ.)
118. ანბანთქება იამბიკოდ – დავით დადიანისადმი...
ჴრსთა არსების ავქსონმან ზე ზენკალმან... (9 სტროფი).
119. იამბიკო-დავით დადიანისადმი მიძღვნილი
მოხუცებული ქედსა ზედა მაღალსა უბედურებისასა... (11 სტრ.)
120. უხათაური
მსმენნო შემოჰკრბით მალიადის სრბით, იადონს მზირეთ ცრემლნი ახშირეთ.... (5 სტრ.)
121. ჩჩეილის დასაძინებლად ნანინა თქმული პეტრე ლარაძისა მიერ კოლეესკის რელისტრატორის იოანე ლარაძის ასულს მართასა ზედა... ნანინა, ნანინა, ნანა, ნანა ნანინა
ჳის მორჩილებენ ზენანი და არსნი ყე ქვენანი....(9 სტრ.)
122. მისის უგანათლებულესობის მეფის ირაკლის ასულის თეკლას მიმართ მილოცეა იანბიკოდ და აკროსტიხურად- პ-ე მიერ ლ-ძისა
ჲღმძრაეს სურეილი ათასგზის ნეტარ მეფის... (5 სტრ.)
123. მენგრელიის მთავრის დავით დადიანისადმი ძღვნილი პ-ე ლ-ძისა ჩაბრუნებული
რაბამ გეედრო ვაებანი,სულთქმა ტირილთ ცრემლთ ხშირანი.... (2 სტრ.)
124. უბრალოება-თხზულება თავადის იოანე მიხაილის ძის მხარგრძელისა [რომელიც ყოფილა მოსკოვის საიმპ. აკადემიის საპატიო წევრი].
სტიხნი ესე რუსულად თქმულნი არიან კნიაზის მიერ დოლღორუკოვისა იოანე მიხაილის-ძისა, ხ ქართულად შეიწყო პეტრეს მიერ ლარაძისა ყარიბისა, რომელიცა რუსულით ქართულად ჰამბად გარდმოლებულ იქმნა კეთილშობილის ალექსის ძის იაკინთე დიმიტრის ძისა მიერ წელსა ჩყჳ-ჭებერვლის ი^ დღესა.
ჲ სინდისთ შვების შენ საყდარო,
სულისა ღმრთის ნიჭებულო... არის 19 სტროფი (თითო სტროფში 10 სტრიქონი). ერთვის ძალიან საინტერესო ცნობა ქართული და რუსული ლექსების ბუნების შესახებ. ეს თხზულება წაკითხულ ყოფილა რასიული სიტყეიერების საზოგადოების სხდომაზე. ცენზორი სტატსკი სოეეტნიკი და კაეალერი ტიმკოვსკი
125. უხათაური – S- 1508
ჲქ შჯდთა მთენთა ციაგი

126. უსათაურო – S-1508

მჭვრეტნო იხილეთ იოსებ კელმქმნელსა ელტვის კელიეით....

127 ყდ სამღვდელოს არხიერის ეელოღოსისათჳს თქმულნი სტიხნი იამბიკოდ პეტრეს მიერ ღ-ძისა (S-390)

აჰა ესერა უწყალომან სიკვდილმან.... (5 სტრ.)

128. ანბანთქება ფისტიკაურად პოე ჰაუერი პ-ე ყარიბისა მოთქმით (S-390)

ჰოიმე ჰაირს ჯდაო კელმწიფედ...

129. უსათაურო (S-390)

შემოხდა არე ყინულთ დამფარე წალკოტს ვუარე ვარდის კვალებსა...

130. იამბიკო კიდურწერილობა გიორგის ძის თეიმურაზისადმი საშობაოდ (H-2130)

შრაოდენოდ ესევითარმან მყოფმან...

(უგანათლებულესო მეფის ძე თეიმურაზ მრავალჟამიერ პეტრე მონა მოგილოცავ შობის დღეს, პეტერბურღი)

131. სამიჯნურო S 3723

ღროცვლილო ბულბულო იგლოედი მწარედ... (5 სტრ.)

132. (სატრფიალო)

მაწვეეს სურვილი შენს გვერდს ხლებასა ...(S 5131)

133. იამბიკოდ თქმული მიცვალებასა ზედან ეკატერინა სარდლის ასულისა – სად მიდრკა მზეი მნათობი იერიის ...(24 სტრ.) (S 1612)

134. უსათაურო

ღაწვ ბაგები ჩასტკბობია დალალით ... (1 სტრ.)

135. (ფრაგმენტი)

ჩრდილოეთით ვენერასა შევხედი... (S-1080)

136. უსათაურო

ალმეტრფა სურვით გონება სწადნოის მნათთა მონება... (S-390)

ბოლოში კრიპტოგრამა „პეტრე ეინმე სანიადაგოდ ცრემლთა მფრქვეველი

137. უსათაურო

არაეე გულსა ვეტყოდი, რა სურვითა რებ არავით... (S 390)

138. შესხმა ლექსი მეფის ძის იოანეს მიმართ დღესა შობისა მისისასა სანკტპეტერბურგსა შინა წელსა 1818 თიბათვის 24 ჩახრუხაული მრჩობლედად

იესე ბრძანებს საღმრთოთა ხმითა მისთა მრწმუნეთა... (5 სტრ.) (H 1103)

139. ოდეს მეფის ძემ იოანემ ბატონიშვილმა სახლი იყიდა სანკტ პეტერბურღსა შინა 1818 პ-ე ლარაძემ შესხმა მიართო (ყარიბული)

სახლო, მწად ხოტბა შენი ვინებო, კეთილ განკარგვით დანადგინებო (5 სტრ.) (H-1103)

140. თქმული პ-ე ლარაძისაგან 1817 ‘ თთუშსა სეკდენბერსა 2-სა მღვდელ მონაზონ იონას (პეტერბურგი) S- 254, S- 416, S-273 და სხვ.

აღსრული მაღალ კათედრასა სამღუდელოს...(1სტრ.)

141. ახლიადრე გარდმოღებულ როსსიის ხმით ქართულსა ენასა ზედა სამენგრელოის მემკვიდრის დავითის მიერ წელთა ჩყლდ იენისის ით. ტფილისს, ხოლო გაიამბიკოებულ ჰყო პეტრე ლარაძემან ყარიბმან. წინასიტყვაობა გამსტიხებელისა, (S 155 202 r)

მ სარწმუნოე ერთსა შა მღუთაებ...

142. S 1577-ში, სადაც ყველა ლექსი პეტრე ლარაძეს ეკუთვნის და ხელიც ერთნაირია, ასევე 1103-ში (მხოლოდ S-1080-ში არის ეინმე გარსეევანი ნახსენები) არის ლექსი, რომელიც ეფიქრობთ ლარაძეს ეკუთვნის. მოგვაქვს სრულად:

„ენა ტკბილი, ენა მწარე, ენა მოკლე, ენა გრძელი,
ენა სევდის უკუმყრელი, ენა ქვეყნის შეცამძვრელი,
ენა მკურნალ სნეულთათჳს, ენა მთელთა ლახვრის მკერელი
ენა სული სულთმობრძავთა, ენა ზოგჯერ სისხლის მღერელი...“

143. გამოცანა, რომლის ქვეშ მიწერილია „მეგრელი“ (Q-1103)

ოდესმე ერთი ირმისა ნუკრი ლომებთა შორის გამოიზარდა (ეს ლექსი მხატვრული თვალსაზრისით დიდად მოსაწონი ვერ არის, მაგრამ ჩანს, ავტორი ალეგორიულად რაღაცას გულისხმობდა. ამას ადასტურებს აქვე 5 სტროფიანი ალეგორია, ასევე ირემზე, რომელსაც ხელს აწერს „იმერელი“. ეს ორი ლექსი უეჭველად კავშირშია ერთმანეთთან.

144. პ-ე ლარაძის მიერ შაირნი ნინო დედოფლის მიმართ (H-2130)
ᲐᲬ ესე სცანით მსმენელნი შემოკრბით, მოიკარენით... (6 სტრ.)
145. პეტრეს მიერ ნინო დედოფლისადმი შაირნი მხილებითნი (H-2130)
ᲡᲮუა განზრახუა იხელოვნა სიბრძნით დაიმტკიცა გულსა ...(28 სტრ.)
146. ლარაძის გოდება პატრონსა ზედა თეიმურაზზე (H-2130)
Ჱ კაცნო მკმარნი დაჰსდევ საზღუარნი...
147. მისგანვე გოდება შაირით (S 2130)
რა მზისა შუქნი მოაკლდეს მიწის მოზარდნი ჩივიან... (36 სტრ.)
148. ყარიბული (S-1636)
ერთ ბუნებაე ერთ არსო, ყოველთა დამარსო, უმიზეზოე მამაო... (10 სტრ.)
149. ლარაძისაგან თქმული ზაზა ანდრონიკოვზე (S 2130)
Უ მოყვასნო დეპუტატი თქვენია..
(ზაზა ანდრონიკაშვილთან პეტრე ლარაძეს კონფლიქტი ჰქონდა. სწორედ ამ შინაარსის შემცველია ეს ლექსი.

ასე გამოიყურება პეტრე ლარაძის ლიტერატურული მემკვიდრეობა. თუმცა, ამ აეტორის იმჟამინდელ პოპულარობას თუ გაეითვალისწინებთ, შესაძლოა წარმოდგენილს (სხვა წყაროებიდან) კიდეე რაიმე შეემატოს.

პეტრე ლარაძის ნაღვაწის შემცველი ხელნაწერები:

A-310

S-155, S-1118, S-1193, S-1400, S-1508, S-1532, S-1516, S-1586, S-2780, S-3723, S-4963, S-1512, S-1511, S-5131, S-5363, S-1612, S-2388, S-2385, S-1636, S-1080, S-4732, S-4963, S-5009, S-5131, S-5367, S-137, S-254, S-273, S-267, S-277, S-279, S-288, S-306, S-307, S-338, S-387, S-388, S-390, S-392, S-411, S-416, S-3729, S-1577, S-1586, S-1612, S-1636, S-2385, S-2388.

H-453, H-21, H-285, H-4530, H-479, H-495, H-851, H-908, H-1103, H-1205, H-2685, H-2130, H-2158

Q-81, Q-557, Q-1103, Q-1239, Q-424, Q-180

ქუთაისის მუზეუმი 210

ქუთაისის მუზეუმი 224.

Izolda Tsakadze

On Petre Labadze's Works

The first part of the article shows how the religious theme is reflected in Petre Labadze's works. The following part contains P. Labadze's work "Rhymed Life of Georgia" as well as the complete list of his writings.

ნელი ანდრონიკაშვილი

ბუდისტური ლეგენდის ქრისტიანული მეტამორფოზები (დ. ლენგი და „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ პრობლემატიკა)

ეძღვნება ინგლისელი ქართველოლოგის დ. ლენგის ხსოვნას

ქართველ მეცნიერთათვის უკვე XX საუკუნის დასაწყისში, განსაკუთრებით კი თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ, როდესაც ჰუმანიტარული საკვლევაძიებო მუშაობა ფართოდ გაიშალა, სრულიად ნათელი გახდა ნაკლი ევროპელ ორიენტალისტთა და ბიზანტინისტებისა, რომელნიც „ბიზანტიური კულტურის საწყისებს მხოლოდ ანტიკურ კულტურაში ხედავდნენ და უარყოფდნენ ქრისტიანული აღმოსავლეთის ხალხთა მონაწილეობას ბიზანტიური კულტურის შექმნაში“[1].

„სიბრძნე ბალაჰვარის“ პრობლემატიკის კვლევის ისტორია ნათელს ჰფენს იმ ფაქტს, რომ XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისი ევროპული ბიზანტინისტიკა დაუნებით უარყოფდა ქართველთა მონაწილეობას რაიმე კუთხით ბერძნული „ეარლაამისა და იოდასაფის“ შექმნაში, მითუმეტეს, არც მოიაზრებოდა, რომ ბერძნული ვერსიის წყარო ბალავარიანის ქართული რედაქცია შეიძლებოდა ყოფილიყო და მისი ავტორიც ქართველ მოღვაწეთა წრიდან იქნებოდა. მას შემდეგ, რაც ქართველ, რუს და ევროპელ მეცნიერთა საერთო ძალისხმევით ჩამოყალიბდა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ქრისტიანული აღმოსავლეთის კულტურულ მოვლენათა და მათი ტექსტების გარეშე შეუძლებელია ბიზანტიური ლიტერატურის სრულფასოვანი კვლევა, ახალი ეტაპი დაიწყო XX საუკუნის ევროპულ ორიენტალისტიკასა და ბიზანტინისტიკაში.

მიუხედავად იმისა, რომ მამა პოლ პეეტერსის გამოკვლევით (1931 წელი) ერთგვარად გადაწყდა ბერძნული „ეარლაამისა და იოსაფატის“ ქართული წარმოშობის საკითხი, რომელსაც მთელმა ქართულმა მეცნიერებამ და უცხოელთაგან რ. ბლეიმა, რ. უოლფმა, ფ. ჰალკინმა და ბ. ლაურდასმა დაუჭირეს მხარი, ბერძნული რედაქციის გენეზისისა და ავტორობის, ტექსტების დათარიღების, ქართულ წყაროებში არსებული ცნობების სანდოობის, ბალავარიანის ბერძნული თუ ქართული რედაქციების, არაბულ, ბერძნულ, ქართულ ტქსტთა ურთიერთმიმართების და მრავალ სხვა საკითხთა გამო კამათი დღემდე არ შენელებულა.

XX საუკუნის 50-იან წლებამდე უარყოფილ იქნა ბერძნული ვერსიის იოანე დამასკელის ავტორობა, მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოვიდა „სიბრძნე ბალაჰვარის“ მოკლე ქართული რედაქცია, გამოკვლეულ იქნა ბერძნული რედაქციის ქართული წყარო დადადგინდა ბერძნული რედაქციის ავტორიც.

მიუხედავად ამისა, 1953 წელს ფრ. დელგერის შრომამ „ბერძნული რომანი „ბალავარი და იოადასაფი“ არის ნაწარმოები იოანე დამასკელისა“, კვლავ დღის წესრიგში დააყენა თითქოს უკვე გადაჭრილი ბალავარიანის ქართულ-ბერძნული რედაქციების ურთიერთმიმართებისა და ბერძნული რედაქციის ავტორობის საკითხი. მაშინ ფრ. დელგერის საბუთების გასაქარწყლებლად მნიშვნელოვანი გამოკვლევები დაწერეს ფ. ჰალკინმა, მ. თარხნიშვილმა, შ. ნუცუბიძემ, ა. გრეგუარმა, ჟ. გარიტმა. აღნიშნული პერიოდი, ანუ 50-იანი წლები, ძალზე საინტერესო ეტაპია ბალავარიანის პრობლემატიკის კვლევის ისტორიაში.

1955 წლიდან მეცნიერულ კამათში ებმება დ. ლენგი და, როგორც შ. ნუცუბიძე მიუთითებს, „ქართული კულტურისა და მის ირგვლივ ატეხილ დავაში მის მიმდინარეობას ინგლისელმა მეცნიერმა თვალსაჩინო კვალი დაამჩნია“[2].

აქ, რა თქმა უნდა, იგულისხმება დ. ლენგის გახმაურებული წერილი „ექვთიმე ქართველი და „ეარლაამისა და იოასაფის თქმულება“ (1955 წელი)[3], რომელიც სულ მალე დაგვირგვინდა „სიბრძნე ბალაჰვარის“ ქართული რედაქციის ინგლისური თარგმანით. მას ინგლისელმა მეცნიერმა დაურთო ვრცელი გამოკვლევა „ბოდისატვადან წმინდა იოსაფატამდე, ლეგენდის მეტამორფოზა“ (1957 წელი)[4]. ამ წიგნის გამოცემის პერიოდშივე მეცნიერთათვის ხელმისაწდომი გახდა ბალავარის ამბის ვრცელი რედაქცია „ცხოვრებაჲ ნეტარისა იოდასაფისი“, საიდანაც სამი არაკი „ძაღლები და გვამი“, „მკურნალი და სნეული“ და „სიბრძნის მზე“ დ. ლენგმა „სიბრძნე ბალაჰვარის“ ინგლისურ თარგმანს დაურთო ახლად აღმოჩენილი თუ მიკვლეული ბუდას ცხოვრების მეორე ქართული რედაქცია „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისი“, რომელიც ბერძნული საპატრიარქოს ხელნაწერთა კოლექციას ეკუთვნოდა და მეცნიერები რ. ბლეიკის ათონის მთის ხელნაწერთა კატალოგის მხოლოდ სათაურით იცნობდნენ, ვაშინგტონის კონგრესის ბიბლიოთეკის თაოსნობით ფოტოპირთა საშუალებით მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოვიდა. ამ ხელნაწერის შესწავლის პრიორიტეტი დ. ლენგს ეკუთვნოდა, ხოლო ქართველ მეცნიერთაგან ი.

აბულაძემ პირველმა შეისწავლა ეს ხელნაწერი და 1957 წელს გამოსცა „ბალავარიანის ქართული რედაქციები გამოკლეევითა და სათანადო სამეცნიერო აპარატის დართვით"[5]. დ.ლენგმა ხსენებული იერუსალიმური ხელნაწერიც თარგმნა ინგლისურად და 1966 წელს ლონდონში გამოსცა ბუდას ცხოერების ორი ქართული რედაქციის ინგლისური თარგმანი ი. აბულაძის წინასიტყვაობით და დ. ლენგის კომენტარებით. აღნიშნული გამოცემა იყო ქართველი და ინგლისელი მეცნიერის ერთობლივი თანამშრომლობის შესანიშნავი ნიმუში, რომლის თაობაზეც თვით დ. ლენგი აღნიშნული გამოცემის წინასიტყვაობაში მიუთითებდა: „დიდ პიროვნულ კმაყოფილებას მანიჭებს ის ფაქტი, რომ ი. აბულაძემ და მე შევძელით გაგვეერთიანებინა ძალები, რათა დასაელური საზოგადოებისათვის წარგვედგინა ნაშრომი, რომელიც უნიკალური გამოვლენაა იმისა, თუ რა საერთო არსებობს ბუდიზმსა და ქრისტიანობას შორის ან როგორი ეკლესია განიცადა ასკეტურმა იდეალებმა მანიქეველობაში, არაბეთის სამყაროში, ბიზანტიასა და ქრისტიანულ საქართველოში"[6] (ხსენებული ინგლისური გამოცემის მნიშვნელობაზე მიუთითებს მისი დასტამბვა იუნესკოს ეგიდითა და პროექტით).

დ. ლენგს შესანიშნავად ესმოდა, რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ბალავარიანის მოკლე და ერცელი რედაქციების თარგმნას ინგლისურ ენაზე. ამით ევროპელ ქართული ენის არმცოდნე ბიზანტინისტებსა და ორიენტალისტებს საშუალება მიეცემოდათ ამ საკითხის კვლეევისას გაეთვალისწინებინათ ქართული წყაროები და შეედარებინათ ისინი ბერძნულ „ვარლაამსა და იოდასაფთან" შესაბამისი დასკვნების გამოსატანად.

გარდა ამისა, არც ის ფაქტია უმნიშვნელო, რომ დ. ლენგს სხვა ეეროპელ მკვლეევრებთან ერთად უდიდესი ღვაწლი მიუძღვის ქართული მწერლობისადმი ზოგიერთი უცხოელი მკვლევარის ქედმაღლური დამოკიდებულების შეცვლის საქმეში. ჰ. პეეტერსის, ჟ. გარიტის, დ. ლენგის, რ. სტივენსონის და სხვა ევროპელ მეცნიერთა დიდმა მონდომებამ, დაუღალავმა ძიებებმა და დახვლერ-აღმოსაველური შუასაუკუნეების ლიტერატურული პროცესების ერთიანობის გააზრების იდეამ თავისი როლი ითამაშა შუასაუკუნეების ქრისტიანული აღმოსაველეთის ლიტერატურულ პროცესებში ქართული მწერლობის, როგორც ერთ-ერთი აქტიური მონაწილის ღვაწლის წარმოჩენის საქმეში.

ქართული კულტურის ამ კონტექსტში გააზრების თვალსაზრისით ერთ-ერთ ანგარიშგასაწევ სამეცნიერო კერას ოქსფორდის სკოლა წარმოადგენდა, რომლის ქართველოლოგიური კვლეების ტრადიციები საგანგებო აღნიშვნის ღირსია და რომლის ღირსეული წარმომადგენელიც თავად დ.ლენგია. XX საუკუნის 40-იან წლებში ინგლისელ ორიენტალისტთა მეოხებით დაარსდა საგამომცემლო სერია დასაველეთ-აღმოსაველეთის ეთიკური და რელიგიური კლასიკური ლიტერატურა, რომელმაც თავის დროზე ინგლისელი მეცნიერის „ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი და ლეგენდები" გამოსცა. ამ სერიის მესვეურებმა გამოთქვეს თვალსაზრისი, რომ სხვადასხვა რელიგიათა ფუნდამენტური სხვაობის მიუხედავად, მათ შორის ბევრი რამ არის საერთო, რამაც კაცობრიობის სულიერ ფასეულობათა გააზრების შეგრძნება უნდა შექმნან. ამიტომ ხსენებულ სერიაში გაერთიანდნენ პოეტი და მისტიკოსი რუმი, სუფისტური და ბუდისტური რელიგიები, მანის მოძღვრება და ესპანელი მისტიკოსები, ქართველი წმინდანები და არაბი მოაზროვნეები, კონფუციუსი და შუასაუკუნეთა ებრაელი მუსლიმი პოეტები, ზარატუშტრა და ინდური რიგვედები თუ უპანიშადები და ბეერი სხვა რამ, რომელთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა.

დ. ლენგმა ბალავარიანის ორი ქართული რედაქციის ინგლისურ ენაზე თარგმნით და გამოკვლეებით ბალავარიანის პრობლემატიკის უმნიშვნელოვანესი საკითხების კვლეევაში ერთგვარი გარღვეეა კი მოახდინა ეეროპულ ორიენტალისტიკაში. კერძოდ კი, გამოკვლეევაში „ბოდისატვადან წმინდა იოსაფატამდე", ინგლისელი მეცნიერი შეეცადა ბუდას ცხოერებისა და მოძღვრების ხანგრძლივი მიგრაციის შედეგად მიღებული სხვადასხვა ქვეყნების კულტურულ შრეებში გამოვლილი და საბოლოოდ პირველი ქრისტიანული ქართული ვერსიის ნამდვილი სახე და მნიშვნელობა ეჩვენებინა.

თითქოს ერთგვარად გასაკვირიც კი იყო ის ფაქტი, რომ მიუხედავად წმინდა იოსაფატის და გაუტამა ბუდას ტრადიციული ლეგენდის გასაოცარი მსგავსებისა, მხოლოდ ერთი საუკუნის წინ დადასტურდა ეს ფაქტი მეცნიერებაში და საჭიროც გახდა იმის მტკიცება, რომ ვარლაამი და იოსაფატი იყვნენ არა ადრეული ქრისტიანი წმინდანები, არამედ უფლისწულ ბოდისატვასა და მისი დიდი განდეგილობის უძველეს ინდურ თქმულებებზე დაფუძნებული ქრისტიანიზებული ვერსიის გამოგონილი პერსონაჟები.

დღეს ბალავარიანის სხვადასხვა ენაზე არსებული თარგმანები და მასზე დაწერილი გამოკვლეევები ალბათ ერთ მთლიან ბიბლიოთეკას წარმოადგენს, ხოლო ბუდას მოძღვრების ქრისტიანიზებული რედაქციის მიგრაციის თაობაზე არსებული ვერსიები ათეულზე მეტ რიცხვს მოითვლის. ბუდას ცხოერების გავრცელების სქემა დ. ლენგთან ასე გამოიყურება: ცენტრალური აზია მანიქეველურ სარკეში, ჰარუნ ალ რაშიდის ეპოქის ბაღდადის არაბი მწერლები, არაბეთის გზით პირველი ქრისტიანიზებული ქართული ვერსიები, ქართული გზით ბერძნული და შემდგომ ბერძნულიდან თარგმნილი ყველა დანარჩენი

ევროპული ვერსია. ამის გვერდით არსებობს უამრავი სხვა მოსაზრებაც, კერძოდ ქართული ქრისტიანიზებული რედაქციის წარმოშობის თაობაზე, მაგრამ როგორც დ. ლენგი მიუთითებს, მისი მოსაზრებანი და დასკვნები კიდევ უფრო განამტკიცა პროფ. ვ. ბ. ჰენინგისა (W. B. Hening) და დოქტორ მერი ბოისის (Dr. Mary Bouce) ორი უძველესი ხელნაწერის ფრაგმენტის აღმოჩენამ, რომელიც სპარსული პოეტური ბილაუჰარისა და ბუდასაფის (Bilauhar and Budasaf) (ვარლაამი და იოსაფატი) ნაწყვეტს წარმოადგენს და სპარსული კლასიკური პოეზიის უძველეს ნიმუშებად ითვლება[7]. ე. ჰენინგს მანიქეველური მსოფლმხედველობის ანარეკლად მიაჩნია ბალაჯარის მოძღვრება წინასწარმეტყველებაზე და მისი როლი მარადიული ჭეშმარიტების გამოვლენაში, რომელიც ასახულია არაბულ ვერსიებში და ერთგვარად არის გადმოტანილი ქართულ ქრისტიანულ რედაქციებშიც (იგულისხმება 22-ე პარაგრაფი). ხსენებულ 22-ე პარაგრაფში იოდასაფი ეკითხება ბალაჰვარს, თქვენი სჯულის გარდა კიდევ რომელმა სარწმუნოებამ იქადაგა საწუთროს დატევებაო. ბალაჰვარი მიუგებს, რომ ახლა მათ (ქრისტიანების) გარდა აღარავინ ქადაგებს ჭეშმარიტებას. იყვნენ მრავალნი, მაგრამ ყველანი წარწყმდნენ. თუმცა ძველად ქადაგებები ესე მოიღეს წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა პირველთა მათ მიმართ, და რამდენი სიმართლით შეიწყნარებდეს დაუცავებელ იყვნეს, და ერთობით მოჰქონდა ქადაგებული იგი. ხოლო წინასწარმეტყველმან რაჟამს აღასრულოს ქადაგებაი თვისი და განაცხადოს მხილებაი საღმრთოისა წინაშე კაცთა წინაშე და აღარავის აქუნ სიტყჳის გებაი წინაშე ღმრთისა მიმართ უმეცრებისათჳის, შეწირის ღმრთისა და დარჩის ერი და მართალთა წელთა უპყრიედ წესი და სამართალი და მშჯაერი მისი... და იყო სიტყჳაი სიმართლისა, რომელი აქუს–ღა წინააღმდეგობათა ჩუენთა ძირითად, რომელი ქადაგეს მოციქულთა, აწ ჩვენცა აღვიარებთ წიგნთა მათ და წინააღუდგებით შეტყჳებასა მათსა, რამეთუ გამოსატყსსა, ხოლო სცნობენ წიგნთაგან, და ჭეშმარიტებასა მისსა ვერ ღირს იქმნეს დასამტკიცებლად"[8].

დ.ლენგის გამოკვლევა „ბოდისატჳადან წმინდა იოსაფატამდე" ხუთი თავისაგან შედგება: ინდური ფონი, მანიქეველური საბუთები, არაბული ვერსიები, ქართული ვერსიები, ექვთიმე ქართველი და ბერძნული ვარლაამისა და იოსაფის თქმულება. როგორც ნაშრომის ქვესათაურებიდან ჩანს, დ. ლენგმა თავი მოუყარა ყველა იმ პრობლემას, რომელიც წამოიჭრა აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, როგორც დასავლურ, ისე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში.

ბალავარიანის ამბის წარმოშობისა და მისი ისლამურ თუ ქრისტიანულ სამყაროში გავრცელების საკითხთან დაკავშირებით ქართველ მეცნიერთა აზრი არაერთგვაროვანი იყო. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მიიჩნევდა, რომ ქართული ვერსია პირდაპირ ინდური წყაროებიდან მომდინარეობდა[9], ხოლო სხვების (ნ. მარი, კ. კეკელიძე, ე. როზენი, ე. ხინთიბიძე) აზრით, ქართული ქრისტიანული რედაქციების შესაძლებელ წყაროდ არაბული ვერსიები ისახებოდა. რასაკვირველია, ყველა გამოკვლევა, რომელიც აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით არსებობს, სათანადო არგუმენტებით არის განმტკიცებული, თუმცა ბევრი მათგანი ჰიპოთეზას ემყარება და ვარაუდების რკალშია მოქცეული. ბუნებრივია, დ. ლენგი გვერდს ვერ აუვლიდა ქართული ვერსიების და ბუდას ცხოვრების ინდური წყაროების ურთიერთმიმართების პრობლემას. ბალავარიანის ქართული რედაქციების მიმართება მის პირველწყაროებთან, ინდურ ტექსტებთან უდავოდ მხოლოდ სიკეთის მომტანია და არაერთი პრობლემის გადამწყვეტია, მაგრამ ხელშესახები დასკვნების გამოტანას მხოლოდ ის გზა და ლიტერატურული გადამუშავების მხოლოდ იმ ხერხების ანალიზი მოგვცემს, რომელიც თავად აქვთ არჩეული ქართული ბალავარიანის რედაქციების ავტორებს (თუ ავტორს). ლიტერატურულ თხზულებათა ერთმანეთთან შედარება (მითუმეტეს, სადაც ჩონჩხი ანუ ფაბულა წინასწარ ცნობილ მასალაზეა აგებული), უამრავ დამთხვევას გვიჩვენებს და ფაქტიურად ასეც არის. იმის გამო, რომ ქართული ბალავარიანი ბუდას ცხოვრების პირველი ქრისტიანიზებული ვერსიაა, ბუნებრივია, მისი ქართული გადამუშავება იდეოლოგიურ მიზნებს ემსახურებოდა და ქართულ რედაქციებში უცხო ტექსტების გადამუშავება–თარგმანების ყველა ხერხიც ამ მიზნითაა გამოყენებული (აღნიშნული საკითხი კი დაწვრილებით აქვთ შესწავლილი იმ ავტორებს, რომლებიც ქართულ–ბერძნული ვერსიების ურთიერთმიმართების პრობლემატიკას ეხებიან (ს. ყაუხჩიშვილი, ი. აბულაძე, ე. ხინთიბიძე, ნ. მიმინოშვილი, ნ. გაფრინდაშვილი).

ეფიქრობ, ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ქართულ–ინდური ტექსტების არაერთი დამთხვევის მიუხედავად, რა თქმა უნდა, იმაზეც უნდა დავფიქრდეთ, რა წარმოშობისაა ქართულ რედაქციებში ის არაერთი მაგალითი, რომელიც არაბულმა ტექსტმა არ იცის და ინდურ წყაროებში დასტურდება, მაინც მხოლოდ ინდურ წყაროებს არ უნდა დავეყრდნოთ. თუმცა სრულიად გასაზიარებელია რ. თვარაძის მოსაზრება, რომ „ვერ წარმოშობა ქართული თხზულებისა, ვერც სხვა ვერსიებთან მისი მიმართების საკითხი, ვერ გადაწყდება ძეგლის პირვანდელი რედაქციის – ბუდას ცხოვრების ინდური ტექსტის გარეშე"[10].

ამასთან დაკავშირებით არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ საკითხი ბერძნული „ვარლაამისა და იოსაფის" თხზულების წარმოშობის თაობაზე ევროპელმა მეცნიერებმა დააყენეს (ბერძნული ვარლაამის კვლევის აზრით), ხოლო როგორც დ. ლენგი შენიშნავს „მეცნიერები, ვინც პირველად იკვლევდნენ ამ

საკითხს, ყურადღებას ამახვილებდნენ ვარლაამის ამბისა და ლალიტა-ვიშტარას მსგავსებაზე. ეს იყო ევროპაში კარგად ნაცნობი ბუდას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამბავი. რა თქმა უნდა, სრულიად ნათელია, რომ ბერძნული ვარლაამის ამბავი სრულიადაც არ არის ჩვენთვის ცნობილი ბუდას ინდური ცხოვრების ტექსტთა ქართული თარგმანი, ან თუნდაც თარგმანის ცდა. როგორც დ.ლენგი მიუთითებს, ბუდისტური პროტოტიპი არასოდეს არსებობდა იმ სახით, რომელმაც შეაღწია დასავლურ ქრისტიანობაში. აქ უბრალოდ ლაპარაკია ისეთ ნაწარმოებებზე, რომელშიც ასკეტური ცხოვრების ყაიდა (ასკეტური ცხოვრების იდეალები) და განდეგილობა ჩაწნულია ბუდა ნათელღებულის ტრადიციული ცხოვრების ყველაზე თვალსაჩინო მომენტებთან, რასაც თან ერთვოდა უამრავი ინდური თუ აღმოსავლური იგავ-არაკის წარმოშობა. ხოლო ვარლაამისა და იოასაფის ინდური წყაროების ძიებას ართულებს ბუდას ცხოვრებისა და ლეგენდების ბუდისტური სანსკრიტის გენეზისის შესახებ არსებული ზუსტი ინფორმაციის უქონლობა და დღეს არსებული წყაროების გვიანდელი წარმოშობა"[1]. ასე მაგალითად, „ლალიტა-ვიშტარა შესაძლოა თავისი ახლანდელი სახით არც კი იყო დამთავრებული ქრისტეს წელთაღრიცხვამდე. უინტერნიცის მიხედვით, იგი მეცხრე საუკუნეზე ადრე არ თარგმნილა... ხოლო ბუდას ცხოვრების აშეაგპოშას სანსკრიტული გალექსილი ვერსია „ბუდაჩარიტა" დაახლოებით ძველი წელთაღრიცხვით II საუკუნეს მიეკუთვნება. ბუდა ჩარიტას ჩინური თარგმანი 414-421 წლებში შესრულებულა... აღიარებულია, რომ„ ლალიტა-ვიშტარასა" და „მაჰავასტუსთან" შედარებით „ბუდა-ჩარიტა" უფრო სრულყოფილი ნაწარმოებია (ვარლაამის ამბის პარალელი შეგეიძლია გაავლოთ აგრეთვე „ჯატაკას ზღაპრებთანაც", რომელშიც ბუდას დაბადების და ახალგაზრდობის ამბებია მოთხრობილი.

მიუხედავად ამისა, ინგლისელი მკვლევარი არასოდეს უარყოფდა ბერძნულ ვარლაამსა და იოასაფში გაუტამა ბუდას ათენტიკური მასალის საკმაოდ დიდი ღირსით არსებობას, ამის დასადასტურებლად ქართულ რედაქციებს ზშირად იშველიებდა და იქვე ყოველთვის დასძენდა, რომ ის ჰასაჟები, სადაც „ვარლაამის ქრისტიანული ჰომილიებია მოცემული, სიტყვა სიტყვით ემთხვევა იმ არგუმენტებს, რომელსაც ბუდა ამ ქვეყნიური ცხოვრების დათმობისა და მისგან განდგომის აუცილებლობის საქადაგებლად და ნირვანის მისაღწევად იყენებდა"[2]. ნათქვამის დასადასტურებლად დ. ლენგს მოაქვს არაერთი ლექსის ციტატა ბუდა-ჩარიტადან (იგულისხმება ე. ჰ. ჯონსტონისეული ინგლისური თარგმანი), რომლებიც ემთხვევა ვარლაამის ძირითად არგუმენტებს ქრისტიანობის სასარგებლოდ და არაიშვიათად ფრაზეოლოგიაც კი ბუდა-ჩარიტასი და ვარლაამის შეგონებებისა ზშირად ერთნაირია. ეს საკითხებია სამყაროს წარმავლობის, ადამიანის სხეულის უწმინდურობის, ადამიანის უძლურების, ამქვეყნიური ცხოვრების უსარგებლობის, ამქვეყნიური დიდების ამაოების, ცხოვრებისეულ სატანჯველთა შესახებ.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბუდისტური და ქრისტიანული ასკეტური იდეალები, მათი სრულიად განსხვავებული თეოლოგიური საფუძვლების მიუხედავად, ზშირად ერთიანობას ამყარებენ და როგორც არაერთხელაა მითითებული, სწორედ ეს გახდა საფუძველი ბუდას ცხოვრების ქრისტიანული ვერსიების შექმნისა.

დ. ლენგი კიდევ უფრო შორს მიდის ბუდისტური მოძღვრების მნიშვნელობის აღნიშვნისას და შეგვახსენებს, რომ ბუდისტური იდეების არამცთუ გამოძახილი არსებობს ვარლაამის რიტორიკაში, მეტიც, მისი ზოგიერთი აპოლოგიის (apologues) ძირებიც ბუდისტური ნააზრევის ფესვებით იკვებება. აი, რა პარალელები მოაქვს დ. ლენგს ქრისტიანულ ვერსიებსა და ბუდა-ჩარიტას შორის. ესაა იგავი „მოცურავესა და მის მეგობარზე" (იგი არაბულ ვერსიაში არ არსებობს), რომელიც შეიძლება შედარდეს ბუდა-ჩარიტას V.9 პასაჟთან; და მეორე, ბალაჰვარის მეტაფორა „სიბრძნის მზეზე", რომელიც არაბულ, ქართულ და ბერძნულ ვერსიებშია დადასტურებული, მას პროტოტიპი გააჩნია ბუდას „ჭეშმარიტი აზრების მზეში" (ბუდა-ჩარიტა, V.3 ჰ). დ. ლენგი ასახელებს აგრეთვე იგავს „ექიმსა და სნეულზე", რომელიც დადასტურებულია ბუდა-ჩარიტაში (XV.10) და შესულია ქართულ მოკლე და ვრცელ რედაქციებში. გარდა სხვა უამრავი პარალელისა, დ. ლენგს მნიშვნელოვნად ეჩვენება „გამოსათხოვარი ჰომილია", რომლითაც იოსააფი მიმართავს ბარაქიას „ვარლაამსა და იოასაფში", და ეს ფრაგმენტი სრულ ჰარმონიაშია ბუდას მოძღვრებასთან უფლისწულის მოვალეობის შესახებ... გაუტამა ბუდა ეუბნება მეფეს: (XX-19) ნუ აშფოთებ ადამიანებს, ნუ აჰყვები გრძნობებს, ნუ იმრუშებ, ნუ იმრისხანებ, ნუ იფიქრებ ბოროტებაზე. კეთილშობილ ხალხს ამპარტავნებით ნუ შეაწუხებ, ნუ სდევნი განდეგილებს, მეგობრულად მოექეცი, ცოდვას თუ ჩაიდენ, წმინდა ცრემლებით ვერ განწმენდ ჩადენილ ცოდვას, ბოროტებას ნუ გაიცლებ გულში".

ბალავარიანის ვერსიებსა და ბუდას ცხოვრებას შორის პარალელების გავლება, ალბათ უსასრულოდ შეიძლება, რადგანაც ბუდისტური ტრადიციების ძლიერი გამოვლინება არაბულ, ქართულ და ბერძნულ რედაქციებში უწინარესად მეღაღნდება კომპოზიციურ აღნაგობას და ტრადიციულ დისკურსებში, ხოლო ახალგაზრდა უფლისწულის ხიდჰარტას გზა მისი ბუდად გახდომამდე ძალზე დიდ ხიახლოვეს იჩენს იმ ქრისტიანულ არგუმენტაციასთან, რომელიც ქრისტიან ბერს მეფისწულის ახალ სარ-

წმუნოებაზე მისაქცევად სჭირდება. მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ არაბულ ვერსიას საგანგებო ისლამიზაციის კვალი არ ემჩნევა, ხოლო ქართული და ბერძნული რედაქციები მთლიანად ქრისტიანული იდეოლოგიის მიზნებს ემსახურება. გარდა ამისა, დ. ლენგი საგანგებოდ შენიშნავს, რომ ვარლაამის ისტორიაში ბუდას იოასაფისაგან განსხვავებით არ ჰყავდა მასწავლებელი, მოძღვარი, რომელიც რელიგიური სარწმუნოების საიდუმლოებებს აზიარებდა. ბრძენი ვარლაამის პერსონაჟი და მისი ხაზი არის სწორედ ბუდისტური ტრადიციიდან გადახვევა, რადგანაც ვარლაამის ანუ ბალაჰვარის ქადაგებები არის ყველა ქრისტიანული რედაქციის ძირითადი წარმმართველი თვისება: „მე არ მყავს მოძღვარი, – აცხადებს ბუდა. – არ არსებობს ის ვისაც ვეთაყვანები“ (ბუდა–ჩარიტა), ხოლო „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ ინდური წარმოშობის არაკები სხვადასხვა ინდურ ძეგლებშია საძიებელი, მათგან მეცნიერები ასახელებენ „პანჩატატრასა“ და „მაჰაბჰარატას“.

საბოლოოდ, დ. ლენგის აზრი ასეთი იყო, რომ ბერძნული რედაქციები „არის ნარევი სინთეტური თხზულება ჭეშმარიტი ბუდისტური ტრადიციების საფუძველზე ნაბიჯ-ნაბიჯ ჩამოყალიბებული, მაგრამ ინდოეთიდან ევროპამდე ამბის მიგრაციის დროს თანდათანობით შემატებული და მოდიფიცირებული გარეგანი წყაროების მეოხებით. ბუდას ლეგენდას ინდოეთშიც კი არ მიუღია ჩამოყალიბებული სახე, ასე რომ სრულიად არარეალურია დავიჯეროთ შუასაუკუნეთა სქოლასტების წარმოდგენები, რომ ეს ამბავი ჩამოტანილ იქნა პირდაპირ ინდოეთიდან იერუსალიმში წმინდა იოანე დამასკელის მიერ, რომელსაც თავში აზრადაც არ მოსვლია იქ წასვლა. არც იმის მხედველობაში მიღება შეიძლება როგორც ალტერნატიული თვალსაზრისი, რომ წმინდა კაცები ჩამოვიდნენ იერუსალიმში და მთელი გზა იმიტომ გამოიარეს, რომ იოანე დამასკელისათვის მოეთხროთ ეს ამბავი თავიანთ ენაზე, ხოლო მას ჩაეწერა და მერე ბერძნულად დაეწერა“[14].

ბალაჰვარიანის ქართული რედაქციების შესაძლებელ წყაროდ მეცნიერთა უმეტესობა ნ. მარიდან და კ. კეკელიძიდან მოყოლებული დღესდღეობით არაბულ ვერსიებს ასახელებს. მათ შორის არის დ. ლენგიც, მაგრამ სანამ ინგლისელი მეცნიერის არგუმენტებს ამ საკითხთან დაკავშირებით შევეხებით, აუცილებელია იმის აღნიშვნაც, რომ არაბული და ქართული ვერსიები ერთმანეთისაგან როგორც იდეოლოგიურად, ასევე არაკების რაოდენობითაც მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან (არაბულში 37 იგავია, მოკლე ქართულში – 10, ვრცელში – 16). ამ ვერსიებში საერთო არის თხზულებათა ჩონჩხი და თანხვედრილი არაკები. ბომბეიში 1889 წელს გამოცემული და ვ. როზენის მიერ რუსულად თარგმნილი ხსენებული არაბული ვერსია, რომელიც ფალაურიდან არის შესრულებული, ქართული ვერსიების დედნად უნდა მივიჩნიოთ გარკვეული თვალსაზრისით. დედანი პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ, აქ მხოლოდ შესაძლებელ წყაროზეა ლაპარაკი, მიუხედავად დაკარგული ფალაური ძეგლისა, ფალაური და არაბული წყაროები ერთ სიბრტყეზე დგებიან და ვერსიების შესაძლებელ წყაროებზე საუბრისას ფალაური ვერსიაც ყოველთვის მხედველობაში უნდა მივიღოთ ან ვიგულისხმოთ, როგორც თავად ბომბეის ვერსიის წყარო. ამ აზრს, რ. თვარაძის შეხედულებაც აძლიერებს, რომელიც მიიჩნევს, რომ „მეცნიერებისათვის დღესდღეობით ცნობილ არაბულ ვერსიათაგან, ბერძნული ან ქართული თხზულების დედნობის პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ და მხოლოდ იმ ვერსიას, რომელიც 1889 წელს ბომბეიში დაიბეჭდა, ხოლო შემდეგ აკად. ვ. როზენმა რუსულად თარგმნა და 1947 წელს მოსკოვს გამოიცა აკად. ი. კრაჩკოვსკის რედაქტორობით“[15].

დ. ლენგი არაბული ვერსიის წარმომავლობას და მის გენეზისს, რა თქმა უნდა, დაკარგულ ფალაურ ტექსტზე საუბრით იწყებს და თავის გამოკვლევაში მას საგანგებო თავს უძღვნის. ნაკვეთი „მანიქეველური საბუთები“ ეხება ბუდისტური რელიგიის გავრცელების რეგიონებს, ზოგიერთი ამ რეგიონში მანის მოძღვრების გავრცელებას, ბუდიზმისა და მანიქეველობის ურთიერთმიმართებას, მათ შორის საერთო და განმასხვავებელი მომენტების ძიებასა და ტურფანის ექსპედიციის შედეგად მიღებული დასკვნების საფუძველზე იმ თვალსაზრისის განმტკიცებას, რომლის მიხედვითაც „ვარლაამისა და იოასაფის ლეგენდის გავრცელების აღრეული ნაკადები ცენტრალური აზიის იმ რეგიონებში უნდა ეძებნათ, სადაც ბუდიზმი და მანიქეველობა ერთ დროს ერთდროულად თანაარსებობდნენ“[16].

ტურფანის ძალზე იღბლიანმა გერმანელმა არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ თავის დროზე მნიშვნელოვანი მანიქეველური დოკუმენტები და ფრაგმენტები მოიპოვა (სოღდურად და ძველ თურქულ ენაზე). ეს მასალები ინახება ბერლინის მეცნიერებათა აკადემიაში, გამოსცა იგი ფ. უელერმა (F. WELLER) ფრაგმენტები კი დაათარიღა მეექვსე,მეშვიდე საუკუნეებით. დ. ლენგს მოტანილი აქვს ეს ფრაგმენტები ინგლისურად სათანადო წყაროებზე მითითებით[17]. პირველი ძველი თურქული ფრაგმენტის სათაურია „ჩინაკი“ (ჩინდაკა) მიერ უფლისწულ ბოდისაევისათვის (ბოდისატვა) მიცემული ცნობები (Book of the information). „შემდეგ უფლისწულმა ბოდისაევმა ცხენის კანთაკას აღვირი მოსწია და შეჩერდა. დააშტერდა რაღაცას და ჩინაკს ეკითხება: იქ რომ ვიღაც წევს, ასეთი გონჯი და მიწაზე გართხმული,

გამაგებინეთ ვინ არის? ჩინაკმა ღირსეულად უპასუხა: თქვენო უდიდებულესობავ, ეს კაცი ოდესღაც ახალგაზრდა და ლამაზი კაცი იყო. ახლა დაბერებულა და დასნეულებულა. უძლურებას შეუპყრია და განძრევაც არ ძალუძს ღონემისუსტებელს. ბოდისავი კი უფრო ჩაეძია. ჩვენც ასეთ არარაობად ვიქცევით, სიცოცხლეს რომ დავასრულებთ... (აქ ოთხი სტრიქონი ფრაგმენტში გამოტოვებულია). როდესაც უფლისწულმა ბოდისავმა ჩინაკის ეს განაჩენი მოისმინა (ცხადია გამოტოვებულ სტრიქონებში ჩინაკი დაუდასტურებდა უფლისწულს ამ საშინელ აღმოჩენას) – ბაზგასმა ჩვენია – ნ. ა.). მან ცხენი სახახლისაკენ მიაბრუნა და შინ დაბრუნებული დიდმა დარდმა მოიცვა. სასახლეში ისე შევიდა, ხმა კი არავისთვის გაუცია. აფორიაქებულმა არ იცოდა რა ექნა, როცა მეფე-დედოფალმა ეს ამბავი შეიტყო, ორივემ უფლისწული ინახულა. ბევრი შეკითხვა დაუსვეს უფლისწულს, მაგრამ პასუხი ვერ მიიღეს. მაშინ მეფე სატუდანმა (შანტუდანმა?) მკაცრად გააფრთხილა მსახურნი და ქვეშევრდომები: ყველგან თან ეახლით, ჩაპბერეთ საყვირი და ამცნეთ მთელ ერს..."[18] აქ წყდება ფრაგმენტი, რომელიც ყველა ვერსიაში არსებობს და ამ ეპიზოდის გარეშე წარმოუდგენელია რომელიმე მათგანი, რადგანაც იგი ქეაკუთხედია ბუდას ლეგენდისა. დ. ლენგიც მართებულად შენიშნავს, რომ საკუთარი სახელები სანკრისტული ტრადიციიდან მომდინარეობენ. ჩინაკი ბუდას მეუტლე ჩანდაკაა, სატუდანა კი – ბუდას მამა სუდოდანაა. ხოლო ფორმა ბოდისავი მისი ტრანსფორმაციის წინა საფეხურია არაბულ ვერსიაში.

რაც შეეხება მეორე ფრაგმენტს, ეს არის მანიქეური თურქული ვერსიიდან უსიამოვნო არაკი, რომელიც მოგვიანებით იბნ ბაბიის არაბულ ადაპტაციაშიც მოხვდა. ამ არაკში მოთხრობილია ამბავი უფლისწულზე, რომელიც იმდენადაა მოწამლული ქადაგებებით, რომ სამარეში ჩახტება და მიცვალებული სასურველი ქალიშვილი ჰგონია. როცა ფხიზლდება, შეძრწუნდება თავისი საქციელით. ეს ნათელი მაგალითია მანიქეველური სექსუალური ზიზღისა. ეს ამბავი ყველა ქრისტიანული ვერსიიდან არის ამოღებული. დ. ლენგს სხვა მანიქეველური საბუთებიც მოაქვს ტურფანის ექსპედიციის მიერ მოპოვებული მასალებიდან, რაც იმის დასკვნის საშუალებას აძლევს, რომ ადრეული არაბული წყაროები ბუდას ირანულ და მანიქეველურ გარემოცვაში აღიქვამენ. არაბულ ენაზე ვარლაამისა და იოასაფის ისტორიაც მხოლოდ მე-8 საუკუნეში ჩნდება ბაღდადში.

აქ არ შეიძლება არ აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ პ. ინგოროყვაც მიუთითებდა, რომ მანიქეური წერის ლიტერატურულ მოღვაწეობასთან არის ბალავარისა და იოდასაფის რომანის არაბული წარმოშობა, რომელთანაც შორეულ კავშირში იმყოფება ძველქართული მწერლობის განთქმული ძეგლი ბალავარიანი[19].

შ. ნუცუბიძეს მიაჩნდა, რომ ინდური რელიგიური მსოფლმხედველობა მანიქეელობას იყენებდა როგორც საფარს თავისი გავლენის გაფართოებისათვის და როდესაც „VIII საუკუნეში ბუდას გავლენის სახით ინდური მსოფლგაგება შემოვიდა საქართველოში, მან მაინც მოახერხა მანიქეელობის საფარის გამოყენება"[20].

რაც შეეხება მანიქეელობის იდეების გადასვლას არაბეთში, 3–7 საუკუნიდან არაბეთის ხალიფატში ჰამდად-აჯრადის მანიქეური ლიტერატურული ორდენის დაარსება საფუძველს უყრის არაბულ კულტურაში ინდო-სპარსული ლიტერატურული გავლენის დამკვიდრებას (პ. ინგოროყვა)*

როგორც ა. კრიმსკი შენიშნავს, მანიქეველობა თავს იჩენს სწორედ ბუდისტური მოთხრობების ფალაურ ვარიანტში და შემდეგ არაბულში. ინდური და ინდურ-სპარსული მოთხრობებისაგან შემდგარი კრებულების არაბულმა თარგმანებმა, რომელიც სპარსელების მიერ იყო შესრულებული, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ხალიფატის ეპოქაში. არაბებმა იმდენად ძლიერად განიცადეს ირანული კულტურის ზემოქმედება და იმდენად მოექცნენ მისი კულტურული გავლენის ქვეშ, რომ ირანელმა ლიტერატურამ და მეცნიერებამ ახალი სუნთქვა შეიძინა არაბულ თარგმანებში.

„წიგნი ბუდას შესახებ" იწყება უცნაური არაკით ფრინველ ანკასა და მის ბარტყებზე. ეს არაკი კი იწყება იმით, რომ ბუდა, რომელმაც ინდოელების ღმერთს ცნობა მოუტანა, თავის ბაგეებით აღავსო მათი გულები, მერე დედამიწაზე სახეტიალოდ წაეიდა, სიკვდილმა მოუსწრო და გარდაიცვალა. ამ დროს

---

* აქ მოიხსენიებთ ამან ლაპოტს – მანიქეელ პოეტს – (დაახლ. 750-815). ფალაური ენა არის ხალიფატის ეპოქის ისლამის პერიოდამდელი ენა სპარსელებისა (ინდურიდან ითარგმნა „პანჩატანტრა" „ქილილა და დამანას" სათაურით). კრიმსკი წერს, რომ ცნობილია ინდური და ინდურ-სპარსული ლიტერატურული კრებულების თარგმნის ისტორია, რომელშიც მნიშვნელოვანი როლი შეიტანეს არაბულმა თარგმანებმა. არაბული თარგმანები შეასრულეს სპარსელებმა ხალიფატის ეპოქაში, ენა კი ფალაური იყო. იქნ-ალ-მუყაფას თარგმნილი აქვს შეფეთა წიგნი იბნ-მუყაფა ფალაურიდან თარგმნილა არაბულად). ხალიფა მანსურის დროს (754-757) პერიოდში ფალაურიდან არაბულზე ბევრი ნაწარმოები ითარგმნებოდა და როგორც კრიმსკი წერს, მანსურის გააჩნდა ფარაულიდან თარგმნილი ნაწარმოებები.

* Book of Balauhar and Budhasaf, with Exhortations and Parables filled with Wisdom. Published by Shaykh nural din ikh jiwakhan, Sulfadrian printing press, Romay, 1888 (ეს ნაწყვეტი დამოწმებულია დ. ლენგის ხსენებული ნაშრომისგან).

** მანსურის ხალიფობის დროს ჩნდება პირველად არაბულად ერთ-ერთი (ოთხთაგან) ის ისტორია ბუდასი (უფლისწული ბოდისატვა), რომლის ფალაურიდან თარგმნის შესახებ ლაპარაკობს ფიქრისტი.

გაიფრინა ფრინველმა ანკამ და მიცვალებულის ლეში რომ დაინახა, ზორცი მოაჭამა და თავის ბარტყებს წაუღო*

ჯერ კიდევ ბაღდადის ხალიფა მანსურის (754-757) დროს ითარგმნა არაბულად ერთ-ერთი ისტორია ბუდასი, რომლის არსებობაც დაადასტურა მუჰამედ იბნ ალ ნადიმ ალ ბაღდადის ფიჰრისტში**

დ. ლენგი ბუდას ცხოერების არაბულ ვერსიებს განიხილავს იმ საერთო ლიტერატურულ-კულტურული გარემოს ფონზე, რომელშიც შეიქმნა ბალაჰვარისა და ბუდასაფის შემდეგი არაბული ვერსიები: „ქითაბ ალ ბუდ" ანუ „წიგნი ბუდას შესახებ"; „ქითაბ ბალაუჰარ ვა ბუდასაფ" ანუ „წიგნი ბალაუჰარისა და ბუდასაფის შესახებ" და „ქითაფ ბუდასაფ შუჰრად" ანუ „წიგნი ბუდასაფისა თავად". დროთა ვითარებაში „წიგნი ბუდას შესახებ" შეერწყა „წიგნს ბალაუჰარისა და ბუდასაფის შესახებ" და საბოლოოდ ჩამოყალიბდა იმ ვარიანტად, რომელიც ცნობილია 1888-1889 წლის ბომბეის გამოცემით. ამ ორი ვერსიის (ბუდას წიგნისა და ბალაუჰარის და ბუდასაფის წიგნის) ერთმანეთთან ასეთ შეერთებას ლენგი უკავშირებს იმ ფაქტს, რომ არაბული ადაპტაციის ავტორი ვერ მიხვდა, რომ ბუდა და ბუდასაფი ერთი და იგივე პიროვნებები იყვნენ. ამიტომაც შეიცავს ბომბეის გამოცემა ყველაზე მეტ არაკსა და იგავს (ორმოცზე მეტს), ბევრი მათგანი არც ეკუთვნის ბალაჰვარისა და ბუდასაფის ამბებს. თუ მხედველობაში მივიღებთ მე-8 მე-10 საუკუნის არაბული პროზისათვის დამახასიათებელ ანთოლოგიურ ხასიათს, რომელიც ბელეტრიზებასთან უფრო ახლოა, ვიდრე მხატვრულ მიგნებასთან, მაშინ „ბალაჰვარისა და ბუდასაფის წიგნისა" და „ბუდას წიგნის" ანთოლოგიური ტიპის შერწყმა შეერთება ამ დროის არაბული პროზის დამახასიათებელ ნიშნებში თავისუფლად თავსდება. „ბალაჰვარისა და ბუდასაფის წიგნი" უსათუოდ ზის გარკვეულ ჟანრში, რომელშიც შემადგენელი ნაწილები ქმნის ეპოქის გემოვნების ამსახველ მოზაიკას, რომლის ნაწილები სხვადასხვა წარმომავლობისაა. ასეთი ანთოლოგიების დიდი ნაწილი კომენტირებული იყო, რაც პირდაპირ ტექსტებში ხდებოდა: ალბათ, ამ პოზიციიდანაც შეიძლება არაბული ვერსიის განხილვა, რომელიც ქართული ქრისტიანული ვერსიისაგან სწორედ ამ პრინციპით განსხვავდება, რადგანაც ქართულ რედაქციაში „წიგნი ბუდას შესახებ" საერთოდ ამოღებულია და არსებული ლიტერატურული გემოვნების ანთოლოგიური მიდგომა ქართულ ვერსიაში ქრისტიანულ-იდეოლოგიურ მიზნებს ემორჩილება.

ლენგი არაბულ ვერსიებზე მსჯელობისას ჩამოთვლის სამ არაბულ ვერსიას (და არა ზუთ ვერსიას, რომელიც ცნობილია ფიჰრისტიდან): 1. ქითაბ ალ ბუდს, ქითაბ ბალაჰვარსა და ბუდასაფს თავად. იგი შეგნებულად არ ასაბელებს არც აბან ლაჰიყის*** (უკვე დაკარგულ) და არც იბნ ბუბიიას ტექსტებს, რადგანაც მათზე შეუძლებელია ლაპარაკი და მათ სათვალეშიც არაფინ აგდებს ცნობილ გარემოებათა გამო. ე. ი. დარჩენილ სამ არაბულ ტექსტზე ლენგის მოსაზრება ასეთია: „საეჭვოა, რომ იმ სახით, როგორადაც ამ სამმა წიგნმა მოაღწია ჩვენამდე, მათ მთლიანად შეინარჩუნეს ორიგინალის სახე. მეორე სათაური, როგორც ქვემოთ ვნახეთ არის სწორედ ის ტექსტი, რომელიც პირდაპირ ეხება ვარლაამისა და იოასაფის ამბის გავრცელებას. „ქითაბ ალ ბუდი" დროთა განმავლობაში „ბალავარისა და ბუსაფის" ამბებს შეერწყა, რაც კარგად ჩანს იმ ეპიზოდების გაერცობაში, რომლითაც ასეა დახუნძლული ბომბეის 1888-89 წლის გამოცემა. სადაც არაა ძნელი განვასხვაოთ რომელი მიეკუთვნება „ქითაბ ალ ბუდს", რადგანაც ადაპტაციის ავტორმა ვერ განასხვავა ბუდა და ბუდასაფი ამ შემთხვევაში ხომ ერთი და იგივე პირები იყვნენ. ასე, რომ ამ პასაჟში, სადაც ბუდა მონაწილეობს, შეგვეძლია წიგნის დანარჩენი ნაწილები გამოვაცალკევოთ[20].

ზემოთქმულიდან, ალბათ ის გამომდინარეობს, რომ დ. ლენგი არ იზიარებს კრაჩკოვის შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ბომბეისა და მოსკოვის გამოცემები მას მეორე ვერსიის პირველად აღრეულ ერთ ვარიანტად მიაჩნია და, რა თქმა უნდა, იგი არც ქართული დედნის წყარო ჰგონია. ამიტომაც უფრო სწორია მეცნიერის ის მოსაზრება, რომ ორიგინალებმა (იგულისხმება სამივე დედანი) ჩვენამდე პირველი სახით არ მოაღწია. პირველად არაბულ დედანში ლენგი, უთუოდ გულისხმობს უკვე დაკარგულ დედნებს. ხოლო როდესაც დ. ლენგი არაბულ და ქართულ ვერსიებს ერთმანეთს უდარებს, „ბუდას წიგნს" მხედველობაში არ იღებს, რადგანაც ეს უკვე გვიანდელ შემოქმედებად მიაჩნია და მათი გაერთიანებული ვერსია ქართულის შესაძლებელ წყაროდ არ ესახება. ამიტომაცაა, რომ მეცნიერი არც ეძიებს რაღაც პირველად დედანს (სულაც არ არის აუცილებელი ამ დედანის ძიება, შესაძლოა ეს დედანი მეორე არაბული ვერსიაა, ოღონდაც მას ბუდას ამბაკი უნდა ჩამოვაცილოთ). ამიტომაც მოულოდნელი არ

*** ხალიფა მაჰდის (775-785) და მისი შვილის ჰარუნ-ან-რაშიდის დროს ერთ-ერთმა პოეტმა ლაპიყის შეასრულა ლექსად „ბალავარი და ბუდასაფი", გარდა ამისა ლაპიყის თარგმნა დიდი სინ-ბადი, ქილილა და დამანა. ლაპიყი იყო სპარსი, მანვე გალექსა ქილილა და დამანა, რომელიც მანამდე არაბებმა იცოდნენ იბნ შუყუფას პროზაულ თარგმანებიდან. ლაპიყი ბარმეკებს უთარგმნიდა ისლამადელი პერიოდის სპარსულ ან ინდო-სპარსულ ლიტერატურას.

უნდა გვეჩვენოს მეცნიერის დასკვნა, რომ „ქართული ვერცელი რედაქცია არის... ბოდპისატვას არაბული ამბის პირდაპირი ადაპტაცია"[20].

თუ იმასაც მივიღებთ მხედველობაში, რომ არაბული კულტურის შუამავლები სპარსელები იყვნენ, მერე საუკუნიდან აბასიდის ხალიფებმა და ირანის დაჭრობის შემდეგ არაბულმა კულტურამ ერთგვარად ირანული კულტურული ორიენტაცია აიღო, მაშინ ინდური კულტურის გავრცელების გზები ნათლად გამოიკვეთება. ეს არის ინდოეთი-სპარსეთი-არაბეთი. დ. ლენგიც „ბილაუჰარისა და ბუდასაფის" არაბულ ვერსიებზეც მსჯელობას მხოლოდ იმ ლიტერატურულ ფონზე შლის, საიდანაც აბასიდის ხალიფების პერიოდიდან სპარსელების მეშვეობით ინდური კულტურის გავრცელება შეიძლება იქნას მოაზრებული არაბულ სამყაროში. ამ ეპოქის ერთ-ერთ გამოვლინებად ინგლისელ მეცნიერს, ბუნებრივია, მიაჩნია იმ დროისათვის ძალზე პოპულარული „ქილილა და დამანა", რომელიც ფალაურის გზით ინდური „პანჩატატრადან" მომდინარეობს და ევროპაში ცნობილია ბიდპაის ზღაპრების სახელწოდებით. მთლიანად აღებული ეს ფონი შეიძლება ქმნიდეს ლიტერატურულ პანორამას, რომლის სანახებიდანაც ჩანს ჩვენთვის საინტერესო ლეგენდის გაერცელების გზა. არაბულ ვერსიასთან დაკავშირებით დ. ლენგი „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისა" ინგლისურ თარგმანში ერთგვარ კომენტარს აკეთებს უძველესი დაკარგული არაბული ვერსიის გამო: „არაბულ ბილაუჰარისა და ბუდასაფის წიგნში", საიდანაც ეფიქრობთ მომდინარეობს ქართული ვერსია, მეფე ჯანაისარი (აბენესი) თავისი წინაპრების ამბებს იხსენებს. ესენია შაბაქანა, ტალზინი, ფილანტინი, რომლებიც ბუდას ერთგულ მიმდევრებად არიან გამოყვანილნი... ეს ფაქტი უფრო გეიძლიერებს აზრს იმის შესახებ, რომ ქართული ქრისტიანული ვერსიის ავტორს წინ უძველესი არაბული ტექსტი ედო. იგულისხმება ის ადგილი (არაბულ ვერსიაში), სადაც მეფე აბენესი და მისი ვაჟი საუბრობენ და შვილი უმტკიცებს, რომ მამის სარწმუნოება მცდარია. მამა კი წინაპართა კეთილშობილურ ტრადიციებს იხსენებს და ჩამოთვლის ამ წინაპრებს. ქართული ვერსია ამ წინაპრებს არ ასახელებს, არაბულში კი ისინი დასახელებულნი არიან[20]. სწორედ ესა აქვს მხედველობაში დ.ლენგს, როდესაც ამბობს, რომ ქართული ვერსია ითარგმნებოდა ძველი (დაკარგული) არაბული დედნიდან.

არაბული ვერსიის განხილვისას დ. ლენგი ყურადღებას ამახვილებს ებრაულ ვარიანტზე სახელწოდებით „მეფის ვაჟი და ასკეტი", რომლის ავტორია ესპანეთში მოღვაწე ებრაელი რაბინი აბრაჰამ ბარ საულ ჰალევი იბნ ქიზდაი (Abraham bar Samuel Halevi ibn Chisdai) (გარდაიცვალა 1220 წელს), როგორც ინგლისელი მეცნიერი მიუთითებს ამ რიტმული პროზით შესრულებულ თარგმანში იბნ ქიზდაის რამდენიმე ისეთი არაკი აქვს თარგმნილი არაბული ვერსიიდან, რომელიც ქრისტიანულ „ვარლაამსა და იოდასაფში" არ დასტურდება, რის შემდეგადაც მეცნიერს გამოაქვს დასკვნა, რომ (ქართულ მასალაზე გადასასვლელად დ. ლენგს მოაქვს ყველა პერსონაჟისა და გეოგრაფიული ადგილის სახელი „ვარლაამისა და იოასაფის" არაბულ ვერსიებში (ბილაუჰარი, ბუდასაფი, ჯანისარი რაქისი, აღბაჰვანი, სერენდიბი, შავილაბათი) ეს თარგმანი ადრეული არაბული ვერსიიდან უნდა შესრულებულიყო*. მანიქეველური საბუთები და მერვე-მეათე არაბული ლიტერატურის განვითარების ფონი დ. ლენგს სჭირდება ქართული ვერსიების გენეზისის ასახსნელად.

აქვე გვინდა შევეხოთ რ. თვარაძის ნაშრომს, „სიბრძნე ბალაჰვარის ორი რედაქცია", რომელშიც სამიე თხზულება - ორი ქართული რედაქცია და ბომბეიში გამოცემული არაბული ვერსია დეტალურად არის შეპირისპირებული (იგი მოკლე კონსპექტის მოზრდილი ნაშრომია, რომელიც, იმედს ვიტოვებთ, მალე გამოიცემა) და გამოტანილია სათანადო დასკვნები, თუმცა ისინი გარკვეულწილად განსხვავდება დ. ლენგის მოსაზრებებისგან და საინტერესო მეცნიერულ პაექრობაში გადადის. მაინც, ჩვენის აზრით, დ. ლენგისა და რ. თვარაძის შეხედულებებში ბევრი ისეთი მეცნიერული მიგნებაა, რომელთა შეჯერება უფრო ხელშესახები დასკვნების გამოტანის საშუალებას მოგვცემს.

რ. თვარაძის დასკვნები, რომ ჩვენს ხელთ არსებული ქართული ვერსიების დედნები, აშკარად მიუთითებენ მოკლე რედაქციის კავშირს უძველეს, დოკუმენტურად დადასტურებულ პლასტებთან (გვ. 111), რომ „მოკლე რედაქცია ემყარება არა ერცელ რედაქციას, არამედ აწ დაკარგულ ქართულ დედნს (გვ. 117), რომ „ორიეე თხზულება მომდინარეობს საერთო დედნიდან, რომელსაც რ. თვარაძე პირველად ქართულ ვერსიას უწოდებს" და „ყველა ნიშნის თანახმად ეს იყო ნავარაუდევი" ქართული ვერსია (გვ. 119), უთუოდ ანგარიშგასაწევია და აუცილებლად არის მხედველობაში მისაღები. თუმცა არც დ. ლენგი უარყოფს შესაძლო ფაპლაური ვერსიის არსებობის ფაქტს.

---

* Nathan Weiss;ovits, Prinz Delivish, mit einem Anhangtyon Pr. Frits Hommel, Munich, 1890 (ამ ნაშრომს უთითებს დ. ლენგი აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას).

ქართული ვერსიების კვლევას დ. ლენგი ხსენებული ნაშრომებიდან უძღვნის ორ თავს: ესენია „ქართული ვერსიები" და „ექვთიმე ქართველი და ვარლაამისა და იოასაფის თქმულება".

დ. ლენგს მიაჩნია, რომ ქართველთა მზაობა ყოფილიყვნენ ლიტერატურული შუამავლები მუსულმანურ და ბიზანტიურ სამყაროთა შორის შემდგომში დადასტურდა იმ უამრავი მონასტრული დასახლებებით, რომელიც ქართველთა მფლობელობაში იყო ახლო აღმოსავლეთში (და არა მხოლოდ იქ) (გვ. 42) ამიტომაც ინგლისელი მკვლევარი ყოველგვარი ისტორიულ მასალასა და ისტორიულ ფონსა თუ ჩარჩოს მოიხმობს იმისათვის, რათა ბალავარიანის ქართული რედაქციები კონტექსტიდან ამოგლეჯილად კი არ განიხილოს, არამედ ლიტერატურულ-კულტურული ფონი და ისტორიით განპირობებული ეითარებანი დააახლოვოს და ამ სიახლოვით გამოწვეულ ჩარჩოებში ჩასვას „სიბრძნე ბალაჰვარის" მოკლე და ვრცელი ვერსიები. ამიტომაც ახლო აღმოსავლეთ-დასავლეთის საკანებს, ქართველთა სამონასტრო კოლონიზაციას, ქართველთა ეროვნულ ინტერესს ქრისტიანობის კერებისადმი, განსაკუთრებით მათ მიდრეკილებას ბერ-მონაზვნური ცხოვრების იდეალთა დამკვიდრების საქმეში დ. ლენგი იმ აუცილებელ კონტექსტად მიიჩნევს, რომელთა გარეშეც ქართული ძეგლის წარმომავლობის არამც თუ მოაზრებაა ძნელი, არამედ წარმოუდგენელიცაა იმ ლიტერატურულ-კულტურული ატმოსფეროს ივნორირება. მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს ქართველ ბერმონაზონთა მისიონერულ-დიპლომატიურ და მომლოცველურ საქმიანობას, მუდმივ კავშირს, იერუსალიმისა და სინას მთის, ანტიოქიისა და ათონის მთის სამონასტრო დასახლებებთან. და სწორედ ამ კონტაქტებისა და მათი სამშობლოსთან მუდმივი კავშირის ფონზე კვეთს ინგლისელი მკვლევარი ბალავარის ამბებს არაბულიდან ქართულ სამყაროში გადმოსვლის და მასთან დაკავშირებულ მეტამორფოზებს.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, II შევსებული გამოცემის წინასიტყვაობა, თბ., 1973, გვ. V. 2. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1966, გვ. 128 (იხ. ქართული ლიტერატურისა და კულტურის საკითხები თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში). 3. **D. M. Lang,** St. Euthimius the Georgian and the Barlaam and Joasaph Romance, BSOAS, XVII (ქართულად ალ. გამყრელიძის თარგმანი, ექვთიმე ქართველი და ვარლაამისა და იოასაფის თქმულება, მნათობი). 4. **The Wisdom of Balahvar, A Christian Legend of the Buddha by David Marshall Lang, London, 1956.** 5. ბალავარიანის ქართული რედაქციები, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. აბულაძემ, თბ., 19567. 6. **Lang D. M.** The Balavariani. A Buddisr Tale from the Cristian East: Introduction by Illia V. Abuladze, London, Unesco, 1966. 7. **W. B. Henning,** "Sogdian Tales in Bulletin of the School of Oriental and African Studies", London, University, Xi, pt. 3, 1945 (დ. ლენგს აქვე მითითებული აქვს ვ. ჰენინგის მეორე ნაშრომიც, რომელზეც, სამწუხაროდ, ხელი ვერ მიგვიწვდა. Eoin Manichäisches Bet - und Beichtbuch, Berlin, 1937. 8. იხ. ბალავარიანის ქართული რედაქციები, გვ. 47-48. 9.შ.ნუცუბიძე, იხ. დასახელებული ნაშრომი. 10. იხ. რ. თვარაძე, „სიბრძნე ბალაჰვარისი" და ბალავარიანის არაბული ვერსია, წიგნში: „ლიტერატურული წერილები", თბ.ზულებები, 1964, გვ. 200. 11. იხ. დ. ლენგის „სიბრძნე ბალაჰვარისი", ინგლისურ თარგმანზე წამძღვარებული გამოკვლევა, გვ. 12-13. 12. იხ. დ. ლენგის აღნიშნული გამოკვლევა, გვ. 13. ნაწყვეტები მოტანილია დ. ლენგის აღნიშნული გამოცემიდან, რომელიც თავის მხრივ ეყრდნობა გამოცემას: Asvaghosa, The Buddhacarita, of Acts of the Budda, edit and trans. lohnston, in Acta Orientalia, XV, Leiden, 1937. 14. დ. ლენგი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 23. 15. რ. თვარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 106. 16. დ. ლენგი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 26. 17. დ. ლენგი, დასახელებული ნაშრომი. 18.დ.ლენგი, დასახელებული ნაშრომი. 19. პ. ინგოროყვა, დასახელებული ნაშრომი. 20. შ. ნუცუბიძე, დასახელებული ნაშრომი. 21. დ. ლენგი. დასახელებული ნაშრომი. 22. რ. თვარაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 111, 117, 119.

Neli Andronikashvili

Cristian Metomorphosis of Buddhist Legend
(D. M. Lang dealing with problems of Georgian cristian versions of Buddha's legend "Wisdom of Balahvar" and "Life and Acts of the Blessed Iodasaph")

The article deais with the literary problems aroused in D. M. Lang's research "The Wisdom of Balahvar".

Georgian Cristianized versions of Buddha's Legend "The Wisdom of Balahvar" and "Life and acts of Blessed Iodasaph", being of the oldest among other adaptations, still are the source of contravercial opionios conserming with the origin of the Georgian versions, the Indian backyround, the relations and parrallels betwean Georgian and Arabic versions and others.

ბონდო არველაძე

მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძის „საქართველოს საეკლესიო კრებები“ და ქართული ეკლესიის ისტორიის მოგიერთი საკითხი

მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძის მონოგრაფია – „საქართველოს საეკლესიო კრებები“ გამოსცა გამომცემლობა „მერანმა“ (2003 წ.) სამ წიგნად. პირველ წიგნში შესწავლილია XII-XX საუკუნეებში საქართველოში მოწვეული 15 საეკლესიო საკანონმდებლო კრება. ავტორს ამ კრებების იურიდიული მნიშვნელობა განხილული აქვს მსოფლიო საყოველთაო ეკლესიათა კრებების მიერ მიღებული საკანონმდებლო დადგენილებებთან მიმართებაში. ქართული საეკლესიო სამართალი, ერთი მხრივ, მსოფლიო საეკლესიო კანონმდებლობას ეფუძნება და მის საეკლესიო კანონმდებლობის სათავეს მსოფლიო კრებები შეადგენენ, მეორე მხრივ კი ასეთად შეიძლება მიეიჩნიოთ საქართველოს საეკლესიო ადგილობრივი კრებები. ამდენად, მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე მართებულად იქცევა, როცა მიმოიხილავს ზოგადად სამართლის ისტორიას და მკითხველს აწვდის ამ დარგში არსებული პრობლემების შესახებ მეცნიერულ ინფორმაციას. კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია მასში წარმოდგენილი საქართველოს საეკლესიო სამართლის კვლევის ისტორია. ერთი კი აქვე გვსურს აღვნიშნოთ – ეს ნაშრომი საქართველოს საეკლესიო კრებების ერთიანი მონოგრაფიული შესწავლის პირველი ცდაა, რითაც მისი მეცნიერული მნიშვნელობა განუზომლად იზრდება. ნაშრომის მესავალ ნაწილში წარმოდგენილია იმ ქართველ მეცნიერთა მოღვაწეობა, რომელთაც ამაგი დასდეს ქართული საეკლესიო სამართლის შესწავლის საქმეს. ამ დარგში პირველი იყო ნიკო ხიმანიშვილი (ურბნელი). მის შრომებში ძველი ქართული სამართლის ისტორიის არაერთი საყურადღებო საკითხია შესწავლილი. ამ მხრივ შეიძლება დაეასახელოთ „ათაბაგი ბექა და აღბუღა და მისი სამართალი“, „ძეგლისდება მეფე გიორგი ბრწყინვალისა“. ნ. ურბნელმა სპეციალურად შეისწავლა რუის-ურბნისის კრების დადგენილება და სამართლიანად მიიჩნია ქართული სამართლის ერთ-ერთ საუკეთესო წერილობით ძეგლად და სხვ.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ივ. ჯაჯანიშვილის დამსახურება ამ დარგში, რაც აღნიშნულ მონოგრაფიაში გამოწვლილვით არის წარმოდგენილი. ამ თემაზე დაწერილ ივ. ჯაჯანიშვილის ნაშრომთაგან გამოირჩევა -„ქართული სამართლის ისტორია“, ორ წიგნად, 1928 წ. მიტროპოლიტი, ანანია ჯაფარიძე მიმოიხილავს ივ. ჯაჯანიშვილის ამ მონოგრაფიას და წარმოაჩენს დიდი მეცნიერის დამსახურებას საქართველოს საეკლესიო კრებების დადგენილებების მეცნიერული კვლევის საქმეში. აგრეთვე ყურადღებით ეკიდება კ. კეკელიძის მოღვაწეობას ამ სფეროში და იძლევა მისი შრომების მეცნიერულ ანალიზს. კ. კეკელიძე საგანგებოდ შეეხო საეკლესიო კანონიკას თავის წიგნში – „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“ (1980, ტ. 1, გვ. 559). კ. კეკელიძის აზრით, X საუკუნის ბოლომდე ქართული საეკლესიო-იურიდიული მწერლობა მისი ნამდვილი მნიშვნელობით არ არსებობდა. ამასთან დაკავშირებით მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს მოაქვს საეკლესიო კანონიკის ცნობილი მკვლევარის ედ. ბენეშევიჩის საპირისპირო აზრი, რომლის მიხედვით X ს-ში ქართულ ენაზე უკვე არსებობდა დიდი, ანუ 14 ტიტულოვანი სჯულისკანონი უოტი პატრიარქისა. ამ აზრს იზიარებს ივ. ჯაჯანიშვილი. კ. კეკელიძის მოსაზრებით კი დიდი სჯულკანონი ქართულად ითარგმნა რუის-ურბნისის კრების შემდეგ (1103 წ.) არსენ იყალთოელის მიერ, რომელიც შემდეგ შეუვსიათ სხვადასხვა სტატიებით. მონოგრაფიაში ნაჩვენებია აგრეთვე კ. კეკელიძის მიერ მოძიებული საეკლესიო კანონმდებლობის წყაროები და მასალები. მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს განხილული აქვს კ. კეკელიძის ცნობილი ნაშრომი – „კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში“ (იხ. „ეტიუდები..., ტ. IV, 1957, გვ. 338-357). კ. კეკელიძემ ამ ნაშრომში გამოთქვა საყურადღებო მოსაზრება კანონიკური წყობის შესახებ საქართველოში და აგრეთვე თაეისი მეხედულებანი ჩამოაყალიბა იბერიის ეკლესიის შესახებ. ამ შეხედულების მიხედვით იბერიის ეკლესია თაედაპირველად მცკიცე კავშირში იმყოფებოდა სომეხთა ეკლესიასთან და იერარქიულად ქართული ეკლესია დამოკიდებული იყო სომხურზე. აქ კი ამ საკითხის სიმუსტისა და სისრულისათეის სასურველია მონოგრაფიის აეტორს გაეკეთებინა მცირეოდენი კომენტარი. ეს საჭიროა იმიტომ, რომ საქართველოს და სომხეთის ეკლესიების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ ამჟამად არის ორი ურთიერთგამომრიცხავი აზრი. პირველი – ადრინდელ პერიოდში ქართული ეკლესია იერარქიულად დამოკიდებული იყო სომხურზე – ნ. მარი, ი. ჯაჯანიშვილი, კ. კეკელიძე, ილ.აბულაძე და სხვ. მეორე – განსხვაეებული მოსაზრების მიხედვით ქართული ეკლესია ოდითგან იყო დიოფიზიტური, რადგან ქალკედონის საეკლესიო კრების (451 წ.) დადგენილებები ქართულმა ეკლესიამ უყოყმანოდ გაიზიარა, გაჰყვა დიოფიზიტურ გზას და არც არასდროს გადაუხეეია მისგან – პ.ინგოროყვა, შ. ალექსიძე, გ. მერკეილაძე და სხვ.

მიგროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე საუხებით მართალია, როცა მღვდელ პოლიეექტოს კარბელაშვილის მიერ საეკლესიო კრებების და საერთოდ ეკლესიის ისტორიის დარგში გაწეული ამაგის დაუფასებლობას ჩივის. არადა მღვდელი პ. კარბელაშვილი საქართველოს ეკლესიის ერთ-ერთი ყველაზე მნიმენელოვანი მკვლევარია, მათ შორის ვინც სპეციალურად მოღვაწეობდა მეცნიერების ამ დარგში. მისი წიგნი „იერარქია საქართველოს ეკლესიისა, კათალიკოსნი და მღვდელმთავარნი“ (1900 წ.) არის უნდამენტალური გამოკვლევა. ამ ნამრომის მნიმენელობის შესაფასებლად ისიც კმარა, რომ იგი კ. კეკელიძის სამაგიდო წიგნი იყო. პ. კარბელაშვილს დიდად აფასებდა ივ. ჯავახიშვილი და მის მოგიერთ დასკვნას ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე იღებდა. ამ ნაკლის ერთგვარ გამოსწორებას ცდილობს მიგროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე და საერთოდ ერთლად განიხილავს მღვდელ პ. კარბელაშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობას. საქართველოს საეკლესიო კრებებთან დაკავშირებით პ. კარბელაშვილი აღნიშნავს, რომ დეინის საეკლესიო კრებას სომხეთში (590 წ.) ქართლის კათალიკოსმა კირიონ I მცხეთელმა სომხებს ცაუგზავნა მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილები „ამის თანახმად იმწყემსება საქართველოს ეკლესიაო“. პ. კარბელაშვილის აზრით, სომხებმა მოგვიანებით მაინც აღიარეს ქალკედონის კრება. აქ მიგროპოლიტი, ანანია ჯაფარიძე სრულიად მართებულ დასკვნას აკეთებს – პ. კარბელაშვილი აღბათ გულისხმობს VII საუკუნესო, როცა ეკ. რინიანმა ერთხანს მიიღო დიოფიზიტობაო. კიდევ არა ერთი მოსაზრება აქვს განხილული მიგროპოლიტ ანანია ჯაფარიძეს, რომელმიც მკაფიოდ ჩანს პ. კარბელაშვილის მეცნიერული ერუდიცია და ალღოიანობა.

მიგროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს და ფართოდ წარმოადგენს ნ. მარის ღეაწლს ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევის საქმეში. მას მოაქვს ნ. მარის არაერთი მოსაზრება და მის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ უკრიტიკოდ კი არ იღებს, არამედ მათ შეუსაბამებს იჩენს კრიტიკულ დამოკიდებულებას და ცდილობს დააფიქსიროს საკუთარი პოზიცია ამა თუ იმ მეცნიერული საკითხის გადაწყვეტის დროს. მაგალითად, ნ. მარის მიხედვით, ქართულ ეკლესიას IX ს-მდე არ ჰქონდა მირონის კურთხეის უფლება. როგორც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოერებიდან“ ჩანს, ეს უფლება მან მოიპოვა 842-859 წლებში, როცა მან შეწყვიტა იერუსალიმიდან მირონის შემოტანა. ამ საკითხში ნ. მარს არ ეთანხმება მიგროპოლიტი, ანანია ჯაფარიძე და წერს – „ქართლის საკათალიკოსოში მირონი IV-V საუკუნეებიდანვე იკურთხებოდა. მოგვიანებით დაარსებულ ლაზიკის სამიგროპოლიტოს ბაზაზე აღმოცენებულ აფხაზეთის საკათალიკოსოში, კონსტანტინოპოლში ხაგმებრძოლური ერესის გავრცელების გამო, მირონის შემოტანა დაიწყეს იერუსალიმიდან (კონსტანტინოპოლის ნაცვლად), IX ს-დან კი ეურემ დიდი მაწყვერელის მეცადინეობით საეკლესიო ნორმების გათვალისწინებით, იერუსალიმის საპატრიარქოს თანხმობით, დაწესდა, რომ აფხაზეთის (და არა „აღმოსავლეთის“) კათალიკოსებს მირონი იერუსალიმის ნაცვლად აღეღმეე, ქართლში უნდა მიეღოთ, რადგანაც „აფხაზეთიც ქართლია“, საეკლესიო ერთიანობის გამო აფხაზეთისათეის საჭირო მირონის კურთხეეა „ქართლს განეწესა IX ს-დან“ (გე. 56). ეფიქრობ, დამაჯერებული და არგუმენტირებული მოსაზრებაა და მისაღებად მიგვაჩნია.

მიგროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს ერთლად აქვს განხილული *ეარდაპეტობის* ინსტიტუტი სომხეთში, რომლის ფორმად არის მიჩნეული ქართული მოძღვრობის ინსტიტუტი ქართლში. უნდა აღინიშნოს, რომ ეარდაპეტის და მოძღვრის შესაბამისობის საკითხი პირველად გამოიკეეია ნ. მარმა. მას მიაჩნდა, სომხური საეკლესიო წყაროების მიხედეით ეარდაპეტი ნიშნავდა არა ბერს, ანდა უბრალო არქიმანდრიტს, არამედ მოძღვარს (მასწაელებელს). ეს მეხედულება გაიზიარა ქართული სამართლის ისტორიის სპეციალისტმა, პროფ. გ. ნადარეიშეილმა – „ძეელ სომხურ ეკლესიებში ეარდაპეტის, როგორც მოძღვარ-მასწაელებლის როლი და ავტორიტეტი მეგად მნიმენელოვანი იყო რთული სასულიერო საკითხების გადაწყეეტაში, როგორც ჩანს, მას უფრო მეტი წონა ჰქონდა, ეიდრე ეპისკოპოსს ან თუნდაც კათალიკოსს... ეარდაპეტებს არამხოლოდ მასწაელებლის-მოძღვრის უფლება ჰქონდათ, არამედ მოსამართლისაც. მათ ხელში იყო მსაჯულობაც“ (მ. ნადარეიშეილი – ნ. მარი და ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, 1989, გვ. 23). ამ დებულებას იზიარებს მიგროპოლიტი, ანანია ჯაფარიძე. იგი წერს – ქართველ „მოძღვარს“ რუის-ურბნისის კრებაზე ეტყობა, ისეთივე უფლებები გააჩნდა, რაც სომხურ ეარდაპეტს. მოძღვარი ეკლესიის მასწაელებელი იყო და, ჩანს მოსამართლეც. ამას მოწმობს ის, რომ ქართეელი მეფის დარბაზის კარზე მყოფი „მოძღვართ-მოძღვარი“ უმაღლესი მსაჯულის და მოსამართლის უფლებით ყოფილა აღჭურეილი. მოძღვარს ეკისრებოდა მსაჯულის ფუნქციები, ჩანს „მერჩულე“ რჯულის მცოდნეთ, მოსამართლედ (მსაჯულად) იწოდებოდა, ეკლესიის ხელში იყო თავმოყრილი მთელი ძალაუფლება. რიგ შემთხეევამი საერო და სასულიერო ძალაუფლება ერთ ხელში იყო. ამის მაგალითად მიაჩნია ნ. მარს ჭყონდიდელ-მწიენობართუხუცესის ინსტიტუტი. ჩანს, მოძღვართა ინსტიტუტს ისეთივე მნიშენელობა ჰქონდა საქართველოში, როგორც ეარდაპეტთას – სომხეთში. ეს იყო სახელმწიფოებრივ გაერთიანებამდე, მაგრამ გაერთიანების შემდეგ თაეის გვერდით ვერ იეუა ძლიერი და დამოუკიდებელი ეკლესია და მოძღვრობის ინსტიტუტს უფლებანი შეუკვეცა. ამას მოწმობს რუის-ურბნისის კრების მე-12 კანონი – „მოძღვარი წოდებულთა მათ მონა ბონთა“. ამ კანონის მიხედეით – „პირველად ამას განესაზღვრებთ რათა უმღვდელოსა არა ხელეწიფებოდეს განმკითხველობად სულთა,

არათუ ეპისკოპოსი იყოს, ანუ მღვდელი ანუ დიაკონი, რამეთუ პირველად მეკერისა და გახსნისა ხელმწიფობასა უხამს ქონებად და ეგრეთღა განკითხვისა სულთაისა ხელ-ყოფად" (დიდი სჯულის კანონი, 1975, გვ. 551). აი, ამ კანონს განმარტავს რა მიგროპოლიტი, ანანია ჯაფარიძე წერს – ამ კანონის მიხედვით გამოდის, რომ მეცნიერულ განათლებას, რის გამოც ბევრი იღებდა „მოძღვარის" წოდებას, მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა. ამიტომ მოძღვრის წოდება შეიძლებოდა მინიჭებოდა მცირეწლოვნებს, მაგრამ ნაკლებად სასულიერო პირს. ამის ახსნა კრების მე-12 კანონით არის გამართლებული „მეკერისა და განხსნის ხელეწიფება" მართლაც აქეს მოციქულთაგან მვკეიდრეობით ხელდასხმულ ეპისკოპოსს, მღდელსა და დიაკონს". რაც შეეხება სომხურ ეარდაპეტს, როგორც ნ. მარი შენიშნავს – მისი უმთავრესი უპირატესობა არის მეცნიერული ცოდნა და ამ ცოდნის უფლება მსჯელობისა, მასწავლებლობის და ა. შ. ნ. მარს მიაჩნდა, რომ ძველ სომხეთში ეარდაპეტები თავიანთი უფლებამოსილებით ღირსეულ სიმაღლეზე იდგნენ. ძველი სომხური საეკლესიო წყობილების თანახმად, მათ საპატიო ადგილი ეკავათ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში. მათ შორის სამართალ შემოქმედების სფეროში. ნ. მარი თელიდა, რომ ფეოდალური სომხეთი ქართული სამეფოს შემადგენლობაში შედიოდა და ისტორიული გაო-კლარჯეთი მას სომხეთის ყოფილ ნაწილად მიაჩნდა, ამიგომ ამ ინსტიტუტს ქართულ ეკლესიაზე გაელვენა უნდა მოეხდინა. ამ მოსაზრებას არ იზიარებს მიგროპოლიტი, ანანია ჯაფარიძე და აღნიშნავს – „სინამდვილეში მართალია, VI ს-ის შემდეგ ქართველთა ქვეყანა ტაო და ნაწილობრივ მის მიმდებარე ქართული მხარეები სომხური ეკლესიის გაელვენის სფეროში იმყოფებოდა, არაბთა შემოსევების შემდეგ ბიზანტიელთა გაელვენით ამ ქართულმა კუთხეებმა თავი დააღწიეს სომხურ საეკლესიო ბატონობას და VIII-IX საუკუნეებში დაუბრუნდნენ ქართულ დედა ეკლესიას" (გვ. 58). ეფიქრობ, მართებული და საფუძვლიანი აზრია და მისი გამიარება მოუწევს ზოგიერთ მკელევარს.

მერჩულე – მოძღვარ-მასწავლებლის ინსტიტუტს დიდი ავტორიტეტი მოუპოვებია არაბთა მიერ ქართული სახელმწიფოებრიობის დასუსტების ხანაში.

რაც შეეხება ეარდაპეტის გაელენას და ავტორიტეტს იგი თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, მასწავლებლიდან მოსწავლეს. ამაზე მართებულად შენიშნავს პროფ. გ. ნადარეიშვილი მის საყურადღებო გამოკვლევაში – „ნ. მარი და ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები" (1989, გვ. 25). ანალოგიური მდგომარეობა ყოფილა საქართველოში. მაგალითად, 985 წელს სინას მთაზე გადაწერილი იაკობის ჯამის წირვის ანდერძებში იოანე ზოსიმე იხსენებს თავის მოძღვრებს, ვითარცა უცილობელ ავტორიტეტებს, რომელთაგან მიიღო ცოდნა, „ვითა მე ეიცოდი მოძღვართაგანსა" – აღნიშნავს იგი. ასე რომ მოძღვართა ხელშია წმინდა წერილის მრუნვა, რაც თავიანთ მოვალეობად მიაჩნიათ. მხითარ გოშის სამართლის წიგნის მიხედვით, ეარდაპეტობის კანდიდატს ეკალებოდა – „ძველი და ახალი აღქმის წიგნებისა და კანონიკური დადგენილებების საფუძვლიანი ცოდნა. თანაც გამოცდის დროს გამოსაცდელს დაწერილებით უნდა მოეთხრო გამომცდელისათვის „სად და ვისთან შეისწავლა მან საღვთო წერილის თითოეული წიგნი" (ე. ნადარეიშვილი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 25). იოანე ზოსიმეც ასევე ახსენებს თავის მეცნიერულ მოძღვარს, კერძოდ, ზემოაღნიშნულ წიგნთან დაკავშირებით – აღნიშნავს მიგროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე.

შემდეგ განხილულია მოძღვრობის და ეარდაპეტობის ინსტიტუტის როლი და მნიშვნელობა საქართველოს და სომხეთის ისტორიაში. დროთა განმავლობაში მოძღვრობის ინსტიტუტის მნიშვნელობა თანდათან შემცირდა, თუმცა XII ს-ში მას საკმაო ძალა ჰქონია. მონოგრაფიაში ამის დასტურად მოგანილია დაეით აღმაშენებლის ანდერძი, როცა მან თავისი ქონება მიიმღეიმის მონასტერს დაუტოვა საკუთარი მოძღვრის ხელით.

მიგროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძე ეარდაპეტის და მოძღვრის მესაბამისობას კიდევ სხვა განზომილებებშიც განიხილავს. ამ ორი ინსტიტუტის ინდენტიფიკაციის სასარგებლოდ, მოჰყავს სხვადასხვა მეცნიერთა მოსაზრებანი. პატივცემულ მკელევარს მსურს მივუთითოთ ერთ ავტორიტეტულ მეცნიერზე, რომლის მოსაზრებამ ასახვა ვერ ჰპოვა მის ფუნდამენტურ ნაშრომში. ეს გახლავს აკად. კ. კეკელიძე, რომელმაც არ გაიზიარა ნ. მარის ხსენებული მოსაზრება. მან თავისი აზრი ეარდაპეტის და მოძღვრის ურთიერთმიმართების შესახებ გამოთქვა 1928 წელს, პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის საღოქტორო დისერტაციის დაცვის დროს. დისერტაციის თემა იყო – „ჩრდილო მხარეთა მოძღვარნი" და მათი ვინაობა სომეხ-ქართველთა ურთიერთობის საკითხებთან დაკავშირებით (ცდა ისტორიულ-ლიტერატურული გამოკვლევისა)". პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის ოპონენტები იყვნენ აკად. ივ. ჯავახიშვილი და აკად. კ. კეკელიძე. აკად. კ. კეკელიძის რეცენზია დაცულია საქართველოს სახელმწიფო, საისტორიო არქივში, პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის პირად ფონდში (№ 763, საქმე № 280). ეს რეცენზია გამოვაქვეყნეთ ჟურნალ „მაცნეში" (1993, № 3-4, გვ. 195-205) – „აკად. კ. კეკელიძის გამოუქვეყნებელი ნაშრომი". აკად. კ. კეკელიძემ ამ საკითხში ბოლომდე არ გაიზიარა ნ. მარის მოსაზრება და შესაბამისად პროფ. ლ.მელიქსეთ-ბეგისაც, რადგან ეს უკანასკნელი ეყრდნობოდა ნ. მარის აღნიშნულ აზრს. ძიების მიუხედავად ვერ ვიპოვნე და ამდენად არ ვიცი პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგმა ყურად იღო თუ არა აკად. კ. კეკელიძის შენიშვნები. ასეა თუ ისე, აკად. კ. კეკელიძის ეს მოსაზრება, ეფიქრობთ მკელევართა

ყურადღებას იმსახურებს. ამიგომ მოეიგან შემოკლებით. აკად. კ. კეკელიძე წერს – „შენიშენას იწვევს აგრეთვე ზოგიერთი კერძო ეპიზოდური ხასიათის საკითხები, მაგრამ მე შეეჩერდები მხოლოდ ერთზე, ეს არის საკითხი „ეარდაპეტის" შესახებ. აეგორი (ლეონ მელიქსეთ-ბეგი, ბ. ა.) ამბობს, რომ მის შრომაში ტერმინი ეარდაპეტ – გაგებულია თავისი ისტორიული მნიშენელობით, რომელსაც ძველს ქართულ მწერლობაში ჩეეულებრივე შეესატყეისება მოძღეარი (სად. ნაშრ. გე. 11-12). ძველს სომხურ მწერლობაში აეგორის სიტყეით, ის აზრი იყო გაერცელებული, რომ ეკლესიის ბერჯნი არიან ჯერ მოციქულნი, შერმე წინასწარმეტყეელნი, ხოლო მესამედ მოძღეარნი (გე. 11, შენ. 2). ეს აზრი არ არის სპეციფიურისომხური, ის პირეელყოფილი ქრისტიანობის შეხედულებაა, რომელიც პირეელად მოციქულმა პაელემ გამოთქეა ასე: „რომელნიმე დაადგინნა ღმერთმან ეკლესიათა: პირეელად მოციქულნი, მეორედ წინასწარმეტყეელნი, მესამედ მოძღეარნი" (I კორ. 12,28). „მოძღეარი" ეგრეთწოდებული ქარიზმატული ნიჭი იყო, რომელიც ქრისტიანობას მეოთხე საუკუნემიაც კი არ გაქმყოლია. სომეხთა ეკლესიაში ამ ტერმინით აღინიშნებოდა, ნ. მარის სიტყეები რომ ვიხმაროთ, Корпорация ученых духовного звания (Тексты и разыскания, ст. 35). ეს იყო განსაკუთრებული, სრულიად ჩამოყალიბებული, კორპორაცია მწიგნობრულ-მეცნიერული ხასიათისა. შესაძლებელია, ეს სპეციფიური კორპორაცია საქართველოშიც არსებობდა თაედაპირეელად, განსაკუთრებით სომეხ-ქართეელთა ეკლესიური ერთობის ხანაში, მაგრამ ეს კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ ყოეელთეის, როდესაც ქართელის ბებანი სიტყეა „მოძღუარი" გეხედება, უსათუოდ სომხური „ეარდაპეტი" იგულისხმება ზემოთაღნიშნული ტექნიკური მნიშენელობით (გე. 12, შენ. 1). ყოეელ შემთხეევაში, ჩემ მიერ გამოცემულს „იერუსალიმის განჩინებაში" „მოძღუარი" რომ სწორედ „святитель"-ის, ესე იგი ეპისკოპოსის ექეივალენტია და არა სომხური „ეარდაპეტისა", როგორც ლ. მელიქსეთ-ბეგი გეარწმუნებს ნ. მარის ავტორიტეტით. ეს თეითონ ტექსტითაა დამოწმებული: იქ, სადაც ამა თუ იმ ეპისკოპოსის ხსენებაა აღნიშნული, ნაჩეენებია, რომ მის სადიდებლად უნდა შესრულებული იქნეს იმ ტიპის ღეთისმსახურება, რაც „მოძღეართათეის" არის დადებული (იხ. მაგალითად, იანერის 25, 26, 30; თებერელის 22, 23; მარტის 11 და სხე.). თავის აზრის დასამტკიცებლად აეგორს (ლ. მელიქსეთ-ბეგს – ბ. ა.) ეერ გამოადგება ეერც ნ. მარის მიერ აღნიშნული მუხლი რეის-ურბნისის კრების ძეგლის წერისა (Извест. Акад. Наук, 1918, стр. 318, прим. 1), სადაც თითქოს პირდაპირ ნაჩეენებია, რომ „მოძღეარი" ნიშნაეს გარკეეული კეალიფიკაციის მქონე მონაზონს, სწორედ, ისე როგორც სომეხთა „ეარდაპეტი", აეგორს (ლ. მელიქსეთ-ბეგს, ბ.ა.) ბოლომდე რომ წაეკითხა ეს მუხლი და საფუძელიანად ჩაეიქრებოდა მას, დაინახაედა, რომ აქ „მოძღეარი" სრულიადაც არ ნიშნაეს სომხურ „ეარდაპეტს", არამედ „სულიერ მოძღეარს", ესე იგი – ისეთ პირს, რომელიც მორწმუნეთაგან აღსარებას ღებულობს. რადგან ძეელად მონასტრებში „მოძღურობას" ესე იგი მორწმუნეთაგან აღსარების მიღების უფლებას, ისეთი ბერებიც კი ითეისებედნენ, რომელთაც მღედლობის ხარისხიც კი არ ჰქონდათ, ამიგომ აღნიშნულ მუხლში, იმ სიტყეების შემდეგ, რომლებიც ჩენს აეგორს (ლ. მელიქსეთ-ბეგს, ბ. ა.) მოჰყაეს, ნათქეამია: „და პირეელად ამას განესაზღერაეთ, რათა უმღედელოსა არა ხელეწიფებოდის განმკითხეელობად სულისა, არა თუ ეპისკოპოსი იყოს, ანუ მღედელი ანუ დიაკონი, რამეთუ პირეელად მეეერისა და განხსნისა ხელმწიფება უხამს ქონებად და ეგრეთცა განკითხეისა სულთა ხელყოფად" (საქართეელოს სამოთხე, გე. 525).

ეფიქრობთ, აკად. კ. კეკელიძის ამ აზრის გათეალისწინება ურიგო არ იქნებოდა.

მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს შესაეალში მიმოხილული აქეს აგრეთეე აკად. ეაჩეიმეილის, ივ. სურგულაძის, გ. ნასყიდაშეილის, მ. რატიანის, ე. გაბიძამეილის, ბ. ლომინაძის, ის. დოლიძის და სხეათა შრომები.

ნაშრომის პირეელ ნაწილში წარმოდგენილია დღემდე მოღწეული საეკლესიო სამართლის წყაროები. იმ წყაროთაგან განსაკუთრებით საყურადღებოა – „სწაელება 12 მოციქულისა" („დიდაქე"), რომელიც I-II საუკუნეების მიჯნას განეკუთენება, შემდეგ მოდის მსოფლიო საეკლესიო კრებები და მათი კანონები. მოკლედ არის განხილული შეიდეე მსოფლიო საეკლესიო კრება. გაანალიზებული აგრეთეე ადგილობრიეი მნიშენელობის საეკლესიო კრებები და კანონები. მთელი II თაეი ეძღენება საეკლესიო სამართლის წყაროების პირეელ ქართულ თარგმანებს. ივ. ჯაეახიშეილის აზრით, VI ს-ის ბოლოს და VII ს-ის დასაწყისში მსოფლიო საკანონმდებლო ძეგლების ქართული თარგმანები გადმოღებული უნდა ყოფილიყო. ამ მოსაზრების მისაღებად თვლის მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე.

ნაშრომის საყურადღებო ნაწილია ის თაეი, რომელშიც, შეიძლება ითქეას, შედმიწეენით არის გაანალიზებული საქართეელოს საეკლესიო სამართლის წყაროები. ამ წყაროების კელეეა საკმაოდ სრულად არის წარმოდგენილი. აქეე უნდა აღინიშნოს, ადგილობრიეი, ეროენული ეკლესიის სამართლის ერთ-ერთ ძირითად წყაროს შეადგენს საკუთარი კრებების დადგენილებანი, მაგრამ იმ შემთხეევაში, თუ ეკლესია ავტოკეფალურია. თუ მას არა აქეს ავტოკეფალია, მაშინ მისი სამართლის წყაროა შემდგომი, კორიარქალური ეკლესიის დადგენილებანი. საკითხის უფრო ნათელსაყოფად ავტორს მოაქეს რუსული ეკლესიის მაგალითი. რუსული ეკლესია XV ს-მდე ანგარიშეალდებული ჰყო აღესრულებინა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს კრებათა, პატრიარქთა და სინოდის დადგენილებები, რადგან იქამდე იგი იყო კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს ერთ-ერთი მიტროპოლია. რუსეთის ეკლესიის

ანალოგიურად, აეტოკეფალიის მიღებამდე საქართველოს ეკლესიის სამართლის ძირითადი წყარო იყო კირიარქალური ეკლესია. ეს ეკლესიები გახლდნენ კონსტანგინოპოლის ეკლესია — IV ს-ის დასაწყისიდან, შემდეგ კი ანგიოქიის იურისდიქციის ქვეშ მოექცა V ს-ში. ისტორიკოსების ამ დასკვნას არ ეთანხმება მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე. მისი აზრით, რადგან კონსტანგინეპოლი იმპერიის დედაქალაქად აკურთხეს 330 წელს, ხოლო ამ დროს კონსტანგინეპოლის ეპისკოპოსი ეშორჩილებოდა თრაკიაში მყოფ თავის მიტროპოლიტს, გამოდის კონსტანგინეპოლს IV ს-ის 30-იან წლებში თავისი ნორმალური სიდიდის ეპარქიაც კი არ გააჩნდა. მას მთელი საუკუნე დასჭირდა თავი იურისდიქციაში მოექცია 451 წლის ქალკედონის მსოფლიო კრების დასტურით იქამდე აეტოკეფალური დიოცეზები თრაკიისა, ასიისა და პონტოსი. რახან ეს ასეა, მაშინ ისმის კითხვა, როდის დაარსდა ოფიციალური ქართული ეკლესია. ამ კითხვაზე საკუთარი პასუხი აქვს მიტროპოლიტ, ანანია ჯაფარიძეს. მეცნიერთა მოსაზრებათა საფუძველზე ქართული ეკლესია დაარსდა ან 317 ან 326, ან 337 წლებში. აეტორი ასე მსჯელობს — ქართული ეკლესია თუ დაარსდა 326 წელს, მაშინ კონსტანგინეპოლის იურისდიქციაში მოხვედრა გამორიცხულია. თუ დაარსდა 337 წელს ახლად დაარსებული (330) კონსტანგინეპოლის ეპისკოპოსს არ მეეძლო თავის იურისდიქციაში მოექცია ქართული ეკლესია. რადგან ჯერ თეითონ არ იყო მომძლავრებული. დაეუმეათ მოენდომებინა, მაინც ვერ შეძლებდა, რადგანაც მაშინ კონსტანგინეპოლსა და საქართველოს შორის პონტოს დიოცეზის აეტოკეფალური ეკლესია იყო. ასე რომ „საეკლესიო სამართლის" მიხედვით, IV ს-ის 30-იან წლებში ასეთი დაქვემდებარება შეუძლებელი იყო. მსგავსადე საეჭვოა ანგიოქიის იურისდიქცია ჩვენი ეკლესიის მიმართ" (გვ. 128). მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს ამ მოსაზრების საფუძვლიანობის დასამტკიცებლად მოაქვს გიორგი მთაწმინდელის დებულება, რომლის თანახმად ქართული ეკლესია დაარსებული იქნა არა IV ს-ში, არამედ I-II საუკუნეებში თვით მოციქულთა მიერ, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ მსგავსად სხვა მოციქულთა მიერ დაარსებული ყველა ეკლესიისა, ქართული ეკლესიაც დაარსებისთანავე აეტოკეფალური იყო, თანახმად იმდროინდელი საეკლესიო სამართლისა. ამიგომ ანგიოქიის საპატრიარქოს პრეტენზიები ქართული ეკლესიის მიმართ უკანონო იყო. ანგიოქიის ეკლესია არასდროს ყოფილა ქართული ეკლესიის ე. წ. „დედაეკლესია". გიორგი მთაწმინდელის მოსაზრებას მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძე ნასტაკისში აღმოჩენილი არქეოლოგიური მასალითაც ამაგრებს. ამ არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ჩანს, რომ II-III საუკუნეებში ქართლში ქრისტიანულ სარწმუნოებას არამც თუ დაბალ, არამედ საზოგადოების მაღალ ფენებშიც კი მეუღწევია.

მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს ერთგვარი დასკვნის სახით გვთავაზობს, როცა აღნიშნავს, ბალსამონის მიერ ნახსენები „ანგიოქიის კრების დადგენილებამდე", რომელმაც თითქოს XI ს-ში ქართულ ეკლესიას აეტოკეფალია მიანიჭა, ქართული ეკლესია დიდი ხნის აეტოკეფალური იყო, რადგან საქართველოს ეპისკოპოსები არ ემორჩილებოდნენ უცხოეთის არც ერთ პატრიარქს. ყოველი აღგილობრიეი საეკლესიო წესი საქართველოშიეე „განეგება". საქართველოს ეკლესიაში „თეით დაისუმენ კათალიკოსთა და ეპისკოპოსთა" (გვ. 140). ამ მოსაზრების გასამკეიდრებლად იმოწმებს გიორგი მთაწმინდელს. მას საქართველოს და ანგიოქიის ეკლესიები თანაბარი უფლებების მქონე, თავისთავად ეკლესიებად მიაჩნდა. გიორგი მთაწმინდელი არ ცნობდა ანგიოქიის საყდრისმაღლი ქართული ეკლესიის დაქვემდებარებას არც ერთ დროში, არც წინასაუკუნეებში და არც მის დროს. I-II საუკუნეებში საქართველოს ეკლესია მოციქულთა მიერ იყო დაარსებული, ე. ი. აეტოკეფალური, რაც შეეხება მირონის კურთხეას, ძველად ამ უფლების უპირატესობით ეპისკოპოსები სარგებლობდნენ. ეპისკოპოსთა ეს უფლება უფრო განამტკიცა კართაგენის კრებებმა IV ს-ში. VI-VII ს.ს. სომხეთისა და ალბანეთის ეკლესიები, მირონს თვითონვე აკურთხებდნენ. ამასთან დაკავშირებით გვსურს აღვნიშნოთ, მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს მეცნიერულად აქვს დასაბუთები ის ფაქტი, რომ სამართლებრივად სომხეთისა და ალბანეთის ეკლესიების თანაგოლი და თანაფარდი ქართული ეკლესიაც თეითონ ხარმაედა მირონს ძველთაგანვე. ეს მით უფრო სარწმუნოა, რომ უფლის კეართზე ამოსული სვეტიცხოველის ძირიდან მირონი IV საუკუნიდანვე გადმოედინებოდა, მართალია, მცირე რაოდენობით, მაგრამ მას ურეედნენ ხარმეისას წმინდა მირონს.

გამოწეელეით არის გაანალიზებული საეკლესიო სამართლის წყაროები დეინის კრებიდან რუის-ურბნისის კრებამდე (VI-XI), რუის-ურბნისის კრების შემდგომი პერიოდი (XII-XIII სს), მიმოხილულია ქართული სახელმწიეობრიობის გაუქმების ხანის საეკლესიო სამართლის ძეგლები „საეკლესიო სამართლის წყაროები აეტოკეფალიის გაუქმების დროს". საქართველოს ეკლესიის აეტოკეფალია მეფის რუსეთმა გააუქმა 1811 წლის 30 იენისს. ნ. დურნოეოსა და ქართველ უმაღლეს სასულიერო პირთა აზრით საქართველოს ეკლესიის აეტოკეფალიის გაუქმება იყო საეკლესიო უკანონობის აქტი, რადგან საქართველოს ეკლესიის დადგენილებების და მსოფლიო ეკლესიის თანხმობის გარეშე გააუქმა ძველი იერიის საკათალიკოსო, მისი უკანასკნელი კათალიკოს-პატრიარქი ძალდატანებით გადაასახლა უცხო მხარეში, საქართველოს ეკლესიას ჩამოართეა მამულები, გააუქმა საქართველოს ეკლესიის ადგილობრიეი კრებები მთელი საუკუნის მანძილზე, დაეპყრა საქართველოს ეკლესიას მისი კრების დაუდგენლად ედღესასწაულა რუსეთის ეკლესიის წმინდანთა დღეები. აგზაენიდა საქართველოს ეკლესიის მმართველად ეგზარხოსებს — მართებულად აღნიშნავს პროფ. გ. როგავა. აქედან

გამომდინარე, ქართული ეკლესიის შერწყმა რუსულთან კანონიკურად არ მომხდარა, რადგანაც ეს უნდა მომხდარიყო კანონიკურ საფუძველზე – „ე. ი. საქართველოს და რუსეთის ეკლესიათა ადგილობრივი კრებების გადაწყვეტილებით, აღმოსაელეთის პატრიარქთა დასტურით. სინამდვილეში კი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია გაუქმებული იქნა რუსეთის იმპერატორის ნება-სურვილით“ (გვ. 205) დაასკვნის მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე. შემდეგში მოაქვს უამრავი ფაქტები თუ როგორ გააუქმეს ეპარქიები საქართველოში, ქართველ სასულიერო პირთა პროცესები და მათი ჩახშობა ცარიზმის მიერ და სხვ.

მოკლედ მაგრამ ამომწურავად არის წარმოდგენილი საეკლესიო სამართლის წყაროები ავტოკეფალიის აღდგენის (1917 წ.) შემდეგ.

მნიშვნელოვანია მეორე ნაწილი მოიცავს საქართველოს ეკლესიის საკანონმდებლო კრებების მეცნიერულ ანალიზს. ეს ანალიზი კი არის ღრმა და ყოველმხრივი. შეიძლება ითქვას, საქართველოს ეკლესიის საკანონმდებლო კრებების ამგვარი მთლიანი, სრული და აკადემიური კვლევა დღემდე არ ყოფილა ჩატარებული, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ივ. ჯაველიშვილის ადრეულ ნაშრომებს. ერთი სიტყვით დაწყებული რუის-ურბნისის საეკლესიო საკანონმდებლო კრებიდან (1103 წ.) ვიდრე საქართველოს ეკლესიის აღდგენილი ავტოკეფალიის პირველი კრების (1917 წ.) მიერ გატარებული „დებულებამდე“, ყველა საეკლესიო კრების მიერ მიღებული კანონები, დებულებები და ფაქტები გამოწვლილვით არის განხილული. XII-XVIII საუკუნეებში კი სულ მცირეა – 10 საკანონმდებლო კრება.

მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძის ერთელი ნაშრომის პირველი წიგნი მთაერდება მესაბამისი დასკვნით, რომელშიც გადმოცემულია კვლევის შედეგად მიღებული ძირითადი დებულებები. ამ დებულებების ძირითადი არსი შემდეგში გამოიხატება: საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიური მდგომარეობის გამო გამოწვეული დანაშაულობათა აღმოსაფხვრელად საკმარისი არ აღმოჩნდა საერო (შეფის და ერისთავთა) ძალაუფლება. ამიტომ საჭირო გახდა ეკლესიის ავტორიტეტი და მისი ენერგიული ჩარევა. ყოველივე ამან ასახეა ჰპოვა სამართლის ძეგლებში. სახელმწიფოში ეკლესიის როლის ამაღლების გამო საერო სამართლისა და სამოქალაქო ცხოერების მთელი რიგი საკითხები კანონიკური სამართლის ნორმებად წესრიგდებოდა და საეკლესიო სასამართლოების კომპეტენციას შეადგენდა. ეფიქრობთ, მოკლედ, მაგრამ ზედმიწევნითი სისრულითაა ავტორის მიერ წარმოებული კვლევის შედეგი.

მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ იგი აქ არ გაჩერებულა, გაუგრძელებია კვლევა და ამაეე წელს გამოუცია მეორე წიგნი. იგი მოიცავს – „საქართველოს ეკლესიის მიმდინარე კრებები (IV-XVIII სს) „მსოფლიო საეკლესიო კრებები ქართველ ეპისკოპოსთა მონაწილეობით“. საქართველოს ეკლესიის არსებობის 1600 წლის მანძილზე ათასობით საეკლესიო კრება უნდა ყოფილიყო მოწვეული, მაგრამ, სამწუხაროდ, რამდენიმე კრება იყო გამოელენილი და შესწავლილი. ამის მიზეზი მარტო ის კი არაა, რომ საეკლესიო სამართლის მეცნიერული შესწავლა გეიან დაიწყო (XIX ს-ის ბოლო და XX ს-ის დასაწყისი), ანდა ათეისტურმა რეჟიმმა შეაფერხა იგი, არამედ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მიუხედავად მოწვეულ კრებათა საკმაოდ დიდი რიცხვისა, მათ შესახებ პირდაპირი ცნობები მცირე რაოდენობით შემორჩა. ძირითადად „სჯულდების წიგნებში“, ტიპიკონებში, საეკლესიო და სამონასტრო კრებულთა განჩინებებში, „დეწერილებში“, სიგელ-გუჯრებსა და სხვა საეკლესიო სამართლის აქტებში. ისინი, ივ. ჯაველიშვილის აზრით, მართალია, მოქმედი საეკლესიო სამართლის პირუთვნელ საბუთებს წარმოადგენენ, მაგრამ მათში კვლევის შესაბამისი მასალის მოძიება დიდ შრომა-გარჯასთან არის დაკავშირებული. და აი, მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე არ შეუშინდა დაუღალე შრომას და წლების მანძილზე კეთილსინდისიერი მეცნიერული მუშაობით გამოელინა XIV-XX სს-ში შემდგარი 100-მდე საეკლესიო კრება, მათ შორის 15 საკანონმდებლო. IV-XVIII სს-ში მოწვეული 21 და XIX-XX სს-ში შემდგარი 50-მდე მიმდინარე საეკლესიო კრება, მათ გარდა 9 მსოფლიო და საერთაშორისო მნიშვნელობის კრება, რომელთა მუშაობაში ქართველი ეპისკოპოსები მონაწილეობდნენ. ეს კი არც თუ მცირე მეცნიერული წარმატებაა ერთი მკვლევარისათვის. რაც შეეხება მეორე წიგნს, როგორც აღვნიშნეთ, მასში განხილულია IV-XVIII სს-ში შემდგარი 21 საეკლესიო კრება, მათგან ზოგიერთი, მართალია, მოწვეული იქნა საქართველოს საზღვრებს გარეთ, მაგრამ მიეძღვნა საქართველოს საეკლესიო საკითხებს. ავტორი სწორად მოიქცა, როცა ამ კრებათა მნიშვნელოვან ნაწილს თან დაურთო მათ მიერ მიღებული საეკლესიო სამართლის ძეგლები. მიტროპოლიტმა, პროფ. ანანია ჯაფარიძემ განხილულ საეკლესიო კრებებს მოწვეების ადგილის მიხედვით მიაკუთვნა სახელი. მან ასეთი დასკვნა შემოგვთავაზა: „შესწავლილი საეკლესიო კრებების ანალიზი აღასტურებს ძველი ქართული ისტორიოგრაფიის დაბეჯითებულ მტკიცებას იურისდიქციის საზღერების შესახებ (კერძოდ, რომ IV ს-დან ქართული ეკლესიის იურისდიქციამი მეღიოდა არა მხოლოდ აღმოსაელეთ საქართველო, არამედ დასაელეთ საქართველო) თავდაპირველად მდინარე ეგრისის წყლამდე, შემდეგ კი მდინარე კლისურამდე), საეკლესიო ენის და სხეათა შესახებ“ (გვ. 6). შეიძლება ითქვას ამ დასკვნის ფაქტობრივ მტკიცებას და საფუძელიან მტკიცებას წარმოადგენს მთელი ამ ერცელი ნაშრომის უმეტესი ნაწილი.

საქართველოს ეკლესიის ისტორია დღემდე პერიოდებად არ იყო დაყოფილი. მიტროპოლიტმა, პროფ. ანანია ჯაფარიძემ პირველმა დაყო საქართველოს ეკლესიის ისტორია პერიოდებად. ამ დაყოფას საფუძვლად დაუდო საქართველოსა და მისი ეკლესიის ისტორიის სახელმწიფოებრივი, სოციალ-პოლიტიკური და საეკლესიო ცხოერების ეტაპობრივი განვითარება. მოდელად კი აიღო მსოფლიო ეკლესიის ისტორიის პერიოდული სისტემა. ქართული ეკლესიის ისტორიაში გამოყო ორი პერიოდი: ძველი მოიცავს – პირველი საუკუნიდან XII ს-ის დასაწყისამდე (რუის-ურბნისის კრებამდე 1103-1105), მეორე, ანუ შუა პერიოდი მოიცავს ხანას XII ს-დან XIX ს-ის დასაწყისამდე, აეტოკეფალიის გაუქმებამდე (1811 წ.), ახალი პერიოდი მოიცავს ხანას XIX ს-ის 10-იანი წლებიდან ვიდრე დღემდე. რასაკვირველია, ეს პერიოდიზაცია, განსაკუთრებით პირველი პერიოდი შეიძლება სადაო იყოს, მაგრამ ერთი კი ფაქტია, აეტორმა წარმოადგინა ქართველი ეკლესიის ისტორიის პერიოდიზაციის მისეული მეცნიერული ხედვა. მოგეცა ყოველი პერიოდის შესახებ არსებული ქართული და არაქართული საისტორიო წყაროების მიმოხილვა. მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე საერთოდ თავის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში და ამ ნაშრომში კატეგორიულად იცავს იმ აზრს, რომ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველომ ქრისტიანობა ერთდროულად მიიღო. იგი ეყრდნობა რუის-ურბნისის კრების დადგენილებას აღნიშნულ საკითხზე. აგრეთვე საერთოდ ქართველ წმინდა მამათა, ისტორიოგრაფთა და მემატიანეთა მიერ ტრადიციულად განსაზღვრულ თვალსაზრისს.

მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს შემდეგ განხილული აქვს საქართველოს ეკლესიის 19 მიმდინარე კრება. ყველა ამ კრების ანალიზს ვერ წარმოვადგენთ, მაგრამ მოგიერთს კი გარკვეულწილად შეეხებით. მიუხედავად იმისა, ქართული და სომხური ეკლესია VII ს-ის დასაწყისში საბოლოოდ დაშორდა, მათ შორის კამათი რელიგიურ საკითხებზე მაინც გაგრძელდა და რიგ შემთხვევაში მძაფრ ხასიათსაც იღებდა. ეს გაუთავებელი დისკუსია ქართველი და სომეხი სამღვდელოებისა ქართველ მეფეებს არასასურველ მოვლენად მიაჩნდათ და ცდილობდნენ მათ ერთგვარ მორიგებას. ერთ-ერთი ასეთი მცდელობა იყო დვინის აღმამენებლის და თამარ მეფის დროს. დვინის აღმამენებლის დროს 1123 წელს გამართულა ქართველ და სომეხ სასულიერო მოღვაწეთა პაექრობა-კამათი. კრება დიდხანს გაგრძელებულა, დილაადრიან დაწყებულა და დამთავრებულა გვიან საღამომდე. მაგრამ ვერ შეთანხმებულან ვერცერთ რელიგიურ საკითხზე. ბოლოს მეფე დვინის იძულებული გამხდარა მიემართა სიგყვით სომეხი სასულიერო პირებისათვის. ეს სიგყვა იმდენად ღრმამინაარსიანი ყოფილა, რომ სომეხ სასულიერო პირთ მისი მოსმენის შემდეგ მეფისთვის შეუბედიათ: „ჩვენ, მეფეო, მოწაფე გეეთნე ამათ მოძღვართა თქვენთა, გარნა ვითარ ეხედათ შენ სამე ხარ მოძღვარ-მოძღვართა, რომლის მსჭალსა ვერ მიმწუთარ არიან ეგე მოძღვართ საკონებელნი თქვენნი“. ამ მიმართვას მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე სწორ ინტერპრეტაციას უკეთებს, როცა წერს – ამ სიტყვებით სომეხმა ღვთისმეტყველებმა დაამცირეს ქართველი რჯულის მოძღვრები, რომელთაც არა „მოძღვრები“, არამედ „მოძღვართსაკონებელნი“, ე. ი. ეითომ მოძღვრები უწოდეს. ეს შეუსაბამო სუბიექტური იყო. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ამ კრებაში მონაწილეობდნენ ცნობილი ქართველი სასულიერო მოძღვრები. აეიღოთ თუნდაც არსენ იყალთოელი, რომელსაც ამ დროს თარგმნილი ჰქონდა დოგმატიკურ-პოლემიკური თხზულებანი („დოგმატიკონი“). პოლემიკურ თხზულებათაგან 6 მიმართული იყო იაკობიტთა, მონოფიზიტთა, ხოლო სამი სომხური ეკლესიის „სომეხთა“ წინააღმდეგ.

საეკლესიო კრება, პაექრობა-კამათი თამარ მეფის დროსაც გამართულა ქართველ და სომეხ სასულიერო მოღვაწეთა შორის, მაგრამ ვერ შეთანხმდნენ, ამიგომ ეს რელიგიური დავა რომ გადაწყვეტილიყო, მიმართეს შემდეგ ხერხს: ორივე მხარეს სამი დღით ძაღლები დაუმშევიათ, შემდეგ კი მათ წინ დაუდვიათ წმინდა ძვლები, ქართველთა შენაწირ სუფრას მშიერი ძაღლი არ გაპკარებია, ხოლო სომეხთა შენაწირი ძაღლს შეუჭამია. ქართველებს, რასაკვირველია, გახარებიათ. ამის შემდეგ გადაუწყვეტია ამირსპასალარს ივანე მხარგრძელს მართლმადიდებლად მონათვლა და იგი საქართველოს კათოლიკოს იოანეს მოუნათლავს. ამ არაორდინარულ კამათში თამარ მეფე არ ჩარეულა.

ერთ-ერთი საყურადღებო თაყია – სვანეთის „საეკლესიო კრებები“ (XIII-XVIII სს). მასში განხილულია საეკლესიო სამართლის ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლი, როგორიცაა – „მაგიანე სუანეთისა კრებისაი“. მას მოგიერთი მკვლევარი პირობითად ყოფს „სვანეთის საეკლესიო კრებათა პირველ მაგიანეთ“ და „მეორე მაგიანეთ“. უაქტიურად, მასში არის შეგანილი ის პირები, რომელთაც რაღაც გარკვეული ღვაწლი მიუძღვით ეკლესიის წინაშე. ასე რომ, როგორც მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე შენიშნავს – აქ საეკლესიო კრება პირდაპირი გაგებით არ იგულისხმება. „პირველი მაგიანეს“ მთაყარი ტექსტი XIII-XV საუკუნეებს მოიცავს და ეხება სვანეთის მღვდელმსახურთა შემადგენლობას და სვანეთის ეკლესიათა ზოგად აღწერას, ხოლო „სვანეთის საეკლესიო კრებათა მქონე მაგიანე“ სვანეთის ცხოერების დაქვეითების მძიმე XVII-XVIII საუკუნეთა ხანას. ეს კვალიფიკაცია ეკუთვნის პროფ. გ. გასვიანს (დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, 1979, გვ. 62, 74).

მიტროპოლიტ, პროფ.ანანია ჯაფარიძეს მიაჩნია, რომ ქრისტიანობა საქართველოში გაერცელდა პირველ საუკუნეებში, მოიქცულთა დროიდან. IV საუკუნიდან კი ის მეიცვალა ქრისტიანული ეკლესიის იმ ეპოქისათვის მისაღები ფორმით და საყოველთაო ხასიათი მიიღო. იგი აეითარებს ასეთ აზრს –

„პირველ საუკუნეთა ქრისტიანობას სპეციალისტები „იუდაურ ქრისტიანობას“ უწოდებენ, ხოლო შემდგომს „ელინურ ქრისტიანობას“ (გე. 193). შემდეგ ავტორი დაასკვნის, როგორც ჩანს, IV საუკუნიდან ჩვენში გავრცელებულმა ელინურმა მძლავრმა ქრისტიანობამ, ვერ იგუა ძველი ე. წ. იუდაური ქრისტიანობა და ამ ძველმა ქრისტიანულმა მიმდინარეობამ მთებს შეაფარა თავი. ამის შემდგომ მიგროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე ცდილობს დაამტკიცოს, რომ საქართველოს მთებში მცხოვრები ქართველი მოსახლეობა ღრმა ქრისტიანი იყო და ქრისტიანობისათვის მზად იყო თავის დასადებად. მაგრამ იქვე შენიშნავს – თუმცა ზოგიერთი ისეთი წეს-ჩვეულებაც ჰქონდათ, რომელთაც ახსნას ვერ უძებნიან და წარმართობის ელემენტებად მიიჩნევენ. ასეთია მაგალითად აღმოსაელეთ საქართველოს მთაში ე. წ. „სისხლით განწმენდა“. ეს რიტუალი კი ასეთია – შეარაკის სისხლს ასხურებენ სხვადასხვა შენობებსა და ნიეთებს, მათ განსაწმენდად“. მიგროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძე ამ ჩვეულებას თელის არა წარმართობიდან, ან იუდეველობიდან მომდინარე რიტუალად, არამედ ფიქრობს, დაფუძნებული უნდა იყოს „იოანეს გამოცხადების“ შემდეგ შუხლზე – „მე ეუთხარი მას: „უფალო ჩემო შენ იცი“ და მან მითხრა: „ესენი არიან დიდი გასაჭირიდან მოსულები, გაირეცხეს თაეიანთი სამოსი და გაასპეტაკეს ისინი კრაეის სისხლით“ (გამოცხადება 7:4).

ეფიქრობთ, „გამოცხადების“ აღნიშნული მუხლი არ გამოდგება იმის სამტკიცებლად, რომ მეარაკის სისხლით განწმენდა მოდის ქრისტიანობიდან. შესაძლოა ეს ჩეულება მოდის უფრო წარმართობიდან ან იუდეველებიდან.

მიგროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე აღნიშნავს: საზოგადოებაში გაერცელებულია აზრი, რომ საქართველოს მთის მოსახლეობა სარწმუნოებრიეად უფრო წარმართები არიან, ეიდრე ქრისტიანები. იგი ამ აზრს არ იწყნარებს და საპირისპიროს ამტკიცებს. საბუთად მოაქეს „სეანეთის საეკლესიო კრებათა მაგიანე“. ამ საყურადღებო დოკუმენტთა კრებულის მიხედვით თითქოს მთაში ქრისტიანული სარწმუნოება ოდითგან მყარად ჩანს დამკეიდრებული, მაგრამ განსჯისათვის გეინდა შეენიშნოთ – გასული საუკუნის 20-იან წლებში, როცა ათეიზმის სამინელი ტალღა აგორდა და ეკლესია-მონასტრების განადგურების კომპანია გაჩაღდა, ეს ვანდალური პროცესი მთამიც ჩაგარდა. ბოლშეეიკებმა დაიწყეს მთაში ქრისტიანული საყდრების გაექმება. მათ საყდრები ჩეულებრისამებრ ან დაანგრიეს, ან საწყობებად აქციეს. ამ უკეთურ საქმეში მთის ხალხს მათთეის ხელი მაინცდამაინც არ შეუშლიათ, მაგრამ როცა მათ წარმართულ სალოცაეებს მიადგნენ, თაეგანწირული წინააღმდეგობა გაუწიეს და ახლოს არ მიაკარეს ეშმაკის მოციქულნი. ამით ვადაჭრით არაეერს ეამტკიცებთ, მაგრამ ანგარიშგასაწეევი ფაქტი კია მთაში წარმართობის და ქრისტიანობის ურთიერთმიმართების დღემდე საკამათოდ ქცეულ საქმეში.

1755-1756 წლებში შედგა საეკლესიო კრებები თბილისში. ამ კრებებზე განიხილეს კათალიკოს ანგონ I-ის „გაკათოლიკების“ საკითხი. კრებამ ანგონ I დაადანაშაულა „გაკათოლიკებაში“ და განკეეთა. ამ საკითხს ეხება ერცელი პარაგრაფი. მასში ნაჩვენებია ამ გადაწყეეტილების აბსურდულობა. უფრო მუსგად, ანგონ I-ს ცილი დასწამეს. სინამდვილეში ამით თეიმურაზ II-მ თაეიდან მოიშორა ქართლის გახტის კანონიერი მემკეიდრე ანგონ I კათალიკოსი. იგი რუსეთში გადასაახლეს. ანგონ I-ის უღანაშაულობას ამტკიცებდნენ – ეახუშტი ბატონიშეილი, მარი ბროსე, დ. ჩუბინაშეილი, ა. ცაგარელი და სხე.

მიგროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძეს ანგონ I-ის გამართლება და ამ საქმეში ერეკლე II-ის როლი საკმაოდ ერცლად აქეს გაღმოცემული. ეს მოხდა თეიმურაზ II-ის გარდაცვალების შემდეგ, როცა გაერთიანებული ქართლ-კახეთის სამეფოს გახტზე აეიდა ერეკლე მეორე. 1764 წელს შედგა საეკლესიო კრება. კრებამ გააუქმა 1755-1756 წლის კრებათა გადაწყეეტილება და ანგონ I კათალიკოსი გახტზე დაბრუნეს. ამ კრებამ გამოიძია, ვინ შეიყვანა შეცდომაში წინა კრებები და დამნაშაეე მღვდელი ბაქარია გაბამეილი და მისი შეილი იოსები სასგიკად დასაჯა.

მიგროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძის შრომის მესამე ბოლო ნაწილია საქართველოს საეკლესიო მიმდინარე კრებები XIX-XX საუკუნეებში. მასში განხილულია XIX-XX საუკუნეებში მემდგარი 50-ზე მეტი საეკლესიო კრება, რომელთა ერთად თაემოყრა და ერთ მონოგრაფიად გამოცემა პირეელად მოხდა ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ნაშრომის ამ წიგნში წარმოდგენილია მეცნიერული ანალიზი XIX-XX საუკუნეებში მემდგარი მიმდინარე საეკლესიო კრებებისა. ავტორს ეს კრებები დაყოფილი აქეს სამ მთაეარ ჯგუფად:

1. კრებები, რომელიც შედგა ავტოკეფალიის გაუქმებიდან მის აღდგენამდე. 2. 1917 წელს შემდგარი ავტოკეფალიის აღმდგენი კრებები. 3. კრებები 1918-1995 წლებისა.

მიგროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე განიხილავს რა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების საკითხს, სრულიად მართებულად აღნიშნავს, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია გაუქმდა არა 1811 წელს, არამედ 1821 წელს, როცა რუსეთის ხელისუფლებამ მთელი სისასგიკით ჩაახშო დასაელეთ საქართველოში საერთო-სახალხო აჯანყება, რომელიც შეეცადა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის დაცეას. ამის შემდეგ რუსეთის მთავრობამ გააუქმა საეკლესიო თაეისთაეადობა საქართველოს ამ კუთხეში.

სამწუხაროა, მაგრამ ფაქტია ქართული ეკლესია მეღგებოდა ორი ადმინისტრაციულად დამოუკიდებელ ქართლისა და აფხაზეთის (იმერეთის) საეკლესიო ერთეულისაგან, რომელთა მეთაურები პატრიარქის წოდებამდე ამაღლდნენ. ეს არ არის უჩვეულო მოვლენა. ასეთი ტიპის საეკლესიო მოწყობა აქვთ სხვა ქრისტიანულ ერებს – ბერძნულ ეკლესიას გააჩნია და ახლაც აქვს რამდენიმე საპატრიარქო და ავტოკეფალიური საეკლესიო ერთეული. ამ მხრივ ანალოგიური მდგომარეობა აქვთ სომხებს. ქართული ეკლესიის ასეთი მდგომარეობა გაგრძელდა XVIII ს-მდე. სარეცენზიო წიგნში კარგად არის ნაჩვენები, თუ როგორ შეეცადნენ ქართული ეკლესიის მესვეურები საქართველოს ეკლესია გამოეყვანათ ასეთ არასახარბიელო მდგომარეობიდან და გაეერთიანებინათ. ამ დიდი ეროვნული საქმის ორგანიზატორები იყვნენ დასაელეთ საქართველოს კათალიკოზის გახგტე მჯდომი ქუთათელი მიტროპოლიტი დოსითეოსი და მიტროპოლიტი ექვთიმე გენათელი. ეს მაშინ იყო მცდელობა დასაელეთ და აღმოსაელეთ საქართველოს სახელმწიფოებრიეი გაერთიანების საფუძელის მომზადებისა, რაც, სამწუხაროდ, ვერ განხორციელდა. რახან ეს არ გამოვიდა, ამიგომ დასაელეთ საქართველოს ეკლესიის იერარქებმა უმჯობესად მიიჩნიეს სრულიად საქართველოს ეკლესიის გაერთიანება: ქუთათელმა მიტროპოლიტმა დოსითეოსმა უარი თქვა საკათალიკოსო გახგტე, რომელიც მას უბოძა იმერეთის მეფემ სოლომონ II-მ. ერთი სიტყვით თავის ნებით დაექვემდებარა ქართლის საეკლესიო ხელისუფლებას – კათალიკოს ანტონ I-ს. ასე რომ, 1811 წლისათვის საქართველოს ეკლესია აღმოსაელეთ-დასაელეთ საქართველოს მოიცაედა. ნამრომში მამულიშვილის გულისტკივილით არის აღწერილი ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება რუსეთის მთავრობის მიერ. რუსიფიკატორული პოლიტიკის გატარება და ქართველთა მიმანმიმართული გარუსება. სკოლებში სწაელება რუსულად დაიაანონეს, ეკლესიებში წირვა-ლოცვა რუსულად დაიწყეს. კიდე მეტი, რუსეთის იმპერია ყეელა მართლმადიდებელს, და მათ შორის ქართველებს, რუსად ანდა პოტენციურ რუსად განიხილაედა. ამ დროს ერთმორწმუნე რუსეთი სომხებს, ებრაელებს და სხვა ხალხებს ეროვნულს უტოვებდა და ხელს არ ახლებდა. ეს ტრაგიკული მოვლენა რომ უფრო მკაფიოდ წარმოიდგინოს მკითხველმა მეუფე ანანიას მოაქვს არქეოლოგიური კომისიის აქტების მე-6 ტომიდან ქართველთა საჩივრიდან ამონარიდი: „თუ რუსეთის იმპერიაში არ შეახეს ხელი ებრაელთა სარწმუნოებას, აგრეთე სომხებისა და კათოლიკეთა ეკლესიებს, ჩვენ რაგომ უნდა წარმოვადგენდეთ გამონაკლისს. თუ იმ დროს, როცა მაპმადიანთა ხელში ვიყაეით, არაეინ ეხებოდა ჩვენს მტკიცე რწმენას და არც მრავალ მწუხარებას გვაყენებდნენ, მაშ რაღა დაეაშაეთ ამჟამად, როცა კეთაცებენ შეჩეეულ მღვდელმთავრებს, გაძრეს და მღვდლებს" (გე. 12).

ქართველთა თხოენა-ეედრებამ არ გაჭრა და რუსეთის მთავრობა დასაელეთ საქართველოში ეგმარქოს თეოფილაქტეს მეთაურობით გრძელდებოდა ეგრეთწოდებული საეკლესიო „რეფორმა", რომლის ძალითაც „მღვდლების" რიცხეი უნდა შემცირებულიყო ერთიორად და ერთისამად, ეპისკოპოსების მესამჩნეად დასანაი ცხოვრება ამალითა და სტუმრობით მოისპობოდა, რაც ფრთებს შეაკეცდა მათ გაელენას თავადაზნაურობასა და ხალხზე; როდესაც საეკლესიო გლეხების აღწერას შეუდგნენ გადასახადების ფულზე გადაგანით და მათი მომატების მიზნით ხალხი შემინდა. ამიგომ აჯანყდა მთელი იმერეთი, სამოგადოების ყეელა ფენა: 1819 წლის იენის-იელისში თითქმის ყოველი სოფლის ეკლესიებთან იკრიბებოდნენ. ხალხი ხაგზე იფიცებოდა, რომ არ უღალატებდნენ ერთმანეთს, საქრისტიანო საქმეს და ა. შ. აჯანყებულთა მიზანი იყო ე. წ. „საეკლესიო რეფორმის" გაუქმება. ყოველივე ეს საბოლოო ჯამში რუსების ქეყნიდან განდეენას ისახაედა მიზნად. მიაჩნდათ, რომ აჯანყების სათაეში იყვნენ ქუთათელი და გენათელი მიგროპოლიგი დოსითეოსი და ექვთიმე. ამიგომ ისინი გომარაში ჩასეეს და რუსეთის გზას გაუყენეს. მაგრამ მიგროპოლიგი დოსითეოსი გზაში მოკლეს რუსის სალდათებმა. იგი დაასაფლაეს ანანურში, ეკლესიაში, ღეთისმშობლის ხაგის წინ. მიგროპოლიგი ექვთიმე კი გადასახლეს შორეულ რუსეთში, სეირის მონასტერში, სადაც გარდაიცეალა 1822 წლის 21 მარგს. ორიეე მიგროპოლიგი წმინდანად შერაცხა ქართულმა ეკლესიამ. ეს აჯანყება კი რუსის გენერალმა ველიამინოვმა მთელი სისასგიკით სისხლში ჩაახშო. რა სამწუხაროა თბილისის ერთ-ერთი ქუჩა სოლოლაკში ამ რუსის საგრაპის სახელს აგარებდა და ახლაც მას ინერციით ხალხი ველიამინოვის ქუჩა ეძახის. კიდე მეტი, ვიღაც მედუქნემ ღღეს ამ ქუჩაზე მღებარე ცნობილ სახინკლეს ველიამინოვის სახელი უწოდა და ქართველთა სისხლისმღერელი ჯალათის გვარი „ამშენებს" მის აბრას. თუმცა, მოვიღეთ პირეელ სიგყეას და მიეხეღოთ მიგროპოლიგ, პროფ. ანანია ჯაფარიძის მიერ წარმოღგენილ ქართული ეკლესიის ისგორიის სეეღიან ქრონიკებს. ამგეარი რეპრესიების, განსაკუთრებით 1832 წლის შეთქმულების დამარცხების შემდეგ, ქართეელი ხალხი ღაითრგუნა. ქართული ეკლესიის მრავალმილიონიანი ქონება ყაჩაღურად ღაიგაეცეს რუსის ეემპარქოსებმა. ეს იმდენად უსირცხეილო და მღეარგადასული მისაკუთრება იყო ქართული საეკლესიო ქონებისა, რომ თეით რუსის პატიოსანი სასულიერო პირებიც კი აღშფოთდნენ. ამ მხრივ გამოირჩეეა ნ. ღურნოვო, რომელმაც ხმა აღიმაღლა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების და ქართული ეკლესიების კუთენილი ქონების ძარცვის წინააღმდეგ.

ნამრომში მოცემულია მიზეზები იმისა, რუსის მთავრობის ხელმეწყობით და მცდელობით თუ როგორ ხდებოდა ქართველთა გათათრება, გაოსება, გასომხება და ა. შ. ქართველთა გასომხების შესახებ კი აეტორი ფაქტობრივი მასალის ანალიზის საფუძველზე მართებულად დაასკენის – „რუსების

დროს ქართველი გრიგორიანელები საბოლოოდ გასომხდნენ. ამის ერთ-ერთი მიზეზი იყო ის, რომ რუსეთის იმპერია აშკარად მფარველობდა სომხურ ეკლესიას, იცავდა მის თავისთავადობას, არ შეხებია მის აეტოკეფალურობას, ხოლო ქართული ეკლესია თითქმის გააქრო საიმპერიო ეკლესიის წიაღში" (გე. 37).

მიუხედავად იმისა, ქართული ეკლესია რუსეთის იმპერიის ძლიერი წნეხის ქვეშ იყო მოქცეული და მისი საბოლოო მოსპობა სურდა, მაინც ქართული ეკლესიის აეტოკეფალიის აღდგენაზე უიქრი არ მომკედარა და დროდადრო იღეიძებდა. ქართული ეკლესიის აეტოკეფალიის მოთხოვნილებამ განსაკუთრებით იფეთქა XIX საუკუნის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში. აეტოკეფალიის იდეის ამ პერიოდში გააქტიურების შესახებ ნაშრომში მოგანილია მეცნიერთა ორი განსხვაეებული აზრი. კირიონ II უიქრობდა, რომ ეს იდეა დაბადა ნ. დურნოეოს გაბედულმა წერილებმა, პაგრიარქი კალისტრატე კი ამტკიცებდა, ამას საფუძველი დაუდო მისმა გამოკკლეევამ – „საქართველოს ეკლესიის აეტოკეფალია". მეუფე ანანიას მართებულად მიაჩნია საზოგადოებრივი აზრის ჩამოყალიბების მედეგად საქართველოში ბუნებრივად გაჩნდა ქართული ეკლესიის აეტოკეფალიის აღდგენის მოთხოვნილება. ამ მოთხოვნილების აქტიურ აღორძინებას იქნებ ნიადაგი მეუმზადა და ბიძგი მისცა ნ. დურნოეოს და პატრიარქ კალისტრატეს მრომებმა. ასეც შეიძლება ეიფიქროთ. ასეა თუ ისე საქართველოს ეკლესიის აეტოკეფალიას მხარს უჭერდნენ და გულმოდგინედ იცავდნენ: ალექსანდრე ცაგარელი, ალექსანდრე ხახანაშვილი, ნიკო მარი, პეტერბურგის სასულიერო აკადემიის პროფესორი ნიკოლოზ მაოზერსკი, მ.კოკალნიცკი, ი. პალმოეი და სხვ. მათი ოპონენტები იყვნენ საქართველოს ეკლესიის მგრები. იეოსტრეოეი, ი. ბუტკევიჩი, პროფესორები: გლუბოკოესკი, ბერდნიკოეი, ალმაზოეი, ოსტროუმოეი, ეპისკოპოსი სტეფანე, მიტროპოლიტები ელადიმირ და მაკარი, ტეერის ეპისკოპოსი სერაფიმი, ეპისკოპოსი ინოკენტი (ქ. პაელიაშვილი – საქართველოს საეგზარქოსო 1900-1917 წწ. გე. 129).

მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე ერცლად განიხილავს 1905-1916 წლების საეკლესიო კრებებს, რომელზეც ქართული ეკლესიის აეტოკეფალიის საკითხი არაერთგზის იქნა განხილული. ამ დროს აეტოკეფალიის საკითხის გააქტიურებას ხელი შეუწყო გასული საუკუნის 900-იანი წლების პოლიტიკურმა ძერებმა – 1905 წლის რეეოლუციამ გამოიწეია საზოგადოებრიეი აზროენების და პრესის ერთგვარი განთავისუფლება ცენზურის ბრკყალებისაგან, ამან კი სამუალება მისცა ქართული ეკლესიის აეტოკეფალიის მომხრეებს ენერგიულად მოეთხოვად ქართული ეკლესიის თაეისთავადობის აღდგენა. მაგრამ არც რუსეთის უწმინდეს სინოდს ეძინა და სასტიკად გაუსწორდა ქართველ „აეტოკეფალისტებს". ეპისკოპოსი კირიონი საქართველოდან გაიწეია და რუსეთის ერთ-ერთ ყრუ მონასტერში გამომწყვიდა; ეპისკოპოსი ლეონიდე თავის კათედრას ჩამოაშორეს და სხეაგან გადაიყვანეს. ნაშრომში დეტალურად არის განხილული 1905-1916 წლებში მოწეეული 19 საეკლესიო კრება. აგრეთეე გამოწელილით არის გაანალიზებული 1917 წლის აეტოკეფალიის აღმდგენელი 19 კრება. ყეელაფერი დამთავრდა 1917 წლის 12 მარტის „თეითგამორკეეეის აქტის" მიღებით. ამ დღეს სეეტიცხოელის ტაძარში შეიკრიბა საქართველოს სამღდელოების და ერისკაცთა წარმომადგენლები. მათ ერთხმად დაადგინეს საქართველოს ეკლესიის აეტოკეფალური მმართველობის აღდგენა. რა თქმა უნდა, რუსეთის ეკლესია წინააღმდეგი იყო ამ სამართლიანი აქტისა და ამტკიცებდა – თითქოს ასეთი ქმედება არაკანონიკური იყო და ქართული მხარე უნდა დალოდებოდა რუსეთის საეკლესიო კრების მოწეეას. 1917 წლის 17 სექტემბერს კრებამ აირჩია კათალიკოს-პატრიარქი. დასახელებული იყო ორი: ეპისკოპოსი – კირიონი (საბაგლიშეილი) და მიტროპოლიტი ლეონიდე (ოქროპირიძე). არჩეენებში მონაწილეობა მიიღო 448 დელეგატმა. 12 ხმით მეტი მიიღო კირიონმა და კრებამ ის გამოაცხადა არჩეულ კათალიკოსად და უგალობა მას „აქსიოს". იგი დიდხანს არ მჯდარა საქართველოს კათალიკოსის გახგმე – 1918 წლის 21 აგვისტოს ღამით მოკლეს მარტყოფის მონასტერში. მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე საფუძელიანად განიხილავს ამ ეერაგულ მკელელობას და სხეა მეცნიერთა მსგაესად (ს. კაკაბაძე, ე. გურული) ისიც ეიქრობს კირიონ II მოკლეს სოციალ-დემოკრატებმა. რასაკეირეელია ამის დამტკიცებას ცდილობს სათანადო საბუთებით და არგუმენტებით.

სოციალ-დემოკრატების სიმპატიებს ეერავინ დამწამებს, მაგრამ ეუიქრობ, ამ საგანის მოცქულების ბრალეულობა ამ საქმეში ნაკლებად სავარაუდებელია, რადგან მათ ხომ კარგად იცოდნენ, თუ კირიონ II-ს მოკლავდნენ, მის ადგილას სხვას აირჩეედა საეკლესიო კრება. ამით არაეერი შეიცელებოდა. საქართველოს ეკლესია მაინც აეტოკეფალური გზით წავიდოდა. ჩეენი აზრით, კირიონ II-ის ფიზიკური განადგურების შემკეეთი უფრო იმ დროის საქართველოს უმაღლეს სასულიერო წრეში უნდა ეეძებოთ..

ნაშრომის მნიშენელოეანი თავია – „საეკლესიო კრებები 1918-1995 წლებში". ამ პერიოდში სულ ჩაგარებულა 23 კრება. ამ კრების მიზანი იყო დაკარგული ეროენული სახელმწიფოებრიეი ცნობიერების აღდგენა ხალხში. ამისთეის ეკლესიის სახელით გამოეიდა – „დამოუკიდებელი საქართველოს სახელმწიფოს მიმართ მორწმუნე მოქალაქეთა ფიცის ფურცელი". ამ დოკუმენტმა გარკეეული როლი ითამაშა 117 წლის რუსეთის მონობაში მყოფი ქართველი ხალხის ეროენული თეითშეგნების აღდგენასა და გამოცოცხლების საქმეში.

1920 წლის 27 ივნისის „საქართველოს საეკლესიო კრებას" განუხილავს სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფის, სასულიერო სწაულებათა სამინისტროსადმი გადაცემის, ეკლესიის ბიუჯეტის, სამღ-

ეკლესიების საყოფაცხოვრებო და მცხეთა-თბილისის ეპარქიების გაერთიანების საკითხები. აგრეთვე კრებას კათალიკოს-პატრიარქად დაუმტკიცებია მიტროპოლიტი ლეონიდე (ოქროპირიძე).

1921 წლის 1-5 სექტემბერს გელათის ღვთისმშობლის გაძარში შედგა საქართველოს მესამე საეკლესიო კრება. კრებამ კათალიკოს-პატრიარქად აირჩია ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ამბროსი ხელაია. აეტორი მემატიანის პირუთნელობით აღწერს ბოლშევიკების მიერ ქართული ეკლესია-მონასტრების ძარცვა-გლეჯას და განადგურება-გაპარგახების ტრაგიკულ ისტორიას, აგრეთვე საქართველოს დანაწევრებას აეტონომიურ ერთეულებად და ყოველგვარი ეროვნულობის მოსპობას. ამ ბარბაროსობით შეძრწუნებულმა კათალიკოს-პატრიარქმა ამბროსი ხელაიამ 1922 წლის თებერვალ-მარტში საკათალიკოსო საბჭოს თანხმობით მემორანდუმი გაუგზავნა გენუის საერთაშორისო კონფერენციას. კონფერენციას ათეულობით ქვეყნის წარმომადგენელი ესწრებოდა. მათ შორის იყვნენ წითელი რუსეთის დელეგატებიც. მემორანდუმში აღწერილი იყო ბოლშევიკების მიერ საქართველოს ანექსია და ამ ანექსიის მძიმე შედეგები. საქართველოს ბოლშევიკურმა მთავრობამ კათალიკოს-პატრიარქს ამბროსი ხელაიას არ აპატია მემორანდუმის გაგზავნა და მათი ანტიეროვნული პოლიტიკის საქვეყნოდ მხილება და დააპატიმრა. პატიმარს საბჭოთა სასამართლოზე ღირსეულად ეჭირა თავი. მან სასამართლოს ასე მიმართა: „გული ჩემი საქართველოს ეკუთვნის, სული ღმერთს, გვამს რაც გინდაც ის უყაეთო".

კათალიკოს-პატრიარქი ამბროსი ხელაია საქართველოს წმინდა სინოდმა წმინდანად მერაცხა.

კათალიკოს-პატრიარქის ამბროსი ხელაიას სასულიერო მოღვაწეობას და მარტეილობას შთამბეჭდავად გადმოსცემს მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე და მეიძლება ითქვას, ამ ნაშრომის ერთი ყველაზე საყურადღებო თავია, არამარტო მეცნიერული, არამედ სამაგალითოა ქართული პატრიოტულ-ეროვნული საქმისათვის თავგანწირულობის თვალსაზრისითაც.

მთელი ათეული წლები დასჭირდა რუსეთის ეკლესიას ლიტურგიკულ-კანონიკური ურთიერთობა აღედგინა საქართველოს ეკლესიასთან და ეცნო ჩვენი ეკლესიის აეტოკეფალიურობა, მისი საპატრიარქოს ღირსება და VI ადგილი მსოფლიო მართლმადიდებლურ დიპტიხში. ნაშრომში მკაფიოდ არის წარმოდგენილი საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ილია II ღვაწლი და ადგილი ქართული ეკლესიის ისტორიაში. ილია II-ის ძალისხმევით საქართველოს ეკლესიის აეტოკეფალია და საპატრიარქო სცნო კონსტანტინეპოლის საპატრიარქომ, ილია II-ის მიწანმიმართული მოღვაწეობით 2002 წლის 17 სექტემბერს დაამტკიცა წმინდა სინოდმა, ხოლო 28 ოქტომბერს, საქართველოს პარლამენტმა და ამის შემდეგ ძალაში შეეიდა კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო აეტოკეფალიურ მართლმადიდებლურ ეკლესიას შორის. თითქმის შეუძლებელია დაასახელო საქართველოს ისტორიაში ისეთი პერიოდი, როცა იმდენი ეკლესია იყოს აშენებული, რამდენიც ილია II-ის შეობის ხანაშია აგებული. ამ მხრივ იგი შეიძლება გრიგოლ ხანძთელს შეეადაროთ. ეს მისი ბრძნული საეკლესიო პოლიტიკის შედეგია. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, რად ღირს თბილისში ელიას გორაზე წმინდა სამების გაძრის აგება, რომელიც ყველაზე მაღალია და მოცულობით დიდია კაეკასიაში არსებულ გაძრებს შორის.

დასასრულ შეიძლება ითქვას, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიამ ყველა საუკუნის ქარტეხილებს გაუძლო. მას არ დაუკარგავს ეროვნული გზა. აქ გესურს დავიმოწმოთ მიტროპოლიტი, პროფ. ანანია ჯაფარიძე – „შემთხვევითი არ ყოფილა ის მოვლენა, რომ ჩვენი ეროვნული ცხოვრების სხვა ნაწილებთან შედარებით ეკლესიამ ყველაზე მეტი ბრძოლა განიცადა ეროვნული თავისუფლების დასაცავად და 1917 წლის 12 მარტს პირველმა მან აღმართა თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის დრომა".

მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძის „საქართველოს საეკლესიო კრებები" ქართული საეკლესიო სამართლის ისტორიის ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი შენაძენია, რომელიც უეჭველად დაიკავებს თავის ადგილს ქართული საისტორიო მეცნიერების განვითარების საქმეში.

Bondo Arveladze

On Some Questions of the Georgian Church

In Professor Anania Japaridze's monography "The Meetings of the Church of Georgia" there is a first attempt to bring together and analyse the meetings of the church of Georgia. It contains now several unknown church meetings.

The Meetings of the Church of Georgia used to be of local as well as international importance. These meetings are discussed in the monography and take the significant place in the church history of Georgia.

ტიტე მოსია

„დავითიანის“ ანთროპოლოგიის ერთი საკითხისათვის

დავით გურამიშვილის „დავითიანის“ ანთროპოლოგიიდან ამჯერად გამოვყოფთ მხოლოდ ერთ საკითხს. ეს არის „ტანის“ გაგების პრობლემატიკა. სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონის“ მიხედვით, ტანი არის „გვამი ცხოველთა. თავი ეწოდების ყელს ზეითსა, ხოლო ტანი ყელს ქუეშეთსა“[1]. ნიკო ჩუბინაშვილი: „ტანი გუამი, სხეული ცხოველთა კისრითგან ვიდრე ბარკლებამდე“[2]. დავით ჩუბინაშვილი: „ტანი – სხეული ცხოველთა... სიდიდე ან სიერცე რისამე“[3]. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ვკითხულობთ: „ტანი – 1. ადამიანის ან ცხოველის სხეული, 2. სიმაღლე, სიდიდე (ადამიანისა, ცხოველისა), 3. ხის ღერო ფესვებისა და ტოტების გარეშე“[4].

ზემოთ დამოწმებულ ლექსიკონებში განმარტებული „ტანი“ ფიზიკური, მატერიალური სხეულია, გვამია, რაც ბიბლიური თქმულების მიხედვით, შექმნილია ღმერთის მიერ. დავით გურამიშვილის პოეზიაში „ტანი“ ორგვარი შინაარსის შემცველია – სულიერი და ფიზიკური. გაეცნოთ სათანადო ტაეპებს, სადაც პოეტი სულიერ ტანზე მიგვანიშნებს: „ღმერთმან დაბადა, ნათელი ეცვა ტანთა კაბადა“, „ტანთ ნათელი შემომძარცვა, ცხერის ტყაეფური შამახვია“; „ტანთ საქორწინე შესამოსელი“...[5]. დამოწმებული სტრიქონების ანალიზისას უნდა დამტკიცდეს, რომ პოეტი „ტანში“ სულიერ ტანს გულისხმობს თუ მოიაზრებს და არა ფიზიკურს, მატერიალურს. პირველ რიგში შევჩერდეთ შემდეგ ტაეპზე: „ღმერთმან დაბადა, ნათელი ეცვა ტანთა კაბადა“. აეტორი ადამთან ერთად ევასაც ბრძად წარმოგვიდგენს: „ევაც ბრძა იყო ადამის მზგაესად, ადამის შემწედ და მისათვისად“. „დაბადების“ წიგნში არ იკითხება, რომ ღვთის მიერ ადამი და ევა ბრძად იყვნენ დანაბადნი. თუმცა, ამისი ახსნის საშუალებას იქვე – „დაბადების“ ერთ ფრაზაში ვპოულობთ: „რამეთუ უწყოდა ღმერთმან, ვითარმედ რომელსა დღესა სჭამოთ მისგანი (იგულისხმება აკრძალული ხილი), განგეხუნენ თქუენ თუალნი და იყვნეთ, ვითარცა ღმერთნი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა“ (დბ. 3,5).

ერთი სიტყვით, ადამისა და ევას სიბრძაეში იგულისხმება მათ მიერვე გაურკვეველობა (უცოდინრობა) კეთილისა და ბოროტის არსში. აკრძალული ნაყოფის გემოს ხილეისას მათ აეხილათ თვალები, რაც არ შედიოდა უფლის ნება-სურვილში. როგორ გავიგოთ გამოთქმა: „ნათელი ეცვა (ადამს) ტანთა კაბადა“. ეს ნათელი არ არის ფიზიკური, არამედ ღვთიურია, სულიერია, ვინაიდან უფლის მიერ შექმნილია სახედ, ხატად და მსგაესად მისა, ადამი ღვთიური ბუნებისა იყო და არა ჩვეულებრივი, მიწიერი ადამიანი. აქ უთუოდ თაეს იჩენს ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი საზრისი, რომლის თანახმად, მთელ კაცობრიობას ჰყავს ერთი წინაპარი, პროტოტიპი ადამი – თავისი ორი ასპექტით: ზეციური და მიწიერი (ეს საკითხი ვრცლად არის განხილული ზ.გამსახურდიას ნარკვევში -„რუსთაველის ანთროპოლოგიის ერთი პრობლემა“).

ზ. გამსახურდია შესაქმის წიგნზე და სპეციალურ ლიტერატურაზე დამყარებით ამბობს, რომ თავდაპირველად ღმერთმა შექმნა ადამიანი „ხატად თეისად“, შემდეგ კი ბიბლია მოგვითხრობს ღმერთის მიერ მეექვსე დღეს მიწიერი ადამიანის შექმნაზე. „ადამი“ ნიშნავს, ერთის მხრივ, ადამიანის სახეობას, ხოლო მეორე მხრივ – მიწიერს. ძველებრაული და ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიხედვით,- განაგრძობს მკლევარი,- ზეციური ადამი არის კაცობრიობის პირველქმნილი პროტოტიპი, რომელსაც არ შეხებია ცოდვით დაცემის პროცესი[6]. ზ.გამსახურდია იმოწმებს ფილონ ალექსანდრიელს,რომელიც ერთმანეთისგან ასხვაებდა ანდროგინულ პირველ კაცს, ხატად ღმრთისად შექმნილს, შემდეგ შექმნილს კაცისაგან, „კაბალისტურ თეოსოფიაში მას ეწოდება ადამ კადმონი, ეს არის შინაგანი, ენეგმატიური ადამიანი. ეს არის სახე, პირველდედანი მთელი კაცობრიობისა“[7]. მკლევარი იქვე განაგრძობს: „მართალია, მას (ადამ კადმონს – ტ.მ.) არ გააჩნია სხეული „ტანის“ გაგებით, რომელიც ადამიანს მიეცა ცოდვით დაცემის შემდეგ, მაგრამ მას გააჩნია არამატერიალური სხეული, რომელიც არის „სახე“ ანუ პირველდედანი მთელი შემდგომი კაცობრიობის სხეულებისა ანუ ტანებისა“[8].

როგორც ელ. ხინთიბიძე მიუთითებს, „ეს ზეციური ადამი ანუ მესია თანდათანობით გადააზრდება რა ლოგოსად ანუ ქრისტედ, გამოცხადდება მიწიერი ადამის იდეად. ზეციურ ადამს მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი, კაცობრიობის, ანუ ადამიანთა მოდგმის პირველსახედ, ანდა „სახედ მერმეთა მათ ჟამთა“, თელის პაელე მოციქული (I კორ. 47-49)“[9].

„პირველი იგი კაცი ქუეყანისაგან მიწისა, ხოლო მეორე იგი კაცი უფალი ზეცით... და ვითარცა-იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისაჲ“ (შდრ. რომაელთა მიმართ, 5, 12-14). აქ საუბარია იმაზე, რომ ადამიანმა ქრისტესაეით შეიძინოს ღვთიური და ადამიანური ბუნება. იოანე დამასკელის მიხედვით, ქრისტემ არქეტიპულ სახე-სხეულთან ერთად მიიღო ხრწნადი ადამიანური ხორცი[10], ხოლო აღდგომა არის სახე-სხეულის, უხრწნელი სულიერი სხეულის მიერ გარდაქმნა ხრწნადი ტანისა, სახე-სხეულის გამარჯება მატერიაზე.

ღმერთის მიერ მეექვსე დღეს შექმნილი ადამი – ეს არის მიწიერი გამოცხადება უფლის მიერ ხატად და მსგაესად მისა შექმნილი ზეციური ადამისა. მიწიერ ადამს შთაბერა სული სიცოცხლისა საამქეყნოდ, ისეეე, როგორც სხეა ფიზიკურად ცოცხალ არსებებს. ეინაიდან ღვთის წყალობით ადამის სხეულში ჩასახლდა სული, ეს მოასწავებდა მის ღვთის შვილობას დედამიწაზე, რომელსაც მომავალი ცაში უნდა დაეგულა. შეცოდებამდე ადამისა

და ევას სულს ნათელივით ემოსა სულიერი ხორცი, სხეული, ტანი, ხრწნად ადამიანურ ხორცთან ერთად, ვინაიდან ფიზიკური ხახე-ხატების მისაცემად მიწისაგან იქმა მისი ფიგურა გამოძერწილი. სწორედ ამას გულისხმობს დავით გურამიშვილი, როცა ღვთის მიერ შექმნილ ადამზე ამბობს: „ნათელი ეცვა ტანთა კაბადა“.

ლექსში „ადამის ჩაჩივარი“პირველი ადამიანი ინანიებს შეცოდებას და ამბელს მტერს (სატანას), რომელმაც განსაცდელში ჩააგდო იგი: „მტერმან ისე წამახდინა, მამატყუა, მამალორა; ღვთის მცნებასა გარდმაკიდინა, ღიღს პატივსა მამაშორა“. პოეტი იქვე განაგრძობს ადამის შემცდენელი გველის კიცხვას თვითონ ადამის ენითვე, რაც ამჯერად ჩვენს სპეციალურ ყურადღებას იქცევს: „აქ გაშინჯეთ მის მტრის ძმაცვა, რა დამირწყო მან მახეა; ტანთ ნათელი შემომძარცვა, ცხერის ტყაპუჭი მამახვია“ (შდრ. „მხიარული ზაფხულის“ ერთ-ერთი სტროფი, გვ. 279).

„ტყაპუჭი“ იგივეა, რაც ტყაპუჩი. ეს არის ცხვრის ბეწვიანი ტყაპისაგან შეკერილი უხეში ტანსაცმელი (ეს სიტყვა სპას „სიტყვის კონაშიც“ იჩენს თავს: „ტყაპუჩი (ტყაპუჩი) ცხვრის ტყავი მოქნილთ სამოსლად“.). „დავითიანიდან“ ციტირებულ სტრიქონებში შინაარსობრივად ერთმანეთს არის დაპირისპირებული „ტანთა ნათელი“ და „ტანთა შესამოსელი ტყავეუჩი“. მტერმა (გველმა) ადამსა და ევას გახადა ტანთა ნათელი და ჩააცვა ცხვრის ბეწვიანი ტყავისაგან შეკერილი უხეში ტანსაცმელი: „და უქმნა უფალმან ღმერთმან ადამსა და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყაპისანი და შემოსნა მათ“ (დაბ. 3,21).

ამრიგად, „დავითიანის“ მიხედვით, ცოდვამდელი ადამი გახვეული იყო ღვთიურ ნათელში, სულიერი ნათელი ეცვა კაბად სულიერ ტანზე, რაც მას განძარცვა ეშმაკმა და ამით იგი ჩამოაშორა ღმერთს, დატყვერთა მიწიერი მოთხოვნილებებთ, „ტყავეუჩი ტანთ აცვა“. აქ ნახსენები ტანი უკვე სულიერი ციური კიბიდან მიწაზე ჩამოსული ფიზიკური სხეულია, ხორცია.

ერთ-ერთ ლექსში დავით გურამიშვილი წერს: „მტერმან განმძარცვა მე შესამკელი, ტანთ საქორწინე შესამოსელი, ვა, თუ მით ვიქმა გარეთ მრეკელი, ქორწილსა შინა ვერა შემსელელი“ (გვ. 168). ამ სტრიქონების წერისას პოეტი შთაგონებულია სახარებაში მოთხრობილი ათი ქალწულისა და სიძის ქორწილის ამბით: სიძის მისაგებებლად წასული ათი ქალწულიდან ხუთი იყო ბრძენი და ხუთი სულელი. ხუთი ქალწულის გონიერება იმაში გამოიხატა, რომ ლამპრებთან ერთად „მიიღეს მათ თანა ზეთი ჭურჭელთა მათთა“. სიძემ მოსელა დააყოვნა. ამასობაში ქალწულებს ჩაეძინათ. შეაღამისას სიძის მოსელის ხმა გაისმა. ყველანი მოეშზადნენ მასთან შესახვედრად. ხუთმა სულელმა ქალწულმა ბრძენ ქალწულებს ზეთი სთხოვა, „რამეთუ ლამპარნი ჩუენნი დამრტებიანნ“. მათ უპასუხეს: შესაძლოა ზეთი ჩვენც არ გვეყოს, ამიტომ სასურველია მის საყიდლად წახვიდეთო. ზეთის მოსატანად მათ წასვლას დაემთხვა სიძის მოსელა და „განმზადებულნი იგი შევიდეს სიძისა თანა ქორწილსა და დაეშა კარი“. დაბრუნდნენ სულელად წოდებულნი ქალწულნი, რომელთაც ქორწილის კარი დაკეტილი დახვდათ. ისინი ემუდარებოდნენ უფალს, რათა გაეღო მათთვის კარი. ღმერთმა მიუგო: „არა გიცით თქუენ, იღუიბებით უკუე, რამეთუ არა იცით დღე იგი, არცა ჟამი, რომელსა შინა ძე კაცისა მოვიდეს“ (მათე, 25, 1-13).

როგორც მკითხველს მოეხსენება, აქ დასახელებული „სიძე“ ქრისტეა, ხოლო „ქორწილი“- ღვთის სასუფეველი. „ჰილ-ეტრატის იადგარში“ შეტანილი ერთი საგალობელი გვიხსნის: „სანთელი (იგულისხმება ქალწულთა ლამპარი – ტ.მ.) იგი, რომელ არს სიწმინდე, ზეთი იგი – წყალობა და სიხარული და სიძე იგი – თავადი ქრისტე და ქორწილი იგი – რომელ არს სასუფეველი“" . დავით გურამიშვილის საანალიზო ტაეპებში დასახელებული მტერი არის ადამისა და ევას შემცდენელი გველი. პოეტი თავის თავს თელის მემკვიდრეობითი ცოდვის მსხვერპლად, რამაც გზა გადაუჭრა ქრისტეს ქორწილში ანუ ღვთის სასუფეველში მოსახვედრად. ამჯერად გვაინტერესებს საკითხი, თუ როგორ უნდა იქნას გააზრებული პოეტის მიერ ორჯერ ნახსენები „ტანი“. ცხადია, მას ვერ გავიზიარებთ ფიზიკურ სხეულად, ხორცად. დავით გურამიშვილი მასში გულისხმობს სულიერ ტანს, სულიერ ხორცს. ღვთის სასუფეველში ადგილს იკავებს ცოდვებისაგან განწმენდილი სული სულიერი ტანითურთ. ადამს ჩანაცვლებული დავით გურამიშვილი ჩვეის ტანთაგან (სულიერ ტანთაგან) განძარცულ „შესამკელზე“, „საქორწინე შესამოსელზე“, „ტანთ საქორწინე საცმელთ სხეულზე“. ეს „შესამკელი“, „საქორწინე შესამოსელი“ ღვთიური ნათელია, ღვთის საფარველი, რაც შეუძლებელია ეცვას მიწიერ, მატერიალურ ტანს.

„დავითიანში“, გარდა სულიერი ტანისა, არცთუ იშვიათად ფიგურირებს ფიზიკურ-ხორციელი ტანი: „ტანთ მარხველი არა ჯანდა“ (გვ. 107), „ტანთ ხვანჭრის ქუქი ჩაიცვა, დასთმო ჯვენის ხალათი“ (გვ. 108), „მჭმეო, მსმეო, ჩემო ტანთა მცემო“ (გვ. 128. იხ. აგრეთვე გვ. 122, 182, 187, 193, 198, 203, 257, 272).

„დავითიანის“ „ტანთან“ დაკავშირებით კიდევ რამდენიმე მომენტზე გავამახვილებთ ყურადღებას. დავით გურამიშვილი ლექსში „თხოვნა გამლექსაკისაგან“ თოშა ბარათაშვილს მიმართავს: „რომელიც ხმა შენ შეგეწყო, მეც ის შევაწყეო... ტანსა რაც გინდა უყავი, თავს ნუ შემირყეო“... „ტანის“ არსის შესაცნობად დახმარებას გაგეიწევს „ხმის“ ტერმინში გარკვევა. პოეტის „ხმის“ სხვადასხვა გაგება არსებობს სამეცნიერო ლიტერატურაში. ს. გორგაძე მას მეტრულ პროტოტიპად სახავდა[12], ა. ბარამიძეს „ხმა“ ჰანგის გამომხატველად მიაჩნია[13], მ.ჩიქოვანის თანახმად, „ხმა“ დავით გურამიშვილისათვის შესიკალური ხმაა, მელოდიაა, რომლის მიხედვითაც, სამღერად ლექსს საკუთარი მეტრი აქვს[14]. შენიშნულია, რომ მ. ბარათაშვილის გაგებით „ხმა“ იგივე მეტრია, საზომი[15], გ. მიქაძის თვალსაზრისით, ონავა მდივნის „ხმაც“ ნახმარია ლექსის ზომის, მეტრის მნიშვნელობით[16].

როგორც დაკვირვება ცხადყოფს, დავით გურამიშვილის „ხმის“ გაგებაში თავს იყრის ლექსის მეტრი ანუ საზომი, რიტმი, შესიკალური ხმა, ხალხური ეოკალური კულტურა, ასევე, ხალხურ ლექსთან სიტყვიერი ფაქტურით, გარკვეულ შემთხვევაში შინაარსობრივი ასპექტით შეხმიანების მომენტები. „ხმის ვარსის გაგების შემდეგ უნდა გაირკვეს, თუ რა იგულისხმება ცნებაში - „ტანი“. („ტანსა რაც გინდა უყავი, თავს ნუ შემირყეო“).

გ. მიქაძეს შენიშნული აქვს მ. ბარათაშვილის გაელენის თაობაზე „დავითიანზე“. კერძოდ, „ჭაშნიკიდან“ დავით გურამიშვილი სესხულობს ტერმინებს -„ტანი“ და „ხმა“. მკელეერის აზრით, მ. ბარათაშვილი ლექსის

სტრუქტურის აღსანიშნავად ხმარობს ცნებას –„ტანი", რაც იდენტური მნიშვნელობით გამოუყენებია დავით გურამიშვილს[7] ირკვევა, რომ თომა ბარათაშვილის „ქალთა-მზე" და დავით გურამიშვილის „მზეთა-მზე" სტრუქტურულად იდენტურია, მაგრამ – შინარსობრივად განსხვავებული. „ქართლის ჭირის"ავტორისათვის მთავარია ის სასულიერო შინაარსი, რაც „მზეთა-მზეშია" ჩადებული. იგი მზად არის ლექსის შინაარსს („თავს ნუ შემირყეო") შესწიროს ფორმა და სტრუქტურა ("„ტანსა რაც გინდა უყავი").

დავით გურამიშვილი „ტანის" არსის გააზრებისას ისეთ მხატვრულ ხერხს მიმართავს, რითაც აძლიერებს სახეობრიობას, ესთეტიკურობას. ეს არის აბსტრაქტული სახელების კონკრეტული საგნის („ტანის") სახით წარმოდგენა, მისთვის კონკრეტული საგნობრივი თვისების მინიჭება. მაგალითად, „სიკვდილი", „ქარი", „ზამთარი" განეკუთვნებული, აბსტრაქტული სიტყვებია, მაგრამ პოეტი მათ კონკრეტული საგნის თვისებას ანიჭებს და ამით უფრო მახლობელს თუ ხელშესაწედომს ხდის ჩვენთვის. „დავითიანის" ავტორი ასე ახასიათებს სიკვდილს: „ტურფა ხარ თვალად, ტანადა, სულად ერჩევი ჯარშია, ტანზედა დიბის ქათიბი გიხდების კაბის არშია"... პოეტი სიკვდილის „ქებისას" იმით იმართლებს თავს, რომ „სიკვდილ-სიცოცხლე, ორივე არიან ღვთისა განგება". დავით გურამიშვილის მიერ სიკვდილის „სიტურფის" ჩვენებისას უნებურად გვახსენდება ვაჟა-ფშაველას მიერ „დახატული" სიკვდილი (შესაძლოა,– დავით გურამიშვილის შთაგონებით): „ღმერთმა გიშველოს სიკვდილო, სიცოცხლე შვენობს შენითა". ამ სიტყვებში ის აზრია გატარებული, რომ სიცოცხლის მშვენიერების წარმომჩენია სიკვდილი. რომ არ იყოს სიკვდილი, სიცოცხლეს ნაკლები ფასი დაედებოდა. დავით გურამიშვილის მიერ ერთგან ასეა გაქილიკებული სიკვდილი: „ტანზედა ხორცი არ გაკრავს, ხარ ცარიელი ძვალები".

„მხიარული ზაფხულის" ავტორი ქარების ერთმანეთთან შერკინებისას ასეთ უჩვეულო სურათს ხატავს: „ამირ კეკიამ იხმარა ხერხი, ეეროსს მოსტება ზარბაზნით ფეხი, ასეთი შაშხვება, ეეროს ქნა ტანთ გრეხა შიშისაგანა". „ეეროსი" დიდის ქარის ბერძნული სახელია, აღმოსავლეთის ან სამხრეთ-აღმოსავლეთის ქარისა. „კეკიაც" ბერძნული სახელია ჩრდილო-აღმოსავლეთის ქარისა. პოეტი დაუჯერებელს გვაჯერებს, უხილავ ქარებს ხილულად ხდის, ასულიერებს, აადამიანურებს. შიშისაგნ შექმნა (ეეროსმა) „ტანთ გრეხა". იგივე სურათს გვაზიარებს ავტორი დამარცხებული ზამთრის მდგომარეობის ჩვენებისას: „გაცვდა, გაძეელდა ცივი ზამთარი, შემოეცარცვა ტანთა საფარი".

შეიძლება დავასკვნათ: დავით გურამიშვილის პოეზიაში „ტანის" არსის გაგების რამდენიმე ასპექტი გამოიყოფა: სულიერი ტანი, ფიზიკური ტანი, ლექსის სტრუქტურის გამომხატველი ტანი, აბსტრაქტული სახელების (სიკვდილი, ქარი, ზამთარი) „გასაადამიანებლად" გამოყენებული ტანი.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ს.-ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993, გვ. 132; 2.ნ.ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961, გვ. 377; 3. დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 1984, გვ. 1215; 4. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VI, თბ., 1960, გვ. 1242; 5. დ. გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, თბ., 1980, გვ. 275, 299, 168; 6. ზ. გამსახურდია, წერილები, ესსეები, თბ., 1991, გვ. 150; 7. იქვე; 8. იქვე; 9. ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში", თბ., 1975, გვ. 172-173; 10. იოანე დამასკელი, „გარდამოცემა", გვ. 442, შდრ. ზ. გამსახურდიას დასახ. წიგნი, გვ. 151; 11. ჭილეტრატის იადგარი, თბ., 1977, გვ. 101; 12. ს. გორგაძე, ქართული ლექსი, თბ., 1930, გვ. 49; 13.დავით გურამიშვილი, თხზულებანი, თბ., 1948, ა. ბარამიძის წინასიტყვაობა, გვ. XXIII; 14. მ. ჩიქოვანი, დავით გურამიშვილი და ხალხური პოეზია, თბ., 1955, გვ. 5; 15. ა. გაწერელია, რჩეული ნაწერები, III, თბ., 1981, გვ. 43; 16. გ. მიქაძე, მამუკა ბარათაშვილი, თბ., 1968, გვ.123; 17. იქვე, გვ. 137.

Tite Mosia

For studing of one problem in antropology of "Davitiani"

There are some aspects of understanding the main point of "body" in David Guramishvili's poetry, such as: spiritual body, phisical body, the body of expression of structure of verse, the body used to give a concreat feature to abstact nfmes (death, wind, winter).

დავით გურამიშვილის რელიგიური ლირიკა

დავით გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის ლექსები ქართული ჰიმნოგრაფიის სრულიად ახალი სახესხვაობაა. გურამიშვილის პოეზიაში ძლიერ ნაკადადაა შეჭრილი ქართული ხალხური ლექსი, რომელშიაც წარმართულ შინაარსს ქრისტიანული აპოლოგია ჰფარავს. დავით გურამიშვილის ქრისტიანული აზროვნება, რაც ნათლადაა აღბეჭდილი მის რელიგიურ ლირიკაში, თავის გამოელენას პოულობს არა მარტო მსოფლაღქმასა და ქრისტიანული მორალის დამკვიდრებაში, არამედ ცალკეულ სახეთა სისტემაში.

დ.გურამიშვილის რელიგიური განწყობილებანი ყოველთვის ღმერთს უკავშირდება. უმეტესად ეს განწყობილებანი გადმოცემული არის ფსალმუნური მოტივების მიხედვით. ასეთია ლექსი „უცხოთ ნახვის შიშით შუხლთმოჭრის დროს დავითის ლოცვა და გალობა". ეს არის ვედრება, რომლის მიზანია ღმერთისგან მიიღოს შეწევნა, რათა დახსნილ იქნას უბედურებისგან. აქ პირდაპირ არ ჩანს თვით ქრისტე-ღმერთის ტანჯვა. ქრისტე შუამავალია მამა-ღმერთის წინაშე გურამიშვილის ვედრებისას.

„აწ ნება შენი ჩემზედა აღსრულდეს აღსასრულითა
მინდა და ველარ დავძრულვარ ძალთაგან განასულითა;
თუ მიხსნი, ისევ გმსახურო ქრისტიანისა სჯულითა,
თუ არა, მომკალ ხორცითა, ოღონდ ნუ წარმწყმენდ სულითა"! (3, 170).

თვით ლირიკული განწყობილება, ვედრება, არის სულიერი ხსნის გამოხატულება, ე.ი. როცა ასეთი განწყობილება ეუფლება პოეტს, ამას თან მოსდევს გრძნობა, რომ იგი სულიერი ხსნის გზას დაადგა. სასულიერო ხასიათის ლექსებში, სადაც ძირითადად მოცემულია ღმერთის დიდება, პოეტი აელენს თავის უძლურებას, რათა სრულყოფილად გამოთქვას ღვთაებრივი სიდიადე:

„ვამე, სიბრძნე არა მაქო! ვით შენ გიხამს, ვითარ გაქო?
შენსა სახელს რაც დავარქო, მტერი ჩემი მითა ვბაქო;
არს ჩემი ღვთის სახელი: მამის თანამძრახველი
ძე, მწე ჩემი არს, ქრისტე, მტერი მითა დაექიშტე, ხრმლად ის მაქო" (3, 178)

ამავე ლექსში ლირიულ განწყობილებას აძლიერებს ქრისტე-ღმერთის ტანჯვის მოტივი. ამასთანავე, ძირითადი განწყობილების მიხედვით ტანჯვაშია ღვთაებრივი დიდება.

დ. გურამიშვილის ლექსი „მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი" „დავითიანის" ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რელიგიური ნაწარმოებია.

აქ შინაარსობრივად, თითქოს არავითარ სიახლესთან არ უნდა გვქონდეს საქმე, იგი მიჰყვება მთლიანად სახარებისეულ ამბებს, მაგრამ სახარებისეული ამბები გარდაქმნილია და განსახოვნებული ფსალმუნურ მოტივებში, რასაც თან ერთვის თვით გურამიშვილისეული, ორიგინალური ნაკადი.

უპირველეს ყოვლისა, ლექსი იწყება უკეთურთაგან სიკეთის ავად მიჩნევის, მარადიული ცხოვრების წარმავლობად მიჩნევის მოტივით, შემდეგ მოსდევს ანგარების მოტივი, სახარებისეული ცნობილი ამბიდან ქრისტეს ოცდაათ ვერცხლად გაყიდვის შესახებ.

როცა ეს და მისი მსგავსი ადამიანისეული ბოროტებაა გადმოცემული, ავტორი მათ განიცდის, როგორც ადამიანურ სისუსტეს, შეცდომას და თვითონ, როგორც ადამიანი, თანაგანმცდელი ხდება ასეთი შეცდებებისა. ეს ცნობილი ქრისტიანული მოტივია, რომელიც ასეა ფორმირებული: გიყვარდეს მტერი შენი, ვითარცა მოყვასი შენი.

დ. გურამიშვილის ზემოხსენებულ ლექსში შემოდის ქრისტეს ტანჯვასთან დაკავშირებული ფაქტები.

„ვაი, რა კარგი საჩინო რა ავად მიგიჩნიესო!
ფრჩხილთა გიყარეს ლერწამი, ნუნები აგატკიესო,
ყვრიმალს გცეს თვალებ-აკრულსა, გკითხეს: ვინ გცემა, თქვი ესო?
დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!
ვაი, რა კარგი საჩინო რა ავად მიგიჩნიესო!
ხელ-დაბანილთა შოლტით გცეს, მსხვერპლს სისხლი შეურიესო;
დაგადგეს ეკლის გვირგვინი, გოლგოთას მიგიწვიესო,
დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!

ვაი, რა კარგი საჩინო რა ავად მიგიჩნიესო!
წყალი ითხოვე, მოგართვეს, ძმარში ნაღველი რიესო;
წმინდასა შენსა სამღთოსა გვერდსა ლახვარი მიესო" (3, 78–79).

ლექსს „მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი" ლაიტმოტივად გასდევს შემდეგი თემა: „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!" და სწორედ ეს ლირიკული მოტივი ქმნის ძირითად რელიგიურ განწყობილებას.

ეს მოტივი ეხმიანება დ. გურამიშვილისაე ლექსს, „ჯვარცმის ამბავი". მათ შორის არა მხოლოდ თემაა საერთო, არამედ ლექსის ინტონაცია და თვით რითმებიც კი. ძალზე ნიშანდობლივია ორივე ლექსის იდენტური დასასრული:

„ჰქმენ სულგრძელობა მათზედა და დასთმე შენ ჩვენთჳს ესო!
დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!" (3, 80).

ამგვარი იდენტური დასასრული, როგორც უკვე ვთქვით, აერთიანებს ორთავე ლექსს და საერთო ლირიკულ ინტონაციას სძენს. ეს არის პენიტენციალური საგალობლების მოტივი. ამგვარი მოტივი გულისხმობს, რომ დიდ სეედას თან ახლავს ხოლმე დიდი სიხარული.

დავუკვირდეთ კონკრეტულად ამ ლექსს.

როგორც ვთქვით, ლექსი მთლიანად სეედის განწყობილებას შეიცავს, როგორც აღ. ბარამიძე აღნიშნავს: „მაცხოვრის ჯვარცმის ამბაჲ პოეტს უდიდეს ადამიანურ ტრაგედიად გაუაზრებია" (1, 427), მაგრამ მის გვერდით მოცემულია ღვთაების დიდების გამოხატვაც. ე.ი. მწუხარებისა და სიდიადის შეგრძნება გაუთიშველია. ღვთაებრივი დიდების განცდას შინაგანი კმაყოფილება უნდა გამოეწვია, რაც გამომდინარეობს მისი ზეადამიანური მოთმინების განცდიდან. მაგრამ თვითონ მიზეზი, ტანჯვა უფლისა, ბუნებრივია, რომ სეედას წარმოქმნის. აი, ესაა სწორედ დ. გურამიშვილის ფსალმუნურ საგალობელთა ტიპი ლექსთა ერთი ყველაზე არსებითი ნიშან-თვისება. ეს მისი მხატვრული აზროვნების საერთო დამახასიათებელი თვისებაც არის. ამავე დროს, ეს არის მისი ლირიკის დამაკავშირებელი ქრისტიანული მსოფლგანცდის ყველაზე ღრმა ძირებთან. იგი უკავშირდება დავით აღმაშენებლის ნაწარმოებს „გალობანი სინანულისანი", 50-ე ფსალმუნს, ანდრია კრიტელის „დიდ კანონს".

მაგრამ ისმის კითხვა: რა ქმნის ამ თვალსაზრისით თვით დ. გურამიშვილის პოეზიის სპეციფიკას? კონკრეტულად, ამ სფეროში მისი მსოფლგანცდის თავისებურებას?

ჩვენი აზრით, დ. გურამიშვილის თავისებურებებს ქმნის შემდეგი მომენტი: ადრეულ ლირიკაში ზემოაღნიშნული მოტივების გამოხატვისას, მწერლები ნაკლებად ამჟღავნებდნენ პირად-ინდივიდუალურ თანაგანცდას, ავტორები ცდილობდნენ, რომ თავიანთ ნაწარმოებებში ლირიკული სუბიექტის განცდები ყოფილიყო ზოგადადამიანური და არა კონკრეტულ-პიროვნული.

დ. გურამიშვილი კი ყოველგვარ საკაცობრიოსა თუ ეროვნულ უბედურებას მიიჩნევდა თავის პირადულ განცდად, გვიჩვენებდა, თუ მისი პირადი ლირიკული „მე" როგორ არის გამსჭვალული ამ საყოველთაო სეედით. ამის ნიმუშია ზემორე ლექსები და ეს არის დ. გურამიშვილის შემოქმედების უმთავრესი თავისებურება.

ვნახოთ, ღვთისმშობლის განცდებში თუ შეიძლება ჩაენაცვლოს დ. გურამიშვილი, როგორც რელიგიური სუბიექტი. განვიხილოთ ლექსი „ტირილი ღვთისმშობლისა". როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, „ამ ელეგიაში მთელი სიგრძესიგანით გამოხატულია უნუგეშო გრძნობა დედისა (ღვთისმშობლისა), რომელიც ხედავს მტერთაგან განგმირულ ერთადერთ შვილს (მაცხოვრს), გრძნობა, რომელიც დასტირის უდროოდ დაკარგულ ძვირფას არსებას და აღშფოთებულია ადამიანთა უმადურობით, რომელთაც თავისი კეთილისმყოფელიც კი ვერ შეიგნეს" (4, 653). ტ. მოსიას მართებული შენიშვნით: „მაცხოვრის დედის წარმოსახვით დ. გურამიშვილმა გამოხატა თავისი დიდი ადამიანური დამოკიდებულება, სიყვარული და თანაგრძნობა საერთოდ დედათა, უწინარესად შვილებდაღუპულ დედათა მიმართ (5, 117). ეს მიმართება თავის თავში გარდა უშუალობისა, კონტრასტულ ხერხსაც შეიცავს. დავითი ორაზროვნად მიგვანიშნებს, რომ ძალზე მწარეა შვილის დაკარგვა, მაგრამ დედისათვის ასმაგად მძიმეა სხვათა სიკეთისათვის ჯვარცმული შვილის დაკარგვის განცდა (2, 156), – აღნიშნავს რ. ბარამიძე.

ღვთისმშობელი გლოვობს ჯვარცმულ ქრისტეს, როგორც დედა და, ამავე დროს, ზოგადად, როგორც მავედრებელი სუბიექტი. მავედრებელი სუბიექტი ორგვარ პლანშია წარმოდგენილი. მავედრებელი დედის სახე უფრო მკვეთრად ჩანს, ზოგადი მავედრებელი სუბიექტის სახე კი მარტივად, კერძოდ, ამ სტროფებში:

„იცემდა მკერდსა და გულსა, იტყებდა, ესრეთ ტიროდა.
ვით შტოზედ მორჩო ახალო, ფესვ-არსოანო ძიროო და!
ვირემ შენს ჩრდილთა ქვეშ ვიჯექ, მე თაჳი არ მემწიროდა,

ახლაც გეედრიყარ, უშენოდ არ შემქმნა, არ გამწირო და.
ვაიმე თვალთა ნათელო, სხიო მის მზეთა მზისაო!
სახით ვით ნორჩო, ნაყოფით ძირ-კეთილ, შრტოვ ვაზისაო.
გამარკეეველო, გამწმენდო, მნათობო ბნელის გზისაო,
შენ იყავ ჩემი გამღები სამოთხის კართ რაზისაო" (3, 76-77).

დედის კვნესით შეძრწუნებული, ჯვარზე გაკრული იესო ანუგეშებს მას. როგორც რ. ბარამიძე აღნიშნავს, შვილის სიტყვებმა და საკუთარი ძის ღვთაებრიეი მისიის გაცნობიერებამ, თითქოს დაამშვიდა დედა, სარწმუნოებრიე პლანში კი ბედნიერების განცდაც დაეუფლა; ხოლო რეალურ პლანში, დედის განცდის ასპექტში, იგი კვლავ შეძრწუნებულია და გოდებაში ხდება სულიერი და ხორციელი პლანის ერთ მთლიანობაში გააზრება (2, 36).

„სოფელს უხარის, მიიღებს აწ განთავისუფლებასა;
ჩვენნი იწეიან ნაწლევნი, ეხედავ შენს ჯვარზედ ენებასა,
რომელსა ყოველთათვისა დაითმენ, იქ მათს ნებასა.
შენ, ძეო და ღმერთო ჩემო, უფალო, გძღვენი დიდებასა!" (3,78).

ღვთისმშობლის სახის რეალური პლანი შინაგანად შეიცავს ზოგად პლანსაც. ღვთისმშობელი, როგორც დედა, ზოგადი მავედრებელი სახით წარმოდგება იმიტომ, რომ ის ღმერთს მიმართავს. აი, ეს ქმნის საშუალებას, რომ ავტორი მავედრებელ სუბიექტად ჩაენაცვლოს მას.

ამდენად, რელიგიური მოტივების შემცველია დ. გურამიშვილის ლირიკიდან უმეტესობა ღვთისმშობლის ციკლის ნაწარმოებებისა.

ცხადია, ღვთისმშობლის ციკლს რომ ვეხებით, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავითვალისწინოთ არა მარტო ღვთისმშობლის ლირიკული სახის გამოხატეის ქართული პიმნოგრაფიული ტრადიცია, არამედ საერთო ქრისტოლოგიური პრინციპები. აქ ზედმეტი არ იქნება გაეიხსენოთ, თუ რა სახით გამოხატავდნენ ღვთისმშობელს ხატებზე ანდა ფრესკებზე.

ღვთისმშობელი ფერწერულ გამოსახულებებზე წარმოდგენილია ხოლმე როგორც დედა-მშობელი (ე.წ. „ალმა-მატერ"), დედა-მოალერსე (ე.წ. „ელეუსა"), დედა-გზის მაჩვენებელი (ე.წ. „ოდიგიტრია") და სხვა.

ასევე ჩვენთვის გასათვალისწინებელია ის პოეტური ფორმები, რომელსაც იყენებდნენ ხოლმე ღვთისმშობლის გამოსახატავად.

დ. გურამიშვილის ლირიკიდან ღვთისმშობლის პირადი განცდების გმოხატეის მაჩვენებელია სწორედ „ტირილი ღვთისმშობლისა".

აქ მოცემულია ღვთისმშობლის გლოვა თავისი ძე-ღვთაების გამო, რომელიც წარმოდგენილია ვითარცა „თვალნათელი", „სხივი მზეთა მზისა", „ვით მორჩი (ანუ ახალი ნერგი) „შტო ვაზისა", „მნათობი ბნელის გზისა", თვით ღვთისმშობლისათვის „სამოთხის კარის გამღები".

აქაც ჩანს და, საერთოდ, დ. გურამიშვილის რელიგიური ლირიკისათვის დამახასიათებელია ერთი ტენდენცია, განსაკუთრებით, როცა ლირიული განცდები უკავშირდება ძე-ღვთაებას: ხშირად რელიგიურ ლექსებში, თვით გოდების შემცველ ნაწარმოებებში, ძე-ღვთაება წარმოდგენილია თავისი დიდებით. ამას შემდეგ მოსდევს ან წინ უსწრებს ხოლმე ტრაგიკული განცდა და გოდება ქრისტეს ჯვარცმასთან დაკავშირებით; ე.ი. ერთმანეთის გვერდით დგას ქრისტეს დიდება და მისი ტანჯვა. ეს კი ქმნის კონტრასტს, რაც კიდევ უფრო მკვეთრად წარმოაჩენს ნაწარმოების საერთო ლირიულ განწყობილებას.

დ. გურამიშვილი, როგორც ლირიული გმირი, თითქოსდა, ჩაენაცვლება ღვთისმშობელს, იზიარებს მის განცდას და ღვთისმშობლის განწყობილება პოეტის პიროვნულ განწყობილებად გვესახება.

სწორედ აქ, აღნიშნული ტენდენციების თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საყურადღებოა „არია, რომელ არს გოდება".

ლექსის დასაწყისი და მთელი მისი მდინარება ისე წარიმართება, როგორც პოეტის პირადი განცდის გამოხატვა. აქ ლირიკულ ფორმებში ისეთი განცდებია, რომლებიც მთლიანად შეეფერება დ. გურამიშვილის ძნელბედობით აღსავსე პირად ცხოვრებას.

„ეა, რა მაქეს დიდი მოწყენა, სადა არს ჩემი მოლბენა!
მწარედ სახმილით დაგულსა ლახვარი დამსმია გულსა" (3, 175).

ამ ერცელ ლექსში არის მხოლოდ ერთადერთი სტრიქონი, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ პოეტისა და ღვთისმშობლის განცდები ერთმანეთს ენაცვლებიან, ესაა -„ძეე, რად გამხადე ობრადა" (3, 176).

ლირიკული სუბიექტის მონაცვლეობა დ. გურამიშვილისათვის არის საშუალება, რომ პირადი განცდები საერთო საკაცობრიო განცდებად წარმოგვიდგინოს და პირუკუ, ლექსის დასასრულში,

როგორც ეს ხშირად ხდება ხოლმე, ლირიკულ სუბიექტად შემოდის მხოლოდდამხოლოდ ლექსის ავტორი:

„უფალო ტკბილო იესო! გამოთქვა ვინც ლექსი ესო,
შეუნდეე შენაცოდარი, ნაშფოთი დანაბორგარი!“ (3, 178).

ამნაირი ფორმით თითქოსდა წამლილია დროის ზღვარიც და პოეტი თავისთავს წარმოგვიდგენს, ვითარცა ქრისტეს ჯვარცმის უშუალო მხილველს:

„ტიროდა. ღვთივე დიდებულო, შენ ჩვენთვის თავდადებულო,
გიხილე ჯვარზედ ენებული, ხელ-ფეხი სისხლის ღებული.
ვაი ჩემს თვალთა ჩენასა, შენს უკან ჩემს დარჩენასა!
ვაი მე ამ დღის დამსწრესა, შენს გულზე ხელის დამკრებსა!“ (3, 176).

ჯვარცმის უშუალო მხილველი და, ამდენად, ამ სიტყვების მთქმელი შეიძლებოდა ღვთისმშობელი ყოფილიყო და არა დ. გურამიშვილი, მაგრამ სხვა სტროფები მიუთითებს, რომ ეს ღვთისმშობლის განცდებია პოეტის განცდებად გადაქცეული. ამის მაჩვენებელია შემდეგი სტროფი:

„მშობელსა თვისი შობილი, დაჭრილი, გვერდგაპობილი,
წინ ედვა მუხლზედ მკვდარია, ზდიოდა სისხლის ღვარია“ (3, 175–176).

აქ გამოსატულია ცნობილი მოტივი ქრისტეს დატირებისა (ე.წ. „პიეტა“), ეს მოტივი ითვალისწინებს დროის საზღვრების წამლას. შედარებისთვის გავიხსენოთ, რომ მიქელანჯელოს ცნობილი ქანდაკება გამოსახავს ახალგაზრდა ღვთისმშობელს, რომელსაც მუხლზე უწევს მკვდარი ძე, ქრისტე, აქ ღვთისმშობელს უფრო ახალგაზრდული სახე აქვს, ვინემ მის ძეს. ეს ნიშნავს, რომ ქრისტემ დრო-ჟამიანი ცხოვრებით იცხოვრა, ხოლო ღვთისმშობელს დრო-ჟამი არ შეხებია.

ამის მსგავსად ამ ლექსში მოცემული დ. გურამიშვილის ლირიული განცდა წარმოდგენილია, როგორც მარადი ადამიანური სევდა. აქ უბრალოდ განცდის განზოგადება კი არ არის, არამედ, პირიქით, მისი კონკრეტიზება ხდება.

დ. გურამიშვილი ისე წარმოგვიდგენს თავის თავს, რომ თითქოსდა უშუალო განცდილს გადმსცემდეს, როგორც ჯვარცმის თვითმხილველი. ამიტომ ლირიული განცდის წარმოშობის მიზეზი წარსულში კი არ გაიაზრება, არამედ როგორც აწმყოში მომხდარი რამ.

ლირიულ განცდათა ამგვარი ნაკადი შემდეგ განვითარებას ჰპოვებს რომანტიკოსთა ლირიკაში და რომანტიკული ლირიკის ერთ-ერთი თანმხვედრი ნაკადი ხდება.

დ. გურამიშვილის ზემომითითებულ ლექსებში, როგორც აღვნიშნეთ, ლირიული „პენიტენციალური“ საგალობლების მსგავსად, ქრისტეს ჯვრცმას, რაოდენ სევდა-მწუხარების მიზეზი არ უნდა იყოს, მას ადამიანში შემოაქვს სიამაყისა და, აქედან გამომდინარე, სიხარულის გრძნობაც. ჯვარცმა მოასწავებდა ადამიანთა ხსნას, ღვთისაგან ადამიანთა ცოდვების გამოსყიდვას. საყოველთაო ბედნიერებისაკენ სვლას, თუნდაც ტანჯვის გზით. სიმბოლური მნიშვნელობაც აქვს ჯვრცმას. ადამიანი ღვთის შეილად ცხადდება, ამიტომ ჯვარცმასთან დაკავშირებული განცდები არ შეიძლება ჩვენ ცალმხრივ გავიაზროთ და მხოლოდ ტრაგიკული გრძნობები დავინახოთ. მათ ქვეტექსტში ყოველთვის უნდა ვიგულისხმოთ დიდი სიხარულის შეგრძნება, თუნდაც იმის გამო, რომ ადამიანს ასეთი ღირსეული განცდები დაეუფლა.

ამიტომაც ასეთი რელიგიური ლირიკა სრულიად თავისებურსა და განსაკუთრებულ ნაკადს ქმნის, სიხარულისა და სევდის გაერთიანება ერთ განწყობილებად ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ სხვა ლექსებშიც გვხვდება.

ამ მხრივ, გამოირჩევა ლექსი „ღვთისმშობლის მიცვალების დღის შესხმა“.

საერთოდ, ქრისტიანულ პოეზიაში, საზარების პრინციპებიდან გამომდინარე, ცრემლი იშვიათად გვხვდება.

„არა გუნებავს უმეცრებად თქუენი, ძმანო, შესუენებულთა მათთვის, რაჲთა არა სწუხდეთ, ვითარცა იგი სხუანი, რომელთა არა აქუს სასოებაჲ“ (I თესალ. IV,13).

ქრისტიანულ პოეზიაში ჩვეულებრივ, ცრემლი სიხარულს მოსდევს ხოლმე და არა მწუხარებას, მაგრამ ამ ლექსში სამგლოვიარო ცრემლიც ჩანს:

„მოციქულნი ტყუებით, გოდებით, მგლოვარენი სახმილთ მოდებით,
ცრემლოვანი უძღვიან წინა აღტაცებულს ღრუბელთა შინა!“ (3,155).

მაგრამ აქვე ჩანს დიდი სიხარულიც, რომ ღვთისმშობელი მეტად ამაღლდა,, რაც გამოხატულია „გიხაროდენის“ ჟანრის ფორმებში:

„გიხაროდეს ანგელოზთ დასნო და წმინდანო თქუენ ბევრად ასნო!
დედოფალი მეუფის დედა ქვეყნით ზეცად აღმოვალს თქვენდა!“ (3, 155).

რასაკვირველია, ღვთისმშობელთან დაკავშირებული ლექსები ყოველთვის მთლიანად გამოკეთილად არ შეიცავს ასეთ ორსახოვან განცდას. ხშირად ბატონობს მხოლოდ და მხოლოდ სევდა. გავიხსენოთ, მაგალითად, „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან, ოდეს იმ ზეით თქმულს ლოდგამოკეთილს კლდეს შეეფარა ავის დროს მიზეზით“ (3, 124).

ამ სახისაა სხვა არაერთი ლექსიც.

სასულიერო ხასიათისაა დ. გურამიშვილის სოფლის სამღურავის მოტივზე დაწერილი ზოგიერთი ლექსიც. ეს მოტივი, როგორც ცნობილია, უძველესი დროიდანვე იყო გავრცელებული ქართულ მწერლობაში. ზოგადად იგი უკავშირდება „ეკლესიასტეს“ ამაოების მოტივს. ამნაირად არის ის გაერცელებული ჰიმნოგრაფიაში. მაგალითად:

„ცხოვრება ესე წარვალს და განილეების,
მშვენიერება და დიდება დაჭნების,
ხოლო სიმდიდრე დალპების და წარწყმდების.
რასა ცუდად ემაღლოით, ოდეს ყოველნი
მოკვდავნი ვართ და მწირად მიქცევადნი?!
მოვედით, ძმანო, შთაიხედნეთ საფლავთა,
სადა არს შური, საოცრება და ხდომა,
სადა არს ძვირის-ხსენება და ზეაობა
და ხორცთა გულის-თქუმანი.
აჰა ესერა მიწა, ნაცარ და თიხა ქმნილ არს ყოველი“.

ან კიდევ, „დასდებელნი აღდგომისანი“: „ვითარცა თქუა მოციქულმან. წარმავალ არს ხატი სოფლისა ამის ამაოისაგ და განქარდების ყოველი შუენიერებაგ ხილული. რაჟამს აჩრდილმან სიკვდილისამან დაფარა აგებულებაგ მიწისა ბუნებისაგ“.

დ. გურამიშვილის ლექსში „საწუთროს სოფლის სამღურავი“ განსაკუთრებით აძლიერებს ინდივიდუალურ განცდას შემდეგი სტრიქონები:

„მიდის-მოდის ეს სოფელი, ქარტეხილთა ზღვისებრ ცელავს!
უკან დასდევს დრო და ჟამი, მის ნაქსელავს ქსოვს და სთელავს.
ის მჭლე კაცი ცელს რას აქნევს, რასა სთიბავს, რასა სცელავს!
ამად ვსწუხობ საწუთროსა, სულ ბნელია, რასაც ელავს!“ (3, 145).

წუთისოფლის ამაოება და სიმუხთლე ერთგვარ რელიგიურ განწყობილებას ქმნის ამ ლექსში. დავითი უარყოფს ხორცს, რომელსაც „ბჟრალ ჭურჭელს“ ეძახის, ოცნებობს სულის გადარჩენაზე და უზენაეს არსებასთან შეერთებაზე. ამქვეყნიურ ცხოვრებას „მოცდენებას“ ეძახის, ამიტომ ურჩევს სხვებს

„აწ გაფრთხილდით, ვისაც ჭკუა გქონდეთ,
რომე არა წარსწყმდეთ-სულითა ცხონდეთ“.

ზოგადად ლიტერატურულ-ესთეტიკური კონცეფციის მნიშვნელობას იძენს დ. გურამიშვილის შემდეგი შეხედულება საწუთროზე. საწუთროს უღირსობის მთავარ ნიშნად იგი თვლის მის ცვალებადობას და წარმავლობას. პოეტი ზოგჯერ, თითქოს, ელის საწუთროსაგან რაიმე სიკეთეს, მაგრამ იშედი უცრუდება. ლირიულ განწყობილებას კი ის ქმნის, რომ პოეტს არ შეუძლია დაუპირისპირდეს საწუთროს წარმავლობას და ისღა დარჩენია, რომ სევდა პოეტურად გამოხატოს. აქვე საჭიროა აღვნიშნოთ, რომ ასეთ შემთხვევაში პოეტი ვერ ხედავს საწუთროში სილამაზეს, მშვენიერებას. დ. გურამიშვილისათვის არ არსებობს წარმავლობის მშვენიერება. ე.ი. რაც ცვალებადია, ის არ შეიძლება იყოს მისთვის მშვენიერი და ამაღლებული. მშვენიერი და ამაღლებული არის მხოლოდ უცვლელი და მარადიული.

„გული ღონდება, ვიწყო გოდება! ბორგნა-ბოდება, რაც მაგონდება,
სული მშორდება, ხორცი მშორდება! რად მშვა დედამა, შავმა ბედამა?
წუთი სოფელო, ცუდ სამყოფელო, ვამე, სიკვდილო, სულთა მძრომელო!“ (3, 194).

ლექსში „გოდება დავითისა, საწუთროს სოფლის გამო ტირილი“ ერთმანეთთან დაპირისპირებულია ადამიანი და ცხოვრება, ნაჩვენებია მათი შეუთანხმებლობა. ადამიანი ბრალს სდებს ცხოვრებას სიმუხთლეში, ცვალებადობაში. ადამიანის ცხოვრება აუცილებლად სიკვდილით მთავრდებაო.

დ.გურამიშვილისეული გააზრება სიკვდილისა, მართალია, უკავშირდება სასულიერო მწერლობასაც და ხალხურ ტრადიციებსაც, მაგრამ ძირითადად რუსთველურ გზას მიჰყვება. ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ ამ საკითხში დ. გურამიშვილი რუსთაველისაგან იმით განსხვავდება, რომ აძლიერებს სუბიექტურ მომენტს, რაც თავს იჩენს ლექსში: „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“.

„ყველას გეუწევიეს სიკვდილი, გემართებს დაუხვდეთ მზადაო,

ის ჩვენსკენ მოდის, ჩვენ მისკენ, ვერცად აუქცევთ გზათაო.
ვიგონოთ ოთხი საქმე ეს, არ უთქვამთ უმეცართაო,
სიკვდილ, სასჯელი, გენია, სასუფეველი ცათაო.
ამისთვის მწყდების წელი და უკანა ზურგის მალები,
მოვა და მომკლავს სიკვდილი, მას ვერცად დავემალები,
გავექცე, ვერსად წაუვალ, ცხენებით მყვანდეს მალები,
შაევბა, ვერას დანაკლებს ჩემნი თოფნი და ხმალები" (3,194).

ამ ლექსში რუსთველური ხმებიც ისმის, ზოგადქრისტიანული მოტივებიც. პოეტს სწამს, რომ სიკვდილი განგების საქმეა, ღმერთის ნება-სურვილია.

აგრეთვე, კარგად გამოჩნდა დ. გურამიშვილის სახისმეტყველებისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკა: ზოგადადამიანური განცდის პიროვნულში გადატანა. ამ ლექსის ლაიტმოტივი შეიძლება გამოიხატოს გურამიშვილისავე ფრაზით: „მოვა და მომკლავს სიკვდილი".

დ. გურამიშვილთან სიკვდილ-სიცოცხლის თემას უკავშირდება ხორციელი ცხოერების ხანმოკლეობა და სულიერი ცხოერების მარადიულობის აღიარება. სწორედ მათი შეპირისპირებაა მოცემული ლექსში „რეული".

„ხორცია მიწა ტალახი, საწუთროს ფეხით ნალახი;
სული უსხეულ მყოფელი, აქვს საუკუნო სოფელი.
ხორცი მკვდარ-ხმელი ბალახი, აყოლებულად ნანახი:
სული ცხოერების მპყრობელი, ვით ბაზმა გაუქრობელი" (3, 184).

ამ ლექსში უარყოფილია ამქვეყნიური ცხოერება, ხოლო მარადიულ ნეტარებად სულიერი იმქვეყნიური არსებობაა აღიარებული, ამ სტრიქონებისაგან განსხვავებით, სხვა თხზულებებში გურამიშვილს სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემის დაყენებისას ყოფიერების ფორმათა ურთიერთმიმართების სხვადასხვა ასპექტები აინტერესებს.

სიკვდილთან დაკავშირებული დ. გურამიშვილის ლექსები ვერ იქნება სწორად გააზრებული,თუ არ გავითვალისწინეთ მათი განსხვავება ადრეული ტრადიციებისაგან.

ჰიმნოგრაფიაში, სიკვდილის ტრაგიზმი არა ჩანს, სიკვდილი მარადიული ცხოერების დასაწყისია, ამდენად, ბედნიერების დასაწყისიც.

ამგვარმა ტრადიციამ ვერ დაჩრდილა დ. გურამიშვილის შეგნებაში სიცოცხლისადმი ლტოლვა. პოეტს სწამს, რომ სიკვდილი განგების საქმეა, ღმერთის ნება-სურვილია, მაგრამ მას მაინც არ შეუძლია შეურიგდეს სიკვდილს. მის ლირიკაში სიკვდილს საერთოდ ტრაგიკული განცდა ახლავს. აქაც, ჩვენის აზრით, სიკვდილის დაძლევის გზა პოეტური გზაა.

დ. გურამიშვილის სევდა თუ სევდიანი განწყობილება ან ბრძოლის წინაპირობაა ან ერთგვარი სულიერი განწმენდის საშუალება, რაც ნათლად იგრძნობა ლექსში „რუსთაგან გაღმა მხრის დაცლა და მეფის ვახტანგის აშტრახანს გაბძანება".

„კაცი თავს ვერას გაუვა ცრუის საწუთროს მდურვასა,
უნდა, რომ კაცმან გაუძლოს, ჭირს შეჯრის ცხრასა თუ რვასა.
სჯობია ისევ მოლხენა წუხილსა, ჭმუნვა-ურვასა,
გირჩევ, დაეხსენ მაგდენსა ცრემლსა და ოფლში ცურვასა" (3, 140).

ამ ლექსებში წუთისოფლის ამაოება, სიკვდილი აღქმულია როგორც ფაქტი, ამიტომ მით გამოწვეულმა სევდამ ვერ უნდა დაჩრდილოს სიცოცხლით დატკბობის მოტივი. სიკვდილ-სიცოცხლეზე დაწერილი ლექსები ამჟამად არ შემოდის ჩვენი კვლევის არეალში.

დ. გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის ლექსთა დიდი ნაწილი დაკავშირებულია მის პირად ბიოგრაფიულ ამბებთან.

საერთოდ, როგორც აღნიშნულია, ლირიკული ტენდენცია, უპირველეს ყოვლისა, ავტობიოგრაფიულ ჟანრს ირჩევს, რადგან განსხვისებული სახით გრძნობა მაშინ უფრო შეიძლება იქნეს მოცემული, როდესაც ის თვით მთხრობელიდან მომდინარეობს. მეორეს მხრივ, იმით არის საინტერესო ამ ჟანრის ნაწარმოები, რომ მასში ჩანს არა მხოლოდ გარე მოვლენათა განვითარების სურათი, არამედ ისიც, თუ როგორ განიცდის ამ მოვლენებს თვით ავტორი. დ. გურამიშვილის ამგვარი ლექსები ორპლანიანია. ერთი პლანით – ისინი პიროვნული ხასიათისაა, მეორე პლანით – რელიგიური, რადგან აქ იგულისხმება არა კონკრეტული მზე, არა კონკრეტული სიცივე, არა კონკრეტული ფიზიკური შეწევნა, არამედ სულიერი.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ საერთოდ დ. გურამიშვილის ლექსების ორპლანიანობა სხვა მხრივაც არის გამოხატული.

როგორც ცნობილია, ძალზე ბევრი ლექსი, მათ შორის, ბიოგრაფიული, დაწერილია სხვადასხვა „ხმაზე". ამ მხრივ, მთელი რიგი ლექსები გარეგნულად ემსგავსება ჰიმნოგრაფიის ძლისპირ-დასდებელთა სისტემას, სადაც ძლისპირი ნიმუშია მის კვალობაზე დაწერილი ყველა დასდებელისა. ამის მსგავსად დ. გურამიშვილი, ძლისპირიეით სანიმუშოდ იღებს სხვადასხვა ტიპის ლექსებს. ამ შემთხვევაში ზოგადი პრინციპით ეს ლექსი ჰიმნოგრაფიას მიჰყვება. ასევე ზოგჯერ ჰიმნოგრაფიას მიჰყვება თავისი განზოგადოებული შინაარსით, ხოლო კონკრეტული ფაქტობრივი შინაარსით იგი სხვა ხასიათისაა.

კერძოდ, ლექსში „ოდეს დავითს ტყვეობისა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩანდა, იმაზე თქმული" (3, 111).

საბოლოო ჯამში, თვით კონკრეტული ნიშან-თვისებანი მზისა გასულიერდება და ზოგადსიმბოლური შინაარსის მნიშვნელობას იძენს. ამ პლანში იქმნება ცის რეალური მშვენიერების გრანდიოზული სურათი:

„განთიადისა ვარსკვლავო, მის მზეთა-მზისა მთიებო,
ვიკარგები ბნელის ღამითა, დღევ, რად არ მომიძიებო!
განმიადვილე გზა და სელა, მეტად ნუ განმიძნელებო,
თინათინითაც განმათბე, ყინვით ნუ განმაციებო!" (3, 111).

ამ ლექსში პოეტის ვედრება რეალური ცის წინაშე განცდებს ამძლავრებს და შთამბეჭდავს ქმნის.

როგორც აღნიშნულია, დ. გურამიშვილი თავის ჰიმნს ტვირთავს კატაფატიკითა და აპოფატიკით. ახალი მცნებებიც კი შეაქვს სასულიერო მწერლობის სიმბოლურ სახეთა სალაროში.

როგორც აღენიშნეთ, დავით გურამიშვილის რელიგიური ლექსების დიდი ნაწილი დაკავშირებულია მის პირად ბიოგრაფიულ ამბებთან. კონკრეტული „ბიოგრაფიული ფაქტი მოთხრობილია ლექსში „ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩანდა, იმაზე თქმული". მზეთა მზე აქ უფალთა-უფალია, მამა ღმერთია, რომლის ტრფიალება აღძერია პოეტს და სურს მისთვის ხელად იქცეს, ნათლის, ანუ ქრისტეს მიჯნური გახდეს, მასზე უკეთეს მოყვარეს ის ხომ ვერსად იპოვის, თანაც მზე, ანუ ქრისტე განაწყენდება, მის ნაცვლად თუ თინათინს, ანუ ამქვეყნიურ მზეს მიუახლოვდება.

„სჯობს ვეტრფიალო მზეთა-მზეს, მზისათვის თავი ვახელო,
ნათლისა გავხდე მიჯნური, რადგან თვალებსა ვახელო,
მის უკეთესი მოყვარე, სად ვპოვო, სადა ვახელო?
მზე მიწყენს, თუ მზის სანაცვლოდ თინათინს ხელი ვახელო" (3, 340) და სთხოვს მას, ამქვეყნიურ წყდიადში ვიკარგები და მიხსენიო.

წმინდა ბიოგრაფიულ ეპიზოდებს , რომელიც კი მოცემულია „დავითიანში", თითქმის ყველას აქვს ზოგადი სიმბოლური მნიშვნელობა. ასეთივეა ლექსი „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან, მზის თხოვნა დასათბობლად ტირილითა თუ სიმღერის ხმითა".

რასაკვირველია, უპირველეს ყოვლისა, ამ ლექსებში იგულისხმება კონკრეტული რეალური ბიოგრაფიული ფაქტი, კერძოდ, თუ როგორ შესცივდა ტყვეობის დროს დ. გურამიშვილს, მაგრამ ამასთანავე, აქ აუცილებლად საგულისხმებელია ადამიანის ძნელბედობა, ანუ ცხოვრებისეული სიცივე. როგორც აღნიშნულია, მზეც, რომელსაც დავითი ევედრება, ორგვარია. ერთი ხილული, რომელსაც ავტორი უშუალოდ ხატავს და მიმართავს, მეორე მიღმური, სულიერი მზე, მზეთამზე, ანუ ქრისტე. როგორც ტ. მოსია აღნიშნავს, დ. გურამიშვილის „მზეში" სინთეზირებულია წარმართულ-ქრისტიანული მზე. დ. გურამიშვილი ქრისტიანულ მზეს იმავე თვისებებს მიაწერს, რაც წარმართულ-ფიზიკური მზისთვის არის დამახასიათებელი. ამდენად, მზის წარმოსახვისას იგი უთუოდ ქართულ ფოლკლორს ემყარება.

დ. გურამიშვილისათვის მზეთამზე, ს. ცაიშვილის თქმისა არ იყოს, უსაყვარლესი მისტიური სახეა. ლექსი „მზეთა მზის შესხმა და ჭეშმარიტი გზის თხოვნა დავითისაგან", წარმოადგენს ლოცვასა და ჰიმნს, რომელშიც შექებულია უფალი უფლებათა, უბერებელი, მიუწვდომელი ნათელი მზეთა-მზე, რომელსაც ევედრება ჭეშმარიტი გზის ჩვენებას.

„დიდება შენდა, დიდება სახით მზეთა-მზეო,
მიუწვდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო".

დ. გურამიშვილი, როგორც ვხედავთ, ღმერთს ძველ დღეს უწოდებს, მომდევნო ლექსში კი ახალ კონტექსტში წარმოგვიდგენს ღვთაების სახელს. ასეთია ლექსი „ამოცანად იგავი, ასახსნელად ადვილი":

„ეიდრეშდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი,
იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი მზიანი,
ახალმა დღემან განწმიდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი,
მის დღითგან მოჩანს გარჩეეით სარგებელი და ზიანი.

სანამ დღე ძველი დღეს ახალს ჩვენ დღედ არ გაგეთენებდა
მანამდის ჩვენსა დაშლილსა ერავინ აღაშენებდა;
რა დღე გათენდა ახალი, ქვეყანას დანამშვენებდა,
ყურითად კარგსა გვასმენდა, თვალითაც კარგს გვიჩვენებდა"(3,340).

როგორც ეხედავთ, ამ მისტიკურ-ალეგორიულ ჰიმნში ძველი დღე – მამა ღმერთია, რომელმაც მოგვიელინა ახალი დღე – ქრისტე. ძველი დღე გადმოვიდა ახალში, რათა იფქლი ღვარძლისგან განერჩია და ახალი ცხოვრება მიენიჭებინა იმათთვის, ვინც კეთილსა და ბოროტს ერთმანეთისგან ვერ არჩევდა. ეს არის ტიპიური ჰიმნოგრაფიული თემა. როგორც ეხედავთ, ღეთაების სახელს აქ ახალ კონტექსტში წარმოადგენს პოეტი და უწოდებს მას „ძველ დღე-ღამე მზიანს", ე. ი. არამარტო ძველი დღე მზიანი, აგრეთვე ძველი ღამე მზიანიო. როგორც აღნიშნულია, მზიანი ღამის სიმბოლიკა გურამიშვილისათვის კარგად არის ცნობილი და შესაფერის კონტექსტშიც იყენებს მას.

ს. ცაიშვილის აზრით, მზეთა-მზის სახე, რომელიც გურამიშვილმა პირველმა შემოიტანა სასულიერო ხასიათის ჰიმნებში, უეჭველად ხალხური პოეზიის საუნჯიდან უნდა იყოს ამოზიდული" (7, 210).

ორი პლანის თანაარსებობის ფორმით ლირიკული განცდათა მრავალფეროვნული გამოხატვის ნიმუშია ლექსი „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყეებასა შინა მოშიედა და ღმერთს პური სთხოვა".

ამ ლექსში ლირიკული ფორმით არის გამოხატული ტყეობის დროს შიმშილის განცდა. სრულიად რეალური რამ იგულისხმება. ამას თან ერთვის რელიგიური განწყობილება. ერთგვარად ამაღლებული ინტონაციარ შემოდის. საქმე ის არის, რომ ეს შიმშილი გულისხმობს სულიერ შიმშილს, ე.ი. სულიერ პლანში არის ლაიტმოტივი ლექსისა, რაც ჩანს იქიდან, რომ ლექსი ეერტიკალურად აკროსტიხით არის გამართული სახარების მათეს თავის ე.წ. საუფლო ლოცვაზე. მასში ჩაქსოვილია ქრისტიანული მოძღვრების არსი და პოეტის სულიერი განწყობილება. აქ მინიშნებულია ამქვეყნიური ადამიანური ტკივილები და ღვერს ცოდვათა მონანიების საევდრებელი.

„ჩვენ ვცოდეთ და შენ შეგვინდეე სულგრძელ-მოწყალეო,
მომიტევენ შეცოდება, თუ რამ შეგცოდეო".

ამ ლექსზე დაკვირვებისას, ჩანს, რომ ვედრების განწყობილება უკვე გარდასახულია სულიერ პლანში. განწყობაც თან ხვდება მას, შიმშილი სულიერი შიმშილია.

„ცათა შინა ისრაელთა საზღო უწვიმეო,
ეგრეცა ნათლის სეტიტია ღამე აკლინეო,
ქვეყანასა ვარ უცხოსა დაკარგული ტყეო,
ზედა მთასა ავართასა, აწ მამეშველეო" (3, 118).

ასევე გარემო გასულიერებულია ლექსში „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან, ოდეს იმ ზეით თქმულს ლოდ-გამოკვეთილს კლდეს შეაფარა თავი ავის დროს მიზეზით".

აქ მოცემულია ტყეობიდან გამოქცევის დროს, როდესაც ატყდა მეხთა ტეხა და სეტყვა, თუ როგორ შეაფარა მიუსაფარმა დავითმა თავი ერთ კლდეს, რომლიდანაც ლოდი იყო გამოღებული.

ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, რომ ეს მონათხრობი ბიოგრაფიულ ფაქტად არ ჩავთვალოთ, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც დავითი თავის კონკრეტულ ბიოგრაფიულ ფაქტს გადააქცევს საერთო საკაცობრიო ამბად. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ლოდიანი მთა გულისხმობს ღვთისმშობელსა და ქრისტეს, ამიტომ ვედრებაში გამოხატული თავშეფარება სიმბოლურია და ნიშნავს იმას, რომ დ. გურამიშვილს თავი შეუფარებია ღვთისმშობლისათვის.

როგორც რ: ბ არამიძე აღნიშნავს, ლოდ-მოკვეთილ კლდეში თავშეფარებული დავითი ვედრებს ღვთისმშობელს თავის უსასოო მდგომრეობას. მთელ ამ ვედრებას გასდევს მისი აზროვნების ორპლანიანობა, ერთია – მოვლენათა რეალურ-ისტორიულ ასპექტში აღქმა და მეორე – ღრმადმორწმუნე ქრისტიანი მოაზროვნის სულიერი მიზანსწრაფვა (2, 160).

დ. გურამიშვილი „დავითიანის" ერთ-ერთ ბოლო ლექსში, რომელიც აგრეთვე ღრმა სულიერ ვედრებას შეიცავს და რელიგიური ლირიკის ერთ-ერთ ნიმუშად უნდა ჩაითვალოს „საფლავის ქვაზე დასაწერი", მოცემულია ნატვრა საქართველოში სულიერი მობრუნებისა. ესეც გააზრებულია ორ პლანში: ბიოგრაფიულადაც და ზოგადადამიანურადაც.

ლექსში „ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ღიაში დაეფლა, იმის მონასიბად ღვთისმშობლის შესხმა". აქ იგულისხმება ადამიანის ცოდვილიანობა.

როგორც ვიცით, წარმოსახვის ორპლანიანობა მსჭვალავს შუასაუკუნეობრივი მწერლობის არაერთ ნიმუშს. ასეა მაგალითად, აღმოსავლურ პოეზიაში, სადაც კონკრეტული სიტუაცია (ღვინო, სარდაფი, ქალი) მისტიკური ექსტაზისაკენ სწრაფვის სიმბოლოებია.

აღმოსაელურ კლასიკურ ლირიკაში ორპლანიანობა შეიტანა სუფიზმმა, ანუ ისლამისებურმა ნეოპლატონიზმმა.

თვით დ. გურამიშვილის დროს ეს ორპლანიანობა ძალზე გავრცელებული იყო ლიტერატურაში, კერძოდ, ვახტანგ მეექვსის „თარგმანში", რომელიც დაერთვის „ვეფხისტყაოსნის" 1712 წ. გამოცემას. აქ „ვეფხისტყაოსანი" გაგებულია ორპლანიანად.

გურამიშვილის ლირიკულ ლექსებს ჰქონდა ორი პლანი, ერთი, რაც დ. გურამიშვილს კონკრეტულად გადახდა თავს, მეორეში იგულისხმება ზოგადადამიანური რამ, მაგალითად, იგი რომ ტყვეობაში ჩაუფლო, ეს ზოგადად ნიშნავს, რომ ცოდვაში ჩავვარდიო, როგორც ამას თვითონვე განმარტავს.

არის კიდევ მეორე მხრივ, ისეთი ორპლანიანობა, როცა დ. გურამიშვილი თავის განცდებს აღწერს ან პირადულს, ან ზოგადადამიანურს, ე.ი. როცა ის როგორც ლირიკული სუბიექტი, შემოდის ზოგადადამიანური პოზიციით. რ. სირაძის შენიშვნით, ორთავე შემთხვევაში მას ხშირად ჩაენაცვლება ლირიკულ სუბიექტად დავით ფსალმუნთა ავტორი; იგი არის დ. გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე" (3, 119).

მოუცილებელი სურვილი ავტორისა, რომ მიუახლოვდეს იმ მეორე „მეს" მისგან განსხვავებულობის შეგნებასაც გვიდასტურებს. ეს განსხვავება ნათლად ჩანს „პირველი შესხმის" შემდეგ ვედრებათა ციკლში ჩართული ამგვარი ლექსიდან.

„მოწყალების კარო, შენ ზღურბლს მოვეკარო,
უსაბლკარო ვარო, ვითხოვ, შემიფარო!
ვით მოწყალე ხარო, ცოდვილთ მეოხარო,
რაც მე მოგითხარო, შენ მით განმახარო,
მახუმრ-მამასხარო, მაცინ-მახარხარო,
დავითის მტერთ ხარო ძირით ამოსთხარო!" (3, 154).

დავითისეული ლოცვები ყურადღებას იპყრობს იმითაც, რომ პოეტი ხსნის ერთ-ერთ არსებით გზას ხედავს ლოცვის სიღიადეში, ამიტომაც ლოცვის განცდას დიდი ფუნქცია აკისრია მის ლირიკაში. საერთოდ, „დავითიანი" ერთი დიდი გაბმული ლოცვაა, რომელშიაც ჩართულია მცირე ლირიკული ლოცვები.

ვედრებათა ციკლში შედის დავით გურამიშვილის რელიგიური ხასიათის ლექსი „ობოლნი", რომელშიაც ფსალმუნური მოტივი შენდობის თემით არის წარმოდგენილი.

ამ ლირიკულ ლექსში დავით გურამიშვილი ქრისტე-ღმერთს მიმართავს და ეძებს მისგან შეწყალებას, განსჯას მოელის ღვთაებისაგან. იცის, თუ თვითონვე არ აღიარებს ყოველივეს, ეერ შეძლებს განწმენდას. ცოდვა შეგნებული აქვს, სინანულს მოუცავს და სთხოვს ღვთაებას:

„დიდება შენდა უფალო შენა ხარ კაცთა მოყვარე,
გეაჯები რომ შემინდო, მე ვისაც რამე მოვაარე".

ამ ფსალმუნური ტიპის საგალობელში ლირიკული სუბიექტი დავით გურამიშვილი ღმერთს მიმართავს, რათა მიანიჭოს ძალა, პიროვნება მოლიანად მიეცეს სინანულს. ამ განწყობილებას აძლიერებს ის, რომ ლირიკულ სუბიექტს გაცნობიერებული აქვს, თუ რამდენად არის დაცილებული იდეალს, იტანჯება, აცხადებს, თუ როგორ უძნელდება განერიდოს თავის ცოდვებს. შიშს გამოთქვამს:

„ვაი, თუ მოკვდე უმადლო, შევიქნა ცოდვის ზიერი,
დავკარგო ხორცის სიმაძღრე, სულითაც ვიქნა მშიერი".

აქ ლაპარაკია არა ერთ კონკრეტულ ცოდვაზე, არამედ ცოდვათა რიგზე. სრულიად არ არის გამორიცხული, რომ ეს ცოდვები თვით დავით გურამიშვილის ცხოვრებიდან ცალკეულ კონკრეტულ ფაქტებს გულისხმობდეს, მაგრამ ქრისტიანული აღიარების თვისებურება სწორედ ის არის, რომ პირადინდივიდუალური განწყობილება შეერწყას ზოგადადამიანურს და წამყვანი სწორედ უნივერსალური „მე"-ს გამოხატვაა ქრისტიანობაში და არა პირადინდივიდუალური „მე"-სი. ლირიკული სუბიექტის ღვთაებასთან ურთიერთდამოკიდებულების ინდივიდუალიზაციაც გამოხატულია პირადი დამოკიდებულების გზით.

„ღმერთო, შემინდე აწ ჩემი ნაქნარი ცოდვა და ბრალი,
შორს განმარიდე ურიგო მე საქმე ფინთი და მყრალი,
შენ დამიმშვიდე მე გული ღრძუკი, ფიცხელი და მწყრალი,
რომ არ შეიქნა ღვინოთა მე ჭირვეული და მთვრალი" (3,112).

კვლავ გრძელდება ვედრების ტონი, თითქოს შეების იმედი არა ჩანს იმიტომ, რომ თვითონ ვედრების პროცესშია შეება. ლირიკული გმირი ირწმუნებს ღვთის წყალობას, რადგან შინაგანი რწმენა უკვე თაყდაა ღვთის წყალობა. დავით გურამიშვილს კი არ მიუღია ფაქტიური წყალობა ღვთაებისგან,

არამედ თვითონვე განიმსჭვალა წყალობის იმედით. ამრიგად, გამოდის, რომ მთელი ეს ვედრება იმისკენ ყოფილა გამიზნული, რომ ლირიკულ სუბიექტს თავი დაერწმუნებინა.

დავით გურამიშვილის ეს სასულიერო ხასიათის ლექსი თავისი ფორმითა და რელიგიური განწყობილებებით უკავშირდება ფსალმუნებსა და საგალობლებს, რომლებშიაც აღელენილია ღაღადისი ღვთაების მიმართ, იგი არის არა მარტო ტკივილებით სავსე, იგი არის სულის ნეტარება და რწმენა სულიერ სალმობათა დაამებისა, რომელიც მხოლოდ ღვთაებასთან ვედრება-აღსარებით მოიპოვება.

ამრიგად, გურამიშვილის რელიგიურ ლირიკაში წამყვანი სულიერი განწყობილებაა აღსარება. მის საგალობლებში თავს იჩენს გამოსახვის „ორპლანიანობა". მისი რელიგიური პოეზიისთვის დამახასიათებელია ლირიკული ჩანაცვლების ტენდენცია, თანაგანცდა.

დ. გურამიშვილი იმგვარ ქრისტიანულ გზას მიჰყება, რომელმაც განაეითარა პირად-ინდივიდუალური თვითშეგრძნება. გურამიშვილის რელიგიურ ლექსებში თავს იჩენს ლირიული განცდის ერთი ნაკადი, რომელიც ფსალმუნურ-ჰიმნოგრაფიულ პოეზიაში გვხვდება და რომელსაც პირობითად ჰქვია „ჰენიტენციალური საგალობლების მოტივი". გურამიშვილის ლირიკისათვის დამახასიათებელია ზოგადადამიანური განცდის პიროვნულში გადატანა.

დ. გურამიშვილის საგალობლები ხალხურია ფორმით, შინაარსით კი - ჰიმნოგრაფიული.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ალ. ბარამიძე, დავით გურამიშვილი, წიგნში: კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., თსუ გამომც., 1969. 2. რ. ბარამიძე, დ. გურამიშვილის ლირიკის ზოგიერთი ასპექტი. წიგნში: რ. ბარამიძე, ქართული მწერლობის შესწავლისათვის, თბ., „განათლება", 1986. 3.დ.გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, თბ., „საბჭოთა საქართველო", 1980. 4. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., „მეცნიერება", 1981. 5. ტ. მოსია, დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა, თბ., თსუ გამომც., 1986. 6. რ. სირაძე, დავით გურამიშვილის მეორე პოემური „მე". წიგნში: რ. სირაძე - წერილები, თბ., „საბჭოთა საქართველო", 1980. 7. ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი- დავით გურამიშვილი, თბ., „მეცნიერება, 1964.

Madona Ujmajuridze

David Guramishvili's Religious Lyric

In David Guramishvili's religious lyric the main spiritual mood is confession. In his hymns a two-planned expression is noticeable. For his religious poetry a tendency of lyrical interchange, co-emotion is remarkable.

David Guramishvili follows the Christian path which developed the self-individual perception. In his religious poems one stream of lyrical emotion is noticeable which is frequent in psalms and hymns and is conditionally called "a motif of penitential hymns." D.Guramishvili's hymns are folk in form but hymnographical-in context.

ნესტან სულავა

გამოქვაბულისა და უდაბნოს მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში"

ტარიელის ვეფხისტყაოსნობა დროსივრცულად შემოსაზღვრულია, იგი ვეფხვის ტყავის სამოსელს იცვამს და მისსავე ქუდს იხურავს უდაბნოში გასვლისას და გამოქვაბულში დამკვიდრებისთანავე. ტარიელმა ნესტან-დარეჯანი გამოქვაბულში დამკვიდრებამდე ბევრად ადრე დაკარგა, მაგრამ მას ვეფხვის ტყავის სამოსელი მაშინვე არ ჩაუცვამს. მან იგი ჩაიცვა მხოლოდ გამოქვაბულში დაბინავების შემდეგ. ტარიელი გამოქვაბულის დატოვებისას წარმოგვიდგება ვეფხვის ტყავის სამოსლის გარეშე, ქაჯეთის ციხეზე სამრავალ მიმავალს უკვე აღარ ჰმოსავს იგი და გამოქვაბულში ნაპოვნ კიდობანში შენახული საკერველი ჯაჭვ-აბჯრით აღჭურვილი მიეშურება ბოროტ ძალთაგან მიჯნურის გამოსახსნელად. ჩანს, ტარიელის ვეფხვის ტყავის სამოსლით შემოსვასთან, ვეფხისტყაოსნობის არსის ახსნასთან ერთად მისი სულიერი განვითარების რთული პროცესის სრულყოფილად გასააზრებლად აუცილებელია გამოქვაბულის, მღვიმისა და უდაბნოს მხატვრული ფუნქციის განსაზღვრა.

მითოსური, რელიგიური, ფილოსოფიური და ლიტერატურული თვალსაზრისით გამოქვაბულს, მღვიმეს და უდაბნოს განსაკუთებული ფუნქცია აკისრია. „ვეფხისტყაოსანში" გამოქვაბული და უდაბნო მრავალმხრივ ალუზიას და სიმბოლოს წარმოადგენენ: ბიბლიურს, მითოსურს, ფილოსოფიურს, ისტორიულს, ლიტერატურულს, ჰაგიოგრაფიულს. ისინი ამბივალენტური მნიშვნელობისაა, ვინაიდან ერთდროულადაა დადებითი და უარყოფითი ფუნქციებით აღჭურვილი.

მითოპოეტური ტრადიციის თანახმად, გამოქვაბული, მღვიმე ისე უპირისპირდება მატერიალურ სამყაროს, როგორც უხილავი ხილულს, ბნელი ნათელს. იგი ხშირ შემთხვევაში ხთონური არსებების საცხოვრებელი ადგილია, რომელიც კაცთა თვალისაგან მიფარულია, უხილავია, შეუმჩნეველია, რომელსაც ძნელი შესასვლელი და კიდევ უფრო ძნელი გამოსასვლელი აქვს. გამოქვაბულიდან არც არაფერი ჩანს, ვერც ვერაფერს ვერ გაადევნებს თვალყურს იქ მყოფი და ვერც თავად შიგ მყოფს შენიშნავს ვინმე. ლოკალურად იგი ან მაღალ მთაზეა, ან უდაბნოში, ან ხეობაში, ხეში, დაბლობში. მღვიმე იგივე სახლია, სადაც უმეტესად ხიფათისაგან თავის ასარიდებლად შედიან,თუმცა იქ ბინას ჰპოვებენ ასკეტებიც, რომლებიც სამყაროს განერიდებიან. ვ. ტოპოროვის თვალსაზრისით, იგი არის ქაოტური, სტიქიის ნარჩენების შესანახი ადგილი; მასში, როგორც ქაოსში, არაფერი ჩანს; იგი ბნელია. ამიტომ იქ მხოლოდ მოსმენა შეიძლება, რაიმეს ან ვინმეს დანახვა შეუძლებელია. გამოქვაბულში არ არის წესრიგი, მისი შიდა სივრცე ამორფულია, უწესრიგოა. აქედან მომდინარეობს მითოპოეტური მხატვრული სახე: ყური, როგორც გამოქვაბულის სიმბოლო, და გამოქვაბული, როგორც ყურის სიმბოლო. გამოქვაბული ის სივრცეა, სადაც ადამიანმა შეიძლება ცოდნა მიიღოს, მაგრამ მას სრულყოფილი სახე, ყოფითი სახე არ ექნება. თვით ადამიანიც გამოქვაბულში სრულფასოვან ცხოვრებას არ ეწევა. გამოქვაბულის, მღვიმის მკვიდრნი არიან თმებაშლილი, ბეწვებარეული, ხთონური არსებები; გამოქვაბულში ცნობიერება, გონი, ლოგიკა სმენას, ინსტინქტებს, ინტუიციას, ბოროტ და ბნელ ზრახვებს ექვემდებარება. მღვიმეშია ჩაბუდებული ქარი, წვიმა, ღრუბელი, რომელთაც დამღუპველის ფუნქცია აკისრიათ (23,311).

გამოქვაბულის შესახებ სხვადასხვა ქვეყნის მითოსური ტრადიციის მიხედვით, პირველი ადამიანი, რომელიც ქვესკნელიდან გამოდის, გამოქვაბულში ამოყოფს თავს. ინდური მითების თანახმად, მზე, მთვარე, ადამიანები გამოქვაბულში იშენენ. ამიტომაცაა გამოქვაბულთან დაკავშირებული ტრიადა: სიცოცხლე→სიკვდილი→აღდგომა, რომელთა შერწყმის საფუძველზე ხდება შესაძლებელი გამოქვაბულის ტაძრად გამოყენება, გამოქვაბულისა, რომელიც ადრექრისტიანულ ეპოქაში ტაძრის მოდელიც იყო. ამგვარი გამოქვაბული – ტაძარი სამყაროს მოდელს წარმოადგენს (იქვე).

მაგრამ მღვიმეს, გამოქვაბულს, მხოლოდ უარყოფითი ძალები არ უკავშირდება. მის სახეში შეზავებულია სიცოცხლე – სიკვდილი – აღდგომა; ვ. ტოპოროვის სიტყვით, „მღვიმე ჩართულია კომპლექსში სიცოცხლე–სიკვდილი–ნაყოფიერება; იგი გაიაზრება როგორც ჩასახვის, დაბადების და დასაფლავების ადგილი, ანუ საწყისი (დასაბამი) და ბოლო" (23,311). იგი საკრალური თავშესაფარია, ფარულია, დამალულია. ბერძნული ტრადიციის მიხედვით, კრონოსმა ოკეანეში იპოვა მღვიმე, სადაც მალაეს თავის შვილებს, ე. ი. მღვიმე შემნახველია. მღვიმეში არიან დრომდე დამალულნი ბავშვი–ზევსი, პოლიფემე,

პანი, ენდემიოსი, სატირები, ნიმფები; ისინი პირუტყვთა შორის იმალებიან. დემეტრა ნიმფებთან ერთად ასაზრდოებს მღვიმეში ქალიშვილს – პერსეფონეს. მიდასი ტოვებს სასახლეს, შეიძულებს სიმდიდრეს და პანთან ერთად გამოქვაბულში მკვიდრდება (4,88).

მღვიმის სიმბოლური გააზრების საფუძველს იძლევა ჰომეროსის „ოდისეას“ მე-13 სიმღერის ის მონაკვეთი, რომელშიც მოთხრობილია ოდისევსის გადასმა ფეაკების კუნძულზე, სადაც მღვიმეში ნიმფები ბინადრობენ:

> ყურის კიდეში ზეთისხილის ხე დგას მაღალი.
> მის ახლოს ბნელი ქვაბი არის, სადგომი ნიმფთა,
> რომლებსაც ყველგან ნეიადებს უწოდებს ხალხი.
> ქვაბში ბევრია ქვის კრატერი და დოქი ქვისა.
> თაფლს აგროვებენ იქ ფუტკრები ტკბილს და უამესს.
> ქვაბში ქვის დაზგაც ბევრი არის, სადაც ნიმფები
> ქსოვენ მშვენიერ მეწამული ფერის ტანსაცმელს.
> ერთია მხოლოდ მოკვდავთათვის – ჩრდილოეთისკენ,
> ხოლო მეორე, სამხრეთისკენ უკვდავ ღმერთათვის.
> ამ შესასვლელით ქვაბში მხოლოდ ღმერთნი შედიან (XIII,103-112; 16).

„ოდისეას“ ამ ეპიზოდს კომენტარი გაუკეთა ნეოპლატონიკოსმა პორფირიუსმა, რომელმაც აღნიშნა, რომ პოეტი მიმართავს რაღაც ალეგორიას, როდესაც ამბობს, რომ მღვიმეს ორი შესასვლელი აქვს. ეს მღვიმე ნიმფების სადგომია. იგი სვამს კითხვას: რატომაა ეს მღვიმე სახელდებული არა უბრალოდ „ნიმფათა სადგომად“, არამედ დამატებულია: „რომლებსაც ყველგან ნეიადებს უწოდებს ხალხი“.

პორფირიუსის აზრით, ძველად მღვიმე სიმბოლურად სამყაროს აღნიშნავდა. ჰომეროსამდელ მითოსურ და ლიტერატურულ ტრადიციაში მღვიმეს ღმერთები ანათებდნენ. მღვიმის ორი შესასვლელი იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს არსს, ერთი მხრივ, გონებით შეიძლება მიეწვდეთ, მეორე მხრივ, იგი გრძნობადით აღიქმება (22,216). ვიდრე ღმერთების სახელზე ტაძრების, საკულტო ნაგებობების აღმშენებლობას მიჰყოფდნენ ხელს, ღმერთებს მღვიმეებს უძღვნიდნენ. მაგ., კრეტაზე – ზევსს, არკადიაში – მთვარეს და პანს, ნაქსოსზე – დიონისეს, მითრას – ყველგან, სადაც მისი სახელი იყო ცნობილი. ზემოხსენებულ ეპიზოდში ჰომეროსს საკმარისად არ მიაჩნია იმის თქმა, რომ მის მიერ აღწერილი მღვიმე ორშესასვლელიანია, იგი განმარტავს, რატომაა ორშესასვლელიანი: ერთია ჩრდილოეთით და იგი მხოლოდ მოკვდავთათვისაა განკუთვნილი (XIII,111), მეორე სამხრეთით მდებარეობს და იგი უკვდავ ღმერთთათვისაა განკუთვნილი („ოდისეა“, XIII,112). პორფირიუსის შეხედულებით, მეორე, სამხრეთის კარი, სამხრეთის შესასვლელი არის არა ღმერთების, არამედ ღმერთებისაგან მომდინარე ხალხისთვის, ანუ ღმერთების შვილებისთვის (22,222). საყურადღებოა, რომ აქ მხარეთა სიმბოლიკაც იჩენს თავს. სამხრეთი მზიანია, ნათელი ადგილია, სადაც მხოლოდ რჩეულნი იმყოფებიან, ჩრდილოეთი უმზეოა, ნათელს მოკლებულია. ეფიქრობთ, ჰომეროსის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს მღვიმის ორი შესასვლელის შესახებ ამ მხრივაც უნდა ჰქონდეს მნიშვნელობა.

მღვიმის შესახებ მითი შექმნილია პითაგორელთა და ორფიკოსთა მიერ. მათი თვალსაზრისითაც მღვიმე სამყაროს წარმოსახვაა. ემპედოკლემ თავის თხზულებაში „ბუნებისათვის“ სულების გამცილებლებს ათქმევინა შემდეგი ფრაზა: „მოვედით ჩვენ ამ ჩაკეტილ მღვიმეში“ (ფრაგმ. 20), ე. ი. სულები ჩაკეტილ მღვიმეში მკვიდრდებიან. ოღონდ უნდა აღინიშნოს, რომ პითაგორელთა და ორფიკოსთა მითი მღვიმის შესახებ ჩვენამდე არ შემონახულა, მაგრამ მათი მითის ჩონჩხი, ე. ერნის სიტყვით, შემოინახა პლატონის განთქმულმა მითმა მღვიმის შესახებ.

ამრიგად, მითოსში ქვაბი, მღვიმე, ერთი მხრივ, ქვესკნელურია, ჰადესურია, მეორე მხრივ, იგი სულიერი გარდასახვის ადგილია.

უაღრესად მნიშვნელოვანია პლატონის „სახელმწიფოში“ გადმოცემული მღვიმის მითი, რომელიც, ცნობილი ფილოსოფოსის ე. ერნის სიტყვის თანახმად, შეიძლება „მთელი პლატონიზმის შემოკლებულ ტრანსკრიფციად“ მივიჩნიოთ (25,465). მისიეე მტკიცებით, ესაა მსოფლიოს ერთი უდიდესი მოაზროვნის, ფილოსოფოსის, პლატონის უშუალო მასწავლებლის სოკრატეს პიროვნების დრამა, მოაზროვნისა, რომლის დაწერილი ერთი სტრიქონი არ შემონახულა, მაგრამ მისი მოძღვრება და სიღრმე მისმა ღირსეულმა მოწაფემ შემოგვინახა თავის ბრწყინვალე დიალოგებში, და რომელიც, უდიდესი ძალისხმევის მიუხედავად, ამაოდ შეეცადა ადამიანის „მღვიმური ცნობიერების“ შეცვლას, რათა მატერიალური სინამდვილისა და მატერიალიზმის ტყვეობიდან იდეათა ღვთაებრივი სინამდვილის ჭვრეტამდე

ააშაღლოს ადამიანის სული და გონი*. ელადიმერ ერნის შეხედულებით, ბრწყინვალე მითში მღვიმის შესახებ მოცემულია პლატონისეული სამყაროს შეგრძნების, ღმერთის შეგრძნებისა და თვითშეგრძნების სინთეზური ჩანაწერი მისი ცხოვრების რომელილაც გარკვეულ მომენტში (25,465). „თავისი „მღვიმე" პლატონმა დიდი სულიერი თვსმოფოროსის (Θεσμοφόρος) ქმედითი ძალმოსილებით ამოკვეთა კაცობრიობის თვითშეგნებაში" (25,465).

პლატონმა ადამიანის მიწიერი ცხოვრება შეადარა მღვიმეში შებორკილ-მიჯაჭვული პატიმრების ყოფას, რომლებიც, მღვიმის ფსკერზე მყოფნი, კედლისკენ შებრუნებულნი უყურებენ თავიანთ წინ იმ ადამიანთა მხოლოდ მორიალე ლანდებს, რომლებიც გამოქვაბულის წინ მიმოდიან, ესაა რეალური სამყაროს ცოდნის ერთადერთი გამოელინება. ეს იმიტომ, რომ მათ „გაჩენის დღიდან თავის უკან მიბრუნებაც არ შეუძლიათ" (11,252). მაგრამ მღვიმეში მყოფთაგან ერთ-ერთს თუ შებრუნების საშუალება მისცეს, ან გარეთ იძულებით გამოიყვანეს, ის ნახავს რეალურ საგნებს. თუმცა მისთვის რომ ეთქვათ, რასაც ახლა ხედავ, სწორედ ესაა ნამდვილი საგნები და რასაც აქამდე ხედავდი, ის მხოლოდ უბადრუკი ლანდები იყო, იგი საგონებელში ჩავარდებოდა, რადგან ის ამ უკანასკნელის ხილვას იყო მიჩვეული და გაუჭირდებოდა ახალაღმოჩენილთან შეგუება. ამიტომ მას მღვიმეში ყოფნა უფრო მისაღებად მოეჩვენებოდა. გარეთ გამოსული ბოლოს და ბოლოს თვალს გაუსწორებდა მზესაც, ცის თაღზეც დაუკვირდებოდა მის ცვალებადობას და დაასკვნიდა, რომ „მზე განსაზღვრავს წელიწადის დროთა მონაცვლეობას და დროის დინებას, რომ ამ ხილულ სამყაროში მზე წარმართავს ყველაფერს და, გარკვეული აზრით, იგივე მზეა ყველივე იმის მიზეზიც, რაც მღვიმეში ჩანდა" (11,354).

პლატონი თანდათანობით აკითარებს აზრს მღვიმის არსისა და ადამიანთა „მღვიმური ცნობიერების" შესახებ. ე. ერნი აღნიშნავს, რომ ამ მითში ადამიანის სულიერი მდგომარეობის ოთხი სხვადასხვა საფეხური გამოიყოფა: 1. მღვიმის ფსკერზე მიჯაჭვულთა არსებობა და კედლებზე მორიალე ლანდებადე პატივისცემა; ფაქტობრივად, ესაა მღვიმის კოლექტიეის არსებობა, რომელიც თვითკმაყოფილებასაა მიცემული. მათი ცნობიერება მღვიმურია, ანუ მონურია, ვინაიდან მათ თავიანთი მღვიმე უყვართ და არანაირი ცელილების, გარდაქმნის მიღება არ სწადიათ. პირიქით, მიუღებლად მიაჩნიათ ისინი, ვინც მათი ცხოვრების შეცვლას ფიქრობს, მისი მოკვლაც კი სურთ (სხვათა შორის, ე. ერნი ამაში სოკრატეს ბედს, მისადმი თანამემღვიმეთა დამოკიდებულებას ხედავს). 2. ბორკილებისა და ჯაჭვებისაგან გათავისუფლებულის მღვიმიდან გამოსვლა, რაც უდიდეს ტანჯვასთანაა დაკავშირებული; ესაა მღვიმიდან გამოსვლის, მღვიმური ცნობიერებიდან განთავისუფლების მოლოდინის ავადმყოფური განცდა. აქ ორი ძალა ებრძვის ერთმანეთს - განმათავისუფლებელი სული და განთავისუფლებული სული, როდესაც ერთი მეორეს, პლატონის სიტყვით, „მიათრევს" ვიწრო გასასვლელისაკენ. 3. თანდათანობითი აღქმა რეალური საგნებისა, რომლებიც მღვიმის მიღმა მდებარეობენ და მზით არიან განათებულნი; ეს საფეხური ყველაზე ვრცლადაა „სახელმწიფოში" აღწერილი, ვინაიდან იგი ყველაზე ხანგრძლივი პროცესია. აქ აღარ ჩანს განმათავისუფლებელი, რომელმაც განთავისუფლებულს უნდა ასწავლოს, რით დაიწყოს აღქმა. აქ მხოლოდ განთავისუფლებულია, მღვიმიდან გამოსულია, რომელიც თავად უნდა გაერკვეს ჭეშმარიტი, რეალური საგნების აღქმაში, ახალი სამყარო უნდა აღიქვას და თავისი მზარდი ინტერესები ახალ საგანთა წვდომისაკენ წარმართოს. პლატონი მეგობრის დაკარგვის მიზეზსაც საფარველს ხდის. 4. ბოლოს, მზით განათებული საგნებიდან თვით მზეზე გადასვლა (25,466); „ბოლოს და ბოლოს, ეს კაცი, ჩემი აზრით, იმასაც შეძლებს,რომ თვალი გაუსწოროს თვით მზესაც და წყალში კი აღარ უცქიროს მის ანარეკლს, არამედ ცის თაღზე დაუკვირდეს მის თვისებებს" (11,254). მზე კი არის თვით სიკეთე, ე. ი. ყველიეე ღვთაებრივისა და კეთილის სათავე. მეოთხე საფეხური, მეოთხე მდგომარეობა არის ისეთი, რომელსაც ადამიანისაგან გაფრთხილება და მისგან დალოცვა სჭირდება. პლატონის სიტყვით, „ვინც ამ სიმაღლეს მიაღწია, უკვე აღარ შეუძლია ხელი მიპყოს კაცთა ჩვეულებრივ საქმიანობას, რადგანაც მისი სული გამუდმებით მიელტვის მხოლოდ სიმაღლეს. და ეს სავსებით ბუნებრივია, რადგანაც ზედმიწევნით შეესაბამება ჩვენს მიერ დახატულ ალეგორიულ სურათს" (11,356).

ერნის მსჯელობის თანახმად, „ადამიანის პირველი სულიერი მდგომარეობა მეოთხეს რადიკალურად უპირისპირდება, მეორე და მესამე ამ ორ უკიდურესობას აერთებს. პირველი მდგომარეობა სიბნელეში უხილავობის დატყვევების გამოხატულებაა, მეოთხე - თვით სინათლის წყაროს აბსოლუტური ჭვრეტა და ჭეშმარიტების შეცნობა. ამგვარად იკვეთება პლატონის აზროვნების მთელი დიაპაზონი, მის მიერ გადატანილი „გნოსეოლოგიური" მდგომარეობის მთელი რეგისტრი. ქვემოთ - ბორკილები და

---

* პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრების მიხედვით, იდეები სამყაროს შემოქმედი ღმერთის აზრებია, მისი აზროვნების ნაყოფია. ისინი იმ პირველ ქმნილებად, პირველნიმუშებად, პარადიგმებად გეეელინებიან, რომელთა მიხედვითაც იქმნებიან მათი მრთალი სახება-ხატებანი, ანუ გრძნობად-კონკრეტული საგნები.

ბნელი; ზემოთ – ყველაზე „ჭკვიანი“ მზის წვდომა“ (25,466). „სახელმწიფოს“ მეშვიდე თავში, კერძოდ მღვიმის მითში, პლატონი გვესაუბრება მზის ჭეშმარიტ წვდომაზე, ანუ ჭეშმარიტებაზე.

რა არის მზის წვდომა? როგორია მისი არსი? პლატონი აჯამებს თავის მსჯელობას მღვიმის მითის შესახებ და ამბობს: „მღვიმე ხილული სამყაროა, ხოლო სინათლე, რომელსაც ცეცხლი ასხივებს, მზის ნათელს ედარება. მაღლა ასვლა და ნამდვილი საგნების ჭვრეტა სხვა არა არის რა, თუ არა სულით აღმასვლა გონით საწვდომი სამყაროს მიმართ. აი, როგორია ჩემი აზრი, თუკი გსურს მას მისდიო; პირადად მე ასე მგონია, ცოდნით კი ღმერთმა იცის, მართალია თუ არა იგი. გონით საწვდომი სამყაროს ზღვარი იდეათა იდეაა, რომელსაც ძნელად თუ გაარჩევს გონების თვალი, მაგრამ საკმარისია ბუნდოვნად მაინც აღვიქვათ, რომ აქედან უშუალოდ გამოგვაქვს დასკვნა: სწორედ სიკეთის იდეაა ყოველიეე ჭეშმარიტისა და მშვენიერის მიზეზი, ხილულ სამყაროში ის ბადებს ნათელს და მის მეუფეს, გონით საწვდომ სამყაროში კი თვითონვეა მეუფეც და მბრძანებელიც, რომლისგანაც დასაბამს იღებს ჭეშმარიტება და გონიერება; ამიტომ სწორედ მის ჭვრეტას უნდა ცდილობდეს ყველა, ვისაც სურს გონიერულად იქცეოდეს როგორც კერძო, ისე საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც“ (11,255-256). პლატონმა თავადვე ახსნა თავისი წარმოსახული მითი მღვიმის შესახებ და განაცხადა, რომ ბნელში არსებული საცხოვრისი, ამ შემთხვევაში მღვიმე და მასში დანახული საგნები, არის გრძნობით აღსაქმელი; ხოლო ზემოთ არსებული – გონით საწვდომი. ვ. ასმუსის აზრით, „აუცილებელია, რომ მთლიანად სული შებრუნდეს გრძნობადი სამყაროსაგან, რათა შეიცვალოს მოვლენები. მაშინ ადამიანის მისწრაფება შეცნობისაკენ ხელს შეუწყობს არა მარტო რეალური არსებობის განჭვრეტას, არამედ იმის წვდომასაც, თუ რა არის რეალურ სამყაროში ყველაზე ნათელი: ეს კი სიკეთეა“ (19,584).

ამრიგად, პლატონის მითი მღვიმის შესახებ მიუთითებს ორგვარი ცნობიერების არსებობას: 1.მღვიმური, ანუ მონური ცნობიერებისა და 2. თაყვანუფალი ცნობიერების არსებობას. აქედან გამომდინარე, პლატონმა წარმოადგინა ამქვეყნიური არსებობის მძიმე და მწირ ცხოვრებაში, უსიხარულო სინამდვილისა და ბნელში მორიალე ლანდების სამყაროში დანთქმული სულის თანდათანობითი გამოფხიზლება და „მღვიმური ცნობიერების“ ამაღლება ღვთაებრივი ჭეშმარიტების წვდომასა და სულიერი მზის – სიკეთის უზენაესი იდეის, ანუ ღმერთის ჭვრეტამდე. მას გამოქვაბულის კედელზე მორიალე ლანდებზე ყურადღების გამახვილება იმისთვის სჭირდებოდა, რომ სიმბოლურად ეჩვენებინა ამქვეყნიური ცხოვრება, როგორც იდეათა სამყაროს ანარეკლი, ანუ ეჩვენებინა ის, რომ ხილული სამყარო ზენა-უხილავი სამყაროს ოდენ წარმავალი ხატია. ეინაიდან იდეების შემეცნება და მისი ჭვრეტა ადამიანის გრძნობადი აღქმისათვის მიუწვდომელია, ამიტომ პლატონმა მოძღვრება იდეების შესახებ მითის ფორმებით გადმოგვცა, რასაც საფუძვლად უდევს იდეათა და ცნებათა შინაარსის ალეგორიულობა. ეს იყო იმის მიზეზიც, რომ მან მითებსა და პოეზიაში მიუღებლად მიიჩნია ყოველიეე ამორალური და ეს უკანასკნელი გააძევა კიდეც მითებიდან, რომლებშიც ზნეობრივ-ეთიკური ჭეშმარიტების მხოლოდ ალეგორიული ასახვა დაინახა. ხილული სამყარო მხოლოდ მიახლოებით თუ ასახავს ირეალურ, იდეალურ, უხილავ, პარადიგმატულ სამყაროს, რომლის შესაცნობად და გასააზრებლად საჭიროა იდეალური სამყაროს სიმბოლოების, ენიგმების, ალუზიებისა და ალეგორიების გამოყენება. პლატონი საუბრობს მითოსის, პოეზიის ფარულ საზრისზე, როდესაც დასკვნის სახით სვამს კითხვებს: მითსა და პოეზიაში „განა სიცრუეს სასარგებლოდ არ ვაქცევთ, როცა ვცდილობთ შეძლებისდაგვარად მივუახლოოთ და მივამგვანოთ იგი სიმართლეს, რაკილა არ ვიცით, რანაირი იყო საქმის ვითარება უხსოვარ დროში? ... მაინც როდის შეიძლება სიცრუე სასარგებლო იყოს ღმერთისათვის? იქნებ წარსულის ამბები არ იცის და ამიტომაც ცდილობს სიმართლეს მიამგვანოს სიცრუე?.. ღმერთისთვის უცხოა ცრუ პოეტი“ (11,82-83). იგი შემოქმედისაგან მოითხოვს მორალის დაცვას და ერთგულებას. აქედან გამომდინარე, პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრება ზოგადად და მითი მღვიმის შესახებ კერძოდ ეფუძნება ღრმა მეცნიერულ ანალიზს და ზნეობრივ-ეთიკურ მრწამსს, რომელთა უმაღლეს მიზნად დასახულია კეთილის იდეის, ანუ ღვთის ბაძვა და მსგავსება. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქრისტიანობამ უფრო მაღალი იდეალი დასახა, რაც ღმერთთან ზიარებაში გამოიხატა.

პორფირიუსი შეეხო, აგრეთვე, მღვიმის ფუნქციას ზოროასტრიზმში. აღნიშნა,რომ „ზოროასტრმა პირველმა მიუძღვნა მღვიმე ყოველი სამყაროს შემოქმედს მითრას, რომელმაც მღვიმე იმ სამყაროს სახედ გაიაზრა, რომელიც თავად შექმნა; ამ მღვიმის შიგნით ერთმანეთისაგან თანაბარ მანძილზე იყო განლაგებული სამყაროს ნაწილებისა და სინათლის ქვეყნების სიმბოლოები“ (22,214). მისივე მოსაზრებით, „მღვიმე ზოროასტრიზმში არის არა მხოლოდ გრძნობით აღსაქმელი სამყაროს სიმბოლოდ წარმოდგენილი, არამედ ყველა უხილავი ძალის სიმბოლოდაც იმიტომ, რომ იქ სიბნელეა გამეფებული, უხილავი კი ამ ძალთა არსად გვეელინება“ (22,215).

ქართულ მითოლოგიაში ყურადღებას იქცევს ამირანის მითი, რომლის მიხედვითაც ნაღირობის ქალღმერთმა დალიმ გამოქვაბულში გააჩინა ამირანი.

მღვიმეს, გამოქვაბულს სიმბოლური დატვირთვა აქვს საღვთისმეტყველო და მხატვრულ ლიტერატურაში. მღვიმეს უკავშირდება სამყაროს კანონზომიერი განვითარების ძირითადი პრინციპები, კერძოდ, ტრიადა: სიცოცხლე – სიკვდილი – აღმოცენება, აგრეთვე იგი არის ჩასახვის, დაბადებისა და დაკრძალვის ადგილი, ანუ საწყისი, დასაბამი და ბოლო (23,311). ბიბლიური მონაცემებით, გამოქვაბული, მღვიმე არის ის ადგილი, სადაც ბიბლიური პერსონაჟები თავს აფარებენ, სადაც მათ ასაფლავებენ (შეს. 19,30; 49,29–30; ისუ 6. 10,16–27; 15,35; მსაჯ. 6,2; I მეფ. 13,6 და 17,1; 22,1; II მეფ. 17,9 და 23,13; 3 მეფ. 18,4 და 19,9; 50,13; 2 ნეშტ. 11,7). განსაკუთრებული მნიშვნელობა და სიმბოლური დატვირთვა აქვს მაცხოვრის შობას ბეთლემში, თომა მოციქულის აპოკრიფული სახარება მიგვითითებს, რომ იესოს შობის ადგილია მღვიმე, გამოქვაბული*. როგორც ლუკა მახარებელი გვასწავლის, „მიაწვინა იგი ბაგასა, რამეთუ არა იყო მათდა ადგილ საჯინესა მას“ (ლ, 2,7). ტ. ფალეევას სიტყვით, ნიშანდობლივია მაცხოვრის დაბადების ადგილად გამოქვაბულისა და ბაგის მიჩნევა, ვინაიდან ბაგას ხშირად გამოქვაბულებში აწყობდნენ (26,178). იესოს შობის ადგილი და გარემო ადამისა და ევას ცოდვითდაცემამდელ ცხოვრებას მოგვაგონებს სამოთხეში. ახალშობილ მაცხოვართან ანგელოზთა უწყებით მწყემსები მიდიან თაყვანისსაცემად. იესოს ხორციელი გვამი მოთავსებულ იქნა კლდეში მღვიმედ გამოკეთილ საფლავში, სადაც ადრე არავინ ყოფილა დაკრძალული (მ. 27,60; მრ. 15,46; ლ. 23,53), ე. ი. მღვიმის სახეში შეზავებულია სიცოცხლე, სიკვდილი და აღდგომა, გამოქვაბული სულიერების ნიშნითაა აღჭურვილი. ევანგელური მონათხრობი იმას მოწმობს, რომ გამოქვაბულს, მღვიმეს შემნახველის, სულიერი აღდგომის ფუნქცია აკისრია. იოანე მახარებელი მოგვითხრობს ბეთანიელი ლაზარეს აღდგინების შესახებ უფლის მიერ, მისი გვამი ოთხი დღის განმავლობაში იმყოფებოდა ქვაბში და მაცხოვარმა აღადგინა (ი. 11,38). ევანგელური მიბაძვით პირველ ქრისტიანებს მღვიმეებში ასაფლავებდნენ. მღვიმის სახე ჰქონდა თავდაპირველ ტაძრებს. კოპტური, სირიული, მცირე აზიის ტერიტორიაზე მდებარე და სხვა ქვეყნების ტაძართა ინტერიერი მღვიმის სახისა იყო. ხშირად ქრისტიანულ ტაძრებს მღვიმეებში ათავსებდნენ, ან კლდეებში გამოკეთდნენ. თეით ტაძარ–მღვიმეს სამყაროს მოდელის ფუნქცია ეკისრებოდა. გამოქვაბულში, მღვიმეში მკვიდრდებოდნენ განდეგილები. იოანეს „გამოცხადებაში" ნათქვამია, რომ ადამიანები ცოდვის გამო ღვთის რისხვას გაურბოდნენ და გამოქვაბულებში, კლდეებში იმალებოდნენ (გამოცხ. 6,15). ვ. ტოპოროვმა ყურადღება გაამახვილა იოანეს სახარებაში გადმოცემულ სინათლის ნათებაზე ბნელში („და ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი იგი მას ვერ ეწია“, ი. 1,5); მისი აზრით, სინათლე მღვიმეში, როგორც ცეცხლი მასში, ტიპოლოგიურად შეიძლება შევადაროთ თეოფანიას, რასაც ადგილი აქვს მღვიმეში (23,312). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ელია წინასწარმეტყველის მისვლა ქორების მთასთან და ქვაბში შესვლა, სადაც მას ღმერთი გამოეცხადა (III მეფ. 19,9).

მღვიმეში მკვიდრობენ ქრისტიანი წმიდა მამები; ქართულ ჰაგიოგრაფიაში აღწერილია ღირსი მამის შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის, მიქელ პარეხელის და სხვათა მღვიმეში ცხოვრება; გასათვალისწინებელია „ბალაყარიანის“ მონაცემები. მღვიმე ის ადგილია, საიდანაც უნდა მოხდეს მათი სულიერი აღმასვლა, განწმენდა, იგი მზადების ადგილია მარადიულ საუფლოში გადასასვლელად.

მითოპოეტურ ტრადიციებში მღვიმეში დრომდე იმყოფებიან მძინარე მეფეები, წინასწარმეტყველნი, წინამძღოლები,გმირები, მოჯადოებული მზეთუნახავი.

თავდაპირველად მღვიმე მისტიკურ ტრადიციებს უკავშირდებოდა, რაც მრავალ მხატვრულ ნაწარმოებში აისახა და რაც სხვადასხვა დროის მოაზროვნეთა განსჯის საგანი გახდა.

გერმანელმა რომანტიკოსმა ნოვალისმა თავის დაუმთავრებელ რომანში „ჰენრიხ ფონ ოფტერდინგენი“ მღვიმე, რომელიც მისტიური ადგილია, თავის საბუნებისმეტყველო–სამეცნიერო ინტერესებს შეუხამა (21,220).

ოსვალდ შპენგლერმა მღვიმე აღმოსავლური მაგიური კულტურის სიმბოლოდ მიიჩნია: „სამყარო, როგორც გამოქვაბული, მეტისმეტად განსხვავდება ფაუსტური სამყაროსაგან, რომელიც სილრმისაკენ მისწრაფებულ გაშლილ სივრცეს წარმოადგენს. ასევე განსხვავდება ანტიკური სამყაროსაგან, რომელიც სხეულებრივი საგნების თავშოფრის ადგილია... როგორც სხეული და სული, იგი (მაგიური ადამიანი – ნ.ს.) საკუთარ თავს ეკუთვნის, მაგრამ მასში მყოფობს სხვა, უცხო; მაგიური ადამიანი თავისი რწმენითა და წარმოდგენებით ერთმანეთთან შეთანხმებულ ადამიანთა წეერად აღიქმება, რომელიც ღმერთისაგანაა

---

* ზოგჯერ შობას ხატებზე გამოქვაბულში გამოსახავდნენ, მოგვიანებით რენესანსულ მხატვრობაშიც ბაგაში – იესო მღვიმესთან კავშირში წარმოჩნდება, მაგ., ლეონარდო და ვინჩის „მოგვთა თაყვანისცემა“, „მადონა მთებში“ (27,12–15).

და ყოველგვარ დაბნეულობას, შემფასებელ „მეს“ გამორიცხაეს. სწორედ ესაა ჩვეულებრივი ადამიანობის სრულიად მიუწვდომელი საიდუმლო მაგიური აზროვნებისა საკუთარ სივრცეში – გამოქვაბულში“ (24,39). მისივე აზრით, ამ სივრცეში საკუთარი ნების შესაბამისად აზროვნება შეუძლებელია, ვინაიდან „ნება“ და „აზროვნება“ ადამიანში მხოლოდ ღვთაებრივი ნების ზემოქმედების შედეგია. მაგიური ადამიანის სამყარო ზღაპარს ემსგავსება.

რენე გენონმა გამოქვაბული, მღვიმე ამობრუნებულ მთად მიიჩნია. მისი აზრით, გამოქვაბულში ცხოვრებაც და მთაზე ასვლაც სიბრძნის მოპოვების, დაუფლების აუცილებელი პირობაა. მაგრამ მათ შორის განსხვავება დიდია: მთის მწვერვალზე სიბრძნე გახსნილია, საყოველთაოა; მაგალითად, მოსე წინასწარმეტყველმა სინას წვიდა მთაზე მიიღო ღმერთისაგან მცნებები, ორ ფიცარზე ორივე მხარეს დაწერილი; გამოქვაბულში შეძენილი სიბრძნე კი მისტიურია, ლოგოსურად არ გამოითქმის. მკვლევრის აზრით: „არსებობს მჭიდრო ურთიერთდამოკიდებულება მთასა და გამოქვაბულს შორის, რამდენადაც ერთიცა და მეორეც წარმოადგენს სულიერი შუაგულის სიმბოლოებს, როგორიცაა, სხვათა შორის, ყველა „ღერძული“ სიმბოლო, რომელთა ერთ-ერთი ძირითადი გამოხატულება სწორედ მთა არის. ამ თვალსაზრისით, უნდა გავიხსენოთ, რომ გამოქვაბული ოგურად მთის ქვეშ, ან მის შიგნით ისე, რომ ღერძში თავსდებოდეს, რაც კიდევ უფრო აძლიერებს ამ ორ სიმბოლოს შორის კავშირს, რომლებიც ერთგვარად აფასებენ ერთმანეთს. მათი ურთიერთდამოკიდებულების ზუსტად დასადგენად უნდა შეინიშნოს ადრეთვე, რომ მთას „პირველადი“ ხასიათი აქვს, გამოქვაბულს კი – მეორადი. ეს იმ ფაქტით არის გამოწვეული, რომ მთა ხილულია გარედან, რომ ის თავისთავად ისეთი რამ არის, რომელიც ყოველი მხრიდან იხილვება; მაშინ, როცა გამოქვაბული, პირიქით, თავისი არსით, დაფარული და ჩაკეტილი ადგილია... გამოქვაბული იქცა სულიერი შუაგულის და შემდეგ მის ხატზე (ყაიდაზე) შექმნილი საინიციაციო ტაძრების უფრო შესაფერის სიმბოლოდ. ამ ცვლილების შედეგად ცენტრს, შეიძლება ითქვას, არ მიუტოვებია მთა, არამედ მისი მწვერვალიდან მის სიღრმეში გადაინაცვლა... თავად ეს ცვლილება ერთგვარი „გადმომხობა“, „გადმოპირქვავებაა“, რომლის შედეგადაც „ციური სამყარო“ იქცა, გარკვეული აზრით, „მიწისქვეშა სამყაროდ“; ეს „გადმომხობა“ გამოისახება მთისა და გამოქვაბულის შესატყვისი სქემებით, რაც თავის მხრივ თვალნათლივ აჩვენებს ამ ორი საგნის ურთიერთშემასებლობას. მთის სქემა, ისევე როგორც მისი ეკვივალენტური პირამიდისა და ბორცვის სქემა, წარმოადგენს სამკუთხედს, რომლის წვერი ზევითკენ არის მიმართული, გამოქვაბულისა კი, პირიქით, წარმოადგენს სამკუთხედს, რომლის წვერი ქვევითკენ არის მიმართული... ამ ორი სიმბოლოს ურთიერთშეკვეთილ დამოკიდებულებაში მთა შეეფარდება „სიდიდის“ იდეას, გამოქვაბული (ან „გულის ღრმული“) – სიმცირისას“ (3).

ქართულ საისტორიო მწერლობაში გადმოცემულია ფარნავაზის მიერ გამოქვაბულში საუნჯის პოვნა, რასაც ღრმა სიმბოლური დატვირთვა აქვს.

ყოველივე ზემოთქმული მოწმობს, რომ მღვიმე, გამოქვაბული ღრმა სიმბოლური მნიშვნელობის მქონეა. მითოსში, საღვთისმეტყველო და მხატვრულ ლიტერატურაში მას განსხვავებული ფუნქციები აკისრია. მღვიმის ფილოსოფიური საზრისი წარმოაჩინა პლატონმა, რომლის შეხედულებათა გათვალისწინება მღვიმის შესახებ აუცილებელია ტარიელის გამოქვაბულში დამკვიდრების რაობის განსაზღვრისათვის.

გამოქვაბული, რომელშიც ტარიელი ასმათთან ერთად მკვიდრდება, უდაბნოშია. უდაბნო უცხო, მტრული გარემოა, რომელიც დასახლებულია ეშმაკებით, ავი სულებით, გარეული მხეცებითა და მტრულად განწყობილი სარკინოზების ტომებით (17,15–23). რუსთველი საგანგებოდ აღწერს უდაბნოს, გამოქვაბულის მისადგომებს, თუმცა ამ ადგილებიდან ორი დღე-ღამის სავალზე მოუხდა აეთანდილს გამოქვაბულისაკენ მიმავალი ტარიელის კვალზე მიყოლა.

მიპხედა რასმე ქვეყანასა უგეშურსა, მეტად მქისსა,
თვე ერთ კაცსა ვერა ნახავს, ვერას შვილსა ადამისსა (184/183).

ე. ი. ეს არის უდაბნო, უდაბური ადგილი, სადაც „მხეცნი იყვნეს საშინელნი“ (195/194), მოკლედ რომ ვთქვათ, პოეტის ზოგადი შეფასებით, იგი მეტად უამური ადგილია, ესაა ედემს მოწყვეტილი მხარე. ბელი ეგვიპტელებისათვის უდაბნო საფრთხის ადგილად იყო მიჩნეული; აგრეთვე, იმ ადგილად, სადაც დამალული იყო განძეულობა, ძვირფასი ქვები. ა. სადეკმა მიუთითა, რომ ეგვიპტურ ტერმინოლოგიაში უდაბნო ძირითადად დაკავშირებულია მთასთან და ნეკროპოლისთან. ამასთან, ეგვიპტისათვის მთა ისევე, როგორც ბიბლიაში, ღმერთთან შეხვედრის მისტიკური ადგილია. უდაბნო საწყისი ეტაპია იმ მოგზაურობისა, რომელსაც ამქვეყნიურობიდან საუკუნო ცხოვრებისაკენ მივყავართ (18,14). ანტიკურ მითოლოგიასა და ლიტერატურაში უაღრესად საყურადღებოა ოიდიპოს მეფის უდაბნოში გასვლა მიუტევებელი ცოდვის ჩადენის შემდეგ. იგი უბედური იყო მანამ, სანამ ეჭვებით იყო შეპყრობილი: იყო თუ არა მამის მკვლელი და დედის მეუღლე. მისმა ტანჯვამ მწვერვალს მიაღწია საკუთარ დანაშაულში დარწ-

მუნებისას და ამ დანაშაულის მთელი არსით შეგრძნება-გააზრებისას. სწორედ აქ მოქმედებს ანტიკურობაში მილებული პრინციპი: „ბედნიერება ტანჯვის გზით მოიპოვება". ოიდიპოსმა, ეჭვებისაგან გათავისუფლებულმა და უმძიმესი ცოდვებით დატვირთულმა, უმკაცრესი სასჯელი თავადვე გამოუტანა საკუთარ თავს, რის შემდეგაც მისი პიროვნული მთლიანობა და სულიერი წონასწორობა აღდგა; საკუთარი სხეულის გვემის შედეგად სულიერად განწმინდა და იმგვარი სიმშვიდე, სიწმინდე, ამაღლებულობა, მშვენიერება მოიპოვა, რომლითაც მხოლოდ უდიდესი ტანჯვის გადატანის, განცდის, შეგრძნების შემდეგ შეიკობიან სულიერად მდიდარი და ამქვეყნიურ ცოდვათაგან განწმენდილი ადამიანები. ცხოვრების დაშთენილ დღეთა გასატარებლად ადამიანთა სამყაროსაგან მოწყვეტილი, უსამშობლოდ შთენილი (Ἄπολις), უდაბნოში გასვლით განწმენდის გზას ადგას, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს უდაბნოს მხატვრულ ფუნქციას – იგი სულიერი განწმენდის, კათარსისის ადგილია. ანტიკურ მითოლოგიასა და ლიტერატურაში განწმენდის (κάθαρσις) რთული პროცესი ორი ძირითადი მომენტით განისაზღვრება: 1. ტანჯვა (πάθος) და 2.კათარსისი. ადამიანის სულიერი განწმენდის გზა ტანჯვაზე გადის, ანუ ტანჯვა საშუალებაა სულიერი განწმენდისა, ადამიანის სულიერი ამაღლება სიწმინდის უმაღლეს ხარისხამდე, იდეალამდე ოდენ ტანჯვის გზით მიიღწევა. ეს პრინციპი ქრისტიანულმა ლიტერატურამაც მიიღო და შეითვისა. ეეფხისტყაოსნური კათარსისის ხანგრძლივი, სულიერ ტეხილებზე მავალი ურთულესი პროცესი ანტიკურობითაც იკვებება და, ცხადია, ქრისტიანული მსოფლმხედველობითაც. ამ თვალსაზრისით „ეეფხისტყაოსანი" გამოკვეთილად რენესანსული ნაწარმოებია.

ბიბლიური სწავლებით, გზა აღთქმული ქვეყნისაკენ უდაბნოზე გადის. მოსეს მიერ ეგვიპტიდან გამოყვანილი ებრაელი ხალხი უდაბნოს გაივლის, რომელსაც ქრონოტოპული ფუნქცია აქვს, ვინაიდან უდაბნო მხოლოდ ადგილი როდია; ეს ის დროცაა, რაც უდაბნოს გაელას სჭირდება, რაშიც თაობათა ცვლა იგულისხმება. ეგვიპტელთა მონობაში შობილთა ხვედრი არაა აღთქმულ ქვეყანაში შესვლა, იქ მხოლოდ თავისუფლებაში შობილნი უნდა შევიდნენ. ამიტომ უდაბნო ის გზაა, რომელზეც სულიერად ახლადჩამოყალიბებულმა ერმა უნდა გაიაროს. ეგვიპტელთა მონობა მძიმე ხვედრია ებრაელთათვის, მაგრამ უდაბნოს გზაც მძიმე იყო. ტარიელის გზას უდაბნოში საერთოც აქვს ბიბლიურ უდაბნოსთან, მაგრამ იგი მაინც განსხვავებულად მიემართება. მოსე წინასწარმეტყველმა ორმოცი წელი იხეტიალა უდაბნოში და თავად ვერ შევიდა აღთქმულ ქვეყანაში, მაგრამ მან ახალ თაობას გაუხსნა გზა, რითაც უდაბნოში სვლას ღრმა აზრი მისცა. ტარიელი, მისგან განსხვავებით, უდაბნოსა და გამოქვაბულის გავლით, ეეფხვის ტყავის სამოსლისა და ქუდის ტარებით თავადვე აღწევს სულიერ სიმაღლეს, განწმენდას, რითაც ახალ სამყაროს, ახალ სულიერ არსებობას უყრის საფუძველს.

ქრისტიანულ ლიტერატურაში უდაბნო ის ადგილია, სადაც განდეგილები ორი იდეალის მიღწევიხთვის ზრუნავენ: საკუთარი თავის წიაღში ცოდვის მოკვდინება და სიცოცხლე ღვთის საქებელსადიდებლად. უდაბნოში განსაკუთრებული მკაცრი ასკეზის დაცვის მსურველი ბერები მიდიოდნენ, მათი უპირველესი მოთხოვნა იყო უცხოობა (ξενιτεία), რაც სოფლისა და ადამიანებით დასახლებული გარემოს მიტოვებას და უდაბურ ადგილზე გასვლას გულისხმობდა (17,17). ჰაგიოგრაფიაში აღწერილია ბერების უდაბნოში გასვლა იმისთვის, რომ მათ საკუთარ თავში მოიპოვონ „უშინაგანესი უდაბნო" („წმიდა ილარიონ ქართველის ცხოვრება"). ჰაგიოგრაფიის მიხედვით, ბერებისათვის სულიერი სრულყოფის მისაღწევად აუცილებელია „მიდა უდაბნოს" საკუთარ თავში მოძიება. რ. სირაძე მიუთითებს, რომ უდაბნო გამოცდის ადგილია, იგი მოსაწესრიგებელია (13,148–152). უდაბნოში ყოფნა ძნელია, ვინაიდან იგი მუდმივ ღაწლთან, მუდმივ წამებასთანაა დაკავშირებული (14,39–40, 221–222).

უდაბნოში ხშირია გამოქვაბულები, რაც მათ ერთიანი სიმბოლური ფუნქციით წარმოგვადგენინებს. მღვიმე, გამოქვაბული უდაბნოს დაძლევაა, სულიერი განწმენდისა და განვითარების ადგილია. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ფსალმუნები, ჰიმნოგრაფია, რომლებშიც მღვიმე და უდაბნო ცოდვათაგან განსაწმენდელი ადგილია. ადამიანის უპირველესი მიზანი მღვიმიდან თავის დაღწევა და მათგან სულის აღმოყვანისათვის ზრუნვაა. ვინ შეძლებს ამას, ეის ხელეწიფება იგი, ვინ იქნება ამის ღირსი? – მხოლოდ ზნესრული ადამიანი, რომლის შესახებ მე-14 და 23-ე ფსალმუნები უპასუხებენ: „უფალო, ვინ დაეშენოს კარავსა შენსა, ანუ ვინ დაემკვდროს მთასა წმიდასა შენსა? – რომელი ვიდოდის უბიწოდ და იქმოდის სიმართლესა და იტყოდის ჭეშმარიტსა გულსა შინა თჳსსა. რომელმან არა ზაკუა ენითა თჳსითა და არცა უყო მოყუასსა თჳსსა ბოროტი და ყუედრებით მახლობელთა მისთა ზედა არა მიიღო" (ფს. 14,1–3; აგრ.: 23,3–4). მღვიმისაგან სულის აღმოყვანას ეედრება დავით წინასწარმეტყველი უფალს, რაც საგალობლებშიც ირეკლება (14,139–140).

ცნობილი ფაქტია, რომ შუა საუკუნეების ლიტერატურაში გეოგრაფიულ გარემოს სიმბოლური დატვირთვა აკისრია. რენესანსულ ლიტერატურაშიც, ოღონდ მასში სიმბოლურობა განსხვავებულად ელინდება.

დაისმის კითხვები: რა არის უდაბნოსა და გამოქვაბულის მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“ და რატომ ირჩევს ტარიელი მათ თავის საცხოვრისად თავისი ცხოვრების უმძიმეს პერიოდში? რატომაა იგი ვეფხისტყაოსანი მოყმე სწორედ გამოქვაბულში ყოფნისას?

ტარიელი თავად მოგვითხრობს თავის თაეგადასავალს, ინდოეთის ამბავს, განსხვავებით არაბეთის ამბისა და ავთანდილის თაეგადასაველისაგან. იგი თავად გვიხსნის იმ მიზეზებს, თუ რამ მიიყვანა გამოქვაბულამდე, უდაბნომდე. უბედურების სათავე ინდოეთის სახელმწიფოებრივი მოუწესრიგებლობა და ტარიელის გაურკვეველი სტატუსია, რომელიც, რუსთველის პოემის მიხედვით, რამდენიმეგზის იცვლება: ინდოეთის ამირბარის ძე, ცხადია, სამეფო ტახტის მემკვიდრის სტატუსით არ დაბადებულა, მაგრამ შემდეგ, როდესაც ფარსადანმა იშვილა, მან ეს სტატუსი შეიძინა, ოღონდ მცირე ხნით, ნესტან-დარეჯანის დაბადების შემდეგ იგი კვლავ ამირბარის ძედ და მოგვიანებით ამირბარად გვევლინება. გაერთიანებული ინდოეთის მეფე ფარსადანს კი მისთვის მყარი სტატუსი მაინც არა აქვს მინიჭებული. სასიძოს დასასვენებლად მომზადება მეფემ ტარიელს დაავალა, რაც ცხადად მოწმობს, რომ ფარსადანი ტარიელს ქვეშევრდომის ფუნქციის მქონედ მიიჩნევს, თუმცა მის განსაკუთრებულ სტატუსს თავად აღიარებს ხვარაზმშას ძის ინდოეთში მოსვლისას, როდესაც სასიძოსთან ტარიელის მიგებებას საჭიროდ არ თვლის: „მუნ მისად ნახვად გავიდენ უშენოდ სხვანი სპანია, შენ აქა ნახე, კმარიან იქა ნახვისად ყმანია“ (554/551). ისიც გაიხსენოთ, როგორ მიმართავს თავის აღზრდილს საქორწილოდ მზადების წინ: „გარდავიხადოთ ქორწილი, ხამს ვითა დასა, სრულია“ (552/549). ე. ი. მართალია, ტარიელი ამირბარია, მაგრამ სტატუსი გაურკვეველია, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იგი სასიძოსას აღემატება, მაგრამ ტახტის მემკვიდრე არ არის და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო.

შეიძლება ითქვას, ტარიელის ტრაგიკულობის, მისი ვეფხისტყაოსნობის სათავე მისიეე გაურკვეველი სტატუსია. შემდეგ იგი გამოქვაბულში დამკვიდრებულ-დასახლებული „უცნობოქმნილი“ რაინდის სახით გვეელინება და, ბოლოს, ქაჯეთის ციხიდან ნესტან-დარეჯანის გამოხსნისა და ინდოეთში დაბრუნების შემდეგ ინდოეთის მეფის სტატუსს იძენს. ტარიელის გზა ინდოეთის სამეფო ტახტისაკენ ნესტან-დარეჯანზე, ხოლო მისკენ მიმავალი გზა უდაბნოსა და გამოქვაბულში ცხოვრებაზე გადის. ტარიელი ავთანდილის წინაშე კიდევ ერთხელ იხსენებს თავის მძიმე და მწარე წარსულს, განსაცდელით აღსავსე ცხოვრებას, ვინაიდან იგი მას ტანჯავს, არ ასვენებს. ტარიელმა არა მხოლოდ თანაგრძნობა გაუწია ავთანდილს და მოუთხრო თვისი „ამბავი სიცოცხლე-გაარმებულმან“, არამედ კიდევ ერთხელ გაიხსენა წარსული, ვინაიდან მისი გახსენება მომავლის უკეთ საჭვრეტადაა საჭირო. მოგონება, გახსენება, უკვე მომხდარის ხელახლა წარმოსახვა და თხრობა გასახსენებელი ფაქტის არსებობის ერთადერთი ფორმა და გამოხატულებაა. თუ იგი ვისმეს არ გადაეცა, ვინმემ არ მოისმინა, არ გაიგო, არ აღიქვა და მის ცნობიერებაში არ დამრჩენა, მისი სულიერი სამყაროს ნაწილად არ იქცა, დაიკარგება, გაქრება. ტარიელის ამბავი – „შემოსეა ვეფხის ტყაოთა“ – არ უნდა დაიკარგოს, არ უნდა გაქრეს. ტარიელის ცოდნა უნდა გადაეცეს ასაკით უმცროსს – ავთანდილს. მით უმეტეს, ტარიელი, ვითარცა ვეფხისტყაოსანი მოყმე, თავად თხრობის გარეშეც გადასცემს გარკვეულ ინფორმაციას, საკუთარი განსაცდელის, სიმძიმილის, ტანჯვის შესახებ ატყობინებს მათ, ვისაც ვეფხისტყაოსნობის არსი ესმით. აქ ორიეე მხარის – აღმქმელისა და აღსაქმელის არსობრიეი და აზრობრიეი სიერცე ერთმანეთს გადაკეეთს. ამიტომაცაა პოემის სახელწოდება ერთდროულად მეტაფორა, სიმბოლო, ალეგორია, ენიგმა, ალუზია, აღჭურვილი ოდენ მისთვის დამახასიათებელ ნიშანთა სისტემით. იგი იმასაც შინაშნებს, რომ ძველი სამყარო უნდა დაირღვეს და წარმოიშვას ახალი. არაბეთშიც, სხვაგანაც, სადაც ტარიელი ვეფხისტყაოსნად გამოჩნდება, იციან ვეფხისტყაოსნობის არსი, იგი კოდის სახით არსებობს და მისი დეკოდირება საღვთო სიბრძნით აღჭურვილთათვის შეუძლებელი არ არის. ტარიელი თავისი ვეფხვის ტყავის სამოსლითა და ქუდით კომუნიკაციას ამყარებს მათთან, ვინც მას იხილავს. ტარიელის ვეფხისტყაოსნობა ერთდროულადაა ესთეტიკური ფენომენი, პერსონაჟის ტრაგიკულობისა და სულიერი მაძიებლობის მაუწყებელი კოდი, შეტყობინება. ალ. ლოსეეის სიტყვით, საგნის სახელი შემეცნებული, აღქმული, გააზრებული საგნის გამომხატველი სიტყვაა (20,54–55); ე. ი. იგი ემყარება საგნის ცოდნას, საგნის შემეცნებას, საგნის შესახებ არსებული ცოდნით მიღებულ გამოცდილებას. აქედან გამომდინარე, საგნის სახელი საგნის ლოგოსური გამოხატულებაა. ვეფხისტყაოსნობა მიუთითებს, რომ მას აქვს თავისი წარმომშობი მიზეზები, განსაზღვრული ნიშნები, დამახასიათებელი თვისებები, დროსიერცული განზომილებები, ვინაიდან ვეფხისტყაოსნობა არაა თანდაყოლილი, იგი არც მარადიული შეიძლება იყოს. როგორც აღვნიშნეთ, იგი დროსიერცულად შემოზღუდულია, ტარიელი ვეფხვის ტყავის სამოსელსა და ქუდს გამოქვაბულში ცხოვრებისას ატარებს. მისი ვეფხისტყაოსნობა მას თავის წარსულს არ აცილებს. ვეფხისტყაოსნობით ტარიელი მითოსური და ძველი ლიტერატურული ტრადიციების კვალობაზე წარმოჩნდება, რაც უძველესი კულტურული სიერცისაკენ მიბრუნებას, მითის აღორძინებას ნიშნავს, მაგრამ

ეფხვის ტყავის სამოსლისა და ქუდისაგან განძარცვით ხდება ეფხისტყაოსნობის, როგორც მოვლენის, დემითოლოგიზება. ამგვარად, ტარიელისათვის ეფხისტყაოსნობა არის ღმერთის, ჭეშმარიტების, მიჯნურის ძიება, „მღვიმური ცნობიერების" დაძლევაზე ზრუნვა. გამოქვაბულსა და უდაბნოში ცხოვრებისას, ეფხისტყაოსნად ყოფნისას მან უნდა გამოაელინოს ღმერთისადმი რწმენა და სიყვარული, მოყვასისადმი, ანუ სამყაროში მყოფი ყველა სხვა არსებისადმი სიყვარული, რომელიც უნდა გაუტოლოს და აღემატოს საკუთარი თავისადმი სიყვარულს, აგრეთვე, აბსოლუტური ღირებულებებისადმი უანგარო დამოკიდებულება, რომელთა ერთობლიობაც მოუტანს ჭეშმარიტების შემეცნებას, ზნეობრივი სიკეთის, თავისუფლების, მშვენიერებისა და ამაღლებულობის შეგრძნებას. ეფხისტყაოსნობა ტარიელს არ ავიწყებს წინაადმდეგობებით აღსავსე გარდასულს, რომლის შეგრძნებისა და გაცნობიერების გარეშე შეუძლებელია დადებით ღირებულებებზე ორიენტირება.

ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს მუდამ ახსოვთ წარსული, რომლის გამოც მოუხდათ ინდოეთიდან გარესამყაროში გასვლა ღმერთის, ჭეშმარიტების, საკუთარი თავის შესაცნობად. ინდოეთში მათ სიკეთე, ღვთაებრივი სიბრძნე დაკლდათ, რაც გარესამყაროში უნდა შეიძინონ, რათა სულიერ სრულყოფას მიაღწიონ. ტარიელს გამოქვაბულში, ნესტანს ქაჯეთის ციხეში „გახსენებების მოსაძახოდათ მტანჯველი ლანდი" (გალაკტიონ ტაბიძე). ტარიელი მღვიმეში ცდილობს საკუთარი თავის შეცნობას. სოკრატული მცნება: „შეიცან თავი შენი" გაცოცხლებული და აკუმულირებულია რუსთველურ ბრძნულ გამონათქვამში, რომელსაც ავთანდილი წარმოთქვამს: „თავისისა ცნობისაგან ჩაეარდების კაცი ჭირსა" (876/875). ამ ჭირისაგან დახსნა და „თავისი ცნობის" მოპოვებაა საჭირო და აუცილებელი; ტარიელის „მღვიმური ცნობიერება", რომელიც მას ინდოეთშივე ჰქონდა, ვინაიდან არ ეწინააღმდეგებოდა ფარსადანს და სრულიად ემორჩილებოდა მას, სანამ ნესტან-დარეჯანმა არ გაამხნევა და არ შეაგულიანა, უნდა დაიძლიოს, რაშიც მას, უპირველეს ყოვლისა, ავთანდილი უნდა დაეხმაროს, ავთანდილი, რომელსაც უმხელს თავის საწუხარ-სადარდელს, ვინაიდან იცის, „მუდმივ დუმილში ვერ თავსდება ტანჯულის გრძნობა" (გალაკტიონი).

გამოქვაბული, როგორც შინაგანი და დაფარული სივრცე, მთელ დანარჩენ სამყაროს უპირისპირდება, იგი ის ადგილია, სადაც ადამიანი უნდა შთახდეს, შთავიდეს სულიერების მოსაპოვებლად, სადაც ადამიანმა ღვთაებრივი სიბრძნე უნდა მიიღოს (მაგ., ღირსი მამის შიო მღვიმელისადმი მიძღვნილ საგალობელში არსენ ბულმაისიშისეც ამბობს: „მღვიმე მოისიბრძნა", 14,334) და რომელიც არამც და არამც არაა ყოფითი ფორმისა და სახის მქონე. გამოქვაბულში დრო სპეციფიკურია; ყველაფერს თავისი დრო აქვს, ყველაფერს ღვთის ნება, განგება წარმართავს. ტარიელის ჟამი არა მოწყვენულ იყო, ვიდრე გამოქვაბულის მკვიდრობას არ განელიდა და „მღვიმურ ცნობიერებას" არ დაძლეოდა, იგი მღვიმეში უნდა განბრძნობილიყო. გამოქვაბულის მკვიდრი ტარიელი საკუთარ თავთან ჰქიდლში აღწევს სრულყოფას, ე. ი. ღვთაებრივი განგებისადმი მორჩილების გრძნობის მოძიებასა და დამკვიდრებას. გამოქვაბულში ყოფნის, მოღვაწეობის ერთ-ერთი მიზანი ესაა. ამ დროს უნდა აღდგეს ადამიანის ცნობიერებისათვის მისაწვდომი ის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, რაც აქ მოხვედრამდე დაირღვა.

უკვე აღვნიშნეთ, ტარიელის გზა ინდოეთის სამეფო ტახტისაკენ ნესტან-დარეჯანზე, ხოლო გზა ნესტანისაკენ – გამოქვაბულსა და უდაბნოზე გადის. როგორც ნესტან-დარეჯანის გადაკარგვა ინდოეთიდან კიდობნით არის მისი სულიერი გარდასახვის საწყისი ეტაპი, ე. ი. უნდა დაინთქას, რათა შემდეგ აღდგეს, ახალი შინაგანი სამყარო მოიპოვოს, ახალ ეთიკურ ნორმებს, ზნეობრივ მრწამსს ეზიაროს და სულიერ სრულყოფას მიაღწიოს, ასევე ტარიელმაც უდაბნოში უნდა იხეტიალოს, გამოქვაბულში დამკვიდრდეს და იცხოვროს (პოემაში არაერთგზის დასტურდება, თუ როგორ გაურბის იგი ადამიანებს, საზოგადოებას), ჩაიცვას ვეფხის ტყავისაგან შეკერილი სამოსელი, დაიხუროს „ვეფხის ტყავისა ქუდივე", რაც დიდი სიმძიმილის ტარებისა და ჭეშმარიტი ზნეობრივი სამყაროს წედომის სიმბოლოდ აღიქმება, ხანგრძლივი დროის მანძილზე სისხლის ცრემლები ღვაროს, რათა საბოლოოდ დაძლიოს „მღვიმური ცნობიერება", მოიპოვოს საკუთარი „მე", ხელახლა აღმოაჩინოს იგი, აწ უკვე სულიერად განწმენდილი და ზნეობრივად განსრულებული, გაითავისოს მარადიული ღირებულებები და ეზიაროს ღვთაებრივ სიბრძნეს.

ყოველივე ამის გამო ტარიელის გამოქვაბულში ცხოვრებისა და უდაბურ ადგილებში ხეტიალის პერიოდი მისი თვითჩაღრმავების, საკუთარი თავის შეცნობის პერიოდია, როდესაც უნდა გაისიგრძეგანოს სამყაროს გახლეჩის მიზეზები; მისი ეფხისტყაოსნობა თვითდამკვიდრების აუცილებელ წინასაფეხურად უნდა იქცეს. ტარიელი პრაქსისს მოწყვეტილია ფარსადან მეფესთან თათბირის შემდეგ, მან გამოქვაბულში ყოფნისას უნდა ისწავლოს პრაქსისისა და თეორიის შეხამება-შეზავება,რაც ავთანდილს ახასიათებს.

როგორია გამოქვაბული, სადაც ტარიელი მკვიდრდება, და მისი ლანდშაფტი? ამის შესახებ თეით ტარიელი გვიამბობს და ხაზგასმით აღნიშნავს,რომ ფრიდონისგან წამოსულმა მიატოვა კაცთა სამყოფელი და უდაბნოში დეევების ყოფილი გამოქვაბული აირჩია საცხოვრისად:

მაგრამ დავყარენ არენი მე კაცრიელთა თემთანი;
სახლად საყოფნი მიმაჩნდეს თხათა და მთათ ირემთანი... (656/653).
ესე ქვაბნი უკაცურნი ვპოვენ, დეეთა შეეკაფნეს;
შე-მო-ეები, ამოვწყვიდენ, ყოლა ვერას ვერ მეხაფნეს (657/654).

შოთა რუსთველი აღწერს გამოქვაბულის შემოგარენს, მის საკმაოდ მკაცრ ლანდშაფტს:

დღისით ველეს და საღამო-ჟამ გამოურჩდეს დიდნი კლდენი,
კლდეთა შიგან ქვაბნი იყვნეს, ძირსა წყალი ჩანადენი,
წყლისა პირსა, არ ითქმოდა, შამბი იყო თუ რასდენი,
ხე დიდრონი, თვალ-უწდომი, მაღლა კლდემდის ანაყრდენი (220/219).

არაბეთში დაბრუნებული ავთანდილი როსტევანსა და თინათინს ტარიელის გაეეფხისტყაოსნებისა და გამოქვაბულში შესვლის ამბავს მოუთხრობს:

ქვაბნი ომითა წაუხმან, სახლად აქეს დეევთა სახლები;
საყვარელისა მისისა ქალი ჰყავს თეით ნაახლები,
ეეფხისა ტყავი აცვია, ცუდად უჩს სტავრა-ნახლები,
აღარა ნახავს სოფელსა, ცეცხლი სწვავს ახალ-ახლები (692/690).

ფრიდონსაც უამბობს გამოქვაბულში ტარიელის დამკვიდრების შესახებ:

ქვაბნი წაუხმან დეეთათვის, სრულად გაემესისხლებია (998);
ქალი მარტო ქვაბსა შიგან ზის მტირალი, ცრემლ-ნაწთომი...
მისგან კიდე სანახავად არა უნდა კაცთა ტომი... (999).
არას ნახავს პირ-მეტყველსა, ეით პირუტყვი კაცთა ჰკრთების (1001).

ე. ი. ტარიელმა გამოქვაბული დეეთაგან გაათავისუფლა და დეეთა, ბოროტების სიმბოლოთა, სადგომი თავის საცხოვრისად, ადამიანის საცხოვრისად აქცია; ქართულ მითოსში გამოქვაბული მხოლოდ ღვთის-შვილთა კუთვნილებაა, რითაც „ეეფხისტყაოსანი“ კიდევ ერთხელ წარმოჩნდება ქართული ეროვნული კულტურის ფესვებიდან ამოზრდილ მხატვრულ ნაწარმოებად. გამოქვაბულს, სადაც ტარიელი მკვიდრდება, აქვს კარი და სარკმელი, რაც უცხო ელემენტია, მოულოდნელი და უცნაურია მითოპოეტური თვალსაზრისით. მაგრამ სარკმელს აქვს თავისი მხატვრული ფუნქცია, რაც სემანტიკური ოპოზიციებით შეიძლება გამოვლინდეს, კერძოდ, ხილული და უხილავი, გარეგანი და შინაგანი, ღია და დახურული. სარკმელი გარესამყაროსთან კავშირის დასამყარებელი საშუალებაა, იგი ძირითადად სულის სარკმელს უკავშირდება. გამოქვაბულში მყოფი ადამიანი სარკმლით ამყარებს ურთიერთობას ღმერთთან, მზესთან. სარკმელი არის ხილულ და უხილავ, გარეგან და შინაგან, ღია და დახურულ სივრცეთა გამყოფიც და გამაერთიანებელიც.

„ეეფხისტყაოსანში“ სარკმელთან ავთანდილი და ტარიელია დაკავშირებული. კერძოდ, ასმათმა ავთანდილი ტარიელთან შეხვედრამდე დაშალა გამოქვაბულში, საიდანაც ფარულად უჭვრეტდა ეეფხვის ტყავით მოსილ რაინდს:

ავთანდილ სარკმლით უჭვრეტდა ჭვრეტითა იდუმალითა (266/265);
ავთანდილ სარკმლით უჭვრეტდა, ტყვე, საკნით ნაზატები (268/267).

ავთანდილის მიერ სარკმლიდან ტარიელის, ეეფხვის ტყავით მოსილი მოყმის, დანახვა ახალი სამყაროსაკენ მიმავალი გზის კონტურების გამოჩენაა, სამი წლის განმავლობაში უდაბურ ადგილებში ხეტიალის შემდეგ დაბურული სივრციდან ღია სივრცეში ავთანდილის გასვლის დასაბამია. ავთანდილის ჭვრეტა გამოქვაბულის სარკმლიდან იმის დასტურია, რომ გამოქვაბული არაა ავთანდილის საცხოვრებელი ადგილი და აქ იგი მხოლოდ სტუმარია. სარკმლიდან ჭვრეტა გარესამყაროდან მისული ადამიანის თვალით ჭვრეტაცაა. სწორედ ამიტომაა უაღრესად მნიშვნელოვანი ავთანდილის სტუმრობა ტარიელის გამოქვაბულში.

„ეეფხისტყაოსანში“ მოქმედება ვერტიკალურ-ჰორიზონტალურია; უსაზღვრო ჰორიზონტალური სივრცეა ტარიელის გამოქვაბულსა და ნესტან-დარეჯანის სამყოფელს – ქაჯეთის ციხეს შორის, რომლებიც ერთმანეთის მიმართ ვერტიკალურადაა განლაგებული. გამოქვაბული, რომელშიც ტარიელი მკვიდრობს, არც მთის წვერზეა და არც ღრმა უფსკრულში, იგი კლდეთა ადგილზეა. ესეც სიმბოლურია, ვინაიდან ტარიელმა განრისხებული ნესტან-დარეჯანი სწორედ კლდის ნაპრალთან მწოლარე პირგამეხებულ ეეფხვს შეადარა და იგი მის წარმოსახვაში დროთა განმავლობაში „ეეფხად შვენიერად“ გარდაისახა. ესეც განაპირობებს ტარიელის დამკვიდრებას კლდეებს შორის მდებარე გამოქვაბულში. ტარიელისთვის ეეფხვისა და ნესტანის მსგავსება გამოიხატა პირგამეხებითა და მშვენიერებით.

ტარიელი ვეფხვის გარემოში ცხოვრობს: „ეითა ვეფხსა წავარნა და ქვაბი აქესო სახლად, მენად“. სამოსელი, ქუდი, საჯდომ-წამოსაწოლიც ვეფხვის ტყავისა აქვს. საგულისხმოა, აეთანდილიც ვეფხვის ტყავის ნატებზე ჯდება. ვეფხვის კონტექსტში უაღრესად მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ასმათს, რომელიც ტარიელს ისეთ პირობებს უქმნის, რაც განუყოფლად ამყოფებს მას ვეფხვის მსგავსებასთან - ნესტანთან. იგი უკერავს ვეფხვის ტყავის სამოსელს: „ესე ქალი შემიკერავს, ზოგჯერ სულთქვამს, ზოგჯერ ახავს“ (659/657). ვეფხვის ტყავის სამოსელი შეკერილია, ე. ი. საწუთროულია, ვინაიდან ზეციური სამოსელი, სამოსელი პირველი უკერველია, „ზეით მოქსოელია“ (წმიდა იოანე ოქროპირი), რაც ნათლად მოწმობს ვეფხვის ტყავის სამოსლის მხატვრულ ფუნქციას, რომ იგი ტარიელის გამოქვაბულში ყოფნის დროსაა მისი სამოსელი, ე. ი. იგი დროებითია. ქრისტიანულ ლიტერატურაში ბეწვის სამოსელი განდეგილობის სიმბოლოა.

ვეფხისტყაოსნობის არსი სწორად ვერ აიხსნება, თუ ზოგადად სამოსლის სიმბოლიკა არ გავითვალისწინეთ. სამოსლის მეტაფორულობა, ღრმა სიმბოლიკა, ალეგორიულობა, ენიგმურობა, ალუზია მოტივირებულია ბიბლიურ-ევანგელური წყაროებით, უმდიდრესი საღვთისმეტყველო ლიტერატურით.

მარიამ კარბელაშვილმა თავის წერილში „ვეფხისტყაოსანი, როგორც მეტაფორა“ აღნიშნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ სახე-სიმბოლოს გააზრებისათვის აუცილებელია ბიბლიური კონტექსტის გათვალისწინება, კერძოდ, სამოთხიდან დევნილი ადამისა და ევას ტყავის სამოსლით შემოსვის სიმბოლიკის გათვალისწინება. იგი ადამიანის ბუნების გაორების ნიშანია - ცოდვით დაცემისა და მომავალი სულიერი აღდგომისა,რაც „ვეფხისტყაოსნის“ კვალობაზე ხვარაზმშას შვილის ვერაგული მკელელობის ცოდვაში და ნესტან-ტარიელის მიერ მონანიების გზით მათ სულიერ აღორძინებაში გამოიხატა (7).

სამოსლის სიმბოლურობა ბიბლიის პირველსავე წიგნში - შესაქმის წიგნშია მინიშნებული. ღმერთმა შექმნა პირველი, უცოდველი ადამიანები - ადამი და ევა, ნათლით შემოსა ისინი და საცხოვრებლად სამოთხე დაუმკვიდრა, მიანიჭა თავისუფალი ნება, თავისუფალი არჩევანი და სამოთხის ყველა ხის ნაყოფის გემოგასინჯვის უფლება მისცა, გარდა ცნობადისა და სიცოცხლის ხის ნაყოფისა. თავისუფალი ნებისა და თავისუფალი არჩევანის უფლების გამოყენების შედეგად, მათ იგემეს აკრძალული ხილის ნაყოფი, რამაც მიაზვედრა ისინი, აწ უკვე ნათლის სამოსლისაგან განძარცვულნი, რომ შიშველნი იყვნენ, მათ ფიზიკური სიშიშვლე შეიგრძნეს. განრისხებულმა ღმერთმა თავდაპირველი სამყოფლიდან, სამოთხიდან გამოაძევა და „უქმნა უფალმან ღმერთმან ადამს და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსნა მათ“ (შეს. 3,21).

ტყავით, ანუ უსულო, მკვდარი ნივთით შემოსვა ღრმა და ფარული აზრის მომცველია; ერთი მხრივ, ღმერთმა ადამსა და ევას ნათლის სამოსლის ნაცვლად მკვდარი, უსულო ნივთითა თუ საგნით შემოსვით მიანიჭა მოკვდავობა, მისცა იმგვარი ფიზიკური სხეული, რომლის მხოლოდ ნათლით მოსილ სახეს ატარებდა ადრე; მეორე მხრივ, ისინი ტყავის სამოსლით სინანულის სასწავლებლად შემოსა; ნათლის სამოსლისაგან განძარცვულთ მუდამ უნდა ხსომებოდათ ჩადენილი პირველცოდვა, რომლისგან განთავისუფლება მხოლოდ ნათლისღებით გახდა შესაძლებელი. ამიტომ ქრისტიანულ ლიტერატურაში სამოსელი ნათლისღების, ქრისტეშემოსილობის მნიშვნელობას იძენს. საგალობლებში, ლოცვებში, განსაკუთრებით ნათლობის ლიტურგიის აღსრულებისას შესასრულებელ ლოცვებში საუბარია ნათლისღებაზე, ვითარცა ქრისტეთი შემოსვაზე: „რაოდენთა ქრისტეს მიერ ნათელ ვიღეთ, ქრისტე შევიმოსეთ“. ნათლისღების დღესასწაულისადმი მიძღვნილი მიქაელ მოდრეკილის საგალობელი ნათლისღებას, როგორც ქრისტიანობის ერთ-ერთ უდიდეს საიდუმლოს, ტყავის სამოსლისაგან განძარცვად და ნათლის სამოსლით შემოსვად, ე. ი. სულიერ გარდასახვად, ღვთისაგან ქმნილი არქეტიპის, პირველსახის უკუმოღებად აღიქვამს: „ტყავისა სამოსელსა განიძარცუავს დღეს ადამ იორდანესა შინა და შეიმოსს ნათლისა სამოსელსა საღმრთოეთა მით მადლითა სულისაგან და წყლისა განახლებულსა. მდინარე მადლისად და საშუებელი სულისად მასუ ჩუენ ნათლისღებითა შენითა დღეს, ძეო მხოლოდშობილო, და განბანად ცოდვათად მომანიჭე, სახიერ, ნათლისღებითა“ (5,სკბ). ასევე, ტყავის სამოსლისაგან განძარცვად და უხრწნელების მადლით შემოსვად მიიჩნევს იოვანე მტბევარი ნათლისღების დღესასწაულს, რომლის დროსაც განიწმინდა მორწმუნე კაცობრიობა სოფლურ ცოდვათაგან და განათლდა: „რომელმან მოსცა წყალი წყურიელთა ღმერთმან ერსა მას ურჩსა და მაცილობელსა, რომელმან შემოსნა დასაბამსა ცანი ღრუბლითა, რაჲთა პირველ შექმნულსა განსძარცოს სამოსელი იგი ტყავისა და მორწმუნეთა შეჰმოსოს მადლი უხრწნელებისაჲ“ (5,რს).

სამოთხიდან დევნილი ადამისა და ევას ტყავის სამოსლით შემოსვა წმიდა ანდრია კრიტელის „დიდ კანონში“, რომელიც დიდმარხვის პირველი კვირის ორშაბათ-ხუთშაბათის საღამოს ლოცვისას სრულდება და რომელიც სინანულის უპირველეს საგალობლადაა აღიარებული, უშუალოდ უკავშირდება შესაქმისეული ზემოდასახელებული ეპიზოდის სიმბოლურ გააზრებას. „დიდ კანონში“ წერია: „განბე-

ძარე მე სამოსელი პირველი, რომელი პირველითგან მიქსოვა ღმერთმან, და ვძე მე შიშველი... მმოსიეს მე ხენეში კუართი, რომელი მოქსოვა გუელმან ედემს განზრახვითა და კდებულ ვარ შენგან... შემიკერნა ტყაესი სამოსელნი (κατέρραφε τοὺς δερματίνους) ცოდვამან ჩემმან და ღთივქსოვილი სამოსელი განმძარცუა" („γυμνώσασα με τῆς πρὶν θεουφάντου στολῆς") (15,290–291). აქ ერთმანეთს უპირისპირდებიან ოპოზიციური წყვილები: 1. „სამოსელი პირველი" („ἡ στολὴ πρώτη"), რომელიც ღვთივქსოვილია („θεουφάντου") და რომელიც არის რუსთველური „ხახე ყოველისა ტანისა", და „სამოსელნი ტყაესანი" („δερματίνος χιτῶν"); 2. „განძარცუა" („γυμνώσασα") და „შეიკერნა" („κατέρραφε"). ზ.კიკნაძემ ადამისა და ევას ტყაეს სამოსლით შემოსვის შესახებ აღნიშნა, რომ აქ ედემიდან დეენილი ადამის ფიზიკური სახეცვლაა ნაჩვენები, მისი ნიშანი ღვთისაგან მისთვის განკუთვნილი „ტყაეს სამოსელია" (8).

ტყაეს სამოსელი ცოდვის, ცოდვიანობის სიმბოლოა, იგი პირველცოდვის შედეგად ზესთასოფელთან კავშირის დაკარგვას აღნიშნავს. აკრძალული ნაყოფის „გემოგსხვლემ" ადამი და ევა არა მხოლოდ განძარცვა ნათლის სამოსლისაგან, „სამოსელი პირველისაგან", არამედ სიშიშველეც შეაგრძნობინა, რამაც მათში სირცხვილის შეგრძნება წარმოშვა, აქამდე განუცდელი სირცხვილის გრძნობა. სიშიშველე და სირცხვილი ერთდროულად წარმოიშვა მათში, რამაც დანაშაულის შეგრძნებაც დაჰბადა, რასაც, თაეს მხრივ, სასჯელი უნდა მოჰყოლოდა და მოჰყვა კიდეც. ედემიდან განდევნა მათთვის ღვთის რისხვის შედეგი და სასჯელია. ღმერთმა ტყაეს სამოსლით ადამისა და ევას შემოსვით კაცობრიობას გულისთქმათაგან თაეის მოზღუდვის აუცილებლობა ასწავლა. „სამოსელნი ტყაესანი", როგორც სიმბოლო, ერთი მხრივ, გარესამყაროსთან ადამიანის სულიერი მდგომარეობის მიმართებას აჩვენებს, მეორე მხრივ, თვით გარესამყაროს სიღრმისეულ განცდას წარმოაჩენს. „ტყაეს სამოსლისაგან" განძარცუა აუცილებელია ადამიანის სულიერი განწმენდისათვის, სისრულის მიღწეისათვის, განლმრთობისათვის, რასაც გვასწაელის პაელს ეპისტოლე ეფესელთა მიმართ: „განიშორეთ თქუენგან პირველისა მისებრ სლეისა თქუენისა ძუელი იგი კაცი, განხრწნილი გულის თქუმისა მისებრ საცთურისა, და განახლდებოდეთ თქუენ სულითა მით გონებისა თქუენისაჲთა და შეიმოსეთ ახალი კაცი, ღმრთისა მიერ დაბადებული სიმართლითა და სიწმინდითა ჭეშმარიტებისაჲთა" (ეფ. 4,22–24; შდრ. კოლას. 3,9–10).

წმიდა გრიგოლ ნოსელმა განმარტა ახალი კაცით შემოსვის მნიშვნელობა: „განიძარცუეთ კაცი იგი ძუელი და შეიმოსეთ კაცი იგი ახალი, განახლებული მსგავსებითა დამბადებელისა თჳსისაჲთა" (1,230). ქრისტეს განკაცებამ ადამიანს თეოზისის შესაძლებლობა მისცა, სულიერ საიდუმლოს აზიარა: ძველი კაცისაგან, ე. ი. ადამის ცოდვათაგან, განძარცვა და ახალი კაცით შეიმოსა, ე. ი. სულიერად განახლდა.

მათეს სახარების მიხედვით: „ხოლო შე-რაჟ-ვიდა მეუფე იგი ხილვად მეინაკეთა მათ, იხილა მუნ კაცი, რომელსა არა ემოსა სამოსელი საქორწინე და ჰრქუა მას: მოყუასო, ეითარ შემოხუედ აქა, რამეთუ არა გმოსიეს სამოსელი საქორწინე? ხოლო იგი დუმნა. მაშინ ჰრქუა მეუფემან მას მსახურთა თჳსთა: შეუკრენით მაგას კელნი და ფერკნი და განაგდეთ ეგე ბნელსა მას გარესკნელსა" (მთ, 22,11–13). „სამოსელი საქორწინე" არის ზესთასოფელში წასატანი, ნათლის სამოსელი, „სამოსელი პირველი", რომელიც ადამიანის პირველსახესთან, ცოდვადაუცემელი პირველი ადამიანის ხატებასთან დაბრუნებას ნიშნავს. მის გარეშე ადამიანი სასუფეველში ვერ მოხვდება, მას ვერ დაიმკვიდრებს. წმიდა იოანე ოქროპირი ამბობს: „სამოსლად საქორწინედ საქმეთა უწუსს და მოქალაქობასა" (6,252); ე.ი. „სამოსელი საქორწინე" ქმოსავს მას, რომელსაც ღვთისათვის სათნო საქმეები უკეთებია და მოქალაქობა მოუპოვებია. ეს სხვა წმიდა მამათა ნააზრევშიც გადმოიცემა. არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, „სამოსელი პირველით" შემოსვა არაა ყველას ხვედრი. იგი მხოლოდ ღვთის რჩეულთა, სულიერებით გამორჩეულთა ხვედრია. ღვთისმეტყველი მამა სვამს კითხვას: „რომელსა ეზოსა წმიდაჲ იგი სამოსელი?" თავადვე განმარტავს, რომ „სამოსლითა პირველითა" შემოსვა ადამიანის მიერ ამქვეყნად გატარებული დროის „უსრულესად ცვალებაზეა" დამოკიდებული: „ხოლო პირველისა სამოსლისა აღძურცვაჲ და სხჳსა შემოსვაჲ საშუალისა მის პატიოსნისა ცხოვრებისაგან უსრულესად ცვალებასა აჩუენებს, ვითარცა–იგი წმიდასა მას ზედა ღმრთის შობილობასა ცვალებაჲ სამოსლისაჲ ცხად–ჰყოფდა განწმედილისა ცხორებისაგან ხედვითისა და განათლებითისა გუარისა მიმართ აღსლვასა" (9,206). ყოველივე ზემოთქმული იმას მიუთითებს, რომ ტარიელის ვეფხისტყაოსნობის ახსნის ერთ–ერთი საფუძველია ბიბლიურ–ეკლესიური და საღვთისმეტყველო ლიტერატურის მონაცემები.

სამოსლის ფუნქციისა და ტყაეს მნიშვნელობის განსაზღვრა იძლევა ტარიელის ვეფხის ტყაეით მოსილობის განმარტების შესაძლებლობას.

პოემაში აღწერილი ყოფა ტარიელისა და ნესტან–დარეჯანისა სამეფო პალატებში ადამისა და ევას სამოთხისეული ცხოვრების ალუზიაა; ამდენად, ადამისა და ევას ცოდვით დაცემამდელი მარადი-

ული არსებობაა ნესტან-ტარიელის არქეტიპული არსი.სამეფო კარზე, სასახლეში ყოფნისას ტარიელი და ნესტანი ნათლით მოსილნი არიან. შეიძლება ითქვას, რომ მათი ამაღლებული სიყვარულია მათი ნათლის სამოსელი. სიყვარულით გასხივოსნებულნი, მზიური ნათლით მოსილნი უზრუნველად და უშფოთველად მკვიდრობენ ინდოეთში, ვიდრე ხე ცნობადისა და ხე ცხოვრებისას ნაყოფის, აკრძალული ნაყოფის გემოს არ იხილავენ. ხე ცხოვრებისა ხომ სიმბოლოა დაკარგული მარადიული ცხოვრებისა, უკვდავებისა, საღვთო სიყვარულისა, ხე ცნობადისა კი გრძნობადი სამყაროს შემეცნებაა. მაშასადამე, სამყარო ორად იხლიჩება: 1. მარადიულად არსებულად და 2. წუთისოფლისეულად. ხვარაზმშას ძის მოკლის შედეგად ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი წუთისოფლის ზღვაში ინთქმებიან. ისინი ღმერთის, ჭეშმარიტების, სამყაროს, სიკეთის, სიყვარულის, მოყვასობის შესაცნობად გარესამყაროში გადიან.

საჭიროდ მიგვაჩნია სამოსლის მხატვრული ფუნქციის კიდევ ერთი ასპექტის წარმოჩენა. კერძოდ, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა შეხედულება, რომ „ვეფხის ტყაოსნის“ გაგება ფუნქციურად ემთხვევა ჰაგიოგრაფიული „ქრისტეშემოსილის“ გაგებას (2,200). ეფიქრობთ, ეს არაა სწორი, მიუხედავად იმისა, რომ ვეფხვი ქრისტეს, ხოლო ძუ ვეფხვი – ქრისტიანობის ემბლემაა (23, 512); „ვეფხის ტყაოსნის“ და „ქრისტეშემოსილი“ ბინარული ოპოზიციაა, რომელშიც თითოეულს თავისი ინდივიდუალური სახისმეტყველებითი ფუნქცია აქვს. ჰაგიოგრაფიისა და ჰომნოგრაფიის „ღმერთშემოსილი“ წმინდანის სულიერი არსის გამომხატველი გაქვავებული ეპითეტია (შდრ.: ლ. გრიგოლაშვილი), მასში ადამიანის განღმრთობის ურთულესი პროცესის შედეგია ასახული. „ვეფხის ტყაოსნის“ კი „ღმერთშემოსილისაგან“ ფუნქციურად და არსობრივად განსხვავებულია, ვინაიდან „ვეფხის ტყაოსნის“ სამოსლობა“ ურთულესი გზაა ადამიანის სულიერი განწმენდისა, იგი ერთი იმ საფეხურთაგანია, რომელიც, ქვაბში ყოფნისა და განდგომილობის დარად, აუცილებელია კათარსისისათვის, რომლის შემდეგაა შესაძლებელი „ღმერთშემოსილობა“, „ქრისტეშემოსილობა“. „ღმერთშემოსილობა“, „ქრისტეშემოსილობა“ სიწმინდეა, უცოდველობაა, მარადიული სტატიკური მდგომარეობაა, ხოლო „ვეფხის ტყაოსნის მოსილობა“ რუსთველისათვის აბიეალენტურია, ერთი მხრივ, ადამიანის ცოდვიანობაა, საკუთარ თაცში ჩაღრმავებისა და მოძიების პერიოდია, იგი დინამიურია, ვინაიდან ტარიელი ვეფხისტყაოსნობის პერიოდში მუდმივ ძიებაშია თავისი მიჯნურისა, საღვთო სიბრძნისა, ქრისტიანული მოძღვრებისა, ჭეშმარიტებისა.მეორე მხრივ, ვეფხისტყაოსნობა გამორჩეულობაა, სიძლიერეა; ეს წარსულის განჩხრეკის პერიოდია უკეთესის მოსაძიებლად, სულის განსაწმენდად, რათა მომავალში გახდეს „ღმერთშემოსილი“, „ქრისტეშემოსილი“. გზა "ვეფხის ტყაოსნობიდან" „ღმერთშემოსილობამდე“ ძალიან რთულია, განსაცდელითა და წინააღმდეგობებით აღსავსეა. „ვეფხის ტყაოსნ მოსილობა“ საწინდარია „ღმერთშემოსილობისა". აქვე აღვნიშნავთ, რომ კონტრასტულობა და ოპოზიციურობა ვეფხვის ფერებითაც წარმოჩნდება.

ტარიელის ვეფხისტყაოსნობასა და გამოქვაბულში მის დამკვიდრებას შორის ორგანული კავშირია. მასში ერთდროულად ორი პლანი იკითხება: ერთი მხრივ, მითოსური შრე და, მეორე მხრივ, ბიბლიური სახისმეტყველება ირეკლება. მითოპოეტურ სამყაროში ვეფხვის ტყაოსნის სამოსელს ატარებენ დიონისე, თეზევსი, ალექსანდროსი, იასონი, გილგამეში, რამა, როსტომი, საიუმორსი... ძირითადად ქურუმები, მეფეები, გმირები, მაგრამ განსაკუთრებული ღირებულებისაა ბიბლიური მონაცემები. ტარიელი სულიერად ბიბლიურ იოსებს ენათესავება, რომელსაც ჭრელი სამოსი ჰმოსავს. იოსებისათვის მამის ნაჩუქარი ჭრელი სამოსელი უბედურების სათავე გახდა; ძმებმა იგი ჭაში ჩააგდეს თავისი ამპარტავნებისა და მის მიმართ შურის გამო, მაგრამ გასაჭირში ჩავარდნილი ძმების ხილვამ და მათთან შეხვედრამ იგი შეძრა, სამაგიეროს მიზღვის სურვილი არ აღუძრა, პირიქით, საკვირველი გულისხმიერება და სიყვარული გამოიჩინა, მათ გადარჩენაზე იზრუნა. იოსები და მისი მემკვიდრე ეფრემი ქართულ საისტორიო მწერლობაში სამეფო საგვარეულოს გვერდითი შტოს წინასახედ მოიაზრებიან. ეს პარადიგმა „ვეფხისტყაოსანშიცაა“ ტარიელის მაგალითზე ასახული. ტარიელი ინდოეთის სამეფო დინასტიის გვერდითი შტოს წარმომადგენელია, ალეგორიულად იგი იოსებისა და ეფრემის შთამომავალია. იოსები იაკობმა თავად ჩააგდო საფრთხეში. ტარიელიც ჯერ მამამ და შემდეგ მამობილმა მძიმე მდგომარეობაში ჩააყენეს. საგულისხმოა, რომ ორივეს ჭრელი სამოსელი აცვია, მაგრამ მათ შორის დიდია სხვაობა. იოსები ძმებმა ჩააგდეს ჭაში, ხოლო ტარიელმა თავად დაიდო ბინა გამოქვაბულში. იოსებს მამამ აჩუქა ჭრელი სამოსელი, ტარიელი თავად ირჩევს თავის სამოსლად მიჯნურისა და ტანჯული მიჯნურობის სიმბოლოდ ქცეულ ვეფხვის ტყავის სამოსელს. ეს იმის ნიშანია, რომ ტარიელს ახსოვს სულიერ წინაპართა წარსული ცხოვრება, იგი უბედურების ნიშნად, ტანჯული მიჯნურობის ნიშნად, სულიერების მაძიებლობის ნიშნად იცვამს ვეფხვის ტყავისაგან შეკერილ სამოსელს, ფაქტობრივად, ვეფხისტყაოსნობამ იგი სულიერად განწმინდა, რასაც შედეგად ბედნიერება მოჰყვა. გამოქვაბულში ყოფნისას ტარიელს მუდამ ახსოვს ფსალმუნური სიბრძნე: „გული წმიდა დაჰბადე ჩემ თანა, ღმერთო, და სული წრფელი განმიახლე გეამსა ჩემსა“ (ფს. 50,12), რომლის გათვალისწინებით შეიძლება სწორი

გააზრება მისი სიტყვებისა: „სულთა ეყოდი გულისათჳს, კოშკი ამად გამებაზრა“ (539/536). სანამ არ აღსრულდება ზემოხსენებული სიბრძნე, ანუ, ტარიელი არ გაიკვლის სულიერი განწმენდის ურთულეს გზას და ღვთაებრივ სიბრძნეს არ მოიპოვებს, ნესტანის კეალს ვერ მიაგნებს.

ყოველივე ზემოთქმული ტარიელის ეეფხისტყაოსნობის არსის ახსნის მრავალმხრივ საფუძველს იძლევა. უპირველეს ყოვლისა, ტარიელის ეეფხისტყაოსნობა მარადიული გახსენებაა ამაღლებული, მშვენიერი და ტრაგიკული სიყვარულისა, ტრაგიკულისა იმიტომ, რომ სიყვარულის დაუცველობამ, გაუფრთხილებლობამ, საღეთო სიბრძნის ვერწვდომამ მიიყვანა ტარიელი ეეფხისტყაოსნობამდე. ამიტომ ესაა მიჯნური რაინდის გაუფრთხილებლობით გადაკარგული მაღლად მხედობის მაძიებელი მიჯნური ქალის მუდმივი ძებნის პერიოდი, ნათლის სამოსლისაგან განძარცული ადამიანის ტანჯვის გარეგნული, მაგრამ ამავე დროს, არსობრივი გამოხატულება არასწორი არჩევანისა და ღვთისაგან მინიჭებული თავისუფალი ნების შეუსაბამოდ გამოყენების გამო; ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანი ყოველგვარ ტანჯვას ღვთაებრივი განგებით თავად იმსახურებს სულიერი ცხოვრებისეული მრწამსის, სრულყოფილების იდეალისა და დაცემული სამყაროს, ფსიქო-მატერიალური არსებობის ხინამდეილის ურთიერთშეჯახების შედეგად. ეეფხისტყაოსნობა ტარიელისათვის დროებითი შენიღბვაა ვინაობის დასამალად, განმარტოებისათვის; საკუთარი უბედურების სხვათათვის უწყების, ცოდვის შეგნების, სინანულის, სულიერი განწმენდის პერიოდია; იგი გაფრთხილებაა სხვათათვის, ვინაიდან ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის თავს დატეხილი უბედურება მთელ სამყაროზე შეიძლება გავრცელდეს, რის ასაცილებლად აუცილებელია ტარიელის განძარცვა ეეფხვის ტყაეის სამოსლისა და ქუდისაგან. ტარიელის ეეფხისტყაოსნობა მაჩვენებელია მისი სულიერი თვითჩაღრმავებისა, რაც შემდგომ თვითდამკვიდრებად უნდა გადაიქცეს, ტარიელის პიროვნებაში „ძველი კაცის“ გარდასახვისა „ახალ კაცად“ სულიერების მოპოვების გზით, ე.ი. მზადებაა სულიერი განახლებისათვის, „მღვიმური ცხობიერების“ დაძლეევისათვის. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ ეეფხისტყაოსნობა რუსთველის პოემაში ამბივალენტურია, ანტინომიური მნიშვნელობისაა რამდენიმე თვალსაზრისით: იგი ტარიელის რაციონალურობისა და ემოციურობის შედეგია, ვინაიდან მან დროით შემოფარგლულ მძიმე გრძნობად-ემოციურ მდგომარეობაში მყოფმა მიიღო რაციონალური გადაწყვეტილება სივრცეში გადანაცვლებისა, ანუ უდაბნოში, გამოქვაბულში დამკვიდრებისა და ეეფხვის ტყაეის სამოსლით შემოსვისა, რაც უძველესი მითოსური და ლიტერატურული ტრადიციების გაგრძელებაა. როგორც ცნობილია, მითოლოგიური გადმოცემებისა და ლიტერატურული ნაწარმოებების მრავალი გმირი იმოსება ეეფხვის ტყაეის სამოსლით, მაგრამ ტარიელის ეეფხისტყაოსნობა ლიტერატურულ-მხატვრული სიახლეა, რადგან იგი თავის წინამორბედ ეეფხისტყაოსან გმირთაგან განსხვავდება სულიერების თვალსაზრისით, რაც იმას მიუთითებს, რომ ტარიელის ეეფხისტყაოსნობა რემითოლოგიზაციაცაა და დემითოლოგიზაციაც. მასში წინაქრისტიანული მითოპოეტური გამომსახველობითი საშუალებები და ქრისტიანული სახისმეტყველება ირეკლება. ამიტომ ვფიქრობთ, ტარიელის ეეფხისტყაოსნობა ერთდროულადაა შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული ესთეტიკური პრინციპების გამოხატულება, როგორც აღენიშნეთ, იგი ასახავს წინარელიტერატურულ ტრადიციებს და ამკვიდრებს ეპოქალურ ლიტერატურულ სიახლეს, უდიდეს აქსიოლოგიურ სიახლეს, ანუ ახალი ესთეტიკური და ეთიკური ღირებულებების ერთიანობას, რასაც სიბრძნის, გონიერებისა და გრძნობადის შერწყმა უდევს საფუძვლად. ტარიელის ეეფხისტყაოსნობა მშვენიერი და ტრაგიკული საფეხურია ამაღლებული სიყვარულის დასამკვიდრებლად, ინდოეთის სახელმწიფოებრიობის მოსაწესრიგებლად, პოემის მხატვრული სამყაროს თანაზომიერებისა და პროპორციულობის დასაცავად.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ ტარიელის ცნობიერება მღვიმეში ყოფნისას მიძინებულია, იგი უმოქმედოა, რაც უმართებულოდ მიგვაჩნია. ტარიელი მუდმივ ძიებაშია, ვინაიდან იგი სულიერად მღვიძარეა, სულიერად აქტიურია, სამყაროს ჰარმონიული, კანონზომიერი განახლებისა და გარდაქმნისათვის სულიერ მზადყოფნას ამჟღავნებს, რის დასტურიცაა ხსოვნა, წარსულის ხსოვნა, რომელიც მას მოსვენებას არ აძლევს. ტარიელის გამოქვაბულში ცხოვრება და ეეფხისტყაოსნობა მისი საიდუმლო სიბრძნით აღჭურვაა, გამოქვაბულში ცხოვრებით გამოცდილების შეძენაა, სულიერი განახლებაა, განჭაბუკებაა, გულისთქმათა სიკეთით აღსებაა: „რომელმან აღავსო კეთილთა მიერ გული-თქუმაჲ; განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102,5). ტარიელშიც და ნესტან-დარეჯანშიც უნდა მოკვდეს „ძველი იგი კაცი“და იშვას „ახალი იგი კაცი“. ტარიელის მიერ ლომ-ეეფხვის დახოცვა ამის დასტურია. ტარიელმა ლომ-ეეფხვის დახოცვით თავისი და ნესტან-დარეჯანის წარსული მოკლა. ამიერიდან სულიერად განწმენდილმა ტარიელმა უნდა მოიპოვოს ნესტან-დარეჯანი და ინდოეთი ძველი, ფარსადანის მონური ქვეშევრდომობის ცნობიერებისაგან გამოიყვანოს, გაათავისუფლოს. კიდობანში ჩასმული ნესტან-დარეჯანის ზეკით გადაკარგვა ღრმა სიმბოლური ახრითაა გამსჭვალული და ალუზიებითაა დატვირთული. კიდობანი ბიბლიური სახისმეტყველებითაა გაცო-

ცხლებული, რომელსაც ღვთის სახლის, სულიერების შემნახველის მხატერული ფუნქცია აკისრია. ნესტან-დარეჯანის კიდობანი არის ალუზია 1. ნოეს კიდობნისა, რომელიც კაცობრიობის გადარჩენის სიმბოლოდ მოიაზრება; 2. მოსე წინასწარმეტყველის კიდობნისა, რომელშიც დედამ ჩააწვინა სამი თვის ჩვილი და ნილოსის წყალს მისცა იქ, სადაც ფარაონის ასული ბანაობდა, სწორედ მან გადაარჩინა პატარა მოსე; 3. რაც მთავარია, სჯულის კიდობნისა, რომელშიც ორ ფიცარზე წარწერილი ღვთის 10 მცნება ინახება. სწორედ კიდობანია ნესტან-დარეჯანის დაცულობისა და გადარჩენის ერთადერთი და მიუცილებელი გარანტი ორი მონა ზანგის ტყვეობის პირობებში. აგრეთვე, კიდობანში ინახება ის ჯაჭვმუზარადი, რომლითაც აღიჭურვებიან ქაჯეთის ციხეზე საომრად მიმავალი ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი. კიდობნის გახსნას თაეისი ჟამი აქვს, „უმისჟამისოდ ვინც გაჰხსნის, არის მეფეთა მკლველიო“ (1368). აქედან გამომდინარე, კიდობანი კიდევ ერთხელ წარმოჩნდა, როგორც ნესტან-დარეჯანის ხსნის საშუალება. ცხადია, ყოველივე ეს ღვთის ნებით ხდება, რასაც გმირთა ნათქვამიც ადასტურებს:

...ესე ნიშნად გვეყოფის, ვართო კარგითა ბედითა,
ღმერთმან მოგვეხედნა თვალითა, ზეგარდმო მონახედითა (1371).

ღვთის ნებითვე იყო დრომდე დაცული ეს კიდობანი გამოქვაბულში, რომელიც ტარიელის სულიერი გარდასახვის ადგილად წარმოგვიდგება.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნესტან-დარეჯანის ზღვით გადაკარგვაც არ იყო შემთხვევითი. პორფირიუსის განმარტებით, პლატონის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში ღია ზღვა, შემოსაზღერული ნაპირებით, და ზღვის ქარიშხალი მატერიალურ სამყაროს აღნიშნავს (22, 228). ზღვა წუთისოფლის სიმბოლოდ მოიაზრება ქრისტიანულ სახისმეტყველებაში, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ნესტან-დარეჯანის ზღვაში დანთქმა წუთისოფლის ამაოებაში დანთქმის მაუწყებელია. მით უმეტეს, დავარი მონა ზანგებს ავალებს, რომ შუა ზღვაში გადაკარგონ, რათა „წმიდისა წყლისა ვერ ნახოს მყინვარე, ვერცა ლიპია“ (584/581). საღვთო სიბრძნენაკლულმა ნესტან-დარეჯანმა გარესამყაროში უნდა შეიძინოს ის, რაც ინდოეთში ვერ მიიღო; იგი ინდოეთში ღვთაებრივი სიბრძნით ვერ განისწავლა, რადგან თვით ინდოეთია ამ სიბრძნეს მოკლებული. ნესტან-დარეჯანის ღვთივგანბრძნობილებისათვის განსწავლის ორი საფეხურის გაეცა გახდა საჭირო: 1. დავარის წერთნის პერიოდი, რაც საკმარისი არ აღმოჩნდა მისი სრულყოფილი განათლებისათვის და რომელმაც იგი ხვარაზმშას ძის მოკლეს გადაწყვეტილებამდე მიიყვანა; 2. გარესამყაროში განსწავლის, ანუ დავარის წერთნის შემდგომი პერიოდი, ვინაიდან ჰერმენტულ, დახურულ სივრცეში ღმრთისმიერი სრულყოფილი განათლების მიღება შეუძლებელია, აუცილებელია გარესამყაროში გასვლა. ბიბლიური სახისმეტყველებით, პირველი გზა ეკასეულია, მეორე – ღვთისმშობლისეული. ღვთაებრივი სილამაზის, ზნეობის სრულყოფილების მისაღწევად საკუთარ პიროვნულ ინტერესებზე ამაღლებაა საჭირო, უმაღლესი ღირებულებებისადმი უანგარო სიყვარულის განცდაა აუცილებელი, საიდანაც მომდინარეობს საკუთარი თავისუფლების შეგნება, თვალსაწიერის უსაზღვროდ გაფართოება და სულიერი სისრულე, რის შემდეგაც შეიძლება წარმოითქვას შემდეგი სიტყვები: „დღისით და ღამით ვჰხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ (1304). ნესტან-დარეჯანმა სულიერი განწმენდის ურთულესი გზა განვლო, რის შემდეგაც გველინება მარადიული არსებობის იმედით განსხივოსნებულ პიროვნებად. სრულყოფილი ღმრთისმიერი განათლების მიღების ამგვარი გზა განვლო „სიბრძნე ბალაჰვარისას“ მთავარმა პერსონაჟმა, რაც იმას მიუთითებს, რომ ადამიანს გარესამყაროში გასვლა ანიჭებს ღვთივგანბრძნობილობას.

ნესტან-დარეჯანმა, რომელსაც ღირსება შეულახეს და სწორედ მის აღსადგენად გახდა იძულებული, გადაედგა გადამწყვეტი ნაბიჯი – წინ აღუდგა მამის გადაწყვეტილებას და სისხლით მოინდომა გზის გაკვალვა, დაიმსახურა ტანჯვის გზა, რაც ღვთის განგებისეულია, რათა ისევ ღვთის განგებითვე გახდეს სრულყოფილი და მიაღწიოს ბედნიერებას. ნესტან-დარეჯანის პიროვნებაში მოხდა მკვეთრი შეჯახება სრულყოფილების იდეალსა (რაც მხოლოდ ზესთასოფელში ხორციელდება) და დაცემული სამყაროს, ფსიქო-მატერიალური არსებობის სინამდვილეს შორის, რის შედეგიც იყო ნესტან-დარეჯანის აუცილებელი გასვლა გარესამყაროში დახურული სივრცედან. საკვირველია, მაგრამ თავისი ასულის აღზრდილობითა და ღვთაებრივი სიბრძნის სინაკლულით უკმაყოფილება ფარსადანმაც აღნიშნა: „მე ღმრთისა ვუთხარ, დაუბამს მას ეშმაკისა ბადესა“ (577/574). სწორედ ღვთაებრივი სიბრძნის შესაძენად უხდება ნესტანს გარესამყაროში, კერძოდ ზღვაში გასვლა,რაც მართლაც გახდა მისი სულიერი წერთნისა და განსრულების საფუძველი, ვინაიდან მელიქ-სურხაების წინაშე წარდგენილი ნესტან-დარეჯანი უკვე „არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი“ (1184). ამ აზრს კიდევ უფრო განამტკიცებს მისი წერილი ქაჯეთის ციხიდან, ტარიელისადმი მიწერილი. ეს სწორედ ის პერიოდია, როდესაც ტარიელი დაუანებულია გამოქვაბულში, რომლის 40 ოთახში დაცული საგანძურის შესახებ არაფერი იცოდა მანამ, სანამ ნესტან-დარეჯანის საიდუმლო არ გაიხსნა და მისი ქაჯეთში ყოფნის ამბავი არ

გაცხადდა. ეს იმიტომ, რომ არანაირი საგანძურით არ შეიძლებოდა ნესტანის საიდუმლოს შეტყობა, ეს მხოლოდ გმირთა სულიერი ზრდის, გარდასახვის, საკუთარ თავში „ახალი იგი კაცის“ შობის შემდეგ შეიძლებოდა მომხდარიყო. გამოქვაბულის საგანძურს კი სხვა მხატვრული ფუნქცია აქვს დაკისრებული. ტარიელს უნდა მოეპოვებინა თვისებრიგად ახალი სულიერი მდგომარეობა, განწმენდილი სულით უნდა წარმოჩენილიყო, რათა კათარსისგაელილს შესძლებოდა ხანგრძლივი დროის მანძილზე გადაკარგული მოკნურის გამოხსნა ბოროტ ძალთაგან და ახალი, მოწესრიგებული, ჰარმონიული სამყაროს ფუძემდებლად ქცეულიყო. სწორედ ამითაა მნიშვნელოვანი გამოქვაბულში ტარიელის ცხოვრება.

ინდოეთიდან გარესამყაროში გასული ტარიელის გზა სულიერების მოპოვებაზე გადის, ანუ სივრცულად ჰორიზონტალურ-ვერტიკალურია, ჰორიზონტალური იმიტომ, რომ მისი გზა მიდის გამოქვაბულამდე და გამოქვაბულიდან ინდოეთამდე; ამავე დროს გამოქვაბულმა მისი ცნობიერება ვერტიკალურად წარმართა, ზეცისაკენ, ღვთაებრივი სიბრძნისაკენ წარმართა.ის, რაც ინდოეთში არ იყო პატივდებული და დაივიწყებული იყო, ეს კი წარსულის ცოდნა და წინაპართა სიბრძნეა, მისი პატიესცემა, კერძოდ – „ლექი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“ (40/39) და „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა“ (48/47), შეცნობილია და იგი კვლავ ინდოეთს უბრუნდება.ტარიელმა ინდოეთში აღადგინა ღვთის ნებითობა, განგება, რაც არაბეთში ტრადიციის კვალობაზე შენარჩუნებული იყო. რუსთველმა ტარიელი პოემის დასასრულს ღვთის ნების, განგების განმახორციელებლად წარმოადგინა, რითაც ინდოეთში აღდგა უფროსი თაობის წარმომადგენლებში დაკარგული ღვთაებრივი ფუნქცია მეფისა, როგორც ღვთის ნების გამტარისა, ღმერთსა და ადამიანებს შორის მედიუმისა. ტარიელის და ნესტანდარეჯანის მეფობა ინდოეთში განგებითაა განსაზღვრული.

ტარიელის ცხოვრება გამოქვაბულში საფუძველია მისი სულიერი განწმენდისა, სიკეთის იდეის წვდომისა, რასაც, როგორც ზემოთ აღენიშნეთ, პლატონის უკვდავი მითი მღვიმის შესახებ თეორიულ საფანელს უქმნის. ამ მითში ვ. ერნმა ადამიანის სულიერი მდგომარეობისა და განვითარების ოთხი საფეხური გამოყო, რომელთაგან მესამე საფეხური, ყველაზე ხანგრძლივი პროცესი, ადამიანის სულის განვითარების უმნიშვნელოვანესი საფეხურია. აქ მღვიმიდან გამოსული სული უნდა გაერკვეს რეალური, ჭეშმარიტი საგნების აღქმაში, რაშიც მას დამხმარე სჭირდება. რუსთველის პოემაში სწორედ ესაა ტარიელის ვეფხისტყაოსნობის პერიოდი. ამიტომ მოუელინა რუსთველმა ავთანდილი ტარიელს, მათ ერთად უნდა შეძლონ ახალი სამყაროს აღქმა და თავიანთი მზარდი ინტერესების ახალ საგანთა წვდომისაკენ წარმართვა. ყველაზე მნიშვნელოვანი მეოთხე საფეხურია, როდესაც „მღვიმური ცნობიერებიდან“ გამოსული შეძლებს მზით განათებული საგნებიდან თვით მზეზე გადასელას. მზე კი, პლატონის აზრით, არის სიკეთე, ე. ი. ყოველივე ღვთაებრივისა და კეთილის სათავე. მისი სიტყვით: „ვინც ამ სიმაღლეს მიაღწია, უკვე აღარ შეუძლია ხელი მიჰყოს კაცთა ჩვეულებრივ საქმიანობას, რადგანაც მისი სული გამუდმებით მიელტვის მხოლოდ სიმაღლეს“ (11,256).

აქედან გამომდინარე, პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრება ზოგადად და კერძოდ მითი მღვიმის შესახებ უმაღლეს მიზნად სახავს კეთილის იდეის, ანუ ღვთის ბაძვასა და მსგავსებას. გავიმეორებთ ზემოხსენებულს: ქრისტიანობამ უფრო მაღალი იდეალი დასახა, რაც ღმერთთან ზიარებაში გამოიხატა.

ვეფხისტყაოსანი ტარიელის მკვიდრობა უდაბნოსა და გამოქვაბულში არის: 1. მითოსური ალუზია (ზევსი, პოლიფემე, პანი, სატირები, ნიმფები, პერსეფონე, ამირანი და სხვ.); 2. ლიტერატურული ალუზია (ოდისეევსი, ოიდიპოსი); 3. ისტორიული ალუზია (ფარანავაზი);4. ბიბლიური ალუზია (აბრაამი, იაკობი, იოსები, დავით წინასწარმეტყველი, ელია თეზბიტელი, იესო ქრისტე, ლაზარე და სხვ.); 5. ჰაგიოგრაფიული ალუზია (შიო მღვიმელი, დავით გარეჯელი, ილარიონ ქართველი და სხვ.). მღვიმის მითის თეორიული განზოგადება და ანალიზი კი მოცემულია პლატონისეულ ალეგორიულ მითში მღვიმის შესახებ.

ამრიგად, გამოქვაბული და უდაბნო გამოცდის ადგილია, „ახალი იგი კაცის“ სულიერი აღმოშობის ადგილია, სულიერი გარდასახვის ადგილია, საიდანაც უნდა დაიწყოს ღვთაებრივი სიკეთის წვდომა. ტარიელის სულის წერთნა აქედან დაიწყო და მისი სიყვარულიც აქ გამოიცადა. ამიტომ ტარიელის გამოსვლა გამოქვაბულისა და უდაბნოს სივრციდან, ვეფხვის ტყავის სამოსლისა და ქუდისაგან განძარცვა, მის სანაცვლოდ კიდობანში ნაპოვნი ჯაჭვ-მუზარადით აღჭურვა ღმერთის, სამყაროს, საკუთარი თავის, სიკეთის არსის შეცნობის შედეგია, რომლის მიღწევისათვის იყო აუცილებელი გამოქვაბულში ცხოვრება ხანგრძლივი დროის მანძილზე. ტარიელმა მღვიმეში დაძლია „მღვიმური ცნობიერება“, მატერიალიზმის ტყვეობიდან იდეათა ღვთაებრივი სინამდვილის ჭვრეტამდე ამაღლდა და, ადამიანური შესაძლებლობების ფარგლებში, მოიპოვა ღმერთის, სამყაროსა და თვითშეგრძნების ჭეშმარიტი ცოდნა და სიბრძნე. სწორედ ამის შემდეგ მკვიდრდება ღვთაებრივი სამართალი: „ბოროტსა სძლია კეთილმან,

არსება მისი გრძელია" (1361), რამაც მოიტანა საყოველთაო წესრიგი და ჰარმონია: „შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს" (1595/1664).

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. წმ. ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთათჳს, წმ. გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳის, ილია აბულაძის რედაქციით, თბ., 1964. 2. ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, თბ., 1991. 3. რ. გენონი, მთა და გამოქვაბული, „ლიტერატურული საქართველო", 1987, № 39. 4. დიდი ზეციური ღმერთები, თხრობა და კომენტარები ნანა ტონიასი, თბ., 1999. 5. პ. ინგოროყვა, ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, I, ტფილისი, 1913. 6. წმ. იოანე ოქროპირი, განმარტებაჲ მათეს სახარებისაჲ, III, თბ., 1998. 7.მ.კარბელაშვილი, „ვეფხისტყაოსანი", როგორც მეტაფორა, გაზ.: „მამული", 1996, ოქტომბერი. 8. ზ. კიკნაძე, საუბრები ბიბლიაზე, თბ., 1989. 9. პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ენუქაშვილის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1961. 10. პლატონი, პარმენიდე, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა დამატებებით და კომენტარებით დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 2002. 11. პლატონი, სახელმწიფო, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 2003. 12. შოთა რუსთველი. ვეფხისტყაოსანი, I, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1966. 13. რ. სირაძე, ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987. 14. ნ. სულავა, XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია, თბ., 2003. 15. ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973. 16. ჰომეროსი, ოდისეა, ძველბერძნულიდან თარგმნა პანტელეიმონ ბერაძემ, თბ., 1979. 17. **Coquin R. G.** Évolution du monachisme égyptienne. Le Mond Copte, Revue semestrielle de culture égyptienne. 1993, N 21-22. ციტატა მითითებულია თინა ცერაძის საკანდიდატო დისერტაციიდან: XI საუკუნის იერუსალიმური აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური ხელნაწერი კრებული (Jer. Georg. 5-3-2 - კოდიკოლოგიურ-ტიპოლოგიური ძიება, თბ., 2001. **18. Sadek A. I.,** From the Desert of the Paraons to the Desert of the Anchorites. Le Monde Copte, 1993, N 21-22. ციტატა მითითებულია თინა ცერაძის დახახ. შრომიდან. **19. В. Ф. Асмус,** Примечения к "Государству" в кн.: **Платон,** сочинения, III$_1$, М., 1971. **20. А. Ф. Лосев,** Философия имени, в кн.: Из ранних произведении, М., 1990. **21. Новалис, Генрих фон Офтердинген,** Перевод и приложения **В. Б. Микушевич,** М., 2003. **22. Порфирий,** О пещере нимф, в кн.: Плутарх, Сочинения, М., 1988. **23. В. Н. Топоров,** Пещера, в кн.: Мифы народов мира, энциклопедия, II, М., 2000. **24. О. Шпенглер,** Закат Европы. В кн.: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. **25. В. Ф. Эрн,** Верховное постижение Платона, в кн.: Сочинения, М., 1991. 26. Т. М. Фадеева, Образ и символ, М., 2004. 27. Renaissance Painting from Leonardo to Dürer, Text by Lionello Venturi, By Editions d'Art Albert Skira, Geneva, 1979.

Nestan Sulava

Artistic Function of a Cave and Desert in "Vepkhistkaosani"

Tariel knighthood in the panther's skin is limited in the time and space. He puts on the a robe and a hat of panther's skin before going to the desert or settling down in the cave. While leaving the cave, he appears without the panther's robe, while going to fight at Kajeti castle he wears a miracle armour which he found in the cave. Consequently, Tariel wears the panther's robe only while wandering in the desert or settling down in the cave.

From the mythos, philosophical and literary point of view a cave and desert convey the special function. In "Vepkhistkaosani" they represent multi-faceted allusion and symbol. Panther-skinned Tariel's settlement in the cave and desert is following: 1. mythical allusion (Zeus, Polyphemus, Pan, Satyrs, Nymphs, Persephone, Amirani, etc.); 2. literary allusion (Odysseus, Oedipus); 3. historical allusion (Pharnavaz); 4. biblical allusion (Abraham, Jacob, Joseph, David Prophet, Elias, Jesus Christ, Lazarus, etc); 5. Hagiographical allusion (Shio Mgvimeli, David Garejeli, Illarion Kartveli, etc). Plato's allegorical myth on a cave served as a theoretical basis for Mgvimeli's myth.

A cave and desert is a place for spiritual experience, the source of penetrating into kindness. Thus, when Tariel leaves the cave, he starts to perceive the God, the universe, kindness, his ego. In the cave Tariel succeeded in overcoming "the cave conscience," from the materialistic he rose to the perception of ideas of divine reality and gained the genuine knowledge and wisdom of the god, the universe and self-conscious after which the divine justice and total harmony was reached.

ალექსი ჭინჭარაული

კიდევ ოთხი ჩართული სტროფი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში

მიუხედავად იმისა, რომ სპეციალისტთა თაობები ბოლო სამი საუკუნის მანძილზე ირჯებიან „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დასადგენად, ნებისით თუ უნებლიე მინარევებისაგან პოემის ტექსტის გასაცხრილავად, ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის გასაკეთებელი. ჯერ კიდევ არც პოემის ენა, მისი სინტაქსურ-მორფოლოგიური სტრუქტურა და ლექსიკაა ჯეროვნად შესწავლილი და არც რუსთველური პოეტიკის თავისებურებები.

„ვეფხისტყაოსანი“ ქართველი ერის კულტურის უპირველესი ძეგლია და მისი არა მარტო ყოველი სტროფი, არამედ ყოველი სიტყვა და შესიტყვება, იდიომი, მეტაფორა და ა.შ. ძირისძირობამდე უნდა იქნეს შესწავლილი, სკრუპულოზურად განხილული და გათვალსაჩინობული, რათა პირველქმნილ მოულწეველ ტექსტს მეტნაკლებად დაეუახლოვოთ მსოფლიო პოეზიის ეს შედევრი.

ჩანართი და დანართი სტროფების გამოხშირვა შედარებით იოლი სამუშაოა, შავისა და თეთრის გარჩევაა, რის შემდეგაც იწყება ურთულესი ენობრივი და მხატვრული ასპექტების კვლევა. ჩანართ-დანართთა კვლევას აიოლებს პოემის მაღალმხატვრულობა, – ვერც ერთი ინტერპოლატორი რუსთველის დონემდე ვერ მაღლდება და ამით გასცემს ხოლმე თავს. მაგრამ დიდი სიფრთხილეა საჭირო: გადამწერნი, ინტერპოლატორნი თუ ჟამთა სიავე საუკუნეების მანძილზე რყვნიდნენ ტექსტს და ასე დაჩეხილმა, თავ-ბოლო ნაკლულმა ტექსტმა მოაღწია ჩვენამდე. პოემის ტექსტის დადგენაზე მომუშავეს ერთი „ნუგეშიდა“ რჩება: „ვეფხისტყაოსანს“ ახლა მილიონები კითხულობენ, სწავლობენ, იკვლევენ და ტექსტოლოგის მცდარ ნააზრევს მყისვე ამხელენ.

ამ „ნუგეშის“ იმედი მაქვს და, ვინმემ დიდ სითამამედაც რომ ჩამითვალოს, ამ წერილში განვიხილავ ოთხ სტროფს, რომელთა ნაყალბეუობაში იოტისოდენი ეჭვიც კი არ მეპარება.

I. ფატმანი თავის ერცელ მონოლოგს ნესტან-დარეჯანზე ასე ამთავრებს:

„... ამისთვის ქაჯად უხმობენ გარეშემონი ყველანი,
თვარა იგიცა კაცნია ჩვენებრვე ხორციელანი“.

ავთანდილი ამ ფრიად საჭირო ინფორმაციას თავშეკავებით იღებს:

ავთანდილ მადლი უბრძანა: „ცეცხლნი დამიშენ ცხელანი.
დიდად მეამნეს ამბავნი, სიტყვანი აწინდელანი“ (1245; 1249).

ავთანდილის შინაგან განცდას რუსთველი მომდევნო სტროფში გვიმჟღავნებს:

გულითა ღმერთსა ადიდებს ავთანდილ ცრემლთა მდენელი;
თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი,
ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი,
წყალობა შენი იჩქითად არს ჩვენი გარდმომფენელი!“ (1246; 1250).

გამორიცხულია, რომ ავთანდილი ფატმანის პირისპირ იჯდეს და სიხარულის ცრემლი ჩამოს-დიოდეს. ისინი საღამომდე დაშორდნენ ერთმანეთს და განმარტოებული ავთანდილი ღმერთს ადიდებს და სიხარულის ცრემლსაც აფრქვევს. ინტერპოლატორი ამაზე არ ფიქრობს, იგი ავთანდილისა და ფატმანის მაშინდელი განცდებისა და ინტიმური ურთიერთობის სურათის „სრულყოფაში ეხმარება რუსთველს“ და აგრძელებს:

(ავთანდილი) მის ამბისა ცნობისათვის ცრემლით ღმერთსა ადიდებდა,
ფატმან ეჭვდა თავისათვის, ამად ცეცხლსა კვლა იღებდა;
ყმა ნამუსსა ინახავდა, სიყვარულსა იფერებდა;
ფატმან ყველსა ეხვეოდა, პირსა მზესა აკოცებდა (1247; 1250).

აი, კიდევ ამ სტროფის ნაყალბეობის საბუთები:

ა) ნუ თუ ვინმე დაიწყებს მტკიცებას, რომ სარითმო სიტყვები-„ადიდებდა“, „კვლა იღებდა“, „იფერებდა“, „აკოცებდა“-რომელთა ერთადერთი „ღირსება“ ის არის, რომ ოთხივეს კლაუზულა „=ებდა“ (ნამყო უსრულის მაწარმოებელი), რუსთველისეულია?

ბ) პირველი სტრიქონი „მის ამბისა ცნობისათვის ცრემლით ღმერთსა ადიდებდა“-უხეირო ტაეტოლოგიაა წინა სტროფის პირველი სტრიქონისა -„გულითა ღმერთსა ადიდებს ავთანდილ ცრემლთა მდენელი“. ეს უდავოა.

გ) მეორე სტრიქონის პირველი მუხლი: „ფატმან ეჭვდა თავისათვის“...

ფატმანი არც თავისთვის და არც ავთანდილისთვის არაფერსაც არ ეჭვდა“: მან საინტერესო ამბავი მოუთხრო ავთანდილს და ამ ფრიად საჭირო ინფორმაციისათვის მისგან მადლობაც მიიღო: ავთანდილ მადლი უბრძანა: „ცეცხლნი დამიშუნე ცხელანი. დიდად შეამნეს ამბავნი, სიტყვანი აწინდელანი“. სამაგიეროდ, „მას ღამე ფატმან იამა ავთანდილს თანა წოლითა“ (1248; 1251).

საქმე ის გახლავთ, რომ, რაც ფატმანისთვის ჯერჯერობით უცნობია, ის იცის ინტერპოლატორმა და ფატმანის ნაცვლად თვითონ ეჭვობს, ის კი ალარ ახსოვს, რომ ავთანდილისაგან ყველაფრის გამეღაღებისთანავე

„ფატმან თქვა: «ღმერთსა დიდება, საქმენი მომხვდეს, მო-რანი,
დღეს რომე მესმნეს ამბავნი, უკვდავებისა სწორანი! »“ (1264; 1268).

ფატმანი კეთილგონიერი და გულმოწყალე ქალია; მან დედასავით იზრუნა ნესტან-დარეჯანზე, ამიტომაც სწერს ქაჯების ტყვე: „აჰა, ხათუნო, დედისა მჯობო დედაო!“ ფატმანის წყალობით მიაღწიეს ძმადნაფიცებმა საწადელს და მუქაფაც ღირებული გადაუხადეს.

ბ) მეორე სტრიქონის მეორე მუხლი: „...ამად ცეცხლსა კვლა იდებდა“. შესიტყვებები: ცეცხლი (ალი, სახმილი) ედების, როცა ისინი სიყვარულის (ტანჯვის წუხილის...) მეტაფორებად მოიაზრებიან, ცხრამეტჯერ დასტურდება პოემის ტექსტში: „ცეცხლს [(ალს,სახმილს) უდებს“, „ცეცხლი (ალი, სახმილი) ედების“). ერთადერთია სადაო სტროფი, სადაც სათავისო ფორმა („ცეცხლს იდებდა“) დასტურდება, და ეს აბსურდია, რამეთუ სიყვარული ის ცეცხლია, რომელსაც ნებისაებრ ჩვენისა ვერ მოვიდებთ.

ე) „ყმა ნამუსსა ინახავდა, სიყვარულსა იფერებდა“.

რა ნამუსის შენახვაა ყალბი ტრფიალი, სიყვარულობანას თამაში? სიყვარულს ავთანდილი ფატმანთან ურთიერთობის დროს ყოველთვის „იფერებდა“, საყვარლობანას თამაშობდა. ამაზე შემდგომი ყალბი სტროფის განხილვისას გვექნება საუბარი.

ვ) „ფატმან ყელსა ეხვეოდა...“ ტაეტოლოგიაა მომდევნო სტროფის შესიტყვებისა: „ავთანდილ ყელსა ეხვევის“...

ზ) „...პირსა მზესა აკოცებდა“. პოემაში არის შესიტყვებები: პირად მზე (5-ჯერ), რაც მზესავით პირის მქონეს ნიშნავს. ერთხელ გვხვდება „პირისა მზისა მსგავსისა“; არის ასეთი სტრიქონებიც: „მას ვმსახუროთ, ვისი პირი მზისა პირად გაგვიცდია (1055; 1059). „აკადრა: „ვხედავ, პირი შენი მზისა პირად მემეცნების“(1060; 1064). აქაც მზის პირის მსგავს სახეზეა საუბარი. თანა მიჰყავს პირი მზისა, ქალი მჭვრეტთა ამაზრზენი (1487; 1493). „მითხრა: «ხედავ პირი მზისა, თქვენ საროსა ეგეც ხენი»“ (645; 650/647).

შესიტყვებას აქაც იგივე შინაარსი აქვს. შდრ. ხევსურული: „ეს ლექსი დაუბარებავ მზისპირას, ზინზილიანსო“ (ხევს. პოეზ. 724, 10).

სადაო სტროფში ნახმარი პირი მზე („პირსა მზესა“) ან მზე პირი კი საერთოდ არ დასტურდება და არც შეიძლება დასტურდებოდეს, რადგან ასეთი შესიტყვება ყოველგვარ შედარებითობას გამორიცხავს.

სამაგიეროდ რუსთველმა შექმნა კომპოზიტი პირმზე, რომელიც 10-ჯერ ავთანდილს გულისხმობს, 6-ჯერ კი ნესტან-დარეჯანს. ეს კომპოზიტი იგივეა, რაც შესიტყვება პირად მზე (და არა „პირი მზე“), მაგრამ ინტერპოლატორი ამას ვერ გრძნობს, ასეთ პოეტურ „წერილმანებში“ ვერ ერკვევა...

II. ავთანდილმა ფატმანთან იძულებითი სასიყვარულო ურთიერთობა დაამთავრა, საქმიანი ურთიერთობა კი აუცილებლად უნდა გააგრძელოს. მეორე დღეს.

ავთანდილ თქვა: «საქმე ჩემი გავაცხადე ამა დღესა!»“
სამოსისა ვაჭრულისა ცმა აქამდის დაეწესა;
მას დღე ყოელი საჭაბუკო შეიმოსა ტანსა მხნესა,
მოიმატა დაშეენება, დაემსგავსა ლოში მზესა (1252; 1256).

ფატმანს პური შეეკაზმა ავთანდილის საწვეელად;
ყმა შეეიდა მხიარული, მხიარულად, არ პირბნელად;
ფატმან ნახა, გაუკვირდა ვაჭრულისა უმოსელად,
შემოსცინნა: „აგრე სჯობსო შენთვის ხელთა სასურველად“ (1253; 1257).

პური ჭამეს, გაიყარნეს, ყმა წავიდა მისსა შინა,
ღვინოსმული, მხიარული დაწვა, ამოდ დაიძინა;
საღამოჟამ გაილვიძა, შუქი ველთა მოფინა,
ფატმან უხმო: „მოდი, მნახე, მარტო ვარო, თავისწინა“ (1254; 1259).

მოქმედება კანონზომიერად ვითარდება, ყველაფერი თავის ადგილზეა, მაგრამ ინტერპოლატორს არ მოსწონს საჭაბუკო ტანსაცმელში გამოწყობილი ავთანდილისა დ ფატმანის შეხვედრის ასე უცებ

დამთავრება და მათს შინაგან განცდებს აქ დამოწმებულ ბოლო და მის წინა სტროფებს შუა ჩართული ასეთი სტროფით „გვისურათხატებს“:

ფატმან მისსა შვენებასა მეტისმეტად ჰკვირდებოდა,
მან პასუხი არა გასცა, თავისწინა ღიმდებოდა:
„შეეტყვების, არ მიცნობსო“, რა რეგვნად და რაგვარ ჰხმობდა!
თუცა რასმე იფერებდა, მეტი არა გაჰვიდოდა (1254; 1253).

ეს სტროფი გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“ (24–30, 2003 წ., №4) განიხილა ცნობილმა ჟურნალისტმა გიზო ზარნაძემ. ბატონი გიზო სტროფის რითმების არარუსთველურობასა და კომპოზიტ „თავისწინა“-ს მომდევნო სტროფის „თავისწინა“-ს ტავტოლოგიურობაზე ამახვილებს ყურადღებას. ამ მართებულ შენიშვნებს უნდა დაემატოს შემდეგი შენიშვნებიც:

ა) თავისწინა (ყოფნა) ნიშნავს: „მარტოდ, განცალკეებით (ყოფნა)“.

(აეთანდილმა) მონებიცა მოიშორვა, თავი გაითავისწინა (170; 172/171);
„ხელგახსნილი, სევდიანი საწოლს ვიყავ თავისწინა“ (361; 366/363);
„წამოვედით ნატრებნი, სრას დავსხედით თავისწინა“ (632; 637/634);
ფატმან უხმო: „მოდი, მნახე, მარტო ვარო, თავისწინა“ (1255; 1259).

ინტერპოლატორი „თავისწინა“-ში დებს მნიშვნელობას: „თავისთვის“, „ჩუმად“, „მალულად“, რაც ამ სიტუაციაში აბსურდია.

ბ) ტავტოლოგიებია: „შვენებასა“ (წინა, 1252-ში: „მოიმატა დაშვენება“), „ჰკვირდებოდა“ (1253-ში: „გაუკვირდა“, მაგრამ არა „მეტისმეტად“). არ არის ქართული „შეენებასა ჰკვირდებოდა“.

გ) არარუსთველურია „იღიმებოდა“-ს ნაცვლად ნახმარი უპრეცერბო „ღიმდებოდა“.

დ) გაუგებრობის ტიპიური ნიმუშია მესამე სტრიქონი: „შეეტყვების, არ მიცნობსო“, რა რეგვნად და რაგვარ ჰხმობდა!

ა) ვითომ აეთანდილის ნაფიქრალია პირველი (ბრჭყალებიანი) მუხლი? როგორ, კაცო, აეთანდილმა ახლალა გაიგო, რომ ფატმანი მას არ იცნობს?! ის ხომ ამ საღამოს აპირებს გააცნოს თავიც და მისი აქ ყოფნის მიზეზიც!

ნ) ვისი ნათქვამია და რატომ არის უბრჭყალებო მეორე მუხლი?

ს) აეთანდილს არა აქვს მორალური უფლება ასე იფიქროს ფატმანზე, რომელმაც იგი დააყენა ნესტან-დარეჯანის ხსნის გზაზე და ამის შემდეგაც მასზე ამყარებს იმედს.

დ) ამ უდღეურ მეორე მუხლშიაც ტავტოლოგიაა: რა რეგვნად ნიშნავს: „როგორ რეგვნად“ და ამას მოსდევს „რაგვარ ჰხმობდა“ (ამ ზმნის შესახებ – ქვემოთ).

ე) მოთხე სტრიქონის პირველი მუხლი: „თუცა რასმე იფერებდა“. აქაც აეთანდილისაგან სიყვარულის ფერებაზეა საუბარი და ინტერპოლატორი იმასვე ამბობს, რაც ზემოთ განხილულ სტროფში თქვა: „ყმა...სიყვარულსა იფერებდა“, ხოლო ეს ორიეე შესიტყვება, ჩემი ღრმა რწმენით, მოდის იმავე ინტერპოლატორისაგან სიყვარულის კოდექსში ჩართული სტროფიდან. იქ 30; 31/30 სტროფში ნათქვამია:

მიკვირს, კაცი რად იფერებს საყვარლისა სიყვარულსა:
ვინცა უყვარს, რად აყიენებს მისთვის მკვდარი მისთვის წყლულსა?
თუ არ უყვარს, რად არა სძულს? რად აყიენებს, რაც არ სძულსა?!
ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა გულსა.

ეს სტროფი ავტოგრაფისეული ჩანს. ერთი სტროფის წინ კი არის ასეთი სტროფი: (მიჯნური) ბამს, თავისსა ხვაშიადსა არვისთანა ამჟღავნებდეს,

არ ბედითად ჰაგ-ჰაგ ზმიდეს, მოყვარესა აყიენებდეს,
არსით აჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს,
მისთვის ჭირი ლხინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს (28; 29/28).

ეს ხომ აშკარად იმეორებს ამის წინა სტროფში ნათქვამს: არს პირველი მიჯნურობა არდაჩენა, ჭირთა მალვა... (27; 28/27). შდრ. კიდევ: იტყვის: „ნეტარ, მიჯნურობა არ დამაჩნდეს, და= მცა-ეფარე!“ (726; 730/728) (ამის შესახებაც – ცალკე).

როგორც ვხედავთ, ხელწერაც ჩვენგან ზემოთ განხილული სტროფების ავტორისაა და ტავტოლოგიებიც – აშკარა. შდრ. აგრეთვე ამ სტროფის „მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს“ და ზემოთ განხილულის „ცეცხლსა კალა იდებდა“.

ვ) დიდი ენათმეცნიერი აკაკი შანიძე სხვა საკითხზე მსჯელობისას ზემოთ განხილულ (II) სტროფსაც იმოწმებს და ბრძანებს: „უკანასკნელი ტაეპი შეიძლება ასე ითარგმნოს დღევანდელ ქართულზე: თუმცა (Ⴑეთანდილი) ცოტა რასმე იფერებდა (ე.ი. ისე იქცეოდა, ვითომც თავისთვის შესაფერისად

მიაჩნდა ურთიერთობა ფატმანთან), მაგრამ ამაზე მეტი არა ედარდებოდა რა (იგულისხმება: მას სხვა მიზნები ჰქონდა დასახული)" (ა. შანიძე, ეეფხის საკითხები, 1966 წ., გვ. 83).

საქმე ის გახლავთ, რომ სტროფი ყალბია და მისი ნათქვამით (ავთანდილი) „თავისწინა ღიმღებოდაო" (=ჩუმად, ქვეშქვეშ ილიმებოდაო), იგი აუგად იხსენიებს რაინდს: ავთანდილს და ასმათს წინ დიდი საქმე უდევთ და არ შეიძლება არისტოკრატი რაინდი ბიჭბუჭებიეით დასცინოდეს საიმედო პარტნიორს.

ზ) ინტერპოლატორს დააეიწყდა, რომ იმავე საღამოს ავთანდილმა ფატმანს ყველაფერი უნდა გაუმხილოს, და ახლა „სიყვარულის ფერება" უაზრობაა.

როგორც ვნახეთ, ინტერპოლატორი რუსთველის ე.წ. სიყვარულის კოდექსის მიხედვით თხზავს სტროფს. ეს კოდექსი კი უშოწყალოდ ირღვევა თვით კოდექსში და პოემის სხვა ადგილებში ჩართული სტროფებით. კერძოდ, არ შეიძლება ფატმანისა და ავთანდილის ურთიერთობისათვის სამიჯნურო კოდექსის მისადაგება.

ამ კოდექსით რუსთველი გვაფრთხილებს:

მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი;
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,
ნურვინ გარევეთ ერთმანერთსა! გესმის ჩემი ნაუბარი?(24).

ავთანდილისთვის ეს ურთიერთობა იძულებითი (ფატმანისთვის კი ნებაყოფლობითი) სიძვაა, ხოლო კოდექსი მიჯნურობისათვის არის დაწერილი და არა სიძვისათვის.

III. ნესტან-დარეჯანის ადგილსამყოფელი ცნობილია. აწი იწყება ძალიან საშური სამზადისი ქაჯეთზე ლაშქრობისათვის. ძმადნაფიცთ ასმათს ნესტანდარეჯანის წერილი გადასცეს. ასმათი გაოცდა: იტყვის: „რა ვნახე, რა მესმის, არსცა ამისი მრთელობა?!""

ავთანდილ უთხრა: „ნუ გეშის, ეგე ამბაჲი მრთელია,
ლხინი მოგვეცა, მოგეშორდა ყოველი ჭირი ძნელია.
მზე მოგვეახლა, უკუნი ჩვენთჳის აღარა ბნელია,
ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია!" (1356; 1361).

ტარიელ ეტყვის: „ავთანდილ, ისმინე სიტყჳა ასები,
გიამბობ რასმე ამბაჲსა, მოამბედ ნუ გენასები:
მე ოდეს ქაჯნი წაუხვენ, დაეზოცე დეეთა დასები,
მას აქათ მათი აქა ძეს საჭურჭლე ძვირნაფასები" (1359; 1364).

გმირები დროს არ კარგავენ, გაბსნეს საჭურჭლე, აიღეს საჭირო აბჯარი... ინტერპოლატორს კი არსად ეჩქარება და ამ ორ სტროფს შუა ათავსებს კიდევ ორ სტროფს. განვიხილოთ ეს სტროფები თანმიმდევრობით.

<u>ინდოთ მეფე მხიარული</u> ასმათს <u>რასმე უბრძანებდა;</u>
ერთმანერთსა ეხეოდეს, <u>სიხარული</u> ატირებდა;
ვარდსა ზედა ყორნის ბოლო <u>ნამსა თხელსა</u> აკურებდა.
<u>კაცსა ღმერთი არ გასწირავს,</u> თუცა <u>კაცი შეიგებდა</u> (1357; 1362).

ა) რითმებად კვლავ უწყვეტლის ფორმები, კლაუზულად კვლავ =ებდა!

ბ) ტარიელი ჯერ კიდევ არ რარის „ინდოთ მეფე". ის მხოლოდ ინდოეთის ამირბარი და ამირსპასალარია და სისხლისმღვრელი ომები აქვს გადასახდელი. მართალია, ფრიდონმა უწოდა ტარიელს „ინდოთ მეფე", მაგრამ ეს იყო თავაზიანი მასპინძლისგან, პატარა სახელმწიფოს მეფისგან დიდი სახელმწიფოს მაღალი რანგის ჩინოსნისთვის ავანსად ნათქვამი კომპლიმენტი. ტარიელმა თავის თაეს მხოლოდ ნესტან=დარეჯანის ქაჯთაგან დახსნის შემდეგ, როსტევან მეფესთან შეხვედრისას უწოდა „ინდოთ მეფე"; „მე მოვალ, <u>მეფე ინდოთა,</u> დარბაზსა შენსა სეფესა" (1499; 1503/1504).

გ) შესიტყვება – <u>ინდოთ მეფე მხიარული</u> – მომდევნო ნაყალბევ სტროფშიაც მეორდება, რაც მხოლოდ ინტერპოლატორთათვის ჩეეული ტავტოლოგიაა.

დ) „...<u>ასმათს რასმე უბრძანებდა</u>". მომდევნო სტროფშია ნათქვამი: „<u>ასმათ რასმე მასპინძლობდა</u>"-ო და აქედან ეხედებით, რომ ტარიელს ასმათისთვის სუფრის გაშლა უბრძანებია, მაგრამ ამას ასმათი უბრძანებლად ვერ მიხვდებოდა? ანდა რით უნდა გააწყოს სუფრა ასმათმა? ხაჭაპურ-ხაბიზგინები უნდა დააცხოს თუ ვარიები უნდა დაუტოს? ქვაბის მკეიდრთ პური საერთოდ არა აქვთ და არც ქვაბ-ჭურჭელი აბადიან. ისინი ან ახალი ბორცის მწვადს მიირთმევენ, ან ირმის გამხმარ ხორცს (ყალს). ასმათი ეუბნება ავთანდილს: „ეჭამ, გლახ, მარტო ნადირისა ხორცსა მისგან მონატანსა" (258; 262/261), ავთანდილისა და ტარიელის პირველი შეხვედრისასაც

წვადი შეიწვეს, შეიქმნა პურობა მსგაესი ჟამისა,
მუნ უპურობა, პურობა, არ სიდიადე ჯამისა (920; 994/923).

ე) რაკი უბრძანეს, ასმათი უკვე ქეაბში უნდა იყოს. გარეთ კი ტარიელი და აეთანდილი „ერთმანერთსა ეხვეოდეს, სიხარული ატირებდა". კარგა ხანია, ძმადნაფიცნი ერთად არიან, აქეთკენ რომ მოდიოდნენ, „ორნივე ტურფად იძღერდეს, ვით იადონი მგოსანი" (1350; 1355) და მაინცდამაინც ახლა, ასე დაგეიანებით მოუნდათ ერთმანეთის ხვევნა-კოცნა და სიხარულით ტირილი?

ვ) „უარდსა ზედა ყორნის ბოლო ნამსა თხელსა აკურებდა". ნამი (resp. ცრემლი) სითხეა და ნამსა თხელსა აბსურდია. მგონია, იმასაც ეხვდები, საიდან გაჩნდა ეს აბსურდი. რუსთველს აქვს ასეთი ხატოვანი სტრიქონები:

ბროლმან ლალსა გარეულმან ვარდნი თხელნი ანატიფნა (204; 206/207);
ღვარმან ზედათ მოდენილმან გააწყალნა ფიფქნი თხელნი (1133; 1137);
ტარიელ არის დაღრეჯით, ფიფქი ნასდების, თხელდების (1569; 1573/1574).

აი, ამ მისთვის გაუგებარ მეტაფორებს ბაძავს ინტერპოლატორი და უაზრო შესიტყვებას აკეთებს.

ზ) „კაცსა ღმერთი არ გასწირავს, თუცა კაცი შეიგებდა", აგრეთვე უხეირო ტავტოლოგიაა რუსთველის სტრიქონებისა:

„მაგრა ღმერთი არ გასწირავს ასრე, მისგან განაწირსა" (587; 592/589);
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა შენგან განაწირსა (948; 952/951).

IV. ამას მოსდევს იმავე ყალბისმქმნელის მიერ შეთხზული სტროფი:

ღმერთსა მისცეს დიდი მადლი, თქვეს: „გეყოო, რაცა სჯობდა".
„აწყა ეცანით, უარესსა პირი თქვენი არ გაბრჭობდა",
ინდოთ მეფე მხიარული ხელგანპყრობით ამას ხმობდა.
ქეაბს შეეიდეს მხიარულნი ასმათ რასმე მასპინძლობდა (1358; 1362).

ა) „აწყა ეცანით..."? რუსთველი ბრძანებს:

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს, არ, ბოროტსა არ დაბადებს (1486; 1491/1492).

ეს ჭეშმარიტება საყოველთაოდ არის ცნობილი. როგორ მოხდა, რომ პოემის გმირებმა „აწყა ცნეს"? ეს გამორიცხულია, ტყუის ინტერპოლატორი!

ბ) „პირი თქვენი..." მიუხედავად იმისა, რომ თითქმის ყველა ხელნაწერში „თქვენი" იკითხება, ის არ შეიძლება ავტოგრაფისეული იყოს, რადგან ღმერთს თქვენობით არაეინ მიმართავს. ეს არ იცის ინტერპოლატორმა. პოემაში იყო ამ საყოველთაო წესის დარღვევის ერთადერთი შემთხვევა: „(ღმერთო), წყალობა თქვენი იჩქითად არს ჩვენი გარდმომფენელი" (1246; 1250). ხელნაწერთა უმრავლესობის წკაპუნის ყველა გამოცემა უჭერდა მხარს. პირველად მიხ. წერეთელმა თავის გამოცემაში გაასწორა ეს შეცდომა (1969 წ.) და ახლა იბეჭდება „შენი". მაგრამ პოემის აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიას სხვაგვარად გადაუწყვეტია საკითხი. მისი სხდომის ოქმში ეკითხულობთ: „ა. ბარამიძის წინადადებით პირველი ტაეპის ბოლოს დაიხურა ბრჭყალები, დაისვა წერტილი. მეორე ტაეპის დასაწყისში გაიხსნა ბრჭყალები. პროექტი ამ ცვლილებით მიღებულ იქნა" (მაცნე, 1988 წ. № 3, გვ. 160). კომისიის 1988 წლის გამოცემაში კი ბრჭყალები იმავე ადგილზეა. კომისიის ოქმში სტროფის შინაარსი ასეა გადმოცემული: „ღმერთს დიდი მადლი შესწირეს, თქვეს: „რაც უკეთესი იყო, ის გვიყოო". „ახლაღა გაეიგეთ, თქვენი (=აეთანდილის) პირი ცუდს არ გადაწყვეტდა", ინდოთა მეფე (=ტარიელი) ხელგაშლით ამას ამბობდა. გამოქეაბულში შეეიდნენ მხიარულნი, ასმათი მასპინძლობდა" (იქვე). ინტერპოლატორმა დიდი საფიქრალი გაუჩინა ტექსტოლოგებს. 1966 წლის საიუბილეო გამოცემაში (მოამზადეს გ. წერეთელმა, ს. ცაიშვილმა და გ. კარტოზიამ) სადაეო სტროფის პირველ სტრიქონს ბოლოში ბრჭყალები არა აქვს და უზის წერტილ-მძიმე, რაც თითქოს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ტარიელი კელავ უზენაესს მიმართავს. თუ ეს ასეა, სწორად არის გადმოცემული ინტერპოლატორის აზრი, თუმცა...

საქმე ის გახლავთ, რომ ამ აბდაუბდა სტროფის პირველ ტაეპში ინტერპოლატორმა გმირებს ჯერ მესამე პირში ათქმევინა ღეთისთვის მადლობა, შემდეგ გაუჭირდა ლექსის გამართეა, ტარიელს პირდაპირ და „ხელგანპყრობით" ათქმევინა უზენაესისთვის: „აწყა ეცანით (= მე და აეთანდილმა), პირი თქვენი უარესსა არ განბრჭობდა"-ო. თუ ტარიელი აეთანდილს მიმართავს, რა გაბრჭო აეთანდილის პირმა?

გ) „გაბრჭობა" გულისა და გონების პრეროგატიეაა და არა პირისა. „გაბრჭობ-ს განსჯის, ასწონ-დასწონის" (ქეგლ). შდრ.:

„რა წამეკიდა, ყველაი წერილად გიამბო ენითა,
მერმეღა გაბრჭეე მართალი მაგა გულითა ბრძენითა" (909; 907/906).

„ჰე, მუშთარო, გეაჯები შენ მართალსა, ბრჭესა ღმრთულსა,
მო და უყაე სამართალი, <u>გაებრჭობის გული გულსა</u>“ (956; 960/959).

დ) რუსთველი „გაბრჭობა“-ს ხმარობს და არა „განბრჭობას“.

ე) რუსთველის გმირები უფალს მიმართავენ „ხელაღპყრობით“ და არა ადამიანებს:
რა ავთანდილს აუსრულდა საქმე მისი სასურვალი,
<u>ხელაღპყრობით</u> ღმერთსა ჰმადლობს ცნობასრული არა მთრვალი (1306; 1311);
ფრიდონ ღმერთსა <u>ხელაღპყრობით</u> უსაზომო მადლი მისცა (1375; 1381).

ვ) ეინე უფალს მიმართავს, მას მზერაც და ხელებიც ცისკენ, ღმერთისკენ უნდა ჰქონდეს აპყრობილი.

ზ) ქვაბთაკენ მომავალ, გახარებულ ავთანდილზეა ნათქვამი: <u>ხელგანპყრობილი</u> გულითა არს <u>ღმრთისა საქსაითა</u> (1322; 1327). სრულიად აშკარაა გადამწერის შეცდომა. როგორც უკვე აღვნიშნე, ღმერთთან მიმართებაში მყოფ ადამიანს ხელები „აპყრობილი“ უნდა ჰქონდეს და არა „განპყრობილი“. ძირი ერთია, მაგრამ <u>აღ-</u> და <u>გან-</u> პრეფიქსებს თავთავისი ფუნქცია აკისრიათ. ექვს ხელნაწერში შემორჩენილია ატეოგრაფისეული „ხელაპყრობილი“ და ახალ გამოცემაში ეს უნდა დაიბეჭდოს.

თ) ცოტა ხნის შემდეგ გმირები უკვე ქვაბთან არიან და ინტერპოლატორი ახლა უკვე ტარიელს მიამართვინებს ღმერთისთვის „ხელგანპყრობით“.

ი) „ამას <u>ხმობდა</u>“. ზემოთ განხილულ სტროფში ეს ზმნა ორპირიანად იყო წარმოდგენილი - „ჰხმობდა“, თუმცა გაუგებარია, ვინ ვის „ჰხმობდა“. პოემაში ზმნა <u>ხმობა</u> 34-ჯერ არის ნახმარი „იხმობს“, „უხმობს“ მნიშვნელობით, 9-ჯერ „არქმევს“, „სახელსდებს“ „უწოდებს“ მნიშვნელობით. განხილულ სტროფებში ნახმარი მნიშვნელობით („ხმიანობს“, „იძახის“, „ყვირიხ“) ამ ორს გარდა კიდევ ორ სტროფში დასტურდება, მაგრამ ეს სტროფები დანართშია და არა ძირითად ტექსტში, ე. ი. „ხმობს“ /„ჰხმობს“ არც აქ არის რუსთველური და არც იქ.

კ) ოთხივე სტროფში რითმა ღარიბი და პრიმიტიულია, – ინტერპოლატორი =ებდა, =ებოდა, =ობდა, =ოდა კლაუზულებით გადის იოლას.

საკარაულო ოპონენტის გასაგონად ვამბობ: ა) რუსთველსაც აქვს სტროფები, სადაც სტროფის ოთხივე ტაეპის სარითმო სიტყვა ზმნისერთისა და იმავე მწკრივის ფორმაა, მაგრამ იქ აბსურდულს, უეიცურს, პრიმიტიულსა და მდაბიურ=ტაეტოლოგიურს ეერაფერს იპოვით. ბ) ისიც ზომ ანგარიშ-გასაწევია, რომ პოემის ძირითად ტექსტში კლაუზულა = ებდა მხოლოდ ზემოთ განხილულ (1247; 1250), (1357; 1361) სტროფებსა და კიდევ ერთ (1178; 1182) ჩემგან ადრე განხილულ ნაყალბევ სტროფში დასტურდება (რითმები: უბრძანებდა, იგონებდა, არ აღებდა, იაზრებდა). გ) რომ ამათ რიგში დგას და ამავე ინტერპოლატორის ნახელავი ჩანს ზემოთ დამოწმებული სტროფი (28; 29/28): კლაუზულა = ებდეს ერთადერთია პოემის ძირითად ტექსტში („დასაწყისი“-ს ამ და სხვა ნაყალბევი სტროფების შესახებ უფრო ვრცლად – ცალკე).

Aleksi Chincharauli

Four Verses in “The Knight In the Panther’s Skin”(“Vepkhistkaosani”)

The work has a textological and codified character. It discusses the question of authenticity of Four verses in “Vepkhistkaosani”. By means of context and semantics of the words used in the verse the author tries to prove that the verse does not belong to Rustaveli.

ზაზა ხინთიბიძე

კირკე და ფატმანი

ჰომეროსის ეპოსის რეცეფციის საკითხის შემსწავლელ ნაშრომებსა და რუსთველოლოგიურ გამოკვლევებში შენიშნულია, რომ აეთანდილი ოდისევსის მსგავსად მოგზაურობს როგორც რეალურ, ისე არარეალურ სამყაროში.[1] ისევე როგორც აეთანდილი, ოდისევსიც გროის ომიდან სამშობლოში დაბრუნებისას, მისი სურვილის საწინააღმდეგოდ, სასიყვარულო ინტრიგის ხლართებში ეხვევა.[2] მკვლევართა ყურადღების მიღმა, ბუნებრივია, არც ის ფაქტი დარჩენილა, რომ ორივე ეპიკოსთან ფიქსირდება სიტყვა "მოლი", მესაბამისად, მაგიური თესების მქონე ბალახისა და მოსასხამის (ეარიანტი: წასასმელის) მნიშვნელობით.[3] ნათელია, რომ მსგავსების თითოეული მემოჩამოთვლილი ფაქტი ცალ-ცალკე აღვილად მეიძლება აიხსნას მემთხვეევითი დამთხვეევის ფაქტორის მომეველიებით. მაგრამ მათი ერთობლიობა, ეფიქრობთ, გვაძლევს უფლებას, რომ მემოაღნიშნული მსგავსებანი, უპირველეს ყოვლისა, ქანრული ტიპოლოგიის გათვალისწინებით იქნეს ახსნილი. და მაინც, იქნებ გამართლებული ყოფილიყო რუსთველის პოემის ჰომეროსის ეპოსთან მსგავსების კიდევ უფრო დიდ ხარისხზე საუბარიც – ე.ი. არა მხოლოდ (განსხვაეებულ ეპოქებში შექმნილი ეპიკური ნაწარმოებების თემატიკის ერთგვაროვნების გათვალისწინებით) ქანრული ტიპოლოგიზმის დაფიქსირებით შემოვარგლეა, არამედ მუსაუკუნეებისა და წინარე რენესანსის ეპოქების ეპიკური ტრადიციისათვის დამახასიათებელი ანტიკურობის რეცეფციის ფაქტის დაფიქსირება?! წინამდებარე სტატიაში სწორედ ამ კითხვაზე ეცდილობთ, გაეცეთ პასუხი.

მსჯელობის დასაწყისშივე ვეინდა ჩამოეყალიბოთ ჩეენი პოზიცია აღნიშნულ საკითხთან დაკაეშირებით და განეაცხადოთ, რომ *ეეფხისტყაოსნისეული* ფატმანის ამბაეი *ოდისეაში* არსებული ე.წ. კირკეს ეპიზოდის[4] ლიტერატურულ რეცეფციად[5] მიგვაჩნია. ეფიქრობთ, რომ რეცეფციის აღნიშნული ფაქტი ნათელს ხდის იმ გარემოებასაც, რომ კირკეს მზატვრულ სახეს რუსთველი იცნობს არა მხოლოდ *ოდისეის* ტექსტიდან, არამედ ანტიკური და ბიზანტიური პერიოდების სხეადასხეა ავტორთა ინტერპრეტაციებიდანაც,[6] რომელთა მიხეედითაც ის მნიშვნელოვნადაა გადაზრებული, კერძოდ კი, სრულად დემითოლოგიზებული და დესაკრალიზებულია.[7]

ეფიქრობთ, რომ რეცეფციის მემოაღნიშნული პროცესი უდაოდ გაცნობიერებული უნდა ყოფილიყო თავად რუსთველის მიერ. ამას ფატმანის ამბისა და კირკეს ეპიზოდის სიუეტურ–კომპოზიციური მსგავ-

---

[1] იხ.: რისმაგ გორგეშიანი, ბერძნული ლიტერატურა, I ტომი (ელინური ეპოქის ეპოსი ლირიკა დრამა), თბილისი, 2002, გვ. 133 (სრულად იხ.: Der Neue Pauly, Enzyklopadie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte, Hrsg. H. Schneider, Stuttgart, Weimar, 1996..., ტომი 14, სეეტი 133-134): "ორსაეე პოემაში (*ოდისეასა* და *ეეფხისტყაოსანში*, – ზ.ხ.) ჭკეიანი და მოხერხებული გმირი (ოდისეესი და აეთანდილი, – ზ.ხ.) ხეტიალობს როგორც რეალურ, ისე ზღაერულ სამყაროში".

[2] იხ.: Elguja Khintibidze, *Lancelot and Avtandil, The Kartvelologist* (Journal of Georgian Studies), 9, Autumn 2002, გვ. 30-46 (იხ.: გვ. 40).

[3] უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევართა შორის ხანგრძლივი დროის ვანმაელობაში მიმდინარე დისკუსიის მიუხედაეად *ოდისეასა* და *ეეფხისტყაოსანს* შორის არსებული მემოაღნიშნული მსგავსების გამომწეეეი მიმეზის დადგენა, საბოლოოდ, მაინც ეერ მოხერხდა. "მოლის" თაობაზე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურისა და საზოგადოდ, საკითხის ისტორიის შესახებ იხ.: იამზე გაგუა, ოეიდიუს ნაზონი და ძეელი კოლხეთი, თბილისი, 1984 (რუსულ ენაზე), გვ. 65-68; ვალერი ასათიანი, ანტიკური და ბიზანტიური ტრადიციები ძეელ ქართულ მწერლობაში, თბილისი, 1996, გვ. 159-161.

[4] კირკეს მითის ინტერპრეტაციის შესახებ საზოგადოდ ანტიკურ ლიტერატურაში და კერძოდ კი, ჰომეროსის ეპოსში იხ.: მარია ერქომაიშეილი, კირკეს მითი და მისი ინტერპრეტაცია ანტიკურ ლიტერატურაში, თბილისი, 2002 (აქეეა გაანალიზებული ამ საკითხის შესახებ არსებული სამეცნიერო ნაშრომებიც, რომელთა ციტაციის პროცესშიც წინამდებარე სტატიაში ყოველთეის მ. ერქომაიშეილის მემოაღნიშნულ მონოგრაფიას ეეყრდნობით).

[5] ტერმინი *"რეცეფცია"* (ლათინური receptio – "მიღება") თაედაპირეელად მხოლოდ ფიზიოლოგიასა და სამართალმცოდნეობაში გამოიყენებოდა (იხ.: უცხო სიტყეათა ლექსიკონი, შეადგინა მიხეილ ჭაბაშეილმა, თბილისი, 1989, გვ. 440). უკანასკნელ ხანებში კი ის სულ უფრო და უფრო ხშირად გამოიყენება ფილოლოგიაშიც. ეგულისხმობთ გერმანულენოეან ლიტერატურათმცოდნეობაში უკვე მყარად დამკეიდრებულ ცნებას – "ანტიკურობის რეცეფცია" (მაგალითისათეის იხ.: Der Neue Pauly, Enzyklopadie der Antike. *Rezeptions-* und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart, Weimar, 1996). გერმანულ rezeption–ს ინგლისურ ენაში შეესაბამება reception–ი, რომელსაც ორი ძირითადი მნიშვნელობა აქეს: 1. "მიღება" და 2. "აღქმა". ლიტერატურათმცოდნეობით ტერმინ "რეცეფცია"–ს წინამდებარე სტატიაში სწორედ ამ მეორე მნიშვნელობით ეიყენებთ. ამდენად, როდესაც რუსთველთან პომეროსის ეპოსის რეცეფციის კონკრეტულ შემთხეევას განეიხილეთ, ჩეენ, ფაქტობრიეად, ესაუბრობთ რუსთველის მიერ *ლაკონიკა* და *ოდისეის მხატვრულ აღქმაზე* და არაეითარ შემთხეევაში მათ მიღება–მეთეისებაზე ანუ ე.წ. პირდაპირ არეულებზე.

[6] შემოაღნიშნული მოსაზრების არგუმენტირება იხ. ქეემოთ.

[7] იხ.: მ. ერქომაიშეილი, მით. ნაშრ., გვ. 152: "...პეტრონიეუსთან ის (კირკე, – ზ.ხ.) არც ქალღმერთია, არც ჯადოქარი, არც ქურემი, არამედ *მაღალი წრის მსუბუქი ყოფაქცეეის ქალი* (ხაზგასმა აქაც და შემდგომშიც ჩეენია, – ზ. ხ.). გეიანი ანტიკურობის უელოსოფიურ გრაქტატებში კი ეაიაზრება როგორც ენების, აღეირახსნილობის და სხეა აღამიანურ მანკიერებათა აღეგორია".

სების უდაოდ დიდი ხარისხი გეფიქრებინებს. კერძოდ კი, განსახილველი მსგავსების სისტემური ხასიათი, რასაც ვერ გამოიწვევდნენ ცალკეული შემთხვევითი დამთხვევები. ამგვარი მსგავსება ვერც ქართული, კერძოდ კი ეპიკური, გიორგიანის ფაქტორის მოშველიებით აიხსნება, რადგანაც ელინდება არა მხოლოდ თემატურ–სიუჟეტურსა და ფუნქციურ–კომპოზიციურ დონეებზე (რაც თაეისდათავადაც უაღრესად მნიშვნელოვან ფაქტად გვესახება), არამედ რამდენიმე შემთხვევაში, სცენათა სიტუაციური სიახლოვის პარალელურად, თავს იჩენს იმგვარი ლექსიკურ–ფრაზეოლოგიური დეტალების დამთხვევის ფორმითაც, რომ მისი ლოგიკურად ახსნა *ვეფხისტყაოსნის* ერთ–ერთ ლიტერატურულ წყაროდ პომეროსის ეპოსის მიჩნევის შემთხვევაშია მხოლოდ შესაძლებელი.

თემატურ–სიუჟეტური თეალსაზრისით, ფატმანისა და კირკეს ეპიზოდების ურთიერთმიდგარებისას, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ამ ორი ქალი პერსონაჟის საოცარი მსგავსება. ეგულისხმობთ კირკეს როგორც მითოლოგიური, ისე ლიტერატურული სახისათვის დამახასიათებელ ე.წ. ამბიეალენტურობას ანუ ორგუარობას, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ პერსონაჟში ელინდება ხასიათის როგორც უარყოფითი, ისე დადებითი თვისებები. სწორედ ამგვარია კირკე პომეროსის *ოდისეაში*. უკვე აპოლონიოს როდოსელის *არგონავტიკიდან* მოყოლებული კი ის გაიაზრება ცალმხრიედ – მხოლოდ დადებითად (აპოლონიოს როდოსელთან) ან მხოლოდ უარყოფითად (ევრგილიუსთან, ოვიდიუსთან, პეტრონიუსთან, გეიანანგიკური ეპოქის ფილოსოფოსებთან და კომენტატორებთან).[8] *ოდისეაში* კირკეს ხასიათის ორგუარობა, სხვა მომენტებთან ერთად, იმაშიც მჟღავნდება, რომ ეს ქალი, ერთი მხრივ, სერიოზულ საფრთხეს წარმოადგენს ოდისევსისა და მისი მეგობრებისათვის, მეორე მხრივ კი, საბოლოოდ მაინც ეხმარება ბერძნებს მიზნის მიღწევაში – მმობლიური ითაკისაკენ გზის გაგნებაში. ამგვარადეა ფატმანის შემთხვევაშიც. ამ ქალის ხასიათის წარმოჩენასთან დაკავშირებით რუსთველოლოგიაში მიმდინარე დისკუსია, შეიძლება ითქვას, რომ საბოლოოდ დღემდე არ ჩამცხრალა. ერთნი მას მკეთრად უარყოფით ფერებში აღიქვამენ და "ბებერ მეძავსაც" კი უწოდებენ,[9] სხვანი, პირიქით, მისი სახის ერთგვარ იდეალიზებასა და რომანტიკულ საბურველში გახვევას ცდილობენ.[10] ეფიქრობთ, რომ ფატმანის დახასიათებათა ესოდენ მკვეთრი განსხვაებულობა გამოწვეულია მისი პიროენების ორგვარი ბუნებით. ერთი მხრივ, ის, მართლაც, "სიძეისადმი" მიდრეკილი მსუბუქი ყოფაქცევის ქალია.[11] მეტიც, საკუთარი მიზნების მისაღწევად ის უყოყმანოდ გაეცემს მისთვის არასასურველი პირების დახოცვის ბრძანებას (ნესტანის გამგეაცებელი ქაჯებისა და ჭამნაგირის შემთხვევაში). მეორე მხრივ კი, თავის ოჯახზე, უპირველეს ყოვლისა, შეიღებე მზრუნველი დედაა, რომელიც საოცრად თბილად ეპყრობა ნესტანს, ხოლო აეთანდილს მას შემდეგაც კი ეხმარება და განაგრძობს მასზე ზრუნვას, როცა შეიგყობს, რომ გმირი თინათინის მიჯნურია და მასთან სასიყვარულო კავშირს მხოლოდ გარკვეული მიზნის მისაღწევად დასთანხმდა. ამგვარად, აპოლონიოს როდოსელისა და სხვა ანგიკური ავტორების მიერ, ფაქტობრიეად, ცალმხრიედ ინგერპრეტირებული კირკესაგან განსხვაებით, სწორედ ჰომეროსისა და რუსთველის მიერ შექმნილი ხასიათები (შესაბამისად, – კირკესი და ფატმანის) განიცდიან ცვლილებას – მათი, როგორც ლიტერატურული პერსონაჟების, თავდაპირველი უარყოფითი ფუნქცია საბოლოოდ პოზიტიურით იცვლება.

ჰომეროსისეული კირკესა და რუსთველისეული ფატმანის ლიტერატურული სახეები სხეა, ეფიქრობთ, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი თემატურ–სიუჟეტური შტრიხის მიხედვითაც აელენენ აშკარა ურთიერთმსგავსებას – ორიეე პერსონაჟი დაკავშირებულია გრძნეულობის ანუ მაგიის სამყაროსთან. *ოდისეის* მიხედვით კირკე, როგორც ცნობილია, თავადაა ჯადოქარი და ძალუძს ცხოველებად (ოდისეესის მეგობრების შემთხვევაში, – ღორებად) აქციოს მამაკაცები. ოდისევსთან ამგვარი მიზნის ვერ მიღწევის შემდეგ კი უკვე მასთან სარეცლის გამიარებაზე გმირის დაყოლიების გზით ცდილობს, დაღუპოს იგი. თუმცა, კვლავაც უმეღეგოდ (ოდისეესს პირველ შემთხეევაში იხსნის ღერთი პერმესის მიერ მისთვის მიცემული კირკესეული მაგიის ზემოქმედების გამანეიტრალებელი ჯადოსნური ბალახი, რომლის სახელწოდებაცაა "მოლი"; მეორე შემთხეევაში კი – პერმესისეულიეე რჩეეა–დარიგება, თუ როგორ უნდა მოიქცეს გმირი კირკეს მიერ მისთვის სარეცლის გაბიარების შეთავაზების შემდეგ). ფატმანის შემთხვევაშიც აშკარაა, რომ ეს ქალი პერსონაჟიც, ერთგვარად, დაკავშირებულია გრძნეუ-

---

[8] აღნიშნული თეალსაზრისით, ისევე როგორც სხვა სიუჟეტურ–კომპოზიციურ მსგავსებათა გათვალისწინებით, ვეიქრობთ, უდაოა, რომ *ვეფხისტყაოსნისეული* რეცეფცია, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ჰომეროსისეული (და არა უფრო გეიანდელ ავტორებთან დაფიქსირებული) კირკეს სახის ცოდნის ამსახველია. მაგრამ *კირკეს "გაადამიანურების" მომენტი* გეფიქრებინებს, რომ რუსთველისათვის რეცეფციის დამაგებით წყაროს, საეარაუდოდ, უკვე ჰომეროსის შემდგომ ეპოქებში მოღვაწე შემოაღნიშნული ავტორების მიერ ახლებურად გააზრებული კირკეს სახე წარმოადგენდა.

[9] კერძოდ კი, ნიკოლოზ ბაბალოცეი (მღრ.: თამაზ ჭილაძე, ვარდის ფურცლობის ნიშანი, თბილისი, 1984, გვ. 91).

[10] იხ.: თ. ჭილაძე, მით. ნაშრ., გვ. 70-104.

[11] "სიძეისადმი" მიდრეკილი, რუსთველისეული დეფინიციით: "რა მომორდეს მოყეარესა, გაამრავლოს სულთქმა–ემი" (25,2, – აქაც და შემდგომშიც ციგაციას ეახლენთ *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემის [თბილისი, მეცნიერება, 1988] მიხედვით) და "ღეეს ერთი უნდეს, ხეალე სხეა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა" (26,2).

ღობასთან (ესაა *რეალური* გრძნეულობის ერთადერთი მემთხვევა, რომელიც პოემაში ფიქსირდება[12] და ამდენად, რუსთველისეულ მსატერულ სამყაროში მისი არსებობის ფაქტი – თავისი არაორდინარულობის გამო[13] – საგანგებო ახსნას საჭიროებს). მიუხედავად იმისა, რომ იგი თავად, როგორც ჩანს, არაა ნამდვილი მაგიურ ცოდნას, მისი მონები გრძნეულები არიან[14] და ფაგმანიც მოხერხებულად "მოიხმარს" მათ ამჯერად უნარს.[15] ფაგმანის ერთ–ერთი გრძნეული მონა თავისი ქალბაგონის დავალების შესრულების პროცესში იყენებს იმ მაგიურ სამუალებას, რომლის სახელწოდებაც (*ოდისეის* კირკეს ეპიზოდის მსგავსად) არის "მოლი".[16] ამგვარად, დამთხვევა თემატურ–სიუჟეტურ დონეზე, კერძოდ, მაგიური სამუალების სახელწოდებაში კი არ ულინდება მსოლოდ, არამედ ფუნქციურ–კომპოზიციურ დონეზეც: "მოლი" ორიენ მემთხვევაში იმგვარი მაგიური სამუალებაა, რომელიც სწორედ გრძნეულთა (კირკესა და ქაჯების) წინააღმდეგ გამოიყენება, თანაც კეთილი მიზნით. კერძოდ კი, მოგზაური გმირის (ოდისევსისა და ავთანდილის) დასახმარებლად.[17]

კიდევ ერთი თემატურ–სიუჟეტური სახის მსგავსება პომეროსისეული კირკესა და რუსთველისეული ფაგმანის სახე–ხასიათებს შორის ისაა, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე ქალი ღუპავს მამაკაცს, რომელთანაც სარეცელი გაიმიარა. თუ რა ხვედრს უმზადებდა კირკე ოდისევსს, ნათლად ჩანს პერმესის მიმართვიდან გმირისადმი.[18] ამგვარადვე დაუნდობელია მამაკაცების მიმართ ფაგმანიც. კირკე ღორებად

---

[12] საქმე ისაა, რომ ფრიდონის მიერ ნაჩუქარი ცხენი საკეირველია თავისი სისწრაფისა და ამგანობის გამო, მაგრამ, როგორც ირკვევა, არ არის ჯადოსნური. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ფრიდონი დაეწეოდა შორს მდგომი მოლიელივე კოლბანს, რომელშიც დატყვევებული ნესტანი იმყოფებოდა. ქაჯეთის ციხის ბინადარი ქაჯები კი, როგორც ავთანდილისა და ფაგმანის დიალოგიდან ირკვევა, "ხორციელი" ქმნილებებია.

[13] როგორც ცნობილია, *ევფხისტყაოსნის* ორიგინალობამე ანუ თვითმყოფადობამე მსჯელობისას სერ სესილ მორის ბოურა ყურადღებას შემდეგი მიმართულებითაც ამახვილებდა: "თუმცა *ევფხისტყაოსანი* სარაინდო რომანია, მას საოცრად აქვია ერთი ელემენტი, რომლითაც გაჯღენთილია თითქმის ყველა სხვა სარაინდო რომანი – ეს გახლავთ მებუნებრიეობა. ... რასაც *ევფხისტყაოსნის* ეაქკაცები და დიაცები აკეთებენ, მართლაც განსაკუთრებულია და ჩეეულებრიეი ადამიანის ძალ–ღონეს აღემატება. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ასეთი მოქმედება მაინც შესაძლებელია და *მაგია აქ არავითარ როლს არ ასრულებს*. ამ თვალსაზრისით *ევფხისტყაოსანი* თითქმის რეალისტურია" (იხ.: ს.მ. ბოურა, *ევფხისტყაოსანი*, თბილისი, 1966, გვ. 13-14).

[14] "შე ორნი შენი მონანი მყვანან საესენი *გრძნებითა* / *უჩინოდ მიელენ–წამოელენ* მათითა ხელოენებითა" (1234,1-2). არანაკლებ მნიშენელოენად მიეკანია ის გარემოებაც, რომ ფაგმანის გრძნეული მონები აკლენენ სწორედ იმჯერ სასწაულებრიე უნარს, რომელიც არც გრძნეული კირკესთისაა უცხო. პომეროსის თანახმად, კირკეს ერძნეულობა იმაშიე მდგომარეობს, რომ მას სხეათაგან შეუმჩნეელად გადაადგილებაც ძალუძს: "უეცრად გაჩნდა იმ ჩვენს ნაეთან კირკე ქალღერთი, ... / ეერავინ შეძლო დაენახა, როგორ მოეიდა" (*ოდისეა*, X,571/573. აქაც და შემდგომშიც ციტატიას ეაბდენთ შემდეგი გამოცემის მიხედეით: პომეროსი, *ოდისეა*, ბერძნულიდან თარგმნა პანტელეიმონ ბერაძემ, თბილისი, 1979. სიტყეასიტყეით ციტატიის საჭიროების შემთხვევებში ტექსტის ცალკეული ტაეების თავად ჩეენ მიერეა თარგმნილი, რაზეც ციტირებული პასაჟის ნომერაციის შემდეგ ინიციალებით – მ.ხ. – მიეანიშნებთ).

[15] "აწ გამოჩნდების *სახმრობა* ჩემთეის შენისა *გრძნებისა*" (1265,1).

[16] პომეროსთან moli (მოლუ, – ბოლოკიდური უმლაეგანაი უ–თი) ფორმით დაფიქსირებული ეს სიტყეა ბიმანგიური პერიოდის ბერძნული ენის ფონეტიკის კანონების შესაბამისად რუსთველის ეპოქაში უკეე წარმოითქმოდა, როგორც moli ანუ მოლი. "არგოსის მკელლმა ასე მითხრა, წამალი მომცა, / რა ამოგლეჯა მიწით, მამცნო მისი ბუნებაც. / მაეფესეებიანს ყეაეილები რძისფერი ესხა. / *მოლს* ეძახიან ღმერთნი, ძნელად შესძლებს მოკედაე / მის ამოგლეჯას, მხოლოდ ღმერთებს ძალუძთ ყოეელი" (*ოდისეა*, X,302-306).

[17] პერმესი ამგვარად მიმართაეს ოდისეესს: "წა კირკეს სახლში, გასაოცარ რამ წამალს (ანუ "მოლი"–ს, – მ.ხ.) მოგცეს, / რომ განერიდო დაღუპეის დღეს აუცილებელს. / კირკეს საქმეთა სიეერაეეს შეიგყობ ყეელას. / საჭმელს მოგაჭმევს, შიგ გაურეეს საწამლაეს რასმე, / მაგრამ ეერ შესძლებს შენს მონაქცეას, რაც უნდა იყოს, / მე მოგცემ წამალს, იმის ჯადოს გამქარეებელსა" (*ოდ*, X,287-292). აეთანდილის თხოენის შემდეგ ფაგმანმა თაეის ერთ–ერთ გრძნეულ მონას დააკალა ქაჯეთის ციხეში დატყეეეებული ნესტანის მდგომარეობის გაგება: "მან გრძნეულმა *მოლი რამე* ჭამოისხა (*ეარიანტი: წამოისეა*) მელა გახსა, / მასეე წამსა დაიკარგა, გარდაფრინდა ბანისპანსა. – / – ციხისა კარნი დახშულნი შეელნა მართ ეითა ღიანი" (1271,3-4/1273,1). *ევფხისტყაოსნიდან* ნემომოყეანილ პასაჟში "მოლი"–სთან ერთად სიტყეისათეის "რამე" შემთხვეეით არ გაგეისეამს ხაზი. ამით შეეცადეთ, ყურადღება გაეეემახეილებინა იმ გარემოებაზე, რომ რუსთველისათეის "მოლი" არის რაღაც ("რამე") მოლი. ე.ი. მისი მოქმედების პრინციპი და რაგეარობა მისთეის, გარკეეულწილად, უცნობია (თუკი ცნობილია, მაშინ გაუგებარია, რაგომ გადმოცემს მას ასე ბუნდოენად. შედარებისათეის, გავიხსენოთ, თუ როგორ დაწერილებით და დეტალურად აღწერს რუსთეელი გარიელის მიერ ხაგათის დალაშქრეის შემდეგ ნახულ საკეირეელ ყაბაჩასა და რიდეს [458,3-459]). მაგრამ კიდეე უფრო მნიშენელოენად, ამ თეალსაზრისით, ეფიქრობთ, მაინც ის გარემოებაა, რომ არც *ოდისეაშია* აღწერილი "მოლი"–ს მოქმედების პრინციპი და ამ მცენარის მხოლოდ გარეგნული სურათია მოცემული (X,304). უფრო შეგიე, პომეროსი ეეამტკნობს მხოლოდ იმას, თუ რა სახელით მოიხსენიებენ მას ღმერთები ("მოლუ", – X,305), მაგრამ არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ რას უწოდებენ მას ადამიანები. სწორედ ამის გამოა, რომ ბუნებისმეტყეელთა ყოეელგეარი მცდელობა, მოეხდინათ ამ მცენარის იდენტიფიცირება, უშედეგოდ დასრულდა. რაც შეეხება, სიტყეა "მოლუ"–ს მნიშენელობასაა და ეტიმოლოგიას, ის დღემდე რჩება პომეროლოგიაში დისკუსიის საგნად.

[18] პერმესი ამგვარად აფრთხილებს ოდისეესს: "... მენით დამფრთხალი (კირკე, – მ.ხ.) მიგიწეეს სარეცლის გასაჩიარებლად. / ამის შემდეგ კი ნუღარ უარყოფ ქალღერთის სარეცელს, / რათა მეგობრებიც გაგითაეისუფლოს და შენც მშრუნეელად მოგეპყრას. / მაგრამ სთხოეე, ნეგართა (ე.ი. ოლიმპიელი ღმერთების, – მ.ხ.) დიადი ფიცით

აქცევს რამდენიმე წუთის წინ მასთან მისულ ოდისევსის მეგობრებს, ფაგმანი კი ნესტანის მხლებელ მონებს დაახოცვინებს. მისიეე ბრძანებით, აეთანდილი სიცოცხლეს გამოასალმებს ფაგმანის საყვარელს – ჭაშნაგირს. მაგრამ მსგავსება არ ამთავრება თემატურ–სიუჟეტური თასხეედრით. ეფიქრობთ, რომ ამკარაა ფუნქციურ–კომპოზიციური ანალოგიაც. კირკე არაფერს უშაეებს ოდისეესს. პირიქით, ეხმარება მას. თაეის მხრივ, ფაგმანიც აეთანდილის ნამდეილი ვინაობის გაგების შემდეგაც ეი ბოლომდე მის ერთგულ დამხმარედ რჩება. ამგეარად, ეფიქრობთ, ფიქსირდება კიდეე ერთი კომპოზიციური ხასიათის მსგავსება: თუკი *ოდისეაში* სამშობლოსაკენ გზის გაგნებაში ოდისეეს კირკე ეხმარება, *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის განეითარების თაეისებურება აეთანდილისათეის ნესტანის პოენის გააღეილების კომპოზიციურ ფუნქციას ფაგმანს აკისრებს. მკელეეართა დიდი ნაწილის აზრით, ჰომეროსი მხატერულად ამუშაეებს იმ ფოლკლორულ–მითოლოგიურ მოდელს, რომლის მიხედეითაც ამა თუ იმ მიზეზის გამო სამშობლოდან შორს მოგზაური გმირი, რომელსაც უცხო, ჯადოქარი ქალის ნახეერად რეალურ სამყაროში შემთხეეეით მოხეედრის შემდეგ სასიკედილო საფრთხე ემუქრება, საბოლოოდ მაინც ახერხებს ან ეერ ახერხებს "მასპინძლის გამოყენებას" თაეისი კონკრეტული მიზნების მისაღწეედად. როგორც ცნობილია, რუსთეელი, ჰომეროსისაგან განსხვაეებით, არ იმყოფება ზეპირ პოეტურ ტრადიციასთან უშუალო კონტაქტში. ამდენად, *ოდისეასა* და *ვეფხისტყაოსანს* შორის არსებული განსახილეელი კომპოზიციური ხასიათის მსგაესება, ეფიქრობთ, რომ უნდა მიეთითებდეს რუსთეელის მიერ განხორციელებული სწორედ ლიტერატურული რეცეფციის ფაქტზე და არა მის მიერ ამა თუ იმ მითის მხატერულ გადამუშაეებაზე.

მაგრამ ზემოაღნიშნულ მსგავსებათა მიუხედაეად განსხვაეება გაცილებით უფრო დიდია,[19] რაც, ბუნებრიეია, განპირობებულია იმ ფაქტით, რომ ჰომეროსი და რუსთეელი ქრონოლოგიურად და მსოფლმხედეელობრიეად ურთიერთგანსხვაეებული ეპოქების წარმომადგენლები არიან. და მართლაც, კირკეს ოდისეესისადმი კეთილად მოპყრობის ჰომეროსისეული მოგიეირება ამკარად არ ემთხეეეა იმ გარემოებებს, რომლებიც განაპირობებენ ფაგმანისა და აეთანდილის ურთიერთდამოკიდებულების არაორდინარულობას *ვეფხისტყაოსანში*. უფრო ეასაგებად რომ ეთქეათ, ის მიზეზები, რომელთა გამოც, ერთი მხრივ, კირკე ეხმარება ოდისეეს, მეორე მხრივ კი, ფაგმანი – აეთანდილს, თაეისდათაეად ერთმანეთისაგან დიდად განსხეაედება.

ანგიკური ეპიკური ტრადიციით, ჩეეულებრივ, ვერაგი კირკეს მიერ *ოდისეასა* და *არგონაეტიკაში* გამოეულინი სტუმართმოყეარეობის მიზეზებზე დაკეირეებისას მკელევარები აღნიშნაეენ იმ გარემოებას, რომ "აპოლონიოსთან, ჰომეროსისაგან განსხვაეებით, (კირკეს, – ზ.ხ.) ამგეარი ლმობიერება ნათლად არის მოგიეირებული".[20] ჰომეროსისეული კირკეს ეპიზოდის ანალიზის პროცესში ზოგიერთი მკელევარის პოზიცია კიდეე უფრო მეტი კრიტიკულობით გამოირჩეეა. და მართლაც, მიუხედაეად იმისა, რომ ჰომეროსთან კირკეს სახე–ხასიათი ამკარად იცელება უარყოფითიდან დადებითისაკენ, ცელილების აღნიშნული პროცესი *ოდისეაში* იმდენად ლაკონურადაა წარმოჩენილი, რომ, გარკეეულწილად, მოკლებულია ფსიქოლოგიურ სიღრმეს და ამდენად, – დამაჯერებლობასაც.[21] სწორედ ამაზე ამახეილებს ყურადღებას და ეფიქრობთ, სამართლიანადაც, ანგიკური მითოლოგიის ისეთი ცნობილი მკელევარი, როგორიც კ. კერენია: "*კირკეს სიმღერის* თანამედროეე მკითხეელს ბოროტი ჯადოქრის მოყვარულ

მემოგზაურს, / რომ აღარ ჩაიფიქრებს მენ მიმართ სხეა სამინელ უბედურებას, / *გამიშველებულს არ გაგბღის უმსგაესოსა და არაკაცურს*" (ოდ, X.296-301. – ზ.ხ.).

[19] შესაადარებელ ეპიზოდს შორის არსებული განსხვაეება, რეცეფციის ტიპის გააზრების თეალსაზრისით, უაღრესად მნიშეენელოეან გარემოებად ეცნახება, რადგანაც მიუთითებს პირდაპირი, უცელელი მიბაძეისაგან ან, თუნდაც, გადაკეთებისაგან ირონიკულად განსხეაებულ, *რენესანსული* სახის ე.წ. შემოქმედებით რეცეფციაზე ანუ სრულიად ახალი, ორიგინალური პერსონაჟის შექმნის უაქტზე. მდრ.: Lexikon Der Antike, Leipzig, 9., neubearbeitete Auflage. 1987, გე. 42, სტატია *Antikerezeption*.

[20] იხ.: ზ. ერქომაიშეილი, მით. ნაშრ., გე. 108. ჩეენ ეეთანხმებით ზემოაღნიშნულ მოსაზრებას. ამასთანაეე, ეეინდა, ყურადღება გაეემახეილოთ *ოდ.* X–ის იმ ადგილზე, სადაც ჰომეროსი ძალიან მოკლედ, მაგრამ მაინც ნათლად, აჩეენებს კირკეს მიერ ოდისეესისა და მისი მეგობრებისადმი გამოჩენილი ლმობიერების მიზეზს: "ყეელას სიხარულის ცრემლები დასდინდა, გარშემო სახლი / სამინლად ბრიალებდა. *თაეად ქალღმერთიც კი სიბრალულით იმსჭეალებოდა*" (*X*,398-399 – ზ.ხ.). კირკეს შეძახა და იასონისადმი გამოჩენილი ლმობიერების აპოლონიოს როდოსელისეული მოგიეირება, ეფიქრობთ რომ, ნაწილობრიე, სწორედ ჰომეროსისეული მოგიეირების მსგაესია. ამ შემთხეეეაშიც გამახეილებულია ყურადღება იმ გარემოებაზე, რომ კირკეს პირქეშ ბუნებას არბილებს მაეედრებელთა ხილეით გამოწეეული სიბრალულის გრძნობა, თუმცა არა ნაკლებ მნიშენელოეანია მედეასადმი მისი ნათესაობის ფაქტორიც: "რადგან ჩემი *მაეედრებელი* და ნათესაეიც ხარ, ბოროტებას არ განეიმრახაე" (*არგონაეტიკა*, IV,743-744. ეიმოწმებთ მ. ერქომაიშეილი, მით. ნაშრ., გე. 108–109, შენ. 4–ის მიხედეით). რომაული პერიოდის ეპიკურ ტრადიციაში, ისეე როგორც გეიანი ანგიკურობისა და ბიზანტიური ხანის ტრაქტატებსა და კომენტარებში კი კირკეს სახე სრულიადაა დაცლილი პოზიტიური ელემენტებისაგან. ამდენად, მისი ლმობიერების მიზეზების ძიებაც, ბუნებრიეია, ყოეელგეარ საეუძეელსაა მოკლებული.

[21] საგანგებოდ გეინდა აღენიშნოთ, რომ მკელეეართა ზემოაღნიშნული დასკენა კონკრეტულად კირკეს ეპიზოდს ეხება და არაეითარ შემთხეეეაში არ ერცელდება შთლიანად ჰომეროსის ეპოსზე. იმაში დასარწმუნებლად, რომ ჰომეროსისეული, თუნდაც სასიყეარულო გრძნობა–ურთიერთობების ამსახეელი, სცენებისათეის, საზოგადოდ, უცხო არაა ფსიქოლოგიზმი, საკმარისია გაეიხსენოთ ფეაკთა მეფის ქალიშეილის – ნაესიკაას მიერ ოდისეესის შეყეარების ამბაეი იმაეე *ოდისეაში*.

ქალად გარდაქმნა, ალბათ, დიდ სიძნელეს უქმნის".[22] და მართლაც, პომეროსი ოდისევსისა და კირკეს ეროტიული კაეშირის შესახებ თხრობის პროცესში მხოლოდ რამდენიმე პექსამეტრული სტრიქონით ემაყოფილდება.[23] მეცნიერთა მეორე ნაწილის თვალსაზრისი, ეფიქრობთ, კარგად ხსნის ჰომეროსისეული კირკეს ეპიზოდის გარკვეულწილად სქემატურ ხასიათს. მათი აზრით, აპოლონიოს როდოსელთან და სხვა, კერძოდ კი, რომაელ ავტორებთან შედარებით ჰომეროსი გაცილებით უფრო მეტ სიახლეზეს ამყარებენ მითთან (ბეპირსიტყვიერ პოეტურ ტრადიციასთან უფრო მჭიდრო კავშირის გამო) და ამდენად, მითი მასთან, ფაქტობრივად, თავდაპირველი, თითქმის, უცვლელი სახითაა დაფიქსირებული. ოდისევსი, კირკესთან მისული სხვა მამაკაცებისაგან განსხვავებით, ახერხებს, გრძნეულ ჯადოქარ ქალს უკარნახოს თამაშის მისთვის ხელსაყრელი პირობები (მასზე არ ჭრის კირკესეული მაგია, კირკეს აიძულებს, რომ კელაე ადამიანური სახე დაუბრუნოს მის ღორადქცეულ მეგობრებს, შემდეგ კი – ერთი წლის განმავლობაში უმასპინძლოს მათ და ბოლოს, აუცილებელი რჩევა–დარიგებებიც მისცეს). მაგრამ ეს ყველაფერი ხდება, თავდაპირველად, ღმერთის ჩარევის – პერმესის დახმარების წყალობით, შემდეგ კი, როგორც აღენიშნეთ, კირკეს – ქალღმერთის გულმი გაღვიძებული სიბრალულის გრძნობის გამო. სწორედ ამიგომაა, რომ თანამედროვე მკითხველისათვის ერთგვარად გაუგებარიც კი რჩება, გრძნეული ჯადოქარი როგორ და როდის გადაიქცა მზრუნველ და მოსიყვარულე ქალად.

აეთანდილისა და ფატმანის ურთიერთდამოკიდებულებაზე დაკვირება, ეფიქრობთ, ნათლად აჩვენებს, თუ რაოდენ დიდი ცელილება განუცდია *ეეფხისტყაოსანში* (პომეროსიდან მოყოლებული ანტიკურ ეპიკურ ტრადიციაში საუკუნეების მანძილზე თანდათანობით ჩამოყალიბებულ) კირკეს სახეს. ამ ცვლილებათა წარმოსაჩენად შეეცდებით, დაწერილებით გაეანალიზოთ *ეეფხისტყაოსნის* ტექსტიდან ის ადგილები, რომლებიც ყველაზე ცხადად წარმოაჩენენ კირკესა და ოდისევსის ეროტიკული კაეშირისაგან ფატმანისა და აეთანდილის ურთიერთდამოკიდებულების განსხვავებულობას.

დაეიწყოთ რუსთველისეული ფსიქოლოგიური ფონის განხილეით.[24] მიუხედავად დაეინებული ხვეწნა–მუდარისა, "კითხეითა და მეტითა საუბარითა მიჯერეებისა", რაც "ხანი დიდი" გრძელდებოდა, ნესტანმა ფატმანს და შემდეგ მასთან ერთად მისულ უსენსაც საკუთარი თაეის მესახეზე არაეერი უთხრა და მხოლოდ გულსაკლავად ტიროდა. ასე გაგრძელდა ზღეთა ხელმწიფის ხელში ნესტანის ჩაეარდნამდე. ის ფაქტი, რომ ფატმანი მის მიმართ მართლაც დედობრივ მზრუნველობას იჩენდა, კარგად ჩანს თვით ნესტანის მიერ მთელი ამ ხნის განმავლობაში წარმოთქმული რამდენიმე სიტყეიდანაც ("შენ ჩემთვის, დედაო, ხარ უმჯობესი დედისა," 1137,1), რომელსაც მაინც ამგვარად ამთაერებს: "რას აქნეე ჩემსა ამბავსა, ზღაპარი არის ყბედისა! / ღარიბი ეინმე, შემსწრობი ეარ უბედოსა ბედისა; / თუ რაცა მკითხო, ძალიმცა გიგმია არსთა მხედისა!" (1137,2-4). ბუნებრიეია, ისმის კითხეა: როგორ შეიძლება, აიხსნას ნესტანის ამგვარი, ერთი შეხედეით, "ულოგიკო" საქციელი? *ეეფხისტყაოსნისეული* გმირის, კერძოდ კი აეთანდილის, მსოფლაღქმის მიხედეით, "ბედი ცდაა, გამარჯეება, ღმერთსა უნდეს, მო–ცა–ხედების" (900,4). რაგომ არ შეეცადა ნესტანი ამ კონკრეტულ შემთხეევაში, რაიმე "ერგო" საკუთარი თაეისათეის?[25] (სხეა შემთხეევაში, კერძოდ კი, ზღეათა ხელმწიფის ყოფნისას ის ხომ სწორედ ამგვარად მოიქცა და დროებით წარმატებასაც მიაღწია: *"ეეცადო რას*, ნუთუ ღმერთმან მომარიოს ჩემსა მგერსა!" [1187,2]). ნესტანის "ულოგიკო" ქცეეის მიზეზი, უპირეელეს ყოელისა, ბუნებრიეია, მის იმეულსურ, გრძნობისმიერ, "გარიელისებურ" ხასიათშია საძიებელი. ამ შემთხეევაში ის, მართლაც, გარიელის (და არა აეთანდილისა და თინათინის) მსგაესად იქცეევა (შდრ. გარიელის სიგყეები: "ჩემად ღონედ სიკვდილისა მეგსა *არას არ ვეცდები*" [653,4]; "ღმერთსა ჩემი უბედობა უნდა, შემცა *რას ვეცადე*!" [274,3]). მაგრამ არსებობს მეორე, ეფიქრობთ, არანაკლებ მნიშენელოვანი, მიზეზიც, რომელიც ფატმანის

---

[22] იხ.: K. Kerenyi, Tochter der Sonne, Zurich, 1944, გვ. 78.

[23] "ამგვარი რამ ვეთხარი. მან (კირკემ, – ბ.ხ.) კი სასწრაფოდ შემომფიცა. ისე, როგორც ეს მისგან მოეითხოვე. / ხოლო მას შემდეგ, რაც დაიფიცა და დაასრულა ფიცის მოცემა, / მეც კირკეს მშვენიერ სარეცელზე აეედი" (ოდ. X,345-347, – ბ.ხ.).

[24] ის გარემოება, რომ ფატმანის ამბაეი "კირკეს ეპიზოდისაგან" ფსიქოლოგიზმის უდაოდ მეტი ხარისხით გამოირჩეეა, აღეილად შეიძლება აიხსნას იმის გათვალისწინებით, რომ *ოდისეა* საგმირო–სათაეგადასაეალო ეპოსის კლასიკური ნიმუშია, ხოლო *ეეფხისტყაოსანში* კი, ეანრული თვალსაზრისით, ეპოსიდან რომანზე გადასელის პროცესი უკეე დასრულებულია (ფსიქოლოგიზმი, როგორც ცნობილია, რომანისთეის უფროა დამახასიათებელი, ეიდრე ეპოსისათეის).

[25] როგორც ჩანს, რუსთეელი ამჩნეეს იმ ერთგეარი დაუმაყოფილებლობის გრძნობას, რომელიც მკითხეელს შეიძლება გაეჩნდეს ნესტანის არამოტიეირებული საქციელის გამო და ამდენად, მას კიდეე ერთხელ უბრუნდება ("ფატმან ჩემი რა იყოო, ეიყაე ვისი წანაგეარი?" 1279,2), რათა, გარკეეულწილად, წარმოაჩინოს თავად პერსონაჟის მიერ თავისი უჩეეულო ქცეეის გაცნობიერებულობა. აქედან კი, ეფიქრობთ, ის დასკენა გამომდინარეობს, რომ ნესტანის საქციელი გულაწმაროში ყოფნის დროს არ არის შემთხეეეთი ხასიათის. ამ თეალსაზრისით, საინტერესოა ფატმანისადმი ქაჯეთის ციხიდან მოწერილი წერილის ის ადგილი, რომელშიც ნესტანი ცდილობს ახსნას თავისი ქცეეა (1284,1-2), მაგრამ კილეეინდებურად ვერ იძლეეა პასუხს კითხვაზე, თუ რაგომ ვერ იგყოდა ენა მის თავს გარდამხდარ ამბაეს, რაგომ მოარიდა ("გაარძალა") თავი ჭირს. ამ, ერთი შეხედეით, უცნაურ ფაქტს, ეფიქრობთ, სრულიად ლოგიკური ახსნა ეძებნება (დაწურ. იხ. ქვემოთ).

სახე–ხასიათთანაა მთლიანად დაკავშირებული და განპირობებულია სწორედ ფსიქოლოგიური ფაქტორით: ნესტანი ქვეშეცნეულად გრძნობს, რომ ფატმან ხათუნი და მისი ეჭვარი ქმარი არ არიან ის პიროვნებები, რომლებიც შეძლებენ მისი "უბედობის" შეცნას. ეფიქრობთ, ამ ფსიქოლოგიურ ნიუანსზე რუსთველი მთელი აღნიშნული ეპიზოდის განმავლობაში რამდენიმეჯერ ამახვილებს ყურადღებას. ფატმანი და უსენი ამაოდ სთხოვენ ნესტანს: "ვეითხარ, *რა არის წამალი* მთვარისა შუქნამკრთალისა?" (1153,3). ამ წამლის მოპოვება მათ არ ხელეწიფებათ (ამგვარი მისია ტარიელისა და ნესტანის მიმართ მხოლოდ აეთანდილსა და თინათინს შეუძლიათ, რომ აღასრულონ – "*რაა წამალი* მისისა წყლულისა განკურნებისა?" [698,4]; "ძებნა *წამლისა* მისისა და ცოდნა ხამს უცისა" [703,3]). ფატმანი თავადაც კარგად ხედავს თავის უსუსურობას: "ვთქვი: <<თუ არ უთხრა, რა უყო, *ჩემგან რა მოეგვარების?* /არცა რა ეცი, რა უნდა, *რა ვისგან მოეხმარების*>>" (1147,1-2). ამიგომაცაა, რომ თავიანთ უმწეობაში საბოლოოდ დარწმუნებული ფატმანი და უსენი ნესტანის შეელის ნაცვლად მხოლოდ მასთან ერთად გირილსღა ახერხებენ (1156,1), განსაკურნებელი წამლის მაგიერ მხოლოდ უბრალო "ხილის" შეთავაზება ძალუძთ (1156,4), მის "სანახაევად მოცლასაც" კი მხოლოდ სავაჭრო საქმეების დამთაერების შემდეგ ახერხებენ (1158,3. ავთანდილმა ყველაფერი მიაგოვა, რათა ტარიელს (და ნესტანს) დახმარებოდა, ისინი კი სავაჭრო საქმეს დროებითაც კი ვერ ანებებენ თავს). ეფიქრობთ, რომ ამ პასაეების სათანადოდ გააზრების შემთხვევაში მეითხველს ნესტანის საქციელი არ უნდა მოეჩვენოს ულოგიკოდ. ამგვარად, როგორც ირკვევა, "ფატმანის ამბის" მემოგანხილული ეპიზოდი, კერძოდ კი ნესტანის მასთან ყოფნის ამსახველი სცენები, ორგანული ერთიანობით და ღრმა ფსიქოლოგიზმითაა განმსჭვალული, რაც მათ დიდად განასხვაეებს ჰომეროსისეული "კირკეს ეპიზოდისაგან".

ჰომეროსისაგან განსხვაეებით, *ეეფხისტყაოსნის* აეტორი დეტალურად წარმოაჩენს იმ ფსიქოლოგიურ ფონსაც (ეგულისხმობთ, თინათინის მიჯნური რაინდის სულიერ განცდას), რომელიც ფატმანისა და აეთანდილის "სასიყვარულო" კავშირის თანამდეეია. შედეგად, ეფიქრობთ, მეითხეელისათვის ნათელი ხდება (ყოველ შემთხვეევაში, – ნათელი უნდა ხდებოდეს), რომ აეთანდილის ქცეევაში არაფერია მისი საგმირო–სარაინდო იმიჯის შემლახეელი, ტარიელისეული სიტყეებით თუ ეიტყეით, მისი "დამსერელი" (1397,4). ფატმანისაგან განსხვავებით, აეთანდილს "არ უამია" ღამე ქალთან წოლით ("ყმა უნდოდგარად ეხეევის / ძრწის იდუმლითა ძრწოლითა", 1248,2/3), მას არამც თუ აეიწყდება თავისი საგრფო, არამედ მასზე ფიქრი სგანჯავს ("ჰალაეს თინათინის ღონება", 1248,3) და ფარულად ტირის ("მალეთ ცრემლსა სწეიმს", 1249,1). ამაეე დროს ნათლადა აქეს გააზრებული ის საჩოთირო მდგომარეობაც, რომელშიც აღმოჩენილა ("უმისოდ ნეხეთა შედა ვმი ბულბული მსგავსად ყეავისად", 1249,4).

ჰომეროსისეული კირკეს ეპიზოდისაგან განსხვავებით, *ეეფხისტყაოსანში* უმცირეს ფსიქოლოგიურ ნიუანსთა გათელისწინებით დაწერილები და ამდენად, სრულიად დამაჯერებლად არის გადმოცემული პიროვნების ცელილების ის პროცესი, რომლის შედეგადაც ხორციელი ენების დამაყოფილებას ჩეეული ფატმანი, საბოლოოდ, მეგობართან, მოყეასთან განმორებით გულდამწუხრებულ დიაცად გარდაიქმნება. ამ პერსონაჟის ესოდენი ფერიცეალება, რუსთველის თანახმად, აეთანდილის აუჩქარებელ და კარგად აწონდაწონილ ქმედებათა კანონზომიერ შედეგს წარმოადგენს. და მართლაც, ეაჭრულ სამოსში გადაცმული რაინდი ქალის ფსიქიკის, ქალური ბუნების სრული გათეალისწინებით მოქმედებს: ერთი მხრივ, არ მეურაცხყოფს ფატმანს და თავისი სურეილის საწინააღმდეგოდ, აკმაყოფილებს მის ხორციელ ენებას. მეორე მხრივ, ამის შემდეგ თეალს უხელს ქალს და მას მთელ სიმართლეს აუწყებს. მაგრამ ამ შემთხვეევაშიც აეთანდილი მისთვის ჩეეული სიდინჯით მოქმედებს. არ ჩქარობს, ფატმანს თავმოყეარეობა რომ არ შეულახოს. ცდილობს, რომ სიმართლის გაგებით გამოწეეული ტკიეილი მისთეის, შეძლებისდაგვარად, მინიმალური აღმოჩნდეს და იმგვარად არ გაბოროტდეს, მას რომ სჩეეია ("აეთანდილ ბრძანა: <<ჰე, ფატმან, ეიცი *ეს საქმე შენია, /* დაკჭრეები ამა ამბაესა, მართ ეითა გეელნაკბენია>>", 1257,1-2). ამიგომაც აეთანდილი ფატმანს ყოველიეეს დილითეე, სასიყვარულო კაეშირის დასრულებისთანაეე კი არ უამბობს (თუმცა, უკეე დილიდანეე გადაუწყეეტია "თაეისი საქმის გაცხადება", 1252,1), არამედ დროის გარკეეული მონაკეეთის გასელის შემდეგ. კერძოდ კი, საღამოს. თანაც, უკეე სხვა გარემოეებაში – თაეისთან სახლში (1255,3-4). მანამდე კი ნელ-ნელა აჩეეს მას თაეის ნამდეილ გარეგნობას ("მას დღე ყოელი საჭაბუკო მეიმოსა ტანსა მხნესა, / ფატმან მისსა შეენებასა მეტისმეტად ჰკეირდებოდა", 1252,3/1254,1). აეთანდილი შემთხვეევითი, წარმაეალი და ხანმოკლე სასიყვარულო კაეშირის მაგიერ ("უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა, მით ოხერია", 1086,3) ფატმანს სხვაგვარ, ჭეშმარიტად ღირებულ მისიას აკისრებს – *რეალურად* დაეხმაროს გასაჭირში ჩაეარდნილ ნესტანსა და ტარიელს. ამ შემთხვეევაშიც, ეფიქრობთ, ნათელია, რომ აეთანდილი ფატმანის ხასიათს სრულად ითეალისწინებს. პიროვნულ ნაკლთან ერთად მის დადებით თვისებასაც ამჩნევს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ამ ქალმა ნამდეილი სიყვარულიც იცის – მეუძლია უერთგულოს მოყვასს, მხარში ამოუდგეს გასაჭირში ჩაეარდნილ ადამიანს და ამიგომაც შეიძლება მისი ნდობა ("მენ გიცი *კარგი მოყვარე, ერთგული, მისანდობელი*", 1259,1). აეთანდილის მიერ მისდამი გამოელენილი სწორედ ამგვარი დამოკიდებულების შედეგად იცვლება საბოლოოდ ფატმანი და წარმოჩნდება ამაღლებული სახით. ის იძენს ახალ, მისთვის მანამდე უჩეეულო ფუნქციას – *რეალურად* დაეხმაროს მოყეასს და ამ გზით გახდეს "უკეღაეების სწორი

ამბების" სრულუფლებიანი მონაწილე ("ჟაგმან თქვა: <<ღმერთსა დიდება, *საქმენი მომხედეს, მო–, რანი,* / დღეს რომე მესმნეს *ამბავნი, უკედაჟებისა სწორანი*>>" 1264,1-2). ამდენად, ავთანდილის გულანშაროდან გამომგზაერების მომენტში ჟაგმანი უკვე ის მსუბუქი ყოფაქცევის ქალი კი აღარაა, რომელსაც "გულში აეთანდილის ნდომა მეუვიდა" (1078,1), არამედ მეგობართან, მოყვასთან განმორებით გულდამწუხრებული ("გულმწუხარე", – 1320,3) დიაცია.[26] პერსონაჟის ამგვარი გრანსფორმირება *ვეფხისტყაოსნის* მკითხველში მცირეოდენ გაკვირვებასაც კი არ იწვევს, რადგანაც სახეცვლილების მთელი პროცესი თანდათანობით განხორციელდა და თანაც, – მის თვალწინ.

და ბოლოს, ეფიქრობთ, რომ განსაკუთრებით თვალშისაცემია ის გარემოება, თუ რაოდენ განსხვავებულად მოქმედებენ მსგავსი მიზნების მისაღწევად გმირები – ერთი მხრივ, ოდისევსი და მეორე მხრივ, აეთანდილი. მათ, მართალაც, ერთი და იგივე მიზანი ამოძრავებთ – დაეხმარონ გაჭირვებაში ჩავარდნილ მეგობრებს. ამისათვის კი აუცილებელია უცნობი მასპინძელი ქალის (შესაბამისად, – კირკესა და ჟაგმანის) კეთილგანწყობის მოპოვება. როგორც უკვე აღინიშნა, ჰომეროსის თანახმად, ოდისევსი წარმატებას აღწევს ღმერთის – ჰერმესის დახმარებით. და ეს ბუნებრივიცაა. საქმე ისაა, რომ *ოდისეაში* მოქმედება ე.წ. მითოპოეტური სამყაროს "კანონზომიერებათა" მიხედვით ეითარდება. ეფიქრობთ, ინტერესს არ უნდა იყოს მოლებული ის ფაქტი, რომ ანტიკური ეპოქის დასასრულს გვიან-ანტიკური ხანის ფილოსოფოს–კომენტატორებს უკვე აღარ აკმაყოფილებთ მითოპოეტური ახსნა – ე.წ. "ღმერთის ჩარევა" ანუ ჰერმესის მიერ გაწეული დახმარება გმირისადმი და ოდისევსის ქცევას "კირკეს ეპიზოდში" უფრო რაციონალურ ახსნას უძებნიან. სწორედ ამგვარი პოზიციაა დაფიქსირებული ახ. წ.აღ–ის IV საუკუნის მოაზროვნისა და ეპიგრამატიკოსის პალადას ალექსანდრიელის კირკესადმი მიძღვნილ ეპიგრამაში.[27] პალადას ალექსანდრიელის სურვილი, რომ კირკესა და ოდისევსის ურთიერთობა რაციონალურ და არა მითოპოეტურ საწყისს დამყარებოდა, მხოლოდ მრავალი საუკუნის გასულის შემდეგ იქცა რეალობად. კერძოდ კი, – კირკეს სახის რუსთველის მიერ განხორციელებული რეცეფციის, მხატვრული აღქმის შედეგად. საქმე ისაა, რომ *ვეფხისტყაოსანი* შუასაუკუნეებიდან რენესანსულ ანუ სწორედ ე.წ. ანალიტიკურ ეპოქამე გარდამავალ პერიოდშია მექმნილი.[28] შესაბამისად, როგორც განსახილველ ეპიზოდში, ისე მთელ პოემაში, აეთანდილის ქცევა აშკარად გამოირჩევა რაციონალურობითა და პრაგმატულობით. რუსთველის პერსონაჟი არ ელოდება ღმერთის მიერ მოხდენილ სასწაულს ("მერმე იტყვის: <<*ჩემად კიდე ჩემი შემწე* არაინ–ა>>", 1087,2)[29] და თავადვე მოქმედებს. მაგრამ აეთანდილი მოქმედებს არა საკუთარი გულისთქმის ანუ გრძნობების კარნახით, არამედ – გონებას მინდობილი. შესაბამისად, ყოველთვის დაწერილებით აანალიზებს შექმნილ სიტუაციას. ამდენად, მიზნის მისაღწევად მისთვის უმთავრესი ორიენტირი არის "სასარგებლო" (და არა "სასიამოვნო") ანუ იმგვარი ქმედება, რომელიც სარგებლის მომგანია, დასახულ მიზანთან დამაახლოებელია. ჟაგმანისადმი აეთანდილის დამოკიდებულებაც, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ მისთვის დამახასიათებელი ანალიტიკურ–რაციონალური და პრაგმატული აზროვნებითაა განპირობებული. ამკარაა, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც თინათინის მიჯნური რანიდი თაეიის სურვილის საწინააღმდეგო გადაწყვეტილებას იღებს ("რომე მიმიჩნს სამიჯნურო, რათ ვამსგავსო მე მას ისი", 1085,4). კერძოდ კი, "სასიყვარულო" კაეშრის ამყარებს ჟაგმანთან. იმაში დასარწმუნებლად, რომ აეთანდილის ქცევას მართლაც მისი ანალიტიკურ–რაციონალური და პრაგმატული აზროვნების უნარი განაპირობებს, საკმარისია, გმირის მინაგან მონოლოგს მოვუსმინოთ: "ისი დიაცი აქა ჭის, კაცთა მნახავი მრავალთა, ... / მიეყვე, მიამბობს ყველასა, ... / ნუთუ რა მარეოს, ... / ... თქვა: <<დიაცსა ეინცა უყვარს, გაექსეს და მისცემს

---

[26] აეთანდილისა და ჟაგმანის ურთიერთობის "რენესანსული ტიპის სიყვარულად" მოაზრება (თამამ ჭილაზე, – იხ. მით. ნაშრ.) უკანასკნელი ხანების რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში სულ უფრო და უფრო მეტი პოპულარობით სარგებლობს. ამასთან დაკავშირებით, გვინდა, შეეხსენოთ, რომ გაუმართლებლად მიგვაჩნია აეთანდილის მიერ ჟაგმანთან კონკრეტული მიზნით დამყარებული მემთხვეეითი ხასიათის ეროტიკული კაეშირის "რენესანსული ტიპის სიყვარულად" გამოცხადება. ალბათ, უმჯობესი იქნებოდა, თქმულიყო, რომ *ვეფხისტყაოსანში* მსგავსი სასიყვარულო კაეშირის ესოდენ დეტალურად ჩვენება თაეისდათაეად რენესანსული (და თანაც, ე.წ. გეიანი რენესანსის პერიოდის) ლიტერატურისათეის დამახასიათებელი მოვლენაა და არა თეით "სიყვარულის" ეს კონკრეტული ფორმაა რენესანსული (მორალურ–ეთიკური და მსოფლმხედველობრიეი თეალსაზრისით, აეთანდილისა და ჟაგმანის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ იხ.: ე. ხინთიბიძე, მით. ნაშრ.).

[27] "არ ეეთანმბაში პომეროსს, რომელიც ამბობს, რომ კირკემ ადამიანთაგან ღორები და მგლები შექმნა. მზაკვარმა ქეგერამ მიგყუებულნი უღარიბესი ცხაბაღა, წაართვა რა ადამიანური ცნობიერება. ამის შემდეგ არაფრის შქონენი გამოკეება, დაეპატრონა რა მათ, უგუნურ მხეცთა მსგავსებს. გონზე მყოფ ოდისევსს კი, სიმწრფეში შესულს, არა ჰერმესისაგან, არამედ საკუთარი ბუნების წყალობით, ჰქონდა ჯადოქრობის საპირისპირო წამალი" (ეიმოწმებთ მ. ერქომაიმეილის მით. ნაშ.–ის გე. 142 შენ. 1–ის მიხედვით).

[28] დაწერილებით აღნიშნული საკითხის შესახებ იხ.: ე. ხინთიბიძე, "რუსთაეელი მახსოეს ბაეშეი" (*ვეფხისტყაოსნის* იღეურ–მსოფლმხედველობითი სამყარო ეეროპულ–ქრისტიანული ცივილიზაციის პროცესში). – კრებული *გალაკტიონოლოგია*, თბილისი, 2004, გე. 99-131 (იხ.: გე. 103-118).

[29] თუმცა, იმაედროულად, ინარჩუნებს მოწყალე ღმერთის შეწევნის იმედსაც ("ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო, არეინ მიეის *შენგან კიდე*, / შენგან ეითხოე *შეწევნასა*, რაზომსაცა გმასა ეელიდე", 809,1-2).

გულსა, .. / მიჯობს, მიეყეე, განღა საღმე ესცნობ საქმესა დამალულსა" (1088-1089). ჭაშნაყირის მოკედინებაზეც იმიგომ თანხმდება ფაგმანს, რომ "ამა საქმისა ვერცნობა, – თქვა, – ჩემი სიძუნტე არსა" (1105,3).

ზემოვანხილული განსხვავებები, ეფიქრობთ, უეჭველს ხდის იმ ფაქტს, რომ ჰომეროსისეული კირკეს სახის რეცეფციის გზით რუსთველის მიერ შექმნილი მხატვრული სასე – ფაგმანი ახალი, რენესანსული ტიპის პერსონაჟია და თავის ანტიკურ "პროტოტიპთან" მას, თითქმის, აღარაფერი აქვს საერთო.

განსხვავების განხილვის შემდეგ დაეუბრუნდეთ კელაეაც ურთიერთმსგავსების ანალიზს და ის ამჯერი კითხვის დასმით გავაგრძელოთ: იქნებ, მოხეტიალე გმირისა და ჯადოქარი ქალის შეხვედრის ზემოაღნიშნულ არქეტიპულ მოდელს რუსთველი რაიმე სხვა წყაროდან იცნობს? მაგალითისათვის, – ქართული მითოსიდან ან ეპიკური ტრადიციიდან, რომელიც ანტიკურის და შესაბამისად, ჰომეროსთან მხატვრულად გადამუშავებულის მსგავსი შეიძლება ყოფილიყო? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რეცეფციის წყარო იქნებ სრულებითაც არ არის ჰომეროსის ეპოსი? ეფიქრობთ, რომ ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხის გაცემის საშუალებას არ გვაძლევს მხოლოდ ის ზემოგანხილული სისტემური ხასიათის მსგავსებები, რომლებიც, ერთი მხრივ, *ოდისეის* კირკეს ეპიზოდის, მეორე მხრივ კი, *ვეფხისტყაოსნისეული* ფაგმანის ამბის ურთიერთშეჯერებისას შეინიშნება. არანაკლებ მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია თანხვედრა ცალკეული, შედარებით უმნიშვნელო სიგუაციური და ლექსიკურ–ფრაზეოლოგიური დეტალების დონეზე.[30] ისინი, განსხვავებით სიუეტურ–კომპოზიციური ანუ ე.წ. საყრდენი სქემის დონეზე თანხვედრისაგან, შეუძლებელია, აიხსნას ორგანული მსგავსების, სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ჰომეროსის *ოდისეის* გაცნობიერებული რეცეფციის გარდა რაიმე სხვა მიზეზით. (მაგალითად, შემთხვევითი დამთხვევით ან ჟანრული ტიპოლოგიზმით, ანდა იმ ვარაუდის დამვებით, რომ ქართულ მითოსურ ტრადიციაშიც არსებობდა მსგავსი არქეტიპული მოდელი, რომელიც ლიტერატურულად უნდა გადაეშუშავებინა რუსთველს.) ამჯერად, საფიქრებელია, რომ რეცეფციის პროცესში *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი, ერთი მხრივ, ჰომეროსისაგან უცილობლად იმემკვიდრებს ოდენ სიუეტურ სქემას,[31] რის შემდეგაც მას მხოლოდ ზოგადკომპოზიციურ ფუნქციას უნარჩუნებს (გრძნეული ქალღმერთი / გრძნეულებასთან დაკავშირებული ქალი ეროტიკულ კავშირს ამყარებს ზღვიდან მოსულ უცხო გმირთან და შემდეგ მას ეხმარება). ხოლო, მეორე მხრივ, (როგორც ზემოთ უკვე შეეეცადეთ, წარმოგეჩინა) სრულიად ახლებურად აცოცხლებს, უაქტობრივად, განსხვავებულ სულს მთაბერავს ჰომეროსისეულ, ამ უკვე ტრადიციულად ქცეულ ეპიკურ მოდელს.

ეფიქრობთ, რომ ზემოხსენებული სიუეტურ–კომპოზიციური მოდელი, როგორც *ოდისეის*, ისე *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, თემატურად ოთხი შემადგენელი ნაწილისაგან ანუ ეპიზოდისაგან შედგება. პირველია გმირის (ოდისევსი / ავთანდილი) მისელა უცხო მხარეში და მის მიერ ამ ადგილის გაცნობა. ჰომეროსის თანახმად, ლესტრიგონებთან წარუმატებელი ბრძოლის შემდეგ ბღვაზე მოგზაურობისას ოდისევსი თავის თანამებრძოლებთან ერთად კუნძული აიაიეს ნაპირს მიაღწევს. რუსთველის მიხედვით, მეკობრეების დამარცხებისა და ბღვის გადაცურვის შემდგომ ავთანდილი თავის მხლებლებთან ერთად ბღვათა სამეფოს, კერძოდ კი ქალაქ გულანშაროს, მიადგება. ჰომეროსის თანახმად აიაიე აღმოსავლეთით მდებარეობს.[32] რუსთველი მხოლოდ ერთადერთ სიერცით ორიენტირს იძლევა, რათა წარმოდგენა ვიქონიოთ იმის შესახებ, თუ სად მდებარეობს ფრიდონის სამეფო და ამდენად, ბღვათა სამეფოც, რადგანაც საფიქრებელია, რომ გულანშაროც მულღაზანზარის მომართულებით უნდა ყოფილიყო. საქმე ისაა, რომ ფრიდონამდეც და შემდგომშიც, ბღვის გადაცურვამდე, ავთანდილი გამუდმებით ერთი მიმართულებით – აღმოსავლეთისაკენ მოძრაობდა და ბღვის პირს მიუყვებოდა. ტარიელი ამგვარად მიასწავლის ავთანდილს მულღაზანზარისკენ სავალ გზას: "*აღმოსავლისკენ* წადიო, პირსა იარე ბღვისასა" (944,3). ამდენად, აღმოსავლეთისაკენ მიმავალი ავთანდილი გულანშაროს მიადგა, ასევე აღმოსავლეთისაკენ მიმავალი ოდისევსი კი – აიაიეს.[33] მკვლევარები ყურადღებას ამახვილებენ აიაიეს

---

[30] ჩინამღებარე სგაგის დარჩენილი ნაწილი სწორედ მათ დაწერილებით განხილვას ეთმობა.

[31] ამგვარ სქემას ქმნის პოემათა მოქმედების განვითარების თვალსაზრისით საკვანძო ეპიზოდების ურთიერთმსგავსება ერთი მხრივ და ორივე პოემაში მათი ერთი და იმავე თანმიმდევრობითი რიგის მიხედვით გადმოცემა მეორე მხრივ.

[32] "როს ოკეანის მდინარებას გასცდა ხომალდი, / აიაიასთან მიეცაბრუნეს გალღებმა ბღვისა, / სად ცისკრის მაცნე ეოსს ბინა აქეს და სად არის / *აღმოსავლეთი*, საცეკვაო პელეიოსისა" (*ოდ.*XII,1-4).

[33] როდესაც ნესგანის საძებნელად წასული აეთანდილის მიერ განელილ გზას ეაანალიზებდით, ჩვენდაუნებურად, დავარის მიერ მონებისადმი თქმული სიტყვები გაგეხსენდა ("წადით, *დასარგეთ* მუნ, სადა *ბღვისა ჭიპია*", 579,1) და ამგვარი, ერთი შეხედვით, უცნაური კითხვა გაგვიჩნდა: ხომ არ არსებობს ერთგვარი კავშირი რუსთველისეულ "ბღვის ჭიპს" – ნესგანის "გაღასაკარგავ" ადგილსა და აიაიეს წარმოსახვით–ეიზუალურ სურათს შორის? სხვაგვარად თუ ვიტყვით, შესაძლებელია თუ არა, რომ *ოდისეაში* ჰომეროსის მიერ აღწერილ აიაიეს კუნძულს კირკეს ეპიზოდის მცოდნე ამა თუ იმ ეპიკოსი პოეტის (ჩვენს შემთხვევაში, რუსთველის) წარმოსახვაში "ბღვის ჭიპის", როგორც ეპიკური ტრადიციის თანახმად პერსონაჟის "(ვა)დასაკარგავი" ადგილი–სიმბოლოს, ასოციაცია გამოეწვია? ეფიქრობთ, რომ ამგვარი ეარაული საფუძველს არ უნდა იყოს მოკლებული. საქმე ისაა, რომ 1) დათვალიერების შემდეგ ოდისევსი ამგვარად აღუწერს აიაიეს კუნძულს თავის თანამებრძოლებს: "... ფრიალო ამაღლებულ ადგილზე ასულმა დაეინახე / კუნძული, რომელსაც უკიდეგანო ბღვა გარს გეირეგინიით შემორტყმია. / თაეად კი დაბლობზეა გადაჭიმული. ხოლო მის შუაგულში კეამლს / მოეკარი თვალი, დაბურული მუხნარი ტყის

განსაკუთრებულ, ე.წ. მითოლოგიურ ტოპოგრაფიაზე. ეფიქრობთ, აშკარაა, რომ, *ევფსისტყაოსნის* ტოპოგრაფიის გათვალისწინებით, გულანშაროც ერთგვარ ზღვარს წარმოადგენს რეალურ და არარეალურ სამყაროებს შორის. *ოდისეაში* აიაიესა და პაღესის გეოგრაფიული სიახლოვის მსგავსად აქ ზღვათა სამეფოს ქარვეთის ციხე ესაზღვრება. ამასთანავე, მიუხედავად იმისა, რომ გულანშარო, თითქოს, სრულიად რეალური ბაუადგური და დიდი საეჭვრო ცენტრია, მის "სიგურფესთან" ერთად ამ ქვეყნის "სიუცოვე" და განსაკუთრებულობაც აშკარადაა თვალშისაცემი ("გვარად უცხონი ყვაიელნი ფერითა ბეერისბეერითა", 1057,3; "მამთარ და მაფხულ სწორად გვაქვს ყვაიელი ფერად–ფერები", 1062,3). ეფიქრობთ, ცალკე აღნიშვნის ღირსია ის ლექსიკურ–ფრაზეოლოგიური ნიუანსიც, დეტალიც, რომ, თუკი აიაიეს მემთხეევაში მკითხველის ყურადღებას იპყრობს კუნძულზე არსებული *"დაბრული მუხნარი ტყე"*, გულანშაროსთან მიახლოებულმა აეთანდილმა და მისმა მხლებლებმა "ნახეს ქალაქი, *მოქცეი ვარე ბაღისა ტევრითა*" (1057,2).

თემატური თვალსაზრისით, განსახილველი მოდელის შემადგენელი მეორე ეპიზოდია მასპინძელ ქალთან (კირკე / ფატმანი) გმირის (ოდისევსი / აეთანდილი) შეხვედრა და მასთან ეროტიკული კავშირის დამყარება. *ოდისეაში* ეს ეპიზოდი იმით იწყება, რომ კირკეს მზაკვრობის ამბავს ოდისევსს აუწყებს ევრილოქოსი, რომელიც *"ძალიან სწრაფად მიდიო"* (X,244) უკან, ზღვის პირას. ფატმანთან აეთანდილის გულანშაროში მისვლის ამბავი ზღვის სანაპიროდან მიაქვს მებაღეს, რომელიც *"მირბის, ოფლნი ქვე მკრდამდის ჩადიან"* (1068,2). ჰომეროსის თანახმად, ოდისევსი *იძულებულია*, ეროტიკული კავშირი დაამყაროს კირკესთან. პერმესი ამას მისგან დაუფარავად მოითხოვს. გმირის საქციელი ღორად ქცეული მეგობრების დახმარებისა და მათთვის კელაე ადამიანური იერ–სახის დაბრუნებაზე კირკეს დაყოლიების სურვილით იხსნება. ისევე როგორც ოდისევსი, აეთანდილიც ფატმანთან კავშირს თავისი სურვილის საწინააღმდეგოდ თანხმდება. ანალოგიურია ამგვარი საქციელის მოტივირებაც. ესაა მეგობრის – გარიელის დახმარების სურვილი.[34] მეორე ეპიზოდის ფარგლებში მემომოყვანილ სიუჟეტურ–კომპოზიციურ მსგავსებებთან ერთად, ეფიქრობთ, თვალშისაცემია აგრეთვე მოგიერთი სიგუაციური დამთხვევაც. I) როდესაც ოდისევსი ევრილოქოსისაგან გაიგებს, რომ დასაშვერად გაემაენილ მის მეგობრებს ამკარა საფრთხე ემუქრებათ, ის წამიერი ყოყმანის გარეშე იარაღდება და დაუყოვნებლივ იღებს გადწყვეტილებას, წაიდეს მათ სამველად. ევრილოქოსისაგან კი მხოლოდ იმას ითხოვს, რომ კირკეს სახლთან მისასველი გზა აჩვენოს. მაგრამ უარის მიღების შემდეგ კირკესთან მარტო მიდის. პომეროსი ამგვარად ეადმოცემს ამ სცენას: "ეს თქვა (ევრილოქოსმა, – ზ.ხ.) და მხარზე გადეკიდე ბასრი მახვილი, / დიდი, სპილენძის, თანაც მშვილდი მოეგდე მურგზე, / ვუთხარ მამინე, წაევყვანე იქ მისასველ გზით" (ოდ., X, 261-263). როდესაც უაგმანი ჭამნაგირის ამბის მოყოლის სანაცვლოდ აეთანდილს მის მოკვლას მოსთხოვს, გმირი წამიერად გაიაბრუებს, რომ "ამ საქმის ცნობით" მეიძლება გარიელს დაეხმაროს და ამღენად, სასწრაფოდ ფეხზე წამომდგარი და ლახტით მეიარაღებული დაუყოვნებლივ იღებს

სღრმეში" (ოდ., X,194-197 – ზ.ხ.). როცა აიაიემ – "გეირგეინიეით უკიდეგანო მღვაშემორგყმულმა კუნძულმა" – რუსთველისეული "ზღვის ჭიპი" გაგებსენება, კიდევ ერთმა საეარაუდო ასოციაციამაც მიიპყრო ჩვენი ყურადღება: 2) ერთი მხრივ, აიაიეს კუნძულზე *ცმაანეული* და *დაკარგული* ოდისევსი და მისი თანამებრძოლები ("ო, შეგობრებო, მართლაც, არ ეიცით, სად არის დასაღეთი, არც – აღმოსაეულთი, / არც ის – მოკედაეთა მანათობეი მზე სად ჩადის მიწის ქვეშ, / არც ის – კელაე სად ამოდის", ოდ., X,190-192 – ზ.ხ.). ხოლო, მეორე მხრივ, დაეარისაეე ბრძანებით, შონების მიერ იქ *"დაკარგული"* ნესგანი, საღაც "ზღვის ჭიპია". და ბოლოს, ლექსიკურ–ფრაზეოლოგიური დამთხვეეაც: 3) როდესაც დაეარი არიგებს თაეის მონებს, თუ სად უნდა "დაკარგონ" ნესგანი, იგი ახსენებს "წმიდა წყალს" (ე.ი. – წმინდა მდინარეს), რომლის ეერც "მაინვარე" და ეერც "ლიპი" (ე.ი. – სათაეე) ნესგანმა ეერ უნდა ნახოს (579,2). ჰომეროსის თანახმად, სწორედ აიაიეს კუნძულია ის ადგილი, სადაც "წმინდა მდინარეები" (X,351) მოედინებიან და ზღვას ერთეიან (რამდენადაც დაეარის მიერ მონებისადმი თქმული სიტყეები ზემოთ დაწერილები იქნა განხილული, გეინდა, მიეუთითოთ იმ გარემოებაზეც, რომ *ევფსისტყაოსნის* სიუეტების თანახმად ამ პერსონაჟმე დაკისრებული კომპომიციური ფუნქცია, ეფიქრობთ, იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ, ზღაპარსა და სამიჯნურო რომანში მოქმედი უარყოფითი გმირის – ბებერი ჯადოქრის მსგავსად, თეითმკელელობის წინ ხელი მეუმალოს შეყვარებული ქალ–ეაჟის ბედნიერებას. კერძოდ კი, – ისინი ხანგრძლიეი დროით დაამოროს ერთმანეთს).

[34] შდრ.: ერთი მხრივ, [ევრილოქოსისა და ოდისევსის საუბარი]: "იქ ნუ წამიყვან იძულებით, მეევის გაბრღიღო, აქეე დამგოე. / რადგანაც ეიცი, რომ ეერც თავად მოხვალ უკან, ეერც ვინმე სხეას / მოიყვან, შენი მეგობრებიდან. ამიგომაც აქ მყოფებთან ერთად სწრაფად / გაეიქცეთ, რათა ჯერ კიდეე, იქნებ მეეძლოთ, აეცილოთ ცუდი დღე. / ასე ამბობდა. მიუხედავად ამისა, მე მას არ დაეეთანხმე და ეუთხარი: / ევრილოქოს, კარგი, შენ მართლა აქ დარჩი, ამ ადგილს, / ჯამე და სეი ფართოგეერდებიან მაე ხომალდთან. / მე კი მიედიგარ, რადგანაც ჩემთეის, სწორედაც რომ, აუცილებელია [ასე მოეიქეე]" (ოდ., X,266-273. – ზ.ხ.); [პერმესი აფრთხილებს ოდისევსს]: "... შენი მეგობრები ხომ კირკესთან / არიან ღორებიეით დამწყედლეულები, გაღაჭედილ საღორეებში. / ნუთუ, მათ გასათაეისუფლებლად მოღიხარ აქეთ? ეფიქრობ, ეერც / თაეად შენ დაბრუნდები, რადგანაც შენც იქ დარჩები, სხეების მსგავსად (282-285. – ზ.ხ.); "შენ გამო დამფრთხალი [კირკე] მიგიწეეს სარეცლის გასაზარებლად. / ამის შემდეგ კი ნუღარ უარყოფ ქალღმერთის სარეცელს, / რათა მეგობრებიც გაგითაეისუფლოს და თაეად შენც მხრუნეელად მოგეპყრას" (296-298. – ზ.ხ.) და მეორე მხრივ, [აეთანდილის საქციელის მოტივირება]: "რასათეისაც გამოჭრილეარ, მისი ძებნა რათენ შინა, / რათაცა ეით ეპპოეებ, მას ეიქ, გულმან სხეამცა რა ისმინა" (*ეტ.*, 1087,3-4); "მიეპყეე, მიამბობს ყეელასა, რაზომცა ცეცხლი მწეაე ალთა, / ნუთუ რა მარგოს, ..." (1088,3-4); "მიჯობს, მიეპყეე, ვანღა სადმე ესცნობ საქმესა დამალულსა" (1089,4).

ფაგმანის "ბრძანების" შესრულების გადაწყვეტილებას. მისგან კი მხოლოდ იმას ითხოვს, რომ ვინმე გააყოლოს, გზის საჩვენებლად. მეგზური აეთანდილს ჭაშნაგირის სახლს მხოლოდ მორიდან დაანახვებს და სასწრაფოდ გაეცლება იქაურობას. რუსთველი ამგვარად გადმოცემს ამ სცენას: "რა ესე ესმა აეთანდილს ლაღსა, ბუნებამიარსა, / აღგა და ლახტი აიღო, რა ტურფა რამე მხნე არსა! / ფაგმანს უთხრა: <<კაცი მომეც მასწაელესად, წინამძღვარად, / გზასა მართლად წამიყვანოს, თვარა მეშელად მინდა არად" (*ვეფ.*, 1105,1-2; 1106,1-2). მემოგაანალიზებული სიტუაციური თანხეედრის გათვალისწინებით, ვეყრდნობთ, არც ის ფაქტი უნდა მიეწეროს შემთხვევითობას, რომ თაეისი პოემის სწორედ ამ ადგილას მიმართავს ასე დაბეჯითებით რუსთველი მკითხველს – მისი თქმით, აეთანდილის მსგავსი სხეა არაეინაა ("ნუ ეჭე სულდგმულსა მისებრსა, სხეა არცა მისებრი არსა", 1105,4). 2) ორიე პოემის მიხედეით, როდესაც გმირი ახერხებს, საკუთარ ნებას საბოლოოდ დაუმორჩილოს მასპინძელი ქალი, მას ხელთ იარაღი უპყრია (ოდისეესს – ხმალი, აეთანდილს კი – გასისხლიანებული დანა) და ძალისმიერად მოქმედებს.[35]

განსახილეელი მოდელის მესამე ეპიზოდში გმირი (ოდისეესი / აეთანდილი) თხოენით მიმართავს მასპინძელ ქალს (კირკე / ფაგმანი), დაეხმაროს გაჭირეებაში ჩაეარდნილ მის მეგობრებს, რის შემდეგაც თხოენა დაუყოვნებლიე კმაყოფილდება. ეროტიკული კაემირის დამყარების შემდეგ პირეელი, რასაც მოიმოქმედებს ოდისეესი, ისაა, რომ კირკეს სთხოეს მის ღორადქცეულ მეგობრებს დაუბრუნოს თავდაპირეელი ადამიანური გამომეტყეელება. კირკე აღასრულებს გმირის თხოენას. აეთანდილიც ფაგმანთან გაგარებული დამის გასელის შემდეგ დილიდანეე ფიქრობს მეგობრის დახმარებაზე. ხოლო საღამოს, თაეისი ნამდეილი ვინაობის გამეღავნების შემდეგ, დაუყოვნებლიე სთხოეს ფაგმანს დაეხმაროს და ქაჯეთს გრძნეული მონა გაგზავნოს ნესტანის მდგომარეობის გასაგებად, ე.ი. ტარიელისა და ნესტანის დასახმარებლად. ქალი მის თხოენას ასრულებს. მესამე ეპიზოდის ფარგლებში ზემომოყეანილ სიუეეტურ–კომპოზიციურ პარალელთან ერთად, ეფიქრობთ, თეალსაჩეენია აგრეთეე შემდეგი სიტუაციური მსგავსებაც. კირკესთან სარეელის გაბიარების შემდეგ ქალღმერთის ოთხი მხეეალი ქალი ოდისეესს განბანს და შემოსავს. შემდგომ კირკე მას საჭმელს სთავაზობს, რის შემდეგაც ოდისეესი თაეის ხომალდს უბრუნდება. ერთად გაგარებული დამის შემდეგ, დილით აეთანდილიც განიბანს ("გათეხდა. ბანად წაიდა ...", 1251,1). ფაგმანი მასაც მრაეალგეარ სამოსს მიართმეეს და ისეეე, როგორც კირკე ოდისეესს, საჭმელს შესთავაზებს. ამის შემდეგ აეთანდილიც თაეისთან მიდის.

განსახილეელი მოდელის შემადგენელ ბოლო, მეოთხე ეპიზოდში გმირი (ოდისეესი / აეთანდილი) ემშეიდობება მასპინძელ ქალს (კირკე / ფაგმანი) და გამგზაერების წინ მისგან რჩეეა–დარიგებას იღებს. *ოდისეაში* აღნიშნული ეპიზოდი ამგვარადაა გადმოცემული. მეგობრებთან საუბრის შემდეგ ოდისეესი სთხოეს კირკეს, უფლება მისცეს მას და მის მეგობრებს, დატოეონ კუნძული. ჰომეროსის თანახმად, ეს მაშინ მოხდა, "როდესაც ბუსგად წელი უნდა შესრულებულიყო, *წელიწადის დროებმაც წრე შემოწერეს,* / თეეებმა გაირბინეს და მრაეალმა გრძელმა დღემ განელო..." (*ოდ.*, X,469-470 – მ.ხ.). აეთანდილიც აუწყებს ფაგმანს, რომ მათი განმორების ჟამი დამდგარა: "წაეალ, დგომად აღარა მცალს, *დრო მოსრულა მარმანდელი,*" (1307,3).[36] პასუხად, როგორც კირკე, ისე ფაგმანი რჩეეას აძლეეს გამგზაერების მსურეელ სტუმარს. კერძოდ კი, კუნძულ აიაიეს დატოეების წინ კირკე ურჩეეს ოდისეესს, რომ პადესში ჩასულმა

---

[35] ჰომეროსის თანახმად, როდესაც კირკემ ოდისეესს ჯადო შეასეა, ხოლო შემდეგ კეერთხი დაკრა და უბრძანა, ღორად გადაქცეულიყო, გმირმა ხეღმიწეენით ბუსგად შეასრულა ჰერმესის მითითებები: "ეს თქეა თუ არა, ქარქაშიდან ვიშიშეელ ხმალი, / კირკეს მიეუხტი, დაეუპირე თითქოსდა მოკელა, / ერთი შეპყეირა, ჩამიეარდა წამსეე მუხლებში–" (321-323). როდესაც ფაგმანის სურეილისამებრ აეთანდილმა ჭაშნაგირი მოკლა და ბეჭედი მოკეეთილი თითითურთ მის ყოფილ მფლობელს მიუგანა, ქალს ამგეარი სიტყეებით მიმართა: "აჰა თითი და ბეჭედი, და დანა მაქეს სისხლიანი. .. / აწ მითხარ, თუ: რას იტყოდი, / შესწრაფების შეგისმეგად" (1114,4-1115,1/2). პასუხად, ფაგმანი დაუყოენებლიე იწყებს "ყეელაფრის თაეიდან თხრობას" (1116,4). ეფიქრობთ, სიტუაციური მსგავსება აშკარაა: ერთი მხრიე, კირკეე მახეილაღმართული ოდისეესი და მეორე მხრიე, აეთანდილი, ხელში გასისხლიანებული დანით, ფაგმანისაგან "იმ ამბის" სასწრაფოდ მოყოლას მოითხოეს.

[36] ეფიქრობთ, რომ მასპინძელ ქალთან სწორედ ამ სიტყეებით ("დრო მოსრულა მარშანდელი") გამომშეიდობება ("რაღაც მოლის" სხენებასთან ერთად), ლექსიკურ–ფრაზეოლოგიური თეალსაზრისით, ყეელაზე აშკარად მიუთითებენ იმ ფაქტზე, რომ ფაგმანის აბბაეი, უპირეელეს ყოელისა, ჰომეროსისეული (და არა რომელიმე სხეა ანტიკისეული) კირკეს ეპიზოდის გაცნობიერებულ რეცეფციას უნდა წარმოადგენდეს (რა თქმა უნდა,ეს სიტყეები იმგვარად კი არ უნდა იქნეს გაგებული, რომ ფაგმანთან აეთანდილის ყოფნის ერთი წელი სრულდება, არამედ, რომ ერთი წელი გადის მას შემდეგ, რაც აეთანდილი გარიელს შეორედ განმორდა და ნესტანის საძებნელად წამოეიდა. ამდენად, აეთანდილს შეეძლო უბრალოდ ეთქეა, რომ მას ძლიერ აგეიანდებოდა, როგორც ეს ფრიდონს უთხრა დამშეიდობებისას (1011-1012). ყოეელ შემთხვეეაში ფაგმანისათეის ნამდეილად გაუგებარია აეთანდილის მიერ თქმული სიტყეების აზრი – "დრო მოსრულა მარმანდელი". აეთანდილს მისთეის არ უთქეამს, გარიელს მოცდა ერთი წლის განმაელობაში რომ სთხოეა). საქმე ისაა, რომ ამკარაა ლექსიკურ–ფრაზეოლოგიური მსგავსება *ოდისეის* X სიმღერის 469–ე სტრიქონის ოდისეესისეულ სიტყეებთან – "წელიწადის დროებმაც წრე შემოწერეს", და მართლაც, ორიეე შემთხვეეაში, კერძოდ კი, როგორც ოდისეესისა და კირკეს, ისე აეთანდილისა და ფაგმანის განმორების ამსახველი სცენების დასაწყისში, დროის ერთწლიანი მონაკეეთის გასელა შედარებულია ჟამთა სელის წრიულობას და სამოგაღმოდ, ბუნების ციკლურობას.

წინასწარმეტყველი ტირესიასის სული მოინახულოს. გაბმორებისას ფაგმანიც ურჩევს აეთანდილს იჩქაროს, რადგანაც, თუკი ქაჯები უკან დაბრუნდებიან, ციხის ალება კიდევ უფრო გაძნელდება (1308,4).

და ბოლოს, კიდევ ერთი სიუჟეტურ-კომპოზიციური პარალელი. ეგულისხმობთ დამშვიდობების მოტივის დუბლირებას, რომელიც გამოყენებულია როგორც *ოდისეაში*, ისე *ვეფხისტყაოსანში*. ბუნებრივია, – ურთიერთგანსხვავებული კომპოზიციური მიზნების მისაღწევად. ჰადესიდან დაბრუნებული ოდისევსი და მისი მხლებლები კელაევაც კირკეს კუნძულს ესტუმრებიან და მხოლოდ ამის შემდეგ აგრძელებენ გგზას მშობლიური ითაკისაკენ. *ვეფხისტყაოსანშიც* ქაჯეთიდან სამშობლოში მიმავალი გმირები კიდევ ერთხელ ხვდებიან ფაგმანს.

ამგვარად, ანტიკური ეპიკური ტრადიციის ფარგლებში თანდათანობით მსუბუქი ყოფაქცევის ქალის სასიმღე "დაცემულ–დაკნინებული" პომეროსისეული გრძნეული კირკე, რუსთველის პოეტური აღქმის სამუალებით *ვეფხისტყაოსნის* მხატვერულ სამყაროში ფაგმანად გარდასახული, კელაევაც იძენს თავის პირეანდელ ფუნქციას, რომლითაც ის წარმოდგენილი იყო ეპიკური ტრადიციის საწყის ეტაპზე, კერძოდ კი, *ოდისეაში* – დაეხმაროს მასთან მისულ მოგზაურ გმირს. პომეროსის მიხედით, ეს გმირი ოდისევსია, რუსთველის თანახმად კი – აეთანდილი.

ანტიკურობიდან მოყოლებული დღემდე კირკეს მხატვერული სახე მრავალი დიდი ხელოვანის შთაგონების წყარო გამხდარა.[37] როგორც ირკვევა, ამ თვალსაზრისით, არც *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი უნდა წარმოადგენდეს გამონაკლისს. რაც შეეხება წინამდებარე სტატიაში გამოვლენილი რეცეფციის შემთხვევას, ეფიქრობთ, რომ მას სხვა თვალსაზრისითაც არანაკლები მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს, რამდენადაც არა მხოლოდ რუსთველის მიერ ჰომეროსის ეპოსის ღრმა და საფუძვლიან ცოდნაზე მიუთითებს, არამედ იმ ფაქტზეც, რომ *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტი ორიგინალურია. მესაბამისად, არ მომდინარობს პროლოგში ნახსენები "*ნაპოვნი*, ქართულად თარგმნილი სპარსული ამბიდან" და მთლიანად რუსთველისეული პოეტური შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს. ნაყოფს, რომელიც, იმავდროულად, რუსთველამდელი ანტიკურ–ევროპული (და არა მხოლოდ სპარსულ–აღმოსავლური) ეპიკური ტრადიციის საუკეთესო ნიმუშების ცოდნითა და შემოქმედებითად გადააზრებითაცაა ნასაზრდოები. როგორც ცნობილია, ანტიკურობის რეცეფციის მწვერვალად ბიზანტიურ ლიტერატურაში მიჩნეულია ე.წ. პალეოლოგთა პერიოდის რენესანსი, დასავლეთ ევროპის სინამდვილეში კი – ე.წ. ადრე–კაროლინგური რენესანსი, ხოლო მომდევნო საუკუნეებში კი – თვით წინარე რენესანსი.[38] ამდენად, რუსთველთან რენესანსული ელემენტების არსებობის ფაქტიდან გამომდინარე, ანტიკური ეპოსის, კერძოდ კი, პომეროსის *ოდისეის* რეცეფციის შემთხვევის არსებობა *ვეფხისტყაოსანში* არ უნდა მოგვეჩვენოს მოულოდნელად. მით უმეტეს, – რუსთველოლოგთა მიერ მასში გამოვლენილი ანტიკურ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა რეცეფციის არაერთი შემთხვევის გათვალისწინებით.

და ბოლოს, ბუნებრივია, ისმის კითხვა: არის თუ არა *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტში სხვა მინიშნებებიც, რომ რუსთველი ნამდვილად იცნობდა ჰომეროსის ეპოსს? ეფიქრობთ, რომ არის. რუსთველოლოგთა მიერ ამ ტიპის რამდენიმე მსგავსებაა დაფიქსირებული. ასე მაგალითად, ტარიელის ვეფხისტყაოსნობის სიმბოლურ შინაარსზე მსჯელობისას მოსე გოგიბერიძეს გამოთქმული აქვს ეარაუდი, რომ ამგვარ სიმბოლოზე რუსთველი შესაძლოა მისულიყო ჰომეროსის გაელენით, რომელთანაც ელენეს მეუღლე – მენელაოსი ასევე ვეფხის ტყავითაა შემოსილი.[39] ხოლო ეიქტორ ნოზაძის დაკვირვებით, როგორც ჰომეროსთან, ისე რუსთველთან ადამიანური, მიწიერი სიყვარულის იდეალად მიჩნეულია მეუღლეთა-მორისი ანუ ცოლქმრული სიყვარული.[40] ჩვენი მხრივ, ამ ტიპის კიდევ რამდენიმე მსგავსებამე შეგვეძლო გაგვემახვილებინა ყურადღება. მაგრამ მათი ანალიზი არ წარმოადგენს წინამდებარე სტატიის მიზანს და ამდენად, ეფიქრობთ, უმჯობესი იქნება, თუკი მათ შესახებ ცალკე, საგანგებოდ ეიმსჯელებთ.

Zaza Khintibidze

Circe and Phatmani

A case of reception of Homeric epics in the poem of Rustaveli *The Man in the Panther's Skin* is considered in the present paper. Namely, the Circe/Phatmani case. According to the conclusion made at the end of the paper, Rustaveli's reception of Homer is the case of creative (and not of so called direct) reception.

---

[37] იხ.: მ. ერქომაიშვილი, მით. ნამრ., გვ. 8.

[38] მდრ.: Lexikon Der Antike, გვ. 42.

[39] იხ.: მ. გოგიბერიძე, რუსთველი, პეტრიწი, პრელუდიები, თბილისი, 1961, გვ. 282-283; იხ. აგრეთვე: ვ. ასათიანი, მით. ნამრ., გვ. 159.

[40] იხ.: ე. ნოზაძე, *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურთმეტყველება, პარიზი, 1974, გვ. 32: "პომეროსის პოემებში განსაკუთრებულად დიდი მნიშვნელობით ცოლქმრული სიყვარული არის დაჯილდოებული ..."; გვ. 412: "*ვეფხისტყაოსანის* მიჯნურობის მიზნობრივი მიზეზი არის დაქორწინება, ოჯახის შექმნა სიყვარულის ნიადაგზე, მაშინ როდესაც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მწერლობაში ამგვარი მიზნობრივი მიზეზი არ არსებობს. მაშასადამე, *ვეფხისტყაოსანის* ... სიყვარულის მიზანი არის ცოლქმრობა".

მანანა ბარათაშვილი

XIX საუკუნის ქართული მემუარული მწერლობის ისტორიიდან

ქართული მემუარული ლიტერატურის ადრეული ნიმუშები გვიანფეოდალურ საქართველოში შეიქმნა. ალექსანდრე ამილახვარის "გეორგიანული ისტორია ანუ მოთხრობა ახალგაზრდა ამილახვარზე", გაბრიელ გელოვანის „ანდერძი", გაბრიელ მცირის „მემუარული თხრობანი"და იესე ოსეს ძე ბარათაშვილის „ცხოვრება-ანდერძი" ქართული მემუარული მწერლობის პირველი ნიმუშებია, რომლებმაც, ფაქტობრივად, საფუძველი ჩაუყარეს დოკუმენტური პროზის ამ საგულისხმო ჟანრს ქართული ლიტერატურის ისტორიაში.

XVIII საუკუნის ქართულ მწერლობაში მემუარული თხზულებები არცთუ მრავლად გვხვდება, მართებულად აღნიშნავდა სიმონ ხუნდაძე, როცა წერდა: „ჩვენი მწერლობა არც ერთი დარგით ისე ღარიბი არ არის, როგორც მემუარებით"[1]. მკვლევარი მიზეზად ამ ჟანრისადმი ძველ ქართველ მოღვაწეთა და ლიტერატორთა დამოკიდებულებას მიიჩნევდა და შენიშნავდა: „ისინი პირად მოგონებებს თითქმის არ აძლევდნენ საზოგადოებრივ მნიშვნელობას და გაურბოდნენ მემუარების წერას"[2].

სხვაგვარი სურათი იქმნება XIX საუკუნეში, „ახალმა დროებამ" ლიტერატურის ჟანრთა მრავალფეროვნება განაპირობა, იწერება უკვე ტიპოლოგიურად განსხვავებული მემუარები, რომლებიც მხოლოდ ფაქტოლოგიური მასალის სიუხვით როდი გამოირჩევიან, არამედ საყურადღებოა მხატვრულ-ესთეტიკური ღირებულებით. თუ ალექსანდრე ორბელიანის, დიმიტრი ყიფიანის, ნიკო ნიკოლაძის, გიორგი ლასხიშვილის, სოფრომ მგალობლიშვილის, იაკობ მანსვეტაშვილის და სხვათა მოგონებები მრავალ საინტერესო ლიტერატურულ-ისტორიული ხასიათის ცნობებს გვაწვდიან, აკაკი წერეთლის „ჩემი თავგადასავლის", ალექსანდრე ყაზბეგის „ნამწყემსარის მოგონებების", დავით კლდიაშვილის „ჩემი ცხოვრების გზაზე" წაკითხვისას უმალ ხუნდება ცნობილი თეზა – „ხელოვნებაში სინამდვილე უფრო ჰგავს სინამდვილეს, ვიდრე სინამდვილეში" (მ. ბელინსკი). ამ თხზულებათა „ჭეშმარიტად თხრობილი" სინამდვილე დიდ ემოციურ ზეგავლენას ახდენს მკითხველზე და ნათელ წარმოდგენასაც გვიქმნის ნაწარმოებებში აღწერილი ეპოქის სულისკვეთებისა და ავტორთა მსოფლმხედველობის შესახებ.

დასახელებულ თხზულებათა გარდა, XIX საუკუნეში შეიქმნა არაერთი ქართული მოგონება-მემუარი, რომლებსაც არ იცნობს თანამედროვე მკითხველი. ერთი მათგანია ოსე გაბაშვილის „თავგადასავალი – მოთხრობა", რომლის ავტოგრაფიული ნუსხა დაცულია გ. ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმში (ხ-12334). ეს ნაწარმოები გიორგი ლეონიძემ, ოსე გაბაშვილის ეპისტოლარული მემკვიდრეობის სხვა ნიმუშებთან ერთად, მოსკოვში შეიძინა და მუზეუმის ფონდებში მიუჩინა ბინა. ასევე საყურადღებო ნიმუშად მიგვაჩნია იოანე ქართველიშვილის მემუარები, რომელსაც თან ერთვის „მოსაგონებელი რიცხვნისა" და „შემოსავლის ნუსხის" წიგნები, იოანე ქართველიშვილის მემუარები ქართული საისტორიო მწერლობის თვალსაჩინო ძეგლია[3].

ოსე გაბაშვილი და იოანე ქართველიშვილი გვიანფეოდალური საქართველოს ღვიძლი შვილები იყვნენ, მოღვაწეობა XIX საუკუნის გარიჟრაჟზეც მოუწიათ, ამ ორი განსწავლული პიროვნების ცხოვრება-მოღვაწეობა საოცრად წააგავს ერთმანეთს. ორივე სასულიერო პირი გახლდათ, გარდა მღვდელმსახურებისა, მათი ძირითადი საქმიანობა მშობლიური კულტურის, განათლებისა და მწერლობის თავდადებული სამსახური იყო. ისინი უნდა მივიჩნიოთ რომანტიკოსთა უფროსი თაობის წინამორბედებად, განმანათლებლებად, სწორედ მათ და მათმა თანამედროვე პროგრესულმა მოღვაწეებმა ჩაუყარეს საფუძველი ახალ ეპოქასა და ახლებურ აზროვნებას საქართველოში.

ჩვენს სიძველეთა საცავებში მრავლად მოიპოვება დოკუმენტები, ისინი ნათელს ჰფენენ ამ პიროვნებათა ინტენსიურ, მრავალფეროვან მოღვაწეობას, რომელიც ძუნწად, მაგრამ შთამბეჭდავად აღწერეს თავიანთ მემუარებში.

უნდა აღინიშნოს, რომ მემუარების მეცნიერული კვლევა ბევრად რთულია. სირთულეს მრავალი ფაქტორი განაპირობებს, უპირველესად, საგულისხმოა ავტორის დამოკიდებულება ასასახავი ფაქტებისადმი. საილუსტრაციოდ ვაჟა-ფშაველას „ჩემი წუთისოფლის" შესავალიც გამოდგება. „ამ თავითვე საჭიროდ ვრაცხ გამოუტყდე მკითხველს, რომ ყველაფერს, რაც მახსოვს ჩემი ცხოვრებიდან ვერ გაუზიარებ, ბევრი რამ უნდა დავმალო, ბევრი რამ უხერხულია სათქმელად, თუ საწერად და ბევრიც

უმნიშვნელო, ხოლო, რასაც ვწერ, რაც კი შემიძლიან, ვეცდები სიმართლე დავიცვა, ვსთქვა ისე, როგორც იყო, უფერადოდ, გადაუჭარბებლად"[4], – წერს ეაჟა-ფშაველა და ჩვენ თვალწინ იშლება გენიალური მოაზროვნისა და დიდი მხატვრის საკუთარი თვალით დანახული ცხოვრება.

ზოგ შემთხვევაში სუბიექტურობის მომენტი განსაკუთრებულ ყურადღებას საჭიროებს, რადგანაც გასათვალისწინებელია, რომ მოგონება–მემუარი ძირითადად მახსოვრობას ეფუძნება, ამიტომაც მისი სანდოობის ხარისხიც საფიქრალია, ავტორის მიერ მოყვანილი ფაქტები სხვა წყაროებთან შეჯერებას აუცილებლად საჭიროებს.

უკანასკნელ წლებში ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში გაიზარდა ინტერესი მემუარული მწერლობისადმი, გამოქვეყნდა რამდენიმე საინტერესო ნაშრომი: ემზარ კვიტაიშვილის „ქართული დოკუმენტური პროზის მშენება („ნამწყემსარის მოგონებანი"[5] და სალომე ყუბანეიშვილის „აკაკი წერეთლის „ჩემი თავგადასავალი"[6], აღნიშნული გამოკვლევები სრულყოფილად წარმოაჩენს დასახელებულ მემუართა ღირსებასა და მათ მნიშვნელობას ქართული კულტურის ისტორიაში.

რადგანაც ოსე გაბაშვილის „თავგადასავალი – მოთხრობა" და იოანე ქართველიშვილის „მემუარები" ნაკლებადაა ცნობილი ქართველი მკითხველისა და ლიტერატურათმცოდნეთათვის, კვლევის განსხვავებული მეთოდი ავირჩიეთ, უპირველესად, დავინტერესდით მემუართა შექმნის მოტივაციით, რომელსაც, ბუნებრივია, აქტიურად უკავშირდება ავტორის ვინაობისა და მოღვაწეობის განმსაზღვრელი ფაქტოლოგიური მასალა, პარალელურად თხზულებებიდან გამოვკვეთეთ ის ეპიზოდები, სადაც ვხვდებით რამდენადმე უცნობ ისტორიულ–ლიტერატურული ხასიათის ცნობებს, რომელთა შესწავლა წაადგება ქართული კულტურის, განსაკუთრებით ეროვნული ლიტერატურის კვლევას. ოსე გაბაშვილისა და იოანე ქართველიშვილის მემუარები ამ თვალსაზრისით, მართლაც რომ, საინტერესო აღმოჩნდა.

ჩვენ მიერ მიკვლეული ოსე გაბაშვილის „თავგადასავალი", ეფიქრობთ, მოგონებათა ფრაგმენტი უნდა იყოს, შესრულებულია მხედრულით, იგი დაიწერა 1823–1826 წლებში კურსკის გუბერნიის ქალაქ ბელგოროდში. ოსე გაბაშვილი „მხედრული წერის საუკეთესო ოსტატი XVIII საუკუნის საქართველოში"[7], ცნობილი საეკლესიო მოღვაწისა და მწიგნობრის ზაქარია გაბაშვილის ვაჟია. ბესიკ გაბაშვილის უმცროსი ძმა კარგადაა ცნობილი ქართველი კოდიკოლოგებისათვის, იგი იყო შესანიშნავი კალიგრაფი, ხელნაწერთა მომკაზმავი და მხატვარი, მესტამბე–გამომცემელი, ლექსიკოგრაფი და გრამატიკოსი, ორიგინალურ შემოქმედებასაც ეწეოდა და „თავგადასავალ–მოთხრობასთან" ერთად, ავტორია პროზაული თხზულებისა „შესხმა ხოტბა ანა დედოფლისადმი"[8].

ოსე გაბაშვილმა, მამისა და განსწავლული ძმების მსგავსად, მეტად რთული და დარბაზლებებით აღსავსე ცხოვრების გზა განელო. ზაქარია გაბაშვილისა და მისი ოჯახის წევრთა ბედისწერა მასაც მუდამ თან სდევდა. ოსე 1761 წლის 19 მარტს დაიბადა ქართლში. მამისა და უფროსი ძმების (იოსები, იოანე) შეჩვენებისა და დაპატიმრებისას ორიოდე წლის იყო და თავის პატარა და–ძმებთან ერთად სასახლის კარზე გადაიყვანეს, მალე გარდაცვალა დედა. 1771 წლიდან, მაშინ, როცა ზაქარია რუსეთიდან დაბრუნდა და დამკვიდრდა იმერეთში, ქუთაისში თავს იყრიან ზაქარიას შვილები, მათ 1776 წლიდან უერთდება ბესიკიც.

სრულიად ახალგაზრდა ოსემ იმერთა მეფის სოლომონ I–ის კარზე მდივან–მწიგნობრის თანამდებობა მიიღო, თავის მოვალეობას დავით II–ისა და სოლომონ II–ის მეფობის დროსაც ასრულებდა. 80–იანი წლების ბოლოს სასულიერო პირი გახდა, 1793 წელს დიაკვნად აკურთხეს, 1796 წ. არქიდიაკვნია, ხოლო 1811 წლისათვის მღვდლად მოიხსენება.

1810–11 წლებში იმერეთში გაჩერებულმა შავი ჭირის ეპიდემიამ მოსახლეობის ნახევარი იმსხვერპლა. ოსეს გარდაეცვალნენ მეუღლე რიფსიმე და შვიდი შვილი, ასევე მსახურები და ყმები. სწორედ ამ ტრაგედიის შემდეგ – 1812 წელს – აღიკვეცა ოსე ბერად და დამკვიდრდა გელათის მონასტერში. 1801–1817 წლებში ოსე პარალელურად მუშაობდა იმერეთის სტამბაში. „თავგადასავალი–მოთხრობის" დაწერა ოსეს საკუთარი ოჯახის ტრაგედიამ უბიძგა, ჩანს, ავტორს გაუსაძლისი ტკივილის ფურცლებზე გადატანის სურვილი გაუჩინა. აი, რას წერს იგი: „ჰოდ, მე საწყალობელსა, ოდეს მიიცვალებოდა მეუღლე ჩემი რიფსიმა... ხოლო იყვნეს შობითგან წელნი მისნი ოცდაათხუთმეტი და ეგრეთვე ძეთა ჩემთა იწყეს ყოველთა გარდაცვალებად და ასულთა ჩემთა შემდგომად დედისა შეყვარებულისა თანად მხეველებითურთ და მონით... აღმომკითხველთა ამისათა დღისა ამისათვის შემიწყალეთ და შენდობა ჰყავით მიცვალებულთა ამათ, რათა თქვენცა მიემთხვნეთ ღვთისა მისისა წყალობასა და შენდობასა"[9].

როგორც მემუარებიდან ჩანს, ბერად აღკვეცილმა ოსემ მამული და ქონება თავის ძმას ნიკოლოზს დაუტოვა, მასვე ჩააბარა თავისი ორი ქალიშვილი და მის ოჯახში მცხოვრები გარდაცვლილი უფროსი ძმის იოსების ასული ნინო. გელათში ოსე კვლავ აგრძელებს კალიგრაფიულ მოღვაწეობას და ასევე მონაწილეობს სტამბის მუშაობაში.

1817 წელს ოსე გაბაშვილი და ზაქარია არქიმანდრიტი, საწერეთლოს სტამბის გამმართველი და ოსეს მოძღვარი, დააპატიმრეს და გელათიდან ჯერ ქუთაისში ჩამოიყვანეს, შემდეგ თბილისის საპატიმროში მოათავსეს, ბრალდებად ყალბი სიგელის შედგენა წაუყენეს. 3 წელი გაატარეს ტუსაღებმა საპატიმროში, 1820 წელს კი ისინი გადაასახლეს კურსკის გუბერნიის ქალაქ ბელგოროდში და გაამწესეს საკვირველმოქმედ ნიკოლოზის სახელობის მონასტერში. ზაქარია არქიმანდრიტი (გურგენიძე) ბელგოროდში 1823 წელს გარდაიცვალა, იგი დაკრძალეს იქვე- მონასტრის ეზოში. სულიერი მოძღვრისა და მასწავლებლის გარდაცვალებით დამწუხრებული ოსე „თავგადასავალში" წერს: „ხოლო მე მწუხარებასა და სალმობიერსა ცხორებასა მიცემულმან და ობრად დატოვებულმან მის მიერ, რომელი იგი მარადღე მასწავლიდა და ნუგეშინისმცემდა სულიერითა და ხორციელითა ნუგეშინისცემითა, აწ რა მე ვყო, არა უწყ მარტომან უცხოსა ამას ნათესავისა, უცხოან, გარნა მეედრებელმან და მთხოვნელმან ყოველთა აღმომკითხველთა შენდობისამან"[10].

სამი წლის შემდეგ ანა დედოფლის დახმარებით, ოსე გაბაშვილი ბელგოროდიდან ასტრახანში გადაიყვანეს, ხოლო რამდენიმე ხნის შემდეგ ყიზლარის წმინდა ნიკოლოზის სახელობის მონასტერში დაამკვიდრეს. 1834 -1835 წლებითაა დათარიღებული ოსე გაბაშვილის ყიზლარიდან გამოგზავნილი უკანასკნელი ბარათები". როგორც ჩანს, უკვე მოხუცებული და ჯანგატეხილი ოსე გაბაშვილი ყიზლარში უნდა გარდაცვლილიყო.

ოსე გაბაშვილის „თავგადასავლის" ტკივილითა და მწუხარებით აღსავსე სტრიქონები არა მარტო ო. გაბაშვილის ბიოგრაფიის ერთ მონაკვეთზე მოგვითხრობს, არამედ ბევრ საინტერესო უცნობ ფაქტს აშუქებს. უპირველესად, ცნობილი ხდება საქართველოში მოქმედი ერთადერთი სტამბის დახურვის მიზეზი.

1795 წელს აღა-მაჰმად-ხანის მიერ თბილისის აოხრებისას განადგურდა ერეკლე II-ის ინიციატივით გახსნილი სტამბა, ფაქტობრივად, შეწყდა ქართული წიგნის ბეჭდვის საქმე, მოგვიანებით იმერთა მეფემ სოლომონ II-მ იმარჯვა, „სამეფოდ იმერეთისა მფარველ იქმნა წიგნთა ბეჭდულისა"[12], მეფის სახსრებითა და მზრუნველობით ქუთაისში სტამბა გაიხსნა, ქართული წიგნის ბეჭდვა-გამოცემის ცენტრმა თბილისიდან ქუთაისში გადაინაცვლა. სოლომონ II-მ მოიწვია ცნობილი მესტამბეები: გიორგი ასიჭაძე და რომანოზ ზუბაშვილი, თანაშემწეებად მათ ზაქარია არქიმანდრიტი და ოსე გაბაშვილი დაუნიშნეს. 1800 წლის 17 ნოემბერს დაიწყეს „დავითნის" ბეჭდვა, „აღესრულა დიდება ღმერთისა თუსსა აპრილსა კე (25) ქრისტეს აქეთ ჩყა (1801 წ.), - ვკითხულობთ წიგნის ბოლოსიტყვაობაში.

1801-1803 წლებში ზაქარია არქიმანდრიტი სტამბის დაზგის მმართველის თანამდებობას ასრულებდა, 1807 წლიდან იგი იხსენიება როგორც გამგებელი, ზაქარიას ოსე ამ წლებში თავის თანაშემწედ ჰყავდა. 1810-1811 წლებში იმერეთის სამეფოს გაუქმებისა და რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ სტამბა დაიხურა, 1802-1813 წლებში აქ დაბეჭდილი წიგნები არ ჩანს[13], 1814 წელს იმერთა სამეფოს ფოფილმა სახლთუხუცესმა ზურაბ წერეთელმა რუსეთიდან გამოიწერა სტამბის მოწყობილობა და მისი გამართვა ზაქარია გურგენიძეს დაავალა, მაგრამ რუსეთის ხელისუფლებისაგან ქუთაისში მისი გამართვის ნება ვერ მიიღო და იგი თავის მამულში - საჩხერეში - მოაწყო, 1814-1817 წლებში საქართველოში მოქმედ ერთადერთ საწერეთლოს სტამბაში 10 დასახელების წიგნი დაიბეჭდა.

1817 წლის ნოემბერში ზაქარია არქიმანდრიტისა და ოსე გაბაშვილის დატპატიმრების გამო საწერეთლოს სტამბამ არსებობა შეწყვიტა. გრიგოლ ზურაბის ძე წერეთლის მიერ დახლართული ინტრიგების გამო ზაქარია არქიმანდრიტს სოლომონ II-ის ყალბი ბეჭდის მოჭრა წაუყენეს ბრალდებად, ხოლო ოსეს ყალბი სიგელ-გუჯარის დაწერა. მესტამბე-გამომცემლებს ბრალი ამ საქმეში მართლაც ედებოდათ, მაგრამ ყველაზე დიდი დამნაშავე გრიგოლ წერეთელი რუსთა ხელისუფლებამ გაათავისუფლა. ფაქტობრივად, ეს იყო თავდასხმა საქართველოში მოქმედ ერთადერთ სტამბაზე. გადახალებული ქართველი მესტამბე-გამომცემლები სამშობლოში აღარ დაბრუნებულან.

ოსე გაბაშვილის „თავგადასავალი" ერთადერთი წყაროა, რომლიდანაც ცხადი ხდება ზაქარია არქიმანდრიტის, გელათის კალიგრაფიული სკოლის ხელმძღვანელისა და ცნობილი მოღვაწის, გარდაცვალების თარიღი (1823 წლის 19 ნოემბერი). ამ ცნობამ პროფესორ ივანე ლოლაშვილს საშუალება მისცა დეთარიღებინა „მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის".

პატივცემული მკვლევარი წერს, რომ „მცირე უწყებანში" დაეით რექტორი (გარდაიცვალა 1824 წ.) და ზაქარია არქიმანდრიტი, ორივენი ცოცხლად იხსენიებიან... რაკი ძეგლში ზაქარია არქიმანდრიტის გარდაცვალება არ არის აღნიშნული, მაშასადამე, იოანე თავის თხზულებას წერდა 1821-1823 წლებში პეტერბურგში"[14].

ოსე გაბაშვილის „თავგადასავალში" ხაზგასმულია ავტორის ბერად აღკვეცის თარიღი - 1812 წელი. ზემოთ აღნიშნულ მიზეზებთან ერთად, ოსეს გელათის მონასტერში ბერად აღკვეცაც იმიტომაც სურდა, რომ საბოლოოდ თავის მამასთან და საყვარელ ძმებთან დამარხულიყო. ცნობილია, რომ ზაქარია გაბაშვილი (გარდაიცვალა 1782 წ.) დაკრძალული იყო გელათის მონასტერში, მთავარი ტაძრის დასავლეთ კართან[15]. ოსეს უფროსი ძმები: იოსები (გარდაცვალა 1778 წ.) და იოანე (გარდაიცვალა 1798 წ.)

გელათში განისვენებდნენ. იოსებსა და ოსე გაბაშვილებს სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად ერთმანეთთან აიგივებენ, ხოლო იოანე მიტროპოლიტს კი საერთოდ არ მიიჩნევენ ზაქარია გაბაშვილის შვილად. ამ საკითხზე ყურადღების გამახვილება იმიტომ დაგვჭირდა, რომ არსებობს მრავალი დოკუმენტი, რითაც დასტურდება იოანე მიტროპოლიტის ვინაობა. ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში დაცულია იოანე გაბაშვილის მიერ გადაწერილი რამდენიმე წიგნი[16]. იოანე სინელის „კლემაქსის“ ანდერძში ი. გაბაშვილი წერს: „...ულირსმან ხუცეს-მონაზონმან, სქესით ვიდრემდე გაბაონმა, ხოლო ძემან ზაქარია მოძღვრისამან, ვიშრომე და აღვსწერე და შემოგწირე შენ წმიდის მთაყარ მოწამის გიორგის ეკლესიას, ზედწოდებით ჯრუჭს, სულისა ჩემისა გლახაკისას საოხად და მოსახსენებლად“[17].

„ლიტერატურული ძიებანის“ XIX ტომში დაიბეჭდა ქალბატონ ლალი ძოწენიძის საყურადღებო სტატია „ახალი მასალები გაბაშვილის ოჯახის ისტორიისათვის (ზაქარია, ოსე, ბესიკი)“ . მასში ბევრი საყურადღებო და სამეცნიერო ლიტერატურაში უცნობი ფაქტია გაშუქებული. მკვლევარი სხვა საკითხებთან ერთად მიმოიხილავს ქართულ სამდივნო წიგნებში შემონახულ ეპისტოლარული მემკვიდრეობის რამდენიმე საინტერესო ნიმუშს.

დასახელებულ სტატიაში ლ. ძოწენიძე გვაცნობს რამდენიმე ანონიმურ ეპისტოლეს, რომლებიც ერისა და მეფის წინაშე ბესარიონ გაბაშვილის უდანაშაულობას ამტკიცებს. ერთ-ერთი წერილის ადრესატად მკვლევარმა საკმაო საფუძვლით კანონზომიერად მიიჩნია დავით სარდალი (ორბელიანი), ბესიკის ახლო მეგობარი. ლ. ძოწენიძე ვარაუდობს, რომ ანონიმური ეპისტოლეს ავტორია ბესიკის ძმა ოსე გაბაშვილი. მკვლევარი ემყარება წერილის მონაცემებს, რომ ავტორი სასულიერო პირია, ბერი, წერილის დაწერის დროს ხანშიშესულია, დარდობს სამშობლოსაგან მოშორებას, არ იმყოფება აღმოსავლეთ საქართველოში და ცხოვრობს ერთ კელიაში, ადრესატი მისი ძმის მეგობარია და ანონიმი ავტორი მშობლების ცოდვის გამო დაისჯა[18].

მართალია, მოყვანილი არგუმენტები ნაწილობრივ ემთხვევა ოსე გაბაშვილის ბიოგრაფიულ მონაცემებს, მაგრამ ოსე დანამდვილებით არ არის ამ ეპისტოლეს ავტორი და აი, რატომ: როგორც „თავგადასავლიდან“ ჩანს, ოსე გაბაშვილი 1812 წელს აღიკვეცა ბერად და დამკვიდრდა გელათის მონასტერში, ამ დროს წერილის ადრესატი დავით სარდალი კარგა ხნის გარდაცვლილია (გარდაიცვალა 1796 წელს). ანონიმური ეპისტოლე აშკარაა, რომ დაწერილია ბესიკის ქართლიდან გაძევების ახლო ხანებში, ჩვენი ვარაუდით, 1776–1777 წლებში, ამ დროს ოსე 14–15 წლის ყმაწვილია და არა მოხუცი ბერი, რომელიც „ერთ კელიაში“ ცხოვრობს. ანონიმი ავტორი წერილში აღნიშნავს: „ცოდვათა ჩემთა წარმასწორიეს წინაშე ღმრთისა ღაღადებად ანუ მშობელთა ჩემთა ცოდვათათვის მეყო ესე ყოველი, რამეთუ თქმული არს საღმრთოთა წერილით ზედა ვითარმედ, მშობელთა ჭამა კაწახისა შვილთა კბილითა მოკვეთა არს და ამისათვის შეემთხვია“[19].

როგორც ცნობილია, ზაქარია გაბაშვილის შეჩვენებისა და დაპატიმრების შემდეგ, ზაქარიას ოჯახი ააწიოკეს, აქ მოიშალა მწიგნობართა აღზრდის მრავალწლოვანი ტრადიცია, მცირეწლოვანი ბაშვები სასახლის კარზე გადაიყვანეს, ოსე ამ დროს, როგორც აღვნიშნეთ, 2–3 წლისაა და იგი, ბუნებრივია, უშუალოდ არავის დაუსჯია. „მშობელთა ცოდვის გამო“ ზაქარიასთან ერთად დააპატიმრეს უფროსი ვაჟები – იოსები და იოანე. იოსები საპყრობილიდან გაათავისუფლეს 1763 წელს. გაბაშვილთა ოჯახო ხელნაწერში ეკითხულობთ: „ქორონიკონს უნგ (1768) თვესა ნოემბერსა ლ (30) და დღესა სამშაბათსა იოსებ გამოიყვანეს საპყრობილით“[20]. იოსები ცოტა ხნის შემდეგ მამასთან ჩავიდა იმერეთში და იქ დამკვიდრდა. 1774–1777 წლებში ქუთაისში საკათალიკოსო კარის სახლთუხუცესის თანამდებობა ეკავა და ამავე დროს კალიგრაფიულ მოღვაწეობასაც ეწეოდა. იოსები ნიჭიერი, განათლებული მწიგნობარი იყო, ჩვენამდე მოღწეულია იოსების მიერ გადანუსხული ეახტანგ VI-ის კვინკლოსი და მის მიერ შესრულებული მრავალი ისტორიული დოკუმენტი[21]. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ იოსები პოეტური ნიჭითაც იყო დაჯილდოებული, მისი ანბანთქება „აღკაზმე ასე ასპიროს, ამარტა არად აგეა“ საკმაოდ პოპულარული ლექსი იყო, რომელიც ხშირად შეჰქონდათ XVIII საუკუნის ბოლო მეოთხედსა და XIX საუკუნის I ნახევარში შედგენილ ხელნაწერ პოეტურ ანთოლოგიებში[22].

იოსებ გაბაშვილი 1777 წლის ბოლოდან დამკვიდრდა გელათის მონასტერში, გარდაიცვალა 1778 წელს. H-1705 ხელნაწერის ერთ მინაწერში ეკითხულობთ: „იოსებ გაბაშვილი მიიცვალა თებერვლის ოცსა ქრისტესითგან ჩყოჱ (1778 წ.) პირველი მარხვის მეორე დღეს“[23], დაკრძალეს გელათის მონასტრის მთავარი ტაძრის დასავლეთის კარის ჩრდილო მხარეს[24]. უფროსი ვაჟის გარდაცვალებით შეძრული ზაქარია გაბაშვილი სიკვდილის წინ „პირველი გარდაცვალებული“ შვილის გვერდით დაკრძალვას ითხოვდა და ანდერძი კიდეც შეუსრულეს (ზაქარია 1782 წ. გარდაიცვალა).

ქალბატონ ლალი ძოწენიძის მიერ მიკვლეული ზემოაღნიშნული ეპისტოლე კიდევ ერთხელ ადასტურებს იოსების ნიჭიერებას, წერის მაღალ კულტურას, გვაცნობს მის ლიტერატურულ

გემოვნებას და ჟღიქრობთ, რომ იგი იოსებ გაბაშვილის ცხოვრებისა და შემოქმედების ერთ საინტერესო ფურცელს წარმოადგენს.

სწორედ იოსებ გაბაშვილს უკავშირდება სამდივნო წიგნში მოთავსებული კიდევ ერთი ეპისტოლე, რომლის ავტორია მაია ერისთავი (ყულარაღასის ასული, ბესიკის სატრფო, ანა დედოფლის დედა), ხოლო ადრესატია არა ოსე, არამედ იოსებ გაბაშვილი, რომელსაც სამშობლოში ყოფნისას მაია ერისთავთან ახლო მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა, ამას წერილის შინაარსიცა და ავტორის განწყობილებაც ადასტურებს. იმერეთში დამკვიდრებული ყმაწვილი ოსე, ალბათ, არც კი იცნობდა მშვენიერ, დიდებულ ქალბატონს, ანა ბატონიშვილის რძალს, რადგან ოსე იძულებული გახდა მცირეწლოვანს დაეტოვებინა ქართლი.

მაია ერისთავი 1770 წელს დაქვრივდა, მოგვიანებით იგი თავისმა სიძემ, ანა ორბელიანის მეუღლემ, იმერთა მეფე დავით გიორგის ძემ 1778 წელს ცოლად გააყოლა გურიის მთავრის ვაუს ვახტანგ გურიელს[25]; მაია ერისთავი 1787 წელს გარდაიცვალა.

ლ. ძოწენიძის მიერ მიკვლეული ეპისტოლე, რომლის ავტორია მაია ერისთავი, ბუნებრივია, იოსებ გაბაშვილის გარდაცვალებამდე უნდა შექმნილიყო. აღნიშნული წერილი 1776–1778 წლებით უნდა დათარიღდეს.

ამდენად, ოსე გაბაშვილის „თავგადასავალი–მოთხრობა", მართალია, რამდენიმე ფურცელს მოიცავს, მაგრამ მასში დაცულმა ფაქტოლოგიურმა მონაცემებმა არაერთ საინტერესო და უცნობ ფაქტს მოჰფინეს ნათელი. „თავგადასავალი–მოთხრობა" დაგვეხმარა ასევე XVIII საუკუნის აგიოგრაფიული თხზულების – „მიცვალება ზუცისა და მოძღვრისა ზაქარია იობიან გაბაონისა გუნათის მონასტერსა შინას" – ავტორის ვინაობის დადგენაში[26].

ქართული მემუარული მწერლობის ტრადიციების გათვალისწინებით შექმნა იოანე ქართველი–შვილმა თავისი „მემუარები", თუ ოსე გაბაშვილის „თავგადასავალი" ავტორის ცხოვრების ერთ მონაკვეთზე მოგვითხრობს, სხვაგვარი აგებულება აქვს ი. ქართველიშვილის მემუარებს. ესაა განვლილი გზა ქართველი მოღვაწისა დაბადებიდან თითქმის გარდაცვალების ახლო ხანამდე. იოანე ქართველიშვილმა, ფაქტობრივად, განავითარა ქართულ მწერლობაში დამკვიდრებული ანდერძის ტიპის მოგონებათა წერის კულტურა, რომლის პირველი ნიმუშია იესე ოსეს ძე ბარათაშვილის „ცხოვრება–ანდერძი". აი, რას წერს ი. ბარათაშვილის მემუარების მკვლევარი და გამომცემელი აპოლონ იოსელიანი: „შვილებისადმი ანდერძობრივ საოჯახო–საყოფაცხოვრებო მასალასა და პირად თავგადასავალზე დაყრდნობილი, მამა–შვილური გულწრფელობით აღსავსე მემუარული ჟანრი პირველად ჩვენს მწერლობაში შესანიშნავი ოსტატობით დაამკვიდრა ცნობილმა მოღვაწემ იესე ოსეს ძე ბარათაშვილმა"[27]. როგორც ჩანს, იოანე ქართველიშვილი იცნობდა იესე ოსეს ძე ბარათაშვილის „ცხოვრება–ანდერძს", ი. ქართველიშვილის მემუარებში აშკარად იგრძნობა გავლენის კვალიც.

მემუარული ჟანრის თხზულებები ევროპაში XVII–XVIII საუკუნეებში ინტენსიურად იქმნებოდა, ავტორებად ხშირ შემთხვევაში სამეფო ოჯახის წევრები და მათთან დაახლოებული პირები გვეულენებიან. მთავარი თემები ფეოდალური წყობისათვის დამახასიათებელი მოვლენები, სასახლის ინტრიგები და უპირატესად პოლიტიკა იყო.

ასეთივე ვითარება იქმნება საქართველოშიც. იესე ბარათაშვილიცა და იოანე ქართველიშვილიც მეფის ოჯახებთან დაახლოებული პიროვნებები იყვნენ. ი. ბარათაშვილმა დეტალურად აღწერა მეფე ერეკლე II–ის დროის ქართლ–კახეთის, როგორც პოლიტიკური, ასევე სოციალურ–ეკონომიკური ვითარება დაწყებული 1727 წლიდან, ვიდრე 1785 წლამდე (ამ წელს ი. ბარათაშვილი ლეკებმა მოკლეს).

იოანე ქართველიშვილი მემუარებში თხრობას 1786 წლიდან იწყებს და ასრულებს 1812 წლის ამბებით. თვითმხილველისა და ნიჭიერი მწერლის მიერ ოსტატურად არის აღწერილი საქართველოს ისტორიის უაღრესად მნიშვნელოვანი პერიოდი. მართებულად შენიშნავს ავთ. იოსელიანი: ი. ქართველიშვილის მემუარები „ლიტერატურულ–ისტორიული ხასიათის თავისებური ტრაქტატია, რომელშიც ავტორის პირადი ცხოვრება–თავგადასავალი მაშინდელ საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან ისეთი შერწყმითაა დახატული, რომ მკითხველს ცოცხლად წარმოუდგება თვალწინ საქართველოს იმდროინდელი ყოფა თავისი ავ–კარგით"[28].

თუ იესე ბარათაშვილის „ცხოვრება–ანდერძში" აღწერილი ვითარების ფონზე უფრო ხშირად გვხვდება ხოჯახი და სამეურნეო მნიშვნელობის წერილმანები; თარიღები, შემოსავლისა და გასაელის აღმნიშვნელი ციფრები, სხვაგვარია იოანე ქართველიშვილის დამოკიდებულება ყოველდღიურობისადმი, მემუარისტი ცდილობს, ცალკეულ საკითხებს თავისი ადგილი მიუჩინოს, ამასთანავე ფრთხილობს მემუარები ზედმეტად არ გადატვირთოს მოსაბეზრებელი წვრილმანებით. ამგვარმა დამოკიდებულებამ თვალნათლივ წარმოაჩინა ორივე მემუარისტის თვალსაწიერიცა და ინტერესთა სფეროც.

როგორც ცნობილია, იესე ბარათაშვილი მეფე ერეკლე II-ის კარის მოხელე იყო, იგი ორი სათავადო მამულის მფლობელი და რიცხვმრავალი ყმის მებატონე გახლდათ, ბუნებრივია, იესე ბარათაშვილის მსოფლმხედველობა ფეოდალურ-ბატონყმური ინსტიტუტის არსებობაზეა დაფუძნებული. საუსებით განსხვავებულია იოანე ქართველიშვილის სოციალური მდგომარეობა, იგი „ყმურ დამოკიდებულებაში" მყოფი გლეხია, რომელმაც კარგი განათლება კი მიიღო, მაგრამ იძულებულია ემსახუროს პატრონს, ამ შემთხვევაში იულონ ბატონიშვილს. იოანეს ინტერესების ამოსავალი ეყრდნობა წერილბურუაზიულ-მოქალაქეობრივ პოზიციას და ამასთანავე აშკარად იგრძნობა, თუ როგორ უწყობს დროის მოთხოვნებს ფეხს განსწავლული მემუარისტი.

იოანე ქართველიშვილი მრავალმხრივი მოღვაწე იყო, კალიგრაფი, მეცნიერ-გრამატიკოსი, მთარგმნელი და შესანიშნავი პედაგოგი მწერლურ ნიჭსაც მშვენივრად აელენს თავის მოგონებებში. იოანე ქართველიშვილის მრავალმხრივ მოღვაწეობას კარგად იცნობდნენ ალექსანდრე ორბელიანი, მარი ბროსე, პლატონ იოსელიანი, ალექსანდრე ცაგარელი, მის შესახებ საინტერესო ცნობებს ეხვდებით მეცნიერ-გრამატიკოსთა შრომებში[29]. ილია ჭავჭავაძის „ივერიამ" 1889 წელს დაბეჭდა მისი მემუარების რამდენიმე თავი[30], იმთავითვე აღინიშნა მემუარების დიდი ისტორიული ღირებულება, უპირველესად, ხაზი გაესვა იმ ფაქტს, რომ ამ თხზულებაში უტყუარი ცნობებია დაცული 1795 წლის კრწანისის ბრძოლის წინ თბილისის ევაკუაციის შესახებ. მართალია, 1885 წელს „ივერიაში" დაიბეჭდა გ. არჯევანიძის მიერ თარგმნილი არტემ არარატელის მოგონება სათაურით „ნაამბობი არტემ არარატელისა საქართველოს მდგომარეობაზედ XVIII საუკუნის დამლევს"[31], მაგრამ ჯერ კიდევ 1844-1850 წლებში ალექსანდრე ორბელიანმა ეჭექეშ დააყენა არტემ არარატელის მოგონებების სანდოობის ხარისხი და იგი ყალბისმქმნელად მიიჩნია თავის თხზულებაში „აღა-მაჰმად-ხანის შემოსევა ქ. ტფილისში"[32]. ამდენად, იოანე ქართველიშვილის მემუარები ერთადერთ წყაროდაა მიჩნეული, სადაც დეტალურადაა აღწერილი თვითმხილველის მიერ დედაქალაქის მოსახლეობის ევაკუაცია აღა-მაჰმად-ხანის შემოსევის წინ. სარგის კაკაბაძე წიგნში „კრწანისის ომი" დეტალურად განიხილავს რა დედაქალაქში შექმნილ ვითარებას პირველი სექტემბრიდან მოყოლებული 15 სექტემბრის ჩათვლით, 8 სექტემბრის მოვლენების აღწერისას ეყრდნობა პ. ბუტკოვისა და ი. ქართველიშვილის ცნობებს. მეცნიერი ხშირად ახდენს ი. ქართველიშვილის მემუარის ტექსტიდან ციტირებას და მას სანდო წყაროდ ასახელებს[33]. გარდა ამისა, იოანე ქართველიშვილის მემუარებში საქართველოს ისტორიის რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი მოვლენაა გაშუქებული. ესაა 1795 წლის კრწანისის ბრძოლა და მისი შედეგები, ერეკლე II-ის გარდაცვალება და ბატონიშვილთა შორის დაპირისპირების ფაქტები, ასევე აღწერილია ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და რუსული მმართველობის დამკვიდრების უაღრესად დაძაბული ვითარება და ყოველივე ზემოაღნიშნულის ფონზე იკვეთება მწერლის თავგადასავალი, თუ 1786 წლიდან 1802 წლამდე ავტორი დეტალურად, დაუფარავად გვაწვდის მნიშვნელოვან ცნობებს ქვეყნის პოლიტიკურ-სოციალური მდგომარეობის შესახებ, 1802 წლიდან უფრო ძუნწად და თავშეკავებით წერს, 1802-1812 წლებში მხოლოდ „მოსაგონებელ რიცხვთა" წიგნს ადგენს. აშკარად ჩანს, რომ მემუარისტი ანგარიშს უწევს ცენზურას და საკმაოდაც ფრთხილობს.

საქართველოს ისტორიის უმძიმესი პერიოდის ფონზე იოანე შვილებს მშობელი ქვეყნის სატკივრისა და პირადი ცხოვრების შესახებ ისე შთამბეჭდავად უამბობს, ცხადი ხდება, იოანემ კარგად იცოდა, რომ იგი ქმნიდა სამშობლოს ისტორიის ცრემლითა და მწუხარებით აღსავსე რამდენიმე ფურცელს. მემუარისტს ასევე ქონებრივ-საოჯახო ინტერესები და შთამომავლობის წინაშე პასუხისმგებლობის გრძნობა მოსვენებას არ აძლევდა, ქუთაისში იულონ ბატონიშვილის ოჯახთან ერთად გადახვეწილი წერილი შვილების პატრონი იოანე თითქოს პატიებას სთხოვდა თავის ვაჟებს შიოსა და გაბრიელს, „რაჰეთუ უკეთუ ჰნებავს ღმერთსა სახსოვრად რადმედ გაქვნდესთ თქვენ, ძეთა ჩემთა, შიოს და გაბრიელს, აღწერილი ესე, და კეალად უკეთუ ვინმე ხელჰყოთ, თვინიერ ძეთა ჩემთა განხილვად ამის წერილისა, გევედრები თქვენცა ღუთისათვის, რათა ლოცვა ჰყოთ ჩემ გლახაკისათვის", – წერს იოანე თავისი თხზულების დასაწყისში. ავტორი დიდი სიმბოთი, ფრთხილი რჩევებით არიგებს შვილებს, წუხს, რომ თავისი ძმიძე და აფორიაქებული ცხოვრების გამო მემკვიდრეებს ვერ შეუქმნა აღზრდისა და განათლებისათვის აუცილებელი პირობები, მისი ოცნება „შუა აზნაურის შეძლების ყმა და მამული ეშოვა" (რასაც ჰპირდებოდა იულონ ბატონიშვილი და დანაპირები დანაპირებად დარჩა) განუხორციელებელი აღმოჩნდა, ამიტომაც წერს ვაჟებს: „ყმა არ გრჩებათ, მამული და სხვა ასეთი რამ, იმის გარიგება ანდერძად დაგიწეროთ".

იოანე შვილებს სთხოვს, უერთგულონ ქრისტეს რჯულს, იყვნენ სათნონი და შემწყნარებელნი, პატივი სცენ ტრადიციას, ოჯახს. „ჩემი დარიგება კიდევ ეს არის, რომ, რომელი სარწმუნოება მიგიღიათ, მართლმადიდებელთ აღმოსაელის ეკლესიისა, მაგაზედ მტკიცეთ და შეურყეელათ იყვნეთ, კეთილი საქმის მოგებით და სათნოების აღსრულებით დაემორჩილნეთ, დედის თქვენის მორჩილებას ეცადნეთ და

აღასრულეთ. მართალია, ჩემგან საბოლოო კი არა გრჩებათ რამ, მაგრამ გეეჭდებით, რომ არ დამივიწყოთ და წელიწადში ერთხელ შეგეძლებათ თუ ორჯერ, მაწირვინებდით".

მემუარებიდან, უპირველესად, ყურადღებას იქცევს ავტორის პიროვნება, მისი მსოფლმხედველობა, მრავალმხრივი ინტერესთა სფერო, დამოკიდებულება გარშემომყოფთა მიმართ. იოანე თავისი მოღვაწეობისა და საქმიანობის შესახებ ძუნწად, ძალზე ლაკონურად წერს, მაგრამ მემუარებიდან შესაძლებელი გახდა აღდგენილიყო ამ მრავალმხრივი მოღვაწის ბიოგრაფია, რომელსაც, სამწუხაროდ, ნაკლებად იცნობენ ლიტერატორები. იოანე ქართველიშვილის მემუარების ავტოგრაფს მიაკელია 1935 წელს ავთანდილ იოსელიანმა და სრული სახით დასტამბა 1952 წელს, დაურთო გამოკვლევა.

ავთ. იოსელიან გაეცნო რა იოანე ქართველიშვილის მოღვაწეობის ამსახველ დოკუმენტებსა და სხვადასხვა ისტორიულ წყაროს, სინანულს გამოთქვამს იმის გამო, რომ ნაკლებად იცნობენ ი. ქართველიშვილს როგორც ენათმეცნიერს, მთარგმნელს, პედაგოგს[24].

საქართველოსა და რუსეთის სიძველეთა საცავებში დაცული საარქივო მასალების, ასევე სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული ცნობებისა და, უპირველესად, ი. ქართველიშვილის მემუარების საფუძველზე შესაძლებელი გახდა აღდგენილიყო ამ შესანიშნავი მოღვაწის ცხოვრებისა და შემოქმედების მეტნაკლებად ობიექტური სურათი.

იოანე ქართველიშვილი დაიბადა 1772 წლის 20 სექტემბერს ქართლში, სოფელ ფხვენისში, მისი წინაპრები საუფლისწულო ყმები იყვნენ, იოანეს მამა – ოთარი – ბავშობაში გარდაეცვალა, იგი აღზარდა დედამ – თამარმა, წერა-კითხვა იოანემ ოჯახში შეისწავლა, 1784 წელს იგი დედამ თბილისში ჩამოიყვანა და მიაბარა კალოუბნის ეკლესიასთან არსებულ სასულიერო სასწავლებელში, 1787 წლიდან მსახურობდა საპატრიარქოს ეკლესიაში „სტიხარცმული იპოდიაკონის" ხარისხით, აქვე იგი დაეუფლა კალიგრაფიულ ხელოვნებას.

1783 წელს იოანე დაქორწინდა, როგორც თვითონ წერს, „ლეკყოფილი დიმიტრის ქალ" – მარიამზე, 1788 წლის 12 მარტს სიონის ტაძარში მთავარდიაკვნად აკურთხეს. ამ პერიოდში ი. ქართველიშვილი ბევრს მუშაობს, გაეცნო მეცნიერების სხვადასხვა დარგს, დაინტერესდა საერო ლიტერატურით.

90-იანი წლები მეტად მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა იოანესათვის, კათალიკოს ანტონ II-მ „წიგნთა სწავლისათვის" იოანე მიაბარა არქიმანდრიტ ვარლამს (ერისთავს), 1792 წლის იანვარში ანტონ II-ის კურთხევით იოანე ხელდასხმული იყო მღვდლად და გაამწესეს თბილისის ქრისტესშობის ეკლესიაში. ამ პერიოდში მწერალი ეუფლებოდა გრამატიკას, რიტორიკას, ლოგიკასა და მეტაფიზიკას. ასევე აგრძელებდა კალიგრაფიულ მუშაობას. 1794 წელს შეუდგა ფიზიკისა და ფილოსოფიის შესწავლას, მასწავლებლად ჰყავდა ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე და მეცნიერი იოანე ოსეს ძე მიქაძე.

1794 წლის სექტემბერში იოანე ქართველიშვილი თავის ოჯახში აღმზრდელად მიიწვია იულონ ბატონიშვილმა. 1795 წლის სექტემბრის დასაწყისში იოანეს ცოლ-შვილი იულონ ბატონიშვილის ოჯახთან ერთად გაიხიზნა, იოანეს, როგორც მღვდელს, ბრძოლის უფლება არ ჰქონდა. 1795 წლის 8 სექტემბერს იგი დუშეთში ჩავიდა, რამდენიმე დღის შემდეგ დუშეთიდან მთიულეთს გამგზავრებულები ანანურზე გაევლით ცხაოტს ჩასულან, სადაც იმყოფებოდა მეფე ერეკლეც. 13 სექტემბერს დარდითა და მწარე ფიქრით შეჰყრობილ მეფეს იოანემ აღუწერინა ცისკრისა და მწუხრის ჟამის ლოცვები „თვინიერ ყოველისა ცერემონიისა"[25]. 1795 წ. ოქტომბერში, როცა ერეკლე მეფე ოჯახით კახეთს გადაიდა, თავისი ვაჟი იულონი ქართლში გაგზავნა. იოანე 1801 წლამდე მუდამ თან ახლდა ბატონიშვილს, იყო მისი მღვდელი, შვილების მასწავლებელი და მდივან-მწიგნობარიც, ამიტომაც ჩამოშორდა სამეცნიერო მუშაობას და უფლისწულის კარის მსახურ მოხელედ იქცა. მოგვიანებით უფლისწულებს შორის უკიდურესად გამწვავებულმა ბრძოლამ ტახტის ხელში ჩაგდებისათვის მეტად მძაფრი ხასიათი მიიღო. განსაკუთრებით დაიძაბა ურთიერთობა იულონ ბატონიშვილსა და დავით გიორგის ძეს შორის. 1801 წლის იანვარში, იოანე ქართველიშვილის ცნობით, იულონ ბატონიშვილი კახეთს გამგზავრებულა, ქართლ-კახეთის დიდებულთა მოთხოვნით უფლისწულების – ვახტანგისა და მირიანის – თანხმობით იულონს სამეფო ტახტი უნდა დაეკავებინა. მარტყოფში მისულ იულონსა და მის ოთხასკაციან რაზმს თავს დაესხა იოანე ბატონიშვილი და გენერალი გულიაკოვი ლაშქრით, იულონის თანამგზავრების დიდი ნაწილი შეიპყრეს და თბილისში დააბრუნეს „აფის მოპყრობით", გადარჩენილმა იულონმა და მისმა თანამზრახველებმა მოახერხეს ქიზიყში ჩასვლა. მალე იოანე ბაგრატიონს შეუერთდა დავით ბატონიშვილი რუსთა ჯარით. როგორც იოანე ქართველიშვილი წერს, „ამ მიზეზით ფებერვლის ვ(6) მეფის ძე იულონ ფომილიით აიყარა ბელოთიდან და იმერეთისაკენ წამოსასვლელად გამოემგზავრა"[26]. რასაკვირველია, იულონის თანამებრძოლთა წინააღმდეგ რეპრესიული ზომები მიიღეს, დააპატიმრეს გავლენიანი ერისკაცებიცა და მღვდელმსახურებიც. ი. ქართველიშვილი იძულებული გახდა ცოლ-შვილი ცხინვალში დაეტოვებინა და თვითონ იულონ ბატონიშვილს ხლებოდა, 1801 წლის 29 აპრილს ისინი ქუთაისში ჩავიდნენ და „სასაყდროსა ქალაქსა შინა" დაბინავდნენ. იოანე ქართველიშვილი აქაც არ

ყოფილა უქმად, იგი ემსახურებოდა იმერთა მეფე სოლომონ II-ს, როგორც მწიგნობარ-კალიგრაფი. მასვე შეუდგენია რუსეთის იმპერატორის კარზე გასაგზავნი არაერთი დოკუმენტი[37].

იოანე ქართველიშვილი თავისი მოგონებებისა თუ შთაბეჭდილების აღწერისას ხშირად თავშეკავებულია, ნაკლებად ემოციური, მაგრამ მემუარისტი ვერ ფარავს აღტაცებას იმერეთით:

„ჟამნი ესე ზამთრისანი იყვნეს ტაროსნი ესრეთს ქუთაისს შინა, რომელ მსგავს იყო მაისისა, დეკემბრის 13 მოერთო ეარდი მაისისა და იენისის მსგაესად"[38], ამ უცნაურად მშვენიერ დღეს იოანეს თავისი შვილების მშვიდობით ყოფნის ამბავიც გაუგია გაენათელი ანდრია ალექსისძისგან[39].

სწორედ ქუთაისში 1801 წლის სექტემბრიდან დაიწყო ი. ქართველიშვილმა მემუარების წერა. თითქმის მთელი თვე წერდა შეუსვენებლად და იშველიებდა თავისსავე ჩანაწერებს, რომლებსაც ავტორმა „მოსაგონებელი რიცხვთა" და „შემოსაელების ნუსხა" დაარქვა.

1802 წელს იოანე დაბრუნდა თბილისში და დარეჯან დედოფლის კარზე სამსახურს შეუდგა, 1803 წლიდან, დედოფლის რუსეთში გამგზავრების შემდეგ, იოანე სვეტიცხოველის საკათედრო ტაძარში მსახურობს.

როგორც მემუარებიდან შევიტყვეთ, 1804 წლის 16 იანვარს თბილისში სკოლის გახსნით დაინტერესებულმა პ. ციციანოვმა ანტონ II-ს აცნობა, რომ სასწაულებლისათვის ქართული ენის მასწავლებელი ესაჭიროებოდა, კათალიკოსმა არჩევანი იოანე ქართველიშვილზე შეაჩერა და იგი მცხეთიდან თბილისში პ. ციციანოვთან გაგზავნა.

„1804 წლის 1 მაისს სკოლაში განწესებულ ვიქმენ ქართული ენის პირველ მოძღვრად, ჯამაგირი მომეცა ორმოცი თუმანი თეთრი ფული"[40], – წერს მემუარისტი. ი. ქართველიშვილის პედაგოგიური მოღვაწეობა მთაწმიდის ჯილდოთი აღნიშნა. განათლების მინისტრი ზავადოვსკი 1806 წლის 10 ოქტომბერს გუდოვიჩს წერდა კეთილშობილთა სასწაულებლის წარმატებული პედაგოგების შესახებ, რომელთა შორის გამოარჩევდა იოანე ქართველიშვილს. ამ ფაქტთან დაკავშირებით მკლეევარი გ. თაზიშვილი წერს: „გულმოდგინე, დაუცხრომელი მუშაობისათვის რუსეთის იმპერატორმა ალექსანდრე I-მა იოანე ქართველიშვილი დააჯილდოვა ოქროს ჯერით". მკლეევარი სახალხო განათლებისა და პედაგოგიური აზროვნების ისტორიაში იოანე ქართველიშვილს საპატიო ადგილს აკუთვნებს[41].

იოანე ქართველიშვილის მოსწავლე კეთილშობილთა სასწაულებელში იყო ცნობილი საზოგადო მოღვაწე, მწერალი და ისტორიკოსი ალექსანდრე ორბელიანი. ამ სასწაულებელში მუშაობის დროს იოანე ქართველიშვილი მეცნიერულ მოღვაწეობასაც ეწეოდა.

თბილისის კეთილშობილთა სასწაულებელში ქართული ენა ანტონ I-ისა და გაიოზ რექტორის გრამატიკის სახელმძღვანელოებით ისწავლებოდა. 1806 წელს იოანეს შეუდგენია გრამატიკის ახალი სახელმძღვანელო, რომლის მეორე რედაქცია 1809 წელს დაუწერია. ეს წიგნები მალევე დაიბეჭდა კიდეც. „ქართულ წიგნში" ვხვდებით ცნობას, „1801–1815 წლებში არა გვაქვს არცერთი თბილისში დაბეჭდილი წიგნი, გამონაკლისს წარმოადგენს იოანე ქართველიშვილის უთარიღო გრამატიკა, რომელიც ვარაუდით თბილისში 1815 წელს გამოცემულად ითვლება"[42]. ჩვენი აზრით, ი. ქართველიშვილის გრამატიკა დაბეჭდილი უნდა იყოს ქუთაისის სტამბაში, რადგანაც ცნობილია, რომ ამ პერიოდში აღმოსაელეთ საქართველოში არცერთი სტამბა არ ფუნქციონირებდა.

ი. ქართველიშვილმა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რამდენიმე წელი გაატარა ქუთაისში, მეფის კარზე ცხოვრობდა, საფიქრებელია, რომ იგი დაკავშირებული იყო იმ პიროვნებებთან, ვინც იმერეთის სტამბას განაგებდა.

ენათმეცნიერთა ნაწილი იოანე ქართველიშვილს გრამატიკას იესე ჩუბინიშვილს მიაწერდა[43]. პროფესორმა ალ. ფოცხიშვილმა საფუძვლიანად შეისწავლა საქართველოსა და რუსეთის სიძველეთა საცავებში არსებული ი. ქართველიშვილის რამდენიმე ათეული სტამბური გამოცემა და თბილისის ხელნაწერთა ინსტიტუტის II ხელნაწერი და დაადგინა იოანე ქართველიშვილის ავტორობა. ალ.ფოცხიშვილმა ი. ქართველიშვილის გრამატიკისა და სოლომონ დოდაშვილის ანალოგიური სახელმძღვანელოების შეჯერების საფუძველზე აღნიშნა იოანე ქართველიშვილის გრამატიკის გავლენა ს. დოდაშვილის წიგნზე და დაასკვნა: „სოლომონ დოდაშვილი იოანე ქართველიშვილის გზის გამგრძელებლად მიიჩნევა". ალ. ფოცხიშვილის თვალსაზრისით, იოანე ქართველიშვილის გრამატიკა ახალი ეტაპია ქართული გრამატიკული აზრის განვითარების გზაზე"[44].

ქართველი ენათმეცნიერები მაღალ შეფასებას აძლევენ დასახელებულ სახელმძღვანელოს. პროფ. ჟ. ფეიქრიშვილი წერს: „ქართველიშვილმა საბოლოოდ დახვეწა ბრუნების სისტემა, თითქმის უშეცდომოდ მოგვცა ყველა ბრუნვის ნიშანი, იოანე ქართველიშვილის დამსახურებაა ორი უღელების გამოყოფა"[45].

ავთ. იოსელიანი მიიჩნევს, რომ „1830-იან წლებში ქართველი ინტელიგენციის საუკეთესო თაობები ი. ქართველიშვილის გრამატიკაზე იზრდებოდნენ"[46].

ი. ქართველიშვილის გრამატიკა შესწავლილი აქვთ: ალ. ცაგარელს, მარი ბროსეს, ასევე აკადემიკოს ა. შეგრენს[45].

საინტერესო ცნობას გვაწვდის გ. თაზიშვილი: „იოანე ქართველიშვილის გრამატიკა დაბეჭდილი იყო ორჯერ. 1815 და 1825 წლებში, განკუთვნილი იყო დაწყებითი კლასებისათვის"[47]. მკვლევარს აქვე მოაქვს წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ფონდში დაცული ხელნაწერის (№ 4432) ავტორისეული წინასიტყვაობა: „გულისმოდგინებითა ძლითაცა თანამდებობისა ჩემისადმი, აგრეთვე სასარგებლოდცა ჴრმათა თანამემამულეთა ჩემთაჲთა დავშეერ შეთხზვასა ხელმყოფმან აღწერად ამისა, ჳიმეცადნე მსგავს ყოფად სისტემაჲ მისი როსსიულისა ღრამატიკისა თანა, ხოლო სხვანი კანონით ესსეთნი ვითარცა მოითხოვდა თვისება ქართულისა ენისა".

ი. ქართველიშვილი კარგად ფლობდა რუსულ ენას, მემუარებიდან მრავალჯერ ჩანს, რომ მეფისა და უფლისწულის ბრძანებით მას წირვა რუსულ ენაზე შეუსრულებია. ეწეოდა მთარგმნელობით მოღვაწეობას. 1811 წელს იოანემ გამოკრეფით თარგმნა რუსული ენიდან დელაპორტეს შრომა. ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში დელაპორტეს ცნობებს საქართველოს შესახებ პირველად იოანე ქართველიშვილმა მიაქცია ყურადღება. მეორე თარგმანი მოგვიანებით გამოაქვეყნა მოსე ჯანაშვილმა (1899 წ.). ქართველიშვილის თარგმანს იცნობენ ალ. ხახანაშვილი, პლ. იოსელიანი[48].

იოანე ქართველიშვილისეული თარგმანი დელაპორტეს შრომისა სახელმძღვანელოდ იყო მიჩნეული კეთილშობილთა სასწავლებლისათვის. აი, რას წერს მთარგმნელი „მკითხველთადმი უწყებაში": „ფრიად სურვილი მქონდა თარგმნა ჩვენსა ზედა ენასა, ესთარგმნე მხოლოდ აღწერა ქვეყნისა ამის ჩვენისა: ესე იგი ქართლისა და იმერეთისა, რათა სარგებელ ექნას მკითხველთა ერთმამულეთა ჩემთა... განათლებულნი ერნი ნიადაგ მეცადინეობენ განზრახვად ზნეთა და ჩვეულებათა კერძოობითა და რათა თვით მათაცა იმეცადინონ დატევებად ბოროტთა ზნეთა და მიღებად განათლებისა"[49].

წინასიტყვაობის ბოლოს ი. ქართველიშვილი მიანიშნებს, რომ მისეული თარგმანი სასწავლებლისათვის შეიქმნა. ეს შენიშვნა საყურადღებოა, როგორც ჩანს, ქართველი პედაგოგები თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებელში თაეიანთ ნაშრომებს სახელმძღვანელოდაც იყენებდნენ.

მემუარებში ნახსენებია, რომ 1812 წლამდე იოანეს უთარგმნია რამდენიმე წიგნი, სამწუხაროდ, მათ ვერ მივაკვლიეთ. 1812 წლის შემდეგ ი. ქართველიშვილის მიერ შექმნილი თხზულება ან გადაწერილი ხელნაწერი თუ ისტორიული დოკუმენტი ჩვენამდე მოღწეული არ არის. 1812 წელს შეწყვიტა იოანემ მემუარების წერაც.

ი. ქართველიშვილს მემუარებთან ერთად დაცულია „შესანდობლის წიგნი", რომელიც მწერლის მემკვიდრეებს ეკუთვნით. სწორედ ამ ჩანაწერებიდან ჩანს, რომ იოანე 1812 წელს მძიმედ დაავადდა და 1816 წელს გარდაიცვალა. გარდაცვალების თარიღთან დაკავშირებით პლატონ იოსელიანს ორი ურთიერთგამორიცხავი ცნობა მოაქვს, მეცნიერი მიიჩნევს, რომ ი. ქართველიშვილი მოკლეს 1795 წელს აღა-მაჰმად-ხანის შემოსევისას, აქვეა მოტანილი მეორე ცნობაც. პ. იოსელიანი წერს: „იოანე ქართველიშვილი იყო მასწავლებლად თბილისის საკეთილშობილოსი, რომელიც გამართა კნიაზმან ციციანოვმან 1803 წელს და გარდაიცვალა 1816 წელს"[50].ამ უკანასკნელი ცნობის სისწორეს ადასტურებს ავთ. იოსელიანის მიერ მიკვლეული საარქივო საბუთი (ფ. 16 საქმე № 1878), რომელშიც პირდაპირაა მითითებული იოანეს გარდაცვალების თარიღად 1816 წლის 9 თებერვალი.

იოანე ქართველიშვილს, როგორც მწერალ-მემუარიტს, იცნობდნენ თანამედროვენი. ი. ქართველიშვილი იყო ალ. ორბელიანის მასწავლებელი თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებელში, ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მასწავლებლებს თაეიანთი შრომები ხშირად სახელმძღვანელოების სახით შეჰქონდათ მოსწავლეებთან. ი. ქართველიშვილის ქართული ენის გრამატიკა და მისივე ნათარგმნი დელაპორტეს ცნობები საქართველოს შესახებ განკუთვნილი იყო სასწავლებლებისათვის. საფიქრებელია, რომ ი. ქართველიშვილმა მემუარების ისტორიული ნაწილი გააცნო კიდეც თაეის მოსწავლეებს. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ალექსანდრე ორბელიანის და ნიკოლოზ ბარათაშვილის მიერ თაეიანთ თხზულებებში შექმნილი ეპიზოდები კრწანისის ომის შესახებ ერთი და იგივე წყაროდან უნდა მომდინარეობდეს"[51].

თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებელში მე-19 საუკუნის ათიანი წლების ბოლოს სწავლობდა სოლომონ დოდაშვილი, პეტერბურგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ-იურიდიული ფაკულტეტის დასრულების შემდეგ იგი მასწავლებლად დაუბრუნდა სასწავლებელს, სადაც (1827–1835 წწ.) სწავლობდა ნიკოლოზ ბარათაშვილი. ნ. ბარათაშვილის მსოფლმხედველობაზე და აქედან გამომდინარე შემოქმედებაზე დიდი გაელენა მოახდინა სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიურმა ნააზრევმა. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ი. ქართველიშვილის მიერ არის შექმნილი ქართულ ენაზე „ლოგიკის" სახელმძღვანელო, ი. ქართველიშვილის გრამატიკა და ეს სახელმძღვანელო ერთ წიგნადაა გამოცემული. ფილოსოფოსი ს. დოდაშვილი უეჭველია გაეცნობოდა ი. ქართველიშვილის „ლოგიკას"; ი. ქართველიშვილის ქართულ გრამატიკას რომ კარგად იცნობდა, ეს მისივე ანალოგიური სახელმძღვანელოდან გამოჩნდა

(ზემოთ აღვნიშნეთ გაკვლენის შესახებაც), ფაქტია, რომ სოლომონ დოდაშვილი კარგად იცნობდა ი. ქართველიშვილის სამეცნიერო-პედაგოგიურ მოღვაწეობას და მისი მემუარებიც არ უნდა დარჩენოდა უყურადღებოდ. ეფიქრობთ, რომ ნიკოლოზ ბარათაშვილისთვისაც ცხადი იყო ამ მემუარების არსებობა.

ქართველი ლიტერატურათმცოდნეთათვის ცნობილია, რომ ნიკოლოზ ბარათაშვილი ჯერ კიდევ გიმნაზიაში სწავლისას როგორ ზრუნავდა ქართული ხელნაწერი წიგნებისა და ისტორიული დოკუმენტების დაცვისა და შეგროვებისათვის[52]. მას ი. ქართველიშვილის სახელმძღვანელოებისა და მემუარების შესახებ, სხვა წყარო თუ არა, სოლომონ დოდაშვილის ინფორმაცია მაინც ექნებოდა. მკვლევარი გიორგი აბზიანიძე წერს: „თავისი პოემის დაწერისას, ზეპირგადმოცემათა გარდა, საფიქრებელია, ნ. ბარათაშვილი სარგებლობდა იმ დროს არსებული ისტორიული თხზულებებით და მემუარებით, რომლებიც, უმთავრესად, ხელნაწერთა სახით ინახებოდა საქართველოს სამეფო კართან დაახლოებულ პირთა ოჯახში“[53]. ი. ქართველიშვილის მემუარებისა და „ბედი ქართლისას“ ზოგიერთი ადგილის აშკარა სიტყვიერი დამთხვეევები ამ თვალსაზრისს მართლაც ადასტურებს. გ. აბზიანიძეს მოაქვს ადგილები „ბედი ქართლისადან“. მაგ. სურათი, სადაც აღწერილია აღა-მაჰმად-ხანის მიერ იავარქმნილი თბილისი:

„რა მოახლოვდა ქალაქსა მეფე,
დიდხანს უჭერეტდა ცრემლთა აღმჩქეფე!
პალატნი მისნი გარდმონგრეულან,
სახლნი – სამშობლო დანაცრებულან“.

მკვლევარი დასძენს, რომ ეს სტრიქონები თანხვდებიან იოანე ქართველიშვილის მემუარების შემდეგ ადგილს: „აღა-მაჰმად-ხანმა მოწვა ცეცხლითა პალატნი და სახლნი სამეფონი და სრულიად თბილისი“[54]. რაც უფრო ყურადღებით ვეცნობით ი. ქართველიშვილის მემუარების ტექსტის იმ ნაწილს, სადაც კრწანისის ბრძოლის შემდეგნო დღეების მოვლენებია აღწერილი, ბარათაშვილის „ბედი ქართლისასთან“ დამთხვეევები კიდევ უფრო აშკარა ხდება.

იოანე ქართველიშვილის ცნობით, სამეფო ოჯახი და მასთან თანმხლები პირები 30 სექტემბრამდე ჯერ კიდევ მთიულეთში იმყოფებოდნენ, როგორც ცნობილია, ოქტომბრის დასაწყისში მეფე ერეკლემ კახეთისაკენ გასწია, ხოლო იულონ ბატონიშვილი ქართლში გაგზავნა. მეფისა და უფლისწულების ოჯახის წევრებმა რამდენიმე კვირა არაგვის ხეობაში, კერძოდ, დუშეთში, ანანურსა და ცხოლოში გაატარეს, ამიტომაც ზნიდად ვხედებით ქართველიშვილის მემუარებში არაგვის ხეობასა და მის ჭალებს. ჩვენი ვარაუდით, ამ ფაქტით უნდა იყოს ინსპირირებული ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოემის II კარის დასაწყისის უმშვენიერესი სტრიქონები, რომლებიც მდინარე არაგვისა და მისი შემოგარენის დიდებულ სურათს ხატავს.

ბუნებრივია, დიდია განსხვავება გენიალური მხატვრისა და მოაზროვნის მიერ შექმნილსა და მემუარისტის აღწერას შორის. სათაყვანებელი მეფის სასოწარკვეთით ჩაფიქრებული, მტრის შემოსევის დროს თბილისიდან ცოლ-შვილთან ერთად აყრილი იოანე ქართველიშვილის სევდითა და მწარე ტკივილით აღსავსე განწყობილება, რასაკვირველია, არ თანხვდება ბარათაშვილის მაჟორულ სტრიქონებს. იოანე ქართველიშვილს, როგორც თვითმხილველს, მემუარების წერის დროსაც არ განელებია მწუხარება, სიცხადის სიმწარე ისევ უკლავს გულს, როდესაც წერს: „დაღამდა რა დღე სამშაბათი (II სექტემბერი), საღამოს ჟამს მოვიდა ჰამბაკი შესაწუხებელი, საგლოველი და სატირალი, რომელ დამარცხებულ იყვნენ ორნი მეფენი. მეფე ქართველთა და კახთ, ირაკლი და მეფე იმერთა სოლომონ... ვეღარ გამეგო თუ რომელი მწუხარება მეწუხნა: ქვეყნის წახდენა, რაც გვქონდა და მებადა იმის დაკარგვა თუ აკლება“[55], აქვე მემუარისტი დეტალურად ასახელებს სეეტიცხოველისა და სიონის ტაძრებიდან მტრისგან გატაცებულ ძვირფას საეკლესიო ნივთებს, ასევე ჩამოთვლის მეფე ერეკლეს სასახლიდან წაღებულ სამეფო ატრიბუტებს.

მემუარების ავტორი შთამბეჭდავად აღწერს ჩაფიქრებულ და დადუმებულ ქართველთა სვლას თბილისიდან მთებისაკენ: „ვერვინ იხილავდა სხვასა რაგმესა ეგოდენსა ერსა შინა გარნა დუმილისა და მოსწრაფე სიარულისა, ეგოდენ იყო ხალხი იგი, რომელი ანანურიდან ვიდრე მუხრანის მინდვრამდე, ვერსა იხილავდა გზასა ცალიერსა, რომელსა ზედა არა ვიდიან უმეტეს ქვეითნი“[56]. როგორც ვხედავთ, მემუარისტი სიზუსტით აღწერს მომხდარს, ხოლო გენიალურმა პოეტმა სევდა-მწუხარება, უიმედობა, ილაჯგაწყვეტილი ქართული მხედრობა და შეშინებული მოსახლეობა არც ერთხელ არ წარმოაჩინა, პირიქით, არაგვის ჭალებში იგი მოელის მამაც, მებრძოლ, გულგაუტეხელ ქართველს, რომელსაც მიუხედავად განსაცდელისა, არც ლხინი დაეიწყებია და არც ქართველური შეძახილი. სწორედ ამგვარმა განწყობილებამ ათქმევინა გურამ ასათიანს ბარათაშვილზე: „უიმედობის, გამოუსაელობის იდეა მის შემოქმედებაში საბოლოდ დაძლეულია“[57].

იოანე ქართველიშვილის მემუარები ბევრ საფიქრალს აღძრავს, მასში მკითხველი და დაინტერესებული მკვლევარი მრავალ საინტერესო ცნობას იპოვის XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნის სინამდვილისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების შესახებ. ოსე გაბაშვილისა და იოანე ქართველიშვილის მოგონებები

XIX საუკუნის ქართული დოკუმენტური პროზის თვალსაჩინო ნიმუშებია, დასახელებულმა ავტორებმა განავითარეს მემუარული ჟანრი ქართულ მწერლობაში.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა: 1. სიმონ ხუნდაძე, წიგნში დიმიტრი ყიფიანი „მემუარები" - ს. ხუნდაძის რედაქციით, შენიშვნებით და წინასიტყვაობით, ტფ., 1930 წ., გვ. III. 2. იქვე, გვ. III. 3.ი.ქართველიშვილი „მემუარები" ავთ. იოსელიანის გამოკლებევით, რედაქციით და შენიშვნებით. სახელმწიფო გამომცემლობა, თბ., 1952 წ. 4. ეკა-ფშაველა, „ჩემი წუთისოფელი", წიგნში „ლიტერატურული მემკვიდრეობა", I, 1935 წ., გვ. 37. 5. ემზარ კვიტაიშვილი, „ქართული დოკუმენტური პროზის მშენება (ნამწყვემსარის მოგონებანი"), ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ., 2000 წ., გვ. 257-277. 6. სალომე ჯუბანიშვილი, „აკაკი წერეთლის „ჩემი თავგადასავალი", ალმანახი „მწიგნობარი", 2000 წ. 7. ვახტანგ ბერიძე, „ძველი ქართველი ოსტატები", თბ., 1967 წ., გვ. 54. 8. ო. გაბაშვილი, „შესხმა ხოტბა ანა დედოფლისადმი", აეტოგრაფი დაცულია პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა ფონდში K-16. 9. ო. გაბაშვილი, „თავგადასავალი-მოთხრობა", აეტოგრაფი დაცულია გ. ლეონიძის სახ. ქართული ლიტერატურის მუზეუმში. ხ-12334. 10. იქვე. 11.ლიტ. მუზეუმის №№ 12928, 12931. 12. პეტრე უაჭრიძე, „როდაციინის ბრუნავს მანქანა", 1979 წ., ქუთ. გვ. 8-9. 13. იქვე. 14. მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევეა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, 1982 წ., გვ. 77. 15. ქუთაისის მუზეუმის ხელნაწერი დოკუმენტი № 511. 16. ქუთაისის მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I, 1955, გვ. 189-191, 192; ტ. II, 1964, გვ. 111, 112. 17. ქუთაისის მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I, 1955 წ., გვ. 183-184. 18. ლალი ძოწენიძე, „ახალი მასალები გაბაშვილის ოჯახის ისტორიისათვის (ზაქარია, ოსე, ბესიკი)", ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბ., 1998 წ., გვ. 171-190. 19.იქვე. 20. Q ფონდის „ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა", I, 1957, გვ. 237. 21. ქუთაისის ისტორიული მუზეუმის დოკუმენტი №№ 125, 126. 22. გ. ლეონიძე, გამოკვლევები და წერილები, 1958 წ., გვ. 304. 23. H ფონდის „ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა", ტ. IV, შემდგენელი ელ. მეტრეველი, 1950 წ., გვ. 129. 24. ქუთაისის ისტორიული მუზეუმის დოკუმენტი № 511. 25. თეოფილე ხუსკივაძე, „გურიის მთავარი მამია V", „იერია", 1902 წ., №№ 126, 187. 26. მანანა ბარათაშვილი, „XVIII საუკუნის აჯიოგრაფიული თხზულების აეტორის ვინაობისათვის", წიგნში - ქუთაისის ისტორიული მუზეუმის მასალები, ტ. IV, 1984 წ., გვ. 114-120. 27. ი. ქართველიშვილის მემუარები ავთ. იოსელიანის წინასიტყვაობით, გვ. 47. 28. იქვე. 29. ალ. ფოცხიშვილი, ანონიმური გრამატიკის აეტორი იოანე ქართველიშვილი, წიგნში „წერილები ქართული ენისა და ლიტერატურის საკითხები", თბ., 1981, გვ. 52-61. მისივე, „იოანე ქართველიშვილის გრამატიკა - ახალი ეტაპი ქართული გრამატიკული აზრის განვითარების გზაზე", წიგნში „ქართული გრამატიკული აზრის ისტორიიდან", 1979 წ., გვ. 258-273. ე. ფეიქრიშვილი, ძველი ქართველი გრამატიკოსები", წიგნში - „ქართველოლოგიის საკითხები", ქუთაისი-, 1992 წ., გვ. 113-114. 30. გაზეთი „იერია", 1889 წ., №№ 203, 204, 205, 253, 255, 262, 273. 31. გაზეთი „იერია", 1885 წ., №№ 9, 10. 11. 32. ალ. ორბელიანი, „აღა-მაჰმად-ხანის შემოსევა ქ. ტფილისში", ტფ., 1895 წ., გადმობეჭდილი „მოამბიდან". 33. სარგის კაკაბაძე, „კრწანისის ომი", „მეცნიერება", თბ., 1991 წ., გვ. 94, 95,96. 34. მემუარები, გვ. 74. 35. იქვე, გვ. 86. 36. Акты, ტ. II, გე. 124-125. 37. მემუარები, გვ. 90. 38. ი. ქართველიშვილი, „მოსახსენებელი რიცხვნი", გვ. 97. 39. გ. თაქნიშვილი, სახალხო განათლებისა და პედაგოგიური აზროვნების ისტორია საქართველოში 1801-1870 წწ.", თბ., 1948 წ., გვ. 177. 40. „ქართული წიგნი", ტ. I, თბ., 1941 წ., გვ. 88. 41. ნ. აბესაძე, „მასალები ერთი ნაბეჭდი ქართული გრამატიკის აეტორის საკითხისათვის", ჟ. „მაცნე", 1967 წ., № 1, გვ. 139. 42. ალ. ფოცხიშვილი, „ქართული გრამატიკული აზრის ისტორიიდან", „განათლება", თბ., 1979 წ., გვ. 258-277. 43. ე. ფეიქრიშვილი, ძველი ქართველი გრამატიკოსები, წიგნში - „ქართველოლოგიის საკითხები", ქუთაისი, 1992 წ., გვ. 113-114. 44. ავთ. იოსელიანი, მემუარები,გვ. 28. 45. ალ. ფოცხიშვილი, „ანონიმური გრამატიკის აეტორი იოანე ქართველიშვილია, წიგნში „წერილები ქართული ენისა და ლიტერატურის საკითხებზე", თბ., 1981 წ., გვ. 53-63. 47. გ. თაქნიშვილი, იქვე. 48.იხ. ავთ. იოსელიანი, ქართველიშვილის „მემუარები", გვ. 29-30. 49. ხელნაწერთა ინსტიტუტის H-609. 50.პლ.იოსელიანი, „ცხოერება გიორგი XIII-ისა", გვ. 164. 51. გ. აბზიანიძე, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, წიგნში „ქართული ლიტერატურის ისტორია", ტ. III, თბ., 1969 წ., გვ. 185. 52. მ. ჩიქოვანი, ნ. ბარათაშვილის ბიოგრაფიის ერთი მოშენტი, წიგნში საიუბილეო კრებული „ნიკოლოზ ბარათაშვილი", „მეცნიერება", თბ., 1968 წ., გვ. 27-28. 53.გ. აბზიანიძე, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, წიგნში „ქართული ლიტერატურის ისტორია", III, თბ., 1969 წ., გვ. 183-184. 54.აქვე. 55. მემუარები, გვ. 76. 56. მემუარები, გვ. 74. 57. გ. ასათიანი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, წიგნში „ეეუხისტყაოსნიდან ბახტრიონამდე", თბ., „მერანი", 1975 წ., გვ. 134.

Manana Baratashvili

On History of Georgian Memoir Writing of XIX Century

The works of the representatives of the late-feudal Georgian society Ose Gabashvili and Ioane Kartvelishvili are the distinguished examples of the XIX century Georgian memoir writing. In Gabashvili's "Advanture-Story" and Kartvelishvili's "Recollections" readers frequently find different notes on Georgian culture. These interesting works of the documental prose completely depict the objective pictures of the writers' lives and activities.

თამარ ლომიძე

კარნავალური მოტივები ქართველ რომანტიკოსთა შემოქმედებაში

ცნობილია, რომ ქართველ რომანტიკოსთა – ალ. ჭავჭავაძისა და გრ. ორბელიანის – ნაწარმოებების მნიშვნელოვან ნაწილში არ ვლინდება რომანტიზმის პოეტიკის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები. ალ. ჭავჭავაძის ამგვარი ქმნილებები რაოდენობრივად მეტია და სტილურად უფრო მრავალფეროვანია, ვიდრე გრ. ორბელიანის „არარომანტიკული“ ლექსები, მაგრამ ამ უკანასკნელის შემოქმედება მაინც იძლევა იმის საფუძველს, რათა გამოტანილ იქნას დასკვნა: „გრ. ორბელიანის ლირიკაში ძალზე ხშირად გვხვდება შინაგანი წინააღმდეგობანი და აშკარა შეუსაბამობაც, რაც, ერთი შეხედვით, ეკლექტიკურ ხასიათს სძენს მის პოეტურ მსოფლგაგებას“ (1; 114–115).

ამ პრობლემის გადაჭრის მიზნით გ. ასათიანმა ალ. ჭავჭავაძის პოეზია ძველი ქართული ლირიკის განვითარების უკანასკნელ საფეხურად მიიჩნია, გრ. ორბელიანის შემოქმედება განსაზღვრა, როგორც „გარდამავალი საფეხური ქართული რომანტიზმის ისტორიაში“, მისი ეკლექტიზმი კი განმარტა პოეტის მსოფლმხედველობრივი და მხატვრული ევოლუციით. ამგვარად, გ. ასათიანის კონცეფციის თანახმად, ქართულ პოეზიაში რომანტიზმი წარმოდგენილია ორი პოეტით – გრ. ორბელიანითა და ნიკოლოზ ბარათაშვილით.

ევოლუცია გულისხმობს ეკლექტიზმის ეტაპის შემდგომ ერთიანი, მყარი სტილით აღბეჭდილ შემოქმედებით ეტაპზე თანმიმდევრულ (ქრონოლოგიურად დადასტურებულ) გადასვლას, მაგრამ გრ.ორბელიანის პოეზიაში ამგვარი ტენდენცია არ შეიმჩნევა – ის ბოლომდე „ეკლექტიკურ“ პოეტად დარჩა. ამიტომ გრ. ორბელიანის შემოქმედება ან არ უნდა მივაკუთვნოთ რომანტიზმს, ან უნდა ვაღიაროთ, რომ მას არაეითარი ევოლუცია არ განუცდია.

თუ მეორე თვალსაზრისს მივემხრობით, მაშინ ისიც უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეკლექტიზმი გრ. ორბელიანის (და, რა თქმა უნდა, ალ. ჭავჭავაძის) მხატვრული ინდივიდუალობის განუყოფელი ნიშანია. ასეთ შემთხვევაში ასახსნელია ამ ეკლექტიზმის არსი და მიზეზები.

ჟიქრობთ, სწორედ იმიტომ, რომ ძნელია გრ. ორბელიანის შემოქმედების ერთმნიშვნელოვნად მიკუთვნება რომანტიზმისადმი, ზოგიერთი მკვლევარი მიმართავდა (ალბათ, ქვეშეცნეულად) მისი, როგორც <u>რომანტიკული პიროვნების</u> დახასიათებას. მაგ.: „ჭაბუკი პოეტი“, „ჭაბუკურად თაედავიწყებული სიყვარული“, „ჭაბუკური ილუზიები“ (გ. ასათიანი). სიჭაბუკე რომანტიკული ასაკია, ამიტომ ზემომითითებული გამოთქმების საფუძველზე გვექმნება შესაბამისი წარმოდგენა ამ პოეტის შესახებ; „ესაა ვაჟკაცურად თავდაჭერილი ტემპერამენტის ადამიანი, ერთნაირად ძლიერი როგორც სიყვარულში, ისე სიძულვილში. ის რომანტიკოსია თავის პატრიოტულ განცდებში, პოლიტიკურ იდეალებსა და პოეტურ შემოქმედებაში...“– წერდა გ. ქიქოძე (4; 311), ე.ი. გრ. ორბელიანს, უპირველეს ყოვლისა, რომანტიკულ პატრიოტიზმსა და რომანტიკულ პოლიტიკურ იდეალებს მიაწერდა, შემდეგ კი ახასიათებდა მის შემოქმედებას, როგორც – რომანტიკულს. მაგრამ რომანტიკული ხასიათის პატრიოტული განცდები და რომანტიკული პოლიტიკური იდეალები შეიძლება ჰქონდეს და ჰქონია კიდეც მრავალ არარომანტიკოს პოეტსა და არაპოეტს. გრიგოლ ორბელიანის პატრიოტული განცდებისა და პოლიტიკური იდეალების თვისებრიობა ვერ განსაზღვრავდა მისი პოეზიის რომანტიკულ ხასიათს. ე. კოტეტიშვილს მოჰყავს გრ. ორბელიანის ბიოგრაფიული ეპიზოდები და დასძენს: „ჩვენ ყველაფერი ეს იმიტომ ამოვწერეთ, რომ გეგონია, მათი საშუალებით უფრო რელიეფურად მოჩანს ამ მღელვარე პოეტის გაბზარული სახე. მასში ორი ადამიანი იყო მოთავსებული, ერთმანეთის მოწინააღმდეგე, რომელთა შორის საბოლოოდ სძლია პოეტმა და ქართველმა ერმაც ეს პოეტი შეიყვარა“ (3; 87). გამოთქმებში „მღელვარე პოეტი“ და „საბოლოოდ სძლია პოეტმა“ სიტყვა „პოეტი“ შეესაბამება არა რომელიმე კონკრეტულ შემოქმედს, არამედ საზოგადოდ, პოეტის რომანტიკულ ხატს.

დავუბრუნდეთ საკითხს ალ. ჭავჭავაძისა და გრ. ორბელიანის შემოქმედების ეკლექტიზმის შესახებ. როგორც ადრე აღვნიშნეთ*, ალ. ჭავჭავაძის „არარომანტიკულ“ ნაწარმოებთა ერთი რიგი ადასტურებს, რომ მისი პოეზია კარნავალური ლიტერატურის თვალსაჩინო ნიმუშია. კარნავალი სახალხო ზეიმია, რომლის დროსაც „მეფე მონას ეყმის“, ხოლო „ბრძენი ხელად რებდეს“, ე.ი. ხორციელდება საზოგადოების მაღალი და დაბალი ფენების წარმომადგენელთა როლების ურთიერთშეცვლება. მ. მ. ბახტინის მითითებით, კარნავალის დამახასიათებელია:

1.ადამიანთა შორის დისტანციის მოხსნა და მათ ლაღი, ფამილარული ურთიერთობა;

---

* იხ.: თ. ლომიძე. ალექსანდრე ჭავჭავაძის პოეტური სტილის პრობლემა. – „ლიტერატურული ძიებანი“, XXIII, 2002.

2. ადამიანთა ქცევისა და მეტყველების ექსცენტრიულობა, რომელიც იძლევა მათი სიღრმისეული არსის გამოვლენის საშუალებას;

3. კარნავალური მეზალიანსები, ანუ ფამილარული დამოკიდებულება ყოველგვარი ფასეულობების, აზრების, მოვლენებისა და საგნების მიმართ. სახელდობრ, კარნავალის დროს ისპობა მიჯნები წმინდასა და პროფანულს, „მაღალსა“ და „დაბალს“, დიადსა და უმნიშვნელოს, ბრძნულსა და ბრიყვულს შორის;

4. პროფანაცია, ანუ საკრალური ტექსტების კარნავალური პაროდიები, კარნავალური მკრეხელობა, უხამსი გამოთქმები, რომლებიც უკავშირდება მიწისა და სხეულის განაყოფიერების აქტებს (5,141-142).

შეიმჩნევა თუ არა კარნავალიზაციის ნიშნები გრ. ორბელიანის პოეზიაში? ამ საკითხის გადასაწყვეტად უნდა მივმართოთ, პირველ რიგში, მის იმ ნაწარმოებებს, რომლებიც თემატურად, ლექსიკით და ა. შ. ახლოა ხალხურ პოეზიასთან. ასეთია გრ. ორბელიანის ე.წ. „ქალაქური“ ლექსები.

ამ ლექსების შეუსაბამობა რომანტიკული მსოფლაღქმისადმი შენიშნა ჯერ კიდევ კიტა აბაშიძემ. კრიტიკოსის განსაკუთრებული გაოცება გამოიწვია იმან, რომ გრ. ორბელიანს მუხამბაზი „არავისთვის მე დღეს არა მცალიან“ დაუწერია აელაბრის ჟაზარიაში პატიმრობის დროს. „შეიძლება,–ვარაუდობს კ. აბაშიძე,– უდარდელი, ქეიფისა და ლხინის მოსურნე ბეჟანის დახატვით უნდოდა, კონტრასტი შეექმნა თავისი ცხოვრებისა და ან ცხოვრების გულქვაობა და გულგრილობა დაეხატა მით, რომ მაშინ, „როცა ბედმა დაამხო დიდ-კაცნი, ბეჟანს დარჩა ბურთი და მოედანი“ (1; 60).

უფრო ზუსტია ვ. კოტეტიშვილის თვალსაზრისი ამ ნაწარმოების დაწერის მიზეზთა შესახებ: „აქ ირონია არის, არისტოკრატული ირონია... რუსეთის ბიუროკრატიამ ჩვენი არისტოკრატია დაწიხლა, საქართველოს განთავისუფლებისთვისაც ამ არისტოკრატიამ გამოიდო თავი და ცისფრადაც ის აღმოჩნდა. ბეჟანები კი დარჩნენ უდარდელად, „იმათ დარჩათ ბურთი და მოედანი“ (3; 102-103).

ეს მუხამბაზი გამონაკლისი როდია. აელაბრის ჟაზარიაში პატიმრობის დროს გრ. ორბელიანმა დაწერა აგრეთვე „საკვირველი მიხაძვა“, მოგვიანებით კი – „სალომეს ბეჟანა მკერავის მაგიერ“, მუხამბაზი („სულით ერთნო...“), „დიმიტრი ონიკაშვილის დარდები“, მუხამბაზი („გინდ მეძინოს“...), „კინტოს სიმღერა“. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ამ ნაწარმოებების დაწერას ბიძგი მისცა არა რომელიმე კონკრეტულმა ფაქტმა, კერძოდ, იმან, რომ 1932 წლის შეთქმულების მონაწილეთა დაპატიმრების შემდეგ „ბურთი და მოედანი“ ბეჟანებს დარჩათ, არამედ – უფრო ზოგადი ხასიათის მიზეზებმა.

მუხამბაზში „არავისთვის მე დღეს არა მცალიან“ ასახულია სწორედ რომ კარნავალური სიტუაცია – ცხოვრების ძველი მეფენი დაემხნენ და მათი ადგილი დაიკავა მასხარა, ბრიყვმა, მდაბიო ბეჟანამ, რომელიც ლექსში იმგვარადაა წარმოდგენილი, რომ ეჭვი არ გეპარება მისი, როგორც კარნავალური ცრუ-მეფის ანუ ე.წ. „ტრიქსტერის“ (იხ. ამის შესახებ [7]) ახალ სტატუსში. მსოფლწესრიგი შეტრიალებულია. „დაბალი“ (მდაბიო) შეენაცვლა „მაღალს“, უმნიშვნელო – დიადს, ბრიყვი– ბრძენს.

საინტერესოა, აგრეთვე, რომ ახალი „მეფე“ სიხარულით ემზადება თავისი ადგილის დასაკავებლად კარნავალურ ლხინში (ბეჟანა სადილადაა მიწვეული სალომე ორბელიანთან). ეს ლხინი კარნავალურია იმდენად, რამდენადაც „კარნავალამდელ“ სიტუაციაში ბეჟანას სალომე ორბელიანის გვერდით არავინ დასვამდა. საზოგადოდ, უნდა ითქვას, რომ გრ. ორბელიანის ამგვარ ნაწარმოებებში მთავარი მოტივია ტრფობა, ხოლო ფონი – ქეიფი, ლხინი, რომელიც საყოველთაო, საუკეთესო და თითქმის სავალდებულო საქმიანობადაა აღიარებული. ეს მოტივი მონაწილეობს ლექსშიც – „იარალის“, რაც ესოდენ აღაშფოთებდა კიტა აბაშიძეს. კერძოდ, სამშობლოს გახსენებისას გრ. ორბელიანს ახსენდება, პირველ რიგში, კახური ღვინო, ჯეირნის მწვადი, მწვანილი და ა.შ., ანუ სამშობლოს შესახებ წარმოდგენას მეტწილადაც ენაცვლება წარმოდგენა ლხინის შესახებ. ამასთან, „იარალის“ ლხინში მეფეები გახლდნენ აწ დამხობილი „დიდ-კაცები“, ახლა კი მათ შეენაცვლნენ მდაბიონი – მირზაჯანა, ბეჟანა, ლოპიანა, რომლებიც თავს იწონებენ თავიანთი ღირსებებით:

„მტკვრის პირს, ჩართან, თავის ლაზათებითა,
სუფრა გაშლით, დამხვდნენ იქ დარდიმანდნი,
იქა მნახონ, რა შევქმნილვარ, ვინა ვარ...“
(„დიმიტრი ონიკაშვილის დარდები“)

„ორთაჭალის ბაღში მნახე, ვინა ვარ,
დარდიმანდის ლხინში მნახე, ვინა ვარ!
ჯამით ტოლუმბაში მნახე, ვინა ვარ!
აბა, მუშტის კრივში მნახე, ვინა ვარ!
(მუხამბაზი „გინდ მეძინოს...“)

ეს ღირსებები განეკუთვნება არა „მაღალ“ სფეროს (კულტურა, განათლება, არისტოკრატიზმი და ა.შ.), არამედ – სიტყვასიტყვით, „დაბალს“, ე.ი. სხეულის ქვედა ნაწილებს. სოციალური წესრიგის შეტრიალებას ახლავს სხეულის ნაწილთა ფუნქციების მნიშვნელობის, მათი ღირებულების შეცვლაც. ყოველივე ეს ზუსტად შეესა-

ტყვისება კარნავალური ლიტერატურისა და მსოფლაღქმის იმ ნიშნებს, რომლებიც მითითებულია მ.მ.ბახტინის მიერ.

პოეტური მეტყველების კილო აქ ყოველთვის საზეიმოა, ხმამაღალი, „საჯარო“ („площадный“ – ბახტინის მიხედვით). ნიშანდობლივია განსხვავებაც, რომელიც თავს იჩენს გრ. ორბელიანის „რომანტიკულ“ ქმნილებათა ინტონაციასა და მისიეე ქალაქური („კარნავალური“) ლექსების ინტონაციას შორის. პირველი მათგანი დიალოგურია, მაგრამ ესაა, ერთგვარად, კამერული დიალოგი, მეორე შემთხვევაში კი – ხალხისადმი ხმამაღალი მიმართვა. ეს უკანასკნელი მარკირებულია – ლოპიანა, ბეჟანა, მირზაჯანა ნახსენებიც რომ არ იყვნენ, ლექსების ენა და ინტონაცია ააშკარავებს მეტყველების სუბიექტის სოციალურ მდგომარეობას.

საგულისხმოა, რომ ვ. კოტეტიშვილმა საგანგებოდ ხაზი გაუსვა კარნავალურ მომენტებს გრ.ორბელიანის ქალაქურ ლექსებში: „ერთი მხრივ, ქეფანა, როგორც ამაოება, სიკვდილი და უაზრობა, მეორე მხრივ კი – ქეფანა, როგორც ნათელმოსილი სამყარო, მხატვრული დეკორაცია, მხიარული მასკებით და უდარდელი მღერა-თამაშით“ (3; 88). სამაგიეროდ, ალ. ჭავჭავაძის ის ნაწარმოებები, სადაც, ჩვენი აზრით, ყველაზე მკვეთრად ელინდება სამყაროსა და ყოფიერების კარნავალური აღქმის ნიშნები, იშვიათად იპყრობდა მეცნიერთა ყურადღებას ან სულაც იგნორირებული იყო.

ასეთია, მაგალითად, „გუთნის დედა“, როლის თემას წარმოადგენს ყოფილი კარნავალური „მეფის“ მიერ სექსუალური ენერგიის დაკარგვა. გუთანი – ფალიკური სიმბოლოა.

ამ ნაწარმოებში (როგორც სჩვევია, საზოგადოდ, კარნავალურ ლიტერატურას) სააშკაროზეა გამოტანილი ადამიანის ის ინტიმური განცდები, რომლებიც, ჩვეულებრივ, პრივატული ცხოვრების სფეროს განეკუთვნება და საჯაროდ არ ცხადდება. აქაც ურთიერთშეუცვლებულია სხეულის ქვედა და ზედა ნაწილების ფუნქციები და, ამიტომ, სიყვარულს, როგორც ამაღლებულ გრძნობას ენაცვლება შიშველი ეროტიკა. ლექსში ასახული სხეული გროტესკულია, რადგან „გროტესკულ სხეულში ყველაზე არსებით როლს ასრულებს მისი ის ნაწილები,...სადაც სხეული სცილდება საკუთარ საზღვრებს, ანუ – მსხვილი მუცელი და ფალოსი“ (6; 351-352). შესაბამისად, სხეულის დაბერება ამ ნაწარმოებში წარმოდგენილია, როგორც ფალიკური ფუნქციების დაკარგვა.

ალ. ჭავჭავაძის შემოქმედებაში კარნავალური მოტივების გამოვლინის თვალსაზრისით საინტერესო მასალას იძლევა ლექსი „მართას ავათმყოფობა და ექიმის ნახვა“. შუახნის მართა დაავადდა:

„ხან ფეხს უჭერს, ხან მუხლებს ეპარება წერილ-წერილად,
ზოგჯერ სკუპით მუხლიდგან გულზე გადაახტება;
თუ იკითხავთ იმ სენსა, სიმსივნე ეწოდება“.

მართა დაიმარტოხელებს ექიმ ავეტიქას და აღუწერს თავისი დაავადების ნიშნებს. ექიმი ეკითხება ქალს, როგორ დაეწყო დაავადება. თურმე, მართას მოუქსოვია ლამაზი „რედიკული“, რომელიც ნაცნობმა ქალებმა დაუწუნეს: „რა ნახეს რედიკული, ჯერ ყველამ შითხრეს ქება,
მერე ცოტა ხანს უკან მიძაგეს შეხამება.
მერე სახისა მითხრეს, ამას ვერ ეწყობაო,
მერე მარგალიტისა,– ესეც არ უხდებაო.
ბოლოს ესეც კი მითხრეს, ბაწრის ჰაჭიჭსა ჰგავსო!“

და თუმცა თავდაპირველად მართა ექიმს აჩვენებს დასიებულ ხელ-ფეხსა და სახეს, მაგრამ ავადმყოფობის მიზეზის – წყენის – დასახელებისას, წამოსცდება:

„ეს მუცლის შეშობერვა სულ მას აქეთ დამჩემდა“.

მართას მონაყოლის მიხედვით გამოდის, რომ ის დააორსულა („მუცელი გაუბერა“) შეკავებულმა წყენამ („ვითმინე“) და გულში ჩაბშულმა სიტყვებმა (სახარებისეული მოტივის კარნავალური გადააზრება). „სიტყვა, რომელიც, ჩვეულებრივ, ლოკალიზებულია პირსა და აზრებში (თავში), აქ მუცელში იბუდებს“, – აღნიშნავს ბახტინი გროტესკული სხეულის შესახებ. ამასთან, ნაწარმოებში თავს იჩენს კარნავალური ორაზროვნება – ექიმი ავეტიქა ხედება, რომ მართა დააორსულა არა წყენამ და შეკავებულმა სიტყვებმა,არამედ – მამაკაცმა, ამიტომ უარს ამბობს ქალის მკურნალობაზე.

ლექსში „კნინა თინიას“ კვლავ ვხედებით ქვედასა და ზედას, საკრალურისა და ობსცენურის ურთიერთშენაცვლების მოტივს:

„მარხულნო, მანამ ცხონდებით,
ნეტა, ქარებით რათ კვდებით?!
ლობიო ღვინით დაარჩეთ,
თორემ აქაც წაწყმდებით“.

აქ მარხვა, ე.ი. საკრალური, „მაღალი“ ქმედება წარმოდგენილია, როგორც, უბრალოდ, ლობიოს ჭამა, რაც, თავის მხრივ, „ქარებს“ იწვევს. მარხვამ (ქარებმა) შეიძლება „წაწყმედა“ გამოიწვიოს, ანუ მარხულებს ცხოვრება კარნავალურ ჯოჯოხეთად უქციოს.

„მუხამბაში ლათაიური" უშუალოდ ასახავს სატურნალიური ღრეობის სურათს. ესაა კოლექტიური, სახალხო ზეიმი – ავტორი ყველგან იყენებს პირველი პირის მრავლობითი რიცხვის ფორმებს: „ლოთებო, ნეტარ ჩვენა", „ვაქაცნო, მოდით, დავლიოთ", „ჩვენს სიცხე ვერას დაგვაკლებს, ესთერეთ" და ა.შ. ნაწარმოებში მოხსენიებული არიან სხვადასხვა პროფესიისა და სოციალური წრეების წარმომადგენლები – მოძღვარი, ბერები, ბრძენი, უიმედოდ შეყვარებული მიჯნური, ექიმი, მდიდრები. პოეტი ხოტბას ასხმს ღვინოს, რომელიც ავადმყოფს ავიწყებს ტკივილს, მიჯნურს კი – სევდას. მისი აზრით, ფრთხილ ბრძენს მამაცი „ღლეული" სჯობს და ამ შეხედულებას იზიარებენ მოძღვარიცა და ბერებიც. ამგვარად, სიბრძნე, სიმდიდრე, სიყვარული, ე.ი. ყოველივე „მაღალი" „დამდაბლებულია" და განზავებულია საერთო საზეიმო, კარნავალურ ატმოსფეროში, სადაც შეიძლება ყველაფერი ითქვას და ეს ყველაფერი უნდა ითქვას უბრალო, „მდაბიური"ენით.

თუ ზემონათქვამს შევაჯამებთ, შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ჭავჭავაძისა და გრ. ორბელიანის შემოქმედება აშკარად კარნავალიზებულია. სწორედ ამ ნაწარმოებთა უჩვეულობა, შეუსაბამობა რომანტიკული მსოფლაღქმისადმი, მათი კარნავალური განწყობილება აიძულებდა კრიტიკოსებს, ამ პოეტთა ერთგვარი „რეაბილიტირების" მიზნით აღენიშნათ, რომ, მაგალითად, ალ. ჭავჭავაძეს „ერთხელაც არ მოუმართავს თავისი ჯნარი ისე, რომ კენესით აღსავსე ჰანგები არ დაემღერებინოს ზედა, ერთხელაც არ ჩამოუკრავს სიმები თავისი ჩონგურისა, რომ ცრემლის მომგვრელი სამგლოვიარო ხმები არ გამოეცეს მის ჩონგურს" (I; 22), ხოლო გრ. ორბელიანი დაეხასიათებინათ, როგორც პოეტი, ამ სიტყვის ყველაზე ამაღლებული გაგებით.

და მაინც, რამ განაპირობა ალ. ჭავჭავაძისა და გრ. ორბელიანის შემოქმედების ეკლექტიზმი? რატომ აისახა მათ პოეზიაში „კარნავალური" მოტივები და სახეები წმინდა „რომანტიკული" ხასიათის თემებთან ერთად?

საქმე ისაა, რომ „წინააღმდეგობრიობა", რომელიც თავს იჩენს ამ პოეტთა შემოქმედებაში, სხვა არაფერია, თუ არა ტრაგიკულისა და კომიკურის, მაღალისა და დაბალის ერთიანობა,რომელიც განუყოფელია კარნავალური მსოფლაღქმისგან. ამგვარი ამბივალენტურობის წყალობით მათი შემოქმედება ეკლექტიკური კი არაა, არამედ – მონოლითურია, ე.ი. გაერთიანებული და შეკავშირებულია კარნავალური მსოფლაღქმის საფუძველზე.

მაგრამ რა ფაქტორებმა განაპირობა ალ. ჭავჭავაძისა და გრ. ორბელიანის შემოქმედების კარნავალიზაცია და რამდენად შეესაბამება ის რომანტიზმის ესთეტიკურსა და მსოფლმხედველობრივ კონცეფციას?

აქ უნდა გავიხსენოთ, რაში მდგომარეობდა კარნავალის ფუნქციები. კარნავალის დროს ადამიანი თავისუფლდება ყოველგვარი შეზღუდვებისგან, თუ არ ჩავთვლით თვით კარნავალის კანონებს, პიროვნების თავისუფლება კი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ღირებულებაა, რომელიც რომანტიზმმა წამოაყენა. ამიტომ ლიტერატურის კარნავალიზება ასახავს პიროვნების სწრაფვას აბსოლუტური თავისუფლებისკენ, მათ შორის – ეროვნული თუ სოციალური ტრადიციებისა და პირობითობებისგან თავის დახსნისკენ ლტოლვას.

გარდა ამისა, ზემოხსენებული წინააღმდეგობრიობა გულისხმობს სამყაროსა და ყოფიერების შესახებ თვალსაზრისთა სიმრავლეს, ანუ ერთსა და იმავე მხატვრულ სისტემაში მრავალფეროვანი თვალსაზრისების თანაარსებობას – სამყაროს პროცესუალურ აღქმას, როდესაც სამყარო და მისი თითოეული ნაწილი არ ემთხვევა თავისთავს, სცილდება საკუთარ საზღვრებს, „თვითწინააღმდეგობრივია". ეს კი გამოხატულებაა რომანტიკული მსოფლაღქმისა, რომელიც ამ მხრივ დაუპირისპირდა კლასიცისტური ხელოვნების სტატიკურობას, რაციონალიზმს, ერთმნიშვნელოვნებას. შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ჭავჭავაძისა თუ გრ.ორბელიანის შემოქმედება არაა ერთმნიშვნელოვნად განმარტებადი და უძრავი სისტემა, არამედ -, „ცოცხალი", თვითგანვითარებადი ორგანიზმია.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. კ. აბაშიძე, ეტიუდები, თბ., 1962. 2. გ. ასათიანი. „ვეფხისტყაოსნიდან" „ბახტრიონამდე", თბ., 1974. 3. ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1959. 4. გ. ქიქოძე, წერილები, ესსეები, ნარკვევები, თბ., 1985. 5. **М.М. Бахтин.** Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. 6. **М.М. Бахтин.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. 7. Г.С. Кнабе, Основы общей теории культуры, методы, науки о культуре и ее актуальноые проблемы – история мировой культуры. М., 1998, с. 37-88.

Tamar Lomidze

Carnivalian motives in georgian romantic poets' works

The article analises the role and functions of carnivalian motives and images in the works of georgian romantic poets – Alexander Chavchavadze and Grigol Orbeliani. It has been found that these poets' works that are reflecting carnivalian world – outlook, is the organic component of their works.

ნინო ეახანია

ალექსანდრე ორბელიანის "მეფის ირაკლის მეორის დროის ცოცოტა ანბები"

ალექსანდრე ორბელიანმა შექმნა და დაგეიტოვა მხატერულ-დოკუმენტური პროზის არაერთი საინტერესო ნიმუში. ამ თხზულებებში რეალურად მომხდარის გეერდით გამოგონილი, მწერლის ფანტაზიით შექმნილი პასაუები თუ ეპიზოდებიც გეხვდება. აეტორი ზოგ შემთხვეევაში არა მარტო გადმოგეცემს, გვიამბობს ამბავს, არამედ თავის შეფასებასაც გეთაეაზობს, ამა თუ იმ მოვლენისადმი თავის დამოკიდებულებასაც გეაცნობს. მწერალი ფაქტებსა და მოვლენებს მშრალად კი არ აღწერს, არამედ – მხატერულად, რითაც მოქმედებს და გავლენას ახდენს მკითხველის ემოციებზე.

ჩვენს დროში განსაკუთრებით გაიზარდა ინტერესი დოკუმენტური ლიტერატურისადმი. მით უმეტეს, რომ შესაძლებელი ხდება ბეერი ისეთი დოკუმენტის გამოქვეყნება, რომელთა შესახებ აქამდე არაფერი ეიცოდით, ან ეიცოდით მხოლოდ ყურმოკერით, ზერელედ.

XIX საუკუნეში, როცა ალ. ორბელიანი ქმნიდა თაეის ნაწარმოებებს, ქართეელი საზოგადოების ინტერესს დოკუმენტური პროზისადმი მრაეალი ფაქტორი განაპირობებდა. პირეელ რიგში – სურეილი სიმართლის გაგებისა, დაფარულ-მიჩქმალულის არსში ჩაწედომისა და მით პოლიტიკური მოელენების ახსნისა. საჭირო და აუცილებელი იყო იმ მიზეზთა ჩხრეკა, რამაც საქართეელოს თაეისუფლების დაკარგეა გამოიწეია. ამ მხრივ ალ. ორბელიანის ნაწარმოებები მართლაც ფასდაუდებელი იყო, ამიტომ მისი ღირსება იმთაეითეე იგრძნო და დაიფასა საზოგადოების პროგრესულად მოაზროვნე ნაწილმა.

ჟანრმა და მწერლის მიზანდასახულებამ განაპირობა ის, რომ ალ. ორბელიანი სადა, მარტივი, გასაგები ენით წერს, ზოგ შემთხვეევაში შეიმჩნეეა რეპორტაუული სტილიც.

ალ. ორბელიანის ნაწერებს, რომლებიც ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ისტორიულ ნარკეეებად იყო მიჩნეული, რ. ჩხეიძემ, სავსებით მართებულად, მხატერულ-დოკუმენტური თხზულებები უწოდა. ამ სწორ კლასიფიკაციას ჩვენ მთლიანად ეიზიარებთ. ცნობილია, რომ დოკუმენტურ ლიტერატურას საფუძელად ხელშესახები დოკუმენტური მასალა უნდა ედოს. კერძოდ, "მოხსენებები, წერილები, საკანცელარიო საქმეები, მაგნატოჟონის კასეტები" [10. 762]. საინტერესოა, რა მასალას ეყრდნობა და იყენებს ალ. ორბელიანი თაეისი ნაწარმოებების შექმნისას. პირდაპირ უნდა ითქეას, რომ მწერალი, ძირითადად, თეითმხილეელთა ნაამბობს ემყარება. ალ. ორბელიანის ნაწერებში დაცულია ძალიან ბეერი საყურადღებო ცნობა ჩვენი ქეყნის გარდასული დღეების შესახებ. მწერალი განსაკუთრებით კარგად იცნობს თაეისი სახელოვანი პაპის, ერეკლე მეორის ეპოქას და თუმცა თვითონ პაპას არ მოსწრებია, არც ის ამბები უნახავს, რის შესახებაც წერს, მაგრამ სხეათა ნაამბობით ისე კარგად შეუსწავლია, გაუთაეისებია ყოეელი მცირე დეტალიც კი გასული საუკუნის საქართეელოს ცხოვრებიდან, რომ მკითხეელს რჩება სრული შთაბეჭდილება, თითქოს იგი ყეელაფრის თეითმხილეელსა და თანამონაწილეს უსმენს. ბეერი რამ ალ. ორბელიანს დედისგან, თეკლა ბატონიშეილისგან სმენია, გარდა ამისა, მწერალი, როგორც თვითონაც ბეერჯერ აღნიშნავს, გატაცებით უსმენდა გარდასული დღეების ცოცხალ მემატიანეებს, ხანდაზმულ პირებს და მათგან კრებდა საჭირო ცნობებს. მეო, - ამბობს ერთ სტატიაში, სკოლაში სწაელისას სხეა საგნები (გრამატიკა, მათემატიკა...) მაინცდამაინც არ მიზიდაედა, "ჩემი ნიჭი უფრო ძეელი ამბების გაგონება იყო ხოლმე ძეელ კაცებში" [3]. მაგრამ სხეათა ნაამბობს უკრიტიკოდ როდი ენდობოდა. მწერალი გულდასმით სწაელობდა წერილობით დოკუმენტებსა და მატიანეებს, ერთსა და იმაეე ამბებს სხეადასხეა პირისაგან ისმენდა. მწერალს წარსული დღეების შესახებ უყეებოდნენ ისინიც, ვინც თაეის დროზე ღალატობდა მეფესა და ქეეყანას. ალ. ორბელიანი წერილობით წყაროებსა და ცოცხალ ინფორმატორთა ნაამბობს ერთმანეთს უდარებდა და ასე ქმნიდა მხატერულ-დოკუმენტურ თხზულებებს. "მე ის ძეელი ამბები ძალიან კარგად, წერილად გამოკელეული, გამოკითხული მაქეს" [1. 52], შენიშნაეს მწერალი ერთგან, და იქეე უმატებს: "ამ ამბებისთეის დაედიოდი ძეელს კაცებში და ისინიც მიამბობდნენ გულახდითა, არაფერს არას მიმალაედნენ". სხეა ნაშრომში უფრო კონკრეტულად მიუთითებს: "ეს მცირედი ამბავი (ჯამბაკურიან-ორბელიანთა გენეალოგია – ნ. ე.) ზოგი ჩენ ყაფლანიანთ სახლის მოხუცებულთაგან გამიგონია, ზოგი ქართლის ცხოერებიდგან ეიცი, ზოგი ჩენ მამა-პაპით წიგნებიდგან, ზოგი სტეფანე ორბელიანის დაწერილი ისტორიით და ამათგან შეეადგინე ეს პატარა თხზულება ჩვენი სახლის ისტორიისათეის" [4].

აი, სწორედ ასე, ამ მეთოდითაა შედგენილი ალ. ორბელიანის სხეა თხზულებებიც, მხატერულ-დოკუმენტური ნაწერების მთელი სერია და ხელთა გეაქეს საინტერესოდ და პირუთენელად

მოთხრობილი ისტორია XVIII საუკუნისა, საიდანაც ბევრ ახალსა და საყურადღებო ამბავს ეიგებთ. სიმართლის თქმას, წარსულის ყველა წერილმანის გამომზეურებას, ყველაფრის შეულამაზებლად, მიუკერძოებლად გადმოცემას გარდაუვალ აუცილებლობად თელიდა ალ. ორბელიანი. მწერალი, ბუნებრიებია, ხშირად ფიქრობდა იმ მიზეზებზე, რამაც ქვეყნის დაცემა და წახდენა გამოიწვია. ამიტომაც უტრიალებდა საქართველოს უკანასკნელი დიდი მეფის ეპოქას, ჩხრეკდა და იკვლევდა მას. ერეკლე II ალ. ორბელიანისათვის დამოუკიდებელი და ერთიანი საქართველოს სიმბოლო იყო (ასე აღიქვამდნენ, მოიაზრებდნენ ამ მეფეს სხვა რომანტიკოსებიც. გაეცინსენოთ გრ. ორბელიანი: "მამული ვეღარ იხილავს ირაკლის ხმალსა მღელვარეს, დიდება იერიისა მასთან მარხია სამარეს"). არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ალ. ორბელიანის ნაწერებში ერეკლე განსაკუთრებული შუქითაა შემოსილი.

ალ. ორბელიანს დაწერილი აქვს მთელი სერია თხზულებებისა, რომლებშიც საუბარია ერეკლე მეფის პიროვნებასა და მის საამაყო საქმეებზე. ესენია მხატვრული თუ მხატვრულ-დოკუმენტური ნაწარმოებები: "ბატონიშვილი ირაკლის პირველი დრო ანუ თაედადება ქართველებისა", "მეფე ირაკლი მეორის ისტორიაზედ", "მეფის ირაკლის მეორის მეუღლე დარია ანუ დარეჯან", "მეფის ირაკლის მეორის დროის ცოცოტა ამბები ანუ ზოგიერთნი მაშინდელნი პირნი", "პირველი ამბავი მეფის ირაკლის მეორისა", "მეფე ირაკლის პატარა ჯიბის ბოხჩა", "ხუთი წლის ბატონიშვილი ირაკლი" და სხვ.

საზოგადოება ერთნაირად არ შეხვედრია ალ. ორბელიანის ისტორიულ თხზულებებს, რომლებშიც ლამის ჟამთააღმწერლის სიზუსტით არის ასახული მოვლენები. ზოგს თუ მოსწონდა ეს ნაწერები და ავტორს მადლობასაც ეუბნებოდა, ზოგს (რაღა თქმა უნდა, რუსოფილებს) გულზე ისარიივით ესობოდა.

რუსეთმა საქართველოში ფეხის დადგმისთანავე დაიწყო დაპყრობილი ქვეყნის დიდი ისტორიის გაყალბება. წარსულის მიჩქმალვა-გადასხვაფერება. აუცილებელი იყო, რომ ხალხი დაერწმუნებინა, ყოველგვარი სიკეთის მომტანი, თქვენი გადამრჩენელი და აწიც საიმედო მზრუნველი რუსეთია. ურუსეთოდ არც გიცხოვრიათ და ეერც იცხოვრებთო. ეს იყო რუსეთის შორს გამიზნული პოლიტიკა, რაც საბოლოო მიზნად ქართულ სხეულში რუსული სულის ჩანერგვასა და საქართველოს რუსეთში სრულ ნიველირებას ისახავდა.

რუსეთის მთავრობამ ბევრი მიიბირა. ზოგს თუ დიდი ჩინი მისცა, ზოგიც როზგქვეშ გაატარა და ასე ჩაუკლა წინააღმდეგობის სული. ალ. ორბელიანი ლამის ერთადერთი გამონაკლისია, შეთქმულების ჩაეარდნისა და სასჯელის მოხდის შემდეგაც რომ არ შეუცვლია მრწამსი და ყველა წინააღმდეგობის მიუხედავად, არასდეს შეგუებია რუსეთის ბატონობას საქართველოში. ქვეყნის მტრები ხალხს ნამდვილი ისტორიის გაცნობას უკრძალავდნენ. ალექსანდრე ცრუ მწერლად, შეთხზული, მოგონილი ამბების ავტორად გამოაცხადეს და გულუბრყვილო ქართველებმაც, რასაკვირველია, დაიჯერეს [6. 163].

მწერალს გულს უკლავდა ძველი, გარდასული ამბებისადმი ნიჰილისტური დამოკიდებულება, "ეერ მიმხედარვარ, არ მესმის მე, ძველის ამბის მწერლებს, ხელსახოცში რათ ჰკრავენ? – რად უნდათ, რომ ძველი გაიკაფოს და მითამ ახალი აღმოაცენონ?" [6. 163] – გაოცებული კითხულობს ალ. ორბელიანი.

საინტერესოა, რომ ალ. ორბელიანის ყურადღება არა მარტო საქართველოს ისტორიული წარსულისადმი და ქართველი გმირებისადმი იყო მიპყრობილი, მწერალი, როგორც ჭეშმარიტი მამულიშვილი, თვალყურს ადევნებდა სხვა ქვეყნებში მიმდინარე ეროვნულ-გამათავისუფლებელ მოძრაობას და უცხოელთა თავგანწირვას სამშობლოსათვის ნიმუშად და მაგალითად უსახებდა თავის ხალხს. ცნობილია, რომ XIX საუკუნეში ბევრი პატარა ქვეყანა იყო საქართველოს მსგავსად დაჩაგრულ-დამონებული (იტალია, საბერძნეთი, პოლონეთი, ირლანდია და სხვ.). ისინი ცდილობდნენ ჩაგვრის უღლისგან თავის გამოხსნას. ჩვენი მწერლები და საზოგადო მოღვაწეები მიესალმებოდნენ პატარა ხალხების ბრძოლას თავისუფლებისათვის. სხვათა მიერ ბრძოლებში მოღწეულ წარმატებებს იყენებდნენ სააგიტაციოდ და საპროპაგანდოდ, ქართველებში თავისუფლების სულის გასაღვიებლად. ასე იქცეოდნენ სამოციანელები, უფრო ადრე ასე უდგებოდა ამ საკითხს ალ. ორბელიანიც. რომანტიკოს მწერალს 1859 წლის მაისში დაუწერია "სიტყვა იტალიისათვის". ამ პატარა წერილში თავადაც დამცირებული და უფლებააყრილი ერის შვილი "რაედენი მთების, რაედენი მინდვრების, რაედენი მდინარეების და დასასრულ რაედენი ხღვების აქეთ" გულწრფელად სთხოვდა ღმერთს შორეული იტალიის გათავისუფლებას.

პოლიტიკური მანიფესტის ჟღერადობა აქვს მწერლის მიმართვას იტალიელებისადმი: "თქვენი ზურგი თქვენმა მტერმა არა ნახოს, რომ თქვენმა ფეხმა უკან არ დაიწიოს ერთი მცირედი ეერშოკი. იცოდეთ, ან ადგილობრივ უნდა დაიმარხნეთ ერთიანად ან არადა თქვენი მამული გაათავისუფლოთ აესტრიელებისაგან, რომელმაცა აღგზარდათ ძენი იტალიამ და ეეება ეაჟკაცები მიქცათ მამულს. თქვენგნით აქვს იმედი იტალიას და თქვენის შეურყვნელის ეაჟკაცობით მოელის იტალია, უთუოდ თქვენგნით განთავისუფლდეს" [1.153]. სტრიქონებს შორის თითქოს

სოლომონ დოდაშვილის სიტყვა-მოწოდებას ეკითხულობთ, ყურში მკაფიოდ ჩაგეცემის: "მაშ რაისთვის ცოცხალ ვართ?"

მხურვალედ სურდა ქართველ მამულიშვილს, რომ საფრანგეთს მართლა გაეწვდინა დახმარების ხელი პატარა იტალიისათვის და ამ სურვილში ის ფარული ოცნება იკითხება, რომ საქართველოსაც გამოუჩნდეს ძლიერი შემწე და ქომაგი, იქნებ აქაც გაიმარჯვოს სამართლიანობამ.

ამ პატარა წერილის ბოლოს კი მისი ავტორის ნატვრა და ოცნება ასე გაცხადდა: "იმ დაუსაბამოს, იმ დაუსრულებელს მამას გეეფიცები გულგახურებული, რომ რის მდგომარეობაში ანუ რის შემწეობითაც კი ეხლა იტალიელები მიეხწიენიან, ჩემი შვილებიც იმ მდგომარეობაში, იმ შემწეობით მენახოს მიხწეენილი ჩქარა". ერთი წლის შემდეგ დაიწერება ი. ჭავჭავაძის შეღეერი "მესმის, მესმის..." და ყველა ქართველის ფარული ოცნება ახლა პოეტურად გამოითქმის: "ღმერთო, ღმერთო, ეგ ხმა ტკბილი, გამაგონე ჩემს მამულში" [9. 104].

აქვე უნდა ითქვას, რომ საერთოდ ალ. ორბელიანისა და ი. ჭავჭავაძის ნააზრევისა და ინტერესთა მსგავსება შენიშნულია ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში, ეფიქრობთ, უთუოდ ანგარიშგასაწევია მოსაზრება, რომ ქართველ სამოციანელთა მსოფლმხედველობის ფორმირებაზე მნიშვნელოვანწილად იმოქმედა ალ. ორბელიანის მოღვაწეობამ.

ალ. ორბელიანის ყველა ნაწერი სამშობლოზე ფიქრით არის შთაგონებული. მწერალს ერთი წუთითაც არ ავიწყდება თავისი გმირი წინაპრები, რომლებმაც პირდაპირ მოსეულ მტერს საუკუნეების განმავლობაში გაუძლეს და ამიტომ ქართველთა სახელი არ აღგვილა მიწის პირიდან. იმათ მხოლოდ ის შეელეს, რომ "ჩვენ დაერჩით ქართველები, ისევ ქართველებად, ისევ ჩვენს ბინაზე" [1. 145]. ხანში შესული მწერალი ახალ დროს, როგორც თვითონ ამბობს, განათლების დროს მოესწრო, მაგრამ მომავალში სასიკეთოს ეერაფერს ხედავს. პესიმისტური განწყობის მიუხედავად, ალ. ორბელიანს ხელი არ ჩაუქნევია, ფარ-ხმალი არ დაუყრია და სიცოცხლის ბოლომდე ყველაფერს აკეთებდა უკეთესი მომავლის დასამკვიდრებლად. ალ. ორბელიანი წარსულს ისევე მძაფრად განიცდიდა, როგორც თანამედროვეობას. თავის თავს წინაპრებისაგან არ გამოჰყოფდა, მათთან ერთად იცავდა მამულს, მათთან ერთად წუეუტდა საქეეყნო საქმეებს, იქნეედა ხმალს, აწყობდა შეთქმულებას, მათთან ერთად ილხენდა. წინაპართა მზერა თან დაჰყვებოდა და მათ წინაშე მოვალეობასა და პასუხისმგებლობას ისევე გრძნობდა, როგორც შთამომავალთა წინაშე. განსაკუთრებული ინტერესი წარსულისადმი სრულიადაც არ იყო შემთხვევითი. მწერალს სურდა, წარმოეჩინა საქართველოს ისტორიის სიდიადე, რათა ყველას გასაგონად ეთქვა: ასეთი მდიდარი და სახელოვანი წარსულის მქონე ქვეყანა ღირსია იმისა, რომ აჰონდეს თავისი ეროვნული მეობა, დამოუკიდებლობა.

ამ მიზნითა და განწყობითაა დაწერილი მხატერულ-დოკუმენტური ეროზის ერთი საინტერესო ნიმუში – "მეფის ირაკლის მეორის დროის ცოცხტა ანბები, ანუ ზოგიერთი მაშინდელი პირნი". ამ ნაწარმოებში ალ. ორბელიანი კვლავ მისთვის ნაცნობ და საინტერესო ეპოქას – ერეკლე მეორის ხანას უტრიალებს. დიდია ამ წერილის შემეცნებითი მნიშვნელობა, რადგან ავტორი ბევრ საგულისხმო ცნობას გვაწვდის ამა თუ იმ ისტორიული პირისა და მოელენის შესახებ. ალ. ორბელიანი თავის მწერლურ პრინციპს – თქვას მხოლოდ სიმართლე – ბუნებრივია, არც აქ ღალატობს. მწერალი ადამიანთა ღვაწლს აფასებს იმის მიხედვით, თუ რა სიკეთე მოუტანეს მათ ქვეყანას, რა ამაგი დასდეს მამულს და არც ერთ შემთხვევაში არ ხელმძღვანელობს კერძო – პირადული ინტერესებით [11]. აი, ამის საინტერესო ნიმუში – ნაწარმოებში საუბარია ქაიხოსრო სარდალზე, რომელმაც ალ. ორბელიანის წინაპარი (პაპის მამა) უსამართლოდ დაახრჩობინა ერეკლეში ნადირშაჰს, შემდეგ გარდაცვლილის ოჯახიც აიკლო, ბუნებრივი და გასაგები იქნებოდა, ელიზბარ ორბელიანის შთამომავალს ამის გამო საყვედურით მოეხსენებია ქაიხოსრო სარდალი, მაგრამ ალ. ორბელიანი იმდენად წმინდა, მაღალი ზნეობისაა, რომ საქეეყნოს წინაშე პირადულს ყოველთვის იეიწყებს ხოლმე. ქაიხოსრო სარდლის სიძულვილი და მისი საქციელით გაბოროტება კი არა, მწერლის სიყვარული და კეთილგანწყობაა აღბეჭდილი ამ სიტყვებში: "სამდურავის ღირსი აღარ არის ქაიხოსრო სარდალი, ეინაიდგან საქართველოს გაერთიანებისათვის დიდად ეწეოდა მეფეს თეიმურაზს" [2. 32]. აი, ამის გამო დაუსახურებია ავტორის ქება ქაიხოსროს, რომელმაც ბოლომდე უერთგულა თეიმურაზს და არ ახეცა იმათ, ეინც ქართლისა და კახეთის კელავ გათიშეას ცდილობდა. საინტერესოა შენიშვნა, რომელსაც მწერალი იქეე, სქოლიოში აკეთებს: "საკეირელად მიჩანს, რომ ქართლის დიდრონი კაცები ეითარცა კონსტანტინე მუხრანის ბატონი, ქაიხოსრო სარდალი და კიდეე სხვანი კახეთის მეფეს თეიმურაზს მიუდგნენ და ქართლი კახეთს გააერთეს". საკეირველი აბა რა იყო, საქართველოს ერთიანობის მსურველი ქართლშიც ბევრი იქნებოდა, კახეთშიც და სხვა კუთხეებშიც, მაგრამ მწერალმა იცის რა ფეოდალური შუღლისა და ქიშპობის ნიმუშები, ეს საკეიელი მაინც გასაკეირად მიუჩნეეია. "იმათ ეტყობათ, რომ შორს დამნახავნი ყოფილან, დასძენს იქეე კმაყოფილებით. ეინც ქართლ-კახეთის გაერთიანებას ეწინააღმდეგებოდა, მათგან მწერალი აქ შანშე ერისთავსა და გიეი ამილახვარს ასახელებს. მათ შესახებ ამბობს: "ორთა ამათ უჩანთ მოკლე

გონება და მოკლე სულობაც". ასე არაპირდაპირ იქადაგა ალ. ორბელიანმა საქართველოს ერთიანობა, რაც საჭიროროტო საკითხი იყო გასულ საუკუნეში და სიცხოველე არ დაუკარგავს დღესაც.

მეტად ცოცხლად და მიმზიდველად გეიხატავს მწერალი სარდალ დავით ორბელიანის (ერეკლე მეფის სიძე, თამარის მეუღლე) პიროვნებას. ავტორი ახერხებს, ორიოდე შტრიხით შექმნას სარდლის შთამბეჭდავი პორტრეტი. "სახეც იმისთანა მედიდური ჰქონდა იმას, წეერიც გრძელი და ტანიც ბრგე" [2. 34]. დავით სარდლის ნაკლსაც არ ფარავს, გულწრფელად გეიმხელს მწერალი. "ხასიათით აპრიალებული იყოო", "ის იყო განუსაზღერელი პატიეის მოყვარული და მედიდური ანუ გულმაღალი კაცი". მაგრამ ყველა ნაკლს სწონიდა და ფარავდა სამშობლოს ერთგულება. ერეკლეს ფარულმა მტრებმა მოახერხეს თურმე დავითის ოჯახის გადაბირება, ისინიც მოემზადნენ უცხოეთში გასაქცევად და იქიდან საქართველოს ასაოხრებლად, მაგრამ ეს რომ დავით სარდალმა გაიგო, "გინებით გამოყარა კარში თავისი შეილი იეანე, თავის ძმისწული გიორგი, ასლანი და იოსებ" [გე. 34].

მტრების ჩაგონებით, მეფეს ერთხანს შეურისხავს თავისი სიძე, მაგრამ შემდეგ თეითონეე გამოუსწორებია თავისი შეცდომა.

საყოველთაოდ ცნობილია დავით სარდლისა და პოეტ ბესარიონ გაბაშეილის მეგობრობა. ბესიკს რამდენიმე ლექსი მიუძღენია დავით ორბელიანისადმი. დავითის გმირული საქიელი შეაქო პოემაში "ასპინძისათეის". საინტერესოა ლექსი "ცრემლთა მდინარე", რომელშიც ბესიკი ასე მიმართავს უსამართლოდ დასჯილ მეგობარს:

"ცრემლთა მდინარე, სისხლმჩინარე
მიაყრობს ხედასა: ვითა გიხილო?
სოფლისა ბრჭალმან, ვით გრიგალმან
ჩემსა ბედსა უსწორა კილო!
დრო მზის ფერები, ბნელ მთენები
სად დაედასა, ედემად ზრდილო!
ნუთუმცა გველმან, ენით მკელელმან
გმირსა ქედსა დაგდეა საცილო?"

კრწანისის ომის დროს დასნეულებული სარდალი იმაზე დარდობდა, რომ თეითონაც, სხეა მამულიშეილების მსგავსად, ბრძოლის ველზე არ დალია სული.

"აღამაშადხანი ეერას უზამდა ირაკლის, თუ დავით სარდალი კარგათ ყოფილიყო", გვეუბნება ალ. ორბელიანი და ეგრძნობთ, რა საიმედო საყრდენი, ძალა და სიმაგრე ყოფილა დავითი მეფისათეის. საქართველოს მხსნელად, მეფის კარზე შეთქმულების ჩამხშობად, მტერთა რისხვად, ქვეყნის სასოებად გვისახავს ალ. ორბელიანი დავით სარდალს. მეფის უსიტყეო მორჩილება და უზომო ერთგულება, მწერლის აზრით, იგივე ქეყნის სიყვარულია. მოეუსმინოთ ალ. ორბელიანს: "მეფის ირაკლისთეის ის იყო კარგი, ნემეტნავად მაშინდელსა დროში, რომ იმისთანა კაცი ისე მორჩილებდა მეფეს. აი, ამით ჩანს, რომ სარდალი დავით დიდი გონიერი ყოფილა და ეტყობა მშობელი მამულიც დიდად პყეარებია". დავით სარდალი გულმდუღარედ დაიტირა ერეკლე მეფემ. მას სხვათა შორის, ესეც უთქეამს: "ჩემო მარჯვენა მხარევ, ჩემო სიძე დავით სარდალო, შენ აღარ მყვანდი და საქართველოც იმიტომ დაგეიქციეს მტრებმაო".

ალ. ორბელიანი განუხრელად მისდევს სიმართლეს, დაუფარავად ამხელს ქეყნის ყეელა ორგულსა და მოღალატეს, თუნდაც მისიეე გვარისა იყოს, ან უშუალო წინაპარიც კი. ამის დასტურია მწერლის სიტყვები: "დავით სარდლის შემდგომ სულერთიან ორბელიანები მოღალატენი შეიქნენ მეფის ირაკლისა. დავით სარდლის შემდგომ რაღაც ხარახურა ხალხი დარჩა ორბელიანები, ერთს რიგიანი ჭკუა არ ჰქონდა, სულ ფუქსავატი რაღაცეები იყვნენ" [გე. 35]. ალბათ, რა მწარე იქნებოდა საკუთარ ოჯახზე აუგის თქმა, ღვიძლ მამაზე ამის დაწერა: "სადაც ნახაედა, რომ მოშატებული სიმაღლე იყო და ძალა, მამაჩემი იმათ მიმართაედა, ეგება ამით კაცი გავხდეო". ავტორი სიმართლეს არ აყალბებს, საკუთარ მრწამსსა და მწერლურ კრედოს არ ღალატობს და თუმცა მოკლედ, მაგრამ ნათლად და გასაგებად წარმოაჩენს მამის ბუნებას.

ალ. ორბელიანი საქართველოს დაღუპეაში უმთაერესად ქეყნის ფარულ მტრებს, შენიღბულ მოღალატეებს ადანაშაულებდა. საყურადღებოა, რომ მეფისა და ხალხის ორგულთა ჩამოთელა-დახასიათება სწორედ ჯამბაკურ-ორბელიანებით დაიწყო, ცხადია, თეითონ კარგად იცის, რომ მოღალატეები იყვნენ "არამც თუ მარტო ორბელიანები, სხეებიც უფრო ადრიდგანვე... მე არაეინ დამიზოგია აქ, არც ჩემი გვარი და არც სხვა, ჩემთეის სულ ერთნი არიან. მამულის ღალატი მარჯვენა ხელმა ცოტათიც რომ იგრძნოს, უნდა მოიჭრას ის ხელი და ძაღლებს მიუგდოს, არამცთუ დაზოგოს ეინმე" [გე. 37]. დამახასიათებელი ამონაწერია. მწერლის აზრით, ისტორიის გაყალბება ისეთიეე ღალატია მამულისა, როგორც ბრძოლის ეელიდან გამოქცეეა, ან მოწინააღმდეგის ბანაკში გადასეელა.

პირუთვნელად და სიმართლით წარმოგვისახავს მწერალი საქართველოს უკანასკნელი მეფის, გიორგი XII სურათს. ამასთან დაკავშირებით გეაცნობს გიორგი ბატონიშვილის პირველი ცოლის, ქეთევანის ძმას, რევაზ ანდრონიკაშვილს. რევაზის მოღალატურ საქციელს სხვა ნაწარმოებებშიც ამხელს ალ. ორბელიანი. იქაც ხაზგასმით მიუთითებს, რომ რევაზს თავის სიძეზე (გიორგი ბატონიშვილზე) დიდი გაელენა ჰქონდა. სწორედ მას, მომავალი მეფის სიძეობით გაამაყებულ და გადიდგულებულ თავადს მოუვიდა აზრად ერეკლე მეფის წინააღმდეგ შეთქმულების მოწყობა, მეფის გადაგდება და მის მაგიერ გიორგი ბატონიშვილის გამეფება. ცხადია, ამ იდეის განხორციელების შემთხვევაში საქართველოს ერთპიროვნული მმართველი, ფაქტიურად, რევაზ ანდრონიკაშვილი იქნებოდა. რევაზს ამ ჩანაფიქრის ასასრულებლად ძალაც ჰქონდა – კახეთ-ქიზიყიც მას უჭერდა მხარს (თვითონ ქიზიყის მოურავი იყო) და ჭარ-ბელაქანის ლეკებიც მოიმხრო. ასე, რომ, საშიშროება საკმაოდ დიდი იყო, მაგრამ ფარული შეთქმულება გამოაშკარავდა, ერეკლე მეფემ ყველაფერი შეიტყო და რევაზი იმით დასაჯა, რომ მოურავობა ჩამოართვა და თავის მეორე სიძეს, ზაქარიას მისცა [12]. რევაზს ამით თუმცა ძალა გამოეცალა, მაგრამ თავისას მაინც არ იშლიდა. ამ შეთქმულების გამჟღავნება რევაზ ანდრონიკაშვილის დის, ქეთევანის დამსახურება იყო. ამ ჭკვიანმა და მამულის ერთგულმა ქალმა ქეფაანა დიდი განსაცდელისგან იხსნა. საუბედუროდ, ქეთევანი ამის შემდეგ მალე გარდაიცვალა. რევაზ ანდრონიკაშვილის ჩაგონებით და აქტიური ჩარევით გიორგი ბატონიშვილმა ცოლად გიორგი ციციშვილის ასული, მარიამი შეირთო.

პლატონ იოსელიანის მოწმობით, გიორგი ბატონიშვილი უცრად მოიხიბლა "მშვენიერებითა ქალთა შორის ბრწყინვალე" მარიამით და პირველი მეუღლის გარდაცვალებიდან 40 დღის შემდეგ მარიამზე დაიწერა ჯვარი. ამის გამო თურმე "დიდად ზრახავდნენ მეფის ძესა ესრეთისა დაშურებისა და აჩქარებისათვის. ყოველით ჰგმობდნენ უგრძნობელობისათვის [7. 12].

როგორც ვხედავთ, ალ. ორბელიანს სხვაგვარად აქვს ახსნილი გიორგი ბატონიშვილის ასეთი დაჩქარებული მეორე ქორწინება. გიორგი ციციშვილი (მეტსახელად ხათა გოგია) მეფის ორგულობისთვის ადრე დასჯილი ყოფილა (ყურები ჰქონდა დასხეპილი). ეს ორი ერეგი და ქეყნის მოღალატე ადამიანი (რევაზ ანდრონიკაშვილი და ხათა გოგია) ერთად მოქმედებდა ქეყნის წინააღმდეგ, ისინი სხვებსაც ითრევდნენ თავიანთ საქმიანობაში, რითაც ღუპავდნენ საქართველოს. საინტერესოა, როგორი სითბოთი და სიყვარულით ხატავს მწერალი რევაზ ანდრონიკაშვილის დის, ქეთევანის სახებას. იგი "ჭკეიანი, გონიერი, მართებული დედაკაცი" იყო, რომელსაც კარგად ესმოდა, რომ მეფის წინააღმდეგ ბრძოლას ქეყნისათვის დამღუპველი შედეგები მოჰყებოდა. სწორედ ამიტომ ამხილა მან საყვარელი ძმა, არც თვითონ ინდომა დედოფლობა და მერეც, როცა მეფემ რევაზი დასაჯა, ქეთევანი ძმას ამას ჩააგონებდა ხოლმე: "მეფის ირაკლის წინააღმდეგობა ღეთის მტრობა იქნება... ყველა ქართველმა თავი უნდა გამოიდონ და მეფეს ირაკლის შეეწიონენ, საქართველოსთვის იტანჯებოდა საცოდავი" [გე. 38]. ეს ამბავი მწერლისთვის უამბნია მეფე გიორგის შინაურ მდივანს ელიაზარ ფალავანდიშვილს, რომელსაც პირადად მოუსმენია და-ძმის საუბარი,

თავის ბიძას, გიორგი XII ალ. ორბელიანი გულუბრყვილო და სნეულ კაცად გვიხატავს. მტრები მის გარშემო ისე მოქმედებდნენ, მის სახელს ეფარებოდნენ და ბრმა იარაღად იყენებდნენ, რომ გიორგი, "ის მართალი, წრფელი და სნეული" ეერაფერს ხვდებოდა. აშკარად იგრძნობა, რომ მწერალი გასაჭირშია. გულით უნდა, რომ ბიძა არაფერში დაადანაშაულოს, წმინდა, პატიოსან კაცად გაგვაცნოს. მით უფრო, რომ გიორგი ბატონიშვილისაგან თავს დაცალებულად გრძნობს, თავისი "ოჯახის დამდგენელს" ეძახის (თეკლას გათხოვება ეახტანგ ორბელიანზე და გამზითვება გიორგის უშუალო ჩარევით მომხდარა). მაგრამ ალ. ორბელიანს ღრმად სჯერა, რომ "უთქმელობაც არ იქნება, სეინდისი გაგეიწყრება". ამის შემდეგ მწერალი გეაცნობს გიორგი მეფის სისუსტეებს: ჭამა-სმა დიდად ჰყვარებია, უმეტეს დროს ლოცვაში ატარებდა, ზედმეტ, გადაჭარბებულ ყურადღებას უთმობდა გარეგნობას, ჩაცმა-დახურვას, სამეფო საქმეებისათვის თითქმის არ ზრუნაედა, დღეში სამი საათიღა თუ მოიცლიდა სახელმწიფოსათვის. ალ. ორბელიანი დარწმუნებულია, ეს დროც საკმარისი იქნებოდა კეთილი საქმეების საკეთებლად, ერთგული და გონიერი მრჩეელები რომ ჰყოლოდა, მაგრამ ბოროტგამზრახველები სარგებლობდნენ მეფის სისუსტით და სმა-ჭამისაგან არ აცლიდნენ ("იმ შეჩენილებმა იმ ჩეენი ქეყნის მტრებმა ბატონიშვილი გიორგი ანუ მეფე სმაჭამისაგან არ მოაცალეს და მეფე ირაკლი ომებისაგან, რომ ქეყნისათვის ეფიქრათ რამე იმ ორთა"). ცნობილია, რომ ხალხმა გიორგი XII "ზაქიყლაია" შეარქვა, ხალხი კი არასოდეს ცდება. განსაკუთრებული, საუკეთესო საჭმელები სომხების სახლებიდან მოსდიოდა მეფეს, ხოლო გარსეენ ჭაეჭაეაძე ჩინებული ღეინოებით ამარაგებდა თურმე (სხვა ნაწარმოებებში სომეხ მოღალატეებზე საგანგებოდ საუბრობს მწერალი და გარსეენ ჭაეჭაეაძეც ქეყნის დამღუპეელად ჰყაეს მიჩნეული). ერთადერთი ერთგული და სანდო ადამიანი მეფის მდივანი ელიაზარ ფალავანდიშეილი იყო, "სხეები ვინც ეხეია სულ

ეშმაკნი, იმის მატყუებლები, რომლებიცა ელიაზარს უალაენდიშვილსა ნაბიჯზედ გზას უხლართაედნენ იმასთან".

ალ. ორბელიანი ცდილობს, როგორმე დაიცვას და გაამართლოს გიორგი XII. "იმას ჰქონდა ნათელი გონება, გამბედავი ხასიათი, უცხო ენის საუბრობა და მრისხანე ყოფაქცევა, იყო მოსული, ბრეკ და სქელი მხარბეჭიანი კაცი და დიდი ღვთის მოყვარე" [გე. 39], - გეუუბნება მწერალი. მკითხველს რომ ეს დახასიათება გადაჭარბებად არ მოეჩვენოს, იქვე სქოლიოში განმარტავს, რომ მეფე ახალგაზრდობაში ყველაფრით შემკული, ყოველმხრივ მოსაწონი იყო, ხოლო ხანში შესული დასნეულდა, რითაც ქვეყნის მტრები სარგებლობდნენ.

უნდა ითქვას, ალ. ორბელიანი გიორგი მეფის წრფელი სიყვარულის მიუხედავად ახერხებს, არ უღალატოს თავის შემოქმედებით პრინციპს: "რაკი იწერება, უნდა დაიწეროს ისე, როგორც იყო საქმე, თუ არა და ტყუილები უსინდისოების წესია".

ერთ-ერთი მოღალატე ასლან ორბელიანი, რომელსაც კარგად იცნობდა მწერალი და რომელიც პოლკოვნიკ ვახტანგ ორბელიანის მეგობარი და მისი ოჯახის ახლობელი იყო, ყველაფერს გულახდილად ჰყვებოდა ალექსანდრესთან და ნანობდა, რომ "მეფის ირაკლის ღალატში შევიდა". თავისი დანაშაულის გამოსწორება ასლანს იმით მოუწადინებია, რომ რუსეთის წინააღმდეგ აჯანყების მოწყობა განუზრახავს. ჩაფიქრებული ჰქონდა, რომ თავისი ცოლის და, დედოფალი მარიამი ხეუსურეთში შეეყვანა, იქ ხალხი აეღელვებინა და იქიდან ბრძოლის ტალღა მთელ საქართველოს მოსდებოდა. ეს ამბავი მეთვალყურეებმა აცნობეს მთავარმართებელ ციციანოვს. ისიც უმალვე მიხედა, რა სახიფათო ხდებოდა მარიამის საქართველოში დატოვება და ყოველნაირად შეეცადა, დაეჩქარებინა დედოფლის გადასახლება. მარიამს (ისევე როგორც სხვებს) არსად გამგზავრება არ სურდა. მიუხედავად იმისა, რომ მას აქ საგანგებოდ შეუქმნეს გაუსაძლისი პირობები. მარიამი თავისი ნებით არსად წასვლას არ აპირებდა. ჭაკეიანმა დედოფალმა დროის მოგება გადაწყვიტა, შვილების მცირეწლოვანება და საკუთარი ავადმყოფობა მოიმიზეზა და 3 წლით საქართველოში დარჩენა მოითხოვა. ციციანოვი, ცხადია, კარგად მიხვდა მარიამის ნამდვილ განზრახვას და სასწრაფოდ გასცა ბრძანება დედოფალი მარიამი შვილებითურთ რუსეთში გადაესახლებინათ, თუმცა ამისათვის ძალის გამოყენება დასჭირვებოდათ. ბრძანების შესრულება გენერალმა ლაზარევმა სცადა, რასაც შეეწირა კიდეც მისი სიცოცხლე. რაც შეეხება ასლან ორბელიანს, იგი დაიჭირეს. "არ ეიცით, რამ დაგვაბრმავაო, შეტყოდა ბეერჯერ ასლან, - ისე რად შევიკარით, რომ ეულარაფრისთანას ვეღარ ეხედავდითო", - წერს ალ. ორბელიანი. მარიამის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ შესანიშნავი წიგნი დაწერეს და 1956 წ. ბუენოს-აირესში გამოსცეს თამარ და აკაკი პაპაევებმა. აეტორები წიგნისა წერენ: "მემკვიდრეობით სარდალს და სარდლობის ყველა ტრადიციებს ნაზიარევე, ასლან ორბელიანს, აქაც რომ ჭეშმარიტი სარდლობა გამოეჩინა: - დედოფალი მარიამი ფშავ-ხევსურეთში გადაეყვანა: აქ მისი სახელით აჯანყების დროშა აეფრიალებინა, - მას დაუყოვნებლივ უთუოდ გამოეხმაურებოდნენ მოხევეები. არაგველები, ოსები, გუდამაყრელები და მთელი მთა. ყველა ესენი დედოფალს გვერდში ამოუდგებოდნენ და ის ამბები, რაც ერთი წლის შემდეგ მოხდა (მთიულეთის ამბოხება?!), უფრო ადრე და უფრო მეტის ერთსულოვნებით იფეთქებდა, და გაბრიელ ყაზბეგის ერთგულება რუსებს ვეღარას არგებდა [8. 157].

მაგრამ ოცნება ოცნებად დარჩა, 1809 წ. იელისში ქართველი დედოფალი უკვე ბელგოროდში იყო, სადაც, ფაქტიურად, დაპატიმრებული ჰყავდათ 1811 წლამდე. შემდეგ უფლება მისცეს მოსკოვში ცხოვრებისა. ლაზარევის მკელელობაში დედოფლის უდანაშაულობას ბევრი ვინმე აღიარებდა (ბუტკოვი, დავით ბატონიშვილი, მღედელთმთავარი პავნუტი...), მაგრამ რუსეთის საიმპერატორო კარმა ციციანოვის ცნობა მიიღო ერთადერთ ჭეშმარიტებად და მარიამს პეტერბურგში ცხოვრების ნება მაინც არ მისცა [13].

1850 წლის 30 მარტს მარიამ დედოფალი მოსკოვში გარდაიცვალა, მისიეე სურვილის თანახმად, იგი ჩამოასვენეს საქართველოში და ღირსეულად დაკრძალეს სვეტიცხოველის ტაძარში მეუღლის, გიორგი XII-ის გვერდით. ასე "გამოისყიდა" რუსეთის მთავრობამ თავისი დანაშაული დედოფლის წინაშე და აურაცხელი ტანჯვის ფასად ეს ჰატიე მიაგო.

ასლან ორბელიანი (მარიამ დედოფლის სიძე, არშემდგარი აჯანყების ერთ-ერთი მოთაეე), როგორც ეთქვით, ყველაფერს გულახდილად უამბობდა მწერალს, ალექსანდრე ორბელიანს. ასლანი დარწმუნებული ყოფილა, რომ საქართველო სომხებმა დაღუპეს. ალ. ორბელიანმა კი დანამდვილებით უწყის, რომ მეფისა და ქვეყნის წასახდენად რამდენიმე დასი მოქმედებდა, მათ შორის ერთ-ერთი მართლაც სომხების ყოფილა. სომეხი მოღალატეები დაკავშირებულნი იყვნენ რეეაზ ანდრონიკაშვილისა და გიორგი ციციშვილის (ხათა გოგიას) ჯგუფთან, ესენი ერთმანეთთან შეთანხმებით ხლართაედნენ ინტრიგის ქსელებს. ამათ გარდა, ქვეყანას მტრობდნენ მეფისაგან აღხვეეული და ქართველებში კარგი სახელისა და რეპუტაციის მქონე პირები, მათ შორის, მწერალი პირველ რიგში ასახელებს გარსევან ჭავჭავაძეს.

საყურადღებოა, რომ ამ ნაწარმოებში ("მეფის ირაკლის დროის ცოცხტა ამბები"...) ალ. ორბელიანი არ ახდენს სამეფო ოჯახის იდეალიზაციას (როგორც, მაგალითად, "საქართველოს მეფის ირაკლის ძე ლეონში" და ზოგ სხვაშიც). არ ალამაზებს ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულებას, უნაკლოდ და მიმზიდველად სულაც არ გვიჩვენებს მათ ცხოვრებას. პირიქით, შეუფერებლად, მიუკერძოებლად ხატავს ბატონიშვილთა სახეებს, მათ ურთიერთობას მამასთან და ერთმანეთთან. ბატონიშვილთა ალ. ორბელიანისეული დახასიათება ფრიად საყურადღებოა როგორც ლიტერატურული, ისე ისტორიული თვალსაზრისით. ამიტომ ზედმეტი არ იქნება, გაეცნოთ მას.

ალ. ორბელიანის გადმოცემით, მტრებმა მოახერხეს, უკმაყოფილება გაეღვიძებინათ გიორგი მეფესა და დაეთ ბატონიშვილს შორის. დაეითმა "ეერაფრით ეერ გაუერთა გული მამას". მამა-შვილს შორის წინააღმდეგობის გამწვავებას ხელს უწყობდნენ ფარული მოღალატეები, რომლებიც საგანგებოდ ძაბავდნენ ისედაც რთულ სიტუაციას. ბოლოს საქმე იქამდე მიეიდა, რომ აეადმყოფმა გიორგი მეფემ საქართველო რუსეთს მისცა. "ამასთანაეე არეულობა ჩამოუგდეს იმათ ოჯახს, რომ ძმა ძმის მტერი გახადეს, შვილი მამისა და რა კეთილიღა მოუეიდოდა იმათ ოჯახს და ბოლოს საქართეელოს?" " ზოგადსნეობრივი პრინციპებიდან გამომდინარე საესებით ლოგიკურ შეკითხვას სვამს ალ. ორბელიანი. მწერალი არ ერიდება წარსულის საჩოთირო მხარეების წარმოჩენასაც. საინტერესოა, როგორ ახასიათებს აეტორი მირიან ბატონიშვილს. "პირეელად საქართველოს ხალხსა ბატონიშვილი მირიან რაღაც დიდი ნასწაელი და საეირეელი ეგონათ, მაგრამ იმისთანა თაეის ოჯახის დასაცეცეი საქმეები რომ ჰქნა, სრულიად აითაელწუნეს და ლანძღეის მეტი სხეა არა იყო რა იმაზედ" [გე. 42]. ალ. ორბელიანი მირიან ბატონიშვილს გიორგი მეფის ოჯახის არეეასა და შფოთის ჩამოგდებაში ადანაშაულებს.

საქართველოს დაღუპვაში, მწერლის აზრით, დიდი წილი უდეეთ ეახტანგ VI და უფლისწულ ბაქარს. მათ საქართველოში კავშირი ჰქონდათ ერეკლე მეფის მტრებთან და ყეელაფერს აკეთებდნენ ქართლის ტახტის დასაბრუნებლად. ეახტანგ VI ძმისწულმა აბდულაბეგმაც სისხლი გაუშრო ერეკლე მეფეს. "სულ იმას გაიძახოდა: "ქართლი ჩემია. ერეკლემ კახეთი იკმაროსო. თითქოს საქართველო მრავალთათხიანი ბინა იყო და ერთმანეთს შორის უნდა გაეყოთ" [6. 48]. ალ. ორბელიანი მხურეალე მომხრეა საქართველოს ერთიანობისა. მისთეის ნათელია ქართლ-კახეთის ერთ სამეფოდ გაერთიანების სასიკეთო შედეგები და ამ პროზიციიდან უარყოფითად აფასებს ეახტანგისა და მისი მომხრეების მცდელობას. უნდა ითქეას, რომ მწერალი ყოეელთეის ცდილობს ამა თუ იმ საკიცეელის ახსნას. ამ შემთხვეევაში ქართლის ტახტის მემკეიდრეთა მიზანი სრულიად ნათელია და ახსნაც ძნელი მოსაძებნი არ არის: "მეფე ეახტანგ თაეისი მეფობისათეის ზრუნაედა და იმისათეის ურეედა საქართველოს. იმის შეილი ბაქარიც იმისთეისა" [გე. 50], - წერს ალ. ორბელიანი. ხოლო რა ამოძრაეებდათ სომხებს მეფისა და ქეენის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ეს ადეილად დასანახი არ არის. მწერალსაც ეერ გაუგია: "ის სომხები რა მიზეზისთეის ღუპაედნენ ჩეენ ქეეყანას?" ამ კითხეას ელიაზარ ფალაეანდიშეილმა (მეფე გიორგის კარზე ერთადერთმა სანდო და საიმედო კაცმა) ასე უპასუხა: ორქიატერ იოსებს სომხებისთეის უთქეამს ხუმრობით: "ამას იქით ჩეენ სომხები უნდა ეიყენეთ საქართველოში და საქართველო ჩეენი უნდა იყოსო". თუმცა ორქიატერმა ხუმრობით თქეა, მაგრამ კი მართალი თქეა. სწორეთ მართალია. სწორეთ თაეიანთეის უნდათ საქართველო. ჯერ ჩეენ წაგეახდინონ და მასუკან ჩეენის წახდენითა ისინი განძლიერდნენო" [გე. 50-51]. საგულისხმოა, რომ ალ. ორბელიანი იზიარებს ელიაზარ ფალაეანდიშეილის ამ აზრს და იქეე, სქოლიოში ეჭესაც გამოთქეამს, იოსებ ორქიატერს ეკატერინა ხელმწიფესთან ხომ არ ექნებოდა საიდუმლო მოლაპარაკება ამის თაობაზე. "ეკატერინა ხელმწიფის პოლიტიკისაგან საკეირეელი არ არის, რომ ამას იქით თქეენ სომხები უნდა იყენეთო საქართველოში. ან გულით მართლა ეტყოდა და ან თაეის პოლიტიკისათეის". თუმცა მწერალი თაეის ეარაუდს მკითხველს თაეს არ ახეეეს, ამას ძალიან გამოკელეეა უნდაო, გეაფრთხილებს, მაგრამ ფაქტი, რომ ეს აზრი გაუჩნდა ალ. ორბელიანს, იმ პერიოდის ისტორიის ბრწყინეალე მცოდნეს, თაეისთაეად საყურადღებო და ბეერის მთქმელია.

აქ მწერალი კიდეე ერთხელ ჩამოთელის სომეხ მოღალატეებს, რომელთაც ყეელა ქალაქსა და სოფელში თაეიანთი აგენტები ჰყაედათ. მათი მეშეეობით და ორქიატერის ფულების წყალობით რასაც ჩაიფიქრებდნენ, იმას აკეთებდნენ და ასე ღუპაედნენ საქართველოს. მეფის წინააღმდეგ თუმცა რამდენიმე დაჯგუფება იბრძოდა, მაგრამ გადამწყეეტ წამს, როგორც ჩანს, ყეელანი გაერთიანდნენ და შესაშური ერთსულოენებაა გამოიჩინეს საქართველოს დანგრეეა-განადგურებაში. აღა-მაჰმად-ხანის მოყეანაში ხომ რუსებსა და სომხებს ადანაშაულებს მწერალი და კონკრეტულ პიროენებებს ადებს ხელს, ამ მუხთალ საქმეში არც ქართველები დარჩენილან წილის გარეშე. ისინიც სომხებს გაუერთდნენ. კერძოდ, გიორგი იასეს ძე და ელიზბარ ყულარაღასის ძე ქსნის ერისთაეები ქართველებს საომრად გამოსელას უშლიდნენ. ამას რეაჯ ანდრონიკაშეილთან შეთანხმებით აკეთებდნენ "მეფის ირაკლის წასახდენათ". შეიძლება, ეენდოთ და დაეუჯეროთ ალ. ორბელიანს? რასაკეირეელია, მწერალმა ეს ამბები იცის ნინია

ანდრონიკაშვილისგან, ვინც იმათ "მოლაპარაკებაში დასწრებია". ასე, რომ, მწერალი, როგორც ყოველთვის, თვითმხილველთა ნაამბობს ეყრდნობა.

საერთოდ, ალ. ორბელიანს ისტორიის დაწერა ფრიად საპასუხისმგებლო საქმედ მიაჩნია, მით უფრო ერეკლე მეორის ისტორიისა, რადგან ის დრო, ის ეპოქა მეტად რთული და წინააღმდეგობებით აღსავსე იყო. მეისტორიემ, გარდა იმისა, რომ ყოველი ამბავი, ყოველი დეტალი კარგად უნდა გამოიკითხოს და შეისწავლოს, გულის სიმართლით უნდა წეროს და არა ვინმეს სასიამოვნოდ. მწერლის რწმენით, მეფე ერეკლეს ნამდვილი ისტორია კარგა ხნის შემდეგ თუ დაიწერება, რომ ქვეყნის მოღალატეების შთამომავლებმა ღვარძლი ამოიღონ გულიდან, სიმართლეს თვალი გაუსწორონ და თავიანთი მამა-პაპების აკი საქმეები სხვებს არ გადააბრალონ. თუმცა მწერალი სხვებს ურჩევს, 50 წლის შემდეგ შეუდექით XVIII საუკუნის საქართველოს ისტორიის წერასო, მაგრამ თვითონ არაფის და არაფერს არ ერიდება, სრულ სიმართლეს აცნობს მკითხველს.

საინტერესოა მწერლის მიერ ქსნის ერისთავთა გვარის თაეგადასაველის გადმოცემა. ალ. ორბელიანი დაწერილებით აღწერს, შანშე ერისთავის რამდენიმეგზის განდგომა-შემორიგებას, მის ღალატსა და მის მიერ საქართველოზე დატრიალებულ ტრაგედიას. მწერალი არ არის ბრალმდებელი. იგი ცდილობს, ახსნას, გაიგოს, გამოიკვლიოს ღალატის მიზეზები, მაგრამ ხალხის წინაშე ჩადენილ დანაშაულსა და ბოროტებას ეერაყის აპატიებს. განსაკუთრებით აღელვებს მწერალს რომელიმე განაწყენებული და განდგომილი ფეოდალის მიერ სხვა, უცხო ტომელთა დაქირაყება თანამემამულეთა მოსასპობად. "შანშე ქსნის ერისთავი მაინც არ დასცხრა საქართველოზე იმ თავის მოყვანილის ლეკებითა, იმათ თავის საერისთაოში ინახავდა და იქიდგან ახდენდა საქართველოს სოფლებს" [გე. 47]. ამიტომ ბუნებრივია მწერლის დასკვნა: "სხვების ბოროტებაც ვიცით საქართველოში, მაგრამ რაც შანშე ერისთავმა და გივმა ამილახვარმა უყვეს საქართველოს, იმტოლა ბოროტება არავის უქნია". საკეირველი და სამწუხაროა, რომ შთამოშავალთ ეერ გაუცნობიერებიათ წინაპართა უღირსი საქციელის შედეგები და იმის ნაცვლად, რომ დაგმონ მამა-პაპათა ავი ნაქნარი, შანშე ერისთავის საქმეები თავის მოსაწონებლად დარჩენიათ.

ალ. ორბელიანის გადმოცემით, გივი ამილახვარი პირადი წყენის ნიადაგზე გაუხდა მტრად ერეკლესა და მის მომხრეებს. ეს რომ არა (პირადი წყენა) გივი ამილახვარი ერეკლეს ერთგული იქნებოდა და იმისთანა ძლიერი და ჭკვიანი კაცი ბევრ სასარგებლოს შესძენდა მამულს, საქართველოს გაერთიანებას მტკიცე ბურჯად დაუდგებოდა, მაგრამ XVIII საუკუნის საქართველოში იმდენად დიდი იყო ურთიერთკიშპი, შუღლი, ბრძოლა, რომ პირადი ინტერესების დაკმაყოფილებისათვის ქვეყნის მტრობას, დაშლას, გახლეჩას, აოხრებას თითქმის არავინ ერიდებიდა. ა. ბაქრაძის აზრით, "ქართველი პოლიტიკური აზრი მჭლეა. უფრო საპირადოს დაკმაყოფილებას გულისხმობს, ვიდრე საქეყნოს, სახალხოს"" ეს ოდითგანვე ასე ყოფილა (ცალკეული გამონაკლისების გარდა), მაგრამ, ალ. ორბელიანის ღრმა რწმენით, ეს სავალალო მდგომარეობა კიდეე უფრო გაუარესდა რუსების შემოსვლის შემდეგ. "მაშინ რუსეთის აგენტები იყვნენ აქ საქართველოში და ისინი ჩუმათ ცდილობდნენ ერთმანეთში წინააღმდეგობა ყოფილიყო, რომლებიც საწადელსაც მიხწევნილნი იყვნენ ის რუსეთის თვით აქაური აგენტები" - წერს მწერალი.

ალ. ორბელიანის "მეფის ირაკლის დროის ცოცოტა ამბები" დიდი შემეცნებითი ღირებულების ნაწარმოებია, სადაც აეტორი ბევრ ახალ, ისტორიისათვის მანამდე უცნობ ამბავს გადმოგეცემს და ზოგსაც ახლებურად გაიაზრებს. ენა მწერლისა სადა და ყველასათვის გასაგებია, აზრი ყოველთვის ნათლად არის გამოთქმული, რაც სასიამოვნო წასაკითხს ხდის ამ ნაწარმოებს.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ალ. ორბელიანი, "სიტყვა მამულის ტრაპესზედ", 1999. 2.ალ.ორბელიანი, "მეფის ირაკლის მეორის დროის ცოცოტა ანბები", იხ. ს. კაკაბაძე, წერილები და მასალები საქართველოს ისტორიისათვის", 1914. 3. ალ. ორბელიანი, ახლა პუპლია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი S-1634. 4. ალ. ორბელიანი, ცოტაოდენი ამბაეი ყაფლანიდგან ჯამბაკურიანი-ორბელიანი, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი S-2490. 5. ა. ბაქრაძე, საუბრები ქართული პოლიტიკური აზრის ისტორიის შესახებ, იხ. ჟ. "ომეგა", 2000, №1. 6. ი. ევგენიძე, ლ.მინაშვილი, ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ. 1980. 7. პლ. იოსელიანი, ცხოერება გიორგი მეცამეტისა, აკ. გაწერელიას რედაქციით და წინასიტყვაობით. 1936. 8. თამარ და აკაკი პაპავები, მარიამ – უკანასკნელი დედოფალი საქართველოსი, თბ., 1989. 9. ი. ჯავჯავაძე, თხზ. სრ. კრებ. ოც ტომად, ტ. I, 1987. 10. პარენბერგის მსოფლიო ლიტერატურის ლექსიკონი (გერმ. ენაზე), ტ. II, დორტმუნდი, 1989. 11. გეახსენდება ალ. ორბელიანის კომენტარი საქართველოში მეფისნაცვალ მიხეილ ვორონცოვის შესახებ მსჯელობისას. ახასიათებს და ააშკარავებს რა ამ გაიძეერა მოხელის ნამდეილ მიზნებსა და მოღალეობის არსს, მწერალი იქეე ასეთ კომენტარს აკეთებს: "რაც ვარანცოემა ჩეენ ორბელიანთ კარგი შეგეძეენა, ნამეტნავად ჩეენს ოჯახს, ვის შეეძლო ისა?.. ბედნიერება შემოგეძეენა ჩეენ ვარანცოემა, მაგრამ ამის სარგებლობისათეისა ჩეენი ქეეყნის უბედურებაზე როგორ ვიდღესაწეულო და ტკეილი როგორ ეთქეა, რომ ვარანცოეის მართებლობა აქა ჩეენი დიდი ბედნიერება ყოფილიყოს?" ("რუსების დასი ქართველები

ჩემზედ"), იხ. "სიტყვა მამულის ტრაპესზედ". 1999. გვ. 60. 12. ზაქარია დიდად ერთგული ყოფილა ერეკლე მეფისა. მან კრწანისის ომშიც ისახელა თავი. სრულიად დამსახურებულად შეაქო თავისი პაპა გრ. ორბელიანმა "სადღეგრძელოში": "და ზაქარია მიწისა მგელი ანაზდეულად იქ აღმოჩნდებოდა, სადაცა მტერი გალალებული მისგან შემუსერას არ მოელოდა". 13. ამ ტრაგიკულ ამბებს თავის დროზე გამოეხმაურა ევროპის (საფრანგეთის, გერმანიის) პრესა. ამ გამოხმაურებებმა დიდი სიმპათიები აღძრა პატარა საქართველოსადმი.

ს. ხუციშვილმა ქართულ ხელნაწერებში აღმოაჩინა უაეტორო ლექსი. მოგვყავს ნაწყვეტი ამ ლექსიდან:

"ლაზარეს წელში გაურჭეს ხანჯალი,
დედოფალი იყო მისი აჯალი.
დედოფალი წაიყვანეს ძალითა,
ოთხის წერილის ვაჟით, ორის ქალითა,
მათი ტანჯვა ენახე ჩემი თვალითა,
მათ მოუსვეს ერთიანად ნამტალი,
ლაზაროს წელში გაურჭეს ხანჯალი.
დედოფალი დასჭრეს მძიმედ მკლავშია,
სისხლის ცრემლი მოსდიოდა თვალშია,
აიყვანეს გაიყვანეს კარშია,
ჩასვეს, აღარ კითხეს თავის აფალი
ლაზაროს წელში გაურჭეს ხანჯალი და ა. შ.

იხ. წიგნში: სოლომონ დოდაშვილი, თხზ., 1961. გვ. 399-400.

Nino Vakhania

"A little bit about the Times of King Irakli the II"

Alexxandre Orbeliani created several documentary prose-fiction. Among these works are a number of works concerning the personality and activities of King Erekle the II. One of his significant works is "A Little bit about the Times of King Irakli the II". Here author seems to be impartial and unbiased narrator. He tells true stories about the king's family members and others as well. This work is significant for its educational value. It is worth to mention pure, lucid and comprehensible style of narration.

კაცია-ადამიანის „რეეოლუციები“*
(წერილი მეორე)

2. მამები და შვილები

ბუნებრიეია, რომ საზოგადოებრივ ცნობიერებაში მსგავს მსოფლმხედველობით ტეხილს თაობათა დაპირისპირება - „ბრძოლაზე“ უნდა გაეარა, რასაც ადგილი ჰქონდა 1861-63 და 1871-72 წლებში. მოთხრობის ლიტერატურისმცოდნეობითმა ანალიზმა აჩვენა, რომ ამ ბრძოლის „ანარეკლი“ აფორმებს თხრობის ორგანიზების პრინციპს: ბუნების მოელენებზე, არსებით პოლიტიკურ ცელილებებზე, ისტორიულ მოელენებზე და ეკონომიკურ-სამეურნეო (ლუარსაბი „ბიჭებს აწიოკებს“) საქმიანობაზე „ძველი ქართეელის“ მიერ გამოთქმულ „თეზისებს“ და გამართლებებს აეტორის კონტრთეზისები აბათილებს. ეს პრინციპი ტექსტში ათეისებულია „ვერაეი ირონიით“: საკუთარი დროის („გამოცელილი დროის“) განათლებულობის სიმაღლეზე მყოფი მკითხველისთეის ლუარსაბისეული თავმოწონებული „გამარჯეებები“ მეცნიერებაზე, ისტორიის კანონებზე, სამეცნიერო-ტექნიკურ პროგრესზე, მათიე თეითლიკვიდაციის აქტს ემთხვეეა. ტექსტის ამ წესით მოწყობის გამო „კაცია-ადამიანში“ აუცილებლობას არ წარმოადგენს სიუჟეტის დროში თანმიმდეერული ერთიანი განვითარება; ძირითადი სათქმელის ორგანულად რეალიზაციისთეის საკმარისია თხრობის „ძველის“ თეითმხილებათა ეპიზოდების სერიად „დაშლა“: ლუარსაბი „იმარჯეებს“ მეცნიერებაზე, ისტორიის კანონებზე, სამეცნიერო ტექნიკურ პროგრესზე, მოპყავს ცოლი, მართავს მეურნეობას, ...სტრუქტურის ამ თავისებურებას კიდევ დავუბრუნდებით. გავამახვილოთ ყურადღება იმაზე, რომ ამკარა ხდება, „კაცია-ადამიანი“ დაწერილია „მამებთან“ „ბრძოლის“ არათუ უბრალო შთაბეჭდილებით, არამედ ამ მოელენის მხატერულად განმაზოგადებულ ლიტერატურულ ტექსტად წარმოადგენს. ლიტერატურის ისტორიისთეის ეს საინტერესოა თუნდაც მოთხრობის თარიღის დამუსტებისთეის (1861-63 წლები), მაგრამ უფრო აქტუალურია იმ „რეეოლუციების“ გასაანალიზებლად, რაც მან შეიგანა ქართულ საზოგადოებრივ, პოლიტიკურ აზროენებაში, სალიტერატურო, ესთეტიკურ ნორმებში (ცხადია, ეს „რეეოლუციები“ „სტუდენტი“ ილიას და მისი თანამოაზრეების „თერგდალეულების“ პარალელური საპუბლიცისტიკო საქმიანობითაც მიმდინარეობს. მაგალითად, არჩ.ჯორჯაძე „საქართეელოს მოამბეზედ“ აფასებს პოზიტივისტური „ისტორიის ფილოსოფიის“ ჩეენი ცხოერების ცნობამი მოყეანისთეის შემოგანის პირეელ ცდად „ქართულს ლიტერატურაში“, არჩ.ჯორჯაძე, წერილები, 1989, გვ.170.)

მამების და შვილების ამ ხანის (1861-63 წწ.) კამათში იკეეთება ანტონ I-ის ისტორიული ფიგურა. მაგალითად, ექეთიმე წერეთლის სტატიაში გამოთქმულია გაკეირეება და აღშეოთება, რომ „ეიღაც ჰაექაეაძე“ „ანტონ ქათალიკოსის“ მაღალ ნიჭიერს სიტყეაობას, მის აკროსტიხულობას და მის იამბიკოებს იწუნებს. „ძეელებს“ უბრალოდ არ ესმით „პასუხის“ ილიასეული განმარტება, რომ იგი ანტონ I-ის სალიტერატურო, თეორიულ მოღაწეობას უპირობოდ კი არ უარყოფს (ლუარსაბის ჩეულებით), არამედ აუცილებლადაც მიიჩნევს, ოღონდ აუცილებლად თაეისი, უწინდელი დროისთეის; „გამოცელილი დროისთეის“ კი იგი გამოუსადეგარია, დრომოჭმულია... სალიტერატურო ქართული ტრადიციის „შეურყეენლობის“ სადარაჯოზე მდგომი „მამების“ სტატიები აჩეენებს, რომ მათ არ ესმით, როგორ შეიძლება „კარგი“ (წარსულში) გახდეს „ცუდი“ (ვამოუსადეგარი აწმყოში), რადგან ისტორიზმის მოტივი მათ აზროენებაში უბრალოდ არ მონაწილეობს ამ მიმართულებით მათი გაუნათლებლობის გამო (ლუარსაბის აზროენების წყობა). საზოგადოებრიეი, პოლიტიკური აზროენების დონეზე მოთხრობის მიერ მოხდენილ „რეეოლუციას“ ზემოთ მეეხეთ ნაწილობრივ. ვაჩეენოთ, რომ „კაცია-ადამიანი“ მსგავსი რადიკალიზმით ყირაზე აყენებს „ძეელი ქართეელის“ ესთეტიკურ ნორმებს, სალიტერატურო კარგ ტონს თეით მოთხრობის თხზეის ეოცსახეი პროცესით. ამ დროს მას „სახეში აქეს“ ანტონ I-ის სამი შგალის თეორია (რიგორიკა) და სალიტერატურო სკოლა.

საზოგადოდ, ძეელისა და ახალის მიმართება დიალექტიკური პროცესია და არა მექანიკური (მოჭერი და გადააგდე), აცნობიერებენ ამას მოკამათე მხარეები ცხელ ტყლზე თუ არა. მაგალითად, თეით „სტუდენტი“ ილიაც სცილდება ობიექტურობას, როცა ოპონენტებს განურჩეელად მიმართავს ფრინველთა სამყაროდან აღებული „ეპითეტებით“; ეს ასეა იმ მარტივი მიზეზით, რომ თაეად დაეალებულია „მინიდამ ფეხგამოუდგმელი“ დარბაისელი ქართეელი „მწერალი ქალისგან“, ბ.ჯორჯაძისგან „აჩრდილის“ ცენგრალური სახითა და სალიტერატურო ზოგადი „ჩარჩოთი“. ამაში დარწმუნდებით თუ ზერელედაც გადაეაელებთ თეალს ბ.ჯორჯაძის ლექსს „მოლანდება“. ენახოთ, როგორ ახორციელებს 24

---

* გამოქეეყნებული წერილი გამოხატაეს აეტორის თეალსაზრისს. სარედაქციო კოლეგია არ იზიარებს მასში გამოთქმულ შეხედულებებს.

წლის ილია „კაცია-ადამიანის“ თხზვის პროცესში თავის თეორიულ „დაპირებებს“ თუ „მუქარებს“ („პასუხი“) ძველების „თეზისების“ მიმართ („ბარაქალა ჩემო სტაბიაე, ბარაქალა!“).

გაეიხსენოთ, როგორ იწყება მოთხრობა: „რიგორიკაში სწერია: ყველაფერი მესავალით უნდა დაიწყოს კაცმაო. ჭეშმარიტია, ჩვენც ასე დავიწყოთ“. იმჟამინდელი განათლებული მკითხველისთვის ასეთ დასაწყისში არაფერია მოულოდნელი და განსაკუთრებული, თუნდაც ჩვენგან განსხვავებით, რომლებსაც „რიგორიკაზე“ ბუნდოვანი წარმოდგენა გაქვს, როგორც გარდასული სალიტერატურო ეპოქის ესთეტიკური გემოვნების და სალიტერატურო სკოლის თეორიაზე. მაგრამ მამინდელი ქართველი მკითხველისთის იგი ღანათლებულობის და ესთეტიკური გემოვნების ქვაკუთხედს შეადგენდა (მაგალითად, არდაბიანის ცნობილ მოთხრობას მკაფიოდ ამჩნევია „დარბაისლური“ ქართულის სამუალო სტილის ნიშნები). მოულოდნელობა იწყება მომდევნო ფრაზითეე: „ვინც ლუარსაბის სახეში თავის თავს იცნობს, ვინც ლუარსაბზედ დაწერილს თავის თავზედ მიიღებს, ის რასაკვირველია, ლაფის სროლას დაიწყებს და „ჯიეიას დაუძახებს“ ამ მოთხრობის უხეირო დამწერს“. მოულოდნელი ის არის, რომ „რიგორიკის“ კანონით „მესაყალში“ ორგორი (მთხრობელი) მსმენელის გულის მოგებას, თანაგრძნობის მოპოეებას უნდა შეეცადოს. აქ კი „მესაყალის“ პირველსაეე ფრაზებით მკითხველს უცხადებენ, რომ ქვემოთ ისეთ რამეს შესთავაზებენ, რისგანაც იგი „ლაფის სროლას“ დაიწყებს! ამრიგად, თხრობის დასაწყისში რიგორკის რეცეპტების „დეკლარირება“ მთხრობელის ძველ ქართველ მკითხველზე მიმართული „ვერაგი ირონიაა“. ეს მკითხველი, ავტორის აზრით, საკმარისად გულუბრყეილო უნდა ყოფილიყო, რომ მის ანკესს წამოგებოდა, თითქოს მთხრობელი მართლაც „ტკბილ პანგზე“ თხრობას და მისი გულის მოგებას აპირებდა!

მაგრამ ეს მხოლოდ დასაწყისი იყო! შემდგომ რაც ელოდა მკითხველს, იმედგაცრუება კი აღარ იყო, არამედ „სკანდალს“ პგავდა. „სამი მგლის თეორიის“ ყველა რეკომენდაციის საპირისპიროდ და დარღვეეით ისეთი „მაღალი მაგერია“, როგორიც თავადაზნაურობა და მისი ცხოვრებაა, აქ წარმოდგენილია „დაბალი სგილით“, რომელიც მხოლოდ „გლეხუჭების“ ცხოერების მხატვრულად ასახვას შეეუერის (ეროტესკი, სატირა, ფარსი); ესეც „ეიოგაეა“ ავტორს და ქართველი არისტოკრატია გეარეენა საყოფაცხოერებო „მდაბალი“ თემების შუაგულ (სადილობა, შემდგომი გორაობა პერანგისა და მისი ამხანაგის ამარა და ა.შ.), ყოველგვარი ჩვეული საგმირო-სამოჯნურო ჯათოსისგან შემოცლილი (გაეიხსენოთ კონტრასტები „ეეფხისტყაოსანი“, „ამირანდარეჯანიანი“ ან ფრანგული კლასიცისტური დრამა), სრულიად შეუფერებელი ლექსიკური „გარემოთი“ მოცული - „კბილები დააკრაჭუნა“ „საკურტუმე“, „ლაბათიანად გაიბერებოდნენ“, „ღორის მკბენარა“, „წამოროშა“.... ბ.ჯორჯაძე აკი საყეედურობდა ოპონენტ „სტუღენტს“ - თავად ერისთავმე რად სწერ „კრიგიულ უსტარს“ „ბიჭ-ბუჭების“, „შუა ბაზრის“, „უშეერი სიტყეებით“-ო, ანუ ხალხური (გლეხური) მეტყეელების ლექსიკისა და ფრთიანი ფრაზების გამოყენებას უწუნებდა. ასეთი ლექსიკა უხდებოდა სალაღობო, სახუმარო ბაასს, მაგრამ არა სერიოზულ საბოგადო პრობლემებე მსჯელობას ესეე რიგორიკის მოთხოენაა!. უფრო მეტად „ყირაზე“ დაყენება „მამების“ ესთეტიკური ამროენების, გემოვნებისა ძნელი წარმოსადგენია. ბენებრიეია, ეს მიზანმიმართული სალიტერატურო „პროეკცია“ მათ წყრომას გამოიწეეედა. არჩ.ჯორჯაძე მენიმნაეს „კაცია-ადამიანის“ 1863 წელს გამოქეეყნების შესახებ: „მართლაც უკმაყოფილება თავადაზნაურობაში დიდი იყო“ (იხ. იქეე, გვ.195).

თეით ბ. ჯორჯაძის „უსგარების“ განუმეორებელი სტილისტური თავისებურება ცხადია იგი სანთლის და საკმეეელის გაცრეცილ სურნელს „აგარებს“ თავის თაეში (დარბაისლური ქართულის „მარგალიტებს“ ვიპოეით ალ. ორბელიანის „უმანკო სისხლში“, რომელიც ლიტერაგურის ისგორიისთეის მეგად საინგერესო „გარდამაეალი“ მხატერული ტექსგია - ძველიდან ახლისკენ). მაგრამ უდაეოა, რომ ილიასეული „ექსპერიმენგის“ მედეგად სალიტერატურო ქართულმა მანამდე არნახულ ენერგიულობაზე, ძარღეიანობაზე დაეუძნებული მოქნილობა (პლასგიურობა) შეიძინა. თეით ამ ფაქგის სასიეოცხლო მნიშენელობა გადაუჭარბებელი იყო ჩეენი ეროენული თეითგამორკეეეისთეის იმჟამინდეი უკიდურესი „მიკნაეებულობის“ ეითარებაში (ჰუმბოლდგის თეალსაზრისები გაეიხსენოთ ნაციონალური ენის მნიშენელობის შესახებ).

„კაცია-ადამიანის“ ისგორიული მნიშენელობის ანალიზში გეერდს ვერ აეუელით მამების და შეილების „ბრძოლაში“ მონაწილე ისეთ ფიგურას, როგორიც გრ. ორბელიანია. ამის ორი უმთაერესი მიზეზია მისი ცნობილი „დღიური“ („მგზაერობა ჩემი გჯილისიდამ პეგერბურღამდის“, 1831-32 წ.) და „იარალის“. „დღიური“ პირეელი ქართული პროზაული ტექსგია, სადაც გაცხადებულია, რომ „დრო გამოიცვალა“. „აწ გამოიცვალა დრო“ ვიგებთ „ენიაში იეანე ნიკოლაიჩი“ აფხაზის (იგი რუსეთის არმიის გენერალის „ჩინით“ გამოძახებულია პოლონეთში ეროენულ-გამათავისუფლებელი აჯანყების ჩასახშობად, თუმცა არ უწერია დანიშნულების ადგილზე ჩასელა!) და 26 წლის გრიგოლ ორბელიანის დიალოგიდან, რომელიც პაგრიოგული - ქართული სახელმწიფოებრიობის აღდგენის პერსპექგიეის ძიების შინაარსისაა. „იარალის“ აფუძნებს ქართულ პაგრიოგულ ლირიკას და თაეადაც სრულფასოეანი ლექსია. XIX საუკუნის I ნახეერის ეს ტექსგები „ამიშელებენ“ ქართული ამროენების, სულისკეეთების სეკულარიზებულ გენდენციებს, როგორც არც ერთი სხეა მანამდელი. სეკულარიზაცია ძირითადი ნიშანია ახალი დროისა, მაგრამ ჩეენეულ მსგაეს პროცესს მასთან მარგიეი („გადაწერის“) მიმართება არა აქეს. სეკულარიზაცია ადამიანის „საქაო“ აქგიეობის, ინგერესების (ეროენულ-პოლიგიკური, ეკონომიკური, წოდებრიე-კლასობრიეი, ეიწროდ გაგებული კულგურული, გეარის გაგრძელების),

კომფორტის, პირადი ცხოვრების და ადამიანის სხვა „უფლებები"), შემეცნების ეკლესიური სწავლების მოგიების და „მწყემსისგან" გათავისუფლებაში მდგომარეობს. კლასიკური სახე მან რომის დასაწლეთი იმპერიის ტერიტორიაზე მიიღო. შუა საუკუნეებში აქ ძალაუფლებას რომის კათოლიკური ეკლესია ფლობს, რომელიც რომის იმპერიის მემკვიდრედ მიიჩნევს თავს. დასავლეთ იმპერიაში მემაეალი ხალხების ეროვნული თვითგამორკვევის უფლების მოპოვებისთვის ამ ეკლესიასთან პოლიტიკური და იდეოლოგიური დაპირისპირების რთულმა პროცესმა გაიარა მწეალებლობის შემუშავებაზე (პროტესტანტობის ნაირსახეობები) და „ნაყოფი" ახალი დროის დასავლეთ ევროპის სეკულარიზებული ეროვნული სახელმწიფოების ჩამოყალიბების და ახალი მიღწევების შემუშავებით გამოიღო, რაც ახალი საკაცობრიო გამოცდილებაც აღმოჩნდა. რომის აღმოსავლეთ იმპერიაში (ბიზანტიაში) ბერძნული ელემენტის პოლიტიკურ და რელიგიურ („მართლმადიდებლობა") ბატონობასთან დაპირისპირებას გაცილებით აღრე ჰქონდა აღგილი, მაგრამ იგი აღმოსავლურ მწეალებლობების შემუშავებას ეერ გასცდა, უპირველესად, ეგეიტგისა და სირიის სახით, რომელთა დამსახურება საკუთრივ ქრისტიანობის წინაშე უდიდესია (მაგალითად, ქრისტიანულ სამყაროში საბერ-მონაზენო მოძრაობა ეგეიპტეში ჩაისახა ანგონ დიდის მეოხობით).

ჩვენი ანალიზისთვის მნიშვნელობა აქვს, რომ სეკულარიზაციის საკუთრივ ქართული (ეროვნული) გრადიცია გაგეაჩნია XII-XIII საუკუნეების „ოქროს ხანის" პოლიტიკური და საკულტურო მიღწევების სახით. ოქროს ხანა არსებითად განაპირობა დაეით IV აღმშენებლის საარბერნო მსმგბაბმა და რეფორმებმა. ბუნებრივია, რომ ეს რეფორმირება განხილული უნდა იქნას პატარა ქართული სამეფოს მახლობელი აღმოსაელეთის პირველხარისხოვან პოლიტიკურ ძალად ქცეეის კონტექსტში. ივ.ჯავახიშვილის შეფასებით, ქართულ სახელმწიფოებრიობის განმტკიცებისთვის დავითმა დაარღვია ფეოდალურ შუასაუკუნეებში „ურყეე ჭეშმარიტებად მიჩნეული რწმენა" და სახელმწიფო მართეა-გამგეობაში წოდებრიობაზე წინ ადამიანის პირადი ღირსების პრინციპი დააყენა. ქართული სახელმწიფოს ბრდასთან ერთად (XIII ს.დასაწყისში ყმადნაფიც ტერიტორიების ჩათელით იგი სამ მღეაზე გაღის) ქართულ სახელმწიფოებრიობას გაღასაწყეტი გაუხდა უცხო ეროენებათა წარმომადგენლებისა და სხვა რწმენის აღმსარებელთადმი დამოკიდებულებისა და პოლიტიკის პრობლემაც. დავითის დაფუძნებულია ეროვნულ-სარწმუნოებრივი განსხვავებისდა მიუხედავად, ქვეშევრდომთა სრული თანასწორობის პრინციპი. ამასთან დაკავშირებით ივ.ჯავახიშვილს მოჰყავს XII საუკუნის ქართული სახელმწიფო სამართლის ერთი ფაქტი, რომლის მიმართ „განცეიფრებას" თავადაც ეერ მალაეს. ეს არის ქ.დვინში გამართული სასამართლო, სადაც გაირჩა სომეხთა ორი ეკლესიის და საეანეს დავა ოქროს ჯვარის გამო. „არაჩვეულებრივი" იგი იყო იმით, რომ მოწვეული იყო საქართველოს მთავრობის თამჯდომარის მიერ, ხოლო მის წევრებად „მოწვეულნი და დანიმნულნი იყვნენ როგორც სომეხთა ეკლესიის მღდელმთაეარნი, ისეე ქართული ეკლესიის მესვეურნი. ესეც უკეე თავისთავად გაუგონარი ამბავი იყო, რამდენადაც საკითხი სომეხთა ეკლესიას ეხებოდა მხოლოდ, მაგრამ ამაზე განმაცვიფრებელი და საყურადღებო ის არის, რომ ამაეე სასამართლოს სრულუფლებიან მსაჯულ წევრებად მოწვეული იყვნენ თბილისის და განძის განთქმული ყადიები და მაჰმადიანთა სჯულის მეცნიერიც, რაც მაშინდელ მახლობელ აღმოსაელეთსა და დასავლეთ ევროპაშიც სრულებით წარმოუდგენელი რამე იყო. აღვილი მისახვედრია, თუ რა უკმაყოფილება უნდა გამოეწეია ქრისტიანთა ეკლესიების მღდელმსახურთა წრეში სასამართლოს მეშადგენლობის ამნაირს შერჩევას, მაგრამ, რაკი საქართველოს მთავრობა ამ საკითხს იურიდიულ საკითხად სთელიდა, მას საჭიროდ მიაჩნდა, რომ ის სარწმუნოებრიეი თვალსაზრისით კი არა, არამედ სახელმწიფოებრიეი თვალსაზრისით ყოფილიყო განხილულგადაწყეტილი. ამიტომაც იყო, რომ ამ საგანგებო სასამართლოს თეით საქართველოს სახელმწიფოს მთავრობის სათაეეში მდგომი მწიგნობართუხუცესი დავსწრო" (იხ.ივ.ჯავახიშვილი, ტ: II, 1980 წ., გვ. 386). ეს მართლაც არაჩეულებრივი ფაქტი შუასაუკუნეებისთვის, ცხადად გვაჩვენებს იმჟამინდელ ქართულ სახელმწიფო აზროენებამი ეროვნულ-პოლიტიკური მოგიეის გამიჯნულობას, გათავისუფლებას ქრისტიანობისადმი და კერძოდ ქართული ეკლესიისადმი მიკერძოებულობისგან, რადგან ასე იყო შესაძლებელი მხოლოდ ქართული (ეროვნული) სახელმწიფოებრიობის დაფუძნება და ფართო სახელმწიფოებრივი გეგმების გატარება კონფესიონალური და რელიგიური სიმრაელით აღბეჭდილ ტერიტორიაზე, რომელთა უკან მრავალრიცხოვანი, ხშირად ფანატიკურად განწყობილი მრეელი იდგა. სარწმუნეობრიეი ან ეროვნული მძულვარება ყოველნაირ აღმშენებლობით, შორს მიმაეალი სახელმწიფო ღონისძიებების ჩატარებას შეუძლებელს გახდიდა. ჩვენი დიდი ისტორიკოსის შენიშენით „დავით აღმშენებელის ტოლერანტობა ანუ რჯულმემწყნარებლობა აიხსნება მისი ფართო და მრავალმხრივი განათლებით" და შემდეგ, „მეფემ კარგად იცოდა საკუთარი გამოცდილებით, რომელიც მან მიიღო ქართული და სომხური ეკლესიების წარმომადგენელთა საეკლესიო კრებაზე, რომ ქრისტიანებიც კი ორი სხვადასხვა მიმართულებისა ეერ მორიგდებოდნენ ერთმანეთში და რომ ამნაირი დისპუტებიდან სხვა არაფერი რჩება, გარდა ურთიერთეინლაობისა და ერთმანეთის შეურაცხყოფისა. ასეთ პირობებში განა შეიძლება მეტს მოელოდე სხვა რჯულის კაცისგან?" (იხ.გე.414). ივ.ჯავახიშეილი დავითის აზროენების წყობას აფასებს „თავისუფალ აზროენებად" (გე. 414, 415); მართლაც, აღორძინების ხანის შემდეგომ ამ ცნების შინაარსს „ქეეყნის და ადამიანის ხელახლად აღმოჩენის" გზაზე აზროენების

„სააქაოს" და ადამიანის „სააქაო" ინტერესების დაბალღირებულად შეფასების („საწუთრო". მაგ. „შუშანიკის წამებაში" ეარსქენის მოქმედების შეფასება ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ღალატად ნახსენებიც არ არის, ხოლო უმაღლესი სათნოება აქ სულის ცხონებისათვის ხორცის გემაა) ქრისტიანულ-ეკლესიური მოტივისგან გათავისუფლებამი მდგომარეობდა. კონკრეტულად დაეით აღმაშენებლისთვის „ტოლერანტობა", „თავისუფალი აზროვნება" და რეფორმები წარმოადგენდა აუცილებელ „სამუალებას" მეტად სპეციფიურ – ცივილიზაციათა შეხვედრას ადგილზე ქართული (ეროვნული) სახელმწიფოს დაფუძნებისთვის და უართო სახელმწიფოებრიეი გეგმების განხორციელებისთვის. რა ძნელი იყო „ტოლერანტობა", „თავისუფალი აზროვნება" შუა საუკუნეებში (და არა მარტო მაშინ) გვიმხელს დაეითის მიერ „ლოცვანი სინანულისანის" დაწერის ფაქტი, სადაც იგი იმ თავის ქმედებებს ინანიებს, რომელიც ოქროს ხანას დაედო საფუძვლად. ისიც უაქტია, რომ ეს „ადგილი" სპეციფიურად ცხელია სადღეისოდაც (და, კიდეე უფრო ცხელია) და ოქროს ხანის ქართული სახელმწიფოებრიეობის აღნიმნული მაგალითი და გამოცდილება უებარია გლობალიზაციის სტრატეგებისთვის.

იგიეე სამართლებრივი ტოლერანტობის ნორმა, ნანგის ედიქტით ცნობილი საფრანგეთის სამეუოში მიღებული იყო ანრი IV დროს 1598 წელს, ხოლო მცირე ხნით ადრე, საფრანგეთის უმაღლესი მთაერობის, მეფის ოჯახის მიერ წმ.ბართლომეს ღამეს ორგანიზებული იყო კონფესიური მუღლის ნიადაგზე ფრანგების მიერ რამდენიმე ათასი ფრანგის მოკვლა, რაც წარმოუდგენელი იყო ოქროს ხანის ქართულ სახელმწიფოში. ინგლისში საშინაო პოლიტიკის ნორმად იგი დედოფალმა ელისაბედმა - ინგლისის ოქროს ხანის აეტორმა დაამკვიდრა.

ამრიგად, გარკეეულ ფარგლებში, სეკულარიზაცია უკეე აბსოლუტისტური ეროვნული სახელმწიფოებრიობის მონაპოარია („საშუალებაა"), ხოლო ეინც ეს ვერ მოახერხა (დასაელეთ ეეროპაში რომის პაპის ხელისუფლების პირისპირ), ეერც სახელმწიფო შექმნა. საქართველოში სრულიად განსხვაეებული პირობების მიხედეით (ბიზანტიის ერთმორწმუნე იმპერია, მართალია, ჩაგრაედა ქართულ სამთაეროებს, მაგრამ მაშდეანების, მუსლიმანების პირისპირ მოკაეშირე იყო და ა.შ.) ეს სეკულარიზაცია არისტოკრატიის ფარგლებში მოხდა, როგორც ეროვნული სახელმწიფოს ექსპანსიის საყრდენი ფენისა (იხ.ნ.ნათაძე, „დროთა მიჯნაზე", თბილისი, 1974 წელი). მესაკუთრისად, ამ დროს ხდება საერო ლიტერატურის ჩასახეაც და „ამირანდარეჯანიანი" ამ ფენის ცხოერების წესს, იდეალებს აღწერს. ეს უკანასკნელი გაცილებით მეტ სიახლოვეს იჩენს დასაელეთ ეეროპის XIV-XVI რენესანსთან თავისი ზოგიერთი არსებითი ნიშნით (მსოფლმხედეელობით, ადამიანის ხატგის წესით), ეიდრე იგიეე წინარენესანსული კურტუაზიული სარაინდო პოემია ან უმდიდრესი სპარსული ეპიკა და არაბული პოემია, და ამ წესით მისი „ანალოგიურია" (იხ. იქეე). როგორც ცნობილია, ჩვენში „ანალოგიურ" ტენდენციებს განვითარება არ ეწერა სხვადასხვა მიზეზით, ხოლო დასაელეთში ამ პროცესმა სეკულარიზებული ნაციონალური სახელმწიფოების ჩამოყალიბება და ახალი საკაპიტალისტო დამოკიდებულება მოიგანა. ქართული ოქროს ხანა ამდიდრებს ცოდნას „ანალოგიური" პროცესების ჩამოყალიბების ისტორიული პირობების შესახებ (იხ. იქეე).

ამასთან დაკაეშირებით გაეიხსენოთ „იარალის" შემდეგი მარიეით წკრიალა და ენერგიული სტრიქონები: „ცა მშეენიერი, ცა მშობლიური მარად ბრწყინეალე მე დაგეანთოდეს..." ამ სტრიქონების ამაეე „სიწკრიალით" და „ენერგიულობით" გაცხადებული, რომ ქართეელის აზრთა წყობაში ქრისტიანული ერთი ძირითადი სიმბოლოს „ცის" რელიგიური შინაარსი ჩანაცელებულია საეროთი - სამშობლოთი. ეს სტრიქონები გვამცნობს, რომ, ზემოთ ნახსენები ისტორიულ-კულტურული, პოლიტიკური პროცესების ლოგიკის შესაბამისად, ქართეელისთვისაც ერთიანი ქრისტიანული ცა „დაბშარულია" მრაეალ ეროვნულ ცად (რამდენი ერიცაა) და აქედან ერთი მხოლოდ ჩვენია - „მშობლიური მარად ბრწყინეალე" ქართელი ცაა. ეს სიღრმისეულ-სალიტერატურო ტენდენცია გრძელდება სადღეისოდაც. საკმარისია გაეიხსენოთ ანა კალანდიშის მშეენიერი ლექსი ქართულ ცაზე (ასრეე გაეიხსენოთ ცნობილი „ცა-ფირუზ, ხმელეთ - ზურმუხტო..."). „იარალის" ეს მოტიე პირდაპირ კაეშირშია „კაცია-ადამიანის" მხატერულ სახეთა სისტემასთან. „საძაგელი მიწის" ეიმოდს კონტრასტულად ახამებს და ასრულებს „დიდებული სამხრეთული ცის" ლირიკული პასაჟი. თეით ეს კონტრასტულობა ქრისტიანული საწუთროს და საუკუნოს დეალიზმის სეკულარიზებული სალიტერატურო ეარიანტია, ხოლო თეით „დიდებული ცის" სახე ეროვნული კულტურის ჭერეტის სიმბოლოა. ეს იმაეე რიგის მოელენაა, რაც პემინგუეის და რილკესეული ჭერეტა ესპანეთის ცისა. ასეთიე ტენდენციას ეხედაეთ „ულახის ნაამბობში". მღედელი ასეთნაირად მოძღერაეს გაბროს შამულის სიყეარულზე: „როცა მშე ამოდის, ეარსკელაეები მამინ აღარა ჩანან". აქაც ქრისტიანულ-ეკლესიური სიმბოლოს „მზის" რელიგიური შინაარსი ჩანაცელებულია საეროთი - ეროვნულით (სამშობლოთი). როგორც ეთქეით, ეს ის ტენდენციებია, რომლებმაც „კლასიკური" სახე ისტორიულად მიიღეს ახალ დრომი, და თუ ამაეე სულის-კეთების პირეელიე პირდაპირი გაცხადება ჩეენში „იარალის" სახით მოხდა ასე თამამად და გამართულად, თითქოს ეს პირეელი ცდა კი არა, არამედ ჩამოყალიბებული სალიტერატურო სკოლის ნიმუში იყო, ეს თავისუფლება შემოქმედებისა ეფუძნება სწორედ იმ საკუთარ ისტორიულ გრადიციას „ოქროს ხანისა", მის პოლიტიკურ და კულტურულ მიღწეეებს, რომელიც დასაელური რენესანსის მსგავსია და

დროით წინმსწრებია. უბრალო მექანიკური „გადაწერა" „დასაელური" თანადროული ტენდენციებისა ვერასდროს მოგეცემდა ასეთ სრულფასოვან ტექსტს, მის „სიწკრიალეს" და „ენერგიულობას".

განსაკუთრებული და მსგავსი მნიშვნელობა აქვს გრ.ორბელიანის „დღიურსაც". ფაქტია, რომ 1) პ.ინგოროყვა „დღიურსა" და „მგზავრის წერილებს" (რომელიც ასევე „დღიურია") მესატყვისად, XIX საუკუნის I და II ნახევრების ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების „დოკუმენტის" მნიშვნელობას ანიჭებს და რომ 2) „კაცია-ადამიანის" ავტორის სიცოცხლეში გამოუქვეყნებელი „წინასიტყვაობის" (რომელიც „მგზაერის წერილების" ლიტერატურული პირველწყაროცაა და „სტუდენტი" ილიას საპროგრამო ტექსტიც. იხ. ჩვენი „მგზაერის წერილების" შექმნის ისტორიის რეკონსტრუქცია, „ლიტერატურული ძიებანი", 2002 წელი; „კაცია ადამიანის" „წინასიტყვაობის" მხატვრული სახეთა სისტემა, იდეოლოგია, დათარიღება", ცისკარი, 2000, №3) I და II ვარიანტებში, „მგზაერის წერილებში" და გრ. ორბელიანის „დღიურში" მგზაერი ერთსა და იმავე ტყილისი-პეტერბურგის გზას ადგას. ასეთი ფაქტი შემთხვევითი ვერ იქნება. თვით ფაბულისეული საპირისპირო ორიენტაცია „მგზავრებისა" ამ გზაზე პირით რუსეთისკენ და მურვით სამშობლოსკენ და პირიქით ის სიმბოლო აღმოჩნდა, რომელიც განხორციელდა ილიას და გრ. ორბელიანის (ზოგადად „მამების") საზოგადო და პირად ბიოგრაფიებში. სამიეე ტექსტი ადასტურებს ამ „გზის" მნიშვნელობას ჩვენთვის. მათში გააზრებულია, რომ „დრო გამოიცვალა". მაგრამ თვალშისაცემია ის განსხვავებებიც, ამ „გააზრებებს" რომ ამჩნევია. თუ „მგზავრის წერილების" მგზაერი მკაფიოდ ასხვავებს ამ მგზაერობის მიზანს „ოთხი წელიწადი" სწავლა პეტერბურგის უნიეერსიტეტში (და არა „იმლერის ბაღები"), „დღიურის" ავტორი პეტერბურგში აღწერს სხვადასხვა დანიშნულების დაწესებულებებს (მათ შორის საზოგადოებრივ პარკებსაც !), ხოლო უნიეერსიტეტს, რომელიც ახალი დროის მეცნიერების, ზოგადად მისი ახალი რეალიების ამთვისებელი (შემმუცნებელი) კერაა. ახსენებს მარგო ერთხელ და გაკერით! უკეე ეს ფაქტი მეტყეელებს იმაზე, რომ „კაცია-ადამიანის" და „მგზაერის წერილების" ავტორს მკაფიოდ ესმის, რა მნიშვნელობა აქვს ჩვენთვის ამ „გზას" - ახალი დროის მეცნიერების, ცოდნის მეძენისა, იმის გარკეეული, თუ რა არის ეს ახალი მიღწეეები. ჩვენთვისაც იგი ეეროპაში, ანუ ახალ დროში გაჭრილ „ფანჯრად" იქცა. ამის ცნობიერებას ნაკლებად აკლენს გრ.ორბელიანი.

დავაზუსტოთ: იე. აფხაზთან დიალოგიდან ჩანს, რომ იმდროინდელი საზოგადოების განათლებულ და უკეთეს ნაწილს შეგნებული აქვს, რომ „აწ გამოიცვალა დრო" და ცელილებები უნდა განხორციელდეს ჩვენშიც. მაგრამ კონკრეტულობა მიღწეულია მხოლოდ სამხედრო რეფორმასთან მიმართებაში: უნდა შემოვიღოთ „რეღლი"! განათლების საკითხი დაყენებულია, მაგრამ ბუნდოვნად, მისი კონკრეტული ისტორიული შინაარსის (ძველი თუ ახალი და რა არის ეს ახალი?) გამოუეენელად. „დღიურიდან" ისიც ჩანს, რომ ავტორი იცნობს ახალი მეცნიერების შედეგებს. სხვადასხვა პირებთან იგი საუბრობს ასტრონომიასა და გეოგრაფიაზე, მაგრამ აქ უფრო „სალონური" ინტერესია გამოელენილი, ეიდრე არსებითი. იმეამინდელი მისი ჩანაწერებიდან („სხვადასხვა შენიშენა", იხ. გრ.ორბელიანი, თბილისი, 1958 წელი) ზოგიერთი - „კოლუმბი ღენუელია" ამ ეჭეს აძლიერებს. დამახასიათებელია, რომ ჩანაწერებში, ყოეელგეარი კომენტირების გარეშე ისეთ ცნობებსაც ეხედაეთ, რომელთაც მღაპრულ-ფანტასტური ელემენტით ღუარსაბისეულ „ფანტაზიებს" თავისუფლად ამოეუყენებთ ტერდით (ცნობა პოლანდიელ ქალზე). „დღიურის" დროინდელი „ ამრნი მსწაელულთა ჩეენის პლანეტის შექმნისთეის ანუ მიწისა", გეაფიქრებინებს, რომ ეს პეტერბურგისეენ მგზაერობისას სახელდახელოდ მილებული ცოდნაა; შესაძლოა, იმ საუბრებს უკავშირდება ავტორი „დღიურში" რომ ახსენებს. ამრიგად, გრ.ორბელიანის სამეცნიერო განსწაელულობა პირობითად თუ მეიძლება ეაღიაროთ. ეროენული მიზნების რეალიზაციისთეის ამისი მნიმნელობის ცნობიერებას იგი არ ამეღავნებს. ამიგომ შემთხვეევითი არ არის, რომ 1871-72 წლებში მამების და შეილების „ბრძოლის" განახლების საბაბად მამების მიერ ქართული უნიეერსიტეტის დაარსების პროექტის სამხედრო სასწაელებლის მოთხოვნით ჩანაცელება იქცა. ეს კი მნიშნელოეანი ინფორმაციაა ჩეენთეის, იმის გათეალისწინებით, რომ „დღიური" ქართულ მეცნიერებაში XIX საუკუნის I ნახეერის („მამების") საზოგადოებრივი აზროვნების „დოკუმენტადაა" მიჩნეული.

რაც შეეხება ახალი დროის პოლიტიკურ რეალიას ბატონყმობის გაუქმებას, ანუ ადამიანის კანონის წინაშე სხვასთან თანაბრობის „უფლებას" „დღიურში" ამაზე საერთოდ ვერაფერს წაეკითხავთ. მოგეიანებით, 1863 წელს წარმოქმნილ „სიტყვაში" მისი სასიკეთოობა გააზრებულია ქრისტიანულ-ეკლესიური და „ხელმწიფის" სიკეთის მოგიეებით, ანუ სავსებით ღუარსაბისეული საამროვნო მოგიეების წყობით, თუმცა საპირისპირო სულისკეეთებით: ღუარსაბი ბატონყმობის გაუქმებაში არანაირ „სიკეთეს" არ ხედავდა. ამრიგად, ეს გააზრება არ თანხვდება „შეილებისას", რომლებიც „კაცია-ადამიანის" „ჭკეიანი კაცების" პოზიციაზე იდგნენ: ბატონყმობის გაუქმება სასიკეთოა („კარგია") ეროენულ-სახელმწიფოებრივი მიზნების რეალიზაციის ოპტიმისტური პერსპექტიეებისთეის. ეს თეალსაზრისი იმეამინდელი პოზიტივისტური „ისტორიის ფილოსოფიის" თეალსაზრისია (იხ. პ.ბოკლის „ცივილიზაციის ისტორია ინგლისში"; აქ ერთი ძირითადი დებულებაა, რომ ეროენული პროგრესი უშუალოდ დაკაეშირებულია ხალხის თაეისუფლებასა და კეთილდღეობასთან).

„დღიურში" ასეეე შეეხედებით სამეცნიერო-ტექნიკური პროგრესის სასიკეთოობის შესახებ მსჯელობას, მაგრამ ეს ინტერესიც გამოკეეთილად ფრაგმენტულია.

შეიძლება დაეასკვნათ, რომ თუმცა „მამებმა“ გააცნობიერეს და „დაფიქსირეს“, რომ „აწ გამოიცვალა დრო“, მათ შორის უკეთესებიც ვერ გაერკვნენ, რა იყო მისი პრინციპული ბუნება და რას ნიშნავდა იგი ჩვენი ეროვნული სახელმწიფოებრიივი ინტერესებისთვის, მისი პერსპექტივებისთვის. მათი აზროვნება ძველისა და ახალის მექანიკური, ეკლექტური ნაზავია. გარკვეული უგრირებით ეს დაფიქსირა „კაცია-ადამიანმა“ ლუარსაბის სასით. ხაში გაეუსვით: ამ ეკლექტიზმმა განსაზღვრა, რომ მამები „დაკარტულ დიდებაზე“ „რომანტიკულად“ ცრემლების ღერასა და უკანმოუხედავ კონფორმიზმს შორის „მოძრაობას“ ვერ გასცდნენ. პირიქით, „შეილებმა“ კრიტიკულად (ახალი ისტორიული მეცნიერების ათვისებით) გააიზრეს „გამოცელილი დრო“, რამაც მათ სამომავლო ოპტიმისტური პერსპექტივების დანახვა შეაძლებინა. ამ სასიცოცხლოდ აუცილებელი ცელილებების მაუწყებელი პირველი „მერცხალი“ „ქართველის დედა“ (1858): „მას ნუღარ ესგრით, რაც დამარხულა, რაც უწყალოს დროთ ხელით დანთქმულა; მოეიალეთ წარსულ დროებზედ დარდი– ჩვენ უნდა ესდიოთ ეხლა სხვა ვარსკვლავს, ჩვენ უნდა ჩვენი ეშვათ მყოობაღი, ჩვენ უნდა მიეცეთ მომავალი ხალხ“.ეს, ჩვენს გაღვიძებაზე, გაძლიერებაზე, ახალი პერსპექტივების გამოჩენაზე მიმართული ხმა, იმჟამად, შორეული, „თეთრი ღამეებიანი“ პეტერბურგის უცნობი სტუდენტის ახალი იმედით გამთბარ და გახეელებულ ხმას შეადგენდა.

3. „კაცია-ადამიანი?!“ და „მამა გორიო“

მივმართოთ ჩვენი ანალიზი „კაცია-ადამიანის“ „რეეოლუციურობისა“ „სალიტერატურო ფორმის“ მიმართულებით; ახალი შინაარსი მოითხოვდა ახალ „ფორმას“. ამ რეეოლუციის „საიდუმლოს“ ფარდას „კაცია-ადამიანის“ I თავი ხდის. იგი წარმოადგენს ექსპოზიციას სპეციფიური სალიტერატურო „მონტაჟით“, რომელიც ამ ფრაზით იწყება: „კარი რამ იყო თავად თათქარიძის სახლი“. შემდეგ ეს სახე ჩართულია მასშტაბური პანორამის ნაწილად, რომელიც სქემატურად ასე წარმოდგინდება: „შუა კახეთი“, „პაგარა სოფელი“ და შემდგომ კელავე თათქარიძეების ეზო-კარი; თანაც მთხრობელი მოგემართავს: „წარმოიდგინეთო“. მას ის მხატერული ფუნქცია აქვს, რომ მთხრობელი მიმართავს ჩვენს „ემპირიულ“ (მგრძნობელურ) წარმოსახვას: ჩვენ კი არ უნდა „ეიფანტაზიოთ“, არამედ შეეცადოთ კონკრეტული, ჩვენთვის ცნობილი გეოგრაფიული და ისტორიულ-კულტურული „გარემო“ („შუა კახეთი“) წარმოეიდგინოთ და „ტიპიური“ ნიშნების წინ წამოწეეით მას დაეუკავშიროთ მოთხრობაში აღწერილი პერსონაჟების ცხოერება; კონკრეტულ გარემოსთან დაკავშირება გამოგონილი ამბისა თვით ამ ამბავს განსაკუთრებულ დამაჯერებლობას სძენს, რომ ეს „მართალი ამბაეია“, რომ ეს თვით „ცხოერებაა“ („ეს მოთხრობა სარკე იყოსო“). ამრიგად, „წარმოეიდგინოთ“ მემთხეეეითი სიტყვა კი არ არის, არამედ მოხმარებული მეთოდის ნაწილია. ექსპოზიციის მომდეენო ნაწილი ეთმობა თათქარიძეების სახლ-კარის კლასიკურ აღწერას. პერსონაჟები აეტორს მხოლოდ II თავში შემოჰყავს, მაგრამ სახლ-კარის აღწერამ უკეე მოამზადა მისი პაგრონების გამოჩენა თხრობაში. უაქტიურად ამ აღწერით ჩვენ ჯეროენად გაეცანით მათ მზნეს, ხასიათს, ეიღრე თაეად გამოჩნდებოდნენ მოთხრობაში. I თავის ამეკარი „მონტაჟის“ მეოხებით პერსონაჟი თაეისი საარსებო გარემოს ერთგეარ „გაგრძელებად“ წარმოგეიდგება. ამ „მონტაჟით“ ტექსტში ათვისებულია თაეისი ბუნებით საესებით არასალიტერატურო „იდეა“, რომლის თანახმად, ინდეიიდის ხასიათი, ბედი, იძერწება გარემოთი. „გარემო“ აქ, ტექსტის ანალიზმა აჩეენა, ისტორიულ-კონკრეტულია, კონკრეტულ ისტორიულ მოელენებსა და ცელილებებზეა მიბმული, ანუ XIX საუკუნის პოზიტივისტური „ისტორიის ფილოსოფიის“ ისტორიზმის პრინციპის თანახმად განიხილება. ამ ათვისების შინაარსი სხეა არაფერია, გარდა იმისა, რომ მოგადი ცნება „იქცა“ მხატერულ სამყაროდ. ხოლო ეს ხდება მკითხეელის გამოცდილების, სხეადასხეა წარმოდგენების, ხატების ისეთნაირად ორგანიზებით, რომ ჩეენში აღიძერას უპირობო მოლოდინები სწორედ ამგეარი წესით ორგანიზებულ სამყაროში „ცხოერებისათეის“ კითხეისთვის დათმობილ დროში. პერსონაჟის ცხოერება და ბედი ნაჩეენებია და ახსნილია საზოგადოების, ისტორიული დროის „ინგრიგის“ და „თაეგადასაელის“ ფონზე. როგორც აღენიშნეთ, „კაცია-ადამიანის“ ეერაგი ირონია გულისხმობს განათლების მინიმუმის ქონას, რათა აეტორმა და მკითხეელმა ერთად და არა ცალ-ცალკე და სხეადასხეა რამეზე იცინონ და ტირონ. მოთხრობის პირეელად დაბეჭდეისას ეს ასე არ მოხდა – არჩ. ჯორჯაძის ცნობით, თავადაზნაურობაში უკმაყოფილება დიდი იყო; მაგრამ ისტორიამ დაადასტურა მოთხრობის ძირითადი სათქმელის სისწორე. ამრიგად, მოთხრობისეული გამონაგონი ამბაეი („ჯორი“), თეით ფაქტიურ აღექეატობაზე (თაეადაზნაურობის პირეელი რეაქცია) „ნამდეილი“ აღმოჩნდა, რადგან მიმდინარე პროცესების სიღრმისეულ ლოგიკას ჩასწედა და საკუთარ მხატერულ ლოგიკაში გააწეერიანა. ისტორიზმის პრინციპის ორგანულად ათეისება (მაგალითად, თეით თხრობის რიგმის „დარცეულობა“, რადგან იგი დაშლილია ეპიზოდების სერიებად, რომელსაც დამატებით შუაზე „ჭრის“ ლუარსაბის მიერ ცოლის მოყვანის „ეახსენების“ ეპიზოდი, ასეეე „გეიყეება“ - არაუნობიერი „ინფორმაციის“ სახით, იმის შესახებ რომ თათქარიძეებთან ახალი არაუერი ხდება და არც შეიძლება მოხდეს, რომ მათი ცხოერება დრომოჭმულია და არ იცის განეითარება, წინ სელა) მოთხრობის მხატერული ღირსებების ერთ-ერთი საუძეელია. როგორც ცნობილია ისტორიზმი რეალიზმის ერთ-ერთი „ბურჯთაგანია“ (იხ. აუერბახის „მიმეისი“).

არსებობს რეალისტური ლიტერატურის ერთი კლასიკური ტექსტი, რომელიც ქართული ლიტერატურისთვისაც საეტაპოა. ეს არის ბალზაკის „მამა გორიო“ (1831).

„მამა გორიომი“ თხრობა იწყება ქერიეი ეოკეს საოჯახო პანსიონის („ეოკეს სახლი“) სახის შემოგანით. შემდეომ ეს სახე ჩართულია ფართომასშტაბიანი პანორამის ნაწილად: პარიზი, მისი კონკრეტული კვარტალი, ნეუ-სენტ-ჟენეიეევას ქუჩა და კელაე „ეოკეს სახლი“ შემდეომი მისი კლასიკური აღწერით, რომელიც ამმაღებს პერსონაჟების შემოყვანასას ამ სცენაზე“ (იხ. იქვე). მსგავსება ცხადია და „მონგაჟი“ იმაეე ძირითად ამრს ათეალსაჩინოებს „გარემო“ ძერწავს პერსონაჟებს, „აღწრდის“ მათ, განსაზღვრავს ბედს. თანაც, ეს არ არის უბრალოდ სიერცით-გეოგრაფიული გარემო. მოსათხრობი „დრამა“ თაეიდანეე მიბმულია 1819 წელზე ანუ ბურბონების რესტაერაციის კონკრეტულ ეპოქაზე. ექსპოზიციაში გაცხადებულია, რომ თხრობა ეფუძნება „ადგილობრივ დაკეირვებებსა და ფერებს“ (ბალზაკი, მოსკოეი, 1949 წ.) და აეგორი დარწმუნებული არ არის, რომ მოსათხრობი „დრამა“ გასაგები იქნება ამ კონკრეტული პარიზული უბნის გარეთ. ეს ამბავი „სრული სიმართლეა“. თეალსაჩინოა „კაცია-ადამიანის“ მესაეალის და ბოლო (XIV) თაეის მკითხეელთან მიმართეისა და მოგიერთი სხეა მოგიეის, რომელთა ფუნქცია მკითხეელის „გამოფხიზლება“, კრიტიკულ-რეალისტურ პათოსთან მისი „შეგუება“ და შემმაღებაა, მსგავსება „მამა გორიოს“ მესაეალის ანალოგიურ მოგიებთან, რაც თეალსაჩინოა და სიმოკლისთეის მესაბყეის მასალას აღარ დაეიმოწმებთ.

„მამა გორიო“ ხაგაეს სწორედ ამ კონკრეტული ისტორიული დროისთვის დამახასიათებელ მნეჩეულებათა სპეციფიკურ მდგომარეობას, რომელსაც შეუძლია აგეიხსნას პროეინციელი არისტოკრატის – ბარონ დე რასტინიაკის პარიზული „ეოლეცია“ ან გოსპეკის არაფორმალური ძალაუფლების საფუძეელი. ეს ის დროა, როცა საფრანგეთის შემაშანშარებელი რეეოლუციის იდეალებისა აღარ სჯერათ, ნაპოლეონის სახელმწიფოებრიე-მილიტარისტული ექსპანსიის „საგმირო“ ეპოქა დასრულდა, ხოლო ძეელი თაეადაზნაურობის პიროენული სიდიადის ნამთების მატარებელი ქალი წინააღმდეგ საგარეულო მამულს თაეს აფარებს, „სცენიდან“ ჩამოდის. ამ სპეციფიურ გრძნობათა ნაზავის ცენტრშია თაეხეული ფულის მოყეარეობა და წერილმანი პატიემოყეარეობა, რომელზეც ყეელაეური „იცელება“. მისი სიმბოლური მეფასება ჩანს მემდეგ მოგიეებში. ეოკეს სახლის აღწერის მემდეგ, რომელიც ერთდროულად „სიტუაციის“ მეტაფორაა და რასტინიაკის მოქმედების, „აღწრდის“ მოგიესაც აყალიბებს და აგეიხსნის (უორენი, უოლეკი, „ლიტერატურის თეორია“), პერსონაჟების შემოსეელას თხრობაში წინ უსწრებს ქერიეის კაგის გამოჩენა, და მერე, როცა „მაღალი საზოგადოების“ საიდუმლო მხილებულია, რასტინიაკის აღწრდა კი დასრულებული, როცა აღარაფერი დარჩა „დაფარული“ და თხრობა უკეე ინერციით მიემართება ფაქტიურ დასრულებამდე (საბოლოო „პოლიგრაფიულ“ წერგილისკენ), ეიგებთ, რომ ქერიეის კაგა დაიკარგა. ეს გამოჩენა თაეში, და გაუჩინარება ბოლომი სახისა, რომელიც მითოლოგიურ მიღმურ-ქეესნელურ „ძალებთან“ კაემირში მოიაზრება თაეისი კონენციონალური „სტაგუსით“, აქ „სცენის“ ფარდის გაღების და დახურეის „რიგმულ-სიმბოლურ“ მახასიათებლად გეეენება. ეს სცენა, რეალობა იღებორულია, „მეთითხნილია“ და აღამიანისთეის მაენეა, ერთდროულად. მას მდგრადობა, მინაგანი წონასწორობა არ გააჩნია („მამა გორიოს“ გროტესკულ-მაგიურ „ნაკადზე“ იხ. „მიმესისი“). ამდენად, „მამა გორიოს“ წაკითხეის მემდეგ, სხეასთან ერთად, უპირეელესად გეეუფლება გრძნობა და „დარწმუნებულობა“, რომ უფრო ღრმად ჩაეწედით, სახეობრიეად „ეჭერეტთ“ „რესგაერაციის“ ხანის ისტორიულად ხანმოკლეობის მიზეზებს და ამის „გარდაუვალობასაც“, რაც, ცხადია, ამ „ხელოენური“ ნაწარმოების ჩეენზე გაელენის მასშგაბს განუსაზღერელად მრდის („სიღრმეს“ აძლეეს).

ბალზაკი, ისეეე როგორც რეალისტური ლიტერატურა საზოგადოდ, საფრანგეთის დიდი რეეოლუციიდან მოდის, მაგრამ იგი აღარ იჩენს დიდ ენთუზიაზმს მისი იდეალებისადმი, ისტორიის პროგრესის კანონისადმი. ამით იგი განსხეაედება „კაცია-ადამიანისგან“ ეს იმას მოწმობს, რომ „მამა გორიოს“ (რეალობის ხაგეის წესით) მკაფიო გაელენასთან ერთად „კაცია-ადამიანს“ ამჩნეეია რომანტიკული ისტორიული რომანის გაელენა, პირეელ რიგში ჰიუგოსი, რომლის ისტორიზმი „იდეალურია“, „მორალისტურია“, „იდეოლოგიურია“ – სოციალური პროგრესისადმი, სამართლიანობისადმი ერთგულებით განმსჭვალულია. „მიმესისის“ აეგორის მიხედეით ბალზაკს მორალიზატორობაზე უკეთ დროის ინდეიდუალური სახის ხაგეა გამოსდის.

ამრიგად, სინამდეილის ისტორიზმის პრინციპით მხატერულად აღწერას იღია „მამა გორიოსგან“ სწაულობს, თუმცა ჰიუგოსგანაც დაეალებული ჩანს (მისი გაელენა განსაკუთრებულად „მგმაერის წერილებზე“ იგრძნობა). ამ ცოდნას იგი იყენებს საკუთარი მიზნების – ბაგონყმობის მიწურელის ქართული ცხოერების – საძაგელი მიწის და მისი მესეეურების ცხოერების ჩეენებისთეის, და ამრიგად, „ბრმა“, თეითმიზნური მიბაძეა როდია. სწორედ ამიგომ გახდა შესაძლებელი მედეერის შექმნა პირეელსაეე ცდაზე.

კონგრასგისთეის გავაანალიზოთ არდაზიანის „სოლომონ ისაკიჩ მეჯღანუაშეილის“ მოგიერთი თავისებურება. ფაქტია, რომ არდაზიანიც „ბაძაეს“ ბალზაკს, როცა გორიოსა და გრანდეს მსგავსად, მისი „გმირის“ გამდიდრების ისტორიას კონკრეტულ თარიღებს „აბამს“. „გმირის“ დაბადება 1800 წელს, გეიმხელს ისტორიულად დასაბუთებულ (რეალისტურ) ამრს, რომ „მეჯღანის“ ზეობა „რაინდზე“ რუსეთის შემოსელით და ხელშეწყობით ხდება. მაგრამ სიუეეტის რეალისტური მოგიეირება ამით

ამოიწურება. ქეეყნისთეის „კარგი“, აქ, ისტორიზმის ყეელა ნორმის საპირისპიროდ, ბაგონყმური მამეულია, რომელსაც უშუალოდ მართავს „იდეალური“ მებაგონე. სიუეეტის განეითარებაში რეალისტური მოგიეირება ჩანაცელებულია თაეადმნაურობის იდეალიზაციის მოგიეით. თურმე, მნეობრიეი კანონის, რომელსაც თაეადი ალ. რაინდიძის დედა წარმოგეიდგენს მეჯღანუაშეილის დედასთან დიალოგში, დარლეეეის მედეგად, მეჯღანე მოინანიებს თაეის ცხოერებას და ნებაყოფლობით უკან „მეძეერება“ მამა-პაპისეულ „სოროში“, ხოლო „რაინდს“ მამულები უკან ჩაბარდება, მეურიგდება ყმა-მოსამსახურე და კელაე მისთეის იცხოერებს. არსებითად მოთხრობის „სამყაროს“ სოციალური პათოსი „ეეფხისტყაოსნისეულია“, რომელშიც უაგმანი, ეაჭართა კლასი, იდეალური მეფე-გმირების მხრიდან სერიოზული დამოკიდებულების საგანი არ არის. „მეჯღანუაშეილში“ რეალისტურ-კრიტიკული მიმართება თითქმის იგიეე „დოზითაა“ წარმოდგენილი, რაც „ეეფხისტყაოსანში“- მართალია, მაღალ ფოდეზასაც აქეს სისუსტეები – ეეზირის სახე „ეეფხისტყაოსანში“ (იხ. ნ. ნათაძე, „დროთ მიჯნაზე“) და „პრიკაზის“ ფულების ბანქოში გაფლანგეა „მეჯღანუაშეილში“, მაგრამ იქაც და აქაც ყეელა იდეალური გმირი უკლებლიე ამ წოდებისაა, ხოლო მეჯღანის ცხოერება „აღსარებისთეის“ თუ გამოდგება, გლეხკაცი კი ან ყმაა ან „საწყალია“. II წოდების ეს იდეალიზაცია მაქსიმალურად გამართლებული იყო „ოქროს ხანაში“, როცა მის „აეტორს“ და საყრდენ ფენას სწორედ თაეადაზნაურობა შეადგენდა, და ამიგომაც, ამ დროში, „იდეალიზაციასა“ და „რეალობას“ შორის „მანძილი“ ყეელა შესაძლოთა შორის მინიმალური იყო. მესაბამისად, ამგეარმა იდეალიზაციამ „ოქროს ხანაში“ მედეერი მოგეცა. მაგრამ „დრო გამოიცეალა“, და გამოიცეალა იმ აზრითაც, რომ მახლობელი აღმოსაელეთის ერთ-ერთი უძლიერესი სახელმწიფო „სხეის“ ორ პროეინციულ გუბერნიად იქცა. ამ „ცელილებაში“, ცხადია, „ლომის წელილი“ ჩეენი სახელმწიფოებრიობის საყრდენ ელიგას ედო. ახალ დროში მისი იდეალიზაციისთეის არც ისტორიული, არც მნეობრიეი საფუძეელი აღარ არის, „იდეალიზაცია“ იქცეეა ილუზიად! „მეჯღანუაშეილი“ მიმართავს თავის აუდიტორიად ამ ეიწრო ფენას (წრეს) და იქმნება მისი „დაკეეთით“. ამ წრეს სურს „გაგრძელდეს“ მისი თეითიდეალიზება უპირობოდ მეუცელელობის, ერის წინამძღოლობის, სამაგალითოობის პრეტენზიის მიმართულებით, თუმცა, როგორც ეთქეით, ამის ობიექტური საფუძეელი, აღარც ისტორიულად, აღარც მნეობრიეად, არც აუცილებელი ცოდნით აღჭურეილობის თელსაზრისით აღარ არსებობს. ამ კრიტიკულ ცოდნას წარმოგეიდგენს „კაცია-ადამიანი“, მაგრამ თაეადაზნაურობამ ილუზიის „გახანგრძლეება“ არჩია „გაბზარულ სარკეს“, რომლითაც ძალიან უკმაყოფილო დარჩენილა – ალ. ორბელიანმა კონგრ-„კაცია-ადამიანიც“ შეთხზა („ჩეენი ბეელი სახლეულობანი“). მაღალი წოდება ეერ მიხედა, რომ მას აქ მიწასთან კი არ ასწორებდნენ, არამედ გადარჩენას ცდილობდნენ. მესაბამისად, ამ „არჩეანში“ უნდა ეეძიოთ იმ კაგასკროფების „სუბიექტური“ მიზეზი, უპირეელესად ამ წოდებას რომ „დააცხრა“ თაეს (1800 წლიდანეე უმთაერესი „დარტყმები“ ამ წოდებამ იწენია სრულიად ბარბაროსული ფორმებით. იხ. ალ. ორბელიანის „მოგონება“, ქართული პროზა, ტ. VII). თაეადაზნაურობის ისტორია წარიმართა არა არდაზიანის მოთხრობის, არამედ „კაცია-ადამიანის“ ლოგიკით. „გამოცელილ დროში“ შეეერად შეიძლება ქეეულიყო „კაცია-ადამიანის“ რეალისტურ-კრიტიკული პათოსის (მეთოდის) მქონე ტექსტი, მაგრამ არა „სოლომონ ისაკიჩ მეჯღანუაშეილის“ ტიპის ლიტერატურა, რომელიც იდეალიზაციას ილუზიისგან ეერ არჩეეს: აეთანდილის ლუარსაბ თათქარიძედ ქცეეის ისტორიულმა „ეეოლუციამ“ დასრულებული სალიტერატურო სახე მიიღო.

4. „კაცია-ადამიანის“ მსოფლშეგრძნება და მსოფლმხედეელობა. მათი მიმართების „კანონი“

„კაცია-ადამიანის“ სტილის დახასიათებისთეის არსებითია „ორგანულობის“ თეისება – აეტორისეულ ჩანაფიქრთან, მეხედულებათა სისტემასთან, თემატიკასთან მათი ტექსტში ათეისებისთეის მოხმარებული „ხერხების“, „საშეალებების“ „ორგანულობის“ აზრით. მაგალითად, ის, რომ თათქარიძეების ცხოერებაში არაფერი იცელება, რომ იგი დრომოჭმულია, „დამდგარია“ (კაცია-ადამიანის აეტორის მიერ გამოყენებული „წინასიტყეაობის“ სახე) „მუსგად“. აღექტურად ათეისებულია ტექსტში თხრობის „დამლილობით“ ეპიზოდთა „სერიად“, რომლებიც დროში რამენაირად მკაფიოდ ურთიერთდაკაეშირებულნი არ არიან. ასეთი თხრობა ამბის დროში განეითარებას მოკლებულია, რაც აძლიერებს თათქარიძეების სამყაროს („საძაგელი მიწის“) „უდროობის“, ისტორიული განეითარების (პროგრესის) „გარეთ“ დგომის მეაბეჭდილებას. იგიეეს ემსახურება ლუარსაბის მიერ ცოლის მოყეანის „გახსენების“ ეპიზოდი, რომელიც „სოლეიით“ იჭრება თხრობაში და ისედაც მოუნიშნაე, გაუმკაფიოებელ დროით კაეშირებს „უფრო“ არეეეს (მეტ-ნაკლებად „დროში განეითარება“ ამჩნეეია IX-XIII თაეებს თემატური ერთიანობის მიზეზით, ისიც იმისთეის, რომ თხრობა „დინამიურად“ წარიმართოს დასასრულისკენ, რომელიც თათქარიძეების აღსასრულზე გეიყეება).

ეს ასეა, მოთხრობის „მსოფლმხედეელობის“ (ძირითადი სათქმელი, თემატიკა, მეხედულებათა სისტემა), სამყაროს ცნობიერი „სურათის“ ათეისება ტექსტში „ორგანულია“, და უმთაერესი, აქ, „საძაგელი მიწის“ „საძაგელი სურათის“ „უდროობის“ მექნის „დიდაქტიკური“ ეფექტია (მეენიერი კრების კლასიკური აღწერა IV თაეში). ამისი სიმბოლოა ლამაზისეულის სახე. ეს „ორგანულობა“ უეჭეელად დაღს ასეამს მოთხრობის სტილისტიკას, მისი ესთეტიკური ზემოქმედების ხასიათს, მის

„სიმუსტეს". მაგრამ, ჩემთვის ასეთ ცხადია, რომ მოთხრობის კითხვა ქმნის განსხვავებულ ესთეტიკურ მთაბეჭდილებასაც, რომელიც, ახლახან ორგანულობად „მონათლულ" სტილისტიკურ „ეფექტისგან" განსხვავდება და მისგან დამოუკიდებელია. იგი „კაცია-ადამიანის" ზემოქმედების, სტილის სხვა „დონეს", „შრეს" წარმოაჩენს, რომელიც პირდაპირ არ დაიყვანება მოთხრობის „მსოფლმხედველობაზე" და მას „კაცია-ადამიანის" „მსოფლშეგრძნებად" დაუახასიათებთ. ვიღრე დავადგენდეთ „მსოფლმხედველობასთან" მისი კორელირების „კანონს", მეეცადოთ ჯერ აღვწეროთ იგი და გამოვყოთ მისი მემქნელი ელემენტები.

იგი ყალიბდება იმავე ელემენტებით, სამუალებებით, რომლებიც აეტორმა „მოიხმარა" მოთხრობის მსოფლმხედველობის, ძირითადი სათქმელის ესთეტიკურად რეალიზებისთვის, და ამ აზრით ისინი აღნიშნული სტილისტური შრისათვის „მემთხვევითია"-„მსოფლშეგრძნებად" დასახელებული მოთხრობის შემოქმედების „დონე" აეტორის ცნობიერი მიმანდასახულობის (ძირითადი სათქმელი) ნაწილი არ არის, არამედ სუფევს მოთხრობაში მასთან ერთად (დამოუკიდებლად, პარალელურად). ეს ელემენტებია თვით „ძველი ქართველი" პერსონაჟების მეტყველების „დარბაისლური" ინტონაციების „ნამთები", რომლებიც შეიმჩნევა დიალოგებში; თვით ის ფაქტი, რომ ამ პერსონაჟების მეტყველების „მატერია" (მინაარსი) „სულელობაა", კონტრასტულად გამოაცალკევებს აღნიშნულ ინტონაციებს და ამკვეთრებს მათ შემოქმედებას, იმდენად, რომ ზოგჯერ „დარბაისლური" ინტონაცია „ცოცხლდება" პერსონაჟის შესატყვის „ქესტად". ამავე რიგისაა „დარბაისლური" მიმართვა „ბატონოთი", ასევე ის, რომ ეერ ვნახავთ მაგალითს იმისა, რომ ერთი „კეთილშობილი" პერსონაჟი მეორეს სიტყვას შუაზე აწყვეტინებდეს (გამონაკლისია, როცა რძალი, ელისაბედი, კეეხნაში გართულ ლუარსაბს სიტყვას „აღარ დააცლის", მაგრამ არ აწყვეტინებს), და ისევ, „მატერიის" „სულელობასთან" კონტრასტში სმენით წარმოსახვაში „მემოიჭრება" და ყალიბდება ისეთი სამეტყველო ინტონაცია, რომელიც აღძრავს „სიღინჯის" ასოციაციას, ისეთ მეტყველებას, რომელიც „ფასს" აღებს და სწონის თავის თვითოეულ სიტყვას და რომელშიც, იგრძნობა წარმომთქმელის „თვითპატივისცემა". ცხადია, ეს კონტრასტი, თავისთავად კომიკურ ეფექტზეა გათვლილი - „დარბაისლური" სამუალო „სტილით", რომელიც, წესით და რიგით, სერიოზულ თემებზე საუბარს, ბაასს გულისხმობს, „ძველი" პერსონაჟები „სულელობებს" მეტყველებენ, მაგრამ ტექსტში მოიპოვება მაღალღირებულად „შეფერილი" რეალიები, რომლებიც სამუალებას იძლევიან (და, არსებითად, მოითხოვენ კიდეც ამას, თუ მათ აღექვატურად „წაეკითხაეთ", როგორც, სწორედ მაღალღირებულ რეალიებს), ეს, ძველების მეტყველების დარბაისლური ელემენტები, ინტონაციები, მიმართეები, მათ „გარშემო" დავალაგოთ და „სხვაგვარად" წაეკითხოთ. ასეთია აქ „უწინდელი დროის" ქართველების, „წინაპარის" სახე, რომელსაც „გულის სიმხურვალედ" აჩნდა „თავგამოდება მამულისთვის", და რომელიც „ამშეენებდა თოფსა და ცხენს", და არა პირიქით (შევადაროთ ცხენზე „ამხედრებული" ლუარსაბის აღწერას). ეს „შემკრები" სახე ქმნის ერთ-ერთ ტექსტისეულ სახეობრივ შემკრებ „ცენტრს" აღნიშნული ელემენტებისთვის განსხვავებული ზემოქმედების კონტექსტის ფორმირებაში. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამ „წინაპრების" მეტყველების თუ ცხორების წესის სხვა ნორმების („უბოროტობა", „გულწრფელობა") „ნამთებს" წარმოადგენს აღნიშნული კონტრასტული ელემენტები, მაგრამ სწორედ ამის საფუძველზე იქმნება „პარალელური" შემოქმედების შრე, „სურათი", რომლის ერთ „ცენტრად" ლუარსაბის წინაპარი გეეელინება. ამ „სურათს" ზედროულობის, ისტორიული დროის განვითარების გარეთ დგომის თვისება აქვს, რადგან წარმოადგენს უკვე შემდგარ ფაქტს, „წინაპრის" და მისი ცხოერების წესის „სურათს". ამ თვისებას „პარადოქსულად" (სინამდვილეში „რეზონანსულად") აძლიერებს, თვით ისეთი, შემოთ განხილული „სამუალებები", რომლებიც ლუარსაბის, „საძაგელი მიწის" პატრონის „უდროობის"- ისტორიული განვითარების გარეთ დგომის – მხილებისთვის არის მოხმობილი. ასეთივე „უნებური" - რეზონანსული ეფექტი აქვს აეტორისეულ შენიშვნა-შეფასებას, რომ, თათქარიძეებს თაეისზე უმჯობესი ცხოერება ვერ წარმოედგინათ. მოთხრობის „მსოფლმხედველობით" ნაწილში ლუარსაბის უკრიტიკო ძველი გზის მოყვარეობის მხილების ეს ერთი ელემენტი, „მსოფლშეგრძნების" დონეზე (თვით მისი არსებობის ფაქტის გამო) წარმოდგენილი „სურათის" თვითკმარობის თვისებას აძლიერებს. შეიძლება ეიფიქროთ, თითქოს აეტორი, მიუხედაეად მიმანდასახულად თათქარიძეების ცხოერების კრიტიკისა, როგორც დამღუპველისა, მათიეე „ცხოერების" უნებური გაელენის ქვეშაა და „უკანა რიცხეით" იმის იდეალიზაციას ეწეეა, რასაც ცნობიერად აკრიტიკებს და ამხელს. მაგრამ ამას უარყოფს, ჯერ ერთი, თავადმზნაურთა თვითიდეალიზაციის აეტორისეული ირონიული მხილების მაგალითი („მუშები იქა მკიან და იმას კი როგორც შეჰფერის თავადშვილის პატიოსნებასა, ხელზედ ღამაზად ნაგემი მიმინო უზის და ნადირობს"), ასევე, თხრობაში, რომელიც სამუალო სტილის „სიმაღლით" შეიძლება დახასიათდეს, უხვად შემოგანილია „საგლეხო" მეტყველების ლექსიკა, რაც ხაზგასმულად ემიჯნება „დარბაისლური" მეტყველების ლექსიკას და „ყარგ გონზე" მისეულ წარმოდგენას.

განსაკუთრებული მნიშენელობა აქეს, რომ პერსონაჟთა მეტყველებაში, ასევე აეტორისეულ აღწერებსა და შენიშენებში ძირითადად გამოყენებულია სპეციფიური სინტაქსური კონსტრუქციები – ე.წ. „პერიოდები", რომელთა რიგმულ ინტონაციას აძლიერებს განმეორების სტილისტური ფიგურები. თვით ცალკეული პერიოდების ფარგლებში, ფრაზები სამუალოდ აჩენენ „სწრაფეას" „სიგრძით" (მარცელოვან) სითანაბრისკენ, რაც სალექსო ფორმის „აეტონომიურობის", თეითკმარობის, თაეის

თავში „ჩაკეტილობის“ იმიტაციას, „განწყობას“ ქმნის; მეორე მხრივ, ამ პერიოდებით პერსონაჟები (ასევე ავტორი) დაუფარავად, ბოლომდე, „პლასტიურად“, მოქნილად და ენერგიულად გამოთქვამენ სიტყვით თავის სათქმელს და არაფერს იტოვებენ შიგნით „გამოუთქმელად“ („ვისბერგული“ პრინციპის საპირისპიროდ აქ ყველაფერი „ჩანს“, „გამჭვირვალეა“, გამოთქმულია). ეს „გულწრფელობა“, „ღიაობა“ არა უბრალოდ პერსონაჟებს ახასიათებს, არამედ, ავტორის მიერ „არჩეული“ სპეციალური სინგაქსური კონსტრუქციის მეშვეობით მოთხრობის მოგად სტილისტიკურ ნიშნებად წარმოგვიდგება. ზემოთ აღნიშნული სინტაქსური სტრუქტურა „წამოწევს“, აფორმებს ისეთ ნიშნებს, როგორიცაა მისი ნათელობა, ღიაობა და იმავდროულად „ჩაკეტილობა“. იგი „ჩაკეტილია“ გარე ზემოქმედებისთვის, რადგან დასრულებულია, თავის თავში დაუნაწევრებელია, ხოლო „ღიაა“ იმ აზრით, რომ ჩამოთვლილი ნიშნებით „გაცოცხლებულ“ „სამყაროს“ არაფერი აქვს „დასამალი“, რადგან არაფერ სასირცხოს თავის თავში არ ატარებს. ეს „ძლიერი“, მნეობრივ პრინციპზე აგებული „სამყაროა“. „მსოფლმხედველობით“ ღონეზე იყიენ ნიშნები ძველი ქართველის ჩამორჩენილობას, გაუნათლებლობას „აფორმებს“ მხატერულად, ხოლო მათი „გულწრფელობა“ მათსავე უუნარობას ამჟღავნებს – დაინახონ და შერცხვეთ თავისი „საძაგელობის“! ასეთნაირად, პარალელურად „ლაგდება“ ეს ორი „სამყარო“ მოთხრობის (თითქმის) ერთი და იგივე სამუალებებით საკუთარი „ცენტრების“ გარშემო – ერთი „წინაპარის“ (ასევე სხვა სახისაც, იხ. ქვემოთ) სახისა, მეორე კი მოთხრობის ცნობიერი მიზანდასახულობისა – ამხილოს ბაგონყმობის მიწურულის „ძველი ქართველის“ დამღუპველი, უმომაელო თავქარიძეობის სენი. პირველი წრმოგვიდგება „იდეალური“, დაუნაწევრებელი, ნათელი, „ძლიერი“ სამყაროს „სურათად“. ამ სურათს საკუთარი „სოციოლოგია“ აქვს – იგი წოდებრიეად მიუკერძოებელია – იმავე სინგაქსური სტრუქტურებით მეტყველებს ყმა-გლეხობაც (დარეჯანის და „სოფლის ლამაზი პაპარძალის“ დიალოგი). მას სახეობრიეად აფორმებს და აკონკრეტებს IV თავის „მშვენიერი კრების“ აღწერა, რომელიც სრულდება „საძაგელი მიწის“ „საძაგელი სურათის“ კონკრასტულ ფონად მოხმობილი „დიდებული საშხრეთული ცის“, „მის ერთნაირად ღრმასა და ციაგსა კამარას“ სახეითი. ეს „სურათი“ უკვდაყოფს კახეთის ცხელი მაფხულის ერთ საღამოს, გადახრილი მზის ოქროსფერი შუქი უხვად ანათებს ეპიურად სგაგიკურ ფიგურებს, ასხივოსნებს დიდებულ სამხრეთულ ცას და მთების ლაჟვარდოვან გრეხილს. ეს, ემპირიულ-ფაქტიური „საძაგელი მიწის“ და მისი ავტორ-მეპაგრონეთა ცხოვრების კონკრასტული „იდეალური“ „სურათი“ არა უბრალოდ გეოგრაფიული გარემოა, არამედ ისტორიულ-კულტურული ლანდშაფტია, რომელიც ავტორთან ერთად, კითხეის პროცესში ჩვენც (თუ გვაქვს ანალოგიური ღირებულებათა „იერარქია“) განცდაში გეეძლეება და ზოგად ეროენულის სიმბოლოდ „სუბლიმირდება“. ეს „სურათი“ გრძნობად-სახეობრიეი მეგაფორაა იმისა, რასაც „ეროენულ სულისკეეთებას“, „ეროენული კულტურის ფორმებს“ ეუწოდებთ. ეს ფორმები ისტორიულად შემუშავდა ისტორიის გამოწვეევებზე (დესტრუქციაზე, „ბოროგზე“) ადექეატური პასუხების გაცემით (ჩვენი გადარჩენით). როგორც „იდეალური“, დაუნაწევრებელი („ბორგისგან“, დესტრუქციისგან „დაცლილი“), მეღროული, ნათელი, „ძლიერი“ იგი საფუძველია, სუბსტრატია ჩვენი იდეალური თეითმოაზრებისა (იდეალური ჩვენ-კონცეფცია), და ამ სგაგუსში, არის რაციონალური ქმედების ნორმატიული, მნეობრიეი „მიზეი“; იგი ორიენტირებულია არსებობაზე, თანაც, სწორედ ადამიანად (კულტურის მქნელ არსებად) არსებობაზე „არა ადამიანთა“ (ბუნების) ფონზე, და ამაეე დროს, სწორედ ადამიან-ქართველად არსებობაზე არა ქართველ ადამიანთა (კაცობრიობის; იხ. ნ. ნათაძე, „ერი და ეროენული კულტურა“, 1984 წ.) ფონზე, რადგან, სწორედ ამ „ჩაკეტილი და ბუნებითი ჯგუფის“ ფარგლებში და მემეეობით მოვიპოვეთ ჩვენი ადამიანური იდეალური თეითგანსაზღვრა ადამიანური ზღვა-გარემოს „დესტრუქციული“ შემოგეების პირისპირ.

აი, ეს ეროენული მსოფლშეგრძნება, მის იდეალურ, მნეობრიე-ნორმატიულს სგაგუსში, სახიერად, გრძნობად-კონკრეტული სიმბოლო-სურათით წარმოდგენილია „კაცია-ადამიანის“ სგილისგის იმ „შრეში“, რომელსაც მოთხრობის „მსოფლშეგრძება“ ეუწოდეთ („სგილისგიკის“ ქვეშ ეგულისხმობთ ტექსგის წაკითხვათა ყველა მესაძლო კომბინაციას, რომელსაც იგი იძლეეა, და ყოველ კონკრეგულ შემთხვეევაში დამოკიდებულია წამკითხველზე, როგორც გარკვეულ ღირებულებათა, გამოცდილების, გემოვნების მქონეზე).

ეხლა შეგეიძლია მოეიაზროთ ის „კანონი“, რომლითაც „კაცია-ადამიანში“ კორელირებს მისი მსოფლშეგრძნება მსოფლმხედველობასთან: „მსოფლშეგრძნებაში“ სახიერად წარმოდგენილია „ეროენული კულტურის ფორმების“ ინგუიცია, იმ ფორმებისა, რომელიც ავგორის იდეალური თეითმოაზრების, საზრისის მიმცემი სუბსგრაგია, როგორც სწორედ ადამიანი-ქართველისა, და, თეითმოაზრების „იდეალურობის“ საფუძველზე იგი იწყებს მრუნეას (წარმოეადგინოთ ეს, როგორც „ბრძანების მიღება“ „გარედან“, როგორც ეს თუნდაც კომპიუგერში ხდება) მისი ქვეყნის ცხოვრების „სავალდებულობის“ გასწორებაზე, ხოლო, ამისთეის აუცილებელ „სამუალებად“, „ცამოცულილი დროის“ პირობის გათეალისწინებით, იგი მოიაზრებს ახალი დროის ანუ „დასაელურ“ სოციალურ გამოცდილებას – მშეცნების ახალ-მეცნიერულ მეთოდებს, სამეცნიერო-ტექნიკურ პროგრესს და ახალი დროის ახალ პოლიგიკურ გამოცდილებას, როგორიცაა „ადამიანის უფლებები“, კანონის საყოველთაობა და უზენაესობა („ჯკეიანი კაცების“ სახით განსაკუთრებულად ხაზგასმულია, რომ ბაგონყმობის გაუქმება, ახალი დროის პოლიგიკური ლიბერალური რეფორმა, “კარგი იქნებაო ქეეყნისთეის“).

ამრიგად, ამ „შრეებს" „აკაკმორებს" ღირებულების, ნორმატიულ-მნეობრიეის და ფაქტიურის, ცოდნის, „სამუალების" ლოგიკური მიმართების კანონი. თვალსაჩინოა (და გაკეირებას და სინანულს იწვევს, რომ ქართულ მეცნიერებას ეს გამორჩა, აქედან მომდინარე უმძიმესი შედეგებით ჩვენიე უახლესი ისტორიისთვის, ჩვენიე თაობებისთვის), რომ ილიას ოციოდე წლის შემდეგ პირდაპირ აქეს გამოთქმული ეს ზოგადი სტრატეგიული გეზი საპროგრამო 1881 წლის აპრილის „მინაურ მიმოხილვაში" („დასაწყისი უარმყოფელის"...), სადაც იგი „ჩვენი დაცემული ეინაობის აღდგენის" „სამუალებებს" სახავს: თურმე ამისთვის აუცილებელია „მომზადდეს ჩვენი ყმაწვილკაცობა, მთელის ეეროპის მეცნიერებით და გამოცდილების ფარ-ხმალით შეჯურვილი, აი, რა მოედანი უნდა შემოიხაზოს თავისის მოქმედებისთვის და რა გზა უნდა ამოირჩიოს" და შემდეგ ისევე, „ყმაწვილკაცობა უნდა მომზადდეს ბეჯითის და შედმიწევნილ ცოდნით, უნდა, რამდენადაც შესაძლოა, ძირეულად მეისწაელოს ეეროპული მეცნიერება, და ამ თოფ-იარაღით შეუდგეს ჩვენი ქვეყნის საქმეს. უამისოდ, იმ მოედანზედ, რომელიც ჩვენ ზემოთ ეიგულისხმეთ, კაცი ერთ ბიჯსაც რიგიანად და სამკეიდროდ ეერ წარსდგამს და იმ საგანს და გზას, რომელიც ჩვენ აღენიშნეთ, ეერაფერს საბოლოოდ ეერ დაამჩნეეს" (იხ. ილია ჭაეჭაეაძე, თხზულებანი, ტომი VI, 1997 წ., გვ. 469). არ „წაეიკითხეთ" და ეერც „დაეამჩნიეთ". საინტერესოა, რომ დღესაც ბეერი „პატრიოტი" თვალს ხუჭაეს ამ გზაზე, მაგრამ სწორედ ამიტომ ეერაფერს „დაამჩნევს" ილიას მიერ „ნაგულისხმეე" „საგანს" და ლურსაბიეით „გაკონფორმისტება" მოუწეეს (უწეეს).

5. ლუარსაბის „გამარჯეებები" ახალ დროზე და დონ კიხოტის ბრძოლა ქარის წისქეილებთან

თეით მოთხრობაში, მის სტილისტიკაში, იდეალური – „მაღალის" და ფაქტიურ-გეროტესკული – „მდაბალის" შეურეეული თანაარსებობა, ცხადია, ესთეტიური ზემოქმედების თაეისებურებას დაღს ასვამს. ლიტერატურის ისტორიისთვის საინტერესოა, რომ „კაცია-ადამიანის" მსგაესი ტენდენცია მკაფიოდაა წარმოდგენილი (გაკრძელებული) დ. კლდიაშეილის პროზაში. საგულისხმოა, რომ ანალოგიური „დუალიზმით" წარმოეეიჩენს გ. ასათიანი „ქართულ ხასიათს" თაეის „სათაეებში".

მსოფლიო ლიტერატურაში ამგვარი შეურეეული „დუალიზმის" კლასიკური ნიმუშია „დონ-კიხოტი", სადაც იგი „შეურეელად" წარმოდგენილია ორი კლასიკური პერსონაჟით – დონ-კიხოტით და სანჩო პანსათი. მსგაესების „ძებნა" შეიძლება წარემართოთ დონ-კიხოტის ქარის წისქეილებთან ბრძოლის და ლურსაბის ახალი დროის რეალიებზე მოპოეებული „გამარჯეების" მოტეეების „შიმართულებით". ამ მსგაესების შინაარსობრიეი საფუძეელი „გმირის" საკუთარ ისტორიულ დროსთან „აცდენილობაა", თუმცა საკუთრივ ამ „აცდენილობის" რაობა ურთიერთსაპირისპირო სულისკეეთებით იქნება მეფასებული.

6. „კაცია-ადამიანის" შეხედულებათა სისტემის ისტორიული მნიშვნელობა

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ გრ.ორბელიანის „იარალის" ისტორიულ მნიშვნელობაზე. იგი ახალი დროის სეკულარიზებული ზოგადი სულისკეეთების გაელენით აღადგენს საკუთარის მსგავს ისტორიულ ტენდენციებს, რომლებიც ჩვენთვის საამაყო „ოქროს ხანაში" ჩამოყალიბდა, თუმცა განეითარება არ ეწერა. მაგრამ „მამების" ამროენება ეკლექტიზმს „ძეელისა" და „ახალის" მექანიკურ, გაუაზრებელ ნაზავს ეერ გასცდა. საპირისპიროდ ამისა, „მეილებმა", უპირეელესად ილიას სახით, ახალი დროის რეალიები მოიაზრეს კრიტიკულად (იმდროინდელი ჰუმანიტარული მეცნიერების ათვისებით). „კაცია-ადამიანში" ახალი დროის „დასაელური" მიღწეევები განხილულია უკეე ეროენულ-სახელმწიფოებრიეი „მიზნების" განხორციელების „სამუალებად". ბატონყმობის გაუქმება, „ჭკეიანი კაცების" ამრით, თურმე „კარგი იქნება" ქეეყნისათეის;. იგიეე სულისკეეთება აქ ერცელდება „სკოლაზე" ახალი დროის მეცნიერებაზე და სამეცნიერო-ტექნიკურ პროგრესზე. ილიას საპროგრამო სტატიები ამ სტრატეგიულ გეზს ეფუძნება („საქართეელოს მოამბეზედ", 1863 წელი), ხოლო 1881 წლის აპრილის „ეროენული პროგრამის" მნიშვნელობის მქონე „სამინაო მიმოხილეა" („დასაწყისი უარმყოფელის...") თითქმის პირდაპირ აცხადებს ამის შესახებ. ამ სტატიამი აეტორი ახალ დროში ჩვენი დაცემული ეროენული ეინაობის აღდგენის უმთაერეს მიზანს აყენებს, რომლის განხორციელებისთვის აუცილებელი „თოფ-იარაღი" „მთელი ეეროპის მეცნიერებით და გამოცდილების ფარ-ხმალით" შეჯურვილობა ყოფილა. თურმე უამისოდ ერთ ნაბიჯსაც ეერ წაედგამთ „ამ მოედანზედ". „დასაელური" („მთელი ეეროპის") მიღწეევები, „გამოცდილება" აქ, ფაქტობრიეად, გააბრებულია „სამუალებად" (თოფ-იარაღი, ფარ-ხმალი) ეროენული პროგრამის მიზნების განხორციელებისთვის. თუ ეს აქ მთლად მკაფიო (პირდაპირ გამოთქმული) არ არის, ეს იმიგომ, რომ ამ კაეშირის, – რომლითაც ილიას პროგრამაში რეალურად დაკაეშირებულია ერთმანეთთან ეროენულის და დასაელურის ცნებები - გათვალსაჩინოება იფარგლება მეგაფორების (თოფ-იარაღი, ფარ-ხმალი) ხმარებით და, შესაგყეისად, საბოლოო სიცხადით არ არის გამოელენილი ამ მეგაფორებით ნაგულისხმეეი მინაარსი (დასავლური ეროენული „მიზნების" განხორციელების „სამუალება").

ახლა შეგეიძლია დაეასკენათ „კაცია-ადამიანის" შეხედულებათა სისტემის ისტორიულ მნიშვნელობაზე (გრ.ორბელიანის „იარალისთან" შედარებით). ეს ტექსტი ახალ დროში აღადგენს „ოქროს ხანის" კულტურულ და ეროენულ-პოლიტიკურ ტრადიციას „დასაელური" მიღწეევების ზეგაელენით და კრიტიკული გააზრებით ახალ დროში ეროენული მიზნების განხორციელებისათეის მათი მნიშენე-

ლობის (სამუალებად) აღიარებით და ამ საფუძველზე მათმე პრინციპულად ორიენტირებით (ამ პროგრამის მხატერულ მანიფესტად უნდა ეაღიაროთ კაცია-ადამიანის „წინასიტყვაობა", „მეშაერის წერილები" და „აჩრდილი"). „დასაელურს" აქ ძირითადი მიზნის „დამხმარის" (პრაგმატული) ღირებულება აქვს, თუმცა ამითაც არ ამოიწურება, მაგრამ ეს უკვე სხვა წერილის თემაა.

ხამი გაეუსვათ, რომ, როგორც წესი, სწორედ მიზნის და საშუალების აღრეცა იყო ყოველთვის ერთი ძირითადი საკუთარი („სუბიექტური") მიზეზი უახლეს დროში ქართული სახელმწიფოს სისუსტისა, ეერდაფუძნებისა. ეგულისხმობთ XX საუკუნის დასაწყისსა და მიწურულში I და II რესპუბლიკების მარცხს. თუ I რესპუბლიკის მმენებლობისას „სამუალების" („მთელი ეეროპის გამოცდილების...") სახელით ნიპილისტურად უარყეეს „მიმანი", II რესპუბლიკამ პირუკუ მეცდომა დაუშეა: „მიზნის" სახელით უარყეეს ან მეორესარისხოვნად მიიჩნიეს მისი განხორციელების „სამუალება" და ამას „ჩეენი განსაკუთრებული გზა" დაარქეეს. ასეეე დამახასიათებელი მოელენა იყო ეროენულ-პოლიტიკურის საეკლესიო სწაელების ცნებებთან აღრეცა ეროენული მიზნების დასახეისას და მათი რეალიზაციის „სამუალებების" განსაზღერისას, რაც, სხეას რომ თაეი დაეანებოთ, ხელს არ უწყობდა მოსახლეობის აუცილებელ პოლიტიკურ განათლებას. რა მოპყეა ამას (ორიეეჯერ), არათუ ენახეთ, „გყაეით" ეიწუნიეთ და კიდეე ეიწუნეთ. მაგრამ ეერ ეიგყეით, თითქოს ამაზე არავის გაეუფრთხილებიართ; „გამოცდილ დროში" მსგავს უკრიტიკო აღრეცას - „მიზნისა" - „სამუალებასთან", ეროენულ-პოლიტიკურისა - საეკლესიო სწაელების ცნებებთან, ჩეენი „ბედნიერების" „დარღეეა" რომ მოპყეება, ამის მესახებ საუკუნესახეერის წინ მეგეაგონეს!

ეკლესია აუცილებელი ინსტიტუტია, რომლის დანიშნულებაა, დაგემოძღეროს ღმერთის, უმენაესის არსებობის, მცნებების მესახებ. თუმცა ქრისტიანული სწაელება კოსმოპოლიტურია თაეისი არსით და ადამიანის ყოეელგეარ სააქაო ინტერესს და აქტიეობას, მათ შორის ეროენულ-სახელმწიფოებრიესაც, დაბალღირებულად მიიჩნეეს, საკუთრივ ქართულ (ეროენულ) ეკლესიას აქეს უეჭეელი და მარადეოსაალი ისტორიული დამსახურება თეით ეროენული სახის ჩამოქმნა-გაძლიერების პროცესში: პირეელი სალიტერატურო ფაქტი მკაეიო ეროენული თეითგანსაზღერისა გაბატონებული ერთმორწმუნე ბიზანტიის (ბერძენთა) წინაშე მართლმადიდებლურ ტექსტშია დაფიქსირებული („აბოს წამება"). მაგრამ, როცა ეიწყებთ საეკლესიო სწაელების ცნებებით ადამიანის იმ საქაო ინტერესების, მიზნების და სამუალებების მოაზრებას, რომელთათეისაც ისინი არასაკმარისია, ეს მაენეა ჩეენი საქაო ადამიანური მიზნების რეალიზაციისათეის, მერე კი თეით ეკლესიისთეისეაც, როგორც საქაო სოციალური ინსტიტუტისთეის. გაეიხსენოთ, ქართული სახელმწიფოებრიობის გაექმებას მოპყეა აეტოკეფალიის დაკარგეა, რადგან სახელმწიფომ იგი ეეღარ დაიცეა. მუა საუკუნეების რელიგიური ხასიათის აზროენება მაეი ჭირის ეიდემიების გამანადგურებელ მძენარებას „ღეთის რისხეად" განმარგაედა და, რომ არ მომხდარიყო აზროენების სეკულარიზაცია ამ მიმართულებით, ქსაქების მოსახლეობა კელაეაც განახეერდებოდა (მათ შორის - სამღედელოებაც) მისი მემოტეეებისგან. ან, თუ „უწინდელი დროისაეით" სახელმწიფო თაეის მიზნად კელაე დაისახაედა დომინანტი ეკლესიის ამოცანების ასრულებას, ეერ გამოეიღოდით ეროენულ-სახელმწიფოებრიეი ინტერესებისთეის დამღუპეელ რელიგიურ ნიადაგზე სამოქალაქო ომების ხანიდან, ან ისეე ცეეგონებოდა, რომ დედამიწა სამყაროს უძრაეი ცენტრია, რომელსაც გარს ულიან დანარჩენი ციური სხეულები, რაც კითხეის ქეეშ დააყენებდა ქართეელების სახელმწიფოებრიეი არსებობის პერსპექტიეებს და ადეკეატობას კოსმოსური პროგრამების ეპოქაში. ეკლესიური სწაელების ფარგლებში არ გაექმდებოდა ბატონყმობა, რადგან ფეოდალიზმს იგი საქაოს ღეთის მიერ დადგენილ მარადიულ წესრიგად აცხადებს. ეს კი იმას ნიშნაეს, რომ მოსახლეობის 95 პროცენტს მაინც არ გეექნებოდა პროფესიის არჩეეის, განათლების მიღების და შეილებისთეის მიცემის, ქონების განკარგეის, გადაადგილების, სამედიცინო დახმარების მიღების და ახალი დროის ადამიანის სხეა „უფლებები". მაგალითად, საკითხის ისე დაყენება, რომ დაეაბრუნოთ ფეოდალიზმი, რადგან მისი გაექმება ისტორიულად „დასაელური" გაელენაა და ეწინააღმდეგება ჩეენს მართლმადიდებლობას, ნიშნაეს უმანსოდ დატოეებას ქართული სახელმწიფოებრიობისა უახლეს დროში. „კაცია-ადამიანის" ეპოქა „მოდერნიზებული" ბატონყმობის სახით ისედაც გრძელდება ჩეენში და საფრთხეს უქმნის ქართულ სახელმწიფოებრიობას. აეცილებელია ამ საკითხებში გარკეეეა კომპეტენციების გამიჯენა და შეთანხმება, მათ შორის ეკლესიასა და მეცნიერებას შორის, რაც აეცილებელია საზოგადოებრიეი მშეიდობის დამყარებისთეის.

ათეისტი შეიძლება იყოს რომელიმე მეცნიერი (ან ნიუტონიეით მორწმუნე, რომელმაც თაეის მორწმუნეობას მისიეე აღმოჩენილი სამყაროს მათემატიკური წესრიგი დაუდო საფუძელად. იხ.ილიას „სიტყეა თქმული გაბრიელ ეპისკოპოსის დასაფლაეების დღეს"), მაგრამ არა თეით მეცნიერება. მეცნიერება არა იმდენად მსოფლმხედეელობაა (ფილოსოფიაა), რამდენადაც უკეე არსებული ემპირიული სამყაროს შემეცნების მეთოდები. მას პრინციპულად არ ახასიათებს წინასწარ აკეიატებული თეალსაზრისები. უხემად რომ ეთქეათ, იგი იტყეის, რომ ღმერთი არის, თუ იგი არის, და იტყეის, რომ არ არის, თუ არ არის. ამიტომ, ეისაც გეწამს, რომ არის, მეცნიერების არ უნდა „გეემინოდეს" და არც „მეტოქედ" მიგეაჩნდეს თუ უანგარონი ეართ.

სამწუხარო სანახაეია („ეიგიროთ თუ ეიცინოთ?!"), როცა მართლმადიდებელი აეტორის რელიგიურ ბრომურაში შეიძლება ამოეიკითხოთ, რომ თურმე ქართეელი ხალხი დაიღალა ქართეელი

ისტორიკოსი მეცნიერების თვალსაზრისებისგან და ისტორია ისე უნდა გაეიგოთ, თავის ფანტასტიკურ-ბღაჭრული ელემენტებით და ეკლესიური სწაელების მეფასებებითურთ, როგორც ეს შუასაუკუნეების ქართულ მატიანეებშია, ანუ ხელის ერთი მოსმით „გაუქმებულია" მთელი ეპოქის მიერ მოპოვებული სამეცნიერო კრიტიკული აპარატი, რომლითაც მეცნიერი-ისტორიკოსი ამ მატიანეებზე მუშაობს. თავი გაეკანებოთ, რომ ეს „კარგად ნაცნობი" ლუარსაბისეული აზროვნების ტიპია, ილიასაეე მეფასებით, ჩვენი მატიანეები ისეეე, როგორც საზოგადოდ ფეოდალური ხანის ისტორიოგრაფია, უპირველესად, ქართველი მეფეების და არა ქართველი ხალხის ისტორიაა და თურმე მაინცდამაინც „ქართველი ერის ისტორიის" შემქმნელისგან დაღლილა ქართველი ხალხი! არსებითი ის არის, რომ გაუნათლებლობით მეცნიერებისგან „მოითხოვენ", იყოს ის, რაც ის არ არის - მეტაფიზიკა! და მერე „გამარჯვებულის" თაემოწონებით „კბილებს აკრაჭუნებენ" და იმაედროულად ქართველის ბედის მუხთლობაზე ჩიეიან და არ იციან, თუ იგი „მუხთალია", ისეე ასეთი „გამარჯვებების" წყალობით.

მეცნიერებაზე, სამეცნიერო-ტექნიკურ პროგრესზე, ახალი დროის სოციალურ მიღწეეებზე მსგაესი „გამარჯვებების" შედეგია, რომ თბილისში(!) ბაეშვების სიკედილიანობა - არასრული მონაცემით - 38-ის ტოლია, ჩვენხელაეე ფინეთში - 5-ის ნილ („საქართეელოს პედიატრი", 2001: 1-4), ხოლო ცხოერების საშუალო ხანგრძლიეობა (ოფიციალური სტატისტიკით - 70 წელზე მეტი) 10 წლით ნაკლებია. ეს იმას ნიშნავს, რომ „დასაელურის" ლუარსაბისეულ „უარყოფას" ყოეელ ათას ბაეშეზე ეწირაეთ 33-ს, ხოლო 4,5 მილიონ მოსახლეზე გადაანგარიშებით ყოეელ წელს „ეკლაეთ" 60.000 თანამოქალაქეს რომელსაც უნდა ეცოცხლა, ჩეენც ფინეთის მოსახლეობის ცხოერების საშუალო ხანგრძლიეობის მაჩეენებელი ათეისებული რომ გექონოდა, მერე კი ჩეენეე ეგლოეობთ და მაე ბედს ეუჩიეით! ასეთია თათქარიმეობის ფასი უახლეს დროში! დამნაშაეის ძიებაში ხელი მუდამ სხეისკენ გეაქეს გამეერილი, დროა, ხელი ლუარსაბისკენ გაეიშეიროთ, რომელიც თითოეულ ჩეენგანში ცხოერობს. ეს ერთი მიზეზია, რომ ჩეენი ცხოერება მიდის არა „კაცია-ადამიანის" ავტორის, არამედ მისი პერსონაჟების დაკეეთით. იქამდისაც დაეედით, რომ ლუარსაბის „განდიდებას" მიეყაეით ხელი, იმისა, ეინც ღიპი შეიძინა, მაგრამ ქეეყანა დაკარგა!

ჩეენი ეროენული გზის გამოსაკეეთად, რაც აუცილებელია სრულფასოეანი სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისთეის, უნდა გაეიაზროთ, რომ დრო კელაე გამოიცალა, განეითარებული გლობალური და დრამატული მოელენების ფონზე განსაკუთრებით აქტუალურია „მიზნის" და „საშუალების" (იხ.ზეეით) ერთმანეთისგან მკაფიოდ გარჩეეა, არალრეეა, რასაც, რიგი ნიშნებით, მოკლებულია სადღეისო დომინანტი ციეილიზაციის სტრატეგია. მისი მხრიდან მსგაესი შეცდომების დაშეება პანგინგტონისეული წინასწარმეტყეელებების ახდენის წინაპირობაა. ამ ციეილიზაციის რღეეის პირობებში კი ჩეენი ეროენული ნიშნით არსებობა დიდი კითხეის ქეეშ დადგება, რადგან საკუთარი „ტყაეით" ეიცით, რა არის „დიდთურქობა", „დიდარაბობა", „დიდრუსობა", „დიდირანელობა", რაც არ იცლება და არც შეიცლება (ეს, ცხადია, არ ნიშნაეს კეთილშობილურ ურთიერთობებზე უარის თქმას). ჩეენი ისტორიიდან, ეროენული გამოცდილებიდან, არსებული უახლესი და ახალი დროის საამროენო ტრადიციის „მოწოდებიდან" (მისი საღეისო მეაფიო მაგალითია ნ.ნათაძის „ერი და ეროენული კულტურა") შეეძლებისა წონადი „სიტყეის" და „საქმის" (პოლიტიკური მეცნიერება და მასზე დაფუძნებული ინოეაციური საერთაშორისო ინიციატიეები) შეგანა ციეილიზაციის ბედის სასიკეთოდ. სწორედ ეს არის ჩეენი ეროენული „განსაკუთრებული გზა", რომელიც, ამაედროულად, მანსს მოგეცემს მოეიპოეოთ რეალური და არა „ნასესხები" სახელმწიფოებრიობა, რაც შესაძლებელია მხოლოდ, კაცობრიობის რეალური საჭიროებისთეის შეწეენით და მის წინამეეე ამ „შეწეენის" დაცეით. ეს იქნება ჩეენი ფუნქციის აღდგენაც (იხ.ილიას 1879 წლის „შინაური მიმოხილეა" „აღმოსაელეთის საქმე და ჩეენ..." სადაც დასმულია ეს პრობლემატიკა და განჭერეტილია „დიდი აბრეშუმის გზის" სახელით ცნობილი „პროექტი"). თუ არ იქნება ამის თათბაზე ქართველი ხალხის, საზოგადოების - უპირეელესად, მისი განათლებული ნაწილის სახით ერთიანი (ეროენული) ნება, ეერანაირი მთაერობა („ხელმწიფე") ამას ეერ და არ გაწეედება და გაგრძელდება ერთმანეთის ჭამიობის „ეპოქა", როცა ლუარსაბი თავის ძმაზე დიდ მტერს ეერ ამჩნეედა.

„კაცია-ადამიანი" თანამედროეედ აქტუალურია, რაც ჩეენი სიამაყის საბაბი სულაც არ უნდა იყოს. ეს გაგრძელდება იქამდე, ეიდრე მასში წამოჭრილ პრობლემატიკას არ გადაეჭრით (ჩეენეე, „სხეა" ამას ეერ გააკეთებს). სწორედ ეს იქნება ქართველი კაცის „ნიჰილიზმის" (ხელჩაქნეულობის და ცინიკურობის) საფუძელის - მისიეე უფუნქციობის და უილაჯობის დაძლეეა.

Giorgi Kankava

"Revolution" in "A Human a Man??"

In the article critical analysis if the text is given and in compare with other texts those "revolutions" are revaled that a story "Is a man - a human deing?!" made in Georgian literature in the "direction" of 1) aesthetic norme, 2) literary form, 3) public thought and principally created anew Georgian literature.

Within the framework of our themes some moments of international literary influences and parallelism are analysed.

I tried to mark out the "Standpoint" and "World perceltion" of the story and to define their correlation rule.

ახალი მასალები აკაკი წერეთლის ბიოგრაფიისათვის

ყველა დროის მკითხველთა ინტერესს იწვევს წლების, ზოგჯერ საუკუნეთა სიღრმიდან მოღწეული შემოქმედთა ბარათები, საოცარი უშუალობით რომ მოგვითხრობენ თავიანთი ავტორების ბიოგრაფიის ეპიზოდებზე. ამ ფურცლებიდან თვით წარსული გვესაუბრება, თითქოს ცოცხლდებიან ცხოვრებიდან სამუდამოდ წასული ადამიანები, კვლავ აღდგება მათი მღელვარე ყოფის ფრაგმენტები.

პირადი წერილები გვეხმარება არა მხოლოდ ავტორის ბიოგრაფიის დეტალების დაზუსტებაში, არამედ მათი საშუალებით შეიძლება გაირკვეს ბევრი ისეთი ფაქტიც, რომელიც სხვა დოკუმენტებით არ დასტურდება. ეპისტოლური მემკვიდრეობა ერთ-ერთია ყველაზე უტყუარი მთხრობელია ავტორისდროინდელი ამბებისა, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში იგი მაინც მწერლის ცხოვრებისა და სულიერი სამყაროს შესწავლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყაროა.

პირადი წერილების გაცნობისას ჩვენს თვალწინ გაივლის თვით შემოქმედის თვალით დანახული და განცდილი ცხოვრება, აღდგება მისი ცალკეული ეპიზოდი, ზოგჯერ ძირითადად ამგვარ მასალას ეყრდნობა შემოქმედის მთელი ბიოგრაფია.

პირად ბარათებს განსაკუთრებული ყურადღებით ებყრობოდნენ შემოქმედთა პირველი ბიოგრაფიების ავტორები, მათი მნიშვნელობა შემდეგშიც არ შემცირებულა. ყოველი მწერლის მეცნიერულ ბიოგრაფიაში სათანადოდაა გათვალისწინებული ეპისტოლური მემკვიდრეობის მონაცემები. ახალი, თუნდაც სულ მცირე მოცულობის, უცნობი წერილების გამოვლენა ხშირად ახალ შტრიხს მატებს შემოქმედის ბიოგრაფიას, აზუსტებს ბევრ, წინათ ნაკლებად ცნობილ დეტალს.

ეპისტოლური მასალა აკაკი წერეთლის პიროვნების გაცნობის, მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ნიუანსების შესწავლის ერთ-ერთი საუკეთესო წყაროა.

პოეტის პირადი წერილების პარიზული ციკლი შემოქმედის სულის სიღრმეებში გვახედებს და სრულიად ახალი კუთხით წარმოარენს მის პიროვნებას.

აკაკი წერეთლის პირადი წერილების პარიზული ციკლი სრულიად უცნობი იყო ქართველი საზოგადოებისათვის 1964 წლამდე. ამდენად, იგი ვერ შევიდოდა გიორგი აბზიანიძის რედაქტორობით გამოქვეყნებული თხუთმეტტომეულის მე-15 ტომში, რომელიც 1983 წელს გამოიცა.

არსებობდა თეორიული ვარაუდი იმის თაობაზე, რომ საფრანგეთში, სადაც ცხოვრობდნენ აკაკის მეუღლე და ვაჟიშვილი, შესაძლებელი იყო მათი არსებობა. 1964 წლის გაზაფხულზე ქართველ მწერალთა ჯგუფმა — პოეტების კარლო კალაძისა და ოსებ ნონეშვილის, ლიტერატურათმცოდნეების შოთა ძიძიგურისა და გიგი გაჩეჩილაძის, ხელოვნებისმცოდნეების გულნარა ჯაფარიძის, ეთერ გუგუშვილის და ბესარიონ ჟღენტის შემადგენლობით საფრანგეთში ამოგზაურა. მათი მიზანი იყო საფრანგეთის საქვეყნოდ ცნობილ ღირშესანიშნაობათა დათვალიერება, ქვეყნის პოლიტიკური და საზოგადოებრივ-კულტურული ცხოვრების გაცნობა.

პარიზში ისინი შეხვდნენ იქ მცხოვრებ ქართველებს, პარიზის დათვალიერების დროს მათ მეგზურობა გაუწია გიორგი ნოზაძემ.

როგორც ცნობილია, 1948 წელს საფრანგეთში გარდაცვლილა აკაკის ვაჟი—ალექსი, რომლის პირად არქივში დაცული ყოფილა აკაკის ხელით რუსულად დაწერილი 90-მდე პირადი წერილი მეუღლისა და ვაჟიშვილისადმი. ბ.ჟღენტი დაინტერესდა ამ ცნობით და სთხოვა გიორგი ნოზაძეს გამოერკვია შესაძლებლობა წერილების ასლის გადაღებისა, სამშობლოში წამოღებისა და გამოქვეყნების მიზნით, რათა ეს ხელნაწერები ხელმისაწვდომი გამხდარიყო როგორც მკვლევარ-სპეციალისტთა წრისათვის, ისე მკითხველთა ფართო ფენებისათვის.

ვ. ჩუბინიძის დახმარებით ბ.ჟღენტი და ე.გუგუშვილი შეხვდნენ მიხეილ სტურუას, რომლის ოჯახშიც ინახებოდა აკაკის წერილები. მ.სტურუა დაინტერესებული იყო, რომ საქართველოს არ დაჰკარგვოდა ქართული მწერლობის ისტორიისათვის ესოდენ მნიშვნელოვანი საგანძური. მას განზრახული ჰქონდა ამ წერილების გაგზავნა სამშობლოში, მაგრამ ელოდა ხელსაყრელ შემთხვევას და საიმედო პიროვნებას. სწორედ ამ პიროვნების შემწეობით მოხერხდა ამ კოლექციის დაბრუნება საქართველოში.

აკაკის პირადი წერილების პარიზული ციკლის შესახებ პირველი ცნობები (და თვით ეს წერილები) გამოქვეყნდა ჟურნალ „მნათობის“ 1965 წლის მე-9 და მე-10 ნომრებში. ამ ნომრებში სულ წარმოდგენილია 90 წერილი, მათ შორის 88 წერილის ადრესატია აკაკის ცოლ-შვილი, ხოლო ორი წერილისა—ლუბოვ პეტროვნა, ნატალია ბაზილევსკაიას და.

ჟურნალის მე-9 ნომერში მოცემულია ბესარიონ ჟღენტის წერილი „ჯვირფასი შენაძენი აკაკის ბიოგრაფიისათვის“, შემდგომ ამისა წარმოდგენილია „აკაკი წერეთლის მიწერ-მოწერა ცოლ-შვილთან“ (სულ 37 წერილი). ეს წერილები რუსული დედნიდან თარგმნა ვანო წულუკიძემ, შენიშვნები კი დაურთო ბაბუნა წერეთელმა.

1966 წელს ბესარიონ ჟღენტის რედაქტორობით გამოიცა წიგნი „აკაკი წერეთელი. წერილები ცოლ-შვილთან“. წიგნში წერილთა ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა თუმცა მიახლოებითია, მაგრამ უფრო სარწმუნოა ჟურნალ „მნათობში“ მოცემულ თანამიმდევრობასთან შედარებით, წიგნს დართული აქვს შენიშვნები და ცნობები წერილებში მოხსენებულ პირთა და ტოპონიმთა შესახებ. კომენტარებში კი გახსნილია რამოდენიმე უცნობი პიროვნების ვინაობა, ზოგისა კი გაუხსნელია.

აკაკი წერეთლის პირადი წერილების პარიზული ციკლი დაცულია კორნელი კეკლიძის სახელობის ქართულ ხელნაწერთა ინსტიტუტის აკაკის ფონდში.

წერილები ძირითადად საყოფაცხოვრებო ხასიათისაა და მხოლოდ იშვიათად, აქა-იქ თუ ირენს თავს ესა თუ ამ საზოგადოებრივ მოვლენა, ისტორიული თუ ლიტერატურული ხასიათის რეალიები. ჩანს, ცოლ-შვილს ამდენად შორეული კაცშორი პქონდა დიდი პოეტის საზოგადოებრივ მოღვაწეობასთან, მის შემოქმედებითს ცხოვრებასთან, რომ ყოველივე ამას შესახებ უაღრესად მწირი ცნობები მოგვეპოვება ამ წერილებში. ეს გარემოება საკმარისია იმისათვის, რომ გაგონაყალისწინით მთელი სიღრმე და სიმწვავე ამ ტრაგედიისა, რომელსაც პირადი ცხოვრების სფეროში ვანცდიდა პოეტი—მას არ შეეძლო თავისი იდეალები და მისწრაფებანი გაეზიარებინა უახლოესი ადამიანებისათვის—ცოლისა და ერთადერთი ვაჟისათვის.

ამიტომაც აკაკის ამ პირად წერილებში ცოტა რამ არის ისეთი, რაც ჩვენს ცოდნას რაიმეს მატებს პოეტის შემოქმედებისა და მრავალმხრივი საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ხასიათზე, აზრსა და შინაარსზე.

თუმცა აღნიშნული წერილები არ ამლევა მდიდარ მასალას პოეტის საზოგადოებრივი იდეალების, ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დასახასიათებლად, მაგრამ ეს გარემოება არ ამცირებს მათ ისტორიულ-ლიტერატურულ ღირებულებას. აკაკის მხიფლმხედველობა, მისი შემოქმედების და მოღვაწეობის შინაარსი, ეპოქა, რომელშიც იგი ცხოვრობდა და ქმნიდა, ჩვენთვის საკმაოდ ცნობილია მრავალფეროვან წყაროთა მეშვეობით. აკაკი წერეთლის პირადი წერილებს ამ კოლექციას მნიშვნელობა კი უმთავრესად იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ფარდას ხდის პოეტის ცხოვრების ამ მხარეს, რომელიც დღემდე ყველაზე ნაკლებად იყო ცნობილი და გაშუქებული სამეცნიერო ლიტერატურაში: ეს არის პოეტის პირადი ცხოვრება, მისი ტრაგიკული ურთიერთობა მეუღლესთან და შვილთან, რაც უთუოდ უარყოფით გაელენას ახდენდა პოეტის სულიერ ცხოვრებაზე და, მაშასადამე, მისი შემოქმედებისა და მოღვაწეობის ხასიათზეც.

დიდ ქართველ კლასიკოსთა შორის აკაკი წერეთლის შემოქმედებითი ბიოგრაფია ვრცლად და მრავალმხრივად არის შესწავლილი ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში, მაგრამ აკაკის პირად ცხოვრებას, მის ურთიერთობას ცოლ-შვილთან მცირე ყურადღება აქვს დათმობილი. სწორედ ამიტომ, რომ პოეტის ბიოგრაფიის ამ მხარის შესახებ არ მოიპოვებოდა სათანადო მასალები.

აკაკის პირადი წერილების ამ ახალი კოლექციით ჩვენს თვალწინ პირველად გადაიშალა პოეტის ოჯახური ცხოვრების ჭეშმარიტი სურათი, განმსჭვალული ღრმა დრამატიზმითა და მწვავე გულისტკივილით. სწორედ ამ წერილების გაცნობამ დაგვარწმუნა იმაში, რომ ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი მისი „პირადი მწუხარებისა", რაც გამოხატულია აკაკი წერეთლის მთელ რიგ ლირიკულ შედევრებში, უმთავრესად ოჯახურ ტრაგიზმში უნდა ვეძიოთ:

„ჩემს შარბათში ნაღველსა ვსჭვრეტ და ყარდში გველს,
მასთვის ვწყევლი და ვემდური ამ სოფელს,
რომლისგანაც მე გზები ამერია..."

გოდებდა პოეტი ცოლ-შვილისადმი მიწერილი წერილების გაცნობის შემდეგ ჩვენთვის ნათელი ხდება, რომ მასი დაუსრულებელი სატანჯველის ერთ—ერთი მიზეზი, იმ დიდ გულისტკივილთან ერთად, რომელსაც პოეტი განიცდიდა თავისი ხალხის ეროვნული და სოციალური მონობის გამო, ყოფილა პირადი ცხოვრების მოუწყობლობა. შუღმავი სიმარტოვე, საყვარელი ცოლ-შვილისაგან შორს, უბინაოდ, მიუსაფრად ყოფნა, ნიუთიერი გაჭირვება, მეუღლესა და შვილთან ურთიერთობაში მწვავე წინააღმდეგობანი და უსიამოვნებანი.

დავაკვირდეთ მის ხელმოწერებს წერილების ბოლოს, ცოლ-შვილისადმი მიწერილი ყველა წერილი დასრულებულია სიტყვებით: „გკოცნით თქვენი აკაკი, მარად თქვენი მოყვარული აკაკი, კუბოს კარამდე თქვენი აკაკი". ეს მანაწერები ცხადყოფენ აკაკის უზომო სიყვარულს ოჯახისადმი, ამიტომ აყო, რომ იგი მეტად მტკივნეულად განიცდიდა მათგან შუძმივ განშორებას: „თქვენთან განშორებამ ძალიან ცუდ გუნებაზე დამაყენა...მეორე დღეს ხარკოს ნერვეებშლილი ჩავედი".

„ხვალ მივდივარ საჩხერეს, რომ გავყიდო ყველაფერი, რაც ხელში მომხვდება... უკვე დროა ჩამოხვიდეთ..."

„პარადი ბედნიერება არასოდეს მქონია, შვილს ბედნიერებაში მაინც მინდოდა მებოვნა ფიი..."-წერს აკაკი და ასეთ ძნიშ სულიერი განწყობისას ზოგჯერ სიკვდილს ნატრობს: „შემშურდა ანდრო წერეთლისა, რომელიც რამდენიმე დღის წინათ მოკვდა ფილტვების ანთებით..."

პოეტი არაფერს ეშურებდა იმისათვის, რომ ცოლ-შვილი მის გვერდით ყოფილიყო: „გიგზავნით უკანასკნელ ფულს გამოსამგზავრებლად..." მას გული უკლავდა ის ფაქტი, რომ მისი ერთადერთი ვაჟი სრულყოფილად არ ფლობდა ქართულ ენას და არ ახმარდა თავის ცოდნას მშობლიურ ქვეყანას: „ვნებმა ქართულმა წერილმა ძალიან გამახარა, არასოდეს საეჭვოდ არ მიმაჩნდა შენი ნიჭიერება და ენერგია და სწორედ ამიტომ მტკივა გული, რომ მას ამაოდ ხარჯავ ჩემგან შორს, არა ჩემს ახლოს. შეგეძლო აქ ასჯერ მეტი სარგებლობა მოგეტანა და ჩვენც ასე არ გავწამებულიყავით..." ოცნებად პქონდა გადაქცეული მარტოხელა პოეტს ოჯახთან ახლოს ყოფნა: „მე ბირდაბირ მოვისწრაფი თქვენთან, რომ როგორმე თავი დავაღწიო ამ დაწყეულილ მხარეს... მინდა სიბერის წლებში მაინც ვიცხოვრო თქვენთან ერთად"

როგორც ჩანს, მეუღლეს და შვილს არ ესმოდათ აკაკის დიდი საზოგადოებრივი იდეალები, მისი პატრიოტული სულისკვეთების ისტორიული აზრი და მნიშვნელობა – „მე, როგორც ადამიანი და მეგობარი, ზედმეტი ვარ"—წერდა გულგატეხილი და მარტოსული მგოსანი.

პეტერბურგის მდიდრულ წრეებში აღზრდილ ნატალიას ბაზილევსკაიას ვერ შეუთვისებია და ვერ შეუყვარებია საქართველო; ის ქვეყანა და ხალხი, რომელიც ესოდენ ძლიერ უყვარდა აკაკი წერეთელს. ნატალიას გული არ უდგებოდა საქართველოში, მას პეტერბურგში თუ სახლვარგარეთ ცხოვრება სურდა და იზიდავდა. ალექსიც დედის

გაჯელინი გულგრილად ეკიდებოდა საქართველოს და თავის დიდებულ მამას. ნიჭიერი და განათლებული ახალგაზრდა გატაცებული იყო მუსიკალურ-თეატრალური ანტრებრიზით, რაც მოითხოვდა გამუდმებულ მოგზაურობას სხვადასხვა ქვეყანაში და ყოველთვის დაკავშირებული იყო დიდ ხარჯებთან, რასთან და ხშირთან. დედა-შვილი ცხოვრობდა ხან პეტერბურგში, ხარკოვში, კიევში და რუსეთის სხვა ქალაქებში, ხან პარიზში, ნიცაში, ბერლინში, მილანში. ალექსის მოღვაწეობა უმრავლეს. შემთხვევაში მოლოდინის გაცრუებით და ზარალით მთავრდებოდა. უცრო შეტიც. ალექსის ძვირად ღირებული ფანტასტიური გეგმების ჩაშლას გამო მას დიდი ვალები ედებოდა და მეგობრები პრეტენზიას აცხადებდნენ აკაკის ქონებაზე. პოეტს სახლ-კარისა და ადგილ-მამულის გაყიდვით ეშველებინათ ვიღაც უცხოელი ავანტიურისტები. ეს ყოველივე კარგად ჩანს ბარიზულ წერილებში: „ლილიას ხაზით ვალის გამო ყადაღა დაადგეს ყველაფერს“—კვითხულობთ წერილში ლიუბოვ ბაზილევსკაიასადმი.

„რას ჩადიხართ, თავზე დამაჯინეთ ვიღაც არამზადა, რომელმაც სამებაო სახლად აქცია ჩემი სახლი, ყველა დაარწმუნა, რომ როცა მე მოვკვდები, ეს კი მალე მოხდება, მთელი ქონება მის ხელში გადაეა, როგორც ლილიას კრედიტორის ხელში...“

გაღატაკებული პოეტი მზადაა გაყიდოს ყველაფერი და წაგიდეს შორს ცოლ-შვილთან: „ყველაფერს, რაც მაქვს ბედშავ შეაგროვეს და რას შოვნასაც მოვახერხებ, ფოსტით გამოგიგზავნი და მის კვალზე მეც მოვაკლ...“

ოცი ეცვის ათასივარ გამოსავალს: ხან მარგანეცის წარმოებაში, მადნეულის გაყიდვა-დაგირავებაში მოელის სწრაფ-„აქ გამოჩნდა გ„ როშელიც მარგანეცში გვთავაზობს 50 ათას მანეთს... მიწის ნაყოფიანი ნაკვეთი მაყიდე და ახლა საჭიროა დაიდგას ჭაბურღილები“; ხან ტყეებისა და მასალის შეძენა-გასაღებაში—„...ტყიდან კი ბრძოლით უკვე დაეხარუნ 100 დესეტინა, რომელშიც 5 თვის შემდეგმაყიდეს 10 ათას მანეთს“; ზოგჯერ საღებავების ქარხნის მოწყობაში—„თურმე ჩვენი ახალი საქმე—საღებავები ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი ყოფილა, ვიდრე შარკანეცი“ და ა.შ, მაგრამ სულ სხვაგვარი იდეალებისა და მოღვაწეობისათვის დაბადებულსა და მოწოდებულ პოეტს უბრალეს შემთხვევაში არ უმართლებდა ამ კომერციულ წამოწყებებზე დამყარებული იმედები. მას უსიხდისოდ ატყუებდნენ გაიძვერა საქმოსნები. პოეტს ხშირად უცრუდებოდა სათავადაზნაურო ბანკისა თუ მარგანეცის მრეწველთა საბჭოს მხრივ ეფექტური ნიჭიერი დახმარების მოლოდინიც. თავისი მამულიდან მიღებული მცირე შემოსავალი და ლიტერატურული პონორარი ცოლ-შვილისათვის გასაგზავნად ძლივს ყოფნიდა და თვითონ გამუდმებულ ნივთიერ სიღარიბეში და გაჭირვებაში ცხოვრობდა.

შეუძლებელია აუცილებლად წაიკითხოთ ცოლ-შვილისადმი მიწერილი წერილების ის სტრიქონები, რომლებიდანაც ირკვევა, რომ ქართველი ხალხის მიერ დიდების შარავანდედით შემოსილ პოეტს არასოდეს ჰქონია საკუთარი ბინა და თავშესაფარი, რომ იგი მოკლებული იყო ოჯახურ სითბოსა და სიხარულს. მართალია, პოეტს გულით უყვარდა შობლიური სხვიტორი, თავისი მამა-პაპისეული სახლი, მაგრამ მუდამ სოფლად ცხოვრება შეუძლებელი იყო მასთვის, აკაკს უთუოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების ცენტრში უნდა ეტრიალა. ამიტომაც ცხოვრობდა თბილისსა და ქუთაისს სასტუმროებში მუდმივ ვალებში, სიმარტოვესა და მიუსაფრობაში: „არ არის იმაზე უსასტიკესი სასჯელი ღვთისა, როგორც ხელმოკლეობა სიბერის წლებში. დღემდე ისევ სასტუმრო „ევტეცელში“ ვზივარ, როგორც ტუსაღი და ვამსენ უსაძინებლო სიტყვებს, ვალები კი იზრდება და იზრდება“,—ასეთი სიტყვებით იწყება აკაკის ერთ-ერთი წერილი. ხანდაზმულობის ასაკ'ში შესული, ასეთი მძიმე. გაუსაძლისი ცხოვრებით დაღლილ—დაქანცული პოეტი ამაოდ ოცნებობს ცოლ—შვილთან სიახლოვეზე. იგი ეხვეწება მათ, რათა ჩამოვიდნენ საქართველოში, ესტუმრონ მას მშობლიურ სხვიტორს, ემუდარება შვილს, შეისწავლოს ქართული ენა, ჩამოვიდეს სამშობლოში, მხარში ამოუდგეს მოხუც მამას და მშობელი ქვეყნის სამსახურს მოახმაროს თავისი ნიჭი და ენერგია: „მთელი ჩემი სწრაფვა და მიზანი ის არის,—სწერს პოეტი ცოლ-შვილს,—რომ სიბერის წლებში მაინც განვახორციელო ჩემი იდეალი: ვცხოვრო ჩემს ოჯახში, აღტაცებას ვეძლეოდე ჩემი იდეალური ნატაშათი (რომელშიც თვითონ არ იცის თავის ფასი და ნერვების წყალობით ხშირად ისახიჩრებს თავს), ვგრძნობდე თავს ლიოლიას ახლო, ჯანრთობდე მისი სახარულით... ეს მიზანი რომ არ მქონოდა, აქამდე თავს არ ვიცოცხლებდი“.

შეუღლისა და შვილისადმი პოეტის სიყვარულის დასახასიათებლად საკმარისია მოვიტანოთ ორიოდე სტრიქონი მათთვის გაგზავნილი ერთი წერილიდან: „ღმერთია მოწამე, რომ პირადად მე ყველაფერი მომბეზრდა, თვით საკუთარი ინტერესებიც კი აღარ აღელვებს ჩემს გულს და მე სიამოვნებით არ ვიცოცხლებდი თავს, თქვენ რომ არ მყავდეთ. მხოლოდ თქვენ გეკუთვნით ჩემი სიცოცხლე, მხოლოდ თქვენთან არის აღსაბუს ჩემი გული და თავი“.

ერთ-ერთ წერილში პოეტი ამბობს: „თქვენგან დაშორებულმა არც კი ვიცი, როგორ დავიმშვიდო თავი. ოხ, რა ძნელია ჩემი ცხოვრება შუდმივ განშორებაში. აქამდე ვოცნებობდი: როცა ღვთის შეწევნით, ცხოვრებას მოვაწყობ, მაშინ მაინც ვიცხოვრებთ ერთად მეთქი, მაგრამ, ვაღლას, ახლა ეს ოცნებაც გაფრინდა. ვიცი, რომ შე არა ვარ გაჩენილი ძარადი ბედნიერებისათვის. იმას მაინც ვეცდები და მაქეს ღვთის იმედი, რომ თქვენ მაინც გაგზდით ბედნიერს, თქვენ მაინც ნუ გაიტანჯავთ თავს უკეთესი მომავლის მოლოდინში“.

როდის დაიწერა პარიზული წერილები? უმრავლესობა იმ წერილებისა, რომლითაც ეს კოლექცია შედგება, ორი-სამი წლის განმავლობაში უნდა იყოს დაწერილი. სამწუხაროდ, წერილები ზუსტად არ არის დათარიღებული. ხაერთოდ, პოეტს ჩვეულებად არა ჰქონია თავისი ბინადი წერილების ზუსტად დათარიღება. ამიტომაც ძნელი დასადგენია, როდის არის დაწერილი და გაგზავნილი ესა თუ ის წერილი. ამ საკითხის მოახლოებით გარკვევა მხოლოდ წერილების შინაარსის მიხედვით ხდება შესაძლებელი.

ეს მრავალრიცხოვანი კორესპონდენციები განმსჭვალულია ცოლ-შვილისადმი უსაზღვრო სიყვარულით, მაგრამ მასა სათაყვანებელი ადამიანები მზრუნველობით როლი პასუხობდნენ პოეტს, ასანი მხოლოდ ფულებს მოითხოვდნენ აკაკისაგან, ავალებდნენ, მას შეენახა ნატალიას ნათესაკების ოჯახი, დაეფარა ალექსის ვალები და, თუ ამას ვერ

პოასუხისებდა. გულსაკლაკი საყვედურებით ავსებდნენ ავადმყოფ მოხუცს. ერთ-ერთ ბარათში აკაკი ასე მიმართავს ცოლს: „შენმა წერილებმა იმ ზომამდე მიმაყუჩა, რომ ყოველთვის, როცა შენს წერილს მიკიღებ ხოლმე, კრუნჩხვა მეწყება. ამას ნიშნად შენი წყალობით კანაღამ დავიღუპე და ახლაც თითქმის იგივე მომთხოვიდა... ბუნებით კეთილი ხარ, მაგრამ არსებობად ჩადიხარ ბოროტებას და ყველაფერი ეს ხდება იმიტომ, რომ შენი გული ჩემკენ არ მოიწევს... ეჰ, რა ბევრი ულაპარაკო, ყვრძნობ როგორც საერთოდ ყველასათვის, ასევე თქვენთვისაც მე, როგორც ადამიანი და მეგობარი ზედმეტი ვარ".

სხვა წერილში პოეტი კიდევ უფრო მძიმედ გამოხატავს თავის გულისტკივილს: „რომ იცოდეთ, როგორ ვარ შეწუხებული ფიზიკურად და მორალურად, მაშინ ასე არ მისაყვედურებდით და არ მიმართავდით ჩემი თავმოყვარეობის შეურაცხყოფილ ვარაუდებს. თქვენ კარგად ვერ ცხოვრობთ, მაგრამ ერთი იკითხეთ, მე როგორ ვცხოვრობ. ყველასაგან, თვით საკუთარი ოჯახისაგან მიტოვებული და მუდამ ფარისეველებითა და მტაცებლებით გარშემორტყმული, მწარე სკვნილის მოლოდინში... როგორ მინდა სიბერის ჟამს უკანასკნელი დღეები მაინც გავატარო თქვენთან, ასე მინდა გამოვიქცე. ყოველი ზედმეტი დღე ჩემი აქ ყოფნისა მოდმივი გათუთვებელი წამებაა".

ასეთი განუკურნებელი სულიერი ტკივილების გამომხატველია წერილების მთელი ეს კოლექცია. ყოველი წერილი გვმეცნებს, თუ რარიგ მწარე იყო აკაკის ბირადი ცხოვრება, როგორი ტანჯვითა და მწუხარებით აღსავსე იყო მისი ცხოვრების უკანასკნელი წლები მაშინ, როცა მთელი საქართველო ადიდებდა და ეთაყვანებოდა თავის მგოსანს.

აკაკი წერეთლის პირადი წერილების პარიზულ ციკლს დიდი მნიშვნელობა აქვს მწერლის ბიოგრაფიისათვის. აკაკის პირად ცხოვრებას, მის ურთიერთობას ცოლ-შვილთან მცირე ყურადღება პქონდა დათმობილი სწორედ იმიტომ, რომ პოეტის ბიოგრაფიას ამ მხარის შესახებ არ მოითხოვებოდა სათანადო მასალები. აკაკი წერეთლის ახალი, შეუსწავლელი, ბიოგრაფიის გამოცემისას აუცილებლად უნდა იქნას გათვალისწინებული ყოველივე ზემოაღნიშნული, რათა ფართო საზოგადოებისათვის ცნობილი გახდეს ჩვენი სათაყვანებელი პოეტის ამ დიდი ტკივილი, რომელიც გამოწვეული იყო პირადი ცხოვრების მოუწყობლობით.

აკაკი წერეთელი პირად წერილებში წარმოდგენილია არა მხოლოდ როგორც შემოქმედი და მრავალმხრივი საზოგადო მოღვაწე, არამედ როგორც მოსიყვარულე შვილი, ძმა და მეუღლე, მეგობრების ჭირისა და ლხინის გამზიარებელი, როგორც სპეციალისტი და საუკეთესო ადამიანური ღირსებებით შემკული პიროვნება, მაგრამ არსებობს პოეტის პირადი წერილები, რომლებიც სრულიად სხვა კუთხით წარმოაჩენს მის პიროვნებას. კერძოდ, საუბარია პოეტის იმ ბარათებზე, რომლებიც დროთა განმავლობაში საზოგადოებისათვის მიუწვდომელი რჩებოდა, რადგან ისინი „აკრძალული ფონდის" საკუთრებას წარმოადგენდნენ.

ეს ის წერილებია, რომლებშიც ეკითხება აკაკის უდიდესი აღფრთოვანება და სიმპათია ანასტასია (ტასო) ბაგრატიონ-მაჩაბლისადმი.

ტასოსადმი მიწერილი წერილებიც და მასი საპასუხო ბარათებიც 1996 წლამდე დაცული იყო გ.ლეონიძის სახელობის სახელმწიფო ლიტერატურული მუზეუმის ე.წ.„აკრძალულ ფონდში". ეს არის ივანე მაჩაბლის მეუღლისადმი თავდაყოწყებული ტრფიალების, უსაზღვრო, განუზომელი სიყვარულითა და თაყვანისცემით გამთბარი 19 წერილი, ყოველგვარ თანაგრძნობას მოკლებული ანასტასია მაჩაბლის 25 საპასუხო წერილი და ელისაბედ თარხნიშვილისადმი (ტასოს დედაშვილისადმი) მიწერილი 5 წერილი.

ანასტასია მაჩაბლისადმი მიწერილი ბარათები პირველად გამოაქვეყნა ნორა კოტიშვილმა 1996 წელს ჟურნალ „მნათობის" 9-10 ნომრებში. ეს იყო პოეტის აღსარება ოცი წლის დუმილის შემდეგ, რომელიც საზოგადოებისათვის ცნობილი გახდა მხოლოდ ამ პუბლიკაციის შემდეგ.

ზემოაღნიშნულ ბარათებში აკაკი ზოგჯერ აღნიშნავდა თვესა და რიცხვს, ამიტომაც მათი დათარიღება მხოლოდ მაპხლობით იყო შესაძლებელი. საწყის თარიღად მიჩნეულ იქნა 1898 წელი — ივანე მაჩაბლის დაკარგვის თარიღი, რის შემდეგაც უნდა მომხდარიყო იდუმალი გრძნობის გამჟღავნება, ხოლო ბოლო თარიღად მიჩნეულ იქნა 1915 წელი — პოეტის გარდაცვალების წელი, რადგან ერთ-ერთ წერილში აკაკი წერს: „ღრმა სიბერემდი მივაღწიეო", ერთგან კი წერს „ბებრობენ ხოლმე, რომ სიკვდილის წინეო, ხულისა და ხორცის გაყრის დროს. არათუ ჭკუათამყოფი, გიჟებიც კი გონში ჩახვდებიან ხოლმე, რომ ორიკე სოფლის საჭეთოს და საააქაოს, ვითარება გაითვალისწინონ. ეს წერილიც ჩემი სულისა და ხორცის გაყრაა..."

ამ წერილებიდან, უბრწყინვალეს ყოველსა, უნდა დავასახელოთ „სიკვდილის წინეთი აღსარება", რომელშიც აკაკი პირველად უმხელს სატრფოს თავისი იდუმალი გრძნობის შესახებ: „ოცის წლის განმავლობაში მე შენ მიყვარდი ამა ქვეყნიურის მიმდევრობით, ასეთის ალტაცებით და აღფრთოვანებით, როგორაც შესაძლოა მხოლოდ რჩეულთათვის! გეტრფოდი სრულის ჩემის არსებით!—წერს პოეტი. ამ წერილიდან ვიგებთ, რომ ტასო იყო პოეტის მუზა: „შენ ხარ ჩემი ზეჩამაგონებელი. ჩემი აღმგზნებელი პოეზიაც და სიცოცხლეც".

პირად ცხოვრებაში არ გაუმართლა აკაკის, მთელი თავისი სიცოცხლე ტანჯვად და ვაებად მიაჩნდა, ერთადერთი იმედი ასულდგმულებდა მხოლოდ: „მთელი ჩემი სიცოცხლე ტანჯვა და ვაება იყო, არც ერთი დღე არ შემხვედრია მასთანა, რომ თავი ბედნიერად მეგრძნოს,– წერს პოეტი,– მაგრამ მე მაინც სულ ვიცინოდი, რადგანაც საოცნებო იდეალი მომაგელას იმედით მასულდგმულებდა. ვებრძოდი ბედის გარსკვლავს, სანამ ის, ოცნებით წარმოდგენილი იდეალი, არ განზორციელდა შენში! მაშინ კი უფრო გამიადვილდა ტანჯვის ატანა." აკაკის კარგად იცოდა, რომ ბრძო მას ტრფიალებას ივანე მაჩაბლის მეუღლისადმი ვერ გაუგებდა: „ქვეყნის უმეტესობა, ანუ ბრძო, საქვეყნო გრძნობებს ვერ ასცილდება და ჩემს აღმამფრენ ტრფიალებას ამ როგორღა შეიგნებდა?", მაგრამ პოეტს „მეგობრული ღიმილი და ტკბილი სიტყვა" კარნაგდა, თუმცა კარგად იცოდა: „ეს სოფელი განა დიდხანს გამძლე ახარებს?" ტასოზე

უმეტოდ შეყვარებულს სატრფოს სიცივემ მოუშხამა ცხოვრება: „მომეშხამა არათუ აწმყო და მომაყალი, წარსული შეონებაც კი და „რა ვარ აწ სოფლად დაშთენილი უსაგნოდ მარტო, სულით ურწმუნო და გულით უწდო?"

როგორც ცნობილია, ივანე მაჩაბელი დაიკარგა 1898 წელს, ამ დღეებში არასასიამოვნო მითქმა-მოთქმა ყოფილა აკაკის ირგვლივ. ეს კარგად ჩანს წერილში „ღამის ოთხი საათი": „...მაგრამ ქართველს განა შეუძლია ერთმან ასე ამაღლება, რომ შეორე არ დაამდაბლოს? მსხვერპლია საჭირო და ამ მსხვერპლიც მე გარ! მე ამომიღეს ნიშანში!—წერს პოეტი,—...ამიერიდან ჩემთვისაც ყოველიეე გათავდა! გიჟი ვარ თუ არა? ეს მომაყალმა გადასწყვიტოს, მისიეე შვილებმა და მე კი, ჩემიეე ახრდილად გადაქცეულს, ცოცხალ-მკვდარს, საკვდილმა მიფონოს!"

აკაკიმ კარგად იცოდა, რომ „ბრბო" ვერ გაიგებდა მის საზეიმო ტრფიალებას: „დიახ, ქვეყნის უმეტესობა ბრბოა... სასურველ სიმაღლემდე ვერ სწვდება პირუტყვის გრძნობა- გონება... ბრბომ როგორ უნდა დაინახოს ნათელი ხხიე? ბრბომ რა იცის საზეიმო ტრფიალების? იმას პგონია, თუ ტრფიალება მხოლოდ სისხლის ღელვა და ხორცის ფხანეაან და არა წრფელი სულის სიწმინდით წმინდა გულშიეე დასადგურებული".

აკაკი რჩეული იყო ქართველი ერისათვის და კარგად იცოდა, რომ რჩეულთა ხვედრი მეტად მძიმეა: „რაც ეპატივება უმეტესობას ის არ ეპატივება რჩეულთაგანებს", მაგრამ ნათქვამია: „გასაც მეტად უყვარს, ბევრიც ეპატიჟება".

ტასოს გარეშე აკაკის ცხოვრებას აზრი დაკარგეოდა, იგი იყო მისთვის ცაც და ქვეყანაც, განგებაც და პოეზიაც. მასი ტკბილი სიტყვა ძალას მატებდა პოეტს, გულგრილობა კი საწამლავად და სამსალად მიაჩნდა. აკაკის ერთ-ერთ წერილში არის ლექსი, მიძღვნილი ანასტასია მაჩაბლისადმი, სათაურით „ტ". ამ ლექსში ცხადად ჩანს, თუ რარიგ ძეერფასი იყო ივანე მაჩაბლის ქვრივი პოეტისათვის:

„იცას ღმერთმა, შენ ხელშია
მხოლოდ ჩემი არსებობა.
თუ დამკარგე, შენთან ერთად
თვით სიცოცხლეც მომესპობა."

„ასტიკად უსამართლო ოცნებაა!"—ასე მიმართავდა ერთ-ერთ წერილში აკაკი ტასოს,—„სიკვდილამდე შენი ერთგული მოყვარული და უბედური აკაკი"—ასე ასრულებდა ბარათს და მართლაც პოეტის სოყვარული ცალმხრივი იყო, მვანე მაჩაბლის მეუღლე სრულიად არ თანაუგრძნობდა მას, თავის საპასუხო წერილებში კიცხავდა კოდეც. ეს ყოველივე კარგად ჩანს აკაკის წერილებიდანაც: „...თურმე ჩემს „არამკითხე" მისწრაფებით სასაცილო ყყოფილვარ და თანაგრძნობის ნაცვლად გულგრილობა გამომიწეეია თქვენის მხრით!"

ტასო მაჩაბელს ერთხელ უთქვამს პოეტისათვის: „ძალით გრძნობის გამოწვევა არ შეიძლებაო". ამის პასუხად ერთ-ერთ წერილში აკაკი წერს: „თქვენ გაქვსთ ძალა, რომ ადამიანი არათუ მარტო ხორცით, სულითაც გაწმინდოთ...".

ტასოს შეუბრალებელი სახე კი მაინც განშორებას ითხოვდა მისგან: „მისი შეუბრალებელი სახე, მაინც კიდევ დაცინვა შეუბნებოდა: წადი, მომშორდი! შენ, რომელსაც აგერ თხუთმეტი წელიწადი გაგირბა, რომ მეტი წამი არ გაეცქირი ჩემთვის". პოეტისთვის კი მასთან შეხვედრა ზეიმის ტოლფასი იყო: „როგორც ბავშვი აღდგომას, ასე შეეხარ-როდი გუშინდელ კვირას, რომ იქ თქვენ მენახეთ, უკანასკნელად მეთქვა: „ქრისტე აღდგა!" და გამოგითხოვებოდით სამარადისოდ".

აკაკის ძლიერ აღიზიანებდა ის, რომ ტასო ცდილობდა შორს დაეჭირა თავი მისგან, „ბატონობით" მიმართავდა და არანაირ ამედს არ აძლევდა: არ ვიცი, როგორ მოგწერო. მე „შენობით" გწერ და შენ კი „ბატონობით", რას ნიშნავს ეს?-წერდა აკაკი,-თუმცა თქვენთვის ადვილია „ბატონობით" წერილის წერა, მით უფრო, რომ ეს ამტკიცებს სიშორეს, მაგრამ მე მაინც მიძნელდება „ბრწყინვალობით" წერა".

„უსმოთ, უთანაგრძნობოთ ვიკლავ გულში დარდებს!"— გოდებდა პოეტი, რომელსაც „იდეალთან" სიკვდილი ერჩია მის გარეშე სიცოცხლეს, ის კი მასთან შეხვედრას გაურბოდა: „იწერები, ნუ მოხვალო და ეგები მე, ჩემი შეცდომით, მანდ სიკვდილი მერჩიოს აქ სიცოცხლეს?!"

ღრმა სიბერემდე მიღწეულ პოეტს მხოლოდ ტასოს მეგობრობამ დაუტკბო სიცოცხლე: „ღრმა სიბერემდი მიგაწიე და ჩემს ცხოვრებაში ტანჯვის მეტი არა გამოცდია რა ... მხოლოდ შენმა და-ძმურმა მეგობრობამ კი დამიტკბო სიცოცხლე მცირე ხხობით. ისე მიეჩვიე ტანჯვას, რომ მეგონა, თუ ყყველფერს ავიტანდი".

აკაკი მეტად განიცდიდა ტასოს გულგრილ დამოკიდებულებას, ეს მისთვის სიკვდილის ტოლფასი იყო: „ახლა ყოლიფერი გათავებულია და ჩემი მომავალიც დაიღუპა ერთად იდეალთან? და ჩემს გულს ფიცარს ასე აწერია: „იყო და აღარ არის! შეეძლო კიდევ ყოფილიყო, მაგრამ აღარ მოხერხდა." დიახ მე ახლა მხოლოდ აჩრდილი ვარ წარსულისა".

ტკბილი ოცნებიდან გამორკეეულ მგოსანს ძალიან უჭირდა მწარე სინამდვილეში დაბრუნება: „...რა უფლება მაქვს, ან რას გემართლებით, რომ სამდურაეი გითხრათ? არა, მე მხოლოდ ჩემს ბედს ვემდური, რომ ტკბილ ოცნებიდან გამორკეეული, მწარე სინამდვილეში გადამაყენა ამ სიბერის დროს და დამაგდო ობლად „სულით ურწმუნო, გულით უწდო და ჭკუით მაშვრალი".

მიუხედავად პოეტის უსაზღვრო სიყვარულისა ანასტასია მაჩაბელი არ თანაუგრძნობდა მას და სიცოცხლის ბოლომდე ერთგული დარჩენილა თავისი მეუღლის ხსოვნისა. ეგი საოცრად ცივი და გულგრილი ყოფილა მგოსნისადმი. მის საპასუხო წერილებში კარგად ჩანს ეს ყოველივე, არც ერთი სიტყვა, არც ერთი ფრაზა არ არის თანაგრძნობის გამომხატველი და იმედის მომცემი.

ტასო ბარათებში აკაკის ესაუბრება ყველაზე და ყველაფერზე სიყვარულისა და თანაგრძნობის გარდა, ამცნობს ამ პერიოდში ქვეყანაში არსებული პოლიტიკური სიტუაციის შესახებ:

„დიდი არეულობა არის და დიდი შიშიც. ეს ერთი კვირაა, რაც დაკეტილია მთელი დუქნები. ისე რომ იშოვება პხოლოდ პური და წყალი. სხვა არაფერი. ყველანი გაიფიცნენ, ეხლა ამბობენ ბანკებშიაც იქნება გაფიცვა. ტრამვაი არ დადის, არც ეტლები. ეს ორი დღე ღუმბარებსაც ისვრიან. ერთი გადაიგდეს „სალდათსკი ბაზარს“ რომ ესახიან გუშინწინ, გუშინ კი ხაცა მოსკოვის ქუჩაა. მე ვიჯექი ბაღში მარტო გართული ჩემ ფიქრებში რომ შემოისმა საშინელი ხმაურობა ასეთი, როცა აფეთქებენ ხოლმე კლდეს, 18 კაცი დაიჭრა და დაიხოცა. მოპკლეს პრისტავები, პოლიციას ძლიერ ეშტერებიან. გაზეთიც არ გამოსულა ერთი კვირაა..“

ერთ-ერთ წერილში ტასო აკაკის უყვება თავისი შვილების შესახებ: „ჩემი შვილებიც ეგზამენებს უნდებიან, ელამ კი გაათავა და მეზუთეში გადავიდა, ეხლა ნუ უხუმრებით, დიდი ქალია. ნიკოც ისე ჩინებულათ იჭერს ეგზამენებს, რომ გასაკვირალს არიან მასწავლებლები და ხიამოვნებით უგდებენ ყურს...“;

ტასო დიდი სიყვარულითა და მოწიწებით იგონებს დაკარგულ მეუღლეს და გულისტკივილს გამოთქვამს საზოგადოების მიმართ, რადგან ოგი არ იქნა სათანადოდ დაფასებული: „ვანოზე იწერებით, ვინ ყოფილა, რომელი მოღვაწე. რომ სიცოცხლეში დაუფასებიათო, მაგ ან შეცდომით თუ ბრძანეო, ან ჩემ დასამშვიდებლათ. ჩამოგითვლით ბევრს მაგალითებს: ყველაფერი ბედის საქმეა. რათ არის, რომ მოღვაწეს, რომელიც მთელი თავისი სიცოცხლე, სულ ამას ზრუნავს, რომ საწმიდით, თავ-შეწირვით ემსახუროს საქმეს, სამშობლოს და სიცოცხლეში კი მხოლოდ უსიამოვნება, უმადურობა მთლოს საზოგადოებისაგან.. ზოგი ადამიანი უმადურია ცხოვრების, კარგი ცხოვრებაც რომ პქონდეს და ზოგი კი მადლობელი უნდა იყოს ტანჯულ და უსიამოვნო ცხოვრებისა“.

ანასტასია მაჩაბელი ერთგული მეუღლეა, ოგი მართალია საზოგადოებასთან და ამიტომაც წელში გამართული თვალებში უყურებს მას: „ეხლა მე უფრო თამამად უყურებ ყველას თვალებში, ზურგში გაგსწორდი იმაზე, რომ ეხლა ცუდს არ ბტყვიან, იმათი სახელი დარჩა ჩინებული, ჩემზე კი რაც ენებოთ ილაპარაკონ. ღმერთი ხომ მოწყალეა, რომ მე ამასთან დანაშაული არ მიმიძღვის...“

ერთ-ერთ წერილში ოგი გამოხატავს აღშფოთებას პოეტის უმოქმედობის გამო: „აგრე დაცემა სულით და ხორცით დიდი დანაშაულობა არის. აბა, ყველა თქვენ შემოგცქერით. ყველა ეძებს თქვენში მხნეობას, სიმაგრეს და თქვენ, რომ აგრე ბრძანებით, ძალიან ძნელია ყველასათვის, რასაკვირველია კარგია უდაბნოში ყოფნა დასასვენებლათ, მაგრამ სულ რომ მოშორდეთ საზოგადოებას, არც ეგ ვარგა, ჩემის აზრით, რაც უნდა იყოს, საზოგადოებაში ასვენებს კაცი შრომას შემდეგ და მასალაც ბევრი გექნებათ, რომ კიდე განაგრძოთ თქვენი ნაწერები“.

როგორც ჩანს, ამ საყვედურის პასუხად დაუწერია აკაკის თავის ცნობილი ლექსი „პატარა ამბავი (ივანე მაჩაბლის სახსოვრად)“. ეს ლექსი მიწერილია ტასოს მიერ აკაკისათვის გაგზავნილ ბარათზე. მასში აკაკი ვანო მაჩაბლას დაღუპვამდე ადანაშაულებს საზოგადოებას, რომელიც დევნიდა მას:

„არყოფნა სჯობს მაშინ ყოფნას,
როცა მეფობს მრუდე ძალა“,—
ასე თქვა და ცხოვრებას სულ
მოეშორა, მოეცალა“.

ვკითხულობთ ანასტასია მაჩაბლის წერილებს და ვხედავთ, რომ აკაკის „იდეალი“, რომლის გარეშეც პოეტს სიცოცხლე არ უნდოდა, არ თანაუგრძნობდა მას. მას შეშდეგ, რაც პოეტმა გაუმეღავნა თავისი გრძნობები, ტასოს შეუწყვეტია მასთან მეგობრული ურთიერთობა და ცდილობდა საერთოდ აღარ შეხვედროდა მას. აკაკი შეურაცხყოფილდა საყვარელი ქალის გულგრილობის გამო: „ეგ ზიზღი, რომელსაც თქვენ მიჩვენებთ, არ დამიმსახურებია. დღეიდი მე ღირსად მომაჩნდა თავი თქვენთან მეგობრობისა. დღეიდან კი მკვდარი ვარ, როგორც ხორცით, ისე ზნეობითაც...“

ამრიგად, ტასოს საბასუხო წერილებიდან ჩანს, რომ მიუხედავად პოეტის უსაზღვრო სიყვარულისა, ოგი სიცოცხლის ბოლომდე ერთგული დარჩენილა ივანე მაჩაბლის ხსოვნისა.

ახლად მიკვლეულ წერილებში ყურადღებას იქცევს ხუთი წერილი, რომელთა ადრესატია ელისაბედ (ლიზა) თარხნიშვილი. ეს წერილებიც თავიდან ბოლომდე ტასოსადმი ტრფიალების თემას ეძღვნება.

ტასოს ახლობლებისაგან გარიყული, გულდათუთქული პოეტი, ასე მიმართავს სატრფოს: „ერთხელკე გადაეწყვიტე, აღარავან ვნახო, არც მოვიდო, ჩემი სიტყვა და გრძნობაც ყველას სხვაგვარად ესმის და მე ამ ღვდლისა არ ყოს, რომ უთქვამს: „როგორც მიწირავს, თუ ასე არ ვწირე, არცერთ საყდარში არ შეუვალო“, საზოგადო ფერხულში ვეღარ ჩავებმე. როგორც დღეიდი ვყოფილვარ, ასეთივე უნდა დავრჩე!“

მაგრამ აკაკის არ შეეძლო გულში დაემარხა თავისი გრძნობები, მან შესაიდუმლოდ ანასტასია მაჩაბლის დეიდაშვილი—ელისაბედ (ლიზა) თარხნიშვილი გაიბადა.

პოეტები, აკაკის აზრით, როგორც ლხინში, ისე ჭირში ძლიერები არიან! და მაინც, ისე ელოდა ტასოსგან პასუხს, როგორც „ზამთრის ყვავილი მზის სხივს“...

ამრიგად, აკაკი წერილის ეპისტოლური მემკვიდრეობის პარიზული ციკლი, პოეტის მიმოწერა ანასტასია მაჩაბელთან და პირადი წერილები ელისაბედ თარხნიშვილისადმი სრულიად ახალი კუთხით წარმოაჩენს მის ბიოგრაფიის ახალ ფურცელს გვიშლის.

გამოყენებული ლიტერატურა: საკაკი წერეთელი. თხზულებათა სრული კრებული თერთმეტ ტომად. ტომი I. თბ. 1991. 2.ლ.სანაძე. ეპისტოლარული მემკვიდრეობის მომზადება გამოსაცემად. ტექსტოლოგიის საკითხები. ტომი I .თბ.1970. 3.ჭ.ყუპატაია. ილია ჭავჭავაძის ეპისტოლური მემკვიდრეობა და შეთხზულებითი ეგოლეცია. თბ. 1989. 4.ბ.ელენტა. ბერიშვილი შვილები აკაკის ბიოგრაფიისათვის, ჟურნალი „მნათობი",№8, თბ, 1965. 5.ბ.ელენტა. აკაკი წერეთლის მიწერ-მოწერა ცოლ-შვილთან, ჟურნალი „მნათობი",№8. თბ.1965. 6.ბ.ელენტა. აკაკი წერეთლის მიწერ-მოწერა ცოლ-შვილთან, ჟურნალი „მნათობი",№10. თბ.1965. 7.აკაკი წერეთელი, წერილები ცოლ-შვილთან, (რედაქტორი ბ.ელენტა), თბ.1968. 8.ნ.ჯოტანთვა. აკაკი წერეთლის პირადი წერილები ანასტასია (ტასო) ბაგრატიონ-მაჩაბლისადმი, ჟურნალი „მნათობი", №9-10, თბ.1998.

ხელნაწერი წყაროები: ს.ჯ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის აკაკი წერეთლის ფონდის წერილები (№№781-868). 2.გ.ლეონიძის სახელობის სახელმწიფო ლიტერატურული მუზ. ანასტასია (ტასო) მაჩაბლის ფონდის წერილები(№№20469-20480). 3.გ.ლეონიძის სახელობის სახელმწიფო ლიტერატურული მუზ. აკაკი წერეთლის ფონდის წერილები ელისაბედ თარხნიშვილისადმი(№№20508-20512).

Nato Chanturia

New materials for biographies Akaki Tsereteli

In personal letters of each writer or public figure is usually displayed that epoch, in which lives an author, so these letters needed to consider history documents for studying a corresponding epoch. Besides, in the epistolary heritage is displayed the whole life of creative figure. Coming From this, epistolary heritage is a best material for filling a biography of author.

Thereby, epistolary heritage is a significant facility for studying lifes and creation of writer. Epistolary heritage A.Tsereteli gives extensive material for enriching a biography of author, characterizes the whole life of writer from Petersburg years before deep old age.

Parisian cycle of personal letters A.Tsereteli Was absolutely unknown for Georgian people, before 1964 year. so could not fall into the first collection 1963. Existed theoretical suggestion that in France, where veins of spouse and son of writer, were kept personal letters A.Tsereteli. In 1964 in France travelled a group of Georgian writers.

As already was noted for, in 1943 year died single son of writer - Alex, in the archive which were kept near 90 personal letters, addressed to wife and son. from them 88 - spouse and son, but two letters to the sister of wife - Lubov Bazilevskaia.

B.Jgenti and E.Gugushvili are met with M.Sturua, in the family which in that time were kept letter data. Under its helps Exactly and assistance is returned on the native land parisian collection of personal letters of writer;

In 1966 s B.Jgenti published book under the name "A.Tsereteli. Letters To wife and son".

Original of these letters is kept in the fund Akaki Tsereteli in the institute of manuscripts of name K.Kekelidze.

Main value of letters of parisian cycle is that fact that they reveal new, less known sides to the private life a writer its tragic relations with the spouse and son, who are naturally reflected as on spiritual lifes of great poet .

Confession of poet after 20-year silence present Amorous letters to A.Machabeli and letters to E.Tarkhnishvili. They for a long time were an inaccessible Georgian society, because based in "forbidden fund" in the literary museum of name G.Leonidze. In these 19 letters a poet voices its love and delight to Anastasia Machabeli; In return letters Anastasia is rejected love of poet, it before the end lifes did not sympathize to the poet and was constant a spouse - I.Machabeli before the end lifes. Letters A.Tsereteli to Anastasia Machabeli for the first time has found and published N. Kotinova in the journal "Mnatobi" in 1996 (9-10). With them is for the first time acquainted georgian society.

This were undated letters, in they were signified only months and number, so dating is aproximate, -1898-year is a date of disappearances I.Machabeli, on which is spoken in letters, but 1915 -year - a date of poetes death, because in one of the letters a poet speaks of "deep old age".

In return letters A.Machabeli, which are also renderred in "forbidden fund", no nor one phrase of empathy or hopes. They before the end reject a love of poet.

Thereby, letters of parisian cycle and letter to A.Machabeli And E.Tarkhnishvili enrich our knowledges on household lifes of poet and renew its biography.

გურამ ბენაშვილი

ქართული კულტურის სიმბოლო

წარმოვიდგენთ რა ივანე მაჩაბელს, მისი იდუმალი გაუჩინარება „ცოცხლდება“ ჩვენს ცნობიერებაში... მაინც, რა მწუხარე ზღაპრებად გადაიშალა იგი მომავლის წინაშე...

„გუშინწინ, 26 ივნისს, დილით ადრე, თითქმის ოთხ საათზე თ. ივ. მაჩაბელი გამოვიდა სახლიდან და აღარსად სჩანს“, – წერდა „ცნობის ფურცელი“ 1898 წლის 28 ივნისს...

იმდროინდელი პრესა დაწვრილებით აღწერდა მისი ცხოვრების მიმწუხრის ყოველ დეტალს... როგორც „წესი“, ფანტასტიკურ ალმოჩენებს არ ჰქონდათ ბოლო. ერთნი მაჩაბლის გვამს მტკვარში „ხოლობდნენ“, მეორენი – რუსეთის მთავრობის მიერ განდევნილ, კანადისაკენ მიმავალ „დუხობორებში“... სხვანი, არხანგელსკის ახლოს, რომელიღაც მონასტერში... კიდევ სხვაგან და სხვაგან... სამწუხაროდ, არცერთი ცნობა თუ ვარაუდი არ გამართლდა... ქართული პრესა კიდევ დიდხანს „ბორგავდა“ და ვერაფრით ივიწყებდა მომხდარს, რადგან, როგორც „კვალი“ მოგვიანებით წერდა, „ივ. მაჩაბელი პატარა კაცი არ ყოფილა: ის ისეთი მოღვაწე არ ყოფილა, რომ მისი დაკლება არაფრად ჩაეგდო საზოგადოებას“...

მაშინ, ალბათ, ბევრნი ვერაფრით წარმოიდგენდნენ, რომ საუკუნის ამ საიდუმლოს უმძიმესი განცდა უამრავი კატაკლიზმებით აღბეჭდილ XX საუკუნესაც გადმოჰყვებოდა და მისი ამაღლებული ტანჯული სულის მწარე გამოცდილებად გარდაისახებოდა... არა და არ გაცხადდა დაფარული, და იქნებ ამიტომაც, ივანე მაჩაბლის სახელი თავის სამშობლოში ლეგენდად, სევდით შებურვილ მითად იქცა...

რაღა თქმა უნდა, ივანე მაჩაბელი, უპირველეს ყოვლისა, სხვა დიდ „საქმეთა“ გამოა უძვირფასესი ქართველი ერისათვის, ჩვენი ეროვნული სულიერი კულტურისთვის...

იმთავითვე იშვიათია, მწერალს კლასიკოსთა გვერდით მხოლოდ თარგმანებით დაემკვიდრებინოს სამუდამო ადგილი... ივანე მაჩაბელი ამ შემთხვევაშიაც სრულიად განსაკუთრებულია...

მიუხედავად იმისა, რომ იგი ორიგინალური პოეტური ქმნილებების ავტორიც გახლდათ, ქართველის ცნობიერებაში ამ პიროვნების სახელი, სრულიად კანონზომიერად, გენიალური ინგლისელის სახელთან ასოცირდება... იგი ჭეშმარიტი შემოქმედია შექსპირის ქმნილებათა კლასიკური თარგმანებისა...

როგორც ვიცით, სამყაროს ამ უდიდესმა ხელოვანმა უსაზღვროებით აღბეჭდა საკუთარი მხატვრული სამყარო... სახეებისა და ხასიათების კარნაველური ფეიერვერკებით, სიცოცხლისა და ყოფიერების ინფერნალიებითა და უფაქიზესი ენობრივი ლანდშაფტებით – იგი იმ მწვერვალს წარმოადგენდა ყოველთვის, რომლის ყურ აღქმასა და შემდეგ მშობლიურ ენაზე გარდათქმას რჩეულთა მთელი თაობები „ეწირებოდნენ“...

ამიტომაცაა ესოდენ მადლიერი ერი ივანე მაჩაბლის ტალანტის ეპოქალური გამობრწყინებისა... იქნებ მკრეხელობაა ამგვარი ფიქრი, მაგრამ მაინც ისე მგონია, თითქოს ქართულ ენაზე იშვა ის, რისი არ „ყოფნაც“ საოცრად დააობლებდა თუ დაამდაბლებდა სიტყვაში გაცხადებულ ქართულ სულს... მის ძალასა და მშვენიერებას... მის პროვიდენციალურ სიღრმესა და პერსპექტივას...

ამიტომაც, XX საუკუნის არაერთი ლიტერატორი თუ მთარგმნელი მიიჩნევდა, რომ ახალი ქართული ლიტერატურისათვის ივანე მაჩაბლის თარგმანებს ისეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც ძველი ლიტერატურისათვის დაბადებისა და საბარების თარგმანს...

ერთი პირველი, ვინც მთელი სისავსით დაუსაბუთა ქართველ მკითხველს ლიტერატურის ისტორიაში ამ დიდი მთარგმნელის „ყოფნის“ აუცილებლობა, ვახტანგ კოტეტიშვილი იყო: „კარგი თარგმანი დიდი საქმეა და სწორედ ამიტომ ვაფასებთ ივანე მაჩაბელსაც. მისი ენა – პირდაპირ მომხიბვლელია. კითხულობთ და გგონიათ, თითქოს შექსპირს ქართულად დაუწერია თავისი ტრაგედიები... გეგონია, რომ ხარვეზი აქვს იმ ერის კულტურას, რომლის ენაზედაც შექსპირი არ იკითხება. ქართული კულტურის ეს ნაპრალი ივანე მაჩაბელმა აავსო და ამას ვაფასებთ... მან ერთგვარად აამაღლა კიდეც მთარგმნელობის პრესტიჟი და მას აქეთ, ლიტერატურის ამ დარგმა უფრო მაღალ საზღვრებში იწყო განვითარება...“

როგორც გერონტი ქიქოძე, თვითონ ბრწყინვალე ლიტერატორი და მთარგმნელი, შენიშნავდა, ივანე მაჩაბელი, ეტყობა კარგა ხანს ეძიებდა თავის ნამდვილ დანიშნულებას, საკუთარ ჭეშმარიტ ხვედრსა და მოწოდებას...

თბილისის გიმნაზიის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ,პეტერბურგის უნივერსიტეტის საბუნებისმეტყველო ფაკულტეტზე უსწავლია... ისმენდა თურმე იურიდიულ დისციპლინებსაც... მოგვიანებით შეურნეობასა და მევენახეობასაც სარბად დასწაფებია აწ უკვე საფრანგეთსა და გერმანიაში... დაუფლებია რამდენიმე ევროპულ და, რა თქმა უნდა, განსაკუთრებულად „ალბიონელთა“ ენას.

საგულისხმოა, რომ ჭეშმარიტ საზოგადო მოღვაწედ მოელენილს, სწორედ ევროპული ინტელექტუალიზმი მიაჩნდა მშობელი ქვეყნის აღორძინებისა და განვითარების უპირველეს პარადიგმად...

სამი წლის განმავლობაში (1883–85 წ.წ.) რედაქტორობდა გაზეთ „დროებას“, უფრო ადრე იყო ჟურნალ „ივერიის“ თანარედაქტორი... სათავადაზნაურო ბანკის ერთ–ერთი „პროპაგანდისტი“... სხვადასხვა საზოგადოების აქტიური წევრი...

აქ, ჩვენთვის, ლიტერატორებისთვის, ის უფრო მნიშვნელოვანია, რომ მთელი ამ საზოგადოებრივი მუშაობის განმავლობაში იგი დროგამოშვებით უბრუნდებოდა ჭეშმარიტად „საღვთო“ საქმეს – შექსპირის ტრაგედიის თარგმნას...

იქნებ, დღეს, წარსულისადმი უნიჭო ნიჰილიზმით შეპყრობილ დროსა თუ სივრცეში, კიდევ ერთხელ ღირდეს დიდ ადამიანთა პორტრეტების, მათი პასტორალური ბავშვობისა და ყრმობის გახსენება... იმ ლირიკულ ინტერმეცოთა ტონალობებში ჩაძირვა, რომელნიც უკვე გვაგრძნობინებდნენ ადამიანური ცხოვრების ინტიმსაც და მის შინაგან ინდივიდუალურ გამომსახველობასაც...

ქართული განათლება ჯერ კიდევ გიმნაზიამდე „დაუგემოვნებია“... რეა წლისას, თქვენ წარმოიდგინეთ, უკვე „ვეფხისტყაოსანი“ ჰქონია წაკითხული და ბევრი ადგილი ზეპირადაც სცოდნია...

მწიგნობრობა მემკვიდრეობით გადმოსულა ვანოზე: პაპის „მაღლიან“ ბიბლიოთეკაში აღმოუჩენია და წაკითხვის „ვისრამიანი“, „ყარამანიანი“, „ზარამიანი“, „დავრიშიანი“, კიდევ ბევრი სხვა ქართული წიგნიც... გადაუკითხავს „ცისკრის“ ნომრები... სწორედ აქ აღმოუჩენია პირველად ბარათაშვილი, ილია, აკაკი...

საღვთო წერილის კითხვაში კიდევ უფრო ადრე გაწაფულა... შვიდი წლისა პაპიდას ეკლესიაში დაყავდა... და იქ თურმე მღვდელსაც კი შველოდა...

„ცხრა თუ ათი წლისა ვიქნებოდი, როდესაც პირველად ვნახე ვანო მაჩაბელი, – იგონებდა ეკატერინე გაბაშვილი... გ. ერისთავის ეკლესიაში წირვა იდგა... უცებ ხმა გავარდა, სამოციქულოს სულ პაწაწინა ბავშვი კითხულობსო და ხალხი უფრო აჩოჩქოლდა, ეკლესიის შესაყალს მიაწყდა. მამაჩემმა უცნა აუჩქარა, ხელი უფრო მაგრად ჩამჭიდა და რამდენიმე წამის შემდეგ ეკლესიაში შემიყვანა...

ხატების წინ მრავალი სანთელი ენთო, მაგრამ ეკლესიაში მაინც ბნელოდა, პატარა საყდრის ვიწრო სარკმლებიდან საკმაო სინათლე არ შემოდიოდა. ბინდში მკაფიოდ მოჩანდა ხელში აყვანილი რეა წლის ბავშვი, რომელსაც მარჯვენა ხელში დიდი კელაპტარი ეჭირა და წინ გადაშლილ უშველებელ წიგნს კითხულობდა...

სიზმარივით ჩამრჩა სინათლის შუქით განათებული მშვენიერი ბავშვის გაფითრებული სახე. დიდრონის მომწვანო თვალებით შემკული და ქერა ხუჭუჭი თმით გადაფენილი სპეტაკი შუბლი...

ის არაბაშეური სახის გამომეტყველებით დააშტერდა წიგნს და მაღალი ხმით გარკვევით კითხულობდა სწორედ იმ კილოთი და ტონით, რომლითაც ჩვეულებრივ სამოციქულოს კითხულობდნენ... ხალხი გაკვირვებული უცქერდა და უსმენდა...“

სწორედ ეს პატარა, ეკლესიის წმინდა მაღლს ნაზიარები და მის საკრალურ სიტყვიერებასთან ღრმად განდობილი ბავშვი, დაიდგამს მომავალში ქართველი მოღვაწისა და შემოქმედის ეკლიან გვირგვინს... და ჩუმი საყვედურით გაეცლება მისთვის სასტიკ დედინაცვალად ქცეულ წუთისოფელს... თუმც ამასოფლად სასიებითა და სიყვარულით დატოვებს იმ განძს, რაიც უკვე აღარაის მისცემს უფლებას, ოდესმე დავიწყებას მისცენ მისი შემოქმედის სახელი...

კიდევ ის არის საინტერესო, რომ ინგლისურის შესწავლა და შექსპირის თარგმნა მოწაფეობისას გადაუწყვეტია და ამ ოცნების აღსრულებაში თურმე გიმნაზიის ქართულის მასწავლებელს, ნეტარხსენებულ პეტრე უმიკაშვილს უთამაშია განსაკუთრებული როლი... პირველი სწორედ ის ჩასწვდა განსაკუთრებული ნიჭის მოწაფის – ვანო მაჩაბლის ჯერ კიდევ ფარულ შესაძლებლობებს... მისი დაჟინებული თხოვნით თარგმნიდა იგი სხვადასხვა უცხოურ ტექსტებს... ასე რომ, მაჩაბლის პირველი რედაქტორი სწორედ პეტრე უმიკაშვილი გახლდათ...

ინგლისურის აწ უკვე განსაკუთრებული სერიოზულობით სწავლას პეტერბურგის უნივერსიტეტში შესვლისთანავე შეუდგა და სულ ერთი წლის განმავლობაშიც კი საკმაოდ გაიწაფა... „საზოგადოდ დიდი ნიჭი ჰქონდა ენების სწავლაში. ქართული ენა ხომ ზედმიწევნით იცოდაო“, – იგონებს ვანოს უფროსი ძმა ვასილ მაჩაბელი...

პეტერბურგში ბანკის საქმეებზე ჩასულ ილია ჭავჭავაძეს სწორედ ვასილ მაჩაბელმა წარუდგინა ვანო და მის მიერ ნათარგმნი „მეფე ლირის“ შეფასება სთხოვა... საგულისხმოა, რომ სწორედ აქვე გადაწყდა, ილიასა და ივანე მაჩაბელს ერთად დაესრულებინათ ნაწარმოების თარგმნა...

სოფრომ მგალობლიშვილის მოგონებიდან: „ილია რომ პეტერბურგიდან დაბრუნდა, მის ქებასა და აღტაცებას საზღვარი აღარ ჰქონდა – ვანო ისეთი განვითარებულია, ქართული ენა, ლიტერატურა მშვენიერად აქვს შეთვისებული, შესანიშნავად იცის ევროპული ენები, განსაკუთრებით ფრანგული და ინგლისური“...

და თუ გავითვალისწინებთ იმას, ამ დროს ქართულ მწერლობასა თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რა ადგილი ეკავა ილია ჭავჭავაძეს, რა მაღალია მისი შეფასების კრიტერიუმები და ღირებულებათა აღქმის კულტურა, აშკარა ხდება არაჩვეულებრივი ნიჭის, განათლებისა და გონების რეალობა, რითაც სრულიად ახალგაზრდა ივანე მაჩაბელი იყო აღბეჭდილი... საქართველოში დაბრუნებისთანავე ილიამ

„ივერიის“ მეორე რედაქტორობა ჩააბარა და ამით ქართველ საზოგადოებას კიდევ ერთი ინტელექტუალური „ვარსკვლავის დაბადება ამცნო... ამ უნივერსალური პიროვნების რეპრეზენტაცია ჭეშმარიტად კულტურული განახლების სიმბოლოდ წარმოედგინა ჩვენი ერის სულიერ მოძღვარს...

ვახტანგ კოტეტიშვილისეულ კონცეპტუალურ დისკურსს თუ მივენდობით, იმ დროს უმთავრესი მნიშვნელობა იმას კი არ ჰქონდა, თუ რა აზრები მსჭვალავდნენ ავტორებს, არამედ იმას, თუ რას უკარნახებდა თვით ცხოვრება... ის კი დაბეჯითებით მოითხოვდა სულიერ ინტელექტუალურ პრაგმატიკას და თქვენ წარმოიდგინეთ, გარკვეული თვალსაზრისით თავისებურ დეკონსტრუქტივიზმსაც კი... ყველაფერი მზად იყო გენიალური შეტევისათვის – ეკონომიკიდან დაწყებული, მხატვრული ლიტერატურით დამთავრებული... ქართველი საზოგადო მოღვაწეები დიდ ენციკლოპედისტებად გარდაისახნენ და ერთდროულად იქცნენ ფინანსისტებადაც და ჟურნალისტებადაც, პედაგოგებადაც და მეურნეებადაც, პუბლიცისტებად, ბელეტრისტებად, თეატრმცოდნეებადაც და ასე განსაკუთ, თვით მსახიობ-რეჟისორებადაც კი...

ეს იყო ჭეშმარიტად „კულტურტრეგერული“ მოძრაობა, რომლის მიზანი ეფუძნებოდა ეროვნული და სოციალური ცნობიერების აქტუალიზაციას, არაცნობიერი კონტექსტიდან მათ მოტივაციათა კონკრეტიზაციასა და ამაღლებას... ხალხში განმანათლებლური იდეების რეალიზაციას, ქართული სულიერების დამკვიდრებას, მშობლიური ენისა და ლიტერატურის აღორძინებას და, რაღა თქმა უნდა, ერის ერთად ერთ კონსოლიდაციას...

ილია ჭავჭავაძესთან ერთად, ივანე მაჩაბელიც წარმოადგენდა, თავის დროზე, ქართული ენის უმაღლესი სულიერ-ინტელექტუალური ტრიბუნის – „ივერიის“ სულისჩამდგმელსა და შემოქმედს. იყო პერიოდები, როცა ილიას მოუცლელობის გამო, მთელი სიმძიმე ივანე მაჩაბელზე გადადიოდა... და ისიც, სრულიად ახალგაზრდა, ილიაობას სწევდა, მეთაურ სტატიებს თანაავტორობდა, ჟურნალსა თუ გაზეთს ხშირად სულ მარტოც კი უძღვებოდა...

„ვანო მხარში ამოუდგა ილიას – წერდა იაკობ მანსვეტაშვილი – მასთან ერთად გაუძღვა ქართულ ყოველთვიურ ჟურნალ „ივერიას“. ძალიან ხალისიანი მუშაკი აღმოჩნდა: ცოცხალი, მარჯვე, ცქვიტი. ხელიდან სულ ცეცხლი სდიოდა. იშვიათად შეხვდებოდით ქართველებში ასეთ ჩქარს, მარდს და, ამასთანავე, დაუღალავ, ხანგრძლივ შრომის ამტანს. ასეთი აზრი მაჩაბლის მუშაობის უნარიანობაზე გამიგონია თვით მისი მტრებისაგან“...

1883 წელს მძიმე ავადმყოფმა სერგეი მესხმა ახალგაზრდა მოღვაწეთა შორის ყველაზე ძლიერ და მნიშვნელოვან ლიტერატურულ ძალად ივანე მაჩაბელი სცნო და „დროების“ რედაქტორობა მას გადასცა... 1885 წლის სექტემბერში „დროება“ მთავრობამ დახურა.

ამის შემდეგ, ბუნებრივია, ივანე მაჩაბელს მრავალმხრივი საზოგადოებრივი მოღვაწეობა არ შეუწყვეტია... იყო აქტიური მონაწილე და მესვეური ისეთი მნიშვნელოვანი ეროვნული ინიციატივებისა, როგორებიცაა წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება (ერთხანს თავმჯდომარე), ქართული მუდმივი თეატრალური დასი, ქართველ კლასიკოსთა გამოცემა და მრავალი სხვა...

1880 წელს შექმნილმა „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილმა ავტორიტეტულმა კომისიამ პოემის გამოცემის რედაქტორობა სწორედ ივანე მაჩაბელს მიანდო... და მანაც, ამ დიდ საქმეშიაც გამოავლინა უნიკალური ნიჭი და კოლოსალური ენერგია... და როგორც ლოგიკური შედეგი, 1886 წელს დაისტამბა ქართველშვილისეული ცნობილი “„ვეფხისტყაოსანი“– ეროვნული სულიერების ეს ღვთაებრივი მანიფესტაცია...

როგორც მირიან ჭყონია იგონებს, „ვეფხისტყაოსნის“ კომისიის შექმნა და გიორგი ქართველიშვილის მიერ მისი დაფინანსება სწორედ ივანე მაჩაბლის ინიციატივა ყოფილა...

საოცრად პიკანტურია ამ ისტორიული ინიციატივის „სილუეტი“, მისი განვითარების აქცენტები...

კვლავ მირიან ჭყონიას მოგონებიდან: „ერთ დღეს „დროების“ რედაქციაში ივანე მაჩაბელს ეწვია გ. ქართველიშვილი და უთხრა: – ვანო, ერთი მილიონი მანეთი დამიგროვდა, საქმე ვერ მომიძებნია, აბა ერთი, მწერალს და ბანკირს თუ გაქვს ნიჭი, მოსაგები რამ მირჩიო.

– სწორედ დღეს მომივიდა კორესპონდენცია ქართლიდან – პურის მოსავალი კარგია, მაგრამ მყიდველი არ ჩანსო. იყიდე მაგ ფულებით და მოუგებლობა არ იქნებაო, მოუგო მაჩაბელმა...

გ. ქართველიშვილმაც დაუჯერა და სულ ცოტა ხანში მართლაც მოიგო კაი ძალი ფული. გახარებულმა ქართველიშვილმა მაშინ უთხრა ივანე მაჩაბელს: ათი ათასი მანეთი გადამიდია შენს განკარგულებაში, რა საქმესაც მეტყვი, იმას დავაბარჯებო. მაჩაბელმა ურჩია „ვეფხისტყაოსნის“ მდიდრულად გამოცემა, ისიც დათანხმდა და საქმე გაიჩარხა“... (მ. ჭყონიას მოგონებები, „მნათობი“, 1927, №89)...

90-იან წლებში ივანე მაჩაბელმა უაქტიურესი მონაწილეობა მიიღო გაზეთ „კვალის“ დაარსებაში. სწორედ აქ გამოქვეყნდა მისი მხატვრული ნარკვევი – „თამარის საყდარი“... რომელშიაც დიდი ექსპრესიითაა მოთხრობილი მისი მოგზაურობა რაჭაში, აღქმა სოფელ შქმერში უპირველესი დროიდან შემორჩენილი საყდრისა... ეს არის საშობლოს დიდ ისტორიულ ღირებულებათა მიმართ თაყვანისცემით გამსჭვალული მამულიშვილის აღტაცება და ტკბობა წარსულით, მისი უნიკალური კულტურის ძეგლებით...

აი, ასე, მიუხედავად უსაზღვრო საზოგადოებრივი საქმიანობისა, ის ყველგან და ყველაფერში იყო... საქართველოში არაფერს სტოვებდა უნახავსა და მოუალერსებელს... და ამ პატრიოტულ ენებას სხვებსაც დიდსულოვნად აცნობდა, აინტერესებდა და უნაწილებდა... ამ უმძაფრესი ენებით სხვათა „დასნეულებას“ ცდილობდა...

სრულიად განსაკუთრებულია ივანე მაჩაბლის დამსახურება ქართული თეატრალური კულტურის წინაშე; მისი სრული კანონიზაცია და აღორძინება მის სახელთანაცაა დაკავშირებული... როგორც მოგეხსენება, XIX საუკუნე თეატრის, როგორც დემოკრატიული კულტურის ერთ-ერთი ფუნდამენტური სტრუქტურის აღიარებისა და დამკვიდრების საუკუნეა... ამ ეპოქალურ „აღმოჩენასა“ და მის მარადიულ „ლეგიტიმაციას“ უდიდესი ქართველი მოღვაწეები ანხორციელებდნენ...

საგულისხმოა, რომ სწორედ ივანე მაჩაბელი იყო ის, რომელიც მთელი თავისი არსებით წარმოადგენდა თეატრალური მოღვაწის ტიპს... თავისი მთარგმნელობითი ოპუსებით იგი ბრწყინვალედ პასუხობდა ახლად აღორძინებული თეატრალური ხელოვნების მაღალ მოთხოვნილებებს... სანიმუშო იყო მისი მჭიდრო შემოქმედებითი კონტაქტები ეროვნული თეატრალური სცენის დიდ მოღვაწეებთან... ვალერიან გუნიას გადმოცემით, გარდა შექსპირის უბადლო თარგმანებისა, „ვანო მაჩაბლის წელილი ქართული სცენისათვის იყო გოლდონის კომედია, „როგორც ჰქუხს, ისე არა წეიმს“, რომელიც ვასო აბაშიძის, კოტე ფოფიანის და კოტე მესხის მეოხებით ხშირად მიდიოდა ქართულ სცენაზე. მეორე მისი პიესა, გადმოკეთებული ფრანგულიდან, იყო „ადვოკატი მელაძე“, რომელიც ძალიან შეეფერებოდა მაშინდელ ცხოვრებას... ვანო მაჩაბელს მსახიობები ხშირად მიმართაედნენ საბენეფისო პიესებისათვის. ერთხელ, მარიამ საფაროვის საბენეფისოდ ფრანგულიდან თარგმნა ვალადეს პიესა „ცქრიალა“... საზოგადოდ ვანო სწრაფი მთქმელი იყო“...

ივანე მაჩაბლის მიერ ფრაგულიდან ნათარგმნ პიესათა შორისაა ჟირარდენის დრამა „ორ ცეცხლს შუა“ და „ჟანბოდრი“...

ასე რომ, ქართული თეატრის სასიცოცხლოდ აუცილებელი რეპერტუარი ივანე მაჩაბლის გონებრივისა და ინტელექტუალურ სტრატეგიაზე იყო მნიშვნელოვანწილად დაფუძნებული, და თუ გავითვალისწინებთ იმდროინდელ სიმწირეს დრამატურგიული ნაწარმოებების თვალსაზრისით, მისი ეს მოღვაწეობა კიდევ უფრო მაღალ აზრს იძენს...

ივანე მაჩაბლის საზოგადოებრივი მოღვაწეობის კიდევ ერთი პარადიგმაა ქართული სათავადაზნაურო ბანკი ანუ ის პრაგმატული რეალობა, ურომლისოდაც სრულიად შეუძლებელი იყო ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ აღორძინებაზე ოცნებაც კი... ამიტომაც იყო, რომ თვით დიდმა ილია ჭავჭავაძემ „ინება“ და სათავეში ჩაუდგა ქვეყნის განახლებისათვის აუცილებელ ამ პრიორიტეტულ დარგს... ილიამ და ივანე მაჩაბელმა – ქართული ბანკის ამ ორმა კორიფემ, ამ სფეროში მოღვაწეობას შეალიეს კოლოსალური ძალა და ენერგია... სამწუხარო ის იყო, რომ სწორედ ამ საბანკო საქმიანობასთან იყო დაკავშირებული მათ, ამ ორ დიდ ქართველს, შორის ჩამოვარდნილი უთანხმება – ის შეშხარავი უფსკრული, რომლის მომაკვდინებელმა „სუნთქვამაც“ მნიშვნელოვანწილად განამარტოვა და შეიწირა კიდევ ერთი მათგანი...

თავიდან კი ყველაფერი ერთსულოვანია და ურთიერთთაყვანისცემით დაიწყო... სიბეჯითის, ტალანტის, პატიოსნების გამო მიიყვანა ილიამ ივანე მაჩაბელი ბანკში ჯერ მოლარედ, ხოლო მოგვიანებით დამფასებლად, უცნაური დამფასებელი იყოო – იგონებდნენ თანამედროვენი... ადგილზე ჩასული, ჯერ „დიდ მამულს“ მოიკლიდა, გულისყურით ამოწმებდა, სიყვარულით შეჰყურებდა ყოველ ისტორიულ ძეგლს... მეხსიერებაში აღიდგენდა და დამსწრეთაც ახსენებდა ამ კუთხესთან და ძეგლთან დაკავშირებულ ისტორიულ ფაქტებს... ხალხის ცხოვრებას, მათ ზნე-ჩვეულებასაც დააკვირდებოდა... მამულის პატრონს იმედი მიეცემოდა, ასეთი სულელური რამეებით (ძველი, ჩამონგრეული ციხე-სიმაგრეებით) გატაცებული კაცის მოტყუება ადვილია, იქნებ ერთიორად ძვირად დავაფასებინოო მამული... მაგრამ იმედი მაშინვე ეწურებოდა, როგორც კი დამფასებელი „დიდი მამულის“ სიყვარულით გულს იჯერებდა და უგნური მეპატრონის ხელში აოხრებულ-გაევრანებული, საბოლოოდ კი დასაგირავებლად განწირული „პატარა მამულის“ შეშოწმებას შეუდგებოდა...

ისიც სიმპტომურია, რომ ილიამვე წამოაყენა მისი კანდიდატურა ბანკის ერთ-ერთი დირექტორის თანამდებობაზე, რაც იმ დროს უდიდეს პატივად ითვლებოდა... ალბათ, სრულიად ლოგიკურია, ივანე მაჩაბელი ხმათა დიდი უმრავლესობით იქნა არჩეული...

და, მაინც, რა იყო ამ ორ დიდ ერისკაცს შორის ზეკაიეით ჩამოწოლილი უთანხმოების მიზეზი... რა ეკზისტენციური თუ ზოგადკულტურული იდეოლოგია გახდა ამ კონფლიქტის მაპროვოცირებელი, ისტორიული მეხსიერების რა შრეებიდანაა აქტუალური კულტურული სამყაროს წიაღიდან აღმოცენებული შეურიგებელი ოპოზიციები... რა უდევს საფუძვლად ამგვარ უკომპრომისო „მტრობას“...

სრულიად უეჭველია, ილიასა და ივანე მაჩაბელს ერის კეთილდღეობისათვის ღვწა მიაჩნდათ სიცოცხლის ერთადერთ დანიშნულებად და ამ ოცნების აღსრულების უმთავრეს ბერკეტად ბანკის ქმედითუნარიანობა და მისი მომავალი წარმოედგინათ... რა ფინანსური სტრატეგიებით უნდა წარ-

მართულიყო ბანკის მოღვაწეობა, რა პრიორიტეტებს უნდა მინიჭებოდა უპირატესობა, როგორი ცდა ყოფილიყო ამ საფინანსო ცენტრის ტაქტიკა და იდეოლოგია – აი, პრობლემათა ის წრე, რომლის დაძლევა და გადალახვა მესვეურთა მხრიდან, მართლაც, რომ ტიტანურ ძალისხმევას მოითხოვდა... ამ დამშვიდებულსა და ნერვიულ სიერცეში ამოიზარდა და გაჩნდა კითხვები, რომელთაც აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვიეს... ეს უთანხმოებანი ნელ-ნელა შეურიგებელ ოპოზიციად გარდაისახა და ქართველმა საზოგადოებამ მისთვის ძალზედ სამწუხარო შედეგი, კიდევ ერთხელ იგრძნო იდეალების გაუერმკრთალების სიმწარე და დიდი იმედგაცრუება...

ამ ისტორიული კონფლიქტის „სურეალისტურ“ მოტივაციაში ღრმად გარკვეული მირიან ჭყონიას თქმით, „ერთად ერთი ქართული გაზეთის („დროების“) რედაქტორობამ დიდი გონებრივი და ზნეობრივი გავლენა მოუპოვა მაჩაბელს მთელს საქართველოში. ის ახლა უკვე ზედმიწევნით მცოდნე იყო ბანკის და საბანკო საქმეების, ბევრ რამეებში უკვე აღარ ეთანხმებოდა ილია ჭავჭავაძეს, რომელიც არ იყო ჩვეული სიტყვის შებრუნებას დირექტორთაგან და როცა ივანე მაჩაბელმა მას დაუწყო ჯერ სიტყვიერი შეკამათება გამგეობის სხდომაზე და მერე გაზეთში შეუდგა საბანკო საქმეების პრინციპულად განხილვას წინააღმდეგ ილია ჭავჭავაძის აზრებისა, ეს არ ეამა უკანასკნელსა“...

ილიასა და ივანე მაჩაბელს შორის ატეხილი დავა, მიუხედავად მკაფიოდ გამოხატული ბინარული ოპოზიციისა, კონცეპტუალური არგუმენტაციებისა და პრაგმატული მოტივაციებისა, დღევანდელი თვალსაზრისიდან მაინც ერთგვარ ჯორტუალურ რეალობად გვეჩვენება... თუმც, სწორედ ამგვარმა რეალობამ შეაწუხა და კარგად გვარიანად დაღალა ქართველი საზოგადოება... საოცარი ისიც არის, რომ ამ პოლემიკას ლოგიკური წერტილი არ ღირსება და იგი მარად დაუმთავრებელი სტატუსით ჩაბარდა ისტორიას...

1895 წელს, ბანკის დირექტორის თანამდებობიდან გადაყენების შემდეგ, როგორც სულით სტოიკოსმა, ახალ საქმეებს მოჰკიდა ხელი... ქართული მეურნეობის აღორძინების თადარიგს შეუდგა... მან, როგორც დაბრძენებულმა სტრატეგმა, მოიმზრო სოფლის ინტელიგენცია, ერის მოღვაწეები და მათი დახმარებით დაარსა სასოფლო-სამეურნეო სინდიკატი... ამ სინდიკატმა დიდი სიკეთე მოუტანა ქართველს... თუ მანამდე, დიდი წილი ქართლის ჭირნახულისა ჩალის ფასად გადადიოდა მომრაელებული ჩარჩების ხელში, ახლა უკვე სინდიკატის მაღალი ორგანიზაციის წყალობით, მილიონები ეკარგებოდა ჩარჩთა უძირო ჯიბეებს...

ხანგრძლივი და საზოგადოებრივი მოღვაწეობისა და ქვეყნისათვის პრაქტიკული მუშაობის ხანა... ქართული სულიერებისა და კერძოდ ქართული ლიტერატურისათვის საბედნიეროდ, ივანე მაჩაბელი დროგამოშვებით უბრუნდებოდა შექსპირის ტრაგედიებს და ქმნიდა მთარგმნელობითი ხელოვნების ჭეშმარიტ შედევრებს... „მეფე ლირის“ შემდეგ ქართულად ამეტყველდა „ჰამლეტი“, „ოტელო“, „მაკბეტი“, „რიჩარდ მესამე“, „იულიუს კეისარი“, „ანტონიუს და კლეოპატრა“, „კორიოლანოსი“...

ამ კოლოსალური საქმის ქმნა სრულიად განსაკუთრებულ, შეიძლება ითქვას, კატორღულ შრომას ითხოვდა... და კიდევ სულისა და ინტელექტის იმგვარ მობილიზაციას, როდესაც სრულდება ორიგინალისა და თარგმანის ჰარმონიზაციით მიღწეული ჭეშმარიტად მუსიკალური პოეზია... გადაიშლება ღვთაებრივი პათეტიკით აღბეჭდილი შესაძლებელ სამყაროთა სემანტიკა, გამჭვირვალდება ტექსტის უღრმესი ფილოსოფია...

ლიტერატურის მუზეუმში შემონახული შექსპირის ინგლისური კრებულები, ივანე მაჩაბლის საკუთრებას რომ წარმოადგენდა, მოწმობს, თუ როგორი გულდასმით, რა ენებითა და ენერგიით მუშაობდა მთარგმნელი თითოეული სიტყვისა და ფრაზის ამოცნობაზე... სწორედ ამგვარი „ლინგვისტური თერაპიით“ მიიღწეოდა ის შედეგები, რომელნიც დღესაც ანცვიფრებენ მკითხველს... საგულისხმოა ისიც, რომ ამ ტექსტების სქოლიოებში მიწერილია ამა თუ იმ წინადადების სკრუპულოზური კომენტარი ქართულად, რუსულად, ინგლისურად და ფრანგულად... ესეც ივანე მაჩაბლისეული „ინიციაციების“ გამოსხივებაა, მისი შემოქმედებითი მეთოდოლოგიის ერთი არსებითი სეგმენტი...

ოცი წლის მანძილზე მან შექსპირის „მხოლოდ“ რვა ტრაგედიის თარგმნა მოასწრო და, მიუხედავად ამისა, იგი იქცა იმ მარადიულ ნიშანსვეტად, რომლის მიმართ, დარწმუნებულნი უნდა ვიყოთ, ყოველთვის ერთსულოვანი იქნება ჭეშმარიტად დიდი ლიტერატურისაკენ მიდრეკილი ქართველობა...

ორმოცდაოთხი წლის ივანე მაჩაბელი ძალზედ საიდუმლო ვითარებაში გაუჩინარდა... გაჰქრა და ერთგვარ ტრანსპერსონალურ ფიგურად იქცა... ესეც, ერთ დროს ეკლესიის კედლებში სამოციქულოს კითხვით შთაგონებული, გაფითრებული ბავშვის ბედისწერა იყო...

ამ ორმოცდაოთხი წლის თითქმის ახალგაზრდამ, ამ ჭეშმარიტმა რენესანსული გაქანებისა და პოტენციის პიროვნებამ მოასწრო თავისი დიდი ტალანტით აღებეჭდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული სინამდვილე...

ის იყო – ბრწყინვალე ჟურნალისტი, პუბლიცისტი, რედაქტორ-გამომცემელი.

იყო – ბანკირი და სამაგალითო მეურნე...

იყო – „ეეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი კომისიის წევრი და გამოცემის ინიციატორი...

იყო – თეატრალური მოღვაწე, მსახიობი, დრამატურგი და რეჟისორი...

და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია ერის სულიერებისათვის – იყო გენიალური მთარგმნელი სამყაროს უდიდესი მხატვრული ქმნილებებისა... ნიკოლოზ ბარათაშვილის, ილიას, აკაკისა და ვაჟას საუკუნე, ივანე მაჩაბლითაც რომ იწონებს თავს, სწორედ ესაა ამ ღვაწლმოსილი ქართველის საყოველთაო აღიარებისა და უკვდავების მაცნეცა და გარანტიც...

* * *

ივანე მაჩაბლის იდუმალი გაუჩინარების ირგვლივ მრავალი მითი შეითხზა, რამდენად აქვთ მათ არსებობის მორალური უფლება, ეს დრომ და საზოგადოებამ განსაჯოს, ისე კი, მითოპოეტური აზროვნებით „დაკნილდოებული“ ერისათვის, სულზე უტკბესია ხოლმე თითიდან გამოწოვილი, ყურით მოთრეული თუ მეზღაპრეობის ენებით შექმნილ-შეკოწიწებული ამბების თხზვა და მათი საბოლოო სიმართლედ გასაღება... მაინტრიგებელი „თქმულებები“ ბევრს ართობს და თქვენ წარმოიდგინეთ, სერიოზულად „ანათლებს“ კიდეც...

მე უფრო რეალური ვარაუდისაკენ გადავიხრები და ყურადღებას კვლავ ერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტს და ამ ფაქტის შესაძლო ტრაგიკულ „დაგვირგვინებას“ მივაპყრობ...

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ივანე მაჩაბლის მიერ დაარსებულმა სინდიკატმა დიდი სიკეთე მოუტანა ქართლს... საკმაოდ ძლიერ, მდიდარ და გავლენიან ჩარჩობას პირდაპირ მეზად ხვდებოდა გულში მისი ძალისხმევა... სინდიკატის უკვე აშკარად მოსალოდნელი აღორძინება მათთვის ფინანსურ-ეკონომიკური სიკვდილის ტოლფასი იყო... და, როცა ივანე მაჩაბლის სინდიკატის გამგეობის თავმჯდომარედ არჩეული ამბავი გაიგეს, პირდაპირ ელდა ეცათ... დაფაცურდნენ, მრავალი გადასარჩენი გზებისა და ბილიკების ძიება დაიწყეს... საიდუმლოების სრული დაცვით ამოქმედდა ყოველი მზაკვარი დროისათვის კარგად ცნობილი სადამსჯელო მანქანა...

1898 წლის თებათვის 26-სს ივანე მაჩაბელმა კიდევ ერთი, შესაძლოა მისთვის საბედისწერო ნაბიჯი გადადგა, შეიძინა რა სამეურნეო იარაღები სინდიკატისათვის... მეორე დღეს იყო განზრახული მისი ადგილზე გაგზავნა...

ის, მეორე დღე, მისი ოჯახისა და სამშობლოსათვის უმისოდ გათენდა: „ღამით საწოლ ოთახში შესული დასაძინებლად, მეორე დღეს ის ველარსად ნახეს, ველარც ცოცხალი და ველარც მკედარი“...

ვინ იცის, თანამედროვეთა ეს მინიშნება, ივ. მაჩაბლის გაუჩინარების მიზეზებზე, ყველაზე ახლოს იყოს სინამდვილესთან... იქნება ღირდეს ამ ვერსიის ერთადერთ ჭეშმარიტებად აღიარება და ამით, ჩვენი თითქოს ფრთხილი ვარაუდებითაც კი, ღრმად შეწუხებული და შეურაცხყოფილი დიდი წინაპრების სულების სამარადისოდ მოსვენება...

მით უმეტეს მეტი პატივისცემა გემართებს ამ ლიტერატურული წერილის პროტაგონისტისადმი, ქართული მხატვრული სიტყვის ამ უნიკალური ხელოვანისადმი... ჯერ კიდევ ბოლომდე გასააზრებელი და, ამდენად, მომავალი კულტურის ფილოსოფია, ალბათ, კიდევ სხვანაირად გადაიაზრებს წარსულის იმ საზოგადოებრივისა თუ ლიტერატურულ ბატალიებს, სხვადასხვა ინტელექტუალურსა და ემოციურ პოტენციალთა იმ შეჯამებას, რომელთა მხოლოდ ზედაპირული ანუ დამახინჯებული ანარეკლები თუ აღწევენ ჩვენამდე, ჩვენს ისედაც უსაზღვროდ უნაყოფო ინფორმაციებით „გალაღებულ“ და გაქსუებულ ცნობიერებამდე...

* * *

...ჰიპოთეტურ ალუზიად, წარსულის იდუმალ ტექსტად გვესახება ბატონი ეახტანგ ჭელიძის ბრწყინვალე ბიოგრაფიული რომანის ფინალი...

ილია „ივერიის“ ღრმად დამწუხრებული რედაქტორი, რა გულწრფელი სინანულითა და ულრმესი სევდით განიცდის საქვეყნო ტკივილს – ივანე მაჩაბლის დაკარგვას...

ამ საოცრად შთამბეჭდავი ფრაგმენტით, თითქოს კიდევ ერთხელ ხდება ჩვენთვის საცნაური საუკუნის იმ დაფარული ტრაგედიის ჭეშმარიტი ჭირისუფლის მონუმენტური სახე, განცდის სიწრფელე და მისი კიდევ ერთი დიდი იმედის დაკარგვით გამოწვეული უსასოობა...

ამ შემაძრწუნებელი სულიერი მდგომარეობის გამოხატულებად თუ წარმოიდგინება მის წინაშე გადაშლილი მეფე ლირის მონოლოგი, ასე ჯიუტად რომ ჩასცქერის და ახლა უკვე სულ სხვა სიღრმითა და მასშტაბებით შეიმეცნებს ილიას მწუხარე სული:

„-ეშმაკეულნო, სალმობანო, წარვედით ჩემგან, და შენც, ნაღველო, გულს მომდგარო ძირსვე დაეშვი... ნაღველა ყელში მომებჯინა და გვემა მომდის... ყელთმობჯენილო სალმობანო, ნუ დამახრჩობთ მე... ნაღველი გასკდა და ბალღამი გულს გადამესხა...“

მხოლოდ ამგვარი მწუხარება იცოდა მან, ვინც შექმნა და მოიგონა ქართული XIX საუკუნე... და იქნებ თვით საქართველოც კი...

ზოია ცხადაია

ქართული საბავშვო პოეზია
(1880–1920 წ.წ.)
(წერილი მეორე)

ვაჟას საბავშვო პოეზიაში უხვად არის წარმოჩენილი ფრინველთა და ცხოველთა სამყარო, რომელსაც ცოცხალი, მეტყველი სახით ქმნის პოეტი, მათ თავიანთი დარდი და სიხარული აქვთ, რასაც ჩინებულად გამოათქმევინებს,ხან ბუნებისაგან იჩაგრებიან, ხან–ადამიანისაგან, ხანაც ერთმანეთში ვერ რიგდებიან, კეთილი კაცისგან შველა სჭირდებათ. ნებისმიერ ბავშვს დააფიქრებს მათი ადამიანური ჩიეილი, განაწყობს სასიკეთოდ, ასწავლის ბუნების დაცვას, მისთვის ზრუნვას. ვაჟას პოეზია უჩვენებს მათ ბუნების შადლს, სიკეთეს, რასაც ადამიანი მისგან იღებს. ამ თვალსაზრისით გამოირჩევიან: „მზეწვია“, „კურდღლის სიმღერა“, „თაგვი და კატა“, „თაგვთა ამბოხება“, პოემა „ნახევარ-წიწილა“ და სხვ. ბატონისგან დაჩაგრული, ობოლი ნახევარ-წიწილა სამართალს ეძებს, ქვეყანას შემოივლის, ყველას შესჩივის თავის დარდს, ითხოვს შველას. მისმა ცდამ ამაოდ არ ჩაიარა. გამოუჩნდნენ ქომაგები და მტერიც დაამარცხა. შთამბეჭდავია ნახევარ-წიწილას გარეგნული აღწერილობა: მჭლე ტანი, თაგზე ორი თუ სამი ბუსუსი, ტიტველი კისერი, პაჭიჭიანი წერილი ფეხები, განსაკუთრებით მაშინ, ბატონის სახლიდან განაწყენებული რომ „მოდის, მოკოჭლობს საწყალი, მოიქნევს მტკივანს თეძოსა“.

ობლის სახეს, რომელსაც ხშირად ეხედებით XIX საუკუნის ქართველი მწერლების შემოქმედებაში, განსაკუთრებული სითბოთი გამოხატავს ვაჟა. მისი ობლების ქომაგები ადამიანებზე უფრო გულკეთილი ყვავილები, ფრინველები და ცხოველები არიან. – „მთელი ბუნება ხელებს პშლის ჩაგრულის დასაცველადა“. ისინიც ობლები არიან: ჭრელი პეპელა, ყურებწკაპუნა ბაჭია, ბერი ქედანი, ტროლა, კაჭკაჭი, თაგუნა. ნაკადულიც „ანუგეშებდა ობოლსა, მირაკრაკებდა ეელადა“.

ვაჟას პატარა პოემა „ანნა–ბულბული“ ობოლი გოგონას, ანას მწუხარების პოეტური გამოხატვაა. იგი მარტოდმარტოა, ადამიანთა შორის არავინ ჰყავს გულშემატკივარი. მხოლოდ ბუნებაა მხიარული და ბედნიერი მის გარშემო. ლურჯკაბიანი, ლამაზი ია ამშვიდებს მას, შენსავით ობოლი ვარო, ტკბილად მგალობელი ქერონაც თავის ტანჯვაზე მოუთხრობს, მაგრამ დარდს გულს არ ვანებებო, – ეუბნება ობოლს. ქერონა მაინც ბედნიერია გოგონაზე, მას საკუთარი ბუდე აქვს, შვილები ჰყავს, „ბლარტების დედას ქვეყანა თავის სახლ–კარი ეგონა“. თუმცა მტაცებელთა შიშით გული უსკდება, მაგრამ მაინც ბედნიერია. ობლის დარდმა გული მოუკლა მგალობელს:

თვის სიცოცხლეში ქერონას
ცრემლი სდენია აროდის,
დღეს კი სტირს ობლის ფოფნასა,
ცრემლი წეიმასებრ ჩამოსდის.

მან ანას ურჩია, ჩიტად იქცეი და ერთად ვიცხოვროთო. გოგონამ წყაროსაც შესჩივლა თავისი ობლობა, ნუგეში ვერ უთხრა წყარომაც, „ატირდა, ცრემლი აფრქვია ანკარა“. გოგონამ ინატრა ჩიტად გადაქცეეა. ღმერთმა ისმინა და პატარა ანა – ანნა–ბულბულად აქცია. მას აქეთ გალობს იგი ტკბილ, მაგრამ სევდიან ხმაზე, მოსთქვამს ობლის ბედზე, „ერთმანეთში ჰკეცს გულ მწარედ დარაგრულობის ამბებსა“. ობლის თავგადასავალი ტკივილთან ერთად ბავშვის სულში წმინდა გრძნობას აღძრავს, „ანნა–ბულბულის“ მკითხველი გულგრილი ვერ იქნება ობლის და მიუსაფარის მიმართ.

ბავშვის მეხსიერებისათვის დაუვიწყარია ვაჟას ამღერებული ბუნების პეიზაჟები და ნაღვლიანი შემოდგომის სურათები. გაზაფხულზე ქვეყანას ატკბობენ გალობით ჩიტი მზეწვია და ნიბლია, მერცხალი და ჩიტი–ჩიორა, შაშვი, კოდალა... შემოდგომას ნაღველი მოქვს. ვაჟას „ბუნების სურათი“ კარგად გამოხატავს ამ ნაღველიან განწყობილებას.

დღემ იცლო, ღამე გადიდდა,
გრილა. გაყვითლდა ტყე–ველი.
ჩამოსდის ხეებს ფოთოლი,
ჰყვირის ბუ ღამის მთეეიო.
სულსა ლევს, კედება ზაფხული,

მხოლოდ ყელშიღა ხრიალებს
და სუნი შემოდგომისა
მთასა და ბარში ტრიალებს.

ამ მწუხარე ბუნების ფონზე მოჩანს დარდიანი კაცი, რომელსაც „დაწეწილი აქვს თმა-წვერი, პშვნის ჩართული ჭაღარა". აქ პოეტი მკითხველის ყურადღებას ამახვილებს მთიელი კაცის დუხჭირ ცხოვრებაზე, რომელსაც აშინებს მოახლოებული ზამთარი. იგი თავის მარჩენალ ცხვარ-ძროხას ვეღარ გამოკვებავს, ამიტომაც ამბობს: კახეთს წაეიდეთ, ძმობილო, მთაში ჭირს კვება ძროხისა.

გლეხკაცის, მისი ოჯახის მძიმე, გაუხარელ ყოფას ასახავს პოეტი აგრეთვე ლექსში „პაპას ცოლ-შვილის გლოვა", „ჯეჯილი", „პატარა მწყემსის ფიქრები". აქ წარმოდგენილი მძიმე სოციალური ყოფის სურათები თანაგრძნობას და ჰუმანურობას ასწავლიან ბავშვს.

სამოციანელთათვის უმთავრესი – ეროვნული პრობლემა, არც ვაჟასთან არის უგულებელყოფილი. ბავშვი მომავლის ეროვნული გმირი, მისი იდეალია. ამიტომაც შეჰხარის იგი პატარას და პოეტურ ღოცვად აჟღერებს ღვთისადმი, ცხოვრებისადმი მიმართვას:

ღმერთო, ნუ მოჰკლავ პატარას,
ნუ აუტირებ მშობელსა,
ნუ მიაბარებ შავ მიწას
ამ სოფლის გაუცნობელსა.
ნუ ენახავ ბავშვის კუბოსა,
ნუ გამხდი შენსა მგმობელსა!
აცალე, გაძღეს სიცოცხლით,–
ავის და კარგის ნახვითა,
შეეძლოს მამულის დაცვა
გამაგრებულის მკლავითა.
(„ღმერთო, ნუ მოჰკლავ პატარას").

ეს, ერთი შეხედვით სევდით ნათქვამი ლექსი, საგალობელია სიცოცხლისა, რომელმაც უნდა იდღეგრძელოს ქვეყნის სამომავლოდ. ასეთივე მომავლის გმირად, მამულის მტერთა მოპასუხედ ხატავს პოეტი ლექსის პატარა ადრესატს ბიძინა მერკვილაძეს, რომელიც ჯერ ჩვილია, კარგი და ავი ვერ გაურჩევია, მაგრამ გაიცლის დრო, გაარჩევს „ცალ-ცალკე ცხვარსა და მგელსა" („პატარა ბიძინა მერკვილაძეს"). ეს ლექსი დაწერილია 1912 წელს. ამავე წელსაა შექმნილი ვაჟას „ჩიტი-ჩიორა", რომლის ნაწყვეტიც ამშვენებს „დედაენის" სახელმძღვანელოს:

ამწუანდა მთები, ამწუანდა ჭალა,
გამოიჩინა ბუნებამ ძალა,
ჩიტი-ჩიორა გალობს და გალობს:
არც დაეძინა, არც დაიღალა,
მწუანობს ჯეჯილი, ჰყვავის ხეხილი,
თეთრად ცხვარი ჩანს გადაფენილი.
დიან წყარონი უხვად ყველგანა,
სამოთხესა ჰგავს მთელი ქვეყანა.

1915 წლის ივნისში, როცა არც ისე შორს იყო მძიმედ დაავადებული დიდი მგოსნის აღსასრული, ყმაწვილთა გულის მესაიდუმლე, შიო მღვიმელი, პატარების სახელით წარმოსთქვამს ვედრებას:

ყველა ამას გთხოვთ, უფალო,
დიდი თუ თითა მტკაველა:
ბუნების მესაიდუმლე
გვიცოცხლე ვაჟა-ფშაველა.
აკმარე ტანჯვა და კენესა
ერთ მუჭა საქართველოსა,
ღრუბლების ძალა მოხსენი
მის კეკლუც მთას და მდელოსა...

ერთი თვის შემდეგ „ჯეჯილი" გლოვობს ვაჟა-ფშაველას, ბავშვებისთვის გასაგებ ენაზე აღნიშნავენ მის ღვაწლს. მის უკვდავებას უძღვნიან ლექსებს:

წაგვერთვა კარგი მეტყველი,
შემმკობი მთის და ველისა,
საუკეთესო მოწაფე

უკედაეი რუსთაველისა.
(შ. მღვიმელი).

ხორცს მისცა შვება მარტოკა
ბუნების წესით, ნებითა,
უკედაეი დარჩა ჩვენთანა
თაეისი სიმღერებითა.
(ს. აბულაძე).

ვაჟა-ფშაველა, როგორც საბავშვო მწერალი, ისევე დიდია და ორიგინალური, როგორც საზოგადოდ – ვაჟა-ფშაველა – მწერალი.

შიო მღვიმელი ქართული კლასიკური საბავშვო მწერლობის ერთ-ერთი გამორჩეული სახელია. მისი ცხოვრების და შემოქმედების უმთავრესი მიზანი საბაეშვო მწერლობის სამსახური იყო. ბაეშვი შიო მღვიმელის ზრუნვის საგანი და სიცოცხლის ნაწილია:

მაშინა ვარ ბედნიერი,
მხოლოდ მაშინ ტკბება გული,
როცა მესმის ნორჩი ყრმების
სიცილქე და ერიამული.

შიო მღვიმელის მთელი შემოქმედების მანძილზე იგრძნობა ეს გაუნელებელი სიყვარული ბაეშვებისადმი. მასწაელებლისგან ღრმად ადამიანური ტკეილია გამოხატული მოწაფე ლ. გარსევანიშეილის ხსოვნისადმი მიძღვნილ ლექსში:

მეწყინა, გული მომიკედა,
ჩუმად დაეიწყე ხაეილი:
რომ ბაღჩას კიდევ მოაკლდა
ერთი რჩეული ყვაეილი.

ნორჩი თაობა შიო მღვიმელისთეის ერის ხვალინდელი დღე იყო, ამიტომაც მის ყოეელ ნათქაამში, პირდაპირ თუ ქვეცნობიერად, უჩინრად თუ გამოჩინებულად, პატარა ეროვნული ხატი დევს, რომელიც ლექსიდან ლექსში გადადის და უხმაუროდ, თანდათანობით, ბუნებრიეად მეფდება ბაეშვის ფშინდა სულში.

შიო მღვიმელის პოეზიაში კუდმაკრატელა მერცხალი თუ შოშია, ბულბული, ტოროლა, პეპლები თუ ყვაეილები – თაეიანთი არსებობით მშობელ ქეეყანას უკაეშირდებიან. ეს ქეეყანა საქართველოა. ისინიც ამ ცით ხარობენ, ამ ცისკენ მოისწრაფიან, ამ მიწას ალამაზებენ – ასეთად შეცნობილი ფრინეელთა, ცხოველთა თუ ყვაეილთა სამყარო სათუთ, მშობლიურ გრძნობას აღძრაეს ბაეშვის სულში.

მერცხლის მოფრენას სიხარული მოაქვს, გაზაფხულის შიკრიკს, ინდოეთიდან დაბრუნებულს, ქეეყანა შეჰხარის:

მშეიდობა შენსა მოსელასა,
კუდმაკრატელა ფრთოსანო,
გაზაფხულისა მორბედო,
მახარობელო მგოსანო...
(„მერცხალს“).

მერცხალზე პოეტს მრავალი ლექსი აქეს. ყოეელ მათგანში ბაეშვი გრძნობს, რომ მერცხლის სამშობლო საქართველოა. ია, ენძელა თუ სოსანი, უფრო ყვაეილობენ, როცა ისინი ჩამოფრინდებიან და ჭიკჭიკით აესებს არემარეს. მიწასაც ხაერდის ფერი ემატება. მერცხალსაც არაფერი ახარებს ისე, როგორც თაეის სამშობლოს ცის ლაჟვარდის ხილეა. და მაინც ცელქი ბაეშვები ზოგჯერ არ ინდობენ მას. პოეტი რჩეეა-დარიგებას არ იძლეეა საგანგებოდ, თეითონ მერცხალს ალაპარაკებს პატარა, ცელქ სესესთან. მერცხლის კენესით ნათქეამი ჩეილი იმდენად ადამიანური და შთამბეჭდაეია, რომ უთუოდ შეეხება ბაეშვის გულს:

მე პაწია მერცხალი ვარ,
მოჭიკჭიკე, მოალერსე,
ნეტაეი რა დაგიშაეე,
ქვებს რომ მესვრი, ბიჭო სესე.

ამ მერცხალს თურმე მოუხაროდა სესესთან, შორით თეალებს უკოცნიდა მას, მასთან შეხვედრის სიხარულით მოაპობდა ლაჟვარდ ცას.

მერცხლის სიხარულს კი უშიზეზოდ ციეი ქვები დაახვედრა პატარამ. პოეტის მიზანი კეთილშობილურია, მან იცის, რომ ადამიანში ჰუმანურობა ბაეშეობიდანვე ყალიბდება, ეს უმთაერესად გამოი-

ხატება ფრინველთა და ცხოველთა სამყაროსთან დამოკიდებულებაში. უმწეო ფრინველი და პატარა ცხოველები ბავშვისთვის ადვილად დასაუბნებია, მათ მიმართ გულცივობა აუხშებს მოზარდის ბუნებას, ხოლო მათი სიყვარული ზრდის ბავშვში კეთილზნეობას, ამ სიყვარულში ყალიბდება უფრო დიდი სიყვარული – სიყვარული მოყვასისა, მშობლისა, ერისა. ამიტომაც ასე ფაქიზად მიაქვს პატარა მკითხველის გულთან თავისი სათქმელის უშუალობა, ძალდაუტანებელი პოეტური თხრობა – მტკივნეული, ფსიქოლოგიურად მტკიცე და დამაჯერებელი,– ქმნის ლექსის მხატვრულ ღირსებას. ქართულ საბავშვო პოეზიაში შ. მღვიმელის მერცხლის ჩივილი ყველაზე უკეთ ენათესავება ვაჟას შვლის ნუკრის წუხილს.

უნდა აღინიშნოს, რომ შ. მღვიმელი შესანიშნავად ახერხებს, ერთი და იგივე თემა განსხვავებული მხატვრული გააზრებით წარმოსახოს. იგი ითვალისწინებს ბავშვების ხასიათის, ფსიქიკის სხვადასხვაობასაც. ამის მიხედვით ქმნის ერთსა და იმავე თემაზე დაწერილ ლექსებში განსხვავებულ ნიუანსებს. მეორე ლექსი „მერცხალი“ იმავე აზრს გამოხატავს, რასაც ჩვენს მიერ აღნიშნული ლექსები, მაგრამ აქ ეს პაწია, მშობლთა და ბავშვების გულის გამხარებელი მერცხალი ერთ სამინლად ქარიან დღეს სამუდამოდ დაიკარგა: „წეიმას თან მოჰყვა ხრიალით სეტყვა მკაცრი და ბზრიალა; შინ აღარ დაბრუნებულა ჩვენი მერცხალი ცქრიალა“.

ბუნებამ იმსხვერპლა ბუნების ლაღი არსება. ესეც ახალ ფიქრს აღძრავს პატარა მკითხველში.

ლექსში „გამომშვიდობება მერცხლისა“ შ. მღვიმელი მერცხალს საგანგებოდ ალაპარაკებს იმ მიზეზზე, რაც მას აიძულებს, დროებით მიატოვოს სამშობლო. წუხილით ევსება მერცხალს გული, მაგრამ ციო ქარი და მოახლოებული ზამთარი აშინებს, შორეულ გზას უნდა დაადგეს, თუმცა იმედი მიჰყვება, რომ გაზაფხულზე ისევ ნახავენ ერთმანეთს: „მოეფრინდები სამშობლოში კლავე გალობა ჭიკჭიკთა“.

შ. მღვიმელი საგანგებოდ არჩევს ისეთ ფრინველებს (თუმცა დანარჩენებიც არაა იშვიათი), რომლებიც ზამთრობით თბილ ქვეყნებში მიფრინავენ. ასეთია შოშიაც, რომელსაც რამდენჯერმე ხვდება ბავშვი პოეტის ლექსებში. შოშიაც მერცხალივით მოუთმენლად ელის სამშობლოში დაბრუნებას, ნაღელობს, წუხს, თვალი გზისკენ უჭირავს:

იმას ვფიქრობდი დღე-ღამე
და სულ ის მენატრებოდა,
აქეთკენ წამოსასვლელი
დრო როდის დამიდგებოდა.
(„შოშია“).

გაზაფხულიც დადგა. იგი დაბრუნდა სამშობლოში და უსაზღვროდ ბედნიერია. ბავშვისთვის ძნელი არ არის დასკვნის გამოტანა, რომ სამშობლოს გარეთ ყოფნა ძნელია.

ამავე სახელწოდების მეორე ლექსსში უჩვეულო რამ ხდება. შოშია ადრე მოფრენილა. ჯერ კიდევ არ გამქრალა ზამთრის სუსხი. გაოცებული ბავშვების კითხვაზე, თუ რატომ მოფრინდა გაზაფხულამდე, იგი პასუხობს, რომ „გული, სული და სურვილი“ აქეთ ეწეოდნენ:

ვიცოდი, ზამთრის ნაწყვეტი
აქ კიდევ დამიხვდებოდა,
შემაწუხებდა შიმშილი
და კიდეც შემცივდებოდა.
მაგრამ მივენდე იღბალსა,
არ შევუშინდი ზამთარსა
და მოვატანე კიდეკაც
ჩემი სამშობლოს მთა-ბარსა.

ჰუმანიზმს, სიკეთის სიყვარულს უღვივებს პატარებს შ. მღვიმელი ლექსებში: „ბაჭია“, „ჩიტი და ილია“, „ბულბული“, „ტოროლა“, „ჩიტი მზეწვია“, „ბიჭო, ნუ იჭერ პეპელას“ და სხვ.

მშობლიური ბუნების ხატოვან სამყაროს ქმნის შ. მღვიმელი იმ ლექსებში, სადაც წელიწადის დროებაზეა საუბარი. წელიწადის ოთხი დრო ბუნების ნაირფერს გადაშლის ბავშვის თვალწინ. გაზაფხულის თემაზე დაწერილი რამდენიმე ლექსიდან განსაკუთრებით შთამბეჭდავია „გაზაფხული“– („მარტი გავიდა, გათბა დღე...“) გაზაფხულის ამღერებულ–ამეტყველებულ ცოცხალ სურათზე თითქოს სიცოცხლე ჩქეფს, იგრძნობა მიწის სითბო და სილამაზე. „მიწა გაფუვდა, ბუჩქებში ამოჩენილან იანი“ – ამ უმშვენიერეს ფონზე ერთმანეთს ცვლიან გვრიტი და შოშია, ოფოფი – საკარცხლით; სიამით უძგერს გული ყურაქვიტას. ლექსის ამღერებული რიტმი შთაბეჭდილებას აძლიერებს. ყოველივე ეს სიცოცხლის სიყვარულით ავსებს ბავშვის ცნობიერებას.

გაზაფხულის მშვენიერი სურათია დახატული ლექსებში: „ყაყაჩო“, „ენძელა“, „სალამი, ყვავილებო“, „ია და მზე“, „ია“, „ჭირიმე ყვავილების“. იის ამოსვლა ბუნების დღესასწაულის, განახლებული

სილამაზის დასაწყისია. იგი სიხარულით აესებს ველ-მინდვრებს, ჯადოსნური სურნელი ამოაქვს დედამიწიდან:

ველში ია ცქრიალებდა,
კლდეზე წყარო ჩქრიალებდა,
მთა და ბარში გაზაფხულის
უხვი მადლი ტრიალებდა.
(„ია“).

მწიფე თაეთავებით აესებულ მინდვრებს ხატავს შ. მღვიმელი ლექსში „ზაფხული“. სხვაგვარი სილამაზით გამოყურება ქვეყანა, შრომის ზეიმია თითქოს, „სდგამენ და სდგამენ ძნად ზვინებს დაკოჟრებული ხელები“, - აქ მშრომელი კაცის ღვაწლს მიანიშნებს პოეტი, ბავშვებმა უნდა იცოდნენ, რომ ბუნების სილამაზეში ადამიანის ხელიც ურევია.

მრავალი ლექსი აქვს პოეტს ზამთრის თემაზე: „ზამთარს“, „ზამთარი“, „ყინვა და გულადი“, „საბალწლო“ და სხვ. ზოგჯერ იგი ბავშვის ყურადღებას მიაქცევს არა მხოლოდ ზამთრის სითეთრეს და სილამაზეს, არამედ მის კეთილ გავლენას ბუნებაზე: რომ ნაჯაფარი გლეხკაცი ზამთარში უფრო ისვენებს, ისვენებს ხარი და კამეჩი, მიწა ნესტით ივსება, რაც გაზაფხულზე ნათესს დროულად ამოიყვანს და ა.შ.

შ. მღვიმელის ლექსებში გამოხატულია შრომისადმი პატივისცემა. იგი ბავშვებს წარმოუდგენს შრომისმოყვარე, კეთილ მწყემსს, რომელსაც თავისი მარჯვენის იმედი ჰპატებს სიცოცხლის ხალისს. შრომისადმი სიყვარულის განსახიერებაა ფუტკარი. დილის რიჟრაჟზე იწყებს იგი კეთილ საქმეს – მოიულის ყვაელებს, ვარდებს, ათასნაირ ბალახებს, დილა მშვიდობისას უსურვებს მათ, სამაგიეროდ ისინიც უხვად უმასპინძლდებიან. ფუტკარს ეამაყება თავისი შრომა.

შ. მღვიმელი თაეის მკითხველებს უჩვენებს პატარა, საქმიან გოგონას, რომელიც ადრიანად მიეჩვევა თავის ბატებს მინდორზე, თანაც აფრთხილებს, სხვის ყანებზე ნუ გიჭირავთ თვალი, იჩქარეთ, სანამ გრილა, მწუანე ველზე იშოვეთ თქვენი საკვებიო. გოგონამ იცის, რომ სხვისი ნაჯაფის მითვისება უღირსი საქციელია:

გუშინ თქვენმა საქციელმა
შიშით თვალი ამიმღვრია,
ჯანა მისი საზრდო არის,
ვისაც ოფლი დაუღვრია.
(„გოგუცანა და ბატები“).

შ. მღვიმელი შთააგონებს ყმაწვილებს, რომ ყოველგვარი საქმიანობა, რასაც ადამიანისთვის სარგებლობის მოტანა შეუძლია, საპატიოა. პოემა „ბელურა ჩიტის ამბავი“ სწორედ ამას გამოხატავს. პატარა ბელურა დაალონა იმან, რომ ბულბულივით ვერ გალობს, ვერც მერცხალივით ჭიკჭიკებს, ვერ ახარებს ბავშვების გულს, დედა ამშვიდებს მას, რაც შეგეიძლია, ის ვაკეთოთო.

დიდი სახელის მოხვეჭა
ყველას არ მისცა ზენამა,
მხოლოდ კეთილი საქმისთვის
უნდა ვიცოცხლოთ ყველამა.

ამიერიდან სევდა მოიშორა ჩიტმა, დედის დარიგებისამებრ აკეთა ყოველგვარი სიკეთე, რაც შეეძლო:

კეთილი საქმე კი უკვალოდ არ იკარგება. ღირსეულ კაცს ყოველთვის გამოუჩნდება ამაგის დამფასებელი. ჩიტის მოულოდნელმა სიკვდილმა ყველა შეაწუხა, ძეგლი აუგეს მას და უკვდავი გახადეს.

ასე წარმოსახა პოეტმა კეთილი საქმის ღირსება, ფრინველთა მოქმედებაში აჩვენებს ბავშვებს ყოველივე იმას, რომ უფრო მიმზიდველი და შთამბეჭდავი იყოს მათთვის პოემაში მოთხრობილი ამბავი.

შ. მღვიმელმა ჩინებულად იცის სკოლამდელი ასაკის ბავშვის ბუნება, ფსიქოლოგია. „თამრიკო და ნინა“, „ლეო“, „ცხენობანა“ და სხვ. კარგად გამოხატავენ მათ სამყაროს, შესაფერის თვალსაწიერს.

შ. მღვიმელი ავტორია რამდენიმე საბავშვო პოემისა და ლექსად დაწერილი ზღაპრისა. განსაკუთრებით საინტერესოა პოემა „მერცხალი“. იგი, ერთის მხრივ, გმობს სიცელქეს, რომელიც ბოროტებაში გადადის, მეორეს მხრივ, გამოხატავს მშობლისა და შვილის დამოკიდებულებას. მოუსვენარმა ბიჭმა ფრთა მოტეხა პატარა მერცხალს. დაღონდნენ მერცხლის მშობლები, ბევრი იზრუნეს, მაგრამ ვერ მოარჩინეს იგი. შემოდგომაც დადგა. ეძნელებოდათ უძლური შვილის დატოვება, მაგრამ სხვა შვილებსაც პატრონობა უნდოდათ, უმამოდ და უდედოდ ყველანი დაიღუპებოდნენ. გულისტკივილით დაშორდნენ მეზობლები უძლურ შვილს, ცრემლით გაუდგნენ გზას. მაგრამ კეთილმა ბავშვებმა შეიფარეს პატარა მერცხალი, მთელი ზამთარი თავს ევლებოდნენ. გაზაფხულამდე მოაღონიერეს, მოარჩინეს. სიხარულით

ელოდა მერცხალი მშობლებს, თვალი სულ სამხრეთისკენ ეჭირა, ვერ ისვენებდა. გამოჩნდა მერცხლების გუნდი, ჭიკჭიკით შემოეხვივნენ მერცხალს, დაპკოცნეს, შერე რაღაც უთხრეს თავიანთ ენაზე:

დაღონდა, გაშრა საბრალო,
გული აევსო წყენითა,
ფრთები დაუშვა, ჭიკჭიკი
უცბად შეაწყდა ენაზე,
დაეშვა უხმოდ, უსულოდ,
გულაღმა დაბლა კერაზე.

არაერთ იცოდა, რა უთხრეს. მისი დედ-მამა იმ წელს არ დაბრუნებულან, როგორც ჩანს, შვილის დარდმა გადაიყოლა მშობლები, მშობლებზე მწუხარებამ კი შვილი შეიწირა.

პოემის ღირსება უდაოდ დიდია. იგი დაფიქრებს თავის პატარა მკითხველს შვილისა და მშობლის განუზომელ ურთიერთსიყვარულზე, აამაღლებს მასში ამ უწმინდეს გრძნობას და, რაც მთავარია, დააფიქრებს მას ბიჭის საქციელზე, რომლის სიცელქემ გამოიწვია მერცხლების უბედურება. სიკეთისა და ბოროტების დაპირისპირებას გამოხატავს პოემა „ოთხი ძმა პეპელა", მეგობრობის ძალას – ზღაპარი – ლექსი „რწყილი და ჭიანჭველა".

ქართული საბავშვო პოეზიის მოამაგეთა შორის არიან: თ. რაზიკაშვილი, ბაჩანა, ი. ევდოშვილი, დ. თომაშვილი, დ. მეგრელი, გ. ქუჩიშვილი, ასევე: მ. დემურია, თ. კანდელაკი, ნ. ზომლეთელი, ე. რუხაძე, დ. თურდოსპირელი და სხვ. მათ საბავშვო პოეზიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს პატრიოტიზმს, სოციალურ საკითხს, ჰუმანიზმს, დიდაქტიკას, ბუნებას და სხვ.

მტრებისაგან შეევიწროვებულ, მრავალჭირგამოვლილ სამშობლოს სიყვარულს უნერგავს პატარებს თ. რაზიკაშვილის „ახალი წლის მილოცვა".

მე გლოცავთ, ღმერთმა დაგლოცოსთ,
როგორც თქვენს გულსა სწყურიან!
გვიცოცხლოს ჩვენი სამშობლოც,
ირგვლივ რომ მტრები უვლიან.
აკმაროს სისხლი და ცრემლი,
რაც დღემდის მოუწურია.

დედის, მშობელი ქვეყნის სიყვარულით არის შთაგონებული პოეტის ნორჩი გმირის, მოსწავლის ფიქრები, რომელსაც საშობაო არდადეგებზე მიუხარია დედასთან:

შენ რომ დაღვარე, ეგ ცრემლი
სწავლაში დამეხმარება.
ვისწავლი, შენ და სამშობლოს
ორივეს გაგეხარება.

სამშობლოს სიყვარულს, მისი ერთიანობის იდეას გამოხატავს დ. მეგრელის ლექსი „პატარა ქართველი". მისი პოპულარობა განაპირობა როგორც იდეურ-თემატურმა, ასევე მხატვრული გამოსახვის სათანადო დონემ. იშვიათად გამოთქმულა ალბათ, ქართულ პოეზიაში ასე უბრალოდ და ასე ამაღლებულად საქართველოს ერთიანობის იდეა. ლექსი დაიბეჭდა ჟურნ. „ჯეჯილში" 1901 წ. შეტანილია ი. გოგებაშვილის „ბუნების კარში" და დღემდე რჩება ქართული საბავშვო პოეზიის ერთ-ერთ საუკეთესო ლექსად:

მე პატარა ქართველი ვარ –
კავკასიის მთების შვილი
და განცხრომით სხვაგან ყოფნას,
მირჩევნია აქ სიკვდილი!
ქართლ-კახეთი, იმერეთი,
გურია და სამეგრელო,
ყველა ჩემი სამშობლოა,
საყვარელი საქართველო.

საქართველოს შომავალზე, ახალი ნათელით აღსავსე დღეებზე ოცნებობს ბაჩანას ლირიკული გმირი, ყმაწვილი:

გაპღვიძებოდეს ქართველსა,
ვადას ჰფარაედეს ხმლისასა.
ნათელი გადაჰდიოდეს
ლაჟვარდს ივერის ცისასა.

(„სიმღერა“).

ადამიანის თავისუფალ სიცოცხლეს ეძღვნება ნ. ნაკაშიძის ამავე პერიოდის ალეგორიული ხასიათის ლექსი „ბაყშვი და ჩიტი“, სადაც გალიაში დამწყვდეული, ბაყშვებისგან ნასიყვარულევი ჩიტი უხსნის პატარებს, რომ მისთვის გალია, თუნდაც ოქროსი, არარაობაა, ყველაზე ძვირფასი თავისუფლებაა.

ქართული საბაყშვო პროზის თვალსაჩინო მოღვაწეს, ნიკო ლომოურს ბაყშვებისთვის დაწერილი აქვს რამდენიმე ლექსი. მათგან საუკეთესო და ბაყშვების საყვარელი ლექსია ქართული კლასიკური საბაყშვო პოეზიის ბრწყინვალე ნიმუში „ყინვა და პატარა მოწაფე“. სწვალისადმი სიყვარული და თაყდადება ნებისყოფას უმტკიცებს პატარა მოწაფეს. პოეტი სუსხიანი ზამთრის ფონზე გვიჩვენებს პატარა მოწაფეს. ძვალსა და რბილს ატანს ყინვის სუსხი.

თოვლით დაფენილ ტრიალ მინდორსა
თითქოს ღრმა ძილით ჩასძინებოდა
და ხშირსა ტყესა, ჩადრწამოსხმულსა,
სახე სრულიად გაშეშებოდა...
და ამ სიჩუმით მოცულ მინდორში
ყინვა თანდათან ძლიერდებოდა.

იგი ელოდა მგზავრს, რომელთანაც თავისი ძალის გამოჩენა უნდოდა. გამოჩნდა „ბაყშვი წიგნებით იღლიაშია“... იგი მკაცრად მიმართაუ ბაყშს, მიბრუნდეს შინ, თუ არა და გაყინვით ემუქრება. ბაყშვი ძაგძაგებს, მაგრამ გაყინული ხელების ფუშვნეტით მიხტის, ფეხებს მიაბაკუნებს სკოლისკენ. სიმწრისგან კვნესის, მაგრამ გამოჩნდა სკოლის ფანჯარა, ცეცხლის შუქი. სწვალის სურვილით ანთებული ბიჭუნას ნებისყოფა ვერ გატეხა ყინვის მუქარამ.

ქართული საბაყშვო პოეზიის ერთ-ერთი პოპულარული ლექსია ი. ევდოშვილის „ჰერი, ჰერი!“

მზემ ფანჯარას სხივი სტყორცნა,
დილა არის მშვენიერი,
აბა, ბიჭო, ტანთ ჩაიცვათ
და სკოლისკენ ჰერი, ჰერი!

დიდაქტიკურ ხასიათის პოეტურ ნაწარმოებთა შორის ქართულ საბაყშვო პოეზიაში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა გ. ჭალადიდელის „მოგონება“, რომელიც ეხება პოეტის ბაყშვობას, სასწავლებელში მისვლის პირველ დაუვიწყარ დღეს. მასში გამოხატულია სწვალისადმი, ცოდნისადმი დიდი სიყვარული.

გიყვარდეს სწვალა, გულმოდგინება,
შრომა და ჯაფა ნუ დაგზარდება,
მუდამ გახსოვდეს, რომ შენი ცოდნა
შენსა ქვეყანას გამოადგება.

პოეტი შთააგონებს ყმაწვილებს, რომ სწვალა განძია. ბაყშვებისათვის თხზენით ნათქვამი - „გულით გიყვარდეს სამშობლო ენა“,- კიდევ უფრო საგრძნობს ხდის ლექსის მიზანს.

ბუნების მშვენიერებას წარმოსახავენ თ. რაზიკაშვილის „ია და კვსანე“, „ჭრიჭინა და ჩიტი“, ბაჩანას „მუხა“, „ჭოტი და ჩიტები“, „მერცხალს“ და სხვ. დ. თომაშვილის „გაზაფხული“, „ჯეჯილი“, დ. მეგრელის „ცერხვი“. 900-იანი წლების სოციალურ-პოლიტიკური ყოფის გამოძახილია ბუნების სურათების ამსახველი ალეგორიული ლექსები, რომლებიც იბეჭდებოდა ჟურნალ „ნაკადულში“. შ.ახოსპირელის „მოკვდა ჩიტი“, დ. თურდოსპირელის „ასე მოთქვამდა ბულბული“, „შემოდგომის სურათი“ და სხვ. მათში გამოხატა ის გულგატეხილობა და სევდა, რამაც მოიცვა საზოგადოების დიდი ნაწილი. სიცოცხლის ხალისით არის სავსე ამავე წლებში ნ. ჩხიკვაძის „ნაკადულში“ გამოქვეყნებული ლექსი:

მოხტის რაკრაკით, თაქვე ეშვება,
გზა-გზა ბალახებს ეალერსება...
სულ მარგალიტობს, არც არავის მტრობს
ჭალის სიცოცხლე და ნეტარება.
ოდეს მნათობის გულის გამთბობი
კრთოლვა-ციმციმით გიემაყს ეფრქვევა...

აღსანიშნავია ისიც, რომ XX საუკუნის 10-იან წლებში სამოღვაწეო სარბიელზე გამოდიან: გ. ტაბიძე, კ. გამსახურდია, ი. გრიშაშვილი, გ. ლეონიძე. კ. გამსახურდია კ. აბაშისპირელის ფსევდონიმით ბეჭდავს ლექსებს: „მზეს ეტრფოდე“, „მთის ლოცვა“, „მე წყარო ვარ“, „დუშილი“, „სიმღერა გამოსალმებისა“ და სხვ. ი. გრიშაშვილი - „სიზმარა“, „იშვა ქრისტე“ და სხვ. მათი განწყობილება ძირითადად ბუნების სურათებით არის განპირობებული, გამოხატაუენ მშობელი ქვეყნის სიყვარულს, მაგრამ ამ სიყვარულს სევდა-ნაღველი ახლავს:

ათასფრად მოქარგული
თეისკენ მიწვევს ტურფა ველი,
იქ ნიავი წყნარად დაპქრის,
მსუბუქი და უზრუნველი.
იქ ციურ ცვრით დანამული
ვარდი შეტყვის ქებათ-ქებას
და ღიმილით მომაფრქვევენ
ყვავილები სურნელებას.
მაგრამ ყველას მირჩევნია,
როს ყვავილი საფლავს ამკობს
და მჩქეფარე ნაკადული
უდარდელად მორაკრაკობს.
(გ. ტაბიძე, უსათაურო).

სევდიანია გ. ლეონიძის „ზაფხულის ბოლოს" განწყობილებაც:

მესმის, ბუნებავ, შენი ტირილი,
მსურს, რომ ეს გული შენც შეათრთოლო
და მისთვის მიშლის მწვავე იარებს
ზაფხულის ბოლო, ზაფხულის ბოლო.

გარდა იმ ორიგინალური საბავშვო ნაწარმოებებისა, რომელთაგან მრავალი ქართული კლასიკური საბავშვო მწერლობის კუთვნილებად იქცა, ამ წლებში შეიქმნა მაღალ დონეზე შესრულებული თარგმნილი ლიტერატურა: ინგლისურიდან, ფრანგულიდან, გერმანულიდან, რუსულიდან. ჟურნალ - „ჯეჯილში" დაარსების პირველი წლებიდანვე იბეჭდებოდა ლერმონტოვის ლექსები, თარგმნილი ალ.ჭიჭინაძის მიერ, გერმანულიდან პოეზიის ნიმუშებს თარგმნის შ. მღვიმელი, ფრანგულიდან მოთხრობებს - ალ.ბარნოვი, მ. ლელაშვილი- ეზოპეს იგავ-არაკებს, ანდერსენის ზღაპრებს - ხ. ღონღაძე, ასევე მთარგმნელობით საქმეს ეწევიან: ე. ბაქრაძე, ექ. მესხი, ბ. ღომინაძე და სხვ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამ მხრივ ღვაწლი აკაკი წერეთლისა, კრილოვის იგავ-არაკების აკაკისეული თარგმანები ერთ-ერთი საუკეთესოა ქართულ საბავშვო პოეზიაში, კრილოვის იგავ-არაკებს თარგმნიან რ. ერისთავი, პ. ცახელი.

ქართულმა საბავშვო პოეზიამ 1880-1920 წწ. მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ნორჩი თაობის აღზრდის, სულიერი განვითარების საქმეში. მიუხედავად არსებული მძიმე პირობებისა და დაბრკოლებებისა, ქართული მწერლობის ყველა თაობის წარმომადგენელმა ხელი შეუწყო ეროვნული საბავშვო ლიტერატურის გაღრმავებასა და წინსვლას.

Zoia Tskhadaia

Georgian Ghildrer poetry

The work studies main tendencies in Georgian Children Poetry, It is stated that development of Chiiuldren poetry began in the 80s of XIX century and this was greatly facilitated by appearance of Georgian children magazines.

The main part of the work reflects contribution of those public figures and poets whose role in development of children poetry was outsanding: Ilia Chavchavadze, Akaki Tsereteli, Vazha-Pshavela, Paphiel Eristavi, Shio Mgvimeli, Giorgi Tsereteli, Anastasya Tumanishvili-Tsereteli, Nino Nakashidze and others.

ლალი ავალიანი

„ცისფერყანწელები“

ლიტერატურული დაჯგუფებანი მთლად უცხო ხილი არ იყო ქართული მწერლობისათვის. XIX საუკუნეში პირველად „თერგდალეულებმა“, ე. წ. სამოციანელებმა გამოკვეთეს ნათლად თავიანთი მრწამსი. რუსეთში განათლებამიღებულ „თერგდალეულებს“, – მათ აღიარებულ მოთაყვე ილია ჭავჭავაძეს, აკაკი წერეთელს, ნიკო ნიკოლაძეს, გიორგი წერეთელს, კირილე ლორთქიფანიძეს და სხვათ, მოგვიანებით დაუახლოვდნენ პეტრე ნაკაშიძე, ალექსანდრე სარაჯიშვილი, მიხეილ ყიფიანი, ივანე პოლტარაცკი, ილია წინამძღვრიშვილი... მაგრამ მათ არ უცდიათ ორგანიზაციული გამთლიანება, განსხვავებული ლიტერატურული სკოლის, დაჯგუფების შექმნა, თუმცა ზოგ საკითხში მკვეთრად გაემიჯნენ წინა თაობათა მწერლებს, ე. წ. „მამებს“.

ვახტანგ კოტეტიშვილი წერდა, რომ ეს არ იყო სკოლა; ეს იყო ერთი მიზნისაკენ მიმსწრაფი ახალგაზრდობის კავშირი, ახალგაზრდობისა, რომელსაც, პროგრამაზე უწინარეს, განწყობილება და ტემპერამენტიც აკავშირებდა.

„თერგდალეულთა“ უპირველეს მიზანს იმდროინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების გარდაქმნა, ხალხში ეროვნული თვითშეგნების გაღვივება წარმოადგენდა; მწერლობა მათთვის ერთგვარი პლაცდარმიც იყო, რომლის დაუფლებითაც აპირებდნენ თაყვანით იდეების გავრცელებას.

დემოკრატიულ იდეალებზე აღზრდილი სამოციანებელი „მამებს“ – კონსერვატორ-ლიბერალებს დაუპირისპირდნენ; ლიტერატურული თვალსაზრისით კი „მამათა და შვილთა ბრძოლა“ კრიზისის გზაზე დამდგარი რომანტიკული მიმდინარეობისა და კრიტიკული რეალიზმის ურთიერთდაპირისპირებას გამოხატავდა. ლიტერატურის ისტორიკოსის თვალთახედვით, ეს მართლაც ასეა; თუმცა, ლიტერატურულ მიმართულებათა ამგვარ მკვეთრ შეჯახებას მაშინ ადგილი არ ჰქონია.

ორგანიზაციული გამთლიანებისაკენ სწრაფვა უფრო „მეორე დასელებს“ („მეორე დასი“, ფაქტობრივად, სამოციანელთა ერთ-ერთი განშტოება იყო) და, განსაკუთრებით, „მესამე დასელებს“ ეტყობოდათ, თუმცა მათი თავიდათავი მიზანი პოლიტიკური ხასიათისა გახლდათ, ლიტერატურას კი უფრო „მეორადი“ ფუნქცია ენიჭებოდა. „თერგდალეულები“ თავადაზნაურული ინტელიგენციის წრიდან იყვნენ; მოგვიანებით მათ ხალხოსნები, „დიაკვნის შვილები“, ე. წ. „ტეტიათა მოტრფიალენი“ დაუპირისპირდნენ.

ეს დაჯგუფებანი ხშირად სტიქიურად იქმნებოდა. მათ, უწინარესად, სოციალურ-პოლიტიკური და ეროვნული მისწრაფებები ამოძრავებდათ და არა ლიტერატურული სკოლის შექმნის სურვილი.

„ცხოვრება ძირია, ხელოვნება და მეცნიერება მასზედ ამოსული შტოები არიან“ – ილია ამ სიტყვებს მეტნაკლებად XIX საუკუნის ყველა ჯგუფი იზიარებდა. მათ უფრო „ძირი“ აინტერესებდათ და მისი რეპროდუქციური („მეხსმა დასი“) თუ არარეპროდუქციური (ხალხოსნების „ხალხში გასვლა“) გარდაქმნისათვის იღვწოდნენ. ზოგჯერ გადაჭარბებითაც კი აფასებდნენ მეცნიერებისა და ხელოვნების როლს საზოგადოებრივი ცხოვრების გარდაქმნაში.

პირველი ქართული ლიტერატურული დაჯგუფება, რომელმაც სრულიად გაცნობიერებულად დაგმო გაკვალული გზა, უარყო სოციალურ-პოლიტიკური იდეალები (ეროვნული – არა!) და „წმინდა ხელოვნების“ მსახურება და ქართული მწერლობის „მსოფლიოს რაღიუსით“ გამართვა მოიწადინა, – „ცისფერყანწელთა“ ჯგუფი იყო.

საბჭოურ „ოფიციალურ“ კრიტიკაში გაბატონებული მოსაზრებით, „ცისფერყანწელთა“ ჯგუფი ოღენ ნეგატიური მოვლენა იყო, ანტიხალხური, იდეალისტური (ანუ „უიდეო“), ფრანგული და რუსული სიმბოლიზმის უსუსური მიბაძეა, მათი დაგვიანებული გამოძახილი. განსაკუთრებული სიმკეთრით უნდა თქმულიყო, რომ ეს ჯგუფი „უნიადაგოდ“ აღმოცენდა!

არადა, „ცისფერი ორდენი“ დღეს გეუსახება, როგორც სრულიად კანონზომიერი რეაქცია იმდროინდელი სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებისა და 10-იანი წლების ჩიხში მომწყვდეული ქართული ეპიგონური მწერლობის მიმართ.

მართლაცდა, საქართველოში, 1905-1907 წლების რევოლუციის მომდევნო წლებში რუსეთის დამცეცი ექსპედიციები თარეშობდნენ. ილიას მკვლელობამ გამოუსწორებელი ლახვარი ჩასცა ქართული საზოგადოების ეროვნულ ცნობიერებას და ერთიანობას, საქართველოს ინტელიგენცია გაუთავებელი პარტიული კინკლაობით დაქაქანებულიყო; ლიტერატურის სარბიელზე ძირითადად ეპიგონიზმი, მიმბაძველობა გამეფებულიყო; მალე უმაგალითო მასშტაბის სასაკლაო – პირველი მსოფლიო ომიც დაიწყო.

ასეთი ვითარება სწორედ რომ ნოყიერი ნიადაგი გახლდათ რაგინდარა მოდერნისტული თუ ავანგარდისტული მიმართულებების აღმოცენებისათვის.

საგანგებო კვლევას საჭიროებს კიტა აბაშიძის, არჩილ ჯორჯაძის, გრიგოლ რობაქიძის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური ნააზრევის უდიდესი ზეგავლენა ახალგაზრდა ქართველ პოეტებზე. მათ, გადაუჭარბებლად, გზა გაუკაფეს XX საუკუნის 10-იანი წლების შემოქმედებით ნოვაციებს. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია გრიგოლ რობაქიძის საჯარო ლექციები, რომელთაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრეს „ცისფერი ორდენის“ ჩამოყალიბება.

დასაწყეთ ეეროპისა და რუსეთის „ახალ პოეზიას“ ზიარებულ მომავალ „ცისფერყანწელებს“ აერთიანებდა ეპიგონური პოეზიის სიძულვილი, უწინარეს ყოვლისა კი, ბრწყინვალე პოეტური ნიჭი და ახლისმაძიებლის ახარტი, ახალი, აუთვისებელი თემებისა და ახლებური ფორმებისაკენ ლტოლვა.

ე. წ. „ქართული სიმბოლიზმი“ ანუ „ცისფერი ორდენი“ 1915–1916 წლების მიჯნაზე წარმოიშვა. ამ დროისათვის ფრანგული სიმბოლიზმი უკვე ისტორიის კუთვნილებად იყო ქცეული, რუსული სიმბოლიზმი კი თავისი არსებობის უკანასკნელ დღეებს ითვლიდა. ამ სკოლათა ვარსკვლავებს ელვარება დღემდეც არ დაუკარგავთ, მაშინ კი ვერლენის, მალარმეს, რემბოს, ვერჰარნისა და მეტერლინკის, ბალმონტის, ბრიუსოვის, ბელისა და ბლოკის სახელები სალოცავ კერპებად გაეხადათ. გარემოებაც ხომ ამასვე უწყობდა ხელს.

ისტორიამ დაგვანახა, რომ სიმბოლისტური მიმართულების დამკვიდრებას წინ უსწრებდა სოციალური თუ კულტურული კრიზისები. ფრანგულ ლიტერატურაში სიმბოლიზმი კომუნის დამარცხების შემდეგ ჩაისახა; 80-იანი წლების რუსული ეპიგონური ლიტერატურა ნადსონის მეთაურობით რუსული სიმბოლიზმის პიონერს ვალერი ბრიუსოვს კლასიკური პოეზიის კრიზისად ესახებოდა. უეჭველია ისიც, რომ 10-იან წლებში დამდაბლებული და დაკნეინებული იყო ქართული კლასიკური ლექსი.

ძნელია ვილაპარაკოთ ე. წ. „ქართული სიმბოლიზმის“ მტკიცე და ერთიან იდეურ-ესთეტიკურ მრწამსზე, მწყობრ მსოფლმხედველობაზე. „ცისფერყანწელთა“ ჯგუფმა უფრო ნოვატორობისაკენ სწრაფვით, შინაური ინტიმით, უნგარო მეგობრობით, ორგანიზაციული მთლიანობით და ახალგაზრდობისათვის ნიშანდობლივი სითამამით განიმტკიცა მდგომარეობა, ეიდრე სიმბოლიზმისადმი ერთგულებით: დასაბუთებული იდეურ-ესთეტიკური სისტემითა და მისი შესაბამისი პოეტური პროდუქციით.

ზემოთქმული „ცისფერი ორდენის“, როგორც სრულფასოვნად ლიტერატურული „სკოლის“ სისუსტეზე მეტყველებს მხოლოდ და საბჭოურ ლიტერატურათმცოდნეობაში ფეხმოკიდებულ აზრს მისი უნიადაგობისა და ეპიგონობის შესახებ საფუძვლად ვერ გამოადგება. ობიექტური პირობები ქართული მოდერნისტული, ავანგარდისტული თუ დეკადენტური ლიტერატურული ჯგუფის შექმნისათვის ნამდვილად არსებობდა: რევოლუციური მძვინვარების, რეაქციის პერიოდის რევრესიებისა და პირველი მსოფლიო ომის დასაწყისი იყო სწორედ ის ნიადაგი, რომელზეც შეეძლო აღმოცენება სწორედ დეკადენტურ-სიმბოლისტურ მიმართულებას. ამას დაერთო ის რეალური საფრთხეც, რასაც უქადდა ქართულ პოეზიას „საკუთარ წენებში დუღილი“, უფრო თანამედროვედ რომ ვთქვათ, – იზოლაციონიზმი და ეპიგონიზმი.

10–20-იანი წლების სხვა ქართული სალიტერატურო დაჯგუფებანი ექვსი, შვიდი, ანდა სულაც 13 წლის დაგვიანებით შეიქმნა. მიუხედავად „ცისფერი ორდენის“ მიმართ პოლიტიკური თუ ლიტერატურულ-ესთეტიკური „დიდი მტრობისა“, ისინი დიდად იყვნენ დაეალებულნი „ცისფერი ორდენისაგან“.

„ცისფერყანწელთა“ ჯგუფი ანუ როგორც თვითონ მოიხსენიებდნენ თავს– „ცისფერი ორდენი“, 1915–16 წლების მიჯნაზე ქუთაისში შეიქმნა. ჯგუფის სახელწოდება მათ პირველ ბეჭდურ ორგანოს ალმანახ „ცისფერ ყანწებს“ უკავშირებდა (I ნომერი გამოიცა ქუთაისში, 1916 წლის 28 თებერვალს, II – იქვე, ამავე წლის დეკემბერში, რედაქტორი – პაოლო იაშვილი).

სარბიელზე გამოსვლისთანავე ჯგუფი ავანგარდისტური სკოლებისათვის დამახასიათებელ თვითდამკვიდრების ანუ თვითრეკლამას შეუდგა.

დასაწყისისათვის მათი მოქმედების არეალი საკმაოდ შეზღუდული იყო: „ცისფერ ყანწებში“ გამოქვეყნებულ დეკლარაციებსა (პაოლო იაშვილის „პირველთქმა“, ტიციან ტაბიძის „ცისფერი ყანწებთან“) და მხატვრული პროდუქციის ერთ ნაწილში, ფართო მკითხველსა საზოგადოებამ, არცთუ უსაფუძვლოდ, უწინარესად, გამოწვევა და ახალგაზრდული სითამამე დაინახა, წინაპართა ღვაწლის დაუფასებლობა და უარყოფა – მკრეხელობად მიიჩნია. ალმანახის გამოსვლამ მთელემარე ქუთაისში, როგორც ამბობდნენ, მეხის გავარდნის ეფექტი იქონია; თუ იმდროინდელი ქუთაური საზოგადოების „სტაგნაციას“ გავითვალისწინებთ, ეს არ იყო ურიგო საქმე!

უნდა ითქვას, რომ „ცისფერ ყანწებს“ იმთავითვე გამოუჩნდნენ მფარველნიც და დამფასებელნიც, რომელთაც განჭვრიტეს ჭაბუკ მეამბოხეთა შემოქმედებითი პოტენციალიც და „დაკანონებულ“ ლიტერატურულ ნორმათა „ხელყოფის“ მცდელობაც დადებით მოვლენად მიიჩნიეს. უწინარეს ყოვლისა, უნენი გახლდნენ ღვაწლმოსილი და გაელენიან კიტა აბაშიძე და „ცისფერყანწელთა“ უფროსი მეგობარი და მაესტრო გრიგოლ რობაქიძე.

1916 წელსვე „ცისფერყანწელთა“ განზრახვა ყოველკვირეული სალიტერატურო გაზეთის „ცისფერი ყანწების“ გამოცემისა ვერ განხორციელდა, რადგან „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ“ ნება არ დართო ამ „გაურკვეველი მიმართულების“ ჯგუფს ესარგებლა მისი სტამბით.

„ცისფერყანწელებმა“ საჯარო გამოსვლებს მიმართეს; სწორედ საჯარო გამოსვლებმა თეატრსა თუ კაფეებში მოუტანა მათ უეცარი პოპულარობაც და საზოგადოების მოზრდილი ნაწილის მხარდაჭერაც. თუმცა, 1916 წელსვე, ახალგაზრდა პოეტთა მიერ დეკადანსისა საერთოდ და, კერძოდ, სიმბოლიზმის, აგრეთვე, „წმინდა ხელოვნებისადმი“ ხოტბის აღვლენამ, ბოკემურმა განწყობილებებმა, ლიტერატურული „თამაშისა“ და პოზიორობისაკენ სწრაფვამ, ახალგაზრდულმა ეპატაჟმა, მკრეხელურმა გამონათქვამებმა ქართველ კლასიკოსთა მიმართ – ოდიოზური სახელი მოუხვეჭა ჯგუფს. ამასთან, შეუმჩნეველი არ დარჩენილა მისი მხატვრული ღირსებანი: ნოვაციებისადმი ლტოლვა, ქართული ლექსის ფორმის სრულყოფისაკენ სწრაფვა, ახლებური, აუთვისებელი თემებისა თუ სახეების შემოტანა და დამკვიდრება. გართულებული მხატვრული აზროვნება, დეკადენტური განწყობილებანი თითქოს „ისტორიული აუცილებლობითაც“ იყო განპირობებული: უკვე ითქვა, რომ მიმბაძველებმა ჩიხში მოამწყვდიეს ქართული კლასიკური ლექსი.

1916 წლის დამლევს, როცა ქუთაისში „ცისფერი ყანწების" მეორე და უკანასკნელი ნომერი გამოვიდა, მას უწინდებური ენებათაღელვა და მძაფრი კრიტიკა აღარ გამოუწეევია.

„ცისფერყანწელთა" აღიარებისა და აღმავლობის პერიოდი იწყება საქართველოს დამოუკიდებლობის პერიოდში, 1918 წლიდან. მაშინ დასავლეთ საქართველოდანაც დედაქალაქს მოაშურა ქართულმა შემოქმედებითმა ინტელიგენციამ. დაიწყო, როგორც სერგო კლდიაშვილი იგონებდა, „დიდი გადმოსახლება" ქუთაისიდან თბილისში. „ცისფერყანწელთა" ძირითადმა ბირთვმაც თბილისში დაიდო საბოლოო ბინა.

დიდი წარმატებით ჩატარდა მათი პირველი საღამო თბილისში, კონსერვატორიის დიდ დარბაზში. ქუთაისშიც და თბილისშიც დაისტამბა მათი ჟურნალ-გაზეთები. 20-იანი წლების დასაწყისში მათი ლიტერატურული „მჭრების" აღიარებითაც კი, „ცისფერყანწელებს" ზელთ ეპყრათ ჰეგემონობა ქართულ პოეზიაში.

„ცისფერყანწელთა" ბეჭდვით ორგანოს „ცისფერი ორდენის" ძირითადი ბირთვი მეურვეობდა. პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, პაოლო იაშვილის, - „ცისფერი ყანწების" რედაქტორის, ჯგუფის აღიარებული მოთაყვანე ორგანიზატორული ნიჭი და შემოქმედებითი სითამამეც აღსანიშნავი. ვალერიან გაფრინდაშვილი ხელმძღვანელობდა იმ დროისათვის ერთ-ერთ საუკეთესო ჟურნალ „მეოცნებე ნიამორებს" (გამოდიოდა 1919-1924 წლებში, ქუთაისსა და თბილისში); გაზეთ „ბარრიკადს" (თბილისი, 1920, 1922, 1924 წწ.) ტიციან ტაბიძე რედაქტორობდა; გაზეთ „ბახტრიონს" (თბილისი, 1922-23 წწ.) გიორგი ლეონიძე, გაზეთ „რუბიკონს" (თბილისი, 1923 წ.) სარედაქციო კოლეგია განაგებდა. ქუთაისში ცალად დარჩენილმა სანდრო ცირეკიძემ დიდი გაჭირვებით, მაგრამ მაინც დააარსა ქუთაისში „ცისფერყანწელთა" გამომცემლობა „კირჩხიბი", გამოსცა „ახალი მწერლობის ანთოლოგია", ვალერიან გაფრინდაშვილისა და კოლუ ნადირაძის პირველი პოეტური კრებულები, სტეფან მალარმეს ლექსთა ქართული თარგმანები, საკუთარი მინიატურების კრებული „მთვარეულები", მისივე რედაქტორობით გამოვიდა ჟურნალი „შეილდოსანი" (ქუთაისი, 1920 წ.).

„ცისფერყანწელთა" ჟურნალ-გაზეთებში ბევრი ისეთი ავტორის გვარი გეხვდება, რომელიც „ცისფერ ორდენს" ორგანიზაციულად არ განეკუთვნებოდა. პაოლო იაშვილი 1922 წელს გაზეთ „ბარრიკადში" ათ „ცისფერყანწელს" ჩამოთვლიდა: გრიგოლ რობაქიძე, ტიციან ტაბიძე, ვალერიან გაფრინდაშვილი, კოლუ ნადირაძე, სანდრო ცირეკიძე, ალი არსენიშვილი, ნიკოლო მიწიშვილი, გიორგი ლეონიძე, შალვა აფხაიძე და პაოლო იაშვილი. ტიციან ტაბიძის თქმით, „ცისფერ ორდენში" 13 წევრი იყო („ბარრიკადი", 1924 წ.); 1924 წელს პაოლოც ამ რიცხვს იმეორებდა. „ცისფერყანწელები" იყვნენ აგრეთვე სერგო კლდიაშვილი, რაჟდენ გვეტაძე, შალვა კარმელი, ივანე ყიფიანი, ლელი ჯაფარიძე, გიორგი საგანელი და ზაგიერთი სხვაც, მაგრამ ჯგუფის მოთაყვანე პაოლო იაშვილის მიერ 1922 წელს დასახელებული ათი პოეტი უთუოდ სული და გული იყო „ცისფერი ორდენის".

მიუხედავად იმისა, რომ გრიგოლ რობაქიძეს, მის სალექციო, თეორიულ თუ მხატვრულ შემოქმედებას, - დიდი წვლილი მიუძღვის პოეტურ ნოვაციათა დანერგვასა და ახალგაზრდა პოეტთათვის გეზის მიცემასა და წახალისებაში; მიუხედავად იმისა, რომ პაოლო იაშვილი ათი „ცისფერყანწელის" ნუსხას გრიგოლ რობაქიძით იწყებდა, ხოლო ტიციან ტაბიძე ცამეტ „მოციქულთა" (ანუ ჯგუფის წევრთა) შორის უპირველესად „მოღვრინზრის ქადაგს", მათ უფროს მეგობარს და იდეურ შთამაგონებელს ასახელებდა, დღევანდელი გაგებით, გრიგოლ რობაქიძე უფრო „სპატრიო თავმჯდომარე" გახლდათ „ცისფერი ორდენისა" და არა ერთპიროვნული ლიდერი, ანდა, თუნდაც რიგითი წევრი!

რა თქმა უნდა, გრიგოლ რობაქიძის გარეშე, შეუძლებელია „ცისფერი ორდენის" სრულყოფილი „ჯგუფური პორტრეტის" წარმოსახვა.

მას შემდეგ, რაც გრიგოლ რობაქიძის ტაბუდადებული სახელი მეცნიერულ „ბრუნვაში" მოხვდა (80-იანი წლების მეორე ნახევრიდან), ზოგმა კრიტიკოსმა, თავის დროზე სულ ბდღვირი რომ ადინა „ფაშისტ" რობაქიძეს, ახლა, მედროვეთა წესისამებრ, „ცისფერყანწელთა" ჯგუფის მოთავედ აღიარა იგი. თუმცა, საბუთიანობის გარეშე ამგვარ განცხადებას უფრო დეკლარაციული ელფერი დაჰკრავდა და, ამდენად, ნაკლებად ღირსსაცნობი იყო.

საქმე ის გახლავთ, რომ გრიგოლ რობაქიძისა და „ცისფერი ორდენის" ურთიერთმიმართება, თავად რობაქიძემ, 1916 წელსვე ამცნო საზოგადოებას.

ალმანახის პირველ ნომერში (გარდა მანიფესტებისა: პაოლო იაშვილის „პირველთქმა", ტიციან ტაბიძის „ცისფერი ყანწებით") დაბეჭდილი იყო გრიგოლ რობაქიძის, პაოლო იაშვილის, ტიციან ტაბიძის, ვალერიან გაფრინდაშვილის, ლელი ჯაფარიძის, ივანე ყიფიანის ლექსები. გალაკტიონის, იოსებ გრიშაშვილის და ნიკო ლორთქიფანიძის თხზულებათა „საეჭვო მიმართულების" ალმანახში გამოქვეყნება საზოგადოების ერთმა ნაწილმა მტკივნეულად აღიქვა; საყვედურიც შეჰკადრეს მათ, თუმც უსაფუძვლოდ: „ცისფერყანწელთა" რიცხვს ისინი არ მიეკუთვნებოდნენ. საცნაურია, რომ ამ დროისათვის გალაკტიონი ოლია ოკუჯავას წერს: საბოლოოდ დავშორდით ერთმანეთს მე, გაფრინდაშვილი და იაშვილიო.

ახალგაზრდული ეპატაჟითა და, ნებისმიერი ხერხით, „შეხის გავარდნის" ეფექტის მოხდენის სურვილით, ძირითადად, პაოლო და ტიციანი იყვნენ შეპყრობილნი. სწორედ ამიტომ, ქართული კრიტიკა უპირატესად პაოლოს „პირველთქმის", მისივე ლექსების („პაოლო იაშვილს მომეწყინა ყვითელი დანტე" და „დარიანული") და ტიციან ტაბიძის ერცელი წერილის წრეგადასული ლანძღვით კმაყოფილდებოდა.

ალმანახის პოეტური განყოფილება გრიგოლ რობაქიძის ლექსით „სირენას სიმღერით" იწყებოდა. დღეს ჩვენს ჟურადღებას უფრო მიიქცევს - „თ-დ კიტა აბაშიძეს" და წითელი სალებავით გამოყოფილი რითმა იპყრობს, ვიდრე ლექსის ღირსებანი.

მნიშვნელოვანია ის გარემობა, რომ გრიგოლ რობაქიძეს ამ დროისათვის უდიდესი პოპულარობა ჰქონდა მოპოვებული სალექციო მოღვაწეობით და ფილოსოფიურ-ესთეტიკური თუ ლიტერატურულ-კრიტიკული

წერილებით (უფრო ნაკლებად – ლექსებით!). „ცისფერყანწელებს“, ცოტა გაუბრალოებით რომ ვთქვათ, სახელოვანი მაესტრო უფრო ესაჭიროებოდათ, ვიდრე პოეტი – თანამოსაგრე.

ტიციან ტაბიძემ ასე წარმოაჩინა გრიგოლ რობაქიძე: „სიმბოლიზმი ჩვენში შემოიტანა გრიგოლ რობაქიძემ. რობაქიძეზე არ გამართლდა საერთო დებულება, რომ ყოველ ნოვატორს წინ ელობება გაუგებრობის გალავანი. მას არაფრად დაუდგომია ძველ ღირებულებათა გადაფასების კადნიერება.

...გრიგოლ რობაქიძეს უთხრეს თავის დასტური არჩილ ჯორჯაძემ და კიტა აბაშიძემ. ამ ორი პიროვნებით იწურება ქართული ესთეტიური კულტურა გრიგოლ რობაქიძემდის“.

მიუხედავად გრიგოლ რობაქიძის ერთგული თანადგომისა და ჭაბუკ „ცისფერყანწელთა“ დიდი თაყვანისცემისა მის მიმართ, მათ შორის გარკვეული დისტანცია სუფევდა.

თბილისის გაზეთ „სახალხო ფურცელში“ (1916 წ., 1 აპრილი) მივაკვლიე გრიგოლ რობაქიძის წერილს, რომელშიც სწორედ ეს დისტანციაა მონიშნული: „ამ დღეებში ქუთაისში გაიმართება ჩემი ლექცია „ცისფერი ჟანრების“ შესახებ. ბევრსა ჰგონია, თითქოს მე მარტო „დამცველის“ როლში გამოვდიოდე. ეს მოკლებულია სიმართლეს. მართალია, მე პირადად „ცისფერი ჟანრები“ მნიშვნელოვან მოვლენად მიმაჩნია ჩვენს ლიტერატურაში,- მაგრამ ისიც მართალია, რომ ამ ალმანახის შედგენისათვის საერთო რედაქცია არ ყოფილა გამართული (ყველი მათგანი იქ მხოლოდ თავის ნაწარმოების პასუხისმგებელია)- და ამისათვის იქ გამოქმნილი პრინციპები ჩემთვის საკადებულო არ არის და არც რომელიმე მხატერული ნაწარმოებია იქ მოთავსებული ჩემთვის უთოდ მოსაწონი: ზოგი პრინციპი მისაღებია,- ზოგი არა; ზოგი ნაწარმოები მოსაწონია, ზოგი არა. სწორედ ამის გასარკვევად ვპირებ ლექციის წაკითხვას ქუთაისში, როცა „ცისფერი ჟანრების“ გარშემო ასეთი საზარი ატმოსფერო შეიქმნა. მოვალეცა ვარ, როგორც ალმანახის მონაწილე, საჯაროდ ვთქვა ჩემი სიტყვა“...

ქუთაისის თეატრში 6 აპრილს გამართული ლექციის თაობაზე დაწერილებითი ანგარიშიც გამოქვეყნდა (იხ. გაზეთი „სამშობლო“, 1916 წ., № 330), საიდანაც ჩანს, რომ ლექტორი ზომიერებასა და წინდახედულებას იჩენდა, ალმანახს ობიექტურად და კრიტიკულად წარმოგვიდგენდა. მაგ., „...პაოლო იაშვილის მანიფესტში გრიგოლ რობაქიძე მხოლოდ ყმაწვილურ გატაცების ნაყოფსა ხედავს. დარანის ლექსებში ნიჭიერ ავტორს ეძებს, ხოლო თეთ ლექსების შესახებ აცხადებს, ზომიერების საზღვარგადაჭარბებულად მიმაჩნიაო. ...გრიგოლ რობაქიძე ამბობდა, როდესაც „ცისფერი ჟანრები“ თავის მოვალეობას ეელარ შეასრულებს, ჩვენ თვითონ დავამხვრევთ მათო“...

რობაქიძე კი არ „განუდგა“ „ცისფერყანწელებს“, განსხვავებული საზოგადოებრივი აზრის საამებლად კი არ „უღალატა“ მათ, არამედ, ღია წერილითაც და ლექციითაც მოახდინა ფაქტის კონსტატაცია: მისი როლი „ცისფერ ორდენში“ ერთობ გაზეიადებულად იყო წარმოჩენილი.

თანაც, გრიგოლ რობაქიძე ნამდვილად არ იყო ერთადერთი, ვინც მხარს უჭერდა „ცისფერყანწელებს“ და ცდილობდა იმ სასტიკი არეალის გაქარწყლებას, ჭაბუკი პოეტები რომ მოეცვა.

უზადო პიროვნული თუ ლიტერატურული რეპუტაციის მქონე კიტა აბაშიძემ, ჯერ ქუთაისის კაფე-საჩაიეში გამართული საჯარო გამოსვლისას იხსნა „ცისფერყანწელები“ ობსტრუქციისაგან, შემდგომში კი ცნობილი წერილი „გონს მოდით!“ გამოაქვეყნა:

„დაუძინებელი ჩემი მტრები ყვირიან: კიტა აბაშიძე „ფუტურისტია“, კიტა აბაშიძე „ფუტურისტებს“ მფარველობს და სხვ.

...კიტა აბაშიძე „ფუტურისტებს“ არ მფარველობს იმიტომ, რომ არ იცის, სად არიან ჩვენში ფუტურისტები, ამ აზრის ეეროპული მნიშვნელობით. თუ „ცისფერ ჟანრების“ მწერლებზე ბრძანებთ, ისინი თავისთავს სიმბოლისტებად თვლიან და არა „ფუტურისტებად“.

...ის შიმართულება, რომელსაც ეს მწერლები ემსახურებიან და გამოხატავენ, მიმაჩნია ჩვენი მომავალი ლიტერატურის ერთ ფრიად მნიშვნელოვან საძირკვლად.

ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ყველაფერი მომწონდეს „ცისფერ ჟანრებში!“- არა, არ მომწონს...

ჩემი მფარველობა მხოლოდ იმაში გამოიხატა, რომ საზოგადოებას ვთხოვე იმ საბედისწერო საღამოზე: „ნუ აეიგდებთ ამ მწერლებს აბუჩად, რომელთაც „ცისფერ ჟანრებში“ მიულიათ მონაწილეობა და რომელთაგან ზოგიერთს უკვე საპატიო საბელი აქვს მოხვეჭილი ჩვენში-მეთქი. ძველი და ახალი ყოველთვის იბრძვის, ახალი ძნელი შესათვისებელია, მაგრამ ცხოვრება კი მაინც ითვისებს მას; მხოლოდ ყველაფერი კი არ უნდა მოვიწონოთ ახალში, მოვიწონოთ ის, რაც მისაწონია და დასაგმობი კი დაეგმოთ-თქო“ (გაზ. „ჩვენი მეგობარი“, 1916 წ., №15).

კიტა აბაშიძე ხუმრობით იმასაც შენიშნავდა, „ფუტურისტი“ არა ვარ თუნდაც იმის გამო, რომ ორმოცდახუთს გადაეცილდიო.

გრიგოლ რობაქიძეც ხომ მრავალი წლის მერე, ემიგრაციაში შენიშნავდა, – „ცისფერი ორდენის“ მეთაური არასდროს ეყოფილვარ, მათი უფროსი მეგობარი ვიყავიო.

ცნობილია ისიც, რომ გრიგოლ რობაქიძე სადაც ყოფაში უფრო გაწონასწორებული, ევროპული ტემპერამენტის კაცი გახლდათ და ჭაბუკ პოეტთა ბოჰემური მისწრაფებანი და სკანდალური გამოსვლები სრულიადაც არ იზიდავდა.

მათი გულითადი, წრფელ სიყვარულსა და პატივისცემაზე დაფუძნებული ურთიერთობა გრიგოლ რობაქიძის საზღვარგარეთ წასვლამდე გაგრძელდა. იყო წერილებიც გაუგებრობების, შეხვედრებითი თუ პირადული, იყო „შიდინარე პოლიტიკური მომენტით“ ანუ ძალადობით განპირობებული საზარელი „საჯარო“ წერილიც, რომელიც „ფაშისტ“ რობაქიძისაგან გამოიჯნავდა მის ყოფილ შეგირდებს.

ფაქტობრივად კი, „მოდერნიზმის ქადაგი" გრიგოლ რობაქიძე „ცისფერყანწელთა" მარადიულ კერპად დარჩა; უცხოეთში გადახვეწილი მაესტრო, რომელიც კარგად იცნობდა კომუნისტთა ხრიკებს, მუდამ განსაკუთრებული ტკივილით, სითბოთი და სიყვარულით იხსენებდა პაოლოს, ტიციანსა და ვალერიან გაფრინდაშვილს.

„ცისფერმა ორდენმა" კი კიდევ ერთხელ დაამტკიცა ის უძველესი ჭეშმარიტება, რომ ძალა ერთობაშია. ჯგუფი თითქმის ათიოდე წლის მანძილზე „პეგმენი" იყო (ამას პროლეტარული მწერლებიც კი აღიარებდნენ); მაგრამ 1924 წლიდან ჯგუფი ფაქტობრივად ინერციითა და წარსულის მოგონებებით ცოცხლობდა. ამაზე საკმაროდ არ საუბრობდნენ (არც შეიძლებოდა), მაგრამ უეჭველია, რომ ჯგუფის არსებობამ 1924 წლის ამბოხების უსასტიკესი ჩახშობის შემდეგ მართლაც დაკარგა საყრდენი, ის მართლაც „უნიადაგო" და ხელმოცარული (გადატანითი მნიშვნელობით) აღმოჩნდა.

ღირსსაცნობი იყო ისიც, რომ სისხლიანმა ტერორმა პაოლო იაშვილის 20 წლის ძმა შეიწირა; პაოლოს უმწვავესი შემოქმედებითი კრიზისი დაუდგა. შემდეგში სერგო კლდიაშვილი და შალვა აფხაიძე იგონებდნენ, - 1924-25 წლებში პაოლო წინანდებურად აღარ იღვწოდა „ცისფერი ორდენის" სიმტკიცისათვის, ჯგუფის ფაქტობრივი დაშლაც სწორედ ამან განაპირობაო.

30-იანი წლების დასაწყისში ჯგუფი იურიდიულადაც გაუქმდა; შინაგანმა უთანხმოებამ, დაბნეულობამ და ხიფათის მოლოდინმაც იჩინა თავი. „ცისფერი ორდენის" წევრები ჯერ ჯგუფის სახელწოდების შეცვლასა და, მაკანონ სამებლად, ლიტერატურული თუ ორგანიზაციული პრაქტიკის გადასინჯვას შეეცადნენ, მაგრამ ამაოდ... ეს უკვე ჯგუფის სრული ლიკვიდაციის დასაწყისი იყო. 1931 წელს ალი არსენიშვილის მიერ დაწერილი დადგენილება „ცისფერი ორდენის" თვითლიკვიდაციის შესახებ უჩვეულო სტილით გამოირჩა: „გაუქმებულ იქნას „ცისფერ ყანწელების" ლიტერატურული ჯგუფის არსებობა, რათა სრული საშუალება მიეცეს მის მონაწილეებს, მეტი ტემპებით განაგრძონ თავისი ფსიქო-იდეოლოგიური გარდაქმნა დამკვრელი ეპოქის პროცესში უშუალოდ ჩაბმისათვის".

თუ როგორ დამთავრდა სამი „ცისფერყანწელისათვის" „დამკვრელი ეპოქის პროცესში უშუალოდ ჩაბმა",- ყველას კარგად მოეხსენება: პაოლო იაშვილი, ტიციან ტაბიძე და ნიკოლო მიწიშვილი 1937 წელს ემსხვერპლნენ, „ცისფერი ორდენი" კი გაქრა ლიტერატურის ისტორიიდან.მისი მოხსენიება მხოლოდ უარყოფით კონტექსტში თუ მოხვრხდებოდა.

დღეღდეობით გაცხადებულია „ცისფერი ორდენის" დადებითი როლი XX საუკუნის ქართული პოეზიის განვითარებაში. თავის დროზე სიახლეს მოწყურებული „ცისფერყანწელები" ცდილობდნენ ქართული პოეზიის კუთვნილებად ექციათ მსოფლიოს ე.წ. „ახალ პოეზიაში" გაბნეული სახეები; ზოგი მათგანი „გადმოქართულდა" და ორგანულად შეერწყა ქართულ პოეზიას, ზოგი კი მივიწყებამ მოიცვა. მათი თანამედროვე კრიტიკა (კეთილმოსურნე და ობიექტური, ზოგჯერ – მტრულად განწყობილიც კი) სათანადოდ აფასებდა ჯგუფის როლს იმდროინდელი „დღეღილისა და დაწმენდის", „ფორმისა და ქაოსის ბრძოლის" პროცესში.

თავიანთი „მოვლენის" პირველ წლებში „ცისფერყანწელები" სიმბოლიზმის ერთგულებას ფიცულობდნენ. შემდეგში, როცა მათ უკვე დაიჭერეს ქართული პოეზიის პარნასი,- საოცარი გულმავიწყობა დასჩემდათ: მათ მხატვრულ შემოქმედებაში (იგულისხმება ჯგუფის შემოქმედება მთლიანად და არა ზოგიერთი ცალკეული პოეტისა) უფრო ხშირად უგულებელყოფილია სიმბოლიზმის დოგმატი, ვიდრე დაცული; მათს თეორიულ წერილებში სიმბოლიზმის მეტრები თუმცაღა დიდი აღფრთოვანებით იხსენიებიან, თვით ლიტერატურული მიმდინარეობისადმი ერთგულება აღარ ჩანს.

ჯგუფის სკრუპულოზური კვლევა მიგვანიშნებს, რომ „ცისფერი ორდენის" „ქართულ სიმბოლიზმთან" გაიგივება არ არის მართებული. მისი ეკლექტიზმი (გადახრა ფუტურიზმისა თუ დადაიზმისაკენ), თანმიმდევრული იდეურ-ესთეტიკური სისტემის უქონლობა და ურთიერთგამომრიცხავ, ზოგჯერ სიმბოლიზმის საწინააღმდეგო მოსაზრებათა სიუხვე გვაძლევს მტკიცე საფუძველს იმისათვის, რომ „ქართული სიმბოლიზმი" მხოლოდ პირობით ტერმინად მივიჩნიოთ.

„ქართული სიმბოლიზმის" პირობით ტერმინად აღიარება ოდნავადაც არ ამცირებს „ცისფერყანწელთა" ძალუმად გამორჩეულ, მკვიდრად შეკრულ და ძლიერ დაჯგუფებას. ეს იყო პრეცედენტი ქართულ ლიტერატურაში, როცა ახლისმაძიებელმა პოეტურმა ნიჭმა, გაცნობიერებულმა დასაყრდენმა ორიენტაციამ, ინტერესთა თანხვედრამ, შინაურმა ინტიმმა და მეგობრობამ შექმნა ჯგუფი და ასეთ სიმაღლეზე აზიდა კიდეც.

„ცისფერი ორდენის" ეკლექტიკურობა, ერთი მხრივ, ამ ჯგუფის, როგორც ლიტერატურული სკოლის სისუსტეს მოასწავებდა, მეორე მხრივ კი, მისი თავიდათავი მიზნისათვის – ქართული პოეზიის ნოვაციისათვის ფართო გასაქანს იძლეოდა. „ცისფერყანწელებმა" სიმბოლიზმს მიმართეს, რამეთუ საქართველოში მშობლიური პოეზიის „მსოფლიო რადიუსით გამშვრეული" ძალა არ ეგულებოდათ; ხოლო როცა პოეტური წარმოსახვის განახლებისათვის რუდუნება ვერ მოთავსდა სიმბოლიზმის არტახებში, არც სიმბოლისტური დოგმების რღვევას მორიდებიან.

ასეთი იყო „ცისფერი ორდენი": წინააღმდეგობრივი, უცხოური მოდური „იზმების" მიმდევარი ერთის მხრივ, და, - მშობლიური მწერლობის წრფელი მოამაგე, მისი წინსვლის მოსურნე, ქართული პოეზიის განახლებისათვის ჯაროსნული ლაშქრობის მეწინავე.

მაინც რა ხიბლი ჰქონდა, ან რა „დანაშაული" მიუძღოდა „ცისფერ ორდენს", ალმანახის პირველი ნომრის გამოსვლისთანავე უზომო პოპულარობა (პოზიტიურიც და ნეგატიურიც) რომ მოიპოვა და დღემდე ლეგენდის საბურველში რომ მოაღწია?

თავის დროზე, მთელემარე ქუთაისი შეახმახმარა პაოლო იაშვილის „პირველთქმის“ სიტყვებმა: „ეცოცხლობთ სიმთრალეში და გვწამს ყოველგვარი ორგია... ვადიდებთ დამსხვრეევის მშვენიერებას... უარყოფთ წარსულს“...

„პირველთქმის“ ავტორი, ახალგაზრდა მგოსანთა სახელით, ქართველ ხალხს მიმართავდა: ქართულ პოეზიას დაეპატრონენ საცოდავი მომღერლები ავადმყოფი ჩანგებით, ყვითელი მასწავლებლები ღმერთის ქადაგების და პატიოსნებისა, საქართველოს უსხეიო ხალხმა სითამამის მშვენება დაკარგა და ხელოვნების შეუფებას განუდგა; მაგრამ ოცნებადაკარგულ ხალხს მოელინენ უკვდავი ძმები, ახალგაზრდა მგოსნები, რომელთაც ბრძოლა გამოუცხადეს უწმინდესი ხელოვნების მტრებს, დავიწყების ზღვაში გადაისროლეს წარსულის ოქროს გვირგვინების ძვირფასი მარგალიტები, ცეცხლს მისცეს ყველაფერი, რაც წარსულმა განადგიდა; სამაგიეროდ კი ქართველ ხალხს აღუთქვეს განახლება, ნათელი მომავალი: „საქართველოს ლანდურ არსებას მოველინებთ ჩვენ ახალი სხივმოსილებით და ოცნებადაკარგულ ხალხს ვასწავლით განწმენდილ გზას მომავლის ცისფერ ტაძრისკენ“.

პაოლო იაშვილი პირდაპირ მიუთითებდა „განახლების მგოსანთა“ ძმებზე –ფრანგ პოეტებზე: „საქართველოს შემდეგ უწმინდესი ქვეყანა არის პარიზი... სადაც გიჟური გატაცებით ჯაბანზობენ ჩვენი ლოთი ძმები – ვერლენი და ბოდლერი, მალარმე, სიტყვების მესაიდუმლე და არტურ რიმბო, სიამაყით მთრალი, დაწყველილი ჰაბუაი“.

„პირველთქმაში“ სიმბოლისტურ თეორიათა გამოძახილიც გეხვედება: სიმბოლიზმი შემეცნების ორ გზას აღიარებს: ლოგიკურს, რომელიც გარეგან მოვლენებს აწესრიგებს და ინტუიციურს, რომელიც სამყაროს არსს ჭვდება. სიმბოლიზმი აღიარებს ინტუიციის პრიმატს ლოგიკაზე და პოეზიას ანუ ინტუიციური შემეცნების ერთერთ სახეობას სამყაროს უმაღლეს, სინთეზურ შემეცნებად მიიჩნევს. ამიტომ ყველამ უნდა აღიაროს პოეზიის, ხელოვნების ქვეშევრდომობა: „პირველთქმა ჩვენი არის შხამური, იგი ადღუღებული ფოლადივით დასწვაეს თქვენს გულს, უწმინდესი ხელოვანის მტერნო, თქვენ, ვისაც არა გწამთ ხელოვანის შეფობა და მისი მაღალი ტახტის წინაშე არ აღიარებთ სამუდამო ქვეშევრდომობას“. პაოლო იაშვილი იმასაც დასძენს, რომ განახლების მგოსანთა „პოეზია გამთბარია მახვილი ინტუიციის ალურობით“.

ვერლენმა საპროგრამო ლექსში „პოეტური ხელოვნება“ მოითხოვა „მუსიკალურ“, თუნდაც გაუგებარ სიტყვათა ხმარება პოეზიაში. ამის გამოძახილს ვხვდებით „პირველთქმაშიც“: „ჩვენ გვსურს შეექმნათ გაუგებარი და საოცარი სიტყვები“...

ჟან მორეასის „სიმბოლიზმის მანიფესტში“ ერთგან ეკითხულობთ: „სიმბოლიზმს ესაჭიროება ენა თამამი შემოქმედისა, რომელიც ისევე ზუსტად ისერის მიზანში სიტყვას, ვითარცა თრაკიელი მშვილდოსნები ფრთოსან ისრებს“. შევადაროთ „პირველთქმის“ ფრაგმენტს: „ჩვენ ვადიდებთ სიტყვას ახალს, მკაცრს და ისეთ გაბედულს, როგორც მეფური ხელის გაფრენა გაგიეებულ დირიჟორისა“.

ცხადია, პაოლო იაშვილი კარგად იცნობდა სიმბოლიზმის თეორიულ წანამძღვრებს, მაგრამ იგი, უწინარეს ყოვლისა, „ცისფერი ორდენის“ უპირველესი „მთავარსარდალი“ იყო, ხოლო „როგორც თეორიული, ისე შემოქმედებითი ბრძოლის უმთავრესი სიმძიმე ტიციან ტაბიძესა და ვალერიან გაფრინდაშვილს დაეწვა მხრებზე“ (მალეა აფხაიძე).

სწორედ ტიციან ტაბიძის წერილში „ცისფერი ყანწებით“ („ცისფერი ყანწები“, №1, 2) ვხედებით ცდას, – გაამართლოს სიმბოლიზმის მოვლენა საქართველოში, სადაც „ბატონი შაბლონი დღეს მალაფას გადადის ჩვენს ლიტერატურაში. იგი მრავალსახიანია, მრავალფეროვნები და კოშმარივით აწევს ქართულ სინამდვილეს... თუმცა სიმბოლიზმი ... კლასიკურ შკოლად იქცა და ერთი თვალით უყურებს კიდეც თავის საფლავს, ...ჩვენში სიმბოლიზმს ღამეც არ გაუთეევია, მხოლოდ ახლა იწყება ხაზების გახსნა, მხოლოდ დღეს ხდება ეს შეჯგუფება“ (ნიშანდობლივი ფაქტია, რომ ახალგაზრდა ავტორის ეს უკანასკნელი მოსაზრება ეწინააღმდეგება კიტა აბაშიძისა თუ გრიგოლ რობაქიძის თვალსაზრისს ქართული სიმბოლიზმის გენეზისის თაობაზე).

სიმბოლიზმის ცნების განსაზღვრისას ტიციან ტაბიძე რეში დე გურმონის სიტყვებს იშველიებდა: „სიმბოლიზმს ახასიათებს: ინდივიდუალიზმი, შემოქმედების თავისუფლება, დასწავლილი ფორმულების უარყოფა, ლტოლვა ყოველივე არაჩვეულებრივისადმი, უცნაურობისადმიც კი...“

შეიძლება ითქვას, რომ ფურნალ „ცისფერ ყანწებს“ ორი მანიფესტი ჰქონდა: „პირველთქმა“ და „ცისფერი ყანწებით“. შემდეგში დაიბეჭდა გრიგოლ რობაქიძისა და ვალერიან გაფრინდაშვილის ერთობ ღირსსაცნობი ლიტერატურულ–ესთეტიკური წერილები, რომელთაც „ცისფერი ორდენის“ გეზი განსაზღვრეს; მაგრამ ზემოხსენებულ ორ მანიფესტს მაინც სხვა ეფექტი გააჩნდა.

ამ დროისათვის საზოგადოება კარგად იცნობდა რუსი ფუტურისტების შემოქმედებას: 1911 და 1914 წლებში საქართველოში გაიმართა ეგოფუტურისტ იგორ სეევერიანინის (ცნობილ სიმბოლისტ თეოდორ სოლოგუბთან ერთად), შემდეგ კი კუბოფუტურისტების მაიაკოვსკის, დავიდ ბურლიუკისა და ეასილი კამენსკის ლიტერატურული საღამოები. 1914 წელს რუსეთში გამოიცა წიგნი „იტალიური ფუტურიზმის მანიფესტები“, რომლის ფრაგმენტები ქართულ პრესაშიც გამოქვეყნდა.

ამ მეამბოხე პოეტებს არაერად უღირდათ „საზოგადოების გემოვნებისათვის სილის გაწნა“. „ცისფერ–ყანწელთა“ გამოსვლებშიც კრიტიკოსებმა, უწინარეს ყოველისა, ეს ტენდენცია შენიშნეს და სასწრაფოდ ფუტურიზმის იარლიყით შეამკეს ახალი მიმართულება, თუმცა ტიციან ტაბიძემ წერილში „ცისფერი ყანწებით“ მკაფიოდ და არაორაზროვნად გამოაცხადა ქართული სიმბოლიზმის „მოელენა“.

კრიტიკოსთა უმეტესი ნაწილის ამგვარ დაბნეულობას ხელი იმანაც შეუწყო, რომ პაოლო იაშვილის „პირველთქმაში“ აღმოჩნდა ბევრი რამ საერთო იტალიური ფუტურიზმის მანიფესტებთან. ერთმა კრიტიკოსმა,

არცთუ უსაფუძვლოდ, „პირველთქმას" „სიმბოლისტური მართლწერის მიხედვით შესწორებული მარინეტი" უწოდა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ტიციან ტაბიძე ზემოხსენებულ წერილში – „ცისფერი ყანწებით" – სიმბოლიზმისა და ფუტურიზმის დაპირისპირებას არ ახდენდა და ზოგჯერ თავის მოსაზრებათა განსამტკიცებლად, ფუტურიზმის ავტორიტეტსაც კი იშველიებდა. მაგ.: „ახალი ფუტურისტების ტერმინოლოგიით თანამედროვე კულტურა წარმოადგენს უზარმაზარ ქალაქს"... ან კიდევ: „მომავალ დიდ ქართველ მხატვარში უნდა შეხედეს რუსთაველი და მალარმე. რუსთაველი მე მესმის როგორც ქართული სიტყვის შემქმნები ერთეული და მალარმე ამავე აზრით ევროპის პრეზენტიზმის და ფუტურიზმის". ამ ფრაზაში ფუტურიზმი გააზრებულია როგორც „მომავლის ხელოვნება", ე.ი. სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით და არა როგორც ლიტერატურული მიმართულება, რომელიც მაშინ საქართველოში არ არსებობდა და ახლად ფეხადგმულ სიმბოლიზმს მეტოქედაც არ ესახებოდა.

„პირველთქმისა" და ზემოხსენებული „იტალიური ფუტურიზმის მანიფესტების" შეპირისპირებისას მართლაც შეინიშნება თანხვედრილობა, რომელიც შეუძლებელია შემთხვევითი იყოს.

პაოლო იაშვილი, ცხადია, კარგად იცნობდა ფუტურიზმის მანიფესტებს; მარინეტის მანიფესტს, რომელიც 1909 წელს პარიზის გაზეთ „ფიგაროში" გამოქვეყნდა, ის პარიზშიეე გაეცნობოდა. „ცისფერი ორდენის" მოთაეეს პირადი ნაცნობობა ჰქონდა იგორ სევერიანინთან და ელადიმერ მაიაკოვსკისთანაც.

უპირველესი, რაც განასხვავებს „პირველთქმას" არამცთუ ფუტურიზმის, არამედ სიმბოლისტურ სკოლათა საპროგრამო მანიფესტებისაგან,- ესაა სამშობლოს სიყვარული, საქართველოს განახლებისა და წინსვლის დაუოკებელი სურვილი:

„საქართველოს ფირუზ ხელებს გადავეცით ჩვენი აღსარება, ჩვენი წმინდა პირველთქმა.

...მოფრინდა სურვილი ოქროს ფრთებით და აიტაცა ცაში ჩვენი სიმღერა, რომელიც ამიერიდან იქნება მარადი, ისე როგორც ჩვენი ქვეყანა. საქართველოს ხალხო, დაეინყებულო, მაგრამ დიდებით დაგვირგვინების ღირსო!

...უდიდესი თვისება არსებობისა არის სიამაყე – ამაღლდეს ერი ჩვენი და თვითშეყვარებით აოცებდეს ქვეყნიერებას"...

საპროგრამო ხასიათისაა „ცისფერი ყანწების" უსათაურო ლექსიც, რომელშიც კლასიკური ხელოვნების უარმყოფი პოეტი საკმაოდ რეალისტურად გადმოგვცემდა „სიმბოლისტური კაბადონის" ერთ–ერთ თეზისს:

პაოლო იაშვილს მოეწყინა ყვითელი დანტე,
ვაქებდი შექსპირს, მაგრამ ფარდა, შექსპირის უარი,
რა ვქნა, რომ ჩემთვის ბეთხოვენი მხოლოდ ყრუ არი
და რომ წარსულმა ვერ გადმომცა მე ანდამატი...

პაოლომ ესეც არ იკმარა და, თავისი ეროტიკული ლექსებისათვის მეტი სიმძაფრე რომ მიეცა, ლიტერატურულ მისტიფიკაციას მიმართა: „ელენე დარიანის" სახელს ამოეფარა. მაშინ ამ არარსებული პიროვნების არსებობაში ეჭვიც კი არავის შეპპარია. ცხადია, ქუთაისელები თანაბრად აღაშფოთა „პირველთქმამ", ზემოხსენებულმა ლექსმა და, განსაკუთრებით, „ქართველი ქალის" „ურცხვმა" ლექსებმა. ამიტომ, სწორედ პაოლომ იწვნია „ცისფერი ორდენის" წინააღმდეგ მიმართული შემოტევების მთელი სიმძიმე, ტიციან ტაბიძის და ვალერიან გაფრინდაშვილის საპროგრამო წერილები თუ ლექსები კი შედარებით ჩრდილში აღმოჩნდა.

„ცისფერყანწელებმა" საწადელს მიაღწიეს: აღმანახა უმალ მიიპყრო ქართული პრესის ყურადღება. გაზეთი „ჩვენი მეგობარი" იუწყებოდა: „ეს ერთი ხანია, ქუთაისში „შუბებს ამტვრევენ" „ცისფერი ყანწების" გარშემო... მოხუცმა თუ ხანში შესულმა, ახალგაზრდამ თუ უსუსურმა, დაკარგეს სულის სიმშვიდე და ქუთაისში ომია, ქუჩაში გამართული ომი"...

გასაოცარია, მაგრამ ფაქტია, რომ „ცისფერყანწელებს" უჩვეულო პოპულარობა მოუხვეჭა სწორედ იმდროინდელი პრესის გაუთავებელმა და წრეგადასულმა გამოხდომებმა.

„ცისფერი ყანწების" მეორე და უკანასკნელი ნომრის გამოსვლისას უკვე შერბილდა ის მტრული გარემოცეა, რომელიც სკანდალურ სახელს უხვეჭდა ჯგუფს; ამასთან, შეუმჩნეველი არ დარჩენილა ჯგუფის დადებითი როლი ქართული ლექსის განახლებისათვის. ევროპული ორიენტაცია პოეზიაში, შერწყმული შშობლიური მწერლობის წინსვლის დაუკეეტ ენთან – სრულიად მისაღები აღმოჩნდა. „ცისფერყანწელთა" სხვა პერიოდული ორგანოები წინააღმდეგობას აღარ აწყდებოდნენ; მით უმეტეს, რომ მათი ეპატაჟური ტონიც მკვეთრად შერბილდა.

„ცისფერი ორდენი" ის–ის იყო მკვიდრდებოდა, როცა ტიციან ტაბიძემ წერილში –„ცისფერი ყანწებით" უარყო იდეალიზმის გაფეტიშება: „ცისფერი" ფერია რომანტიზმის... ფილოსოფიურმა იდეალიზმმა იმაში ნახა გამოსაეალი. საქართველოში „ცისფერ ყვავილს" ღერო წითელი ქონდა. ქართველებისთვის ცა და მიწა სამუდამოდ არასდროს არ გაყრილან... გულგრილად ვუყურეთ ახლაც მატერიალიზმის და იდეალიზმის დუელს... ჩვენში უკვე შერიგდნენ სული და ხორცი".

ტიციან ტაბიძემ იდეალიზმს „ჭეშმარიტი ქართული მსოფლმხედველობა" ანუ იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ნაზავი დაუპირისპირა.

ახლადმოვლენილმა ქართველმა სიმბოლისტებმა ფრანგულ სიმბოლიზმს მიაპყრეს მზერა; მათი მაესტრო გრიგოლ რობაქიძე ხომ დიდად აფასებდა ახალი ფრანგული პოეზიის კორიფეებს. ტიციან ტაბიძე მოითხოვდა, „მომაეალ დიდ ქართველ მხატვარში უნდა შეხედეს რუსთაველი და მალარმეო" და ბოდლერის „ბოროტ ყვავილებს" რგავდა ბესიკის ბაღში („ქალღეას ქალაქები"):

გაფიზის ვარდი მე პრუდომის
ჩაელე ვაზაში,
ბესიკის ბაღში ვრგაე ბოდლერის
ბოროტ ყვავილებს...
ან კიდეც:
...და მე ხანდახან მეჩვენება,
ვითომ სამყარო,
ბაღია დიდი, დაწყევლილი
და შხამიანი.
მძიმე მზედარნი, შუბლშეკრული
და უაბუკარო
მოპქრიან: რემბო, ერედია,
ემილ ვერჰარნი...
(„უაბუკარონი“, 1916).

პაოლო იაშვილი, რომელმაც ტრიპტიქი – სამი სონეტი უძღვნა ფრანგ პოეტებს („მალარმე“, „ვერლენ“, „ვერჰარნ“) აცხადებდა: „ვერლენი, ბოდლერ და მალარმე! ამ სამებაში მე ყველა მიყვარსო“...

ნიშანდობლივია ვალერიან გაფრინდაშვილის „Interieur- პირველი“ (1916 წ.):

ავანთებ სანთელს ერუბელის წინ მოთენთილ ხელით,
გადავშლი ბოდლერს, გადეკითხავ მის „მარტოობას“,
მეტყვიან ლანდნი, უცხო ლანდნი: „ისევ მოგელით,
შემოგვიერთდი ახლობელო, გიცხადებთ ძმობას“.
...ავახელ თვალებს და გაჰქრება ლანდთა ღრუბელი,
ჩემს წინ ბოდლერი, გადაშლილი ვით სახარება;
გიჟურ თვალებით შემომხედავს ჩემი ვრუბელი,
სინამდვილეში დაბრუნება დამეზარება...

„ახლობლობა“, „ძმობა“- გიორგი ლეონიძესთან კიდევ უფრო ღრმავდება: „არტურ რემბოსთან ბოროტ ტყუპად ჩახუტებული, მადგამენ გვირგვინს თეიმურაზ და ჭავჭავაძე“ („ავტოპორტრეტი“).

„ცისფერყანწელებს“ პოეზიაში ფრანგული ორიენტაცია მშობლიური მწერლობის ღალატად არ ესახებოდათ: „სიმბოლიზმი ჩვენში რომ უცხოეთიდან მოდის, ამაში არაფერი საფრთხე არ არი. ჩვენ ვიცით, რომ ისტორიულ დროში საქართველო იმყოფებოდა ბევრ სხვა და სხვა კულტურის გაელენის ქვეშ. ბევრი გადმოულია ომას ბერძნულ, არაბულ, სპარსულ კულტურის, ბევრი იმათთვისაც გაუტანებია. ამას არაფერი დაუშლია რუსთაველისათვის შეექმნა „ვეფხისტყაოსანი“. ...როცა ხალხი იღებს სხვისგან რამეს, იმას თავის ბრძმედში ატარებს. ნაციონალური აპერცეპციის ძალით ერი ითვისებს იმას, რაც მის ეროვნულ თავისებურებას ეგუება, რასაც იმასთან ახლობელი კავშირი აქეს“ - წერდა ტიციან ტაბიძე.

შალვა აფხაიძის მოსაზრებით, „მართალია, სიმბოლიზმი როგორც შკოლა დასაელეთიდან მოვიდა ჩვენში, მაგრამ მის უმაღლეს განვითარებისათვის არსად არ არის ნიადაგი მზათ ისე, როგორც ჩვენში. აქ უკვე გაჟღენთილია ჰაერი სიმბოლიური შემოქმედების ელემენტებით: აღმოსაელეთის თვალუწვდენი მისტიციზმი, პაერში გაფანტული სახეები, სპარსეთიდან მოტანილი ფერები და მეტყველი ხმები“ („მეოცნებე ნიამორები“, 1919 წ.).

ევროპული ორიენტაციის მიღებით „ცისფერყანწელები“ ფიქრობდნენ ბოლო მოეღოთ მშობლიური ლიტერატურის ჩამორჩენილობისათვის, მოესპოთ მისი „შინჩაკეტილობა და საკუთარ წეენში დუღილი“, მათი ფიქრი „პოეზიის მსოფლიოს არესაკენ“ იყო მიმართული. „ცისფერყანწელთა“ პატივმოყვარული, იმავდროულად, ღრმად პატრიოტული სწრაფვა – ქართული პოეზიის მსოფლიო სარბიელზე გაყვანისა – ქართული კულტურის გამარჯვებასაც მოასწავებდა უთუოდ: „პოეზია,- აყვანილი ეტნოგრაფიიდან და ეროვნულ პროვინციალიზმიდან უნივერსალურ ფორმამდე უფრო ამაგრებს ეროვნულ ხერხემალს და ამართლებს ერსაც“ - ვკითხულობთ „ბარიკადში“ (1922 წ.).

ისიც უნდა ითქვას, რომ მომავალი „ცისფერყანწელები“ ახალ პოეზიას უმთავრესად რუსეთში (ტიციან ტაბიძე, შალვა აფხაიძე, სანდრო ცირეკიძე...) და საფრანგეთში (პაოლო იაშვილი) ეზიარნენ, თუმცა იმ დროისათვის 10-იანი წლების ევროპაში სიმბოლიზმმა უკვე დათმო პოზიცია და არის გარკვეული კანონზომიერება მასში, რომ ქართველ პოეტთა მნიშვნელოვანი ჯგუფი გაიტაცა არა ფუტურიზმმა, დადაიზმმა ან აკმეიზმმა თუ იმაჟინიზმმა, არამედ სწორედ „დრომოჭმულმა“ სიმბოლისტურმა მიმართულებამ.

„ცისფერყანწელთა“ ქედმოხრა დასაელური ახალი პოეზიის მიმართ არ ნიშნავდა „მონურ მიბაძვას“ ყოველივე უცხოურისადმი, მშობლიური ქვეყნის საზიანოდ. პირიქით, - მათი საბოლოო მიზანი იყო ქართული მწერლობის წინსვლა ევროპული პოეზიის სიახლეთა ათვისების გზით, მისი გამართვა „მსოფლიოს რადიუსით“:

„აშკარაა წინა აზიაში ევროპა შემოაღებს კარებს და ამ დროს ჩვენ უნდა დავხვდეთ შეჭურვილი ეროვნული შემეცნებით, ეროვნული კულტურის ყველა ფოლაქებ შეკრული, რომ იყოს მთავარი მორგვი, რომელზედაც მოეხვევა ახალი იდეები“- წერდა ტიციან ტაბიძე 1916 წელს („ცისფერი ყანწები“, № 2).

პაოლო იაშვილის აზრით კი, - „უდიდესი მიზანი და ოცნება ქართველი პოეტის უნდა იყოს, რომ მან, სავსემ და დამძიმებულმა ერის ყველა ხმებით და ისტორიის რაინდული ეპოპეებით, გააგონოს მთელ ქვეყნიერებას „ჯვრის

მგლეჯელი ღრიალი" („ბახტრიონი", 1922 წ.). „ცისფერყანწელებმა" თავისებურად გარდასახეს ნიცშეანური მესიანიზმი: „დღეს იწყება ძირიანად შეცვლა ქართული აზროვნების, ...დამონებული სული უბრუნდება თავის ძველ ბუდეს. რამდენადაც გაიზრდება ეროვნული შეგნება, იმდენად ჩვენ ვუახლოვდებით წარსულს და ინაკეთებს ქართული იდეა. ...საქართველოს ეროვნული აღდგომა უნდა იქნეს აღდგომა ლომის ძველი ქართული იდეით" (ტიციან ტაბიძე, „ცისფერი ყანწებით", 1916 წ.). მესიანური სულისკვეთებაა გამქლავნებული გიორგი ლეონიძის „ქართულ მესიანიზმშიც": „ჭანგიანმა კაკუასიამ აღარ გაგეიშვა და მიგეალერსმა ჩახუთქილ ქედებს, მაშინ ჩვენ დავირქვით ამირანი და რეჟანშისათვის შევქმენით ტიტანური ენერგია" („ბახტრიონი", 1922 წ.).

ყველაზე ორთოდოქს სიმბოლისტად სახელდებული ვალერიან გაფრინდაშვილი იზიარებდა ნიცშეს ალოგიზმს; ქართულ მწერლობაში ეძიებდა ორ საწყისს – აპოლონურს და დიონისურს და ასკვნიდა: „კოსმოსის ზედაპირი ნათელია და მშვენიერია. არიან პოეტები, როგორც პუშკინი, რუსთაველი, რომელნიც გვიჩვენებენ ამ ზედაპირს, გვაბრმავებენ სხივებით და სიხარულით ათრთოლებენ ჩვენს ცქერას. ეს არის პოეზიის აპოლონური სახე. ...კოსმოსის ჭეშმარიტი საფუძველი, მისი მარადი დასაწყისი არის უსახური და მახინჯი ქაოსი, რომელიც იმალება მსოფლიო ყოფნის სიღრმეში. ეს არის პოეზიის დიონისიური სახე. ...დღევანდელი პოეზია არის პოეზია ქაოსის, რადგან ქაოტურია თვით საზოგადოებრივი ცხოვრება... პოეტის დანიშნულება იმაშია, რომ შეადუღოს თავის პიროვნებაში ორი სტიქია. ...თანამედროვე ქართული პოეზია ვანყწელების სახით აღრმავებს თავის შინაარსს და ფორმას, ის მიდის ქაოსის წყვდიადში, მაგრამ ზურგი გამაგრებული აქვს რუსთაველით".

ჟან მორეასი განსაკუთრებულ ყურადღებას ანიჭებდა სიტყვას პოეზიაში; იგი „ზუსტ სიტყვას" მოითხოვდა. რუსი სიმბოლისტები, პოტებნიას კვალობაზე, აღიარებდნენ მჭიდრო კავშირს სიტყვის გარეგან გარსსა და მის მნიშვნელობას შორის და სიტყვის მაგიურობაზეც მიგვანიშნებდნენ.

პაოლო იაშვილის „პირველთქმაში" „გაუგებარი და საოცარი სიტყვების" შექმნის მოთხოვნა სწორედ სიტყვის მაგიური ძალის აღიარებას მოასწავებდა. გრიგოლ რობაქიძემ „სიტყვის მაგიას" ამავე სახელწოდების სტატია მიუძღვნა: „ქურუმები ძველად ორი ენით მეტყველებდნენ: ჩვეულით და უჩვეულოთი. უჩვეულო სიტყვა მხოლოდ შეწირულებმა იცოდნენ. ამ სიტყვას ჰქონდა მაგიური ძალა" („მეოცნებე ნიამორები", 1922 წ.).

„ცისფერყანწელები" დასავლური ურბანიზმის აპოლოგეტებად და ქართულ სინამდვილეში მის ერთ-ერთ პიონერებადაც მოგვევლინენ: „პირველთქმის" ავტორი მოითხოვდა: „ჩვენ გვინდა, რომ საქართველო გადაიქცეს უსაზღვრო,მეოცნებე ქალაქად, სადაც ცოცხალი ქუჩების ხმაურობა შესცვლის ყვავილოვანი ველების ზურმუხტობას"... ტიციან ტაბიძეს სიმბოლიზმი „ქალაქის ღვიძლ შვილად" მიაჩნდა.

„ცისფერი ყანწების" მეორე ნომერში დაიბეჭდა პირველი ურბანისტული ლექსები – პაოლო იაშვილის „ფარშავანგები ქალაქში" და კოლაუ ნადირაძის „ავზნიანი ქალაქი".

სიმბოლისტებმა პოეზია ქურუმთა ქმედების გაუთანაბრეს; მოგეის ქმედების სანაცვლოდ, ისინი გარემოების შესაფერ ნიღბებსაც ირგებდნენ: ფართო გასაქანი მიეცა „ცხოვრების თეატრალიზაციას".

ამის გამომხატველია ტიციან ტაბიძის „ნიღაბის პოლოგია": „ქართველ ხალხში ცხოვრობს უკიდავი აქტიორული სული. იმას უნდა შეუდგა სხვა იყოს, იმას უყვარს თეატრალიზაცია ცხოვრების. ...ქართველ ხალხს უყვარს ნიღაბი, სიმბოლიზმი სწორედ ფილოსოფიაა ამ ნიღაბის და ამიტომ სიმბოლიზმი ჩვენში აუცილებელია".

სიმბოლიზმის დოგმატის ერთგულება „ცისფერყანწელებს" კლასიკურისა საერთოდ და, კერძოდ, წარსულის ქართული მწერლობის „უარყოფასაც"ავალებდა. მათ დამოკიდებულებას წინამორბედებისადმი შეიძლება ეპიგრაფად წარუძღვეს ტიციან ტაბიძის სიტყვები:

ძველ პოეზიას კადნიერად ვახურავთ ჩალმას,
მაგრამ საესეა სიყვარულით თვალის უები...

„ცისფერყანწელთა" მიერ წინააპრთა ღვაწლის უარყოფაში უთუოდ არის არტისტული პოზიორობის, ნიღაბის სიყვარულის მომენტი; თუმცა ნიცშეს „პაროლი" – „სიკვდილი განახლებაა" – მათთვის მისაღები იყო.

გავიხსენოთ გალაკტიონის სიტყვებიც „გალაკტიონ ტაბიძის ჟურნალის" მანიფესტიდან: „ამიერიდან ქართული ხელოვნების დევიზია: განახლება ან სიკვდილი" (1922 წ.).

წარსულის მოღვაწეთა უარყოფა პირველად ტიციან ტაბიძის წერილში „ცისფერი ყანწებით" გამოვლინდა.

60-იანი წლების თაობათა ბრძოლა ტიციან ტაბიძეს წარმოუდგება როგორც „ძველი ქართულის და ახალი რუსეთის იდეოლოგების" პაექრობა, რაც „ქართული პოეზიის ყვავილს დაუწყეს შეცვლა რუსულ ხორბლად, ...მწერლობა გაიხადეს სამიტინგო ზალად და პოეზია გაზეთად"... ავტორმა, თუმცა დაგმო ილიასა და აკაკის შეხედულება პოეზიის შესახებ, მაზვილის მთელი სიძლიერე მათი ეპიგონებისადმი მიმართა: „აკაკის და ილიას ის უპირატესობა ქონდათ, რომ მოქალაქეობრივ მოტივებში ხანდისხან ნახულობდნენ ნამდვილ პოეზიას, შემდეგ მათმა შკოლამ მიიღო კარიკატურული სახე".

„საქართველოს პანთეონში ახალი მართალი არშინით უნდა გაიზომოს ყველა პიედესტალი, გადაფასდეს ყველა ღირებულებაო" – აცხადებდნენ „ცისფერყანწელები" („ბარიკადი", 1924 წ.).

რუსთაველის „ამპარტავანი სახელი" (ვალერიან გაფრინდაშვილის სიტყვებია), რა თქმა უნდა, შეუბღალავი დატოვეს: „რუსთაველმა გაიმარჯვა სამუდამოდ: წარსულში, აწმყოში და მომავალში. რა არის აქ მიზეზი გამარჯვების? ...იდეალური ფორმა, ღრმა შინაარსი, პოემის უნიკალობა და ამავე დროს ეროვნული ხასიათი"... ან კიდევ: „პოეტიკა რუსთაველის ...წინ უსწრებს ევროპის იდეას ხელოვნების თვითმიზნობის" (იხ. „რუბიკონი", 1923 წ. და „ბარიკადი", 1922 წ.).

სოციალური საკითხით დაინტერესებას „წმინდა ხელოვნების" მომხრე „ცისფერყანწელები" „სამოციანელდიდ „ცოდვად" თვლიდნენ: „ჭეშმარიტად მესაფლაეე იყო მე-19 საუკუნე საქართველოში. პოლიტიკური

ნერების საბედისწერო დაჭიმვამ... ესთეტიკური კულტურა გააქრო" -წერდა სანდრო ცირეკიძე („ბარრიკადი"; 1920 წ.). მათი აზრით, შეცდა ილია, რომელმაც „სამუდამოდ დაწყევლა „ფრინველი გარეგანი" და „ტკბილი ხმები", აკაკი, რომელმაც „გარეშოების საყვირით" ძალიან ბევრი იყვირა" („ცისფერი ყანწები", № 2).

ეპიგონური პოეზიის ძირითადი წყარო აკაკის პოეზია იყო; ალბათ ამიტომაც, „ცისფერყანწელთა" მეხიც ძირითადად მას დატყდა: „საიდუმლო ბარათს ჩვენი საუკუნე აღარ უპასუხებს და აღმართ-აღმართ სიარული ისე ნელი იყო, რომ მწერუვალამდის ვერ მიაღწია" („ბახტრიონი", 1922 წ.); აკაკი ეითომცდა „ზერელე აღმაფრენით" გადიოდა ფონს; „ილიას პოეზიას მაინც აქვს კულტურა, ...როცა აკაკი წერეთელი მოკლებულია ლიტერატურასაც კი"... („ბახტრიონი", 1922 წ.).

ქედმოხრა აკაკის პოეზიის წინაშე და პროტესტი მისი ეპიგონების მიმართ აშკარად გამოსჭვივის სანდრო ცირეკიძის სიტყვებში: „მისმა მოწაფეებმა ვერ გაიგეს მისი „აღმართ-აღმართი" და „სულიკო" და თმაგათეთრებული დღემდი ლექსაევენ მიმდინარე ცხოვრების ფილოსოფიას..." („მეოცნებე ნიამორები", 1921 წ.).

„ქართველის დედას" ძუძუები დაუშრაო" ამ სიტყვების ავტორი პაოლო ილიას პიროვნების მიმართ მოწიწებასაც ამჟღავნებდა: „ილიას უშველა დიდმა ჭკუამ და გრანდიოზულმა ნებამ, არა პოეტის სახელმა მისცა მას ნახევარი საუკუნის დიქტატორობა საქართველოში" („ბახტრიონი", 1922წ.). „ჩვენთის უხერხულია ილიას ბრუნდე ლექსებიო"- წერდა გიორგი ლეონიძე; ილია ასცდაო „ნამდვილი პოეზიის რკალს" - კერს უკრაედა ტიციანი.

პარადოქსულია ილიას პოეტობის „უარმყოფი" „ცისფერყანწელების" აღტაცება ილიას პროზით: „პროზაში ილიას გააქვს XIX საუკუნის საქართველო" (გიორგი ლეონიძე), „ქართული პროზა შექმნა ილიამ და დღემდის მისი პროზა არაა დაძლეული" (ტიციან ტაბიძე).

„ცისფერყანწელთა" მიერ წარსულის მწერლობის უარყოფას ხელოვნურობისა და ლიტონი პოზის ელფერი რომ დაჰკრავს, იქიდანაც ცხადდება, რომ ამ საკითხში სრულიად არათანამიმდევრულნი იყვნენ.

მაგალითად, ტიციანი, რომელიც ილიასა და სხვა სამოციანელებს „ჭერში ჯდომას" უსაყვედურებდა, თავადვე სავსებით გამორიცხავდა ამ ბრალდებას: „ილია ჭავჭავაძემ თავისი დევის ხელით სრულიად გადატეხა ეს სტილი (იგულისხმება „მოკითხვის წერილების" სტილი, რომელიც თითქოსდა მანამდე არსებობდა ქართულ ლიტერატურაში – ლ. ა.) და ჩვენ გვაქვს უკვე ანალოგია მწერლობის ევროპის მასშტაბით. ...ჩვენში რომ გაჩნდნენ დადაისტები, ისინიც ვერ უარყოფენ, ილია ჭავჭავაძის დიდი ფიგურა რომ გამოკალდეს, მეცხრამეტე საუკუნე მაშინ იქნებოდა სამუდამოდ დაბნელებული" („ბახტრიონი"; 1922 წ.).

ჯგუფმა მალევე „გადასინჯა" თავისი დამოკიდებულება XIX საუკუნის მწერლობის მიმართ; ის ხომ შექსნილურად გაეშიჯნა ქართული მწერლობის უწყვეტ მთლიანობას: ეს ჰგავდა იმ ტოტის მოტეხას, რომელზეც თავად იჯდა... ერთადერთი გამონაკლისი ვაჟა-ფშაველა იყო, რომლის გენიის დაფასების პრიორიტეტი (იმჟამინდელი კრიტიკისაგან განსხვავებით) გრიგოლ რობაქიძეს და „ცისფერ ორდენს" ეკუთვნის: „ვაჟა მოცემულია, როგორც მთა, როგორც მზე, როგორც პლანეტა, ...პოეტები მას გრძნობენ, როგორც ადამიანი მზესა და ღმერთს"- წერდა გაზეთი „ბახტრიონი", რომელშიც, პაოლო იაშვილის თქმით, „ვაჟას დიდებული კამპანია" წამოიწყო.

20-იანი წლების დასაწყისისათვის „ცისფერყანწელებმა" ძირითადად უარყვეს მკრეხელური გამოხდომები ქართული მწერლობის მიმართ. ახალგაზრდული ეპატაჟი, ეფექტური ფრაზებით ჟონგლიორობა წარსულს ბარდებოდა.

„ცისფერყანწელთა" გულისყური ჯგუფის არსებობის მთელ მანძილზე, ნეგატიურად და პოზიტიურადაც, მუდამ ქართული მწერლობისკენ იყო მიპყრობილი. დევიზით -„სიკვდილი განახლებაა" – მათ მცირე ხნით უარყვეს ქართული მწერლობის მონაპოვარი, რათა, ევროპული პოეზიის უახლეს მიღწევათა გამოხმაურების შემდეგ, კვლავ მისკენ მიემართათ თვალთახედვა. აკი წამოაძახეს კიდეც ქართველმა ფუტურისტებმა „ცისფერყანწელებს" ამგვარი „ფერისცვალება": „ხალხი, მოსული ახსოლუტური ნილილიზმით ლიტერატურაში, თანდათანობით იწოქებენ ყოველი სახელის წინაშე ჩვენი ძველი მწერლობიდან და დღეს სულხან-საბა ორბელიანის, ილიას და ვაჟას ავტორიტეტს ებღაუჭებიანო", - წერდა ბესარიონ ჟღენტი (გაზ. „ტრიბუნა", 1923 წ.).

„ცისფერყანწელთა" დახასიათება არ იქნება სრული, თუ ორიოდე სიტყვით არ შევეხეთ მათ ბოჰემურ განწყობილებას. ისინი გატაცებული იყვნენ ინგლისური „დენდიზმით", ფრანგი ე.წ. „დაწყევლილი პოეტების" ზოგჯერ მართლაც დაწყევლილი ცხოვრებით, რუსი სიმბოლისტების დევიზით - „Творите жизнь". იმ დროის სხვადასხვა ეროვნების პოეტთა ერთი საერთო ნიშანთვისებაც – საოცარი, უცნაურობებით აღსავსე მოუწყობელი ცხოვრება, მათი ბოჰემური მისწრაფებები იყო.

სამარცხვინოა პოეტისთვის სხვა კარიერა
გარდა თვითმკვლელობის.
არა მსურს ვიყო ვიკტორ ჰიუგო, ან აკაკი,
მე მირჩევნია დაეიღუპო, როგორც ბოჰემა.
სამარცხვინოა პოეტისთვის სხვა კარიერა გარდა სიგიჟის.
არა მსურს ვიყო ბედნიერი, როგორც გოეტე,
მე მირჩევნია დაეიღუპო როგორც რილლინა.
სამარცხვინოა პოეტისთვის სხვა კარიერა
გარდა ჭლექისა,

დღეგრძელ მალარმეს მირჩენია ისევ ლაფორგი,
...მე მეკავრება პოეტისთვის რამე ხელობა:
მისთვის ვინმემ სამუდამოთ ეს კარიერა,
სიგიჟე, ჭლექი, ალკოგოლი და თვითმკვლელობა!... ვკითხულობთ ვალერიან გაფრინდაშვილის „ბოჰემის მონოლოგში" (1922 წ.).

მე მესიზმრება კაფე „Mon parnasse" -
სენატი ბებერ პროსტიტუტკების.
შენზე ოცნებას ვერვინ მომპარავს
და ღღესაც ღვინით დავითუთქები.
...არ მინდა მოვკვდე პატრიარქივით.
მინდა გავექცე საქართველოს მზეს,
სადაც, მშობლებო, დაიმარხენით,
დღეს იქ ჯამბაზის სინა გააბეს...
(ტიციან ტაბიძე, „ოცდასამი აპრილი", 1923 წ.).

Ჰა! კინტოს პროფილი,
საეჭვო ტარნები
და დაეკუნტები
ქალაქის ქუჩებში მე-სალახანა, - წერს ქალაქში დაკარგული „გახელებული" შვილ დედას (პაოლო იაშვილი, „წერილი დედას", 1916 წ.).

...გაგიჟდა... შემდეგ გარდაიცვალა პოეტი პაოლო იაშვილი...
პოეზიისთვის ბევრი იწვალა,
მაგრამ არ იყო მისთვის საშველი.
(პაოლო იაშვილი, უსათაურო, 1918 წ.).

ეს ის დროა, როცა პოეზია და ღვინო დაახლოებდნენ; როცა ყველაფერი, რაც უცნაურობის, სიახლის მიმზიდველობას იყო მოკლებული, მოძველებულად მიაჩნდათ. დრომოჭმულად ითვლებოდა ცხოვრების მოწესრიგებული, ჩვეულებრივი მდინარებაც.

„ცისფერყანწელთა" ისტორია ეს არისო ისტორია ბოემის – წერდა ტიციან ტაბიძე „მეოცნებე ნიამორებში" 1923 წ.

პოეტებისა და ღვინის სიახლოეით საქართველოში ალბათ ვერაკერ გააკვირვებ, თუმცა თანამედროვეთ მაინც ეზოთირებოდათ „ცისფერყანწელთა" „ჯგუფური" ბოემური მისწრაფებანი. ენამწარე კრიტიკოსები პაოლო იაშვილს „ცისფერი ყანწების" თამადას უწოდებდნენ (გაზ. „კომუნისტი", 1923 წ.).

1923 წელს დაიწყო ე.წ. „მიწასთან დაბრუნება"; ეს ლოზუნგი, თავად ვალერიან გაფრინდაშვილის განცხადებით და აღიარებული თვალსაზრისითაც, ყველაზე „ორთოდოქს-სიმბოლისტად" სახელდებულ ავტორს უკავშირდებოდა, თუმცა არანაკლებ მნიშვნელოვანია გრიგოლ რობაქიძის ერცელი კრიტიკული წერილი - „დაბრუნება მიწასთან, როგორც კერძო ბარათი"...

„ცისფერი ორდენი", რომლის აქტიური, ჯგუფური ქმედება, ფაქტობრივად, 1924 წლიდანვე მინავლდა, - ყველა „დაუბრუნდა მიწას" ... „მიწას დაუბრუნდნენ" ცალკეული „ცისფერყანწელები" - ტრადიციული ლექსებით, რომელთა უმრავლესობა ტოლს არ უდებდა „ძველ ლექსებს", „ცარცით კი არა, - სისხლით რომ წერდნენ" (ტიციან ტაბიძე).

Lali Avaliani

"Tsisperkantzelebi"-Georgian Symbolists of 1920ies

The first Georgian modernist group "Blue Order", created in 1915-16, set its objectives to innovate the Georgian poetry by studying the European ideas and accepting the primate of the "Pure Art." "Tsisperkantzelebi" considered themselves as symbolists, their idol was the French symbolism; but Eclectic, Futurist and Dadaist tendencies make us say that "Georgian Symbolism is only conditional term. Newspapers and magazines of the group, their effective literary evenings, their riotous spirit and scandalous name gained the group rare popularity.

Today the group's great contribution in the reformation of the Georgian poetry is doubtless. in 1924, during the repression the group was almost banned, and in 1931 it had to announce its liquidation.

თეიმურაზ დოიაშვილი

გზა „არტისტული ყვავილებისაკენ“
(ლირიკა. 1908 – 1914)

1914 წელს გალაკტიონ ტაბიძემ გამოსცა ლექსების პირველი წიგნი, რომელიც ლიტერატურული კრიტიკისა და საზოგადოების ყურადღების ცენტრში მოექცა.

ერთ-ერთ წერილში, რომელიც ათიანი წლების დასაწყისში გამოქვეყნდა და პოეზიაში ბუნების განცდას ეძღვნებოდა, გალაკტიონი ფიოდორ ტიუტჩევთან იყო შედარებული, მეორეგან კი ისეთი მიმართულების პოეტად მოიხსენიებოდა, ეისთეისაც სინამდვილე არ არსებობს, ერთადერთი მიზანი და ღმერთი კი საკუთარი „მეა“. ამ დროიდანვე აკაეშირებენ ცალკეული ავტორები გალაკტიონის სახელს იმპრესიონიზმსა და სიმბოლიზმთან.

პირველმა წიგნმა გალაკტიონ ტაბიძის შემოქმედებითი სახე შედარებით სრულად წარმოაჩინა. გარდა ივანე გომართელის ნარკვევისა, რომელიც წინასიტყვაობად ჰქონდა წამძღვარებული კრებულს, პრესაში დაიბეჭდა მიხეილ აბრამიშვილის, იოსებ იმედაშვილის, ალექსანდრე აბაშელის, გიორგი ტაბიძის, ივანე ყიფიანის და სხვათა წერილები და გამოხმაურებანი. კრიტიკამ თითქმის ერთხმად აღიარა გალაკტიონ ტაბიძის გამორჩეული პოეტური ნიჭი, გამოკვეთა წიგნის იდეურ-თემატური ორიენტირები და განწყობილებანი, ნაწილობრივ – ფორმის საკითხიც. საკმარისია ჩამოვთვალოთ წერილთა სათაურები – „სევდის მგოსანი“, „ღამის მგოსანი“, „ყვითელი ფოთოლი“, „მარტოობის ორდენის კავალერი“, რომ ცხადი გახდება: ყურადღების ცენტრში მოექცა კრებულის ლირიკული სუბიექტი, მისი ფიქრი, გრძნობები, განცდები, ანუ ცნობიერების შინაარსი. კრიტიკამ დააფიქსირა სევდის, იდუმალების, მელანქოლიის, მარტოობის მოტივთა დომინანტურობა პოეტის ლირიკაში, მიაკვლია ამ განწყობილებათა წარმოქმნის მიზეზს, თავად გალაკტიონ ტაბიძე კი ნიკოლოზ ბარათაშვილის გზის აღმადგენელად და გამგრძელებლად დასახა და „მსოფლიო სევდის მგოსნობა“ ორდენში ჩარიცხა.

ივანე გომართელი წერდა: „ბარათაშვილის შემდეგ ჩვენი პოეზია საკმაოდ განვითარდა, მაგრამ ბარათაშვილის გზას კი ასცდა. პოეზიის უმთავრეს საგნად ეროვნული მდგომარეობა და სამოგადოებრივი კითხვები გადაიქცა. ჩვენი პოეზია სევდით სავსეა, მაგრამ ეს სევდა უმთავრესად ეროვნულია, სამოგადოებრივი – ჩვენი ეროვნული მდგომარეობითა და სამოგადოებრივი ცხოვრების ნაკლოვანებებით გამოწვეული. ბარათაშვილის მსოფლიო სევდის კილო გაისმის გაბიძის პოეზიაში“.

იოსებ იმედაშვილი უფრო მეუფარავად აპირისპირებდა ივანე გომართელის მიერ ნაგულისხმევ „სამოციანელთა“ ლიტერატურულ პოზიციას ბარათაშვილისა და, მის კვალობაზე, გალაკტიონ გაბიძის უნიეერსალიზმზე ორიენტირებულ პოეზიასთან: „ჩვენი პოეზიის ქურუმნი მეცხრამეტე საუკუნეში და ახლაც უმეტესად მამულიშვილურ-მოქალაქეობრივ პანგთა მღერამ გაიგაცა. უკანასკნელ ხანში ხომ პროგრამულ ლექსებს სწერენ. ეს იქნება სწორედ ასეც იყოს საჭირო, მაგრამ ჭეშმარიტ მგოსანს კიდევ სხვა მიზანი აქვს. ადამიანის სულის განცდათა გამომეღავნება, ჩვეულებრივ ადამიანისათვის მიუწვდომლის შეცნობა“.

ამ დაპირისპირებას გამჭვირვალე ქვეტექსტი აქვს: ეროვნულ-სამოგადოებრივი მიზნების წინწამოწევის გამო მეიზღუდა არა მარტო ბარათაშვილისეული უნივერსალიზმი, არამედ შესაძლებლობაც, კვალში მიჰყოლოდნენ ევროპული პოეზიის იდეურ-ესთეტიკურ ძიებებს. რომანტიკული ტრადიციის აღდგენა, უნიეერსალიზმისაკენ შემობრუნება იმედს აღძრავდა, რომ ქართული პოეზია მომავრე გახდებოდა იმ პროცესისა, რომელსაც „ახალი პოეზიის“ მინაარსი და ესთეტიკური ცდები შეიძლება ეუწოდოთ. შემთხვევითი არ იყო ივანე გომართელის შენიშვნა, რომ „პოეტის საკაცობრიო სევდას, იმის მსოფლიო სულის კვეთებას მაინც უკეთესი ფორმა შეეფერებოდა“; მიხეილ აბრამშვილი კი ურჩევდა პოეტს, აღწერის ნაცვლად ყურადღება „სუბიექტურად ნაგრძნობის“ გამოსახვაზე გადაეტანა.

გალაკტიონის თანადროულმა კრიტიკამ სწორად აღიქვა და მეაფასა პოეტის პირველი წიგნის ღირსებანაკლოვანებანი: სწრაფეა უნიეერსალიზმისკენ, რომანტიკულ ცნობიერებაში ახალი მგრიხების შეგანა, შეუნობლისადმი, ირაციონალურისადმი ინტერესი, ე. ი. ყოველივე ის, რაც ეპოქის კონტექსტით იყო შეპირობებული. ამას ერთვოდა კეთილგანწყობილი სურვილი და მოწოდება ახალი გამომსახველობითი სამუალებების ძიებისაკენ.

ლიტერატურათმცოდნეობის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე გალაკტიონ ტაბიძის ადრეული ლირიკის შეფასებისას უფრო საგრძნობია კრიტიკული პათოსის სიმკეეთრე. ამ პერიოდს განიხილავენ, როგორც „მხოლოდ ლიტერატურული მეგირდობის ხანას“, სადაც ჭარბობს XIX საუკუნის პოეტიკის ინერცია და

„ახალი პოემის" (იგულისხმება ე. წ. „ნეორომანტიზმი") ეპიგონობის ნიშნები, მაგრამ, ამასთან ერთად, ხაზგასმულია ისიც, რომ ეს იყო „მსოფლმხედველობისა და ხელოვნების დამკვიდრებისათვის განჯული გზებით სიარულის ხანა", როდესაც „მხოლოდ აქა-იქ გამოკრთომდნენ სულის მომაეალი მეობის, მომაეალი სრულყოფის მაცნეებად თეისობრიეად ახალი ტიპის ცალკეული ლექსები და სახეები". უფრო განმოგადებული ფორმულირებით, ეს არის „სტილისტური სიჭრელით" აღბეჭდილი, „დიფუზიური პოეზია".

გალაკტიონის თანამედროვეთა ერთგვარად ეგზალტირებული ტონი კრიტიციზმით მეიცვალა. თუ პოეტის თანამედროვენი ეპიგონობის განუკითხავი ბაგონობის ხანაში ყოველგვარ მცირე, თუნდ „საეჭვო წარმომავალობის" სიახლესაც კი იმედით ეკებებოდნენ, დღეანდელი ლიტერატურათმცოდნეობა მოელენებს თითქმის საუკუნოვანი დისტანციიდან, უკვე ლიტერატურის ისტორიის ფაქტად ქცეული გალაკტიონ გაბიძის პოეზიის სიმაღლიდან აფასებს.

მხატერული შემოქმედების შესწავლა ყოველთვის მოითხოვს ისტორიულ მიდგომას, ამიგომ გალაკტიონის ადრეული ლირიკის კვლევის დროს ამოსაეალი უნდა იყოს არა თანამედროვე გემოვნება და ესთეტიკური კრიტერიუმები, არამედ ის ისტორიულ-კულტურული აგმოსფერო, რომელშიც ყალიბდებოდა პოეტის შემოქმედებითი ინდივიდუალობა.

I. ლირიკული ცნობიერების შინაარსი

გალაკტიონ გაბიძის ადრეული ლირიკა დიდ სიახლოვეს ამყარებს რომანტიკულ ცნობიერებასთან. იგი მოგად გამოხატულებას პოულობს პიროვნებისადმი განსაკუთრებულ ინტერესში, სუბიექტური საწყისის აქცენტირებაში, რაც რომანტიკული მსოფლგაგების არსებითი ნიშანია.

რომანტიზმი რთული და მრაეალწახნაგოვანი ლიტერატურული მიმდინარეობაა. იგი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური და ლიტერატურული აზროვნების ისეთ ნაკადებს აერთიანებს, რომლებიც არა მარტო განსხვეებიან, არამედ ზოგჯერ უპირისპირდებიან კიდეც ერთმანეთს. მიუხედავად ამისა, არსებობს ისეთი უნიეერსალური კატეგორიები, რომლებიც რომანტიკული ცნობიერების ზოგად მოდელს ქმნიან.

რომანტიზმის ძირითადი ანგითეზაა სინამდეილისა და იდეალის შეუთავსებლობა. თუ ადრეულ საფეხურზე არსებობს ამ ორი პოლარული საწყისის მორიგების შცდელობა სამყაროს მისტიური განათების გზით („იენის სკოლა"), გეიანდელ რომანტიზმში სინამდეილისა და იდეალის დაპირისპირება განსუფთაელების სახეს იღებს.

გალაკტიონ გაბიძის ადრეულ ლირიკას, დაწყებული პირეელი გამოქვეყნებული ლექსიდან „მთვარე კამკამებს...", მთლიანად გასდეგს პარადიგმული ოპოზიციები: სინამდეილე–ოცნება, მიწა–მეცა, მატერიალური–იდეალური: „ოცნება იყო– და სინამდეილემ ესეც წამართეა, ესეც შემურდა", „რაც ოცნებაში განმიცდია მთელი არსებით, სინამდეილეში მას ეძნება რაიმე ფასი?" („მწუხარება")[1]. ლექსში „ოცნება კლდემე" იდეალი წარმოდგენილია კლდემე მიჯაჭეული ამირანის სახით, რომელსაც ყეავ-ყორნები ძიძგნიან.

პოეტი ტრაგიკულად განიცდის ამ დაპირისპირებას, მაგრამ, როგორც რომანტიკულ პიროვნებას შეეფერება, სინამდეილეში ოცნების კანდელით მიიკელეეს გზას („შორი გაბაფხული").

რომანტიკული ტრაღიციის შესაბამისად, სინამდეილე, ცხოერება მდაბალი, უხეში, სასტიკი, უსამართლო და უსიყეარულო საწყისია. ერთადერთი წმინდა ადგილი ამ „ფუქ" და „ამაო" ყოფიერებაში ბაეშეობის სამყაროა თაეისი ნაიეური პარმონიით. ბაეშეობის დაბრუნება გალაკტიონ გაბიძის ადრეული ლირიკის მუდმივი თემაა, „ქარის ქვითინში" პოეტი „ყრმობის აუხდენელ მღაპარს" ისმენს და წუხს: „გაქრა მაფხული... წაეიდა ის დღე, როს მეორე დღეს შეეძით ეხედებოდი, მე ყეაეილები მესიზმრებოდა და მე ყეაეილებს ეესიზმრებოდი" („გადაყეებულად").

გალაკტიონის ადრეულ ლირიკაში დროის განცდა სირთულით არ ხასიათდება. წარსული, ბაეშეობის პარმონიული ხანა იდეალიზებულია, აწმყო მგანჯეულია, ხოლო მომაეალი არ მნიშენელობს, დრო ციკლურია, „ხეალაე იგივე განმეორდება", ე. ი. განმეორდება მოწყენილობა, სიცარიელე, არარაობა („ახალი წელი")[2].

სინამდეილესთან დაპირისპირება იწეეს სევდას, მწუხარებას, მარგოობას, სულიერი ობლობის განცდას, რომელიც გალაკტიონის ლექსების მძიმე სულიერ აგმოსფეროს ქმნის. მაგალითად, ლექსში

---

[1] გალაკტიონ გაბიძის ადრეული ლირიკის ანალიზის დროს, გასაგები მიზეზის გამო, ესარგებლობთ პირეელნაბეჭდი ტექსტებით (პრესა, 1914 წლის კრებული), ლექსებსაც თაედაპირეელი სათაურით მიეუთითებთ. მოგიერთ შემთხეეეაში, ორმაგი დასათაურების დროს, ფრჩხილებში მოთაესებულია გეიანდელი სათაური.

[2] გალაკტიონის მოგიერთ ლექსში იმედი და ბედნიერება მომაეალს უკაეშირდება, მაგრამ ეს არის აბსტრაქტული, რომანტიკული იმედი ოცნებისეული „ნეტარი მხარის" მიმნებისა („ეულნი ჰყეავიან"–).

„მწუხარება“, რომელიც პირობით პოეტურ ენაზე გადატანილი ვარიაციაა ნ. ბარათაშვილის ლექსისა „დამქროლა ქარმან სასტიკმან“, დამუშავებულია გაცრუებული იმედების, სიყოსხლის, ოცნების, რწმენის სამყაროს ნგრევისა და მის წილ მწუხარებისა და ტანჯვის დამკვიდრების რომანტიკული თემა.

რასაკვირველია, ჭაბუკი გალაკტიონის არაერთ ლექსს ლიტერატურული ტრადიცია ასაზრდოებდა, მაგრამ დასაიწყებელი არ არის ეროვნული, ყოფით-სოციალური თუ სულიერ-ფსიქოლოგიური ხასიათის რეალური ფაქტორებიც, რაც გალაკტიონისათვის ნიშანდობლივი გულწრფელობით არის გამქლავნებული ამ პერიოდის პირად წერილებში.

სულიერი ობლობის საწყის სტადიაზე რომანტიკული პიროვნება ემპირიულ სინამდვილეშივე ეძებს გამოსაყალს, ეძებს თანაგრძნობას თუ ნათესაე სულს და, როდესაც მას სამოყვადოებაში ვერ პოულობს, მიაშურებს ბუნებას, კაცთაგან მეურყეველ, წმინდა სამყოფელს.

* * *

ბუნების რომანტიკული გაგება, ძირითადად, შელინგის ნატურფილოსოფიასა და სპინოზას პანთეიზმს უფუძნებოდა, ამიტომ მას ხან პანთეისტური ელფერი დაჰკრავს, ხან ანთროპომორფიზმის სახით გვევლინება; მაგრამ არსებითი ისაა, რომ ბუნება მატერიალური სამყაროს რაღაც თავისთავად გამორჩეული სეგმენტი კი არაა, არამედ სუბიექტის მიერ გასულიერებული სინამდვილე.

გალაკტიონის ადრეულ ლირიკაში ბუნება, როგორც წესი, რომანტიზებულია. ცხადია, აქ გამოსარიცხავია 10-იან წლებამდე დაწერილი ის ლექსები, სადაც აეტორის პოეტური გემოვნებისთვის ჯერაც მისაღებია ბულბულის დაუსრულებელი გალობა და შამეის აღგზნებული ჩაჭახჭახება, ნაკადულის რხევა-სხლტომა და ცელქი ნიაღის ჩურჩული... (ლექსები „როცა ბულბული განთიადისას“, „ნიაღი“, „გამაფხულის ღამე“).

გალაკტიონის პოეზიაში იკვეთება კლასიკური რომანტიკული მოდელი პიროვნებისა და ბუნების შინაგანი თანხმიერებისა („მხოლოდ ბუნება“). პოეტი ბარათაშვილის კვალს მიჰყვება – მის არაერთ ლექსში ჩანს „შემოღამებისა“ და „ფიქრნი მტკერის პირას“ გავლენა თუ ტრანსფორმაცია. ოღონდ აქ ერთი დეტალია საინტერესო: მთაწმინდისა და მტკერის შემოგარენთა ნაცელად გალაკტიონი ახალ „განსასვენებელ ადგილს“ პოულობს – ეს არის სასაფლაო (ლექსები „სასაფლაოზე“, „სასაფლაო“). პოეტი თითქოს ბარათაშვილის წერილითაა შთაგონებული: „სასაფლაო მშვენიერი გამოგონებაა, ის აუცილებელია, რათა მოკედაი დროგამოშვებით იმაში თაეის ცხოერებას კითხულობდეს“!

ბუნებასთან ჰარმონიული ერთობის რომანტიკულ განცდამი გალაკტიონმა ახალი შტრიხი შეიტანა, რაც თაეის დროზე სწორად შეამჩნია კრიტიკოსმა აკაკი პაპავამ: „დღევანდელ პოეტებს თითქო ბუნებაც განზე გაჰყვა. ბუნება და დღევანდელი პოეტი ბარბაროსები არიან ერთმანეთისათვის, ურთიერთის არა გაეგებათ რა, თითქოს რაღაც უხეში, საგანური ძალა ჩამდგარიყოს მათ შორის“.

მართლაც, გალაკტიონის ისეთ ლექსებში, როგორიცაა „გამაფხულის მოლოდინი“, „მომაყედაი“ და სხეა, ეჭვქეშაა დაყენებული ადამიანისა და ბუნების სულიერი კაეშირი.

კონტრასტი ადამიანის სულიერ განწყობილებასა და ბუნებას შორის, რასაკვირველია, გალაკტიონს არ აღმოუჩენია, მაგრამ ამ კონტრასტის შეტანა ბუნების ტრადიციულად ჰარმონიულ რომანტიკულ განცდაში, დაეჭეების მომენტი ახალი ცნობიერების შტრიხია.

როგორც ანალოგიას, ისე კონტრასტს ბუნების მოელენებთან გალაკტიონის პოეტიკის ფორმირებისთვის თაეისი პოზიტიური მნიშენელობა ჰქონდა. ანალოგიის პრინციპს, რაც გალაკტიონის ადრეულ ლირიკაში პარალელიზმის ფორმით ელინდება, თანდათან გაიცვეება შეენაცვლა: სულიერი რეალობა ბუნების მოელენებით (ქარი, წეიმა, თოელი...) დაიშიერა და ეს ხერხი ცნობიერების შინაარსის გადმოცემის ერთ-ერთ ძირითად პრინციპად იქცა.

ამასთან ერთად, ბუნებისა და პიროვნების დაპირისპირების გამო ხდება მათი გამიჯვნა. ბუნება თაეისუფლდება სულიერი განწყობილებისადმი დაქეემდებარებული როლიდან და მეგ-ნაკლებად დამოუკიდებელი გამოსახეის საგანი ხდება.

* * *

გალაკტიონ გაბიძის ადრეულ ლირიკაში რომანტიკულ ტრადიციას უკაეშირდება სიყვარულის თემაც. მისთეის უცხოა სიყვარულის გრძნობად-ხორციელი განცდა. 10-იანი წლების მიჯნაზე დაწერილი რამდენიმე ლექსი („არ მშორდება სეედა მწარე“, „შუა ღამეა“, „მარგონი ვართ“) ერთგეარი ხარკია იმ დროს პოპულარული ფსეედოსენტიმენტალური ლირიკისადმი, ხოლო „მაისის ღამე“ – ერთადერთი გამონაკრთომი აღმოსაელური მგრძნობელობით მეფერილი ეროგიზმისა.

გალაკტიონის აღრეულ პოემაში მთელი სისაესით არის რეალიზებული სიყვარულის რომანტიკული კონცეფცია. სიყვარული რელიგიის სახეობაა, რომელიც თავისი სინათლით მსჭვალავს ადამიანის ყოფიერების ყოველ გაელეებას, სიყვარული განაგებს სამყაროს.

სიყვარულის ძალმოსილების თემა საწყისი პოსტულატის სახითაა მოცემული გალაკტიონის ცნობილ ლექსში „უსიყვარულოდ". სიყვარულს ემორჩილება პლანეტებიც და სიოს ფაქიზი მიმოხერაც, ამ გრძნობამია უყურადებისა და მშვენიერების დასაბამიც.

რომანტიზმი არა მარტო სიყვარულის ძალას აღიარებს, არამედ მას უსასრულოსთან, აბსოლუტთან მიარების სამუალებად გაიაზრებს. რომანტიკულ პიროენებას ქალში უყვარს თავისი იდეალი. ეს გრძნობა სინამდეილეში არასოდეს რეალიზდება.

მიწიერი სიყვარული მოკლებულია მარადიულობას („რა ექნა"), ივი სწრაფწარმავალია და უხანო („მესაფლავე"). „მეოსანი ხანდახან მსხეერპლი ხდება რომელიმე სისხლისმსმელი დალილასი, რომელიც თავისუფლებას მისცემს იმას იმის შემდეგ, რაც ამოსწოვა მასში უკანასკნელი სისხლი, როგორც ეს არაერთგზის დაემართა ბოდლერს", – ჩაუწერია ერთგან გალაკტიონს. ამიტომაც კითხულობს პოეტი:

დაგრჩათ კიდე ქალში რამე სანეტარო, საოცნებო?
(„ქალი და ხელოენება")

პოეტის მარტოობასა და სულით ობლობას ამქეყნიური სიყვარულის არარსებობა თუ შეუბღებლობაც განაპირობებს („მოგონება", „ეწყეული სიყვარულს").

გალაკტიონის ჭეშმარიტი თაყვანისცემის საგანია იდეალური ქალი ანუ ქალში განხორციელებული საკუთარი იდეალი. საგრფოს თეალებში პოეტი „იდუმალ, წმინდა ქეყანას" მიელტეის („ქალს მთებიდან"), იგი მისთეის „მორი, უცხო ქეყანაა" („ლაურა").

თუ როგორ ითხზეება ეს იდეალი, ჩანს გალაკტიონის 1912 წლით დათარიღებული პირადი წერილიდან: „ოცნებებმა გამიგაცეს: თითქო გაეექეი ცხოერების ვაიეაგლახს და მქონდა საკუთარი მყუდრო ბინა, მყავდა მშეენიერი ახალგაზრდა ქალი, რომელსაც სახელიც კი დავარქეი: მულეიმა. ეს იყო ჩემი თანამგრძნობელი". ამ ოცნების შედეგია ლექსი „მერიგება" (1912 წ.). ასეთიეე ოცნებისეული წარმომაელობა აქეს გრფობის ობიექტს, საერთოდ, გალაკტიონის ლირიკაში. ლექსთა სათაურები – „მორეულს", „მორი სიახლოეე", „ჩეენება", „ქალის ღანდი", „ლაურა", „სანამ შორს იყაე" – მიგეანიშნებენ, რომ პოეტის სიყვარულის საგანი არარეალურია, კონკრეტულობას მოკლებულია.

ერთ ჩანაწერში გალაკტიონ გაბიძე მსჯელობს ბარათაშეილის ლექსზე „რად პყეღრი კაცსა" და აღნიშნავს: „ბარათაშეილის სული ოცნებობს ქალის მშეენიერ სულზე... ამ მავ ლაბირინგში, შორს, დაუნრელებელ სილაეარდეში მოსჩანს სათაყვანებელი ღანდი ბეატრიჩესი, მუდმივად სასურეელი და მუდამ მიუწეეელი იდეალი, ციური, ღეთაებრივი სილამაზე, პაეროვანი, უსხეულო ღანდი შორეული ქალის, შეშნილი სინათლის, ალისა და სურნელებისაგან, ღრუბელი, ოცნება, ანგელოსთა ქეყნის ანარეკლი. ამ ქალს ბარათაშეილის ლექსში არ აქეს სახელი, მაგრამ შეიძლება განა ამ ბეატრიჩეში, ამ ღაურაში დაეინახოთ რომელიმე ქალწული ან ახალგაზრდა ქალი, რომელიც მხურეალე გრძნობით უყურადა მგოსანს სინამდეილეში?"

ეს სიტყეები შეიძლება პირდაპირ მიეუსადაგოთ გალაკტიონის პოეზიას, როგორც უზუსტესი დახასიათება სიყვარულის რომანტიკული კონცეფციისა, რომლის ერთ-ერთი აღმსარებელი თეითონაც იყო. როგორც ელენე შემოყაყს ფაუსტს დედათა სამყაროდან, ისე გამოიხმობს გალაკტიონიც ქალწულის სახეს „ბნელი ბინდბუნდით მოცულ მხარიდან", როგორც „უკედაეების უსამღერო ენით მოსაუბრე" „ჩეშთაგონების გაძარს" („ჩეენება").

გალაკტიონის სიყვარულის კონცეფცია კონდენსირებულ გამოხატულებას პოულობს ოქსიმორონულ სახეში „მორი სიახლოეე". იგი გამოხატულებაა იმ წინააღმდეგობრიეი განცდისა, როდესაც ემპირიულად ახლო მყოფი განიცდება, როგორც სულიერად უცხო და შორეული („სანამ შორს იყაე"), ხოლო ფიზიკურად არარსებული, ოცნებისეული, როგორც ახლობელი და რეალობაზე უფრო ცხადი რეალობა („მორი სიახლოეე", „ქალის ღანდი"). აქედან პირდაპირ მიემართება გმა გალაკტიონის ერთი მეხედეით ისეთი პარადოქსული ლექსებისაკენ, როგორიცაა „რაც უფრო შორს ხარ" და „სიმორით შენით".

სიყვარულის რომანტიკულ კონცეფციას უშუალოდ მიეყავართ „ახალი პოეზიისათეის" დამახასიათებელ მარადქალურის იდეასთან, რომელც ღეთისმშობლის სახესთან არის დაკაეშირებული. ამ კონტექსტშია გასააზრებელი გალაკტიონის აღრეული ლირიკის ერთ-ერთი საუკეთესო ლექსი „Ave Maria". ეს არის ინდიეიდუალიზმით გაჯერებული, სამყაროსაგან გათიშული პიროენების ცდა ღეთისმშობლის სიწმინდესა და უმანკოებასთან მიარების გზით, სიყვარულის გზით დაძლიოს შინაგანი გაუცხოება. სულიერი აღდგომა

მოიაზრება, როგორც მარადქალურის ღეთაებრივ ნათელთან მიარება. „Ave Maria" ერთგვარი პროლოგია „სილაქვარდისა", ოღონდ ჯერ კიდევ გასაელელია გზა იმედებიდან სულიერ კაცობაროფამდე.

სიყვარულის რომანტიკული კონცეფცია შინაგანად წინააღმდეგობრივია. იგი თიმაეს ერთმანეთისგან მიჩიერსა და მეციერს, რეალურსა და იდეალურს. რეალური სიყვარული არ არსებობს, ხოლო მეციური სიყვარული მიუწედომელია. ორთოდოქსი რომანტიკოსი წინააღმდეგობის ტკიეილს რწმენით აყუჩებს, ახალი დროის რომანტიკული ცნობიერებისთვის კი ამგვარი რწმენა უცხოა. „სიყვარულის გაძარი" ინგრევა, პიროვნება რჩება ოცნებათა ნამსხერევების ამარა.

გალაკტიონის ლირიკაში გრაგედია ბოლომდე თამამდება. ის, ვინც სიყვარულის განუსაზღერელ ძალმოსილებას აღიარებდა, მხოლოდ „უკანასკნელი სიყვარულის" ელეგიას კი არ გალობს, არამედ მოთქვამს სიყვარულის უნარის დაკარგვის გამო. პოეტის გულში ამოშრა „აუხდენელი ოცნება ნამი", „იმედგარი გრძობა არ შეუძლია არც სულს და არც გულს", ამიგომ ლოცვა-კურთხევას წყვეტა ცელის („ეწყვეტი სიყვარულს"). ჩნდება ქართული პოეზიისათვის სრულიად ახალი მოტივენა – ქალის ღეთაებრივ ხატებას ცელის ქალი-დემონი, ქალი, რომელიც მოკლებულია სიყვარულის ნიჭს („დაღლილ წამწამთ ქვემ").

პოზიტიური საწყისების მსხერევამ „ქალი-დემონის" ამბივალენტურ სახეში პოვა პერსონიფიკაცია: იგი მიმზიდველი, მომხიბლაეი და, ამავდროულად, ცბიერია. დემონის ნებას დამორჩილებული პოეტი წუთიერ შეების სანაცვლოდ საუკუნო წამების გზას ადგება, მიდის ჯოჯოხეთისაკენ, რომლის კარებზე წარწერილი დანგესეული დეეიმი მას კარგად ახსოვს: „დაუტევე იმედი აქ შემომსელელმა" („ერთმა წუთმა").

გალაკტიონის ადრეულ ლირიკაში მიწიერი სიყვარულის უარმყოფელი, გრანსცენდენტურ სიყვარულზე მეცნებე რომანტიკული პიროვნების ოდისეა „ქალ-დემონთან" მეხვედრით და ჯოჯოხეთის საშინელებით გასრულდა. ეს გზა უცნობი იყო ქართული კლასიკური რომანტიზმისათვის, იგი „ახალი პოეზიის" კუთვნილებაა.

* * *

რომანტიზმის განმსაზღერელი ნიშანი, აბსოლუტის ძიებასთან ერთად, არის ინდივიდუალიზმი. რომანტიზმის სუბიექტი, როგორც წესი, შემოქმედი, გამორჩეული, საკუთარ ღირსებებში დარწმუნებული პიროვნებაა, რომელიც მეპიროვნულ ფასეულობებს ელტვის.

რომანტიკულ ინდივიდუალიზმს ორი ფორმა აქვს: იგი ან უპირისპირდება მისთვის მიუღებელ საზოგადოებრივ ეითარებას, უჯანყდება სამყაროს დაკანონებულ წესრიგს, ან პასიური პროტესტის გზას მიმართავს, სინამდვილისა და საზოგადოებისაგან განრიდებული, საკუთარი სულის სიღრმეებში ინთქმება. როგორი ფორმაც არ უნდა ჰქონდეს ინდივიდუალიზმს, უცვლელია სულის დაუოკებელი ღტოლვა მეგაზიზიკური თავისუფლებისაკენ.

თავიდანვე ეიგყეი, რომ გალაკტიონ გაბიძის ადრეულ პოეზიაში (განსაკუთრებით, პოემებში) არის ლიტერატურული გზით შეთვისებული ბაირონიზმის ელემენტები, მაგრამ მისი ფაქიზი, მეცნებე ბუნებისათვის უფრო ახლობელია განმარტოება და თვითჩაღრმაეება, რასაც პოეტის ფსიქიკის შინაგან სტრუქტურასთან ერთად ხელს უწყობდა ადრეულ სიჭაბუკეშიეე არა მარტო ბაირონის, მელისა და ლერმონტოვის, არამედ რუსოს, მაგობრიანის, მიუსეს შემოქმედებასთან მიარება.

გალაკტიონის ადრეული ლირიკის სუბიექტი, რომლისთვისაც კბილმწარე მოკონებად დარჩა ბაუმეისტის ნაიერი პარმონია, რომელმაც დაკარგა ბუნებასთან კონტაქტი და სიყვარულის ღეთაებრივი უნარი, ცდილობს დაბლიოს სულიერი ობლობა, აპათია. „მუდმივ დუმილში ვერ თავსდება განჯულის გრძნობა" და იგი მიელტვის ბრძოლას, ეძიებს „ქარიშხალს და ბობოქარ ტალღებს" („ახალ ტალღას"). ბრძოლის სურეილი იგრძნობა ლექსებში „წყნარად მისცურაეს ნარნარი მთვარე", „ეით გრიგალის შემდეც ტყე-ეელი", „მიყვარს მარტო ქარიშხალი", მაგრამ აქ არ ჩანს ძლიერი რომანტიკული ნება და შემართება. პოეტის მიერ დახატული ქარიშხალი, მისი სულის ორეული, აგირებული, კაემნით მოცული ქარიშხალია. ლირიკული სუბიექტის განცდა დამარცხების გარდუვალობასთან შერიგებული სულის განცდაა, რომლის ერთადერთი ნუგეშია დამარცხების „ნანგრეებზე ახალ გრძნობათ შეება-ლხენა" („მიყვარს მარტო ქარიშხალი").

რომანტიზმის გმირის ტიპური სწრაფვა „ბედის სამზღვარის" გადალახვისაკენ გალაკტიონს ოცნებამი გადააქვს („ფანტაზია"), რეალურ ცხოვრებამი კი ის მწუხარების ტკეეა („არასდროს ისე არ მენატრება"). „დროთ სამღვარს იქით" გაღწეეა მისთვის მხოლოდ „ყრუ ძახილია" („შემოდგომა"), ამიგომ ბედთან შეურიგებლობის თემაზე საუბარი გალაკტიონის ადრეულ ლირიკაში მხოლოდ პირობითად თუ შეიძლება.

გალაკტიონის ლირიკის სუბიექტი ბრძოლაში საკუთარი ნების გარეშეა ჩართული. იგი მსხეერპლია, რომელსაც ბობოქარმა „ცხოერების ზღვამ" ყოველიეე წარსგაცა. ის განურჩეელია, რადგან დასაკარგაეი

აღარაფერი დარჩა, ბრძოლის მიზანი კი არ აქვს. ამიგომაც მხოლოდდა ინერციით, „სტიქიური გულისთქმით“ იბრძვის („იბობოქრე“).

ცნობილ ლექსში „მაყი ყორანი“ გალაკტიონი ბარათაშვილის „მერნის“ სიტუაციას გეთაევამობს, მაგრამ მსგავს სიტუაციაში ორი განსხვავებული პიროვნება მოქმედებს. „მერნის“ მხედარი თავგანწირვით „მიფრინავს“, გალაკტიონის ლირიკული პერსონაჟი კი გზამე „მიდის“ დაფიქრებული. „მერანმა“ მხოლოდ ერთი მიმართულება იცის – წინ, უსაზღვროებისაკენ! „მაყი ყორნის“ ლირიკული სუბიექტი უკან იხედება, რათა დაადგინოს განელილი მანძილი; იგი შორეთს გასცქერის გასაველელი გზის გასარკვევად, თუმცა იცის, რომ მოძრაობა უაზრობაა, რადგან „სივრცე უცელელია“. ის კარგავს ორიენტაციას („მაგრამ სადა ვარ? გზა აღარა სჩანს...“) და რეფლექსიებში იძირება.

გალაკტიონის ლირიკის პერსონაჟს აღარაფერი აქვს საერთო ბარათაშვილის თავგანწირულ მხედართან, რადგან მან დაკარგა მერანი – ადამიანის სულიერ სწრაფვათა ეს უკედაეი სიმბოლო. მის თეალსაწიერს მაყი ყორნის ფრთა შემოსწერს, მისი ნებისყოფა მაყი ფრინველის დემონურ ხმასა და ნებას ემორჩილება.

ანალოგიური ეითარებაა „მგმაერის სიმღერამიც“. გმირი აქაც თითქოს ბარათაშვილის თავგანწირული მხედრის გზას შესდგომია („თავგანწირულად მინდორ-ველად მიმაყრენს ცხენი“), სურს გასცდეს ბუნების მომაჯადოებელ, მაგრამ ცბიერ მყუდროებას, თითქოს ქარიშხალს ელტეის. აქ ორი მხედრის გზა იყოფა: ბარათაშვილისათეის ფორმულა „დაე, თუნდ მოვკვდე“ მეტაფიზიკური თაეისუფლებისაკენ ლტოლეის აპოთეოზია, მაღალი ეთიკური მიზნით განათებული; გალაკტიონის მხედარს არაეითარი მიზანი არა აქვს: „ყველაფერი ერთია ჩემთეის“.

საერთოდ, ოკგიმისტური ელემენტების იმეეარი ძიება გალაკტიონ ტაბიძის ადრეულ ლირიკაში, არცთუ დიდი ხნის წინათ რომ მიმართაედა ქართული ლიტერატურათმცოდნეობა, პრინციპულად მიუღებელია, რადგან პოეტის მსოფლგანცდა გამორიცხაეს ამგვარ ოკგიმიზმს. თვით იმედისა და რწმენის საილუსტრაციოდ არაერთგზის ციტირებულ ლექსში „შეეით ასწიეთ მზე, მეეით“ (ლექსის თავდაპირეელი სათაურია „სასაფლაოზე“) „მზე“ სასაფლაოდან დანახული ციური მნათობია, რომელიც წამიერად გაიელეეს „წყვდიადით მოცულ ქაოსზე“.

მაგრამ გალაკტიონის ლირიკა არც პესიმისტურია. უფრო ობიექტური იქნებოდა მსჯელობა დრამატიზმზე, რასაც სამართლიანად მოითხოვდა თეითონ პოეტი.

გალაკტიონის ადრეულ ლირიკაში ბრძოლა, ბრძოლის სტიქია აბსოლუტურ ღირებულებას იძენს, რაც ახალი მოელენაა ქართული პოემიისათეის. ბრძოლის აბსოლუტიზაციას თაეისი სპეციფიკური, პარადოქსული შინაარსი აქეს – ბრძოლის ღირებულება დამარცხებაშია. დამარცხება წარმომობს წამებას, წამება კი მშეენიერი გრძნობებისა და განცდების წყაროა. ამიგომ უყვარს პოეტს „ნანგრეეებზე ახალ ერძნობათ შეება-ლხენა“. ჩვენ აქ მიეადექით გალაკტიონის ადრეული ლირიკისა, და არა მარტო ადრეული ლირიკისათეის, უმნიშვნელოვანეს კატეგორიას – „მშეენიერ ტანჯვას“. ამ საკითხზე დეტალურად მეემჩერდებით.

* * *

უხეში, სულიერებას მოკლებული სინამდვილე რომანტიკული ცნობიერებისათეის საპყრობილეა, სადაც ის დაუსრულებელ „ენება-წამებას“ განიცდის, მაგრამ, საბედნიეროდ, არსებობს „სხეა მხარე“, სხეა ქეეყანა, იდეალური, ოცნებისეული სამყარო. გალაკტიონი ხშირად საუბრობს საოცნებო „მეშო მხარეთა“ შესახებ, რომელსაც მწუხარება და მარგოობის განცდა ქმნის: „ნაზი, წარმტაცი და მიმზიდეელი ახალი მხარე, ახალი ბინა, ჯადოთა მხარე შიმეელ-ტიტეელი მე მარგოობამ შემამჩნეეინა“ („ბინდის სტუმარი“).

პიროვნების იმედი ამ ოცნებისეული, აბსტრაქტული სამყაროს მიღწეებას უკავშირდება: „არის სადღაც ნეგარი მხარე, არის წმინდა ცა შუქით მეზნებარე“; „და მუდამ გულში გაეზრდი იმ იმედს, რომ სადღაც არის იმედის მხარე, სადაც ედემი ჰყვავის მშიანი, სადაც არ არის სული მწუხარე“. პოეტის წარმოსახვით, „იმედის მხარე“ უჭკნობი სილამაზისა და სინარნარის ქეეყანაა, რომელსაც საწუთროსაგან თიშაეს ზეცის სამღვარი: აქ, მიწაზე, კაცთა ოხერა-ეებსა ისმის, იქით კი, „ოღუმალ-მარადიულზე ესაუბრება ეარსკელაეს ეარსკელაეი“ („Astre“).

იდეალურ სამყაროში გაღწეეის სურეილი დომინანტური მოტიეია გალაკტიონის ადრეული ლირიკისა: „მე ისე ისე ეოცნებობდი სხეა ქეეყანაზე“. მაგრამ რა გზით უნდა განხორციელდეს ეს გაღწეეა? არსებობს ტრადიციული გზა სულის დათმობისა, გზა სიკვდილისა და გალაკტიონის წინამე მთელი სიმწეაეით დგება სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული თემა.

უკეალოდ ქრება ადამიანი თუ არსებობს „სხეა მხარე"? გალაკტიონს სურს სჯეროდეს „კეალ-გადაუშლელ საუკუნეთა მღაპარი", რომლის მიხედვით, სული („უჩინარი ღელეა") ჩართულია სამყაროს („ზღვის") მარადიულ მიმოქცევაში, მაგრამ ტრაგიკულად განიცდის სიცოცხლის გაქრობასაც, რადგან მასთან ერთად ქრება „ენება" („წამება"), რომელიც, როგორც ვიცით, ტკბობის წყაროა (ლექსი „ორი პეპელა").

სიკვდილთან ერთად იკარგება ადამიანის ხსენება, რადგან „დრო" მას კაცთა ხსოვნიდან ამომლის („მესაფლავე"), ხოლო „ჟამი" — სამყაროს მეხსიერებიდან („მუხა"). გაეხსენოთ, რა მოაგონა შავმა ყორანმა გალაკტიონის ლირიკულ გმირს:

დრო — უბედობის გველდით მხლებელი.
ჟამი — ყველაფრის მქნელ-გარდამქმნელი,
სიერცე — ყველაფრის მიმგეებელი!

შავმა ყორანმა პოეტს მოაგონა სიკვდილი, რომლის ფონზეც ადამიანის ყოველგვარი აქტიურობა აბრს კარგავს.

ლექსებში „მე მესიზმრება" და „სიკვდილი" გარდაცვალების აქტი გააზრებულია, როგორც იდეალურ სამყაროში გადანაცვლება, როგორც არსებობა დუმილში, სამყაროსაგან მოწყვეტილი უენებო ყოფნა. ხორცისაგან გათავისუფლებული სული ემიჯნება ამქვეყნიურ მრუნვასა და წამებას, იძირება სილაჟვარდეში, „დაეწყების წმინდა უფსკრულში". „სიკვდილი" საგულისხმო სტრიქონებით მთავრდება:

და სიკვდილის დროს გაქრა ყოველგვარ
გამოცანათა იდუმალება.

მართლია, სიკვდილი პიროვნებას სინამდვილის ტყეობიდან ათავისუფლებს, მაგრამ „სხეა სამყაროში" უენებო არსებობა გალაკტიონისთვის მიუღებელია. სიკვდილთან ერთად ქრება „ენება-წამება", ტანჯვა, ე. ი. წყარო მშვენიერებისა და პოეზიისა. ამიგომ პოეტი ვერ შეურიგდება „გამოცანათა იდუმალების გაქრობას", მას სურს სიცოცხლე ტანჯვამი: „სიკვდილო, მე ნუ მიახლოვდები, მსურს რომ ვიტანჯო და ვიეალალო", „მსურს, რომ ვიცოხლო, მსურს აღარ მოვკედე, მსურს ცრემლი ღვარო და ვიეალალო".

ტანჯვა-წამება თვითკმარ ღირებულებას იძენს. თავდაპირველად მას რელიგიური შეფერილობა აქვს — ტანჯვის, მონანიების გზით სასუფეველისკენ („ცრემლი ციურ ცერად არეს ვაპკურო, გზა ეკლიანი ცრემლით გაეკვალო"), მაგრამ ძალიან მალე ჩნდება ტანჯვით ტკბობის მოგიეი. 1909 წელს დაწერილ ლექსში „სასაფლაოზე" ვკითხულობთ: „მხოლოდ იმ გირილს და იმ მოთქმას მარგაობაში მე არ გადაეცელი არაეთარ ნეგარებაზე... მთელს სიტკბოებას მირჩევნია ბედკრულს იმ წამში ეს უიმედო, ობოლი ცრემლი".

„ტანჯვით ტკბობის" თემა სხეადასხეა ვარიაციით ხმიანდება პოეტის ლექსებში — ტანჯვის განცდა ყველგან პრინციპულად პოზიტიურია:

ვიტანჯებოდი, მაგრამ ამ ტანჯვით
გულის სიღრმეში მევე ვტკბებოდი.
(„სარკესთან")

მე ვეძებ მასში (წამებაში) თავისებურ ბედნიერებას,
იგი საესეა ძლიერებით, ვით ცეცხლის ქურა...
რომ კელაე მეიძლოს განახლების ძლევის
სიმღერა,
რაც სინამდვილემ წამართვა და გამინადგურა.
(„როგორც აჩრდილი")

წამების ცეცხლს განმაახლებელი ძალა აქეს, იგი ფერფლიდან ქმნის ძლევის სიმღერას.

სწორედ ამ კონტექსტშია გასაამრებელი ცნობილი ლექსი „ვანახლდა გული" და არა სოციალურ ასპექტში, როგორც ეს ტრადიციულად ხდებოდა. ამ ნაწარმოებში არის ერთგვარი შემართება, დაპირისპირება „მავ ბურუსთან", „წყეულ ღამესთან", სიყმაწვილის გამოგირება და ბედთან შეურიგებლობის დეკლარაციაც კი. პოეტის გული განახლდა, მაგრამ რამ განაპირობა განახლება? „წამების ცეცხლში განახლდა გული, ფერი ვიცვალე, ფერი ვიცვალე", — გვაუწყებს პოეტი. მამასადამე, ცელილება მოიგანა

„წამებამ". მეტაფორული „წამების ცეცხლიდან", როგორც ფერფლიდან ფენიქსი, აღსდგება ახალი, „ფერნაცვალი" პოეტი.

„ტანჯვით ტკბობა" ცნობილი თემაა რომანტიკულ პოეზიაში. რომანტიკული პიროვნების სულიერი ფასეულობანი და მწვეობრიები ძალა სინამდვილესთან, სამყაროსთან კონფლიქტში ყალიბდება. რომ არ იყოს ეს კონფლიქტი, რომელიც ამქვეყნიური ტანჯვა-წამების მიზეზია, არ იქნებოდა არც სულიერი ცხოერების ის სიმდიდრე, რაც ყველაზე არსებითია რომანტიზმისათვის, რაც შემოქმედების საფუძველს ქმნის. ამიგომ რომანტიკული პიროვნება, რომელიც იტანჯება ცხოერებისეული დისჰარმონიით, ტკბება კიდეც თავისი ტანჯვით.

რომანტიკული კონცეფციის მიხედით, პოეტი ღეთაებრიეი მისიის მქონე პიროვნებაა, წინასწარმეგყველი და მისანი, მაგარებელი უმაღლესი შემეცნებისა. პოეტი გენიოსია, რომელიც თავისი შემოქმედებითი ძალით ქმნის ახალ სამყაროს.

გალაკტიონის ლექსში „წამი შემოქმედების" პოეტი პირდაპირ არის შემკული „გენიოსის" ეპითეტით. ის ოცნებით აღფრთოვანებული, ბედისწერამე ამაღლებული პიროვნებაა „მეფე ყოელისმოქმედი" („ქვეყნად ყოელი არსის სული მემორჩილება"). უფრო მეტიც, იგი თავად ღმერთია, „ახალი ღმერთი", რომელიც თავისი სუბიექტური კანონებით ახორციელებს ახალი „მესაქმის" აქტს („დამიმორჩილდით, ყოელაფერს ვქმნი, ღმერთი ვარ, ღმერთი!").

მელინეის თეალსაბრისი გენიოსზე და ფიხტეს შეხედულება სუბიექტისადმი სინამდეილის დაქეემდებარებულობაზე, რაც რომანტიზმის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური კონცეფციის საფუძეელს წარმოადგენდა, გალაკტიონმა, ცხადია, ეეროპულ-რუსულ რომანტიკულ პოეზიასთან ზიარების გზით მიიღო.

პოეტის „უცნაურ ძალას", რომელიც მას ღემიურგად აქცეეს, მის ოცნებას, გრძნობებს, განცდებს ერთი წყარო აქეს – ეს არის წამება. ლექსში „რაა ეს გრძნობა?" გალაკტიონი პირდაპირ ამბობს, რომ „საკუთარ ძლიერ სიმღერის გრძნობას" „ქმნის მხოლოდ წამება". „ტანჯვით ტკბობის" განცდა, „მშეენიერი ტანჯის" ცნება გალაკტიონისათვის უმნიშნელოანესი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური მინაარსის მქონე კატეგორია ხდება, რომლის მეშეეობითაც იგი ცდილობს დაძლიოს რომანტიზმისთვის ნიშნეული შეურიგებელი წინააღმდეგობა სინამდეილესა და იდეალს შორის.

ეს თემა ორიგინალურად არის დამუშაებული ლექსში „ჯვარი", სადაც მოცემულია ცენტრალური სახის ორმაგი გაამრება. ჯვარი, როგორც სიმბოლო ჯვარცმისა (ტანჯეა) და, ამაეე დროს, როგორც სიმბოლო რწმენისა, აღდგომისა, ზუსტად მეესაბამება პოეტის ამბიალენტურ გრძნობას. საპირისპირო განცდათა შეთაესება ოქსიმორონის სახეს იღებს – იბადება „მშეენიერი ტანჯეა".

ამრიგად, გალაკტიონისათვის მიუღებელია მარადიულობაში უენებო ყოფნა, რადგან ქრება ტანჯეა და მასთან ერთად გზა პოეზიისაკენ. პოეტი უბრუნდება სინამდეილეს პოეზიის, მშეენიერების სახელით, რომელიც ერთადერთი მარადიული ფასეულობაა „დროშიც" და „ეამშიც".

„შერიგების" ცნება უაღრესად მნიშნელოანია გალაკტიონის მიერ შემუშაებული კონცეფციისათვის. იგი გაიელის რთულ გზას ამ ცნების იდილიურ-ყოფითი, რამდენადმე ობიექტელური გაგებიდან („შერიგება", 1912) მის ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ დაფუძნებამდე („შერიგება" 1915). „შერიგება" არ უნდა აღიქეათ პირდაპირი გაგებით, როგორც სინამდეილის მარგიეი აღიარება. იდეა, რომელიც რომანტიზმმა წამოაყენა, სინამდეილისა და ხელოენების ერთიანობის იდეა, გულისხმობდა სინამდეილის გარდაქმნას პიროენების სულიერი კანონების მიხედით. პოეტმა ისეეე უნდა იცხოეროს რეალობაში, როგორც ოცნებისეულ სამყაროში და ამ გზით მიაღწიოს ერთიანობას.

რომანტიზმმა დაამკეიდრა ცხოერების, როგორც ხელოენების აქტის, გაგება, რაც ძალიან ახლობელი აღმოჩნდა „ახალი პოეზიისთეისაც". ეს იდეა მნიშნელოანი გახდა არა მარტო გალაკტიონის პოეზიის, არამედ მისი პიროენული ბედისთეისაც.

* * *

გალაკტიონის აღრეულ ლირიკაში არაერთგზის დასტურდება კონფლიქტი შემოქმედსა და სამოგადოებას, პოეტსა და ბრბოს შორის. რაკი პოეტი მეცისაგან გამორჩეული, ნიშანდებული პიროენებაა, მისი დაპირისპირება ბრბოსთან რომანტიკოსთაგან აღიქმება, როგორც ნორმა.

უმრუნეელ ბრბოს გალაკტიონი „საკუთარ ძლიერ სიმღერის გრძნობას" უპირისპირებს. ლექსში „შორი ალერსი" გაიელებს სახე „მიწით გმობილი წინასწარმეტყეელისა", რომელსაც განდგომილებაში სწორედ საკუთარი შემოქმედების უეედაეების რწმენა განამტკიცებს. პოეტი დარწმუნდა, რომ მისი „სეედიან სიმთა მწუხარე ეღერა" არაეის სჭირდება, ხალხისა და „წმინდა პოეზიის" ცნებები ერთმანეთთან შეუთაესებელია. „წმინდა პოეზიის" მსახურება, როგორც რიტუალი, განდგომასა და მარტოობას ითხოეს („როცა ხალხში ვარ – მეკარგება რწმენა, ხალისი, როცა მარტო ვარ – მაქეს სამგოსნო წმინდა ტაძარი"). პოეტს არ

იწიდეს ყოველდღიურობას აყოლილი სახალხო მგოსნის ყალბი გეირგეინი, მისი ქნარი „მარგოობით შექმნილი ქნარია" („ჩემი ქნარი").

ლექსში „პოეტი" („ბღვის პირად მდგარი") შემოქმედისა და ბრბოს დაპირისპირების სიმბაერე თაეისებურად არის განელებული. ისინი სხეადასხეა ქეეყნის შეილები არიან: პოეტის სტიქიაა ზღეა, ბრბო კი ჭაობის ბინადარია და თაეეანს სცემს თაეის მსახურ, ყალბ პოეტურ კერპებს. განდეგილ პოეტს ერთი სურეილი აშოძრაეებს – „ღრმა სეედაში მყოფთ დაეურთხოს ძილი", თაეისი „მქუხარე, მაგრამ ნაზი სიტყეით" დაეიწყეებული, „ნამდეილი ხმები" მოაგონოს. პოეტი კისრულობს წინამძღოლის გრადიციულ მისიას, ოღონდ მისი გზა მიწაზე კი არ გადის, შეცისკენ მიემართება.

ქართული რეალისტური პოეზიის მთავარი მიზანი ხალხის გამოღეიძება და გაძღოლა გალაკტიონთან ახალი ამოცანების შესაბამისად არის ტრანსფორმირებული. მას არაეერი აქეს საერთო კონკრეტულ, ეროენულ-სოციალურ პრობლემათა გადაწყეეტასთან, რასაც ელტეოდნენ რეალისტები. გალაკტიონის სურეილია ჭეშმარიტ, აწ უკეე დაეიწყებულ, „წმინდა პოეზიას" აზიაროს ხალხი და გაუძღეეს მას „სხეა სიერცეებისაკენ", იდეალისკენ, აბსოლუტისკენ.

ამ გლობალური, უნიეერსალური მისწრაფებების ფონზე ფერმკრთალდება ისეთი ფუნდამენტური ეთიკური პრინციპიც კი, როგორიცაა ერისა და სამშობლოს მსახურება. ლექსში „სად?" გალაკტიონი კითხულობს:

რას მომცემს ისეთს მე საქართეელო,
ანდა რას მისცემს მას ჩემი ქნარი?

ამ სტრიქონებში ილიას „მგზაერის წერილების" ცნობილი მონოლოგის ხმა გამოისმის, მაგრამ იგი ურეყეი ნებისა და რწმენის „თერგდალეულს" კი არ ეკუთენის, არამედ ახალი ცნობიერების მქონე პიროენებას, რომელიც სულ სხეა ფასეულობებზეა ორიენტირებული.

* * *

სამშობლოს თემას გალაკტიონის ლირიკაში არაერთი ლექსი ეძღენება. მისთეის უცნობი არაა მოთქმა ეროენული ჩაგერის, თაეისუფლების დაკარგეის გამო (ლექსები „საღამო", „კოლხიდაში", „ბრძოლაში ეეძებ"), აღგაცება მშობლიური ბუნებით და ამ ფონზე განცდილი უკმარობის გრძნობა („გურიის მთებს"), მაგრამ პოეტის ხმა განგებასთან შერიგებული, ერთგეარად „გულცივი და მშეიდი ხმაა" („კოლხიდაში").

გალაკტიონის ლირიკაში გაისმის სამშობლოს დაგოეების, სამშობლოსთან გამოთხოეების მოტიეი. მაგრამ ეს არ არის საკაცობრიო მიზნით ანთებული მხედრის გრაგიკული ყიეილი – „ნუ დაეიმარხო ჩემსა მამულში". იგი არც „ყეარლის მთების" ავტორის იმედიანი გმაა. ლექსებში „დრიაღისა ეიწრო კლდეებში", „გამოსალმება", „სად?", „ბედს იქით" გეესაუბრება „მოწყენილი გზის" მგზაერი, „მწამელელ გრძნობებით" გატანჯული, უმიზნო მარგოსული. სამშობლოსთან სამუდამო გამოთხოეება რომანტიზებულია გაქცეეასა თუ განდეენაზე მინიშნებით. იგი აღქმულია, როგორც „ბედს იქით" გასელა, უცხო მხარეში გაღწეეა, სადაც მას „მყუდრო სამარე" თუ „მორი ედემი" ელოდება.

იბადება სამშობლოსგან გაუცხოების მოტიეი, რომელსაც გალაკტიონამდე ქართული პოეზია არ იცნობდა. ლექსი „სამშობლოში" გეიჩეენებს, თუ როგორ იმლება თაეისუფლებაწართმეული მამულის კონგურები. პოეტის ჭეშმარიტ სამშობლოდ ოცნება იქცეეა. ოცნების შეილისათეის უცხო და მიუღებელია რეალური სინამდეილე და რეალური ქეეყანა – იბადება სამშობლოში უსამშობლობის განცდა: „ჩემთეის მარგოდენ უდაბნოა ჩემი სამშობლო", „სამშობლოსთეის შენ უცხო ხარ და უცხოა იგი შენთეის".

ეს მოტიეი შემდგომ უფრო ღრმაედება და დრამატულ სიმძაფრეს იძენს „არგისტული ყეაეილების" პერიოდის არაერთ ლექსში.

* * *

გალაკტიონის ჭეშმარიტი სამშობლო არის პოეზია, რომელიც ერთდროულად აბსოლუტთან მიარების სამუალებაცაა და სინამდეილესთან „მერიგების" მიზეზიც. პოეზიის სამყაროს აღმოჩენამ სულ სხეა სინათლით გაანათა მარგოობით გატანჯული სული. რაფაელის მადონას ღეთაებრიეი მშეენიერებით მოჯადოებული პოეტი დაასკენის, რომ სინამდეილეზე ამაღლების ერთადერთი გზა მშეენიერებასთან მიარებაა. „მაეი ღეის" „სიეაგლახე" ხელოენებით დაიძლეეა („ფანტაზია"). სიტყეებს „მადონა" და „შეენება" ამ ლექსში უძღეის ეპითეტი „უცხო" – „უცხო მადონა", „უცხო შეენება", რითაც ხაზგასმულია თაყეანისცემის ობიექტის არამიწიერი, ციური წარმომაელობა. ისიც საგულისხმოა, რომ პოეტს განსაკუთრებით აღელეებს მადონას სახეზე აღბეჭდილი „უცნაური ფიქრი", უცნაური, როგორც სინონიმი „იდუმალისა", „შეუცნობისა".

პოემია „ბედით რჩეულთა“ თავმესაფარია, ჩვენს „მიმქრალ ცხადზე უფრო წარმტაცი და დიდებული“ („პოეზია“). იქ, სულიერ სამშობლოში, პოეტს ელიან მონათესავე სულები – დანტე, პეტრარკა, ბაირონი, რუსთველი, ბარათაშვილი („პოეტს“). პოეტი მარტო არ არის, რადგან არსებობს მარტოობისა და წამების მშვენიერებად გარდამქმნელი ჯადოსნობა – პოეზია.

რეალობასთან „მერიგება“ პოეზიის სახელით, ცხადია, ვერ ათავისუფლებდა პოეტს ემპირიული სამყაროს მარწუხებისაგან. დროებით მიყუჩებული დაპირისპირება დემონური ძალით შეახსენებდა თავს, ბადებდა ეჭვს და გამოუვალობის დამთრგუნველ გრძნობას.

ლექსში „იდეალი“ („დღეთა გარდასულთა“) მოცემულია მწარე თავდასავალი სულისა, რომელიც იდეალს მიელტეოდა, მაგრამ იმედგაცრუების მსხვერპლი გახდა. სულით ობოლმა პოეტმა შექმნა „სიყმაწვილის ტკბილთა დღეთა მოჩვენება“, გააცოცხლა ბავშვობის ჰარმონიული სამყარო და მასზე ოცნებით სულდგმულობდა; მაგრამ ოცნება გაიბზარა და „რწმენის ტყმს“ დაღუპა დამუქრა. ამ დროს პოეტმა წამიერად იხილა „მოჩვენების მსგავსი სახე“ ანუ იდეალი, რომელმაც „ჰაეროვან ქალწულთ მორის“ გაიელვა და უმალ გაქრა. ამის შემდეგ პოეტი დაჟინებით ეძებდა მას, მაგრამ ვერც ამქვეყნად და ვერც ოცნებისეულ სამყაროში ვეღარ მიაგნო. იმედი იღვიძებს „რწმენის გემი“ მალე კლდეს შეეხეჩება.

ის, რაც „იდეალში“ ნარაცია-დესკრიფციით არის გადმოცემული, ლაკონიური პოეტური ფორმით არის გაცხადებული „სანთლებში“, სადაც „მეზღაურისა“ და „სანთლების“ ტრადიციული სახე-სიმბოლოებით გამოსახულია იდეალების მიუწედომლობით გამოწვეული ტრაგედია.

გალაკტიონის სულიერი განვითარების გზაზე განსაკუთრებული ნიშანსვეტია ლექსი „უდაბნო“. უდაბნო ამქვეყნიური ცხოვრების, სინამდვილის სიმბოლოა. ამ ლექსში სეპტიციზმით გამსჭვალული გონების მიერ ყველაფერი ეჭვქვეშაა დაყენებული. უარიყოფა ბავშვობის ჰარმონია, სიყვარული, მეგობრობა, სამშობლო, სამყარო, ყოველივე, რასაც ოდესმე ფასი ქონდა ემპირიულ რეალობაში დატყვევებული „ობოლ სულისთვის“. სკეპსისი იმდენად ღრმავდება, რომ ნეგაციის საგანი ხდება თავად ლტოლვა „უსაზღეროსა და მიუწვდომლისკენ“, უარიყოფა თვით პოეზიაც კი („ვიმღერო? მაგრამ ჩემთვის რაა ჩემი სიმღერა?“). სულში „სიცარიელის შავი ნისლი“ ისადგურებს.

ამ ლექსს არაერთი ძაფი აკავშირებს ბარათაშვილის ლირიკასთან (მოტივები, სახეობრიობა, ლექსიკა), მაგრამ ახალია უარყოფის ყოელისმომცველი პათოსი, როგორც ნიშანი ახალი ცნობიერებისა.

გალაკტიონის პოეზიაში ახლებური ძალით დაისმის მარადიული კითხვები: „რად ეცხოერობ, რისთვის?“, „რაა სიცოცხლე, რაა საფლაე, სად სჩანს ცხოერება, სად გათავდება? ადამიანი რისთვის არსებობს, ან არის შეცა სადმე თუ არა?“ ეს კითხვები თავიდანვე აწეალებდა ჭაბუკ პოეტს („ღამე“, 1909 წელი), მაგრამ აწ უკვე მსოფლმხედველობრივ ღირებულებას იძენს, ცხოერების სამრისის ძიებად იქცევა. მისთვის ახლობელი ხდება მანფრედისა და ფაუსტის მაძიებელი სულისკვეთებაც და ჰამლეტის ჭერეტითი სკეპტიციზმიც.

„უდაბნოში“ გაცხადებული სულის კრიზისი გალაკტიონის ადრეულ ლირიკაში სამყაროსადმი სრული გაუცხოებით მთაერდება. „როცა უცხო ხარ მთელი სოფლისთვის და უცხო არის შენთვის სოფელი“ („იმედთა ნაცელად“). გაუცხოების განცდა ასე ფორმულირდება:

მე ვდგაჯარ, როგორც ტყეე უცხოეთში,
როგორც სიმბარში უცხო სიმბარი.
(„მთვარე მთებს ამოეფარა“)

ორი შედარებით გამოსახულ ამ ფორმაში მთელი კონცეფციაა აკუმულირებული. პოეტი „სხეა მხარეთა“ შეილია, სხეისი ნებით მოსული მიწიერ სინამდეილეში, ამიტომ იგი უცხოეთის ტყეეა. მეორე შედარებას ამოსაეალ წერტილად აქეს კალდერონისეული ცნობილი მეგაფორა – „ცხოერება სიზმარია“. თუ ცხოერება საერთოდ სიზმარია, მაშინ პოეტის ყოფნა ამ სიზმარეთში „უცხო სიზმრის“ არსებობას პგავს. მამასადამე, სიზმრად განიცდება არა მარტო ცხოერება, არამედ პიროენების არსებობაც.

ლექსში „მე მესიზმრება“ გახსნილია „უცხო სიზმრების“ შინაარსი: ეს არის „ბრაჩეულებრიეი კოცნა“ ანუ იდეალური სიყვარული, წმინდა, შორი, უცხო ქვეყანა და მარადიული ძილი, ე. ი. სიკედილი.

არსებობის სიზმარეული განცდა პიროენების გაორებას იწეევს. ჩნდება ორეულთა სამყაროს ნიშანდობლიეი საგანი – სარკე. ლექსში „სარკესთან“ არის ასეთი სტრიქონი: „დიდხანს ეუცქერდი ჩემს მეორე ჩრდილს“, რაც მხოლოდ გაორებაზე კი არ მიგეანიშნებს, არამედ კიდეე ერთხელ გამოკეთეს პოეტის ამქვეყნიური არსებობის არარეალურ ხასიათსაც. სარკეში ჩანს ჩრდილის აჩრდილი, რაც იგივე სიზმრის სიზმარია.

აჩრდილი სარკის ლანდურობიდან მალე პოეტის სულში გადაინაცვლებს, ქმნის მის იდუმალ, მეორე სახეს („მარგოოობის ეამს..."). ეს არის „მხილების სახე", „ეამების ღმერთი", მისი „სული ბოროგი". ეს არის „უარყოფის სული" – დემონი, რომელიც დიდი ხნით ჩასახლდა პოეტის არსებაში.

დემონის თემა ადრეულ შემოდის გალაკტიონ გაბიძის ლირიკაში. 1910 წელს შექმნილ ლექსში „დემონი" ბოროგი სული წარმოდგენილია არა როგორც ღვთის წინააღმდეგ ამხედრებული ძლიერი ნება, არამედ როგორც დამარცხებული, უთეისოდ, უსიყვარულოდ დარჩენილი, მარადიული სიცოცხლით დასჯილი მარგოსული. პოეგი მასში მონათესავე სულს ხედავს, თანაუგრძნობს მას. ასეეა წარმოდგენილი დემონი ლექსში „ედემის კართან" („სული მწუხარე"). ეს დემონის სახის გრადიციული, რომანგიკული ხორცშესხმაა, მაგრამ რომანგიკულ პარალელიზმს პოეგსა და დემონს შორის თანდათან ახალი პოეგიისათვის დამახასიათებელი გაიგიეება ცელის. უცხო მხარეზე მეოცნებე პოეგის სულში შეჭრილი „ბინდის სგუმარი" დაეინებით მთააგონებს მას: „იყავ საგანა, იყავ დემონი!" ღეთაებრიეის გენერდით ჩნდება დემონური, რწმენის გენერდით – ურწმუნოება და ეჭვი, სიკეთის გენერდით – ბოროგება. წარმოსახვაში ყოველიეე გაორებულ სახეს იღებს, საგნები და მოელენები აღიქმება, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა. ჰარმონიის ნაცელად წინა პლანზე გამოდის დისჰარმონია, სამყარო იმსჭვალება დისონანსებით. რომანგიკული ცნობიერება ახალი დროის ცნობიერებად გრანსფორმირდება. ასე იხაზება გალაკგიონ გაბიძის ადრეულ ლირიკაში გზა იდეალური რომანგიკული ცნობიერებიდან ახალი ეპოქის დისონანსურ ცნობიერებამდე.

ამ ახალი სულიერი მდგომარეობის გარეეეისათვის მეგად მნიშვნელოვანია ლექსი „სხეა.. ყველაეერი", სადაც ნაჩვენებია ღეთაებრივ საწყისს ჩამოშორებული, დემონურთან ნამიარები სულის მდგომარეობა. პოეგი კვლავაც „სხეა გამოძახილს უსმენს", მაგრამ აღარ განარჩევს ღეთაურსა და საგანურს, ნათელსა და ბნელს, ღმესა და ღამეს, რადგან ყველაეერი ერთია მისთეის, გარდა პოეზიისა!

მხიბლავს ეთერი
და ემღერი... ემღერი...
სხეა ყველაეერი
ერთია ჩემთეის!

გალაკგიონის ეს ლექსი ილიას „ჩიგის" ასოციაციას იწვევს, რასაც განაპირობებს როგორც რიგმულ-ინგონაციური სიახლოვე, ისე სახეობრივი პარალელი: ჩიგი – „მომღერალი პოეგი". ილიას ჩიგი „გალობს და გალობს" და ქმაყოფილია, რომ მისი პანგით ქეყანა გებება. გალაკგიონის პოეგიც „მღერის და მღერის", მაგრამ ის მხოლოდ „სხეა გამოძახილს" ელოდება, „სხეა ყველაეერი ერთია" მისთეის.

მაშასადამე, პოეგის სულში დაგრიალებულმა სამუმმა ყველაეერი მოსპო, გადარჩა მხოლოდ სიმღერა – პოეზია. ამიერიდან ცხოერების აზრი სამუდამოდ უკავშირდება ხელოენებას, მშვენიერებას – „პოეზია უპირეელეს ყოელისა".

* * *

1909 წელს გალაკგიონი წერს ლექსს დამახასიათებელი სათაურით – „ხელოენება". მოდერნიზებული თექვსმეგმარეელიანი შაირი და მონოგონური გამეორებანი გალაკგიონის მიერ აღმრდილი დღეანდელი პოეგური გემოენებისათეის ძნელად მესაგუებელია, მაგრამ ვერსიფიკაციული მაბლონის ფონზე იგი თავის დროზე სიახლედ აღიქმებოდა. ამ „ახალ" ფორმაში მოცემულია პოეზიის არსისა და დანიშნულების ის გაგება, რომელიც გალაკგიონს ამორებდა რეალისგური პოეზიის გრადიციისაგან და განსხეავებულ ესთეგიკას უდებდა სათაეეს.

ხელოენებას, გალაკგიონის აზრით, ქმნის „სისხლის ქეეთი" (განჯვა) და „სასოება" (იმედი აბსოლუგთან მიარებისა). პოეზია ამ ორი დაპირისპირებული საწყისის გაერთიანებაა („მშვენიერი განჯვა"). ამ აზრით, ხელოენების წიგნი „ცის და დედამიწის" გამაერთიანებელია.

„ღეს ის წიგნი არეის ახსოეს". დაეიწყებულია და გაყალბებული პოეზიის არსი და დანიშნულება (რეალიზმის ესთეგიკის კრიგიკა). პოეგს სურს აღადგინოს ხელოენების წიგნი, „წმინდა პოეზიის" რომანგიკული კონცეფცია, იწყებს ენებითა და შთაგონებით მუშაობას, მაგრამ ვერ განასრულებს ამ წიგნს, რადგან უკეე აღარ არის მთლიანი რომანგიკული ცნობიერების პიროენება. ის სეეასისით შეპყრობილი, ეჭეებით გასეენილი ახალი ეპოქის პირმშოა. ამიგომ არის ხელოენების მისეული წიგნი „მწარე გესლით" დაღდასმული, „შაეი წიგნი".

რომანგიკული, გაუბზარაეი ხმა პოეგს ხელოენების მარადიულობას მთააგონებს, ხოლო მეორე, თანადროული, დემონური (დეკადენგური) ხმა ჭეშმარიგი პოეზიის შექმნის შეუძლებლობას უმგიეებს. ამ მინაგანმა ჭიდილმა შეაჩერა პოეგი.

„ხელოვნებაში" სრულიად ამკარაა გალაკტიონ გაბიძის დაპირისპირება რეალისტური პოეზიის კონცეფციასთან. ილია ჭავჭავაძე ამტკიცებდა: "ხელოვნება დროა მიეიდეს ცხოვრების მდინარის ძირშია, იქ მონახოს ამრი თაეისი ცხოველი სურათებისათეის. იქ, ცხოვრების ძირში, ის იპოეის ბევრ მარგალიტს და უფრო ბევრ ლექსა და ლაფსა: არც ერთის გამოხატეა უნდა ამინებდეს ხელოვნებას, არც მეორისა".

ლექსში „მღეაო აღელდი, აღელდი" აკაკი წერდა: „მარგალიტების სალარო მენი უფსკრული გულია, მყუდროების დროს ის განძი ქეეყნისთვის დაფარულია. მხოლოდ როდესაც მრისხანებ, გულს უხსნი მზეს და მთავარსა, იმ მარგალიტებს შესტყორცნი შენს შემქმნელ არემარესა".

ახლა გალაკტიონს მოეუსმინოთ:

ხელოვნება მარგალიტს გავს, მას მღეა პყარაეს მეუცელელი.
მას ეერასოდეს ეერ მისწედება კაცის გული, კაცის ხელი.

მხატერულ სახეთა იდენტურობის ფონზე („მარგალიტი", „მდინარე", „მღეა") სრულიად ამკარაა შეხედულებათა დიამეტრული სხეაობა. რეალისტები ხელოვნების მარგალიტს ცხოერების მდინარის თუ მღეის ფსკერზე ეძებენ და მისი პოეზის რწმენაც აქეთ. გალაკტიონის მზერა ცისკენ არის მიმართული, ის „შორი მუსიკისა" და „წმინდა პოეზიის" ხმებს ისმენს. ემპირიულ სინამდეილემი არ ჩანს ამ შორი, არაქაური მუსიკის გადმოცემის გზები:

არის წმინდა პოეზია და მუსიკა არის შორი,
მაგრამ ქეეყნად არ არსებობს ცის ალერსი, ცის
ამბორი...

ემპირიული სინამდეილის ამსახეელი პოეზია გალაკტიონს არ აკმაყოფილებს, ამიგომ ის ეძებს „წმინდა პოეზისაკენ" გაკეალულ გზებს:

არის საღეთო ბილიკები ამ სივრცისკენ მიმაეალი,
აირჩიე მათგან ერთი, აირჩიე ერთი კეალი!..

პოეზიის ახალი სამყარო აღმოჩენილია, ის მიწაზე კი არა, ცაშია, მაგრამ რამდენად არის მესაძლებელი მისი წედომა და გამოსახეა? „ხელოვნება" საგულისხმო სტრიქონებით მთაერდება:

მაეი წიგნი არ თაედება, მაეი წიგნი მუა წყდება,
მას იქით კი კაცის გრძნობა და გონება ეერას
წედება.

ამ სტრიქონებმა შეუძლებელია ბარათამეილი არ გაგეახსენოს:

მაგრამ ეერ ცნობენ, გლახ, მოკედაენი განგებას
ციურს.

როგორც ბარათამეილისათეის დარჩა განუხორციელებელი „მენაარსთ სამყოფში" გაღწეეა, გალაკტიონისთეისაც ჯერჯერობით უცნობია ციური მუსიკისაკენ მიმაეალი გზები; მაგრამ მოხდა არსებითი ცელილება: რომანტიკულმა მსოფლმხედეელობრივ-მეტაეიზიკურმა ძიებებმა მხატერული ძიების ფორმა მიიღო და ფილოსოფიიდან ესთეტიკის, პოეზიის სფეროში გადაინაცელა.

ის ნიმნები, რომლითაც გალაკტიონ გაბიძე ხელოვნებას ახასიათებს – „მაეი წიგნი" (შდრ: მოეეიანებით – „მაეი პოეზია"), „დაწერილი სისხლის წეეთით", „მწარე გესლი", „შორი მუსიკა", „წმინდა პოეზია" – „ახალი პოეზიის" კონტურებს შემოწერს. „ახალი პოეზიის" მინაარსობრიეი სამყარო აღმოჩენილია. პირეელხარისხოეანი ამოცანა ხდება ახალი ფორმის, „ახალი სიტყეის" მიგნება.

(დასასრული შემდეგ ნომერში)

მაია ნაჭყებია

გალაკტიონის „ვილანელის“ რელიგიურ-ფილოსოფიური ასპექტები

გალაკტიონს აქვს ლექსი სათაურით – „ვარ გენია რიმანელი“ [1,182-182]. სიტყვა რიმანელი ჟღერადობით ადრე დაწერილი ლექსის სათაურის – „ვილანელის“ [1,90-91] ასოციაციას იწვევს, მაგრამ კავშირი ამ ორ ლექსს შორის მხოლოდ მსგავსი ჟღერადობის მქონე სიტყვებით გამოწვეულ ასოციაციას ბევრად სცილდება. წინამდებარე სტატიის მიზანს არ წარმოადგენს ანალიზი ლექსისა „ვარ გენია რიმანელი“ და ამიტომაც შემოვიფარგლებით მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ ამ ჯაჭვრედინ რითმაზე აგებულ ლექსში სიტყვა ვილანელი მეორე სტროფის სარითმო სიტყვას წარმოადგენს, რომელსაც ერითმება რიმანელი, ხოლო თვითონ ამ ორი სტრიქონის შინაარსობრივი დატვირთვიდან ნათელი ხდება იმ შინაგანი კავშირის არსებობა, რომელიც ამ ორ ლექსს შორის არსებობს:

„დავიწყებულ სიმების გვარ
ფერით ოხრავს ვილანელი,
მე მდუმარე გენია ვარ...
და გენია რიმანელი“.

ეს სტრიქონები იმით არის მნიშვნელოვანი, რომ მათში მჟღავნდება ავტორის დამოკიდებულება ლექსისადმი „ვილანელი“ – ისინი შეფასებით ხასიათს ატარებენ და ხაზს უსვამენ იმას, რომ „ვილანელის“ განწყობა დავიწყებას მიეცა, რასაც მოწმობს ლექსის – „ვარ გენია რიმანელი“ – მაჟორულობა, რომელიც რადიკალურად განსხვავდება „ვილანელის“ მელანქოლიურობისაგან.

გალაკტიონის ლექსი „ვილანელი“ 1922 წელს დაიწერა. იგი დაიბეჭდა ჟურნალ „კანდელში“ [1,349]. სათაური უკვე თავად მიუთითებს იმ სალექსო ფორმაზე, რომელსაც ავტორმა მიმართა და ამიტომაც საჭიროა ყურადღება გავამახვილოთ თვითონ ვილანელის, როგორც სალექსო ფორმის რაობაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ლიტერატურის თეორიაში არსებული მასალა ამ სალექსო ფორმის შესახებ ძირითადად ემთხვევა ერთმანეთს, საინტერესოა ის, რომ ყურადღება ყველგან სხვადასხვა საკითხებზეა გამახვილებული, ამ ცნობების შეჯერებით კი საკმაოდ სრულ სურათს ვიღებს იმისა, თუ რას წარმოადგენდა ვილანელი, როგორ წარმოიშვა და ვითარდებოდა იგი.

1) *წარმოშობა:* ვილანელი – იტალიურად მას უწოდებენ villanella-ს, ფრანგულად – villanelle-ს; სახელწოდება მომდინარეობს ლათინური villanus-იდან, რაც ნიშნავს – გლეხურს, სოფლურს და წარმოადგენს განსაკუთრებული ფორმის ლირიკულ ლექსს. თავდაპირველად, შუა საუკუნეთა იტალიისა და საფრანგეთის ხალხურ პოეზიაში ვილანელი სიმღერა იყო [2,46]; რენესანსის ეპოქაში ვილანელი იქცა ფრანგული ბუკოლიკური პოეზიის სალექსო ფორმად [3,403]; მე-16 საუკუნის ლიტერატურაში იგი გვხვდება ჟ. დიუ ბელლესთან და „პლეადის“ სხვა პოეტებთან [4,967]. სწორედ ამ დროს მოხდა მისი ფორმის საბოლოო ჩამოყალიბება.

2) *სტრუქტურა:* შუა საუკუნეებში ხშირ შემთხვევაში ვილანელი შედგებოდა ოთხი რვასტრიქონიანი სტროფისაგან და ბოლოვდებოდა ერთ ან ორსტრიქონიანი რეფრენით [3,403]. რენესანსის ეპოქაში ვილანელი შემდეგი ფორმით ჩამოყალიბდა: იგი შედგება ექვსი სამსტრიქონიანი სტროფისაგან, ტერცეტებისაგან, რომელთა შუა სტრიქონები ერთმანეთთან არის გარითმული მთელი ლექსის მანძილზე, ხოლო საწყისი სტროფის პირველი და მესამე სტრიქონები ურთიერთგარითმულია და შემდეგ გარკვეული თანამიმდევრობით მეორდებიან: ისინი რიგრიგობით აბოლოებენ ყოველ მომდევნო ტერცეტს, რითაც მოითხოვენ შესაბამის რითმებს მისი პირველი სტრიქონისათვის. ვილანელი ჩვეულებრივ შედგება ექვსი ტერცეტისა და დამასრულებელი სტრიქონისაგან [2,46; 3,403].

3) *შემდგომი განვითარება:* ვილანელის აღორძინება მოხდა მე-19 საუკუნის ფრანგულ პოეზიაში (თ. დე ბანვილი) [2,46], ამ ფორმით ვილანელს იყენებდა თ. გოტიეც [3,403]. ვილანელის ნიმუშს რუსულ ენაზე წარმოადგენს ვ. ბრიუსოვის „Все это было сон мгновенный“, გამოქვეყნებული კრებულში „Опыты“ (1918) [2,46].

ეს, რაც შეეხება თავად ვილანელს, როგორც სალექსო ფორმას, საიდანაც ჩანს, რომ გალაკტიონის ლექსი – „ვილანელი“ სალექსო ფორმის ნორმათა სრული დაცვით არის შესრულებული და მისი რითმაა aba aba aba aba aba aba a. გალაკტიონის ლექსების გამოცემებში ლექსი ინტერვალების გარეშე, გაბმით არის დაბეჭდილი, მაგრამ თვალსაჩინოებისათვის მას ვილანელის კლასიკური ფორმისათვის დამახასიათებელი სახით – ტერცეტებად დაყოფილად წარმოვადგენთ:

ვილანელი

ყოველიე ქარია და ჩვენება!
ოჰ, სიცოცხლეც უეცარი ქარია...
მარადია ერთადერთი: შვენება.

ყოველგვარი ღამეების თენება,
კარგად იცი, სულო, რომ სიზმარია,
ყოველიე ქარია და ჩვენება.

ყოველიე მერნის გადაჭენება
ნათქვამია, როგორც ძველი არია...
მარადია ერთადერთი: შვენება.

ისევ ნგრევა, ისევ ისე შენება
მოსაწყენი, მგლოვიარე ზარია,
ყველაფერი ქარია და ჩვენება.

ყოველიე: ცხედრის გამოსვენება
მხოლოდ მავნე ქვეყნის სულს უხარია,
მარადია ერთადერთი: შვენება.

სამუდამო ძილი და მოსვენება
როგორ მინდა, მაგრამ როგორ მწარეა...
ყველაფერი ქარია და ჩვენება,

მარადია ერთადერთი: შვენება.

„ვილანელი, როგორც რონდო, ისე სონეტი – წყობაა ძველი ფრანგული, იტალიური და პროვანსული პოეზიისა. ფორმა ვილანელისა ქართულ ენაზე ზემოხსენებული ლექსით პირველადაა გადმოცემული" – აღნიშნავდა 1922 წელს „გალაკტიონ ტაბიძის ჟურნალი" (ხაზი აქ და შემდგომ ჩემია – მ. ნ.) [1,349].

ის ფაქტი, რომ გალაკტიონმა საჭიროდ ჩათვალა საზოგადოების საგანგებო ყურადღების მიპყრობა ქართულ პოეზიაში მანამდე უცნობი, ახალი სალექსო ფორმის – ვილანელის – შემოტანის მიმართ, მრავალმხრივ საინტერესოა. გალაკტიონის ჩანაწერებიდან ცნობილია მისი განსაკუთრებული ინტერესი პოეტიკისადმი, ხოლო მის ინტერესს საკუთრივ სამტაეპიანი სტროფის მიმართ ადასტურებს მისი ჩანაწერი სათაურით „სამიანი" [5,167–169], რომელიც 1944 წლის შემდეგ უნდა იყოს დაწერილი [5,676]. ჩანაწერი ცამეტი პუნქტისაგან შედგება, საიდანაც თორმეტი ეთმობა მსჯელობას ქართული სამტაეპიანი სტროფის შესახებ, რომელიც ფართო კულტურული ტრადიციის კონტექსტშია განხილული, დიდ ინტერესს შეიცავს და დასმული საკითხის თეალსაზრისით საგანგებო კვლევას მოითხოვს. ქართული სამტაეპედის აღსანიშნავად გალაკტიონი ხმარობს ტერმინებს „სამაია" და „სამათანი", მაგრამ მათი მნიშვნელობის ზუსტი გამიჯვნა ამ ტექსტის მიხედვით ვერ ხერხდება.

ბოლო, მეცამეტე პუნქტი კი ეთმობა მსჯელობას დასავლეთევროპული სამტაეპედების – ტერცინისა და ტერცეტის შესახებ, რომელიც მთლიანად მოგვყავს: „13. ავიღოთ მაგალითად „ტერცინები" ან „ტერცეტი" (ფრანგული tercet) იტალიური „terza rima", ფრანგული rimes tiercenes).

ტერცეტი „ცალკეული სტროფი" (სტანსი) სამი სტრიქონისაგან დამთავრებული და დამოუკიდებელი როგორც აზრობრივად, შინაარსით, ასე აღნაგობის გარეგნული ნიშნებით (ვაჰ, მერე რა, ვითომ ჩვენ არა გვაქვს თუ?) რითმა aaa (განა მეც ასე არა მაქვს?) სამართლიანად გახდა იგი არაპოპულარული.

„ტერმინი ტერცეტი" იხმარება აგრეთვე სპეციალურად იმ სამ-სამი სტრიქონიანი სონეტებისათვის, რომლებსაც ეწოდებათ კატრენ (ლიტ. ენციკლოპედია, ტ. XI, გვ. 244).

ტერცინი იგივე სამ-სამი სტრიქონია. დანტე ფიქრობს, რომ ტენცინი გამოიგონა ბრუნეტო ლატინიმ (ვინ არის?) თვით დანტეს (1265–1321) მონუმენტალური „ღვთაებრივი კომედია" დაწერილია ტერცინებით (სამ-სამი სტრიქონი).

მაგრამ მცხეთის ტაძარი არსებობდა უფრო ადრე. ფრესკა „სამაია" იმ დროისაოო ამბობენ. სად მეცამეტე საუკუნე დანტესი და სად ჩვენი უძველესი სამაიანა.

ბრიუსოვს ტერცინები ასე აქვს აღწერილი: იტალიანური ფორმა „ტრისტიხებია"–о „*Их преимущество в связности строф, распорядком рифм*". აი სრული ისტორია ტერცინებისა, ჩემო კოდარა!

სამთანაი უფრო ძველია, უფრო რთულია, მაგრამ უფრო უბრალოა შინაგანი უბრალოებით“ [5,168-169].

„სამაიანის“ ტექსტიდან კარგად ჩანს გალაკტიონის ინტერესთა სიფართოე: ერთის მხრივ, იგი აანალიზებს ქართული სამტაეპედის ისტორიასა და შესაძლებლობებს, მეორეს მხრივ, მას ევროპულ კონტექსტში განიხილავს, მოიხმობს მისთვის ხელმისაწვდომ მასალას დასავლეთევროპული სამტაეპედის შესახებ და სიამოვნებით აღნიშნავს ქართული ფორმის უფრო ძველ წარმომავლობას, რაც მის ემოციურ შენიშვნებში კარგად ჩანს: „იავნანა უფრო ძველია“ [5,167], „ეჰ, მერე რა, ვითომ ჩვენ არა გვაქვს თუ?“ და „სამთანის“ განახლებაში თავის ღვაწლსაც აღნიშნავს: „განა მეც ასე არა მაქვს?“ [5,168] გალაკტიონის ეს ჩანაწერი პირდაპირ კავშირშია ვილანელის სალექსო ფორმასთან, რომლის სტრუქტურაც, როგორც უკვე ითქვა, სამტაეპედზე, ტერცეტებზე არის დაფუძნებული და მისი თავისებურება მდგომარეობს პირველი ტერცეტის პირველ და მესამე ტაეპთა მორიგებით განმეორებაში მთელი ლექსის მანძილზე. ვილანელის ამ პრინციპში გალაკტიონმა დაინახა ლექსში კამათის ელემენტის, დიამეტრულად დაპირისპირებულ პოზიციათა ურთიერთჭიდილის თემის შემოტანის შესაძლებლობა, რომელიც განახორციელა თეზისისა და ანტითეზისის წყვილის გათამაშებით: თეზისი – პირველი ტერცეტის პირველი ტაეპი, მეორე, მეოთხე და მეექვსე ტერცეტის მესამე ტაეპები, ანტითეზისი – პირველი ტერცეტის მესამე ტაეპი, მესამე და მეხუთე ტერცეტების მესამე ტაეპები და ვილანელის დამასრულებელი მეცხრამეტე ტაეპი.

ამრიგად, გალაკტიონმა ვილანელის სტრუქტურაში ამოიკითხა ის შესაძლებლობა, რომელიც მისი შთანაფიქრის განხორციელებისათვის იდეალურ ფორმას წარმოადგენდა.

„ვილანელის“ სტილური დომინანტი კონტრასტია. სტილური ტენდენცია, უპირველეს ყოვლისა, კონკრეტულ შინაარსობრივ ამოცანასთან არის დაკავშირებული. ჩვეულებრივ, ნაწარმოებში კონტრასტის პრინციპი მაშინ ჩნდება, როდესაც ავტორი მიისწრაფვის მკვეთრად დაუპირისპიროს ერთმანეთს ორი საპირისპირო საწყისი, კეთილი და ბოროტი, ჭეშმარიტება და სიცრუე და სხვ. ესაა ნაწარმოების იდეური და ემოციური მიმართულების არსი, რომელიც ავტორის ეთიკურ-მორალურ ძიებებსა და ამასთან მის უკომპრომისობას გამოხატავს [6,158].

შინაარსისა და ფორმის ურთიერთკავშირის თვალსაზრისით საკითხისათვის მნიშვნელოვანია ტერცინის – სამტაეპიანი სტროფის წარმოშობისა და განვითარების ისტორია. ფრანჩესკო დე სანკტისი „იტალიური ლიტერატურის ისტორიაში“ ტოსკანელ პოეტებზე მსჯელობისას ყურადღებას აქცევს იმ გარემოს, რომლის წიაღშიც წარმოიშვა იტალიური პოეზია. როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, იტალიური პოეზიის დედა მეცნიერება იყო და პირველი პოეტური შთაგონებაც სწორედ უნივერსიტეტის კედლებში იშვა, მეცნიერებამ შექმნა ახალი პოეტიკა, რომელმაც დიდი გაკეთილი იქონია ლიტერატურის შემდგომ განვითარებაზე. ახალი ტიპის პოეტი მოფიქრებული გეგმით წერდა, მისთვის პოეზია მხოლოდ ორნამეტს, ჭეშმარიტების და ფილოსოფიის მშვენიერ სამოსს წარმოადგენდა. პოეზიაში შემოვიდა რიტორიკისა და სქოლასტიკის სინატიფე და დახვეწილობა: პოეტს უნდა გამოეთქვა არა მხოლოდ ლამაზად, არამედ თემაც მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო. დანტეს მიზანს წარმოადგენდა პოეზიის მეშვეობით საშუალო ადამიანისათვის მისაწვდომი გაეხადა მეცნიერება. ახალი პოეტური სკოლის ძირითადი პრინციპები შოგუნიანით ტორკუატო ტასომ ასე ჩამოაყალიბა: „ჭეშმარიტება უნდა ისწავლებოდეს ნატიფი ლექსის ფორმით“. ამ თეორიისა და საუკეთესო წყობის შესაბამისად შეიქმნა მრავალი კანონა და სონეტი, რომლებიც რიტორიკით გაწყობილ მეცნიერულ მსჯელობას წარმოადგენდნენ [7,35-66].

როგორც ჩანს, სწორედ მეცნიერებისა და რიტორიკის სინთეზმა განაპირობა ის, რომ XIII საუკუნის იტალიაში აღმოცენებული სალექსო ფორმა სონეტი – წარმოადგენს „ყველაზე უფრო დიალექტიკურ მხატვრულ სახეობას, რადგან იგი დრამატურგიულია: თეზისი (პირველი კატრენი) იცვლება ანტითეზისით (მეორე კატრენი) და ბოლოდება სინთეზით (ორი დამასრულებელი ტერცეტი) [2,364; 3,350].

ეს მიმოხილვა იმისათვის დაგეჭირდა, რომ შესაძლებელია პარალელის გავლება სონეტს, როგორც სალექსო ფორმასა და ტერცინას – სამტაეპედს შორის. თუკი სონეტში ტრიადა განაწილებულია ორ კატრენსა და ორ ტერცეტს შორის, ამ თვალსაზრისით ტერცინა უფრო კომპაქტურია, ვინაიდან ეს იტალიური სამტაეპიანი სტროფი, რომლითაც შექმნილია „ღვთაებრივი კომედია„, „ოპტიმალურ საშუალებას იძლევა აზრის დანაწევრებისა და გრადაციისათვის ტრიადული სქემის თანახმად: თეზისი, ანტითეზისი, სინთეზი“ [3,383].

მაშასადამე, სონეტისა და ტერცინის აღმოცენება მეცნიერული, ლოგიკური აზროვნების დაღს ატარებს, მაგრამ ჩვენთვის საგულისხმოა ის, რომ გალაკტიონმა ვილანელის სტრუქტურაში, რომელიც სამტაეპედებისაგან შედგება, ამოიკითხა შესაძლებლობა დაპირისპირების ელემენტის შეტანის გზით ლექსისათვის ფილოსოფიური კამათის ფორმის მიცემა, ამ ხერხისათვის კი ტრიადის ურთიერთ-

დაპირისპირებულ წყვილს – თეზისსა და ანტითეზისს მიმართა და ამით ორი ერმანეთის საწინააღმდეგო მოსაზრების მორიგების შესაძლებლობა გამორიცხა.

ამ მცირე ზომის, ცხრამეტტაეპიან ლექსში გალაკტიონი მსოფლიო პოეზიის დიდ, ე. წ. მარადიულ თემებს უყრის თავს, თემებს, რომლებიც სხვადასხვა ეპოქებში და სხვადასხვა ქვეყნებში ერთნაირად აწუხებდათ შემოქმედთ.

ლექსი ცხოვრების წარმავლობის განცდით არის გამსჭვალული: „ყველაფერი ქარია და ჩვენება“ – ამ სტრიქონით იწყება გალაკტიონის „ვილანელი“ და ამ სიტყვებით, რომელთაც ამავე დროს კატეგორიულობის ელფერი დაჰკრავთ და ყოველგვარ შეკამათებას გამორიცხავენ, გალაკტიონი თითქოს გამოიხობს ბიბლიურ ბრძენ ეკლესიასტეს, რომელმაც ყველაფერს მიაღწია, რაც სურდა ცხოვრებაში, განიცადა ყოველივე, რაზედაც ოცნებობდა და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ეს მხოლოდ ჩვენებათა უშედეგო დევნა იყო: „ამაოება ამაოებათა, – თქვა ეკლესიასტემ, ამაოება ამაოებათა, ყოველივე ამაო“ [ეკლესიასტე, 1;2]. „ვილანელის“ პირველ სტრიქონში კოდირებული ამქვეყნიური ილუზორულობის ხატის დატვირთვა ლექსში თანდათან ღრმავდება. ლექსს შინაგანი ანტითეტურობის ფესვები მის შინაარსში არის საძიებელი. ამ ანტითეტურობის არსი მდგომარეობს წარმავალისა და ილუზორულის: „ყველაფერი ქარია და ჩვენება“ – მარადულთან დაპირისპირებაში: „მარადია ერთადერთი: შვენება“.

ორივე ეს სტრიქონი, როგორც ლაიტმოტივი, ლექსში ოთხჯერ მეორდება, რაც თვითონ ვილანელის, როგორც სალექსო ფორმის სტრუქტურაშია ჩადებული და რაც გალაკტიონმა გამოიყენა ლექსისათვის განსაკუთრებული ექსპრესიულობის მისანიჭებლად: პოეტმა განმეორებად სტრიქონებს თეზისა და ანტითეზისის ფუნქცია დააკისრა – „ყოველივე ქარია და ჩვენება“ – იწყებს პირველ ტერცეტს და როგორც დამამთავრებელი ტაეპი, ასრულებს მეორე, მეოთხე და მეექვსე ტერცეტებს. „მარადია ერთადერთი: შვენება“ – ამთავრებს პირველ, მესამე და მეხუთე ტერცეტებს და მეცხრამეტე ტაეპის სახით წარმოადგენს დასკვნას. პირველი სტრიქონის გარკვეული ინტერვალით გამეორება ცხოვრების უსასრულო წრებრუნვის მოდელს წარმოადგენს, მკითხველში ამაოების განცდის გაღრმავებას იწვევს და ჩნდება ეკლესიასტეს სიტყვების ასოციაცია: „რაც ყოფილა, იგივე იქნება და რაც მომხდარა, იგივე მოხდება, არაფერია მზის ქვეშ ახალი“ [ეკლესიასტე, 1;9].

მთელი ლექსის მანძილზე ამგვარი ემოციური შეფერილობა არ ნელდება, იცვლება თავად სურათი, რომელიც აზუსტებს სიტუაციას, პირველი სტრიქონიდან მომდინარეობს და თემის გაშლას წარმოადგენს. შეიძლება პირობითად ითქვას, რომ ლექსში ორი პოლუსი ან ორი „სიდიადეა“, რომელთაგან ერთი წარმოადგენს პესიმისტურ განსჯას წუთისოფლის პრინციპულ საკითხებზე, ხოლო მეორე მუდმივია; მას არ ახლავს თემის დაზუსტება თუ განსჯა, იგი ფორმულის სახით არის ჩამოყალიბებული და როგორც მარადიულ რელიგიურ კატეგორიას, არ სჭირდება დასაბუთება – იგი რწმენის საგანს წარმოადგენს. მაშასადამე, პოეტის ერთგვარ გაორებას, რომელიც საკუთარ თავთან კამათში გამოიხატა, ქმნის თეზისის – „ყოველივე ქარია და ჩვენება“ და ანტითეზისის – „მარადია ერთადერთი: შვენება“ – დაპირისპირება, სადაც საბოლოოდ იმარჯვებს ანტითეზისი, რადგანაც შემთხვევითი არ არის ლექსის დასრულება სტრიქონით – „მარადია ერთადერთი: შვენება“, რომელიც ამავე დროს პოეტის მსოფლმხედველობის გამოხატვაა დასკვნის სახით.

რაც შეეხება ლექსის ცალად „სიდიდეებს“, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მონაკვეთებს აყალიბებს ისეთი ლექსიკა, როგორიცაა: „ყოველივე ქარია და ჩვენება“, „ოჰ, სიცოცხლეც უეცარი ქარია“, „ნათქვამია, როგორც ძველი არია“, „ისევ ნგრევა, ისევ ისე შენება“. ამაოების განცდის გამომწვევ ამ სტრიქონებს აშკარა პარალელები ეძებნება „ეკლესიასტეში“. ამგვარად, გალაკტიონის „ვილანელში“ შეიძლება გამოიყოს ეკლესიასტეს სამი ძირითადი პოსტულატი:

<u>ამაოება ამაოებათა:</u>

1) „ყოველივე ქარია და ჩვენება!“

„განვიცადე ყოველი საქმე, რაც კი მომხდარა მზის ქვეშეთში; და აჰა, ეცანი – ამაო არის ყველაფერი და ქარის დევნა“ [ეკლესიასტე, 1;14][1].

[1] „ვიხილენ ყოველითურთ, რომელნი ქმნილ არიან მზესა ქუეშე, და აჰა, ესერა, ყოველივე ამაო და გამორჩევა სულისა“ [ეკლესიასტე, 1,14]; „და მოვიძულე ყოველითურთ ცხოვრება ჩემი და ბოროტ არს ჩემ ზედა ქმნილი იგი, რომელი იქმნების მზესა ქუეშე, რამეთუ ყოველივე ამაო და გამორჩევა სულის!“ [ეკლესიასტე, 2,17]. ეკლესიასტეს

2) „ოჰ, სიცოცხლეც უეცარი ქარია„...

„და შეეიძულე მე ეს ცხოვრება, რადგან მემწარა ყველაფერი, რაც მზის ქვეშ ხდება, რადგან ყოველი ამაოა, ქარების დევნა“ [ეკლესიასტე, 2;17].

<u>არაფერია მზის ქვეშ ახალი:</u>

1) „ნათქვამია, როგორც ძველი არია“...

„რაც ყოფილა იგიეე იქნება და რაც მოშხდარა, იგიეე მოხდება; არაფერია მზის ქვეშ ახალი. ნახაენ რასმე და იტყვიან: აჰა, ახალი, ესეც ყოფილა ჩვენს წინარე საუკუნეებში“ [ეკლესიასტე, 1;9-10].

<u>ცხოვრების დამქანცველი წრებრუნვა:</u>

1) „ისეე ნგრევა, ისეე ისე შენება“

„ყოველიევს თავის დრო აქვს და ყველაფერს თავისი ჟამი ამ ცისქვეშეთში“ [ეკლესიასტე, 3;1]. „ჟამი მოკვდინებისა და ჟამი განკურნებისა, ჟამი ნგრევისა და ჟამი შენებისა“ [ეკლესიასტე, 3;3].

ცხოვრება სასრული და ეფემერულია, ყოველიეე დროებითი და წარმავალია, ხოლო სწრაფვა რაიმეს მოპოვებისა ან მოხელთებისაკენ მხოლოდ „ქარის დევნა“ და „ამაოებაა“, ასკვნის ბრძენი ეკლესიასტე. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ამაოება“ ეკლესიასტესთან და საერთოდ წმინდა წერილში ნიშნავს არა მხოლოდ პატიმოყვარეობასა და ზრუნვას წერილმანებზე, არამედ ცარიელ ცხოვრებას, ანუ ცხოვრებას, რომელშიც არ არის ღმერთი. ამაოდ ცხოვრება - ესაა დაბადება, შრომა, ტანჯვა, ყოველგვარი დროებითი სიამოვნება და საბოლოოდ სიკვდილი. ყოველიეე ეს კი არაფერია მარადიულთან შედარებით. ბრძენი ეკლესიასტე თავის მელანქოლიურ განსჯაში ადამიანის ცხოვრების რაობაზე ასკვნის, რომ სამყარო უცვლელია თავის წრებრუნვაში, შემოქმედისა და მისი გზების განგება კი ამოუცნობი, ამიტომაც იგი მოუწოდებს ადამიანებს: „მოვისმინოთ ყველაფრის თავი და ბოლო: ღვთისა გეშინოდეს და დაიცავი მცნებანი მისნი, რადგან ეს არის კაცის თავი და თავი. რადგან ყველა საქმეს სამსჯავროზე მიიტანს ღმერთი, ყოველიეე დაფარულს, კეთილს თუ ბოროტს“ [ეკლესიასტე, 12; 13-14]. „ეკლესიასტეს“ ფუნქცია არის ის, რომ მან დაუსახოს ადამიანებს გზები, რომლებიც მას მიიყვანენ მარადიულთან შერწყმასთან. ცნობიერების გარკვეულ ეტაპზე მიწიერი სიკეთე აღიქმებოდა, როგორც საზღაური ჩადენილი სიკეთისათვის. ეს იყო ზნეობრივი მსოფლწესრიგის უმარტივესი მოდელი და მასში უეჭველად იყო ჭეშმარიტების მარცვალი, მაგრამ ადამიანის შეგნებისა და პირადული საწყისის გაღრმავებასთან ერთად უნდა გახსნილიყო ახალი სულიერი ჰორიზონტები, ამისათვის ადამიანს ნათლად უნდა დაენახა, რამდენად „ამაო“ და „არამყარია“ წარმავალი სიკეთენი! ამგვარად, შეიძლება საუბარი „ეკლესიასტეს“ „ამქვეყნიური“ ილუზიებისაგან ერთგვარ გამომაფხიზლებელ ფუნქციაზე. საბოლოო ჯამში „ეკლესიასტე“ არ იძლევა პასუხს მარადიულ შეკითხვებზე, მაგრამ იგი ხელს უწყობს იმას, რომ მათ მკაფიო ფორმა მიიღონ, პასუხებს კი ბიბლიის შემდეგ წიგნებში, ძირითადად ახალ აღთქმაში ეპოულობთ.

ეკლესიასტესეული მსჯელობა სამყაროს შესახებ სხვადასხვა ეპოქის შემოქმედებს იზიდავდა, მათი შინაგანი განწყობა ეხმიანებოდა „ამაოების“ მარადიულ თემას და ამიტომაც ამუშავებდნენ მას შუა საუკუნეებისა თუ რენესანსის, ბაროკოსა თუ რომანტიზმის წარმომადგენლები, რომელთათვისაც ერთნაირად მიმზიდველი, იდუმალი და ამავე დროს ყურადსაღები იყო იგი, რადგანაც „ეკლესიასტე“ თავისი მუდმივი აქტუალურობით საოცრად ეხმიანება მოაზროვნე ადამიანის სულიერ განცდებს.

ამ მუხლების თარგმნის ორი ტრადიცია არსებობს, რომლის თანახმადაც „მცხეთურ ხელნაწერებში“ „გამორჩევა სულისა“ არის მოცემული, ახალ თარგმანში კი მას შეესატყვისება „ქარის დევნა“. იგივე ვითარებაა რუსულ თარგმანებშიც, არსებობს ორი ვერსია: „томление духа“ და „ловля ветра“.

* * *

ლექსში „ეკლესიასტეს“ თემები ერთმანეთზე ჯაჭვის რგოლებივით არის გადაბმული და უალრესად მტკიცე ერთიანობას ქმნის. განსჯის პროცესში გალაკტიონი მარადიულ თემას საკუთარ გარემოს უკავშირებს: ეროვნული ლიტერატურული საგანძურიდან მისთვის სულიერად ყველაზე ახლობელი მგოსნის შემოქმედების სიმბოლო – „მერანის“ ხატი ჩნდება, რომელიც ასევე ეკლესიასტეს კონტექსტში არის მოქცეული და შეფასებული.

„ყოველგვარი მერნის გადაჭენება
ნათქვამია, როგორც ძველი არია“.

ამ სტრიქონების წაკითხვისას მეხსიერებაში ცოცხლდება ბარათაშვილის სტროფი:

„ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირულის სულის კვეთება,
და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება;
და ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს,
და შეუპოვრად მას ჰუნე თვისი შაჰი ბედის წინ გამოუქროლდეს!“

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მომძისათვის თავის გაწირვა მისთვის გზის გასაადვილებლად ბარათაშვილს ქრისტიანული მოძღვრების კონტექსტში აქვს გააზრებული, რადგან „უფროჲს ამისსა სიყუარული არვის აქუნ, ვითარმცა თავი თჳსი დაჲდა მეგობართა ზედა თჳსთა“ [იოანე, 15;13]. „შემდგომად მოძმეს“ გალაკტიონი საკუთარ თავს მოიაზრებს, ამიტომ ეხმაურება ამ სიტყვებს თავის ლექსში და ამავე დროს სწორედ ეს უნდა იყოს მისი პესიმისტური განწყობილების საფუძველი, რადგან ბარათაშვილის სწრაფვა „ბედის სამზღვრის“ გადალახვისა გალაკტიონს თავისი დროის გადასახედიდან უკვე ილუზორულად ეჩვენება და სწორედ აქედან იღებს სათავეს ის პესიმიზმი, რომელიც მას ათქმევინებს: „ნათქვამია, როგორც ძველი არია“. ამ სიმწარენარევ სიტყვებში იკითხება სინანული იმის თაობაზე, რომ არაფერია ამქვეყნად ახალი, რომ ყოველივე ამქვეყნად ემორჩილება მოვლენათა გაუთავებელ წრებრუნვას. ისიც საყურადღებოა, რომ „ძველი არია“ იწვევს რუსული იდიომური გამოთქმის – „старые песни“–ს რემინისცენციას და ერთგვარი ნიშანია დროისა, რაღაც ისეთის ასოციაციას იწვევს, რაც უკვე კარგად არის ცნობილი, მრავალჯერ გაგონილი და ამით სტრიქონის ემოციური დატვირთვა მძაფრდება. სტრიქონისა, რომელიც თავისი არსით იგივეა, რაც ეკლესიასტესეული „რაც ყოფილა, იგივე იქნება, რაც მომხდარა, იგივე მოხდება, არაფერია მზის ქვეშ ახალი“ [ეკლესიასტე, 1;9]. საინტერესოა ის შინაგანი კავშირი ბარათაშვილისა და გალაკტიონის ტექსტებს შორის, რომელიც ალუზიების მეშვეობით მყარდება და რომელთაც ისევ „ეკლესიასტე“ აერთიანებს. ამჯერად საუბარია ბარათაშვილის ლექსზე „ფიქრნი მტკვრის პირას“, სადაც იგი ამბობს:

„არ ვიცი, ამ დროს ჩემს წინაშე ჩვენი ცხოვრება
რად იყო ფუჭი და მხოლოდღა ამაოება?“

მაშასადამე, ისევ ამაოება, ამ მარადიული თემის მომნუსხველობამ გამოახმობინა გალაკტიონს მისთვის სულიერად მონათესავე მგოსნის ჩვენება, რომელსაც ეკამათება კიდეც, რადგანაც ეჭქვეშე აყენებს „ბედის სამზღვრის“ გადალახვასაც და მოძმისათვის გზის სიძნელის გაადვილებასაც.

ცხოვრების მონოტონური, დამქანცველი წრებრუნვის აღწერისას გალაკტიონი ისევ „ეკლესიასტეს“ მიმართავს:

„ისევ ნგრევა, ისევ ისე შენება“ „უამი მოკვდინებისა და უამი განკურნებისა, უამი ნგრევისა და უამი შენებისა“ [ეკლესიასტე, 3;3].

როგორც ჩანს, ეს არის სწორედ მის მიერ აღქმული რეალობის ყველაზე ზუსტი დახასიათება. შესაძლოა, ეს მისი სულიერი განწყობილების ასახვაც იყო, იმ შინაგანი შფოთვისა და ბრძოლისა, რომელსაც შედეგად გარდაქმნა, რაღაც ცვლილება უნდა მოყვეს. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ლექსი დაწერილია 1922 წელს, უფრო დამაჯერებლად მიგვაჩნია ის, რომ ამ სტრიქონებში აირეკლა და იგულისხმება ის რეალური ტრაგიკული გარდატეხა, რომელიც მართლაც მოჰყვა რევოლუციას, როგორც „ძველის“ ნგრევისა და „ახლის შენების“ პერიოდი; „მოსაწყენი, მგლოვიარე ზარი“ კი ამ ვითარებას ნამდვილად ზუსტად მიესადაგება.

* * *

„ეკლესიასტეს“ მოტივები „ვილანელის“ მხოლოდ ერთი – ბიბლიური პლანია, მეორე პლანი კი ფილოსოფიურია და ევროპულ ლიტერატურაში ცნობილია, როგორც მეტაფორა: „ცხოვრება – სიზმარია“.

ლექსში არის ასეთი სიტყვები:

„ყოველგვარი ღამეების თენება
კარგად იცი, სულო, რომ სიზმარია“.

პირველი სტრიქონის „ღამეების თენებას“ ხსნის და აზუსტებს შემდეგი სტრიქონის „სიზმარია“, მაშასადამე, „ღამეების თენება“ უდრის „სიზმარს“. თითქოს პარადოქსი გამოდის, მაგრამ რისი თქმა სურდა ამით გალაკტიონს? სწორ გზას იგი თავად გვაკარნახობს იმით, რომ გაგვახსენებს ყველა იმ ღამეს, რომელიც მას გაუთენებია, ანუ აფართოებს არეალს და ამით „ვილანელის“ სივრცეში შემოდის ის ლექსები, სადაც ღამე პოეტს დაკავშირებული აქვს შემოქმედებით წვასა თუ განსჯასთან:

„ეხლა, როცა ამ სტრიქონს ვწერ, შუაღამე იწვის, დნება“;
„ოლონდ ვთქვა, თუ ღამემ სულში როგორ ჩაიხედა“.
(„მე და ღამე“)

ან

„და ვიცი ღელეათა საგანი,
როდესაც ღამეა უკუნი“.
(„შემოდგომა „მანკო ჩასახების“ მამათა სავანეში“)

ამ სტრიქონებიდან კარგად ჩანს, რომ სწორედ ღამით ქმნის თავის შედევრებს პოეტი, რომ ღამე მისთვის შემოქმედებითი წვის ხანაა, ეს სწორედ ის დროა, როდესაც მის სულში „იხედება ღამე“– როდესაც ის „წერს სტრიქონს“ და „ღელავს“ ანუ საბოლო ჯამში ცხოვრობს. თუ „ვილანელის“ „ღამეების თენებას“ ჩავანაცვლებთ არსობრივად მისი ეკვივალენტური ცნებით – ღვიძილით, მაშინ გამოდის, რომ ღვიძილი „სიზმარია“, ხოლო რაკი ღვიძილი ანუ ფხიზლად ყოფნა რეალური ცხოვრების სინონიმია – რადგან მხოლოდ ღვიძილის დროს აღიქვამს ადამიანი სამყაროს ადექვატურად და მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი რეალური მოქმედების განხორციელება – ვიღებთ ტოლობის შემდეგ სურათს „ღამეების თენება“=„ცხოვრებას“=„სიზმარს“, ე. ი. „ცხოვრება – სიზმარია“. სხვათა შორის ეს მეტაფორა პირდაპირ არის მოცემული გალაკტიონის „სილაჟვარდეში“, სადაც იგი ამბობს: „ჩემი ცხოვრების გზა სიზმარია“. საინტერესოა, რომ უფრო ადრინდელ ლექსში ეს ფილოსოფიური მეტაფორა მას პირდაპირ აქვს მოცემული, უფრო გვიანდელ „ვილანელში“ კი იგივე მეტაფორა ენიგმატური ფორმით არის წარმოდგენილი.

მეტაფორა „ცხოვრება – სიზმარია“ სიცოცხლისადმი პესიმისტურმა დამოკიდებულებამ წარმოშვა და მისი ფესვები ბაროკოს ეპოქას უკავშირდება, როდესაც ამქვეყნიური სამყაროსა და მის რეალიებს იგებდნენ და ასაზავდნენ, როგორც არაამქვეყნიური სამყაროს ანარეკლს, ნიშანს, სიმბოლოსა თუ ემბლემას, რადგან ბაროკოს შემეცნების წყაროდ იქცა ახსნა-განმარტებანი სწორედ მსგავსების, ალეგორიებისა და პარალელების მეშვეობით. ადამიანის ცხოვრების გაგება და აღქმა, – როგორც ჩვენების, ილუზიის, სიზმრის ან თამაშისა – სწორედ რეალობის ამგვარ ხატოვან ახსნასთან იყო დაკავშირებული [8,199–200]. ასახვის იდეა ამ ეპოქაში ძალიან ფართოდ იყო გავრცელებული სარკისა და ჩრდილის მოტივების სახით, რომელსაც უკავშირდებოდა სიზმრის მოტივი, რომელიც წარმოადგენდა ცხოვრების, როგორც უმაღლესი, მარადიული არსებობის ასახვას და ყველაზე მეტად იგი დაკავშირებული იყო ადამიანის სიცოცხლის წარმავლობის თემასთან [9,83–85]. მაშასადამე, ეკლესიასტეს „ამაოებასა“ და ბაროკოს ეპოქის ცნობილ მეტაფორას – „ცხოვრება – სიზმარია“–ს შორის – რომლითაც ესპანელმა დრამატურგმა კალდერონმა ლაკონიურად ჩამოაყალიბა თავისი პესიმისტური დამოკიდებულება სამყაროსადმი – პირდაპირი კავშირია. სხვათა შორის, საინტერესოა ასეთი პარალელი: მე–17 საუკუნის მწერლის, მორშტინის სტრიქონებს – „იმას, რითიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ტყუილად ვუწოდებთ სიცოცხლეს. ეს მხოლოდ სიზმარია, სიზმარი, რომელიც ქრება და რომელიც მხოლოდ წამიერად გვეძლევა“ [9,85] ეხმიანება გალაკტიონის ლექსის სტრიქონები:

„ყოველგვარი ღამეების თენება,
კარგად იცი სულო, რომ სიზმარია“.

და

„ყოველიე ქარია და ჩვენება,
ოჰ, სიცოცხლეც უცარი ქარია“.

მორშტინის მიხედვით, სიცოცხლე – სიზმარია, რომელიც წამიერად გვეძლევა, „ვილანელშიც“ იგივე აზრი არის გატარებული: ცხოვრება – სიზმარია, ცხოვრება უცარი ქარია.

ეკლესიასტედან მომდინარე ამაოების თემა რომ უნივერსალურია და სხვადასხვა ეპოქის ქრისტიანი მწერლები მას არაერთხელ მიმართავდნენ, ფაქტია; მაგრამ საყურადღებო ის არის, რომ ამ თემების შემდგომი განვითარება საბოლოოდ მიდიოდა ბაროკოს ეპოქის ერთ კონკრეტულ წარმოდგენამდე – „ცხოვრება – სიზმარია“. ამაზე მეტყველებს ის, რომ ევროპისაგან სრულიად მოწყვეტილ საქართველოში სამყაროს ამგვარი ხედვა სავსებით დამოუკიდებლად გაჩნდა და მისი ავტორები „ეეფხისტყაოსნის“ გაგრძელებათა ავტორები არიან. ამ საკითხისადმი მიძღვნილი საგანგებო სტატიიდან [10,199–200] ახლა მხოლოდ შესაბამის ნიმუშებს მოვიხმობთ:

„აზომ არ არის სოფლისა საღამო, არცა დილია,
<u>სიზმრისა უფრო სიზმარი, ჩრდილისა უფრო ჩრდილია</u>“ (A2106).

„გასრულდა ესე ამბავი, ვითა <u>სიზმარი ღამისა</u>“ (A2121).

„ცუდია ესე სოფელი, ვითა <u>სიზმარი ღამისა</u>“ (F2124).

მოხმობილი სტრიქონები იმაზე მეტყველებენ, რომ წარმოდგენა „ცხოვრება – სიზმარია“ არ არის მხოლოდ ევროპული ლიტერატურის კუთვნილება, საქართველოში სრულიად დამოუკიდებლად იგივე განწყობილებები სუფევდა მაშინ, როდესაც ესპანეთში კალდერონის ცნობილი დრამა „ცხოვრება – სიზმარია“ იქმნებოდა.

ამგვარად, აშკარაა ლექსში ზოგადსაკაცობრიო თემებთან ერთად ეროვნული დაკონკრეტებაც: თუ ბარათაშვილთან დაკავშირებით ეს ბუნებრივად ხდება, „ცხოვრება–სიზმრის“ შემთხვევაში ეს ან ქვეცნობიერის ამოქმედებაა, ან გენიალური დამთხვევა, რომელიც მარადიულ თემათა პერიოდულ განმეორებითობას კიდევ ერთხელ ადასტურებს.

„სამუდამო ძილი და მოსვენება
როგორ მინდა, მაგრამ როგორ მწარეა...
ყველაფერი ქარია და ჩვენება“.

„ვილანელის“ ყოველი ტერცეტი გარკვეულ თემაზე ხანგრძლივი განსჯის დაჯამებას წარმოადგენს. სიცოცხლის ამაოების სურათი, რომელიც გალაკტიონმა ლექსში დახატა, მასში სასოწარკვეთილების გრძნობას ბადებს და იგი საბოლოოდ მიჰყავს „სამუდამო ძილის“, „სამუდამო მოსვენების“ ანუ ამქვეყნად არყოფნის სურვილთან, რომელიც წუთიერად ხსნად, პრობლემის გადაწყვეტად ესახება. ის, რომ გალაკტიონი ამ ლექსში თვითონვე შინაგანად ეწინააღმდეგება ამ აზრს, არ არის შემთხვევითი. სხვა ლექსში მან თითქოს ექსპერიმენტი ჩაატარა და წარმოსახვაში იმოგზაურა საიქიოში, ამ ვირტუალური მოგზაურობიდან მიღებული შთაბეჭდილება იმდენად გაუსაძლისი აღმოჩნდა, რომ ცხოვრებასა და „სამუდამო ძილს“ შორის არსებული ზღვრის გადალახვის სურვილი გაანელა. „როგორ მწარეა“... ამბობს იგი და ცოცხლდება სურათები „ლურჯა ცხენებიდან“:

„მდუმარების გარეშე და სიცივის თარეში,
სამუდამო მხარეში მხოლოდ სიმწუხარეა!
ცეცხლი არ კრთის თვალებში, წევხარ ცივ სამარეში,
წევხარ ცივ სამარეში და არც სულს უხარია“.

ან

„იჩქარიან წამები, მე კი არ მენანება,
ცრემლით არ ინამება სამუდამო ბალიში:
გაქრა ენება–წამება, როგორც ღამის ზმანება,
ვით სულის ხმოვანება ლოცვის სიმხურვალეში“.

ყურადღებას იქცევს ამ პასაჟების ლექსიკური სიახლოვეც: „სამუდამო ძილი“, „მოსვენება“, „როგორ მწარეა“, „ყველაფერი ქარია და ჩვენება“ („ვილანელი“) და „სამუდამო მხარე“; „მხოლოდ სიმწუხარეა“, „სამუდამო ბალიში“, „ღამის ზმანება“ („ლურჯა ცხენები“).

როგორც სტატიის დასაწყისში ითქვა, ვილანელი კონცეპტუალური თვალსაზრისით ანტითეტური ლექსია, სადაც ორი, ურთიერთსაწინააღმდეგო პოლუსი გვერდიგვერდ პირველსავე ტერცეტშია მოქცეული:

თეზისი – ყოველივე ქარია და ჩვენება!
ოჰ, სიცოცხლეც უეცარი ქარია...

ანტითეზისი – მარადია ერთადერთი: შენება.

მათი დროებითი „დაზაება“ ლექსისათვის ერთგვარ ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს, საიდანაც თვითოეულ მათგანს გაეხსნა გზა, რათა ლექსის სივრცეში დამოუკიდებელი ცხოერება მისცემოდათ, ხოლო თუ რა კონტექსტში მოექცეოდნენ ისინი, ეს უკვე მხოლოდ პოეტის მსოფლმხედველობაზე იყო დამოკიდებული. თეზისის – „ყოველიე ქარია და ჩენება!“ უკავშირდება „ცხოერება – სიზმარიას“, „ეკლესიასტეს“ და სამუდამო ძილის მოტიეები და იგი ყველა ამ შემთხვეევაში ტერეტის დამას-რულებელ სტრიქონს წარმოადგენს:

2) „ყოველგეარი ღამეების თენება,
კარგად იცი სულო, რომ სიზმარია,
ყოველიე ქარია და ჩენება“.

4) „ისევ ნგრეეა, ისევ ისე შენება
მოსაწყენი, მგლოეიარე ზარია,
ყველაფერი ქარია და ჩენება“.

6) „სამუდამო ძილი და მოსვენება
როგორ მინდა, მაგრამ როგორ მწარეა...
ყველაფერი ქარია და ჩენება“.

ეს სტრიქონები მთლიანად გაელენთილია ამაოების განცდით, ეს არის ცხოერების ილუზო-რულობისა და წარმავლობის უიმედო სურათები.

ანტითეზისი – „მარადია ერთადერთი: შენება“ ასრულებს ტენეტებს სადაც გააზრებულია შემოქმედის მნიშენელობა შთამომაელობისათეის და სიკდილი. ორიე შემთხვეევაში ანტითეზისი წარმოადგენს განსხეას, რომელიც ერთადერთი გზაა ხსნისაკენ:

3) „ყოველიე მერნის გადაჭენება
ნათქამია, როგორც ძეელი არია...
მარადია ერთადერთი: შენება“.

5) „ყოველიე: ცხედრის გამოსვენება
მხოლოდ მაენე ქეყნის სულს უხარია,
მარადია ერთადერთი: შენება“.

ხელმეორედ თეზისი და ანტითეზისი ერთმანეთის უშუალო მეზობლობაში ლექსის ბოლოს ხედე-ბიან, სადაც თეზისი ტერეტის დამაბოლოებელ სტრიქონს წარმოადგენს, ანტითეზისი კი ამეკრად მთლიანად ლექსს ასრულებს, რითაც თეალსაჩინო ხდება, თუ პოეტის შინაგან ჭიდილში რომელი პოზიცია იმარჯეებს, რას ანიჭეძს იგი უპირატესობას, რა გამოხატაეს მის მიწამს. ეს არის სიტყეები – „მარადია ერთადერთი: შენება“, და ეს „ერთადერთი“ „ყველაფერს“, „ყოველიეს“, ე. ი. მრავალს უპი-რისპირდება. აქ საუბარი არ უნდა იყოს ესთეტიკურ კატეგორიაზე, რადგან მარადიული მხოლოდ მორა-ლურ-ეთიკური კატეგორიებია. ამ თეალსაზრისით საინტერესოა გალაკტიონის ერთი ჩანაწერი: „...მო-ეიგონოთ მოწამენი, რომელთაც თაეი დადეეს თაეიანთი სარწმუნოებისათეის, რომლებიც ღეთისმსახუ-რებას ასრულებდნენ თაეიანთ სალოცაე ტაძრებში და მთრთოლარე ხელით ათებდნენ სანთლებს მშეე-ნიერების წინ“ [5,61]. აქ მშეენიერება რელიგიურ ასპექტშია გააზრებული, „შენება“ და „მშეენიერება“ კი ერთდაიგივე დატეირთეის მატარებელი სიტყეებია. მაგრამ მაინც რა „შენებაზე“ ლაპარაკობს გალაკტიონი? ეფიქრობ, აქ აუცილებლად უნდა გაეიხსენოთ დოსტოეესკის ცნობილი გამოთქმა „Красота спасет мир“, რომლის შინაარსის გაგებასაც დაზუსტება ესაჭიროება. დოსტოეესკისეულ „красота“-ს ხშირად ესთეტიკურ კატეგორიად მიიჩნეეენ და ამ კონტექსტში ხშირად ხმარობენ კიდეც, სინამდეე-ლეში კი იგი ეთიკურ-მორალური კატეგორიაა და დოსტოეესკისადმი მიძღენილ წერილში მისი შესანიშნაეი განმარტება ვ. სოლოეიოემა მოგეცა: „В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты; в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. Для Достоевского же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи. Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, - эта идея есть вместе и величайшее добро и величайшая истина и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно

воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение - уже во всем есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир [11,575-576]". ამრიგად, გალაკტიონის „შეენება" მაცხოვრის და მხსნელის" – იესო ქრისტეს მეტაფორაა. ვ. სოლოვიოვის ეს ციტატა შეგნებულად არ ვთარგმნეთ.

როდესაც გალაკტიონის „ვილანელზე" ვსაუბრობთ, აუცილებლად უნდა შევეხოთ ბრიუსოვის ვილანელსაც, უთუოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ერთსა და იმავე სალექსო ფორმაში ბრიუსოვმა და გალაკტიონმა სრულიად განსხვავებული თემები განახორციელეს. ბრიუსოვის ვილანელი სასიყვარულო განცდით გამოწვეულ ტანჯვას ეძღვნება, მაშინ როდესაც გალაკტიონმა ამ სალექსო ფორმის შესაძლებლობები ურთულესი რელიგიურ-ფილოსოფიური იდეების გადმოსაცემად გამოიყენა. თვალსაჩინოებისათვის მოგვყავს ბრიუსოვის ვილანელის ტექსტი:

Все это было сон мгновенный,
Я вновь на свете одинок,
Я вновь томлюсь, как в узах пленный,

Мне снился облик незабвенный,
Румянец милых, нежных щек...
Все это было сон мгновенный!

Жизнь вновь шумит, как неизменный
Меж камней скачущий поток,
Я вновь томлюсь, как в узах пленный.

Звучал нам с неба зов блаженный,
Надежды расцветал цветок...
Все это было сон мгновенный!

Швырнул мне камень драгоценный
Водоворот и вновь увлек...
Я вновь томлюсь, как в узах пленный.

Прими, царица, мой смиренный
Привет в оправе стройных строк.
Все это было сон мгновенный,

Я вновь томлюсь, как в узах пленный.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვილანელი მომდინარეობს ლათინური villanus-დან, რაც ქართულად ნიშნავს გლეხურს, სოფლურს. მაშასადამე, რომ მოვინდომოთ ვილანელის ქართული თარგმანის, ქართული შესატყვისის მოძებნა, ეს იქნება „გლეხური", „სოფლური". ჩვენთვის სწორედ ეს მეორე მნიშვნელობა არის საინტერესო და აი რატომ: სიტყვა „სოფელს" ქართულ ენაში ორმაგი დატვირთვა აქვს – „სოფელ-ი (სოფლისა) – 1. უპირატესად გლეხებით დასახლებული ადგილი, რომლის ძირითადი მოსახლეობა სოფლის მეურნეობას მისდევს... 3. (ქვ.) ქვეყანა, მსოფლიო... იმ სოფელში (ძვ.) – საიქიოში. ამ სოფელში (ძვ.) სააქაოში, ამ ქვეყნად" [12,411]. ამ სიტყვის სემანტიკურ ბინარულობაზე რ. სირაძე წერს: „სოფელი". ბინარული სემანტიკის პრინციპი თვალსაჩინოდება ძველ ქართულ ტექსტებში „სოფლის" მნიშვნელობათა მაგალითზე. ეს სიტყვა კონკრეტული მნიშვნელობით იხმარება უძველეს ქართულ ტექსტებშივე, სადაც სოფელი ნიშნავს დაბას. ასევე, ძველთაგანვე ეს სიტყვა იხმარება ფართო მნიშვნელობით: ქვეყანა, ცხოვრება, სამყარო. ამგვარი ფართო მნიშვნელობის საზრისს წარმოაჩენს „წუთისოფელი", რომელიც მიგვანიშნებს ადამიანური ცხოვრების დროულ და სივრცულ რაობას (წუთი-სოფელი). ძველქართულში მას ენაცვლება „საწუთრო" [13,27]. მაშასადამე, ვილანელის ქართული თარგ-

მანი რომ დავაზუსტოთ, მივიღებთ: ვილანელა→სოფლური→წუთისოფლური ანუ ლექსი წუთისოფელზე, ცხოვრებაზე. ვილანელის ამგვარი განმარტება, ეფიქრობ, გვაახლოებს სათაურის გალაკტიონისეულ გააზრებასთან, სადაც მან მოახდინა ფორმისა და შინაარსის გასაოცარი სინთეზი.

გალაკტიონის პოეტურმა შთაგონებამ უამრავ სალექსო ფორმათა შორის ამოარჩია სწორედ ის ერთადერთი, რომელიც საშუალებას მისცემდა თავისი პირდაპირი, დადგენილი მნიშვნელობის გარდა დაეტია სულ სხვა, ახალი მოულოდნელი მნიშვნელობა თავად ამ სალექსო ფორმისათვის, როგორადაც ის ევროპაში ჩამოყალიბდა. სალექსო ფორმის სახელწოდების საზღვრების ვირტუოზული გაფართოებით მან შექმნა ერთგვარი ლექსი-ენიგმა. ფორმალურად გალაკტიონის „ვილანელი" ამ სალექსო ფორმისათვის საველდებულო ყველა წესის დაცვით არის შესრულებული და კლასიკური ვილანელის ნიმუშს წარმოადგენს, რაც ლექსის მხოლოდ ერთი პლანია; მეორე, დაფარული კი მდგომარეობს იმაში, თუ როგორ გაათამაშა მან სალექსო ფორმის ლათინურ-ფრანგულ-იტალიური და სახელების შინაარსი ქართული ენის შესაძლებლობათა სფეროში და რა აზრი ჩადო მასში. „სოფელი-წუთისოფელი" - ეს უკვე მნიშვნელობის სულ სხვა სემანტიკურ ველში გადატანაა და სწორედ სიტყვის ამ ტროპული მნიშვნელობის განგრძობაა მთელი ლექსი, რომელიც წუთისოფლის, ამქვეყნიური ცხოვრების გააზრებას წარმოადგენს რელიგიურ-ფილოსოფიურ კონტექსტში.

ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს გალაკტიონის ერთი ჩანაწერი, სადაც იგი სინანულს გამოთქვამს იმის თაობაზე, რომ ქართულ პოეზიაში, სამწუხაროდ, არ ხდებოდა უცხო ფორმის გადმოღება და მასში ქართული სულის შთაბერვა: „გასაოცარია, რომ ჩვენში, სადაც ასეთი გატაცება იყო სპარსული პოეზიით, ოდესმე არ არსებობდა ის გარემოება, რომ შესაძლებელი იყო გადმოღება უცხო ფორმის და იქ ქართული სულის ჩანერგვა. მაგრამ გადმოტანა სულის, ტემპერამენტის და ანგარიშის არ გაწევა ფორმასთან... უმთავრესად ასეთ იყო ძვირფასი ბესიკი" [5,160-161].

ლექსში „ვილანელი" გალაკტიონმა სწორედ ეს სურვილი განახორციელა, მან შექმნა „ქართული ვილანელი", სადაც ევროპულ ფორმაში მან განასხეულა ქართული სული, თანაც ისე, რომ ევროპულ ლირიკულ სალექსო ფორმაში ვირტუოზულად შეძლო ზოგადსაკაცობრიო თემის და მისი რელიგიურ-ფილოსოფიური ასპექტების წარმოჩენა.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. გალაკტიონ ტაბიძე, ტ. II, თბ., 1966. 2. Словарь литературоведческих терминов, М., 1974. 3. Slovník literární teorie, Praha, 1984. 4. Краткая Литературная Энциклопедия, М., 1962. 5. გალაკტიონ ტაბიძე, ტ. XII; თბ., 1975. 6. Введение в литературоведение. Литературное произведение: главные понятия и термины. Академіа, М., 1999. 7. Французское Де Санктис, История итальянской литературы, т. I, М., 1963. 8. Minárik, Jozef, Dejeny slovenskej literatury, I, Bratislava, 1985. 9. Л. А. Софронова, Принцип отражения в поэтике барокко, // Барокко в славянских культурах, М., 1982. 10. მ. ნაჭყებია, ბაროკოს ნაკადი „ვეფხისტყაოსნის" გაგრძელებებში, მაცნე, ენს, 1999, № 4. 11. Ф. М. Достоевский, Избранные сочинения, М., 1990. 12. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1984. 13. რ. სირაძე, ქართული პარადიგმული სახისმეტყველებისათვის, სჯანი, III, 2002.

Maia Nachkebia

Galaktion's "Villanella" and its Religius and Philosophical Aspects

Article is devoted to the analysis of Galaction Tabidze's poem "Villanella" and is pointed out that in the structure of the european poetical form author applied confrontation of thesis and antithesis which creates the stylistic peculiarity of the poem.

In the article are singled out the religius and philosophical aspects which correspondingly are expressed by the motives of "Eclesiastes" and the baroque perception - "The Life is Dream".

There is also shown correlation of the word **villanella** with the semantic of its georgian notion.

გალაკტიონი, მაიაკოვსკი და...

გალაკტიონი ხშირად ფიქრობდა თავისი ეპოქის ტრაგედიაზე, იმ რეჟიმზე, რომელმაც არაერთი შემოქმედი შეიწირა, მათ შორის საჭოეთის „ჩ! პოეტი“ ვლადიმერ მაიაკოვსკი, რომლის სახელმაც გალაკტიონის პოეზიასა თუ ჩანაწერებში რამდენჯერმე გაიელვა.

გალაკტიონის დაინტერესება ვ. მაიაკოვსკის ბედით შემთხვევითი არ არის. „საოცარი დამთხვევაა: ოცდაექვსმეტ წლისთ დაშორებულმა ქვეყნიერების ორმა მეზობელმა კუთხემ თითქმის ერთსა და იმავე დროს გვიწყალობა საუკუნის ორი გენია, რომლებმაც შეუპოვრად აიარეს თავიანთი მარტოობის აღმართები და სიკვდილშიაც ერთმანეთის ტრაგიკული ბედი გაიზიარეს.' ნიშანდობლივია გალაკტიონის ჩანაწერები ვ. მაიაკოვსკის შესახებ: „მარტოობის საიდუმლო, მაიაკოვსკი მარტო დარჩა (მეტისმეტად მარტო).“ სხვაგან სინანულით ჩაუნიშნავს: „არ უყვარს ახლა საზოგადოებას მაიაკოვსკი! აი, რა არის უბედურება!“ ან კიდევ: „ჩემთვის ცხადია, რომ მაიაკოვსკიზე ერთი კარგი წიგნიც კი არ არის, გარდა ტრაფარეტული გაზეთების წერილებისა!“ და ა.შ. თითოსტროფიანი ლექსებიც ჩაუწერია:

„სალამი პუშკინს, გთხოვთ მიცნობდეთ – ვარ მაიაკოვსკი
მომეცით ხელი, გულს დამადეთ: მზეა და თოვს კი.
გული მაშინებს – უწყინარი ძუ – ლომის ლეკვი.“

და კიდევ:

„ამინდია, თუმცა თოვს კი,
რომელსაც აქვს მნიშვნელობა,
მე შენ გკითხავ მაიაკოვსკი,
რა დროსია თვითმკვლელობა?“

თვალის ერთი გადაკვლებითაც ცხადია აქ გადმოცემული განწყობა: „მზეა და თოვს კი“ ან „ამინდია, თუმცა თოვს კი“..., დაახლოებით იმდაგვარი სხვაგანაც რომ აქვს გალაკტიონს და ვ. მაიაკოვსკისაც რომ მიესადაგება:

„რად გინდა იყო დიდი პოეტი
თუ სიცოცხლეში ხარ უბედური?“

მიეყვეთ თანმიმდევრობით.

ოცდაათიანი წლების დასაწყისში სტალინი ჯერ კიდევ არ იყო ის, რაც შემდგომ გახდება უზარმაზარი ქვეყნის ყოვლისშემძლე ერთპიროვნული მმართველი. სწორედ იმ პერიოდში მიმდინარეობდა კამპანია ხალხთა ბელადის სახელის დამკვიდრებისათვის. ვინ ვინ და, სტალინმა კარგად უწყოდა სიტყვის ძალა და ტალანტის ფასი. ამიტომ, ყოველნაირი ხერხით ცდილობდა, ხოტბა სწორედ ნიჭიერი პოეტებისაგან მიეღო. რაღაც ამდაგვარს მიაღწია ი. სელვინსკის, ბ. პასტერნაკისაგან, მოგვიანებით, ლაგერის ჯოჯოხეთის შემდეგ ო. მანდელშტამსაც „გამოსწურეს“ ოდა და ა.შ. კომუნისტური სისტემა არ ინდობდა იმათაც კი, ვისაც სწამდა რევოლუციისა და ერთგულად ემსახურებოდა მას. „ეელარ ეზედაე სიცოცხლის შესაძლებლობას, რადგან ხელოვნება, რომელსაც შევწირე მთელი ცხოვრება, განადგურებულია პარტიის უვიცი ხელმძღვანელობის მიერ... და მის ალდგენაზე ლაპარაკიც აღარ შეიძლება... ლენინის გარდაცვალების შემდეგ ბიჭ-ბუჭების დონემდე დაგვიყვანეს, გვანადგურებდნენ, იდეოლოგიურად გვაშინებდნენ და ამას „პარტიულობას“ უწოდებდნენ... აღსავსე ვიყავი მაღალი აზრებითა და გრძნობებით, მაგრამ ვირის მუშად მაქციეს... ლენინის დიადი მოძღვრებით თვითკმაყოფილი ნუვორიშების მიმართ სრული უნდობლობა გამიჩნდა და მათგან მოსალოდნელია კიდევ უფრო უარესი, ვიდრე სატრაპი სტალინისაგან. ის განათლებული მაინც იყო, ესენი კი უვიცები არიან. ჩემი, როგორც მწერლის, სიცოცხლე კარგავს აზრს, მიუდიარ ამ ქვეყნიდან უდიდესი სიხარულით, ვთავისუფლდები საზიზღარი არსებობისაგან, სადაც მარგუნეს მზაკვრობა, სიცრუე და ცილისწამება“. ამ სიტყვებით, შუბლში ტყვია იკრა აღ. ფადეევმა, წლების მანძილზე სსრკ მწერალთა კავშირის თავმჯდომარემ და საბჭოთა მხატვრული პროზის ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა.

რა თქმა უნდა, ასეთიეე მდგომარეობა იყო საქართველოშიც. საბჭოური რეჟიმისა და კონიუნქტურის საკითხი ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგად არის შესწავლილი. ამიტომ, სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, მხოლოდ იმას ვიტყვით - ქართეელი მწერლები იძულებულნი იყვნენ ხარკი გაეღოთ, ეს ერთადერთი გზა იყო საიმისოდ, რომ მტრულ გარემოში მათ არსებობა და ლიტერატურული მუშაობის საშუალება მისცემოდათ და... გალაკტიონის შედევრების გვერდით ქვეყნდებოდა: „მიპყევ, გაუგონე ბორბლებს", „საყვირმა დაკრა", „მჭედლების ქუჩა", „ამუშავდი მანქანაო", „შრომა და მოსვენება", „სტალინს"

მაგრამ ეს არ იყო უარინციპობა, უკანდახევა, არამცდაარამც შინაგანი გაორება, და თუ იგი მაინც „ჩანდა", ეს ფორმალური იყო. იგი არასოდეს ქცეულა ნამდვილ დილემად, არჩევანის ურთულეს პრობლემად, რადგან კონიუნქტურა სატანური ეპოქისადმი ხარკი იყო, შედეერები - ზნეობრიეი პრინციპებისადმი ერთგულების სიმბოლო.[2]

20-იანი წლების ბოლოდან, გალაკტიონი საკუთარ განწყობას მხოლოდ დღიურს ანდობს, პოეზიაში კი მოარებით, შეფარვით გამოხატავს. მძლავრობს მხატვრული სახის სიმბოლიზაცია. ამიტომ, არცთუ იშვიათად, ნაწარმოები საკმაოდ რთულ გაშიფრვასა და გააზრებას მოითხოვს. ეს გამოწვეულია როგორც მეტაფორული აზროვნების სირთულით და ქვეტექსტების სიღრმე-სიმრავლით, ასეეე ხატთა უჩვეულობითა და ასოციაციური ხვეულებით. ყოველივე ეს ემსახურებოდა იმას, რომ ნაწარმოების ბოლო ვარიანტები ემპირიულ სინამდვილეს, კონკრეტულ ფაქტებსა და მოელენებს, საბოლოოდ კი თავდაპირველ ვარიანტს დაშორებოდა. ამიტომაც, ხშირად იქ, არქივში ჩარჩენილ მასალაში არის გულწრფელი გალაკტიონი, მისი დაუფარავი გულისნადები. ამის კარგი მაგალითია 1935 წელს შექმნილ ნაწარმოებთა ერთი ნაწილი.

როგორც ცნობილია, 1935 წელს გალაკტიონმა მონაწილეობა მიიღო პარიზში გამართულ მსოფლიო მწერალთა ანტიფაშისტურ კონგრესში. რასაკვირველია, ეს მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო პოეტის ცხოვრებაში. რა თქმა უნდა, იქ მიღებულ შთაბეჭდილებათაგან ლექსებიც დაიწერა. მათ შორის „მაიაკოვსკი".

გასაოცარი სულაც არ უნდა იყოს ის, რომ პარიზში, მწერალთა კონგრესზე მაიაკოვსკის ხსენებას ლექსი მოჰყოლოდა. გალაკტიონი პატივს სცემდა მას, როგორც ნიჭიერ პოეტს და „როგორც ქართველს და ბალდათელს". მოგვიანებით, მაიაკოვსკის სახელი კიდევ ერთ ლექსში გაიელვებს. მაგრამ ამის შესახებ მოგვიანებით. ახლა ცოტა ხნით გადაეუხვეეთ და რამდენიმე სიტყვით შეეჩერდებით ვ. მაიაკოვსკიზე. ზეეით ითქვა ბ. პასტერნაკის, ი. სელეინსკის და ო. მანდელშტამის შესახებ. აი, მაიაკოვსკისთან საქმე უფრო რთულად იყო. რადგან ის „უცხო" არასოდეს ყოფილა - პირიქით, რევოლუციის მედროშედ ითვლებოდა და დაჰყრობილი ჰქონდა საბჭოელთა გულები. ამიტომაც, მისი „სხვანაირი" გამოხდომა გაცილებით საშიში იყო. არადა ამის ნიშნები ჩანდა მის პოეზიასა თუ პუბლიცისტურ გამოსელებში. მას შეეძლო ასეთი რამ ეთქვა და დაეწერა: **Неужели о Ленине тоже – вождь милостию божией? ".** ეითომ ლენინზეა დაწერილი? იმთაეითეე ცხადი იყო, რომ აქ სტალინი იგულისხმებოდა. ამას სხვა გარემოებანიც ერთოდა. ვ. მაიაკოვსკის პოემა ჰქონდა ლენინზე... აქეე შეიძლება გაეიხსენოთ „მისტერია ბუფი" (პირეელი საბჭოთა პიესა). თუ ალ. ბლოკმა თავის პოემაში „თორმეტნი" ამბოხებულების სათაეეში გულუბრყვილოდ ქრისტე წარმოადგინა, მაიაკოვსკის მისტერიაში აჯანყებულებს წინ სატანა მიუძღეით, სწორედ მისი სახელით ინგრეეა ძველი და უნდა აშენდეს ახალი, მაგრამ სისხლით მოსული უზნეონი, სამართლიან და ზნეობრივ ქვეყანას ვერ ააშენებენ. ხოლო პიესა „ბანო", შეიძლება ითქვას სასიკვდილო განაჩენის ტოლფასი იყო. სტალინი იმათ რიცხვის არ ეკუთვნოდა, ვისაც ყოველივე ამის პატივება შეეძლო. მაგრამ მან ნიჭისა და ტალანტის ფასიც იცოდა, ამიტომაც, გარეგნულად ყველაფერი შესანიშნავად იყო: „მაიაკოსკი არის და იქნება ჩვენი, საბჭოთა ეპოქის საუკეთესო, უნიჭიერესი პოეტი - ეს სიტყვები სტალინს ეკუთვნის. მაიაკოვსკის თავზე კი შავი ღრუბლები იქუფრებოდნენ და ამას ყველაზე უკეთ თვითონ გრძნობდა. სიკვდილის წინა დღეს უთქვამს: „საბჭოთა კავშირში მე ყველაზე ბედნიერი კაცი ვარ და თავი უნდა მოვიკლაო".

საკვირველია მაგრამ ფაქტია - საბჭოეთის №1 პოეტი სიცოცხლეში და სიკვდილის შემდეგაც ძლიერი იდეოლოგიური წნეხის ქვეშ იმყოფებოდა. სხვა რა დავარქვათ სამთაერობო ორგანოების მიერ სიცოცხლეშიეე მისი იუბილეს იგნორირებას (პოეტური მოღვაწეობის ოცი წლისთავი), მის ნაწარმოებთა გარკვეულ ჩარჩოში მოქცეევას და ა.შ. წლების მანძილზე ფართო მკითხველისათვის და სპეციალისტებისათვისაც უცნობი იყო პოემა „ადამიანი" (1917 წ.), რომელიც დაწერისთანავე აიკრძალა. შესწავლილი კი არა, გამოქვეყნებულიც არ ყოფილა 1918 წელს დაწერილი ანარქისტული ხასიათის მანიფესტები, რომლებშიც პირდაპირ იყო ნათქვამი: რევოლუცია არ დამთავრებულაო. უფრო მეტიც, გარდაცვალების შემდეგაც მის სულში ხელს აფათურებდნენ და უსაზღვროდნენ - ვისი გაკლენა შეიძლებოდა და ვისი არა. ვ. მაიაკოვსკის უახლოესმა ადამიანმა ლილია ბრიკმა 1966 წელს დაწერა სტატია, რომელშიც ნათქ-

ვამი იყო, რომ ფ. დოსტოევსკი, ვ. მაიაკოვსკის საყვარელი მწერალი ყოფილა და მკითხველს მოუთხრო პოეტზე ფ. დოსტოევსკის, კერძოდ მისი „ძმები კარამაზოვების“ გაელენის შესახებ. საბჭოეთში ეს აკრძალული თემა იყო (კრამოლა საბჭოთა მწერლისათვის), ამიტომაც, ხელისუფლების მითითებით, სტატიას აცილება მისცეს, ცრუ და მცდარი გზა უწოდეს. ა.შ. და ა.შ.

ირკვევა, რომ მაიაკოვსკისთან არც ისე ყოფილა საქმე, როგორც სურდათ და ხატავდნენ. ვნახოთ მისი ერთი სტროფი ცნობილი ლექსიდან „ამხანაგ ნეტტეს“ (ხომალდს და ადამიანს)“. საყოველთაოდ გავრცელებულ ტექსტში ერთგან წერია:

“...ЗдравствуйЗдравствуй НеттеН!
как етте я рад, Что ты живой
дымной жизнью труб,
канатов
и крюковкрюков”...

მაგრამ რა ეუყოთ ამ სტროფის სხვა ვარიანტს:

“...Здравствуй НеттетвуйНетте!
как яр ад, Что ты живой
дымной жизнью трубруб,
канатов
и крюков”...

ცნობილია – გასული საუკუნის 70-80-იან წლებში პოსტმოდერნულ ლიტერატურულ თეორიებში სიტყვებმა: „ტექსტი“, „მკითხველი“ ტერმინოლოგიური ხასიათი მიიღო, სადაც ტექსტი გააზრებულია როგორც დინამიური, დაუსრულებელი და ცვლადი ფენომენი, რომლის მნიშვნელობა მკითხველთან ურთიერთმიმართების შედეგია... მოკლედ რომ მოვჭრათ და მკითხველის ამ პოსტმოდერნული „უფლებით“ ვისარგებლოთ, ვ. მაიაკოვსკის ზეეით მოტანილი სტროფის (მეორე ვარიანტის) მრავალმნიშვნელობათაგან ერთ-ერთი ვარიანტით შეიძლება ამგვარი სურათის ამოკითხვაც: ჯოჯოხეთის მხრაკაცი ცეცხლი, აქეცა წამების იარაღები, მსხვერპლის ჩამოსაკიდი კაუჭიც. რაც შეეხება თოკს (ბაგირს) ის მონობის სიმბოლოა, თოკი ხშირად უჭირავს აგრეთვე ფორტუნას ალეგორიულ ფიგურას, როგორც სიცოცხლის მოკვდაობის სიმბოლო, როგორც ნიშანი მისი მოულოდნელი დასასრულისა. მილი კი ხელოვნებაში დიდებისა და სასტიკი სამსჯავროს შვიდი ანგელოსის ატრიბუტი. თუ ამ სიმბოლოებით აღძრულ წარმოსახვათა ფრაგმენტებს გაეამთლიანებთ, მიეიღებთ სურათს, საიდანაც ლუბიანკის სარდაფების სუსხიც შეიგრძნობა, ანუ პოეტის განწყობილების საეარაუდო რეკონსტრუქციაა შესაძლებელი: ლუბიანკის სუსხი, რომელიც მთელ საბჭოეთს ზაფრავდა, ჯოჯოხეთის ცეცხლის იდენტურია. ვინ იცის, იქნებ ეს სურათი უკეთ გამოხატავს პოეტის უკანასკნელი წლების განწყობას. ამგვარი სტრიქონები მაიაკოვსკისთან სხვაგანაც არის, მაგრამ ისინი არქივში ჩარჩნენ, ხელისუფლებას რეეოლუციის მეხოტბე მაიაკოვსკი სჭირდებოდა. სიმპტომატურია ვ. მაიაკოვსკის სიკვდილისშემდგომი ვითარებაც, კერძოდ, მისდამი მიძღვნილი ერთი ლექსის ისტორია. ბ. პასტერნაკმა, მეგობრის ტრაგედიით შეძრულმა ლექსი უძღვნა: „პოეტის სიკვდილი“, რომელშიც მინიშნებულია ვ. მაიაკოვსკის ირგვლივ არსებულ ატმოსფეროზე და იმ ქმედებაზე, რომელიც ავტორმა ვულკანს შეადარა, რომლის გრგვინვამ „მხდალთა და მფრთხალთა“ ქვეყანა შეაზანზარა:

„... ჭორზე დაგებულ ლოგინს გეძინა,
მიმცხრალი თრთოლვით იყავი ჩუმი,
ოცდაორი წლის ლამაზი იყავ
ტეტრაპტიხისგან წინასწართქმულით..
ბალიშს ჩაჰკრიდა ლოყა. ძილისგან
შვება მოჰგროდა ხელფეხს და თვალებს,
წამიდან წამად სიჭაბუკისას
მოგონებებით ლეწავდი კარებს.

ულეწდი კვლავ და კიდევ უფელე,
წამოეწიე ერთი კამარით.

მხდალთა და მფრთხალთა მიწისპირეთში
შენი გასროლით, ეტნისმაგვარით..." [3]
(თარგმანი თ. ჯაგოდნიშვილისა)

ეს ლექსი პირველად, რა თქმა უნდა შეკრეჭილი სახით, ჟურნალ „ნოვი მირ"-ში დაიბეჭდა (1931 წ. №1, სათაურით „ნაწყვეტი" და არა „პოეტის სიკვდილი"). საერთოდ, საბჭოთა რედაქტორები და გამომცემლები ძალზედ ემტერებოდნენ ამ ლექსის იმ სტრიქონებს, სადაც მინიშნებული იყო პოეტის ირგვლივ არსებული ატმოსფეროს („ჭორზე დაგებულ ლოგინს გეძინა") ან კიდევ კონკრეტულ ფაქტზე: „შენი გასროლით, ეტნისმაგვარით...) და ა.შ. რაც შეეხება ვ. მაიაკოვსკის სიკვდილს, სურათი აქაც საკმაოდ ბუნდოვანია. სიკვდილის მიზეზად თვითმკვლელობა დასახელდა, თვითმკვლელობის მიზეზად კი იმთავითვე სხვადასხვა ვერსია გაერცელდა, მათ შორის: პოეტის ავადმყოფობა, სასიყვარულო ისტორია და ა.შ. ახლა უკვე ცნობილია - სიცოცხლის უკანასკნელ დღეებში პოეტი „მეგობარი" ჩეკისტების გარემოცვაში იყო. ერთ-ერთი მათგანის მიერ ნაჩუქარი პისტოლეტი, შემდეგ თვითმკვლელობის იარაღად ფიგურირებდა. საეჭვოა ის გარემოებაც, რომ ცაცია მაიაკოვსკი თავს მარჯვენათი იკლავს. გამოძიების მასალები კი არქივიდან გამქრალია და ა.შ. თუმცა პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს: მოგკლავენ თუ თვითმკვლელობამდე მიგიყვანენ, შემოქმედი ადამიანის თვითმკვლელობის სურათი ხომ ტოტალიტარული საზოგადოების სუიციდურ სტრუქტურას ირეკლავს.

ახლა მივუბრუნდეთ გალაქტიონის ლექსს „მაიაკოვსკი". ამ ნაწარმოების გამოქვეყნებული ვარიანტი ხუთსტროფიანია. აქ ერთი რამ არის აღსანიშნავი, თავდაპირველად პოეტს ერთსტროფიანი ლექსი დაუწერია:

„გულმართალს სახელდობის
ჩამოაშორე ნიღაბი,
რომ დაინახო დემონის
ენერგიული ნიკაპი". [4]

ერთი ამოსუნთქვით, კალმის ერთი მოსმით გადმოცემულია „ცოცხალი გლადიატორის" - როგორც მ. ცვეტაევა უწოდებდა, პორტრეტი, რომლის ფიზიკური სურათიდან მტკიცე ზასიათი გამოკრთება. ლექსში ერთი ნიუანსია გამოკვეთილი - გალაქტიონი ცდილობს ნიღაბს იქით შეიხედოს და დაინახოს იმ პოეტის ნამდვილი სახე, რომელმაც თავის მშფოთვარე ცხოვრებას წერტილი დაუსვა.

საცნობარო ლიტერატურაში სიტყვა ნიღაბის მრავალგვარი განმარტება არსებობს, მათ შორის როგორც შენილბვა, ტრანსფორმაცია, დაცვა. აგრეთვე გადატანითი მნიშვნელობით ის აღნიშნავს მოჩვენებით, თვალის ასახვევ, ნამდვილ ზრახვათა დასაფარავ გამომეტყველებას (სიტყვას, ქცევას). ცხადია, ნიღაბი საიდუმლოს ან ილუზიის სიმბოლოა. საბჭოთა სინამდვილეში საიდუმლოც და ილუზიურიც საკმაოდ იყო და ამიტომაც შემოქმედთა უმეტესობისათვის ნიღაბი აუცილებელი ატრიბუტი იყო. თუ გავიხსენებთ ვ. მაიაკოვსკის ბობოქარ ცხოვრებას და ვირწმუნებთ გოეთეს მოსაზრებას: „პოეტური შინაარსი სხვა არაფერია, თუ არა საკუთარი ცხოვრების შინაარსი", კიდევ უფრო დამაჯერებელი ჩანს ნიღაბს იქით პოეტის ნამდვილი სახის დანახვის საჭიროება. აქვე უნდა აღინიშნოს იმ ზუსტი და მეტყველი მეტაფორის შესახებ, პოეტმა აქ რომ გამოიყენა. საუბარია კომპოზიტზე „სახეკდემობა", რომლის მეორე ნაწილის საბასეული განმარტება ამგვარია: კდემა - შიში გმობის მოლოდინსა ზედა. ალარ სურდა პოეტს ამ შიშის, სიცრუის და სიყალბის სამყაროში ცხოვრება და გაეცალა მას. რაც შეეხება სიტყვა დემონს, რომელიც კონტექსტის დომინანტი, ერთ-ერთი საყრდენი სიტყვაა, საიდანაც სხვადასხვა მიმართულებით გაიბმება უხილავი, ასოციაციური ძაფები. დემონის ერთმნიშვნელობიანი განმარტება არ არსებობს, ის აღნიშნავს ღმერთს, ბედს, უბედურებას, გენიას... აგრეთვე შთაგონებას, შემოქმედებით ენერგიასაც გამოხატავს. სწორედ ამ უკანასკნელის დატვირთვას უნდა ატარებდეს სიტყვა დემონი ზეკით მოტანილ ლექსში. ამ თვალსაზრისით ვნახოთ იმავე პერიოდში შექმნილი კიდევ ერთი ლექსი: „აბისინელი ჯარისკაცი" (1935 წ.).

ცნობილია იმდროინდელი მსოფლიო პოლიტიკური ვითარება, კერძოდ, ფაშისტური იტალიის აბისინიაში შეჭრა, რომელსაც გმობდნენ სსრკ-ში. ალბათ, აქტუალობის მისანიშნებლად. გამოქვეყნებულ ვარიანტში ნახსენებია აბისინია, აბისინელი ჯარისკაცი და იტალიაც. მაშინ როდესაც არქივში ჩარჩენილ ვარიანტებში ისინი არაა, იქ ორ დაზეა საუბარი, მაგრამ ეს სხვა საუბრის თემაა. ამჯერად ყურადღებას ჩვენთვის საინტერესო მომენტზე შევაჩერებთ, ლექსის ერთ-ერთ E ვარიანტში არის ამგვარი სიტყვები:

„... მხოლოდ აზრმა საკრემ
სხვაგან ჰპოვა საშველი,
დემონიით ძლიერი
იყო ბარათაშვილი“.

ნათელია, ამ კონტექსტში დემონი შემოქმედებით ძალად მოიაზრება, შეიძლება ითქვას, რომ პოეტმა მას გოეთესებური დატვირთვა მისცა (ამ უკანასკნელის მოსაზრებით, დემონი გენიის ცნებას უახლოვდება. დემონური უზენაესი ძალაა, ის, რასაც ვერ სწვდება ვერც განსჯა და ვერც გონება). საყურადღებოა რომ სწორედ ამ სიტყვის გამო ვერ იხილა დღის სინათლე როგორც „აბისინელი ჯარისკაცის“ თავდაპირველმა ვარიანტმა, ისე „მაიაკოვსკიმ“. ბელადის სიტყვას ვინ გადავიდოდა? ხელისუფალთათვის მაიაკოვსკი სოციალისტური რევოლუციის გულწრფელი აგიტატორი და მომღერალი იყო და მისი ნიღაბისა და ნიღბის იქით დემონურობის, თუნდაც შემოქმედებითის, დანახვა დაუშვებელი იყო და ამიტომაც ჩარჩა ეს მოკლე, სხარტი და მრავლისმთქმელი ლექსი არქივში. რაც შეეხება ამ ლექსის გამოჭეყნებულ ვარიანტს. ეითარცა ჰეშმარიტმა პოეტმა, გალაკტიონმა თავისი სათქმელი მაინც გადმოსცა, ოღონდ ამისთვის უფრო გრძელი გზა შეირჩა და აზრიც უფრო ღრმად არის ჩამარხული:

„ულევი, უანგარიშო,
შიშის და ჟრჟოლის ამტანი
შენს არემარეს, პარიზო,
აშუქებს კაფე-შანტანი.
მაიაკოვსკი ბაღდათის
ლირიკა იყო ნათელი,
საღამოედება მზე ჩადის,
მზე ჩადის, მზე ბაღდათელი.
ბევრი მინახავს ტბის თვალი
შუქგამჭვირვალე მცონარე,
ისეთი, ვით ხანისწყალი,
არსად მინახავს მდინარე.
შიგ ოქრო გადამეფანტა,
ჩაეიდა, ჩანანიადა,
შემდეგ დავხედე და სჩანდა,
რომ ოქრო ფსკერზე ბზინავდა.
და უფრო უანკარესი
მოულოდნელი შვენებით
უცებ გაბრწყინდა კონგრესი
მაიაკოვსკის ხსენებით“.

ერთი შეხედვით, ლექსში ბანალური სურათია დახატული: ნახსენებია პარიზი - რა თქმა უნდა, თავისი კაფეებით, ბაღდათის ჩამავალი მზე და მდინარე ხანისწყლის სანაპირები. მაგრამ თუ ღრმად ჩაეწვდებით კონტექსტს, სიტყვათა მეტაფორულ-სიმბოლურ მნიშვნელობებს და გაუყვებით ასოციაციურ ძაფებს, დარწმუნდებით, რომ საქმე არც ისე მარტივადაა. კონტექსტში მოცემული მეტაფორები საჭირო ინფორმაციას გვაწვდიან. კერძოდ, მზე კულტურათა უმეტესობისათვის შემოქმედებითი ენერგიის ძირითადი სიმბოლოა. ის აგრეთვე ცოდნისა და ინტელექტის სიმბოლოცაა. საღამო - საიდუმლოებით მოცული ბინდისა და სიკვდილის ბნელ საზღვრად მოიაზრება. საღამო, ბინდი, აგრეთვე მიმქრალი მზის სიმბოლოა. ხოლო ტბა მითების მიხედვით მაგიურ ადგილს ალნიშნავს, უფრო ფართო გაგებით კი მას ქაოსთან, სიკვდილთან და მზის საიდუმლო ღამეულ გაქრობასთან აიგივებენ. ამასთან, ტბა წარმოადგენს სარკის ბუნებისეულ ანალოგს, რომელშიც ქვეყანა და ადამიანები ირეკლება. საყოველთაოდ ცნობილია მდინარის მნიშვნელობაც – დროისა და ცხოვრების მდინარების სიმბოლოა, ხშირად წარმოიდგინებოდა როგორც საზღვარი ცოცხალთა და მიცვალებულთა შორის. რაც შეეხება ოქროს – ძველ დროში ის მზესთან ასოცირდებოდა. ემბლემატიკაში კი ხასიათთა ფართო სპექტრს: სიწმინდიდან დიდებამდე სიმართლეს, ჰარმონიას, სიბრძნეს, მიწიერ ძალას და ა.შ. აღნიშნავდა. ასე და ამგვარად, თუ მივყვებით მეტაფორებით

აღძრულ ასოციაციურ ძაფებს და ამ მოზაიკურ ფრაგმენტებს გავამთლიანებთ, საკმაოდ ღრმაშინაარსიან და მრავალმნიშვნელობიან სურათს მივიღებთ, სადაც მოდარაჯე თვალი საჭირო აზრს და მასალას დალანდავს.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ერთ-ერთი მოსაზრების თანახმად, პოლიტიკური რეჟიმისათვის შექმნილი გალაკტიონის ლექსები („ეპოქა", „რეჟოლუციურ საქართველოს", „მშობლიურო ჩემო მიწავ" და სხვა) მთლიანად ციკლური ერთიანობაა, რომელთა ძირითადი არსია კომუნისტური სისტემის პროპაგანდა და განდიდება. ისინი, როგორც წესი, მდარეა ესთეტიკური თვალსაზრისით და მთლიანად მიბმულია გაბატონებულ იდეოლოგიაზე, რომლისგანაც გადახვევა მკაცრად ისჯებოდა. ოფიციალური პოეზიის ნიმუშები გარეგნულად ხშირად ჰგავდნენ მაიაკოვსკის ლექსებს თავიანთი დატეხილი ტაეპებით. ეს არაა შემთხვევითი. ეს არის №1 საბჭოთა პოეტის – მაიაკოვსკის როლის თამაშის სურვილის შემადგენელი ნაწილი[5]. იქვე სამართლიანად შენიშნულია – გალაკტიონი და ვ. მაიაკოვსკი სხვადასხვა სახის პოეტები არიან. საკმარისია ითქვას, რომ მაიაკოვსკისეული პოლიტიკური სატირა და ესთეტიკურად მიზანდასახული უხეშობა სრულიად უცხოა გალაკტიონისათვის.

გალაკტიონი ვ. მაიაკოვსკის ნიჭსა და ტალანტს პატივს სცემდა და მისი პოეზიის შესახებ მტკიცე, ჩამოყალიბებული აზრი ჰქონდა. სარგის ცაიშვილის ცნობით, ქართველ მწერალთა ვიწრო წრეში (გიორგი ლეონიძე, ტიციან ტაბიძე, სიმონ ჩიქოვანი, ლევან ასათიანი და სხვა) გალაკტიონს განუცხადებია შემდეგი: „ჩემის აზრით, ღრმად ცდებიან ისინი, ვინც მე მაიაკოვსკის მადარებს (რაც სხვათა შორის, ერთ დროს მოდაშიც იყო. ს. ცაიშვილის შენიშვნა) ჩემი პოეტური ბუნება უფრო ახლოა მაგალითად ბლოკთან (მას დაუსახელებია აგრეთვე რომელითაც ფრანგი თუ ინგლისელი პოეტი"[6]. გალაკტიონს მაიაკოვსკი აინტერესებს არა მხოლოდ „როგორც ქართველი და ბაღდათელი", არამედ როგორც ნიჭიერი თანამოკალმე და მისი ბედი საბჭოთა ქვეყანაში. ამის დასტურია კიდევ ერთი ლექსი, რომელიც წლების შემდეგ, კერძოდ დაღუპვიდან ოცდახუთი წლისთავზე. კალენდრის ფურცელზე (1955 წლის 14 აპირილი) ლექსი მიუწერია:

„თუ მაიაკოვსკის სწამდა
დღევანდელი დღის ზეაჯი
რისთვის ატირდა ან და
რისთვის მოიკლა თავი?"[7]

ეს არ იყო რიტორიკული კითხვა, სხვა დროება დამდგარიყო, წუთისოფელს გასცლოდნენ ძლიერნი ამა ქვეყნისა და შეცვლილი ვითარება ძველ კითხვებზე ახალ პასუხს ითხოვდა. ისე, როგორც პასუხს ითხოვს საბჭოთა მწერლობის არაერთი საიდუმლო. რიტორიკულია კითხვა, ამასთან დაკავშირებით რომ ჩნდება: გაიხსნება ეს საიდუმლოებანი თუ ისინი სამუდამოდ დარჩებიან საბჭოთა მითებში.

წარსული აწმყოდან უკეთ ჩანს. განვლილი გზა, ეპოქის ჩაკლული სული, სწორედ ამ შინაგანი ტრაგედიის გამოსახატავად გამოიყენა გალაკტიონმა მეტყველი მეტაფორა „ტირილი". სულის მოძრაობა უხილავია, ჩვენ მას მხოლოდ ტირილის, ცრემლის სახით აღვიქვამთ. სწორედ ის არის ულრმესი ადამიანური გრძნობის - სევდის გარეგნული გამომხატველი. მაგრამ აქ არ არის მხოლოდ მაიაკოვსკის ტრაგედიის სევდა, არამედ ყველა იმ მწერლის სევდაა გადმოცემული საბჭოთა რეჟიმმა რომ შეიწირა.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1 ვ. ჯავახაძე, უცნობი, თბ.1991. 2. თ. დოლაშვილი, გაზ. „ჩვენი მწერლობა", 2001, №45. 3. გ. ტაბიძე, თხზ. ტ. IV. 4 .ირ. კენჭოშვილი, „გალაკტიონ ტაბიძის სამყაროში", თბ. 1999. 5.ბ.პასტერნაკი, თხზ. ტ., I, 1986. 6. ს. ცაიშვილი, „წინამორბედნი და თანამედროვენი", თბ. 1986. 7. ნ. ტაბიძე, „გალაკტიონოლოგია", თბ., 2002.

Mamuka Shelegia

Galaktion, Maiakovski and.....

Galaktion Tabidze often thought about the tragedy of his epoch, about the regime to which had fallen victim many writers and among them V. Maiakovski. To transmit the real face of one of the biggest poets. Galaktion uses the symbolization of image in the poems dedicated to Maiakovski. That's why these poems require quite a complex decoding and comprehension due to complexity of the metaphorical thinking and deepness of implications. this was an essential way of reproducing thoughts under the conditions of the existing political regime.

მარინე ბეჟიტაძე

გალაკტიონ ტაბიძის ლირიკის რუსული თარგმანები

სიტყვა თარგმანი, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია მითითებული, თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობით ინტერპრეტაციას უფრო ნიშნავდადა და რამდენადმე სცილდებოდა ამ სიტყვის ჩვენეულ სადღეისო გაგებას. ბიბლიის სპეციალისტები აღნიშნავენ, რომ „თარგუმ“ არამეულ ენასთან ერთად ნიშნავს განმარტებას, ბიბლიის კომენტარს, მის ახსნას (შდრ. რუსთველის „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“). თარგმანის თეორეტიკოსები სხვადასხვანაირად უყურებენ მთარგმნელობით პროცესს. ყველა თითქოს შეთანხმებულია იმაში, რომ ყოველი თარგმანი შესაძლებლობის ფარგლებში მაქსიმალურად უნდა გამოხატავდეს დედნის სულს და წარმოადგენდეს სათარგმნელი ნაწარმოების ზუსტ ექვივალენტს, მაგრამ თავად სიტყვა სიზუსტის გაგება ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში თითოეულ მათგანს სხვადასხვაგვარად ესმის. სწორედ აქ იღებს სათავეს ის ოდინდელი, დღემდე დაუშთავრებელი, დავა მხატვრული თარგმანის არსისა და რაობის შესახებ; დავა, რომელიც არ დასრულდება, ვიდრე არსებობს მთარგმნელობითი პროცესი. ალბათ, ამიტომ თუ მიიჩნევდნენ ძველი თეოლოგები, რომ „თარგუმ“-ში ბიბლიის ღვთაებრივი სიტყვა კარგაჩს სასწაულმოქმედების იმ ძალას, რომელმაც უფლის დაფარული აზრი უნდა განუცხადოს მრეელს. მიუხედავად თარგმანზე ასეთი სპეციფიკური შეხედულებებისა, ბიბლია მაინც კაცობრიობის ათასამდე ენაზეა თარგმნილი და ეს პროცესი, ალბათ, უსასრულოდ გაგძელდება.

ყოველი ეპოქა და არცთუ იშვიათად ყოველი შემოქმედი თავისებურად გაიაზრებდა დედნისადმი დამოკიდებულებას. ამ მხრივ სპეციალურ ლიტერატურაში ზღვა მასალაა დაგროვილი. მათი თუნდაც მიახლოებითი ანალიზი შორს წაგვიყვანს. არის შემთხვევები, როცა დედნისეული პოეტური ვერსია (ამ სიტყვის ფორმალურ-სტრუქტურული გაგებით) მთარგმნელს პროზად აქვს გადმოტანილი და პირიჯითაც. პირველის კლასიკურ ნიმუშს „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანი წარმოადგენს, მეორისას კი - იმავე ბიბლიის უამრავი პოეტური ვერსია, რომელიც შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული მრავალ ენაში და კულტურაში მოინიშნება.

რაიმე უნივერსალური მთარგმნელობითი მეთოდი, რა თქმა უნდა, არ არსებობს. ყოველი თარგმანი ნებისთ თუ უნებლიედ მთარგმნელის ინდივიდუალობით არის ალბეჭდილი. როგორც ჩანს, უსასრულო დავა თარგმანის რაობაზე უკან მიდევნებულ ლამპარს წააგავს, რადგან ყოველი ნიჭიერი მთარგმნელი მთარგმნელობითი მეთოდის სრულიად ახალ, მანამდე თეორიულად გაუთელისწინებელ, დამოკიდებულებას გვთავაზობს. თარგმანის ისტორიამ ამის არაერთი მაგალითი იცის. ეს მოკლე ექსკურსი შესაძლოა რამდენადმე ესადაგებოდეს გალაკტიონ ტაბიძის რუსულენოვან თარგმანებს.

გალაკტიონ ტაბიძის თარგმნა ურთულესი საქმეა. პოეტი იმდენადაა შესული მშობლიური ენის შრეებში, თითოეულ მის სიტყვას ისეთი იდუმალი ხიბლი ახლავს, რომ მისი ლექსების სხვა ენაზე ამეტყველება გალატიონის ტოლფას გენიას თუ ხელეწიფება. აქ, ალბათ, უპრიანი იქნებოდა ფრანგი ორიენტალისტის ანრი მარეს ნათქვამი დავიმოწმოთ ჰაფეზის ლექსებზე: „ჰაფეზის ლექსების სხვა ენაზე თარგმნა იგივეა, რომ მთვარე ლარნაკში მოვაქციოთ“. „ლურჯა ცხენებისა“ თუ „მთაწმინდის მთვარის“ სტრიქონების ჟღერადობა ძნელად წარმოგვიდგება სხვა ენაზე, მაგრამ ეს თარგმანები არსებობს და საჭიროა მათი ანალიზი. პირველ რიგში გვინდა შევეხოთ „ლურჯა ცხენების“ პაველ ანტოკოლსკისეულ თარგმანს.

როგორც ნისლის ნამქერი, ჩამავალ მზით ნაფერი,
ელვარებდა ნაპირი სამუდამო მხარეში!
არ ჩანდა შენაპირი, ვერ ვნახე ვერაფერი,
ცივ და მიუსაფარ მდუმარების გარეშე.
მდუმარების გარეშე და სიცივის თარეშში,
სამუდამო მხარეში მხოლოდ სიმწუხარეა!

Сяние кони

На туманные поляны льет лучи закат багряный,
Край посмертный, берег странный, неживая кромка льда.
Не сбылися обещанья, не исполнились мечтанья,
Бесприютное молчанье воцарилось навсегда.

Тут сама пурга застынет и над всей пучиной водной
Кверху крылья запрокинет и останется такой.

გენიალური „ლურჯა ცხენებისა" და მისი პ. ანტოკოლსკისეული თარგმანის შეპირისპირება, მითუმეტეს სტრიქონ-სტიქონ შეჯერება უნაყოფო საქმედ გვეჩვენება. როგორც თვალნათლივ ჩანს, მთარგმნელმა ამოსავალ პრინციპად გაიხადა ლექსის საერთო განწყობილების გადმოტანა და შესაძლებლობის ფარგლებში მისი მუსიკალურ-ეუფონიური სტრუქტურის რეპროდუცირება. რამდენად გაართვა თავი ამ ამოცანას, თარგმანი აჩვენებს. შესაძლოა, „Синие кони" რუსულ ენაზე გარკვეულ მხატერულ ღირებულებას წარმოადგენს, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი შორსაა იმ სიტყვიერი ალქიმიისაგან, რაც გალაკტიონის სტრიქონებში ცნაურდება. ამის მიზეზი, ალბათ, რუსული მთარგმნელობითი სკოლის იმდროინდელ კლიშეებში უნდა ვეძიოთ, რომელიც ლექსის ზოგადი კონტურების გადატანით კმაყოფილდებოდა. სათარგმნი მასალისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას შესაძლოა ბიძგი ბორის პასტერნაკისეულმა ქართული პოეზიის თარგმანებმაც მისცა, თუმცა უდაოა, რომ ნ. ბარათაშვილის პოეზიის ბ. პასტერნაკისეული გააზრება ბევრად უფრო საინტერესოა და შთამბეჭდავი.

საინტერესოა ქართული პოეზიის აღიარებული მთარგმნელის ნ. ზაბოლოცკის დამოკიდებულება გალაკტიონის პოეზიისადმი. სამწუხაროდ, ერთი ლექსის თარგმნის ანალიზი ფართო მსჯელობის შესაძლებლობას ნაკლებად იძლევა, თუმცა ზოგჯერ ერთი პატარა დეტალიც ამჟღავნებს მთარგმნელის ორიენტაციას. მართალია, გ. ტაბიძის „გემი დალანდი" მუსიკალურ-ეუფონიური თვალსაზრისით და ეირტუოზული პოეტური ბგერწერით „ლურჯა ცხენებს" ვერ შეედრება და ამდენად მთარგმნელის ამოცანაც რამდენადმე უფრო სართულეს მოკლებულია, მაგრამ თარგმანის გაცნობა მაინც ერთობ სასიამოვნო შთაბეჭდილებას ტოვებს გალაკტიონისეულ სიტყვიერ ქსოვილთან მაქსიმალური სიახლოვით. ამასთან, ლექსის რუსული ვარიანტი, როგორც თავისთავადი პოეტური ღირებულება, ეფიქრობთ, დედნის ადექვატურ ზემოქმედებას ახდენს. ამასთანავე დაცულია ავტორისეული მხატვრულ-პოეტური პროპორციები. აი, თუნდაც ერთი მაგალითი:

გემით „დალანდი" მოვდიოდი სამშობლოსაკენ
და მთვარისაგან გაღვიძება გულს დარდად ჰქონდა,
მაგრამ სამშობლოს ძველი გზებით ველარ მოვაგენ
და არ მახსოვდა: მქონდა იგი თუ მომაგონდა?

Я возвращался на родину новой дорогой.
Поднят с постели томился и хмурился малость.
Отчая кровля казалась такой бесконечно далекой.
Да и была ль она? Может быть, лишь вспоминалась?

პოეტის რაოდენ მტკივნეული განცდაა დაფიქსირებული ამ სტრიქონებში:

„მაგრამ სამშობლოს ძველი გზებით ველარ მოვაგენ
და არ მახსოვდა: მქონდა იგი თუ მომაგონდა?"

რომელიც საოცრად ესადაგება დღევანდელ განწყობილებას. ხატი იდეალური სამშობლოსი მხოლოდ პოეტის წარმოსახვაში თუა შემორჩენილი. ლექსის ქვეტექსტში იკითხება ნგრევისა და ანარქიის ის მტანჯველი სულისკვეთება, რასაც ყველაზე უწინარეს პოეტის შინაგანი თვალი თუ გრძნობს და ხედავს. ყოველივე ამის ფონზე გაიელვებს მტანჯველი ლანდი:

გახსენებისას მომძახოდა მტანჯველი ლანდი:
შენ და მოსკოვი, პეტროგრადი, ლენინი, კრემლი!
შავი ზღვის ტალღებს მიაპობდა გემი „დალანდი"
და თვალზე მადგა განშორების მსუბუქი ცრემლი.

სამწუხაროდ, „მტანჯველი ლანდი" რუსულ თარგმანში წაშლილია და არც შეიძლებოდა სხვაგვარად ყოფილიყო. ამ „მტანჯველი ლანდის" გაშიფვრა მაშინ არც ქართულ სალიტერატურო კრიტიკას ხელეწიფებოდა. ზემოთმოყვანილი სტრიქონების რუსულ თარგმანს დავაკვირდეთ:

Воспоминаний толпа вслед за мною летела.
Ленин, Москва, Петербург, Кремль...
И в драженье и в стуке
"Даланд" волну рассекал, и Черное море кипело...
Взглад затуманили первые слезы разлуки.

ლექსის უღრმეს შრეებში შეპარული ქვეტექსტი რუსულ თარგმანში მიჩქმალულია, თუმცა სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, ამ ქვეტექსტს იმჟამად თავად პოეტის გარდა ცოტა ვინმე თუ

გრძნობდა. თავისთავად კი, როგორც ზემოთ აღენიშნეთ, ლექსის პოეტური მთლიანობა რუსულ თარგმანში დაცულია და ამ თვალსაზრისით ნ. ზაბოლოცკისა და პ. ანტოკოლსკის პოეტურ-მთარგმნელობითი ხელწერა დიამეტრალურად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. მთავარია პოეტური ეფექტი, თორემ მეტ-ნაკლებად ყოველგვარი მთარგმნელობითი მეთოდოლოგიის გამართლება შეიძლება. ავიღოთ თუნდაც ბელა ახმადულინას და ვლადიმერ ლეონოვიჩის მაგალითი.

გალაკტიონის „მერის" ბ. ახმადულინასეულ თარგმანზე თავს შევიკავებთ, ვინაიდან სპეციალურ ლიტერატურაში ბევრი დაწერილა. ვიტყვით მხოლოდ, რომ ლექსის რუსული ვარიანტი თავისთავად ქართულ პირველწყაროსაგან დამოუკიდებელ მხატვრულ ღირებულებას წარმოადგენს და იგი შეიძლება მხოლოდ აღქმული იქნას, როგორც ბრწყინვალე პოეტური ვარიაციები გალაკტიონის ცნობილი ლექსის თემაზე. რომ არა გ. ტაბიძის „მერი", იგი შესაძლოა რუსული პოეზიის ერთგვარ მიღწევადაც ჩათვლილიყო. რა თქმა უნდა, საცნაურია განწყობილებათა ერთგვაროვნება, მაგრამ სტრიქონთა შეპირისპირებისას ყოველად უწეველო სურათს ვაწყდებით. აი თუნდაც ლექსის დასაწყისი:

„შენ ჯვარს იწერდი იმ ღამეს, მერი!
მერი, იმ ღამეს მაგ თვალთა კვდომა,
სანდომიან ცის ელვა და ფერი
მწუხარე იყო ვით შემოდგომა!

Венчалась Мери в ночь дождей,
И в ночь дождей я проклял Мери.
Не мог я отворить дверей,
Восставших между мной и ей,
И я поцеловал те двери.

მთელ ლექსში ორიოდე სტრიქონში თუ შეხვდებით სიტყვიერი ქსოვილის ერთგვაროვნებას. ამიტომ ლექსის სტრიქონთა და სიტყვიერი არსენალის ურთიერთშემართების და ურთიერთშეჯერების ტრადიციული მეთოდი და ამის საშუალებით თარგმანის ავ-კარგზე ლაპარაკი უსაფუძვლოდ გვეჩვენება. ესაა ერთ თემაზე შექმნილი ორი ლექსი, რომელთაც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არსებობის სრული უფლება გააჩნიათ. სიტყვა თარგმანი მისი ღრეჟანდელი მნიშვნელობით აქ არც უნდა ვიხმაროთ. „ატმის ყვავილების" ბელა ახმადულინასეულ თარგმანზეც მეტ-ნაკლებად იგივე შეიძლება ითქვას. ჯერ ერთი, თარგმანში ოთხი სტრიქონით ნაკლებია ორიგინალთან შედარებით. რაც შეეხება ტაეპთა შეპირისპირებას, საკმარისია საილუსტრაციოდ ერთი სტროფის მოხმობაც:

რტოებში აეობს ბებერი ქარი,
ყვაელთა ჯარი ფიფქით ბანაობს.
ტყდება, ნანაობს ეთერი ჩქარი,
ნანაობს ქარი და მინანაობს.

Опять смеркается, и надо,
Пока не смерклось и светло,
Следить за уваданьем сада
Сквозь запатевшее стекло.

რაც შეეხება გალაკტიონის „თოელის" ბელა ახმადულინასეულ თარგმანს, აქაც დაახლოებით იგივე სურათია. თარგმანი ათი სტრიქონით მეტია ორიგინალზე. თუმცა ბ. ახმადულინას სხვა თარგმანებთან შედარებით იგრძნობა პოეტურ სტრიქონთა მხატვრული ადექვატურობისაკენ მისწრაფება. მაგრამ გალაკტიონის სტრიქონებზე მიყურადებულ მკითხველს მაინც რჩება ერთგვარი დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა. მაგ.:

მე ძლიერ მიყვარს იისფერ თოელის
ქალწულებივით ხიდიდან ფენა...

Лишь бы помнить, как подле моста.
Снег по-женски закидывал локоть.

ანდა:

მწუხარე გრძნობა ციცი სისოველის
და სიყვარულის ასე მოთმენა.

И нести в себе зимнюю влажность
И такое терпение любви.

ანდა:

იანვარს მოძმედ არ ეეძნელები.
С январем побрататься не трудно.

„თოლიაში" გაცილებით მეტად ვიდრე ბ. ახმადულინას სხვა თარგმანებში იგრძნობა ქართულ პირველწყაროსთან მიახლოების სწრაფვა, თუმცა პოეტი ქალი თავისი მთარგმნელობითი მეთოდის (თუ ვარიაციების) ერთგული რჩება. ეს თარგმანიც, ისევე როგორც სხვა დანარჩენი, როგორც დამოუკიდებელი მხატვრული ღირებულება, ფრიად სასიამოვნო შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ამ თვალსაზრისით კიდევ უფრო შორს მიდის ელადიმერ ლეონტოვიჩი. მაგალითად ავიღოთ „მოვა, მაგრამ როდის" თარგმანში „Довин-довин". თუნდაც ლექსის გარეგნული შედარება თვალნათლივ მეტყველებს მთარგმნელის დამოკიდებულებაზე დედნისადმი. ორიგინალში 32 სტრიქონია, თარგმანში 43. იგივე შეიძლება ითქვას ლექსზე „მზეო თიბათვისა", თარგმანში „Обращение к солнцу". ორიგინალში 12 სტრიქონია, თარგმანში 27. ორივე შემთხვევაში ჭირს კიდევ ლექსის პირველწყაროს მოძიება და გულმოდგინე ტექსტუალური ანალიზით თუ მივაკვლევთ რუსული ლექსის პირველწყაროს.

ამგვარად, მოტანილი ნიმუშებიდან აშკარად ჩანს, რომ თითოეულ მთარგმნელს სრულიად განსხვავებული დამოკიდებულება აქვს დედნისადმი.

Marina Bejhitadze

Russian Translations of Galaktion Tabidze's Lyric

The author of the work deals with the Russian translations of Galaktion Tabidze's poems and shows each translator's different attitude to the original. B. Antokovski's main principle is to show the general mood of the material and reproduce the musical and euphonic structure of the poem. N. Zabolotski's translations are distinguished with the maximum closeness of the original towards lexis. At the same time they make the adequate impression on the readers. Translations done by B.Akhmadulina are works more created on the themes of Galaktion Tabidze's poems. They have the right to exist independently from each other. V. Leontovich goes even further: in his translations it is difficult to find the original.

ინგა მილორავა

ნიკო ლორთქიფანიძის მხატვრული დროის სტრუქტურა – ძლიერი თანმიმდევრობა

ნიკო ლორთქიფანიძეს, იმპრესიონისტს, „წერტილისა" და „წამის" მხატვარს, ყველაზე უფრო „მონოლითური" ტექსტის სტრუქტურაშიც კი შემოაქვს მცირე პაუზა, ლირიკული პლანი, რომელშიც იძლევა „ამოსუნთქვის", მიღებულ შთაბეჭდილებათა და გრძნობათა შეჯერების საშუალებას. ამიტომ საუბარი „სუფთა" ძლიერ თანმიმდევრობაზე, როცა თხრობის სხვადასხვა დროული პლანები ერთ უწყვეტ რიგადაა დალაგებული და დროში თანმიმდევრულად მოსდევენ ერთმანეთს, შედარებით ძნელია.

ნიკო ლორთქიფანიძისეული ძლიერი თანმიმდევრობა თითქმის ყოველთვის შეიცავს დროის რომელიმე უბანზე გაწყვეტის, შესაბამისად, სუსტ თანმიმდევრობად გარდაქმნის ტენდენციას. თითოეული პატარა სურათი დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ ზღვარი მათ შორის შეუმჩნეველი ხდება, იმდენად მჭიდროდ უკავშირდებიან ისინი ერთმანეთს. ამასთან თითოეულ სურათს შენარჩუნებული აქვს „ჩარჩოს ეფექტი", საკუთარი ფერთა გამა და დინამიკა.

ძლიერი თანმიმდევრობის შემთხვევაში სურათები ერთი მიმართულებითაა დალაგებული, თანაც ისე, რომ არ ირღვევა ნაწარმოების საერთო სახე. იქმნება ე.წ. „მოზაიკური ეფექტი", როცა თითოეულ „ფერად ნატეხს" (სურათს) თავისი ადგილი აქვს მიჩენილი ნოველისა თუ მინიატურის მხატვრულ ქსოვილში.

ხასიათების განვითარება დროში ემთხვევა ცალკე „ნატეხ-სურათების" მონაცვლეობას. გმირის, შეტყობინების, ლირიკული პლანები თანმიმდევრულად და ფეხდაფეხ მისდევს ერთმანეთს, სანამ მოქმედება არ მაღწევს განვითარების მწვერვალს. შესაბამისად, უკუგანვითარებაც ასევე თანმიმდევრულად ხდება.

„ტაბაკელაში" მოცემულია ერთი მყარი უცვლელი სივრცული მოდელი – ოთახი, რომელშიც ცირკულირებს დრო. დროს ახასიათებს ძლიერი თანმიმდევრობის ყველა ნიშანი – ერთმიმართულებიანობა, შეუქცევადობა, მთლიანობა. აღებულია მცირე დროული მონაკვეთი – ერთი ღამე, რომელსაც „მოზაიკური" სტრუქტურა აქვს. მცირე დროულ არეალში მწერალი „ხსნის" რთულ ვითარებაში მოხვედრილი ადამიანის შინაგან სამყაროს, ნაბიჯ-ნაბიჯ უჩვენებს, თუ როგორ ამსხვრევს მტრული დროის დინება ადამიანის მყიფე, სათუთ სულს, ასაბუთებს გმირის ქმედების მოტივებს. ნაწარმოების მხატვრული დროის შინაარსობრივი და ტემპური მრავალფეროვნება და ლოგიკური თანმიმდევრობა განპირობებულია სხვადასხვა ტემპის პლანების მონაცვლეობით. ეს პლანები ხან ანელებენ, ხან ისევ აჩქარებენ ერთსა და იმავე სივრცის ფარგლებში მიმდინარე დროს. „ტაბაკელას" ძირითადი პლანებია:

1) ქეთოს პლანი;

2) ექიმის პლანი;

3) ავადმყოფი ქმრის პლანი;

4) შეტყობინების პლანი.

პლანების მონაცვლეობას უზრუნველყოფს მათი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი. ბავშვისა და ქმრის ავადმყოფობა, ექიმის მოსვლა, ბავშვის სიკვდილი, ქეთოს მიერ ხანძრის გაჩენა და თვითმკვლელობა – დროში ლოგიკური თანმიმდევრობით მოსდევს ერთმანეთს. უშუალო ქმედება „დარღვილულია" ამ ქმედების ემოციური სარჩულით. წინ წამოწეულია უბრალო, უმნიშვნელო ადამიანის პირადი უბედურება, რომელიც სამყაროსავით ძველი და უსაზღვროა, ყოველ სტრიქონში ჩანს ყოფიერების ტრაგიზმი და ამაოება. ადამიანის ბედისწერა ერთი ღამის ფარგლებშია დაკუმშული, მაგრამ ეს მცირე დრო ისეთი მრავალფეროვანი და ტემპურად თავისუფალია, რომ ფართო მასშტაბისა და შინაარსის მქონე მოვლენების ესოდენ ვიწრო დროულ ლოკალში გადაწყვეტა მხატვრულად დამაჯერებელი ხდება. თანმიმდევრულ მოვლენებს შორის არსებობს მცირე პაუზები. ისინი დამუშავების ტექნიკის თვალსაზრისით ფერწერულ ჩრდილს, ფორმის გამოსაკვეთად აუცილებელ დაშტრიხვას შეესაბამება. პაუზა იძლევა „ამოსუნთქვის", მოვლენის შეფასების საშუალებას. ახალი მოქმედება იწყება იმ „წამიდან", რომელშიც გაწყდა დრო. სანამ დრო შეჩერებული იყო, ერთადერთ რეალობად რჩებოდა ემოცია, გრძნობა, რომელიც გამოიწვია წინა ქმედებიდან მიღებულმა შთაბეჭდილებამ. ყველაზე მოძრავი და სწრაფია ქეთოს სუბიექტური დრო. ქეთოს სურათში დრო დაჩქარებულია, სწრაფად მიისწრაფვის წინ და მოქმედებას ძაბავს. ქეთოს პლანს უშუალოდ მოსდევს ექიმის პლანი, რომელიც ფაქტორად შეტყობინების პლანია. იგი გვაგებინებს ქეთოს მდგომარეობას, მისი ბავშვის ავადმყოფობას, ქმრის უბედურებისა და განწირულობის ატმოსფეროს, ანეიტრალებს და გასაგებს ხდის ქეთოს პლანის დაძაბულ რიტმს.

„– ქალქატონო, რაც შემიძლია.

რაც შეგიძლია! – ის ჰქმენი, რაც არ შეგიძლია, თორემ შესაძლებელს, რა თქმა უნდა, მოიმოქმედებ, ექიმო, სასწაული, სასწაული, ექიმო!

–ქეთო! – მოისმა სუსტი ხმა მეორე ოთახიდან“ [1].

ავადმყოფი ქმრის პლანი სწრაფად იჭრება ნაწარმოების ქსოვილში და კიდევ ერთხელ ცელის ტემპს. დრო წყდება, იწყება პაუზა. პაუზა ოსტატურადაა შენიღბული ექიმის „გასვლაზე“ დახარჯული დროის უგულვებელყოფით. ექიმთან გამომშვიდობება, მისი წასვლა „გამოტოვებულია“, ამ ქმედებისათვის განკუთვნილი დრო ხმარდება პაუზას, რომელიც შევსებულია ზედროული ემოციური ფრაზით: „განშორება მისერაჟს გულსა, თორემ სიკვდილის არ მეშინია“. – მოაგონდა საიდანღაც ლექსი“ [2]. ავადმყოფის ამ ფრაზაში ჩანს, რომ სამყარო, რომელშიც იგი არსებობს, მისთვის პირობითია და მეორეხარისხოვანი და მხოლოდ ადამიანური გრძნობები, დიდი სიყვარული და დიდი ტკივილი აჯაჭვავს მას რეალურ, მიწიერ ცხოვრებას. შემდეგი მოვლენებიც ასაბუთებს ამ აზრს. მოქმედება ისე ვითარდება (საკმაოდ სწრაფადაც), რომ გმირი კარგაეს იმ ობიექტებს, რომლებთანაც ღრმა ემოციები აკავშირებდა. ამის შემდეგ მას აღარაფერი აქვს საერთო ამ ქვეყანასთან, აღარ უჭირს სიკვდილი. ემოციურ–ლირიულ პლანს მოსდევს სურათი ბავშვის სასთუმალთან, სადაც ისადგურებს სიკვდილი. შემდეგ მოვლენები კიდევ უფრო სწრაფად ვითარდება. დრო დაჩქარებულია, მისი მონაკვეთები, „წამები“ შეერთებულია გამთანაბრებელი კონსტრუქციით –„ბავშვს ისევ ეძინა“, რომელიც მძიმე, ავბედით ელფერს ანიჭებს მოქმედებას, მაგრამ მასვე შემოაქვს გულგრილი სიმშვიდის, შენელების, ამასთან მარადისობის შეგრძნება: ძილი–სიკვდილი–მარადიული ძილი. წინა მოვლენების მჩქეფარე, ტკივილიანმა, უკიდურესად დაძაბულმა დრომ განვითარების მწყურვალს მიალწია, ნაწარმოების ეს ბოლო აკორდები უმაღლეს რეგისტრში ჟღერს, დაილალნენ გმირები, დაჭიმულია თხრობის ძაფი და მწერალს უტყუარი ალღო კარნახობს, რომ დროა შენელდეს მოქმედება. მოვლენათა თანმიმდევრულ მონაცვლეობას მიჰყავს ადამიანი სიკვდილამდე, სრულ სტატკამდე. ამ მომენტიდან მწერალი გადასწევს სივრცულ ობიექტივს და მზერას ჰორიზონტალური სიბრტყიდან მაღლა მიმართავს. აქ გარდა თანმიმდევრობის რღვევისა, ჩნდება სივრცული ოპოზიციაც: „მაღლა–დაბლა“. „დაბლა“, მიწიერ სამყაროში არის ადამიანის სამყოფელი, რომელშიც არსებობს რეალური დრო და სივრცე, მათი კანონზომიერებანი, მოვლენათა გამომწვევი მიზეზები და შედეგები. „მაღლა“ ზედროული და ზესივრცული უძრავი და მარადიული სამყაროა. ასეთი დაპირისპირება ნათლად წარმოაჩენს, რომ უბრალო ადამიანის ტრაგედია მძიმეა და განუსაზღვრელი, მარადიული და უნუგეშო, მაგრამ სხვა სივრცეებთან შედარებით წერილმანია, უმნიშვნელო წვრილმანი. ეს განცდა კიდევ უფრო ამძიმებს „ტაბაკელას“ მოქუფრულ ატმოსფეროს.

„ორი ხელგადაჭდობილი მოჩვენება საშინელის სისწრაფით დარბოდა კოცონის ირგვლივ. ვარდენს ფეხი გაუსხლტა და ორივე ღამის გუშაგივით შემოუწია ტახტს. ვარდენი უძრავად იდვა. ქეთო ერთის ხელით ქმარს ეხვეოდა და მეორეთი დაფერფლილ ყვაელებს უსწორებდა გაშაეებულს ბაგეს.

ოლიმპოს ღმერთები უსიამოდ უყურებდნენ ცოლ–ქმრის წვალებას“ [3].

ძლიერი თანმიმდევრობა ნაწარმოებში რამდენიმე პაუზითაა შერბილებული. ამას თან დაერთო ზედროული და გათანაბრების კონსტრუქციების შემოჭრა და სივრცული ოპოზიციის გაჩენა. ემოციური პაუზები არ არღვევს დროის დინებას, პირიქით, განმარტავს მოვლენათა არსს, თანმიმდევრულად ვითარდება გმირის ხასიათიც, გასაგები ხდება მისი ქმედების მოტივები. ფინალში დროული თანმიმდევრობა საბოლოოდ და მყარად გადადის უდროობაში – სიკვდილის ცეკვას არა აქვს დასასრული, ისევე როგორც „ბოროტების ღმერთის ღიმილს“. „ღმერთი მწუხარების, ვაების და უიმედობისა, მშვენიერი ქალწული, მტანჯველი მიმზიდველობით შემკული, სეედანარევ სიამოვნებით იღიმებოდა“ [4]. სხვადასხვა პლანების შერევა ხაზს უსვამს ნაწარმოების მოვლენათა თანმიმდევრულ ლოგიკურ განვითარებას, დაფუძნებულს მიზეზ–შედეგობრივ კავშირსა და ამქვეყნიური ყოფის ამაოების ფილოსოფიურ დოქტრინაზე. მხატვრული დრო, აჩქარებული იქნება ის, თუ შენელებული, უპირველესად მკითხველის ემოციებს აყენებს გარკვეულ კალაპოტში. ისე, რომ მას უკვე ბუნებრივად ეჩვენება დროის ტემპური მრავალფეროვნება და დაუოკებელი სწრაფვა წინ, ფინალისაკენ, რომელიც მოულოდნელად უდროობაში გადასვლით გამოიხატა.

ემოციური პაუზა ვერ არღვევს ძლიერ თანმიმდევრობას, თუ იგი არ არის დატვირთული გარკვეული მნიშვნელობის მქონე მოვლენებით, რომლებიც გაელენას ახდენენ ამბის შინაარსზე. მინიატურაში „ბუნება“ ორი დროული პლანია მოცემული. სტიქიური უბედურებისა და მხატვრისა და ავტორის საუბრის პლანები მოსდევს ერთმანეთს, მაგრამ გაყოფილია დროული პაუზით: „ – გაათავეთ თქვენი სურათი?– კარგა ხნის შემდეგ დავეკითხე უბედურების დროს იქ მყოფ მხატვარს“ [5]. მხატვრის პასუხი პირველ პლანში მოცემულ საგანს უკავშირდება. ის დროული მონაკვეთი, რომელიც გამოტოვა მწერალმა, უმნიშვნელოა მოცემული ამბის შინაარსობრივი და ემოციური განვითარების თვალსაზრისით,

არაა შეესებული საინტერესო მოვლენებით,ამიტომ ეს „უფუნქციო" დრო უგულეებელყოფილია და ორი დასრულებული სურათი უშუალოდ უკავშირდება ერთმანეთს. მწერალი მოვლენის პლანს უშუალოდ უკავშირებს საუბრის პლანს, ისე, რომ საგაზეთო შეტყობინება, რომელიც რეალურად მოსდევს მოვლენას და არა საუბარს, გადატანილია ნაწარმოების ბოლოს. ამით ხაზი ესმება მოვლენისა და საუბრის თანმიმდევრულ ლოგიკურ კავშირს. საბოლოო დასკვნა მოცემულია შეტყობინებაში. ასე რომ, ძლიერი თანმიმდევრობა გულისხმობს არა მოვლენათა დროში მექანიკურ თანმიმდევრობას, არამედ ამ მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ კავშირსაც, რისი მეშვეობითაც მოვლენები აღიქმება როგორც შინაარსობრივად განუყოფელი.

დიდ ინტერესს იწვევს სტრუქტურული დროის მსოფლმხედველობრივი პრობლემა, რომელიც წამოიჭრება ნ. ლორთქიფანიძის ნაწარმოებების გმირთა წინაშე. „ტაბაკელაში", გარკვეულწილად „ბუნებაში", დრო უარღესად მტრული სუბსტანციაა, რომელიც ულმობელია და არ უბრუნებს გმირს დაკარგულს, აიძულებს მას ისეე და ისევ განიცადოს ტანჯვა და სიმწარე. დროის დინება სუბიექტისათვის ფიქციაა: არაფერი იცვლება და არც შეიცვლება, ადამიანი უძლურია, ტანჯვა და ეჭვი სამუდამოა („ტაბაკელაში": სიკედილის ცეკვის პლანის „გადაზიდვა" უდროობაში; „ბუნება": ბუნების სიმუხთლის თავზარდამცემი შეგრძნება); მოქმედება „ბრუნავს" ერთი წერტილის, გმირთა მძაფრი გრძნობების გარშემო, პლანების მონაცვლეობა ერთი მიმართულებით, რაც საბოლოოდ მარადიულობაში გადადის, იწვევს ყოფის ამაოების შეგრძნებას. დროული ძლიერი თანმიმდევრობა, მოვლენათა დროის დინება, რომელიც გმირისათვის ემოციურ-ფსიქოლოგიური და მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ფიქციაა, ერთ-ერთი გამომსახველობითი საშუალებაა (და არა უმთავრესი), რომლის მეშვეობითაც მწერალი გადმოსცემს თავის პესიმისტურ პოეტურ განწყობილებას.

დროის რთული სტრუქტურა აქვთ ეპიკურ თხზულებებსაც, მაგრამ მაინც შეიძლება ზოგადად საუბარი ძლიერ თანმიმდევრობაზე, როგორც მოვლენათა დროის ძლიერ თანმიმდევრობაზე. მაგრამ უფრო საინტერესოა მინიატურისა და ნოველის სტრუქტურული დროის ანალიზი, რადგან მცირე ფორმის ნაწარმოების მხატვრული დროის არეალი ხშირად საკმაოდ ვიწროა, ეყრდნობა ერთ მოზღუდულ სივრცულ სიბრტყეს და შესაბამისად, ნაკლებ განტოტებებსა და ქვესტრუქტურებს შეიცავს. აქ უკეთ ჩანს დროის სტრუქტურაც და მისი ფუნქციები.

„ძმები": „დამარცხდა ჯარი, მირბის უკანასკნელი მეომარი. დაჭრილი ძმას უძახის:

– მომკალი! მაინც სიცოცხლის აღარა ვარ... გადამარჩინე მტარვალთა წამებისაგან... უნაყოფო სირცხვილისაგან... არ დაიეწყო სისხლის აღება!..

– ტყვია არა მაქვს!

– მაშ, ხანჯალი ჩამკარ!..

– გატეხილია!

– ქვა დამარტყი!...

და ძმაც ვეებერთელა ლოდს მთრთოლვარე ხელით დასთხლეშს შუბლში... ძმას ტვინი სახეში მიასხამს, მაგრამ... არ კვდება... ძმა ერთ-ორ ბიჯს გადასდგამს და გაშტერებული ჩაჯდება. დაჭრილი თავგახეთქილი კი იკლაკნება და იღვლერჭება"[6].

მწერლის ამოცანა არ არის ამ ძლიერი ფსიქოლოგიური დატვირთვის მქონე ფიზიკური პროცესის ყველა ფაზის უბრალო ფიქსაცია. გმირთა მოსხლტილ რეპლიკებში გადმოსცემს იგი ამ ვიწრო, მოზღუდულ სივრცეში მიმდინარე მოვლენების დრამატიზმს. რეპლიკებისა და ქმედების მონაცვლეობა ხდება უალრესად მცირე დროულ მონაკვეთში და მკაცრი თანმიმდევრობით. ამ მცირე დროულ მონაკვეთებსაც კი ახასიათებს მრავალპლანიანობა და ტემპური მრავალფეროვნება.

1) გარემოს პლანი დინამიურია -"„ დამარცხდა ჯარი, მირბის უკანასკნელი მეომარი";

2) შეტყობინების (რეპლიკების) პლანი იჭრება მოძრავ სივრცულ ფონში („მირბის ჯარი"...). მხატვრული დრო რეალურზე ბევრად უფრო დაჩქარებულია, რაც კარგად ჩანს დინამიური ფრაზების სწრაფ მონაცვლეობაში:

„–ტყვია არა მაქვს...

–მაშ, ხანჯალი ჩამკარ!..

–გატეხილია!..

–ქვა დამარტყი!.."[7]

3) ფრაზათა მონაცვლეობას მოსდევს ქმედება. უალრესად მოზღუდულ დროულ არეალში, მწირი გამომსახველობითი საშუალებებით მწერალმა გასაგები გახადა გმირის სულიერი მდგომარეობა და დაასაბუთა მისი ქმედების მოტივი, უჩვენა შინაგანი ბრძოლისა და მტანჯველი ჭოჭმანის სურათიც, რომელიც გადაწყვეტილი, იმპულსური მოქმედებით დასრულდა – ძმა ლოდს არტყამს დაჭრილს, რომელიც არ კვდება. ესაა კულმინაცია, დაძაბულობის მწვერვალი.

4) უკიდურესი დაძაბულობის შემდეგ იწყება მოვლენათა თანდათანობით უკუგანვითარება და ტემპის შენელება. „ძმა ერთ–ორ ბიჯს გადასდგამს და გაშტერებული ჩაჯდება. დაჭრილი თაეგახეთქილი კი იკლაკნება და იღელერჭება“ [8].

ეს ოთხი სხვადასხვა ტემპის მქონე პლანი, ოთხი დასრულებული სურათი ძლიერი თანმიმდევრობით მოსდევს ერთმანეთს. სხვა ნაწარმოებებიდან, თუნდაც „ტაბაკელადან“, განსხვავებით აქ არ ჩანს უდროობის პლანი, ემოციური პაუზა ან ზედროული და ზესიერცული რეალობა, რომელიც გაარკვევს მოვლენის შინაარსს. „ძმებში“ ასახულია „წამი“. დრო მოსხლტებილად, „უცებ“ ჩერდება, სურათი „შეშდება“, მწერალი აღარ აგრძელებს მსჯელობას. „მოცემულია „ჩაკეტილი“ ქრონოტოპი და გახდება ის „გამომდინარე“ თუ არა, მთლიანად მკითხველზეა დამოკიდებული. მიუხედავად ამისა, მწერლის ამოცანა შესრულებულია. მან აღწერა არა მარტო დროის ფიზიკური დინება, არამედ შთაბეჭდილებანიც, მიღებული ამ დროში, გადმოსცა მოვლენის დრამატიზმი. მან არ გამოიყენა ე.წ. „გენეტიკური“ აღწერა. „გენეტიკურ“ აღწერას აზიურ, აღმოსაელურ მწერლობაში ეთმობა დიდი ყურადღება და მოვლენის შესწავლის დაწყებას მისი ჩასაზვისთანავე გულისხმობს. ნ. ლორთქიფანიძე კი, როგორც უფრო ევროპული ტიპის მწერალი, დისტანციიდან უცქერის მოვლენებს (დანტე, შექსპირი). იგი მიმართავს მკითხველის გემოვნებასა და ინტუიციას და მოვლენათა შინაარსს უშუალოდ მოქმედების პროცესში მასთან ერთად არკვევს. განსაკუთრებით ეს ახასიათებს ძლიერი თანმიმდეერობით აგებულ ნაწარმოებებს, სადაც მოქმედება და მისი გააზრება უშუალოდ მოსდევს ერთმანეთს. „ინგლისელში“ მცირე დროულ მონაკვეთში იწყება, ეითარდება და მთავრდება კიდეც ამაღელებელი ამბავი. ადამიანი ერთ საღამოში ეზიარება დიდ სიყვარულს, რამდენიმე წუთში ჰკარგავს მას და ნებაყოფლობით ეთხოვება სიცოცხლეს. მწერალი საოცრად აჩქარებს დროს, რითაც მოვლენებს ერთი საღამოს ფარგლებში ტევს, გამოხატავს ღრმა ემოციებს, მაგრამ უბადლო მხატერული ოსტატობითა და გემოვნებით თავს აღწევს სენტიმენტალურობისა და სიყალბის საფრთხეს, დამაჯერებლობას ანიჭებს მცირე დრო–სივრცულ ჩარჩოში მოქცეულ დიდი მნიშვნელობის მქონე ამბავს. ძლიერი თანმიმდეერობა სხვადასხვა სურათების კაეშირსა და მონაცვლეობას გულისხმობს. გარკვეული როლი ენიჭება თითოეული სურათის სივრცეს, მის რომელ წერტილშია მოთავსებული დამკვირვებელი, რომელიც აღწერს და თავისდაუნებურად განმარტავს მოქმედებას, თუმცა ცდილობს მხოლოდ აღნუსხოს მოელენები, იყოს პირუთნელი და მიუკერძოებელი.

პირველიე სურათში დამკვირვებელი–მთხრობელი შეფარვით მიუთითებს ამ საღამოს განსაკუთრებულობაზე. თითქოს იგი გრძნობს, რომ მოელენები, რომლებიც აქ დატრიალდება, სცილდება რეალურობის ფარგლებს და შინაარსით უფრო ზეცას, ამოუცნობ, იდუმალ უსაზღვრო სივრცეებს უკავშირდება. ამ გრძნობითაა გაჯერებული პირველი სურათის სივრცე: „გემი ნელ–ნელა შემოდის ნავსაყუდელში, ფარნები, ეით უხილავი გველეშაპის პატარა თვალები, ჩნდება. ზღვა ჩემია. იგი არც კი მოსჩანს. მოსჩანს მხოლოდ ხელისგულივით სწორი შავი სივრცე, რომელიც უერთდება უვარსკვლავო და უმთვარო ნაცრისფერ ცას“ [9].

მეორე სურათში მოქმედება „უცებ“ გადაინაცვლებს ყავახანაში. „ყავახანის“ სივრცული მოდელი იძენს თავის ჩვეულ ფუნქციას: ჩვეულებრივი, ნაცრისფერი სამყაროდან ადამიანს გაქცევა სწადია, იგი თავს აფარებს „ყავახანას“, აქ ეძებს შეებას, ჭგონია, რომ ჰპოვა სიყვარული ან სიმშვიდე მაინც, მაგრამ ყოფიერება სჯაბნის სულს და „ყავახანა“ გამოდის მტრული, მაცდური, მატყუარა, ბუტაფორული ჭრელი სივრცის როლში, სადაც იმსხვრევა ოცნებები („ყავახანის“ მოდელის ფუნქცია გამოკვეთილად ჩანს „არაფერი ყოფილაში“, „ყავახანის ბინადარში“, „შელოცვა რადიოთიში“ და სხვ.). მთხრობელი ყველაზე ადრე ამჩნევს ახალი მოქმედი პირის – ყმაწვილი ინგლისელის გამოჩენას.

მესამე სურათში „ყავახანის“ სივრცის წინა პლანზე იწევს ქალის სახე. იგი ნაცნობებს ეპატიჟება სასეირნოდ და ვერც კი ამჩნევს ინგლისელს, რომლის წინაშეც მოულოდნელად წარსდგება როგორც ქალი – ოცნება. „ინგლისელი მარდათ წამოდგა, მოგვიახლოვდა...“ – აგრძელებს მთხრობელი. ინგლისელი მოულოდნელად, „უცებ“ უხსნის ქალს სიყვარულს და სთხოვს ხელს. „ინგლისელი ისე გულწრფელათ ლაპარაკობდა, ისე სადათ, თითქოს ასედაც უნდა ყოფილიყო: სიტყვა ვერავინ გააწყვეტინა, ხელი ვერავინ შეუშალა. თეით მისი მეგობრები გაკვირვებული უცქეროდენ და რადგან ენა არ იცოდენ, ვერ გაეგოთ, რაში იყო საქმე“ [10]. „მოულოდნელობის ეფექტი“ თავის ფუნქციას ასრულებს, მთხრობელი, და მასთან ერთად მკითხველიც, გაოგნებული არიან. მოელენები ეითარდება პაუზის გარეშე, ისე, რომ არ რჩება მომხდარის გააზრება–გაანალიზების დრო. ქალი უარს ამბობს, უხსნის ინგლისელს, რომ გათხოვილია, ინგლისელი ბრუნდება გემზე. მოელენები იმდენად სწრაფად ეითარდება, დრო იმდენადაა დაჩქარებული, რომ მკითხველი „იძულებულია“ დაუფიქრებლად მიიღოს და „დაიჯეროს“ მომხდარი.

„ინგლისელმა მეომართა სალამი მისცა ქალს. შეტრიალდა და ნავისკენ წავიდა.

ამხანაგები უკან დაედევნენ. ნავმა გასწია გემისაკენ.

რამდენიმე წუთის შემდეგ გემიდან მოისმა საყვირის გამაფრთხილებელი ხმა.

საჩქაროთ დაბრუნდა ნავი.

– რა მოხდა? რა ამბავია?

– თავიანთ ექიმს უხმობენ.

ინგლისელის ერთი ამხანაგი მოვიდა საჩქაროთ ჩვენთან.

– ყმაწვილმა, რომელიც ეხლა გაგეცნოთ, თავი მოიკლა. თქვენ სამახსოვროთ ეს ბეჭედი გამოგიგზავნათ, მოგახსენათ, ბეჭედი უკანასკნელი წერტილი იქნება მშვენირი ხუთთავიანი პოემისო...“ [11] ბეჭდის „შემოჭრა“ სიერცეში წყვეტს დროს. იგი აღიქმება როგორც უცხო სამყაროდან მოვლენილი მშვენიერების, სინატიფის, სილამაზის ტრფიალებისა და თაყვანისცემის განივთებული სიმბოლო.ამიტომ აღიქმება როგორც უცხო სხეული ამ სიკეთილის აჩრდილით დამძიმებულ, შეხუთულ სივრცეში. ჩნდება პაუზა, გამოწვეული გაოცებით, დაბნეულობით და სიტუაციის აბსურდულობით. მეოთხე სურათი იწყება თითქმის შეჩერებული დროის სეგმენტში, სადაც მოქმედება მექანიკურია და თავდაპირველად არა აქვს შინაარსობრივი დატვირთვა. „რა ვუყო ეხლა ამ ბეჭედს?“ – ქალი დაბნეულია, გაიკეთა ბეჭედი, მოიხსნა. „ქალმა გაიკეთა ბეჭედი, მართლაც, რაც ბუნებას შეუქმნია, ის ოქრომჭედლის ხელოვნებას დაეგვირგვინებია, პოემის ღირსი იყო საუცხოო წერტილი“ [12]. წამით თითქოს აღდგა ჰარმონია, სხეულის სილამაზეს საუცხოო წერტილი დაუსვა ნატიფმა ნივთმა, სილამაზემ შეიტკბო და შეიერთა სილამაზე და გამარჯვებულმა მშვენიერებამ შეავსო მთელი სივრცე. მაგრამ ესაა მხოლოდ წამი. ადამიანის სული არ აღმოჩნდა სიყვარულის და სილამაზის ჰარმონიასთან ზიარების ღირსი. ყველას (მათ შორის მკითხველის) ყურადღება გადატანილია ბეჭედზე, ქალის მომდევნო სიტყვები სრულ დისონანსად გაისმის საზეიმო სიჩუმეში და ისევ თავიდან იწყებს მინელებული დროის „შმაგ“ დინებას. ქალი მიმართავს ქმარს: „–იცი რა, კოტე? ამ ბეჭდის ტარება უხერხულია, წაიღე და გაყიდე“ [13]. ქმრის რეაქცია უფრო ამძაფრებს მოქმედებას, მის წყვეტილ ფრაზებში ჩანს ის ძლიერი ემოციური მოკი, რასაც „უცებ“ იღებს ადამიანი, როდესაც მოულოდნელად სულ სხვა თვალით დაინახავს ახლობელ, საყვარელ ადამიანს, მთელი არსებით შეიგრძნობს მისი გულგრილი სიტყვებიდან წმოსულ სუსხს, სიცოცხლის ამაოების გაუსაძლის გრძნობას, სიყვარულისა და მშვენიერების გაუფასურებასა და დამარცხებას ცხოვრების ნაცრისფერ, ვაჭრულ სინამდვილესთან ჭიდილში. თავიდან იგი ვერც კი ერკვევა ახალ სიტუაციაში, მისი ტონი აწეულია: „– გავყიდო?.. ხუმრობ?

–სრულიადაც არა! – მაშ რა ვუყო?“ [14]

ქმარი ფხიზლდება, „უცებ“ ეუფლება აპათია და იღებს გადაწყვეტილებას:

„–რაც გინდა...–ჯავრით და გესლით უპასუხა ქმარმა ქალს. მოიძრო თავისი ჯერისწერის ბეჭედი, გადაუგდო ქალს, უთხრა:

–შეგიძლია ესეც გაჰყიდო. მშვიდობით“ [15].

შემდეგ მწერალი იოლად გამოტოვებს ვრცელ დროულ მონაკვეთს და გვაძლევს მხოლოდ საბოლოო დასკვნას: „სამუდამოდ დაშორდა ცოლ-ქმარი ერთმანეთს“ [16]. „ინგლისელის“ სტრუქტურული დრო ძლიერი თანმიმდევრობით ხასიათდება, ძალიან დატვირთულია შინაარსობრივად და ემოციურად. ერთი საღამოს ფარგლებში ხდება წარმოუდგენლად დიდი მნიშვნელობის მოვლენები, წამოიჭრება მარადიული პრობლემები – სიკეთილ–სიცოცხლის, ბოროტებისა და სიკეთის, მშვენიერებისა და სულიერი სიმახინჯის. დიდ როლს თამაშობს ე.წ. „უცებ“ მომხდარი მოვლენები ანუ ავანტურისტული ელემენტის ფიქსაცია დროში, დროის მიმართულებათა შეცვლით და მისი დაჩქარებით ნ. ლორთქიფანიძე იოლად ანიჭებს დაუჯერებელ ამბავს მხატვრული სიმართლის ელფერს. ინტენსიურად მდინარე დროში, ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული სურათების მონაცვლეობით იგი სწრაფად ხსნის გმირის ხასიათს და გასაგებს ხდის მისი ქმედების მოტივს, რომლის წარმმართველ ძალად მიაჩნია გრძნობა, ემოცია, რომელსაც განვითარებისათვის ვრცელ სივრცული და დროული განფენილობა არ სჭირდება. ნ.ლორთქიფანიძე ამ შემთხვევაშიც „წამის“ მხატვარია, ზუსტად ირჩევს სივრცეში ერთ საინტერესო წერტილს და წამს, ახდენს მათგან მიღებული შთაბეჭდილების, გრძნობის განვრცობას და მარადიულ, ზოგადსაკაცობრიო საკითხზე მსჯელობისას ძლიერი მხატვრული დამაჯერებლობის მქონე ერთ–ერთ ხერხად გარდაქმნას.

ორთოდოქსი იმპრესიონისტებისაგან განსხვავებით ნ. ლორთქიფანიძე არ შემოიფარგლება ერთი ორიგინალური შთაბეჭდილებით. იგი ერთ სრულ ფორმაში კრავს მცირე შთაბეჭდილებებს, თანმიმდევრულად ალაგებს მოვლენებს და ცდილობს მათში გარკვეული კანონზომიერებანი აღმოაჩინოს, რასაც საბოლოოდ ცხოვრების აზრის ძიებისაკენ მივყავართ. „დღენი სალომიკას ცხოვრებისა საკვირველის კანონიერებით მისდევენ ერთმანეთს. სწორედ მაშინ, როცა სრულ იმედი ებადებოდა, ახლა მოვისვენე, ნეტარი თუ არა, სანუგეშო წამები დამიდგებაო, რაღაცაგვარათ შეტრიალდებოდა ბედისა ჩარხი და წლობით და თვეობით წეალებაში შეძენილი მხოლოდ იმედი უკეთესის მომაელისა, წლობით და თვეებით წარსულის ტკბილათ მოგონებით თავდებოდა“ [17]. ერთ ღერძზე აკინძულ სურათებში მწერალი ასახავს პატარა ადამიანის მწარე ხვედრს. დრო მტრული სუბსტანციაა, იგი მხოლოდ ართმევს გმირს, სძარცვავს

და უკან არაფერს უბრუნებს. ისეა შერჩეული სურათები სალომიას ცხოვრებიდან, რომ თითოეულ სურათს ან „წამს“ აქვს ღრმა, რთული აზრი, რომლის გარანდება და მზის სინათლეზე გამოტანა მწერალთან ერთად მკითხველზეცაა მინდობილი. ძლიერი თანმიმდევრობა რეალიზებულია ადამიანის შესახებ ხაზგასმულად დაუმუშავებელი ინფორმაციის ჩაწერით:

1) „დაიბადა სალომიკა, შეიძრა თავისუფლად...“ [18]

2) „რიფსიმემ სალომიკას ყოველივე განაცდევინა, რაც ზღაპრებში მოთხრობილა გერდედინაცელის განწყობილებაზე...“ [19]

3) „-აწი შენ წყესე ბატებიო!..“ [20]

4) „სალომიკა გაძღა. გათბა. დამშეიდდა...“ [21]

5) „გადიამ ერთი-ორი უთავაზა თავში...“ [22]

6) „ღარიბ ოჯახში...საქმე ბევრი...
საჭმელი ცოტაა...
გასართობი სულ არა...
დრო არ ქონდა ფიქრისთვის...
და შეეჩვია...“ [23]

7) „მოუნახა ქმარი.
ეიღაც უხეში,
ხანში შესული...“ [24]

ინფორმაციის ამ ნაკადში მნიშვნელობას იძენს ნებისმიერი მცირე ცვლილება, მოძრაობა, გადაადგილება სივრცეში სალომიკა გადადის ბატონისას, ბატონიდან პატარა ქალბატონის მეუღლის მამულში, აქედან კი თავისი ხნიერი ქმრის სახლში. სურათები ბუნდოვანი, ნისლოვანი ტექნიკითაა შესრულებული, მაგრამ ერთი-ორი მკვეთრი შტრიხით, ოსტატურად შერჩეული ფერადი ლაქებით, შუქ-ჩრდილის თამაშით (შდრ. პოლ გოგენი, ალბერ მარკე) მწერალი აბათილებს დეტალების საერთო დაუმუშავებლობას და ხაზს უსვამს სათქმელს. იქმნება ერთიანი დასრულებული შთაბეჭდილება. მოელენების მჭიდრო კავშირი და ძლიერი თანმიმდევრობა საშუალებას აძლევს მწერალს დრო მაქსიმალურად გამოიყენოს, არ სჭირდება შეჩერდეს წვრილმანებზე, გამოკვეთილი შტრიხების გარშემო გადაშლილი ბუნდოვანი სივრცის განმარტებისათვის იგი ირჩევს ძირითად ფაქტებს და მათი ერთი მიმართულებით განლაგებით „კუმშავს“ ბიოგრაფიულ-მხატვრულ დროს და მკითხველის თვალწინ სწრაფად გაიელვებს უბედური, უპატრონო, ეული და მიუსაფარი პატარა ადამიანის მთელი ცხოვრება. მაგრამ მწერალი ბოლომდე ვერ ინარჩუნებს გულგრილ დისტანციას და საკუთარი გაშიშვლებული გრძნობებით ერთვება თხრობის ნაკადში. ლირიული გადახვევა შეიცავს სწრაფი, ორგანიზებული დროის შეჩერების ტენდენციას. მაგრამ ლირიკული პლანი არ ითავსებს რაიმე ღირებულ შეტყობინებას ან მოგონებას, რაც შეცვლიდა დროის და მოქმედების მიმართულებას. სამაგიეროდ, განმარტავს მანამდე აღნუსხული შთაბეჭდილებების მწარე და მძიმე შინაარსს.

„მესმის კილო სამგლოვიარო ზარისა და სწევს ძარღვებს. დავიქანცე, მსურს, მივატოვო წერა, ვაგრძელებ უნებურათ. ასე მოტირალი იტყვის სამძიმარს, იტირებს და უნდა დაშორდეს ადგილს, სადაც მიცვალებული ასვენია, ფიქრობს, კუთხეში მიდგეს, თვალი ამოიწმინდოს... ჭირისუფალი კი მიაყურებს, ჩაეხვევა და მოტირალიც სტირის, ზლუქუნებს უნებლიეთ.

მესმის კილო სამგლოვიარო ზარისა და ვაგრძელებ, ვსწერ“ [25]. თხრობა გრძელდება ზუსტად იმ მომენტიდან, სადაც გაწყდა. დრო უფრო დაჩქარებულია და სალომიკას ცხოერების ტრაგიკული ამბავიც სწრაფად მთავრდება. დროის ასეთი აჩქარება საშუალებას იძლევა არ გაიფანტოს, არ გაქარწყლდეს საერთო შთაბეჭდილება. მკითხველი გრძნობს გაუსაძლის სევდას, უცნაურ, დაუმარცხებელ უსამართლობას, ცხოერების ამაოებას. მას ბევრი საფიქრალი რჩება, თუნდაც, რა მოელის სიკეთილის შემდეგ?

„თოვლი სუდარათ ნელ-ნელა ეხვეოდა...

ჭეშმარიტათ, თუ წამებისთვის სასუფეველი მოელის ადამიანს, სალომიკას საპატიო ადგილი ერგება უფლისა მარჯვენასა მხარეს.

მაგრამ ვინ იცის, საიქიო სალომიკას რას უმზადებს?!“ [26] სტრუქტურული დრო ერთმიმართულებიანი და შეუქცევადი რჩება, მხოლოდ გართულებულია ლირიული უდროობის ჩართვის გამო.

ნ. ლორთქიფანიძის ძლიერ თანმიმდევრობას სტრუქტურული მრავალსახეობა ახასიათებს. იგი გართულებულია ემოციური პაუზებით, ჩართული ლირიული თუ ქვეცნობიერი პლანებით, ამიტომ ნ. ლორთქიფანიძის ძლიერი თანმიმდევრობა ხშირად სუსტ თანმიმდევრობად გარდაქმნის „საფრთხეს“ შეიცავს. ძლიერი თანმიმდევრობის ნაკადშიც მწერალი არ უგულვებელყოფს „ჩარჩოს“ ეფექტს, რაც თითოეული სურათისათვის განუმეორებელი სახის და შინაარსის შენარჩუნების საშუალებას აძლევს. ძლიერი თანმიმდევრობის შემთხვევაში ხდება თანდათანობითი, მაგრამ ძალიან სწრაფი დამუშავება და

დახვეწა, საბუთდება გმირის ქმედების მოტივები. მწერალი იღებს წამიერ ძლიერ შთაბეჭდილებას და ასახავს მას, მაგრამ ეს არაა ნებისმიერი მოვლენიდან მიღებული შთაბეჭდილება. „წამი", რომელსაც ირჩევს ნ. ლორთქიფანიძე ყოველთვის ღრმა აზრის მქონეა. მისი შინაარსი შეფარვითაა გამჟღავნებული ნაწარმოებში (ან თუ მთლიანად გათქვამს მას მწერალი, ისიც მცირე ლირიული წიაღსვლით), მისი შემდგომი გააზრება და საბოლოო გარანდვა კი მკითხველზეა მინდობილი. თანმიმდევრულად დალაგებული მოვლენების უწყვეტი ჯაჭვი არ აძლევს მას საშუალებას ეჭვი შეიტანოს მათ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირსა და განვითარების ლოგიკაში. იგი „იძულებულია" ნაწარმოების ემოციურ ტალღაზე „გადაერთოს", მიაყვეს მისი დროის „უსწორმასწორო" დინებას. დროის შენელებით ან აჩქარებით, დაკუმშვით თუ გაშლით მწერალი მხატვრულ დამაჯერებლობას ანიჭებს მცირე ფორმის ნაწარმოებში ხორცშესხმულ დიდ ამბავს.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ნ. ლორთქიფანიძე, თხზულებანი, თ., 1976, ტ. II, გვ. 12. 2. იქვე, გვ. 13. 3.იქვე, გვ. 15. 4. იქვე, გვ. 15. 5. იქვე, გვ. 18. 6. იქვე, გვ. 10. 7. იქვე, გვ. 10. 8. იქვე, გვ. 10. 9. იქვე, გვ. 240. 10. იქვე, გვ. 241. 11. იქვე. 12. იქვე. 13. იქვე. 14. იქვე, გვ. 241. 15. იქვე, გვ. 242. 16. იქვე, გვ. 242. 17. იქვე, გვ. 46. 18. იქვე, გვ. 47. 19. იქვე, გვ. 47. 20. იქვე, გვ. 47. 21. იქვე, გვ. 47. 22. იქვე, გვ. 47. 23. იქვე, გვ. 48. 24. იქვე, გვ. 48. 25. იქვე, გვ. 49. 26. იქვე, გვ. 51.

Inga Milorava

The Structure of Niko Lordckipanidze ' s artistic Time-The Strong Succassion

Niko Lordckipanidze ' s artistic time and space is very complicated. Niko Lordckipanidze, impressionist, the artist of "point" and "second" brings a small pause, lyrical flow in the monolithic structure of the text. So it is very difficult to find the examples of the Strong Succesion in his works. When there is a strong succession in the text we can see that the pictures are arranged in strict succession. There is created "the mosaic effect". There are considered writer ' s that artistic works in this article, which show the strong succession: "The brothers"', "Tabacella", "The Englishman", "Salomica ' s Life".

ლეო ქიაჩელი
(სულის ბიოგრაფიისათვის მხატვრულ სამყაროში)
(წერილი მეორე)

* * *

როგორც აღვნიშნეთ, რომანი „სისხლი" ავტობიოგრაფიულია. სპეციალურ ლიტერატურაში არჩილ დადიშიანის პროტოტიპად წარმოდგენილია თვით ავტორი, თუმცა, ჩვენის აზრით, ასეთი მიმართება პრტაგონისტისა ავტორთან არ გამორიცხავს ე. წ. „პროტოტიპული კრებითობის" ფაქტორს. არჩილ ჯორჯაძის „ბიოსის" შერთვა ლეო ქიაჩელის „ბიოსში" ამ შემთხვევაში, ალბათ, უნდა მოეიაზროთ, როგორც ეპოქის ზოგადი ტენდენციის გამოელენა, დენაციონალიზაციის საპირისპიროდ ეროენულის რეგენერაცია. „ბიოსთა" განწყალება ამგვარ „ერაფიაში" მხოლოდ კონკრეტული ელემენტების დონეზე აღიქმება.

მწერლის „ბიოსის" კონკრეტული ელემენტი რომანში დასტურდება ანდრო ქარიეაძესთან მიმართებით. ამ პერსონაჟის პროტოტიპად დასახელებულია მწერლის ახლობელი, მიხეილ შენგელაიას კარზე გაზრდილი ანდრო ბიტუს ძე მირცხულაეა (12, 40-41). საყურადღებოა ის გარემოება, რომ პროტოტიპის სახელი ტექსტში არ შეცელილა; ამდენად, არჩილ ჯორჯაძის პროტოტიპობის შემთხვევაშიც მესაძლებელი იქნებოდა, მწერალს შეენარჩუნებინა რეალობასთან კავშირი ამ სახით.

1904 წელს სოციალ-დემოკრატიული ორგანიზაციის დავალებით ლეო ქიაჩელს ბაზრის მიდამოებში პროკლამაციები უნდა დაეფანტა. ანდრო მირცხულაეა იგონებს: „მე მშად ეიყაეი, თაეი გამეწირა ლეოს ყოველგვარი თხეონის შესასრულებლად"(12, 41). ანდროს მოუხდა შეგაკება პრისგავთან. იგი დაატუსაღეს, მაგრამ ლეო არ გასცა და ამით გადაარჩინა. მანეე მიიღო მონაწილეობა ქუთაისის ციხიდან ლეოს განთავისუფლებაში.

ქუთაისის ციხიდან პატიმრების განთავისუფლება რომანში დეტალურადაა აღწერილი. ანდრო ქარიეაძე, ანდრო მირცხულაეას დარად, არჩილ დადიშიანის დედას ახლავს თან შეილის ციხეში მონახულებისას. შესაბამისად, არჩილის დედის სახე თეით მწერლის დედას უნდა დაეუკაეშიროთ. არჩილის ეიერები დედასთან მიმართებით ეხმინანება ლეო ქიაჩელის წერილებს დედისადმი. რომანშიც და წერილებშიც ღრმა სინანული გამოითქმის განელილი გზის გამო.

როგორც აღვნიშნეთ, ლეო ქიაჩელს სწამდა სიტყეის ძალა, სწამდა ფიცისა, თუნდაც ეს ფიცი ხატის წინაშე კი არა, არამედ რეეოლუციონერების მიერ ციხიდან გათხრილი გეირაბის გასასელელთან, ან, სულაც ციხეში ყოფილიყო წარმოთქმული („ჩეენ ერთმანეთს შეეპირდით ციხეში, რომ მწერლობით გეემსახურა ჩეენი სამშობლოს კეთილდღეობისათეის"). დაეით სულიაშეილთან ერთად დადებული პირობა სიტყეის წინაშე დადებული წრფელი აღთქმა აღმოჩნდა: მწერლობა, სიტყეა ცხოერების საქმედ იქცა. პოლიტიკური ქმედითობის სურეილი, სჯაროობის, „მოედნის" ენება, ანუ – „ეარე" – აქტიეობა „შინაგანი" კაცის ინტროსპექციამ ჩაანაცელა.

ყოფიერების სიტყეად გარდასახეა ჭეშმარიტებასთან მიახლოების ერთადერთ სამუალებად იქცა. სიტყეის მსახურება მშობელ ერთან თანაზიარობის შეგრძნებას ბადებდა: „სიტყეაკაშმული მწერლობა.. წარმოადგენს ისეთ კვანძს, რომელშიც ინასკეებიან თაეისთაეად უჩინარნი, იდუმალად არსებულნი ტკოლეანი ერის სულისა. მასშიეე ათასნაირად იხატება ადამიანის გონება-სულიც, ათასფერად სახიერდება ადამიანის სულისკეეთება, უჩინარად მეთხზული ერის შემოქმედების მიეუალ კუნჭულებში"(4, 187).

ციხიდან გაქცეეის შემდგომ ლეო ქიაჩელი ერთხანს არალეგალურად ცხოერობდა რუსეთში. აქ ეწეია მას დაეით გურამიშეილთან თანაგანცდა, დაეით გურამიშეილის „ბიოსიც" და „ერაფიაც" სწორედ რუსეთში ყოფნისას მეიცნო: „ჩემი რუსეთში ყოფნის დროს საქართეელოდან დაეიბარე დ. გურამიშეილის ერთ ტომად გამოცემული თხზულებანი.. წიგნის წაკითხეის შემდეგ ჩემი ყურადღება განსაკუთრებით მიიპყრო აეტოპორტრეტმა, მომეჩეენა, რომ ის, რაც გაურკეეელად ჩაესმოდა ჩემს გულისყურს კითხეის დროს, აქ გამოირკეა და გურამიშეილის სახემ გამაგებინა სავსებით" (4, 188).

გურამიშეილის ხეედრმა, უსხოეთში გადახეეწამ და უსხოეთშიეე მშობლიურ ენაზე სიტყეისქმნადობამ მიიზიდა ლეო ქიაჩელი. გურამიშეილის პოეზიისა და აეტოპორტრეტის შეცნობამ წარმართა მისი შინაგანი მზერა იქით, საითაც თეით გურამიშეილი მიაპყრობდა თეალს: უზენაესისკენ.

გურამიშეილის დისკურსში ლეო ქიაჩელი გამოკეეთს ღმერთთან მიმართების ასპექტს. „ღმერთთან ლაპარაკი" XVIII საუკუნის პოეტისა, მისი „იერემიასებური ღაღადი" ლეო ქიაჩელისათეის ყეელაზე მნიშნელოეანია. იგი აკეირდება რწმენისა და სასოწარკეეთილების ჭიდილს, „ღმერთის მოეალობის" მოტიეს გურამიშეილთან: „გურამიშეილი მიმართაეს ღმერთს და მას მოეალედ თელის, რომ ხმა აღიმაღლოს ამ უსამართლობის წინააღმდეგ. ასეთ მიმართეას უხილაეი ღმერთისადმი მამინ აქეს

ადგილი, როცა არსებობის შესანარჩუნებლად ყოველი ღონისძიებაა ნაცადი, როცა უბედურების ტალღათა ცემით დამსხვრეულია ნაჲის საჴე, დამგერეულია ნიჩბები და ნაჲში მსხდომნი სახსარ გამოლეულნი უკანასკნელ ლოცვას ამბობენ და მიმითა და სულის ძრწოლით უცდიან მეცხრე ტალღას.. ეს ისეთი მომენტია თვითცნობიერებისა, როცა უკიდურესად დაჭიმული სიმები აშვირთულის სულისა ან უნდა დაწყდნენ, ან ღმერთი და მისი ცნება გადალახონ, უარჰყონ"(4, 193). ლეო ქიაჩელი ამ უკიდურესობის, დაჭიმულობის ბღუარს მკაფიოდ გამოჰყოფს, შემდეგ კი ფხიმლად ადევნებს თვალს გურამიშვილის „დარჩენას" რწმენაში: „ის დაეძებს რამე ძალას, მაგრამ მას „არსად პაჟას სხეა მისამართი, გარდა ღმერთისა," რომელიც საესებით არ უკეთს მას სასოს და რომელშედაც უნდა დაყრდნობა მის უსწორმასწორო ბრძოლაში მოქანცულ სულს"(4,194).

ღმერთის ძიება გურამიშვილთან ერთად, გურამიშვილისავე „ბიოსის" ანალოგიურ კონტექსტში – ასე მეიძლება აღვიქვათ ლეო ქიაჩელის ესსე „დავით გურამიშვილი," რომელიც დაწერილია 1912 წელს, მოსკოვში არალეგალური ცხოვრებისას. ჩემოთ მოხმობილი ფრაგმენტი თვით ლეო ქიაჩელის „ბიოსის" ერთი ეპიზოდის წინასწარმეტყველებად მოჩანს.

როგორც მწერლის შვილიშვილმა ქ-ნ-მა ნანა შენგელაიამ დაადასტურა, 1917 წელს ევროპიდან დაბრუნებისას ნორვეგიის პაპარა გემში მყოფ ლეო ქიაჩელსა და თედო სახოკიას სამინელი განსაცდელი დასტყდომიათ თავს მგორმის სახით. ლეო ქიაჩელმა მხურვალედ ილოცა და მშვიდობიანი გადარჩენა შესთხოვა შენგელაიების „ჯინჯი" ხაგს – მიქამ-გარიო ქიაჩს. მგორმი დაცხრა. „დამგერეულია ნიჩბები და ნაჲში მსხდომნი სახსარ გამოლეულნი უკანასკნელ ლოცვას ამბობენ და მიმითა და სულის ძრწოლით უცდიან მეცხრე ტალღას" – წლების წინ მახვილგონიერული შეღარების სახით განსიგყეებული საკუთარი „ბიოსის" ნაწილად ექცა, და, რადგან ლოცვა მისი გენეტიკური კოდის ნაწილი, მისი წინაპრების უპირველესი მოვალეობა და საქმე იყო, ეითარცა მეხაგურთა, მანაც არ დაახანა „უკანასკნელ ლოცვის" ამოთქმა.

ასე დაუბრუნდა ლეონ შენგელაია მეხაგურთა წყებას. ამ გადარჩენით შეერთო იგი ხაგის „მკადრეთა" რიცხვს. ამიერიდან იგი ქიაჩელი იყო – უკანასკნელი მეხაგური ქიაჩის ხაგისა. წინასწარ „ნაგზნები" (გრიგოლ რობაქიძის სიგყვაა) – „ქიაჩი ხშირად გამახსენდება და უფიქრობ, რომ მას დიდი მნიშვნელობა აქეს ჩემს ცხოვრებაში. მე მგონი, რომ ის მე მწყალობს.." – აუსრულდა: ქიაჩმა წყალობა მოუვლინა მუაგულ ზღვაში, მგორმის დროს. მართებულად შენიშნაეს ასმათ ჯიქია: „ლეო ქიაჩელის მთელი სიცოცხლის მანძილზე ქიაჩის ხაგი სასწაულებს აელენდა – ლეო ქიაჩელი „წყნარად, დაფარულად" ანგრეედა კომუნისგურ მითს, ქიაჩის ხაგი მწერალს სიცოცხლეს უნარჩუნებდა, მნეობრიე საზრდოს აძლეედა"(33, 100).

როგორ აისახა „ბიოსის" მემოხსენებული ეპიზოდი „გრაფიამი"?

დაკეირეება ცხადჰყოფს, რომ ლეო ქიაჩელის უმნიშვნელოვანეს თხზულებათა პროგაგონისგები წყლის წიაღს მეერთეიან. თაეადის ქალი მაია, ალმასგირ კიბულაძ, პაკი აბბა, უჯუმ ემხა, მოთხრობა „ცოდეის შეილების" პერსონაჟები.. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ რომანში „სისხლი" პროგაგონისგის მეგანოია საბოლოოდ სრულდება გემით მგზავრობისას: არჩილ დადიშიანი და მალეა რამაძე ნოეროსიისკენ გემით მიემგზავრებიან. სწორედ ამ მოგზაურობისას აცნობიერებს საბოლოოდ არჩილი პარტიულ-ეკონომიკური მსოფლხედველობის ნაკლოვანებას და ეროვნულის შემეცნებას შეუდგება. მეგანოია წყლის წიაღს უკავშირდება, წყლით შემოსაზღერულ სიერცეში გასრულდება.

პროგაგონისგთა ამგეარი ხვედრის ახსნისას, ცხადია, მოვიმარჯეებდით „ბიოსის" – გემის ეპიზოდს. შესაძლებელი იქნებოდა, გეეთქეა, რომ პერსონაჟების წყალში დაფლეა ერთგეარი პროექციაა „ბიოსის" ეპიზოდისა „გრაფიამი," თუმცა, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ თვით „ბიოსის" მეგაფიზიკური ელემენგია საძიებელი, რადგან „წყლის მოგიეი," პერსონაჟის წყალში დაფლეა „ბიოსის" კონკრეგულ ეპიზოდამდეც გუხედება: „ცოდეის შეილები," „გიეური ენება," „ბღაპარი ბედნიერებამე," „მარგალიგის თეალი და აკრებული მწეანე რგო" 1917 წლამდე, ანუ – ნორეგიულ გემში მომხდარ შემთხვეემდე დაიწერა.

„ბიოსისა" და „გრაფიის" „თანაკეეთა" წყლის სიერცეში, ამ თანაკეეთის ცენგრთან მიახლება და მისი „მოხელთება" ქიაჩის ხაგის იკონოგრაფიული თემის საშრისის წედომით და ამ ხაგის თაგებადსაელის გათეალისწინებით შეიძლება.

„ქიაჩ" – ფუძის ეგიმოლოგია სიგყეით მეკერას, დაკრულეა-დაწყეელას უკაეშირდება. გამოთქმა „გოქიაჩეია სანდ დუდი" ითარგმნება, როგორც „წყეულიმც იყავენ."

მოეიგანთ ბ-ნ პაატა ცხადაიას მიერ ინფორმაგორებისაგან მოპოეებულ გოპონიმიკურ მასალას: „მექიაჩეს ნაყუდ – სახნაეი (ს. თამაკონი). ინფორმაგორის განმარგება: „აქ ედგა სახლი დაეითია ჯანაშიას, რომელიც ქიაჩის ხაგის მეხაგური, ანუ – მექიაჩე იყო." ქიაჩი // ქიაჩიშ ოხვამ – ნაეკლესიარი, სასაფლაო სოფლის ცენგრში (ობუჯი). „აქ იყო დასეენებული კეიგოულიდან წამოღებული ქიაჩის ანუ მთაეარანგელოზის ხაგი." ქიაჩიში ოთხორუ – სასაფლაო. აქ მდგარა ქიაჩის სახელობის

ეკლესია (ს. თამაკონი). ქიაჩ-აბაა ეწოდება ეკლესიას ჯგერდში"(29). როგორც მოგანილი მასალიდან ირკვევა, „ქიაჩი" მჭიდროდ უკავშირდება საკრალურსა და მიღმურს: ეკლესიას, ხატს, სასაფლაოს.

ქიაჩი, როგორც ტოპონიმი, ენგურსგაღმა ოდიშში დასტურდება. იგი განეკუთვნებოდა მოქვის ეპარქიას, რომელსაც მძიმე დრო დაუდგა XVII საუკუნის 60-იანი წლებიდან. ამ დროს იწყება აფხაზთა ახალი შემოტევა ოდიშზე. ბექან ხორავა აღნიშნავს: „თუკი XVI საუკუნის მიწურულსა და XVII საუკუნის დასაწყისში აფხაზებმა მიიგაცეს ოდიშის ჩრდილო – დასაელეთი ნაწილი, ტერიტორია მდ. ფსირცხასა და კელასურს შორის, ახლა ისინი იწყებენ ბრძოლას კელასურის აღმოსაელეთი მიწა-წყლის მისაგაცებლად" (30, 47-54). ამაეე მკელეავრის ნაშრომში მოხმობილია იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის სიტყვები იმის თაობაზე, რომ აფხაზებს გაუნადგურებიათ დადიანის სამფლობელო, აუკლიათ ეკლესიები და მონასტრები: მოქვი, ხოფი, ქიაჩი, ბუგდიდი და მთელი ქვეყანა დიოსკურიდან პიპიუსამდე და უკანისამდე.

ამ ძნელბედობის ჟამს მრავალმა სიწმინდემ იცვალა ადგილი: სახიფათო ადგილებიდან გაპქონდათ ძვირფასი ხატები, საეკლესიო ჭურჭელი, ჯვრები, წიგნები. ასე აღმოჩნდა მოგვიანებით მოქვის ორი ღვთისმშობლის ხატიდან ერთი – ბუგდიდის ეკლესიაში, ხოლო მეორე – ხობის მონასტერში. ამ პერიოდშიეე უნდა გაეგანათ ქიაჩის ეკლესიიდან მთავარანგელოზთა კრების იკონოგრაფიული თემით გამშეენებული ხატი. ამ ტერიტორიაზე მალე მეუღლებელი გახდა ქრისტიანული ეკლესიის ფუნქციონირება და გაუქმდა მოქვისა და დრანდის საეპისკოპოსოები.

ქიაჩის ეკლესიას მოიხსენიებს დონ არქანჯელო ლამბერტი თავის „სამეგრელოს აღწერაში:" „საეპისკოპოსო ეკლესიები, რომელთაც წინად ჰყუანდა თაეისი ეპისკოპოსები, ეხლა გადაკეთებულნი არიან მონასტრებად: პირეელია ქიაჩის მონასტერი, მთაზე აშენებული, წმ. მიქელის სახელობაზე, მეორეა წიფურიას მონასტერი, რომელიც ამენებულია ეაკეზე, ენგურის პირად" (14, 107).

ირკეეეა, რომ ქიაჩის საყდარი, მოეეიანებით სამონასტრო ცენტრად გადაკეთებული, მიქაელ მთავარანგელოზის სახელობის იყო. ცხადია, ამ საყდრის მოხატულობის პროგრამაში აქტუალიზებული იქნებოდა მთავარანგელოზთა თემა, რაც საეკლესიო ნიეთებზეც აისახებოდა.

არქანჯელო ლამბერტისაეე ცნობით, ობუჯში წმიდა გიორგის მონასტერი ყოფილა. „ლეო ქიაჩელის მშობლიური სახლი იდგა სწორედ ობუჯის ცენტრში, იმ მონასტრის გეერდით, სადაც ქიაჩის ხატი ესვენა. ძიძისგან ჩამოყვანის დროს ყოველთეის თან ახლდა დედას, როცა ის საკუთარ ეზოდან პირდაპირ გადადიოდა ხოლმე მონასტრის ეზოში საჯარო თუ მინაურული, საოჯახო წირეა-ლოცეის დროს" – აღნიშნაეს აკაკი თოფურია(12, 90).

ქიაჩის მთავარანგელოზის ეკლესიიდან გამოხიზნული სიწმინდეები და მათ შორის – მთავარანგელოზთა ხატი ობუჯელი შენგელაიების „ჯინჯი" – ხატად იქცა. თუ როგორ მოხდა შენგელაიებთან ეს ხატი, ლეო ქიაჩელის მიერ მიწოდებული მასალების საუუძეელზე გადმოსცემს სარგის კაკაბაძე: „ლ. შენგელაიასთან (ლ. ქიაჩელთან) ჩეენ მეეხედით ერთს საყურადღებო საბუთს.. საბუთი წარმოადგენდა მამაში მერგელაიასა და გამახადი კაკაჩიას შორის ბრჭობის განაჩენს.. კაკაჩიას გაუპარავს მერგელაია და ზარალის ასანაზღაურებლად ხატის კლიტე არჩიეი დაუდეია. სოფ. ობუჯში ბუგდ. მაზრაში, სადაც აქამდის ცხოერობენ შენგელაიები (აზნაურები) და კაკაჩიები (გლეხები), ბოლო დრომდის დაცული იყო ქიაჩის ხატი.. ხალხის გადმოცემა სოფ. ობუჯში ეხლაც ამბობს, რომ ეს ხატი მოუპარავს აფხაზეთში კაკაჩიას.. შემდეგ ერთს კაკაჩიას გაუპარავს მერგელაია.. რის შედეგად ქურდი იძულებული იყო ხატი გადაეცა მერგელაიასთეის" (13, 247-248).

აქეე ს. კაკაბაძე აღნიშნაეს, რომ „მერგელაია არის იგივე მერგილაძე, რომლის სასისხლო სიგელი, 1554 წ. ბაგრატ აფხაზ-იმერთა მეფის მიერ მიცემული, ცნობილია ლიგერატურაში." თედო ჟორდანიამ თაეის „ქრონიკებში" დასტამბა ეს სიგელი, საიდანაც ირკეეეა, რომ აფხაზ-იმერთა მეფეს ბაგრატ დიდს 1554 წელს აზნაურობა მიუნიჭებია მის წინამე „თავსდებით" და ერთგულად „დიდად" ნამსახური ჯაკეა შერგილაძისათეის.

სარგის კაკაბაძის ამ მონათხრობში საყურადღებოა კაკაჩიას გვარის ორგზის ქურდად გამოყეანა, თუმცა, პირეელი ქურდობა (ენგურსგაღმიდან ქიაჩის ხატის მოპარეა) სინამდეილეს არ უნდა შეესაბამებოდეს და, სავარაუდოა, რომ წარმოადგენს ფაქტების კონგამინაციის შედეგს.

შემდგომში ქურდობაში მხილებულმა კაკაჩიამ სამღაურად დადო „ხატის კლიტე არჩივი," როგორც საკუთარი ნიეთი და კაცია ჩიქეანმაც დაადგინა: „ეს კლიტე გამახადის არ არი. მამაში შერგელაიასთეის მიგეიცემია. სხეა მერგელაიას ამამიდ არა ურეეიარა. მამაშის და მის მეილებს ასე მკეიდრათ ქონდეს. ეინც ეს მომალოს და წაართეას, მას მეორედ მოსელას ჩეენი ცოდეის მუქაფი ქრისტეს მეუფის წინაშე ისიმე გაიკითხეის. ამის მოწამე მდიანი ქაიხოსრო არის და ეს წიგნი მე დამიწერია" (13, 11).

სარგის კაკაბაძის აზრით, ეს საბუთი, რომელიც მოგეიანებით ლეო ქიაჩელთან ინახებოდა, როგორც მამაში მერგელაიას პირდაპირ შთამომაეალთან, დაწერილი უნდა იყოს 1680 წელს, როდესაც კაცია ჩიქეანი გახდა ლეეან დადიანის სიკედილის შემდეგ ოდიშის ფაქტიური გამგე.

ამდენად, ირკეეეა, რომ შენგელაია მერგილაძის შთამომაეალია, ასეეე, ცხადი ხდება, რომ ქიაჩის საყდრიდან ენგურსგამოცმა გამოხიზნული ხატი მხოლოდ მამაში მერგელაიას შთამომაეალთა ხატია. სწორედ შენგელაიათა ამ მგოს დაეკისრა ხატის მსახურება, ანუ – მეხატურობა. აპოლონ ცანავა

განმარტაეს, რომ წმინდა გიორგის საკულტო რიტუალში დიდ როლს ასრულებს მეხატული, ანუ ხატის მსახური, რომელიც „წმ. გიორგის წინაშე შუამდგომელის როლში გამოდიოდა"(28, 97). მეგრული მეხატულის ფუნქცია ანალოგიურია ხეფსურული ხატის მკაღრეს ფუნქციისა. ხატის მკაღრესაც და მეხატულსაც უშუალო კავშირი აქვთ ღვთის მეილებთან და ხატზე გამოსახულ წმინდანთან. მათი მეშეეობით ხდება ხატის ნების განცხადება ხალხისათვის. ცხადია, მეხატურობისათვის მზადება ღეო ქიაჩელის საოჯახო-სააღმწრდეო პროგრამის მემადგენელი ნაწილი უნდა ყოფილიყო.

ექვთიმე თაყაიშვილის აღწერილობაში ნათქვამია, რომ წალენჯიხაში მომრიგებელ მოსამართლესთან მოწმეების დასაფიცებლად მოესენებინათ ობუჯიდან ძველი ხატი, რომელსაც „დიდი სახელი და პატივი აქვს სამეურელოში"(10, 238). თაყაიშვილის აღწერით, ეს ხატი სამწერობელია (რიპიდა), „ეერცხლისა, ნაჭედი, ოქროთი დაფერილი, ლამაზი ხელობისა.. პირველ ეეერდზე გამობერვით განჭედილია წმიდაჲ რაფაელ, წმიდაჲ მიქაელ, წმიდაჲ ქერობინი, წმიდაჲ გაბრიელ, წმიდაჲ მარიამ. მეორე პირზე ექვსფრთიანი სერაბიმია ლომის თაეებით აქეთ-იქეთ, ხოლო ფრთებზედ – ზემოთ ტრედი, მარჯვნივ და მარცხნივ ემბლემები მზისა და მთეარისა კაცის სახედ წარწერებით: მზეჲ, მთოვარეჲ" (10, 238). აქვე მოგანილია წარწერა, რომელშიც მოიხსენიება მეფე გიორგი და ქიაჩის საყდარი: „სახელითა ღმრთისაითა მე გიორგი მეფემან დავხსენ ეს სამწერობელნი წმიდასა ამას ეკლესიასა ქიაჩს, სალოცველად სულისა ჩემისათვის"(10, 239). ექვთიმე თაყაიშვილის ეარაუდით, „სტილი ხელობისა მე-XII–XIV საუკუნეს მოგეაგონებს. ამიგომ აქ უნდა იგულისხმებოდეს ან გიორგი ბრწყინეალე (1318–1346), ან იმერეთის მეფე გიორგი I"(10, 240). სარეის კაკაბაძე, რომელსაც ქიაჩის ხატი სამეგრელოს მუზეუმში უნახაეს, თაყაიშვილის აღწერილობასა და დათარიღებას ეყრდნობა.

ხელოენებათმცოდნე რუსუდან ხუსკივაძე ქიაჩის ხატის სახელით მოიხსენიებს შეღარებით მოგეიანო პერიოდის ჭედურ ხატს XVII საუკუნისა, რომელიც ლეეან დადიანს დაუკეეთია თავისი მეულლის სულის საოხად 1640 წელს. ნესგან-დარეჯან ჭილაძის სულის საოხი აღაპის გადახდის დროს ამ ხატს ქიაჩიდან კეიტაერის სასახლეში მოასენებდნენ(31, 38).

რ. ხუსკივაძის აღწერილობით, ხატის ცენტრალურ არეზე მთავარანგელოზთა კრების კომპოზიციაა გამოსახული. თაყაიშვილის მიერ აღწერილი სამწერობელისაგან განსხვავებით, გამოსახულებები საეხებით ბრტყელია. ფიგურები წარმოდგენილია გლუე ფონზე. მკელეარი აქეე აქეყნებს მხედრულ წარწერას, რომლითაც დაფარულია „ხატის მთელი მურგი" (31,38-39).

ქიაჩის საყდარი, როგორც აღინიშნა, მთავარანგელოზთა სახელობისაა, ამდენად, მასში დაცული იქნებოდა სხეადასხეა ეპოქისა და მესრულების მანერის მთავარანგელოზთა ხატები. „გამობერვით განჭედილი" სამწერობელი და „სრულიად ბრტყელი" ჭედურობის ხატი ერთ იკონოგრაფიულ თემას ასახავს – მთავარანგელოზთა კრებას. იკონოგრაფიაში ამ გამოსახულებას მიქაელ მთავარანგელოზისა და სხეა უსხეულო მეცის ძალთა კრების სახელითაც მოიხსენიებენ(36, 306). ჩეენთეის ამჯერად ღეო ქიაჩელთან მიმართებით აქგეალურია სწორედ მიქაელ მთავარანგელოზი, მისდამი ე. წ. „ხალხური" მიმართება და საეკლესიო გრადიციით დაცული გადმოცემები. როგორც აღენიშნეთ, ლეონ მენგელაიას მამის სახელიც მიქაელ მთავარანგელოზის ხატის მსახურებასთან უნდა ყოფილიყო დაკაეშირებული.

„მიქაელის" განმარტებაა „რომელი, როგორც ღმერთი." მიქაელ მთავარანგელოზი უსხეულო ძალთა წინამძღოლია. გადმოცემით ხილული ქეეყნის შექმნამდე ანგელოზთაგან ყეელაზე ნათელი – ლუციფერ (ნათელმოსილი), გაამპარტაენდა და სხეა დაცემულ ანგელოზებთან ერთად იქნა გარდმოგდებული მთავარანგელოზ მიქაელის მიერ(17).

უძეელესი დროიდან ანგელოზთა მორის გამორჩეული პატივისცემით მოიხსენიებოდა მთავარანგელოზი ღეთისა მიქაელი. საეკლესიო გადმოცემით, მთავარანგელოზი ბეერ ძეელაღთქმისეულ მოეღენაში მონაწილეობდა. ეგეპტიდან გამოსელისას იგი წინამძღოლობდა ებრაელებს დღისით ღრუბლის სეეტის, ხოლო ღამით ცეცხლოვანი სეეტის სახით. მთავარანგელოზმა აუარძალა ეშმაკს წმიდა წინასწარმეტყეელ მოსეს სხეულის გამოჩენა, რათა იგი არ გაეღმერთებინათ. მთავარანგელოზი გამოეცხადა ისუ ნაეეს და აუწყა ღეთის ნება იერიქონის აღების შესახებ. მთავარანგელოზის ძალა გამოელინდა ღუმელში ჩაგდებული სამი ყრმის – ანანიას, აზარიას და მიქაელის ცეცხლისაგან დაცეაში.

მთავარანგელოზ მიქაელის თაყვანისცემა ქრისტიანულ სამყაროში თაეიდანეე დამკეიდრდა. ცნობილია, რომ ძეელ ქალაქ ხონაში, რომელიც პაელე მოციქულის დროს კოლასელ იწოდებოდა, არსებობდა მთავარანგელოზ მიქაელის სახელობის გაძარი. ერთხელ გამშაგებულმა წარმართებმა გადაწყეიტეს გაძრის დანგრეეა. ამისთეის მათ გაეერთიანეს ორი დიდი მთის მდინარე ერთ კალაპოტში და მათი დინება ეკლესიისკენ მოუშეეს. გაძართან გამოცხადებულმა მთავარანგელოზმა თაეისი კეერთხის მოქნეეით გააპო კლდე და აბობოქრებულ დინებას უბრძანა, მასში გადაქცეულიყო.

სასწაულთა მორის, რომლებიც დაკავშირებულია მთავარანგელოზის სახელთან, აღსანიშნაეია ერთი, რომელიც ათონში მოხდა. ერთმა ყმაწეილმა, ათონიდან მოშორებით, მიწაში ჩაფლული განძეული

იპოვა და გადაწყვიტა განძის იმ მონასტრისთვის შეწირვა, რომელიც იმხანად ყველაზე ღარიბი იყო ათონზე. სამ ბერთან ერთად იგი გაემართა იმ აღგილისაკენ, სადაც დამარხული იყო განძეული. ერთ-ერთმა ბერმა ოქროს დანახვისას ცდუნებულ იქმნენ ეშმაკისაგან და განიზრახეს ყმაწვილის მღვიმეში გადაგდება. როდესაც განზრახული აღასრულეს, მთავარანგელოზმა მიქაელმა ღვთის ბრძანებით ამოიყვანა ყმაწვილი მღვის ფსკერიდან და სასწაულებრივად გადაიყვანა მონასტერში კისერზე ჩამოკიდებული ქვით. მონაზვნის საკურთხეველში მხილებულმა ბერებმა აღიარეს ჩადენილი დანაშაული. ბერები გააძევეს, ხოლო გადარჩენილი ყმაწვილი ბერად აღიკეცა ამ მონასტერში და გახდა მომსწრე მოღვაწე.

ხონისა და ათონის მთის სასწაულები ე. წ. „წყლის'' სასწაულებია და მთავარანგელოზ მიქაელთან დაკავშირებულ სასწაულთა შორის ხალხში ყველაზე პოპულარული. მთავარანგელოზთა ხატის მეხატურთათვის, ცხადია, ხსენებული სასწაულები კარგად იქნებოდა ცნობილი.

ათონის სასწაულის განმეორებად უნდა აღვქვა ლეო ქაიჩელს საკუთარი „ბიოსის'' ნაწილი – მღვიმი გადარჩენა მთავარანგელოზთა ხატისადმი ლოცვა-ევედრების აღელენის მემდგომ. ლეო ქაიჩელს საოცრად იზიდავდა მღვა, წყლის წიაღი. ქრონგაგონისტთა ხეედრის წყალთან დაკავშირება, საეარაუდოა, მთავარანგელოზის იმპულსის ინტენსიად გამოელინდა მის შემოქმედებაში.

მთავარანგელოზთა – მიქაელისა და გაბრიელის თაყვანისცემის პაგანიზებულ ვერსიებს აღწერს თედო სახოკია თავის „მოგზაურობანში. '' მისი გადმოცემით, სამწრმაყანოული მწყემსების „ყველაზე დიდ მფარველად ითელება მთავარანგელოზი მიქელ- გაბრიელი, რომელსაც აქ „მიქამ-გარიოს'' ეძახიან. მეორე სახელიცა ჰქვიან – ერგე. მიქამ-გარიო არის პაგრონი მთისა, მას შორჩილებენ ცის მნათობნი.. მიქამ-გარიოს ნებაზედ არის დამოკიდებული ელეა-ქუხილი და კოკისპირული წვიმის მოსვლა.'' წვიმის დროს მწყემსები კოცონს შემოუსხდებიან და „ერგე-ამვას (ერგე აფხაზურად – მიქელ-გაბრიელი და ამვა – სიმღერა, ე. ი. მიქელ-გაბრიელის სიმღერას ამბობენ)''(20, 369).

აქვე თედო სახოკიას მოჰყავს თქმულება მიქამ-გარიოსა და მწყემსზე, სადაც მიქამ-გარიო მწყემსს მრავალმხრივ სწყალობს, ხოლო განსაკუთრებით შეეწევა მას აეი ტაროსის, კოკისპირული წვიმის, წარღვნის, ბუნების ძალთა ბობოქრობის დროს. მიქამ-გარიოს სასწაული პაგანიზებულ გადმოცემამიც წყლის სტიქიისაგან – წარღვნისაგან ხსნას უკაეშირდება (20,370-374).

სამურმაყანოს მთებში ყოფილა, ასეეე, მიქამ-გარიოს ტბაც, რომელსაც სახელად ერგეკამრა რქმეეია. თედო სახოკია აღნიშნავს: „მარწმუნებდნენ, მიქელ-გაბრიელი ამ ტბაში ბანაობდა წინადო. ამიტომ ძეხორციელი ეერ მიეკარებოდა: ეერც ხელს იბანდა შიგ და ეერც ტანსო'' (20, 375).

სეანეთში მთავარანგელოზნი (თარინგზელ, თარგლეჭერ) მთის მწეერვალებისა და წყალსატევების მფარველნი იყვნენ.

საეარაუდოა, რომ ხალხურ წარმოდგენებში მთავარანგელოზთა, განსაკუთრებით – მიქაელ და გაბრიელ მთაეარანგელოზების დაკავშირება წყალთან, წყალსატევებთან, მათი წარღვნის ამარიდებელ ძალებად დასახვა განპირობებულია თეოლოგიური სახისმეტყველების ტრადიციით, რომლის თანახმადაც „ძალნი სულიერნი და უხორცონი მოესწაეებიან იგაეით წყალთა მიერ; და ეითარ ბედა-კერძო სამყაროსა დადგრომილ არს უაღრესნი, ხოლო ქუეყანისა ამათ და ნიეთიერთა აღგილთა დამთომილ არიან ბოროტნი. და იტყუიან, ეითარმედ ამისთჳს თქუმულ არიან ზესკნელის ცათა წყალთა მიერ ქებაჲ ღმრთისაჲ, რომელ არიან ძალნი კეთილნი, ღირს-ქმნულნი სიწმიდისათჳს გონებისა მათისა ჯეროვნისა ქებისა მიცემად დამბადებელისა თჳსისა, ხოლო წყალი იგი, რომელ არიან ქუეშე ცისა, არიან იგი სულნი უკეთურნი, რომელ-იგი ბუნებითისა მის სიმაღლისაგან სიღრმედ ბოროტთა მთაითხინეს''(8, 38).

ამდენად, „უმაღლესთა გულისხმის-ყოფათა სახის-მეტყუელებასა'' და „იგაეით'' მეტყეელებას „ზესკნელის ცათა წყალთა'' მიერ უხორცო სულიერი ძალები გამოესახა. ამ სახისმეტყველებითი მიმართების პროექცია გამოვლინდა უსხეულო ძალთა და განსაკუთრებით – მთავარანგელოზთა თაყვანისცემის „გახალხურებულ'' ვერსიებში.

მიქამ-გარიოს ერთიან საკრალურ მოდელად დასახეა კი უთუოდ მთავარანგელოზთა კრების იკონოგრაფიული კომპოზიციის – მთავარანგელოზების ერთად გამოსახეის და ამგეარი გამოსახულებით გამშეენებული ხატების სიმრავლით უნდა აიხსნებოდეს სამეგრელოსა თუ სეანეთში.

ამდენად, ობუჯის მთავარანგელოზთა ეკლესიის ეზოში მდებარე სახლში, ქიაჩის მთავარანგელოზის ხატის მეხატურის ოჯახში 1884 წლის 19(7) თებერეალს დაბადებული ლეონ მენგელაიას ბაემეობამ განელო მთაეარანგელოზთა თაყვანისცემის გარემოში. შინ თუ გარეთ – სახლში თუ სახლთან ახლოს მდებარე საყდარში იგი იღებდა მთაბეჭდილებებს საკრალურისადმი სწორედ ამ მიმართებით: ეკლესიურ გადმოცემებს აესებდა ხალხში გაერცელებული, ხალხურად გარდათქმული ერგეს თაყვანისცემის ტრადიცია. აქვე უნდა მეეთვისებინა სიტყვის მაგიური ძალის რწმენა: „ჯითოხვამასა'' თუ „ჯინოჩამას'' ცნობილი რიტუალები, ბიბლიური ამბები, რომლებიც უპირატესად მიქაელ მთაეარანგელოზს უკაეშირდებოდა.

* * *

მოთხრობა „ცოდვის შვილები" ასახავს წყეულისა და ხატზე გადაცემის რიტუალთა ნეგატიურ სამრისს.

ყველაზე სამძიმო, სერგი მაკალათიას გადმოცემით, ყოფილა ილორის წმიდა გიორგის ხატზე გადაცემა – „გინოჩამა." „ილორის ხატზე გადაცემულ მტყუანს უეჭველად ილორის წმინდა გიორგი დაამიზეზებდა და ბოლოს მოუღებდა. ამიგომ ილორის ხატზე გადაცემას უკიდურეს შემთხვევაში მიმართავდნენ. დაზარალებული წინასწარ გააფრთხილებდა დამნაშავეს და შეუთვლიდა მას, რომ განზრახვა აქვს გადასცეს იგი ილორის წმ. გიორგის. თუ არ იცოდნენ, თუ ვინ იყო დამნაშავე, ყრილობაზე ან ეკლესიაში გამოაცხადებდნენ.. თუ ქურდი არ გამოჩნდებოდა, დაზარალებული ილორში მიიტანდა სანთელს და სთხოვდა მნათეს ხატზე გადაცემას. მნათე მას მიიყვანდა ხატთან, დააჩოქებდა, სანთლებს აანთებდნენ და დაზარალებული ხელაპყრობით დაიწყებდა გადაცემას: დიდებულო, ილორის წმ. გიორგი, ვინც მე ეს და ეს ნივთი ან საქონელი მომპარა, ორი კეირის განმავლობაში მოატანინე, თუ არა და ისე გააგიჟე და გაამწარე, რომ ის ჩემს სახელს ყვიროდესო"(16, 370).

სერგი მაკალათია აღნიშნავს, ასევე, ქიაჩის ხატის განსაკუთრებულ ძლიერებას. მისი აღწერილობა ხატისა სავსებით თანხვდება ექვთიმე თაყაიშვილის აღწერას: „ხატი წარმოადგენდა ვერცხლის სამწერობელს, ოქროთი დაფერილს. მასზე.. გამოსახული იყო წმ. მიქაელი და წმ. გაბრიელი." სერგი მაკალათიას გადმოცემით, ხატისათვის მნათეებს შენგელაიას გვარიდან ირჩევდნენ. ხატის დღეობად მიჩნეული ყოფილა 15 აგვისტო, როცა დიდძალი ხალხი მოაწყდებოდა ხატს სალოცავად, „განსაკუთრებით ისინი, ვისაც უნდოდა ხატზე გადაცემა–დაფიცება, წყეულება და სხვა. აქეე მოჰყავდათ სულით ავადმყოფები და ხატს ახვეწებდნენ მათ განკურნებას"(16, 370).

ამდენად, 15 აგვისტო – „მარამონა," ანუ – მარიობა, როცა ავი სულების დასაშინებლად იმართებოდა სპეციალური რიტუალი, ამავდროულად, ქიაჩის ხატის მეხატურ-მნათეებისთვისაც გამორჩეული დღე იყო. ამ დღეს მამაში მერეკლაიას მოდგმის მნათეს „გითოხვამა" – „გინოჩამას" რიტუალები უნდა აღესრულებინა. სწორედ ამ დღეს იხსენებს უცხოეთში გადახვეწილი ლეო შენგელაია და თავისთვის ითხოვს „სამგარიო ოხვამერ"-ს, დალოცვის რიტუალს მიქაელ მთავარანგელოზის წინაშე („გითოხვამა ქიაჩიში თუდო").

„ცოდვის შვილებს" „გინოჩამა"-ს მოღვლი დაედო საფუძვლად: სასტიკი მნათე-მეხატური, წყეულება და ხატზე გადაცემა – უთუოდ „ბიოსის" ნაწილად აღქმული: „ჩვენი ოჯახის ცხოვრება ისე ეწყობა, თითქო დაწყეველილნი ვიყოთ.." ჩვენთვის უცნობია, დაწყეული თუ არა მართა ხეიგიამ ურჩი ქალიშვილი, მაგრამ ცნობილია, რომ ცაცუ შენგელაია მეუღლეს მალე დასცილდა და ერთადერთი ვაჟიც დაეღუპა.

„გინოჩამას" მოწვეულით შეძრწუნებული ლეო აკი შორიდან ეუდრებოდა დედას: „არ დაკარგო ქალიშვილი!.. მენი განრისხებით მას არ ეწვიოს რამ ცუდი.."

* * *

სოფელში განწირულივით დადის აკი მწინი მეპყრობილი ჯვებე; მისი კერა მერისხულია წინაპრების ცოდვის გამო. ჯვებეს პაპას მემობლის გადაწვა ბრალდებოდა. ბრალდებული ფიცის ქვემ უარყოფდა ბრალდებას. ოჯახი ხატზე იყო გადაცემული. „გინოჩამა" აღსრულდა: ჯვებეს ერთი ძმა ბაეშეობაში ცოფიანმა ძაღლმა დაღლიჯა, მეორე კი – უკვე ვაჟკაცი – შემთხვევით ხატობაში გასროლილმა ტყვიამ იმსხვერპლა; ჯვებეს და წყალში დაიხრჩო: მწე სჭირდა და ბანაობისას მოუარა; ჯვებეს მამაც ტანჯვა-წამებით მოკვდა. ჯვებე დის ლანდს ეუბნებოდა, რომ არასოდეს ჩადის მდინარეში, რადგან იცის რომ დაიხრჩობა. საკუთარი ოჯახის უბედურების მიზეზიც ცნობილია მისთვის: „გარისხული ვართ! ხატი გვემტერება და ღმერთი არ გვწყალობს!" (1, 59)

30 წლის მანძილზე ემსახურებოდა წმინდა გიორგის ხატსა და საყდარს მნათე ბეკო. მისი მოვალეობა ხატზე გადაცემა იყო. ძმასა და რძალს ცოდეიან კაცად მიაჩნდათ და სახლიდან წასულას სთხოვდნენ: „ცოდეა ბეერი გაქვს. ქვეყანას სწყეელი - წადი, მოგეშორდი"(1,61) როგორც ჩანს, „გინოჩამას" აღმსრულებელ მნათე-მეხატურებს ხალხი ერიდებოდა, მათი ბაეით აღელენილი წყეულება ცოდვად აღიქმებოდა.

ასე უპირისპირდებოდა ერთმანეთს იურიდიული კანონის სულიერ სფეროში გადატანის, ხატისა და საყდრის მეშეეობით ერთგვარი სამოქალაქო სამართლის ნორმათა განწესების სურვილი და ქრისტიანული მოძღვრების სწაელება: „რომელი განურისხდეს ძმასა თვისსა ცუდად, თანა-მდებ არსა იგი კრებულისგან განსელად; და რომელმან პრქუას ძმასა თვისსა ცოფ, თანა-მდებ არს იგი გეჰენიასა მას ცეცხლისასა" (მათე, 5, 22-23).

კანონისა და მაღლის პირისპირ დგომა „ცოდვის შეილებში" წარმოდგენილია მნათე – მეხატურის (ქრისტიანული სწაელებით – ღვთის სათნო ლოცეის ადეპტი) მწყეეარად (პაკანიშმის, მაგიის ადეპტი) ქცეეით: ბეკოს წყეეა ჩეეულებად ექცა. ყოეელ დილა-საღამოს ასრულებდა წყეევას. ამ რიტუალის აღწერით მწერალმა შემოგვინახა „გინოჩამას" ტრადიცია თავის უკიდურეს გამოელინებაში. „გრაფია" „ბიოსით" აღიბეჭდა.

დაწყეელილ ჯვებეს ხატის ხსენება აძრწუნებს. მას არ სურს, უსმინოს ბეკოს წყევას, მაგრამ მაინც რაღაც ძალა ეზიდება ბეკოსკენ სწორედ იმ დროს, როცა იგი წყეევას ამბობდა; ჯვებე ეურჩებოდა ამ ძალას, მაგრამ ეერაფერი გააწყო. დაიწყებდა თუ არა ბეკო წყეევას, ჯვებეც იქ გაჩნდებოდა.

წყეევის შემდეგ ბეკო ოთხივე კუთხით გადაიწერდა პირჯვარს, ეთაყვანებოდა ამომვალ მზეს, ქუდს ხელში აიღებდა, შეაგრიალებდა და მოქნეევით მიწაზე დაანარცხებდა: ასე დაამბე, უფალო, ჩემი მგერიო. საღამოობით ტყეში გასული ბეკო ლოცეას წყეევას მოაყოლებდა. წყეელის შემდეგ თაფლის სანთელს აანთებდა, ქრისტიანულ ლოცეას წარმოთქეამდა და ამით მმეიდღებოდა. ბეკოს სახე სწორედ ლოცეისა და წყეელის შეუთავსებლობაზე, ქრისტიანულისა და წარმართულ-მაგიურის ოპოზიციურობაზე იგება.

მოთხრობის სიუეეტის კულმინაციური მომენტია ბეკოს მიერ წისქვილის გადამწეველის ხატზე გადაცემა. ბეკო 30 წლის მანძილზე აგარებდა წმიდა გიორგის ხატს და მნათედ ემსახურებოდა წმიდა გიორგის ეკლესიას. მან ამ ეკლესიიდან მოასენებინა ხატი და აღასრულა „გინოჩამა:" „მნათემ შეაყდარუნა ხატი, შეუხსნა პერანგი და გამოაჩინა მისი სახე"(1, 71).

მწყეევარმა თაეისი წყეელა ბიბლიურ ეპიზოდს დაუკაეშირა. მან ხატისაგან მესარისხის დასასჯელად ითხოეა იმ შეწეენის საპირისპირო ქმედება, რომელიც სწორედ მთავარანგელოზმა მიქაელმა აღმოუჩინა მეწამეულ ზღეაში ეგეიპტიდან ლტოლეილ ებრაელობას. მთავარანგელოზის დაჯდომელში იგალობება: „გიხაროდენ, ყოელად ამპარტაეანის ფარაოსა და ურწმუნოთა მეგეიპტელთა სასწაულითა დამნთქმელო; გიხაროდენ, ჰურიათა უდაბნოსა შინა წინამძღოლო"(17).

წყეელა კი ბიბლიური სასწაულის საპირისპიროდ ღაღადებს: „შემალე ჭკუაზე, რომ აიბარგოს თაეისი სახლიდან.. აფიქრებინე, რომ წინასწარმეტყეველი მოსეა იგი და უდაბნოში ხალხს წინამძღოლობს. მიეცი ხელში წკნელი გამხმარი და შთააგონე, რომ კეერთი უჭირაეს სასწაულმოქმედი. მიიყუანე იგი ამ სახით მდინარესთან, ჩქართან და ჟაჟარაყრილთან. მოაჩეენე იგი ზღეა მეწამულად, რომ დაკრას წკნელი თაეისი კეერთხად. მამინ დაინახოს, რომ გაიპო წყალი და გამოჩნდა უსკერი მისი მშრალი.. ამ დროს მოიგეაოს იგი მდინარემ, ჩაიყოლიოს და კლდეს მიახეთქოს ისე ძლიერად, რომ ნიშანის ნაგამალიც არ დარჩეს მისგან"(1,72).

მწყეევარის ეედრება მალე აღსრულდა. ჯვებე ბეკოსგან გამოლოცეას ითხოვდა. ისინი მიადგნენ მდინარეს, რომლის გაღმით ესენება წმიდა გიორგის ხატი, მაგრამ ხატთან მნათემ ეერ მიაღწია, საკუთარმა წყეელამ უწია. მდინარის ნაპირზე ჯვებეს მოესმება წყეელის სიტყეები: „აჰა, ზღეა.. წითელი ზღეა.. მიიგეაოს იგი.. ჩაიყოლოს და კლდეს მიახეთქოს" (1,72). ჯვებე წყალში ეარდება. ბეკო ჯვებეს ამოგდებულ ტანს წაეპოტინა, მაგრამ თან გადაჰყეა. ასე მოხდა „ამ ცოდეის შეილების დაღუპეა." ცოდეის შეილია მწყეევარი ბეკო, რომელსაც ცოდეამ, ანუ – წყეელამ უწია.

„ცოდეის შეილებში" აისახა მწერლის ნეგაგიური დამოკიდებულება მწყეევარის ინსტიტუტის მიმართ. წყეელის მაგია რეალობაში აქტიურად ელინდება. მას ხელშესახები, კონკრეტული სახე აქეს. წყეელა, განსაკუთრებით – „გინოჩამა" შესაძლოა თეით მწყეევარს დაუბრუნდეს. ხატის წინაშე წარმოთქმულ სიტყეას უდიდესი ძალა აქეს. მეხატურის წყეესიადმი მისწრაეება, წყეეის ქინი ხატს განარისხებს.

„ცოდეის შეილების" ეინაღარ სცენას მოგეაგონებს ეგიული „გიური ენება." მწერლის ყურადღების ცენტრში კელავ გაეწონასწორებელი ფსიქიკის არაორდინალური პერსონაეია – გიკი გუქიგა. „ეიეობა" გამოხატულია იმით, რომ „საიქიოდან მოელინებული აჩრდილეითი დაძრწის საცოდაეი გუქიგა შუღამ ატეხილი ენგურის პირად." მისთეის არაფერი არსებობს ქეეყნად გარდა ენგურისა; იგია მისი საგრფო, მისთეის ირთეება და ნეგატრებით მოელის წამს, როცა „ენგური გაარღეეეს მთათ, გააპობს ნაპირთ და გუქიგას გულში ჩაიკრაეს;" გიკურ ენებას იმწეეებს უცნაური ლტოლეით, არაფერს მეჭამს, თუ ენგურის წყალში არ ამოაელებს. არ იქნა და არ მოიგაცა ენგურმა გუქიგა, ამ ლოდინში კი დაილია და თეითონ გადაწყეიგა ენგურის მოგაცება: „ეაეო-ეეფხეო, ფაფარაშლილო, ტანჩაფსკნილო და ბრჭყალებ-მაგარო" – მიმართაედა გუქიგა მდინარეს. ენგური ეაეურ საწყისს განასხოენებს, ხოლო გუქიგა – ქალურს. უდიდეი ექსპრესიით გადმოსცა მწერალმა გუქიგას გადაშეება ენგურის „აჩანჩქერებულს შუა ტანში"(1, 132-135).

ლეო ქიაჩელის შემოქმედების აღრეული პერიოდის ნოელებს მოდერნისტულ პროზად მიიჩნეეენ. აეგსაიდერობის, შეშლილობის, ცნობიერების გაორების, რეალურისა და ირეალურის, თეითმკელელობის მოგიეები ლეო ქიაჩელის შემოქმედებამ ორგანულად მეითეისა, შეინაკადა. მისტიურის, რეალობის მღეარსმიღმა სამყაროს ინტენსია განაპირობა მსოფლმხედეელობის იდეალისტურმა ყაიდამ, მაგერიალისტური ცნობიერების მაცდუნებელი სიმარგიეის დაძლეეამ, რის მანიფესტირებაც მოახდინა მწერალმა რომანში „სისხლი:" „ადამიანს მართალის გარდა კიდეე სჭირდება რ ა ღ ა ც." ამ ფრაზაში ოპოზიციური წყეილია „სინამდეილე" და „რაღაც," ანუ: რეალური, ნიეთიერი, მატერიალური და ირეალური, მეტაფიზიკური. მეტაფიზიკურის დემონური, ნეგატური საწყისი წარმოდგენილია „ცოდეის შეილებში," რომელიც გარკეეულწილად ირეკლაეს მწერლის „ბიოსს."

დიდი სიფრთხილით გეიხდება ერთი ეარაუდის გამოთქმა: ხომ არ შეიძლებოდა, მოდური გენდენციების პარალელურად, ლეო ქიაჩელის ჭაბუკობისდროინდელი სეფსისი, ათეისტური გატაცებები აგეხსნა ქრისტიანული სიწმიდეების „გაწარმართებული" მსახურების, საკრალურის პაგანიზების

თუნდაც გაუცნობიერებელი მიუღებლობით, „შინაგან" კაცში ლოცვისა („გითოხვამა") და წყევლის („გინოჩამა") მეუთავსებლობით?

ერთი რამ, ვფიქრობ, უდავოა: „ბიოსის" ხსენებულ ეპიზოდამდეც (მღვიმე გადარჩენა) და ამ ეპიზოდის შემდგომაც წყლის წიაღში პერსონაჟების დაფლეა უკავშირდება მწერლის ცნობიერებაში დაკანონებულ ხატისა და მეხატურობის გრადიციას, მიქაელ მთავარანგელოზის ხალხურ თაყვანისცემას.

წყალთან შიმართება რომ რელიგიურ ინტენციას ამჟღავნებს, ეს „ცოდვის მეილებმაც" დაადასტურა: ბიბლიურის, საკრალურის ინვერსიას და მებღალვას მოპყვა სასჯელი: ბიბლიური წყლების დაწყეველამ წყალში დანთქმა სასჯელად მოავლინა.

მას შემდეგ, რაც რეალობაში გაცხადდა საკრალურის არსი და გაცნობიერდა შეწევნა, მხატვრულ წარმოსახვას ახალი იმპულსი მიეცა: წყალში დაფლეა, როგორც გამოსყიდვა და განწმენდა („თაეადის ქალი მაია"), როგორც მეერთება ერთადერთ ღირებულებასთან, ფასეულთან, უკეთესთან („ალმასცრ კიბულან," „პაკი აძბა") და, ასევე, წყალი, როგორც სულიერი ფერისცვალების, შინაგანი მეტანოიის სიერცე რომანში „სისხლი." წყლის მნიშვნელობათა ზონის ამგვარ გრადაციაში ნეგატიურიდან პოზიტიურისკენ გამოელინდა თვით ლეონ მენგელაიას „შინაგანი" კაცის მეტანოია: მიხაეპობიდან ქიაჩელობამდე.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ლეო ქიაჩელი, თხზულებანი ოთხ ტომად, ტ.1., თბ., 1984. 2. ლეო ქიაჩელი, თხზულებანი ოთხ ტომად, ტ. 2., თბ., 1984. 3. ლეო ქიჩელი, თხზულებანი ოთხ ტომად, ტ. 3. თბ., 1985. 4. ლეო ქიაჩელი, თხზულებანი ოთხ ტომად, ტ. 4, თბ., 1985. 5. ლეო ქიაჩელი, თხზულებანი ხუთ ტომად, ტ.1., თბ., 1960. 6. ლეო ქიაჩელი, „პაკი აძბა" / ნოველები, თბ., 1965. 7. ლეო ქიაჩელის არქიეი., ეიორგი ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმი., 27328, 27300, ლეო ქიაჩელის წერილები დელისადმი /მართა ხეიგია-მენგელაია/. 8. წმ. ბასილი დიდი, „ექუსთა დღეთაჲ," გამოსცა, გამოკლევეა და ლექსიკონი დაურთო მ. კახაძემ / მასალები საქართველოსა და კაეკასიის ისტორიისათეის, ნაკ. II (25), თბ., 1946. 9. ეგბაშეილი რეეაზ., „რაც მახსოეს," / დაბრუნება., ტ. 3., თბ. 1992. 10. თაყაიშეილი ექეთიმე, „არქეოლოგიური მოგზაურობანი და მენიშენანი.," წიგნი მეორე, ტფილისი, 1914. 11. თეარაძე რევაზ, „კალაკგიორნი"/ გამოჩენილ ადამიანთა ცხოერება, 50, „ნაკადული," თბ., 1972. 12. თოფურია აკაკი, „ლეო ქიაჩელი," თბ., 1984. 13. კაკაბაძე სარგის, „საბეთი შერეულიასათვის ქიაჩის ხაგის გადაცემის შესახებ.," საისტორიო მოამბე., წიგნი პირეელი, თეილისი, 1925. 14.ლამბერტი, „სამეერელოს აღწერა," თარგმანი ა. ჭყონიასი, თბ., 1938. 15. ლეონიძე გიორგი, „ოლე" / ქართული ლიტერატურის სახელმწიფო მუზეუმის გამომცემლობა „ლიტერატურის მაგიანე," თბ., 2000. 16.მაკალათია სერგი, „სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია," თბ., 1941. 17. მიქაელ მთაეარანგელოზის დაჯდომელი., საქართველოს საპატრიარქო, თბ., 1995. 18.რობაქიძე გრიგოლ, „ჩაელელი სული.," შერისხულნი., თბ., 1994. 19. საყეარელიძე თეიმურაზ, „XIV-XIX საუკუნების ქართელი ოქრომჭედლობა.," თბ, 1987. 20. სახოკია თედო, „მოგზაურობანი.," ბათუმი, 1985. 21. სახოკია თედო, „ჩემი საუკუნის აღმიანები.," თბ., 1984. 22. „ქართელი ენა და ლიტერატურა სკოლაში.," თბ., 1984, №2. 23.ყარალაშეილი რემო, „რა ეეყოთ ლეო ქიაჩელს ეეაღი ბიეას?" "ლიტერატურული საქართველო," 26 აგვისტო, 1988. 24. ყიფშიძე იოსებ, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994. 25. შეელიძე დიმიტრი, „აი, ვინ იყო, ქართველნო, ვარლამ ჩერქეზიშვილი!" თბ., 2001. 26. ჩხეიძე ოთარ, „პაკი აძბა.," /გამ. „ჩეენი მწერლობა," № 19(45), 11-18 მაისი, 2001. 27.ჩხეიძე როსტომ, „ქალღეას მონაგრება.," „ლომისი," თბ., 2002. 28. ცანაეა აპოლონ, „ქართული მეპირსიგყეერების საკითხები," თბ., 1970. 29.ცხადაია პაატა, ტოპონიმიკური მასალა ქიაჩზე., /იე. ჯაეახიშეილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნიეერსიტეტის ტოპონიმიკის ლაბორატორია. 30. ხორაეა ბეეან, „მოქცეულ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი.,"/საისტორიო ძიებანი I., ექვთიმე თაყაიშეილის სახელობის საქართველოს საისტორიო საზოგადოება (ავხაზეთის ორგანიზაცია)., თბ., 1998. 31. ხუსკეიძე რუსუდან, „ლეეან დადიანის საოქრომჭედლო სახელოსნო. ნარკეეი XVII საუკუნის ქართელი ჭედური ხელოენების ისტორიიდან.," თბ, 1974. 32. ჯაეახიშეილი მიხეილ, „დამდნარი ჯაჭეი" / ათი საუკუთეეო მოთხრობა., თბ., „იეერია," 1991. 33. ჯიქია ასმათ, „მითი და ზნეობა (ლეო ქიაჩელის „ეეაღი ბიეას" წაკთხეისათეის)", / „ლიტერატურული მედიაციების სამყაროში" (კრებული ეძღვნება გურამ ბენაშეილის დაბადების 60 წელს), თბ, 2001. 34. ჯორჯაძე არჩილ, „წერილები.," თბ., 1989. 35. Автобио-графия., К вопросу о методе Тетради по аналитической антропологии № 1. Под редакцией В. А. Подороги, М., „Логос" 2001. 36. Православная Энциклопедия, т. П., / Церковно-научный центр „Православная Энциклопедия," М. 2001.

Lela Tsikarishvili

Leo Khiacheli: spiritual biography reflected in fiction

In the famous literary works - short stories, essaues and novels manifest the most important episodes of Leo Khiacheli's spiritual life.

The work of Lela Tsikarishvili presents the above mentioned aspect of correlation of "bios" and "graphia" according to the novel "The blood", stories "Haki Adzba", "The past in the present", "Sons of the sin", also according to private letrers of Leo Khiacheli to his mother and relatives.

The arogin of the pen-name "Khiacheli" is connected with the place-name Khiachi (place of the Archangel's church) and with the icon of Khiachi (composition of Archangel's council).

The icon of Khiachi was a patrimonial sacred thing of the Shengelaias. This icon plaued the leading part in the fomration of Leo Khiacheli's personality and fiction.

ლადო ჭანია

კულტურულ-პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი კ. გამსახურდიას პუბლიცისტიკაში

კულტურულ-პოლიტიკური ორიენტაციის განვითარების ერთიანი გეზი იმთავითვე იყო დაკავშირებული სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ტრადიციებთან და ნორმებთან. სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტის არსებობა იყო ის მძლავრი ბერკეტი, რომელიც იცავდა ქვეყნის ტერიტორიული და სულიერი მთლიანობის ფაქტორებს, რაც, თავის მხრივ, განსაზღვრავდა პრივილეგირებული ფენის სახელმწიფოებრივი მასშტაბით აზროვნებას და მათი მხრიდან სწორი ორიენტაციის არჩევის აუცილებლობას.

კონსტანტინე გამსახურდია, თავის პოლიტიკური ხასიათის წერილებში, ხაზგასმით მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ საქართველოს ტრაგედიის აკვანი მაშინ დაირწა, როცა ქართველობამ მცდარი ორიენტაცია აირჩია. მწერალი არაერთგზის აღნიშნავს, რომ ქვეყნის არასწორი საგარეო-პოლიტიკური ორიენტაცია ბევრწილად საბედისწერო გეოგრაფიული დაყოფითა და ბუნების მრავალფეროვნებით იყო განპირობებული. მწერლის აზრით, ლიხის მთა აორებდა მთლიან საქართველოს, აფერხებდა ქართული პროვინციების ცენტრალიზაციას და საქართველოს ისტორიული ცხოვრების არტერიების ერთ ფოკუსში მოქცევასა და კონცენტრაციას.

სწორი პოლიტიკური არჩევანის გაკეთებას ართულებდა ის გარემოებაც, რომ საქართველოს უხდებოდა არსებობა და ბრძოლა ორ მტრულ სამყაროს შორის. აქედან გამომდინარე, ქვეყანა შუდამ ორ ორიენტაციას შორის მერყეობდა, რაც მას იძულებულს ხდიდა ფიზიკური გადარჩენის მიზნით ერთ-ერთ მათგანს შეხიზნოდა. კ. გამსახურდია ერთგან წერს: „ერისათვის არც ერთი ორიენტაცია არაა ისე ხელსაყრელი, როგორც საკუთარი,მაგრამ როცა ჩვენი ხმალი ჩვენი უფლებების ფარად ველარ გამოდგება, ჩვენ იძულებული ვართ უცხო ორიენტაციას შევუფარდოთ შეძლებისდაგვარად საკუთარი"[1]

საქართველოს სახელმწიფოებრივი განვითარების პოლიტიკურ კურსს ხშირად აფერხებდა პოლიტიკასთან რელიგიის აღრევის ტენდენცია. ქრისტიანული სარწმუნოება, რომელიც საფუძვლად დაედო შუა საუკუნეების საქართველოს კულტურას და ეროვნულ ცნობიერებას, ბიზანტიის სახელმწიფოებრივ რელიგიას წარმოადგენდა. ეს ერთმორწმუნეობა კი ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ეროვნული კულტურის თვითმყოფადობის დაკარგვის რეალურ წინაპირობას ქმნიდა. ამიტომაც ქართული ეკლესია იმთავითვე დაადგა ნაციონალიზაციის გზას. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ქართლის მესვეურებმა, ბიზანტიის პოლიტიკური კირთებისაგან თავდახსნის მიზნით, ქრისტიანული სარწმუნოება იერუსალიმის საპატრიარქოსგან მიიღეს. ასე შეუფარდეს მათ საკუთარი მიზნები უცხო ორიენტაციას.

რელიგიისა და პოლიტიკის ერთმანეთთან შეურეველობის დოქტრინა გაერთიანებული საქართველოს მეფეების უმთავრეს პოლიტიკურ კურსს წარმოადგენდა. კ. გამსახურდიას ღრმა რწმენით, გიორგი პირველი და დავით აღმაშენებელი ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ ერთმორწმუნეობის ფაქტორს და ქვეყნისათვის კრიტიკულ მომენტებში არსებული ვითარებიდან გამომდინარე მოქმედებდნენ: მწერლის მინიშნებით, სწორედ ეს ფაქტორი ვერ გაითავისეს აღორძინების ხანის ქართველმა მეფეებმა, რომელთა საგარეო პოლიტიკური ორიენტაცია ქრისტიანული დოგმატიზმით იყო გამსჭვალული. მათ რეალურ სინამდვილეში ორიენტაციის უნარი დაკარგეს და გადაჭარბებულ იდეალიზმს მიეცნენ. ამ ფაქტით გულგატეხილი მწერალი აცხადებს: „მეორე არ მეგულება ისეთი ერი, რომელსაც ეგზომ სუსტი ეროვნული ორიენტაცია ჰქონოდა წარსულში"[2].

კ. გამსახურდია ხაზგასმით აღნიშნავს თავის წერილებში აღორძინების ხანის ქართველ მეფეთა დიპლომატიურ კრახს, რომელთაც უცნაური დეზორიენტირება ახასიათებდათ. მწერლის მინიშნებით მათ დაავიწყდათ ის ტრადიციები ქვეყნის მართვისა, რომელიც შეადგენდა გიორგი პირველის, დავით აღმაშენებლის, თამარის დიპლომატიის თავკიდურს. არ გაითვალისწინეს წარსულის მწარე გაკვეთილები, სათანადოდ ვერ შეაფასეს არსებული სიტუაცია, ანგარიში არ გაუწიეს ისლამური სახელმწიფოების მომძლავრებულ აგრესიას და რელიგიური მომენტი თავიანთ პოლიტიკურ საქმიანობაში საყრდენ ღერძად აღიარეს. მართალია, კ. გამსახურდია საფუძვლიანად თვლის, რომ ხსენებული თავკაცები ქართული პოლიტიკისა მართებულად მიიჩნევდნენ ერთმორწმუნე რუსეთის ძალისა და ავტორიტეტის გამოყენების მცდელობას ისლამის ბნელეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში, თუმცა ეს ომი რელიგიური ნიშნით არ უნდა ეწარმოებინათ. „მე ახლა ვხედავ, თუ როგორ ჭკუიანები ყოფილან ის პოლიტიკური მოღვაწენი ჩვენი წარსულის, მუსულმან მეზობლებთან დაზავებას რომ მოითხოვდნენ, რათა ქრისტეს ჯვარის გამო

ბრძოლაში არ გაეწყვიტათ ხალხი. ჯერ იყო და ანაციონალურ და დამპალ ბიზანტიას აეყვეით, ისლამური ხალხების ზღვა მტრად მოეკიდეთ და ჭიანჭველასაით წელში გაგეწყვიტეს“[3].

რელიგიური მომენტის პოლიტიკაში აღრევის გზა ერეკლე მეორის პოლიტიკური ორიენტაციის უმნიშვნელოვანეს ღერძს წარმოადგენდა. ერთმორწმუნეობისადმი ბრმადმინდობის ტენდენცია ქვეყნის სახელმწიფოებრივ სიმტკიცეს ფუნდამენტს აცლიდა და გარეშე მტრის თარეშსაც უფრო პერმანენტულს ხდიდა. ნადირ-შაჰისა და აღა-მაჰმად-ხანის სადამსჯელო ლაშქრობებიც ხომ იმ მცდარი პოლიტიკური ორიენტაციის ნაყოფი იყო, რომელსაც ერეკლე მეორე მიმართავდა იმხანად. კ. გამსახურდიას მითითებით ფეოდალურმა საქართველომ კი აღიარა ერეკლე მეფის პირით რუსული ორიენტაციის საჭიროება და აუცილებლობა, რაც 1783 წლის ტრაქტატით გამოიხატა, მაგრამ საქმე საქართველოს რუსეთის დიდი პოლიტიკის ორბიტაში მოქცევით არ დამთავრებულა. რელიგიურ ფაქტორზე აღებულმა ორიენტაციამ კრახი განიცადა, ვინაიდან ერთმორწმუნეობის მიღმა მიჩქმალული იყო ის უმთავრესი ნიშანდობლივი შტრიხი, ბარათაშვილმა რომ შეამჩნია თავისი უტყუარი პოეტური ალღოთი:

„სახელმწიფოსა სჯულის ერთობა
არარას არგებს, ოდეს თვისება
ერთა მის შორის სხვადასხვაობდეს“[4].

კონსტანტინე გამსახურდია ქართული სახელმწიფოებრიობის გაუქმების ერთ-ერთ წინაპირობად ქრისტიანული სარწმუნოების ყოველისშემძლეობაზე დამყარებულ იმედგაცრუებას მიიჩნევს, თუმცა მიუთითებს ამ რელიგიის პოზიტიურ მხარეზეც, როცა ქრისტეს სჯულმა იხსნა ქართველი ერი არაქართულ რასათა წიაღში ათქვეფისაგან. მაგრამ თუ ქრისტიანობა ჩვიდმეტი საუკუნის მანძილზე წარმოადგენდა იდეოლოგიურ ფარს ეროვნული სახის შესანარჩუნებლად, XIX საუკუნის დასაბამიდან, მოუქნელი ქართული დიპლომატიის წყალობით, ის ხდება ერთ-ერთი მიზეზი ქართული სახელმწიფოებრიეი ორგანიზმის დანგრევისა. ერთმორწმუნეობის სახელით შემოპარულ სამსალას გემო ვერ აუღო შინაურ ინვაზიებსა და ინტრიგებში გარეულმა ქართლის სამეფო კარმა. საქრისტიანოზე დამყარებულმა ყალბმა ილუზიამ ქართულ სახელმწიფოებრიე ინსტიტუტს პოლიტიკური დამბლა დასცა.

საგარეო-პოლიტიკური ორიენტაცია ქვეყნის სულიერი განვითარების ტენდენციებს განსაზღვრავდა. კონსტანტინე გამსახურდიას მინიშნებით, ქართველებს გაუმართლდათ, რომ ისინი ორი ათასი წლის მანძილზე, მახვილით, ჯვრითა და კალმით აღჭურვილნი, ევროპისა და აზიის ურთიერთშუხლის სამანზე იღვწოდნენ. კაცობრიობის კულტურა ხომ ევროპისა და აზიის ცივილიზაციათა შენაკადებისაგან იკვებებოდა. მწერლის აზრით, ქართული კულტურა დაფუძნებულია ეროვნული და აზიური კულტურების შემრიგებლურ ნაზავზე, ვინაიდან საქართველო ისეთ გეოპოლიტიკურ სივრცეში იმყოფებოდა, რომ ის პერმანენტულად ვითარდებოდა, როგორც ბერძნული, ისე ირანულ-არაბულ კულტურათა მომძლავრებით და ერთიანი დოზით ისრუტავდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა შემოქმედებას. ამიტომაც მწერალმა შეგნებულად შეიმუშავა იმ დროისათვის „მონოკლისა და ჩოხის“ რომანტიკა, რაც ორი სამყაროს შეცნობის სულიერ გააზრებას გულისხმობდა. ამის შესახებ კ. გამსახურდია აცხადებს: „ჩვენი ტერიტორია „ხალხთა ხიდი“იყო. ჩვენი ისტორიული მისია ორ შეურიგებელ უკიდურესობათა და კონტრასტთა შერიგება-შეგუება, ორი დიდი სამყაროს: ევროპის და აზიის სულის შეხამება“[5].

კ. გამსახურდიას აზრით, ქართული კულტურა ამ ორი დიდი სამყაროსაგან გადმოსროლილი ჩრდილისა და სინათლის ნიუანსების ნათელყოფაა. თვით ისეთი დიდი სარკე ქართული კულტურისა, როგორიც „ვეფხისტყაოსანია“, წარმოადგენს ზემოთ ნახსენებ სამყაროთა უმძლავრეს სინთეზს. კ. გამსახურდიას რწმენით, ქართული კულტურა შემაერთებლის როლს ასრულებდა. საუკუნეების მანძილზე ისე აკავშირებდა მცირეაზიურ კულტურას ელინურ-ბიზანტიურთან, რომ ეროვნულ, სპეციფიკურ ქართულ სახეს შუდამჟამს ინარჩუნებდა. მწერალი ერთგან აღნიშნავს: „ორი კულტურული ქრილეგა დასავლეთიდან და აღმოსავლეთიდან, რომელიც ასულდგმულებდა მათდმი სინთეტურად განზრახულ ქართულ კულტურას, ჩვენ მეტის დახარბებით უნდა შევეისუნთქოთ“[6]. მით უმეტეს, რომ ქართული კულტურა უძველესი დროიდან არითმეტიკულ საშუალოს წარმოადგენდა ბიზანტიურსა და სპარსულ აღმოსავლეთ ექსტრემებს შორის. ვიდრე მუსულმანური სპარსეთი და ქრისტიანული ბიზანტია დაემხობოდნენ, საქართველო ისე ღებულობდა ამ კულტურულ გოლფშტრომებს, რომ მუდამჟამს ინარჩუნებდა ეროვნულ სახეს და ინდივიდუალიზმს. ამასთან ერთად არ უნდა მოხდეს ეეროპული სულიერი ფასეულობების ხელაღებით და ბრმად მიღება.

კ. გამსახურდიას აზრით, საქართველომ იმთავითვე გაიცნობიერა ერთი ჭეშმარიტება, რომ ერი ერად მაშინ იწოდება, როცა ის ღირებულების შექმნას იწყებს. ერის ისტორიაც იქ იღებს თავისი არსებობის სათავეს, სადაც იგი თავისი შემოქმედების ჭირნახულის მიტანას იწყებს ზოგად-ადამიანური შემოქმედების კალოზე. ქვეყნის საგარეო-პოლიტიკური ორიენტაციის წყალობით, ქართული კულტურა

უაღრესად ქრისტიანული იყო იმთავითვე. ქართული კულტურის კორიფეებმა, შთა რუსთაველის წინამძღოლობით, ზღვა სისხლი გაიღეს ქრისტიანული კულტურის დაცვისათვის და თუ ქართველობამ დღემდის მოატანა და იგი არ ჩანთქა იმ საშინელი ხალხების ტალღებმა, რომელნიც განუწყვეტლად მიმდიოდნენ იმ ხალხთა ხიდზე, რომელსაც გეოგრაფიულად კავკასიას უწოდებდნენ, ეს მხოლოდ კულტურული უპირატესობის წყალობის შედეგია, ვინაიდან გამარჯვების საწინდარი შედამ კულტურული წარმატება იყო.

კ. გამსახურდიას მინიშნებით, კულტურული უპირატესობის დაფნა, რომელიც ქართველებს ხელთ ეპყრათ საუკუნეების მანძილზე, XIX საუკუნის დასაწყისში მათ ხელიდან გაუვარდათ. თითქოს ერის წიაღში არსებული შინაგანი ენერგია ერთიანად ამოიწურა და დაიშრიტა. ქართული კულტურა მოღონიზაცია, იდეურ განახლებას მოითხოვდა, თუმცა, რუსული შოვინისტური პოლიტიკის მეოხებით, ის პროვინციალობის ჩიხში მოექცა და დასაელური კულტურისათვის ნიშანდობლივი განვითარების მიღმა აღმოჩნდა.

საქართველოს რუსეთთან დაახლოების მოტრფიალენი იმ რწმენით იყვნენ შეპყრობილნი, რომ საქართველო რუსეთის მეშვეობით ევროპული განათლების გზას დაადგებოდა. მაგრამ როგორც მწერალი აღნიშნავს, XIX საუკუნეში ჩაეყარა საფუძველი არა ქართული კულტურის ეროპეიზაციას, არამედ – ქართული კულტურის რუსიფიკაციას, ვინაიდან მთელი XIX ს-ის ქართული ლიტერატურა, ჟურნალისტიკა და პუბლიცისტიკა პისარევის, ჩერნიშევსკის და ბელინსკის ზეგავლენით წარმოიშვა. რაც შეეხება ისეთ ევროპელ განმანათლებლებს, როგორებიც იყვნენ ნიცშე, სვედენბერგი, ვოლტერი, რუსო და სხვები, მათი ინტელექტუალიზმი უცნობი იყო XIX ს-ის ქართველებისათვის. ქართული მწერლობის კრიზისსაც მაშინ დაედო სათავე, როცა წრეგადასული ეპიგონობით შეპყრობილმა ქართველმა ინტელიგენციამ „რუსული ღმერთის" ძიებაში სახალხო პოეზიისა და ხალხურ თქმულებათა თვალწარმტაცი ნაშთები მიივიწყა. ასეთ დროს კი რუსეთის იმპერიული პოლიტიკის მიერ ქართველთა ეროვნულ ცხოვრებაზე მიტანილ სახელმწიფოებრივ იერიშს ზურგს უმაგრებდა რუსი მწერლებისა და პოეტების ძახილი. ისინი თავიანთი მშვიდობიანი იდეებით არანაკლებ ანეულებდნენ დამონებული ერის სხეულს, ვიდრე მათი სახელმწიფოსაგან მოგონილი სარეპრესიო წესები. რუსული კულტურა არა თუ გაეშვიკნა რუსულ პოლიტიკას, არამედ მის სამსახურში ჩადგა და თავისი მოშხამული კოსმოპოლიტური იდეებით აქტიური იერიში მიიტანა სახელმწიფოებრიობადაკარგულ ქართველთა ეროვნულ თვითშეგნებაზე.

კ. გამსახურდია ქართველთა თავზე დაწეული ყველა უბედურების მიზეზად სახელმწიფოებრივი მასშტაბის აზროვნების უქონლობას მიიჩნევს ქართველებში. მწერლის თვალლთახედვით: „სახელმწიფო უდიდესი ბედნიერებაა ერისათვის, არა მარტო მისი მფარველი, მისი აღმზრდელი და წარმატებისაკენ წარმმართველიც"[7]. მწერლის აზრით, სწორედ ეს სახელმწიფოებრივი ზრუნვის უდიდესი სიკეთე დააკლდა ქართველობას. ისინი მონობის ხუნდებში გადაეჯაჭვნენ სახელმწიფობრივ ერთგულებას და შეგნებას, ვინაიდან შინაგანად გრძნობდნენ, რომ რუსეთის გერები იყვნენ და ქვეყნის აღმშენებლობით საქმეში მხოლოდ მეორეხარისხოვნი ფუნქცია ენიჭებოდათ. ერთადერთი ღირსეული მწერალი, ვინც ევროპეიზმის ნიღბით შემოპარულ სლავიანურ-მონგოლური გონების სიჩლუნგეს ქართული ცნობიერება დაუპირისპირა, ილია ჭავჭავაძე იყო. ის მედგრად შეებრძოლა რუსული კულტურის ნიჰილიზმს და, ბისმარკის მსგავსად, ეროვნული ცნობიერების მობილიზაცია მოახდინა. ილიას პროტესტი საუკუნის პროტესტის ტოლფასია, ქართველთა დაცემული ვინაობის აღდგენის სურვილით განმტკიცებული. კონსტანტინე გამსახურდიას თქმით, ილია ჭავჭავაძის ძალისხმევის შედეგად შეიცნო ქართველმა ერმა ის გარემოება და ჭეშმარიტება, რომ დადგა დრო პოლიტიკური ცხოვრების მოწესრიგებისა და საკუთარ მიწა-წყალზე თვითმმართველობის დამყარებისა.

საქართველოს ორიენტაციის საკითხი აქტიურად იყო დასმული XIX – XX საუკუნეების მიჯნაზე. კ. გამსახურდიას ოპტიმისტური მზერა დასავლეთისკენაა მიმართული, ვინაიდან სწორედ დასავლეთიდან მობერილ უცხო ქარს ძალუძდა საქართველოს ინტელექტუალური სტომაქის გაწმენდა მასში დაგუბებული ბალასტისაგან. მწერლის აზრით, დადგა ჟამი დასავლეთის დიდი ცივილიზაციის შეძენისა და გათავისებისა. დღეს ევროპა ყველა დაჩაგრული ერის მსაჯულია. ევროპის საზოგადოებრივი აზრი კი უთუოდ ანგარიშგასაწევი ძალაა უფლებააყრილი ერისათვის, რომელიც თავისი შელახული თავმოყვარეობის სამზეოზე გამოტანას ლამობს.

მეოცე საუკუნის ოციან წლებში, თეითგამორკვევის გზაზე დამდგარი ერები ევროპის ქალაქებში გამართულ კონგრესებზე და სხდომებზე ცდილობდნენ მიჩქმალული პოლიტიკური ენებების სრულად გამომჟღავნებას. ქართველები აქაც ჩამორჩნენ სხვებს. მათ თავიანთი პოლიტიკური ტკივილები ევროპის დიპლომატიას გვიან მიაწვდინეს. პირველად ქართული პრობლემებისა და ტკივილების შესახებ სოციალისტ-ფედერალისტებმა ამოიღეს ხმა. მათ მიაპყრეს ყველაზე ადრე, საქართველოსკენ განათლებული კაცობრიობის გული. სწორედ მათი კულტურულ-პოლიტიკური საქმიანობის შედეგად, ჰააგის კონფერენციაზე გაბმიანდა ქართველთა ტკივილი, რასაც ევროპული დიპლომატია შეძლებისდაგვარად გამოესარჩლა.

ქ. გამსახურდიას თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო 1912 წელს ქ. უენევაში „საქართველოს განთავისუფლების კომიტეტის“ შექმნა და მის ბაზაზე ჟურნალ „თავისუფალი საქართველოს“ გამოცემა, რომლის თითოეული ნომერი ანტირუსული იდეებით იყო გაჯერებული. მწერლის ღრმა რწმენით, საქართველოს პრობლემების გაშუქება საზღვარგარეთ ქართველ პოლიტიკოსთა აქტიური ქმედების შედეგად უნდა მოხდეს, უწინარეს ყოვლისა. თავად ის 1916 წლის 8 ივლისს ლოზანაში დაესწრო ერთა სამშვიდობო კონფერენციას, სადაც საკუთარი ეროვნული პოზიცია საჯაროდ გამოხატა.

ქ. გამსახურდია მტკიცე, ძლიერი ეროვნული თვითცნობიერებით გაჯერებულ ორიენტაციას, საქართველოს უახლესი ისტორიის სინამდვილეში, გერმანიასთან კულტურულ-პოლიტიკურ კავშირში ხედავს. იმდროინდელი საერთაშორისო მდგომარეობის გართულება და დროებითი მთავრობის ანტიეროვნული პოლიტიკა აიძულებდა ჯერაც გაურკვეველ ვითარებაში მყოფ საქართველოს მოკავშირედ ევროპის ისეთი მოწინავე ქვეყანა შეერჩია, რომელიც დაეხმარებოდა მას დამოუკიდებლობის მოპოვებასა და სახელმწიფოებრივი მართვა-გამგეობის მოწესრიგებაში. თავად გერმანიაც არნახულ ინტერესს იჩენდა საქართველოსადმი. ამას მოწმობს ბერლინის ფრიდრიხ ვილჰელმის უნივერსიტეტში ქართული კათედრის დაარსება. ქ. გამსახურდიას აზრით, ასეთი კათედრების ხელს შეუწყობდა ქართველი და უცხოელი ერების დაახლოებას და ევროპაში ქართული იდეის პოპულარიზაციას. გერმანელების სურვილი იყო მოსკოველების სრული განდევნა ბალტიისა და შაჲი ზღვის ნაპირებიდან და კავკასიის საკუთარ სტრატეგიულ ოპერაციათა ბაზად გადაქცევა. საბოლოოდ მაინც გამტყუნდა საქართველოს ხელისუფლების პოლიტიკური იდეალები, ვინაიდან გერმანიამ მარცხი იწვნია პირველ მსოფლიო ომში და ამ მიზეზით ვერ შეძლო სათანადო დახმარების გაწევა საქართველოსადმი.

ქ. გამსახურდია მთლიანად უარყოფს რუსეთის ფუნქციასა და როლს ქართული სახელმწიფოებრიობის აღდგენის გზაზე. მწერალი ჯერ აცვამს რუსული ორიენტაციის მომხრე ქართველ რუსოფილებს, რომლებიც ქართული სახელმწიფოს არსებობას კუჭის ავადმყოფობასთან აიგივებდნენ. იგი არაერთგზის მიუთითებს, რომ სწორედ რუსეთის იმპერიულმა პოლიტიკამ შეაცკლევინა პოლიტიკური მრწამსი ნოე ჟორდანიას, რომელიც მთელი ცხოვრების მანძილზე უარყოფდა ეროვნულ ფაქტორს, თუმცა გვიან მაინც აღიარა, რომ საქართველოს ერთადერთი და შესაძლებელი ორიენტაცია — ევროპის ორიენტაციაა. ასი წლის განმავლობაში რუსეთის მიერ საქართველოში დათესილმა ბოროტებამ, მის მიერ ქართული სახელმწიფო აპარატის განადგურებამ არა მარტო ნოე ჟორდანია, არამედ სრულიად საქართველო აიძულა საკუთარი თავი გამოერიცხა რუსეთის კულტურულ-პოლიტიკური ორბიტიდან.

1918 წლის 26 მაისს ახალი ეპოქა დაიწყო საქართველოს ისტორიაში. ქვეყანამ აღიდგინა ნანატრი სახელმწიფოებრიობა, თუმცა ხალხი გადაჭეშული იყო სახელმწიფოებრივ აზროვნებასა და ცხოვრებას. მწერლის აზრით, პოლიტიკა უძვირფასესი იარაღია ერის ხელში, მაგრამ მას მიზანმიმართული გამოყენება სჭირია, რაც ქართულმა ინტელიგენციამ ვერ მოახერხა. ისინი სათანადოდ ვერ გაუძღვნენ სახელმწიფო აღმშენებლობის მისიას, რამაც სავალალო შედეგი გამოიღო დამოუკიდებლობის შენარჩუნების გზაზე. ქ. გამსახურდია ასე ამუნათებს ქვეყნის გადარჩენის მანტიით აღჭურვილ ინტელიგენციას: „ქართველმა ინტელიგენციამ ვერ მოახერხა ქართველი ხალხის ეროვნული ძალების სრული და მწყობრი მობილიზაცია ეროვნული სახელმწიფოს ასაშენებლად, ქართველმა ინტელიგენციამ ვერ მოახერხა სწორი ორიენტაცია ჩვენს თანამედროვე პოლიტიკურ გარემოში. არსად იმდენს არ სწერენ და ლაპარაკობენ ორიენტაციაზე, რამდენსაც ჩვენში, არსად იმდენი შეცდომები არ დაუშვიათ ამ მხრივ, როგორც საქართველოში“[8].

მწერლის აზრით, შეცდომები დაშვებულ იქნა მაშინ, როცა რეალურად არ იქნა შეფასებული საქართველოს ძალები, ამავე დროს რეალურად არ იქნა გათვალისწინებული ის ფაქტორები, რომელზედაც დამოკიდებული იყო არაეროპელი ერების ცხოვრება. მწერალი მენშევიკებს აკრიტიკებს ქართული მიწებისადმი გამოჩენილ გულგრილობაში, სულიერ გაუცხოებაში. ბრალს დებს მათ ინტელექტუალურ გაორებაში და რენეგატობაში: „იმ თაობებმა, რომელთაც ქართველი ერის სადავები ეპყრათ ახლო წარსულში, ქართულ მიწაზე ორიენტაცია ვერ მოახერხეს, რადგან ქართული მიწა ვერ იცნეს მათ. უცხო მიწამ ისინი უარყო და არ მიიღო“[9].

ქ. გამსახურდია თავიდან არც საბჭოთა ხელისუფლებისადმია ოპოზიციურად განწყობილი. მას არ აშინებს საბჭოთა სისტემა და მიაჩნია, რომ სახელმწიფოს ფორმა, იქნება ეს საბჭოთა სისტემა თუ დემოკრატიული პარლამენტარიზმი, ორივ მისაღებია, რადგან ფორმა კი არ არის მთავარი, არამედ ის შინაარსი, რომელსაც მთავრობა და ერი ჩასდებს მასში. ამიტომაც მწერალი იმთავითვე არ აპირებს ბოლშევიზმის წინააღმდეგ გალაშქრებას. მთავარია, ქვეყანამ შეინარჩუნოს მისთვის დამახასიათებელი სახელმწიფო მნიშვნელობის ატრიბუტები: უნდა შენარჩუნდეს ქართული ენის სახელმწიფოებრივი სტატუსი, ჩამოყალიბდეს ქართული წითელი არმია, მიმოქცევაში ეროვნულ ფულს მიენიჭოს პრიორიტეტი და ა.შ. კომუნისტური რუსეთი ძალის გამოყენებით საქართველოს თავისი საგარეო-

პოლიტიკური ზეგავლენის ქვეშ ვერ მოაქცევს, ვინაიდან მეოცე საუკუნეში შეუძლებელია აბჯრის ჩაცმით გონების არგუმენტების წინააღმდეგ ლაპარაკი, ნაციონალური შტრიხებისა და ნიუანსების წაშლა. მწერლის აზრით, კომუნისტურმა რუსეთმაც ხელი უნდა აიღოს ამგვარი შოვინისტური პოლიტიკის გატარებაზე, ვინაიდან ნაციონალური იდეების იგნორირება ბუმერანგივით დაუბრუნდება მისსავე გამტარებელს: „საგარეო პოლიტიკის ორბიტაში ვერც ერთი დიდი ერი ძალით ვერ მოაქცევს რომელიმე მცირერიცხოვან ერს და თუ ეს ჩაიდინა, მაშინ მით უარესი მისთვის. მოკავშირის ნაცვლად, ის მტერს დაიახლოვებს"[10].

მიუხედავად კ. გამსახურდიას იმედიანი განწყობისა, საქართველოს კვლავ რუსეთის პოლიტიკურ ორბიტაში მოქცევამ ნაციონალური სახელმწიფოს შექმნის იდეას საფუძველი გამოაცალა. ამის გამო, მწერალი კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებს ბოლშევიკების ანტიხალხურ, ანტიეროვნულ პოლიტიკას. წოველი რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის შემდეგაც მწერლის დევიზი და ეროვნული კონცეფცია უცვლელი რჩება. მისი მოწოდება თანამემამულეებისადმი ჰეროიკული ტონითაა აღსავსე: „ის არის ღირსი ცხოვრებისა და თავისუფლების, ყოველ-დღე ბრძოლით ვინც შესძლებს მის მოპოვებას"[11]. დამარცხებაში უნდა იწურთნებოდეს ერის ფოლადისებრი ენერგია. დამარცხებამ ხალხის მობილიზაცია და ძალების მოკრეფა უნდა მოახდინოს ახალი გამარჯვებისათვის.

კ. გამსახურდია დასავლეთის კულტურის აპოლოგეტად რჩება ბოლშევიკური ტირანიის თვითმმართველობის დროსაც. ის თავადაც არ უარყოფს „უცხო" ქარის მთესველი რომ არის, მაგრამ იმასაც დასძენს, რომ ეს იდეები საუსებით შეესატყვისება ქართული სულისა და კულტურის აღორძინებას. მთავარია უცხოეთიდან გადმონერგილი იდეები ტემპერამენტის მიხედვით გარდაიქმნას და ადგილობრივ სინამდვილეს მოხმარდეს. სწორედ ამ პრინციპს უნდა დაეყრდნოს ქართული კულტურის განვითარების გეზი. მწერალი ასე ავითარებს თავის კონცეფციას: „მე ქრისტიანული მისტიციზმის იდეოლოგიას ვადექი დღემდის საქართველოში. დასავლეთის კულტურა ამ გზით მიდის დღესაც. ქართული კულტურა ამ იდეურ ფონზე გაიშალა და სწორედ აქ არის ის მარცვალი, რომელიც ჩვენ ორგანულად გვაკავშირებს დასავლეთის კულტურასთან"[12]. მწერლის პროდასავლურ ორიენტაციას უპირისპირდებოდნენ რუსული კულტურის ეპიგონები და ბრმად მოტრფიალენი, რომელთაც ქართული კულტურის განვითარება რუსული კულტურის კეთილისმყოფელი ზეგავლენის გარეშე ვერც წარმოუდგენიათ. მწერალი ხედავდა, რომ ბოლშევიკური ხელისუფლების ლაქიები მთელი არსებით ლამობდნენ დაესაბუთებინათ და დაემტკიცებინათ რუსეთისადმი საქართველოს ორიენტაციის პრიორიტეტი.

კ. გამსახურდიას აზრით, რუსეთისადმი პირფერობა და ლაქიობა გამოიწვევს ქართული კულტურის დეგრადაციას. საქართველოში იყო საზოგადოების ერთი ნაწილი, რომელიც ვერ ეგუებოდა თავსმოხვეულ ბოლშევიკურ ტირანიას და კლავაც იმედის თვალით ევროპისაკენ იცქირებოდნენ. მწერალი ღრმადაა დარწმუნებული იმ გარემოებაში, რომ რუსული ორიენტაციის მიღება მოასწავებდა რუსეთის რევოლუციის მიზნების აღიარებას და გაზიარებას, ეროვნული ინტერესებისა და პოზიციების უარყოფას. ამიტომაც, საქართველოს ხვალინდელი დღის სახელით, მწერალი მთელი არსებით ილაშქრებდა ყველა იმათ წინააღმდეგ, ვისაც ბრმად სჯეროდათ რუსული კულტურის ღვთაებრიობა და გამორჩეულობა. დროა შეიგნონ რუსული კულტურის ქართველმა გერებმა, რომ საქართველოს ჭეშმარიტი სულიერი და პოლიტიკური აღორძინება შესაძლებელია მხოლოდ ქართულ მიწაზე, ქართული ენითა და ქართული ცნობიერებით. მთავარია, ერმა და ქვეყანამ თავისუფლების შეგრძნების წყურვილი არ დაკარგოს, ვინაიდან, „ერთად ერთი გარანტია ჩვენი დამოუკიდებლობისა ეს იყო, არის და იქნება თვით ქართველი ხალხის შეგნებაში, რადგან ყოველი განთავისუფლების დედაბოძი თვით თავისუფლების შეგნებაა"[13].

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. კ. გამსახურდია. ორი ორიენტაცია, „სახალხო საქმე", 1918 წ., 10.V, №№ 22. 2.კ.გამსახურდია. ილია ჭავჭავაძე თუ არჩილ ჯორჯაძე, გაზ. „სახალხო ფურცელი", 1917 წ., 21. III, №№825, №№ 830. 3.კ.გამსახურდია, მკვდრეთით აღმდგარი ქვეყანა, ტ. VII, გვ. 229. 4. ნ. ბარათაშვილი. „ბელი ქართლისა". ს.კ.გამსახურდია, თხზ. ათტომეული, ტ. VII, გვ. 294. 6. კ. გამსახურდია, რუსთაველი, ტ. VII, გვ. 240. 7.კ.გამსახურდია, სიტყვები ქართველი ერისადმი. 26 მაისს. გაზ. „სოციალისტ- ფედერალისტი", 1921,25. V, №№ 70. 8. კ. გამსახურდია. 1923. ტ. VII, გვ. 451. 11. იგივე. 12.კ.გამსახურდია, სიტყვები ქართველი ერისადმი 26 მაისს. 13.კ. გამსახურდია, პიბლიოგრაფია. „გალაქტიონ ტაბიძის ჟურნალი. №5. 14. კ. გამსახურდია, ღია წერილი ულიანოვ-ლენინისადმი. გაზ. „სოციალისტ-ფედერალისტი". 1921 წ., №25.

Lado Chania

Question of Cultural-Political Orientation in K.Gamsakhurdia's Publicity

The work reveals K.Gamsakhurdia's conceptual idea and point of view on the traditions of the state development and cultural-political course. The author shows K.Gamsakhurdia's national-political concept and underlines the priority of the pro-western orientation in development of Georgia.

სიმონ ჩიქოვანი
(პორტრეტი)

სიმონ ჩიქოვანი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფიგურაა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. მან სამართლიანად დაიმკვიდრა ჩვენს მწერლობაში გამორჩეული პოეტის, ესეისტის, მოქალაქისა და საზოგადო მოღვაწის სახელი. შემთხვევითი არ იყო ისიც, რომ მისი შემოქმედების შესახებ ბევრს წერდნენ. ყველაზე სრულყოფილად მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობა შეისწავლეს და გამოაქვეყნეს გურამ ასათიანმა, გიორგი მარგველაშვილმა, ლიანა შატბერაშვილმა, აეთანდილ ნიკოლეიშვილმა. ამ ავტორებისა და სხვათა მრავალრიცხოვანი წერილის შემდეგ ძნელია ახალი რამის თქმა პოეტზე, მაგრამ საკუთარი პოზიციის დაფიქსირება, მწერლის სახელის ხელმეორედ გაცოცხლება ხელს არ უნდა უშლიდეს შეიქმნას ახალი პორტრეტი, რის საშუალებასაც ყოველთვის და მარადჟამს იძლეოდა და იძლევა ჭეშმარიტი შემოქმედის ცხოვრება და მოღვაწეობა.

არსებითად გ. ტაბიძის, ალ. აბაშელის, ი. გრიშაშვილის, გ.ლეონიძისა და ს. ჩიქოვანის პოეტურმა აზროვნებამ გაკვალა გზა უახლესი ქართული პოეზიისა. მათი ლექსთა ესთეტიკა, პოეტური აქსესუარები, ლირიკისათვის დამახასიათებელი ეთიკური ნორმები, ზნეობრივი და მორალური სპეციფიკა, ბუნებრივია, მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიური და მხატვრულ-ესთეტიკური შეხედულებებით, დიდად განსხვავებული იყო და უნდა ყოფილიყო კიდეც XIX საუკუნის კლასიკოსთა პოეზიისაგან. თუმცა ეს სრულებით არ ნიშნავს მათთან დაპირისპირებას, მით უფრო – უარყოფას. იცვლებოდა დრო, მოვიდა ახალი XX საუკუნე თავისი აპოკალიფსური მოვლენებით, კატაკლიზმებით, რევოლუციებით, ქვეყნის გათავისუფლებით, მისი დაკარგვით, სსრკ-ის შექმნით, ანუ ძირეული ცვლილებებით პოლიტიკაში, ეკონომიკასა და კულტურაში, რაც თავისთავად მოითხოვდა პატივსცემას ძველისას და ახლის ძიებას. პოეზია კი, როგორც ლიტერატურის განსაკუთრებული დარგის, ნიშანთა სისტემის, სრულიად სპეციფიკური ენის მქონე ფენომენის ახლებური გაგება-გააზრება ინტენსიურად მიიკვლევდა გზას. დასახელებულ პოეტთა შემოქმედება გახდა ლიტერატურის უწყვეტი ჯაჭვის ის ერთი მნიშვნელოვანი რგოლი, რომელმაც გზა გაუხსნა ქართული პოეზიის არსებობასა და განვითარებას მთელი მეოცე საუკუნის ასწლოვან მანძილზე. ჩვენის აზრით, სამი გამოჩენილი პოეტის – გ. ტაბიძის, გ. ლეონიძისა და ს. ჩიქოვანის ერთმანეთის მიმართ დიდად განსხვავებულმა პოეზიამ შექმნა ის კანონზომიერი ორიენტირები, რომლებიც ბოლოსა და ბოლოს იქცა ზოგადად ქართული ცნობიერების, ქართული მსოფლგანცდის, თანამედროვე ტერმინოლოგიით – ქართული მენტალიტეტის დამკვიდრების დვრიტად. თუმცა აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ თითოეული მათგანი თავისი გზით, თავთავისთანი ლექსალური სისტემით, მხატვრული ენის გამოყენების, ენის ფილოსოფიისა და ესთეტიკის მკაცრად გამიჯნული, განსხვავებული და სპეციფიკური აღქმის საშუალებით იძლევა იმ ბედნიერი სინთეზის წარმოდგენის შესაძლებლობას, რომელსაც ქართული პოეზიის განვითარება ეწოდა ჩვენი საუკუნის პირველ ნახევარში. ამ მოვლენას ახსნაც მოეძებნება. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ პოეზია თავისი შინაარსით რთულია და, წარმოიდგინეთ, ამავე დროს, ერთიანიცაა. რთულია იგი თავისი მრავალფეროვანი, მრავალგვარი პოეტური გამოსახვის ფორმებით, ვერსიფიკაციული სიუხვით და ერთიანია ზოგადად ლიტერატურისათვის, კერძოდ, პოეზიისათვის აუცილებელი პრინციპებით.

გენიალურია გალაკტიონის პოეზია, უდიდესია გ. ლეონიძის პოეტური სამყარო, ასეევე დიდი და გამორჩეულია ს. ჩიქოვანის მიერ სათუთად ნაქსოვი ლექსების საუფლო თავისთანი ფარული ენობრივი სტრუქტურის ნიჭიერად გამოყენების, განწყობილებათა ფიქსირების, სემიოლოგიის, განსაკუთრებულ მნიშვნელობათა სიჭარბით, ეთიკური და ესთეტიკური ნორმების გათვალისწინების თვალსაზრისით, რაც იძლევა საშუალებას შეცნიერებამ და, მასთან ერთად, მკითხველმა აღადგინოს- წარმოიდგინოს და სწორად აღიქვას მათი შთაგონებისა და წარმოსახვის მიზანი – ზოგადქართული, კარგი გაგებით ნაციონალური, ინდივიდუალური, ისტორიული ინფრასტრუქტურა ხელშესახები და გამჭვირვალე გახადოს ჩვენი ისტორიული ტრადიცია, აწმყო და, აქედან გამომდინარე, შესაძლებლობა მოგვცეს მისი მომავლის განჭვრეტისა. ჩვენის ღრმა რწმენით, ამ განსხვავებულ პოეტთა შემოქმედება იმ ბედნიერი ერთიანობის შთაბეჭდილებას სტოვებს, როცა საჭიროა ყოველი მათგანის ღრმა ცოდნა, რომ წარმოსადგენი გახდეს ის მიზნები, დრო და ისტორიული წარსული, რომელსაც ისინი მხოლოდ თავიანთი განუმეორებლობით ახერხებდნენ. ეს მწერლები მართლაც „ერთნაირად იყვნენ შეტრიალებულნი სამყაროსაკენ“, როგორც ამას ჰაიდეგერი ამბობდა, მაგრამ, ვიმეორებთ, თავიანთი ორიგინალური პოეტური აზროვნებით, აქედან გამომდინარე, მთელი პოეტური სამყაროთი.

1968 წელს გამოქვეყნებულ უსათაურო ლექსში მურმან ლებანიძე რამდენიმე პოეტს არკინებდა ერთმანეთთან თემაზე: „რა არის პოეზია და რა სჭირდება პოეტს“.

გალაკტიონი: „ნიჭი, ძამიკო, ნიჭი!“
გალაკტიონმა ბრძანა“.
გიორგი ლეონიძე: „სად სიყრმე ყორაყირა ჰქრის,
იქ სიბრძნემ ლექსი მოკლა!
პოეტს ჯერ სიმხნე სჭირდება,
მჭეირალობა და ბუკი!
ლექსს ვინ მისცაო დიდება
გარეშე სიჭაბუკის!“

ჩიქოვანი: „სიმონმა გოგლას ღიმილი
ჰკადრა და მოჰყვა სწრაფად:
„პოეტს სჭირდება ტკივილი!
პოეტს სჭირდება ჯაფა!
სჭირდება ერცელი გზაშარა,
ბევრი წუა, ბევრი ფიქრი,
ინტელექტი და განსწავლა,
მწიგნობრობა და წიგნი!"

პოეტურ ენაზე სთქვა ს. ჩიქოვანზე მ. ლებანიძემ ის, რაზედაც მეცნიერებს ხშირად უხდებათ ხოლმე კამათი. ერთში კი ყველანი ეთანხმებიან ერთმანეთს. ს. ჩიქოვანი გახლდათ ფართო განათლების შემოქმედი, მხატვრობის თაყვანისმცემელი, ინტელექტუალური პოეზიის დამამკვიდრებელი ქართულ ლიტერატურაში. იგი სითბოსა და სინათლეს გამოსცემდა ყველგან, სადაც კი უხდებოდა ყოფნა, – ოჯახი იყო ეს, რედაქცია, მწერალთა კაუშირი, მეგობრები თუ ა.შ. „ინტელექტი და განსწავლა" გარეშე წიგნისა ვერ წარმოედგინა და წიგნთან ათენ-აღამებდა. ცხოვრება კი მწარეც ქქონდა და ტკბილიც.

ს. ჩიქოვანი დაიბადა სამეგრელოს ერთ-ერთ ულამაზეს სოფელში, ნაესაკოოში. ეს იყო 1903 წ. 9 იანვარს (ძვ. სტილით 1902 წლის 27 დეკემბერს). ადრე დაობლებულს ადრევე უწია შრომისა და ჯაფის გემოს დაჭაშნიკება, მაგრამ სწავლის წყურეილი არ დაკარგვია. განათლება ჯერ ქუთაისის რეალურ სასწავლებელში მიუღია, შემდეგ, 1922 წლიდან, თბილისის სახელმწიფო უნიევრსიტეტში. აქვე დაოჯახებულა. ქ-ნი მარიკა ელიაჯა, შესანიშნავი ქართველი ინტელიგენტისა და საზოგადო მოღვაწის – ნიკო ელიაჯას ქალიშვილი გამხდარა მისი ცხოვრების ერთადერთი და განუმეორებელი თანამგზავრი, პიროვნება, რომელმაც ფერფლად ქცევა გადაუწყვიტა თავის თავს, ოღონდაც საუკუნო სამკვიდრებელშიც ერთად ყოფილიყვნენ სიმონი და მარიკა.

ხშირად პოეტებზე ლეგენდებს ქმნიან ხოლმე. სიმონისა და მარიკას ურთიერთობას ლეგენდას ვერ უწოდებს ის, ვინც შორიდან მაინც იცის, თუ რა გარემო, რა დამოკიდებულება, რა აურა არსებობდა ამ ჩინებულ ინტელიგენტურ ოჯახში. აქ შესაქმნელი არაფერი იყო, ყველაფერი ხელის გულზე იდო, ოღონდაც თავადაც უნდა გქონოდა ნიჭი იმისა, რომ ზიარებოდი ამ სიყვარულს, ამ ურთიერთპატივისცემას, ამ ერთგულებას და იმ სათუთ დამოკიდებულებას, რომელიც სუფევდა ამ ოჯახში. სიმონი, მარიკა და მათი ეაჟი ნიკა – ეს იყო ის, ჩვენ ეიტყოდით, სიმაღლე, სიმშოლო ოჯახური სიწმინდისა, მეგობრობისა და სიყვარულისა, რომელიც სამაგალითო იყო ქართული მოწინავე საზოგადოებისთვის 20-იან-60-იან წლებში.

გამოჩენილი ლიტერატურათმცოდნე გ. ასათიანი, ჩიქოვანების ოჯახის უმცროსი მეგობარი წერდა: „სიმონი იყო „მხატვრული უწესრიგობის" ყველაზე მკაფიო განსახიერება იმდროინდელი არტისტული ბოჰემის მეტად ჭრელ ფონზეც კი"[1]. და აი, ს. ჩიქოვანს ცხოვრებასა და პოეზიაშიც ზღაპრული სიყვარულით შემოუძღვა ქ-ნი მარიკა: „ტანი ყვავილი, დახატული თითქოს გოგენის".

უამრავი აუნაზღაურებელი თუ ანაზღაურებული სიკეთე სთესეს. მათი ოჯახი, არ შევცდებით ეთქვათ, ნამდვილი „ლიტერატურული სალონი" გახლდათ. აქ თავს იყრიდნენ ჩვენი საუკუნის ლიტერატურული საზოგადოების უფროსი თუ უმცროსი თაობის წარმომადგენელნი. თუ საკამათო არ გახდება, იმასაც ვიტყვით, რომ XX საუკუნის ე.წ. 50-იანელებსა და 60-იანელების უმეტესობამ ერთგვარი ლიტერატურული ნათლობა სწორედ ს. ჩიქოვანის ოჯახში მიიღო. რა დასამალია და უნიჭობას გაურბოდა და ამგვარებთან ურთიერთობაც არ ქქონია. იმის შიშით, რომ ვინმე არ გამოგვრჩეს, არ ვასახელეთ იმდროინდელ ახალგაზრდა მწერლებს, რომელთათვისაც სამაგალითო იყო ს. ჩიქოვანის ცხოვრება, წიგნის სიყვარული, გემოვნება, თვალსაზრისთა სიმკვეთრე ამა თუ იმ საკითხზე. ჩიქოვანს უზომოდ ახარებდა საქართველოში ნიჭიერი ახალი თაობის გამოჩენა. იგი და მისი ოჯახი წარმოადგენდა ერთგვარ დამაკავშირებელ ხიდს იმდროინდელ საბჭოთა კაუშირში შემაეალი რესპუბლიკების მოწინავე მწერლებთან, ლიტერატორებთან და საზოგადო მოღვაწეებთან. ასეთიეე ადამიანური და საქმიანი დამოკიდებულება ჰქონდა პოეტს მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის საუკეთესო წარმომადგენლებთან. სწორედ ამის გამო წერდა გ.მარგველაშეილი სიმონ ჩიქოვანის გარდაცვალებიდან ათიოდე წლის შემდეგ: „განა არ გეიგზავნის იგი თავის შუქს საქართველოს ზეციდან თუ წიაღიდან? განა არ გეიბრუნდება მისი შუქის ანარეკლი მსოფლიოს მრავალი კუთხიდანაც, სადაც იგი ადამიანთა გულის სარკეს მოხეედრია?"[2]

როგორი შემოქმედებითი გზა განელო პოეტმა ს. ჩიქოვანმა? ახალგაზრდულმა ძიებებმა შეაცნობინა თუ არა მას თავისი თავი ანუ თავისი კუთვნილი ადგილი ლიტერატურის ასპარეზზე?

დ. გურამიშვილი ბრძანებდა:

„ჟმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო:
ვინ არის,სიდამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო?"

მართლაც, ძლიერ საინტერესოა პოეტის შემოქმედებითი გზა, ის გზა, რომელიც მწერალმა უნდა გაიაროს „საცნობლად თავისად". აქ მხედველობაში გვაქვს ს. ჩიქოვანის ე.წ. „ფუტურისტული" პერიოდი და ისიც, თუ რა მისცა ან რა დააკლო მან პოეტის მთლიან შემოქმედებას.

---

[1] ასათიანი გ.- „თანამდეეი სულები", თბ., „მერანი", 1983 წ., გვ. 223.

[2] მარგველაშეილი გ. – სიმონ ჩიქოვანი, წიგნში: სიმონ ჩიქოვანი, თბ., „მერანი", 1975 წ.

ფუტურიზმზე მსჯელობას, ცხადია, ჩვენ არ შევუდგებით, მხოლოდ გაკვრით ვიტყვით, რომ ეს მეტად მეტად მარცხენე მიმდინარეობა, მისი ესთეტიკური კონცეფცია, რა თქმა უნდა, სუბიექტურ-იდეალისტური ესთეტიკური კონცეფციის ნაირსახეობას წარმოადგენდა, რომ მას პოეზიის იდეალად, მის „მარეგულირებელ“ პრინციპად „ზაუმი“ და „უაზრო გლოსოლალია“ მიაჩნდა, მაგრამ ხომ ისიც ცნობილია, რომ „მემარცხენეობის“ პერიოდი თავად პოეტის მიერვე იყო უარყოფილი, თუმცა არც „ფუტურისტი“ ს. ჩიქოვანი იყო მეორეხარისხოვანთა შორის, უფრო პირიქით.

თავის დროზე მ. გორკი ამბობდა: „არ არსებობს არავითარი ფუტურიზმი... არიან მხოლოდ ცალკეული ნიჭიერი პოეტები“. აქვე გავიხსენოთ ლუი არაგონის სიტყვები საინტერესო ნარკვევიდან, რომელიც მან ქართულ ლიტერატურას მიუძღვნა: „მწერლების ისტორია – ეს არ არის მხოლოდ ლიტერატურის ისტორიის ერთი თავი. თუ მაინც გსურთ, მოახდინოთ თანამედროვე ქართველი მწერლების კლასიფიკაცია იმის მიხედვით, თუ რომელი მიმდინარეობიდან გამოვიდნენ ისინი, ასეთი კლასიფიკაცია უნებლიეთ მიგვიყვანს იქამდე, რომ მეტი მნიშვნელობა მიენიჭება იმას, თუ საიდან გამოვიდა მწერალი, ვიდრე იმას, თუ სად მიუიდა იგი. ჩემის აზრით, ეს დამყარებულია ცხოვრებისაგან მოწყვეტილ, სრულიად აბსტრაქტულ თეორიაზე, რომელიც ეწინააღმდეგება ისტორიულ პროცესს. მე მგონია, რომ ქართველ საბჭოთა მწერლებს დიალექტიკურად უნდა მივუდგეთ, სწორედ ისე, როგორც მაიაკოვსკიზე თქვა ელზა ტრიოლემ: „მთავარი ის კი არ არის, რომ მაიაკოვსკი ფუტურისტი იყო, არამედ ის, რაც მან ლიტერატურას მისცა“. შეუძლებელია მკვლევარი არ დაეთანხმოს არაგონის აზრს. არადა მთელი ეს „ლიტერატურული დაეიდარაბა“, რომელიც გამოწვეული იყო „ფუტურიზმის“ ან „სიმბოლიზმის“ ირგვლივ თავის დროზე, ისტორიზმის პრინციპებიდან გამომდინარე, განვლილი ათწლეულების ლიტერატურის შესწავლისა და ანალიზის შემდეგ, სრულებით არ არის ის საშინელი უბედურება, რადაც ყოველივე ამას მიიჩნევდნენ და ზოგიერთებს წლების განმავლობაში ლაფშიც კი სერიდნენ. სხვათა შორის, ჩვენ ერთგვარ გაბედულებად და ლიტერატურული მრწამსის ერთგულებად მიგვაჩნია ის ფაქტი, რომ ს. ჩიქოვანი თავის აღრინდელ ლექსებს „სიჭაბუკის ბორძიკს“ კი უწოდებდა, მაგრამ წარსულში ფუტურისტობა არასოდეს უარუყია, მეტიც, 20-იან წლებში დაწერილი რამდენიმე ლექსი, ავტორის მიერ მცირე შესწორებებით, კელავ იბეჭდებოდა და არც მოწონება აკლდა. ცხადია, აქ არ იგულისხმება ის რამდენიმე მართლაც თვითმიზნური ბგერათა თამაშის შედეგად შექმნილი ლექსი, რომელიც წმინდა „ორკესტრული ლექსალობით“ გამოირჩევა და მხოლოდდა 20-იანი წლების ფუტურისტული ჟურნალების ფურცლებზე დარჩა და ლიტერატურის ისტორიის კუთვნილებად იქცა.

ავანგარდიზმის გზით მოვიდა ს. ჩიქოვანი ქართულ პოეზიაში. იგი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და ავტორიტეტული ლიდერი გახლდათ ფუტურისტული სკოლისა საქართველოში. მას საკუთარი მსოფლმხედველობა, თვალსაზრისი გააჩნდა თავად ფუტურიზმზე და საერთოდ პოეზიაზე, რაც არაერთგზის გამოუთქვამს ესეებში თუ ლიტერატურულ წერილებში, რომლებიც უხვად იბეჭდებოდა იმდროინდელ ჟურნალ-გაზეთებში.

მძაფრი ლიტერატურული პაექრობით იყო გამორჩეული ს. ჩიქოვანის ფუტურისტული პერიოდი. იგი ამ დროს არა მხოლოდ ფუტურიზმისათვის დამახასიათებელი „ფანტასმაგორიული“ და „უაზრო გლოსოლალიით“ აღსავსე ლექსებს წერდა, არამედ მანიფესტებსაც აქვეყნებდა. ამ თვალსაზრისით უმნიშვნელო არ უნდა იყოს სიმბოლისტი პაოლო იაშვილის ხუმრება, რომელსაც ხშირად იმეორებდა ხოლმე: „სიმონი გვებრძვის მანიფესტებით“:

„არჩევანია სახელოვანი,
ჩვენ კი სიცოცხლეს კიდევ ვეცდებით
და მიხარია, რომ ჩიქოვანი
ჩვენ გვანადგურებს მანიფესტებით“.

აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ, მართალაც, ფუტურისტები იბრძოდნენ სიმბოლიზმის წინააღმდეგ, მაგრამ ბოლოსა და ბოლოს მოხდა ისე, რომ ფუტურისტებმაც და სიმბოლისტებმაც ზურგი აქციეს ამ ჭაბუკურ „ლიტერატურულ ვარჯიშს“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, და დაადგნენ უახლესი ქართული პოეზიის (თუ პროზის) მაგისტრალურ ხაზს. გააგრძელეს, ოღონდაც უამრავი ახალი ნიუანსით შეავსეს მრავალსაუკუნოვანი ქართული ლიტერატურის ერთიანი სისტემა, ცხადია, დიდად განსხვავებული სხვა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიური, თუ უპირატესად, მხატვრულ-ესთეტიკური შეხედულებებით, სტილით, უამრავი თავისებურებით, რაც დროსაც მოჰქონდა და სამყაროში მომხდარ ცვლილებებსაც, მაგრამ, ვიმეორებთ, ეს იყო ერთიანი და, თუ პარადოქსულად არ ჟღერს, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ-გამოყენული პროცესი, პროცესი, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ხან აღმავალი გზით მიმდინარეობდა, ხან – პირიქით. აქვე ვიტყვით, რომ ზოგჯერ ზედმეტადაც მიგვაჩნია ის რეცერანსები, რომელსაც ფუტურიზმთან დაკავშირებით ვიჩენთ ხოლმე, მით უფრო სიმონ ჩიქოვანთან. დრომ, ვფიქრობ, ეს ჭეშმარიტება დაადასტურა.

ს. ჩიქოვანი, ჩინებული ესეებისა და ლიტერატურულ-კრიტიკული წერილების ავტორი, მთელი სისრულით აელენდა დიდ ერუდიციას, ინტელექტს, დახვეწილ ლიტერატურულ გემოვნებას.

ქვეყნად არსებობენ ინტელიგენტი პოლიტიკოსები, მხატვრები, მსახიობები, სიმონი გახლდათ ინტელიგენტი პოეტი, რთული მეტაფორულ-ასოციაციური აზროვნების მქონე პიროვნება, რომლის ცოდნა -განათლების სამყარო უნაპირო იყო. იგი შეძლეგნაირად ხსნიდა პოეზიისა და სამყაროს ურთიერთმიმართებას: „პოეზია მუდამ პოეტის გარემოს სამყაროსთან დაძაბული და მძაფრი შეხედრის, შერკინების, შეჯახების ჯადოსნური შედეგია და ამ შეჯახებისას გამოკეცხდა ნაპერწკალი – განურჩევლად იმისა, თუ რა აკავშირებს პოეტს სოფელთან - ჰარმონია თუ კონფლიქტი. მხოლოდ გულგრილი არ შეხწევთ ახეთი ნაპერწკლის გამოკეცხის უნარი და არც ლექსის სათავის აღმოჩენის შნო“.

რა მოიტანა ახალი ს. ჩიქოვანის ინტელექტუალურმა პოეზიამ XX საუკუნის ქართული ლექსის განვითარებაში? უპირველესად აღვნიშნავთ მის ყურადღებას ასოციაციურ აზროვნებას და პროზის ელემენტების

სტილური ხერხების შემოტანას პოეზიაში. ს. ჩიქოვანი მიიჩნევდა, და ამაში იგი საუსებით მართალიც იყო, რომ პრობას სისტემური რიტმი კი არ გააჩნდა, არამედ მისი პალიატიური ანუ რიტმულობა დამყარებული იყო მეტა-ფორულ აზროვნებაზე, საგანთა ჰარმონიის მკვეთრ განცდაზე, გონიერის, განსჯილის სულიერ ასპექტებში გადა-ტანაზე ანუ იმაზე, რაც პოეტის დამოკიდებულებას განაპირობებდა მოვლენასთან, აღქმასთან, აღტაცებასთან, სიყვარულთან, მაშულთან და ა.შ. და ლექსად აქცევდა. ამის გამო ს. ჩიქოვანის პოეზიის კელეევისას დამაფიქრე-ბელია ერთი სპეციფიკური თვისება – თითქოს მიულებელი და უცნაურიც ლირიკული პოეზიისათვის – ეპიკური თხრობის ელემენტის დომინანტობა ზოგიერთ ლექსში. ამ მოვლენას ლექსის დაახლოება ცხოვრებასთან ანუ „ლექსის ბელეტრისტიკა“ ეწოდა ლიტერატურისმცოდნეობაში და იგი შემდგომი დროის პოეზიაში უფრო ძალუმად შეიჭრა (მაგ.: მ. მაჭავარიანი, მ. ლებანიძე და ა.შ.). ამავე დროს, მის მიერ გართულებული რითმების ნაცვლად რიტმულ ელემენტებზე ყურადღების აქცენტირებას, რაც ეწინააღმდეგებოდა მუსიკალურ-მელოდიური ლექსის ტრადიციას ქართულ პოეზიაში, ჯიუტად განაგრძობდა. ყოველივე ამის მიღწევა კი, ალბათ, დიდ ძალისხმევას საჭიროებდა, თანაც ეს არ უნდა ყოფილიყო პოეტის ერთგვარი „კაპრიზი“, ყოველივე, ცხადია, მისი ბუნებიდან, საგნებისა და სამყაროსადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულებიდან გამომდინარეობდა. ამის გამო პოეტი წერდა: „მეკითხებიან, როგორია ჩემი აღქმა სამყაროსი, თვალით ვხედავ იმას, თუ ყურით ვისმენ, ფერწერა და პლასტიკაა ჩემთვის მთავარი, თუ მუსიკა საგნისა და მოვლენისა... არასოდეს არ მიცდია შემოქმედების ამ იარაღთა აღნუსხვა. მუდამ ვენდობოდი ჩემს ალღოს და იგი მკარნახობდა სათანადო არჩევანს. მთავარი კი ჩემთვის მუდამ არა აღქმისა და ხილვის პლასტიკურობა ან მუსიკალობა იყო, არამედ ამ აღქმისა და ხილვის დრამატიზმი, ე.ი. გარესამყაროს განცდის ინტენსივობა. ამიტომაც ჩემთვის მხატვრული აქტის და შემოქმედების ფუძე, მყარი სათავე, თანამედროვეობის მძაფრი შეგრძნება და პოეტის სინამდვილესთან ზიარება გახლავთ“. უფრო ადრე კი პოეტი თავად აღიარებდა, რომ ზოგიერთი მუსიკალური ერთეულების გამოყენება მისთვის, სულ მალე, მიუღებელი აღმოჩნდა და სრულიად ძალდაუტანებლად და ბუნებრივად სხვა კალაპოტი მოუძებნა თავის პოეტურ აზროვნებას. იგი წერდა: „იმ წლებში ჩემთვის საგანგებო მნიშვნელობა ჰქონდა ბესიკის პოეტური სიტყვის ეღერადობას და ქართული ფოლკლორის მთელ რიგ წიაღსვლებსა და ხერხებს. „მართალია, მე „ტანო ტატანოსა“ და „შავნი შაშვის“ ეღერადობის პრინციპი ისეთ უკიდურესობამდე მივიყვანე, რომ მალე შეგნებული უკანდახევაც მომიხდა“. სხვაგვარად არც შეიძლებოდა მომხდარიყო. უაღრესად განათლებული და საშშობლოზე უზომოდ შეყვარებული პოეტი კლასიკური ქართული პოეზიის ახლებური აღქმით, თავისებური, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი პოეტური მრწამსით უნდა მისულიყო იქ, სადაც „ქარიშხალიც“ იყო და „სისხლიანი იდგა ანგელოსი“. რუსთაველი და გურამიშვილი, ვაჟა და ილია სათაყვანებელ ხატებად იქცნენ პოეტისათვის. ლიტერატურისმცოდნე გ.მარგველაშვილი ამასთან დაკავშირებით წერდა: „არანაკლები ძალით შეიჭრება უფრო გვიან სიმონ ჩიქოვანის პოეზიაში გურამიშვილისა და ვაჟა-ფშაველას პოეტური ხილვანი. ფუტურისტისათვის აშკარად პარადოქსალური სიტუაციაც კი იქმნება: ს. ჩიქოვანი ამკეიდრებს ლექსებში ქართული პოეტური პარნასის პერსონაჟებსა და რეა-ლიებს! ბარათაშვილი და ილია, მტკვარი, მერანი, მთაწმინდა და მყინვარი – პოეზიის მყარ და გამჭოლ მოტივებად იქცევიან. – ჯერ მეტად სუბიექტურად გააზრებული (თანაც მათთვის ხშირად უცხო და შეუთავსებელ სტი-ლისტურ და აზრობრივ გარემოში), შემდეგ და შემდეგ კი – ობიექტურნი, დეფორმაციის ნიშანთაგან განწმენდილნი, თავის თავთან დაბრუნებულნი: და უკეე ასეთ ხარისხში აღქმული პოეტის მიერ“. თუმცა არც ის უნდა უარყოთ, მით უფრო, რომ თავად ს. ჩიქოვანი არ უარყოფდა ზოგიერთ „მემარცხენეობის“ პერიოდში დაწერილ ლექსს, რომ იმ დროსაც იგი გამოსცემდა პოეტური ნაპერწკლის სითბოს და ელვარებას, ფერწერულ და მეტაფორულ აზროვნებას:

„კოკა დგას და ნაკადული
გამორბის და მთის კაკბები
გამოფრინდნენ ხეეიდან და
გაფრინდნენ და გაკაკრისდნენ.
კაკაბი და ნაკადული
სხვადასხვა გზით კაკანებენ.
კოკა გატყდა. ნაკადული
ქვებზე მირბის დაკლაკნილი.
რა გაუძლებს ქვას გოლიათს?
კოკას გული არ ჰქონია“.
(„კაკაბი და ნაკადული“)

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ჩიქოვანის ერთი იმდროინდელი ლექსი, რომელშიც სრულიად ღიად და დაუფარავადაა წინ წამოწეული ფუტურიზმისათვის დამახასიათებელი „ბგერათთამაში“, ჯადოქრული იუმორი. განსაკუთრებით საინტერესოა ს. ჩიქოვანის ლექსებში სიახლოვე ხალხურ პოეზიასთან. „ორკესტრული ლექსა-ლობა“ და ხელშესახები ნატიფი ლირიზმი მის ლექსებში შეზამბულია სალაღობო შინაარსთან:

„მზე სად არი? მზე შინ არი,
აკეანში წევს მზეეინარი,
მზეეინარმა მზეს უმზირა,
ეით გზის პირად მზესუმზირამ
და ხმა მიწყდა მუხის ძირას“ და ა.შ.
(„მზეეინარი“).

დასახელებული და კიდევ რამდენიმე ლექსი – მაგალითად: „აწ მაყვალი დამიკრიფე“, „გაზაფხული“ და სხვები ს. ჩიქოვანმა დაამუშავა და ახალი ვარიანტებით შესთავაზა მკითხველ საზოგადოებას. სხვათა შორის, ამგვარი შემთხვევაც იშვიათად გვხვდება XX საუკუნის ქართულ პოეზიაში. ეს ის შემოქმედებითი აქტია, როდესაც პოეტს არ სურს დათმოს წარსულში მიღებული განცდისა და ხილვის ის რაკურსი, რომელიც თავის დროზე აღელვებდა და შემდეგ ამ მასალაზე ქმნის ახალ ლექსს ოდნავ სახეცვლილი ესთეტიკური მრწამსიდან გამომდინარე. უნდა ითქვას, რომ ამგვარი ლექსების ერთმანეთთან შეჯერება–შედარება ძლიერ აადვილებს პოეტის შემოქმედებითი ევოლუციის სხვადასხვა ეტაპს. ამ რიგის ლექსებია: ორი ვარიანტი ლექსისა – „მიძღვნა ნიკოლოზ ბარათაშვილს“– 1925 წ. და „ნიკოლოზ ბარათაშვილთან გასაუბრება“– 1935 წ., „მიბაძვა მერანს“– 1926 წ. და „ცხოვრების გზაზე“ – 1937 წ., „გამოთხოვება“–1925 წ. და გვიანდელი ვარიანტი 1936 წლისა და მრავალი სხვა. ეს უკვე ლიტერატურული ფაქტია, პოეტის ერთი მნიშვნელოვანი თავისებურებაა და მისი უყურადღებოდ დატოვება არ ეგების.

ს. ჩიქოვანმა ერთგვარი რევერანსით გააცილა თავის პოეზიაში ფუტურისტული გატაცებანი და მას „სიჭაბუკის ბორძიკი“ უწოდა:

„თუ შემეშალა წარსულში რამე,
ეს სიჭაბუკის ბორძიკი იყო,
მე ბეწვის ხიდზე გადაველ ღამე
და ცრემლი მომწყდა უარსკვლავის სიმსხო“.
(„პასუხის მაგიერ“)

სამშობლოზე უსაზღვროდ შეყვარებულ ს. ჩიქოვანს, თავისი ხალხის სიყვარულისა და სულგრძელობის იმედი უკარნახებდა ეთქვა ამაგე ლექსში:

„მე ხალხის გული გავინაწილე
და ის ჭაბუკურ წლებს მაპატიებს“.

სხვა ლექსში კი მთელი კატეგორიულობით აცხადებდა:

„დიდი პოეტის თვისება არი –
გრძნობას სიფრთხილით გაუღოს კარი,
თუ გაქელენთილი არ არის ქნარი,
არ შეაშფოთოს მთვლემარე ლარი“ („იჭვი“)

პოეტი დაეძებდა უხვ საღებავებს, სურდა „შეეტყუებინა სიტყვაში ფიქრი“, შეკამათებოდა „მღელვარე მუზას“ და ებრძოლა ღირსეული სტრიქონებისათვის მანამ,

„სანამდი გრძნობა მიილებს სახეს,
დაემგვანება ჰანგსა და სურათს“ („იჭვი“)

შთაგონება გაახლდათ სიმონ ჩიქოვანისათვის ის კვეს–აბელი, რომელსაც ცეცხლი უნდა გაეჩინა, პოეზიის ნიმუში უნდა შეექმნა. ამიტომაც გულწრფელად მიმართავდა მკითხველს:

„მინდა ყოველწამს ლექსები ვწერო,
შინ შევიტყუო ფიქრი ცისფერი,
აფრინდე, როგორც ბაღდადის წერო,
ვიყო მკვირცხლი და მუდამ ფხიზელი“ („ლექსის სათავე“).

სიმონმა სხვაზე მეტად იცოდა, რომ „სიყრმესა და სიჭაბუკეს“ შორის არსებობდა დიდი გზა, როცა დასრულებულ ოსტატობამდე იყო ეტაპი შემეცნებისა, სულიერი სიმწიფისა და შემოქმედებითი სრულყოფისა. თავის ერთ–ერთ შედევრში შემდეგნაირად გადმოგვცა ეს აზრი პოეტმა:

„არის სიყრმის და სიმწიფის შორის
შესვენების და სიმორცხვის ჟამი“ („უსათაურო“).

იქვე იტყვის: „არის სიყრმის და სიმწიფის შორის
სინანულის და სიმორცხვის ჟამი“ („უსათაურო“).

განცდა, ქცეული პოეტურ სახედ, ს. ჩიქოვანის უპირველესი მოთხოვნილებაა.– მხოლოდ მაშინ მიაჩნია მას იყოს უფლებამოსილი მკითხველის წინაშე, გაუზიაროს მას გულისთქმა, რათა „ჭაშნიკი აიღოს ადრე“:

„როცა ხმის კილოს და გულის კოკორს
ყურით და თვალით გასინჯავს ტოლი,
მაშინ შეგრჩება გალობა, როგორც
ირმის ნახტომად ნარჩენი ზოლი“ („მეორე მინაწერი“).

მაინც რა არის სტრიქონი ანუ გარკვეული აზრი პოეტისათვის? რა კავშირი შეიძლება არსებობდეს შუა–ღამით მეთევზის სტუმრობასა და პოეტის ათრთოლებულ სტრიქონებს შორის? ს. ჩიქოვანისათვის კარგი ლექსი სიამაყით ავსებს როგორც თავად პოეტს, ისე მის მრავალრიცხოვან მკითხველს. შემოქმედისათვის საამაყოდ ქცეულა, რომ იგი ადამიანია და მის ლექსს არ აშინებს უბინაობა, შორეული გზები, მთები, ეელები და სივრცეები. წყლიდან ამოცვენილ ცოცხალ თევზებს კი თავიანთი ჩვეული სამყოფელიდან ამოცვენილ, არ ძალუძთ სიცოცხლე და სულს ღაფავენ, რამეთუ „ეკარგებათ ოთახში ფესვი“:

„ხელს შეახებ და მოკვდება თევზი!
სტრიქონი ხელის შეხებით ცოცხლობს,
თევზს ეკარგება ოთახში ფესვი
და ეკუმშება თვალები მომცრო.
სტრიქონიც ეძებს სხვის გულში ბინას,

ხაერდის დარად თხოულობს ალერსს,
პოეტის სულშიც მებადურს სძინავს
და მხოლოდ წყალთან გაახელს თვალებს".
("მეთევზის სტუმრობა")

პოეტის ერთი მნიშვნელოვანი თხზულება ასე არის დასათაურებული: „ლექსის დაწყება". სიმონ ჩიქოვანი ეკამათება თავის თავს და სურს გაერკვეს – „მაინც რა არის სიმღერის ფუძე" ან „საფანელი რა არის ლექსის". ზომ არ არის ლექსის სათავე „ეარსკვლავეის შემჩნევა ცაზე". დაეჭვებული პოეტი წერს:

„ლექსის დაწყება ძნელია ისე,
როგორც შენობის საძირკვლის ჩაყრა".

და შემდეგ: „ლექსი ჰგავს ნებზე აკეთილს საკმელს
და სიბერესთან სიცოცხლის კამათს".
("ლექსის დაწყება")

მოყვანილი მაგალითებიდან ნათელი უნდა იყოს, რომ სიმონ ჩიქოვანი არ ეთანხმება პოეზიაში მხოლოდ კეთილხმოვანებისა და მელოდიურობის პრიმატს. მის ლექსებს ახასიათებთ ერთგვარი სირთულე, რომელიც მიიღწევა პოეტური აზროვნების სიღრმით, სიმდიდრით, მრავალფეროვნებითა და სიცხადით, რაც, ბუნებრივია, მოითხოვს შესაბამისი მხატერული აქსესუარების გამოყენებას – მეტაფორას, შედარებას, ეპითეტს, ინვერსიას. იგი ამას თავადაც გრძნობდა და ერთ თავის ლექსში წერდა კიდეც:

„ეზიარ, ეფიქრობ, რა იქნება,
მეც სხვაგვარი ლექსი ვწერო" („ტბასთან").

„სხვაგვარი ლექსების" წერა სიმონ ჩიქოვანმა არ იწება ან ვერ შეძლო. მისთვის ის მაღალი სისადაცე და, ეიმეორებთ, აზროვნების სიღრმე იყო დამახასიათებელი, რომლითაც იგი გარკვეული, მხოლოდ მისთვის ჩვეული სტილით დამკვიდრა ქართული პოეზიის საუფლოში.

დასახელებული სამი პოეტის: გ. ტაბიძის, გ. ლეონიძისა და ს.ჩიქოვანის ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავი, გნებაეთ, წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულება პოეტური სიტყვისადმი, პოეტური აზროვნებისადმი და არა პოეზიის პრინციპისადმი, მიზნისადმი ზოგადად, ამავე დროს, ყოველი მათგანისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი ქმნიდა იმ დიდებულ ერთიანობას, რომლის შესახებაც მოსწრებულად ამბობდა ვ. მაიაკოვსკი: „შესანიშნაენი და განსხვავებულნი". რაც მთავარია და არსებითი – სამივე მათგანს მართლაც თავისი გარკვეული და უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია XX საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. ჩვენის აზრით, ამ სამებიდან ამოიზარდა შემდეგდროინდელი ქართული პოეზია.

საკამათო რომ არ გახდეს ჩვენი დამოკიდებულება დასახელებული სამი დიდებული ქართველი პოეტის მიმართ, რომ მხოლოდ გ.ტაბიძემ და გ. ლეონიძემ კი არა, არამედ მათთან ერთად ს. ჩიქოვანმაც უდიდესი როლი შეასრულა XX საუკუნის მომდევნო წლების ქართულ პოეზიაში, საჭიროდ მიგვაჩნია უფრო დეტალურად ვისაუბროთ მისი პოეზიისათვის დამახასიათებელ მხარეებზე, როგორც იტყვიან, პრიორიტეტებზე.

ს. ჩიქოვანის პოეზიაში კომპოზიცია, ფერწერა, მუსიკა ოდნავ სხვა რაკურსშია წარმოდგენილი. ზოგიერთისთვის ეს ერთგვარ სირთულეს ქმნის ალბათ. გაგეგონია, ს. ჩიქოვანს თავისი მკითხველი ჰყავსო, რომ მისი პოეზია არ არისო გახსნილი, მელოდიური, ნათელი... ვერ დაეეთანხმებით მაჟან. სიმონის ლექსებს მართლაც ჭირდება მეტი ფიქრი, ანალიზი, განსჯა, განწყობა (რომელსაც იგი მუდამ უქმნის მკითხველს), მაგრამ საბოლოოდ მას ელის ბედნიერი მიახლება ბუნებრივად გაელვებულ და მკვიდრად დაუნჯებულ ჭეშმარიტ სათქმელთან. და ეს ხდება არა შეყსეული აღტყინებით, როგორც ეს ხშირია გალაკტიონთან და გ. ლეონიძესთან, არამედ ცოტა შეჯენებით, დისკურსის, ინიციაციის გზის გაელით. შედეგი კი იგიეეა – აღფრთოვანება და ლექსით ტკბობა.

თუ გალაკტიონის მთელმა პოეტურმა სამყარომ დაადასტურა, რომ პოეზია იდუმალი, ხანაც აბობოქრებული სულის ნაწილია და ამასთანავე მის ლექსებში მუსიკალური ბგერათმეტყველება კეთილისმყოფელ გაელენას ახდენს მკითხველზე, ცხადია, უმნიშვნელოვანეს კომპონენტთან – აზრთან ერთად, თუ გ. ლეონიძის ლექსებში მიედინება პოეტურ სახეთა ზოგჯერ თავშეუკავებელი ნაკადი, ხალხური საუნჯიდან ამოკრებილ-დაგემოვნებული მარგალიტების ნაირგვარობა, საიდანაც იღვრება აბორგებული გრძნობისა და სიტყვის კეთილხმოვანება, უნებურად ჩნდება კითხვა – მაშ, რა იზიდავს ს. ჩიქოვანის მკითხველს, მკვლევარსა და კრიტიკოსს? რა არის ის არსებითი და მთავარი, რითაც დამკვიდრდა XX საუკუნეში ს. ჩიქოვანი?

სხვა ლიტერატურათმცოდნეები აღნიშნავდნენ და, ჩვენც ვეთანხმებით რა მათ აზრს, მიგვაჩნია, რომ ს.ჩიქოვანის შემოქმედებისათვის არსებითია:

1. პროზის ელემენტების პოეზიაში შეჭრა დამკვიდრებასთან ერთად ლექსის კომპოზიციის თავისებურება. ამ საკითხის ცალკე ახსნა შეუძლებელია მეტაფორის განსაკუთრებული ადგილის განსაზღვრის გარეშე ს.ჩიქოვანის პოეზიაში.

ერთ-ერთ საპროგრამო ლექსში მან ბრძანა, რომ „დიდი პოეტის თვისება არის, გრძნობას სიფრთხილით გაელოს კარი". პოეტი წინააღმდეგი იყო ლექსში „მთელემარე ღარის შეშფოთებისა" და ცდილობდა მღელვარე მუზისათვის გზა ეჩვენებინა, მაგრამ „დაედო ზღვარი", მუსიკაც მხოლოდ შეფარულად და მეტაფორათა მორიდებული გამოყენებით მიეწოდებინა მკითხველისათვის. ასე ფრთხილად უდგებოდა ს. ჩიქოვანი ლექსს – საკუთარი სიცოცხლის ნაწილს, რომელშიც ხშირად იყო ის, რაც სხვათათვის ნიშანდობლივს იქნებ არც წარმოადგენდა.

მშვენიერია, როცა პოეტი, საქართველოს ფუძეს, რომელიც „სეეტიცხოველის მირონით" გაცოცხლებულა, არ დასჭკნობია „ცაზის ფურცელი" და ქარიშხლებს გადარჩენილი ასე წარუდგენს თავს მკითხველს:

„არ დაშშრალა მოჩხუბარი მტკვარი,
საქართველოს მთების ცრემლი მცირედი.
მე ვარ მისი ძველი მეგობარი
არმაზიდან მომყვირალი ირემი".
(„ძველი მცხეთა")

ს. ჩიქოვანის ერთ-ერთი საუკეთესო ლექსია „ფიქრი სერაფიტზე", რომელიც ეროვნული ცნობიერებით, ეროვნული სიამაყის გრძნობით არის აღსავსე და პოეტისათვის დამახასიათებელი ჩვეული მეტაფორული აზროვნებით გამოირჩევა: „მცხეთის ღამე გახლართულა სუროში,
ქვას ატყია ძველი დროის ჭვარტლი.
სერაფიტი წევს გარანდულ კუბოში,
მისი თმებით მორთულია ქართლი".

იმის გამო, რომ ლექსის მეტაფორული სტრუქტურა განსაზღვრავს მის კომპოზიციურ აღნაგობას, ბუნებრივია, მკითხველი, ესთეტიკურ ტკბობასთან ერთად, თვალს უნდა მიადევნებდეს სიუჟეტს თხზულებისას. ჩვეულებრივი ლირიკული ლექსისათვის, სადაც „მე"-ს დეკლარირება პირველ ადგილზეა და ლირიკოსის ლოგიკას ექვემდებარება, წინ არის წამოწეული შინაგანი, მეტაფორული ასოციაციები, რაც გარკვეულწილად აფართოებს სახეით შესაძლებლობებს, აძლიერებს აზრის გამომხატველობასა და შთამბეჭდაობას. დიდი ნიჭია პოეტისათვის სახეებით აზროვნება, ხოლო ს. ჩიქოვანი ის პოეტია, რომელსაც მთელი სისრულით გააჩნია ნიჭი სახეებით აზროვნებისა — პოეტური ხილვებისა, ფერწერული თვალსაჩინოებისა, პლასტიკური სურათოვნებისა. თავად სიმონის აზრია, რომ „გალობა" შეთანხმებული უნდა იყოს „სურათთან", ხოლო „გრძნობამ" უნდა მიიღოს „სახე". მის პოეზიაში ხელშესახებია „საგანთა ხედვისა და წარმოსახვის სკულპტურული მანერა" (გ. ასათიანი).

კიდევ ერთი თავისებურების ცალკე გამოყოფის სურვილს ბადებს ს. ჩიქოვანის პოეზიაში:

2. დეტალის მაქსიმალური დატვირთვა ღრმა პოეტური შინაარსით. დეტალი მის ლექსებში ხშირად ჩვენი ცხოვრების უამრავ წახნაგს, უმნიშვნელოვანეს მომენტს იტევს ხოლმე ისევე, როგორც ლეგენდა ამირანზე და „კოლხური ქარების მოსაგონარად" ამეტყველებული ბუნების მიერ „შეპყრობილი ზღვაურის წვეთი", „ნიჟარის საფერფლე" ან კიდევ: „ძველი საათი", რომელსაც პოეტის ფიქრში „აღუნიშნავს მრავალი წელი", მისი სიყრმე, ლექსის გაჩენა, „მამის წუთები უკანასკნელი" და „შეთანხმებია ბუნების ენას". ეს უცნაური დეტალი – „ძველი საათი", რომელსაც „ბაპერწკლებივით ცვივა წამები", მთელი ცხოვრების შემატიანეა და იგი ასე მთავრდება:

„ამაღამ ჩემთან გატხავს ღამეს,
ჩემთან რჩება და წკარუნით მკიცხავს,
მარადისობას წაართმევს წამებს
და ჩემს სტრიქონებს გადაურიცხავს".

რას წარმოადგენს ამ ლექსში დეტალი პოეტისათვის? ეს არის უშუალო წარსული, მისი განეითარების მატიანე და, ამავე დროს, მომავლის გარანტიაც.

ამგვარი დეტალებით აღსავსეა ს. ჩიქოვანის პოეზია. „მერცხლის ბუდე", „ნიჟარის საფერფლე", „სათვალე", „ძველი საათი" და ა.შ. – ეს ის ლექსებია, რომლებშიც მხატვრული დეტალით დატვირთა ზოგჯერ ჩვეულებრივი, ზოგჯერ ყოფითი მოვლენებით აღებს პოეზიის სამყაროს კარიბჭეს, ინტერესს ზრდის და უფრო ხშირად კი გვაძლევს საშუალებას ფაქტების განზოგადებისას. პატარა დეტალი მის ლექსებში რეალურად არსებული სიმეორის ასოციაციას კი არ ბადებს, არამედ სიღრმისეული განსჯისაკენ მიაპყრობს მკითხველის ყურადღებას და მას ოხტატობის იმ სიმაღლეებს აგრძნობინებს, ისე ზრდის პოეტური შესაძლებლობების ჩარჩოებს, რომ ესთეტიკური სიმაღლე ლახავს დეტალის საზღვრებს და ზოგადთან მიახლოების ბუნებრივ ინერციას წარმოშობს, აზიარებს მკითხველს იმ დიადთან და მნიშვნელოვანთან, რომელიც დეტალის არსის გაცნობიერებით დაიწყო, ქრონოტოპის (დროისა და სივრცის) პატარა მონაკვეთში მიაკვლია თავის ადგილს და საოცარი ოსტატობით შეძლო მკითხველსაც განეცადა ის, რამაც პოეტს დაუწერინა ესა თუ ის ლექსი, აგებული სწორედ ამ პრინციპით. ყოველი სიტყვა, ყოველ დეტალი თუ მეტაფორა ერთი ძალიან მოკლენის, გნებავთ, მთელი სამყაროს წარმოდგენის საშუალებას იძლევა.

ს. ჩიქოვანი დიდად განსხვავდება იმ პოეტებისაგან, რომელთა ლექსებიც გარეგნულ ეფექტზეა აგებული. უმრავლესობა მისი ლექსებისა წარმოადგენს შთაგონების ნაყოფს, ფიქრს ადამიანსა და ადამიანურზე. მწერალი და ლიტერატურისმცოდნე თ. ჭილაძე წიგნში „პირველად იყო სიტყვა" (თბ., 1993 წ., „საქართველო", გვ. 54-55) ღრმააზროვნად აღნიშნავს: „ყოველ მეტაფორაში, პოეტის ყოველ სიტყვაშიც კი განიჭვრიტება ისტორია ან ბედუკუნდული ცხოვრება ხალხისა. ზოგიერთი სიტყვა მთელი თაობის, ან უფრო მეტიც – ეპოქის სისხლისა თუ ცრემლის წვეთია, რომლის უსასრულოდ ვრცელ წიაღში ირეკლება რეალური მომენტი ცხოვრებისა, ჩვეულ, წესი, კულტურისა და ცივილიზაციის დონე". თ. ჭილაძეს, ამ შემთხვევაში, სიმონი არ ჰყოლია მხედველობაში, მაგრამ, გვინდა სიამოვნებით აღვნიშნოთ, რომ მისი სიტყვები მთლიანად მიესადაგება ჩიქოვანის ლიტერატურულ მოღვაწეობას, ერთიანად აღებულს. აი, სწორედ აქ გვინდა, ცალკე განვიხილოთ ლექსი „ვინა სთქვა"... იგი დაიწერა 1943 წ. მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში. მართალია, იმდროინდელმა სახელმწიფოებრიმა წყობილებამ და ჩვენს ქვეყანაში განხორციელებულმა ეროვნულმა პოლიტიკამ ერთმანეთთან გაათანაბრა სარკ-ში შემავალი მცირერიცხოვანი ერები, მაინც გაისმოდა ბოროტი ხმები მცირე ერების შერწყმისა. ს. ჩიქოვანმა, ქართველმა პატრიოტმა და პოეტმა გადაწყვიტა სრული შეგნებითა და რწმენით უკუეგდო დამკვიდრებული აზრი, რომ ქართველი ხალხი

„მცირეა" და საქართველო – „პატარა" და ლექსად გამოთქვა თავისი თვალსაზრისი ამ, ჯერ კიდევ საკამათო საკითხზე. ერთიც უნდა ითქვას, ლექსი იწყებოდა ამგვარად:

„ვინა სთქვა, თითქოს პატარა იყოს,
ჩემი სამშობლო და ჩემი ნისლი...".

ჩაითვალა, რომ „ნისლში" პოლიტიკური კონიუნქტურა იგულისხმებოდა. – თითქოს „ნისლი" იყო ხელის-შემშლელი რუსეთი და პოეტი იძულებული გახდა ახალი ვარიანტი შეექმნა სტროფისა:

„ვინა სთქვა, თითქოს პატარა იყოს,
ჩემი სამშობლო, დიდების ღირსი,
ქართლში ვინ ჰპოვა პატარა ციხე,
ვინ მოიგონა სიმცირე მისი".

მამულის სიდიადის დასადასტურებლად ჩიქოვანმა აღწერა საქართველოს ბუნების მშვენიერება, დაუფიქსირა ხალხის შემოქმედებითი გენიის მიერ შექმნილი მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომლითაც მოფენილია ჩვენი სამშობლოს მთა და ბარი. ამაეე დროს, ეროვნული სიამაყის გრძნობით გაიხსენა ის გმირული საბრძოლო ტრადიციები, რომელმაც შეაძლებინა საქართველოს გაეძლო აურაცხელი განსაცდელისათვის და გამარჯებულს მოეღწია დღემდე: „შეახეთ ბრძოლით გაწერთნილი ხელი
დარუბანდიდან მოტანილ კარებს
და გაიხსნება სამშობლო ჩემი,
უსასრულობის შემცველი მხარე..."

ლექსს, ბუნებრივია, დიდი წარმატება ხვდა წილად და აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ თავად ავტორს განსაკუთრებით უყვარდა და მოსწონდა ეს ლექსი. ამის დასტურად მიგვაჩნია ისიც, რომ უკვე ჩინწარმოებულმა პოეტმა, თავის უკანასკნელ იუბილეზე, მთრთოლვარე ხმითა და გატაცებით სწორედ „ვინა სთქვა"... წარმოსთქვა. ტაშის გრიალმა დაფარა პოეტის უკანასკნელი სიტყვები...

აქაც გვინდა მოვიშველიოთ ბ-ნი თამაზ ჭილაძის აზრი, რომ „ცხოვრების, კულტურისა და ცივილიზაციის დონემ" მისცა საშუალება სიმონ ჩიქოვანს მხატვრული სიტყვით განეჯვრიტა ჩვენი ისტორია, მისი თანადროული ადამიანების ცხოვრება და სიმართლე ეთქვა მათთვის. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეს პატარა ლექსი იყო „ეპოქის სისხლისა და ცრემლის ის ერთი წვეთი", რომელიც პოეტმა ქვეყნისა და ადამიანების ამაღლებისა და უსასრულობის სიმღერად აქცია.

ს. ჩიქოვანი მუდამ იდგა იქ, სადაც საჭირო იყო მდგარიყო მწერალი. სხვა საქმეა ისტორიკოსები როგორ შეუსაბამებს მისცემენ საქართველოსათვის მეორე მსოფლიო ომს, რომელსაც დიდი სამამულო ომი ეწოდა, მაგრამ ფაქტი ერთია. იყო ომი მსოფლიო მონსტრის – ფაშიზმის წინააღმდეგ, მასში პროცენტულად სხვაზე მეტი ჩვენი თანამემამულე დაიღუპა და ქართველი მწერლებიც კალმითა თუ საკუთარი სიცოცხლით იცავდნენ როგორც მაშინდელ საბჭოთა კავშირს, ასევე თავის ქვეყანასაც ფაშისტური გერმანიის თავდასხმისაგან.

სიმონ ჩიქოვანი, სხვა მოწინავე ქართველ მწერლებთან ერთად გაემგზავრა ჩრდილო კავკასიაში, გულენჯიკში, ყუბანში და ა.შ. და თავისი მადლიანი კალმით, საფრონტო ნარკვევებით ამხნევებდა იმდროინდელ საბჭოთა მეომრებს. ფრონტზე დაიწერა მისი ნარკვევები: „საქართველოს შვილები ბრძოლის ველებზე" („ზარია ვოსტოკა", 1942, 4 ოქტ. გვ.2), „ქართველი მებრძოლები ყუბანში" (კომუნისტი", 1943, 23 ივენ., გვ. 3). „რამდენიმე დღე კონსტანტინე ლესელიძესთან" („კომუნისტი", 1943, 31 ოქტ., გვ. 3) და ა.შ.

ბუნებრივია, რომ პოეტი ვერ შეურიგდებოდა დამპყრობლურ ომს, ომს, რომელსაც უნდა დაეჩოქებინა მსოფლიო და ამოეჟლიტა მილიონობით ადამიანი, გაენადგურებინა არა ერთი და ორი ქვეყანა. ომი ფაშიზმის წინააღმდეგ იყო ის იმპულსი, რომელმაც შეაქმნევინა ციკლი „მამულს ეუთხრათ გამარჯვება", რომელშიც აიმაღლა ხმა ომის, როგორც საყოველთაო ბოროტების, ფაშიზმის წინააღმდეგ და ამ ლექსებში ომი წარმოადგენინა ადამიანებს სიცოცხლისა და სიკეთის ბიბლიურ ორთაბრძოლად, სადაც სიცოცხლე იმარჯვებს, სიკეთე ბძოლევს ბოროტებას. ამ ციკლის ლექსებია: „დილა უღელტეხილზე", „აჩრდილი", „დაჭრილი", „ქართველი დედა", „გამოსათხოვარი", „მზესუმზირები", „საფლავის ქვასთან", „მიტოვებული სახლ-კარი" და ა.შ. ყველ მათგანში ჩანს წინააღმდეგობის აღმძრველი გრძნობა ყველას მიმართ, ვინც ხელყოფს მშვიდობიანი ადამიანების სიცოცხლეს, ართმევს თავისუფლებას და ანადგურებს საუკუნეების მანძილზე რუდუნებით შექმნილ კულტურულ მემკვიდრეობას.

სხვათა შორის, სიმონ ჩიქოვანს არც ამ ციკლში უთქვამს უარი იმ ორიგინალურ მხატვრულ შეტაფორებზე, რომლებიც ხშირად გვაგრძნობინებენ, ომის დამთავრებიდან უკვე 57 წლის შემდეგაც კი, რომ ომი ის უბედურებაა, რომელიც არლეკვეს თეით ბუნების პარმონიასაც კი და ამას განიცდიან „ფიჭვის ნაფოტი" თუ „სუსხიანი კოლხური ქარი", „არტახივით მზეზე დახვეული ნისლი" თუ გმირის საფლავის ქვაზე ჭირისუფლებივით ჩამომსხდარი „ლოკოკინები". არ შეიძლება მკითხველს მარადჟამს არ ახსოვდეს სიმონ ჩიქოვანის ერთგვარი გაფრთხილება იმის გამო, რომ ომი საშინელებაა, მაგალითისათვის მხოლოდ რამდენიმე სტროფს გაეიხსენებთ სხვადასხვა ლექსიდან:

„ბოუმკელ ყანას აჭრელებს ჭვავი,
როგორ მომპალა ჩალის ძირები.
რა გულსაკლავად ყრანტალებს ყვავი,
მზეს არ უმზერენ მზესუმზირები" („მზესუმზირები").

ეაჟას ლუხუმს, „ბახტრიონის" ეპილოგში, გველი ორი ობლის ზღაპარს ეუბნებოდა თითქოს და ჭრილობებს უშუშებდა ნაზ ლოკვასთან ერთად. ჩერქეზეთში კი სიზმარი უხილავს ს. ჩიქოვანის ლექსის დაჭრილ გმირ მეომარს და:

„ცოლი ნისლივით დაპკრთდა მთებზე,
ცრემლი სწყდებოდა ცრემლიან გუგას,

მხოლოდ არწივი ზრუნავდა ჩემზე
და მე მაწვდიდა ნისკარტით ლუკმას.
ფრთით მიშუშებდა ჭრილობას ღიას,
ფრთებით დაიცავ სიმღერა ერთი,
როგორც მარაო, მაწვდიდა ნიავს
და ხორცდებოდა დაჭრილი მკერდი“ („სიზმარი“).

იმედი, გამარჯვების რწმენა აძლებინებდა ქვეყანას და სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე აბრძოლებდა თავდადებულ ადამიანებს. ამ იმედის გაღვივებაში ქართველ მწერლებსაც უდიდესი დამსახურება მიუძღვით და მათ შორის დიდია როლი ს. ჩიქოვანისაც.

კიდევ ერთი კითხვა ისმის სიმონ ჩიქოვანის პოეზიასთან მიმართებაში. ეს გახლავთ ის მნიშვნელოვანი ასპექტი მისი იდენტიფიცირებისა, რომელიც გამორჩეულს ხდის მას XX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული პოეზიის ისტორია-ში. ეს არის ის, რომ ს. ჩიქოვანმა კი არ შემოიტანა, მაგრამ დაამკვიდრა ქართულ პოეზიაში

3. ც ი კ ლ ი ს ს ტ რ უ ქ ტ უ რ ა.

ციკლებისაგან არის შემდგარი თითქმის ყველა გამოცემა ს.ჩიქოვანის ლექსებისა მის სიცოცხლეში და გარდაცვალების შემდეგაც. ასეთი ციკლებია: „ჩემი მამული“, „მამულს ვუთხრათ გამარჯვება“, „ქართლის საღამოები“, „თბილისის ჩუქურთმები“, „შინიდან გაველ სამშობლოს გზაზე“, „თანდაყოლილი გრძნობები“, „ქახეთის შემოდგომა“, „მშობლიური ნაპირები“, „შემოდგომის დღეები აჭარაში“, „მთაო, გადმიშვი“, „წინაპრები“. ამავე დროს, ორი ჩინებული ციკლი: „სიმღერა დავით გურამიშვილზე“ (რომელსაც ხშირად პოემასაც უწოდებენ) და „განჯის რვეული“. ყოველივე ამას კი აერთიანებს ერთი და უმნიშვნელოვანესი. ამ ციკლებში ს. ჩიქოვანის მთელი პოეტური სამყარო, პოეტური სისტემა, პოეტური სახეები უპირატესად დატვირთულია ჩვენი სამშობლოს შინაგანი ცხოვრების სულისკვეთებით. ბაზგასასმელია ისიც, რომ ეს პოეტური სამყარო როგორღაც ერთ მთლიანობად აღიქმება, ვინაიდან აქ ერთმანეთს ეჯაჭვება წარსული, აწმყო და მომავალი; წარსულის გმირები და უკვე არსებულის, მიმდინარე პროცესების დაცვა, სიყვარული და ერთგულება; პირადი და საზოგადო, სწრაფვა უნივერსალობისაკენ, მონუმენტალიზმისაკენ, ძიება სრულყოფილებისა და ძიება უსასრულო და დაუსაბამო. აკი ერთ ავტობიოგრაფიულ ჩანაწერში პოეტი თავადვე წერდა: ...„ახლაც კი, თუმც ცხოვრების გზა საკმაოდ გავლილ, ნაადრევად მიმაჩნია საკუთარ ცხოვრებაზე და ლექსებზე საუბარი. მეფიქრობდი ავტობიოგრაფიების წერას, რადგან ეს საკუთარი ნაღვაწის შეჯამებას წააგავს, მე კი იმედი მაქვს, რომ კიდევ ბევრის გაკეთება მომიწევს და რომ ხვალინდელი დღეც გუშინდელზე მნიშვნელოვანი იქნება. მხატვარი ხომ, როგორც ხე, თვით სიკვდილამდე იზრდება“. ამის მაგალითი თვით პოეტმა გვიჩვენა თავისი ცხოვრებით. სხვათა შორის, უკვე თვალისჩინწართმეული, 63 წლის ს. ჩიქოვანი, ისევ მუშაობდა, მეუღლე – ქ-ნი მარიკა ყოველ ცისმარე დღე უკითხავდა მას მისთვის საჭირო წიგნს, პრესასა თუ წერილს და სიკვდილამდე არ შეუწყვეტია შემოქმედებითი შრომა – პოეზია იყო მისი ცხოვრების აზრიც და მიზანიც. ეფიქრობთ, ჩინწართმეულს პოეზიამ გაუხანგრძლივა რამდენიმე წლის სიცოცხლეც.

სათქმელია ისიც, რომ ვერც ს. ჩიქოვანმა აუარა გვერდი ახალი დროის მოთხოვნებს.

მიუხედავად მთელი რიგი კონიუნქტურული ლექსებისა იმდროინდელ კომკავშირზე, სოციალისტურ მშენებლობაზე და ა.შ. მაინც, ჩინებულია სიმონ ჩიქოვანის ლექსები: „უშგული“, „სვანური იავნანა“, „სვანეთის გზაზე“, „ღრუბლებს ჩაუქცი“, „ვაჟა-ფშაველას ბილიკებზე“, „შემოღამება ხახმატში“ და ა.შ. რომლებიც ამშვენებს ციკლს „მთაო, გადმიშვი“. იმის გამო, რომ ზოგიერთ მათგანში ნახსენებია საბჭოთა კავშირისდროინდელი ორგანიზაციები და მათი წარმომადგენლები, არ შეიძლება დაიკარგოს იმგვარი სტროფები, როგორიცაა მაგალითად: „გზა არ დაკარგო, იცქირე ჩემსკენ,
მეძახის თელხვში ჩაფლული სვანი,
ჯანღი ჰგავს მთაზე აშოსულ ქვესკნელს
და სადღაც დაბლა შრიალებს ფშანი“ („გადასულა გორვაშზე“).

ან: „მთების კრებული გალობას იტყვის,
ჩაჰყვება ინგურს შხარას დიდება,
ფერდში დაჭრილი ახტება ჯიხვი
და კლდეზე რქებით დაეკიდება“ („უშგული“).

ან კიდევ: „მწუხრის ჩრდილები მთებზე მიდიან,
სტოვებენ მდელოს, იცელება ფერი.
მწყერვალს მზის სხივი კენტად ჰკიდია,
როგორც ისრიდან მომტყდარი წვერი“ („შემოდგომა ხახმატში“).

არაჩვეულებრივი ფერადოვნებით გამოირჩეიან ლექსები, რომლებიც „ქართლის საღამოებისა“ და „თბილისის ჩუქურთმების“ ციკლებშია გაერთიანებული. რამდენიმე ლექსი ამ ციკლებიდან უფრო ხედვითია, ვიდრე სმენითი და ეს იყო დიდი ხნის წინად, გაცილებით ადრე, ვიდრე პოეტი თვალის ჩინს დაკარგავდა. ვინ იცის, თუ ფილოსოფიურად, ან ბედისწერიდან გამომდინარე, პროვიდენციული პოზიციებიდან შეეხედათ მოვლენას, იქნებ ესწრაფვოდა კიდეც ბ-ნი სიმონი მეტად გაეზარდა მხედველობითი არე თავის ლექსებში, თვინიერ სმენითისა, რამეთუ მომავალში მისმა თვალის ჩინმა სინათლე დაკარგა, სახეობრიობა კი მისი პოეზიისათვის მაინც მთავარ ინგრედიენტად დარჩა. მტკიცება ხომ ამგვარი აპრიორისა, უბრალოდ შეუძლებელია, ვარაუდის დონეს განეკუთვნება და სხვა არაფერი. ისე კი, ამ ციკლის ლექსები გვხიბლავენ სწორედ სახეობრივი აზროვნებით, სისადავით, სინატიფითა და ლაკონიზმით. ისინი დროდადრო პატარა მინიატურებს, უცნაურ, ხშირად კი საცნაურ ჩანახატებს

მოგვაგონებენ, რომელნიც ერთი მთლიანი იდეის – ქართლისა და თბილისისადმი გამეღავნებული სიყვარულის ფერად-ფერადი ესკიზებია. პოეზიის მოყვარული ვერ დაივიწყებ ს. ჩიქოვანის:

„რა კარგია მზის დაბრისას გორი,
შემოდგომის ჩრდილი როგორ ეხამება,
გადაყყურებ ციხიდან და შორით
ურმელივით ახლოდება შეღამება“ („ქართლის საღამოები“).

მკითხველს პირდაპირ შეუძლია არა მხოლოდ შეიგრძნოს და აღიქვას, არამედ დაინახოს კიდეც როგორ მიყრილან ერთმანეთთან ხეხილის ხეები, როგორ გამოჩენილან „ხოხბებივით მოხატული კორდები“ და მოახლოებულა მზის ჩასვლის ჟამი:

„მათ შრიალში სიმშვიდეა დიდი,
მტკვრის საპირზე ჩეროები ირევიან,
მზე ეყრება გარეშოს და მიდის,
მზე არის თუ მთაზე მდგარი ირემია“ („ქართლის საღამოები“).

პატარა ჩანახატის შთაბეჭდილის ახდენს პროზაიზმით საკმაოდ გაჯერებული ლექსი „მგზავრული“, რომლის წაკითხვისას უთუოდ გაახსენდება განათლებულ მკითხველს, რომ სიმონი მხატერობის ტრფიალიც იყო:

„კაკლის ხეებს გაეშალათ ლაღად
თემშარაზე დარხეული ჩეროები,
ხის ფურცლები ფრიალებდნენ მაღლა,
უფრო მაღლა მიფრინაედნენ წერაკები“ („მგზავრული“).

ან რა მშვენიერია ამგვარი სტრიქონები: „შემოვარდნილა თბილისში მტკვარი და გაუპია ორად ქალაქი“ („მტკვრის ხეობაში“); „და დგას თბილისი, ამოვლებული მტკვარში, მზეში და მატიანეში“ („მტკვრის სანაპირო“); „მძლავრო ლიახვო, გიჟო ლიახვო, მთებში მჭროლაეო ქართლის მდინარეე, მინდა ხეობის კარი შეაღო და გააღიძო მთები მძინარე“ („ლიახვის სათაყვანოსთან“); „ფუნჯი გაეცედა, გაგილურჯდა უპე, ვერ შესძელი ჯაბირი და გარჯა, შენ თბილისის ფსკერზე ჩაიღუპე და ტილოზე შთაგონება დაგრჩა“ („ფიროსმანის ღამეები“).

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი ს. ჩიქოვანის პოეზიისა ის გახლავთ, რომ:

4. ყოველი მისი ლექსი ან წარსულის მოელენების აღწერას ემსახურება, ან აწმყოს რეალიებს გადმოგვცემს, ან მომავლის განჭვრეტის საშუალებას გვაძლევს. ამ თვალსაზრისითაც ჩიქოვანის პოეზია განსაკუთრებულია და ორიგინალური.

ს. ჩიქოვანის შემოქმედება ერთიანი ჯაჭვია, რომლის სხვადასხვა რგოლებს წარმოადგენს მამულის ცხოვრების სამი დრო. ეს ასეა ზოგადად, მაგრამ, საგულისხმოა ისიც, რომ მას ცალკე ციკლად აქვს გამოყოფილი „წინაპრები“, რომლის შესახებაც ორიოდე სიტყვის თქმა აუცილებლად მიგვაჩნია.

„წინაპრების“ ციკლისათვის, უფრო მეტად, ვიდრე სხვაგან, წინ არის წამოწეული განცდათა შეუზღუდავი კონსტატაცია, პოეტური შთაგონების სილაღე და მხატვრული შთამბეჭდაობა, რომელიც პროეცირებულია მკითხველზე შემოქმედების მოსახდენად, მაგრამ, ცხადია, ეს სრულიად არ გამორიცხავს თავად ს. ჩიქოვანის პასუხისმგებლურ დამოკიდებულებას ისტორიული მოვლენების მიმართ, მეტიც, იგი აძლიერებს ადამიანური დანიშნულების გაცნობიერების სურვილს, ჭეშმარიტების ფხიზელი თვალით ჭვრეტის უნარს. ამავე დროს, აქ სრულიად გამორიცხულია ზერელე დამოკიდებულება გარდასულ დროთა ავტორიტეტების მიმართ.

ერთი შომენტიც არის გასათვალისწინებელი: საქართველოს ისტორიული წარსულის გახსენება, ფრაგმენტები გარდასულ გმირთა ცხოვრებიდან ხდება საბაბი თანამედროვეობასთან შეხმიანებისა, საკუთარი პოზიციის დაფიქსირებისა, გნებავთ, საკუთარი სათქმელის თქმისა. ასეთ შემთხვევაში პოეტი არა მხოლოდ ჟამთააღმწერლის როლს თამაშობს, არამედ ხელმეორედ განცდილის მხატერული სიტყვით გაცოცხლებას ცდილობს და ამას ახერხებს საკუთარი მსოფლმხედველობრივი მრწამსით მოვლენებისადმი,საგნებისადმი, პიროვნებებისადმი.

გვერდს ვერ აუვლით ფაქტს, რომ ჩვენი წარსული, საქართველო – თავისი მეფეებით, გამოჩენილი გმირებითა და რაინდებით, მისი ტრაგიკული დღეებითა და დროდადრო გამარჯვების სიხარულით მთლიანად გასდევს დასახელებული ციკლის ლექსებს, რამეთუ ყოველივე ეს ქცეულა მისი პოეტური შთაგონების წყაროდ. იგი ერთგვარად თამაშობს კიდეც როლს „ხე ცნობადისას“, რომელსაც დღენიადაგ თავს დასტრიალებდა პოეტის ფიქრი და გონება. რა დამაფიქრებელია და ღრმააზროვანიც თვით სათაურებიც კი ლექსებისა, რომლებიც „წინაპრების“ ციკლს ამშვენებს: „ძველი მცხეთა“, „ფიქრი სერაფიტზე“, „ბრონეული პიტიახშების სამარეზე“, „წიგნი ჟამთააღმწერლისა, თათართა შემოსევა“, „თეიმურაზ პირველი“, „სამასი არაგველის შემოსვლა თბილისში“, „წიწამური“, „გურამიშვილის და ეკატა ფერი“, „გაწყვეტილი სიტყვა“ (ივ. ჯაფარიძეილის ხსოვნას) და ა.შ.

ს. ჩიქოვანი თავად წერდა:

„წიგნი ინახავს რამდენ წინაპარს,
თვალიც ელვარებს მცირე და ჭერიტი,
მე შენს ფურცლებზე ფერფლი მინახავს
და ქართლის ბედით ჟრუანტელს მგრძნიდი“.
(„წიგნი ჟამთააღმწერლისა: თათართა შემოსევა“)

მართლაც ჟრუანტელის მომგვრელია „წინაპრების“ ციკლის თავიდან ბოლომდე წაკითხვა. ეს არის ლექსები, საიდანაც მოედინება თაუდადებისა და თაუგანწირვის აღელვებული მდინარე, დამარცხებების სიმწარისა და

გამარჯვებების სიხარულის ნაკადულები და აი, სიამაყით აღსავსე პოეტი შთამომავლობას გადასცემს თაეის განცდას წარსულის გახსენების გამო:

„ახლაც მიეცურაეთ ურჯეეი რწმენით,
თოლიასაეით ფრენა მწყურია“ („დიოსკურია“).

ეერა და ეერ იძლია საქართველო მტერთაგან. მართალია, პოეტს უხილავს „ისრებივით მიწა დასერილი“, ჟამთააღმწერლის წიგნს „მონგოლიეით დაუჩეხავს“ მისი გული, მაგრამ რა ძალა დასცემს მიწაზე ძველ მცხეთას და დიოსკურიას, ეინ გააქრობს ეარძიასა და წუნდას, რუსთაეელის სტრიქონსა და ქეთევანის გმირობას, სამსი არაგეელის თაეგანწირეასა და ბარათაშეილის პოეზიას. აქეე გახსენებია ჩიქოეანს სათაყეანებელი ილია და ეაჟა. ასეე ერთი ფრაზით ამოთქეა ის დარდი, რომელიც წიწამურის ტრაგედიამ არგუნა საქართეელოს:

„აქ უჩინარი აჩრდილი ტირის,
<u>მამულის წყარომ</u> სული დალია“ („წიწამური“).

რა მწარეა ეს წარსული, რა საეალალოა, რომ „საქართველო დაეცა მუხლზე და არაგეივით მიწყდა ილია“, მაგრამ ჩიქოეანი მხოლოდ მწუხარე ჭირისუფალი როდია. იგი წარსულის გახსენებით უკეთესი მომავლისაკენ მიახედებს მკითხეელს. მას სურს გადაედოს „გურამიშეილის და ეაჟას ფერი“, ენატრება დიდი იეანე ჯაეახიშეილის მსგაესად „წრფელი შრომით შექმნილი ნიგნი, როგორც ჭოგრიტი, მამულს გადასცეს“ და კიდეე ერთხელ შეახსენოს ქართეელთ მათი ქეენის გმირული ისტორია, ჭირ-ეარამიანი წარსული და სასახელო წინაპრები, რამეთუ ლაიბნიცის თქმისა არ იყოს: „ანმყო, შობილი წარსულისაგან, არის მშობელი მომაეალისა“. სწორედ ამ ბრძნულ, ფილოსოფიურ გამონათქეამზე ააგო მთელი თაეისი შემოქმედება, ცხოერება და მოღეაწეობა ს. ჩიქოეანმა და ამიტომ არ კარგაეს მნიშენელობას XXI საუკუნის დამდეგსაც მისი ამაღლებული და თაეისებური პოეზია, რომელიც, ჩეენის ღრმა რწმენით, კიდეე უფრო მეტ ხინათლეს და სიცხადეს შეიძენს მომაეალი თაობების მსოფლმხედეელობრივ-ფილოსოფიური და მხატერულ-ესთეტიკური თეალსაზრისის.

სანამ პოემებზე ეიტყოდეთ ორიოდე სიტყეას, მანამ უნდა უსათუოდ აღენიშნოს სიმონ ჩიქოეანის ღეაწლი ქართულ მწერლობაში, როგორც მკვლეერისა და ესეისტისა, ამაეე დროს, იგი არის აეტორი ბრწყინეალე ლიტერატურული წერილებისა ქართეელ და არაქართეელ კლასიკოს მწერლებზე. მის კალამს ეკუთენის პროფესიონალურ დონეზე შესრულებული წერილები მხატერებზე, მსახიობებზე, თანამედროეე ბელეტრისტებსა თუ პოეტებზე. გარდა გურამიშეილისა და ბარათაშეილისა, მას საკმაოდ სერიოზული გამოკლეეები აქეს ილიაზე, აკაკისა და ეაჟა-ფშაეელაზე. ცალკე წიგნად არის გამოცემული მისი რჩეული წერილები. საყურადღებოა მისი: „ეასილ ბარნოეის თხზულებათა გარშემო“, „ნიკო ლორთქიფანიძის მოთხრობები“, „ტიციან ტაბიძის ლექსების წიგნი“, „ალექსანდრე აბაშელის გახსენება“ „ლეენ ასათიანთან გამოთხოეება“, „ნიკოლოზ ბაბალოეკი“, „გერონტი ქიქოძის განშორება“, „ლიტერატურული კრიტიკისა და ლიტერატურთმცოდნეობის საკითხები“ და ა.შ. ცხადია, თითოეულ ამ წერილში ბ-ნი სიმონი გამოთქეამდა თაეის კომპეტენტურ აზრს, რომელიც მთელი თანამედროეე საზოგადოებისათეის მისაღები და, ხშირად, სამაგალითოც კი იყო.

შეუძლებელია პორტრეტმა მონოგრაფიის როლი შეასრულოს და ყოეელი ლექსისა თუ ციკლის განხილეა-გაანალიზება ჩაიტიოს. ოღონდაც, არ ეგების გაკერით მაინც არ მოეიხსენიოთ პოემები (ჩეენ ისინი ციკლებად მიგეაჩნია), რომელთაგან ერთი დავით გურამიშეილის, ხოლო მეორე ნიკოლოზ ბარათაშეილის ცხოერებასა და მოღეაწეობას მიეძღენა ს. ჩიქოეანმა და წარმატებით გაართო თაეი ამ რთულ ამოცანას.

ამ ორი პოეტის ცხოერების გააზრება და ლექსად ქცეეა სპონტანურად არ მომხდარა. პოეტი წლების განმაელობაში სწაელობდა XVIII საუკუნის დიდებული პოეტის დ. გურამიშეილისა და XIX საუკუნის რომანტიკოსის ნ. ბარათაშეილის ცხოერებას. „ბანჯის დღიური“ ს. ჩიქოეანის ბოლო პოემა იყო. მან ჯერ კიდეე 1955 წელს გამოაქეეყნა ლიტერატურული წერილი: „დავითიანი“ და „სარწყაეის და წისქეილის ამბაეი და მოხაზულობა“, ამაეე წელს: „დავით გურამიშეილი დალესტანში“ (გიორგი ნატროშეილთან ერთად – ც.გ.) და „ისეე დავით გურამიშეილის ტყეეობის გარშემო“. 1936-1945 წლებითაა დათარიღებული სიმონის წერილი: „ნიკოლოზ ბარათაშეილის პოეზია“. ეს წერილები შემთხეეით არ შექმნილა და არც შემთხეეით დაგეიახლებია. სიმონ ჩიქოეანი განმაელობაში მუშაობდა ამ პოეტთა ცხოერებისა და შემოქმედების შესწაელაზე. ისიც სათქმელია, რომ თაეად პოემა (ასე იცნობს მას საზოგადოება – ც.გ.) უფრო ადრე დაიწერა და გამოქეეყნდა, კერძოდ 1942-1946 წლებში, ეიდრე ზემოდასახელებული წერილები, მაგრამ ეს არაფერს ცვლის. – პოეტი დიდი ხნით ადრე ეცნობოდა იმ ლიტერატურას, მასალას, რომელიც ისტორიოგრაფიასა და სამეცნიერო შრომებში მოიპოეებოდა დ. გურამიშეილის შესახებ.

სიმონ ჩიქოეანისათეის ისტორია მასალაა მხოლოდ და არა თემა. ისიც ხაზგასამელია, რომ საქართეელოს წარსულიდან იგი ირჩეეს ტრაგიკულ პერიოდებს და იმ პერსონაჟებს, რომლებმაც უდიდესი კეალი დასტოეეს საქართეელოსა და ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, თაეად კი დრამატიზმით აღსავსე ცხოერება ერგოთ. ყოელივე ამის გასააზრებლად პოეტმა მიმართა ეპიკას და ამითაც ახალი სიტყეა თქეა – სრულიად ბუნებრივად მოახერხა მონუმენტალიზმისაკენ სწრაფეა, რაც გამოიხატა იმაშიც, რომ ჩეეულებრივ კი არ აღწერა ამბაეი, არამედ წარსულის ლირიკულ გმირებს ფეხდაფეხ მიჰყა აწმყოში იმ ეკლიან გზაზე, რომელიც მათ გაიარეს. ამით ს. ჩიქოეანმა საბოლოოდ მიაღწია იმას, რომ გარდასულ საუკუნეთა გმირთა სახეები კიდეე ერთხელ დააახლოეა

თანამედროვეებთან და თვალნათლივ აჩვენა და განაცდევინა მათ „ქართლის ჭირიცა“ და „ბედი ქართლისა“ და ისე უშუალოდ, რომ შეძლო სულთა კავშირების აღმოჩენა წარსულის გმირებსა და აწმყოს ადამიანებს შორის.

ბევრი რამ დაიწერა ს. ჩიქოვანის პოემაზე „სიმღერა დავით გურამიშვილზე“ და განსაკუთრებულს, ალბათ, ბევრს ვერაფერს ვიტყვით, მით უფრო, რომ ამჯერად მისი თავიდან ბოლომდე განხილვა მიზნადაც არ დაგვისახავს, მაგრამ ჩვენს ორიოდე დაკვირვებაზე მაინც გავამახვილებთ ყურადღებას.

ერთ თავის მნიშვნელოვან ნაშრომში ფ. რაბლეს შესახებ მ.ბახტინი გამოყოფს „ქმნადობის პროცესის“ არსებობას თუით შუა საუკუნეებშიც კი. მას მიაჩნია, რომ „ისეთი ხილვა და წარმოსახვა საგნისა, როდესაც ამა თუ იმ ფორმაში მოცემულია ცელილების ორიენ პოლუსი – ძველი და ახალი, მომაკვდავი და აღმოცენებადი, მეტამორფოზის დასაწყისიც და დასასრულიც, არსებითი პროცესია ქმნადობისა“. მ. ბახტინის თანასაზრისი გაგვახსენა ს. ჩიქოვანის პოემებთან მიმართებამ, რაც გამოიხატა გარდასულით აწმყოს შეხსენებაში. აქ წარსული და ახლანდელი – ქმნადობის ორი პოლუსი, ერთ-ერთი დამახასიათებელი თვისებაა პოეტის ორიენ პოემისათვის ანუ გურამიშვილის სიკვდილ-სიცოცხლის (ანუ ორი პოლუსის წინააღმდეგობრივი მთლიანობა – ც.გ.) და „განჯის ღიური“, სწორედ „ღიური“ და არა სხვა რამ, სადაც უაღრესი ექსპრესიით არის გადმოცემული ნ.ბარათაშვილის ლირიკული ხილვები, რომლებიც, სხვათა შორის, ღღესაც გვიქმნის მიმდინარე ღღეების მეტამორფოზის შეგრძნებას.

ს. ჩიქოვანს, როგორც პოეტს, განსაკუთრებით გაამახვილებული აქვს გრძნობა ისტორიზმისა და ეს იქამდეც კი, რომ, თუ არ გეეშლება, ბრეხტისეული „გაუცხოების“ ერთგვარი ტენდენციაც კი შეინიშნება მის ზოგიერთ ლექსში „სიმღერიდან დავით გურამიშვილზე“. პოემის პირველივე ლექსიდან შეგეგახსენებს პოეტი, რომ იგი სხვა დროში ცხოვრობს და ამ დროის გადასახედიდან ჭვრეტს დიდი წინაპრის ბედს:

„აწურული იდექ ცალკე“.
(„გურამიშვილის სურათზე“)

ან კიდევ:

„იმ მხარეში ქართლზე ფიქრი
სანთელივით აგინთია,
გაგითბია ცრემლით წიგნი,
სული მისთვის დაგითმია“
(„გურამიშვილის სურათზე“)

მერე და მერე დასძლია ს. ჩიქოვანმა სიშორის ის ბარიერი, რომელიც ამ ორ პოეტს შორის ჩაშოწოლილიყო. ცდილობდა გაეზიარებინა მისი ბედი, უფრო სწორად, დაეფიქსირებინა თანამედროვე პოეტის დამოკიდებულება დ. გურამიშვილის მიმართ. ამისათვის საჭირო იყო პოემაში მიმდინარე რეალური მოვლენები, თუ გარდასულ დროთა გმირები გაეცოცხლებინა და აემაღლებინა ისინი მხატვრულ განზოგადებამდე. ასეთები არიან: ვახტანგ მეექვსე, საბა, აღმზრდელი ძიძა და ა.შ.

მკითხველს ხიბლავს მთელი პოემის შინაგანი რიტმი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი სულ სხვადასხვა თემით დატვირთული ლექსებით არის შეკრულ-შეკავშირებული. თვალში საცემია <u>პოეტური ხატვის სიზუსტე და მდიდარი სახეობრიობა</u>. ამ კომპონენტთა ერთიანობა ქმნის იმ ჰარმონიას, რომელიც გავლენას ახდენს მკითხველის სულიერ მდგომარეობაზე.

ჩვენ სახეობრიობა ვახსენეთ და ამასთან დაკავშირებით გვინდა დავიმოწმოთ ლიტერატურისმცოდნე გურამ ასათიანი, რომელიც წერილში -„შენიშვნები თანამედროვე ქართული კრიტიკის შესახებ“ - წერდა: „საკრად, შეიძლება ითქვას, თვისობრივად გართულდა მეტაფორული აზროვნება პოეზიაში. თითქოს თავიდან იქნა აღმოჩენილი ახალი შესაძლებლობები – პოეტური ფერწერის ახალი საშუალებები, კონტრასტული საღებავები, ფერთა ნიუანსები. პოეზია თითქოს კიდევ უფრო მიუახლოვდა თავის იდეალს – იგი ნამდვილად იქცა „სახეებით აზროვნებად“ („უკეთეს დროთათვის“, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1985 წ., გვ. 79-80). მეტაფორა მწერლობაში არ ახალია, მაგრამ მეტაფორული აზროვნების აღმავალი გზით სელა თანამედროვე ქართულ პოეზიაში პირველად გ. ასათიანმა დააფიქსირა და ეს იყო მისი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დაკვირვების ღღის სინათლეზე გამოტანა. ეს მცირე გადახვევა საჭირო გახდა იმისათვის, რომ ხაზი გაგვესვა „მეტაფორული აზროვნების“, „სახეებით აზროვნების“ სიჭარბისათვის ს. ჩიქოვანის პოეზიაში. არც ის უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ სინამდვილის ასახვისას ს. ჩიქოვანი უმთავრეს ყურადღებას აქცევდა საგნის პლასტიკურ, რელიეფურ მონაცემებს, განწყობილებებს და ასოციაციურ კავშირს ამ განწყობილებებთან. ცხადია, არც მიზნად ჰქონია ს. ჩიქოვანს და არც ბოლომდე გაურკვევია დავით გურამიშვილის ბიოგრაფია, რომელიც, „აშკარად ჩრდილავდა მის სულიერ ბიოგრაფიას“ (რ. თვარაძე), თუ პირიქით, მაგრამ, რომ მან მონუმენტური სახე შექმნა დ. გურამიშვილისა, ეფიქრობთ, საეჭვო არ უნდა იყოს. არადა ამ საპასუხისმგებლო საკითხის გადაჭრა საკმაოდ რთული გახლდათ. „ამ სიძნელის პირველი სიგნალი, რაოდენ უცნაურიც უნდა იყოს, ლიტერატურის ისტორიის თუ ლიტერატურისმცოდნეობის სფეროში კი არა, სახეითი ხელოვნების სფეროში გახმიანდა. ჩვენი დროის დიდი მოქანდაკის მერაბ ბერძენიშვილის მიერ შექმნილი სკულპტურა დავით გურამიშვილისა, აწ აგრერიგად მოხიბლულნი რომ შევაშტერდებით ხოლმე, მოქადულნი რომ ვუჩვენებთ ჩვენებურს თუ გადამთიელს, 1980 წლის საიუბილეო ღღეების ესოდენ ორგანულ ემბლემად რომ იქცა თითქოსდა თავისთავად, - სულ ამ ათიოდე წლის წინათ უკმაყოფილებას, მეტიც – გულისწყრომას, კიდევ მეტი – ნამდვილ რისხვას იწვევდა მრავალთა და მრავალთა შორის“ (რ. თვარაძე: -„დავით გურამიშვილთან მიახლოება“- წიგნში: „გადასახედი“, თბ., „საქართველო“, 1997 წ., გვ. 322). არადა ძეგლი, შესრულებული ბ-ნი მერაბ ბერძენიშვილის მიერ, მართლაც დიდებულია.

აქვე გაეიხსენებთ ჩიქოვანის სიტყვებს:

„წეროს დარად წიგნში მდგარი
ლოცულობს და მოსთქვამს კიდეც“...
(„გურამიშვილის სურათზე“)

შეუძლებელია სერიოზული მოქანდაკე (ჩვენ კი ასეთად მიგვაჩნია ბ-ნი მერაბ ბერძენიშვილი – ც.გ.) არ იცნობდეს მთელ იმ მასალას, რომელიც იმ პიროვნებას ეხება, ვისი ძეგლიც უნდა გამოაქანდაკოს. ჩვენის ღრმა რწმენით, ბ-ნი მერაბისათვის, უამრავი ლიტერატურიდან დ. გურამიშვილზე, მეტად მნიშვნელოვანი იქნებოდა სიმონ ჩიქოვანის პოემა, ცხადია, თავად „დავითიანის“ შემდეგ, რომელიც მის ქანდაკებას ყველაზე მეტად წაადგებოდა. მაგალითად, ჩვენთვის, „დავითიანში“ გურამიშვილის პორტრეტი, სიმონ ჩიქოვანის „სიმღერა დავით გურამიშვილზე“ (რომელშიც პლასტიკა, რელიეფურობა და „სახეობრივი აზროვნება“ ამაზე შორს ვერ წავა - „წიგნში დგახარ, როგორც წერო“– ც.გ.) და ბ-ნი მერაბ ბერძენიშვილის ძეგლი, საესებით თუ არა, დიდი დოზით იდენტურნი არიან.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ს. ჩიქოვანის პოეტური სამყაროსათვის მეორე დიდი პოეტის – ნიკ. ბარათაშვილის შესახებ შექმნილი პოემა „განჯის ღიღიური“, რომლის შესახებ გაკვრით უკვე გვქონდა საუბარი. ბარათაშვილის სევდა ერთი გაბმული და დასრულებული დრამატული სიმფონია იყო ს. ჩიქოვანისათვის. „მემარცხენეობიდან“ მოყოლებული მას არ შეუწყვეტია ფიქრი ამ დიდებულ პოეტზე. ამის დასტურია მისი ადრეული ლექსები: „ნიკოლოზ ბარათაშვილის გასაუბრება“, „ნიკოლოზ ბარათაშვილს“, „მიბაძეა მერანს“, „ფიქრები მტკვრის პირას“, „ნიკოლოზ ბარათაშვილის სავანეში“, „შემოღამება მამადაითზე“, „გულს ვარსკვლავები ეჯახებიან“ და ა.შ. ბოლოს, გაამთლიანა რა კავშირები ბარათაშვილის ეპოქასა და თანამედროვეობას შორის, შექმნა პოემა, რომელსაც „განჯის ღიღიური“ უწოდა, წინათქმაშიე წერდა პოეტი:

„ჩემიც ჩაეურთე, ღამე ვათიე,
გადავათეთრე თლილი ბზკარები,
თუ რამ შეგცოდე, შენ მაპატიე,
სულში რეკაენ მენი ზარები“.

ს. ჩიქოვანს ზედმიწევნით ჰქონდა შესწავლილი ბარათაშვილის დრო, მისი პირადი წერილები, გარემო, პოეტის ბიოგრაფია და ამის გათვალისწინებით, ლექსის ფორმით, კიდევ ერთხელ გააცოცხლა მკითხველის ცნობიერებაში ცხოვრება, ზნეობრივი მრწამსი და მორალური თვისებები დიდი მოქალაქისა და დაუცხრომელი ქართველი პატრიოტის – ნიკოლოზ ბარათაშვილის ცხოვრების სევდით აღსავსე დღეები და ტრაგიკული დასასრული განჯაში. „განჯის ღიღირის“ მიზანი არ ყოფილა ყოველმხრივი დახასიათება პოეტის ცხოვრებისა ან შემოქმედებისა, არც არანაირ შეფასებას ამ პოემაში ადგილი არა აქვს, მაგრამ მასში მაინც მოცემულია ის ასოციაციური კავშირები, რომლითაც განჯაში მყოფი ბარათაშვილი აღადგენდა თბილისში დარჩენილ მეგობრებთან განსჯისმიერ, წარმოდგენებისმიერ ურთიერთობებს და ყოველივე ამასთან კავშირშია აგრეთვე თვით ს. ჩიქოვანი, რომელიც აჩრდილივით თან დასდევს პოეტს და ყოველ მის ნაფიქრალს ლექსად აქცევს.

პოემაში მაინც ყველაზე დიდი ადგილი უკავია ეკატერინე ჭავჭავაძეს და მისადმი უსაზღვროდ შეყვარებულ ტატოს, თუმცა იქვე ს. ჩიქოვანი არ იეიწყებს მაიკო ორბელიანისადმი ბარათაშვილის წერილს, სადაც საუბარია ექსანხანის ქალიშვილთან, 18 წლის გონჩა-ბეგუმთან მეგობრობაზე და ცდილობს ერთგვარად გაახალისოს „გულდახურული“, იძულებით განჯაში სამუშაოდ გადახვეწილი, პოეტის ცხოვრება. ჩინებულია ეს ლექსიც, მაგრამ „ზღვის იერით“ მღერალი „ცისფერთვალა ღუთისნიერი, ცისიერი“, „ბაგე ვარდი და სიცოცხლის ალერსი“ მაინც ვერ გამხდარა ბარათაშვილის ბედნიერების წყარო:

„დასეტყვილი აგრე გალობს,
მწუხრში მოჩანს, როგორც ვარდი მწირველი,
ფრთამომტყდარო თათრის ქალო,
გაგფრენია სიყვარულის ფრინველი“.
(„გონჩა-ბეგუმის სიმღერა“)

სიმონ ჩიქოვანს როდი დაეიწყნია ის მწუხარება და თანდაყოლილი ფიქრი ბარათაშვილისა იმის გამო, რომ სამშობლო იბრძოდა მტრის წინააღმდეგ, მას კი მონაწილეობის მიღება არ შეეძლო, ოჯახს უჭირდა ყოველნაირად და მას შველის საშუალება არ ჰქონდა, კატინა უყვარდა და სხვისად იგულვა, სამხედრო სამსახური სურდა და უბრალო ჩინოვნიკად კი მოუხდა განჯაში მოღეწეობა. ყველაფერი ეს ჩინებულად და თავთავის ადგილას არის მოცემული „განჯის ღიღირში“.

„ჩრდილს მაფენენ ქართლის მთები,
თუმცა ეცხოვრობ უცხო მხარეს.
მეჩვენება ცხენზე ეკვდები
ან სხეა საფლავს მიმბაძავს“, - ათქმევინებს პოემის დასაწყისში ს. ჩიქოვანი ბარათაშვილს და შემდეგ შემოსაზღვრავს იმ გზას, იმ დროს, რაცა პოეტი განჯაში ცხოვრობდა იქამდე, ვიდრე მართლაც არ მიაბარეს განჯის მიწას დაუტირებელი ახლობლებისაგან, მეგობრებისაგან, საზოგადოებისაგან. ამ შემოსაზღვრულ პერიოდში არის „სინანული“, „მეკეიდრის ეარაში“, „პირველი ბართი მაიკო ორბელიანისადმი“, „უცხო საყურე“, „სოფლის სამღურაეი“ და ა.შ. მაგრამ ერთი ამონარიდით მაინც გეინდა დავადასტუროთ, თუ როგორი ოსტატობით ფლობს ს. ჩიქოვანი „დროთა კავშირს“:

„ვერ დაეწიე წინანდლის ირემს,
როგორც ზარის ხმა, ფეხის ხმა ვთალე.
ვპოვე ტაძარი, ტაძარში ვნირე,
სადაც საყურეს დაჰყურებს მთვარე" – და ყველაფერი ეს არის მაშინ, როდესაც „ვპოვე ტაძარი" იწერებოდა, როცა კატინას საყურე სასიმღერო აიტაცებდა პოეტის მუზას. შემდეგ კი განჯაა თავისი ნატრისფერი და ულიმღამო ცხოვრებით:

„ჩემს შემოჭვარტლულ სანთურს გავტეხავ,
შუბლს გაეიგრილებ სარკმლის მინაზე
და ჩემსკენ მოპქრის სიზმრად ამდენ ხანს
ნაბადმოსხმული შენი სინაზე.
მე დამესიზმრა უცხო საყურე,
როგორც პეპელა, ვარდზე გაჭრილი,–
წამოეყარდი და კარი დავხურე,
არსად გაფრინდეს შენი ჩრდილი"
(„უცხო საყურე")

„განჯის დღიურს" ასრულებს ლექსები: „უკანასკნელი ღამე" და „გამოთხოვება". ორივე მათგანი სულის-შემძვრელია თუნდაც იმის გამო, რომ ქვეყანამ პატივი ვერ მიაგო თავის ერთგულ შვილს, უპირველეს პოეტს. ს. ჩიქოვანი ერთგვარად ადანაშაულებს კიდეც იმათ, ვინც იმ დროს ბარათაშვილის გვერდით უნდა ყოფილიყვნენ და ამაში პოეტს მთლიანად ვეთანხმებით. ამის გამო კიდევ უნდა ითქვას და უნდა ითქვას უფრო ხმამაღლა, რომ მამულს, ქვეყანას ასე უბრალოდ არ ეკარგებოდეს ისეთი ადამიანები, როგორიც ნიკოლოზ ბარათაშვილი იყო. სხვათა შორის, ეს უნდა იყოს მიზანიც მთელი პოემის ასე დასრულებისა:

„ცხელ მკათათვეში თუ ცივ ზამთარში,
გვერდით მფარველად უნდა ჰყოლოდი,
მისი ოცნება გედო კალთაში,
ვერ მოაშორე სული ბოროტი.
მერმე ცხელებამ თითქო იდროვა,
მღერალს არგუნა საფლავის მღვიმე
და უკედავება შენ დაგიტოვა,
როგორც ჭრილობა ნაზი და მძიმე" („გამოთხოვება")

სიმონ ჩიქოვანი სიცოცხლის დაუცხრომელი ნიჭით იყო დაჯილდოებული. გარდაცვალებამდე სულ ცოტა ხნით ადრე, ჩინწართმეულმა, კიდევ ერთი საუკეთესო ლექსი დაუტოვა შთამომავლობას – „არ მშორდება ჭირ-ვეული მარტი". მოყვასისადმი დიდი სიყვარულით გამთბარი ეს ლექსი შეუჯერებულია ერთგვარ გულახდილ ეჭვთან, რომ იქნებ აღარ ძალუძს მიაკელიოს „მოძმის ნაკვალევი" და გასჭირვებია საკუთარი „ხელნაწერის მიგნება":

„სად მიედიარ ან მოედიარ სიდან,
ნუთუ მართლა დამელია ჯადო
და სიცოცხლე მხოლოდ ერთი ციდა
ყველა გამველის როგორ ვუწილადო".

ბ–მა სიმონმა ღირსეულად იცოცხლა და იღუწა. სახელის ძიებით გატაცებული და დაკავებული არასოდეს ყოფილა. პატივისცემა კი არ აკლდა თანამედროვეთაგან. სხვათა შორის, ისიც სათქმელია, რომ ს. ჩიქოვანის არქივში ინახება მრავალისმთქმელი და მრავლისმეტყველი ლექსი, რომლის გამოქვეყნებაც არ უცდია პოეტს, თორემ ხელს არც არაფერი შეუშლიდა:

„მე მთაწმინდაზე საფლავი არ მსურს,
მე ეერიდები ხავსიან წარსულს,
სიკვდილის მერეც მსურს ჩემთვის ვიყო,
არც გავითქეიფო, არც გავირიყო.
მოდი, ამინთე ალვა პატარა!"

1966 წელს, ის იყო გაზაფხული ძალებს იკრებდა, რომ მისი ვარსკვლავი ცას მოსწყდა. ქართველმა ხალხმა მას მთაწმინდაზე მიუჩინა მყუდრო სავანე: ამ დროს გალაკტიონი აღარ იყო ცოცხალთა შორის (1959–ში გარდაიცვალა), ბევრი სიტყვა ითქვა. ყველაზე გულწრფელად კი იგი გიორგი ლეონიძემ დაიტირა. ეს გამოსა-სალმებელი სიტყვა თვით მისთვისაც საბედისწერო აღმოჩნდა – ეს იყო მისი უკანასკნელი გამოსვლა. ლეონიძის სიტყვა კიდევ ერთხელ ადასტურებდა XX საუკუნის ქართული პოეზიის ორი დიდებული პოეტის სულიერ კავშირს. ამ სიტყვის ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი ასე ჟღერდა: „სიკვდილი უძლურია შეეხოს შენს ნიჭსა და ნაშრომს. ისევ ისე წარმტაცად ხმიანობს შენი ლექსი ქართული პოეზიის ასპარეზზე და მუდამ იხმიანებს, ვიდრე იარსებებს ჩვენი დროის, ჩვენი თაობის პოეზია, ახალი ქართული პოეზია, – ჩვენი ნაჭედი და ნამღერი, ჩვენი ნაოფლარი, ნაწაღმართევი, ჩვენი ნაჩუქურთმეები, ჩვენს მიერ დახატული, ჩვენი სუნთქვით გამთბარი....

შენი შემოქმედებითი განცდის სიახლე, სტრიქონის ახალი მოქნევა, ფერთა შეგრძნობისა და შეცნობის უნარი, შენი მახვილი თვალი, შენი საკუთარი რიტმი და შენი წარჩინებული პოეტური კულტურა – ჩვენი ახალი პოეზიის მონაპოვარია... პოეტები არა კვდებიან, ისინი ხალხის სხივები არიან და სადაც დაეცემიან, იქ ანათებენ! ბედნიერი ხარ, ძმაო, რომ შენც ანათებ და არასოდეს არ ჩაქრები!..."

ცოცხლებში აღარ იყო გალაკტიონი, აღარც სიმონ ჩიქოვანი, სულ მალე – 1966 წლის აგვისტოში გარდაიცვალა გიორგი ლეონიძეც. XX საუკუნის ქართულ პოეზიას სამი ნიშანსვეტი გამოეცალა.

სიმპტომატურია, ალბათ, რომ სამივე მოლეკარე ვარსკვლავი XX საუკუნის პოეზიისა, მთაწმინდაზე განისვენებს.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია მკითხველს გავაცნოთ ერთი საგულისხმო მოგონება, რომელიც გაგვაცნო ქ-ნი მარიკა ელიავას დისშვილმა - ლიზიკო გაბუნიამ. ეს ეპიზოდი მას ერთხელ უკვე გაუხმოვანებია რადიოთი.

ცნობილია, რომ ბ-მა გიორგი ლეონიძემ განსაკუთრებულად განიცადა სიმონის გარდაცვალება. ჰანაშვიდზე, თურმე, საოცრად დამგლოვიარებული და შეწუხებული ჩანდა. თან ასევე შეძრწუნებული გურამ ასათიანი ხლება. ბ-ნი სიმონის ახლობლებისათვის გოგლას უამბნია, როგორ ესიზმრა ჩიქოვანი ჩემოდნით ხელში, რომელიც სადღაც აჩქარებით მიდიოდა. გაოცებული ჩანდაო ბ-ნი გოგლა ამგვარი სიმზრით და მისი მბობა იმით დაუმთავრებია, რომ გულწრფელი დანანებით და მრავალმნიშვნელოვნად უბრძანებია: „ახლა მე ერთი დავრჩი".

ქ-ნი ლიზიკოს ნაამბობი, კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმ ვარაუდს, რისთვისაც დაიწერა წინამდებარე წერილი.

<u>ს. ჩიქოვანის პოეზია თავისი მიზანსწრაფულობით, გალაკტიონთან და გიორგი ლეონიძესთან ერთად, ერთი საერთო იდეითა და მიზნით, გამოხატულებაა იმ ჰუმანისტური ტენდენციებისა, რომელნიც სათავეს შოთა რუსთაველიდან იღებს.</u> ამჯერად ვგულისხმობთ სწორედ იმ რუსთველისეულ ჰუმანიზმს, რომელიც ხელშესახებად ეხმიანებოდა შემდგომი დროის ქართული პოეზიის კორიფეებსაც და, ბუნებრივია, ხელს უწყობდა იგი ს. ჩიქოვანსაც, რომელმაც წარსულისა და მისი აწმყოს გამთლიანება სცადა თანადროულობის გათვალისწინებითა და მომავლის ჭვრეტით აღსავსემ. აქედან გამომდინარე, ქართული მხატვრული აზროვნების მთავარ გზაზე იდგა ს. ჩიქოვანი თავისი ლექსებით, მათში აღძრული თემის პლასტიკური გადაწყვეტით, თვითგამოხატვის შესაბამისი ფორმებით. მის პოეზიაში აშკარად გამოიკვეთა ქართული ხასიათის ანალიზი, „აზროვნება სახეებით". მის ლექსებში ყველაფერი ადამიანურია, ზოგადქართულია. ს. ჩიქოვანის პოეზიაში იგრძნობა წარსულის სუნთქვა, ისტორიული მოვლენების გონებისმიერი აღქმა, განსჯა. მათში წვდომის ანუ გარდასულის აწ გაცოცხლების სურვილი, გრძნობად სამყაროსთან სიახლოვე და, რაც მთავარია და არსებითი, ყოველივე სწორედ ამ პოეტისათვის დამახასიათებელი მხატვრული ოსტატობით არის გამოძერწილი.

ეროვნული ხასიათების, ქართველ გმირთა გარდასულ საქმეთა დეფინიციით, დ. გურამიშვილის, ნ. ბარათაშვილის, ილიას, ეკას და სხვათა თანამედროვეთათვის კიდევ ერთხელ გაცოცხლების ჟინით შეპყრობილი ს. ჩიქოვანი მარცვალ-მარცვალ, ფრთხილად და მორიდებით კრებდა იმ უმნიშვნელოვანესსა და დამახასიათებელს, რაც მის ქვეყანას წარსულში ამშვენებდა, აწმყოში მკვიდრდებოდა და მომავალში გახსენებას, გამეორებას და გაფრთხილებას საჭიროებდა.

Cisana Gendzekhadze

Simon Chikovani
(Portrait)

The work discusses the XX century famous Georgian writer Simon Chikovani's poetry and gives his portrait. It underlines those stylistic innovations-pictorial vision, associative and metaphorical thinking, orchestral lexis by which Simon Chikovani's poetic world attracts its attention.

The purpose of the study is to distinguish three figures of the Georgian poetry: Galaktioni, Giorgi Leonidze and Simon Chikovani on whose common poetic basis was created the Georgian poetic culture and Georgian poetry of the following periods.

შალვა ჩიჩუა

თანამედროვე ქართული დრამატურგია
(წერილი მესამე)

ირ. სამსონაძე თავისი ტრიპტიქისათვის მიმართავს ბიბლიური მითის მოდელს. ეყრდნობა ბიბლიის ფაბულას, როგორც ტექსტს, სტილურ მიმართებას, ინტერტექსტის სხვადასხვა დონეზე. სამი პიესა პირველ რიგში ერთმანეთთან დაკავშირებულია ნოეს, მოსეს და იოანეს ბიბლიური დიაქრონიის თვალსაზრისით. თუმცა ზოგადად, ფილოსოფიური აზრით დიაქრონიას არ აქვს მნიშვნელობა, რადგან, პიესის ავტორის შეხედულებით, ცხოვრება მუდმივი წრებრუნვაა, უკან დაბრუნება. ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა პირობითია, „ერთი მეორის შემდეგ“ აქ მხოლოდ გმირების მიმართ არის დაცული. ჯერ ნოე, მერე მოსე და ბოლოს იოანე. ქრონოტოპი მთლიანად ავტორის პრეროგატივაა. რეალიების მიხედვით სამივე პიესის კალენდარული დრო გასული საუკუნის ოთხმოცდაათიანი წლების პირველ ნახევარში თავსდება: სამოქალაქო არეულობიდან გაღატაკებულ ქვეყანაში პროდუქტების იმპორტის დამკვიდრებამდე, როცა იოანე ნათლისმცემელის ფუნქცია დაბალხარისხოვანი უცხოური პროდუქტის რეკლამირებამდე ეშვება.

პიესაში „აღდგომა გაუქმებულ სასაფლაოზე“ ნოეს ორმაგი კოდირება მხოლოდ იმით კი არ არის განპირობებული,რომ ის შეცვლილ ქრონოტოპში ინერგება – ბიბლიის გმირის პალიმფსესტური ანარეკლი საქართველოს თანამედროვე ცხოვრების არეალში ჩნდება, არამედ უფრო მეტად იმით, რომ არსებითად იცვლება მისი მნიშვნელობა, დანიშნულება, როლი, ადგილი და ზნეობრივი სახე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. აღმნიშვნელი რჩება, მნიშვნელობა იცვლება.

ეს პრობლემა ახალი არ არის. ინტერტექსტი, თუმცა ტერმინი თანამედროვეა, მსოფლიო ლიტერატურის განვითარების პროცესში, ადრევე შეინიშნება. ურთიერთზემოქმედებით სიუჟეტები, გმირები, ამა თუ იმ ზომით, შეაღწევდნენ ხოლმე უმთავრესად მოსაზღვრე ლიტერატურებში. ადრინდელ პერიოდში პერსონაჟი რადიკალურ ცვლილებებს არ განიცდიდა, ჯ. ჯოისის „ულისეზე“ და ჟ. ანუის დრამატურგიამდე. ჯოისმა ანტიკური მითოლოგიის გმირი მეოცე საუკუნის ევროპის ფილისტერამდე „ჩამოაქვეითა“. აქ ორი თვალსაზრისი შეიძლება განვითარდეს. პირველი ის, რომ მეოცე საუკუნის მწერალმა ასახვის მეთოდი „დაუწუნა“ ანტიკურ შემოქმედს, ადამიანის გაზეიადებულ წარმოსახვაში „დადანაშაულა“ ის და თვითონ შექმნა კაცი ისე, როგორც მისი აზრით, ის არის სინამდვილეში და როგორც უნდა აისახებოდეს ლიტერატურაში – ლეოპოლდ ბლუმი და მოლი ბლუმი ოდისევსისა და პენელოპეს წინააღმდეგ. ან კიდევ უფრო რადიკალური თვალსაზრისს შეიძლება აეითარებდეს ჯოისი: კაცობრიობა რეგრესის გზით მიეშართება. მოლი ბლუმამდე და ლეოპოლდ ბლუმამდე დაჩიაქდა ადრინდელი გმირების მოდგმა. ჯოისთან ეს პრობლემა, ჩემი აზრით, მაინც ესთეტიკურ ჭრილში შეიძლება გადაწყდეს ალბათ – მწერლობის თვალსაზრისის შეცვლა დავინახოთ აქ დეპეროიზაციის მიმართულებით.

ი. სამსონაძე ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ნოეს დამკვიდრებულ მითოლოგიურ სახეს, მის შინაარსსა და მნიშვნელობას, ბიბლიის კონცეფციას ამ მიმართებით. ცნობილია, წარღვნის შემდეგ ნოეს სახლობა გადარჩა. „შექმნათა“ წიგნის მეექვსე თავში ეს ამბავი ასეა მოთხრობილი: „განმრავლდეს უსჯულოებანი კაცთანი ქვეყანასა ზედა“. იაჰვემ შეინანა კაცის გაჩენა და გადაწყვიტა „აღვხოცო კაცი, რომელიც შევაქმენ, პირისაგან ქვეყნისა“ – ერთადერთი, ვინც ღმერთის კეთილგანწყობა დაიმსახურა, ეს გახლდათ ნოე, რადგან იყო „კაცი მართალი, სრული ნათესავსა შინა მისსა“ (შექმნათა, თავი VI, მუხლ. 5,6,7,8,9) და სწორედ მას დააკისრა ადამიანთა ჯიშის გადარჩენა.

ი. სამსონაძის „აღდგომაში“... ნოე კი არის სახლობის „პატრიარქი“, მაგრამ არაეითარი ნიშანი იმისა, რასაც ბიბლიური „სრული“ აღნიშნავს, მას არ გააჩნია. „მართალის“ ნაცვლად იგი მუდამ სხვისი დამონებისაკენ, მოხვეჭისა და გამდიდრებისაკენ მიისწრაფვის, თანმიმდევრულად აღწევს ოჯახის წევრებზე გაბატონებას, და გაელენის სფეროს ირგვლივ მყოფ ადამიანებზე აერცელებს. ბიბლიის აქსესუარიდან მას პიესაში წყალთან და მტრედებთან მიმართება შემორჩა. ისიც მინიშნების, სიმბოლოს სახით. მტრედებს ქორწილებზე ატარებს და ფულის მოხვეჭის საშუალებად აქცევს. რისთვის დასჭირდა დრამატურგს ბიბლიის ერთი უსათნოესი გმირის ამ ჭრილში დანახვა? არის ამაში რაღაც თავისებური ლოგიკა. მთელი ის ტოტალური ნგრევა და გაპარტახება, რომელიც პიესის დეტალების და რეალიების მიხედვით შეიძლება წარმოვიდგინოთ, ცხადია, არ იძლევა საშუალებას„პატრიარქი“ რამდენადმე ზნეობრივ პიროვნებად დავასახოთ.

პიესაში მოქმედება არ მიმდინარეობს მიზანსწრაფულად და ესეც საუსებით გასაგებია. არ არსებობს რაიმე გაცნობიერებული გზა, არც ვინმე ცდილობს გაიაზროს ის. ყოველი მოქალაქე ინდივიდუალურად „მოქმედებს", რომ გადაურჩეს სიმშილსა და სიკვდილს. ამიტომ ცხოვრება „აღდგომაში..." თვითდინებით მოძრაობს, უწესრიგოდ, ქაოტურად, რაიმე შემუშავებული მიზნის გარეშე. ყველა ვისაც კი შეუძლია, ცდილობს გაეცალოს აქაურობას, სადაც ცხოვრება შეუძლებელია, არ არის სამუშაო ადგილი, რაიმე შესატყვისი ანაზღაურება შრომისათვის და ნორმალური ადამიანური არსებობისათვის. ყოველივე ეს გამანადგურებლად მოქმედებს ადამიანის ფსიქიკაზე, ზნეობაზე. მდგრად ხასიათს არსებობისათვის ბრძოლაში ისევ ნოე ირჩენს. თუმცა მისი ხერხები და საშუალებები ცხოვრების მკაცრ დინებაში გადარჩენის მისაღწევად, ცინიზმსაც არ არის მოკლებული დრამატურგის მხრივ.

კულტურული შრეების გამოკვლას პიესის ავტორი თუნდაც იმით ცდილობს, რომ განასხვაოს ერთმანეთისაგან ბიბლიური გმირი და თავისი თზზულების პერსონაჟი, რომელსაც ის ახალ დეტალებს უძებნის, რათა ერთმანეთში არ „აგვერიოს". „აღდგომის..." ნოე კოჭლია და მას ზედმეტი სახელიც აქვს – ფეხუცა. ამაგე დროს დრამატურგს სურს მას შეუნარჩუნოს სიცოცხლის დამცველის და დამამკვიდრებლის ერთგვარი ფუნქცია, სიყვარული სიცოცხლისადმი, ადამიანებისადმი. გარშემო მყოფთა ცხოვრებისეული პრობლემების მოწესრიგებაში ნოე ყოველთვის ილებს მონაწილეობას და შეელის ადამიანებს საკუთარი შეხედულებების შესაბამისად. ამავე დროს, ყოველ დახმარებას საკუთარი სარგებლობიანობის თვალსაზრისით აფასებს.

თვით ადამიანები კი, ცხოვრების რეალიების მიხედვით, თუ დრამატურგის ღრმა რწმენით, სრულიად უსუსურნი არიან კატასტროფული მდგომარეობიდან თავდასხსნის რაიმე პროგრამის განხორციელებისათვის, უფრო ზუსტად, თუნდაც ასეთი პროგრამის შემუშავებისათვის. ერთადერთ თავის შველის გზად საზღვარგარეთ გახიზვნა ისახება. ვინც ამას ვერ ახერხებს, რჩება ქაოსის, სიმშილის და სიკვდილის ტყვედ. ტრაგედიის მთელი სიღრმე კონდენსირებულია გიორგის სიტყვებში: „–მთელი უბედურება იმაშია, რომ ზუსტად იმ ფუნქციას ვასრულებ, რაც ცხოვრებამ თუ დრომ თავისი რკინის ლოგიკით მომისაჯა – ვხედავდე, ვიტანჯებოდე და არაფრის შეცვლის არც შნო მქონდეს და არც ძალა... ყველას ზუსტად ის ფუნქცია გვაქვს, რაც იმ წარღვნის დროს გადაწყდა". დღევანდელი უბედურება ასოცირებულია ბიბლიურ წარღვნასთან. ეს მუქი ფერები დამთრგუნველად მოქმედებს მკითხველზე და მაყურებელზე. ამას გრძნობს დრამატურგი და ცდილობს, პიესის ბოლოს მაინც, იპოვოს რაიმე პათოსის მაგვარი,რაც ერთგვარ იმედის ნაპერწკალს ჩაუსახავდა ისედაც დაზაფრულ მკითხველს. ეს როლი მან დააკისრა მარინეს. თვითეული პერსონაჟი ეძიებს რწმენას, თუნდ რაიმეს მიმართ რწმენას, როგორც დასაყრდენს თავისი სულის გადასარჩენად. მარინე ასეთ რწმენას გრძნობს ძმის – პატიკოს, მამის – გიორგისადმი, ნდობას უცხადებს მათ ადამიანობას, სჯერა მათი. მაგრამ ეს უფრო მარინეს სურვილება. დედა – აჟადმყოფია, მამა სწორედ ურწმენობის გამო გალოთებული, პატიკოს კი აქვს წმინდა სული, მაგრამ ის მხოლოდ 17 წლისაა და არავითარი გამოცდილება და ცოდნა არა აქვს, მიზედეს საიდან მოდის ეს მოუშორებელი ჭირი და როგორ შეიძლება მისი მოცილება. პატიკოს თავისი სიმართლის იმედი აქვს, მაგრამ „ამ ზღვაში კი სიმართლით ვერაფერს გაბდები, ძლიერიც უნდა იყო". მარინეს სახის ერთგვარი რომანტიზება პიესის ფინალში, ვერ არის ლოგიკური.

ხალხს რომ ბელადი და წინამძღოლი სჭირდება, როგორც ჩანს, ეს რწმენა შორეული კულტურული შრეებიდან მომდინარეობს. ქართულ სინამდვილეშიც, შეიძლება იმავე ბიბლიის გზით, ღრმად იყო ჩანერგილი რწმენა ბელადის, გმირის აუცილებლობასა და საჭიროებაზე. ხალხის ცნობიერებამ ჯერაც ვერ დაძლია ეს ღრმად გამჯდარი ილუზია. ხან ერთ, ხან მეორე ლიდერს თუ ცრუ ლიდერს სახავენ მხსნელებად. ბოლო დროს ხალხის ნაწილი მაინც რწმუნდება ამ ეფემერული იდეალის მტკნარ სიცრუეში. ბელადს, თუ იგი ნამდვილი ბელადი არ არის, უფრო დიდი ვნების მოტანა შეუძლია.

დრამატურგმა სცადა ეჩვენებინა ამ აზრების უნიადაგობა არამარტო დღევანდელი ჩვენი ცხოვრებისათვის, არამედ ეჭვი შეიტანა წარსულშიაც, ბიბლიურ მითოსშიაც, საიდანაც მან გამოიწვია მსოფლიოში კარგად ცნობილი გმირი საკუთარი პიესის ინტერტექსტუალურ ველში ჩასანერგავად. მაგრამ აქ კელაეაც არ უნდა გამოვრიცხოთ იმგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა, რომლის მიხედვით, წარსულის ნამდვილი გმირები დღეისათვის დაჩავდნენ და მარაზმატიკულ „ბებრებად" იქცნენ. ამდენად აქ არის შესაძლებლობა ეს პერსონაჟი განხილულ იქნას, არათუ ორმაგი, არამედ, სამმაგი კოდირების ობიექტი.

მითიური გმირის ფუნქციას დაბერავებულ, დამონებულ და გაღატაკებულ ხალხს აღთქმის ქვეყნისაკენ წარუძღვეს სწორედ ეს გმირი, ბიბლიური ტექსტით ცნობილი მოსე ახორციელებს. მაგრამ ბიბლიური ტექსტის პირდაპირი „ციტირება" არ ხდება ი. სამსონაძის პიესაში „იქ, სადაც ღვარად მოედინება". აქ საქმე გვაქვს თავისებურ „გადაწერასთან" შეიძლება ითქვას „თავისუფალ გადაწერასთან", სადაც თანამედროვე ავტორი გამოდის ძველი ტექსტის მორჩილებიდან და თავისი სააზროვნო მასალის

მიხედვით ქმნის საკმაოდ ახალ პერსონაჟს, რომელსაც მხოლოდ სახელი შერჩენია ბიბლიური. უმართებულო არ იქნება გვკითხონ, ხომ შეიძლება ავტორს ბარემ სახელიც შეეერქმია სხვა და მორჩენილიყო მთელ ამ წამოწყებას. რა თქმა უნდა შეიძლებოდა, მაგრამ მაშინ სხვა პიესას მივიღებდით. ახლა, ავტორი კი გამოდის ძველი ტექსტის მორჩილებიდან, მაგრამ მას თავისი იდეების განსახორციელებლად აუცილებლად სჭირდება ძველი ტექსტის რეზონანსი, მოსეს სახელი და ამ გმირის ისტორიულად ჩამოყალიბებული შარავანდედი, რომელსაც უნდა შეუფარდოს პიესის აქტანტი. რას აკეთებს პიესის მოსე? მისი ფუნქცია იგივე უნდა იყოს, ანდა შედარებადი მითოსურ მოსეს მოქმედებასთან. ის ირჩევს გზას აღთქმული ქვეყნისაკენ და მიჰყავს ებრაელი ხალხი ამ გზით.

პიესაში მოსე აარსებს კაზინოს, რომელმაც ფუნქციათა შეპირისპირებით უნდა იტვირთოს მძიმე და გაუსაძლისი ცხოვრებიდან ქართველი ხალხის გამოყვანის ამოცანა. შეუსაბამობა აშკარაა და ნათელია, კაზინო ვერასდროს ვერ შეასრულებს ამ მისიას, ან უბრალოდ არც ისახავს ასეთ მიზანს. იგი ინდივიდის გამდიდრების საშუალება შეიძლება გახდეს. არა ხალხის თავდადებული შრომა მინდვრად და ბაღებში, ეროვნული პროდუქტის გასამრაელებლად, არამედ კაზინო, რომელიც ეროვნულ პროდუქტს არაფერს უმატებს, მხოლოდ მოსეს პირად შემოსავალს ამრავლებს, გამოკვეთს აგრეთვე მარაზმით შეპყრობილი „წინამძღოლის" სახეს, რომელმაც წყობის შესატყვისი, მეტყველი „გზა" იპოვნა.

პიესის სამიე მოქმედება კაზინოში მიმდინარეობს. პირველი პიესიდან განსხვავებით ამ მეორეს – „იქ სადაც ღვარად მოედინება..." – აქვს გარკვეული ინტრიგა, რომელიც, ასეთუ ისე, წარმართაეს სიუჟეტს. ხარბი და გაუმაძღარი, ღატაკი და საკმაოდ მდიდარი, ზნეობრივად დაცემული და უსაქმოდ დარჩენილი ხალხი, რომელიც გარს ახვევია კაზინოს, ყველა თავისას ცდილობს. ზოგი მათგანი ჯერ კიდევ ცოცხალი მოსეს დაწესებულების ხელში ჩაგდების გეგმებს აწყობს. მოქმედებაც, მართალია, დუნედ, ქაოტურად, მაგრამ მაინც ამ პერიპეტიების ირგელივ ვითარდება. დრამის არსს უფრო სიმბოლოები, ნიშნები, აღმნიშნველები, ინტერტექსტი და კოდირებული სახეები გეიხსნიან, რომლებიც აგრეთვე გაშიფრას, წაკითხვას მოელის მკითხველისაგან (რეჟისორისაგან, მსახიობისაგან, მაყურებლებისაგან) იმ კონტექსტში, რომელიც მოსეს არც თუ მარტივი სამყაროს შემოქმედების ნაყოფია. ეს მოსეს „თამაშია", რომელიც უამრავ კომბინაციებს ქმნის ნიშნების, მინიშნებების, სიმბოლოების საშუალებით. არც თუ ადვილი ამოსახსნელია რის შექმნას ფიქრობდა მოსე, ბუტაფორიაა ეს, მუზეუმი თუ პანთეონი. აქ ყველაფერია იაპონური მარაოდან დაწყებული მარლბოროს ფირმულ სიგარეტებამდე", ბიუსტები პროფილში გინდა თუ ანფასში, ფრანგული სკოლა, კლასიციზმი, აფრიკული ნიღაბი, ეგვიპტური ოსირისი, მეუფთა და ღმერთების ბიუსტები. იქნებ სწორედ ისეთი სამყაროს შექმნა უნდოდა მოსეს, რომ ვერ გაიგო რა ქვეყანაში ცხოვრობ, სად ხარ, ვინა ხარ, „ვისი გორისა ხარ" , ადამიანი თუ ექსპონატი. „ამ ბუტაფორიული სამყაროს პრეზიდენტი იყო მოსე" და შენც ისე წარმოგიდგენია თავი, როგორც ამ არეალის ექსპონატი. მთელ „ისტორიას" ქმნიან კოდირებული ნივთები, ინტერტექსტის ველში გამოწვეული შექსპირის, სერვანტესის, შარლ პეროს ქმილებათა ციტირება. კრუპიე გოგო კარგავს ეპოქის სტილის გრძნობას. „თითქოს აკლდამაში ვიყოთ, როგორც რომეო და ჯულიეტა (ეცინება) რატომ არ მიემართავთ ერთმანეთს, როგორც ისინი. „ჩემო ტკბილო სიყვარულო, ჩემო მეუღლევ".

„კრუპიე ბიჭი: ჩვენ ექინძაობთ"...

ეს არ არის სკაბრეზული გამოთქმა. აქ დაჭერილია ზუსტი სტილური აღმნიშვნელი. აღსანიშნი არ შეცვლილა, მაგრამ დიდებული, კეთილშობილი მიმართვის ნაცვლად ჩაერთო ფრივოლური ჟარგონი.

კრუპიე გოგო ზუსტად განსაზღვრავს. „ამ საუკუნის ღირსეული ექსპონატი ხარ". ბიჭს ამის საწინააღმდეგო არაფერი ექნება, თითონაც აქვს ამისი ეჭვი, რომ აქ მოსემ ის ჩართო ამ პოსტმოდენისტულ კალეიდოსკოპში როგორც „ექსპონატი". აქ ადამიანებიც ექსპონატები არიან.

მაგრამ აუცილებელია კრუპიე გოგოს აზრი, რომ ბიჭი ამ საუკუნის ღირსეული ექსპონატია, კიდევ ერთი მხრით გაიშიფროს: „ჩვენ ექინძაობთ" – არამარტო ჟარგონია, არამედ შეიცავს ირონიას, არასერიოზულ დამოკიდებულებას. და ეს ახასიათებს დროს, ეპოქას, არეალს, რომელმაც წარმოშვა ეს ირონია. პირველ რიგში მიმართულია საკუთარი წრის, ეპოქის, სტილის და კულტურის მიმართ. მაგრამ მას ეს ირონია, როგორც ანარეკლი გადააქვს შექსპირის ინტერტექსტზე და ქმნის ერთგვარ კრიტიკულ განწყობას ამ ტექსტის სტილისადმი. „ო, ჩემო ტკბილო სიყვარულო, ჩემო მეუღლევ". იქმნება ეჭვი, ისე როგორც ჯოისმა ანტიოდისევსის, ანტიაენელოპეს შექმნის გზით, ეჭვის ქვეშ დააყენა ეპოსის დიდებული სტილი. თუ ეს არსად არვის განუცხადებია, ლატენტურად ყოველთვის იგრძნობა „ულისეს" კითხვისას.

ამ სტილური დაპირისპირების მოტივი ერთადერთი არ არის პიესაში „იქ სადაც მოედინება...", კონფლიქტი სისხლის ღვარამდეც კი მიდის. მაგრამ ეს მაინც არ არის მთავარი.საქმე ისაა, რომ აქ დაპირისპირება ტოტალურია. ყველა ყველას უპირისპირდება და მას არ აქვს დროის და სივრცის საზღვარი, სივრცე უცელელია, დრო შეკუმშული და შემკვრივებული. წარსული, აწმყო და მომავალი

ერთ სიბრტყეშია, დიაქრონია მოხსნილია, რადგან ცხოვრების არსი არ იცვლება. „ქრისტიანობის და სოციალისტური იდეოლოგიის დასრულების ჟამს ადამიანი ახალ მითოლოგიურ სამყაროს აყალიბებს. მითოსისა და წრებრუნვის მსოფლაღქმის აღორძინება ისტორიული პროგრესის დასასრულს გულისხმობს. თუ ყველაფერი მეორდება, ზედმეტი ხდება ისტორიების წერაც... სამყაროს ცენტრში კვლავ ადამიანი, მისი მითები და ფასეულობანი მოექცა, მაგრამ ისინი დანახულია არა ისტორიული პროგრესის ჭრილში, არამედ მიჩნეულია კაპიტალისტური სამომხმარებლო კულტურის ნაწილად".

ყოველივე ამის მიუხედავად დრამატურგს მაინც სურს როგორმე გაარღვიოს წრე. როგორც პირველ პიესაში, ცდილობს, თუნდაც ცირკის ატრაქციონის გამოყენებით, მცირე ხნით მაინც ააგლიჯოს მიწას, თავისი გმირები, დააძლევინოს კაზინოს დახუთული სივრცე. მაგრამ აქაც, ისე როგორც „აღდგომაში..." პერსონაჟების „წინაცხოვრებით" არაფრით არ იყო შემზადებული ეს აღმაფრენა. მირაჟი იფანტება. დასასრული ტრაგიკულია.

„იქნებ არველოდიმ აგვიტაცოს მაღლა..."

მაგრამ არველოდი სუსტი და ავადმყოფი ბავშვია, სიარული უჭირს. სუსტი და უმწეო არველოდის იმედზელა ვართ?

ის როგორ აგვიტაცებს მაღლა?

...გოგო და ბიჭი გულაღმა წვანან. სფენაზე გაურკვეველი ლანდები შემოეწყობიან. ირგელივ ჩამწკრიეებულ სკამებზე ჩამოსხდებიან. თითქოს მდუმარედ ელოდებიან გოგო-ბიჭის გაღვიძებას.

არ გაიღვიძებენ.

თავთან სანთლები უნთიათ.

ირონია სადღაც იკარგება. ისმის სევდიანი მელოდია.

* * *

მაგრამ ირონია იღვიძებს ახალი ძალით მესამე პიესაში „ტელეშოუ მიწისძვრის სინდრომით დაავადებულთათვის" და ყოელისმომცველი ხდება, განსაზღვრავს ამ შოუს სტილურ და სტილისტურ ხასიათს, სინამდვილის აღქმისა და გაგების უძირითადესი პრობლემიდან მისი ფორმალური გადაწყვეტის რადიკალურ და კონკრეტულ პრინციპებამდე და მხატვრულ საშუალებებამდე.

ეფიქრობთ, აქ საჭიროა გავიმეოროთ, მეოცე საუკუნის დასასრულის ქართული დრამატურგისათვის ცხოვრების სინამდვილის აღქმისა და გაგების განსხვავებული რაკურსების მიუხედავად, გამოუკლებლივ ყველა დრამატურგისათვის, უძირითადეს პრობლემას წარმოადგენს ცხოვრების სინამდვილის ურთულეს ხლართებში გარკვევა, ადამიანის კონცეფციის გაცნობიერება, მისი არსის, დანიშნულების, ცხოვრების პროცესში მისი ადგილის და პოზიციის აზომცნობა. სხვა საკითხია, რამდენად საფუძვლიანად ახერხებენ ამ ამოცანის გადაწყვეტას, მაგრამ დაძაბული, უკიდურესად გართულებული საზოგადოებრივი და პიროვნული ცხოვრების ნერვული მდინარება, უბრალოდ საშუალებას არ აძლევს მწერლობას განყენებული და მარადიული პრობლემები წამოსწიონ თავიანთი შემოქმედების საგნად. უნდა დავაზუსტოთ, მარადიული პრობლემებისა და გმირებისადმი მიმართებაც სწორედ თანამედროვეობის პრობლემების სიმწვავით არის გამოწვეული.

ამის მაგალითი ი. სამსონაძის ტრიპტიქის ორი პიესის განხილვითაც კარგად ვნახეთ. „ტელეშოუ...", მესამე პიესა ამავე რაკურსით ვითარდება. მწერალი მეტი გამომგონებლობით რთავს ახალ, მანამდე უჩვეულო დრამატურგიულ საშუალებებს სცენიური მოქმედების განვითარებაში. შეიძლება ითქვას, ის „აპყრა" ცხოვრების კომიკურ, შარჟულ, ილუზიურ, „მითოსურ" ფორმებს და გაბედულად წამოსწია ისინი წინა პლანზე. შეიძლება ამან ერთგვარი დამოკიდებულება არ გამოიწვიოს, მაგრამ აუცილებელია აღინიშნოს, რომ დღევანდელი საზოგადოების უაღრესად მრავალფეროვანი ფენების ფიქსირება პიესაში აუცილებლად მოითხოვდა სხვადასხვა კატეგორიის მასალის, სხვადასხვა ადამიანური ხასიათების შემოყვანას ტექსტში, გამოსახვით საშუალებების უსაზღვრო მრავალფეროვნებას. ტექსტურის სიჭრელეს, ეთანხმება აგრეთვე პოსტმოდენისტული თვალსაზრისი ცხოვრებაზე და ხელოვნებაზე. მათ შორის ზღვარის პირობითობა ეჭვს აღარ იწვევს. იქნებ ესეც იყოს მიზეზი იმისა, რომ თანდათანობით ქრება ინტერესი ხელოვნებისადმი. ცხოვრებაში ამბურდი უფრო მაღალ საფეხურზე იჩენს თავს, ვიდრე დრამატურგიაში თუ ხელოვნების სხვა რომელიმე დარგში. ოღონდ ეგ არის, ცხოვრებას ისეთივე ზედმიწევნილობით არ სჭირდება წარსულის ციტირება, როგორც პოსტმოდერნისტული ხელოვნების ნაწარმოებს მსოფლიო ლიტერატურის საერთაშორისო საკუთრებად გადაქცეულ მაღალმხატვრულ ძეგლთა გმირების ჩანერგვისათვის ინტერტექსტუალურ ველში. ცხოვრება მეტ გამომგონებლობას, შემოქმედებას იჩენს და ახალი ელფერით მოსავს ჟამთა მსვლელობაში გამოვლენილ არქეტიპებს.

უნდა ითქვას, რომ ირ. სამსონაძე არ ახდენს პირდაპირ ციტირებას ლიტერატურული ნაწარმოებიდან. დრამატურგი ყოველთვის შემოქმედებითად უდგება ცნობილი პერსონაჟების საკუთარ დრამაში ციტირების პრობლემას, ყოველთვის ახლებურად არიან ისინი გააზრებული, ეხება ეს, ეთქვათ, ნოეს, მოსეს თუ იოანეს. ერთადერთი გამონაკლისი აქ დონკიხოტია, რომელსაც შენარჩუნებული აქვს სიმართლისა და სიკეთისათვის გულმხურვალე მებრძოლის გარეგნული სახე. თუმცა ის ვერც ახალ პირობებში, რომელიც, უნდა ითქვას, გაცილებით რთული და ენიგმატური აღმოჩნდა, ვერ დაეუფლა შედეგიანი მოქმედების ხერხებს, ვერ ამოიცნო სიკეთისათვის ბრძოლის საიდუმლო, დარჩა მუდმივ დონ კიხოტად. პიესის იოანე იერთების სამი ბიბლიური იოანეს – წინასწარმეტყველის, მახარობელის და ნათლისმცემლის ფუნქციებს. მისი წინასწარმეტყველება აქ ქუფრი ლანდებივით აწევება ცნობიერებას. „მეშვიდე თასის გადმოღერა“ დედამიწაზე სიცოცხლის გაქრობას გამოიწვევს. რაც ყველაზე შემაძრწუნებელია, წინასწართქმის ახდომის ნიშნები ცხადი ხდება თანდათან. დედამიწა განუწყვეტელ ზანზარს იწყებს, ყველას თვალები ჭაღისაკენ აქვთ მიპყრობილი, ჭაში წყალი დაუშრა „მოსახლეობას“, ხალხი ტოტალურად „გაპოლიტიკოსდა“ და ზნეობრივად შეირყენა.

მახარობელის ამპლუაში იოანე პუბლიკას ამცნობს გენერალური სპონსორის მიერ შემოზიდული უცხოური საქონლის შესახებ და რადგან ეს პროდუქტები ძალიან დაბალი ხარისხისაა, მას „მონათვლაც“ ესეჭიროება. იოანე ხომ ნათლისმცემელიცაა და უხარისხო საქონელს უმაღლესი დონის პროდუქტებად „გარდაქმნის“. თან მუქარასაც დააყოლებს: „...თქვენთვის მითქვამს – შეიძინეთ გენერალური სპონსორის მიერ ჩამოტანილი საქონელი. – შეიძინეთ თორემ!!!“ დონ კიხოტიც სუნამო „ტურბულენსის“ გასაღებით არის დაკავებული. იოანე, ალბათ, პირველია, ვის მიმართაც ირონია სარკაზმში გადადის თავისი მნიშვნელობით, მაგრამ გამოხატვის ფორმებით საკუთარ საზღვრებში რჩება პერსონაჟის გამოხატვის სტილის მეშვეობით. იგი დუნედ და უპათოსოდ მოძრაობს, სულ განმარტებაზე და სიმყუდროვეზე ფიქრობს. მაგრამ იძულებულია არსებობისათვის როლი გამოსტყორცნოს შოუს მესვეურთ. ირონია გამართლებას პოულობს ყოველი პერსონაჟის მიმართ, ხდებაც პიესის ძირითად გამომსახველობით საშუალებად და ეს ცხოვრების შინაარსისაგან მომდინარეობს. დრამატურგს თავის სურათებისათვის რეალიების ძებნა არ სჭირდება. საკმარისია მათი ესთეტიკური დამუხტვა და სტრუქტურაში ჩართვა, ან კიდევ როგორც პოტსმოდერნისტები ამბობენ – რიზომასთან დაკავშირება. რეალიებს და დეტალებს ცხოვრება ამზადებს ტოტალურად. სრულიადაც არ გვინდა დრამატურგის შემოქმედებითი შრომის უგულებელყოფა, მაგრამ მას აქვს საშუალება პირდაპირ ბლოკებად გადმოიღოს ტელეშოუს კადრები, ცხოურების სურათები. ამით ჩვენ გვინდა გავიმეოროთ მოსაზრება, რომ ზღვარი იშლება არამხოლოდ ხელოვნების დარგებს შორის, არამედ ხელოვნებასა და ცხოვრებას შორის. გვინდა ეთქვათ კიდევ ერთი ნიშნის გამო, რომელსაც პოსტმოდერნისტები ესეისტიკას უწოდებენ როგორც მხატვრული შემოქმედების ერთ-ერთ ხერხს. მე ვფიქრობ, მეტი საფუძველი გვაქვს ამ ხერხს ძველებურად პუბლიცისტური ჩარევა ვუწოდოთ. ყოველ შემთხვევაში ირ. სამსონაძის ტრიპტიქის მიმართ ის უფრო მართებული იქნება. განსაკუთრებული ძალით პუბლიცისტური ხერხი გამოიყენა დრამატურგმა უკანასკნელ პიესაში „ტელეშოუ მიწისძვრის სინდრომით დაავადებულთათვის“.

სცენარისტის დაკარგვა მრავალმნიშვნელოვანია. ჩვენ აღარ ვიცით მოვხვდებით თუ არა შემდგომ სცენარში, საერთოდ აღარ ვიცით საით მივდივართ, ვის როლში გამოვდივართ და ვინ უნდა შექმნან ჩვენგან, ვისაც ყოველი პოლიტიკანი „ჩვენ ხალხს“ უწოდებს, სინამდვილეში კი „მოსახლეობად“ და „ელექტორატად“ თელის. ყველაზე უფრო გამოკვეთილი პუბლიცისტი მთელი სიმძაფრით მიმართავს მაყურებელს (მკითხველს) ტელეშოუს წამყვანი: „...ჩვენი სცენარისტი კოსმიურ უსასრულობაში გაფრინდა (მაყურებელებს), ხდებით კი საერთოდ რა მოხდა? მიგვატოვეს, მიგვაგდეს, მიგვაბითურეს... ვინ იქნება შემდგომი სცენარისტი, იცით? ვიქნებით საერთოდ იმ სცენარში? ჩვენი ყოფნა-არყოფნის საკითხი წყდება ახლა კოსმიური უსასრულობის რომელიღაც წერტილში, იქ ირკვევა მათი ურთიერთობები, ჩვენ კი იმდენად უსუსურები ვართ ცასა და დედამიწას შორის გამოკიდებულნი გამომშრალ ხახას ვაბჩენთ და უსასოოდ ვხვდით – ილუზია გვწყურია!!! ილუზია გვშია! მოგვეცით ცოტა ილუზია!!! ვკვდებით!!! ესღა შეგვიძლია სხვა არაფერი!!!... რა უნდათ, რას გვერჩიან... რით ველარ მოვიგეთ ამათი გული, რით ველარ ჩამოგვაყალიბა თავის გემოზე ერთმა ან მეორე მხარემ“.

წამყვანის აღშფოთება სავსებით კანონზომიერია. ყველაზე დიდი უბედურება ის არის, რომ გამოსავალი არ ჩანს. ამაევ აზრს იზიარებს დრამის ავტორიც. ის, ისევე როგორც წამყვანი, დარწმუნებულია, რომ „წარღვნის მერე არაფერი არ შეცვლილა“.საერთოდ არ არსებობს არავითარი პროგრესი, არავითარი ისტორია. არის წრებრუნვა და უკან დაბრუნება. ეს არა მხოლოდ პოსტმოდერნისტული ხელოვნების, ლიტერატურის ამოსავალი დებულებაა. „პოსტმოდერნი სრულიად ახალ იერსახეს ანიჭებს როგორც ლიტერატურასა და ხელოვნებას, ასევე მთელ თანამედროვე საზოგადოებრივ სისტემას“ (Jan Lensen).

* * *

„სტიქიური უბედურება" მართლაც საუკუნის ბოლოს დაიწერა (1998). მამუკა დოლიძე ყოველმხრივ გაბედულად იყენებს თავის ტრაგიკომედიაში პოსტმოდერნის პოეტიკის ყველა კომპონენტს. პირველ რიგში ეს გამოიხატა ხელოვნების სხვადასხვა დარგების „კონსოლიდაციაში" ერთი დრამატურგიული ამოცანის გადასაჭრელად. შეიძლება ითქვას ამ თვალსაზრისით პიესა პირდაპირ ეხმაურება პოსტმოდერნის პირველი კრიტიკოსის ლ. ფიდლერის დეკლარაციულ მოწოდებას: „ამოაყრიეთ თხრილები, წაშალეთ საზღვრები..."

დრამას თავიდანვე ჰქონდა აღებული კურსი ხელოვნების სხვა დარგებთან ინტეგრაციისაკენ, თავიდანვე იყენებდა მხატვრობას, მუსიკას, ცეკვას. სპექტაკლში უკვე ოცდაათიან წლებში იყო გამოყენებული კინოპროექცია. ი. სამსონაძემ პიესაში „იქ სადაც ღვარად მიედინება..." ფინალში გამოიყენა ცირკის ელემენტები. „სტიქიურ უდებურებაში" ყველაფერი ეს ერთ პიესაშია თავმოყრილი და ერთ მიზანს დამორჩილებული. სხვადასხვა „კონდიციის" ელემენტები პიესაში ბუნებრივად არის ერთმანეთთან დაკავშირებული. ამისათვის დრამატურგი იყენებს სიზმარს, როგორც კომპოზიციურ საშუალებას, რითაც ადვილდება თუნდაც აბსურდული სიტუაციის, საერთოდ აბსურდის დრამატურგიულ კონტექსტში შეტანა. გვინდა ვთქვათ, სტრუქტურულად, დრამატურგიული კომპოზიციის თვალსაზრისით ყველაფერი წესრიგშია.

გართულებები ჟანრისა და სტილის პრობლემებთან დაკავშირებით იწყება. და ეს არამხოლოდ მამუკა დოლიძის დრამაში. საერთოდ ქართული დრამატურგია როცა პოსტმოდერნიზმის პოეტიკას იღებს მხატვრულ სახეთა „საშენ" მასალად დაფიქრებას მოითხოვს გამოხატვის ხერხებისა და ხელოვნების საგნის შესატყვისობა, უფრო ზუსტად, გამოხატვის საგნისა და საშუალებების ბუნება, მათ შორის წინააღმდეგობის მომენტის წარმოქმნის თვალსაზრისით. შეიძლება „თამაშით", იუმორით, ირონიით ელაპარაკო დღევანდელ მაყურებელს იმ თემაზე, რაც განვითარებულია „სტიქიურ უდებურებაში", ან პიესებში „აღდგომა სასაფლაოზე...", „იქ სადაც ღვარად მოედინება..:", „ტელეშოუ მიწისძერის სინდრომით დაავადებულთათვის"?

დორის ფიოგლი – გლობალიზაციას უყურებს ირონიით. მე კი – შიშით, წუხილით და ღრმა სევდით.

მართალია, „თამაშისადმი" განსაკუთრებული ინტერესი ნიცშეს შემდეგ განვითარდა და ჰაიზინგამ „თამაშის" თეორიას ოცდაათიანი წლების ბოლოს (1938) ფორმირებული ხასიათი მისცა, მაგრამ „თამაშის" ფესვები უძველეს წარსულშია აღმოცენებული. საკულტო რიტუალი, ალბათ, „თამაშის" უძველესი ფორმაა. საქართველოში, რაც ჩვენ ვიცით, წარმართული „ბერიკაობა" და „ყეენობა", ალბათ, საწყისი ფორმებია. მაგრამ ეს ძველი „თამაში" სავსებით სერიოზული თამაში იყო და სავსებით განსხვავებული ჰაიზინგას „Homo Ludens"-ის პროფილისაგან. თამაშის სხვადასხვა ფორმების და შინაარსის რთულ საკითხს აქ ვერ გამოვუდგებით. ძალიან შორს წაგვიყვანდა. პოსტმოდერნისტული თამაშის საფუძველში კულტურის ზიგნით მომხდარი ძირეული გადაფასება ძევს და ადამიანის არსის განსხვავებულ ფილოსოფიურ გაგებასთან არის დაკავშირებული, მის ეთიკასთან, მის შეხედულებებთან თავისთავზე, სიკეთილსა და სიცოცხლეზე, ადამიანთა საზოგადოებაზე, მათ ცხოვრებაზე, ქცევისა და მოქმედების ნორმებზე და უნორმობაზე, პიროვნების უფლებებზე. ერისა და საზოგადოების უფლებები საერთოდ არ მოიხსენიება. პოსტმოდერნისტული შეხედულებები არსებითად განსხვავდება ექსისტენციური ფილოსოფიის თვალსაზრისისაგან, რომელიც უარყოფს ადამიანის ცხოვრების აზრს, სინამდვილეს საერთოდ, მაგრამ ბუნებრივად, კრიტიკულია მის მიმართ. პოსტმოდერნიზმის არასერიოზულ დმოკიდებულებას სინამდვილისადმი განსაზღვრავს ირონია და „თამაში". სინამდვილეს ღებულობს ისე, როგორც ის არის, ყოველგვარი ანალიზის, შესწავლის, პერსპექტიეის დასახვის და ისტორიულობის გაზრების გარეშე. ყველაფერი ეს ზღვრამდე მოკლედ, მაგრამ უკიდურესად რელიეფურადაა გამოხატული ფუკოიამას „ფილოსოფიური" წიგნის სათაურში „ისტორიის დასასრული". სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დაკანონება იმ საზოგადოებისა, რომელიც უკვე არსებობს, პროგრესი, ისტორია უარყოფილია. ამ თვალსაზრისით ადამიანი თავისუფლდება ისტორიასთან, საზოგადოებასთან სერიოზული დამოკიდებულებისაგან, რაიმე პასუხისმგებლობის გრძნობისაგან და ყველაფერს უყურებს ზერელედ, ირონიით, „თამაშით", „როლებით" (სოლომონის, მაიას, ნელის, სტივენის, რეჟისორის, მურმანის მრავალსახა როლები).

აქ განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ „როლის" „თამაში" არ უნდა გავიგიწყოთ, როგორც ხელოვნების შეუცილებელი ნიშან-თვისება, მხოლოდ მისი სპეციფიკური თავისებურება, მგონია, სავსებით დაასაბუთებულად და სწორად ამტკიცებს იან ლანსენი, რომ თუ „თამაში" პოსტმოდერნიზმის ერთი ყველაზე დამახასიათებელი თვისებაა, პოსტმოდერნიზმი არ ისაზღვრება მხოლოდ ხელოვნების ქმნილებებში და თავისი მხატვრული თუ არამხატვრული ინტენციები ცხოვრებაში გადააქვს. ან შეიძ-

ლება უფრო მართებული იქნებოდა გვეთქვა, ცხოვრებიდანაა მოსული მის სტრუქტურებში. მაგრამ რაკი სტრუქტურას, როგორც ტერმინს და ცნებას პოსტმოდერნიზმი ვერ ეგუება რადგან სტრუქტურა რაღაც მოწესრიგებულს, ლოგიკურს და აზრიანს გულისხმობს, შეიძლება ვთქვათ, რომ ფესვები (risoma – ფრ.) პოსტმოდერნიზმს (ხელოვნების პოსტმოდერნიზმს) ცხოვრების პოსტმოდერნიზმში ან ცხოვრებაში აქვს.

მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, პოსტმოდერნისტული მხატვრული ნაწარმოები რამენაირად „ცალდებული" იყოს ცხოვრების რომელიმე მხარე ასახოს ან თუნდაც გამოხატოს.

პოსტმოდერნიზმი საკმაოდ ათანაბრებს მხატვრულ ნაწარმოებში სინამდვილის რაიმე სახით წარმოსახვას და გამონაგონს, რომელიც არაფრით არ ეყრდნობა სინამდვილის რომელიმე მხარეს. მაგრამ ეფიქრობ აქ ცალდებული ვარ მიემართო მწერლებს, რომლებიც ასე ეთქვათ, მოვლენების „შუაგულში" ტრიალებენ.

„პოსტმოდერნიზმით" იწყება ხელოვნებისა და შინაარსის ურთიერთობაში ნებისმიერ ერთმნიშვნელობათა მოშლისა და რღვევის ხანა. ამიერიდან მათი ურთიერთდამოკიდებულება „სათამაშო" ხდება. სინამდვილის და გამონაგონის გათანაბრებით „თამაშში" ნაწარმოების შინაარსობლივ რაობათა განუსაზღვრელ სიმრავლეს განაპირობებს, მისი აზრი არანაირად არ არის დაკავშირებული მანამდე არსებულ სინამდვილესთან..."

და აქ პირდაპირ მიეადექით იმ პრობლემას, რომლის იმგვარად გადაწყვეტის უფლებას, რომ მხატვრული ნაწარმოები არანაირად არ იყოს დაკავშირებული სინამდვილესთან, ვერც ერთ ქართველ მწერალს ვერ მისცემს ვერანაირი „შემოქმედებითი თავისუფლება". ასეთი „თავისუფლება" დღეებანდელ პირობებში მისსულს არ შეიძლება არათუ სასურველად მიაჩნდეს, არამედ რაიმე მიდრეკილებას ამჟღავნებდეს ამ მხრით. მრავალი ქვეყანაა და მრავალი მწერალი, ბევრს, ალბათ, გასართობადაც აქვს საქმე, მაგრამ არა მგონია, დღეს, ქართველი მწერლები „თამაშის" ხასიათზე იყვნენ.

„მე მინდოდა გამერთო მკითხველი. ყოველ შემთხვევაში არანაკლებ, ვიდრე თვითონ ვერთობოდი"." ასე იწყებს უმბერტო ეკო თავის შენიშვნებს საკუთარ რომანზე „ვარდის სახელი". მაგრამ როგორც ჩანს, თითონაც არ დაკმაყოფილა მხატვრული ნაწარმოების ამოცანის ასეთმა განსაზღვრამ და იქვე მოჰყავს, თავს ნებას მიეცემ ვთქვა, არცთუ მოხდენილი მაგალითი „რობინზონ კრუზოდან", რითაც უნდა დაემტკიცებინა, რომ გართობა პრობლემებზე უარის თქმას არ ნიშნავს...

მაგრამ ამჟამად უფრო კონკრეტული მაგალითის გამო შეეაწუხე უმბერტო ეკო. მისი რომანის მიხედვით გადაღებულ ფილმში ერთი ასეთი ეპიზოდია. ტაძრის ბიბლიოთეკაში წიგნებს ჩაღრმავებულ ოსტატთან შემოვარდება შეგირდი და აცნობებს სისხლისმღერელი შეტაკებების შესახებ ტაძრის ეზოში და მის შიგნითაც... ოსტატი, მწიგნობარი არავითარ რეაქციას არ გამოხატავს ამ ცნობების გამო... ეს სცენა მრავლისმეტყველ მიმართებაში შეიძლება იქნას აღქმული და გაგებული, მაგრამ მე მაინცდამაინც ამ რაკურსში მინდა დავინახო: ოსტატი შეეადარო ქართველ მწერალს, რომელიც განგებამ გაცილებით მძიმე ღღეში ჩააყენა. ნუთუ მას გართობისთვის სცალია ან „თამაშის" გუნებაზეა?

მაგრამ ქართველ მწერალს არც ის სურს, რომ ჩამორჩეს ლიტერატურის ინტერნაციონალურ დონეს. ამავე დროს მას არ შეუძლია არც „მანამდე არსებულ", არც „ღღეანდელ" და ართ „მომავალ" სინამდვილეზე უარის თქმა და თვალის დახუჭვა. ქვეყნის ბედი, სინამდვილე იმდენად ტრაგიკულია, რომ არც ერთი წუთით არ შეიძლება გულის სიღრმემდე არ შეძრას, რომელიც გინდათ მოქალაქე, მით უმეტეს ხელოვანი. და ამ ცხოვრების სურათებში, ან მის თემაზე მოდელირებულ გამონაგონში არ შეიძლება არ ეონავდეს ის დიდი სევდა, რომელსაც წარმოქმნის საკუთარი ქვეყნის მძიმე აწმყო და ბურუსით მოცული მომავალი. ძნელია მათზე „თამაშით" და„ირონიით" წერა. აქ უეჭველად ისახება გამოსახატავი შინაარსის (ან მასალის) და ფორმის წინააღმდეგობა.

აქ ერთი პრინციპული საკითხიც უნდა წამოიჭრას ეს ჩვენი ლიტერატურის განვითარების და მისი ისტორიის განსაკუთრებით საყურადღებო პრობლემაა. უცხოურ ლიტერატურასთან ურთიერთობის საკითხებს ჩვენ ძალიან მარტივად ვწყვეტთ. ვეძებთ და ვპოულობთ მხოლოდ მსგავსებას ორი ტექსტის თითქმის მექანიკური შეპირისპირებით, განსაკუთრებით ეამახვილებთ ყურადღებას მხატვრულ ფიგურებზე და ვაფიქსირებთ რა გადმოიღო, გაიმეორა ქართველმა მწერალმა. მაგრამ არაფერს ეამბობთ რითი განსხვავება ქართველი ავტორის ნაწარმოების ესა თუ ის მხარე, რა არის ამ ნაწარმოებში საკუთარივ ქართველი ავტორის, და საბოლოო ჯამში, რა თავისებურებას იძლევა ესა თუ ის მიმართულება ან სკოლა ქართველი ავტორების ინტერპრეტაციაში.

წინასწარ მუშაედება გარკვეული შეხედულებები უცხოური კრიტიკის გაელენით, ქართული მხატვრული თხზულებების სათანადო შესწავლის გარეშე, ფაქტიურად ტექსტის იგნორირების ან ცალკეული მხატვრული ფიგურების ფიქსირების გზით, კეთდება „ზოგადი" დასკვნები.

ბევრწილად ასე გვაქვს ჩვენ შესწავლილი ქართული მოდერნიზმი.

ეს დიდი საკითხია, მაგრამ აქაც არ შეიძლებოდა ორიოდე სიტყვა არ გვეთქვა ამის შესახებ.

ამიტომაც აღვნიშნეთ შესავალშივე, რომ პოსტმოდერნიზმის სტილის გაშუქებისას ქართულ ლიტერატურაში აუცილებელია გაეითვალისწინოთ ის თავისებურებები, რომლებიც მას ახლავს ქართული დრამატურგიის განვითარებისას. ეითარდება ანალოგიით მაგრამ პირდაპირ არ იმეორებს დასავლურ ნიმუშებს.

„სტიქიური უბედურება“ მრავალმხრივ კოდირებული სათაურია როგორც დრამის შინაარსის მიხედვით, სადაც ეითომ ებრძვიან „ხანძარს“, „წყალდიდობას“, „მიწისძვრას“, მაგრამ ნაწარმოების ფოკუსში გაერთიანებულნი ისინი კოდირებულნი არიან როგორც მეტაფორა, სტიქიური უბედურება, რომლის შეჩერება შეუძლებელია. რადგან ამას ახორციელებს შინაური თუ გარეული, „მშობლიური“ თუ უცხოელი, ერი თუ ბერი, ინტელიგენტი, ჩინოვნიკი თუ პარლამენტარი, გაუმაძღარ პლანქტონებს დამსგავსებულნი. ართ ერთ მათგანში არ ჩანს ეროვნული ფერი, იღებენ იმ ფერს რა „საკვებსაც“ ნთქაენ. თითქოს ნგრევის, გაპარტახების, მითვისების, დასაკუთრების, ერთეულთა უზომო მომხვეჭელობის, მრავალთა გაღატაკების სხვა ფორმები აღარც კი შეიძლება არსებობენ ბუნებაში. თვალები დაბნელებულია, გზას ვერ ხედავენ და მომავალი არც აინტერესებთ.

„მასალასთან“ ასეთი რთული მიმართებების მიუხედავად დრამატურგი მაინც ახერხებს, და საკმაოდ კარგადაც, იუმორისა და ირონიის სტილის სათუთი ქსოვილის დაურღეეველად გამოყენებას, მაგრამ დრამის თემა და მასალა ხშირად შეუპოვარ წინააღმდეგობას ამჟღავნებენ, განსაკუთრებით მაშინ როცა „მშობლიური“ და უცხო აგენტები და რეზიდენტები, რომელთა გამოცნობა შეუძლებელია: ვინ ვისი კაცია. მატერიალურ და ზნეობრივ საფუძველს საბოლოოდ ურყეევენ ისედაც განადგურებულ ქვეყანას.

საკმაოდ კარგად არის „დამუშაებული“ საქართველოში ქაოტურად შექმნილი „საზოგადოებების“ წეევრთა მრავალსახეობრივი ფაქტურა, მათი წარმომადგენლების კალეიდოსკოპური კაეშირები და დამოკიდებულებანი, – მაია, ნელი, სტივენი და სხვანი. მათი ორმაგი კოდირება დაფუძნებულია მათ ზნეობრივ სახეზე, მისწრაფებებზე და ენებებზე. „ირლანდიელი“ სტივენი,რომლის მოვალეობასაც, გზადაგზა, დივერსიების მოწყობასთან ერთად, ქართველთა ფსიქოლოგიის „შესწაელა“ შეადგენს, ჩვენთვის არც თუ სახარბიელო დასკვნამდე მიდის: „მზადა ხართ ერთმანეთი დაჭამოთ“. ამ სიტყვებში იქნებ ჭეშმარიტების მარცეალიც იყოს. ამ ქაოტურ ადამიანურ კალეიდოსკოპში არ ჟღერს, არათუ არ ჟღერს, არც იგრძნობა ქართველთა შეკავშირების, ერის გადარჩენის სურვილი. ყველანი განცალკეებულნი, საკუთარი ეგოისტური მიზნებით შეპყრობილნი ჩანან.

ერთადერთი გიორგი, პოეტი და მოაზროვნე, დრამატურგის „დავალებით“, მისი კარნახით, რადგან ეს უნდილ უნებისყოფო გიორგის ხასიათიდან არ გამომდინარეობს, წარმოთქვამს, ბოლოსდაბოლოს, მხურვალე მოწოდებას:

„–ხალხო! ძმებო! როდემდე ვიდგეთ განზე! როდმდე ვუცქიროთ ადამიანის გადაგეარებას! ხანძარმა მაინც გამოგვაღვიძოს! ამოვთქვათ, დავიყვიროთ გულს ცეცხლივით მოდებული სიტყვა!“

მაგრამ ეს ცარიელი სიტყვებია.

და heffi end „სტიქიური უბედურებისა“ სრულიადაც არ არის დამოკიდებული ამ სიტყვებზე და მოქმედებაზე, რომელიც მათ უნდა გამოეწეიათ.

კეთილი ბოლო უფრო მწერლის ვალდებულებად მოჩანს მკითხველის წინაშე, რომელსაც უიმედობა არ უდა ჩაუნერგო. ნამდვილად აღსანიშნი ამ თვალსაზრისით ის არის, რომ გიორგი ბოლოსდაბოლოს თვით ბედავს და შედის თავის „ოცნების ბაღში“. ფოსტალიონი, რომელსაც მიჰყავს ის ოცნების ბაღისაკენ „გაჭრილი ვაშლივით“ ჰგავს გიორგის – ის გიორგის „მეა“– ის გიორგია.

ეს იმედს გვისახავს. მაგრამ სრულიადაც ზედმეტად მიგვაჩნია ფინალში იდილიური სურათის ჩვენება. გიორგის შემოქმედებით შრომაში ჩაღრმავება, სამზარეულოდან ქალის ღიღინი, ან მუზის მანიპულიაციები სიზმარი-ცხადის შესახებ. ეითომ ყველაფერი ეს სიზმარია, „მოგეჩეენა, გენაცვალე“...

რადგან „ცხადი სიზმარზე უარესია“.

სიტყვა გაგეიგრძელდა... მაინც ვერ შეეძელით განზილვის სფეროში შემოგვეტანა შეიძლება ყველაზე უფრო საინტერესო პრობლემა – თანამედროვე ქართული დრამატურგიის ახალი რეგენერაცია – მისი ახალგაზრდა წარმომადგენლები.

ეფიქრობ, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებენ ახალგაზრდა დრამატურგი ქალები – ბასილიას, დოიაშვილის და სხვათა პიესები. მაგრამ ეს, ალბათ, საგანგებო განხილვის საგანი უნდა გახდეს. ამ აზრს გვინერგავს, მაგალითად, მანანა დოიაშვილის პიესები პარადოქსის თეატრის სფეროში.

გულწრფელად რომ ვთქვათ, ამისთვის მე დღეს შეიძლება არც კი ვიყო მზად.

* * *

ზოგადად რა შეიძლება ითქვას, ორიოდე სიტყვით, ქართული დრამატურგიის შემდგომი განვითარების შესახებ?

თანამედროვე მსოფლიოში, განსაკუთრებით დასავლურ მწერლობაში ლიტერატურული მოვლენები ისე სწრაფად ვითარდება, რომ ძნელია ვინმემ რაიმე წინასწარ განჭვრიტოს. დასავლეთში უკვე დაფიქსირდა „პოსტპოსტმოდერნიზმი". ლონდონის თეატრ „კრიტერიუმში", პიკადილზე, ამერიკული დასის წარმოდგენებში თვით პოსტმოდერნიზმი აქციეს ირონიის საგნად. ახლა ძნელია იმაზე ლაპარაკი, განსაკუთრებით ჩვენთვის, თუ საით შეიძლება განვითარდეს პოსტმოდერნიზმი. თითქოს მისი მობრუნება წარსულისაკენ კარგადაა მოტივირებული ფუკოიამას „ისტორიის დასასრულით", რომელიც, თავის მხრივ, დღევანდელი მსოფლიოს ფილოსოფიურ და, განსაკუთრებით, პოლიტიკურ ბაზაზე წარმოიქმნა. მაგრამ მე მაინც ყოველივე ეს ფრანგული „მოდების ჟურნალის" „ანეგდოტს" მაგონებს, რომელსაც „რადიკალური" უარყოფის შემდეგ, გადააბრუნებენ და ყველაფერი თავიდან იწყება. პოსტმოდერნიზმის თეორიული არსი, მგონია, მიმართულია „ახალი კრიტიკის" ფუძემდებლური დებულების წინააღმდეგ. გასტონ ბაშლიარის აზრით, „პოეტურ აქტს არა აქვს წარსული". „პოსტმოდერნიზმის" პოეტიკა – თეორია და პრაქტიკა ინტერტექსტზე და კულტურულ კოდებზეა დაფუძნებული. ვინ იცის კიდევ ახალს რას მოიტანს „Homo Ludens"?

საერთოდ ხელოვნებას და ლიტერატურას, განსაკუთრებით კი დრამატურგიას და თეატრს, რომელშიაც მძლავრ ნაკადად შეიჭრა შოუს ელემენტი, დიდ კონკურენციას უწევს თვით მისი წარმომქმნელი ცხოვრება. ცხოვრება მართავს ისეთ სპექტაკლებს და ისეთი მასშტაბებით, რომლის მსგავსი დრამატურგიას და „აქტიურ" რეჟისურას არც დაესიზმრებათ. ცხადია, ეს ახალი ამბავი არ არის, შექსპირის დროიდანაა ცნობილი. და ხდება არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ მთელ მსოფლიოში. მხოლოდ მასშტაბები გაიზარდა უსაშველოდ. ამ „კონკურენციის" დაძლევა დრამატურგიას და თეატრს, ალბათ, არ შეუძლია და ეს იწვევს უკიდურეს კრიზისულ სიტუაციას მთელი მსოფლიოს ხელოვნებასა და ლიტერატურაში.

წარსულის „თამაშით" და სიცილით „კრიტიკა", ალბათ, საკმარისი არ არის რაიმე დიდის და ღირსეულის შესაქმნელად. „ისტორიის დასასრული" თავისთავად გულისხმობს უარის თქმას რაიმე დიად იდეებზე, ურომლისოდაც, ჩვენი ბრუნვის ფილოსოფიით, რაიმე ისტორიულ (სამომავლო) ფასეულობებზე და ღირებულებებზე ლაპარაკს აზრი არა აქვს. რაც მთავარია, არც ლაპარაკობს ამაზე არავინ.

ზემოთ როცა „გართობაზე" უმბერტო ეკოს აზრი მოგვყავდა, ის ამბობს, რომ „გართობა" პრობლემებისაგან უარის თქმას არ ნიშნავს. მთავარი პრობლემა, რომელიც ამ მწერალს ესახება, ესაა შიშის დაძლევა. შიშის დაძლევა კი მხოლოდ სიცილით შეიძლება. ამიტომ იყო, რომ საუკუნეების განმავლობაში წმინდა ეკლესია გულდაგულ მალავდა არისტოტელეს „პოეტიკის" III ნაწილს კომედიაზე, ე. ი. ებრძოდა შიშის დაძლევის იდეას. რადგან ეს ის შიში იყო, რომელიც ღვთის სიყვარულს წარმოშობდა („შიში შეიქმს სიყვარულსა").

სხვათა შორის, აქ არჩევანის გაკეთება ადვილი არ არის არათუ ლიტერატურის კრიტიკოსისათვის, არამედ დიდ მოაზროვნეთათვის.

შიშის გამომათაყვანებელი არსი ისევე მიუღებელია როგორც „ღრეჯა–შაყირი", ცინიზმამდე მისული სიცილის ყოველის უარმყოფელი ბუნება.

ადამიანის არსების ტრაგიზმიდან მის კომიზმამდე მრავალსაფეხურიანი სპექტრია და ამ ვრცელ ამპლიტუდაში მრავალგვარი განწყობა თავსდება. Homo Ludens–ის წინა პლანზე წამოწევა, ეფიქრობ, ემსახურება „სამყაროში გატყორცნილი ადამიანის" ტრაგიკული ბედის, ექსისტენციალური შიშის რეტუშირებას.

არა გვგონია, ეს საკმარისი აღმოჩნდეს კრიზისის დასაძლევად, რომელიც გუშინ არ დაწყებულა. „ისიკ–კულის ფორუმის" მეორე სხდომაზე, ვენგენში (შვეიცარია) ფრ. დიურენმატი ამბობდა „თეატრის აღმავლობა უკვე გავლილია, მაგრამ ის ისევ დაბრუნდება". ამ აზრს იზიარებდა არტურ მილერიც.

ჩვენც იმედი ვიქონიოთ, რომ თეატრთან ერთად აღორძინდება ქართული დრამატურგიაც. თუმცა მას თავისი საკუთარი პრობლემებიც აქვს, რაც დაკავშირებულია რესპუბლიკის ეკონომიკის კატასტროფულ მდგომარეობასთან და კულტურის ფრონტის ფინანსურ სიღატაკესთან.

დრამატურგიის განვითარების აუცილებელი პირობა გადახდისუნარიან ჟურნალებთან ერთად, პირველ რიგში ქართული თეატრის აღორძინებაა. თეატრმაც მეტი ყურადღება უნდა გამოიჩინოს ეროვნული დრამატურგიის მიმართ.

ცნობილია, რომ ეროვნული თეატრი და ეროვნული დრამატურგია ერთი და იგივე არ არის. თეატრს თავისი ამოცანები აქვს და იგი არ შეიძლება დაკმაყოფილდეს ეროვნული დრამატურგიით.

ეს რეალობაა.

თეატრი თავისი რეპერტუარის შესაკრებად, ბუნებრივია, მიმართავს უცხოელ ავტორებსაც და მსოფლიო დრამატურგიის კლასიკას, რომელიც საერთაშორისო კუთვნილებად გადაიქცა დიდი ხანია.

მაინც ეროვნული დრამატურგია ეროვნული თეატრის განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვს. ცხადია, ჩვენ სიზმარშიაც კი არ შეიგვიძლია ვიოცნებოთ პარიზის იმ თეატრზე, რომელიც მხოლოდ ეროვნულ დრამატურგიას ახორციელებს სცენაზე, ასევე ოლდ ვიკზე და პიკადილზე. მაგრამ ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ ეროვნული თეატრი არ არსებობს ეროვნული დრამატურგიის გარეშე.

ზემონახსენებ ფორუმზე ითქვა: „თეატრის დაცემა მთელ მსოფლიოში შეინიშნება. დღეს თეატრალური ტექნიკის განვითარების დროა, და თეატრში აქცენტი შეიცვალა: პიესის გაფორმება და სცენური გადაწყვეტა უფრო მნიშვნელოვანი გახდა, ვიდრე მისი შინაგანი აზრი; დირიჟორი უფრო პატივისაცემი გახდა, ვიდრე კომპოზიტორი".

„აქტიური" რეჟისურა, ხანდახან მას არც თუ უსამართლოდ „აგრესიულსაც" უწოდებენ, ფაქტიურად დაეპატრონა თეატრს. მას სახელის მოსახვეჭად, უცხო ქვეყნებში საგასტროლოდ, მის მიერვე გადაკეთებული შექსპირის ტრაგედიები ურჩევნია და ანტიკური ტრაგედიები, ვიდრე საერთაშორისო ასპარეზზე უცნობი ეროვნული დრამატურგი.

რას იზამ.

ესეც რეალობაა.

ამას წინათ, ერთ-ერთ ინტერვიუში მარჯანიშვილის თეატრის სამხატვრო ხელმძღვანელი ი. მელეინეთუხუცესი ჩიოდა: „ჩვენს თეატრში მინდოდა დაედგათ „ყვარყვარე თუთაბერი", „დავით ალმაშენებელი", მაგრამ არც ერთ რეჟისორს არ სურს ამ მასალაზე მუშაობა".

არა გვგონია, რომ ეს რეალობა დადებითად მოქმედებდეს ეროვნული დრამატურგიის განვითარებაზე.

მაგრამ იქნებ დადგეს უკეთესი დღეები ჩვენს ქვეყანაშიც, მსოფლიო თეატრის განვითარებაშიც. ჩვენს დრამატურგებსაც ექნებათ საშუალება უკეთესი დრამების შექმნის. ამის პოტენციალი აშკარად გამოვლინდა მეოცე საუკუნის ბოლოს ქართულ დრამატურგიაში.

მანამდე მას ურთულესი შემოქმედებითი პრობლემა აქვს დასაძლევი - როგორ უნდა შეათავსოს პოსტმოდერნისტული „თამაშა" სტილი უმწვავეს ეროვნულ პრობლემებთან, როგორ უნდა გადაწყვიტოს ფორმისა და შინაარსის აშკარა წინააღმდეგობა.

დღეს კი მე ის მაგონებს ძველ ბერძნულ თეატრალურ ნიღაბს, რომლის ერთი მხარე „თამაშითა" და „სიცილითაა" განათებული, მეორეზე კი - ამ სიცილს შუა, სისხლის ცრემლები ჟონავს.

Shalva Chichua

The Georgian Drama - towards the end of the 20th century

After Widening contacts with the Western writing Georgian playwrights of the end of the XIX century asquired more creatiwe freedom which was rotified by thatrical and genre variety.

However, it does not mean the direct analogies. Georgian plauwrigrts creatively acquire poetics of the postmodernist drama. At the same time theg arways put the truth, severe social problems in the midst of their dramas.

მაია ჯალიაშვილი

შიშის ფენომენი
(თამაზ ბიბილურის რომან „ჟამი კითხულისას“ მიხედვით)

შიში ადამიანის ყოფიერების განმსაზღვრელ–განმაპირობებელია. ამ ქვეყნად მოსვლასა თუ წასვლასაც უპირველესად შიში ახლაეს თან. ასე რომ, იგი ეგზისტენციალური ფენომენია, ამიტომაც მრავალგზის და მრავალგვარად ახსნილ–დახასიათებული ფილოსოფიაში, რელიგიაში, ფსიქოლოგიასა თუ ხელოვნებაში. შიში ჩრდილივით დაჰყვება ადამიანს და მის ქცევას, განზრახვასა თუ ფიქრს განაპირობებს. შიში ხშირად ბოჭავს ადამიანს და ქვენა გრძნობებისა თუ სურვილების მონად აქცევს. შიში სიბნელეა და იგი მხოლოდ სინათლით, რწმენით დაიძლევა. ადამიანმა სიყვარულით უნდა სძლიოს შიშს და გათავისუფლდეს, მხოლოდ მაშინ თუ შეიგრძნობს ღვთაებრივს.

„არავინ არს მართალ არცაღა ერთ, არავინ არს გულისხმისმყოფელ, არავინ არს გამომძიებელ ღრმთისა; ყოველთავე მიაქციეს ერთბამად და უხმარ იქმნეს; არავინ არს, რომელმანცა ქმნა სიტკბოებაი, არავინ არს მიერთადმე. სამარე ზელებულ არს ხორხი მათი; ენითა მათითა საკუვიდეს; გესლი ასპიტთაი ბაგეთა მათთა, რომელთაი პირი წყევითა და სიმწარითა საესე არს. მაღე არიან ფერხნი მათნი დათხევად სისხლისა. შემუსრვაი და უბადრუკებაი არს გზათა მათთა. და გზაი მშვიდობისაი არა იცნეს. არა არს შიში ღმრთისაი წინაშე თუალთა მათთა“ (რომ. 3. 10–18) ძველი აღთქმის (დაბადება, სოლომონის იგავნი, ფსალმუნები) წიგნებიდან გამოკრებილი ციტატებით მოციქული პავლე წარმოაჩენს ადამიანებს, რომელთაც ღვთის შიში დაუკარგავთ. ეს იწვევს არა მხოლოდ მათ სულიერ გაპარტახებას, არამედ ქვეყნის (და სამყაროს) დაშლასა და დანგრევეას. ღვთის შიში „სიცოცხლის წყაროა“(იგავნი, 10. 27), სიცოცხლე კი გამუდმებული ღვწაა სულის სისრულისა და სრულყოფილებისათვის. ღვთის შიში ღვთის სიყვარულს წარმოშობს და ათავისუფლებს ადამიანს კერპების (ხორციელი თუ სულიერი) მონობისაგან. თუ არ არის ეს შიში და სიყვარული, მაშინ ადამიანი დაიკარგება სხვაგვარი შიშის ლაბირინთში. ამ შიშს ახლაეს არა სიყვარული, არამედ ბოროტება, სულიერი სიძაბუნე, სიცარიელე და სიკვდილი. თამაზ ბიბილური რომანში „ჟამი კითხულისა“ მოგვითხრობს შიშის ლაბირინთში ჩაკარგულ ადამიანებზე, რომელთაც დაბშვიათ სულიერი თვალი და ყური და და მატერიალურ სამყაროს მიჯაჭვულნი ბრმად მიჰყვებიან გზას უფსკრულისაკენ.

ამ რომანში შიში ყველაზე ძლიერი და სახიერი პერსონაჟია, რადგან იგი ცალკეც, ხორცშესხმული სახითაც იხატება, როგორც ხირჩლა ან ხეჩინა და თან ყველა გშირს თან ახლავს, როგორც ჩრდილი.

მწერალი ქმნის მთხრობელის ნიღაბს–ეს არის გარეჯელი ბერი ზოსიმე (ერობაში მათე), რომელიც გვიყვება ერთ სოფელში (სიმბოლურად, რა თქმა უნდა წუთისოფელში) მომხდარ ამბებს. რომანის დრო პორიზონტალზე მაქსიმალურად შეზღუდულია. ზოსიმე ბერი, სოფლიდან დიდი ხნის წინათ წასული, შინ ბრუნდება, სოფელში კი ჟამია გაჩენილი. ხალხი სოფლის კითხულს უპირისპირდება, რადგან აღარ სჯერათ მისი და მის ჩაქოლვას მოიწადინებენ. ზოსიმე ბერი გიორგი ბალიაურს, თაეის ბაეშობისდროინდელ მეგობარს წინ გადაეფარება. ხალხი ქვებს დაყრის. კითხული კი ხალხისაგან ზურგშექცეული სოფელს ხმაამოუებლად ტოვებს. მაგრამ ამ მოკლე ჰორიზონტალს აქეს „ეერტიკალური ჩაღრმავებები“. ზოსიმე ბერი იხსენებს ამბებს, რომელიც თაეს გადახდენია თაეის მეგობართან ერთად. მთავარი კი ისაა, რომ ადამიანი ღვთის წინაშე ბოლოს მაინც „შიშეელი“ წარსდგება. სწორედ ამაზე მიანიშნებს რომანის ეპიგრაფად წამძღვარებული სტრიქონები დავით ალმაშენებლის „გალობანი სინანულისადან“: „ჟამი რაი წულილთაი და ჭმელთაი აღმოფშუნათაი წარმოდგეს, ზარი მეფობისაი წარჯდეს და დიდებაი დაშრტეს, შუებანი უქმ იქმნენ, ყუაელოენებაი დაჯნეს, სხუამან მიიღოს სკიპტრაი, სხუასა შეუდგენ სპანი, მაშინ შემიწყალე, მსაჯულო ჩემო!“.

ზეციურ სამსჯაეროზე წარდგომამდე კი ადამიანს დიდი გზა აქეს გასაელელი. გზა შიშის ტყეეობისა და მისი დაძლეეისა. ეშინიათ რომანის პერსონაჟებს, მაგრამ ყველას შიში განსხვავებულია, რადგან სხვადასხვა მიზეზითაა განპირობებული. სოფელს ერთიანად თავისი შიში ამოძრავებს, ცალკეულ ადამიანებს და, მათ შორის, კითხულსაც თავისი. თვითონ მწერალიც „აღიარებს“, რომ „ფიქრში შეთხზული ამბავი უფრო ძვირფასია, ეიდრე თავად სინამდვილე, როცა შეთხზული ამბაეი გვამშვიდებს, სინამდეილე კი გვაშინებს“, რადგან „შიში, რომელსაც არც ფერი აქეს, არც ხორცი, მაგრამ ძეხორციელზე უფრო დიდხანს ცოცხლობს, დაძრწის, კუთხე–კუნჭულებს ეფარება“.

სულხან–საბა ორბელიანი შიშს თავისებური გამოწვლილვით ამგვარად განმარტავდა: „ხოლო შიშიცა განიყოფების ექვსად: მცონარებად, კდემულებად, სირცხვილად, განკვირვებად, განცვიფრებად და ულონობად". მწერალი ყოველ „შიშს" ცალ–ცალკე ახასიათებს: „მცონარება, ვიდრემდე არს შიში ეოფადისა მოქმედებისა, ხოლო კდემულება–შიში მოლოდებოითა ძაგებისათა და კეთილ არს ესე ენებაი. ხოლო სირცხვილი–შიში ბილწებისა რასამე საქმესა ზედა და არცა ესე უსასო არის ცხოვრებისაგან, და განკვირვება–შიში დიდისა ოცნებისაგან, ეგრეთვე განცვიფრება–შიში უჩვეულოსა საოცისაგან, ხოლო ულონობა–შიში განერდომილებისა, რამეთუ შეგეშინის რაი, ხეებულ ყოფასა ულონოებითა".

რომანში ექსკიეე სახის შიში გეხედება, სხვადასხვა ვითარებაში განსხვაებულად გამოჟღენილი. უპირველეს ყოვლისა, კი იხატება თავზარდამცემი შიში კითხულისა, როგორც სოფლის წინაშე პასუხისმგებლობის ტვირთი. აქეე შეეინიშნაეთ, რომ ამ უცნაურ სიტყეა „კითხულს" მწერალმა შემთხვეეით მიაგნო. ამის შესახებ ალნიშნავს იგი ერთ ინტერეიუში: „ეს სიტყეა ვიპოეე ქქიმ თეედორაძის წიგნში, რომელიც აეტორმა ოციან წლებში გამოსცა და ხეესურეთში მის დასტაქრობას აღწერს. ამ წიგნში ერთადერთი, სულ ერთაბსაციანი ეპიზოდია, ეინმე კითხულ კაცზე, რომელიც სოფლის ბედ–იღბალს განაგებდა, იყო ყეელას მრჩეველი და განმკითხავი, მოსამართლე და მოწყალე". შემთხვეეით ნაპოვნი სიტყეა მარჯეე და ზუსტი აღმოჩნდა სოფლის თაეკაცის ზედწოდებად. ამ სიტყეას ღრმა ინფორმაცია ახლავს თან, რაც მკითხველს თაეიდანეე განაწყობს მის მიმართ. რაღაც იდუმალების ბურუსშიც ხეევს, იმაედროულად.

მწერალს ნაკლებად აინტერესებს გარეთ მომხდარი ამბები. უფრო ზუსტად, მხოლოდ–ის, რაც ადამიანის სულზე ტოეებს კვალს. ამიტომაც არის, რომ ზოსიმეს ბაეშეობიდან მხოლოდ ის ახსენდება, თანაც ძალიან მძაფრად და დეტალურად, როდესაც გიორგისთან ერთად პირეელად გასცდა სოფელს და თაეისუფლება შეიგრძნო, თანეე, შიში მშობლიურ სანახებს დაშორებისა.

რომანში იმდენი შიშია, რომ უნებურდა ფიქრობ მასზე, როგორც ყეელა'ზე არსებითზე. სოფელს შიში აეუფლება ჟამის გამო. კითხულის კოშკიდან შიში იმზირება და სოფელში დაბრუნებულ ზოსიმესაც შიში იპყრობს.

მონასტრის სენაკში განმარტოებული ბერი ზოსიმე განელილ ცხოვრებას იხსენებს და სჯერა, რომ ერთი პატარა სოფლის ამბების გახსენებით მთელ სამყაროს კანონზომიერებას განსჯის, რადგან „ერთ პტარა სოფელში თავს იყრის მთელი ქეეყნიერების ენებათა–ღელვა. სოფელი ერთ მუჭად შეკრული და დაპატარაებული ქვეყნიერებაა–თავისი ხალხით და ჯამაათით, ერითა და ბერით. მეფით და ერისაკცებით, აღზევებულნით და დამცირებულნიც, სიკეთითა და ბოროტებით... გაუხსენ ხელ–ფეხი, გაუფანტე სიპატარაეის სიში, მიანიჭე თეითრწმენა და იგი ერთ მუჭად შეკრული, თითქოსდა ერთი ბეწო, განიერცობა, უკიდეგანო ქეეყნიერება გახდება".

ზოსიმეს ფიქრებში შიშს ყეელაზე დიდი ადგილი უკაეია. შიში პატარაობიდანეე თან სდეეს. ხშირად ახსენდება შიში, რომელიც მონასტერში შესვლისთანაეე დაეუფლა: „შიში ყეელაფრისა! პირქუში კედლებისა, ჯვარზე გაკრული ქრისტესი, მარიამ ღეთისმშობლის გაქანეებული თვალებისა. ნესტიანი სენაკისა, სამლოცეელოს ჩაბნელებული კუნჭულებისა, შიში ადამიანებისა". და ჩნდება უცნაური პიროენება ხეჩინა–შემდეგ ხირჩლა, ერთი „სახის" ორი ნიღაბი, იგიეე ეშმაკისა.

შიში სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ადამიანში განსახიერდება და სწორედ ამ „მარადიულ" შიშს სცნობს ბერი ზოსიმე, როდესაც დროში ერთმანეთისაგან დაშორებული ამბები ახსნდება. ზოსიმე ერთ დღეს, ჯერ კიდეე ყმაწეილობაში, შეესწრო, სოფელი როგორ დეენიდა, ლანძღაედა და ამათრახებდა ობოლ გოგოს, რომელსაც შიმშილის გამო პური მოეპარა. მონასტრიდან ხმაურზე გამოეარდნილ ზოსიმეს თეალწინ შემზარაეი სურათი გადაეშლება. ერთი მხრიე, ჩამოკონკილი, სიფრიფანა გოგო, მეორე მხრიე, დუქმორეული, ჯან–ღონით საესე სოფელი, სამართლიანი განმსჯელისა და უცოდეელის ნიღბით. უნებურად სახარებისეული ეპიზოდი გვახსენდება, მეძაეის ჩასაქოლად გამზადებულ ხალხს ქრისტე რომ შეაჩერებს, თქეენ შორის უცოდეელმა პირეელმა ესროლოს ქეაო. იმ ძეელი ამბიდან კი ზოსიმეს განსაკუთრებით ის ბიჭი დაამახსოვრდა, თეალამღერეული რომ იძახდა საცოდავ გოგოზე, გაატიტელეთო. სოფელს, როგორც თამაზ ბიბილური წერს: „თაეის გამორჩნის, სხეისი დამცირების და ამ დამცირების ხარჯზე საკუთარ წერილმან ცოდაეთაგან განწმენდის დაუფარავი სურეილი ჰკლაედა. ეს იყო შურის–ძიებით აცახცახებული სოფელი, მღერიე მდინარე სიძულეილისა". იმ ბიჭში დანახულ სიეერაგეს კიდეე ერთხელ შეხედა ზოსიმე, როდესაც სალაშქროდ მიმაეალ გააეებულ სოფელს განეურა, სწორედ მაშინ მისი სახლის გალავანზე ამოხტა ის ბიჭი, „უდაბნოს ხეატიდან წამოსული, ლაშქარს ადევნებული, დამშეული და გააეებული". თუ მაშინ უმწეო გოგოს გატიტლეებას მოითხოედა ახლა მღედელს უკეიროდა, ანაფორა გაიხადეო. „ბიჭის თეალებში კელაე დაეინახე ის გატანჯული და დამშეული ენება". ზოსიმემ ამჯერად „ხელი გამოიღო" და თაეხედ ბიჭს სილა გააწნა. ბიჭის სახით მთელმა სოფელმა უკან დაიხია. სახეზე ხელებაფარებული მღედელი ზოსიმე ელის გაცოფებული სოფლის შურისძიებას, თანეე „შიში არფრისა მქონდა, მე აღარ ეიცოდი, რა იყო შიში. საკუთარი თაეის გარდა უკეე აღარაეისა მეშინოდა და ახლაც მხოლოდ

ჩემი თავისა შემეშინდა". ზოსიმემ იცის, რომ მან ბიჭის თვალებში „ბოროტისაკენ მიდრეკილ ენერგიას გაარტყა". სოფელი ვერ ითმენდა, რომ ეიღაცა, ამ შემთხვევაში მღედელი, „ყველას წინააღმდეგ ფიქრს ბედავდა". სოფელს სატანა დაჰპატრონებოდა და ხეჩინას ხელით ბოროტებას ამრავლებდა. ამიტომაც იყო, რომ სოფელს ეშინოდა ფიქრისა, მის ნაცვლად კითხულს უნდა ეფიქრა, მაგრამ კითხულსაც ეშინოდა. ეშინოდა ამ თავზეხელაღებული სოფლისა, რომელიც ცოდვას ცოდვაზე ამრავლებდა. სოფელი საკუთარ შიშს სხვათა დალაშქვრითა და აწიოკებით ორგუნავდა, მაგრამ ის მაინც აქვე იყო, დაარწყოდა და უნდობლობასა და სიძულვილს თესავდა.

სოფლის შიშით კითხულმა კარგად დაცული კოშკი ააგებინა, მაგრამ შიშმა აქაც შემოაღწია, ციდან ჩამოვარდნილი, არსაიდან მოსული ხირჩლა მის გარშემო „ერთგულების სახელით წრეს აეიწროებდა. ერთ დღეს კითხულს ცოლმა გაუბედა და უთხრა: „მე მეშინია მაგ კაცისა... ხირჩლაა თუ ეიღაცა". თუმცა, ეს გაბედული გამხელა ქალს თვითმკელელობად დაუჯდა. შიშმა სოფელში მოღალატე გააჩინა, მოღალატეს კი დამნაშავეთა ძიება და მათი დასჯა მოჰყვა. ასე დასაჯეს სოფელში და ჩაკოლეს უდანაშაულო ახალგაზრდები, რომელთაგან ერთ-ერთის დამარხვას ვერ ბედავდა მოხუცი და უკვირს ზოსიმეს: „ნუთუ შიში თრგუნავს ადამიანს, დაგვაკნინებს, გაგვაცამტვერებს და არარობად გვაქცევს? რატომ ვერ ჯაბანის სიკედილის შიშს არარაობად ქცევის შიში?". კითხულ გიორგი ბალიაურს „ჯიუტად არ სურდა ხირჩლას სულში სადღაც ხესკნელიდან მოსული სატანა დაენახა", რადგან იგი გველდში ედგა და ხელს უწყობდა, შიშით ემართა სოფელი. ხოლო როდესაც ხირჩლა თვით კითხულს აუმხედრდა, გვიან იყო. „მოხუცი კითხული უკვე ზედმეტი გახდა და სწორედ ზედმეტი კაცის ჩამოშორების დღე დადმდგარიყო: ეს დღე დიდი ხანი მზადდებოდა, ან სწორედ იმ დღიდან, რა დღესაც ეს კაცი არსაიდან აქ ჩამოსახლდა, ან უფრო ადრეც, როცა ხირჩლას სულსა და ხორცში მანამდე უთვალავ სულსა და ხორცში გამოელილი და გამოწრთობილი სატანა ჩასახლდა: სატანა არ ისვენებდა, ბორგავდა, ძალას იკრებდა". და სწორედ იგი აქცევს ხალხს ბრბოდ, რომელიც მზადაა, ცხოველური ინსტინქტით შეაყროპილმა, დაგლიჯოს, დაფლითოს და გაანადგუროს ყოველივე, რაც მის ბნელ განზრახვას წინ გადაეღობება. ბრბოდ გადაქცეულმა ხალხმა კითხულის შიში დაკარგა. თუ აქამდე მრავალსახოვანი სოფლისთვის მუდმივი მხოლოდ შიში იყო, ახლა ეითარება შეიცვალა. შიშმა თვითონ კითხული შეიპყრო და მიხედა: „ადამიანებს თურმე მარტო სიყვარული კი არ აახლოვებდა, არამედ სიძულვილიც. ამ სიძულვილით იყო დაახლოებული ხირჩლასითანც". მის წინააღმდეგ შემართულმა სოფელმა ქვები დაყარა. რა მოხდა? ზოსიმე ფიქრობს. რომ „მაშინ, ალბათ, მე და ჩემი მეგობარიც სოფელი ეიყავით და სოფელს საკუთარი თავისა შეეშინდა". სოფელმა კითხული გასწირა, სოფელმა ხირჩლა ირჩია, მაგრამ ყმაწვილ გიორგი ბალიაურის ტყვიამ მას სიცოცხლე მოუსწრაფა. იმ ადგილზე, სადაც ხირჩლა მოკვდა, „ნახშირსა და ნაცარში, განგმირული გვამის ნაცვლად ერთი ნაბდისძველა ეგდო... ხირჩლა თითქოს არცა ყოფილა. და თითქოს მის ნაცვლად სატანა დაძრწოდა აჩრდილივით და იქაურობას თავის ნებაზე დაატარებდა, თითქოს არც სახე ჰქონდა, არც ფერი, არც წარსული, არც მომავალი, ეს არსაითგან მოსული აჩრდილი ისე გაქრა, როგორც მოვიდა". ყამმა თითქოს სოფელი განწმინდა. კითხული კი სიკვდილის შესახვედრად გაემართა,

ზოსიმე მღედელი, როგორც სინათლის სიმბოლო, ერთადერთია, სოფლისგან გამორჩეული და განმარტოებული. მას ზეციური დაცვა სჭირდება და ამჯერად მოეელინება კიდეეაც წმ. გიორგი ყმაწვილი გიორგი ბალიაურის სახით. ამიტომაც არის, რომ „გიორგი ბალიაური და ზოსიმე მღედელი დღესაც მიდიან წუთისოფლის გზაზე, დღესაც ეძებენ ერთმანეთს და ვერ უპოვიათ. ხირჩლა სადღაც არის მიმალული და არავინ უწყის, ხვალ რომელ სოფელში გამოჩნდება, ან ვის სულში ჩასახლდება...".

ეს არის მარადგანახლებადი წარსული, მითოლოგიური ციკლური დრო. წარსული, მწერლის აზრით, „მიწაში იმარხება, მაგრამ ჩვენ ამ მიწაზე ვცხოვრობთ და მიწიდან გვესმის ყრუ გუგუნი... ეს წარსული გუგუნებს და თავის თავს გვახსენებს". ადამიანებს არ უნდა ეშინოდეთ ამ გუგუნისა, რადგან ის ერთადერთია, რომელიც მათ არსებობას ამართლებს და აზრს ანიჭებს.

Maya Jaliashvili

Phenomenon of Fear

(According to the novel by Tamaz Bibiluri „The time of leader")

The fear is the most powerful impulse, that makes to move the personages in the novel by Tamaz Bibiluri „The time for leader". There is shown in this assay the assence of phenomenon of fear and it`s article forms.

იზა დობორჯგინიძე, მანანა იამანიძე

ვიქტორ ნოზაძის ერთი უცნობი ისტორიული ნაწარმოების შესახებ

„ჯაკადრე მეცა უნდომან და გლახაკმან ამან აღწერად მისთვის ძალისაებრ ჩემისა...“ – მეთერთმეტე საუკუნის უცნობი მწერლის ამ სიტყვებით იწყებს ქართული ემიგრანტული მწერლობის ბრწყინვალე წარმომადგენელი ვიქტორ ნოზაძე თავის ერცელ ისტორიულ თხზულებას „გარდასულნი საქმენი და ამბავნი“, რომელიც ეძღვნება თავისუფლებისათვის დალუპულთა ხსოვნას. თვითეული ქართველის მოვალეობაა იცოდეს ქვეყნის ისტორია, ხოლო უცხოეთში გადახვეწილ ქართველობას გარკვეული წარმოდგენა მაინც უნდა ჰქონდეს ქართველი ერის თაეგადასავალზე. როგორც ავტორი გვეუბნება, მაშინდელ ევროპაში არ არსებობდა „სახელმძღვანელო ქართველი ერის ისტორიისათვის“ და ამდენად ავტორის მიზანი, ხელი მოეკიდა ამ მეტად საჭირო და საპასუხისმგებლო საქმისათვის, გამართლებულია. „წინამდებარე შრომის დამწერი გაეკადნიერდით და ქართველი ერის წარსულის საქმეთა და ამბაეთა აღწერა გაებედეთ. ძნელია უცხოეთში საქართველოს ისტორიის დაწერა მასალათა მოუპოვებლობის გამო, გარნა ჩვენ შეეცადეთ შესაძლებლობების ფარგლებში ჩვენს მიერ დასახული მიზანი გაგეგნამდვილებინა“, – ამბობს ვიქტორ ნოზაძე და შესაეაში, რომელსაც იგი „უწყებულებას“ უოდებს, ვრცლად შეეხება ნაშრომის დაწერის მიზანს – უცხოეთში მცხოვრებ ყველა ქართველს ხელთ ჰქონოდა წიგნი საქართველოს წარსული ცხოვრებისა და ისტორიის შესახებ.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნაშრომი დათარიღებულია 1948 წლით, შეიძლება ითქვას მომზადებულია გამოსაქვეყნებლად, მაგრამ ჩვენთვის უცნობ გარემოებათა გამო იგი დღემდე არ გამოქვეყნებულა.

ეუბრუნდებით „უწყებულებას“ და მოგვაქვს, ჩვენის აზრით, მეტად ყურადსაღები ციტატა: „ჟამთა სიაეთა გამო ქართველ ერს უცხოეთში ნაკლებად იცნობენ, ვინაიდან 117 წლის განმავლობაში პოლიტიკურ–გეოგრაფიული რუკიდან იგი ამოშლილი იყო; სამი წლის საქართველოს დამოუკიდებლობა ძლიერ მოკლე დრო იყო ჩვენი ქვეყნის გასაცნობად, ხოლო ამჟამად საბჭოთა კაეშირში მყოფ ყველა ერსა და მხარეს ხშირად რუსეთად სთვლიან. ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებში შეხვედრილი ქართველობა ყოველთვის შეეჩეხება საკითხს – ვინა ბრძანდებით, რა ერის შვილი, რას წარმოადგენთ?!“ (გვ. 8). ვფიქრობთ, ეს კითხვა ახლაც აქტუალურად ჟღერს, რამეთუ დღეეანდელმა გართულებულმა ყოფამ დაგვაეწყა ჩვენი წინააღმდეგობებით აღსავსე ისტორია, და მისი შეხსენების გარდუვალობის წინაშე დაგვაყენა. ვფიქრობთ, წინამდებარე ნაშრომის გამოქვეყნებით მკითხველი ერთხელ კიდევ გაიხსენებს თუ საიდან მოვდივართ, და იქნებ ამ კითხვაზე პასუხმა, თუ რანი ვართ დღეს შეგვძინოს, ერთის მხრივ, გარკვეული სიამაყის გრძნობა, ხოლო, მეორეს მხრივ, ჩაგვაფიქროს ურთიერთგანდგომილობის იმ დამღუპველ თვისებაზე, რომელიც ცალსახად გასდევს ჩვენს ისტორიას და ასეთი თვალსაჩინოა დღესაც.

„ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერი, თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივიწყებს... ერად სახსენებელი არ არის იგი, რომელსაც ღმერთი გასწყრომია და თავისი ისტორია არ ახსოვს“,– ილია ჭავჭავაძის ეს ცნობილი ნათქვამი და ასევ სხვა ქართველ მოღვაწეთა მოსაზრებანი ამ საკითხის შესახებ, რომლებიც მოტანილია ნაშრომის დასაწყისში, სრულიად ესადაგება წინამდებარე ნაშრომის მიზანს და ავტორის შეხედულება–გაწყობილებას.

ვ. ნოზაძე თავისი ბუნებით, სულით, ხასიათით საქართველოს შვილი და ჭეშმარიტი პატრიოტია და ეს ნაშრომიც სამშობლოსადმი მოჭარბებული სიყვარულითაა შექმნილი. მწერალი ცდილობს ისე აღწეროს ისტორიული ფაქტები თუ მოვლენები, რომ შესაბამისი ემოციები გამოიწვიოს მკითხველში, ანუ მას უბიძგებს ყოველი მოვლენის ხილვისა და განცდისაკენ. კონკრეტულ ისტორიულ მონაკვეთზე საუბრისას მწერალს თითქოსდა მიზნად აქვს დასახული ისე გააცოცხლოს ისტორიული პირები და ფაქტები, რომ მკითხველი არ დარჩეს გულგრილი მათ მიმართ და გამოიტანოს შესაბამისი დასკვნები. ნაშრომი საინტერესოდ იკითხება და გამდიდრებულია ქართველ და უცხოელ ისტორიკოსთა მოსაზრებებით. ნაშრომის ზერელე გადათვალიერების შემთხვევაშიც კი თვალში საცემია „საქართველოს შესახებ უცხოელ დამწერთა ხშირი დასახელება“. როგორც ავტორი ვ. ნოზაძე ამბობს, მან განგებ აირჩია ეს გზა იმ მოტივით, რომ „მათი აზრის მოტანა ქართველი ერის მიერ შექმნილ ღირებულებათა უცხოელთათვის გასაცნობად უფრო მნიშვნელოვანია, ვინემ ჩვენი თქმა... გარდახვეწილობის დუხჭირ პირობებში უკე-

თესის დამუშავება ვერ მოეახერხებეთ... უსახლკარობაში ცარიელ ადგილზე მცირე სახლაკის დადგმაც დასაწუნი და დასაძრახი არაა" (გვ. 9), აგრძელებს აეტორი, ხოლო ერთგან კიდევ უფრო გულწრფელად გვიმჟღავნებს იგი „გაებედე და დავწერეო". ჩვენი აზრით, ეს სიტყვები მხოლოდ მის განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობაზე და მოკრძალებულობაზე მიუთითებს. კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ ნაწარმოები სულმოუთქმელად იკითხება და დაწერილია მოვლენათა ძიების, კვლევის, ფაქტების ჩრხეკისა და შეფასების ნოზაძისეული მანერით. თუმცა აეტორი თავს იზღვევს „ისტორიული ფაქტების სიზუსტეზე არ ვაგებ პასუხსო".

ვ. ნოზაძის ნაშრომი „გარდასულნი საქმენი და ამბავნი" ინახება ემიგრანტული ლიტერატურის მუზეუმში და შედგება ოთხი წიგნისაგან: წიგნი პირველი „ძველი და ახალი საქართველო" მოიცავს მანქანაზე ნაბეჭდ 212 გვერდს და მასში მოცემულია საქართველოს ისტორიის მიმოხილვა დასაბამიდან დამოუკიდებლობის გამოცხადებამდე (1918 წ.). მეორე წიგნი შეეხება საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ წყობასა და სამეურნეო ცხოვრებას, მანქანაზე ნაბეჭდი 150 გვერდი. წიგნი მესამე ეძღვნება „საქართველოს კულტურას". საჭიროდ ჩავთვალეთ, აქვე მოგვეტანა აეტორის განმარტება ამ საკითხთან დაკავშირებით: „ჩვენს მიერ შედგენილი ქრთველი ერის თავგადასავალი მხოლოდ ზოგადი ისტორიაა, მაგრამ ამასთანავე ქართული კულტურის საკითხთა დართვითაც. ყველაზე უფრო საჭირო ჩვენთვის სწორედ კულტურის ისტორიაა... ამ თვალსაზრისით ჩვენ შევეცადეთ ქართული კულტურის წარსული ამომწურავად, ოღონდ ზოგადად მოგვეწოდებინა" (გვ. 9). მეოთხე წიგნში აღწერილია აეტორის დაკვირვებანი ქართულ მოდგმასა და ხასიათზე.

ჩვენ ამ წერილში მიმოვიხილავთ პირველ წიგნს „ძველი და ახალი საქართველო", რომელიც შედგება ხუთი კარისაგან და რომლებიც, თავის მხრივ, დაყოფილია თავებად. პირველი თავი ეძღვნება ქვეყნის სახელის — საქართველო-ისტორიულ წარმომავლობას; ვ. ნოზაძე განიხილავს მას სხვადასხვა ხანაში სხვადასხვა წყაროების მიხედვით და გამოაქვს დასკვნა, რომ „სახელი საქართველო წარმოშობილია სახელისაგან ქართლი... ამ სახელს უფრო რასიულ-კულტურული, ვინემ პოლიტიკური საფუძველი აქვს" (გვ.12). შემდგომ აეტორს მოტანილი აქვს ამ სახელწოდების (საქართველო) თარგმანები უცხო ენაზე და განიხილავს საკითხს, „როგორ გაჩნდა სახელი გეორგია". მოხმობილია ნ. მარის, მელიქსეთ-ბეგის და ძველ ბერძენთა მოსაზრებანი და გამოტანილია დასკვნა, რომ როცა ელინებმა პირველად ქართველები გაიცნეს, ისინი უკვე მიწათმოქმედნი იყვნენ და ამიტომ მათ ქვეყანას ბერძნებმა „გეორგია" დაარქვეს.

ნაშრომის მეორე თავში „საქართველოს მიწა-წყალი" სამშობლო ქვეყანას მონატრებული აეტორი მოჭარბებული სიყვარულით აღწერს „ბუნება-ჰაეის სიჭრელით დაჯილდოებულ ამ პაწია ადგილს", „საქართველოს ბუნების აღწერა ძნელია. თვითონ უნდა იხილოთ იგი, განიცადოთ იგი და საკუთარი პოეტური სულით აითვისოთ იგი. ჩემთვის საქართველო ბიბლიაა ანუ ფერად-ფეროვანი, ვით ღვთიური ხელოვნების ხალიჩა" (გვ. 17),– ამბობს აეტორი და არ იშურებს შესაბამის ეპითეტებს, რათა აღწეროს მშობლიური ქვეყნის ბუნება.

ნაშრომის ეს ნაწილი დატვირთულია ემოციურად, რასაც კიდევ უფრო აძლიერებს ციტატები ჩვენი დიდი მგოსნების რაფიელ ერისთავის, ვაჟას, გალაკტიონის და სხვათა ლექსებიდან. იქვეა განხილული შესაბამისი ადგილი ინგლისელი ვ.ე.ალენის 1932 წელს ლონდონში გამოცემული წიგნიდან „The History of Georgian People", რომელშიც იგი ამბობს, რომ „საქართველო არის ნაზი ყვითელი ოქროს ფერი... რომელიც ნაწილობრივ მზისგან მოდის და ნაწილობრივ მიწისაგან" (გვ. 16). ვ. ალენის ზემოთ დასახელებულ ნაშრომს აეტორი ხშირად მიმართავს საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა პერიოდების განხილვისას. აღსანიშნავია, რომ საქართველოს გოგრაფიული მდებარეობის დეტალური აღწერილობა, რაც ასე შესამჩნევია, ჩვენის აზრით, გამოწვეულია იმ მიზეზით, რათა ნაკლებად გაცნობიერებულ ევროპელ მკითხველს სრული წარმოდგენა შეექმნას ქვეყნის ბუნებისა და გეოგრაფიული მდებარეობის შესახებ. იგი საკმაო ადგილს უთმობს საქართველოს ულამაზესი და განუმეორებელი ბუნების აღწერას, რათა მეტი დამაჯერებლობა შესძინოს ქვემოთ ციტატაში გამოთქმულ მისივე მოსაზრებას: „ამიტომ არის ქართველი ადამიანი თავისი ნებით საქართველოს არა სტოვებს, ან თუ დასტოვებს მხოლოდ დროებით. იგი მას ყოველთვის მიუბრუნდება. ქართული მიწის სუნი მას უკან ეძახის".

ქართველი ერის ისტორიას ანუ მის „თავგადასავალს" აეტორი ვ. ნოზაძე იწყებს უძველესი დროიდან, პირველ რიგში მიმართავს ასირიულ წყაროებს და აღნიშნავს, რომ მე-13-14 საუკუნეებში ქრისტეს წინ ასირიელები მოიხსენიებენ ქართველ ტომებს ძლიერ და მეომარ ხალხად. აეტორი უბედ მოიშველიებს ჰეროდოტეს, სტრაბონის, ქსენოფონტის და სხვათა ცნობებს საქართველოს სახელმწიფოებრივ-კულტურული ცხოვრების შესახებ და ასკვნის, რომ მეოთხე საუკუნეში ქრისტეს წინ უკვე არსებობენ ქართული სახელმწიფოებრივი ერთეულნი, ხოლო მესამე საუკუნეში ჩვენ უკვე ეხედავთ

აღმოსავლეთში ქართულ სახელმწიფოს – იბერია, და დასავლეთში, შავი ზღვის სანაპიროზე, მეორე ქართულ სახელმწიფოს – კოლხიდა. იბერიის პირველ მეფედ დასახელებულია „ნახევრად ლეგენდარული“ მეფე ფარნაოზი. ამის შემდეგ აღწერილია რომაელთა და სპარსელთა დაინტერესება კავკასიის მიმართ და რომ „იბერიამ და კოლხიდამ, რომის მფარველობა აღიარა“ და მოხმობილია საინტერესო ცნობა პირველი ქართველი მეფე-ქალის ფილოდორეს შესახებ, რომელიც კოლხეთში მეფობდა პირველ საუკუნეში, „როცა კოლხეთი იმჟამად დიდი სახელმწიფო იყო და მას ეკუთვნოდა ქალაქი ტრაპიზონი და მისი მხარე“.

ვ. ნოზაძე ერცლად განიხილავს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების საკითხს და აღნიშნავს, რომ ეს ახალი რელიგია მას სპარსელებისაგან განასხვავებდა და „მის გავრცელებას ქართველ ტომთა შორის თავიდანვე ეროვნული თავისებურების გამოხატვისა და ეროვნული ვინაობის დადგინების მნიშვნელობა ჰქონდა“ (გვ. 25). ამ აზრის გასამყარებლად იგი მოიშველიებს გერმანელი ავტორის ო.გ. ფონ ვეზენდონკის სიტყვებსაც, „საქართველოში ქრისტიანობის პირველ რიგში დაყენება სპარსთა წინააღმდეგ საკუთარი ეროვნულობის დამტკიცებას ნიშნავდაო“ (გვ. 25). მოცილე სახელმწიფოების (სპარსეთი - ბიზანტია) მიერ შევიწროებული, „ორ წყალშუა“ მყოფი ქართველობის ერთადერთი ნატერა და მისწრაფება პოლიტიკური დამოუკიდებლობა და თავისუფლება იყო და ამ კუთხით ქრისტიანული რელი გია, შეიძლება ითქვას, ერთადერთ დასაყრდენ ძალად გვეელინება. აღნიშნულ თავში ერცლადაა წარმოდგენილი ქართველთა ისტორია ვიდრე მე-8-9 საუკუნემდე, ხოლო ნაშრომის შემდეგი თავი ეძღვნება „ბაგრატიონთა საქართველო“-ს. ვ. ნოზაძე განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდება და კავკასიის უდიდეს პოლიტიკოსთა შორის გამოყოფს დავით კურაპალატის პიროვნებას და მის მოღვაწეობას. ნაშრომში ხაზგასმითაა მოცემული მთლიანი კავკასიური სახელმწიფოს შექმნის მიზანიც.„ესაა, პირველად ყოვლისა, სხვადასხვა ქართულ მიწა-წყალთა ერთ თაიგულში შეკრებისკენ სწრაფვა, ისიც პანკავკასიური იერით მოსილი. ეს პოლიტიკური მოძრაობა, საიდანაც აფხაზურ-ქართული მონარქია წარმოიშვა გადაბმულია თვით დავით კურაპალატის პიროვნებასთან“ (გვ. 30).

ჩვენი დაკვირვებით, ნაშრომში შეინიშნება ავტორის განსაკუთრებული დაინტერესება და აღტაცებაც კი უდიდესი ქართველი ისტორიული პიროვნებების მიმართ და შესაბამისად, დეტალურადაა აღწერილი ის ზანა, რომელშიც მათ უხდებოდთ მოღვაწეობა. ეფიქრობთ, სკითხისადმი ასეთი მიდგომით მან მოახერხა მკითხველისთვის გაეხდო საკუთარი სიმპათიები მათ მიმართ. კერძოდ, დ. აღმაშენებლის პოლიტიკური მოღვაწეობის ერცელი მიმოხილვის შემდეგ, ავტორი იძლევა მის ამგვარ დახასიათებას: „უდიდესი ქართული ნებისყოფის პოლიტიკოსი, დიდი მხედარი და დიდი დიპლომატი, რომელმაც მახვილი გონება და ძლიერი უნარი გამოიჩინა სამეფოს განსამტკიცებლად, გასაძლიერებლად და გასაფართოებლად“ (გვ. 39). ავტორი დაწერილებით ლაპარაკობს დ. აღმაშენებლის ღვაწლზე, რომელმაც დასრულა საქართველოს გაერთიანება და საფუძველი ჩაუყარა ქართულ-კავკასიურ სამეფოს, მისი პოლიტიკა იყო „პირმტკიცე, ერთზრახვა, ერთნება და მას არ დაუზოგია ძალი და ღონე, ფიზიკური და ნივთიერი საშუალებანი საქართველოს გაერთიანებისა და განმტკიცებისათვის და მან დიდ ბრძოლათა შედეგად თავის სანუკვარ მიზანს მიაღწია – მარტოდ მკვიდრობას ქვეყანასა ზედა“ (გვ. 40).

დავით აღმაშენებლის მაღალ-სახელმწიფოებრივმა პოლიტიკამ თავის ბრწყინვალე განვითარებას თამარ მეფის ხანაში მიაღწია. ეს დიდი ისტორიული მოვლენა მოხდა თამარის გამეფების პირველ ხანაში. ავტორი დიდი მოწიწებითა და ყურადღებით ჩერდება ყოველ ისტორიულ მომენტზე ამ პერიოდისა და აღნიშნავს, რომ „თამარს ისტორია და ქართველი ერი მეფეს უწოდებს და ამით ამ დიდი პიროვნების განსაკუთრებული ღირსებანი აღინიშნება. თამარ არ იყო უბრალოდ დედოფალი, არამედ მეფე- თანასწორი თავისი მეფობით მამაკაც-მეფისა და ზშირად მასზე აღზევებულიც“ (გვ. 40). ავტორმა კარგად დაინახა, რომ თამარ მეფე იყო ქართული სახელმწიფოებრიობის განსახიერება, მისი დიდებისა და უმაღლესი კულტურის გამოხატულება, სახელმწიფო იდეის სიმბოლო და გაღმერთებული პიროვნება. თამარ მეფის დროს სრულად გაიშალა ქართველი ერის პოლიტიკური და კულტურული ძალა, იგი გადაიქცა კავკასიურ სამეფოდ, გასცილდა კავკასიის საზღვრებს და ახლო აღმოსავლეთის დიდი სახელმწიფო გახდა. თამარის მეფობის ხანაში ქართველი მხედრობა მთელ დასავლეთ აზიაში უკვე სახელგანთქმული იყო თავისი ძლიერებით. საქართველოს კავკასიურმა პოლიტიკამ სრული განხორციელება ჰპოვა, იგი შეიქმნა კავკასიურ სამეფოდ, იმპერიად. ქართველ მეფეთა ეს კავკასიური პოლიტიკა თვით კავკასიის დაცვის ინტერესების ნაყოფია. „თუ ქართველ მეფეთა საგარეო პოლიტიკას იმპერიალისტური დარქმევა,- აგრძელებს ავტორი, ყველ შემთხვევაში იგი იყო კონსტრუქტიული იმპერიალიზმი, აღმაშენებლობითი“ (გვ. 54).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ვ. ნოზაძე აღტაცებას ვერ ფარავს და არ იშურებს შესაბამის ეპითეტებს, როდესაც შეეხება საქართველოს ისტორიის ამ ბრწყინვალე პიროვნებებს და მათ ნამოღვაწარს.

რამდენადაც იგი ამ შემთხვევაში აღფრთოვანებულია, შემდგომში, როდესაც იგი განიხილავს საქართველოს რღვევის პროცესებს, უკვე დაუფარავი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ მე-15 საუკუნის დასასრულს და მე-16 საუკუნის დასაწყისში დასრულდა საქართველოს სამეფოს ისტორია. „საქართველოს სამეფო, თავისი კავკასიური სახით, გარდაიცვალა და სამუდამოდ ჩაესვენა ისტორიულრ საფლავში". აქედან იწყება ქართულ სამთავროთა ისტორია და ავტორის ძიება იპოეს მთავარი მიზეზი ერთიანი საქართველოს რღვევისა. ვ. ნოზაძე ითვალისწინებს რა უამრავ გარემე მტერთა დაინტერესებას ჩვენი ქვეყნის მიმართ და მათ მიერ წარმოებულ დამპყრობლურ პოლიტიკას, მას მაინც რღვევის ძირითად მიზეზად ქრთველი კაცის „ურთიერთგანდგომილობის" თვისება მიაჩნია. „გარემე მტერთა განუწყვეტელი თავდასხმა-შემოსევანი და ქართულ შინაურ საქმეებში მათი მუდმივი ჩარევა, ქართველ ფეოდალთა გამოყენება მათ მიერ მათი მიზნის – საქართველოს მთლიანობის დასაქცევად – აი, ის სინამდვილე, რომელმაც მოსპო და დამარხა საქართველოს სამეფო" (გვ. 63). ქართველთათვის დამახასიათებელი ეს მავნე თვისება – ურთიერთ-შუღლი და განდგომილობა – მეტად თვალსაჩინოა ნაშრომის იმ ნაწილში, სადაც ავტორი ცალ-ცალკე განიხილავს ბაგრატიონთა სამეფოებს.

ერეკლე მეორის მოღვაწეობით იწყება სრულიად ახალი პოლიტიკა ქართულ სახელმწიფოებრივ ისტორიაში. ავტორი ფართოდ მიმოიხილავს ამ პერიოდს და ერეკლე მეორის ძალისხმევას ქვეყნის გადარჩენისთვის; მუხლობრივად განიხილავს „საკავშირო აღთქმას", რომლის მიზანი იყო – საქართველოს მთლიანობა და რუსეთის მფარველობა. ავტორი სინანულით აღნიშნავს, რომ ეს ნაბიჯიც დაგვიანებული იყო. ისტორიულად „ბედი ყოველთა იქერიელთა გადაწყვეტილი იყო. მოვიდა რუსეთი და აღგვაა ყოველი სამეფო ქართული".

ნაშრომის შემდგომ თავში – „ბაგრატიონთა გვარი" მოცემულია ბაგრატიონ მწერალთა და მეცნიერთა ჩამონათვალი და აღნიშნულია ის უდიდესი ღვაწლი, რომელიც ამ გვარმა შეიტანა ქართულ კულტურაში. „ქართული წიგნი იყო ერთი იმ ფუძეთაგანი, რომელიც დაედო ქართული ეროვნების შექმნას,- ამბობს ავტორი, – და ბაგრატიონებმა ამაშიც დიდი მონაწილეობა მიიღეს".

როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, ვ. ნოზაძის ისტორიულ ნაშრომში „გარდასულნი საქმენი და ამბავნი" მოთხრობილია საქართველოს ისტორია 1918 წელს დამოუკიდებლობის გამოცხადებამდე. განზრახული გვაქვს ნაშრომის მეორე ნაწილს, რომელიც არანაკლებ საინტერესოა და მოიცავს საქართველოს ისტორიის მნიშვნელოვან მომენტებს, მიეუძღვნათ ცალკე წერილი. „გესურდა ქართული ისტორიის სრა-სასახლე აგეგო და მკითხველი იქ მიგეყვანა",- ამბობს ავტორი შესავალში. ჩვენი მიზანი კი იყო მკითხველში აღგეძრა ინტერესი სამშობლოს უდიდესი სიყვარულით დაწერილი ვ. ნოზაძის ამ უცნობი ისტორიული თხზულების მიმართ.

Iza Doborjginidze, Manana Iamanidze

On Viktor Nozadze's Unknown Historical Work

The work is dedicated to Viktor Nozadze's unpublished historical work "Deeds and Stories of the Past" dated in 1948.This work was aimed at the Georgian emigrants of Europe in order to introduce them with the historical adventure of the nation. The authors of the article introduce the readers with the structure, consistent parts, main problems of the work; they also deal with the issues connected with publishing.

ნათელა ჩიტაური

ვიქტორ ნოზაძის ეპისტოლური მემკვიდრეობიდან

ცნობილია, რომ ეპისტოლური მემკვიდრეობა მწერლობის, შემოქმედებითი პროცესის განსაკუთრებული სფეროა. იმდენად პირადული, ინტიმური სამყაროა, რომ მისი სამზეოზე გამოტანა, გამოქვეყნება ზოგჯერ მართებულად არც მიიჩნეოდა. თუმცა გასაგები მიზეზების გამო პირადი ბარათი, სულ მცირე ჩანაწერიც კი ყოველთვის უფრო მეტად იზიდავს მკითხველს, ვიდრე მისი რომელიმე ცნობილი ნაწარმოები. პირადი წერილები აქრობს წლებს, ჩვენ თვალწინ წარმოადგენს ავტორის ბუნებრივ, შეუფერავ სახეს, რადგან მასში ფიქსირებულია წამიერი განწყობილებანი, უეცრად დაბადებული აზრები. ესაა ემოციური მხარე, მაგრამ ეპისტოლურ მემკვიდრეობას ხომ უდიდესი პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. იგი უნიკალური დოკუმენტური მასალაა, რომელიც გეაცნობს ეპოქას. ეს ინტიმური დიალოგები გვიმხელს და გვიზუსტებს პიროვნების ცხოვრებისა და შემოქმედების უცნობ დეტალებს. ერთი სიტყვით, სრულად წარმოაჩენს მოღვაწის შემოქმედებით პროცესს, მის ბიოგრაფიას. თუმცა, ცხადია, პირადი წერილები მათი სუბიექტურობის გამო კრიტიკულ მიდგომასაც საჭიროებს.

ეპისტოლურ მემკვიდრეობაზე მსჯელობა შორს წაგვიყვანს, ამჯერად მხოლოდ ის გვინდა ვთქვათ, რომ პირადი მიმოწერა და მისი თავისებურებანი განუზომელ დატვირთვას იძენს XX საუკუნის ემიგრანტულ სამყაროსთან მიმართებაში, რადგან ეს სამყარო ხომ აქამდე იძულებით უცნობად, უცხოდ იყო ქცეული ქართველი საზოგადოებისათვის. იგი დღესდღეობით ნელ-ნელა გვიბრუნდება, გვეთვისება.

ცნობილია, რომ ბატონმა გურამ შარაძემ ემიგრანტ მოღვაწეთა მემკვიდრეობას თავი მოუყარა მისსავე დაარსებულ ქართული ემიგრაციის მუზეუმში. მასალა ძალიან დიდია, საკვლევი – ბევრი და საინტერესო. ამ უნიკალურ ჟურნალ-გაზეთებს, წიგნებს, ფოტოებსა და ხელნაწერ ტომებს შორის ფასდაუდებელ საუნჯედ შეიძლება მიეიჩნიოთ ემიგრანტ მოღვაწეთა არქივების ეპისტოლური ნაწილი.

ვიქტორ ნოზაძეს ქართველი მკითხველისა და საზოგადოების წინაშე წარდგენა არ სჭირდება. ამ დიდი ემიგრანტი მწერლის, მეცნიერის, რუსთველოლოგის ეპისტოლური მემკვიდრეობა რამდენიმე ტომს მოიცავს. ამჯერად ვისაუბრებთ მისადმი მიწერილი წერილების შესახებ.

ცნობილია ვიქტორ ნოზაძის მოუსვენარი, შრომითა და მამულიშვილური თაყვანწირვით აღსავსე ცხოვრება. მან ხომ 1921 წლამდე დატოვა საქართველო: 26 წლის ვიქტორი დამოუკიდებელი საქართველოს მთავრობამ 1918 წელს სხვა 70 ახალგაზრდასთან ერთად საზღვარგარეთ (ევროპად, ლონდონში) სწავლის გასაგრძელებლად გააგზავნა, შემდეგ სად არ ატარა ბედმა. მალე იძულებული გახდა გერმანიაში გადასულიყო. 1944 წელს ბერლინში გამოდიოდა ქართული ფაშისტური ორგანიზაციის „ქართული ეროვნული კომიტეტის" პერიოდული გამოცემა „ქართველი ერი." ვიქტორ ნოზაძემაც ჩაიცვა ფაშისტური ფარაჯა; როგორც ბევრ ქართველ ემიგრანტს, მასაც იმედი მიეცა, გერმანელთა დახმარებით ეგებ საქართველოს დამოუკიდებლობა აღდგენილიყო, ამ ჟურნალსაც სათავეში ჩაუდგა. შემდეგ ევროპიდან ამერიკაში გაემგზავრა, ჰიტლერთან თანამშრომლობის პასუხისმგებლობას გაექცა, სამხრეთ ამერიკიდან გადაიდგა ჯერ ესპანეთში (1960 წ.), ხოლო 1963 წელს საბოლოოდ დაბრუნდა საფრანგეთში. აქვე გარდაიცვალა 1975 წელს. დაკრძალულია ლევილის სასაფლაოზე. ისიც ცნობილია, რომ ვიქტორ ნოზაძე რედაქტორობდა ჟურნალ-გაზეთებს: „ორნატი," „კავკასიონი," „თეთრი გიორგი," „ქართლოსი," „მამული."

ასე რომ, ვიქტორ ნოზაძის პირადული, საქმიანი, შემოქმედებითი კონტაქტები მეტად მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი იყო. ამდენად არ არის გასაკვირი მისადმი მიწერილი ბარათების სიმრავლე. პირადი წერილების ავტორები არიან დღევანდელი საზოგადოებისათვის როგორც ცნობილი, ასევე უცნობი პიროვნებები. ამ ბარათებს, ზოგჯერ მთლად ფერშეცვლილ ფურცლებს ხელს აწერენ ნოე ჟორდანია, კარლო ჩხეიძე, ევგენი გეგეჭკორი, ილია ქუჭუხიძე, გივი კობახიძე, მიხეილ კედია, მიხეილ კვალიაშვილი, აკაკი კვალიაშვილი, პაულე კვარაცხელია, სანდრო კორძაია და სხვები.

წერილების თემატიკა მრავალფეროვანია. ეს არის არა მხოლოდ საქმიანი მიმოწერის ნაწილი, არამედ ბარათებს ავტორები ანდობენ ძალიან ბევრ პირადულ განცდას, საკუთარ გულისტკივილს, ყოფითი, ოჯახური ცხოვრების უმცირეს დეტალებსაც კი. თანაც კელაე და კელაე გავიხსენოთ, რომ ეს „სამანს იქით" დარჩენილთა ეპისტოლეებია, სამშობლოს მოწყვეტილი ადამიანების ხელით დაწერილი სტრიქონებია.

ერთ სტატიაში შეუძლებელია ვიქტორ ნოზაძისადმი მიწერილი პირადი ბარათების თუნდაც ზედაპირული განხილვა. ამიტომ უმჯობესად მივიჩნიეთ ისინი თემატურად დაგვეელაგებინა და ამჯერად გვემსჯელა მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის შესახებ.

I. როგორც ითქვა, ეპისტოლური მემკვიდრეობა მეტად მნიშვნელოვანია ეპოქის, ისტორიის შესასწავლად, მით უმეტეს, მისი როლი ფასდაუდებელია დღემდე ჩვენთვის გაუცხოებული XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული სამყაროს შეცნობისათვის.

როდესაც ამ ბარათებს კითხულობ, უპირველესად შეეამჩნიე ავტორთა დიდ გულისტკივილს ემიგრაციაში არსებული ურთიერთდაპირისპირებულობის გამო, გულისტკივილის საფუძველია არა მხოლოდ იმჟამინდელი მტრობა, არამედ გააზრება იმისა, რომ ეს ურთიერთქიშპობა საერთო ქართული სენია, ოდითგანვე ნიშანდობლივი და დამღუპველი ერისთვის. უცხოეთში უფრო შესამჩნევი და საწუხარი გახდა ამ შეგონებისაგან გამოწვეული გულისტკივილი.

მიხეილ კვედია (ემიგრაციაში წაიღდა 1921 წელს. „თეთრი გიორგის" წევრი, ომის დროს ქართული შტაბის ხელმძღვანელი) ეიქტორ ნოზაძეს სწერს: „მე დღესაც ყველა ვარგის ქართველების მთლიანობის მომხრე ვარ. დანაშაულად მიმაჩნია, მით უმეტეს დღეებდელ დროს ქართველობის დაყოფა იდეოლოგიურ, ჯგუფურ თუ პირად ამბიციებით გამოწვეული" (1948 წ.).

ილია კუჭუხიძის (მინდია ლაშაური ფსევდონიმი გერმანიაში მოღვაწე ქართველი ემიგრანტი, ლიტერატორ-პუბლიცისტი, ფილოსოფიის დოქტორი, რადიო „თავისუფლების" ქართული რედაქციის ერთ-ერთი დამფუძნებელი, მიუხედავად უნივერსიტეტის ქართული ენის მასწავლებელი) წერილში ეკითხულობთ: „სამწუხაროა, რომ ასეთი მიმართულება მიიღო აქ ურთიერთშორის დამოკიდებულებამ. ჩვენ ზომებს ვღებულობთ, რომ მთლიანობა შესაძლებელი დარჩეს" (1952 წ.). წერილი მიწერილი მიუხედავად სამხრეთ ამერიკაში. ამ ბარათში, როგორც ჩანს, ი. კუჭუხიძე ეწინააღმდეგება მიუხედავად სამხრეთ ამერიკაში ჩატარებული ქართული სათვისტომოს საერთო კრებაზე მომხდარი ამბებისა და „მამულში" (ვიქტორ ნოზაძის ჟურნალში) გამოქვეყნებული სტატიის შესახებ. ამ კრებაზე ი. კუჭუხიძე მომხსენებელი ყოფილა, თანამომხსენებელი – კარლო ინასარიძე. წერილიდან ჩანს, როგორ დაქსაქსულია თვითონ ეს სათვისტომო. ილია კუჭუხიძე სთხოვს ვიქტორ ნოზაძეს, მიუდგომლად გაერკვეს ყველა საკითხში: „მე, როგორც თქვენი უმცროსი კოლეგა და თანამოკალმე „ქართველ ერში", გაგიბედაეთ და გეტყოდით, რომ ეს გაუგებრობა ერთგვარ ჩრდილს მოჰფენს თქვენს გამოცემას."

სანდრო კორძაიას (გერმანიის ქართული სათვისტომოს თავმჯდომარე) წერილში (1951 წ.) გულისტკივილია გამოთქმული ვინმე „პარიზელის" სტატიის შესახებ: „საჭირო არ არის „მამულის" რედაქციაში ასეთი რამეები იბეჭდებოდეს. ჯერ, მგონი, ბოლშევიკებს არ გაუთახსირებიათ ასე ქართული ემიგრაცია, როგორც ამას პარიზელი სჩადის. გამოდის, რომ ჩვენ ყველა გესტაპოს აგენტების მოსყიდულნი ეყოფილვართ."

მაგრამ, საბედნიეროდ, როგორც ყოველთვის საქართველოს ისტორიაში, იქაც, XX საუკუნის ქართულ ემიგრანტულ სამყაროშიც, სიყვარული მეტი იყო, ვიდრე სიძულვილი. ურთიერთთანადგომა უცხოეთში უფრო სჭირდებოდათ ქართველებს. პირადი ბარათებიდან იგრძნობა ურთიერთდახმარების დიდი სურვილი. მათ ხომ ერთი დიდი სევდა – სამშობლოს მონატრების გაუსაძლისი სევდა მაინც აერთიანებდათ, „უცხოეთის ცის ქვეშ" ისე სიყვარული აძლებინებდათ. წერილების კითხვისას ზოგჯერ ცრემლიც მოგადგება თვალს; როგორ ახერხებდნენ თვითონ გაჭირვებაში მყოფი, სხვადასხვა ქვეყნებში გაბნეული ქართველი ემიგრანტები ეიქტორ ნოზაძისათვის ფულის გადაგზავნას, რათა არ შეწყვეტილიყო მისი რომელიმე ჟურნალის ან გაზეთის გამოცემა. გივი კობახიძე წერს: „ძმაო ეიქტორ! გიგზავნი ჩეკს 10 დოლარის ღირებულებისა, როცა მსუქანი ჩეკი მოგივა (ხანდახან ზედმეტი დროით ვმუშაობ), მაშინ კიდევ მოვირჩენ რაიმეს შენთვის." (წერილი მოწერილია ვაშინგტონიდან 1964 წ.). ასეთი შინაარსის სტრიქონები ამ ბარათებში ძალიან ბევრია და მათზე აღარ შევჩერდებით. მხოლოდ ერთს ვიტყვით: ცნობილია, რომ რამდენიმე ქართველი ემიგრანტი მოღვაწე ამერიკაში ჩაიღდა (ამის შესახებ შესანიშნავადაა მოთხრობილი რ. დაუშვილის წიგნში „ქართველი ბიზნესმენები და გამომგონებლები ამერიკაში"). ისინი უსახსროდ დარჩენილ ქართველ თანამოძმეებს მნიშვნელოვან დახმარებას უწევდნენ. გაეიხსენოთ ერთი ეპიზოდი თვითონ ეიქტორ ნოზაძის ბიოგრაფიიდან. ევროპიდან ამერიკაში ჩასული, ასე ეთქვათ, გაქცეული ეიქტორ ნოზაძე საშინელ გაჭირვებაში იყო. იქ მყოფმა მილიონერმა მურაბიშვილმა იმგვარად დააფინანსა ე. ნოზაძე, რომ მეცნიერს საშუალება მიეცა ჩილეში დაეწერა და გამოეცა „ეეფხისტყაოსნის" ჩხრეკანის" 3 ტომი.

პირადი ბარათებიდან ჩანს, რომ ქართველი ემიგრანტების უმრავლესობა ბევრს შრომობდა. ცდილობდნენ მატერიალური გაჭირვება დაეძლიათ, როგორც ჩანს, ემიგრანტ მოღვაწეებს გააზრებული ჰქონდათ ასევე ქართული ხასიათის ოდითგანვე ნიშანდობლივი თვისების – ღონე სულიერის და ღონე ხორციელის ერთიანობის საჭიროება და აუცილებლობა; ის ფაქტიც, რომ გაჭირვებულს და მშიერს განსაკუთრებით უცხოეთში გაუწვდელდებოდა ღირსების შენარჩუნება. ამიტომაც ყველაფერს აკეთებდნენ, ეჩვენებინათ უცხოელთათვის, რომ ისინი ღირსნი არიან დამოუკიდებელ საქართველოში ცხოვრებისა, ბედნიერებისა, სიმდიდრისა, სცემდნენ ჟურნალ-გაზეთებს, ქმნიდნენ სხვადასხვა სახის ორგანიზაციებს...

ამერიკის შეერთებულ შტატებში ქართული სათვისტომოს დამაარსებელი და შემდეგ თავმჯდომარე პაელე კვარაცხელია (1918 წელს საქართველოს მთავრობამ სახღვარგარეთ სწვალის

გასაგრძელებლად გაგზავნა. აგროკულტურის დარგში მიიღო დოქტორის ხარისხი. გარდაიცვალა ფლორიდაში 1975 წ.) ვიქტორ ნოზაძეს სწერს: „საჭიროა კავკასიოლოგიის ინსტიტუტის დაარსება, მაგრამ არა ამ გეგმით. ამისათვის არ არის ხელსაყრელი პირობები. ერთ-ერთი მიზეზი: როგორც საქართველო, ასე კავკასია, აქ ითვლება სტალინის აკვნად.. მისი შესწავლა და იქ „იერიშის" მიტანა ამერიკელებს არ სურთ."

ქართველ ემიგრანტებს ყველაზე მეტად მაინც ერთი რამ აერთიანებდათ: ანტიკომუნისტური პროპაგანდა. ამ მიზნით მათ საჭირდებოდათ რადიო და ცდილობდნენ კიდეკიც მის შექმნას. სანდრო კორძაია ვიქტორ ნოზაძეს სწერს: „უნდა შეეკრიბოთ ინტელიგენტი პირები, რომელნიც შესძლებენ როგორც ამა თუ იმ საკითხის დამუშავებას (ანტიკომუნისტური პროპაგანდის დარგში), ისე აქეთ რადიოში გადაცემის დიქცია. – უნდა შედგეს ბირთვი, რომელიც თანდათან გაიზრდება მდგომარეობის მიხედვით. მისი ზრდის მთავარი წყარო იქნება ჩვენი ქვეყანა და არა ემიგრაცია... ახლა ემიგრაციის ჯანსაღ ნაწილს ეკნება თაეისი საპატიო ადგილი ამ საქმიანობაში.. მიზანი ეროვნა: ანტიკომუნისტური პროპაგანდა. სასურველია ახალგაზრდობა, ...რასაც გწერ, ჯერ საიდუმლოა, შეეცადე, არ გახმაურდეს, სანამ საქმე არ დაწყებულა..." (1951 წ.).

იგივე სანდრო კორძაიას წერილი: „არ ვიცი, სისტემატურად ადევნებთ თუ არა თვალყურს ქართულ გადმოცემებს ამერიკიდან. აქაური ჩვენი შთაბეჭდილება, უნდა გითხრა, ვერ არის კარგი, ეტყობა გამოფიტვა, უპრინციპობა. ბევრი რამ ისეთია, რომ წითლებს ადვილად შეუძლიათ იგი გამოიყენონ სწორედ ჩვენს წინააღმდეგ. ამ ნაკლს ყველა ამჩნევს... საჭიროა მისი რადიკალური რეორგანიზაცია ..."(1952 წ.).

ცხადია, ქართველი ემიგრანტების მთავარი საზრუნაეი და საფიქრალი მაინც სამშობლო, იქ დატოვებული ახლობლები იყო. ე. ნოზაძისადმი მიწერილი ბარათებიდან იგრძნობა დიდი მონატრება ყოველიეე ქართულისა, მშობლიურ ფუსებთან დაკავშირების დიდი სურვილი. თუმცა ამ წერილებიდან ისიც ჩანს, რომ კონტაქტები საქართველოსთან ძლიერ შეზღუდული იყო. ემიგრანტები მაინც ახერხებდნენ, ზოგჯერ კონსპირაციაც იყო საჭირო. ე. ნოზაძისადმი მიწერილ ბარათებში ხშირად გვარებიც არ ფიქსირდება, გამონაკლისი შემთხვეევების გარდა.

ფრაგმენტი მიხეილ კვალიაშეილის (პოლონეთში ემიგრირებული ქართველი ოფიცერი) წერილებიდან: „ძალიან დაღლილი და დაქანცული ვარ. ძნელია ასე ცხოერება. ნინო და მაიკო სახლში მყავს, დედასთან ერთად „სულიკოს" მღერიან ურწნალები გავგზავნე საქართველოში. „კავკასიონის" ერთი ცალი გავუგზავნე ბატონ სოსო მეგრელიძეს, თან მივწერე, სახიფათო ხომ არ არის-მეთქი. სოსოს პასუხმა ძალიან დამაღონა... იქ რაღაც ხდება. ჩემმა დამ მომწერა, პოლიტიკაზე ნუ მწერო... 8 ცალი აქ დავარიგე. ერთი ცალი ქართველ ქალს გავატანე ძმისათვის. ერთი – ალ. ბარამიძეს და ერთი პროფ. სოლო ხუციშეილს. მაგრამ როცა სოსოს წერილი მივიღე, უმალვე მივწერე დას, რომ ვინც მიიღებს, მარტო თავისთვის შეინახოს, რომ უსიამოვნება არ დაემართოთ და შეიძლება მეც მომხვდეს." (1967 წ.). „ჩეკისტებმა აღმოაჩინეს ჩემი მოქმედება, ეხლა გაიგეს, რომ წიგნები იგზავნებოდაო და სხვ. ვინ აუკრძალა ფოსტას თბილისში, რომ ჩემ მიერ გამოგზავნილი წიგნები აღრესატს არ მიუტანონ, თბილისმა თუ მოსკოემა? ეს რაღაც კვანტიანი საქმეა. შეუძლიათ უნიეერსიტეტმა ან აკადემიამ დაადასტურონ, თუ რა აქეთ მიღებული – ცხადია, რომ ყოველი წიგნი არის ნახული და გასინჯული. მიეიღე წერილი მეგრელიძისაგან, მწერს: ბატონ ეიქტორს უეჭეელად აცნობეთ, ბ-ნი გ...იო ისკარიოტელი ყოფილა.... სჯობს სიშორე საეჭეოსაგან მომწერეთ, რომ ვიცოდე, შემდეგში როგორ მოვიქცე, უნებლიე უსიამოვნება არ მოუხდეს ეინმეს ჩემ მიერ გაგზავნილი წიგნის გამო. ეს გზა გადაგზავნისა უნდა შეეინახოთ და შეეინარჩუნოთ და ამიტომ უნდა გაეიგოთ, თუ რამ გააფუჭა ამინდი და მორეა ღრუბლები ჩვენს იმედებით სავსე ლურჯ ცაზე." წერილი დათარიღებული არ არის, მაგრამ, სავარაუდოდ, 1968-70 წლებშია დაწერილი.

როგორც ჩანს, მ. კვალიაშეილს 1972 წელს მოუხერხებია სამშობლოში ჩასელა. იქიდან ჩამოსული ე. ნოზაძეს სწერს: „მეუღლითურთ დავბრუნდი პოზნანში. რომ არ დამავიწყდეს მთავარი დავალება, ეხლაე აღენიშნავ: დიომიდე ცქეიტინიძემ მთხოვა, რომ პირდაპირ მისამართზე მას წერილს ნუ მისწერთ. თუ რამეა საჭირო, ჩემი საშუალებით გარდუგზავნოთ. ეს მთხოეა ასეეე დათა ქორიძემ."

1965 წელს მიწერილ გივი კობახიძის (გივი კობახიძე 1941 წ. ომში წავიდა, როგორც ექიმი, ტყეედ ჩავარდა, სამშობლოში ეეღარ დაბრუნდა, ცხოერობდა გერმანიაში, ბოლოს ამერიკაში. ეწეოდა მეცნიერულ-ლიტერატურულ მოღვაწეობასაც) წერილში არის ასეთი წინადადება: „გუგულის (?) მიაჩნია, რომ ასეთი წერილები აღარ უნდა იბეჭდებოდეს ემიგრანტულ პრესაში, რადგან ბოლშეიკები ღიზიანდებიან და ჩვენს ნათესავებს ცუდი დღე დაადგებათო."

ემიგრანტებს უჭირდათ სამშობლოში ჩასელა. ცნობილია, რომ ე. ნოზაძე რუსთაველის 800 წლის იუბილეზე საქართველოში უნდა ჩასულიყო, მაგრამ ეერ ჩავიდა, ამის შესახებ საინტერესო ცნობებს ეპოულობთ მიხეილ კვალიაშეილის ბარათში (დაწერილია 1966 წელს.):

„მწერს ბ-ნი კალე, რომ წარსული თეის დასაწყისში ყოფილა პარიზში ირაკლი აბაშიძე მწერალი და ორი დაპატიჟება იუბილეზე ჩააბარა კალეს და მის მეუღლეს ნინოს – თანაც დაეალა, რომ პარიზში მოაწყოს შოთას იუბილე, რაზედაც კალე დათანხმდა და ამით საქართველოში ჩასელა – იუბილეზე ხელი აიღო. მას გარდა, მწერს, რომ დაპატიჟების სიაში ბ-ნი

ეიტორიც იყოო, მაგრამ დაპატიჟება (მოგზაურობა სახელმწიფო ხარჯზეა) ირაკლიმ არ მისთავაზა ეიტორს უკანასკნელი „კავკასიონის“ №10 შინაარსის გამო, რომელსაც თურმე გამოუწვეია ურთიერთობის შეწყვეტა საზღვარგარეთთან. აი, ბატონო ჩემო, ნამდვილ რუსთველოლოგს მაგისთანა ბედი ეწვია! ძალიან მეწყინა და უხმოდ ვდარდობ. ვერ მოვითმინე, თბილისს ეკარი ბარათი ერთ პროფესორს, რომელიც იუბილეს კომიტეტის წევრია და ვნახოთ, რა პასუხს მიეიღებ. იქ როცა ეიყაჯი, პირველი ეიტორი'ზე იყო მთავარი ლაპარაკი და მიწეეეა გადაწყვეტილი იყო, თუმცა მაშინაც ემდურებოდნენ, მაგრამ, როგორც რუსთველოლოგს, უმაღლეს წერტილზე აყენებდნენ“ (როგორც ითქვა, პირად ბარათებში გამოთქმული აზრები და შეხედულებები სუბიექტურობის გამო, ალბათ, გადამოწმებასაც საჭიროებს).

2. და მაინც, ყველაზე მეტად ინტერესს იწვევს XX ს. ემიგრანტთა პირად ბარათებში ასახული და შეფასებული იმდროინდელი საბჭოთა საქართველო. უსამშობლოდ დარჩენილნი გაუგიცცებით ადევნებდნენ თვალყურს მშობლიურ ქვეყნის ცხოერებას, მოელენებს ისინი შედარებით რეალურად ასახავდნენ. მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ იქაც ცურნალ-გაზეთები თავისუფალი იყო ცენზურისაგან, კონიუნქტურისაგან. ამიტომაც არავინ უწყის, ისინი იყენენ ემიგრანტები, თუ აქ, სამშობლოში დარჩენილი ადამიანები? ეს თავისუფლება, სინამდვილის შეუფარავად გადმოცემა კიდევ უფრო ნიშანდობლიეი იქნებოდა პირადი ბარათებისათვის. ქართველ ემიგრანტებს, ალბათ, ხან იმედი უჩნდებოდათ, ხან კი ეს იმედიც ქრებოდა და ტკიეილი ძლიერდებოდა...

მოეუსმინოთ ისეე პირად ბარათებს:

1967 წელს მიხეილ კვალიაშეილი ე. ნოზაძეს სწერს: „დღეს შემხვდა ამ მოკლე ხანში მეოთხე ჯგუფი ქართველი ტურისტებისა. ყველანი მოხარულნი არიან იმ ცელილებებისა, რომელნიც უკვე მოახდინა და კიდევ მოახდენს ახალი იმართველი შეეარდნაე. როგორც ყოფილ შინაგან საქმეთა მინისტრს, ეადეილება კორუფციის აღმოფხვრა. საზოგადოება და მეტადრე ახალგაზრდობა მხარს უჭერს. თურმე დაუჯერებელი ქურდობა, ქრთამობაა სასწავლებლებშიო, უსეინდისობა და კიდევ ბევრი არასასიამოენო და არასახარბიელო ქართველებისთვისო. მას გარდა, ალბათ, გაიგეთ, საქ-ში რომ ოპერა დაიწყა, ხალხმა ძალიან იგრძნო ეს და უნდოდათ ოპერის ახლად აშენება... ეს თურმე ყოფილა პროვოკაცია შევარდნაძის წინააღმდეგ, რომელიც უფრო ეროენულ ნიადაგზე დგას. ყველაზე ტრაგიკული საკითხი – ჩვენი ერის რაოდენობა! დღეს თურმე ყოელი რუსი და სომეხი, რომელიც საქართველოში დაიბადა, ქართველად იწერება საქართველოში. განა თუ ამისთანა ციხე შიგნიდან მაგარი იქნება?“

ფრაგმენტი აკაკი კვალიაშეილის ბარათიდან: „ძმაო ეიტორო..., ...ეეკუას გამოსელა არ მოშეწონა, თქვენი სრდილობიანი ლაპარაკი მათ არ ესმით. ჰგონიათ, რომ ჩვენ ყველაფერზე ხელი აეიღეთ. ეს საუბარი მას უნდა თაეისი კარიერისათეის გამოიყენოს და მაგრათ იყოს თავის პოსტზე... თქვენ წერთ ეეროპულ ყაიდაზე, ზრდილობიანად. ისინი ეერ მიხედებიან მაგას. მათ უნდა პასუხი ლანძღეა-გინებით... თუ არა, ისინი ჩათელიან ყველაფერს ჩვენს სისუსტეთ. ...შეხედე მათი პლენუმის სურათს. დაბნეული პირის სახეები, მოწყენილნი უცდიან, რას უბრძანებენ...“ (1966 წ.).

კელაე მიხეილ კეალიაშეილის ბარათი, სადაც ეიტორ ნოზაძეს 1972 წ. სამშობლოში ყოფნის შთაბეჭდილებებს უზიარებს: „სოფლები თითქოს გაშენდნენ და გამდიდრდნენ, მაგრამ, როგორც კოლონია, ყველაზე მეტად არის გაღლეტილი სწორედ საქართველო ანტიქართული ქსელია გაბმული... ქართველები ფულს გამოეკიდნენ... კიტრით და მრავალჟამიერით ქეეენის შენახეა ეერ წარმომიდგენია. რთული და დამდგარი ეკონომიური სტრუქტურაა საჭირო, რათა ერი არჩინო და მას საჭირო განათლება და წერთნა მისცე... რუსეთის ბაზარი, რაც არ უნდა მოხდეს, ყოეელთეის დაგეჭირდება... პატრიოტიზმზე ლაპარაკი არ გამიგია. სასიხარულო ისაა, რომ სკოლებში გადიან ქართულ ლიტერატურას და „ეეფხისტყაოსნის“ გარეეა და შესწაელა აუცილებელია. ჩანს, შოთა ქრისტეს მოადგილეთ გამოიყენეს. რუსთაეელი ყველამ იცის, სახარება კი – არა. ე. ი. არსებობს რაღაც ძალა, რომლის ირგელეე ქართველი ერი შეხორცდება, გამაგრდება.“

ცხადია, ემიგრანტთა განსჯის საგანი ხშირად იქნებოდა საქართველოში გამოსული წიგნები. როგორც არაერთგზის აღენიშნეთ, გასათვალისწინებელია და მით უმეტეს, ამ შემთხვეეაში, პირადი ბარათების სუბიექტურობა.

მოეუსმინოთ წერილებს:

ფრაგმენტი პაელე კვარაცხელიას წერილიდან: „ეიტორ, გმადლობ კოწია გამსახურდიას ნაწერებისათვის. მისი მხოლოდ ერთი წიგნი წამიკითხაეს, ისიც რუსულ ენაზე. დიდი ერუდიციის კაცი უნდა იყოს. მინახაეს, თუ გახსოეს, ჩვენს გემში იყო. ეიღაცამ მითხრა, კოწია გამსახურდია არისო, გერმანიაში მიემგზაერებაო. ნეტაეი თუ ცოცხალია და სად არის? უცნობი პიროვნების სიკედილი არასოდეს ისე არ მწყენია, როგორც მიხეილ ჯავახიშეილის. ის დიდი და გამბედავი მწერალი იყო. წამიკითხავს მისი „არსენა მარაბდელი“, „ეეაჭი კეაჭანტირაძე,“ „თეთრი საეელო,“ მოთხრობები. სტალინს ცოტა ქართული გრძნობა რომ ჰქონოდა, ის უნდა გადაერჩინა“ (1960).

როგორც ჩანს, ეიტორ ნოზაძის ურნალ „კავკასიონში“ დაიბეჭდა სტატია მიხეილ ჯავახიშეილის რომანის „ჯაეოს ხიზნების“ შესახებ. გივი კობახიძე სწერს ეიტორ ნოზაძეს:

„ბიძინა ნანუაშვილმა მომიტანა შენი „კაეკასიონი“ ეს იყო ის ნომერი, რომელშიც ბაქრაძე სტალინს ადარებს ჯაყოს.“ წერილი დაწერილია 1968 წელს.

ფრაგმენტი გიგი კობახიძის წერილიდან: „ახლა ერთ ქართველ მწერალს რეცაზ ჯაფარიძეს განუზრახავს რომანის დაწერა მეფესა და ერისთავზე. ვიცი, რა უსამართლო და ფაქტების გამყალბებელი იქნება...“(1968 წ.)

მიხეილ კვალიაშვილის წერილი (1967 წ.): „თბილისიდან მიეიღე წიგნები, მათ შორის ალ. ქუთათელის რომანი „პირისპირ“. შეეხება რეფორმაციას და საქართველოს. ამისთანა რამ როგორ დაიბეჭდა ქართული ასოებით? მაგრად გააკრიტიკეთ. მე გაეგზავნი თბილისში. ჩემთვის პირდაპირ სამარცხვინო შინაარსიანი წიგნია. ანტიქართული მასალა. რუსებისა და სომხების საზეიმოდ და სასიხარულოდ. მაქეს და წაეიკითხე რევაზ ბარამიძის ნაშრომი „ქართული საისტორიო პროზა.“ ძალიან მომეწონა... რა ლამაზია ქართული ენა. ბავშვობიდანვე ჩამჩიჩინებდა ხოლმე ჩემი დედის დედა, რომელმაც ძველი მწერლობა გამაცნო. ერთი ნატერა მაქვს მინდა, რომ ჩემი შრომა „ქრისტიანთა ისტორია“ საქართველოში დავამთავრო.“

კვლავ ნაწყვეტი მიხეილ კვალიაშვილის პირადი ბარათიდან: „გაეიგე, რომ თბილისში ეინმე სიდამონიძეს გამოუცია წიგნი, რომელშიც აღწერილია ჩვენი ერის თავგადასავალი 1917-1921 წ.წ. ...დიდი ალიაქოთი გამოუწვეეია – სიდამონიძე პარტიიდან გააგდეს და კიდეე 6 პიროვნება დაუსჯიათ, როგორც წიგნის გამომცემლები“ (1972 წ.)

ერთი რამეც გეინდა შეენიშნოთ: XX საუკუნის ქართველ ემიგრანტთა უმრაველესობამ იძულებით დატოვა სამშობლო. ბუნებრივი იყო მათი სიძულვილი ბოლშევიკების, საბჭოთა მთავრობის მიმართ. მაგრამ ამ პირადი ბარათების წაეითხვის შემდეგ ჩემი, როგორც ერთ-ერთი რიგითი მკითხველის, შთაბეჭდილება ასეთია: „უცხოეთის ცის ქვეშ“, სამანს იქით დარჩენილთ ახარებთ აქეთ მყოფ თანამემამულეთა ყოეელი წარმატება, ნებისმიერ სფეროში მომხდარი ერისათეის სასიკეთო ცვლილება, თუკი შეამჩნევდა მათი საოცრად კრიტიკულად დადარაჯებული თვალი. სხეაგან სად და ამ პირად ბარათებში გამეჟღავნებული სიხარული თუ იმედი გულწრფელია.

მ. კვალიაშეილმა, როგორც ითქეა, 1972 წელს საქართველოში ჩამოსეელა მოახერხა. იგი ეიქტორ ნოზაძეს სწერს: „ჩემს მეუღლეზე დაუეწყარი შთაბეჭდილება დატოვა საქართველომ. ალაზნის ველი გაეაშაშებულია მზის სხეეებით. ...ფილარმონიის სეზონის დაწყებაზე ეიყაეით და რაც კი მოეისმინეთ, იმან გამიმაგრა გული, დაერწმუნდი ქართული კულტურის სიძლიერესა და სიმაგრეში. 14. IX-ში ოპერას სეზონი დაიწყო, „აბესალომ და ეთერი“ დაიდგა. იქიდან კი სულ გამარჯეებული გამოეედი. ყოეელნაირ გაჭირეებაში იბადება ეროენული ძალა წინააღმდეგობისა. ... მეგრელიძესთანაც ეიყაეით. მშეენიერი ბინა აქეს, კარგათ ცხოერობს და ბეერსაც მუშაობს ...“ (1972წ.).

1960 წელს პაელე კეარაცხელია ვ. ნოზაძეს სწერს: მომიეიდა ჟურნალ-გაზეთები: „საბჭოთა ხელოენება,“ „დროშა“, „ცისკარი,“ „მნათობი,“ ლეკსები. დიდი „წყურეილით“ ვათეალიერებდი. ავადმყოფობამ შეშფოთა ხელი, მერე მომიეიდა გამსახურდიას წიგნი. დიდად გმადლობ. ყეელაფერი საინტერესოა. ეკითხულობ. ხან ერთს ეეცემი, ხან – მეორეს. წაეიკითხე ექეთიმე თაყაიშეილის წერილები, გამიკეირდა, რომ კიდეე ცოცხალი ყოფილა. ... საერთოდ გამიკეირდა და მიხარია: ეტყობა დიდი ლიტერატურული და კულტურული მუშაობა სწარმოებს. მართალია, ერთგეარი „სტახანოეშჩინა“ იქნება, იძულებული არიან იმუშაონ. თუ მწერალი ხარ, უნდა სწერო, თორემ ეირის აბანოში ამოჰყოფ თაეს. ...მაგრამ ქართეელ ხალხს მაინც ეძლეეა საშეალება განათლების მიღებისა. ათასობით ლექციებს კითხულობენ, ასიათასობით ჟურნალ-გაზეთებს უშეებენ. მომწერე შენი აზრი, რას ფიქრობ საქართეელოს ლიტერატურულ მუშაობაზე, შენ უფრო გაცნობილი ხარ, ეიდრე სხეა.“

და მაინც: ამ ბარათებში მეტია გულისტკეილი, ეიდრე სიხარული. ეს ბუნებრეიცაა. ტკეილი მხოლოდ სამშობლოსა და ახლობლების მონატრებით არ არის გამოწეეული. სეედის მიზეზია თეითონ უცხოეთში მყოფთა ეკონომიური სიდუხჭირე, ზოგჯერ მტრობამდე მისული გათიშულობა, უპერსპექტიეობა, სამშობლოში დაბრუნების უიმედობა. ამ ადამიანებს მეტად მკაცრი ბედი არგუნათ ცხოერებამ. ამიტომაც ბეერ რამეზე მოუწიათ დაფიქრება, ცხოერებამ აიძულა ყეელაფერი უფრო ღრმად, რეალურად გაეაზრებინათ. ქართველ ემიგრანტთა უმრაველესობას ესმოდა, რომ სამშობლოს გარეშე ცხოერებამ ბეერი რამ დააკარგეინა, მშობლიურ ფესეებს მოწყეტილებმა ისე ეერ იღეაწეს, როგორც მათ ინტელექტუალურ შესაძლებლობებს შეეფერებოდა. ბუნებრეიცაა, ემიგრანტებს ქონდათ შიში იმისა, რომ მშობლიური ენის წყაროს მათთეის იქ, უცხოეთში არ დაშრეტილიყო. ეს შიში, წუხილი და ტკეილი ამის გამო არაერთ ბარათშია გამოთქმული. თუნდაც ამის მსგაესად: „მე ერთხანს განეიზრახე, ტოლსტოის „კაზაკი“ და „ჰაჯი-მურატი“ მეთარგმნა, მაგრამ ეერ შეეძელი. ენის მასალა არ მეყო. თითქმის ნახეერი საუკუნეა, სამშობლოს წყაროს მოშორებული ვარ და ენის ძირი გახმა. აქ ხომ განახლებაზე ფიქრიც ზედმეტია, თანამედროეე აქაური ლიტერატურა ბეერს არ მიშეელის,“ – სწერს ლავერენტი კეარაცხელია (ჟურნალ „კაეკასიონის“ ერთ-ერთი დამაარსებელი და შემდგომ თანამშრომელი) ეიქტორ ნოზაძეს 1964 წელს.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ასევე ლაერტი კეკარაცხელიას ე. ნოზაძისადმი მიწერილი წერილი ამაეე 1964 წელს. ავტორი აქ გრ. რობაქიძის შემოქმედების ემიგრანტულ პერიოდს უარყოფით შეფასებას აძლევს: „...გრიგოლ რობაქიძე იყო დიდი მოვლენა საქართველოს ლიტერატურაში ამ ნახევარი საუკუნის მანძილზე. დანარჩენი როგორ უნდა შეეფასოთ? აკაკი პაპაეა (მითხრეს მოკედაო და ძალიან მეწყინა) სწორედ უსეამს ხაზს – თუმცა ცოტა მორიდებით, ვინაიდან მეგობრული გრძნობა, ალბათ, აკავებდა, უფრო დაჟინებით ეთქვა გრიგოლ რობაქიძის მუშაობაზე საქართველოში და მის ემიგრაციაში მითებით ჯამბაზობაზე. უკანასკნელი ხანა მის შემოქმედებაში მით უფრო სადაოა, რომ მან ერთი მხრით ებრაელები აიყვანა ნათლიებად – სტეფანე ცვაიგი, მარტინ ბუბერი, ხოლო ამავე დროს პიტლერს მიმართაედა ხოტბით. ალბათ, ძალიან სწყუროდა სახელის მოპოება. ამისთანა კომპრომისებში ჩვენ საქართველოს სახელს ვერ გაერევით. არსებობს ერთნაირი ბუნების კანონი, რომელსაც ვერ გადაუხვალ: შემოქმედება სამშობლოს წიაღის გარეშე ვერ გაიშლება.

აკიღოთ თუნდაც რუსები. მათი ემიგრაცია ხომ მრავალრიცხოვანია. თუ კარგად დაითვლი, იმდენიე გამოვა, რამდენიც ქართველები იქ დარჩა. ამაში ბევრი ნიჭიერი მწერლები იყვნენ, საკმაო საშუალებაც ჰქონდათ. დაეუშვათ, ხვალ მდგომარეობა გამოიცვალოს და ეს ემიგრაცია შინ დაბრუნდეს, რას ჩაიტანს?

ორ მაგალითს მოვიყვანთ, რომ ზეპირი ლაპარაკი არ გამოგეიეიდეს. სერგეი ბულგაკოვი ერთი უნიჭიერესი და ძალიან ღრმად განათლებული ახალგაზრდა აღმოჩნდა ცხრასხუთის რეეოლუციაში, ...რეეოლუციას გამოექცა და პარიზში დაბინავდა. აქ ის მღვდლად შედგა და სასულიერო აკადემია დაარსა. არც არაფერი ღირსშესანიშნავი დაუწერია.

ვიაჩესლავ ივანოვი რუსული სიმბოლისტური პოეზიის მებაირახტე იყო და აგრეთვე მეტად ნიჭიერი კრიტიკოსი. ეს სრულებით ახალი მოტივი იყო რუსულ ლიტერატურაში.

ვ. ივანოვი მოსკოვიდან ბოლშევიკებს გამოექცა. შემდეგ ბეერგან იყო მშობლიურ ლიტერატურას დაეკარგა მე განვგებ ვხერხდები რუსულ მაგალითებზე, რადგან ეს ჩვენთვის უფრო მისაწვდომია."

როგორც აღაერთგზის აღვნიშნეთ, პირადი ბარათი მეტად სუბიექტურია, მასში გამოთქმულ შეხედულებებს შეიძლება დაეეთანხმოთ, ან არ დაეეთანხმოთ, მაგრამ ზემოთნახსენებ წერილში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ერთმა ზოგადმა, საინტერესო აზრმა: ნამდვილი შემოქმედება სამშობლოს წიაღის გარეშე ვერ გაიშლება. ამგვარი შეხედულება, ოღონდ არა ასე მკეეთრად, აღაერთგზის გეხვდება ემიგრანტთა პირად ბარათებში. ამასთან დაკავშირებით გვინდა შეენიშნოთ: დღესდღეობით არსებობს ერთგვარად ნიჰილისტური დამოკიდებულება XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული მხატერული ლიტერატურის მიმართ. (რასაკეირველია, გრ. რობაქიძის გამოკლებით). ჩვენი აზრით, ამგვარი დამოკიდებულება გარკეეულწილად სამართლიანია ემიგრანტული ლიტერატურის, ასე ეთქვათ, შესწავლილი ნაწილისადმი. შეუსწავლელი კი ძალიან ბეერია: XX ს. ქართული ემიგრანტული მწერლობა ელის მომავალ მკვლევართ, შესაძლოა და იმედია, ამ ნიჰილიზმს შემდგომში საფუძველი აღარ ექნება, მაგრამ ამგვარი შეხედულება – ნამდვილი შემოქმედება სამშობლოს წიაღის გარეშე ვერ გაიშლება, თუნდაც შემოქმედ გააჩნდეთ დიდი ინტელექტუალური პოტენციალი – გარკეეულწილად მხედველობაშია მისაღები, დამაფიქრებელი მაინც არის, რადგან ჩვენი აზრით, იგი ემყარება, მართალია, გულსატკენს, მაგრამ მაინც რეალობას.

დამაფიქრებელია იმიტომ, რომ ასეთი მწარე რეალობა დღესაც შეგეახსენებს თავს: უცხოეთში ხომ ჩვენი ინტელექტუალური ძალების დიდი ნაწილი მიედინება. არსებობს დიდი საფრთხე, რომ ისინი დაეკარგებიან სამშობლოს. მშობლიურ ფესვებს მოწყეტილნი, თაეიანთი შესაძლებლობების რეალიზებას ვერ მოახდენენ.

XX საუკუნის ქართული ემიგრაცია – ეს იყო კიდეე ერთი ტრაგიკული ფურცელი საქართველოს ისტორიაში. ამ ტრაგედიის უშუალო ამსახველია ჩვენს წინაშე გადაშლილი, დროისაგან გაცრეცილი და ფერშეცვლილი პირადი ბარათები. მათგან იღერება გრძნობები, ემოციები... თითქოს ისმის, დაკარგული ნახევრები, აქეთ-იქითა, ქართველები როგორ უხმობენ ერთმანეთს:

„წერილი გადავწერე და შეეინახე. ეინ იცის, ეგებ ოდესმე, 100 წლის შემდეგ, რომელიმე ქართველი ნახავს მას, თუ ეს ქაღალდი გადაურჩა ჟამთა სიავეს, წაიკითხავს მის სტრიქონებს და იგრძნობს ჩვენს დღეანდელ „ქართლის ჭირს."

ჩვენ ყველანი გაზაფხულს ვუცდით, ეიქტორ, გვაქეს ცოტა იმედები. თქვენ როგორ ფიქრობთ? გაზნდება საშველი საიდანმე? თუ უსამშობლოდ უნდა დავწყდეთ უცხო მიწაზედ? სად ანთია შეების ვარსკელავი? რომელ კუნძულზე ბუუტავს იგი?" (ნაწყვეტები გიეი კობახიძის წერილიდან. 1945 წ.).

Natela Chitauri

On Viktor Nozadze's Unpublished works

iktor Nozadze's unpublished works show that world values of Shota Rustaveli's poem "The Knight In the Panther's Skin"("Vepkhistkaosani") are revealed in those phrases and expressions which at a glance seem unnoticed, as well as in ordinary everyday episodes and insignificant words.

დალი ნწკირველი

ცხოვრება სიზმარია

შუასაუკუნეებში აღმოცენებულმა ლეგენდამ მეუდაბნოე ვარლაამსა და ტახტის მემკვიდრე იოდასაფზე განსაკუთრებული როლი შეასრულა ციცილიზებული სამყაროს მიერ ქრისტიანული ეთიკის ჰარმონიულ აღქმასა და მისი არსის გაცნობიერებაში. შეუძლებელია მსოფლიო ლიტერატურაში აღნიშნული სიუჟეტის ურიცხვ ტრანსფორმაციათა ჩამოთვლა, თუნდაც ბიბლიოგრაფიული ცნობისწადილის დაკმაყოფილების მიზნით.

ქართული „ბალავარიანის“ ინგლისური თარგმანისთვის დართულ წინათქმაში ინგლისელი ორიენტალისტი დევიდ ლენგი აღნიშნავს ათონის ლიტერატურული სკოლის ფუძემდებლის ეფთვიმე ათონელის (955–1028) განუზომელ ღვაწლს ამ მიმართებით, რომლის მიერ შექმნილი ბერძნული ვერსია რომ არა, ლეგენდა ხელმისაწვდომი არ გახდებოდა ქრისტიანული შუასაუკუნეების მრავალეროვან მწიგნობართათვის. ეფთვიმე ათონელის სასულიერო რომანი ჯერ კიდევ შუასაუკუნეებში ითარგმნა სირიულ, არაბულ, ეთიოპურ, პოლონურ და ბოჰემურ ენებზე.

ლოპე დე ვეგას თხზულებათა აკადემიური გამოცემის (Madrid, 1894) IV ტომის წინათქმაში ესპანური ლიტერატურის ისტორიკოსი მენენდეს-ი-პელაიო (1856–1912) განიხილავს რა ბერძნულ „ბალავარიანზე“ ბასილი დიდის და გრიგოლ ნაზიანზელის თეოლოგიური მოძღვრების ზემოქმედებას, იმოწმებს ლეგენდის ინდური წარმომავლობის მკვლევარს მაქს მიულერს, რომელმაც ამ და სხვა გარემოებათა გამო, აგრეთვე აღმოსაელეთის და დასაელეთის იმ უძველესი რელიგიური ტრადიციების გათვალისწინებით, რომლებიც მისაღები გახდა რომანის ავტორისთვის, გამოთქვა მოსაზრება, რომ ეს რომანი ეძღვნება მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას.

ვარლაამის და იოდასაფის ისტორიას განსხვავებულად წარმოაჩენენ შუასაუკუნეების ლიტერატურული წყაროები, რომელთაგან უძველესია იეჰუდა ჰალევის თეოლოგიური წიგნი „კუზარი“ (1141), რაიმონდ ლულის (1233–1315) „წიგნი წარმართის და სამი ბრძენის შესახებ“ და ხუან მანუელის (1282–1349) „წოდებათა წიგნი“.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ებრაელი მწერლის აბრაამ იბნ ჰაზდაის რომანი „მეფის ვაჟი და ნაზირი, ანუ დერვიში“ (ეს რომანი პირველად კონსტანტინოპოლში დაიბეჭდა 1538 წ.), რომელიც ბუდას ისტორიის პირველ ებრაულ ვერსიად არის მიჩნეული. რომანში გადმოცემულია ახალგაზრდა უფლისწულის თავგადასავალი, რომელსაც გონებამახვილი დერვიში ქარაგმებით მიანიშნებს სამყაროს არასრულყოფილებაზე. თქმულებები და იგავ-არაკები, რომლებსაც დერვიში მიმართავს უფლისწულის დასარწმუნებლად, მოხმობილია როგორც არაბული წყაროებიდან,ისე თალმუდიდან. მაგრამ ჰაზდაის წიგნი არაბული ვერსიის ფალარ ტექსტს კი არ მისდევს, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, არამედ ქრისტიანული „ბალავარიანის“ მუსლიმანურად გადამუშავებულ ვარიანტს გეთავაზობს.

რომანის ძირითადი იდეის ნათელსაყოფად დაძოწებული თქმულებები რომაული ეპოსის გზით გავრცელდა და შეაღწია მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეების და ხალხების ლიტერატურაში. მაგალითად, ბოკაჩოს სკეპტიკური მოთხრობა სამი ბეჭდის შესახებ საფუძვლად დაედო ლესინგის დრამას „ნათან ბრძენი“. „ბალავარიანის“ ავტორის მიერ დამუშავებული ორი თქმულება ბოკაჩომ შეიტანა „დეკამერონში“, ხოლო შექსპირმა „ვენეციელ ვაჭარში“ გამოიყენა სამი სკივრის ისტორია.

მძაფრი ინტერესი „ბალავარიანის“ სიუჟეტისადმი, რომელმაც თავი იჩინა ესპანურ ხელოვნებაში, მიუთითებს ამ ქვეყნის კულტურის სისხლხორცეულ კავშირზე რომანის იდეასთან.

დღესდღეობით შეუსწავლელია ქართულ-ბერძნული „ბალავარიანის“ დამოკიდებულების საკითხი ესპანური ლიტერატურის ორი უდიდესი წარმომადგენლის – ლოპე დე ვეგას (1562–1635) და პედრო კალდერონ დე ლა ბარკას (1600–1681) შემოქმედებასთან. მხედველობაში მაქვს ლოპეს დრამა „ბარლანი და ხოსაფა“ და კალდერონის „ცხოვრება სიზმარია“.

„ბარლანი და ხოსაფა წმიდანთა ცხოვრების ამსახველი დრამების ციკლს ეკუთვნის. პიესის ფაბულა აღებულია ეფთვიმე ათონელის ზემოდასახელებული სასულიერო რომანიდან. ლოპე დე ვეგას შეეძლო წაეკითხა რომანის ლათინური რედაქცია, ანდა ლიცენციატ არსე სოლორსანოს მიერ შესრულებული ესპანური თარგმანი, რომელიც მადრიდში გამოიცა 1608 წელს. ფაბულის იდენტურობის

მიუხედავად, ლოპეს დრამაში ანტიკური თემა დომინირებს. ორი მეუღაბნოის სიკვდილი დრამატულ მახალად რომ აქციოს, ამისათვის პოეტს ჟურადღება გადააქვს ადმიანურ ენებათა კონფლიქტზე – სისასტიკეზე, რომელსაც მეფე აბენესი (პიესაში აბენირი) იჩენს შვილის მიმართ, აგრეთვე ხოსაფას სამოჯნურო თავგადასავალზე. ლოპეს სხვა დრამებისგან განსხვავებით, ამ ნაწარმოებში პროტაგონისტი პერსონაჟთა გამაერთიანებელ ცენტრს აღარ წარმოადგენს. უფლისწულის ტყვეობაზე ორიოდე სიტყვით მოგვითხრობს კარისკაცი კარდანი (რომელიც ბერძნული რომანის „ზარდანს“ შეესატყვისება). უმნიშვნელო ადგილი ეთმობა თვით ბალაეარსაც (პიესაში – ბარლანი): იგი ხოსაფას მოეელინება ანგელოზის ბრძანებით და მოკლედ უხსნის ქრისტიანობის არსს (გამორიცხული არ არის, რომ ანგელოზი – პერსონაჟი არაბული ვერსიიდან არის ნასესხები). თუმცა დრამაში „ბარლანი და ხოსაფა“ გმირის სულიერი გარდაქმნის გარდუვალობა სათანადოდ არის აქცენტირებული, ქრისტიანული პათოსი პირობითობის ფარგლებს მაინც არ სცილდება. ლოპეს რელიგიური რწმენა სამყაროს სტიქიურ-მატერიალისტურ აღქმას ემყარება, რის გამოც მის დრამაში ფანტასტიკური და ყოფითი ელემენტების შერწყმას თან ახლავს გარკვეული დისონანსი და საცნაური ხდება საერო და სულიერ განწყობათა კონტრასტულობა. ბიბლიური გმირები, წმიდანები და თვით იესოც, ლოპეს ინტერპრეტაციით ხალხურ თქმულებათა გმირებს უახლოვდებიან. დრამატურგი ცდილობს ხიდი გასდოს ყოველდღიურ ეთიკაზე დაყვანილ რელიგიურ მორალს და სოციალურ სინამდვილეს შორის, თეოლოგია კი მეცნიერებას დაუკავშიროს. უფლისწული ჰიპოკრატეს გამონათქვამს იმეორებს: „ცხოვრება მოკლეა, ხელოვნება გრძელი, ხოლო გამოცდილება – საშიში“ (1).

„ბარლანი და ხოსაფა“ფართო აუდიტორიისათვის არ არის დაწერილი, მაგრამ ამ ნაწარმოებში გვხვდება დასამახსოვრებელი ხასიათები და შთამბეჭდავი ეპიზოდები. საგანგებოდ არის დამუშავებული პრინცის სამზეოზე გამოსვლის სცენა. ქალის მაცდური სახე ოსტატურად არის ვარირებული დატყვევებული მეფის ასულის სახეში, რომელიც გარეგნულად მშვენიერ დემონს განასახიერებს. ლეუსიპე დაჯილდოებულია მგზნებარე სიყვარულის უნარით და ამდენად განსხვავდება ქართული „ბალავარიანის“ პერსონაჟი ქალებისაგან, რომლებიც ბრმა იარაღს წარმოადგენენ მეფე აბენესის ხელში. ლეუსიპეს გრძნობა ხოსაფას მიმართ პოეტს ასოციაციას აღუძრავს დაფნესადმი აპოლონის ლტოლვასთან. ეს სახე ლოპეს ორიგინალური დრამატული ქმნილებაა და უაღრესად საინტერესოა ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით. მეორე მოქმედებაში ლეუსიპე უფლისწულის გულის მოსაგებად აღთქმას სდებს, რომ აღიარებს მაცხოვარს. დინამიურობით აღსავსე სცენაში უფლისწული ბარაქიას უთმობს ტახტს და უდაბნოს მიაშურებს. მესამე მოქმედება ეძღვნება ხოსაფას სულიერ გარდასახვას, მეუღაბნოეთა ცხოვრებას. პიესის ამ ნაწილში ლოპე ეკლოგის ფორმას მიმართავს და მისი ლექსი გამსჭვალულია სულში ჩამწვდომი, რბილი ინტონაციით. მაგრამ ამ დასკვნით ნაწილშიც თავს იჩენს შეუსაბამობა ფანტასტიკურ და ყოფით ელემენტებს შორის. უფლისწული ამარცხებს დემონს – ლეუსიპე ქრისტიანად მოიქცევა, ჯვარს ეხვევა და ასე კვდება გამოქვაბულის სიღრმეში.

ჟურადღებას იპყრობს ხოსაფას და კალდერონის დრამის გმირის – სეხისმუნდოს მონოლოგთა დიდი მსგავსება. მაგრამ ეს მსგავსება, რომელიც ექსტაზის გამოელენის გარეგნულ ნიშნებს ემყარება და აერთიანებს ბაროკოს კონტრასტულ მსოფლშეგრძნებებს, ხელს არ უშლის ამ ორი მწერლის ფილოსოფიურ და მხატვრულ პოზიციათა სხვადასხვაობას.

„ბალავარიანის“ თემამ კალდერონი მიიზიდა სწორედ ფსიქოლოგიური, სულიერი ეფექტის აქცენტირებით. „ცხოვრება სიზმარია“, ისევე როგორც „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, ასახავს ადამიანის სულიერ ისტორიას ქრისტიანული იდეოლოგიის წვდომის პროცესში. ამ ორი ძეგლის შედარება გვარწმუნებს, რომ კალდერონმა რამდენადმე შეცვალა სასულიერო რომანის სიუჟეტური ქარგა, სამაგიეროდ უცვლელად გადმოიტანა „ბალავარიანის“ რელიგიურ-ეთიკურ იდეათა მთელი კომპლექსი, რაც უთუოდ იმას მოწმობს, რომ კალდერონი ამ რომანს უშუალოდ ლათინური თარგმანიდან იცნობდა.

შეუძლებელია არ ჩაგვაფიქროს ცხოვრებასა და სიზმარს შორის გაელებული მხატვრული ანალოგიის სიძველემ. პავლე მოციქულის პირველ წერილში კორინთელთა მიმართ (11,30) ნათქვამია: „თქვენ შორის ბევრია უძლური და ავადმყოფი და ბევრს ძინავს“. ხოლო წერილი ეფესელთა მიმართ შეიცავს ასეთ მოწოდებას (5,14): „გაიღვიძე მძინარევ, და აღსდეგ მკვდრეთით, და გაგინათებს შენ ქრისტე“.

პავლე მოციქულის კვალდაკვალ ნეტარი აგუსტინეც თავის „აღსარებებში“ (III, 6) ცხოვრებას სიზმარს ადარებს: „ამა სოფლის მძიმე ტვირთით გასრესილი,საამოდაც კი ვოვლიდი ჩემ ყოფს, თითქოს ღრმა ძილში ვიყავი; შენდამი აღელვნილი თვით ჩემი ფიქრიც კი იმ ადამიანის ლოცვას ჰგავდა, რომელიც გაღვიძებას ჰლამობს, მაგრამ არ ძალუძს გამოფხიზლება და ძილქუშს თავს ვეღარ ართმევს“. შემდეგ აგუსტინე სიტყვასიტყვით იმეორებს პავლე მოციქულის მოწოდება ეფესელთადმი.

სიზმრიდან გამოფხიზლების უნიერსალური მეტაფორა საფუძვლად დაედო მოძღვრებას თავისუფალი ნების შესახებ, რომელიც დროთა განმავლობაში თეოლოგიურ ძიებათა ქვაკუთხედად იქცა. ქართულ-ბერძნული „ბალავარიანი" კი იმ იშვიათ ძეგლთაგანია, რომელშიც მაღალმხატერულად აისახა თავისუფალი ნების გამოვლენასთან დაკავშირებული სხვადასხვა ეთიკურ-თეოლოგიური ასპექტები.

თავისუფალი ნების ფენომენი საუკუნეების მანძილზე ცივილიზებული სამყაროს განსჯის საგნს შეადგენდა. ანსელმ კენტერბერილის აზრით: „ნება (Voluntas) უპირველეს ყოვლისა ადამიანის სულის ერთ-ერთი ნიჭია: როგორც მხედველობა აქვს მას სამზერლად, ისე სული გადაწყვეტილებებს იღებს ნების შემწეობით. სხვანაირად, სიტყვა „ნება" მიუთითებს სულის გარკვეულ მიდრეკილებაზე ანუ განწყობაზე ანუ იგი ინსტრუმენტია სულისა, რომლითაც მოქმედებს ეს უკანასკნელი". (Etienne Gilson, "History of Christian Philosophy in the Middle Age", London, 1980, გვ. 197).

ავგუსტინეს თანახმად, სულის მთავარი ფუნქციებია გონება, მეხსიერება და ნება. უსხეული ხატებს სული გონების მეშვეობით ალიქვამს და ინარჩუნებს მათ მეხსიერების წყალობით. აზროვნების დროს ადამიანი პასიურად არეკლავს ობიექტებს (იდეებს), რომლებიც მისი შეგნების მიღმა (ღმერთში) მყოფობენ. ადამიანის მოღვაწეობას ნება წარმართავს („აღსარებები", VIII, 8). ავგუსტინეს სჯერა, რომ ადამიანის თავისუფალი ნება განპირობებულია ღვთაებრივი ფაქტორით და რომ რწმენა აღემატება გონებას. მას ეკუთვნის ცნობილი ფორმულა: „გწამდეს, თუ გინდა გაიგო". ფსიქოლოგიური კატეგორიები: „გონება", „მეხსიერება" და „ნება" უპირისპირდება ონტოლოგიურ კატეგორიებს: „ყოფიერებას", „შესაძლებლობას" და „მიზანსწრაფვას". გრძნობითი კატეგორიების მოხმობა ღვთებაზე მსჯელობის დროს ავგუსტინეს დაუშვებლად მიაჩნია („სალმრთო სოფელი", V,2). ყველა ეს დებულება ლოგიკურად შეესაბამება შეცოდების ავგუსტინესეულ განმარტებას: „ცოდვით დაცემა... სხვა არაფერია... თუ არ დათრგუნული ნების შენგან განდგომა, უფალო".(„აღსარებები", VII, 16). ცოდვა-მადლი სიკვდილ-სიცოცხლის ჭიდილად ესახება მას: „სიკვდილმა... ჩვენი ნება თავისას დაუმორჩილა და ამ გზით შენი ჭეშმარიტების მგმობელი გახადა იგი" („აღსარებები", VII, 21).

„ნების თავისუფლება" გულისხმობს ადამიანის სულის მოძრაობის ჰარმონიულ შესატყვისობას „ღმერთის სიტყვასთან", რომელიც მესიის ორლესული მახვილია, ანუ გადარჩენის მახვილი (ეს.59, 17; ებრ. 4,12): „ვინაიდან ღმერთის სიტყვა არის ცოცხალი, მოქმედი და ყოველგვარ ორლესულ მახვილზე ბასრი და აღწევ მშვენივრისა და სულის სახსართა და ტვინთა გათიშვამდე და სჯის გულის აზრებსა და ზრახვებს".

ქართული ლიტერატურული კრიტიკა საუკუნეების მანძილზე გულგრილი რჩებოდა „ბალავარიანის" მხატერულ-ფილოსოფიური თუ რელიგიური პრობლემატიკისადმი, მაგრამ დასავლეთის ქვეყნებში ეს სასულიერო რომანი ინტენსიურ სიცოცხლეს ეზიარა და ზნეობრივ საყრდენად იქცა თეოლოგიური ჭეშმარიტების მძებნელთათვის. ხოლო მეჩვიდმეტე საუკუნეში კალდერონმა თავის გენიალურ დრამაში „ცხოვრება სიზმარია" ამ მორალურ ფასეულობებს განუმეორებელი სიცოცხლე მიანიჭა. სრულიად ბუნებრივი და კანონზომიერია ის ფაქტიც, რომ თანამედროვე ჰუმანურმა კრიზისმა კიდევ უფრო მკვეთრად წარმოაჩინა ესპანურ დრამატურგიაში წამოჭრილ პრობლემათა სულიერი ღირებულება. ამერიკელი მეცნიერი ა. პარკერი მართებულად შენიშნავს, რომ ესპანური დრამა ერთგვარი „პოეტური სამსჯავროა", რომლის გმირიც საკუთარი შეცდომების მსჯავრდებია და არა ბედისწერის. (A.A.Parker, "The Approach to the Spanish Drama", TDR, 4, no 1, 1959, გვ. 46). ამავე გარემოებაზე ყურადღებას ამახვილებს ინგლისელი მკვლევარი დონალდ ლარსონი (Donald R. Larson, "The Honor Plays of Lope de Vega", London, 1977, გვ. 114).

ძალიან ხშირად მიმართავენ ესპანური დრამის კონტრასტულ შეპირისპირებას შექსპირის ტრაგედიებთან. როგორც ვიცით, შექსპირის შემოქმედებისთვის ნიშანდობლივია ფატალური და მორალური ელემენტების ერთგვარი სინთეზი. ისევე, როგორც ყველა ტრაგედიაში, აქაც შერწყმულია სიყვარული და სიძულვილი („ჰამლეტი"-ოფელია და დედოფალი), მაგრამ სიუჟეტების კონტრასტულობას საფუძვლად ედება განსხვავებული წარმოდგენა ადამიანის ღირსებაზე. ესპანურ აუტოში კი ბედის ყოველგვარი ცდენებადობა მორალურად არის განპირობებული და მხოლოდ აქედან გამომდინარე მიზეზებით აიხსნება. ნორთროპ ფრაი ამბობს, რომ ტრაგედია გამორიცხავს მორალური პასუხისმგებლობის და ცხოვრებისეული სინამდვილის ანტითეზას. ტრაგედიის მიზეზი – თვით ტრაგიკული ადამიანის შეგნებაა. არისტოტელესთვის ეს არის „hamartia" ანუ „მცდარი განსჯა" (Northrop Frye, "Anatomy of Criticism: Four Essays". Princeton, 1957, გვ. 208). შესაძლოა „hamartia" უძველეს ტრაგედიას უფრო გულისხმობდეს, ვიდრე ახალს (მაგალითად, შექსპირს, რასინს); ანტიკურ ხანაში „მცდარი განსჯა" გმირის მოქმედებით გამოწვეული კატასტროფის ერთგვარი ეეფემისტური აღქმა იყო. კალდერონის დრამაში „მცდარი განსჯა" იდენტიფიცირებულია შეცოდებასთან. დღესდღეობით ტრაგიკული თვალსაზრისი ყველაზე უფრო

ღრმა თვალსაზრისად ითელება, ვინაიდან ყველაზე ნათლად და უშუალოდ ტრაგედიაში აირეკლება ადამიანური სიტუაცია და მისი მოსალოდნელი ცვლილებები. მაგრამ ესპანური დრამა ტრაგიკულ თვალსაზრისს უარყოფს იმ მოტივით, რომ ტრაგედიაში კატასტროფა წმიდა შემთხვევითობის გამო კი არ ხდება, არამედ გმირის მცდარი გადაწყვეტილების შედეგია.

ტიპიური ტრაგიკული გმირი თავის დრამატულ ცხოვრებას მაღალ სოციალურ საფეხურზე იწყებს და დაბალ საფეხურზე ეშვება (არისტოტელე, პოეტიკა, II,XI); კალდერონის ფილოსოფიური დრამის პროტაგონისტი სეხისმუნდო კი პირიქით – დაბალი საფეხურიდან იწყებს და აღწევს უმაღლესს. სეხისმუნდოს ხანგრძლივი ტყვეობით განპირობებულია მასში სამი ადამიანური ნიჭის – მეხსიერების, ნების და გონების ჩახშობა.მოქმედების გაეითარების პროცესში ეს სამივე ნიჭი აღდგება და სასურველ ნაყოფსაც გამოიღებს. პირველად მეხსიერება უბრუნდება პრინცს და შეიცნობს რა ცხოვრების ამაოებას იგი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ცხოვრება – სიზმარია. როდესაც სეხისმუნდო ნების თავისუფლებითაც აღიჭურვება, ის საკუთარ ტკივილს იეიწყებს და ჩაგრულთა მფარველად იქცევა. შემდეგ სეხისმუნდო იძენს გონებას. კალდერონის დრამის ქვეტექსტი გვაუწყებს, რომ სეხისმუნდომ, რომელსაც ორი უბედურება დაატყდა თავს – ბედის უკუღმართობა და ცხოვრების ყალბი აღქმა – ორივე სიძნელე გადალახა.

კონფლიქტი, რომელზედაც კალდერონის დრამა არის აგებული, ქრისტიანული სამყაროს შიგნით ეითარდება, მაშინ როდესაც „ბალაეარიანში“ ერთმანეთს უპირისპირდება ქრისტიანული და კერპთაყვანისმცემლური სამყარო. კალდერონის თითოეული პერსონაჟი სიმბოლური გმირია, რომელიც განსაზღვრულ იდეას გამოხატავს. წმიდა პირობითობაა მოქმედების ასპარეზად პოლონეთის არჩევა. როგორც ქართულ, ისე ესპანურ ლიტერატურულ ძეგლში ნების გამოვლენის პირობები იდენტურია. ინდოეთის მეფის აბენესის მსგავსად, პოლონეთის მეფე ბასილიოც გატაცებულია ასტროლოგიით. იგი დარწმუნებულია, რომ ასტროლოგიის შემწეობით ბედის მოსალოდნელ ცვლილებებს აირიდებს. აბენესის მიერ მოწვეული ვარსკვლავთმრიცხველნი უწინასწარმეტყველებენ ხელმწიფეს, რომ იოდასაფი კერპთაყვანისმცემლობას დაამხობს. სეხისმუნდოს ჰოროსკოპი კი მეფე ბასილიოს პოლონეთის სამეფოს აღასრულზე მიანიშნებს:

„სისხლში ნაფერი მეწამული მზე
გაავებული იწვეედა მთვარეს
საბედისწერო ორთაბრძოლაში;
საომარ ლელოდ აქცია მიწა
ამ ღვთაებრივმა ორმა მნათობმა,
მაგრამ პირისპირ კი არ შებმულან:
ელვას უშენდნენ ერთიმეორეს.
მოხდა ისეთი მზის დაბნელება,
როგორიც ზეცას არ მოსწრებია
მას აქეთ, რაც მან სისხლის ცრემლებით
გამოიგლოვა ქრისტეს სიკვდილი.
ცეცხლის ენები მოედო მნათობს
და ხანძრის ალში იბუგებოდა,
თითქო ბობოქარ გულზვიადობით
ეშურებოდა სულის ამოხდას.
შავმა ბურუსმა მოიცვა ზეცა,
გრგვინვა და ზათქი არყეედა თაღებს,
ლოდების წვიმად მოსკდნენ ღრუბლები,
მოჩქეფდნენ სისხლის მდინარეები.
სიკვდილს უხმობდა მთელი პლანეტა,
განკითხვის დღესთან შეჭიდებული...
და სეხისმუნდო, ვით წყვდეა ზეცის
და უფლის რისხვა, თავზე დაგვატყდა,
სიცოცხლის ფასად უღირდა დედას;
ამ საზარ მსხვერპლით თითქოს გვაუწყა:
არ გადავალო მე ადამის წესს
და გიზღაეთ ბოროტს სიკეთისათვის“. (I,2)

მაგრამ ეს აებედითი წინასწარმეტყველება პირიქით ახდება: სეხისმუნდო კი არ აღმართავს ხელს მეფეზე, არამედ თვითონ მონარქი დაემხობა მემკვიდრის ფერხთით. ამის მიზეზი კი ის არის, რომ

ერთადერთი შუამავალი ხელმწიფესა და სეხისმუნდოს შორის ერთგული უასალი კლოტალდო, უფლისწულის მოძღვარი, რომელმაც ის კათოლიკურ სარწმუნოებას აზიარა.

იოდასაფს და სეხისმუნდოს შორის კონტრასტი არ იფარგლება ჩვეულებრივი ტიპოლოგიური ხხვაობით ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების გმირსა და სიმბოლურ ხატს შორის. კალდერონის დრამაში სიმბოლური და რეალისტური პლანები ერთმანეთს ერწყმის და ძნელია მკაფიოდ წარმოჩენილი სიმბოლური პლანის გამოკვეთა. კალდერონისთვის ნიშანდობლივია ერთ რომელიმე ხატში საპირისპირო სულიერი თვისებების, კომიკური და ტრაგიკული ელემენტების შეთავსება. ესპანური ლიტერატურის რუს მკვლევარს ნ. ბალაშოვს ბასილიოს პროტოტიპად ივანე მრისხანე ესახება, სეხისმუნდოში კი იგი „ჰამლეტური ყაიდის" ფილოსოფოსს-პრინცს ხედავს, ანუ ბაროკოს ეპოქის ანტი-ჰამლეტს. (Н.И.Балашов, "Славянская тематику Кальдерона и проблема Ренессанс Барокко в испанской литературе". Известия Академии наук, Серия литературы и языка, том 27, вып. I, 1967, გვ. 230, 236).

კლოტალდოს სახეში შეერთებულია ღმიდანი და ეშმაკი, ბალავარი (იგივე ნაქორი) და პოლონიუსი, სიბრძნე და სიჩლუნგე, ჰუმანურობა და სისასტიკე, თავდაცვის ინსტინქტი და ეასალის თავგანწირულობა. კლოტალდო გულციცად უარყოფს საკუთარ ასულს მხოლოდ იმის გამო, რომ ეს უკანასკნელი მძიმე განსაცდელშია (ბალავარი ასე არ მოიქცეოდა). მეორე მხრივ, სწორედ კლოტალდო შთააგონებს უფლისწულს იმ უზენაეს ჭეშმარიტებას, რომ „სიკეთე თვით სიზმარშიც სიკეთედ რჩება". სეხისმუნდო, რომელიც ადრე თავის აღმზრდელს სიკვდილით ემუქრებოდა, უკანასკნელ მოქმედებაში მადლიერებას ამჟღავნებს მის მიმართ და აღუთქვამს მფარველობას.

პარადოქსულია არა მხოლოდ ადამიანები და ცნებები, არამედ მოვლენებიც. ამბოხების დროს ბრბა ტყვეის მსხვერპლი ხდება როსურას მსახური – კლარინი, სანჩოს ორეული, რომელიც თითქოს სხვა პერსონაჟებს აღმატებოდა სიცოცხლისუნარიანობით. იდუმალებით აღსავსეა სეხისმუნდოს მიერ უკანასკნელ მოქმედებაში მიღებული მოულოდნელი გადაწყვეტილება: იგი საკანში გზავნის აჯანყების მეთაურს,რომელმაც ტყვეობიდან იხსნა პრინცი და კვლავ კანონიერ ტახტის მემკვიდრედ აქცია.

პოლიფონიური ხელოვნების მწვერვალი კი მეფე ბასილიოა. ამ ხელმწიფეში შეერთებულია ღვთაებრივი და ადამიანური საწყისი, ზეციური გულმოწყალება და მშობლის სიხასტიკე, რომელიც შთამოშავლობას აზღვევინებს საკუთარ შეცდომას (მეფე აბენსის მსგავსად). პოლიფონიური ჟღერადობით, ჰარმონიული მიზანსწრაფვით და სიერცეში მოვლენათა კოორდინირებით კალდერონი ეპოქის სულისკვეთების გამომხატველია – ამით აიხსნება მისი ტიპოლოგიური მსგავსება იოჰან სებასტიან ბახთან. მეორე მხრივ, მხატვრულ სახეთა ასეთი სირთულე თითქმის შეუძლებელს ხდის კალდერონის მხატვრულ-ფილოსოფიური სისტემის წვდომას.

ბასილიოს ხატში ხაზგასმულია მსგავსება ლოგოსთან. მაგრამ სეხისმუნდოს ამბოხი მაინც წარმატებით გვირგვინდება. ნიშნავს თუ არა ეს უფლის ყოვლისშემძლეობაში დაეჭვებას? ნ. ბალაშოვი, როგორც კალდერონის შემოქმედების ჰუმანისტური ასპექტების მკვლევარი, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ამ პოეტის მიერ „თავისუფალი ნების" მხატვრული იდეის აქცენტირებას (Н.И. Балашов, "Религиозно-философская драма Кальдерона и идейные основы Барокко в Испании", წიგნში: XVII век в мировом литературном развитии, М., 1969, გვ. 157).

კალდერონის დრამის შეპირისპირება ქართულ ლიტრატურულ ძეგლთან ახალ შუქს ჰფენს „თავისუფალი ნების" გაგებას, აგრეთვე გონების და ნების რთულ ურთიერთქმედებას. წმიდა ავგუსტინეს ფსიქოლოგიაში „ნება" გადამწყვეტი ფაქტორია. ნების შემწეობით ადამიანი იღებს გადაწყვეტილებას. ნება აიძულებს ადამიანს გადადგას გარკვეული ნაბიჯი, ან პირიქით, თავი შეიკავოს მოქმედებისგან. ავგუსტინე განასხვავებს ამ ორ ცნებას: „თავისუფლებას" და „თავისუფალ ნებას". „თავისუფალი ნება" არის ადამიანის ლტოლვა სამართლიანის და სასარგებლოსკენ მაშინ, როდესაც თვით არსი თავისუფლებისა ჭეშმარიტების სიყვარულში ვლინდება. ზნეობრივი ბოროტება კი გამოიხატება ნების გადახრაში უფრო სრულქმნილი ყოფიერებიდან ნაკლებ სრულქმნილი ყოფიერებისკენ. ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიური კონცეფციის თანახმად, ცოდვით დაცემის შემდეგ თავისუფალი ნების დაბრუნება მხოლოდ უფლის მადლის ჩარევის წყალობით არის შესაძლებელი.

„ბალავარიანში" გაცხადებულია ნების პრიმატი, როგორც უმაღლესი ქრისტიანული ჭეშმარიტება: „გონებაც და ნებაც მკლმ არიან ურთიერთას და მარადის ბრძოლაც დამკვდრებულ არს შორის მათსა სულსა ზედა, და ნებაც მეგობარ არს სულისა, ხოლო გონებაც მაჭირვებელ, რამეთუ ნებამან აიხუნა სულისაგან ყოველნი სიმძიმენი და წინა-უყენა ყოველნი საწადელნი გულისსათქუმელნი და არას მოიკუსენებენ ზრუნვასა და შიშსა. ხოლო გონებამან შეაყენა იწროებასა და ჭირით ასწავლა ცხოვრებაც

და მიუხუნა გულისთქმანი და ამხილა ვნებაჲ და ტანჯვაჲ მომავალი სიფართით და ამხილა მოწევნადი". (ბალავარიანის ქართული რედაქციები. ილია აბულაძის გამოცემა, თბილისი, 1957, გვ. 68).

ა. პარკერი კალდერონის ფსიქოლოგიურ ძიებათა გათვალისწინების შედეგად მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ვინაიდან ადამიანისთვის ძვირფასია ის პიროვნული ნიშან-თვისებები, რომლებიც სულიერ ძალებს განუმტკიცებენ მას და მიჰყავთ სიდიადემდე, იგი თავისუფალ ნებას უპირატესობას ანიჭებს გონების პრიმატთან შედარებით და ქაოსს უპირისპირდება უფლის სახელით. თავისუფალი ნების შემწეობით ბალავარი და იოდასაფი შეიმეცნებენ სიცოცხლის აზრს და ადამიანის სულიერ მისიას. იოდასაფი რწმუნდება, რომ თუ ნების პრიმატს არ აღიარებს, ისე ქრისტეს ნიჭს ვერ ეზიარება.

ნიშადობლივია, რომ დრამაში „ცხოვრება სიზმარია" კალდერონი ისევე ხშირად მიმართავს ესპანურ სიტყვას „ალბედრიო" (ნება), როგორც „ბალავარიანის" ავტორი სიტყვა „ნებას". კალდერონმა კიდევ ერთი დრამა შექმნა ამ თემაზე იდენტური სახელწოდებით -„ცხოვრება სიზმარია",- რომელშიც „ალბედრიო" (ნება) პერსონიფიცირებულია.

ესპანური სიტყვის „ალბედრიოს" შეპირისპირება ადექვატურ ქართულ სიტყვა „ნებასთან" და მათ მრავალფეროვან აზრობრივ ნიუანსებზე (სულის სიმტკიცე, შეუვალობა, ქედუხრელობა და ა.შ.) დაკვირვება გარკვეულ ასოციაციებს აღგვიძრავს კანტისეულ „ინტელიგიბილურობასთან". ეს მით უფრო საინტერესოა, რომ სიტყვა „ნების" ასეთი ღრმა ინტერპრეტაცია საკმაოდ ადრეულ ეტაპზე ცნობილი ქართველი მწერლის და ლექსიკოგრაფის სულხან-საბა ორბელიანის (1658-1725) შემდეგ განმარტებას: „ნება - აღრჩეული ერთისა რასამე მრავალთა მათგან მოგონებათა კეთილისა, გონა ბოროტისა. ნებანი სამად განიყოფებიან: ერთი იგი ხორციელებრივი რომელი – იგი ნაყროვანებისა, განსვენებისა და გემოთმოყვარეობისა, ხოლო მეორე საშუალ არს ერთისა მის უმაღლეს, ხოლო მეორისა ვერ სრულიად და წმიდად მისაწდომელ, ხოლო მესამისა სულიერად, რომელსა შორის სისრულე იხილვების სრულიად საღთოსა მოქალაქობისა".

Dali Inzkirveli

"Life is a Dream"

One of the first Georgian authors, who referred to the plot of "The Wisdom of Balavar" was Saint Euthymius the Athonite, whose novel sheds a new light on the conception of free will and on the complex intercourse of will and mind.

Sant Euthymius the Athonite 's story is imbued with absolute orthodox values which wear close resemblance with those of Saint Augustine.

მანანა ლაღიძე

ისტორიული თემის ტიპოლოგიისათვის XIX ს-ის რუსულ და ქართულ დრამაში

(ა. პუშკინის „ბორის გოდუნოვი“, დ. ერისთავის „სამშობლო“)

ორი ლიტერატურის - რუსულისა და ქართულის - ნებისმიერი ჟანრის, კერძოდ კი დრამატული ნაწარმოებების შედარებისას, სანამ სიუჟეტის ცალკეული მხატვრული კომპონენტების ანალიზს შეუდგებით, განსახილველია თვით სიუჟეტის წარმოშობის ტიპოლოგიური პარალელები. ამავე დროს, სიუჟეტის წარმოქმნის საკითხიც შეიძლება წამოიჭრას როგორც ისტორიული, ასევე ტიპოლოგიური თვალსაზრისით; ი. მ. ლოტმანის აზრით, „პირველი ასპექტი მრავალგზის განხილულ იქნა, და აქ ჩვენ ხელთ გვაქვს გარკვეული რაოდენობის აღიარებული ფუნდამენტური იდეებისა და აგრეთვე მთელი რიგი საკმაოდ რეალური ჰიპოთეზების. ხოლო მეორე საკითხთან დაკავშირებით საქმე, სამწუხაროდ, უფრო რთულადაა“[1].

ლიტერატურასა და ხელოვნებაში ისტორიული თემის მხატვრული განხორციელება ხშირად ნაკარნახევია როგორც აეტორთათვის თანადროული პრობლემებით, ასევე მათი მსოფლმხედველური მრწამსითაც, რომელიც არა მარტო ალუზიურ პროექციას გულისხმობს, არამედ აელენს თვით ისტორიისადმი ზოგადეროვნულ მიდგომას. სწორედ ასეთი რიგის ისტორიულ დრამებად გვესახება ა. პუშკინის „ბორის გოდუნოვი“ და დავით ერისთავის „სამშობლო“, რომლებშიც ორი სხვადასხვა ქვეყნის ერთი და იმავე პერიოდის (XVII ს-ის დასაწყისი), ისტორიული მოვლენების დრამატული განვითარებაა ასახული.

საქართველოს ისტორიაში საფრთხე, უმთავრესად, ეროვნულ და სახელმწიფოებრივ ყოფნა-არყოფნას ემუქრებოდა, რუსეთში კი ისტორიულ ბრძოლის ასპარეზი, ძირითადად, განპირობებული იყო სოციალურ-პოლიტიკური მიზნებით, ძალაუფლებისა და ტახტის მოპოვების კონტექსტში, თუმცა, ხშირად, ორივე შემთხვევაში ქვეყნების სახელმწიფოებრიობა კითხვის ქვეშ დგებოდა.

ერთ-ერთი ასეთი ტრაგიკული და კრიტიკული ეტაპი რუსეთისა და საქართველოს ისტორიაში XVII საუკუნის დასაწყისი იყო, როცა საქართველოს ეროვნულ და ფიზიკურ არსებობას შაჰ-აბასის მძვინვარება ემუქრება, რუსეთში - ტახტის უზურპაცია და „სმუტის“ ხანა რუსულ სახელმწიფოებრიობასაც საფრთხეს უქმნის. ორი საუკუნის შემდგომ კი დიდი პუშკინი დეკაბრისტების გამოსვლის წინსწრებით ზემოხსენებული ხანის მოვლენებს ეხმაურება ისტორიული დრამით „ბორის გოდუნოვი“ (1825 წ.), ხოლო საქართველოს ამ ურთულეს ეტაპს ვიქტორიენ სარდუს პიესიდან გადმოქართულებულ დრამას „სამშობლო“ (1882 წ.) უძღვნის დავით ერისთავი.

რუსეთში იმ ავბედით ხანაში ეროვნულ სახელმწიფოებრივ იდეას საზღვრებს მიღმა პოლონური ინტერვენცია ემუქრება ცრუდიმიტრის მეთაურობით, და ქვეყნის შიგნით ამ დამანგრეველი აქციის საყრდენს ბორის გოდუნოვის წინააღმდეგ მებრძოლი ოპოზიცია წარმოადგენდა.

საქართველოს ისტორიაში შაჰ-აბასისა და მისი დამქაშების თარეშის ჟამს სამშობლოსა და პატრიოტიზმის თემის პრეფერენცია წარმოებს მელოდრამატული პერიპეტიების ტრანსფორმაციით ჰეროიკულ-პატრიოტულ დრამაში, რომლის ძირითადი იდეის ინტერპრეტაცია პერსონიფიცირებულია რჩეული თავადაზნაურობის სახეებში, ხალხის ტიპაჟების განზოგადებული სახით, ხოლო სიმბოლოდ და იმედად მათთვის სათაყვანებელი დავით ბატონიშვილი წარმოჩნდება. ტიპოლოგიურად ასეთი არჩევანი ეხმაურება XIX ს-ის დრამატურგ თ. იავოვის რეპლიკას „цари от Бога нам бывали нареченны“ [2]. ამავე დროს პირადული დრამით პროვოცირებული „ლალატის ანატომია“ „სამშობლოში“ თუმცა დისკრეტულად, მაგრამ შეუვალად აძლიერებს პატრიოტული იდეის პრეფერენციას პიესაში. და, მაინც, მხატვრული სივრცის ორიენტირება „ბორის გოდუნოვში“ პიმენის მეშვეობით ხდება, ხოლო „სამშობლოში“ - ლიონიძის მხატვრული სახის პროექციით. ტიპოლოგიურად ისინი სიუჟეტში სამ უმთავრეს თემას: ხალხის, პატრიოტიზმის და მართლმადიდებლობის თემებს აერთიანებენ, რომლებიც, საერთო ჯამში - ეროვნულ ისტორიულ იდეას გვისახავს სიუჟეტში. ხოლო ი. ლოტმანის აზრით, სიუჟეტის ტიპოლოგიური კატეგორია (და არა ისტორიული), მითოსქმნადობას (мифотворчество) შეესატყვისება, როცა მონათხრობი შესაძლოა იწყებოდეს ნებისმიერი წერტილიდან, როგორც დასაწყისი ყველანაირი თხრობისა და წარმოადგენს კერძო მანიფესტაციას უსაწყისოსი და უსასრულო ტექსტისა“[3].

ნაწარმოებების სიუჟეტისა და მხატვრულ სახეთა შედარება ბუნებრივად მიგვიყვანს სიუჟეტის ტიპოლოგიურ შედარებამდე, რადგან სწორედ მასში ხორციელდება აეტორთა იდეურ-ესთეტიკური მრწამსი; ხოლო შეჯერება შემთხვევითისა კანონზომიერთან, ანომალიისა და ექვიეალენტურისა წარმო-

ქმნის ინვარიანტულ სურათს სამყაროს უსასრულო ისტორიული განვითარებისა. ამას უსამდა განსაკუთრებულ ხაზს ლოტმანი, როცა აღნიშნავდა: „миф всегда говорит обо мне. "Новость", анекдот повествует о другом"[4] და აქედან გამომდინარე: „сюжетный текст - плод взаимодействия, и интерференции этих двух исконых в типологическом отношении текстов: однако процесс их уже протому, что в реальном историческом пространстве он растянулся на огромный промежток времени, не мог быть простым и однозначным"[5]. ამიტომაც საინტერესოა შედარება ორი ისტორიული დრამისა, რომელთა სიუჟეტები ორი ქვეყნის ისტორიაში სინქრონულ პერიოდს შეეხება და გაჯერებული რთული კათაკლიზმებით მოქცეულია თხრობის (თუ მოქმედების) დისკრეტულ-ხაზოვან სისტემაში, რაც ანგრევს ტექსტის ციკლურ-დროებით მექანიზმს. აქედან გამომდინარე - „სამშობლო" აღიქმება როგორც ტიპიური მოვლენა საქართველოს მთელი ისტორიისთვის და არა მხოლოდ მისი ერთი მომენტისთვის, და, შესაძლოა, ამიტომაც კატეგორიულად უარყოფდა პუშკინი „ბორის გოდუნოვის" იდეის ალუზიურობასაც, ვინაიდან „все слуты похожи одна на другую"[6] და ამ „სმუტის" ბედს (ნებისთ თუ უნებლიეთ, მართალი თუ უმართაო, სამართლიანი თუ იმ მომენტში უსამართლო) ხალხი წყვეტს.

დრამატული კონფლიქტი „სამშობლოში" პირადულ და პატრიოტულ გრძნობათა „ფეთქებით" სრულდება, „ბორის გოდუნოვში" კი კონფლიქტი თითქოსდა ლატენტურად ღვივდება, როგორც მომავალი „ფეთქების" საწინდარი სახელმწიფოებრიობის შენარჩუნების კონტექსტში.

ქალის სახეები „სამშობლოში" (ქეთევანი) და „ბორის გოდუნოვში" (მარინა მნიშეკი) შესაბამისად აძლიერებენ ძირითად იდეას პიესებისა: ქეთევანის სახით აღმოსავლეთისთვის იმანენტური ენებები მართლმადიდებლური ასკეტიზმს უპირისპირდება, როცა ეს უკანასკნელი იმარჯვებს, კონტრასტულად კიდევ უფრო აძლიერებს ჭეშმარიტი სიყვარულისა და თავდადების იდეას; მარინა მნიშეკის ზღვარგადასული ლტოლვა რუსეთის დედოფლის გვირგვინისადმი ასევე აკონკრეტებს გრიშკა ოტრეპიევის (ანუ ცრუდიმიტრის) როლს რუსეთის ისტორიაში, როცა ავანტიურისტ-ჭაბუკის ზრახვები თანხვდება მარინა მნიშეკის პატიმოყვარულ-ამპარტავნულ მისწრაფებას, რაც საბედისწერო ხდება რუსეთისთვის და თვით ცრუ დიმიტრისათვისაც.

ამავე დროს ქეთევანი სწორხაზოვნად არ არის წარმოდგენილი, ცოდვა მასაც აშინებს, ცნობიერების ნაკადად წამოსულ მის წყვეტილ რეპლიკათა რიგში მკაფიოდ იგრძნობა ქალის სულიერი ბრძოლა, წინაალმდეგობრივი განცდები და თვით რწმენის ხარისხიც: „ჯერ ჩემი საყვარელი გადავარჩინო... მერე მოვინანიებ ცოდვას..." და ქეთევანის მხატვრულ სახეს საინტერესოდ უპირისპირდება მოტივი შაჰაბასის ავადმყოფი საყვარელი ასულის განსაკუთრებული გულმოწყალებისა ჩაგრულთა მიმართ. ერთის მხრივ, ეს მხატვრული სახე გარემოცვასთან და სიტუაციებისადმი დამოკიდებულებებში ფსიქოლოგიური განჭვრეტისა და გააზრების იმპულსს იძლევა, ხოლო მეორეს მხრივ - შაჰის სისასტიკეს კონტრასტულად, უფრო მკაფიოდ წარმოაჩენს. ქეთევანისაგან განსხვავებით, სიმონისა და ლევანის პიროვნული გრძნობებით პროვოცირებული დაპირისპირება მაშინვე უმნიშვნელო ხდება სამშობლოს გასაჭირის ჟამს. სეიმონის მიმართვა ლევანისადმი - ვაჟკაცობის, კეთილშობილების და ჭეშმარიტი ქრისტიანობის ნიმუშია, ერთგვარი ანდერძია ახალგაზრდა პატრიოტი თანამებრძოლისადმი: „ამ დღიდან მხოლოდ სამშობლო-ღა იყოს შენი საყვარელი!"

დრამაში „სამშობლო", ისევე როგორც „ბორის გოდუნოვში" მხატვრულ სახეთა შექმნისას დიდი წილი ფსიქოლოგიზმს ეთმობა: „სამშობლოში" ეს „ღალატის ანატომიის" წარმოჩენისას ელინდება, როგორც ფსიქოლოგიური წანამძღვრები ქეთევანის ღალატისა მისი შაჰთან ხლებისა და დიალოგის სცენაში. არ არის ფსიქოლოგიურად სწორხაზოვანი თვით ბორტებისა და ეერაგობის სიმბოლოდ ქცეული სახე შაჰ-აბასისა: ავადმყოფ საყვარელ ქალიშვილზე ზრუნვის კონტრასტზე უფრო მკვეთრად იკვეთება მბრძანებლის სისასტიკე დაპყრობილ ქვეყანაში.

ღრმა ფსიქოლოგიზმით არის დამუხტული ბორის გოდუნოვის და გრიშკა ოტრეპიევის სახეებიც; აღსანიშნავია, რომ პუშკინი იზიარებდა ზოგიერთი ისტორიკოსის, მათ შორის კარამზინის ფაქტობრივად მხოლოდ საეარაუდო აზრს, რომ პატარა უფლისწული დიმიტრი, უგლიჩის ტრაგედიის მსხვერპლი, ბორის გოდუნოვის ინსპირირებით იქნა მოკლული. და მიუხედავად ამისა, ავტორი, ალწერს რა (თავისი მოსაზრების დასტურად), ბორისის სულიერ განცდებს, პუშკინი, როგორც დიდი რეალისტი, აღიარებს ბორის გოდუნოვის გამორჩეულ ნიჭს სახელმწიფოს მართვაში და მისი პოლიტიური ალღოს მნიშვნელობას, როცა ივანე მრისხანეს სასტიკი ნების შემდეგ რუსეთი უნებისყოფო და არასახელმწიფოებრიად მოაზროვნე, თუმცა კეთილი და ღვთისმოსაეი მეფე თევდორეს მმართველობის ქვეშ ექცევა; ძალაუფლებისათვის ბრძოლის ასპექტში, ამ ბრძოლის გამოვლენის ყველა დრამატულ პერიპეტიაში ბორის გოდუნოვი შინაგან ფსიქოლოგიურ განცდას აელენს - მეფისა, მამისა, მეუღლისა და უპირველესად - მართლმადიდებლისა, ადამიანისა შეპყრობილს აღსარებისა და მონანიების ძლიერი სურვილით.

ყურადღებას იპყრობს არა მარტო ბორის გოდუნოვის ფსიქოლოგიური განცდების სიმძაფრე, არამედ ღრმა ფსიქოლოგიზმი გრიშკა ოტრეპიევის ცრუდიმიტრის მხატვრულ სახედ ჩამოყალიბებისას. მთელ რიგ ფსიქოლოგიურ ნიუანსებს მივყეთართ მისი სულიერი მეტამორფოზისკენ. ფსიქოლოგიზმი, როგორც სულიერი ცხოვრების გამოხატულება, უკან იხევს, როცა პირისპირ ვრჩებით უგულო და ცივ გათვლასთან ტახტისთვის, გვირგვინისათვის ბრძოლაში მარინა მნიშეკის სახით, – ეს სიმბოლოა ძალაუფლებისკენ ლტოლვისა, როცა ქალური მომხიბვლელობა გათვლილია მხოლოდ ძალაუფლების მოსაპოვებლად.

„საშობლოში“ ყურადღებას იქცევს დაით ბატონიშვილის, როგორც საქართველოს გადარჩენის გმირული სიმბოლოს განზოგადება, რომელიც ცენტრისკენულად იზიდავს და ამტკიცებს პატრიოტთა იმედებს გამარჯვებაში. მეფე (გმირი თუ მოღალატე, კანონიერი თუ უზურპატორი), როგორც სიუჟეტური ორგანიზაციისა და ეროვნული სიმბოლოს განსახიერება განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს XIX ს-ის ქართულ და რუსულ დრამატურგიაში და რეპლიკა – „цари от Бога нам бывали нареченны“ ამ ეპოქის ერთგვარ ლეიტმოტივად გვესახება, ხოლო ლევ ტოლსტოის გამონათქვამი: „царь - есть раб истории“ ხელისუფალთ განსაკუთრებული პასუხისმგებლობის აღმნიშვნელია – უპირველესად რწმენის და ხალხის წინაშე; სამეფო ძალაუფლება, ამ შემთხვევაში, როგორც ისტორიული ფენომენი უკავშირდება ხალხს და მართლმადიდებლობას, საწინდრად ჭეშმარიტებისა და გამარჯვებისა.

ხალხი ბორის გოდუნოვში წინააღმდეგობრივადაა წარმოდგენილი, და არა მარტო ბოიართა დახასიათებებში, არამედ თვით საკუთარ ქვედებებშიც: „бессмысленная чернь, / Изменчива, мятежна, суеверна / Легко пустой надежде предана“, – ასკვნის ბოიარინი შუისკი, პუშკინი კი აფიქსირებს ხალხის დაბნეულობას კრიტიკულ მომენტში სხვათაგან მისი მართვადობის შესაძლებლობას, და თუმცა მრავალი მათგანი ხვდება, რომ სხვისი ზრახვების ბრმა იარაღად იქცა, მაინც პასიური რჩება. ამ და სხვათა მიზეზთა გამო ცრუდიმიტრის – გრიშკას ხალხის მხარდაჭერის იმედი აქვს: „В нем набожность не знает исступленья / Ему священ пример царя его. / Всегда, к тому же, терпимость равнодушна. / Ручаюсь я, что прежде двух годов/ Весь мой народ, вся северная церковь / Признает власть наместника Петра“. ამ სიტყვებში, რომლებშიც ჩადებული აზრი გათვლილია ხალხის გარკვეულ იმანენტურ თვისებაზე (ინერტული მორჩილება, ისტორიულად გამართული ჩვეულა: „цари от Бога нам бывали нареченны“), ამავე დროს იკვეთება კათოლიკეთა მცდელობა რუსეთიდან მართლმადიდებლობის განდევნისა; ასე შემოდის ხალხის ეროვნულ იდეასთან მჭიდრო კავშირში მართლმადიდებლური თემა და ქვედინების სახით უკავშირდება ქვეყნის ბედის ეროვნულ კონცეფციას არა მარტო „ბორის გოდუნოვში“, არამედ „საშობლოშიც“, რომელშიც მართლმადიდებლობა და დაუით ბატონიშვილი იდენტიფიცირებულია საშობლოსთან, თუმც არც ხალხი და არც დაით ბატონიშვილი უშუალოდ არ მონაწილეობენ მოქმედებაში. მათი მონაწილეობა და ძალა მტრისა და პატრიოტთა რეფლექსიაში მჟღავნდება: დაუნდობელ შაჰს შიშს ჰგერის დაით ბატონიშვილის აჩრდილიც კი – „იმის მეტის არაფრის მეშინია“, აღიარებს, შეშფოთებული ურჩობის „დუმილში ჩამკვდარი ქალაქის“ გამო, განრისხებული ასკვნის: „მთელი ქალაქი ყოფილა აჯანყებული და ჩვენ ხუთი კაცის მეტი ვერავინ დავიჭირეთ!“ და ეს სახალხო პროტესტი, როგორც ეროვნულ–პატრიოტული ნების გამოხატულება ვერ ლევანის რეპლიკის მეტაფორაში გახმოვანებული: „მე და ჩემი ხმალი ქართველები გახლავართ, დიდებულო შაჰო!“, გვირგვინდება ფინალურ სცენაში შეთქმულთა მეტეხში თავყრილობით, მეტეხისა, რომელიც ცისა „აშენებული თვით ხალხისაგან თავისი არსებობის და ღირსების დასაცველად“.

ამავე დროს, თვით ბორის გოდუნოვის პიროვნულ ტრაგედიაში, მის მხატვრულ სახეში, გარკვეულ წილად, მისი წინამორბედის – თედორე მეფის უნიათო სახელმწიფოებრიობაშიც კი და ცრუდიმიტრის ბედისწერაში მკაფიოდ მოიაზრება მეორე დიდი რუსი მწერლის – ლევ ტოლსტოის ზემოაღნიშნული აზრი: „Царь - есть раб истории“, და ისტორია კი ორივე ნაწარმოებში ხალხის, მართლმადიდებლობისა და პატრიოტიზმის ნიშნითა წარმოდგენილი, რაც არა მარტო ტიპოლოგიურად მსგავს ციკლურ კანონზომიერებაში ვლინდება, არამედ კონტრაგენტ–მექანიზმის სახით ტექსტმქნადია და აფიქსირებს არა მხოლოდ კანონზომიერებებს (ისტორიულად მართლმადიდებლურ მართლმსაჯულებას და ჭეშმარიტებას), არამედ ანომალიებსაც. და ამ წრის შიგნით წარმოჩნდება მთელი რიგი კერძო კანონზომიერება - ანომალიებისა.

ანომალიაა გრიშკა ოტრეპიევის მზადყოფნა უარყოს მოსკოვის ტახტი და სურვილი მხოლოდ მარინა მნიშეკის სიყვარულის მოპოვებისა; პირიქით – კანონზომიერია მარინა მნიშევის ლტოლვა რუსეთის დედოფლის გვირგვინისადმი და უარყოფა ბუნებრივი ადამიანური გრძნობების.

ანომალიაა – ქეთევანის ხლება შაჰთან, რათა გასწიროს პატრიოტები სატრფოს გადასარჩენად, ხოლო ლიონიძის თაეგანწირვა სამშობლოსათვის და სულიერი ტკივილის და პირადულის დათმობა – კანონზომიერებაა „სამშობლოში".

პუშკინი დიალექტიკურ განვითარებაში წარმოგვიდგენს როგორც თვითმპყრობელური სამყაროს ურთიერთობათა ფსიქოლოგიას, ასევე ხალხის რეფლექსიას, მის მერყეობას, რაც განსაკუთრებით ჩანს სცენაში „ნოვოდევიჩის მონასტერთან", და რის გამოც ცენზურამ (ჯერ კიდევ პუშკინის დროს), ეს სცენა ტექსტიდან ამოიღო, როგორც ხალხის ღირსებისთვის შეურაცხმყოფელი, როგორც „неприличное истолкование народных чеувств"[8]. და მართლაც, თუ შევადარებთ რამდენიმე რეპლიკას ხალხის მასიდან წამოსულს (დრამის საწყისი სცენებიდან ვიდრე ფინალამდე), თვალნათლივ წარმოჩნდება, თუ როგორ მანიპულირებს ხალხის გრძნობებით თავადაზნაურობა, ანუ ძალაუფლებაში მყოფნი: პუშკინი ერთი და იგივე დედაკაცის ქმედების მაგალითზე წარმოაჩენს ზემოაღნიშნულ ქვეშეცნობილ, გაუაზრებელ მორჩილებას ხალხისა, როცა გააებული და შეშინებული ქალი ხან აიძულებს ბავშვს ატიროს, ეთხოვდა ხალხური გოდების გამოსახატავად ბორისის მიერ ტახტზე უარის თქმის მომენტში – „Ну, что же? Как надо плакать, / Так и затих! вот я тебя! вот бука! Плачь баловень! (ანარცხებს მიწას. ბავშვი წივის)", ხოლო ფინალურ სცენაში იგივე დედაკაცი ცდილობს როგორმე დაადუმოს ატირებული შვილი, რათა ბავშვმა საერთო, ხელოვნურად შექმნილი სასიხარულო განწყობა არ დაარღვიოს. დედაკაცის ამ მცდელობას საერთო გუნდად სხვანიც აძლიერებენ: „Другой. - Послушай! что за шум? / Народ завыл, там падают, что волны! За рядом ряд... еще"... Ну, брат, / Дошло до нас; скорее! на колени!" და შემდეგ: "Народ (на коленях. Вой и плач) - Ах, смилуйся, отец наш! властвуй нами!" "Один (тихо) - О чем там плачут? Другой. - А как нам знать? то ведают бояре, не нам чета..." ეს სცენები პირდაპირ ეხმიანება პირველ მოქმედებაში აყვერებულ ბოიარინ შუისკიის რეპლიკას: „Что же? Когда Борие хитрить не перестанет / Давой народ искусно волновать!", ხოლო ამ აზრს ორგანულად ასრულებს ფინალურ სცენაში გოდუნოვის ცოლ-შვილის ერთ-ერთი მკვლელის მიმართვა ხალხისადმი: „Что же вы молчите? Кричите: да здравствует царь Дмитрий Иванович! (народ безмолствует)"; ამ სცენაში გარდა ავტორისეული სურვილისა წარმოაჩინოს ხალხის გრძნობათა დინამიკა პასიურობიდან ამბოხამდე (ზოგჯერ ბოიარებთაც მართული), ზუსტად განსაზღვრული თვითმარქვიას საუბარში ბასმანოვთან: „Но знаешь ли, чем сильны мы, Басманов? / Не войском, нет, не польскою помогой, / А мнением: да! мнением народным...", აღნიშნულ დუმილში ხალხისა, ქვეტექსტად, დრამის ქვედინების ერთ-ერთ მამოძრავებელ დომინანტად მოქმედების ფსიქოლოგიური ორგანიზაციის წარმართვისას მართლმადიდებლობის თემა წარმოჩნდება – აქ ზღვარია, მოხდა საზარელი მკვლელობა და ხალხი დუმს არა მორჩილებისა, არამედ პროტესტის ნიშნად, თუ მისი მართლმადიდებლური მრწამსი უფლისწულ დიმიტრის მოკვლის გამო აღუდგება მტარვალს, ასევე შეურაცხყოფილია მისი ღვთისმოსაობა მომდევნო მკვლელობით და წრე იკვრება – ხალხი დუმს.

პუშკინის შემოქმედების შესანიშნავი მკვლევარი – ანატოლი ნეპომნიაშჩი თაეის ერთ-ერთ გამოსვლაში აღნიშნავდა, რომ „Борис Годунов" - глубоковерующее произведение, когда Пушкин считал себя неверующим", მართლაც, მართლმადიდებლობა არა მარტო თაეისთაეად დომინირებს, არამედ იმანენტურად, როგორც ეროვნული საწყისის გამოვლენა აღუდგება, უპირისპირდება ცრუდიმიტრის, როცა თვითმარქვია, მნიშეკის გულის მოსაგებად (და არა მარტო პოლიტიკური მიზნებისთვის), ჰპირდება მას რუსეთი პაპის მმართველობას დაუმორჩილოს.

როგორც „ბორის გოდუნოვი", ასევე „სამშობლოში" მართლმადიდებლობის თემას აძლიერებს ქრისტიანული მიმტეეებლობის თემა, რომელიც არა თუ ასუსტებს გმირობისა და პატრიოტიზმის მოტიეებს, არამედ უფრო სიღრმისეულს ხდის მას.

ლიონიძე მიუტეებს მეტოქე-მეგობარს ღალატს, რადგანაც მისთვის სამშობლოა უპირველეს ყოელისა; მიმტეებლობის მოტივი უკვე სხვა ასპექტში, მაგრამ ასევე ძლიერად ჟღერს „ბორის გოდუნოვშიც", როცა მოხუცი მემატიანეს შემყურე გრიშკას უზესთაესის ნების ასოციაცია უჩნდება: „Ни на челе высоком, ни во взорах / Нельзя прочесть его сокрытых дум; / И все тот же вид смиренный, величавый. / Так точно дьяк, в приказах поседелый, / Спокойно зрит на правых и виновных, / Добру и злу внимая равнодушно, / Не ведья ни жалости, ни гнева", და მხოლოდ იმისთვის, რათა „да ведают потомки православных / Земли родной минувшую судьбу, / Своих царей великих поминают / За их труды, за славу, за добро - / А за грехи, за темные деянья, / Спасителя смиренно умоляют". ამავე დროს, მართლმადიდებლური მიმტეებლობა შეუთავსებელია ადამიანის, მით უმეტეს ბავშვის, სიცოცხლის ხელყოფასთან, ამიტომაც უზესთაესის განაჩენად ჟღერს

სალოსის სიტყვები პასუხად ბორის გოდუნოვის მუდარაზე ილოცოს მისთვის: „Нет, нет! Нельзя молиться за царя-Ирода, Богородица не велит!"

ამგვარად, პუშკინის „ბორის გოდუნოვში" და უფრო მეტად დავით ერისთავის „სამშობლოში" ისტორიული ორიენტირებია მამულის სიყვარული, მართლმადიდებლობა და ხალხი, ხოლო ისტორიული კონცეფცია გათვლილია არა ალუზიებზე, არამედ მიმართულია საკუთრივ ისტორიულ მოვლენებზე, როგორც კერძო მანიფესტაციაზე უსაწყისოსა და უსასრულოსი, რაც წარმოადგენს მითსქმნადობის ტიპოლოგიურ თავისებურებას, და ალუზია, ამ შემთხვევაში, მხოლოდ დააკნინებდა ავტორისეულ ჩანაფიქრს.

„ბორის გოდუნოვში" და „სამშობლოშიც" ცენტრალური ტექსტმქნადი გამართვა ემსახურება ექსცესებითა და ანომალიებით აღსავსე ადამიანთა სამყაროს დაყვანას ნორმისადმი, და ამ შემთხვევაში ისტორიის კრიტიკული მომენტიდან ამოკვეთილი სიუჟეტი ლოკალურ ქრონოლოგიურ ზღვარს სცილდება და ახდენს მოვლენათა უსასრულო რეპროდუცირებას დროში, როგორც ტიპოლოგიური მახასიათებელისა. აქედან გამომდინარე, პუშკინისა და ერისთავის მიერ საკუთარი ქვეყნების ერთი და იგივე ტრაგიკული დროის ტიპოლოგიური რეკონსტრუქციისას ხდება ორივე ქვეყნისთვის ტიპოლოგიურად ინვარიანტული განვითარების რეგულარულად განმეორებადი მოვლენების კონსტატაცია.

ორივე ნაწარმოებში განსაკუთრებით თვალშისაცემია დრამის პოეტიკა: გმირების მათი მრწამსი განპირობებული, პიროვნული მისწრაფებანი ძლიერდება ხილულ თუ უხილავ თანამოაზრეთა არსებობით მოქმედების სიერცის მიღმა და ერთგვარ „გუნდურ მრავალხმიანობას" ქმნის, რაც კიდევ უფრო ამტკიცებს მართლმადიდებლობის, ხალხურობისა და პატრიოტიზმის პროექციას ქვეყნის ისტორიაში.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. Лотман Ю. М., Статн по типологии культуры. Тартуский ун-тет, 1973. с. 9. 2. Д. Иванов, "Лжедимитрий". 3. Ю. Лотман, там же. с. 9. 4. იქვე. გვ. 13. 5. იქვე, გვ. 13. 6. წერილი უნკენდორფთან (16/IX-30 წ.). 7. История всемирной литературы, т. 7, с. 138. 8. стория русской драматургии XVII- пол. XIX в. АНСССР, Пушк. дом - "Наука", 1982. с. 269.

Manana Lagidze

On Typology of Historical Topic in Russian and Georgian Drama of XIX Century

In A.Pushkin's "Boris Godunov" (1825) and David Eristavi's "Motherland" (1882) the historical orientations are patriotism, orthodox religion and people, however, the historical conceptions are count not on illusions but are directed towards actual historical events, where the plot, cut out from the critical moment of history, moves beyond the local chronological boundaries and realizes the constant reproduction of events.

მიკოლა ბაჟანი — ქართული ლიტერატურის ღირსეული ქომაგი — თანამედროვეთა მოგონებებში

„ყოველი ეროვნული ლიტერატურის არსებობა, უწინარეს ყოვლისა, გამართლებულია მისი თვითმყოფადობით, თითოეული მათგანის ერთადერთობით, იმით, რაც მხოლოდ მას შეაქვს კაცობრიობის მხატვრული განვითარების საერთო პროცესში, როგორც თავისი, საკუთარი“ (1,9).

ამა თუ იმ ქვეყნის მხატვრული განვითარების პროცესში „თავისი საკუთარი წვლილის“ შეტანას ემსახურება ქვეყნებისა და ხალხების ურთიერთობა, რაზეც დიდადაა დამოკიდებული ლიტერატურაში საერთო თვისების, ლიტერატურული მიმდინარეობებისა, თუ სახეების გაჩენა; საკუთარის გამრავალფეროვნება, ან, ზოგ შემთხვევაში, გაუმჯობესებაც კი. ყველაფერი ამის საწინდარი ქვეყნებს შორის კეთილმეზობლური ურთიერთობაა, ამ ხალხების ურთიერთკეთილი დამოკიდებულებაა, მათი ურთიერთის კულტურით დაინტერესებაა, ურთიერთის შემოქმედებითი ნიმუშების საკუთარ ენაზე გადაღებაა.

ქართველ ხალხს, ქართულ კულტურას არასოდეს მოჰკლებია კეთილი მოყვარე (მტერთან და მოშურნესთან ერთად). თვით ქართველ კაცსაც ბევრი კარგი რამ გაუკეთებია ამა თუ იმ ქვეყნის კულტურისათვის. ამის დასტურია ჩვენი დიდი წინაპრების მოღვაწეობა რუსეთში, უკრაინაში, საბერძნეთში, ბულგარეთში, ათონში, სინას მთაზე, პალესტინასა, თურქეთში და სხვ. ამის დასტურია ამ ქვეყნებში დღესაც არსებული კულტურული ცენტრები — დანგრეული, თუ შენარჩუნებული.

ამასთან, სხვადასხვა დროს საქართველოსთან, მის უძველეს, თუ თანამედროვე კულტურასთან პოლიტიკური, საზოგადოებრივი და კულტურული ურთიერთობა პქონიათ, უმეგობრნიათ, უმოღუწნიათ ადამიანებს, რომელთაც თავიანთი მოქალაქეობრიობით, კეთილი საქმეებით გარკვეული კვალი დაუმჩნეიათ არა მარტო ჩვენი, არამედ თავისი ქვეყნის კულტურისთვისაც. ამის ერთ-ერთი საუკეთესო მაგალითია უკრაინელი ხალხის, საქართველოსა და უკრაინის მრავალმხრივი ურთიერთობა, უკრაინის ღირსეული შვილების ცხოვრება და მოღვაწეობა. მათ შორის განსაკუთრებით უნდა გამოიყონ გასული საუკუნეების უკრაინის დიდი ადამიანები: ტ. შევჩენკო, ნ. გულაკი და პეტრენკო, კოციუბინსკი და ლესია უკრაინკა, მიკოლა ბაჟანი და სხვ., რომელთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს.

ჩვენს ყურადღებას ამჟამად იპყრობს გასული საუკუნის უკრაინის დიდი პოეტი, სახელმწიფო და საზოგადო მოღვაწე, მრავალგზის სხვადასხვა პრემიების (მათ შორის — რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო პრემიის) ლაურეატი, ქართველი და უკრაინელი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი მეგობრული ტრადიციების ღირსეული დამცველი და გამგრძელებელი მიკოლა ბაჟანი.

მიკოლა ბაჟანმა შემოქმედებითი წინაალმდეგობებით აღსავსე გზა განვლო. პოეზიის მაღალ კარიბჭესთან მისვლამდე მან თავისი ნიჭი სცადა ლეს კურბასის* მიერ ჩამოყალიბებულ ახალგაზრდა თეატრის სცენაზე, გატაცებული იყო სახვითი ხელოვნებით, განსაკუთრებით — გრაფიკით. ამ სფეროში დასტოვა კიდეც მან თავისი ხელწერა. 1923 წელს გამოცემული უკრაინელი პოეტის ო. სლესარენკოს ლექსების კრებულის სატიტულო გვერდს ამშვენებს წარწერა: -„მხატვარი მ. ბაჟანი“.

მალე მხატვრობას კინომ სძლია... იყო კინოფაბრიკის რედაქტორი, სცენარისტი და კინორეჟისორი.

მიკოლა ბაჟანი საქართველოსაც ისე ეწვია, როგორც კინემატოგრაფისტი. აი, როგორ აღწერს იგი საქართველოში თავის პირველ სტუმრობას:

– „1931 წელს, ჯერ კიდევ ახალგაზრდა პოეტი (იგი კიევის კოოპერაციული ინსტიტუტის სტუდენტი იყო, როცა წერა დაიწყო. ესაა დაახლოებით გასული საუკუნის 20-იანი წლები) და კინემატოგრაფისტი, უკრაინის კულტურის მოღვაწეთა მრავალრიცხოვან ჯგუფთან ერთად, ხარკოვიდან სპეციალური მატარებლით გავემგზავრე საქართველოში. გახარებულს, არც კი მჯეროდა, რომ მექნებოდა ბედნიერება მეხილა ქვეყანა, რომელზედაც ჯერ კიდევ ბავშობაში ვოცნებობდი. იგი ხომ პუშკინის, ლერმონტოვის, შევჩენკოს პოეზიის წყარო იყო. მის შესახებ ხომ წარმოდგენას მიქმნიდნენ მამაჩემის მეგობრები; მასზე მიამბობდნენ გიორგი ნამორაძე და კონსტანტინე გამსახურდია...

ფანჯარას მივეწებე და, მგონებ, იმ სამი დღის განმავლობაში, ვიდრე ჩვენი მგზავრობა გრძელდებოდა, არ მოვცილებივარ. და აი, ჩემს თვალწინ ჩაიარა უკრაინის ველებისა და ბორცვების ქარავანმა, ჰორიზონტს იქით დარჩა სტეპები და ჩემი თვალთახედვის არეში გამოჩნდნენ საოცრად დაფანტული ღრუბლები, ქვემოთ – კაკასიონის მთები. მე შევდიოდი აქამდე უხილავ, არარსებულ, ჯერ არ განცდილ, თუმცა დიდი ხნის ნაოცნებარ სამყაროში...

რკინიგზის გასწვრივ, ქვემოთ, ვერცხლისფრად გაჭიმულიყო კურა – მტკვარი, როგორც მას ქართველები ეძახიან. თვალს ვაყოლებდი სხვადასხვა სიდიდისა და უცნაურად მორთულ სახლების წინა ფრთებს (წინგარდებს). მალე თბილისის გარეუბნების მიმდებარე ჭაობების ტყეში შევცურდი...“ (2,108).

მაგრამ საქართველოზე სერიოზული ფიქრი მიკოლა ბაჟანს ჯერ კიდევ ადრე, 1929 წლიდან დაუწყია*. ეს იყო ხარკოვში, სადაც იგი მუშაობდა და ხვდებოდა უკრაინაში მოღვაწე ქართველ მეგობრებს – გიორგი ნამორაძეს და

---

* ლეს კურბასი — უკრაინელი რეჟისორი (1887–1942).

* თუ უფრო ადრე არა, რაშიც ქვემოთაც დავრწმუნდებით.

ამირან გაბუნიას. მოხიბლული იყო იქ ჩასული კონსტანტინე გამსახურდიას ერუდიციით, ტემპერამენტით, ტალანტით. სწორედ ამ ხალხთან ახლობლობისას გაეცნო იგი საქართველოს, ქართულ ლეგენდებს, და ყველაზე მთაყარს – შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს". ჯერ კიდევ მაშინ უცდია ეთარგმნა პოემის პროლოგის რამდენიმე სტროფი, რაშიც მას, გიორგი ნამორაძესთან ერთად, ეხმარებოდა კიევის კინოინსტიტუტის თანამშრომელი, მოკრძალებული ახალგაზრდა ამირან გაბუნია.

1931 წელს უკრაინის კულტურის პირველი დეკადის დღეებში, საქართველოში ჩამოსული ბაჟანი გაეცნო და დაუახლოვდა სიმონ ჩიქოვანს, რომელთანაც მეგობრობამ მრავალი შემოქმედებითი სიხარული და ადამიანური სითბო განაცდევინა.

მაგრამ ვიდრე ქართველ ადამიანებს დაუახლოვდებოდა, ქართულ კულტურას ეზიარებოდა, მიკოლა ბაჟანმა რთული ცხოვრების გზა განვლო.

დაიბადა მიკოლა ბაჟანი 1904 წლის 9 ოქტომბერს, კამენეც-პოდოლსკში, სამხედრო ტოპოგრაფის ოჯახში. ბავშვობის წლები უმაწში (სადაც მისი ოჯახი გადასახლდა) გაატარა, აქვე სწავლობდა გიმნაზიაში, რომელიც რევოლუციის შემდეგ კოოპერაციულ ტექნიკუმად გადაკეთდა.

ბაჟანის ოჯახისა და ბავშვობის წლების შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის მისი და ალლა ბაჟანი – ოჯახის ყველაზე უმცროსი წევრი.

მათი მამა, პლატონ არტემის ძე ბაჟანი, სამხერდო ტოპოგრაფი ყოფილა. დედა – უკრაინული შლიახტური ოჯახიდან, განათლებული, ლიტერატურის მოყვარული ქალი. დედ-მამის ოჯახშივე გაუღვივდა მცირეწლოვან მიკოლას სიყვარული ნაციონალური კულტურისადმი. როგორც ალლა იგონებს, მათ ოჯახში ხშირად იკრიბებოდა უმანის ზაზოგადოების ის ნაწილი, რომელსაც აინტერესებდა არა კარტის თამაში, ან ჭიქა ღვინო, არამედ – მსჯელობა, კამათი წაკითხულის, ან ნანახის შესახებ.

როგორც ალლა წერს, ჯერ კიდევ მცირეწლოვანი მიკოლა იყო ოჯახში ათასგვარი გართობა-თამაშობების ორგანიზატორი, წაკითხულის საინტერესო მთხრობელი, რის შედეგადაც ხშირად ვიცრემლებოდით კიდეც. ზოგჯერ მიკოლას მიერ მოწყობილი თამაშობა საშიშიც კი გამომდგარა. ასე, მაგალითად, – თამაში ჩრდილო პოლუსის აღმოსაჩენად: „...ჩვენ, მე და უფროს ძმას – ვალენტინს, წარმოდგენაც კი არ გვქონდა ჩრდილო პოლუსის შესახებ. შევაბით მარხილში ეზოს ძაღლი ჟუკა, ჩავაწყვეთ ჩანთაში ასანთი, ორცხობილა და გავემგზავრეთ მიკოლას მიერ მითითებული ხევისაკენ (იგულისხმება მშრალი ხევი –„ბაბიი იარ")... მაგრამ ვაი, რომ ყველაფერი კატასტროფით დამთავრდა. ძაღლმა მარხილი დაამსხვრია, ჩვენ კი სახედასისხლიანებულნი დავბრუნდით შინ... ხშირად მთელ ბინას ზღვად წარმოვიდგენდით ხოლმე და გავემგზავრებოდით საგანძურის კუნძულზე, შეიარაღებულნი ხის თოფებით, რომელსაც გვიმზადებდა მამის „დენშჩიკი"– ქართველი არტემი. არტემი ხშირად გვიმღეროდა ათასგვარ სიმღერებს ქართულ ენაზე, რომელიც ჩვენთვის თითქმის იმედე გასაგები იყო, როგორც მშობლიური..." (3,19–31).

არტემის მონათხრობით ეცნობოდა ბაჟანების ოჯახი საქართველოს ბუნებას, მის მთებს, მდინარეებს. „...იგი გვიღვივებდა სიყვარულს ქართულ გმირობაზე, რაინდობასა და ქართველი ხალხის ურთიერთკეთილგანწყობაზე"– დასძენს ალლა ბაჟანი.

როგორც ჩანს, არტემის მონათხრობით გასცნობიან ისინი ბავშვობაში პირველად შოთა რუსთაველის პოემის,-„როგორც დიდებული ზღაპრის", შინაარსს, დაინტერესებულან გმირთა მეგობრობისა და ბრძოლის ეპიზოდებით, ქეთილისაგან ბოროტების დათრგუნვის ამბით. სწორედ ბავშვობის წლებში მიღებულმა შთაბეჭდილებებმა გაუღვიძა მიკოლას ინტერესი საქართველოსადმი, შოთა რუსთაველის პოემისადმი, რამაც, როგორც ცნობილია-უბიძგა მას, ჯერ კიდევ ახალგაზრდა, შედგომოდა უმძიმესსა და საპასუხისმგებლო საქმეს.

არტემის* ნაამბობით შთაგონებული ახალგაზრდები – „ხლოპცი"– გარდაიქმნებოდნენ ხოლმე მთელ გმირებად. იგი მათ უმზადებდა ხის თოფებს, ხიშტებს, რომლებზედაც გამოჩუქურთმებული ყოფილა ჯვრები, მზე, მთვარე და სხვ. ხშირად ხევსურებს, რომლებსაც ანსახიერებდნენ მეზობელი ბიჭები, თავს ესხმოდნენ სხვადასხვა ტომები მათი ეზოს მიმდებარე ბავშვთა სახლიდან. გამარულ ომში იმსხვრეოდა ხიშტები, ხმლები და ყველაფერი ამის მოსაწესრიგებლად ხშირად ომში ქამრით ებმებოდა მათი მამა, როგორც გმირი სამხედრო პირი. „ამის შემდეგ მე ცრემლები ღვარად მომდიოდა, ისე, როგორც ეს შეეფერება ქალად დაბადებულ ბავშვს" –ო, დასძენს ალლა ბაჟანი (4, 23).

ქართველ არტემთან ბაჟანების ოჯახის ურთიერთობა შეწყდა 1916 წლიდან, როცა მიმდინარე სამოქალაქო ომში ჩაბმული მათი სამხედრო მამა ოჯახს მოსწყდა. არტემს ორჯერ გადაურჩენია კიდეც იგი სამოქალაქო ომისას დაღუპვისაგან. მაღე ისინი ერთმანეთს დაშორებიან, მხოლოდ უკვე გვიან, მეორე მსოფლიო ომის დროს შეხვედრიან ერთმანეთს ცოტა ხნით.

სამოქალაქო ომის საშინელებებმა ბაჟანების ოჯახის ახალგაზრდა წევრები გულგრილად არ დასტოვა. ძმები ბაჟანები, სხვა მეზობელ ახალგაზრდებთან ერთად, აპირებდნენ ომში მოხალისედ წასვლას. მომზადებულან კიდეც, მაგრამ ჯერ კიდევ არასრულწლოვან ვალენტინს, მიკოლას უმცროს ძმას, წასვლის წინ ტირილი ასტეხია, რამაც ჩაშალა მათი ომში წასვლა. ამის შემდეგ, უმანის გიმნაზიის მოსწავლე მიკოლა ბაჟანი მთლიანად ჩაება მეცადინეობაში. ბევრს კითხულობდა, დადიოდა ბიბლიოთეკაში, საიდანაც მას მახსოვრობის ბოლომდე გაჰყვა ბიბლიოთეკარი ქალის სახე, პირველს მას უამბნია ჭაბუკი ყმაწვილისათვის, რომ 1903 წელს, მისი დაბადების წინა წელს, უმანში არალეგარულ სტამბას გამოუშვია ლენინური გაზეთი –„ისკრის" 41–43–ე ნომრები. მასვე უჩუქნია

* ეს ის არტემია, რომელსაც ბაჟანი მოიხსენიებს თავის ერთ-ერთ მოგონებაში, როგორც ახალგაზრდობის მეგობარს.

ჭაწუილისათვის ილიჩისადმი მიძღვნილი წიგნი, საიდანაც დაიწყო მიკოლა ბაჟანის აღფრთოვანება ელადიმირ ილიჩის პიროვნებით, რაც აისახა კიდევ მის ლექსებში 1924 წლის ტრაგიკულ დღეებში,– ლენინის გარდაცვალების შემდეგ.

თეატრალური ხელოვნებისადმი მიკოლას დაინტერესება განსაკუთრებით გაიზარდა ქ. უმანში ჩამოსული უკრაინის ცნობილი რეჟისორის – ლეს კურბასთან დაახლოების შემდეგ. კურბასის წარმოდგენებმა კიდევ უფრო გააძლიერა ახალგაზრდების დეტექტიეებით გატაცება. ანსახიერებდნენ იმ დროს ცნობილ სახეებს, მათ შორის შერლოკ ხოლმსს; დაძერებოდნენ მიწისქვეშა გამოქვაბულებში, რომელთაგან ერთ-ერთს ისინი გაუყვანია ძველ, ისტორიული ციხე-სიმაგრის ეზოში, სადაც 1768 წელს გაიმართა უკრაინის სახალხო-განმათავისუფლებელი ბრძოლა პოლონელებთან, რაც „კალიივშჩინის“ სახელწოდებითაა ცნობილი.

უკრაინის ისტორიაში ეს თარიღი ოქროს ასოებითაა ჩაწერილი მისი ლიდერების გონტასა და ზალიზნიაკთან ერთად. როგორც ცნობილია, ამ ინციდენტს მიუძღვნა ტარას შევჩენკომ პოემა „პაიდამაკები“, რომელშიც მოთხრობილია უკრაინელი ხალხის ტრაგიკული ისტორია. სხეთაშორის, ალსა იმასაც გვიამბობს, თუ როგორ ღაჭეტა გონტამ თავისი შვილები – ბაზილიანის მონასტრის მკვიდრნი, რომლებიც განუდგნენ მართლმადიდებლობას. ამ მონასტრის ეზოს სამარხებიდან, ადამიანთა ჩონჩხების გვერდით, მიკოლამ და მისმა მეგობრებმა გათხიხარეს ათასგვარი იარაღი: – პისტოლეტები, თოფები, ტყვიები, ხმლები და სხვ., რომლებიც გადაუმალავთ სამოქალაქო ომის მებრძოლებს. ჩააბარეს ისინი გიმნაზიის ისტორიის მასწავლებელს, რომელმაც ამ ნადავლის საფუძველზე, მოგვიანებით, შექმნა ქალაქის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი.

1918 წლიდან სამოქალაქო ომმა მათ ქალაქშიც შეაღწია. მათი საცხოვრებელი ადგილი – ქალაქის ცენტრი, ომის ქარცეცხლში აღმოჩნდა. ახალგაზრდები ფეხდაფეხ დასდევდნენ ნაკვალევს ომიდან გაქცეულ მეომრებისა, რომლებიც ყრიდნენ იარაღს მებატონე ეოლკონსკების სასახლის ეზოში. ბავშვების ამ ქმედებამ აიპენინა მათ დედას სასლის სხვენზე მთელი არსენალი იარაღისა, რაშაც არცთუ ცოტა შიში გადატანინა მას, ხოლო ეოლკონსკების ეზო-გარემო იავარჰყო.

ამ დღეების ბაჟანების სახლი იყო თავშესაფარი პეტლიურელებისა და ათსგვარი სხვა სჯულის ბანდიტთაგან გამოქცეული ებრაელებისა. ოჯახში დიდი რისკის ქვეშ იფარებდნენ დაჭრილებსაც, მათ შორის – კრემლის მოშაეალ, ჩეენთის უცნობ დიდ მოღვაწეს, რომლისთვისაც მიკოლას არასოდეს შეუწსენებია თავი.

ამ პერიოდის ოჯახურ ამბებზე ყრმობის წლებშივე შექმნა მიკოლა ბაჟანმა პოემა „წვიმიანი პრელუდია“.

უმანი სამოქალაქო ომის ცეცხლში იწვოდა. მართალია, თეთრგვარდიელები, გერმანელი თავდამსხვრევები, პოლონელი და პეტლიურელთა ბანდები განდევნილი იქმნენ, მაგრამ ქალაქი დარჩა დანგრეული, ხალხი დაშეშული, გაყინული. იძარცვებოდა ფაბრიკა-ქარხნები, მდიდარი პოლონელი პანების ბინები. რაც გაჰქონდათ – გაჰქონდათ, რაც არა და – წვაედნენ. ამსხვრევდნენ ფანჯრებს, მიზანში ესროდნენ ძაღლებს, ზოგჯერ – ადამიანებსაც.

ომიდან დაბრუნებულმა, დაავადებულმა მიკოლას მამამ წისქვილში დაიწყო მუშაობა, რითაც ოდნავ გაუმჯობესდა ოჯახის მატერიალური მდგომარეობა.

მიკოლა წერდა ლექსებს საიდუმლოდ, აკითხებდა დას, ზოგჯერ – დედასაც. მისი პირველი ლექსი 1920 წელს დაიბეჭდა კიდეც გაზეთ „რევოლუციური უმანშჩინის ცნობარში“. სწორედ ამ წლებში ესტუმრა ქ. უმანს ლეს კურბასის თეატრი „კიდრამტე“.

მშიერი, გაწამებული მსახიობები ოჯახებში განლაგდნენ. პროვინციული ქალაქის ახალგაზრდობა დიდი მონდომებით დაეწაფა წარმოდგენების ნახვას. უფულობის გამო, იმის ინტერესით, თუ რა ხდებოდა სცენაზე, ისინი ძერბოდნენ თეატრის ახლოს მყოფ ხეებზე, სახლების სახურავებზე. მიკოლას ბედმა გაულიმა იმით, რომ იგი სტატისტად აიყვანეს. ემსახურებოდა სცენას და იყო უსაზღვროდ ბედნიერი. ყველაფერი მაშინ განცდილი აისახა მის მოგონებებში – „კურბასის ფრთის ქვეშ“.

თეატრზე შეყვარებულ მიკოლა ბაჟანს მოგვიანებით უკვე კიევში ბაგსტროლოდ მყოფ რუსთაველის სახელობის თეატრის სცენაზე უნახავს „რიჩარდ მესამე“ და, აღფრთოვანებულს, დისათვის – ალლასათვის გაუზიარებია თავისი აზრი: „რა მშვენიერებაა, მე თითქოს კვლავ მოვხედი ლეს კურბასის სპექტაკლზე“–ო (5,28).

გაზაფხულზე, ლეს კურბასის თეატრალური დასის შემდეგ, უმანში დარჩა ბის მიერ ჩამოყალიბებული თეატრალური სტუდია, რომლის რეჟისორი, ადმინისტრატორი, მუსიკალური ხელმძღვანელი და დადგმების ავტორი მიკოლა იყო. მაყურებლები კი – სასოფლო-სამეურნეო ინსტიტუტის სტუდენტები. სწორედ ამ პერიოდში, დედის დაბადების დღეს, 1921 წლის 23 მარტს, დაეწვათ მათ სახლი, მათ ოჯახში თავშეფარებული მოხუცებულების მიერ დანთხრილი ღუმელის წყალობით და ბაჟანები იძულებულნი იყვნენ შეფუეულიყვნენ უკარ-ფანჯრო, ნახევრად-დანგრეულ ფიცრულში (პუშკინის ქ. №11), რომელიც მდებარეობდა უმანის ერთ-ერთ შესანიშნავ რაიონში – სოფიევკას პარკის გვერდით. ამ პარკის სიყვარულს მიკოლა მთელი სიცოცხლის მანძილზე გულით ატარებდა. მისი და ალლა კი ასე აღწერს მას: „შესანიშნავი პარკი, საოცრად ლამაზი ჩანჩქერებით, შადრევნებით, ცისფერი ტბით. პარკის ტყიანი ნაწილის, ე.წ. დუბინკის იქით გაშლილი ველით – მართლაც საოცარი სანახაობა იყო“. ამ პარკს, მისდამი სიყვარულს მიუძღვნა მიკოლამ პოემა „ელადის ღმერთი“.

მოგვიანებით, უფრო კეთილმოწყობილ ბინაში (ურბლიისის ქ. №33) გადასვლის შემდეგ, მორალურად შედარებით დალაგებული მიკოლა ბაჟანის ცხოვრებაში კიდევ ერთი ღირსშესანიშნავი ამბავი მოხდა. კიევიდან ჩამოვიდა ლესია უკრაინკას თეატრი სპექტაკლით – „ტყის სიმღერა“ („ლისოვა პისნია“), რომელშიც მაყას როლს ასრულებდა პოლინა ნიატკო. მსახიობმა მიკოლას შესთავაზა პლასტიკის გაკვეთილების წაკვანა მის სტუდიაში, რითაც უსაზღვროდ ბედნიერნი იყვნენ ყველანი.

და აი, მიკოლამ დაამთაურა ტექნიკუმი. მისთვის ახლა უმანი პატარაა. ეერ შეაკავა იგი ვერც დედის მუდარამ, ვერც მამის მუქარამ. ჯიბეცარიელი წაბედა კიევში, ინსტიტუტში შესასვლელად.

კიევი. უკიდურესი გაჭირვის წლები... ტიფით დაავადება, დროებით უმანში დაბრუნება, რაც აღწერილია მოგვიანებით შექმნილ მოგონებებში. მანამდე კი დედის დღიურში იწერება: „-სიცხე – 41,4". მას, გამხდარს, მისუსტებულს მეგობრები მოინახულებენ ხოლმე და კლასიკური შესიკით ართობენ*.

უმანის შესახებ მოგონებები არ სცილდება პოეტს მოგვიანებით, კაშირის ფარგლებში, თუ საზღვარგარეთ მოგზაურობისას. უმანის მე-11 საშუალო სკოლის მოსწავლეებისადმი გაგზავნილ წერილში მიკოლა ბაჟანი სკოლის მოსწავლეებს ერთგვარ ბოდიშს უხდის მათ ბარათზე პასუხის დაგვიანებისათვის. მოუცელობას იმიზეზებს და ეხიფარულება თავის ბავშვობის ქალაქს, სადაც მან ბავშვობისა და ყრმობის წლები გაატარა; სადაც ისმენდა უკვე ცნობილი პოეტების, ახლა კი თავის თანამედროვეთა ლექსებს. თვითონაც წერდა და, რაც მთავარია, თითქმის გალურჯებამდე ბანაობდა ულამაზესი სოფიევკას პარკის ტბაში.

ოცნებობდა ლექსად დაეწერა მოგონებები უმანზე, რაც მოგვიანებით განახორციელა კიდეც. უმანის მკვიდრი, მისი თანამოკლაქე ნიკოლაი კამარინცკი ივონების ახალგაზრდა ბაჟანს, რომელმაც მისი ეზოს ალუბლის ბაღში შემთხვევით აწოსული კაკლის ხის რტოებისაგან შემოსაზღვრულ ხის სკამზე წაუკითხა მას „მე-17 პატრული", „რეზნაია ტენ" და ლექსები, რომლებიც მან უმანის გაზეთ „ბილშევიკში" გამოაქვეყნა. უკვე სამოცდაათ წელს მიღწეულ ბაჟანს კიდევ უფრო გაუძლიერდა მშობლიური ქალაქისადმი სიყვარული, მონატრება („ჯიპიარ სანატორიუმში, ვწერ უმანზე"- 1972 წ. 25 ივლისი; „მინდა დავწერო წიგნი ლექსად"-„მოგონებები უმანზე"; „ეოცებობ თეორ ყვავილებში ჩაფულ გაზაფხულის უმანზე", 1971 წ. 23 მარტი. მოგვიანებით, უკვე აკადემიკოს ბაჟანი ნანობს, რომ იმ წელს (1983 წ. 11 სექტემბერი) ვეღარ შეხვდო მშობლიური ქალაქის მონახულება).

ყრმობის წლებს გაჰყვა მოგონებები უმანის ბიბლიოთეკის თანამშრომელ ქალზე, ისტორიის მასწავლებელ განატ ლუკიჩზე, ლესია უკრაინკას მოძრაკი თეატრის მსახიობ პოლინა ნიატკოზე. საშინლად განიცდიდა ბოფიევკას პარკის დატბორვას 1980 წლის წყალდიდობის შედეგად.

უმანში, ყმაწვილობის წლებში სცადა მიკოლა ბაჟანმა ეთარგმნა მაიაკოვსკის პოემა „ობლაკო ე შტანახ". ცნობილია, რომ ამ პერიოდის ყმაწვილი გატაცებული იყო მაიაკოვსკის პოეზიით, რაც აისახებოდა კიდეც მის ლექსებში.

20-იანი წლების ბაჟანის ლექსები იბეჭდებოდა კიევის გაზეთ „ბილშევიკსა" და „რაბოტნიჩნო-სელიანსკა პრაედაში".

1921 წელს მიკოლა ბაჟანი კიევს გაემგზავრა და სწავლა განაგრძო კოოპერაციულ ინსტიტუტში. მოგვიანებით საუბარ ურთიერთობების ინსტიტუტში გააგრძელა სწავლა, მაგრამ, როგორც მისი შემდგომი ცხოვრების გზის გაცნობა გვაუწყებს, იგი არ გაჰყვა ვაჭრობასა და ეკონომიკას. ძალიან ადრე გაუგო გემო ადგილობრივ ბეჭდვით ორგანოებში გამოქვეყნებული ლექსებით მიღებულ სიამაყესა და სიამოვნებას. 1923 წელს მან კიევის გაზეთ „ბილშევიკში" დაბეჭდა ლექსი „რურო-მარში". აღფრთოვანებული იყო ახალგაზრდა სოციალისტური სამშობლოს ყოველი ნაბიჯით. და მის პირველ ლექსებში იგრძნობოდა კიდეც ეს სიხარული, რაც ბოლომდე გაჰყვა მას.

და არც იყო გასაკვირი. სამოქალაქო ომის, რევოლუციის ეპოქის, საზოგადოებრიობის იმედგაცრუების, თუ ათასგვარ ლიტერატურულ მიმდინარეობათა ჭიდილში ძნელი იყო ახალგაზრდა, ენერგიითა და იმედებით აღსავსე, დიდი ერუდიციისა და პოეტური სულის ბაჟანისათვის გზის გაკვლევა.

მისი შემოქმედებითი პოტენცია ყალიბდებოდა 20-იანი წლების საბჭოთა რუსეთისა და საბჭოთა უკრაინის აღმშენებლობითი პათოსის ფონზე, მოქალაქებრივი ვალი, რევოლუციის მონაპოვრისადმი ერთგულება, თავდადებული სიცოცხლისა და უკვდავების ქადაგება იყო მისი ლექსებისა და პოემების თემა. დიდი ადგილი ეჭირა მათში სამოქალაქო ომის გმირულ სულისკვეთებას. ამ პერიოდის მის ჰეროიკულ ბალადებში იგრძნობოდა რუსული პოეზიის გაელენა. მაიაკოვსკი და ტიხონოვი მისი პოეტური სამყაროს გამდიდრების წყარო იყვნენ.

სამოქალაქო ომის შემდგომი უკრაინის პატარა ქალაქ უმანში ჯერ კიდევ არ დამდგარიყო მშვიდობა. კონტრრევოლუციონერი პეტლიურასა და მახნოველთა ბანდები დაძრწოდნენ ყველგან. მაგრამ როგორც იგი ნიკოლოზ ტიხონოვისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ მოგონებაში აღნიშნავს, ომის საშინელებებით დანგრეულ ამ პატარა ქალაქში სულიერების სიო ჰკრთა. თვითონ კი, ახლად ტიფგადატანილი, დააბოტებდა აყვავებული აკაციების სუნით გაჯერებულ პატარა ქალაქის მთავარ ქუჩაზე, რომელსაც, როგორც თვითონ აღნიშნავს, კრეშჩატიკს უწოდებდნენ (ალბათ, კიევის მთავარი ქუჩის - კრეშჩატიკის სიყვარულით).

ეს იყო 1922 წელი. ახალგაზრდა, პოეტური სულის მქონე მიკოლა ბაჟანი სავსებით სამართლიანად ამაზვიადებს ყურადღებას იმ ფაქტზე, რომ გუშინდელი ეს პატარა ქალაქი უმანი და წიგნების მაღაზია უკვე სისტემატურად მარაგდებოდა რუსეთის დიდ ქალაქებში – მოსკოვში, პეტროგრადში, კიევში გამოცემული ახალი წიგნებით. სამი თვის მძიმე ავადმყოფობის შემდეგ, იგი თითქმის ცარიელი ჯიბით (ბონობა იყო) მიადგა წიგნების მაღაზიას და საკუთარი ხელით აიღო დახლიდან ნიკოლოზ ტიხონოვის ახლადგამოცემული ლექსების კრებული „ბრაგა". თარეზებთან მიდგმულ კიბეზე ჩამომჯდარი შეუდგა იგი კითხვას. როგორც ერთ-ერთ თავის მოგონებაში გვიამბობს, იგი, ახალგაზრდა ყმაწვილი, დაატყვევა ნ. ტიხონოვის პოეზიის „...შინაგანმა დინამიკამ, ემოციურმა გულახდილობამ, მშფოთვარე სულმა და, ამასთან ერთად, ლექსის სინაზემ, არამანერულობამ და უბრალოებამ..."

---

* მ. ბაჟანი ბავშვობიდან სწავლობდა მუსიკას და საკმარისი ნიჭიერებითაც გამოირჩეოდა.

„...მიუხედავად იმისა, რომ საკმაოდ კარგად ვიცნობდი იმ წლების საბჭოთა პოეზიას, ტიხონოვის პოეზიასთან ზიარებამ დაბადა ჩემში ახალი მოთხოვნილებები ხელოვნებისადმი, საკუთარი თავისადმი, საკუთარი შემოქმედებითი იდეებისადმი". - წერს იგი ნ. ტიხონოვისადმი მიძღვნილ მოგონებაში.

ქვემოთ მ. ბაჟანი აგრძელებს:

„...იმ წლებში, მე უმანის დაღუპჭნილ ქუჩებში გაზრდილ თერთმეტი წლის ახალგაზრდას, შემდეგ კი ნახევრადმშიერ სტუდენტს, რომელიც გალიციის ბაზრის მიმდებარე უბნებში ვრეხავდი შეშას, რათა საარსებო თანხა მეშოვნა, მეჩვენებოდა, რომ ვერასოდეს შევხვდებოდი მას პირისპირ, რადგან ნამდვილი პოეტები ხომ არ დადიან ჩვეულებრივი ადამიანებივით" (6,10).

„...ნ. ტიხონოვის ჩემი თვალით ნახვის ბედნიერება თორმეტი წლის შემდეგ მომეცა. ეს იყო 1934 წლის ზაფხულში, როცა მოსკოვში ჩატარდა საბჭოთა მწერლების ყრილობა. ბროლის ჭაღების გაჩირაღდნებულ კაშკაშა სახლის თეთრ მარმარილოს დარბაზში მე და ჩემი მეგობრები – იური იანოვსკი და იური სმოლიჩკოვსკი ვიჯექით. პრეზიდიუმის ტრიბუნაზე ერთმანეთის თანმიმდევრობით ადიოდნენ ადამიანები, რომელთა სახეები მაშინ ჩემთვის უმნიშვნელო იყო... განცვიფრებული დაერჩი, როცა ყრილობის თავმჯდომარემ ტრიბუნასთან მიიწვია ნიკოლოზ ტიხონოვი და დაინახე, რომ ტრიბუნისკენ მიემართებოდა მაღალი, ტანადი, ნათელსახიანი ადამიანი, რომლის ქცევაში არ იგრძნობოდა საგანგებო პოზა. ლაპარაკობდა ემოციურად, ლამაზად იმ თაობის შესახებ, რომელსაც თვითონ ეკუთვნოდა...

...ტიხონოვის მოხსენება ისე შეესატყვისებოდა მაშინდელ ჩემს შემოქმედებით მიზნებს, აზრებსა და მისწრაფებებს, რომ შესვენების დროს მივედი მასთან და გავუზიარე ჩემი ფიქრები... მაშინ მე არც კი წარმოვიდგინე, რომ ოდესმე მექნებოდა სრული უფლება მისთვის მეგობარი მეწოდებინა..." (7,12).

როგორც ცნობილია, სწორედ ამ ყრილობაზე დადგა საკითხი (მ. გორკი) მაშინდელ საბჭოთა რესპუბლიკებს შორის ურთიერთის კულტურისა და ლიტერატურის გაცნობის, ერთმანეთთან მჭიდრო ურთიერთობისა.

ამის შემდეგ, დაიწყო მისი შეხვედრები ანტოკოლსკისთან, ვიქტორ გოლცევთან, ელიშე ჩარენცთან და სხვა საბჭოთა მწერლებთან, რომელთა შემოქმედების თემა ქვეყნის მრავალეროვნული ლიტერატურა იყო. ანტოკოლსკების (მისი მეუღლე, ვახტანგოვის თეატრის მსახიობი ზოია კონსტანტინეს ასული) ოჯახში მოისმინა მან იმის შესახებ, თუ როგორ იმოგზაურა ანტოკოლსკიმ საქართველოში 1938 წელს, როგორ მოიხიბლა საქართველოს ძველი და ახალი კულტურით, პოეზიით, ლიტერატურით, ხალხით, ქვეყნის წარსულითა და აწმყოთი. ამ მწერლებთან შეხვედრამ დიდი როლი ითამაშა მის შემდგომ ცხოვრებაში. ბაჟანისათვის ნიკოლოზ ტიხონოვი, ელიშე ჩარენცი, ნიკოლოზ ანტოკოლსკი და სხვა თანამედროვე პოეტები იყვნენ ის ადამიანები, რომლებმაც მწერალთა კავშირის ტრიბუნიდან კიდევ უფრო გაუცხოველეს მას მოძმე რესპუბლიკების კულტურისა და ლიტერატურისადმი ინტერესი.

20-30-იანი წლების ახალგაზრდა ბაჟანის მატერიალურ სიეიწროეს ემატებოდა ქვეყანაში შექმნილი სულიერი კრიზისი... მწერალთა რიგებში არეულობა, სხვადასხვა მიმდინარეობები. ძნელი იყო გარკვევა სამწერლო ლაბირინთში. არაერთხელ ყოფილა შემთხვევა მისი პოეტური ნიმუშების გაკრიტიკებისა. სწრაფებდნენ ზედმეტ რომანტიკულობას, გადაბრას საბჭოური ხელოვნების გზიდან, პროლეტარული იდეებისადმი ღალატს; ბრალებდნენ „დოსტოევშჩინისაკენ" ლტოლვას და სხვ. თვითმარქვია, ზედმეტად პოლიტიზირებული და საბჭოური სისტემისადმი ერთობ ერთგული ადამიანები აღვილად იმეტებდნენ ერთმანეთს. ასეთ ქმედებებს ისინი „დამუშავებას" უწოდებდნენ. ხოლო „დასამუშავებლად" განწირულ ადამიანებს „პოპულჩიკობას" სწამებდნენ.

განსაკუთრებული კრიტიკა დაიმსახურა ბაჟანის ერთ-ერთმა ახალგაზრდობისდროინდელმა პოემამ „ჰოფმანის ღამე". ახალგაზრდა პოეტების ერთ-ერთ შეკრებაზე მიკოლა ბაჟანს, ამ პოემის გამო, ბურჟუაზიული მისტიციზმის პაპოლოგეტობა დასწამეს. განაწყენებულმა მიკოლამ დასტოვა სხდომა, რის გამოც მას დარბაზისადმი უპატივცემულობა დაბრალეს. „ხალხის სახელითა" და „პროლეტარიატის დავალებით" გამოსულ ადამიანთა ყიჟინას მიკოლა ბაჟანმა სრული უგულვებელყოფით უპასუხა, დარბაზი დასტოვა, თუმცა მისთვის ეს ადვილი გადასატანი არ იყო.

იგი იმთავითვე ძლიერი, მაძიებელი ხელოვანი იყო, რომელსაც ზურგს უმაგრებდა თანდაყოლილი ინტელიგენტურობა, თავდაჭერილობა და რწმენა საკუთარი ღირსებისა. ასე განსაჯეთ, გარეგნობაც კი: „მაღალი შუბლი, ოდნავ შეთხელებული თმები, სქელი, მჭიდროდ მოჭიმული წარბები, მიზანმიმართული გამოხედვა, რბილად მოხაზული ტუჩები..." (8,254).

ახალგაზრდობისდროინდელი მიკოლა ბაჟანისათვის არ იყო ადვილი ცხოვრებაში დამკვიდრება. მით უფრო, რომ დასამკვიდრებელი იყო საცხოვრებელიც და სამოღვაწეო ასპარეზიც. ერთმანეთს სცვლიდა კიევი, ოდესა და ხარკოვი, უბინაობა, ჟურნალი და კინემატოგრაფი. ჰკადრა მეგობრების დიდი წრე. ამ პერიოდის შესი მეგობრები, თანამოკალმენი იყვნენ იური იანოვსკი, სტეფკა მელნიკი და ალექსანდრე დოვჟენკო. მათთან იყოფდა ჭირს, ლხინს, საცხოვრებელ ადგილსაც და ლუკმა პურსაც. მათ თვალწინ დაიბადა ალექსანდრე დოვჟენკოს* პირველი ფილმი „დიპკურიერის ჩანთა", მოგვიანებით, უკვე იური იანოვსკისა და დოვჟენკოს ოდესაში გადასვლის შემდეგ, – „არსენალი" და „ზვენიგორა", მე-20 საუკუნის ახლადშექმნილი კინოხელოვნების შედევრები.

30-იანი წლები. საოლველთაო შიშისა და განგაშის ხანა. კიევის ერთ-ერთ გაზეთში დაიბეჭდა ივან ლეს წერილი მიკოლა ბაჟანის პოლიტიკურად არასაიმედოვნების შესახებ. ეს მაშინ, როცა მიკოლა ჯერ კიდევ

---

* ალექსანდრე დოვჟენკო – გასული საუკუნის საბჭოთა კავშირში, და არა მარტო საბჭოთა კავშირში, ცნობილი კინორეჟისორი, წარმოშობით პოლონელი. ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა უკრაინაში.

ჯრმობიდან, გაზეთ „ისკრისა“ და ვლ. ლენინის სიყვარულით დატყვევებული, მიენდო და ერთგულებდა საბჭოთა წყობილებას, მის აღმშენებლობით საქმიანობას. სწამდა ქვეყნისა და ხალხის კეთილი მომავალი დიად საბჭოეთში. ახლა კი მორალურად გატეხილი და დაბნეული იგი ყოველდღიურად ელოდა საშინელ ბოლოს. ამას ზედ დაერთო პირადული, ოჯახურიც. შეხედა მომხიბვლელ ნინას. მათ შორის დამყარდა საოცრად თბილი ურთიერთგაგება. მაგრამ მას უკვე ცოლი და შვილი ჰყავდა (ქალიშვილი მაია), ხოლო ნინას – ქმარი. მატერიალური სივიწროვე, უბინაობა საშინელ უხერხულობას ქმნიდა. მაგრამ, მოულოდნელად, მიკოლა ლენინის ორდენით დააჯილდოვეს. ამ ამბის შესახებ ნინა ბაჟანი ერთ-ერთ თავის მოგონებაში წერს: „ერთხელ ჩემს ბინაში ტელეფონის ზარის ხმა გაისმა. რეკავდა მიკოლა.-„დამაჯილდოვეს ლენინის ორდენით“- მითხრა მიკოლამ. მოწყენილი ცხოურების ზღურბლზე, უიმედო მომავლის მქონე კაცისათვის ეს ცნობა იყო ბედის ჯილდო, რომელიც მას სიცოცხლის, თაყვანუმცემებისა და შემოქმედებითი შრომის უფლებას აძლევდა“ (9.60).

როგორც მოგეხსენებით გაირკვა, კრემლში ლენინის ორდენის განაწილებისას იოსებ სტალინისათვის მოუხსენებიათ, რომ ვიღაცამ უკრაინაში შოთა რუსთაველის პოემა თარგმნაო. ბელადს სიუხვე გამოუჩენია და უთქვამს: - „მიეცით მას ლენინის ორდენი!“

ამის შემდეგ იწყება აღმავალი ხაზა მიკოლა ბაჟანის ცხოვრებაში. 1939 წელი. უკრაინაში დაიწყო ტარას შევჩენკოს დაბადებიდან 150 წლის საიუბილეო თარიღისათვის მზადება. მიკოლა ბაჟანი ხელისუფლებამ დანიშნა დიდი საიუბილეო გამოფენის მოწყობის მოთავედ. იგი აქტიურად ებმება მუშაობაში. მის გვერდით დგანან მეგობრები, მწერლები: იური იანოვსკი, ვასილ კრაჩუკი; მხატვრები, გამფორმებლები. „ჩვენს წინაშე გაიხსნა ჯერ კიდევ უცნობი, საოცარი სამყარო“- იგონებს ნინა ბაჟანი მოგვიანებით. იგი ჯერ კიდევ არ იყო მიკოლას ცოლი. ცოტა ხანში მიკოლა ბაჟანი მიიღეს საბჭოთა კავშირის კომუნისტურ პარტიაში და მალე მას მთელი უკრაინის სახელით აგზავნიან მოსკოვში პარტიის XVII ყრილობაზე – დელეგატად, უნდა გამოვიდეს სიტყვით. მოსკოვიდან დაბრუნებულს მას წილად ხვდა მონაწილეობა მიეღო სომხეთის საბჭოთა რესპუბლიკის ეპოსის 1000 წლისთავისადმი მიძღვნილ ზეიმში, სადც ნინასთან ერთად გაემგზავრა. აქ გაიცნო ნინა ბაჟანმა სიმონ და მარიკა ჩიკოვანები და ცოლ-ქმარი უსეკლოდ ვიაჩესლავის ძე და თამარა ვლადიმერის ასული ივანოვები, რომლებთანაც კეთილი მეგობრობა სიცოცხლის ბოლომდე გაჰქონდა.

სწორედ სომხეთში ყოფნის დროს, 1939 წლის 17 სექტემბერს რადიოთი მოისმინეს მათ ცნობა იმის შესახებ, რომ საბჭოთა უკრაინა ემზადება დასაელეთ უკრაინის მიწების შემოერთებისათვის. ერევნიდან თბილისის გაელით კიევში დაბრუნებული მიკოლა ბაჟანი გემგზავრა დასაელეთ უკრაინის რაიონებში. იყო ლვოვში. ქალაქით აღფრთოვანებული იგი ნინას სწერდა: „ესაა შუასაუკუნეების პატარა ევროპა. ბედნიერი ვარ, რომ ამ ხალხის შვილი ვარ“.

ამ წლების მიკოლა ბაჟანი აქტიურად იყო ჩაბმული „დიადი საბჭოეთის“ შენების საქმეში. მალე მას ბალტიისპირეთის რესპუბლიკებში მოუხდა მოგზაურობა (დელეგატად იყო მიწეული ბალტიისპირეთის მწერალთა პლენუმზე). და აი, II მსოფლიო ომმა მას და ნინას ლიტვიდან – ვილნიუსიდან მომავლებს მატარებელში მოუსწრო. დიდი ვაი-ვაგლახით, 5 დღის მგზავრობის შემდეგ ჩაალწიეს ჯერ მოსკოვში, ანტოკოლსკებთან, ხოლო შემდეგ – კიევში, სადაც მათ გერმანელი ფაშისტების მიერ დაბომბვის შიშით დაზაფრული თანამოქალაქენი დახვდნენ.

კიევში დაბრუნებული იგი სასწრაფოდ გაიწვიეს ჯარში და, ცენტრალური კომიტეტის მითითებით დანიშნეს საფრონტო გაზეთის „საბჭოთა უკრაინისათვის“ („За радянську україну“) რედაქტორად, რედკოლეგიის წევრებად დანიშნულნი იქნენ ვანდა ვასილევსკაია და ალექსანდრე კორნეიჩუკი.

ვანდა ვასილევსკაია – კრაკოველი პროფესორის შვილი, ახალგაზრდობიდანვე ჩაება ჯერ პოლონელი პანებისადმი, ხოლო შემდეგ კი გერმანელი მოძალადეების საწინააღმდეგო საზოგადოებრივ საქმიანობაში. 1939 წელს, როცა საბჭოთა უკრაინას შემოუერთდა დასაელეთ უკრაინის რაიონები, ვანდა ლვოვში ცხოვრობდა, იყო ლვოვის საბჭოთა მწერალთა ორგანიზაციის წევრი. აქვე დაბეჭდა მან თავისი ჯერ კიდევ პოლონეთში, პოლონურ ენაზე დაწერილი წიგნი „ვლამია ვ ობლაკახ“, რომელიც მას ვარშავიდან დიდი რისკის საფუძველზე მოაწოდეს. ეს იყო ერთი ნაწილი მისი ტრილოგიისა „ვესნი ნად ვოდამი“. ნაწარმოები დღეს სამართლიანად ითვლება პოლონური კლასიკური პროზის ნიმუშად.

ლვოვშივე აირჩიეს ვანდა ვასილევსკაია უმაღლესი საბჭოს დეპუტატად. აქტიურ მონაწილეობას იღებდა დასაელეთ უკრაინის რაიონების საბჭოთა უკრაინისათვის შემოერთებისათვის წარმოებულ საქმიანობაში.

ანტიპოლონური მოღვაწეობის გამო, მას მოუკლეს მეუღლე –(საკუთარი ბინის კარებში ჩაცხრილეს)- მარიანა ბოგატკო. მოგვიანებით, მან თავისი ბედი ალ. კორნეიჩუკს დაუკავშირა.

1941 წელს, ომის დაწყებისთანავე დაარსებულმა გაზეთმა -„ზა რადიანსკუ უკრაინუ“-იარსება 1942 წლის ბოლომდე და განველო გზა კიევიდან სტალინგრადის მისადგომებამდე. გამოვიდა დაახლოებით 20 მილიონი ეგზემპლარი. აერცელებდნენ მას ოკუპირებული უკრაინის ტერიტორიაზე, სააგიტაციო ფურცლებთან ერთად, კერაში სამკერ. ყველაფერი ეს დაკავშირებული იყო უზარმაზარ რისკთან. გაზეთი უკრაინის სამხრეთ დასაელეთის სამხედრო შტაბის კუთვნილება იყო და უკან დახეულ წითელი არმიის ნაწილებთან ერთად, რედაქცია და სტაბმა, თავისი საბეჭდი მანქანებითა და შრიფტის კასეტებით დიდი სიძნელით გადაადგილდებოდა ტალახიან უგზოობაში.

გაზეთის რედაქციასთან ერთად იყოფდა სიძნელეებს ვანდას პოლონელი იატაკქვეშა თანამებრძოლი იოჩიში. ტყვიების ზუზუნსა და უკანდახევის გამოგებელი შეგრძნებებით ტოვებდნენ ისინი კიევს, ხარკოვს, უამრავ სხვა

---

* ამ ფაქტის შესახებ დაწერილებით ცნობებს გვაწვდის სავვა გოლოვანივსკი – მიკოლა ბაჟანის კარის მეზობელი და მეგობარი (საუბარი ქექნება გეექნება).

დასახლებულ პუნქტებს. დიდი გასაჭირით გადადიოდნენ ვოლგისა და დონის ერთი ნაპირიდან მეორეზე და პირუკუ. მიკოლა და ნინა ამაღელვებელი წერილებით უკავშირდებოდნენ ერთმანეთს. იწერებოდა ფრონტული ნოველები. ახე შექმნა ალ. კორნეიჩუკმა მისი ერთი შესანიშნავი პიესა „ფრონტი“ 1942 წლის საშინელ დღეებში. მოგეთანებით იგი წარმატებით იდგმებოდა საბჭოთა კავშირის სხვადასხვა ქალაქების თეატრების სცენებზე და მათ შორის – თბილისის მარჯანიშვილის სახელობის თეატრის სცენაზეც.

1942 წლის ბოლოს, ომის საშინელ დღეებში, როცა ნოთელმა არმიამ დაიწყო დაკარგული ტერიტორიების დაბრუნება, გაზეთის რედაქცია მოსკოვში გაიწვიეს, ასე დასცილდა მიკოლა ბაჟანი ფრონტულ ცხოვრებას. ნინასადმი მიწერილ მის წერილებში (ნინა ამ დროს სისხლის გადასხმის სადგურში მუშაობდა და ნოთელი არმიის ნაწილებთან ერთად გადადიოდა ქალაქიდან ქალაქში. იყო სარატოვში, ეორონეჟში). წერილებში ჩანს დიდი გულისტკივილი იმის გამო, რომ დასცილდა სამხედრო ფორმას და გახდა ჩვეულებრივი სამოქალაქო პირი –, კლერკი. არადა, თურმე, მართლაც საოცრად ლამაზად იჯდა მასზე საბჭოთა ჯარისკაცის ფორმა. აი, როგორ აღწერს მას ერთ–ერთი შეხვედრისას მისივე თანამოკალმე და თანაფრონტელი სავა კოლოვანისკი:–„განსხვავებით ბევრი თანაფრონტელი მწერლისაგან, რომლებზეც სამხედრო ფორმა ჩამოეცმული, ან ჩამოკიდებული იყო, მასზე იგი ისე აკურატულად იჯდა, გეგონებოდათ, თითქოს საგანგებოდ მისთვის შეეკერათო. საკმაოდ მაღალი, ჩამოსხმული და წელში გამართული, იგი სრულებითაც არ გაედო სახელდახელოდ გადაცმულ ციველურ ინტელიგენტს, თუნდაც იმის მიუხედავად, რომ მისი ჩექმები, ისე, როგორც სხვა ყველანი, მუხლებამდე ტალახში იყო ამოთხვრილი“ (10, 232).

ფრონტულ ცხოვრებას ჩამოცილებული მიკოლა ბაჟანი თავის განცდებს უზიარებს ნინა ბაჟანს მოსკოვიდან: –„მე აქ ფრონტიდან მოსული ამბებით–და ვცხოვრობ. აქ მინისტრთა საბჭოს ზნე–ჩვეულებები მეფობენ, რაც მე მაღიზიანებს. ...არიან ადამიანები, რომლებსაც ომმა ეერაფერი ასწავლა...“ (11,72). მასთან ერთად სასტუმროში ცხოვრობდნენ სსრკ მსახიობი კოზლოვსკი, მხატვარი ა. პეტრიცკი, კომპოზიტორი ფ. კოზიცკი, რომლებზედაც წერს – კარგი ხალხიაო, მაგრამ, როგორც ჩანს, საერთოს ეელარ პოულობდა ომის საშინელებებგამოელილი.

ომის საშინელებებით დათრგუნეილი მიკოლა ნინას იმედიან წერილებს წერს, ენატრება კიევი, დნეპრი, მაგრამ მაინც მომავლის იმედი აქეს: –„გულს ეერ მიეცემთ ამოშრობის უფლებას ისე, რომ მასში სიხარულმა არ იზეიმოს“ (12.71).–წერს იგი ნინას ერთ–ერთ ბარათში.

და აი, 1943 წლის თებერეალი. მიკოლა ბაჟანს ნიშნავენ უკრაინის მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარის მოადგილედ კულტურის დარგში და გადაჰყავთ მოსკოვში. იმ დროს ნინა ბაჟანი კვლავ ფრონტზეა. მიკოლა გაფაციცებით ადეენებს თვალსა და ყურს ბრძოლებს ხარკოვის განთაეისუფლებისათეის. ეს დღეც დადგა – 1943 წელი. გადამწყარი და დანგრეულია მისი საყვარელი ქალაქები – ხარკოეი და კიევი. 1943 წლის 6 ნოემბერს დილის 6 საათზე იგი ნინას წერს წერილს, რომელიც აღსავსეა იმის შიშით, თუ რა დახედება მას კიევში, ვის შეხვდება და აი, მის წინაა ჯერ კიდევ ცეცხლის კვამლში მბოლაეი კიევი. დანგრეულია მისი ინსტიტუტი, საცხოვრებელი სახლი. მას ქუჩაში ხვდება გაუბედურებული, ჩონჩხად ქცეული მისი ერთ–ერთი პროფესორი, რომელიც ვერ ცნობს მას. ჯიბიდან იღებს დამბალ ქერის მარცელებს და სათითაოდ იყრის პირში.

აი, მისი ბაეშვობის „ჩრდილო პოლუსი“ – „ბაბიი იარი“– მშრალი ხეეი. ტალახსა და ფერფლში არეული საყოფაცხოვრებო საგნები – სათვალე, ბაეშეის ფეხსაცმელი, ათასი ამოუცნობი რამ.

ამ საშინელი წუთებით მოგვერია განცდებს ბაჟანმა უძღვნა ლექსი „იარ“, რომელშიც ომის საშინელებებია აღწერილი.

სულისშემძვრელ საშინელებას აღწერს ბაჟანი ლექსში. იგი მკითხველს აგრძნობინებს პოეტის განცდებს: – შეელას ითხოეს აზელილი მიწიდან ამოწედილი ხელი, პატრონს ეძებს ჩვილის ფეხსაცმელი, მოხუცის სათვალე...

„Блищать на мокрій ткані крутояри
Розбите окло старечіх окулярів
І Домлівае кинутій набік
Закровлений дитячій черевик.
Заритто в землю, втоптано у гліну
Жакливій слід стотисячногу тліну...“ (13.325)

აქ, ამ საშინელი ხეეის პირად დაბადებულა აზრი პოემა „დებორას“ შექმნისა, რაც პოეტმა მხოლოდ 1968 წელს განახორციელა. საეჭვო გოლოვანიუსკი გეიამბობს, რომ ერთ დღეს, უთენია დილას, ახლად გათენებისას ეწეია მას ბაჟანი, შემოეიდა ოთახში, პალტოც კი არ გაუხდია ისე დაჯდა სკამზე და მოსმენა მთხოეა.

ეს იყო ამაღელვებელი მოთხრობა – ახალგაზრდა, საყვარელი გოგონას ტრაგიკული ცხოვრების ისტორია. გოგონასი, რომელიც მოსწონდა ყმაწეილ ბაჟანს და რომელიც შეიქმნა მსხვერპლი სამოქალაქო ომის უსამართლობისა. იგი მთელი მისი ოჯახით (როგორც მიკოლა ბაჟანს ეგონა) დაღუპულა თეთრგეარდიელი ბანდის ნეერის სტეციურას ხელით. ახალგაზრდა ყმაწეილის განცდებმა გაიელეძეს მშრალი ხეეის ტრაგიკული სურათის ხილეისას უკეე ომგადახდილი, მრაეალი ჭირისა და სიხარულის მხილეელი ბაჟანის კალმით.

პოეტის კალმით აღწერილმა სენტიმენტალურმა გრძნობებმა სავვა გოლოვანიუსის თვალწინ დაუყენა 1943 წლის 6 ნოემბრის ის საშინელი დღე მშრალი ხეეის ხილეისას რომ განიცადეს. ეს ის ხეეია, სადაც ჯერ კიდევ ბავშეურად მეოცნებე მიკოლა დისა და ძმის თანხლებით სალაშქროდ გაემგზავრნენ ვითომცდა ჩრდილო პოლუსის დასაპყრობად და შინ სასტიკად დამარცხებულები დაბრუნდნენ.

„ბაჟანისეული მსუქე რითმით გაწყობილი პოემის გულისშემძვრელმა ამბავმა ბევრი ცრემლი გვადინაო მეც და ჩემს მეუღლესაც“ – აღნიშნავს სავსა გოლოვანივსკი:–„თვალწინ წარმოგვიდგა აზელილ მიწაში ჩაჩურთული ათასი საგანი: ნახევრადმწვარი ჩონჩხები, მოხუცის სათვალე, ჩვილი ბავშვის ფეხსაცმელი... ხელახლა განვიცადე ის საშინელება, რაც თავს დაატყდა უკრაინის მშვიდობიან ხალხს... ახლა ყველაფერი გაცოცხლდა, ქალაქიდან იყურება საშინელი ტკივილი, უკვე ხანშიშესული ადამიანის შეურაცხყოფა და ტრაგიზმი, რომელიც მშვიდად მოსმენის საშუალებას არ იძლეოდა“.

„მართალია, პოემაში მონათხრობი იყო სხვა დროზე და სხვა მსხვერპლზე, მაგრამ ნაწარმოებში წარმოდგენილმა ადამიანურმა გულისწუხილმა, საკუთარმა უბედურებამ თვალწინ წარმოგვიდგინა პოეტის დიდი ტკივილი, ყმაწვილური განცდები დამარხული ღრმა ხევში, რომლის წინაც ჩვენ ვიდექით. არ შეიძლებოდა არ გაგვეზიარებინა მისი სულიერი ტრაგედია, მისი სულის ღრმა ტკივილი“ (სავსა გოლოვანივსკისთან ერთად ბაჟანის პოემის კითხვას იხსენებდა მისი მეუღლეც, რომელიც ჩემთან ერთად ცრემლად იღვრებოდაო – გვიამბობს გოლოვანივსკი) (14, 241).

პოემა 1968 წლის სექტემბერში დაიბეჭდა ჟურნალ „ვიტჩიზნა“-ში. ყველა დარწმუნებული იყო, რომ კრიტიკა შესაფერისად აღიქვამდა პოემას, მის მხატვრულსა და შინაარსობრივ მხარეს. მაგრამ მოხდა სრულიად საწინააღმდეგო ამბავი. ვიღაცამ პოემის გმირის – დებორას სახეში დაინახა ბიბლიური, მითიური დებორა (გასათვალისწინებელია საბჭოური პერიოდის დამოკიდებულება ბიბლიისა და მითისადმი). პოეტს სტეციურას პიროვნების წარმოდგენაც კი შშობელი უკრაინელი ხალხის შეურაცხყოფად ჩაუთვალეს და დაიწყო უკმაყოფილოთა გამოსვლები. პოეტს ადანაშაულებდნენ შოვინიზმში, რასაც შედეგად ის მოჰყვა, რომ პოემა რუსულად აღარ დაიბეჭდა. ოჟი არ შეეხება არც კრებულში „მოგონებები უმანზე“. არა და ეს იყო ავტობიოგრაფიული ნაწარმოები, გულის სიღრმიდან ამოთქმული მისი ახალგაზრდობისდროინდელი განცდები, დაკავშირებული ყმაწვილურ გატაცებებთან, უმანთან და ხარკოვთან და ბოლოს – იმ წლებთან, როცა იგი მეგობრობდა ლეს კურბასთან და ალექსანდრე (საშა) დოვჟენკოსთან. იმ წარსული დღეების მოგონებებით მიკოლა ბაჟანი ერთმანეთს უკავშირებდა წარსულსა და მომავალს. პოემაში თხრობა მიდის პირველ პირში. გმირს გადაარჩენენ ლეს კურბასის თეატრის აღსაზრდელები.

პოემის ნაწილების თარგმანი უკრაინულიდან მხოლოდ ბაჟანის გარდაცვალების შემდეგ დაიბეჭდა „დრუჟბა ნაროდოვ“-ში და „ოგონიოკ“-ში.

მაგრამ ეს იყო მოგვიანებით. იმ საშინელი განცდების წლებში (იგულისხმება პოემის შექმნის წელი – 1968 წ.), მიკოლა ბაჟანს მეორე უსიამოვნებაც დაატყდა თავს. პოემის გმირის – დებორას პროტოტიპი რაისა რატოვა, ოჯახის წევრთაგან ერთი, რაღაცნაირად გადარჩენილა და დღემდე ცოცხალი იყო. უხერხულ სიტუაციაში აღმოჩენილმა ბაჟანმა მას ჟურნალი გაუგზავნა. რაისამ, რასაკვირველია, იცნო თავისი თავი და პოემა გულწრფელი მადლობით მიიღო. განცდებით აღსავსე ბაჟანსა და რაისას შორის გამართულა მიმოწერა. ოთხმოც წელს მიტანებული (რაისა ბაჟანზე უფროსი ყოფილა) რაისა რატოვა ღირსეული ადრესატი აღმოჩნდაო – აღნიშნავს სავსა გოლოვანივსკი, მაგრამ, როგორც ლევ ოზეროვის მოგონებიდან (15,185) ირკვევა, ამ პოემის გამო იყო ზოგიერთი სახიამოვნო განცდაც: ქ. გორკის (მაშინდელი. ახლა და ძველად – ნიჟნი ნოვგოროდი) ერთ–ერთი მაცხოვრებელი იხე მოხიბლულა პოემის მთავარი გმირის ხასიათით, რომ ახლადდაბადებული შვილისათვის დაურქმევია სახელად დებორა. მოგვიანებით, ლევ ოზეროვის დახმარებით, პოეტსა და იმ ქალბატონს შორის მიმოწერაც კი გამართულა (გაეითვალისწინოთ, რომ მსოფლიოში ახლა მრავალი დებორაა და საქართველოში ინგლისის ელჩსაც სახელად დებორა ჰქვია).

მიკოლა ბაჟანის ცხოვრებიდან მოყვანილი ეს ერთი ფაქტი კარგად მეტყველებს საბჭოთა პერიოდის ცხოვრებისეულ მრავალ უკუღმართ შემთხვევაზე. წლების მანძილზე სხვადასხვანაირად ფასდებოდა ადამიანის ღვაწლი. არაფრად ღირდა ადამიანის გამოცდილება „ხალხის მტრად“, „მწერლად, რომელიც ვერ დადგა პროლეტარული ლიტერატურის მთავარ გზაზე“. მავანი მწერლის შემოქმედება მიიჩნეოდა ქვეყნისადმი ღალატად. ბაჟანისათვის ეს იყო წლები ახალგაზრდობის, ყველაფერი საუკეთესოსა და იდეალურისაკენ სწრაფვისა. მის პოეზიას იწუნებდნენ რიტორიკულობისა და გადაჭარბებული რომანტიკულობის გამო. სწამებდენ პლაგიატობას. განსაკუთრებით – ტიხონოვის, მაიაკოვსკის, ანტოკოლსკის პოეზიასთან სიახლოვეზე მიუთითებდნენ. არა და განა შეიძლებოდა არ ჰქონოდა ახალგაზრდა ბაჟანის პოეზიას საერთო ტიხონოვის პოეზიასთან, მაიაკოვსკის რევოლუციურ სულისკვეთებასთან; ლეს კურბასის, დოვჟენკოს თეატრალურ შემოქმედებასთან. განა შეიძლებოდა მიკოლა ბაჟანის პოეზიაში ეინმეს არ ეგრძნო ბაგრიცკის სამხრეთული სული. ისინი ხომ ორივენი ახალგაზრდობის წლების ოდესის ბკელნი იყვნენ. ბაგრიცკი ოდესაში დაიბადა, ბაჟანი კი მუშაობდა ოდესის ფოტოკინოსამმართველოს რედაქტორად. ისინი არა მარტო მეგობრობდნენ, არამედ თარგმნიდნენ კიდეც ერთმანეთის შემოქმედებით ნიმუშებს. ოცი–ან წლებშივე ჩაეყარა საფუძველი მ. ბაჟანისა და პაველ ანტოკოლსკის მეგობრობას, რაც შემდეგ განუყრელ ძმობად იქცა.

მიკოლა ბაჟანს ჰქონდა საოცრად დიდი სამეგობრო წრე, რომელიც განუწყვეტლივ იზრდებოდა. ამ წრის წევრების ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა, მაგრამ დავასახელებთ მხოლოდ რამდენიმეს: ალექსანდრე დოვჟენკო, იური იანოვსკი, სიმონ ჩიქოვანი, სამედ ვურღუნი, ელიშე ჩარენცი, ყაისინ ყულიევი და სხვ... იგი ორგანულად იყო შერწყმული მრავალი სხვადასხვა ერისა და ენის ადამიანების ბედთან. მისი სულიერი სამყარო წლიდან წლამდე მდიდრდებოდა მსოფლიო მნიშვნელობის შემოქმედებით ისეთი ადამიანებისა, როგორებიც იყვნენ: მიქელანჯელო და ჰელდერლინი, ნორვიდი და რილკე, რუსთაველი და გურამიშვილი, ვაჟა–ფშაველა და ბარათაშვილი, ნაგო, მიცკევიჩი, სლოვაცკი, იოშკევიჩი, მაიაკოვსკი და სხვ. ამ მეგობრობას განამტკიცებდა მისეული ხელოვნება თარგმნისა, თარგმანები, რომლებიც აერთიანებდა სხვადასხვა ეროვნების ადამიანების გულებსა და თვალუწვდენელ სივრცეებს.

სწორედ თარგმანის და სახელდობრ, შოთა რუსთაველის პოემის -„ვეფხისტყაოსანის"-სლაეურ ენაზე თარგმნილთა შორის საუკეთესო თარგმანად მიჩნეულმა თარგმანმა აატდინა მიკოლა ბაჟანი 30-იანი წლების რეპრესიებს, ხალხის რისხვას.

იყო წლები, საბჭოური პოლიტიზირებული არეულობის წლები, როცა თვითმარქვია, ზედმეტად პოლიტიზირებული და საბჭოთა სისტემისადმი ერთგული ადამიანები ადვილად იმეტებდნენ ერთმანეთს. იმ პერიოდის მიკოლა ბაჟანი გამორჩეული თავისი ინტელექტით, დროის შეგრძნების შესანიშნავი უნარით, ყველა სხვა თავის თანამედროვეთა შორის გამორჩეულობით, ადვილად შესამჩნევი აღმოჩნდა და მას მიაწერეს ზედმეტი სახელი „თანამგზავრისა" („попутчік"). „თანამგზავრად" მაშინდელი გაგებით, იხსენიებოდნენ მწერლები, ხელოვნების მოღვაწენი, რომლებიც მიეკუთვნებოდნენ სხვადასხვა გაერთიანებებს. ასე, მაგალითად: ფუტურისტი, პანფუტურისტი, პროლეტკულტელი და სხვ.

მრავალ მის თანამედროვეთაგან გამორჩეულ მიკოლა ბაჟანს, როგორც მისი თანამედროვენი აღნიშნავენ, ბევრი კარგი თვისების გვერდით, ჰქონდა შესამჩნევი განათლება, იყო ნაკითხი და ფლობდა მახსოვრობისა და კითხვის საოცარ უნარს. კითხულობდა სწრაფად, ერთი გადახედვით შეეძლო აღექვა მთელი გვერდი, დაემახსოვრებია არა მარტო ფრაზები, არამედ - ცალკეული სიტყვებიც. ერთი სიტყვით, იგი იყო ე.წ. „დიაგნოსტური კითხვის" ოსტატი, რაც არაერთხელ დაუმტკიცებია თავის თანამედროვეთათვის.

მიუხედავად იმისა, რომ 30-იან წლებში მიკოლა ბაჟანი საკუთარ ჩამოყალიბებული პოეტი იყო, ქვეყნად არსებული სოციალ-ეკონომიკური პირობების ფონზე იგი, ისე, როგორც ბევრი მისი თანამოკალმე, რომლებსაც ეულგარული სოციოლოგიური კრიტიკა განუწყვეტლივ ესხმოდა თავს, გამუდმებით შიშში იმყოფებოდა. სწორედ ამ პერიოდში გამოცხადდა იგი ლენინის ორდენის კაეალრად. როგორც მაშინდელმა უკრაინის მწერალთა კავშირის თავმჯდომარემ ალექსანდრე კორნეიჩუკმა მწერლებს მოახსენა, თავდაპირველად მიკოლა ბაჟანი არ ყოფილა დასაჯილდოებელ მწერალთა რიგებში. კიდევ მეტიც. იგი იყო იმ სიაში, რომელიც ერთ-ერთ მოწინავე კომკავშირელს შეუდგენია და გაუგზავნია სადაც „ჯერ არს" იყო, როგორც სახელმწიფო კურსისათვის არაკეთილსაიმედო ადამიანები, როგორც „ხალხის დაუძინებელი მტრები". აქ გამოუმეღაებია კეთილგონიერება მაშინდელ უკრაინის სახალხო კომისარიატის პირველ მდივანს ნიკიტა ხრუშჩოვს და სტალინისათვის უკითხავს -„განა შეიძლება ხალხის მტერი იყოს ადამიანი, რომელმაც „ვეფხისტყაოსანი" თარგმნა?". სტალინს, რომელსაც წინათაც ჰქონია მოხსენებული ეს ფაქტი, ლენინის ორდენით დაჯილდოებულთა სიის თავში პირველად თავისი ხელით მიკოლა ბაჟანი ჩაუწერია. ხოლო ის სია სადღაც გადაუგდიათ. ასე გადარჩენია ბევრი ახალგაზრდა რეპრესიას.

მიკოლა ბაჟანის თანამედროვენი საუბრობენ სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ ეს იყო ბედნიერი შემთხვევა, რომელმაც განსაზღვრა მიკოლა ბაჟანის, ამ შემთხვევაში კანონზომიერად ღირსეული პიროვნების, მთელი მომავალი ცხოვრება.

მიკოლა ბაჟანის პიროვნული ღირსებების, მისი ადამიანობის შესახებ ბევრია დაწერილი. მისდამი მიძღვნილ მისი მეუღლის, დის, თანამოკალმეების, თანამშრომლებისა, თუ თანამემამულეების მოგონებებში გამოკეთილია აზრი მის შესახებ, როგორც დიდი ლირიზმით, პოეტური გემოვნებით დაჯილდოებულ პოეტზე, ესსეისტზე, მთხრობელზე, ორატორზე, მეგობარზე; როგორც სახელმწიფო მოღვაწეზე; სტრატეგიული გონიერებით დაჯილდოებულ პიროვნებაზე, რომელიც არასოდეს გადადიოდა აუტორიტარულ მიუღებლობაში.

მიკოლა ბაჟანისადმი საზოგადოებრივი აზრის სასარგებლოდ შემობრუნებაში, როგორც ზემოთ ენახეთ, გარკვეული როლი ითამაშა „ვეფხისტყაოსანის" თარგმამ და მისთვის ლენინის ორდენის მინიჭების ფაქტმა 1939 წელს. ეს იყო იმ კრიტიკულ მომენტში, როცა კიევის ერთ-ერთ სასახლისმგებლო გაზეთში დაიბეჭდა ივან ლეს წერილი მიკოლა ბაჟანზე, როგორც პოლიტიკურად არაკეთილსაიმედო პიროვნებაზე. ახლა კი ამგვარმა დაფასებამ, თავბრუდამხვევად იმოქმედა დასაჭერად გამზადებულ პოეტზე. საქმე გოლვანივსკი იგონებს: არცერთ მწერალს მთელ საბჭოთა კავშირში ჯერ ლენინის ორდენი არ ჰქონდა მიღებული. ამ ჯილდომ იგი დააბნია. ისე გაფითრებული და ჩაფიქრებული დადიოდა, გეგონებოდათ რაღაც დანაშაულზე მიეხვრით. დამსახურებულმა ჯილდომ მას ცხოვრების კარი გაუღო. სასწრაფოდ გამოქვეყნდა პაელო ტიჩინას წერილი „ლიტერატურულ გაზეთში". მას სხვა წერილებიც მოჰყვა და აი, მას დავალებას აძლევენ უკრაინის ცენტრალური კომიტეტის სახელით გამოვიდეს დედაქალაქის ინტელიგენციის თაყვანისმცემლების კიევის ოპერის თეატრში, პირველად, ამდენი ხნის ჩრდილში ყოფნის შემდეგ, მ. ბაჟანმა ყურადღება მიიქცია, როგორც ჩინებულმა ორატორმა. მალე მას იღებენ პარტიაში და ირჩევენ უკრაინის მწერალთა პარტიული ორგანიზაციის პირველ მდივნად; აგზავნიან დელეგატად მოსკოვში საბჭოთა კავშირის XVII ყრილობაზე, ირჩევენ უმაღლესი საბჭოს დელეგატად. ყველაფერი ეს საკმაოდ დამსახურებულად მიიღო ბაჟანმა. „მისი განათლებულობა, თავის დაჭერის ინტელიგენტური მანერა, ყურადღებიანობა თავის ირგელივ მყოფთადმი, კანონზომიერად აკუთვნებდა მას ადგილს ყველა საპასუხისმგებლო საქმეში",- წერს საქმე გოლოვანივსკი.

1939 წლის თებერვალში გადაწყდა გადაეხადათ ტ. შევჩენკოს დაბადებიდან 125 წლისთავის იუბილე. მიკოლა ბაჟანს დაეკისრა დიდი პასუხისმგებლობა – მოემზადებინა დიდი გამოფენა. მან თავის მეგობრებთან ერთად შესანიშნავად გაართვა თავი ამ დიდ ეროვნულ საქმეებს. „დღემდე არასოდეს ყოფილა თავმოყრილი შევჩენკოს ნაშუშეერები, სურათები, ოფორტები, ნახატები, სხვა საგნები, რომლებიც აშუქებდნენ დიდი კობზარის საქმიანობას"- აღნიშნავდა მ. ბაჟანი მოგეიანებით.

სწორედ ამ წელს (1939 წ.) იქორწინა მიკოლა ბაჟანმა მეორედ ნინა ბაჟანზე. ქორწინება ძალიან ბედნიერი გამოდგა. ნინა მისი სულიერი მეგობარი იყო სიცოცხლის ბოლომდე, რაშიც გვარწმუნებს მათი მიმოწერა; ბაჟანის სიყვარულითა და სულიერი ბედნიერებით აღსავსე წერილები დასასვენებელი ადგილებიდან, საავადმყოფოს რეანი-

მაცული განყოფილებებიდან, საზღვარგარეთიდან. მიკოლას ხშირად უხდებოდა საზღვარგარეთ მოგზაურობა, როგორც საელჩიო მოღვაწეს. ნინა მასთან ვერ იქნებოდა სამსახურეობრივი მოვალეობის გამო. იგი იყო ერთ-ერთი დიდი სამეცნიერო ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი, ბიოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, კიევის ერთ-ერთ საპასუხისმგებლო ლაბორატორიის ხელმძღვანელი, ხოლო ომის წლებში მუშაობდა სისხლის გადასხმის სადგურში და მოგზაურობდა ქალაქიდან ქალაქში.

როგორც მისი თანამედროვენი იგონებენ, ყველგან, სადაც მუშაობდა, მიკოლა ბაჟანს უხდებოდა ხალხთან ყოველდღიური საქმიანი შეხვედრები, რაც ხელს უწყობდა ადამიანებთან მის თბილ, მეგობრულ ურთიერთობებს. მიუხედავად იმისა, რომ ყველა სამუშაო საინტერესო, ფრიად სერიოზული და დაძაბული იყო, მიკოლა ბაჟანი არასოდეს ქმნიდა პრობლემებს. მისი გამორჩეული მაღალინტელექტუალობა არასოდეს გამოარჩევდა (ამაღლებდა) მას მეგობრებსა და თანამშრომლებს ზემოთ. მოკლებული იყო უშნო თავმოყვარეობას და არ გაურბოდა ჯანსაღ კრიტიკას. არასდეს აშეღაჭებდა ამბიციასა და პატივმოყვარეობას. ზედმეტია საუბარი ძალაუფლებისაკენ ლტოლვაზე. მისი მეგობრები იყვნენ უფროსი და თანამედროვე მწერლები: –პაველ ტიჩინა, მაქსიმ რილსკი, იური იანოვსკი, მიხაილ გოლოუკო, ოსტაპ ვიშნია. მათ შეეძლოთ ეამაყნათ თავიანთი მეგობრის ადამიანური და მწერლური ღირსებებით. იყო არაჩვეულებრივად თბილი ახალგაზრდებისადმი – ე.წ. სამოციანელებისადმი (იგულისხმება მე–20 საუკუნის), როგორებიც იყვნენ: ივ. დრაჩი, ვიტალი კოროტიჩი, ბ. პაელიჩკო, ბ. ოლეინიკი და სხვ.

იყო შემთხვევა:–პრეზიდიუმის (იგულისხმება უკრაინის მწერალთა კავშირის) სხდომაზე რაღაც საკითხს არჩევენ. იყოფა აზრები. ემოციური გონჩარი, წინდახედული სმოლიჩი მსჯელობენ. ფრთხილი სკლიარენკო კვერს კრეტყამს – „დიახ, დიახ, ახეა". მიკოლა ბაჟანი დაფიქრებით უსმენს... ბოლოს იკითხავს: –„რას მისცემს ეს ჩვენს კულტურას?"–სიტუაცია განიტვირთება.

ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მიკოლა ბაჟანის სახელზეა ქვეყნისათვის ისეთი სოლიდური და სასარგებლო გამოცემები, როგორიცაა: „ტ. შევჩენკოს ლექსიკონი", „უკრაინის ხელოვნების ისტორიის 6 ტომეული". (მისი გამოცემა დაიწყო ე. ხაბოლოტნიმ 50–იან წლებში, გარდაცვალების შემდეგ გააგრძელა მიკოლა ბაჟანმა, რომელიც მაშინ უკვე უკრაინის საბჭოთა ენციკლოპედიის რედაქტორი იყო). – „ვიტკვირთე, როგორც ქვეყნის პატრიოტმა, მაგრამ ზოგჯერ ვნანობ. ჯერ არც შენობა გვაქვს, არც ხალხი და არც ფული, მაგრამ ვიმედოვნებ ყველაფერი მოწესრიგდება". ასეთი ოპტიმიზმის რწმენას მას უნერგავდა საკუთარი შესაძლებლობები. იგი კარგად იცნობდა მსოფლიოს კულტურასა და ხელოვნებას, დაჯილდოებული იყო მუსიკისა და ხელოვნების სხვა დარგების აქტის უნარით. შეეძლო მთელი სერიოზულობითა და კომპეტენტურობით, დიდი ტაქტით ემსჯელა, ეკამათა ამა თუ იმ შეკრებებზე, კონფერენციებზე. ამის დასტურია მისი ნაწარმოებების ციკლებიც: „ღამის კონცერტი", „სპასის კომკთან", ოთხი ნოველა იმედზე", „უშანის შეხვედრები" და სხვ.

უკრაინის საბჭოთა ენციკლოპედიის შექმნისა და გამოცემის იდეაც ბაჟანს ეკუთვნოდა. ჯერ კიდევ ომის უმძიმეს დღეებში, როცა წითელი არმია ერთმანეთის თანმიმდევრობით სტოვებდა უკრაინის ქალაქებსა და დასახლებულ პუნქტებს, ტალახსა და უმიდრობაში ჩაფლული ოცნებობდა იგი იმ დღეზე, როცა დამთავრდებოდა ყველაფერი, დაბრუნდებოდნენ კიევში და დაიწყებდნენ მშვიდობიან ცხოვრებას, აღადგენდნენ სკოლებსა და ბიბლიოთეკებს, თაეს მოუყრიდნენ კულტურის მუშაკთა კადრებს, იფიქრებდნენ საქეეყნო საქმეებზე, შექმნიდნენ ენციკლოპედიას, რომელშიც რეალისტურად აისახებოდა უკრაინის კულტურულ–საზოგადოებრივი ცხოვრება, მისი აწმყო და წარსული.

ლეონიდ ნოვიჩენკო თაეის მოგონებაში მიკოლა ბაჟანზე მოგვითხრობს პოეტისა და მეომრის გულისტკივილზე. უკვე უკრაინის სახალხო კომისარიატის თავმჯდომარის მოადგილედ დანიშნული მიკოლა ბაჟანი 1943 წლის გაზაფხულზე, დანგრეულსა და გადამწვარ ქალაქ სტარობელსკში, კურსკის მისადგომებთან მისელამდე, ნოვიჩენკოსთან ერთად ქუჩებში მოხეტიალე, ამბობს: „აი, უკვე იკეთება ჩვენი გამარჯვება. თუმცა წინ ბევრი ძნიმე ბრძოლები გველის... დავბრუნდებით უკრაინაში, ახალი ენერგიით დავიწყებთ შრომას, კულტურულ მოღვაწეობას. იცი რაზე ვფიქრობ? ენციკლოპედიის გარეშე, ქვეყნის თანამედროვე და წარსული ღირებულებების გათვალისწინების გარეშე, ვერცერთი ნებისმიერი განვითარებული ქვეყნის ხალხის კულტურა ვერ იარსებებს" (16, 133).

აქვე მიკოლა ბაჟანი იმასაც დასძენს, რომ ეს იდეა აწუხებდაო სკრიპნიკს 30–იან წლებში. როგორც ჩანს, მიკოლა ბაჟანს სხვისი კეთილი საქმის დაბახსოვრებაც შეეძლო. არაფერს ზედმეტს თავის თავზე არ იწერდა (17, 135).

და აი, ბაჟანის რედაქტორობით ორჯერ გამოიცა „უკრაინის საბჭოთა ენციკლოპედია, ცნობარები, ბიბლიოგრაფიები. მას სიცოცხლის ბოლომდე არ შეუწყვეტია ამ დიდ ეროვნულ საქმეზე მუშაობა.

უკრაინის ენციკლოპედიაზე მუშაობაზე, მის რედაქტორებთან, ავტორებთან თუ სხვა საქმიან ხალხთან ურთიერთობაზე ზღვა მასალა არსებობს, ყველანი ერთხმად მიუთითებენ, რომ მას შეეძლო მინიმალური დროის განმავლობაში გადაეკითხა ასაწყობი თუ აწყობილი მასალა, გეერდები. იგი თითქოს ფოტოგრაფიულად – წამში აღიქვამდა ნაბეჭდ მასალას; ფენომენალური სისწრაფით ანალიზებდა მის ავ–კარგიანობას; ასწორებდა, ახსოვდა ყველა ავტორის მიერ დაშვები კითხეა, შენიშვნა; არაეის არასოდეს ზღუდავდა გამოეთქეა თავისი აზრი; ჰქონდა საოცარი უნარი წაკითხულის ზეპირად ციტირებისა. სიცოცხლის ბოლო წუთებამდე შერჩა ფენომენალური მეხსიერება, მუშაობის დაუშრეტელი სურვილი. ბოლო წლებში (80–იანი წლები) ექიმები ურჩევდნენ თაეი დაენებებინა თუნდაც ენციკლოპედიაში მუშაობისათვის, მაგრამ არ ასვენებდა ფიქრი იმაზე, თუ ვინ განაგრძობდა მის საქმეს: –„თქვენ ფიქრობთ, რომ მე არ მინდა წავიდე რედაქციიდან?დავიღალე. მაგრამ ვის ჩავუდოო ხელთ რედაქცია? ის კანდიდატურები, რომლებიც მე შესაფერისად მიმაჩნია, ხელმძღვანელობას არ აწყობთ. ხოლო ისინი, ვისაც ხელმძღვანელობა მთავაზობს ზემოდან, მე არ მაკმაყოფილებენ. არ შემიძლია ენციკლოპედია ბედის ანაბარად დავტოეო".–უთქვამს მიკოლა ბაჟანს სანახავად მისული ახალგაზრდა მკვლეეარის ნატალია კოსტენკო-

სათვის. კიდევ მეტიც. მას აწუხებდა ფიქრი იმაზეც, რომ მზადდებოდა და საჭირო იყო უკრაინული ლიტერატურული ენციკლოპედიის გამოცემა. პროექტიც მომზადებული იყო გამოცემულიყო 4 ტომი.-„მაგრამ ვინ გააკეთებს ამას?"-კითხულობდა იგი კვლავ (18. 282).

როგორც ჩანს, იგი თავის ირგვლივ ვერ ხედავდა თავისებური ინტელექტის, მოშზადებისა და გულისყურიან დამოკიდებულების ადამიანს. ანდა – იქნებ აჭარბებდა კიდეც ასეთი ფიქრებით... (?), ან სულაც თავისი გასაკეთებელი საქმის სხვისთვის შინდობა აფორიაქებდა? ისიც ხომ ცნობილია, როგორ განიცდიდა იგი, რომ არ შეეძლო ემოგზაურა თუნდაც საქართველოში, ჩამოსულიყო თბილისში, მონაწილეობა მიეღო დავით გურამიშვილის საიუბილეო საქმიანობაში 1982 წელს?და სხვ.

მიკოლა ბაჟანის, გამომცემლისა და რედაქტორის სახელთან მრავალი საინტერესო გამოცემაა დაკავშირებული. მისი რედაქტორობითა და ღვაწლითაა გამოცემული „უკრაინის ხელოვნების ისტორია" და „ტარას შევჩენკოს ლექსიკონი", რომელთათვის მან სახელმწიფო პრემია დაიმსახურა (1957 წ.) მისივე ხელმძღვანელობით გამოიცა მიქელანჯელო ბუანაროტის დბადებიდან 500 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული. მასში შეიცავა მიქელანჯელოს სონეტების ბაჟანისეული თარგმანები, შესრულებული გემოვნებიანი ლიტერატორის კალმით. კრებულ ერთვის პლატონ ბელეცკის შესავალი წერილი და მიკოლა ბაჟანის კომენტარები. როგორც პლატონ ბელეცკი აღნიშნავს, ამ დიდმა პოეტმა, საქმეებით გადატვირთულმა კაცმა იკისრა ე.წ. „შაური" სამუშაოს შესრულება (იგულისხმება კომენტირება). მაგრამ მას, როგორც ენციკლოპედისტს, ესმოდა გამოცემის სამეცნიერო ხარატის მნიშვნელობა, რის გამოც არ დაიშურა თავისი ენერგია და ძვირადღირებული დრო. დრო, რომელსაც იგი მთლიანად ახმარდა თავისი ქვეყნის კულტურის წინსვლას (19, 189).

მიკოლა ბაჟანის უშუალო ხელმძღვანელობითა და რედაქტორობით გამოიცა ქართული პოეზიის ანთოლოგიის ორტომეული. როგორც ცნობილია, იგი საქართველოში მოხიბლული, მთელი სიცოცხლის მანძილზე დიდი სიყვარულით ემსახურებოდა მოძმე ერების შხატვრული ნიმუშების უკრაინულ ენაზე გადატანის კეთილშობილურ საქმეს. განსაკუთრებული სიყვარულით იყო დაკავშირებული საქართველოსთან, ქართველ მწერლებთან, მის ძველ და თანამედროვე მწერლობასთან. შორს წაგვიყვანს ჩამოთვლა იმ მასალისა, რაც ბაჟანის კალმით იქნა გადათარგმნილი უკრაინულ ენაზე. მაგრამ განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია მის მიერ თარგმნილი „ეფხისტყაოსანი", რომელიც 1936 წლიდან ვიდრე 1966 წლამდე ხუთჯერ იქნა შესწორებული და გამოცემული. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ამ თარგმანის გამო 1939 წელს მას ლენინის ორდენი გადაეცა, ხოლო 1966 წელს, რუსთაველის საიუბილეო დღეებში, რუსთაველის სახელობის პრემიის პირველი ლაურეატის წოდება მიენიჭა.

მიკოლა ბაჟანმა თარგმნა დ. გურამიშვილის, ნ. ბარათაშვილის, ა. წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას პოეზია. თანამედროვე მწერლების – გ. ლეონიძის, ს. შანშიაშვილის, რ. გვეტაძის, ი. აბაშიძის, გ. აბაშიძის და მრავალ სხვათა შემოქმედებითი ნიმუშები. სავსებით სამართლიანად წერს უკრაინული ლიტერატურის ერთ-ერთი ბრწყინვალე სპეციალისტი და მოამაგე პროფესორი ოთარ ბაქანიძე: „-მიკოლა ბაჟანი მთელი თავისი ცხოვრებითა და შემოქმედებით განუყრელადაა დაკავშირებული საქართველოსთან, მის ბუნებასთან, ძეგლებთან, პოეზიასთან და, რაც მთავარია, მის ხალხთან, რომლებიც პოეტის განუყრელი მეგობრები იყვნენ მისი ბანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე. მიკოლა ბაჟანი ეკუთვნის იმ მწერლების რიგს, რომლებიც ჩვენი ხალხების მეგობრობის სათაყვანებლად იდგნენ და „ცისარტყელას ხიდებს" აშენებდნენ მოძმე ერების შესაკავშირებლად" (20,301).

მიკოლა ბაჟანი მწერალი, პოეტი, ესეისტი, ლიტერატურისმცოდნე, მთარგმნელი ადამიანთა და ლიტერატურათა შორის უანგარო და ჭეშმარიტი ურთიერთობების შესანიშნავი მაგალითია.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ახაიანი გ., „სათაყვანოთან", თხზულებანი 4 ტომად, ტ. 2, გვ. 9, 2002 წ. 2. ბაჟანი მ., „რჩეული ნაწერები", ტ. 2, გვ. 174, 1984. 3. „მოგონებები მიკოლა ბაჟანზე", კრებული, გვ. 19-31, 1989 წ. 4. იქვე, გვ. 23. 5. იქვე, გვ. 28. 6. ბაჟანი მ., „ფიქრები და მოგონებანი", გვ. 10, 1983. 7. იქვე, გვ. 12. 8. „მოგონებები მიკოლა ბაჟანზე", კრებული, გვ. 254, 1989 წ. 9. იქვე, გვ. 60. 10. „მოგონებები მიკოლა ბაჟანზე", კრებული, გვ. 232, 1989. 11. ბაჟანი მ., „ადამიანები, წიგნები, თარიღები", გვ. 71, 1984. 12. ბაჟანი მ., „რჩეული თხზულებები", ტ. 2, გვ. 325, 1984. 13. „მოგონებები მიკოლა ბაჟანზე", კრებული, გვ. 241, 1989. 14. იქვე, გვ. 183. 15. იქვე, გვ. 184. 16. იქვე, გვ. 135. 17. იქვე, გვ. 182. 18. იქვე, გვ. 184. 19. „მოგონებები მიკოლა ბაჟანზე", კრებული, გვ. 301, 1989.

Makvala Kartvelishvili

Mikola Bazhan – the devoted of Georgian literature – in the memories of his contemporaries

The aim of article is to represent Micola Bazhan' s personality, the famous Ukrainian poet, prominent publicman of the XX century and his attitude to Georgian literature and culture.

The article represents somme memorial thoughts about his chilshood and his first steps touwards the poem of Shota Rustavely – "The Knight in the panter' s skin" on the Ukrainian.

თამარ ბარბაქაძე

ქართული ლექსმცოდნეობის საკითხები XX საუკუნის 60-იანი წლების პრესაში[1]

II. "ვეფხისტყაოსნის" ლექსწყობის საკითხები

"ვეფხისტყაოსნის" ლექსწყობა ქართული ვერსიფიკაციის კვლევის ისტორიის მუდმივი და გაუნეტებელი ყურადღების ცენტრშია. ჩვენს წინა ნაშრომებში ამიგრამაც ყოველთვის საგანგებო თავებს ვუთმობდით პრესაში პოემის ვერსიფიკაციული ანალიზის მემცველ წერილებსა და გამოკვლევებს (ამ მხრივ გამონაკლისია მხოლოდ XX ს. 50-იანი წლები, როდესაც მასალა ამ კუთხით მცირე იყო).

"ვეფხისტყაოსნის" ვერსიფიკაციის საკითხთაგან ყველაზე აქტუალური, XX ს. 60-იანი წლების პერიოდიკაში, რითმის პრობლემა იყო. შემთხვევითი არ ყოფილა, ალბათ, ის ფაქტიც, რომ სწორედ ამ ხანებში კვლავ მწვავედ დაისვა საკითხი "ვეფხისტყაოსნის" რითმათა ლექსიკონის შედგენის თაობაზე. 1934 წელს კ. ჭიჭინაძის მიერ გამოცემულ "ვეფხისტყაოსანზე" დართული რითმათა ინდექსი, მკვლევართა აზრით, თანამედროვე მოთხოვნებს ვეღარ აკმაყოფილებდა, თანაც, სადაეოდ მიაჩნდათ პრინციპი, რომელიც საფუძვლად დაედო რითმათა ინდექსს: "კ. ჭიჭინაძე პოემის რითმებს ალაგებს სარითმო კლაუზულების მიხედვით. ცალ – ცალკეა გამოყოფილი დაბალი მაირის სამმარცვლიანი და მაღალი მაირის ორმარცვლიანი კლაუზულები. "ვეფხისტყაოსნის" რითმა დაყვანილია მინაარსისაგან დაცილებულ ბგერათა კომპლექსების მექანიკურ გამეორებამდე. მას წარმოეული აქვს ესთეტიკურ – შემეცნებითი ფუნქცია",[36] – აღნიშნავდა აკაკი ხინთიბიძე, რომლის აზრით, "ვეფხისტყაოსნის" რითმათა სიმფონია, უპირველეს ყოვლისა, აგებულ უნდა იქნას სარითმო სიტყვებზე, რითმები უნდა ამოეიღეს მთლიანი სარითმო სიტყვებით და ალუბებზე დაალაგდეს პირველი თანაცალების მიხედვით".[37]

აკ. ხინთიბიძე საეს ებით სამართლიანად ფიქრობს, რომ "ამ წესით შედგენილი რითმის სიმფონია რუსთველოლოგებს გაუადვილებს როგორც "ვეფხისტყაოსნის" რითმაზე მუშაობას, ისე დაეხმარებათ პოემის მთელი რიგი სადაეო საკითხების გადაწყვეტისას".

საგულისხმოა, რომ სწორედ 60-იანი წლების პერიოდიკაში გაიხსენეს XX საუკუნის 20-იან წლებში გრ. სოღრომელის მიერ შედგენილი პირველი სიმფონია "ვეფხისტყაოსნის" რითმებისა. აკ. მანიძის ფუნდამენტური ნაშრომის "ვეფხისტყაოსნის" სიმფონიის" (1965წ.) გამოსულესთან დაკავშირებით, ესიდამონიძე ხელმეორედ ბეჭდავს 1922 წელს გაზ. "ბახტრიონში" (№19) და გაზ. "ტრიბუნაში" (№328) გამოქვეყნებულ ცნობას გრიგოლ სოღრომელისეულ "ვეფხისტყაოსნის" სიმფონია – ლექსიკონზე და შენიშნავს: "სამწუხაროდ, არაფერი ვიცით არა მარტო ამ თხზულების ბედის, არამედ თვით მისი აეტორის – გრიგოლ სოღრომელის პიროვნების შესახებ. იქნებ ჩვენი სიძველეების სათანადო მესწაელის მედეგად მიეკვლიოთ "ვეფხისტყაოსნის" ამ პირველ სიმფონიას?"[38]

60-იან წლებში ასევე კიდევ ერთხელ გაიხსენეს XX ს. 10-იან წლებში კ. დოდამეილის მიერ მუბალაშეილის სახლში (ამჟამად კოტე მარჯანიშეილის სახელობის თეატრი) წაკითხული სპეციალური ლექცია "ვეფხისტყაოსნის" ტექსტის მიხედვით ხალხში შემორჩენილი მელოდიების შესახებ, სათანადო მუსიკალური ილუსტრირებით".[39] სამწუხაროდ, კოტე დოდამეილის მიერ წაკითხული ამ ლექციის შესახებაც მხოლოდ ინფორმაცია გვაქვს (იხ. გაზ. "თემი", 1913წ. №144), ხოლო თვით ლექციის ტექსტი დღემდე უცნობია ჩვენთვის. ბუნებრივია, ცნობილი ლექსმცოდნის თვალსაზრისი პოემის მუსიკალური ელემენტების თაობაზე, კერძოდ, პროსოდიული "და"-ს წაკითხვის სპეციფიკურობასაც გაითვალისწინებდა და 60-იანი წლების პერიოდიკაში ამ მიმართებით წამოჭრილ პოლემიკამიც გადამწყვეტ როლს ითამაშებდა.

"ვეფხისტყაოსნის" რითმის კვლევას 60-იან წლებში საგანგებო ყურადღებას უთმობენ არა მარტო ლექსმცოდნენი, არამედ რუსთველოლოგები და ძველი ქართული ენის სპეციალისტები. მკვლევარმა რიმა ფირცხალაიშეილმა 60-იან წლებში ოთხი წერილი მიუძღვნა პოემის რითმის პრობლემებს.

რითმის დიდოსტატის სახელთან ძნელი დასაკავშირებელი იყო არაბუსტი და ტაეტოლოგიური რითმები და, რადგან პოემაში ისინი მაინც გვხვდება, მესწაელსა და ახსნას თხოულობს თითოეული მათგანი. სწორედ ამას ცდილობს რ. ფირცხალაიშეილი, რომელიც წარმოგეიდენს ტაეტოლოგიური რითმის რამდენიმე ცალკე შემთხვევას და გეთავაზობს მათ მესაძლო გასწორებასაც. სტრ. 496 (შენეულითა მშვენოდეს - მენ ოდეს), სტრ. $375_{2,4}$ (ურთმეეია - ურთმეეია) - ამ უკანასკნელის შესახებ

[1] წერილი მეოთხე. I-II-III წერილები იხ. "ლიტერატურული ძიებანი", ტ. XXI-XXII-XXIII.

მკვლევარი ამბობს: "ფორმალური დამთხვეულია და არაეითარი ტაეტოლოგიური რითმა აქ არ არის. ეს ერთ-ერთი ხერხია მაჯამური რითმის შექმნისა".[40]

რ. ფირცხალაიშვილის აზრით, "ეეფხისტყაოსანში" მოგვჯერ ტაეტოლოგიური რითმის მოჩვენებით შთაბეჭდილებას ქმნის შედეგნილი რითმის ხმარებაც. სტრ. $1109_{1,2,3,4}$ (ბუნება მიანსა მხნე არსა - სიძუნწე არსა - მისებრი არსა). აეტორს მოაჩნია, რომ ეს არის დაქტილური რითმა და არა ეაჟური, როგორც აკ. გაწერელია ფიქრობს. სტრ. 1271_2-ის "მით გულით მოეილხენიე" შემდეგნაირად წაკითხვას გვთავაზობს აეტორი: "მით გულსა შენთჳის ეელიე".

"ეეფხისტყაოსნის" ომონიმურ რითმაზე მსჯელობისას რ. ფირცხალაიშეილი განიხილავს არა მარტო მაჯამურ სტროფებს, არამედ ცალკეულ ომონიმურ წყვილებს, "რომლებიც უფრო მეტი რაოდენობითაა წარმოდგენილი პოემაში, ვიდრე საკუთრივ მაჯამური სტროფები".[41]

რ. ფირცხალაიშვილი "ეეფხისტყაოსნის" ომონიმებს განიხილავს მაეთელისა და ჩახრუხაძის ომონიმებთან მიმართებაში და მათ შორის მნიშვნელოვან განსხვაეებასაც პოულობს: 1) თუ მეხოგბეთა პოეზიაში ომონიმები, ძირითადად, შინაგან რითმათა სახეა, "ეეფხისტყაოსანში" იშეიათად ხმარებულ შინაგან რითმათა შორის არცერთი არ არის ომონიმური ხასიათისა; 2) მაეთელსა და ჩახრუხაძესთან ჩეეულებრიეი მოელენაა საკუთარ სახელთა (განსაკუთრებით პირთა სახელების) ომონიმური გარითმეა, "ეეფხისტყაოსნის" მაჯამებში კი პირთა სახელების გარითმეა ფრიად იშეიათი მოელენაა. აეტორი აქეე აღნიშნავს თ.ბაგრატიონის უდიდეს დამსახურებას პოემის მაჯამების შესწაელის საქმეში.

რ. ფირცხალაიშეილის აზრით, "რამდენადაც "ეეფხისტყაოსანში" ხმირია წყეილეული ქორეული ომონიმები, იმდენად იშეიათია ქორეული ომონიმების მქონე საკუთრივ მაჯამური სტროფები".[42]

აეტორი მიუთითებს, აგრეთვე, იმ მაჯამურ სტროფებზე, რომლებიც ახსნილი ან აღნიშნული არა აქეს თ. ბაგრატიონს. ესენია: 172-ე სტროფი ("გაეკიდა" ომონიმური რითმით) 137-ე ("ასადაგეს"); საკამათოდ მიაჩნია წაკითხეანი სტროფებისა 179-ე ("დანასა"), 708ე ("სამალი"), 1026 ("ზამს ალებსა"), 734 ("დაებადა"), 1213 ("ადარე").

გიორგი სალუქეაძის შენიშენა "რუსთეელის კიდეე ერთი მაჯამის გამო" ("ლიტერატურული ჯარა", 1987, №5, გე.76), გამოწეეულია 84-ე სტროფის მეორე ტაეპის გამო:

"მაეი ცხენი სადაეითა პყეა ლომსა და ეითა გმირსა",

სადაც ამკარაა ომონიმური შიდარითმა: "სადაეითა" – "...სა და ეითა". გ. სალუქეაძის აზრით: "შესაძლოა, ეს მაჯამა შემთხვეეითი იყოს, მაგრამ მოთა ხომ იმდენად დახეწილი მეოსანია, რომ მაჯამის შექმნის ასეთ შესაძლებლობას ხელიდან არ გაუშეებდა".

მ. ნუცუბიძის წერილი "რუსთეელის ხელოენების ერთი მხარისათეის" ძირითადად ეძღვნება "ეეფხისტყაოსანში" მაჯამების ხმარებას და მასთან დაკაეშირებულ სიძნელეს პოემის რუსულად და სხეა ენებზე თარგმნის დროს. აქეე აეტორი ეხება გ. იმედაშეილის მიერ გამოცემული ძეგლის – თეიმურაზ ბაგრატიონის თხზულებაზე "განმარტება პოემა "ეეფხისტყაოსნის" (თბ. 1960) დართულ გამოკელეეას, სადაც საუბარია რუსთეელის ომონიმურ რითმებზე (მ. ნუცუბიძე, რუსთეელის ხელოენების ერთი მხარისათეის, ჟურნ. "საბჭოთა ხელოენება", 1962, №4, გე.17-24).

საგანგებოდ მეეხო რ. ფირცხალაიშეილი პოემის მაღალი და დაბალი მაირის სარითმო ერთეულებსა და მათი მონაცელეობის საკითხს.

მაღალი მაირის ძირითადი სარითმო ტერფის - ქორეს შესახებ აეტორი აღნიშნავს: "ერთმარცეულიან სიგყეათა მერწყმით ქორეს მიღება "ეეფხისტყაოსნის" სტრიქონის მიგნით უფრო ჩეეულებრიეი მოელენაა, ეიდრე სარითმო ტერფში".[43] პოემის მაღალ მაირში იგი გამოყოფს, აგრეთვე, პეონსაც და აქეე მიუთითებს, რომ "ჩახრუხაძის მაღალი მაირით გამართულ სტროფში - პეონი, როგორც ტერფი, არ არსებობს", ხოლო "ეეფხისტყაოსნის" დაბალ მაირში პეონი შეიძლება შეგხეედეს, როგორც რიგმეული გამონაკლისი.

დაბალი მაირის შესახებ რ. ფირცხალაიშეილი მიუთითებს, რომ მასში შედარებით ნაკლებია ტერფთა კომბინაციების შესაძლებლობა, მაგრამ "განსაკუთრებით საკრძნობია საკუთრივ რითმაწარმოების ხერხთა სიმრავლე, დაბალი მაირის რითმათა ეღერადობაც თითქოს უფრო კეთილხმოეანია, რაც კლაეშულაში ხმოვანთა სიჭარბითაც აიხსნება".

აეტორი აქეე გეთავაზობს ერთი სარითმო სიგყეის გასწორებას (სტრ.559 - პრეაესო - უნდა იყოს: გეაესო): "რამან შეგქმნა მოყეითანოდ, ვარდგიმერი რომ ეერ გეაესო" (ნაცელად არსებული სარითმო ერთეულისა: პრეაესო).

მკვლევარი სრულიად სამართლიანად, მჭიდროდ აკაეშირებს ერთმანეთთან "ეეფხისტყაოსნის" ფორმის საკითხებს პოემის ტექსტოლოგიურ კელევასთან და ნაწარმოების რითმის შესწაელისას ორ მხარეზე ამახეილებს ყურადღებას: "1) გამოელინდეს პოემის რითმული წყობის სრულყოფილების განმაპირობებელი პოეტური ფაქტორები და 2) ეამთა სიაეის შენაძენი ჩამოეცალოს რუსთეელის რითმათა სამყაროს".[44] რ. ფირცხალაიშეილი საგანგებოდ განიხილავს ამ თეალსაზრისით "ეეფხისტყაოსნის" პ. ინგოროყეასეულ რედაქციას (1953 წ.), სადაც პოემის ტრადიციული ტექსტის წაკითხეათა გასწორებანი პ. ინგოროყეას ორ ჯგუფად აქეს წარმოდგენილი: 1) დამიანებული რითმებისა და 2) პოემის დანარჩენი დამიანებული ადგილების გასწორებანი.

როგორც ცნობილია, პოემის რითმათა პ. ინგოროყვასეული გასწორებანი 5 ჯგუფად იყოფა: 1) დაბალი მაირის დაყრდნობილი რითმები - სამმარცვლოვანი, წინა თანხმოვნით; 2) მაღალი მაირის დაყრდნობილი რითმები - ორმარცვლოვანი, წინა თანხმოვნით; 3) დაბალი მაირის ჩვეულებრივი რითმები - ორმარცვლოვანი, წინა თანხმოვნით; 4) მაღალი მაირის ჩვეულებრივი რითმები - ორმარცვლოვანი; 5) რითმების დანარჩენი შესწორებანი.

რ. ფირცხალაიშვილის აზრით: "ერთ - ერთი ძირითადი პოეტური ნიშნის მიხედვით (სახელდობრ, სწორად გამართული რითმების მიხედვით) კონიუქტურის ჩაგარების პრინციპი უნდა იქნას აღიარებული მძლავრ საკრიტერიუმო პრინციპად".[45]

პ. ინგოროყვას დამსახურებად მიაჩნია მკვლევარს სწორედ ის, რომ მან 42 კონიუქტურა მოგვცა დამიანებული რითმების გასწორების გზით (მაგ. 33_1 - მარგოდ ასული; 205_4 - ცრემლისაცა დენით; 528_1 - გამქისებული). რ. ფირცხალაიშვილს საეჭვოდ მიაჩნია ზოგიერთი გასწორება, მაგ.: 308_2 - არ ადარნა - დაპყარნა; აგრეთვე 377_4, 1348_4 და ა.შ.

60-იან წლების ქართულ პრესაში დისკუსიის საგნად იქცა "ვეფხისტყაოსნის" 1183-ე სტროფის აკ.შანიძისეული გასწორება: "ამა ორისაგან კიდე" (იხ. "ლიტერატურული საქართველო", 1963, №12). აკ.ხინთიბიძეს მიუღებლად მიაჩნია აღნიშნული სტროფის ამგვარი გასწორება არა იმის გამო, რომ იგი თითქოს რიგმის უსიამოვნო დარღვევად ითელებოდეს, არამედ იმიტომ, რომ ამგვარი წყობა (მაღალ მაირში ქორეებშია მეორე პეონის მოქცევა) უცხოა "ვეფხისტყაოსნისათვის" (აკ. ხინთიბიძე, "ერთი მოსაზრების გამო", "ლიტერატურული საქართველო", 1963, 2 აგვისტო, №31).

პოემის ზოგიერთი სარითმო ერთეულის გასწორებას გეთაეაზობს, აგრეთვე, იე. იმნაიშვილი თავის შრომებსა და ფუნდამენტურ გამოკვლევაში "ქართული პოეტური ენის საკითხები" (1966). კერძოდ, "ვეფხისტყაოსნის" აკადემიური გამოცემის 885-ე სტროფის პირველი - ორი ტაეპის:

"რას სთქვი, რას იტყვი, არ მესმის, არცა მცალს სმენად მაგისად,
სიკეღილი მახლავს ხელ-ქმნილსა, სიცოცხლე არის წამისად".

რითმის უზუსტობას ამკარად მიიჩნევს იგი და სწორად თვლის პ. ინგოროყვასეულ გასწორებას: "ამისად" (1953 წლის გამოცემაში სადაეო სტროფის რითმები ასეა წარმოდგენილი: "ამისად წამისად - ქამისად - დამი, სად").[46]

იე. იმნაიშვილი შეეხო, აგრეთვე, "ვეფხისტყაოსნის" სარითმო ერთეულს "ვის ალი"-ს ხმარების საკითხს:

"აწ საყვარელსა მიუწერს, გულამოკვნილი, მგირალი,
მისმანვე ცრემლმან დაუსის ვის ედებოდა ვის ალი!"

აღნიშნულ სარითმო ერთეულს, ავტორის აზრით, ერთგვარი დისონანსი შემოაქვს და გეთაეაზობს მის გასწორებას: ვირ ალი (ვირ - ვიღრე).[47]

რუსთველის რითმის სიახლეთა კვლევას იე. იმნაიშვილის ზემოთხსენებული წიგნის მნიშვნელოვანი ნაწილი ეთმობა. ამ საკითხზე მან წერილიც გამოქვეყნა პრესაში და მკითხველს გააცნო, თუ რით არის განსხვავებული რუსთველის რითმა მის წინაპართა და მისი თანამედროვე პოეტების რითმებისაგან.[48]

1) რუსთველმა გაბედულად უკუაგდო მინაგანი რითმები, რომლებიც ჩახრუხაძისა და მაეთელის ოდებში თვითმიზნად იყო ქცეული და ძალზე აძნელებდა ლექსის შინაარსის გაგებას;

2) მან ხელი აიღო მაჯამებზე (იგულისხმება ომონიმური რითმები - თ.ბ.) რუსთველის პოემაში მაჯამური რითმები (ოთხიეე ცალი), სულ რაღაც 17 თუ არის;

3) რუსთველმა რითმებში ადგილი დაუთმო ყველა მეტყველების ნაწილს, მათ შორის, მმნებსაც. მარგო ისეთი სტროფი, სადაც ოთხიეე რითმა მმნაა, 352-ს უდრის, სამიანი - 133, ორიანი - 109, ხოლო ერთიანი - 128. სულ, სადაც მმნა გეხვდება რითმაში, 722 სტროფია, ე.ი. პოემის თითქმის ნახეარი.

4) ყველაზე მნიშვნელოვან სიახლედ რუსთველის რითმისა, იე. იმნაიშვილს მიაჩნია მეტყველების სხვადასხვა ნაწილების გარითმეა.

საინტერესოა მკვლევარის დაკვირვება "ვეფხისტყაოსანში" შედგენილი რითმების თაობაზე: ისინი ფართოდ ყოფილან წარმოდგენილი დაბალ მაირში, მაგრამ ძალიან ცოტაა მაღალ მაირში და ამას ახსნაც მოეძებნება: მაღალ მაირში გვაქვს ქორეული (ორმარცელიანი) რითმები, რომლის დაყოფაც ერთმარცელიან სიტყვებად პოეტს ძალზე იშვიათად თუ დასჭირდება.

"ვეფხისტყაოსნის" ლექსწყობის საკითხებთან დაკავშირებით, XX ს. 60-იანი წლების პერიოდიკაში გამოქვეყნებული წერილების უმრავლესობა გრამატიკოსებს ეკუთვნით, რომლებიც ენის პრობლემებთან კავშირში განხილავენ პოემის ეერსიფიკაციულ საკითხებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა დაკვირვებანი პროსოდიული "და"-ს თაობაზე.

არის თუ არა საჭირო "და" ნაწილაკი რუსთველის სტროფში? - ასე სვამს კითხვას და იქვე უარყოფითად უპასუხებს შ. ადეიშვილი. ავტორი მოითხოვს რუსთველის სტროფის დასასრულს "და" ნაწილაკის მოხსნას, რადგან მისი აზრით, "იგი გამოხატავს ერთნაირი სარითმო სტრიქონების უბრალო, უსულგულო, მექანიკურ შეკავშირებას სტროფულ მთლიანობაში, იგი მიგვითითებს იმაზე, რომ ერთრითმიანი სტროფი თავდება და ხდება გადასვლა სხვა რითმიან სტროფზე".[49]

როგორც ცნობილია, სამეცნიერო ლიტერატურაში პროსოდიული "და"-ს საკითხს პირველად აკად. ნ. მარი შეეხო (1919 წ.). ეუკ. ბერიძემ საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა "ეეფხისტყაოსანში" პროსოდიული "და"-ს საკითხს, რომელიც ლექსისათვის უაღრესად კონსტრუქციულ, განუკეთებელ ნაწილად მიაჩნია.

შ. ძიძიგური, განიხილავს რა ამ საკითხს, ეარაუდობს, რომ "ხალხური 16-მარცვლიანი მაირის ჩამოყალიბების ერთ-ერთი დამადასტურებელია ქართული ლექსის ტრადიციული "და"-ს სტაბილიზაცია ყოველი სტროფის დასასრულს", "და"-ს კანონიზაციის პოეტურ ენაში მეცნიერი მეორეული ხასიათის მოლესად მიიჩნევს.[50]

შ. ძიძიგურის აზრით, "და" "ეეფხისტყაოსნის" მასობრივ გამოცემებში საეალდებულო არ არის, ხოლო აკადემიურში - აუცილებელია.

60-იანი წლებში გამოქვეყნდა კიდევ ერთი წერილი მაირის რითმის თაობაზე: თ. სანიკიძე ყურადღებას ამახვილებს "ეეფხისტყაოსნის" სარითმო ერთეულებში ხმოვნის ამოღების (დაკარგვის ან სინკოპეს), ფუძის რედუქციის მემთხვევებზე. თ. სანიკიძის დაკვირვებით: 1) პოეტი ერთსა და იმავე სიტყვას ხან რედუცირებული სახით წარმოადგენს, ხან ურედუქციოდ; 2) დაქტილური - ქორეული რითმების სპეციფიკა განაპირობებს სიტყვის ფუძის კუმშვა - უკუმშეელობას; 3) მაირი განსაზღვრავს სიტყვის კუმშვა - უკუმშეელობას.[51]

როგორც ცნობილია, 1966 წელს მსოფლიომ აღნიშნა რუსთველის დაბადების 800 წლის იუბილე. ბუნებრივია, "ეეფხისტყაოსნის" ლექსწყობის საკითხებისადმი მიძღვნილი წერილების სიმრავლე 60-იანი წლების პერიოდიკაში ამითაც აიხსნება. პოეტის საიუბილეოდ გამოსულ კრებულში რამდენიმე წერილი სწორედ პოემის ეერსიფიკაციას მიეძღვნა. მათ შორის აღსანიშნავია ბ. დარჩიას "ფისტიკაური სტროფი "ეეფხისტყაოსანში", სადაც გაანალიზებულია "ეეფხისტყაოსნის" 771-ე სტროფის (საიუბილეო გამოცემის ნუმერაციით), ე.წ. ფისტიკაურის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებანი.[52] თვით ავტორის შეხედულება კი ასეთია:

1) 771-ე სტროფი თავიდან ფისტიკაურის ფორმით მეიქმნა და ზოგიერთ ხელნაწერში მაირის სახით შემდეგ გადაკეთდა;

2) ა) ამ სტროფის აეთენტიკური ტექსტი უნდა ეეძიოთ იმ ხელნაწერებში, რომლებიც ფისტიკაურის ფორმით წარმოგეიდგენენ მას;

ბ) მიუღებელია საიუბილეოდ და მისგან მომდინარე გამოცემათა მესამე ტაეპის მეორე ნახევრის ამგვარად წაკითხვა:

"ურად მართ ეითა მიუმხედარობან"; მის ნაცვლად უნდა იყოს: "ურად არ მათგან საუარო, - მან";

3) წამოყენებული საბუთები საკმარისი არ არის განხილული სტროფის ჩანართობის დასამტკიცებლად.

ბ. დარჩია ეხება, აგრეთვე, სიტყვა "მმის" მნიშვნელობას "ეეფხისტყაოსანში", სადაც იგი "ღაღობის", "ხუმრობის" აღმნიშნელია და არა ლექსის სახეობისა.[53]

60-იან წლებში საეულისხმო მოსაზრება გამოთქვა აკ. ხინთიბიძემ "ეეფხისტყაოსნის" სტროფის სახელდების თაობაზე. აეტორმა მემოგვთავაზა წინადადება: 16-მარცვლიან მაირს ეწოდოს რუსთველური.

მართალია, აღნიშნული საზომი რუსთველის მემოტანილი არ არის, მას იცნობს ძველქართული მწერლობა (16-მარცვლიან დაბალ მაირს ეხვდებით ლეონტი მროველის, ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელის და სხეათა თხზულებებში; მაღალ მაირს - ფილიპეს საგალობელში "ფილიპე ბეთლემი", ხოლო მაღალსა და დაბალ მაირს ერთად ჩახრუხაძის "თამარიანში"), მაგრამ, აეტორის აზრით, "თექსმეტმარცვლიანი მაირის აღრე არსებული ნიმუშები "ეეფხისტყაოსნის" მეტრისათვის ნიადაგის მოსამზადებლად უნდა მიეიჩნიოთ, აღნიშნული საზომი ქართულ პოემაში, ფაქტობრივად, მოთა რუსთაველმა დაამეიდრა. ეს კი ნებას გვაძლევს, მას "რუსთველური" ეუწოდოთ".[54]

როგორც ცნობილია, 1969 წელს ისრაელში გამოვიდა "ეეფხისტყაოსანი", რომელიც კლასიკურ ებრაულ ენაზე თარგმნა ბორის გაპონოვმა. მან საგანგებოდ აღნიშნა იმ ცელილების შესახებ, რაც საზომმა განიცადა ებრაულად თარგმნის დროს: "იმის გამო, რომ დაქტილური წყობა უცხოა ებრაული ენისათვის, სადაც მახეილი სიტყვის ბოლო ან ბოლოსწინა მარცვალს შეიძლება აქონდეს, მე იძულებული ეიყავი, თარგმნის დროს ტაეპები ერთი მუხლით შემემცირებინა".[55] მთარგმნელს მაქსიმალურად შეუნარჩუნებია პოემის რითმა და ალიტერაცია: "ეეფხისტყაოსანში" მეტწილად გვხვდება პოლიფონიური, ორ და სამმარცელოვანი რითმები და, ამასთან, ისინი წარმოადგენენ ე.წ. კატრენებს, ე.ი. ერთნაირი ქლერადობის ოთხ რითმას ყოველ სტროფში. მიუხედავად ასეთი გარითმეის სიძნელისა, რუსთველისეული რითმა მეცლერადი და პარმონიულია... მე ყველგან ეცდილობდი გადმომეცა რუსთველისეული რითმის ეს სიმდიდრე, სტროფის ოთხივე ტაეპის გასაოცარი თანაეღერადობა".[56]

60-იანი წლების ქართულ პერიოდიკაში გამოქვეყნდა აკ. ბარამიძის წერილი, რომელშიც საუბარია "ეეფხისტყაოსნის" მალეა ნუცუბიძისეულ რუსულ თარგმანში (1940 წ.) არსებული ორი ტაეპის შესახებ, რომელიც სტალინს ეკუთვნის. კერძოდ. ეს არის სტრ. 1416, ნაწყვეტი ქაჯეთის ციხის ბრძოლით აღების ეპიზოდიდან:

"ანამდად ცხენი გაპქუსლეს, მათრახმან შექმნა წრიალი
რა ნახნეს, კარნი გაანასენეს ქალაქით გახდა მრიალი".

ი. სგალინის რუსული თარგმანით ტექსტი ასე იკითხება:

"Вдруг коней вперед рванули, засвистели, плети мигам,
Кони врезались, весь город огласился воём визгом".

მისი ეს სტრიქონები უფრო ზუსტი და პოეტური იყო, ვიდრე ჩემი", - იგონებს შალვა ნუცუბიძე.[57]

ალ. ბარამიძე მიუთითებს: "მართლაცდა, სგალინის მიერ თავისუფლად ნათარგმნი სტრიქონები ძლიერ მთაბეჭდილებას სტოვებს თავისი მხატერულობით, რუსულში მოხდენილად არის აღბეჭდილი დედნისეული ტექსტის აზრობრივი დინამიკა, მწყობრი რიგში და მდიდარი ალიტერაციები".

როგორც 60-იანი წლების პერიოდიკამ გვიჩვენა, "ვეფხისტყაოსნის" ლექსწყობის კვლევა იმხანად ძირითადად რითმას შეეხო, ნაკლები იყო ინტერესი პოემის სამომსა და ალიტერაციას. ტექსტოლოგიური საკითხებიც, რომლებიც, ვერსიფიკაციის გათვალისწინებით, პოემის შერყვნილი ტექსტის გასწორებას ითვალისწინებდა, უპირატესად რითმათა სწორი ვარიანტების აღდგენასა და პროსოდიული "და"-ს არსებობას შეეხებოდა.

III. ქართული კლასიკური, ახალი და უახლესი ლექსის საკითხები

ძველი ქართული ლექსის კვლევის მიმართულება 60-იანი წლების პერიოდულ გამოცემებში, ნაწილობრივ, განსაზღვრა 50-იან წლებში დასგამბულმა ისეთმა მნიშვნელოვანმა ნაშრომმა, როგორიც იყო პ. ინგოროყვას "გიორგი მერჩულე" (1954 წ.), ხოლო მეორე მხრივ, ვ. გვახარიას წიგნმა "ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება" (1962 წ.). მეცნიერებმა განსაკუთრებით გაამახვილეს ყურადღება "შეხურასა" და "შეხელის" გაგებაზე; იოანე მინჩხის ახალაღმოჩენილი საგალობლის რიგმულ ბუნებასა და ძველი ქართული ლექსის ისტორიის საკითხებზე და ა.შ.

XIX ს. ქართული ლექსწყობის საკითხთაგან ნიკ. ბარათაშვილისა და აკაკის ეერსიფიკაციის, აგრეთვე, ვაჟა - ფშაველას რიგმის საკითხებმა დაიკავეს ყველაზე დიდი ადგილი იმდროინდელ პერიოდიკაში;

უახლესი ქართული პოეზიის წარმომადგენელთაგან გალაკტიონ ტაბიძის ლექსწყობის საკითხებისადმი მიძღვნილ წერილთა რიცხვი ორ ათეულს მიუახლოვდა, რამდენიმე სტატია დაიბეჭდა ი.ჯრიშაშვილის, ო. ჭილაძისა და მუხრან მაჭავარიანის ლექსის ტექნიკის თაობაზე.

აკ. გაწერელიას ერცელ ნარკვევში "ქართული ეერსიფიკაციისა და პიმნოგრაფიის საკითხები" განხილულია ე. გვახარიას წიგნის "ძველი ქართული პიმნოგრაფიის საფუძვლების" (1967) I ნაწილი "ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება" (რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 1962 წელს დაიბეჭდა) და პაველ ინგოროყვას "გიორგი მერჩულის" მეორე ნაწილი. კერძოდ, აკ. გაწერელიას აინტერესებს ამ მკვლეევართა მიერ დამთქმული მოსაზრებანი ქართული ლექსის რიგმულ ბუნებაზე.

თავდაპირველად რეცენზენტი განიხილავს ე. გვახარიას მონოგრაფიას და საგანგებოდ ეხება მისი მე-5 თავის იმ ნაწილს, რომელიც ტროპარს, იამბიკოს, კონდაკიონებს და "კანონების დამკვიდრების" ანალიზს ეძღვნება.[58]

აკ. გაწერელია საგანგებოდ აღნიშნავს: "მეტყველების რიგმულობა, პრომაში მოგჯერ გამოელეწილი ილუზია რიგმისა, საფუძველს არ გვაძლევს, მათში მეტრული კონსტრუქციები ეეძიოთ... და თუ მოგად პოეტიკაში საბოლოოდ განმტკიცებულ ამ თვალსაზრისს მივიზიარებთ პოსტულატად, მაშინ არ გამოვეყიდებით პრობად დაწერილ მუსიკალურ საგალობლებში სწორი კონსტრუქციების აღმოჩენის "უმადურ და უნაყოფო ექსპერიმენტებს".[59]

აეგორის აზრით, ქართული პიმნოგრაფიის რიგმულობას გალობის ხასიათი განსაზღვრავს, ამიტომაც პიმნოგრაფიაში სალექსო ფორმა და რითმის ძიება არ შეიძლება.

აკ. გაწერელია განიხილავს მონოგრაფიის მხოლოდ სტიქოლოგიურ ნაწილს და ე. გვახარიას დამსახურებად მიიჩნევს მას, რომ "იგი საბოლოოდ ფანტავს იმ ბურუსს, რომელიც ქართულ პიმნოგრაფიულ ძეგლებში დაცულ სანოგო ნიმნებს მოჰფინა მოგიერთმა".[60]

აეგორის აზრით, "ჭეშმარიტება, რომელსაც კატეგორიულად იცავდა კ. კეკელიძე და რომელიც საცილობელი გახადეს, ე. გვახარიას ნაშრომის შემდეგ კვლაე თავისი ულმობელობით წარმოსდგა ჩვენს თვალწინ".

როგორც ცნობილია, პაველ ინგოროყვას "გიორგი მერჩულის" II ნაწილში ქართული ლექსწყობის ისტორიაცაა გადმოცემული. აკ. გაწერელია აეგორს უსაყვედურებს მოგიერთი სპეციალური ტერმინის ხმარებას ბერძნულ - ბიზანგიურ საგალობლებთან დაკავშირებით: პიპერმეტრიის, ლიპომეტრიის და პიპოსტაგის დაუშვებლობის შესახებ: "ეს ტერმინები ეხება კლასიკურ ან ბერძნულ ლათინურ (ქვანტიტატურ) ლექსწყობას და სრულიად შეღმეტია სილაბური და სილაბურ - ტონური ლექსწყობისათვის".[61]

აკ. გაწერელიას აზრით, ქართული ლექსის სილაბურობის თეორია წიგნში მოტანილი გრაფიკული სქემებით თეითონვე "დაასამარა" ამ თეორიის აეგორმა,[62] უფრო მეტიც, რეცენზენტს წარმოუდგენლად მიაჩნია "ერთი ენის პროსოდიის ფარგლებში... ლექსწყობის სამი "სხვადასხვა სისტემის" არსებობა".[63]

საერთოდ კი, ძველი ქართული ლექსის თაობაზე აკ. გაწერელიას აზრი ასეთია: "ქართული კლასიკური ლექსი სათავეს იღებს მხოლოდ ურითმო და რითმიან იამბიკოებში, რომელთა წამომაელობა ბიმანგოურ ლექსწყობასთანაა დაკავშირებული და ქართულში მოდიფიცირებული სახითაა გადმოსული".[64]

მიქაელ მოდრეკილის საგალობელთა კრებულის ანდერძში მოხსენიებული ტერმინები "მეხური" და "მეხელი", როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ XIX ს. 90-იანი წლებიდან იქცეოდა სპეციალისტთა ყურადღებას: მ. ჯანაშვილის, ნ. მარის, პ. კარბელაშვილის, კ. კეკელიძის, ი. აბულაძის, ე. გვახარიას და სხვ. ნაშრომებში ამ ტერმინთა განმარტების თაობაზე აზრთა სხვადასხვაობაა. ძირითადად, ამ ტერმინების გაგების შესახებ ორგვარი თვალსაზრისია გამოთქმული:

I) "მეხური" ეთნიკური ტერმინია (მ. ჯანაშვილი, ნ. მარი), 2) მას მუსიკალურ ტერმინად მიიჩნევენ: პ. კარბელაშვილი, კ. კეკელიძე, ე. თიბო და სხვანი.

XX ს. 60-იან წლებში ც. ჯღამაიამ, ახალმიკელელი მასალის (XI ს. ხელნაწერის იენისისა და სქემების "თთუენების" ანდერძები) საფუძველზე, განიხილა ამ ტერმინთა ხმარების საკითხი.

ც. ჯღამაია ეთანხმება იმ აზრს, რომ "მეხურის" ეთნიკურ ტერმინად მიჩნევა შეუძლებელია, იგი უნდა რქმეოდა ისეთ საგალობლებს, რომლებიც გალობით სრულდებოდა.[65] ხოლო "მეხელი" უნდა ყოფილ ის პირი, რომელიც თარგმნის, ქმნის და, შესაძლებელია, თვითეე ასრულებს კიდეც მეხურ საგალობლებს.

აეტორი იმოწმებს სტრიქონს "თამარიანიდან": "მამა, მე ხელი, მამა მეხელი" (VII, 27-28, V გაეპი), სადაც მეხელი უნდა ნიშნაედეს მგალობელს, ქების შემსხმელს.

ელ. მეტრეეელის აზრით კი, "მეხური იადგარი, პირეელ რიგში, გალობის სახელმძღვანელო წიგნია, ხოლო "მეხელი" - მუსიკის მეცნიერი და გალობის მოძღვარი. "მეხურ იადგარს" წერს "მეხელი", რომელიც ფლობს "დასდებლის" მეცნიერებასაც და მუსიკის "ბუნებასაც", მაგრამ მისთვის მთავარია მაინც გალობის კილოს სისწორის დაცეა ნიშანთა სიმართლით".[66]

ქართული პიმნოგრაფიის ერთი ახალმიკელეული ძეელის, X ს. ქართეელი პიმნოგრაფის იოანე მინჩხის საგალობლებზე წმინდა გიორგის შესახებ, რომელიც სრულად არის დაცული სინას მთის №2 ქართულ ხელნაწერში (ფ.3-4, 24-25), საუბრობს თავის წერილში ლ.კეირიკაშეილი. ეს ნაწარმოები შემდეგ გადაუმუშაეებია მიქაელ მოდრეკილს და ამ გზით მიღებული ეერსია მის იადგარში 23 აპრილის თარიღზე უნდა ყოფილიყო მოთაესებული. გიორგი მთაწმინდელის კრებულში კი ეს საგალობელი წარწერილია მიქაელის სახელით. ლ. კეირიკაშეილი ადგენს ამ ორ ეერსიას შორის რამდენიმე შინაარსობრიესა და ფორმობრიე განსხვაეებას.

სხეაობა თვალსაჩინოა რიგმის მხრივ. მეელეეარი ეხება ერთი და იმაეე გალობის გროპართა ურთიერთშორისი მონაკეეთების თანაბარმარცელიანობის პრინციპს და აღნიშნავს: "გალობის დროს იგი უთუოდ უნდა დაცულიყო როგორც პირეელ, ისე მეორე ვერსიაში, მაგრამ ტექსტში ზოგან ირღეეა რაოდენობრიეი შესაბამისობა მონაკეეთებს შორის, რაც პიმნოგრაეიაში ჩეეულებრიე მოელენას წარმოადგენს".[67]

საგალობლის სტროფთა ტაპების არათანაბარმარცელიანობის თვალსაზრისით არის შესწაელილი შედარებით ნაკლებად ცნობილი პიმნოგრაფია და საეკლესიო მოღეაწის არსენ ბულმაისიმისძის (XIIს.) შემოქმედებაც. გ. მიქაძის დაკვირეებით: "არსენის საგალობლები შედგება სიმეტრიული აგებულების სტროფებისაგან, რომელთა რიცხეი შეიძლება სხეადასხეა იყოს. ეს სტროფები აგებულია თანაბარი რაოდენობის სალექსო სტრიქონებისაგან და აქეთ ერთი საერთო მელოდია. თეით სტროფებში კი ტაპების მარცეალთა რაოდენობა ყოეელთეის თანაბარი არ არის, გეხედება სხეადასხეა ბომის ტაპეები. სწორედ მარცეალთა ამ არათანაბარობაში გამოიხატება საგალობლის რიგმული მრაეალეეროენება".[68]

864 წლის სინურ მრაეალთაეში დაცულ ძეელ ქართულ ლექსთა სახეებსა და ენობრიე თაეისებურებებს ეხება ივ. იმნაიშეილი, რომელიც ამ ძეგლში დაცული ლექსების უმრაელესობისათეის დამახასიათებლად მიიჩნეეს მსაზღერელისა და საზღერულის გათიშეას, მათ მორის მჭიდრო მოთაესებას - ლექსის საჭიროების გამო.

ივ. იმნაიშეილს VII-VIII საუკუნეების ძეელქართული ლექსის მახასიათებლებად მიაჩნია: რითმა, პათეტიკური ტონი, რიგმული ერთეულების პერიოდული განმეორება, ლექსის სტროფული შედგენილობა (არა ყოელთეის), შესაგყეის სტრიქონებში მარცელთა თანაბარი რაოდენობა (აგრეთეე არა ყოელთეის). სინურ მრაეალთაეში დაცული ლექსებისათეის ყეელაზე ნიშანდობლეი მაინც რითმა ყოფილა.[69]

ძეელ ქართულ პოეზიაში, კერძოდ კი, შაეთელისა და ჩახრუხაძის შემოქმედებაში გამოყენებული შინაგანი რითმის კონსტრუქციას ეხება თავის წერილში ალ. გვახარია ("შინაგანი რითმის ისტორიდან", ძეელი ქართული მწერლობის საკითხები, კრ. II, 1964, გვ.111-113.). ალ. გვახარიას აზრით, სამმაგი შინაგანი რითმის გამოყენება ტიპური იყო ღაზელსა და ყასიდაში. აქეე მოყეანილია სქემა ამგეარი რითმის ხმარებისა აღნიშნულ სალექსო ფორმებში:

_____a
_____a
_____b_____b
_____b_____a
_____c_____c
_____c_____a,

სადაც ეერგიკალურად წარმოდგენილია გარე რითმების მონაცვლეობა (a-a), (b-a), (c-a), პორიზონტალურად კი - სამმაგი შინაგანი რითმები (b-b-b, c-c-c). ქართველი მეხოგბენი, უპირატესად, ორმაგ შინაგან რითმას მიმართავდნენ (აქვე ალ. გვახარია იხსენებს გ. წერეთლის საინტერესო დაკვირვებას ჩახრუხაძისეული გიპური ორმაგი შინაგანი რითმის შესახებ, ცალებად I ხანაში, რომელსაც მან ბუსგი ანალოგია დაუძებნა XII ს. არაბი პოეტის ალ - ჰარირის მაკამებში), მაგრამ მათთვის უცხო არ ყოფილა სამმაგი შინაგანი რითმაც, რაზეც მოწმობს მთელი რიგი ადგილებისა მათი ხოგბებიდან: სამმაგი რითმის ხმარების შემთხვევები "აბდულმესიანში" ვეაქვს 25, "თამარიანში"- 7.

ალ. გვახარიას დაკვირვებით, სამმაგი შინაგანი რითმა გვხვდება აღორძინების ხანის ქართველ პოეგებთან, განსაკუთრებით კი - ბესიკთან, იგი გამოუყენებია გალაკგიონსაც ("მესგიის ხიდი").

ძველი ქართული ლექსის ტექნიკის სხვა საკითხთაგან, 60-იანი წლების პერიოდიკაში, ყურადღება გაამახვილეს მაჯამასა და მუხამბაზზე.

ვახგანგ VI "მაჯამას" ანუ "მისი თხზულებიდან საგანგებოდ გამოკრებული სგროფების ერთობლიობას... რომელთა ცალკეულ ჯგუფს ერთი გარკვეული შინაარსი აქვს", ეხება მკლეევარი გ. მიქაძე. იგი ყურადღებას ამახვილებს "მაჯამის" IX თავზე, იმის გასარკვევად, არის თუ არა ის "მაჯამის" ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი.[70] გ. მიქაძის დასკვნით: "მაჯამის" IX თავი არ ეკუთვნის ვასგანგ VI. მის სგროფებში აშკარად შეინიშნება XVIII ს. II ნახევრის პოეგიკური სული, ბესიკის რითმის გაელენა, ხოლო ამ თავის ერთ-ერთი სგროფი დაწერილია ნოდარ ციციშვილის "ბარამგურიანის" ძლიერი გაელენით. ე.ი. "მაჯამის" აღნიშნული სგროფები წარმოადგენს გადამწერთა მიერ შემდეგში ლექსის მეესების თუ გავრცობის ცდას.

იოსებ საააკაძის "დიდმოურავიანის" ლიგერაგურულ - ისგორიული საკითხების განხილვის დროს მკლეევარმა მ. ასათიანმა ახსენა ნაწარმოებში ჩართული ომონიმური სგროფებიც და მიუთითა, რომ ეს პოემა მთლიანად რუსთველის ლექსის ძლიერი მეგაველინით არის დაწერილი.[71] აეგორმა დაიმოწმა გ. ლეონიძის მოსაზრება და აღნიშნა, რომ პოემაში 484 სგროფიდან 52 მაჯამური, ე.ი. 208 მაჯამური რითმაა.

საითნოვას პოეზიასთან დაკავშირებით, ქართული ლექსისათვის კარგად ცნობილი ფორმის – მუხამბაზის შესახებ საუბრობს ალ. ბარამიძე, რომელიც იმოწმებს იოანე ბაგონიშვილის სიგყვებს "კალმასობიდან", რომლებსაც საითნოვა წარმოთქვამს: "მე ვიცოდი ჩონგური კარგად და, ამასთან, სპარსულ ხმებზედ გადავეკეთე ქართული ლექსები. ჯერ არ იყო შემოღებული და როდესაც მეუღმან ირაკლი ინება მეჯლიში და მოგვიყვანეს მოსაკრავენი, მაშინ მე სპარსულის ხმით ქართულად ვიმღერე. ბაგონს დიდად იამა და ხალათიც მიბოძა და მერე სხვათაც მრავალთა თქვეს და მომბაძეს" ("კალმასობა"). ალ. ბარამიძე განმარგავს ქართული მუხამბაზის თავისებურებებს და აღნიშნავს: "მუხამბაზური ლექსი მკაფიოდ ორგანიზებული და განსაზღვრული სისგემის ლექსია" (ისე, როგორც მაგალითად, სონგები), რომელმაც გარკვეული როლი შეასრულა ქართული პოეგური კულგურის ისგორიაში.[72]

XIX ს. ქართველ პოეგთაგან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მხოლოდ ნიკოლოზ ბარათაშვილის, აკაკისა და ვაჟას ვერსიფიკაცია იქცა 60-იანი წლების პერიოდიკაში მსჯელობის საგნად.

ა.კ. გაწერელია 1968 წელს გამ. "ლიგერაგურულ საქართველოსა" და ჟურნალ "საქართველოს ქალში" აქვეყნებს ეარიაციებს ბარათაშვილის თემებზე, სადაც მიუთითებს პოეგის ვერსიფიკაციის ზოგიერთ თავისებურებაზეც. "ბარათაშვილი სალექსო რიგმის დიდი ხელოვანი იყო და, როგორც ყველა ჭეშმარიგი ლირიკოსი, ამ სფეროში მანამდე მიკვლეულ ფორმებს ეყრდნობოდა (ბესიკის 14-მარცვლიანი საზომი, მაეთელური და სხვ.). მისი ლექსის სგრუქგურულ ინგრედიენგებს გამოგონილი საზომები კი არ შეადგენდნენ, არამედ უკვე ნაცნობი, მაგრამ ფუნქციონალურად უკვე სახეცვლილი მეგრები".[73]

მოსკოვში, ქართული ლიგერაგურისა და ხელოვნების დეკადასთან (1958 წ. მარგი) დაკავშირებით, გამოსულ მრავალგეროვან ლიგერაგურულ პროდუქციაში დიმ. თუხარელი საგანგებოდ გამოარჩევს ბ. პასგერნაკის წიგნს "Стихи о Грузии. Грузинские поэты". ("Заря Востока", Тб.,1958) და აანალიზებს ცნობილი რუსი პოეგისა და მთარგმნელის მიერ რუსულად ამეგყველებულ ნ. ბარათაშვილის ლექსებს: "მერანი", "შემოღამება მთაწმინდაზედ", "საყურე", "ეკაგერინა", "ცნიაწ ბარათოვის ამარგულაშვილზედ".

რეცენზენგი "მერანის" თარგმანთან დაკავშირებით აღნიშნავს: "... ლექსის ასეთმა დიდმა ოსგატმა არ გადმოსცა ორიგინალის რიგმის ცვალებადობა. მან საერთოდ უგულებელყო ორიგინალის რიგმი. არადა, რიგმის ეს ცვალებადობა ამ ლექსის გამომსახველობის მთავარი ელემენგია".[74]

ლექსის "შემოღამება მთაწმინდაზედ" თარგმანის თაობაზე დიმ. თუხარელი წერს: "როგორც ცნობილია, ბარათაშვილის ლექსის არქიგექგონიკა თავისებურია. ერთმანეთს ენაცვლება სხვადასხვა ზომით დაწერილი სგროფები (14-მარცვლიანი, ე.ი. "ბესიკური" და 20-მარცვლიანი, ე.წ. "მაეთელური"). რუსულ თარგმანშიც ჩვენ ვგრძნობთ ამ თავისებურებას. საერთოდ, თარგმანი მუსგაია, თუმცა იგი რამდენადმე ძნიმეა მაინც".[75]

ლექსის რიგმის შენარჩუნება ბ. პასგერნაკმა, დიმ. თუხარელის აზრით, ბრწყინვალედ შეძლო "საყურის" თარგმნის დროს: "თუმცა მთელი ლექსი დაწერილია იამბით და რითმაც ერთნაირია, მე-3 და მე-6 სგრიქონების მსგაგესების მიუხედავად, ისინი მაინც თავისი ეღერადობით განსხვავებული არიან პირველ - მეორე და მეოთხე - მეხუთე სგრიქონებისაგან.

მესამე სტრიქონში, მეორე მარცელის შემდეგ, ცეზურა განსხვავებულია პირველი ორი მარცელისაგან, ხოლო უკანასკნელი, მე-6 სტრიქონის რითმა ლექსის ორკესტრირებაში თავისებურებას ქმნის".[76] ამქვე ბ. პასტერნაკისეულ თარგმანს მოიხმობს სანიმუშოდ რეცენზენტი:

"Головку ландыша
Качает бабочка.
Цветок в движении
На щечку с ямочкой
Сережка с камушкой
Ложиться тенью".

"ბედი ქართლისას" თარგმანის რიგმული სახეც, დიმ. თუხარელის აზრით, განსხვავებულია ორი ჟანრის ინტონაციისაგან.

60-იანი წლების პერიოდიკაში აკაკის ლექსის ცნობილმა მკვლევარმა აკაკი ხინთიბიძემ ოთხი წერილი გამოაქვეყნა პოეტის ლექსწყობის თაობაზე: ამათგან ორი აკაკის ლექსის თავისებურებებს ეხებოდა, ერთში მისი პოეტიკური შეხედულებები იყო გაანალიზებული, ხოლო წერილი "აკაკის თხზულებათა გამოცემის გამო. შენიშვნები ლექსწყობის თვალსაზრისით" ითვალისწინებდა პოეტის ნაწარმოებთა სრულყოფილი გამოცემისათვის ეერსიფიკაციის კანონების აუცილებელ ცოდნასა და მომარჯვების წიგნის სასტამბოდ მომზადების წინ. აკაკი წერეთლის ეერსიფიკაციის საფუძვლიანი კვლევა 70-იანი წლების დამდეგს დაგეირგენდა კიდეც აკაკი ხინთიბიძის მონოგრაფიით "აკაკის ლექსი" (1972 წ.).

აკაკი ხინთიბიძე ახასიათებს აკაკის ლექსთა სახეობებს მეტრისა და რიგმის თვალსაზრისით. მისი დაკვირვებით, პოეტს შემოქმედების პირველ პერიოდში ახასიათებს საზომთა და რიგმულ ვარიაციათა გაცილებით უფრო ხშირად მონაცვლეობა, მეგი ნაირსახეობა, ვიდრე შემდგომ პერიოდში. აეტორი განიხილავს აკაკის ლექსთა სახეებს: რეამარცელიან მაირს (ლექსების 2/3-ზე მეტი, პოემების 60%), თექვსმეტმარცელიან მაირს (11 ლექსი), ლოგაედური წყობის ათმარცელედს (5/5), მეიდმარცელედს, ჩახრუხაულს, მაჯამას, მუხამბაზს.

აქვე აეტორი საუბრობს, მოგადად, ქართული მუხამბაზისა და, კერძოდ, აკაკის მუხამბაზის შესახებ. აკაკი ხინთიბიძის დასკვნა ასეთია: "აკაკის ლექსის სახეობათა ანალიზი ნათელს ხდის, რომ პოეტი რიგმის ეროენული საგანძურიდან არჩეედა მედარებით უფრო გაერცელებულს და ფართოდ აღიარებულს, რომ ლექსი უცხოდ არ მოჩვენებოდა ხალხის ყურს".[77]

აკაკი ხინთიბიძემ საგანგებოდ გამოიკელია გადაგანა აკაკის ლექსში, სადაც ეს პოეტური ხერხი "გაგებულია არა როგორც რიგმული წესრიგის დარღვეეა, არამედ როგორც ფრაზის ჩეეულებრივი დინება - რიგმული წიაღსელით ოდნავ შეყოენებული".[78]

აეტორის დაკვირვებით, აკაკის პოემიაში, გარდა ტაეპიდან ტაეპში გადაგანისა, გუხვდება სტროეული ანვამბემანიც და გადაგანას აკაკი ერთნაირად მიმართავს როგორც ლირიკაში, ისე პოეტურ ეპოსსა და ლექსად დაწერილ დრამატულ თხზულებებში".[79]

აკ. ხინთიბიძის აზრით, გადაგანა აკაკის ლექსში გარკეეული მხატერული ფუნქციის მატარებელია: 1) მისით ხორციელდება ხალხის ცოცხალ მეტყეელებასთან სიახლოეე; 2) ანვამბემანი ხელს უწყობს აკაკის ლექსის რიგმის მრავალფეროენებას; 3) ხშირად ეკისრება კომპოზიციური ფუნქცია.

დასასრულ აეტორი აღნიშნავს: "ხალხური ყაიდის რეამარცელიან მაირში ანვამბემანის შეგანით აკაკიმ ხალხური და კლასიკური ლექსის ერთგვარი შეჯარება მოახდინა".[80]

ერთობ საგულისხმო დაკვირვებებს შეიცავს პოეტის ეერსიფიკაციული თავისებურებების გათვალისწინების თაობაზე თხზულებათა გამოცემის დროს აკ. ხინთიბიძის წერილი, რომელშიც ამ თვალსაზრისით არის გაანალიზებული აკაკის თხზულებათა ორი უკანასკნელი გამოცემა - მეიდგომეული (1940 - 1959 წ.წ.) და თხუთმეტგომეული (1950 - 1963 წ.წ.).[81]

კერძოდ, მკვლევარის შენიშვნები უპირატესად მეეხო ორთოგრაფიულ ჩასწორებებს. აკ. ხინთიბიძის აზრით, 1) სარითმო სიტყვებში თ მრავლობითობის ნიშნით წარმოდგენილ მბნას აკაკი სახელს ეითარებითი ბრუნვის თ ნიშნით უწყობდა, ამიგომ არ არის მართებული ბრუნვის ნიშნად დ ეიხმაროთ ლექსში, სადაც პოეგს თ დაუწერია; 2) რითმისათეის - დენ და - დნენ პარალელური ფორმების გამოყენებისას აკაკი უმეტესად - დენ ფორმას ემხრობოდა; 3) ლექსში "აღმართ - აღმართ" ომონიმური რითმა ირღეეა "ჰმონებდა" ფორმის ხმარებით, ამიგომაც უმჯობესია აღდგეს ეს დაკოჭლებული წყეილი: მონებდა - მონებდა.

აკ. ხინთიბიძემ საგანგებოდ შეკრიბა და გააანალიზა, აგრეთვე, აკაკი წერეთლის მიერ სხეადასხეა წერილში გამოთქმული შეხედულებები პოეტიკის საკითხებზე.[82]

ორი წერილი გამოაქვეყნა ეაეა - ფშაველას რითმაზე ე. კეიტაიმეილმა, რომელმაც "სტუმარ - მასპინძლის" რითმის ანალიზისას ყურადღება გაამახეილა რითმაში ერამატიკული პარალელიზმის დაძლეეის ტენდენციაზე, რითმის ფონეტიკურ აგებულებაზე, აეტორისეულ და გმირისეულ რითმებზე და ა.შ.[83] ემზარ კეიტაიმეილი საგანგებო მსჯელობს, აგრეთვე, ეაეას რიგმის ფუნქციურ დანიშნულებაზე და აღნიშნავს, რომ "ეაეა - ფშაველას ძალზე ხშირად გააქეს რითმაში მეტყეელების სხეადასხეა ნაწი-

ლები. იმ შემთხვევებიდან, სადაც დაძლეულია გრამატიკული პარალელიზმები, ყველაზე ხშირია სახელისა და ზმნის კომბინაცია".[84] ავტორის აზრით, ეაჟასათვის უცხო არ არის რითმამი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი სიტყვების გაგანა. გარდა ამისა, "აზრობრივად დაპირისპირებულ სტროფებში ფონეტიკურად განსხვავებული რითმების გამოყენებით, ავტორი ალწევს დასახულ მიზანს, ოსტატურად ახორციელებს იდეურ - მხატვრულ ჩანაფიქრს".[85]

ქართული რითმის ისტორიის თვალსაზრისით საყურადღებოა აკ. ხინთიბიძის წერილში "მაიაკოვსკი და ქართული რითმა" გამოთქმული მეხედულებანი. საგულისხმოა, რომ ეს წერილი რუსულ ენაზეც გამოქვეყნდა 60-იან წლებში (იხ. Хинтибидзе А., Грузинская рифма и поэтика Маяковского. "Литературная Грузия", 1969, №7-8. с.114-117). ავტორი გვიჩვენებს ქართული და რუსული რითმის ურთიერთდამოკიდებულებას, კერძოდ, ელ. მაიაკოვსკის პოეზიაზე დაკვირვებით ცხადყოფს იმ გაელენას, რაც ქართულმა რითმამ იქონია რუსი პოეტის ლექსებზე.

როგორც ცნობილია, ელ. მაიაკოვსკის ლექსში რითმას დიდი, მაორგანიზებელი როლი ენიჭება და მკვლევართა აზრით, იგი სრულიად განსხვავებულია წინამორბედ რუს პოეტთა რითმისაგან: "მაიაკოვსკის რითმამი, მახვილიანი ხმოვნის მომდევნო ბგერებთან ერთად, მნიშვნელოვანი ფუნქცია აქვთ დაკისრებული მახვილისწინა ბგერებს, როგორც თანხმოვნებს, ისე ხმოვნებს" (აკ. ხინთიბიძე, მაიაკოვსკი და ქართული რითმა, კრ. "ლიტერატურული ურთიერთობანი", II, 1969, გვ.217). ავტორის აზრით, "მაიაკოვსკის რითმის მემოთაღნიშნული თავისებურება, რასაც მაიაკოვსკიმდე არ იცნობდა, ან ნაკლებად იცნობდა რუსული რითმა, ქართული რითმის ძალზე ნიშანდობლივ თვისებას წარმოადგენს" (იქვე, გვ.218). მკვლევარის დასკვნა ასეთია: "მაიაკოვსკის რითმის ქართული წყაროების ძიების დროს ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ პოეტი მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს ქართულ ხალხურ რითმასთან, ვიდრე მწიგნობრულთან. ეს ნათესაობა ხალხურ რითმასთან უმუალო ანარეკლია მაიაკოვსკის ბავშვური წლებისა" (იქვე, გვ. 220).

გალაკტიონ გაბიძის რითმის ორიგინალობა მისმა თანამედროვეებმაც შენიშნეს ჯერ კიდევ 10-20-იან წლებში და სათანადო ნიმუშებიც მოიხმეს.[86] XX ს. 60-იან წლებში გალაკტიონის რითმის კვლევისას განსაკუთრებული ყურადღება მიაპყრეს მის მელოდიურობასა და ეგზოტიკურობას: "... გ. გაბიძე ჯადოქარია ქართული რითმისა. მისი სმენა ლექსის კაღენციის სფეროში - უბადლოა.

მხოლოდ გ. გაბიძეს შეეძლო სარითმოდ გამოეყენებინა სიტყვა "მადათოს" (რომელიც, მგონი, გაეპის მიგნითაც კი სმენისათვის ძნელად ასაგანი იქნებოდა) და იგი ბრწყინვალედ გაუხმოვანებია: "მადათოს - დამათოს",[87] - წერდა აკ. გაწერელია.

აკ. ხინთიბიძის წერილი "გალაკტიონ გაბიძის რითმა" ეხება პოეტის თხზულებათა I ტომში მოთავსებული ლექსების რითმას, როგორც დამოუკიდებელ მხატვრულ ერთეულს, როგორც ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტს გ. გაბიძის ლექსის მელოდიურობისა.

ავტორის დაკვირვებით, "გ. გაბიძის პოეზიისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია დაქტილური რითმა".[88] მკვლევარი გვიჩვენებს, აგრეთვე, ერთმარცვლიანი, ერთგვარი რითმის გამოყენების თავისებურებას და მედაქტილური (ოთხმარცვლიანი) რითმის ბუნებრიობას გ. გაბიძის პოეზიაში. დასასრულ ავტორი ასკვნის, რომ: "თანამედროვე ქართულ ლექსში რიგმის ცნება გაფართოედა. ძველ და, განსაკუთრებით, XIX ს. ქართულ პოეზიაში რითმა უფრო შეზღუდული იყო, სარითმო სიტყვების ურთიერთშეთანხმების იქით არ მიდიოდა. გ. გაბიძის რითმა კი ხშირად არ ეტეეა ამ ფარგლებში და მთელ რიგმულ პერიოდებს მოიცავს. ზოგჯერ კი, ცალკეული ბგერების სახით, სტრიქონის სიღრმეში ეძებს საყრდენს".[89]

XX ს. 60-იან წლებში განსაკუთრებით ბევრი წერილი გამოქვეყნდა პერიოდიკაში გალაკტიონის რჩეულისა (1959 წ.) და თხზულებათა აკადემიური გამოცემის პირველი ტომების გამოსვლასთან დაკავშირებით (ბ. ჩიქობავა, გალაკტიონ გაბიძის ახალი რჩეული, გაზ. "თბილისი", 1960, № 124, გვ.3; აკ.ხინთიბიძე, ლექსწყობის გაუთვალისწინებლობის შედეგად, გაზ. "თბილისი", 1960, 15 ივნისი. № 141, გვ.3.; ზ. იამანიძე, "ლექსის ბედი"... (რეპლიკა), გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967. 29 დეკემბერი, № 52; გ. მებუკე, გ. გაბიძის ერთი ლექსის ისტორია, გაზ. "ქუთაისი, 1965. 5 სექტემბერი, № 175, გვ.3.; გ.მებუკე, გალაკტიონის პირველი დაბეჭდილი ლექსი, გაზ. "ქუთაისი", 1965, 12 სექტემბერი, გვ.3.), სადაც ლექსწყობის პრინციპების გათვალისწინება აუცილებლობად არის მიჩნეული თხზულებათა ტექსტის დადგენისათვის.

გალაკტიონის ლექსის კვლევისას ერთი საინტერესო მიმართულებაც გამოიკვეთა 60-იან წლებში: ერთი ლექსის ანალიზი. ამ საკითხს მიეძღვნა ვ. გაბესკირიას "ერთი ლექსის ქებათა ქება" ("ლიტერატურული გაზეთი", 1962, 9 თებერვალი, №7, გვ.2). გ. კალანდაძის "გალაკტიონის ერთი ლექსი" ("ლიტერატურული საქართველო", 1963, 16 აგვისტო, №33, გვ.3). გალაკტიონის ლექსების: "მიყვარდა ჰანგი" და "ქარი ქრის" რიგმიკაა განხილული აკ. ხინთიბიძის წერილში.[90]

XX საუკუნის 60-იან წლებში დაიწყო და შემდეგ უფრო გამწვავდა კამათი გალაკტიონის ე.წ. "პოეტური ინტეგრალების" თაობაზე. ერთი მხრივ, როლანდ ბურჭულაძე იცავს მოსაზრებას შემოქმედებით პროცესში ინტელექტის დომინირების შესახებ და გამართლებულად მიიჩნევს მის გათვალისწინებას გალაკტიონის ლექსთა ანალიზის დროს (რ. ბურჭულაძე, "პოეტური ინტეგრალის" დიფერენცირება, გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, №12, 17 მარტი; რ. ბურჭულაძე, ტროპი - გამოცანის

ამოხსნის ცდა, გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, №20, 12 მაისი; რ. ბურჭულაძე "მას გახელღი დარჩა თვალები", გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, №26, 30 ივნისი; რ. ბურჭულაძე, "ძოძრაობა და მარტო მოძრაობა", გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, №30, 28 ივლისი). მეორე მხრივ კი, ფილიპე ბერიძე ლექსისათვის უმთავრესად მიიჩნევს ლირიკულ იმპულსს და არ ეთანხმება როლანდ ბურჭულაძეს: "ვერ ეიტყვით, რომ ლექსის ცალკეული ტროპული კონტექსტის ახსნა - გამიფრჯა საჭირო არ იყოს, მაგრამ ეფიქრობთ, ეს პრინციპი უფრო გამართლებული და ღირებული იქნება მაშინ, როცა მას რაიმე გზით დაეუკავშირებთ ლექსის მთლიანი შინაგანი და გარეგანი სახის ანალიზს".[91] ამ კამათს გამოეხმაურნენ ირ. კენჭოშვილი ("რეალიკა მარჯანიე და მარცხნიე", გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, №29, 21 ივლისი) და ზურაბ კიკნაძე, რომელმაც ერთგვარად შეაჯამა ეს დისკუსია.[92]

IV. სონეტის კლასიის ისტორიისათვის

XX საუკუნის 60-იანი წლები ერთობ მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა საქართველოში სონეტის კლასიის ისტორიისათვის: 1963 წელს დაისტამბა ქართული ლექსის ცნობილი მკვლევარის გიგი მიქაძის ვრცელი გამოკვლევა "ქართული სონეტისათვის", სადაც ავტორი ღრმად, საფუძვლიანად და დაწვრილებით განიხილავს სონეტის შემოსვლას საქართველოში, ამ მყარი სალექსო ფორმის თავისებურებებსა და სასვლილებებს ჩვენს პოეზიაში. გ. მიქაძე ცალკე გამოყოფს სახეშეცვლილ სონეტებს: 1) მბრუნებული სონეტი; 2) კოჭლი სონეტი; 3) ნახევარსონეტი; 4) თავნაკლული სონეტი; 5) ბოლონაკლული სონეტი; 6) სონეტი ალიტერაციით; 7)თავრითმიანი სონეტი; 8) საერთორითმიანი სონეტი; 9)ურითმო სონეტი; 10) სონეტი ნაპირებგადალახული; 11) სონეტი პროზით; 12) სონეტების გეირგვინი.

გამოკვლევის დასასრულ ავტორი წერს: "ისინი (სონეტის სახესხვაობანი – თ.ბ.) საყურადღებო არიან იმდენად, რამდენადაც მათში თავის დროზე შეიმჩნეოდა სიახლის გრძნობა, სწრაფვა ქართული ლექსის გამრავალფეროვნებისაკენ. ამასთან, მათი არსებობა გვიჩვენებს, თუ როგორც დაინტერესა სონეტის ფორმამ ქართული პოეტური სამყარო, როგორი ყურადღება მიიქცია ქართველი პოეტებისა".[93]

აკაკი ხინთიბიძის სარეცენზიო წერილში განხილულია გ. მიქაძის გამოკვლევის დადებითი და საინტერესო მხარეები, მაგრამ ამასთან ერთად, ავტორი აღნიშნავს მოგვიერთ სადავოსა და დასაზუსტებელ საკითხსაც; კერძოდ, მისი აზრით:

1) რითმის "სიკოკლესა" თუ "სისუსტეს" არაეთარი მნიშვნელობა არა აქვს სონეტის კომპოზიციისათვის;

2) "ცისფერყანწელთა" "უიდეო" და "არაფრისმთქმელი" სონეტები ავტორს არ ათავისუფლებდა მათ კომპოზიციამე მსჯელობისაგან;

3) გაუმართლებლად მიიჩნევს რეცენზენტი სონეტის სახესხვაობებში თავრითმიანი სონეტის (რ. გეტაძის "უკუღმართი") და სონეტი ალიტერაციით (ალ. აბაშელის "მავი თმა") გამოყოფას.

4) აგრეთვე საკილობლად მიაჩნია "სონეტი პროზით" და მას ლირიკული პროზის ნიშნად თვლის.[94]

გ. მიქაძემ რეცენზენტის შენიშვნები ნაწილებ დამაჯერებლად მიიჩნია და საჭიროდ ჩათვალა მათი განხილვა საპასუხო წერილში. მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს იმ შენიშვნებზე, რომლებიც ეხება ი. ჯრიმაშვილის 1909 წელს დაწერილ 4 სონეტს, სონეტის სახესხვაობებს, თემატიკას და ა.შ.[95]

60-იან წლებში წამოწყებული კამათი სონეტის სახესხვაობების შესახებ, ფაქტობრივად, დღესაც არ არის გადაწყვეტილი. მოგვიანებით ამ პოლემიკას თავისებურად გამოეხმაურა თ.თევზაძე, რომელმაც განიხილა ს. ცირკაიძის "სონეტი პროზით" და მასში ამ მუსიკი სალექსო ფორმის კომპოზიციის სქემის ანარეკლი აღმოაჩინა.

სონეტის თაობაზე 60-იანი წლების პერიოდიკაში გამოქვეყნებული წერილები მეეხებოდა არა მარტო ქართულ პოეზიაში ამ მყარი სალექსო ფორმის ჩასახვისა და განვითარების სპეციფიკას, არამედ ზოგადად ევროპული სონეტის თეორიისა და ისტორიის საკითხებს, ქართულ ენაზე მათი თარგმნის პრობლემებს და ა.შ.

ზურაბ ჭარხალაშვილის სტატია საგანგებოდ მიეძღვნა სონეტის ცნობილი თეორეტიკოსის ოპანეს ბეხერის შრომების: "პოეტური აღსარება" (1954 წ.), "პოეზიის ძალა" (1956 წ.) და "პოეტური პრინციპები" (1957 წ.) განხილვას. საგანგებო ადგილს უთმობს ავტორი ი.ბეხერის სტატიას "სონეტის ფილოსოფია" (1956 წ.), რომელიც შემდეგ "პოეტურ პრინციპებში" შევიდა. აღნიშნული სტატიის დაწერილებითი ანალიზის შემდეგ ზ. ჭარხალაშვილი წერს: "სონეტის ფილოსოფია" რამდენადმე სუბიექტური ჩანს. მიუხედავად იმისა, არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს მის ავტორს, სონეტის აღიარებულ ოსტატს".[96]

ხოზე მარია დე – პერედიას "ტროფეების" მიქელ პაკარიძისეულ თარგმანთან დაკავშირებით საუბრისას თამაზ ჩხენკელი ეხება, საზოგადოდ, ქართულ ენაზე სონეტის თარგმნის დროს წარმოშობილ დაბრკოლებას: "ეს არის ქართული რითმა. კაგრენების ოთხ - ოთხი ერთნაირი რითმების დაძებნა უაღრესად ძნელია, რადგან ევროპული ენებისაგან განსხვავებით, სადაც რითმა მხოლოდ სიტყვის შემადგენელი მცირე მოცულობის ელემენტია, ან თავად მცირე მოცულობის სიტყვაა, ქართულში კლაუზულა სარითმო სიტყვის უდიდეს ნაწილს, ან მთლიანად სიტყვას მოიცავს, რაც მთელი სტრიქონის შესაბამის აზრობრივ ტრანსფორმაციას იწვევს".[97] თ. ჩხენკელის აზრით, მიქელ პაკარიძემ ეს დაბრკოლება ასონანსების უხეი შემოტანით დაძლია.

რეზო თაბუკაშვილის მიერ თარგმნილი შექსპირის სონეტების განხილესისას კი ირაკლი კენჭოშვილმა საგანგებოდ აღნიშნა მთარგმნელის მიერ დედნის შესაგყვისი პოეტური საზომის კარგად შერჩევის ფაქტი: "ჩვენში დამკვიდრებული თვალსაზრისის თანახმად, ინგლისურ სიტყვათა დიდი ნაწილის მონოსილაბიზმისა და ქართული სიტყვების დიდი ნაწილის მრავალმარცვლიანობის გამო, ინგლისურ ათმარცვლიან საზომს ქართულ ლექსში ყველაზე უკეთ გამოხატავს თოთხმეტმარცვლიანი საზომი".[98]

რეცენზენტის აზრით, აღნიშნული საზომი საუკეთესოდ გადმოსცემს ქართულ ენაზე შექსპირის დრამების და პოემების კილოს.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. აკ. ხინთიბიძე, ქართული პოეტიკა ჩვენი საბრუნავი, გამ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, №47, 24 ნოემბერი. 2. აკ. გაწერელია, დაკეირებანი და მთაბეჭდილებანი, გამ. "ლიტერატურული საქართველო", 1969, № 1, 3 იანვარი. 3. აკ. გაწერელია, ქართული კლასიკური ლექსი, თბ., 1953, გვ.58. 4. რ. დოღონაძე, გრ. დერეკაენი და ქართული მწერლობა, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. საზ. განყ. მოამბე, 1961, № 1, გვ.213. 5. გ. მიქაძე, მასალები ქართული ვერსიფიკაციის კელეების ისტორიისათვის, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წ.2, 1965, გვ.144. 6. გ. მიქაძე, რუსულ - ქართული ლიტერატურ ურთიერთობებიდან, გამ. "თბილისის უნივერსიტეტი", 1954, 3 მაისი, №17. 7. გ. მიქაძე, მასალები ქართული ვერსიფიკაციის კელეების ისტორიისათვის, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წ.1, 1963, გვ.135. 8.გ.მიქაძე, მასალები ქართული ვერსიფიკაციის კელეების ისტორიისათვის, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წ.2, 1965, გვ.160. 9. ის. ჩვენი ბაშრომი ფილოლოგიის მეცნ. კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად თ.ბარბაქაძე, "ქართული ლექსმცოდნეობის საკითხები პერიოდულ პრესაში (1731-1930წ.წ.)", თბ., 1986, გვ.91. 10.ია.ვართაგავა, ილია, ვაჟა, გიგა ყიფშიძე, ჟურ. "მნათობი", 1962, №3, გვ.172. 11. გ. გაჩეჩილაძე, ქართული ლექსი ინგლისურთან მეპირისპირებით, ჟურნ. "მნათობი", 1967, №19, გვ.154. 12. **Гвечечиладзе Г., Грузинский стих в сопоставительном плане,** - Лит. Грузия, 1969, №9-10, с.139-145, №11-12, с. 106-110. 13. აკ. გაწერელია, ქართული კლასიკური ლექსი, რჩ. ნაწერები, III, 1), თბ., 1981. გვ.91-92. 14. აკ. ხინთიბიძე, ქართული ლექსის კლასიფიკაციისათვის, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წ.I, 1963, გვ.105. 15. იქვე, გვ.106. 16. იქვე, გვ.116. 17. გ. მიქაძე, ქართულ ლექსთა სახეები, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წ.3, 1966, გვ.158. 18. აკ. ხინთიბიძე, ლექსის დამოუკიდებელი სახეობა, ჟ. "მნათობი", 1963. №2, გვ.150. 19. რ. ბერიძე, ქართული ლექსის მიუცნებელი საზომები, ჟ. "მნათობი", 1969, №8, გვ.147. 20. მ. თოდუა, "ქილილა და დამანას" საბასეული ვერსია, თბ., 1967. გვ.116. 21. აკ. ხინთიბიძე, რა სახეობა იქნება? "მაცნე". 1969, №1, გვ.210. 22. დ. კობიძე, ჩარხებრ მბრუნაი ლექსი, ჟ. "ლერწამ", 1967, №12, გვ.10. 23. გ. მიქაძე, ერთი ლექსის სახეობისათვის ეალაკტიან გაბიძის პოეზიაში, მოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის XXX სამეცნიერო სესია, მუშაობის ვეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1970. გვ.7. 24. დ. კობიძე, ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან, თსუ შრომები, აღმოსაელეთმცოდნეობის სერია, გ. 91, II, 1960, გვ.135. 25. აკ. ხინთიბიძე, ეეფხისის ინგონაციური დანიშნულება, "ლიტერატურული ძიებანი", გ. XIV, 1962, გვ.51. 26. იქვე, გვ.52. 27. იქვე, გვ.54. 28.აკ.ვასაძე, თანამედროვე ლექსის წერის კულტურის საკითხები, ჟ. "მნათობი", 1966, №12, გვ.178. 29. გ. შეთეკარი, საყოფაცხოვრებო ღირიკის მხატვრული ენის საკითხები, ქართული ლიტერატურის საკითხები, 1968, გვ.132. 30.დ.ტოგოჭური, ლექსის შექმნა - გაერცელების საკითხი (ხეეხურული მასალების მიხედვით), "ქართული ფოლკლორი", კრ. III, 1969, გვ.223. 31. იქვე, გვ.224. 32. დ. წერედიანი, სვანური ლექსწყობის საკითხები, "ქართული ფოლკლორი", კრ. III, 1969, გვ.289. 33. იქვე გვ.303. 34. იქვე გვ.303. 35. დ. წერედიანი, მემოთდასახეცებული ნამრომი, გვ.309. 36. აკ. ხინთიბიძე, "ეეფხისტყაოსნის" რითმის სიმფონიისათვის, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, ტ. 3, 1966, გვ. 218. 37. იქვე, გვ.220. 38. ვ. სიდამონიძე, "ეეფხისტყაოსნის" პირველი სომფონია", გამ. "სახალხო განათლება", 1968, 24 ნოემბერი, №64, გვ.4. 39. მ. კოლხიდაშვილი, ძველად ამ კილოზე იკითხებოდა "ეეფხისტყაოსანი", თეატრალური თბილისი. სარეცაამო - საინფორმაციო ცნობარი, თბ., 1966, №15, 16-31 ოქტომბერი, გვ.22. 40. რ. ფირცხალაიშეილი, ტაეტოლოგიური რითმის შესახებ "ეეფხისტყაოსანში", ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, კრ. II, 1964, გვ.283. 41.რ.ფირცხალაიშეილი, "ეეფხისტყაოსნის" ომონიმები, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, კრ. III, 1968, გვ.87. 42. რ. ფირცხალაიშეილი, მემოთდასახეცებული ნამრომი, გვ. 100. 43.რ.ფირცხალაიშეილი, ზოგი რამ "ეეფხისტყაოსნის" რითმის შესახებ, მოთა რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, 1966, გვ.150. 44.რ. ფირცხალაიშეილი, "ეეფხისტყაოსნის" რითმის ზოგიერთი საკითხი, ქართული ლიტერატურის საკითხები, 1968, გვ.3. 45. იქვე, გვ.15. 46. ივ. იმნაიშეილი, "ეეფხისტყაოსნის" ერთი რითმის აღდგენისათვის, გამ. "ლიტერატურული საქართველო", 1966, 4 თებერვალი, №6. 47. ივ. იმნაიშეილი, როგორ უნდა გასწორდეს ეს რითმა? გამ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, 18 აგვისტო. 48. ივ.იმნაიშეილი, რუსთაველის რითმის სიახლენი, გამ. "საბჭოთა აჭარა", 1966, 22 სექტემბერი, №184, გვ.3. 49.შ.ადეიშეილი, არის თუ არა საჭირო "და" ნაწილაკი რუსთაველის სტროფში, გამ. "ლიტერატურული საქართველო", 1966, 4 მარტი. 50. შ. ძიძიგური, პროსოდიული "და" "ეეფხისტყაოსანში" (პოემის ტექსტის საკითხები), გამ. "თბილისი", 1966, 18 აგვისტო, №193, გვ.3. 51. თ. სანაიძე, რედუქციის აღგილ მაირის რითმაში, ჟურნ. "ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში", 1969, №3, გვ.18-21. 52.ბ.დარჩია, ფონაციური სტროფი "ეეფხისტყაოსანში", მოთა რუსთაველი, საიბილეო კრებული, 1966, გვ368-390. 53.ბ.დარჩია, "ზმა" სიტყვის ერთი მნიშვნელობისათვის "ეეფხისტყაოსანში", ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, კრ.III, 1968, გვ.67-85. 54. აკ. ხინთიბიძე, რუსთველური, გამ. "ლიტერატურული საქართველო", 1966, 25 მარტი. 55. რ. გაბეჩავა, "ეეფხისტყაოსანი" კლასიკურ ებრაულ ენაზე, გამ. "ლიტერატურული საქართველო", 1969, 18 აპრილი, №16, გვ.3. 56. იქვე. 57. ალ. ბარამიძე, "ეეფხისტყაოსნის" ერთი რუსული თარგმანის ისტორიიდან, გამ. "ლიტერატურული საქართველო", 1969, 5 სექტემბერი, გვ.3. 58. აკ. გაწერელია, ქართული ვერსიფიკაციისა და პიმნოგრაფიის საკითხები, ჟურნ. "მნათობი", 1969, №1, გვ.138-140. 59. აკ. გაწერელია, მემოთდასახეცებული ნამრომი, გვ.150. 60. იქვე, გვ.170. 61. იქვე, გვ.152. 62. იქვე, გვ.168. 63. იქვე, გვ.155. 64. იქვე, გვ.156. 65. ც. ჯღამაია, მეხუთისა და

მეხელის შესახებ, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, 1962, №3, გვ.156. 66. ელ. მეგრეველი, "მეხელისა" და "მეხერის" გაგებისათვის, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ - ფილოლოგიური ძიებანი, 1966, გვ.175. 67.ლ.კერკაძეველი, იოანე ზოსიმეს ერთი საგალობელი. ჟურნ. "საბჭოთა ხელოვნება", 1969, №6, გვ.29. 68. გ. მიქაძე, არსენ ბულმისიმისძე, ლიტერატურული ძიებანი, ტ.XV, 1963, გვ.117. 69. ივ. იმნაიშვილი, მასალები ძველი ქართული ლექსის ისტორიისათვის, ჟურნ. "ცისკარი", 1960, №7, გვ.139. 70. ე. მიქაძე, ეახტანგ VI-ის მაჯამის შედგენილობისათვის, საქ. სსრ. მეცნ. აკად. საშოგადოებრივ - მეცნიერული განყ. მოამბე, 1963, №4, გვ.190. 71. ვ. ასათიანი, იოსებ თბილელის "ლმობიერაებანი", ჟურნ. "ცისკარი", 1968, №11, გვ.127. 72. ალ. ბარამიძე, მუხამბაზის დიდოსტატი, გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1963, 25 ოქტომბერი, №43, გვ3. 73. აკ. გაწერელია, ნიკოლოზ ბარათაშვილი (ვარიაციები პოეტის თემებზე), ჟურნ. "საქართველოს ქალი", 1968, №9, გვ5: იხ. ალრეთვე გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1968, №2, 12 იანვარი. 74. დიმ. თუხარელი, ნიკოლოზ ბარათაშვილის ბ. პასტერნაკის თარგმანები, ჟურნ. "ცისკარი" 1968, №9, გვ.127. 75. იქვე, გვ.128. 76. იქვე, გვ.127. 77. აკ. ხინთიბიძე, აკაკის ლექსთა სახეობანი, საქ. სსრ. მეცნ. აკად. საბ. განყ. მოამბე, 1963, №4, გვ.189. 78. აკ. ხინთიბიძე, გადაგანა აკაკის ლექსში, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წ.2. 1965. გვ.135. 79. აკ. ხინთიბიძე, იხ. მემთდესახელებული ნაშრომი, გვ.140. 80 იქვე, გვ.143. 81. აკ. ხინთიბიძე, აკაკი წერეთლის თხზულებათა გამოცემის გამო. შენიშვნები ლექსწყობის თვალსაზრისით, გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1965. 5 თებერვალი, №6, გვ3. 82. აკ. ხინთიბიძე, აკაკი წერეთელი პოეტური ხელოვნების შესახებ, ჟურნ. "მნათობი", 1960, №10, გვ.93-99. 83. ე. კეკელიძეველი, ვაჟას რითმა, ჟურნ. "ცისკარი", 1965, №12, გვ.112-122. 84. ე. კეკელიძეველი, რითმის ფუნქციური დანიშნულება, ჟურნ. "ცისკარი", 1969, №2, გვ.91. 85. იქვე, გვ.93. 86. ეალ. გაფრინდაშვილი, რითმების ტურნირი, ჟურნ. "ალმა", 1918, №1. 87.აკ.გაწერელია, ლერწამი და გობელენი, "ლიტერატურული გაზეთი", 1960, 1 იელისი, №27, გვ2. 88. აკ. ხინთიბიძე, ვალაკტიონ ტაბიძის რითმა, "ლიტერატურული ძიებანი", XIII, 1961, გვ.154. 89. იქვე, გვ.167. 90. აკ. ხინთიბიძე, მუსიკა, გრძნობა და სილამაზე, ჟურნ. "ცისკარი", 1969, №2, გვ.71-77. 91. შ. ბერიძე, ლირიკული იმპულსი, გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, 14 იელისი, №28. 92. ბ. კეკნაძე, "რადაც ამაზე ღრმა, უფრო მეტი...", გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967. 11 აგვისტო, №32. 93. გ. მიქაძე, ქართული სონეტისათვის, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წ.I, 1963, გვ.135. 94. აკ. ხინთიბიძე, სონეტისათვის, გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1967, 28 აპრილი, №18. 95. გ. მიქაძე, ისევ სონეტის გარშემო, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წ. IV, 1968, გვ.213-220. 96.ბ.ჭარხალაშვილი, იოანეს ბეხერის ესთეტიკური წერილები, "ლიტერატურული გაზეთი", 1960, 18 მარტი, №12, გვ2. 97. თ. ჩხენკელი, ბელი წიგნისა, გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1968, №3. 98.ირ.კენჭოშვილი, ორიოდე სიტყვა შექსპირის ასი სონეტის გამო, გაზ. "ლიტერატურული საქართველო", 1969, 18 აპრილი, №16.

Tamar Barbakadze

Some Questions os Versification in the publication of 1960-ies

The article analyses the letters which are dedicated to the question of the Georgian versification. It consist of the most actual questions, like: general question of versification, the Georgian classic poetry and the problem of its translation, polemic about rime, new and newest questions of versification.

უდეტრები რითმად

აკაკი გაწერელიას „ქართულ კლასიკურ ლექსში" ვკითხულობთ: „რითმის ერთ-ერთ თავისებურებას... ისიც შეიძენს, რომ ბაზს უსვამს... ტაეპის ბოლოს მოხვედრილ სიტყვებს... რითმა სიტყვის მნიშვნელობას აძლიერებს. ხშირად სრულიად უმნიშვნელო სიტყვები (მაგალითად, დამხმარე სიტყვები, კავშირის ფორმები, ერთმარცვლიანი შორისდებულები და ნაცვალსახელები), რომლებიც პროზაში მეტწილად მიჩქმალულია და საგრძნობ ინტონაციურ წონას არიან მოკლებულნი, სალექსო ტაეპის ბოლოს უფრო რელიეფურნი ხდებიან" (რჩეული ნაწერები, ტ. III (I), გვ. 174).

ყველა მაგალითში, რომელიც ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ აკაკი გაწერელიას სანიმუშოდ მოაქვს ქართული კლასიკური პოეზიიდან, ეს „სრულიად უმნიშვნელო სიტყვები" *შედგენილი* რითმის ნაწილებია და არა *დამოუკიდებელი* სარითმო ერთეულები – ისინი სახელთან ან ზმნასთან ერთად ადგენენ რითმას: *დაამწყ: ამყო წა* (რუსთ.); *ბერეა: ათასჯერ ვა* (რუსთ.) და მისთ.

მეოცე საუკუნემდე ამგვარი სიტყვების დამოუკიდებელ სარითმო ერთეულად (და არა მხოლოდ შედგენილ რითმის ნაწილად) გამოყენება იშვიათია და არარეგულარული ხასიათი აქვს.

უდეტრები აკაკი შანიძის მიერ შემოღებული ტერმინია და აღნიშნავს მეტყველების ყველა იმ ნაწილს, რომელიც არც სახელია და არც ზმნა. ესენია ფორმაუცვალებელი სიტყვები: ზმნიზედები, კავშირები, შორისდებულები, ნაწილაკები, თანდებულები და მისთანანი. გრამატიკის სახელმძღვანელოებში მათ ბოლო პარაგრაფები ეძღვნება, ბევრად უფრო მცირე მოცულობისა, ვიდრე ზმნასა და სახელებს. ქვემოთ უდეტრებს *მრავნაწილურ* ლექსიკურ ერთეულებად მოვიხსენიებთ. ამათგან ზმნიზედების რითმაში გატანა, რომელთა „დიდი უმეტესობა სახელებისაგან არის ნაწარმოები" (ა. შანიძე), რაიმე განსაკუთრებულ ეფრსიფიკაციულ და სტილისტიკურ ეფექტს არ იძლევა. იგივე ითქმის თანდებულებზეც (ცხადია, ცალკე მდგომ თანდებულებს ეგულისხმობთ, როგორიცაა *გამო, შორის, შესახებ* და მისთ.). რითმად გამოყენებულნი არც ისინი იპყრობენ მომხმებულ ყურადღებას. სამაგიეროდ შორისდებულების, ნაწილაკების, მაკავშირებელი სიტყვების უმეტესობა და ზმნაბაძვით წარმოქმნილი მრავალი ლექსიკური ერთეული, სარითმო სიტყვად გატანილი, თვალში საცემია და აშკარა სტილისტიკურ ეფექტს ქმნის.

დამოუკიდებელ სარითმო ერთეულად მრავნაწილურ მეტყველების ნაწილთა სისტემატიური გამოყენება ქართულ პოეზიაში მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება, ცალკეული ნიმუშები კი შეიძლება ადრეული გალაკტიონის შემოქმედებაშიც მოვიძიოთ. 1916 წელს დაწერილ ლექსში „გზაზე ფოთლები ყრია" იგი სარითმო სიტყვად *ახ* ნაწილაკს იყენებს:

„შორი ნანგრევის კედა
სჩანს, ქარიშხალი ნახა;
ისმის ძალების ჯერა,
რომ... გამახსენდა... *ახ!*"

ახ აქ იმავე მნიშვნელობით არის გამოყენებული, რა მნიშვნელობითაც უფრო ხშირად *აი* ნაწილაკს ვხმარობთ – „მიუთითებს იმაზე, რაც ხდება ან რაც უნდა მოხდეს" (ქეგლ, ერთტომეული).

უფრო გვიანდელი ნიმუში გალაკტიონის შემოქმედებიდან:

„ღამით მუსიკა ნელდება
და მიდუნებს, როგორც რუ:
რა, რა, რა, რა... რა – პაუზა,
და ისევ: *რუ-რუ, რუ-რუ-რუ!*" („დიდი ქალაქი" – [1940 წ.]).

რუ-რუ-რუ-თი (და წინა სტრიქონის *რა-რა-რა-თი*) აქ ნაკადულის – რუს – ხმაურია გადმოცემული ხმაბაძვითად.

საგანგებო მხატვრული ეფექტის მისაღწევად მარგინალური მეტყველების ნაწილები ხშირად გააქვს სარითმო სიტყვად მუხრან მაჭავარიანს:

„ცარეთ ხმაურობს წვიმა...
ოთახს ანათებს ლამპა...
– პეტუშა გახსოვს?
– *იმე!*
– რა ბიჭი იყო!
– *ახ!*"

იმე! იმერულ დიალექტში გავრცელებული შორისდებულია და „გამოხატავს გაკვირვებას, გაოცებას" (ქეგლ.). ეს ძალზე ექსპრესიული შორისდებული რამდენჯერმე აქვს გამოყენებული თავისი კორესპონდენციების

სათვალე აკაკი წერეთელს), *აჰარ*-ც იმერული ვარიანტია *აბა!* ნაწილაკისა და აქ დასტურს ალნიშნავს. ლექსში მხატვრული საშუალებებით შთამბეჭდავად არის გადმოცემული კუთხური კოლორიტი. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ამ მხატვრული ეფექტის მისაღწევ ხერხთა შორის უმთავრესი დატვირთვა აქ სარითმო სიტყვად გამოსულ და ამით საგანგებოდ აქცენტირებულ მარგინალურ მეტყველების ნაწილთა დიალექტურ – ანუ კიდეც უფრო მარგინალიზებულ – ფორმებზე მოდის.

ეს სიტყვები მუხრან მაჭავარიანს ამ ციკლის („დიალოგები ჭვიშაში") სხვა ლექსშიც აქვს გამოყენებული ამჯერად ფუნქციით და იქ მათ *„იმედს"* და *„ალბათ"* ერითმება: „– რა საქეიფო ამინდია!.. რას იტყვი?.. – *ააჰ!* / – დალევდი ახლა?.. ხო დალევდი?.. დალევდი?.. – *იმე!..* / შენ რავა ფიქრობ, – ხეალდილამდე გაგიღებს, ალბათ? / – რა ვიცი, ენახოთ... ვერ მოგცემ იმედს".

გაცების გამომხატველი კიდევ ერთი შორისდებული – *კაა!* – მუხრან მაჭავარიანს გარითმული აქვს პოემაში „ასტანგი": „– ერთი... ორი... სამი... ოთხი, –

ხელებს შლიდნენ: –*კაა!..*
ხუთი... ექვსი... შვიდი... –ბიჭოს!..
– აი მესმის! რავა...
თერთმეტ... თორმეტ... ცამეტ... თოთხმეტ, –
გრძელდებოდა თვლა".

აკაკი შანიძის აზრით, შორისდებული *კაა)* „ზოგ შემთხვევაში (როცა გაკვირვებაა გამოხატული)... „კაო"-ს შემოკლება უნდა იყოს (როგორც „ქა" – „ქალო"-სი)" (ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, I. 1973, გვ. 627). ამ შორისდებულის რითმაში გატანით და ამის შედეგად მისი აქცენტირებით პლასტიკურობის მაღალ ხარისხი მიიღწევა: ცოცხლად წარმოგვიდგება თვალწინ უცხო სანახაობით გაოცებული ხალხის რეაქცია, თითქოს განცვიფრებული ადამიანების მიმიკასაც ვხედავთ.

ნინო დარბაისელი მუხრან მაჭავარიანის „საბა"-სადმი მიძღვნილ წერილში შენიშნავს, რომ ამ ლექსში პოეტი იყენებს ხუთმარცვლიან შორისდებულს – „ხელმწიფემ საბას ნაუბარი მოისმინა რა: / – ოჰ... ოჰ... ოჰ! – თქვა და თითქოს კიდეც ინანა" – და წერს: „სხვათა შორის, [ეს არის] დღემდე გამოყენებულთაგან ყველაზე ვრცელი შორისდებული ქართული ლექსის ისტორიაში" („სკანი" I, 2000, გვ. 129). კიდევ ერთ ხუთმარცვლიან შორისდებულს მუხრან მაჭავარიანი სხვა ლექსშიც იყენებს, თანაც ამჯერად იგი მას რითმაში აქვს გატანილი:

„– კი, მარა, კაცო, ნუთუ ხვალაც იქნება ჭვიმა?..
– კი. უეჭველად, – იმნაირად ჭვიმს.
– ახლა, ბუხართან, კაი ღვინო, წითელი ღვინო,–
ჰა!.. რავარია?..
– იე, იე, იე, იე, იე!" („დიალოგები ჭვიშაში");

აქ დისონანსური რითმა გვაქვს, ი ხმოვანზე დაფუძნებული – *იმნაირად ჭვიმს: იე, იე, იე, იე, იე!*

ეს შორისდებული ქეგლ-ში ასეა განმარტებული: *„იე!* (ზოგჯერ რამდენჯერმე გამეორებული), გამხატავს მოწონებას, სიამოვნებას".

მუხრან მაჭავარიანთან ვხედებით ისეთ შედგენილ სარითმო ერთეულებსაც, რომელთა ორივე შემადგენელი მარგინალური მეტყველების ნაწილია:

„შოთა რომ არა!
ვაჟა *რომ არა!*
ტატო რომ არა! –
კიდე, – *ბო, მარა...*" („ახლა კი დროა").

პირველ სარითმო ერთეულს შეადგენენ მაქცევებარებული კავშირი (*რომ*) და უარყოფის ნაწილაკი (არა), მეორეს – დასტურის გამომხატველი ნაწილაკი (*ბო*) და *მკრამ* კავშირის დიალექტური ფორმა (*მარა*). დიალექტური ფორმის გამოყენებით აქაც მარგინალური მეტყველების ნაწილის (კავშირის) კიდევ უფრო მეტად მარგინალიზება ხდება, რის შედეგადაც პოეტური მეტყველება მაქსიმალურად უახლოვდება სასაუბრო მეტყველებას, „დაბალ" სტილს.

ამავე მიზანს ემსახურება მისივე ეს რითმებიც: *ვარამს: თვარა* („ვაჟას"), *არგვი: თვარა,–კი* (უსათაურო – „ტა, ტა, ტა, ტა!"). აქაც მარგინალური მეტყველების ნაწილის – მაქცევებარებული კავშირის (*თორემ*) – დიალექტური ფორმის გამოყენება (*თვარა*) სტილის კიდევ უფრო „დადაბლებას", კიდევ უფრო გაღმოკრატულებას უწყობს ხელს.

ნიმუშები მურმან ლებანიძის შემოქმედებიდან:

„ვინ ყვარდა ვინმე? უყვარდი ვინმეს?
– „აუ"! – ელოდი პასუხად *„აუს"*?
შეჰფარებიხარ სოფლისას მღვიმეს,
გამოჰქცეიხარ ქალაქის ხმაურს" (უსათაურო – „გარეთ წვიმაა..");

შორისდებული *აუ!* „გამოხატავს გაკვირვებას, აღტაცებას“ (ქეგლ). ეს შორისდებული მურმან ლებანიძეს სხვა ლექსშიც გაურითმავს (უსათაურო – „როდესაც გრიალებს „ბრაეო!““):

„სოლო როდესაც „ბრაეოს“
„ბისიც“ და „ეშაც“ ურთდება,
მურმანი იკმარებს *„აუ!“-ს*
და ბოლომთ თმები უთეთრდება“.

ზოგი შორისდებული ცხოველებთან საურთიერთოდ გამოიყენება. ერთ-ერთი მათგანი გაუტანია სარითმო სიტყვად მურმან ლებანიძეს ლექსში „ცეცხლი მელაპარაკება“:

„ყველაფერი დალონდება
სიბერისა გამო. (...)
გინდა, მაგრამ აღარ ისმის
ორღობეში *„ჯა-ჭი!“*

ჯაჭი! – „შეხახილი ხარების გასარეკად“ (ქეგლ).

უსათაურო ლექსში „სიყმაწვილისა ჯოგი...“ მურმან ლებანიძეს ხითხითის გამომხატველი ხმაბაძვითი სიტყვა აქვს გარითმული: „იყო ხა-ხა და *ხი-ხი,*

გრიალი დაფ-ნალარის...
შორს! შორს! შორს არის რიგი,
რიგი – სულ ალარ არის!“

რითმა *ხი-ხი: რიგი* ასონანსურია, ხმოვანთა იგივეობას ემყარება განსხვავებული თანხმოვნების არსებობის პირობებში.

დიდ პატივშია მარგინალური მეტყველების ნაწილები ტარიელ ჭანტურიასთანაც: მათი გამოყენებით იგი ომონიმურ რითმებსაც კი ქმნის:

„ხი, კამეჩო! ხო-ხო, ბიჭო!
ხი, მგლის კერძო! *ხი-ხი-ხი-ხი!*
მესმის ჩხიკვის „ხო-ხო-ხო-ხო!“
მე დამცინის: *„ხი-ხი-ხი-ხი!“* („ლაფში ჩაფლული კამეჩის ლექსი“);

პირველი *ხი!* (ოთხჯერ გამეორებული) შორისდებული გახლავთ – „შეხახილი ხარისა და კამეჩის უკან დასახვედად ან გვერდზე მისაყენებლად“ (ქეგლ), ხოლო მეორე, ასევე ოთხგზის გამეორებული *ხი!,* ისევე როგორც მურმან ლებანიძის ზემოთ ციტირებულ ლექსში, აქაც ხითხითის გამომხატველი ხმაბაძვითი სიტყვაა.

ვნახოთ ტარიელ ჭანტურიას კიდევ ერთი ომონიმური რითმა:

„მშვენიერ ყელზე ოქროს ბაკანს მისდევს ბაკანი:
კუ! კუ! კუ! კუ!
სამიათას წლის გადაღმიდან მაბარაზებს გოგო:
–კუკუ! –კუკუ!“ („დამალობანა“).

ცხოველის აღმნიშვნელ ოთხჯერ გამეორებულ *კუ*-ს (ამ სიტყვის გამეორება აქ ყელსაბამად ასხმულ კუთა „ქარაფანზე“ მიგვანიშნებს) ერითმავა იმავე ბგერითი შემადგენლობის სიტყვა, ბავშვები დამალობანას თამაშისას რომ იყენებენ (ამ დაბანილით, რომელიც ამკარად გუგულის ძახილის მიბაძვაა, კარგად დამალული ბაშვი მბებნელს აჯავრებს, ახა მიპოვე! ამ მნიშვნელობით ეს სიტყვა ლექსიკონებში შეტანილი არ არის).

ნიშუშები ეშზარ კიტაიშვილის გამოუქვეყნებელი ლექსებიდან (მადლობას მოვახსენებ ბატონ ეშზარს, რომელმაც თავაზიანად დამრთო ნება, მესარგებლა ამ ლექსთა ხელნაწერებით):

„ეხარობ, თითქოს ციცი წყალი
ამომელოს ჭიდან...
მზეო, მზეო, კიდევ ბევრჯერ
დაგეძახოს: *ჭიტა!*“

ჭიტა! – ესეც ბავშვების გასართობი სიტყვაა, „დამალულს შესძახებენ და ნიშნავს – გიპოვეო, დაგინახეო“ (ქეგლ). „ველარ უძლებს გული, კრული,

წყდება ძარღვი – *„ფუუ!“*-ო...
სადარბაზოს, ჯვარდაკრული,
მიეყუდა კუბო“.

ფუუ! ხმაბაძვითი სიტყვაა, იმ ხმის აღმნიშვნელი, რასაც გაწყვეტისას გამოსცემს ძაფი, თოკი და მისთ. (ლექსიკონებში არ არის). მისი გამოყენებით პოეტი ექსპრესიულობას (გამომსახველობას) ანიჭებს ნათქვამს. „თავს ყვაევი დამჩხაოდნენ,

ველარ შეუძახე: *აქში!*
მერე კი შეწუხდი ცოტა –
თუ აქეთ რამე ბნელ სტომაქში?“

აჭა! (აჭა!) – „შეძახილი ფრინველთა დასაფრთხობად, გასარეკად“ (ქეგლ).

„ძაღლიც, დროგამოშვებით,
შეგაღვიძებს: *ჰაჭ!*
დაიცქერე, რატომ უნდა
გაგაფრთხილოს სხვამ“.

ჰაჭ! – ძაღლის ყეფის გამომხატველი ხმაბაძვითი სიტყვა.

როგორც ვთქვით, შორისდებულების, ნაწილაკების და მისთანათა დამოუკიდებელ სარითმო ერთეულად (და არა შედგენილი რითმის ნაწილად) გამოყენება მეოცე საუკუნემდე იშვიათია და არარელევანტური ხასიათი აქვს. ჯო საგულისხმო გამონაკლისზე ახლა მოგახსენებთ. ეს გახლავთ საიათნოვას „დამეხსენი“-ს ბოლო სტროფი, სადაც სარითმო სიტყვებად მიჯრით მეტყველების სამი მარგინალური ნაწილია გამოყენებული (რითმა აქ რეფრენია – ყოველ სარითმო სიტყვას მოსდევს რედიფი – „საიათნოვა“): „გადავიდა შენი დრო, საიათნოვა!

რაღათ გინდა „*ოხო-ხო*“, საიათნოვა?
ყველა მეუბნება: *ახო*, საიათნოვა!
საით მიხვალ, ჩემკენ *მო*, საიათნოვა!
შენი პურ-მარილის ძმობა არ მინდა!“

ოხო-ხო! (ოხო-ხო!) ქეგლ-ის მიხედვით „გამოხატავს გაკვირვებას“ („რაღად გინდა ოხო-ხო, საიათნოვა?“ შეიძლება ნიშნავდეს: ნუ გიკვირს ის, რაც ხდება, საიათნოვა!). ნაწილაკი *ახო!* „გამოხატავს დასტურს, თანხმას (შდრ. *დიახ*)“ (ქეგლ, მნიშვნელობა 1), გარდა ამისა „იხმარება დაყვავების, წყევების, დაძეძგილები ოხუნის შემთხვევებში“ (ქეგლ, მნიშვნელობა 3). ამ ლექსში იგი ორივე მნიშვნელობით შეიძლება იყოს გამოყენებული. ხოლო *მო* (*მოდი*-ს მნიშვნელობით) ნაწილაკად ქცეული ზმნის ფორმაა (იხ. აკაკი შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, I. 1973, გვ. 615).

აქ თანხმობა სუფევს სარითმო სიტყვებად მარგინალურ ლექსიკურ ერთეულთა გამოყენებასა და ლექსის კონცეფციას შორის: „მე გულები ვარ, თაყვანება არ მინდა!“ ამ იდეის უფრო შთამბეჭდავად გადმოსაცემად ბოლო სტროფში პოეტი (უნდა ვიფიქროთ – არაცნობიერად) „გლეხ“ (მარგინალურ) მეტყველების ნაწილებს მოიხმობს სარითმო ერთეულებად.

სარითმო სიტყვებად მარგინალურ მეტყველების ნაწილთა შერჩევის ერთ-ერთი – ცნობიერი – მოტივი უთუოდ არის რითმის განახლებისკენ სწრაფვა საამისოდ გამოუყენებელი ლექსიკური რეზერვის ამოქმედებით. მაგრამ ამ გზით რითმის განახლება რომ სწორედ ჩვენს დროში ხორციელდება ინტენსიურად, ამის არაცნობიერი მოტივი ალბათ ჩვენი ეპოქის დამახასიათებელი საყოველთაო დემოკრატიზაციის პროცესისთვის ფენის აწყობის იდუმალი სურვილია, პროცესისთვის, რომელსაც ახასიათებს იერარქიების მოშლა სოციალურ სფეროში და ამის პარალელურად ყოველივე მარგინალურის წინ წამოწევა და მასზე ყურადღების გამახვილება კულტურაში.

Levan Bregadze

Rhymed Marginal Parts of Speech

By the end of 1950ies it became common in the Georgian poetry to rhyme marginal parts of speech, such as conjunctions, linking words, particles, onomatopoeic words. It gave the Georgian poem new intonations. The main reason was the inspiration to activate unused lexical resources. This kind of rhyming has become most intensive in contemporary works, the hidden desire of which is to follow the democratic processes for which characteristic are destroying hierarchy in the social field and putting everything marginal in the foreground and focusing on them in the culture.

ინეზა გუგულაშვილი

ქართული მოთხრობის დღევანდელი სახე

ლიტერატურული ნაღვაწი ყოველთვის ადამიანურ ყოფა-ცხოვრებას სწორად მისადაგებული, სწორად მოძებნილი და ლაზათიანი მხატვრული გარდასახვით ელინდებოდა. ბოლოდროინდელ მხატვრულ ნაწარმოებებში არსებული მოჭარბებული ფრაგმენტულობის გეერდით დაუძლურებული ქართული ენის მოძალებაც შეინიშნება. როგორც კრიტიკოსები შენიშნავენ, შემოქმედებითმა პროცესმა ბოლოდროინდელ ლიტერატურულ ქმნილებებში განსხვაებული მიმართულება „აირჩია" და შესაძლოა, მხოლოდ ფრაგმენტულობა და სარკასტული თამაში შეგვრჩეს ხელთ. არა-და, მაღალმხატვრული ლიტერატურის სრულყოფილება და სიღიადე ადამიანის სულიერი სრულყოფის საწინდარიც იყო ყოველთვის.

დღევანდელ ლიტერატურულ პროცესებში მრავალგვარობაა დასადგურებული და ამიტომაც მრავალნაირია მწერალთა საფიქრალ-სადარდებელის გამოხატვის ვარიაციები.

დღევანდელი ეპიკური ნაწარმოების სიძლიერე მაინც შემოქმედებით ინდივიდუალობას ექვემდებარება და მწერლის გემოვნების გამოძახილია. ამიტომაც, ყოველი მხატვრული ქმნილება გარკვეული მიზანდასახულებით იქმნება და ლოგიკის პრინციპებსაც გულისხმობს.

თვალშისაცემია ჩვენი მწერლების შეშფოთებული და დამაფიქრებელი განსჯანი. უმეტესად მაინც უმრავლესობის სადარდებელი „ერის წყლულია". უმრავლესობისაგე აზრითაც, მაინც უნდა განახლდეს ერის სიძლიერე და გონიერება და რომ ერის ზეაღსვლაც მისი სულიერებით უნდა განმტკიცდეს. გასახარია, რომ დღევანდელ დღეს მაინც მხატვრული ლიტერატურა „გეკარნახობს", რომ დროა დავადგეთ ჩვეულ ტრადიციულ, მამა-პაპეულ გზას ღმერთისკენ „საბოლოო ხსნისთვის". მამა-პაპეულს რომ ვამბობთ, ერთი ბოლოდროინდელი ქართული მოთხრობა გეაქვს მხედველობაში, რომელიც გულისხმიერ წაკითხვას საჭიროებს. ამ მოთხრობის გულდასმით წაკითხვას მწერლის მიერ საინტერესოდ წარმოსახული თემაც „ითხოვს" და ამ მოთხრობის უჩვეულო ფორმაც, რაც საბოლოო ჯამში მონატრება-გახსენებით გაერთიანებული რკალით სახვნდება.

ნ. შატაიძის „პურის მოთხრობა" 7 თავისგან შედგება:

1. კიდობანი;
2. ანეული;
3. ხოდაბუნი;
4. ხელეური;
5. ხვავი;
6. ხრილი (ფქვილის მტვერს ნიშნავს წისქვილის ქვებზე);
7. მატური.

მწერლის მიერ ჩაფიქრებული ეს მნიშვნელოვანი და მართლაც მოსაფრთხილებელი „სათქმელი" თავებად დაყოფა-დასახელების გამოც უფრო ამკვეთრებს ძირითად თემას. საყურადღებო ისიცაა, რომ „პურის მოთხრობა" კიდობნით იწყება და მატურით მთავრდება. აქ უკვე გამთლიანებულია ის სადარდებელი და სატკივარი, რომელმაც, დიახაც, უნდა დაგანაღვლიანოს, დაგაფიქროს, ყველას თავზე ჩამომხობილი უმეშედობის ქვა შუაზე გახეთქოს და ილო ხიზამბარელის იქნება დარდით შუაზე გამსკდარი მატური გაგვახსენოს, რათა გაიღვიძოს ქართველი კაცის საფიქრალმა სასიცოცხლო ძარღვის გაჯანსაღებისა და გამთლიანებისათვის, რათა გული კი „არ დაგვეწვას", არამედ ავმოქმედდეთ, გაეძლიერდეთ, ყველამ ჩვენი საქმე ვაკეთოთ და კვლავაც „ქრისტე ღმერთი გუთნიდედად გეყავდეს და კვალი აღარ გაგეიმრუდდეს".

* * *

მას შემდეგ დიდი დრო გავიდაო, ამბობს მწერალი და ამ მნიშვნელოვან და ბევრის დამტევ ფრაზას ისევ ყოველდღიურობის მიმართულებას აძლევს: აღნიშნავს, რომ „45 წელი გავიდა და გასულ წელს" შემთხვევით ნახა სხვენში პურის ძველი (მამა-პაპეული) კიდობანი. კაცმა რომ თქვას, ეს თითქმის ჩვეულებრივი მწერლისეული ხერხია – მოსდენილად ამბის გადმოცემისთვის და ნამდვილობის მისანიჭებლადაც მოფიქრებული. შესაძლოა აქ არც შეჩერდეს მკითხველი, რომ არა ასეთი ფრაზა: „...სხვენში რომ აეედი, ერთ ბნელ კუთხეში ჩვენი კიდობანი არ დაეინახე?!

მიეედი ნაღელიანი ღიმილით აეხადე და შიგ ჩაეიხედე.

ნეტაეი არ ამეხადა" (აქ უნებურად, ალუზიურად ი. ჭავჭავაძე გახსენდება კაცს თავისი ეროვნული სატკივარით).

მივუბრუნდეთ ამ ნაწარმოების მრავალმნიშვნელოვან დასაწყისს: –„ბავშვობაში კარს რომ გავიჯახუნებდით და უფროსებზე გამწყრალები შინიდან წავიდოდით, დედა მოგეკახებოდა ხოლმე, საღ მიდიხართ, თქვე სულელებო, <u>აქ მოგიყვანთ კიდობანით!...</u> მართლაც, მოშიებულებს, უკან მიბრუნებულებს, ვინ იცის, ჩუმად რამდენჯერ აგვითქვია ჩვენი კიდობნის სახურავი,...რამდენჯერ მოგვიბრუნებია <u>შიშისაგან გადაღეული გულები“.</u> შემდგომ კიდობნის გარეგნული შესახედაობაა გაღმოცემული და შემდგომ კიდევ ასეთი წინადადება: „ზოგისთვის ის იქნებ მართლაც ერთი უბრალო ხის ყუთი იყო, მაგრამ ჩვენთვის კი უძვირფასესი რამ საგანძური გახლდათ და როგორც დედას ვერ შეადარებ სხვა ადამიანს, ისე ჩვენ იმ კიდობანს სხვა ავეჯსა თუ დგამს ვერ შეუდარებით“. აქ მოტივირებული მტკივნეული თემა მომდევნო გვერდებზე უკვე ბუნებრივად იტყევს აწ უკვე გაუფასურებულ „იმ უძვირფასეს საგანძურში“ ჩაყრილ ასევე აწ გამოუსადეგარი ნივთების ჩამონათვალს, რომლებსაც თავის დროზე დიდი მნიშვნელობაც და დიდი ფასიც ჰქონდა: „რაღა არ დამხვდა შიგ: ჯაჭვის ნაწყვეტი, ქამშაურის ნატეხი, სალესავი... ძველი სადგისი...“

ზუსტად გამოხატავს მწერალი იმ წამიერ მდგომარეობას: „ვიღაცა, დაჭრერებოდი იმ გამოუსადეგარ ნივთებს... თითქოს მესმოდა ცაში აჭრილი ტოროლების გაბმული წკრიალი, მწყრის „ქვიტ-ქირო“ და გუგულის „კაფე-თესე“... და რაღაც სასწაულით დავინახე ხეებგაღმა, ფერდობზე გაბაწრული გუთნეული ხავის გუთნისდედითა და მეზრეებით, ღირღიტითა და სახნის-საკეთით, ჯამბარითა და ხარ-კამეჩით...

იმ ბნელ სხვენში, როგორც კინოთეატრის ჩაბნელებულ დარბაზში, ერთმანეთს ენაცვლებოდა ნიაღს აყრილი მოკურდღლაე ჯეჯილები, მზეკაბანით ჩაგეირისტებული, დაპურებული ჟანები, ნამგალი და ცელი, ფიწალი და არნადი, წისქვილი და თონე“.

და კიდევ ასეთი ფრაზების ლიელიეი მოთხრობაში: „ზოგჯერ გაიელვებდა დიდი ხნის წინათ გარდასულ ადამიანთა სახეებიც: იმათი მზეზე გახუნებული თაშლები, სეტკაკი ხილაბანდები, ნაბდის ქუდები, მატყლის თეთრი წინდები... ისინი რახანია წასულიყვნენ, სათითაოდ გაკრეფილიყვნენ და თან წაეღოთ დაკოჭრილი, მაგრამ მაინც ლბილი და ალერსიანი ხელები, მტკივანი სახსრები, შექდაკლებული თვალები, გატეხილი გულები. მათთან ერთად გამქრალიყო კალო და კვერი, ხარი და გუთანი, ტაბაკი და აჰური“.

როცა ამ სტრიქონებს კითხულობ, გული გიკვდება იმიტომ, რომ ყოველივე ეს და კიდევ ბევრი რამ საამაყო და ქართველისთვის სასარგებლო წარსულს ჩაბარდა. ვაღლახ, რომ დღეისთვის დიდად სანუგეშო ვერაფერი გვაქვს და მართლაც კარგად წერს მწერალი –„გატეხილი გულები“ წაიღესო. ნაღვლიანია ეს მოთხრობა და მრავალისმთქმელი, რადგან რეალურად ბევრი რამ ვიწუნიეთ უკვე შრომისმოყვარეობამივიწყებულებმა და „გადაგვქართულდა“[1], რომ ქართველი, პირველ რიგში, მიწასთან მოფუსფუსე კაცს ნიშნავდა და რომ კეთილსინდისიერად საქმის კეთება ერთ დროს ქართველისთვის საამაყო რამ იყო. არადა, აშკარა და ცხადია ის განცდა, რომელსაც მწერალი გვანდობს: „განელებულიყო ფქვილის ამბრისა და პურის კიდობნის სურნელი. დავიწყებას მისცემოდა უამრავი სიტყვაც და მართალია, გაზაფხულზე მიწა ისევ იმოსებოდა ათასნაირი ბალახით... მაგრამ ახლა იმათ სახელები არა ჰქონდათ – უსახელოდ ყვაოდნენ..., ...წასულიყვნენ და თან წაეღოთ იმ ბალახების, ყვავილების და ფრინველების სახელები, წაეღოთ მთელი ის ტკბილ-მწარე ცხორებაც და ახლა მხოლოდ აქ, ამ ბნელ სხვენშიღა დარჩენილიყო მისი უსიცოცხლო ნაწყვეტები“.

მწერალი აქ რამდენიმეჯერ იმეორებს სიტყვა „ბნელს“, რაც ადამიანთა გონების დაბნელებასაც გულისხმობს გარკვეულწილად, რადგან გონი თუ საღად გიჭრის, ცუდის და კარგის გარჩევა არ გიძნელდება და მონაგარს და ნაღვაწს ორღობეში უსაგნოდ და უპატრონოდ კი არ მიაგდებ, არამედ ყუთნელი და ღირსეულ ადგილს გამოუნახავ და მოუფრთხილდები კიდეც. სწორედ ამ თვალსაზრისით, მეამაყება, რომ დღევანდელ დღეს, როცა თითქმის ყველაფრის ნიველირება ხდება, ნ. შატაიძემ ასე თამამად გაგვახსენა, რომ ქართველებს ჭირნახულის მოყვანაც სცოდნიათ, იარაღების სწორი შერჩევაც და მათი სათუთი მოვლაც; რომ ეს საქმე ისეთსავე სერიოზულ მომზადებას და რუდუნებას ითხოვდა, როგორც სამშობლოს დაცვა და ამიტომაც იყო, რომ „ბევრ ჭირ-ვარამ ნანახი“ ხორბლის ფქვილისგან პურიც სურნელოვანი და საუცხოო გამოდიოდა. დღესაც გაიგებთ ქართლში ასეთ ნათქვამს: „ეს რა ფქვილია, სურნელი აღარა აქვსო; აი პური მაშინ იყო სოფლის თაში რომ გამოაცხობდნენ და იმ პურის სურნელი აქამდე რომ მოაღწევდაო“. ნ. შატაიძეც ნაღვლობს და ყოველივეს მკითხველს ახსენებს – იმიტომაც, რომ ქართველს, მგონი, მთავარი დაავიწყდა: „ჭირნახულს უთქვამს: „ხარმა მზნა, მუშამ დამთესა, <u>უფალმა მომიყვანაო...</u> მართლაც, უფლის მადლიც თუ არ დაჰყებოდა, არა გამოვიდოდა რა, უფლის შემწეობის გარეშე პურის მოსაყალი უსათუოდ დაიღუპებოდა“. არა და, ალბათ ამა ქვეყნის ორომტრიალში დაიბნა ქართველი კაცი და – ღმერთი დაივიწყა; თორემ უწინ: აი, მაშინ, როცა კაცმა პურის მოყვანის ყადრი იცოდა, ამბობდნენ – „პურის ხაშში, შვილო, შიგ ქრისტეს სისხლი ურევიაო“. ამასთან დაკავშირებით მოგვითხრობს მწერალი, თუ როგორ აზიარებდნენ პურის ხაშს ზელვის დროს: „ცომს

[1] „გადამჭართულდა“ ქართლში „გადამავიწყდას“ ნიშნავს.

გასწევდა, შიგ ნაკერჩხლებს ჩაალაგებდა და ზედ წითელ ღვინოს დააპკურებდა. ზიარება იცოდა შობა-ახალ წელიწადსა და აღდგომის წინა ღამეს..."

„მოუტანოს აარონთან მღვდლებს; ერთ-ერთმა მღვდელმა სავსე მუჭით აიღოს ზეთიანი ფქვილი საკმეველთან ერთად და დაწვას სამსხვერპლოზე სამახსოვროდ. ეს არის საცეცხლო მსხვერპლი, კეთილსურნელებად უფლისათვის" (ლევ.2.2).

სხვა კონტექსტში კი ასე ახასიათებს მწერალი მსგავს მომენტებს: „ცომი ტკაცატკაცს რომ დაიწყებდა, მზად იყო. საფანელს მოაყრიდნენ და ხელით ჯვარს გადასწერდნენ, თან იტყოდნენ: „-ღმერთო, შენ დასწერე ჯვარი, ბარაქა მიეცი". ღმერთს შესთხოვდა შემწეობას კაცი იმიტომაც, რომ, როგორც აეტორი ამბობს: „ქართველი უპუროდ არ გარგოდა" და უღმერთოდ მით უმეტეს!

ამგვარად, აშკარაა, რომ პური მუდმივად ღვთის სიტყვას ეფუძნებოდა და მისი ხვაერიელობაც (ანუ კიდობნის სისავსე) ღვთის ნებიდან იღებდა დასაბამს.

ამ თვალსაზრისისთვისაც საინტერესოდ ჩავთვალეთ თვით კიდობნის შესახებ არსებული განმარტებები გაგეეხსენებინა: „კიდობანი"სპეციალურ ლიტერატურაში შემდეგნაირად განიმარტება:

I- ა) ზანდუკი – ფუხებზე მდგარი სახურავიანი დიდი ყუთი (გამომცხვარი პურის, სურსათ-სანოვაგის შესანახად)- [ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. 1986. გვ. 264, ჩუბინაშვილი, განმარტებითი ლექსიკონი, ს.-ს ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული. ტ.I. 1991.გვ. 371; ალ. ნეიმანი. ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი. 1978. გვ. 219] .

ბ) ტახტრევანდი - 1. მოსეს მოწნული კალათა (გამოსლვ., 2:3.5);

2. ნოეს კიდობანი – დახურული დიდი ნავი, რომლითაც ნოემ ადამიანები და ცხოველები გადაარჩინა (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, 1986.- გვ. 264, ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. თბ. 1986.-გვ. 271. [ლ.17,27C; მ. 24,38; ლ. 17,28]; ალ. ნეიმანი. ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი. თბ., 1978.-გვ. 219; Meyers kleines Lexikon, Bd I. Lpz. 1968.- გვ. 134; Полный Православный богословский эциклопедический словарь.т.П.-გვ. 1396; Фр. Ринкер. Г. Майер. Библейская эциклопедия Брокгауза. Padebom, 1999.- გვ. 495; эциклопедия символов, знаков, эмблем.,М., 2000.-გვ. 118).

II – რჯულის კიდობანი – რჯულის კანონის შესანახი, რჯულის ფიცრის საცავი (გამოსლვ. 25. 10-30; იქვე, 26. 33-34; იქვე, 40. 3-9; იქვე, 40. 20-21; II რჯ., 10. 1-8).

გავიხსენოთ აქვე ფრიად მნიშვნელოვანი ფრაზები ბიბლიიდან: „ჩამოჰკიდე კრეტსაბმელი კაუჭებზე და შეიტანე მოწმობის კიდობანი კრეტსაბმელის უკან; კრეტსაბმელი გაგიმიჯნაოთ წმიდა ადგილს წმიდათა წმიდასაგან" (გამოსლვ. 26. 33) და „გამიკეთონ საწმიდარი, რომ დავივანო მათ შორის" (გამოსლვ. 25.10).

ამდენად, კიდობანს მრავალმხრივი დანიშნულებაც ჰქონდა და ფუნქციაც.

ძალზე საყურადღებოა ნ. სულავას თვალსაზრისი, რაც ბევრად უფრო საინტერესოს და ღრმას ხდის კიდობნის სიმბოლურ დატვირთვას: „იოანე შავთელი... ღვთისმშობლის სიმბოლოდ მოიხმობს კიდობანს, რომლის გამოყენებასაც ისევ გამოსლვათა წიგნის მონათხრობი უდევს საფუძვლად. (გამოსლვ. 31.18). ორი ფიცარი, რომელზეც ღვთის მიერ მიცემული მცნებებია წარწერილი, წინასწარმეტყველურად მოასწავებს ქრისტეს მოვლინებას, მის ორბუნებოვნებას, ხოლო კიდობანი, სადაც ინახება ქვის ფიცრებზე ამოტვიფრული ღვთის მცნებები, ღვთისმშობლის სიმბოლოა" (XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფიის მხ. სპეციფიკა. 1997) და კიდევ: „ტბელ აბუსერისძის საგალობელი ჰიმნოგრაფიული კანონია, და, ცხადია, ყოველი გალობის ბოლო ტროპარი ღვთისმშობლისანია, რომლებშიც ღვთისმშობელი სხვადასხვა ატრიბუტითაა წარმოსახული. იგი არის ყოველად წმიდა დედოფალი, უქორწინებელი სძალი, მთა, ტაკუკი, სასაკმეველე, კიდობანი სჯულისა, საწმისი, კიბე იაკობისა, კეერთხი, ფიცარი..." (ნ. სულავა, გვ. 221).

„ღვთისმშობელი საგალობლებში წარმოსახულია სჯულის კიდობნად (გამოსლ. 31,18), რომელშიც ინახებოდა ორი ფიცარი, ღვთის მიერ მოცემული ცნებებით დაწერილი" (გვ. 223). ცხადი ხდება, რომ კიდობანი ყოველთვის მრავლისმთქმელი იყო ქართველისთვის და საგანგებოდ მოსაფრთხილებელი საგანძურიც.

ალაგ-ალაგ ეპიზოდური ჩანართების სახით ბევრი საგულისხმო თქმულება აქვს მწერალს მოწოდებული; ერთ-ერთი ერთ „პირწ დედაკაცზეა", რომლის უგუნურებას უფალი ისე განურისხებია, რომ იმ ხორბლის ჯიშში სულ გაუწყვეტია. კიდევ უფრო საინტერესო ამ თქმულების დასასრულია: „ძაღლს შეუტირია – „მე რაღა დაგიშავე, ეხლა ხომ სულ მშიერმა უნდა ვიაროო! ღმერთს შესცოდებია და უთქვამს: -წადი, ერთი თავთავი შენი იყოსო! ამიტომაც არის, რომ ადამიანი ძაღლის ლუკმასა სჭამს, იმითი არსებობს" – გეფიცებით მწერალი. არა-და, რამდენი რამ გვაქვს დასაფიქრებელი?! გავიხსენოთ ღვთის სიტყვა: „როცა გაგიწყვეტ პურის სახსარს,ათი დედაკაცი ერთ თონეში დაიწყებს თქვენი პურის ცხობას. წონით გამოგიგზავნიან თქვენს პურს, შეჭამთ და ვერ გაძღებით" (ლევ. 26.26).

საგულისხმო ბევრი რამაა ამ მოთხრობაში; აი, თუნდაც ეს ფრაზა: „ჟიციც კი პურთან იყო დაკავშირებული – ამ პურის მადლმა, არ ეტყუიკარო!“ მწერალი გვახსენებს, რომ „ქართულად ნადიმს პურობა ჰქვია... უხ, ხელგაშლილ ადამიანს – პურადი და სულაც – ტყუილად როდია ნათქვამი – პური ჩვენი არსობისაო“.

პურის ხარისხით უწინ ოჯახების შესაძლებლობებიც ისაზღვრებოდა: „თუ იტყოდნენ, ეგენი სულ გამტყუეს პურსა სჭამენო“, ნიშნავდა – შეძლებულები ყოფილანო. გამტკიცული პური, თავისთავად, როგორც ვახსოვს, ღმერთის შესაწირავის აუცილებელი ნაწილი იყო (გამოსლვ. 29.2; ლევ. 2.1; იქვე, 4.4; იქვე; 4,5).

ამ შემთხვევაშიც ღმერთთან მიმართებაა საგულისხმო, რასაც მუდმივ გვახსენებს მწერალი: თესვის დროს „პირველ პეშვს რომ გადააბნევდა პაპაჩემი, პირჯვარს გადაიწერდა და იტყოდა: „ღმერთო, შენ მიეცი ბარაქა ხარის ქედს, გუთნის კვალს და ჩვენს მოსაკალსო“. გუთნისდებასა და მეხრეების დასხისთებისას აქ მოტანილი ხალხური კაფიადან კი ასეთი ფრაზაა მოთხრობაში ჩასმული: „ხარმა თქვა, ხარი ერ მომკლავს, თუ მეხრე შემხედა ღვთიანი“; ანდა, კიდევ: „ხენა-თესვა და მოსავლის მაჟანა საუფლო საქმედ იყო მიჩნეულიო“, შენიშნავს ნ. შატაიძე.

გასახსენებელი კიდევ ისა გვაქვს, რომ წინათ პურის გადაგდება არ იქნებოდაო, გულისტკივილით შენიშნავს ავტორი, და თუ დაგვივარდებოდა, მაშინვე უნდა აგველო, გაგესუფთაებინა და სამკერ გეკოცნაო,... ახლა აღარაკინ აიღებს, აღარაკინ გაასუფთავებს და სამკერაც აღარაკინ ეამბორებაო“.

საგულდაგულოდ გვიხასიათებს მწერალი ხორბლის ჯიშებს და აღნიშნავს, ყოველ ჯიშს თავისი ნიადაგი სჭირდებოდაო; „მიწა მრავალგვარი იყო: ალქატი, ანაგული, სათაო, ხოდაბუნი, ყამირი, მცხრალი, ნარბილი, ფატარი, ხამი, ნაფუზარი, ურწყავი, ვაკე, გზისპირი, მზისგული, ჩრდილი, საყანე, სახნავი, ფერდი, ფხეკი, ღრანტე, ფლატე, ყვაპე, დიხაშხო, მხუქანი, მჩატე, პოხირი... უფრო ზოგადად კი: შავმიწა, წითელმიწა, თეთრი მიწა, წაბლა მიწა, რუხი მიწა... არის ქვიანი ნიადაგი, ქვიშნარი, ხილა მიწა, ჭაობიანი ნიადაგი, კირნარი, თიხნარი... ძველი ქართული ხორბალი დიკა მწირსა და უცონო მიწებში უკეთესად გვარობდა, ამიტომ ის მთის სოფლებსა და მშიერ, ალქატ სახნავებში ითესებოდა. ასეთივე ყოფილა ასლიც, რომელიც დიკისა არ იყოს მწირსა და კირქვიან ნიადაგებზე მოჰყვადათ... დაბლ ველებში ითესებოდა თავთუხი [იყო შავი, მურა, თეთრი, წითელი და თაფლა თავთუხი, ზემოთ – ღოლის პური, უფრო ზემოთ კი დიკა; ჩვენს ხოდაბნეებში ითესებოდა წითელი და თეთრი ღოლი (იყო წითელი უფხო და თეთრი უფხოც]“.

დანაბეით მოგვითხრობს ნ. შატაიძე ხორბლის ჯიშების გაქრობის ამბავს: „უკვალოდ გაქრა დიკა, რომელსაც ქართლურ ხორბალს ეძახდნენ. მოისპო ღოლის პურიც (ღოლის პურის თავთავში მარცვალი ისე მაგრად მჯდარა, რომ მტრის შემოსევის გამო აღებაც რომ დაჰგვიანებოდა, არ ჩაიპნეოდა) და შენიშნავს,რომ მსოფლიოში ცნობილი პურის 19 სახეობიდან საქართველოში 14 ყოფილა გავრცელებული და მათი 130 სახესხვაობა. ქვემო ქართლშიო, ასკვნის ავტორი, ძვ. წელთაღრიცხვის VI ათასწლეულში კულტივირებული ხორბლეულის ნაშთები აღმოჩენილაო არქეოლოგიური გათხრების დროს: მახა, ზანდური, ასლი, სპელტა, რბილი ხორბალი, ჯუჯა ხორბალი, მაგარი ხორბალი და ახსენებს იქვე ნახოვნ ველურ მცენარე ეგილოპსს, რომელიც ხორბლის წინაპრად ითვლება. შემდგომ მწერალი ამაყად აცხადებს, რომ საქართველო ხორბლეულის წარმოშობის ერთ-ერთ დამოუკიდებელ კერად არის მიჩნეული; და „მეცნიერთა აღიარებული აზრით, კულტურულ მცენარეთა გენების ავტონომიური კერა იმავდროულად საკაცობრიო კულტურის კერასაც წარმოადგენს“. შემდგომ მწერალს მონაცემები მოაქვს XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე ევროპის ქვეყნების მარცვლეულის მოსვლის საშუალო წლიური ნორმებისა ერთ ჰექტარზე და ქართლის მოსაკალის უპირატესობაზე მიუთითებს (ქართველებს 13-14 ცენტნერი მოჰყვადათო): „მაშინ ქართლი საქართველოს პურის ბელელი ყოფილა, საციციანო კი ქართლისა“. ამ მსჯელობას ერთვის ჩართული ეპიზოდი „ციციანთ სუფრის“ შესახებ, რომელიც ციციშვილთან მეფის და მისი (ზუთასაციანი) ამალის სტუმრობის ამბავს გადმოგვცემს.

თეორიული თვალსაზრისების მიხედვით, ნ. შატაიძის „პურის მოთხრობა“ თანამედროვე Ich-Erzählung-ია, რომელშიც უხვადაა ცნობიერების ნაკადის მეთოდით მოწვდილი ბელეტრისტული პასაჟები. მოცულობის მიხედვით ეს ნაწარმოები დიდი მოთხრობაა ბევრნაირი ჩართული ეპიზოდებით. მთხრობელი დღეგანდელობის გადასახედიდან გვაფასებინებს წარსულს, ბევრ საინტერესო ცნობასაც გვაწვდის და უამრავ რჩევასაც არ იშურებს ქართული ტრადიციებიდან გადმოცემულს.

ჩართული ეპიზოდებიდან თითოეულს თავისი კომპოზიცია გააჩნია და ამიტომაც ბუნებრივად ერწყმის ნაწარმოების მთლიან აგებულებას. ხანდახან მწერალი განსხვაებულ ხერხს მიმართავს. ილია

ხიზამბარელის ძმების ჩამოთვლისას ერთ-ერთს (ოთხიდან) ცალკე ახასიათებს, როგორც უქნარასა და ხელთუპყარს, თუმცა კარგ მოქეიფეს („საცა ერდო მაღალი, მეც იმისი მაყარიო“).

საინტერესოა აქვე გრ. ორბელიანის მოხსენიება ჭიდაობის ეპიზოდებთან დაკავშირებით და პარალელიც აკ. წერეთლის „ბაში-აჩუკთან“ (გაზეთ „ივერიის“ ქრონიკა მთაწმინდაზე გამართული ქართული ჭიდაობის შესახებ). არანაკლებ მნიშვნელოვანი დათა ხიზამბარელის შრომისა და ჭიდაობის საგძირო საქმეთა გაღმოცემაა.

ქართული ზნე-ჩვეულებების ჩამონათვალიდან, ანუ რას მოიმოქმედებდა ხოლმე ქართველი (ქართლელი კაცი) ამა თუ იმ სიტუაციაში:

– ახალი წლის სისხამ დილას იტყოდა: „ღმერთო, მშვიდობის ზაფხული დაგვიყენე, ბარაქიანი წელიწადი მოგვეცი, მშვიდობით გვახვნევინე მზრალიცა და ანეულიცო. ღმერთო უშველე ჩემს ოჯახს, ჩემს შვილებსა და შვილიშვილებსო!“

– მეკვლე იტყოდა: „შემოვდგი ფეხი, გწყალობდეთ ღმერთი, ფეხი ჩემი – კვალი ანგელოზისა!“

„დიდედაჩემი არასდიდებით არ ეტყოდა პურის სასესხებლად კარს მომდგარ მეზობელს გამოგველია, აღარ გვიდეესო, რადგან დარწმუნებული იყო ეს სიტყვები ჩვენს კიდობანს ბარაქას გაუქრობდა, ამიტომ ეუბნებოდა ხოლმე, „სავსედ ვართო“.

– რამდენიმე წელიწადს ერთი და იგივე პური სულ ერთიდაიგივე ადგილზე რომ ეთესათ, თესლი ბერდებოდა, გადაგვარდებოდა და ამიტომ სცელიდნენო.

– დათესვის წინ პურის ხაშისა არ იყოს, თესლსაც აზიარებდნენ ხოლმე;

–შვრია რომ გააფიცხო და ისე დათესო, ქერი მოვა; გაუფიცხებელი ქერი რომ დათესო – შვრია მოვაო.

– წყალს რომ მოიყვანდნენ, თაეთა კვალიდან იმ კელებში ანუ ნაკადულებში ანაწილებდნენ და მთელს ხნულს ეგრე რწყავდნენ. (ვინც რწყავდა იმას მარწყაეი ერქვა, ვისაც წყალი მოჰყავდა – მერუე, მერუეების უფროსს – წყლის ნაცვალი).

– თესავდნენ ხელით: სათესლე მარცვალი მთესველს ეყარა გუდაში ან ფეშტამლის კალთაში. ითესებოდა მობნეეით მარცხნიდან მარჯვნივ. თესვის დროს მთესველს წინ ვინმე სხვა კაცი მიუძღოდა და ნათესის მიმართულებასა და დაუთესავ მონაკვეთებზე უთითებდა (იმ კაცს მორბედი ან წინმდგომი ერქვა),

თესვას რომ მორჩებოდა, უკანასკნელ მუჭას ამოიღებდა, გადააბნევდა და იტყოდა: – ეს ფრინველსაო!

– ეს თაგვსაო!

– ეს ამვლელსა და ჩამვლელსაო! ბოლო ნათესის თავში სახრეს დაურჭობდა და წვერს გადაუტეხავდა ეითომ, ამსიმაღლე ყანა მოვიდეს და ასეთი დახრილი თავთავი ჰქონდესო (გვ. 22).

– აგვისტო-სექტემბერს და ოქტომბრის I ნახევარში უნდა დაეთესათ ან ნოემბრის II ნახევრიდან. საგაზაფხულო თესვა მარტიდან იწყებოდა.

– ბარში საშემოდგომო თესვას მისდევდნენ, გარდამავალ ზოლში – ორივეს, მთაში კი საგაზაფხულოს...

– ფარცხის გატანის დროს ხალიფაფის გაკეთება იცოდნენ, უსათუოდ წაიღებდნენ ღვინოსაც და თუკი მამული გზის პირზე იყო, ამვლელ-ჩამვლელსაც გაუმასპინძლდებოდნენ. ამ დროს ელიას აღღეგრძელებდნენ ხოლმე ცა-ღრუბელი დაუშვიდოსო.

–ფარცხი კეთდებოდა ბრტყლად შეკრული კვრინჩხის ფიჩხისაგან (კვრინჩხმა მაგარი ფიჩხი იცის და ადვილად არ ცვდებოდა).

– ფარცხის კბდოდ ხმარობდნენ შინდის ან რცხილის წნელისაგან მოწნულ დიდ ლასტსაც.

– ცხაკისა და ცხრილის რკალი ანუ ქარა ცაცხვისა და ბლის ქერქისაგან კეთდებოდა (გაცხრილვის წესები – გვ. 30).

– თუთას შემოდგომაზე ან ზამთარში ჭრიდნენ და დამორავდნენ და თანაც ხე ძველ მთვარეზე უნდა მოეჭრათ, თორემ ჭია გაუჩნდებაო (კიდობანის შეკვრის წესი – გვ. 12).

– და კიდევ ბევრი საგულისხმო ახსნა-განმარტება, რჩევა, ჭურჭლის დამზადების და მოვლის წესი გვხვდება ამ მნიშვნელოვან მოთხრობაში, რომელიც არაერთხელ გადაკითხვასაც საჭიროებს.

* * *

არანაკლებ მნიშვნელოვნად გვეჩვენება ნ. შატაიძის მიერ ერთგულად ახსნილი ქართული სიტყვის განმარტებანი, რომლებიც იმდენად ჭარბადაა მოხსენიებული, რომ თანამიმდევრულად თუ ვინმე ააწყობს, ლექსიკონის სახეს მიიღებს. ეს გულუხვი ჩამონათვალი დაახლოებით ასეთი სახისაა:

აგულგულება – საცერში დიდხანს გაცრა, რომ მარტო ხორბლის გულის ფქვილი გამოსულიყო (აგულგულებული ფქვილი გამტკიცულსა და საეროს შუა იდგა).

ამოგუნდავება – ამოქნა;

ასტამი – ცომიანი ვარცლის საფხეკი (ცომის ნაფხეკებისგან თბილი წყლით კიდევ ზელაედნენ ცომს და ცალკე აცხობდნენ);

დამჯდარი ფქვილი – წისქვილიდან არა ახლად მოტანილი ფქვილი;

ცალხაშა ცომი – წაუდედებელი ხაშით მოზელილი ცომი;

სამტკიცი – წმინდა საცერი, რომელშიც მხოლოდ პურის გულის ფქვილი გადიოდა (საგანგებო რამის გამოსაცხობად);

მახობელა (მახობლიანი პური) – მაცნე სარეველად არ ითვლებოდა. მისი მარცვალი ზეთს შეიცავდა, რომელიც გამოცხობის დროს ლურჯდებოდა და ამიტომ ასეთ პურს მოლურჯო ფერი დაჰკრავდა. ასეთი პური რბილი და სურნელოვანი ყოფილა.

ლაფათა – – თივით გატენილი ბალიში ლავაშის ჩასაკერელად.

სალთად მოზელილი – ერთნაირი ფქვილით მოზელილი ცომი.

მოდგამი – შემოამხანაგებული კაცები (ერთმანეთის მოდგამები – სულ მუდამ რომ ერთად ხნავდნენ);

მამითადი – დანაცვლებით შეელა;

ნაცვალგარდა – შებრალებით შველა;

ფთაქეული – კალოზე დადგმული ნამკალი, რომელშიც 15-16 ურემი ჩადიოდა;

თავანკარა ხორბალი – ძალიან გასუფთავებული;

საოდომედ მოვიდა – მარცვალი ცოტა გამაგრდაო;

მარცვალი დამაწენებულაო – როცა თავთავს ნაყოფის ნასახი გაუჩნდებოდა და შიგ წვენი ჩაუდგებოდა;

ველი – მიწის მოუხნავი მხარე;

კვალი – მიწის მოხნული მხარე (აქედან: ველის ხარი და კვალის ხარი);

საქცევი – გუთნეულის მოსაბრუნებელი;

გათრეულა – პირველი დღის ხნული;

ბჟიტიაო – წვრილი მარცვალიაო და ა.შ.

როგორც ვთქვით, აქ ძალზე ბევრი რამაა საინტერესო: გუთნის ნაწილების, ნამკალის ერთეულების, საწყაო-მარცელეულის საზომების, პურის სახეობების, ქერის და ფეტვის სახეობათა თუ სარეველა ბალახების ჩამონათვალი. აღარაფერს ვამბობთ იმდენ სხვა საშრომ იარაღზე, რომლის დასახელებაც ალბათ უკვე ლექსიკონებში უნდა ეძიოს ქართველმა...

და ბოლოს, მოთხრობის ბოლო მონაკვეთი ასე იწყება: „პაპაჩემი რომ დაბერდა, აღარც ანეული იხვნებოდა სადმე და აღარც მზრალი. გაქრა ხარი და კამეჩი, გუთანი და კევრი, მარხილი და კაბდო... ხითხეები დაინგრა, თონეები ჩაიზვეწა და ქათმების საბუდრად იქცა... ძველ ნაკალოვრებს ბალახმა გადაურა. მოშლილ წისქვილში ხოფლის მოკარტაე ბიჭებმა დაიდეს ბინა..., ...აპრილის ბოლოს იმიხი საფლაის ნაყარ მიწაზე ამობიბინდა ხვართქლა და მელისკუდა. რაღაც სასწაულის ძალით ამოვდა სამი ხორბალიც..., მესამე წელს უფრო მეტად დაიწია მიწამ, მატური გველრჭზე გადაყანთრა და შუაზე გასკდა".

როგორც დასაწყისში შევნიშნეთ, ნ. შატაიძე სიმბოლურად იწყებს მოთხრობას – კიდობნით და ამთაურებს შუაზე გამსკდარი ქვით – ჩვენი გაორებული მსოფლაღქმის მსგავსად; და მოთხრობის ერთერთ მონაკვეთში ვკითხულობთ: „ნეტავ სად არის, სად წაეიდა ის ჩვენი ბავშვობის წისქვილები?" და, მართლაც, ნეტავ როდის მოვრჩებით „გრძელ-გრძელ სადღეგრძელოებს" და როდისცა გაგვახსენდება კიდობანში ჩათაკრული მახობლიანი პურები?!

შთაბეჭდილება ისეთია, თითქოს ქართველ კაცს შიში დასჩემდა, სიძველეებს (და ძველ ტრადიციებს) თუ პატივს ვცემ (და მით უფრო, ვიშრომებ კიდეც), ჩამორჩენილობაში ჩამომერთმევა და მავანი და მავანი „ბნელს" დამარქმევსო: არა-და, მეპურეს რომ პურის ცხობა დღემდე გულიანად გაეგრძელებინა და შრომა სათაკილოდ არ ექცია, იქნება-და ასე უსაგნო და მიუსაფარი არ გამხდარიყო ქართული სული.

Inesa Gugulashvili

The Modern Image of the Georgian Short Story

The modern literary processes are characterized with their diverse character and still the strength of the epic is based on the creative individuality and reflects a writer's taste.

The creation of the work of art somehow means the logical principles too.

გიგი ლომიძე

ერთი კომპოზიციური ხერხის შესახებ

კომპოზიცია მხატვრული წარმოსახვის ერთ-ერთ არსებით მხარეს წარმოადგენს. იგი მასალის ორგანიზაციის, სიუჟეტის აგების, მისი გაშლის ხელოვნებაა. საერთოდ, მხატვრული ნაწარმოების სტრუქტურაზე დიდად არის დამოკიდებული მისი იდეურ-ესთეტიკური ღირებულება. სიუჟეტურ წყობაში თავის გამოხატულებას პოულობს მწერლის შემოქმედებითი უნარი. იგი ნათელყოფს, თუ როგორაა გააზრებული ესა თუ ის ცხოვრებისეული მოვლენა, საშუალებას გვაძლევს თვალი გავადევნოთ, თუ როგორ ახდენს მწერალი სინამდვილის ფაქტებისაგან მიღებულ შთაბეჭდილებათა მხატვრულ რეალიზაციას.

ნაწარმოების სტუქტურაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ამ სტრუქტურის ცალკეულ ელემენტთა ურთიერთმიმართებას, მათ იმანენტურ კავშირს, შინაგან ურთიერთგაპირობებულობას, რაც, თავის მხრივ, ქმნის გარკვეულ ერთიანობას, როგორც სიუჟეტურ-კომპოზიციურ სისტემას. სწორედ სიუჟეტურ-კომპოზიციური კომპაქტურობა არის ნაწარმოების აეკარგიანობის უტყუარი კრიტერიუმი, მისი სტილური თავისებურებისა და მწერლის შემოქმედებითი ინდივიდუალობის განმსაზღვრელი.

საერთოდ, სიუჟეტის მქონე ნებისმიერ მხატვრულ ნაწარმოებში არსებითად მოქმედება იწყება კვანძის გასკვნიდან, რომელიც ბიძგს აძლევს მისი შემდგომი განვითარების პროცესს. ზოგიერთი მას მიიჩნევს ზამბარად, რომელიც ერთგვარად განაპირობებს კოლიზიის გაშლას და, შესაბამისად, ხასიათების ფორმირებას. ასე რომ, კვანძის გასკვნიდან იწყნს თავს ეს კონფლიქტი, რომელიც გადაჭრისაკენ ისწრაფვის და მოქმედების მსელელობაში კულმინაციას აღწევს, რასაც უშუალოდ მოსდევს კვანძის გახსნა და ფინალი, სადაც მთავრდება, წყდება აღნიშნული კოლიზია. კონფლიქტის განვითარების ამა თუ იმ მდგომარეობას შეესატყვისება ნაწარმოების კომპოზიციური სტრუქტურის ცალკეული ეტაპები, რომელთაც სხვადასხვა როლი ენიჭებათ.

სიუჟეტურ-კომპოზიციური სისტემა სხვადასხვანაირად ელინდება არა მარტო ცალკეულ ლიტერატურულ გვარში, არამედ თვით ჟანრებშიც და გარკვეული ტრანსფორმაციით ხასიათდება როგორც მხატვრულ ფორმათა იმანენტური განახლების მხრივ, ისე განვითარების ისტორიული პროცესის მიხედვითაც, ეპოქათა ესთეტიკური იდეალების შესაბამისად.

ცხადია, ამ წესს ემორჩილება ნოველის ჟანრიც, რომელიც არსებობის ხანგრძლივ პერიოდს ითვლის. ერთიანი თვალსაზრისი არ არსებობს ე.წ. "მცირე პროზის", კერძოდ, ნოველის შესახებ. გაერცელებული აზრით, მას მიაკუთვნებენ მცირე ეპიკურ ჟანრს, რომელიც წარმოსახავს ადამიანის ცხოვრების ერთ ეპიზოდს, ერთ მომენტს, ერთ ასპექტს. მისთვის დამახასიათებელია მარტივი სიუჟეტი, პერსონაჟთა სიმცირე. მასში შეკუმშულადაა ნაჩვენები ყოფითი დეტალები, გარემო. არ ხდება ხასიათის განვითარება, აქცენტი გადატანილია მოვლენის რომელიმე ერთი მხარის, ერთი თვისების წარმოჩენაზე, რაც განაპირობებს თხრობის ლაკონიზმს და მოქმედების ექსპრესიულობას. კომპოზიციურად იგი შეკრულია.

ნოველის სიუჟეტის განვითარებაში ურთიერთგანსხვავებულ როლს ანიჭებენ კომპოზიციური სტრუქტურის ცალკეულ ელემენტებს, თითოეულ საფეხურს. მათ შორის უმრავლესობა უპირატესობას ანიჭებს მოულოდნელი ფინალის მხატვრულ ეფექტს, რაც ხაზგასმულია არა მარტო ნოველის შესახებ არსებულ სპეციალურ გამოკვლევებში, არამედ ლიტერატურის თეორიის სახელმძღვანელოებშიც.

ამჟამად ჩვენს ინტერესს სწორედ იმის გარკვევა შეადგენს, თუ რა ფუნქცია გააჩნია მოულოდნელობის კომპოზიციურ ხერხს ნოველაში. ჯერ კიდევ ლუდვიგ ტიკი მიუთითებდა ამ ჟანრში "მოულოდნელობის ეფექტის" გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე. განსხვავებით შლეგელისაგან, რომელსაც მიაჩნდა ნოველა უნდა დაფუძნებოდა ახალი, საინტერესო, მიმზიდველი შემთხვევის თხრობას, ტიკი თელიდა, რომ ნოველის თემად შეიძლებოდა აღება უმნიშვნელო ამბისაც, ოღონდ მასში მთავარი უნდა ყოფილიყო მ ო უ ლ ო დ ნ ე ლ ო ბ ი ს ე ფ ე ქ ტ ი, რაც გულისხმობს მოულოდნელ ფინალს. მისი თქმით, ეს მობრუნება, ეს პუნქტი, სადაც თხრობა იშლება სრულიად მოულოდნელად, უფრო ძლიერად აღიბეჭდება მკითხველის ფანტაზიაში.

ედგარ პო მოითხოვს, რომ სიუჟეტი გულდაგულ დამუშავდეს, ყურადღება მიექცეს კვანძის გახსნას. საჭიროა მოქმედება ისწრაფოდეს ერთი განსაზღვრული ეფექტისაკენ, მკაცრად უნდა გამოირიცხოს ყველაფერი, რაც ხელს არ უწყობს ამ ეფექტს. "მოულოდნელი ეფექტის" საკითხს სხვადასხვა ასპექტით ეხება ეიხენბაუმი, რეფორმატსკი, შკლოვსკი, პეტროვსკი და სხვ. თუმცა ნოველაში სიუჟეტური წყობისა და კომპოზიციის შესახებ მსჯელობისას მხედველობაში ყოველთვის არ არის მიღებული მისი უანრობრივი მრავალფეროვნება. მკვლევართა ერთი ნაწილი (ი. ეინოგრადოვი) თვლის, რომ ნოველისათვის სპეციფიკური უანრული ნიშანია მძაფრი ფინალი,

კანაძის მოულოდნელი გახსნა, რომელიც ხასიათდება მოქმედების მკეთრი შემობრუნებით. მორე ნაწილი (ი. ლეციდოეა და სხვ.) ფიქრობს, რომ მოულოდნელი ფინალი, როგორც ჟანრული ნიშანი, მართალია, გეხედება, მაგრამ არა ყოველთვის. იგი განსაკუთრებით გამოვლინდა ახალი დროის ნოველებში (კერძოდ, ო. ჰენრისთან, ანდერსენთან და სხვ.). ე. ოლენეას აზრით, "ნოველის ფინალს აქვს თავისი სპეციფიკა, განსაკუთრებით თუ საქმე ეხება კლასიკური ტიპის ნოველებს... თავისი მოულოდნელობით იგი გვაგონებს შეწყვეტილ დამამთავრებელ აკორდს მუსიკალური ეტიუდისა" (2,226). ისიც ნოველებში მოულოდნელ ფინალს მიიჩნევს მნიშვნელოვან კომპოზიციურ ხერხად.

იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ ხორციელდება აღნიშნული ხერხი, მოვიხმოთ რამდენიმე მაგალითი.

ნიკო ლორთქიფანიძის ნოველაში – "ეპისკოპოზი ნადირობაზე" სოფლის მღედელი თადეოზი, რომელიც ნადირობის ტრფიალია, მღედელმთავართან დასასმენად. მღედლის დასასჯელად ქალაქიდან ეპისკოპოსი დიდი ამალით დაიძრა. სოფელს რომ მიუახლოვდნენ, მოისმა ყეფა ძაღლებისა, რომლებიც კურდღელს მისდევდნენ. ამ სურათის ხილვისას ეპისკოპოსი აფორიაქდა, აზარტში შევიდა და ნადირობის პროცესში თადეოზიწყებით ჩაერთო. ცხადია, ამ მოქმედების შემდეგ იგი იძულებულია შეცვალოს გადაწყვეტილება თადეოზის დასჯის თაობაზე და საკუთარ მოქმედებას იმით ამართლებს, რომ "ცოდვილია ადამიანი, ცოდვილი... მეც გამიტაცა ამ ამაოებამ". თავისი ქადაგება – "მღედელ-მონა'სენის მოვალეობის" მაგიერ ასე დაასრულა: "ნუ განიკითხავთ, რათა არ განეიკითხნეთ".

მღედლის ნადირობა გახდა ნოველის სიუჟეტის მამოძრავებელი ზამბარა. იგი აძლევს ბიძგს მღედელმთავრის გადაწყვეტილებას, რაც მოქმედების განვითარების ახალი ეპიზოდი ხდება და მისი ცალკეული ფა'სა ამ გადაწყვეტილების მოტივირებას ემსახურება. მკითხველი მოუთმენლად ელის, თუ როგორ დასჯის ეპისკოპოსი ურჩ მღედელს. მაგრამ უეცრად ყველაფერს ცვლის ერთი მომენტი – ნადირობის სცენა, რომელიც შთამბეჭდავადაა წარმოსახული. სწორედ ამ მომენტიდან ხდება მეტამორფოზა ეპისკოპოსის არსებაში, რომელსაც თავდაეწყება ეუფლება; ეს განაპირობებს კიდევ კეანძის გახსნას, რასაც მოსდევს მოულოდნელი ფინალი.

შიო არაგვისპირელიც თავის ნოველებში ხშირად მიმართავდა აღნიშნულ ხერხს. ავიღოთ, თუნდაც, "ადე, ჩამოვიდა". მეწისქვილე გოგია საგონებელშია: რამდენიმე დღეა წისქვილში საფქვავი აღარავის მოაქვს. შიმშილით გული უწუხს. კიდევ ერთხელ შეამოწმა წისქვილის კუთხე-კუნჭული, მაგრამ ფქვილის ნატამალიც კი ვერსად აღმოაჩინა. იგი მოგონებებში ჩაიძირა: თვალწინ წარმოუდგა ხორბლის ტომრებით დატვირთული ურმები როგორ მოდგა წისქვილის კარს, როგორ დატრიალდა დოლაბები და აღებული მინდით კასრი აავსო. უხარია მეწისქვილეს. ფიქრიდან ხმამ გამოიყვანა. თავს ადგა შუახნის გლეხი – გეგე, რომელმაც პატარა პარკით ხორბალი მოიტანა და შეეხვეწა მალე დაეფქვა, რადგანაც შინ მშიერი ცოლ-შვილი ელოდა. წისქვილის ბორბლები კვლავ დატრიალდა. ფქვილის დანახვაზე შიმშილი უფრო გაუცხოველდა. დალნებული შესცქერის ფქვილს, რომელიც ისე ცოტაა, რომ მინდის აღება სირცხვილად მიაჩნია. ამიტომ გარეთ გაეიდა, რომ ფქვილისთვის აღარ ეცქირა. საფქვავის პატრონი კი იქვე წამოწვა. გოგიას გონებაში ფიქრი ფიქრს ცვლის – სთხოვოს თუ არა გეგეს ცოტა ფქვილი. წისქვილში შემოდის და ხედავს, რომ გლეხს ღრმად ჩასძინებია. გადაწყვეტს, რომ ჩუმად აიღოს ერთი თეფში, მაგრამ შინაგანი ხმა კარნახობს, რომ ამისათვის ქურდობა არ ღირს. არადა, მშიერი ხომ არ მოკედება. გონებაარეული ნაჯახს ხელს წამოავლებს და მძინარეს თავს წაადგება. თითქოს საბოლოო გადაწყვეტილება მიღებულია, მაგრამ იდუმალი ხმა გეგეს სიტყვებს ჩასჩურჩულებს: "აბა, შენი ჭირიმე, გოგი, დროზე დააბრუნე, თორემ შინ სახლობა შიმშილით მიწიეის". მეწისქვილეს მკლავი უდუნდება, ნაჯახს ძირს დაუშვებს და გეგეს ფრთხილად აღეიძებს – "ადე, ჩამოვიდაო". თვითონ აღელვებული სასწრაფოდ გარეთ გარბის.

ამ ფსიქოლოგიურ სცენაში მოქმედების მობრუნება მოულოდნელად ხდება, რაც მიზნად ისახავს შთაბეჭდილების გაძლიერებას.

ახლა ვნახოთ, როგორ ვლინდება ეს ხერხი ა. ჩეხოეის შემოქმედებაში. ამის მაგალითად, ეფიქრობთ, საინტერესოა "მოხელის სიკვდილი". სიუჟეტი პირდაპირ კეანძის გასკენით იწყება. ერთ საღამოს თეატრის მეორე რიგში მჯდომი იეანე ჩერეიაკოეი გატაცებით ადევნებდა თვალს სპექტაკლს. მაგრამ მოულოდნელად დააცვინა და დაინახა, რომ წინა რიგში მელოტი კაცი თავსა და კისერს ხელთათმანით იწმენდდა. ჩერეიაკოემა მაშინვე იცნო გენერალი ბრიზჯალოეი. იგი მიხედა, რომ გენერალი "დაწინწკლა". გაიფიქრა, რომ, მართალია, გენერალი მისი უფროსი არ იყო, მაგრამ მაინც ეუხერხულა და ბოდიშის მოხდა გადაწყეიტა. ამ მიზნით წინ წაიხარა და მიიბოდიშა. გენერალმა ყურადღება არ მოაქცია, მაგრამ ამან ვერ დააკმაყოფილა და თავის მართლებას თავიდან შეუდგა. გენერალმა გააფრთხილა, რომ ხელს უშლიდა...

ჩერეიაკოემა მოსვენება დაკარგა, მოეჩვენა, რომ ეს საკმარისი არ იყო. ანტრაქტის დროს ბრიზჯალოეს წინ დაუდგა და კელავ პატიება სთხოვა. ბრიზჯალოემა გაუმეორა, რომ მომხდარი უკვე დაავიწყდა კიდეც. ჩერეიაკოეი ეჭვმა შეიპყრო: ისეა გაბრაზებული, ლაპარაკიც კი არ სურს

ჩემთანო. შინდაბრუნებული ცოლმაც წაადგზა, რომ ბოდიშის მოხდა საჭირო იყო. ეს გარემოება ახალ ბიძგს აძლევს მოქმედებას. აქვე უნდა ითქვას, რომ გამოთქმა "მისი უფროსი არ იყო" ნოველაში გარკვეულ სოციალურ დატვირთვას იძენს.

მეორე დღეს ჩერეიაკოვი მოსანანიებლად ბრიზჟალოვს სამსახურში ეწვია. გენერალმა ამ საკითხზე საუბარი არ ისურვა. აფორიაქებული ჩერეიაკოვი შინ დაბრუნდა და მეორე დღეს ისევ ეახლა გენერალს. ამ ფაქტმა გენერალი წონასწორობიდან გამოიყვანა და ჩერეიაკოვი გარეთ გამოაგდო. თავზარდაცემული მოხელე სახლში წალასლასდა, ტანთგაუხდელად დივანზე წამოწვა და სული განუტევა.

სიუჟეტი საკმაოდ სწრაფად ვითარდება და ტრაგიკული ფინალით თავდება. მოქმედების ასეთი დასასრული მოულოდნელია, რადგანაც ჩერეიაკოვის შინაგანი ფსიქოლოგიური განცდები სრულიადაც არ იძლევა ასეთი ტრაგიკული შედეგის საფუძველს, წარმოსახულ სიტუაციათა მიხედვით მკითხველმა არ შეიძლება იგი ლოგიკურ აუცილებლობად მიიჩნიოს.

უცხოელ მწერალთაგან ამ მხრივ გამოირჩევა ო. ჰენრი. მაგალითად, მისი "წრის კვადრატურა" აგებულია კამბერლანდის მთებში მცხოვრებ ორი გვარის – ფოლუელებისა და პარნესების ოჯახებს შორის ჩამოვარდნილ მტრობაზე, რომელსაც საფუძვლად დაედო ბილ პარნესის მონადირე ძაღლის მკვლელა. სისხლის აღებაში ისინი ერთმანეთს ეჯიბრებიან და ორმოცი წლის მანძილზე ორივე გვარი თითქმის განადგურდა. ამ ხოცვა-ჟლეტას გადაურჩა ამ გვართა თითო წარმომადგენელი. კოლ პარნესმა პირველმა განსაჯა, თუ სად მიიყვანდა საგვარეულო შუღლის ასე გაგრძელება. ამიტომ განერიდა ფოლუელების გვარის უკანასკნელი ნაშიერის სემის რისხვას, ქალაქში გაიქცა და საბარგულზე დაიწყო მუშაობა.

ერთი წლის შემდეგ სემმა შეიტყო, რომ კოლ პარნესი ნიუ-იორკში ცხოვრობდა. მან იარაღი აისხა და შურისძიების მიზნით ნიუ-იორკს მიაშურა. ლაღი ბუნების წიაღში გაზრდილს ქალაქი თავისი აფორიაქებული რიტმით ძალზე უჩვეულოდ ეჩვენა. სულს უხუთავდა აქაური ორომტრიალი, მაგრამ ყოველივე ამას მოთმინებით იტანდა, რადგან მტკიცედ ჰქონდა გადაწყვეტილი საგვარეულო ადათი აღესრულებინა და პარნესების უკანასკნელი წარმომადგენელი მოეკლა. დახეტიალობს იგი ამ ვეებერთელა ქალაქში და დაეძებს თავის მსხვერპლს. კოლ პარნესმა, მთელი დღის მუშაობის შემდეგ, საბარგული დააყუდა და ხალხის ტალღას შეერია. სამი ნაბიჯიც არ ჰქონდა გადადგმული, რომ დაუძინებელ მტერს მოჰკრა თვალი. იგი ადგილზე გაშეშდა, შეკრთა უიარაღოდ დარჩენილი. რა თქმა უნდა, სემ ფოლუელის მახვილმა მზერამ იგი მიზანში ამოიღო და უეცარი ნახტომით მასთან გაჩნდა, მაგრამ არა შურისძიებით გაბოროტებული, არამედ სიხარულით ანთებული. "გამარჯობა კოლ! როგორ გამიხარდა შენი ნახვა" – წამოიძახა სემმა და მოსისხლე მტრებმა ერთმანეთს ხელი ჩამოართვეს.

ასეთი მოულოდნელი ფინალი ახასიათებს ო. ჰენრის სხვა ნოველებსაც, რომლებშიც გეხვდება არაერთი პარადოქსული სიტუაცია, ანეკდოტის ფინალს რომ მოგვაგონებს. ამიტომ შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ ზოგიერთი (ფრ. შლეგელი, ბ. ეიხენბაუმი, ვ. შკლოვსკი და სხვ.) ნოველასა და ანეკდოტს შორის გარკვეულ ნათესაობას ხედავს.

ამრიგად, მოულოდნელი ფინალი ნოველის კომპოზიციური სტრუქტურის ერთ-ერთ არსებით ნიშანს, მისი ჟანრული თავისებურების ნიშანდობლივ მხარეს წარმოადგენს. რასაკვირველია, არსებობს ე.წ. უსიუჟეტო ნოველებიც, რომლებშიც ეს ხერხი გამოყენებული არ არის. სამაგიეროდ მათი უმრავლესობა მოკლებულია მძაფრ ექსპრესიასა და ეფექტს, რაც, ჩვენი აზრით, ასე მნიშვნელოვანია ამ ჟანრისათვის და უფრო გამოარჩევს მას სხვა მცირე ეპიკური ჟანრებისაგან, როგორიცაა მინიატურა, ესკიზი, ეტიუდი.

როცა ნოველის ერთ-ერთ სპეციფიკურ ჟანრობრივ ნიშნად მოულოდნელი ფინალი ცხადდება, საჭიროა გათვალისწინებულ იქნას ის გარემოებაც, რომ ასეთი კომპოზიციური ხერხი გეხვდება სხვა ჟანრებშიც, სადაც მას სულ სხვა ფუნქცია გააჩნია. ეს კარგად ჩანს დრამატულ ჟანრებში, კერძოდ, კომედიაში, რომლის ფინალში მოქმედების მოულოდნელი მობრუნება არსებითად კომპოზიციურ ნაკლად ითვლება. ეს ხდება იმ შემთხვევაში, როცა, მოქმედების ლოგიკური თანმიმდევრობის მიხედვით, კომედიის ფინალში დადებით საწყისს ტრაგიკული ხვედრი ელის, მაგრამ, ამ ჟანრის სპეციფიკიდან გამომდინარე (იგი მშვიდობიან დასასრულს გულისხმობს), აეტორი მოქმედების მოულოდნელ შემობრუნებას ახდენს, რაც სიუჟეტის არაბუნებრივ, ხელოვნურ განვითარებაში გამოიხატება. ამ დროს დრამატურგები მიმართავენ ე.წ. deus ex machina-ს და მისი გამოყენების საშუალებით ახერხებენ მანკიერების გაკიცხვის, დასჯისა და სიკეთის გამარჯვების, სათნოების ზეიმის ჩვენებას. ამის ტიპიური მაგალითია მოლიერის "ტარტიუფის" ფინალი.

პიესის ექსპოზიციაში ნაჩვენებია, თუ როგორ გაიცნო ორგონმა ეკლესიაში ტარტიუფი, რომელიც მიიჩნია უსატიოსნეს ადამიანად და შეიხიზნა. ტარტიუფი ქამელეონობს, ინიღბება და ორგონის პატივისცემას იმსახურებს. იგი ნელ-ნელა თავის გაელენას თავს ახვევს ორგონსა და პურნელს და თითქმის მთელს ოჯახს იმორჩილებს. თუმცა ოჯახის დანარჩენი წევრები ხედებიან ტარტიუფის მზაკვრულ მიზნებს, მაგრამ ამაში ორგონის დარწმუნებას ვერ ახერხებენ. ისკენება

ლრმატული მოქმედების კვანძი. ტარტიუფის მორჩენებითი ღვთისმოსაობით გონებადაბნელებული ორგონი იქამდე მიდის, რომ გადაწყვეტს ეს მუზმუზელა საკუთარი ქალიშვილის დაუქორწინოს სიძედ გაიხადოს. კონფლიქტი თანდათან ღრმავდება: ორგონი სახლიდან აძევებს ვაჟიშვილსა და ცოლიანად ქალის მუდარას – არ გააწბილოს ტარტიუფზე. კონფლიქტი ორგონსა და მისი ოჯახის წევრებს შორის თანდათან ღრმავდება, ტარტიუფი კი საბოლოოდ იხდის ნიღაბს და აშკარავებს თავის ანგარებას, ფლიდობას და ამორალიზმს. იგი უკვე დაუფარავად აცხადებს – "სინდისისთანა რბილი დ ადვილად მოსაქნელი არა არის რაო" და რომ "არას შესცოდავს, ვინც ხუმად სცოდავს". მოქმედება კულმინაციას აღწევს, როცა ორგონი მოწმე ხდება ტარტიუფის ამორალური ქცევისა. იგი მხილებულ იქნა მაჭინაციებში და თითქმის გარდაუვალია ტრაგიკული ფინალი. მაგრამ მწერალმა, კომედიის ჟანრის სპეციფიკის გათვალისწინებით, მოახდინა მოქმედების უცაცარი შემობრუნება და გამოიყენა ე.წ. deus ex machina[1] (ამ შემთხვევაში policia ex machina), კი. საქმეში ჩარია ხელისუფლება, როგორც სამართლიანობის დამცველი, რომელმაც ტარტიუფი დროზე ცნო და იხსნა ორგონის ოჯახი. ამით მოლიერმა, მართალია, ტრაგიკული ხვედრისაგან გადაარჩინა დადებითი მხარე, კეთილი საწყისი და დასაყრა მანიერება, ბოროტება, რითაც შეინარჩუნა კომედიის, როგორც ჟანრის, პათოსი და თავისებურება. მაგრამ ამავე დროს დაირღვა კომიკურ სიტუაციათა სისტემის კომპოზიციური მთლიანობა და ფინალი ხელოვნურობის იერს ატარებს. შეიძლება დავასახელოთ არაერთი ანალოგიური მაგალითი.

მაშასადამე, აქ საქმე ეხება მხოლოდ კომედიის ფინალის მოულოდნელი შემობრუნების კომპოზიციურ ნაკლს, რაც სრულიადაც არ გულისხმობს მოქმედების ისეთ მოულოდნელ პერიპეტიებს, რომლებიც, სხვა ჟანრების მსგავსად, კომედიაშიც ელინდება დრამატული ბრძოლის მთელს მანძილზე (კვანძის გასკენიდან – მის გახსნამდე), როგორც მძაფრი კომიკური სიტუაციების წყარო.

ასეთია ის ურთიერთგანსხვავებული ფუნქცია, რაც მოულოდნელ ფინალს, როგორც კომპოზიციურ ხერხს, ახასიათებს ლიტერატურის სხვადასხვა ჟანრში.

დამოწმებული ლიტერატურა: **1. Виноградов И.,** О теории новеллы (წიგნში - «Вопросы марксистской поэтики», М., 1972). **2. Оленева В.,** Современная американская новелла, Киев, 1973. **3.Петровский М.А.,** Морфология новеллы, М., «Ars poetica», 1927. **4. Писатели США о литературе,** т. I, М., 1982. **5. Реформатский А.А.,** Лингвистика и поэтика, М., 1987. **6. Шкловский В.,** Повести о прозе, т. I, М., 1966. **7. Эйхенбаум Б.,** О прозе, Л., 1969.

Givi Lomidze

On a Mode of Composition

The article deals with one of the modes of composition – *unexpected ending* and its functioning in development of the plot. Author draws attention to the diverse function of the *unexpected ending* in different genres of literature, namely its functions in short story and comedy. The article provides with examples from Georgian, Russian and West European literature.

[1] ამ ხერხის გამოყენების ნაკლზე მიუთითებდა ჯერ კიდევ არისტოტელე, რომელიც წერდა: "ფაბულების გახსნა თვით ფაბულიდან უნდა გამომდინარეობდეს და მანჭანის საშუალებით (იგულისხმება ღმერთების უცაცარი ჩარევა (deus ex machina) –გ.ლ.) არ უნდა ხდებოდეს, როგორც ეს არის "მედეაში" და "ილიადაში" (არისტოტელე, "პოეტიკა", წინასიტყვაობა, თარგმანი და კომენტარები პროფ. ს. დანელიასი, თბ., 1979, გვ. 176).

გელა საითიძე

ილიასეული „ივერიის“ ღირსეული სეხნია

1905/07 წლების რევოლუციის დამარცხებამ და რეაქციის გაბატონებამ, ჩაცხრომის ნაცვლად, კიდევ უფრო გააძლიერა ნაციონალისტური იდეების პროპაგანდა სამშობლოს ბედზე მოფიქრალ ქართველ ინტელიგენტთა შორის. 10-იანი წლების დამდეგიდან ისინი სხვადასხვა ბეჭდური ორგანოების გარშემო იკრიბებიან და მიზანმიმართულ ბრძოლას იწყებენ იმდროინდელ საზოგადოებაში ფეხმოკიდებულ ყველა მანკიერების წინააღმდეგ; ხელს უწყობენ რეეროლუციის დამარცხებით გულგატეხილ ადამიანთა სულიერად გამხნევებას, ახალი შეტევებისათვის მათ მომზადებას... მწვავე პოლემიკას მართავენ სხვადასხვა პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლებთან და ა.შ.

ასეთი მიზნები ამოძრავებდა ქართველ მამულიშვილთა ერთ ჯგუფს, რომელმაც თავად კონსტანტინე იორამის ძე ხერხეულიძის პირით 1908 წლის 22 სექტემბერს, თხოვნით მიმართა თბილისის გენერალ გუბერნატორს – ყოველდღიური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური გაზეთის გამოცემის ნებართვის თაობაზე. თხოვნისათვის თანდართულ პროგრამაში ჩამოთვლილი იყო ის საკითხები, რომლებზეც რედაქციის მიერ ყურადღება იქნებოდა გამახვილებული... 30 სექტემბერს თბილისის პოლიციმეისტერი სასწრაფო დავალებას ღებულობს გუბერნატორის კანცელარიისაგან, რათა გაარკვიოს თავად კონსტ. ხერხეულიძის ვინაობა, ასაკი, კეთილსაიმედო ქვეშევრდომული დამოკიდებულება არსებული ხელისუფლების მიმართ და სხვა (იხ. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფონდი 17, აღწ. 1, საქმე 6377, ფურც. 5).

9 ოქტომბერს ზემდგომ ორგანოში წარსადგენ ცნობაში აღნიშნულია, რომ თბილისში, ბელინსკის ქუჩა №19-ში მცხოვრები 37 წლის თავადი კ.ი. ხერხეულიძე, არის საერთო-სამოქალაქო უფლების მქონე რუსეთის ქვეშევრდომი, რომელიც აკმაყოფილებს ქვეყნის უმაღლეს ორგანოში არჩევის პირობებს... 11 ოქტომბერს კი კ.ი. ხერხეულიძე გენერალ-გუბერნატორის მიერ ხელმოწერილ მოწმობას ღებულობს ყოველდღიური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური გაზეთის „ტიფლისსკიე ოტგოლოსკ“-ის გამოცემის შესახებ. მოწმობის ერთი ეგზემპლარი თბილისის ბეჭდვითი საქმეების კომიტეტს გაეგზავნა, ხოლო მეორე გამომცემელს დარჩა რედაქციაში შესანახად. მოწმობაში აღნიშნული იყო, რომ გამოცემის პასუხისმგებელ რედაქტორად გუბერნატორის მიერ დამტკიცებულ თავად კ.ი. ხერხეულიძეს ეკალებოდა მტკიცედ დაეცვა ის უფლება-მოვალეობანი, რომელიც გაზეთის ფურცლებზე სხვადასხვა ხასიათის მასალების პუბლიკაციებს ითვალისწინებდა. განსაკუთრებით იკრძალებოდა რუსეთ-იაპონიის ომში დამარცხების მიზეზებზე საუბარი, იმპერატორისა და, საერთოდ, რომანოვთა სამეფო სახლის წარმომადგენლებზე რაიმე ცნობის გამოქვეყნება, შინაგან საქმეთა მინისტრის თანხმობის გარეშე და სხვ. (იხ. დასახელებული არქივი, ფურც. 5-6).

იმავე წლის 16 დეკემბერს კ.ი. ხერხეულიძე განმეორებით მიმართავს თბილისის გენერალ-გუბერნატორს, რათა მისი აღმატებულების მიერ ნებადართული გაზეთი „ტიფლისსკიე ოტგოლოსკი“, იგივე პირობებით და პროგრამით ქართულ ენაზე გამოსცეს „ივერიის“ სახელწოდებით. ეს თხოვნაც დაკმაყოფილებულ იქნა, რის შესახებაც დაუყოვნებლივ ეცნობა ბეჭდვითი საქმეების კომიტეტს... (იხ. დასახელ. არქივი, ფურც. 7-10).

1909 წლის 5 იანვარს გაზეთ „ივერიის“ პირველი ნომერი გამოვიდა. იგი ყოველკვირეული გამოცემა იყო და იმავე წლის 12 ოქტომბრამდე იარსება. ამ ხნის მანძილზე სულ 41 ნომერი მიიღო ქართველმა მკითხველმა. გაზეთი ამხანაგობა „სორაბანის“ ელექტრო-მბეჭდავ სტამბაში იბეჭდებოდა, რომელიც მადაოთვის კურძულზე, ბაგრატიონ-მუხრანელის სახლში იყო ბინადებული. ოთხწევრიანი გაზეთის საქმიანობას წარმართავდა სარედაქციო კოლეგია, რომლის შემადგენლობაში კ. ხერხეულიძესთან ერთად შედიოდნენ: კონსტანტინე თუმანიშვილი, ნაფიცი მსაჯულის თანაშემწე, შემდებული ოჯახის წარმომადგენელი, რაც განაპირობებდა გაზეთის ვინმეზე ფინანსურ დამოუკიდებლობას; ნიჭიერი და კალამნაფოფიერი პუბლიცისტი უნარიანად წარმართავდა გაზეთის სარედაქციო-სალიტერატურო საქმიანობას. დასაწყისიდანვე მათ მხარდამხარ დადგნენ – გიორგი გვახვა- ნაფიცი მსაჯული, იმდროისათვის უკვე ცნობილი ჟურნალისტი და პოეტიც, შემდგომში საქართველოს ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის ერთ-ერთი დამაარსებელი; ლადო ბზვანელი (ნაცვლიშვილი),-ილიასეული „ივერიის“ მუდმივი თანამშრომელი 1894-1905 წლებში; მოსე ჯანაშვილი – პუბლიცისტი, მკვლევარი – ისტორიკოსი, საზოგადო მოღვაწე; გიორგი ამირეჯიბი (აბისელი) – პუბლიცისტი, საზოგადო მოღვაწე; ალექსანდრე ხახანაშვილი (ლიტერატორი), იროდიონ ევდოშვილი (პოეტი), იასე რაჭველი (პუბლიცისტი), იოსებ გრიშაშვილი (პოეტი) და სხვ.

მათ გარდა გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე დასტამბული წერილების, სტატიების, ისტორიული ნარკვევების, ლექსების თუ პროზაული ნაწარმოებების ავტორებად გვევლინებიან: მიხაკო წერეთელი („მ.წ.“), ვ. მალაქიაშვილი, შოთა – დიანი (შ. დადიანი), ვ. რგანელი, შ. ქართველიშვილი, ივანე ნიჟარაძე, ვარლამ ბურჯანაძე, ვანო კარბელაშვილი, ნიკო ბზნიანიძე, ნიკო ლორთქიფანიძე, სიკო ფაშალიშვილი, კიკნა-ფშაველა (სიმონ ბადურაშვილი), კონსტ. ჭიჭინაძე, ვაჟა-ფშაველა, რუს-იმერელი (ვიქტორ იურკევიჩი), ი. წინამძღვრიშვილი, გ. ახალციხელი და ათეულობით სხვა ფსევდონიმებს ამოფარებული ავტორი.

გამომცემლების მიერ თავიანთი გაზეთისათვის „იერერიის" დარქმევაც შემთხვევითი არ იყო: ამით ისინი დაუფარავად მიანიშნებდნენ, რომ დიდი ილიას „იერერიის" იდეების გამგრძელებლები იქნებოდნენ. აქვე შევნიშნავთ, რომ რედაქციის მიერ გაწეული საქმიანობის ანალიზით ვრწმუნდებით, რომ ეს არ იყო მხოლოდ ქადილი ან, ხშირი განაცხადი. მიუხედავად ხანმოკლე არსებობისა, გაზეთმა თვალსაჩინო კვალი დატოვა ქართული ეროვნულ-დემოკრატიული პრესის ისტორიაში.

პირველი ნომრის სარედაქციო წერილში, რომელიც კ. თუმანიშვილს ეკუთვნის, ჩამოყალიბებული იყო გაზეთის მისნები, ამოცანები და საშომაელო საქმიანობის პროგრამა. საქეყნოდ იყო გაცხადებული, რომ ისინი „საქართველოში არსებულ არც ერთ პოლიტიკურ პარტიას არ ეკედლებოდნენ", რადგან არც ერთი მათგანის პროგრამა საქართველოს იმჟამინდელ მდგომრეობას არ შეესაბამებოდა; არც ერთ მათგანს არ ჰქონდა „საკუთარი იდეალები და დასახული მიზნის მიღწევის საერთო გზები". წერილის ავტორის თქმით: „ჩვენში რევოლუციის დაწყებიდანვე მოქმედებდა რამდენიმე პოლიტიკური პარტია და ერთობის დროსაც ხალხმა წითელი დროშა თამამად აიერიალა, სახელმწიფო სათათბიროს არჩევნებშიც სამჯერ ზედიზედ დიდი ერთსულოვნებით და სიმტკიცე გამოიჩინა", მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავდა ხალხის პოლიტიკური შეგნების სათანადო სიმაღლეზე დგომას, უპირველეს „რევოლუციის დროს ქართველი ხალხი საკუთარ იდეალებს მოკლებული იყო" და გულუბრყვილოდ მიენდო პოლიტიკური პარტიების მოწოდებებს, რომლის წყალობითაც „ბოლოს რეაქციის ხრამში გადაიჩეხა", რომ „ასი წლის განმავლობაში მონობას ჩვენი ქართველი ერი" დიდი კრძალვით და მოწიწებით მოელოდა სხვა ერისაგან მიწყალებას და ჩვენს ეროვნულ წყლულებზე მალამოს დადებას... პოლიტიკურ მოღაწეთა უმრავლესობა იქიწყნარა, რომ „სხვაგან შემუშავებული პოლიტიკური პროგრამები ჩვენში შეუცელელად ვერ გამოდგებოდა. თუმცა სოც.-დემოკრატების პროპაგანდით გაბრუებული ხალხი მათ ენდობოდა და თითქოს დაეწყნარდა, რომ მოყრილ მისულ მტერი „გამუდმებით გეჩაგრავდა და აბუჩად იგდებდა ჩვენს თვითმყოფადობას; მშობლიურ ენაზე საუბარს კეკრძალავდა სკოლაში, სასმართლოსა და ეკლესიაში; მიზანმიმართულად აყენებდა ენებას ქართველი ხალხის კულტურულ განვითარებას, ეროვნული ეკონომიკის ფეხზე დაყენებას..." გამომდინარე აქედან, რედაქციის მიზანი ქართველობაში კულტურისა და ეკონომიკის განვითარების სურვილის გაღვივება იყო. ამიტომ საჭიროება მოითხოვდა ეროვნული პროგრამის შექმნას, რაც სარჩულად დაედებოდა პოლიტიკური ცხოვრების წინსვლას და ხელს შეუწყობდა იმის გააზრებას, რომ „შორიდან მოელენილი პროგრამა მისთვის საკმარისი არ იყო". აქ კი მეტი გამბედაობა უნდა გამოეჩინა ქართველ ინტელიგენციას და თავისი ქვეყნის „ეროვნული აღორძინებისათვის შეეწირა თავისი შრომა, ცოდნა და გატაცება". (იხ. გაზ. „იერერია", №1, 1909 წლის 5 იანვარი).

გ. გეაზავა წერილების სერიაში -„ფიქრები საქართველოს მომავალზე", კეალეფიციურად განმარტავდა ერის, როგორც ერთიანი ორგანიზმის რაობას და მიუთითებდა, რომ მისი განვითარებისათვის საჭირო იყო „ეროვნული თავისუფლება და მხოლოდ ის ერი შეძლებდა წინსვლას, ვინც განათლებასა და სიმდიდრეს შეიძენდა და ეროვნულ თავისუფლებას მოიპოვებდა". ავტორის თქმით, სამწუხარო და საეალალო ის იყო, რომ იმჟამად ქართველი ერი თავისი შეგნებით, ცნობიერებითა და კულტურით ამ მოთხოვნებს ვეღარ აკმაყოფილებდა. მართალია, იგი ორგანიზმი კი იყო, მაგრამ დროთა ვითარების გამო თავწაგლეყილი და განადგურებული, ეროვნულ თვითმყოფადობას მოკლებული, დაქსაქსული და შეუკავშირებელი...

მაშ, სად იყო საშველი? სად იყო გამოსავალი?

გ. გეაზავას აზრით, ერის წინმსვლელობისათვის საჭირო იყო შრომა და თავისუფლება, კაცობრიობის ეს უზენაესი ბედნიერება საერთოდ, ხოლო „ეროვნული თავისუფლებისათვის – ეროვნული ერთიანობა და მტკიცედ შეზოგარგილი საკუთარი ტერიტორია". ერთიანი ქართველი ერის შემადგენლობაში შედიოდა კახელი, ქართველი, ფშაველი, ხევსური, მთიული, ჯავახელი, იმერელი, აჭარელი, მეგრელი, გურული და სვანი, ანუ ყველა მათგანს უდიოდა ქართული სისხლი, ყველას ერთად გამოუელია წარსული, ყველ საუბრობდა ქართულად. გამომდინარე აქედან – კახეთი, ქართლი, ფშაუ-ხევსურეთი, მთიულეთი, ჯავახეთი, აჭარა, იმერეთი, სამეგრელო, გურია, სვანეთი და აფხაზეთი ერთი მთლიანი ქვეყანა – საქართველოა, ხოლო ამ ტერიტორიაზე ცხოვრობდა ერთი ერი – ქართველობა. მაგრამ რა უნდა ექნათ ჩვენთან დიდი ხნით მცხოვრებ სომხებს, ოსებს თუ ებრაელობას? ავტორის მართებული შენიშვნით: „ფართო დემოკრატიული წეს-წყობილება იმათთვისაც ისევე სასარგებლო იქნებოდა, როგორც ჩვენთვის – ქართველებისათვის". ჩვენში მცხოვრები სხვატომელების გასაგონად გ. გეაზავა ღიად აცხადებდა: ჩვენ ჩვენის ნებით შევუერთდით თავისუფლების ხელშეკრულებით რუსეთს, ისე რომ ამ ნაბიჯის გადადგმისას არც ოსებს და არც სომხებს არ დაკკითხვიარ; რომ „საქართველოს ბედი გადაწყდა, როგორც ბედი საქართველოსი", ამიტომ ეხლაც საქართველო უნდა აღმდგარიყო და განახლებულიყო, როგორც საქართველო, მიუხედავად იმისა, რას იტყოდნენ ამის გამო სომხები, ან ოსები... (იხ. გაზ. „იერერია", №2, 1909 წლის 12 იანვარი).

სტატიის დასასრულს გ. გეაზავას მიერ გაკეთებულ დასკვნას დღესაც არ დაუკარგავს თავისი ცხოველმყოფელობა და აქტუალურად ეღერს.

„ჩვენ ყველასთან ძმობა გვინდა; მომავალ საქართველოში ყველა თავისუფალი და თანასწორი იქნება, მიუხედავად ეროვნებისა და სარწმუნოებისა. ამიტომ ჩვენ ვთხოვთ ყველას სომეხია იგი, ებრაელი, გერმანელი თუ ოსი, მხარი დაგვიჭიროს ჩვენს მისწრაფებაში და ნამდვილი ძმობა გაგვიწიოს. ვინც ამის წინააღმდეგია, იგი ჩვენი მტერია. ვინც სიტყვით თუ საქმით წინ ეღობება საქართველოს თავისუფლებას, იმასთან ბრძოლაც, სამწუხაროდ, აუცილებელი იქნება"...(იქვე).

გ. ამირეჯიბის (აბისელის) აზრით, უპარტიო გაზეთ „იერერიის" უპირველესი მიზანი -„ქართველი ერის მომავლის გათვალისწინება, ქართული ცხოვრების გადასინჯვა, ძველი შეცდომების შეგნება და ახალი გზის გა-

კაფა“ უნდა ყოფილიყო. ვინაიდან რუსეთთან ასწლიანმა ურთიერთობამ ამის საუკეთესო გამოცდილება შეგვძინა... „ჩვენ ჩვენს მიწა-წყალს ვერსად გაეექცევით, ჩვენი ბედი ისევ აქ, ჩვენს ტერიტორიაზე უნდა გადაწყდეს. ჩვენი ძალა და გონება ამ მხარეს უნდა შევალიოთ... მზად უნდა ვიყოთ მეღვრად დავიცვათ იგი და რაც ჩვენ წინაპრან ჩვენთვის ჩაუბარებიათ, შეკეთებულ-გამშვენიერებული მომავალ თაობას გადაეცეთ...“.

„ივერიელთა“ ასეთ გამოსვლებს დიდი აღფრთოვანებით არ შეხვედრიან ინტერნაციონალიზმის რაშზე ამხედრებული პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლები. „ეროვნულ იდეალებზე“ მოსაუბრე ახლადმოელვნილ გაზეთისათვის რომ სახელი გაეტეხათ, მათ ხალხისათვის შეგონება დაუწყიათ: „იერია“ და კ. თუმანიშვილი თაყადაზნაურობის ინტერესებს იცავენ და ეროვნული ინტერესების ხსენებით მისი გაბატონება სწადიათო...“.

იასე რაჭველის თქმით, საქართველოში სოც.-დემოკრატების პროპაგანდით გაფანატიკოსებამდე მიყვანილ ხალხს, აღარაფის გაგონება და მოსმენა არ სურდა თვინიერ „ესდეკიების“, ხოლო მათი მომხრე მასების უმეტესობას უმარტივესი რამეც კი არ ჰქონდათ გაცნობიერებული და ვინც მათ წინააღმდეგ ხმას ამოიღებდა „მტრად და მოღალატედ“ მიიჩნევდნენ და „ავტონომისტ-პატრიოტ-ავტოკეფალისტებს“ უწოდებდნენ. მისი აზრით, ხალხი არა თუ რიგით მოკედავთა ნათქვამს ეკიდებოდა უნდობლად, არამედ გამოჩენილ მეცნიერებსაც არ ანებებდნენ „მარქსისტების“ წინააღმდეგ ხმის ამოღებას. ამის დასტურად ი. რაჭველს მოჰყავდა კონკრეტული მაგალითი, რომელიც ბათუმელ მუშებთან საქეყნოდ ცნობილი პროფესორის ნიკო მარის შეხვედრის დროს მომხდარა... „30 აგვისტოს,- წერს იგი,- ბათუმს სტუმრად ეწვია ცნობილი მეცნიერი მარრი და ერთ-ერთ შეხვედრაზე სხვათაშორის სთქვა: „წარსულ წლებში გურიაში დედაჩემთან მივედი სოფელში და ორიოდე დღე დავრჩი. მოგროვდა სოფლის ხალხი და კითხვა-კითხვაზე მომაყარეს: ბატონო, ასე და ასე გვიჩივიან სოც.-დემოკრატიის მეთაურები და თქვენ რას იტყვით ამაზე, მართალია თუ გეტყეუებენო. ისეთი რამეები მითხრეს მე სრულიად შეუგნებლად და უნიადაგოდ მეჩვენა და მიეუგე: „იცოდეთ, რომ ის თქვენი მეთაურები უეჭველად თქვენი კეთილისმსურველებია, გულწრფელად გელაპარაკებიან, მაგრამ გეტყვით, მათ თვითონ არ ესმით რას ამბობენ, მე კარგინეთ, რომ მათი ახეთი ლაპარაკი დაიჯეროთ, ეს შეუძლებელია-თქო“. არ გასულა 24 საათი, რომ ერთი კაცი მოვიდა ჩემთან და გამომიცხადა: გირჩევთ სასწრაფოდ წახვიდეთ აქედან. თორემ... ხომ იცითო?! და დაბეჭდილი პროკლამაცია მაჩვენა, რომელიც იქვე ეზოში ჩამოეგდოთ და წაეიდა... პროკლამაციაში კი ეწერა: არ დაუჯეროთ ხალხო, მაგი თქვენი მტერიაო“. (იხ. გაზ. „იერია“, 1909 წლის 14 სექტემბერი).

შთამბეჭდავია ამავე ავტორის მიერ მოთხრობილი უშუალოდ მის თავს გადამხდარი ეპიზოდიც: „გურიაში მაინც საკერველი ხალხია. ყველაფერს უცბად ითვისებენ ხოლმე – კარგსაც და ავსაც. ერთ პატარა შეკრებულობაში, როცა გაგეს ჩემი ვინაობა, რასკვირველია, გაზეთის წყალობით, მკითხეს – რად გემტერებიან ასეო. აბა რა ეიცი-მეთქი. ერთს ახალგაზრდას გაეცინა და სთქვა: „დედაე, რაკა არ იცით მაგი, იმიზა ეშტერებიან და უკრიტიკებენ, რომ ბატონი იასე პატრიოტია, ქართველი თავად-აზნაურობის მომხრე ავტონომისტი და ავტოკეფალისტი!..

-შე დალოცვილო,- მითხრა ახლა მეორემ, - რაკა დაგემართა მაგი, რაკა ვერ ჩაეწერე ჩვენს პარტიაში, მაგი ხომ არც ერთი არ დაგემართებოდაო.

რამდენი არ ველაპარაკე, რომ ავტონომისტობა არ ნიშნავს თავადაზნაურობის მიმხრობას, შეიძლება ავტონომისტი, გინდ ავტოკეფალისტიც პატრიოტიც იყოს ერთსა და იმავე დროს და პროგრესისტიც-მეთქი, მაგრამ თქვენც არ მომიკვდეთ: - შეუძლებელია, შეუძლებელიაო,- ერთხმად იღრიალეს“.

„იერიის“ პუბლიცისტები თავიანთ უსრულეს მოვალეობად თვლიდნენ მარტივი და გასაგები ენით მოსახლეობისათვის განემარტათ ის, რაც იმჟამინდელ საქართველოში ხდებოდა. ისინი მიიჩნეულნენ ზოგიერთი ცხოვრებისეული საკითხის ხელახლა წინ წამოწეუს და „ქართველებისათვის სასარგებლო კალაპოტში ჩაყენებას“. რედაქციის იდეალი – რუსეთში ქართველი ერის სრულუფლებიან წევრად ცნობა იყო... მომავალი საქართველო, - „იერიელთა“ აზრით,- დემოკრატიულ საწყისებზე უნდა აშენებულიყო... მათ სურდათ, რომ „სოც.-დემოკრატებისაგან აღიარებული ეროვნული თვითგამორკვევის პრინციპი მხოლოდ პროგრამაში ჩაწერილად არ დარჩენილიყო და ცხოვრებაში პრაქტიკულად განხორციელებულიყო“, შინაურ საქმეებში საკუთარი პოლიტიკის გატარებისათვის მიგეეღწია და აღარაეის ჩაგერის ოხიქტი აღარ ეყოფილიყავით... „ჩვენ გვსურს, რომ მიწა შინი დამამუშაებელი გლეხობის ხელში გადაეიდეს, რათა ხალხში მეტი სიმდიდრე დაგროვდეს და ვებრძვით იმათ, ვინც ამ ეროვნული სიმდიდრის დაგროვებას უშლიან ხელს“,- წერდნენ ისინი და ასეთ ხელისშემშლელებად სოციალისტურ პარტიებს მიიჩნეულნენ... სოციალისტებისაგან განსხვაეებით მათ არ ხწამდათ ღატაკი მუშების მიერ ქეყნად სრული ბედნიერების დამყარება...

„სოც.-დემოკრატები დაჟინებით მოითხოვენ – რუსეთში დემოკრატიული რესპუბლიკის დამყარებას. ჩვენ ვამბობთ: საჭიროა შეეიტყოთ: ვინ იქნება გაბატონებული ამ დემოკრატიულ სახელმწიფოში, ვინაიდან ვთელით, რომ უინც არ უნდა გაბატონდეს იქ, ქართველების შეეიწროება ამით არ მოისპობა და დემოკრატიული წყობილება მცირე ერების კულტურულ დამონებას არ შეასუსტებს“.

ასეთ საკითხებზე მსჯელობით „იერიელები“ ცდილობდნენ თანდათან გამოეცალკეევებინათ მოსახლეობის ის ნაწილი, რომლებიც სოციალისტების პოზიციას არ იზიარებდნენ და თავისი წელილი შეეტანათ ეროვნულ-დემოკრატიული მიმართულების პარტიად ჩამოყალიბების საქმეში.

კ. თუმანიშვილის მოურიდებელი განცხადებით: „რუსობას, რუსეთი თავის ეროვნულ საკუთრებად აქეს მიჩნეული; რუსობას რუსეთში თავისი თავი პირეელხარისხოვან მოქალაქეებად აქეთ წარმოდგენილი, სხვები კი მეორეხარისხოვნებად... ამ უკანასკნელთ ზოგიერთი ისეთი უფლება არ ჰქონდათ, რომლებიც მხოლოდ რუსობას ჰქონდა მინიჭებული... ყველ მოქალაქის ორ ხარისხად გაყოფა არა მარტო მონარქისტებს ჰქონდთ ძვალ-რბილში

ჯახდარი, არამედ იგი საფუძვლად ედო თვით რუსეთის სოც.-დემოკრატიული პარტიის სამოქმედო პროგრამასაც. რუსი სოც.-დემოკრატები ქართველებისათვის ვერ იმეტებენ იმას, რაც თვითონ აქვთ... რუსი სოც.-დემოკრატები პერშკევიჩ-მარკოვებთან ერთად (რუსეთის სახელმწიფო სათათბიროს დეპუტატები იყვნენ – გ.ს.) ებრძვიან საქართველოს ავტონომიას, ებრძვიან საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას... რუსი სოც.-დემოკრატები ქართველების იმიერიაე ეროვნული მოწინააღმდეგეები არიან,როგორც რუსი პატრიოტები, როგორც ყველა კუთ-მოძულე მემარჯვენე რუსი“ (იხ. გაზ. „იველია“ № 35, 1909 წლის 30 აგვისტო).

სხვასხვა მიმართულების პერიოდულ ორგანოებთან პოლემიკის დროს („ჩვენი აზრი“, „დროება“, „დასაწყისი“, „ჯანგი“, „ჩვენი საქმე“, „ზაკავკაზსკ. ობოზრენიე“ და ა.შ.) „იველია“ ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ საჭირო იყო ყველ პარტიას, თუ ცალკეულ პიროვნებას ის საქმე ეკეთებინა, რომელიც საქართველოსათვის იქნებოდა სასარგებლო... გაზეთ „ჩვენი აზრის“ საპასუხოდ, რომელსაც „იველიელებისათვის“ შოვინისტობა დაუბრალებია იმის გამო, რომ ისინი ქართველი ერის ეკონომიკურად გაძლიერებას ქადაგებენ,- რედაქციის თანამშრომელი „მეთალურე“ მიუთითებდა: „ხალხის მტრად ყოფნას ისევ შოვინისტობა სჯობია... თუმცა ისიც საკითხავია, იცის კი „ჩვენი აზრის“ რედაქციამ რა არის შოვინისტობა? ერი დაჩაგრული იყოს, მის გასაკეთებლად სხვა ტომი მოდიოდეს ღარიბ-ღატაკად სტოვებდეს, ქონებრივ კეთილდღეობასთან ერთად, კულტურული განვითარების საშუალებასაც უსპობდეს და ასეთ დროს ამ გაყვლეფილ ერს გამოფხიზლება რომ მოეთხოვოთ – განა ეს შოვინისტობად უნდა ჩაგვეთვალოს?!“ პუბლიცისტს მტკიცედ სწამდა, რომ „ქართველობა, როგორც ცალკე ერი ვერ იარსებებდა, თუ მისი სოფლის მეურნეობა გაჩანაგდებოდა, ყანები წლითი-წლობით დაუმუშავებელი დარჩებოდა, სოფლის სავარგულები სხვატომელთა ხელში გადავიდოდა და ბოგანოდ ქცეული ყველა სოფელი ქალაქისაკენ წამოვიდოდა დღიურ ლუკმა-პურის საშოვნელად... ვერ იარსებებდა ქართველობა ვერც მაშინ, თუ ყველა სოფლად დარჩა და ქალაქში გადმოსახლება არ მოინდომა... ვერ იარსებებს დღეს-დღეობით ერი, თუ მას თავისი სალი ბურჟუაზია არ ეყოლება, თუ მას ეროვნული ინტელიგენცია გზას არ გაუნათებს და მის კულტურულ განვითარებაზე არ იზრუნებს, თუ ეჭვრობა-მრეწველობა ადგილობრივ მცხოვრებთ საქმეს არ გაუჩენს და უცხო ტომელებისადმი მათ ყურმოჭრილ ყმობას არ მოსპობს...“ (იხ. გაზ. „იველია“, 1909 წლის 1 ივნისი).

„იველიელები“ ნაციონალური კარჩაკეტილობის იდეას როდი ქადაგებდნენ. პირიქით, ისინი თვლიდნენ, რომ ყველ ერს შეუძლია და ვალდებულიც არის სხვა ხალხთა კულტურულ ღირებულებებს ეზიაროს, მაგრამ ისე, რომ საკუთარი არ დაიკარგოს... ამისათვის სხვათა ენის დაუფლებაც როდი იქნებოდა ცუდი. აქედან გამომდინარე, ისინი ხელისუფლებისაგან მოითხოვდნენ ბოლო მოღებოდა ქართული ენის დისკრედიტირებას და მეტი ადგილი დათმობოდა სასკოლო პროგრამებში მის შესწავლას...

ობიექტურობის პოზიციაზე მდგარი კ. თუმანიშვილი თანამემამულეებს იმასაც მოაგონებდა, რომ მარტო მთავრობისათვის პრეტენზიების წაყენება საქმეს ვერ უშველიდა და მშობლიური ენის დაცვისათვის ზრუნვა თითეული ქართველის უპირველეს მოვალეობად უნდა ქცეულიყო...

„სანამ ჩვენ თვითონ აბუჩად ვიგდებთ ქართულ ენას და მას ყველ ქართულ დაწესებულებიდან ვდევნით, მთავრობა რად შემოიღებს ქართულ ენას სახელმწიფო დაწესებულებებში? რატომ არაფერს ამბობს ქართული საზოგადოება მაშინ, როცა ადმინისტრაცია ქართულ ენაზე საჯარო ლექციის წაკითხვას კრძალავს, ანდა ქართული ენის მასწავლებლად ხშირად ყოველად უვარგის პირებს ნიშნავს?! განა ჩვენს ოჯახებში რომ ქართული ენა გაბატონებული იყოს, მაშინ ადმინისტრაციის ქმედებები აღშფოთებას არ გამოიწვევდა ჩვენს საზოგადოებაში“,- დასკვნიდა პუბლიცისტი.

„იველიელთა“ აზრით, საჭირო იყო ერთიანი ეროვნული პროგრამის შემუშავება და ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში ყველას თანასწორი მონაწილეობა – განურჩევლად სქესისა, ქონებრივი ცენზისა თუ პოლიტიკური მრწამსისა... მათი აზრით, ვინც ძალმომრეობას არ ებრძოდა, იგი ხელს უწყობდა ძალმომრეობის დამკვიდრებას...

სოციალისტურ პარტიებთან გამართული პოლემიკის დროს კიდევ უფრო ნათლად იკვეთებოდა ის მიმართულება, რომელზედაც „იველიელები“ იდგნენ. დაუფარავად უარყოფდნენ რა მარქსისტების მიერ აღიარებულ ლოზუნგს – „პროლეტარებო, ყველა ქვეყნისა შეერთდით!“ ისინი ადგილობრივ მაცხოვრებელთა ეროვნული ინტერესების უკუგდებას მოითხოვდნენ და საერთო-საკაცობრიო ინტერესების თავყანისცემისაკენ მოუწოდებდნენ ადამიანებს, „რა საჭიროა ცალკე ეროვნებაზე ზრუნვა, რად გვინდა ამა თუ იმ ეროვნების გაძლიერება, როცა დედამიწაზე სოციალიზმი დამყარდება მისი მადლიანი სხივები თანასწორად გაათბობენ ძლიერს და უძლურს და სრულ თავისუფლებას დაამყარებენ“,- აღნიშნავდა კ. თუმანიშვილი და განაგრძობდა -„ამიტომ ძირს ეროვნული მიმართულება, ძირს ცალკე ეროვნებაზე ზრუნვა, ძირს ბურჟუაზიულ-შოვინისტური მაბულიშვილობა, რომელიც ამ ცალკე ეროვნულზე ზრუნვას მოითხოვს და გაუმარჯოს საერთაშორისო სოლიდარობას, გაუმარჯოს სოც.-დემოკრატიასო!“ (იხ. გაზ. „იველია“, № 22, 1909 წლის 1 ივნისი).

ავტორის თქმით, ამნაირმა ლათაიებმა არა-ერთი ქართველი მოატყუა და ძირი გამოუთხარა ეროვნულ მოძრაობას, რაც კიდევ უფრო მეტ საშიშროებას შეუქმნის მომავალში ეროვნული კონსოლიდაციის საქმესო.

სოც.-ემკრატიული მიმართულების გაზეთი „ჩანგი“ „იველიელებს“ მათი პარტიის სიტყვიერში სდებდა ბრალს. მათ საპასუხოდ თავის სარედაქციო წერილში „იველია“ მიუთითებდა: „არა, ჩვენ სოციალ-დემოკრატია არ გვჯერს. ჩვენ ვამბობთ: ძირს სოციალ-დემოკრატია; ჩვენ ვებრძვით სოციალ-დემოკრატიას, მაგრამ სიტყვიერით კი არ გვჯერს, რადგან სიტყვიერი იმისი შეიძლება, რაც თავისთავად აკი და უპატიოსნოა, სოც.-დემოკრატია კი არც აკია და არც უპატიოსნო...ჩვენ ვებრძვით სოც.-დემოკრატიას არა იმიტომ, რომ იგი აკი და უპატიოსნო

გვგონია, არამედ იმიტომ, რომ იგი დღეს ჩვენთვის, ქართველებისათვის, ქართველი ბურჟუაზიისათვის, ისევე როგორც ქართველი მუშისათვის, მავნებელია. მავნებელია იმიტომ, რომ სრულებით არ შეესაბამება ჩვენი ცხოვრების ახლანდელ პირობებს და ხელს უშლის ჩვენ ძირითად საჭიროებათა დაკმაყოფილებას. სოც.-დემოკრატია არ გვჭირს, მხოლოდ ჯერჯერობით სასოციალდემოკრატიულ საქმე არა გვაქვს... ჩვენი ცხოვრების ახლანდელი პირობები სულ სხვა მოქმედებას მოითხოვენ და სოც.-დემოკრატიული წიაღილი დროსა და საერთაშორისო სოლიდარობაზე საუბარი ხელს უშლის მას და აყოვნებს ქართველების კულტურულსა და ქონებრივ წინსვლას“ (იხ. გაზ. „იერია“, 1909 წლის 6 იელისი).

კ. თუმანიშვილი თავის ერთ-ერთ წერილში ქართველ სოც.-დემოკრატებსა და სოც.-ფედერალისტებს იმაში სდებდა ბრალს, რომ ისინი თავიანთი მოქმედებით ხელს უწყობდნენ „რუსეთში რუსობის უპირატესობის უზრუნველყოფას“ და შეუძლებლად მიაჩნდათ „სრული ეროვნული თანასწორობა“. „იერიის“ მთავარ იდეოლოგს, „დიდ შეცდომად“ მიაჩნდა ყველაფერში მხოლოდ სახელმწიფო ჩინოვნიკების დადანაშაულება და თავად რუსი ხალხის პასუხისმგებლობისაგან განთავისუფლება. რუსობის, როგორც ეროვნების, არარუს ხალხთა წინაშე პასუხისმგებლობისაგან განთავისუფლება არ შეიძლებოდა. ვინაიდან „რუსობა, როგორც ეროვნება ყველა სხვა ეროვნების მოწინააღმდეგეა“.

„იერიელებს“ისიც კარგად ჰქონდათ გააზრებული, რომ ქართველების, ან რომელიმე სხვა ეროვნების შეკვეთებით ხელისუფლება რუსების გაძლიერებას უწყობდა ხელს და ისიც, როგორც მპყრობელი ერი, ზემოდან დაჰყურებდა ყველა „ინოროდეცს“. გაზეთის მართებული შენიშვნით, ეს იყო უდიდესი პოლიტიკური შეცდომა და ზნეობრივი პასუხისმგებლობის თავიდან აცილებას ვერც ერთი რუსი ვერ გაექცეოდა.

„იერია“ დიდი გულისტკივილით წერდა იმ უმადურობის შესახებ, რასაც რუსეთი საუკუნეზე მეტი ხნის მანძილზე საქართველოს მიმართ იჩენდა. ეს მაშინ, როცა ქართველები თავის სისხლს ანთხევდნენ რუსეთის იმპერიის სიძლიერის განსამტკიცებლად... „ეს ერი ღღეს თავისი სიძლიერით სარგებლობს, მთელ რუსეთს რუსების სახელმწიფოდ აცხადებს, ქართველების სურვილს – ეროვნულ ნიადაგზე ააშენოს თავისი პოლიტიკური ცხოვრება, სეპარატისტობად მიიჩნევს და ამის გამო მათ დასჯასაც არ ერიდება“-ო.

გაზეთის თქმით, რუსისაგან სიკეთეს არავინ არ უნდა მოელოდეს... „უცხო ერში, უცხო ქვეყანაში კულტურის შესატანად რუსი არ გამოდგება; არ გამოდგება იმიტომ, რომ თვითონ არა აქვს კულტურა; არ გამოდგება იმიტომ, რომ სხვებში კულტურის გასაეთარებლად, იმ სხვების სიყვარულია საჭირო, მათ კი სხვების არც სიყვარული და არც მათი გაცნობის სურვილი არა აქვთ“ (იხ. გაზ. „იერია“, 1909 წლის 27 აგვისტო).

გაზეთის სამართლიანი შენიშვნით გზააბნეული ხალხის თვალის ახელა ეროვნულ ნიადაგზე დაფუძნებულ იღეურ ბრძოლას შეეძლო. ყოველ ქართველს უნდა გაეცნობიერებინა, რომ „საქართველოს რომელ კუთხეშიც უნდა ცხოვრობდეს იგი – მართლმადიდებელი იქნება, კათოლიკე, მაჰმადიანი თუ გრიგორიანი, მას თავი საერთო სამშობლოს შვილად უნდა მიაჩნდეს და მამულიშვილური გულშემატკივრობით თვალყურს აღევნებდეს მის გარშემო შექმნილ მოვლენებს... უნდა ცდილობდნენ ერთმანეთის ჭირ-ვარამის თუ სიხარულის გათავისებას, რაც საბოლოო ჯამში ერთიანი ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებას განაპირობებდა. დიდი კულტურის მქონე ქართველი ერი, როგორც კი პოლიტიკურ სიძაბუნეს და სხვისი ფეხის აყრას ჩამოშორდება, თავის მდგომარეობას ნათლად გაისიგრძეგანებს და თავისი ქვეყნის გასაძლიერებლად კონკრეტულ ნაბიჯებს გადადგამს“ (იხ. გაზ. „იერია“, 1909 წლის 21 სექტემბერი).

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა, რომლის თაობაზეც „იერიელებს“ სოც.-დემოკრატებთან და სხვა სოციალისტურ პარტიებთან კამათი ჰქონდათ – მიწაზე კერძო საკუთრების საკითხი იყო. მაშინ, როცა სოციალისტები გლეხობას მიწის უფასოდ გადაცემას პირდებოდნენ, „იერიელები“ მტკიცედ იცავდნენ მიწაზე კერძო საკუთრების აუცილებლობას.

„ჩვენ პრინციპიალურად არასოციალისტურ ნიადაგზე ვდგევართ; კერძო საკუთრებას არ ვებრძვით, ხოლო სოც.-დემოკრატებსა და სოც.-ფედერალისტებს მაგებელად ვთვლით იმისათვის, რომ ისინი ხალხს ეროვნული ჩაგვრისადმი შეგუებას უქადაგებენ“, - წერდა „იერია“ (გაზ. „იერია“, 1909 წლის 9 თებერვალი).

„იერიელები“ თავიანთ იდეურ მოწინააღმდეგეთა ასეთ ქმედებას უეცობად მიიჩნეოდნენ. შესაძლოა მათ შორის განათლებულებიც ერიონ, მაგრამ უმრავლესობა უეცია. ისინი მალე პოპულობენ თანამოაზრეებს უეცთა შორის, რადგან „უეცს უეცი უყვარს, ჩვენი სოც.-დემოკრატები უმეტესწილად უეცთა ბრბოა. ამის ყველაზე ნათელი მაგალითია მათი დამოკიდებულება ეროვნული იდეალებისადმი... ის პარტია, თუ კონკრეტული პიროვნება რომელიც ხალხს მტრის არსებობას უმალავს, მტერს ქართველებზე გამარჯვებას უადვილებს“ (იქვე).

ამ კუთხით უდგებოდნენ ისინი მიწის საკითხსაც. თვლიდნენ, რომ საქართველოს ხსნა მიწის კერძო საკუთრებაში გადასვლა იყო... „ქართველი გლეხი მემამულეებისაგან მიწების დასაკუთრებას ცდილობს არა იმიტომ, რომ დასაკუთრებული მიწა საერთო, საზოგადო კუთვნილებად გამოაცხადოს, არამედ ეს დასაკუთრებული მამული თავის კერძო საკუთრებად დაიგულოს“.

უბედურება ის იყო, რომ ეროვნული იდეალების დამცველ მოღვაწეებს სოც.-დემოკრატები „ხალხის მტრებად აცხადებდნენ“... გაზეთის თქმით, -„სოციალისტობით, პროლეტარიატის ხსენებით ისინი ცდილობენ ქართველ ერს ის შევიწროება დაავიწყონ, რომელსაც იგი ახი წლის განმავლობაში განიცდის... ქართველი გლეხი მიწის უკიდურესი სივიწროვით იტანჯება, ქართველი მუშა იღუნება, იღუნება ქართველი მღვდელი, იღუნება სახელმწიფო სამსახურში მყოფი ქართველი მოხელე, იღუნება ქართული ენა... გარეშე ძალა ებრძვის ქართველობას. მის განადგურებას და საბოლოო მოსპობას ლამობს“; ამიტომ საჭირო იყო ხმის ამოღება, ხელის განძრევა,

ჩრილოეთში თამამი შეძახილი... „იერარიის“ დასკვნით: „ეროვნული შეიარაღებისაგან თავის დასაღწევად წარმოებული ბრძოლა წარმატებით მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაგვირგვინდებოდა, თუ ყველა პოლიტიკური ძალა ერთი ბანაკის ქვეშ გაერთიანდებოდა... „დროა თავი დავანებოთ ერთმანეთის ჭამას და ერთმანეთის დაღუპას, დროა ყველამ თავალი აახილოს და დაინახოს, რომ ერთმანეთის დაპირისპირებით საერთო საქმეს ვაფუჭებთ და ამით ჩქარს გამარჯვებას ვუიოლებთ“ (გაზ. „იერარია“, 1909 წლის 23 მარტი).

ქართული ეკონომიკის, ქართველთა ეკონომიკური გაძლიერების საქმეში, „იერიელები“ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ბანკო-საფინანსო საქმის სათანადო დონეზე დაყენებას, ყველა ფენის წარმომადგენლებისაგან სესხის ხელის შეწყობას. გაზეთის პუბლიკაციებში მიმოხილული იყო ამა თუ იმ კონკრეტული ბანკის საქმიანობა, გამოქვეყნული იყო საყურადღებო მოსაზრებები იმის თაობაზე, თუ რა მნიშვნელოვანი სიკეთის მოტანა შეეძლო ეროვნული საქმის წინსვლისათვის ბანკების გამართულ ფუნქციონირებას... ისინი გაკოტრებისაგან რომ დაეცვათ, საჭირო იყო საქმის მცოდნე და კომპეტენტური პირები ჩაეყენებინათ მათ სათავეში... გაზეთის თქმით,- ბანკის არსებობა ნდობაზე იყო დამოკიდებული და ნდობა კი იქ იქნებოდა მეტი, სადაც არაფერი არ იქნებოდა დაფარული. ტყუილებით ბანკისათვის ნდობის მოპოვება ვერ მოხერხდებოდა და ფინანსურ გაკოტრებას, ბოლოს-ხნებრივი გაკოტრებაც მოჰყვებოდა“ (იხ. გაზ. „იერია“, 1909 წლის 25 მაისი).

გაზეთი აქტიური მოქმედებისაკენ მოუწოდებდა ქართველობას, რათა პრაქტიკული საქმეებით დაემტკიცებინათ ყველასათვის, რომ არაფისზე ნაკლებნი არ იყვნენ, არც ვაჭრობაში, არც ბანკების დაარსებასა და გაძღოლაში, სოფლად თუ ქალაქად მეურნეობის აღორძინებაში. საჭირო იყო ქართველებს მეტი გულმოდგინება გამოეჩინათ ვაჭრობისადმი, რადგან სომეხი ჩარჩ-ვაჭრები წურბელებივით სისხლს სწოვდნენ ქართულ ეროვნულ სხეულს... თაყვანი კეთილდღეობის მოსაპოვებლად თვითონ ქართველობას უნდა ეზრუნა და თავი დაენებებინა სხვის ხელში შემყურეობისათვის... „პროგრესი და შეერთება“ მიაჩნდათ „იერიელებს“ მთელი ქართველი საზოგადოების სამოქმედო დევიზად...

ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი სათანადო ასახვას პოულობდა „იერიის“ ფურცლებზე; წარმოაჩენდა ქართველი მღვდელმთავრების (კირიონის, ამბროსის და სხვათა) დევნა-შევიწროების, გადასახლებებსა და საპყრობილეებში მათი გაგზავნის უსამართლობებს, ქართველთმოძულე რუსი ეგზარქოსებისა და სხვა სასულიერო პირების არაადამიანურ ქმედებებს ქართველთა მიმართ... „იყო დრო, როდესაც ქართველი ერი თავისუფლად და დამოუკიდებლად ცხოვრობდა; იყო დრო, როდესაც ქართული ეკლესიაც დამოუკიდებელი და თავისუფალი იყო. იმ დროს ქართველ სამღვდელოებაში მრავლად შეგხვდებოდა ხალხისათვის თავდადებული, მაღალი ცოდნით აღჭურვილი, ხალხისათვის მოღვაწე სასულიერო პირი; იმ დროს ეკლესია ხალხის კეთილდღეობას ემსახურებოდა... მაგრამ მას შემდეგ, რაც სამოყვროდ და მოკავშირედ მოწვეულმა რუსეთმა მკვლად მოიკიდა ფეხი ჩვენს მიწაზე, ქართველების პოლიტიკურ თავისუფლებასთან ერთად მოისპო ქართული ეკლესიის თავისუფლებაც.

ქართველი სამღვდელოების უფროსებად ინიშნებიან არა მისგანვე არჩეული პირები, არამედ პეტერბურგიდან გამოგზავნილი ეგზარხოსები“ (იხ. გაზ. „იერია“, 1909 წლის 16 მარტი).

ერთ-ერთი წერილის ავტორის აზრით, უბედურება ის იყო, რომ მღვდელმთავრებად ისეთი პირები იგზავნებოდნენ, რომლებიც სრულებით არ იცნობდნენ ქართველი ერის სულიერ სამყაროს, არავითარ პატივს არ სცემდნენ ქართველობას და ისინი ხორციელ საქმეებს უფრო მეტ ყურადღებას უთმობდნენ, ვიდრე სარწმუნოების განმტკიცებას და გაძლიერებას; როცა ასი წლის მანძილზე რუსეთის სინოდს ერთხელაც არ მოსურვებია ქართველი ხალხის სასულიერო იდეალებს გასცნობოდა, ადგილობრივ საზოგადოებას დახმარებოდა და მისი სინდისის გამომხატველი გამხდარიყო... აქედან გამომდინარე, გაზეთი ქართველი საზოგადოების, პირველ რიგში კი, ქართველი ინტელიგენციის მოვალეობად თვლიდა, მეტი გულისყურით მოკიდებოდნენ ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის საკითხებს, ხალხისათვის შთაეგონებინათ, თუ რა ისტორიული როლი ჰქონდა შესრულებული ქართულ ეკლესიას ერისა და ქვეყნის გადარჩენისათვის ბრძოლაში... ხოლო იმ ერს, რომელსაც „არც თავისი ეკლესია, არც ეროვნება და არც ტერიტორია არ ანადგურებს ვერასოდეს სწორ პოლიტიკას ვერ შეიმუშავებს“,-აღნიშნავდა „იერია“ და შემდეგნაირი გულისტკივილით დაასკვნიდა: „ევროპიური ძალა ვერ შეაფერხებს საქართველოს ტერიტორიის შეკრების საქმეს, სანამ ხალხი ეროვნული სულისკვეთებით გაჟღენთილ პოლიტიკას არ შეიმუშავებს და მისი დაცვისა და განხორციელებისათვის არ იზრუნებს“ (იხ. გაზ. „იერია“, 1909 წლის 12 ოქტომბერი).

გაზეთი „იერია“, როგორც დასაწყისშივე მიეუთითეთ, სათანადო ადგილს უთმობდა ქართული კულტურის, ლიტერატურის, ენისა და თეატრის საკითხებს. იგი ხმალშემართული იდგა მისი ინტერესების დაცვის სადარაჯოზე და განსაკუთრებული შეუპოვრობით ქართული ენის ხელმყოფთა წინააღმდეგ ილაშქრებდა. ქართულ ენის ხელყოფამ „დიდი ენება მოუტანა ქართველი ხალხის კულტურულ განვითარებას“, რასაც შედეგად ის მოჰყვა, რომ ქართველებში შესუსტდა შემოქმედებითი პოტენციალი, რამაც „თანდათანობით დააკნინა მდიდარი სამეცნიერო მწერლობა“... კ. თუმანიშვილის თქმით: ქონებრივი სიმდიდრე და პოლიტიკური თავისუფლება კულტურის განვითარებასაც გამოიწვევდა. ამისათვის მეტი სურვილი და ძალისხმევა უნდა გამოეჩინა ქართველ ხალხს, რადგან

„სურვილი ძალას ჰქმნის, ხოლო ძალა აუცილებელია გამარჯვებისათვის... კულტურა კი ყოველთვის ეროვნულია...“. (იხ. გაზ. „ივერია“, 1909 წლის 5 იანვარი).

ვინაიდან გაზეთი „საპოლიტიკო და სალიტერატურო“ გამოცემა იყო, მის ფურცლებზე ლიტერატურული ნაწარმოებების ბეჭდვა ნებადართულიც იყო და სასურველიც. ამიტომ იყო, რომ გაზეთის ირგელივ იმთავითვე მოიყარეს თავი ცნობილმა თუ ნაკლებად ცნობილმა კალმის ოსტატებმა. მათ შორის იყვნენ: იროდიონ ევდოშვილი, გიორგი გვაზავა, იასე რაჭველი, იოსებ გრიშაშვილი, ნიკო ლორთქიფანიძე, ვ. მალაქიაშვილი, კონსტ. ჭიჭინაძე, კიკნა-ფშაველა (სიმონ ბადურაშვილი), ვ. რგანელი და სხვები. მაგრამ ობიექტურობა მოითხოვს ითქვას, რომ „ივერიის“ ფურცლებზე დასტამბული პოეტური თუ პროზაული ნიმუშები დიდი მხატვრული ღირებულებით არ გამოირჩევიან. უმეტესობა უბრალოდ გალექსილი და მწერლურ შთაგონებას მოკლებული სტრიქონებია. თუმცა მათ შორისაც გვხვდება ფელეტონისტის, პოეტის თუ პროზაიკოსის მადლცხებული მარჯვენით დაწერილი ნაწარმოებები. მათგან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს გ. გვაზავას რამდენიმე ლექსი. აზრის საილუსტრაციოდ ორიოდეს დავიმოწმებთ. ერთ-ერთ უსათაურო ლექსში კარგადაა გადმოცემული პოეტის სევდაშერეული განწყობილება, რომელსაც წინ მხოლოდ „სევდა, სინანული, ეერანი სივრცე და უიმედობა“ ეხატება... აი, ეს ლექსიც:

„დამშვიდდი ...შენი ბედისა — დამშვიდდი... შენი გულიცა
ნაპირი გაღმა-გამოღმა, — ჰგავს ძველსა სასაფლაოსა,
წყალობით შემოქმედისა — იქ შეება მიმალულიცა
უკვე დაჭკნა და ჩამოხმა. — ვერ-რა რამ ააყვავოსა;

სდუმს, ვით გარშემო უბანი, — გავიდენ ტკბილი ჟღერანი
კიბეც ბინისა ჩუმისა — სანატრელ გაზაფხულისა,
არ შრიალებენ ქუბანი — წინ სივრცე მოსჩანს ეერანი
იმაზე აბრეშუმისა; — სევდის და სინანულისა.

და სანატრელი მარადის — მორწი ბავშვურის მინდობით
ტურფისა დანარნარება, — სულ ოცნებაში ფრენასა;
მორცხვად კიბეზე არ ადის, — უთხარ იმედებს მშვიდობით,
შენთან არ შეიპარება... — უთხარ მშვიდობით ლხენასა“.

(იხ. გაზ. „ივერია“, 1909 წლის 16 თებერვალი)

კარგადაა გააზრებული და იუმორით შეზავებული გ. გვაზავას მეორე ლექსიც -„წითელი შალი“, რომელსაც პოეტი თავის კრიტიკოსებს უძღვნის:

„აღვსილი იყო კაცით და ქალით
ცირკის რიგები, ახლო და შორი,
და ასპარეზზე წითელი შალით
ხარკს აჯავრებდა ტორიადორი.

კისერსა ბრაზით იბრიდა ხარი,
კუდს გაჭიმავდა, გამოხტებოდა,
შუბლმაგარი და შეუგნებარი
რქებით წითელ შალს ეტაკებოდა.

ეს შედარება, როგორც მართალი
არა მგონია საჭოჭმანები,-
ჩემი ლექსია წითელი შალი
და ხარი — ჩემი კრიტიკანები!“

(იხ. გაზ. „ივერია“, 1909 წლის 16 აპრილი).

გ. გვაზავას ვრცელი ლექსი „ჰოი, სომხებო!“ ეძღვნება სომეხი ერის უმადურობას და გაუტანლობას ქართველების მიმართ. პოეტი მოაგონებს მათ, გაუბედურებულმა და თავის სამკვიდროდან აყრილმა ჰაიასტანის შვილებმა, საუკუნეების წინათ, მშვიდი ნავთსაყუდელი აქ მტკვრის პირას, სიონის კარებთან ახლოს რომ ჰპოვეს „და მის გუმბათის ჩრდილისა ქვეშა, კვლავ მოიპოვეს პური და შეშა...“, მაგრამ გაეიდა ხანი და მათმა ჩარჩ-ეაჭრობით გამდიდრებულმა შთამომავლებმა „ოქროს გვირგვინი მოპხადეს ტფილისს და ააშენეს ცხენების თაყვა“... მათ გასაგონად წერს პოეტი:

„ჰოი, სომხებო, დღეს მხოლოდ ფული
ყველას პგონია მტკიცე და სანდო,-
მაგრამ წარსულის ძვირფასო ლანდო,
ქართველი ერის შენა ხარ სული,
სული უძლევი, რომლის დიდება
ბაზარში წონით არ იყიდება“.

(იხ. გაზ. „ივერია“, 1909 წლის 11 მაისი).

საყურადღებოდ მიგვაჩნია „რაჰველი შურდულის“ ლექსი „ობოლი“, რომლის წაკითხვის შემდეგ ძნელი ამოსაცნობი არ არის, თუ ვის გულისხმობს პოეტი, ვინ არის ის სულთამხუთავი, რომელმაც მოკაკშირედ მოწვეულმა, გულქვა მამინაცვლობა გაუწია ობოლს – ჩვენს სამშობლოს...

„მომშორდი ნუღარ მაწუხებ,
წყეულო მამინაცვალო,
ჩონჩხი ეარ ხრცი არ მაკრავს
გსურს სულიც ამომაცალო?

შენთან ამდენ ხნის მონებამ
მამული გამიტიალა,
ვეღარ ავიტან ამის მეტს,
აივსო თმენის ფიალა.

შენ არ მითხარი; შეეერთდეთ
ჩეზგან ელოდე შველასო,
გამოვაცოცხლებ შენს მამულს
მტერს მოგაშორებ ყველასო.

რა იქნა შენი აღთქმანი
მითხარი რა გააკეთე?! –
როცა სამართალს ვითხოვდი
კინაღამ თავი წამკეეთე!

ხომ ხედავ აღარ ეუფრთხივარ
არც მუქარას და არცა შიშს,-
რათ არ იცოდი მტარვალო,
ბოლოს მოგთხოვდი ანგარიშს?!“
(იხ. გაზ. „იერია“, 1909 წლის 14 სექტემბერი).

ფილოსოფოსთა მსგავსად, თუ „დროისა და სივრცის“ პოზიციიდან შევხედავთ ამ სტრიქონებს, მათი დასტამბვა სტოლიპინის რეაქციის მძვინვარების პერიოდში, როგორც ავტორის, ისე გაზეთის რედაქციის დიდ სიმამაცედ უნდა მივიჩნიოთ.

მკითხველის ყურადღებას მეტად აღარ გადაეღლით და აქ აღარ შევჩერდებით „იერიის“ ფურცლებზე დასტამბულ ირ, ეედოშვილის მხატვრულ-პუბლიცისტურ ფელეტონებზე, ნიკო ლორთქიფანიძის შშვენიერ ნოეა-ზე, ი. გრიშაშვილის ნიჭიერად დაწერილ სატრფიალო და იუმორისტულ ლექსებზე და სხვა პოეტთა თუ პროზაიკოსთა ნაწარმოებთა ავ-კარგზე... მხოლოდ ერთ საყურადღებო ფაქტს აღვნიშნავ... მხედველობაში გვაქვს პოეტ ეიქტორ იურკეევიჩსა და გენიოს ეაჟა-ფშაველას ლექსებით შესიტყვება...

დიდი აკაკის საიუბილეო დღეებმა სრულიად საქართველოს ყველა კუთხე-კუნჭული მოიცვა. ილიას სიკვდილით დათრგუნვილი ერისათვის, ამ დღესასწაულის გამართვა, ნამდვილად სცილდებოდა ერთი პიროვნების დამსახურებისადმი პატივისცემას და სიყვარულის გამოხატვას... ამ სახალხო ზეიმის მეშვეობით ერმა და ბერმა ისევ იწამა, რომ მისი სამშობლო „არ მომკვდარა, მხოლოდ სძინავს...“ და სულ მალე მკვდრეთით აღსდგებოდა... აკაკის საიუბილეო საღამოზე ეაჟა-ფშაველას გამოსვლამ კიდევ უფრო მეტი ელფერი შესძინა ამ ეროვნულ დღესასწაულს... სწორედ ეს ფაქტი იქცა პოეტ ვ. იურკევიჩისათვის შთაგონების წყაროდ და გაზეთ „იერიის“ ფურცლებიდან პირველად გახდა საცნაური მისი ლექსი, როგორც ადრესატისათვის, ისე ქართველი საზოგადოებისათვის.

დღევანდელი ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის შეიძლება ცნობილი არ იყოს, რომ ვ. იურკეევიჩი XIX საუკუნის ქართულ პრესაში („დროება“, „იერია“, „კვალი“, „სახალხო ფურცელი“ და ა.შ.) მოღვაწე პოეტი და პუბლიცისტი იყო, რომელიც „რუს-იმერელის“ ფსევდონიმით ესაუბრებოდა ქართველ მკითხველს. აკაკის კლასიკურ ლექსზე აღზრდილი, თავადაც მშვენიერ ნაწარმოებებს ქმნიდა. იგი, სხვა ტომის კაცი, გ. ზდანოვიჩის და გრ. ვოლსკის მსგავსად, ქართულ მწერლობას ემსახურებოდა: საქართველოს ტკივილი სტკიოდა, ბედნიერება კი სიხარულს ჰგვრიდა. ეაჟასადმი მიძღვნილ ლექსშიც კარგად იგრძნობა, თუ როგორ განიცდიდა „შაორი დედინაცვლიდან დამონაცებულ-დაჩაგრული“ და „პირუტყვიეით რუსეთის უღელ ქვეშ ქედმოხრით მომსახურე“ სამშობლოს ბედს. ასეთი სურათის ხილვით გულატკივებულ პოეტს შურისძიების გრძნობა ეუფლებოდა, მაგრამ „ბოლმა მკვდარი გულისა ეერაისთვის გაეზიარებინა“. ასე გრძელდებოდა მანამ, ვიდრე „მოხუცის გარშემო შემოკრებილ გურჯთა შვილების დანახვამ არ გაახალისა და სამომავლო იმედები არ ჩაუსახა“. სწორედ ამას შეახსენებს თავის დიდ თანამოკალმეს:

„ეი მას შემდეგ გაეკაჟდი,
გაკლდეედა სული და გული
გადახალისდა იმედით
იმ დრომდის დამწყარ-დაგული.

იქვე გაშენდა სამოთხე
იშლება ვარდი მაისის!
ბობოქრობს გრძნობა მომლოდე
უფრო სხვაგვარი გაისის...

რას მაგონდება მე იმ დღის
ნახული განაგონია,
თაეი რაღაცა მძლეთა-მძლე
ზეიადი გმირი მგონია.

თუ არ მატყუებს ოცნება,
არ ესცდები დიდო მგოსანო!
გამიორკეცე იმედი
სიმთ-ჟღერით ტკბილ-ჩანგოსანო!"
(იხ. გაზ. „ივერია", 1909 წლის 28 სექტემბერი)

ვაჟა-ფშაველა უპასუხოდ არ სტოვებს თანამოკალმის გულწრფელ და იმედით აღსავსე შეხმიანებას, მაღლობას მოახსენებს სალმისათვის და მზადყოფნას გამოთქვამს მომავალშიც „ძმას ძმურად მოემსახუროს".

„მთას-იქითელო ვაჟკაცო,
მთას აქეთ გამეხმაურე:
წყლულს ესალბუნე ნექტარად,
სულს აიაზმა ასხურე.
მადლობელი ვარ ხალხისთვის
ძმა ძმურად მომიმსახურე...
...რად გიკვირს, კარგის ნახვამა
ამაფრთოვანოს ცამდინა?
არ მეყო სიღუხჭირემა
რაც მტანჯა, ცრემლი მადინა?
ცოტა რამ ეს ქმნა, წვიმამ კი
მიმაგდოს გრძნობის ზღვამდინა!..
გათავდეს, ვინაც გაგვთელა,
ვინც ჩვენი საქმე ახდინა,
ვინც ორმოს გვითხრის, ვაება
ჩვენს თაეზე გადმოადინა!"
(იხ. გაზხ. „ივერია", 1909 წლის 5 ოქტომბერი)

„ივერიელები" ყურადღების გარეშე არ სტოვებდნენ ქართული თეატრის საქმიანობას, ვინაიდან იგი ეროვნული სულისკვეთებით ხალხის აღზრდის საშეალებად მიაჩნდათ... „ჩვენთვის, ქართველებისათვის, – ნათქამია ერთ-ერთ პუბლიკაციაში,–ქართული თეატრი საჭიროზე უფრო აუცილებელი საჭიროებაა. ჩვენ თითქმის ყველგან გვდევნიან. ჩვენი ენა „ძაღლურ" ენად არის წოდებული. ჩვენი საგანმანათლებლო და კულტურულ დაწესებულებათა მოქმედება შეზუსტულია, ვიწრო კალაპოტში ჩაყენებული. მხოლოდ ერთი თეატრი დაგვრჩენია... ჩვენ მხოლოდ აქ შეგეძლია თაეისუფლად ამოვისუნთქოთ... ინტელიგენტ მსახიობთა დასს, მხოლოდ აქ შეუძლია წმინდა და ფაქიზი ქართული ენით ესაუბროს მაყურებელს, ამიტომ ყოველ მსახიობს, „სახალხო მასწაელებლის ფუნქციის შესრულებაც ევალება...".

(იხ. გაზ. „ივერია", 1909 წლის 20 ივლისი)

გაზეთ „ივერიის" ბოლო ნომერი 1909 წლის 12 ოქტომბერს გამოვიდა... რამდენიმე ხნით ადრე გაზეთი „დროება" აღნიშნავდა: „ტფილისის გენერალ-გუბერნატორის განკარგულებით 500 მანეთით დაეჯარიმეს გაზეთ „ივერიის" რედაქტორ-გამომცემელი პრესის შესახებ გამოცემულ საეალდებულო დადგენილების პირველი და მეოთხე მუხლების დარღვევისათვის. თუ რედაქტორი ხერხეულიძე ამ ფულს ვერ გადაიხდის, ერთი თვით იქნება დაპატიმრებული". (იხ. გაზ. „დროება", 1909 წლის 4 ოქტომბერი)

იგივე გაზეთი 22 ოქტომბრის ნომერში მიუთითებდა: ჯარიმის გადაუხდელობის გამო ყოველკვირეული გაზეთები– „ივერია" და „ნოვოი ტიფლისი" აღარ გამოდიენო.

როგორც ირკვევა, „ივერიის" დახურვის მიზეზი მარტო ჯარიმის გადაუხდელობა არ იყო... 1909 წლის 8 იენისს და 3 აგვისტოს დასტამბული წერილები გახდა საბაბი მისდამი კონტროლის გამკაცრებისა. აღნიშნული პუბლიკაციები რუსეთ-იაპონიის ომის საკითხსაც შეეხებოდა, რაც საცენზურო პირობების დარღვევას წარმოადგენდა... შესაძლოა ხელისუფლებას „ივერიელთა" მუდმივი კრიტიკის ობიექტები– სოციალ-დემოკრატებიც „წაეშეელნენ". აბა, რას უნდა ნიშნავდეს მეფისნაცვლის კანცელარიის დაინტერესება იმის თაობაზე: იყო თუ არა მათი ე.ი. „ივერიელების" შეხედულებები სოც.-დემოკრატების წინააღმდეგ მიმართულნი... ერთ-ერთ საარქივო დოკუმენტში, რომელიც 1909 წლის 19 ოქტომბერს, თბილისის ბეჭდვითი საქმეების კომიტეტის თაემჯდო-

ირსადმია გაგზავნილი, ნათქვამია: „მისი იმპერატორობითი უდიდებულესობის კავკასიაში მეფისნაცვლის პრძანებით, კანცელარია თხოვს თქვენს მაღალკეთილშობილებას, თუ შესაძლებელია მოკლე დროში მოგვაწოდოთ პრაცემები თბილისში გამომავალი გაზეთების -„იერიის“ (ქართულ ენაზე) და „ნოვოი ტიფლის“-ის (რუსულ ჯნზე საერთო მიმართულების შესახებ და განმარტოთ: დასახელებული გამოცემები ნამდვილად ატარებენ თუ არა სოციალ-დემოკრატიული მოძღვრების წინააღმდეგ მიმართულ შეხედულებებს“. (იხ. საქართველოს ცსსა, ფონდი 31, აღწ. 2, საქმე 278, ფურც. 12).

ამრიგად, ყოველკვირეულმა გაზეთმა „იერიამ“ (1909 წ.) სულ რამდენიმე თვე იარსება, მაგრამ თავისი კვალი დაჩნია XX საუკუნის 10-იანი წლების ქართული ჟურნალისტიკის ისტორიას. იგი დამოუკიდებელი, უპარტიო გამოცემა იყო და მუსიკის არც ერთი დამკვეთის ნება-სურვილზე არ ცეკვაედა. იგი სისტემატურ პოლემიკას აწარმოებდა სოციალ-დემოკრატების წინააღმდეგ, რომლებიც მარქსიზმის მოძღვრებაზე დაყრდნობით ინტერნაციონალიზმის დროშას აფრიალებდნენ და მეორე-მესამეხარისხოვან მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ნაციონალურ საკითხს. „იერიელთა“ იდეოლოგია ილია ჭავჭავაძისა და არჩილ ჯორჯაძის „საერთო ნიადაგის“ თეორიას ეფუძნებოდა და კერძო საკუთრების პრიორიტეტს აღიარებდა... ისინი ერთ-ერთი პირველნი იყვნენ, რომლებიც ეროვნულ-დემოკრატიული მიმართულების დამკვიდრებას შეეცადნენ საქართველოში. მათი აზრით, სოციალიზმი ვერ მოსპობდა ეროვნულ ჩაგვრას, ვერ მოიტანდა ეროვნულ თავისუფლებას. მათ სწამდათ, რომ ეროვნული თავისუფლების მოპოვებისათვის საჭირო იყო დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა... „როგორც სიმდიდრეს ვერ შეიძენს და ვერ შეირჩენს ის ადამიანი, რომელსაც გამდიდრების სურვილი არა აქვს, ისე ეროვნული თავისუფლების მოპოვება და შენარჩუნება არ შეუძლია იმ ერს, რომელსაც ამ თავისუფლების სურვილი არა აქვს...“

გაზეთ „იერიის“ დაწყებული გზა შემდგომში განაგრძარეს ეროვნულ-დემოკრატიული მიმართულების სხვა ქართულმა გამოცემებმა.

Gela Saitidze

"Iveria" of 1910s

The weekly newspaper of the national-democratic movement "Iveria" was published in January-October 1909. Georgian readers got only its 41 issues. It was an independent newspaper and did not belong to any political party. Its ideology was based on Ilia Chavchavadze's and Archil Jorjadze's ideas of "common ground." Unlike the political parties it supported the principles of private property.

The name of the newspaper "Iveria" was a hint that it would follow Ilia Chavchavadze's ideology. The staff were the first who tried to establish the national-democratic movement in Georgia. Their first steps were successfully continued and developed by other periodical publishers. In spite of its short-term existence the newspaper "Iveria" took a distinguished place in the history of the Georgian journalism of the 1910s.

„რას მოგვიტანს საბედისწერო ტალღა“
(მ. ჯავახიშვილი)

მიხეილ საბას ძე ჯავახიშვილი მე–20 საუკუნის ცნობილი მწერალი და პუბლიცისტი იყო. შემოქმედებითი ნაბიჯები მან პუბლიცისტიკაში გადადგა. (მ. ჯავახიშვილის პუბლიცისტური ნაწარმოებების გასაცნობად იხ. რ. კუსრაშვილის წიგნი „მ.ჯავახიშვილის წერილები“. თბ. 2001 წ.)

მისი პირველი პუბლიცისტური წერილია „ჩვენ და ჩვენი თეატრი“[1], რომელიც ქართული თეატრისა და დრამატურგიის საკითხებს მიეძღვნა. მ. ჯავახიშვილმა ამ წერილით მონაწილეობა მიიღო პრესის ფურცლებზე გამართულ პოლემიკაში და გამოთქვა თავისი აზრი ისეთ რთულ პრობლემებზე, რომლებიც თეატრთან და დრამატურგიასთან იყო დაკავშირებული.

მოგვიანებით მ. ჯავახიშვილმა გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ გამოაქვეყნა რეპორტაჟი „ორიოდე დღე ალავერდის მადანში“[2], სადაც აღწერა მუშების ცუდი მდგომარეობა. მუშების ექსპლოატაციაში იგი ბრალს სდებდა და ადანაშაულებდა ქარხნის დირექციას. ეს რეპორტაჟი, მ. ჯავახიშვილმა, ჯერ კიდევ 1902–1903 წლებში დაწერა, როდესაც იგი ალავერდის ქარხნების მთავარი კონტროლის გამგედ მუშაობდა. ამიტომ, შესაძლებელია ეს რეპორტაჟი მის პირველ პუბლიცისტურ ნაშრომად ჩაითვალოს, ხოლო რაც შეეხება „ჩვენ და ჩვენი თეატრი“ ეს პირველი პუბლიცისტური წერილია, რომელიც პრესაში გამოქვეყნდა.

1917–1921 წლებში მ. ჯავახიშვილი თანამშრომლობდა გაზეთ „საქართველოს“ რედაქციაში და გაზეთის ფურცლებზე სისტემატურად აქვეყნებდა წერილებს, სტატიებს, კორესპონდენციებს რუბრიკით „ქართული წერილები“ და „ომის ამბები“.

ამ წერილებსა და სტატიებში იგი მოგვითხრობდა საქართველოს მდგომარეობის შესახებ, მოითხოვდა საქართველოს ავტონომიას, ქართველი ერის უფლებების განხორციელებას. ამისათვის კი მ. ჯავახიშვილს საჭიროდ მიაჩნდა, რომ ქართველ ერს დაევიწყებინა წერილმანი ჯგუფური შეხლა–შემოხლა, პირადული მტრობა და ანგარიშები „ჩვენი წარსულის მაცნე, – წერდა იგი , – ეროვნული თავისუფლებისათვის თავგანწირვის დაუსრულებელი მოთხრობაა. მთელ თაობებს გაუწირავს ეროვნულ თავისუფლებისათვის თავისი სიცოცხლე. ნუთუ ეხლანდელი ჩვენი თაობა იკისრებს საქართველოს ეროვნული უფლებების უყურადღებობის და მივიწყების ბოროტებას, დანაშაულს? . . .“[3]

მ. ჯავახიშვილი თვალწინ წარმოგვიდგენს საქართველოს წარსულს, მის ისტორიას. იმ პერიოდს, როდესაც ქართველებმა ძალუფლებები დაკარგეს, პირობით შეეკრნენ რუსეთს. და სწორედ ეს იყო ყველაზე დიდი უბედურება, საქართველოს საზოგადოებრივ–პოლიტიკური ცხოვრების მარცხი. რუსეთმა საქართველო პროვინციად გამოაცხადა. ქართლ–კახეთი ცარიზმის კოლონიური ჩაგვრის უღელქვეშ მოექცა. რუსეთის იმპერიამ გააუქმა საქართველოს სახელმწიფოებრიობა. გაუქმდა ქართული საშინაო მმართველობა, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია. რუსეთის მთავრობამ საქართველოში დაამყარა სამხედრო წყობილება.ქართული ენა გაძევებული იქნა სახელმწიფო მმართველობის სისტემიდან. ხედავდა რა საქართველოს ამ მდგომარეობას, მწერალი გაზეთის ფურცლებიდან იმაღლებდა ხმას და ქართველ ხალხს მოუწოდებდა ბრძოლას თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის. ერთ–ერთ წერილში მ. ჯავახიშვილი წერდა, რომ ეროვნული უფლების აღდგენას მოითხოვდნენ უკრაინელები, ესტონელები, ლიტველები. თითოეული ამ ქვეყნის მთავრობა შეუდგა მართვა–გამგეობის მოწყობას ავტონომიურ ნიადაგზე, მაგრამ არცერთი მათგანი რევოლუციის დამკვიდრებამდე არ უღიარებიათ, მოღალატედ არ მოუხსნიათ. პირიქით, მოღალატეს ეს ნაბიჯი, გამარჯვება უსურვეს და ურჩიეს: „ხანს ნუ დააყოვნებთ, საქმეს აქედანვე შეუდექითო, – წერს ავტორი, – ჩვენ კი გვარწმუნებენ, რომ საკუთარი ეროვნულ უფლებების აღდგენისათვის ზრუნვა ბოროტება და ღალატიაო.“[4] მაგრამ რატომ იყო ბოროტება და ღალატი ამას ვერ მიმხვდარა მ. ჯავახიშვილი. ნუთუ ბოროტებაა ის, რომ თავისუფლება მოითხოვო?! დამოუკიდებელი იყო და სხვის ნება–სურვილზე არ იარო. მწერალს უჩვეულოდ მიაჩნდა ის, რომ თუკი უკრაინელებისათვის, ესტონელებისათვის, ლიტველებისათვის ავტონომიის მოთხოვნა ბოროტება და ღალატი არ იყო და პირიქით, მოუწონებდნენ მათ ამ ნაბიჯს, ქართველებისათვის რატომ იყო ბოროტება და ღალატი? ეროვნული თავისუფლება ხომ მთელი ქართველი ხალხის სიცოცხლის მიზანი იყო. ამას შეეწირა უამრავი თაობა და ამიტომაც რუსეთს უნდა ეცნო და ოფიციალურად ეღიარებინა ქართველი ხალხის ეროვნული უფლება „არ ვიცით, რას მოგვიტანს საბედისწერო ტალღა, – წერდა მ. ჯავახიშვილი, – სრულ წაღეკვას თუ აღდგომას, ახალს მონობას, თუ ნეტარ თავისუფლებას, გაზაფხულის აყვავებას, თუ ზამთრის დაჭნობას.“[5]

ამავე წერილში ავტორი აღნიშნავდა, რომ ქართველები საერთო ფერხულში ჩაებნენ და ხმა მისცეს ახალ რუსეთს, დაწვეს ძველი ხიდები, დაანგრიეს ძველი გზები და გვერდში ამოუდგნენ რუს ხალხს. ყველაფერი ეს კი იმიტომ გააკეთეს, რომ ერთი ნება და ერთი მიზანი ჰქონდათ: „თავისუფალი საქართველო თავისუფალ რუსეთისათვის, ხოლო თავისუფალი რუსეთი თავისუფალ საქართველოსათვის“.

მ. ჯავახიშვილს სწამდა, რომ დღეს თუ არა ხვალ, საქართველოშიც ჩამოკრავდა თავისუფლების ჟამი.მან კარგად იცოდა, რომ „ამ საერთო თავისუფლებისათვის და საერთო სახელმწიფოს დიდებისათვის მცირე საქართველოს მოზრდილი ტბის სამყოფი სისხლი დაღვრილა და, თუ აუცილებელმა საჭიროებამ მოითხოვა ერთს ამდენს კიდევ დაღვრის“[6].

მ. ჯავახიშვილს აუცილებელ ფაქტორად მიაჩნდა საქართველოს ტერიტორიისა და საზღვრების დაცვა და სწორედ გაზეთ „საქართველოს“ 1920 წლის ერთ–ერთ ნომერში მწვავედ წამოაყენა ეს საკითხი. მან ასეთი კითხვა დასვა ქართველი კაცის წინაშე „რა გააკეთე ამ ნაკრის დასაბრუნებლად, ან სად იყავი როცა ამ მიწას სხვა რწყავდა თავის სისხლით?“[7]

და სწორედ იმისათვის, რომ ყოველ ქართველს სათანადო პასუხი გაეცა ამ კითხვაზე, მ. ჯავახიშვილს სამართლიანად ეჩქარა ქართველ ერს ენერგია არ დაეზოგა მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად და დაეცვა საქართველოს ტერიტორია და სიწყნარე. „საქართველო, – წერდა პუბლიცისტი, – შუოფლიო ძალთა გზა და ბიდია, რომლის ხელში ჩასაგდებად კიდევ ბევრი სისხლი დაიღვრება და მის ზურგზე შრავალჯერ დაეჯახებიან ერთმანეთს დიდი სახელმწიფონი."[8]

მ. ჯავახიშვილმა კარგად იცოდა, რომ მოსურნე საქართველოში შემოსელისა ბევრი იყო. ყველას უნდოდა ხრიოკ ნაკუწებად მდიდარ მარში ჩამოსულა. ჩვენი წინაპრები სულ იმის ცდაში იყვნენ, რომ შეენარჩუნებინათ საქართველოს ხელსაყრელი სტრატეგიული საზღვრები და ჩაეცემათ მისი კარები და გზები. „ბაცვლად იმისა, – წერდა ავტორი, – რომ ბრძოლა, დღესვე ჩაეცემათ საქართველოში მომავალი გზები და კარები, ჩვენ ჩვენი დეპუტატების ხელით ვაღებთ ამ კარებს და მტერს გზებს უჩვენით."[9]

მ. ჯავახიშვილი იხსენებდა საქართველოს ისტორიას და მოჰყავდა მრავალი ფაქტი იმის დასამტკიცებლად, თუ ძალითა და ხარალით როგორ ანგრევდა მტერი ამ კარებს და თავს ესხმოდა ქართველებს: „საქართველოს ტრაგედია მაშინ დაიწყო, როცა მტრებმა ეს კარები შემოანგრიეს და შემოსასვლელი გზები გაიკაფეს. ოსმალები ქართლში შემოვიდნენ, სპარსნი და ლეკები თათრები თბილისს, ყაზახსა და ბორჩალოს იკლებდნენ, ხოლო ლეკები ყოველ წელიწადს, მთებში რომ გზები გათხრებოდა, კახეთს აწიოკებდნენ."[10]

წერილი ისეთი ტონითა და დამაჯერებლობით არის დაწერილი, რომ მკითხველს აღაშფოთებს მტრის წინააღმდეგ და სახლს იწვევს იმათ მიმართ, ვინც ცდილობს არ დაიცვას საქართველოს საზღვრები და კარი გაუღოს ერთგ მტერს.

მ. ჯავახიშვილი საქართველოს წარსულის თხრობითი არ კმაყოფილდება და მის აწმყოსაც გვიჩვენებს. „რაღა შორს წავიდეთ, – გვეუბნება იგი, – ამას წინათ ჩვენი მეზობელი თათრები იმდენად გათამამდნენ და გაკადნიერდნენ, რომ თბილისის გვერდით, ერთი საათის სავალზე დავით გარეჯის მონასტერს დაეცნენ, გასძარცვეს, წაბილწეს, შეაგინეს, დასწვეს იგი და ერთი მილიონის ქონება გაიტაცეს."[11]

ავტორი აშკარად მთავრობას, რომელიც აპირებდა უცხოელებისათვის დაეთმო „საქართველოს ყელი და მთავარი ძარღვები". იგი მოითხოვდა ისეთ საზღვრებს, რომელიც გააადვილებდა ქვეყნის დაცვას ხარბი მეზობლებისაგან და შეკიდობას დაამყარებდა. მ. ჯავახიშვილს სწადდა, რომ ერი თავისას გაიტანდა და თავის ბელადებს თაგვის სოროში არ შესკუბნდა. „მაგრამ, თუ იმედი გაგიცრუვდა, – დასძენს ავტორი, – და ჩვენი რწმენა ფუჭი ოცნება გამოდგა, მაშინ ისღა დაგრჩენია, რომ ცხლავე ვიგლეჯოთ ჩვენი მომავალი მწარე ბედი."[12]

საქართველოს საზღვრების მდგომარეობა ისე აღაშფოთებდა მ. ჯავახიშვილს, რომ არაერთ წერილსა თუ სტატიაში გაეშვა ეს საკითხი. ერთ-ერთ წერილში იგი განუმარტავს მკითხველს, რომ სანამ დამოუკიდებელი სომხეთი, ბიზანტია და ტრაპიზონი არსებობდა, საქართველოც დამოუკიდებელი იყო, რადგან სომხეთის კარი დაკეტილი იყო. ხოლო სომხეთის, ბიზანტიისა და ტრაპიზონის დაშლის შემდეგ ეს კარები გაიღო და ოსმალებმა წალეკა ნახევარი საქართველო, ხოლო ნახევარი საქართველო სომხებით გაიესო. ამიტომ, მ. ჯავახიშვილს საქართველოს საზღვრების გამყარება, დაცვა და განმტკიცება ისტორიულ საქმედ მიაჩნდა. „მრავალჯერ იმატებს პროცესი საქართველოს სულიერ-კულტურული გაერთიანებისა, – წერდა იგი, – ეკონომიურ განვითარებისა და საქართველო ნახევარი საუკუნის შემდეგ გადაიქცევა ცენტრად ევროპულ კულტურისა წინა აზიაში."[13]

საზღვრების დაცვასა და განმტკიცებას მ. ჯავახიშვილი თანამედროვე თაობის მოვალეობად მიიჩნევდა. იგი თელიდა, რომ სწორედ თანამედროვე თაობა იყო პასუხისმგებელი და ვალდებული მომავალი საქართველოს წინაშე.

როგორც ვხედავთ, მ. ჯავახიშვილმა 1917–1921 წლების პუბლიცისტურ მასალებში გააშუქა არა მარტო საქართველოს მდგომარეობა, მისი წარსული და მომავალი, არამედ დაგვისახა გზები, თუ როგორ ვიბრძოლოთ მშობლიური მიწა-წყლის დასაცავად.

გამოყენებული ლიტერატურა: 1. გაზ. „ცნობის ფურცელი", 1903 წ. 4–5 ნოემბერი. 2. გაზ. „ცნობის ფურცელი", 1904 წ. 5, 11 მაისი, 9 ივნისი. 3. გაზ. „საქართველო", 1917 წ. №70. 4. გაზ. „საქართველო" 1917 წ. №70. 5. გაზ. „საქართველო", №57, 1917 წ; 6. გაზ. „საქართველო", №57, 1917 წ. 7. გაზ. „საქართველო", №117, 1920 წ. 8. 1 გაზ. „საქართველო", №19, 1918 წ. 9. გაზ. „საქართველო", №19, 1918 წ. 10. გაზ. „საქართველო", №19, 1918 წ. 11. გაზ. „საქართველო", №23, 1918 წ. 12. გაზ. „საქართველო", №38, 1919 წ.

Maka Dolidze

"What will lring the fortune wawe"
(M. Javakhishvili)

Georgian writer and publishist M. Javakhishvili was coorporationswith the redaction of the nevspaper "Sakartvelo" during 1917-21.

He constaurly publisled letters, articls and coresponlence about the situarion in Georgia that time and about georgia people.

გივი ახვლედიანი

ნიკოლოზ ხიზანაშვილის (ურბნელის) ფოლკლორისტული მოღვაწეობა

ქართული ფოლკლორის შესწავლაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ნ. ხიზანაშვილმა (ურბნელმა). იგი მრავალმხრივი მკვლევარი იყო: ისტორიკოსი, ეთნოგრაფი, ფოლკლორისტი, ლიტერატურისმცოდნე, სოციოლოგი და პუბლიცისტი, მაგრამ მისი მოღვაწეობის მთავარი დარგი ქართული სამართლის ისტორია იყო. ამ დარგის კვლევა-ძიება პირველად ნ. ხიზანაშვილმა დაიწყო. მაგრამ თუ ნ. ხიზანიშვილი საქართველოს ისტორიისა და სამართლის ისტორიის საკითხების გვერდით ფოლკლორის საკითხებსაც იკვლევდა, ეს მეცნიერს ქართული კულტურის ისტორიის საერთო სურათის შესწავლის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილად მიაჩნდა.

ნ. ხიზანაშვილმა ღრმა კვალი გაავლო ქართული ეთნოლოგიის გაუტეხელ ყამირს. იგი ხალხის ზნე-ჩვეულებების ჩინებული მკვლევარია. ამის გამოა, რომ მის ეთნოლოგიურ და ფოლკლორისტულ წერილებს, რაც დრო გადის, უფრო მეტი შეფასება ეძლევა.

ეთნოგრაფიული მასალის ძიების დროს ნ. ხიზანაშვილი არ ტოვებდა უყურადღებოდ ზეპირსიტყვიერ ტექსტებს. განსაკუთრებით ინტენსიურად ასეთ მასალას იგი ხევსურეთისა და ფშავის სოფლებში აგროვებდა. ეს ზეპირსიტყვიერი ტექსტები მან 1887–1891 წლებში „ივერიაში“ გამოაქვეყნა.

ნ. ხიზანაშვილი დაიბადა 1851 წელს სოფ. მაღლადოლეთში (გორის მაზრა) მღვდლის თადეოზ ხიზანაშვილის ოჯახში. მან 1876 წელს ნოვოროსიისკის (ოდესის) უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტი დაამთავრა. მუშაობდა გამომძიებლად ზანგეზურში, ცხინვალში, სურამში, თიანეთში, მოძრიგებელი მოსამართლის მოადგილედ თბილისში. იგი მუხანათურად მოკლეს 1906 წელს.

ფოლკლორისტული თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს მისი „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, რომელიც გაბნეული იყო XIX საუკუნის მეორე ნახევრის პერიოდულ პრესაში და ცალკე წიგნად 1940 წელს აკად. გ. ჩიტაძის რედაქციით გამოქვეყნდა (1).

ნ. ხიზანაშვილი ქართული ზეპირსიტყვიერების შემკრები და მკვლევარია. მისი ფოლკლორისტული ინტერესები წმინდა ისტორიოგრაფიული ხასიათის იყო. ფოლკლორული ძეგლი მას უმთავრესად მთიელთა ადათ-წესების შესასწავლად აინტერესებდა.

ნ. ხიზანაშვილი, პირველ ყოვლისა, ფშაე-ხევსურთა, განსაკუთრებით ხევსურთა პოეზიით იყო გატაცებული და მას აგროვებდა.

თავისი დროის შესაფერისად ნ. ხიზანაშვილის მიერ ფოლკლორული მასალა კარგად არის შეგროვილი. მის მიერ ფიქსირებული ტექსტი ზუსტია და საიმედო. შემკრები გულმოდგინედ იცავს კუთხურ მეტყველებას, ცდილობს ტექსტის მიმართ ამომწურავი ცნობები მოგვაწოდოს, განმარტოს გაუგებარი სიტყვები და ადგილობრივი გამოთქმები, ახსნას გეოგრაფიული სახელები და ა. შ. ჩამწერი არც მთქმელსა და ავტორმთქმელს იეიწყებს. ამასთან, მის მიერ შეგროვილი მასალებიდან კარგად ჩანს, სად და როდის არის ჩაწერილი, ვეცნობით სახალხო მთქმელებს, მათ რეპერტუარს. ნ. ხიზანაშვილის ჩანაწერები იმდენად სანდოა, რომ აკად. ა. შანიძემ ისინი თავის წიგნში „ქართული ხალხური პოეზია“ (ხევსურული) ძირითად ტექსტად წარმოადგინა (2). მხოლოდ სამი ნიმუშია შეტანილი ვარიანტებში (იქვე, გვ. 431, 433, 440). ძირითად ტექსტებადაა წარმოდგენილი ნ. ხიზანაშვილის ჩანაწერები აგრეთვე ხალხური პოეზიის მრავალტომეულის III, IV და XI ტომებში, რომლებშიც საგმირო და საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ტექსტებია მოთავსებული. ნ. ხიზანაშვილის ფოლკლორულმა ჩანაწერებმა შემოგვინახეს სახელები ისეთ მთქმელთა, როგორებიცაა ალუდა ზვიადაური, ბადია ბადიაური, მამისწვერა არაბული, მათია არაბული, გიორგი არაბული, აუშინა გოგოთური და სხვ. (2).

ნ. ხიზანაშვილის მიერ შეკრებილი საგმირო და საისტორიო ლექსები მნიშვნელოვნად ამდიდრებენ ქართული ზეპირსიტყვიერების ისტორიოგრაფიას. ხალხური პოეზიის ნიმუშებს იგი არა მარტო თვითონ კრებდა, არამედ თანამემამულეებსაც მოუწოდებდა დავიწყებისაგან გადაერჩინათ ხალხური საუნჯე. ნარკვევს „როსტომ გმირი“ ნ. ხიზანაშვილი ასე ამთავრებს: „დროთა ბრუნვა და ჟამთა ვითარება თავის ბეჭედს სახალხო პოეზიასაც ასვამს, – ხალხი ნელ-ნელა იეიწყებს თავის ეპოსს, თავის გმირულ პოეზიას. დიდად საჭიროა, რომ ჩვენმა ინტელიგენციამ ყურადღება მიაქციოს ამ მოვლენას და მალე მოპკიდოს ხელი სახალხო პოეზიის შეკრებასა და შესწავლას“ (3).

ნ. ხიზანაშვილი ხალხური სიტყვიერების ნიმუშების შეკრებითა და შესწავლით ილია ჭავჭავაძისა და აკაკი წერეთლის დიდი ეროვნული საქმეების მონაწილედ გვევლინება.

ნ. ხიზანაშვილი ქართული ზეპირსიტყვიერების მკვლევარიცაა. მან რამდენიმე წმინდა ფოლკლორისტული ნარკვევიც დაბეჭდა: „ფშავ-ხევსურეთი“, „ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა“, „კიდევ ლაშარობაზედა“, „ზეზვა და ბახტრიონის ციხე“, „როსტომ გმირი“ (ფშავლების გმირული პოეზიიდამ).

გაზ. „დროების“ 1884 წლის № 231–ში ნ. ხიზანაშვილმა გამოაქვეყნა პირველი ეთნოგრაფიული წერილი ფშავ-ხევსურეთის შესახებ. ეს მით უფრო საინტერესოა, რომ ხალხის ყოფის მეცნიერული შესწავლა მაშინ ჯერ

ჯდე ნაკლებად წარმოებდა. წერილში აშკარად ჩანს, რომ ნ. ხიზანაშვილი მთავარ ამოცანად თელიდა ხალხის მაგალი ცხოვრების შესწავლას.

ნ. ხიზანაშვილი აღნიშნავს, რომ „ფშავ-ხევსურეთი შემოზღუდულია შეუვალი ტყეებითა და მთებით, შესანიშნავი კუთხეა. აქ ამ საშინაბლოში ფშავ-ხევსურმა შეუცველად დაიცვა თავისი ძველებური, მამაპაპური ხე-ჩვეულება, ცხოერება, წარსული გადმოცემა". „ამ მხრივ, - დაბეჭდნ ნ. ხიზანაშვილი, - ფშავ-ხევსური უფრო ქრთელია (თუ შეიძლება ასე ითქვას), ვიდრე თითონ ქართლელი. ქართლელი ცხოერობს უფრო აწმყოში, მა-ბალით. წარსულს მან თუ ზურგი არ შეაქცია, პირი აარიდა. სულ სხვა უნდა ითქვას ფშავ-ხევსურზედ. ერთიც და მეორეც ცხოერობს წარსულით, გარდამოცემით. ქართლელისათვის გარდამოცემამ დიდი ხანია დაკარგა თავისი შინებელობა, თავისი აღმზრდელი ძალა. ფშავ-ხევსურისათვის კი ეს გადმოცემა აქამომდე ღეთიური მადლია, რომელიც ასულდგმულებს, აცხოველებს ამ მუშის ოდენა ხალხს... ბუნება უდიდესი ქარხანაა კაცობრიობისა... ამ ბუნებას მთლად დაუპყრია აქაური მცხოერებელი. თავისი ხასიათით, მიმართულებით, მთელის თავის არსებით მთა-ელი ისეთივე უმანკო ქმნილებაა, როგორც მის გარშემო მოძრაავი ბუნება. მარტივეს ბუნებრივს ცხოერებას თავისი ღსათი და მიმზიდველობა აქვს. გაურყვნელი გონება და შეუგინებელი ზნეობა ყოველთვის პატივს სცემს ბუნების შვილს... აქ ჩვეულება წმინდა კანონია, „დაწერილი გონებაა", რომელიც ინახავს ხალხის თავისებურებას" (4).

უდიდესი ყურადღება მიაქცია ნ. ხიზანაშვილმა ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული სინამდვილის შესწავ-ღას. ამ მხრივ მან ხევსურეთსა და ფშაეთი დიდი მუშაობა შეასრულა. მან ფიქსაცია უყო ხევსურეთსა და ფშავის სოციალურსა და რელიგიურ სინამდვილეს და ამით შეცნიერებას უძვირფასესი მასალა შემოუნახა.

წერილების სერიაში „ფშავ-ხევსურეთი" ნ. ხიზანაშვილს საინტერესო დაკვირვება აქვს ქართულ წარ-მართულ ჯვარ-ხატებზე. ფშავ-ხევსურებს ნ. ხიზანაშვილი კერპთაყვანისმცემლებად თელის. ხევსურეთის ყოფა-სადმი მიძღვნილ წერილში (დაიბეჭდა გაზ. „იერიაში" 1887 წელს, № 158) ნ. ხიზანაშვილი წერდა: „თუმცა ხევ-სური ძველთაგანვე ქრისტიანებად ითვლებიან, მაგრამ ქრისტიანობისა თითქმის არა იციან რა... თვით ხალხის სარწმუნოებაც კერპთ-თაყვანისმცემლობას ვერ გასცილდა... სული წმინდას თუმცა ლოცევებში იხსენიებენ, მაგრამ არ იციან, ვინ და რა არის, სამპიროვანი ღმერთი - მამა, ძე და სული წმინდა ხევსურს ვერ წარმოუდგენია. თვითონ სამება ხატად, ანგელოზად სწამს და ისე ლოცულობს მას, როგორც სხვა „მაღალ ღვთის მოკარეს". ღვთის მშო-ბელიც ხატად მიაჩნიათ და არ იციან, რომ ის ქრისტეს დედა იყო"... მოციქულებში მარტო პეტრე-პაელე სწამთ და დოქათის ანგელოზად ლოცულობენ (პირ-იქით, არხოტში)" (1,67).

ვაჟა-ფშაველას დაკვირვებით, თუმცა ხევსური კერპს თაყვანს სცემს, მაგრამ მათ წარმართულ კულტის წესებში კერპთაყვანისმცემლობა სუფთა სახით კი არ არის მოცემული, არამედ იგი ქრისტიანულ რწმენებთან არის შერწყმული. „იქნებ წარმართობა, კერპთაყვანისმცემლობა იმაში უნდა დაეინახოთ, ფშაელები და ხევსურები რომ ხატებს ლოცულობენ? მერე რა ჰქვია ამ ხატებს? - კითხულობს ვაჟა და იქვე უპასუხებს: „წმინდა გიორგი, ღვთისმშობელი, მთავარანგელოზი და სხვ. ნუთუ ეს წმინდანები ქრისტიანული წმინდანები არ არიან" (5,357). სხვა ადგილას ვაჟა წერს: „ხევსური ნახევარ-ქრისტიანია... ხევისბერი და თავისი ხატები კი ძრიელ სწამს" (5,49). მართლაც, ფშავ-ხევსურებში ქრისტიანული რელიგია და წარმართული კულტის წესები ერთმანეთზეა გადაჯაჯ-რედნებული, წარმართული და ქრისტიანული რწმენები ურთიერთ არის შერწყმული. ასე რომ, ნ. ხიზანაშვილის თვალსაზრისი ფშავ-ხევსურთა წარმართული ჯვარ-ხატების შესახებ არ უნდა იყოს ჭეშმარიტებას მოკლებული.

მთიოლოგიურ იერარქიაში პირველი ადგილი მორიგეს უჭირავს, იგი უზენაესია და „რიგსა და წესს ამღევს ქვეყნე-რებს" (1,67). მორიგეს ხელქვეითნი მოსამსახურენი ჰყვანან. ამათ ხატი ჰქვიან. ხატი ფრთიანი ანგელოზია... „ღვთის მოკარე".

„პირველ ხატად გუდანის ხატი ითვლება. ეს ხატი თუმცა წმ. გიორგის სახელისაა, მაგრამ საღმთოს უწო-დებენ, ალბათ იმიტომ, რომ ყველაზედ უფროსი საღმთო ლაშქრის სარდალია და წინად, როცა ხევსურეთი გაი-ლაშქრებდა ხოლმე მტერზედ, გუდანის დროშა „ბორაჯი" წინ მიუძღოლა ჯარსა. თუმცა მოლაშქრედ სხვა ხატებიც არიან (კოპალა კარატის წვერისა, სოფ. ლიქოკში; გიორგი ნაღვარ-მშენიერი, ხახმატში, სამება ცრალის-წვერისა, უკანა ხადში), მაგრამ გუდანისა უპირველესად ითვლება, მტერზე გამარჯვება უიმისოდ არ შეიძლება. უპირატესობა საღმთოს, სხვათა შორის, მტკიცდება იმითაც, რომ მარტო ამ ხატს აქვს დიდი საპოვარი ადგილი ანდაკი... ლაშქრობის გარდა, გუდანის ხატს სხვა ძალაც მოეპოება. იმას ეევდრებიან ავადობის და საჭონლის ჭირის მოსასპობლად".

ნ. ხიზანაშვილს მკვლევართაგან ერთ-ერთ პირველს აქვს შენიშნული, რომ გუდანის ჯვარი მოლაშქრე ღვთაება, ამასთან მიეწერება თავისი საფმოს დაცვა-პატრონობის ფუნქციაც. გუდანის ჯვარი ტექსტებში მოიხსენიება საღვთო ბერი ბაადურის სახელით. ითვლებოდა ხევსურეთის ხაში ძირითადი საგვარეულო - სათემო გაერთიანების ხარაბულოს, საჭიჭარაულოს, საგოგოჭუროს მთავარ ღვთაებად და მთელი ხევსურეთის საკულტო ცენტრად.

საყურადღებოა ნ. ხიზანაშვილის დაკვირვება თეთრი სანება ცროლის - გორის ხატზე. „თეთრი სანება ცროლის - გორისა, აღნიშნავს ნ. ხიზანაშვილი, - უკანახადოში, მეკობრების და მონადირეების ხატია; ამ ხატს მონადირეები ძღვენს მიუტანდნენ ხოლმე და მეკობრები წინად დაველიდან ნაწილს სწირავდნენ. სანებას სხვა რამეც ეკითხენის; ხევსურის აზრით, თვით მორიგემ თავის ხელით მას სისხლიანი ხმალი შემოარტყა; კიდეც ამიტომ ეს ხატი მტერს შეკრავს, თოფ-იარაღს გაუსახსრო... უძეს ძეს აძლევსო, ღრუბელთა საქმეც აბარია და ორ დღეს წვიმას მიიყვანსო..."

ნ. ხიზანაშვილი განიხილავს აგრეთვე პირიმზე წმ. გიორგის, მაისტის (ქისტების), კარატის წვერის კოპალას და ხმელთა მოურავად წოდებულ კვირიას ჯვარხატებს.

„ცა-ღრუბელთა საქმე უფრო ეკითხება პირიმზე წმ. გიორგის, მაღალ საჩალეზედ მდგომს (საჩალე გორის სახელია, სადაც სეტყვა-ხორხოშელას სალოცავი ნიში სდგას). ეს ხატი სოფ. ჩრდილში სუფევს; დევი ჰყავს მონად და როცა ხალხი დააშავებს რასმე, ზღვისკენ გაეშურება, იქ ხორხოშელასა და სეტყვას აჰკიდებს გოდრებით ზურგზე დევსა და მოჰფენს მთელს არემარეს".

„სოფ. ხახმატში სეტყვის მოსაშორებლად ქისტების ხატს ლოცულობენ, მაისტისტის ხატს. ეს ხატი ქვისა ყოფილა და კაცი იყო გამოსახული ეერცხლის პირიანი; საკლაესაც უკლენ ამ ხატს“.

„კარატის წვერის კოპალას (სოფ. ლიყოკში) ძალა სულ სხვაა. კარატის წვერის სამეუფოს ექვემდებარებიან ალები, ქაჯები, მაკლაკუნები და სხვა მაენე სულები; სოფ. ატაბეში კვირია მბრძანებლობს ხმელო-მოურავად წოდებული. თითონ ღვთის პირად არის და მხოლოდ იასული უყენია ატაბეში. ზღვის კიდემდე რაც კი რამ მოხდება ხმელეთზედ, „ხმელეთ-მოურავის“ საქმეა, ყველაფერი ამას ეკითხება, თვითოეული ანგელოზი ამას ეკრძალების... უბრალო ვინმე ხომ არ არის, - მორიგის ახლო კარავი უდგია, სამწერლო აქვს გამართული“ (1,66-68; 6).

ფშავ-ხევსურული ჯვარ-ხატების საკითხი წინაქრისტიანული რწმენების ნაკლებად შესწავლილ საკითხთა რიგს ეკუთვნოდა. პირველი მკვლევარი ნ. ხიზანაშვილი იყო, რომელმაც მეცნიერულად შეისწავლა ჯვარ-ხატები, განსაკუთრებით - ლაშარის ჯვარისა და გუდანის ჯვრის - ორი მოლაშქრე „ბატონის“ ფუნქციები და მათ შესახებ მნიშვნელოვანი შეხედულებები განაყოთარა (7,145-150, 166,172; 8,23, 25, 26; 9,12).

ნარკვევში „ფშავ-ხევსურეთი“ ნ. ხიზანაშვილი ხევსურის პიროვნული თავისუფლების პრობლემასაც ეხება. „ხევსური, - აღნიშნავს ნ. ხიზანაშვილი, - მეტად ამპარტავნობს, რომ მის სამშობლოში ბატონი ეერ იხეირებს და ეხლაც სიამაყით მღერის: ხევსურეთშია, ბატონო,

ეერ იზამ ერისთვობასა,
გაგიწერილღების კისერი,
ეერ შეძლებ ქვეითობასა.

ნ. ხიზანაშვილის სწორი შენიშვნით, მოტანილი ლექსის სტრიქონები ხევსურთა თავისუფლების იდეის გამოხატულებაა და დაგმობილია სოციალური უთანასწორობა. მაგრამ, - აღნიშნავს ნ. ხიზანაშვილი, - ხევსურს „თავისუფლება სულ თვითონ დაუნარჩუნებია და მდედროვანისათვის კი მონობა და შრომა ურგუნებია წილად“ (1,33; 10). „ხევსურიც ახლაც სიამაყით იგონებს იმ დროს, როცა იმის მამა-პაპამ დაამარცხა არაგვის ერისთავი ზურაბი:

ზურაბო, აკი გითხარი, საფურცლეს დასცეს ხანჯლები,
ხევსური კაცი უტია, სულ ნელად ამოუტია,
ქალუდაურის ფრანგულმა ზაალი ჩამოდიოდა,
ხმალს შუქი გამოუტია, ჩამოსწიროდა ხმითაო,
გამოაქციეს ზურაბი, არვინ შეგონა მამრევი
საფურცლეს ეელარ უწია. ჩემის ძმის ზურაბისაო... (1,50; 11).

ნარკვევში „ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა“ („ზურაბ არაგვის ერისთავი“) ნ. ხიზანაშვილი მოგვითხრობს ზურაბ ერისთავის მიერ „ლაშარის ჯვრის“ „ბერმუხის“ მოჭრის შესახებ. ნარკვევის ეს ნაწილი უაღრესად მნიშვნელოვანია ფშაველთა მითოსური შეხედულებების შესწავლის თვალსაზრისით. ნ. ხიზანაშვილი გადმოგვცემს: „ძმინვარე და ეერაგმა ზურაბმა ფშავის დაპყრობაც განიზრახა. ზურაბმა დროებით წარმატებას მიაღწია. ხალხზე გაბატონების მიზნით ერისთავმა ლაშარის ხატის დამორჩილება მოისურვა. ყოველი მისი ცდა უშედეგოდ მთავრდება თურმე, რადგან ხმელეთ-მორავის ხატის დამორჩილება ასწლეულების განმავლობაში ვერავის ეერ მოუხერხებია. ამ ხატის ადგილსამყოფელი ბერმუხა იყო. ეს ხე ისე დიდი ყოფილა, რომ ერთ ხეზე ათი ხარი ვერ შემოხვეოდა. ამ ხის ფოთლები ისე ფართო ყოფილა, რომ ერთი ფოთლით ათი კაცი ვერ დაიფარებოდა. ამ ხეზე ბუდობდა ათასი ფრინველი. ამ ხის ფესვებიდან ამოდიოდა ცივი წყალი, რომელიც ხის ძირში ჩამოდიოდა და ტბორს ქმნიდა. ამ ტბორში ბინადრობდა ათასი ბეკასინი. ამ ხის ტოტებზე ბინადრობდა ათასი ფრინველი. ამ ხის ფოთლ

ჯერ შეილიშვილით დალიე,
მერმე ქალ-ქალიშვილითა.
უკუღმამცა აქეს სახელი
იმათ მონაგართ ყველათა (12,17).

ლექსში ნათლად არის მითითებული ლაშარის ჯვრის ადგილსამყოფელი, მის კარზე წმინდა მუხის არსებობა, სალოცავი ხის ცასთან შეერთება ოქროს ჯაჭვის საშუალებით და სასწაულებრივი კიბით ლაშარის ხატის მორიგე ღმერთთან ასვლა, მლოცველთა სათხოვრისა და შეწირულებათა მოსახსენებლად.

ლაშარის სალოცავში ბერმუხის მოჭრის მითი უფრო ვრცლად არის გადმოცემული ლექსში „შურის ციხე". მუხას აქ ალვაა შენაცვლებული. მოხსენიებულია შინაგამცემის ვინაობაც (ღუელი სუმელჯი არიშაული). ლექსი გაჩერცელებულია მრავალ ვარიანტად.

„ღვთის კარზედ საკეებურადა მართ ებნეს ოქროს თბენია.
ზდგომიან ალვის ხენია. ისენ წერილი ხმით გალობენ,
წეერზედ ხქონია მობმული ყურება სანატრელია.
ცხრა-კეცად შიბი გრძელია. ამ ციხის აგებაშია
ზედ ისხდეს ანგელოზები, მაუნდა ოცი წელია" (13,200, №154; 2,322).

მოსყიდულმა შინაგამცემმა მტერს ციხის დამორჩილების წესი ასწავლა:

თქვენ მაიყვანეთ კატაი ალვის ხე გადააქციეს,
ხეთ ძირში დასაკელეია!" ძირ არ გაწირეს წეერია.
ხენი დანათლნეს სისხლითა, შიშ გაწყდა, ცისკენ წაეიდა,
ეგ უფრო საკეირველია, წეიდა როგორც გველია" (13,202).

„შურის ციხის ლეგენდა" იმითაც არის საყურადღებო, რომ მასში თავს იჩენს უძველესი წარმოდგენები ციხა და დედამიწის კავშირის შესახებ. ქართულ ფოლკლორში შემონახულია ძველთაძველი რწმენა, რომლის მიხედვით ადამიანები ციურ არსებებს უკავშირდებიან ოქროს ჯაჭვის, კიბის ან ცხოველის უსაზღვროდ გაბრდილი რქების საშუალებით.

ლაშარის ჯვრის ბერმუხის მოჭრის შესახებ გვაქვს გადმოცემების სხვადასხვა ვარიაციები. ფშაურს ხვეისბერის ბიჭურ ბადრიშვილის გადმოცემით, „ლაშარის ჯვრის ბერმუხას დიდი სახელი ჰქონია. ეს მუხა ისეთი მაღალი და გამსხვილებული ყოფილა, რომ მზის ამოსელისას ის ხოშარაში ფორის საფენს ჩრდილავდა (მანძილი ლაშარიდან ხოშარამდე სწორი ხაზით დაახლოებით 2 კმ. იქნება). ზურაბ ერისთავი ედავებოდა ფშაველ, ხალხი არ ეჭმო ზურაბს და მოჭრა მუხა; მუხა აფციაურმა მოჭრა, ერისთავმა იმას მოაჭრევინა. ახლაც ამ გვარს არავინ ქალს არ აძლევს. აფციაური ვერ ჭრიდა ბერმუხას და - შალიგაურები რომ იყვნენ, იმათ შაუშალიკამ, აკადელმა შაუშალიკამ ასწავლა: ციცა დაკალი, იმისი სისხლი მოასხი, ხე მოიჭრებაო". ამის მერე მოღალატეს ეწყეველიდით: ახალწელიწადს კეისბერი დაიძახებდა - „შაუნდე შაეშალიკას შაეი ბალღითა, შაეი სანთლითა, შაეი ციცაოთა და შაეი ძაღლითაო!" და ხელუკუღმა თასს გადააყუდებდა, ლუდს გადაღვრიდა" (14,38).

საინტერესოა ლაშარის ჯვრის ბერმუხის მოჭრის შესახებ ფშაური პოეზიის ცნობილი შემკრებისა და მკვლევრის დავით ხიზანაშვილის ცნობა. იგი წერს. „ლაშარის ჯვრის მუხის მოჭრის ამბავს ფშაველები ასე მოგვითხრობენ. „როდესაც ერისთავმა ლაშარის ჯვრის მუხას ჭრა დაუწყო, რამდენჯერაც ცულს დაჰკრავდა და ნაფოტს აგდებინებდა, იმდენი ნაფოტი, აფრენილი ცულის ძალისაგან უკანა ბრუნდებოდა და ისევ მუხას ეკვროდა. ამ მიზეზის გამო, მუხის მოჭრა სრულიად შეუძლებელი აღმოჩნდა, მაგრამ ცბიერმა ზურაბმა სხვა ხერხი იხმარა. ზურაბმა კატა დააკლევინა და იმისი სისხლი მუხაზედ წაასმევინა. რაკი მუხა კატის სისხლით შეიბღალა, მოშორდა ის წმინდა ციური ძალაც, რომელიც ერთხელ ათლილს ნაფოტს ხელმეორედ ზედ აკრავდა. შიშით მოშორდა და ბგრიალით ზეცას წაეიდა. მუხაც მას შემდეგ ადვილად მოიჭრა. კატის დაკვლა და მუხაზედ იმის სისხლის წასმა, ერისთავისთვის თაეის მსახურს, მთიულს, გვარად აფციაურს ურჩევია. მთიულსაც ფშაველები დღეს ერისთავზედ არანაკლებს სიძულვილით იხსენიებენ. აფციაურები ახლა ერწოში ცხოვრობენ. ფშაველები იმათ ჭირივით ერიდებიან, არ მიათხოვებენ ქალსა და არც შეირთავენ იმათ „ქალ-დისწულების" ქალებს" (15).

როგორც ვხედავთ, როგორც პოეტურ, ისე პროზაულ გადმოცემებში მოხსენიებულია კონკრეტული ისტორიული პირი ზურაბ არაგვის ერისთავი, რომელმაც მრავალგზის დალაშქრა ფშავ-ხევსურეთი 1620-იანი წლებიდან. ეს გადმოცემები სინამდვილის ნიადაგზეა აღმოცენებული, მაგრამ მუხის თუ ალვის ოქროს ჯაჭვის საშუალებით ზეციურ ძალასთან კავშირი, ხის მოჭრა შინაგამცემის ხელშეწყობით, ხისთვის კატის სისხლის პკურება და ასე ამ გზით მისი წაქცევა, ოქროს ჯაჭვის მოწყვეტა და ცაში აკეცვა, ღვთისშვილებთან კავშირის გაწყვეტის შემდეგ ციხის დაცემა - ეს ყველაფერი მითია და არ ასახავს სინამდვილეს. ალბათ, ძველი გადმოცემები მითოსის ელემენტებით აღრეც არსებობდა და ზურაბ ერისთავის სახელს შემდეგ მიეკუთვნა. მითის რეალობასთან დამოკიდებულების შესახებ მართებულად აღნიშნავდა აკად. შ. ნუცუბიძე: „მითი არაა სინამდვილე, მაგრამ სინამდვილის ანასხლეტია, მასში სინამდვილე პოეტობს არა პირდაპირ, არამედ არაპირდაპირ ასახვას" (16,85).

ნ. ხიზანაშვილის საგულისხმო დაკვირვებით, „ხალხის გადმოცემა „ლაშარის ჯვრის" „ბერმუხაზედ" მართლ ფანტაზიის ნაყოფი არ არის და ღრმა აზრს შეიცავს. პირველად, წმინდა „ბერმუხა" თავის ანგელოზითა და ოქროს შიბით ბევრად მოგვაგონებს ძველი ხალხების ლაშქრობის სალოცავს... ძველ დროს ომი, ლაშქრობა გაღმერთებული იყო და ღვთიურს დაწესებულებას შეადგენდა. „ლაშარსაც" ეს აზრი და ხასიათი აქვს. მეორედ, „ბერმუხის მოჭრა ჰპირდებს ფშაველების ლაშარის დამარცხებას. სჩანს, ზურაბ ერისთაეს ძლიერ უყობნია „ლაშაკრს ჯვრის" ყმებისათვის, ისე ძლიერ, რომ ლაშქრობის ტაძარიც კი შეულახავს, ფშაველთა ლაშქრის მფარველ-ანგელოზი გაუფრთხეია. თეითონ ხალხს კი ღრმად სწამს თავისი „ლაშქრის" უძლეველობა და ჰგონია,

ვითომ ღალატით აჯობებს „ბებერსა ლაშარის ჯვარსაო“. ვინ იცის, იქნებ რომელიმე თემმა კიდეც უღალატა თავისს „ლაშარსა“, მაგრამ რაც უნდა იყოს, ზურაბმა მაინც სძლია, „ბებერ ლაშარს“. ამ ლაშარის დამარცხება ხომ მთელი ფშაურის დამარცხება იყო: ფშავი საერთოდ ყმაა „ლაშარისა“ და, გარდა ამისა, ლაშარ ბატონის დროშა ერთადერთი დროშა იყო, რომლის ქვეშ მთელი ლაშქარი იკრიბებოდა“ (1,136).

ვაჟა-ფშაველა ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობაზე დაყრდნობით გამოთქვამს თვალსაზრისს, რომ ლაშარის ჯვარი ლაშა გიორგისაგან დაწესებული ხატია. ვაჟა-ფშაველას ცნობით, „ამ ადგილას წინად ყოფილა აშენებული ლაშა გიორგისაგან ეკლესია წმინდა გიორგის სახელზედ, რომლისთვისაც მშვენიერი ხატი წმინდის გიორგის შეუწირავს. ეს გარემოება ხალხს დაუწყებია, შეწირული და შემწირველი გაუერთებია და კიდეკაც გაუღმერთებია“ (5,55-56).

ნ. ხიზანაშვილი არ ეთანხმება ვაჟას ამ მოსაზრებას. იგი დაბეჯითებით ირწმუნება, რომ „ფშაური ლაშარის-ჯვარი“ „ლაშქრობის ჯვარია“ და არა ლაშა გიორგისაგან დაწესებული და დაარსებული ხატიო“ (1,106).

წერილში „კიდევ ლაშარობაზედ, წერილი ბატონ ვაჟა-ფშაველასთან“ ნ. ხიზანაშვილი კვლავ პოლემიკას მართავს ვაჟასთან. იგი ამბობს: „შეუძლებელია, რომ ხალხს, მეტადრე ისეთს პატიოსანს და ზნეობიანს, როგორნიც ფშაელები არიან, ლაშა გიორგი „გაეღმერთებინა“... რა ღვთიური საქმე გააკეთა ღირსეული დედის ყოლად უღირსმა შვილმა? არაფერი!.. „ლაშარის ჯვარს“, „ლაშქრობას“ ეტნოგრაფიული მნიშვნელობა აქვს და ნიშნავს ლაშქრობის ჯვარს, ლაშქარის ხატს... ფშაური „ლაშარის ჯვარი“ ლაშქრობის ჯვარია“ და არა ლაშა გიორგისაგან დაწესებული და დაარსებული ხატი“ (1,104-106).

პროფ. მ. ჩიქოვანის სწორი დაკვირვებით, ლაშარი, ლაშარელა ფშაველთა ხატის თავდაპირველი სახელი არ უნდა იყოს. ისტორიულმა ვითარებამ ხალხის მეხსიერებაში ძველი სახეწოდება წაშალა და ახალი ამოატივტივა. ორი მსგავსი ღვერადობის სიტყვა ერთანეთს შეხვდა და დროთა განმავლობაში ადრინდელი დაიკარგა. ასეთ მსგავსი ღვერადობის გამოთქმებია: „ლაშქრის ან ლაშქრობის“ და „ლაშას ან „ლაშარის“ ხატი. დროთა ვითარებაში „ლაშქრის ან ლაშქრობის“ ადგილას „ლაშას, ანუ ლაშარის“ სახელი დამკვიდრდა“ (10,145-150).

ლაშარის ჯვარი რომ ლაშქართ წინამძღოლი ხატია, კარგად ჩანს ხალხურ ლექსში „ლაშარელაის ლურჯასა“:

ლაშარელაის ლურჯასა
ფაფარი ჰსხავის გიშლისა,
შაჯდება, გაემართება,
კოტორ გაჰყვება ნისლისა,
თავის ყმათ მიეშველება,
ხან რო არ იყოს მისელისა.

ამგვარად, ლაშარის ძირითადი ფუნქცია ლაშქრობაა. ამას ვაჟა-ფშაველაც აღიარებს. „ლაშარის ჯვარი, - დასძენს ვაჟა-ფშაველა, - ლაშქრობის, ომის მოსიყვარულე ხატია. თვითონ მეფის და მეფობის ნიშანი, ემბლემა, ფშაველის წარმოდგენით, ლაშქრობაა“ (5,462-463).

მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვაჟა პირდაპირ აცხადებს: „ლაშარობას მიეცა სახელი და არსებობა ლაშა გიორგისაგან და არა ლაშქრობისაგან“. ვაჟა განაგრძობს: „ის მიზეზი, რომ ლაშა არ იყო გამორჩენილი ვაჟკაცი, სარდალი არ ქმარა გასამართლებლად იმ აზრისა, რომ მის სახელს ფშაელი არ გააზვიადებდა... ხალხი ღვაწლს აფასებს. არ ჰკლავს ხალხი იმის სახელს, ვისაც ცოტა რამ მაინც ურგია თემისათვის, საზოგადო რამ საქმე გაუკეთებია. ლაშას სახელიც ეგრე დარჩენილა და დროთა განმავლობისაგან გაზვიადებულა“. უდაოდ უნდა დავეთანხმოთ ვაჟა-ფშაველას ლაშა გიორგის შეფასებაში. ეერ გავიზიარებთ ნ. ხიზანაშვილის მიერ გიორგი IV ლაშას უარყოფით დახასიათებას. ამ მეფის შეფასებაში გაუგებრობა საისტორიო წყაროებიდან მომდინარეობს. პირველწყაროები გიორგი IV ლაშას შესახებ სხვადასხვაგვარ ცნობებს გვაწვდიან. ერთნი (ლაშას დროინდელი მემატიანე და სხვ.) მას ახასიათებენ, როგორც შესანიშნავ მოღვაწეს, რაინდსა და გონიერ მმართველს, მეორენი (ჟამთა-აღმწერელი და სხვ.) კი - როგორც უზნეო და ბეც პოლიტიკოსს. ნდობას უფრო პირველი რიგის ცნობები იმსახურებს. გიორგი IV ლაშას პოლიტიკა ხშირად იწვევდა დიდგვარიანთა უკმაყოფილებას და ლაშას უარყოფითი დახასიათებაც ამ ნიადაგზე უნდა გაჩენილიყო.

ლაშა გიორგის სახელს უკავშირებს ლაშარის ჯვარს ხალხური გადმოცემაც. ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით, ლაშარში დაცული ყოფილა „ნაწილიანი“ ჯვარი. როცა ფშაველები სალაშქროდ მიდიოდნენ, ეს ჯვარი მიჰქონდათ და ამიტომ იმარჯვებდნენ მტერზე (მთხრობელი მოხუცი იუანე ნაკეთაური). ხოლო მეორე გადმოცემის თანახმად, ერთხელ ლაშარის გორზე ფშაველთა ღღეობის დროს, სადაც მთელი ფშავი შეკრებილიყო, მოვიდა ლაშა გიორგი თავისი მხლებლებით, ფშაველები იმას კარგად გაუმასპინძლდნენ და, როცა გიორგი წვაიდა (თავისი სატახტო ქალაქიდან ფშაველებს) ოქროს ჯვარი გამოუგზავნა. ის ჯვარი შიგნით ოქროსი იყო და გარედან ვერცხლი ჰქონდა გადაკრული. (ზომით) ძალიან დიდი იყო და ინახებოდა ლაშარის ჯვარში. მას შემდეგ დაერქვა ამ სალოცავს ლაშარის ჯვარი. ბოლო დროს ეს ჯვარი ერთმა ბერმა სადღაც წაიღო და დაკარგა. ეს ბერი ახადელი ილარიონი იყო. ფშაველები მას ენდობოდნენ და იმან კი ხალხს ეს ჯვარი დაუკარგა“ (14,39).

ზემოთ მოტანილი ცნობებით ნათლად ჩანს, რომ ლაშარის ჯვარი წარმართული ლაშქრობის ხატია, რომელმაც ჩვენამდე სახეშეცვლით მოაღწია. მას ქრისტიანობის ხანაში წმინდა გიორგის სახელი დაუმკვიდრდა, ხოლო მოგვიანებით ლაშა გიორგის კულტს შეერწყა, ლაშქრობას ლაშას, ანუ ლაშარის სახელი ჩაენაცვლა. ამ ცვლილების მიზეზი ლაშარის გიორგისა და ლაშა გიორგის იდენტურობაა.

ნ. ხიზანაშვილმა გაზ. „ივერიაში“ (1887, № 170) მოათავსა რიგიც მე-12 წერილი ფშავ-ხევსურეთზე. წერილში ჩართულია 10 ხალხური ლექსი. მკლევარი ზეპირ ხალხურ მონაცემთა საშუალებით აღადგენს ქართველი ხა-

ლბის წარმოდგენებს საძიროზე და ჯოჯოხეთზე, ეხება სულის უკვდავების საკითხს, რომელიც უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია ქართველი ხალხის, კერძოდ ხევსურების რელიგიური მსოფლმხედველობის შესასწავლად (1,72-75).

ეთნოგრაფიული ასპექტით საინტერესოა აგრეთვე ნ. ხიზანაშვილის წერილი (წერილი მეცამეტე) ხევსურეთში მკედრის დასაფლაების წესების შესახებ (17).

სულეთის ლექსები შექმნილია ქრისტიანობამდე, მაგრამ ახალი სარწმუნოების გავლენით მასში ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი მოტივები შეიჭრა.

ნ. ხიზანაშვილის ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს, რომელშიც უხვად არის ჩართული ფოლკლორული ტექსტები, ფშავ-ხევსურთა რელიგიური მსოფლმხედველობისა და რწმენა-წარმოდგენების შესახებ უთუოდ აქვთ მეცნიერული ღირებულება. ხალხის ყოფაში დაცული ეს მასალა მნიშვნელოვანი ისტორიული წყაროა, არა მარტო ფშაველებისა და ხევსურების, არამედ, საერთოდ, ქართველი ხალხის კულტურის ისტორიის შესასწავლად.

სოციალური შინაარსის საკითხებია წამოჭრილი ნ. ხიზანაშვილის ნარკვევში „ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა" („ზურაბ არაგვის ერისთავი"). იგი დაიბეჭდა გაზ. „იერიის" 1898 წლის № 238-ში. წერილში ნათლად არის ნაჩვენები ის მწვავე ანტიფეოდალური ბრძოლები, რასაც აწარმოებდა თუშ-ფშავ-ხევსურეთის მოსახლეობა არაგვის ერისთავების წინააღმდეგ XVI-XVII საუკუნეებში. განსაკუთრებით მწვავე იყო ეს ბრძოლა XVI საუკუნის ბოლოსა და XVII საუკუნის პირველ მესამედში, როცა ნუგზარ და ზურაბ არაგვის ერისთავები ცეცხლითა და მახვილით ცდილობდნენ ბატონყმური ურთიერთობის შეტანას მთაში. მთის მოსახლეობის დასარბევად არაგვის ერისთავების ბრძოლა ათეული წლები გრძელდებოდა და ორივე მხრივ დიდ მსხვერპლს იწირავდა. ხალხური გამონათქვამი: „ნუგზარ ერისთავის დროსაო, სისხლის წვიმების დროსაო", სწორედ ფშავ-ხევსურებისა და არაგვის ერისთავების სასტიკი და დაუნდობელი ბრძოლების გამოხატულებაა. ნუგზარ ერისთავის პოლიტიკის გამგრძელებელია მისი შვილი ზურაბ ერისთავი, რომლის წადილი თავისუფალი მთიელების დახარკვაა.

„ბუნებამ, – აღნიშნავს ნ. ხიზანაშვილი, – ბეჭედი დაასვა თავის შვილს. მთიელი საოცარი ვაჟკაცია, გულგაუტეხელი, შეუპოვარი. მცნებადაც მხოლოდ ის სწამს, რაც ვაჟკაცობასა და სილაღეს ხელს უწყობს". ნ. ხიზანაშვილს მოაქვს ქართული საგმირო ეპორიზმის სტრიქონები:

ვაჟკაცსა გული რკინისა,
აბჯარი უნდა ხისაო,
თვალნი ქორებულნ მხედვენი,
გულმკერდი შავარდნისაო!

ფილტნონში გამოყენებული ეს საგმირო აფორიზმი ნ. ხიზანაშვილის მიერ ჩაწერილი ხევსურული ვარიანტია (2,№ 287).

„ჩვენი მეფეები, – აღნიშნავს ნ. ხიზანაშვილი, – რიდით და კრძალვით ეპყრობოდნენ მთიელებს... თვით ერეკლეც კი, ეს „გმირთა შორის საკვირველება", სულ თვალ-წარბში შესცქეროდა მთასაო... რას იზამ, მკითხველნო, დიდი ძალაა ვაჟკაცობა და ისიც თავისუფლების ტრფიალი" (1,129).

„ერთხელ მთასაც, ლაღსა და უბატონო ფშავ-ხევსურეთსაც, ხელი შეახეს და იმისი თავისუფლება შეურაცხჰყვეს... ეს მართლაცდა განსაცდიფრებელი საქმე ზურაბ არაგვის ერისთავმა მოახდინა", 1619-1629 წლებში რამდენიმე სისხლისმღვრელი ლაშქრობა მოაწყო ფშავ-ხევსურეთსა და ხევში. „მთამაც ცოტა ხნობით სწია მონობის უღელი, ცოტა მაინც იგემა ყრმობის გემო. მძიმე იყო იგი უღელი, მეტად მწარე იყო ყმობა. ამიტომაც მთა წყეელით და კრულვით იგონებს იმ შავსა და ბნელს დროს:

ზურაბ აიფრა ქვეყანა,
ბევრს ეაფს უტირა დედაო,
ბევრს ქალს გაუხსნა საკინძი,
უჭკიმა ბუძუზედაო!

მოტანილი სტრიქონები ვარიანტია ლექსისა „დალატით დახოცა ხევსურებისა„ (18,32-33, № 58).

„ფშავ-ხევსურეთში დიდხანს ვერ გასტანა ბატონობამ და ერისთავობამ... მთა სასოწარკვეთილებას არ მიეცა, ჯავრი გულში არ შეუშავა... თავისუფლებას ჩვეული მთიელები სამკვდრო-სასიცოცხლოდ აღდგნენ, ერისთავს შეებრძოლნენ და ბატონყმობის საძულველი უღელი აიცილნეს" (1,128).

ეს ისტორიული ფაქტი ფართოდ აისახა ხალხურ პოეზიაში და არაერთი პოეტური შედევრი შეიქმნა ამ გმირულ ეპოპეაზე. ამ ნაწარმოებებს განსაკუთრებული ისტორიული ღირებულება აქვთ, რადგან ზურაბ ერისთავის სისხლიან ლაშრობებზე მთაში თითქმის არაფერია ნათქვამი ქართულ ფეოდალურ ისტორიოგრაფიაში, სამაგიეროდ, ლაშარის ჯვრის აღმსარებლებმა თვითონვე შექმნეს საკუთარი მატიანე, ისტორიული სამართლითა და გულწრფელობით მოგვითხრეს ამ სისხლიანი მტარვალის შესახებ, რაც თანამედროვე ისტორიულ მეცნიერებას გარკვეულ სამსახურს უწევს XVI-XVII საუკუნეების საქართველოს ისტორიული მოვლენების შესწავლის საქმეში. ნ. ხიზანაშვილი სინანულით წერს: „სამწუხაროდ, ჩვენი მატიანე, „ქართლის ცხოვრება" სრულიად არაფერს ამბობს ამ ბრძოლებზედ. მატიანე იხსენიებს მხოლოდ მთიულეთისა და ხევის დამორჩილებასა და ისიც გაკვრით, ორიოდე სიტყვით. სახალხო ლექსებიდან კი ჩანს, რომ ზურაბს ფშავ-ხევსურეთის დამორჩილება სდომებია, მაგრამ დაუმარცხებიათ, ბრძოლაში თავისუფლებას გაუმარჯვენია, შეუმუსრავს მტარვალობა" (1,129).

ნ. ხიზანაშვილის წერილში ძირითადად ხევსურული ლექსებია განხილული. ეს ლექსები ვაჟკაცური ქებაა წარსულ გმირთა, რომლებიც მოძალადე მტრისაგან იცავდნენ საკუთარ კერას, მთის ადათ-წესებს, თავისუფლებას. ამასთან, მკვლევარის მიერ მოხმობილი და გაანალიზებული ლექსები ხასიათდებიან სისადავით და საოცარი ბუნებრიობით. ნ. ხიზანაშვილის ამ წერილით ერთგვარად შეესებულია ოფიციალური ისტორიოგრაფიის ხარვეზი.

„ზურაბი, – აღნიშნავს ნ. ხიზანაშვილი, – შესანიშნავი ეატკაცი და სარდალი იყო, მამაცობაში იქნებ დიდს მოურავსაც არ ჩამორჩებოდა, ლექსის არ იყოს, „იხპანამდე გაითქვა, ყეენთან გაიზარდაო", მაგრამ ერისთავმა ფშავ-ხევსურეთს მაინც ვერა დააკლო რა". ნ. ხიზანაშვილი მოგვითხრობს: „პირველი დიდი ბრძოლა „ორწყალთან" ყოფილა, იმ ადგილას, სადაც ფშავისა და ხევსურეთის არაგვი ერთმანეთს ერთვის; ამ ორწყალის აქეთ-იქით საკმაოდ ფართო ჭალაა მკლავის გასაშლელად, ხმლის მოსაქნევად, და სწორედ ამ ჭალაში შეიბნენ მებრძოლენი, –

ფშავის ორწყალში ჩავიდეთ,
მანდ ომი მაგვიკდებისა;
მანდ მაელენ ფშაველ-კეცსურნი,
ზურაბიც მაშვდებისა!

ასე ესაუბრებიან ერთმანეთს ორი ხევსური, მინდოდა და სომეხა, რომელთაც მტრის დაცემის გამო „მუცლებს ქარ შაუკდებისა".

ზურაბს პირდაპირ ვერ გაუბედნია ხევსურეთში შესვლა, ფშავ-ხევსურეთის არაგვზე არ აუვლია და მთიულეთის მხრიდან დასცემია ხევსურთ. ნ. ხიზანაშვილს მოჰყავს გ. არაბულისაგან სოფ. წინახადოს ჩაწერილი ლექსის „ომი ორწყალში" სტრიქონები:

ერისთავ შახყრის ლაშქარსა,
კანჭის ქედს დაგროვდებისა;
საკევსურეთოდ ღგულავის,
არაგვზედ შამადგებისა,
აკუშოს წინ-წინ მავიდა,
კმა ლიკოკს გაკარდებისა (1,132).

...ლიკოკელთა „ქორ-შევარდნის ჯარი" შეება პირველად ზურაბის ლაშქარს და ბევრადაც აზარალა, დიდძალი აზნაური გაუჟლიტა –

უკოცაე აზნაურები
დაბლა აკუშოს წყალზედა.
უკიდოდ არ გაიჟალის
იმ სისხლის ალაზანზედა!..

ლაღსა და თავისუფალ ხევსურს აზნაური სძულს და აკუშოს ომშიაც აზნაურის ჯაერი ამოუყრია –

იანვარ წოწკოლაური,
მშვილდ ძალზედ გეზიდებისა,
ელიზბარ, ფოცხვერაშვილი,
„ამალ გაჭერ!" გეუბნებისა,
ერისთვის აზნაურებსა
ყორნებ ამწკლით ეზიდებისა!.. (1,132, 21,27, №37).

ზურაბს პირველი ლაშქრობით ხევსურეთი ვერ დაუმორჩილებია.

ორწყალში ფშაველები დახვდეს,
წკაპან ამოდის ხმლისანი.

მათურას თავში იმავე ფშაველებმა მუხრი გააკლეს ზურაბის ლაშქარს. ნ. ხიზანაშვილს მოჰყავს დ. ხიზანაშვილის ფშაური ჩანაწერი – „ზურაბ, რა უკვენ ლაშქარნი" (19,25).

ზურაბ, რა უკვენ ლაშქარნი,
ნაკრეფნი შვიდის თეისანი?!
ჩაუშვენ მათურაშია,
თეალნი გაგიწყრეს ხთისანი;
დაგიხვდეს ფშაველიშვილები,
არწივნი მაღლის მთისანი...
შემოგეწიენეს მთაზედა,
გაწითლებინეს ქვიშანი (1,133).

მთაც არ უსვენებდა არაგვის ერისთავს; ფშავ-ხევსურნი ლაშქრავდნენ ზურაბის საყმოს, არბევდნენ, ანიოკებდნენ იმის საბრძანებელს:

დილაზედ ჩამოგვეტიენეს
პირშავნი ლომნი მთისანი,
თავი სჯრეს კაცსა და ვერძსა,
აწითლებინეს ქვიშანი...
ერისთავს ემართლებოდეს,
ეჯ, ბრალნი მაგის ყმისანი (1,133).

ნ. ხიზანაშვილის ცნობით, ზურაბმა გაილაშქრა ხევსურეთზე, მაგრამ სხვა გზით, ხევის მხრიდან ფხიტურ-როშკის გაელის პირდაპირ ხევსურეთის ცენტრში, სოფელ გუდანში შესულა. პირველად სოფ. როშკის არე-მარეს დასხმია თავს, –

როშკას ატირდეს ციხენი,
ბლოს სახნი ქვითკირისანი;
როშკის ხორხს ზურაბ ჩამაჯდა,
შუქნ ჩამაშენა მზისანი...

ხევსურებს ჯერ უთხოვნიათ, – „დადეგ, დაგვეყსენ, ზურაბო, ნარჩომნ ორთ შენის კმლისანი", მაგრამ როცა ზურაბს ხარკი და მორჩილება მოუთხოვია, ბრძოლა გამართულა გუდანის მახლობლად ბეგენგორის მიდამოებში:

სანეს დაგროვდეს ხევსურნი,
პატრონ ვართ ადგილისანი...
ზურაბო, დაჯე, დაგეხსენ,
ნარჩომნ ვართ შენის ხმლისანი,

თორ ჩვენაც შემოგეცდებით,
ხოკეგნ* კარს გეიდგან ღეთისანი–
მაგვიელენ მთას-იქეთელნი,
ლაპირის ადგილისანი...

მოტანილი ლექსი ასახავს ფშავ-ხევსურეთის დასამორჩილებლად ზურაბ ერისთავის ერთ-ერთ სისხლიან ლაშქრობას, რომელიც გუდანის ახლოს – ბეგენგორის მომხდარა. აი, როგორ მოგვითხრობს ამ ომის შესახებ ნ. ხიზანაშვილი: „ზურაბმა ხევსურების თხოვნას არ სცა პატივი და ჰსურდა ხევსურეთი სრულიად დაშორჩილებოდა, მარტო ბეგარა კი არ ეძლია, ყმობაც გაეწია. ასტყდა ისეთ საშინელი სისხლი-ღვრა. ბრძოლა მოხდა ბეგენ-გორს, სოფ. გუდანის ახლო, დიდ ხევში. ეს ბეგენ-გორი ხალხს ეხლაც წმინდა ადგილად მიაჩნია. აქ, ამ წმინდა ადგილას, დიდს ლოდს ქვეშ, მარხია გამოჩენილი ვაჟკაცი და გმირი მამუკა ქალუნდაური. როცა ხევსური, და ხშირად ფშაველიც, ბეგენ-გორზედ აივლის, უთუოდ ცხენიდან ჩამოხტება, მოწიწებით მიეა და თაყვანს სცემს ხოლმე ქალუნდაურის საფლავს, იმ დიდ ლოდს, რომელსაც თავისუფლების წმინდა ძეგლად ჰხადიან, ბევრჯერ კიდეც ლოცულობენ ქალუნდაურის საფლავს, სანთელს უნთებენ იმისის საფლაეის ქვას. რათა? ქალუნდაური ღეთის კაცია, თაეის ვაჟკაცობითა და ზნეობით ხევსურეთი დაიხსნა მტარვალებისაგან, ზურაბის ჯარი დაამარცხა და ჩვენც თაეისუფლება შემოგეინახაო". ნ. ხიზანაშვილი ერთგვარი სინანულით დასძენს: „ჩვენ დაეით აღმაშენებლის საფლაეიც კი სუფთად ვერ შეგეინახაეს და ბაგრატის ტაძარს ეარღეეეთ და მოიჯარადეს ვაძლეეთ!.. ბეგენ-გორის გმირმა დაამარცხა ზურაბის ჯარი და იქეე ხევში სამანი ჩასდეა – ამას არ გადმოსცილდეთო". მას იქეე მოჰყავს ქალუნდაურისადმი მიძღვნილი ლექსის სტრიქონები:

თან მოჰყეეს ქალუნდაურსა
მამუკას შუქნი მზისანი;
ბეგენ-გორს ჩამაეწია,
ჯარნი ჭრა ზურაბისანი;
ამანდით ამობრუნდების,

სამან ჩაჰყუნდა ქვისანი, -
„ამას ვინც გადამიცილას,
ცოდეან ახკიდნა ხმლისანი;
ვაჟ ეინაც იყოს, ესრეთ ქნას,
გუდანს ეინც ლახნა ქვიშანი..."

ამ ლექსის ერთი ვარიანტი ა. შანიძის „ხევსურულ პოეზიაშია" მოთავსებული. ლექსში ხაზგასმულია, რომ ბრძოლაში პირაქეთ ხევსურებს პირიქეთელებიც მოშველებიან:

მაგვიელენ პირიქითითა
ნაპირის ადგილისანი,
თან მახყეეს ქალუნდაურსა
მამუკას შუქნი მზისანი;
ბეგენ-გორ ჩამაეწიენა,
ყმან ჩაჭრა ზურაბისანი (2,4).

„ბეგენ-გორის გმირმა, - დასძენს ნ. ხიზანაშვილი, - გარდასწყეიტა ხევსურეთის ბედ-იღბალი" (1,134-135). „საშინელი იყო ბეგენ-გორის ბრძოლა, დიდძალი ვაჟკაცი გაწყდა, სოფ. ღულის წყალი წითლად შეიღება სისხლითა, -

ღულის ძირს წისქეილნ დაბრუნდეს
ზურაბის სისხლის წყლისანი!..

ამ ბრძოლას ის მოჰყეა, რომ ზურაბმა ხელი აიღო ხევსურეთის ერისთაობაზედ..." (1,135).

მამუკა ქალუნდაურის შესახებ ნ. ხიზანაშვილის ბევრი თვალსაზრისი დასტურდება ფოლკლორული თუ სხვა სახის მასალებით, მაგრამ მის ზოგიერთ მოსაზრებას უკრიტიკოდ მაინც ვერ გავიზიარებთ. მაგალითად, ნ. ხიზანაშვილს ჰგონია, რომ მამუკა ქალუნდაური ბეგენგორზე, ამ სალოცავად ქცეული სვეტის ქვეშ მარხია. ამ შეცდომას იგი სხვა ადგილასაც იმეორებს (გაზ. „ივერია", 1891, № 90). ნამდვილად კი ბეგენგორს არ არის მამუკა ქალუნდაურის საფლავი. უფრო გვიან დაიღუპა მამუკა ქალუნდაური და თავის სოფელში გიორგიწმინდაშია დასაფლავებული (20,125-136). ასევე, ვერ დავეთანხმებით ნ. ხიზანაშვილს, რომ ზურაბმა ბეგენგორთან დამარცხების შემდეგ ხელი აიღო ხევსურეთის დამოჩილებაზე. ვერაგ ერისთავს მძიმე მარცხი ბეგენგორთან ვერ მოუნელებია, კიდევ უფრო დიდი ჯარი შეუყრია და მოულოდნელად ორი მხრიდან დასხმია თავს ხევსურეთს. მამუკა ქალუნდაურს ამ ბრძოლაში გადამწყეეტი მონაწილეობა მიუღია. ამის შესახებ ბ. გაბური ა. შანიძეს წერდა: „მე წიგნში მიწერია, რომელიც თქვენ დაღებეჭდეთ, რომ ქალუნდაურმა ბეკენთ-გორ რომ თორმეტი კაცი მოკლა ზურაბის ლაშქართა, მას მერე აღარ უცოცხლია დიდი ხანიო, მაგრამ მაშინ ვერ მცოდნიყო ქალუნდაურის ამბავი კარგად. ეხლა ხევსურებმა მიამბეს, რომ მეორედ კიდევ ჯოფილა ამ ომის შემდეგ ზურაბის ლაშქართაში საომრად ქალუნდაური და მერე კი მაუკლავ თუშებს შალეას და იეანეს" (2,312).

ხალხურ გადმოცემებსა და სიმღერებში ერცლად არის მოთხრობილი მამუკა ქალუნდაურის უკანასკნელი ბრძოლისა და თუშების მიერ მის მოკვლაზე (20,126).

ნ. ხიზანაშვილმა გაზ. „ივერიაში" (1888, № 241) კვლავ გამოაქეეყნა წერილი ზურაბ ერისთავზე. იგი გაგრძელებაა წერილისა „ისტორიული ქვაბი სახალხო პოეზიისა". აქ ბევრი ლექსია გაანალიზებული ზურაბ ერისთავის შესახებ, ზოგიერთი ლექსი ზურაბის მოკვლის ამბავს გადმოგვეცემს.

მტარვალის მოკვლით ფშავ-ხევსურეთმა მოისვენა, ზურაბის მოკვლით გამოწვეული ხალხის სიხარულია გამოხატული ლექსში: გაგზავნეთ მახარობელი,
ფშავ-ხევსურეთში ჩაფარი:

---

* ხოკეგნ - შეუპოვარი მეომარი (ნ. ხიზანაშვილი).

„საფურცლეს მაკლეს ზურაბი,
ძილ დაეძინეს მაგარი“.
ფშაველ-ხევსურთა უთხარით:
წელთით დაიხსნან აბჯარი,
ფშაველ-ხევსურთა ქალ-რძალმა
ძილ დაეძინონ მაგარი!

ხალხის ფანტაზია და მხატვრული ოსტატობა მისაბაძია. მელექსემ საკმაოდ რელიეფურად დაგვიხატა ზურაბის ფსიქოლოგიური განცდები შვილის ტრაგიკულად დაღუპვის გამო. ამის შესახებ ნ. ხიზანაშვილი წერს: „მართალია, „ფშაველ-ხევსურთა ქალ-რძალი“ მოსეენებით ძილს მიეცა, მაგრამ სულ სხვა მდგომარეობაში იყო ზურაბის დედა. საბრალოს გული უკედებოდა შვილის სიკვდილის გამო. დედა ქვითინებდა და მწარედ ასე მოთქვამდა:

ვინ მოგკლა, შვილო ზურაბო,
ვინ შეგხსნა ხელნი გმირსაო?
ვინ ჩამოგყარა თაბა
ქართლისა, არაგვისაო,
აღარვინ მეგულებოდა
მამრეკი ზურაბისაო!..

ამ სიტყვებში იხატება გულმოკლული დედის გულის მომწყვლელი კაეშანი, სასოწარკვეთილი დრტვინვა-ღაღადი.

საინტერესოა ნ. ხიზანაშვილის მიერ ზურაბის ცოლის, დარეჯანის დახასიათება. „არც უდროოდ დაქვრივებული დარეჯანი, ზურაბის ცოლი, იყო უკეთეს მდგომარეობაში. ისიც ცხარე ცრემლით სტიროდა და დედას სწყვედიდა:

ჩემიმც დღე დაგადგებაო,
ამ ჩემის ღალატისადა
თეიმურაზ მოგიკვდებაო.

წყვედა წყვედად დარჩა და თეიმურაზი არა თუ არ მოკვდა, არამედ „შეეიდა დუშეთს წამოიყვანა ასული თუსი დარეჯან და მისცა ცოლად იმერთა მეფის ძეს ალექსანდრეს მზითვითა დიდითა“.

დარეჯანს არ მოსწონს იმერეთში გათხოვება.

იმერეთს რად გამათხოვე,
თეიმურაზ, ჩემო მამაო,
ჭაშა მომწყინდა ღომისა,
ეაჰმე კახურო ყანაო!..

ნ. ხიზანაშვილი სწორად შენიშნავს: „იმერული ღომი და გემრიელი კახური პური აქ არაფერს შეაშია; კახურს პურს იმერეთშიც საკმაოდ უშოვნიდნენ მეფის რძალს, მაგრამ პირველის ქმრის „ქართლის თაობა“ - კი ბლელად საშოვნელი იყო... ისიც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ზურაბი სახელოვანი ვაჟკაცი იყო და ქალის გულს ხომ ასე ძრიელ იზიდავს ვაჟკაცობა. დიაღ, სახელოვანი ვაჟკაცი იყო ზურაბი, მაგრამ სულ სისხლის ღერასა და მახვილის ხმარებას მოანდომა მთელი თავისი სიცოცხლე. ამ მახვილმა თან გადაიტანა იგი და სისხლმაც სისხლი იმსხვერპლა. მარტო ცოლსა და დედას დაენანო ზურაბი, სხვას არავის... და ან რად!..“ (1,140; 21, №241).

ნ. ხიზანაშვილის „ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომია ქართულ საისტორიო ლიტერატურაში. ხალხური მასალის გამოყენებით ნ. ხიზანაშვილმა პირველმა შეისწავლა ჩვენი ისტორიისა და კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და მტკივნეული მონაკვეთი - უბატონო ფშავ-ხევსურთა დასამონებლად წარმოებული ზურაბ ერისთავის ლაშქრობები 1619-1629 წლებში. მკვლევარის მიერ გამოყენებული და ჯეროვან მეცნიერულ დონეზე გაანალიზებული ზურაბ არაგვის ერისთავის ციკლის ლექსები, რომელთა უმრავლესობა მის მიერ არის მოპოვებული, მხატვრულობითაც და ისტორიული სიმართლითაც იქცევენ ჩვენს ყურადღებას. ეს ლექსები ჭეშმარიტად ხალხის მიერ მოთხრობილი ისტორიაა, პირუთვნელი და მიუკერძოებელი, ამდიდრებენ ჩვენს ცოდნას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის პოლიტიკურ, სარწმუნოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაზე XVI-XVII საუკუნეებში. ნ. ხიზანაშვილის ამ ნარკვევის ღირსება ისიცაა, რომ აქ ისტორიული მოვლენები აღწერილია ზუსტად და სათანადო სისრულით, ისტორიული სინამდვილე დროის გარკვეულ მონაკვეთშია ფიქსირებული და ძეირფასი წყაროა XVI-XVII საუკუნეების საქართველოს ისტორიის შესასწავლად.

ნ. ხიზანაშვილის ფოლკლორულ და ეთნოგრაფიულ ნაწერებში დასმულია ზეპირსიტყვიერების თეორიული საკითხებიც - საგმირო პოეზიის შესრულების ტრადიცია, მისი ისტორიული, შემეცნებითი და მხატვრული ღირებულება. მართალია, ყველა ეს საკითხი თანაბარი წარმატებით არ არის გადაჭრილი ამ ნაწერებში, მაგრამ მაინც საინტერესოა იმდროინდელი ფოლკლორისტიკის განვითარების დონის თვალსაზრისით. მისი ბევრი წერილი პოლემიკურია. იგი ეკამათება ცნობილ მწერლებს, მეცნიერებს და საზოგადო მოღვაწეებს, მაგალითად, ვაჟა-ფშაველას, პ. უმიკაშვილს, ალ. ხახანაშვილს.

ნ. ხიზანაშვილმა პ. უმიკაშვილის წერილის საპასუხოდ თავისი შეხედულება გამოთქვა ხევსურული პოეზიის შესახებ. ნ. ხიზანაშვილის წერილი „ხევსურულ პოეზიაზედ“ დაიბეჭდა გაზ. „ივერიაში“ (1887, № 78) (1,117-118). წერილი საყურადღებოა, მაგრამ არაა სწორი მასში განვითარებული თვალსაზრისი ხევსურული პოეზიის შესახებ. უეჭველად მცდარია ნ. ხიზანაშვილის განცხადება, რომ „ხევსურებს მხოლოდ საგმირო პოეზია აქვთ და სატრფიალო პოეზია ცოტა მოეპოვებათ“. მართალია, საგმირო პოეზიის პოპულარობამ ერთგვარად დაჩრდილა სატრფიალო-სამიჯნურო მოტივები, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ხევსურებს „მცირე ღირებულების სატრ-

ფიალო პოეზია აქვთ", პირიქით, ხევსურული სატრფიალო პოეზია იღერმით და მხატერულობით არც ერთი კუთხის პოეზიას არ ჩამოუვარდება.

ხევსურული სატრფიალო პოეზიის მხოლოდ მცირე ნაწილი იყო შეკრებილი, რის გამო მკვლევარები მოკლებული იყვნენ საშუალებას, სრული და ნათელი წარმოდგენა ჰქონოდათ ამ მასალაზე. ეს იმიტომ, რომ „სატრფიალო პოეზია ქალთა რეპერტუარში შედიოდა და მისი ჩაწერა მხოლოდ ქალი მთქმელებისაგან შეიძლებოდა" (22,109). ასეევე, ვერ გაეიზიარებთ ნ. ხიზანაშვილის თვალსაზრისს, რომ ხევსურული პოეზია მოკლებულია „გამომეტყველებას", „სურათოვნობას", „ხევსური პოეტური ბუნების არ არის", „პოეზიის მეუფისაგან ნაკლებად აქვს მაღლი მინიჭებული", „ხევსური მოკლებულია ფანტაზიის უნარს, განყენებულ აზროვნებას" (1,117-118).

ხევსურული ხალხური პოეზია საუცხოოა როგორც თემატიკურ-იდეური, ისე მხატერულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით.ამის დასტურია აკ. შანიძის წიგნში „ხევსური პოეზია" წარმოდგენილი კლასიკა ბრძოლის, სალდათობისა და ომის, სტუმარ-მასპინძლობის, მონადირეობის, გლოვის თემაზე შექმნილი ხევსურული პოეტური ნიმუშები. ამ ლექსთა უმრავლესობას დიდი მხატერული შემოქმედების ბეჭედი ასხის. სწორად აღნიშნავდა ა. შანიძე „ხევსურული პოეზიის" წინასიტყვაობაში: ეს წიგნი „ბევრისთვის უთუოდ საკირველი და განსაცვიფრებელი მოელენა იქნება: ბევრს აკამიდე არც კი ჰკონდა კარგად გათვალისწინებული, თუ რა საგანძურს წარმოადგენს ხალხის შემოქმედება და რამდენი მარგალიტები მოიპოვება შიგ.ამ წიგნის გამოსვლით ფარდა აეხადა ამ საგანძურს და ყველას შეუძლია ეს მარგალიტები ხელიხელთ აგოგმანოს" (2,022-023).

ა. შანიძის ხევსურული ლექსების გამოქვეყნების შემდეგ მ. ჩიქოვანმა 1963 წელს ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში (ქუთ. მუზ. 6418) ხევსურულ ფოლკლორულ ჩანაწერებს მიაკვლია (23, 381-382). ისინი შეუკრებია დავით მსხრიკაძეს, მატიელის დაწყებითი სკოლის გამგე-მასწავლებელს, წარმოშობით იმერელს (სამტრედია), რომელმაც ხევსურეთში ათზე მეტი წელი გაატარა 40-იან წლებში. დ. მსხრიკაძის ფოლკლორული ჩანაწერები რამდენიმე ათეულ რეკულს შეიცავს ერთმანეთზე უკეთესი ლექსებით. ჩვეულებრივ საგმირო ნაწარმოებების გარდა, აქ აღმოჩნდა საისტორიო და სატრფიალო ლექსები, ალორისტული და სასიმღერო შაირები, ხმით ნატირლის ტექსტები და მკედრის მოსაგონარნი, ფილოსოფიური ლირიკის ნიმუშები. ეს ჩანაწერები ხევსური პოეზიის განვითარების ახალ პერიოდს გვითვალისწინებს, გვაცნობს იმ გზებს, რაც ამ წარმტაცი კუთხის განუმეორებელმა შემოქმედებამ განვლო ა. შანიძის „ხევსურული პოეზიის" შემდეგ 40-იან წლებამდე.

ზემოაღნიშნული ნათლად აჩვენებს, რომ ხევსურული პოეზია მდიდარი და ჟანრობრივად მრავალფეროვანია.

ნ. ხიზანაშვილის აზრით, „ხევსურულ პოეზიას არა აქვს ისტორიული ღირებულება" (24, № 278). ნ. ხიზანაშვილის ასეთი თვალსაზრისი ხევსურულ საგმირო პოეზიაზე მით უფრო იწვევს გაოცებას, როცა მის ფოლკლორულსა და ეთნოგრაფიულ ნაწერებში, როგორიცაა, მაგალითად, ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული „ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა" ხევსურული ხალხური პოეზიის ისტორიული ღირებულების შესახებაა მსჯელობა და საილუსტრაციოდ მეტწილად ხევსურული პოეზიის ნიმუშებია გაანალიზებული. ხევსურული პოეზიის ისტორიული ღირებულების უარყოფა პირდაპირ უცნაურია ისეთი მეცნიერისაგან, რომელმაც ბევრი შრომა და ენერგია მოახმარა ხევსურული ხალხური პოეზიის შეკრებისა და შესწავლის საქმეს.

არტურ ლაისტი თავის „საქართველოს გულში" ნ. ხიზანაშვილის შესახებ აღნიშნავდა: ნ. ხიზანაშვილის „კრიტიკას სალიტერატურო მნიშვნელობა აკლდა ზომიერების უქონლობის გამო... თუ კი ვინმე არ მოსწონდა, დაუნდობლად შელტავდა" (25,25). ჩვენ არტურ ლაისტის ამ თვალსაზრისს ვერ დავეთანხმებით. ნ. ხიზანაშვილი უთუოდ ნიჭიერი მკვლევარი იყო ქართული ზნე-ჩვეულებისა და ხალხური პოეზიისა. იგი, როგორც მოაზროვნე და ისტორიკოსი, თავისი დროის მოთხოვნათა დონეზე იდგა. მეტად დიდი სიმკაცრე იქნება, რომ ნ. ხიზანაშვილის მოღვაწეობა მხოლოდ თანამედროვე მოთხოვნათა თვალსაზრისით შევაფასოთ. ჩვენ მოკრძალებით უნდა მოვეკიდოთ ნ. ხიზანაშვილის ნააზრევში იმ დადებითს, რაც ნამდვილად ხელს უწყობდა დროის მიერ აღძრული მნიშვნელოვანი საკითხების სწორად გაშუქებას.

ნ. ხიზანაშვილის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ნაწერებში იმდროინდელი ფოლკლორისტიკის განვითარების დონეზე საინტერესოდ არის გაშუქებული საგმირო-საისტორიო ზეპირსიტყვიერების ისტორიული, შემეცნებითი და მხატერული ღირებულების საკითხები. ნ. ხიზანაშვილის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები ამჟღავნებენ მკვლევარის ნაირ აზროვნებასა და ჭეშმარიტების ძიების უნარს. თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მას ხევსურულ პოეზიასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი არასწორად ესმოდა.

ბახტრიონის გმირებს ეძღვნება ნ. ხიზანაშვილის ნარკვევები: „ზეზვა და ბახტრიონის ციხე" (ნაწყვეტი ჩვენი ისტორიისა ბახტრიონის აღების გამო") (26, № 228) და „პასუხად ბ-ნ ა. ხახანაშვილს" (27, № 251). ეს წერილები გამოხმაურებაა ა. ხახანაშვილის წერილისა „ბახტრიონის აღება" (28,№ 220).

ბახტრიონის თემისადმი მიძღვნილი ნ. ხიზანაშვილის პოლემიკური წერილები მაღალკვალიფიციურია და ჯეროვანი წვლილი შეაქვთ ქართული ისტორიოგრაფიისა და საისტორიო ზეპირსიტყვიერების შესწავლაში. ამ წერილებით ნ. ხიზანაშვილი წარმოჩნდა როგორც საქართველოს ისტორიის, ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიის ჩინებული მკვლევარი, მრავალმხრივი მეცნიერი და შემოქმედი. ეს წერილები იმის ნათელი დადასტურებაა, რომ ფოლკლორი ერთ-ერთი მასალაა ქართული ეროვნული ისტორიის შენობის ასაგებად, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყაროა ხალხის წარსულის შესასწავლად.

საგმირო ეპოსისადმია მიძღვნილი ნ. ხიზანაშვილის „როსტომ გმირი" („ფშაველების გმირული პოეზიიდან") (1,107-112; 28,78). ნ. ხიზანაშვილს წერილში მოჰყავს მაშინ ახალგაზრდა დ. ხიზანაშვილის მიერ მოწოდებული „როსტომიანის" ფშაური ვარიანტის საკმაოდ ვრცელი შინაარსი.

„როსტომიანის“ ფშაური სიუჟეტის გადმოცემისას ნ. ბიზანაშვილი იყენებს ფილოსოფიურ აფორიზმებს, რომლებიც გამოხატავენ ხალხის შეხედულებებს წუთისოფლის ამაოების, გმირის დანიშნულების, სიკეთისა და ბოროტების შესახებ. ეს ხალხური გამონათქვამები ზოგი „როსტომიანის“ ფრაგმენტებია, ზოგი კი დამოუკიდებლად არის შექმნილი. „როსტომიანის“ შინაარსი უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ახლა დამოუკიდებლად გავრცელებული ზოგი აფორიზმი უდავოდ ფრაგმენტია „როსტომიანის“ ეპოსისა. ესენია:

1. როსტომ თქვა: ერთი ქართული
ჩინეთის ქვაზე სწერია:
ვისიც მე ვიყავ ერთგული,
ის გახდა ჩემი მტერია.
2. როსტომ თქვა: დღეიმც კრულია
დაბადებისა ჩემისა,
სიყრმე სიბერედ ვაქციე,
დღე ვერა ვნახე ლხინისა...
ვერ ავიხარე კისერი,
ულელი მედვა რკინისა.
3. როსტომ თქვა: ჭკვა დიაცისა
არც მომწონს, არც მეკეთება;
ვაქაცს დიაცის მჯერესა
სამარემც დაეკეთება;
ჯერ ხომ შენია დიაცი,
მერე სხვას გაეკეთება.

ზოგი გავრცელებული საგმირო აფორიზმი თავისი შინაარსით არ არის დაკავშირებული „როსტომიანის“ ეპოსთან. თუ ხალხი ამგვარ ხალხურ გამონათქვამებს როსტომის პირით ამბობდა, ეს ეპიკური გმირის პოპულარობით აიხსნება. ასეთი აფორიზმებია:

1. როსტომ თქვა. გმირი მეც ვიყავ,
ჯირითი მეც შევისრიე;
ხოფელში ამაყობასა,
ისევ დათმობა ვირჩიე!

ნ. ბიზანაშვილი ამ აფორიზმის შესახებ შენიშნავს: „აი ნამდვილი გმირი, რომელიც სოფელს ემორჩილება, სხვების სამართლიან სურვილთა ნებას პატივს სცემს! ეხლა კი ვისაც ცოტაოდენი ძალღონე აქვს და ხელი შესწვეს, სოფელს კისერზედ წამოაჯდება... დრო შეიცვალა და ნამდვილი ქართული გმირობაც ძირიანად აღმოიფხვრა“ (1,111).

2. ასევე არ უკავშირდება „როსტომიანის“ ეპოსს აფორიზმი, –

როსტომ თქვა: სიბერკაცითა
სიტყვა სათქმელად გაჭირდა;
ჯაჭვი პერანგად გაეცვითე,
ახლა აღება გაჭირდა (1,112).

ეს აფორიზმები არა მარტო იდეური, არამედ სიტყვის გამომსახველობითი ძალითაც იქცევენ ყურადღებას.

ნ. ბიზანაშვილი „როსტომიანის“ წარმომაელობის საკითხსაც ეხება. მკვლევარს საეჭვოდ მიაჩნია როსტომის ფშაელობა. მისი დაკვირვებით, „ფშაური ხალხური პოეზიის გმირებს ხალხი ახლაც ლოცულობს, როგორც წმინდანთ, როგორც დევ-კერპებთან მებრძოლთ. მათ ხალხი „ღვთის შვილებს“ უწოდებს... როსტომის საცხოვრებელი ადგილი ხალხმა არ იცის, იმ მიზეზის გამო... იქნებ როსტომი ფშავლის გმირი არც კი იყოს, მაგრამ ხალხს კი თავის გმირად მიაჩნია, თავის გმირად გარდაუქმნია“ (1,112).

ნ. ბიზანაშვილის შეხედულებანი ფშაურ „როსტომიანზე“ საინტერესოა და უთუოდ დგას თავისი დროის მოთხოვნათა დონეზე. მეცნიერს ბევრი მასალა აქვს მოტანილი ფშაველთა ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლის მიზნით. „როსტომიანის“ აფორიზმებიც მის მიერ ჯეროვან მეცნიერულ დონეზეა განხილული, საგმირო აფორიზმების გენეზისის საკითხიცაა წამოჭრილი, ოღონდ არ არის დიფერენცირებული საკუთრივ „როსტომიანის“ აფორიზმები და დამოუკიდებლად შექმნილი აფორიზმები.

ხალხური „როსტომიანის“ წარმომაელობის საკითხი დღესაც დავას იწვევს და მის შესახებ სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს.

„როსტომიანს“ განიხილავდნენ მხოლოდ „შაჰ ნამესთან“ (ი. აბულაძე, ალ. ბარამიძე, ა. შანიძე, თ. ბეგიაშვილი), ან ამირანის თქმულებასთან შეპირისპირებით (31). ვ. მაცაბერიძემ „როსტომიანს“ სპეციალური მონოგრაფია მიუძღვნა და ანგარიშგასაწევი მოსაზრებანი გამოთქვა ამ ძეგლის გენეზისის შესახებ. იგი აღნიშნავდა: „მამაშვილის ბრძოლის ქართული სიუჟეტური კავშირი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ხალხთა ეპოსთან არ გვაძლევს საბუთს, რომ იგი მიჩნეულ იქნას უცხო წარმოშობისად... სიუჟეტს ვერ მივიჩნევთ უცხო, კერძოდ, „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების გავრცელების შედეგად წარმოშობილს“ (32, 444-445).

„როსტომიანის“ სიუჟეტი საერთაშორისოა, მაგრამ მასში მოიპოვება ეროვნული ეპოსის დამახასიათებელი ნიშნებიც, რომელიც სხვა ხალხების ფოლკლორში არ გეხვდება. საუკუნეების განმავლობაში ხალხურმა სიუჟეტმა სახეცვლილება განიცადა. ამ ცვლილებაში გარკვეული როლი შესაძლოა ქართულმა ლიტერატურულმა „როსტო-

მიანმა“ შეასრულა და, აქედან გამომდინარე, ხალხური როსტომიანის“ ვერსიათა სათავე მწიგნობრული ძეგლი უნდა იყოს.

ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ნ. ხიზანაშვილის წერილი „საახალწლოდ“ (I,141-148). ეს წერილი ახალ წელთან დაკავშირებული ძველი საქართველოს საზოგადოებრივი წეს-წყობილების, ზნე-ჩვეულებისა და ყოფა-ცხოვრების ისტორიულ მიმოხილვას შეიცავს. საახალწლო ჩვეულებების დახასიათება ამავე დროს ქართველი ხალხის ისტორიისა და მისი კულტურის გარკვეული მონაკვეთის შესწავლაც არის. ამის გამო ნ. ხიზანაშვილის საახალწლო რიტუალის დახასიათებისადმი მიძღვნილი ნარკვევი დღესაც მნიშვნელოვანია და ჯეროვანი წელილი შეაქვს ქართული რწმენა-წარმოდგენებისა და წეს-ჩვეულებების შესწავლის საქმეში.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ნ. ურბნელი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობა, გ. ჩიტაიას რედაქციით, თბ., 1940. 2. ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია (ხევსურული), თბ., 1931, № 108, 128, 165; 40, 51, 52, 102, 103, 105, 178, 179, 199; 101, 174, 163, 182; 7, 8, 20, 28, 54, 268 და სხვ. გვ. 358; 431, 412, 343, 348, 439, 434; 441 და სხვ. 3. ნ. ურბნელი, როსტომ გმირი (ფშაველების გმირული პოეზიიდან), გაზ. „ივერია“-1887, № 78. 4. ნ. ხიზანაშვილი, ფშავ-ხევსურეთი, წერილი პირველი, გაზ. „დროება“, 1884, №№ 231. იხ. აგრეთვე, წერილი მეორე, „დროება“, 1885, № 165, წერილი მესამე, 1885, № 166. 5. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. IX. 6. „ივერია“, 1887, № 158. 7. მ. ჩიქოვანი, ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971. 8. ა. არაბული, ჯვარ-ხატთა ფუნქციები ვაჟა-ფშაველასთან და ხალხურ შემოქმედებაში, ჟურნ. „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1982, № 1. 9. გ. ახვლედიანი, ქართული ფოლკლორის პრობლემები ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომებში, თბ., 1996. 10. ნ. ურბნელი, ფშავ-ხევსურეთი, წერილი მეხუთე, გაზ. „ივერია“, № 269, 1888. 11. გაზ. „ივერია“, 1887, № 15, წერილი მერვე. 12. ხალხური სიტყვიერება, III, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ., 1953. 13. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. II, შემდგენელი მიხ. ჩიქოვანი და ნ.შამანაძე, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ., 1977. 14. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ფშავი, ტ. I, თბ., 1974. 15. დ. ხიზანაშვილი, ფშაეთი და ფშაველები, გაზ. „ივერია“, 1868, № 211. 16. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, წიგნი I, შრომები, VIII, 1983, 17. ნ. ურბნელი, ეთნოგრაფიული წერილები (წერილი მეცამეტე), გაზ. „ივერია“, 1887, № 171. 18. ქართული ხალხური პოეზია, XI, სისტორიო ლექსები. 19.დ.ხიზანაშვილი, ფშაური ლექსები. 20. დ. გოგოჭური, ხევსურული საგმირო პოეზია და გმირები, თბ., 1977. 21. ნ. ურბნელი, ისტორიული ქვაკალ სახალხო პოეზიისა (ზურაბ არაგვის ერისთავი), გაზ. „ივერია“, 1888. 22. დ. გოგოჭური, მელექსეობა ხევსურეთში, თბ., 1974. 23. მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1975. 24. ნ. ურბნელი, ხევსურულ პოეზიაზედ, გაზ. „ივერია“, 1887. 25. არტურ ლაისტი, საქართველოს გული, თბ., 1963. 26. ნ. ურბნელი, „ბეზვა და ბახტრიონის ციხე“, გაზ. „ივერია“, 1888. 27. ნ. ურბნელი, პასუხად ბ-ნ ა. ხახანაშვილს, გაზ. „ივერია“, 1888. 28. ალ. ხახანაშვილი, ბახტრიონის აღება (თუშეთში გაგონილი), გაზ. „ივერია“, 1888. 29. ნ. ურბნელი, როსტომ გმირი (ფშაელების გმირული პოეზიიდამ), გაზ. „ივერია“, 1887, № 7. 30. ა. შანიძე, შაჰ-ნამეს ერთი ეპიზოდი ქართულ ფოლკლორში, „ლიტერატურული მემკვიდრეობა“, I, 1935. 31. მიხ. ჩიქოვანი, მიუკაჭვული ამირანი, თბ., 1947. 32. ვ. მაცაბერიძე, ქართული ხალხური როსტომიანი, „ლიტერატურული ძიებანი“, XI, 1958.

Givi Akhvlediani

Nikoloz Khizanishvili's (Urbneli's) Folkloristic Works

The work analyses Nikoloz Khizanishvili's folkloristic field-work, his ideas as of a historian of the Georgian law, his viewpoints on life in Pshav-Khevsureti (mountainous regions). The author of the article critically estimates the scholar's attitude towards some aspects of the Khevsuretian poetry and reveals Nikoloz Khizanishvili's contribution in studying the poetry of Pshav-Khevsureti.

ნინო ბალანჩივაძე

"ქუდ აღარ მამცა მორიგემა".

"ქუდ აღარ მამცა მორიგემა" - ამბობს გულდაწყვეტილი თერგვაული, როცა "ღეთიშვილთ დაბადების" ისტორიას ყვება. მაინც რატომ ამბობს გულდაწყვეტილი. რას უნდა ნიშნავდეს მისთვის ქუდი?

"ქუდი"- ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ახსნილია როგორც ადამიანის თავზე დასახურავი, თავსაბურავი (1). ქუდი ყველაზე მეტად საჭირო ატრიბუტი იყო ძველად ადამიანისათვის. იყო გამოთქმა "ქუდი რომ შეუგდო, არ შევა" -არაფრის გულისათვის არ შევა, ქუდის გამოც კი. "ქუდზე კაცი გადის" ყველა მამაკაცი გადის საერთო საქმისათვის, საბრძოლველად და ა.შ. სიხარულის, აღტაცების გამოსახატავად ადამიანი "ქუდს ჭერსა ჰკრავს" ხოლმე.

ქუდი ხურავს, იგივეა, რაც ნამუსის ქუდი ხურავს. "ქუდოსან ადამიანს" გადატანითი მნიშვნელობით "ნამდვილ მამაკაცს", "ვაჟკაცს" ეძახიან. ქუდიანი თუ დაიბადება ადამიანი - იტყვიან, იღბლიანი ადამიანიაო. ყველაზე თავაზიანი ფორმა მისალმებისა, ხომ ქუდის მოხდაა. მწუხარების გაზიარების დროსაც ქუდს იხდიან და თავს დაბლა ხრიან.

ქუდის მოგლეჯა ნიშნავს რაღაც გადაუდებელი საქმისათვის სწრაფად წასვლას. ასეთ დროს იტყვიან ხოლმე "თაქუდმოგლეჯილი" გაიქცაო.

მთის კილოთა ლექსიკონში "ქუდი" ნიშნავს (გუდამაყრ) - ბედს (ხევსურ) ქუდ-ბედა უჩინ-მაჩინის ქუდია (ფშაურ) ქუდ-ბედიანი იღბლიანია, ბედიანია. მოხევეებში თამაშობაცაა "ქუდის გატაცება" (ეს თამაში სრული სახით აქვს აღწერილი აკაკი შანიძეს მთის კილოთა ლექსიკონში).

სამეცნიერო ლიტერატურაში "ფრიგიული ქუდების" სახელწოდებითაა ცნობილი მეფე-ხუცების თავსაბურავი. როგორც პირველ-ქრისტიანულ სარკოფაგებზე, ისე სანტა აპოლინარიონ ნუოვოს ბიზანტიურ მოზაიკაზე (VI საუკუნე), ზოროასტრის გამოსახულებაზე, დურა-ევროპოსის მითრაეუმის კედლთმხატვრობაში "ფრიგიული ქუდები" გამოსახავს მეფური ძალაუფლების ზეციური წარმომავლობის "ჰვარნას" (ზეციურ მადლს) და თავის თავში უკვე ატარებს გვირგვინის იდეასაც. ამ პირველი გვირგვინის ისტორიას მოკლედ მოგვითხრობს "განძთა ქვაბი", სადაც ის დაკავშირებულია ნებროთთან: "იგი (ნებროთი) იყო პირველი მეფე ბაბილონისა. ამან იხილა გვირგვინი ცათა შინა და მოუწოდა სირის მექსლესა, რათა მოუქსოფოს მას. ვითარცა მოუქსოვა, დაიდგა თავსა. ამისთვის კაცნი იტყვიან, გვირგვინი ზეცით გარდმოხდაო" (2,84).

შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ხელოვნებაში "ფრიგიული ქუდის" ნაცვლად გვხვდება ხან ნახევარმთვარის ფორმის, ხან ჩაჩქნისებური, ხანაც ბურთულის ფორმის თავსაბურავი. მერვე-მეცხრე საუკუნეებში გვხვდება ახალი პირობითი ნიშანი კოპისებრი თუ რქისებრი წანაზარდი. ეს ნიშანი თითქმის აღარ შეცვლილა ამ დროიდან. მასში ჩადებულია კონცეფცია მეფური ზეგარდმო დიდებისა, ბრწყინვალებისა. ამ ნიშანს მოგვთა გარდა ყველაზე ხშირად ატარებენ მელქისედეკი, სალიმის მეფე, აგრეთვე დანიელ წინასწარმეტყველი.

ამრიგად, ეკლესიის შედეგად მიღებულ ფორმას მოგვთა თავსაბურავისას რქას იგივე სიმბოლური დატვირთვა უნდა ჰქონოდა, რაც თავდაპირველ გვირგვინ ქუდს. საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ ლათინურ ენაში გვირგვინი (კორონა) და რქა (კორნუ) ერთიდაიგივე ძირიდან წარმოსდგებიან, ხოლო ებრაულ "კერენ" რქის გარდა სხივს, ნათებასაც აღნიშნავს. ბიბლიის წმინდა იერონიმესეულ თარგმანში მოსე სინაის მთიდან დაბრუნებული, რქითმოსილი ელენება თავის ერს (2,85). ძველ ქართულ თარგმანში რქის მაგიერ ეკითხულობთ სიტყვას "დიდებულებაი". აქედან ცხადი ხდება, რომ გვირგვინ-ქუდი, გვირგვინი, რქის ფორმის წანაზარდი, აგრეთვე შარავანდედი და ნიმბი სიმბოლურად გამოსახავენ მეფურ დიდებულებას და წარმოადგენენ ხელმწიფების გათვალსაჩინოებულ ხარისხს (2,85).

ქართულ სინამდვილეში ქუდს ძველად ატარებდნენ მეფენი და დიდებულები. უხმაური და თმავარდატეებული შედარებული იყო "ვითარცა ერთი ვინმე შეურაცხთაგანი" ("შუშანიკის წამება") თავშიშველი სიარული კი სირცხვილი იყო. გაიხსენოთ თუნდაც როსტევან მეფისა და ავთანდილის პირობა ნადირობის წინ: "ვინცა იყოს უარესი, თავშიშველი სამ დღეს ვლიდეს" ("ვეფხისტყაოსანი"), ანდა ტარიელის გამოჯანმრთელებით გახარებული ფარსადანის გამოქცევა თავშიშველი.

"ახარებდეს: "წამოჯდაო", დედოფალი გამორბოდა,

მეუე მორბის თავ-შიშველი, არ იცოდა, რას იქმოდა". როგორც ეხედავთ, ძველად საქართველოში ქუდი აუცილებელი ატრიბუტი იყო. მას ბედის, იღბლის, ნამუსის, ღირსების გამომხატველ სიმბოლოდ მიიჩნევდნენ. "ქუდბედიანობასთანაა" დაკავშირებული ბედის მატერიალური წარმოსახვა. ბედიანობის, იღბლიანობის ცნებას უკავშირდება დაელათიანობაც, რასაც ზ. კიკნაძემ უწოდა "ადამიანურის შემოჭრა მოკვდავის დასაზღვრულ სიცოცხლესა და შესაძლებლობებში", რომელიც ელინდება სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე, საყმოს ენაზე "ბრძოლის" დროს (3,227-228).

სულხან-საბას განმარტებით, ბედი-სახელი არს მეფეთა სიმაღლისა, ადამიანს ბოროტება თუ კეთილად შეეცვლება ესე ეითარცა სახელად ბედი ეწოდების (1).

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში "ბედი" ზებუნებრიეი ძალაა, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავს ადამიანის ცხოვრებას (4). ძველი ქართული ენის ლექსიკონში კი "ბედი" სეეს ნიშნავს (5).

მითოლოგიურ ლექსიკონში "ბედი" (ბერძნ. τυχη, ლათ fortuna, fatum, ყისმათი, სვე) ზებუნებრიეი ძალაა. ბერძნები და რომაელები ბედს ტიქეს, ფატუმას, უბედობას (ატიქია) გარდაუვალ, უსაშველო ზებუნებრივ ძალად თელიდნენ. ეერაეითარი ადამიანური თუ ჯადოსნური ძალა ეერ ცვლიდა ბედის განჩინებას (6).

ბედს, ბედისწერას უკავშირებენ შემთხვევას, გარემოებას, საბედისწერო გარდუვალობას, ბედნიერ თუ უბედურ ამბავთა ჯაჭვს.

ბრმა ბედის ძლიერება სწამდათ ძველ კოლხებს. ქართველთა წარმოდგენით ადამიანის შობისთანავე ცაზე მისი ბედის ვარსკვლავი ჩნდებოდა. მათეს სახარებაში ეკითხულობთ: "სად არის იუდეველთა მეფე, რომ დაიბადა? ვინაიდან ეიხილეთ ჩენ მისი ვარსკვლავი აღმოსაელეთში და მოვედით, რათა თაყვანიეცეთ". რომ დაინახეს, მათ მეტისმეტი სიხარულით გაიხარეს.

"ვარსკვლავი", რომელიც მათ აღმოსაელეთში იხილეს, წინ უძღოდა მათ ვიდრე მივიდოდა და დადგებოდა იმ ადგილზე, სადაც ყრმა იყო - ასე რომ ვარსკვლავი რაიმე სასიხარულო ამბის მინიშნებაც იყო. ერთ შემთხვევაში თუ ვარსკვლავის მოწყვეტა სიკვდილის მაუწყებელია და იტყოდნენ ხოლმე "კიდევ ერთი ადამიანის სიცოცხლე ჩაქრაო", სხვა შემთხვევაში - თუ ვინმე შეავლებდა თვალს ციდან მოწყვეტილ ვარსკვლავს, სურვილი უნდა ჩათქმა, რომ აუცილებლად აღსრულებული იყო. ყველაზე მშვენიერ ქალს კი "ციდან მოწყვეტილ ვარსკვლავს" ადარებდნენ.

ძველად სწამდათ, რომ ყრმას ბედის განჩინება შუბლზე ეწერებოდა, სვანები კი ბედის მინაწერს თავის ქალის ხაზებში ხედავდნენ. შუმერები ბედის გარდუვალობას და მასთან ბრძოლის ამაოებას აღიარებდნენ. ანტიკური ბედისწერის მცნება კი დღესდღეობით, უმეტესად, პოეტურ სახედ ითვლება. მედიტაცია დროისა და ბედის თემაზე საერთოდ დამახასიათებელია მახლობელი აღმოსავლეთის რელიგიური, ხატოვანი აზროვნებებისათვის. განსაკუთრებით გამოკვეთილია ეს თემა ირანში, როგორც აქემენიანთა, ისე არშაკუნიანთა და სასანიანთა სამეფოში. აქაურ მეუეებს, როგორც ზეგარდმო მადლით დაჯილდოებულ პიროვნებებს ამოძრავებს და ამარჯვებინებს ზეგარდმო მადლი ბედი, რომელსაც იძლეეიან ღმერთები, ზეციური არსნი. ეს გახლავთ "ჰვარნა ანუ ძველირანული ფორმით იგივე "ფარარჰ". ჰ.ბეილის განმარტებით, იგი ნიშნავს "ზეციურ მადლს", "სიმდიდრეს", "ბედს" (2,83). ეს "ზეციური მადლი" გმირის დაბადებამდე იმყოფება ღმერთების საუფლოში, ზეგრძნობად სამყაროში. იგი თვალყურს ადეენებს გმირს და მისი ცხოვრების მხოლოდ გარკეეულ მომენტში შემოდის ჟამიერებისა და მრაელობითობის სამყაროში. ამიერიდან გმირი თან ატარებს ამ ბრწყინვალებას, რაც განაპირობებს მის გამარჯვებას ბრძოლებში მაგ: საშუალო სპარსულ "არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნში", სადაც ჰვარნა (ზეციური მადლი) მეფე არდაშირს გამუდმებით დასდევს უკან თეთრი ცხერის" სახით, ხოლო ზღვასთან კი დაეწეეა მას. ამიერიდან მისმა მტრებმაც კი იციან, რომ ის ნამდეილად უძლეეველი გახდა ზეციური მადლის წყალობით.

გამონაკლისია ზარატუსტრას "ჰვარნა" (ზეციური მადლი), რომელიც დაბადების მომენტშიეე ჩამოფრინდა მის სახლში ცეცხლის სახით, რამდენადაც ზარატუსტრა განსაკუთრებულ ინდივიდუალობად ითელება. მეფური "ჰვარნის" (ზეციური მადლის) შემოსელა ჟამიერ სამყაროში, ირანელი რელიგიური მსოფლმხედეელობის მიხედეით, დაკავშირებულია აგრეთვე ვარსკვლავთა პლანეტათა კონსტელაციებთანაც. "არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნის" მიხედეით პართელთა უკანასკნელი მეუე არდავანი გამუდმებით ეთათბირება უზუცეს ვარსკვლავთმრიცხველს, რომლისაგანაც არასასურეელ პასუხებს იღებს: მისი ბედის ვარსკვლავი ჩასვენების პირზეა, არდაშირის კი ამომავალია.

სწორედ ვარსკვლავთა განლაგებიდან გამომდინარე ყოველი ადამიანი სხვადასხვა დროს შეიძლება იყოს სვიანი, იღბლიანი (ჰვარნაჰვანტ) და უიღბლო უბედური (დაშჰვარნაჰ) (2,83-84).

მაშასადამე, ბედი წინასწარ განსაზღვრავს ადამიანთა ცხოვრებას, ხვედრს, სვეს როგორც "აკბედს", ისე - ბოროტების კეთილად შეცვლის განჩინებასაც.

ასე, რომ შესაძლოა, ქუდი, რომელიც თერგვაულს არ უბოძა მორიგე ღმერთმა ბედის, იღბლის, ნამუსის, ღირსების, ვაჟკაცობისა და ძალაუფლების სიმბოლურ გამოხატულებასთან ერთად, ღვთაებრიეი ძალმოსილების ატრიბუტიც ყოფილიყო, მითუმეტეს "თეთრი ქუდი". უკიდურეს შემთხვევაში ასე დანანებით აღარ იტყოდა თერგვაული - "ქუდ აღარ მამცა მორიგემაო".

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I-II, თბ., 1993. 2.კ.ზ.გამსახურდია, ადრექრისტიანული ქართლის კულტურული მოზაიკა, თბ., 1995. 3. ზ. კიკნაძე. ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985. 4. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბ., 1986. 5. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973. 6. გელოვანი ა. მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1988.

Nino Balanchivadze

"Lord Left Me Without a Headgear"

The headgear was an essential attribute for a man in the past. "He wears a hat" means that he is honest. "A man in a headgear" meant the same as "a real gentleman." If someone was born in a hat, he supposed to be lucky. The most polite form of greeting is taking off one's hat. While sympathizing in tragedy everybody takes off a hat.

According to the Georgians' belief as soon as someone was born, his destiny star appeared in the sky. In one case, if a fallen star meant death, in another-watching the falling star one should think a wish and it would come true.

A headgear as a symbolist expression of a person's fate, fortune, dignity and power must have been an attribute of divine strength too. That is why Tergvauli so regretfully says "Lord left me without a headgear."

დალილა ბედიანიძე

ქართული ხალხური სატრფიალო პოეზია

სიყვარული უძლიერესი და უფაქიზესი გრძნობაა. არაერთი შედევრი შექმნილა მსოფლიოში სიყვარულის წყალობით. „რაც მტრობას დაუნგრევია, სიყვარულს უშენებიაო", ამბობს ქართველი ხალხი. სიყვარულის პირველქმნილ გამოვლინებად გეეელინება მიჯნურობა, სიყვარული ქალს და ვაჟს შორის. გავიხსენოთ ქართული ხალხური ლექსი წუთისოფლის ლექსების ციკლიდან „სიკეთილ მითხოვს". ამ ლექსში ქალ-ვაჟის ურთიერთტრფიალი ყველა სხვაგვარ სიყვარულზე მაღლაა დაყენებული. არც დედა, არც და, არც ძმა, არც მამა, არც ცოლი არ შეენაცვლება ლექსის გმირს, რომელიც სასიკვდილოდ არის განწირული, არამედ სწორედ საყვარელი ეტყვის: „გენაცვლები, შენსა მზესა, გზა საით არს, გამასწავლეო."

ქართული ხალხური სატრფიალო პოეზია ქართული ხალხური პოეზიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნაწილს წარმოადგენს. მის პირველ ნიმუშებს ჯერ კიდევ ქართულ მითოლოგიურ პოეზიაში ეხვდებით. სამონადირეო ციკლის ეპიკური ლექსები: „თეთრი მანგური", „ბეთქილი", „მონადირე ჩორლა", ასევე ლექსები სამძივარის შესახებ ამის ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს. „თეთრ მანგურში" აღწერილია ნადირთმფარველი ქალღვთაება დალის და თეთრი მანგურის ჰეტერული სიყვარულის ამბავი-თუ როგორ ისიამტკბილეს მანგურმა და დალმა და თუ როგორ დაუხოცა შემოსული საეები დალმა თეთრ მანგურს, ჭრილობები მოურჩინა და საღად გაუშვა შინ. „ბეთქილში" მონადირე ბეთქილი ღალატისათვის დასაჯა დალმა და კლდიდან გადაჩეხა. „მონადირე ჩორლაში" მოთხრობილია, თუ როგორ დაიღუპნენ ერთად შეყვარებულები – მონადირე ჩორლა და ერთ-ერთი დალი, რომელიც ჩორლას მფარველობდა (გათოშილი გაუთბია, მშიერი დაუპურებია). დალისა და მონადირეების ყველა ლექსი სამლერი და საფერხულოა, სინკრეტული ხასიათი აქვს. ლექსებში სამძივარის შესახებ „არსებულმა გადმოცემებმა შეინახეს ეროტიულ-სატრფიალო მოტივი, რომელსაც ღვთაებასა და ხორციელ ადამიანს (ჭურუმი, ქადაგი) შორის შესაძლებელი სექსუალური ურთიერთობის რწმენა უდევს საფუძვლად... სამძიმარი წინათ თურმე მის რჩეულ მამაკაცებს-ქადაგებს ლამაზი ქალის სახით ეჩვენებოდა და მათ ინტიმური ურთიერთობისათვის იწვევდა...ხორციელ ქალად მოვლენილი ღვთაება სამძიმარი მამაკაცებს „საცოლედ" მოსწონთ, ე.ი. სექსუალური ლტოლვა ცოლ-ქმრობით უნდა გათავდეს. ამის გარეშე სხვა ურთიერთობა დასაშვები არ არის" (გიორგი არაბული, „ფშავ-ხევსურული სატრფიალო ლექსი", სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლ. მეცნ. კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ. 1971, გვ. 131.133. სამძიმარი კი თავის ოინებს არ იშლის, ოჯახში დიდხანს ვერ ჩერდება და ერთგული მეუღლეობა არ ეხერხება. მას „ქაჯის ქალი" ეწოდება.

ქართული სატრფიალო ლირიკა ორ ნაწილად იყოფა: 1) საგმირო პოეზიაში, შრომის პოეზიაში, საყოფაცხოვრებო პოეზიაში გავრცელებული სატრფიალო მოტივები თუ ცალკეული ლექსები 2). საკუთრივ სატრფიალო ლექსები რომელთა ჟანრობრივი დაყოფაც შემდეგნაირია: ელეგია, შაირი, გაბაასება, ნატვრა, სატრფიალო წერილი, ქება, მინიატურა, ბალადა.

სატრფიალო ლირიკის გენეზისისა და მის საბეობათა ფორმირების გზის გარკვევას ისახავდა მიზნად პროფ. ე. ვირსალაძის ნაშრომი „ქართული ხალხური ლირიკის ძირითადი სახეობანი" („ლიტერატურული ძიებანი, VIII, 1953). ამ ნაშრომში ცალ-ცალკეა დახასიათებული სატრფიალო წერილის, მინიატურის და ქების სახეები და შემდეგი საგულისხმო დასკვნაც არის გამოტანილი: „არ იქნებოდა მართებული სატრფიალო სიმღერის მდიდარი მარაგი, რომელიც განვითარების მეტად მაღალ, მხატვრულად დახვეწილ ფორმებს იძლევა, თავისი წარმოშობით მთლიანად საწესჩვეულებო ან შრომის პოეზიასთან დაგვეკავშირებინა, სატრფიალო ლირიკა, როგორც ჟანრი შეგნებული მხატვრული შემოქმედებისა, უფრო გვიან წარმოიშვა. სატრფიალო ლირიკა, როგორც ხელოვნების გარკვეული დარგი, გულისხმობს... სიყვარულის შეგნებულ გრძნობას, სიყვარულის გარკვეულ ფილოსოფიას, სიყვარულის ობიექტის შესახებ გამომუშავებულ გარკვეულ თვალსაზრისსა და შეხედულებას" (ლიტერატურული ძიებანი". VIII, 1953, გვ.285).

სატრფიალო თემატიკის უხვად არსებობა შრომის პოეზაში დადასტურებულია მკვლევარ თამარ ოქროშიძის მიერ მის მონოგრაფიულ ნაშრომში „ქართული ხალხური შრომის პოეზია" (თბ., 1963).

მკვლევართა უდიდეს ნაწილს სატრფიალო ლირიკა, ყოველ შემთხვევაში მისი არქაულ ნაწილი გამოჰყავდა საწესო-საკულტო სიმღერებიდან, განსაკუთრებით კი საგაზაფხულო სიმღერათა ციკლიდან" – აღნიშნავს ელ. ვირსალაძე (ლიტერატურული ძიებანი", VIII, 1953, გვ.279).

ვაჟა-ფშაველას ნარკვევებში საგანგებოდ არის აღნიშნული ქალთა როლის შესახებ საგმირო პოეზიის შექმნა-განვითარებაში. საგმირო პოეზიის გენეზისისა და ტრადიციის საკითხებზე მსჯელობისას ვაჟა ბაზს უსვამს ქალის შთამაგონებელ როლს საგმირო საქმეებში და იმას, რომ ქალები საგმირო ლექსებს უმღეროდნენ მტრის წინააღმდეგ ამხედრებულ და შინ გამარჯვებით დაბრუნებულ ვაჟკაცებს (ვაჟა-ფშაველა, თხზ, ტ.V, გვ. 75-90). საგანგებოდ აღნიშნავს ქართველ ქალთა როლს საგმირო სიმღერათა შესრულებაში ვ. კოტეტიშვილიც („ხალხური პოეზია", ქუთაისი, 1934, გვ.277). მომხდურებთან ბრძოლის ამსახველი ლექსი „ღმერთი გაუწყრეს ხიწოსა" სწორედ ქალის გამოთქმულია. ამ ლექსში შექებულია გმირი გიორგი, რომელიც ხმლით და თოფით დაერია მომხდურებს.

„ე მაგ ლექსის გამომთქმელი
დაცა ვარ გიორგისაო.
გიორგის ციხის კარზედა
ჩავიცლრიალებ ღილსაო.
ცოლადაც დაუჯდბოდი
თუ წესი იყოს დისაო." - ამბობს ქალი და ვერ მალავს გიორგის მიმართ თავის სიყვარულს. კაი ყმა ყოველთვის არის ქალის მიერ შექების ობიექტი. მისი ცოლობა საამაყო და სანატრელია („ქალმა სთქვა: ქმარსა გაეყვები ბასრის ხმლის ამამღებელსა") სანატრელია მასთან წოლა და ძილი, ხოლო უხეიროსთან აღარ წვებიან ქალები, სახელ თუ ერარა ვქნიო". გარეგნულ სილამაზესთან ერთად ვაჟკაცის სულიერი ღირსებებიც უნდა ახასიათებდეს, თავისი ქვეყნის დაცვაც უნდა შეეძლოს მტერთაგან

„ნეტა რა დედამ გაგზარდა
ეგეთი მშვენიერიო.
ზრდილი, ქველ-გმირი, მამაცი,
ბრძენი და გონიერიო.
გიხდება ბრტყელი მხარ-ბეჭი,
წვრილი, წერწეტა წელიო,
ტურფა სახეზე თვალ-წარბი,
შავი ულვაში, წვერიო.
მომმისთვის თავის გაწირვა,
საჭირნახულო დღენიო.
გული ამაყი, ფოლადი,
მკლავი მტრებისა მსრეველიო".

ვაჟის იდეალს ხატავს „ვაჟ უნდა იიყვის ისეთის" მთქმელი ქალი:

„არ მინდა ა ისეთი,
კარგ იყოს თვალად, ტანადა,
რას უშველს სილამაზეი,
ხალხნი რო ხკლეკენ ქალადა.
ვაჟკაც უნდ იყვის ისეთი,
ფიცხად ხმარობდეს დანასა,
სიცილით უნდა იშუღლას,
ხმაიც არ გაიტანასა."

არა მხოლოდ გაუთხოვარ ქალს მოსწონს და უყვარდება კაი ყმა, არამედ გათხოვილსაც და მწარედ ტირის მისი დაღუპვის გამო/ „ლამაზად დაგიტირებდი, ხათრი არ მქონდეს ქმრისაო").

სატრფიალო მოტივებს შეიცავს ცნობილი ქართული ხალხური ლექსი „შემომეყარა ყიჟრაღი". იგი გამოთქმულია ვაჟის მიერ და ასახავს მის ორთაბრძოლას ცოლის მოარშიყე მომხდურთან, შეურაცხმყოფელთან. არა მხოლოდ ქალები არიან საგმირო-სატრფიალო ლექსების ავტორები, არამედ - მამაკაცებიც, თუმცა ამ შემთხვევაში ისინი ქალებზე ნაკლებნი არიან.

შრომის პოეზია თავის მხრივ იყოფა გუთნურ, ხვნის, სამკალ, ნადურ, კალოურ, მთიბლურ, საქონახო, საფეიქრო, საწყალობელო, წველის ლექსებად.„სატრფიალო მოტივი ორგანულადაა ჩაქსოვილი გუთნურ პოეზიაში. ვაჟა-ფშაველას მიერ ჩაწერილ ლექსში „სიყვარულმა და ნდომამა" (ვაჟა-ფშაველა, „ეთნოგრაფიული წერილები", 1937, გვ. 177-178) ფშაველი ქალი უმღერის თავის წაწალს, იგი ნატრობს, ნისლად იქცეს, რომ ხვნის დროს შეუმჩნეველად წვიმად მოეღვინოს გულის სატრფოს" (თ. ოქროშიძე, „ქართული ხალხური შრომის პოეზია", თბ., მეცნ. აკად. 1963, გვ. 51). სატრფიალო მოტივები ზოგჯერ სამეურნეო იარაღებსაც უკავშირდებოდა, მაგრამ იგი ძირითადად შრომას, შრომის პროცესს ერწყმის. ასეთია ხვნის პროცესთან დაკავშირებული ლექსი „ზაფხული მოვიდა": „ზაფხული მოვიდა, დაეზნათ ყანები, მაყვალს დავადაროთ შენი თვალები". ასეთივეა ნადური ლექსიც თოხნის შესახებ, რომელშიც ოქროს თმა-ჯაჭვა დაყრილი ქალია აღწერილი მას კი გვერდით უდგას დღინჯშემოყრილი ლამაზი ბიჭი („შენ ქვევით ერთი ვერხვი დგა"). ზნირია ეროტიული სურათები: „როდის იქნება მოხვიდე სიმინდო სათოხნელადა? ქალო, ტუჩები გიღვის ბიჭების საკოცნელადა". რომანტიულად არის დახატული და შრომის მოტივთან არის შერწყმული ტრფობა ლექსში მარგელის შესახებ: „ნეტავი, ქალო, მე და შენ ყანა რამ მოგვცა ზიარი, შიგ სარეველაც ერიკა-ფათალა მხვევარიანი, გველინა სამარგლავადა, ნაპირი მისცა ტყიანი". ჭარბად არის შესული სატრფიალო მოტივები სამკალ ლექსებში: „დედავ, ყანები გამიფიცხდა", „ყანას უნდა ბაგა-ბუგი", „ბიჭები მკიან ყანასა", „ძირში მოუსვი ნამგალი", „მუხრანელმა ქალმ მითხრა", „დაატრიალე ნამგალი" და სხვა. სხვათა შორის, ლამაზი ქალი ყოველთვის არ არის სამკალში შექებული, ზოგჯერ მისი გამოჩენა მარცხს იწვევს ტრფიალით გართული ვაჟის საქმიანობაში. ლექსში

„დედავ, ყანები გამიფიცხდა“ აღწერილია, ლამაზი ქალის ცქერით გართულმა ვაჟმა როგორ შეაჭრა ნამგალს ხელი და დაასკვნა: „გაუწყრა ღმერთი ლამაზ ქალსა, ვაჟკაცს მოუცდენელს არ გაუშობს. მეც ისრ მიყვა ღმერთგამწყრალმა, მოსამკალ ყანა გამიწირა ეშმაკის თვალით შემომცინა“. ხშირია სამკალ ლექს-სიმღერებს შორის ეროტიული ლირიკის ნიმუშები: „დატრიალე ნამგალი, ყანას გამოსჭერ ყელია, გადაეხვიე ლამაზსა, ამოუკოცნე ყელია“. ტრფიალი ეხება არა მხოლოდ გასათხოვარ ქალს, არამედ გათხოვილსაც („საყვარლად დაგიპირებდი, არ მეშინოდეს ქმრისგანა“).

შრომის დროს ქალის გამო მარცხი აღწერილია მთიბლურ ლექს-სიმღერებშიც – „მაგჩეს ოხრადა, ცოლისდაო, წითელ-ყვითელი ქოქომონი! მე შენდა გამოხედვნაშია ცელი ჩორჩში გაეამტრიეო“. ლექსში „ქალაო, წყალი წამაგეიღი“ აღწრილია, თუ როგორ შეიყვარა ქალმა მარჯვე მთიბელი გოგა. სატრფიალო მოტივები მთიბლურებში შედარებით ნაკლებია.

სავენახო ლექსებში გამოირჩევა სატრფიალო მოტივებით გაჯერებული ლექსი „გოგოვ, გოგოვ შაეთვალაო, ჰეო!“ ეს ლექსი უთუოდ სასიმღერო უნდა იყოს თავისი რიტმულობით და მელოდიურობით. ლექსის მთქმელი ვაჟი უმღერის გოგონას მშვენებას, ცოლობას სთხოვს მას და მისი სიყვარულით მზითევზეც კი უარს ამბობს. სატრფიალო მოტივს ერწყმის შრომის მოტივი:

„სანთელივით ნუ დამადნე – ჰეო,
თორემ მიწა მომერევა – ჰეო,
ბელტს ველარ გადავაბრუნებ – ჰეო,
ვაზი ღვინოს აღარ მოგვცემს – ჰეო“ და ა.შ.

სიყვარულში გამარჯვება შრომით გამარჯვებასაც იწვევს – ასეთია ამ ლექსის დედააზრი.

საფეიქრო ლექსებში სატრფიალო მოტივები შრომასთან არის შერწყმული. ქალი მზევინარი თან ართავს და თან თავის ნანდაურზე მღერის: „ერთი ერთი ფარტენაო, ჩაეხვეე ტარზედაო, ჩემი გულის ნანდაური კაბეთს არის ცხვარზედაო“. არა მხოლოდ ქალები არიან საფეიქრო პოეზიის ავტორები, არამედ – ვაჟებიც: „ატენის ხეობაზედა წყალი ჩამოდის წმინდაო, ნეტავი ქალო ჩამაცო შენი ნაქსოვი წინდაო“. ასეთია ლექსებიც: „პირდაპირ ჩამოხვიდოდი“, „ქალავ, გიძახე ქართული“ და სხვა. ტრფიალის ობიექტი არა მხოლოდ გასათხოვარი ქალია. გათხოვილი ქალი ამბობს: „ქალი ვარ და ჯარას ვართაე, გადვიარცხნი დალალ-კაესო, მე თუ ბიჭი მომეწონა თვალიმც დადგომი ქმარსო, შემიძლია მიეატოვო, იმის შემდეგ გავყვე სხვასო“. სიყვარული საფეიქრო ლექსებში სამკედრო-სასიცოცხლო გრძნობაა. აი, როგორ მიმართავს შეყვარებული ვაჟი სატრფოს: „გარი-გარ ჩამოხვიდოდი, მაჰქსოედი ჭრელსა წინდასა, შენამც დამმარხვი, ქალ-კუპრო, შენამც დამაყრი მიწასა“.

თავისი კვალი დაუმჩნევია სატრფიალო პოეზიას საწყალზედ ლექსებისთვისაც. წყლის მოსატანად მიმავალი კოკაკიდებული ქალი არაერთი ვაჟისთვის შექმნილა ტრფიალების საგანი: „აედექი დილაზე, შავხედე ლამაზს მოჰქონდა წყალი. მუხლები მომეკეთა, დავეგდე მკვდარი“. სატრფიალო თემაზეა შექმნილი საწყალზედო ლექსები: „თებრონე მიდის წყალზედა“, „კეკე მიდის წყალზედაო“, „ნეტავი გოგო, კოკა მქნა“, „ზეცას შენ შუქურვარსკვლავო“, „ხიდზე შემხვდა შენი სახე ვარდისა“, „ციცი დილა იყო, მოქროდა ქარი“, „დოქით წყალზე მოდიოდა გოგო ფეხშიშველი“, „ქალი წავიდა წყალზედა“ და სხვა. სიყვარული ზოგჯერ ეროტიული მოტივებით არის გადმოცემული: „დასტაბალი ჩამიარდა პირმოტეხილ კოკაშია. მაშო, ერთი მაკოცნინე მაგ შენს წითელ ლოყაშია“ ანდა – „კეკე მიდის წყალზედაო, კოკა უდევს მხარზედაო. კეკე, კოკა ძირს ჩამოდგი, გამიგორდი მკლავზედაო“. ასეთ საწყალზედო ლექსებში გამოირჩევა „თებრონე მიდის წყალზედა“, რომელიც წარმოადგენს ქალისა და ვაჟის გაუნელებელი სიყვარულის აღწერას. რეფრენი „კოხტა გოგოვ, გენაცვალე ხევ-ხევ თებრონეო“ თითქოს თებრონეს მოძრაობის რიტმს ემთხვევა და განუშეორებელ მუსიკალობას ანიჭებს ლექსს.

სატრფიალო პოეზიის ნიმუშები გვხვდება ურმულის ლექსებშიც. „მეურმულ სიმღერაში“ ახალგაზრდა მეურმე ოცნებობს სატრფოზე, გულის საიდუმლოს ამცნობს ბნელ ღამესა და მიძინებულ არე-მარეს:

„არალალე, არალე, და! ჰარალო, დაა!
შემოგხედამ ბროლის პირსა,
წარბი ხშირად აგეყარა... ჰარალო, დაა!
ცხრა ნაწნავი, გიშრის თმანი
მხარ-ბეჭებზე გადგეყარა,
არი, არალე, ჰარალე, ჰარალო, დაა!“

საყოფაცხოვრებო ლექსებში თემატურად ყველას ჭარბობს სატრფიალო შაირები:

„ნეტავი მოკვდე ხის ძირსა,
ფოთოლი დამედინოსა,

მოვიდეს ქალი ლამაზი,
თვალს ცრმლი მოედინოსა“
ანდა – „საყვარელო კისკისაო,
აქ ჩამოდი წყლის პირსაო,
ღვინოს გასმეც კულითაო,
გაგახარებ გულითაო“.

ასეთია შაირები: „ბიჭებო დამალეინეთ“, „ზემო უბანს ჩირი ეჭამე“, „ეკალი და ვარდის კონა“, „საყვარელო, მაცალე, ჯიბე ნუ დამიცალე“, „შენი ყანა, ჩემი ყანა, გუშინ ქალმა შემიყვარა“, „ბოსტანშია გადეიხედე“, „პატარა გოგო ვიყოდე, „ნაროზაანთ ქერიეი“ და სხვა.

სატრფიალო პოეზიის ნიმუშებს ეხვდებით ცალფა კაფიასა და დიალოგური კაფიის ნიმუშებში. ცალფა კაფია:

„არ გიყვარვარ–ა ქალაო,
არ მოგდისა–ა სულ–გული?
მოდი, დამაწყე გულზედა
ტიკჭორასავით ძუძუნი“.
ანდა – „ქალო, გადმახე ჩემთანა
თიკნის წინმოსაფრიანო,
მალედაე დაგიყოლიებ,
ჩონქარას მეძახიანო“.

დიალოგური კაფია: „ყრუე გიორგი ხატში“ (ყრუე გირგისა და შეთეს გაკაფიაება):

ყრუე გიორგი: „მთაწმინდას ტოშის ტყრიალი
ეგრე რამ გააძლიერა?
შეთე: „ქალთ სანახავად წამუელ,
სატოშიკაოდ კი არა.
წმინდა გიორგის მერჩიენა
ექ რო ქალმ ჩამაიარა.
ყრუე გიორგი: მაშ, მაგან მოგცას წყალობა,
წმინდა გიორგიმ კი არა“.

სატრფიალო მოტივებს შეიცავს კაფიები: „პატარა დაეწექ ქალთანა“, „ქალი და ვაჟი“, „ქალო, ქმარს რად არ შეირთავ“ და სხვა.

საკუთრივ სატრფიალო ლირიკის ცალკე ჟანრს წარმოადგენს ქების ლექსები. სწორედ რამ ქებით ხდება ტრფიალის ობიექტის დახასიათება. ქება განყოფება ორად: ერთია გარეგნული აღწერა, შექება ქალის ან ვაჟის სილამაზისა, ხოლო მეორე – მათი შეფასება შინაგანი მონაცემებისა და ქცევის მიხედვით. ქართულ ხალხურ სატრფიალო ლექსებში ჭარბობს ქალის სილამაზის დამახასიათებელი ლექსები, ხოლო ვაჟის აღწერაში მთავარი ადგილი ყოველთვის მისი ვაჟკაცობის შექებას ეთმობა. ვაჟის გარეგნული აღწერა მხოლოდ შესაყალია იმისათვის, რომ მისი გმირობა, გამტანობა აღინიშნოს. აი, როგორ ამკობს შეყვარებული ვაჟი ქალს:

„გიშრისა თმანი ფეხთა დაგიწევს,
ქება დაეწყო თაეის შენისა:
შუბლი მთვარისა, წარბი აჯისა,
თვალნი მელნისა ბრუნვით არისა,
მას გარეშემო ბროლი არისა,
ტუჩი და კბილი ტურფა არისა,
ცხვირი სოთის გაქვს, კარგი არისა.
ყელი მაღალი, მოღერებული, ტურფა არისა,
ტანი ლერწმისა, გული ვერცხლისა,
წაელა–წამოვლა, წყნარ–საქციელი,
ხელის თითები ქანი არისა,
დღენი გრძელი გაქვს, ნურც მოგეშლება,
სამოთხის ტახტი შენი არისა“.

არც ქალი რჩება ვაჟს ვალში:

„გაქო, გაქო, როგორ გაქო,
თეთრი დევის ცონე გაქო,

შუბლზე ნაკვერცხი ქოჩორი,
თვალი შეუარდენი გაქო,
ომში შეხვალ და გამოხვალ,
გულში ფიქრი არა გაქო!
...ხარ შეუარდენი მქროლავი,
არწივი კლანჭებიანი,
შენ მტერი ვერ შემოგივა,
სულ ტირის თვალცრემლიანი.
შავი თვალი, შავი წარბი,
პირი ბროლის მსგავსი გაქო,
თეთრი გული, თეთრი პირი,
ზედ პატარა ძუძუ გაქო,
ალვის ტანი, ლერწმის მკლავი,
ზედ სურათი თითი გაქო".

განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ქალის საქებარი ლექსი „თავით ფეხამდინ შეგამკობ შენ, ქალო, ამბარისებრო", რომელშიც ბიბლიური „ქება ქებათაის" მსგავსად შექებულია საყვარელი ქალის თვითეული ნაკეთი – თვალი, წარბ-წამწამი, ცხვირი, ტუჩები, ლოყები, კბილები, ენა, მკლავები, თითები, მკერდი, შუცელი, ნაწნაები და ა.შ. მართალია, სახეთა სისტემა განსხვავებულია, მაგრამ ქების მეთოდი – სატრფოს აღწერა შედარებებით იგივეა. ეს შედარებები ზოგჯერ ასტრალურიც არის: „ზედაც რო ჭიპი გიგორავს, ცაშია ვარსკვლავისებრო". სატრფოს შედარება მზესთან, მთვარესთან და ვარსკვლავებთან ხშირად გვხვდება ქების პოეზიაში:

„მე შენ მინდი, შენმა მზემა,
მე შენ მემშვენიერები.
დღისით მეფერები მზესა,
ღამე მემთვარიანები".

ან – „ქალო, ეგ შენი ელფერი!
ამომავალ მზეს შეჰფერი".

„ერთხელ გიხილე, მზეს გამსგავსე" და სხვა (შდრ. „ვინ არს ესე, რომელი ბრწყინავს ეითარცა ცისკარი, შუენიერ, ვითარცა მთოვარე, რჩეულ, ვითარცა მზე").

ბროლის ყელი, გიშრის თმა, ყორნისფერი თმა, ლალის ტუჩები, მარგალიტის კბილები, ალვის ტანი, ლერწმის ტანი, მაყვალიევით თვალები, სირინოზის ხმ, ჟუჟუნა თვალები, ყარყარა ყელი, ალისფერი ტუჩები, კბილი ალმასით გამონათალი, ხოხბის ყელი და სხვა ათასგვარი ეპითეტი არ დაუნანებია შეყვარებულ მთქმელს საყვარელი ქალისათვის (ეს ეპითეტები გაქვავებულია და უცქერლად გადადის ლექსიდან ლექსში). იგი აქებს მის უმანკოებასაც:

„ქალად ქალი ხარ ქაღალდი,
ჯერ კალამმოუსობელი,
უხვი მიწა ხარ სახნავად,
ჯერ სახნისმოუდებელი,
მიწა ხარ, ყანა ყამირი,
ჯერ კორდი გაუტეხელი..."

ასეთ ლექსებში შექებულია ქალის ზრდილობა, მის მიერ ცეკვა-სიმღერის ცოდნა, ხელსაქმის ცოდნა, კარგი სიტყვა-პასუხი – ტკბილი ენა, ერთგულება და სხვა კეთილი თვისებები. გვხვდება სხვა ქვეყნების ლამაზებთან შედარების სურათიც: საფრანგეთისა ატლასო, შარანგის შუშა ხარ – ფრანგის სურათი, ინდოსტანისა ქამხას ჰგევხარ და სხვა.

დედისერთა მოყმეს ეძღვნება ლექსები: „ვაშლო თეთრო და წითელო", „ვაჟაო დედისერთაო", „ძმაო შენსა უკეთესსა", „ლეკან, გევხარ დილის მზესა", „ვაჟო, შე დედისერთაო", „ძმობილო, დედისერთაო" და სხვა. გავიხსენოთ სათანადო სტრიქონი „ქება ქებათაიდან" სასძლოს მიმართ: „ერთ არს ტრედი ჩემი, სრული ჩემი, ერთ არს დედისა თვისისა".

ქართული ხალხური პოეზიის VII ტომში (მეცნიერება, თბ., 1978) შეტანილია სატრფიალო ლექსები სათაურით „სატრფიალო გაბაასება, პასტორალი". უნდა აღვნიშნოთ, რომ აქ შეტანილ სატრფიალო ლექსებს არაფერი აქვს საერთო პასტორალთან, გაბაასება კი ნამდვილად არის. პასტორალი არის ცალკე ლიტერატურული ჟანრი, რომელიც ასახავს მწყემსთა თავისუფალ სიყვარულს ბუნების წიაღში. იგი სრულდებოდა შუადღისას, მწყემსთა მოცალეობის ჟამს ზაფხულში. მისი ფუძემდებელი არის ძველი

ბერძენი პოეტი თეოკრიტე (III ს. ძვ. წ.), რომლის შემდეგაც პასტორალმა განვითარების ხანგრძლივი გზა განვლო, მაგრამ თავისი ძირითადი ხასიათი მაინც შეინარჩუნა. პასტორალები განვითარებული იყო მთელ დასავლეთ ევროპაში და რუსეთშიც, ასევე – აღმოსავლურ პოეზიაში. ეს ლიტერატურული ჟანრი იყენებდა ფოლკლორს, მწყემსურ სიმღერებს. ქართულ ხალხურ ლექსებს კი ჩვენ პასტორალებს ვერ ეუწოდებთ. ამგვარი შეცდომა უნდა გასწორდეს. ვაჟიკასა და ხვარამზეს სატრფიალო გაბაასებას ნამდვილად ვერ მივიჩნევთ პასტორალად. გაბაასებას კი იყენებს პასტორალი, როგორც სალექსო ფორმას, მაგრამ თვითონ გაბაასება პასტორალი არ არის. ვაჟიკასა და ხვარამზეს შესახებ კომენტარებში ნათქვამია: ვაჟიკა გვარად ნაკვეთაური იყო. ნაკვეთაურები ერთ-ერთი უმდიდრესი ოჯახი იყო ფშავში. ვაჟიკა და ხვარამზე სხვადასხვა სოფლებიდან იყვნენ. მათ ერთმანეთი უყვარდათ, მაგრამ პატრონებმა ნება არ მისცეს ქორწინებაზე. ხვარამზე სხვაზე გაათხოვეს. უხეირო ქმარი შეხვდა და ისევ ვაჟიკა უყვარდა. ერთ ნაწვიმ ღღეში ვაჟიკამ ხვარამზეს სოფელზე ჩაიარა მათი სახლის გეერდით. ხვარამზემ მისი ცხენის ნაფეხურებს თურმე ღობე შემოაყოლა – არ წაიშალოსო (ქართული ხალხური პოეზია, VI, მეცნიერება, თბ., 1978, გვ. 224). ეს ლექსი გამოირჩევა მაღალმხატვრული დონით და აგებულია მოხდენილ სახე-შედარებებზე.

ასტრალური სახეები ახასიათებს გაბაასების ლექსებსაც (საერთოდ, გაბაასების ლექსები საინტერესო მიმართებას იჩენს ქების ლექსებთან):

ვაჟი: „იაე და ვარდო ლამაზო,
შენა ხარ მზე და მთვარეა,
გამხგავსე შუქურ მარსკელავსა,
ზეცას გააღე კარია...

ქალი: წყალში ნაზარდი ქოჩორი
გაუშლელი ძმაო, გაქო,
თეთრი დევის მძვალი გაქო,
შუბლზედ ნაკეერცხი ქოჩორი,
თვალი შავარდენი გაქსო,
ომში შახვალ (და გამოხვალ)
(ყველას) შენზე თვალი აქსო,
შენი ხმალი ასეთია
ბუმბულიეით გადამაქსო“.

ხშირია შემთხვევა, როდესაც ქალი ან ვაჟი თვითონვე იქებს თავს:

ვაჟი: „ამოღებული ხმალი ვარ
ქარქაშში ჩაუდებელი.

ქალი: მოქარგული ბალიში ვარ,
ჯერ თავით დაუდებელი.
ობოლი მარგალიტი ვარ,
ჯერ ძაფზე აუგებელი“.

ანდა: ქალი: „შუქი მაქვს მზე და მთვარისა,
საშოთხის ბაღის ჩრდილი ვარ,
შენ ფულით როგორ მიყიდი,
ცისკრის ვარსკვლავზედ ძვირი ვარ?!“

გაბაასებაში სიყვარული ზოგჯერ აშკარაა, ზოგერ კი განშორების შიშით ქალ-ვაჟი მალავს თავის სიყვარულს („შიში მიშლის სიყვარულსა“). ზოგჯერ ქალი ვაჟკაცის გრძნობას თამამად პასუხობს (სიყვარულის მოთავე ხშირად ვაჟია გაბაასების ლექსებში), ხოლო ზოგჯერ კი იწუნებს მას სიქაჩლის გამო, უსახლკარობის გამო, მკვეხარაობის გამო:

„არ მინდიხარ, არ შეგიხვევ
ცუდსა, ცუდი გვარისასა.
წახვალ, იმას დაიკვეხებ:
„ხვეენას ვიყავ ქალისასა“.

ზოგი დიალოგი განშორებას ეხება („დრო ისა სჯობდა ქალაო“), ხოლო ზოგგან ქალი დასცინის ვაჟს, რომელსაც მასთან წოლა-ძილი ესიზმრება („წუწელია სიზმარშია ბაბილოს ქვეშა მეძინა“ –„ნუ სტყუი, ბიჭო, ნუ სტყუი! საღორის კარსა გეძინა“). ზოგგან ქალის უკადრისობას ვაჟიც უკადრისობით პასუხობს:

ქალი „ჩაუალ ხევსა, ჩაუკრაე ხელსა
ფირფიტასა ფიჭვისასა,

არ ვიკადრებ შახვევნასა
შენისთანა ბიჭისასა.

ეაჟი: ჩავალ ხევსა, ჩავკრავ ხელსა
ფირფიტასა დგნალისასა,
გახედნებას არ ვიკადრებ
შენისთანა ქალისასა".

ასეთია ლექსები: „ეწერ-ეწერ მოვდიოდი", „წინ-წინ გნახე, ეაჟკაცაო" და სხვა. სიყვარულს ათასი დაბრკოლება ელობება წინ – ხან სოფლის მეჭორეები, ხან - მშობლების უარი, ხან უცაბედი ქორწინება, მაგრამ იგი მაინც სიყვარულად რჩება და გაბასების პერსონაჟები ერთმანეთს მაინც ერთგულობენ.

ცალკე გამოიყოფა ქართულ ხალხურ ლექსებში სატრფიალო წერილის ჟანრი, რომელშიც დიდი სინატიფითა და სახეთა მრავალფეროვნებით ხასიათდება. „ეჟიქრობთ, „წერილი-ლექსად" წარმოადგენდა მართლაც უსახელო ხალხურ ლექსებს, რომელთა წერილებში მოთავსება ტრადიციად იყო ქცეული. წერილი ან იწყებოდა, ან მთავრდებოდა ლექსით. ამგვარ ლექსთა დიდი რაოდენობა გვხვდება ჩვენ ძველ ქართულ (XVIII-XIX სს.) მოკითხვის წერილებში და სამდივნო წიგნებში, რომლებშიც წერილის ნიშუშებს ვხვდებით. „ალბომების ფოლკლორის" მსგავსად ეს ერთგვარი „წერილების ფოლკლორი" იყო: წერილის ლექსით დაწყება ან დაბოლოება ზრდილობისა და განათლების ნიშანს წარმოადგენდა. შემთხვევითი არ არის, რომ „ეეფხისტყაოსნის" გმირები ასე ხშირად თავის გრძნობებს წერილით გამოხატავენ. ჯარისკაცთა მიერ ფრონტიდან წერილის მიწერაც რეალურ პრაქტიკას უნდა ეყრდნობოდეს" (ე.ვირსალაძე – იხ. წიგნში „ქართული ხალხური პოეზია" VI, თბ., მეცნიერება, 1978, გვ. 37). იგი ელეგიის ერთგვარ სახეობას წარმოადგენს, მაგრამ წარმოშობით ძალიან არქაული არ უნდა იყოს. წერილი ზოგჯერ სიყვარულის აბსნას წარმოადგენს:

„წადი წიგნო პირ-მზესთანა,
პირ-მზემ მთვარეს წაგიკითხოს,
მომიკითხოს, მოახსენე:
ვარ ობოლი, გამიკითხოს,
ამ ქვეყანას შენგნით მკვდარსა
მე გულხელი დამიკრიფოს".

ზოგჯერ სატრფოს ქებას შეიცავს წერილი, ზოგჯერ – ნახვის ნატვრას, ზოგჯერ კი – პასუხის მოლოდინს: „მე ბანი ბანად გადმოვდეგ", „წიგნს დავწერ, გამოგზავნი", „წიგნი არ მიმიწერია", „უნდა დავწერო წერილი", „წიგნი მოგწერე, მოგართვი", „ჩემო ჩემთვის საყვარელო", „ქალაო, შენი ბარათი", „წადი, უსტარო, იხილე" და სხვა.

„ელეგია სატრფიალო ლირიკის ერთ-ერთი ძირითადი ჟანრია, რომელმაც განვითარების მრავალი ეტაპი განვლო. ელეგია ყველაზე მეტად ითვისებს ნიგნის, პოეზიის გაელენას... XIX საუკუნის დამლევს და XX საუკუნეში ჩვენ ვხედავთ, რომ ზოგჯერ ხალხური ელეგია ქალქის ფოლკლორის გავლენით მეშჩანური რომანსის ტიპს უახლოვდება. ელეგია საბჭოთა სატრფიალო ლირიკის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და პოპულარულ ჟანრს წარმოადგენს" (ელ. ვირსალაძე, „ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ძირითადი სახეობანი"– „ლიტერატურული ძიებანი" VIII, მეცნ. აკად. თბ., 1953, გვ. 287). ხალხურ ელეგიებს ახასიათებს მაღალი მხატვრული დონე, პარალელიზმების მოხდენილი გამოყენება:

„მინდორთ რო სისხლის ტბა ბრუნავს
გადასაგდები სად არი?
შიგა წევს გველი წითელი,
თავსა სძრავს, ბოლო სად არი?
ბეურსა ჰკლავს ბევრის სურვილი,
მაგრამ გაგება სად არი?"

ვარდობის დღესასწაულს უნდა ეძღვნებოდეს ცნობილი ელეგიური ლექსი „აქედანა და შენამდე ვარდი მასხია ყელამდე". სიყვარული ელეგიების მიხედეით ყოველთვის სიხარულის მომტანი არ არის, მას დიდი ტანჯვაც მოაქვს:

„ტიალი, ძნელი ყოფილა — მუხლში დამლევი ძალისა,
ქვეყნად სურვილი ქალისა, — თავში თმის გამთეთრებელი,
ყოფილა გულის დამდნობი, — დამბრმობი ორივ თვალისა".

ელეგიურ ხალხურ ლექსებში ლაპარაკია სიკვდილზე, სევდაზე, სამუდამო განშორებაზე, ცრემლთა ღვრაზე სიყვარულისგან. განწყობილება პესიმისტურია. ხშირია ცალმხრივი სიყვარული. ლექსთა ავტორები არიან როგორც ვაჟები, ასევე-ქალები. ცნობილია ელეგიები: „გოგოე, მაგ შენსა სურვილსა",

„ქალაუ, მითხარ: შენი ვარ", „სიყვარულსა მალვა უნდა", „მომერეკიან ტირილნი", „ჩემო ამ სოფლის ლხინო", „აკათა ვარ, მოდი, მნახე", „ცაზედ მიდიან წერონი", „ალმასის ფანჯარაშია", „ქალი ორ ქოჩორყვითელი" და სხვა.

მინიატურები სატრფიალო ლირიკის ცალკე ჯგუფს წარმოადგენს. ისინი გვხვდება ოთხი, ექვსი, რვა ან ათსტრიქონიანი ლექსის სახით. მათი დამახასიათებელი თვისებაა ლაკონიზმი. შთამბეჭდავად არის აღწერილი შეყვარებულთა განცდები, მოკლედაა შეყვარებულთა პორტრეტების მთელი გალერეა – ორიოდე შტრიხით, მაგრამ სრული შთაბეჭდილების შემქმნელი სიტყვებით ხასიათდება თვითეული სატრფო, იქმნება სრული სურათი შეყვარებულ სულთა მოძრაობისა:

„გუშინ ბიჭმა, დედა-ბოზმა
ჩვენი ერდო გადიარა,
ტანსა ეცვა თეთრი ჩოხა,
ქუდი მოეკარდიანა.
ნეტა თვალით არ მენახა,
გული დამიდარდიანა".

სწორედ მინიატურებს მიეკუთვნება ცნობილი ქართული ხალხური ლექსები: „შირაქის ველზე მივდივარ", „გადამაგდე და დამკარგე", „შენსა მოსვლასა მზე მოჰყვა", „ხელსახოცსა გადმოგიგდებ" და სხვა. ერთმანეთს ეტრფიან არა მხოლოდ დაუქორწინებელი გოგო და ბიჭი, არამედ – ოაოჯახებულებიც: „ლამაზმა სთქვა: ჩემი ქმარი გულით არა მყვარებია", „გენაცვალე, აქ ნუ მომკლავ" და სხვა.

სატრფიალო ლექსების განსხვავებული ჯგუფია ბალადა. ამ ჯგუფის ლექსებში აღწერილია სხვადასხვა სატრფიალო თავგადასავალები, ძირითადად ტრაგიკული. ცნობილია ბალადები: „ია მთაზედა", „თავფარავნელი ჭაბუკი", „მაღლიდან გადმომდგარიყო", „მანგლისი რო ააშენეს", „წყლსა მოჰქონდა ნაფოტი", „ნეტა რა გულით მომინდა", „დედისერთაო, ვაჟაო" დ სხვა. განსაკუთრებული ტრაგიზმით გამოირჩევა „თავფარავნელი ჭაბუკი". აქ აცდწერილია, თუ როგორ უყვარდა თავფარავნელ ჭაბუკს წყალგაღმელი ქალი, როგორ გადიოდა გაღმა მასთან შესახვედრად ქალის მიერ დანთებული სანთლის შუქზე ცალ ხელში დოლაბით, როგორ ჩაუქრო ავმა დედაბერმა სანთელი და როგორ დაიღუპა (დაიხრჩო) სიბნელეში დარჩენილი ტალღებს შეჭიდებული გზააბნეული ჭაბუკი. „თაეფარავნელი ჭაბუკის" ლექსში მოხსენიებულ ადგილთა ლოკალიზება საშუალებას გვაძლევს, კონკრეტულად წარმოვიდგინოთ ნაწარმოებში გადმოცემული ამბის სამოქმედო არეალი. მისი პუნქტებია სოფელი თაეფარავანი (ფარავანი), ამავე სახელწოდების ტბა და მის ნაპირებზე გაშენებული მეორე სოფელი ასფარა (იხ. ვარიანტებში „ასპანა"-ე.ბ.), რომელიც პირველ ტბაზე გამავალი პირდაპირი ხაზით სამიოდე კილომეტრით თუ ჰშორავს და კარგად მოჩანს ტბის გამოღმა ნაპირებიდან. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ „თავფარავნელი ჭაბუკი" მითიურ-ფანტასტიკური ნაწარმოები კი არ არის, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, არამედ ხინამდეილეში მომხდარ ამბავზე აგებული სატრფიალო-რომანტიკული ბალადაა" (ილია მაისურაძე-"თაეფარავნელი ჭაბუკის" ზოგი სიტყვის განმარტებისათვის", „ქართული ფოლკლორი" III, მეცნიერება, თბ., 1969, გვ. 210-211).

ვახტანგ კოტეტიშვილმა ეს ნაწარმოები ძველისძველი მითოსის გამოხატულებად მიიჩნია და მასში მაგიური თუ საკულტო ხასიათის ნიშნები მიუთითა (ასეთებად მიიჩნია თავფარავნელის პირველი კომპონენტი თაეი, დოლაბი და წითელი მოვის პერანგი).

ი. მაისურაძე დოლაბთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ეს წისქვილის დოლაბი კი არ იყო, არამედ დოლაბად წოდებული სპეციალურად დამზადებული მკლავის გასაყრელი გახერტილი მრგვალი ფიცარი, რომელიც ძველად მიღებული უნდა ყოფილიყო ბანაობისა და ცურვის დროს დამხმარე საშუალებად. ამგვარი საცურაო დოლაბი დღეს ჯავახეთში აღარ გვხვდება, მაგრამ მის არსებობაზე ხალხის მეხსიერებაში შემონახული ცნობები მიგვითითებს (იხ. ზემოხსენებული ნაშრომი, გვ. 213). სტრიქონი „ცალ ხელით დოლაბი მოაქვს, ცალ ხელით ნიავქარობდა" ამის შემდეგ გასაგებია: ეს „ნიავქარობდა" შესაძლებელი იყო დოლაბით ცურვის დროს, როდესაც ცალი ხელით მიცურავდა ჭაბუკი, მეორე ხელით კი დოლაბს იშველიებდა.

სატრფიალო პოეზიის სურათი სრული არ იქნება, თუ არ გავიხსენებთ ფშავ-ხევსურულ სატრფიალო პოეზიაში გაერცელებულ ლექსებს წაწლობასა (ფშაეში) და სწორფრობაზე (ხევსურეთში). ამ საკითხთან დაკავშირებით არსებობს მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა და დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია გაეცნოს.

წაწლობასა და სწორფრობას თავისი კოდექსი გააჩნია, რომელიც ლექსადაა გადმოცემული და თითქმის ყველა მომენტს ითვალისწინებს. წოლასაც კი თავისი წესი და რიგი ჰქონდა, რომლის დარღვევა არ შეიძლებოდა. აღნიშნულ თემაზე შექმნილ ლექსებში ზოგჯერ აშკარა ეროტიზმი გამოსჭვივის,

მაგრამ უმეტეს მათგანში ქალ-ვაჟის ჯანმრთელი, ამაღლებული, ფაქიზი გრძნობებია გადმოცემული. ურთიერთტრფიალის გარდა წაწლებსა და სწორფერთა შორის აუცილებელი იყო საჩუქარი. ეს კარგად ჩანს ლექსებში: „ნადობ ენაცვლოს ნამობსა", „წაწალმა უთხრა წაწალსა", „ქალაჟ, მხალი მომიხარშე" და სხვა. წაწალის გათხოვება თუ დაქორწინება საშინელ განცდებს იწვევდა. ამ თემაზეც არაერთი ლექსია შექმნილი. არანაკლებ განცდებს იწვევდა წაწალის გარდაცვალებაც (იხ. ფშავ-ხევსურეთში ფართოდ გავრცელებული ლექსი „მკვდარი დობილი"- ზოგი ვარიანტის სათაურია „მწყემსი"). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფშაური უფრო მდიდარია სატრფიალო ლირიკით, ხოლო ხევსურეთი შედარებით ღარიბია, რაც განპირობებული უნდა იყოს განსხვავებული სოციალური პირობებით, ქალთა განსხვავებული მდგომარეობით. წაწლობა და სწორფრობა ძირითადად ერთიდაიგივეა, მაგრამ მათ შორის მაინც არის ნიუანსური სხვაობა.

დასასრულს, მოკლედ შევეხებით საბჭოთა პერიოდის ხალხურ სატრფიალო პოეზიასაც. ზემოხსენებულ სატრფიალო ლირიკის ჟანრებს შეემატა ლექსები ახალ თემებზე-კოლმეურნეთა სიყვარულზე, დიდი სამამულო ომის ამსახველი ლექსები. საბჭოთა მთქმელები წარმატებით იყენებენ ტრადიციული სატრფიალო პოეზიის გამოცდილებას, პოეტურ ხერხებსა და შემოქმედებით მეთოდებს. ეპითეტები და მეტაფორები ტრადიციულია, აქცენტი გადატანილია პერსონაჟის პირად ღირსებებზე, ქონებრივი მდგომარეობის გამო შეზღუდვა აღარ არსებობს, აღარ არსებობს არც კლასობრივი უთანასწორობა. ასეთია მაგალითად ლექსი შრომის გმირ ქალზე „სოფლის თვალი":

„ჩვენი კუთხის სიამაყეე,
მთელი სოფლის თვალო,
შენზე ემღერი მეც, კალამიც
კოლმეურნე ქალო".

ლექსში შექებულია კოლმეურნე გოგონა, რომელიც დილით ბინდზე თოხით ხელში საკოლმეურნეო მინდვრისაკენ მიიჩქარის სამუშაოდ. საბჭოთა პერიოდის სატრფიალო პოეზიაში განსაკუთრებით ჭარბობს შრომის ლექსები, რომელშიც შექებულია ტრაქტორისტი, კომბაინერი, მერგოლური ქალ-ვაჟი. სიყვარულს და პატივისცემას იმსახურებს ის, ვინც მარჯვედ და კარგად შრომობს. ზარმაცი, ცუღლუტი და უქნარა სატრფოსგანაც დაწუნებულია.

უნდა ითქვას, რომ საბჭოური პერიოდის სატრფიალო პოეზიაში ახალი მარგალიტები აღარ შექმნილა და იგი ინერციით აგრძელებდა არსებობას, რის მიზეზსაც ვხედავთ თვითონ საბჭოთა კავშირის ხანმოკლე არსებობაში. ტრადიციული სატრფიალო პოეზიის არსებობას ხანგრძლივი ისტორია აქვს, ხოლო საბჭოთა პერიოდის სატრფიალო პოეზია კი ხანმოკლე აღმოჩნდა. მაინც შეიძლება დავასახელოთ რამოდენიმე შედარებით მაღალმხატვრული ლექსი: „ქალაჟ", „ალვის ხესავით ნაზარდო", „მზე არ ამოდის", „ცაში ღმერთსა აქვს შეფობა", „ნეტავი, ტურფავ ლამაზო", „იწვიმე წვიმავ", „ნეტავი ფრინველად მაქცია", „არაგვო!", „რად იცი, ნისლო, ოხერო", „კარგი ხარ, კარგი ლამაზო" და სხვანი.

საბჭოური პერიოდის სატრფიალო პოეზიას ახასიათებს ჟანრობრივი სიღარიბეც – მასში უკვე აღარ შეინიშნება ტრადიციული ქებანი, ელეგიები, მინიატურები, ბალადები და მისთანანი.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. სერგი მაკალათია, ფშაური წაწლობა და ხევსურული სწორფრობა, 1925; 2. ვაჟა-ფშაველა, თხზ. სრული კრებული, ტ. IV; 3. გურამ ბარნოვი „ფშავ-ხევსურული სატრფიალო პოეზიიდან"-„ქართული ფოლკლორი, III, მეცნ. თბ., 1969, გვ. 266-277; 4. გიორგი არაბული -„ფშავ-ხევსურული სატრფიალო ლექსი"-სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლ. მეცნ. კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1971 და სხვა.

Dalila Bedianidze

Georgian Folk Love Poetry

The work represents the discussion of the Georgian Folk Love Poetry. Its first samples are given in the Georgian mythical poetry. According to the established tradition the scholar divides the poetry into two parts: 1). Poems spread in heroic, labour or everyday poetry, 2) Poems of the love poetry which are divided into: elegy, dialogue, nature, love letter, ode, miniature, ballad.

ბელა მოსია

სიცოცხლის ხის სიმბოლიკისათვის ქართულ ფოლკლორში (ვარდი და ია)

ნებისმიერ მითოსურ ტრადიციაში ჩანს კოსმიური ხე. წარმოდგენები სიცოცხლის გარშემო არ ახალია. ეს არის მსოფლიო ცენტრი, სადაც სამი სფერო იკვეთება და საიდანაც შეიძლება სხვა ერტიკალურ სფეროში შეღწევა. იგი სხვადასხვა ეპოქათა მიხედვით სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი. ხე, ბოძი, შიბი, მთა და ა. შ. აზროვნების ადრინდელ საფეხურზე კი სხვადასხვა ზოომორფული არსებების სახით იყო წარმოდგენილი (ფასკუნჯი, ირემი//ჯიხვი, გველი...).

ქართველ ხალხში მსოფლიო ხის ფართო გაერცელების ნიშანია ქართულ-მეგრული „ჩიჩილაკი", ასევე „ბატონების ხე", „კლაპტარი". ბატონების ხე ყვავილით ან წითელათი დაავადებულის სუფრაზე აღმართული ტოტია, რომელზეც წითელი ნაჭრები, ხილეულ-ტკბილეული ეკიდა. კლაპტრები კი მიცვალებულთა სახელზე სინათლისაგან ჩამოსხმული რეალური ხეა, რომლის ტოტებზე ფრინველებია მოთავსებული. დღემდე საქართველოში, რასაკვირველია, სამეგრელოშიც, გავრცელებულია გარდაცვლილი ნათლიის სახელზე ნათლულის მხრიდან გასვენების დღეს კლაპტრის, ანუ დიდი თაფლის სანთლის მიტანა. სიცოცხლის ხეთა რიგებიდან ქართულ სინამდვილეში რამდენიმე გამოიყოფა: ვარდი, ალვა, ეაზი, ნიგოზი, თხილი, ია და სხვა. ქართული ზღაპრების მიხედვით საინტერესოა ხეთა ფუნქციური მრავალმხრივობა, ხის წვერზე დარჩენილი გმირები, სხვადასხვა შემთხვევის წყალობით, მოულოდნელად ეწევიან ბედნიერებას, ხე ინიციაციის გზაა. ერთმა დამ შეიყვარა თაეისი დის ქმარი და გადაწყვიტა თავიდან მოეცილებინა საკუთარი და. იგი ხეზე დატოვა, წაართვა შვილი, ჩაიცვა მისი კაბა და სიძეს გაყვა. ვაშლზე დარჩენილმა დედამ იმღერნი იტირა, რომ ცრემლად და სისხლად ჩამოიღვარა მიწაზე. ამ სისხლისა და ცრემლის ნაწვიმარზე საოცარი ლერწამი ამოვიდა, ათასნაირი ბალახი და ყვავილი გაიშალა. ერთხელ შვილმა ამ ხისაგან გააკეთა სტვირი, რომელზე დაკვრისას უთხრა, მე დედაშენი ვარო, დამ ეს გაიგონა და სტვირი თონეში ჩააგდო, ნაცრისაგან დის სახე გამოისახა და იცნო, გაბრაზებულმა ნაცარი ბანზე მოაყრევინა, საიდანაც ალვის ხე ამოვიდა (24,14). ეთერიც ხეზე მყოფი ეწევა უფლისწულთან ბედნიერ ცხოვრებას. ქართული ზღაპარი „ვაჭარი" გვიყვება, როგორ ტოვებს ყრმას ერთ-ერთი ვაჭარი ნაძვზე ძერების საძოძგნად. ყრმას იპოვის ხელმწიფე და ნაძვიას დაარქმევენ (იქვე, 501). სამონადირეო ეპოსში ცნობილი ყურშა ხის წვერზე ყორნის, ორბის ან ქორის კვერცხიდან იჩეკება. ხის წვერზე გამოჩეკილი ცხოველები და ფრინველები ნაწილიანებად ითვლებიან, ჩვეულებრივ სიმაღლეზე აყვანა მიუთითებს განსაკუთრებულობაზე. ზღაპარი ამბობს: „ნახა თავისი სიძე და ქალიშვილი ხელგაყრილნი გადიან და გამოდიან, დაბლა არ კი იკადრეს ჩამოსვლა, აეიდა ხელმწიფე თავისი მეუღლით მაღლა" (19,121). თუ ერთგან ხეზე ასვლა ბედნიერების მომტანია, სხვაგან მოხერხებული გმირები ცდილობენ ბოროტი ძალები, განსაკუთრებით ხთონური არსებები ხეზე დატოვონ, რათა ამით ისინი სამუდამო სატანჯველს მისცენ. ე.ი. შუასკნელის ბინადართათვის ინიციაციის გზა, ხის სიმაღლით მიღწეული, ბედნიერების საწყისია, მაშინ, როდესაც იგივე გზა, სიმაღლე შემაშინებელი და დამღუპველია ხთონური არსებებისათვის, ქვესკნელის ბინადართათვის. ხეზე, ბოძზე რიტუალური ასვლა დამახასიათებელია მთელი რიგი ხალხებისათვის, ქვესკნელში ჩასვლა ახალი გზის, ინიციაციის საწყისია, დედინაცვლების ახირების გამო მამები შვილებს ხშირად ქვესკნელში, ორმოში ტოვებენ და მცირედენ პურს უგდებენ იმ იმედით, რომ იქნება ვინმემ იპოვოს. მათ სანადიროდ გასული ხელმწიფის შვილები პოულობენ და ასე ეწევიან ბედს (23,287).

ქართული ზღაპრებისათვის დამახასიათებელია სახე-სიმბოლო, შორს, სამყაროს ცენტრში მდგარი მომღერალი ხეები, რომლის ტოტის მოსაპოვებლად მიდიან ძმები. ეს ხე ადამიანის ეზოში დგას და ყოველ ენაზე საოცრად ლამაზად მღერის, ამაეე დროს მუდამ ყვავილობს. ზღაპარსაც ასე ჰქვია „მაბრე ჯამ არიკი"- „მომღერალი ხის ზღაპარი" (11,270). ხალხური წარმოდგენები იცნობს ხე მსაჯულებს, გურიის სოფელ ლიხაურში რამდენიმე საუკუნის მუხაა ცნობილი ეკლესიის სიახლოვეს. ამ ხესთან მოდიოდნენ და ჩაარჭობდნენ ლურსმანს და შემდეგ იტყოდნენ: „ლეზაურის ღვთისმშობელო, ამას და ამას (სახელი) მანამდე ნუ მისცემ ხსნასა და შველას, სანამ თავისი კბილით არ ამოიღოს ეს ლურსმანი ამ მუხიდანო" (5,75). ქრისტიანული წარმოდგენებისთვისაც დამახასიათებელია ხეთა სიმბოლური გაგება. როცა მაცხოვარი შემოდის იერუსალიმში, მას ზეთისხილისა და ბზის რტოებით ხვდებიან, ამას წმინდა მამა დროთე ასე ხსნის: „რაი არს ბაიათა და ზეთის-ხილის რტოებითა შემთხვეეა მისი? რამეთუ ოდეს მოვიდეს მეფე ბრძოლად და სძლოს და შეიქცეს, შეემთხვეევიან მას ყოველნი

სთა და კვალად ოდეს ვისმე ავნოს მტერმან მისშან რტოთა ზეთის ხილისათა მოყაოს მისა მიმართ, რჩულსა შეეძლო შეწევნა მისი, რამეთუ რტო ზეთისხილისა სახე არს წყალობისა" (6,455). *ოცით ჯვარი იქმნა ბელი*, რომელსაც ადიდებს მთელი საქრისტიანო, ეპისკოპოს კირიონის თქმით: „მართლმადიდებლის ეკლესიის მოძღვრებით, ხით შემცდელი ადამისა (ეშმაკი) თვით შეცდა ხითვე ჯვარისა და ეტყვის, რომ ჯვარზედ დათხეული ღვთის სისხლითა გესლი გველისა იბანების ჩვენგან და ღვთის მიერ კაცზედ დღეული წყევა ჯვარით გაქარდების" (7,105).

სიცოცხლის ხის გარშემო კვლევას ამ ეტაპზე ვარდისა და იის სიმბოლურ სახეთა წარმოჩენით გავაგრძობთ. ვარდის მშვენიერების წყარო არის მზე:

რომ მოვა ზაფხულის პირსა, მზე არი კირჩხიბიანი
მაშინ მოვა და სულს კურნავს, სულს სურნელს საყნოსლიანი (8, 508).

სულიერი დაზაფრული ვარდი სატრფოსთან განშორებული გულის სახეა:

ზოთონჯიშ ვარდიცალი, ვაპირანც დო ვაფალუნს
ზამთრის ვარდიერთ (ყვაელიერით) არ ყვაის და არ ხარობს (12,76).

„ეეფხისტყაოსანში" ვარდი პირისახეა, რომელიც თოვლით, ზამთრით იბურება განსაცდელისას: ღიღუმი ვარდსა ნუ ახრობ, ცრემლითა ნუ ითოვნების. ხალხურმა გამოცანამ ვაზს უწოდა ვარდმართალი ხე:

ყოველ ხეში უკეთესო, ვარდ-მართალო, მაგრამ ხეო,
ამ სოფლისა სიამოვნე და იმ სოფლის სამოთხეო.

მეფეთა და დედოფალთა ყოველის სულის შემაქცეო (ვაზი) (8, 507). სულის ცხონება, სულის ხათვლში გაწევსება ასეა ხალხურ ლექსში გადმოცემული:

არხიმანდრიტი მოგვარეს, ბერი თავზე დადგესა,
შეკონეს არსენის სული, ვარდის კონაზე დადევსა (13,313).

ვარდის პარალელურად საინტერესოა იის სახე. ისინი ერთმანეთს სწორფერობის, ერთად ზიარების, სიყვარულის, ტრფობის სიმბოლოები არიან. ვ. კოტეტიშვილი მიუთითებს, რომ „იაღანას" ციკლის ლექსებში ია და ვარდი ყვაელების სიმბოლოდ შეიძლება არ იყენენ ნახმარი: „ია ქეესკნელთა დედოფალს, ხოლო ვარდი ქეესკნელთა მეფის სახელთან არის დაახლოებული" (3,324). აბეხალომისა და ეთერის საფლავზე ია და ვარდი ამოდის. უძველესი ხალხური ლექსის მიხედვით, ია და ვარდი შეყვარებულები უნდა ყოფილიყვნენ, მაგრამ წუთისოფლის წარმავლობამ, ზამთარმა ისინი დააშორა:

ია სკვამს ვარდის ჯგირს,
ართიანი უჩორდეს,
ჟირხოლოს ათე ბაღჩას
ბინა ართო უღუდეს,
მარა ოჭვალ თე სოფელს,
გინდა ორდა დო გინდა ვარდა
ია დო ვარდიშ ჩროფას
ზოთონჯიშა უღუ ვადა.

ია ლამაზს ვარდს კარგს,
ერთმანეთი უყვარდათ,
ორიევს ამ ბაღჩაში
ბინა ერთად ჰქონდათ,
მაგრამ დასწეავ ამ სოფელში
გინდა ყოფილხარ, გინდა არა,
იისა და ვარდის სიყვარულს
ზამთრამდე აქვს ვადა (12.84).

სხვა ლექსის მიხედვით მარადიული განხორციელებული სიყვარული ზამთრის ვარდია: ართი ვარდი ქომიჩანს ზოთონჯიში მაფალუ – ერთი ვარდი მითესია ზამთარში მოყვავილე (12. 144). ტრფიალის ალში გახვევა ვარდის სურნელთა ფენას ჰგავს, ადე და ჩემკენ შამოდი, შამოგახვევ ვარდის სუნსა" (27,376), ან კიდევ: აქიდანა და შენამდე ვარდი მასხია ყელამდე (იქვე, 335). ვარდი სამოთხის ხეთა რიგში ითელება, ქრისტიანთა მხარეს, სულიერ აღმოსავლეთს ვარდის სოფელი ჰქვია: ბიჭო, მეც ქრისტიანი ვარ, ვარდის სოფლიდან მოსული (9,70). სამოთხის ხეთა რიგებშია იაც: „სამოთხის კარი გააღეს სულ ია-ვარდი ჰფენია" (14, 259). სამოთხისეული ნეტარება, სადაც მგელი და კრაკი ერთად სძოვენ, ხალხურ ლექსში შედარებულია იის, ვარდისა და დეკათა სიყვარულს:

ახლა კი ახალ დრო არის, იანიც აყვავდებიან,
ია, ვარდი და დეკანი, ერთმანეთს დაუტკბებიან (15, 63).

ვარდის ედემის, სამოთხისეულ მცენარედ მიჩნევა შემთხვევითი არ არის ქრისტიანულ ლიტერატურაში. ვარდი ეკალთა შორის წმინდანთა და და ქალწულთა სიმბოლოა. ბიბლიის წიგნებში ვარდი გვხვდება საღვთო სიბრძნით აღსების სიმბოლოდ და იგივე სიმბოლიკით იტვირთება, რაც ლიბანის კედარი, ალვა, ვენახი, შროშანი, იგი დაკავშირებულია ცხოვრების ხესთან. ვარდი ანუ საღვთო სიბრძნე ეკლიანი გზით მიიღწევა, სადაც ეკალი მიწიერ სქმეებს აღნიშნავს (25), ვარდის მსგავსი სიმბოლიკა გვხვდება „ეეფხისტყაოსანში", ტარიელია „ვარდი დამჭკნარი ეკალთა შორის" (26,59-60). ავთანდილი

„ვარდი ტკბილია“. ვარდი ბიბლიაში ღვთის სიბრძნეს მიემართება და ქრისტეს განსაკუთრებულ სიდიადეს, ძალასა და მადლს შეესაბამება: „ვითარცა ნაძვ ლიბანისა ავმაღლდი და ვითარცა სარო... ვითარცა ფინიკი ავმაღლდი და ვითარცა ნერგი ვარდისა“ (ისო ზირაქ. 24, 14-15).

ხალხურ წარმოდგენებში ქართველ კაცს სამშობლო დაუკრეფელ ვარდს მიუმსგავსებია: ჩემი სამშობლო ქვეყანა ვარდია დაუკრეფელი (15,107). ხალხურ ლექსებში ია და ვარდი სურნელთა მფენი ყვავილებია, მართალი სიტყვის სიმბოლოდ დასახული: „ერთ დედაბერს ვარდთან ია და ვარდი გადმოხდის და სურნელებით არე-მარეს ატკბობს“ (24,51). მართლის თქმა იისა და ვარდის მოფენის მსგავსია. ხალხური ლექსის მიხედით იობს ეშმაკი მიართმევს სურნელოვან პურს: „აბა, იობ პური ჭამე, ხედამ ამ შაქარზე ტკბილსა“, მაგრამ იობი ანგელოზთაგან მომადლებული ნიჭის მეოხებით გრძნობს, რომ სურნელება გარეგანია და შინაგანად კი პური მყრალია, ამიტომაც ამბობს: „ვერა ხედამ, დედაკაცო, სუნი უდის იუდისა“ (10, 150). ხალხურ ლექსში საინტერესოდაა ვარდის სიმბოლო გაიგივებული თაფლთან და ცვილის სანთელთან. თაფლი ბუნებაში არსებულ ვარდთა (ყვავილთა) კრებითი ნექტრის შედეგია:

„სუფთა, სუბუქი, ფრინველი შორით მომტანი ვარდისა
ჯერ ცისა მოსამსახურე, მერე ყოველი კაცისა (ფუტკარი) (21, 484).

ვარდის სახის კიდევ ერთი ასპექტია გმირის სიკვდილის გამოხატვა:

ჩამოჭკნა ია და ვარდი მოსული მაღალ მთაზედა,
ხეთა დაყარეს ტოტები, ჩამოხმენ ერთსა წამზედა (16,131).

ელ. ვირსალაძე მიიჩნევს, რომ ია და ვარდი ნაღირთ პატრონის მიერ დაღუპული ვაჟის თოელზე დაღვრილი სისხლის სიმბოლოებია (1, 103). ია და ვარდი ნაწილიანობის ნიშანია, მათ გმირები თავიანთი ცხოვრების სიმბოლოდ ჭვრეტენ: „სანამ მრთველი ვარ ვახარებ, ჩემთა ვარდთა და იათა“ (9,206). ვარდი მარადიული დედის, მშობლის სიმბოლოა:

ქალი ნარგიზი არის, დედა ძველი ვარდია,
ვარდი რაგინდ რომ დაჭკნეს, მაინც კიდე კარგია
დედა ბაღრი მთვარეა, ქალი ნაცრებულია (8,212).

მთვარე ბაღრი, დაბერებული და ამავე დროს უბერებელია, ასევე ვარდიც უჭკნობი მჭკნობელია, ძველი დედაა. უჭკნობელი ყვავილი ეწოდა მაცხოვარს: „კუერთხად ეპოვეთ ქალწული, რომლისა მიერ თჳნიერ ქორწინებასა აღმოსცენდა დაულეველი და დაუჭკნობელი ყუავილი უხრწნელებისაჲ ქრისტე“ (20,103). ღვთისმშობელი უჭკნობი ვარდია, რითაც ხალხური ლექსი უახლოვდება საღვთო სიმბოლიკას: „გიხაროდენ, ვარდო დაუჭკობელო, რომელი ეგე ჰფშჳ სიწმიდესა ყოველად შეუხებელსა...“ (20,110). ხალხური წარმოდგენების მიხედით ვარდი წითელია, მეწამული, მაგრამ გვხვდება თეთრიც, რაც მხურვალების ნიშანია. მიწის მოხვნისას გადაშლილი სიღრმე ასეა აღწერილი ხალხურ ლექსში: გადავიდა, გადიშალა, თეთრი პირი ვარდიკითა (17,48). ასევეა იაც:

ხეივანში რომ მიდიმის თეთრი დედოფალი...
მაგ სითეთრეს ქედს მოუხრის თეითონ ნაზი ია (15,150).

საინტერესოდ მიგვაჩნია აქვე აღვნიშნოთ იისა და ვარდის მონაცვლეობა ხალხურ წარმოდგენებში: „ია მთაზედა თოვლიანზედა: ია დავთესე ვარდი მოსულა“ (18, 146).

ია ყველგან საწყისია, იგი ხშირად მინდვრის ყვავილი კი არა, დიდი ხეა, რომელსაც ვარდი ეფინება: „ჩვენს უკან დიდი ველია, ია დგას, ვარდი ხფენია“ (10,167). ია და ვარდის მსგავს შებრუნებას მკვლევარი გ. კალანდაძე ისეთ შებრუნებულ სახედ მიიჩნევს, როგორიცაა „ზღვაში ხვნისა და ზღვაში თესვის მოტივი“ (4,96). მსგავს მონაცვლეობას ვხვდებით „ვეფხისტყაოსანში“:

შენგან ჩემი სიყვარული ამით უფრო გაამყარე,
გულსა გარე საიმედო ია მორგე, ვარდი ყარე.

საკარაუდოდ, აქ ადგილი უნდა ჰქონდეს მცენარეთა შეერთებას, ეს არის მსოფლიო სინამდვილეში ცნობილი მცენარეთა შეერთების სიმბოლო. შეყვარებულთა საფლავებზე ამოსული მცენარეები ერთმანეთისაკენ ისწრაფვიან („ეთერიანში“ ია და ვარდი). აქვე დაესძენთ, რომ კვლევა საკითხის გარშემო გრძელდება, მსგავსი თვალსაზრისით ჩვენს მიერ ადრე განხილულ იქნა ალვისა და ვაზის სიმბოლოები.

ხალხური წარმოდგენები იცნობს ვარდის წყალს, როგორც სამოთხისეულ სასმისს, შელოცვის ტექსტში ყოლაღწმინდა ღვთისმშობლის წინ ვარდის წყალი დგას: „ედგა მინა ჭიქისა, შიგ ედგა წყალი ვარდისა“ (14, 269). ვარდსა და იას ახსენებს დავით გურამიშვილი: დავითის შესხმა შეეკონე, ძმას ვარდი ვუძღვენ, დას ია“, რაც სულიერი მშვენიერების, ნათლის მიძღვნის სიმბოლური სახეა.

როგორც დაკვირვება ცხადყოფს, ქართული ტრადიციები მეტად მრავალფეროვანია სიცოცხლის ხის სახის გარშემო, განსაკუთრებით საინტერესოა ვარდისა და იის მონაცვლეობის საკითხი, არც ქრისტიანული წარმოდგენებია ხალხური წარმოდგენებისთვის უცხო, უფრო მტკიცედ მიმაჩნია, რომ ხალხურ სინამდვილეზე სწორედ ქრისტიანულმა ცნობიერებამ იქონია უდიდესი გაელენა, თუმცა არც წარმართული ელემენტები გამოირიცხება, ხიბლი ხალხური ცნობიერების კვლევისას სწორედ ამ ორი სინამდვილის შედარებით ანალიზს აქვს.

დამოწმებული ლიტერატურა: 1. ვირსალაძე ე. ქართული სამონადირეო ეპოსი (დაღუპული მონადირის ციკლი), თბ.,1964. 2. კაციტაძე კ. ინიციაციის ელემენტები ამირანის ეპოსში, სჯანი, II, თბ., 2001. 3. კოტეტიშვილი აბტანგ, ხალხური პოეზია, მეორე გამოცემა, თბ., 1961. 4. კალანდაძე გ. ქართული ხალხური ბალადა, თბ., 1957. 5. სახოკია თედო, მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985. 6. სწავლანი წმინდისა მამისა დოროთესნი, გამოსლვისათვის სიტყვით, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1991. 7. საღვთისმეტყველო კრებული, №1, თბ., 1985. 8.უმიკაშვილი პ. ხალხური სიტყვიერება, ნაწილი I, ლექსები, ანდაზები, გამოცანები, რედაქცია, ბიოგრაფია, წინასიტყვაობა და შენიშვნები ფ. გოგიჩაიშვილისა, თბ., 1937. 9. უმიკაშვილი პ. ხალხური სიტყვიერება, II, თბ., 1964. 10. უმიკაშვილი პ. ხალხური სიტყვიერება, I, თბ., 1964. 11. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, II, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი და გამოკვლევები დაურთეს კ. დანელიამ და აა. ცანავამ, თბ., 1991. 12.ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I, პოეზია, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და გამოკვლევა დაურთო ტ. გუდავამ, თბ., 1975. 13. ქართული ხალხური სიტყვიერება, III, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, თბ., 1967. 14. ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, გამოკვლევა და შენიშვნები ელენე ვირსალაძის, თბ., 1958. 15. ქართული ხალხური პოეზია, XII, თანამედროვე ლექსები, თბ., 1980. 16. ქართული ხალხური პოეზია, V, საწესჩვეულებო ლექსები, თბ., 1976. 17. ქართული ხალხური პოეზია, X, შრომის ლექსები, თბ., 1983. 18. ქართული ხალხური პოეზია, VI, სატრფიალო ლექსები, თბ., 1977. 19. შენგელაია დ. თხზულებანი, II, თბ., 1960. 20. ძველი მეტფურასული კრებულები, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, VII, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნარგიზა გოგუაძემ, თბ., 1986. 21. ხალხური სიბრძნე, ანდაზები, მახვილსიტყვაობა, გამოცანები, V, თბ., 1965. 22. ხალხური სიბრძნე, ქართული ხალხური პოეზია, IV, თბ., 1965. 23. ხალხური სიტყვიერება, II, მეორე სერია, I, ქართული ხალხური ზღაპრები, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ., 1952. 24.ხალხური სიბრძნე, ქართული ზღაპრები, II, თბ., 1962. 25. ჯ. ბეზარაშვილი, ალეგორიულობისა და აფორისტიკისთვის პატრისტიკაში და რუსთაველთან, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001. 26. ნ. ხულაია, ვარდის სახისშეტყველება „ვეფხისტყაოსანში", რუსთველოლოგია, II, თბ., 2003.

Bela Mosia

The Life thee symbolic in Georgian folklore (the rose and the violet)

Theimagines about tree in folklore are not similar. Very interesting daves are rose and violet for that they are marks of love, beaty, they are Ftowers of paridise. They are symbols of Christ, Virgin. In Folklore we meet the mixed faces of rose and violet. They are not the only Flowers which could be mixed.

ვახტანგ კოტეტიშვილი

მრავალი რამ ადამიანის არსში, საიდუმლო და ბუნდოვანი, ახსნას ხალხურ სიბრძნეში პოულობს, ჩვენი მწერლობის სათავეებიც ხალხურ შემოქმედებაშია საძიებელი. ხალხური სიბრძნის საიდუმლოებათა ამოცნობა მხოლოდ დიდ, საოცარი ნიჭითა და შეუგრძნებებით დაჯილდოებულ მწერალთა ხვედრია.

„ლამარას" თაობაზე გრიგოლ რობაქიძე წერდა: „მინდია ვერ მოიკლავს თავს, – ეამბობდი, – „მინდია თავს იკლავს", მეუბნებოდა ხალხი. გაებედე ბოლოს და პირველად ჩემს სიცოცხლეში – შეეასწორე ხალხის ნააზრევი. დიდხანს მაწვა ეს გულს მძიმედ, დიდ ხანს, დიდ ხანს".[1] მხოლოდ დიდი ხნის შემდეგ, როცა ვაჟას კრიტიკული წერილების წაკითხვისას შეიტყო, რომ მინდიას თავის მოკვლა მწერლის ფანტაზიის ნაყოფი იყო, მოეშვა ეს მძიმე ტვირთი. „ომეშვა წამსვე სიმძიმე, დავინახე რა, რომ ხალხის „გონება" არ შემილახავს".[2]

მართლაც, „ისეთი არსი, როგორიცაა ხალხი, არ ცდება არც ერთ მუხლში თავისი ქმედითი ცხოვრებისა".[3]

ერის შემოქმედებითი ენერგიის წარმოსაჩენად საჭირო იყო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშთა თავმოყრა და მეცნიერული შესწავლა, რაც დიდ ენერგიასა და დროს მოითხოვდა, რადგან ამ მხრივ ჩატარებული სამუშაო მცირე და უმნიშვნელო იყო. აუცილებელი გახდა ფოლკლორული ცენტრის ჩამოყალიბება, არქივებში გაბნეული მასალის ფიქსაცია.

კაცი, რომელიც იტვირთავდა ამ ურთულეს საქმეს, ხალხურ შემოქმედებაზე უსაზღვროდ შეყვარებული, მისი უერთგულესი გულშემატკივარი უნდა ყოფილიყო.

სწორედ ვახტანგ კოტეტიშვილის სახით პოვა ხალხურმა შემოქმედებამ თავისი დიდი გულშემატკივარი.

როცა ელაპარაკობთ ვახტანგ კოტეტიშვილის პიროვნებაზე, გეაოცებს ის დიდი ენერგია, რომლითაც იგი მუშაობდა ლიტერატურის ყველა დარგში. გეიკვირს, თუ რამდენი რამ გააკეთა ფოლკლორისტიკის სფეროში ამ მრავალმხრივ დაჯილდოებულმა მეცნიერმა.

ბეერის თქმა შეიძლება ვახტანგ კოტეტიშვილზე – ლიტერატურის ისტორიკოსსა და ხელოვნებათმცოდნეზე, მეცნიერსა და პედაგოგზე, ნიჭიერ მოქანდაკეზე.

გარდა მეცნიერული და პედაგოგიური მოღვაწეობისა, ვახტანგ კოტეტიშვილი საზოგადოებრივ მოღვაწეობასაც ეწეოდა, ის იყო საქართველოს მწერალთა კავშირის წევრი, ხელოვნების მთავარი კომიტეტის წევრი, ქართველ მხატვართა საზოგადოების თავმჯდომარე.

ვახტანგ კოტეტიშვილის პირველი სტატია 1912 წელს დაიბეჭდა „სახალხო გაზეთში". სტატიის სათაურია: „საზოგადოებრივი მოტივები არჩილ მეფისა და დაითი გურამიშვილის შემოქმედებაში".

1916 წელს იმავე „სახალხო გაზეთში" დაიბეჭდა წერილების სერია: „დიპლომატიური ურთიერთობა რუსეთსა და საქართველოს შორის XV საუკუნიდან შეერთებამდე". მან კრიტიკული გამოკვლევა მოგვცა შიო არაგვისპირელის შემოქმედებისა და ეს კრიტიკული ნარკვევი ცალკე ბროშურად გამოსცა 1918 წელს.

1921 წელს გამოიცა ძალზე საინტერესო მონოგრაფია „უოლტ უიტმენი". კოტეტიშვილი ავტორია რამდენიმე წერილისა სოციოლოგიის საკითხებზე. 1925 წელს გამოქვეყნდა შრომა „მეთოდის საკითხები სოციოლოგიაში".

ქართული ლიტერატურისმცოდნეობისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი იყო XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის კურსის გამოქვეყნება. ვახტანგ კოტეტიშვილმა ეს კურსი სამ ტომად გამოსცა: პირველი – 1925 წელს, მეორე – 1926 წელს, მესამე – 1927 წელს.

1928 წელს გამოქვეყნდა გრიგოლ ორბელიანის თხზულებები მისი რედაქციით, შესავალი წერილითა და შენიშვნებით.

თვითმყოფადი, მაღალნიჭიერი მწერალი ალექსანდრე ყაზბეგი, თანამემამულეთა უმადურობითა და სისასტიკით გულმოკლული, სიცოცხლეში ყველასგან განდეგილი, ხოლო სიკვდილის შემდეგ თითქოს ყველასგან ტაბუდადებული და ყველასგან უარყოფილი, ვახტანგ კოტეტიშვილის კრიტიკული მოღვაწეობის ერთ-ერთი ძირითადი თემა იყო.

სწორედ ვახტანგ კოტეტიშვილის კრიტიკულმა წერილებმა გაფანტა მისი სახელის გარშემო შექმნილი გაუგებრობა და ეჭვი. მისთვის ყაზბეგი ორმხრივაა საინტერესო: ერთი მხრივ, შემოქმედება, მეორე მხრივ, თვით ყაზბეგის პიროვნება.

ესსეში „ალექსანდრე ყაზბეგი" მკვლევარმა ამ „უბედური რომანტიკოსის" და „დაკარგული მეცნების" პიროვნება გასაოცარი ცხოველმყოფელობით წარმოაჩინა. ვახტანგ კოტეტიშვილი ყაზბეგს ვაჟასთან ერთად განმარტოებით აყენებს: „მათთანაც არის მთას შეფარებული ქართული სული".

ვახტანგ კოტეტიშვილმა 1925 წელს გამოაქვეყნა „ალ. ყაზბეგი და მისი ატორობის საკითხი", ხოლო 1935 წელს მწერლის თხზულებათა პირველი ტომი გამოსცა.

უთუოდ დიდია მკვლევრის ღვაწლი ყაზბეგის პიროვნების წარმოჩენის, მისი შემოქმედების შესწავლისა და შეფასების საქმეში.

ვახტანგ კოტეტიშვილისთვის ხელოვნების თითქმის ყველა სფერო ახლობელი იყო. უზადო თეორეტიკოსი და ისტორიკოსი ამავე დროს იყო მშვენიერი მხატვარი, მუსიკოსი, მოქანდაკე. ის ლექციათა შესანიშნავ კურსს კითხულობს ხელოვნებათმცოდნეობით საკითხებზე, ხოლო მისი წერილები – „ქართული ხელოვნებათმცოდნეობისათვის", „შორეული", „თანამედროვე ქართული ხელოვნება", „მოქანდაკე იაკობ ნიკოლაძე" – ცხადყოფს მისი, როგორც ხელოვანის, დიდ ალღოსა და ნიჭს. მისთვის ახლობელია ის შინაგანი წვა და ტკივილი, რომელიც დამახასიათებელია ნამდვილი ხელოვნებისათვის. „ხელოვნება კი ცხოვრებაში ტანჯვით და ტკივილით მოდის", – წერს კოტეტიშვილი.

ვახტანგ კოტეტიშვილის ესსეები – „აზიისაკენ", „შორეული", „ლიტერატურული აზროვნება", „სიტყვის დაპყრობა", „ალ. ყაზბეგი", „ივ. მაჩაბელი" – ქართული ლიტერატურული ესსეს ბრწყინვალე ნიმუშებად უნდა ჩაითვალოს. ყოველ მათგანში შესანიშნავი მეცნიერი და მკვლევარი, ხელოვანი და მოაზროვნე გვაოცებს თავისი ლიტერატურული ალღოთი, რაფინირებული გემოვნებით, დახვეწილი ფრაზით. როგორც ყველა ჭეშმარიტ მეცნიერს, მასაც მეტყველებისა და წერის საკუთარი, ყველასგან გამორჩეული სტილი ჰქონდა.

„დიდი გზნებისა და ფანტაზიის ქვეყანა" უწოდა ვახტანგ კოტეტიშვილმა ხალხურ ზღაპრებს, ლექსებს, ანდაზებს, მითებს – ამ მშვენიერ ნაყოფს ხალხური გენიისა.

მკვლევარი საოცარ სიახლოვეს გრძნობდა პოეტური ფოლკლორის ულამაზეს სამყაროსთან. პოეტური ნიჭის, უტყუარი ალღოსა და ინტუიციის წყალობით, მრავალ გაუგებარ, ბუნდოვან საკითხში შეძლო გარკვეულიყო. იქ, სადაც სხვები ვერაფერს ხედავდნენ, მრავალ ახალს და საინტერესოს აღმოაჩენდა ხოლმე. ცდილობდა, აეხსნა ხალხური გენიის საიდუმლოება.

„რამდენი დიდი ფორმისა და ნიჭით დაწერილ ნაწარმოებს გაუსწორდება ეს ოთხ სტრიქონიანი ლექსი, რომელიც ანტიკურ გემსაცით პატარა არის, მაგრამ გენიალური საკეთით ნაქანდაკეები:

ბეთლემის კარზე პკიდია
ვაჟა ჟურხაის ფარიო,
მოუელის ომის წადილი,
ხანდისხან შასძრაეს ქარიო" (ჩაწერილია ხევში ალ. ყაზბეგის მიერ).

„ქართულ ფოლკლორში მას უპირველეს ყოვლისა იზიდავდა ეს ჯანსაღი, ანტიკური შეგრძნება სილამაზისა, სიახლოვე და ორგანული კავშირი ბუნებასთან, თხრობა სიცოცხლის სიხარულით, ის საოცარი სრულყოფა და თანაზომიერება, რომელსაც იჩენს მრავალსაუკუნეთა ქურაში გამობრძმედილი, გაშალა'შინებული ძეგლი ქართული გენიისა".

ქართული ფოლკლორისტიკის განვითარებასა და შესწავლას საფუძვლად დაედო ვახტანგ კოტეტიშვილის მეცნიერული ნარკვევები, რომლებიც ხალხური სიტყვიერების სხვადასხვა საკითხს ეხება. ეს ნარკვევები მკვლევარისა და მის თანამოაზრეთა მიერ შეგროვებულ თუ გადასინჯულ მასალაზე დაყრდნობით შეიქმნა. მეცნიერული ალღოთი და დახვეწილი, ფაქიზი გემოვნებით არის დაწერილი თითოეული მათგანი: „აკაკი წერეთელი და ხალხური შემოქმედება" („მნათობი", 1936, № 9), „სურამის ციხის ლეგენდა მსოფლიო ფოლკლორში" („საბჭ. ხელ." 1936, №9-10), ქართული პოეტური ფოლკლორის ლექციების კურსი, რომელიც 1927 წლის „მნათობში" დაიბეჭდა და შემდეგ შეტანილი იქნა მისი „რჩეული ნაწერების" (1967 წ.) II წიგნში, „საგაზაფხულო დღეობათა წრე" (საგაზაფხულო ციკლებზე წაკითხული იყო მოხსენება, შემდეგ შეიტანეს თხზულებათა II ტომში), „ამირან-პრომეთეს თქმულება", ხალხური „ამბავი ტარიელისა" და მრავალი სხვა.

შეეხებით ვახტანგ კოტეტიშვილის ზოგიერთ ნარკვევს ფოლკლორის თემაზე, კერძოდ, სურამის ციხის ლეგენდის წარმოშობასა და მის პარალელებს მსოფლიო ფოლკლორში.

ცნობილ არქეოლოგს შლიმანს ბავშვობაში მამამ ერესის დასურათებული „ისტორია ბავშვთათვის" აჩუქა და როცა შვილმა ჰკითხა, თუ რა იყო „ტროას ხანძარი", მამამ უპასუხა, გამოგონილი ამბავიაო. ბავშვმა „მოგონილობა" არ დაიჯერა. მას სჯეროდა სინამდვილე „აგამემნონის საფლაოსა, სკეის ჭიშკრისა, სადაც ანდრომაქე ჰექტორს გამოეთხოვა, ელენეს ჩიხტისა და დიადემისა".

შემდეგ შლიმანი, როგორც არქეოლოგი, ეძებს ტროას, ეძებს მთელს პომეროსს. ეძებს და პოულობს.

ვახტანგ კოტეტიშვილს ეს ლამაზი ამბავი ძალიან უყვარდა. შლიმანის ისტორია კი მისთვის ახლობელი ალბათ იმიიტომ გახდა, რომ თვით ისიც შლიმანის მსგავსად ზღაპრის, ლეგენდის, თქმულების საფუძვლად

სინამდვილეს მიიჩნევდა და დაჟინებით ეძებდა მას. „უსაგნო ფანტაზია არ არსებობს: არც ლეგენდა, არც ზღაპარი და არც რაიმე სახე შემოქმედებისა არა და ვერ წარმოიშვება ბარკვეული რელიეფის გარეშე".

როცა მკვლევარი მსჯელობს სურამის ციხის ლეგენდის წარმოშობაზე და მის პარალელებზე მსოფლიო ფოლკლორში, ლეგენდის საფუძვლად ნამდვილ ამბავს მიიჩნევს. ლეგენდა

პირველყოფილი მაგიზმიდან მოდის. საქართველოში მსგავსი ლეგენდა სხვა ციხეთა და ეკლესიათა შესახებაც არსებობდა. არსებობს ანალოგიური თქმულება მინდელის ციხის შესახებ, სადაც ციხის კედელში ვინმე მინდელი ჩაუტანებიათ. იგიეე შინაარსი აქვს თქმულებას ხონის ეკლესიის შესახებ (ჩაატანეს ლეეან ბახტაძე). მსგავსი თქმულება არსებობს აფხაზეთში.

ვახტანგ კოტეტიშვილი ამ ლეგენდათა წარმოშობის საფუძვლად მიიჩნევს კაცობრიობის ისტორიაში არსებულ მსხვერპლშეწირვის რიტუალს. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ეს მსხვერპლი უკავშირდება ფუძის ანგელოზისადმი შეწირულ მსხვერპლს, ჯერ ადამიანების, შემდეგ პირუტყვისა და ნივთის სახით. ასეთი თქმულებები გაერცელებული ყოფილა ინგლისში, შოტლანდიასა და გერმანიაში.

არსებობს, მაგალითად, ტიურინგული ლეგენდა, რომლის მიხედეითაც ლიბერშტეინის ციხის ასაშენებლად კედელში ბავშვი ჩაატანეს.

მეცნიერის აზრით, ყოველი ლეგენდისა თუ თქმულების საფუძველი სინამდვილეა, რის დამტკიცებასაც ცდილობს „სურამის ციხის“ ლეგენდის მაგალითზე. „სურამის ციხის“ ლეგენდა, რომლის ანალოგიური თქმულებები თითქმის ყველა ქვეყნის ფოლკლორში მოიძებნება, მსხვერპლად შეწირვის იდეას ეყრდნობა და კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში თავისი რეალური საფუძველი აქვს.

„რაც კი რამ დაწერილა დიდი და გენიალური, სათავე ხალხური შემოქმედების წიაღში ეძებნება“, – წერს ვახტანგ კოტეტიშვილი „ხალხური პოეზიის“ შესავალ ნაწილში, სადაც მხატვრული შემოქმედებისა და ლიტერატურის ურთიერთობაზე საუბრობს. მეცნიერისათვის ფოლკლორი ის საფუძველია, რომელსაც უნდა დაეყრდნოს ლიტერატურა.

„დაწუნებულ“ თუ „დაეწყებულ“ ხალხურ გენიასთან, ხალხურ სიბრძნესთან მიახლება ხელოვანის შემოქმედებითი ნიჭის საოცარი ამაღლების მომასწავებელია, ამაღლებისა, რომელიც „მოგვაგონებს ძირს დაფენილი, დამჭკნარი ფოთლების გაცოცხლებასა და აყვავებას“.

მკვლევარი ქართული ლიტერატურის განახლების პროცესს განიხილავს ხალხური შემოქმედებისა და ლიტერატურის ურთიერთობის თვალსაზრისით.

„ქართული ლიტერატურის მწვერვალები სწორედ იქა გვაქვს, სადაც ლიტერატურა და ფოლკლორი ერთმანეთს შეხედნენ“.

ამ მხრივ ჩვენი ლიტერატურა მართლაც ძალზე მდიდარია და ამგვარი ურთიერთობის სათავეც შორეულ წარსულში უნდა ეძიოთ. მკვლევარის აზრით, შოთა რუსთაველის „ეეფხისტყაოსანი“ ხალხური სიბრძნით შთაგონებული გენიალური ქმნილებაა.

მეორე პერიოდი ჩვენი ლიტერატურისა, რომელიც XVII-XVIII საუკუნეებს მოიცავს, ამავე ტენდენციით აღინიშნება: სულხან-საბა ორბელიანის, დავით გურამიშვილისა და ნაწილობრივ არჩილის შემოქმედებაც.

ძალზე საინტერესოა ამ მხრივ ჩვენი ლიტერატურის მესამე პერიოდი (XIX ს.). ხალხური სიბრძნე, ხალხური შემოქმედება ის პირველწყარო იყო, რომელსაც დაეყრდნო თერგდალეულთა მთელი შემოქმედება. მათ შორის აკაკი პირველთაგანი იყო.

„ხალხურია ეაჟა. ხალხურია აკაკი. განსხვავება – ეაჟას პოეზია მაშინაც ხალხურია, როცა იგი პიროვნულიცაა – აკაკის პოეზია პიროვნულია მაშინაც, როცა იგი ხალხურიცაა. პირველი ხალხურ-შობილი, მეორე ხალხურ-ქცეული“.

აკაკი წერეთელი, ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, არ არის სათანადოდ შესწავლილი და მისი შემოქმედებაც სერიოზულ შეფასებას და განხილვას მოითხოვს. რადგან აკაკის მთელი შემოქმედება შთაგონებულია ხალხური სიბრძნით, მისი გაგებისა და აღქმისათვის, მწერლის მხატვრული სისტემის გამოკვეთისათვის საჭიროა ხალხური პოეზიის საფუძვლების კარგი ცოდნა.

აკაკი წერეთელი „ჭეშმარიტად ხალხური პოეტი იყო (მისი „ნანინებიც“ ხომ ხალხურ ლექსებზეა აგებული, მის ლექსებს „მესტვირულს“ უწოდებდნენ). შინაარსის მხრივ აკაკი მეტწილად ხალხურ ზღაპრებსა და გადმოცემებს ემყარება. ხალხურ რეპერტუარზეა აგებული „მედია“, „პატარა კახი“, „გამზრდელი“, „ბაში-აჩუკი“, ლექსები: „ჟანა“, „სოფლური“, „ხალხური“.

მისი ხალხურობა იმ ეპოქის იდეებითა და შინაარსითაც შეიძლება აიხსნას, როცა მას მოუხდა მოღვაწეობა. 60-იან წლებში ახალი კონიუნქტურა შეიქმნა, თაეისთავად ლექსი შეუმჩნეელი უნდა ყოფილიყო და იდეა, რაც შეიძლება, მარტიეად უნდა გამოხატულიყო.“

„ეს ცნობა მიგეახედებს იმ დიდი ქეეყნისაკენ, საიდანაც აკაკი წერეთლის დიდმა პოეზიამ აიდგა ფეხი და ეს ქეეყანა ხალხური პოეზიაა, ეს მართლაც „მარგალიტების სალარო და უეედაეი გული“.

ხალხური „ამბაეი ტარიელისას“ თეატრალური შესრულება საგაზაფხულო ცერემონიალთან დაკავშირებით ხდებოდა.

ეახტანგ კოტეტიშვილი „ამბაეი ტარიელისას“ ქართულ ზღაპართა წრეს აკუთენებს, თუმცა ის არ არის ისეთიეე ზღაპარი, როგორებიცაა: „ასფურცელა“, „მუხაგლეჯია“ ან „დეეკაციანი“.

„ამბაეი ტარიელისას“ ნახაზობა და მოტიეთა ხასიათი ტიპიური ზღაპრისა აქვს.

მეცნიერი მიიჩნევს, რომ ხალხურ „ამბაეი ტარიელისა“-ში ზღაპრული ელემენტები იმდენად ძლიერია, რომ შოთა რუსთაველის უკედაე „ეეფხისტყაოსანსაც“ კი გაჰკეა, როგორც მოუშორე-

ბელი თვისება. ამით არის ახსნილი ბალმონტის სიტყვებიც: გინდა, რომ „ეეფხისტყაოსნის" პროტოტიპად ზღაპარი არსებობდესო.

„ამბავი ტარიელისას" პოეზიისა და პროზის მორიგება ახასიათებს. თქმულების ყველა თავისებურების გათვალისწინებით მკვლევარს გამოაქვს შემდეგი დასკვნა: ოდესღაც „ამბავი ტარიელისა" სრულდებოდა ანტიფონური წესით, რამდენიმე პირის მიერ. შემდეგ ერთი ასრულებდა ყველას „პარტიას". მოამბის ტექსტი (ეპიური ნაწილი) შეიცავს „სხვათა სათქმელსაც". რაც პროზად ითქმის, იგივე ლექსად მეორდება.

ამგვარად, საეარაუდებელია, რომ „ამბავი ტარიელისა" წარმოდგენის სახით სრულდებოდა, თუმცა სუსტი საბუთი ან ცნობა არ მოგვეპოვება. ცხადია მხოლოდ ის, რომ ზოგიერთი ფრაგმენტი იმღერებოდა (მაგალითად, „აეთანდილ გადინადირა").

მცირე გამოკვლევა, რომელიც ამირან-პრომეთეს თქმულების წარმოშობის საკითხს ეხება, დაუმთავრებელია. მეცნიერი ითვალისწინებს თქმულების ირგვლივ გამოთქმულ ყველა მოსაზრებას. მიუხედავად გამოკვლევის დაუმთავრებლობისა, ამ პრობლემის კოტეტიშვილისეული გადაწყვეტა მაინც ნათლად არის გამოკვეთილი.

მკვლევრის აზრით, მეტად საყურადღებო იყო ჯრაფტის მოსაზრება, რომელმაც ბერძნული მითოლოგიისა და ე.წ. „ეგვიპტურ-კოლხური" მითოლოგიის დაკავშირება ცადა.

საქართველოში ამ თქმულებას ხშირად ბერძნული თქმულების ანარეკლად თვლიდნენ, ზოგიც – სპარსულის. არსებობდა მოსაზრება ამ თქმულების ქართული წარმოშობის შესახებაც. ამირან-პრომეთეს თქმულების კვლევამ სულ სხვაგვარი ხასიათი მიიღო მას შემდეგ, რაც აღმოჩნდა მთელს დედამიწაზე გავრცელებული „მოარულ ფაბულათა წყება".

ვახტანგ კოტეტიშვილი ეხმრობა ამირან-პრომეთეს თქმულების ქართულ სამყაროსთან დაკავშირებას და ეჭვის ქვეშ აყენებს მის ბერძნულ წარმომავლობას.

ლექციას „ქართულ პოეტურ ფოლკლორზე" ძალზე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული ფოლკლორისტიკის განვითარებისთვის. ეს გამოკვლევა ორი ნაწილისგან შედგება: პირველ ნაწილში, რომელიც შესავალს წარმოადგენს, ზოგადი საუბარია ფოლკლორის განვითარების ეტაპებსა და მსოფლიო ფოლკლორისტიკის ძირითად მიმართულებებზე. მეორე ნაწილი კი პირველყოფილ წარმოდგენებს ეხება.

1926 წლისათვის, როცა ლექცია იყო წაკითხული, მეცნიერული აზრი თითქმის არ ეხებოდა ხალხური შემოქმედების პრობლემებს, არ არსებობდა მეცნიერული გამოკვლევა, არ მიმდინარეობდა ზეპირსიტყვიერების იმ პრობლემური საკითხების კვლევა, რომლებსაც უნდა დაყრდნობოდა თაობის შემდგომი განვითარებისას მეცნიერება.

ამიტომ მეტად მნიშვნელოვანი იყო მეცნიერების ჩამოყალიბების პერიოდში მსმენელი გასცნობოდა ხალხური სიტყვიერების განვითარების ისტორიას, მის ძირითად მიმდინარეობებს და ამ მიმდინარეობებისა და სკოლების წარმომადგენლებს, აუცილებელი იყო, გარკვეულიყო, თუ რა გაელენას ახდენდა ხალხური პოეზია ლიტერატურაზე, გამოკვეთილიყო მისი შემადგენელი ნაწილები და ბოლოს, ახლადაღმოცენებული მეცნიერებისათვის უნდა მოძებნილიყო მისი არსის გამომხატველი ტერმინი. უდაოა, რომ ამ საკითხთა გარკვევამ ბევრი მომავალი მკვლევარი დააკვალიანა ხალხური პოეზიის პრობლემებზე სამუშაოდ.

დიდი ნიჭით დაჯილდოებული მეცნიერი, პედაგოგი და ხელოვანი ვახტანგ კოტეტიშვილი 1937 წლის რეპრესიებს შეეწირა. მის ნააზრევს შეუცელელი ადგილი უკავია ქართული კულტურის ისტორიაში.

დამოწმებული ლიტერატურა: L გრიგოლ რობაქიძე, „ეაჟას ენგადი", ბედი ქართლისა, პარიზი, №38, 1961. 2. დავით გამეზარდაშვილი, „ვახტანგ კოტეტიშვილი", თბ., 1969. 3. ელენე ეირსალაძე, „ვახტანგ კოტეტიშვილი", თბ., 1961. 4. „ქართული ლიტერატურული ესსე", გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მანანა ხელაიამ, თბ., მერანი, 1984. 5. ვახტანგ კოტეტიშვილი, ქართული პოეტური ფოლკლორი, მნათობი, 1927, №4-5. 6.ვახტანგ კოტეტიშვილი, „ხალხური პოეზია", თბ., 1961. 7. ვახტანგ კოტეტიშვილი, „რჩეული ნაწერები", II, თბ., 1967.

Eka Chkheidze

Vakhtang Kotetishvili

Vakhtang Kotetishvili felt an amazing closeness to the most beautiful world of the poetic folklore. With his poetic talent and correct scholarly intuition he managed to clarify various unclear issues as well as succeeded in explaining the secret of the folk genius.

Vakhtang Kotetishvili's scholarly essays concerning different aspects of the oral folklore, served as a basis for developing and studying the Georgian folklore. The essays are written with the scholarly intuition and exquisite style.

ეკა ცხადაძე

მიღმური სამყაროს მოდელი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში

მიღმური სამყარო, რომელსაც "შაეთ-სულეთს" უწოდებენ, ჩვენი ზეპირსიტყვიერების მასალებში, დაუცხრომელი ინტერესის სფეროა ნებისმიერი ადამიანისათვის. გარდაცვლილთა სამყოფელი, სულების სამყოფელი ხალხის წარმოდგენაში ნამდვილად არსებობს, არის მისკენ მიმავალი გზა და არსებობს კარი, რომელიც ამ სამყაროს შესასვლელშია. ა. შანიძის მიერ მოპოვებულ ნიმუშებში არის ერთი ძალიან საყურადღებო ტექსტი, რომელსაც "ძმანი სულეთში" ჰქვია და რომელიც ქალის მიერ შექმნილად წარმოგვიდგება:

"მე რო ძმანი მყვან სულეთა სამზეოს დასაფიცარნი,
ნეტავინ, ჩემო დედაო, ბეჭნ მანახვინა ძმისანი!
ქვე დაიჯერდა ქვი'შაი? ქვე დაშლიდესა მიწანი?
დავხვიენ მანდლის პირშია თმანი უნცროსის ძმისანი.
გზანი მასწავლენ, დედაო, გზანი ი სულეთისანი,
ნეტავინ დამაღებინა კარნი სულეთის მხრისანი!
ნეტავინ კიდეე მენახნეს თვალნი უფროსის ძმისანი!" [1, 667].

ამ ტექსტის მნიშვნელობას არა მარტო დიდი ემოციური ზეგავლენა განაპირობებს, არამედ მასში მთელი რიგი წარმოდგენებია სულეთზე კონცენტრირებული. მთქმელმა, რა თქმა უნდა, იცის. სად არიან მიწას მიბარებული მისი ძმები, სად უნდა დაიტიროს ისინი და შეუსრულოს აუცილებელი წესები. მაგრამ მთქმელი ერთბაშად ცდება ყველა მიწიერ-ხილულ არეალს და სულების სამყოფელში შეღწევას ნატრობს, მისი წარმოდგენით, არსებობს საგანგებო გზა სულეთისაკენ, არსებობს ზღვარი, მიჯნა, რომელსაც კარი აბია და მისი შეღების შემდგომ შეიძლება იქ მოხვედრა და მზეგადასულთა ნახვა.

სულეთის კარზეა საუბარი ვახტანგ კოტეტიშვილის ქრებულში, სადაც ნათქვამია: „სულეთს შეეიდა ნიკოი, ხელით შააღო კარია"-ო. ანუ სულეთის კარი კარგმა მოემემ ხელით შეაღო, თამამად შეაბიჯა შიგ და პატივითაც დახვედრიან. „კვირაეს გათენიბადა" კიდევ უფრო სრულყოფილ სურათს იძლევა შაეთ-სულეთისას. კაი ყმას სულეთის კარის ზღურბლის გადალახვის შემდგომ საგანგებოდ ეგებებიან, საგანგებო სამყოფელს მიუჩენენ, ოქროს სკამზე სვამენ, ოქროს ჩოგურს აძლევენ და „შუშაპარით" ართობენ [2, 280-282]. ამგვარი განსაკუთრებული დახვედრა მხოლოდ რჩეულთა ხვედრად არის მიჩნეული.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შაეთ–სულეთის მეეთრი გამიჯვნა ხდება, იგი სამ ნაწილად იყოფა: სამოთხე, ჯოჯოხეთი და კუპრის ალი [3, 59]. შაეთ – სულეთში საგანგებო წესი და რიგია, ყველა და ყველაფერი ცოდო-მადლის მიხედვით იზომება და ისინი, ვინც ხორცი ალაღა და ასუქა, ხოლო სულს მტრად ეჭცა, სათანადო სასჯელს სულეთში მიიღებენ. იმქვეყნიური სიცოცხლის არსებობა ამქვეყნიურ ცხოვრებასაც თავის დაღს ასვამს, ხალხური ტექსტი სიკვდილს „არ მოცინარს" უწოდებს, მას ეერაეინ დაემალება, ეერც წინააღმდეგობას გაუწევს. სიკვდილთან ეერც „ქრთამი" ჭრის:

„სიკვდილო, ეერ დაგიმალე,
კლდე გამოვკაფე სალია,
გაგექე, ეერსად წაგიველ,
ცხენი არამყავს მალია!...
ქრთამი გაძლიე, არ გინდა,
თვალ-მარგალიტი, ლალია!..." [4, 173].

სიკვდილი არის ყოელი არსის საბოლოო ხვედრი, ხოლო ცოცხალთა სამყაროს ყოველთვის აინტერესებს იმქვეყნიური ყოფა, იქაური სამართალი, იქ მყოფთა ხვედრი. მ.ბალიაურისა და ნ. მაკალათიას "მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში" ასეთ სურათს გვთავაზობს: "სულეთში მეტად უყვართ მხიარულება, მით უმეტეს მაშინ, თუ "სამზეოს" ხალხი მხიარულობს. სულეთში მყოფი სულები თხოულობენ სამზეოს მყოფი ხალხისაგან მხიარულობას, "ტოშ-ფანდურს" და გართობას. მათ არ უყვართ არც ტირილი და არც გლოვა სამზეოს მყოფი პატრონებისა, თუ ოჯახში ძალიან გლოვა-ტირილია, სულები "ხკრთუბიან" და სახლში აღარ მიდიან. რომელ ოჯახშიც მხიარულობენ და "ტოშ-ფანდურს" უკრავენ, მეედრები იქ მიდიან და "უჩინრად" (შეუმჩნეველად) ყურს უგდებენ. სამოთხეში მყოფი მიცვალებულთა სულები დილა-საღამოს ერთად იკრიბებიან, ერთად თამაშობენ. ხელი-ხელ ჩაკიდებული ქალ-ვაუნი ციხეს გარშემო უელიან და მღერიან" [3, 60].

ამგვარი დასკვნები მიღებულია ხალხური სიტყვიერების ანალიზის შედეგად. ერთ-ერთი მათგანი ს. მაკალათიას აქეს მოყვანილი თავის ნაშრომში:

"თეთრი ციხე დგა სულეთში,
წეერი ცას მიმდინარია,
იქ ისეთ ალეის ხეი დგას,
ცაში მიუდის წეერია;
ბოლოში ეეშა-წყარო დის,
სასმელად გემრიელია;
მადლიან მივლენ, წყალსა სმენ,
ცოდეიან მწყურვიელნია"[5, 210].

ცამდე აწედილი ალეის ხე და თეთრი ციხე, რომელსაც წეერი ცას მიწედენია, ნიშნავს იმას, რომ თეით სულეთიც არ არის საბოლოო დასასრული, იქაც არის ცა, რომელთა სიმაღლეებს თეით "მადლიანებიც" ეერ მიწედენიან. თეთრი ციხეც და ალეის ხეც საკრალური სიმაღლეებია, შესაძლოა კიდევ ერთი გარდამავალი საფეხური რომელიმე სამყაროსაკენ.

სულეთში არსებული ხეები, ხის ძირას გარდმომავალი წყარო და ეერცხლის თასი თუ-შებშიც ისეეა წარმოდგენილი, როგორც ხევსურთა პოეტურ გაასრებაში:

"სულეთისაიმც ეინ იცის, სულეთს რა სამართალია,
სულეთს რომ სამნი ხენ დგანან, წეერ ცაში მიბჯენილია,
იმ ხის ძირ წყარო გამოდის, სასმელად სანატრელია,
შიგა სდგას თასი ეერცხლისა, ხელში აღებად მადლია"[6, 188].

ფშაეში მოპოეებულ მასალებშიც არის შაეეთის ცხოერების სურათი, მაგრამ იგი რამდენამდე განსხვაებულია და ყოფით დეტალებსე უფრო მეტ მინიშნებებს შეიცავს:

"შაეეთს რა გეიჯირს უკლოთა წინ შუქი გეიდგა სანთლისა;
თეთრი ტირიფის სახლ გეიდგა, შიგ კომლი ბრუნაეს სანთლისა;
სკამ გეიდგა სასეენებელი, კარ გეიბავ ცოდეა – მადლისა,
წინ გეიდგა ოქროს ტაბაკი, სალაღებელით ბალღისა;
ზედა დგა ჭიქის ჭურჭლები, საესე ნაკურთხის სასმლითა,
გეერდით რომ წყარო ჩამოდის, პირის საბანი ქალ-რძლისა,
გეერდით გეიბავის ცხენები, დაყარჯულები, ლაგმითა" [7, 171].

ამ ტექსტში აშკარაა წმინდა, მადლიანი სულების განსასეენებელი ადგილის სიუხეე, მასში ოქროს ტაბაკი, ტირიფის სახლი, წყარო და ცხენები ფიგურირებენ.

სულეთში სიუხეე და ბედნიერი ცხოერება აუცილებელ, შეუცელელ მოელენად მიიჩნეეა. აქ (სულეთში) მუდმივად არის უხეი საჭმელ–სასმელი, ეერცხლის თასი, წმინდა წყარო, მაღალი ხე, გართობა–მხიარულება.

მ. კანდელაკი თაეის წერილში "ლაშარის ჯეარი ფშაელთა ყოფაში" დაწერილებით აღწერს სულეთში არსებულ გარემოებებს და აღნიშნაეს, რომ სულეთის თეთრი ციხე არის ცენტრი მთელი ამ საკრალური ალაგისა, მასთან მიახლება მხოლოდ კეთილ (ალალ), უდანაშაულო სულებს შეუძლიათ: "სულეთში საეალდებულოა, რომ ციხის გარშემო ყოეელდღე შესრულდეს ცეკეა" [8, 211].

თაეად სულეთშიც სულებს შორის არსებობს ერთგეარი იერარქია, იქაც, ისეე როგორც სააქაოში, სუფრის თაეში "ბერი-მოხუცნი" დასხდებიან, ახალგაზრდები ფეხზე დგანან და ისე გალობენ, ქალები სანთლის შუქზე დასხდებიან. აქ მთაერდება ერთგეარი იდეალური სურათი და იწყება აღწერა იმისა, თუ როგორ იქცეეიან და ეძებენ დედებს ჩეილ ბავშეთა სულები, ყოეელ ბედნიერ დღეებში საკლაეებს მოელიან მხცოეან მიცვალებულთა სულები, ეისაც მომხსენიებელნი არ დარჩათ "პირუკულმ დასხდებიანო" [2, 289-290]. ასეთ სურათს გეიხატაეს "სულეთის ლექსი" ეახტანგ კოტეტიშეილის "ხალხურ პოეზიაში", რომლის ესკურსებშიც მნიშენელოანია მსჯელობა სიკედილზე, დალაობაზე, ხეთა თაყვანისცემაზე და წყლის სტიქიაზე, რომელთა იდეური თუ რიტუალური დაკაეშირება ზოგადკაცობრიული ხასიათის მოელენას წარმოადგენს.

სიკედილისა და წყლის კაეშირის თეალსაზრისით საინტერესოა "სიკედილმ თქეა"...., რომელიც ამგეარად იწყება: "სიკედილმ თქეა: ზღეა – ზღეა წამოეელ, ზღეა ჩქეფით შამოეარე"... [2, 290].

ქართველებში დღემდე არის დარჩენილი ჩეეულება: ცუდი სიზმარი გამდინარე წყალთან თქეან და ამით ერთგეარად "წყალს გაატანონ" აეისა და ნავსის წინათგრძნობის შემცეელი განწყობა. წყალი არის განმწმენდი, როცა ხალხურ ლექსში "სიკედილ თქეა..." სიკედილი "ზღეა–ზღეა" მოდის და "ჩქეფით" შემოეიელის მას... ზღეა, წყლის სტიქია არის ყოეელივეს საწყისი და დასაბამი, ანუ იგი პირეელშემოქმედია: "მთელი ქეეყანა ზღეა იყო ოღენ" – ამ სიტყეებით არის ერთდროულად გამოხატული შუმერის ქეეყნისა და სამყაროს შექმნის მითოლოგემა"... [9, 62]. ანუ ზღეა სიცოცხლის შემოქმედია, ხოლო ძველ, წარმართულ სამყაროში სიცოცხლისა და სიკედილის ღმერთი გაიგიებული იყო. სიცოცხლე და სიკედილი ერთი და იმავე არსის ორი განსხეაებული მდგომარეობაა, ამგეარი დუალიზმი სწორედ მითოსური აზროენებისათეისაა ნიშანდობლიე. მ. ხიდაშელის ნაშრომში გამოწეილიით არის განხილული ამგეარი ოპოზიციები: ქაოსი=კოსმოსი, ბოროტი=კეთილი, ბნელი=ნათელი. უძეელეს მითებში დრაკონის მოკელა, ხმელე-

თისა და ცის შექმნა, ღმერთებისა და კოსმოგენიის ერთდროული დაბადება განგრძობადი და განმეორებადი აქტია [10, 92-95].

ქართველურ ტომებში წყლისადმი, ზღვისადმი გულგრილობას სხვადასხვაგვარი ახსნა მოეძებნა – ხიფათისა და გაურკვეველობის მოლოდინი, ანუ მუდმივი საშიშროება წყლიდან, ზღვიდან, თავდაპირველი ქაოსიდან. ზღვაში მცხოვრებ ღვთაებას ბავშვებს მსხვერპლად სწირავდნენ აფხაზები, მათი წარმოდგენით ზღვის ღმერთი ხაიტი საგანგებოდ დარაჯობდა ადამიანებს, რათა დაეღრჩო ისინი. მისი გულის მოგებას მსხვერპლშეწირვით ლამობდნენ: "აფხაზები მსხვერპლს სწირავდნენ სხვა ღმერთსაც, მაგალითად, აგნიხ-ეტნიხს, რომელიც თეთრი ხარისა თუ ნისლის სახით წარმოიდგინებოდა. ეს ღმერთი თუმც თვით არ ნადირობდა ადამიანებზე, მაგრამ სისასტიკით ხაიტს არ ჩამოუვარდებოდა – მისდამი ოდნავი უპატივცემულობა სიკვდილით მთავრდება" [11,207].

სამეგრელოში დღემდეა შემორჩენილი რწმენა, რომ ყვაილბატონები ზღვიდან მოდიან და ეს "ბატონები" ღვთაებრიების ნაწყალობევია, რომელსაც განსაკუთრებული პატივით მილება და გასტუმრება სჭირდება. ქართულ სამყაროში ცნობილია "წყარიშ დიდა", "წყლის ქალი", "ალი". წყალში დამხვერჩალის სულის ამოყვანაც აუცილებელია წყლიდან, ამაზე მთელი რიგი ეთნოგრაფიული მასალები არსებობს და ცნობილია, რომ მსგავსი რიტუალები დღემდეა პერიფერიებში შემორჩენილი. აფხაზეთში იციან "სულის დაჭერა", სადაც ფიგურირებს დაჩუტული გუდა, ძაფი და მუსიკა. მ. ჩიქოვანი ამგვარად აღწერს ამ რიტუალს: "ნაპირზე გაჩაღებულია ცეკვა – თამაში და სიმღერა. აქ ბრმა მოხუც მეჭიანურესთან ("აფხიარცა – არჰეავე) შეგროვდებიან დროულნი კაცნი და ჭიანურის ("აფხიარცა") ხმაზე ღიღინებენ; იქ ახალგაზრდა მზეთუნახავი უკრაულს ჩონგურს ("აჩანგურ") და მის გარშემო მდგარ ახალგაზრდათა გუნდი ორიენ სქესისა ბანს აძლევს. მესამე ალაგას კიდევ სხვა წრე შემდგარა და სიმღერა–თამაშია გამართული. ამორჩეული კაცები ხელმძღვანელობენ სიმღერა-ცეკვა–თამაშს და თანაც თვალყურს ადევნებენ გუნდს, თუ როდის შებრძანდება გუდაში ტაბილის ხმით მოხიბლული და გახარებული საწყალი სული დამხრჩვალი კაცისა. როცა შეამჩნევენ–გუდა "იბერება" (სულის შებრძანების ნიშანი), უფროსები აძლევენ ნიშანს, რათა მომღერალთ და ჩანგურ-ჭიანურზე დამკვრელთ უფრო დაადაბლონ ხმა, უფრო ნაზად და წყნარად იმღერონ: შესაძლოა, მეტის მეტად მხიარულობამ შეაშინოს ეული სული და არ "შებრძანდეს" გუდაში და მით საუკუნოდ დარჩეს უთვისტომოდ და ამით გამოწვეულ ტანჯვა-ვაებაში" [12, 230].

წყლის სტიქიიდან სულის ამოყვანას თან სდევს მუსიკა და ცეკვა, როგორც სულის დამატკბობელი და მომზიდავი ქმედება, გუდის გაბერეაც სულის მოხიბლის ნიშანია, მაგრამ ერთი ნიუანსით – ზომიერების დაცვა მუსიკისა და სიმღერის ტემპრში. სულებს უყვართ გართობა–მხიარულება, მაგრამ არა გადამეტებული ან ზედმეტად ხმაურიანი. აფხაზთა წარმოდგენებშიც ისეთივე სურათი იკვეთება, როგორც ქართველ მთიელებში. მათაც მიაჩნდათ, რომ სულებს "ტოშ–ფანდური" ერთობ მოსწონთ. თუშ-ფშავ–ხევსურთა სულეთის თეთრი ციხე მომღერალ-მომლხენ სულთა წრიულ ალყაშია მოქცეული და იქაც მუდმივი მხიარულება სუფევს.

ზ. თანდილავას ნაშრომში "წყლის კულტი ქართულ ფოლკლორში", მოთხრობილია ერთი ჩვეულება, რომლის თანახმადაც წყალ"ში დამხვრჩალის საფლაედან აღებულ ქვას მაგიური თვისება გააჩნდა და მისი წყალში ჩაგდების შემთხვევაში სასურველ დროს წვიმის მოსვლის ინსპირირებაც კი იყო შესაძლებელი. ხოლო ბაყაყის მოკვლის წვიმის წინაპირობად მიჩნევა დღესაც ფართოდ ფეხმოკიდებული რწმენაა ჩვენში. თხრილებიდან, რუებიდან და ნესტიანი ადგილებიდან მზის ჩასვლის ხანს "უამუა" ანუ ავადმყოფობა აჰყვებოდა ადამიანს. ამის რწმენაც დღემდეა შენარჩუნებული. ასევე საინტერესო ფაქტია მტრედის მიცვალებულის საპატივცემულო სუფრიდან აფრენის ჩვეულება, რაც თ. სახოკიას აქვს აღწერილი: "სუფრაზე დასვამენ მტრედს ისე, რომ იქიდან გაფრენა შეეძლოს. ამ შემთხვევაში მტრედი სიმბოლოა მიცვალებულის სულისა, რომელიც ამ სადილის მოლოდინში სააქაოში იყო და მხოლოდ ამ "ზედდაკელის" (გეჩვილაფა) გამართვის შემდეგ გაფრინდება სახლიდან ზეცაში... თუ მტრედი, სანამ სახლიდან გამოფრინდებოდეს, კერასთან დაჯდა და გარშემო დაიწყო ცქერა, თითქო ყოყმანობს, გაფრინდეს თუ არაო, იმის ნიშანია, რომ მიცვალებულის სულს "გაფრენა არ უნდაო". ენანება თავისიანების სახლის მიტოვებაო"...[13,138]. თედო სახოკიას მიაჩნია, რომ მეგრული სიტყვა "დოლურუ" ზმნა "ღვრას" უკავშირდება ე. ი. სული დაიღვარა, სითხედ იქცაო.

წყალს ქართულ მითოსურ წარმოდგენებში ორმაგი ბუნება აქვს, ისევე როგორც ცეცხლს. გ. შარაშიძე აკავშირებს ორიენს – როგორც ზესკნელთან, ისე ქვესკნელთან და მოცემული აქვს მთელი წრებრუნვა – როგორ იქცევა ციური წყალი თოვლისა და წვიმის საშუალებით ქვეყნამდე, მიწისქვეშა წყალს კი გველეშაპი ეუფლება. ქართველთა რწმენით, გველეშაპი ანუ გველი ხთონური არსებაცაა და მზიურიც. მზე გველზე შემჯდარი, ზესკნელისა და ქვესკნელის წყალთა შორის მოძრაობის ციკლს ასრულებდა. ღამე ქვესკნელში მზის ჩაძირვის შედეგი იყო, სადაც მას ამ წყლების გამგებელი დრაკონი შთანთქავდა, მაგრამ მზე თავს დააღწევდა და ყოველ დილით

ხელახლა ამოდიოდა. მოძრაობის ამგვარ ციკლს გადიოდა არწიეც, რომელიც ზესკნელისა და ქვესკნელის დამაკავშირებელი იყო [10,131]. სამყაროს ამგვარ წყობას მ. ხიდაშელი ბრინჯაოს სარტყლების დეკორშიც ხედავს, როცა აღადგენს არქაული საქართველოს უძველეს სურათს არქეოლოგიური მონაპოერების საფუძველზე.

მ. ხიდაშელი სიკვდილისა და ხელახალი აღორძინების იდეას ქართულ პოეტურ ფოლკლორშიც ისევე უხვად ამჩნევს, როგორც საყოფაცხოვრებო გამოყენებით ნიმუშებში [10,131].

საიქიო ცხოვრების სურათებში, ზემოთ წარმოდგენილ პოეტურ ნიმუშებში ფიგურირებს: ოქროს სკამი, ოქროს ტაბაკი, წყლის სურა, ვერცხლის თასი, ცამდე აწვდილი ალვის ხე, სულეთის თეთრი ციხე-კოშკი.

ამ დასახელებულ საგანთაგან ალვის ხესა და სულეთის ციხე-კოშკის იდენტურობაზე შეგვიძლია ვიმსჯელოთ. ქართულ ფოლკლორში ხეთა ხსენება ხშირი მოვლენაა. ალვის ხე თავისი თორმეტი ტოტით წელიწადის აღმნიშვნელია გამოცანაში, სულეთში მყოფი ალვის ხე საკრალური ობიექტია, რომელიც ღვთაებასთან მისაახლოებელ, დამაახლოებელ გზას წარმოადგენს.

ღვთის კარზე, "ბატონის" კარზე ამოდის ალვის ხე:

"ჩვენის ბატონის კარზედა
ხე ალვად ამოსულაო,
წვერად მოუსხამს ყურძენი,
საჭმელად ჩამოსულაო,
მაგის უჭმელი ქალ-ვაჟი
უდროოდ დაშაულაო"[14, 115].

ალვის ხეს ხშირად მუხა ენაცვლება ხოლმე. ასევე ხშირად იხსენიება თუთა, იფანი. ყველაზე პოპულარული მაინც ლაშარის მუხაა, რომელიც ოქროს შიბით ზეცასთან იყო დაკავშირებული და როცა ეს ოქროს შიბი გაწყდა, სწორედ მაშინ მოიშალა თავდაპირველი წესრიგი და ღვთისშვილებიც ამ ჯაჭვით ეელარ ადიოდ-ჩამოდიოდნენ. ფაქტობრივ ეს ტექსტი არქაული არ ჩანს, რაკი მასში ცნობილი ისტორიული პიროვნება იხსენიება, მაგრამ მას ცაში გაკიდული ოქროს შიბი უნარჩუნებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. მუხა, ჯაჭვი და კავშირი ღვთის კართან უძველესი, წინარექრისტიანული აზროვნების დანაშრეევია.

"ბრძანებდა ლაშარის ჯვარი,
— ცას მე ვარ ოქროს შიბიოა,
ხმელ-გორში მედგა ბერმუხა,
ზედ დავდიოდი კიბითა...." [14, 119].

ლაშარის ჯვარის "დაბერებაზეც" არსებობს საკმაოდ მკრეხელური გამონათქვამი: "ფშაველთა ლაშარის ჯვარი /ნუტა არ დაუბერდაა?/ ამბობენ დაბერებასა, /ნეტა არ მოუკვდებაა?/" [14, 120]. სწორედ ამ მომენტს ენიჭება ჩვენთვის დიდი მნიშვნელობა, რაკი მასში ღვთაებრიეი არსის დაბერება შესაძლებლად არის ჩათელილი, შემდგომი საეჭვური სიკვდილია. თავის დროზე მეფე მირიანმაც მოაჭრეევინა ახლანდელი სვეტიცხოველის ადგილას მდგარი მუხა, წარმართებისთვის სასწაულმოქმედად მიჩნეული და სათაყვანებელი [15, 59]. ეს ხე კურნავდა წყლულს და ადამიანებში რწმენას ამტკიცებდა, მაგრამ რადგანაც მეფე მირიანს ახალი რელიგიის შემოტანა და განმტკიცება სურდა, მას საჭიროდ ჩაუთელია საყოველთაოდ გალმერთებული მცენარის მოჭრა. თანაც მის ადგილას ქრისტიანული სალოცავი აიგო, რომლის სახელდებაში მაინც შენარჩუნდა ადრინდელი საკულტო საგნის მინიშნება.

მირიანის მიერ წმინდა მუხის და ერისთავის მიერ ოქროს შიბიანი მუხის ხის მოჭრა იდენტური საქციელია. შესაძლოა მირიანის რეალური და ისტორიული საქციელი, რომელიც თავის დროზე თაეზარდამცემად მოქმედებდა მორწმუნე წარმართებზე, მთაში, მთიულთა ხსოვნაში, შემოინახა და როცა ამ საზოგადოებას დიდი მოძალადე ერისთავი დაემუქრა, მისი საქციელის განმსაზღვრელად სწორედ მირიანის ის შორეული საქციელი იქნა მიჩნეული. ერისთავს არცთუ შორეულ წარსულში, მიეწერა ის ქმედება, რომელიც ოდესღაც მთელი საზოგადოებისათვის ქვეყნის აღსასრულის ტოლფასი იყო. მუხის ხის მოჭრა ნიშნავდა ძველი რწმენის აღმოფხერას, ძველი ღმერთების არათუ "დაბერებას", არამედ "სიკვდილს". რელიგიური რეფორმის გამოძახილი იმდენად დიდი ჩანს, რომ ხალხის მეხსიერებამ იგი კელავ განაახლა და ზურაბ ერისთავს დაუკავშირა, ახალი გამძლეობა და სიმტკიცე შესძინა.

არქაულ საქართველოში მრავალ ადგილას იქმნებოდა წმინდა ხის სალოცავი და სრულიად გასაგებია მეხსიერებაში მათი დალექვა, ან ხატ-ჯვრებთან შერწყმა. ლეონტი მროველის ცნობით, მოჭრილი მუხისაგან აღუმართავთ ხის ჯვარი პატიოსანი, რაც ძველზე ახლის მორგების ყველაზე რელიგიური და მართალი სურათია.

ხალხურ სიტყვიერებაში თანდათან იკარგებოდა და დავიწყებას ეძლეოდა ცალკეულ პირთა სახეები თუ სახელები, მაგრამ ძირითადი ბირთვი ამბისა მაინც რჩებოდა, თანაც სარბიელზე გამოსული ახალი გმირები და ახალი სახელები წარმატებით ჩაანაცვლებდნენ ხოლმე ძველებს.

საიქიოში აღწერილი თეთრი კოშკი, იქაური ალვის ხე და თასებ–ტაბაკებიც უძველესი არქაული წარმოდგენების გამოძახილია, როდესაც შორეული ხსოვნა გადის ცხადიდან და მიღმურ სამყაროში ფიქსირდება.

ხეებს ადრექრისტიანულ ხანაში დასაკრძალავად იყენებდნენ. მთელი კოლხეთი ამგვარი წესით ცხოვრობდა, მათ გვამების დაწვა თავზარს სცემდათ და არჩევდნენ ქალაქგარეთ, ხეებზე დაეკიდათ ტყავში გახვეული მიცვალებულები [16, 122].

კოლხეთის მეფეს ოქროს საწმისიც მუხის ხეზე აქვს დაკიდული და დარაჯად დრაკონი (გველეშაპი) უყენია. საკულტო საგანიც ხესაა მიბარებული, შეიძლება ჯაჭვი აქაც ფიგურირებდა.

ბ. კუფტინი შაციზღვისპირეთში გაერცელებულ ხეზე დაკრძალვას აღტოხთნურად მიიჩნევს. იგი აღნიშნავს იმასაც, რომ ამგვარი ცერემონიალისას ქედზე ჯაჭვის შემოხვევა და ტარება აუცილებელი იყო [17, 184-189]. ეახუშტი ბატონიშვილისთვისაც ამგვარი რამ ცნობილი, მაგრამ დასაგმობი ფაქტია, ის ასეთ ჩვეულებას "ეშმასეულს" უწოდებს [18]. მიცვალებულთა მიწაში დაფლა დღეს ჩვეულებრივი წესია, ასევე ჩვეულებრივი და მიღებულია კრემაციაც. ორიენ მათგანს თავის დროზე რელიგიური მოსაზრებები ედო საფუძვლად და საკრალიზებული რიტუალის ნიშნებსაც შეიცავდა. დღეს ეს ყოფითი, ყოველდღიური სოციალური ურთიერთობების ნაწილია. ხეზე ტყავით მიცვალებულის გამოკიდებასაც თავისებური რელიგიური შეხედულება უმაგრებდა ნიადაგს. მიცვალებულს ამ შემთხვევაში ფრინველები ჭამდნენ და ტყავში მხოლოდ ძვლები რჩებოდა. ამგვარი დაკრძალვის წესს შუა აზიურ, ირანულ სამყაროში ენიჭებოდა უპირატესობა, ზოროასტრიზმის მიმდევრები გვამების დაწვას კრძალავდნენ და თავიანთ მკედრებს მინდორში ფრინველთა საჭიჟგნად ტოვებდნენ. საერთოდ მკედარი ძველი რელიგიების მიხედვით უწმინდურად ითვლებოდა და მისი მიკარებაც კი ბოროტეულად მიაჩნდათ. ჩვენთან, ხევსურეთში, საერთოდ აღმოსაელეთის მთიანეთშიც ასევე იყო, მკედარს ანუ ციცს განსაკუთრებით ერიდებოდნენ. ხეებზე "მკედართა დაფლა", ადამიანთა რწმენით, გარდაცვლილის სულს აახლოებდა ციურ სულებთან, ღვთაებასთან.

ყოველი რელიგიის საკულტო დანიშნულების ნაგებობები მაღალ, მაღლობ ადგილებშია განლაგებული, მთები და კლდეები ამ მხრივ ყველაზე პატივდებულ განსასვენებლებს წარმოადგენენ. მაღალი ადგილი, ხალხის რწმენით, ხელსაყრელია საკრალური კაეშირის დასამყარებლად, უზენაესთან მისაახლებლად. ამავე პრინციპით იქნა ოდესღაც უკანასკნელ განსასვენებლად ხეები შერჩეული.

კ. სამუშია ჩამოთვლის იმ ცნობილ სალოცავებს, რომლებიც საქართველოს ყველა კუთხეში გვხვდება და რომელთა სახელებში შემორჩენილია სხვადასხვა ჯიშის ხეთა სახელები: "სამეგრელოში მთავარ სალოცავად ითელებოდა ჭყონდიდი (მარტვილის რაიონი), ასევე მზე-ღვთაების სახელზე სალოცავ ხედ ჩანს თელა (მეგრულად "ცო"), რომელიც სალოცავი ყოფილა მთელ საქართველოშიც. მაგალითად, "ცოიონი" დღეს ცაიშად წოდებული სოფლის ძველი სახელია. აქ აღმოჩენილია ფრაგმენტი (ლომისთავი შუბლზე მზის გამოსახულებით), ზოგიერთ არქეოლოგს მზე – ღვთაების ქანდაკებად მიაჩნია. მის სისწორეში გვარწმუნებს ის გარემოება, რომ "ც""-ხე ღვთაების სამლოცველოები "ცეშის" (ცაიშის) გარდა ცნობილია უჩაშონაში – ც'Ჩონა და მუჟაში (მუჟაეა), ც'ნაკარი – წალენჯიხის რაიონში და მუჟალი (სოფელ მულახში – მესტიის რაიონი), ქართლში, სოფ. თელეთში" [19, 129]. ხე თავისი ჰაბიტუსით ცისა და მიწის კაეშირად გვეელინება, მისი ფესვები არის ძირითადად მიწაში, ტანი მიწის ზეეით, ტოტები და ფოთლები ცისკენ მიმართული. ანუ ხე ეერტიკალურად აღნიშნავს სამი სკნელის კაეშირს. მაგრამ ჩრდილოეთის ხალხთა მითოსურ წარმოდგენებში და ინდოეთშიც გახედება სიცოცხლის ხის იმგვარი გამოსახულებები, როცა ფესვები ცისკენ არის აპყრობილი, შებრუნებულ მდგომარეობაში. ე. კაგაროვი ამ შემთხვევაზე წერს, რომ აქ გვაქვს ორი ფორმა კულტურულ-ისტორიული ციკლისა: 1) კოსმოლოგიური პრინციპი (სამყაროს ხე) 2) ასოცირდება ადამიანის ფიგურასთან ანუ ანთროპომორფულ სულთან, სადაც ფესვები თმებს შეესაბამებიან [20, 334]. აქ მთელი კოსმოგონია ამობრუნებულია, მაგრამ ამით არაფერი იცვლება, დასაწყისი და დასასრული მარადიულად ენაცვლებიან ერთმანეთს, ხდება სიკვდილ-სიცოცხლის განგრძობადობის პროცესი. ფაქტიურად მიწისა და ზეცის კაეშირი. ამჟამად საყოველთაოდ გაზიარებული და მიღებულია შეხედულება, რომ ალმ. საქართველოს მთიანეთის დროშები, რომელთაც საგანგებოდ რთაველნენ და კაზმავდნენ ღღესასწაულებზე გამოსვენებისას, სწორედ სიცოცხლის ხეს განასახიერებდნენ.

დროშა ხევსურთა წარმოდგენებში "არა მხოლოდ საკრალური ნივთია, არამედ ცოცხალი არსებაც არის" [21, 129]. დროშა, მართალია, ადამიანის მიერ არის შექმნილი მაგრამ იგი "სიცოცხლის ხის" განსახიერებაა და აკაეშირებს საყმოს თავის ღვთაებასთან. საიქიოში წარმოდგენილი "სულეთის თეთრი ციხე-კოშკიც", როგორც მთელი იმქვეყნიური ცენტრი, სწორედ ამგვარ სიმბოლოს წარმოადგენს. ფაქტობრივად ციხე–კოშკიც იგივე ალვის ხე ან წმინდა მუხაა, მხოლოდ ამქვეყნიურ წარმოდგენებში ალვის ხე, დროშა, დედაბოძი ადამიანებს სხვადასხვა ყოფით მომენტში ხილულ და საკრალურ სიმბოლოებად აღიქმებოდნენ, სულეთის "თეთრი ციხე" მიღმურს, შორეულს და წარმოსახვით მოელენას განასახიერებს. ეს "თეთრი ციხე – კოშკი" სინამდვილეში არსებული ალვის ხის იმქვეყნიური განსახიერებაა, ხალხურ ლექსში ორიენ

ერთად აშკარად ზედმეტია, ან ერთი უნდა ყოფილიყო, ან მეორე. თანაც ორიეულ "ცაში მიუდის წყერია". ნ. ხიზანაშვილის (ურბნელის) ჩანაწერში ასეთი სურათი გვაქვს:

"თეთრი ციხე დგა სულეთში,
წვერი ცას მიმდინარია,
მაგანეთ (მოშორებით) ალვის ხეი დგას,
ცაში მიუდის წვერია"[22, 74].

ციხე და დროშა ამქვეყნიურ ყოფაში ხევისბერისათვის განკუთვნილი პრივილეგია ყოფილა. ნ. ხიზანაშვილი წერს: "რაში მდგომარეობდა ხევის-ბერის უმთავრესი სამსახური? ხევის-ბერი იყო სამხედრო უფროსი მთელის ხევისა, ციხე და დროშა – აი, ორი ნიშანი, რომლითაც განსხვავდებოდა ხევის-ბერი, "ლაშქართ-თავადობა" – აი უპირველესი მისი მოვალეობა. როცა საჭიროება მოითხოვდა, ხევის-ბერს უნდა აღემართა დროშა და წინ გასძღოლოდა ლაშქარს...[22, 12]. შესაძლოა ციხე-კოშკი ხევისბერის საერო მოღვაწეობის ნიშანი და დროშა, როგორც სულიერი მოძღვრის სიმბოლო ერთად სწორად ამ "ლაშქართა თავადის" შთამბეჭდაეი ატრიბუტიკის გამოც მოხვედა ერთად მიღმურ სამყაროში. ხალხის ფსიქიკაში იმდენად დიდი იყო მოწიწება და ერთიანობა ციხისა და დროშით ერთად მტერითეული წინამძღოლისადმი, რომ ოდინდელი ეს ერთიანი სურათი უცელელად გადაიტანეს საიქიოში.

ხევსურებს, ფშაელებს და თუშებს გარკეული დიფერენციაცია აქვთ შაეთ-სულეთში, აქ მადლიანები და უცოდეელნი განცხრომით ცხოერობენ, ნათელში იმყოფებიან, ნაკლებად მადლიანები ცოტათი მოშორებით, ხოლო ცოდეილნი კიდეე უფრო შორს არიან ციხეკოშკიდან და ნათლიდან. ცოდეილები უყურებენ მადლიანთა ლხინს, ლაღობას და გართობას. სხეაგეარი სურათიც არსებობს, როცა ბეწვის ხიდს ცოდეილნი ეეღარ გადალახაეენ და კუპრის მდინარეში ინთქმებიან, ბუნებრიეია ეს ჯოჯოხეთია:

"ძმას, ძმისა მოღალატესა,
ჭანჭახში უდგას ფეხია...
ობოლთ შვილთ დედას გამწირაეს
უბეს ჩაუსხნენ გეელნია–
შეილებ მოსწირე წერილები,
ეგ რა რიგ საყეანელია!...
სამან–სამზღერისა ამრეესა
ზურგზე აკიდეს კლდენია –
ეგ გინდა, ჯერ ეგა ზიდნე,
მერმ ჯოჯოხეთი ბნელია!.[22, 73].

სეანებს სამოთხე და ჯოჯოხეთი, საერთოდ იმქეყნიური ცხოერება, გარეგნულად თითქოს განსხვაეებულად, მაგრამ სწორედ ამგეარი ნათელი ცენტრით აქეთ წარმოდგენილი, როგორც ფშაე-თუშ-ხევსურებს. მხოლოდ სვანების წარმოდგენაში, ცენტრში, თაეად ქრისტე ღმერთი ბრძანდება, რაც უფრო შორია მისგან, მით უფრო იკლებს ნათელი. აქაც კარგი და ცუდი სასულეთია, აქაც ფისის ტბაა ანუ ჯოჯოხეთი (ხოლა ლაჭუნ) ქრისტე ღმერთის წინ მუდამ საესე ტაბაკია მადლიანთათეის. საიქიოს ერთი კარი აქეს და ყეელანი აქედან შედიან, მხოლოდ ამის შემდგომ ხდება მათი გამწესება ცოდეა-მადლის მიხედეით. საინტერესოა ისიც, რომ ქრისტე ღმერთთან ერთად აქ მზეც იმყოფება და სინათლის წყარო ისიც არის [23, 178-182].

სვანების "ლილეო" მზის საგალობელია, საყოველთაოდ გაერცელებული აზრის თანახმად იგი არის წარმართული ჰიმნი. "ლილეოში" ნახსენებია ოქროს სრა-სასახლე, ოქროეანი ზღუდე, ოქროსრქიანი ხარები, ირმები და შეევარდნები. ამ ჰიმნში ყურადღებას იქცეეს მობუღრაეე ხარებისა და ქეესნელის ბჭეთა რყეევა:

"შენი ხარები ბუღრაობენ.
რქანი ასხიათ ოქროსანი.
ბნელი თაღები ირღეეიან.
ქეესნელის ბჭენი ირყეეიან.
იანეეა ოქროს სამკაული" [24, 11].

ხარი, როგორც ხთონური სამყაროს სახე-სიმბოლო, მრავალი ხალხის მითოსურ წარმოდგენებში ფიგურირებს. ქართულ ხალხურ ლექსში იგია მტერითეული ადამიანთა ცოდეების. ბერძნულ მითში მინოსის ლაბირინთში ანუ ქეესნელშიც სწორედ ხარისთაეიანი არსებაა დაბუდებული და მოითხოეს ადამიანთა მსხეერპლს; მასთან მისასელელად და მისგან დასაბრუნებლად საჭიროა ძაფის გორგალი. ხარის თაეიანი ხთონური არსების დასამარცხებლად გზისმკელეეი ძაფი აუცილებელია.

თანამედროეე ყოფაში დასაელეთ საქართეელოში ჯერ კიდეე შემორჩენილია ჩეეად, როცა სახლს გარეთ გარდაცელილის სული სწორედ თეთრი ძაფის მეშეეობით შემოჰყაეთ საკუთარ სახლში, შემდეგ სახლიდანაც ასეთივე ძაფის საშუალებით მიანიშნებენ გზას სასაფლაომდე.

"ლილეოში" მზის სადიდებელ ჰიმნში ხარის ხსენება არ არის შემოხვევითი. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს იმ ტიპის აზრობრივ კონსტრუქციასთან, როცა ნათლის, მზის ღვთაება ხთონური სამყაროს გამგებელიცაა იმავე დროს. თუკი ხარები ქვედა სამყაროს, ქვედა ფენის სიმბოლოა, იქვე ირმებიც იმყოფებიან და შეეარდნებიც. მზე კრაეს აერთიანებს სამივე სამყაროს – ხარით წარმოდგენილ ხთონურ სამყაროს, ირმით წარმოდგენილ შუა სენელს და ფრინველთა გამოხატულ ზედა სფეროს.

საინტერესო დეტალია ქართულ ფოლკლორში ისიც, რომ "ირემმა დასხნა რქანია" ნიშნავს სიკვდილს. რქები, სიცოცხლის სიმბოლოა ხალხის წარმოსახვაში და სიცოცხლის დათმობა რქების მოშორების, მოცილების მიმანიშნებელია. როდესაც ხალხური აზროვნებას სურს გამორჩეული ვაჟკაცის სიკვდილი გვაუწყოს, იგი ხარსაც და ირემსაც გვერდიგვერდ მოიხსენიებს. მამუკა ქალუნდაურის ბოლო ორთაბრძოლაზე გამოითქვა ამგვარი რამ:

"მამუკამ ქალუნდაურმა შორით მახედა თვალია,
გორდი-გორდ ჩამოდიოდა, მობუბუნებდა ხარია.
ალერდის წყალში გაეარდა, ირემმ გაიღო რქანია.
... ივანე თოფსა ჩაუჯდა, გულზე დაჰხვია ალია,
წაიქცა ქალუნდაური, ირემმა დასხნა რქანია"...[25, 45-46].

წყალში გასვლის ჟამს მამუკა ქალუნდაური ორიენ ცხოველის სახით არის წარმოდგენილი, იგი სიკვდილ-სიცოცხლის გასაყარზეა, ან გადარჩება ან არა. მისი უკანასკნელი წუთები სამზეოზე ტრაგიკულად ბოლოვდება, სიცოცხლე დაათმობინეს ანუ "ირემს რქები დასხნეს". მთაში ხატს რქებს სწირავდნენ ხოლმე, ირმის რქებით, ჯაჭვებით, თასებით შემკული ყოფილა საკულტო ადგილები, რომლებიც სამანით იყო შემოსაზღვრული და შიგ შესვლა ყველას როდი შეეძლო. მამუკა ქალუნდაურის წყალში გასელისას სიკვდილი სიმბოლურია, წყალმა უნდა წაიღოს მისი სული მიღმურ სამყაროში და წყალმავე უნდა ჩამორეცხოს მას ამქვეყნიური ცოდვები. "ეშა წყარო" ხომ საიქიო ყოფის აუცილებელი ატრიბუტია, ხალხის წარმოსახვით სულეთში წყაროს წყალი, საერთოდ წყალი უეჭველად არის ხოლმე.

"გილგამეშიანში" გმირი ხართან იბრძვის, იძლევა, მაგრამ წყალს შეასმეენენ და არ დაიღუპება, მეორეჯერაც არაჩეულებრივი ხილვის შემდგომაც წყალს მიაყოდებენ. ამ ეპიზოდში ხარი და წყალი ერთად იხსენიება განსაცდელის ჟამს, მაგრამ ქალუნდაურისაგან განსხვავებით სასტიკი დასასრული არაა აცილებული; ხარად ღმერთია გამოცხადებული შუამდინარულ ეპოსში, წყალიც სიცოცხლესთანაა ასოცირებული:

"ღმერთი ყოფილა, ეინაც მიგიძღვება,
და ხარი იგი ხარი არ ყოფილა!
ხარი რომ იხილე, მცველი შამაშია,
გაჭირვებაში ხელს გამოგიწვდის.
ეინც წყალი გასცა თავის მათარიდან,
იგი პირადი შენი ღვთაებაა,
ლუგალბანდაა შენი მწყალობელი..."[26, 58].

მითოსურ აზროვნებაში ხარი ღვთაების ერთ-ერთი ჰიპოსტასია, ქორბუდა ირემიც და ქორ–შევარდენიც. "ლილეოში" ყველა ეს სახე-სიმბოლო მზის სადიდებლად გამოიყენება. მზე სიმბოლოა სიცოცხლის, ოქროვანი შარავანდედით არის წარმოდგენილი და ნათელი ღვთაებაა, მაგრამ იმავდროულად მისი ერთ-ერთი სიმბოლო ხარი საიქიოს ატრიბუტია, რქებბორჯღალა ირემსაც სიკვდილი მოუწევს, როცა რქების დაყრის ჟამი დაუდგება და არც ფრინველის არსებობაა მარადიული, როცა დრო მოვა, ისიც მოკვდავთა ხვედრს გაიზიარებს. ძველი სამყაროს ღვთაებებიც არ აღმოჩნდნენ მარადიულნი, როცა მოაწია ახალი აზროვნების ჟამმა, მათაც "დახსნეს რქანი" და სახე იცვალნენ.

ქართულ ხალხურ ზღაპრებში მზის ასული გზისმკვლევია მიღმური სამყაროსაკენ, საიქიოსკენ. მაგალითად, ზღაპარში "მზის ასული" [27, 100-106], ერთი კაცი მდინარის პირას მზის ქალებს ნახავს და ერთ-ერთს მოიტაცებს, ქალს აქვს ნატერის ბეჭედი. მზის სიძე მოგზაურობს სამზეოში და იქიდან ოქროს ერკემალს წამოიყვანს; საიქიოში გამგზავრებულს ცოლი ანუ მზის ასული ეაშლს მისცემს და ეს ეაშლი მიასწავლის საიქიოსკენ გზას. საიქიოსკენ მიმავალს ცამდე რქებაწვდილი ირემი, ხარი და ადმიანები ხვდება... ამ ზღაპარში მნიშვნელოვანია ის, რომ მზის ასული ასწავლის გზას მოკვდავ ადამიანს, თუ როგორ მიეიდეს იგი საიქიოში. მზე ამ შემთხვევაში არაპირდაპირი მეგზური და მეკელეა კაცისათვის.

ქართულ ზღაპარში მზის ასული ეხმარება ქმარს გზა გაიგოს საიქიოში; ძველ ბერძნულ სამყაროში ციცე აგზაენის ოდისევსს მიღმურ სამყაროში, ასწავლის იქამდე მისასვლელ გზას და ურჩევს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს. ციცე პელეოსის ასულია, ისიც მზის ქალიშვილია და ცხოერობს კუნძულზე. ჰადესის სამეფო კი კიმერიელთა მხარეში ეგულება ჰომეროსს, სადაც პელეოსი არ ანათებს. მაგრამ პელეოსის ასულმა მშვენიერად იცის გზა იმ ქვეყნისაკენ. ოდისევსს მიჰყავს შესაწირი ცხვარი და ხაკი ერკემალი. ოდისევსი ორმოს ამოთხრის, იქ

აგროვებს შესაწირის სისხლს, თაფლს, ღვინოს, წყალს და ფქვილს...[28,405-406]. მიღმურ სამყაროში ნათელმხილველი ტირესიას სული ასწავლის ოდისევსს, თუ რა და როგორ გააკეთოს... მთელი ეს თავგადასავალი, მიღმური სამყოფლისათვის საჭირო რიტუალით მნიშვნელოვანია ჩვენთვის.

სისხლის მიწაში დაგუბება ძველი რიტუალური ჩვეულებაა, რომლის მიხედვით აუცილებლად მიწას უნდა შეერთოს სამსხვერპლო სისხლი. ძირითადად ღმერთები სწორედ სისხლს ითხოვდნენ შესაწირის სახით: "მიდიელები აღონისის პატივსაცემად გამართულ დღესასწაულებზე ეცნებს იჭრიდნენ და სისხლს ღმერთს სწირავდნენ. ესქილეს თავის ტრაგედიაში – "სპარსელები" აღწერილი აქვს დარიოსის დატირება, სადაც ანალოგიური მოქმედებაა გადმოცემული. ძვ. წ. აღ. II ათასწლეულით დათარიღებულ ტექსტში ფიქსირებულია მეფე ეაალის დატირება თავში ცემითა და სისხლის თხევით, ჩვენშიც ასეთივე წესი იყო [29, 38-39].

ცირცე, რომელიც ჯადოსნური ნაყენის მეშვეობით ღორებად აქცევს ოდისევსის თანამგზავრებს და ოდისევსს პადესის სამფლობელოს უვნებლად მოხილვაში ეხმარება, არის მზის ქალიშვილი, კოლხი მედეას მამიდა. ცირცე აიეტის დაა და ამ მხრივაც საყურადღებოა მისი არსება. ძვ. ბერძნულ მითოსურ წარმოდგენაში მზის ასულმა იცის გზა საიქიოსკენ, ხოლო ქართულ ზღაპრებში მზის ასული ქმარს ეაშლის მეშვეობით უწევნებს იმქვეყნისაკენ სავალს. ორივეგან ქალი არაჩვეულებრივი წარმოშობისაა, ხოლო მამაკაცები ორივე შემთხვევაში ჩვეულებრივი მოკვდავნი არიან, რომლებიც დახმარებას საჭიროებენ.

ქართულ ზღაპრებში ცნობილია მზისკენ მიმავალი გზაც. ტექსტში "მზის დედა" ერთი კაცი მიდის მზის სამფლობელოში: "წავიდა, იარა, იარა, და შეხვდა ერთი დიდი ხე, იმხელა იყო, რომ თვალს ვერ აწვდენდა, ირემზე იყო ის დიდი ალვის ხე ამოსული, იმ ალვის ხეზე იყო კიბე, იმ კიბით მზის დედასთან უნდა მისულიყო..."[27, 370]. ზღაპრის მიხედვით იოლად გამოიკვეთება ირმის, როგორც მზის ცხოველის სიმბოლოა, ხოლო ირმის რქების ნაცვლად ალვის ხე კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს რქისა და ხის იდენტურობას. ხეზე კიბე იგივე ჯაჭვია, რის მეშვეობითაც ხდება კავშირი ღვთაებასთან. ზღაპარი "მზის დედა" ზედმიწევნით იმეორებს საქართველოს მთაში შემორჩენილ მითოსურ ხილვებს:

1) "ჩვენის ბატონის კარზედა
ხე ალვად ამოსულაო,
წვერად მაუსხამ ყურძენი,
საჭმელად ჩამასულაო..[14,115].
2) ბრძანებდა ლაშარის ჯვარი
– ცას მე ვარ ოქროს შიბითა,
ხმელ-გორში მედგა ბერმუხა,
ზედ დავდიოდი კიბითა... [14,119].

ირმის, ალვის ხის კიბის ერთიანობა იდენტურია ლაშარის მუხის (ალვის ხის), ოქროს შიბის და ამ ოქროს ჯაჭვზე ამავალ-ჩამომავალი ღვთის შვილების.

ძალიან საყურადღებოა "ოქროს შიბი" ანუ ჯაჭვი. ქართველი ეთნოგრაფები ჯაჭვებს ხშირად აფიქსირებენ როგორც მთაში, ასევე ბარის საქართველოში, სხვადასხვა დღესასწაულებზე. ყველაზე ნიშანდობლივი ჯაჭვი არის ქადაგად დაცემის რიტუალში, რომელიც სტარობნიდან მოყოლებული და მანამდეც ჩვენი რეგიონისთვის ყოფილა დამახასიათებელი. ივ. ჯავახიშვილს მოპყავს სტრაბონის ცნობა ალბანელთა შესახებ, სადაც მოთხრობილია ხატის მამულებში მცხოვრები ყმების ქადაგად დაცემის ანუ გაქადაგების შემთხვევები. განსაკუთრებით გახელებულ ქადაგს ქედზე ჯაჭვს დაადებენ და ერთი წლის მანძილზე ზვარაკად ასუქებდნენ. მსხვერპლად შეწირვის შემდგომ მის გვამს ყველანი ფეხს დაადგამენ თავის გარწმენდის მიზნით [30,133]. ალბანეთი ჩვენი უშუალო მოსაზღვრე ტერიტორია იყო, გარკვეულწილად იქ დაფიქსირებული რიტუალებიც ჩვენი უძველესი ყოფის მახასიათებლად გამოდგება. ფშავ-ხევსურეთში ხატობისას ქადაგების შემთხვევები აუცილებელიც კი იყო და ასეთს "შეპყრობილს" ან "დაჭურილს" ეძახდნენ. თ. ონიაური "ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან" აქადაგების ორი მიზეზს ასახელებს: პირველი არის ნერვული ხასიათის დაავადება და მეორე – ხატის წინაშე შეცოდება [31,14-17].

თეთრი გიორგის დღესასწაულზე თელავის მაზრაში ყოფილა შემთხვევა, როცა ქალი საყდრის ზღურბლზე გაწვა და ხალხს ზედ ფეხებით გადაუვლია. იქვე თეთრით მოსილი ქალები, კისერზე ჯაჭვებდადებულნი ეკლესიას გარს ჩოქვით უვლიდნენ, სანთლებს ანთებდნენ და თეთრ ძაფსაც გარს შემოაყლებდნენ [32]. გაზ. "კავკაზის" ამ სტატიას "Грузинские народные праздники" ჰქვია და თეითმხილველის მიერაა დაწერილი, ამიტომ სრულიად სანდო წყაროდ ჩაითვლება. უმნიშვნელოვანესი დეტალებია ეკლესიის გარშემო თეთრით მოსილი ქალების მსელელობა, მათ ქედზე მორჩილების ნიშნად ჯაჭვი პკიდიათ და საყდრის ზღურბლზე ასევე მონანიე ცოდვილის მიერ ჩატარებული თვითგვემის თუ თვითშეწირვის ფაქტიც თვალშისაცემია. კ. კეკელიძე ქადაგ ქალებს და მათგან ნათქვამ თუნდაც შეუსაბამო ფრაზებს პირდაპირ აკავშირებს სიბილასთან და წინარექრისტიანულ ჩვეულებათან [33, 145]. ქართლში, წმინდა გიორგის ეკლესიაში, შესაწირის

სახით მლოცველები ჯაჭვებს კისერზე იდებდნენ ნებაყოფლობით და ეკლესიას სამჯერ უვლიდნენ გარს. ეს მომენტი ივ. ჯავახიშვილს სიმბოლურად, შემორჩენილად ეგულება სწორედ იმ დროიდან, როცა აუცილებელი იყო ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა [30, 94].

ქადაგად დაცემის რიტუალის მთელი რიგი ნიუანსები: თეთრი სამოსი, ეკლესიის ირგვლივ შემოვლა, რკინის ჯაჭვი ქედზე არის მათში არსებული ხატ-ჯვართა საკრალური ადგილების ტრანსფორმაცია. მთაში ასეთი ხატები შემოსაზღვრულია მიჯნით, რომლის გადაბიჯების უფლება ყველას არა აქვს და მით უფრო ქალებს; ბარში ქალებს აქვთ უფლება საკულტო შენობას მიეახლონ, მაგრამ ისინი ამას ქედზე ჯაჭვით, თეთრად შემოსილნი და მონანიენი აკეთებენ, ზოგი ზღურბლზე გაწვება და მიმსვლელ-მომსვლელთა ფეხით გადასაჯგუდად იმეტებს თავს... ყოველივე ამგვარი რიტუალის, სურათ-ხატის უძველესი არქეტიპი წარმართული რწმენა-წარმოდგენებია, რომელთა ეკლექტური ხასიათი აშკარა წინაქრისტიანული ყოფის ნიშნებს ატარებს.

ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში წარმართული აზროვნების წარმოდგენაში აშკარად ჩანს, სულეთის თეთრი ციხე, მის გარშემო სულთა ლხინი და გარსშემოვლა, იქ არსებული უხვი ტაბლა, იქაური ნათელი, სულთა დიფერენციაცია ნათლის ახლოს და ნათლისგან მოშორებით, ალვის ხე, ღმერთთან ასასვლელი ჯაჭვი თუ კიბე პირდაპირ უკავშირდება მთაში შემორჩენილი სიწმინდეებს, ხატ-ჯვრებისადმი მსახურების სურათებს. ხალხურ ზღაპრებში მზე აშკარად დაკავშირებულია მიწისქვეშეთთან, იგი გაივლის გზას, როგორც ზეციურ, ისე ხთონურ სამყაროში. ამგვარი წარმოდგენა მზისა იდეურ კავშირშია ძველი სამყაროს მსოფლაღქმასთან, როცა ოპოზიციური მოვლენები ურთიერთკავშირში აღიქმებოდნენ და ქმნიდნენ პარმონიის შესაძლებლობას. კიდევ უფრო მდიდარ მასალას ეთნოგრაფია იძლევა, სადაც უძველესი რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალები ჯერ კიდევ ინარჩუნებენ არქაული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ ნიუანსებს. არქეოლოგიური ძეგლების გაშიფრა მზარს უმაგრებს როგორც ზეპირსიტყვიერების, ისე ეთნოგრაფიის მონაცემებს. მთლიანობაში წარმოდგენები სულეთ-შავეთზე, მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, სულთა საპატიცემულოდ ჩვენში არსებული რიტუალები და საერთოდ წარმოდგენები იქაურ, მიღმურ სამყოფელზე აქ, სააქაოში არსებული საკულტო რიტუალების იდენტურია. სწორედ სააქაო აძლევს ფანტაზიას საზრდოს საიქიოზე შეიქმნას წარმოდგენები. პერაკლიტე ეფესელი ძალიან დიდი ხნის წინათ იუწყებოდა ჭეშმარიტებას: "ადამიანებს სიკვდილის შემდეგ ელოდებათ სწორედ ის, რასაც არც ელოდებიან და ვეღარც წარმოიდგენენო" [34,120]. – ასეთია ყველაზე რეალური და ხალი დანასკვი მარადიული ინტერესის საგანზე – მიღმური სამყაროზე, რომელიც გაუნელებელი ინტერესისა და ცნობისმოყვარეობის საგანია კაცობრიობისათვის.

დამოწმებული ლიტერატურა: I. ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურეთი, ტფ., 1931. 2.ეკატერინეშვილი, ხალხური პოეზია, მეორე გამოცემა, თბ., 1961 მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მსგ. III, თბ., 1940. 4. ქართული ხალხური საუბარი, ტ. I, პოეზია, თბ., 1991. 5. ს. მაყალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984. 6. ს. მაყალათია, თუშეთი, თბ., 1983. 7. ს. მაყალათია, ფშავი, თბ., 1985. 8. ვ. კანდელაკი, ლაშარის ჯვარი ფშაველთა ყოფაში, მსგ, XXIII, თბ., 1987. 9. ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979. 10. ვ. ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ.,2001. 11. ზ. კუტალეიშვილი, ნაისპირა საქართველოში (ისტორიულ ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1987. 12. ვ. ჭიკვანი, ქართული ფოლკლორი, თბ., 1946. 13. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956. 14. ქართული ხალხური პოეზია, მითოლოგიური ლექსები, ტ. I, თბ., 1972. 15. ი. ხურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003. 16. აპ. როდოსელი, არგონავტიკა, თბ., 1975. 17. Б. А. Куфтин. Материалы к археологии колхиды, I. Тб., 1949. 18. ეახუშტი ბატონიშვილი, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973. 19. კ. სამუშია, ქართული ზეპირსიტყვიერება (მეგრული ნიმუშები), თბ., 1990. 20. Е.Г. Кагаров. Мифологический образ дерева, растущего корнями в верх. Доклады Академии наук СССР, № 15, Ленинград, 1928. 21. ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საკმე, ქუთაისი 1996. 22. ნ. ხიზანაშვილი (ურბნელი), ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940. 23. ბ. ნიკარაძე (თაეისუფალი სვანი), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962. 24. სვანური ხალხური ლექსები, თარგმანი დ. წერედიანისა, თბ., 1977. 25. ბ. აბაშიძე, მითოლოგიის საკითხები ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, თბ., 1978. 26. გილგამეშიანი, ძველი შუამდინარული ეპოსი. აქადურიდან და შუმერულიდან თარგმნა ზ. კიკნაძემ, თბ., 1984. 27. ხალხური ბრძნება. I, ქართული ზღაპრები, თბ., 1963. 28. Легенды и сказания Древнеи греции и Древнего рима, М., 1987. 29. გ. გოცირიძე, შუსლიმანური დღესასწაული "მოაარამი" თბილისში, თბ., 1988. 30. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1960. 31. თ. ონიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954. 32. Кавказъ, №230, 13 октября, Тифл., 1878. 33. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945. 34. Ф. Х. Кессиди. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.

Eka Tskhadadze

Picture of the other world in Georgian folklore

The pictures of the other world, presented in Georgian folklore, that are for the honour of dead souls, are identical to exiting rituals. Reul life nourishes fancy, thus helps imagine The Beyond. Even in religions practiced before Christ, Life and Deuth shared one God. This resulteed in mortal and reincarnating gods and godesses of different countries. In Georgian reality, hyge similarity of the Beyond with the real life is of archaic nature.

მერი ხუხუნაიშვილი-წიკლაური

ამირანის თქმულების მითოსური ძირების შესწავლისათვის

ამირანის თქმულების გენეზისის კვლევისას ჩვენს ორიენტირად რჩება მკვლევართა მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ თქმულების ცალკეულ ეპიზოდებს და მოტივებს საფუძვლად დამოუკიდებელი მითოსური ციკლები უდევს, რომლებიც სამყაროზე და ბუნების მოვლენებზე ჩვენს წინაპართა მითოსური წარმოდგენებიდან არიან ამოზრდილნი. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ციკლები თქმულებაში დემითოლოგიზებულნი არიან, მათი გამოცალკევება და მესწავლე შესაძლებელია თქმულების ვერსიათა გულდასმით შეჯერების საფუძველზე. წინამდებარე ნაშრომი აღნიშნული პრობლემის ჩვენს მიერ უკვე დაწყებული კვლევის გაგრძელებაა (იხ. მ. ხუხუნაიშვილი-წიკლაური, ამირანის თქმულების ზოგიერთი მოტივის მესწავლისათვის, ქართული ფოლკლორი, I(XVII), თბ., 2002, გვ. 89-86; ამირანის თქმულების ზოგიერთი ეპიზოდის მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XXVI, 2003, გვ. 461-464; ამირანის თქმულების მითოსური ძირების შესწავლისათვის, ფოლკლორის საკორრდინაციო საბჭოს 43-ე რესპუბლიკური კონფერენციის მასალები, გვ. 32-33). დასახელებულ წერილებში შეეცადეთ წარმოგეედგინა კალენდარული მითის – დღე-ღამის, სოლარული, ასტრალურ-ღუნარული, ამინდის, სეზონურ-აგრარული ციკლების კვალი, რომლის მთავარი პერსონაჟებია ამირანი (ცისკრის ვარსკვლავი), უსუპი (მზე), ცამცუმი (მზის ღამეული ორეული), ბაღრი (მთვარე), ამბრი (მიწათმოქმედების ღვთაებრივი ძალა), ბაყბაყ-დევი (ღამე, სიბნელე, წყედიადი). ამირანი (ცისკრის ვარსკვლავი) სინათლის, დღის, მზის მომყვანია, მზის დამხსნელია ღამის წყედიადისაგან, ამირანის – ცისკრის ვარსკვლავის საღამოს – (ღამის) გამოჭედნება მთვარის მოკავშირეა, ციურ სინათლესთან – მზესთან, მთვარესთან სიახლოვე მას ციურ ცეცხლთანაც აკავშირებს. თქმულების ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით ამირანი თავადაც არის ცეცხლი ან ცეცხლოვანი[1], რაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რამდენადაც ქართულ-კაეკასიურ არეალში ლინგვისტური, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული მაგალითებით და რელიგიურ-მითოსური წარმოდგენებით მტკიცდება ვარსკვლავის, კერძოდ, ცისკრის ვარსკვლავის კავშირი ცეცხლთან[2]. ხალხური წარმოდგენებით ცისკრის ვარსკვლავი ნაყოფიერების ღვთაებისა და ამინდის გამგებლის ფუნქციასაც ითავსებს[3], ელინდება მისი მნიშვნელოვანი ადგილი ქართულ წარმართულ ღვთაებათა პანთეონში[4]. ბუნებრიეია აღნიშნულმა გარემოებებმა საფუძველი შექმნა ცისკრის ვარსკვლავის შესაბამისი თემატიკის ციკლების ჩამოსაყალიბებლად, რომელთა დემითოლოგიზებული ვარიანტები ერთად შეიკერნენ თქმულებაში ამირანის (ცისკრის ვარსკვლავის) გარშემო.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია ამირან – ყამარისა და ამირან – ყამარის მამის ეპიზოდების მითოსური ძირების დადგენა. აღნიშნული ეპიზოდების მითოსური საწყისის გამოსაელენად მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ პრობლემის გიპოლოგიური კვლევა ცის მითოსის ჭრილში. ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილი ვარაუდობდა, რომ „ქართული თქმულების ზეციური კომპიდან მოგაცებული ქალი უნდა ალბათ ცეცხლის გაპიროვნებული გამოხატულება იყოს, ზეციური ცეცხლის, იქნებ მეხის ცეცხლის სიმბოლო"[5]. ცა მითოლოგიაში კოსმოსის უმნიშვნელოვანესი ნაწილია. იგი კოსმოსური სემანტიკის ოპოზიციის (ზემო-ქვემო) წევრია და ხშირად გეხვდება დუალისტურ მითებში. ცის მითოსში ცის ღვთაება ძირითადად მამრობითია, თავად ცა ციური ზღვაა, ციური ოკეანეა. განვითარებული მითოლოგიის მქონე ხალხების წარმოდგენებში ცის სინონიმური მწკრივია ასევე მთაც და ჯორაც, სადაც ცის ღვთაების სამყოფელია. ცის მითოსში ციური მოვლენები ცის ღმერთის ატრიბუტებად აღიქმება – სააღრო ღრუბლები ღვთაების სამოსია, ელეა – ხმალია, შუბია, ცისარტყელა – მშვილდია, მზე, მთვარე და ვარსკვლავები – თვალებია. მოტეიანებით ციური მოვლენები ცის ღვთაების ოჯახის წევრები ხდებიან. შემდეგ იწყება ცის ღვთაების დიფერენციაცია ცალკეულ ღვთაებებად – ცის ღვთაებად, მზის, მთვარის, ცისკრის ვარსკვლავისა და სხვა მნათობთა ღვთაებებად, მესაბამისად ცის ღვთაების ფუნქციაც იკვეცება[6]. როგორც ვხედავთ უძველესი დროის ადამიანი სამყაროს, მისთვის გაუგებარ ბუნების მოვლენებს მრავალფეროვანი სიმბოლოებით წარმოსახავდა, მითოლოგიური ფანტაზიით ხსნიდა. ცის მითოსის კვალი მრავალი ხალხის წარმოდგენებში იძებნება. საყურადღებოა პირენეის ნახევარკუნძულის უძველესი მოსახლეობის, ბასკების მითოსური წარმოდგენები. ბასკები ღვთაებათა მეთაურად მარის (Mari) თვლიან, ის მდედრობითი ღვთაებაა და ელეა-მეხის, ტაროსის გამგებელია. მარი წითელ სამოსშია გამოწყობილი,ცაზე ორთვალა ეტლით დაქერის, კეცის პაერს, ისერის ცეცხლის ალს ან თავად არის გახეული ცეცხლში, ცაზე პორიზონტალურად მოძრაობს, ზოგჯერ ძლიერი ქარის, ცისარტყელას ან ცეცხლოვანი ნამგალის სახე აქვს, მის მოძრაობას ცაზე თან ახლავს დიდი ხმაური. მარი ადამიანებს სჯის ქარიშხლით, ჭექა-ქუხილით, წვიმით, სეტყვით. გლეხები ღვთაებას მის საყვარელ ცხოველს – ცხვარს სწირავენ, მისი რისხვისაგან თავს მაგიური მოქმედებებითაც იცავენ – მარცხენა მაჯაზე ე. წ. „ცისარტყელას ბალახს" იკრავენ, მარჯვენა ხელით კი მიმართულებას უცელიან ქარიშხალს, ჭექა-ქუხილს, წვიმას, სეტყვას და თან მაგიურ სიტყვებს იმეორებენ.

მოსახლეობა ელეა-მეხს ღეთაების მიერ ნასროლ კაბადის ქვად მიიჩნევს. მარის სიმბოლო ცეცხლოვანი ნამგალია, ამიგომაც აედარში ნამგალს ჯოხის წეერზე ამაგრებენ და სახლის წინ ათად სებენ ელეა-მეხისაგან თავის დასაცავად. მარის ღეთაებრივი მეუღლე ჰყავს მახუ (Maju), ზოგიერთ პროეინციაში მას სუგაარს (Sugaar) უწოდებენ. სუგაარი ცაზე ცეცხლოვანი ნამგალის სახით ჩნდება. ეს ღეთაებრივი წყვილი პარასკეეობით ღღითის ხედება ერთმანეთს. მათი მესვედრა აედარის მომასწავებელია, წეიმა და სეტყეა მოდის. სუგაარს ბასკურ მითოლოგიაში მნიშვნელოვანი ადგილი არ უჭირაეს[7]. საყურადღებოა პარასკეე ღღესთან დაკავშირებული ბასკურ-ქართული ხალხური წარმოდგენების თანხვედრა. წარმართობის დროინდელი პარასკეეი ღღის მეერული და სვანური სახელწოდება „ობიშხაეებიშ" ელეა-ქუხილისა და ტაროსის ღეთაებიდან „ობი-ეობიდან" უნდა იღებდეს სათაეეს[8]. „ეებიშ" - საქონლის და მოსაელის უქმე ღღე – პარასკეეი კეიმაგიან ღღედ ითელება სვანეთში. ამ ღღეს აკრძალულია მიწის თხრა, კერეა, ერიდებიან მეზაერობას[9]. საინტერესოა სლაეური ცის მითოსიც ჭექა-ქუხილის ღეთაება პერუნი ცეცხლის ისრებით ებრძვის თაეის მტერს ეელესს, რომელმაც მოსტაცა საქონელი, ზოგიერთი ეერსიით – ცოლი[10]. ცის მითოსის ხსოვნას სლაეური ზღაპრებიც ინახაეენ – მეუე ოგონი და მისი მეუღლე მალანიცა – მოლონია ებრძეიან ბოროტ მეფეს ზმიულანს[11].

თუ ამირან – ყამარის, ამირან – ყამარის მამის ეპიზოდებს ზემოთ მოყეანილ ცის მითოსურ წარმოდგენებს მიეუსადაგებთ, მეგეიძლია ეთქეათ, რომ ყამარის მამა – ცა-ღრუბლების, ტაროსის გამგებელია, ყამარი - ღეთაების ასული – ელეა-მეხია, ღეთაების ჯარი – ქარი, ქუხილი, ღრუბელი, წეიმაა. აღნიშნული მოსაზრების განსამტკიცებლად შეეეცდებით განსახილეელი ეპიზოდის ეარიანტებში შემონახულ მითოსურ სიმბოლოთა ახანას, რომელთა კეალი ჩანს სახელის – ყამარის სინონიმებში, პერსონაჟთა ატრიბუტებში და ამირან-ყამარის ეპიზოდის სხეა კომპონენტებში.

ყამარი ანუ კამარი ამირანის თქმულების მნიშვნელოეანი პერსონაჟია. თქმულების ეერსიებში იგი ძირითადად ამ სახელებით მოიხსენიება, გეხედება სხეა სინონიმური წყეილიც. ქართლური ეარიანტით ამირანის მიჯნურს „ქალ-გამა" ჰქეია[12]. ქალი მზეთუნახაეია, ზღეის ცაღმა ცხოერობს. უნდა ეიეარაუღოთ, რომ სახელი ქალის ადგილ-სამყოფელზე მიეუანიშნებს, ქალი რაღაცის გაღმა ცხოერობს, სიტყეამი „ღ" დაიკარგა და მიეიღეთ „ქალ-გამა". „გაღმა" – რისამე (მდინარის, ზღეის, გზისა და სხეა) იქეთა მხარეს ნიშნაეს[13]. მართებულად მიგეგანია ამ სახელის ეტიმოლოგია სწორედ სიერეის ორგანიზაციის მითოსური წარმოდგენებით აიხსნას. სვანურ ვარიანტში ამირანის საგრუოს სახელი „ნათობუანია", იგი ეშმაკის ქალია, უდაბურ ადგილას ცხოერობს. თუ სიტყეის ძირად „ნათ"-ს მიეიჩნეეთ, რისგანაც მემდეგი მონათესაეე სიტყეებია ნაწარმოები – ნათება, ნათელი, მნათობი, სანათი, სინათლე, მამინ „ნათობუანი" ეტიმოლოგიურად სინათლესთან, ნათებასთან უნდა იყოს დაკაეშირებული. თქმულების მეორე სვანურ ტექსტში ქალს „ქეთუ ნათბიანი" ჰქეია, იგი ციდან ჯაჭეზე ჩამოკიდებულ კოშკში ცხოერობს[15]. სადაეო არ უნდა იყოს, რომ „ნათბიანი" იგიეე „ნათობუანია". სახელის პირეელი ნაწილი „ქეთუ" აფხაზთა კულტურულ გმირის „ქეთუანის" სახელს ენათესაეება. ქეთუანი სალამურისა და სიმღერების მემქმნელია[16]. სალამური, სტვირი, ფლეიტა ნაყოფიერების ღეთაებათა სიმბოლოებია[17]. კაეკასიურ არეალში „ქეთუანის" სინონიმური წყვილია „ამამეში", რომელიც ნაყოფიერების ღეთაების თხაგონეჯის სალამურს ფლობს. სალამურს ერთი ბოლო თეთრი აქეს, მეორე მაეი. თეთრი მხრიდან დაკერისას ბუნება ცოცხლდება, მაეიდან დაკერისას ბუნება კედება[18]. საეარაუდოა, რომ ამირანის თქმულების „ქეთუ ნათბიანიც" კედომა-აღდგომის, სინათლე-სიბნელის, ქრობა-ნათების მითოსური შინაარსის მატარებელია. „ყამარი" არაბულად „მთეარეა", სხეაგეარი ეტიმოლოგიით „ცის თაღია", „კამარაა" (ხურიტულად)[19]. „ყამარი" და „კამარი" ერთი და იგიეე შინაარსისა უნდა იყოს „რკალს", „ცის კამარას", „ცის თაღს" უნდა აღნიშნაედეს. საყურადღებოა, რომ ესპანურ ენაში სიტყეა "კამარა" (camara) თაღოან-გუმბათოანი დარბაზია, რაც იმის დასტურია, რომ მითოსურმა ცამ მოგეიანებით ასახეა არქიტექტურაში – გაძრების, სასახლეების აგებულებაში, მათ შიდა მორთულობაშიც ჰპოეა. ამგეარი მაგალითები ქართულ ყოფაშიც მრაელად იძებნება[20]. რკალი, თაღი, კამარა ნამგალს წააგაეს. შუამდინარულ მითოლოგიაში ნამგალი ახალი მთეარის სიმბოლოა[21]. არაბული „ყამარი" სწორედ ახალ მთეარეს უნდა გულისხმობდეს მისი რკალოანი ფორმის გამო. ამირანის თქმულების ყამარ-კამარის სახელის შინაარსი მითოსური სიმბოლიკის მაგარებელია, რამეთუ ცის მითოსში ელეა-მეხის ღეთაების სიმბოლო რკალისებრია – ნამგალია. ამრიგად, ამირანის მიჯნურის სახელის სინონიმური წყვილი კამარი – ყამარი – ქალგამა – ნათობუანი – ქეთუ ნათბიანი გულისხმობს პერსონაჟის ფორმას – მდებარეობას – თეისებას, არის რკალისებრ-ნამგალისებრი, იმყოფება ოპომიციურ სიერცეში – გაღმა ანუ ცაზე, შანათობელ-ქრობადია.

ყამარის მითოსური ძირების გასახსნელად პერსონაჟის სხეა კომპონენტებიც გეეხმარება. ყამარის კოშკი ჯაჭეზე ჰკიდია, ყამარისა და ამირანის შეხეედრას თან ახლაეს ჯამ-ჭურჭლის მტერეა, მოლტით ტალღების გაპობა. ჯამ-ჭურჭლის მტერეა დიდ ხმაურს და ცეცხლის ნაპერწკლებს იწეეეს[22]. ყამარ-ნათობუანს მოლტი უჭირაეს და ზღეაზე (ცაზე) გადის, მოლტით აპობს ტალღებს (ღრუბლებს). ამირანი ყამარს მოლტს ართმეეს, ზღეას გასცურაეს და მოლტს ყამარს აღარ უბრუნებს, ქალს წყალი (ღრუბელი) შთანთქავს[23]. ამ ეპიზოდების მითოსური სიმბოლიკის ინტერპრეტაცია ასეთია – ჯამ-ჭურჭლის მტერეის ხმა და ცეცხლის ნაპერწკლების ცეენა ჭექა-ქუხილი, ელეაა, მეხის გაეარდნაა,

მოლტი – ელეის ცეცხლია, რომელიც კეეთს ზღვას (ცას), ამირანის მიერ მოლტის წართმევა მეხის ცეცხლის წართმევაა ანუ მეხის გავარდნაა, კამარის წყალში მთანთქმა კი ღრუბლების მიერ ელეის მთანთქმაა. საყურადღებოა ამირანის თქმულების ერთი ეერსიაც, რომლის მიხედვითაც ამირანის ცოლს ყამარს მამის – ცა-ღრუბლების ბაგონის სული ხეთქავს. მუაღამით ამირანს ცოლის კიეილისა და გახეთქეის ხმა აღეიძება. ამის შემდეგ ამირანი ყამარის გარეშე რჩება და მარტოხელა დაიარება. ეს ეპიზოდი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ყამარი ელეა-მეხია, მისი კვდომა-გახეთქეა მეხის ჩამოვარდნას გულისხმობს. მეცნიერული განმარტებით ელეის დროს ელექტრობის სწრაფი განმუხტვა ხდება ჰაერში წყლიანი ღრუბლის სამუალებით, რაც ძლიერი რკალოვანი, კლაკნილი ნათებით გამოიხატება, მეხი კი ელექტრობის განმუხტეისას დედამიწაზე ელექტრონული ნაპერწკლის გრგეინვით დაცემაა, რაც იწეევს ხანძარს. ამირან-ყამარის ანუ ჭექა-ქუხილისა და ელეა-მეხის გაპირობებული სცენა ტაროსის მითოსური ხეღის შეღეგია. ყამარის ციურ წარმომაელობაზე და მის კავშირზე მიწასთან მიგეანიშნებს ციდან ჯაჭეით ჩამოეიდებული ყამარის კომეიც[25]. კოსმოსურ ჭრილში ჯაჭეი ცისა და მიწის კავშირის სიმბოლოა. ქართულ ხალხურ წარმოდგენებში ჯაჭეი ცის სამყაროდან კაეთა სამყაროში სამოძრაო გზაა, სამუალებაა[26]. ამირანის თქმულების გურულ ეერსიაში ჯაჭეის სინონიმური მწკრიეია ღრუბლის კიბე, რომლითაც მოძრაობს კამარი ამირანსა და მამას შორის[27], ანუ ყამარი – ელეა-მეხი პერიოდულად მოძრაობს ცასა და დედამიწას შორის, მეხი დროდადრო სტუმრობს ციდან მიწას, რაც ბუნების ამ მოელენის მითოსური წარმოსახეაა.

ამირან-ყამარის ეპიზოდის განუყოეელი პერსონაჟია ცა-ღრუბლების ბაგონი – ყამარის მამა, რომელსაც თაეზე ქუდად სპილოს ძეალი, წისქეილის გელაზი (ღოლაბი), კაჟი ახურაეს, თაეიდან ცეცხლის ნაპერწკლებს პყრის[28], ცეცხლის გამჩენი ელეის ისარი აქეს[29]. ღრუბლთა ბაგონი სპილოსთან არის შედარებული, ცხენკაცია, ცხენის წეიეები სეეგებად აქეს ნიკაპამდე შემდგარი[31].

კაჟის ქეა, წისქეილის გელაზი ჭექა-ქუხილის, ელეა-მეხის ღეთაებათა სიმბოლოებია[32]. ყამარის მამის მეხთმგყორცნელობას მასთან ამირანის განშიმეული ომიც ადასტურებს ცეცხლი რომ არ მოეკიდოს. ყამარის მასის სპილოს ატრიბუტიკა ცასთან წილნაყარობაზე მიგეანიშნებს. მითოსურ გრადიციაში სპილოს მომრგეალო ფორმა და რუხი ფერი ღრუბლების სიმბოლოდ განიხილება[34]. ყამარის მამის ღეთაებრიობაზე მისი ცხენისებრი წარმომაელობაც მიგეანიშნებს. ცხენი ეერაზიის მითოლოგიურ სისტემაში ღეთაების ატრიბუტია ან ღეთაების პერსონიფიკაციაა[35]. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ თქმულებაში ყამარის მიერ თაეად არის ახსნილი და განმარტებული მოგიერთი მითოსური სიმბოლოები: ქარი – ცა-ღრუბლების გამგებლის ჯარია, წეიმა – ჯარის წყალში გასელაა, გამგებლის ცხენების ოფლია, ღეთაების ცოლის ცრემლებია, ღრუბელი – ღეთაების ჩრდილია, ცა – იღრუბლება – ცის ბაგონი ჯარს აგროეებს, მაგარი წეიმა მოდის - ცის ბაგონის ჯარის ღეარია. სეანურ ტექსტში ცის გამგებლის ჯარს ეპითეტად „ეებიშ" აქეს – „ეებიშ ღეარია"[36], რაც იმის დასტურია, რომ ყამარის მამა ტაროსის ღეთაება ეობია. როგორც თქმულების ეერსიების ანალიზიდან ჩანს ამირან-ყამარის ეპიზოდი ამინდის მითის, კერძოდ, ჭექა-ქუხილის, ელეა-მეხის ციკლის პროფანირებული ეარიანტია. ამირანი იგაეცებს ტაროსის ღეთაების ასულს ყამარს – ელეა-მეხის ცეცხლს, მოგაეცებას თან ახლაეს ამირანისა და ცის ბაგონის ორთაბრძოლა, ყამარი – მეხი სკდება, ამირანი რჩება მარტო. აღნიშნული ეპიზოდი გააედრების, ჭექა-ქუხილის, გაელეების, მეხის ჩამოვარდნის ერთ სრულ ციკლს ასახავს და ბუნებრიეია მას (ანუ ყამარისა და ამირანის თაეგადასაეალს) არ შეიძლება გაგრძელება ჰქონდეს. ამიგომაც ლოგიკურია, რომ თქმულების სხეა ეპიზოდებში ყამარი არ გეხედება. ამირანის თქმულების გურულ ეარიანტში „კალმახელა" ამირან-ყამარის ეპიზოდი თაეღება ყამარის მიერ ამირანის გაცოცხლებითა და ყამარის ასულით ცაში ღრუბლის კიბით. ყამარი აპირებს იმოძრაოს მამასა და ამირანს შორის (ცასა და დედამიწას შორის) ანუ პერიოდულად მოსალონელია აედარი, ჭექა-ქუხილი, მეხის გაეარდნა, რაც ამ სტრიქონის ციკლურობაზე მიგეანიშნებს[37].

ამირანის თქმულების ეარიანტებზე მუშაობისას ჩეენი ყურადღება მიიპყრო ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქიეის პ. უმიკაშეილის ფონდში დაცულმა ტექსტმა (ფაეუე 5-1), რომელიც 1881 წელს არის ჩაწერილი ყაბჩეგში იეანე ოჩიაურის მიერ. ამ ეერსიით ყამარისა და ამირანის ეპიზოდში ყამარის მამასთან ერთად ჩნდება ყამარის საქმროც ბაყლაყანის ძე, რომელიც ალმასის წეერიანი შუბით ებრძვის ამირანს. შუბი ომის ატრიბუტი და სიერცის სიმბოლოა, ალმასი სინათლისა და ბრწყინეალების ნიშანია. ყამარის საქმროს მოგიეი დამატებითი დასტურია ჩეენს მიერ შესწაელილი ეპიზოდის კავშირისა ცის მითოსთან. შესაძლებელია, რომ ბასკური ცის მითოსის მსგასად ქართულ ცის მითოსში ყამარს, რომელიც ელეა-მეხის ღეთაება უნდა ყოფილიყო, ჰყოლოდა თაეისი ღეთაებრიეი წყეილი, რომელსაც ჩაენაცეალა ცისკრის ეარსკელაეის ღეთაება (ამირანი), ყამარის პირეელი მამრი წყეილი კი დაიკარგა. თუ ამირანი ცისკრის ეარსკელაეის დემითოლოგიზებული სახეა, მაშინ გასაგებია მისი კავშირი ყამართან, ყამარის მამასთან და საერთოდ, ამინდის მითოსთან. როგორც ზემოთ აღენიშნეთ, ცისკრის ეარსკელაეის ღეთაებას მნიშეელოეანი ადგილი ეკაეა ქართულ წარმართულ პანთეონში, ფუნქციათა მრაეალფეროვნებით გამოირჩეოდა, მათ შორის ამინდის გამგებლის ფუნქციით. როცა მის მიერ ამ ფუნქციის შეძენა ხდებოდა, ბუნებრიეია, იგი ცა-ღრუბლების, ამინდის უკეე არსებულ გამგებელს დაუპირისპირდა და მთავარი ატრიბუტი – ელეა-მეხის ცეცხლი წაართეა, რაც აისახა მითოსურ გადმოცემებში და პროფანირებული სახით შეეიდა ამირანის თქმულებაში.

საეარაუდოა, რომ ამირანის მიერ ელვა-მუხის ცეცხლის მოპოვების მითოსს თავისი ლოგიკური გაგრძელება უნდა ჰქონოდა ცეცხლის შემდგომი გამოყენების შესაბამისად. ამირანის თქმულების გურულმა ვარიანტმა „კალმახელამ" ეს გაგრძელება შემოინახა. თურმე ადამიანები პურს მზეზე გახურებულ კეცებზე აცხობდნენ. ამირანმა კაჟის ნატეხით (კაჟი - ელვა-მუხის ღვთაების სიმბოლო) ცეცხლი გააჩინა და ასწავლა ხალხს მისი მოპოვება, მერე სამწველოც შექმნა და ადამიანებს ცეცხლით რკინის დამუშავება ასწაელა[39].

ამირან-ყამარის ეპიზოდის ანალიზი, ჩვენს მიერ თქმულების ადრე შესწავლილი ეპიზოდები და მოტივები საშუალებას გვაძლევენ განვაცხადოთ, რომ ამირანის თქმულება პირველსაწყისი ცისკრის ვარსკვლავის ღვთაების მრავალფეროვან ფუნქციათა მითოსური ციკლებია. ამიტომ შემთხვევითი არ არის ისიც, რომ თქმულების მიხედვით ამირანი ღვთაება დალის შვილია, რომლის კულტიც, როგორც ცნობილია, ქართულ წარმართულ პანთეონში ასტრალიზაციის შედეგად ცისკრის ვარსკვლავს შეერწყა. ქრისტიანობის გავრცელების პროცესმა ამირან-ყამარის მამის დაპირისპირების მოტივის გეერდით ახალი, ამირან-ქრისტე ღმერთის დაპირისპირების მოტივის ჩამოყალიბებას შეუწყო ხელი. ეს მოტივი გარს ეკერის თქმულებას, ძირითადი მოტივი ხდება და ნებისთ თუ უნებლიეთ ინარჩუნებს წარმართული მითოსური ციკლების პროფანირებულ ეპიზოდებს, რომლებიც, მართალია მეორე პლანზე დგებიან, მაგრამ მაინც შესაძლებელი ხდება მათი პირველადობის დადგენა.

დამოწმებული ლიტერატურა: I. ბ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირიანი, თსუ, 1947, გვ. 308. Tuite Kevin, Achilles and Caucasus (ხელნაწერი), გვ. 9-10. 2. ს. ჯანაშია, სვანურ-ადიღეური (ჩერქეზული) ენობრივი შეხედრები, მრომების კრებული, გ. III, თბ., 1959, გვ. 110-111; Г. А. Климов, Кавказские языки, М., 1965, стр. 58; - ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986, გვ. 118; ქართული ხალხური პოემია, გ. I, შემდგ. მ. ჩიქოვანი, ნ. მამანაძე, თბ., 1972. – Нарты, Кабардинский Эпос, М., 1951, стр. 76-78. 3. ქართული ხალხური საისტორიო სიგყვიერება, I, შემდგ. ქს. სიხარულიძე, თბ., 1961, გვ. 81-82; ფ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ისტორია, I, თბ., 1983, გვ. 36-46; Дж. Онивани, Из Истории Древнейших Верований Грузин :Сванский Цикл Праздников "Мурквамоба Квириаоба", Автореферат, Тб., 1969); ოსური ზღაპრები, ცხინვალი, 1974, გვ. 352-354. 4. ე. ბარდაველიძე, ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (პანთეონის შემდაღგენლობა, ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, გ. X, თბ., 1959, გვ. 168-169. 5. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თსუ, 1951, გვ. 162. 6. Мифы Народов Мира, Энциклопедия, I, Советская Энциклопедия. М., 1987, стр. 207, 450. 7. Barandiaran, Jose M. De, Mitologia vasca, Minotauro, Madrid, 1960, გვ. 79-107. 8. იე. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თსუ, 1951, გვ. 140-141. 9.ა.ლეპარგელიანი, სვანურ-ქართული ლექსიკონი (ჩოლური კილო), თბ., 1994, გვ. 102. 10. Мифы Народов Мира, Энциклопедия, II, Советская Энциклопедия, М., 1987, стр. 450. 11. Золотой фонд, Мифология, Большая Российская Энциклопедия, М., 2003, გვ. 409. 12. ბ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 275. 13. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, თბ., 1986, გვ. 140. 14. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თსუ, 1947, გვ. 381. 15. იქვე. გვ. 360. 16. Ш. Х. Салакая, Абхазский Нартский Эпос, Мецниереба, Тб., 1976, გვ. 45-56. 17. Керлот Хуан Эдуардо, Словарь Символов, REFL-book, М., 1994, стр. 207. 18. Нарты, Кабардинский Эпос, გვ. 243-244. 19.ჭუმბურიძე, დედა ენა ქართული, ნაკადული, თბ., 1987, გვ. 404. 20. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. 21. ბ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგიის ლექსიკონი, მეცნიერება, თბ., 1984, გვ. 50. 22. . მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 307. 23. იქვე, გვ. 381-382. 24. იქვე. გვ. 372. 25. იქვე, გვ. 361. 26. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 126. 27. ნ. რუხაძე, თქმულება კალმახელა, ქართული ხალხური მეგალურგია, თბ., 1964, გვ. 216-239. 28. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 276, 329, 286. 29.ნ.რუხაძე, ქართული ხალხური მეგალურგია, თქმულება კალმახელა, გვ. 216-239. 30. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 276. 31. იქვე, გვ. 371. 32. ე. კოტეტიშვილი, ხალხური პოემია, საბჭოთა მწერალი, თბ., 1961, გვ. 335. 33. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 308. 34. Керлот Хуан Эдуардо, Словарь Символов, стр. 73. 35. Мифы Народов Мира, Энциклопедия, I, стр. 666. 36. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, გვ. 371. 37. ნ. რუხაძე, ქართული ხალხური მეგალურგია, თქმულება კალმახელა. 38. Керлот Хуан Эдуардо, Словарь Символов, стр. 257, 73. 39. ნ. რუხაძე, ქართული ხალხური მეგალურგია, თქმულება კალმახელა.

Meri Khukhunaishvili-Tsiklauri

On the Mythological Roots of the Legend of Amirani

In the present study an attempt is made to reconstruct the mythological roots of the legend on the ground of the analysis of the episode of Amirani and Kamar. Comparative investigation of the question has given ground for the supposition that the episode is derived from the weather cycles of the Sky myth.

აკაკის უცნობი წერილები

კლასიკოსის ნებისმიერი ნააზრევი, ერთი პწკარიც კი, ძვირფასია მკითხველისთვის და მისი დაკარგვა არ შეიძლება. აღსანიშნავია, რომ ბევრი მწერლის ზოგიერთი თხზულება გარკვეული მოსაზრებების (ცენზურა, პოლიტიკური მდგომარეობა და ა.შ.) გამო ხშირად დაუსტამბავი რჩებოდა. ამ მხრივ გამონაკლისს არც აკაკის შემოქმედება წარმოადგენს. არადა, პოეტი აღნიშნავს: „ავტორი რომელიმე თხზულებისა მისთვის კი არ შრომობს და სწერს, რომ ჩემი შრომა სალაროში დაიმალოსო. თუ დასამალავად უნდოდეს, როდისღა დასწერს! მაშინ უმჯობესი არ იქნება და უფრო აღვილიც, რომ ისევ მის თავში და გულშივე იყოს მისი აზრები და გრძნობა? ქალაღდზედ რაღას გადასცემს და ან რომელი სალარო სჯობს ავტორის ბრწყინვალე თავსა და წმინდა გულსა? არა, ისა სწერს მისთვის, რომ თავის ცოდნა და აზრი გაუზიაროს საზოგადოებას და გადასცეს შთამომავლობას და ის რომ იცოდეს, რომ მისი შრომა და მისი გრძნობა-გონება დატუსაღებული იქნება სადმე ნოტიო სალაროში, შრომას რაღას გასწვეს!? (თსკ, ტ. II, გვ. 73).

ჯერ კიდევ 1935 წელს მ. დუდუჩავა ნაშრომში „აკაკი წერეთლის დაუბეჭდავი ლექსები“ წერდა: „არ იქნება გადაჭარბება, თუ ვიტყვით, რომ მე-19 ს-ის არც ერთ ქართველ მწერალს იმდენი გამოუქვეყნებელი მასალა არ დარჩენია, რამდენიც აკაკის“ („ლიტერატურული მემკვიდრეობა“, წ. I, თბ., 1935, გვ. 337).

შემოქმედის გარდაცვალებიდან თითქმის ერთი საუკუნე გავიდა და ბევრი ახალი მასალა კვლევისას დღესაც იჩენს თავს.

ახალი აკადემიური გამოცემის ტომები, რომელიც შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ტექსტოლოგიის განყოფილებამ მოამზადა, შეიცავს აკაკი წერეთლის ბევრ უცნობ თხზულებას; უკანასკნელ ხანებში თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა გამოსცა „უცნობი აკაკი“, მკვლევარმა ლევან ჭრელაშვილმა მასალათა ატრიბუციის გზით მრავალი წერილი შემატა პოეტის შემოქმედებას.

მიუხედავად ამისა, აკაკის შემოქმედება დღესაც მდიდრდება მკითხველისთვის უცნობი თხზულებებით. ბევრი მათგანი არქივებშია მოსაძიებელი და ბევრიც – პერიოდულ გამოცემებში. ერთი ხელისმოსმით ყველაფრის მიკვლევა შეუძლებელია და სამუშაო, ალბათ, მომავალ თაობებსაც დარჩებათ.

ჩვენს მიერ მიკვლეული უცნობი მასალა, რომელთაგან ერთი სტატია („სიმართლე“) აქაა წარმოდგენილი, აკაკის წერილების სხვადასხვა თემატურ ჯგუფს განეკუთვნება: ეროვნული საკითხი, ქართული ტრადიციები, პოლიტიკა, იუბილეს, აღზრდის, ქალთა და სხვა საკითხები. მიკვლეული წერილები ხელს უწყობს პოეტის როგორც შემოქმედების, ისე პირადი ცხოვრებისა და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ბევრი დეტალის ახლებურად გაშუქებასა და აღქმას. სტატიებში დასმული საკითხები თანამდროვეობის პრობლემებსაც ეხმაურება.

„სიმართლის“ კომენტარი

აკაკის პუბლიცისტურ მემკვიდრეობაში თუკი რომელიმე წერილი გამოირჩევა ეროვნულ-პატრიოტული და მწვავე პოლიტიკური ხასიათით, სწორედ მათ რიცხვში უნდა დავასახელოთ მკითხველისათვის უცნობი სტატია „სიმართლე“. მას „სიმართლე“ კი არა, „მწარე სიმართლე“ უნდა ერქვას.

წერილის დაუბეჭდაობა გაკვირვებას აღარ იწვევს მისი შინაარსის გაცნობის შემდეგ.

აკაკი, როგორც ბევრ სხვა ნაწარმოებში, აქაც აიდეალებს საქართველოს წარსულს, ისტორიიდან ფაქტების მოხმობით აღწერს ქართველების გმირობას მტრების შემოსევებისა თუ მშვიდობიანობის დროს, ამართლებს ერეკლესა და სოლომონს რუსეთთან ურთიერთობაში. იგი წერს: „საქართველოს მეფეებმა ვერ წარმოიდგინეს, რომ მეფური სიტყვა გატყდებოდა და პოლიტიკაც ხშირად სიმართლეს ღალატობს“.

სოლომონისა და ერეკლეს გმირობამ საქართველო რუსეთთან შეერთებას ვერ გადაარჩინა. ორივე მეფე ყოველი მხრიდან შემოსეულ მტერს მუსრს ავლებდა. მარტო ერეკლეს წერილი ომების გარდა, დიდი და შესანიშნავი ომი 60-ზე მეტი აქვს გადახდილიო, წერს აკაკი. „ასპინძის ომში“ ტოტლებენმა შეგნებულად უღალატა ერეკლეს, რომ მარცხით საქართველო დასუსტებულიყო. მაგრამ ხშირად ჩვენი მეფეები უამრავი მტრის წინააღმდეგ საარაკო გამარჯვებას აღწევდნენ. „ამისთანები იყვნენ ჩვენი მამა-პაპები და სულტანმაც განასხვავა სხვა ქრისტიანებისაგან, ქართველებს ფირმანი ჰქონდათ, რომ უბაჟოდ შესულიყვნენ ხოლმე იერუსალიმში“, – აღნიშნავს პოეტი. ბევრი ბრძოლისგან განახევრდა ქართლ-კახეთი და არც ეს ნახევარი იშლიდა თავის ქართველობას. ამდენი მტრის შემოსევების მიუხედავად,

ქართველი მაინც გულგაუტეხელი რჩებოდა, მაგრამ რუსეთთან შეერთებამ სრულად შეცვალა ეს გულადი ერი. აკაკი სტატიაში აღწერს რუსეთის ეერაგულ პოლიტიკას საქართველოში. პეტრე პირველმა და შემდეგ ეკატერინე მეორემ გადაწყვიტეს აზიაში ფეხის მოკიდება. ეს კი შეუძლებელი იყო კავკასიის დაპყრობის გარეშე, ხოლო კავკასიას ვერავინ დაიპყრობდა, საქართველოს დამორჩილების გარეშე. ეკატერინე მიხვდა, აზიაში ვერაფერს გახლებოდა, „თუ საქართველო ან მტრობით და ან მოყვრობით არ ჩაიგდო როგორმე ხელში. მაგრამ სამტრო მიზეზი რომ არა ჰქონდა რა, მელური მოყვრობა მოინდომა!.. ღენერალ-პორუჩიკმა პოტიომკინმა ითხოვა მეფე ერეკლეს ქალი, ანასტასია ბატონიშვილი და პირობას სდებდა, რომ დუშეთში დაესახლებოდა, ჩამოიყვანა და რუსის ჯარს და დარიალის ხეობას გაამაგრებდა, რომ მტერი ვეღარ შემოსულიყო. აქ განძრახვა სულ სხვა იყო: უნდოდა, რომ გახსნილი გზით შემოეყვანა რუსები საქართველოში, რაც ძალადობით შეუძლებელი იყო!"

ერეკლე მიუხვდა ამ ეერაგულ განზრახვას რუსებს და იუკადრისა, უბრალო გენერალმა ქალის თხოვნა როგორ გამიბედაო. ამიტომ უარი შეუთვალა. რუსეთი სხვა გზას დაადგა.

ოსმალეთთან ომის გამოცხადების მერე მან საქართველოს მოსთხოვა მხარდაჭერა. რუსეთის მხარდაჭერის გამო საქართველო გაება მახეში: „საქმე ის არის, რომ ცხადათა სჩანს რუსების განძრახვა", – წერს აკაკი, – „საქრისტიანოს მოხმარება კი არ ედვათ გულში, საქართველოს როგორმე ხელში ჩაგდება უნდოდათ, რომ მოეხერხებინათ და ამიტომაც ჩაუგდეს მარტოკა ხელში თათრებს. მაშინდელი პოლიტიკური მოსაზრება რუსეთის ის იყო, რომ საქართველო დაუძლურებულიყო და იძულებული გამხდარიყო, ძალა-უნებურად მიემართნა რუსეთისკენ".

ეს სურვილი მაღე აუხდათ რუსებს. გარეშე მტრის შემოსევებმა, შინაგანმა განხეთქილებამ, ერეკლეს მოხუცებულობამ და ზედ დართულმა მისმა სნეულებამაც გმირი მეფე აიძულა რუსეთისთვის მიემართა. აკაკი აღნიშნავს, რომ ღღეს რასაც ვხედავთ, ეს არ იყო ერეკლეს სურვილიო. მან უნდოდა, რომ სამეფო დამოუკიდებელი ყოფილიყო და მხოლოდ საგარეო პოლიტიკაში დამორჩილებოდა რუსეთს. მაგრამ შემოვიდა თუ არა რუსეთი, ყველა პირობა დაარღვია და „ძალადობაზე დადგა... რა პირობა? რისი პირობა? რაც ჩვენ გვსურს, ის უნდა მოხდესო. დაუწყეს ნგრევა საუკუნეობით დაწესებულ წეს-წყობილებას ჩვენში... და შეუდგენ ახალს, თავისას", – ეუბნება აკაკი მკითხველს პირდაპირ და მოურიდებლად მწარე სიმართლეს.

სტატიაში ბევრი საინტერესო ადგილია და მათ შორისაა შედარებითი დახასიათება რუსეთთან შეერთებამდელი და რუსეთთან შეერთების შემდეგდროინდელი საქართველოსი.

აკაკი აღწერს, თუ როგორ დაკანინა და გადააგვარა რუსეთის შემოსვლამ ქართული სული. ძველად ყველა გმირი იყოო, წერს პოეტი, უამრავმა მტერმა ქართველს ვერაფერი დააკლო, მან ეროვნებაც შეინარჩუნა და რჯულიც, მაგრამ „რუსების პოლიტიკამ კი ბოლო მოუღო მრავალტანჯულ საქართველოს". რუსებმა მეთოდურად გადააგვარეს ქართულიო, წერს აკაკი, „ეროვნების დასავიწყებლად უეჭველად რჯულიც უნდა დავივიწყებინათ და კიდეეაც შეასრულეს თავისი. დღეს ქართველი ურჯულო"-ო, – ამბობს პოეტი და მოაქვს ამისი დამადასტურებელი არგუმენტები.

აკაკიმ კარგად იცოდა, რომ არავინ დაუბეჭდავდა სტატიას, რომელშიც ეწერებოდა: „ცხოვრების ყოველგვარი სარბიელი დაიჭირეს რუსებმა ხელში და ხაფანგი მოუწყეს ხალხს, რომ რჯული, აღზრდა, სამსჯაერო და სხვა ყოლიფერი მიტომ უნდოდათ, რომ ხალხში სული შეეკლათ და მერე უფრო ადვილად გაერუსებიათ. და თუ ეს აღარ მოხერხდებოდა, ქართველობა ამოეფხვრათდა მათ ადგილზე რუსები დაესახლებიათ".

იცოდა, მაგრამ უთქმელობაც არ შეეძლო. აკაკი, რომელიც ყოველთვის მწარე სიმართლეს ეუბნებოდა ხალხს და რომელიც ამის გამო ხშირად ყოფილა შერისხული და სიკვდილს გადარჩენილი, ახლაც არ ინდობს საკუთარ ერს და პირში ახლის: „დღეუანდელი ქართველი ისე მოჰგავს თავის წინაპარს, როგორც აჩრდილი მის გამომსახავ ცხოველ საგანს".

პოეტი პარალელებს აკეთებს წარსულსა და აწმყოს შორის. როცა იმერეთს მტერი მოადგა, „შეჯდა ცხენზე და ელვასავით მიაშურა მეფე სოლომონ პირველმა პირდაპირ, იცის, რომ მეომრები გზა-გზა წამოეწევიან, თქმა აღარ უნდა". მორალი განსხვავებულია, მეფემ იცის, რომ ქართველს ომისდროს დაძახება არ უნდა, თითოეული მათგანი ბრძოლის ველს მიაშურებს უთქმელადაც, ვინ იკადრებს სახლში დამალვას. და თუ გაბედა, ვინ გადაურჩება ერის რისხვას!

ასლან ყაფლანიშვილს მთავარმართებელმა ერმოლოვმა ერეკლეს ნაბოძები ხმალი ვერ შეჰხნა. „ასლან ყაფლანიშვილი ჩააბეზღეს მთავარ-მართებელ ერმალოვს, რომ ქართველობს და რუსების არა სწამს რაო!.. ერმალოვმა მოიხმო და უბრძანა, „ხმალი აიხადეო!.." ასლანს ჯერ ხუმრობა ეგონა, მაგრამ ბოლოს რომ დარწმუნდა, რომ აღარ მეზუმრებიანო, გაუკვირდა და უთხრა. „ეს ხმალი ერეკლეს ნაბოძებია და მის მეტიც ვერვინ ამხდისო!.. თქვენი ეს არის და მიირთვიო" – მოიხსნა ყელის ჯვარი და დაუდგა წინ სტოლზე. მოთმინებიდან გამოსულმა ერმოლოვმა მიაყვირა: „შენ იცი, მაგ ურჩობისთვის

სიკვდილი გეკუთვნისო?“ – ვიცი, მაგრამ არც ის დამეწყინა, რომ „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანიო! – მიუგო დინჯად და შეუპოვრად გაუჩერდა წინ ზრდილობიანად...“

დღეს კი ქართველი მონად ქცეულა, გულ-ხელი დაუკრეფია და მშვიდად ელოდება აღსასრულს. აკაკის გული სტკივა, გმირი წინაპრების დაკნინებულ, ნაცარქექიად ქცეულ შთამომავლობას რომ ხედავს. ხმალი და თოფი კი არა, პრისტავის შიშით დანაც აღარავის აქვს, რომ ბრაზიანი ძაღლი მოიგერიოსოს, წერს იგი. უფრო მეტიც, მან ზნეობაც დაკარგა. „ივნება სახლ-კარი, იღუპება ქონება, მაგრამ ეს კიდევ არაფერი. ამავე დროს სახლის პატრონი ჰხედავს, რომ მის დედას შეურაცხყოფას აყენებენ, ცოლს ნამუსსა ჰხდიან, მცირეწლოვან შვილს სასიკვდილოდა ჰხრწნიან... ამაებს ყოლიფერს შეჩერებია გულ-ხელ დაკრებილი და ხმაც ვერ ამოუღია, არ მომკლანო!.. „სიცოცხლე ტკბილიაო“, – ამბობს გუნებაში და მაძღლობ ღმერთს, თუ გადარჩიო!“ ძველი თქმულება „ერთი ყველასა დაყველა ერთისათვის“, არც კი გაუგონია, პირიქით, მიდის და თავისიანს აბეზღებს!.. ცილსა სწამებს და მით უნდა თავი გადაირჩინოს. სულითა და ხორცით დაცემულა...“

უფრო მწარე, უფრო სასტიკი რა შეიძლებოდა ეთქვა ვინმეს საკუთარი ხალხისათვის? პოეტი იმედოვნებდა, რომ როგორმე მიაწვდენდა ერს ამ სასოწარკვეთილ ძახილს დღეს თუ ხვალ, ზეგ, მასზეგ... ასეთი გამოსაფხიზლებელი სიტყვა არც ერთ ეპოქაში ზედმეტი არ იქნებოდა ხალხისათვის... ალბათ, ამიტომაც დაწერა, თუმცა არსად დაუსტამბავს, ან ვინ დაუბეჭდავდა?!

მაგრამ აკაკიმ სათქმელი გულში ვერ დაუტია, მაინც თქვა, ალბათ, მომავალში წერილის გამოქვეყნების იმედით, „ცუდად ხომ მაინც არ ჩაიელის, ეს განწირულის სულისკვეთებაო“, იფიქრა პოეტმა, და მართლაც სტატიაში დასმული საკითხები პირდაპირ ეხმიანება და პასუხებსაც იძლევა საქართველოში არსებულ დღევანდელ პრობლემებზე. მაგალითად, სწორად იქცევათ არა ქართველი, რომელიც მართლმადიდებლობას უარყოფს და რომელიმე სექტაში წევრიანდება?

აკაკი წერს: „ზემოთაც გეთქვამს, ქართველობამ სარწმუნოებას შეუკავშირა ეროვნება, ერთი მეორეს შეუსისხლხორცა, ძველათ ქართველი ჰნიშნავდა ქრისტიანს და ქრისტიანი – ქართველს...“ აქ ყოველგვარი კომენტარი ზედმეტია.

წერილს ეტყობა ავტორი დაძაბული და აღელვებული ფიქრისადა განცდის ნაკვალევი. აკაკი ცდილობს, განუმარტოს მკითხველს რუსეთის ნამდვილი მიზნები საქართველოში და ამით თვალი აუხილოს მას. პოეტი ისტერიულად იმეორებს, რომ რუსების მიერ გადადგმული თითოეული ნაბიჯი, მას მიერ გატარებული ყველანაირი პოლიტიკა მხოლოდ ქართველების გადაგვარებასა და გარუსებას ემსახურება: „რუსეთმა რომ ახალი რეფორმები შემოიღო თავის სახელმწიფოში, საქართველოსათვის გადასახვაფერა ზოგიერთი რამ კანონი, ვითომდა იმ განძრახვით, რომ ადგილისა და ისტორიულის შესაფერად მიუდგესო, მაგრამ მთავარი ნიშანი სულ სხვა იყო: გარუსება და გარუსება!! მეტი არა ფერი!...“

რუსების პროგრამა იმაში მდგომარეობდა, რომ წარსული დაევიწყებინათ ხალხისათვის. „ქართული სახარება უწმინდურიაო, რადგანაც ძაღლის ენაზეა დაწერილიო... ქართველებს წმინდანები ვინ მისცა, მათი ეკლესია რა ეკლესიააო და სხვანი!“ – წერს ავტორი.

აკაკი „სიმართლეში“ ჯერ განიხილავს რჯულთან დაკავშირებულ საკითხებს და მასში მიმდინარე ცვლილებების არსს. პოეტი სინანულით წერს, რომ წინათ ქართველებს ისეთი შიში და პატივისცემა ჰქონდათ ეკლესიებისა, რომ არანაირ ნივთს მის შემოგარენშიც კი არ მოჰკიდებდნენ ხელსო. რჯულის განადგურება რუსებმა სწორედ აქედან დაიწყეს. მათ ეკლესია-მონასტრების ძარცვას მიჰყეს ხელი. იქიდან გამოტანილ სამკაულებს ცხადად ყიდდნენ. ამას კი ხელი წმინდა სინოდმა შეუწყო. აკაკი განაგრძობს: „პირველად ამან ძალიან გააოცა ხალხი, იმას ჰხედავდა, რაც თათრების შემოსევის დროს იშვიათი იყო და სასწაულს ელოდა. ეკლესია მოიგერებს მის გამძარცველებსო, მაგრამ დრომ გაიარა და ხმა ვერავინ ამოიღო. ნელ-ნელა შეეჩვია. იფიქრა, რომ „ალბათ არ ჰკონია საჭდარს ძალა, თვარა როგორ გააგლეჯინებდა თავსო?.. ტყუილი ყოფილა ყოლიფერიო და თითონაც მიჰყო ხელი... ეს მაშინვე წინაწინვე [დასანახავი] კი იყო, რომ ეს შედეგი უნდა მოჰყოლოდა უწმინდესი სინოდის განკარგულებას, მაგრამ ცენზურა კრიჭაში იდგა და ვის ამოაღებინებდენ ხმას?“

ამ საკითხზე ცენზურის კლანჭების სიმწარე აკაკიმ საკუთარ თავზე გამოსცადა. 1875 წლის მარტის დამლევს ცენზურამ აკრძალა პოეტის წერილი, რომელშიც იგი ალეგორიულად ამხელდა ქართული ტაძრების მძარცველებს, კერძოდ კი, ქუთაისის გუბერნატორს ვ. ლევაშოვს. სერგეი მესხი წერს. „ლევაშოვს, როგორც ამბობენ, აკაკიზე უჩივლია, რომ გელათის მონასტრის გაძარცვას მწამებსო“... (ს. მესხი, წერილები, 1950,გვ. 183). იმავე წელს აკაკი წერილს უგზავნის, ეპისკოპოს გაბრიელ ქიქოძეს, რომელშიც ბრალს სდებს მას ქუთაისის გუბერნიის ეკლესია-მონასტრების მძარცველთა დაფარვის გამო. გაბრიელ ქიქოძე გაზეთ „კავკაზში ამტკიცებდა, რომ ყველაფერი, რაც „დროებამ“ გამოაქვეყნა იმერეთის მონასტრებში ძვირფასეულობის დაკარგვის შესახებ ტყუილიადა არაფერი არ დაკარგულაო. აკაკი ეპისკოპოსს სწერს: „თქვენი წერილის, ვითომ უმანკო კილოდამ ხჩანს, რომ თქვენ ყოველივე თქვენი და თქვენი კარისკაცების ნამოქ-

მედარი, ავი იყო თუ კარგი, მაინც შეცდომლად მიგაჩნიათ... ნუ თუ მართლა კიდევ შეიძლება ამ ცუდ საქმეების დაფარვა, რომელნიც ამდენი ხანია თქვენის სახელით.., ფუჩს იდგნენ უმისოთაც ზნეობით დაჩაგრულ ხალხში.

...დავანებოთ ამაებს ყველას თავი დრომდე და გადაეიდეთ პირდაპირ „ტაძრების გაცარცვაზედ". რა განზრახვით აფარებთ ხელს ამ საქმეს", მაშინ როდესაც ცხადია? - გაზეთში აცხადებთ უარის ყოფით და თანაც „დროებას" უსინდისობას სწამებთ... რა ლოგიკით დაინახეთ ჩემს სტატიაში დანოსი? - რადგანაც პირდაპირობის ნება არ მქონდა, ალეგორიულად მე გამოვაცხადე გაზეთში ეგ საქმე, მაგრამ თქვენმა მომხრე ცენზურამ აღკრძალა... რა მაქვს მე თქვენთან საპირდაპირო?.. თქვენი სტატია „დროების" შესახებ დანოსი არ იყო? ორჯერ რომ იქადაგეთ ახალ-გაზრდობის შესახებ, დანოსი არ იყო? - და თუ კი თქვენი შემცდარი ჰაზრი არ არის დანოსი, ამ შემთხვევაში ჩვენი დაურეველველი ჭეშმარიტება რაღათ არის დანოსი? მაგრამ მრისხანებას აუტანიხართ..." (აკაკი წერეთლის წერილი გაბრიელ ქიქოძისადმი - „მნათობი", 1968, № 1, გვ. 177).

მაშინ ერის არც ერთ ქომაგს ხმა არ ამოაღებინა ცენზურამ და უკვე 900-იან წლებში აკაკიმ ხალხს რუსების პოლიტიკის ნაყოფი რჯულის საკითხებში თვალნათლივ დაანახა. ქრისტიანს ეკლესიის რიდი უკვე კარგა ხანია აღარ აქვსო, წერს იგი „სიმართლეში". პოეტი მკითხველს განუმარტავს, აგრეთვე, თუ რატომ თქვეს რუსებმა უარი ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიაზე და ამხელს იმ ხერხებსა და მეთოდებს, რითაც მათ მიზანს მიაღწიეს. რუსებს ზოგიერთმა ქართულმა სასულიერო პირმა დაუჭირა მხარი. აკაკი წერს: „მიზეზ-მიზეზო, დოს მარილი აკლიაო", ამისა არ იყოს თორემ ის ზოგიერთები რა საბსენებელი არიან მაშინ, როდესაც მთელი ქართლ-კახეთის და იმერეთის სამღდელოება ავტოკეფალიას თხოვილობს? თეით იესო ქრისტემ თორმეტი მოციქული აირჩია და იმ თორმეტში ერთი გამცემელი, იუდა, გამოდგა. მაგრამ ამითი ქრისტიანობა უარსაყოფელი არ გამხდარა!.. ერთი და ორი იუდა რომ რამდენიმე ათასში გამოერიოს რა სათქმელია?" ასე ოსტატურად უთხრა პოეტმა ხალხს იმ ადამიანების სახელი („იუდა", „გამცემელი"), ვინც ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიას მხარი არ დაუჭირა.

რჯულის მიმოხილვის შემდეგ აკაკი წერილში სწავლა-აღზრდის საკითხებს ეხება. რუსეთთან შეერთების შემდეგ, 100 წლის განმავლობაში, განათლებაში ყველაფერი კეთდებოდა იმისათვის, რომ ქართველი გაერუსებინათო, წერს პოეტი: „სასწავლებლები რომ გამართეს ჩვენში და ახალთაობის აღზრდა ჩაიგდეს ხელში, მაშინ შმოიღეს მისთანა ანტიპედაგოგიური წესები, რომელიც მხოლოდ გრძნობა,გონებას უხრწნიდა ახალგაზრდებს, რომ უფრო მალე გარუსებულ იყვენ. მათი ცდა იყო, რომ დედაენა მოესპოთ ყველგან, დაეკიწყებინათ წარსული, შეეგონებინათ, რომ მთელი ჩვენი წარსული, ორი-სამი ათასი წლის განმავლობაში, უგნურებისა და უბედურების მეტი არა ჰყოფილა რა და მხოლოდ გარუსებას შეუძლია ჩვენი გამობრუნება!.."

ერთ-ერთ ასეთ ანტიპედაგოგიურ მეთოდად პოეტი თვლის „მუნჯურ მეთოდს". აკაკიმ პირველმა დაუჭირა მხარი იაკობ გოგებაშვილს მეთოდის წინააღმდეგ ბრძოლაში. 1903 წლის სექტემბერში პოეტი ბეჭდავს სტატიას „მუნჯური მეთოდი" („ივერია", № 186), რომელშიც წერს: „მუნჯური მეთოდი პედაგოგიის ისეთივე ღვიძლი შვილია, როგორც ინკუიზიცია წმინდა სახარებისაო... მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ინკვიზიცია დიდებს აწვალებდა, რომ სარწმუნოება და სახოება დაეკარგვინებინა მათთვის და „მუნჯური მეთოდი" პატარებს, ე. ი. მოზრდილ თაობას სტანჯავს და ...ქვეწყნის გრძნობა-გონების დასაჩლუნგებლად, რომ იმ უბედურებმა თვალსა და ხელს შუა ეეღარა იგრძნონ-რა და ცხვირს აქეთ არა დაინახონრარა. მაშინ როდესაც პედაგოგის დანიშნულება კი ის არის, რომ ადამიანს გრძნობა გონება აუმაღლოს და მით სული გაუმდიდროსო". პოეტმა კიდევ რამდენიმე წერილი უძღვნა აღნიშნული მეთოდის უარყოფით მხარეებს და ეს საკითხი „სიმართლეშიც" ერცლად განიხილა.

აკაკი იაკობ გოგებაშვილის დაპირისპირებას რუსების მიერ გატარებულ ანტიპედაგოგიურ მეთოდებთან და მის ამტანობას ამ ბრძოლაში საარაკოდ თვლის.

პოეტი განიხილავს საქართველოში იმპერატორის ჩამბრძანებისას მომხდარ შეხლა-შემოხლას ძველ დაახალ თაობას შორის და განმარტავს, რატომ არ უნდოდა ზოგიერთს საქართველოში უნივერსიტეტის გახსნა. იგი ასეთ ფრაზას იხმობს ერთი წაკითხული წერილიდან: „ვირი რომ რაშად გადაიქცეს, თავს აღარავის გაახედნებსო"... სწორედ ამ აზრის იყო ადგილობრივი რუსობაც იმ დროს საქართველოს შესახებ. და ბარონ ნიკოლაიმაც იმ განძრახვით არ მოისურვა ტფილისში მაღალი სასწავლებელი! - წერს აკაკი. იგი კადეტთა კორპუსში ქართველების მიღების ბრიკებსაც განუმარტავს მკითხველს: „ესენი რომ [გაირიგეს], მაშინ აქვე შეუდგენ სხვა გვარ ხრიკს: დიდი მოთხოვნილებაა და საკონკურსო ეკზამენები უნდა დავნიშნოთო!.. დანიშნეს და, რასაკვირველია, ქართველს, თუ მისი დედ-მამის ოჯახი გადარჯულებული არ იყო, არ იღებდნ... გრძნობა-გონება გალაყებული ქართველობა დაეცა სულით და ძაადგა გადაგვარებას, ესე იგი, თვით არსებობის მოსასპობელ გზას".

ასევე მოიქცა რუსეთი სამსჯავროების საკითხში. რუსულ ენაზე წარმოებულმა სამართალმა „გააღარიბა ხალხი და მიიყვანა იქამდი, რომ სამართალი აღარ სწამდა დ უკულმართობის მონა გახდა"-ო.

წერილში განხილული საკითხების გარდა, ყველა სხვა ცხოვრების სარბიელი ხალხს მახედ ჰქონდა დაგებული და ამ ყველაფერმა უნაყოფოდ არ ჩაიარა, „ხალხი დაეცა სულით, ხორცით და გაირ-

ყენა". რას შეუძლია ერის გამობრუნება? სნეული საქართველოს გამოსაჯანმრთელებელი საკითხების ჩამოთვლა, ანუ „რეცეპტი" ამ სტატიას განსაკუთრებულ ღირებულებას ანიჭებს. აკაკი წინააღმდეგი არაა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობისა. მაგრამ ეს ურთიერთობა არ უნდა იყოს აგებული მონობაზეო, წერს იგი. ქართველი ჯერ უნდა გაჯანმრთელდეს სულიერად და მერე თვითონ გადაწყვიტოს თავისი ბედი. „ჯერ უნდა სულითა და ხორცით ამაღლდენ ისევე, რომ მერე, თუ სასარგებლოდ დაინახვენ, კიდეც შეეკავშირონ რუსებს ძალა დაუტანებლად". „ძალადაუტანებლად", - აი, სიტყვები, რომელიც გამოხატავს აკაკის დამოკიდებულებას ზოგადად სხვა ერებისადმი და კონკრეტულად კი რუსებისადმი.

გარდა ამისა, პოეტი აუცილებლად თელის ეკლესიის დამოუკიდებლობას, დედაენაზე განათლების მილებას, ადგილობრივი კანონების პატივისცემას და ა. შ. აი, რას შეუძლია ქართველის გამობრუნება დღესო, წერს იგი. მაგრამ ერთი რამ არ აკიწყდება პოეტს. საქართველოს სჭირდება ავტონომია და აეტოკეფალია და არა თავის ცალკე სამეფოზე ფიქრი. „ახმახ ან ბიუროკრატიული ცბიერება იტყვის და ან მტკნარი უგნურება! - კაცი იმას უნდა ეძებდესდა კკიდებდეს ხელს, რაც დრო და ჟამს შეეფერება და არა ოცნების ნაყოფს!" პოეტმა იცის, რომზემოთ ნახსენებ სამეფოზე ან რუსეთისგან ჩამოცილებაზე ფიქრი ჯერ უტოპიაა და ოცნების ნაყოფად თვლის. ყველაფერს თავისი დრო აქვს: „ბიჯი ბიჯზე უნდა გადაიდგას!.. ვისაც ოდაში შესვლა უნდა საფეხურები ერთი მეორეზე აიაროს და ისე მიადგეს კარებს, თორემ ხტუნვით შორს ვერ წავა!.." ამ დასკვნების მიხედვით ჩანს, რომ აკაკი რეალისტია და საღად აფასებს მოვლენებს. რაც დროს და ჟამს შეეფერება, ქართველობამ ის უნდა მოითხოვოს და მოიპოვოსო, მიაჩნია პოეტს, მაგრამ თუ ჩამოთვლილი საჭიროებანი, რაც საქართველოს გამოსანჯანმრთელებლადაა აუცილებელი, ვერ მოიპოვა ერმა, მაშინ ის დაღუპება. თუმცა აკაკი დაღუპეის შემთხვევაშიც გმირული სიკვდილის მომხრეა. ყოველთვის უდა გვახსოვდეს ძველი ანდაზა, „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანიაო", - მოძღვრავს იგი თავის ერს.

„სიმართლის" ავტოგრაფი ინახება კორნელი კეკელიძის სახ.ხელნაწერთა ინსტიტუტის აკაკის ფონდში 280-ნომრით. მოცულობით სტატია რვეულის 20 გვერდს შეადგენს, მაგრამ იგი დასრულებული არ არის, რადგან რჯულის მიმოხილვას, რომელიც დანომრილია პირველით, ლოგიკურად უნდა მოჰყოლოდა სხვა ღირებულებათა განხილვაც. 100 წლის განმავლობაში, ანუ რუსეთთან შეერთების შემდეგ, მარტო რჯული არ შეცვლილა, შეიცვალა სწავლა-აფზრდა, სამსჯაროები და ა. შ.

რამდენიმე წლის კვლევა-ძიების შედეგად მივაკვლიეთ აღნიშნული სტატიის გაგრძელებას. იგი აკაკის ფონდში ინახება 283-ნომრით და აღწერილობაში მითითებულია, რომ სტატია თავნაკლულია. ეს „თავნაკლული" წერილი ბოლონაკლული „სიმართლის" ნაწილია. „სიმართლის" ბოლოს აკაკი ჩამოთვლის სამ საზოგადო სარბიელს: რჯულს, აღზრდას და სამსჯაროს, როგორც ქართველთა გარუსების საუკეთესო საშუალებას. პოეტი იწყებს რჯულის მიმოხილვას და სტატია წყდება. 283-ით დანომრილი წერილი იწყება რჯულის მიმოხილვით და რიგში მოსდევს, როგორც „სიმართლის" ბოლოსაა ჩამოთვლილი, აღზრდისა და სამსჯაროების ანალიზი, ხოლო დასკვნა წერილის ორივე ნაწილს აერთიანებს. წერილები უთარიღოა, მაგრამ ტექსტის რამდენიმე ადგილი იძლევა სტატიის დათარიღების საშუალებას.

აკაკის წერილი დაუწერია საქართველოს რუსეთთან შეერთების ას წლისთავის ზეიმის შემდეგ: „მას აქეთ სწორედ ერთი საუკუნეა და ხალხმაც იდღესასწაულა, ეითომ, ეს ბედნიერი მოვლენა, შეერთება..." „ან კი რა მართებდა ქართველ ხალხს სასიხარულო, რომ ასი წლის განმავლობაში რუსების ხელში უკან-უკან შედიოდა"... „ასე გარდაიქმნა ხალხი სულ ერთი საუკუნის განმავლობაში..." „ეს ერთი მაგალითიც საკმარისიამის დასამტკიცებლად, თუ როგორ მიჰყავდათ ჩვენში სწავლა განათლება ამ ასის წლის განმავლობაში"... „მიჰყავდა ერთი გზით, რომ გარუსების კარამდი მიეყვანა. და ამ გვარმა, მთელი საუკუნის მეცადინეობამ წეს-წყობილებაშიც უნაყოფოდ არ ჩაიარა. ხალხი დაეცა სულით, ხორცით და გაირყვნა".

კიდევ ერთი დამატებითი არგუმენტი სტატიის დასათარიღებლად. აკაკი წერს: „ამ ოცდაათი წლის წინეთ გელათი გაძარცვეს და იმას მოჰყვა სხვა საყდრებისა და მონასტრების ძარცვაც".

გელათი გაიძარცვა მე-19 ს-ის 70-იან წლებში, რასაც 1875 წელს მოჰყვა აკაკის წერილი, რომელიც ამხელდა ტაძრების მძარცველებს. ეს სტატია ცენზურამ აკრძალა. 70-იან წლებს რომ „სიმართლეში" ნახსენები 30 წელი მივუმატოთ, გამოდის 900-იანი წლები.

„სიმართლეს" აკაკის შემოქმედებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. თუკი პოეტი თავისი მოღვაწეობის მანძილზე რომელიმე პოლიტიკურ ან ეროვნულ საკითხს შეხებია, ყველა მოსაზრება თავმოყრილია აღნიშნულ სტატიაში, ანუ „სიმართლე" გახლავთ პოეტის მთელი პუბლიცისტური შემოქმედების რეზიუმე. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული სტატიის გარეშე აკაკის პუბლიცისტიკა იგივეა, რაც მისი ლირიკა „განთიადისა" და „სულიკოს" გარეშე, ან პოემები - „თორნიკე ერისთავის" გარეშე.

ტექსტში ზოგიერთი სიტყვის ამოკითხვა არანაირი საშუალებით არ მოხერხდა, ამიტომ საეარაუდო სიტყვებს კვადრატულ ფრჩხილებში მოვათავსებთ.

ელისაბედ ზარდიაშვილი

სიმართლე

დღევანდელი ქართველი ისე მოჰგავს თავის წინაპარს, როგორც აჩრდილი მის გამომსახავ ცხოველ საგანს:

თუ ერთი ვინმე იხსენებოდა ძველად, ქართველიც ხსენებულა, რადგანაც ეს სიტყვები: „ჭირსა შინა გამაგრება, ისე უნდა ვით ქვითკირსაო" და „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა სიკედილი სახელოვანიო", მცნებად ჰქონდა გადაქცეული. იყო გულ-გაუტეხი მებრძოლი, გამბედავი, შემმართი, საოცარი მამაცი და გვარიშვილობის მეძიებელი, მაგრამ სხვაგვარად კი ესმოდა მაშინ „გვარიშვილობა": „თუ კაცი კაცად არ ვარგა, ცუდია გვარიშვილობაო!"-ამბობდა. დიახ. ცალ-ცალკე, მაგრამ შეერთებულად ამას გაიძახოდა როგორც აღმოსავლეთი (ქართლი), ისე დასავლეთი (იმერეთი) საქართველოც და ორივე ერთად, მიდიოდა სწორი გზით ხელიხელ ჩაკიდებული. ავიღოთ სამაგალითოდ უახლოესი დრო. მოადგა უეცრად დასაპყრობად და ასაოხრებლად იმერეთს სერასქირი. გვალი-ფაშა ხრესილზე შეჩერდა და იქიდან უთვლის მეფეს: „მეტი გზა აღარა გაქვს, უნდა დამნებდეო!" შეჯდა ცხენზე და ელვასავით მიაშურა მეფე სოლომონ პირველმა პირდაპირ. იცის, რომ მეომრები გზა-გზა წამოეწევიან, თქმა აღარ უნდა.

მართლა შეიძრა იმერეთი და მესამე დღეს მეფე ჯარით პირდაპირ უდგა მტერს და რაზმებად დაწყობილ ჯარსა ჰყოფს. „შემარცხვენე სარდალო! რათ მოგიწყენია?- ეკითხება მეფე აგიაშვილს,-ომში მიმაეალს სახე რისხვითა და მხიარულებით უნდა გიღელავდეს და შენ კი...

-უთვალავია მტერი, ბატონო...-ყოყმანით მიუგებს აგიაშვილი.

-უთვალავი?.. ჰმ. კი მაგრამ ნუ დაგავიწყდება, რომ ისინი მომსვლელები არიან და ჩვენ კი – დამხვდური. შინაურს უცხო ებრძვის!

-ეგ ხომ მანგრეა, მაგრამ ციხე შიგნიდან გატყდებაო! როსტომ ერისთავი საიდუმლოდ მხარს უჭერს [მტერს] , მიტომ აღარ მოგვახმარა რაჭველები და ბიძათქვენი, ლევან აბაშიძე კი თავის საყმო-საბრძანებლით პირდაპირ მიემხრო.

-ეგ ორი?.. არაფერია!.. ჩვენსკენაც ორი იქნება: ღმერთი და ბედი!.. ამ სიტყვებით შეევიჟარ ხოლმე მომსვლელ მტერზე. აბა ჰე! მზემ არ დაგვასწროს!.. ჰკა მაგათ!.. ასტყდა საოცარი ომი და ჯერ კიდევ მზე არ ჩასულიყო- შუბის ტარზე იყო მიწურული, რომ მეფეს გამარჯვებას ულოცავდენ!.. მოკლა აბაშიძე და ფა-შებიც ტყვედ ჩაუცვივდა ქართველებს (იმერლებს). დატყვევებული გვალი-ფაშაც ძღვნად მოართვეს მეფეს!..

ძაუხზე თათრის ჯარი სდგას. [სერასფრას] გვერდში უდგია ჩერქეზ-ბატონიც. ჯარის სიმრავლეს ნუღა ვიკითხავთ და მხოლოდ ისა ვსთქვათ, რომ სამოცი ზარბაზანი აქვსთ. ეს იმ დროსათვის დიდი ძალაა, მაგრამ გულ-მაგარი მეგრელები ამას არ ერიდებიან და უშიშრად მიდიან პირდაპირ, მით უფრო რომ იმერლები უდგანან გვერდში და წინ მიუძღვის მეფე სოლომონი. ატყდება საოცარი ბრძოლა და გამარჯვება დარჩებათ ქართველებს. იმ სამოც ზარბაზანს დაელად იღებენ სხვათა შორის. გაბარებულია დადიანი. ოცდაათ ზარბაზანს უთმობს იმერლებს და მეფეც თითო ოროლას დიდებულებს ურიგებს: თქვენ თქვენი ციხეებიც გაამაგრეთ, რომ მტერმა ვეღარ მოგბედოსთო!..

დასავლეთ საქართველოში (იმერეთში) რომ ეს ამბავი ხდებოდა, აღმოსავლეთში (ქართლი, კახეთი) უარესობაც იყო: ყოველი კუთხით ესეოდა მტერი, მაგრამ ერეკლე, როცა კი მოასწრებდა, საითკენაც მიაშურებდა, მუსრს ადენდა. წერილები რომ არ ვიანგარიშოთ, მარტო დიდი და შესანიშნავი ომები სამოცზე მეტი აქვს გადახ-დილი და მათ რიცხვში „ასპინძისაც", - ასპინძას, სადაც დიდ-ძალ თურქობას მხარს აძლევდენ გამოჩენილი ბ-ელადებიც, თვითონ დაესხა თავზე ერეკლე. სრული დარწმუნებული იყო, რომ იმათ მოსრესდა, რადგანაც რუსის ჯარიც ეხმარებოდა. მაგრამ შეიქნა თუ არა ბრძოლა, რუსის სარდალმა ტოტლებენმა უღალატა, გააბრუნა ჯარი და ტფილისისკენ წამოვიდა. იმავე დროს აღარც მემკვიდრემ მიაშველა კახელები და დაეცა ქართლ-კახეთის მეფე მტერს. შემოკრეს ქართველებმა და იწყეს ხელჩართული ბრძოლა. „დედა შეირთოს ცოლად, ვინც დღეს ამ ომიდან ცოცხალი გავიდესო!"-დასძახა მხცოვანმა, მაგრამ ჭარმაგმა სარდალმა.

- „ამინ და კრილეისონო!" - მიაყვირეს მთიულებმა და ასტყდა ომი. შედეგი საარაკო გამარჯვება იყო!.. წყალში გადაჰყარეს თათრები!.. მტკვარი დამხრჩვალს ვეღარ იტევდა!!.. ამავე დროს კახელებს გული ჰქონდათ გატეხილი; მოსვენება არა ჰქონდათ: ქურდულად ეპარებოდენ ლეკები და ხან აქ, ხან იქ დაეცემოდენ ხოლმე სო-ფელს. დაეძახებოდენ ბუკს, ატყდებოდა განგაში: „არიქა, მდევარი!.. ვინ ხართ მამაცი!.. ლეკები დაესხნენ ამა და ამ სოფელს" და სხვანი... წამოეარებოდა ზეზე ძილდამფრთხალი მდევარი; ცოლ-შვილი იარაღს მიაწოდებდა, ცხენს შეუკაზმავდა, ისიც ფაცა-ფუცით მოახტებოდა ცხენს და მიაშურებდა მტრისკენ. იმას არ ნაღვლობდა, რომ მარტო ვარო. მდევარი იყო. იცოდა, რომ სხვებიც, მისთანები, იქნებოდენ, წამოეწეოდენ გზა-გზა და თუ დაეწეოდენ მტერს, ნადავლს დააყრევინებდენ.-ამისთანები იყვენ ჩვენი მამა-პაპები და სულტანმაც განასხვავა სხვა ქრისტიანებისგან: ქართველებს ფირმანი ჰქონდათ, რომ უბაჟოდ შესულიყვნენ ხოლმე იერუსალიმში.

მაშინ ყველა გმირი იყო. ასლან ყაფლანიშვილი ჩააბეზღეს მთავარ-მართებელ ერმალოეს, რომ ქართველობს და რუსების არა სწამს რაო!.. ერმალოემა მოიხმო და უბრძანა, „ხმალი აიხადეო!..“, ასლანს ჯერ ხუმრობა ეგონა, მაგრამ ბოლოს რომ დარწმუნდა, რომ აღარ მეხუმრებიანო, გაუკვირდა და უთხრა: „ეს ხმალი ერეკლეს ნაბოძებია და მის მეტიც ვერავინ ამხდისო!.. თქვენი ეს არის და მიირთვიო“– მოიხსნა ყელის ჯაჭვი და დაუდეა წინ სტოლზე. მოთმინებიდან გამოსულმა ერმოლოემა მიაყვირა: „შენ იცი, რომ მაგ ურჩობისათვის სიკვდილი გეკუთვნისო?“

– ვიცოო, მაგრამ არც ის დამეწყებია, რომ „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა სიკვდილი სახელოვანიო!“ – მიუგო დინჯად და შეუპოვრად გაუჩერდა ზრდილობიანად. დღეს კი ერთი წაილაპარაკა პრისტაემა: ქართველობაე, იარაღი აიყარეო და [დანის ერთაც] აღარაფისა აქვს მთელს იმერეთში!.. სოფელში რომ ბრაზიანი ძაღლი შეიჭრეს, მომგერებელი არაყინ არის!!.. გაიგებენ თუ არა, რომ ამა და ამ სოფელში რამდენიმე რუსი მოდისო, მთელი მაზრა ძრწის! დამტუქსველი რაზმიდან რომ ორი კაზაკი-რუსი შეეიდეს რომელიმე სოფელში, კმარა. მთელი სოფლის ენა ჩავარდება და დიდი და პატარა სასოწარკვეთილებას მიეცემა. ის კაზაკებიც, სოფელს რომ ზარი დასცენ და გაამართლონ მათი შიში, გულ-გრილად უკიდებენ ცეცხლს რომელიმე სახლს. მათთეის სულ ერთია, პეტრეს სახლი იქნება თუ პაელესი, ბრალიანის თუ უბრალოსი, ოღონდ შიშის ქარი კი გაუყენონ საერთოდ სოფლელებს!– იწევა სახლ-კარი, ილუპება ქონება, მაგრამ ეს კიდეე არაფერი. ამაეე დროს სახლის პატრონი ჰხედავს, რომ მის დედას შეურაცხყოფას აყენებენ, ცოლს ნამუსსა ჰხდიან, მცირეწლოვან შვილს სასიკვდილოდ ჰხრწნიან... ამაებს ყოლიფერს შეჩერებია გულ-ხელ დაკრებილი და ხმაე ეერ ამოუღია, არ მომკლანო!.. „სიცოცხლე ტკბილიაო“, – ამბობს გუნებაში და მადლობა ღმერთს, თუ გადავრჩიო!“ ძველი თქმულება: „ერთი ყველასა და ყველა ერთისათეის“, არც კი გაუგონია. პირიქით, მიდის და თავისიანს აბეზღებს!.. ცილსა სწაებს და მით უნდა თავი გადაირჩინოს. სულითაც და ხორცით დაცემულა. კაცის კვლა ჩალად მიაჩნია, მაგრამ მხდალია და ეერ ბედაეს, სხვას შეპბედოს. თავისიანს კი, რადგანაც იცის, რომ იმისთეის თავს არ გამოიდებენ, არა ჰზოგავს, მაგრამ აქაც რაგვარად?ათი ან ოცი თუ გაბედავს ერთზე მისვლას და ისიც უიარაღოზე. მიეპარებიან, შორიდან მოკვლენ და ეს მიაჩნიათ ვაჟკაცობად!.. ერთი სიტყვით, დღეს ჩვენი ძველებური ვაჟკაცობა „კუდაბზიკობად არის გადაქცეული და ადამიანობა – ნაცარქექიობად“...

ასე გარდაიქმნა ხალხი სულ ერთი საუკუნის განმავლობაში და ეისი ბრალია ეს?– რუსეთის ბიუროკრატიის და მისი მმართველობისა ჩვენში. მაგრამ სანამ ამის დამტკიცებას შეეუდგებოდეთ, ცოტა უნდა გადავუხეიოთ განზე, მიემართოთ ისტორიას და მერე ისეე დაეუბრუნდეთ ამ საკითხავს.

უხსოვარ დროიდან მისთანა ხალხი არ გამოჩენილა, რომ საქართველოს არ დაბგერებოდეს და დამხობა მისი არ მოენდომებიოს. და ეს სასტიკობა იმითი იყო გამოწეეული, რომ საქართველო საკუთრის ელ-ფერით ერთხელეე [არჩეული] გზით მიდიოდა და არავის ეშორჩილებოდა, რომ მის ზნე-ჩეეულებას გადაჰყოლოდა. საბერძნეთმა, ასურეთმა, ბაბილონმა, არაბეთმა, რომმა, ეიზანტიამ, და ბოლოს, მონგოლებმა, თათრებმა ბეერჯერ მოაოხრეს და გადალეკეს ხოლმე სტიქიონურის ძალით, მაგრამ ხანგრძლეივად შიგ ფეხის მოკიდება მაინც ეერ შეიძლეს და მთებში დროებითად შეხიზნული ქართველობა მტრის წასვლის შემდეგ ჩამოდიოდა ბარად და ძეელ შტოებზე ისეე ამოიყრიდა ხოლმე ახალი ქართველობა, მაგრამ შორეულებმა ის ეერ მოახერხეს, რაც მეზობელმა სპარსეთმა დღე დააყენა!.. ყაენები მოსვენებას არ აძლეედენ!! შაჰ აბაზი პირეელი დარწმუნდა, რომ იმ ხალხის დაპყრობა, რომელსაც თავისი ეროვნება რჯულში განუხორციელებია, ძნელია, თუ რჯული არ გამოეცვალა და მოინდომა დედა-მიწის პირიდან მათი ამოფხრობა და საქართველოს სიმაგრეების კი თვითონ დაჭერა. ტყეედ წაყვანილ ქართველებს სპარსეთში გზავნიდა გადასახლებლად და იმათ ნაცვლად საქართველოში თათრებს ასახლებდა. განახეერდა ქართლ-კახეთი, მაგრამ არც ეს ნახეერობა იშლიდა თავისს ქართველობას!.. მით უფრო, რომ დასაელეთ საქართველო ამოღებული ჰყავდა მიზანში სტამბოლს, რითაც დროზე სარგებლობენ იმერლები და სპარსელებსაც სურამს იქით ფეხის გადადგმაც არ შეეძლოთ. მართალია, მრავალი საუკუნეების განმავლობაში, ამ უბედურ ყოფაში იყეენ ქართველები, მტერს იგერიებდენ, მაგრამ თავისი სამეფო და საკუთარი ელფერი არ დაუკარგავთ, სანამ რუსებზე არ მიდგა ჯერი. რუსების პოლიტიკამ კი ბოლო მოუღო მრავალტასჯულ საქართველოს.

პეტრე დიდმა ჩვეულებრიეის შორსმჭვრეტელობით გადაიწყეიტა გუნებაში, რომ თუ რუსეთმა ფეხი არ მოიკიდა აზიაში, მარტო ეეროპიაში ხეირი არ დაეყრებაო და კიდეეც გაილაშქრა დარუბანდისაკენ. უნდოდა სპარსეთს დაახლოებოდა და ზოგიერთი ადგილები კიდეეც დაიჭირა კასპიის ნაპირებზე... მაგრამ ადგილობრიემა ბუნებამ უმტყუნა და იძულებული გახდა ჯერ-ჯერობით შეეჩერებია განძრახვა. ეკატერინე მეორემ, რომელიც სცდილობდა ყოლიფრის შეხედვას პეტრეს თეალით, მიხედა, რომ აზიაში ფეხის ჩასადგმელად კავკასიონის დაპყრობაა საჭირო. იმას კი ისე ვერ დაიპყრობს, თუ საქართველო ან მტრობით და ან მოყვრობით არ ჩაიგდო როგორმე ხელში. მაგრამ სამტრო მიზეზი რომ არა ჰქონდა რა, მეელური მოყვრობა მოინდომა!.. ღენერალ-პორუჩიკმა პოტიომკინმა ითხოვა მეფე

ერეკლეს ქალი, ანასტასია ბატონიშვილი და პირობასა სდებდა, რომ დუშეთში დაესახლებოდა, ჩამოიყვანდა რუსის ჯარს და დარიალის ხეობას გაამაგრებდა, რომ მტერი ველარ შემოსულიყო. აქ განძრახვა სულ სხვა იყო: უნდოდა, რომ გახსნილი გზით შემოეყვანა რუსები საქართველოში, რაც ძალადობით შეუძლებელი იყო!-მეფე მიუხვდა ამ ეერაგულ განძრახვას თუ იუკადრისა: უბრალო გენერალი როგორ მიბედავს ქალის თხოვასო, უარი შეუთვალა და აღარ მოხდა საქმე. მაშინ რუსეთი სხვა გზას უნდა შედგომოდა, რომ განზრახული აზრი სისრულეში მოეყვანა და კიდეცაც მალე მიეცა შემთხვევა.

თითქმის სასოწარკვეთილებამდე მისული საქართველო ხელახლად ისევ გამოაბრუნა ერეკლემ. ამ „პატარა-კახმა" [ ] სამეფო და იმდენად შეზღუდა სპარსეთი და ოსმალეთი, რომ ისინი იძულებული გახდნენ, შეღწევიტათ საქართველოს მეფეებთან და სამეგობრო კავშირი დაეჭირათ. აი, მაშინდელი სრული ტიტული ერეკლე მეფისა: „მეფე ქართლ-კახეთისა, მემკვიდრე და მფლობელი სამცხე-საათაბაგოსი, მთავარი ბორჩალოსი, მთავარი [ ] , მთავარი შირვანისა, მთავარი და მფარველი განჯისა, ერევნისა და სხვათა მთავართა. აქედანა სჩანს, რომ მან ალუდგინა ძველი, თვითქმის, დაკარგული დიდება საქართველოს. იმავე დროს დასაელეთ საქართველოში პმეფობდა სოლომონ-დიდი, კაცი სახელ-განთქმული და შორსმჭვრეტელი, რომელიც მხარს აძლევდა ქართლ-კახეთის მეფეს – ერეკლეს და ოსმალებსაც საქმეს უჭირვებდა. ერთი სიტყვით, საქართველოს მდგომარეობა იმ დროს გამოვარგისებული იყო. სწორეთ იმ დროს რუსეთმა გამოუცხადა ომი ოსმალეთს და ეკატერინე მეორემ მინისტრ ნიკიტა პანინის პირით შემოუთვალათ საქართველოს მეფეებსაც: „თქვენ როგორც ერთმორჯულე ჩემი და ჯვრის თაყვანისმცემელნი, ვალდებული ხართ გასწყვიტოთ ყოველივე კავშირი მაჰმადიანებთან და ომი გამოუცხადოთ მათ, რომ ჩვენ, საქრისტიანო სამეფოები ამიერიდან ხელი-ხელ მიცემული ვიდოდეთ ერთის გზითა". საქართველოს მეფეებმა ვერ წარმოიდგინეს, რომ მეფური სიტყვა გატყდებოდა და პოლიტიკაც ხშირად სიმართლეს ღალატობს, დაიჯერეს ეკატერინეს ალთქმა, გასწყვიტეს კავშირი, გამოუცხადეს ომი ოსმალეთს და კიდეც გაებენ მახეში. მართალია, მაშველი ჯარი რუსებისა ჩამოვიდა საქართველოში ტოტლებენის წინამძღოლობით, მაგრამ რაც მაშინ იმ ტოტლებენმა ჩაიდინა, დაფარული აღარ არის: „ასპინძის ომში" უღალატა მეფეს და გამობრუნდა, ხუთი თუე ადგა შორაპნის ციხეს და ვერა გააწყო რა, სადაც (16) თექვსმეტი თურმე მეციხოვნე იყო და მეტი არა. ეს მერე გაიგეს, როცა სოლომონმა იერიში მიიტანა მარტო იმერლებით და ერთ დღეს აიღო; ქუთაისში რომ ჩავიდა ტოტლებენი, [ ] –დან ზარბაზნები დაუშინა ქალაქ ქუთაისს და შესანიშნავი შენობა ბაგრატის ტაძარი მაშინ დაანგრია და გაუდგა გზას ფოთისკენ. გზათ მიმავალმა გეგუთის ნაციხვარში შეიყვანა ჯარი და ღამე გაათევინა და მერე მიადგა ფოთს, რომ ზღვით წასულიყო, მაგრამ აქაც დიდ-განსაცდელში კოლოებმა, ციევებამ დასცადა და ნახევარზე მეტი მეგრელებს ჩაუვარდათ ხელში. სწორეთ იმ ხანებში ფილოსოფოსი ეოლტერი წერილით ულოცავს ეკატერინეს, რომ შენი ჯარი და სარდლები იმარჯვებენ საქართველოში და საოცარი ციხე გეგუთი აუღია ტოტლებენსო. – ეს კი არაფერია, რომ ტოტლებენმა ეკატერინე მოატყუა და ვოლტერმაც ეკატერინეს დაუჯერა და გეგუთის უბრალო ციხე მეორე გიბრალტარი ეგონათ. საქმე ის არის, რომ ცხადათა სჩანს რუსების განძრახვა: საქრისტიანოს მოხმარება კი არ ედვათ გულში, საქართველოს როგორმე ხელში ჩაგდება უნდოდათ, რომ მოეხერხებიათ და ამიტომაც ჩაუგდეს მარტოკა ხელში თათრებს. მაშინდელი პოლიტიკური მოსაზრება რუსეთის ის იყო, რომ საქართველო დაუძლურებულიყო და იძულებული გამხდარიყო ძალა-უნებურად მიემართნა რუსეთისთვის. 1795 წ. ხოჯა ხანის შემოსევა და ტფილისის აოხრებაც ამ აზრით იყო გამოწვეული; ციხე შიგნიდან გატყდებაო, ტყუილა კი არ არის ნათქვამი!.. საქართველოს დამცირებას მაშინ რომ ერთი მხრით რუსეთი უცდიდა, მეორე მხრით ისინი სცდილობდენ დამხობას, ვისაც მის ნაოხარზე უნდოდა თავისი აეგო. მაგრამ ტფილისის აღება კიდევ არ ნიშნავდა საქართველოს საბოლოოდ დამხობას. ჯერ ერთი, რომ ხოჯა-ხანს არ შეეძლო სურამს იქით, იმერეთისკენ, სადაც ორი წილი საქართველო იყო, ფეხი გადაედგა და მეორე ის, რომ თვით ქართლ-კახეთიც დაუპყრობელი დაურჩა ხოჯა ხანს და სიჩქარით გაბრუნდა სპარსეთისაკენ. და მეორედ რომ წამოვიდა დასაპყრობლად, გზაში მოკლეს. ამ დროს გარეგან მოუსენარობას, შინაგან განხეთქილებას და ერეკლეს ღრმა მოხუცებულობას ზედ დაერთო სნეულებაც და ყოველივე ამან იქამდი მიიყვანა გმირი მეფე, რომ მოასურვა რუსეთთან შეერთება, მაგრამ ისეთი კი არა, როგორსაც დღეს ვხედავთ. იმას უნდოდა, რომ სამეფო ხელ-შეუშლელი ყოფილიყო და მხოლოდ საგარეო პოლიტიკაში დამორჩილებოდა რუსეთს. ეს სურვილი კიდეცაც მოიყვანა სისრულეში მისმა მემკვიდრემ, გიორგი XII[3] 1800 წელს. მაშინ რუსეთსა და საქართველოს შუა დაიდვა ფიცითი-მტკიცითი ხელშეკრულება, რომლის ძალითაც უნდა დაკმაყოფილებულიყო ორივე მხარე. ეს პირობა მეფემ და ზოგიერთმა დიდებულებმა შეჰკრეს რუსებთან, ხალხს არც კი გაუგია და მიტომაც ხალხში ამბოხება მოხდა, მაგრამ რაღა დროს, რომ რუსობამ ჩვენში ფეხი მოიკიდა და ძალადობაზე დადგა... რა პირობა? რისი პირობა? რაც ჩვენ გვსურს, ის უნდა მოხდესო. დაუწყეს ნგრევა საუკუნოებით დაწესებულ წეს-წყობილებას ჩვენში, რომ მათი სახსენებელიც აღარ

ყოფილიყო და შეუდგენ ახალს, თავისას. მას აქეთ სწორეთ ერთი საუკუნეა და ხალხმაც იღლესასწაულა, ეითომ, ეს ბედნიერი მოელენა, შეერთება, მაგრამ რას ვანბობ, როგორ თუ ხალხმა? ორმილიონ ხალხში – მხოლოდ რამდენიმე ასმა კაცმა თუ იტლინკა და ისიც ღენარლებმა და გარუსებულებმა. ხალხს მონაწილეობა არ მიუღია! მაზრის უფროსებმა მოახსენეს მთავრობას, რომ ხალხს სიხარულში არ მიუღია მონაწილეობა, ერთი ზარიც არ დაკრულა, რომ პარაკლისი ეისმენ გადაეხადოსო! ასე... ის გული ხალხის მართალი იყო და ან კი რა მართებდა ქართველ ხალხს სასიხარულო, რომ ასი წლის განმავლობაში რუსების ხელში უკან-უკან შედიოდა... რუსეთი ჰხედავდა, რომ ის ხალხი, რომელმაც რჯულში ეროვნება განიხორციელა და იძახის: „ჭირსა შინა გამაგრება ისე უნდა ეით ქვითკირსაო!“, ძნელი დასამონებელია, სანამ სარწმუნოება არ ჩამოერთმევა და ზნეობითად არ დაეცემაო. ეს განიძრახა და ხელი შეუწყო მის დაცემას. ცხოვრების ყოველგვარი სარბიელი დაიჭირეს რუსებმა ხელში და ბაფანგად მოუწყეს ხალხს, რომ რჯული, აღზრდა, სამსჯაერო და სხვა ყოლიფერი მიტომ უნდოდათ, რომ ხალხში სული მოეკლათ და მერე უფრო ადვილად გაერუსებიათ. და თუ ეს აღარ მოხერხდებოდა, ქართველობა [ამოეფხერათ] და მათ ადგილზე რუსები დაესახლებიათ. ავიღოთ მაგალითები:

1. [ახალი] რჯული

ზემოთაც გვითქვამს, ქართველობამ სარწმუნოებას შეუკავშირა ეროვნება, ერთი მეორეს შეუსისხლხორცა, ძველად ქართველი ჰნიშნავდა ქრისტიანს და ქრისტიანი ქართველს. მაჰმადიანთა რჯულის დევნამ უფროც გაამტკიცა რჯული და მასთანვე ერთად ეროვნებაც. ასე რომ, რუსეთს ჩაბარდა ეკლესია გასპეტაკებული და შეუბღალავი და თანაც გულ-გაუტეხელი ერი, მართალის და სწორის გზით მიმავალი. ხალხს რომ გარეშე მტერი მოშორდებოდა რუსეთის მეობებით, როგორი [აქაურების] იმედიც იყო, მაშინ ქართველობა იმ ძალასაც, მტრის მოსაგერიებლად რომ სარჯავდა, შინაურ მოძრაობაში დახარჯაედა და დღეს დიდად დაწინაურებული იქნებოდა, მაგრამ ეს ეწინააღმდეგებოდა გარუსების პროგრამას და სულ სხვა გზაზე დააყენეს ქართველები. ეროვნების დასაეწყებლად უეჭველად რჯულიც უნდა დაეეიწყებინათ და კიდეეაც შეასრულეს თავისი. დღეს ქართველი ურჯულოა: აღარ სწავს ეკლესია, მსოფლიო კრების დადგენილება, ყველა დაივიწყა და ეროვნებაზედაც გაგულგრილდა. წყალი ერევა ცეცხლს, მაგრამ თუ ცეცხლმა წყალი მიიმწყვრია როგორმე, ცუდად აატირებს!.. სწორეთ ისეა გულიც: გული ერევა კუჭს, მაგრამ თუ კუჭმა როგორმე ეშმაკობით ხელში ჩაიგდო ერთხელეე გული – მორჩა, გათავდა! რას არ აქმნეეინებს? ქართულ ეკლესიას დიდ-ძალი საკუთრება, დიდძალი ქონება ჰქონდა, ასე რომ, არა თუ თვითონ პყოფნიდათ, ზურგ-მომაგრებული ქერივ-ობლებსაც ეწევოდა. ის ქონება სახელმწიფომ ჩამოართვა. დღეიდან თვითონ მე ვუპატრონებ ქართველ სასულიერო წოდებასაო. გადააყენა მსოფლიო კრებისაგან დადგენილი კათალიკოსი და მის მაგიერად დაყენა რუსი-ეეზარხოსი, მისცა პროგრამა ახალი და მიანიჭა ძალაც. მათ პროგრამაში მდგომარეობდა, რომ ძველი ყოლიფერი დაეეიწყებია ხალხისათეის!.. ქართული სახარება უწმინდურია, რადგანაც ძალლის ენაზეა დაწერილიო, – ამბობდენ,– ქართველებს წმინდანები ეინ მისცა, მათი ეკლესია რა ეკლესიააო და სხვანი!–სეშინარიაში და სასულიერო სკოლებში ქართული მოსპობილ იქნა. ქართულად წირვა-ლოცვა უნდა მოესპოთ და ნაცვლად შემოეღოთ „სლოვიანი“, რომელიც თვით რუსებსაც არ ესმისთ.

ათასგეარ საგულისხმო მაგალითიდან მოეეტანთ ერთს და ისიც საკმარისი იქნება, რომ ჩვენი ჰაზრი დაასაბუთოს. წინათ ქართველებს ისეთი შიში ჰქონდათ და პატივის ცემა საყდრისა, რომ, არა თუ თვით ეკკლესიაში, გალავანშიაც რომ გდებულიყო ძვირფასი რამ, ვერაეინ გაბედაედა ხელის მოკიდებას და გამოტანას. ამ ოცდა ათის წლის წინეთ გელათი გაიძარცვა და იმას მოჰყვა სხვა საყდრებისა და მონასტრების ძარცეაც. სამკაულები გაჰოქონდათ და ცხადათ მიჰქონდათ. იმაეე დროს ჩვენში არსდებოდა „ქრისტიანეთა [აღმდგენლების] საზოგადოება კათკაზიაში“ და ბეერიც მონათლეს აფხაზეთსა და სვანეთში, როგორც მათი ანგარიშიდანა სჩანს. – ნათლიდენ და ძალიან მაგრათაც. რადგანაც ახალმონათლულს ეძლეოდა მონათლის დროს რამდენიმე აბაზი და ერთი ჯვარი, ერთი და იგივე პირი თურმე ათჯერ და ოცჯერ ინათლებოდა სხვა და სხვა სახელით და ერთი ათად და ოცად გამოდიოდა ანგარიშში. სვანეთში და აფხაზეთში, მაგალითად, გამოდგა ახლად გაქრისტიანებული (თუმცა ქრისტიანები იყეენ ადრეეც), რომ მცხოვრებთა რიცხვს ერთი სამად აღემატა – ამ საზოგადოებამ, რომელიც ამგვარ ანგარიშს ადგენდა, რასაკვირეელია, დაიმსახურა სინოდის ნდობა. ამ საზოგადოებამ სხვათა შორის ურჭია სინოდს, რომ ქართული ეკლესიებიდან გამოეტანათ ხატებისადმი შეწირული სამკაულები, გაეყიდათ, ფულად ექციათ და სხვანი. – სინოდმა ნება დართო და სინოდის კანტორამაც გამოაცხადა მათი გაყიდეა. პყიდდენ ოქრო-ეერცხლს, ბეჭდებს, საყურეებს, ხატებიდან ამონაძრო თვლებს, [–] ყდებს და სხვანი... ამ ნივთების ყიდეა,გაყიდეა ყეელს შეეძლო, რა რჯულისაც უნდა ყოფილიყო– ოღონდ ფული კი მიეცა. – პირეელად ამან ძალიან გააოცა ხალხი, იმას ჰხედაედა, რაც თათრების შემოსეელის დროს იშეითი იყო, და სასწაულს ელოდა: ეკკლესია მოიგერიებს მის გამძარცეელებსო, მაგრამ დრომ გაიარა და ხმა ეერაეინ ამოიღო, ნელ-ნელა შეეჩეია. იფიქრა, რომ ალბათ არ ჰქონია საყდარს ძალა, თეარა როგორ გააგლეეკინებდა თაესო?.. ტყეილი ყოფილა ყოლიფერიო

და თვითონაც მიჰყო ხელი. დღეს საყდრებს მცველები აყენია და ქურდებს ზარების რეკით აფრთხობენ. ეს მაშინვე წინადაწინეე [დასანახაეი] იყო, რომ ეს შედეგი უნდა მოჰყოლოდა უწმინდესი სინოდის განკარგულებას, მაგრამ ცენზურა კრიჭაში იდგა და ვის ამოაღებიებდენ ხმას? ახალი მოძრაობა რომ შემოეიდა რუსეთში, ქართველმა ეფისკოპოსებმა გაბედესდა უკმაყოფილება გამოაცხადეს. მათმა წარმომადგენელმა ეფისკოპოსებმა ლეონიდმა და კირიონმა ხმა აიმაღლეს სინოდში და მოითხოეეს ავტოკეფალია, ესე იგი, საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობა. მაგრამ ეს ჩამოშორბას კი არ ჰნიშნავდა! არც [წვალებლობა] შემოდიოდა ქართველების ეკლესიაში და არც რუსეთს უარსა ჰყოფდენ. მხოლოდ უნდოდათ, რომ თავისი შინაგანი საქმე ასე გაფუჭებული ეკზარხოსების ხელში, როგორმე თვითონვე შინაურულად მოეწყო-რიგებინათ და მით ქრისტიანობა გამოებრუნებინათ. – ამ გვარ მოთხოვნილებას წინ არა დაუდგებოდა რა, მაგრამ ბიუროკრატიამ იტკიცა – შეხტა და შემოტრიალდა... ძეელი უფლების დაკარგვა არ იამა ბიუროკრატიას და მიჰმართა ჩვეულებრივ სახრიკო [–]. ეორტორგოვის მოწაფეები დატრიალდენ ჩვენში. მღვდლებს ეუბნებოდნენ: კაცო, რამ გადაგრიათ, ცეცხლში რად ვარდებით? დღეს ხომ პენცია და ჯამაგირი მთაეროისგან გეძლევათ? ავტოკეფალია რომ მოგეეცეს, მაშინ ხომ მოგესპობათ და ცოლ-შეილი შიმშილით გაგიწყდებათო!.. – კი მაგრამ მაშინ იმ ჩამორთმეულ ძეელ საეკლესიო მამულებს ხომ დაგვიბრუნებენო, აი მაგალითად, როგორც სომხებს დაუბრუნესო? აძლეედნენ პასუხს. არაო – განაგრძობდნენ მქადაგებლები – ოდესმე ეგება დაგიბრუნონ, მაგრამ ეს ამბაეი დიდხანს გასტანს, ბეერი წყალი ჩაიელის და თქეენ დაგემართებათო... ამან მართლა ჩააფიქრა ზოგიერთები და იმათაც წამოაყრანტალეს: არ გეინდა ავტოკეფალია, ისეე ასე უნდა დაერჩეთო... თუმცა ეს ზოგიერთები ცოტა არიან ჩვენში და მათ ნათქეამს რა ყურადღება უნდამიექცეს, მაგრამ რუსეთის ბიუროკრატიამ კი ხელი ჩაჰკიდა და ამბობს: აი ყეელას არა ჰსურს... და მეც არა ვარ დარწმუნებული, რომ ავტოკეფალია ქართული ეკკლესიისათეის საჭირო იყოსო... „მიზეზ-მიზეზო, დოს მარიელი აკლიაო", ამისი არ იყოს, თორემ ის ზოგიერთები რა სახსენებელი არიან მაშინ, როდესაც მთელი ქართლ-კახეთისადა იმერეთის სამღვდელოება ავტოკეფალიას თხოვილობს? თეით იესო ქრისტემ თორმეტი მოციქული აირჩია და იმ თორმეტში ერთი გამცეემელი, იუდა, გამოდგა. მაგრამ ამითი ქრისტიანობა, უარსაყოფელი არ გამხდარა!.. ერთი და ორი იუდა რომ რამდენიმე ათასში გამოერიოს რა სათქმელია? მაგრამ ეს... რაცა ესთქეით, ისიცა კმარა... და ახლა გადავიდეთ მეორე მაგალითზე... შეილების აღზრდაზე. სასწაელებლები რომ გამართეს ჩვენში და ახალთაეობის აღზრდა ჩაიგდეს ხელში, მაშინ შემოიღეს მისთანა ანტიედაგოგიური წესები, რომელიც მხოლოდ გრძნობა-გონებას უხრწნიდა ახალგაზრდებს, რომ უფრო მალე გარუსებულ იყეენ? მათი ცდა ის იყო, რომ დედაენა მოესპოთ ყეელგან, დაეიწყებიათ წარსული, შეეგონებიათ რომ მთელი ჩვენი წარსული, ორი-სამი ათასი წლის განმაელობაში, უგნურებისა და უბედურების მეტი არა ჰყოფილა რა და მხოლოდ გარუსებას შეუძლია ჩვენი გამხრწნება?.. ვისაც დედაენა დაეიწყებული ჰქონდა რუსულსაც მოსკოეურად გამოსთქეამდა, ის იყო მხოლოდ მოსაწონი. საგნებსა და მათ შესწაელას ყურს არავინ ათხოვებდა. ქართველმა პედაგოგებმა იეცხოვეს, ბრძოლა იწყეს, მაგრამ რა გამოუეიდოდათ, მაშინ როდესაც ყოველგვარი დაწესებულება ხელისხელჩაკიდებული მოდიოდა? დაჰყარეს იარაღი და მოდრიკეს ქედი. მხოლოდ ზოგიერთებმა სთქეეს: „არაობას ცალ უელი ხარი სჯობიაო" და შეუდგენ საქმეს, ეგებო ცოტას მაინც ჩამოვრჩეთდა ქორს რომ ფიწი მიაქეს „ჰაუ! ჰაუ!" მაინც შეეაძახოთო!.. რაც ერთმა მათგანმა იაკობ გოგებაშეილმა ჩაიდინა და აიტანა, მხოლოდ რომ საარაკოა. ამ ყეელასაგან ნიჭიერ პედაგოგად ცნობილმა კაცმა სახელმძღეანელოც კი ბეერი შეადგინა, მაგრამ ადგილობრივმა მთავრობამ ვერ შეხედა დამის ჭეშმარიტ პედაგოგობას ფარისეელობა დაუყენა წინ: ერთ უნიჭო სახალხო დირეკტორს შეადგენია სახელმძღეანელოდ მუნჯური მეტოდი და მითი დაუწყო ტანჯეა ახალგაზრდობას. სიტყეა რომ აღარ გაეაგრძელოთ, მოვიტანთ მხოლოდ ერთ მაგალითს, თუ სანამდი მიაწია ადგილობრივმა მელიაობამ: 1871-ში საქართველოში ჩამობრძანდა ზელმწიფე-იმპერატორი და სიტყეიერად განაცხადა სურეილი: „რაც უნდათ ქართველებს, მთხოვონ და მეც ცეედები ასრულებასო". მესამოცე წლების მოღეაწეებმა მოინდომეს ეთხოეათ უნიეერსიტეტი და ან სხეა რამე მაღალი სასწაელებელი, მაგრამ მაშინდელი მთავარ-მართებლის კანცელარიის მართველი, ბატონ ნიკოლაი გახდა ამის წინააღმდეგი, მოიხმო დამსახურებული ღენერლებიდა ურჩია მათ, რომ ამგვარის თხოვნით არ შეეწუხებიათ ხელმწიფე და ეთხოვათ მხოლოდ „კადეტების კორპუსი" ტფილისში. – რა განძრახეა იყო და რა ენაღელებოდა ბარონს, რომ მაღალი სასწაელებელი დაარსებულიყო ტფილისში? იმტიპის დაბალ სასწაელებელს, როგორიც [არის კადეტთა], კორპუსი, ხომ უმისოთაც აპირობდენ იმხანებში და თხოვნა რაღა საჭირო იყო?.. ამის მიზეზს აგიხსნით, მაგრამ ჯერ კი უნდა გადაეუხეიო განზე.

ერთხელ მეგრელიის თაეადმა გამასინჯეია მისი ბიბლიოტეკა და წერილებში სხეათაგორის ვასილ ოსიფიჩ ბებუთოეის წერილიც შემხედა შემდეგი შინაარსის: „[მამაო] დავით – სწერდა დაეით დადიანს – შენ მოგისურვებია, რომ დაეით აღმაშენებლის მიბაძეით წელიწადში ორმოც-ორმოცი ახალგაზრდა მეგრელი გაგზავნო ხოლმე უცხოეთისაკენ სწაელა-განათლების მისაღებად და რჩევას მე მეკითხები? რა უნდა გირჩიო მის მეტი, რომ გონს მოხეიდე?! – ვირი რომ რაშად გადაიქცეს, თაეს აღარაეის

გაახედნიებს. დღეს თუ შენ მთავარი ხარ, ბატონი და მეგრელებიც გემორჩილებიან, ეს მიტომ, რომ არა იციან რადა რაღაი კი შენ განათლებას შეიტან სამეგრელოში, მაშინ შენს მთავრობასაც უნდა გამოეთხოვოო". სწორეთ ამ აზრის იყო ადგილობრიეი რუსობაც იმ დროს საქართველოს შესახებ. და ბარონ ნიკოლაიმაც იმ განძრახვით არ მოისურვა ტფილისში მაღალი სასწავლებელი? – ეჰ, ასე იყო, თუ ისე, ახლა რაღა დროს გამოდგომაა, მაგრამ ისე კი მოხდა მაშინ, რომ ქართველობა ორად გაიყო: ზოგს უნდოდა მაღალი სასწავლებელი და ზოგიც, ღენერალების აყოლით, კორპუსს სჯერდებოდა. და საერთოდ გადასწყვიტეს: როგორც ახალი თაობიდან, ისე ძველიდანაც უნდა არჩეულ იყო ოთხ-ოთხი კაცი და იმათ მინდობოდა საქმე. – ახალი თაობის მხრით იყო ი. თარხნიშეილი, აკადემიკოსი, მაშინ ახალგაზრდა და დროებით ჩამოსული ჩვენში. ხმები თანასწორად გაიყო, მაგრამ ძველ თაობამ გადაიყვანა თავისკენ ახალ-თაობის წევრი ბ. ღოღობერიძე და ხმის უმეტესობით კორპუსის დაარსება ითხოვეს. – ამ კორპუსში მარტო მკეიდრი ქართველობა უნდა მიეღოთ ხოლმე და არც ეს ეჭაშნიკათ რუსებს. მართალია, მეფური სიტყვა არ გატყდება, მაგრამ თავს კი შემოეელება და აქედან შეეკითხენ უმაღლეს მთავრობას. „მკეიდრებად, მარტო ქართველები ეიგულისხმოთ, თუ ის რუსებიც, რომელნიც საქართველოში დაბადებულან და გაზდილანო?" – რუსებიცო! – მოუვიდათ პასუხი. – ეს კეთილი, მაგრამ იმ ჩინოვნიკებმა რაღა ქმნან, რუსეთიდან რომ ცოლშვილით ჩამოდიან საქართველოშიო? მათი შვილები მიეიღოთ კორპუსში, თუ კარები დაუკეტოთო? – მიიღეთო! მოუვიდათ ბრძანება: – ესენი რომ [გაირიგეს], მაშინ აქვე შეუდგენ სხვა გვარ ხრიკს: დიდი მოთხოვნილებაა და საკონკურსო ეგზამენები უნდა დაენიშნოთო!.. დანიშნეს და რასაკვირველია, ქართველს, თუ მისი დედ-მამის ოჯახი გადარჯულებული არ იყო, არ იღებენ. – ეს ერთი მაგალითიც საკმარისია მის დასამტკიცებლად, თუ როგორ მიპყავდათ ჩვენში სწავლა-განათლება ამ ასის წლის განმავლობაში. – გრძნობა-გონება გალაყებული ქართველობა დაეცა სულით და დაადგა გადაგვარებას, ესე იგი, თვით არსებობის მოსასპობელ გზას.– გადავიდეთ მერე მაგალითზე – სამსჯავროებზე. – რუსეთმა რომ ახალი რეფორმები შემოიღო თავის სახელმწიფოში, საქართველოსათვის გადაასხეაფერა ზოგიერთი რამ კანონი, ვითომდა იმ განძრახვით, რომ ადგილისა და ისტორიულის შესაფერისად მიუდგესო, მაგრამ მთავარი ნიშანი სულ სხვა იყო: გარუსება და გარუსება!! მეტი არაფერი!.. მაგალითად, შიდა რუსეთში მსაჯულს ხალხი ირჩევდა თავისთვის, აქ კი, ჩვენში მთავრობა ნიშნავდა, რომ სადაეე არ გაეშვა ხელიდან. – იქ ნაფიცი არჩეული მსაჯულები იყვენ, აქ მთავრობა ნიშნავდა, და ნიშნავდა მისთანაებს, რომელთაც ჩვენი ქვეყნისა და ხალხის არა გაეგებოდათ რა! იქ ყველას შეეძლო თავის დედაენაზე შეეჩივდა მსაჯულისათვის, რაც აწუხებდა და გულშიდეა. აქ კი უეჭველად უცხო ენაზედ, რუსულად გადაეცა და თუ თვითონ ვერ მოახერხებდა, სხვა ვინმე ეშოვნა მის მაგიერ მოლაპარაკედა საჩივარიც რუსულად ფოფილიყო დაწერილი. ამ გარემოებამ ისეთ ცეცხლში ჩაჰყარა ხალხი, რომ ქვეყნის მცარცველ აბლიკატებს უნდა ჩავარდნოდნენ ხელში, რადგანაც ნაფიცი ვექილები თვითო-ოროლა გროშისთვის არ წამოჰყვებოდენ [მთხოვნელებს]. ამან გააღარიბა ხალხი და მიიყვანა იქამდი, რომ სამართალი აღარა სწამდა და უკულმართობის მონა გახდა. სუდისაგან გამართლებული, შეეძლო ადმინისტრაციას თავის თავად გაეგზავნა ციმბირში... დაეკარგა. კიდეაც ბევრი ჩაიდინა ამისთანა საქმე. – ჩვენ აქ სამი უმთავრესი ცხოვრების სარბიელი მოვიტანეთ სამაგალითოდ, მაგრამ ყოველგვარი სარბიელი, წვრილმანიც კი, მახედ ჰქონდა ხალხს დაგებული. ყველას ერთად საოცარის [იეზუიტურის] შეთანხმებით მიჰყავდა ერთი გზით, რომ გარუსების კარამდი მიეყვანა. და ამ გვარმა, მთელი საუკუნის, მეცადინეობამ წეს-წყობილებაშიც უნაყოფოდ არ ჩაიარა: ხალხი დაეცა სულით, ხორცით და გაირყვნა. – მისი გამობრუნება, მხოლოდ იმას შეუძლიან, რომ ისევე ისე გაქართველდეს და რაც საუკუნოებით კეთილშესისხლხორცებია ადვილად არ [გაიშოროს]. ჯერ უნდა სულითა და ხორცით ამაღლდენ ისეე, რომ მერე, თუ სასარგებლოდ დაინახვენ, კიდეც შეეკაშირონ რუსებს ძალადა-უტანებლად. ეკლესია უნდა დამოუკიდებელი იყოს და თვითონ მოუაროს თავის თავს, რომ ეს ასი წლის უკულმართობა გამოასწოროს. სწავლა-განათლება უნდა იმ ენით დავიწყოთ, რომელიც უფრო ეხმის, დედა ენით, ისე როგორც პედაგოგიკა მოიცხუს და არა ენის ამოგლეჯით! ადგილობრივ კანონებს პატივი ეცეს და სამსჯავროებით მათ ხელში იყოს, რომ სამართალი და არა უკუღმართობა შემოქონდეს ხალხში! – აი ამას მოითხოვს აეტოკეფალიც და აეტონომიაც და არა იმას, რომ ვითომ ქართველებს უნდოდესთ სულ ჩაშთშორება, განცალკეებება ან თავის ცალკე სამეფოზე ფიქრი! ამას ან ბიუროკრატიული ცბიერება იტყვის და ან მტკნარი უგნურება! – კაცი იმას უნდა ეძებდესდა ჰკიდებდეს ხელს, რაც დრო და ჟამს შეეფერება და არა ოცნების ნაყოფს! ბიჯი ბიჯზე უნდა გადაიდგას!.. ვისაც ოდაში შესვლა უნდა, უნდა საფეხურები ერთი მეორეზე აიაროს და ისე მიადგეს კარებს, თორემ ხტუნვით შორს ვერ წავა!.. ესეები რაც აქ მოგახსენეთ, სნეულ საქართველოსათვის [] გეაქვს დასახული და [თუ] ესეები ვერ მოვიპოვეთ, მაშინ უნდა გამოეეთხოვოთ ყოლიფერს, მაგრამ უნდა გვახსოვდეს კი ძველი ანდაზა: „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანიო".

[1901 წ.]

Грузинские повести 11-12 вв написанное в прозе, книга об Амиране Дареджанидзе (А 2916), III

Героическая повесть, известная в грузинкой литературе под названием "Амиран Дареджаниани" пользовалась издавна большой популярностью среди читателей произведении грузинского пера, и сообразно с этим она сохранилас до наших дней в многочисленных, редко древних, рукописных экземплярах.

Что меня интересует ближайшим образом в нижеследующем* опыте, так это извлечь сколько нибудь сведений о судьбе этой повестьи из самого памятника, в данном случае единственно надежного источника в этом отношении. За отсутствием библиографических заметок о произведении и биографических данных об авторе, которые могли бы разъяснить как происхождение этого произведения, в частности, так пока темный вопрос о начале грузинской светской литературы, вообще, по колику это произведение один из передовых, если не первый по времени памятник в этом роде, я решил обратится к содержанию романа с целью открыть сокровелнный смысл вложений автором в свое творение. **

Как обяснить в таком случае существование в Грузии народных песен и сказок об Амиране, если последний не национальный герой? Познакомимся сначала с тем, в каком отношении эти народные сказания об Амиране находятся*** к произведению Мосе Хонели.

Песни и сказки об Амиране распространены во всех углах Кавказа и вне Грузии, (См. статью Вс. Миллера в Ж. М. Нар.Просв., 1883, №1.[1]) но грузинские сказания на эту тему отличаются большей полнотой; обыкновенно, и грузинские расказчики или певцы знают их по частям, так в числе песен, (См. "Иверия", 1877, 172.[2]) собранных Д.Хизанишвили у Пшавов находится несколько разрозненных стихов об Амиране и один более значительный отривок, воспроизводящий в народной разукрашенной форме с некоторой вариацией тот момент из жизни Амирана, когда он сошелся с одноглазым "девом" (Срв. с соч. М.Хонели по цит. рук. стр. 27-28; в моем сочинении при излож. содерж. страницы этой рук. отмечены на полях.)[3].

– აიქ ნუ ჩახვალ ამირან,
გუშინ რომ ქარი ხვიოდა(Знаки не мною расставлены: и ничего не опускал.)[4].
ამირანმ არ დაიჯერა, –
გზა სხვა გზის ჩაგვიდიოდა.
დეევების ქარზედ მიევდით,
სიმღერა გამოდიოდა.
არ დაგვპატიჟეს, შაევდით,
ამირანს პური შიოდა...
დეეთ დედაბერი თხორსაძახს,
პისტაე დოლაბი ხვიოდა;
დეეთ დედაბერის ნაქნარი
ქადა ცეცხლშია შხიოდა.
წამააყენეს, შამასჭრეს
კაცის თაეფეხი დიოდა;
სალვინით ღვინო მოგვართვეს,
შიგ გეელ ბაყაყი წიოდა...
ამირანს იმათ ცოდვითა
ცრემლები ჩამასდიოდა.
პატარა შვილი მამასა
ლოგინით ჩამოჰყიოდა
– არ მას მიქადებდ, მამაო,
ამირანს მოგაკელე/ვ/ინებ;
უსიპის ქამარ-ხანჯალსა
წელზედა შეგარტყმე/ვ/ინებ;
ბადრისა გძელთა გალოთა

სადილად დაგახრეინებ!
მამას შვილი ჰკრა პირშია,
სულისა შესაგუბარა,
წარბის თავს დაჰკრა ხანჯარი,
სისხლისა გამადინარა;
დეეთა დაიწყეს ბაუბაყი,
ომისა დასამშვიდარა.

– Вот туда не спускайся, Амиран,
где вчера выл ветер!
Амиран не послушался,
/хотя/ путь наш шел вниз в другую сторону.
Мы подступили к дверям "девов",
– Из-за дверей/ доносилось пение.
Нас не приглашали, мы /все же/ вошли,
/Так как/ Амиран был голоден...
Старуха "девов" пряла:
Веретено с прялкой выло.
Сделанный старухою "девов"
Пирог шипел в огне;
Подняли его (пирог), порезали:
Из него валились голова и ноги человека;
Преподнесли нам кувшин вина:
В нем пищали лягушки и змеи
Из /глаз/ Амирана при этом (при сострадании) грехе
Слезы текли.
/Между тем/ сынок отцу /"деву"/
Кричал вниз с постели:
– Не то ли ты обещал, отец,
Что дашь мне убить Амирана,
Что дашь мне опоясаться поясом и мечом Усипа,[5](По народному сказанию, Усип есть отец Амирана, и по смерти Усипа сын вооружается в отцовские доспехи, см. ниже.[5])Что даш мне грызть за обедом длинные кости Бадра!?
/Амиран/ ударил сыном отца в рот
/Ударом/, спирающим дыхание, ****
Мечем поразил у конца бровей?
/Поражением/, проливающим кровь:
"Девы" начали стонать
/Стенанием/***** прекратить бой. ******

Итак, при сравнении этого эпизода с соответствующим местом у Хонели, мы находим, что: 1) имена героев те же (Амиран, Усип, Бадр), 2) случай с Амираном буквально тот же, только не упомянуто, что "дев" был одноглазый, 3) но народный расказ, хотя изложенный в коротеньком стихотворении, заключает более подробностей и прикрас, так: а) картина домашней жизни "девов" у очага и их угощения в 5-15 стихах есть плоть народной фантазии, равным образом в) разукрашенная речь молодого "дева" к отцу.

К сожалению, эпизод этот не вполне записан собирателем, но и по имеющейся части легко судить, как при всех своих прекрасных и поэтических вольностях в роде того, что оказываются люди с завистью смотрящие на оружие Усипа, в которое будто облачен Амиран, между тем как в "Амиран-Дареджаниани" Усип выставляется трусливым проводником и шутником в свите Амирана, народ верно и неизменно сохраняет фабулу рассказа.

В большей полноте записано народное сказание об Амиране господином С.Гонгадзе;[6] (См. "Иверия", 1887, №172,174.[6]) но тут преобладает проза. Я приведу его вкратце, обращая внимание каждий раз, как какой-либо эпизод будет напоминать подобный же случай из "Амиран-Дареджаниани".

Сказание самим собирателем озаглавлено "Амиран Дареджанпшвили". Сказка же об Амиране такова:

"Жил три брата Сулкалмах, [7] (сулкалмахи "Человек с душой форели". Только это имя подмечено: оно вместо Носара в писанном "Ам.-Д."[7]) Бадр и Усуп, последний с богатырской шапкой, надев которую, он одним криком приводил "девов" в трепет. Усип умер вскоре после приятно проведенных часов с одной красавицею, и "деви" стали притеснять его оставшихся братьев. В это время у красавицы, имевшей связи с Усипом, родился сын с короткой саблею, которого господь крестил лично и назвал Амираном, Раз Амиран заметил из замка женщину, несшую кувшти воды, и обратился к матери с самохвальством, что он может разбить кувшин стрелой, не ранив женщины. Сказано – сделано. Тогда женщина с разбитым кувшином крикнула Амирану: "если ты молодец, так спасай своих дядей, которые едва успевают служить "девам" виночерпими". Молодой герой вынудил мать к признанию, и, узнав, что дяди его томятся в плену у "девов", он отправился выручить их, Амиран открыл местопребывание Сулкалмаха и Бадра и, убив "девов", освободил дядей".

В этом рассказе мы имеем первый подвиг Амирана, занимающий четыре главы, главным образом четвёртую произведения Хонели. Фабула в обеих случаях та же самая: Амиран выручает двух молодцов Бадра и Сулкалмаха (в писанном: Носара) из пленения у "девов", но в народном сказании в данном случае выброшены эпизодически вставленные подвиги Бадра и Носара, совершённые ими также в связи с походом Амирана, как и другие подвиги последнего в этом же походе, зато он знакомит нас с большими подробностями из жизни главного героя и начинает историю с самого рождения, причем мы узнаем, что Амиран – сын Усипа, а Усип, Бадр и Сулкалмах (носар) – братя; кроме того Амиран крещён, по народному сказанию, и крёстным отцом у него сам господь.

Если бросим взгляд на весь находяшийся у нас в руках матерял, заметим, что подвиги Амирана, даже эпизодически вставленные, не обойдены народными певцами; напротив, они выделены из связи с другими подвигами и составляют предмет отдельных рассказов. Так по пути к стране "девов", где находились в плену Бадр и Носар , Амиран, по произведению Хонели, совершает ряд подвигов, народное, же сказание ограничивается общим выражением:

ბევრი იარა, თუ ცოტა იარა იპოვნა ბიძები...

Много ли ходил, мало ли ходил, он нашел своих дядей.

Однако совершенные Амираном по этому пути подвиги почти все воспеты народом, но без всякого намека на то, что они имели место во время его похода для выручки бадра и Носара или Сулкалмаха.

Поэтому понятна разрозненность этих рассказов в народе и то, что они не представляют собой ничего цельного. К эпизодическим подвигам, обработанным народом в отдельные рассказы, принадлежит между прочим стихотворный отрывок, взятый мною из собрания Д.Хизанишвили и переведенный целиком выше: этот подвиг Амиран совершил, когда он направлялся освободить Бадра, но по народному сказанию Бадр в это время был с ним. У Гонгадзе опущен этот подвиг, но есть другие опять таки из той же четвертой главы, и мы сеичас встретимся с ними.

"Освобожденные дяди обнялись с своим спасителем и племяником и ввели его в дом. Здесь Амиран увидел железную шапку, которую, по объяснению дядей, Усип покрывал голову, чтобы она не треснула у него, когда он кричал.

Амиран также покрылся ею, предварительно растянув и расширив, так как шапка отца для сына оказалась малой, и он крикнул богатырским криком: земля поколебалась и устрашенные "деви" явились с приношениями. Откушав, племяник с дядями отправились на охоту и погнались за дикой козой; коза их привела к замку; в замке они нашли покойника с писмом в руках, в котором умерший просил взыскать его кровь с "дева" Бак бака. Амиран исполнил эту последнюю волю незнакомца".

Замечу тут же, что ничего подобного нет в "Амиран-Дареджаниани", сюжет напоминает эпизод совершенно из другого произведения, тоже на грузинском языке и героического характера, но, так как он не имеет отношения к Амирану, обхожу молчанием; железная шапка и богатырский

клич равным образом не присваивается Амирану и произведении Мосе хонели. Следующий же подвиг Амирана взят из четвертой главы[8] (26-27 стр. по цит. рук. Аз.М.)[8] писанного "А.Д.":

" И затем они встретили трех змей. Амиран сказал братьям: – Нас трое, и змей три. Пойдемте изобьем их, иначе чего не скажут? скажут, что (братья) Дареджанидзе испугались змей. Извлек он саблю и срезал голову сначала одной. затем другой, – а про третью Амиран сказал: к чему мне сабля против нее? Он уперся ногой в одну челюсть, схватил рукой другую, поднял изо всех сил, чтобы разорвать (змею), и вот в это время змея проглотила его. Дяди отрезали у змеи саблею Амирана девять аршин хвоста. Змея с отрезанным концом пришла к матери и сказала:

– мать моя, что то раздирает у меня живот.

– Должно быть ти поела червей, а может быть, дитя мое, ты проглотила кого либо из Дареджанидзе.

– Не черви я поглотила, а самого Амирана.

Как заслишала это мать, вскричала:

– Пусть ослепнут твои глаза! Если он мертв, оживет; если же жив он, не сделает тебе добра. Окрикни его внутрь пуст выходит.

Змея крикнула внутрь (Амирану); Амиран отозвался из живота; к этому времени дяди подступили к Амирану с кровли и крикнули ему:

დარეჯანაანთ იციან,
ჩექმას ჩადება დანისა:
ამოიღე და გასჭერი
წიბონი გველეშაპისა!

(братья) Дареджанидзе имеют обыкновение
Класть нож в сапоги.
Вын его и режь
Кишки змеи!

Амиран порезал кишки и вышел: у несчастного борода и усы слезли совсем. Один из дядей осмеял его:

ამირანი დაიბადა,
გოჭსა გაედა ხუხალოზსა,
წეერულეაში გაცვენოდა
ჩაეყარა მუქაროსა.

Амиран, родившись
Походил на обгорелого поросенка:
Борода и усы слезли с его (лица) –
Он их оставил в навозе.

Другой дядя утешал его:

მინდორშია დავდიოდი,
დაეკრიბე ვარდი სოსანი
ამირან, ნუ გეწყინება,
სხეანიც არიან ქოსანი,
თხასაც ასხია ბალანი,
ჩალად კი არ ღირს თმოსანი.

Я ходил по полю
И собирал розы и лилии[9]
О Амиран, не огорчайся –
И другие бывают безблолдыми.
Козел оброс волосами,
Но и волосатый он не стоит соломинки

(Два первые стиха не имеют никакого отношения с остальной частью этого куплета по содержанию. Такие оригинальные вступления весьма обыкновенни в Грузинских народных мелких стихотворениях, особенно имеющих характер экспромтов. В форме они играют известную роль: в них впервые обнаруживается рифма, на которую налажены все прочие стихи того же произведения.)

Амиран отправился к источнику, журчавшему тут же на скате, умыл себе лицо и руки, и у него выросла лучшая борода и усы. Затем все трое пошли домой".

В существенных чертах это народное сказание, перемешанное со стихами, есть также повторение соответствующего места в сочинении Хонели, указанного выше.

Но, как раньше было замечено, в устах народа каждый подвиг героя имеет свой собственный интерес без всякого отношения к остальной деятельности того же лица. Связь между отдельными событиями из жизни Амирана и у Хонели, совершенно справедливо, искуственна, но в народных сказаниях и такая слабая связь игнорируется. Народ не представляет всей совокупности деяний Амирана в одном цельном рассказе; он интересуется отдельным эпизодами из богатырской деятельности взлюбившегося ему героя и дает возможно большее и всестороннее развитие каждому из этих эпизодов. есть много вероятностей, что только что приведенная народная версия о борьбе Амирана с тремя змеями не записана сполна, но и в этой неполной форме мы находим не мало прибавлений против книжной обработки той же темы:

1) У Хонели сообщается только факт, как змея поглотила Амирана; в народном же сказании целая картина.

2) У Хонели сказано, что Амиран в желудке змеи вынул нож, заложенный у него по обикновению в сапоги, и, прорезав чудовище, вышел на свет; в народном же сказании из этого момента сделано три сцены: а) беседа змеи, поглотившей Амирана, с матерью о судорогах в желудке, б) беседа змеи с Амираном, находящимся у неё в желудке[10], (В этой беседе, опущенной мною в русском переводе, Амиран отказывается от приглашения змей выйти из неё каким либо естественным путем.[10]) с) совет дядей племянику Амирану.

3) Наконец, только в народном сказании говорится о том, что Амиран лишился волос в желудке змеи, и как отнеслись его дяди к этому обстояьельству, равно о том, каким образом Амиран помог горю.

В дальнейших похождениях Амирана, по той же народной версии записанной Гонгадзе, нет ни одного, напоминающего что-либо из Хонели.

Братя Дареджанидзе встречают "дева", который научает Амирана, как нужно добраться до некоторой красавицы. Амиран берёт её из замка, отправляется к "девам", избивает их, а сам с красавицею располагается в их помещении. Амиран убивает так-же при помоши жены её отца, предпринявшего поход против него, но тут он падает от руки одного раненного, Жена-красавица стала плакать и выть; господь послал к людям сначала ворона, затем ворону, наконец голубя узнать что такое случилось на свете. Первые две вестницы, солгавшис господу, были наказаны потомственно: господь кинул в них обгорелую головню, и они почернели. Господь узнал от голубя о смерти Амирана и о горе плачущей над его трупом красавицы. К ней немедленно была отправлена мышь. Мышь принялась было пить кровь Амирана, но красавица не допустила этого и убила её туфлями на месте, в то же время она увидела, как убитая мышь была оживлена матерью, присмотрелась к целебным травам, употребленным при этом случае в дело, и воскресила ими Амирана. Дяди также были воскрешены.

Прошло некоторое время и Амиран встретил на охоте телегу с трупом; девять пар буйволов насилу двигали её. Амиран не был в состоянии поднять руку покойника, вывалившегося из телеги и проводившую борозду по земле, подобно плугу.

Амиран просил у своего крёстного отца господа прибавить ему мощи. Просьба была исполнена, но во избежание злоупотребления со стороны Амирана дарованною силою, господь явился к нему в образе человека и после неудачной борьбы предложил ему вынут жезл, всаженный им в землю. Чем больше тянул Амиран жезл вон, тем глубже жезл уходил в земдю. Наконец господь перекрестил Амирана, и моментально он был привязан к жезлу цепями, а сверху накрыт огромной горою.

После того каждые двенадцать месяцев собачка лыжет цепи Амирана, и они готовы уже расторгнуться, как кузнецы ударяют молотом в наковальню трижды в четверг на страстной неделе, и цепи обновляются; освободившись, Амиран истребил бы всех кузнецов. В семь лет раз

открывается вход к заключенному герою. В один из таких редких случаев к нему забрел молодой пастух. Амиран просил передать ему саблю, но пастух не мог свинуть её. Амиран послал его в село за верёвкой; дорогой пастух был вызван женщиной на разговор, что было воспрещено ему Амираном, и возвратившись он нашел вход в гору загороженным. Нине Амиран страшно грозит кузнецам и женщинам".

Таким образом, народное сказание об Амиране по своему составу распадается на две части, и только в одной из них воспевается герой по тем же мотивам, какие и в искусственном произведении. В таких местах народное сказание несомненно представляет весьма близкую передачу отдельных эпизодов из сочинения Хонели, касающихся героя. Об обратном заимствовании, т.е. о том, что Хонели написал своё произведение на основании народных сказаний, не ижет быть речи, если даже не принять во внимание иноземное происхождение повести "Амиран-Дареджаниани". В самом деле, если бы в данном случае народ был первым творцом, а не певцом, довольствовавшимся украшатьновыми узорами и деталями исновной фон, а также оттеснять с большей силой слабые, но всё же существовавшие первоначальные черты старой картины, то имена героев были бы национальные. С другой стороны немислимо представлять автора ХП в. в полный расцвет поэтических сил Грузии с таким извращенным вкусом, чтобы раз догадавшись обратится за поэзией к народу, как живому её источнику, он из безискусственно, но многосторонне развитых отдельных рассказов извлекал сухой скелет, а из христианского героя сделал мусульманина.

Наконец, с "Амиран-Дареджаниани" не есть единственный случай, что грузинский народ заимствовал мотивы для своих творений из книг(см. стр. LXXXIV, CV, CXI, CXLVII.)Ц.[1] По собранным материалам грузинского народного творчества об Амиране все подвиги, восхваляемые народом сообща с писанным произведением, относятся только к походу героя за освобождением двух витязей и главным образом к его личным деяниям, заключенным в четвертой главе "Амиран-Дареджаниани"; предпочтение, отдаваемое народом этой главе, понятно отчасти, если примем в соображение, что в жизни Амирана его интересует по преимуществу личность самого героя. Главы, посвященные другим витязям и только искуственно приведенные в связь с личностью Амирана, естественно, не могли найти места в народном творчестве, когда рассказывалось об Амиране. Поэтому, хотя Бадр и Носар (Сулкалмах) и понимаются в устах народа, как плененные, которых освободил Амиран, но вторая и третья главы, повествующие об их геройствах, опущены; потому же с большой вероятностью можно утверждать, что пятая, девятая и десятая глава об Амиране, Сепе Давле и Мзечабуке также не окажутся в устном сказании об Амиране, если оно и будет со временем записано сполна. Позволительно однако предполагать, что, как искусственно приведенные в связь подвиги Амирана разъединены народом и воспеты каждый в отдельности, и только имя героя дает возможность группировать их вокруг одной личности, так разные витязи, выступающие в "Амиран-Дареджаниани", примерно Сепе Давле или Мзечабук, могли стать центром обособленного цикла народных рассказов. Ответ на такой вопрос может дать будущее, быть может, весьма скорое, если в издании "Обществом Р.Гр. Среди Грузин" народных песен и сказок, имеющем явиться в свет на днях, окажутся достаточные данные для этого.

Обращаясь же к настоящему, т.е. оставшейся у нас еще не затронутой части народного сказания об Амиране, не имеющей ничего общего с писанной героической повестью о том же витязе, я могу высказать только предположения, и потому постараюсь придать им возможно краткую форму. Мы уже заглазно знаем, что делает грузинский народ с книжными мотивами, и как исходя он удаляется от главного течения рассказов, ограничивая свою роль некоторым усилением слабых штрихов и некоторым умножением деталей в них. Словом, в данных случаях народ не творит нового, а претворяет старое на свой вкус. Нисколько не думая отвергать возможность существования самостоятельных творений в грузинском народе, и тем не менее ввиду значительного места, занимаемого в грузинском народном эпосе подобными же переделками из "Вепхис-Ткаосани", "Ростомиани" и самого "Амиран-Дареджаниани", я считаю первым делом для будущего исследователя подвергнуть сличению и интересующую теперь нас часть народного сказания об Амиране со всем искусственными геолическими повестями, известными в грузинской литературе, с целью открыть первоначальный ее источник, и только после этой работы, обезопасив себя с этой стороны от весьма возможного заимствования, утверждать, что она есть и по замыслу создание народа, впоследствии пристроенное к книжным мотивам или раньше до написания Хонели своего произведения существовавшее в устах народа и с появлением писанного "Ам.-Дар." потерпевшее значительные изменения.

Полная оценка достоинств "Ам.-Дар." нашла бы здесь место если бы мне удалось отыскать оригинал и выяснить посредством сличения текстов, насколько верно передавал грузинский автор на родной язык персидское произведение; но не все каталоги персидских рукописей мне возможно было достать, из бывших же в моих руках[12] (Hügel, Вена, 1865; Riel, Лондонб 1875-83; Sprenger, Калкута, 1854) ни один не содержал ясных указаний на существование персидской героической повести, напоминающей сколько нибудь сочинение Мосе Хонели. Поэтому мне приходится ограничиться общим замечанием о слоге "Ам.-Дар.", имеющем несомненно свои безотносительные достоинства среди грузинских прозаических произведеный; к таким достоинствам следует отнести прежде всего жизненность языка. Надо полагать, что язык, которым говорили в то время (ХП) грузины, был весьма близок к книжному языку этой повести; в ней мы имеем образцы разговорной речи образованного грузинского общества ХП века. Этому обстоятельству надо приписать, что "Ам.-Дар.", памятник написанный за много веков до нашего времени, читается с большой легкостью, чем многие прозаические произведения Возрождения, когда искусственная правильность и высокопарность речи считались качествами лучшего слога. Признавая за сочинением Хонели бесспорную заслугу сближения литературного языка с живым, я отнюдь не думаю утверждать, что он писал народным языком. Не легко было писателю ХП в. отрешиться от искуственных, но в высшей степени правильных и выдержанных форм духовных произведений, чтение и изучение которых составляло один из элементов тогдашней грузинской образованности. Впрочем выяснению влияния выработанного языка духовной литературы на прозаические повести ХП века отведено место в следующей главе настоящего сочинения, в которой помимо общих вопросов о всей древней светской литературе соединено все, что можно было одинаково сказать как об "Амиран-Дареджаниани", так о "Вис-Рамиани".

შენიშვნები:

წინამდებარე ნაშრომი იბეჭდება პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის არქივში დაცული ნიკო მარის გამოუქვეყნებელი ხელნაწერის მიხედვით фонд 800, оп. 1, А 2916 Грузинские повести XI-XII вв. написанные в прозе 1887-1888 г. ნ. მარს ამ ნაშრომში შენიშვნები და შესწორებები შეჰქონდა 1925 წლამდე.

ნაშრომის პირველი ნაწილი კერძოდ, გამოკვლევები „როსტომიანისა“ და „რუსუდანიანის“ შესახებ გამოქვეყნდა „ლიტერატურულ ძიებანში“, XXIV, 2003 წ.

ამჯერად იბეჭდება მეორე ნაწილის ფრაგმენტი – მოსე ხონელის „ამირან-დარეჯანიანის“ და ხალხური ამირანის ურთიერთმიმართების შესახებ. ამ გამოუქვეყნებელ ნაშრომს თან ერთვის „ამირან-დარეჯანიანის“ რუსული თარგმანი, რომელიც შეიცავს მეტად საინტერესო შენიშვნებს და კომენტარებს, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ნიკო მარის ლექსიკური ძიებანი და დაკვირვებანი. ტექნიკური მიზეზების გამო თარგმანს ვერ ვაქვეყნებთ.

„ამირან-დარეჯანიანის“ შესახებ გამოქვეყნებულია ნიკო მარის შემდეგი შრომები:

1. Персидская национальная тенденция в грузинском романе „Амиран-дареджаниани“, Ж М Н П, 1895, июнь, стр. 362-365.

2. Рецензия на работу Джанашвили "Моисей Хонский и его роман „Амиран-дареджаниани“, Ж М Н П, 1895, стр. 324-328.

3. Из книги царевича Баграта в грузинских переводах духовных сочинении и героической повести Дареджаниани, ИАН, 1899, стр. 233-246.

ტექსტში ნიკო მარისეული შენიშვნები აღნიშნულია არაბული ციფრებით, ჩვენი კი – ვარსკვლავით.

* დედანში თავდაპირველად იყო „в следущем опыте“, მარის ხელით ниже დამატებული აქვს შემდეგ.

** დედანს აქ აკლია 26 გვერდი.

*** სიტყვა „находятся“ ჩამატებულია მარის ხელით.

**** გადაშლილია „занимающим дух“ და მარის ხელით ჩასწორებულია: „спиратющим дыхание“.

***** დედნისეული პირვანდელი ვარიანტი გადაშლილია და მისი ამოკითხვა არ მოხერხდა.

****** სიტყვა „прекратить“ ნაცვლად თავდაპირველად დედანში ყოფილა „утешающим, რომელიც ნ. მარს გადაუშლია.

თავისი ხანგრძლივი სამეცნიერო მოღვაწეობის მანძილზე ნიკო მარი ხშირად პრობლემებთან ერთად დაუღალავად იკვლევდა შუა საუკუნეების ქართული ლიტერატურის საკითხებს, რომლის შესწავლა მან სტუდენტობის წლებში დაიწყო. იგი სიცოცხლის ბოლო წუთებამდე არ წყვეტს მუშაობას ამ საკითხებზე, კრიტიკულად უდგება თავის ზოგ შეხედულებას და ცდილობს უფრო ღრმად ჩაწვდეს ქართული მწერლობის აღმოცენებისა და განვითარების კარდინალურ პრობლემებს.

თავის სტუდენტურ ნაშრომებს, რომელთაც არ დაუკარგავთ მნიშვნელობა დღემდე (და რომელთა დიდი ნაწილი გამოუცემელი დარჩა) ნიკო მარი მიიჩნევდა იმ უმთავრეს საყრდენად, რომელიც ყველაზე მეტად ეხმარებოდა ქართული ენისა და მწერლობის ამა თუ იმ საკითხის შემდეგდროინდელ კვლევაში.

წინამდებარე ნაშრომში ნიკო მარი ფიქრობდა, რომ „ამირან-დარეჯანიანი" ნათარგმნია სპარსულიდან.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს ის დრო იყო, როდესაც ორიენტალისტებს შორის ბენვეის ნასესხობის თეორია დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. ბენვეის შეხედულებით, ევროპის ლიტერატურამ აღმოსავლეთის დიდი გავლენა განიცადა.

ნიკო მარმა კარგად იცოდა, რომ ეს თეორია ახსნას და დასაბუთებას მოითხოვდა. სწორედ წინამდებარე ნაშრომში ცდილობს გაარკვიოს რა დამოკიდებულება არსებობს მოსე ხონელის თხზულებასა და ამირანის ხალხურ თქმულებას შორის. ამ პრობლემის ამოხსნის საშუალებით ცდილობს ნათელყოს ქართული „ამირან-დარეჯანიანის" ორიგინალობა. მარი ყურადღებას მიაპყრობს იმ გარემოებას, რომ ამირანის თემაზე საქართველოში ორგვარი ნაწარმოები არსებობს: ერთი ეკუთვნის ხალხს, ფოლკლორს, მეორე – მოსე ხონელს, მწერალს. ამ ორ ნაწარმოებს მარტო გმირის სახელი კი არ აერთიანებს, ისინი ერთმანეთს შინაარსითაც ენათესავებიან. ბუნებრივად იბადება კითხვა, როცა ასეთი მსგავსებაა ხალხურ თქმულებასა და ლიტერატურულ ნაწარმოებს შორის, რა არის ამის მიზეზი? ორივე ერთი წყაროდან მომდინარეობს, თუ მოსე ხონელის თხზულება დაედო საფუძვლად ფოლკლორულ ქმნილებას ანდა პირიქით?

ამ პრობლემას ნიკო მარი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში იკვლევდა და ზოგჯერ თვითონვე აკრიტიკებდა მისსავე მოძველებულ თეორიებს და მათ ახლებურად აშუქებდა. 1917 წელს გამოცემულ ნაშრომში „Грузинская поэма "Витиязь в барсовой шкуре" Шоты из Рустава" ნ. მარი ქართული საერო ლიტერატურის სპარსულის გავლენით წარმოშობასა და განვითარებას უკვე მოძველებულ თეორიად მიიჩნევს.

1932 წელს კი ნაშრომში „Об осетинском сказании об Амиране" წერდა: "Теперь уже настал момент, когда ...никак нельзя обоити вопрос о собственном народном влиянии".

შემდგომში მარმა „ამირან-დარეჯანიანის" სპარსულიდან წარმოშობის თეორია მთლიანად უარყო და წამოაყენა ახალი დებულება – მოსე ხონელთან სპარსული ტენდენცია გაჩნდა არა იმიტომ, რომ ეს თხზულება სპარსულიდან არის თარგმნილი, არამედ იმის გამო, რომ თვითონ მწერალია თავისი აღზრდით და მსოფლმხედველობით ასეთი ტენდენციის მატარებელი. ახლა უკვე ნიკო მარი დარწმუნებული იყო, რომ სახელი ამირანი და მასზე თქმულებაც მოსე ხონელის თხზულებამდეც პოპულარული იყო, რომ „ამირადარეჯანიანი" შეიქმნა ხალხური თქმულებების გადამუშავების გზით.

ნიკო მარი შემდგომი მეცნიერული კვლევის საფუძველზე აცხადებდა, რომ საშუალო საუკუნეებში, კლასიკურ ხანაში ამირანის სიუჟეტი მსგავსად სხვა სიუჟეტებისა ლიტერატურულად იქნა გადამუშავებული და იგი მოსე ხონელის ავტორობით ცნობილ „ამირან-დარეჯანიანის" სახით მოგვეელინა. ამჟამად ქართული ლიტერატურის ისტორიკოსები არ უარყოფენ იმ აზრს, რომ „ამირან-დარეჯანიანი" ამირანის ლიტერატურულ გადამუშავებას წარმოადგენს.

შემოკლებათა განმარტება:

АН — Академия наук ссср.
Ж М Н П - Журнал министерствар народного просвещения
АЗ.М. - Азиатский музей АН.
JA – Journal Asiatique.

პუბლიკაცია მოამზადეს და შენიშვნები დაურთეს

მერი გუგუშვილმა და ლალი ძოწენიძემ

გრიგოლ რობაქიძის კიდევ ერთი გერმანულენოვანი ესსეს გამო (წიგნიდან "დემონი და მითოსი")

1935 წელს იენაში, დიდერიხის გამომცემლობაში, ემიგრაციას თაეშეფარებული გრიგოლ რობაქიძის ესსეების კრებული – "დემონი და მითოსი" დაიბეჭდა (Grigol Robakidse. Damon und mythos. Eine magische Bildfolge. Eugen Diderichs Verlag. Jena. 1935), რომელმაც აეტორს უცხოეთში აღიარება მოუტანა. ამაეე დროს, "ჩაკლული სული" და "დემონი და მითოსი" ანტიბოლშევიკურ წიგნებად შერაცხეს, სამშობლოში კი მწერალს მძიმე განაჩენი ელოდა: სწორედ 1935 წლის აპრილში საქართველოს საბჭოთა მწერლების კავშირის პრეზიდიუმის სხდომამ დაადგინა: გრიგოლ რობაქიძე, "აშკარა მტერი ჩვენი ქეეყნის მშრომელი ხალხის, გადასული კონტრრევოლუციურ ფაშისტურ ბანაკში, გამოცსადებულ იქნას სოციალისტური სამშობლოს მოღალატედ და ჩამოერთვას მას საბჭოთა მოქალაქეობა, აქედან გამომდინარე ყველა შედეგის განხორციელებით". შედეგი მართლაც საეალალო იყო: დიდი მწერლის სახელს მრავალი წლით გაბუ დაედო.

საბჭოთა სინამდვილეში აკრძალული წიგნი "დემონი და მითოსი" მოცულობით არც ისე დიდია, თუმცა, ამავე დროს, ძალზე ტევადი და გამორჩეულია. ის შესავლისა და ხუთი ესსესაგან შედგება: "ნეფერტიტის თავი", "თაურშიში და მითოსი", "სიცოცხლის აღქმა დასაელეთსა და აღმოსაელეთში", "სტალინი, როგორც არიმანული ძალა", "გრეტა გარბო, როგორც დღეეანდელობის ოცნების ხატი". აქედან ჩვენ ეთარგმნეთ და გამოეაქვეყნეთ ორი ესსე – "ნეფერტიტის თავი" და "სიცოცხლის აღქმა დასაელეთსა და აღმოსაელეთში". ამჟამად ამ კრებულის კიდევ ერთი თხზულების ჩვენეულ თარგმანს გთავაზობთ. აქვე შევნიშნავთ, არაა გამორიცხული, რომ გრ. რობაქიძის არქივში მისი ქართული ეარიანტიც არსებობდეს.

მ. კვატაია

გრიგოლ რობაქიძე

თაურშიში და მითოსი

ყოველთვის, როცა ადრე დილით წერილებს ეღებულობ, უცნაური შეგრძნება მიპყრობს. ეს არაა უბრალო ცნობისწადილი ამბის გამო, უფრო მეტად ეს შიშის ერთი სახეა მოელენის წინ. "ყოფნაში" – საერთოდ, ეს გაგებულია გამოთქმით "არის", თუმცა ცხადი ყოველივე ქვაედება - ეს "არის" მარტივია. მაგრამ, ამაედროულად, "ყოფნა" მარადიული წარმოშობის მდინარებაში იხსნება და, რაც "იქნება", მუდამ დაფარული რჩება. ყოველი წამი თავის თავში ახალს, არასდროს მომხდარს მალავს და ჩვენ მუდამ საიდუმლოს წინ(ამე) ვდგაეართ. მე ხელით მოესინჯავე წერილებს და მათ ფრთხილად ეხსნი – ზოგჯერ თითები მიკანკალებს, და უეცრად რაღაც მოუხელთებელი მმსჭვალავს. არც ისეა საქმე, თითქოს მუდამ ცუდს ველოდებოდე, სხვათა სამყარო ჩემს სამყაროში უბრალოდ იჭრება – ფოსტალიონმა რომ იცოდეს, თავისი ტყაეის ჩანთით რამდენ ბედისწერას ატარებს! ჩემსა და გარესამყაროს შორის მკაცრად თხელი მღვარი ჩნდება და ჩემი "მე" (Selbst) მყისვე საკუთარ სამღერებში უკან იხეეს. შემდეგი მეირე შეხებით "მე" თავის მღვარს აწყდება და აღამიანი უეცრად ყველასაგან გარიყული აღმოჩნდება: მარტოხელა და მარტოსული. ამ მონაეეთში, ამ მღვარზე, ჩვენ ყოფიერებას მეტაფიზიკურად ვეხებით. ეს არაა შეცნობა, ეს ოღენ შეგრძნებაა: ყოველი შეხება მით უფრო მნიშვნელოვანია. აქ წყნარად და ბუნდოვნად შიშის ფეხეები მეირხეეა. რაც უფრო მკეეთრია მღვარი, მით უფრო სისხლსავსეა "მე" – მაგრამ მით უფრო ღრმაა შიშიც.

"მე"-ს ეს შეჯახება მღვართან ერთდროულად სხვადასხეა სიბრტყეებზე ხდება, შემდეგ შიში შემზარავია, რადგან: სიბრტყეები, რომლებიც ერთმანეთს ჰკვეთს, თაეად მღვრებია, ამის შედეგად ყოფიერებას სულის შეხების საპირისპიროდ კიდევ უფრო მკაცრად გამიჯნავს. ეს ურთიერთგამაშჭვალაეი სიბრტყეები საოცარი და უცნაურია. მოვიყეანთ მაგალითს: ომის დროს ბრძოლის ველზე დაცემულ რომელიმე ჯარისკაცს პოულობენ. მისი გული აღარ სცემს, გეერდით შემაძრწუნებელი აღარაფერი იგრძნობა: ბრძოლის ველზე ყოეელი დაცემული სხეა არაფერია, თუ არა საგანი საგანთა შორის, თითქმის შეიძლებოდა გეთქეა – "საგანთა აქ" (ადგილი). მთლად ხელშესახებად მტკიცდება, რომ ის მკედარია. თუმცა აქ: გარდაცელილის ჯიბეში ჯერ კიდევ წიკწიკებს საათი. ამ წიკწიკის წყალობით გულის სამუდამო დადუმება ჩვენში უეცრად შეძრწუნებად გადაიქცევა. ახლა გამყინაეი ძრწოლით ნამდეილად პირველად შეეიგრძნობთ სიკედილს.

ან: გადაეცეთთ მხარეს, რომელიც კათოლიკეებითაა დასახლებული. მიწა სიუხვით პყეაის, სისავსით მეიგრძნობა ნაყოფიერი მატერია (Physis): მთერალი შუაღღე, პანის საათი. რამდენიმე ნაბიჯიც და მოსახვევში მოულოდნელად გამოცურდება ქვის ჯვარცმა: უნაპირო ტანჯვის სიმბოლო. ფიზიკა (მატერია) უმალე მეტაფიზიკაში გადადის.

ან: დამორებული უცხოობით ეაკეირდებით რომელიმე აეტომობილს და ეგრძნობთ, რომ ჩეენ წინამე ურჩხულია. მანქანის მეგრძნება ამეეარად მეეძლო პირველყოფილ ადამიანს. აეტომობილი არაა ფიზიკური სხეული, როგორც ცხოველი, ან ქვა, ან ხე. ის ქმნილებაა, მაგრამ არა მემოქმედისა (ღმერთისა): ის ადამიანმა გააკეთა –კი არ დაბადებულა, არამედ აწყობილია. აეტომობილი ამოძრაედება თუ არა, ბუნდოვანი შიში იგრძნობა. ხანდახან ხდება, რომ ის მძღოლის გარემე მიპქრის – ბრმად, შლეგად, ეპილეპტურად, ყოველგვარი გრძნობისაგან თაეისუფალი, სიგიეით შეპყრობილს ჰგაეს. უძლურად მძეინვარებს იგი თაეისი ბენზინის ძრაეის დორბლში – ახალი აპოკალიფსის ნამიერი. ამჯერადაც ადამიანს შიშის გრძნობა ეპარება.

კიდევ ერთი სამაგალითო დეტალი: მრაეალსართულიანი სახლიდან გამოაქვთ კუბო მიცეალებულით. გამომგანები მდუმარედ, ეეხაუწყობლად, მოუხერხებლად გამოდიან. კუბო გრძელია, კიბე კი ძალზე ეიწრო. ახლა კუბო ერთ-ერთი კიბის ბაქანზე იჭედება. ყრუდ ისმის მამაკაცთა შეძახილი: "უფრო მარცხნივ!" – "უკანიდან უფრო მეემთ!" – "ფრთხილად!" მაგრამ კუბო პაგიოსნად შემოხვეულ ხელებზე ჯიუტად და შეუპოერად პკიდია. კუბოს სახურაეი უკეე გამოგანილია – როგორც ბერძნულ-მართლმადიდებლური ჩეეულებაა – და მას ელოდება, კუბო ქანაობს, როგორც ულმობელი აეეჯი და მასში აქეთ-იქით ეარდება უსიეოცხლო თაეი, თითქოს წამიერად გაცოცხლებული და შეძახილებს მიყურადებული. იცინის მიცეალებული თუ ბრაზობს? ჰაერი მოჩენებითად სქელდება.

ეს შემხრაეი შემთხეეეა ფარული რეალობის მხატერულ ექსპრომგად გეესახება. ურთიერთწამქმებელი სიბრტყეების აგმოსფერო საზარლად ზემოქმედებს. კიდევ უფრო საზარლად მოქმედებს, როცა აქ "მე" თაეის ზღეარს ეჯახება. ეიღაც მოულოდნელად ტელეგრაფით იღებს შეტყობინებას, რომ მისი ერთადერთი მეგობარი მოულოდნელად გარდაიცეალა. ცოცხალდარჩენილის ძალაგამოცლილი "მე" დაუკითხავად თაესმოხეეულ ზღეარს ემსხერეა. რამდენიმე დღის შემდეგ იგი სწორედ იმ მეგობრისაგან იღებს წერილს, რომელიც სიკედილამდეც დაწერილი. ის წერილს კითხულობს: მეგობარი მას ნაზი სიგყეებით ესაუბრება, ამხნეებს და გულს უმაგრებს, ხუმრობს, იცინის, მოუთხრობს – უბრალოდ, ის ცოცხლობს. თუმცა მისმა უკანასკნელმა საათმაც უკეე ჩამოკრა. აქ სიკედილი საგნობრივად ხელშესახები ხდება და ტკიეილი შიშს ერწყმის.

შიში ყოფიერებამია ფესეადგმული: რაც უფრო გადაკეეთილია საზღერები, ის მით უფრო მწეაეედ უტეეს. მაგრამ მთლად შიშის კანკალი აგიტანს, თუ სიცოცხლის წარმომქმნელი ძალა თავად შეეხება იღუმალებას – სისხლს.

ჩემს ბაუმეოტამი ხშირად ქათამი უნდა დამეკლა. მარცხენა ხელით ფრთებით ეიჭერდი მას, ცერით თაეს ისე ეუგრეხდი, რომ კისერი თაეისუფლად დაღებულიყო, მარჯეენათი კი დანა მეჭირა და მას ეურტყამდი. ამასთან, ძალზე უსიამოენო შეგრძნება მქონდა – თუმცა არ ეკანკალებდი. თაემოჭრილი სხეული რამდენიმე წამს ირგელიე დახტოდა, მე კი დანას სისხლისაგან ეწმენდდი. ერთხელ კი რაღაც განსაკუთრებული განეიცადე: იმ წამს, როცა სისხლიანი პატარა სხეული ჯერ კიდევ სიკედილს ებრძოდა და ბრმად ერთი მხრიდან მეორეს ეხლებოდა, უეცრად მოჭრილი თაეი შეენიშნე – და მიმმა შემიპყრო: ნისკარტი კედებოდა და უკანასკნელად ამოისუნთქა. თეალებმა რამდენიმე წამს გაიელვეს და გაქრაედნენ. ამასთან, ყეელაზე შესამინებელი ის იყო – ეს გეიან შეეიმეცნე, რომ სიცოცხლე, განუყოფელი მთლიანობა სხეულში, აქ, ორ ერთმანეთთან დამორებულ ნაწილში, სიკედილს ებრძოდა: სხეულში და თაეში: სხეული კანკალს წყეედა, თაეი – სუნთქეას – მისგან გამოდეენილმა სასიცოცხლო ძალამ დროის მცირე მონაკეეთში ხილული სახე მიიღო, როგორც აურამ, რათა შემდეგ კედაე თაურსაწყისში დაბრუნებულიყო. ამ უსხეულო გამოსახულებაში ნათელმხილეელს ფრინეელის სახის წამიერად დანახეა შეეძლებოდა. შიშისაგან გაეფითრდი, დანა შორს მოეისროლე და იქედან შემლილიეით გაეიქეცი.

აქ "მე" არა თაეის ზღეარს, არამედ სხეას ეჯახება. თუმცა ამის შედეგად ზღეარი უფრო აეტანელია (ბუნდოენა) და შიში კიდეე უფრო მძაფრი.

"მე"-ს ირგელიე იღუმალება ისადგურებს. არაფერია უფრო ტკბილი, ეიდრე საკუთარი "მე"-ს შემოსაზღერეული კიდეებით დატკბობა. აქ ღთაებრიეის თაურსაწყისი იღებს სათაეეს. ალბათ სწორედ ამიტომ "მე" საფრთხემია. მთვარეული უყოყმანოდ და უშიშრად ადის ეიწრო ბილიკზე და დახეტიალობს, მასზე მხოლოდ ცხოეელი თუ გაიელიდა. ის ბრმად მიაბიჯებს, მთვარის მიმიდულობის ძალით შეპყრობილი და მეკაებული. თუ შეშინდება, ის მეყსეულად ჯხიმდება და უფსკრულში ეარდება. "მე", როგორც ზღეარი, აქ ბედისწერად იქცეეა.

ან: ეიღაც მუცელში საეჭეო ტკეილს გრძნობს. ის ექიმთან მიდის. ეს უკანასკნელი მას აცნობებს, რომ ეს კიბო უნდა იყოს. რა მოხდა სინამდეილეში? არაფერი: მუცელი დღესაც მუსტად ისე აგკეე-

ბულია, როგორც გუმინ. და მაინც: უკეე იმის მედეგად, რომ ტაცნობიერდა, აეადმყოფობა საშინლად გაბუიადდა (გაიფუყა). აქ "მე" ბედისწერასაეით გამოჩნდება.

ხომ არ არის "მე" კოსმიური ბოროტება? ჩვენ ეეესმის გამაფრთხილებელი სიტყეები იაპეესი პირეელი ადამიანების მიმართ: "არ შეჭაოთ ერთი ხიდან, ცნობაღის ხიდან". აღამმა და ეეამ ეს დაიეიწყეს და, ამგეარად, სხეა ხე, სიცოცხლის ხე, სამუღამოდ დაკარგეს. სინამდეილეში "მე" ხომ არ არის წყეელა, რომლისგანაც აღამიანს უნდა, თაეი გაითაეისუფლოს? აღამიანები მუდამ კელაე ამ მწარე კითხეას შიშნეულად სეამდნენ და ბეერნი მას დადებითად პასუხობდნენ. ჩინელი მორდება საკუთარ "მე"-ს, მაშინ, როცა ის ცდილობს, თაურარსს მიუბრუნდეს. ინდუსი საგნებს აღიქეამს, როგორც მარადიულ (გამო)ნათებას, მათ შორის, თაეის "მე"-საც და ის თაედაეიწყებით უპიროენო ნირეანას ერწყმის. ჯალალ-ედინ-რუმი (1272 წლამდე), ირანის დიდი პოეტი და ნათელმხილეელი, თაეის ერთ ლექსში გოდებს: "გარდაუეალად დასრულებს კედომა სიცოცხლეს,

მაინც სიცოცხლე სიკედილის წინ თრთის და კანკალებს,
უახლოედება რა სიცოცხლეს ბნელი მარჯენა,
და არა თასი, ნათლით საესე.
მსგაესადეე შიმობს სიყეარულის წინამე გული,
თითქოს დაღუპეა ემუქრებოდეს.
რამეთუ, სადაც სიყეარული იბრდება, კედება
"მე", ბნელი დესპოტი.
გათაეისუფლდი ამ "მე"-საგან, მოკედეს ღამეში,
და განთიადზე თაეისუფლად ამოისუნთქე. "

ეს სიტყეები აღმოსაელეთიდან ჭღერენ. "მე" უნდა მოკედეს. აქ აღმოსაელეთი სიღრმისეულს ეხება. დასაელეთშიც – თუმცა ძალზე იშეიათად და არა ასე რადიკალურად – "მე"-ს მორღებიან. დღეს მონანიების ხმა ჭღერს ლუდეიგ კლაგესის მოძღერებაში: "გონი სულის მოწინააღმდეგეა". როგორ შეიძლება "მე", გამოუთქმელი, უტკბილესი და ყეელაზე ნამდეილი ადამიანში, წყეელა იყოს? აქ ჩენ მართლაც კოსმიური საიდუმლოს წინამე ედგაეართ.

"მე" თაეისთაეად წყეელა არაა. პირიქით: ეს ყოეიერების უმაღლესი საჩუქარია. ადამსაც, ეიდრე ის ცნობაღის ხიდან აკრძალულ ხილს იგემებდა - აღსანიშნაეია: ქართეელთა ტრადიციით, ეს ლეღეი იყო – ხომ არ ჰქონდა საკუთარი "მე"? თუმცა მისი "მე" ზღეარს არ ეჯახებოდა, რადგან ის, მთლად ღეთაებრიე ნათლსა და მფარეელობაში ზღეარს უბრალოდ არ იცნობდა. აქ საიდუმლოს გასაღები უნდა იმალებოდეს.

არასოდეს და არაეის შეუძლია ღმერთი მთლიანად შეიმეცნოს – ამის გამო ის გამოუთქმელად ან უსახელოდ გეესახება – და მაინც ჩენ მოგეეცემა (უნარი), შინაგანად შეეეხოთ მას: ლოცეაში. თუ ჩენ მხურეალედ და თეითშეწირეით ეეძლეეით ლოცეას, ის გეეცხადება, როგორც ნამდეილი ყეელა ნამდეილთა შორის. "მესაქმეთამი" მას "ელოჰიმი" ეწოდება. ძეელებრაულად ეს სიტყეა "ღმერთებს" ნიშნაეს. უცნაურია: ლაპარაკობენ "ღმერთზე", მაგრამ ესმით, როგორც "ღმერთები". ბუნებრიეია, ამ იდუმალი წიგნის აეტორის შეგნებაში მხოლოდ "ერთი" ღმერთი შეიცნობა. მაგრამ ის ბუნდოენად გრძნობს, რომ, თუ ღმერთს ყეელა მრაეალსახეობიდან მოწყეეტილ მთლიანობად წარმოეიდგენთ, მისგან სიცოცხლე ეერ წარმოიმობა. ასე რომ, მეშდეგ თეით ღმერთიც უსიცოცხლო რჩება. დახშულ მონადაში ოღენ უკუნი და უძრაობა არსებობს. ამის გამო აეტორი ღეთაების წიაღში ჭრთხილად გარკეეულ სიმრაელეს უმეებს, დასაწყისისათეის სახელში "ელოჰიმი". ეს იდუმალი და გენიალურია. "სხეაც" საჭიროა, რათა "მე" საერთოდ შესაძლებელი და გააზრებული იყოს. ღმერთი "მე"-ა, უმენაესი და ყეელაზე სიღრმისეული. მაგრამ იგი არის არა მხოლოდ "მე", ის, ამაეე დროს, ასეე მუდამ "სხეაცაა", ის საკუთარ თაეს საკუთარი თაეისაგან წარმოქმნის – და, როდესაც მისგან შექმნილი მისი "მესგან" გამოცალკეებულია, ის თითქმის "სხეაა", თითქმის უცხო. აქ ყეელა ნიეთის თაურსაწყისის წყაროა.

აღამი, როგორც ქმნილება (არსება) ღეთაებრიეი "მე"-ს გამოელინება იყო და, როგორც ასეთმა, თაეისი "მე"-ს ზღეარი არ იცოდა. ბაეშეს მაგალითი საშუალებას გეაძლეეს, ეს გარემოება უფრო ხელმესახებად შეეიგრძნოთ. პირეელ წლებში ბაეშეები პირეელყოენეი შეგრძნებით ცხოერობენ. მათი "მე" წიაღისაგან ჯერ კიდეე არ გამოცალკეებულა და მათ სამღერების მტკიცე აღქმა არა აქეთ. ისინი სიერცეს ეერ შეიგრძნობენ და მათი მოძრაობანი უსასრულობაშია მიმართული. ამის შედეგად ისინი სიკედილის ტკიეილს ეერ გრძნობენ, აღარაფერს ეამბობთ მის წინამე შიშზე. ადამიანური გაბაფხულის ამ სამოთხისებურ საეანეში ხანდახან მოზრდილიც ბრუნდება: სიზმარში. მხოლოდ ღეთაებრიესაგან განშორების წამს ადამმა საკუთარი თაეი აღმოაჩინა "მიშეელი", ტიტეელი. ეს ნიშნაეს: ახლა მან საზღერები შეიგრძნო, ეინაიდან სიშიშელით გამოწეეული სირცხეილის გრძნობა სხეა არაფერია, თუ არა მეტაფიზიკური საზღერების შეხება. ნესგარიეთ ჩაიჭრა ადამში ცოდნა: შესაძლოა, მისი "მე" გაქრეს. ჩეენს წინაშე ერთხელ კიდეე ჩნდება ის ხე ცნობაღისა და კელაე გამაფრთხილებელი აკრძალეა გეესმის. ამის მიუხედაეად, პირეელი ადამიანები მის ნაყოფს სინჯაედნენ – აქ ნათლად ჩნდებოდა მათი ღეთაებრიეი ტალანტი თაეისუფალი ქმედებისა. მაგრამ რა მოჰყეა ამას? მათ დაიწყეს

გამრაველება და ბაემეების გაჩენა, მამასადამე, საკუთარი თაეის მემდეგ სხვაში ქმნა, და – შეიძლება, თაეიანთი მუდმიეი ქმნადობით ისინი ღმერთის თანამონაწილენი გახდნენ. გამოცანა, რომელიც მარად გამოუცნობი რჩება. გეეჩეენება, რომ ეეა გეელს არ უცდენებია.

როგორც არ უნდა ყოფილიყო, ერთი რამ ჭემმარიგად გეესმის: სხეა, რომელმიც ღეთაებრიეი "მე" იხსნება, პირეელი ადამიანების ქმედებაში ჩანს, როგორც გაუცხოება (განცალკეეება). მოულოდნელად ადამიანური "მე" მასში თაეის მეგაგიზიკურ ზღეართან შეჯახებას განიცდის, გეელი თაეად ეს ზღეარია – სიმბოლურია: გესლიან-ციეი ტალღა, რომელიც ღეთაებრიესა და არაღეთაებრიეს შორის ელეისებურად მიიკლანება. მისი დანახეისას ადამიანი ბუნდოვნად თაეის დამორებას (დაცემას) გრძნობს და ღონემიხდილი განჭვრეტს, რომ ის, შესაძლოა, არარსებობაში (Nichts) გადაეიდეს. გეელი მართლაც თაურშიმის ხორცშესხმაა. ამიგომაა, რომ მას ან კლავენ (წმიდა გიორგი და დრაკონი), ან უყეავებენ (გეელის შელოცეა), ან მთლად თაყეანს სცემენ (მაგალითად, გეელის კულტი საქართეელოში, სეანებთან). გეელი არა მხოლოდ ურჩხულია, ის მეტაფიზიკური რეპტილიაა. მიეწრიდი დრაკონის სისხლისაგან ახლად დაიბადა., მას ჩიტების გალობა და ხეების ჩურჩული ესმის. მინდია, ქართული მითის მიხედით, - მას შემდეგ, რაც მან გეელის ხორცი გასინჯა, ყეელა ცოცხალი არსების ენას იგებს.

ამგეარად ეაწყდებით ჩეენ თაურშიმს.

მაგრამ ახლა ყოეელი მღეარი ორმხრიეია და სწორედ აქ, სადაც ჩეენ არარაობადმქმნელი სიცარიელე გეიცდის, ღმერთის სუნთქეა სუნთქაეს. თაურსაწყისი ჩეენში წარუშლელად ციალებს – ის იდუმალად ყეელა საგანსა და ყოეელ მოელენაში ბაგონობს. ამგეარად ყოფიერების მითიური აღქმა წარმოიშობა, რომელიც ამ სახით მარადიული უკანდაბრუნების საიდუმლო იდეაში ჰპოულობს გამოხატულებას. ყოეელ დასაწყისში თაეისი გამომეღავნებით დავანებულია თაურსაწყისი: შინაგანი გამახეელებული მზერა.

პითაგორამ, ეინც ეგეიპტურ საიდუმლოებებს ნაზიარები იყო, მსოფლიოს მარადი უკან დაბრუნების იდეა გააცნო. მრავალი საუკუნით გეიან ის ეეროპელების აზროენებაშიც გაიხსნა – თუმცა მთლიანად დამახინჯებულად. ეეროპამი პყეებიან: ერთმა პითაგორელმა ერთხელ თაეის მოწაფეებს უთხრა: ათასი წელი გაიელის – მემდეგ ჩეენ, მე და თქეენ, ამ დარბაზში კელაე ერომანეთს შეეხედებით – და მე თქეენ კელაე მარადი უკან დაბრუნების იდეას გამცნობთ და თქეენ კიდეე ერთხელ მოისმენთ იდუმალ სიტყეას ამ მოძღერებაზე. სასაცილოა? და მაინც, დემონურია.

ეს იდეა ფრიდრიხ ნიცშეს სილს-მარიას მთაზე ღეარყოფიეით დაატყდა თაეს. ჩეენ გამოცხადების მისეულ სიტყეებს ეიცნობთ: "რა იქნება, თუ ერთ დღეს ან ღამეს განმხოლოების ჟამს დემონი მოგეპარებოდა და ეტქოდა: "ეს ცხოერება, როგორც შენ ცხოერობ და ეიცხოერია, კიდეე ერთხელ და უთეალავჯერ უნდა იცხოერო და ამით არაფერი ახალი არ იქნება, არამედ ყოეელიტკიეილი და ყოეელი სიხარული, ყოეელი აზრი და ყოეელი ამოსუნთქეა და ყოეელი გამოუთქმელად მცირე და დიდი შენი ცხოერებისა კელაე უნდა გადაიგანო – და ყოეელიეე იმაეე რიგით და თანმიმდეერობით – იგიეე ობობა და ეს ღამის სურათი ხეებს შორის და იგიეე ეს წამი და თაეად მე. ყოფიერების (Dasein) მარადი ქეიმის საათი მუდამ გადაბრუნდება – და შენც მასთან ერთად, მტერის მცირე ნამცეეი მტერისაგან! მუხლებზე არ დაემეები და კბილების ღრჭიალით არ მეაჩეენებ დემონს, რომელიც ასე გესაუბრებოდა?"

მსგაესად აღიქეა ეს იდეა დოსტოეესკიმ (ემმაკი იეანთან). უკეე სიგიეით შეპყრობილი ნიცშესათეის ეს უკანასკნელი გამოცხადება იყო. ამგეარი მარადიულობა დოსტოეესკის "კეთხეებში ობობებიანი გამურული აბანოს" მოწყენილობად ეჩეენებოდა (სვიდრიგაილოეი). საერთოდ, აღსანიშნაეია, რომ ორიეეს ხელეაში ობობას სახე მოჩანს. ამგეარი გაგება მარადიული დაბრუნებისა მთლად მცდარი ჩანს. არა ცალკეული (ერთეული) უბრუნდება მარად საკუთარ თაეს, არამედ მარადიული ცალკეულში (ერთეულში), ე.ი. თაურსაწყისი. ეს თაურმითოსია ყოეელიეე მომხდარისა დედამიწაზე. როგორ შეიძლება გაეიგოთ ეს დიდი ფაქტი? მხოლოდ ჭერეტით-საგნობრიეი აზროენებით. თუმცა მითიური ჭერეტით საგნების ხილეის უნარი უკეე დიდი ხანია დაკარგულია და სიკედილიეით ციეი ცნებები აქ საბოლოოდ უძლერია. საბედნიეროდ, დასაელეთში ამ გაგებით ერთი დიდი გამონაკლისია: გოეთე. ის აღმოსაელეთსა და დასაელეთს მორის ბედნიერი მსოფლიო-ისტორიული სინთეზის ცოცხალ ხორცშესხმად მეჩეენება, მესახება. ჭერეტითი აზროენება მასში სისხლსაესედაა შემონახული. ის საგნებს წმინდა მითიურად წედება. მისი მოძღერება თაურმცენარეზე, უგენიალურესი მიგნება ეეროპისა, მარადიული დაბრუნების თაურმითოსს სიმბოლურად ხსნის.

როგორ მიეიდა იგი თაურმცენარის იდეამდე? ის მუდმიეად ცდილობდა "მოელენათა დასაწყისები და ბოლოები ერთმანეთის პირისპირ შეეჩერებინა", უკეე აქ ჩანს მისი დასაელურ-აღმოსაელური არსი, რადგან: მოელენის "წინ" ჭერეტის დასაელური მანერაა (დასაელეთი კითხულობს "საით?"), და დაკეირეების აღმოსაელური მანერაა (აღმოსაელეთი კითხულობს "საიდან?"), კელაე "უკან" რომ განეჭვრიტოთ იგი. ბრდის იდუმალ უენომენს გოეთე მუდმიეად (ნაბიჯ-ნაბიჯ) ხსნიდა. შეგეიძლია ყურადღებით მიეადეენოთ თეალი, 1786 წლის სექტემბერში პადუას იტალიურ ბაღში როგორ იკელეედა ის მცენარეებს: როგორი მოწიწებით, გულმოდგინედ, სიბრძნით! შეიძლებოდა გეუთქეა, კოსმიურად გახსნილი გელით: წინასწარმეტყეელური წინათგრძნობით, რომ სწორედ ასეთ გულს უმხელს ბუნება თაეის

საიდუმლოს, რადგან არ ეშინია, რომ მჭერეტელისაგან დაზიანდება. წმინდა ნაზი შეხებაა, როცა ის Cactus opuntia-ს ან Acanthus mollis-ს მიმართავს. მარაოსებური პალმის მოჭრილი საფეხურები (ტოტები) მის წინ ალაგია და ის მათ ათვალიერებს, როგორც "უტიმებს". მცენარის ფოთლებში ის ნამდვილ Proteus–ს ხედავს.

"წინ და უკან მცენარე მხოლოდ ფოთოლია", სწერს ის 1787 წლის 17 იენისს ჰერდერს. რაღაც, რაც მასში განუყოფლად ერთიანია, მცენარეში შემდეგ იმრღება –წინასწარ ხედება იგი. ის მთაგრონებისას ხედავს, რომ მცენარის ყოველ ნაწილში მოცემულია შესაძლებლობა, თავიდან შიგნით მთელ მცენარეს შეიცავდეს. ამგვარად, ყოველ ნაწილში მთელი მცენარეა მოცემული – ფიქრობს იგი. ამით ის შუდმიეად გადალახავს შემეცნების შესაძლებლობას და მხოლოდ მასზე – "მაშინ, როდესაც ჩვენ ამ ყოველიეეს მთლიანობაში ეხედებით, რაც თანმიმდევრობით უფრო და უფრო ვითარდება". ის თაეის მრომაში მოეეითხრობს: "შემდეგ და შემდეგ ჩემთეის უფრო ნათელი გახდა, რომ შესაძლებელია, უფრო მაღალ დონეზე განჭვრეტა გაცოხლდეს, მოთხოვნა, რომელმაც მაშინ მე მგრძნობიარე ფორმის ქვეშ მე-მგრძნობიარე თაურმცენარე მომაჩვენა. მე ყველა სახეობას დავსდევდი, რასაც ეიცნობდი, თავიანთი ცვლილებებით. და, ამგვარად, ჩემი მოგზაურობის ბოლო ფინიშზე, სიცილიაში, მცენარის ყველა ნაწილის პირველადი იდენტურობა სრულყოფილად გაცხადდა. და მე ეცდილობდი, ყველგან კეალში ჩავდგომოდი მას და კელავ აღმომეჩინა იგი".

ამგვარად, თაურხატი მცენარისა – თაურმცენარე – ეეროპის უდიდესი პოეტური სურათი. ღეთაებრიეი ბაეშეიეით ნათელი მგზნებარებით წერს იგი ჰერდერს მოხსენიებულ წერილში: "თაურმცენარე სამყაროს ყველაზე საოცარი ქმნილება იქნება, რომლისთეისაც თეით ბუნებას უნდა მემურდეს ჩემი". მართლაც, მისი, საიდუმლოებათა მჭვრეტელის, უნდა მემურებოდა ბუნებას, რადგან აქ, ამ გაუგონარ ხედეაში მან, ბრმამ, თეალები მეიძინა.

აქ ასევე უნდა მოვიხსენიოთ პირველი მეხედრა გოეთესა და მილერს შორის. გოეთემ მილერს მცენარის მეტაფიზიკაზე მოუთხრო და რამდენიმე სახასიათო შტრიხით სიმბოლური პალმის მცენარე დახატა. კანტიანელი მილერი თაეს გადააქნეედა და ამბობდა: "ეს ცდა არ არის, ეს იდეაა". ამაზე გოეთე მესანიშნავად (მიუგებს): "ჩემთეის ძალზე სასიამოენოა, იდეები რომ მაქეს. არა მხოლოდ ეიცნობ მათ, არამედ თეალითაც ხედავ". ორი სამყარო, ორი სახე ჭერეტისა.

თაურმცენარის იდეით ერთბაშად უმნიშნელოეანესი პრობლემები იჭრება. მსოფლიო ისტორიაში პირეელად ყოფიერება მთლიანად, როგორც მითიური რეალობა, სურათოენად და ბუნებრიეადაა წარმოდგენილი. რეალური მცენარე მხოლოდ დროის ერთ მონაკეეთში აღიქმება: ან ღივის, ან მწიფობამი, ან ყვავილის სახით. თაურმცენარე კი ყოველთეის მთლიანადაა მოცემული და, სახელდობრ, თაეად ზრდისას: ღივიდან ყვავილამდე. ნამდვილი მცენარის ყოველ ფაზაში ის ყველა მაფორმებელი ძალით ცოცხლად არსებობს. თაურმცენარე მცენარის მისტიკური რეალობაა – არა ერთჯერადი ისტორიული ფაქტი, არამედ კოსმიური მოვლენა, რომელიც მარადიულად ხდება. პრომეთე დღესაც ღმერთებს ცეცხლს სტაცებს. თაურმცენარე მითოსის გრძნობით განხორციელებული ხატია. მცენარე რომ თაეად შეიმეცნებდეს, ბედნიერ წუთებში შეიგრძნობდა, რომ მასში მუდმივად თაურმცენარე საკუთარ თავთან ბრუნდება.

ამგვარად, ყოველ საწყისში თაურსაწყისი თელემს და მარადიული ცალკეულშია წარმოდგენილი. და თუ ცალკეული თავის თაეზე მარადიულის გამნაყოფიერებელ მოქმედებას შეიგრძნობს, ასე ის მარადიულის წილნაყარია. მაშინ მისთეის ყოველი სასიკეთილო მღვარი საბედისწერო საფრთხე მეტად არ არის და მეტაფიზიკურ მიჯნასთან შეჯახებული მისი "მე" შეიძლება გადარჩეს.

ამგვარად, მითიური რეალობის ცოცხალი წედომა თაურშიმის დაძლეეის ერთადერთ გზად გვესახება.

ტექსტი გერმანული ენიდან თარგმნა
მანანა კვატაიამ

ელენე ბაქრაძე-ქართველიშვილის წერილები ვალენტინა ბალუაშვილისადმი
(დარიანული ლექსების გამო)

პაოლო იაშვილის რეაბილიტაციიდან ერთი წლის შემდეგ, 1955 წელს გამოიცა მისი ლექსების პირველი კრებული (შემდგენელი: შალვა დემეტრაძე, რედაქტორი: ირაკლი აბაშიძე), სადაც შეეიდა „დარიანული ციკლის" ათი ლექსი. 109-ე გვერდის სქოლიოში აღნიშნულია: „პაოლო იაშვილი ელენე დარიანის სახელითაც ბეჭდავდა ლექსებს".

პოეტს, 1915–1924 წლებში, თოთხმეტი ლექსი აქვს ამ ფსევდონიმით გამოქვეყნებული; ისინი თხზულებათა 1959 (რედ. შ. დემეტრაძე), 1965 (რედ. ალ. გომიაშვილი), 1975 (შემდგ. შ. დემეტრაძე), 1978 (შემდგ. მ. მაჭავარიანი, დაბეჭდილია თორმეტი დარიანული ლექსი), 1995 (შემდგ. ზ. მეძველია) წლების გამოცემებშია შესული.

„ელენე დარიანის ლექსების" **ა ვ ტ ო რ ო ბ ა ს** პაოლო იაშვილს უდასტურებენ: ირაკლი აბაშიძე, შალვა აფხაიძე, ვალერიან გაფრინდაშვილი, გიორგი კალანდაძე, კოლაუ ნადირაძე, შალვა რადიანი, გრიგოლ რობაქიძე, ონოფრე შუშანია (20-იან წლებში წერილებს აქვეყნებდა „ონოფრე მწირის" ფსევდონიმით), გრიგოლ ცეცხლაძე, სერგი და ანდრო ჭილაიები, ლადო ჯაფარიძე და სხვ. – **ა პ ო ე ტ ი ს თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე ე ნ ი** (იხ. ელენე დარიანი, ლექსები, გამ. „კოლორ-პრინტი", 2000, გვ. 91–99).

ჩვენ მოვიძიეთ სხვა საბუთებიც:

მიხეილ წულუკიძე (1887–1944, გარდაიცვალა გერმანიაში; „მან წილი"-ს ფსევდონიმით თანამშრომლობდა ქართულ პრესაში; 1921 წლიდან ემიგრაციაშია. ლიტერატურულ-კრიტიკულ წერილებს ფსევდონიმებით „ნატო", „ტასო", ქართულ პრესაშივე, აქვეყნებდა მისი მამაც – გრიგოლ მიხეილის ძე წულუკიძე) გალაკტიონის შესახებ წერდა: „ხანმოკლე გამოდგა სიმბოლისტებთან დაახლოება: – მგოსანი თავისი გზით წავიდა. მან უარჰყო „ცისფერი ყანწების" ეთიკა და ესთეტიკა: „იისფერ ქალწულის" კაეალერმა არ მიიღო ელენ დარიანის მეგობრების მხატერული ხაზი" (იხ. მისი „ესკიზები ქართულ ლიტერატურიდან" ჟურნალში „კავკასიონი", პარიზი, 1929, № 1–2, გვ. 69). უდავოა, რომ აქ „ცისფერყანწელთა" ლიდერი – პაოლო იაშვილი იგულისხმება.

გიორგი ლეონიძის სახელობის ლიტერატურულ მუზეუმში დაცულია ცნობილი ბიბლიოგრაფის, გიორგი ილარიონის ძე ბაქრაძის მიერ შედგენილი „ქართული ფსევდონიმები" (ხელნაწერი №12672/172), რომელიც სამი თავისაგან შედგება. პირველი თავის – „ქართული ფსევდონიმთ-ლექსიკონის შესახებ" – მეორე გვერდზე ვკითხულობთ: „1926 წელში, შემოდგომას, პროფსაბჭოს კულტგანყოფილების ერთ-ერთ სექციაში ქართულად კატალოგოგრაფიის კურსის გაელის დროს ჩემი ხელმძღვანელობით ბიბლიოთეკარებმა ნინო რამიშვილმა, ნინო ენუქიძემ და ლინა უალებამ თავი მოუყარეს დაახლოებით 100–150 ქართულ ფსევდონიმს. ეს პირველი კოლექცია შემდეგ წლებში ხელახლად შემოწმებული და შევსებული იყო ჩემ მიერ საცნობო-ბიბლიოგრაფიული მუშაობის პროცესში. ქვემოდ წარმოდგენილი სია შეიცავს უკვე 1000-მდე ფსევდონიმს".

ამავე გვერდის სქოლიოში მითითებულია: „ცოცხალ ავტორთა ფსევდონიმების შესახებ. სიაში თავი მოყრილი აქვს მხოლოდ გახსნილ ფსევდონიმებს ან თვით ავტორის მიერ მხილებულს. ნებადაურთველად არც ერთი ფსევდონიმი არ არის შეტანილი" (ხაზგასმა ავტორისაა.ზ.ლ.).

ხელნაწერის მეორე თავი – „ფსევდონიმების საძიებელი" – მე-8 გვერდი:

„დარიანი ელენე პაოლო იაშვილი"

ხელნაწერის მესამე თავი: „ავტორთა საზელების საძიებელი" – 35-ე გვერდი:

„იაშვილი პ. – ელენე დარიანი, არიელი"

გალაკტიონის ძმისწული, ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი ნოდარ ტაბიძე წიგნში „გალაკტიონი" (თბ., 2000, გვ. 388) აღნიშნავს, რომ „ელენე დარიანის ლექსების" ავტორი პაოლო იაშვილია. ამავე აზრისაა პეტერბურგელი მკვლევარი ტატიანა ნიკოლსკაია (იხ. მისი „Фантастическтий город", М., 2000, გვ. 179).

საბუთების სიმრავლის მიუხედავად, 1997 წლიდან დღემდე, რამდენიმე მეცნიერი დარიანული ლექსების ავტორობას ელენე ბაქრაძე-ბერიშვილ-ქართველიშვილს მიაწერს ამ ქალბატონისავე მემუარებზე დაყრდნობით. ამის გამო, აუცილებლობად მიეჩნიეთ, გამოვაქვეყნოთ საქართველოს რესპუბლიკის ლიტერატურისა და ხელოვნების ცენტრალურ სახელმწიფო არქივში (ფონდი 292, საქმე 89, აღწერა 1) დაცული ელენე ბაქრაძე-ქართველიშვილის მიერ ვალენტინა იოსების ასულ ბალუაშვილისათვის, 1964–1973 წლებში, გაგზავნილი წერილები, რომელშიც ადრესანტი „დარიანული

ციკლის“ ლექსების ავტორობას იჩემებს და, სადაც უამრავი უზუსტობა და შეუსაბამობაა. აქ მხოლოდ რამდენიმეს აღვნიშნავთ:

პირველი წერილის დასაწყისში თხრობა პირველი პირისაგან მომდინარეობს და მას მესამე პირი აგრძელებს ანუ იქმნება შთაბეჭდილება, რომ წერილს ქალბატონი ელენეს „დარიანობის“ შესახებ სხვა პირი წერს მაშინ, როცა ავტორი თავადვეა.

აქვეა აღნიშნული, რომ ქალბატონ ელენესა და პაოლოს ერთმანეთი გაუცვნიათ 1915 წელს არგვეთში, ხოლო მემუარების მიხედვით, მათი გაცნობის ადგილია სოფელი ლესეი (sic!), წელი – 1912. გაუგებარია, რომელი თარიღია სწორი!

ელენე ქართველიშვილი დარიანული ლექსების პირველ პუბლიკაციად მიიჩნევს ალმანახს „ცისფერი ყანწები“ (1916) მაშინ, როცა პირველი დარიანული ლექსები („ძახილი“, „ჩემი თაყადი“, „ზამთარში“) დაიბეჭდა 1915 წელს გაზეთში „მეგობარი“ (№ 33, № 62).

ქალბატონმა ელენემ არ იცის, რომ დარიანული ლექსებიდან რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულია (იხ. „Поэты Грузии“, Тб., 1921, გვ. 40–41) ორი: „პირამიდებში“ – მთარგმნელი ვალერიან გაფრინდაშვილი, „ფერადი სონეტი“ – მთარგმნელი ტრისტან მაჩაბელი (ვალერიან გაფრინდაშვილის ფსევდონიმია); უფრო გვიან კი – „ცისფერი ქოლგა“ თარგმნა გია მარგველაშვილმა (იხ. Литературная Грузия, 1969, № 1, გვ. 9).

ქალბატონმა ელენემ არ იცის ისიც, რომ ლაყე კვერცხების სამიზნეები იყვნენ ფუტურისტები 1922 წელს და არასდროს – „ცისფერყანწელები“.

პაოლოს ზიზღს გვრიდა, როცა მას მიაწერდნენ ქალის ამ ეროტიკულ ლექსებსო, წერს ქალბატონი ელენე მაშინ, როცა პაოლო ლიტერატურულ საღამოებზე, სცენიდან, ფართო აუდიტორიის წინაშე კითხულობდა დარიანულ ლექსებს 1915–1923 წლებში – ამის შესახებ პრესაში უამრავი ცნობაა გამოქვეყნებული.

რვეულთან დაკავშირებით, რომელშიც დარიანული ლექსებია ჩაწერილი, ქალბატონმა ელენემ შეიტყო ვალენტინა ბალუაშვილისაგან, რომელიც მასალას აგროვებდა წერილისათვის პაოლოს შესახებ და სტუმრად სწვეია პოეტის მეუღლეს – თამარს (იხ. „Вдохновенный поэт-патриот“ ჟ-ში „Литературная Грузия“, 1964, № 7, გვ. 88). აქვე დაეძენთ: პაოლო იაშვილის შვილიშვილის, მერაბ ნიჟარაძის ოჯახში დაცულია ფაბრიკული და სერიული წესით გამოცემული პატარა ბლოკნოტი (და არა – რვეული), რომელშიც პაოლოს ხელითვე ჩაწერილია ლექსები: „დარიანული“, „პირამიდებში“ – მთლიანად, „ცისფერი ქოლგა“, „ანნა ახმატოვას“, „ფერადი სონეტი“, „პარიზისაკენ“ – თითო სტროფი. ბლოკნოტის გარეკანზე შუაში აწერია: ელენე დარიანი, ხოლო ზემოთა მარჯვენა კუთხეში – თამარ იაშვილს. ბლოკნოტის ქსეროასლი დაცულია გ. ლეონიძის სახ. ლიტერატურულ მუზეუმში.

რაც შეეხება სხვა უზუსტობებს, ჩვენ საგანგებო წერილის გამოქვეყნებას ვგეგმავთ, ამიტომ აქ კომენტარებისაგან თავს შევიკავებთ.

შენიშვნა: ექსი წერილი გაგზავნილია ქალბატონი ელენეს მიერ თბილისიდან (ლენინის ქ. №33) თბილისშივე – მაათელის ქ. № 11–ში, შემდგომ – შაუმიანის ქ. № 67–ში – ადრესატთან, ხოლო II – ლენინგრადში, переулок Пирогова № 21, სადაც ცხოვრობდა მივლინებაში იქ მყოფი ვალენტინა ბალუაშვილი.

შვიდი წერილიდან ხელნაწერია ექვსი (II–VII) და პირველი წერილის მეორე ნახევარი. პირველი ნახევარი მანქანაზეა ნაბეჭდი, სადაც ელენე ბაქრაძე-ქართველიშვილის მიერ, ცისფერმწვანეები ე. წ. ჩინური აეტოკალმით გადაშლილია და შემდგომ ჩამატებული ასოები, სიტყვები, სტრიქონები. გადაშლილი – აღვადგინეთ და მოვათავსეთ ფრჩხილებში: <>, ხოლო ხელნაწერისათვის გამოვიყენეთ დახრილი შრიფტი.

ეფიქრობთ, კვალიფიციური მკითხველი ამ წერილებიდან სათანადო დასკვნას გამოიტანს.

ზეინაბ ლომჯარია

წერილი I

Из воспоминаний Елены Федеровны Бакрадзе – Картвелишвили

... Из Европы Паоло Яшвили вернулся убежденным: в грузинской литературе нужно произвести реформу, сказать новое слово в отношении ее содержания и формы. А для этого необходим прежде всего журнал, название которому он, однако, еще не придумал. Я знала наизусть много стихотворений Бодлера, Верлена, Гамсуна, которыми в то время увлекалась, и мы, вместе с некоторыми из будущих «голуборожцев», пытались подобрать название журналу. Но Паоло ничего не нравилось. На каждое предложение следовал обычно ответ:

Все это к Грузии не имеет никакого отношения.

Однажды большой компанией мы ездили верхом из Аргветы на почту в Сачхери за письмами. Вернулись поздно. На поляне возле дома прямо на траве расстелили скатерть и быстро накрыли ужин. Вынесли маленькие роги и кувшин с белым вином. Когда Паоло наполнил рог вином и поднял его – в сиянии лунного света он отсвечивал голубым.

- Смотрите, какое голубое вино,- невольно воскликнула я.

Паоло остановился , поднял рог чуть выше против света, задумался на мгновение и вдруг закричал:

Эврика! «Голубой рог»!

В этом названии для Паоло слилось все, что он стремился выразить в заголовке журнала. Голубой цвет был излюбленным цветом романтиков и символистов; рог – предмет сугубо-национальный, грузинский; вино, которым он наполнялся, связывалось с ощущениями, воспетыми Блоком в «Незнакомке» - все мы знали это стихотворение наизусть:

Глухие тайны мне поручены,
Мне чье-то солнце вручено,
И все души моей излучины
Пронзило терпкое вино.

Свой «Голубой рог» Паоло поднимал за счастье и новые поиски, за смелость и дерзновение.

Когда вернулся из Москвы Тициан Табидзе, которого Паоло Яшвили с нетерпением ждал чтобы вместе с ним претворить в жизнь свои замыслы, они <придали> *дали* «Голубому рогу» множественное число: литературное содружество грузинских поэтов – символистов и журнал, который они издавали, получили название «*ცისფერი ყანწები*» - «Голубые роги» ...

Е.Ф. Картвелишвили 26/V-64 г.

ПИСЬМО ПАОЛО ЯШВИЛИ – Е.Ф.БАКРАДЗЕ

Кутаиси 10 ноября 1915 г.

«... Моя жизнь в Кутаиси не безынтересна. Я сумел сгруппировать вокруг себя молодых служителей искусства. Скоро выпускаем альманах «Циспери канцеби» с литературным манифестом. Футуризма не будет, хотя почти все газеты отметили, что альманах наш будет являться органом грузинских футуристов. Пусть пишут что хотят скучные филистеры. Стихи Елены Дариани вызвали в Кутаиси целую бурю возмущения. Последняя неделя является неделей Ел.Дар. Наиболее интересный элемент общества стоит за стихи, более отсталые, скучные, однообразно-старые – против. Молодежь за них! Это ценнее всего. Своих стихов, особенно революционных, я в «Мегобари» не печатаю, прячу свой пафос для Альманаха. Как тебе понравились мои триолеты, посвященные В. Гаприндашвили? В последнем стихотворении быть может многое непонятно. За последнее время мне приходилось несколько раз выступать перед обществом. Если интересно могу прислать отзывы газет /я с ними совсем не считаюсь/...

После завтра литераторы и любители сцены разыгрывают «Измену» Сумбатова. Я играю Эрекле».

Письмо Паоло на русском языкеЕ.Ф. Картвелишвили
26/V-64 г.

Вызовом мещанскому обществу были эротические мотивы, которые с большой смелостью звучали в произведениях голубороговцев, шокируя и обывателей. Тем более, что под некоторыми произведениями любовной лирики стояла подпись «Елена Дариани».

Установилось мнение, что автором этих стихов был Паоло Яшвили. Мнение это настолько укоренилось, что в посмертное издание его стихотворений был включен цикл, «написанный под псевдонимом Елены Дариани».

Между тем, далеко не все стихотворения цикла в действительности принадлежат перу Паоло Яшвили. Но кто же скрывался под этим псевдонимом? Об этом знали даже не все голубороговцы.

А в действительности автором была совсем еще молодая тогда девушка Элли (Елена) Бакрадзе. Училась она в Гяндже /ныне Кировобад/ в заведении святой Нины. Вместе с подругой Мэри Мачабели увлеклась современной поэзией, и больше всего – символистами; их стихи принимались восторженно и безоговорочно. Многое из Блока и Бальмонта, *Вяч. Иванова, Кузьмина* (უნდა იყოს *Кузмина.* ზ. ლ.) *и др.*, Верлена и <Рембо> *Бодлера* – подруги знали наизусть.

И когда летом 1915 года в селении Аргвети Елена *Бакрадзе* познакомилась с Паоло Яшвили и его товарищами – молодыми поэтами, - у них оказалось много общего. Так возникла дружба.

Любовь к поэзии, бесконечные разговоры о ней, жажда (самой испробовать силы породили первые стихотворения.) *постоянного общения вызвали переписку между Паоло и Е.Б. Эти письма писались часто в стихотворной форме.* В них отражались мечты и чувства, неосуществленные желания женщины. Все это было ново и необычайно для литературы тех лет и вполне отвечало замыслам организаторов группы «Голубые роги». О том, чтобы печатать подобные стихи под собственной фамилией не могло быть и речи. И вот избирается псевдоним: сохраняется имя – Елена, а в качестве фамилии переделывается имя <героя> любимого героя романа Оскара Уайльда – Дориана Грея. Так рождается: Елена Дариани.

Стихотворения юной поэтессы редактирует Паоло Яшвили /иногда - Галактион Табидзе/, <принем> *Паоло* порой меняет отдельные слова, строки, усиливая эротику – «чтобы завопило общество»! Паоло <сам> на первом вечере в Кутаиси читает ее первые стихи, а потом со смехом рассказывает, что во время чтения возмущенные обыватели стали забрасывать его тухлыми яйцами.

Мать девушки, <узнав о новой поэтессе> *услышав стихи* Дариани, <также> была возмущена <ее стихами и как-то>, *«бесстыдством» выраженных чувств* и с гневом сказала, что <такую «бесстыдницу»> она и близко бы не подпустила *ее* к своем порогу. <Кое-кто> <п> Подозревавшие <*истинного автора*> близкие <предупреждали ее в письмах>. <Так, дядя ...> *друзья и родственники писали ей, предостерегали и она поняла, что* Выхода не было – *нужно было скрываться и она* <юная поэтесса> взяла с Паоло слово никому и никогда не говорить об ее авторстве. Слово это соблюдалось, *очень немногие знали об этом. Знал Т. Табидзе, Гр.Роб-е, Г. Табидзе, и некоторые Яшвили,* <только время от времени поэт> *Паоло начинал сердиться* <высказывал свое негодование> - он никак не ожидал, что *сугубо* женски<й>*е переживания* <псевдоним> припишут ему. Не раз он просил разрешения раскрыть тайну, но каждый раз склонялся на просьбы Элли, к которой питал чувства возможно более, чем дружеские. Ей он посвятил свой «Сонет к Элли», переведенный на русский язык Анной Ахматовой.

Заметив некоторое отчуждение в Е.Ф. Паоло Яшвили выразил свое недовольство

<Однажды Паоло Яшвили написал> *в* экспромте, который сохранился в личном архиве поэтессы:

ელენე დარიანს.
შენი ლექსები მე მაბარია,
როგორც ბავშვის წმინდა კრებული
მაგრამ მოწყენით ხშირად არიან
შენი ალერსის დანატრებული ...

В подстрочном переводе:

Елене Дариани,
Твои стихи находятся у меня на хранении
Как детский священный сборник,
Но часто они скучают
Тоскуют по твоей ласке...

О стихотворениях Елены Дариани <*не совсем обоснованно, но*> восторженно отзовется в газете «День поэзии», подводя итоги истекшего литературного года, *знавший истину* Тициан Табидзе: «Украшением «Мечтающих ланей» была Елена Дариани. Каждое ее стихотворение это приказ, чтобы другие женщины перестали в Грузии писать. Ее «Голубой зонтик» это блистательная вещь. «Письмо Анне Ахматовой» - это соперничество с поэтессой, знаменитой и в России, и в Европе».[1]

Елена Бакрадзе была постоянной участницей поэтических вечеров, литературных встреч, которые устраивали голубороговцы.

Выйдя замуж она *в прежнем стиле* писать перестала, но любовь к литературе, поэзии, участие в творческих встречах не прекращались. Часто поэты собирались в доме Елены Федоровны. <Здесь> *В доме ее мужа Ш. Картвелишвили* бывали и приезжавшие из России поэты – К. Бальмонт, *а позже Тихонов, Павленко. Здесь сформировался, как поэт П. Петренко – переводчик Шота Руставели. За три дня до*

---

[1] Т. Табидзе «Итоги года» - «День поэзии», 1923, 6 мая, № 2
Жизнь моя, как мечтание
Горести мои и радости – все от любви (вечной)
Над моим телом властвует, то нежность, то чудесное
Ликует сердце оно всегда певуче (სქოლიო ადრესანტისაა. ზ.ლ.).

гибели Во время последней встречи с Паоло Яшвили на <одном> литературном вечере, <он>, улучшив минуту, сказал ей:

- У меня все твои стихи переписаны в *особую* тетрад<и>ь, зайди *к Тамаре* и возьми. Удивившись, Елена Федеровна тогда не придала этим словам особого значения и только после его трагической гибели поняла их смысл. Но за тетрадью не пошла. Обнаруженные среди других произведений и бумаг, они были включены в посмертный сборник.

Первое стихотворение Е. Дариани было опубликовано в журнале «Голубые роги». Название ему придумал Паоло Яшвили: «Увертюра». В этом стихотворении *она говорит о том восторженном состоянии, которое владеет ею, о неожиданности нахлынувшей радости:*

Я так пришла, что меня никто не ожидал.
Отдала поцелуй садовнику и ... дверь открылась
Я была одна. Вокруг меня густо синело
Но руки мужа отстегнули на мне пояс.

Другие стихотворения «Пирамиды», «Зов», «Зимой», также характеризовались передачей внутренних переживаний и чувств.

В «Пирамидах» она отразила символически сложность обстоятельств, в которых очутилась женщина, связав свою жизнь с охватившим ее доселе незнакомым чувством дерзания с одной стороны и привычным требованием сдержанности и сохранения чистоты. – Пегас перед сфинксом плачущий, грустный ... понявший что-то и умчавшийся в поисках своей любимой, вернее свое и любви.

Е.Ф. очень любит стих. «Зов». Оно ей доставляет радость своей совершенной формой и выраженным в ней томлением и глубокой грустью в тоске по любимому.

В стих. «Зимой» в нежных тонах передана тоска и уверенность, что кончилась мечта, что холод ворвался в сердце, как смерть.

Е.Ф. с горечью отмечает, что Паоло она не передала стих. «Хатаури». м.б., по мнению некоторых, лучшее из всех. Это сонет, кот. был принят Павле Ингороква для напечатания в «Кавкасиони».

Е.Ф. печатала стихи иного содержания, напечатала небольшие новеллы, имевшие успех, но серьезно к своим способностям никогда не относилась и этим объясняется ее отход от непосредственного участия в л-ре. По ее словам, лучше читать прекрасные произведения гениальных писателей, чем писать ненужные вещи. Но она гордится формой своих стихов и искренностью своих чистых чувств.

Это, Валя, для Вас подсточники

Подстрочник

У в е р т ю р а

Я так пришла, что меня никто не ожидал
Отдала поцелуй садовнику и ... дверь открылас [აკლია ა - ავტორის შეცდომაა. ზ. ლ.]
Я была одна, вокруг меня густо синело
Но руки мужа отстегнули на мне пояс.

Последуем за песнями! Страсть моя пламенная
И меня радует, вошедшую в сад, как в мае
Что мой поцелуй, любовь и голос – все грузинское
Что мне, всегда небесной, захотелось мне незнакомых
порывов
Жизнь моя такова, как мечтание
Горести мои и радости – все от увлечения
Над моим телом властвует то нежность, то странное чудесное
Ликует сердце! – оно всегда певучее.

Подстрочник

З о в

Три нитки жемчуга одела на шею
жемчуга и яхонтов
Не в силах я забыть твое лицо!
не вернешься?

Вся в белом лежу я на знакомой тебе постели
печальна ночь сонная
Ужель не думаешь, желанный, о нежной жене
твоей ...
нет никого.
Тайно читаю твое старое письмо, пожелтевшее, порванное
что проще этого, есть у меня!
Я сама целую свои белые руки,
свое сожженное тело
что ты <так> любил ...
С ума сводит тепло, не могу терпеть шелковое
одеяло
мою комнату наполняют твои
тени
Утомленно, желанный, сегодня тело мое
не опаздывай

Не в силах я забыть твое лицо,
Покрыла ночь темными косами
Со страстью принимаю легкий воздух моей комнаты
белыми руками.

Хатаури
Сонет

Зеленый бархат, серебристая шерсть, хатаури
На пестром ковре прилепилась к персидским коням.
Заостряет утомленные когти, играет ими
Навострив уши, слушает шум далекой страны

Горячий вечер. Лёт песков, суматоху
Подняли в полночь проклятые филины.
О, как подходит к гордым, растущенным усам
Ход ее медленный, чарующий и странный

В сумерках она оживит лицо сфинкса,
В ночной темноте рассказывает ночные новеллы
И безостановочно мурлычит о барабанном бое в Шири
(тревоге в пустыне.) [ასეა ხელნაწერში. ზ. ლ.]
Маленькие лапки хорошо помнят бой со слоном
И, когда в зимнюю стужу, начнет прозябать природа
Греясь у горящего камина вспомнит она
желтую Сахару.

Е. К.

Валя, м.б. немощь Е.Д-и или написать так?
Кто же скрывалась под псевдонимом Е. Д-и.? Я знакома с Е. Д-и. Ей категорически не хочется, чтоб о ней заговорили. Она органически не выносит «известности». Желание скрыться было вызвано не только страхом огорчить родных, которых она очень любила и уважала, но также страхом перед «известностью». Она любит быть в тени и оставаться другом по человечески. Здесь она очень требовательный и ни на какие компромиссы неспособна. Она без всякого огорчения уступила бы стихи кому угодно, но не Паоло и.ч. она не раз огорчала его отказом от его требования «открыться». Ему претило, когда ему приписывали слишком уже интимные эротические из'явления женщины. Он любил ее стихи, которым сам не раз придавал острое выражение страсти, заменяя одно слово или целые строки другими. Стихи Е.Д. он называл священными, прекрасно зная, что их пишет совершенно чистая девушка, находившаяся под влиянием французских и русских поэтов и дерзающая открыто говорить о чувствах

торжествующих, которые в мещанском об-ве, у обывателей принято скрывать. Отдаваясь пламенному увлечению она бросала вызов всем в лицо, но нежно и красочно выражала свое становление женщиной.

Дерзая на бумаге в «письмах» к любимым, примыкая всеми помыслами к символистам России и Франции, она в жизни уходила в улитку и оттуда любопытным глазом высматривала людей хорошо понимающих ее чистые порывы. Както Г. Кикодзе сказал ей: милая моя, все ваши стихи – сплошная литературщина. Все ваши переводы выдуманы: вы не обижайтесь, я вас вижу. Но не огорчайтесь: они переписаны прекрасно и Тициан, хотя не любит вас, но восхищается ими. Паоло вас считает страшной женщиной, а я «женщиной без загадки». Вы умеете писать и все кончается этим. – Оставьте меня в покое, вы часто умеете увлекаться по обывательски -. Сказала она ему смеясь, но он нахмурился, покачал по своему головой – Вы хотите сказать, что я «мужчина без загадки». – Без виной, но вы носите в себе большую культуру, как маску. – Ну, только вы глубоко ошиблись, никакой маски я не ношу и ни в какую улитку я не прячусь. (აქ წყდება წერილი. ზ. ლ.)

წერილი II

Дорогая Валя, получила Вашу открытку, благодарю за нее. Жду Вас с нетерпением и Вашего впечатления от Анны Ахматовой, которой в дни юности моей отдано очень много вдумчиво проникновенных мечтаний. – осмелилась я в ликовании своих чувств благодаря ее поэзии, но вершинность ее утонченного таланта оказалась недостижимой для меня и она всегда оставалась для меня мечтой... Я быстро угасла...

Не знаю откуда создалась легенда о ее любви к Блоку. «Сероглазый король» для меня был он. Его гибель я переживала через Анну Ахматову. Я даже не знаю знал ли Паоло Яшвили. Слыхал ли он об этом когда нибудь. Только в 1935 году Анна Радлова рассеяла мою легенду «никогда ничего подобного не было, ни Блок ею не увлекался, ни Анна Ахматова им» - сказала она.

Русского варианта моего «письма к Анне Ахматовой» у меня нет, да и ни у кого нет. Есть мое «письмо» и напечатанное письмо, в которое Паоло, как всегда почти внес свои «поправки». Прилагаю подстрочный перевод, если Анну Ахматову он заинтересует, если нет – и передавать не надо.

Как мне хотелось, когда я могла принять ее как следует т.е. до 1937 г, пригласить ее в Грузию, высказать ей все то душевное тепло, которое всегда живет во мне, благодарность за ее влияние на мою горячую тогда голову, за гордость, которую я испытывала, думая о ней, вообще за то, что она существовала, в эпоху Великой человеческой трагедии, за все, за все, что я носила в себе, ибо началось все во мне с ее именем.

Теперь - мне трудно доставить ей то, что мне хотелось и все же я была бы счастлива увидеть ее здесь.

Валюша, мой юный и прекрасный друг, я рада за Вас. Я хочу большой победы Вашей диссертации. Это будет серьезно, благородно. Это будет чудесно. Я завидую Вашим встречам. Я знаю, какие чувства они рождают в Вас и хочу, чтоб Вы росли, росли. .

Ваша Е. Ф.
13 ноября.

Первый вариант

Соболезнование Анне Ахматовой.

Хочу в соболезновании сообщить
О смерти Блока.
Что часто тихая, спящая
И я бываю с Блоком.

Приезжай ко мне, надеюсь
Будем сестрами.
Или не сможешь расстаться
С агонией Петербурга

Не игнорируй моей Карталинией
Будь хорошей
Благостью своей окутает тебя в храмовой праздник
Собор в Арбо.

Меня все знают, необычная постигла
Судьба
Здесь заготовила тебе нашу даиру
И черного лебедя.

Второй вариант

Письмо Анне Ахматовой.

Хочу выразить сочувствие
По поводу смерти Блока
Иногда затихшая, во сне
Бываю с ним и я.

Приезжай ко мне надеюсь
Будем сестрами
Или петербургскую агонию
Любишь ... и ошибаюсь я.

Благость Тбилиси, ее красота
Помогут, уверена.
Обеим вместе в видении
Являться будет ушедший принц.

Утомленная омывала ты тело
В тумане ...
Моя страна, как Испания
В июле месяце.

Меня знают: иная
Судьба постигла меня.
Для тебя приготовила
Бубен и золотого лебедя

Наше солнце, наша лазурная страна
Зажжет твои ланиты
Поцелуешь своими холодными устами
Пальцы Тамары.

[წერილის თარიღად ვვარაუდობთ 1965 წელს, რადგან ანა ახმატოვა გარდაიცვალა 1966 წლის 5 მარტს. ზ. ლ.]

წერილი III

Валя, дорогая, все и вся против меня ополчилось. В тот раз только Вы ушли я, бешенно мчась, прибежала вслед за Вами. Сегодня мне было назначено 10 ч. Я пришла без ¼, а Вы уже успели уйти. Вы не знаете как это мучительно для меня. Я сгораю от нетерпения увидеться с Вами, а Вы все ускользаете от меня. Я буквально в когтях у судьбы. Зажата за горло бытом никчемных близких людей. Они уселись на моей совести и с ангельскими глазами бессознательно болтают ночами и это продолжается 33 года в тяжелой форме, а в личной – всю жизнь. Пригнул меня этот быт к земле и я иногда задыхаюсь от бешенства, но в монастыре мне в кровь впрыснули: «возлюби ближнего своего как самого себя». «Как самого самого себя» - куда там. Надо уметь любить себя, чего, слава Богу, я никогда не умела.
Валя, почему Вы не взглянули на часы, родная, ведь 10 еще не было. Куда же Вы убегали. Сон какой то надо мной тяготеет.
Теперь – позвоните 2-48-86. Еще лучше – нет не лучше. Хочу быть вдвоем с Вами у себя.

Ваша Е.Ф.

[წერილი დაწერილი უნდა იყოს 1966 წლის თებერვლამდე, რადგან ამ დროიდან ხუთნიშნა სატელეფონო ნომრები თბილისში გადაეიდა ექვსნიშნა ციფრებზე. ზ. ლ.]

წერილი IV

Валя, дорогая, как я вам благодарна, вы и представить себе не можете. Хотела приехать к Вам, но перегружена была до предела. Вы были здесь с Н.К. Бальмонт, а меня не было. Такова судьба – ничего не поделаешь. Я против нее не борюсь, не могу и не хочу. Но не могу отказаться от одной мечты – и это меня мучает. Я с вами поговорю об этом как нибудь.

Я до боли в сердце пережила потерю С. Чиковани и Г Леонидзе. У последнего я бывала в Цхнетах у больного. Вокруг становится пусто. Все чужое, все чужие, и я теряю волю к жизни. Я – дико любившая жизнь, перестаю ее чувствовать. Вероятно п.ч. п.ч. я, вероятно, умерла в 37 г. И никак не воскресла.

Вы у меня в душе, как свет от голубого рога и я вас ужасно люблю. Люблю ваш энтузиазм, вашу жизнерадостность, верю в вас п.ч. вы любите людей, вы никогда не будете разочарованы – всегда найдете как схватить падающую звезду и как дать радость окружающим, как сообщить, как горит она уже в вашем сердце, как вам хорошо! И всем от этого хорошо.

Дорогая, как мне хотелось бы почитать уже написанное вами. Как мне хотелось бы быть вам нужной.

В это лето я вас всех не взяла в Мухрани п.ч. зятю было (и есть еще) – нехорошо, т.е. мне лично очень тяжело глядеть на него: он не может говорить и как-то хрипит. Мне так его безумно жаль. Он очень страдает от этого и чувствует себя неловко. Я сама наезжала повидать детей; наезжала часто, но оставаться не могла. Он как-то опустился. Бывший красавец, силач, съежился как-то и очень медленно привыкает к новому состоянию. Потому, моя дорогая, я не взяла вас туда в этом году. Посмотрю как он себя будет чувствовать в будущем.

Мой сердечный привет папе, мужу и пожелание больших успехов в жизни молодому человеку. Он уже вырос в молодого человека, правда ?!

Всегда вам преданная

Е.Ф. Кар

21.XI.66 г.

წერილი V

Я так благодарна за вашу память обо мне! Несмотря на то, что я всегда вас помню, интересуюсь вашей работой, вашим новым жильем, всей вашей жизнью – я никогда не сумела д.с.п. исполнить свое желание повидать вас, поздравить и порадоваться за вас, моя хорошая, сердцу милая Валюша: у меня все больны и при этом все время. Бьюсь, как рыба об лед уже старая, но не желающая согнуться, женщина. И чем мне тяжелее, тем больше хочется радости и успехов людям, которых я люблю по тем или иным причинам. Я хочу, чтобы этот новый год оказался для вас рогом изобилия, душевного светлого покоя, цветущего здоровья, полным любви к людям, что так характерно для вашей семьи.

У меня все попрежнему; издали мой перевод «Аси» Тургенева отдельной книжкой с иллюстрациями и кто-то поместил рецензию в «Цискари», назвав перевод «совершенным» и отметив некоторые фразы «пропущенные по невниманию». Читали строгие знатоки и хвалили мне «сохранила удивительно дух Тургенева». Вы думаете меня что нибудь тронуло? Нет. Но мне хочется перевести его «Вешние воды» и не могу достать.

Валя, нас будут разрушать. У меня вероятно не будет места для книг. Хочу отобрать книги и отдать в библиотеку нашего института. У меня много нужных для студентов, нужных при их работе над темами. Как вы думаете, как мне это сделать? Я ведь хочу подарить. Но нужно отдать в переплет, а на это меня не хватит.

Валюша, мой искренний и сердечный привет папе, мужу и поцелуй сыну. Он уже студент! Как его увлечение, продолжается? Если найдете время и захотите забежать, позвоните 93-24-95 и предупредите, чтоб я была дома. Меня позовут, или передадут.

Целую вас ваша Е.Ф.

[1968 – ამ წელს გამოიცა „ნაკადულის“ მიერ ელ. ქართველიშვილის თარგმნილი ტურგენევის „ასია“. ზ. ლ.]

წერილი VI

Дорогая Валя, спасибо за внимание. Я была в хорошем настроении. Мегрелидзе принес мне «лит.Гр» № 1. под заглавием «подлинный поэт» он поместил статью о П. Петренко, где сказал о нем то, что я так хотела. Главное поместили его три стихотворения. Я рыдала в душе от боли – как бедный Тося мечтал увидеть напечатанным свои стихи, свой перевод. Как таинственно исчез. Краме того в статье о

моем муже, о Ш. Картвелишвили. Словом то, что я вам читала у себя, Мегрелидзе сказал в этой статье. Статью сильно сократили. Он захотел и о Е.Д. но, слава Богу, не пропустили. Считаю глупостью поднимать шумиху из за 15 стихотворений, хотя они и стоят чего-то своей оригинальностью и формой стиха в груз. л-ре особенно в то время. Меня просят из Москвы дать материал, поместят в «Лит.газ.», но это было бы с моей стороны детской выходкой, а главное, все это мне не нужно. Правда всегда найдет себя, если она кому нибудь понадобится. Я обсолютна спокойна за нее. Она – эта правда была интересна для меня и для Паоло; он знал в ней свое место, и я знала. Эта была вспышка, в которой я должна была выразиться. Но это не был талант, как видно из последующего, иначе он не потух бы. А он ведь потух! Паоло был блестящий шлифовщик моего порыва и я ему бесконечно благодарна за то, что он понимал мой порыв и никогда не придавал ему иного значения, никогда не оскорбил его. Великая и чистая нежность дали ему право назвать эти стихи «святыми детскими стихами». Я не хочу говорить об этом всенародно, не хочу наводить тень на лучезарную страницу моей жизни. Мне это не нужно и не интересно.

Проф. М. Квеселава, которому, благодаря мне не понравившемуся, по желанию моей племянницы, мне пришлось показать кое-что, нашел, что достаточно одного четверостишия, чтоб ей писать об этом, но я категорически отказала ей. За что она на меня в страшной обиде.

Итак, милый друг, я разболталась в моем послании к вам. Мое мнение по этому поводу вы давно знаете. Я оставляю свой «архив» и свою правду в ней. Недавно у меня было великое желание уничтожить все п.ч. скоро, думала, все это никому не будет нужно. А потом стало больно и .. бросила.

Ну вот. Целую вас. Привет вашим. Позвоню и вы мне скажите, как папа. Надеюсь, уже поправился. Как успехи сына.

Я сижу над переводами. Надо мне повидать Б. Жгенти.

Ваша Е.Ф. Карт

13.03.69 г.

წერილი VII

Дорогая Валя, я очень тронута вашим вниманием и огорчена, что не застала дома. Моя племянница праздновала день моего ангела у себя. Очень скромно,в семейной тесной обстановке! Так вообще я очень холодно отношусь к своим «дням». Самое главное – это радость, которую вы мне сообщили о сдаче своей диссертации. Я никогда не забывала о ней, спрашивала и боялась – вдруг скажут, что вы ее забросили. Мне хотелось бы прочитать все 800 стр. Теперь с душевным волнением буду ждать ее защиты. Мне надо будет знать о ней заранее, чтоб моя операция не помешала мне быть там и радоваться вашему успеху, в который я верю. Ведь вы ее делали включив в нее много душевного порыва. Потом – я была с вами, когда впервые зажурчал ручеек вашей творческой мысли и гордость, что принимаю участие при вспышке глубокой уверенности, что должно выйти прекрасно. Эта книга вам принесет большое удовлетворение.

Валюша, я пишу почти слепая, у меня глаза, я с трудом различаю предметы, с трудом хожу вот уже три года не могу читать. Вам не надо мне объяснять, какое это несчастье для меня. Я ведь не боюсь старости – книги со мной.

Берегите, друг мой, глаза. И успехах Олега я не сомневалась никогда. Он слишком серьезен, чтоб это не увидеть экзаменаторам. Хочу видеть вас, услышать о проведенной работе увидеть Ваше хорошее настроение, доброй воли лицо. Я рада за квартиру, как- нибудь доберусь до нее. Будем видеться, если вам этого хочется, как мне

Сердечный привет отцу и мужу.

3 мая выпьем вместе чашку кофе

Жду вас сюда
Е.Ф.

[1973 ამ წელს დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია ვალ. ბალუაშვილმა. ზ. ლ.]

პოლიკარპე კაკაბაძის არქივიდან
თქმები, მსჯელობები

(ამოკრებილი „ვახტანგ გორგასალის“ დაუმთავრებელი ნაწილებიდან
მანანა კაკაბაძის მიერ, მისივე შესავალი წერილით და კომენტარებით)

პოლიკარპე კაკაბაძე „ვახტანგ გორგასალზე“ მუშაობდა 30 წლის მანძილზე. ამ პიესის ხელნაწერები 52 საქაღალდეს შეიცავს, დაახლოებით შვიდი ათას ფურცელს. პიესა თავდაპირველად ჩაფიქრებული იყო ერთ ხუთმოქმედებიან ტრაგედიად. უძველესი ხელნაწერები ამ პიესის პირველი, დაუმთავრებელი რედაქციისა 1939 წლით თარიღდება.

მწერალს ხანგრძლივი მუშაობის პერიოდში ვახტანგ გორგასალის რთული და წინააღმდეგობებით სავსე ეპოქის შესახებ დაუგროვდა მეტად დიდი მასალა, რომელსაც ერთი პიესის ფორმა ეყოლა იტევდა, ამიტომაც გადაწყვიტა იგი დაეყო ნაწილებად. მწერალმა 50-იანი წლების მეორე ნახევარში დაიწყო მუშაობა ტრილოგიაზე და ტრილოგიის პირველი ნაწილი, დრამატული პოემა „ვახტანგ პირველი გორგასალი“ დაასრულა 1966 წელს და გამოაქვეყნა.

„მეფე ვახტანგ პირველი გორგასალი“ ისტორიული ხასიათების დრამატული ნაწარმოებია. მძაფრი ისტორიული კონფლიქტები, წარმართობისა და ქრისტიანობის ბრძოლა, სახელმწიფო და პირადი ინტერესების შეჯახება დიდი დრამატიზმით ვითარდება პიესაში და წარმოაჩენს ტიპებისა და ხასიათების მთელ გალერეას. ვახტანგის მონუმენტური, ერისა და სარწმუნოებისათვის თავგანწირული გმირის სახე იხატება ნაწარმოებში. ჩვენს მიერ გამოქვეყნებულ გამოკვლევებში (იხ. „ქრისტიანული მოტივები პოლიკარპე კაკაბაძის შემოქმედებაში“. კრებ. „გიორგი ციციშვილი“, 2002 და „ეროვნული გმირის იდეა პოლიკარპე კაკაბაძის „ვახტანგ გორგასალსა“ და „კახაბერის ხმალში“, „ლიტ. ძიებანი“, 2003), განხილულია ეს საკითხები და მათზე აქ აღარ შევჩერდებით.

პოლიკარპე კაკაბაძემ მოასწრო მხოლოდ ტრილოგიის პირველი ნაწილის დასრულება, ხოლო მეორე და მესამე ნაწილები დარჩა დაუმთავრებელი.

მწერლის არქივში, საქაღალდეებში ვ-12, ვ-24, ვ-32, ვ-33, ვ-48 მოთავსებულია ტრილოგია „ვახტანგ პირველი გორგასალის“ მეორე და მესამე ნაწილების ხელნაწერები. ეს ხელნაწერები განეკუთვნება 50-იანი წლების ბოლოსა და 60-იანი წლების პირველ ნახევარს. მათ შორის თარიღიანი ხელნაწერები 1959-1963 წლებშია შესრულებული.

აქ წარმოდგენილი „თქმები და მსჯელობები“ ამოკრებილია საქაღალდიდან ვ-24.

ამ საქაღალდეში მოთავსებული მასალა დაწერილია 1959 წლის ბოლოს და 1960 წლის დასაწყისში. საქაღალდეს ავტორის ხელით აწერია: „საჭირო მასალა ყველა ნაწილისათვის“. აქედან ირკვევა, რომ ამ პერიოდისათვის მწერალს უკვე გადაწყვეტილი აქვს თავისი ქმნილება რამდენიმე ნაწილად დაყოს. ჩვენთან საუბარში იგი ამბობდა, რომ ტეტრალოგიის სახით დაიწყო ნაწარმოების წერა.

საქაღალდეში ვ-24 მოთავსებულ მასალებში „ვახტანგთან“ ერთად არის აგრეთვე ჩანაფიქრები ტრაგედიებისა „დემეტრე მეორე“ და „თეიმურაზ პირველი“, წარმოდგენილია დემეტრესა და თეიმურაზის დახასიათებები, რომლებიც ხშირად შეპირისპირებულია ვახტანგთან, წარმოსახულია ამ პერსონაჟების საერთო, ტიპიური და განსხვავებული თვისებები, ეპოქათა თავისებურებანი და სხვ. აქ წარმოდგენილია რამდენიმე ვარიანტად მეტად მნიშვნელოვანი საერთო გეგმა-მონახაზი მთელი ნაწარმოებისა, „ვახტანგის“ მეორე და მესამე ნაწილებისა, მოქმედ პირთა დახასიათებები და ცალკეული დიალოგები და მონოლოგები. არის უაღრესად შთამბეჭდავი და ორიგინალური ლიტერატურულ-კრიტიკული ხასიათის მსჯელობები სხვადასხვა დიდ, ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის ნაწარმოებებზე და ტიპებზე, ისინი მწერალს აინტერესებს თავისი ლიტერატურული გმირის, ვახტანგის ხასიათთან შესაპირისპირებლად, მათ შორის არსებული განსხვავებული თვისებების ნათელსაყოფად, კაცობრიობის მარადიული იდეალების მნიშვნელობის დასაფიქსირებლად, ქართული სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის საერთო ევროპულ კონტექსტში წარმოსაჩენად.

„ვახტანგ გორგასალი“, მასალები.
თქმები:
ვ-24, ფ.1:

1. პოლიტიკოსმა და მორალისტმა უნდა შექმნას ნიმუშები ჰარმონიის და წესრიგის.

2. ვინ მისწვდება ღვთის და ქვეყნის უხილავ ბუნებას.

3. უმაღლეს ქვეყანაში (ზენაში) არსებული ძალები საჭიროებენ ხილულ ქვეყანას და შექმნეს ბუნება. ბუნება ბედის იგივეობაა.

4. აღფრთოვანება უფლის საქმეა და არა გონების აქროლების.

5. ლოცვა ღმერთს კი არ სჭირდება, ჩვენ გვჭირდება გამოსაკეთებლად და ღმერთთან დასაახლოებლად.

6. ჩვენ ვიცნობთ ღმერთს არა მსჯელობით, არამედ მხოლოდ მით, რომ ვაზროვნებთ.

7. ჩვენ მრავალი მარცვალი გვიბოძა ღმერთმა, და მას ვანაყოფიერებთ, მხოლოდ ჭეშმარიტების მარცვალი ყველასა გვაქვს, მაგრამ ყველასთან მარცვლად რჩება.

8. ფილოსოფია უნდა ემსახურებოდეს ღვთის მეტყველებას... და ორივე სიყვარულს გამაღეთაებელს.

9. მაღალი სიყვარული (ეროტიული) ყველაზე მეტად აძლიერებს და ამაღლებს ადამიანებს, მაგრამ ამ ენებით შეპყრობილნი ყველაზე მზურვალედ და უშედეგოდ, უნაყოფოდ ებრძვიან ღმერთს.

10. სულს და მის ეთერულ სხეულს ვერ ეხება სიკვდილი.

11. წმინდა სულებს ძალუძთ ამაღლდენ ანგელოსის ბუნებამდე.

12. ზოგი წმინდა სული ადამიანთა სიყვარულით ადამიანის სხეულს ისხამს, რათა იღვაწოს კაცთათვის. დრო სულის თვისებაა, ის წარმოადგენს, რაც სულის არსებაში ძევს,–მოძრაობას. ზექვეყნიური დროიდან წარმოიშვება დრო ხილული ქვეყნისა, როგორც მოძრაობის ზომა (პლატონი).

13. ღვთის ძიება თანდაყოლილი თვისებაა კაცის გონების. ამით ბრძენი და საშუალო უთანასწორდება ერთმანეთს, – ორივე თანაბრად შორს არის ღვთის გაგებიდან, ხოლო გულით კეთილნი უფრო ახლო არიან გრძნობით ღმერთთან, ვიდრე ბოროტნი.

14. ჭეშმარიტ სათნოებას თუ ჩამოუშორებთ ღვთაებას, ის არ არსებობს.

ვ–24, ფ.2:

15. ადამიანი თანაუგრძნობს დამარცხებულს, ამიტომ ყოველი მიცვალებული თანაგრძნობის ღირსია და მიცვალებულზე არაა წესიერი ძვირი ილაპარაკო.

16. მჭერმეტყველებას ჭკუა აკლია და რჩეულ სიტყვათა შეჯარებას –(ხელოვნება) პოეზია.

17. ლოცვა კიდევ არ ნიშნავს რწმენას.

18. ადამიანი გადარჩება არა გარეგნული ღვაწლით, არამედ შინაგანით და შიგნით ჩემში, თუ ცოდვილი ვნებაა, დაბალი ეროტიაა, მე არ მიხსნის გარე საქმენი (ვახტანგი).

19. ჭეშმარიტებად მე ვთვლი მხოლოდ რაც მე მამაღლებს, ზღაპარი არის თუ სიზმარი, და სინამდვილე, რაც მე დამცემს, გამრყვნის, გამაბოროტებს, მტერი არის ჭეშმარიტების (ვახტანგი).

20. მე ვერწმუნო ადამიანის გონებას, ჩემსას, ან სხვისას და არა უფალს? კაცის გონება თავისი თავის მტერია და მტრობით იზრდება. ის მარად აქრობს თავის დანთებულ სანთელს, რადგან ისეთი სანთელი ვერ აანთო, იხილოს რამე ჭეშმარიტად (ვახტანგი).

21. ბოროტი მისთვისაა ავი, რომ ის სამოთხეში არაა და მას საიქიოშიც ჯოჯოხეთს პირდებით? მე მგონია, კეთილია ჯოჯოხეთის ღირსი, რადგან ის ამ ქვეყანასაც ჯოჯოხეთად იწყობს და მაინც კეთილია. მას შეეფერება ჯოჯოხეთი (დინარა).

(„ვახტანგ გორგასალის“ პერსონაჟის დინარას ეს მსჯელობა მატერიალისტურ–მარქსისტული ფილოსოფიის ირონიული ჩვენებაა–მ.კ.).

22. სული არის მატერიის ყველაზე დიდი მოძრაობა, ყველაზე დიდი ძალა, სული მატერიის ღმერთად გადაქცევაა, თუ დემოკრიტეს ბრძენად ვიცნობთ.

23. თუ ბოროტ ბედს არიგებენ ღმერთები, ისინი ღმერთები არ არიან.

24. სარწმუნოება არ არის გონების და ფილოსოფიის საგანი. ის ზნეობრივ გრძნობაშია სრულ დამოკიდებულებაში უმაღლეს არსებასთან. ქრისტიანობაში ამ გრძნობამ მიიღო უმაღლესი სახე, ფორმა იმ ცხოვრების საშუალებით, რომელიც უბოძა თავის ეკლესიას ქრისტემ – ვინც თითონ ცნობდა ღმერთს და გადასცა ადამიანებს.

25. რწმენაა თეალი, ხოლო ცოდნა მისი ჭოგრიტი.

ვ–24, ფ.4:

„ვახტანგ გორგასალი“, მასალები.

თქმები:

(თეოსოფიური და ლიტერატურულ–კრიტიკული მსჯელობები)

26. ადამიანს ქრისტეს აღთქმით აქვს მხოლოდ ერთი გამარჯვება: გამარჯვება სიკვდილზე. ამისთვის ებრძვის ის ცოდვას, რათა სიწმინდით მიაღწიოს უკვდავებას.

მას აქეთ, რაც შეიქმნა ადამიანი, ესე იგი, ჩაესახა გონება, ადამიანი, როგორც არსება გონიერი, ღეთაებრივია, რადგან გონება ღვთიურობის ნიშანია და არ დაცხრება ადამიანი, სანამ ღმერთობას არ

მიაღწევს. პირველი ხორციელი კაცი, რომელმაც მიაღწია ღმერთობას არის ქრისტე და ამიტომ იქცა ის კაცობრიობის მარადიულ ბელადად. მისი აღთქმაა ყველა ადამიანი აქციოს ღმერთად. აღადგინოს ყველა მკვდრეთით და აამაღლოს ღმერთამდე.

არა ადამიანთა საზოგადოება და საქმენი განადიდოს, რადგან ყველა სულიერთა, ისე როგორც უსულოთა, მექანიკური დამოკიდებულება და საქმენი არარაობაა. უნდა აქციოს ქრისტემ ღმერთად ყოველ ადამიანის პიროვნება, ხოლო მექანიკური დამოკიდებულება, კაცთა საზოგადოება და ნივთიერ ხორციელობის განწყობა უნდა იხმაროს საშუალებად, რათა აქციოს პიროვნება ღმერთად. ასეთია არსი კაცთა ბელადის ქრისტესი და ქრისტიანობის.

ფაუსტი ჯერ რწმენით და შემდეგ ზნეობით შორდება ქრისტეს. მას თავის სიცოცხლე გადაექცს ფანტაზიაში, სადაც შლის მთელ თავის სულიერ არსს, მთელ სულიერ შესაძლებლობას. მას უნდა ქრისტიანულ ზნეობის გარეშე მოიპოვოს პიროვნული ბედნიერება და აიყვანა ბელადად არა ქრისტე, არამედ მთელ თავის ხორციელ და სულიერ მოთხოვნილებათარ აღმსრულებელი ძალა, სატანა. ამით მოუპოვა სრული თავისუფლება თავის ვნებებს, მაგრამ ვერაკითარი წადილის აღსრულებით ვერ მიაღწია ბედნიერებას, და ბოლოს, აეტორის ძალდატანებით მოიხარა ქედი მექანიკურ, კაცთა საზოგადოებრივ მანქანის მოწყობაზე, რაც თავიდან მის მიზანს არ წარმოადგენდა, მის პირად ბედნიერებას არ წარმოადგენს და მისი პიროვნების მიზნების სრული დამარცხების შედეგია. ბოლოს უნდა აეტორს ის ამ ჩიხიდან გამოიყვანოს და იმაეე ფანტაზიით სული ფაუსტის მიყავს ქრისტიანულ ზესფეროში, სადაც ქრისტიანული წმინდანების და ანგელოზების მაღალ სამსჯაეროში ეარდება, ასამართლებენ მას რო-გორც ცოდვილს, ბოროტად ცხოვრების გამტარებელს, სატანის ხელში ჩაეარდნილს, მისთვის სულის მიმყიდველს და ქრისტიანული ლმობიერებით ამართლებენ ქრისტეს წმინდანნი, მისთვის, რომ ბევრი ტანჯვა გამოიარა და არ ანებებენ სატანას, არღვევენ მის ხელქშეკრულებას სატანასთან. მაგრამ ეს უკანასკნელი სცენა დაშეებულია აქ მხატერულ წერტილად, გამოგონილ ფანტაზიად რწმენის გარეშე. ამით უფრო უსვამს ხაზს აეტორის პესიმიზმს. ეს ნაწარმოები, ფაუსტი, არის შედეგი სკეპტიციზმის და მთელ შემდეგ ხანის კაცობრიობის აზროვნებას ხრიდა პესიმიზმისკენ და ამით აკნინებდა კაცთა პიროვ-ნებას. ამაეე სკეპტიციზმის ანტიქრისტიანობის საფუძველზე წარმოიშვა საფრანგეთის რეეოლუცია და გრძელდება დღემდე და ახლო მომავალში დასრულდება, როგორც ქრისტიანულ ზნეობასთან და პიროვ-ნების სრულყოფილებასთან უმსგაესო, მახინჯი მებრძოლი.

ვ–24, ფ.5:

27. მე თითონ რომ მებრძოლა, ისე არ დამღლიდა, როგორც მე მისმა გამარჯვებამ ლომზე დამღალა.

(ფურცელზე ამ სიტყვების გასწვრივ მიწერილია აეტორის ხელით „IV I. 226.განგება". ეფიქრობთ, ეს მინაწერი უნდა ნიშნავდეს რომელიღაცა ლიტერატურული წყაროს მინიშნებას, რომელსაც ალბათ, მწერალი იმ დროს კითხულობდა, როცა ქმნიდა ამ სტრიქონებს. თუმცა ამ ფურცელში გატარებულ მსჯელობებში „განგება", „ბედი", „ბედისწერა", სულაც არ ფიგურირებს განსაკუთრებით – მ.ჯ.).

28. ვინც დღე და ღამე შექმნა, მანვე შექმნა ურწმუნო და მორწმუნე.

29. თავისუფლებისთვის ბრძოლა მხოლოდ ერთი სახისაა (მაღალი), იბრძოლო მისთვის, რომ თავისუფლების ღირსი იყო, როგორც მშვენიერების.

30. ტანჯვა და სიხარული, ეს არის გმირის გზა.

31. ვერ მოიპოვებს ცხონებას ადამიანი ვერც შელოცვით, ვერც გარეგნულ ლოცვით და დიდებით, არამედ სულით, რაც გაყვება სამოთხის კართან.

32. მე ვალაპარაკები მხოლოდ მორწმუნეს, ურწმუნო ყრუა, მას არ ესმის, მას არ ესმის ნამდვილი სიმღერა სიცოცხლის და კაცის ბუნების (ვახტანგი).

33. მე ვიცავ ჩემი სიცოცხლით არა მარტო მორწმუნეს, ურწმუნოსაც, კეთილ ბავშვებს და აე ბავშვებსაც. ავი ბავშეი კიდეე უფრო საცოდაეია (დიმიტრი).

34. უმაღლეს მადლად რომ ჩათვალო ბედნიერება, ან სრული შინაგანი კმაყოფილება,– ეს ნიშნავს სდიო მოჩვენებას, მუდამ უხორცოს, ან ლანდის დაჭერა მოინდომო.

35. ვახტანგის გაგებაში ქრისტიანობა დაუცხრომელი ბრძოლაა, სამკვდრო-სასიცოცხლო, და ხორციელ სიკვდილით თავდება. მისი არსია მოუსვენრობა კეთილისთვის, ისე როგორც ტირანობა მოუსვენრობაა ბოროტების.

36. კეთილი და ბოროტი სჭამენ ერთმანეთს ყოველ წუთში, და ვერასოდეს ვერ შეჭამენ დაუსაბამომდე.

37. ვიბრძოლე ბოროტების მხარეზე და ვკვდები სიკეთის მხარეზე – გმირულად, ვინ მიიღებს ჩემს სულს, ანგელოზი, თუ სატანა.

38. სატანას ჯოჯოხეთია ვნებების გზნება და სრული დატკბობის ამაო ძიება.

39. ადამიანი ვერ გამოიგონებს ნამდვილ სამოთხეს, ვერც წარმოიდგენს, ისე როგორც ვერ შექმნის მიწაზე იდეალურ წყობილებას, მას მოგვცემს ღმერთი ჩვენი არსების მიხედვით.

40. ისე როგორც დედის საშოში ვიზრდით ჩვენ თვალებს და არ ვიცით, რაა სინათლე, ვიზრდით გონებას და არ ვიცით რა არის აზრი, ვიზრდით გულს და არ ვიცით რა არის სილამაზე და დაბადების შემდეგ, საშოში შექმნილ ორგანოებით, ვიღებთ გონებას და გრძნობას, ისე ამ ქვეყნიურ ტანჯვით, ფიქრებით და სიყვარულით მიეღებთ განგებისგან სამოთხეს წარმოუდგენელს, ღვთისაგან მივიღებთ ამ სულით, რომელიც მომზადდება სააქაოში (ვახტანგი).

41. ვით მეფის მიერ არჩეული ჯალათი არის მეფის სიმაგრე, და სძულს ის მეფესაც და ერსაც როგორც წყეული, მაგრამ აჯილდოვებენ მას საზიზღარ საქმისთვის, ასე დამსეა მე უფალმა მის მტერთა სისხლის მღვრელად, მაგრამ მე ვარ საყვარელი ღვთის და კაცისთვის, თუმცა უფლისგან დანიშნული ჯალათი ვარ მისთვის, რომ ჯალათი მეფის დანიშნულია ადამიანისგან, ცოდვილისგან და ცოდვას აკეთებინებს ჯალათს, მე კი დანიშნული წმინდისა, უცოდველისა უფლისგან და მაკეთებინებს ვით თავის ხმალს სიკეთეს, მახნევინებს ღვარძლიან მიწას და ზედ უფალი თესავს პურს. მე ვარ არა ჯალათი, არამედ გლეხი უფლისა (ვახტანგი).

ე–24, ფ.6:

42. ეროტიული სიყვარული (ვით ფილოსოფოსს პლატონს), მე მომმადლა ღმერთმა აღსანთებლად, ამგზნებლად კაცთა, კეთილად ცხოვრებისათვის საბრძოლველად, მათ ქრისტიანებად მონათლისათვის თავის დასადებად, ჭეშმარიტებისათვის მებრძოლად, კაცთა მიწიერ ცხოვრების ბედნიერად მოსაწყობად. ეროტულმა სიყვარულმა მე მაგრძნობინა, რომ მიწიერ ადამიანისთვის უნდა მოეწყოს არა მარტო ჭეშმარიტ რწმენით აღტყინება, არამედ ბედნიერებაც, და ადამიანი, ცის მოქალაქე, წუთიერ მგზავრად მოსული ქვეყანაზე, ამ სასტუმროში განიცდიდეს არა მარტო ტანჯვას უფლისთვის, არა მარტო ღვთისადმი სასოების სიხარულს, არამედ ამ წუთიერ სასტუმროშიც უნდა განიცდიდეს მაღალ ბედნიერებას, დამაკავშირებელს სულიერად თავის ნამდვილ სამშობლო ზეცასთან, ციურ (ჭეშმარიტ) ნეტარებასთან.

43. დანტე, მაღალმა ეროტიამ ბეატრიჩეს მიმართ, რომელიც მას თანაუგრძნობდა სულიერად და გარდაიცვალა ადრე, ანუ გადავიდა უკეთეს ქვეყანაში, აანთო ამ გარდაცვალებით უფრო მაღალ ენებებით და აიყვანა ის, ჯოჯოხეთის და განსაწმენდელის განულით, სამოთხეში – ღმერთთან, თავის წმინდა და უცდავ სულთან.

პეტრარკას ლაურამ აღუგზნა თავის სილამაზით მაღალი ეროტია, მხოლოდ გარეგნულ სილამაზით, არა სულიერით, ხოლო უცბათ დაშორდა, დაუტოვა მხოლოდ გარეგნული მადლი და პეტრარკა მის სულს არც დაუქვეითებია და, და არც აუმაღლებია, რადგან სული არ უწერებია მისთვის. პეტრარკას შერჩა მხოლოდ მადლი გარეგნულ სილამაზის, და მისი სიყვარული მხოლოდ მშვენიერია და ტანჯვაც მშვენიერია ლაურას სიკედილით გამოწვეული, მაგრამ ღრმა სულიერი ტანჯვით საცსე არ არის, სიბრძნეს ღვთაებრიეს არ აძლევს მის სულს, ღრმად არ ეხება, უფრო ფორმალურია, ესთეტურია.

ვახტანგს ხვდება ელენე და ეგზნება მაღალი ეროტია და წმენდს მას და აქცევს გმირად. რადგან ელენე ხიბლავს თავის სულიერ სიწმინდით, კეთილის მოქმედებით, უმანკოებით, ქრისტეს ღრმა რწმენით, და ვახტანგის ეროტიას უსახავს მაღალ მიზანს, აეალებს დიდ საქმეს, აახლოვებს უფალთან – მადლობით, რომ მან შექმნა ელენე. მას აძლევს რწმენას წარსულში ქრისტე, აწმყოში ელენე.

44. მე რომ მომცა ძალა ვიტვირთო ერისა ჩემის სამუდამო ამაღლება, განათლება... ხოლო აწ ელენემ კიდევ უფრო მაღალი მიზანი აღმიგზნა: ვიზრუნო მთელ კაცობრიობაზე. მე ვდგევარ დასაელეთის და აღმოსავლეთის შორის და მეძლევა საშუალება ორივეს მიეწვდე, ჩავება კაცობრიობის განათლების ბრძოლაში.

ქრისტე ღმერთია, მან ეს შეძლო სიტყვით, მე კაცი ვარ და მჭირდება ძალა, ხმალი, ჯარი, მონები.

ვ–24,ფ. 10:

45. ბედნიერება სიტკბოება კი არაა, მისი სრულყოფილება სიყვარულის წამებაშია (ვახტანგი).

უბედურებაა, როცა მხეცი შეგჭამს – იგივ მხეცია სულისთვის სიტკბოება, სიცრუე. ბედნიერებაა, როცა ღმერთი შეგიერთებს სიყვარულის დაუსრულებელ წამებაში (ვახტანგი).

46. მე მეგონა ბედნიერება სიტკბოებაში, ახლა ვხედავ, ის მოყვასისათვის წამებაშია. შენს სიყვარულზე ნეტარია ჩემთვის ეს თავდადება (დიმიტრი ზენათას).

47. უსაქმოდ გინდათ მისი აღთქმა გამოთქვათ ხალხში. უფალი აღთქმას არა სწერდა, მისი სიტყვები იყო თითონ მისი ცხოვრება.

48. ქრისტეს სიკეთე მოდის არა სახელმწიფოს წყობილებიდან, და ერის და მათი ხელისუფლების სრულყოფილებიდან, არამედ თითონ უფალისგან, მის ბუნებისგან, მის უნარიდან გარდაქმნას კაცთა ცხოვრება თავის ზნეობისაებრ. მოთხოვს ეს ზნეობა არა მარტო თავის თავს, არამედ ყველას ცის კიდემდე, და მიანიჭოს ბედნიერება, რადგან ამ ცხოვრებით ის თავს გრძნობს ყველაზე ბედნიერად, და აწოდებს მათ ასეთ ბედნიერ ცხოვრებას და სიკედილს სამაგალითოდ (ვახტანგი).

ე-24,ფ.11:

49. მე მიწიერთა სინამდვილეს არ ვგრძნობ ისე, როგორც ღვთის სინამდვილეს (ვახტანგი).

50. – მე მაქვს საშინელი მანკი, მე არა ვარ გლეხის, მდაბიო ქალი. ო, აზნაური მაინც ვიყო, შენ წინაშე ასე არ შევრცხვებოდი.

– მე შენ ისეც შეყვარებოდი, კეისარის ასულიც რომ იყო.

– მე კეისარის ასული ვარ, ვის შერთვაზეც თანხმობა განაცხადე. (ეს სიტყვები ეკუთვნის ელენეს, კეისრის ასულს, შემდგომში ვახტანგის მეუღლეს – მ.კ.).

51. ელენე უნდა ჩავარდეს ისეთ გამოუვალ მდგომარეობაში, რომ იძულებული იყოს გაუმჟღავნოს თავისი ვინაობა.

52. ჩვენ ისე გვიყვარდა ერთმანეთი, რომ მიწიერი, ხორციელი თანაცხოვრება შებღალვაა იმ სიყვარულის.

53. ბევრი რამ კითხეა, დასმული პირველყოფილ, დაბალ გონის ადამიანთა, დარჩება მუდამ აუხსნელი უმაღლეს ბრძენთაგან და გადაწყდება მხოლოდ რწმენით და იმედით, და სიყვარულით.

54. არაფერი დიდი არ შექმნილა და არ შეიქმნება ვნების (გზნების) გარეშე (გეგელი).

55. ვახტანგში და ბარათაშვილში პესიმიზმი შერწყმულია ტრანსცენდენტალურ ოპტიმიზმთან. მაგრამ ანარეკლს ტრანსცენდენტალურ ოპტიმიზმისას განიცდიან, პოულობენ მიწიერ ცხოვრებაში, სამყაროში, სულის და ფორმის ჰარმონიულ სილამაზეში. სილამაზით აღგზნებაში (ვახტანგი: – სიმართლის, ქრისტე-უფლისათვის ბრძოლაში).

აღგზნება ბარათაშვილის გარეგნულ, მიწიერ ცხოვრებაში პასიურად ელინდება, ვახტანგის აგზნება მიწიერ ცხოვრებაში აქტიურად ელინდება.

56. ქრისტიანობა გვასწავლის, დავაფასოთ მარადიული და ღვთაებრივი მეტად, ვიდრე წარმავალი და მიწიერ-კაცური, რამდენადაც ღირებული და მნიშვნელოვანი არ იყოს.

57. ადამიანთა სილამაზე, ანუ დაუსრულებელი, გამოხატული წარმავალში (დინარა).

58. მისცა ჯვარცმულმა ადამიანს ურყევი, ნამდვილი ღირსება, რომელზეც ემყარება მისი აუცილებელი უფლება, რაც საზოგადოების განეითარებასთან უდასტურდება. აქეს გონება და ნება უსაზღვრო, დაუსრულებელი, რადგან თანდათან, დაუსრულებლად შეუძლია მიიღოს ჭეშმარიტება და მეტის მისწრაფებით განემართოს მადლისკენ.

59. საზოგადოება სტატიურია – პიროვნება დინამიური.

60. ქრისტიანობის ამოცანაა აღზარდოს კაცობრიობა და გარდაქმნას სრულყოფილ საზოგადოებად, სადაც ყოველი ადამიანი მოიხვეჭს თავის ნამდვილ, და შესაფერ მნიშვნელობას და არა ფარგლებს და შეზღუდვას თავის მისწრაფებისას. შინაგან და გარეგან სოლიდარობას თითოეულისა ყველასადმი და ყველასგან თითოეულისადმი.

ე-24,ფ.12:

61. რა შემიძლია დაურიგო ჩემს შემყურე ერს, სიხარული, კმაყოფილება. რას მივცემ მასზე მეტს, რომ გაიხაროს, ინეტაროს სიყვარულით და სიკეთილმაც ეელარ დაალონოს; –იქნებ სასოება უკეთავების და ნეტარების სამარადისოდ. მივცე ბელადად ქრისტე, ღმერთი მიწიერ ცხოვრებაში მათებრ ღატაკი, წამებული, მაგრამ უფალი ცის და მიწის, ღვთის ერთარსება. ამაოა ყოველი განძი უზნეოთა საგანძურში მდებარე და ძვირფასია ხმელი პური ზნეობრივთა სუფრაზე.

62. შრომა არც მე და არც ხელოვანთ არ შეგვიძლია, მაგრამ მხატვარი დაუცხრომელი მშრომელია თავის საქმეში, მე კი დაუცხრომელი ვარ ომში (ვახტანგის სარდალი).

63. მე სიტკბოებას მხოლოდ ტანჯვასთან ერთად განვიცდი.

64. გაქრა შეყვარებული ვახტანგი, რომელმაც დაჰკარგა იმედი მოძებნოს სატრფო და გარდაიქმნა მორწმუნედ, ქრისტიანულ სარწმუნოებისთვის თაედადებულ მებრძოლად.

65. ყველაზე ადვილია შრომა პურის და ხილის მოყვანისა. ნამდვილი მშრომელია მოღვაწე სულიერი, ბერ-მონაზონი, მლოცველი, გამგებელნი ქვეყნისა და მეომარნი. ყველა ისინი იცავენ ერს, მეომარნი მიწის მუშაკებს და სულიერნი მოღვაწენი სულსა კეებავენ.

66. ვახტანგის იდეალური არსება ელენე აშკარად ატარებს ბედს ვახტანგის წამებით სიკეთილისას, ხოლო დინარა – მის პირად ბედნიერებისას. ვახტანგი ირჩევს ელენეს, როგორც მშვენიერებას, დამაკავშირებელს ზნეობით ღმერთთან.

67. დინარა და მიქელი წარმომადგენლებია სპარსეთის, სპარსეთის მხარეზეა დინარა, ეროტიული ინტერესით (ვეფხი), მიქელი, განდიდების ინტერესით (ლომი). ელენე გრძნობს, რომ ვახტანგს წამებას და სიკეთილს მოუტანს, როში არ დაეხმარება მას გასაჭირში და აფრთხილებს, მაგრამ წმინდა მოღვაწეობისკენ მოუწოდებს. მან იცის მიზანი რომის – შექმნას მუდმივი მტერი სპარსეთის საზღვარზე სომხეთის და საქართველოს სახით, რომელსაც პირველი ტალღა სპარსეთის და აღმოსავლეთის და

ჩრდილოეთის დაეტაკება და მათ ხარჯზე აწარმოებს ბრძოლას აღმოსავლეთთან. არა მარტო ვახტანგს, მთელ მის ერს აბამს მუდმივ წამებაში ელენე და პირდაპირ უტყდება ვახტანგს და დინარასაც, მათ დავაში მონაწილეობს ეედოკიაც.

ვ–24,ფ.13:

68. არ არის ისეთი ქალი ქვეყანაზე, რომ ანგელოსის ნაწილი მასში არ იყოს. მე ეს ვიგრძენი იმ დღიდან, რაც შენ გაგიცანი. თვით შეშლილი მოხუცი ქალიც კი ფრთებმოხრუკული ჭეშმარიტი ანგელოსია (ვახტანგი).

69. ჩვენ, მეფენი, ვებრძვით ცოდვებს და არა ცოდვას.

70. სიყვარული ჭეშმარიტია, როდესაც ის ენების სიმხურვალის დაცხრომის შემდეგ გადადის და ძლიერდება ურყევ სიკეთეში და მაღალ რწმენაში. სიყვარული დინარას მიმართ როცა ნელდება, ბუნების წესით, ტოვებს სულში გაბოროტებას, უსასობას, ურწმუნოებას, დაცინვას სიყვარულზე და უსუსურებას. ელენესადმი სიყვარული კი დაკავშირებულია მარადისობის შეგრძნებასთან, და როს ხორციელად გაქრება, სულს დატოვებს აგზნებულს უშრეტ ღვთაებრივ ცეცხლით და გონებას აჰყრობილს ცისკენ (ვახტანგი).

ელენეს სიყვარული ვახტანგს ამაგრებს სულიერ მთლიანობაში.

71. ვახტანგის გულში აღრე, ბავშვობისას იფეთქა ქალის მშვენიერებისადმი სიყვარულმა და, ამიტომ, როდესაც დაჭაბუქდა, ქალისადმი სიყვარული იგრძნო მან იმავე ბაშვურ სიწმინდით, აღრე, ბავშვობაში ნაცნობ გრძნობით.

72. მეცხრამეტე საუკუნის მწერლობის უდიდესი შეცდომა იმაშია, რომ ისინი ებრძოდნენ არსებულ დესპოტებს და ცხოვრების სისაძაგლეს და იმავე სიმხურვალით არ ებრძოდნენ ბნელ ბრბოსგან წარმომდგარ დემაგოგებს, დესპოტებზე საზიზღარ სულებს.

73. არ მარცხდება ქრისტეს რწმენა, იმიტომ რომ სანამ კაცობრიობას ეყვარება სიცოცხლე (ექნება სიხარული და სიყვარული), ვერ იტყვის, რომ ის არ აღმდგარა, და როდესაც რაიმე ძალა მოერევა და ათქმევინებს, რომ ის არ აღმდგარა (უკედავებით), კაცობრიობას თავის მოკვლის მეტი არაფერი არ დარჩება, ვერაფერში ვერ იპოვის სასოებას, თუნდაც ათასი მზე აანთოს ცაზე და ზღვები ღვინოდ აქციოს, უნდა მოიშალოს გონება, დაკარგოს ზნეობა, იქცეს მდაბალ ცხოველად, რადგან ჩვეულებრივ ცხოველად გარდაქმნა არ ეყოფა გონების და ზნეობის გასაბათილებლად. ასეთ დაბალ ცხოველად კი ადამიანის ბუნება ხანგრძლივად ვერ გაძლებს, მაშინ აღიმაღლებს ხმას სიკვდილი, გაშლის კალთას გონებაც, ზნეობაც თავის უძლურებაში დაემხობა და ისევ მოეკიდება სასოწარკვეთილი ადამიანი რწმენას, და ქრისტეს აღდგომის გარე, ვერსად იპოვის, რადგან დასაბამი სასოებისა, მხოლოდ ქრისტეს აღდგომის რწმენაა. მხოლოდ ქრისტეს აღდგომაში იპოვება რწმენა, იმედი და სიყვარული. კაცობრიობის ისტორიას მხოლოდ ერთი გზა აქვს, გზა ქრისტეს აღდგომის, რწმენის–სასოების, ან სასოწარკვეთილებით სიკვდილის და ყოველთვის სიკვდილის კალთის წინაშე აძრწოლებული დაბრუნდება ქრისტეს აღდგომის რწმენისაკენ. ქრისტეა კაცობრიობის სიცოცხლის სამარადისო ბელადი (ვახტანგი).

74. ყველა ერები, რომელნიც ქრისტეს არ ირწმუნებენ, მიდიან სიკვდილში. მე მხოლოდ ამ ბუნებას უფლისას ვწუხდები.

თუ უფალი ღმერთია ჭეშმარიტი და ამავე დროს არის კიდევ ადამიანი, მეც არ მებრახის ვიყო მისი აღთქმის მორწმუნე, ვით კერძო ღვთისა, და ამავე დროს ვიყო კაცი ცოდვილი, და ვით ცოდვილი, სოფლიური ბილწი საქმეთა ჩამდენი და მისი მლოცველიც და დამცველიც (ვახტანგი).

* * *

(პოლიკარპე კაკაბაძის ამ თეოსოფიურ საუბრებში, რომლებიც ვახტანგ გორგასლის დასახასიათებლადაა მოხმობილი, არის მეტად ღრმად და შემოქმედებითად გააზრებული ქრისტიანიზმის ცნობილი დებულებები. მწერლის მიერ ხდება მათი თავისებური ინტერპრეტაციები და მხატვრული განზოგადებანი.

ადამიანური ცოდვების აღწერა და მათი განწმენდა ქრისტეს დასახული გზით, ამ თეოსოფიური საუბრების ერთ–ერთი დედააზრია და იგი მეტად კარგად შეესაბამება ქრისტიანული ექსტაზით შეპყრობილი, აღრე შუასაუკუნეობრივი რაინდის და დიდი ეროვნული გმირის, წმინდანი მეფის მონუმენტურ სახეს.

ამ საუბრებში „თქმებში“, ვახტანგის სახე იკვეთება სრულყოფილად. იგი აკვებს და აღრმავებს მეფის ხასიათის იმ თვისებებს, რომლებიც „ვახტანგ გორგასალის“ უკვე დამთავრებულ და გამოქვეყნებულ ნაწილში არის წარმოდგენილი.

ამ „თქმებს“ აქვთ იმავე დროს, დამოუკიდებელი მნიშვნელობა, მათი ღრმა აზრობრივი და მხატვრული ღირებულებების გამო. ამ „თქმებიდან“ ბევრი აფორიზმებისა და კლასიკური სენტენციების ხასიათს ატარებენ.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ამ „თქმებში“ წარმოდგენილი მწერლის კრიტიკული და ლიტერატურულ–ესთეტიკური ხასიათის მსჯელობანი. მ.კ.).

ს ა რ ჩ ე ვ ი

ძველი ქართული მწერლობა

ივანე ამირხანაშვილი – სტილისტური პარადიგმები V–XI საუკუნეების ქართულ აგიოგრაფიაში....3
საბა-ფირუზ მეტრეველი – ბავშვი მოწამე ქართულ აგიოგრაფიაში....12
ქეთევან ელაშვილი – დიდი ნერსე ერისმთავარი....22
გოჩა კუჭუხიძე – ვინ იყო სუჯი დედოფალი?....26
ლია წერეთელი – „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲს" სახისმეტყველებისათვის....36
დეკანოზი გიორგი ზვიადაძე – ბიბლიური ციტატები წმინდა გრიგოლ ნოსელის ასკეტური ძეგლის ეფთვიმესეულ თარგმანში....49
ეკა ჩიკვაიძე – დოგმატურ-საღვთისმეტყველო საკითხები „წმიდა ბარბარეს წამების" მეტაფრასულ რედაქციებში....58
ქეთევან ბეზარაშვილი – რიტორიკული ორნამენტები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ ჰომილიებში და მათ ქართულ თარგმანებში....66
ციალა ქურციკიძე – გრიგოლ ნაზიანზელის 29-ე და 31-ე ჰომილიების ქართული თარგმანების ჟანრის საკითხისათვის....89
ლეილა დათიაშვილი – თეოდორე აბუკურას თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის უცნობი თარგმანი (წერილი მეორე)....95
სოსო მახარაშვილი – ჰომილეტიკა....102
ასმათ ჯიქია – „ცხოვრება ფარნავაზისი" და ქართული სახელმწიფოებრივი ცნობიერების ველი....107
ლადო ჭელიძე – ლეონტი მროველის პოლიტიკური თვალთახედვა....110
ბორის დარჩია – როდის დაიწერა ე. წ. „აბდულ–მესიანი", ანუ „ქება მეფისა არჩილისა"?....113
ხვთისო ზარიძე – „ვინ კრმლითა ბაძრობს"....119
რუსუდან ღლონტი – ჰიმნოგრაფიული ელემენტი არჩილის შემოქმედებაში....121
ლალი რუხაძე – „ჰაერის მცველის" სახისმეტყველებისათვის ძველ ქართულ ლიტერატურაში (წერილი მეორე)....128
რევაზ ბარამიძე– XVIII საუკუნის ქართულ მწერლობაში გამოვლენილი ქრისტელოგიური პრობლემის ზოგიერთი ასპექტი....134
რიმა ფირცხალაიშვილი – ორბელიანთა ნაკვალევზე (დავით ორბელიანი)....140
ბელა ბალხამიშვილი ოქროს სახისმეტყველებითი ასპექტები ანტონ I კათოლიკოსის „წყობილსიტყვაობაში"....154
ნინო მახათაძე – ციციშვილთა ოჯახები რუსეთის სალიტერატურო ასპარეზზე....161
იზოლდა წაქაძე – პეტრე ლარაძის შემოქმედებიდან (წერილი მეორე)....167
ნელი ანდრონიკაშვილი – ბუდისტური ლეგენდის ქრისტიანული მეტამორფოზები (დ. ლენგი და „სიბრძნე ბალაჰვარისის" პრობლემატიკა)....183
ბონდო არველაძე – მიტროპოლიტ, პროფ. ანანია ჯაფარიძის „საქართველოს საეკლესიო კრებები" და ქართული ეკლესიის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი....192

დავით გურამიშვილი – 300

ტიტე მოსია – „დავითიანის" ანთროპოლოგიის ერთი საკითხისათვის....203
მადონა უჯმაჯურიძე – დავით გურამიშვილის რელიგიური ლირიკა....206

რუსთველოლოგია

ნესტან სულავა – გამოქვაბულისა და უდაბნოს მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“.....216
ალექსი ჭინჭარაული – კიდევ ოთხი ჩართული სტროფი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში.....233
ზაზა ხინთიბიძე – კირკე და ფატმანი.....239

XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურა

მანანა ბარათაშვილი – XIX საუკუნის ქართული მემუარული მწერლობის ისტორიიდან.....250
თამარ ლომიძე – კარნაყალური მოტივები ქართველ რომანტიკოსთა შემოქმედებაში.....261
ნინო ვახანია – ალექსანდრე ორბელიანის „მეფის ირაკლის მეორის დროის ცოცოტა ანბები“.....265
გიორგი კანკავა – კაცია–ადამიანის „რევოლუციები“ (წერილი მეორე).....274
ნატო ჭანტურია – ახალი მასალები აკაკი წერეთლის ბიოგრაფიისათვის.....287
გურამ ბენაშვილი – ქართული კულტურის სიმბოლო.....294

XX საუკუნის ქართული ლიტერატურა

ზოია ცხადაია – ქართული საბავშვო პოეზია (1880–1920 წ.წ.) (წერილი მეორე).....300
ლალი ავალიანი – „ცისფერყანწელები“.....308
თეიმურაზ დოიაშვილი – გზა „არტისტული ყვავილებისაკენ“ (ლირიკა. 1908–1914).....319
მაია ნაჭყებია – გალაკტიონის „ვილანელის“ რელიგიურ–ფილოსოფიური ასპექტები.....331
მამუკა შელეგია – გალაკტიონი, მაიაკოვსკი და.....342
მარინე ბეჟიტაძე – გალაკტიონ ტაბიძის ლირიკის რუსული თარგმანები.....348
ინგა მილორავა – ნიკო ლორთქიფანიძის მხატვრული დროის სტრუქტურა – ძლიერი თანმიმდევრობა.....352
ლელა წიქარიშვილი – ლეო ქიაჩელი (სულის ბიოგრაფიისათვის მხატვრულ სამყაროში – წერილი მეორე).....359
ლადო ჭანია კულტურულ–პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი კ. გამსახურდიას პუბლიცისტიკაში.....367
ცისანა გენძეხაძე – სიმონ ჩიქოვანი (პორტრეტი).....372
შალვა ჩიჩუა – თანამედროვე ქართული დრამატურგია (წერილი მესამე).....387
მაია ჯალიაშვილი – შიშის ფენომენი (თამაზ ბიბილურის რომანის – „ჟამი კითხულისა“ – მიხედვით).....397

ქართული ემიგრანტული ლიტერატურა

იზა დობორჯგინიძე, მანანა იამანიძე ვიქტორ ნოზაძის ერთი უცნობი ისტორიული ნაწარმოების შესახებ.....400
ნათელა ჩიტაური – ვიქტორ ნოზაძის ეპისტოლური მემკვიდრეობიდან.....404

ლიტერატურული ურთიერთობები

დალი ინწკირველი – ცხოვრება სიზმარია....410
მანანა ლაღიძე ისტორიული თემის ტიპოლოგიისათვის XIX ს-ის რუსულ და ქართულ დრამაში (ა. პუშკინის „ბორის გოდუნოვი", დ. ერისთავის „სამშობლო")....416
მაყვალა ქართველიშვილი – მიკოლა ბაჟანი – ქართული ლიტერატურის ღირსეული ქომაგი – თანამედროვეთა მოგონებებში....421

ლიტერატურის თეორია

თამარ ბარბაქაძე – ქართული ლექსმცოდნეობის საკითხები XX საუკუნის 60-იანი წლების პრესაში....432
ლევან ბრეგაძე – უდეტრები რითმად....444
ინეზა გუგულაშვილი – ქართული მოთხრობის დღევანდელი სახე....448
გივი ლომიძე – ერთი კომპოზიციური ხერხის შესახებ....454

ჟურნალისტიკის ისტორია

გელა საითიძე – ილიასეული „ივერიის" ღირსეული სეხნია....458
მაკა დოლიძე – „რას მოგვიტანს საბედისწერო ტალღა" (მ. ჯავახიშვილი)....468

ფოლკლორისტიკა

გივი ახვლედიანი – ნიკოლოზ ხიზანაშვილის (ურბნელის) ფოლკლორისტული მოღვაწეობა....470
ნინო ბალანჩივაძე – „ქუდ აღარ მამცა მორიგემა"....482
დალილა ბედიანიძე – ქართული ხალხური სატრფიალო პოეზია....485
ბელა მოსია – სიცოცხლის ხის სიმბოლიკისათვის ქართულ ფოლკლორში (ვარდი და ია)....494
ეკა ჩხეიძე – ვახტანგ კოტეტიშვილი....498
ეკა ცხადაძე – მიღმური სამყაროს მოდელი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში....502
მერი ხუხუნაიშვილი–წიკლაური – ამირანის თქმულების მითოსური ძირების შესწავლისათვის....511

არქივიდან

აკაკი წერეთლის უცნობი წერილები (პუბლიკაცია მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ელისაბედ ზარდიაშვილმა)....515
ნიკო მარის საარქივო მასალა – Грузинские повести 11-12 вв написанное в прозе, книга об Амиране Дареджанидзе (А 2916), III (პუბლიკაცია მოამზადეს და შენიშვნები დაურთეს მერი გუგუშვილმა და ლალი ძოწენიძემ)....526
გრიგოლ რობაქიძის კიდევ ერთი გერმანულენოვანი ესსეს გამო (წიგნიდან „დემონი და მითოსი") ტექსტი გერმანული ენიდან თარგმნა მანანა კვატაიამ....534
ელენე ბაქრაძე–ქართველიშვილის წერილები ვალენტინა ბალუაშვილისადმი (დარიანული ლექსების გამო) პუბლიკაცია მოამზადა ზეინაბ ლომჯარიამ....539
პოლიკარპე კაკაბაძის არქივიდან (თქმები, მსჯელობები), პუბლიკაცია მოამზადა მანანა კაკაბაძემ....549