

ენისა და ლიტერატურის
სერია

СЕРИЯ
ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

ჟურნალი დაარსებულია 1971 წელს
Журнал основан в 1971 году

სარედაქციო კოლეგია: ზაზა ალექსიძე, გურამ ბენაშვილი, თამაზ
გამყრელიძე (მთავარი რედაქტორი), გურამ თოფურია,
გუჩა კვარაცხელია (მთავარი რედაქტორის მოადგილე).

პასუხისმგებელი მდივანი გალაქტიონ დლონტი

Редакционная коллегия: Алексидзе З. Н., Бенашвили Г. Д.,
Гамкрелидзе Т. В. (*главный редактор*),
Кварацхелия Г. Ш. (*зам. главного редактора*),
Топурия Г. В.

Ответственный секретарь Г. А. Глonti

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის
სერია, 2013

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., № 19.
Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, № 19.

შინაარსი

ინ დ ი რ ა გ ა დ ი ლ ი ა, ფიროსმანის მოტივი ლადო ასათიანის პოეზიაში	5
დ ა ლ ი ლ ა ბ ე დ ი ა ნ ი ძ ე, სულხან-საბა ორბელიანის წიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“ და ხალხური ზღაპრები	10
რ უ ს უ დ ა ნ ლ ლ ო ნ ტ ი, ფსალმუნური მოტივები ვახტანგ მეექვსის ლირიკაში	17
დ ა ლ ი ბ ე თ ხ ო შ ვ ი ლ ი, „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის საკითხი კორნელი კეკელიძის ნააზრევში	26
ნ ე ს ტ ა ნ ს უ ლ ა ვ ა, ორი მიქაელი ძველ ქართულ მწერლობაში	33
ე ლ გ უ ჯ ა ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე, კიდევ ერთი ახლებური თვალსაზრისი შუა საუკუნეების ევროპული ლიტერატურის შედგენის — „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხზე	52
ქ ე თ ე ვ ა ნ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, ფერთა სიმბოლიკა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში	79
ე კ ა ც ხ ა დ ა ძ ე, „მეკობრეობა“-„მეველეობის“ პლასტი ქართულ ფოლკლორში თუშური მასალების მიხედვით	83
ე კ ა ტ ე რ ი ნ ე ჩ ი კ ვ ა ი ძ ე, „წმიდა ბარბარეს წამების“ ზოგიერთი სტილური თავისებურებანი (A 128 ხელნაწერში დაცული ტექსტის მიხედვით)	89
ქ ე თ ე ვ ა ნ გ ო დ ე რ ძ ი შ ვ ი ლ ი, ერთი რიგის უეპითეტო ფსევდონიმთა კლასიფიკაციისათვის	97
გ ი ო რ გ ი ქ ა ჯ ა ი ა, კიმენური ჰაგიოგრაფია — ბერძნული ფრესკული წარწერების პირველწყარო	102
თ ა მ ა რ კ ი კ ო ლ ე ი შ ვ ი ლ ი, დიონისეს სახე ფრიდრიხ ნიცშეს „ასე იტყოდა ზარატუსტრაში“ და ტრაგედიის დაბადება	105
ნ ი ნ ო კ ა ლ ა ნ დ ა ძ ე, ნიზამის ლირიკის მიმართება სუფიზმთან	110
მ ე ქ ა ხ ა ნ გ ო შ ვ ი ლ ი, ქალის კულტი ვაინახურ საგმირო ეპოსში	121
პ ა ა ტ ა ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე, სადევ ქედაიათის დეკადენტური ნოველები	133
ა ლ ე ქ ს ა ნ დ რ ე გ ვ ა ხ ა რ ი ა, „ვისრამიანის“ ქართული ტექსტის საკითხები	141
ნ ა ნ ა შ ე ნ გ ე ლ ა ი ა, რეფერენცია და კორეფერენცია	169
ნ ი ნ ო ჩ ი ჩ უ ა, „სისტემური მეტაფორული მოდული“ და კოგნიტიურ სქემათა სინერგია ინგლისურენოვან პუბლიცისტურ დისკურსში: სისტემური მეტაფორული კონცეპტუალიზაცია, იმპლიცირებული შეფასება და არგუმენტაცია-დარწმუნება	173
ლ ე ლ ა შ ა თ ი რ ი შ ვ ი ლ ი, ძველი ქართული ლექსიკიდან („სიმი“ და „კომენტი“ ბასილი ანკვირიელის თხზულებაში)	178
ო თ ა რ მ ი ქ ი ა შ ვ ი ლ ი, ქართულ-რუსულ ენობრივ ურთიერთობათა ისტორიისათვის (საკითხის შესწავლის აქტუალურობა, მდგომარეობა და მიზანი)	183
დ ი ა ნ ა ე ლ ე ნ ტ ი, წყვეტილის კიდევ ერთი სემანტიკური თავისებურების გამო ქართულში	187
გ უ ბ ა ზ გ ო გ ა ტ ი შ ვ ი ლ ი, რეალიათა განმსაზღვრელი თავისებურებანი და დიალექტურ ლექსიკურ ერთეულთა სემანტიკა	190
ა ლ ე ქ ს ი ე ო რ დ ა ნ ი ა, არაბული ზმნის VIII თემა	ს. ა. ქართაძე
ნ ი ნ ო ნ ო ზ ა ძ ე, „სვლის“ აღმნიშვნელი მონოკონსონანტური ზმნური ძირები ლეზგიურ ენებში	ნ. ბ. ლ. ი. რ.

რომლის დროსაც პოეტმა ნიკო ფიროსმანის სულიერ სამყაროში პოვა თავშესაფარი:

„რა დამრჩენია, ვის ვუმღერო, ვის გავუცინო?
ამ ქვეყანაზე მე არაფერ არ შემეფარა,
ისევ შენს თვალებს ნაღვლიანებს უნდა ვუცქირო
და სიხარულით შევეგებო ჩემს ძმა — ნიკალას“.

პოეტს არ ასვენებდა ფიქრი დიდ შემოქმედზე და დღენიადაგ მის ნაკვალევს დასდევდა: „დაუდიოვარ იმ ადგილებში, სადაც ნიკალას დაუდგამს ფეხი“, — წერს ლადო თავის დღიურში.

ლადო ასათიანმა შემთხვევით გაიცნო ფიროსმანის ძველი მეგობარი უშანგი სვანი. ამ მოხუცი კაცისაგან გაიგო ბევრი საინტერესო ამბავი მხატვარზე: „რა საწყალი გულისა იყო და რა მიაძიტი. თავისი ნახატების ყადრი არ იცოდა და სულ აქეთ-იქით არიგებდა, ფანტავდა და აბნეუდა, ჩამოღლეტილი დადიოდა და სულ ერთსა და იმავეს ღიღინებდა“ (4).

ლადოსთვის ფიროსმანი იყო „მარტოდენ გული და ბაჯადლო პატიოსნება“.

ლექსში „ფიროსმანის მეგობრებთან“ პოეტმა ზუსტად მოხაზა მხატვრის გარეგნული იერი, ალბათ, დაეყრდნო ფიროსმანზე არსებულ ფაქტობრივ მასალას, რომელსაც აგროვებდა „ტვინდასეტყვილი ნიკალას ძველ დოსტებთან“.

აბორგებულ ქარში გასული პოეტი დაეძებს ფიროსმანის ლანდს, ქუჩებშიც კი ვერ აბიჯებს გულგრილად, რადგან:

„აქ, ამ ქუჩებში დადიოდა, როგორც სიზმარი
(საქართველოს ცას აქ ეტრფოდა მისი ოცნება),
ჩამოხეული, ტანმაღალი, მარად ხიზანი,
მარტოდენ გული და ბაჯადლო პატიოსნება“.

ზუსტად ასე ახასიათებს ლადო გუდიაშვილი ფიროსმანს: „ნიკო ფიროსმანი იყო მაღალი ტანისა, შეჭალარავებული და უკან დაუარცხნილი თმით საშუალო წვერი და ქვევით დაშვებული უღვაშები ჰქონდა, ფერმკრთალსა და მოტეხილ სახეს კულტურული კაცის სირბილისა და სიწყნარის იერი ეფინა, ეცვა ნაცრისფერი პიჯაკი და ჭუჭყიანი, საღებავებით მოთხუპნული შარვალი“ (5).

ლადო ასათიანმა უტყუარი ფერებით გამოძერწა მხატვრის კოლორიტული ფიგურა, მისი პორტრეტი. „ჩამოხეული“, „ტანმაღალი“, „მარად ხიზანი“, „მარტოსული“, „თვითრჯული“, „ლოთი მხატვარი“, „არც კობტა“, „არც ართვალი“ — აი, ის ეპითეტები, რომლებითაც წარმოგვიდგა გენიალური მხატვარი.

ცნობილია, რომ ფიროსმანს ყოველთვის არ ჰქონდა საღებავები, ზეთი, მუშია, მაგრამ ყოველთვის ჰქონდა ნახშირი, რომელიც ჯიბეში ეყარა და, რაც მთავარია, ჰქონდა დიდი ნიჭი, „რადაც ჯადო-თილისმა“:

„თვითრჯელი იყო, აუმღერია სისხლი თბილისმა,
სულ მარტო იყო, მარტო სუამდა, მარტო გათაუდა.
ფუნჯის მოსმის დროს ჰქონდა რაღაც ჯადო-თილისმა,
არაყს დაღუვდა და ქვეყანას დაგიხატავდა!“.

კ. ზდანევიჩის მოგონებიდან: „ნიკო იყო ამაყი და დამოუკიდებელი ადამიანი. ტყუილად კი არ შეარქვეს ხუმრობით „გრაფი“. იგი არასდროს არ მიუჯდებოდა სუფრას, ძნელი იყო მისი დაპატიჟება“(6).

ახლა კი ლადოს მოეუსმინოთ:

„არც კობტა იყო საცოდავი და არც ართვალი,
ამაყი იყო, ჩვენ მორჩილად ვიდექით მასთან,
ექ... ახლა გახდა ნიკალაი დიდი მხატვარი,
უფასოდ გაქრა, უფასოდ და ახლა დაფასდა“.

ლადო ასათიანმა მხატვრისადმი დიდი სიყვარული და პატივისცემა ასე გამოხატა:

„მთვარეულოვით დაუმხოვრებია თბილისის მიწას
და დიდი ნიკო ფიროსმანის ნატერფალს ვკოცნი!“.

ლექსი „ფიროსმანის დუქანი“ გაბმული სიმია პოეტის შინაგანი აღტაცების ცეცხლსა და მხატვრის უკედავებას შორის.

„ნიკოს ტფილისში გაჩაღებული საბაყლო დუქანი ჰქონია, შუა ბაზარში, მაგრამ, ამხანაგების ვერაგული ღალატის გამო, საბაყლოს უზარალნია და ნიკოს იგი მიუკუტნია. ამ გარემოებას ნიკოზე ცუდად უმოქმედნია. ამის გამო ნიკოს უზომო სმა, ქეიფი და ღროსტარება დაუწყია, თუმცა თავის საყვარელ მხატვრობას არ ღალატობდა, ყალამს ხელიდან არ აგდებდა“(7).

ლადო ასათიანმა ეს გადმოცემა ლექსად გადმოგვცა („ფიროსმანის დუქანი“):

„მე მაყვარს შენი გრილი დუქანი,
შენი სიფათი და მარიფათი,
თვალეებში ცეცხლით განაშუქარი
და წელზე ვერცხლის ქამარი ფართე“.

მხატვრის სახის გამოსაკვეთად სიტყვით ხელხევერიელი ლადო ფერებს არ იშურებს:

„ბევრი რამ გქონდა ღვთის მოცემული:
ჭრელი კალმახი — არაგვის მკვიდრი,
ბოლოკი წითლად აღმოდებული,
ქორფა მწვანელი და შუშა კიტრი...“

ან კიდევ:

„... ატამი, წითლად აღმოდებული,
ხუჭუჭთმიანი პატარა კრაფი
და კახურ ღვინით საესე ტიკჭორა,
გასიებული, ვით ქვეყნის ჭორი...“

პოეტი მოხიბლულია გაკოტრებული, ხელმოცარული მედუქნის „ფერის დოვლათით“:

„ექ, რამდენი რამ დაგიხატია,
გამდიდრებულხარ ფერის დოვლათით,

ახლა ყველასთვის ცხადზე ცხადია:
არც ვაჭარი ხარ, არც ბედოულატი!”

მხატვრის სიდიადითა და მის სულიერ სამყაროსთან პოეტის სულის წილნაყრობითაა აღბეჭდილი ლადოს აღტაცებული და სულის შემძვრელი სტრიქონები:

„არ მომანათო მაგ საღადარე
თვალები ცეცხლით განაშუქარი,
არ შემეკითხო, რად შევადარე
ნოეს ხუხულას შენი დუქანი!“

„ხელგაშლილი და გულგაღვლილი ნიკალა ლადოს მასპინძელი და ძმაცაცია, მისი დოსტი და ამქარი. მათი შებუდრები ამ დუქანში, მათი ძმობა და სიყვარული იმდენად სასურველია პოეტისათვის, მკითხველს ვეღარც გაუხსენებია, რომ ისინი ერთად არ დახეტილობენ რუსთაველზე, ერთად არ სვამენ ჭიქა ღვინოს და ზედ პურის ნატეხს არ აყოლებენ, რომ ყველაფერი ეს მხოლოდ სურვილია და არა რეალობა. ლადოს კი ჯიუტად სწამს ამ სურვილისა“(8).

„მოვდივარ შენთან, ჩემო ძმაცაცო,
სხვა მეგობარი ქვეყნად ნუ გინდა“

თბილისში ლადო ასათიანი ერთ დროს ფიროსმანის ქუჩაზე ცხოვრობდა. პოეტი წარმოსახვით ხვდება ყოველ დილით ნიკალას:

„მე ფიროსმანის ქუჩაზე ვცხოვრობ
და ყოველ დილით ვხვდები ნიკალას“.

სიყვარულის, ქალის, თბილისისა და ფიროსმანის სადიდებელი, კერძატეული სიწრფელით ამოხუთქა:

„ყველა ხევსური და ყველა სვანი,
ქართველი ქალი თვალებმაყვალა,
ჩემი თბილისი და ფიროსმანი
არ ვიცი, ასე რამ შემაყვარა!“

ფერების შემოსევით ძილგატეხილი, მეოცნებე მთვარეულივით დააბიჯებს თბილისის ქუჩებში და „ორთაჭალის ლამაზებს ხატავს“.

ქართული ზეცით ფიროსმანივით შეძრული ლადო გასცქერის ზვარს, მღვრიე თუ ანკარა მტკვარს და თბილისისა და ფიროსმანის უერთგულეს სიყვარულს აფრქვევს:

„ქართული ზეცა, ქართული ზვარი,
მტკვარი მღვრიე და მტკვარი ანკარა,
ჩემი თბილისი და ფიროსმანი,
არ ვიცი, ასე რამ შემაყვარა!“

ფიროსმანისადმი მიძღვნილ ლადო ასათიანის ლექსებში ფიროსმანის ცხოვრება, მისი გენიალური სახე შერწყმულია პოეტის — ლადო ასათიანის — ბობოქარ სულთან.

ლიტერატურა

1. თ. ჭ ი ლ ა ძ ე, ნიკო ფიროსმანიშვილი, „მნათობი“, 1972, № 10, გვ. 158.
2. ნ. ა გ ი ა შ ე ი ლ ი, პირად-პირადი, თბ., 1986, გვ. 260.
3. ციტირებულია ნ. ცხვედიანის წერილიდან „ლადო ასათიანი და ნიკო ფიროსმანი“, „ცისკარი“, 1992, № 12, გვ. 159.
4. ნ. ა გ ი ა შ ე ი ლ ი, ჭაბუკები დარჩნენ მარად, თბ., 1980, გვ. 188.
5. ლ. გ უ დ ი ა შ ე ი ლ ი, შეხედრა ფიროსმანთან, წიგნიდან: მოგონებანი ფიროსმანზე, თბ., 1986, გვ. 50.
6. კ. ზ დ ა ნ ე ვ ი ჩ ი, ნიკო ფიროსმანიშვილი, წიგნიდან: მოგონებანი ფიროსმანზე, თბ., 1986, გვ. 28.
7. გ. ლ ე ო ნ ი ძ ე, ცხოვრება ფიროსმანისა (დღიურიდან), „მნათობი“, 1938, № 6, გვ. 189.
8. ნ. ც ხ ე ე დ ი ა ნ ი, ლადო ასათიანი და ნიკო ფიროსმანი, „ცისკარი“, 1992, № 12, გვ. 160.

И. А. ГАДИЛИЯ

МОТИВ ПИРОСМАНИ В ПОЭЗИИ ЛАДО АСАТИАНИ

Резюме

В грузинской поэзии тему Пиросмани утвердили представители литературного течения „Цисперканцелеби“ („Голубые роги“). После Т. Табидзе и Г. Леонидзе Ладო Асатиани укрепил бессмертие Пиросмани в грузинской поэзии.

Ладო Асатиани посвятил Нико Пиросмани три стихотворения: „Кабак Пиросмани“, „С друзьями Пиросмани“ и „Не знаю, почему так полюбил“.

В стихах, посвященных Пиросмани, аристократический дух Ладო Асатиани как бы слился с личностью большого художника.

ო. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოხუმის ფილიალის ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

დალილა გედიანიძე

სულხან-საბა ორბელიანის წიგნი
„სიბრძნე სიცრუისა“ და ხალხური ზღაპრები

საზღაპრო ეპოსი არაერთი დიდი მწერლის მასაზრდოებელი წყაროა. ამ მხრით გამონაკლისს არც სულხან-საბა ორბელიანი წარმოადგენს. მისი შემოქმედება, განსაკუთრებით წიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“, ამ ფაქტის დადასტურებაა. ამ საკითხს ეძღვნება ალ. ლლონტის, მ. ჩიქოვანის, აპ. ცანაფას, ს. იორდანიშვილის, კ. კეკელიძის, რ. ჩოლოყაშვილის და სხვათა ნაშრომები.

მ. ჩიქოვანის აზრით, „სიბრძნე სიცრუის“ წიგნში საზღაპრო ეპოსი შესულია ორი გზით: პირველი, დასრულებული სიუჟეტებისა და ზღაპრების სახით; მეორე, ცალკე მოტივებისა და თქმების სახით (ქართული ხალხური ზღაპრები, ტ. 1, მიხ. ჩიქოვანის რედაქტორობით, თბ., 1938, გვ. XXVI).

აპ. ცანაფა თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „წიგნი, „სიბრძნე სიცრუისა“ და ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა“ წარმოადგენს პარალელურ ტექსტებს და მათ სამ ჯგუფად ყოფს: 1. მახვილსიტყვაობაზე დამყარებული სატირულ-იუმორისტული ხასიათის ნოელები, 2. ზღაპრები და 3. ანექდოტები (გვ. 23).

პირველ ჯგუფში შედის შემდეგი ნიმუშები: 1. ცოცხლად დამარხული და უსაზოდ დიდი ადამიანები, 2. სამი ყრუ, 37 მეფე და ავსიტყვა (შდრ. ქართულ ხალხურ ლექსს „ჭყინტულდ“), 3. დიდვაჭარი და მემთვრალე მემკვიდრე, 4. ანჩხლი რძალი (შდრ. ზღაპარს „უნებლიე მკათხავე“), 5. მისანი ეკავი, 6. პნელეთის პირს მსახლობელი და ქაჯი, 7. ქოსა და ყადი, 8. ანჩხლი ცილის პატრონი, 9. მეფე და მებაღე, 10. გლახა და მდიდარი, 11. ვირად ცნობილი ყადი, 12. მეფის ანდერძი, 13. მეფე არაბეთისა, 14. დიდვაჭარი სპარსი, 15. ვირი, ვეფხვი, მელა და მგელი, 16. განშორებული და მარტვილი, 17. მოყვარული ცოლ-ქმარნი, 18. ღვინის ძალი.

მეორე ჯგუფში შედის: 1. ორნი ძმანი, 2. ცრუ და უმეცარი, 3. ბასრული მეფე და აქიმი, 4. დიდვაჭარი და მეფუნდუკე, 5. ჯიზი გურგენ, 6. გრძნეული აქიმი, 7. ღუკა და აზნაური.

მესამე ჯგუფში შედის: 1. თოვზე მოცილენი, 2. მკალავი და ვირი, 3. უმეცარი დალაქი, 4. ორნი ამხანაგნი და დათვი, 5. გლახაკი და ფლური, 6. მთიული და კაკლის ხე, 7. ქურდი მკერვალი, 8. მეხილე და მწყემსი, 9. ძუნწი და ოქრო.

რ. ჩოლოყაშვილის დაკვირვებით, „სიბრძნე სიცრუისას“ ქართველების ზეპირსიტყვიერება უდევს საფუძვლად. ორბელიანისეული იმ 34 არაკის გარდა, რომლის პარალელებიც ა. ცანაფამ ხალხურ მახვილსიტყვაობის ნიმუშებში დაძებნა, რვა ახალს ეძებნება პირდაპირი პარალელი ცხოველთა ეპოსის ნიმუშებში. ესენია: 1. ბერად შემდგარი მელი, 2. სოფლის მაშენებლნი, 3. ენით დაკოდილი, 4. ნალბანდი მგელი, 5. აქლემი და ვირი, 6. კაცი და გველი, 7. მელი და წერო, 8. თხა და მელი (რუსუდან ჩოლოყაშვილი, ქართული ხალხური ცხოველთა ეპოსი, სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1985, გვ. 5).

ჩვენი დაკვირვებით, კვლევისას გამორჩენილია რამდენიმე იგავ-არაკი, რომელთა შესახებაც წინამდებარე ნაშრომში გავამახვილებთ ყურადღებას.

ესენია: 1. მოძღვარი მელი, 2. აბდულ-აზიმ დაფრიში, 3. მაგისტროსი კეისრისა, 4. გლახაკი და ქილა ერბო, 5. ორი მოლა, 6. მელი და წერო, 7. ყადი და ეშმაკი (ზღაპარი „გლეხი, მოლა და ეშმაკი“).

მ. ჩიქოვანი აღნიშნავს, რომ სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ წარმოადგენს აღორძინების ხანის ღირსშესანიშნავ ძეგლს, რომელშიც ქართულმა ზღაპრულმა ეპოსმა ბრწყინვალე გამოხატულება პოვა. მწერალმა თავისი გეგმის განსახორციელებლად ბრწყინვალედ გამოიყენა ხალხური ფანტასტიკური მოთხრობები: ჯადოსნური, ნოველისტური და ცხოველთა ზღაპრები. „სიბრძნე სიცრუისა“ გამშვენებულია მოკლე ლექსებით და ანექდოტებით, ანდაზებითა და აფორიზმებით, რომელნიც დღესაც ფარდოდაა გავრცელებული ხალხში (ქართული ხალხური ზღაპარი, გვ. XXVI).

აპ. ცანავას დაკვირვებით, „სულხან-საბა ორბელიანი, როგორც უაღრესად განსწავლული და მოაზროვნე ადამიანი, უდავოდ გრძნობდა ხალხური შემოქმედების მნიშვნელობასა და შესწავლის აუცილებლობას. როგორც ჩანს, იგი უშუალოდ იწერდა ხალხური გონებამახვილობის ნიმუშებს, თავისებურად ამუშავებდა და აძლევდა იგავ-არაკებს კრებულისათვის დამახასიათებელ სიუჟეტურ და მხატვრულ გააზრებას“ („წიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“ და ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა, თბ., 1959, გვ. 85).

იგავ-არაკების განხილვისას აპ. ცანავა გამოყოფს, აგრეთვე, საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტებს და მოტივებს სულხან-საბასთან. ასე რომ, ქართველი მწერლის წიგნი მხოლოდ ქართული ფოლკლორით არ არის ნასაზრდოები, შესაბამისად იგი საერთაშორისო მასშტაბის ნაწარმოებადაც გვევლინება. იგივეს აღნიშნავს რ. ჩოლოყაშვილი თავის ზემოხსენებულ ნაშრომში, განიხილავს რა იგავს „გლეხი და ქილა ერბო“.

ჯერ კიდევ ადრე ა. ცაგარელმა „სიბრძნე სიცრუისა“ შეუდარა „პანჩატანტრას“, „პიდოპადეშას“, „ანვარსოჰაილს“, „ათასერთლადიანს“. „მხითარგოშას“, „თუთინამეს“ და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ „სიბრძნე სიცრუისა“ არაა დასახელებული კრებულების არც თარგმანი და არც მიბაძვა. იგი ორიგინალური ქართული ნაწარმოებია. მისი შინაარსი მთლიანად ამოღებულია პირდაპირ ხალხის წიაღიდან და თუ ზოგიერთი არაკი უცხო ერთა არაკებში პოულობს შესატყვისს, ყოველ შემთხვევაში, ასეთი ლიტერატურული გზით არ უნდა იყოს შემოსული ჩვენში (კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, თბ., 1954, გვ. 350). კორნელი კეკელიძეს მითითებული აქვს სხვადასხვა კრებულებთან დამთხვევების თექვსმეტი ნიმუში, მაგრამ, მისი აზრით, ეს არ ნიშნავს სესხებას, რადგან „ერთი და იგივე იგავარაკული სიუჟეტი შეიძლება მოიძებნოს ისეთ ერებსა და ტომებში, რომელთაც ერთმანეთში არაფითარი ურთიერთობა არ ჰქონიათ სიუჟეტური დამთხვევა სოციალური ნათესაობის შედეგია“ (ა. ცანავა, წიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“ და ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა, თბ., 1959, გვ. 20).

თავისი ზემოხსენებული ფუნდამენტური გამოკვლევის ბოლოს ა. ცანავა აკეთებს საგულისხმო დასკვნებს, რომლებიც აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ საკითხის კვლევისას:

„სულხან-საბა ორბელიანის დამოკიდებულება ხალხური შემოქმედების მიმართ შემდეგი ხასიათისაა:

ა) ზღაპრული ეპოსიდან მას გადმოაქვს ცალკეული მოტივები, რომლებიც სატირულ-იუმორისტულ მიზანს ემსახურებიან (შედარება-გადაჭარბება, სასწაულმოქმედი ნივთები და ა. შ.).

ბ) გარკვეული სახით ემყარება ხალხურ სატირულ-იუმორისტული ტიპის ნოველებს — მცირე მოთხრობებს, რომლებიც საინტერესო სიუჟეტებით ხასიათდებიან და ანეკდოტურ ფინალს შეიცავენ.

გ) სულხან-საბა ორბელიანს თავის წიგნში შეტანილი აქვს ხალხური ანეკდოტები. რომლებიც დღესაც ფართოდ არიან გავრცელებულნი.

დ) სტილის მხრივ, „სიბრძნე სიცრუისაში“ ზოგჯერ ხალხურის სტერეოტიპული გამოთქმები პირდაპირ არის შეტანილი (ცოლი უშლის ქმარს, რომ ხელმწიფე დაპატიჟოს და სხვა).

5) წიგნში „სიბრძნე სიცრუისა“ ქართველი ხალხის გონებამახვილობა ხელოვნების დიდ სიმაღლეზეა აყვანილი. სულხან-საბა ორბელიანი ხელახლა პერწავს და კლასიკურ სრულყოფილ სახეს აძლევს ყოველ იგავსა და არაკს“ (გვ. 96).

ახლა განვიხილოთ სულხან-საბა ორბელიანის იგავ-არაკები: 1. მოძღვარი მელი, 2. აბდულ-აზიმ დაურიში, 3. მაგისტროსი კუისრისა, 4. გლახაკი და ქილა ერბო, 5. მელი და წერო, 6. ყადი და ეშმაკი, 7. ორი მოლა და მათი კავშირი ხალხურ ზღაპრებთან. სამეცნიერო ლიტერატურაში მათ შესახებ გვხვდება გაკვრით ნათქვამი სიტყვები, მაგრამ საფუძვლიანად მათი შესწავლა თითქმის არავის უცდია.

ზემოხსენებულ იგავ-არაკებს მივუმატოთ „ლოდის დამგორებელიც“: „წამოველ მუნით, მოველ ადგილსა ერთსა, მინდვრიანსა და ცხელსა. რა იგი გაველე, ვნახე ჩაღმართი დიდი. მუნ კაცი ჩაღმართს ჩაივლის, აიკიდის ლოდი მრგვალი, ამოვიდის აღმართ, დააგორის; ჩაღმართ კიდევ ჩაივლის, აიკიდის, ამოიტანის და ჩააგორის. ამოტანაში ხენეშოდის და რა დააგორის ლოდი, იცინოდის.

მე ვკითხე: ძმაო, რად იჭირვი, ანუ რად იცინი-მეთქი?

მან მითხრა: მე ამ ერთი ქვით ჭირსაც ვნახავ და ლხინსაცა. ერთი ცოტა ქვა მაქვს და ჭირი და ლხინი ოროვე დიდი: და მრავალს კაცს ათასი ამდენი ოქრო აქვს და ცუდად უციათ, მით ვერც ჭირს ნახვენ და ვერც ლხინსაო.

მომეწონა მისგან. ცოტა ცუდი სიტყვა დიდად კარგად მითხრა“.

თუ შევადარებთ ზემოხსენებულ იგავს ბერძნულ მითს „სიზიფეს ლოდის“ შესახებ, აშკარა მსგავსებას დავინახავთ, მაგრამ ბერძნული მითი ასე არ არის განზოგადებული და ქართულ იგავთან შედარებით სიღრმე აკლია; სხვაგვარია მისი ფილოსოფიური სიღრმეც და მხატვრული ფუნქციაც. ამაოების ელფერი იგავს ჩამოცილებული აქვს.

ზღაპრის ელემენტებს შეიცავს მოკლე იგავი „აბდულ-აზიმ დაურიში“. დაურიშმა ნახა „ცოტა სახლი, მას შიგან ზარდახშა დაბეჭდილი. აიღო. გამოიღო. ნახა ერთი ბალნით და ჩაღმართ დაწნული ქუდი, ერთი დაბალი მაშია და ერთი სასანთლე იდგა“. ამ ნივთებში იოლი საცნობია ჯადოსნური ზღაპრისეული უჩინმაჩინის ქუდი, მფრინავი ხალიჩა (ფეხსაცმელი) და სანთლის მონა, რომელიც სანთლის პატრონის სურვილებს ადასრულებდა.

„მელი და წერო“: „მელმან წერო აწვია. ოსპი შეუგბო და სპილენძის თუფშზე დაუსხა. ორთავ ჭამა დაიწყეს. მელი ენით სთქელეფდა და წერო რას შეჭამდა თუფშზე? თითო-თითოს თუ აიღებდა.

მეორე დღეს წერომ აწვია მელი და მუხუდო შეუგბო და პირვიწრო ქოთანში ჩაუსხა. ორთავ ჭამა დაიწყეს. წერომ ნისკარტი ჩაყო და ჭამა დაუწყო და მელმან ტუჩი ვერ ჩასწია, რასა სჭამდა? იწყინა მელმან, გაუშტერდა და შეამყრაღა. წეროს ეწყინა და თვალთა შეასკინტლა.

ანუ მათი სიტკბო და წვეულება რა იყო, ანუ რისხვა და მტერობა“?

იგივე სათაურის მქონე საერთაშორისო გაერცელების სიუჟეტის ზღაპარში მელამ ორჯერ იწვია წერო და ორთვეჯერ მშიერი დატოვა. წერომ შურის საძიებლად მელა ცაში აიტაცა და იქიდან გადმოაგდო. მართალია, ზღაპარი გართულებულია სხვადასხვა ელემენტებით, მაგრამ მელა-წეროს (იგივე მელა - ყარყატის) სტუმარ-მასპინძლობა უცვლელ დეტალებად რჩება.

„ყადი და ეშმაკი“ საერთაშორისო გაერცელების სიუჟეტია და მეტამორფოზას ემყარება (იხ. ოსტატისა და შეგირდის ზღაპრები). იგი რუქას მიერ ნათქვამი არაკია და მოხერხებულად არის გამოყენებული, რათა თავის სიმართლეში დაარწმუნოს მეფე.

„ორნი კაცნი გზასა მივიდოდნენ. ერთმან ქვას ფეხი წამოჰკრა და ეშმაკს აგინა. მეორემ უთხრა: რა გაწყინა, მან ხომ არ გირჩია, ყოველნი ფრე უბრალოდ აგინებსო.

რა იგი ამხანაგი გაეყარა, მოვიდა ეშმაკი და მოსარჩლე კაცს უთხრა: რადგან შენ მე მომეხმარე, მეც შემოგგზავ. ერთს ძვირიან ჯორად ვიქცევი, შემოგვქ, პალაბის ქალაქს ჩადი, მუნებური ყადი ქაბას მივა; ჯორს ეძებს სასყიდელსა, ვინებ ასი ფლური არ მოგცეს, ნუ მიმყიდი და შენ შენდა წადიო!

იქცა ჯორად. შეჟდა კაცი იგი და ყადის კარი ჩაიარა. ღია მსუქანი, ჭრული და თოხარიკი ჯორი იყო. ყადის მსახურთ ჰკითხეს. მან გასასყიდლობა უთხრა. შევიდნენ მაშინვე, ყადს მოახსენეს. მისცეს ასი ფლური და ჯორი გამოართვეს. ყადმა ღიდად მოიწონა, მეტის სიყვარულით წინ დაიბა.

რა ორი-სამი დღე გამოვიდა, მოსამსახურენი საქმეზედ გავიდნენ. ყადი შეფრთხინებით შესცქეროდა. ჯორმან აუშარა წაიყარა და აეშვა. მუნ ხელსაბამი კუმკუმა იდგ! და მას შიგ ჩაძვრა.

დაიწყო ყადმა ძახილი. მსახურნი მოვიდნენ, მათ ყოველი უამბო. ეგრე თქვეს: დაფეოებია რამე და შეშლილია, თვარა რას როტავს, კუმკუმაში ჯორი ვით ჩავა ან როგორ დაეტყუაო!

დაიჭირეს ყადი, ბევრი ტანჯეს და დააბეს. ფიცავს ყადი: ხელი არა ვარ, მართალს ვიტყვიო!

ვინ მოუსენდა?

ორმოც დღეს არ დააძინეს, ხან აროკებდნენ და ხან რჯიდნენ. რა ღონე მოსწყდა, თქვა:

— ახლა მოვრჩი, აღარა მიჭირს რა!

გაუშვეს. მართო ჯდა. კუმკუმის პირიდან თავი ამოჰყო ჯორმან და ყურები გაიბერტყა. დაიბახა ყადმან: აქავ არის, მიშველეთო!

მოვიდნენ იგინი კაცნი, კიდევ შეიპყრეს და უარესი ჭირი დამართეს.

კიდევ საქმე რომ გაუჭირვეს, თქვა: მოვრჩი, აღარა მჭირს რაო!

კიდევ გაუშვეს და ყადი ჭკვიანად იჯდა. კიდევ კუმკუმის პირიდან თავი ამოყო ჯორმა და ყურების ბერტყვა შექმნა. ყადმან უთხრა: ღიახ გხედავ, მანდა ხარ, მაგრა შიშით ვერ ვიტყვი, ტანჯვისა მეშინიანო“ (მდრ. ქართული ზღაპარი „გლეხი, მოლა და ეშმაკი“).

„მაგისტროსი კეისრისა“ შექმნილია საერთაშორისო გაერცელების სიუჟეტზე „მადლიერი მკედარი“. ანალოგი ქართულ ზღაპრებშიც გვხვდება.

„იყო მაგისტროსი ერთი, ღია კარგი და სახელოვანი ჭაბუკი. ყმა კეისრისა და გაგზავნა კეისარმა მოციქულად საფრანგეთს. ღია ქველმოქმედი კაცი იყო, უფროსად ფარულად იქმოდის.

წავიდა, რა გზა განვლო, ნახა, ერთს ადგილას ერთი შიშველი მკედარი გდია. წავლო პაშტა ადგილი, მოსამსახურეთ უთხრა: თქვენ წადით, მე ნუ მელითო!

რა ისინი გაეცალა, დაბრუნდა, ტანს გაიხადა, ორი პერანგი ეცვა, ერთი მას მკვდარს წახურა, ჩაიცვა აგრეუ და მსახურთ მიეწია.

მოვიდა ქალაქსა ერთსა. ნახა, ფოლორცში მწვანე ღვას და შიგ საპყარი გლაზა ედო. არცაჲინ ამომყვანი ჰყვანდა და არცაჲინ მიმცემი რისამე. თვით მაგისტროსი ჩამოხდა სახედრით და ამოაყვანინა საპყარი, ხმელზე დასვა და ერთი ფლურიც მისცა.

წავიდა საფრანგეთს, ჩაჯდა ნაჲში. ზღვა აღელდა, ნაჲი დაემსხერა და მაგისტროსი უფსკრულში დაინთქა.

მოუხდა კაცი ერთი, მოჰკრა ხელი და ხმელზე გადმოიყვანა და უთხრა მაგისტროსს, მე ის გლაზა ვარ, შენ რომ წუმპით ამომიყვანე; მე მის მაგიერ ეს მიქნიაო!

წავიდა საფრანგეთს, ყოველი კეისრის ბრძანებული გაასრულა, მობრუნდა, მოვიდა კონსტანტინეპოლედ. მოედანზე ცხენი გააჭენა, წაექცა, წვივი სრულებით დაელენა. გამოვარდა მეფე და სრულიად ჯარი, აიყვანეს მაგისტროსი, შეიყვანეს, დააწვინეს, მკურნალნი დააყენეს, ვერა უწამლეს რა.

მაგისტროს ერთი გულითადი მონა ჰყვა, სულ საწოლს უწვის. იგი შეეყენა დასტაქარსა: ჩემთვის რას იტყვიანო? დასტაქარნი გავიდენ, მონა გაჰყვა, დასტაქართ თქვეს: ხვალ მოვიდეთ, თუ მუხლში მოგვაჭრევინოს, უწამლოთ, და კიდევ მორჩება, თვარა მოკვდება და ხელს ნუ მოეყოფთო!

მოვიდა მონა და ყველა უამბო.

რა მაგისტროს მოისმინა, ასე თქვა: მე ცალფეხს სიცოცხლეს მოგკვდე, დია მიჯობსო!

მრავალი ატირა და მიეძინა და მონა იგი ფერხთით უწვა.

შუალამისას შემოვიდა კაცი ერთი სარკმლიდგან, თეთრი პერანგი ემოსა, დაჯდა, მაგისტროს მოიკითხა და ფერხის ამბავი ჰკითხა. მერმე უთხრა: მაჩვენე ფერხი, რა რაგად გაქვსო?

გაუხსნა და უბეთა ერთი მოთზე ედო. ამოიღო მას შიგან წამალი რომ იდგა, ამოიღო, თითი დააწო და ფერხი დაუზილა. უთხრა: გაიძარო! არ მოეხსნა და გაძვრევინა. ფერხი კარგა გაიძრა.

მეორედ კიდევ წასცხო წამალი და უთხრა: აღდგ, მამეყრდენო!

მაგისტროსმა კიდევ უარი თქვა და არ მოეხსნა, აღადგინა და მიიყრდნა. დააწვინა და მერმეც წასცხო და უთხრა: აღდგ, წარვლე, მორჩიო!

წარვლო. მთელი კაცი შეიქმნა და უთხრა: მე იგი მკვდარი ვარ, შენ რომ გზაზე მნახე და პერანგი წამხურეო. მე მის სიკეთეს პასუხი ეს მიქნიაო“.

„გლაზაკი და ქილა ერბო“:

„ერთი გლაზაკი კაცი მოვიდოდა გზასა ზედა და ერთი ქილა ერბო ჰპოვა. აიღო ქილა, საკიდარში ჯოხი გაუყარა და მხარზე შეიდგა. დაიწყო გზა-გზა სვლა და გულთა ამას უბნობდა:

— აწ გამდიდრება მოინდომა ღმერთმან ჩემი. ჩავალ ქალაქად და ერბოს ნახუარ მარჩილად გაყვიდი; მით თორმეტს ქათმის სამამლე წიწილებს ვიყიდი, მოვიყვან, დაეზრდი, დაეყვერაჲ, დაუასუქებ და თითოს თითო აბაზად დაყვიდი. მერმე მით საეშვე გოჭებს ვიყიდი, დაუასუქებ, დაუაკერატებ და ორ-ორ მარჩილად დაყვიდი. მერმე მით სახარე ხბორებს ვიყიდი, დაეზრდი, მოეხნავ, მოუთესავ და აშენებული შევიქმნები.

და ამ გულისთქმაში შეშა აუდვა და ქალაქს გასასყიდლად წამოიღო.

ერთი ხიდი დახვდა. თქვა მან კაცმა: აქ ხარი არ გაიარს, ხმა გაეცეო. შესძახა: ჰარიო!

დაუქნია ჯოხი, ერბოს ქოთანს ხიდზე დაჰკრა, ქოთანს გატეხა, ერბო დაიქცა. მისის გულისთქმით გამდიდრება წუთზე წაუხდა!“

შევადაროთ ეს არაკი ქართულ ნოველისტურ ზღაპარს „ქერივი ქალი და ერთი ქოთანი ნადული“ და მსგავსებაში თვითონ დაურწმუნდებით:

„იყო ერთი საწყალი ქერივი დედაკაცი. ჰყავდა სამი ობოლი. ცხოვრება უჭირდა. რა უნდა ეჭმია და ესმია ობლებისათვის. ლობიოსა და მჭადის მეტი არაფერი მოეპოვებოდა, იმის შოვნაც უძნელდებოდა.

ერთ დღეს ქერივმა ქალმა მოკრიფა ქორთა კიტრები, ჩაყარა გოდორში, მოიკიდა ზურგზე და წავიდა ბაზარში: კიტრებს გავყიდი და ბავშვებს რამეს ვუყიდიო. დაინახა, გზაზე ეგდო ერთი ნადულით სავსე ქოთანი. ქალს ნადულის პოვნა ძალიან გაუხარდა: ჩემს ობლებს ღმერთმა საჩუქარი გამოუგზავნაო. აიღო ქოთანი და წავიდა გახარებული. შორი გზა ჰქონდა გასაუღლელი და მიიჩქაროდა.

ქერივი ქალი ჩაფიქრდა — თვალწინ წარმოუდგა მისი გაჭირვებული ცხოვრება, უდროოდ დაკარგული ქმარი, საწყალი ობლები, უკაცო ოჯახი. ფიქრობს: რა კარგი დღე გამითენდა. კიტრებს გვარიან ფასში გავყიდი, ნადულშიაც ორ მანეთს ავიღებ, ამ ფულით ერთ დეკუულს ვიყიდი, გავზრდი და მარჩენალი ძროხა მეყოლება. ჩემს ობლებს მაშინ არც რძე მოაკლდებათ, არც ყველი და არც ნადულიო. ქერივს ეგონა, ეს ყოველივე ცხადად აუხდა და ძროხის წველას შეუდგა. ამ ფიქრებში წასული ქალი გზას ასცდენოდა და პირდაპირ მდინარეს მისდგომოდა. უცებ ფეხი დაუცდა და შიგ მორევში გადავარდა. კიტრები და ნადული წყალმა წაართვა, თვითონაც ძლივს გადაარჩინეს მგზავრებმა.

ქერივი ქალი წყლიდან ამოიყვანეს სულ დასველებული. ჯერ კიდევ აზრზე ვერ მოსულიყო. შემდეგ ცოტა რომ მოსულიერდა, ისევ სახლში დაბრუნდა.

მირბოდა საწყალი სახლისაკენ და მიტიროდა: ვაი, ჩემო უბედურო ობლებო, მოგიკვდეთ დედათქვენი, როგორ ხელიდან გამოგაცალეთ მარჩენალი ძროხაო.

ასეთივე ღარიბი ადამიანის იღბალი. რა იქნებოდა, საწყალი ქერივი ქალი წყალში არ გადავარდნილიყო! მაგრამ ხომ გაგიგონია, შენ ხარ ჩემი ბატონი, საწყალ კაცს ქვა აღმართში დაწვევო!”

„ორი მოლა“:

„ორი მოლა იყო ერთსა ქალაქსა შინა. ესრეთ მტერნი იყვნენ, ერთად ვერ მოთავსდიან, არც-რა სვიან და სჭამიან. ამას ცდილობდნენ, ერთი მეორეს წაეხდინა.

დღესა ერთსა ერთი მოლა ნახეს სხვისა დიაცთან თანამწოლი. კაცთა მათ იგი მოლა და დიაცი ორნოვ შეიპყრეს და ერთსა ორმოსა შიგან ჩაყარეს. ენებათ, მეორეს დღეს მოასხან ყადი და მოწამენი და ირივე დახოცონ.

სცნა მეორემან მოლამან, მტერმან მის მოლისამან — ირბინა. მის მოლის სახლში მივიდა, მისი ცოლი მოიყვანა, მას მოლას ღამე ჩაუსვა ორმოსა შიგან და ეგრე უთხრა: მაგ დიაცის სამოსელი მაგას შემოსეო და მაგისი მაგასო და ეგ ამოუშეო!

ეგრე ჰყო ყოველივე, რომელი მტერმა უთხრა.

განთიად მოვიდა ყადი და მოწამენი იგი და მტერი მოლაცა მოვიდეს. ამოიყვანეს იგი მოლა და დიაციცა. ნახეს, მან მტერმა მოლამა თქვა: მე ხომ ყოველნი მიცნობთ, მაგისი მტერი ვარ, მაგრამ რას ემართლებით უბრალოს, თავისი ცოლი ყოფილად და გაუშვეს.

მერმე მან მოლამ ასე უთხრა: შენც იცი როგორი მტერი ვარ შენი, მაგრამ ეს ამისათვის გყავ, მეც ავის მთქმელი არ ვეგონო ვისმე, რომ ჩემის სახის მსგავსება გაქვს, მისთვის მოგარჩინე, შენც მოლა ხარ და მეცაო!”

მსგავსი საუბრის ცოლქმრული ღალატისა ვხვდებით სულხან-საბას არაკში „მოყვარული ცოლ-ქმარნი“, სადაც მოლის ნაცვლად ქმრის მხსნელი

მოსიყვარულე ცოლია. ორთვე ამ არაკს ნოველისტური ზღაპარი უდევს საფუძვლად.

არაკი „მოძღვარი მელი“ რამდენიმე ზღაპარს მოიცავს. მისი დასაწყისი ემყარება მოკლე ზღაპარს „მელია“: მელა ქალაქში დასუნსულებდა და ერთ სამღებროში ჩაჯარდა. ამოვიდა შეღებილი და სხვა მელიებს უბრძანა, ამიერიდან თქვენი ხელმწიფე ვარ და თითო თაგვი უნდა მომართვათო. იქვე მდინარე ჩამოდიოდა. გაღმიდან დაინახა სხვა მელა, რომელმაც მიაძახა, გამოდი და მაშინ უნახოთ რასაც მოგცემო! გაჯაყრებული მელა წყალში გავიდა, გაირეცხა თურმე და ისევ ძველი ფერი მიეცა. ახლა იქიდანაც ცარიელი დარჩა და აქედანაც.

სულხან-საბას არაკი გრძელდება — აქ მელა წყალში არ ჩასულა და განსაკითხველად მოატყუებს მამალს, მელას, ოფოფს. ზღაპარი „მგლის ბერად შედგომა“ იმავე სიუჟეტზეა აგებული, მხოლოდ აქ მგლის მსხვერპლი უნდა გამხდარიყვნენ მოზვერი, ერკემლები, ვირი. მართალია, აღსარების მიზეზით მელიამ მამალი და ძერა შეჭამა, მაგრამ მგელმა ამდენი ვერ მოახერხა და პირში ჩალაგამოვლებული დარჩა.

ეს სიუჟეტი საერთაშორისო გავრცელებისაა და კარგად ცნობილი ქართული ზღაპრების სამყაროსათვის.

ამრიგად, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისაში“ გამოყენებულია კონტამინირებული ქართული ხალხური ზღაპრებიც (მოტივთა და სიუჟეტთა კონტამინაცია), საერთაშორისო გავრცელების ზღაპართა სიუჟეტები და მოტივები, უშუალოდ ქართული ხალხური ზღაპრები და მახვილსიტყვაობის ნიმუშები (ზოგჯერ — თარგმნილიც, მაგ., ნასრედინის ოხუნჯობანი).

რაც შეეხება ზღაპრებს, სულხან-საბა ორბელიანი თავისი იგავ-არაკებისათვის იყენებს როგორც ცხოველთა, ასევე — საყოფაცხოვრებო-ნოველისტური ზღაპრებს და ჯადოსნური ზღაპრების ცალკეულ დეტალებს. უპირატესობას კი ანიჭებს ნოველისტურ ზღაპრებს.

Д. А. БЕДИАНИДЗЕ

КНИГА «МУДРОСТЬ ЛЖИ» (СУЛХАН-САБА ОРБЕЛИАНИ) И НАРОДНЫЕ СКАЗКИ

Резюме

В данной статье сопоставлены грузинские народные сказки и книга «Мудрость лжи» Сулхан-Саба Орбелиани. В эту книгу сказочный эпос проник двумя путями: 1. Законченными сюжетами и сказками; 2. Отдельными мотивами и поговорками.

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

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული
ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

რუსუდან ლლონტი

ფსალმუნური მოტივები პასტანგ მემქნის ლირიკაში

ვახტანგ მუქესის პოეზიის ამოსავალი ქრისტიანული რელიგიაა. მეფე-პოეტი ზედმიწევნით იცნობს საღვთო წერილსა და წმინდა მამათა ეპისტოლეებს. ამის დასტურია თუნდაც არაერთი ბიბლიური ეპიზოდის მოხმობა, ათი მცნების, შვიდი საიდუმლოს, შვიდი მომაკვდინებელი ცოდვისა და ცხრა ნეტარების გალექსვა.

ჩვენი მიზანია, წარმოვაჩინოთ ვახტანგ VI-ის მიმართება უშუალოდ დავით წინასწარმეტყველთან. გვაინტერესებს, რამდენად ეყრდნობა ქართველი მეფე „ფსალმუნს“; გვხვდება თუ არა მის შემოქმედებაში „დავითთან“ კონკრეტული შეხმიანების მაგალითები, ფსალმუნური აზროვნების ნიშნები? ეს პით უფრო საგულისხმოა, რომ ვახტანგის თანამედროვე დავით გურამიშვილისთვის. როგორც ითქვა, სწორედ დავით წინასწარმეტყველია უმაღლესი პოეტური იდეალი, მეორე პოეტური „მე.“¹ „დავითნი“ „დავითიანის“ საფუძველთა საფუძველია². თხზულებათა კრებულის ოთხი შესხმა კი საგანგებოდ ეძღვნება ფსალმუნთა ავტორს. ამასთან, დავით გურამიშვილი მას თითქმის ყოველ ნაბიჯზე იხსენიებს. თავად თხზულების სახელწოდებაც — „დავითიანი“ — ხომ „დავითთან“ გენეტიკურ კავშირზე მიგვითითებს³. ვახტანგ VI კი, გურამიშვილისგან განსხვავებით, მხოლოდ ერთხელ ახსენებს ებრაელთა მეფის სახელს („ვინც პოოს სიბრძნე, ამისთვის დავითც თქვა ნეტარებანი“)⁴, ხოლო მის ძეს, სოლომონს, ორჯერ მოიხსენიებს — ორიგინალურ „სატრფიალონსა“ და ნათარგმნ „სიბრძნე მაღალობელში“ („აპოფთეგმატას“ გალექსილი ვერსია). ამ უკანასკნელში აქებს ყმაწვილის აღზრდის სოლომონისეულ მეთოდს (შვენიშნავთ, რომ სწავლასთან დაკავშირებით სოლომონ ბრძენზე საუბრობს დ. გურამიშვილიც). მართალია, ვახტანგ VI იშვიათად მიმართავს ბიბლიურ მონარქთა ამ დინასტიას, მაგრამ თხზულებათა კრებულში მოიპოვება ტაეპი, საიდანაც ცხადია, რომ კონკრეტულ საკითხზე ავტორის სიტყვაძვირობა არ არის შემთხვევითი. ვახტანგისთვის, ბაგრატიონთა სამეფო გვარის წარმომადგენლისათვის, ბუნებრივია, ცნობილი იქნებოდა, რომ მისი შტო იესო ქრისტეს ხორციელი მამის, დავით წინასწარმეტყველის, ჩამომავალია⁵. რასაც სიამაყითა და საზვიამო ინტონაციით აღნიშნავს კიდევ სპარსულიდან თარგმნილ „ქილილა და დამანას“ ანდერძში: „ვსწერ მეფე ვახტანგ ქართველთა, თესლ-ტომად დავითიანი“ (გვ. 60).

¹ რ. ს ი რ ა ძ ე, წერილები, თბ., 1980, გვ. 119.

² ამ საკითხზე იხ. ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად — „დავითიანის“ მიმართება „დავითთან“, თბ., 1998.

³ რ. ბ ა რ ა ძ ე, ნარკვევები ქართული მწერლობის ისტორიიდან, თბ., 1990, გვ. 178.

⁴ ვ ა ხ ტ ა ნ გ ი ე ე ქ ე ს ე, ლექსები და პოემები, ა. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1975, გვ. 140. სხვაგან ყველგან გვერდებს ტექსტშივე მიუთითებთ.

⁵ ბაგრატიონთა ღვთაებრივი წარმოშობის რწმენა მათი გამეფებიდანვე ჩაისახა ტაო-კლარჯეთში (ე. კ ე ე ლ ი ა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ., 1956, გვ. 312—318; მ. ლ ო რ თ ქ ი ფ ა ნ ი ძ ე, ლეგენდა ბაგრატიონთა წარმოშობის შესახებ კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბ., 1966, გვ. 144—149).

შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ ვახტანგი დავითთან ოდენ „გენეტიკურ“ კავშირს არ სჯერდება, ისედაც მიმართავს თავისი შორეული „წინაპრის“ პოეტურ ქმნილებას და მის დიდ გავლენასაც განიცდის.

I. საკითხთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია მეფე-პოეტის „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა“ (იგივე „ბოლოერთი“), რომელსაც საილუსტრაციოდ მთლიანად დაუიმოწმებთ:

„მე შევამკვე ცა, ქვეყანა, ზღვა, მთა, ველი, ნაყოფთ გვარი,
აბრამს უხმე საყვარელად, ძედ აღვითქვი თემთა შზღვარი,
განვამდიდრე, განვამრავლე, ზეცით მოვეც ნაყოფთ ცვარი,
ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა აღმიმართეს საკვლად ჯვარი.
შევამრწუნე მეგვიპტენი, რისხვით მივეც დანამწვარი,
აღვამფოთე სასწაულით, მოუვლინე მკალი, მყვარი,
განვიყვანე ხელთა მათგან უჭირველად განაგვარი,
ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა აღმიმართეს საკვლად ჯვარი.
დამე უძღვი ნათლის სვეტით, დღე ღრუბლით ვჰყავ იგ მოარი,
ზღვა განუპე, განვიყვანე, მწყურვალთ მივეც კლდისგან ღვარი,
არ განუცვდათ სამოსელი, მანანით ვქმენ გამაძლარი,
ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა აღმიმართეს საკვლად ჯვარი.
შევიყვანე აღთქმის თემსა, დაუშვკვიდრე მთა და ბარი,
სულ აღეხოცე მტერნი მათნი და დაუადვე მათი ზარი,
მეფენი და წინამთქმელნი მივეც მათი გამაზარი,
ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა აღმიმართეს საკვლად ჯვარი.
ხოვრცა ვისხენ ქალწულთაგან, ვიქმენ მათი შენამყვარი,
ბრძალთა თვალი აღუხილე, მკელობელი მათი ვარი,
სნეულთ მივეც განკურნება, აღვადგინე მათი მკედარი,
ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა აღმიმართეს საკვლად ჯვარი“ (გვ. 19).

როგორც ვხედავთ, ავტორი ერთმანეთისგან გაუთიშავად წარმოგვიდგენს ძველსა და ახალ აღთქმას, მათს ურთიერთკავშირს, ურთიერთგამომდინარეობას. საინტერესოა, რომ იგი ასეთ მცირე ლექსში ახერხებს ძველი და ახალი აღთქმის მნიშვნელოვან მოვლენათა აკუმულაციას, თანაც გარკვეული მიზანდასახულობით: ვახტანგი ხაზს უსვამს ადამიანის უმადურობას, დაუნახაობას, სიკეთის წილ ბოროტების მიგებას იმ მიუწვდომელი, განუსაზღვრელი არსებისადმი, რომელმაც ყველაფერი იღონა მისი (ადამიანის) ბედნიერებისათვის — დაწყებული ქვეყნიერების შექმნით, ჯვარზე წამებით დამთავრებული.

ერთი შეხედვით, ებრაელთა ეგვიპტიდან გამოყვანის ისტორია, მათთვის არაერთი სასწაულის მოხდენა (იქნება ეს ზღვის ორად გაპობა თუ ციდან გარდმოვლენილი მანანის წვიმა) ვახტანგს ძველი აღთქმის ერთ-ერთი ნაწილიდან, კერძოდ, გამოსლვათა წიგნიდან, უნდა ჰქონდეს აღებული. ლექსში ასახული მოვლენების შესახებ სწორედ გამოსლვათა წიგნის მე-8, მე-10, მე-14, მე-16 და მე-17 თავები მოგვითხრობს.

დაისმის კითხვა: ხომ არ ჰქონია ვახტანგ VI-ს სხვა შესაძლო წყარო, სადაც ასეთივე („ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთაში“ წარმოდგენილი) თანმიმდევრობით იყო გამოკრებილი ძველი აღთქმის ეპიზოდები? ძიებამ „დავითთან,“ კერძოდ, 104-ე და 77-ე ფსალმუნებთან მიგვიყვანა.

⁶ ქართული „ფსალმუნის“ მხატვრული თავისებურებანი შესწავლილი აქვს ე. ხინთიბიძეს (ე. ხ. ი. ნ. ბ. ა. ძ. ე., ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982, გვ. 127-155).

საგულისხმოა, რომ ამ ფსალმუნებში (განსაკუთრებით, 104-ში) ერთადაა თავმოყრილი ყველა ის მოუღენა, რომელთაც ვახტანგი გვიხატავს და რომლებიც დიხადებისა და გამოსლვათა წიგნების სხვადასხვა თავშია გაბნეული.

შევადართ ვახტანგ VI-ის „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა“ 104-ე და 77-ე ფსალმუნებს:

1) ვახტანგი: „აბრამს უხმე საყვარულად, ძედ აღვითქვი თემთა მზღვარი“.

„ფსალმუნნი“: „რამეთუ მოივსენა სიტყვსა წმიდისა თვისისა, რომელ ყო აბრაჰამის მიმართ, მონისა თვისისა“ (ფს., 104, 42).⁷

2) ვახტანგი: „ზეცით მოვეც ნაყოფთ ცვარი“; „მანანით ვქმენ გამაძლარი“.

„ფსალმუნნი“: „პურითა ზეცისათა განაძლნა იგინი“ (ფს., 104, 40); „და უწყმა მათ მანანა საჭმლად და პური ცათა მოსცა მათ“ (ფს., 77, 24).

3) ვახტანგი: „შევაძრწუნე მეგვიპტენი, რისხვით მივეც დანამწვარი“.

„ფსალმუნნი“: „და ცეცხლი აღატყდებოდა ქუეყანასა მათსა“ (ფს., 104, 32); „მისცა სეტყუასა საცხოვარი მათი და მონაგები მათი ცეცხლსა“ (ფს., 77, 48).

4) ვახტანგი: „აღვაშფოთე სასწაულით, მოუვლინე მკალი, მყვარი“.

„ფსალმუნნი“: „განამრავლა ქუეყანამან მათმან მყუარი... თქუა და მოვდა მკალი“ (ფს., 104, 30-34); „მიაღვლინა მათდა... მყუარი, და განხრწნა იგინი. და მისცა გესლსა ნაყოფი მათი და ნაშრომი მათი მკალსა“ (ფს., 77, 45-46).

5) ვახტანგი: „ღამე უძღვი ნათლის სვეტით, დღე ღრუბლით ვჰყავ იგ მორი“.

„ფსალმუნნი“: „განჰმარტა ღრუბელი საგრილად მათდა და ცეცხლი მნათობად მათდა ღამე“ (ფს., 104, 39); „და უძღოდა მათ ღრუბლითა დღისი და ღამე ყოველ ნათლითა ცეცხლისათა“ (ფს., 77, 14).

6) ვახტანგი: „ზღვა განუჰე, განვიყვანე“.

„ფსალმუნნი“: „განაღო ზღუად და წიაღიყვანა იგინი“ (ფს., 77, 13).

7) ვახტანგი: „მწყურვალთ მივეც კლდისგან ღვარი“.

„ფსალმუნნი“: „სცა კლდესა, და გამოეცნეს წყალნი, და კიდოდეს ურწყულსა მდინარენი“ (ფს., 104, 41); „განაპო კლდე უდაბნოსა და ასუა მათ“ (ფს., 77, 15).

8) ვახტანგი: „შევიყვანე აღთქმის თემსა, დაუშკვიდრე მთა და ბარი“.

„ფსალმუნნი“: „და მისცა მათ სოფლები წარმართთა“ (ფს., 104, 44); „და შეიყვანა იგინი მთასა მას სიწმიდისა მისისასა“ (ფს., 77, 54).

9) ვახტანგი: „სულ აღვხოცე მტერნი მათნი“.

„ფსალმუნნი“: „და განასხნა პირისა მათისაგან წარმართნი“ (ფს., 77, 55).

ჩვენი აზრით, ვახტანგ მეექვსეს „ფსალმუნნიდან“ მხოლოდ ბიბლიურ ეპიზოდთა თანმიმდევრობა კი არ გადმოაქვს, არამედ ლექსისთვის ძირითად მოტივსაც (ადამიანის უმადურობა) ზემონახსენები 77-ე საგალობლიდან უნდა სესხულობდეს. ფსალმუნში, ვახტანგის „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა“ მსგავსად, საუბარია ადამიანის (კონკრეტულ შემთხვევაში, ეფრემის შტოს) დაუნახაობაზე, ღვთის მრავალრიცხოვანი სასწაულის დაუიწყებასა და მისი სიკეთის, სახიერების წილ ბოროტებით მიგებაზე: „არა იმარხეს მათ აღთქმა ღმრთისაჲ და შჯულსა მისსა არა ინებეს სვლაჲ. და დაივიწყეს მათ კეთილის-ყოფათა მისთა და საკურველებათა მისთა, რომელ უჩუენნა მათ“ (ფს., 77, 10-11). მიუხედავად ზემოთქმულისა, ვახტანგ VI მხოლოდ თავისი დიდი „წინაპრის“ პოეტური ქმნილებით არ იფარგლება. „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა“ სხვა მხრივაცაა ყურადსადები. ლექსში, ისევე როგორც დავით გურამიშვილის „სიტყვა ესე

⁷ ფსალმუნი, მცხეთური ხელნაწერი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკლევა დაურთო ე. დოჩანაშვილმა, თბ., 1983, გვ. 239.

ღვთისაში“, ქვეყნიერების შემოქმედად ღვთაების მეორე პიპოსტასი, განკაცებულ იესოა დასახული. მეფე-პოეტი უფრო შორს მიდის — იგი ჯვარცმულ ღმერთს მიაწერს ისრაელის ეგვიპტიდან გამოყვანასა და აღთქმის ქვეყანაში დამკვიდრებასაც, რა თქმა უნდა, თვით იმ სასწაულებსაც, ახალი აღთქმის მიხედვით, უშუალოდ იესოს სახელთან რომაა დაკავშირებული: „ხორცი ვისხენ ქალწულთაგან“, „ბრმათა თვალი აღუხილე“, „სწეულთ მოეც განკურნება, აღვადგინე მათი მკვდარი“ (გვ. 19).

დაისმის კითხვა: საეკლესიო სწავლებას ხომ არ არღვევს ვახტანგი?

ყოვლადწმინდა სამება ერთარსებაა, ერთია. აკი თავად მაცხოვარი ბრძანებს: „უკეთუმა მიცოდეთ მე, მამაცამცა ჩემი იცოდეთ. ამიერითგან იცით იგი, და გიხილავს იგა“ (ინ., 14, 7). იესო ნაზარეტელის მიჩნევა ხილული და უხილავი სამყაროს შემოქმედად არ უპირისპირდება საღვთო წერილს.⁸ იოანეს სახარება პირდაპირ მიგვითითებს: „ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თვნიერ მისა არცა ერთი რა იქმნა, რაოდენი რა იქმნა“ (ინ., 1, 3). აქედან, თუ ქვეყნიერების შემქმნელად იესო ქრისტეს დასახვა არ ეწინააღმდეგება სახარებისეულ სწავლებას, რატომ უნდა ჩაითვალოს დარღვევად ძველი აღთქმის სხვა სასწაულებთან მისი სახელის დაკავშირება?

ამრიგად, როგორც ვნახეთ, ვახტანგ VI 104-ე და 77-ე ფსალმუნებით ხელმძღვანელობს. უფრო მეტიც, ლექსისთვის ძირითად მოტივსაც იგი 77-ე საგალობლიდან უნდა იღებდეს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთაში“ მაინც მოჩანს ავტორის ინდივიდუალობა — ვახტანგი მხოლოდ „ფსალმუნით“ არ შემოისაზღვრება. იგი თავისებურ მხატვრულ ასპექტში გარდათქვამს ძველი და ახალი აღთქმის საღვთო ისტორიას; ღრმად აქვს გაცნობიერებული, რომ ძველი აღთქმა ახალს ამზადებს, რომ ერთი მეორეს განაპირობებს. პოეტი საინტერესოდ გვისურათხატებს მათ შორის გაუთიშავ კავშირს. იგი, ახალ აღთქმაზე დაყრდნობით, ჯვარცმულ იესოს მიიჩნევს ქვეყნიერების შემოქმედად. მხატვრული ეფექტის გაძლიერების მიზნით კი (თუ „ფსალმუნის“ გაულენით) მას პირველ პირში ალაპარაკებს. გარდა ამისა, ვახტანგ VI ძველი აღთქმის რიგ სასწაულებსაც ძე-ღმერთს მიაწერს. ეფიქრობთ, იესოს დასახვა ისრაელის ეგვიპტელთაგან მხსნელად თვით ვახტანგის კერძო აზრია, რაც, შესაძლოა, იმითაა განპირობებული, რომ მეფე-პოეტისთვის ახალი აღთქმის წიგნებია ამოსავალი და სწორედ ამ რაკურსში განიხილავს მანამდე მომხდარ მოვლენებსაც. თუ შეიძლება ითქვას, ღერძად მას ახალი აღთქმა აქვს აღებული, ათელის წერტილად კი — თავად მაცხოვარი. ამასთან, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, იესო ქრისტესთან ქართველ ბაგრატიონებს ხომ გარკვეული „გენეტიკური კავშირი“ აერთიანებს. ისინი ხომ სწორედ იმ საგვარეულო შტოს განეკუთვნებიან, საიდანაც ხორციელად იშვა მაცხოვარი.

ნიშანდობლივია, რომ ვახტანგ VI-ის პოეტურ ნააზრევში დასტურდება „ფსალმუნთან“ უშუალო შეხმიანების სხვა მაგალითებიც:

II. „სატრფიალონში“ ვკითხულობთ:

„...უ ტრფიალებ, ყოვლთვის იყავ საბრძოლველად შეჭურვილი,
მზნედ იყავ და განძლიერდი, მტერი გყვანდეს მწვე ურვილი,

⁸ „შესაქმის“ თანახმად, სამყაროს ქმნის ერთგვამოვანი ღვთაება, რომელსაც ძველ აღთქმაში „უფალი“, „საბოთი“, „იჰვჰ“... ეწოდება. ახალ აღთქმაში კი იესო ქრისტე რამდენჯერმე იტყვის: „გამოუცხადე სახელი შენი კაცთა“ (ინ., 17, 6); „ვაუწყე სახელი შენი“ (ინ., 17, 26). უფლის ეს ახალი, მანამდე მხოლოდ შეფარვით მინიშნებული, სახელი პირველად იესოს ნათლობის დროს განცხადდა: მამა — ზეცაში მეტყველი, ძე — წყლიდან ამომავალი, სულიწმიდა — „გარდამომავალი, ვითარცა ტრედი“ (მთ., 3, 16-17).

ნუ შედრკები დაცემასა, მისი გქონდეს შენ სურვილი,
სიყვარულსა იგონებდი, ფარად გქონდეს დაბურვილი“ (გვ. 48).

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მითითებული, „სატრფიალონი“ ხოტბის ობიექტი არამიწიერი, მისტიკური არსებაა, თემა კი — საღვთო სიყვარული.⁹

ამგვარად, ზემოდამოწმებული სტროფი საკმაოდ გამჭვირვალეა, რასაკვირველია, თუ ვიცით, ვის ეტრფის პოეტი. ამას კი თხზულების სათაურში იგი თავადვე აცხადებს.¹⁰ ვახტანგ VI-ის რწმენით, უფლის ტრფიალი, მის იმედად მყოფი ადამიანი დღენიადგ მზად უნდა იყოს განსაცდელისათვის, მაგრამ არ შედრკეს, პირიქით, მხნედ იყოს და განძლიერდეს, იქით დააშინოს მტერი, რადგან ღვთის სიყვარული ფარად აღემართება მის ნებისმიერ დაბრკოლებას.

„უფალი ნათელ ჩემდა და მაცხოვარ ჩემდა; ვისა მეშინოდის? უფალი შესავედრებელ არს ცხოვრებისა ჩემისა; ვისგან შევძრწუნდე?“ (ფს., 26, 1) — ამ სიტყვებით იწყებს 26-ე ფსალმუნს დავით წინასწარმეტყველი. საულისაგან დევნილ¹¹ დავითს მტერი ვერ აშინებს, რადგან ყოვლადმოწყალე ღვთის იმედი აქვს, რომ დაიცავს და დაიფარავს: „მოახლებასა ჩემ ზედა უკეთურთასა შეჭმად ჳორცთა ჩემთა, მაჭირვებელნი ჩემნი და მტერნი ჩემნი — იგინი მოუძღურდეს და დაეცნეს. გან-თუ-წყოს ჩემ ზედა ბანაკი, არა შეეშინოს გულსა ჩემსა, აღ-თუ-დგეს ჩემ ზედა ბრძოლა, ამისთვის მე შენ გესაუ... რამეთუ დამფარა მე კარავსა შინა მისსა დღესა შინა ბოროტთა ჩემთასა, დამიფარა მე დაფარულსა კარვისა მისისასა“ (ფს., 26, 2, 3, 5).

ჩვენი აზრით, სწორედ 26-ე ფსალმუნის გავლენითაა დაწერილი ვახტანგის ზემომოყვანილი სტროფიც, რასაც, საგალობლის შინაარსის გარდა, ფრაზეოლოგიური თანხვედრის შემდეგი ადგილიც მოწმობს — „ფსალმუნნი“: „მკნე იყავნ და განძლიერდინ გული შენი“ (ფს., 26, 16);¹² „სატრფიალონი“: „მხნედ იყავ და განძლიერდი“ (გვ. 48). გასათვალისწინებელია, რომ „დავითის“ ეს ტაეპი „დავითიანშიც“ გვხვდება: „მკნე იყავნ და განძლიერდი, დავითს (წინასწარმეტყველს. — რ. ღ.) რაც უთქვამს, სწორია!“¹³

III. ვახტანგის „სატრფიალონი“ სხვა შემთხვევაშიც მიემართება „დავითს“: კერძოდ, 23-ე და 24-ე სტროფებში გადმოცემულია ღვთის ქმნილებათა მიერ მათი შემქმნელისადმი აღვლენილი ქება-დიდება: „ბულბულს ვარდი შეეწამა,¹⁴ შენვე გაქებს ენა-მრავლად“ (გვ. 37). უფალს ხოტბას შეასხამენ: ცის ფრინველნი, წყალნი და „რაც არიან მაშიგ მაელად“, მდელო, ხენი¹⁵...

⁹ კ. კ ე ე ლ ა მ ე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1924, გვ. 423—428; ა. ბ ა რ ა მ ა მ ე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II თბ., 1940, გვ. 445—450; ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, ლიტერატურული წერილები, თბ., 1966, გვ. 65—72; ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე, ვახტანგ მეექვსე, თბ., 1966, გვ. 107—116; ბ. დ ა რ ჩ ი ა, ვახტანგ მეექვსის პოეტური სამყარო, თბ., 1988, გვ. 237—302.

¹⁰ ვ ა ხ ტ ა ნ გ მ ე ე ქ ე ს ე, ლექსები და პოემები, გვ. 174.

¹¹ როგორც ა. პ. ლოპუხინმა გაარკვია, 26-ე ფსალმუნს დავითი მეფედ ცხებადვ, საულისგან (და არა აბესალომისაგან) დევნის პერიოდში წერს (А. П. Л о п у х и н, Толковая Библия. IV, Петербург, 1904-1907, გვ. 218).

¹² საინტერესოა, რომ დავითის 30-ე ფსალმუნის უკანასკნელ მუხლადაც იგივე იკითხება: „მკნე იყავნ და განძლიერდინ გული თქუენი, ყოველნი რომელნი ესაუთ უფალსა“ (ფს., 30, 25).

¹³ დ ა ე ი თ გ ე რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი, დავითიანი, ა. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 79.

¹⁴ აქ არ ჩანს აღმოსავლური პოეზიის გამოძახილი (ბ. დ ა რ ჩ ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 301).

¹⁵ საკითხთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია მეფე-პოეტის „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთას“ პირველი ტაეპიც: „მე შევამკევ ცა, ქვეყანა, ზღვა, მთა, ველი, ნაყოფთ გვარი“ (გვ. 19). აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ „სალბუნად გულისას“ მეორე რედაქციაში (S 171, გვ. 4) დამატებულ სტროფში პირველარსს ციური სხეულებიც აქვებენ.

ეჭვგარეშეა. ვახტანგისთვის 148-ე და 150-ე ფსალმუნებია ამოსაყალი. შევნიშნავთ, რომ ეს მოტივი — „ყოველი სული აქებდით უფალსა“ (ფს., 150, 6) — „დავითიანშიც“ მოჩანს: „მას აქებენ: ანგელოზნი, ცა, ქვეყანა, ბნელ, ნათელნი, ზღვა, კმელეთი, ხე, ბალახნი, მთა, ბორცვი, ტყე, მალნარ, ველნი.“¹⁶ მაგრამ აქ რამდენიმე კარგმოებაა ხაზგასასმელი: ჯერ ერთი, დავით გურამიშვილი საკუთარ წყაროს პირდაპირ მიუთითებს: „ყოველი სული აქებდით, იტყვის წინასწარმეტყველი“¹⁷. ამასთან, ღვთის ქმნილებათა მის მიერ შემოთავაზებული თანმიმდევრობა სრულია და ლექსიც უფრო ახლოსაა „ფსალმუნთან“, ვიდრე ეს ვახტანგ VI-ის სტროფებზე შეიძლება ითქვას. და რაც მთავარია: გურამიშვილის „პირუტყვ-მკვეცნი, მფრინველ, თევზნი“... ამკობენ ყოვლადწმინდა სამებას — მამას, ძესა და სულსა — რომელსაც, დავითისვე თვალთახედვით, „სიტყვით აქვს განყოფილება, მაგრამ ერთ ღმერთად ითქმიან, ამას არ უნდა ცილება“.¹⁸ ვახტანგის მიერ „სატრფიალონი“ დახატული ღვთის ქმნილებანი კი უფლის მეორე ჰიპოსტასს — ბრძენ, მშვიდ, მდაბალ, „კეთილთა წესთა მდებელ“, „ბოროტის გამოუცდელ“ იესოს — მიაგებენ ზოტბას. აკი „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთაშიც“ მეფე-პოეტი ქვეყნიერების შემოქმედად სწორედ მას სახავს.¹⁹

IV. ეფიქრობთ, ბიბლიური დავითის „დავითნს“ ეხმიანება „სატრფიალონის“ 35-ე სტროფიც, სადაც ვახტანგი სინანულით შენიშნავს:

„მიხამს, მეც ვიდგე, ვიწოდე, დამბანი ცრემლით პირისა,
ეგებ რონ მნახოს, შემიტკბოს ტრფიალმან გამძლე ჭირისა“ (გვ. 38).

როგორც ჩანს, სინანულის ცრემლი ესახება ავტორს ღვთაებასთან (ტრფიალიან) ზიარების, სასუფეველში დაგანების ძირითად პირობად. ვახტანგ VI სხვაგანაც საუბრობს „ცრემლითა მიერ“ სულიერ ფერისცვალებაზე: „მალ გასწმენდს ცრემლი მხურვალი და მწუხარება სულისა“ (გვ. 153); „კარგია მარხვა ამისთვის და ცრემლი მოსაწურები“ (გვ. 137). „ცოდვის ცრემლით განბანის მოტივს კი პირველად დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა წიგნში ეპოულობთ.“²⁰ „დავშუერი მე სულთქმითა ჩემითა, დაბანო მარად ღამე ცხდარი ჩემი, ცრემლითა ჩემითა სარეცელი ჩემი დავალტვო“ (ფს., 6, 7), — გოდებს ღვთის ცხებული. „რამეთუ უწყოდა, — განმარტავს ეფრემ ასური, — ვითარმედ რომელნი ცრემლით სთესვიდენ, მათ სიხარულით მოიმკონ სასუფეველსა ცათასა, ვითარცა იტყვს უფალი: ნეტარ იყვნენ მგლოარენი გულითა, რამეთუ იგინი ნუგეშინის-ცემულ იყვნენ“²¹. „მასხურო მე უსუპითა და განვწმინდე მე, განმბანო მე და უფროს თოვლისა განვსპეტაკნე“ (ფს., 50, 9), — 50-ე ფსალმუნში „იტყვს ამას დავითი უწინარეს წინამსწარმეტყველებით სახარებისა და ნათლის-ღებოსა მადლსა ესევითარსა განბანასა და განწმედასა მიჰმადლებს ემბაზის მიერ ყოველთაჲ.“²² საინტერესოა, რომ ცრემლი თვითშემეცნებისა

¹⁶ დ ა ვ ი თ გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი, დავითიანი, გვ. 46.

¹⁷ იქვე, გვ. 46.

¹⁸ იქვე.

¹⁹ თუმცა „სიტყვა ესე ღვთისაში“ ამასვე ქადაგებს დავით გურამიშვილიც.

²⁰ ტ. მ. ო. ს. ა. „დავითიანის“ ლიტერატურული წყაროებისა და პოეტიკის საკითხები, თბ., 1989, გვ. 141.

²¹ ე ფ რ ე მ ა ს უ რ ი, თქმული წმიდისა ეფრემისი თარგმანებული მეექვსისა ფსალმუნისაჲ მარხვისათჳს და სინანულისა, მამათა სწავლანი, X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ი. აბულაძემ, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 204.

²² ე პ ი ფ ა ნ ე კ ე ი პ რ ე ლ ი, ფსალმუნი ნ, შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1979, გვ. 412.

და თვითსრულყოფის გზადაა გააზრებული დ. გურამიშვილის თხზულებათა კრებულშიც.²³ „დავითიანის“ ავტორისთვის სწორედ 50-ე ფსალმუნია ამოსავალი. საერთოდ, დავით წინასწარმეტყველის 50-ე ფსალმუნი არაერთ ლიტურგიკულ კანონს დაედო საფუძვლად, მათ შორის, ანდრია კრიტელის „დიდ კანონსა“ და დავით აღმაშენებლის სინანულის საგალობელს.

სინანულის მოტივი, შესაძლოა, „დავითიდან“ მომდინარეობდეს ვახტანგ VI-ის შემოქმედებაშიც. ქრისტიანული სინანული, როგორც ახალი აღთქმის ეკლესიის საიდუმლო, მართალია, თვით იესო ქრისტეს მიერაა დამკვიდრებული, მაგრამ „ბიბლიური დავითი განასახიერებს ადამიანს, რომელიც სათავეს უდებს ახალ ერას. იგი ის ადამიანია, რომელშიც იწყება პიროვნების გამოკვეთისა და თვითშემეცნების გზა.“²⁴ „მიწყალე მე, ღმერთო, დიდითა წყალობითა შენითა და მრავლითა მოწყალებითა შენითა აკოცე უსჯულობაჲ ჩემი“ (ფს., 50, 3); „მილხინე მე ცოდვისა ჩემისაგან, რამეთუ მრავალ არს“ (ფს., 24, 11), — გოდებს ებრაელთა წინასწარმეტყველი და მისი სინანული, ღვთისადმი აღვლენილი ევდრება არა მხოლოდ საკუთარი შინაგანი ტკივილებითაა აღსავსე, არამედ კაცობრიობის ტკივილთა გამომხატველია.

ქრისტიანული მოძღვრებით, სინანულის პირველი ეტაპი ცოდვათა დანახვა, მათი გაცნობიერებაა. სულიერი ხსნის გზების ძიება ადამიანმა საკუთარ თავში ჩაღრმავებით, ნაკლოვანებათა დანახვით უნდა დაიწყოს. როგორც ვახტანგ VI იტყვის „სიბრძნე მაღალობელში“, „ცოდვის ცნობისგან გამოუა ცხოვნების აღსავალია“ (გვ. 139). თავად მეფე-პოეტი სინანულით არაერთხელ აღნიშნავს, რომ სულს სორცი ანაცვალა, მარადიულ სამკვიდროს კი — დროებითი, წარმატებადი ყოფა. მისი თვალთახედვით, ადამიანს ავისა და კარგის ერთმანეთისგან გამიჯვნა უნდა შეეძლოს, „ცოდვასა ებრძოლებოდეს“; „კარგია, კაცსა გახინჯოჲ კქონდეს თავისა ქმნულისა, ავისა აჟად დანახვა, კარგისა კარგად თქმულისა“ (გვ. 153). ამავე თხზულებაში ვახტანგი უფრო აკონკრეტებს სათქმელს: „ხასუფეველის მდომელი ამასა გააგებდია: ცოდვა სცან შენგან ნაქნარი, სიკვდილსა იფიქრებდია“ (გვ. 136). საგულისხმოა, რომ „სიბრძნე მაღალობელში“ (ვახტანგმა ე. თურქისტანიშვილის მიერ ნათარგმნი „აპოფთეგმატა“ გალექსა) პოეტი კიდევ ბევრჯერ საუბრობს სინანულის შესახებ. იბადება კითხვა: იქნებ იგი ამ საიდუმლოს მხოლოდ დედნიდან გამომდინარე ახსენებს და ნამდვილად არც კი ფიქრობს ასე? შევნიშნავთ, რომ ვახტანგ VI-ისათვის, საერთოდ, ნიშანდობლივია ნათარგმნ თუ გადმოკეთებულ თხზულებებში საკუთარი ეკლესიის ტენდენციების შეტანა, ქრისტიანული რელიგიის შესაბამისად ტექსტის ჩასწორება-შეცვლა. ასე რომ, მთარგმნელობით პროცესში მეფე-პოეტი თავისუფლებას აუღენს და მისი აზრებიც ნათარგმნსა თუ ორიგინალურ ქმნილებებში, ძირითადად, ერთმანეთს ემთხვევა. ანაისე ვიტყვით სინანულის საიდუმლოზეც. მით უფრო, რომ ორიგინალურ „სატრფიალონში“ იგი მოციქულებს ევდრება სულის ხსნას, ხოლო ასევე ორიგინალურ „საღბუნად გულისაში“ ცოდვათა აღზოცვას წმინდა მეუდაბნოე ძამებს შესთხოვს. რაც შეეხება „აპოფთეგმატას“ („სიბრძნე მაღალობლის“ დედანს), ანტიკური ხანის ფილოსოფოსთა და პოლიტიკურ მოღვაწეთა ნააზრევში მიზანშეუწონლად გვესახება სინანულის ქრისტიანული საიდუმლოს მოტივთა ძიება.

²³ ამის შესახებ იხ. რ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, დავით გურამიშვილის ლირიკის ზოგიერთი ასპექტის გამო, „ცისკარი“, 1982, №2, გვ. 156.

²⁴ ლ. გ რ ი გ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“), დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად თბ., 1972, გვ. 152.

გასათვალისწინებელია, რომ ვახტანგი, ბიბლიური დაუითის მსგავსად, პირადულად მიიჩნევს პირველცოდვას. „სატრფიალონის“ 101-ე სტროფში ეკითხულობთ: „რტოდ გამოილე მოკედაუთა იგ უკედავება სრულია, ფოთლად გასხია წყალობა, განპკურნე ჩემი წყლულია!“ (გვ. 45). „ჩემი“ და არა „ჩვენი წყლულიო“, — იტყვის მეფე-პოეტი და ამით გამოკვეთს საკუთარ პოზიციას — მეც, როგორც ადამის ჩამომავალი, ნაზიარები ვარო პირველცოდვას.

ამრიგად, „დაუითნის“ ერთ-ერთი ძირითადი მოტივი — სინანული და სინანულის ცრემლი — ვახტანგ VI-ის თხზულებებშიც იკვეთება, თუმცა, რასაკვირველია, ზემოთქმული საკმარისი არ არის საბოლოოდ დავასკვნათ, რომ სინანულის მოტივი ქართველი გეირგვინოსნის შემოქმედებაში მაინცდამაინც დაუით წინასწარმეტყველის „ფსალმუნნიდან“ მომდინარეობს.

V ვახტანგ მეექვსისთვის უცხო არ არის იგავთმეტყველება, ორპლანიანობა. აკი თავად აღნიშნავს „სატრფიალონში“: „ლექსი ტკბილი, გვარიანი, სწავლით უნდა გამახარი, სამ-ოთხ რიგად გასასინჯი, სიბრძნეზედა მოუხარი“ (გვ. 35). სპარსულიდან თარგმნილ „ქილილა და დამანაში“ პოეტი „იგავთ ხეებზე“ საუბრობს, „სიბრძნე ძალალობლის“ ეპილოგში კი შენიშნავს: „რა სახმარია ლექსობა ურგები, კაცთა უყენი? უიგაო და უჩხრუკი“ (გვ. 157).

საგულისხმოა, რომ ვახტანგ VI ალეგორიულად ხსნის თვით „ვეფხისტყაოსნის“ მიჯნურობასაც, მისი ავტორი საღვთო სიყვარულის ტრუბადურად ესახება: „ერთს სამიჯნუროდ“ ღმერთს უბნობს: ერთი ის უნდა უჩნდეს სამიჯნუროდ და იმას ეაშიყებოდეს“²⁵. ალ. ბარამიძის თქმით, „ვახტანგის სამიჯნურო თვალსაზრისი დაედო საფუძველად მამუკა ბარათაშვილის პოეტიკის თეორიას („ჭაშნიკი“), ხოლო ვახტანგისა და მამუკას თეორიამ განსაზღვრა დაუით გურამიშვილის სამიჯნურო მისტიკა“.²⁶ ნიშანდობლივია, რომ მეფე-პოეტის „სატრფიალონს“ შემდეგი სიტყვები აქვს წამძღვარებული: „აქა იწყებიან ტრფიალისაგან სატრფოსათუის შაირობა და მკითხველთა უხამს გულისხმიერება, თუ ვისდამი ტრფიალებს მეფე. სახმარ არს ყურნი სმენად და გული გამოკვლევად“ (გვ. 174). როგორც ზემოთაც მოკუთითეთ, „სატრფიალონის“ ხოტბის ობიექტი — თვალწარმტაცი, კეკლუცი ქალი — სინამდვილეში არამიწიერი, მიუწვდომელი არსებაა, თუმა კი — საღვთო სიყვარული, რომელიც, კ. კეკელიძის დაკვირვებით, ბიბლიიდან, კერძოდ, სოლომონის „ქება ქებათადან“ მომდინარეობს.²⁷ საღვთო სიყვარულის იდეა ვახტანგის სხვა თხზულებებშიც იკვეთება. პოეტი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან არაერთ იგავსა თუ სახე-სიმბოლოს მოიხმობს.

²⁵ ვ ა ხ ტ ა ნ გ მ ე ე ქ ე ს ე, თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა, თქმული ბატონის შეილის გამგებლის პატრონის ვახტანგისა, ა. შანიძე, თხზულებანი, II, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, I, თბ., 1966, გვ. 17.

²⁶ ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, გვ. 449—450.

²⁷ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 423—428. თუმცა შემდეგ მკვლევარმა აზრი შეიცვალა და ვახტანგისეული სიყვარულის წყაროდ აღმოსავლური სუფიზმი მიიჩნია (კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1945, გვ. 281-286), მაგრამ „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მომდევნო გამოცემებში არც სუფიზმის შესახებ შეიტანა რამე, მიუხედავად მისი მოსაზრების საკმაო აღიარებისა, და არც „სატრფიალონის“ ქრისტიანული ნიშნები უგულებელყო. ვფიქრობთ, მართებული იყო მკვლევრის თვალსაზრისი „სატრფიალონის“ „ქება ქებათასთან“ კავშირის შესახებ. ნიშანდობლივია, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ვახტანგის სამიჯნურო ლირიკის სათავედ, ბიბლიური ქრისტიანობის გარდა, ნეოპლატონიზმიცაა დასახელებული (ს. ც ა ი შ - ე ი ლ ი, ლიტერატურული წერილები, გვ. 59—72). აღნიშნულია ასევე, რომ პოეტი სიყვარულის მისტიკურ-ალეგორიული გაგებისას შეიძლებოდა ქრისტიანულ ვგზგეტიკურ თხზულებებს, კერძოდ, „ქება ქებათას“ თარგმანებსაც, დამყარებოდა (რ. ს ი რ ა ძ ე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978, გვ. 274).

ამჟამად ჩვენი მიზანი არ არის ვახტანგ VI-ის სატრფიალო ლირიკის კვლევა და არც მის იგავთმეტყველებაზე შეფერდებით, შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ შესაძლოა, მეფე-პოეტის იგავურ-ალეგორიული აზროვნების ერთ-ერთი ძირითადი მასაზრდოებელი დავით წინასწარმეტყველის „დავითნიც“ იყოს. 48-ე ფსალმუნში ბიბლიური დავითი იტყვის: „მოყო იგავსა ყური ჩემი და აღვალო საგალობლითა იგავი ჩემი“ (ფს., 48, 5). ამასვე ვკითხულობთ 77-ე ფსალმუნშიც: „აღვალო იგავით პირი ჩემი, ვიტყოდე მე იგავთა დასაბამისათა“ (ფს., 77, 2); ხოლო ვახტანგ VI რომ 77-ე ფსალმუნით ნამდვილად ხელმძღვანელობს, ეს „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთაზე“ საუბრისას, ზემოთაც ვაჩვენეთ. ქართველთა მეფეს ამ საგალობლიდან გადმოაქვს არა მხოლოდ ბიბლიურ ეპიზოდთა თანამიმდევრობა, არამედ ლექსისთვის ძირითად მოტივსაც (ადამიანის უმადურობა) სწორედ აქედან უნდა სესხულობდეს.

დასასრულ, ყოველივე ზემოთქმული საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ვახტანგ VI-ის შემოქმედებაში აშკარად მოჩანს ფსალმუნური მოტივები, დასტურდება „დავითთან“ ფრაზეოლოგიური თანხვედრის მაგალითები და არც ფსალმუნური აზროვნებაა ავტორისთვის უცხო.

Р. О. ГЛОНТИ

ПСАЛМОВЫЕ МОТИВЫ В ЛИРИКЕ ВАХТАНГА ШЕСТОГО

Резюме

Поэзия Вахтанга VI восходит из христианской религии. Поэт выделяется глубоким знанием как Святого Писания, так и эпистолярного наследия святых отцов. Цель работы - исследовать связь Вахтанга VI с „Псалтырём“ Давида Пророка. В работе показывается, что в творчестве Вахтанга VI явно проявляются не только псалмовые мотивы, но встречаются и примеры фразеологических соответствий; для автора не чуждо и псалмовое сознание.

სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ე. ხინთიბიძემ.

დალი ბეთხოვილი

„ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის საკითხი კორნელი კეკელიძის ნააზრევში

კ. კეკელიძე ინტერესით იკვლევდა პოემის სიუჟეტის სადაურობის საკითხს და საკუთარი კონცეფციის შემუშავებაში ბოლომდე თანამიმდევრული დარჩა.

ჯერ კიდევ ვახტანგ VI-ის დროს დასმულ კითხვებზე — ვეფხისტყაოსანი სპარსული ზღაპარია თუ არა? სიუჟეტი ორიგინალურია თუ ნასესხები? — პასუხის გაცემას არაერთი ცნობილი რუსთველოლოგი შეეცადა და ამ პრობლემის ირგვლივ მათი მეცნიერული კვლევის საფუძველზე ორგვარი შეხედულება გამოიკვეთა: 1. პოემის ამბავი ნასესხებია პოეტის მიერ და 2. სიუჟეტი ორიგინალურია.

პირველ თეორიას იზიარებდნენ: ნ. მარი (1), იუსტ. აბულაძე (2), ს. კაკაბაძე (3)... სიუჟეტი რომ ორიგინალურია, ამ შეხედულებას იცავდნენ: ნ. მარი (უფრო გვიანდელ ნაშრომებში) (4), ვაჟა-ფშაველა (5), ალ. ბარამიძე (6), ალ. სარაჯიშვილი (7), ივ. ლოლაშვილი (8), თეიმურაზ ბაგრატიონი (9), ვახტანგ VI (10), ივ. ჯავახიშვილი (11), მ. ჯანაშვილი (12), მ. ბროსე (13), მ. გვაზავა (14), ნ. სალია (15), ვ. ერისთავი (16, 5)...

ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის საკითხს ვრცელი გამოკვლევა უძღვნა კ. კეკელიძემ, რომელმაც დეტალურად მიმოიხილა სამეცნიერო წრეებში არსებული შეხედულება და საკუთარი მოსაზრებაც წარმოგიდგინა.

ნ. მარმა თავის ადრინდელ შრომებში გადაჭრით უარყო არა მხოლოდ სიუჟეტის ხალხურობა, არამედ მისი საერთოდ ქართულ ნიადაგზე წარმოშობის შესაძლებლობაც (1), წამოაყენა ვეფხისტყაოსნის სპარსულიდან პირდაპირი თარგმანის დებულება, თუმცა მოგვიანებით მაინც გაიზიარა ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის ისტორიულ-ნაციონალური ინტერპრეტაციის თვალსაზრისი და დაბეჯითებით განაცხადა, რომ ვეფხისტყაოსანი ორგანულად არის შეზრდილი ქართული საზოგადოების ყოფიერებასთან (4, 426), რომ „...შოთას ნაწარმოებში საჭიროა უფრო რეალურად გაეუწიოთ ანგარიში ხალხური წარმოშობის წვლილს“ (იქვე).

იუსტ. აბულაძე ეწინააღმდეგება მკვლევართა მოსაზრებას პოემის ორიგინალობის შესახებ და აღნიშნავს, რომ ტაეპიდან „ესე ამბავი უცხონი, უცხოთა ხელმწიფეთანი, / ვპოუე და ლექსად გარდაუსთქვენ, ამითა ვილაყბეთანი“ (1591, ჩუბინაშვილი) აშკარად ჩანს, რომ რუსთველს ეს უცხო ხელმწიფეების შესახებ ამბები უნახავს და ლექსადაც გარდაუთქვამს» (2, 28).

მკვლევარი იუსტ. აბულაძე მიიჩნევდა, რომ მოთხრობა ოდესმე ზეპირ არაბულ თქმულებას წარმოადგენდა, მაგრამ, ცხადია ისიც, რომ იგი რუსთველის სიუჟეტის გახდომამდე, უკვე ლიტერატურის, სახელდობრ, სპარსული ლიტერატურის, სამკვიდრებელს შეადგენდა (იქვე, 21). ამის საბუთს მკვლევარს აძლევდა, მისი სიტყვით, როგორც შინაარსი, ისე მისი გარეგანი მხარე, კერძოდ, არაბულ-სპარსული სიტყვები და საკუთარი სახელები (ჩაჩნაგირი, მუსაფი, მაქა, მულდაზანზარი, დულარდუხტ...), რაც „სრულიად აუცხოებს ქართულ ტექსტს, აშკარად მოწმობს ქართული ტექსტის დამოკიდებულებას სპარსულ დედანზე“ (იქვე, გვ. 23).

აღ. ხახანაშვილმა სიუჟეტის განხილვისას უარყო პოემის თარგმნა სპარსულიდან, მისგან ლიტერატურული გზით მომდინარეობა და პირველად სცადა ვეფხისტყაოსნის წყაროდ ქართული ფოლკლორის მიჩნევით რეალური ნიადაგი მოეძებნა ვეფხისტყაოსნის ქართულ ნიადაგზე წარმოშობისთვის... ასეთ წყაროდ მან მიიჩნია ხალხური თქმულება „ტარიელიანი“ (17, 209).

უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევართა ამ შეხედულებებს მყარი საფუძველი არ გააჩნიათ და ნაკლებ სარწმუნოა. ზემოხსენებულ თვალსაზრისებს მეცნიერთა ის მტკიცე აზრი უპირისპირდება, რომ პოემა ორიგინალურია.

„ვეფხისტყაოსნის“ ქართულ, ორიგინალურ პოემად გამოცხადება, უპირველეს ყოვლისა, პირველი რუსთველოლოგის ვახტანგ VI-ის და თეიმურაზ ბაგრატიონის დამსახურებაა. ვახტანგ VI-მ ამ საკითხს მკვეთრი დამაჯერებლობა შესძინა შემდეგი სიტყვებით: „ეს ამბავი სპარსში არ არის... სპარსში ეს ამბავი არსად იპოება: ამბავიც თითონ გააკეთა და ლექსადაც იმისათვის უბნობს“ (10, სჟე-სჟკ).

თეიმურაზ ბაგრატიონმა თავისი სიტყვებით რუსთველის პოემა „ქართულსა ხარაკტერსა ზედა არს შეწყობილი“, ანდა „ფრიადისა ხელოვნებითა შეწყობილი არს ესე სრულიად ძველსა ქართულთა ზნეობათა, ჩვეულებათა ხარაკტერსა ზედა ენისა ჩვენისასა“ (9, 290, 290-294), ნათლად დაგვანახვა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ქართული ეროვნული სულის გამომხატველი, ქართულ ზნეობა-მორალზე აგებული პოემაა.

უფიქრობო, ვახტანგ VI-ის და თეიმურაზ ბაგრატიონის მოსაზრებებიდან გამომდინარე, შეუძლებელია პერყეობა იმ საკითხში, რომ ქართული ამბავი არის პოემაში საფუძვლად დადებული. ეს რომ ასეა, ამას შემდეგ მკვლევართა მოსაზრებებიც ამტკიცებს. აღ. სარაჯიშვილის აზრით, პოემა ღრმად ნაციონალური და ორიგინალურია: „...ვეფხისტყაოსანი წარმოადგენს ნაციონალური გენიის გამოხატულობას, ხალხის სულს, მისი იდეის და გრძნობის უეჭველ გამოვლენას და, ამდენად, იგი ქართული ნაწარმოებია“ (7, 87).

მარი ბროსეს მიაჩნია, რომ რუსთველს „თვით შეუთხზავს ზღაპარი ესე („ვეფხისტყაოსნის“ ამბავი. — დ. ბ.) უფრო თამარ მეფის ქებისათვის და დაუწერია შეთანხმებათა საქართველოს მოთხრობისათა“ (13, 9).

დ. ჩუბინაშვილმა სპარსულ სინამდვილეს ჩამოაშორა პოემის სიუჟეტის ისტორიული ქარგა და „ვეფხისტყაოსნის“ ქართულ ნიადაგზე წარმოშობის თეორია განავითარა. იგი წერდა: „ვეფხისტყაოსანი ორიგინალური, ეროვნულ ნიადაგზე დამუშავებული თხზულებაა. ამბავი მოლიანად საქართველოს პოლიტიკურ ვითარებას გამოხატავს, მასში ასახულია საქართველოს ისტორიული სინამდვილე...“ (18, 112-126). მ. ჯანაშვილიც თვლიდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი ორიგინალური ქართული ნაწარმოები უნდა ყოფილიყო, მოთას, ვითარცა მოსე ხონელს თავის ამირანდარეჯანიანში შემოუკრებია მრავალი თანამედროვე ისტორიული ამბები, გამოუდევნია და გამოუხურვებია იგი თავის გონებაში და შეუქმნია ეროვნული მოთხრობა-რომანი სადიდებლად იმ დედოფლისა, რომელმაც ადაყვავა საქართველო და შარავანდედით შემოსა იგი“ (12, 69). მ. ჯანაშვილის და ს. ქვარიანის (19, 171) სურვილი იყო, ვეფხისტყაოსნის ძირითადი აზრისა და მისი სიუჟეტური წარმოშობის გამართლება დაენახათ საქართველოს ისტორიულ სინამდვილეში, კონკრეტულად — თამარის სამეფოს ვითარებაში.

„ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის საკითხის კვლევა ძალზე პრობლემატური იყო, რამაც დიდი დაინტერესება გამოიწვია უცხოეთშიც. ამ საკითხზე თავისი

აზრი გამოთქვა სუტნერ ბარონმა, რომელმაც პოემა ასევე ღრმად ორიგინალურ ნაწარმოებად გამოაცხადა (20).

მართალია, „ვეფხისტყაოსნის“ წინასიტყვაობაში რუსთაველი აცხადებს, რომ მან სპარსული ამბავი გალექსა, მაგრამ აქ მხოლოდ ლიტერატურული გაუცხოების (შენიღების) ხერხთან უნდა გვქონდეს საქმე. ეს ფაქტი აღნიშნული აქვთ ალ. ბარამიძეს (6, 10), ნ. სალიას (15, 102), ვაჟა-ფშაველას (5, 326) და სხვ.

ტაეპის „ესე ამბავი სპარსული...“ ჭეშმარიტი არსის გაგება მეცნიერთა შორის აზრთა დიდ სხვადასხვაობას იწვევდა. ამ გამოთქმის შესაცნობად საინტერესოდ მსჯელობენ გ. გვაზაუა და ვაჟა-ფშაველა. გ. გვაზაუას აზრით: „ესე ამბავი სპარსული... სპარსული იყო თქმულება თუ არა, ამას არაფრითაა მნიშვნელობა არ აქვს რუსთაველის შესანიშნავი ნაწარმოებისათვის... ამით პოემა არ არის ნაკლებად ეროვნული. მართალია, პოემაში საქართველო არსად არ არის მოხსენიებული, არაბეთის მეფე უთმობს ტახტს თავის ასულს თინათინს, მაგრამ განა ეს შესაძლებელია არაბეთში? განა ოდესმე ქალს სჭერია ხალიფების ტახტი?... ეს მხოლოდ საქართველოს ისტორიამ იცის“ (14, 76). ვაჟა-ფშაველა შოთა რუსთაველს თითქოს პირდაპირ საუბარში (თუ კამათში) მიმართავს: „რად ეძახი, შოთავ, ტარიელის ამბავს სპარსულს, როცა ეს ამბავი ქართულია და ყველამ იცის ჩვენგანმა“ (5, 181) და აღნიშნავს, რომ „თუ ვეფხისტყაოსნის არაკი მართლა სპარსულია, ამისთანა შინაარსიანს არაკს გამლექსავი, დამწერი, თვით სპარსეთშიც ბევრი აღმოუჩნდებოდაო..., როგორ მოხდა, რომ ქართველმა საქართველოდან იპოვნა ეს ამბავი სპარსეთში, ხოლო სპარსელებმა კი ვეღარ თავის მშობლიურ ქვეყანა-სპარსეთში...“, ე. ი. ვაჟამ ძირი გამოუთხარა „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის სპარსულიდან გამომდინარეობის თეორიას და მეცნიერულად დაასაბუთა მისი ორიგინალობა (5, 318-319).

„ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის საკითხის ირგვლივ ყველა მკვლევრის თვალსაზრისის განხილვა და შეფასება ამჯერად შეუძლებელია, მაგრამ ერთი რამის აღნიშვნა კი შეიძლება: მეცნიერთა უმრავლესობა პოემაში სპარსულ ამბავს ჩხრეკდა, როგორც ალ. ხომლედიც აღნიშნავს (21, 301). მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტი (ამბავი), მიუხედავად მისი ფანტასტიკურობის და ზღაპრულობის ელფერისა, ქართული ისტორიული სინამდვილის ფონზე ვითარდება, კერძოდ, თამარის ეპოქის ამსახველია. როგორც ქართველი ერის ისტორიის უდიდესი მცოდნე ივ. ჯავახიშვილი წერს: „მხოლოდ ამ დროს შესაძლებელი იყო, რომ წარმოშობილიყო ეგოდენ მაღალი აზრებითა და გრძნობით გამსჭვალული, ხელოვნების უმწვერვალესი განვითარების გამომხატველი და უკვდავი პოეტური ქმნილება“ (11, 666).

პოემის სიუჟეტის ნასესხობის თეორიის მომხრეთა წინააღმდეგ კ. კეკელიძემ სცადა დაესაბუთებინა, რომ „ვეფხისტყაოსანი ნამდვილი ორიგინალური ნაწარმოებია“. კ. კეკელიძეს ამ საკითხის გადაჭრა მხოლოდ იმ მოსაზრებებზე დაყრდნობით, რომ პოემაში ლაპარაკია აღმოსავლურ ქვეყნებზე, წარმოდგენილია მაჰმადიანური სამყარო და მაჰმადიანური ზნე-ჩვეულებები, გვხვდება არაბულ-სპარსული სახელები და სიტყვები, მისაღებად არ მიაჩნია. „ამ შეხედულების მიმდევართ ჰგონიათ, ალბათ, რომ, თუ რომელიმე მწერალს თავის თხზულებაში უცხო ქვეყნები, უცხო ქვეყნებისა და ადამიანების ამბავი და უცხო ზნე-ჩვეულებანი აღუწერია და ზოგიერთი უცხო სიტყვები და სახელები უხმარია, ასეთი თხზულება ორიგინალური კი არა, უთუოდ ნათარგმნი იქნებაო. განა ქართველ პოეტს არ შეეძლო ისეთი თხზულება დაეწერა, რომელშიც უცხო ქვეყნები და მათი ზნე-ჩვეულებები იქნებოდა აღწერილი?

ნუთუ მისი თხზულება მხოლოდ მაშინ იქნებოდა ორიგინალური, თუ იმაში უთუოდ საქართველოსა და ქართველებზე იქნებოდა ლაპარაკი?“ (22, 113). განა ლიტერატურაში ცოტაა ისეთი მაგალითი, როცა ამა თუ იმ ეროვნების ავტორს მოქმედება უცხო ქვეყანაში გადაუტანია, ნუთუ ასეთი თხზულება არ შეიძლება ორიგინალური იყოს?

რაც შეეხება „ვეფხისტყაოსანში“ მოხსენიებულ საკუთარ სახელებს, კ. კეკელიძე აცხადებს: „ვინ თქვა, ვინ დაამტკიცა, რომ პოემაში ხმარებული სახელი არც ერთი ქართული არაა, ანდა არაქართული სახელი სპარსული ორიგინალიდან შემოვიდა? რა გარანტია გვაქვს იმისი, რომ ეს სახელები რუსთველამდე არ იყო ჩვენში ცნობილი?“ (19, 194). მკვლევარმა იუსტ. აბულაძემ გაარკვია, რომ მცდარია სახელი „ტარიელის“ ნ. მარისეული ეტიმოლოგიური განმარტება, „ტარიელის“ „შაპრიერთან“ გაიგივება. ქართულისათვის უცხო არ არის სახელი „დარიელ“, რომელიც წმინდა ირანული სახელია და ქართველთა შორის ბიბლიის თარგმანთან ერთად უნდა გავრცელებულიყო, ალბათ, V—VI საუკუნეებში. თარგმანში უძველესი ირანის მეფეს დარიოზს სისტემატურად „დარიელ“ ეწოდება. „მაშინ რა გარანტია გვაქვს იმისი, რომ „დარიელ-ტარიელიც“ ბიბლიიდან არ შემოვიდა ჩვენში გაცილებით უფრო ადრე ვეფხისტყაოსნის დაწერამდე“ (19, 164).

„ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტისა და ფაბულის ორიგინალურად აღიარებასთან ერთად კ. კეკელიძე მიიჩნევდა, რომ პოემა დაწერილია ახალი ირანული ლიტერატურის შესამჩნევი გავლენით, როგორც ეპიკურ-გმირულის (ფირდოუსი), აგრეთვე ეპიკურ-რომანტიკულის (გურგანი), განსაკუთრებით კი ნიზამის „ლეილმაჯნუნიანის“, რომლის ავტორთანაც შესაძლოა რუსთაველს პირადი ნაცნობობა ჰქონდეს (23, 162-169). მკვლევარს მსგავსებისა და გავლენის დაბადასტურებლად უამრავი პარალელი მოჰყავს.

კ. კეკელიძე ეხება ნასესხობის თეორიას და აღნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არ არის ხალხურიდან ნასესხები, „პირიქით, დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ ხალხური ვეფხისტყაოსანი აღმოცენდა ლიტერატურულ ნიადაგზე, ისე, როგორც ხალხური „ამირანდარეჯანიანი“ წარმოდგა ლიტერატურულიდან“ (22, 113).

კ. კეკელიძე საინტერესოდ მიიჩნევს პროფ. მ. ჩიქოვანის მიერ ჩატარებულ მუშაობას ხალხური ვეფხისტყაოსნის შესწავლის ხაზით, საგანგებოდ ჩერდება მის გამოკვლევებზე, რომლებშიც იგი მიზნად ისახავს დაამტკიცოს, რომ ლიტერატურული ვეფხისტყაოსნის თავწყარო ხალხურ ვეფხისტყაოსანშია საძიებელი. კ. კეკელიძის აზრით, მ. ჩიქოვანი საუბრით მართებულად აღნიშნავს, რომ ვეფხისტყაოსნის ამბავი „არაა ირანულ-სპარსული, არც არაბული, არც ინდური. შოთა რუსთაველს „ესე ამბავი“ არსაიდან არ შემოუტანია, არ უსესხია, არამედ თვით საქართველოში არსებობდა, საკუთარ ნიადაგზე შექმნილი და ჩამოყალიბებული“ (19, 168). კ. კეკელიძის აზრით, მკვლევარი თავისი მეცნიერულ ბაზას თავადვე აცლის საყრდენს, როცა კატეგორიულად აცხადებს: XII ს-იდან მოყოლებული ხალხურმა „ტარიელიანმა“ შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსნის დიდი გავლენა განიცადა, პოეტის გენიამ დაჩრდილა სახალხო მომღერალი, ხოლო პოემამ — თქმულება, რის გამოც ახლა თითქმის შეუძლებელია „ტარიელიანის“ პირვანდელი სახის აღდგენა.

ზემოთქმულიდან კეკელიძეს გამოაქვს დასკვნა: „ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის ამბავი რომ „ნასესხებია“, როგორც არ უნდა გავიგოთ ეს „ნასესხობა“, და ამიტომ პოემა ორიგინალური არ არის, ეს დამტკიცებული არაა და ვეჭვობთ, ოდესმე დამტკიცდეს“ (19, 169). „უსაფუძვლოდ და შეუწყნარებლად მიგვაჩნია აზრი, რომ სიუჟეტი ვეფხისტყაოსნისა არის „ნასესხები“ (22, 114). „ჩვენ

ვამბობთ, რომ პოემა არ არის ნასესხები, უცხო ქვეყნებიდან ზეპირად შემოსული, თუ უცხო ენიდან ნათარგმნი, არ არის ის საქართველოს სინამდვილის გამომხატველი და ამდენად ორიგინალური; მაშ რაშია საქმე? საქმე იმაშია, რომ ერთი-აზრის მიმდევარნიც და მეორისაც (ნასესხეობის, ორიგინალურობის) ერთსა და იმავე უკიდურესობაში ვარდებიან. თხზულებაში თუ უცხო ქვეყნის ამბები და უცხოელთა ზნე-ჩვეულებებია აღწერილი, ის უეჭველად ნათარგმნია და არა ორიგინალური (ნასესხების თეორია), ორიგინალურს თხზულებაში უეჭველად საქართველოს ამბები და ქართველთა ზნე-ჩვეულებები უნდა იყოს აღწერილი (ორიგინალურობის თეორია), მაგრამ თუ მხედველობაში გვკეჩნება, რომ ავტორს შეუძლია თავის თხზულებაში თავის სამშობლოს სულაც არ შეეხოს და უცხოელებზე ილაპარაკოს და, მიუხედავად ამისა, მისი თხზულება შეიძლება ორიგინალური იყოს, რომ ორიგინალურის დამახასიათებელი თვისება ის კი არაა, თუ საიდანაა აღებული მასალა, არამედ როგორაა ის დამუშავებული, უნდა ვთქვათ, რომ ვეფხისტყაოსნის ნამდვილად ორიგინალური ნაწარმოებია, ვინაიდან იმის ავტორს, მართალია, უცხო ქვეყნები და უცხო ქვეყნების ზნე-ჩვეულებები აღუწერია, და არა ქართული, მაგრამ აღუწერია თვითონ, საკუთარის შემოქმედებით“ (22, 119).

კ. კეკელიძე თავის წერილში „კიდევ ვეფხისტყაოსნის გარშემო“ მკაცრად აკრიტიკებს ს. კაკაბაძის თვალსაზრისს „ვეფხისტყაოსნის“ წარმოშობის საკითხის შესახებ. ს. კაკაბაძე მიიჩნევს, რომ „პოემის ფაბულა ადგილობრივ ქართულ ნიადაგზე არის წარმოშობილი, მხოლოდ ქართული საერო ლიტერატურული წრეების სპარსულ ლიტერატურულ ნორმებზე დამოკიდებულების გამო ამ ფაბულის... ჩამოყალიბებამ... მიიღო საზოგადოებრივი აღმოსავლური ხასიათი“ და ამიტომ „მოთას შეეძლო ეს პროზაული თხრობა „სპარსულ ამბად“ მიეჩნია“; „პოემის ფაბულას ატყვია სპარსული ლიტერატურული ნორმების ზეგავლენა... ეს გარემოება გვიჩვენებს ქართული საერო ლიტერატურის დამოკიდებულებას მე-12 ს-ში არსებულ ლიტერატურულ ნორმებზე“ და „მე-12 ს-ის განათლებული ქართველი ლიტერატორის და მეცნიერის ნაკითხობას სპარსულს ლიტერატურაში“ (24, 44). კ. კეკელიძემ ს. კაკაბაძის მოსაზრება მისაღებად არ ჩათვალა და დასკვნის სახით საკუთარი საბოლოო შეხედულება ჩამოაყალიბა: „საკმარისია გვახსოვდეს ეს, რომ დაბეჯითებით ვთქვათ: ისეთ ნიჭიერ კაცს, როგორიც ყოფილა ავტორი ჩვენი პოემისა, აღზრდილს სპარსეთის სადე-გმირო და სატრფიალო-სამიჯნურო ნაწარმოებებზე, შეეძლო თვითონ შეეთხზა როგორც სიუჟეტი, ისე ამბავი და ზღაპარი ვეფხისტყაოსნისა“, რომ „არც ზღაპარი პოემისა, არც ჩონჩხი (სიუჟეტი. — დ.ბ.) მისი არაა შემოტანილი მზამზარეულად... უცხო ქვეყნიდან, ერთიც და მეორეც ავტორს თვითონ გაუკეთებია, ვახტანგის ტერმინოლოგიით, ან შეუთხზავს, და თუ შეიძლება, მას სპარსული ან აღმოსავლური ამბავი ეუწოდოთ, იმდენად, რამდენადაც ზოგიერთი ძეგლები ამ ჩონჩხისა და დეტალები ზღაპრისა ამოღებულია სპარსეთის ეპოსის ისეთი ნიმუშებიდან, როგორიცაა ვისრამიანი, ამირანდარეჯანიანი, შაჰნამე, ბარამეგურიანი, ლეილმაჯნუნიანი და სხვ.“ (24, 44-45) [შდრ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 120, 140-141].

მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ამიტომაც ეს პოემა ორიგინალური და არა იმიტომ, რომ მისი თანამედროვე საქართველოს ვითარებაა აღწერილი.

ეს ორიგინალობა არაა აბსოლუტური. მას მიმბაძველობაც სდევს თან. შინაარსის მხრივ პოემა ენათესავება სპარსული ეპოსის ნიმუშებს, ფორმის მხრივ კი ზემოხსენებულ თხზულებებსაც, „თამარიანსაც“ და „დავით აღმაშენებლისა და თამარის ქებასაც“ (22, 10).

კ. კეკელიძის მტკიცე რწმენით, „პოემა ქართულ სინამდვილეზეა დაფუძნებული და ქართველ ხალხს შეახსენებს იმ ბრწყინვალე და არცთუ შორეულ წარსულს, როცა ქვეყანას მართავდა თამარ მეფე“ (19, 174).

აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ერთი აუცილებელი გარემოება, კერძოდ. შოთა რუსთაველის პოემაში გვაქვს მთელი რიგი ეპითეტები („უცნაური და უთქმელი“, „უფალო უფლებათაო“, „მწყალობელი“ და მრავალი სხვ.), რომლებიც დასტურდება ქართველ ჰიმნოგრაფებთანაც. და ეს ურთიერთკავშირი პოემას და ქართულ ჰიმნოგრაფიას შორის კიდევ ერთ საბუთს იძლევა იმის შესახებ, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფია და პოემაში ქართული პოეტური მეტყველების აშკარა კვალი ნათელყოფს „ვეფხისტყაოსნის“ ქართულ პოეტურ სინამდვილესთან დამოკიდებულებას, მისგან მომდინარეობას. ე.ი. რუსთაველის შემოქმედება მთელი პოეტური აქსესუარით (სახეები, მოტივები, მსოფლგაგება...) ქართული სინამდვილითაა გაუღენთილი, ამიტომ მისი მოწყვეტა ქართული ქრისტიანული სინამდვილისაგან შეუძლებელია.

ამრიგად, „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის საკითხის ირგვლივ რუსთველოლოგებს შორის აზრთა სხვადასხვაობა არსებობდა.... მაგრამ მკვლევართა უმრავლესობამ მიიჩნია, რომ პოემა ქართულ ნიადაგზეა აღმოცენებული, რომ სიტყვა „სპარსულის“ (რომელიც უთუოდ „ალეგორიაა“, „ნიღაბია“) მიღმა მხოლოდ ქართული ამბავი (ყოფა-ცხოვრება, რელიგია, ფილოსოფია, ხასიათები და ა. შ.) დგას.

ლიტერატურა

1. ნ. მ ა რ ი, „ვეფხისტყაოსნის“ გამო. გაზ. „თეატრი“, 1890, №2.
2. ი უ ს ტ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, მე-XII საუკუნის ქართული მწერლობის ხასიათი და „ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1908.
3. ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე, რუსთაველი და მისი „ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1966.
4. Н. М а р р и, Грузинская поэма „Витязь в Барсовой шкуре“ Шоты из Рустава и новая культурно-историческая проблема, ИАН, 1917.
5. ვ ა ჟ ა - ფ შ ა ვ ე ლ ა, თხზ., VII, თბ., 1964.
6. ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, რუსთაველი და მისი პოემა, თბ., 1952.
7. მ. გ უ გ უ შ ვ ი ლ ი, ალექსანდრე სარაჯიშვილი — რუსთველოლოგი, თბ., 1987.
8. ივ. ლ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი, რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები, „შოთა რუსთაველი“, თბ., 1966.
9. თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა. გ. იმედაშვილის რედაქციით, თბ., 1960.
10. ვ ა ხ ტ ა ნ გ VI, ვახტანგისეული გამოცემა „ვეფხისტყაოსნისა“, 1712, აღდგენილია აკ. შანიძის მიერ, 1937.
11. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, წ. II, 1913.
12. მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, შოთა რუსთაველი (XII ს.), თბ., 1896.
13. მ. ბ რ ო ს ე, ვეფხისტყაოსნის II გამოცემა (წინასიტყვაობა), პეტერბურგი, 1841.
14. გ. გ ე ა ზ ა ვ ა, რუსთაველი და მისი ნაწარმოები, წიგნში: ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე, რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში, I, თბ., 1990.
15. ნ. ს ა ლ ი ა, შუა საუკუნეების ქართული პოემა „ვეფხისტყაოსანი“, წიგნში: ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე, რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში, I, 1990.
16. თ. ე რ ი ს თ ა ვ ი, ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები ანუ ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის მეორე განზომილება, თბ., 1995.
17. ალ. ხ ა ხ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული პოემა XII ს., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა ვეფხისტყაოსანი, ЖМНП, 1895.

18. Д. Ч у б и н а ш в и л и, О грузинской поэме Вепхисткаосани. ЖМНП, 1882, №8, XXXV.
19. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1958.
20. ს უ ტ ნ ე რ ბ ა რ ო ნ, უცხოელის აზრი ვეფხისტყაოსანზე, პოემის გადათარგმნის გამო ფრანცუზულს ენაზე, წიგნში: გ. ი მ ე დ ა შ ვ ი ლ ი, რუსთველოლოგია, თბ., 1941.
21. ი. მ ე გ რ ე ლ ი ძ ე, ხომელის რუსთველოლოგიური ნააზრევი, წიგნში: „ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები“, VII-VIII, თბ., 1976.
22. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, ბ., 1924.
23. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, Руставели и Низами Ганджеви, „შრომები“, V, 1936.
24. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, კიდევ ვეფხისტყაოსნის გარშემო, რუსთველოლოგიური ნარკვევები, კრ. შეადგინა და გამოსაცემად მოამზდა სოლ. ყუბანეიშვილმა, თბ., 1971.

დ. БЕТХОШВИЛИ

ВОПРОС СЮЖЕТА „ВИТЯЗЯ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ“ В ТРАКТОВКЕ КОРНЕЛИЯ КЕКЕЛИДЗЕ

Резюме

Вопросу о сюжете поэмы „Витязя в тигровой шкуре“ обширные исследования посвятил исследователь К. Кекелидзе, который сначала детально рассмотрел взгляды ученых на этот вопрос, а затем представил нам и свое собственное мнение.

Окончательный вывод К. Кекелидзе таков: сюжет „Витязя в тигровой шкуре“ не позаимствован, а создан самим автором. поэма основана на грузинской действительности. Итак, „Витязь в тигровой шкуре“ - оригинальное произведение.

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

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული
ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ნესტან სულაპა

ორი მიქაელი კველ ქართულ მწერლობაში

(ტაო-კლარჯეთის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლის
ისტორიიდან)

მეათე საუკუნის ცნობილი ქართველი ჰიმნოგრაფის, დიდი საწელიწდო იადგარის შექმდგენლის მიქაელ მოდრეკილის მოღვაწეობის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული შეხედულება: 1. მეცნიერთა ნაწილის აზრით, მიქაელ მოდრეკილი მოღვაწეობდა წმიდა გრიგოლ ხანძთელის მიერ დაარსებულ შატბერდის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სახელობის მონასტერში, რომელსაც წყაროები დიდებულ ლაურად მოიხსენიებენ და მან შეადგინა დიდი საწელიწდო იადგარი (თ. ჟორდანიას, ნ. მარი, გ. ლეონიძე, პ. ინგოროყვა, ე. მეტრეველი); 2. მეორე ნაწილი ფიქრობს, რომ მიქაელ მოდრეკილი მოღვაწეობდა ოშკის იოანე ნათლისმცემლის სახელობის მონასტერში, რომელიც, აგრეთვე, დიდებულ ლაურად მოიხსენიება ნარატიულ წყაროებში და, დიდი იადგარის შედგენის გარდა, მონაწილეობა მიუღია ოშკის//ათონის ბიბლიის გადაწერაში (კ. კეკელიძე, ლ. მენაბდე).

სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველმა თუდო ჟორდანიამ განიხილა მიქაელ მოდრეკილის მოღვაწეობა და აღნიშნა, რომ იგი შატბერდში მოღვაწეობდა და მისი შედგენილია დიდი საწელიწდო იადგარი. მისივე შეხედულებით, მიქაელი იყო იოვანე-თორნიკესა და იოვანე-ვარაზვაჩეს დედის — მარიამის ძმა, ე. ი. ბიძა, ხოლო ექვთიმე მთაწმიდელს ბებუის ძმად ეკუთვნოდა (14,112). კორნელი კეკელიძემ, სრულიად სამართლიანად, შეუძლებლად მიიჩნია ეს ფაქტი, „კინაიდან 978-988 წლებში, როცა მიქაელს თავისი კრებული დაუწერია, იოანე და თორნიკე ღრმად მოხუცებული იყვნენ (თორნიკე 985 წელს „სიბერესა შინა“ გარდაიცვალა კიდეც), და რაღა უნდა ყოფილიყო მაშინ მათი დედის ძმა, ეს ხომ რაღაც წარმოუდგენელია?“ (7,175). მართლაც, მიქაელის გენეალოგიიდან ჩანს, რომ მიქაელის დისწულები იოვანე-თორნიკე და იოვანე-ვარაზვაჩე კი არა, იოვანე ბერაი და დავითი არიან, რომლებიც შატბერდში მოღვაწეობდნენ (იხ. ქვემოთ).

კორნელი კეკელიძემ თუდო ჟორდანიას შეცდომას შემდეგი ახსნა მოუძებნა: „ოშკის „სამოთხის“ ანდერძი, რომელიც ორი პირისაგანაა დაწერილი, იოვანე-თორნიკესა და მიქელ მოდრეკილის დისწულის — დავითისაგან, ერთ პირს, დავითს, მიაწერა მან“ (იქვე). მისი აზრით, მიქაელ მოდრეკილი არის „ის მიქელი, ძე ვარაზვაჩესი და ძმა ექვთიმე ათონელისა, რომელიც 978 წელს ოშკის ლაურაში ჩანს და რომელიც მოხსენიებულია ათონის ბიბლიის ანდერძში ამნაირად: „მიქელ ძე ვარაზვაჩესი. დიდი სიტკბოებაჲ მიჩუენეს ამის წიგნისა შრომასა“. შეიძლება, მიქელი არის ერთ-ერთი გადამწერი ათონის ბიბლიისა, რომელსაც ეკუთვნის 12 წინასწარმეტყველთა წიგნის გადაწერა, როგორც ეს ჩანს სიტყვებიდან: „აქამდე გიორგისი, აქამდე მიქაელისი წალმართ“ (წინ) და „აქამდე მიქაელისი, რომელსაც ცთომილ ვიყო, ღმრთისათვის შემინდევთ და ლოცვასა მომივსენეთ“ (იქვე). კ. კეკელიძისავე ვარაუდით, მიქაელსა და ექვთიმეს ჰყოლიათ და, რომელსაც ორი შვილი შესძენია: იოვანე ბერაი, შატბერდის კრებული გადამწერი, და დავითი, ოშკის „სამოთხის“ ანდერძის

ერთ-ერთი დაძწერი. კ. კეკელიძე ასკვნის: „ამნაირად, მიქელ მოდრეკილი არის ოშკის მოღვაწე, ძმა ექვთიმე ათონელისა, და ამით აიხსნება, რომ მისი კრებულის 491-ე გვერდის ქვემო არშიაზე სწერია: „უფალო, შეიწყალე ეფთვიმე ცოდვილი მწარედ“. ის არის, ალბათ, უფროსი ძმა ექვთიმესი“ (7, 176). აქ უთუოდ უნდა გავითვალისწინოთ კ. კეკელიძის მსჯელობა ეფთვიმე მთაწმიდელთან დაკავშირებით. იგი წერს, რომ იმ დროს, როდესაც ბერძენთა იმპერატორმა დავით კურაპალატს დაუთმო „ზემონი ქუეყანანი“, მძევლად მოსთხოვა აზნაურთა შვილები, მცირეწლოვანი ეფთვიმე კონსტანტინოპოლს მძევლად წაიყვანეს ბაბუამ აბუჰარბმა და იოვანეს ცოლისძმებმა (7, 184).

კ. კეკელიძის მსჯელობის მიხედვით, მიქელ მოდრეკილი ოშკის დიდებული ლაერის მოღვაწეა. იგი უფროსი ძმაა ეფთვიმე მთაწმიდელისა და ძე იოვანე-ვარაზგაჩე მთაწმიდელისა. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ იოვანე-თორნიკე და იოვანე ვარაზგაჩე ძმები არიან, მაშინ იოვანე-თორნიკე მიქაელს ბიძად მოხვდება (იხ. აგრეთვე, 8, 453).

კორნელი კეკელიძის შეხედულებებიდან, კოდიკოლოგიური მონაცემების გათვალისწინების საფუძველზე, ზოგი რამ დასაზუსტებელი და შესაცვლელია.

მიქაელის სახელი გვხვდება მეთუ საუკუნის 70-80-იან წლებში შექმნილ რამდენიმე ხელნაწერში. ესენია: 1. შატბერდის კრებული, ანუ მრავალთავი, S-1141, შედგენილი და გადაწერილი შატბერდელი მოღვაწის იოვანე ბერაის მიერ (16); 2. ოშკის, იგოვე ათონის ბიბლია, Ath.1, გადაწერილი 978 წელს სამი მოღვაწის - მიქაელ ვარაზგაჩეს ძის, დეკანოზ სტეფანესა და გიორგი გელასის ძის მიერ; 3. დიდი საწელიწდო იადგარი, S-425, გადაწერილი და შედგენილი 978-988 წლებში მიქაელ მოდრეკილის მიერ; 4. ოშკის, იგოვე, ათონის „სამოთხე“ Ath.9, რომლის ანდერძი დაწერილია დავითის, მიქაელ მოდრეკილის დისწულის მიერ.

დაეიწყოს მიქაელ მოდრეკილის პიმნოგრაფიული კრებულის, დიდი საწელიწდო იადგარის ანდერძ-მინაწერებით, რომელთა დახმარებით შესაძლებელი ხდება მიქაელის უდიდესი პიმნოგრაფიული ღვაწლის განსაზღვრა. მოგვაქვს ანდერძ-მინაწერთა ტექსტები: 1. ძლისპირთა და ღმრთისმშობლისანთა დასრულების შემდეგ კრებულის შემდგენელი წერს: „დიდებაჲ შენდა, ქრისტე, დაესრულნეს შეწევნითა ძლისპირნი სრულნი ყოველითა განგებითა სადიდებელად სახელისა შენისათა წმიდისა, რომელი კურთხეულ არს საუკუნითგან და უკუნითი უკუნისამდე, ამინ. ქ. მფლობელო ორთავე სუფუთათო, მეოხებითა ყოველთა წმიდათაჲთა შენთაჲთა უმეტეს ადიდე შენ მიერ ღირსად გვრგვინოსანი უძლეველი მეფეთა მეფე დავით კურაპალატი, და დასცენ ყოველნი მტერნი და წინააღმდეგომნი მეფობისა მათისანი ქუეშე ფერკთა მათთა უძლეველითა ძალითა კლავისა შენისაჲთა. ამინ. იყავნ. შეწევნითა ღმრთისაჲთა რომელი იგი არს მიზეზი ყოვლისა კეთილისაჲ, მე, გლაზაკმან მიქაელ მოდრეკილმან, ძმისწულმან ღმერთ-შემოსილისა მამისა დავითისმან, ვიდუაწე და ყოვლით კერძო შრომაჲ ვაჩუენე უზეშთაჲს ძალისა ჩემისა და ფრიადითა ხარკებითა და გულსმოდგინედ ძიებითა შევკრიბენ ძლისპირნი ესე ყოვლით კერძოვე, რომელნი ეპოენ ენითა ქართველთაჲთა: მეზურნი ბერძულნი და ქართულნი სრულნი ყოვლითა განგებითა, დაუწერენ წმიდასა ამას წიგნსა შინა ყოვლითა განმარტებითა და ჭეშმარიტებითა და ესრჱთ განუაწესე, თავით თვისით და უმჯობეს ვეჟე უმეცრებითა სიგლაზაკისა ჩემისაჲთა, რამეთუ ყოველსა ჳმასა პირველ უფალო ღაღადყავისა ძლისპირნი დაუწერენ და შემდგომად გალობათანი თქნიერ ქარაგმითა. და ყოვლითურთ სრულ იქმნა მუშაკობაჲ ესე საღმრთოჲ ძალითა და შეწევნითა დიდად სახიერისა მხოლოდსა ღმრთისაჲთა, რომელი კურთხეულ არს აწ და მერმეთა მათ საუკუნეთა. ამინ“ (S-425, 24r-v).

ამჯერად ამ ანდერძიდან ჩვენთვის საინტერესოა შემდეგი ინფორმაციები: X საუკუნის II ნახევრის ერთ-ერთი უგაძოჩინებულესი პიროვნება, მეფეთა მეფე დავითი მოიხსენიება კურაპალატად. დავითმა კურაპალატობა მიიღო 979 წელს, მას შემდეგ, რაც იოვანე-თორნიკეს მეთაურობით ქართველთა ლაშქარმა სძლია ბარდა სკლიაროსი და ბიზანტიის იმპერატორმა დავითს კურაპალატის ხარისხი უბოძა. ანდერძიდან ნათლად ჩანს, რომ მიქაელ მოდრეკილს 979 წლისათვის უკვე დასრულებული პქონდა თავისი იადგარის ერთი ნაწილი - ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი. მიქაელ მოდრეკილი, რომელიც საკუთარ თავს გლახაკს უწოდებს, არის ღმერთშემოსილი მამის დავითის ძმისწული. იადგარში თავის ბიძას დავითს რამდენჯერმე ახსენებს მიქაელი, იადგარში. ხან მარტოს, ხან თავისთან ერთად. მაგ., „უფალო, მოიკსენე სული უღირსთა მონათა შენთად დავითისი და გლახაკისა მიქაელ მოდრეკილისად“ (S-425, 56r). ასეთვე შინაარსისაა მინაწერები 86r-სა და 262v-ზე: „უფალო, წყალობით მოიკსენე სული დავითისი“ (S-425, 73v; 223r). როგორც ჩანს, მიქაელ მოდრეკილის ბიძა დავითი ცნობილი პიროვნება უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან მიქაელი საკუთარ თავზე მამამისის შვილობით არ ლაპარაკობს. მას თავისი თავის ღმერთშემოსილი მამის დავითის ძმისწულად მოხსენიება ეამაყება. შესაძლოა, ამგვარი მოხსენიება იმითაც იყოს განპირობებული, რომ ღმერთშემოსილი მამა დავითი და მიქაელ მოდრეკილი სასულიერო პირები არიან, ერთ ლავრაში - შატბერდში მოღვაწეობდნენ.

მეორე ანდერძი მიქაელ მოდრეკილს აღდგომის ბრწყინვალე დღესასწაულისადმი მიძღვნილი საგალობლების შემდეგ მოუთავსებია, რომელშიც საკუთარ თავს სოფლის ცოდვებში ჩაფლულ ადამიანად წარმოაჩენს: „შეწევნითა დიდად სახიერისა ღმრთისადთა მე. გლახაკმან და ფრიად უღებებით ცხოვრებულმან, ღელვათა სოფლისათა დანთქმულმან და სიმძიმითა ბრალთა სიმრავლისადთა დაღონებულმან. მიქაელ მოდრეკილმან ვილუაწე და უზეშთავს უძღურისა ძალისა ჩემისა შრომაი ვაჩუენე და შეგკრიბენ საგალობელნი ესე წმიდისა აღდგომისანი, რომელნი ვპოენ ენითა ქართველთაითა: მებურნი ბერძენნი და ქართულნი, სრულნი ყოვლითა განგებითა, წესისაებრ საეკლესიოისა: უფალო დადადეაითა, ოხითა, მოიხილითა და აქებდითითა ძლიერად და სიწმიდით და სიმართლით სისწორითა კილოდისათა და უცთომელობითა ნიშნისადთა. იხილე, მღვდლო ღმერთშემოსილო. კნინიუე ესე ნამუშავევი უნდოითა ქელთა ჩემთად რაჟამს უშრომელად აღმოვესო საღმრთოისა ამისგან წყაროდსა, მოიკსენე საწყალობელი სული ჩემი ქრისტეს სიყუარულისათვს, რადთა თქუენცა კპოვოთ მაღლი მოწყალებისად და სასყიდელი სიყუარულისად. რომელნი იკითხვიდეთ, ისწავებდეთ, გინათუ ისმენდეთ სიტყუათა ამათ ღმრთივ-სულიერთა საგალობელთა უფლისათა, რომელი კურთხეულ არს უკუნითი უკუნისამდე, ამინ. უფალო, წყალობით მოიკსენე სული მამისა დავითისი, იოვანესი, დავითისი და წყალობა ყაე საწყალობელისა მიქაელისათვს“ (S-425, 262v).

ანდერძის დასაწყისში ნათქვამი - „ფრიად უღებებით ცხოვრებულმან, ღელვათა სოფლისათა დანთქმულმან და სიმძიმითა ბრალთა სიმრავლისადთა დაღონებულმან, მიქაელ მოდრეკილმან“... - მიუთითებს მიქაელ მოდრეკილის მღვდლვარე და ცოდვებით დამძიმებულ ცხოვრებაზე, რაც თავისთავად უნდა გულისხმობდეს ამ სტრიქონების ავტორის ხანდაზმულობას. აქვე აღვნიშნავთ, რომ საკუთარი თავის ცოდვიანად და ბრალეულად წარმოაჩენა შუა საუკუნეების საღვთისმეტყველო ლიტერატურისათვის დამახასიათებელია. კლიშეა, რომელიც ხელნაწერიდან ხელნაწერში გადადის.

საგანგებო მნიშვნელობა აქვს ანდერძის ბოლო მინაწერს, სადაც მიქაელი მოიხსენიებს შატბერდის ლავრაში მოღვაწე სამ პიროვნებას - დავითს, რომელიც მისი ბიძა ღმერთშემოსილი მამა დაეითა; იოვანეს, რომელშიც მიქაელის დისწული, შატბერდის კრებულის შემდგენელი იოვანე ბერაი უნდა ვიგულისხმოთ, და დავითს, რომელიც მიქაელისავე დისწულია, იოვანე ბერაის ძმა, ჩანს, უმცროსი, საგანგებოდ მიწვეული ოშკის დიდებულ ლავრაში „სამოთხის“ ხელნაწერს დართული მომგებლის ანდერძის დასაწერად, როგორც ეს ივარაუდა ელენე მეტრეველმა (9,9, 12-16). როგორც ნარატიული წყაროებიდან დასტურდება, „სამოთხის“ მომგებელი იყო იოვანე თორნიკ-ყოფილი, ძე სულკურთხეული ჩორდვანელისა.

გავიხსენოთ შატბერდის კრებულის ანდერძ-მინაწერები, რომელთა საშუალებით შესაძლებელი ხდება ძმების იოვანე ბერაისა და დავითის სამოღვაწეო არეალის დადგენა და კიდევ ერთხელ დამოწმება მიქაელ მოდრეკილთან მათი ნათესაური კავშირისა. შატბერდის კრებულის ანდერძში იოვანე ბერაი გადამწერი კრებულისა, წერს: „განვასრულე წმიდაჲ ესე წიგნი... მოღუაწებითა და თანადგომითა დედის ძმისა ჩემისა მიქაელისა და ძმისა ჩემისა დავითისითა და სხუად არაჲ არაჲს პრთავს თვნიერ სიგლახაკისა ჩემისა“ (16,21). „თანადგომითა და მოღუაწებითა“ უთუოდ ახლოს, მონასტერში მასთან ერთად მყოფი ადამიანის ყოველდღიურ თანადგომასა და მოღუაწებას გულისხმობს. შორიდან თანადგომასა და ღვაწლს ასე საგანგებოდ არ მიუთითებდა, ან დააკონკრეტებდა, თუ რა თანადგომა და ღვაწლი გასწია თითოეულმა მათგანმა; ანდერძ-მინაწერები ამგვარ ფაქტს ყოველთვის დეტალურად აღნიშნავენ. ამრიგად, ამ ანდერძ-მინაწერის შინაარსის გათვალისწინებით ირკვევა, რომ მიქაელი ყოფილა ძმების - იოვანე ბერაისა და დავითის ბიძა, რომლის დისწულად მოხსენიება იოვანე ბერაის საამაყოდ მიაჩნია. დავითიც ოშკის//ათონის „სამოთხის“ (Ath.9) ანდერძში აღნიშნავს: „ესე ანდერძი მე, უღირსმან დავით, დისწულმან ღმერთშემოსილისა მიქაელ მოდრეკილისამან, დაეწერე“ (13,47). ამ ანდერძის საფუძველზე პავლე ინგოროყვამ დაასკვნა: „მიქაელ მოდრეკილი იმდენად განთქმული მოღვაწე ყოფილა, რომ დავითი თავის-თავს მოიხსენიებს არა მამის-შვილობით, არამედ მიქაელ მოდრეკილის დისწულობით, რომელსაც „ღმერთ-შემოსილს“ უწოდებს“ (5,765). ე. ი. შატბერდის კრებულისა და 977 წელს ოშკში გადაწერილი ათონის მონასტრისათვის განკუთვნილი ხელნაწერის „სამოთხის“ (Ath.9) ანდერძები მიუთითებენ, რომ მიქაელის დისწულები არიან შატბერდში მოღვაწე იოვანე ბერაი და დავითი. ეს უკანასკნელი საგანგებოდ მიუწვევიათ ოშკის დიდებული ლავრის სკრიპტორიუმში ანდერძის დამწერად, რომელიც, როგორც ტექსტი გვიჩვენებს, იოვანე-თორნიკეს კარნახით ან მისი დაეალებით შეუსრულებია. ამ ანდერძის შინაარსის გათვალისწინება წარმოაჩენს, თუ რა ფართო გონებრივი თვალსაწიერი და ღრმად მოაზროვნე უნდა ყოფილიყო დავითი, ძმა იოვანე ბერაისა. სწორედ ეს იოვანე ბერაი და მისი ძმა დავითი, მათი დედის ბიძასთან - დავითთან ერთად, იგულისხმებიან მიქაელ მოდრეკილის ზემოხსენებულ ანდერძში.

იოვანე ბერაი რომ შატბერდში მოღვაწეობდა, კარგად ჩანს 973 წელს შატბერდში ახალაშენებული პარხლისათვის გადაწერილი სახარების ანდერძიდან¹: „ღირს ვიქმენ მე გლახაკი იოვანე, ნართაულად ბერაჲ, აღსრულებად წმიდასა ამას სახარებასა ოთხთავსა სალოცველად მეფეთა ჩუენთათჳს: ბაგრატ ქართველთა მეფისა, დავით მაგისტროსისა, სუმბატ

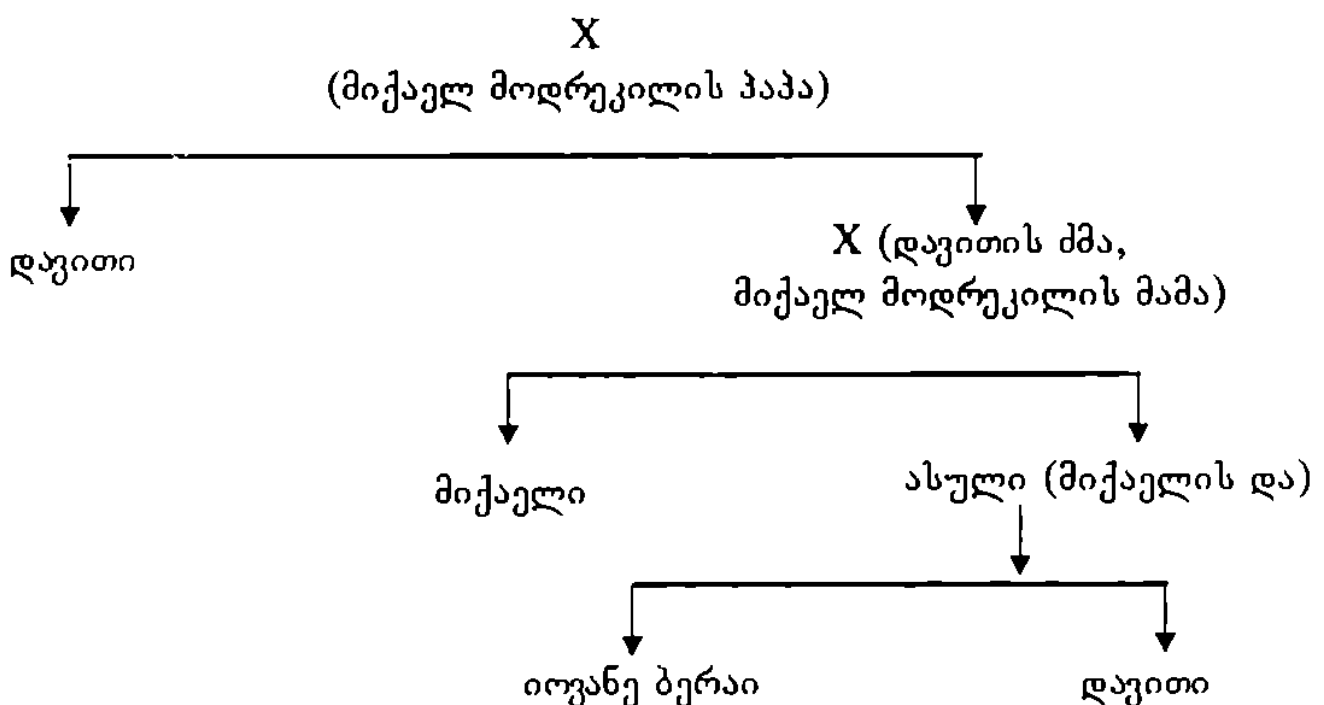
¹ იოვანე ბერაი ამ ანდერძში უთითებს, რომ პარხლის ეკლესია წმიდა იოანე ნათლისმცემლის სახელზე აშენდა.

ერისთავთ-ერისთავისა“ (12,034); „ქრისტე მეუფეო ყოვლისა მპყრობელო, შეიწყალე გლახაკი იოვანე, მწერალი ამის წიგნისად, მეოხებითა წმიდათა მახარებელთა შენთადათ, ა-ნ“ (12,034); „ქ. შეიწყალე ბერად მწერალი“ (იქვე); „უფალო იესუ ქრისტე, ცხოველთა და მკუდართა მეუფეო, შეიწყალე იოვანე ბერად, მწერალი ამისი, გლახაკი სულითა, მეოხებითა წმიდათა მახარებელთა შენთადათ“ (12,035); „შევწირე წმიდასა ეკლესიასა პარხლისასა... წინაშე ახალსა ეკლესიასა, ახალსა საკურთხეველსა ზედა დაიდვას სადიდებელად ღმრთიუ-გვრგვინისა მეფეთა-მეფისა (ადიდებინ ღმერთმან) ღმრთივ დამყარებულისა დავით მაგისტროსისა, მამობასა სარწმუნოვსა მწყემსისა და კეთილად მოღვაწისა წმიდისა მამისა ეფთვიმესა“... (12,035); „...მე, იოვანე ბერამან, მწერალმან შატბერდელმან, შატბერდს დაუწერე და პარხალს შევწირე სალოცველად ყოველთა ძმათა შატბერდელთა“ (12,035; იხ. აგრეთვე, 25). აქ მოხსენიებულია შატბერდის ლავრის წინამძღვარი ეფთვიმე, რომელშიც უნდა ვიგულისხმოთ მიქაელ მოღრეკილის იადგარის მინაწერში ნახსენები ეფთვიმე ცოდვილი. კ. კეკელიძეს კი მიქაელის იადგარის მინაწერში ნახსენები ეფთვიმე მიაჩნია ეფთვიმე მთაწმიდელად, რაც სინამდვილეს არ შეესაბამება.

ამრიგად, ეფთვიმე არის შატბერდის წინამძღვარი 973 წელს პარხლის სახარების იოვანე ბერაის მინაწერის მიხედვით. ვფიქრობთ, ამ ეფთვიმეს გულისხმობს მიქაელ მოღრეკილი თავის იადგარში.

ყოველივე ზემოთქმული მოწმობს, რომ იოვანე ბერად და დავითი შატბერდს მოღვაწეობენ, მაგრამ მათ ურთიერთობა აქვთ ტაო-კლარჯეთის სხვა საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ ცენტრებთან. მათი ძირითადი სამოღვაწეო ადგილი შატბერდის დიდებული ლავრაა, რომელსაც უკავშირდება მიქაელ მოღრეკილის სახელი. ვფიქრობთ, რაკი მიქაელი თავის დისწულებს ახსენებს და, პირიქით, იოვანე ბერადი და დავითი მიქაელს ახსენებს თავიანთ დამზადებულ ხელნაწერებზე დართულ ანდერძ-მინაწერებში, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ისინი ერთ ლავრაში, კერძოდ, შატბერდში მოღვაწეობენ. მოხსენიების წესიცა და რიგიც იმგვარია, რომ იგი უთუოდ ერთ ლავრაში მოღვაწეებს გულისხმობს. ისიც საინტერესოა, რომ მიქაელ მოღრეკილის ბიძასა და ერთ-ერთ დისწულს ერთი და იგივე სახელი - დავითი - ჰქვიათ. უმცროსისათვის შემონახვებისას დავითის სახელის დარქმევის საფუძველი უფროსი დავითის ღირსეული მამობის მაგალითიც შეიძლება იყოს.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, მიქაელ მოღრეკილის გენეალოგია შემდეგი სახით წარმოგვიდგება:



პაულე ინგოროყვამ ყურადღება მიაქცია ოშკში 977 წელს სტეფანეს გადაწერილი ხელნაწერის „სამოთხის“ ანდერძს. ხელნაწერის მომგებელი იოვანე-თორნიკეა. ხელნაწერი გადაწერილია დაუთის მაგისტროსობისას. მას ახლავს მომგებლის ანდერძი და გადამწერის მინაწერები. გადამწერის მინაწერები შესრულებულია ანდერძზე ადრე, ვინაიდან დაუთი მაგისტროსად მოიხსენიება, ხოლო მომგებლის ანდერძი, ჩანს, 979 წლის ზაფხულის შემდეგაა დაწერილი, ვინაიდან ამ წლის ზაფხულში ჩამოვიდა გამარჯვებული იოვანე-თორნიკე ტაოში და გააგრძელა ათონის ქართველთა მონასტრისათვის ბიბლიოთეკის შევსება. ხელნაწერის 374v-ზე მინაწერში იკითხება: „ქრისტე, ძეო ღმრთისაო, მიაწიე წმიდაჲ ესე წიგნი წმიდასა მას შენ მიერ გამორჩეულსა, საყოფელსა წმიდათა მამათა მთაწმიდას, რომელ არს ათონად“ (13,48).

ანდერძი დაწერილია იოანე-თორნიკეს დავალებითა და სახელით, დაუთის მიერ, რომელიც თავის თავს მიქაელ მოდრეკილის დისწულად მოიხსენიებს. ამავე ანდერძში იოანე-ვარაზვაჩეს ერთ-ერთ ძედ მოიხსენიება მიქაელი, რომელიც, პ. ინგოროყვას მოსაზრებით, არაუთარ შემთხვევაში არაა მიქაელ მოდრეკილი. ე. ი. არის ორი მიქაელი: 1. მიქაელ იოვანე-ვარაზვაჩეს ძე, ძმისწული იოვანე-თორნიკესი, რომელიც მიქაელ მოდრეკილზე გაცილებით ახალგაზრდა ჩანს; 2. მიქაელ მოდრეკილი, დიდი საწელიწდო იადგარის შემდგენელი (5,765), „ფრიად უღებებით ცხოვრებული, ღელვათა სოფლისათა დანთქმული და სიმძიმითა ბრალთა სიმრავლისაითა დაღონებული“.

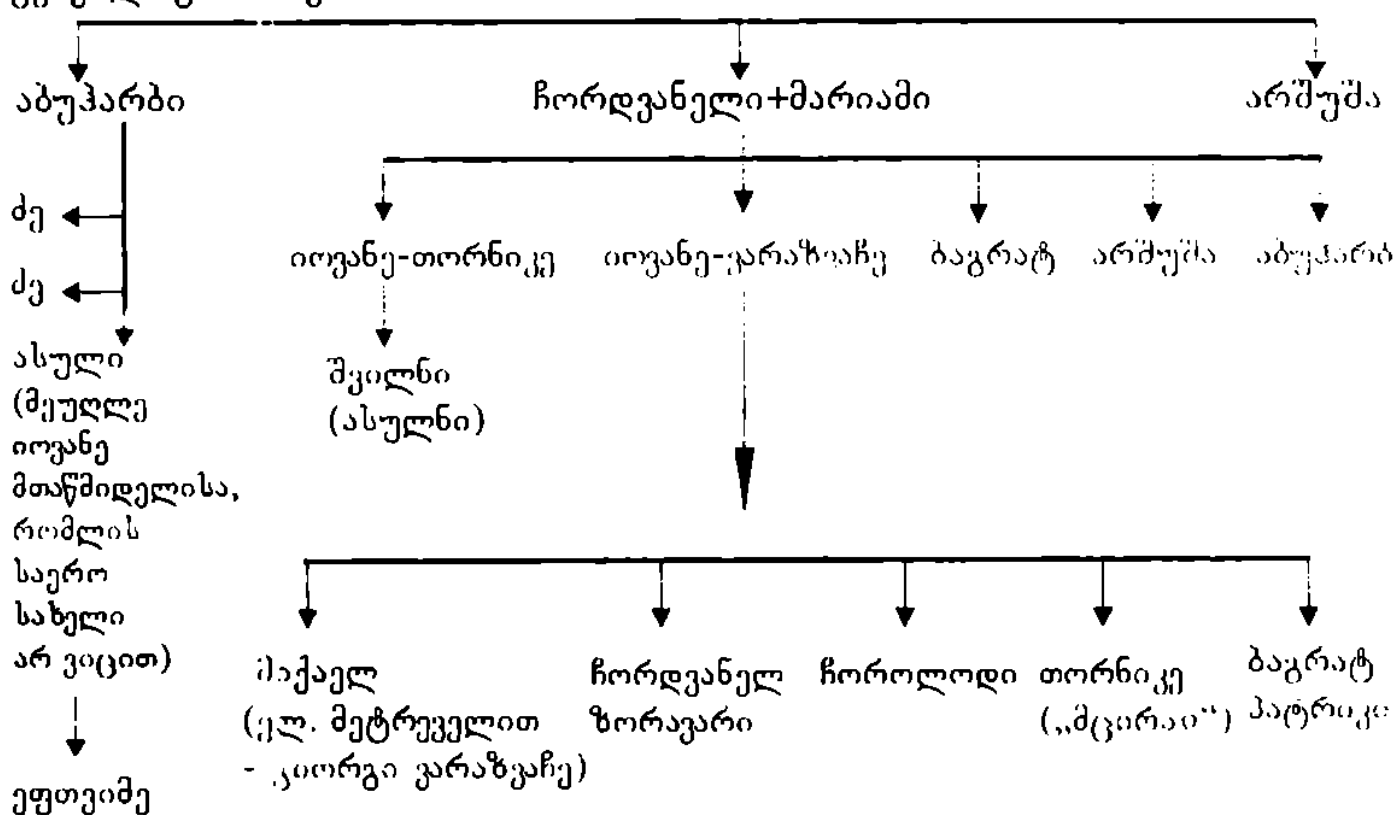
ელენე მეტრეველმა განსაზღვრა ოშკის „სამოთხის“ ანდერძის მნიშვნელობა და აღადგინა მისი დაწერის ისტორია. მან დაადგინა, რომ ხელნაწერი სტეფანეს მიერ გადაწერილია 977 წელს, როგორც ეს მითითებულია სტეფანეს მიერ შედგენილ ანდერძში; იგი საგანგებოდ შეირჩა ათონის ქართველთა მონასტრის ბიბლიოთეკისათვის. თორნიკე ხელნაწერის გადაწერის პერიოდში ათონზე ათანასეს ლავრაში იმყოფებოდა, სადაც მოღვაწეობდა 973 წლიდან. ათონიდან ტაოში თორნიკე 978 წლის ზაფხულში ჩამოვიდა და ბიზანტიის იმპერატორის წერილი ჩამოუტანა დაუთი მაგისტროსს თხოვნით ქართველთა ლაშქრის გაგზავნის შესახებ ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ. ეს ომი 979 წლის 24 მარტს მოხდა თორნიკეს მეთაურობით. გამარჯვებული თორნიკე ტაოში დიდი ალაფითა და ბიზანტიის იმპერატორისაგან ბოძებული სვინგელოზის პატოით დაბრუნდა. დაუთი მაგისტროსსაც ამ დროს ებოძა კურაპალატობა. „ამ დროიდან ქართულ წყაროებში თორნიკე იწოდება სვინგელოზად (ნაცვლად პატრიკისა), ხოლო დაუთი - კურაპალატად (ნაცვლად მაგისტროსისა). ეს ფაქტი საგანგებოდ არის აღნიშნული ოშკის „სამოთხის“ ბოლოს დართულ თორნიკეს ანდერძში“ (9,10). Ath.9-ის მინაწერები და გადამწერის ანდერძი მიუთითებენ, რომ ხელნაწერი 977 წელსაა გადაწერილი. მაგრამ იოვანე-თორნიკემ, როგორც ამ ხელნაწერის მომგებელმა, მას სხვა ანდერძი დაურთო, რომელშიც მოთხრობილია ბარდა სკლიაროსზე ქართველთა ბრწყინვალე გამარჯვების ამბავი. ფაქტობრივად, ანდერძი იოვანე-თორნიკე სვინგელოზის მიერ არის შექმნილი. ზოგჯერ თხრობა პირველ პირშიცაა, ოღონდ იგი დაწერილია შატბერდელი მოღვაწის დაუთის, მიქაელ მოდრეკილის დისწულისა და იოვანე ბერაის ძმის ხელით. ანდერძი სრულად გამოქვეყნდა 1986 წელს ათონური კოლექციის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობაში. ჩვენ დაეიმოვნებთ მხოლოდ იმ ადგილებს, რომლებიც ჩვენთვის საინტერესო და მნიშვნელოვანია ამჟერად, კერძოდ, იმ მონაკვეთს, საიდანაც ჩანს იოვანე-თორნიკესა და იოვანე-ვარაზვაჩეს ენაობა, რომ ისინი ძმები და ჩორდვანელის ძენი არიან: „ხოლო ჩვენ, ცოდვილთა და ყოველთა მორწმუნეთა უსაწყალობელესთა, სახელით იოვანე თორნიკ-ყოფილმან და ძმამან ჩემმან იოვანე ვარაზვაჩე, რომელთა წმიდაი

ესე წიგნი მოვიგეთ, რომელსა ეწოდების სამოთხმ“... (13,46); „მე იოვანე თორნიკ-ყოფილმან, და ძმამან ჩემმან იოვანე ვარაზვაჩე, ძეთა სულკურთხეულისა ჩორდვანელისათა, მოვიგეთ და დაეწერეთ წმიდაჲ ესე წიგნი“... (13,47). ამავე ანდერძში თორნიკე ამ გამარჯვების პირველ მიზეზად დაეთ კურაპალატს ასახელებს, შემდეგ - საკუთარ თავს: „მათსა შემდგომად სალოცველად თავთა ჩუენთა - პირველად იოვანე თორნიკ-ყოფილისათჳს და აწ, წმიდათა მეფეთა მიერ იოვანე სვინგელოზისათჳს“ (იქვე). როგორც ანდერძის ტექსტი მოწმობს, იოვანე-თორნიკე, აწ სვინგელოზი, შენდობასა და ღოცვას ითხოვს თავისთვის და თავისი ძმისთვის - იოვანე-ვარაზვაჩესთვის, რომელიც, ელენე მეტრეველის შეხედულებით, „მოღვაწეობდა ოშკში და რომლის ინიციატივითაც გადაიწერა „სამოთხის“ ზეგნაწერი. ჩანს, ძმებს შორის დიდი სულიერი ერთობა სუფევდა. თორნიკე ღოცვასა და შენდობას თხოულობს ვარაზვაჩეს შეილებსათვისაც. თავისი მშობლების, ძმებისა და ძმისწულების, ბიძებისა და ყოველთა სახლისა მიცვალებულთათჳს“ (9,14). ჩანს, ოშკის სკრიპტორიუმს იოვანე ვარაზვაჩე ხელმძღვანელობდა.

ანდერძში მოიხსენიებიან ჩორდვანელის ჩამომავალნი: „...და მერმე იოვანე ვარაზვაჩისათჳს და მეუღლისა მისისა, და შვილთა მისთა. მიქაელისა და ჩორდვანელ ზორავარისა და ჩოროლოდისათჳს და თორნიკისათჳს; და ძმისწულთა ჩემთა: ჩორდვანელ პატრიკისათჳს და ბაგრატ პატრიკისათჳს, და სალოცველად სულისა ბაგრატ მაგისტროსისა, და მშობელთა ჩემთა ჩორდვანელისათჳს, და მარიამისათჳს, და ძმათა ჩემთა: ბაგრატისთჳს და არშუშაძისთჳს და აბუჰარაბისათჳს და მამის-ძმათა აბურჰაბისთჳს და არშუშაძისთჳს და ყოელისა სახლისა ჩემისა მიცვალებულთათჳს... დაიწერა წმიდაჲ ესე წიგნი დიდებულსა ღაერასა ოშკს... მამობასა საბაძსა - ქრისტემან აკურთხენ! - ჴელითა სტეფანე დეკანოზისაითა, და მისითავე ჴელითა შეიმოსა. ღმერთმან აკურთხენ! ქრონიკონი იყო რჳზ (=977 წ.).

ესე ანდერძი მე უღირსმან დაკით, დისწულმან ღმერთშემოსილისა მიქაელ მოღრეკილის: „ან, დაეწერე“ (13,46-47).

ანდერძის ეს მონაკვეთი საუკეთესო წყაროა ჩორდვანელის გენეალოგიისათვის:



გაურკვეველია, ვისი, იოვანე-თორნიკეს რომელი ძმების შვილები არიან ჩორდვანელ პატრიკი და ბაგრატ პატრიკი. ამას ნაწილობრივ აზუსტებს „განძის“ ანღერძი (ამაზე ქვემოთ).

იოვანე-თორნიკე თავად ახსენებს შვილებს, მაგრამ სახელებს არ გვამცნობს, ასევე იქცევიან სხვა გადამწერებიც, მხოლოდ შვილებს ასახელებენ, რაც იმას უნდა მიუთითებდეს, რომ თორნიკეს ასულები ჰყავდა. ძმისწულებშიც მხოლოდ მამაკაცებია ნახსენები.

როგორც გიორგი მთაწმიდელი გვამცნობს, იოვანე მთაწმიდელის სიმამრი ყოფილა ტაოელი დიდგვაროვანი ფეოდალი აბუჰარბი, შესაძლოა, ჩორდვანელის ძმა. ამ ვარაუდის საფუძველს იძლევა გიორგი მთაწმიდელის მიერ გიორგი დიდის, იგივე მაშენებლის მოხსენიება იოვანესა და ეფთვიმეს თვსად. სულხან-საბა ორბელიანის, ლექსიკონის მიხედვით, „თუსი“ აღნიშნავს დედის ნათესავს, ზოგადად ნათესავს ქალის მხრიდან. ელენე მეტრეველმა ივარაუდა, რომ გიორგი მაშენებლის საერო სახელი უნდა იყოს მიქაელ² (ძე იოვანე-ვარაზვაჩესი) (9,87-106). მან იოვანე-ვარაზვაჩეს ძე მიქაელი და გიორგი დიდი მაშენებელი, მესამე წინამძღვარი ათონის მონასტრისა (1019-1028 წწ.), იოვანესა და ეფთვიმეს თვსად წოდებული, გააიგივა და მისი რეალური საფუძვლები მოიძია (9,87-106).

Ath. 9-ის, „სამოთხის“ ხელნაწერზე ხშირია მინაწერები, რომლებშიც მოიხსენიება იოვანე-ვარაზვაჩე, როგორც ხელნაწერის შექმნის ინიციატორი და ხელმძღვანელი. იოვანე-თორნიკე ამ ხელნაწერის მხოლოდ ერთ გვიანდელ მინაწერშია ნახსენები. ეს ფაქტი იმას მიუთითებს, რომ იოვანე-ვარაზვაჩე ოშკში მოღვაწეობს. ხოლო იოვანე-თორნიკე ამ დროს ათონზეა. ეს ფაქტი იმასაც მიუთითებს, რომ იოვანე-ვარაზვაჩე არ არის იოვანე მთაწმიდელი, ეფთვიმე მთაწმიდელის ძმა, ვინაიდან გიორგი მთაწმიდელის პაგიოგრაფიული თხზულებიდან და სხვა ნარატიული წყაროებიდან ჩანს, რომ 977 წელს მამა-შვილი იოვანე და ეფთვიმე მთაწმიდელები ათონზე კარგა ხნის დამკვიდრებულნი არიან, ხოლო ეფთვიმე უკვე მთარგმნელობით საქმიანობას ეწევა (იოვანე-თორნიკეს, იოვანე-ვარაზვაჩესა და იოვანე მთაწმიდელის ხორციელი და სულიერი ნათესაობის შესახებ ცოტა ქვემოთ).

ამავე ხელნაწერის 374v-ზე განწესებულია მოსახსენებელი ჩორდვანელთა სახლის კიდევ ორი წევრისათვის: იოვანე ვარაზვაჩეს ძის მიქაელისა და ძმის - აბუჰარაბისათვის: „წმიდაო ნათლისმცემლო, იოზე შენით ნათელღებულთა თანა მიქაელ და აბუჰარაბ“ (13,48). იგი გადამწერის ხელითაა შესრულებული. სტეფანესავე ხელითაა შესრულებული სხვა მინაწერებიც: „იესუ ქრისტე, ყოველთა სუფევათა მფლობელო, აღიდენ შენ მიერ კურთხეული მეფე ჩუენი დავით მაგისტროსი და იოვანე და შვილნი მისნი“ (Ath.9,54v); „ქრისტე-შეიწყალე იოვანე და შვილნი მისნი“ (59r). ხელნაწერის ბოლოს წიგნის გადაწერის დასრულებასთან დაკავშირებით შემდეგი სახის მოსახსენებელია: „ქრისტე, ძეო ღმრთისაო, შეიწყალე სული იოვანესი და სტეფანესი, რომელმან წმიდაჲ ესე წიგნი დაწერე“ (374 v). ე. ი. ამ დროისათვის დავითი ჯერ კიდევ მაგისტროსი:.

ამ მოსახსენებლებს ქვემოთ მოთავსებულია ხელნაწერის გადაწერის შემდეგი დროის კიდევ ორი მოსახსენებელი, რასაც იოვანე-თორნიკეს სვინგელოზად მოხსენიება მოწმობს: „წმიდანო მამანო, რომელნი დამიწერიან წიგნსა ამას,

² გიორგის ვარაზვაჩედ მოხსენიება უმართებულოდ მიიჩნია მანანა მაჩხანელმა (6,64-65). ელენე მეტრეველმა მის საფუძველად იოვანე სკილიცას ცნობა მიიჩნია (9,103-104), ხოლო გიორგის ვარაზვაჩედ მოხსენიებას მან ის ახსნა მოუძებნა, რომ მიქაელ ვარაზვაჩესძე გიორგის სახელით აღიკვეცა მონაზვნად. თუ გიორგი ოშკის ბიბლიის გადამწერი მიქაელია, ძე იოვანე-ვარაზვაჩესი, მაშინ მართებელია მისი ვარაზვაჩეს ძედ მოხსენიება.

მეოხ-ეყვენით სვინგელოზსა და შვილთა მისთა“ (374v); „წმიდაო იოვანე ოქროპირო და წმიდაო ეფრემ, მეოხ-ეყვენით იოვანე ვარაზვაჩეს და შვილთა მისთა წინაშე ქრისტესა“ (374v). ამ მინაწერების გაკეთებისას იოვანე-თორნიკე უკვე სვინგელოზია. იოვანე-თორნიკეს პატრიკობისა და სვინგელოზობის თარიღების კარკვევაში გვებმარება 979-980 წლებში ოშკის ლავრაში იოვანე ჩირაის მიერ გადაწერილი ხელნაწერი Ath. 3, რომელშიც მოთავსებულია გიორგი ალექსანდრიელის პაგიოგრაფიული თხზულება „ცხორებაჲ წმიდისა და ნეტარისა იოვანე ოქროპირისაჲ“ და კოზმან მეჭურჭლის „აღმოყვანებისათჳს ნაწილთა იოვანე ოქროპირისათა“. მას ერთვის გადამწერის ანდერძი, ხოლო ტექსტში ჩართულია მინაწერები.

ჯერ მინაწერთა შესახებ: 1. „ქრისტე, ადიდე თორნიკ პატრიკი (26r); 2. „ქ-მ, ადიდე პატრიკი“ (35r) (13,29). ეს იმას ნიშნავს, რომ ხელნაწერის გადაწერა დაწყებულია იოვანე-თორნიკეს პატრიკობისას. ანდერძში კი იოვანე-თორნიკე ორჯერ მოიხსენიება სვინგელოზად, რაც იმას ნიშნავს, რომ ხელნაწერის დასრულებისას იოვანე-თორნიკე უკვე სვინგელოზია, რაც კიდევ ერთხელ მოწმობს იმას, რომ სვინგელოზის საპატიო ტიტული მას სკლიაროსზე გამარჯვების შემდეგ მიენიჭა: „დიდებაჲ შენდა, სამებაო, რომელმან ღირს-მყავ გლახაკი ესე აღსრულებად საქმისა ამის კეთილისა, რომლისათჳსცა წადიერ ვიყავ მსახურებისათჳს ღმრთივ-დიდებალთა უფალთა და წმიდათა მამათასა: პარველად იოვანე-თორნიკ სვინგელოზისათჳს და ვარაზვაჩე-იოვანესთჳს და შვილთა მათთჳს ერთობით, ადიდენინ ღმერთმან და შეიწყალენ წმიდაჲ ოქროპირი, რომლისა მსგავსნი არიან... ღმერთმან უბედნიერენ (იგულისხმება ხელნაწერი Ath. 9. - ნ. ს.) თორნიკ სვინგელოსსა და წმიდასა ოქროპირსა თანა-დაუსაყრდენ, იოვანე-თორნიკს და იოვანე-ვარაზვაჩეს და შვილთა მათთა ორთავე ცხორებათა მეოხ ეყავ, წმიდაო ოქროპირო. დაიწერა წმიდაჲ ესე წიგნი ლავრასა შინა დიდებულსა ოშკს, საყოფელსა წმიდისა და დიდებულისა ნათლისმცემელისასა, წინამძღურობასა წმიდისა მამისა საბამისსა, ღმერთმან ადიდენ და ცოდვანი შეუნდვენ, კელითა ჩემ გლახაკისა, საწყალობელისა იოვანე ჩირაისითა“... (13,29). ამასვე გვაძეცნობენ ათონის თეოდორის აქტებიც (21,8; 23). 981 წელს იოვანე-თორნიკე საბოლოოდ გაემგზავრა ათონის მთაზე და ეს ხელნაწერიც სხვებთან ერთად თან წაიღო. ელენე მეტრეველის შეხედულებით, მან თან წაიყვანა თავისი ძმისწული მიქაელ, ოშკის ბიბლიის ნაწილისა და კარინის ქვეყანაში გადაწერილი „განძის“ ერთ-ერთი გადამწერი, რომელიც მან ათონის ქართველთა მონასტრის მესამე წინამძღვრად, გიორგი დიდად, მაშენებლად მიიჩნია (9,87-106).

მიქაელ ვარაზვაჩეს ძის სახელი რამდენიმეჯერ იხსენიება ოშკის//ათონის ბიბლიის ანდერძ-მინაწერებში. ვინ არის ოშკის ბიბლიის საკმაოდ დიდი ნაწილის, კერძოდ, 12 წინასწარმეტყველის წიგნის გადამწერი მიქაელი? ზომ არ არის იგი მიქაელ მოდრეკილი, რომელმაც 978-988 წლებში შეადგინა „საუნჯე მეთოე საუკუნისა“ (მ. ჯანაშვილი) - დიდი საწელიწდო იადგარი, როგორც ამას ფიქრობდა კორნელი კეკელიძე (7,175). როგორც ხელნაწერს დართული მინაწერები მოწმობენ, ოშკის//ათონის ბიბლიის (Ath. 1) გადამწერები არიან მიქაელ, დეკანოზი სტეფანე და გიორგი. მოვიხმობთ იმ მინაწერებს, რომლებშიც მოხსენიებულია გადამწერი მიქაელი: „დიდება შენდა ქრისტე! დაესრულა წინასწარმეტყველებაჲ ესაიასი. ქრისტე, შეიწყალე თორნიკ პატრიკი და გლახაკი მიქაელ მწერალი. ამენ“ (19,564). „ქრისტე, ადიდე თორნიკ პატრიკი შვილითურთ, ამენ, და გლახაკისა მიქაელ მწერლისათჳს ლოცვა ყავთ“ (19,5650; „ქ. საყუარელნო, გულსმოდგინებაჲ ფრიად მაქუნდა, განა წერაძცა ესთენ ვიცოდე ღმრთისათჳს, შემინდევ... ოდეს ამას წიგნსა

ვწერდი, გონებითა ვერ დაწყენარებით ვიყავ³... შრომისათვის დალოცვა ყავთ, დაკლებისათვის შემინდვეთ, ქრისტე, მიწვევსე ორთავე სუფევათა ში(ნა). მიქელ ძე ვარაზვაჩესი. დიდი სიტკბოებაჲ მიჩუენეს ამის წიგნისა შრომასა. ბრძენისა კაცისა ყოველი სოფელი ყოვლისათვის, ხოლო უგუნურისა არცა ერთი დანგი. წმიდანო მამანო მთაწმიდელნო, გლახაკი ამის მშრომელი ლოცვასა წმიდასა მომიჯსენეთ“ (19,567).

Ath. I-ის 309v-ზე: „... ქრისტე, აღიდუ თორნიკ-პატრიკი და შეილნი მისნი. ამენ, ამენ, ამენ! აქამდე მიქაელისი, რომელსა ცთომილ ვიყო, ღმრთისათვის შემინდვეთ და ლოცვასა მომიჯსენეთ!“ (19,570).

სტეფანე დეკანოზის ხელით დაწერილია ანდერძი: „დაიწერა წმიდაჲ ესე წიგნი კელითა სამთა მწერალთაჲთა: მიქაელისათა, გეორგისათა და სტეფანესითა. ჩუენთვისცა ლოცვა ყავთ, წმიდანო ღმრთისანო, ამენ! ოდეს ესე წიგნი დაიწერა, ქრონიკონი იყო რჳ-ჲ“ (=978 წ.) (19,571).

ყველა ეს მინაწერი გვამცნობს ოშკის//ათონის ბიბლიის გადამწერთა სახელებს: მიქაელს, რომელიც ერთ-ერთ მინაწერში ვარაზვაჩეს ძედ მოიხსენიება, გეორგის, რომელიც გელასის ძედ იხსენიება, და სტეფანეს, რომელიც ოშკის ლავრის დეკანოზი იყო და რომელსაც მანამდე გადაწერილი ჰქონია ოშკის//ათონის „სამოთხე“ 977 წელს. იგი გამოცდილი მწერალი ყოფილა. ამას 981 წელს კარინის ქვეყანაში გადაწერილი აწ დაკარგული ხელნაწერის „განძის“ შემონახული ანდერძიც ადასტურებს. მიქაელის მოხსენიება ვარაზვაჩეს ძედ ნათულს ფენს მის ჩამომავლობას. იგი ჩორდვანელის შეილიშვილია, ჩორდვანელთა ოჯახის წევრია, იოვანე-ვარაზვაჩეს ერთ-ერთი, ჩანს, უფროსი ვაჟიშვილია. იგი იხსენიება იოვანე-თორნიკეს, უკვე სვინგელოზის მიერ შედგენილ და შატბერდელი მოღვაწის დავითის ხელით დაწერილ ანდერძში, რომელიც საგანგებოდ დაურთეს ოშკის „სამოთხეს“ (იხ. აქვე). სტეფანეს ერთ-ერთი მინაწერი, სადაც მიქაელი ვარაზვაჩეს ძედ მოიხსენიება, გვამცნობს, თუ როგორი დიდი სიამოვნება მიუნიჭებია მისთვის მიქაელს ოშკის//ათონის ბიბლიაზე მუშაობისას: „დიდი სიტკბოებაჲ მიჩუენეს ამის წიგნისა შრომასა“. ჩანს, თვით მიქაელი ღრმად მოაზროვნე პიროვნება ყოფილა, რასაც ანდერძის ბრძნული გამონათქვამი ადასტურებს: „ბრძენისა კაცისა ყოველი სოფელი ყოვლისათვის, ხოლო უგუნურისა არცა ერთი დანგი“. სწორედ ამ მიქაელს მიიჩნევს ელენე მეტრეველი ათონის მონასტრის მესამე წინამძღვრად.

გიორგი დიდის, იგოვე მაშენებლის, ვინაობის გასათვალისწინებლად მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის იოვანე, ეფთვიმე და გიორგი (დიდი) ათონელების ბერძნული „ცხოვრება“ Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἱοῦαν καὶ θεοφάνου πατέρων ἡμῶν Ἰωάννου, Εὐθυμίου καὶ Γεωργίου, τῶν κτιστόρων τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερᾶς μεγίστης λαύρας τῶν Ἰβήρων – ცხოვრება და მოქალაქეობა ნეტარი და ღმერთშემოსილი ჩვენი მამების - იოანესი, ეფთვიმესი და გიორგისა - ჩვენი წმიდა და უდიდესი ქართველთა მონასტრის ქტიტორებისა): „იგი (იგულისხმება გიორგი. — ნ. ს.) წარმომავლობით ხორციელად იყო ნათესავი უწმინდესი იოანესი, ბიძაშვილი - ეფთვიმესი“ (Ὁ ἱοῦαν καὶ θεὸς ἡμῶν συγγενὴς κατὰ σάρκα τῶν ἁγίων ἱοῦαν Ἰωάννου, ἑξάδελφος δὲ τοῦ Εὐθυμίου - 6,118). აქ ზუსტად არ არის მითითებული, თუ რად ერგება იოანეს გიორგი, ეფთვიმესათვის კი იგი ბიძაშვილად იხსენიება. მართლაც, გენეალოგია, რომელიც სხვა ხელნაწერთა მინაწერებისა და ანდერძების მიხედვით დგინდება,

³ Ath. I-ის აღმწერი ნ. გოგუაძე შენიშნავს, რომ ვარსკვლავით აღნიშნულის შემდეგ ფოტოპირზე აღარ იკითხება და იგი გრძელდება რ. ბლევკის აღწერილობაში მოცემული ანდერძის ტექსტის მიხედვით (19,567).

ნათლად აჩვენებს, თუ რა ახლო ნათესაები არიან ეფთვიმე და გიორგი, მიქაელყოფილი. უნდა დავაზუსტოთ, რომ ბიძაშვილი, როგორც ბერძნულ ტექსტშია ნაიქვამი, მხოლოდ დედისა და მამის ძმისშვილს არ გულისხმობს. იგი ბიძაშვილების შვილებსაც გულისხმობს; სწორედ ამგვარი ნათესაური კავშირი იყო წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელსა და ათონის მონასტრის მესამე წინამძღვარს - გიორგის შორის.

Ath. I-ის ზემოხსენებულ ანდერძში იოვანე-თორნიკე კიდევ ერთხელ ახსენებს თავის მამას - სულკურთხეულ ჩორდვანელს და აღნიშნავს, რომ თავის ნათესაუთა სულის სალოცველად მოიგო ეს ხელნაწერი. ნათლად ჩანს, რომ იოვანე-თორნიკეს დიდი სანათესაო ჰყავს. ისინი ჩამოთვლილიც ჰყავდა „სამოთხის“ ანდერძში. თვით იოვანე-თორნიკე ოშკის//ათონის ბიბლიის გადაწერისას პატრიკი ყოფილა და არა სვინგელოზი. საინტერესოა, რომ მიქაელი თორნიკე პატრიკს რამდენჯერმე ახსენებს. მათ შორის ერთგან - შვილთან ერთად, ერთგანაც - შვილებთან ერთად (19,561). თვით იოვანე-თორნიკე ანდერძში შვილებს ახსენებს. იგი არც ამ ხელნაწერში ასახელებს თავისი შვილების სახელებს. სტეფანე თორნიკე სვინგელოზს რამდენჯერმე მოიხსენიებს მინაწერებში (19,561). გიორგი გელასის ძე კი ან მხოლოდ იოვანე-თორნიკს ახსენებს, ან მამაა იოვანე-თორნიკს მოძღვართან, ძმასა და შვილთან ერთად (19,561). იოვანე-თორნიკეს მოძღვარი იოვანე მთაწმიდელია.

ოშკის//ათონის ბიბლიაში შენიშნულია კრიპტოგრამის ერთ-ერთი იშვიათი სახეობა, რომელსაც ლ. ათანელიშვილმა ანჩინური უწოდა. ნ. გოგუაძემ ოშკის//ათონის ბიბლიაში დამოწმებულ კრიპტოგრამასთან დაკავშირებით აღნიშნა, რომ ხელნაწერის 361r-ზე იწყება 12 მცირე წინასწარმეტყველის ტექსტები, რასაც წინ „ზანდუკი“ უძღვის. ჩამონათვალს აქვს მთავრული ასოებით მინაწერი 12 სტრიქონზე (ყოველ სტრიქონზე თითოეული ასოა დასახელებული): იკითხება ზემოდან ქვემოთ და ქვემოდან ზემოთ: „მოიცხენე თო ა“, მაგრამ ბოლო სტრიქონებზე რჩება ასოები: I რიგში ჭ, მეორეში - ე და მ, მესამეში სახეენი ნიშანია „“. ანჩინური წაკითხვით „ჭკეა“ ნიშნავს „მქე“-ს. ნ. გოგუაძის აზრით, ესაა კრიპტოგრამის ავტორისა და ხელნაწერის ერთ-ერთი გადამწერის სახელი „მიქაელ“. აკროსტიქული ფრაზა, სამჯერ დაწერილი, მიქაელ-ის ჩართვით უკვე დასრულებულ სახეს იღებს და უფრო გასაგებია მკითხველისათვის: „მოიცხენე, უკალო მიქაელ“ (3,3-6).

აქ შეიძლება მიქაელ მოდრეკილის იადგარში დამოწმებული ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტის გახსენება: საკუთარ სახელს მიქაელ მოდრეკილი ძალზე გავრცელებული კრიპტოგრამით ახსენებს: „დასდებელნი აკროსტიხონნი აღბეჭდულნი იქუმულნი ორმოცისა, ათისა, ექუსასისა, ერთისა, ხუთისა და ოცდაათისანი ფრთხილო, გულისკმა-ყავ და უღირსისა მონისა მიქაელისათჳს ლოცვა ყავ“ (S.425,72r). ხომ არ შეიძლება ამ პრინციპის - კრიპტოგრამის გამოყენების პრინციპის მიხედვით ოშკის ბიბლიის გადამწერი მიქაელი და დიდი იადგარის შემდგენელი მიქაელ მოდრეკილი ერთ და იმავე პიროვნებად მოვიღოთ? ამ კითხვას უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცეს რამდენიმე გარემოების გამო:

1. კრიპტოგრამები სრულიად განსხვავებული ტიპისაა. მიქაელ მოდრეკილის იადგარში ერთი და იგივე კრიპტოგრამა - რიცხვითი სახელების საშუალებით საკუთარი სახელის გადმოცემა - რამდენჯერმე გვხვდება, ხოლო ანჩინური კრიპტოგრამა - არც ერთხელ. არც ოშკის ბიბლიის მინაწერებსა და

⁴ ეს კრიპტოგრამა გვეხმარება მიქაელ მოდრეკილის სახელის სწორი ფორმის დადგენაში. რიცხვების მიხედვით ჩანს, რომ მას „მიქაელი“ ჰქვია და არა „მიქელი“, როგორც მოიხსენიებენ ზოლმე ზოგჯერ.

ანდერძებში გეხედება იმგვარი კრიპტოგრამა, როგორიც მიქაელ მოდრეკილის იადგარშია. ამასთან, ოშკის ბიბლიაში ანჩინური კრიპტოგრამა ერთადერთი შემთხვევაა კრიპტოგრამის გამოყენებისა.

2. ოშკის ბიბლიის აღწერილობაზე მუშაობისას ნ. გოგუაძემ შენიშნა: „მიქაელი მიმართვისას ოშკის ბიბლიაში სისტემატურად წარმოადგენს 3 დაბოლოებით „ქრისტე“-ს. გრამატიკული ნორმების მიხედვით უნდა იყოს „ქრისტე“, როგორც ეს სტეფანესა და გიორგის მინაწერებშია. 3-ს ხშირი ხმარება ე-ს ნაცვლად, რაც Ath.1-ის თავისებურებად ითვლება, ახასიათებს სწორედ მიქაელის მიერ გადაწერილ ტექსტებს“ (19,561). ჩვენ საგანგებოდ დავაკვირდით მიქაელ მოდრეკილის ანდერძ-მინაწერებში „ქრისტე“-ს გრაფიკულ გამოსახვას მიმართვისას და შევნიშნეთ, რომ მიმართვისას მიქაელ მოდრეკილი გრამატიკულ ნორმებს იცავს და წერს „ქრისტე“-ს და არა „ქრისტჲ“-ს, როგორც ამას აკეთებს ოშკის ბიბლიის ერთ-ერთი გადამწერი მიქაელი.

3. როდესაც იადგარის შემდგენელ მიქაელზეა საუბარი ოშკის „სამოთხის“ ანდერძთან დაკავშირებით, ან შატბერდის კრებულში იოვანე ბერაის ანდერძთან დაკავშირებით, მიქაელი ყოველთვის მოიხსენიება როგორც მოდრეკილი. თავადაც ანდერძებში თავის თავს მიქაელ მოდრეკილად წარმოგვიდგენს. ოშკის ბიბლიის გადამწერი მიქაელი ყოველთვის მოიხსენიება მხოლოდ სახელით, ზედწოდების გარეშე. იგი რომ იადგარის შემდგენელი მიქაელ მოდრეკილი იყოს, რამდენიმე მინაწერიდან ერთგან მაინც იქნებოდა მოხსენიებული ზედწოდებით „მოდრეკილი“.

4. უადრესად მნიშვნელოვანი და საბოლოო არგუმენტი არის ის გარემოება, რომ მიქაელ მოდრეკილისა და მიქაელ ვარაზგაჩეს ხელწერა ერთმანეთისაგან განსხვავებულია (1).

5. ოშკის ბიბლიის გადამწერი მიქაელი, ელენე მეტრეველის მსჯელობით, ოშკის ბიბლიის გადაწერის შემდეგ წასულა იოვანე-თორნიკეს საქტიტორი მეორე ლავრაში კარინის⁵ ქვეყანაში. იგი წერს: „979 წლიდან კი, მას შემდეგ, რაც თორნიკემ მიიღო მამულები და მონასტერი „კარინის ქვეყანაში“, მიქაელი სტეფანესთან ერთად გადავიდა თორნიკეს ახალ საუფლოში, ალბათ, თორნიკესავე ბრძანებით, და იქ განაგრძო მწიგნობრული საქმიანობა - გადაწერა „განძის“ ხელნაწერი 981 წელს“ (9,28). როგორც ელენე მეტრეველმა განსაზღვრა ანდერძის მონაცემთა გათვალისწინებით, „განძის“ ხელნაწერი გადაწერილია მიქაელის, სტეფანეზე არანაკლებ ცნობილი მწიგნობრისა და კალიგრაფის, მიერ, რომელიც ადრე სტეფანესთან ერთად მოღვაწეობდა ოშკის მონასტრის სკრიპტორიუმში, რომლის ბაზაზეც დაარსდა კარინის სკრიპტორიუმი. „ეს ორი საუკეთესო წევრი ოშკის სკრიპტორიუმისა ტაოში დაბრუნების დროისთვის (979 წელი) თორნიკემ გადაიყვანა უსახელო, საფიქრებელია, უკაცურ პატარა მონასტერში „კარინის ქვეყანაში“, თავის ახლად მიღებულ მამულში, რათა ამ გზით საფუძველი ჩაეყარა ქართული სკრიპტორიუმისათვის და შეექმნა ქართული წიგნის ახალი კერა“ (9,33). 981 წლისათვის მიქაელი უკვე ათონზე გაემგზავრა იოვანე-თორნიკესთან ერთად და იქ დარჩა, ელენე მეტრეველის ვარაუდით, გიორგის სახელით შემონაზვნებული. ეს სწორედ ის გიორგი დიდია, მაშენებელია, რომელიც ათონის ქართველთა მონასტრის მესამე წინამძღვარი იყო (9,87-106). „კარინის ქვეყანაში“ მონასტრის დაარსება ამ კუთხის პოლიტიკურ-კულტურული

⁵ ლ. დაელიანიძემ მხითარ გოშის „ალბანეთის ქრონიკის“ ტექსტის მიხედვით კარინის თეოდოპოლისად მიიჩნია (4,32). ამ სომხურ საისტორიო წყაროში იგი კარნუ-ქალაქის სახელით არის ცნობილი (4,47).

თვალსაზრისით ათვისებას გულისხმობდა. ყოველივე ეს ნათლად მოწმობს, რომ ოშკის ბიბლიის გადამწერი მიქაელი და დიდი საწელიწდო იადგარის შემდგენელი მიქაელ მოდრეკილი სხვადასხვა პიროვნებები არიან.

მას შემდეგ, რაც ზემოხსენებული არგუმენტების საფუძველზე გაირკვა, რომ მიქაელ მოდრეკილი არ არის იოვანე-თორნიკეს ძმისწული, იოვანე-ვარაზვაჩეს ძე, ამ უკანასკნელის უფროსი ვაჟიშვილი ოშკის ბიბლიის ერთ-ერთი გადამწერი მიქაელია, რომელიც, ელენე მეტრეველის აზრით, გიორგის სახელით მოღვაწეობს ათონზე და ქართველთა ლავრის მესამე წინამძღვარია, შეიძლება დადგინდეს მიქაელ მოდრეკილის მოღვაწეობის ადგილი: შატბერდი თუ ოშკი. მიქაელ მოდრეკილის იადგარის, შატბერდის კრებულის, შატბერდში პარხლისათვის დამზადებული ოთხთავის, ოშკის//ათონის ბიბლიის ანდერძ-მინაწერთა მიხედვით, მიქაელი შატბერდის მოღვაწე ჩანს. ამრიგად, იგი თავის იადგარს ქმნიდა შატბერდის მონასტერში, სადაც მას შესაძლებლობა ექნებოდა წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკული მოღვაწეობის გათვალისწინებისა. შესაძლოა, მას თავისი იადგარის შედგენისას ხელთ ჰქონდა გრიგოლის დაწერილი საწელიწდო იადგარი.

ახლა დაუბრუნდეთ იოვანე-თორნიკეს, იოვანე-ვარაზვაჩესა და იოვანე მთაწმიდელის სულიერ და ხორციელ ნათესაობას, რათა ამით ნათელი მოეფინოს კიდევ ერთ საკითხს. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა 977 წელს საბა უცბად მწერლის მიერ ათონზე გადაწერილი ჰომილეტიკური კრებულის მომგებლის იოვანე მთაწმიდელის ანდერძი, სადაც ვკითხულობთ „...მე, იოვანე, ღირს ეიქმენ მოგებად წმიდისა ამის წიგნისა, რომელი თარგმნა შვილმან ჩემმან ეფთვიმე ბერძულისაგან, და შრომაჲ დიდი ვაჩუენეთ ამას ზედა საკსენებელად სულისა ჩუენისა. აწ კინცა მიემთხვნეთ წმიდათა ამათ სიტყუათა ნეტარისა მამისა ჩუენისა ბასილისთა, განმანათლებელთა სულისათა, ღმერთმან დაგაჯეროს. ლოცვასა მოგვკსენენით მე, იოვანე, და სულიერად და ჰორციელად ძმაჲ ჩემი იოვანე, თორნიკ-ყოფილი და შვილი ჩემი ეფთვიმე, რომელმან თარგმნა ესე, და სულიერნი ძმანი ჩემნი არსენი, თეოდორე (თე) და გიორგი (გი)“... (13,98-99). შევნიშნავთ, რომ არც ერთი სხვა დოკუმენტი იოვანე მთაწმიდელისა და იოვანე-თორნიკეს ძმობას არ ადასტურებს. ჩვენი აზრით, გამოთქმა - „სულიერად და ჰორციელად ძმაჲ ჩემი იოვანე თორნიკ-ყოფილი“ - რეალურ ხორციელ ძმობას, ერთი დედ-მამის შვილობას არ ნიშნავს, იგი მათ ახლობლობას, ნათესაურ კავშირს უნდა აღნიშნავდეს. ჩვენ ვიზიარებთ მაქსიმე ბერძნიშვილის შეხედულებას იოვანე-თორნიკესა და ეფთვიმე მთაწმიდელის მამის - იოვანეს ნათესაური კავშირის შესახებ. ეს მას მიაჩნია „ფიგურალურ თქმად, ფიზიკური მახლობლის მნიშვნელობისად მხოლოდ, როგორც ამას ხშირად ვხმარობთ დღესაც: ძმას ვუწოდებთ ფაქტიურად არა ღვიძლ ძმასაც, ოღონდ სიყვარულით, მახლობლობით ძმის სადარსა და ტოლს. თორნიკეს კი, ჩვენ ვიცით, ათონში ჩასვლამდევე „ფრიადი სიყვარული აქუნდა იოანეს მიმართ“ (გიორგი მცირე). გარეშე ამისა მათ შორის არსებობდა ფიზიკური, არასისხლისმიერი, მახლობლობაც ანუ თვისობა, ე. ი. სწორედ ის, რასაც მოწმობს გიორგი მთაწმიდელი „ცხოვრებაში“ და რაც ერთგვარ ფორმალურ გამართლებასაც წარმოადგენს მათი „ხორციელად“ ძმობისას“ (2,248).

თუ რა ნათესაური კავშირ-ურთიერთობა იყო, ერთი მხრივ, ძმებს - იოვანე-თორნიკესა და იოვანე-ვარაზვაჩეს, მეორე მხრივ, იოვანე მთაწმინდელს შორის, შეიძლება დადგინდეს გიორგი მთაწმიდელის „იოვანე და ეფთვიმე ათონელების ცხოვრებასა“ და ათონურ ხელნაწერებში დაცული ფაქტების მოშველიებით. იოვანე-თორნიკე და იოვანე-ვარაზვაჩე რომ ძმები, ჩორდვანელის ძენი არიან, კარგად ჩანს იმ მრავალრიცხოვან კოლოფონებში, რომლებიც შემოუნახავთ

ტაო-კლარჯეთის საღვთისმეტყველო ცენტრებიდან გამოსულ და ათონზე დაცულ ხელნაწერებში - Ath. 1; Ath.3; Ath.9; მოსკოვის ისტორიული მუზეუმის სინოდალური კოლექციის Gr.62.

პრობლემის საბოლოოდ გადასაჭრელად, გიორგი მთაწმიდელის პაგიოგრაფიულ თხზულებასთან ერთად, განსაკუთრებული ღირებულებისაა დაკარგული ხელნაწერის „განძის“ შემონახული ანდერძი - Gr.62, რომელშიც იოვანე-თორნიკე ასახელებს იოვანე-აბულპერიტოს, როგორც თავის სულიერ მოძღვარს, და იოვანე-ვარაზვაჩეს, როგორც თავის ძმას. „... მე, იოვანე-თორნიკოფილმან, ძემან სულკურთხეულისა უფლისა ჩორდვანელისამან... დაუწერე... წიგნი... განძი... აწ გვედრები... მოიცსენენით პირველად მოძღუარი ჩემი იოვანე აბულპერიტ და ძმა ჩემი იოვანე-ვარაზვაჩე და შვილნი ჩვენნი სულიერნი და ჭორციელნი მიქაელ და ჩორდვანელი ექუსოვიტი და ბაგრატ პატრიკი და ჩორდვანელი და მცირაჲ თორნიკ და სულნი მშობელთა ჩემთანი და ძმათა და ყოველთა თვსთა ჩემთაჲ“ (23,360). „განძის“ ანდერძი მართლაც ძვირფასი განძია იოვანე-თორნიკეს, იოვანე-ვარაზვაჩეს, იოვანე-აბულპერიტოს შორის სულიერი და ხორციელი ნათესაობის დასადგენად.

„განძის“ ანდერძის ტექსტი მიუთითებს, რომ იოვანე-თორნიკე ჩორდვანელის ძეა. მისი ხორციელი ძმაა იოვანე-ვარაზვაჩე და მათი შვილები არიან მიქაელ, ჩორდვანელ ექუსოვიტი, ბაგრატ პატრიკი, ჩორდვანელი და მცირაჲ თორნიკე. ამათგან Ath.9-ის ხელნაწერს დართულ ანდერძში იოვანე-ვარაზვაჩეს შვილებად იხსენიებიან მიქაელ, ჩორდვანელ ზორაყარი („განძის“ ანდერძით - ჩორდვანელი ექუსოვიტი), ჩოროლოდი (იმავე „განძით“, შესაძლოა, ჩორდვანელი) და თორნიკე „მცირაჲ“. Ath.9-ის ანდერძში ბაგრატ პატრიკი და ჩორდვანელ პატრიკი იოვანე-თორნიკეს ძმისწულებად იხსენიებიან, მაგრამ გაურკვეველია, რომელი ძმისა; იოვანე-თორნიკეს, იოვანე-ვარაზვაჩეს გარდა, კიდევ სამი ძმა ჰყავდა: ბაგრატ, არშუშა და აბუჰარბ. Ath.9-ისა და Gr.62-ის ანდერძების შედარება-შეჯერების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ იოვანე-ვარაზვაჩეს შვილები უთუოდ არიან მიქაელ, ჩორდვანელ ზორაყარი (ექუსოვიტი), ჩოროლოდი, ბაგრატ პატრიკი და თორნიკე მცირაჲ. გაურკვეველია, რომლის შვილია ჩორდვანელი, რომელიც Gr.62-ის ანდერძში იოვანე-თორნიკესა და იოვანე-ვარაზვაჩეს შვილთა შორისაა მოხსენიებული - იოვანე-ვარაზვაჩესი თუ იოვანე-თორნიკესი.

თედო ჟორდანიამ ორჯერ გამოაქვეყნა A-134-ის მინაწერი, რომელშიც იოვანე მთაწმიდელის საერო სახელი - აბულპერიტია მითითებული. მიუხედავად ამისა, თ. ჟორდანიამ მას მაინც იოვანე-ვარაზვაჩედ მიიჩნევს (14,210; 24,141). კორნელი კეკელიძემ იოვანე-თორნიკე და იოვანე-ვარაზვაჩე, მართალია, ძმებად მიიჩნია, მაგრამ იოვანე-ვარაზვაჩე იოვანე მთაწმიდელთან - ეფთვიმე მთაწმიდელის მამასთან გააიგივა (7,184; 7,90-104). მაქსიმე ბერძნიშვილმა იოვანე-ვარაზვაჩეს ვინაობის დადგენას სპეციალური წერილი მიუძღვნა. ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერებისა და გიორგი მთაწმიდელის პაგიოგრაფიული თხზულების მონაცემების საფუძველზე მან გაარკვია, რომ იოვანე-ვარაზვაჩე და იოვანე-აბულპერიტი ორი სხვადასხვა პიროვნებაა. იოვანე-ვარაზვაჩე იოვანე-თორნიკეს ძმაა, ხოლო იოვანე-აბულპერიტი, მამა ეფთვიმე მთაწმიდელისა, მათი ბიძაშვილის - აბუჰარბის ასულის ქმარია, მათი სიძეა. მიუხედავად ამისა, ხშირად სამეცნიერო ლიტერატურაში იოვანე მთაწმიდელი მაინც იოვანე-თორნიკეს ძმადაა მიჩნეული. ვფიქრობთ, ეს შეცდომა უთუოდ უნდა გასწორდეს.

წმიდა მამათა იოვანე და ეფთვიმე მთაწმიდელების „ცხოვრების“ დასაწყისშივე მოიხსენიებიან იოვანე და ეფთვიმე, რომლებიც განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდნენ როგორც ათონზე, ასევე ბიზანტიისა და

საქართველოს უმაღლეს არისტოკრატიულ წრეებში: „...ამათ ჟამთა შინა გამოაჩინნა ნეტარნი მამანი ჩუენნი: იოვანე და ეფთვიმე და იოვანე და არსენი ეპისკოპოსი ნინოწმიდელი და იოვანე გრძელის ძე და შემდგომითი შემდგომად სხუანი იგი მოწაფენი მათნი“... (18,38). პირველად ნახსენები იოვანე იოვანე მთაწმიდელია, მეორედ ნახსენები იოვანე კი იოვანე-თორნიკეა. გიორგი მთაწმიდელი გვიამბობს იოვანე მთაწმიდელის, ეფთვიმეს მამის ვინაობისა და საქმიანობის შესახებ: „ესე ნეტარი მამამ ჩუენი იოვანე იყო ნათესავით ქართველი, მშობელთა და პაპთაგან დიდებული და წარჩინებული და საჩინო მთავართა შორის დავით კურაპალატისათა, მკნე და ახოვანი და განთქმული წყობათა შინა, მაღალი და შუენიერი პასაკითა და აგებულებითა გუამისადა და ბრძენი და გონიერი გონებითა და გულისკმისყოფითა, და სავსე შიშითა ღმრთისადა და ყოვლითავე კეთილისა საქმითა, და ფრიად საყუარელი და საკუთარი კეთილად ვსენებულისა დავით კურაპალატისა“ (18,42). იოანეს მხედართმთავრობას მიუთითებს სვინაქსარის A-222-ის მოსახსენებელი (იხ. ქვემოთ). იგი ოთხთა დიდებულ ლაერაში ეკურთხა მონაზვნად, შემდეგ მიაშურა ულუმბოს, ბოლოს ათონს. მაგრამ ათონზე წასვლამდე იოვანეს შვილი - ეფთვიმე ბაბუამ და დედის ძმებმა მძევლად მისცეს ბიზანტიის იმპერატორს. იოვანე მყის მიიწია კონსტანტინოპოლს შვილის წამოსაყვანად. გიორგი მთაწმიდელი გვიამბობს: „და ვინაჲთგან მეფენი მეცნიერ იყვნეს აბუჰარბისა, რომელი იყო სიმამრი მამისა იოვანესი, და იოვანესდაცა ფრიადი სიყუარული აჩუენეს მის ზედა და კეთილად მოიკითხეს“ (18,43). ე. ი. იოვანე მთაწმიდელის სიმამრი იყო აბუჰარბი, ბიძა ჩორდვანელის ძეთა იოვანე-თორნიკესი და იოვანე-ვარაზვაჩესი. აბუჰარბი ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე მიღებული და ცნობილი პიროვნება ჩანს. მან თავისი მცირეწლოვანი შვილიშვილის ეფთვიმეს მძევლად მიყვანის გამო სიძისაგან მკაცრი საყვედური მიიღო. იოვანე მთაწმიდელმა ეფთვიმე ათონზე წაიყვანა და სამუდამოდ იქ დარჩა.

გიორგი მთაწმიდელი თორნიკეს შემონაზვნების შესახებაც მოგვითხრობს: „მათ ჟამთა შინა თჳსი მისი დიდი თორნიკ თჳსსა ქუეყანად მონაზონ იქმნა და, რამეთუ ასმიოდა იოვანესთჳს, ვითარმედ ულუმბათა არს და ვინაჲთგან ფრიადი სიყუარული აქუნდა მისსა მიმართ, მას მოჰმართა და ულუმბათა შთამოვიდა და, ვინაჲთგან მუნ ვერ პოვა, ფარულად გამოიწულილა და ცნა, ვითარმედ მთაწმიდას არს, და, თჳსნიერ ცნობისა მეფეთაჲსა, იღუმალ მთაწმიდას მოვიდა და კურთხევაჲ მონაზონებისაჲ კელთაგან იოვანესთა მიიღო... მთაწმიდას შთამოვიდა და ლაერასა დიდისა ათანასესსა მიიწია და, ვინაჲთგან დაფარვაჲ არლარაჲ ეგებოდა, ურთიერთს გამოეცხადნეს და სიყუარულითა სულიერითა შეიტკბნეს და, ფრიადი სიხარული იქმნა მონასტერსა შინა მას დღესა, რამეთუ არცა დიდი ათანასი უმეცარ იყო თორნიკის საქმესა და წარჩინებულობასა და ახოვნებასა“ ... (18,44). გიორგი მთაწმიდელმა იოვანე-თორნიკეს უწოდა იოვანე მთაწმიდელის „თჳსი“ (18,55). სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით, ზემოთაც აღვნიშნეთ, „თჳსი“ დედის ნათესავია (11), ე. ი. ნათესავია ქალის ხაზით. ჩანს, აქ იგულისხმება ეფთვიმეს დედის ნათესაობა იოვანე-თორნიკესთან. ისინი ბიძაშვილები, ძმების - აბუჰარბისა და ჩორდვანელის შვილები არიან. აბუჰარბი კი, ზემოთაც აღვნიშნეთ, იოვანე მთაწმიდელის სიმამრია. ამჟამ თხზულებაში თვით იოვანე მთაწმიდელიც „თჳსად“ იხსენიებს იოვანე-თორნიკეს.

ეფიქრობთ, საკითხის გადასაჭრელად მნიშვნელობა აქვს იმასაც, თუ როგორი ურთიერთობა იყო იოვანე მთაწმიდელსა და იოვანე-თორნიკეს შორის, რომლის ამსახველ ეპიზოდებს გადმოგვცემს გიორგი მთაწმიდელი. ნათლად ჩანს, რომ იოვანე მთაწმიდელი უდიდესი პატივისცემით, კრძალვითა და რიდით

ეპყრობოდა იოვანე-თორნიკეს (იხ. 18, გვ. 49-51). ასევე, თვით იოვანე-თორნიკესაც დიდი რიდი და კრძალვა ჰქონდა თავისი სულიერი მოძღვრის მიმართ. იოვანე მთაწმიდელმა გარდაცვალებამდე მცირე ხნით ადრე წარმოთქვა ანდერძი და მოითხოვა, რომ ყოველწლიურად აღესრულებინათ იოვანე-თორნიკე სვინგელოზის სახელზე წირვა-მოსახსენებელი. „ეგრეთვე სულიერსა ძმასა ჩუენსა იოვანე სვინგელოზსა... საცხენებელსა აღასრულებდნენ (18,59). ეს რიდი და კრძალვა ურთიერთშორის მათი სულიერი და ხორციელი სიახლოვის დამადასტურებელია. იოვანე მთაწმიდელი იოვანე-თორნიკეს თავის სულიერ ძმად იხსენიებს, რის წერილობითი საბუთიც დაუტოვებია, როგორც ამას გიორგი მთაწმიდელი გვამცნობს. იოვანე და ეფთვიმე მთაწმიდელების „ცხოვრებაში“ იოვანე-თორნიკე სვინგელოზი ყველგან სულიერ მოძღვრად მიიჩნევა იოვანე მთაწმიდელს.

მაქსიმე ბერძნიშვილმა ყურადღება მიაქცია ორი ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერებს, რომლებშიც იოვანე მთაწმიდელის საერო სახელად აბულჰერიითა მიჩნეული: „იესო ქრისტე, შეამკვე მადლითა და ნიჭითა შენმიერიითა წმიდაჲ მამაჲ ეფთჳმე, ძე წმიდისა მამისა იოვანე აბულჰერისი, დამკვიდრებად სამოთხისაჲ, რომელმან თარგმნა წმიდაჲ ესე წიგნი, განმანათლებელი სულთაჲ და სხუანი ურიცხვნი ბერძულისაგან ქართულად ჰლოცვათ“ (A-134, გვ. 424); „თჳსა იენისა იდ. ამასჲ დღესა მიცვალება ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანესი, ეფთვიმეს მამისა, ჭეშმარიტისა მის მონაზონისაჲ და ქრისტეს ნებისყოფელისაჲ, რომელსა პირველად აბულჰერით ერქუა ერისმთავრობასა“ (A-222, გვ. 359-360). საესებით ნათელია, იოვანე მთაწმიდელის საერო სახელი აბულჰერიითა.

იოვანე მთაწმიდელი იხსენიება, აგრეთვე, ივირონის ბერძნულ აქტებში (21, №№ 7-10; 14; 16-22). ამავე ივირონის ბერძნულ აქტებში იხსენიება იოვანე-თორნიკე სვინგელოზის სახელი (21, №№ 3, 4, 5, 24, 32, 42). ათონის მთის სააღაპე წიგნში იოვანე-თორნიკეს სახელზე განწესებულ ადაპს პირველი ადგილი უჭირავს. მისი განგება ნიმუშადაა მიჩნეული სხვათა ადაპებისათვის. ამავე ივირონის ბერძნულ აქტებსა (21, №№ 9, 10, 12, 23, 24) და სააღაპე წიგნში შეტანილია გიორგი I დიდის, ელენე მეტრეველის აზრით, იოვანე-ვარაზვაჩეს ძის, თორნიკეს ძმისწულის, იოვანე ქართველის „თჳსის“ მოსახსენიებელი (იხ. 10).

ამრიგად, იოვანე-თორნიკეს მრავალრიცხოვანი ოჯახის წევრები ოშკის დიდებული ლავრის სკრიპტორიუმში მოღვაწეობდნენ, კერძოდ, იოვანე-ვარაზვაჩე მისი მეთაური და ხელმძღვანელია. იოვანე-ვარაზვაჩეს შვილი მიქაელი აქტიურ მონაწილეობას ღებულობს ოშკის ლავრის სკრიპტორიუმში მიმდინარე სამწერლო საქმიანობაში. ოშკის „სამოთხის“ კოლოფონში მოხსენიებული მიქაელი არ არის მიქაელ მოდრუკილი. ჩანს, რომ იოვანე-ვარაზვაჩე და იოვანე მთაწმიდელი, ეფთვიმე ათონელის მამა, ორი სხვადასხვა პირია. იოვანე მთაწმიდელი X საუკუნის 70-იან წლებში უკვე ათონზე იმყოფება შვილთან ერთად, ხოლო იოვანე-ვარაზვაჩე ოშკის ლავრის მწიგნობრულ საქმიანობას უდგას სათავეში. ელენე მეტრეველის შეხედულებით, ოშკის ბიბლიის გადამწერი მიქაელი გიორგის სახელით აღიკვეცა ბერად და 981 წლის შემდეგ თავის ბიძასთან - იოვანე-თორნიკესთან ერთად ათონს მიაშურა. ეფთვიმე მთაწმიდელი და გიორგი I დიდი, მაშენებლად წოდებული, მიქაელ-ყოფილი, ძმების - აბუჰარბისა და ჩორდვანელის - შვილიშვილები არიან, როგორც გიორგი მთაწმიდელი ამბობს, ერთმანეთის „თჳსნი“ არიან. იოვანე-თორნიკესათვის იოვანე მთაწმიდელი სიძეა, ბიძაშვილის - აბუჰარბის ასულის ქმარია, ხოლო ეფთვიმე მთაწმინდელი - ბიძაშვილის შვილია.

ამრიგად, X საუკუნის მეორე ნახევარში ტაო-კლარჯეთის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლიდან ჩვენთვის ცნობილია ორი მიქაელი: მიქაელ მოდრეკილი და მიქაელ ვარაზვაჩეს ძე. მიქაელ მოდრეკილი მოღვაწეობდა კლარჯეთში, გრიგოლ ხანძთელის მიერ დაარსებულ შატბერდის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სახელობის მონასტერში. თავის ბიძასთან — ღმერთშემოსილ მამა დავითთან და თავის ძმ.სწულებთან, გადამწერებთან — იოვანე ბერაისთან და დავითთან ერთად, ქართულ ხელნაწერთა კოლოფონების მიხედვით დგინდება, რომ მიქაელ მოდრეკილმა შატბერდის მონასტერში, დიდებულ ლაერაში შექმნა დიდი საწელიწდო იადგარი 978-988 წლებში. ეფიქრობთ, აქას ხელს უწყობდა გრიგოლ ხანძთელის მიერ ჩამოყალიბებული კლარჯეთის საღვთისმეტყველო ცენტრების ტრადიცია. გრიგოლმა ხანძთის წმიდა გიორგის სახელობის ტაძარში შეადგინა „საწელიწდო იადგარი, რომლისა სიტყუანი ფრიად კეთილ არიან“. ცხადია, მის შესახებ ძალიან კარგად იცოდნენ გრიგოლისავე დაარსებულ მეორე მონასტერში - შატბერდში, არა მხოლოდ იცოდნენ, არამედ ლიტურგიულ პრაქტიკაში იყენებდნენ. მიქაელ მოდრეკილის დიდი საწელიწდო იადგარი მრავალმხრივ დავალებული უნდა ყოფილიყო გრიგოლ ხანძთელის საწელიწდო იადგარით როგორც სტრუქტურული თვალსაზრისით, ისე მუსიკალურადაც.

მიქაელ მოდრეკილი არ არის ოშკის//ათონის ბიბლიის გადამწერი მიქაელ ვარაზვაჩეს ძე, რომელიც ჩორდვანელის ჩამომავალია, იოვანე-თორნიკეს ძმისწულია და რომელიც, ელენე მეტრეველის მოსაზრებით, ათონის ქართველთა ლავრის მესამე წინამძღვარი გიორგია.

ლიტერატურა

1. ი. ლ. აბუღაძე, პალეოგრაფიული აღბოძი, თბ., 1973.
2. მ. ა. ს. ბერქნიშვილი, იოანე-ვარაზვაჩესთვის, ანალები, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, თბ., 1947.
3. ნ. გოგუაძე, კრიპტოგრამა X საუკუნის ათონურ ნუსხაში, მრავალთავი, XV, თბ., 1989.
4. ლ. დ. ვ. დ. ი. ა. ნ. ა. ძე, მხითარ გომის — აღბანეთის ტრონიკი, ქართული წყაროთმცოდნეობა, II, თბ., 1968.
5. პ. ი. ნ. გ. ო. რ. ო. ყ. ვ. ა., გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.
6. ი. ო. ა. ნ. ე. ფ. თ. ვ. ი. მ. ე. და გ. ო. ო. რ. გ. ი. ა. თ. ო. ნ. ე. ლ. ე. ბ. ი. ს. ბერძნული „ცხოვრება“, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსაცემად მოამზადი მანანა მაჩხაწელმა, თბ., 1982.
7. კ. კ. ე. კ. ე. ლ. ო. ძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960.
- 7ა. კ. კ. ე. კ. ე. ლ. ო. ძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957.
8. ლ. მ. ე. ნ. ა. ზ. დ. ე., ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, ნაკვ. II, თბ., 1962.
9. ე. მ. ე. ტ. რ. ე. ე. ლ. ი., ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბ., 1996.
10. ე. მ. ე. ტ. რ. ე. ე. ლ. ი., ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბ., 1998.
11. ს. უ. ლ. ხ. ა. ნ. - ს. ა. ბ. ა. ო. რ. ბ. ე. ლ. ი. ა. ნ. ი., ქართული ლექსიკონი, II, თბ., 1966.

12. ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით, გამოსცა აკაკი შანიძემ, თბ., 1945.
13. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, I, თბ., 1986.
14. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თედო ჟორდანისა სპიერ, I, ტფილისი, 1892.
15. თ. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ზოგი ქართული ხელნაწერის ბერძნული მინაწერები, მიმომხილველი, II, თბ., 1951.
16. შატბერდის კრებული, ბ ა ქ ა რ გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ მ ა და ც ო ტ ნ ე კ ი კ ვ ი ძ ი ს გამოც., თბ., 1979.
17. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე მ, ნ. ა თ ა ნ ე ლ ი შ ვ ი ლ მ ა, ნ. გ ო გ უ ა ძ ე მ, ლ. ქ ა ჯ ა ი ა მ, ც. ქ უ რ ც ი კ ი ძ ე მ, ი ლ ი ა ა ბ უ ლ ა ძ ი ს ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.
18. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე მ, ნ. ა თ ა ნ ე ლ ი შ ვ ი ლ მ ა, ნ. გ ო გ უ ა ძ ე მ, ლ. ქ ა ჯ ა ი ა მ, ც. ქ უ რ ც ი კ ი ძ ე მ, ი ლ ი ა ა ბ უ ლ ა ძ ი ს ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1967.
19. წიგნნი ძუელისა აღთქმისანი, I, ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ბ ა ქ ა რ გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ მ ა და ც ო ტ ნ ე კ ი კ ვ ი ძ ე მ, თბ., 1989.
20. ლ. ჯ ღ ა მ ა ი ა, მიქაელ მოდრეკილის საგალობლები, მაცნე, ელს, 1972, № 2.
21. Actes d'Iviron, I, Éd. par J. L e f o r t, N. O i k o n o m i d é s, D. P a p a c h r y s - s a n t h o u, avec la collaboration d' H. M é t r é v é l i. Paris, 1985.
22. R. B l a k e, The Athos codex of the Georgian Old Testament. Harvard Theological Revue, XXII, 1929.
23. P. P e e t e r s, Un colophon géorgien de Thornik le moine. Analecta Bollandiana, 50, fasc. 3-4, 1932.
24. Ф. Ж о р д а н и я, Описание рукописей Тифлисского церковного музея, I. Тб., 1903.
25. Е. Т а к а й ш в и л и, Пархальское четвероевангелие, МАК, XII. 1909.

Н. В. СУЛАВА

ДВА МИКАЭЛЯ В ДРЕВНЕГРУЗИНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ (Из истории тао-кларджетской богословско-литературной школы)

Резюме

В колофонах древнегрузинских рукописей (S-425, S-1141, Ath.1) второй половины X века упоминаются два Микаэля: Микаэль Модрекили и Микаэль, сын Варазваче. Микаэль Модрекили, по нашему мнению, был деятелем Шатбердской богословско-литературной школы; в 978-988 гг. он создал большой годичный иадгар, который во многом был заимствован от годичного иадгара Григола Хандзтели, в частности структурно и музыкально. Выяснилось, что он не был среди переписчиков рукописи Ошской//Афонской Библии, часть которой переписал Микаэль Варазваче, из семьи Чордванели, племянник Иованэ - Торникэ, по мнению Е. П. Метревели, Микаэль

Варазваче, под именем Георгий, являлся третьим руководителем грузинской лавры на Афоне. Рукописные данные заставляют полагать, что они разные лица.

Также, по данным рукописей, утвердилось мнение М. Бердзнишвили, что Иованэ-Варазваче и Иованэ Афонский, отец Евфимия Афонского, разные лица: Иованэ-Варазваче из семьи Чордванели, Иованэ Афонский был его зятем — мужем двоюродной сестры Иованэ-Варазваче.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის რუსთველოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ელგუჯა ხინთიბიძე

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი

კიდევ ერთი ახლებური თვალსაზრისი შუა საუკუნეების ევროპული ლიტერატურის შედგენის — „ვარლამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხზე

ბიზანტიური ლიტერატურის უბრწყინვალესი თხზულების, ბერძნულიდან ლათინურად თარგმნილი და ლათინურის გზით გვიანდელი შუა საუკუნეების ევროპული ლიტერატურის უაღრესად პოპულარული ძეგლის, „ვარლამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხი თანამედროვე ბიზანტიზმისტიკის ერთ-ერთ კარდინალურ პრობლემად რჩება. XX საუკუნის დასასრულის ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოჩნდა კიდევ ერთი ახალი სკეპტიკური დამოკიდებულება იმ თეზისის მიმართ, რომ შუა საუკუნეების ლიტერატურის ეს შედგენი შექმნილია ათონის მთაზე ქართველი მოღვაწის, ეფთვიმე ათონელის მიერ X-XI სს. მიჯნაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ახალი თვალსაზრისი თავისი მეცნიერული არგუმენტებით არცთუ სათანადო კომპეტენტურ შთაბეჭდილებას ტოვებს, მოსალოდნელი პროგნოზით შესაძლებელია, რომ იგი სამეცნიერო წრეებში საკმაოდ პოპულარული გახდეს. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ „ვარლამ და იოასაფის“ ავტორობის პრობლემა კიდევ ერთხელ უნდა იქცეს ბიზანტიზმისტიკისა და ქართველოლოგიის კრიტიკული განსჯის თემა.

1991 წლის 7-13 აგვისტოს მოსკოვში ბიზანტიზმისტიკა XVIII საუკუნის კონგრესზე მოხდა პრეზენტაცია „ოქსფორდული ბიზანტიზმისტიკის ლექსიკონის“ სამტომეულისა¹.

ოქსფორდის ეს სამტომეული თავისდათავად ბიზანტიზმისტიკის დიდი მონაპოვარია და მისი შექმნა უპირველეს ყოვლისა დაკავშირებულია ცნობილი ბიზანტიზმისტიკის, რუს ისტორიკოსთა სკოლის აღზრდილის და ქართველ მედიევისტთათვის კარგად ცნობილი, აწ განსვენებული ალექსანდრე კაჟდანის სახელთან, რომელიც ყოფილი საბჭოთა კავშირიდან მისი ემიგრაციის შემდეგ დიდი ხნის მანძილზე წარმატებით თანამშრომლობდა ვაშინგტონის ბიზანტიზმისტიკის ცნობილ სამეცნიერო ცენტრში — დუმბარტონ ოუკსში. ძირითადად სწორედ ამ ცენტრში შეიქმნა ეს სქელტანიანი ლექსიკონი და მისი მთავარი რედაქტორია ალექსანდრე კაჟდანი.

ამჯერად ჩვენ გვაინტერესებს ამ ლექსიკონის I ტომის 256-ე გვერდზე მოთავსებული სტატია ბიზანტიური რომანის „ვარლამ და იოასაფის“ შესახებ. მასში ვკითხულობთ: „ბერძნული „ვარლამ და იოასაფის“ შექმნის თარიღი და ავტორობა აზრთა სხვადასხვაობის საგანია. მეცნიერული ტრადიცია მხარს უჭერს ძირითადად ორ სახელს: იოანე დამასკელს და ეფთვიმე იბერიელს, რომელსაც მიაწერება ამ შრომის თარგმნა ქართულიდან. ალბათ, არც ერთი მათგანი არ უნდა იყოს ამ გმირობის ჩამდენი და შრომა მათ ნაცვლად უნდა მიეკუთვნოს უცნობ იოანე საბაწმიდელს IX ს-იდან, რომლის სახელი ჩანს ათობით ხელნაწერში“². სალექსიკონო სტატია არგუმენტებით აღარ ასაბუთებს წარმოდგენილ თეზისს, მაგრამ ამკარაა, რომ ეს თვალსაზრისი დამყარებულია

¹ „The Oxford Dictionary of Byzantium“, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.

² The Oxford Dictionary of Byzantium, v.1, pp. 256.

„ვარლაამ და იოასაფზე“ ა. კაჟდანის მიერ 1988 წელს გამოქვეყნებულ გამოკვლევაზე, რამდენადაც ამ სალექსიკონო სტატიის ერთ-ერთი ავტორი არის სწორედ ა. კაჟდანი და სტატიაში მითითებულ ლიტერატურაში პ. პეტერსისა³ და ფ. დელგერის⁴ ცნობილ გამოკვლევებთან ერთად მითითებულია მხოლოდ და მხოლოდ ა. კაჟდანის გამოკვლევა — „სად, როდის და ვის მიერ არ დაწერილა ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი““.

ა. კაჟდანის თვალსაზრისი. ვერ ვიტყვი, რომ ა. კაჟდანის თვალსაზრისი ახალი სიტყვაა „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის პრობლემის გადასაწყვეტად. საერთოდ, ის თუხისი, რომელიც შემოთავაზებულია ა. კაჟდანის მიერ ზემოთ დასახელებულ სტატიაში და ამ პრობლემის გადაწყვეტის პრეტენზიითაა მოყვანილი ოქსფორდულ ლექსიკონში („ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორი უნდა იყოს უცნობი იოანე საბაწმიდელი; რომლის სახელი ჩანს ამ თხზულების მრავალ ხელნაწერში“), არაა ახალი და ორიგინალური. ეს არის განმეორება „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობაზე ჩამოყალიბებული პირველი მეცნიერული თვალსაზრისისა, რომელიც მიეკუთვნება პ. ზოტენბერგს⁵. მხოლოდ, ამ უკანასკნელის აზრით, ეს იოანე საბაწმიდელი უნდა ყოფილიყო VII ს. უცნობი ბერი. ა. კაჟდანმა გაითვალისწინა პ. ზოტენბერგის თვალსაზრისის წინააღმდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩამოყალიბებული არგუმენტები. კერძოდ, უპირატესად ის, რომ ამ „სულისმარგებელი რომანის“ VII და, მისი აზრით, თვით VIII ს-ით დათარიღებას თხზულების ტექსტობრივი ნიუანსები არ უჭერს მხარს⁷ და პ. ზოტენბერგის „უცნობი იოანე, საბაწმიდელი ბერი“ IX ს-ში გადმოიყვანა და თანაც იმგვარად, რომ პ. ზოტენბერგის შრომაზე მითითება, ან მისი ხსენება, როგორც ამ პიპოთეზის ავტორისა, საჭიროდ არ ჩაუთვლია. მიუხედავად ამისა, როგორც ვხედავთ, ა. კაჟდანის თვალსაზრისი ფართოდ რეკლამირებული აღმოჩნდა. იგი ამ პრობლემის გადაწყვეტის პრეტენზიითაა შესული დასახელებულ სოლიდურ ენციკლოპედიაში, რომელსაც აქვს შესაძლებლობა სპეციალისტთა წრეში იგი თანდათანობით პოპულარული გახადოს. ეს კარგეობა გვაიძულებს ა. კაჟდანის თვალსაზრისი დეტალურად და გამოწვლილვით განვიხილოთ.

ახალი არგუმენტები იოანე დამასკელის ავტორობის უარსაყოფად. დავიწყოთ იმით, რომ ა. კაჟდანის ნაშრომში არის გამოვლენილი ორიოდე იმგვარი ფაქტი, რომელიც, ვფიქრობთ, „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის პრობლემის კვლევის მეცნიერულ პროცესში გარკვეულ წვლილს შეიტანს. ესაა ახალი არგუმენტები იმ თუხისის სამტკიცებლად, რომ იოანე დამასკელი არ შეიძლება იყოს თხზულების ავტორი. მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ტექსტის და მისი პარალელური ინგლისური თარგმანის გამომცემლებს — გ. რ. ვუდუარდისა და პ. მატინგლის შენიშნული აქვთ, რომ თხზულების ავტორი ერთგზის ძველი აღთქმის ტექსტის ციტირებისას შეცდომას უშვებს, კერძოდ, აკეთებს პერიფრაზს აბაკუმის წინასწარმეტყველების ერთი პასაჟისა (2, 15): „პოი

³ P e e t e r s P., La Premiere traduction Latine de Barlaam et Joasaph et son original grec: Analecta Bullandiana, t. XLIX, Fasc. III et IV, Bruxelles, Paris, 1931, pp. 276—312.

⁴ D ö l g e r F., Der Griechische Barlaam-Roman ein Werk des H. Johannes von Damaskos, Ettal, 1953.

⁵ K a z h d a n A., Where, When and by Whom Was the Greek Barlaam and Ioasaph Not Written: Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9. 12.86. vol. II, Amsterdam, 1988, pp. 1187—1209.

⁶ Z o t e n b e r g H., Notice sur livre de Barlaam et Joasaph, Paris, 1885.

⁷ K a z h d a n A., Where ... , p. 1193.

რომელი ასუმიდეს მოყუასსა თვსსა აღთქუჭფულსა, მრღვიესა დამათრობელსა...“) და მიაწერს მას ესაია წინასწარმეტყველს (XXIX, 265): „როგორც ესაიამ თქვა, მან მისცა თავის მოყუასს მღვრიე ნალექის სასმელი...“. არ შეიძლება რომ არ დაეთანხმო ამ უზუსტობის მისამართით გამოთქმულ ა. კაჟდანის შენიშვნას: „დამასკელისათვის ეს შეცდომა მოულოდნელია, მაგრამ, რა თქმა უნდა, არა შეუძლებელი“⁸.

ამ თვალსაზრისით ა. კაჟდანი უფრო მნიშვნელოვნად თვლის მეორე აღრევას, რომელსაც ეხვდებით ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“. ესაა ინდოეთის ეთიოპიაში აღრევა, რომელსაც ადგილი აქვს როგორც თხზულების ზედწარწერაში (ლემაში), ასევე საკუთროვ ტექსტში, კერძოდ, ნაწარმოების შესავალში. უფრო მეტიც, ბერძნული ვარლაამ და იოასაფი იწყება იმ ქვეყნის მდებარეობის აღწერით, სადაც თხზულებაში გადმოცემული ამბავი მოხდა და რომელსაც ნაწარმოებში ეწოდება ინდოეთი. ეს აღწერა კი აშკარად შეესაბამება ეთიოპიის ადგილმდებარეობას. ვფიქრობთ, საესებით სწორია ა. კაჟდანის დასკვნა: ძნელი სარწმუნოა, რომ იოანე დამასკელის კალამს ეკუთვნოდეს ამგვარი აღრევა. მკვლევარის დასკვნა გაძლიერებულია საინტერესო მიგნებით: იოანე დამასკელი თავის „გარდამოცემაში“ (23. 38-39) აშკარად უპირისპირებს ერთმანეთს ინდოეთის მდინარე განგს და მდინარე ნილოსს, რომელიც მოედინება ეთიოპიიდან ეგვიპტისაკენ⁹. ესეც რომ არ იყოს, ჩვენი ღრმა რწმენით, ხალიფატის მკვიდრს, ახალგაზრდობაში სამოქალაქო მართლმსაჯულებაში გაწვრთნილ დამასკელ მოქალაქეს — იოანეს, ალბათ, ეთიოპია და ინდოეთი ერთმანეთში არ აერეოდა.

ფაქტების გაუბრალოება თუ...? უნდობლობა, რომელსაც ჩვენში იწყევს ა. კაჟდანის ეს გამოკვლევა, განპირობებულია, უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ მასში „ვარლაამ და იოასაფის“ პრობლემატიკის ფაქტობრივი მასალა მცდარადაა მოწოდებული. ასე მაგალითად: მიმოიხილავს რა „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის იოანე დამასკელისა და ეფთვიმე ათონელისეულ თეორიებს, ა. კაჟდანი ასკვნის, რომ ორივე თეორია არსებობს უკვე XI ს-ში. მაგრამ ორივე თეორია არსებობს ამ ბერძნული თხზულების ხელნაწერისაგან მოწყვეტით, იოანე დამასკელისა და ეფთვიმე ათონელის ბიოგრაფიებში¹⁰. ამ თვალსაზრისში ორი დებულებაა ჩამოყალიბებული და ორივე მცდარია, ყოველ შემთხვევაში. არაზუსტი.

არ არის ზუსტი, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის ორივე თეორია არსებობს XI ს-ში. იოანე დამასკელის ავტორობის თეორიის XI ს-ით დათარიღება სამეცნიერო ლიტერატურაში ეჭვის ქვეშაა დაყენებული. დაახლოებით 1085 წელს ანტიოქელი ბერის, მიქელის მიერ არაბულ ენაზე დაწერილია „იოანე დამასკელის ცხოვრება“, რომელშიაც იკითხება, რომ იოანე დამასკელმა ცხოვრების უკანასკნელი წლები გაატარა საბას ლავრაში, სადაც დაწერა „ვარლაამ და იოასაფის ისტორიაო“. ბუნებრივია, რომ ა. კაჟდანი ამ „ცხოვრებით“ ათარიღებს დამასკელის ავტორობის თეორიას XI ს-ით, მაგრამ ასე უკრიტიკოდ ამ ცნობაზე დაყრდნობა არ იქნება სწორი. მიქელ ანტიოქელის „ცხოვრებას“ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხზე მსჯელობისას ყურადღება მიაქცია იოანე დამასკელის ავტორობის თეორიის ყველაზე დიდმა მხარდამჭერმა ფ. დელგერმა. მაგრამ თვითონ დელგერი ამ თხზულების ცნობათა ფასეულობაში დარწმუნებული არ იყო¹¹. ამ არაბული ცნობებისადმი

⁸ იქვე.

⁹ იქვე, გვ. 1194.

¹⁰ იქვე, გვ. 1191-1192.

¹¹ D o l g e r F., Der Griechische Barlaam-Roman ..., p. 61.

სკეპტიკურად არიან განწყობილნი „ვარლაამ და იოასაფის“ მკვლევარნი: მ. თარხნიშვილი¹², დ. ლანგი¹³, პ. დევო¹⁴, შ. ნუცუბიძე¹⁵. პირადად ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ამ არაბულ თხზულებაში ცნობა იოანე დამასკელის მიერ „ვარლაამ და იოასაფის“ დაწერის თაობაზე გვიანდელი ჩასართია¹⁶. საქმე ისაა, რომ მიქელ ანტიოქელის თხზულება მართალია XI ს. უკანასკნელ მეოთხედშია დაწერილი, მაგრამ ჩვენამდე იგი მოღწეულია მხოლოდ XIII ს. ხელნაწერით. „ცხოვრების“ სტრუქტურა ჯი ალძრავს ეჭვს, რომ თავდაპირველად მასში არ უნდა ყოფილიყო „ვარლაამ და იოასაფის“ ხსენება, რამდენადაც არ არის დასახელებული იოანე დამასკელის არც ერთი სხვა თხზულება. ამ ვარაუდის დამადასტურებლად მიგვაჩნია შემდეგი გარემოებანი: მიქელ ანტიოქელის არაბული თხზულება XI ს.-შივე ითარგმნა ბერძნულად სამუელ ადანელის მიერ, ხოლო ბერძნულიდან — ქართულად ეფრემ მცირის მიერ. სამუელ ადანელის ბერძნული თარგმანი ჩვენამდე არაა მოღწეული, ეფრემ მცირის ქართული თარგმანი კი მოღწეულია. ამ უკანასკნელში არ იკითხება ცნობა იოანე დამასკელის მიერ „ვარლაამ და იოასაფის“ დაწერის თაობაზე. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ არაა მოსალოდნელი ეფრემ მცირის მიერ ბერძნული ტექსტის შემოკლებული თარგმნა, რადგანაც მისი მთარგმნელობითი მეთოდი დედნის ზუსტად თარგმნას მოითხოვდა და ამგვარად თარგმნა მან უმდიდრესი თეოლოგიური ლიტერატურა. მიქელ ანტიოქელის თხზულებაზე დაყრდნობით „იოანე დამასკელის ცხოვრება“ XI საუკუნის დასასრულს აღწერა ანტიოქიის პატრიარქმა იოანემ. ეს უკანასკნელი თხზულება ჩვენამდე მოღწეულია, მაგრამ არც მასშია არაფერი თქმული იოანე დამასკელის მიერ „ვარლაამ და იოასაფის“ დაწერის თაობაზე¹⁷. ამიტომ ჩვენ მხარს ვუჭერთ დ. ლანგისა და პ. დევოს ვარაუდს იმის თაობაზე, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ იოანე დამასკელის თხზულებად გამოცხადება „ცხოვრების“ XIII ს. არაბულ ხელნაწერებში იმ ტრადიციამდე დაყრდნობით არის შეღწეული, რომელიც XII-XIII სს. ლათინურ-ბერძნულ სამყაროში შეიქმნა. თხზულებაში საუბარი იყო იოანე დამასკელის წმ. საბას ლავრაში მოღვაწეობაზე და აქ რომელიმე გადამწერმა ჩაამატა ცნობა „ვარლაამ და იოასაფის“ დაწერაზე, რადგანაც ეს უკანასკნელი XII-XIII სს. ხელნაწერთა ზედწარწერის მიხედვით სწორედ საბაწმიდელ ბერს იოანე დამასკელს მიეწერებოდა. ასე რომ, „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორად იოანე დამასკელის მიჩნევა დამასკელის ბიოგრაფიაში XIII ს. ხელნაწერებით დასტურდება. ამ ცნობის XI საუკუნისეულად მიჩნევა ძალზე საეჭვოა. ყოველ შემთხვევაში, ამ საკითხზე გაძოტქმული მოსაზრებების მოხსნის (და საერთოდ, მათი

¹² Tarkhniçvili M., Les deux recensions du Barlaam georgien. — „Le Museon“. Louvain. t. LXXI, 1958, pp. 65—86.

¹³ Lang D. M., St. Euthymios the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance. — BSOAS. 1955, XVII/2, pp. 306—325.

¹⁴ Devos P., Les origines du „Barlaam et Ioasaph“ grec. — „Analecta Bollandiana“. t. 75, Fasc. 1-11, Bruxelles, 1957, pp. 83—104.

¹⁵ Нущубидзе Ш., К происхождению греческого романа „Варлаама и Иоасаф“, Тб., 1956.

¹⁶ Chintibidze E., Ekwtime Atoneli, der Verfasser der griechischen Version von „Barlaam und Ioasaph“. — Wissenschaftliche Zeitschrift, Jahrgang, Heft 1. 1977, s. 34-35; Хинтибидзе Э. Г., Афонская грузинская литературная школа, Тб., 1982, стр. 122-123.

ამთავითვე ბოდიში გვინდა მოვიხადოთ მკითხველის წინაშე იმისათვის, რომ წინამდებარე ნარკვევში ხშირად მოგვიხდება დამოწმება ჩვენი საკუთარი გამოკვლევებისა, რაც გამოწვეულია იმით, რომ გვსურს ა. კაჟდანს მიუთითოთ: ის საკითხები, რომელთა ინტერპრეტაციისას მას შეცდომები მოსდის, უკვე განხილულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, თანაც იმ ენებზე გამოქვეყნებულნი, რომელთა გაგება მისთვის შესაძლებელი იყო.

¹⁷ Кекелидзе К., Грузинская версия арабского Жития Иоанна Дамаскина. „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, VII. თბ., 1961, გვ. 136—176.

გათვალისწინების) გარეშე მისი გამეორება სერიოზული სამეცნიერო შრომის სტილს არ შეეფერება.

არ არის ზუსტი ა. კაჟდანის ზემოთ ციტირებული დებულების ის თეზისიც, რომ იოანე დამასკელის და ეფთვიმე ათონელის ავტორობის თეორიები არსებობენ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული თხზულების ხელნაწერთაგან მოწყვეტით, მხოლოდ მათ ბიოგრაფიებში. როგორც უკვე მივუთითეთ, იოანე დამასკელის ავტორობაზე ჩვენამდე მოღწეული ცნობების მიხედვით ყველაზე ადრე „ვარლაამ და იოასაფის“ ლათინური და ბერძნული ხელნაწერების ზედწარწერებია, ე. წ. ლემები მიუთითებენ. პირველად იოანე დამასკელი „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორად გამოცხადებულია ამ თხზულების ძეგრე ლათინური თარგმანის XII ს. ხელნაწერებში. შემდგომში, უკვე XIII ს.-ში გამოჩნდება იგივე თვალსაზრისი „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ხელნაწერების ლემებში, რაც იმავე ბერძნულ ხელნაწერებში უფრო პოპულარული გახდება XV ს.-იდან. რაც შეეხება ეფთვიმე ათონელის ავტორობის თეორიას, ბერძნულ და ლათინურ ენებზე იგი დაცულია სწორედ „ვარლაამ და იოასაფის“ ხელნაწერებში: ლათინურ ენაზე — ამ თხზულების პირველ ლათინურ თარგმანში, რომელიც ჩვენამდე XIV ს. ხელნაწერითაა მოღწეული. ბერძნულ ენაზე — ორ ხელნაწერში: ერთი (Paris gr. 1771) XIV ს., მეორე კი (Venet. Marc. VII, 26) უფრო ადრინდელი, XI ან XII ს., მაგრამ მასში ლემა, რომელშიც საუბარია ეფთვიმეს ავტორობაზე, თანახმად ერთი გამოკვლევისა¹⁸, XIV-XV სს-ში უნდა იყოს ჩართული. ეს გარემოება არ ნიშნავს იმას, რომ ცნობა ეფთვიმე ათონელის ავტორობაზე ბერძნულ ხელნაწერებში XIV ს.-ში გაჩნდა. საკმე ისაა, რომ, როგორც მივუთითეთ, ამგვარი ლემა (ეფთვიმეს ავტორობაზე მითითებით) წამძღვარებული აქვს ამ თხზულების პირველ ლათინურ თარგმანს, რომელიც 1048 წელსაა შესრულებული და ამ თარგმანში ჩანს, რომ ლემა გადასულია იმ ბერძნული ხელნაწერიდან, რომლისგანაც ლათინური თარგმანი შესრულდა.

სხვა შემთხვევაში ა. კაჟდანის გამოკვლევაში ამკარად შეინიშნება პირველწყაროს მონაცემების სათანადოდ შეფასებლობა: უფრო მეტიც, ხოც შემთხვევაში გაუბრალოება. ასე მაგალითად, „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხის კვლევაში მთელი ეტაპი შექმნა პ. პეტერსის გამოკვლევამ, რომელშიც პირველად იყო მითითებული ამ თხზულების უძველეს ლათინურ თარგმანზე (ხელნაწერი Neapol. VIII B 10) და შესწავლილი ამ თარგმანის ლემა და ანდერძი. ეს ლათინური ლემა ამკარად მომდინარეობს ბერძნულ ხელნაწერთა იმ ტიპის ლემისაგან, რომლებიც ეფთვიმე ათონელის ავტორობაზე მიუთითებენ. მთარგმნელის ანდერძი კი იძლევა უნიკალურ ცნობებს: უცნობ ლათინელ მთარგმნელს სამოცი წლის ასაკში, 1048 წელს, კონსტანტინოპოლში, მისი ამ ქალაქში ცხოვრების 30 წლის შემდეგ ხელი მოუკიდია „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულიდან ლათინურად თარგმნისათვის. ეს წიგნი აქამდე ლათინურად თარგმნილი არ ყოფილა. უცნობ ლათინელ მთარგმნელს ამ წიგნის თარგმნას დაჟინებით სთხოვდა ვინმე კეთილშობილი კაცი ლეო იოანეს ძე. ბერძნულ ენაზე კი ეს თხზულება თარგმნილი იყო ინდური ენიდან ვინმე ტომით აბაზგი ეფთვიმე ბერის მიერ. ამ ლათინური თარგმანისა და ლემის თაობაზე სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი რამ თქმულა. მიუხედავად ამისა, ამ მთარგმნელის მოღვაწეობა შესწავლილი მაინც არ არის ამ პირობებში შეფასება, რომელსაც ა. კაჟდანი აძლევს ამ უნიკალურ ცნობას.

¹⁸ Ф о н к и ч Б. О датировке Венецианского (cod. Marcianus gr. VII, 26) и Парижского (cod. Parisianus gr. 177) списков греческой версии „Варлаама и Иоасафа“. „Византийские очерки“. М., 1977, гл. 210--215.

ცოტა არ იყოს, თავისი ზერელობის გამო, მოულოდნელია: თხზულების ლემა, — წერს ამ ლათინური თარგმანის შესახებ მკვლევარი, — საკმაოდ ბუნდოვანია. სხვა ადგილას გადამწერი გახაზავს აბაზგურ სტილს და მთარგმნელის აბაზგურ წარმოშობას. ნეაპოლის მანუსკრიპტი ერთადერთია. დიდი უმრავლესობა ამ რომანის ლათინური ტექსტისა, რომლებიც XII ს-იდან მოკიდებულნი არიან ცნობილნი, „ვარლაამის“ ავტორობას მიაწერენ იოანე დამასკელს (გვ. 1191). ნეაპოლის მანუსკრიპტი, — აგრძელებს სხვა ადგილას მკვლევარი, — ძალზე გვიანდელი წარმოშობისაა, მისი წინასიტყვა და ეპილოგი მე-14 ს-ისაა და ძალიან ძნელია ირწმუნო ღირებულება განათლებული დასავლელის მონათხრობისა, რომელმაც იმოგზაურა კონსტანტინოპოლში და იქ შეხვდა ვილაც ლეოს, რომელმაც მისცა მას ბერძნული ტექსტი სათარგმნელად... მონაცემები წინასიტყვასა და ეპილოგში არის აღრუული: ნათქვამია, რომ ეფთვიმემ რომანი თარგმნა ინდური ენიდან, თხზულება დახასიათებულია, როგორც ძველი და დავიწყებული. ანონიმ მთარგმნელს თავისი ინფორმაცია რომ ეფთვიმეს თანამედროვედან ჰქონდეს, ეს განცხადებები ძნელი ასახსნელი იქნებოდა (გვ. 1192).

თითქმის ყველა დებულება, რომლებიც ამ შენიშვნებშია ჩამოყალიბებული, გაუგებრობაზეა აგებული. ლათინური ხელნაწერის ლემა ბუნდოვანიაო, — წერს მკვლევარი. ამ ლემის ბუნდოვანება ლათინელი მთარგმნელის ნაკლზე არ მიუთითებს. ეს არის საზოგადოდ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ ლემის ბუნდოვანება. ლათინურ ენაზე გადატანილია ამ ბერძნული თხზულების ლემის ერთი ვარიანტი, რომელიც, ჩვენი აზრით, წინააღმდეგ სხვა მკვლევართა თვალსაზრისისა (პ. პეტერსი, პ. დევი, ს. ყაუხიშვილი, ა. გრეგუარი), ლემის მეორე, უფრო გვიანდელი ვარიანტია¹⁹. მკვლევარი ერთმანეთს უპირისპირებს ნეაპოლის მანუსკრიპტს, როგორც ერთადერთს და გვიანდელს, ამავე თხზულების სხვა მრავალ ხელნაწერს, რომლებიც XII და შემდგომი საუკუნეებით თარიღდებიან. იმ ერთ გვიანდელ და ბუნდოვან ხელნაწერში თხზულების ავტორად ეფთვიმე ათონელია გამოცხადებული, დანარჩენ მრავალ და უფრო ადრინდელ ხელნაწერებში კი იოანე დამასკელიო. ამ დაპირისპირებას აკლია ერთი უმთავრეს ფაქტზე მითითება: ნეაპოლის XIV ს. ხელნაწერი შემონახულია „ვარლაამ და იოასაფის“ ლათინურ ენაზე შესრულებული პირველი თარგმანი. დანარჩენი ხელნაწერები კი იძლევიან ამ თხზულების სხვა ლათინურ თარგმანს. ვფიქრობთ, მკვლევარი სათქმელს ზუსტად არ გამოხატავს, როცა ამბობს: „მონაცემები წინასიტყვასა და ეპილოგში აღრუულიაო.“ მკითხველს ექმნება შთაბეჭდილება, თითქოს წინასიტყვაობისა და ეპილოგის ცნობები ერთმანეთის მიმართ შესატყვისობაში არ არიან. სინამდვილეში მკვლევარი მთარგმნელისეულ ცნობებს თვლის დიფუზურად და აღრუად. კერძოდ იმას, რომ, თანახმად ლათინელი მთარგმნელისა, ეფთვიმეს მიერ თხზულება ინდური ენიდანაა თარგმნილი და იგი ძველი და მივიწყებული თხზულებაა. ამ გაუგებრობის გამო უჭირს მკვლევარს, მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, ირწმუნოს ღირებულება ამ მონათხრობისა. მისი აზრით, მთარგმნელს რომ ინფორმაცია ეფთვიმეს თანამედროვისგან ჰქონდეს, ეს შეცდომები (იგულისხმება ეფთვიმეს მიერ თხზულების ინდურიდან თარგმნა) ძნელი ასახსნელი იქნებოდა. ვფიქრობთ, მკვლევარს ამ შემთხვევაში ღალატობს ისტორიკოსის ალღო, როცა ფიქრობს, რომ ამ ტიპის შეცდომა შეიძლება მიუთითებდეს გვიანდელ ყალბისმოქმედზე, რომელმაც თხზულება შეგნებულად მიაწერა ეფთვიმეს. თუ ვინმე შეგნებულად დაუკავშირებდა თხზულებას ეფთვიმე

¹⁹ Хинтибидзе Э., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 54-59.

ქართულს და, მაშასადამე, ქართულ სამყაროს, მას ისიც კარგად ეცოდინებოდა, რომ ეფთვიმეს თხზულება ქართულიდან უნდა ეთარგმნა და არა ინდურიდან. ასეთი აღრევა შეიძლება სწორედ იმ უცნობ ლათინელ მთარგმნელს მიეწეროს, რომელიც ყალბის ქმნას არ ცდილობს, რომელმაც ცოტა იცის ეფთვიმეს შესახებ. იცის მხოლოდ ის, რაც წერია თხზულების ლემაში: „თარგმნილია ბერძნულად წმიდა კაცის ეფთვიმეს მიერ“, და იცის ის, რომ ესაა მთარგმნელთან შორეული ინდოეთიდან მოტანილი ამბავი (ასე წერია თხზულების შესავალში): სულის მარგებელი მოთხრობა, რომელიც მოუტანეს მას ეთიოპელთა შიდა ქვეყნიდან, რომლებსაც ჩვენი მოთხრობა უწოდებს ინდოელებს. აი, ამ მონაცემთა საფუძველზე ასკენის ლათინელი მთარგმნელი, რომ ეფთვიმემ თხზულება თარგმნა ინდური ენიდან.

კიდევ ერთი ბუნდოანება აფიქრებს მკვლევარს და მასაც გვიანდელი გადამწერის ნასაქმად თვლის და ლათინელი მთარგმნელის ნამოღვაწარად: სხვა ადგილას გადამწერი გახაზავს, — წერს ა. კაჟდანი, — აბაზგურ სტილს თუ მთარგმნელის აბაზგურ წარმოშობას. შუა საუკუნეების ქართულ და ბიზანტურს საისტორიო წყაროებში კარგად ორიენტირებული მკვლევარი ამ შემთხვევაშიც საპირისპირო დასკვნას გამოიტანდა: ეფთვიმე ათონელის ქართული, ანუ იბერიული, წარმოშობის აღმნიშვნელად ეთნონიმი „აბაზგი“ ბერძნულ და მისი გაკლენით ლათინურ წყაროებში მოსალოდნელია, რომ გაჩნდეს სწორედ X-XII სს-ში. საქმე ის არის, რომ VIII ს. გასულიდან მთელ დასავლეთ საქართველოს ქართულად „აფხაზეთი“ და ბერძნულად მისი შესატყვისი „აბაზგია“ ეწოდება. XI ს. დასაწყისიდან ქართველთა გაერთიანებული სამეფოს ხელისუფლების ტიტული აფხაზთა (აბაზგთა) სახელით იწეებოდა: მეფე აფხაზთა და ქართველთა და ტაოთა... ბერძნული წყაროები XI ს-იდან საქართველოს მკვიდრს ხან იბერს უწოდებდნენ, ხან აბაზგს (მხოლოდ ზოგჯერ განასხვავებდნენ ამ ორ სახელს ერთმანეთისაგან). მაგალითად, XI ს. ქართველ მთარგმნელს და მეცნიერს იოანე პეტრიწს მისი მასწავლებელი იოანე იტალოსი ერთ-ერთ თავის წერილში „იოანე აბაზგ გრამატიკოსს“ უწოდებს²⁰.

ა. კაჟდანის ნარკვევში „ვარლამ და იოასაფის“ პრობლემატიკის კვლევა ზოგ შემთხვევაში დამყარებულია მოძველებულ სამეცნიერო შრომებზე და საერთოდ მოძველებულ შეხედულებებზე. ასე მაგალითად: „ვარლამ და იოასაფის“ ავტორად ეფთვიმე ათონელის გამოცხადების სასარგებლოდ ერთი ყველაზე ძველი ცნობა არის დაახლოებით 1002 წელს შედგენილი ეფთვიმეს მამის, იოანეს „ანდერძი“, რომელშიც მოცემულია ნუსხა ეფთვიმეს მიერ დაწერილი წიგნებისა. ამ ნუსხაში მეხუთე ადგილას მოხსენიებულია „თარგმანებაი ბალაჟარისი“. თანაც ეს ანდერძი ჩვენამდე მოღწეულია 1048 წლის ხელნაწერით (ქუთაისის მუზეუმის №20; ყოფილი გელათის 20). მკვლევარი ამ უაღრესად მნიშვნელოვან წყაროს არ განიხილავს, მაგრამ ახერხებს მის ფასეულობაში მკითხველი დააეჭვოს. იგი მიუთითებს, რომ იოანეს „ანდერძი“ ჩვენამდე მოღწეულია სამი ხელნაწერით, „ვარლამ და იოასაფი“ კი მოიხსენიება მხოლოდ ერთ-ერთ მათგანში და მასში ამ თხზულების მოხსენიება გადამწერის ჩანართად მიაჩნია თვითონ ეფთვიმეს ავტორობის ერთ-ერთ თავგამოდებულ დამცველს რ. ვოლფს (გვ. 1190-91). ამ ცნობის ინტერპრეტირებისას საჭირო იყო აღნიშნულიყო შემდეგი გარემოებანი:

²⁰ М а р р Н., Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI-XII века. — „Записки Восточного отдела Императорского русского археологического общества“, т. XIX, 1909, გვ. 108-110; ნ. კ ე ჭ ა ყ მ ა ძ ე, იოანე იტალოსის წერილი აბაზგი გრამატიკოსისადმი და წერილის აღრესატი, — „აღმოსავლური ფილოლოგია“, 1960, №1, გვ. 227-251.

1. იოანეს „ანდერძის“ ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერებში ყველაზე ძველია (თანაც XI ს. პირველი ნახევრის) სწორედ გელათის ხელნაწერი, რომელშიც „ვარლაამ და იოასაფი“ ეფთვიმეს თხზულებათა შორისაა დასახელებული.

2. რ. ვოლფის გამოკვლევა 1937 წელსაა დაწერილი და ეფუძნება ამ ცნობის იმ ინტერპრეტირებას, რომელიც ამ დროისათვის არსებობდა ქართულ სამეცნიერო წრეებში. ეს ინტერპრეტაცია ემყარებოდა იმ თვალსაზრისს, რომ „ანდერძში“ ჩამოთვლილია ეფთვიმეს მიერ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილი თხზულებანი და მათში თავდაპირველად ადგილი არ უნდა ჰქონოდა „ბალაგარიანს“ („ვარლაამსა და იოასაფს“), რადგანაც იგი ეფთვიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულადაა თარგმნილი.

3. დღეს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში იოანეს „ანდერძი“ სხვადასხვაგვარადაა განმარტებული. კერძოდ, ყურადღებაა მიქცეული იმ გარემოებაზე, რომ იოანეს „ანდერძში“ მოყვანილია ნუსხა ეფთვიმეს თხზულებებისა საზოგადოდ და არა მხოლოდ მის მიერ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილი თხზულებებისა. უფრო გვიანდელ ხელნაწერებში ამ ნუსხიდან „ბალაგარიანის“ ამოღება, საგარაუდოა, რომ გამოწვეულია შემდეგი მიზეზით: უცნობმა რედაქტორმა თუ გადამწერელმა არ იცოდა, რომ „თარგმანებაჲ ბალაგარიანისი“ ეფთვიმეს მიერ ბერძნულად დაწერილი თხზულებაა. ამავე დროს, მისთვის ცნობილი იყო, რომ ქართულად არსებული „ბალაგარიანი“ („სიბრძნე ბალაგარიანისა“ და „იოდასაფის ცხოვრება“) ეფთვიმეს მიერ დაწერილი თხზულება არ იყო.

4. და ბოლოს, ეს ახალი ინტერპრეტაცია იოანეს „ანდერძისა“ ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო ა. კაჟდანიშაძის. იგი გამოქვეყნებულია არა მხოლოდ ქართულ, არამედ გერმანულ და რუსულ ენებზეც²¹.

ასევე მარტივი პუბლიცისტური შენიშვნით ცდილობს ა. კაჟდანი გააუფასუროს ეფთვიმე ათონელის ავტორობაზე მეტყველი მეორე უძველესი ცნობა. 1042-1044 წლებში დიდი ქართველი მწერლის, ათონის „ივირონის“ ქართული მონასტრის წინამძღვრის, სრულიად მართლმადიდებლური ეკლესიის მიერ წმინდანად აღიარებული გიორგი ათონელის მიერ დაწერილ „იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ გარკვევითაა მითითებული, რომ ეფთვიმემ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა „ბალაგარიანი“. ეს თხზულება ჩვენამდე მოღწეულია არა გვიანდელი, არამედ XI საუკუნისავე, კერძოდ 1072 წლის, ათონის მთაზე გადაწერილი ხელნაწერით. მკვლევარმა ამ ცნობას თავის გამოკვლევაში ასეთი ინტერპრეტირება უძღვნა: ჟ. გარიტმა შეასუსტა ამ ცნობის მნიშვნელობა იმის დემონსტრირებით, რომ ზოგი შეცდომაა დაშვებული პეტერსის მიერ შესრულებულ თარგმანში, სადაც ისეთი შთაბეჭდილებაა შექმნილი, თითქოს გიორგიმ გააკეთა ეს განცხადება იმ ანდერძებზე დაყრდნობით, რომლებიც მან იხილა. „ჩვენ არ ვიცით, — ასკვნის გარიტი, — რომელ წყაროებზე დაყრდნობით თუ ასეთები არსებობდა, მოგვცა ეფთვიმეს ბიოგრაფმა თავისი ინფორმაცია ვარლაამის თარგმანის შესახებ“. ჟ. გარიტის შენიშვნას პ. პეტერსის მიერ „იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ ჩვენთვის საინტერესო პასაჟის გააზრებასა და თარგმანზე არაუითარი მიმართება არა აქვს თავისთავად წმ. გიორგი ათონელის ამ ცნობის მნიშვნელობასა და ფასეულობასთან. კონტექსტი, რომელშიაც ეს ცნობა იკითხება, თავისებურია. იგი შეიძლება იმგვარადაც გაიზარო, როგორც ეს პ. პეტერსმა გააკეთა (წმ. ეფთვიმეს თარგმნილ თხზულებათა ანდერძები მიუთითებენ, რომ მან ქართულიდან

²¹ Chintidze E., Ekwmtime Atoneli, der Verfasser der griechischen version von „Barlaam und Ioasaph“, p. 31. Хинтидзе Э. Г., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 116-117.

ბერძნულად იარგმნა „ბალაჟარიანი“). მაგრამ შესაძლებელია ამავე კონტექსტის იმგვარად გააზრება, რომ ეს უკანასკნელი მითითება ეკუთვნოდეს არა „ბალაჟარიანის“ თარგმნას ქართულიდან ბერძნულად, არამედ საზოგადოდ, ეფთვიმეს განმანათლებურ საქმიანობას, კერძოდ კი სხვა წიგნებს, რომლებიც წმ. ეფთვიმემ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა. ეს შენიშნა ჟ. გარიტმა და თან დაუმატა: ჩვენ არ ვიცით, რომელია ეს ანდერძები და საერთოდ ისინი არსებობდნენ თუ არა. აი, შესაბამისი ნაწყვეტი წმ. გიორგი ათონელის თხზულებიდან: „რამეთუ ჭეშმარიტად ღირსი იყო და საყუარელი ღმრთისაჲ ნეტარი მამაჲ ჩუენი იოჲანე... ესეცა აღიდა ღმერთმან და სახელოჲან დყო ყოვლითა სათნოებითა და უფროჲს ყოვლისა სანატრელისა მის შვილისა მინიჭებითა, რომელ არს ნეტარი ეფთვიმე, რომლისა იგი სახელი ოდენ კმა არს სათნოებათა მისთა სიმაღლისა გამოჩინებად, რომელი იგი გამოჩნდა სამკაულად ნათესავისა ჩუენისა და მობაძჳად წმინდა მოციქულთა, განანათლა ქართველთა ენაჲ და ქუეყანაჲ, რამეთუ, ვითარცა წამებენ მის მიერ თარგმნილთა წიგნთა შინა აღწერილნი ანდერძნი, ამის ღირსისა მოღუაწებითა განსწავლული იქმნა ყოვლითა სიბრძნითა განმანათლებლად და ყოველთა შემამკობელად ეკლესიათა ჩუენთა, რომლისა-იგი ნამუშაჲკევი ახარებს შორიელთა და მახლობელთა, და თარგმნილთა მისთა წიგნთა სიტკბოებაჲ, ვითარცა ნესტუ ოქროჲსა კმა-მაღალი, ოხრის ყოველსა ქუეყანასა, არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა, რამეთუ ბალაჲკვარი და აბუკურა და სხუანნიცა რაოდენნიმე წერილნი ქართულისაგან თარგმნნა ბერძნულად“²². ამ კონტექსტში ძალიან ძნელია დაბეჭდვით თქვა, ეკუთვნის თუ არა სიტყვები — „ვითარცა წამებენ მის მიერ თარგმნილთა წიგნთა შინა აღწერილნი ანდერძნი“ — „ბალაჲკვარის“ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნას. ეს გარემოება (მიუხედავად იმისა, თუ რას მიეკუთვნება ზემოთ მოყვანილი მითითება) არაფრით არ უკარგავს ფასს გიორგი ათონელის ცნობის პირველხარისხოვან მნიშვნელობას. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ დღეს სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე დამტკიცებულია, რომ წმ. გიორგი ათონელს, როდესაც იგი წერდა „იოჲანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებას“, ხელთ ჰქონდა წერილობითი დოკუმენტები წმ. ეფთვიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულ ენაზე ლიტერატურული ძეგლების თარგმნაზე მითითებით. კერძოდ, წმ. გიორგი ათონელის, როგორც წმ. ეფთვიმეს ბიოგრაფის, ერთი ძირითადი წყაროა წმ. ეფთვიმეს სვინაქსარული ცხოვრება, რომელიც დაწერილია წმ. ეფთვიმეს გარდაცვალების უმაღლ, 1928-29 წლებში, ათონის მთაზე. სავარაუდებელია, რომ მისი ავტორი იყოს ბასილი ბაგრატიძე, რომელსაც ცოტა უფრო მოგვიანებით ამ სვინაქსარული ცხოვრების საფუძველზე წმ. ეფთვიმეს საგალობელიც დაუწერია²³. ამ სვინაქსარულ ცხოვრებაში წმ. ეფთვიმეს შესახებ ნათქვამია: „და არა ხოლო ბერძნულისაგან ქართულად თარგმნნა ღრმანი და ძნიად სათარგმანებელნი წიგნნი, არამედ რაოდენნიმე ბერძნულადცა ქართულისაგან“²⁴. წმ. ეფთვიმეს გარდაცვალების შემდეგ წმ. გიორგი ათონელის მიერ „იოჲანეს და ეფთვიმეს ცხოვრების“ დაწერამდე ათონის მთაზე ქართველ მოღვაწეთა წრეში იწერება ჰიმნები წმ. ეფთვიმეზე. ამავე დროს აქვე იწერება ქართული ჰიმნი წმ. იოდასაფზე. ცოტათი უფრო ადრე ქართველი მოღვაწეები წმ. იოდასაფზე ჰიმნს წერენ საბაწმიდის

²² გიორგი მთაწმინდელი, ცხოვრება იოჲანესი და ეფთვიმესი, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. 11, თბ., 1967, გვ. 41.

²³ გაბიძაშვილი ე., XI-XIV საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი. — „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, IV თბ., 1968, გვ. 46-96.

²⁴ „ცხოვრება ეფთვიმე მთაწმინდელისაჲ“. — „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, IV თბ., 1968, გვ. 333.

ქართულ ლიტერატურულ წრეშიც. დღეისათვის სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ წმ. ეფთვიმესა და წმ. იოდასაფზე ქართველი მოღვაწეების მიერ პარალელურდ ჰიმნების წერა უნდა აიხსნას იმით, რომ ქართველებმა იცოდნენ, რომ წმ. იოდასაფის ცხოვრება („ვარლაამ და იოასაფი“) ბერძნულად აღწერილი იყო წმ. ეფთვიმეს მიერ²⁵ და ამ ორივე წმინდანის სახელის დამკვიდრებას ცდილობდნენ მსოფლიო საეკლესიო პრაქტიკაში.

„ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის პრობლემის კვლევის სხვადასხვა ეტაპი. ა. კაჟდანი იცნობს და იმოწმებს ერთ ჩვენს მიმოხილვით სტატიას „ვარლაამ და იოასაფის“ საკითხებზე²⁶. ამ სტატიაში ჩვენ განვმარტავდით „ვარლაამ და იოასაფის“ პრობლემებზე რამდენიმე ჩვენი გამოკვლევის მიმართებას სპეციალურ ლიტერატურაში არსებულ მოსაზრებებთან და უახლეს გამოკვლევებთან. მკვლევარმა ჩათვალა, რომ ჩვენ ვართ პ. პეტერსის, მორიდებულად რომ ვთქვათ, მიმბაძველი; ხოლო დ. ჟიმარე, რომლის მონოგრაფიასაც²⁷ ჩვენ, მისივე სიტყვებით თუ ვიტყვით, „მივაწერთ საგანგებო მნიშვნელობას“, უბრალოდ ემყარება პ. პეტერსს და იმეორებს ძველ არგუმენტებს (გვ. 1197-98) პ. პეტერსი შუა საუკუნეების ქრისტიანული მწერლობის დიდი მკვლევარი და ჭეშმარიტი მეცნიერია და მის დამცველობასა თუ მიმდევრობას, რა ფორმითაც არ უნდა გადმოიცეს ეს დამოკიდებულება, ჩვენ არ ვითაკილებდით, მაგრამ პატივისცემა იმ პრობლემისადმი, რომელსაც ჩვენ ვემსახურებით, გვაგალებს, უფრო ზუსტად განვმარტოთ ყველა პოზიცია, რომლებიც ამ პრობლემის გადაჭრას ისახავს მიზნად.

„ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული რომანის ავტორობაზე ძველი ხელნაწერები ბერძნულ, ლათინურ, ქართულ და არაბულ ენებზე სამ სხვადასხვაგვარ ცნობას გვაწვდიან: 1. ეს თხზულება უკავშირდება ვინმე საბაწმინდელ ბერს იოანეს; 2. იგი თარგმნა ბერძნულად წმ. ეფთვიმე იბერიელმა; 3. თხზულების ავტორია წმ. იოანე დამასკელი. სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველი თვალსაზრისი ყველაზე ადრე და არგუმენტირებულად დაიცვა პ. ზოტენბერგმა; მეორე — პ. პეტერსმა; მესამე — ფ. დელგერმა. როგორ სჯობს, ვუწოდოთ „ვარლაამ და იოასაფის“ შემდგომი პერიოდის მკვლევარებს, რომლებიც ასაბუთებენ რომელიმე ზემოთ წარმოდგენილ თვალსაზრისს, ზოტენბერგის, პეტერსის ან დელგერის მიმდევარი, თუ იოანე საბაწმინდელის ავტორობის, ეფთვიმეს ავტორობის, ან იოანე დამასკელის ავტორობის მომხრე ან დამცველი? ვფიქრობთ, ეს უკანასკნელი უფრო მართებული იქნება. საქმე ისაა, რომ მკვლევარი ამა თუ იმ მეცნიერის მიმდევრად ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მაშინ ჩაითვლება, როცა იგი საკითხის გადასაწყვეტად იმავე რიგის პრობლემებს იკვლევს, რასაც მისი წინამორბედი და იმავე არგუმენტებს მიმართავს, რასაც ეს უკანასკნელი. მისი თაუისთაუადობა ამა თუ იმ არგუმენტის გაღრმავებაში შეიძლება მდგომარეობდეს. პირადად ჩვენ ამ პრობლემაზე მუშაობისას კრიტიკულად ვაანალიზებთ სამივე ზემოთ მითითებულ ცნობას. კრიტიკულად მიმოვიხილავთ ფ. დელგერის ყველა არგუმენტს, მოჟვანილს წმ. ეფთვიმეს ავტორობის წინააღმდეგ და წმ. იოანე დამასკელის ავტორობის სასარგებლოდ. უფრო სარწმუნოდ მიგვაჩნია ქართული, ბერძნული და ლათინური ხელნაწერების ცნობა წმ. ეფთვიმეს ავტორობაზე. ვითვალისწინებთ

²⁵ Métréveli H., Du nouveau sur L'Humne de Joasaph. — „Le Muséon“, t. 100, Fasc. 1-4, Louvain, 1987, p. 256.

²⁶ Хинтибидзе Э. Г., Новейшие труды о происхождении греческого романа „Варлаам и Иоасаф“, — „Кавказ и Византия“, 2, Ереван, 1980.

²⁷ Gimaret D., Le Livre de Bilawhar et Budasf selon la version arabe ismaélienne, Geneve-Paris, 1971.

ამ თეორიის სამტკიცებლად ყველა მეცნიერის მიერ მოყვანილ არგუმენტებს, კერძოდ: პ. პეტერსის, პ. დევოს, დ. ლანგის, ი. აბულაძის, ს. ყაუხჩიშვილის, ა. გრეგუარის, დ. ჟიმარეს და სხვ.²⁸

არ ვეთანხმებით პ. პეტერსის, პ. დევოს, ს. ყაუხჩიშვილის და ა. გრეგუარის თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ ბერძნულ ხელნაწერთა ლემის ორი ვარიანტიდან უძველესია ის, რომელიც მიუთითებს თხზულების თარგმნას წმ. ეფთვიმეს მიერ. ჩვენი არგუმენტირებით უძველესია ლემის ის ვარიანტი, რომელიც ასახელებს მხოლოდ ამბის მომტან იოანე ბერს; ხოლო წმ. ეფთვიმეს მთარგმნელობაზე მითითება ლემის მეორე ვარიანტში ჩნდება²⁹. წინააღმდეგ ჩვენს წინამორბედ მკვლევართა თვალსაზრისისა, ჩვენი აზრით, წმ. ეფთვიმეს მუშაობა ბერძნულ „ვარლაამსა და იოასაფზე“ უნდა დათარიღდეს X ს. უკანაკნელი ათწლეულებით³⁰. პ. პეტერსის არგუმენტაციის სფეროსაგან განსხვავებით ჩვენ ყურადღებას ვაქცევთ იმ გარემოებას, რომ ბერძნული „ვარლაამი და იოასაფი“ თავისი ლიტერატურული სტილით განეკუთვნება მეტაფრასულ პაგიოგრაფიას. ამიტომაც მისი შექმნა მოსალოდნელია X ს. 80-იანი წლების შემდგომ, როცა ამგვარი პაგიოგრაფიული სტილი მოდურ ლიტერატურად იქცა კონსტანტინოპოლის ინტელექტუალურ წრეებში³¹. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ წარმოშობის პრობლემის კვლევისას ჩვენ მივდევართ წინამორბედთაგან, უწინარეს ყოვლისა, პ. პეტერსისაგან განსხვავებული გზით. საქმე ისაა, რომ პ. პეტერსის გამოკვლევის გავლენით წმ. ეფთვიმეს ავტორობის დამცველებს საკითხის კვლევის აქცენტი გადაჰქონდათ ძირითადად საისტორიო ცნობების ინტერპრეტაციაზე (ბერძნული და ლათინური ხელნაწერების ლემები, ქართული და არაბული პაგიოგრაფიული ძეგლების ცნობები, „ვარლაამ და იოასაფის“ წყაროები და სხვ.).

ჩვენ შევეცადეთ, რომ საკითხის კვლევის სიმძიმე გადაგვეტანა ბერძნული და ქართული ტექსტების მიმართებაზე. ფაქტია, რომ „ვარლაამი და იოასაფი“ ბერძნულად არის გადამუშავებული ერთ-ერთი აღმოსავლური ენიდან. ამ აღმოსავლურ ენებიდან ჩვენამდე სრულყოფილი და დამოუკიდებელი სახით ეს თხზულება მოღწეულია არაბულად და ქართულად. რომელ მათგანთან აქვს

²⁸ Х и н т и б и д з е Э. Г., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 25—43.

²⁹ იქვე, გვ. 54—59.

³⁰ ჩვენი თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ „ვარლაამსა და იოასაფზე“ ეფთვიმე ათონელს უნდა ემუშავა X ს. დასასრულამდე (ამ თვალსაზრისს წინამდებარე გამოკვლევაშიც პრინციპულ მნიშვნელობას ენიჭებთ), ემყარება შემდეგ გარემოებებს: ა) თანამედროვე ბიზანტინისტიკა მივიდა დასკვნამდე, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ჩვენამდე მოღწეული ბერძნული ხელნაწერებიდან ყველაზე უძველესები უნდა დათარიღდნენ X-XI სს. მიჯნით. ბ) ქართული წყაროები არაა თუ არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ ეფთვიმე ამ ძეგლზე X ს-ში მუშაობდა, არამედ პირიქით — მათ ინტერპრეტაციას უფრო ამ აზრისკენ მოყვართ. გ) „ვარლაამ და იოასაფის“ შესავალში ავტორი საუბრობს იმ ღვთისმოსავ კაცებზე, რომელთა მითითებით მან მოჰკიდა ხელი ამ ძეგლზე მუშაობას. ეს მითითება ჩვენ მიგვანიშნებს ეფთვიმეს თანამშრომლობაზე მის მამასა და ბიძასთან, იოვანესა და იოვანე-თორნიკესთან, და იმ სულისკვეთებაზე, რაც X ს. დასასრულამდე ათონის ქართველ მოღვაწეთა წრეში სუფევდა. დ) X ს. დასასრულს, უფრო ზუსტად 1001 წელს ათონის ლავრის წინამძღოლმა ათანასე დიდმა თავისი ანდერძით ბერძენთა ამ დიდი ლავრის ეპიტროფად, ანუ სულიერ მოძღვრად დანიშნა იოვანე ქართველი, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ იოვანეს შვილი ეფთვიმე. მაშასადამე, ამ დროისათვის ეფთვიმეს ბერძენთა შორის უკვე მოპოვებული აქვს დიდი სულიერი დამრიგებლის სახელი. ამ დრომდე ბერძენთა წინაშე ეფთვიმეს არავითარი სხვა დამსახურება არ ჩანს, თუ არა მის მიერ ბერძნულ ენაზე „ვარლაამ და იოასაფის“ სულისმარგებელი მოთხრობის დაწერა. უფრო დაწერილებით იხ.: Х и н т и б и д з е Э. Г., Афонская гора, как место появления и распространения Душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе, Труды ТГУ, №177, Тб., გვ. 33-48. 1976; Х и н т и б и д з е Э. Г., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 54-59.

³¹ Х и н т и б и д з е Э. Г., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 104-115.

უშუალო მიმართება ბერძნულ ტექსტს? ამ საკითხის კვლევას ქართველოლოგები ერთგვარად გაურბოდნენ, რამდენადაც თავისი მოცულობით (სიდიდით) ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ აშკარად ემიჯნებოდა ქართულ „ბალაგარიანს“ და იმთავითვე უახლოუდებოდა შესაბამის არაბულ ტექსტს. ქართველი მკვლევრები ფიქრობდნენ, რომ ქართული მოკლე ტექსტის თარგმნით ბერძნული ვრცელი „ვარლაამი და იოასაფი“ არ მიიღებოდა. ჩვენ მეთოდურად სხვაგვარად დავსვით საკითხი. დაერწმუნდით რა იმაში, რომ „ვარლაამი და იოასაფი“ არის მეტაფრასული ტექსტი, ნათელი გახდა, რომ მასში მთარგმნელ-მეტაფრასის მიერ თხზულების აღმოსავლური ქარგა შევსებული უნდა იყოს დამატებითი მასალით. ამასვე მეტყველებს ფ. დელგერის მიერ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ ტექსტში მიგნებული ასობით ამონაწერი დიდი ბიზანტიელი თეოლოგების ნაწერებიდან. ამავე შედეგამდე მივალთ, თუ დაუშვებთ, რომ „ვარლაამ და იოასაფი“ წმ. ეფთვიმეს ხელიდანაა გამოსული; რადგანაც, თანახმად საკუთარი მთარგმნელობითი მეთოდისა, წმ. ეფთვიმეს მიერ თარგმნილი ძეგლები არც ერთ შემთხვევაში არ არის დედნის მარტოვი გადმოღება. იგი თავისუფლად ექცეოდა სათარგმნელ დედანს (გარდა „წმინდა წერილის“ თარგმანისა) და მას ამოკლებდა ან ავრცობდა სხვა თხზულებათა ხარჯზე. აქედან გამომდინარე, ჩვენ დავსვით საკითხი ამგვარად: ქართული „ბალაგარიანისა“ და ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ ერთმანეთთან მიმართება უნდა გაირკვეს არა იმის ძიებით, რაც მეტია ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“ (ეს ალბათ მეტაფრასტის დანართია), არამედ იმ ნაწილების შედარებით, რაც მათში საერთოა. ამგვარმა კვლევამ და ქართულ-ბერძნული ტექსტის ამ საერთო ნაწილის არაბულ ვერსიასთან შედარებამ უაღრესად საინტერესო დასკვნამდე მიგვიყვანა: ბერძნული ტექსტი დამოკიდებულია ქართულზე (ბერძნულ რედაქციაში არ ჩანს არც ერთი წინადადება, რომელიც ქართულისაგან გვერდის ავლით არაბულს ემსგავსებოდა; მაშინ როცა არაბულისაგან ქართულის განსხვავებას ზშირად იმეორებს ბერძნული). თავის მხრივ ქართული ტექსტი კი არაბულისაგან მოდის (არის შემთხვევები, როცა ქართული არაბულს მისდევს, ხოლო ბერძნული განსხვავებულ წაკითხვას იძლევა)³². ჩვენ მიერ მიღებული დასკვნების დადასტურებად მივიჩნიეთ დ. ჟიმარეს მონოგრაფიის შედეგები. დ. ჟიმარემ ფრანგულად თარგმნა „ბალაგარიანის“ არაბულ-ისმაილური რედაქცია („ბალაგარ და ბუდასფის წიგნი“). თარგმანში მიუთითა თხზულების სიუჟეტური პარალელები „ბალაგარიანის“ დღეისათვის არსებულ ყველა რედაქციასთან, მათ შორის ბერძნულსა და ქართულთანაც. აღმოჩნდა, რომ არაბულ ტექსტს სიუჟეტური თანხვედრა ბერძნულ ტექსტთან არა აქვს არც ერთ ისეთ შემთხვევაში, როცა იგივე სიუჟეტი არ ეთანხმება ქართულ ტექსტს. პირიქით შემთხვევები კი გვაქვს: არაბულის ზოგი შინაარსობრივი პასაჟი გადმოსულია ქართულში, ბერძნულში კი არ ჩანს³³. სწორედ ეს სიახლე, რაც აღმოჩენას უდრის, ვერ შენიშნა ა. კაჟდანმა დ. ჟიმარეს შრომაში. თავის ამ მიგნებაზე დაყრდნობით ჩათვალა დ. ჟიმარემ, რომ პ. პეტერსის დასკვნა წმ. ეფთვიმეს ავტორობაზე სწორი უნდა იყოს და ჩამოთვალა პ. პეტერსის არგუმენტები.

ამგვარად, „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხის კვლევამ XIX ს. დამლევებიდან რამდენიმე ეტაპი განვლო. თავდაპირველად ეს კვლევა ძირითადად სასიათღებოდა ძველ წყაროებში „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნასთან დაკავშირებული გადმოცემების მოპოვებით და ინტერპრეტირებით.

³² K h i n t i b i d z e E., Concerning the Relationship of the Georgian and Greek Versions of Barlaam and Iosaph, Paris, 1976.

³³ G i m a r e t D., Le Livre de Bilawhar et Budasf selon la version arabe ismaelienne.

შემდგომში ეს ინტერპრეტირება გადაიზარდა „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ტექსტის შესწავლაში (ჩვენი აზრით, ამგვარი კვლევა-ძიების წამოწყება არის ფ. დელგერის ყველაზე დიდი წვლილი ამ პრობლემის კვლევაში). თანამედროვე ეტაპზე აქცენტი ძირითადად გადადის „ბალაჟარიანის“ რომანის ჩვენამდე მოღწეული სხვადასხვა ვერსიის ურთიერთმიმართების დადგენაზე. ჩვენი აზრით, საკითხის კვლევა სინკრეტულ მიდგომას საჭიროებს; უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი მეთოდის მონაცემების გათვალისწინებაა საჭირო. მაგრამ ამოსავალი მაინც უნდა იყოს თხზულების ჩვენამდე მოღწეული რედაქციების ურთიერთმიმართების კვლევით ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ წარმომადგენლობის დადგენა. ა. კაჟდანიის ნარკვევი თავისი ხასიათით ძირითადად იფარგლება „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნასთან დაკავშირებული გადმოცემების ინტერპრეტირებით და პუბლიცისტური შენიშვნებით ამ საკითხის გარშემო არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის იმ ნაწილზე, რომელსაც მკვლევარი იცნობს. მიუხედავად ამისა, ა. კაჟდანიის მიერ ზოგიერთ საკითხზე აქცენტი ისეთი კატეგორიულობითაა გადატანილი, რომ საჭიროდ მიგვაჩნია მათი საგანგებო განხილვა.

ეფთვიმე ათონელის ავტორობის წინააღმდეგ წამოყენებული არგუმენტების კრიტიკა. ა. კაჟდანი დაბეჯითებით ცდილობს, „ვარლაამ და იოასაფის“ ტექსტში იპოვოს ისეთი დეტალები, რომლებიც გამორიცხავენ ამ თხზულების შექმნას ეფთვიმე ათონელის ეპოქაში. კერძოდ, ა. კაჟდანი ყურადღებას ამახვილებს (გვ. 1197) „ვარლაამ და იოასაფში“ დადასტურებულ სიტყვაზე „სპათარიოს“, რომელიც თხზულებაში უფლისწულთან დაახლოებულ ვასალს, ან, როგორც ინგლისურ თარგმანში იკითხება, საჭურველმტვირთველს უნდა ნიშნავდეს³⁴. ა. კაჟდანიის აზრით, აქ დადასტურებული მნიშვნელობა ამ ტერმინისა შეესატყვისება იმპერატორ ლეონ III-ის (717-741 წწ.) ეპოქას, რომლის დროსაც სასახლის კარზე განსაკუთრებით ამაღლდა სპათარიოსის ტიტული, როგორც ამას აღწერს თეოფანე ბიზანტიელი (VIII ს.). შემდგომში ამ ტიტულმა დეჟალვაცია განიცადა და ანა კომნენას დროს იგი უბრალოდ შუამაჟალს ნიშნავს. თუ ამ ფაქტს პრინციპულ მნიშვნელობას მივანიჭებთ (რის აუცილებლობაშიც ჩვენ შინაგანად დარწმუნებული არა ვართ), იგი იმას მეტყველებს, რომ დაახლოებით VIII ს. მეორე ნახევრამდე ამ ტერმინის აქ დადასტურებული მნიშვნელობით გამოყენება ნაკლებად მოსალოდნელია. რაც შეეხება იმის ვარაუდს (რისკენაც იხრება ა. კაჟდანი), რომ IX ს. შემდგომ ამ ტერმინის მისი თავდაპირველი მნიშვნელობით დადასტურება ლიტერატურულ ძეგლებში არ არის მოსალოდნელი (რადგანაც სამეფო კარის ამ ტიტულმა დეჟალვაცია განიცადა), ჩვენ არ მიგვაჩნია სარწმუნოდ. ამგვარ არგუმენტს პრინციპული მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონოდა იმ შემთხვევაში, რომ იგი საისტორიო მწერლობის ძეგლში, კერძოდ სამეფო კარის ქრონიკაში, ყოფილიყო დადასტურებული, როგორც ტიტული (და თანაც ამ ტიტულის თავდაპირველი მნიშვნელობით). „ვარლაამ და იოასაფის“ შემთხვევაში ჩვენ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურასთან გვაქვს საქმე. თანაც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მწერალი ეძებს არქაულ ტერმინოლოგიას, რათა გადმოსცეს ძველი ამბავი. ამას უნდა დაემატოს ერთი გარემოებაც. საუკებით ბუნებრივია, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორის სამწერლობო ენაში ტერმინი ინარჩუნებდეს იმ მნიშვნელობას, რომელიც მას ჰქონდა ძველ წყაროებში. როგორც ფ. დელგერმა დაადგინა, ავტორი ესესხება მზამზარეულ

³⁴ „... τὸν σπαθάριον τοῦ βασιλέως ...“ „the King's spearman ...“ (გ. რ. ეულუარდისა და პ. მატინგლის თარგმანი, XXX, 269). St. John Damascene, Barlaam and Joasaph, London, 1962. pp. 452-453.

პასაჟებს (მთელ აბზაცებს, წინადადებებს, ფრაზებს) ძველ ავტორებს და ამგვარი ციტაციის თუ პერიფრაზირების რამდენიმე ასეული შემთხვევაა უკვე გამოვლენილი³⁵. უფრო მეტიც, ბერძნული სამოხელეო ტერმინი ὁ σαῦριος ნამდვილად შეედლო გამოყენებინა საკუთრივ ეფთვიმე ათონელს. ამას მიუთითებს ის გარემოება, რომ ეფთვიმეს ეს ტერმინი უთარგმნელად გადმოუტანია ქართულ ენაზე „სპათარი“-ს სახით გრიგოლ რომის პაპის „დიאלოგონის“ საკუთარ თარგმანში.

ა. კაჟდანი მსჯელობს „ვარლაამ და იოასაფის“ ლიტერატურულ წყაროებზე. ძხოლოდ ამ შემთხვევაში მკვლევარს კვლევის არეალში არ შემოაქვს რაიმე ახალი ცნობა და არც მის მიერ გამოვლენილი ახლებური ნიუანსი. იგი ცდილობს თავისებური ინტერპრეტაცია მისცეს სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის განხილულ ფაქტებს. კერძოდ, საკმაოდ ადრე იყო შენიშნული, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ რომანში ჩანს შეხვედრები „წმ. კატერინა ალექსანდრიელის ცხოვრების“ მეტაფრასულ ტექსტთან, რომლის ავტორი X ს. დამლევს მოღვაწეობდა. მკვლევრები ამ ფაქტს სხვადასხვაგვარად ხსნიან³⁶. ა. კაჟდანი ცდილობს ამ ინტერპრეტაციასთან იმას დაუჭიროს მხარი, რომელიც მას საშუალებას მისცემს „ვარლაამ და იოასაფი“ X ს. უწინარეს შექმნილ ძეგლად გამოაცხადოს. მისი აზრით, რადგანაც მეტაფრასი მწერლება საზოგადოდ ძველი ტექსტების გადამუშავებას მიმართავენ, ამ შემთხვევაშიც მსგავსება „ვარლაამ და იოასაფთან“ მიუთითებს, რომ ეს უკანასკნელი თხზულება გამოყენებულია, როგორც ძველი წყარო (გვ. 1196). რასაკვირველია, საკითხის ამგვარად დასმა შესაძლებელია, მაგრამ შესაძლებელია სხვა ვარაუდებიც. კერძოდ, მწერლები ერთმანეთის თანამედროვეები და ან ერთი იყვნენ მეორეს, ან პირიქით ანდა ორივე იყვნენ ერთ წყაროს, რომელიც ამ პერიოდში ან იმ გარემოშია, სადაც ეს მწერლები მოღვაწეობდნენ, პოპულარული იყო. ამაოდ ფიქრობს მკვლევარი, რომ თუ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორი X ს. მეორე ნახევრის ძეგლს იყენებს, ეს ავტორი არ იქნება X-XI სს. მიჯნის მოღვაწე ეფთვიმე ათონელი. ჩვენი მხრივ უნდა შევნიშნოთ, რომ თანამედროვე მწერლები საკმაოდ ხშირად ეყრდნობიან ერთმანეთს, ამუშავებენ ერთსა და იმავე მოტივებს და იყენებენ ერთსა და იმავე წყაროებს. ანონიმი ავტორის მოღვაწეობის დროს ხშირად უმჯობესია მიხნეულ იქნეს ის ეპოქა, რომელშიაც ლოკალიზდება ის გავლენები, მოტივები და თავისუფალი მიმართებები, რომელნიც ანონიმის თხზულებაში იჩენენ თავს.

„ვარლაამ და იოასაფი“ და „თეოდორე ედესელის ცხოვრება“. ა. კაჟდანი ეხება სამეცნიერო ლიტერატურაში ასევე ადრე შენიშნულ „ვარლაამ და იოასაფის“ მიმართებას „თეოდორე ედესელის ცხოვრებასთან“. იგი დარწმუნებულია, რომ ამ ორ თხზულებას აქვს ერთმანეთთან ერთგვარი მსგავსება-მიმართებანი, რაც გამოიხატება ხან ერთნაირი მოტივების აქცენტირებაში, ხანაც ინდოეთის ერთნაირად ლოკალიზებაში, ხან კი ერთნაირ ციტატებში და სხვ. მკვლევარი ხედავს, რომ „თეოდორე ედესელის ცხოვრების“

³⁵ D o l g e r F., Der Griechische Barlaam-Roman, pp. 69-104.

³⁶ K l o s t e r m a n n E., Seeberg E., Die Apologie der heiligen Katharina. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, I. Jahr. Heft 2, 1924; R o b i n s o n A., The Rassion of St. Catharine and the Romance of Barlaam and Joasaph, — Journal of Theological Studies, t. XXV, 1924; H a r r i s J. R., The Sources of Barlaam and Joasaph, Bulletin of the J. Ryland Library, 9, 1925; P e e t e r s P., La Premiere traduction latine de Barlaam et Joasaph et son original grec, p. 292; L a n g D., St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph Romance. — BSOAS, XVII/2, 1955.

შექმნის საკითხი საკმაოდ ბურუსითაა მოცული, მაგრამ მაინც ცდილობს, რომ იგი IX ს. საბაწმიდის ლიტერატურულ წრეებთან მიიყვანოს, სადაც მისი საბოლოო დასკვნით, „ვარლამ და იოასაფსაც“ მიეჩინება ადგილი (გვ. 1201-1203).

„თეოდორე ედესელის ცხოვრებით“ „ვარლამ და იოასაფის“ წარმოშობის საკითხის კვლევა თითქმის უპერსპექტივო ცდაა, რამდენადაც ერთი უცნობით მეორე უცნობის ამოცნობა შეუძლებელია. მიუხედავად ამისა, როდესაც ამ ორი ძეგლის ურთიერთობაზე ვმსჯელობთ, სხვა მრავალ ფაქტორთან ერთად უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოებაც. „თეოდორე ედესელის ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეული რედაქცია აშკარად ატარებს გვიანდელი კომპილაციის ნიშნებს, რომელიც თხზულების არაერთ ანაქრონიზმს იწვევს³⁷. ამ თხზულების ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ხელნაწერი ათონის მთაზეა გადაწერილი 1023 წელს ცნობილი კალიგრაფის, თეოფანეს მიერ. თეოფანეს გადანუსხულ ამ ბერძნულ მანუსკრიპტში, გარდა „თეოდორე ედესელის ცხოვრებისა“. სხვა თხზულებებიცაა შეტანილი. ერთ-ერთი მათგანი — „წმ. ბაგრატ ტავრომენიელის ცხოვრება“ წმ. ეფთვიმე ათონელს უთარგმნისა ქართულად X ს. 80-იან წლებში. ე. ი. იმ თხზულებებზე, რომლებსაც ათონის მთაზე კალიგრაფი თეოფანე არჩევდა გადასანუსხად, უფრო ადრე წმ. ეფთვიმესაც მიუწვდებოდა ხელი. ჩვენი აზრით, კატეგორიული დასკვნებისაგან თავი უნდა შევიკავოთ, მაგრამ არაა გამორიცხული ის ვარაუდიც, რომელიც გამოთქმულია ქართულ მეცნიერებაში³⁸: „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“ ზოგიერთი სიუჟეტის ჩართვა თვით ათონის მთაზე უნდა მომხდარიყო სწორედ თეოფანეს კალიგრაფიული მოღვაწეობის წინა პერიოდში. კერძოდ, საქმე ეხება „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“ ჩართულ მიქელ საბაწმიდელის წამების ეპიზოდს. საქმე ის არის, რომ „მიქელ საბაწმიდელის წამება“ ქართულ ენაზე არსებობს დამოუკიდებელი თხზულების სახით. იგი ქართულად დაწერილია. ან თარგმნილია არაბულიდან IX ს. ბოლოს, ან X ს. დასაწყისში და ჩვენამდე მოღწეულია ათონის მთაზე დაცული ქართული ხელნაწერით, რომელიც X ს. თარიღდება. ქართულ წყაროებში დაცულია სარწმუნო ცნობა იმის შესახებ, რომ „ბალაგარიანთან“ ერთად წმ. ეფთვიმემ ეს თხზულებაც თარგმნა ბერძნულ ენაზე. და ბოლოს, ტექსტოლოგიური შედარებით მტკიცდება, რომ „თეოდორე ედესელის ცხოვრების“ ბერძნულ თხზულებაში შეტანილი სიუჟეტი მიქელ საბაწმიდელის წამების შესახებ წარმოადგენს ათონის მთის ქართულ ხელნაწერებში დაცული „მიქელ საბაწმიდელის წამების“ თარგმანს³⁹.

„ვარლამ და იოასაფის“ ეთიოპია. „ვარლამ და იოასაფის“ ბერძნული ტექსტის კიდევ ერთი თავისებურება ქცეულა ა. კაჟდანის გამოკვლევაში, ჩვენი აზრით, არასწორი ინტერპრეტაციის საგნად. თხზულების ავტორი ინდოეთის ქვეყანას, რომელშიაც იშლება რომანის სიუჟეტი, აიგივებს ეთიოპიასთან. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ავტორი გვიამბობს ინდოეთის ამბავს, მაგრამ ეს ინდოეთი მას ჰგონია ეთიოპია: ინდოეთის გეოგრაფიის მისეული აღწერა ეთიოპიაზე მიუთითებს (1. 3). თხზულების შესავალში პირდაპირ ამბობს, რომ ეს ამბავი მას მოუტანეს „ეთიოპელთა უშინაგანესი ქვეყნიდან, რომელსაც ჩვენი მოთხრობა ინდოელთას (ქვეყანას) უწოდებსო“ (1, 3). ნაწარმოების ზედწარწერაში (ე. წ. ლემაში) თხზულების ინდოეთი ეთიოპიადაა

³⁷ კ ე კ ე ლ ი ძ ე კ., რომანი „აბუკურა“ და მისი ორი რედაქცია ქართულ მწერლობაში. „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ტ. VI, თბ., 1960.

³⁸ დ ა თ ი ა შ ვ ი ლ ი ლ., „თეოდორე ედესელის ცხოვრება“ და „აბუკურა“. — კრებულ „ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები“, V, თბ., 1973.

³⁹ იქვე, გვ. 162-172.

განმარტებულია: „სულის მარგებელი მოთხრობა, ეთიოპელთა უშინაგანესი, ეგრეთ წოდებული ინდთა ქვეყნიდან წმინდა ქალაქში მოტანილი...“

„ვარლაამ და იოასაფის“ ეს თავისებურებაც არაერთგზისაა ინტერპრეტირებული სამეცნიერო ლიტერატურაში. ა. კაჟდანი მას თავისებურად განმარტავს. მისი აზრით, თხზულების ავტორი ეთიოპიაში არაბეთის ხალიფატს გულისხმობს და არაბეთის აღრევას ახდენს ინდოეთთან. ამ უცნაურ დასკვნას მკვლევარი, ჩემი აზრით, საკმაოდ გულუბრყვილო მსჯელობაზე ამყარებს: თხზულების ავტორი საბაწმინდელი ბერი უნდა იყოს და საბაწმინდელებს არაბეთი ეთიოპიაში ადვილად აერეოდათო. არგუმენტად მოყვანილია ეპიზოდი საბაწმინდელ მამათა ცხოვრების ამსახველ ერთ-ერთ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტიდან, რომელშიაც აღწერილია, როგორ დაესხა თავს წმიდა საბას ღაურას ეთიოპელთა ბრბო. ჰაგიოგრაფი ამბობს, რომ არაბეთს თან ახლდათ ეთიოპელთა დიდი სიმრავლეო (გვ. 1205). ჯერ ერთ, მკვლევრის მიერ მოყვანილ პერიფრაზში ჩვენ ვერ ვხედავთ, რომ ჰაგიოგრაფი ერთმანეთში ურევდეს არაბებსა და ეთიოპელებს, მაგრამ ეს არ არის მთავარი. ფაქტი არის ის, რომ „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრებაში“ ერთმანეთში აღრეულია ეთიოპია და ინდოეთი. ასახსნელია ამ აღრევის გამომწვევი მიზეზები. მკვლევარი კი ამ საიდუმლოს ამოხსნას ცდილობს ახალი საიდუმლოების დაშვებით: ეთიოპია არაბეთში იქნებოდაო აღრეული, ხოლო არაბეთი კიდევ ინდოეთშიო. ასე რომ, მკვლევრის მიერ თხზულების ერთუცნობიანი განტოლება გადაიქცა ორუცნობიან განტოლებად. ა. კაჟდანის შემოთავაზებულ აღრევას (ეთიოპია აღრეულია არაბეთში, არაბეთი კი ინდოეთში) პარალელი შუა საუკუნეების წყაროთმცოდნეობაში არ მოეპოვება, მაშინ როცა „ვარლაამ და იოასაფის“ საიდუმლოს (ინდოეთის ეთიოპიაში აღრევას) შუა საუკუნეების ლიტერატურულ და გეოგრაფიულ წყაროებში მრავალი ანალოგი ეძებნება. ასეთი აღრევის ერთ ყველაზე ადრინდელ ნიმუშად მიიჩნევენ III ს. მწერლის, ფილოსტრატე ათენელის „აპოლონიოს ტიანელის ცხოვრებას“. მიუთითებენ, რომ ამგვარ აღრევას ადგილი აქვს ელინისტური და ბიზანტიური პერიოდის სხვა ლიტერატურულ თუ საისტორიო წყაროებშიც⁴⁰. „ვარლაამ და იოასაფის“ ინდოეთისა და ეთიოპიის აღრევაზე მსჯელობისას პ. პეტერსმა შენიშნა, რომ XIII-XIV სს. ევროპელი გეოგრაფები ეთიოპიას უწოდებდნენ ინდოეთის ერთ ნაწილს⁴¹. ამავე საკითხის განხილვისას ჩვენ ყურადღება მიაქცევთ შემდეგ გარემოებას: ბერძნული ბიბლიური ტექსტების ეთიოპია ქართულ ენაზე შესაბამის ადგილებში თარგმნილია ინდოეთად. განვიხილოთ უფრო კონკრეტულად მხოლოდ ერთი შემთხვევა: „საქმე მოციქულთას“ VIII თავის 27-ე მუხლში საუბარია ეთიოპიის დედოფალზე და ერთ ეთიოპელ კაცზე⁴². შესაბამისი მუხლის გიორგი ათონელისეულ თარგმანში კი საუბარია არა ეთიოპელ კაცსა და ეთიოპიის დედოფალზე, არამედ ინდოელ კაცსა და ინდოეთის დედოფალზე: „... და აჰა ესერა კაცი პინდო საქურისი ძლიერი კანდაკისი დედოფლისა მის პინდოეთისა...“ ბიბლიის ძველ ქართულ თარგმანში ბერძნული ტექსტის ეთიოპიის ინდოეთად გადმოტანა არაა მხოლოდ ზემოთ ციტირებული მუხლის სპეციფიკა. ამ თავისებურებას მხარს უჭერს ძველი აღთქმის ტექსტებიც, კერძოდ: იობის წიგნი 28, 19; რიცხვთა 12, 1; ფსალმუნნი

⁴⁰ „Памятники византийской литературы IV-IX веков“, М., 1968, გვ. 350.

⁴¹ P e t e r s P., La Première traduction latine de „Barlaam et Joasep“ et son original grec, p. 296.

⁴² ბერძნული ტექსტი: „... Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλεύσης Αἰθίοπων...“. ინგლისური თარგმანი: „... and, behold, a man of Ethiopia, an eunuch of great authority under Candace queen of the Ethiopians...“. რუსული თარგმანი: „... И вот, ту ж Ефиопинин, еенух, вельможа Кандакии, царицы Ефиопской...“.

67, 32; 73, 14; 71, 9; 86, 4; საფონია 3, 10; ისაია 37, 9; 43, 3; 45, 14; იერემია 13, 23. ეს მოვლენა დასტურდება ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნილი ძველი ქართული მწერლობის სხვა ძეგლებშიც. ამ მოვლენის სრულყოფილი ახსნა საგანგებო კვლევას მოითხოვს. ვარაუდის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ბიბლიის ქართულ თარგმანში მითითებულ შემთხვევებში ბერძნულის „ეთიოპიელი“ გაგებულია შავკანიანის მნიშვნელობით. ბერძნული Αἰθιοπία მართლაც გამოიყენებოდა ანტიკური პერიოდის ბერძენ მწერლებთან მითითებად საზოგადოდ სამხრეთ აფრიკაში მცხოვრებ ფერადკანიანებზე და თვით ამ სიტყვაში ორი ძირი შეინიშნება: αἰζω — წაუ და ὤψ — შეხედულება, სახე. იგივე ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა ჩანს ეთიოპიის ძველ ებრაულ სახელწოდებაში: ქუშის ქვეყანა. ამიტომ უნდა იყენებდეს ქართული თარგმანი ამ შემთხვევაში „ჰინდოეთს“. ჰინდო ძველ ქართულში გარდა ინდოელისა, ზოგადად შავკანიანსაც ნიშნავდა (წინასწ. იერემ. 13, 23: „უკუეთუ ცვალოს ჰინდომან ტყეჲ თუჲსი და ვეფხმან სიჭრელე თუჲსი“). ეს მნიშვნელობა ამ სიტყვას თვით „ვეფხისტყაოსანშიც“ კი შეუნარჩუნებია.

ჩვენთვის ამჯერად უფრო მნიშვნელოვანია შემდეგი გარემოება: ბიბლიურ წიგნთა ძველ თარგმანებიდან მსგავსი მოვლენის კვალი ჩანს სირიულსა და სომხურ ბიბლიაში. ჩვენ მიერ ზემოთ მითითებული შემთხვევებიდან სომხური ბიბლიის „ფსალმუნთა“ და „იერემიას წინასწარმეტყველების“ წიგნებში, ხოლო სირიული თარგმანის მხოლოდ „იერემიას წინასწარმეტყველებაში“ (13, 23) ინდოეთი და ინდო ბერძნული ბიბლიის ეთიოპიის და ეთიოპელის ნაცვლად იხმარება. რაც შეეხება ძველი აღთქმის ებრაულ ტექსტს და მისგან მომდინარე არაბულ თარგმანს, ზემოთ აღნიშნულ შემთხვევებში ყველგან იხსენიება ქუშის ქვეყანა. ვფიქრობთ, რომ ბიბლიის სირიული და სომხური თარგმანების უფრო დეტალური შესწავლის (ხელნაწერთა და კრიტიკული გამოცემების შესწავლა) გარეშეც აშკარაა, რომ ქართული ბიბლიური ტექსტებისათვის დამახასიათებელი აღრევის კვალი (ბერძნული „ეთიოპიის“ ქართულად „ინდოეთად“ თარგმნა) ჩანს ბიბლიის სირიულ და სომხურ თარგმანებშიც.

ასეა თუ ისე, როგორც ჩანს, ბიბლიური ტექსტების ქუშ (ებრ.) და ეთიოპია (ბერძნ.) ძირის სიტყვას, იქნა რა გააზრებული შავკანიანის მნიშვნელობით, აღმოსავლურ თარგმანებში (სირიული, სომხური, ქართული) შეენაცვლა ჰინდო ძირი, რაც ყალბაზე მკაფიოდ ბიბლიის ძველ ქართულ თარგმანში შემორჩა⁴³. ამას კი მოჰყვა ინდოეთის და ეთიოპიის ერთმანეთში აღრევა.

დავუბრუნდეთ „ვარლაამ და იოასაფის“ ეთიოპიას. თუ დავუშვებთ, რომ ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფი“ შექმნილია ქართული „ბალაგარიანის“ საფუძველზე წმ. ეფთვიმეს მიერ, მაშინ ინდოეთის ეთიოპიასთან გაიგივებაც გასაგები იქნება. საქმე ისაა, რომ ეფთვიმე ათონელი ბავშვობიდანვე ბერძნულ და ქართულ ბიბლიურ ტექსტებზე აღზრდილი მწერალია. თვითონაც თარგმნა ქართულად „სახარება-ოთხთავი“ და „ფსალმუნნი“. მაშასადამე, მან იცის, რომ ქართულ წიგნებში ინდოეთი უწოდება იმ ქვეყანას, რომელსაც ბერძნული შესაბამისი ტექსტები ეთიოპიას უწოდებენ. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ, თარგმნადა რა ბერძნულად ქართულიდან ინდოეთის მეფის ძის ამბავს, ბერძნულენოვან მკითხველს ეფთვიმე განუმარტავდა, რომ ესაა ამბავი ეთიოპიის ქვეყნისა, რომელსაც ჩვენი მოთხრობა ინდოეთს უწოდებსო. ასე რომ, „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ ტექსტში ინდოეთისა და ეთიოპიის აღრევა ადვილად აიხსნება, თუ წმ. ეფთვიმეს ავტორობის პოზიციაზე დავდგებით. თუმცა, რა

⁴³ უფრო დაწვრილებით იხილეთ: Х и н т и б и ძ ე Э. Г., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 69-75; ე. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე ე., „ვარლაამ და იოასაფის“ ეთიოპია. — „თსუ შრომები“ (ლიტერატურათმცოდნეობა), 261, 1986, გვ. 67-78.

თქმა უნდა, ჩვენ არ მიგვაჩნია, რომ ამგვარი ახსნა არის საკითხის გადაჭრის მხოლოდ ერთადერთი შესაძლებლობა.

„ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორი და დაწერის დრო. ჩვენი აზრით, ა. კაჟდანი საკმაოდ ზოწიერია, როდესაც ცდილობს დაადგინოს „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნის ქრონოლოგიური საზღვრები. მისი აზრით, ეს ზღვრები VIII ს. მეორე ნახევრიდან XI ს. დასაწყისამდე (უფრო ზუსტად 1021 წლამდე) მოდის. მკვლევარი აზუსტებს ამ ზღვრებსაც: „ძნელი საგარაუდოა, — წერს იგი, — რომ ნაწარმოები იყოს დასრულებული ბევრად უფრო გვიან, ვიდრე X საუკუნის შუა წლებია. დასასრული X ს. გამორიცხული არაა, მაგრამ ძნელი დასაშვებია“ (გვ. 1195). ა. კაჟდანი მაინც ცდილობს, რომ ამ ორნახევარი საუკუნის მანძილზე იპოვოს უფრო მცირე მონაკვეთი, რომელშიც ლოკალიზდება „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნა. ეს მონაკვეთი, მისი რწმენით, არის IX საუკუნე. ამ დაშვებისაკენ მკვლევარს იზიდავს ის გარემოება, რომ VIII-IX სს. საბას ლავრაში მიმდინარეობს ინტენსიური ლიტერატურული მუშაობა არაბულ, ბერძნულ და ქართულ ენებზე. „ბალავარიანი“, — წერს იგი, — თავისი ბერძნული, არაბული და ქართული მიმართებით სრულყოფილად თავსდება ამ გარემოცვაში“ (გვ. 1199). ა. კაჟდანის ვარაუდები უფრო შორსაც მიდის. იგი ცდილობს აწიოცნოს ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორის ვინაობაც. იგი, ისევე როგორც ბფრი მისი წინამორბედი მკვლევარი, ყურადღებას აჩერებს ამ თხზულების ლემაში მოხსენიებულ საბას მონასტრის ბერზე, იოანეზე, პატოდებულ და რჩეულ კაცზე, რომელმაც ეს ამბავი მოიტანა წმინდა ქალაქში. მკვლევარს საღი განსჯა აიძულებს ათქმევინოს, „უნაყოფოა ეძებო, თუ ვინ არის ის იოანე საბაწმინდელი, რომელსაც ექნებოდა საფუძვლიანი პრეტენზია ამ რომანის ავტორობაზე: იოანე ზედმეტად გავრცელებული სახელია დამაჯერებელი იდენტიფიკაციისათვის“ (გვ. 1206). მიუხედავად ამისა, ა. კაჟდანი მაინც აძლევს თავის თავს უფლებას, ერთ-ერთ იოანეს მიაგოს ამგვარი პატივი. ლეონტიუსის „სტეფანე საბაწმინდელის ცხოვრებაში“ იხსენიება ვინმე იოანე, სტეფანეს მოწაფე, რომელიც ერთხანს დამასკელს უსმენდა, შემდეგ ეპისკოპოსიც იყო. პაგიოგრაფი მოგვითხრობს: იგი ბოლოს ჩვენთან დამკვიდრდა და სახელი განითქვა ამბების მოთხრობითო. სხვა მოთხრობათა შორის მას უამბნია საინტერესო ამბავი მონასტრისკენ მიმავალ გზაზე ერთ საძაგელ ეთიოპელთან შეჯახებაზე, რომელიც ლეონტიუსს თავის თხზულებაში შეაქვს. რა თქმა უნდა, არა გვაქვს დამამტკიცებელი საბუთი, ამბობს ა. კაჟდანი, რომ ამ საინტერესო ამბების მოთხრობელმა მოიტანა წმ. საბას მონასტერში ლეგენდა განღეგილ ვარლაამსა და გაქრისტიანებულ პრინცზე; ეს მხოლოდ მკრთალი ჰიპოთეზაა (გვ. 1206). მაგრამ ეს „მკრთალი ჰიპოთეზა“, თითქოსდა ასე მორიდებულად შემოთავაზებული მკვლევრის მიერ, ოქსფორდის „ბიზანტიის ლექსიკონში“ აღმოჩნდა მართალია არა კონკრეტული, მაგრამ კატეგორიული ფორმით; დაჩრდილა რა „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის ორი კანდიდატი, XI ს.-იდან რამდენიმე ათეულ ხელნაწერში სამ სხვადასხვა ენაზე (ბერძნულ, ლათინურსა და ქართულზე) დამოწმებული, წმ. ეფთვიმე ათონელისა და წმ. იოანე დამასკელის სახელები.

რა უნდა ვთქვათ ამ უკანასკნელი ჰიპოთეზის მისამართით?

უპირველეს ყოვლისა, გვინდა მორიდებით, მაგრამ კატეგორიულად ვთქვათ, რომ მკვლევარი არ ამჟღავნებს სერიოზული მედიევისტისათვის დამახასიათებელ პატივისცემას ფაქტების ლოგიკისადმი, როდესაც „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნის მის მიერ ფიქსირებული საგარაუდო ქრონოლოგიური ზღვრებიდან (VIII ს. მეორე ნახევარი — X ს. დასასრული) არჩევანს აჩერებს IX ს.-ზე. საქმე ის არის, რომ პრობლემის შესახებ არსებულ ვიწრო სამეცნიერო

ლიტერატურაში მითითებულია რამდენიმე არგუმენტზე, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნას XI ს. დასაწყისამდე (ჩვენი დაზუსტებით, X ს. უკანასკნელ ათწლეულამდე). ეს არგუმენტები, გარდა პეტერსის იმ გამოკვლევისა, რომელსაც უთითებს ა. კაუდანი, გამოვლენილია პ. დევოსა⁴⁴ და ფ. ალკენის მიერ. მათი სერიოზული გაანალიზებისა და ახალ ფაქტობრივ მასალაზე დაყრდნობით თითოეული მათგანის უარყოფის გარეშე სერიოზული პეცნიერისაგან მოულოდნელია მათგან მომდინარე ძირითადი თეზისის უარყოფა. აი ეს არგუმენტებიც: XI ს. დასაწყისამდე (ჩვენი დაზუსტებით X ს. დამლევამდე) არ ჩანს ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ არც ხელნაწერები, არც დამოწმება სვინაქსარებში სახელებისა — ვარლაამი და იოასაფი; ბერძნულ ენაზე არ ჩანს არც რაიმე მინიშნება ამ თხზულებაზე. მისი რეზინისცენცია ან ციტატა მისგან. ფ. დელგერი შეეცადა შეერბილებინა ამ მახვილი არგუმენტის მნიშვნელობა. მან მიუთითა, რომ სვინაქსარებში, რომლებიც ძირითადად XII და XIII სს-შია შექმნილი, უკვე ჩანს ზოგიერთ ახლად გამოჩინებულ წმინდანთა სახელებიც. ასე რომ, მათში მოსალოდნელი იყო ხსენება ორივე წმინდანისა, მიუხედავად იმისა, XI ს. დასაწყისში იყო ეს თხზულება დაწერილი თუ უფრო ადრე. ამის საპასუხოდ ფ. ალკენმა დაადგინა⁴⁵, რომ ეს სვინაქსარები მთლიანად ეფუძნებიან X ს. პროტოტიპებს და მათში წმინდანების — ვარლაამისა და იოასაფის მოუხსენიებლობა მით უფრო საკვირველი და მოულოდნელია, თუ მათი „ცხოვრება“ ბერძნულ ენაზე დაიწერა და გავრცელდა X ს-მდე. რაც შეეხება „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნის ადგილად საბაწმიდის გამოცხადებას, ეს ვარაუდი ძველია, ფ. ზოტენბერგისა და ფ. დელგერის მიერ შემოთავაზებული, ხოლო შემდეგ მათი ოპონენტების მიერ არაერთგზის უარყოფილი და ეფუძნება თხზულების ლემაში საბაწმიდელი ბერის, იოანეს მოხსენიებას. ამის საპირისპიროდ შედარებით უფრო ახალ სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ფაქტობრივი მასალა „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნის ადგილად ათონის მთას უჭერს მხარს⁴⁶. ჩვენს დრომდე ამ თხზულების 140-ზე მეტი ბერძნული ხელნაწერია მოღწეული. მათი აბსოლუტური უმრავლესობა ათონის მთას უკავშირდება: დასახელებულ ხელნაწერთა უდიდესი ნაწილი ათონური წარმოშობისად ითვლება; სხვა წიგნთსაცავებთან შედარებით ყველაზე მეტი ხელნაწერი დღესაც ათონის მთაზე ინახება. ოთხივე უძველესი ხელნაწერი, რომელთაც ფ. დელგერი X ს. დასასრულისად მიიჩნევდა (ათონის 330, ათონის 334, ლაერენტიუსის 115, სინას 524), თვითონ ფ. დელგერისავე აზრით, წარმოშობით ათონის მთიდანაა⁴⁷. ათონის მთას უნდა უკავშირდებოდეს ამ თხზულების უძველეს თარიღიანი, 1021 წლის კიევის ხელნაწერი⁴⁸. ათონის ლაერათაგან კი ყველაზე მეტი ხელნაწერი „ივირონიდან“, წმ. ეფთვიმეს მონასტრიდან მომდინარეობს. ამას უნდა დაემატოს ის გარემოებაც, რომ XI ს. პირველი ნახევრის ათონის მთიდან მომდინარეობს რამდენიმე ცნობა, რომელიც ამ თხზულებას ათონის მთაზე შექმნილად თვლიან, კერძოდ, წმ. ეფთვიმეს უკავშირებენ: იოანე ათონელის „ანდერძი“ (დაახლოებით 1001 წ.), წმ. გიორგი ათონელის თხზულება (დაახლოებით 1042-1044 წწ.), ბერძნული ხელნაწერების ლემა წმ. ეფთვიმეს

⁴⁴ D e v o s P., Les origines du „Barlaam et Joasaph“ grec. — „Analecta Bollandiana“, t. 75, Fasc. 1-11, Bruxelles, 1957, გვ. 85-86.

⁴⁵ H a l k i n F. (რეცენზია ფ. დელგერის შრომაზე), „Analecta Bollandiana“, t. 71, Fasc. IV, Bruxelles, 1953, გვ. 476.

⁴⁶ Х и н т и б и д з е Э., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 51.

⁴⁷ D o l g e r F., Der Griechische Barlaam-Roman..., გვ. 31.

⁴⁸ F o n k i ო B. L., Un „Barlaam et Ioasaph“ grec date de 1021, „Analecta Bollandiana“, t. 91, fasc. 1-2, 1973.

ავტორობაზე მითითებით, რომელიც 1048 წელს უკვე თარგმნილია ლათინურ ენაზე. ეს არგუმენტები იმას მიუთითებენ, რომ, თუ შემთხვევითობას გამოვრიცხავთ, თხზულება იქაა შექმნილი, საიდანაც დაიწყო მისი გავრცელება და სადაც პირველად იწყება მისი ხსენება. ეს კი ათონის მთაა.

და ბოლოს, ა. კაჟდანის „მკრთალ ჰიპოთეზაზე“, იმის შესახებ, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორია IX ს. იოანე საბაწმიდელი, ანდა უფრო კონკრეტულად, ლეონტიოსის „სტეფანე საბაწმიდელის ცხოვრებაში“ მოხსენიებული სტეფანეს მოწაფე, საინტერესო ამბავთა მთხრობელი იოანე. უკვე არაერთხელ აღვნიშნეთ, რომ ყველა ვარაუდი ამ თხზულების ავტორად მონაზონ იოანეს მიჩნევისა (სულერთია იგი VII ს. უცნობი იოანე საბაწმიდელია თუ IX ს.) მომდინარეობს ამავე თხზულების უძველესი ვარიანტიდან, რომელშიაც დასახელებულია ამ ამბის მომტანი, წმინდა საბას მონასტრის ბერი იოანე. სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა აღნიშნული, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, ლემაში დაცული ცნობა ისტორიულ ჭეშმარიტების რომ შეიცავდეს, ეს იოანე თხზულების ავტორი ვერ იქნება. იგი ან ამ წიგნის (თხზულების შემცველი ხელნაწერის) ერთი ადგილიდან მეორეზე გადამტანია, ან ამ ამბის მბოძელი. ამავე იოანე საბაწმიდელში თხზულების ავტორის ძიების გზით მიდიოდნენ უძველეს ბერძნულ და ლათინურ ხელნაწერთა გადამწერლები. მათ გააიგივეს ეს ამბის მომტანი იოანე იოანე დამასკელთან, სხვა ხელნაწერებში იოანე სინელთან და იოანე ტაბენისიელთან. ძველ გადამწერთა ამგვარი გაიგივება, ჩვენი აზრით, უფრო დასაშვებია, უფრო ნაკლებადაა დაშორებული საკითხისადმი მეცნიერულ მიდგომას, ვიდრე ის გაიგივება, რომელიც ა. კაჟდანმა მოახდინა (ლეონტიოსის იოანე). ა. კაჟდანი თხზულების ავტორად მიიჩნევს არა საბაწმიდაში მოღვაწე ისტორიულ პიროვნებას, რომელიმე მწერალ იოანეს, არამედ ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების პერსონაჟს, რომელსაც სახელად იოანე ერქვა. კვლევა-ძიების ამგვარი მეთოდი, ვფიქრობთ, კომენტარს აღარ საჭიროებს. ორიოდ გარემოებაზე მაინც შევჩერდებით. ლეონტიოსის თხზულებაში მოხსენიებული იოანე არის ნაწარმოების პერსონაჟი, რაც იმის შესაძლებლობასაც იძლევა, რომ იგი საერთოდ არ იყოს ისტორიული პიროვნება. ლეონტიოსის თხზულების იოანე ნაწარმოების ჰიხედვით საინტერესო ამბების მთხრობელია. ისიც დასაშვებია, რომ ავტორი მიმართავს ასკეტური ლიტერატურის ერთი ჟანრის Apophthegmata Patrum-ის ანუ პატერიკების სტილს, რომელიც სამონასტრო მოღვაწეთა ბრძნული ან საინტერესო ამბების გადმოცემაში მდგომარეობდა. არც ერთ შემთხვევაში ლეონტიოსის ჰაგიოგრაფიული თხზულების პერსონაჟი იოანე არ არის ავტორი. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მის მიერ ნაამბობი ეთიოპელთან შეხვედრის ამბის ლიტერატურულად გამფორმებული, ანუ ავტორი არის ლეონტიოსი. და თუ ა. კაჟდანთან ერთად ჩვენც დავუშვებთ იმას, რომ მან „ვარლაამ და იოასაფის“ ამბავიც იცოდა და ისიც უამბო ვინმეს, ამ შემთხვევაშიაც იგი მხოლოდ ამბის მთხრობელი იქნება და არა ლიტერატურულად გამფორმებული.

უფრო მნიშვნელოვანი მაინც სხვა გარემოებაა. „ვარლაამ და იოასაფის“ ლემის იოანე უფრო სარწმუნოა, იყოს თხზულების ავტორთან წიგნის, ხელნაწერის მიმტანი, რომელიც შემდეგ უთარგმნია თუ გადაუმუშაებია ავტორს. ამაზე მიუთითებს ამ თხზულების შესავალი, სადაც ავტორი უკვე აშკარად ლაპარაკობს იმ ღვთისმოსავ კაცებზე, რომელთაც მას მოუტანეს ეს მოთხრობა ეთიოპიიდან, და იმაზე, რომ მან ეს სარწმუნო ჩანაწერი გადაამუშავა⁴³.

⁴³ Chintibidze E., Ekwtime Atoneli..., გვ. 34.

თუ ვინ არის ეს ამბის ან წიგნის მომტანი იოანე, ამაზე მრავალი ვარაუდი შეიძლება გაჰოთქვას იმის მიხედვით, თუ ვის მივიჩნევთ ნაწარმოების ავტორად. ვამტკიცებდით რა წმ. ეფთვიმეს ავტორობას, ჩვენ იმ ღვთისმოსაე კაცებზე მსჯელობისას, რომელთაც ეს მოთხრობა ავტორს მოუტანეს, ვიხსენებდით ათონის მთაზე მოღვაწე წმ. ეფთვიმეს მამას და ბიძას, რომლებიც ახალგაზრდა ეფთვიმეს სათარგმნელად წიგნებს ურჩევდნენ, რომლებსაც მართლაც მოჰქონდათ წიგნები აღმოსავლეთიდან და რომელთაც ორივეს იოვანე ერქვათ⁵⁰.

უკანასკნელი წლების გამოკვლევები ჩვენ უფრო საინტერესო ვარაუდებზე მიგვანიშნებს. ძველი ქართული მრავალთაგების მკვლევარმა მიშელ ვან ესბროკმა ერთ-ერთ უძველეს პალიმფსესტურ მრავალთაგში (ხელნაწერთა ინსტიტუტის A-737) მიაგნო წმ. სტეფანეს საგალობელს ზედწარწერით: „პოვნებაჲ წმიდისა სტეფანესი პირველ დიაკონისა და პირველ მოწამისა. თქუმული სიფარისა იოვანე საბანელისა“⁵¹. მკვლევარმა ერთ თავის უახლეს გამოკვლევაში ეს „სიფარი იოვანე საბანელი“ „ვარლაამ და იოასაფის“ ლემის იოანეს დაუკავშირა, რამდენადაც, მისი ვარაუდით, „სიფარი“, არაბული „საფარიდან“ უნდა მომდინარეობდეს და მოგზაურს, შიკრიკს ნიშნავდეს.

ელენე ქეტრეველის ერთმა გამოკვლევამ „სიახლენი იოასაფის ჰიმნის შესახებ“⁵² ჩვენი ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ X ს. დასასრულს თუ XI ს. დასაწყისში საბაწმიდის ქართულ სკრიპტორიუმში მიმდინარეობს ძველი ქართული ეკლესიის საეკლესიო პრაქტიკის შესაბამისად შექმნილი ლიტურგიული კრებულის გადამუშავება და შეხამება ახალ, კონსტანტინოპოლის საეკლესიო პრაქტიკასთან. აქ შექმნილი თუ გადამუშავებული კრებულები შემდგომში ჩანს ათონის მთის ქართულ სალიტერატურო სკოლაში. მათზე შემდეგ მუშაობას აგრძელებენ ათონელი ქართველი მწიგნობრები. ამ გზით მივიდა 'იოდასაფის ჰიმნი' იერუსალიმიდან ათონზე. საბაწმიდის ქართველ მოღვაწეთა სკრიპტორიუმს კი ხელმძღვანელობდა იოანე გოლგოთელი, რომლის შესახებ ერთ-ერთ ანდერძში იკითხება: „დაესრულნეს თუენნი წელიწადისანი ბრძანებითა და მოღვაწეობითა ღმერთშემოსილისა და სახიერისა მამისა და ტკბილ მოძღუერისა იოვანე გოლგოთელისაჲ“⁵³. ხომ არ შეიძლება, რომ ამ საბაწმიდელი მოღვაწის იოვანე გოლგოთელის სახელი, რომლის ბრძანებით გადაწერილი წიგნები და შედგენილი კრებულები შემდგომში ათონის მთაზე ჩანს, დაუკავშირდეს „ვარლაამ და იოასაფის“ ამბის მომტანს, იოანეს?

ასეთი ეჭვი და ვარაუდი ბევრი შეიძლება გაჩნდეს, მაგრამ ამ გზით „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის პრობლემის გადაჭრა, ჩვენი ღრმა რწმენით, შეუძლებელია. ამგვარი კვლევა ამ პრობლემის ირგვლივ განვლილი ეტაპია. დღეისათვის, როგორც ზემოთ მივუთითებდით, კვლევის აქცენტი სხვა, უფრო პრინციპულ სფეროშია გადატანილი. ესაა ტექსტის ფილოლოგიური ანალიზი, კერძოდ, ამ თხზულების ჩვენამდე მოღწეული ბერძნული, ქართული და არაბული რედაქციების ურთიერთმიმართებების კვლევა.

ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ და რუსეთის გაქრისტინება. ვფიქრობთ, ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ საკითხს, რომელსაც ისტორიკოსის მახვილი ალლოთი სკიმს ა. კაჟდანი: ბიზანტიის სოციალურ-პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში სად და როდის იყო საჭიროება, პირობები, მიზეზები

⁵⁰ Х и н т и б и д з е Э., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 52.

⁵¹ Michel van Esbroeck, Un Mravaltavi dans le palimpseste A-737. — „მრავალთაგი“. 711, თბ., 1980, გვ. 18-20.

⁵² „Le Muséon“. t. 100, Fasc. 1-4, Louvain, 1987.

⁵³ იქვე, გვ. 256.

იმისა, რომ გაჩენილიყო იმგვარი ჰაგიოგრაფიული რომანი, როგორიცაა „სულისმარგებელი მოთხრობა ვარლაამსა და იოასაფზე“?

არ არის სწორი მკვლევრის ვარაუდი იმის თაობაზე, რომ „ბალაგარიანი“ თავისი ბერძნული, არაბული და ქართული მიმართებებით სრულყოფილად თავსდება VIII-IX სს. საბაწმიდის მონასტრის ინტენსიურ ლიტერატურულ საქმიანობაში⁵⁴. სავსებით სწორია ის, რომ ამ პერიოდის და კიდევ X ს. საბაწმიდაში მართლაც განსაკუთრებული ლიტერატურული ურთიერთობაა ბერძენ, არაბ და ქართველ ქრისტიან მოღვაწეთა შორის. ისიც აშკარაა, რომ „ბალაგარიანის“ რომანს აქვს მიმართება ამ ურთიერთობასთან. მაგრამ „ბალაგარიანის“ არაბული, ქართული და ბერძნული რედაქციები სამი სხვადასხვა ეპოქის, იდეოლოგიისა და ლიტერატურული ფორმის ნაწარმოებებია და სამივე მათგანი IX ს. საბაწმიდის ქრისტიან მამათა ლიტერატურული ურთიერთობის ინტერესებში ვერ თავსდება. სამეცნიერო ლიტერატურაში მინიშნებულია, რომ დასახელებული ლიტერატურული ურთიერთობის გარემოცვაში უნდა ყოფილიყო შექმნილი ამ თხზულების ქართული ვერსია. ეს ნიშნები ჩანს მის ზომიერ ქრისტოლოგიურ იდეოლოგიაში. რასაკვირველია, არაბული „კიტაბ ბუდასფ ვა ბალაგჰარის“ შექმნა საბაწმიდის ბერძენ, არაბ და ქართველ ქრისტიან ინტელექტუალთა წრეში გამორიცხულია. მას სხვა გარემოცვიდან მოაქვს ამ წრეში აღმოსაფლური იგავური და რომანული სიუჟეტი, შერწყმული მაჰმადიანობის ზომიერ აპოლოგეტიკასთან. ჩვენ ამჯერად უპირატესად ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ გვაინტერესებს. იგი კი, როგორც ლიტერატურული ძეგლი, IX ს. დასახელებულ ლიტერატურულ გარემოცვაში არ ეტყვა. საბაწმიდის ეს კულტურული გარემო, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური შემწყნარებლობით, ლიტერატურული თანამშრომლობით, ჰუმანიზმით ხასიათდება. ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ კი, განსხვავებით მისი წინამორბედი არაბული და ქართული რედაქციებისა, აძლიერებს პოლემიკურ-დოგმატურ სტილს. რასაკვირველია, ამ გარემოცვასა და ეპოქასთან მას აახლოებს ბევრი ელემენტი, მაგრამ ამას ჩვენ იმით ვხსნით, რომ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ გადათარგმნა და გადამუშავებაა სწორედ დასახელებულ გარემოცვაში შექმნილი ქართული „იოდასაფის ცხოვრებისა“. მაგრამ მას ამ გადამუშავებისას მიუღია ახალი ლიტერატურული ფორმა, რომელიც ახალი ეპოქის, სწორედ X ს. დასასრულის კვალს ატარებს. ესაა, უპირველეს ყოვლისა, ის მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიული სტილი, რომელიც აშკარად შეინიშნება ამ რომანში. საქმე ისაა, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ჩვენამდე მოღწეული ბერძნული თხზულება აშკარად მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებია. გარდა იმისა, რომ ამ ძეგლს ახასიათებს მეტაფრასტიკის ყველა ნიშანი⁵⁵. პრინციპული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს იმ გარემოებასაც, რომ თხზულება თვითონ ავტორის მითითებით „სარწმუნო ჩანაწერების მეტაფრასტიკებას“ წარმოადგენს (1, 3). ეს კი მეტაფრასული საქმიანობის ტიპური ფორმულირებაა. ამ დასკვნის მნიშვნელობა ძალზე დიდია. საქმე ისაა, რომ მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიული სტილი ბიზანტიურ მწერლობაში X ს. 80-იან წლებში მკვიდრდება და ისიც კონსტანტინოპოლის ლიტერატურულ გარემოცვაში. მაშასადამე, ამ ჰაგიოგრაფიული სტილით VIII და IX სს-ის საბაწმიდაში ლიტერატურული ნაწარმოების შექმნა, მსუბუქად რომ ვთქვთ, მოულოდნელია⁵⁶.

⁵⁴ K a z h d a n A., Where ..., გვ. 1199.

⁵⁵ კ ე ე ლ ი ძ ე კ., ბალაგარიანის რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში. — „ეტიუდები“, VI, თბ., 1960, გვ. 41-71.

⁵⁶ დაწერილობითი იხ.: Х и н т и б и д з е Э., Афонская грузинская литературная школа, გვ. 104-115.

საკითხი შეიძლება უფრო კონკრეტულადაც დაისვას: რა უნდა ყოფილიყო ის სტიმული, რაც ბიძგს მისცემდა X ს. დასასრულს ბიზანტიური სამონასტრო კორპორაციის ცენტრში, ათონის მთაზე იმ ლიტერატურული საქმიანობის წამოწყებას, რომელიც ბიზანტიური ლიტერატურის შედგენის, „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნით დაგვირგვინდა.

ჩვენ ამგვარ სტიმულს ორ სხვადასხვა გარემოებაში ვხედავთ. პირველი არის ის საქმიანობა, რაც X ს. უკანასკნელ მეოთხედში წამოიწყეს ათონის ქართულ სალიტერატურო სკოლაში, „ივირონის“ მონასტერში. ამ საუკუნის 80-იანი წლების დასაწყისში ქართველები ერთბაშად შეიჭრნენ ათონის მთის სამონასტრო კორპორაციის ცხოვრებაში და ერთბაშად მიიქციეს ბიზანტიის საერო და სასულიერო წრეების ყურადღება. ეს გამოიწვია, ერთი მხრივ, ქართველთა დიდგვაროვნებამ და დამსახურებამ, რომელიც მათ მოიპოვეს იმით, რომ დახმარება გაუწიეს კონსტანტინოპოლის სამეფო კარს აჯანყებული ფეოდალის, ბარდა სკლიაროსის დამარცხებაში; და, მეორე მხრივ, მათმა სიმდიდრემ, რაც ქართველთა მიერ ათონის მთის ბერძენთა მონასტრების უხვად დასაჩუქრებაში გამოიხატა. მაგრამ იყო ამას გარდა კიდევ ერთი ასპარეზი, რომელზედაც ქართველებს უთუოდ ექნებოდათ სურვილი და პრეტენზია თავის გამოჩენისა: ეს იყო სულიერი და ინტელექტუალური სფერო. საქმე ისაა, რომ ათონის მთის ქართველთა კორპორაციის დამაარსებლის, წმ. იოჰანეს და მისი შვილის, წმ. ეფთვიმეს მოღვაწეობის აზრი და მიზანი ლიტერატურული სახის სასულიერო მოღვაწეობა იყო. ამ ლიტერატურული სკოლის საქმიანობის ძირითადი მიმართულება იყო ქართული ღვთისმსახურების ახალ, კონსტანტინოპოლის საეკლესიო პრაქტიკასთან დაახლოება და დოგმატიკური, კანონიკური და ლიტურგიკული წიგნების ახალი რედაქციების შექმნა. ეს საქმე საბაწმიდის მოღვაწეთა წრეში იყო დაწყებული და მათი ლიტერატურული მოღვაწეობის დასრულება ხდებოდა ათონის მთაზე⁵⁷. ამ საქმიანობაში ნათლად გამოჩნდა, რომ ქართული საეკლესიო პრაქტიკა იცნობდა ზოგიერთი ისეთი წმინდანის სახელს და, შესაბამისად, ქართულ მწერლობაში არსებობდა ზოგიერთი ისეთი წმინდანის „ცხოვრება“ და ლიტურგიკული პრაქტიკისათვის გამოსაყენებელი საგალობელი, რომელიც უცნობი იყო ბერძნული ეკლესიისათვის, და ასეთები პირველ რიგში იყვნენ წმინდანები ვარლაამი და იოასაფი და მათ სახელებთან დაკავშირებული ლიტერატურული ძეგლები. სავარაუდოა, რომ ეს გარემოება ქართველ მწიგნობრებს მისცემდა სტიმულს შეეცნოთ ბერძნული საეკლესიო კალენდრის ეს ხარვეზი და ამით ბერძენთა წინაშე წარმოეჩინათ როგორც ქართული ეკლესიის პრაქტიკისა და ლიტერატურის სიმდიდრე, ასევე საკუთარი ინტელექტუალური შესაძლებლობანი.

მეორე მომენტი, რომელიც ჩვენ მიგვაჩნია წმ. ეფთვიმეს ღროს (X ს. უკანასკნელ ათწლეულში) „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნისათვის სტიმულის მიძცემად, არის ამ რომანის ფაბულის სავარაუდო პოპულარობა იმდროინდელი ბიზანტიის საერო და სასულიერო წრეებში.

არ არის სწორი ა. კაჟდანი, როცა ფიქრობს, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ პრობლემატიკა არ უნდა ყოფილიყო აქტუალური ათონის მთაზე ეფთვიმე ათონელის ღროს (მისი დაზუსტებით 1000 წლისათვის)⁵⁸. პირიქით, X ს.

⁵⁷ იხ. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ ი ე., ქართული ორიგინალური პიმნოგრაფიის ისტორიისათვის XI საუკუნეში. — „პუშკინის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, 9, თბ., 1952; ჯ ღ ა მ ა ი ა ც., იოდასაფის საგალობლის ახალი ვარიანტი. — „მოამბე“ (ხელნაწერთა ინსტიტუტისა), №3, თბ., 1961. M é t r é v é l i H., Du nouveau sur l'Humne de Joasaph.

⁵⁸ K a z h d a n A., Where ..., გვ. 1207.

დასასრულისათვის, ჩვენი ვარაუდით „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულად გადამუშავებას დროს, ბიზანტიის სოციალურ-პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში ჩანს საჭიროება და მიზეზები იმისა, რომ გაჩენილიყო იმგვარი პაგიოგრაფიული რომანი, როგორიცაა „სულისმარგებელი მოთხრობა ვარლაამსა და იოასაფზე“.

„ვარლაამ და იოასაფის“ ძირითადი იდეა არის პროპაგანდა ქრისტიანობის გავრცელებისათვის. ამ თხზულების ფაბულის საფუძველში მეფის ვაჟის მიერ ქვეყნის ქრისტიანობაზე მოქცევა ძვეს. ბერძნული ვერსიის ავტორს აქცენტი წარმართობასთან პოლემიკასა და ქრისტიანობის აპოლოგეტიკაზე გადააქვს. ამგვარი თხზულების შექმნა X ს. 80-იანი წლების დასასრულისათვის ბიზანტიის სამეფო კარისა და ქრისტიანული ეკლესიის ინტერესების გადაუდებელ საჭიროებას წარმოადგენდა. საქმე ის არის, რომ ბიზანტიური დიპლომატიის ყველაზე დიდი პრობლემა ამ დროისათვის იყო მოღვაწეობა იმპერიის ჩრდილოელი დიდი და მძვინვარე მეზობლის — რუსეთის გაქრისტიანებისათვის. როგორც ბიზანტიის საისტორიო წყაროები მიუთითებენ, ჩრდილოეთის წარმართ მეზობლებთან, პაჭანიკებთან, ბულგარელებთან და რუსებთან საერთო ენის გამონახვა ბიზანტიის დიპლომატიის ერთი უმთავრესი საკითხია. ამ დიპლომატიის მთავარი იარაღი კი ქრისტიანობის გავრცელება იყო.

ბიზანტიის იმპერიის ჩრდილოეთით მცხოვრებ წარმართ და ერეტიკოს ხალხთა ქრისტიანობაზე მოქცევა იმპერიის სამეფო კარის პოლიტიკა იყო ჯერ კიდევ ადრინდელ შუა საუკუნეებში. ყოველ შემთხვევაში, წყაროები მიუთითებენ, რომ იმპერატორი ბასილი I (867-886) არწმუნებდა რუსებს ნათლისღების გზით სულის საუკუნო ხსნაში და უგზავნიდა მათ მთავარეპისკოპოსსაც (Theophanes Continuatus. Historia). ძნელია იმის მტკიცება, კერძოდ რომელ ტომებს შეეხებოდა ეს მითითება. ვარაუდობენ, რომ ამ შემთხვევაში ლაპარაკი უნდა იყოს პელოპონესში დასახლებულ სლავურ ტომებზე⁵⁹.

ძალზე რთული და ტრაგიკული იყო ბიზანტიის ურთიერთობის პერიპეტიები ბულგარეთის სამეფოებთან. VIII-IX სს-ში ბულგარელი მეფეები მოსვენებას არ აძლევდნენ იმპერიას, არაერთხელ შემოარტყეს ალყა კონსტანტინოპოლს. 811 წელს ბრძოლაში მოკლეს ბიზანტიის იმპერატორი ნიკიფორე I. ბიზანტიის დიპლომატიამ მოახერხა და 864 წელს ბულგართა მეფემ ბორისმა მიიღო ქრისტიანობა, იწოდა მიხაილად და მონათლა თავისი ხალხი. X ს. პირველ ნახევარში ბულგარელთა აგრესია ბიზანტიის მიმართ ისევ გამძაფრდა. პოლიტიკურ სიტუაციის გამძაფრებასაც რელიგიური საფუძველი ჰქონდა. X ს-იდან დაწყებული ბულგარეთის ეკლესია მოიცვა ბოგომილობის ერესმა. გარდატეხა ამ ურთიერთობებში ბიზანტიის სასარგებლოდ დაიწყო ნიკიფორე II ფოკას დროიდან (963-969). ამ უკანასკნელმა რუსეთის დიდი მთავარი სვიატოსლავი დაძრა ბულგარეთის წინააღმდეგ. სვიატოსლავმა 969 წ. დაიპყრო ბულგართა სამეფო და ლაშქრობები გააგრძელა ბიზანტიის მიმართულებით. ბიზანტიის იმპერია იძულებული გახდა თვითონ ჩარეულიყო ჩრდილოეთის სამხედრო ოპერაციებში. იოანე ციმისხიმ 971 წელს გაათავისუფლა რუსებისაგან ბულგართა სამეფო, ზავი დადო სვიატოსლავთან, გააუქმა მეფობა ბულგარეთის აღმოსავლეთ სამეფოში და შეუერთა იგი ბიზანტიის იმპერიას. მეორე ბულგარული სამეფო (დასავლეთისა) სასტიკად დაარბია ბასილი II-მ. ტყვედ ჩაგარდნილი 15 ათასი ბულგარელი დააბრმავა. ამიტომ მიიღო მან

⁵⁹ V a s i l e v A. A., History of the Byzantine Empire, v.1, Madison, 1958, გვ. 332.

ზედწოდება „ბულგართმელეტი“. 1018 წელს ეს სამეფოც იმპერიას შეუერთდება ერთი პროვინციის სტატუსით⁶⁰.

უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ბიზანტიელი იმპერატორები თავიანთ ჩრდილოელ მრავალრიცხოვან მეზობელთან, პაჭანიკებთან ურთიერთობას⁶¹. ისინი თვლიდნენ, რომ პაჭანიკებთან მეგობრული კავშირი გადაწყვეტს იმპერიის ურთიერთობას რუსებთან და ბულგარელებთან. ამგვარადაა დასმული პაჭანიკების საკითხი კონსტანტინე პორფიროგენეტის (913-959) ნაშრომში „იმპერიის აღმინისტრაციისათვის“, რომელიც მის შვილს სამეფო ტახტის მემკვიდრეს, რომანოსს ეძღვნება. X ს. მეორე ნახევრიდან სიტუაცია შეიცვალა. აღმოსავლეთ ბულგარეთი, როგორც აღვნიშნეთ, დაპყრობილ იქნა იოანე ციმისხის მიერ და ბასილი II ჩრდილოეთში აგრძელებდა სისხლისმღვრელ ომებს, სანამ მთელი ბულგარეთი არ გადაეცა ბიზანტიის მბრძანებლობაში. ამგვარად, თუ აქამდე პაჭანიკებსა და ბიზანტიის იმპერიას შორის ბულგარეთის სამეფო იდგა, თანდათანობით პაჭანიკები იმპერიის უშუალო მეზობლებად იქცნენ. ეს ახალი მეზობელი კი ისეთი ძლიერი, მრავალრიცხოვანი და აგრესიული იყო, რომ იმპერია უძლური იყო მისთვის სათანადო წინააღმდეგობის გასაწევად⁶².

ბულგარეთთან და პაჭანიკებთან ურთიერთობის ამგვარმა განვითარებამ განაპირობა ის, რომ XI ს. შუა წლებიდან რუსეთის პრობლემა ბიზანტიის დიპლომატიის უმთავრეს საკითხად იქცა⁶³. ამ დიპლომატიის ძირითადი მიმართულება კი ის იყო, რომ რუსეთი ბიზანტიის მეგობრად უნდა გაეხადა.

რუსეთმა, დიდმა და მრისხანე ჩრდილოელმა მეზობელმა, ბიზანტია ჯერ კიდევ X ს. 40-იან წლებში, რომანოს I ლაკაპინუსის დროს (920-944) დააფიქრა. როგორც რუსული ქრონიკები და ბერძნულ-ლათინური წყაროები მოწმობენ, რუსეთის დიდმა თავადმა იგორმა ორჯერ ილაშქრა კონსტანტინოპოლის წინააღმდეგ. პირველად 941 წელს იგორის ურიცხვი ლაშქარი ბოსფორის გზით შეესია იმპერიის სანაპიროებს და გაძარცვა. ეს ლაშქრობა იგორის დიდი მარცხით დამთავრდა. ბიზანტიურმა არმიამ ცეცხლი დაუშინა მტერს და გაანადგურა. იგორი თავისი ფლოტის ნარჩენებით უკან გაიქცა. ბიზანტიელებმა რუსი ტყვეებიც კი სიკვდილით დასაჯეს. ამას 944 წელს მოჰყვა იგორის ბევრად უფრო მომზადებული ლაშქრობა კონსტანტინოპოლზე. ამჯერად რუსეთის დიდმა მთავარმა მთელი ჩრდილოეთი დარაზმა ბიზანტიის წინააღმდეგ. მის ლაშქარში შედიოდნენ ვარიანგები, რუსები, პოლონელები, სლავები, ყივჩაღები და პაჭანიკები. ბიზანტიის შეშინებულმა იმპერატორმა იგორთან და მისგან დამოუკიდებლად პაჭანიკებთან მოსალაპარაკებლად გაგზავნა დიდებულები, იგორს ძალზე ფასეული საჩუქრები შესთავაზა და დიდი ხარკის გადახდა აღუთქვა, მაგრამ თავდაპირველად იგორმა არ მიიღო ეს წინადადება, მაინც გააგრძელა წინსვლა. შემდეგ კი სამხედრო საბჭოსთან თათბირის შედეგად დათანხმდა და უკან, კიევისაკენ დაბრუნდა. ოფიციალური ხელშეკრულება შემდეგ წელს გაფორმდა, რომელიც საკმაოდ ხანგრძლივი აღმოჩნდა. იგი კიდევ უფრო დაკონკრეტდა კონსტანტინე VII პორფიროგენეტის დროს, 977 წელს, როდესაც რუსეთის დიდი პრინცესა ოლგა დიდი პატივით იქნა მიღებული კონსტანტინოპოლის სამეფო კარზე.

⁶⁰ „Энциклопедический словарь“, издатели Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, т. VII, СПб., 1891, გვ. 261-263.

⁶¹ V a s i l e v A. A., History ..., v.1, გვ. 324-325.

⁶² Theophylact of Bulgaria. Oratio in Imperatorem Alexium Comnenum. Ed. M i g n e. Patrologia Graeca, CXXVI, 292-93.

⁶³ V a s i l e v A. A., History, ..., გვ. 322-323.

უფრო მნიშვნელოვანი იყო იმპერატორ ბასილი მეორის (976-1025) ურთიერთობა რუსეთის მთავარ ვლადიმირთან, რომლის სახელი მჭიდროდ უკავშირდება რუსეთის მოქცევას ქრისტიანობაზე. X ს. 80-იან წლებში ბიზანტიის სამეფო კარის მდგომარეობა ძალზე გართულდა. ბარდა ფოკამ იმპერიის წინააღმდეგ ააჯანყა თითქმის მთელი მცირე აზია და დედაქალაქს მიუახლოვდა. იმპერიის ჩრდილოეთის პროვინციები ოკუპირებული იყო ბულგარელების მიერ. ბასილმა დახმარებისათვის მიმართა რუსეთის მთავარს ვლადიმირს. ბიზანტიის სამეფო კარის დიპლომატიამ ასეთი გარიგების გეგმა შეიმუშავა: ვლადიმირს 6000 მეომარ უნდა გაეგზავნა ბასილის დასახმარებლად, შემდეგ კი მას ცოლად შერთავდნენ იმპერატორის დას — ანას, იმ პირობით, რომ ვლადიმირი მიიღებდა ქრისტიანობას და მონათლავდა თავის ხალხს. რუსეთის არმიის დახმარებით ბასილმა დაამარცხა აჯანყებული ბარდა ფოკა და სიცოცხლეს გამოასალმა იგი, მაგრამ იმპერატორმა მოულოდნელად შეაფერხა თავისი პირობის შესრულება და აყოვნებდა ვლადიმირისათვის ანას მითხოვებას. მაშინ რუსმა მთავარმა დაიპყრო ხერსონი, ბიზანტიური ქალაქი ყირიმში, და აიძულა ბასილი, შეესრულებინა თავისი სიტყვა. თავადი ვლადიმირი მონათლა და ცოლად შეირთო ბიზანტიელი პრინცესა. ამას მოჰყვა რუსეთის ქრისტიანობაზე მოქცევა. ეს იყო 988 თუ 989 წელი. ამით დაიწყო ძალზე ხანგრძლივი მეგობრობა და ეკონომიკური ურთიერთობა ბიზანტიასა და რუსეთს შორის.

დავუბრუნდეთ ისევ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნის საკითხს. როდის უნდა ყოფილიყო უფრო დროული და პოპულარული ბიზანტიის სამეფო კარსა და საეკლესიო წრეებში „ვარლაამ და იოასაფის სულისმარგებელი რომანის“ მიძხიდველი ფაბულა — ამბავი გაქრისტიანებული უფლისწულისა, ქრისტიანობასა და წარმართობას შორის დაპირისპირების, სამეფოს ქრისტიანულ და არაქრისტიანულ ნაწილებად გაყოფის, ქრისტიანობის აბსოლუტური ტრიუმფის თაობაზე, თუ არა სწორედ X ს. ბოლო ათწლეულებში — კიევის რუსეთის გაქრისტიანების როგორც უშუალოდ წინა წლებში, ასევე და უფრო მეტად მომდევნო ათწლეულებში?

ამ გარემოებისათვის წმ. ეფთვიმეს ავტორობის დამცველ მედიევისტებს აქამდე ყურადღება არ მიუქცევიათ.

ეფიქრობი, განსაკუთრებული ყურადღების მიპყრობას საჭიროებს ის გარემოება, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ რომანს დიდი პოპულარობა მოუპოვებია თვითონ კიევის რუსეთში საკმაოდ ადრე. საკმარისია აღინიშნოს, რომ ამ თხზულების უძველესი ბერძნული თარიღიანი ხელნაწერი დღესაც კიევის წიგნთსაცავებში ინახება და იგი გადაწერილია 1021 წელს, ჯერ კიდევ წმ. ეფთვიმეს სიცოცხლეში⁶⁴. და მეორეც, ამ ბერძნულ თხზულებას ადრევე უპოვია თავისი გზა რუსულ ლიტერატურაში. „ვარლაამ და იოასაფის“ ჩვენამდე მოღწეული ძველი რუსული თარგმანი შესრულებულია უშუალოდ ბერძნული ენიდან კიევის რუსეთში არა უგვიანეს XII ს. პირველი პერიოდისა⁶⁵. ათონური წარმოშობისაა აგრეთვე ამ თხზულების ორი სლავური რედაქცია — სერბული და ბულგარული, რომელნიც XIII და XIV სს. თარიღდებიან⁶⁶. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ ყველაზე მეტად გავრცელებული თხზულება ძველ რუსულ მწერლობაში სწორედ „ვარლაამ და იოასაფი“ იყო. ჩვენამდე მოღწეული ძველი

⁶⁴ F o n k i č B. L., Un „Barlaam et Joasaph“ grec daté de 1021 — „Analecta Bollandiana“, t. 91, Fasc. 1-2, 1973.

⁶⁵ Л е б е д е в а И. Н., Предисловие к изданию „Повести о Варлааме и Иоасафе“, издание И. Н. Лебедевой, Л., 1985, გვ. 107.

⁶⁶ იქვე.

რუსული ხელნაწერები ამ თხზულებისა, სრული თუ ფრაგმენტული, 1000 ეგზემპლარამდე აღწევს⁶⁷.

Э. Г. ХИНТИБИДЗЕ

ЕЩЕ ОДИН ВЗГЛЯД НА АВТОРСТВО ШЕДЕВРА ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ „ПОВЕСТИ О ВАРЛААМЕ И ИОАСАФЕ“

Резюме

В 1991 году издательство Оксфордского университета выпустило Оксфордский словарь по Византии в 3-х томах. Главным редактором данного издания является известный византиист Александр Каждан.

В статье о „Варлааме и Иоасафе“, вошедшей в словарь, под сомнение поставлены две существующие версии по поводу авторства известного памятника, популярные в современной византистике, Иоанна Дамаскина и Евфимия Афонского и видвинута новая теория, согласно которой автором „Варлаама и Иоасафа“ является некий монах IX века из лавры св. Саввы Иоанн.

Это мнение опирается на опубликованное в 1988 году исследование Александра Каджана, являющееся модифицированным вариантом теории Зотенберга, выдвинутой последним в конце XIX века. Новое мнение своей научной аргументацией не соответствует современному филологическому уровню.

В данной статье критически рассмотрены узловые проблемы авторства „Варлаама и Иоасафа“, связанные с упомянутым исследованием, по-новому поставлен вопрос отождествления Индии и Эфиопии в греческом тексте „Варлаама и Иоасафа“ и предпринята попытка увязки создания „Варлаама и Иоасафа“ с эпохой Крещения Руси.

⁶⁷ Л е б е д е з а И. Н., О древнерусском переводе повести о Варлааме и Иоасафе. — „Древнерусские литературные памятники“, Л., 1979, 33. 246.

ქეთევან ჟღაშვილი

ფერთა სიმბოლიკა ქართულ პაგიოგრაფიაში

ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა დიდად არ გვანებოვრებს ფერთა ჭარბი პალიტრით ქართული პაგიოგრაფია ძირითადად იყენებს ფერთა ბიბლიურ სიმბოლიკას და ამიტომაც აქ შეიმჩნევა, მხოლოდ და მხოლოდ, იმ ფერებით აზროვნების ტენდენცია, რომლებიც დომინირებენ სახარებაში, სადაც ძირითადად ნათლისა და ბნელის სახისმეტყველების ქარგაშია მოქცეული სასულიერო მწერლობის ფერთამეტყველება და სწორედ ნათლისა და ბნელის მარადიული ჭიდილი წარმოადგენს ერთგვარ ფონს ცოდო-მადლის ცხოველმყოფელი ძალის სრულყოფილი გამოსახვისთვის.

ბნელი ქართულ პაგიოგრაფიაში სახე-სიმბოლოა უმეცრების, ბოროტებისა და უკეთურების, ხოლო რაც შეეხება ნათელს, ის ვარიირებს თეთრს, ბრწყინვალესა და სპეტაკს შორის და მოწოდებულია თავისი მრავალსახოვანი „ფერთი სინონიმებით“. ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც სწორედ ნათლის სახისმეტყველება მოიცავს მაცხოვრის გააზრებას — „მე ვარ ნათელი სოფლისა“ (ი. 8, 12) და ამიტომაც ქართულ სასულიერო მწერლობაში ნათელი ფერი ერთგვარი სათავეა ჭეშმარიტი მადლისა, რაც გამოიხატება ნათლის ფერთი ელემენტების სხვადასხვა ფერის სიმბოლიკაში გაბნევით.

„საზოგადოდ მიჩნეულია, რომ სასულიერო მწერლობაში ძალზე ინტენსიურადაა წარმოდგენილი ფერთი ელემენტები, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით ქართულ სასულიერო მწერლობაზე“ [1].

მიუხედავად ზემოთქმულისა, ქართულ პაგიოგრაფიაში მაინც ვხვდებით ფერთამეტყველების ნიმუშებს. ფერთა სიმბოლიკა აქ წარმოდგენილია წითელი, ყვითელი და მწვანე ფერის სახისმეტყველებით.

ქართულ სასულიერო მწერლობაში ძირითადად ჭარბობს წითელი ფერის ფერთამეტყველება, რომელიც ქრისტიანული სახისმეტყველების მიხედვით სიმბოლოა სათნოებისა და ქველობისა. ამასთან ერთად ამ ფერშია განსახოვნებული მარტვილთა წმინდა სისხლიც, ოღონდ აქვე უნდა დავაკონკრეტოთ, რომ წითელი ფერი ხშირად მოწოდებულია „ძვირფასი ქვების“ სიმბოლიკითაც, რომლებიც ქმნიან წითელი ფერის „ფერთი სინონიმებს“. ესენია: ლალისფერი, იაკინთის ფერი, ძოწისფერი, პორფირისფერი, იაგუნდის ფერი...

„ამ ფერის (იგულისხმება წითელი ფერი) გააზრება ტრადიციულ ელემენტარულ სისტემაში უმეტესწილად ცეცხლის ან სისხლის ცნებებს უკავშირდება. ქრისტიანობამ თავისებურად, საკუთარი ნიუანსებით „გააფორმა“ ამ მნიშვნელობების დამოკიდებულება“ [2].

ცეცხლისფერი. „ცეცხლი — არის ერთი ოთხთა კავშირთაგანი, სუბუქი და უზეაღმაღლესი სხვათა, მწველობითა და განმანათლობითი, მკურვალე და კმელი პირველისა დღისა დაბადებული შემოქმედისა მიერ“ [3].

ცეცხლისფერი ქართულ პაგიოგრაფიაში სწორედ თავისი ორსახოვანი სიმბოლიკითაა მოწოდებული, რაც წმინდა სახარებისეული პირველსახეა: „მან ნათელ-გცეს თქვენ სულითა წმიდითა და ცეცხლითა“ (მ. 3, 11). „წარვედით ჩვენგან, წყუეღნო, ცეცხლსა მას საუკუნესა. რომელი განმზადებულ არს ემ-

მაკისათვის და ანგელოზთა მისათვის“ (მ. 25,41).

ამიტომაც ცეცხლის ფერთამეტყველებაში ხშირად იკვეთება ნათლის მადლი, რომლის ყველაზე თვალშისაცემი მინიშნებაა „პატიოსანი ჯუარის“ სასწაულში ცეცხლის აღის ხილვა. ნათლის სახისმეტყველებით ცეცხლის სიმბოლიკის ყველაზე გაჯერებულ სახე-სიმბოლოებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ვხვდებით.

პაგიოგრაფიულ ძეგლებში ცეცხლისფერს ორმაგი დატვირთვა აქვს. ის მხოლოდ და მხოლოდ ღვთაებრივი ნათების მისანიშნებლად როდი იხმარება. სწორედ სახარებისეული სიმბოლიკითაა, რომ „ცეცხლისფერი ბოროტი, არაწმინდა ძალის ფერიცაა“ [4].

ცეცხლის ფერის ორსახოვან ბუნებაში განსახოვნებულია ნათლისა და ბნელის მარადიული ჭიდილიც, რომელიც თავისი ვიზუალური აღქმით მოიცავს წითელი ფერის ფენომენს. ეს ცეცხლისფერის სათავე საწყისი ფერია, რომლის ზეადმაველ (იკულისხმება ცეცხლის ბუნება) დინამიკაში იკვეთება სპეტიაკი ნათებაც.

წითელი ფერის ფერთი სინონიმებია მეწამული და სისხლისფერი.

„მეწამული — (27,28 მათე) სისხლის ZA ფერი არღვანის ფერი B — წითელი CDE“ [5].

პაგიოგრაფიულ ძეგლთაგან თავისი ფერადოვნებით გამოირჩევა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. „ნათელი“ და „ბნელი“ ფერების პარალელურად აქ გამოკრთება ხოლმე მეწამული, მწვანე, ოქრო-ყვითელი. მეწამული ფერის სიმბოლიკა აქ გაძლიერებულია ვარდის სიმბოლიკითაც. „ვარდი კი ატრიბუტია ღვთისმშობლის და მისი სახე-სიმბოლოა. ვარდის წითელი ფერი კი გაიგვებულება ქრისტეს სისხლთან“ [6].

სწორედ ამიტომაც აღმოჩნდება წმინდა ნინო „ვარდის ეკალთა შინა“. მაგრამ უფლის ნებით წმინდა ნინოს გარშემო არსებული ეკალიც კი მეწამულ ანუ „სისხლისფერ“ ვარდად გადაიქცევა და წარმართული რწმენა ქრისტიანული რწმენით შეიცვლება: „ოდეს ვგე ეკლი, რომელი შენსა გარემოსს არს, ყოველგვ იქმნეს კარდ მეწამულ“ [7]. „და ქლამინდი მეწამული შემოსეს მას“ (მ. 27,28).

მეწამული აქ სიწმინდის ფერია და სიმბოლოა თავად იესო ქრისტესი და ქრისტიანული სარწმუნოების, რომელიც სწორედ წმინდა ნინოს „სულნელებით“ (მადლით) შეიცნო ქართველმა ერმა.

წითელი ფერი წმინდა ფერის სიმბოლიკით აქვს გააზრებული გიორგი მცირესაც „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“, სადაც ავტორს წითელი ფერის ფერთი ილუზიის გასაძლიერებლად გამოყენებული აქვს იმ ძვირფასი ქვების სახისმეტყველება, რომლებიც თავის თავში განასახოვნებენ სისხლისფერს.

პორფირისებრი — „პორფირი და ბისონი (პორფირი B) სისხლისფერობა. მოასწავებს მეფეთა და მღვდელთ-მთავართა სამოსი, რათა დასთხოონ სისხლი მათი, ვითარცა ქრისტემან ერისათვის ZA. პორფირის ქვაც არსებობს“ [8].

ძოწისფერი — „ძოწი — ბროწეულის ყვავილის ფერი, არამედ შავი და თეთრიცა იპოვების. აღრიალების ქვა“ [11].

„აღრალეზის ქვა (აღრალეზი B) არს: ძოწი, ამარტა, ბროლი, ლაფეარდი, ქარვა და მისთანანი ქვები. ხოლო სპეკალი — აღმასი, იაგუნდი, ლალაი და მისთანა ქვები dAB“ [12].

ცეცხლისფერის მსგავსად, ქართულ სასულიერო მწერლობაში წითელი ფერიც ზოგჯერ კარგავს სიწმინდის ელემენტს და ამ შემთხვევაში წითელი ფერი უკვე სხვა ემოციურ დატვირთვას იძენს.

კერძოდ, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი ცდილობს, რომ მო-

ჭარბებული წითელი ფერით დაგვიხატოს სრულყოფილი პორტრეტი მთვრალი ადამიანისა, სადაც ღვინო და სიბილწე ერთმანეთის იდენტურია და სწორედ ამიტომ მას ბახუსის წყალობით „თუალსი განუსისხლნის და ფერი განუწითის და შუენიერი იგი სახე უშუერად გარდააქცივის“ [13].

ასევე შემზარავი სურათის აღსაქმელად აქვს ვეშაპს „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ წითელი — სისხლისფერი თვალები, რითაც გამოკვეთილია ვეშაპის სიბილწე და უკეთურება.

ხოლო „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ კი, წმინდა სერაპიონის მოსვლამდე, უწმინდური ნადირით აღვსილი ტბა ყოფილა მღვრიე ლალისფერი. ლალისფერი კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წითელი ფერის ფერითი სინონიმია. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სწორედ წითელი ფერის ორსახოვანი სიმბოლიკით იხსნება მღვრიე ტბის უწმინდურება.

მწვანე ფერი. წითელი ფერის მსგავსად მწვანე ფერიც უშუალოდ უკავშირდება ფერთა ქრისტიანულ სიმბოლიკას.

მწვანე ფერი სიმბოლოა გაზაფხულის, აღდგომის და წარმოადგენს რწმენისა და უკვდავების გამოხატულებას.

და სწორედ ამიტომ ხდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ჯერის შესაქმნელად ფოთლებდაუცვენელი მწვანე ალვის ხის მოჭრა. ეს საკრალური აქტია, რომელიც თავის მხრივ იშიფრება (იხსნება) არა მარტო ხეთა სიმბოლიკით, არამედ აქ ურთიერთშერწყმულია ხეთა და ფერთამეტყველება. ამიტომაცაა, რომ საჯვარედ მოკვეთილ ხეთა „მწვანე ფერში“ გარდატყდება ჭეშმარიტ რჯულთან წილნაყარი მთელი ერის სიმბოლური სახეც: „და მისტყდებოდა ერი იგი მწუანის ფერობასა მას და ფურცლიანობასა დღეთა ზაფხულის პირისათა, ოდეს სხუად ყოველი ხმ კმელ იყო...“ [14]

ფერთამეტყველების ასეთი სრულყოფილი და ყოვლისმომცველი დინამიკით გამოირჩევა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, სადაც ეხედებით „ფერთა აზროვნების“ დახვეწალ სახე-სიმბოლოებს.

ყვითელი ფერი. ქართული სასულიერო მწერლობა ასევე მდიდარია ყვითელი ფერის სახისმეტყველებით. ხშირ შემთხვევაში ყვითელი ფერი ჩანაცვლებულია ანდა სულაც გაჯერებულია ოქროსფერი ტონალობით (გამით). „ოქროს ფერადოვნება კი თავის მხრივ უკავშირდება სინათლის სიმბოლიკასც“ [15].

ოქრო ყვითელი ფერის ფერთამეტყველებას ეხედებით „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“: „და საგზლად ჰქონდა ოქროჲ ყვთული“ [16]. ასევე „ოქროს საცეცხლურნი“ კჳრა ხელთ მატომს გარდაცვალებასა და სწორედ ოქროს ფერთამეტყველებითაა მინიშნებული მატომს წმინდანად შერაცხვა.

ბუნებრივია ისიც, რომ ქართულ სასულიერო მწერლობაში ოქრო-ოქროს-ფერი თავისი საწყისი მნიშვნელობით თითქმის არ არის მოხსენიებული. რადგანაც ის მთლიანად შედის „ნათლის ფერთამეტყველებაში“ და ქრისტიანული სახისმეტყველების უცილობელი ნიმუშია.

ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, კერძოდ „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“, გვხვდება „ყვითელი პირსახეც“, რომელიც კლასიკური ხანის ძეგლების სიმბოლიკისაგან განსხვავებით სიწმინდისა და კეთილშობილების მისანიშნებლად აქვს ავტორს გამოყენებული.

მიუხედავად სასულიერო მწერლობაში არსებული დოგმებისა, ამა თუ იმ ფერის ფერადოვნების გამოსახვისას, მაინც გამოკრთება ხოლმე ზოგიერთი ჰაგიოგრაფი ავტორის „მხატვრული“ ხედეა და განსაკუთრებული ხელწერაც.

ისევე როგორც მთლიანად ჰაგიოგრაფია, ასევე ჰაგიოგრაფიული ძეგლე-

ბით მოწოდებული ფერის ფენომენი ეხმიანება სახარებისეულ სახისმეტყველებას და იქ ძირითადად ხდება იმ პალიტრით ხატვა, რომელი ფერებიც გაბატონებულია სახარებაში.

და კიდევ ერთი, ქართულ სასულიერო მწერლობაში არაერთხელ შეგვხვდა სიტყვა ფერად-ფერადი, რომელსაც წესით ფერის ასოციაცია უნდა გამოიწვიოს ჩვენში, მაგრამ ძველ ქართულში ეს სიტყვა აბსოლუტურად დაცლილია ფერთი გააზრებისგან: „ფერად-ფერადი (1 ნემეს. ძაა) იგოვე AB. ნ. პირად-პირადი“ [17]. „პირად-პირადი (44,10 ფსალმ.) (ესე არს A) ფერად-ფერადი თუ სხვადასხვა რიგი“ [18].

ლიტერატურა

1. რ. ბ ა რ ბ ა ქ ა ძ ე, ფერის მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“, თბ., 1993, გვ. 130.
2. იქვე, გვ. 135.
3. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993, გვ. 333.
4. რ. ბ ა რ ბ ა ქ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 135.
5. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991, გვ. 470.
6. Мифы народов мира, II, 1988, гв. 369.
7. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V—X სს.), თბ., 1963, გვ. 115.
8. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, I, გვ. 628.
9. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, II, გვ. 357.
10. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, I, გვ. 404.
11. იქვე, გვ. 319.
12. იქვე, გვ. 79.
13. ძეგლები, I გვ. 204.
14. იქვე, I, გვ. 148.
15. რ. ბ ა რ ბ ა ქ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 131.
16. ძეგლები, I, გვ. 126.
17. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, II, გვ. 188.
18. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, I, გვ. 623.

К. З. ЕЛАШВИЛИ

СИМВОЛИКА ЦВЕТА В ГРУЗИНСКОЙ АГИОГРАФИИ

Резюме

Цвета имеют обширный и сложный диапазон символических значений. Цвет в грузинской агиографии является лишь религиозным символом произведения и феномен цвета в духовной литературе основывается на библейской символике.

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

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

მკა ცხადაკე

„მეკობრეობა“-„მეველეობის“ კლასტი ქართულ ფოლკლორში თუშური მასალების მიხედვით

ქართული ხალხური პოეზიის ყველაზე დიდი ვნებები და შესაძლებლობები სწორედ საგმირო პოეზიაში გამოვლინდა. უბრალო ადამიანების სიმამაცე და რაინდული შემართება უპირველესი სახოტბო საგანია, რის შემდეგაც ეს უბრალო პირი საქვეყნოდ განთქმული ხდება.

„ველობა“ არის საგანგებო ტერმინი მარბიელი ლაშქრის ქმედებათა აღსანიშნავად. თუშთა „ველობას“ სახელოვანი დილოისძე უძღვის. მისი წინამძღოლობით შეკრებილი მოლაშქრეები დაღესტნისაკენ გაემართებიან და მტერს უსაფრდებიან:

„წყაროს იყრება თუშები:
სამტროდ გავიდეთ ველადა,
მოგვწყინდა სოფელში სხდომა,
იარად ვისხათ ტანზედა,
ჩავიდეთ ჭარ-ბელაქანში,
შაფხვეროთ ლეკის შვილები...“ (1, 65).

დილოისძის რაზმი მართლაც ჩაუსაფრდება ლეკებს და მათ მარბიელებს შვიდ ქართველ ტყვეს გააგდებინებს. მეფე ერეკლეს წინაშე მათ თავის მოწონების საბაბი ეძლეკათ...

ჩვენს ყურადღებას იქცევს ფრაზა — „ქართველებ არას გეგონოსთ, თუშის შვილები არიო...“ თუშებს დანარჩენ საქართველოზე უპირატესობის გრძნობა ძვალ-რბილში აქვთ გამჟღარი, რადგან მათ სხვათაგან აღმატებული ფუნქცია დაეკისრათ. ისინი მენაპირენი, მესაზღვრენი იყვნენ, ჰქონდათ ქართველ მეფეთაგან გარკვეული შეღავათები, არ ჰყავდათ ბატონი და თავად შეეძლოთ გადაეწყვიტათ, საით და როგორ მიემართათ თავიანთი მეომრული შემართება.

„თუშთ არ იციან ვითარცა,
ვინ არის მონა, ბატონი,
თვითონ არიან თავისა
მბრძანებელი და ბატონი...“ (2, 22).

მიზანი თუშთა „მეველეობისა“ ქართულ მეცნიერებაში სხვადასხვაგვარადაა დანახული და გაანალიზებული. ს. მაკალათიას შეხედულებით, მარბიელ ლაშქარს თავისი მიზანი ჰქონდა, ხვეისბერები და დეკანოზები ქონებისა და სარჩო-საბადებლის შეძენით იყვნენ დაინტერესებულნი. მათ ჰქონდათ ძალა, „ხატ-ჯვართა“ მიერ მოპოვებული ნადავლის უმეტესი წილიც მათი იყო; თუმცა ხალხურ სიტყვიერებაში ხაზგასმულია თუშთა განსაკუთრებული ყოფა. მათ არ იციან, „ვინ არის მონა, ბატონი...“.

ვ. ელანიძე იმ მოსაზრებას ავითარებს, რომ თუშთა ლაშქარი „მეველეობას“ მხოლოდ მისთვის მისდევდა, რომ „სახელი“ ეშოვნათ და გაემართლებინათ

გმირისა და ვაჟკაცის საპატიო წოდებანი. „დილოისძეში“ ასეთი არგუმენტაციაა წამოყენებული:

„დაჰკარით, თუშის შვილებო,
სახელ ვის გინდათ მტერზედა,
მიუცდეთ მეფე ერეკლეს
სახელოვანი მტერზედა...“ (1, 66).

შესაძლოა, ასეთ რომანტიკულ ჭრილში დანახული „სახელის შონა“ მართლაც დიდი ძალისა იყოს, მაგრამ არც ისაა უგულებელსაყოფი, რომ ქართული საგმირო ფოლკლორის დიდი წილი სწორედ „მეველეობას“ ანუ „მეკობრეობას“ ქება, სადაც სწორედ ნადავლზე და ალაფზეა მთელი ძალისხმევა მიმართული.

ვ. ელანიძე აღნიშნავს: «თუშთა ლაშქარსა და მათ წინამძღოლ ბელადებს რომ გამდიდრებაზე ეფიქრათ და ეს ყოფილიყო მათი მთავარი საზრუნავი, მაშინ თუშეთი ქაროველი ერის ისტორიაში ვერ მოიხვეჭდა ისეთ სახელს. ჯერ კიდევ ვახუშტი ბატონიშვილმა თუშთა შესახებ თქვა: „თუშნი არიან ბრძოლასა შემმართებელნი, მცნენი, ძლიერნი მხედარნი წარმატებულნი...“» (3, 83).

უნდა აღინიშნოს, რომ სოციალური მომენტი უძლიერესია ქართველ მთიელთა ყოფაში. თანაც თუშეთის გეოგრაფიული მდებარეობა და მეზობელი კავკასიელი ტომების ნივთიერი შევიწროება თავისთავად ქმნიდა ხელშემწყობ პირობებს ერთიერთობისდომის, აკლებისა და დაყაჩაღებისათვის... ლ. ტუხაშვილი სწორედ სოციალურ სიდუხჭირეზე ამახვილებს ყურადღებას: „სრდილოეთ კავკასია საქართველოს მთიანეთის უშუალო მეზობელია. ჩეჩნები, ინგუშები, დღესტნელი და სხვა კავკასიელი ხალხები თავის ეკონომიკურ მოთხოვნილებებს საქართველოს მეშვეობით იკმაყოფილებდნენ. საქართველოში ისინი ჰყიდდნენ საკუთარ ნაწარმს: სპილენძისა და ვერცხლის ნაკეთობებს, უანაგირებს, ცხენის აღკაზმულობას, ნაბადს, შალს, ცივ იარაღს, მაგრამ ყველაზე მეტად ჰყიდდნენ სამუშაო ძალას. XVII საუკუნიდან ეს აღარ ხერხდებოდა და მთის ჭარბი მოსახლეობა თარეშზე გადავიდა. მაშასადამე, ეს თარეში არ აყო არც ეთნიკურ, არც რელიგიურ ნიადაგზე, ამიტომაც დაღესტანში XIX საუკუნეშიც კი არ შეინიშნება ანტიქართული განწყობილება, პირიქით ქართველობა ან ქართული წარმოშობა საამაყოდაც ითვლებოდა...“ (4, 216). თავის მხრივ, მენაპირე ქართველებიც ურთიერთობდნენ კავკასიელ ტომებთან, სარწმუნოებასა და ეთნიკურ წარმოშობას ხელი არ შეუშლია მათთვის: „თქმები საოჯახო ინვენტარს კახეთის ბაზარზე იძენდნენ, მაგრამ გამონაკლის შემთხვევაში ჩეჩნეთ-ინგუშეთის სავაჭრო ცენტრებითაც სარგებლობდნენ“ (5, 49). სწორედ გვიან შუა საუკუნეებში შეიქმნა წინაპირობა ურთიერთმტრობისა და ურთიერთმიხედომისა. ვაჟი ასეთ მარბიელ ლაშქარში გამოიცდებოდა და ქალებიც სწორედ ასეთ ბრძოლაში გამობრძმედილებს უმღეროდნენ:

„თუშის ქალმა თქვა: „შევირთავ
ბასრას ჯმლის ამომღებელსა,
სულ უწინ ომში ჩამსვლელსა,
სახელის შინ მომღებელსა...“

„თილაძე ლეპოტაშია,
ფოლოს სჭამს, მაყვალს ახდურებს,
ან შინ მოგიღებ, სახელო,
ან თაგოი გადაგახდურებ“ (6, 198).

საყოველთაოდ ცნობილი ლუხუმისა და თილისძის, ხალაისძის და სხვათა სახელდიდებაზე მრავალია დაწერილი. ხალაისძემ „გამაარჩონა თარეშნი“ და ქისტებისაგან ცხვარი წამოიყვანა და ქეჩებიც გამოიმძღვარა... ბევრჯერ გაუმწარებია ქისტები და ბოლოს მათგანვე ერგო სიკვდილი. სახალხო მთქმელი დასტირის გმირს და სამოთხეში დაჯანებას იგუძნებს. როგორც ჩანს, მტერთან მებრძოლ კაი ყმას ხალხი სამოთხის ბინადრად მიიჩნევს:

„... სასუფეველსამ დაგადგამს
ლადი ლაშარი ჯვარიო,
რო წახვე სამოთხისაკე,
წინ წაიმძღვარენ სამნიო...“

სამი მოკლული მტერი საიქიოში მოემსახურება გმირს, მის ნაცვლად შეასრულებენ შუე სამუშაოს. ასეთ უძველეს და პრიმიტიულ რწმენაში აშკარად მოჩანს წარმართული კვალი:

„... ზოგთ კი წყალს აზიდვინებდი,
ზოგთ აბანდვინე ჯდანიო...“ (6, 209).

დაულობა, მეველეობა, მეკობრეობისათვის ზაფხული ყველაზე შესაფერი დრო ყოფილა. „ამბობენ დაღესტანშია“ მოგვითხრობს თუშთა შვიდი ცხვრის ფარის გარეკვაზე, წოვა-თუშთაგან ოთხასი მოძხედური დაღესტნელის დახოცვასა და მარჯვენის მოჭრაზე. გამლექსაცი მოთქვამს, რომ თუშთა ყოფა გაუსადღისია:

„ახლანდელ თუშის ტანჯვაში
ნუ ჩაეარდება მტერიცა.
არა გვაქვს შინ მოსელის ხანი,
მუდამ ვართ სისხლის დერაშია.
გვაწუხებს ლეკი, ჩაჩანი,
ვართ მუდამ ლაშქრობაშია,
ადარ უხარის დედასა
გაზრდილი ვაჟიშვილია.
წავალის სადმე მდეგარსა,
შინ მოიყვანენ მომკედარსა“ (6, 231).

ქართული სახელმწიფოებრიობის დასუსტებამ და მოგვიანებით საესეებით მოშლამ მოშალა მთიელთა ფუნქცია; სახელმწიფომ ჯედარ იზრუნა მესაზღვრე-მენაპირეებზე და თანდათან თარეშის, მეველეობა-მეკობრეობის სარბიელი გახდა საქართველოს ყველაზე მამაცი ხალხით დასახლებული სასაზღვრო ტერიტორიები.

ზემოთ განხილული „მეველე-მეკობრეობა“ თვალნათლივ გვიჩვენებს დაკნინების მთელ პროცესს. ჯერ მოსისხლე მტერზე ცდიან ვაჟკაცები თავიანთ ძალას, სოციალური სიდუხჭირის ჟამს კი მონათესავე ტომზე და მეზობელ სოფელზეც ილაშქრებდნენ. ამ შემთხვევაში აშკარაა უგულებელყოფა სახელმწიფოებრივი ქმედებისა და რელიგიისა. მორალი და არსი ურთიერთდაწიოკებისა საზოგადოებრივ დაკნინებასა და ღირებულებათა გადაფასებაშია საგულელებელი. შინაური შუღლის პოეტური გამოხატულებაა „თუშნო, ხოშარას ნუ ჩახვალთ“, რომელიც ნათლად წარმოგვიდგენს, თუ რას

ნიშნავს „მეკობრეობა“ და როგორი მახინჯი სახე მიუღია მას ქვეყნის შიგნით. აღსანიშნავია, რომ გ. ბოჭორიძე თავის ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორულ მასალებს დართულ ლექსიკონში „მეკობარს“ განმარტავს, როგორც მეკობრეს. (7, 434). ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაშიც „მეკობარ“ ფორმა გვაქვს: „ეს ამბავი შეიტყო გმირმა გიგლიამ და გამოუდგა მეკობართ“ (8, 177).

ამრიგად, ქართული ენის მთის დიალექტებში, კერძოდ, თუშურში, მეკობარ // მეკობარ პარალელურად არსებობს. იგი ნიშნავს შეიარაღებულ რაზმს, რომელიც სხვა ტომს თავს ესხმოდა და ძარცვავდა, ატყვევებდა (9, 582).

ისმის კითხვა: რა დროისა და როგორი წარმომადგენლობა-წარმოებისაა ეს ტერმინი?

ღირსსაყნობია, რომ მეკობარ // მეკობარ ძველი ქართული ენის წერილობით ძეგლებში „მეკობრე“ ფორმითაა წარმოდგენილი. მეკობრე — მტაცებელი (10). მაგ., „რომელმან განყიდოს რაღ უმეტეს ფასისა მისისა, რაღ იგი ღირდეს, იგი მეკობრე არს, და უძკრეს ავაზაკთა არს იგი“ (მამ. სწავლ. 52, 26). ძველ ქართულში ასევე ცნობილია „მეკობრეობაც“ — მეკობრეობა (11). ეგევ ფორმა ზღვის ყაჩაღის მნიშვნელობით გვხვდება შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანშიც“. პოემაში ბაღდადელი ვაჭრების უხუცესი უსენი ავთანდილს მეკობრეთა შესახებ აუწყებს:

თქვა ქარაფანი ეგვიპტით გამოემართეთ ერთითა,
ზღვასა შევედით ტვირთულნი ღარიტა მრავალ-ფერითა,
მუნ მეკობრეთა დაგვხოცნეს ძელით სახნისის წვერითა,
ყველაი წახდა, არ ვიცი, აქა მოსულვარ მე რითა!“

ავთანდილი კი, როგორც ვიცით, ვაჭრებს გამბედაობის არქონის გამო ძრახავს, ომის უმეცართ უწოდებს. იგი თვითონ მარტო შეებმება მეკობრეთ:

„თქვენ ვაჭარნი, ჯაბანნი ხართ, ომისაცა უმეცარნი,
შორს ისრითა არ დაგხოცნენ, ჩაიხშენით თანა კარნი;
მარტო მნახეთ, ვით შევება, ვით ვიხმარნე ღომნი მხარნი!
მეკობრისა ნავისანი სისხლნი ჰნახნეთ მონადვარნი“ (12, 332-333).

„ამირანდარუჯანიანშიც“ „მეკობრეა“ ნახმარი, რაც ასე განუმარტავთ: მძარცველი, ავაზაკი, მტაცებელი, ყაჩაღი (13).

ს.-ს. ორბელიანის „სიტყვის კონაც“ მხოლოდ „მეკობრე“ ფორმას იცნობს: მეკობრე „მტაცებელი“ (14). დ. ჩუბინაშვილს — ორივე ვარიაციული ფორმა მოჰყავს. მეკობარი, მეკობრე — ავაზაკი; მკრეხელი უფრო ზღვისა, корсар, морской разбойник. იქვეა შეტანილი: მეკობრობა — კრება, აკლება (15), ხოლო ნ. ჩუბინაშვილს მხოლოდ „მეკობრე“ აქვს დამოწმებული: „მეკობრე — მტაცებელი, ავაზაკი უფრორე ზღვათა შინა, корсар, пират, грабитель“ (16).

ჩვენი აზრით, „მეკობარ“, „მეკობრე“ სიტყვები ფონეტიკურად და სემანტიკურად სახეცვლილი „მეგობარ“-ია. ეს უკანასკნელი კი ძველი ქართულის კუთვნილებაა და ნიშნავს: საყვარელს, მახლობელს, ამხანაგს, „მიყუარს“, „მოყუარეს“ (10). „ესე არს მიწყო გაუყარი სათნო და მოყვასი“ A, სამუდამოდ გაუყარი საყვარელი B, მარადის მის თანა მყოფი“ Cab (საბა). „მოყვასი, მიყვარე, შესაკუთრებული ვისიმე უზაკველითა და ვასხებულთა სიყვარულითა ან თანაზიარი ჭირისა და ღვინისა, друг, приятель“ (დ. ჩუბინაშვილი). „შესაკუთრებული ვისიმე უზაკველითა და ვასხებულთა სიყვარულითა ანუ თანაზიარი ჭირისა და ღვინისა“ (ნ. ჩუბინაშვილი).

როგორც „მეკობარ“ // „მეგობარ“, „მეკობრე“, ისე „მეკობრეობა“ ძირძველი მოვლენა ჩანს. მეკობრე იგივე მეგობარია ლაშქრობის დროს. ათასწლეულების, წარმართობის, გამოქვაბულებში ცხოვრების დროიდან მეგობარი, როგორც საერთო ჭირ-ვარამის, ისე ბრძოლა-ლაშქრობასა და მტაცებლობაში უცილობლად მეგობარ-მეკობრეც უნდა ყოფილიყო.

ეფიქრობთ, ამიტომაც სპეციალურ ლიტერატურაში სიტყვა-ტერმინი „მეკობრე“ დამკვიდრდეს.

ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ: უკვე ისტორიად ქცეულ ამბებსა და ცხოვრების წესში ჩვენი დღევანდელობის სათავე და მრავალი ძირძველი თვისების საწყისია დაუნჯებული.

ლიტერატურა

1. ქართული ხალხური პოეზია, ისტორიული ლექსები, თ. XI, თბ., 1984.
2. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუშეთი, თბ., 1983.
3. ე. ე ლ ა ნ ი ძ ე, თუშეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1988.
4. ლ. ტ უ ხ ა შ ვ ი ლ ი, ლეკენდა შამილის შესახებ, დაიბეჭდა: ლ. ტ უ ხ ა შ ვ ი ლ ი, ფარაონთა და ხალიფათა ტახტების მფლობელები, წ. 1, თბ., 1992.
5. ა. შ ა ვ ხ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი, თუშეთი (აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიიდან), თბ., 1987.
6. ქართული ხალხური პოეზია, საგმირო ლექსები, ტ. III, თბ., 1974.
7. გ. ბ ი ჭ ო რ ი ძ ე, თუშეთი, ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული მასალები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ნ. აზიკურმა, თბ., 1993.
8. ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, შეადგინა ალ. ჭინჭარაულმა, თბ., 1969.
9. ი. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, ვ. თ ო ფ უ რ ი ა, ი. ქ ა ვ თ ა რ ა ძ ე, ქართული დიალექტოლოგია, I, ქართული ენის კილოთა მოკლე განხილვა, ტექსტები, ლექსიკონი, თბ., 1961.
10. ი. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1973.
11. ზ. ს ა რ ჯ ვ ე ლ ა ძ ე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1995.
12. შ ო თ ა რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი, ვეფხისტყაოსანი, მესამე სასკოლო გამოცემა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი და კომენტარი და ბოლოსიტყვა დაურთო ნ. ნათაძემ, თბ., 1986.
13. მ ო ს ე ხ ო ნ ე ლ ი, ამირანდარეჯანიანი, გამოსაცემად მოამზადა ლ. ათანელიშვილმა, თბ., 1969.
14. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, თხზულებანი, ტ. IV, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ი. აბულაძემ, თბ., 1965.
15. დ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, მეორე გამოცემა, აღდგენილი ოფსეტის წესით, სასტამბოდ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ა. შანიძემ, თბ., 1984.
16. ნ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ ალ. დლონტის რედაქციითა და გამოკვლევებით, თბ., 1961.

Э. Т. ЦХАДАДЗЕ

ПЛАСТ ГРАБИТЕЛЬСТВА („МЕКОБРЕОБА“ - „МЕВЕЛЕОБА“) В ГРУЗИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ ПО ТУШИНСКИМ МАТЕРИАЛАМ

Резюме

Тушинские материалы представляют собой богатый источник о разбойничьих походах. Грабительство (пиратство-стражничество) большей частью встречалось со стороны северокавказских племен на приграничных территориях. Экономическая отсталость не исключала набегов и между соседними грузинскими племенами.

Чрезвычайные термины: мекобреоба (пиратство) и мевелеоба (стражничество).

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

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული
ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

მკატერინე ჩიკვაია

„წმიდა ბარბარეს წამების“ ზოგიერთი სტილური თავისებურებანი

(A 128 ხელნაწერში დაცული ტექსტის მიხედვით)

ქრისტიანობის გავრცელებამ საქართველოში იმავეთვე აღძრა ინტერესი საღვთისმეტყველო ლიტერატურისადმი. ჯერ კიდევ იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამებაში“ ეკითხულობთ, რომ დედოფალმა „თანა წარიტანა ვვანგელჴ თჳსი და წმიდანი და წიგნნი მოწამეთანი“. პირველ საუკუნეებში სახარებასა და ფსალმუნთან ერთად ლიტურგიაში ჩართული იყო საკითხავები წმინდანთა ცხოვრებიდან¹ (ასე შეიქმნა სვინაქსარები, თვენი). კ. კეკელიძე მიუთითებს, რომ „თავისი არსებობის პირველი დღეებიდანვე ეკლესია გულმოდგინედ კრებდა ცნობებს „სულიერ მოღვაწეთა“ შესახებ. ასეთი ცნობები დაედო საფუძვლად ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას“ („ეტიუდები“, ტ. V გვ. 140). ჰაგიოგრაფიული თხზულებები ძირითადად ბერძნული ენიდან ითარგმნებოდა. მთარგმნელთა უპირატესი ძიზანი, ცხადია, ეკლესიის სამსახური იყო და ამიტომაც ითვალისწინებდნენ ისინი მის პრაქტიკულ საჭიროებებს. პირველნათარგმნი ძეგლები (კიმენები) დროთა განმავლობაში დაზიანდა და შეცვალა ახალმა (მეტაფრასულმა) რედაქციებმა. ამიტომ ერთი და იგივე თხზულება ხშირად რამდენიმე ხელნაწერთაა ჩვენამდე მოღწეული. რაც თვალნათლივ წარმოაჩენს სალიტერატურო ენის განვითარების ძირითად ტენდენციებს. ძველი, შესაძლოა, სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სკოლის მოღვაწეთა მიერ იყოს თარგმნილი, რაც იმიტომ ხდებოდა, რომ მთარგმნელს ხელთ არ ჰქონდა ამა თუ იმ თხზულების უკვე არსებული ხელნაწერი. ამ თვალსაზრისით გამონაკლისი არც „წმიდა ბარბარეს წამებაა“. ტექსტი არაერთ კრებულშია შემონახული. კორნელი კეკელიძე „ეტიუდების“ V ტომში მიუთითებს სინ. 91, ათ. 95, A 381, A536, H 341. იერ. 17, ათ. 53 კიმენურ და A 128, A339, გელ. 5 მეტაფრასულ ხელნაწერებს. ჩვენ ამჯერად მხოლოდ A 128 კრებულში დაცული ხელნაწერის ზოგიერთ სტილურ თავისებურებაზე დაკვირვებით შემოვიფარგლებით².

ათონელი მამების მიერ შექმნილ მთარგმნელობით სტილსა და მიმართულებას XI-XII საუკუნეებში მკვეთრად გაემიჯნა გელათის სალიტერატურო სკოლა (იოანე პეტრიწი არსენ იყალთოელთან ერთად ამ სკოლის ფუძემდებელი და პოზიციის განმსაზღვრელი იყო). მიუთითებენ, რომ „გელათის სკოლა ერთ-ერთი მძლავრი და უმნიშვნელოვანესი შტოა ქართული თარგმანის ელინოფინურ მიმართულებაში, რომელიც... ქრისტიანული აზრის ისტორიაში აგრძელებს აღმოსავლური თეოლოგიის, ალექსანდრიული სკოლისა და კაბადოკიური პატრისტიკის ხაზს“³. სწორედ გელათის სალიტერატურო სკოლა არის დამფუძნებელი ახალი ენობრივი სტილისა, რომელიც სხვათაგან თვითმყოფადი ნიშნებით გამოირჩევა.

¹ ეს ტრადიცია დღესაც არის შემორჩენილი დიდ მარხვაში.

² A 128 XII-XIII საუკუნეების კრებულია, სადაც შესულია ჩვენთვის საინტერესო ხელნაწერი. შემდგომში ამგვარად მოვიხსენიებთ „წმ. ბარბარეს წამების“ აღნიშნულ ტექსტს.

³ დ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი, 1996, №2, გვ. 65.

გელათის ლიტერატურული სკოლის მიმდევარი დიდი ძალისხმევით ცდილობდნენ, დაეხვეწათ ქართული ენა, გამოეყვლინებინათ მისი შესაძლებლობანი ბერძნულიდან თარგმნილი ლიტერატურის, ფილოსოფიური აზრის და ტერმინების ზუსტად გადმოცემის თვალსაზრისით (საქართველოს თავისი პოლიტიკური მდგომარეობა ყოველთვის აკავშირებდა ბერძნულენოვან სამყაროსთან. ამდენად, ძალზე ბუნებრივია, რომ გელათის სკოლის წარმომადგენელთა ორიენტირად ბიზანტიური კულტურა მიაჩნდათ). იმის შესაბამისად, რას უსაჩუბნენ საკუთარ თავს მიზნად, მათ შეიმუშავეს სრულიად განსაზღვრული პრინციპები, რომლებიც აქ თარგმნილ ძეგლებს ყველა სხვათაგან გამოარჩევს თემატიკით, თარგმანის სიზუსტით, სტილით თუ ლექსიკით. შენიშნავენ, რომ გელათის სკოლას სათარგმნი ძასალების შერჩევისას ახასიათებს: ა) მკვეთრი ტენდენცია ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ეგზეგეტიკისა და დოგმატიკისადმი, ბ) თარგმნისას ბერძნული ენის მიღვნა, ხალხურ-დასავლური მეტყველების ელემენტების შემოტანა ქართულში, გ) „ენობრივი ინოვაციების უტრირების ტენდენცია“, რაც სტილიზაცია-მანერულობაში გადაიზარდა, და, რაც მთავარია, დ) მიზანდასახული სელა ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის შემუშავებისაკენ, რაც საბოლოოდ სისტემის ჩამოყალიბებით დასრულდებოდა⁴.

გელათის სკოლის ძირითად მიმართულებას ამ ნიშნებთან ერთად ზუსტად თარგმნის პრინციპი (თარგმნისას კი მხოლოდ ქართული ენის პოტენციალის, ძირებისა და მაწარმოებლების გამოყენება) ქმნის. ზემოჩამოთვლილ პრინციპთან და მახასიათებელთა გათვალისწინება და კრებულის შედგენის თარიღი (XII-XIII საუკუნეები) გვაფიქრებინებს, რომ ხელნაწერი A 128 სწორედ გელათის სკოლაშია თარგმნილი (სიტყვაწარმოება, მიმღეობათა და კომპოზიციის სიუხვე, უფროობითი ხარისხის ინტენსიური ხმარება, მასდარი-ინფინიტივები, ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული. ებიანი მრავლობითი, გაფორმებული მოთხრობითი საკუთარ სახელებთან და ა. შ.) (A 128-ის ავტორის საკითხი ჩვენი შემდგომი საკვლევი თემა იქნება). როგორც აღვნიშნეთ, პეტრიწი-იყალთოელის მიმდევარნი, ძირითადად ფილოსოფიური თემატიკით ინტერესდებოდნენ (ფილოსოფიად ქრისტიანული ღვთისმეტყველება მოიაზრებოდა). მთარგმნელები, როგორც ვთქვით, ეკლესიის საჭიროებას ითვალისწინებდნენ (სწორედ გელათის სკოლაშია შესრულებული იოანე ქსიფილინოსის მეტაფრასული თვენი). ამ თვალსაზრისით, მოულოდნელი არაა წმიდა ბარბარეს წაშებით დაინტერესებაც. ხოლო თუ ძეგლს გადავხედავთ, გელათის სკოლისათვის დამახასიათებელი ნიშნების კვალსაც შევნიშნავთ მასში. თხზულებაში გვხვდება რამდენიმე ლოცვა, დოგმატურ-ეგზეგეტიკური მსჯელობანი, სარწმუნოების ქადაგება-აღიარება, კატეხიზაციის მცდელობა და მასთან დაკავშირებული პოლემიკა და ა. შ. ამ და სხვა ეპიზოდებში გამოყენებულია სწორედ ის ლექსიკა, ის საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, რისი დადგენა-უნიფიკაციის მცდელობაცაა გელათის სკოლის მიმდევართა მთელი მიღეაწეობა (სამწუხაროდ, ხელთ არა გვაქვს A 128-ის შესაბამისი ბერძნული ტექსტი⁵, რომელთა ურთიერთშედარების შედეგადაც უფრო თვალნათელი იქნებოდა, რამდენადაა გათვალისწინებული ზემოჩამოთვლილი პრინციპები ჩვენს ძეგლში. მხედველობაში გვაქვს არა ოდენ ლექსიკური ერთეულების, არამედ ბერძნულისათვის დამახასიათებელი სინტაქსური კონსტრუქციების გადმოტანა. რაკიდა ჩვენი კვლევის საგანი სწორედ ეს

⁴ იქვე.

⁵ A — 128 არ მისდევს მინეს P. G.-ში (№116) გამოქვეყნებულ ბერძნულ რედაქციას.

უკანასკნელა, საგანგებოდ ვარიდებთ თავს A 128-ის ენობრივ-სტილური საკითხების ვრცელ დახასიათებას და ოდენ ზოგადი მსჯელობით შემოვიფარგლებით.

ჩვენი ხელნაწერის ავტორი დახვეწილი მანერული სტილით გამოირჩევა. თხზულებაში ხშირია გათიშული მსაზღვრელ-საზღვრული: „ქრისტიანობასა შევეძინებით სარწმუნოებასა“, „შენსა დამოკიდე მარჯვენასა“, „ერთისასა ილუწოდე დამორჩილებასა“, „სიხარულმან აღავსო მიუთხრობელმან“... ავტორის სტილის დამახასიათებელი მაგალითებია: „ზარგცემს ზარი უშჯლოსა მსაჯულისა“, „მზისა ქუეყანისა ზედათ ქმნითა, განთიადმან რაჲ აცისკრიფერა თუთ უფერული ჰაერი“... პირდაპირი ნათქვამი ორგანულად ერწყმის თხრობას: „ხოლო მან სულგნაკრომით „პრიდე, პრჟუა...“, „ხოლო იგი... აღძრული გოდლად, შენ უბრძანეა? — ასულსა ჰკითხვიდა, — ქმნად“. ავტორი გამოირჩევა მდიდარი ლექსიკით და სიტყვაწარმოებით (რაც დამახასიათებელია გელათის სკოლის მიმდევართათვის). ძველში ხშირია უფროობითი ხარისხის ფორმები, კომპოზიტები, ნასახულარი ზმნები (უსაზარელესობა, უსატკივარესობა, ახლად არს ქმნილი, მდინებრივი, აზეციერა, აცისკრისფერა...).

როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, გელათის სკოლის სტილურ თავისებურებას ბერძნული ენისათვის დამახასიათებელი კონსტრუქციების ქართულ სინტაქსში გადმოტანა-დანერგვაც ქმნის⁶. ეს ცვლილება თუ სიახლე, ერთი მხრივ, ბერძნულიდან ზუსტად თარგმნის, მეორე მხრივ კი მშობლიური ენის გაცოცხლება-გამდიდრების სურვილის შედეგია. ამავე დროს, რაც ორგანულია ელინთათვის, ახალი და რთულად გასაგებია ჩვენთვის (სწორედ ამ სინტაქსურ სიახლეთა შედეგი უნდა იყოს გელათის სკოლაში თარგმნილ ძველთა შესახებ გაერცელებული მოსაზრება, რომ მათი ენა გაუგებარი და „ღულარჭნილია“). ეს სინტაქსური კონსტრუქციებია მიმდევობური, ინფინიტივური, პასივური და უშემასმენლო წინადადებები. განვიხილოთ თითოეული მოვლენა ცალ-ცალკე და ვნახოთ, რამდენად ნიშანდობლივი და დამახასიათებელია ისინი ჩვენი კონკრეტული ხელნაწერის ავტორისათვის.

უშემასმენლო წინადადებები. შემასმენელი (ქვემდებარესთან ერთად) წინადადების მთავარი წევრია და იგი ქართულ ენაში ყოველთვის გამოხატულია. ამ თვალსაზრისით გამონაკლისია რთული თანწყობილი წინადადება, სადაც, შეიძლება, განმეორების თავიდან ასაცილებლად ერთი შემასმენელი იყოს წარმოდგენილი. განსხვავებით ქართულისაგან, ბერძნულ ენაში ხშირია უშემასმენლო წინადადება. ტექსტზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ ჩვენი ავტორისათვის უშემასმენლო წინადადებები ჩვეულებრივია. ამ სინტაქსური მოვლენის დაქადაგებელი მაგალითები რამდენიმე ტიპად იყოფა: ა) პირველ ჯგუფს რთული თანწყობილი წინადადებები შეადგენს, სადაც ზმნის (და აქედან გამომდინარე) შინაარსის აღდგენა არ ჭირს და აზრიც, ჩვეულებრივ, კარგად გასაგებია: „ბრძანა შეპყრობაჲ მისიცა და... (V)⁷ მოწამისა რკინისა სახუჭტლითა ხუჭტა..., მთავარმან... იულიანასი ვიდრემე საპყრობილედ მიცემა (V)⁸, ხოლო ბარბარაჲსი ბრძანა, რაჲთა ყოვლად შიშუშლსა... ქალაქი მოაულონ“; „აგინი უკუშ განცუფრებაჲმან (V), ხოლო მოწამე სიხარულმან

⁶ მხედველობაში გვაქვს ინფინიტივური, მიმდევობური, პასივური და უშემასმენლო წინადადებები.

⁷ დ. მელიქიძე: ალს წიგნში „იოანე პეტრიწის ფილოსოფიები“ (1975) უკვე განხილული აქვს იგივე მოვლენა იოანე პეტრიწის თხზულებებთან მიმართებაში. ჩვენ სწორედ აქ დასახულ მოძღვრს გავიმეორებთ.

⁸ გამოტოვებული შემასმენელი აღნიშნულია (V) ნიშნით (მრ. რიცხვში V pl.).

აღავსო მიუთხრობელმან“: „დღეს მწყობრობს ცაი... და ქუეყანა (V) მოზარდულთა თვსთა თანა ღუაწლისა შენისათვს...“

როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევებში უშემასმენლობა აზრის გაგებას არ ართულებს, პირიქით, ამგვარი წყობის შედაგად სტილი გამართული და დახვეწილი ხდება. ხოლო ავტორი თავს არიდებს ტავტოლოგიას. შემასმენლის გამოტოვება რთულ თანწყობილ წინადადებებში გელათის სკოლამდეც გვხვდებოდა, მაგრამ ბერძნულიდან თარგმნისას დედნის ზუსტად გადმოღების ცდამ ამ მოუღენას ინტენსიური ხასიათი შესძინა.

ბ) წინადადებაში, შეიძლება, გამოტოვებული იყოს **არს (არიან)** მეშველი ზმნა, რომელიც ქართული ენის უცილობელი კომპონენტია. მიუხედავად ამისა, არც ამგვარი შემთხვევების შედგად რთულდება აზრი და ადვილად იკითხება (წინადადება ხელოვნურად გართულებული არ არის). უფრო ხშირად გამოტოვებულია შედგენილი შემასმენლის ზმნური ნაწილი, სახელადი ნაწილი კი შეიძლება იყოს არსებითი, რიცხვითი, ზედსართავი სახელები ან მიმღეობა.

„სამნი **არიან** — მამა, ძე და სული წმიდა... სამივე ერთი ღმერთი (Vpl)“; „შენ შეგოვრდები... რომლისა შეუსწორებელ არს სიკეთე და რომლისა არაეინ მსგავს (V) ღმერთთა შორის“, „სული უკუშ გულს-მოდგინე არს, ხოლო ჳორცი — უძღურ (Vpl)“; „რომელთაგან არს ყოველთა ყოფად დ ესრეთ ვითამე ყოფად (V)“.

როგორც ვხედავთ, შედგენილი შემასმენლის სახელად ნაწილად ერთ შემთხვევაში რიცხვითი სახელია წარმოდგენილი, მეორეგან — ზედსართავი დადებით ხარისხში, მესამეგან კი — ინფინიტივი (მეშველი ზმნა, საჭიროებისამებრ, ხან მხოლოდობით რიცხვშია, ხან — მრავლობითში), აზრის გაგება-კვლევა არ ჭირს.

გ) ჩვენს ტექსტში არ გვხვდება **არს** ზმნის გამოტოვების კიდევ ორი შემთხვევა (რაც იოანე პეტრიწთანაა დადასტურებული): როდესაც **არს** მეშველი ზმნა ერწყმის სახელად ნაწილს. ან **არს** მარტივი ზმნაა და საერთოდ ამოუარდნილია.

დ) A 128 ხელნაწერის ავტორი ძალზე იშვიათად, მაგრამ მაინც მიმართავს ისეთ უშემასმენლო წინადადებას, სადაც ზმნა საერთოდ არ ფიქსირდება (არა მარტივი **არს**, არამედ ჩვეულებრივი სემანტიკის მქონე შემასმენელი). ასეთ შემთხვევაში შემასმენლის აღდგენა ჭირს, აზრი კი გაბუნდოვნებული და რთული გასაგებია:

„და იგინი ბრძანებულისა მიმართ“ (კირითხურონი და მეძარმარილოენი ისე მოიქცნენ, როგორც ებრძანათ); „და ესრეთ კართა ბეჭუდითა მკრძლულებასა და მცველთაგან შესვლად არაეისსა შემნდობელობასა, განჩინებისაებრ მთავრისა“.

ამგვარი წინადადების აზრის გარკვევა მთელ კონტექსტთან მიმართებაში ხერხდება. ზმნის ფუნქციას გამოხატავს ინფინიტივი ან მიმღეობა. ორივე წინადადება ბერძნულისათვის დამახასიათებელ სურათს გვიჩვენებს, სადაც აზრის მასდართა და სახელზმნით გადმოცემა ტიპურია, ქართულისათვის ეს სრულიად უცხო მოუღენაა და, სწორედ ამიტომაც, რთულად აღსაქმელი.

ამგვარად, ტექსტზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ უშემასმენლო წინადადებები თუშცა გვხვდება, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, სადაც აზრი მის გარეშე გასაგებია. ეს ძირითადად, რთული პარატაქსული წინადადებებია, სადაც ზმნის გამოტოვება სტილის გამართვა-დახვეწის თვალსაზრისით უპრიანი იქნებოდა. ასეთი კონსტრუქციები გელათის სკოლამდე არსებობდა, ხოლო ჩვეულებრივი უშემასმენლო წინადადებები სწორედ გელათის მიმდევართა პრინციპის (ზუსტად გადმოცემათ დედნის აზრი) შედეგია, რაც ბოლო ორ ნიმუშში აისახა.

პასიური კონსტრუქცია. მიუთითებენ, რომ ქართული აქტიური ფორმების ენაა და პასიური კონსტრუქციების ზომიერად ხმარებას ამჯობინებს (აკ. შანიძე — „საფუძვლები...“), განსხვავებით ბერძნულისაგან, სადაც ამგვარად აწყობილი წინადადებები ძალუმაღ გვხვდება. თუმცაღა თავისთავად, ინიანი და ენიანი (პასიური) ვნებითები მიუთითებს ამგვარ ფორმათა ძველსავე ქართულში არსებობაზე. ცნობილია, რომ როდესაც წინადადება ინიანი (ენიანი) ვნებითით გამოხატავს მოქმედებას, ხშირად არ ჩანს მოქმედი, ან თუ ჩანს — მიერ თანდებული ერთვის მოქმედი პირის აღმნიშვნელ სიტყვას (ბერძნულში პასიური კონსტრუქცია მიმღეობითაც გადმოიცემა) ცხადია, პასიური კონსტრუქციები მეტია თარგმნილ ძეგლებში. იოანე პეტრიწის თხზულებებში ხშირია ინიანი ვნებითით აგებული წინადადებები⁹, რაც, სწორედ, ბერძნულიდან ზუსტად თარგმნის შედეგია. „ბარბარეს წამების“ ავტორის სტილი, რა თქმა უნდა, აქტიურ კონსტრუქციებს ამჯობინებს და ინიან (ენიან) ვნებითებს შედარებით ნაკლებად მიმართავს: „და დაიმტკიცა მისი და ღუაწლთა თანაზიარისა მისისა ყოვლად კეთილისა იულიანასი...“ „ოდეს-იგი წაროვლინა სოფელსა, მზის ქალაქად სახელდებულსა“ (ინიანი ვნებითით აგებული წინადადება), „და ფრიადითა თქუმიტა ემცნო, რამათა სპარსნი მორჩილად მოჰგუარნეს ჴელმწიფებასა მბრძანებელთასა“, „ვინამთგან მას ორთა ხოლო ემცნო განხუმაჲ...“ და ა. შ.

როგორც აღვნიშნეთ, სათანადო ბერძნული ტექსტის უქონლობის გამო საშუალება არ გვაქვს, ენახოთ, რა შემთხვევაში მიმართავს ჩვენი ავტორი პასიურ კონსტრუქციებს: აქვთ თუ არა ამგვარ წინადადებებს დამოუკიდებელი ხასიათი და რა შეესატყვისება მათ ბერძნულ დედანში. პასიური კონსტრუქციები, უშეძასმენლო წინადადებათა მსგავსად, გელათის სკოლამდელ ძეგლებშიც გვხვდება, მაგრამ იშვიათად. ხოლო მათი ხმარების შემთხვევები გახშირდა სწორედ ბერძნულიდან თარგმნის (ბერძნული წინადადებების ზუსტად გადმოტანის) გამო გელათის ლიტერატურულ სკოლაში შესრულებულ თარგმანებში.

მიმღეობური კონსტრუქციები. ბერძნულიდან თარგმნის კიდევ ერთი კვალი ქართულ ძეგლებში მიმღეობურ კონსტრუქციათა მოძალებაა (თუმცაღა ზოგიერთი სახის მიმღეობური წინადადებანი ჩვეულებრივია ქართულისათვის). უბრალოდ, ის, რაც იშვიათად და მხოლოდ თარგმანის გავლენით ფიქსირდებოდა გელათში თარგმნილ ძეგლებში, ხშირი და მოსალოდნელი გახდა და თავს იჩენს იქაც, როცა პარალელურ ბერძნულ წინადადებებში ჩვეულებრივი ზმნებია გამოყენებული. საერთოდ, გელათის სკოლის ძეგლები დატვირთულია მიმღეობებით პეტრიწი-იყალთოელის მიმღევართა ენას ახასიათებს მიმღეობური კონსტრუქციები, რომლებიც ენაცვლებიან რთულ ჰიპოტაქსურ (ქვეწყობილ) წინადადებებს და ამარტივებენ მას, ათავისუფლებენ კავშირებისაგან (თუმცა, თავისთავად, მიმღეობათა ინტენსიური ხმარება ტვირთავს მთარგმნელის ენას და სტილს). მიუთითებენ, რომ მიმღეობური კონსტრუქციები საერთოა ქართველურ ენათა სინტაქსისათვის, ამიტომაც აზრის გადმოცემისას სირთულეს არ ქმნის და ორიგინალურად ერწყმის ქართულ ენას (როგორც ვთქვით, გელათის სკოლის მიმღევართა მიზანიც ის იყო, რომ ენაში არსებული პოტენციალი გამოემშვეურებინათ, მისთვის მდინარეება მიეცათ. მიმღეობათა წარმოება და მიმღეობური კონსტრუქციები კი სწორედ ამის საშუალებას იძლევა).

⁹ იხ. დ. მელიქიშვილის ნაშრომი „იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი“.

მიმღეობურ კონსტრუქციებში შემასმენლის ფუნქცია მიმღეობას ეკისრება, ამგვარად, ეს წინადადებები უშემასმენლოდ გამოხატავენ მოქმედებას. გელათის სკოლისათვის მიმღეობური კონსტრუქციების მოძალეა ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია, ჩვენი ავტორისათვის კი — სტილის განმსაზღვრელი. სწორედ ამ ინტენსივობის გამო მათი სრულად ჩამოთვლა გაჭირდება, რადგან მიმღეობური წინადადებებით იცვლება ყველა შესაძლო ვარიანტი (განსაზღვრებით, ქვემდებარითა თუ დამატებით დამოკიდებული, ხოლო მიმღეობა გეხდება სასუბიექტოც და საობიექტოც).

განარჩევნ მიმღეობური კონსტრუქციის ხმარების ორ შემთხვევას: 1) ერთი ცვლის რთულ პიპოტაქსურ წინადადებას. ყველაზე ხშირი ჩვენი ძეგლისათვის განკერძოებული განსაზღვრების მიმღეობით შეცვლაა. ვნახოთ ამგვარი წყობის სასუბიექტო და საობიექტო მიმღეობური კონსტრუქციის შეცვლის ნიმუშები:

„მაშინ მტარვალთა, საპყრობილით წარმყუანებელთა წმიდისათა და მსმენელთა... ბრძენთა მიგებათა მისთასა, განიცხნეს სარტყელნი“... „იულიანა... არცა მთავრისა მიმხედველი, არამედ წუეთისა ცრემლთასა თუალთაგან მადინებელი...“ „განრღუეულსა პრქუა ტკროთა ცხედრისა... ნებებით მტკროთელმან ყოელისამან...“ „ამათი მსმენელი და აღსრული გოდლად... კკითხვიდა“, „ხოლო მან, გულისწყრომით მკდელმან მახვილისამან, წარკკუეთა... თავი მისი...“ გარნა ღუაწლმრავალი ბარბარა, სიმაღლედ აღმხილველი თუალისა, კმობდა...“ და ა. შ.

ამგვარი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება. თითქმის მთელ თხზულებაში გვხვდებით მიმღეობურ კონსტრუქციებს (სასუბიექტოს და საობიექტოს) და აზრის გამოტანა არც ერთგან არ ჭირს. ვნახოთ, როგორ უდერს საობიექტო მიმღეობებით გამოხატული განკერძოებულ-განსაზღვრებიანი წინადადებები: „ხოლო მას... განკკრეებულსა თმენათა მისთათკს გრძნობად მოსრულსა... შეეშინა“, „ხოლო მუნ მყოფმან შვილის მკვლელმან მამამან და მაშინ ქმნულთა მათ თკომხილველად გამოჩინებულმან, არა კმა იყო სიდიდე განსაცდელთა“, „გარნა ღუაწლმრავალი ბარბარა, მძკნვარედ ხუშტილი, კმობდა“, „ხოლო მტარვალთა... განცკვრებულთა... თქუშს...“

ზოგჯერ განკერძოებული განსაზღვრების ფუნქციას ასრულებს მიმღეობად ნაქცევი „მეტყველება“ წრის ზმნა: „ტანჯვათა, უფროდს... სამკაულთასა მოხარული ქალწული... მგზავრ მაცხოვარსა უკმობდა, მეტყუშლი“ (ბარბარა), „ამისი და სხუათა მისა მიმართ მეტყუშლი, ევედრა... ვითარცა სრულყო მოწამემან ლოცვად, კმა მიიწია მისსა, მეტყუშლი ესრეთ...“

ბარბარეს წამების A 128 ხელნაწერის ავტორი მიმღეობური კონსტრუქციით ქვემდებარულ და დამატებით დამოკიდებულ წინადადებებსაც ცვლის (თუძცალა შედარებით იშვიათად): „აბანოსა ზედა მდგომარემან და სიკეთისათკს ქმნილებისა დაკკრეებულმან... თქუა“, „წულებრ მკნე-ქმნილმან სულითა, შენერწყუა პირსა მსაჯულისასა მეტყუშლმან“ (იგოე მაგალითი „მეტყველება“ ზმნის მიმღეობური ფუნქციით გამოყენების დასადასტურებლადაც გამოგვადგებოდა), „ამისა შემდგომად, ორობისა სარკუმელთასა მხილველი და მესამისა განლებად ქვით ხუროთა მბრძანებელი...“

2) მიმღეობური კონსტრუქციები შედგენილი შემასმენლის მეშველზმნიან ფორმებთანაც გვხვდება. ამ შემთხვევაში მიმღეობა შედგენილი შემასმენლის სახელადი ნაწილია (მიმღეობა, ძირითადად, სასუბიექტოა, თუძცალა ჩვენი ხელნაწერის ავტორი რამდენიმეგან საობიექტო მიმღეობასაც იყენებს ამ ფუნქციით). წყობა ასეთია: მიმღეობა (სახელადი ნაწილი) + მეშველი ზმნა. ეს კონსტრუქცია საკმაოდ ხშირია A 128 ხელნაწერში, მიუხედავად იმისა, რომ

უფრო მოსალოდნელი მარტოი ფუძით გამოხატული ზმნის ხმარებაა. ენახოთ ნიმუშები ძეგლიდან: „ანგელოსნი თანამოგზაურ ყოფად სულისა შენისა წარმოდგომილ არიან“, „მეცა, მღაბალი, მომლოდუ ვარ შენმიერისა ჭსნისა“, „მწყემსი... განსალევენელ ჰყო სამწყობოურთ მკეცთა“, „და ვითარ, ჰგავს, მინდობით მოქადულ ხარ მათდამი“, „შეცდომილისასა შენისა... მოქცევასა ჭეშმარიტად მწყურიელ ვარ“, „რომელმან მორტყმულ ჰყუჟნ ცანი ღრუბლითა... შეცვულ-ჰყუჟნ ჴორცნიცა ჩემნი დიდებითა შენითა“, „და ესრეთ მაცხოვარი, ცადვე ეინაი გარდამოსრულ იყო, — აღვიდა“, „შეცთომილთა გზათაგან შენთა შედგომილ არიან ბოროტთა დასაბამისა მტერისადა“ დ ა. შ.

რაკილა გვაქვს შემველი ზმნა, ე. ი. შესაძლოა მისი ჩაყარდნაც (ამ შემთხვევაში გვექნება უშემასმენლო წინადადება მიმდებარე სახელადი ნაწილით):

„სული უკუჲ გულსმოდგინე არს, ხოლო ჴორცნი — უძლურ (V pl)“, „შენ შეგორდები, ...რომლისა შეუსწორებელ არს სიკეთე და რომლისა არაჲინ მსგავს (V) ღმერთთა შორის“, „შენცა უგრძნობელ ხარ და ღმერთნი შენნი შენებრ უგრძნობელ (Vpl) და ვერ შემძლებელ (Vpl) ქუჭლისმოქმედებად“ (მიმდებარე უარყოფითი ნაწილაკი უძღვის წინ). ეს სწორედ ის შემთხვევაა, რომელთა შესახებაც უშემასმენლო წინადადებათა განხილვისას ვისაუბრეთ. ამიტომ აქ საგანგებოდ აღარ შეეჩერდებით.

ინფინიტიური კონსტრუქცია. „წმიდა ბარბარეს წამების“ ჩვენთვის საინტერესო ხელნაწერში საკმაოდ ხშირია ინფინიტიური კონსტრუქციებიც, რომელთათვისაც ნიშანდობლივია საწყისი ვითარებით ბრუნვაში + ნათესაობითი ბრუნვაში დასმული სახელი (მხოლოდობით თუ მრავლობით რიცხვში). ეს სინტაქსური წყობა ჩვეულებრივია ბერძნულისათვის, ქარიულისათვის კი — ტიპური. ამ შემთხვევაში ქარიულმა მასდარმა ევროპული ინფინიტივის ფუნქცია იტვირთა. ინფინიტიური კონსტრუქცია ბერძნულიდან თარგმნის ერთი გვიანდელი შენაძენია, რომელიც შუა საუკუნეების ძეგლებში ინტენსიურად შეიჭრა (გაეიხსენოთ „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილი ტაეპები: „დაჯდა წერად ანდერძისა“, „ძებნად... საძებრისა...“).

ვითარებითში დასმული სახელი რამდენიმე ფუნქციით იხმარება. ერთი მათგანი მიზნის გარემოების გამოხატვაა. ხშირია ინფინიტიური კონსტრუქციით მიზნის გარემოებით დამოკიდებული წინადადების შეცვლის მაგალითები. მიუთითებენ, რომ ეს შემთხვევა შეიძლება საჭიროების გამომხატველ ზმნებთან გეხედება („ძალ-უც კაცსა კაცისა ჴსნაი და... სხუათადაცა მინიჭებად შემძლებელთა“), მაგრამ ინფინიტიურ კონსტრუქციას A 128 ხელნაწერის ავტორი ქმედების, სურვილის, შესაძლებლობის გამომხატველ ზმნებთან იშველიებს (ასევე იმ ზმნებთანაც, რომლებიც მოქმედების დაწყებას აღნიშნავენ): „უსატკივარესისა გრძნობისა შექმნად მისა მნებებელმან... ბრძანა ქლეშაი ნაგუჲმთა“, „ორობისა სარკუმელთასა მხილველი დ მესამისა განდებად მბრძანებელი...“ „გარდამოვიდა ქალწული მოხილვად სართულისა“, „ამისა შემდგომად მოიგონა შენებად აბანოი“ (აქ ნათესაობითის ნიშანი გაცვეთილია და მისგან დარჩენილი წრფელობითის ფორმას ქმნის), „შენ უბრძანეა ქმნად მესამე სარკუმელი აბანოისა“. „რაი უკუჲ ეგულვებოდა ქმნად თუთ მას შემთხუჴვასა?“ „არა თუჲცა მზა იყო ჰყრობად უბრძოლველობაი ქრისტეს ძალისა და სარწმუნოებითა განმტკიცებად სულთა მათთა“, „დაითმენდა მეუფისა ვედრებად“, „გაფუცებ თხოვად დასასრულისა“ დ ა. შ.

ინფინიტივი ზოგჯერ მიმდებარე მისდევს (მიმდებარე შეიძლება დადებითი ფორმისა იყოს და უარყოფითისა): „ვერ შემძლებელ ქუელის-მოქმედებად“.

„სძლად მიყვანებისა მისისა მზრახველნი... არცა ერთსა დაუტეობდეს აღუძრავად ქუასა...“ „უსატკივარესისა გრძნობისა შექმნად მისა მნებებელმა...“, „მესამისა განღებად ქეით-ხუროთა მბრძანებელი...“

ინფინიტივურ კონსტრუქციას, საერთოდ, პიპოტაქსური შინაარსის გადმოცემა აკისრია. იგი ამარტივებს წინადადებას და კავშირებისაგან განტვირთავს მას. ეს ფორმები არცთუ ურიგოდ შეერწყა ქართული ენის სტრუქტურას. რადგან აზრის გამოთქმის სინატიფითაც არ უქმნის პრობლემას მთარგმნელს.

ცნობილია, რომ პირველი ქართული პაგიოგრაფიული ლიტერატურა ბერძნულიდანაა ნათარგმნი. გამონაკლისი ამ მხროვ არც „წმიდა ბარბარეს წამებაა“. ინტენსიურმა მოღვაწეობამ, თაობათა ცდამ, გაემდიდრებინათ ქართული ეკლესია სრული საღვთისმეტყველო ლიტერატურით და ენა — ყოველგვარი თხზულების ზუსტად თარგმნის შესაძლებლობით, გელათის სკოლაში ნაყოფი გამოიღო. ჩვენთვის საინტერესო ენობრივ-სტილური სიახლეები ძეგლში სწორედ ბერძნულიდან თარგმნის შედეგია და ამგვარ სურათს გვიჩვენებს: ენა ითავისებს იმ ინოვაციებს, რაც მის სტრუქტურაში, მის პოტენციალშია ჩადებული, თავისთვის უცხო მოვლენებს (მიუხედავად ინტენსიურად თარგმნისა) უარყოფს, მსგავსად უშემასმენლო წინადადებებისა (სადაც უკვე არსებული გამოტოვება ზმნისა პარატაქსულ წინადადებებში ახლაც გვხვდება სალიტერატურო ენაში, პიპოტაქსური კი არ დამკვიდრდა).

Э. Б. ЧИКВАИДЗЕ
НЕКОТОРЫЕ СТИЛИСТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА
„МУЧЕНИИ СВѢТОЙ ВАРВАРЫ“
(по рукописи А 128)

Резюме

Метафрастическая редакция (А 128) „Мучения святой Варвары“ переведена в Гелатской литературной школе и исполнена в характерных для школы языковом стиле и переводческих принципах.

Известно, что основным направлением Гелатской школы является принцип точного перевода, а во время перевода использование потенциала грузинского языка, его корней и производящих.

Языковой структуре А 128-ой рукописи (так же, как, в общем, текстам Гелатской школы) присуще изобилие композитов и причастий, интенсивное использование превосходной степени, оформленный повествовательный падеж при собственных именах, множественное число с окончанием „ებ“ и т.д.

Вместе с этими чертами стилистическую особенность Гелатской школы создает перенесение и внедрение в грузинский синтаксис органичных конструкций греческого языка. Это — внесказуемые, инфинитивные и причастные предложения (что является результатом попыток точного перевода греческого оригинала). Хотя, в грузинском языке остались инновации, характерные его структуре и потенциалу, а чуждые ему явления отвергнуты и забыты, подобно внесказуемым конструкциям, где пропуск глагола в паратансных предложениях встречается и по сей день в литературном языке, а в гипотансных предложениях не внедрились.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
მ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ქაიხაძე გოდერაძე

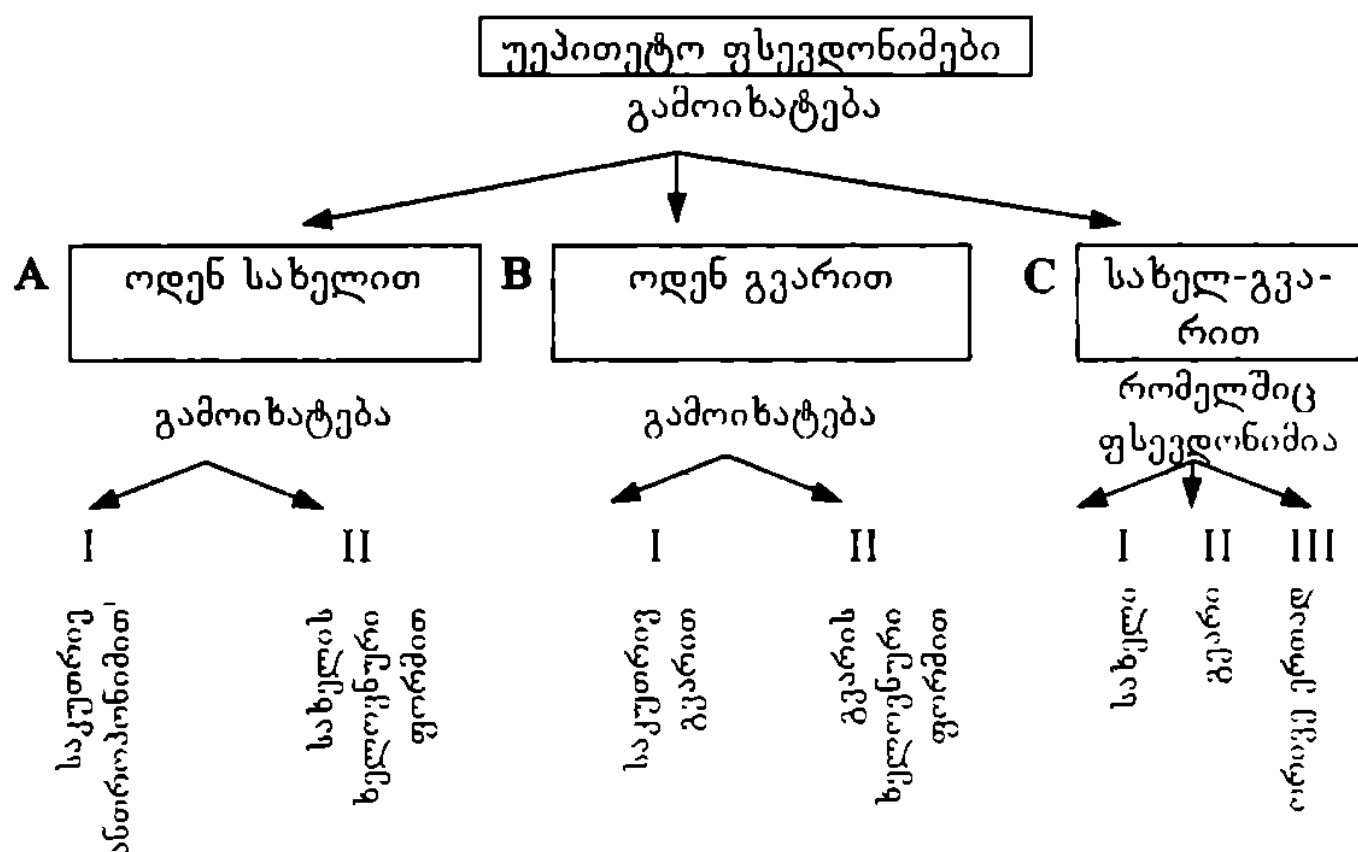
ერთი რიგის უპაიუბო ფსევდონიმთა კლასიფიკაციისათვის

საკუთარ სახელთა კლასიფიკაციას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ა.ვ.სუპერანსკაია და თელის, რომ ონომასტიკურ მუშაობაში იგი წარმოადგენს ავტორის თავისებურ პლატფორმას (4, 148). ტოპონიმიკურ მასალაზე დაყრდნობით, ონომასტიკური კლასიფიკაციის პირველ სერიოზულ ცდას საფუძველი ჯერ კიდევ XIX ს-ის I ნახევარში ჩაუყარა ჩეხი მეცნიერის, ფ.პალაცკის, გერმანელი მეცნიერის, ფ.მიკლოშიჩის მიერ. აქედან მოყოლებული, ტოპონიმთა კლასიფიცირებაზე მუშაობდნენ ფ.ჩერნი და პ.ვაშა, ტ.ვოიცეხოუსკი, ფ.შვარცი, ვტამჩიცი და სხვები. მაგრამ ეს ხდებოდა ტოპონიმიკის სფეროში. 1973 წელს ა.ვ.სუპერანსკაია აღნიშნავს, რომ დღემდე მეცნიერთა მიერ შემუშავებული ონომასტიკური კლასიფიკაცია მოიცავდა მხოლოდ ტოპონიმიკურ მასალას (4, 148). ასე რომ, ანთროპონიმთა კლასიფიკაციას გაცილებით ნაკლები ისტორია აქვს.

ანთროპონიმთა ერთ-ერთ სახეობას, ფსევდონიმს, ებიძიან ი.შნაიდერი (1926) ი. და იუ.მასანოვები (1941), ა.დეი (1969), ვ.დიმიტრიევი (1975), გ.სტარშენკო (1980) და სხვები. ქართულ სინამდვილეში ფსევდონიმთა ლექსიკონის პირველი სერიოზული ცდა ეკუთვნის პროფ. გივი მიქაძეს. მის მიერ მოკვლეულია საკმაოდ რაოდენობის ფსევდონიმები. ძირითადად ამ მდიდარ მასალაზე დაყრდნობით მოუახდენთ ფსევდონიმთა ონომასტიკურ კლასიფიკაციას. ქართულ ონომასტიკაში ჯერ კიდევ შეუსწავლელია ფსევდონიმი როგორც ენობრივი ერთეული. ამასთან, ფსევდონიმად ვერ მივიჩნევთ გარკვეული სახის ანონიმურ ხელმოწერებს, რაც წარმოადგენილია „ფსევდონიმების ლექსიკონში“ (2). ერთ-ერთი მიზეზი შემდეგია — ამ წიგნში მოცემული ტერმინის — ფსევდონიმის — განმარტებას ასე შევაფასებთ: ფსევდონიმი ნამდვილად „არის გამოგონილი სახელი“ (2, 5), მაგრამ იგი არ არის პირობითი ნიშანი. ფორმისა და სტრუქტურის გათვალისწინებით, ფსევდონიმად მიგვაჩნია მეტყველების გარკვეული ნაწილი (სუბსტანტივი), რომლითაც აღინიშნება დენოტატი. ფსევდონიმად არ მივიჩნევთ აქ დამოწმებულ ონიმთა რამდენიმე წყებას. ერთ-ერთი მათგანია ის სახელი, რომელსაც ადამიანი ინარჩუნებს საერო მდგომარეობიდან სასულიერო ფენაში გადასვლისას (ონოფრე მუშანია — ონოფრე მწირი). ჩვენს კლასიფიკაციაში არ შემოვა სხვა სახის აღმნიშვნელებიც, ვთქვათ, „ქალთა წრე“, რადგან ფსევდონიმი უნდა წარმოადგენდეს ისეთ ლექსიკურ ერთეულს, ისეთ სიტყვას (თუნდაც სემანტიკურად არატრადიციულად უღერდეს: თოდე), რომელიც სტრუქტურულად ონიმია ან ეპითეტიანი ონიმი. ამის გათვალისწინებით ფსევდონიმებში ორი ძირითადი მოდელი გამოიყო: 1) ოდენონიმური მოდელი უეპითეტოდ — უეპითეტო ფსევდონიმები, 2) ეპითეტდართული ონიმური მოდელი — ეპითეტიანი ფსევდონიმები.

შეეჩერებით პირველ მოდელზე, რომელიც მოიცავს სამ ვარიანტს: ფსევდონიმი წარმოადგენილია — A ოდენ სახელით, B ოდენ გვარით, C სახელ-გვარით. თითოეულ ვარიანტში გამოიყო ქვევარიანტები (ქვეჯგუფები) იმის გათ-

ვალისწინებით, თუ რით გამოიხატება ისინი. A ფსევდონიმად წარმოდგენილი სახელი შეიძლება გადმოიცეს I. საკუთრივ ანთროპონიმით ან II. სახელის ხელოვნური ფორმით. B ფსევდონიმად წარმოდგენილი ოდენ გვარი — I. საკუთრივ გვართა და II. გვარის ხელოვნური ფორმით C. ფსევდონიმად წარმოდგენილი სახელ-გვარი გამოიხატება სახელისა და გვარის მოდელით. რომელშიც ფსევდონიმობას სწევს: I. სახელი, II. გვარი, III — ორივე ერთად. სქემატურად ეს ასე გამოისახება:



განვიხილოთ მხოლოდ A კლასის ფსევდონიმებს.

I. A კლასის ოდენსახელურ ფსევდონიმთა I ჯგუფში გაერთიანებულია საკუთრივ ანთროპონიმები, რომლებიც დენოტატის მიერ შერჩეულია შემდეგი პრინციპით:

1. იმავე სქესის სახელი.
2. საპირისპირო სქესის სახელი (ფსევდოგინიმები).
3. უცხოენოვანი ასოებით გამოსახული სახელი.
4. დენოტატის საკუთარ სახელს მიმსგავსებული ონიმი ან მისი დერეგაციული ვარიანტი.

5. სინთეზური ანთროპონიმი, სახელ-გვარიდან მიღებული.

6. რომელმაც პერსონაჟის სახელი ან მისი ანთროპონიმული მოდელი.

მაგალიტებს დაეიმოწმებთ სქემით (იხ. გვ. 99).

უპიტიუტო ფსევდონიმების ერთი ნაწილი გადმოიცემა მეტსახელით, რასაც ფსევდომეტსახელს ვუწოდებთ². სხვაობა საკუთრივ მეტსახელსა და ფსევდონიმად აღიარებულ მეტსახელს შორის შემდეგია: მეტსახელი არის ონიმი, რომელსაც არჩევენ დენოტატს, მაგრამ თუ დენოტატი ირჩევს ისეთ სახელს, რომელიც არ არის საკუთრივ ანთროპონიმი (ბეჟანი, ონისიმე, პაატა), ასეთი სახელი ხშირად მეტსახელია, მაგრამ ფსევდონიმთა ჯგუფის.

¹ გამოთქმებში „საკუთრივ ანთროპონიმი“, „საკუთრივ გვარი“ იგულისხმება ანთროპონიმისა და გვარის სტრუქტურულად ონიმური მოდელი (რომელიც აქ ცრუ სახელია) და არა დენოტატის საკუთარი სახელი და გვარი.

² ა. კ. სუპერანსკაია საგანგებოდ ასახელებს ფსევდონიმთა ფართო წრეს და მასში შემავალ ჯგუფებს სახელს სდებს შემდეგი ტერმინებით: პსევდონიმენა, პსევდოოტჩესტვა, პსევდოპროზვიშჩა, პსევდოფამილი, პსევდოგეოგრაფიჩესკიე ნაზვანი (3,38).

A I. ოდენსახელური ფსევდონიმების საკუთრივანთროპონიმული მოდელი

①	②	③	④	⑤	⑥
ბეჟანი (მელიტონ ბერიშვი- ლი) ალმასხან (პოლიევ- ქტოს კალანდა- ძე) პაატა (მიხეილ ნასიძე) ონისიძე (ნოე ქუ- რიძე) ვალენტინი (სევერიან ჯუღელი)	სიუზანა, ზაირა (სეზმან ბატკუაშ- ვილი) ნატო (გრიგოლ წულუკი- ძე) მელანია (ნიკოლოზ ნათაძე) ჟორჟ (ავრორა დიუდევა- ნი)	Викторъ (ჭოლა ლომთათი- ძე) Georgiano (ფილიპე გოგიჩაიშ- ვილი) Nali (ნიკო ლორთქი- ფანიძე) Lacrimosus (პეტრე გელეიშვი- ლი)	მარიჯან (მარიამ ალექსიძე) ქოჩო (ქა- იხოსრო ყიფიანი) სიკო (იოსებ იმედაშვი- ლი) პეტრუზა (პეტრე ახალკა- ცი) შარ- ლი (შალ- ვა გაჩეჩი- ლაძე)	ჯანიკო (ნიკო ჯა- ნაშია) თარხანი (თეოფილე ხუსკივა- ძე) ანდრონი- კო (კონსტან- ტინე ან- დრონი- კაშვილი)	დონ-კი- ხოტი (მიხეილ გოგიაშვი- ლი) დონ-ბაზი- ლიო (ვასო პა- ტარაია) რიგოლე- ტო (იროდიონ ვედოშვი- ლი) ამირანი (პართენ გოთუა)

მეტსახელური სიტყვები გვხვდება არათუ საკუთრივ მეტსახელებად (აფ-
თარა, აჯამა, ააგვა), არამედ საკუთრივ ანთროპონიმებადაც, რასაც ჩვენ პირ-
ველწარმოებული (ინდიგენური) ანთროპონიმები ვუწოდეთ: კესანე, ენძელა, მაყ-
ვალა, ფოთოღა, ჩიტო (1, 88-92).

აღნიშნულ სახელთა ამ რიგსა და ფსევდონიმებად გამოყენებულ მეტსახე-
ლებს შორის ერთ-ერთი ძირითადი სხვაობა იკვეთება თანხმოვანფუძიან სიტყვებ-
ში: მათ პირველ შემთხვევაში (საკუთრივ მეტსახელებსა და ანთროპონიმებში)
დერივატები ერთვის, ფსევდონიმებად კი ეს სახელები პირდაპირ საწყისი ფორ-
მით — სახელობითი ბრუნვის მოდელით — გამოდის.

ჩვენს მასალაზე დაყრდნობით, ფსევდო-მეტსახელებად უმეტესად გამოყე-
ნებულია ფაუნისა და ფლორის აღმნიშვნელი სიტყვები. აქედან გამომდინარე,
ფსევდომეტსახელების კლასიფიკაციის სემანტიკური კრიტერიუმით ძირითა-
დად გამოიყო 1) ზოოფორული ფსევდო-მეტსახელები და 2) ფიტოფორული
ფსევდო-მეტსახელები. გარდა ამისა, 3) სხვადასხვა საგნის (კონკრეტული თუ
აბსტრაქტული...), გარეგნობისა თუ თვისების აღმნიშვნელი გასუბსტანტიუ-
ებული ფსევდონიმები.

მაგალითებს წარმოვადგენთ სქემით:

A ჯგუფის ოდენსახელური ფსევდონიმების მეტსახელთა ქვეჯგუფები

ფსევდონიმების მეტსახელები

①	②	③
ბულბული (მიხელი ლელაშვილი)	ვერხვი, ია (იოსებ იმედაშვილი)	მახათი (პოლიექტოს კალანდაძე)
მერცხალი (იოსებ იმედაშვილი)	იასამანი (მიხეილ კინწურაშვილი)	გალიორკა (გრიგოლ ურატაძე)
ჩიორა (არტემ ახნაზაროვი)	სუმბული (ვასო გიორგაძე)	ნახშირა (მნაცაკან ისაკოვი)
გერიტი (ბეგლარ აღამოვი)	შროშანი (გრიგოლ აბაშიძე)	შხანკოლა (ვალერიან ჭყონია)
არწივი (გიორგი მუმლაძე)	ტირიფი (პოლიექტოს კაკაბაძე)	მისტიფიკაცია (დიომიდე კილაძე)
ყვავი (შოო ჩიტაძე)	წიწმატი (ბესარიონ მიქაეა)	ცვარი (ბეგლარ აღამოვი)
ფუტკარი (სერგეი მესხი)	ჭინჭარი (ლონგინოზ ოქროპირიძე)	ყუმბარა (ალ. ქურიძე)

III. A კლასის უეპითეტო (ოდენსახელური) ფსევდონიმების მეორე ჯგუფში გავერთიანეთ სახელის ხელოვნური ფორმები. ესაა დენოტატის საკუთრივ ანთროპონიმის, ფსევდონიმის ან სახელ-გვარის მიხედვით მიღებული არატრადიციული, ხელოვნური ონიმები, რომელთაც სტრუქტურულად სიტყვის ფორმა აქვთ. ეს ხელოვნურად შეკონსტრუირებული ფორმები გრაფიკულად ზოგჯერ დეფისითაც გამოიხატება. ხელოვნური ფსევდონიმების მიღების არაერთი საშუალება არსებობს. ჩვენი მასალის საფუძველზე ძირითადად ორი გზა გამოიყო:

ა) ერთ-ერთი ონიმის ინვერსია, ანაგრამა, სინკოპა, პირველი ასოს სახელი.

ბ) სახელ-გვარის სინკოპა მათი მარცვლების, ასოთა სახელებისა და ასოების სინთეზის მიხედვით.

მაგალითებს დავიმოწმებთ სქემით.

A ჯგუფის ოდენსახელური ფსევდონიმების ხელოვნური ფორმები

ა)	ბ)
დოთე (თედო რაზიკაშვილი)	რანქანი (როდიონ ქორქია)
ალგიგ (გიგლა მებუკე)	ვინ-ლან (ვიქტორ ღლონტი)
ემისინო (ონისიმე)	კანდე (კარპეზ დონდუა)
ესომ (მოსე ჯანაშვილი)	ბო-პანი (ბოჭორიშვილი პანტელეიმონ)
ჟაეა (ვაჟა-ფშაველა)	ნ-ო-ხ-ი (ნიკო ხიზანიშვილი)
ერლი (ერთაწმინდელი)	ვინგანი (ვალერიან გაბუნია)
გი-გი (გიორგი ბოკერია)	არიმანი (არჩილ მაჭავარიანი)
ლონი (დავით ნაცვლიშვილი)	ნილომ (ნიკო ლორთქიფანიძე მერაბის ძე)

დაბოლოს, ს.როსპონდის თქმით, კლასიფიკაცია უნდა გამოირჩეოდეს ერთიანი პრინციპით და ამომწურავად მოიცავდეს, იტევდეს მთელ მონაცემებს. მაგრამ ტოპოროგის მიერ მისი (როსპონდის) და სხვათა კლასიფიკაციის განხილვიდან ჩანს, ეს საკმაოდ რთულია (5,230). ჩვენ წარმოადგინეთ კლასიფიკაცია ფსევდონიმთა მიღების ძირითადი პრინციპების გათვალისწინებით, ფსევდონიმთა წარმოების გზები კი ამოუწურავია. მაგალითად, სახელში მარცვალ-ჩამატებითაა ძალბებული საფამფსოფონიფი (სამსონ ყიფიანი)... ასე რომ, ფსევდონიმთა ჩვენეული კლასიფიკაცია, მრავალფეროვანი და ამოუწურავი მასალის გათვალისწინებით, შესაძლებელია შეივსოს სხვა ვარიანტებითაც.

ლიტერატურა

1. გოდე რ ძ ი შ ვ ი ლ ი ქ., ინდიგენური სახელებისათვის, ჟურნალი „ქართველური მემკვიდრეობა“, თბ., 1998.
2. მ ი ქ ა მ ე გ ი ვ ი, ფსევდონიმების ლექსიკონი, თბ., 1994.
3. С у п е р а н с к а я А. В., Структура имени собственного, М., 1969.
4. С у п е р а н с к а я А. В., Общая теория имени собственного, М., 1973.
5. Т о п о р о в В. Н., К проблеме классификации в топонимии, «Исследования по структурной типологии», М., 1963.

К. М. ГОДЕРДЗИШВИЛИ

О КЛАССИФИКАЦИИ ОДНОГО РЯДА БЕЗЭПИТЕТНЫХ ПСЕВДОНИМОВ

Резюме

Из множества моделей псевдонимов безэпитетные псевдонимы представляют собой односложные онимы, которые представлены моделями трех типов: А. Только именем; В. Только фамилией; С. Именем и фамилией. В ней объединены: I. Собственно псевдоантропонимы, II. Псевдопрозвища и III. Искусственные формы имен. Показаны методы их образования. Каждая подгруппа иллюстрирована соответствующими примерами.

ფ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალი ქართული ენის კათედრასთან არსებული ონომასტიკის სამეცნიერო-კვლევითი ლაბორატორია.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წერ-კორესპონდენტმა გ. კვარაცხელიამ.

ბიორბი ძაჰაია

კიმენური ჰაბიოგრაფია — ბერძნული ფრესკული წარწერების პირველწყარო

მეუდაბნოეთა ფრესკული წარწერების წყაროთა მოძიება საკმაოდ პრობლემური საკითხია, რადგან არაერთგვაროვანია ამ წარწერათა შექმნისა თუ ჩამოყალიბების გზები და მეთოდები.

რამდენიმე წყაროს ჩვენ მოვაკვლიეთ აპოფთეგმურ კრებულებში, რომლებიც შეიცავენ დიდი მამებისა და სხვა საეკლესიო მოღვაწეების ბრძნულ აზრებსა თუ სხარტ გამონათქვამებს.

ფრესკული წარწერების უმრავლესობა ეყრდნობა წმ. მამათა ჰაგიოგრაფიულ „ცხოვრებებს“ და შედგენილია ორი მეთოდით:

1. ერთ შემთხვევაში რედაქტორები ირჩევენ წმინდანთა ბიოგრაფიების ისეთ მნიშვნელოვან ეპიზოდებსა თუ სასწაულებს, რომლებიც ყველაზე კარგად გამოხატავენ მათ მსოფლმხედველობასა და ქრისტიანულ იდეალებს. ამ ეპიზოდების შემოკლება-გადამუშავების გზით მიღებული ტექსტები აკმაყოფილებენ ფრესკული წარწერისათვის წაყენებულ ყველა მოთხოვნას — ისინი მცირე მოცულობისაა, აქვთ დამრიგებლური ხასიათი და ინარჩუნებენ შესაბამისი ჰაგიოგრაფიული ფრაგმენტების ძირითად მოტივებს.

2. სხვა შემთხვევაში ფრესკებზე უცვლელად გადააქვთ ნაწევრები კიმენური ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან. მართალია, ასეთი სახის წარწერები დროთა განმავლობაში გარკვეულ ცვლილებებს განიცდის, მაგრამ ეს სრულიად არ ართულებს მათ მოძიებას ორიგინალებში.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ შევეხებით სწორედ ამ ტიპის ფრესკულ წარწერებს. პირველი ცნობილია ექვთიმე დიდის (336-473) სახელით, ხოლო მეორე ეკუთვნის წმ. ილარიონს (III-IV სს.).

ექვთიმე დიდის ფრესკული წარწერა დაცულია ნეკრესის, გრემისა და ბობნევის ფრესკებზე.

ნეკრესი — ღმრთისმშობლის მიძინების სახელობის ეკლესიის ჩრდილოეთის კედლის II დონიანებულ რეგისტრში აღარ იკითხება ანტონისა და საბას მომღვწეო გამოსახულების სახელი. საკმაოდ დაზიანებულია, აგრეთვე, მისი ბერძნულწარწერიანი გრაგნილი (დარჩენილია სამი სტრიქონის ფრაგმენტი). [ἀ]δ[ε][λ]φ[οί], [τὰ ὅ]πλα ε[ἰ]σ[ι]ν μ[ονα]χ[οί] — ძმებო, საჭურველია მონაზვნის ... (აღდგენა პირობითია). ტექსტი ეკუთვნის ექვთიმეს¹.

გრემი — მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესიის ჩრდილო მონაკვეთის ქვემო რეგისტრში გამოსახულია სამი წმინდანი ხელში ბერძნულ წარწერიანი ფრაგმენტით [ἀ]δ[ε][λ]φ[οί], [τὰ ὅ]πλα ε[ἰ]σ[ι]ν μ[ονα]χ[οί] — ძმებო, საჭურველია მონაზვნის ... (აღდგენა პირობითია) ტექსტი ეკუთვნის ექვთიმეს².

გრემი — მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესიის ჩრდილო მონაკვეთის ქვემო რეგისტრში გამოსახულია სამი წმინდანი ხელში ბერძნულწარწერიანი

¹ თ. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ე ი ლ ი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, II, თბ., 2000, გვ. 334.

² იქვე.

გრაგნილები. პირველი წმ. ანტონია, ხოლო ორი მომდევნო გამოსახულების სახელი არ ჩანს. გრაგნილის წარწერის მიხედვით, ერთ-ერთი წმინდა არსენია. ხოლო მესამის ბერძნულწარწერიანი გრაგნილი ასე იკითხება:

ἀδελφί, τὰ ὅπλα [μ]οναχ[ο]ὶ εἰσὶν(?) [ἡ] μελέτη δ[ιά]κρισις ... — ძმებო, იარაღი მონაზვნისა არის ზრუნვა ... განსჯა (ტექსტი ეკუთვნის ან წმ. ეფრემს ან წმ. ექვთიმეს)³.

ბობნევი — იოანე მახარებლის სახელობის ეკლესიის დასავლეთ კედლის ქვემო რეგისტრში ექვსი გამოსახულებიდან მეორის გრაგნილზე — ხუთსტრიქონიანი ბერძნული წარწერაა: (მეზუთუ სტრიქონზე მხოლოდ ორი დასაწყისი ასოა) τὰ ὅπλα τῶν μοναχῶν ἐστὶν ἡ μελέτη — საჭურველი მონაზონთა არის ზრუნვა (ტექსტი ეკუთვნის წმ. ექვთიმეს)⁴.

ამ წარწერის სამ განსხვავებულ ვარიანტს ერთი საერთო დედანი აქვს. მისი წყაროა ექვთიმე დიდის კიმენური „ცხოვება“, რომელიც კირილე სკვითოპოლელის კალამს ეკუთვნის.

„τὰ δὲ ὅπλα τοῦ μοναχοῦ ἡ μελέτη ἐστὶν καὶ ἡ διάκρισις καὶ ἡ σιῶφροσύνη καὶ ἡ κατὰ θεὸν ὑπακοή“⁵. ჩვენ მიერ მოყვანილი ნეკრესის, გრემისა და ბობნევის წარწერები ამ ჰაგიოგრაფიული ფრაგმენტის ვარიაციებს წარმოადგენს.

იგივე შეიძლება ითქვას წმ. ილარიონის წარწერაზეც. ბობნევის იოანე მახარებლის ეკლესიის ქვემო რეგისტრის IV მედალიონში ოთხსტრიქონიანი ბერძნული წარწერაა: εἰ προσέρχῃ δουλεύειν τῷ κυρίῳ (უნდა იყოს κυρία) — თუ ემონება უფალს ... (ნაწყვეტია წმ. ილარიონის ტექსტიდან)⁶.

ამ წარწერის წყაროსაც წმ. ილარიონის ბერძნულ კიმენურ „ცხოვებაში“ მოვაკვლიეთ:

„...γίε μου, εἰ προσέρχῃ δουλεύειν τῷ Κυρίῳ ἐτοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς πειρασμόν, καὶ καρτέρησιν“⁷.

აქვე მოგვყავს აღნიშნული ფრაგმენტი წმ. ილარიონის კიმენური „ცხოვების“ ქართული რედაქციიდან: „... შვილო ჩემო, უკუეთუ მოხუალ მონებად უფლისა, განუმზადე თავი შენი განსაცდელთა და განამტკიცენ...“ (Sin. II, გვ. 339 r).

მოგვიანებით ამ ნაწყვეტმა უკვე აპოფთეგმურ კრებულებშიც დაიმკვიდრა ადგილი⁸: „შვილო ჩემო, უკუეთუ მოხუალ მონებად უფლისა, განუმზადე თავი შენი განსაცდელთა და განამტკიცენ...“ (აპოფთეგმური კრებული Ath. 17. გვ. 324).

არ გამოვირიცხავთ, რომ ჩვენი ფრესკული წარწერა სწორედ აპოფთეგმური კრებულიდან ჩომდინარეობდეს, მაგრამ ორივეს საერთო პირველწყაროს რომ კიმენური ტექსტი წარმოადგენს, ეს ფაქტი ექვს არ იწვევს.

³ იქვე, გვ. 323.

⁴ იქვე, გვ. 201.

⁵ Ed. S c h w a r t z, Kyrillos von Skythopolis, Texte und Untersuchungen 49. 2, Leipzig, 1939, გვ. 18.

⁶ თ. ყ ა უ ხ რ ი შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, II, გვ. 202.

⁷ Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἱλαρίωνος, ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΙΤΙΚΗΣ ΣΤΑΧΥΟΛΟΓΙΑΣ ἢ ΣΥΛΛΟΓΕ ΑΝΕΚΔΟΤΩΝ. ΕΥΛΑΛΕΓΕΝΤΑ ΜΕΝ ΚΑΙ ΕΚΔΙΔΟΜΕΝΑ ὑπὸ Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΩΣ, ΤΟΜΟΣ ΠΕΜΠΤΟΣ, Bruxelles, 1963, გვ. 105.

⁸ სამწუხაროდ, ჩვენ ვერ მოვაგენით ამ აპოფთეგმური უარიანტის ბერძნულ დედანს, მაგრამ მისი ბერძნული წარმომავლობა უდავოა.

Г. М. КАДЖАЯ

КИМЕНИЧЕСКАЯ АГИОГРАФИЯ – ПЕРВОИСТОЧНИК ГРЕЧЕСКИХ ФРЕСКОВЫХ НАДПИСЕЙ

Резюме

Поиск источников фресковых надписей пустынных – вопрос проблемный, т.к. неоднозначны пути и методы создания и формирования этих надписей.

Одна часть фресковых надписей представляет собой отрывки из текстов кименической агиографии.

Три различных варианта одной фресковой надписи св. Евфимия (336-473 гг.) в Некреси, Греми и Бобневи имеют один общий источник, коим является кименическое «житие» святого, принадлежащее перу Кирилла Сквитопольского.

Фресковая надпись св. Иллариона (III-IV вв.), которая сохранилась в бобневской церкви св. Иоанна Евангелиста, также является отрывком текста его «жития».

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
აკადემიკოსმა თ. ყაუხჩიშვილმა.

თამარ კიკოლავიშვილი

დიონისეს სახე ზრიდრის ნიშნის „ასე იტყოდა ზარატუსტრასი“ და ტრაგედიის დაბადება

ტრაგედიის წარმოშობა იწყება აპოლონურისა და დიონისურის ერთგვარი გათიშებითა და გაყოფით, ერთმანეთთან დაპირისპირებითა და ურთიერთობის გაწყვეტით. ტრაგედია სათავეს იღებს ჯერ კიდევ ბერძნული მითოლოგიიდან. სწორედ მაშინ იწყება ტრაგედიის წელთაღრიცხვაც, რომელიც სოფოკლესა და ესქილეს სახელებს უკავშირდება. ეს პრობლემა მათ შემოქმედებაში სრულიად სხვადასხვაგვარად არის ასახული. ადამიანში საკუთარ თავზე შემეცნების ნაკლულება არის სოფოკლური პრობლემა, ხოლო ადამიანში ღმერთების შემეცნების ნაკლულება არის ესქილური პრობლემა (1,598). სოფოკლეს ოიდიპოსი და ესქილეს ორესტე არიან სწორედ საწყისი ტრაგიკული აზროვნებისა. ოიდიპოსი წარმოადგენს დიონისეს მსახურების ტრიუმფს. ის ნიცშესათვის დიონისეს სიმბოლოა, რომელიც ნებისათვის იტანჯება (2,156).

ხელოვნება არ არის ერთგვაროვანი. ის ორი ურთიერთსაპირისპირო საწყისის შემცვლელია. ის არ არის მხოლოდ წესრიგისა და პარმონიის განსახიერება. ამ ორ საწყისს ნიცშე აღნიშნავს აპოლონისა და დიონისეს სახელებით. აპოლონი სიმბოლოა სინათლის, პარმონიის, წესრიგის, გონიერების, სრულყოფილებისა და ზომიერების. დიონისე კი წარმოადგენს თვითგადაღახვას. ის არის საყოველთაო ენა მუსიკისა, და რადგანაც ის თვითაა მუსიკა, ტრაგედია კი იბადება მუსიკის სულიდან, ეს თავისთავად ნიშნავს, რომ ტრაგედია იბადება დიონისეს სულიდან.

ჯერ კიდევ ახალგაზრდა ნიცშე მჭიდროდ აკავშირებდა ერთმანეთთან ტრაგედიას, დიონისურს და მუსიკის სულს. სამყაროს დიონისური საწყისი თავისი გამოხატვის ერთ-ერთ ფორმას „ზარატუსტრას“ სამ „სიმღერაში“ პოულობს. ესენია: „ღამის სიმღერა“, „ცეკვის სიმღერა“ და „სასაფლაოს სიმღერა“. დიონისური სწრაფვა და ტანჯვა „სიყვარულის წყურვილია“. სიყვარულის საგანი კი ღამეა, სიბნელება, რომელიც მუდამ მოლოდინითა და სურვილითაა აღვსილი. სიბნელე არის სწორედ სიცოცხლის აუცილებელი და მაღალი ღირებულებების მქონე ელემენტი. „ჰეი, თქვენ ბნელნო, თქვენ ღამეულნო, მხოლოდ თქვენ პქმნით სითბოს მნათობთ ჰეი, მხოლოდ თქვენ შესვამთ რძეს და სიტკბოებას ნათლის ჯიქნით“ (3,83).

„ცეკვის სიმღერა“ სიცოცხლეს ეხება. ქალთა ცეკვა სწორედ სიცოცხლის გამოხატულებაა, სიცოცხლის, როგორც მარად მოძრავის; დიონისე კი თავის თავში თავად შეიცავს სწორედ ქალურ საწყისს. „ხოლო მე ცვალებადი ვარ და ევლური. და ყველაფრით დედაკაცი და არასათნოიანი“ (4,85). „სასაფლაოს სიმღერის“ ბოლო ნაწილი მთავრდება ოპტიმისტური განცდით. ზარატუსტრამ იცის, რომ ეველა ადამიანში არის ისეთი რამ, რასაც ვერ გაანადგურებ — ნება, რომელიც თან ახლავს ადამიანის მთელ ცხოვრებას. ნება კი განახლების იარაღია. „ღიახ, არის ჩემ შორის უკოდველი და უმარხი, კლდეთა მმუსრაგი: იგი ჩემი ნებაა, მღუმარუ და უდრეკი ვლის იგი წლებსა, თვის საკუთარი სვლით მსურს მას ვლა ჩემი ფეხით. ჩემს ძველ ნებას; გულქვაა მისი გრძნობა და

უკოდველი“ (5,88). ნების ამ „უკოდველობაში“ ჩანს მისი ერთ-ერთი ძირეული ნიშანი — ის თვითძლევის იარაღია (6,262).

ნიცშე დიონისეს ახასიათებს, როგორც „das Genie des Herzens“ („გულის გენიალობა“) (7,237). ის არის ნაზი და მგრძნობიარე მნგრეველი. ნიცშესათვის ის არის ღმერთი-ფილოსოფოსი სიმართლის დიდი სიყვარულით. ის არის ამასთანავე კეთილსინდისიერებისა და პატიოსნების ღმერთი. ის არის ღმერთი შემოქმედებისა და გრძნობებისა. ის არის დიონისური „პოს“ ინკარნაცია. მასში ყოფიერების ყველა ტანჯვა ტრანსფორმირდება უმაღლეს შემოქმედებით ძალად. ის არის გზა ზეკაცისაკენ. ზეკაცი კი ახალ ღირებულებათა ფუძემდებელი, ახალი სამყაროს შემოქმედი, მისთვის ახალი საზრისის მიმნიჭებელია. ის არის „მოძრაობის საწყისი“, ყოველი „უნდა“-ს უღლისგან თავისუფალი. ის არის უმანკო და უკოდველი ბავშვი, რომელიც ამჟღეროულად თავისუფალია ყოველგვარი ობიექტურობისაგან, ის ინდივიდია, პიროვნებაა (8,213).

დიონისე ყოველთვის „მიწის“ ერთგულია. „მიწა“ ნიცშესთვის რაღაც პასიური, ინერტული საწყისი კი არ არის, არამედ „სიცოცხლე“, „ცხოვრება“ სიმღერაში „თვითძლევისათვის“ განსაკუთრებით კონკრეტდება „სიცოცხლის“ ცნებაც. ზარატუსტრა ამბობს: „ხოლო სად ცხოვრებაა, იქ ნებაცაა: ხოლო არა ნება ცხოვრებისა, არამედ-ამას გასწავი შენ-ნება ხელმწიფებისა“ (9,90). ასე რომ, „მიწა“ ნებაა, ნება კი ყოველთვის ნებაა ძალაუფლებისა. ნიცშეს აღარ აკმაყოფილებს შოპენჰაუერის მეტაფიზიკის ძირეული ცნება — „ნება არსებობისა“ მისთვის „ძალაუფლების ნება“ არ არის მისწრაფება პასიური შეფუებისაკენ ის აქტიური და შემოქმედებითია. ღირებულია მხოლოდ ის, რაც ამაღლება-განმტკიცებას ემსახურება. ე. ი. ემსახურება „მიწას“, „სიცოცხლეს“, „ძალაუფლების ნებას“ ნებას შეაქვს წესრიგი სამყაროში; ნება აძლევს არსებულს ისეთ სახეს, რომელიც შეიძლება გააზრებული იყოს. მეარი ცნებები და კატეგორიები ნების ის იარაღებია, რომლებიც საშუალებას აძლევს ადამიანს იბატონოს სამყაროზე (10,262).

„ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიცშე ხორცს ასხამს დიონისეს, ღმერთს, რომელსაც უნარი შესწევს ტანჯვიდან შეას თავისი შემოქმედებითი ძალა. შემოქმედებისა და ნგრევის ერთიანობა არის სწორედ დიონისური, მხოლოდ ტანჯვას შეუძლია საფუძველი მისცეს შემოქმედებით ცხოვრებას.

დიონისე მზადაა მარადიული უკუქცევისათვის. ის კვლავ დაიბადება, კვლავ მობრუნდება. თვით სიცოცხლე და მარადიული უკუქცევა (მობრუნება) განაპირობებს ტანჯვას. ის მისთვის შემოქმედებითი არსია. სწორედ დიონისურ ტკივილსა და ტანჯვაში იბადება ნება, რომელიც თავისთავად თვითგადალახვას ნიშნავს. დიონისე, მართალია, იტანჯება, მაგრამ მხოლოდ იმისათვის, რომ საბოლოოდ დასძლიოს იგი. ის არის ტანჯვისაგან კვლავდაბადება.

დიონისეს განუსაზღვრელი სიყვარული სიცოცხლისადმი, საკუთარი „მე“-სადმი და სხეულისადმი ქმნიან ძირითად ბირთვს დიონისური ადამიანისათვის. ნიცშესათვის გონება, სული სხეულისა და ნების იარაღია. სხეული თვით წარმოადგენს გონებას. შემოქმედმა სხეულმა თავად შექმნა გონი, როგორც ნების იარაღი. დიონისე ტანჯული სულია შემოქმედი სხეულით.

დიონისესათვის სიკვდილი მთელი თავისი არსებით სიცოცხლეს ნიშნავს. სიცოცხლე კი ტანჯვის გარეშე წარმოუდგენელია. ის ნიცშეს ენაზე ძალაუფლების ნებას ნიშნავს (11,95). დიონისე ტანჯვისაგან კვლავდაბადება, კვლავგანმეორებაა. ის სფინქსია, რომელსაც ძალუძს თავისივე ფერფლისაგან მარადიული სორცშესხმა.

დიონისეში უარყოფელი ძალა გადაიზრდება შენებასა და თვითგადაღებაში, თვითდამკვიდრებაში. ის ყოველთვის დგას კეთილისა და ბოროტის მიღმა. მისი ძალები მორალის საზღვრებს სცილდება. დიონისე თავადაა სიკეთისა და ბოროტების შემოქმედი, მაგრამ თავდაპირველად მან უნდა შემუსროს, გაანადგუროს ძველი ღირებულებები.

დიონისე თავისუფალი სულია, რომელსაც ძალას ჰმატებს „Luxus von Zerstörung“ („ნგრევის ფუფუნება“). სწორედ ნგრევაში აღწევს დიონისე ბედნიერების მწვერვალს. დიონისური თავისთავში მოიცავს ყოველგვარ წინააღმდეგობას და ამით ის არის საწყისი ყოფიერებისა. რამდენადაც დიონისური სიცოცხლე „მუდმივი თვითშექმნა და მუდმივი თვითნგრევა“, „ewig-sich-selber-Schaffen und ewig-sich-selber Zerstören“. ის, ნიცშეს აზრით, ნიჰილიზმის გადაღახვადაც კი შეიძლება მივიჩნიოთ. მასში არის უსაზღვრო ენერგია და ძალა სიკვდილისა და სიცოცხლისა, დასასრულისა და დასაწყისისა. ის არის მარადიული უკუქცევა (განმეორება). ეს სამყაროა სწორედ დიონისური ადამიანი, დიონისური „ჰო“.

ამასთანავე, დიონისე არის სიმბოლო ორგიასტულისა და ქაოტურისა, ექსტაზისა და ველური ძალებისა, ინსტინქტების თარეშისა, სქესობრივი ენებათაღელვისა და თრობისა. დიონისური ლტოლვა არის თავის თავის დაღწევა, სხვასთან გაერთიანება, სხვაში გასვლა, „ექსტატიური მდგომარეობა“ (12). იგი „ჰო“-ს ეუბნება ცხოვრებას, ტანჯვას. იგი ტკბება თავისი ნამოღვაწარით—დროსა და სივრცეში გაშლილი სამყაროთი.

დიონისესათვის სამყარო ცოცხალი, „მოთამაშე“ სუბიექტია. ნიცშეს ხელოვნების იდეალი კი სწორედ მოცეკვავე და მოთამაშე ხელოვნებაა. ასე რომ, ცეკვა ნიცშესათვის არა მხოლოდ ორგიასტული ცხოვრების, არამედ მოთამაშე გონის გამოხატულებაცაა. დიონისე არის შემოქმედებითი სიცილი და ცეკვა. „მხოლოდ ცეკვით ვუწყი მე თქმა მაღალი საგნების სიმბოლოთა“ (13,88). ის (დიონისე) ნიცშეს ფილოსოფიაში სიმბოლოა ბავშვისა, რომელიც თავისთავად თავისუფლებაა. ბავშვს კი არ შეუძლია არ დაანგრეოს. ეს მოთამაშე ბავშვი იბადება უცოდველობისა და უმანკოებისაგან.

დიონისე არის ყოფიერების საზღვრების უარყოფა და განადგურება. ის არის ღმერთი, რომელიც იტანჯება და სწორედ ამით იმოსება დიდებით. ის არის გზა ყოფიერების საწყისისაკენ. აპოლონი კი არის ეპოსი, ოცნება და ილუზია დიონისური ნების სწინააღმდეგოდ.

დიონისე აპოლონის გარეშე დიდი საშიშროებაა. ის იქნება მხოლოდ და მხოლოდ ორგიასტული თვითგანადგურება და ტრაგედიის დასაწყისი. თავის მხრივ, აპოლონი დიონისეს გარეშე იქნება გზა ნიჰილიზმისაკენ. ნიცშეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, გზა შოპენჰაუერისა და სოკრატესაკენ (14,97).

სრულყოფილება და ჰარმონია მხოლოდ დიონისური და აპოლონური მხარეების, ქალური და მამაკაცური საწყისების შეთანხმებაა. ამ შემთხვევაში წინააღმდეგობანი კი არ გამორიცხავენ ერთმანეთს, ერთის წინ წამოწევა და მომძლავრება მეორის ხარჯზე კი არ ხდება, არამედ პოლუსები განავრცობენ და განაპირობებენ ურთიერთს. ყოველი მათგანი მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც საწინააღმდეგო საწყისი აძლევს მის არსებობას სტიმულს. ამიტომაც ერთი მხარის მომძლავრება კანონზომიერად მეორის განვითარებასაც იწვევს. სრულყოფილება გამუდმებული მონაცვლეობაა გონსა და ბუნებას შორის. სწორედ ამ ორი პოლუსის ერთმანეთთან მორიგება, ეგრეთ წოდებული პერმაფროდიტული იდეალია ადამიანური სრულყოფილება (15,31). ადამიანი, რამდენადაც ერთგული უნდა იყოს „მიწისა“, მისი სუდით აღესილი თვალები ყოველთვის მაინც ზეცისკენაა მიმართული.

დიფერენციაცია ყოველთვის დროსთან დაკავშირებული და დროისადმი დაქვემდებარებულია. თვით ბუნება მარადიულია, ვინაიდან ანროგინულია თავის არსში. ყოველივე, რაც ადგას გამოცალკეების გზას, თავისთავად მოკვდება. მხოლოდ სრულყოფილნი აღწევენ საკუთარი შინასულიერი სამყაროს პარმონიზირებას, დიონისურის, როგორც ბუნების, „მიწის“, დედობრივი საწყისისა და აპოლონურის, როგორც „ზეცის“, მამობრივი საწყისის შერწყმასა და დაკავშირებას.

ისინი, რომლებიც მხოლოდ აპოლონური იდეალის განხორციელებას ცდილობენ და მოწყვეტილნი არიან ბუნებას, „მარადქალურს“, დასაღუპად არიან განწირულნი (ორესტე, როგორც დედის მკვლელი). არ შეიძლება ადამიანის ბუნების გრძნობადი მხარის სრული იგნორირება. მხოლოდ იდეალურისა და გონისმიერისადმი სწრაფვა საბოლოოდ ყოველთვის სასოწარკვეთით მთავრდება. ასევე მათ, რომლებიც მხოლოდ დიონისეს კულტს ემსახურებიან და მიისწრაფვიან „მიწაზე“ დამკვიდრებისაკენ, ყოველთვის თან სდევთ მამის უსასრულო სევდა და ტრაგიკულთა რიგს განეკუთვნებიან (ამის მაგალითია ოიდიპოსი, როგორც მამის მკვლელი).

„პარმონია იწყება იქ, სადაც დიონისური მუსიკა შეაღწევს აპოლონურში“ (16). სწორედ დიონისურისა და აპოლონურის უმაღლესი ერთიანობაა სრულყოფილება. აპოლონი და დიონისე განუყოფელია (17,73). ისინი არ უნდა გამორიცხავდნენ ერთმანეთს.

ასე რომ, დიონისურისა და აპოლონურის პრობლემატური ურთიერთობა წარმოშობს სწორედ ტრაგედიას. დიონისე უნდა მეტყველებდეს აპოლონის ენით და აპოლონი, პირიქით, დიონისეს ენით. ტრაგედია იბადება იქ, სადაც ისინი ერთმანეთს გამორიცხავენ.

დიონისე და აპოლონი ქმნიან ერთგვარ ერთობას ხელოვნების საერთო ნიშნის შესაქმნელად, რომელსაც ტრაგედია ეწოდება. სწორედ ტრაგიკული ქორო და მითი წარმოშობს ძირითად ფაქტორებს ტრაგედიისათვის, რაც დიონისურის და აპოლონურის ორთაბრძოლაში გამოიკვეთება.

ლიტერატურა

1. Nietzsche Fr., „Nachgelassene Fragmente 1870-1873“ KSA1-Kritische Studienausgabe, Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1988.
2. Nietzsche Fr., „Nachgelassene Fragmente 1869-1874“ KSA7-Kritische Studienausgabe, Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1988.
3. ნიკოშვილი ფ., ასე იტყოდა ზარატუსტრა, ქვეთავი „ლამის სიმღერა“, თბილისი, 1993.
4. იქვე, ქვეთავი „ცეკვის სიმღერა“, თბილისი, 1993.
5. იქვე, ქვეთავი „სასაფლაოს სიმღერა“, თბილისი, 1993.
6. ბუაჩიძე თ., ბოლოსიტყვაობა ფრ. ნიცშეს „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“-ს ქართული თარგმანისათვის. თბილისი, 1993.
7. Nietzsche Fr., „Nachgelassene Fragmente 1870-1873“ KSA5-Kritische Studienausgabe, Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1988.
8. კოპიაშვილი ა., ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში, თბილისი, 1988.
9. ნიკოშვილი ფ., ასე იტყოდა ზარატუსტრა, ქვეთავი „თვითძლევისათვის“, თბილისი, 1993.

10. ბ უ ა ჩ ი ძ ე თ., ბოლოსიტყვაობა ფრ. ნიცშეს „ასე იტყოდა ზარატუსტრას“ ქართული თარგმანისათვის, თბილისი, 1993.
11. H e i d e g g e r M., Vorträge und Aufsätze (Wer ist Zarathustra), Teil I., München, 1967.
12. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ნ., ლექციების კურსი XX ს. გერმანული ლიტერატურის ისტორიაში (ხელნაწერი).
13. ნ ი ც შ ე ფრ., ასე იტყოდა ზარატუსტრა, ქვეთავი „სასაფლაოს სიმღერა“, თბილისი, 1993.
14. L a u r e t B., Schuld erfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud, München, 1977.
15. ყ ა რ ა ლ ა შ ვ ი ლ ი რ., ჰერმან ჰესეს შემოქმედების პრობლემები, თბილისი, 1980.
16. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ნ., ლექციების კურსი XX ს. გერმანული ლიტერატურის ისტორიაში (ხელნაწერი).
17. A n g e n v o o r t E., Das dionysische ja. Nietzsche und das Problem des schöpferischen Leidens, Egelsbach-Frankfurt, 1995.

Т. КИКОЛЕИШВИЛИ

ОБРАЗ ДИОНИСА В „ТАК ГОВОРЯЛ ЗАРАТУСТРА“ НИЦШЕ И ЗАРОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ

Резюме

Искусство по своему содержанию многосторонне. Оно содержит два противоположных начала, которые Ницше называет именами Аполлона и Диониса. Аполлон — воплощение света, разума, гармонии, умеренности, а Дионис — символ экстаза, дикости, опьянения, музыки. Он, подобно Ницше, чувственный разрушитель старых ценностей. Эта неограниченная энергия и разрушение содержат в себе утверждение и построение нового. Он — бог добросовестности и честности, бог творчества и чувств. Дионисское, с самого начала, означало для Ницше самоопределение и самоутверждение; он был для него путём, мостом к сверхчеловеку.

Именно взаимоотношения Дионисского и Аполлонского начал, их борьба порождают трагедию. Музыка Диониса — начало трагедии. Так что, трагедия берёт начало ещё с древнегреческой философии. Дионисское и Аполлонское начало по своей сути неразделимы, они обуславливают и развивают друг друга, они создают вечное, неразрывное единство для создания образца общего искусства — трагедии.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გერმანული ლიტერატურის კათედრა.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
წევრ-კორესპონდენტმა ა. გეაბარიამ.

ენის კალანდაკე

ენის ლირიკის მიმართება სუფიზმთან

ნებისმიერი შემოქმედი, უპირველეს ყოვლისა, თავისი დროის შვილია და ამის გამო მხატვრულ ტექსტში ავტორის პირადსუბიექტურ განცდებთან ერთად ეპოქის სურათიც არის დაფიქსირებული. გარემო, რომელშიც ხდება პოეტის მსოფლმხედველობის განვითარება-ჩამოყალიბება, თავისი ბუნებით არც ერთფეროვანია და არც სტატიკური. სწორედ მისი მრავალფეროვნება და მუდმივი ცვალებადობა განსაზღვრავს ერთი და იმავე შემოქმედის პოლარულ თავისებურებებს. უფრო მეტიც: აღმოსავლურ პოეზიაში, სადაც გარკვეული სტერეოტიპები იყო შემუშავებული, სწორედ ეპოქის ნიუანსები განაპირობებდა ინსპირაციის ხასიათს და პოეტური ნაწარმოებების დონესაც.

XI საუკუნის კატაკლიზმებმა, რაც ძირითადად ირანის ტერიტორიაზე შუა აზიიდან შემოჭრილი მომთაბარე თურქ-სელჩუკების გაბატონებით აღინიშნა, ძლიერი უარყოფითი გავლენა იქონია ირანული კულტურის განვითარებაზე. არაბთა ექსპანსიის წინააღმდეგ ირანელი ხალხის სამსაუკუნოვანი ბრძოლა X საუკუნეში ამ უკანასკნელთა დამარცხებით დამთავრდა და ირანმა აღიარა როგორც არაბთა პოლიტიკური დომინანტობა, ასევე დამპყრობთა მიერ შემოტანილი რელიგიაც, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ირანის მიერ აღიარებული ისლამი საკმაოდ მკვეთრად განსხვავდებოდა არაბთა ორთოდოქსური ისლამისაგან. წინაისლამური პერიოდის ირანის კულტურამ იმძლავრა და თანდათან ირანული ელემენტის აქტიურობა შესამჩნევად ზღებოდა ხალიფატის სახელმწიფო-ჩინონიკურ თუ სოციალურ-კულტურულ წრეებში. მაგრამ ისევე, როგორც ადრეც, ირანული ელემენტის წინსვლა-გამოცოცხლება შეჩერებული იქნა შუა აზიიდან გადმოსული მომთაბარე თურქ-სელჩუკთა მიერ. მომთაბარეებს, როგორც წესი, არ გააჩნიათ გამოცდილება ბინადარი (მიწათმოქმედი) მოსახლეობისა და სახელმწიფოს მართვის შესახებ, ამიტომ თურქ-სელჩუკები მეტად მალე მოექცნენ ირანული კულტურის ზეგავლენის ქვეშ და იძულებული გახდნენ სახელმწიფოს მმართველ აპარატში გზა გაეხსნათ ირანული ელემენტისათვის. სულთნების, ალფ-არსლანისა და მალიქ-შაჰის ზეობის წლებში, თითქმის მესამედი საუკუნის მანძილზე ირანის სელჩუკთა სახელმწიფოს დიდი ვეზირი იყო ირანელი ნიზამ ალ-მულქი. ნიზამ ალ-მულქი არ იყო ერთადერთი, თუმცა მას სპარსელთაგან ყველაზე მაღალი თანამდებობა ეკავა სახელმწიფოში. აღსანიშნავია, რომ ირანელთა ერთი ნაწილი შეურიგებელ პოზიციაზე იდგა ახალი დამპყრობლების მიმართ და დაუნდობელი ტერორის გზით ცდილობდა გამარჯვების მიღწევას. ისინი გაერთიანებული იყვნენ ასასინელთა რელიგიურ-პოლიტიკურ ორდენში და ფაქტობრივად ირანის ტერიტორიის მნიშვნელოვან ნაწილს აკონტროლებდნენ. მათ მოკლეს მალიქ-შაჰი და ნიზამ ალ-მულქი, რომელთა დაღუპვის შემდეგაც სელჩუკთა სახელმწიფო ფაქტობრივად დაიშალა: აღმოსავლეთით გურიდებისა და ხორეზმშაჰების სახელმწიფოები შეიქმნა, ხოლო დასავლეთი კი დაიყო მრავალ წვრილ და მსხვილ საემიროებად, სადაც გაუთავებელი ბრძოლა მიმდინარეობდა ათაბაგობის მოსაპოვებლად. ასეთ რთულ პოლიტიკურ ვითარებაში მოუხდა ცხოვრება და მოღვაწეობა ნიზამი განჯელს (1141-1209 წწ.). უნდა აღინიშნოს,

რომ მიუხედავად სელჩუკთა სახელმწიფოს დაშლის პროცესით გამოწვეული მძიმე სიტუაციისა, კასპიის ზღვის სამხრეთ და დასავლეთ რეგიონებში გარკვეული ეკონომიკური გამოცოცხლება იგრძნობოდა. რაგინდ პარადოქსულად არ უნდა ჟღერდეს, ფაქტია, რომ სელჩუკთა პოლიტიკურ კრახს თან სდევდა ქალაქებისა და სოფლების ირანული მოსახლეობის სულ უფრო მზარდი აქტივიზაცია. ეს განსაკუთრებით შესამჩნევია იყო ირანის აზერბაიჯანში. ამ დროისათვის არაბული ენა ძირითადად გაბატონებული იყო მეცნიერებასა და რელიგიაში, სპარსული ენა კი ლიტერატურის ენად რჩებოდა. მაგრამ ლიტერატურაზე ყოველთვის ძლიერ ზეგავლენას ახდენდა ის მსოფლმხედველობა, რომელიც აღმოსავლეთში ყოველთვის რელიგიურ საბურველში იყო გახვეული.

ორიენტალისტიკაში შემუშავებული თვალსაზრისის მიხედვით, აღმოსავლური რენესანსი წინ უსწრებს დასავლურ რენესანსს და ამის მიზეზი იმაში მდგომარეობს, რომ სელჩუკთა შემოსევის შემდეგ ირანის ტერიტორიაზე შედარებით სიმშვიდე დამყარდა, რამაც ნებით თუ უნებურად ხელი შეუწყო ელინიზებული ირანის კულტურის გამოცოცხლებას. მართლაც, თუ გადავხედავთ იმათ სახელებს, რომლებიც ეპოქის ინტელექტუალურ მბრძანებლებს წარმოადგენდნენ (იბნ-სინა, ალ-ლაზალი, იბნ რუშდი, მუჰამად შაჰრასტანი, ფარაჟ იბნ ალ-ჯაუზი, მუჰამად არ-რაზი და სხვ.), დაუინახავთ, რომ მათ აზროვნებას აშკარად აზის ბერძნული ფილოსოფიის ნიშანი და სწორედ ამით არის განპირობებული პარადოქსული სიტუაცია: ირღვევა თურქ-სელჩუკთა სახელმწიფო და აღმავლობას განიცდის ირანული კულტურა.

მომთაბარეთა შემოსევებმა (ჯერ არაბების, შემდეგ კი თურქ-სელჩუკების) ეერ შეძლო, რომ მთლიანად გაენადგურებინა ელინისტური ირანის კულტურა. ხდებოდა განვითარების შეფერხება, უკანდახევაც, მაგრამ საკმარისი იყო ექსპანსიონისტური ძალების ოდნავ შესუსტება და ასეთ პირობებში ყოველთვის ხდებოდა ელინისტური ტრადიციების აღორძინება. როგორც აღვნიშნეთ, არაბების მიერ თავსმოხვეული ისლამი ირანში მეტად თავისებური სახით გავრცელდა და ამის ძირითადი მიზეზი ელინური ირანის კულტურაში უნდა ვეძიოთ. საერთო ბერძნულ სენტენციად ქცეული „შეიცან თავი შენი“, ისლამიზებულ ირანში ალ-ლაზალის მიერ გამჭვირვალედ კომენტირებული სახე მიიღო: „ვინც შეიცნობს საკუთარ თავს, ის შეიცნობს ღმერთს“. ალ-ლაზალისეული ეს ფორმულირება, რომელიც თავისთავად ცნობილი ბერძნული სენტენციის პერიფრაზირებას წარმოადგენდა, ირანული სახელმწიფოს აღდგენისათვის მებრძოლებმა თავის იდეოლოგიურ დროშად აქციეს და ამით ახალი, განსხვავებული ნაკადი შეიტანეს ირანიზებულ ისლამში. „ყველაფერი, რასაც ვხედავთ, არის ღმერთის გამოვლინება“ — ეს სიტყვებიც ალ-ლაზალის ეკუთვნის, რაც, თავის მხრივ, ანტიკური საბერძნეთის პილოძოილისტური ფილოსოფიის ძირითად თეზად წარმოგვიდგება. გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვი, რომ ალ-ლაზალის ეს ორი გამონათქვამი საფუძვლად დაედო ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკურ და რელიგიურ მოძრაობას, რომელიც სუფიზმის სახელით არის ცნობილი. ალ-ლაზალის მიერ დუალიზმის უარყოფა და სამყაროს, როგორც დაუნაწევრებელი მთელის, აღქმა, მთლიანად გამორიცხავდა ადამიანის გონების პრიმატს. ეს იწვევდა მის თვალსაზრისთან ეპოქის სხვა დიდი მოაზროვნეების დაპირისპირებას. იბნ-რუშდი, ხაიამი, იბნ-ტუფეილი და სხვები ავითარებდნენ იმ თვალსაზრისს, რომ, სამყაროს მრავალფეროვნებისა და უსასრულობის მიუხედავად, მაინც შესაძლებელი იყო, ადამიანის გონებას შეედწია მის სიღრმეებში და მოეხდინა მისი საიდუმლოებების შეცნობა. ფაქტობრივად, ეს ორივე პოზიცია, მართალია,

სხვადასხვა ზომით, მაგრამ მაინც აღიარებდა ადამიანური ცოდნის მნიშვნელობას. ის ფაქტი, რომ მისტიკური გნოსტიციზმი შეზღუდულად განიხილავდა ადამიანის გონების შესაძლებლობებს, არ ნიშნავდა სრულ უარყოფას. პირიქით, ირანელი მისტიკოს ფილოსოფოსთა ნაწერებში კატეგორიულად აღნიშნულია ადამიანთა განათლებული საზოგადოების შექმნის საჭიროება. რა თქმა უნდა, ეს მოთხოვნა გამოწვეული იყო იმ სიტუაციით, რომ საუკუნეების მანძილზე ირანის ბინადარ მოსახლეობაზე მომთაბარეთა ბატონობა ქვეყნისა და ხალხის სრულ დევნიდრებას იწვევდა, ხოლო ნომადთა ექსპანსიის წინააღმდეგ მებრძოლებს ხელში ბრძოლის შეზღუდული საშუალებები გააჩნდათ: კულტურა და ტერორი.

სუფიური გნოსტიციზმი ცოდნის სამ სახეობას განასხვავებდა: 1) სამყაროს მატერიალური და მასში მოქმედი კანონების ცოდნა, რასაც გარეგანი ანუ ეკზოტერიული ცოდნა ეწოდებოდა; 2) ინტუიტიური ე. წ. შინაგანი ანუ ეზოტერიული ცოდნა; 3) ღმერთის და საღვთო კანონთა შეცნობა — ეს უკვე გნოსტიკის საბოლოო უმაღლეს მიზანს წარმოადგენდა.

აქ აღნიშნას საჭიროებს ერთი გარემოება: ცოდნის პირველი და მეორე სახეობა მხოლოდ საფუძვრებად იყო მიჩნეული მესამე საფუძვრის, უმაღლესი მიზნის მიღწევის გზაზე. ამ პროცესის განხორციელება კი თავისთავად გულისხმობდა უკვე გავლილი ეტაპის უარყოფას. არ არის იმის საჭიროება, რომ დაწერილებით ვიმსჯელოთ ამ მტკიცედ შემუშავებული თვალსაზრისის ონტოლოგიური საწყისების შესახებ, მაგრამ მოკლედ მაინც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყოველივე ეს კვლავ ელვინიზებული აღმოსავლეთის კულტურულ სინამდვილიდან მომდინარეობდა.

სამყაროს კანონზომიერებების თუ ყოველდღიური ყოფიერების შესახებ არსებული ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისები ქმნიდა წინააღმდეგობებით სავსე ეპოქას, როდესაც ცხოვრება და მოღვაწეობა მოუწია ნიზამის. როგორც აღვნიშნეთ, არაბთა ორთოდოქსული ისლამი ვერ დამკვიდრდა ელვინიზებულ ირანში და მან, ასე ვთქვათ, ირანული სახე მიიღო (შიიზმი). მაგრამ ირანული აზროვნების ნაკადის შეჭრამ ისლამში მის შიგნით მრავალი სხვადასხვა სექტის წარმოშობა გამოიწვია. ერთ-ერთ ასეთ სექტას წარმოადგენდა „ახი“, რომლის წევრები ძირითადად ქალაქის ხელოსანთა წრეს ეკუთვნოდნენ და მათ, თავიანთი ყოველდღიურად აქტიური პრაქტიკული მოღვაწეობის გამო, ჩამოყალიბებული ჰქონდათ თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც სავსებით შესაძლებელი იყო არაბული სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლა. ვაჭარ-ხელოსანთა ეს კატეგორია მტკიცედ იცავდა თავის პროფესიულ მორალურ-ეთიკურ ნორმებს, წინ აყენებდა ადათობრივ სამართალს და ყველა შესაძლო საშუალებების გამოყენებით უპირისპირდებოდა პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ ტირანიას.

ტრადიციულ ნიზამის „ახის“ წევრად მიიჩნეეს. აქ გასათვალისწინებელია ის მდგომარეობა, რომ ირანში, სადაც ცენტრალურ ქალაქს განჯა წარმოადგენდა, კარგად იყო განვითარებული საქალაქო ცხოვრება და ამის გამო, სავსებით ბუნებრივია, რომ „ახის“ ორდენის მიმდევრებიც მრავლად იქნებოდნენ.

ორიენტალისტიკის დღევანდელ დონეზე კარგად არის გარკვეული ის საკითხი, რომ სუფიური ზნეობრივი კოდექსი პლოტინის მოძღვრებას ეფუძნებოდა. მისი არსი კი მდგომარეობდა იმაში, რომ ზნეობრივი სრულყოფილების გზით დაეთრგუნათ ბოროტება. ეს იყო მიჩნეული ადამიანის მთავარ და ერთადერთ მიზნად ამ ქვეყანაზე. ამ პოსტულატზე დაყრდნობით

იქმნებოდა და ყალიბდებოდა მთელი სუფიური ეთიკა, რომელიც ფაქტობრივად საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს მოიცავდა.

ფაქტია, რომ ამ პერიოდის მუსლიმურ აღმოსავლეთში ყველგან იგრძნობა სუფიზმის გაუღენა. ეს გაუღენა ჩანს არა მარტო რელიგიასა და ფილოსოფიურ აზროვნებაში, არამედ წმინდა შემოქმედებით სფეროშიც.

თუმცა ფილოსოფიის მთელი რიგი საკითხები ნიჰამის შემოქმედებაში გადაწყვეტილია იდეალისტური და თეოლოგიური თვალსაზრისით, მაგრამ მთელ რიგ საკითხებში მისი თვალსაზრისი არ თანხვდება ორთოდოქსულ ისლამს. მაგალითად, იმის დასახელებაც კმარა, რომ ნიჰამის კოსმოგონია კატეგორიულად უპირისპირდება მონოთეისტური რელიგიის მიერ შემუშავებულ თვალსაზრისს და, თავის მხრივ, მეტად უახლოვდება დემოკრიტეს ე. წ. ვარსკვლავურ სისტემას.

ცნობილია, რომ დემოკრიტე ვარსკვლავებს მიიჩნევდა ცალკეულ სამყაროებად, რომელთაც გააჩნდათ საკუთარი ცა, დედამიწა... იცავდა დედამიწის სფეროებრივობის თვალსაზრისს.

ნიჰამის მიაჩნდა, რომ სამყარო შეზღუდული იყო დროისა და სივრცის ფაქტორებით. დედამიწაზე მისი შემადგენელი მატერიალური ქანების წარმოშობის მიზეზად ნიჰამი ბუნების ძალებს მიიჩნევდა. ამ ძალების შემოქმედების შედეგად იცვლებოდა დედამიწის გარეგნული სახე. ეს ცვლილებები არ იყო გამოწვეული არაბუნებრივი სასწაულებით. ყველაფრის მოქმედი იყო წყალი, ქარი და ტექნიკური პროცესები.

ამგვარად, ნიჰამის ფილოსოფიური თვალსაზრისისათვის დამახასიათებელია ერთგვარი პანთეიზმი და პილოძოლური ტენდენციები. ბუნებას იგი აღიქვამდა, როგორც ერთიან, მთლიან, ცოცხალ არსებად, რომელშიც განთავსებული იყო ღვთაება, ანუ მსოფლიო სული, ე. ი. „სულის სული“, რომელსაც დაკისრებული ჰქონდა ფუნქცია, რათა ცხოველმოქმედი გაეხადა მისი შემადგენელი ელემენტების ურთიერთმოქმედება.

ამავე დროს, ბუნების უნივერსალურ მოღვაწეობად ნიჰამის მიაჩნდა მისი ნაწილების ურთიერთმიზიდულობა, რომელსაც იგი სიყვარულს უწოდებდა. ამ თვალსაზრისით იგი, გარკვეულწილად, უახლოვდებოდა ქრისტიანულ რელიგიასაც და ეს გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლოა მას უფრო მჭიდრო კონტაქტი ჰქონდა საქართველოსთანაც, ვიდრე ამას განჯა-თბილისის გეოგრაფიული მეზობლობა გულისხმობს.

აღიარებდა რა სულსა და სხეულს შორის მჭიდრო კავშირის არსებობას, ამავე დროს, ნიჰამი კატეგორიულად უარყოფდა სულის მიერ არსებობის გაგრძელებას სიკვდილის შემდეგ, ე. ი. უარყოფდა მიღმა სამყაროში ცხოვრების შესაძლებლობას. მისი თვალსაზრისით, სიკვდილის შემდეგ სული ტოვებდა სხეულს და იხსნებოდა „მსოფლიო სულში“, კარგავს ინდივიდუალურ თვისებებს.

ნიჰამი აღიღებდა გონებას, ცოდნას, მაგრამ მისი თვალსაზრისი სამეცნიერო ცოდნის მთელი რიგი საკითხების შესახებ ჯერ კიდევ მთლიანად არ იყო განთავისუფლებული თეოლოგიის გაუღენისაგან: ის საზღვრავდა მეცნიერების სფეროს მოუღენათა სამყაროს ჩარჩოებით, ამტკიცებდა ღვთაებრივი სამყაროს შეცნობის შეუძლებლობას.

თავის ესთეტიკურ გამონათქვამებში ნიჰამი პოეტურ ხელოვნებას განიხილავდა, როგორც მხატვრული შემოქმედების უმაღლეს ფორმას, რომლის ქმნადობის პროცესში უპირველესი მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული ხელოვანის თავისუფალი ფანტაზიის უნარს.

პოეზიაში ნიზამი უპირატესობას ანიჭებდა ეპიკურ ჟანრს. მას მიაჩნდა, რომ პოეტის ძისწრაფება სწორედ ეპოსში აღწევდა მაქსიმალურ ხორცშესხმას. მისი ეს თვალსაზრისი ემთხვევა არისტოტელეს „პოეტიკაში“ განვითარებულ თვალსაზრისს და, როგორც ჩანს, ეს შემთხვევითი არ არის: ნიზამის მოღვაწეობის ეპოქა ე. წ. აღმოსავლური რენესანსის ეპოქაა და ამ დროისთვის კი დამახასიათებელია ანტიკური ტრადიციების აღდგენისაკენ ლტოლვა.

ნიზამის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური იდეები საესეებით მიწიერი (ადამიანურია), მაგრამ გარკვეული ზომით მაინც ემჩნევა აღმოსავლური ასკეტიზმის გავლენაც. ფეოდალური ყოფის უარყოფითი მხარეები მის საესეებით სამართლიან აღშფოთებას იწვევდა და ეს აიძულებდა მას, რომ საძულველი თანამედროვეობისათვის პოეტური წარმოსახვით მაინც დაეპირისპირებინა იდეალიზებული ელინური აღმოსავლეთი. ამ მიმართულებით ფიქრი და ძიება პოეტს მთელი ცხოვრების მანძილზე ახასიათებდა და მისი ერთ-ერთი დადებითი შედეგი აისახა კიდევ პოემაში „ისქანდერ-ნამე“.

ნიზამის მოღვაწეობის ხანა ემთხვევა ირანის სოციალურ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში სუფიური მიმდინარეობის შეჭრის პერიოდს. ბუნებრივია, რომ ამგვარი სიტუაცია თავის კვალს დაამჩნევდა აგრეთვე მის თანადროულ სპარსულ ლიტერატურასაც.

ორიენტალისტურ გამოკვლევებში დაფიქსირებულია, რომ „აზერბაიჯანული“ ლიტერატურული სკოლის ერთ-ერთი თავისებურება მასში სუფიური ელემენტის არარსებობაა. ამჟღავნებს, აღნიშნულია ისიც, რომ ამდგომი მდგომარეობა არ უნდა ამტკიცებდეს იმას, თითქოს ამ პერიოდის ამიერკავკასიაში სუფიურ მსოფლმხედველობას პოზიციები არ გააჩნდა¹.

კარგად არის გარკვეული ის ფაქტი, რომ ამ პერიოდის ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე ფუნქციონირებდა სუფიათა არაერთი ორდენი, მაგრამ მათი შეიხები ლიტერატურულ საქმიანობას არ მისდევდნენ.

ნიზამის თანამემამულე პოეტების შემოქმედებაში მრავლად არის მისტიკური შინაარსის სენტენციები, მაგრამ, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, მისტიკის ყველანაირი გამოვლინება არ შეიძლება ჩაითვალოს სუფიზმად. სუფიური მსოფლმხედველობა თავის თავში გულისხმობს, არა მარტო უარყოფით დამოკიდებულებას არსებული სამყაროს მიმართ, არამედ — დადებითსაც. ეს არის სწრაფვა ფანასკენ, საკუთარი „მეს“ უარყოფა და აბსოლუტთან შერწყმა. სუფი პოეტისთვის აუცილებელია მის შემოქმედებაში აისახოს ორივე პირობა. ამ სკოლის არც ერთ წარმომადგენელთან სუფიზმის შინაარსის დადებითი მხარე არ არის ასახული. მათ ნაწარმოებებში გვხვდება სამყაროს მიმართ უკმაყოფილების გამოთქმის შემთხვევები, მაგრამ მხოლოდ ეს არ არის საკმარისი, რომ პოეტი ჩაითვალოს სუფიური იდეების მიმდევრად.

XII ს-ის მსოფლმხედველობრივი პრინციპების მიხედვით, ყველას, ვინც დაადგებოდა დერვიშულ გზას, უნდა ჰყოლოდა სულიერი მოძღვარი. მის გარეშე შეუძლებელი იყო მისტიკური შემეცნების რთული გზის გავლა.

მეცნიერთა ნაწილი ნიზამის ბიოგრაფიაში არ გამორიცხავს სუფიური ორდენის — „ახის“ არსებობის ფაქტსაც. ეს ვერსია მომდინარეობს დოღლათშაჰის თეზქერუზე დაყრდნობით, სადაც ნიზამი მოიხსენიება, როგორც ახი ფარუჰ ზენჯანის მურიდი. ამ სახელით ცნობილი შეიხი გარდაიცვალა ნიზამის დაბადებამდე 70 წლით ადრე. აღმოსავლეთში მიღებული თვალსაზრისის მიხედვით, არ იყო აუცილებელი, რომ პირადად სცნობოდა

¹ Б е р т е л ь с Е. Э., Низами и Фузули, М., 1962, გვ. 73.

პოეტს თავისი მოძღვარი, საკმარისად ითვლებოდა, რომ თავად პოეტს ჩაეთვალა თავი მის მიმდევრად.

სუფი შეიხების ბიოგრაფიათა კრებულებში წოდება „ახი“ (არაბ. „ძმარ ჩემო“) იშვიათად გვხვდება. ამ წოდების მქონე ყველა შეიხის შესახებ მოღწეული ინფორმაცია მეტად მწირია. ამგვარი მდგომარეობა განპირობებულია იმ ფაქტით, რომ, ალბათ, ისინი სუფიურ წრეებში პოპულარობით არ სარგებლობდნენ. „ახის“ ორდენს კავშირი ჰქონდა არაბულ ქვეყნებში არსებულ „ფითიანთა“ ორგანიზაციასთან, ხოლო ირანში — „ჯევანმარდებთან“ (ღირსეული). ამ ორდენებში გაწევრიანება საუაღდებულო რიტუალის მიხედვით მეტად ჰგავდა დასავლეთ ევროპაში გაერცელებულ რაინდად კურთხევის ცერემონიალს. ორდენის წევრთა ძირითადი მასა დაბალი ფენებიდან გამოსულნი იყვნენ, დიდგვაროვნები კი ჰუმცირესობას შეადგენდნენ.

XIV ს-ში მცირე აზიის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში „ახის“ ორდენი მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა. მისი წევრები დაჩაგრულთა დიდ გულისხმიერებას იჩენდნენ და გაჭირვებულებს ეხმარებოდნენ. „ახის“ ორდენი არ წარმოადგენდა მკაცრად მონასტრულ, ასკეტურ ორგანიზაციას. ეს იყო დერვიშული ორდენი, რომელიც აქტიურად იცავდა (ზოგჯერ იარაღით ხელშიც კი) კონკრეტულად თავის პიროვნულ და ზოგადად ირანელთა უფლებებს. სუფიური დერვიშიზმი არ ითვალისწინებდა იარაღის ტარების ელემენტს სუფის ცხოვრებაში, რაც XIV ს-ის „ახის“ ორდენის წევრისთვის ჩაცმულობის ჩვეულებრივ ატრიბუტს წარმოადგენდა.

XIV ს-ში „ახის“ ორდენის შესახებ არსებული მონაცემები არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ორგანიზაცია XII ს-შიც სიმსივნის ანალოგიურად გამოიყურებოდა. მაგრამ იმის მტკიცება, რომ ამ პერიოდის განმავლობაში იგი მნიშვნელოვნად შეიცვალა, არ შეიძლება².

ნიზამის სიმპათიები კონკრეტულად „ახის“ ორდენის მიმართ არ ნიშნავს იმას, რომ მისი ლირიკა სუფიური სულისკვეთებით არის შექმნილი. მისი პოეზიის თავისებურებაც სწორედ ამაში მდგომარეობს.

იზიარებდა თუ არა ნიზამი სუფიურ შეხედულებებს? ეს აზრთა სხვადასხვაობის მიზეზია.

ნიზამის ლირიკის სუფიზმთან დამოკიდებულების გასარკვევად თავად პოეზია იძლევა გასაღებს.

სუფიური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფა წარმოადგენს. ეს მომენტი გამოხატულია ნიზამის ერთ ყაზალში დიდი მხატვრული სიძლიერით:

اندیشه، بیش و کم نیرزد
دانش همه يك ستم نیرزد
با سردی صبر بخدم نیرزد
نی، غلطم که هم نیرزد

خوش زی، که زمانه غم نیرزد
و زنش همه نیم جو نسجند
دلگرمی روز و رو شنا بیش
گویى که: کم از کم ارزد آخر

მზიარულად იცხოვრე, რადგან საწუთრო დარდად არა ღირს,
ბევრ და ცოტა ფიქრად არა ღირს,
მისი წონა სულ ერთ ნამცეცს არ იწონის,
მისი სამართალი სულ ერთ ბოროტებად არა ღირს,
ღლის მცხუნვარება და სიკაშკაშე

² იქვე, გვ. 75.

დილის სიგრილედ არა ღირს,
თითქოს მცირედი მცირედად ღირს ბოლოს,
არა, არა, ვცდები, ამაღაც არა ღირს.

პოეტის ცალკეული ყაზალებისთვის დამახასიათებელია სევდა ამქვეყნიური ცხოვრების არარაობის გამო, შეიმჩნევა მატერიალური კეთილდღეობის უარყოფის სურვილი, მაგრამ ნიზამის პოეზიის თავისებურებას წარმოადგენს ის, რომ უსაზღვრო პესიმიზმი არ არის დამახასიათებელი პოეტისათვის. უკიდურესად სევდიანი სიტყვების პარალელურად მის პოეზიაში სიცოცხლისადმი დაუოკებელი სიყვარული იგრძნობა.

ნიზამის ლირიკისათვის უცხოა ხელოვნური სახეები. მისი განცდები რეალური და ცხოვრებისეულია. იგრძნობა პოეტის ტემპერამენტი, სიცოცხლის სიყვარული, სევდა და თავგანწირვა, სატრფოსთან შეზევდრით გამოწვეული ბედნიერება და მასთან განშორების მწუხარება. ყველა განცდა მოკლებულია სიყალბეს. ნიზამის მთელი შემოქმედებისათვის დამახასიათებელია გულწრფელობა. გრძნობების რეალისტური ხასიათი აფიქრებინებს ბევრ მეცნიერს, რომ პოეტის ლექსებს არ უნდა მიეცეს განყენებული ფილოსოფიური დატვირთვა. ამ თვალსაზრისს იმეორებს აღმოსავლური ლიტერატურის ისეთი ცნობილი მკვლევარი, როგორიც იყო ე. ბერტელსი. იგი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ნიზამისთვის დამახასიათებელი ღრმა და ვნებიანი სიყვარული უეჭველად შეუშლიდა მას ხელს, რათა მტკიცედ მდგარიყო ასკეტიზმის პოზიციაზე¹.

კვლავ უნდა გავიმეოროთ, რომ მიუხედავად პოეტის გრძნობების უაღრესად რეალისტური ხასიათისა, ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მის ლირიკაში არის სწორედ ფილოსოფიური, სოციალურ-პოლიტიკური თემატიკა. აქ გონების პრიმატი განუზომლად მაღლა დგება გრძნობაზე და აშკარად ბატონობს მასზე.

ახალი პროგრესული იდეები ნიზამის პოეზიაში ჩნდება ჯერ კიდევ შემოქმედების ადრეულ ეტაპზე. პოეტის ყასიდებსა და ყაზალებში, რობაიებში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფილოსოფიურ თემატიკას, ეთიკურ პრობლემებს, რაც თავის საფუძველს მართალია არსებული სინამდვილიდანღებულობს, მაგრამ შემოქმედის ნიჭის ძალით შორს სცილდება ყოველგვარ ყოფას და ზოგადად ე. წ. მუდმივ ჭეშმარიტებათა სფეროში გადადის.

პოეტი, ერთი მხრივ, აჩვენებს სამყაროს წუთიერებას, მის მუხანათობას, სიმდიდრის, სიღიადის, ხელისუფლებისკენ სწრაფვის ამაოებას; მეორე მხრივ კი — უკედავებას, სამართლიანობის და კეთილი საქმეების უმაღლეს ღირებულებას. სასახლეები, უთვალავი განძეულობა, შეუდრეკელი სამხედრო ძალა, ბრძანებლობა, ამქვეყნიური კეთილდღეობა ვერ აახლოებს მარადიულობასთან მათ მფლობელთ, რადგანაც სიკვდილის შემდეგ ყველაფრის ნივთიერება ზდება და ყოველთვე არარაობად იქცევა:

چون نیست امید عمرم از شام بچاشت باری همه تخم نیکویی باید کاشت
چون عالم را بکس نخواهند گذاشت باری دل دوستان نگه باید داشت

რადგან არ არის საკუთარი სიცოცხლის იმედი მწუხრიდან დილაამდე,
ამიტომ ყველამ სიკეთის თესლი უნდა ვთესოთ,
რადგან ქვეყანა კაცს არ შერჩება,
მეგობართა გულებს უნდა გავუფრთხილდეთ.

¹ Н и з а м и, Лирика, Б., 1991, გვ. 12.

საზოგადოებრივ-პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური აღმავლობის პერიოდში, რომელიც იმ დროში შეიმჩნეოდა, შეიცვალა ორიენტაცია ეთიკური და სულიერი ფასეულობის თვალსაზრისით. გაიზარდა და გამოიკვეთა ადამიანის, როგორც თავისუფალი პიროვნების მიმართ ინტერესი.

ადამიანის, როგორც პიროვნების, დამოუკიდებლობის აღიარებამ და მისი შინაგანი სამყაროს მნიშვნელობის დანახვამ გამოიწვია ლიტერატორთა, ხელოვანთა და ფილოსოფოსთა შემოქმედებაში მანამდე უცხო, ახალი ტენდენციის გაჩენა. აღმოსავლურ რენესანსში უმაღლესმა ღვთაებამ სულ უფრო მტკიცედ შეიძინა ადამიანური თვისებები.

ნიჰამის ფილოსოფიური ლირიკის სუფიზმთან მიმართების საკითხი ნათლად რომ გავიაზროთ, უნდა გავერკვეთ მატერიალური სამყაროსადმი სუფიზმის დამოკიდებულებაში. სუფიები რეალურ, ხილვად სამყაროს გაიაზრებენ, როგორც ილუზიას, ჭეშმარიტად არარსებულს. სუფიზმში მატერიალური სამყარო თავისთავად არც არსებობს: იგი გაიგივებულია ღმერთთან. ორიენტალისტები ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ სუფიურ მსოფლმხედველობაში რეალურ სამყაროს თავისთავადი მნიშვნელობა არ გააჩნია იმდენად, რამდენადაც იგი არსებობს ღმერთის არსთან და მის მარად იდენტურ და ადეკვატურ ასლს წარმოადგენს. სუფიების ესთეტიკური სამყარო თანდათან ვიწარდება, განზოგადებულ სახეს იღებს და, ბოლოს, აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტაში გადადის⁴.

სუფიური სამყაროს ამ მოკლე და ამომწურავი დახასიათებიდან ჩანს, რომ ნიჰამის ლირიკის მიკუთვნება ორთოდოქსალური სუფიზმისადმი საკმაოდ პრობლემური საკითხია. პოეტისეული სამყაროს ფილოსოფია სულ სხვა მიმართულებისაა და ის ცალკეული უკმაყოფილება, რომელიც გამოხატულია ავტორის მიერ, არ შეიძლება სუფიზმის ჩარჩოებში მოვაქციოთ და არც იყო ეს პოეტის მიზანი.

ნიჰამის ლირიკაში თამამად და არაორაზროვნად შემოდის ადამიანის მარადიულობასთან მიმართების ელემენტი. ნიჰამის აზრით, ადამიანს, როგორც პიროვნებას, უკედლეუბა შეუძლია მოიპოვოს მხოლოდ გააზრებული შრომით და კეთილი, ყველასათვის სასარგებლო საქმიანობით. ადამიანი არის ბუნების გვირგვინი და ის არ არის ბედისწერის ბრმად შემსრულებელი იარაღი. თითოეული მათგანი მთელ სამყაროს წარმოადგენს:

چنان باید که مور از تو نر نجد مکن بابتہ حق جز درستی
خوری خونا به صد سال اندرین راه همه بادست، اگر يك دل بخستی

იმგვარად უნდა (მოიქცე), რომ ჭიანჭველა არ იყოს შენზე ნაწყენი,
ნუ გაუკეთებ (ნურაფერს) ღვთის მონას, გარდა სამართლიანობისა,
დალევ ცხარე ცრემლს ამ გზაზე ასი წელი,
ყველაფერი ქარია, თუ ერთი გული დაჭერი.

ნიჰამისთან აშკარად ჩანს ამქვეყნიური ვნებებისაგან ადამიანის განწმენდის სურვილი. მისი აზრით, პიროვნება, რომელიც დაძლევს თავისთავში ყოველდღიური ყოფიერების მოთხოვნებს, ამაღლდება საკუთარ თავზე და მიაღწევს წინასწარმეტყველთა სიდიადეს. პოეტის აზრით, ადამიანის მისია ამქვეყანაზე მდგომარეობს მის უანგარო სამსახურში გარემომცველი საზოგადოების მიმართ და მხოლოდ ამ გზით ხდება მისი ამაღლება.

⁴ ე. ჯ ა ე ლ ი ძ ე, რუჰი ბაღდადი, თბ., 1968, გვ. 127.

რამდენად მიესადაგება ნიზამისეული ადამიანის ვნების გაგება სუფიურ მსოფლმხედველობას?

ადამიანის სახით მარადიული ქმნადობა ასრულებს თავის გამოსხივების ინვოლუციის პროცესს. ადამიანი სუფიურ კოსმოგონიაში წარმოადგენს გზაჯვარედინს, რადგანაც იწყება ევოლუციური განვითარება — ამაღლება აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ. ადამიანმა უნდა სრულყოს თავისი თავი. თანდათან, საფეხურებრივ უნდა ამაღლდეს და დაუბრუნდეს თავის პირველ და უმაღლეს ყოფიერებას — აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას. სუფიური მსოფლმხედველობის მიხედვით, ეს ინვოლუციის და ევოლუციის პროცესი მარად უწყვეტია⁵.

სუფიური თვალსაზრისით, ადამიანის არსი გაიგივებულია ღმერთთან. „მე ვარ ღმერთი“ — ეს არის ადამიანის სუფიური გაგება. სამყარო არის ერთი განუყოფელი „მე“: ადამიანი, ღმერთი, იმქვეყნიური და ამქვეყნიური სოცრეები.

ნიზამის შემოქმედებაში მკვეთრად წინ წამოწეულია ადამიანის მნიშვნელობა, როგორც დამოუკიდებელი, თავისუფალი ინდივიდისა. პოეტის დამოკიდებულება პიროვნებასა და ღმერთს შორის არ სცილდება ადამიანურ მორალურ პრინციპებს. ფილოსოფია, რომელიც ნიზამის ლირიკაშია გატარებული, ეყრდნობა ეთიკისა და მორალის მაღალ იდეალებს და სულაც არ აერთიანებს ღმერთსა და პიროვნებას, რაც დამახასიათებელია სუფიური მსოფლმხედველობისათვის.

ნიზამის ლირიკის ერთ-ერთ მთავარ თემას სიყვარული წარმოადგენს. პოეტს ცალკეულ ყაზალებში ჩამოყალიბებული აქვს სიყვარულის საკუთარი ფილოსოფია. მისი კონცეფციის თანახმად, სიყვარული არის ღვთიური ნიჭი და სამყაროს წარმოშობის საწყისი. ადამიანები იმისათვის არიან გაჩენილნი, რომ იცხოვრონ და ისიამოვნონ სიყვარულით. ადამიანი თავის მოღვაწეობაში და საქმიანობაში უნდა ხელმძღვანელობდეს მხოლოდ სიყვარულით⁶.

სუფიზმის დედააზრს სიყვარული წარმოადგენს. სუფიზმისათვის სიყვარული კოსმოსური ძალაა, კოსმოსის შექმნის პირველადი მიზეზი, მისი ლოგოსი და ყოველგვარი მოძრაობის იმპულსი.

სუფიები არ უარყოფენ ადამიანურ, მიწიერ სიყვარულს. მუსლიმი დერვიშები ქალის სიყვარულს აღიქვამენ, როგორც ღვთის მიერ დაგებულ სასურველ მახეს, რადგანაც სწორედ ადამიანური სიყვარულის მეშვეობით ადამიანი მაღლდება. ისინი მიწიერ სიყვარულს განიხილავენ, როგორც ღვთიური სიყვარულის მიღწევის ერთ-ერთ უცდილობელ საშუალებას. მათი აზრით, თუ მათ ვალად დაუსახეს თავიანთ „მე“-ს სხვისი მორჩილება, ამგვარი მორჩილება საბოლოოდ ღმერთს ეკუთვნის. თითქოს ადამიანურ და ღვთიურ სიყვარულს შორის ლოგიკური კავშირი მყარდება და იგი ერთ სიბრტყეზე განიხილება⁷. მიუხედავად ამგვარი დამოკიდებულებისა, სუფიზმის სიყვარულის ერთადერთ ობიექტს ღმერთი წარმოადგენს, იქნება ეს მიღწეული სუფის ქალისადმი სიყვარულით, თუ სხვა.

ნიზამისეული სიყვარული კი, თუმცა ისიც სუფიური სიყვარულივით ღირსეულია და მაღალ იდეალებს ემსახურება, არ სცილდება მიწიერ ამაღლებულ გრძნობას:

غرامت، غرامت، شے کہ بی تو گزارم

ملالت، ملالت، دمی کہ بی تو بر آرم

⁵ იქვე, გვ. 106.

⁶ Н и з а м и, Лирика, Баку, 1991, გვ. 14.

⁷ ე. ჯ ა ე ე ლ ი ძ ე, რუპი ბაღდადი, თბ., 1968, გვ. 109.

بناگزیری وصلت، که نیست از تو گزیرم
بی‌قراری هجرت، که نیست بی تو قرارم

მტანჯველია, მტანჯველია ღამე, რომელსაც უშენოდ ვატარებ,
მოწყენილია, მოწყენილია წამი, რომელსაც უშენოდ ამოვისუნთქავ,
იძულებითია შენთან კავშირი, რადგან არა მაქვს შენგან ხსნა,
ცვალებადია შენთან განშორება, რადგან არა მაქვს უშენოდ სიმშვიდე.

და როგორც ე. ბერტელსი აღნიშნავს, ნათელია, რომ ნიზამის სატრფიალო ლირიკა არ წარმოადგენს იმ დროის ფორმალურ ვარჯიშს სიყვარულის სტანდარტულ თემაზე. ეს არის ავტორის პირადი გამოცდილება და მისი პირადი განცდები⁸.

ნიზამის ლირიკისათვის დამახასიათებელია სიცოცხლის სიყვარული, საოცარი ოპტიმიზმი, მაშინ, როცა სუფიებისათვის ამქვეყნიური ცხოვრება არის მხოლოდ გარდამავალი საფეხური ინიციაციის გზაზე:

گر آه کشم، کجاست فریادری؟ و رص بر کنم عمر نماندست بی

თუ ვოხრავ, სად არის დახმარება?
თუ მოვითმენ, სიცოცხლე არ დარჩება ბევრი.

ნიზამის ლირიკაში აშკარად ჩანს ამქვეყნიური ცხოვრებით უკმაყოფილება, სევდა ამქვეყნიური ცხოვრების უკუღმართობის გამო (რაც სუფიზმისათვისაც დამახასიათებელია), მაგრამ, ჩვენი აზრით, არ არის მთავარი — ფანა — პოეტის „მე“-ს უარყოფა და შერწყმა აბსოლუტთან და არც სურვილი ჩანს ინიციაციისა.

ნიზამის ლირიკის ფილოსოფია სევდიან ნიადაგზეა წარმოშობილი, მაგრამ ეს სევდა არ არის იმანენტურად მოცემული: ის რეალური ცხოვრების წინააღმდეგობებით არის გამოწვეული.

ის ფაქტი, რომ მის ლირიკაში ეხედებით სუფიური ელფერის ნაწარმოებებს, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ნიზამი სუფი პოეტების რიგს მივაკუთვნოთ. სუფიზმით იმ დროში თითქმის ყველა ირანელი იყო გატაცებული, მაგრამ ყოველი მათგანი არ იდგა ამ პოზიციაზე.

სუფიზმი ყურანის ფილოსოფიაა. მისი ერთ-ერთი მთავარი ატრიბუტი არის მისტიციზმი, მაგრამ აქ ამ თემაზე აღარ შევჩერდებით, რადგან ნიზამის ლირიკაში მისტიციზმის კვალი თითქმის არ მოჩანს.

Н. О. КАЛАНДАДЗЕ

ОТНОШЕНИЕ ЛИРИКИ НИЗАМИ К СУФИЗМУ

Резюме

В статье передается социально-политический и философский дух той эпохи, в которой пришлось жить и творить Низами Гянджеви. Рассматриваются отношения лирики Низами с суфийским направлением, а также представлены те бейты, где, по нашему мнению, наблюдается несуфийское понятие лирики Низами.

⁸ Н и з а м и, Избранные произведения, М., 1947, гл. 29.

Nino Kalandadze

The Connection of Nizami's Lyrics with Suphism

Summary

In article there were shown the socio-political and philosophical spirit of the period, when Nizami had to live and work. There was described relations of Nizami's lyrics toward suphizm. At the same time, We have shown such beits which, in our opinion, have an idea of unsuphizm.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად.
გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტის სპარსული ფილოლოგიის განყოფილება.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

მემა ხანგოშვილი

ქალის კულტი ვაინახურ საგმირო ეპოსში

ქალის როლი ვაინახურ ოჯახში ძველად თვალსაჩინო იყო. ამაზე მეტყველებს მისი სახელწოდებაც — „წიინ ნაანა“ (სახლის დედა, დიასახლისი). მთელი ქალი მამაკაცთან ერთად ეწეოდა ცხოვრების მძიმე ჭაპანს: ოჯახს უვლიდა, ბავშვებს ზრდიდა და სამეურნეო საქმეებშიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდა. ბევრ ლეგენდასა და ზღაპარში, პოემასა და სიმღერაში ვაინახი ქალი დახატულია მამაც მეომრად, დიდად პატივცემულ ბრძენად. მისი სახე — ეს არის ამაყი და მომთხოვნი ქალის სახე, რომელსაც შეუძლია საკუთარი თავი დაიცვას.

საოჯახო საქმეებში ქალი სრული უპირატესობით სარგებლობდა, ქმარი მის საქმიანობაში არ ერეოდა. მოხუცი ქალები დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ. მათ რჩევას ეკითხებოდნენ. ნახური საგმირო სიმღერების მიხედვით, მოჯირითეების საზრუნავი ისაა, რომ ცუდი საქციელის გამო გასაკიცხი არ გახდნენ შეყვარებული ქალიშვილების მიერ, ხოლო სიყვარული მოჯირითეებს უბიძგებს საგმირო საქმეებისაკენ. ილის გმირი დაბალი ფენის წარმომადგენელთა ინტერესების დამცველია. მისი გმირობა, აგრეთვე, შთაგონებულია დედის ან დის, ცოლის ან შეყვარებულის მიერ, იღებს მათ მორალურ მხარდაჭერას¹.

ქალისადმი დიდ პატივისცემას გამოხატავს მანდილის სიმბოლო: ორი ვაჟკაცი, ხანჯალშემართული რომ გაიწეეს ერთმანეთის მოსაკლავად, მყის დაუშვებენ იარაღს, თუ მათ შორის ქალი მანდილს გადაისვრის. ალბათ, აქედან მომდინარეობს ჩვეულება, რომლის მიხედვით ვაინახების ქალებს უმანდილოდ ვერ ნახავენ. ისინი არა მარტო სილამაზითა და ტანკენარობით გამოირჩევიან, არამედ მანდილის ტარების ჩვეულებითაც.

ძველი ადამ-წესებით, ქალიშვილისა თუ ქვრივი ქალის შეურაცხყოფისათვის დამნაშავე 7 ქროხას იხდიდა, ქმრიანი ქალის შეურაცხყოფისათვის — 10 ქროხას. ქაღის მოკვლა უდიდეს დანაშაულად, ცოდვად ითვლებოდა და მკვლელს ორი კაცის საზღაურს ახდევინებდნენ.

მიუხედავად, ერთი შეხედვით, უუფლებო მდგომარეობისა, ქალი თავისი ჭკუითა და ენერგიით თვალსაჩინო როლს თამაშობს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, — წერდა ბ. დალგატი ვაინახი ქალის შესახებ².

მშობლებისადმი პატივისცემა ვაინახებში განსაკუთრებით განთქმულია მთაში. მშობლების ურჩი შვილი საზოგადოებისაგან გარიყულია. იგი, როგორც არ უნდა ეცადოს, ხალხში სიყვარულს ვერ მოიპოვებს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია დედისადმი პატივისცემა. დედის როლი საგმირო ეპოსის გმირთა ცხოვრებაში, მათი საგმირო საქმეები მჭიდროდ დაკავშირებულია დედასთან. ისინი დედისაგან იღებენ რჩევას, დედაზე ფიცი წმინდაა და იგი უნდა შესრულდეს, რადაც არ უნდა დაჯდეს. ილის გმირის სახე განუყოფელია

¹ И. Дахкильгов, Х. Туркаев, Предисловие („Эпос о судьбе народной“). Или, Героико-эпические песни чеченцев и ингушей, Грозный, 1979, гл. 11.

² Б. Далгати. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом, Орджоникидзе, 1935.

ვაინახი დედის თვითმყოფადი სახისაგან, რომელიც ხშირად მთავარი ფაქტორია ცენტრალური გმირის ჩამოყალიბებაში. შეიძლება ითქვას, რომ პერსონალისათვის მთავარი ჯილდო დედის სიამაყეა მისი საქციელის გამო და არა — სიმდიდრე და ნადავლი. „თავისი საგმირო შინაარსით, სულის სიძლიერით და პატრიოტიზმით ილის ძირითადი გმირისაგან განუყოფელია დედამისის სახე, რომელიც მნიშვნელოვანია თავისთავად და ცენტრალური სახის გახსნისათვისაც“³.

თითქმის მთელი პოემა — ილის მთელი სიუჟეტის ცენტრალური ხაზი მიჰყავს გმირის დედას, რომელიც არის გმირის ჩამოყალიბების, მისი მსოფლმხედველობის მომწიფების, ხალხისათვის, სამშობლოსათვის თავდადების იდეის მთავარი წყარო. დედის სახე საგმირო ეპოსში — ეს არის სახე დედისა, რომელსაც საუკუნეების განმავლობაში ქმნიდა ვაინახი ხალხი თავის ცნობიერებაში. ჩეჩენი პოეტი რაისა ახმატოვა წერს: „კერის ცეცხლის შენახვა, მთელი ცხოვრების მანძილზე ერთი სიტყვითაც არ აწყენინოს დედას, პატიოსნად იშრომოს — აი, ძალიან მოკლედ ჩამოყალიბებული ღირსების კოდექსი ჩემი ხალხისა, რომელიც მისი პოეტური აზროვნების თანასწორად გვერგო მეშვედრეობად ჩვენ, შთამომავლებს!“⁴

სიმღერაში „ილი უმარზე, ტახას ძეზე“ მოთხრობილია, თუ როგორ დაარიგა ობლად გაზრდილი ერთადერთი ვაჟიშვილი დედამ. ეს რჩევა მეტყველებს, თუ როგორ დგას ვაინახი დედა თავისი ხალხის ადათ-წესების სადარაჯოზე. ერთ დღეს უმარს სამი ცნობა მოუვიდა: პირველი — მის მამისმკვლელს თერგზე უნდა გამოეფლო და ეძლეოდა შანსი შურისგებისა; მეორე — მისი მამის მეგობრები იმ ღამეს სტუმრობდნენ ყაბარდოდან და მესამე — მისი აკვნიდანვე დანიშნულ მზეთუნახავს, მალხაზის ძალად ათხოვებდნენ.

ძლიერ დაღონდა უმარი, იცოდა, რომ თითოეულ ამ საქმეს ცალ-ცალკე იგი მოერეოდა, მაგრამ არ იცოდა, რომელი იყო ამ სამში ყველაზე საშური და სწორედ აქ მხსნელად მოეწვინა დედა თავისი რჩევით: მამის მკვლელს კიდევ შეხედები და შურს იძიებ, საცოლესაც მონახავ, არა ხარ მოხუცი; აი, მამის მეგობრები სათანადოდ თუ არ მიიღე, მეორედ აღარ გესტუმრებიანო.

თავადი, ფიცის გამტეხი, მუხანათი მკვლელი,
კიდევ არაერთხელ გაივლის სალდათის ხიდზე.
მასთან ანგარიშის გასწორებას კიდევ მოასწრებ!
რაა მალხაზი?! არიან უკეთესი მზეთუნახავები!
მოძებნი საცოლეს, ჯერ არ ხარ ბებერი!
მაგრამ ყაბარდოელებს, მამის მეგობრებს,
თუ აწყენინე, მეტად აღარ გამოჩნდებიან!

დედის რჩევამ აღანთო გმირი და შეძლო სამივე ამოცანის გადაჭრა, როგორც შეშვენის გამობრძმედილ მოჯირითეს. მართლაც, ძალიან ძნელი იყო ამ სამი, მეტად საჭირობოროტო საქმის აწონ-დაწონა, თითოეული ცალ-ცალკე მეტად სერიოზული. ძნელი და საპასუხისმგებლო იყო, მაგრამ ბრძენმა დედამ განჭვრიტა, რომ სტუმარ-მასპინძლობის ადათი ყველაზე მაღლა იდგა და მისი დარღვევით დაირღვეოდა ღირსების კოდექსის ყველაზე მნიშვნელოვანი მუხლი.

სახლში მოყვანილი საცოლე, როდესაც დაღლილ უმარს ეძინა, ყაჩაღმა თავადებმა მოიტაცეს, საქორწინო ბეჭედი თითიდან წააძვრეს და ეზოში

³ იქვე, გვ. 10.

⁴ Р а и с а А х м а т о в а, Предисловие („Родники поэзий“), Илли, Героико-эпические песни чеченцев и ингушей, Грозный, 1979, გვ. 6.

ისროლეს. სწორედ ამან შეიყვანა შეცდომაში დედა. იგი დილით აღვიძებს შვილს და ეუბნება, რომ შენმა საცოლემ მიგატოვა, ბეჭედი ეზოში დააგდო და გაიქცაო. ამჯერად იგი მრისხანედ ამბობს:

ქალმა, ურჩხულმა, ღირსება აგყარა!
სასაცილო გახდები შენ მოჯირითეებში,
ჩემო შვილო, უმარ, ჩემო ნალოლიავებ-გაზრდილო!
ადექ, დაეწიე მალხაზ-აზის, ჩემო მამაცო!
მარტო არ დაბრუნდე, ჩემო მალხაზო!
არა და დაგწყევლი თეთრი საკვებით,
იმ რძით, რომლითც მე შენ გაგზარდე!

დედა მოსალოდნელ საფრთხეზე კი არ ფიქრობს, არამედ იმაზე, რომ მისი შვილის ღირსება შეილახა, რომ თანასწორებში თითოთ საჩვენებელი იქნება და ამიტომ მოუწოდებს ერთადერთ ვაჟიშვილს, აღადგინოს შელახული ღირსება. რაოდენ ამაყია დედა, როცა ვაჟიშვილი გატაცებულ საცოლეს დაიბრუნებს და გამარჯვებული ბრუნდება სახლში. იგი პარმალზე ხვდება მას და ეუბნება, რომ არ არსებობს დედისათვის იმაზე დიდი მწუხარება, თუ უღირსი ვაჟიშვილი შეეძინება და, თუ ასეთი მაინც გაუჩნდა, დაე, ნუმც გაზრდია. იგი ამაყად მიმართავს ვაჟიშვილს:

გამარჯვება უმარ! გამარჯვება, ჩემო სახელოვანო შევარდენო!
ჩვენ დავიბრუნეთ ყოველივე, რაც დაკარგეთ!

ეპოსის გმირებისათვის აუცილებელია დედის თანხმობა ამ თუ იმ საქმის შესასრულებლად. ამიტომაც ისინი, სანამ შეუდგებიან გადაწყვეტილების შესრულებას, დედას მიმართავენ და თანხმობას სთხოვენ, რადგან ბავშვობიდანვე ჩანერგილი აქვთ, რომ დედის უსურველი საქმე წარუმატებელია. „თუ დედის თანხმობა არ აქნა, მამაცი წარმატებას ვერ ეღირსება!“ — აცხადებს მთქმელი სიმღერაში „ალი მოხუცი ქვრივის ვაჟიშვილზე“.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქალის მოკვლა ვაინახებში უმძიმეს დანაშაულად ითვლებოდა და საგმირო ეპოსის გმირებიც ყოველთვის ერიდებიან ქალის სიკვდილით დასჯას, მიუხედავად იმისა, რომ ამას ზოგიერთი ქალი იმსახურებს ან ასეთ ქალთა ცოცხლად დატოვება გმირისათვის საშიშია. მაგალითად, აღნიშნული სიმღერის გმირმა, ქვრივის ვაჟიშვილმა იცის, რომ ყალბუხი თაყადის მეუღლის ცოცხლად დატოვება მისთვის სახიფათოა (გამართლდა კიდეც მისი გუმანი), მზადაა მოკლას ქალი, მაგრამ მასში მტკიცეა ფესვადგმული ადათ-წესები, ბავშვობიდანვე რომ უნერგავდნენ:

ჭაბუკი მზადაა მის მოსაკლაად,
მაგრამ მას ახსოვს აკრძალვა,
ბავშვობაში ხშირად რომ მოუსმენია
ბრძენი უხუცესებისაგან:
„თუ კინმე ქალს მოკლავს,
ის მარადჟამს უბედური იქნება!“

სასიკვდილოდ დაჭრილი მოხუცი ქვრივის ვაჟიშვილი ყალბუხეთის სტეპში „წევს სისხლში, ცოცხალმკედარი, მარტოხელა ობოლი ჭაბუკი“. შევარდენს, რომელიც მოფრინდა მის დასახმარებლად, სთხოვს მხოლოდ ერთს: გაფრინდეს

მის მშობლიურ აულში, ინახულოს მისი მარტოხელა დედა, რომელიც დაღლილია ვაჟის ლოდინით და ყველაფერი მოუყვებს. დაე, დედამ იჩქაროს, რათა უკანასკნელად იხილოს ვაჟიშვილი. მამაცი ჭაბუკის სიკვდილისწინა ნატერაა, რომ იხილოს მშობელი დედა.

პოემა „ილი მოხუცი ქერივის ვაჟიშვილზე“ მთავრდება შემდეგნაირად: სახლში დაბრუნებულ გამარჯვებულ ჭაბუკს დედა ეუბნება, რომ იქ, შორეულ სტეპიან ქვეყანაში, „სადაც მთვარის შუქზე ქვიშა ბრწყინავს“, როდესაც გიხილეობოლი, შედედებული სისხლით პირში, მე გამახსენდა დედის წყველა — არამი იყოს შენთვის დედის რძე — და ვიფიქრე, რომ მთელი უბედურება ჩემს რძეშია!“ მაგრამ ახლა დაურწმუნდი, რომ „ჩემი რძე შენ მაინც შეგრგები!“ მაშასადამე, დედა გრძნობს თავის პასუხისმგებლობას შვილის აღზრდისათვის, თავის თავზე იღებს ვაჟის ღირსეულ თუ უღირს საქციელს.

სურხოს დედა სიმღერაში „ილი თავად მუსოსტზე და სურხოზე, ადის ვაჟიშვილზე. რომლებიც თერგის ნაპირებზე ცხოვრობდნენ“ მოგვაცხადებს ქართველ დედას, რომელიც მზად არის ქვეყნის კეთილდღეობას შესწიროს ერთადერთი ვაჟიშვილი.

თავადმა მუსოსტმა⁵ ახალი აული დააარსა, მოიწვია უხუცესები და მათ ორმაგი გადასახადი მოსთხოვა. შეწუხდნენ თავკაცები, რადგან ვერ დაიყოლიეს თავადი, უარი ეთქვა განზრახვაზე, იფიქრეს, რა ელონათ და ერთხმად მიიღეს გადაწყვეტილება: ერთადერთი კაცი, რომელიც დაუპირისპირდება თავადს, არის სურხო, ადის ძე, და უნდა ვთხოვოთ დედამისს, დაგვითმოს თავისი ერთადერთი ვაჟიშვილი:

ვთხოვოთ დედას, ვინც სურხო დაბადა,
რათა დაგვითმოს მან თავისი ვაჟი.

მოხუცებმა ქუდები მოიხადეს და მუხლი მოიდრიკეს სურხოს კარის ხდურბლზე. თვით ეს ფაქტი მრავალმნიშვნელოვნად მეტყველებს სურხოს დედის ავტორიტეტზე და სათხოვრის მნიშვნელობაზე, რადგან ასეთი რამ ხდება ხოლმე მხოლოდ ერთადერთ შემთხვევაში: როცა ითხოვენ ხოლმე სისხლის პატიებას. უხუცესებმა გმირ დედას აუხსნეს, რომ მხოლოდ მას ერთს ძალუძს ამ საგმირო საქმის შესრულება. დედამ ასე უპასუხა:

მოხუცნო, მოავლეთ მზერა საცხოვრისს!
მოხუცნო, მოუსმინეთ ჩემს გულს!
სურხოს გარდა მე არავინ გამაჩნია,
ის სიხარული და ბედნიერებაა ჩემი,
მაგრამ დაუბადე სურხო
არა იმისათვის, რომ ვანებოვრო,
თქვენ, თუკი საჭიროა, გაგაყოლებთ მას.

შემდეგ სიტყვის უთქმელად შევიდა შვილთან, გააღვიძა და უთხრა, რომ აულის უხუცესნი მოვიდნენ და შენი დახმარება მთხოვენ და მე ძალა არ მეყო, მათთვის უარი მეთქვა:

მათ რომ სულიც მოგთხოვონ,
ამოიგლიჯე მკერდიდან და მიეცი...

⁵ მუსოსტი — ყაბარდოელი თავადი. ჩეჩნეთ-ინგუშეთში ბატონყმური ურთიერთობები, კლასიკური გაგებით, არ ჩამოყალიბებულა.

დედის სიტყვები ნათლად წარმოაჩენენ მის სულიერ სიდიადეს, სულის სიმტკიცეს, მაღალ პასუხისმგებლობას ხალხის წინაშე...

დედა ასევე მტკიცე და საკმაოდ მკაცრია, როცა საქმე ეხება მისი და მისი ვაჟის ღირსებას: სურხოს შინ არყოფნისას მისი შეეცარებული თავადი მუსოსტის ძმამ მოიტაცა. ამით მან სამაგიერო გადაუხადა სურხოს მიწების წართმევისათვის. სურხოს დედა ვაჟიშვილისაგან კატეგორიულად მოითხოვს:

იმ დროს, როდესაც მუსოსტის დედა ლხინშია,
დედაშენი ტირის, მწუხარებს,
შენც აატირე დედა მუსოსტისა.
ძეო ჩემო, საუკუნოდ არ გვექნება მოსვენება,
ძეო ჩემო, აიძულე, ცრემლად დაიღვაროს!
ის ქალი, ვინც ჩვენ ღღეს დაგვცინის!

როდესაც დედა შეიტყობს, რომ სურხომ შეასრულა მისი მოთხოვნა — მოკლა თავადის ძმა და თავად მუსოსტიც, წაართვა საცოლე და გამარჯვებული დაბრუნდა სახლში, იგი, სიხარულისაგან აღტაცებული, იქვე, ეზოში აცეკვდა და შემდეგნაირად შეაქო ვაჟის საგმირო საქმე:

ყველა ვაჟი, ვინც კი დაიბადება ამას იქით,
მსგავსნი უნდა იყვნენ ჩემი ვაჟისა.
თუ არ დაემსგავსებიან და სხვანაირნი იქნებიან,
რომ იცოცხლონ არ შეიძლება!

ვაინახი დედისთვის პირველ ადგილზე დგას ღირსების საქმე: იგი მზადაა საკუთარი ვაჟის სიცოცხლე სასწოროზე დადოს, ოღონდ ვაჟკაცის, ოჯახის, მამულიშვილის ღირსება იქნეს დაცული. ქალი დიდ ყურადღებას უთმობს იმას, რომ ტოლ-სწორეებში, თანამემამულეებში მისი ვაჟი ითვლებოდეს ვაჟკაცად, სახელიან გმირად. გაეხსენოთ, როგორ მიმართავს ქართველი ქალი თავის ლაჩარ, ომიდან გამოქცეულ ვაჟს — წიწოლას: „რად არ მამიხვედ, წიწოლაჲ, პირნათელი, სახელიანი?“ ვიცით, როგორია ხალხის დამოკიდებულება შერცხვენილი კაცის მიმართ. ვაინახი დედაც წინასწარ აფრთხილებს ვაჟს, რომ ლაჩრობას სახელიანი სიკვდილი სჯობია და რომ იგი იამაყებს როგორც მისი გმირული სიკვდილით, ისე მისი საფლავითაც.

სიმღერაში „ილი ხუმპარზე, ბაჰადურის ვაჟზე“ თავადი ნუცალხა⁶ თავისთან სტუმრად იწვევს ხუმპარს, ბაჰადურის ძეს. დედა ვაჟიშვილს ეუბნება, რომ უკვე მესამედ გიხმო თავადმა. ვიცი მისი მზაკვრობის ამბავი. შენც რაღაცას ხედე. მაგრამ ამჯერადაც თუ უარი შეუთვალე, ძალზე შევრცხვებით, უნდა ეწვიო თავადს, დაბრუნებაც რომ არ გეღირსოსო:

ილაჩრებ, თავმომწონე ახალგაზრდებში
საუკუნოდ დაიკარგება შენი ღირსება.
გაემგზავრე, რადგან მიგიწვია,
სიკვდილზე უარესია შიში მომაბეზრებელი.

⁶ ამ სიმღერის სიუჟეტი, ხ. ოშაევის, ი. ვაგაპოვისა და ი. დახკილგოვის მოსაზრებით, ნასესხები უნდა იყოს დაღესტნური ზეპირსიტყვიერებიდან. ანალოგიური თქმულებები ხუმპარზე არსებობს ხუნძების, ლაქებისა და დარგუელების ფოლკლორულ მასალებში (Илли, Героико-эпические песни чеченцев и ингушей, Грозный, 1979. Комментарии Х. Ошаева, Я. Вагапова, И. Дахкильгова, გვ. 236).

მოგკლავენ, ვიამაყებ შენით,
შენი საფლავიც საამაყო იქნება ჩვენთვის.

იცოდა დედამ, რომ მზაკვარი თავადი მუხანათობას უპირებდა მის ერთადერთ ვაჟს, მაგრამ ერჩია, სასიკვდილოდ გაეშვა შვილი, ვიდრე ლაჩრის სახელით გვერდზე ჰყოლოდა. როგორც დედის პატივისცემა ვაჟიშვილისათვის საეაღდებულოა, ასევე დედაზე ზრუნვა მისი პირველი მოვალეობაა. შატოელი აცდემირი, განთქმული ვაჟკაცი, მიღის თავად კაპარმის („ილი ყაბარდოელ კაპარმაზე“) თხოვნის შესასრულებლად, თავადის მიერ შეთავაზებულ ბედაურზეც უარს ამბობს, მხოლოდ ერთს სთხოვს:

თუ არ მიწერია მე დაბრუნება,
შენ ჩემს დედას კაბა ჩითისა
ყოველ წელიწადს აჩუქე თითო...

როგორც ეხედავთ, გმირის სურვილია, მისი სიკვდილის შემთხვევაში პირველ რიგში დედა ჰყავდეს ტანისამოსით უზრუნველყოფილი.

ცნობილი ვაჟკაცი ბაიბულათი, თაიმის ძე, ქეიფის შემდეგ ისვენებდა („ილი ალბიქა და ჟამარზი მადიევებზე“). ბაიბულათის დედამ იცნო მისი ვაჟის ძმადნაფიცი ჟამარზის თოფის ხმა და მიხვდა, რომ იგი ბრძოლაშია ჩაბმული და დახმარება სჭირდება. იგი ვაჟიშვილს მიმართავს, რომ სასწრაფოდ შეკაზმოს ბედაური და ძიუხმაროს ძმადნაფიცს.

დედამ საომრად გამზადებულ ვაჟიშვილს გამომშვიდობებისას გაახსენა, რომ მან იგი მუცელში ფრთხილად ატარა, დაბადა, ძუძუ აწოვა და სასოებით გაზარდა, მაგრამ თუ დაივიწყებს წმიდათაწმიდა მეგობრობას და ბრძოლაში სილაჩრეს გამოიჩენს, მისი რძე არმადაც შერგებიან:

დაე, ჩემი რძე მკერდისა
აშმორებულ სისხლად მოგექცეს,
იგი დალაქავს მთელ შენს ცხოვრებას,
თუ დაივიწყებს, რაც წმინდაა,
თუ მიატოვებს მეგობარს და ძმას,
თუ ილაჩრებს სასიკვდილო ბრძოლაში,
ჩემთვის უბედური ქვრებისათვის,
მკედარი ვაჟი ლაჩარზე უკეთესია.

და ვაჟიშვილმაც ღირსეულად შეასრულა მეგობრის როლი, რადგან კარგად ახსოვდა დედის შეგონება.

კიდევ მრავალი მაგალითის მოყვანა შეიძლება, როცა დედის შეგონებით ილის გმირები საარაკო ვაჟკაცობას სჩადიან. დედის სახე თითქმის ლაიტმოტოფია ვაინახთა საგმირო ეპოსისა. აკი, შენატრის მარტოხელა დედა მშობელი ხალხისათვის მეგრძოლი გმირის დედას:

დედა, შენ ნუ ჩოვი ვაჟზე,
თუ ის ახლა მტერთან
ბრძოლაშია ჩაბმული.

როგორც დავინახეთ, ილის პერსონაჟის გმირობანი მჭიდროდ უკავშირდებიან დედის სახეს, დედა იძლევა რჩევას, მითითებას, ხშირ

შემთხვევაში მკაცრად უბიძგებს ვაჟს საგმირო საქმისაკენ. სამაგიეროდ, და და ცოლი, ხშირ შემთხვევაში საცოლე, განაპირობებენ ზნეობრივ მხარდაჭერას. თითქმის არ არის შემთხვევა, რომ ილის გმირები უდიერად მოქცეოდნენ მეუღლეებს. განსაკუთრებით ფაქიზი დამოკიდებულება აქვთ დისადმი. მეუღლე, უმეტეს შემთხვევაში, სიმღერა-პოემებში გვევლინება თავისი ქმრის ერთგულ და მამაც თანამებრძოლად, რომელიც გმირს მძიმე მომენტში გვერდით უდგას და შეძლებისდაგვარად მხარს უჭერს.

ჩეჩნურ-ინგუშურ ფოლკლორში, საგმირო ეპოსში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა უძმო დას. მასზე მრავალი სიმღერაა შეთხზული. როგორც ცნობილია, ვაინახური საზოგადოება ძირითადად ეყრდნობოდა თაიფურ, გვაროვნულ ინსტიტუტს, რომელსაც ამჟამადაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. თითოეული წევრის დამოუკიდებლობას, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ დონეს განაპირობებდა თაიფის სიძლიერე: ძლიერი თაიფის წარმომადგენელი ძლიერი იყო და ეს პრინციპი დიდხანს ბატონობდა ვაინახებში. გვიანდელ შუა საუკუნეებში გაჩნდა მიდრეკილება მარტოხელა გმირების გამოყოფისა თაიფებიდან. მეტი ყურადღება ექცევა პიროვნულ თვისებებს და პიროვნების როლს საზოგადოებაში. ამიტომაც, ხშირ შემთხვევაში, სიმღერების გმირები მარტოხელა გმირები არიან, რომლებიც საკუთარ ძალასა და შესაძლებლობებზე დაყრდნობით, მამისა თუ მეგობრების დახმარებით იკვლევენ გზას ცხოვრებაში.

როგორც ქეროვის ვაჟიშვილი პოულობს თანაგრძნობას ხალხში, უძმო დაც დიდი სიმპათიით სარგებლობს და მასზე მრავალი ლირიკული სიმღერაა შექმნილი. ასეთ ქალს საგმირო ეპოსშიც საპატიო ადგილი უკავია. ერთ-ერთ ლირიკულ ლექსში უძმო დას და კაი ყმას მტერი მრავლად ჰყავს:

როგორც მხარგაშლილ წიფელს სიო არ მოაკლდება,
ისე კაი ყმას უკან დასდევს სიტყვა მკილაეი,
როგორც მხარგაშლილ წიფელს სიო არ მოაკლდება,
ისე უძმო ქალს უკან დასდევს სიტყვა მკილაეი⁷.

რატომ ჰყავს უძმო ასული ფრთამოტეხილ მტრედს? („უფროთო მტრედია უძმო ქალწული“). ამაზე პასუხს თავად უძმო და იძლევა: „ძმა რომ მყოლოდა, ჩემი რიდიც ექნებოდათო!“ და ამიტომაც უძმო ქალი მუდამ მოწყვნილი:

ცა მოწყვნიდილზე ვის უნახავს ქარი და წვიმა,
უძმო ქალწულს კი გული უბგერს, მალ-მალ უტირის.

მართლაც, ახალგაზრდა ქალწულს დამცველი სჭირდება ძმისა და მამის სახით. ქალწულის სიტყვები კარგად გამოხატავს ამას:

ნუმც შევსწრებივარ, წყაროსთან მივიდე
და წყაროს თავზე ძმა ვერ დავლანდო,
ღმერთო არ მომასწრო, საფიხვნოს შეეხედო
და იც მამაჩემს არ მოვკრა თვალი⁸.

⁷ კრ. „ჩეჩნური ფოლკლორი“, თბ., 1996, გვ. 36.

⁸ იქვე, გვ. 37.

სიმღერაში „ილი ალბიჭზე და ჟამარზიზე“ მოთხრობილია იმის შესახებ, რომ სოფ. გეხიში განთქმული ვაჟკაცის, ჟამარზის და მოატყუეს, შენი ძმა დაჭრილია და გიხმობსო, და ამ ხერხით რუსებს ჩაუგდეს ხელთ. მზეთუნახავი რომ მიხვდა მუხანათობას, შეარცხენა მოღალატეები, დასწყევლა ისინი და თავი ასე დაიმშვიდა:

მე უეჭველ სიკვდილზე მიედგარ
და ერთით ვიმშვიდებ თავს,
რომ ჩემი ღვიძლი ძმა დაჭრილი არაა.

საბრძოლო შეტაკებიდან დაბრუნებულ ჟამარზის ავი ამბავი დაახვედრეს. იგი უმაღლ გამოეკიდა დის გამტაცებლებს, დაეწია, ეტლის ფანჯრიდან დას მათრახის ტარილით შეეხო და უთხრა:

მე დაგწიე და ეს იმას ნიშნავს
სიკვდილი დაეწია შენს მტრებს.

დის პირველთა ფიქრი ძმის უსაფრთხოებაზე ზრუნვა გახდა და შეეხვეწა:

სისხლით ნუ გააწითლებ ხანჯალს.
ჩემთვის ერთადერთი ძმა ხარ.
და თუ შენ გიმუხთლებს ბედი,
დაურჩები მარტოდმარტო.

ალბიქა ძმას ურჩევს, ბრძოლაში ნუ ჩაებმები. დაე, ტყვედ წამიყვანონ, რუსებსაც პყავთ მზეთუნახავები. მოიტაცებ რომელიმეს და ჩემში გაცვლიო. იგი ყველანაირად ცდილობს, ძმას აარიდოს საფრთხე. მაგრამ ჟამარზი ამაყია:

ვაჭარი არ ვარ, რომ ვივაჭრო.
მე, დაო, ბრძოლა მეკუთვნის,
შენს ნაკვალევზე ტყუილად კი არ მოუქროდი.

და ბრძოლა გაიმართა, ჟამარზი ისეთი რაინდული სულისა იყო, როგორსაც უძმო ქალწული ნატრობდა.

„სჯობს საყვარელსა უჩვენო საქმენი საგმირონია“ — ეს პრინციპი ბატონობდა ეივნახ ქალებშიც. ისინი თავიანთი შეყვარებულებისაგან ითხოვენ, ტოლებში გაძორჩევას. მათ უნდა პქონდეთ ჩადენილი „საქმენი საგმირონი“ ან უნდა ჩაიდინონ, რომ მათი სიყვარულის ღირსი გახდნენ. ამ მხროვ საინტერესოა პოემა — სიმღერა „ილი თემირჯოზე, ახოს ძეზე“, სადაც შვიდი ძმის დისა და თემირჯოს დიალოგი ნათლად მეტყველებს, თუ როგორი სატრფო უნდა ჩეჩენ ქალიშვილს. იგი თემირჯოს, რომელიც სიყვარულს უხსნის და ცოლობას სთხოვს, პირდაპირ ეუბნება:

როგორ გამოგყვე!
ყველა ღირსეული ჭაბუკი
თერგს გაღმა გავიდა⁹,
შენ კი იმ ჭაბუკთა ცხენების
მეჯინიბედ¹⁰ გთვლის ხალხი.

⁹ თერგის გაღმ. გავიდა, ე. ი. კახაკთა სტანიცების დასარბევად წავიდა.

¹⁰ ცხენსაბმელი — ასე დაცინვით უწოდებენ მათ, რომლებსაც ბრძოლის დროს ეჭირათ მებრძოლთა ცხენები.

შვიდი ძმის და ხან იარაღს უწუნებს თემირჯოს. ხან ტანსაცმელს და, ბოლოს, ჭაბუკს თუ სურს მისი თანხმობა მიიღოს, აუღლებს, რომ ყიზლარის მმართველ თავად სანგარის და მოიტაცოს მისი უფროსი ძმისთვის:

ცოლად გამოგყვები, ჭაბუკო,
თუკი ქალაქ ყიზლარიდან
ჩემი უფროსი ძმისათვის
საცოლედ მოიყვან
დას თავადი სანგარისა.

ამაყია შვიდი ძმის და, სიყვარულის წილ ვაჟკაცობის დამტკიცებასაც ითხოვს და თან არც ძმა ავიწყდება, საცოლესაც ეძებს მისთვის. თემირჯომ შეასრულა სატრფოს დავალება, თუმცა ეს მისი ძმების დახმარების გარეშე გაუჭირდებოდა, რადგან მდევართან, ყიზლარის თავადებთან ბრძოლა მოუხდა. ამ ბრძოლაში შეფერხებას თემირჯო ასე ხსნის:

მე არ შევკრთებოდი, ღმერთმანი,
დედამიწაზე რომც ჩამოქცეულიყო ცის თალი უეცრად,
ან გამსკდარიყო მიწა.
მაგრამ ქალწულს ვუფრთხილდებოდი,
თავდას დას ვიცავდი, ხელით ვეფარებოდი
და ვიბრძოდი ნახევარ ძალით...

აქ მინიშნებულია იმაზე, რომ თემირჯო უფრთხილდებოდა ქალიშვილს: ბრძოლის დროს მას რომ რამე შემთხვეოდა, დიდ სარცხვილში ჩავარდებოდა, რადგან ვერ შეძლო ქალის დაცვა.

სიმღერაში „ილი გეხინელ“ განიხილეთ ჭაბუკ განის შეუყვარდება შვიდი ძმის და, რომელიც ასე პასუხობს ცილობაზე თანხმობის მოთხოვნას:

შენ რომ წოლილიყავ წყეულ მხარეში,
სადაც გამოსასყიდს ითხოვენ ბრძოლაში დაცემულებში,
ნამიან ბალახში და სისხლიან შამბნარში,
ბასრი მახვილი რომ მჭეროდა მკლავებში,
მე მოვიჭრებოდი პირველთაგან პირველი,
შენს ერთგულ მეგობარ მოჯირითებზე უსწრაფესად...

შვიდი ძმის დის ხელი არც ისე ადვილი მოსაპოვებელია. ქალწული განის ეუბნება, რომ ხეალ ჩემს წასაყვანად მოვლენ სალა-თაუს¹² თავადები, ჩემი მამა და ძმებიც თანახმანი არიან ამ ქორწინებისა და, თუ ჩემი თავი გსურს, ბრძოლით მოიპოვე იგიო.

თავადი კაპარმა („ილი ყაბარდოელ თავად კაპარმაზე“) ხარბმა ბიძებმა კლდის ნაპრაღში ღალატით მიატოვეს, სასიკვდილოდ გაწირეს. შეყვარებული მას ელოდა სამი დღე, ავი წინათგრძნობა დაეუფლა. იგი ღურბინდით მიდამოს დიდხანს ზეერედა, შემდეგ, როცა დრო იხელთა, შეხვდა კაპარმას მეგობარს, დაარწმუნა ის მოსალოდნელ უბედურებაში (მთის კლდოვანი მწვერვალის ნაპრაღთან ყორანი ტრიალებდა) და ერთად გასწიეს იმ უფსკრულისაკენ, სადაც

¹¹ გეხი — ერთ-ერთი უძველესი სოფელი ურუს-მართანის რაიონში, თითქმის მთლიანად განადგურდა ჩეჩენთ-რუსეთის ომის შედეგად.

¹² ადგილი დაღესტნის მთიანეთში.

კაპერმა სიკვდილს ებრძოდა. ტყუის ღვედი ჩაუშვეს და სატრფომ ჩასძახა კაპარმას: ღვედს ამოჰყევიო. შიმშილით დაოსებულმა, ყორანთან ბრძოლით დაღლილმა, მძიმედ დაჭრილმა გმირმა თქვა:

მე უკვე აღარ ძალმიძს ტანჯვის მოთმენა,
მხოლოდ ერთს გთხოვთ: მადროუეთ სიკვდილი.

მიხვდა ქალიშვილი, რომ სიცოცხლეზე ხელჩაქნეული მოჯირითის გადარჩენა მხოლოდ მასზე იყო დამოკიდებული, და მტკიცე ხმით ჩასძახა: ჩემო საყვარელო, შენ თუ მოკვდები, ჩემი ცხოვრებაც დაცარიელდება, და, თუ შენ ასე უმიზნოდ გამოეთხოვები სიცოცხლეს, მაშინ

ზეცას ვფიცავ — მეც თან გამოგყვები.
ან ამოდი, ან გადმოვეშვები ნაპრალში!

მიხვდა მოჯირითე, რომ სატრფო არ ხუმრობდა. მას საყვარელი ქალის სიცოცხლე საკუთარ სიცოცხლეზე ძვირად უღირდა; მოიკრიბა ძალ-ღონე, ამოჰყვა ღვედს და შეუერთდა სატრფოს და მეგობარს.

ამ ეპიზოდში საყურადღებო ისაა, რომ მეგობარი პასიურობას იჩენს; პასიურია, აგრეთვე, ილის მთავარი გმირიც. აქ წინა პლანზე წამოწეულია ქალი, რომელიც იჩენს შორსმჭვრეტელობას, სულის სიმტკიცეს. მან იცის, როგორ უნდა აღანთოს სიცოცხლეზე ხელჩაქნეული ჭაბუკი. ეს ილი ასე მთავრდება:

სიკვდილიც კი უფრო ხის ამაყ მოჯირითეებს,
თუკი მთიელ ქალიშვილებს უყვართ ისინი.
სიცოცხლეს გაუხანგრძლივებთ ამაყ მოჯირითეებს,
თუკი მთიელ ქალიშვილებს უყვართ ისინი.

როგორც კაი ყმა უფრო ხილდება ქალის სინდის-ნამუსს, მზად არის სიცოცხლის ფასად დაიცვას ქალის უმწიკელო სახელი, ასევე ქალიც მზადაა სიცოცხლის დასათმობად, ოღონდ მისი რჩეულის სახელს ჩრდილი არ მიაღვეს. ქვრივის ვაჟიშვილმა („ილი ყაბარდოელ ქურსოლთაზე“) თავის ქორწილში მეგობარს შესთავაზა: შეარჩიე მზეთუნახავ ქალიშვილებში საცოლეო. მეგობარმა, რომელიც ყაბრდოდან ჩამოვიდა, ქვრივის ვაჟიშვილის საცოლეს დაადგა თვალი: სხვა ქალი ცოლად არ მინდაო. ჩეჩენი გაფითრდა, მაგრამ არაფერი აგრძნობინა მეგობარს; თავისი ქორწილი ჩაშალა, სტუმრებს ბოდიში მოუხადა, ხვალ სხვა უფრო საპატივცემულო ქორწილისთვის მოვემზადოთო, და პირისპირ ელაპარაკა საცოლეს, რომელიც სიცოცხლეს ერჩია, აუხსნა ყველფერი და უთხრა:

სიტყვას მოჯირითისას დავიცავ მე,
თუმც უშენოდ ქვეყანა არად მიღირს.

გასაგებია, რა მძიმე შთაბეჭდილებას მოახდენდა ეს სიტყვები ქალზე, მაგრამ მან გაუძლო ბედის ასეთ დარტყმას და პირად ბედნიერებაზე მაღლა დააყენა სატრფოს ავტორიტეტი:

სიცოცხლე მწარეა ჩემთვის, ძვირფასო, უშენოდ,
 მაგრამ რომ ავიცდინოთ შერცხვენა,
 მთელი სულით შენი სიყვარულის ერთგული,
 გავემგზავრები მე ყაბარდოში.
 ყველაფერს, რაც მითხარი, ისე გაუაკეთებ,
 ულაპარაკოდ გავხდები ქურსოლთის ცოლი.

ვაინახური საგმირო ეპოსის გმირების მთავარი საზრუნავი ისაა, თუ როგორ შეაფასებენ მათ საქციელს მათი დედები, დები, მეუღლეები და შეყვარებულები. თვით უთანასწორო, სასიკვდილო ომში ჩაბმული მოჯირითეები იმაზე ფიქრობენ, რომ მათი სახელოვანი სიკვდილის შესახებ შეიტყონ მათმა შეყვარებულებმა; გაიგონ, რომ მტრის წინაშე ქედი არ მოუდრეკიათ და სთხოვენ, თავიანთ სიმღერებში მოიხსენიონ.

სიმღერა-პოემაში „ილი ჰაშხათზე“ მოთხრობილია, თუ როგორ ებრძოდნენ აბრეგი ჰაშხათი და მისი მეგობრები თურგის ნაპირებთან კაზაკებს, რომლებმაც ალყაში მოაქციეს. ჰაშხათმა ბრძანა, დაეხოცათ ცხენები და საფრად გამოეყენებინათ ჩვენ აქედან წამსვლელები არ ვართ და არც ტყვედ დანებებას ვაპირებთ, ასე რომ, ბედაურები უკვე აღარ გვჭირდებათ. უკანასკნელი ბრძოლის წინ ჰაშხათი ფრინველებს მიმართავს:

თქვენ, გადამფრენო ფრინველებო,
 გეხიში გადაფრინდით გამოსამშვიდობებლად,
 ჩვენს მაგიერ გადაფრინდით გამოსამშვიდობებლად,
 გადაეცით, თუ როგორ ვიბრძოდიოთ,
 გადაეცით ჩვენს პაეროვან მზეთუნახავებს,
 რომ ტყუილუბრალოდ არ დაედუპულვართ.

როგორც დავინახეთ, ქალს დიდი ადგილი უჭირავს ვაინახურ საგმირო ეპოსში. მას კრძალვით და რიდით ექცევიან. ქალი ხშირ შემთხვევაში საკმაოდ დიდ როლს თამაშობს გმირის ზნეობრივ და რაინდულ ჩამოყალიბებაში. ვაინახებში მაჰმადიანობის გავრცელებას არ შეურყევია ოდინდელი საზოგადოებრივი ტრადიციები, ადათ-წესები. ქალმა ურყევად შეინარჩუნა საუკუნეების განმავლობაში შემუშავებული როლი და ფუნქციები ჩერჩნი და ინგუში ხალხის ცხოვრებაში.

დღესაც, როცა ჩერჩეთი ცეცხლის ალშია გახვეული, ნათლად წარმოჩნდა, რომ ვაინახმა ქალებმა ამ უთანასწორო ომშიც გამოიჩინეს მტკიცე ნებისყოფა, სიმამაცე, სამშობლოსადმი თავდადება, რითაც აღაფრთოვანებენ მტერთან შეურიგებელ მებრძოლეს.

М. ХАНГОШВИЛИ

КУЛЬТ ЖЕНЩИНЫ В ВАЙНАХСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ

Резюме

В вайнахском народном героическом эпосе женщина занимает важное место. К ней относятся с большим уважением и почтением. Она часто играет большую роль в нравственном формировании героя и его рыцарских качеств.

Древние вайнахи настолько уважали женщину, что часто она занимала видное место в судах рядом со старейшинами. Распространение среди вайнахов мусульманства ни в коей мере не поколебало общественных традиций и установлений. Женщина по-прежнему играет важнейшую роль в вайнахской семье, сложившейся в течение веков у чеченцев и ингушей.

И сегодня, когда против Чечни ведется несправедливая жестокая война, чеченские женщины проявили твердую волю, мужество, безграничную преданность родине, вдохновляя непримиримых борцов за свободу своего народа.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
შ. რუსთაუელის სახელობის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილება.

წარმოადგინა შ. რუსთაუელის სახელობის ქართული
ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

პ ა ა ტ ა ჯ ა ზ ა რ ი კ ე

ს ა დ ე ყ კ ე დ ა ი ა თ ი ს დ ე კ ა დ ე ნ ტ უ რ ი ნ ო ვ ე ლ ე ბ ი

მეოცე საუკუნის დასაწყისში ირანში გაჩაღებულმა სახალხო გამოსვლებმა და გაფიცვებმა საფუძველი ჩაუყარეს კონსტიტუციურ რევოლუციას, რომლის შედეგად ირანის შაჰი იძულებული გახდა გადაწყვეტილება მიეღო პარლამენტის მოწვევის შესახებ. გარდა ამისა, კონსტიტუციურმა რევოლუციამ გარკვეული გარდაქმნები შეიტანა ქვეყნის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, რამაც თვისობრივი გავლენა იქონია ლიტერატურაზე. სწორედ კონსტიტუციური რევოლუციის ატმოსფეროში მიეცა დასაბამი თანამედროვე პროზაული წერის მანერას ირანში.

იმ მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა შორის, რომლებმაც სპარსული ლიტერატურის განახლების საქმეში დიდი წვლილი შეიტანეს, აღსანიშნავია ალი აქბარ დეჰხოდა. მან განათლება ევროპაში მიიღო და ეწეოდა აქტიურ ჟურნალისტურ მოღვაწეობას კონსტიტუციური რევოლუციის პერიოდში, აგრეთვე, სერ მოჰამედ ალი ჯემალზადეს კრებულმა 'იყო და არა იყო რა' ირანში საფუძველი დაუდო ნოველის ჟანრს (9, 192).

მიუხედავად იმისა, რომ სპარსულმა სინამდვილემ აშკარად შექმნა საფუძველი პროზის განახლებისათვის, ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ბიძგად ევროპული ლიტერატურის გავლენა უნდა მოიჩინოთ.

წერის მანერისა და სტილის მოდერნიზაციისათვის დიდი შრომა გაწიეს საზღვარგარეო სასწავლებლად გაგზავნილმა ახალგაზრდებმა. მათ შორის უპირატესი სადევ კედაიათი იყო. თანამედროვე ირანულ ლიტერატურათმცოდნეობაში დამკვიდრებული თვალსაზრისით, კედაიათის ნაწარმოები „ბრმა ბუ“ შეიძლება ჩაითვალოს სპარსული მოდერნისტული მწერლობის საწყისად და მას შემდეგ ირანში დაწერილი მოდერნისტული ნაწარმოების წყაროდ (14, 663). ლიტერატურის განახლების და მისი მოდერნისტული ნაკადებით გამდიდრების პროცესი ირანში, შეიძლება ითქვას, ბუნებრივი მოვლენა იყო, ვინაიდან, როგორც ხოსე ორტეგა ი გასეტი აღნიშნავს „მათში აისახება ხელოვნების ახლებური გაგება, ახალი მხატვრული გრძნობა, რომლისთვისაც ნიშნულია სრული სიწრფელე, სიმტკიცე და რაციონალურობა. ეს გრძნობა, რომელსაც ვერასდიდებით ვერ მიიჩნევ ახირებად, ხელოვნების მთელი უწინდელი განვითარების გარდაუვალ და ნაყოფიერ შედეგად გვევლინება“ (3, 55).

კედაიათმა რთული შემოქმედებითი გზა განვლო. საშუალო განათლების მიღების შემდეგ ის ევროპაში გაემგზავრა უმაღლესი განათლების მისაღებად. მწერლის მსოვლმხედველობისა და ესთეტიკური კრედოს ჩამოყალიბების ერთ-ერთ ძირითად ფაქტორად სწორედ მისი ევროპაში მოღვაწეობის პერიოდი უნდა მოიჩინოთ. კედაიათი ევროპაში დაუახლოვდა მოდერნისტ მწერლებს და გაეცნო მათ შემოქმედებას.

ცნობილი ირანელი მკვლევარი სირუს თაჰბაზი მწერლის მხატვრული კმნილებების კლასიფიკაციის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მისი შემოქმედების დეკადენტურ მიმართულებას და ამბობს: ამ მიმართულების ნაწარმოებებში კედაიათის პიროვნება ნათლად იკვეთება. ისე, რომ მათ შორის საზღვრის გაგება პრაქტიკულად შეუძლებელია. კედაიათის ამ მიმართულების

მოთხრობები მისი შემოქმედების საუკეთესო ნაწილს წარმოადგენს. ამ ნაწარმოებების გარემო ძალიან ჰგავს ერთმანეთს და მათი გმირების ხვედრი ტრაგიკულია“ (12, 47).

პედაიათის დეკადენტური ნოველებისათვის დამახასიათებელია ირაციონალური მიმართულების შემოქმედება. მწერლისთვის მიუღებელია არსებული სინამდვილე. იგი სინამდვილეს ინდივიდუალური შემეცნების საფუძველზე გადმოსცემს. მძლავრობს ნერვული დამაბულობა, მძაფრი სცენები. თენგიზ კეშელავას თვალსაზრისით, ს. პედაიათის ადრეული ნოველები: „ცოცხლად დამარხული“, „კუზიანი დაუდი“, „სამი წვეთი სისხლი“, „მანეკენი ვიტრინაში“ უიმედობისა და სასოწარკვეთილების სულისკვეთებითაა დაწერილი. მათ ფრანგული იმპრესიონიზმის ზეგავლენის ბეჭედი აზის“ (4, 26).

„დეკადენტობის ტალღა განსაკუთრებით ძლიერი სწორედ საფრანგეთში იყო. ფრანგულმა იმპრესიონიზმმა და სიმბოლიზმმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ამ მიმართულებათა ფორმირებაში სხვა ევროპული ქვეყნების ხელოვნებასა და ლიტერატურაში“ (8, 15). „იმპრესიონისტების ამოცანაა უშუალო შთაბეჭდილების ფიქსაცია „ტელეგრაფულ სტილში“ ნერვული ბიძგის დაუსრულებელ ფირზე, რომელიც წარმოიშობა მხატვრის დაპირისპირებისას გარემოსთან“ (6, 11). იმპრესიონიზმის ზემოთ აღნიშნული თავისუფლების მიხედვით მასთან ყველაზე ახლოს დგას პედაიათის ნოველა „ცოცხლად დამარხული“ გმირის შინაგან განცდათა სამყარო გადმოცემულია იმპრესიონიზმისათვის დამახასიათებელი დიფერენცირებული, მომენტალური შეგრძნებებითა და წამიერ სულიერ განწყობილებათა გრადაციების ნიუანსური აღნუსხვით მწერალი, ისევე, როგორც დასავლური დეკადენტური პროზა, უარს ამბობს სოციალურ-პოლიტიკური მოვლენების ფართო პლანით ასახვაზე — მისი მხატვრული სამყარო გმირების განცდათა და წამიერ განწყობილებათა ასახვით იფარგლება

ს. პედაიათისათვის, ისევე, როგორც ევროპული მოდერნისტული ხელოვნებისათვის, დამახასიათებელია ნეგატიური დამოკიდებულება ტექნიკური და ისტორიული პროგრესისადმი, აბსოლუტური ნიჰილიზმი, ეს ნათლად ჩანს მწერლის ნოველებში: „გაზეთი, თვითმფრინავი და რკინიგზა ამ საუკუნის უბედურებათა რიცხვს განეკუთვნება. განსაკუთრებით — ავტომობილი, რომელსაც სიგნალითა და ბუდით მძღოლის სულიერი განწყობილება ქვეყნის უკიდურეს წერტილამდე მიაქვს, ყოველ კუნჭულში მეტიჩრულ ფიქრებს, მდარე გემოვნებას და სულიერ წამხედურობას ამკვიდრებს“ (12, 72).

კლასიკური ლიტერატურის ემპირიულ სამყაროს პედაიათის დეკადენტურ ნოველებში ცვლის ფსიქოლოგიზმი, პერსონაჟთა ცნობიერების მხატვრულ-ფსიქოლოგიური ანალიზი. „ფსიქოლოგიური ძერების გამოხატვა შეუძლებელია, თუ არ გავითვალისწინებთ გამომწვევ მოვლენებს, არ წარმოუჩინოთ მათ წარმომშობ იმ მიზანს, რომელმაც აჩვენებინა მწერალს ნაწარმოებში კონკრეტულად გამოხატული სულიერი მდგომარეობა. ამიტომაც ფსიქოლოგიზმი არის არა მარტო ფორმის, არამედ შინაარსის ატრიბუტიც. ფსიქოლოგიზმში იგულისხმება მწერლის ფსიქოლოგია“ (5.82,83). თანამედროვე ლიტერატურაში ფსიქონალიზმის ერთ-ერთი ძირითადი ხერხი შინაგანი მონოლოგიაა. შინაგანი მონოლოგის გზით ხდება გმირის თვითანალიზი, რომელიც ძალიან ეფექტურია გმირის შინაგანი სამყაროს გახსნისას (5. 88).

სიკვდილის ყველას ეშინია, მე კი — ჩემი ცხოვრების.

საშინელებაა, როცა სიკვდილი ადამიანს ხელს ჰკრავს, ორი კვირის წინ გაზეთში წაკითხულია მანუგეშებს. ერთმა ავსტრიელმა სხვადასხვა ხერხით თორმეტჯერ უშედგოდ სცადა თავის მოკვლა, თავი ყულფში გაჰყო — ბაწარი გაწყდა, წყალში გადაუარდა — ამოიყვანეს და სხვა. ბოლოს სახლში მარტო დარჩენილმა საშხარეულოს დანით ვენები გადაიჭრა და მეცამეტე ცდაზე, როგორც იქნა, მიაღწია მიზანს.

აი, რა მანუგეშებს!

არა, ადამიანი ეგრე ადვილად ვერ გადაწყვეტს თავის მოკვლას. თვითმკვლელობა მხოლოდ ზოგიერთის არსებაში და ბუნებაში ზის, რომელსაც უზენაესი მართავს. მაგრამ ჩემი თავის უზენაესი მე ვარ. საკუთარი ბედ-ილბალი თავად გამოუჭედუ და აღარ შემოძლია მისგან გაქცევა“ (10, 30).

პედაიათის დეკადენტურ ნოველებში, ასევე „ბრმა ბუში“, ერთ-ერთ ძირითად პრობლემატიკას „მე“-ს ძიება და მისი შეცნობა წარმოადგენს. პესესეული კონცეფციის თანახმად: „ჩვენ სუბიექტურ ემპირიულ-ინდივიდუალურ „მე“-ს როგორც კი დავაკვირდებით, მაშინვე ვნახავთ, რომ იგი ცვალებადია, ჭირვეულია, სულ ადვილად განიცდის ყოველგვარ გარეგან გაუღენას. ასე რომ, იგი არ არის სიდიდე, რომელსაც შეიძლება მტკიცედ ვენდოთ“ (1, 44). მწერლისათვის ეს „მე“ წარმოადგენს თავშესაფარს, და ცდილობს მიაშუროს მას: „მსურდა გამოსაზამთრებლად ცხოველივით სოროში ჩაჰმძვრალიყავი, სიბნელეში ჩაჰძირულიყავი და საკუთარ მე-ში დამედო ბინა... ის კი არ მსურს, როგორც სუფიები იტყვიან, „ჭუმბარიტების სხოვი ჩემში გაბრწყინდეს“, არამედ ჩემმა ნამდვილმა „მე“-მ გამოიღვიძოს ჩემში“ (12, 77).

პედაიათის დეკადენტურ ნოველებში უხვადაა ინდიფერენტიზმისათვის დამახასიათებელი გამოთქმა: „ცხოვრებას მასხრად ვიგდებდი“, „რა მნიშვნელობა ჰქონდა“, „ჩემთვის ყველაფერი სულერთი იყო“. მათთვის დამახასიათებელია ოქმის სტილში თხრობა, მოკლე წინადადებები და დროის ზუსტი აღწერა, ყოველივე ამას თან ერთვის ცვალებადი სულიერი განწყობილებები: „სუნთქვა მეკვრება, თვლებიდან ცრემლი მდის, თავბრუ მეხვევა, გული მიწუხს, დაღლილ-დაქანცული მოწყვეტით ვეცემი ლოგინზე. ინექციებისაგან მკლავი დაჩხვლეტილი მაქვს... მაგიდაზე საათს ვუყურებ. ათი საათია, კვირა. ჭერს მიეშტერებივარ, შუაში ნათურა კიდეა. ოთახს ვათვალიერებ“ (10, 29). კითხვის პროცესში მკითხველი ქვეცნობიერად ელის, რომ ეს გრძნობა გაუქრება, რაღაც შეიცვლება და ამ მშრალ, ლაკონურ წინადადებებს ლიტერატურული ნაწარმოებისათვის დამახასიათებელი თხრობა მოჰყვება. მაგრამ თხრობა ისევ დუნედ და ისევ იმ ტონში მიმდინარეობს. მართალია, ეს შეგრძნება მკითხველს ბოლომდე მიჰყვება, მაგრამ ხდება ისე, რომ ის ნელ-ნელა ერევა როგორც ამ მონოტონურ თხრობას, ასევე პერსონაჟის ინდიფერენტულ საუბარს და გაუგებარ მოქმედებას.

ნოველები „სამი წვეთი სისხლი“, „ცოცხლად დამარხული“, „სიბნელის სახლი“ გვაცნობს უცნაური ადამიანის ყოფას. ნაწარმოებები თითქოსდა მნიშვნელობას მოკლებული ეპიზოდებისაგან შედგება, რომლებიც ხშირად ლოგიკურად არ მისდევნენ ერთმანეთს. მათში სრულიად ამკარად შეიმჩნევა სუბიექტური საწყისის მომძლავრებისა და ლირიკული პოტენციალის ზრდის ტენდენცია. ეს ნოველები უპირატესად ასახავს მთხრობელის ცნობიერებაში გარდატეხილ სამყაროს და არა სამყაროს თავისთავად. მწერლის ამგვარი განწყობილების საფუძველი, უწინარეს ყოვლისა, იმდროინდელი ირანის სინამდვილეშია საძიებელი. მოდერნისტული გამომსახველობითი საშუალებების გამოყენება მას საშუალებას აძლევს, გამოხატოს პროტესტი

იმ საზოგადოების მიმართ, რომელიც სულმდაბალი ადამიანების საუფლოს წარმოადგენს.

როგორც ბოზორგ ალაფი აღნიშნავდა, „ჰელაიათში ხდებოდა ორი ძალის ჭიდილი — სიკვდილისა და სიცოცხლის. მისი განწყობილება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული სამშობლოს მდგომარეობასთან. როდესაც აღმავლობას ხელაფა ქვეყანაში, ისიც ხარობდა და, როდესაც იგი დაცემას განიცდიდა, მასაც სევდა ეუფლებოდა“ (7, 22). ჰელაიათის ეს სევდიანი განწყობილება თვალში საცემია არა მარტო მის ნოელებში, არამედ წერილებშიც, რომელთაც ის მეგობრებს წერდა: „ყველაფრის ხალისი დაუკარგე. მხნედ ყოფნა აღარ შემიძლია. ნუგეშიც არსაით ჩანს, თავს ვერ მოვიტყუებ. უბედურებამ, დაღლილობამ და ზიზღმა მომიცვა“ (13, 323).

ჰელაიათის დეკადენტური ნოელების მახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს ერთი და იმავე სცენის, სიტუაციის თუ ფსიქოლოგიური განწყობილებების განმეორება. ეს დეკადენტურ პროზაში ფრიად გავრცელებული ხერხია, რითაც მწერალს სურს ხაზი გაუსვას ყოფიერების აუტანლობას. მას ახასიათებს გარეგანი დისჰარმონია, რომელიც ნაწარმოების წინაპლანისათვის არის დამახასიათებელი. XX საუკუნის დასავლეთის ერთ-ერთი წამყვანი ფილოსოფოსი და ესთეტიკოსი ნიკოლაი პარტმანი ხელოვნების ნაწარმოებს განიხილავს როგორც ორპლანოვანს, რომელიც წინა პლანისა და უკანა პლანის თავისებურ ერთიანობას წარმოადგენს. წინა პლანი რეალურად შეგრძნებადია და აღქმადი და, ამდენად, რეალურად არსებული ვითარებაა. მასში ელინდება და ცხადდება სხვა იერალური სინამდვილე. ჰელაიათის ნოელებზე დაკვირვებისას მათი პოეტიკის მახასიათებელი ნიშანი, ნაწარმოების ორი ასპექტის, ტექსტისა და ქვეტექსტის ურთიერთმიმართება იკვეთება. ხშირ შემთხვევის ტექსტის უშუალო გაგებისას თითქოს პერსონაჟი, ერთგანზომილებიანია და სწორხაზოვანი. გარდა ამისა, პერსონაჟების შესახებ მწერალი მწირ ინფორმაციას იძლევა, ან საერთოდ არაფერს ამბობს მათზე. ჩვეულებრივი გაგებით, ესენი უცნაური პიროვნებები არიან. ქვეტექსტი კი, პირიქით, მიგვითითებს ისეთ მომენტებზე, რომელნიც ნაწარმოების სხვაგვარად დანახვის საშუალებას გვაძლევს. მათში ზოგან ლირიზმი გამოკრთება ერთგვარი რიტმით, ზოგან წინადადებების ინტონაცია გამოხატავს შეფარულ სევდას ხან კი ეს სევდა შეუფარადაა წარმოდგენილი. ზოგიერთი სიტყვიერი დეტალი ამა თუ იმ ნოელაში სიმბოლურ დატვირთვას ღებულობს, მათში შეიმჩნევა სიმბოლიზმის ნიშნები, სიმბოლიზმი შემოქმედებით იდეალად იხდის მიუწვდომელ. ირეალურ სამყაროს, რომლის გამოსახატავად უხვად მიმართავს ამოუხსნელ სიმბოლოებს და შენიღბულ სცენებს. როგორც ა. ბელი მიუთითებს, სიმბოლიზმის სახით ევროპულ, თავის თავში ჩაკეტილ ხელოვნებაში შემოიჭრა აღმოსავლური მისტიკის მძლავრი ნაკადი. სიმბოლიზმის სწრაფვა ზედროულისაკენ, კონკრეტულიდან აბსტრაქტულისაკენ, ვიზუალურიდან უხილავისაკენ აღმოსავლური ხელოვნების ნიშან-თვისებაა. ამ თვალსაზრისით ჰელაიათს სახელოვანი წინაპრები ჰყავდა: ხაიამი, ჰაფეზი, ჯელალ-ედდინ რუმი და სხვ. სიმბოლიზმის ნიშნითაა აღბეჭდილი ჰელაიათის ნოელა „ნიღბები“ ადამიანები, რომლებიც ნიღბებს იფარებენ ცხოვრებაში მხოლოდ იმქვეყნად (სიმბოლიზმი. მისათვის ისაა ნამდვილი სამყარო) მიდიან უნიღბოდ.

„ნუთუ შესაძლებელია, ადამიანებმა ერთმანეთის პირისპირ სიმართლე თქვან? ვფიქრობ, ეს ნიღბით უფრო იქნება შესაძლებელი...“

— მე უნებურა კითხვა მიჩნდება: ჭეშმარიტად გიყვარდი?

— მიყვარდი, მაგრამ...

ორივე მანქანაში ჩაჯდა. ავტომობილი დიდი სისწრაფით მიდიოდა. უცებ მანქანა მოცურდა, გადატრიალდა და ციცაბო დაღმართზე მსხვრევის ხმა გაისმა.

დილით გზის პირას დამწვარი გვამები და ავტომობილი ეგდო. ცოტა მოშორებით, ერთმანეთის გვერდით ორი ნილაბი ჩანდა. ერთი წითელი ფერისა იყო, მეორე კი — ყვითელი“ (10, 231).

სიმბოლიზმისათვის ნიშნულ მოვლენას, რომელსაც ვხვდებით პედაიათის დეკადენტურ ნოველებში, წარმოადგენს გარე სამყაროს დემატერიალიზაცია, რაც იმაში მჟღავნდება, რომ პოეტური სახე იძლევა საგნის თუ მოვლენის არა დაზუსტებას, არამედ მის გაუცხოებას, რომელიც პარმონიულად არის შესატყვისებული პერსონაჟის სულიერ განწყობილებასთან, „აბაჟურიანი სანათი აიღო და ოთახისაკენ გავემართეთ. ვიწრო, ბნელი დერეფანი გავიარეთ, რომელსაც გემბათისებრი თალი და ოვალური ფორმა ჰქონდა. გვერდითი კარი გაიღო და სივრცეში შევედით, რომელსაც არანაირი გასასვლელი არ ჰქონდა, გარდა კარისა, კარი კი მას დერეფანთან აკავშირებდა. ის ყოველგვარი კუთხისა და გეომეტრიული ხაზის გარეშე იყო აგებული. ოთახის ჭერი, იატაკი და მთლიანად მქნამული ხავერდით იყო შემოსილი“ (12, 73).

სიმბოლიზმის ძირითად დებულებათაგანია ასევე შეუცნობელისათვის უპირატესობის მინიჭება რეალობის პირისპირ და სწრაფვა აბსტრაქტულობისაკენ. ერთ-ერთი მხატვრული მეთოდი, რომელსაც პედაიათი თავის შემოქმედებაში მიმართავს, აბსტრაქციონისტული ესთეტიკაა, რომელსაც ფართოდ იყენებდნენ ასევე დასავლეთის მოდერნისტული მწერლობის მთავარი წარმომადგენლები. „ამ გარემოებას ასევე მცირე ღოზით ადგილი ჰქონდა რეალისტურ ხელოვნებაშიც. ამიტომაც იგი არასოდეს წარმოადგენდა მოვლენათა რეალური გარეგნობის პასიურ აღწერას; იგი ყოველთვის რამდენადმე ცვლიდა რეალური გარეგნობის ელემენტებს არარეალური ელემენტებით, რადგან აბსტრაქტულ ფორმას, რომელიც ცვლის რეალურ გარეგნობას, საქმის ნამდვილი ვითარების გადმოცემის პრეტენზია აქვს“ (2, 143). უნდა ითქვას, რომ ეს პროცესი რეალისტურ ხელოვნებაში ნაკლებად შესამჩნევია იყო, ისე, რომ ძალაში რჩებოდა რეალური, ასე ვთქვათ, ცხოვრებიდან ნაცნობი, ჩვეული სამყაროს შთაბეჭდილება. აბსტრაქციონისტულ მიმართულებაში სრულად დაიკარგა ეს შთაბეჭდილება, ვინაიდან, რაც უფრო საშინელი ხდება სამყარო, მით უფრო აბსტრაქტული ხდება ხელოვნება.

პედაიათის მიერ განცდილი გარემო საშინელი სამყაროს ამსახველია, მასში ზედმიწევნით შეფერხებულია ადამიანის არსებობა და ბედნიერება. მას ნოველებში შემოაქვს შეშლილობის აპოლოგია. შეშლილობა პოეტურობის, დახვეწილობის გამოხატულებაა. მწერლისათვის სიგიჟე, შეშლილობა, ფსიქიკის დაფარული, იდუმალი სიღრმეების გამოვლენის თავისებური ფორმაა. ეს „შეშლილი“ პერსონაჟები განსაკუთრებული ინდივიდუალობით გამოირჩევიან, გარემომცველ სამყაროსთან კონფლიქტურ დამოკიდებულებაში იმყოფებიან. ისინი ქმნიან თავიანთ წარმოსახვით სამყაროს, მათთვის მხოლოდ იქაა შესაძლებელი ყოფნა, არსებობა...

— როგორ მოგწონთ ჩემი ოთახი?

— ოთახი? მაპატიეთ, მაგრამ ისეთი შგერძნება მაქვს, თითქოს რეზინის გუდაში ვიჯდე...

— მე სხვისი სიამოვნების თანამონაწილე არასოდეს ვყოფილვარ. ყოველთვის რაღაც უბედურებას და სიმძიმის გრძნობა მაკავებდა.

... ერთხელაც მათში გავერიე. მსურდა სხვებისათვის მიმეხატა. მათი სიამოვნებები ჩემთვის მიუღებელი აღმოჩნდა. ვგრძნობდი, რომ ყველგან და ყოველთვის უცხო ვიყავი. სხვა ადამიანებთან საერთო არ მქონდა.

მხოლოდ ამ ოთახში შემიძლია ჩემში ვიცხოვრო და ჩემი ენერგია ამოდ არ გაიფანტოს. ეს სიბნელე და წითელი სხივი მესაჭიროება. ისეთ ოთახში არც შემიძლია ყოფნა რომელსაც ჩემ ზურგს უკან ფანჯარა ექნება“ (12, 74).

ნოველაში გმირი ქვეცნობიერად მიილტვის ემბრიონის პირველსაწყისი მდგომარეობისაკენ, მართალია, ამ ლტოლვას ის აშკარად არ გამოხატავს. მაგრამ მასთან მოსაუბრეს უნებლიეთ ებადება აზრი. „მდგომარეობა, რომელსაც თქვენ ესწრაფვით, ეს ემბრიონის მდგომარეობაა დედის საშოში. ეს იმ დაკარგული სამოთხის ნოსტალგია, რომელიც ყოველი ადამიანის არსებაშია დაღეპილი (12, 80).

და ნაწარმოების გმირი ამავე მდგომარეობაში ასრულებს სიცოცხლეს: „დერეფანი ბნელი და ჩუმი იყო. მის ოთახში წყნარად შევედი. სანათი მაგიდაზე ხრჩოლავდა. ჩემს მასპინძელს ხელები სახესთან მიეტანა და ფეხები გულ-მკერდზე შეეტყუებინა. ახლოს მივედი და შევარყიე, მაგრამ ამაოდ“ (12, 81).

შეიძლება ითქვას, პედაიათის გმირები ყოველდღიურ ყოფაზე ამაღლებულნი და უფრო მაღალ სამყაროსთან დაკავშირებულნი არიან.

პედაიათის დეკადენტურ ნოველებში გარემოსა და ბუნების აღწერას ნაკლებად ვხვდებით. გარემოს სურათები უპირატესად პერსონაჟის განწყობილებას ეხმაურებიან. მათ მწერალი იყენებს უპირატესად ნიუანსის გასაძლიერებად.

„სახემოდუშული, დაღლილ-დაქანცული თვალებით გასცქეროდა საათს და თავის თავს ეკითხებოდა: ხოჯასთუ ამ საღამოს წაუა მეჯლისზე? მე რომ ვერ შევძლებ — ეს ცხადია?

ბნელი პირქუში ამინდი იყო. მომაბეზრებლად წვიმდა. გუბურები მომჭკნარ სახეებს ირეკლავდნენ. რომლებიც ერთმანეთში ჯაჭვისებურად იხლართებოდნენ, შემდეგ კი ნელ-ნელა ქრებოდნენ. ხის ტოტები წვიმას ქვეშ საცოდაოდ გამოიყურებოდნენ. სიჩუმეს მხოლოდ სახურავების დარებიდან ჩამონადენი წყალი და წვიმის წვეთების პარმონიული ხმა არღვევდა. თითქოს მიშზიდველი, მაგრამ მაინც მძიმე ამინდი გულს აღონებდა, რაც იმის სურვილს ბადებდა, ადამიანი დასახლებულ ადგილს გასცლოდა. მეუდრო კუთხეში მიყუჟულიყო და იქ ვინმეს მისთვის როიალი დაეკრა“ (10, 221).

სიმბოლური წერის ერთ-ერთი უძლიერესი ხერხია ერთი პოეტური სახის ლაიტმოტივად გამოყენება. ეს პოეტური სახე კვლავ და კვლავ მეორდება. ხდება მისი განმარტება, გართულება და წარმოსახვა სხვადასხვა კონტექსტში. ნოველაში „სამი წვეთი სისხლი“ მთავარი პოეტური სახეა სისხლი და ნოველა ამ პოეტური სახის სხვადასხვაგვარად გაახრებას და მის გაუცნაურებას ემყარება: ის ხან კატის არის, რომელიც სიავაშმა მოკლა, ხან — კანარის ჩიტის. ნაწარმოების ბოლოს გამოკრთება ფრაზა, თითქოს ეს სისხლი ბუს ეკუთვნოდეს:

„დიახ, დღეს საღამოს მოვედი, რომ სასკოლო რვეული სიავაშისაგან წამეღო. გარიობის მიზნით ცოტა ხნით ფიჭვის ხესთან გავიარეთ. ის სამი წვეთი სისხლი კატის კი არა, ბუსი აღმოჩნდა. იცით, ბუმ ხორბლის სამი მარცვალი შეჭამა და ყოველ ღამე წუხდა, სანამ ეს ტკოვილი სამ წვეთ სისხლად არ გადმოუვიდა ყელიდან“ (10, 90).

შესაძლებელია, ეს ნოველა რამდენადმე ეხმაურებოდეს პედაიათის გახმაურებულ ნაწარმოებს „ბრმა ბუს“. „ბრმა ბუშიც“ მხოლოდ ნაწარმოების

ბოლოს შემოდის ბუს სიმბოლიკა და შეიმჩნევა მსგავსება ზემოხსენებულ ნოველასთან:

„ჩემი აჩრდილი უფრო მკვეთრი და ნამდვილი მეჩვენა, ვიდრე ჩემი სხეული. ის უფრო ჭეშმარიტი იყო, ვიდრე ჩემი არსება. ამ დროს ბუს დავექსგავსე. ბოლმა ყელში გაჩხერილიყო და სისხლის ნაფლეთებად ვაფურობებდი ჩემს აჩრდილს კედელზე სწორედ ბუს ფორმა მიეღო“ (11, 83).

პედაიათის დეკადენტური ნოველების ძირითადი თემაა თანამედროვე ეგზისტენციურად შეჭირვებული ადამიანის ეპოქალური სიტუაცია, მისი სიმარტოვე, გაუცხოება, უკონტაქტობა. იგი ასახავს განმარტოებულ, გაუცხოებულ, საკუთარ თავში გამომწყვდეული ადამიანის სასოწარკვეთილ ძახილს. ეს ნოველები ფრანგული იმპრესიონიზმის, სიმბოლიზმის და, საერთოდ, ევროპული დეკადენტური ხელოვნების ზეგავლენის ნიშნითაა აღბეჭდილი. როგორც მსოფლმხედველობრივი, ასევე მხატვრული თვალსაზრისითაც, მაგრამ, ცხადია, ეს არ წარმოადგენს ბრმა მიბადვას და კოპირებას ევროპაში ეგზომ ფეხმოკიდებული დეკადენტური მიმდინარეობებისა. ახალმა სათქმელმა, ახალმა ფორმამ, ახალმა მსოფლმხედველობამ, ახალმა მსოფლგანცდამ, სამყაროს ახალმა ხედვამ და წვდომამ ახალი ინტონაციები, ახალი საღებავეები და ახალი ჟღერადობა მოითხოვა. პედაიათისათვის ეს არ იყო მხოლოდ წერის სურვილი ამა თუ იმ მოდერნისტული სკოლის საამებლად. მისი ნაწარმოებები ნაგრძნობია და ნატანჯი. ყველა ფრაზა და ტკივილი მწერლის პიროვნული ტკივილია, მისი სულის ჭრილობაა. მათში გაცხადდა ხელოვანი, რომელმაც დანერგა წერის ახალი მანერა და შემოიტანა ახალი თემები.

პედაიათის შემოქმედება ირანის სინამდვილეში წარმოადგენდა ახალ ეტაპს სრულიად განსხვავებულსა და თავისთავადს.

ლიტერატურა

1. დასავლეთ ევროპის ლიტერატურა (XX საუკუნე). ლიტერატურის ისტორიის პოეტიკა, ურთიერთობანი, ნ. კაკაბაძისა და ნ. ორლოვსკაიას რედაქციით, თბილისი, 1988.
2. კ ა კ ა ბ ა ძ ე ზ., ფილოსოფიური საუბრები, თბილისი, 1988.
3. მ ი ლ ო რ ა ე ა ი., მხატვრული აზროვნების მოდერნიზაციის პროცესი და მოდერნისტული მოთხრობების ძირითადი ტენდენციები. „მაცნე“. ელს. 1998. №1-4.
4. კ ე შ ე ლ ა ვ ა თ., სადეყ პედაიათი, თბილისი, 1990.
5. Б у р д ж а н а д з е М., Тенденции развития психологической новеллы в современной персидской литературе, Тбилиси, 1985.
6. История зарубежной литературы конца XIX — начала XX в., под редакцией Л. Андреева, И. Саморина, Москва, 1968.
7. К о м и с с а р о в Д., Творчество Садека Хедаята и его место в современной персидской литературе, Москва, 1965.
8. Ш и л л е р Ф., История западно-европейской литературы нового времени, Москва, 1937.
9. მ ო პ ა მ ე დ ი ა პ ა ყ ი, როგორც მწეურეალი კოკა, თეირანი, 1996.
10. ს ა დ ე ყ პ ე დ ა ი ა თ ი, ქალი, რომელმაც ქმარი დაკარგა, მოთხრობების კრებული, თეირანი, 1998.
11. ს ა დ ე ყ პ ე დ ა ი ა თ ი, ბრმა ბუ, თეირანი, 1996.
12. ს ი რ უ ს თ ა პ ბ ა ზ ი, სადეყ პედაიათის ცხოვრება და შემოქმედება, თეირანი, 1997.
13. ლ ო ლ ა მ ი ო ს ე ფ ი, შეხვედრა მწერლებთან, თეირანი, 1997.
14. პ ა ს ა ნ მ ი რ ა ბ ე დ ი ნ ი, ირანული პროზის ასი წელი, თეირანი, 1999.

П. Г. ДЖАПАРИДЗЕ

ДЕКАДЕНТСКИЕ НОВЕЛЛЫ САДЕКА ХЕДАЯТА

Резюме

Свершенная в Иране Конституционная революция, которая внесла определенные изменения в политическую и социальную жизнь страны, оказала значительное влияние и на литературу.

С точки зрения модернизации манеры письма и стиля огромную работу проделала отправленная на обучение в зарубежные страны молодёжь. В первую очередь это касается Садека Хедаята, в творчестве которого особое значение придается новеллам декадентского характера с присущим им иррациональным направлением. Писатель не приемлет существующую в Иране действительность и передает ее на основе индивидуального осмысления.

В декадентских новеллах Хедаята заметна явная тенденция роста поэтизации: в первую очередь его произведения отражают не мир как таковой, а мир, преломленный в сознании рассказчика. В этих новеллах просматривается влияние французского импрессионизма и символизма, европейской декадентской литературы вообще, как с мировоззренческой точки зрения, так и с художественных позиций. Однако, отмеченное не должно рассматриваться как слепое подражание, копирование, т. к. писатель не задается целью льстить какой-либо европейской модернистической школе. Боль и переживания, отраженные в новеллах Хедаята, представляют собой личную боль и переживания писателя. В них представлен лик творца, который создал новую манеру письма и внес совершенно новую тематику.

Творчество Хедаята представляет собой новый этап в истории иранской литературы — в корне радикальный и отличающийся от наследия современных ему авторов.

ფ. ჯაფარიძის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ირანული ფილოლოგიის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
წევრ-კორესპონდენტმა ალ. გვახარიამ.

ალექსანდრე გვასარია

„ვისრამიანის“ ქართული ტექსტის საკითხები*

87) რამინი ნანობს, ვისი რომ მიატოვა და გული შეირთო. გაზაფხულზე იის კონის ნახვამ ძველი სიყვარული განუახლა. სეირნობიდან შინ მიმავალი ხმამაღლა მოთქვამდა. მისი მონოლოგი შემთხვევით მოისმინა გულის მამა რაფედმა: „რაფედს ყუელა გაეგონა, *შინა* მოვიდეს, რამინს ჰკითხა და ეგრე მოახსენა...“ (229, 13). მაგრამ საქმე ისაა, რომ ისინი ჯერ გზაში არიან. მხოლოდ მომდევნო თავში („რაფედ მისსა ასულსა რამინის გამწირაობა უამბო“) იკითხება: „რა რაფედ ნადირობით შემოვიდა, თავისსა ასულსა გულსა თანა რამინის ხუაშიადი გამოაცხადა...“ სპარსულ ტექსტში მოტანილი ადგილის შესატყვისად გვაქვს:

რაფედა ჰარ ჩე რამინ გოფთ ბეშნიდ
ფას ანგაჲ *ფიშე* უ რაფთ ო ბეფორსიდ (406, 71).

რაფედმა, რაც რამინმა თქვა, გაიგონა,
ამის შემდეგ *მის წინაშე* წარსდგა და ჰკითხა.

ხოც არ იყო ქართულშიც ასე: „რაფედ ყუელა გაეგონა, *წინა* მოვიდეს, რამინს ჰკითხა და ეგრე მოახსენა...“ შდრ. სხვაგან: „რა მოვიდეს მაჰის ქუეყანასა, *წინა მოგება* მოაბად და ლაშქარნი მისნი“ (102, 29). სპარსულში შესაბამისად გვაქვს:

ჩუ ამაღ შადემან დარ ქეშვარე მაჰ
ფაზირე რაფთ შაჰ ო ლაშქარე შაჰ (167, 120).

რა მოვიდა მხიარული მაჰის ქვეყანაში.
წინ მოგება მეფე და მეფის ლაშქარი.

ს. იორდანიშვილის თარგმანში „შინა“ გვაქვს: „Когда они (?) вернулись домой, Рафед спросил Рамина“ (193). მომდევნო თავი აქაც კვლავ დაბრუნებით იწყება („Когда Рафед вернулся с охоты...“).

88) კვლავ პუნქტუაციის გამართვა აზრის ნათლად გამოხატვას უწყობს ხელს: „გულისა მატკონებელმან რამინ ეგრე უპასუხა: მრთული კაცი სნეულისა ჭირთაგან კიდევანია და შენ მით არა გებრალეების მაგის თქუმა. ჩემი ჭირი არ იცი და რა ვკუნესდე, მით მგმობ“ (229, 27). თითქოს არაფერია უჩვეულო, მაგრამ სპარსულ ტექსტთან შედარება ლოგიკურ მახვილებს გამოკვეთს და ფრაზას ამთლანებს:

ჯავაბაშ დად რამინე დელაზარ
ქე ნაშნასად დოროსთ აზარე ბიძარ
თო მაზური ქე დარდე მან ნადანი
ჩუ მან ნალამ მარა ბიჰუდე ხანი (406, 80-81).

* დასასრული. დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ელს, 2000, 1-4; 2001, № 1-4.

პასუხი გასცა მას გულმტკონეულმა რამინმა,
რომ არ ესმის ჯანმრთელს აუადმოფის ტკივილი.
შენ გეპატიება, რადგან ჩემი დარდი არ იცი,
როდესაც ვკვნესი, მე უსარგებლოს მიწოდებ.

ამის მიხედვით ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „გულისა მატკონელებმან რამინ ეგრე უპასუხა: „მრთული კაცი სნეულისა ჭირთაგან კიდევანია. შენ მით არა გებრალეების მაგის თქუმა, ჩემი ჭირი არ იცი და რა ვკუნესდე, მით მგმობ“. „კიდევანია“ შემდეგ „და“ არა გვაქვს ოთხ ქართულ ხელნაწერში (S 3702, S102, H1211, Q479).

89) რამინი თავს მარტოდ გრძნობს გორაბში და ამიტომაც ასე უპასუხებს სიმამრის საყვედურს, რატომ ხარ მუდამ მგლოვიარეო: „სამოსელსა რა დახედე, დაიზახებს და ვაზსა რა შტოსა მოჰკუთდე, ატირდების. *მე ადრითგან მით უუმეცრე ვარ*, რომელ მოყუარეთა და ნატამალთა ჩემთა კიდევანობა არ მიმძიმდეს“ (229, 32). მეორე წინადადების პირველი ნახევარი ბუნდოვანია, კონტექსტიდან ამოვარდნილი. ამიტომაც გაუჭირდა მისი თარგმნა ს. იორდანიშვილს: „Когда разрывают одежду, треск ткани подобен стону, и когда срезают ветку у виноградной лозы, она плачет. *Я раньше был легкомыслен, и разлука с друзьями и родственниками не огорчали меня*“ (194).. პირიქით, რამინს უნდა თქვას, რომ არც ისეთი უმეცარია „უუმეცრე“ — უფრო შეუგნებელი, გაუგებარი, რომ ახლობლებთან განშორება არ უმძიმდეს. ი. კალაძემ ყურადღება მიაქცია ვარიანტულ წაკითხვას: „მე ფრთ არა უუმეცრე ვარ...“ (S102), რომელიც უფრო შეესაბამება შინაარსს და ახლოს დგას სპარსულ ორიგინალთან:

ბენალად ჯამე ჩუ აზჰამ ბედარი
ბეგერიად რაზ ჩუ შახე უ ბებარი
ნა მან აზარე ქამ დარამ აზიშან
ჩუ ბინამ ფორყათე დარანო ხიშან (407, 83-84).

დაიკვნესებს სამოსი, როდესაც დაგლეჯ,
იტირებს ვაზი, როდესაც შტოს ჩამოაჭრი,
მე მათზე ნაკლები ტკივილი არ მაქვს,
როდესაც მეგობართა და ახლობელთა განშორებას ვხედავ.

ქართული ტექსტი ასე უნდა გაიმართოს: „.... *მე ფრთ არა უუმეცრე ვარ*, რომელ მოყუარეთა და ნატამალთა ჩემთა კიდევანობა არ მიმძიმდეს“. მაგრამ აქ არ ჩანს კავშირი წინა ფრაზასთან. იქნებ „ადრითგან მით“ წარმოადგენს დამახინჯებას თუდაპირველი წაკითხვისა „*მე მათგან არა უუმეცრე?!*“

90) რამინი იგონებს სატრფოსთან გატარებულ დღეებს: „თუ კუირასა ერთსა პირი დამიძალოს, ტყუე მქმნის საბრალოდ“ (230, 17). ყველაფერი გასაგებია, მაგრამ სპარსულ ტექსტთან შედარებამ ერთი განხვავებული დეტალი გამოავლინა:

აგარ დარ ჰაფთუ რუზი ფარდე ქარდი
მარა მესლე ასირან ბარდე ქარდი (408, 103)

თუ კვირაში *ერთ დღეს* დამეძალებოდა,
მე ტყვეთა მსგავსად მონად მაქცევდა.

ხომ არ იყო ქართულშიც ასე: „თუ კუირასა *ერთსა [დღესა]* პირი დამიძალის, ტყუე მქმნის საბრალოდ“. მაგრამ აქ მეორე შესაძლებლობაც გაჩნდა: ქართულის მიხედვით სპარსული გასწორდეს. მართლაც, თუ ქართული თარგმანის „*პირი დამიძალის*“ მოდის სპარსული „*რუი* ფარდე ქარდანიდან“ („სახის დამაღვა“), მაშინ „*რუზი*“ („*დღე*“) მცდარ წაკითხვად უნდა მოვიჩნიოთ და ტექსტი ასე გაეძარხოთ:

აგარ დარ ჰაფთუ *რუი* ფარდე ქარდი...

„თუ [ერთი] კვირით პირს დამიძალადა...

საღექსო საზომი ამ შენაცვლებით არ ირღვევა. თითქოს ეს უკანასკნელი ვარიანტი უფრო სავარაუდო უნდა იყოს.

91) რამინი კვლავ იგონებს გარდასულ დღეებს: ვიდრე ვიყავ ნებიერი, ესრე ვიყავ, რომელ ყოველთა მოყუარეთათუის მეჯობნა *ნებისაებრ ბურთისა წაღებითა*“ (230, 30). აქაც თითქოს საგანგაშო არაფერია, მაგრამ სპარსული ტექსტი იდიომური გამოთქმის გამართვაში გვუხმარება:

ჩენინ ბუდამ ქე გოფთამ რუზეგარი
ბებორდე *გუიდე ქამ* აზ ჰარ სავარი (408, 116).

ასეთ ყოფაში ვიყავი, როგორც ვთქვი,
ყველა მხედარს ვართმევდი *სურვილის ბურთს*.

„გუიდე ქამ“ (სურვილის, ვნების ბურთი“) ქართულ თარგმანში უნდა გადმოსულიყო „ნებისა ბურთად“ და არა „ნებისაებრ ბურთად“. ალბათ, უფრო ზუსტი იქნება ქართული ტექსტის ასეთი გამართვა: „ვირე ვიყავ ნებიერი, ესრე ვიყავ, რომელ ყოველთა მოყუარეთათუის მეჯობნა *ნებისა ბურთისა წაღებითა*“.

92) „ვისრამიანშია: „შესტიროდა *გული* დ ეგრე *იტყოდა*“ (231, 35). მონოლოგიდან ირკვევა, რომ რამინი საკუთარ გულს შესტირის, მას ესაუბრება („ვაი, გულო, ვირემდინ მიგზებ ცეცხლსა...“). მონოლოგის დასასრულს ნათქვამია: „რამინ გულსა ესეგუარსა ეუბნებოდა...“ (235, 28). ამდენად, ქართული ტექსტი თითქოს ასე უნდა გაიმართოს: „შესტიროდა გულსა და ეგრე ეტყოდა...“ ამასვე ადასტურებს სპარსული დედანი:

ბე დელ მუდე ქონან ბა აუბედე ჯოფთ
ნეჰან აზ ჰარ ქასი *ბა დელ* ჰამი გოფთ (410, 25).

სატრფოს სურვილით ატირებული გულით
ყველასგან ფარულად *გულს* ეუბნებოდა.

თუმცა „ატირებული გულით“ იქნებ სწორედ „შესტიროდა გულია“, ხოლო ნეიტრალური „იტყოდა“ ადრესატად „გულს“ გულისხმობდა? მაშინ ტექსტი უცვლელი დარჩება. დასაფიქრებელია!

93) თავისი უმოქმედობით გამწარებული რამინი მხოლოდ ოცნებობს ვისის დაბრუნებაზე. „ჭისა წყალსა ვჰგავ და კულა გონებითა შიკრიკსა, რომელ დღე და ღამე ვმგზავრობ მოუსუენებლად“ (235, 16). თითქოს რაღაც აკლია, არ ჩანს, რატომ ჰგავს რამინი ჭის წყალს, მაშინ როცა გონებით, ფიქრით იგი დღე და ღამე მოსიარულე შიკრიკს ემსგავსება. გაჭირვებით, მაგრამ აზრის

გამოტანა მაინც შეიძლება, რაც შესანიშნავად დაადასტურა ს. იორდანიშვილმა: „Я остаюсь на месте, как колодезная вода, а мой разум подобен гонцу, ибо день и ночь я мысленно путешествую без отдыха“ (198). ე.ი. ჭის წყალს რამინი უძრავობით ჰგვანებია. ეს რომ ასეა, ადასტურებს სპარსული ტექსტი:

ჩუ ფადგამ რუზო შაბ დარ რაჰ მანდე,
ჩუ აბამ **სალო მაჰ დარ ჩაჰ მანდე** (415, 112).

შიკრიკოვით დლე და ღამ გზაში ვარ,
წყალოვით **მუდმოდ (წელი და თვე) ჭაში ვარ**.

ხომ არ იყო ეს დეტალი ქართულ ტექსტშიც ასე: „ჭისა წყალსა ეჰგავ [რომელ წელი და თვე ჭაში ვარ] და კულა გონებითა — შიკრიკსა, რომელ დლე და ღამე ემგზავრობ მოუსუენებლად“. თუმცა, როგორც ითქვა, ამ დამატების გარეშეც შეიძლება აზრის გამოტანა.

სპარსულ ტექსტს რაც შეეხება, ქართული თარგმანის მიხედვით მისი მისრები (სტრიქონები) უნდა გადაისვას (ჯერ წყალი და ჭაა, მერე — შიკრიკი და გზა).

94) „ეისრაშიანშია“: „თავსა სასთაულსა **ზედა** არ დავსდებ და ტანსა — საგებელსა“ (235, 18). რიტმული პროზა ბოლოში ნაკლულ დეტალს ითხოვს. გვაქვს კიდევ ვარიანტული წაკითხვა „საგებელსა ზედა“ (Q 479), რასაც მხარს უჭერს სპარსული:

ნეფარამ თან ბე ბასთარ სარ ბე ბალინ
მარა პასთ ინო ან პარ დო ნამადზინ (415, 113).

არ დავდებ ტანს საწოლზე და თავს ბალიშზე,
ჩემთვის ეს ოროვე უნაგირის ნაბდის საფენია.

ასე რომ, ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „თავსა სასთაულსა **ზედა** არ დავსდებ და ტანსა — საგებელსა **ზედა**“. საინტერესოა, რომ მეორე მისრა ქართულ თარგმანში გამოტოვებულია!

95) სასოწარკვეთილმა რამინმა ვისის წერილი მიიღო და შესძახა: „ვაი ჩემისა **ბედისა და ჯაურისაგან**, რომელ ჭირისა თესლი დათესა...“ (237, 1). ერთი შეხედვით არაფერი ჩანს საჩოთირო, მაგრამ ყურადღება მიიქცია ერთ ხელნაწერში (S 3702) ასეთმა ვარიანტულმა წაკითხვამ: „ვაი ჩემისა **ბედისა ჯაურისაგან**...“, რასაც მხარს უჭერს სპარსული ტექსტი:

ჰამი გოფთ აჰ აზინ **ბახთუ ნეჟუნსარ**
ქე თოხმე რანჯ ქათშ ო შახე თიმარ (419, 30).

წარმოთქვა: აჰ, ამ **უკუღმართი ბედისაგან**,
რომელმაც ტანჯვის თესლი დათესა და ნაღვლის შტო.

მართლაც, აქ ერთი ცნებაა „ბედისა ჯაურისაგან“ (სპ. აზინ ბახთუ ნეჟუნსარ — ამ უკუღმართი, გადაყირავებული ბედისაგან). სპ. „ჯაურ“ ნიშნავს „ძალადობას, უსამართლობას, შვეიწროებას“, „ბედისა ჯაურისაგან“ — „ბედის ძალადობისაგან“. მაშინ ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „ვაი, ჩემისა **ბედისა ჯაურისაგან**, რომელ ჭირისა თესლი დათესა...“ დიდოსტატურად თარგმნა ეს

ადგილი ს. იორდანიშვილმა: „Горе моей судьбе, ибо она посеяла для меня семена несчастья...“ (199). ფრაზა გრამატიკული თვალსაზრისითაც საინტერესო ჩანს (-გან ფორმის ხმარების დამთხვევა სპარსულთან: *აზიან* — ამისგან).

და მაინც, ხელოვნური ხომ არ არის ასეთი შესიტყვება: „ბედისა ჯაურისაგან“. „ჯაურის“ ხმარების ორმოცამდე შემთხვევაა „ვისრამიანში“, მაგრამ უმრავლეს შემთხვევაში იგი მთარგმნელის მიერაა ტექსტში ჩამატებული და სპარსულში შესატყვისად სხვა სიტყვა გვაქვს („*ქინე*—მტრობა“, „*ბაღა*—უბედურება“ და სხვ). აი, დამთხვევის ერთ-ერთი მაგალითი: „ვისრამიანშია“: „მის გულქვისა *ჯაური*საგან თავსა ქვითა ცემასა დაეიწყებ და ეგრე დაეიწყებ მათა ზედა სიარულსა“ (198, 35). სპარსულში შესაბამისად გვაქვს:

ქონამ ბარ ქუჰსარან სანგ ბალინ
ზე *ჯაურე* ან დელ ჩუნ ქუჰე სანგინ (347, 98).

მთიანეთში ქვას გაეიხდი ბალიშად,
იმ ქვის მთასავით გულის მქონეს *ჯაური*საგან.

„ჯაური“ ფრაზეოლოგიურ ერთეულთა შემადგენელ ნაწილადაც გვევლინება, რაც მხარს უჭერს ჩვენს გასწორებას: „მიჯნურნო, მნახეთ საბრალო, *ჯაური*სა *ლუარი*საგან წაღებული და შეშინდით!“ (202, 17). სპარსულ ტექსტშია:

ჩერა ეს აშეყან ებრათ ნაგირიდ
ჩერა აზ მან ნასიქათ ნაფაზირიდ (354, 16).

ჰოი, მიჯნურნო, რატომ არ იღებთ მაგალითს,
რატომ არ შეისვენთ ჩემს დარიგებას?!

როგორც ვხედავთ, „ჯაურისა ლუარისაგან წაღებული“ მთარგმნელის შესანიშნავი და ზუსტი დეფინიციია. და მაინც, მაინც...

96) თავის დროზე სპარსულის მიხედვით ასე გაიმართა ვისის მიერ რამინის სიზმრად ხილვის აღწერა: „აწ სიზმროვ ვნახე პირი მისი, მზისა მსგავსი, ქუეყანა — სურნელი, და [თმისა] მისისა ჰამოისა სულისაგან ქუეყანა გაასურნელა“ (240, 20). „თმისას“ აღდგენა სპარსულმა ტექსტმა გამოიწვია:

ქონუნ დარ ხაბ დიდამ მაჰე რუმაშ
ჯეჰან ფორ მოშქო ანბარ ქარდე *მუმაშ* (425, 46).

ახლა სიზმარში ვნახე მისი სახის მთვარე,
ქეყანა მუშქითა და ამბრით აეცსო მის *თმებს*.

მაგრამ ამჯერად ეს აღდგენა ზედმეტად მეჩვენება, რადგან აქვე ნათქვამია, რომ პირი იყო არა მარტო „მზისა მსგავსი“ (საინტერესოა, რომ სპარსულით ის „მთვარეა“), არამედ „ქუეყანა—სურნელი“ და მასვე შეეძლო ქვეყნის გასურნელება. უფრო მეტი, სტამბოლის ნუსხის მიხედვით „თმა“ არც სპარსულ ტექსტშია, იქ „მუმაშ“ („მისი თმა“) ნაცვლად იკითხება „ბუმაშ“ („მისი სურნელი“). ე.ი. ამჯერად, პირიქით, ქართულის მიხედვით სპარსულის

გასწორება შეიძლება, ქართული ტექსტი კი ასე აღდგება: „აწ სიზმროვ ვნახე პირი მისი, მზისა მსგავსი, ქუეყანა სურნელი, და მისისა ჰამოისა სულისაგან ქუეყანა გაასურნელა“. აქვე შევნიშნავ, რომ ერთ ქართულ ნუსხაში (S 3702) „ქუეყანა სურნელი“ არ იკითხება და იქნებ ის არც იყოს საჭირო. ასევე აქვს ეს ადგილი გასწორებული მ. თოდუას („თმისა“ ამოღებულია).

97) დაბრუნებულ რამინს ვისი არ ელაპარაკება, მის რაშს მიმართავს: „რად წამიხუედ, რად გამწირე და დამიგდე ბაგა და აღარ მოიგონე ახორი ჩემი? წახუედ, სხუა ბაგა დ ახორი იშოე. მაგრა თუით შენ კარგი არა მოგიხდების. აგეთი თურე ყოფა სჯობს, თუ ვითარი გინახავს, შენ თუით იცი, *მე* რაზომნი ჭირნი *მინახუნ*“ (242, 24). ასეა ყველა გამოცემაში. ბოლო ფრაზების გაუმართაობის გამო არაზუსტია ს. იორდანიშვილის თარგმანი: „Зачем же ты ушел от меня, зачем покинул меня, оставил ясли и ни разу не вспомнил о моей конюшне? Ты ушел от меня в другую конюшню, *но не сдобровать тебе!* Ты сам знаешь, когда тебе было лучше, прежде или теперь. Ты знаешь, сколько я страдала, вспоминая тебя“ (204). სპარსულ ტექსტში შესაბამისად იკითხება:

ჩერა დელ ზახორე მან ბარ გერეფთი
ბერაფთი ახორე დიგარ გერეფთი;
თორა ნიქი ნასაზად ჩუნ ბედიდამ
დარიდ ან რანჯჰა ქაზ თო ქაშიდამ
თორა ახორ ჩენან საზად ქე დიდი
თო ხოდ დანი ჩე სახთიჰა *ქაშიდი* (429, 44-46).

რატომ მოსწყვატე გულე ჩემს ახორს,
წახვედი, სხვა ახორი დააკვე.
შენ სიკეთე არ მოგიხდა, როგორიც ვხედვე.
დასახახია ის ტანჯვა, რაც შენ გამო გადაგიტანე.
შენ ისეთი ახორი შეგფერის, როგორიც გინახავს,
შენ თვით იცი, რა გაჭირვებაც *გადაიტანე*.

ეს ადგილები თავის დროზე ნიკო მარს შეუპირისპირებია და საესეებით სამართლიანად გაუსწორებია ქართული ტექსტი (ოღონდ მისი საარქივო მასალა მხოლოდ 1966 წელს გამოაქვეყნა იოსებ მეგრულიძემ): „შენ თუით იცი, რაზომნი ჭირნი *გინახუნ*“ (გვ. 154). ცხადია, ჩვენი ტექსტიც ასე უნდა გასწორდეს.

98) რამინი ინანიებს თავის საქციელს: „ვინცა ეშმასა მომსმენია, მიწყით ჩემებრ ბრმა და დაღრეჯილი იქმნების. აღვისა ნედლისა ნაცულად ტირიფისა *ხე ამოედო* და მუშკისა ნაცულად — ქუიშა“ (244, 2). ბუნდოვანია, რას ნიშნავს „*ხე ამოედო*“? ვის? „ვინც ეშმასა მომსმენია?“ მაგრამ რამინი რომ აქ თავის თავს გულისხმობს პირველ პირში, მოწმობს მომდევნო ფრაზა: „თუალისა პატიოსანისა ნაცულად ეტლთა და ფალაქთა მოქცევისაგან კეცისა ნალეწსა *დაჯერებულ ვიყე*“. „ეშმას მომსმენს“ გულისხმობს ს. იორდანიშვილი, თუმცა საეჭვოა მისეული გაგება „ხის ამოღებისა“: „Тот, кто внимает дьяволу, будет вечно слеп и скорбен, как я. Вместо зеленого тополя его осенит ива, вместо мускуса ему достанется песок. Благодаря превратностям судьбы, вместо самоцветов у меня оказались глиняные черепки“ (205).

სპარსულ ტექსტშიც არ ჩანს გამოკვეთილად, ვის მიემართება ეს „ტირიფის ხე“ და „ქუიშა“, მაგრამ უფრო საფიქრებელია, რომ რამინი აქაც თავის თავს გულისხმობს:

ქასი ქუ დოღრა ბაშად ბე ფარმან
 ბე დელ ჩუნ მან ბოვად ქურო ფაშიმან
 ბე ჯაჲე უდე ხამ ო მოშქე სარა
გერუფთუ ჩუბე ბიდ ო რიგე საპრა
 ბე ჯაჲე ზარრე ნაბო დორრე შაჰვარ
 ბე ჩანგე მან სოფალ ო სანგე ქაჰსარ (431, 46-48)

კაცი, რომელიც დევს ემორჩილება,
 გულით ჩემსავით იქნება ბრმა და მონანიე.
 ნედლი ალოესა და წმინდა მუშქის ნაცვლად
აღებული (მეჭნება//ეჭნება) ტირიფის ჯოხი და უდაბნოს ქეიშა.
 ბაჯადლო ოქროსა და სამეფო მარგალიტის ნაცვლად
 ჩემს ხელში (აღმოჩნდება) კრამიტი და მთიანეთის ლოდი.

რადგან „აღებაზეა“ საუბარი, ვფიქრობ, ქართული ტექსტი ასე უნდა გაიმართოს: „აღვისა ნედლისა ნაცვლად ტირიფისა **ბე ამელო** და მუშქისა ნაცვლად — ქეიშა.“

99) ვისი აღარ იჯერებს რამინის ფიცს: „აწ ნულარას მემუდარები, ერთხელ მომადორე, მომკალ და მომაყონე, აწ კულა მასვე ჰლამი და აღარ ეგების. წაილე შენი კუამლი, რათგან ცეცხლი წაგიღია, **კუამლიცა წაილე!**“ (245, 23). ქართველი მთარგმნელის მიერ დიდი ექსპრესიითა და მრავალსიტყვაობით გადმოღებული ეს პასაჟი დედანში გაცილებით მოკრძალებულად გამოიყურება (თუმცა სულისკვეთება ერთია):

მაქონ ხაჰემ ჩუ დიგარბარ ქარდი
 ბებარ ინ დუდ ჩუნ ათაშ ბებორდი (434, 3).

ნუ მეხვეწები, როგორც სხვა დროს გაგიკეთებია,
 წაილე ეს კუამლი, რადგან ცეცხლი წაგიღია.

თუ პირველი მისრა ბუნებრივად ჩანს გაშლილი, მეორე მისრის გადმოღებისას თითქოს ტავტოლოგიას აქვს ადგილი (ორჯერ მეორდება „წაილე შენი კუამლი“ და „კუამლიცა წაილე“). ხომ არ არის ეს გადამწერის „წელილი“? მით უფრო, რომ ერთ ქართულ ხელნაწერში (კვლავ S 3702) მეორე „კუამლიცა წაილე“ არა გვაქვს. მაშინ ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „აწ ნულარას მემუდარები, ერთხელ მომადორე, მომკალ და მომაყონე, აწ კულა მასვე ჰლამი და აღარ ეგების. წაილე შენი კუამლი, რათგან ცეცხლი წაგიღია!“ სპარსულიც ასეთ წაკითხვას უჭერს მხარს.

100) ვისი ბუნებას მიმართავს საყვედურით, გარეთ თოვლსა და ყინვაში მყოფი რამინი შეიცოდეთ (არადა, თვითონ არ შეუშვა სასახლეში!): „შენი აბჯარი წუიშა და თოვლია და მისი აბჯარი მკუეთია“ (247, 9). ასეა ყველა გამოცემაში. „აბჯარი“ ზოგადი სახელია შეიარაღებისა, მაგრამ თუ ბუნების იარაღი წვიმა და თოვლია, რამინისა რაღაა, მხოლოდ „მკუეთი“ (მჭრელი)? ს. იორდანიშვილმა სცდა მოეძებნა გამოსავალი და მისი იარაღის უპირატესობა გახაზა, მარამ ტექსტში უპირატესობაზე კი არა, სახეობაზეა ლაპარაკი: „Твои доспехи - дождь и снег, но его оружие сильнее“ (207). გასაღებს ამჯერადაც სპარსული დედანი გვაძლევს:

სელაპე თო ჰამინ ბარან ო აბ ასთ
სელაპე უ ჰამე ფოლადე ნაბ ასთ (438, 72).

შენი იარალი ეს წეიმა დ წყალია,
მისი იარალი მთლიანად წმინდა ფოლადისაა.

ცხადია, აქ იგულისხმება ფოლადის ხმალი. „ვისრამიანში“ შემორჩენილია მისი ეპითეტი („მკუეთი“), რომელიც სხვაგან ყოველთვის ხმალს მიემართება (სულ ცხრა შემთხვევაა და ამ ერთის გარდა ყველგანაა „ხმალი ან მახვილი“): „მოაბად ... ხრმლისაებრ მკუეთია (98, 29); სპარსულშია: „ჩუნ თილ ასთ ბარან“ (160, 54, მახვილივით მჭრელი). ანდა: „ენითა, ვითა ხრმლითა მკუეთითა, მჭრი“ (249, 28); სპარსულშია: „ზაბანი ჰამჩუ შამშირი ქაშიდე“ (442, 33; „ენა, ვით ამოწვდილი ხმალი“) და სხვ. ქართულ ტექსტში ამჯერადაც ხომ არ აღვადგინოთ გამორჩენილი სიტყვა: „შენი აბჯარი წეიმა და თოვლია და მისი აბჯარი — [ხრმალი] მკუეთია“.

საინტერესოა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არა გვაქვს „მკუეთი“ (შდრ. „ხრმალი ბასრისა მჭრელი“, 1363, 2).

101) ვისი საყვედურობს რამინს ღალატის გამო: „მას უბედურსა დედას ჰგავ, რომელ ერთი ასული ესუა, და იგიცა ბრმა“ (248, 27). აზრი აშკარად დაუსრულებელია, მით უფრო, რომ ოღნავ ქვემოთ გვაქვს მისი სრული ვარიანტი: „მას მშობელსა ჰგავ, რომელ ასული ბრმა ესუა, მისსა სიბრმესა ვერა ჰხედვიდა და სიძესა გუარიანსა და უმიზეზოსა ეძებდა“ (266, 30). ამ ადგილს შეეხო პროფ. დავით კობიძე. სპარსული ტექსტის მოშველიებით მან უეჭველად დაადასტურა, რომ პირველ შემთხვევაშიც უნდა აღდგეს ფრაზის ნაკლული მეორე ნახევარი, რომელიც დედანში იდენტური ფორმით მეორდება (იხ. დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, I, 304-305). ასე რომ, ქართული ტექსტი გაიმართება: „მას უბედურსა დედასა ჰგავ, რომელ ერთი ასული ესუა და იგიცა ბრმა [მისსა სიბრმესა ვერა ჰხედვიდა და სიძესა გუარიანსა და უმიზეზოსა ეძებდა]“.

102) ვისს აღარ სწამს რამინის ფიცი: „არ დაეტევის ერთსა კაცსა უსჯულობა და მოღორება, არცა ერთსა გულსა მტერობა და მოყურობა“ (250, 12). დაიწყეთ ფრაზის ბოლოდან. ერთ გულში რომ არ დაეტევა მტრობა და მოყურობა, გასაგებია, ისინი ხომ ანტონიმები არიან. მაგრამ თავში ნათქვამი, რომ ერთ კაცში ვერ მოთავსდება ურჯულობა (ურწმუნობა) და მოღორება, ეს კი გაუგებარია, რადგან „მოღორება“ (მოტყუება, შეცდენა) არაფრით არ უპირისპირდება ურჯულობას, ისინი სინონიმებადაც კი შეიძლება ჩაითვალოს („მოღორებას“ არავითარი კავშირი არა აქვს „ღორთან“. როგორც ცირა ბოჭორიშვილმა მიმითითა, იგი უნდა უკავშირდებოდეს სპარსულ „ღარრე ქარდან“ — „მოტყუება, შეცდომაში შეყვანა“). ს. იორდანიშვილმა მოულოდნელად სწორი თარგმანი მოგვცა: „В одном человеке не могут сочетаться безбожье и благочестие, и одно сердце не может вместить и вражду и любовь“ (210). თარგმანის სისწორეს ადასტურებს სპარსული დედანი:

ნაბაშად ბა ქასი ჰამ ქოფრ ო ჰამ დინ
ნაგონჯად დარ დელი ჰამ მეჰრ ო ჰამ ქინ (443, 4).

არ შეიძლება ერთ კაცში იყოს ურწმუნობაც და რწმენაც,
არ დაეტევა ერთ გულში სიყვარულიც და მტრობაც.

ამრიგად, ქართული ვერსიის „უსჯულობას“ შეესაბამება სპარსული „ქოფრ“ („ურწმუნობა, უღმერთობა“), ხოლო, „მოღორებას“ — „დინ“ („რწმენა, ღვთისმოსაობა“). ცხადია, ქართული ტექსტი დამახინჯებულია. ჩანს, აქ იკითხებოდა „მოღმრთეობა“. შდრ. „ვისრამიანი“: „მინჯურობასა სიწმინდე და *მოღმრთეობა* გამოარჩია“ (95, 31). სპარსულშია: „გოზიდე აზადეგი ო *თარსგარი*“ (156, 47; „ამოირჩია თავისუფლება და *ღვთისმოსაობა*“). ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „არ დაეტევის ერთსა კაცსა უსჯულობა და *მოღმრთეობა*“... შდრ. აგრეთვე: „ამაზედა დიაცი, რაზომცა *მოღმრთე* და პატიოსანი იყოს, ამოითა ამა სიტყუითა *მოღორდების*“ (43, 15); „როგორი *მოღმრთე* ... ვიყავი“ (203, 9).

103) რამინი თავს იმართლებს, ახალი სატრფო შენი (ვისის) სიყვარულის დასავეიწყებლად ავირჩიეო: „რა ახალი სიქა მოვიდეს, ვაჭრისა ძუელი სიქა უპატიოდ გახდების ქალაქსა შიგან“ (252, 14). თითქოს ყველაფერი გამართულია, თუმცა დაკვირვებული თვალი აქ ერთგვარ უხერხულობას იგრძნობს გამოთქმაში „ვაჭრისა ძუელი სიქა“. „სიქა“ (არაბ. სპ. *სექქე* ნიშნავს მონეტასაც და ტვიფრსაც) ფულსა აქვს, მონეტას და არა ვაჭარს. თანაც „ვაჭარი“ „ვისრამიანში“ სხვაგანაც გვხვდება ძველი, არქაული მნიშვნელობით „ბაზარი“. ასეა ფალაურში და სომხურში. მაგ. „მამანი *ვაჭართა შუა*“ (234, 33) შეესატყვისება სპარსული დედნის „მარდან *ბე ბაზარ*“ (კაცები *ბაზარში*). აქაც ამ მნიშვნელობით ხომ არ უნდა იყოს? ვნახოთ სპარსული ტექსტი:

ღირემ პარგაპ ქე ნავ ააად ბე ბაზარ
ქოჰან რა ქამ შავად დარ შაჰრ მეყდარ (447, 37).

ყოველთვის, როცა ბაზარში ჩნდება ახალი ღირემა,
ძველის რაოდენობა კლებულობს ქალაქში.

პირველ რიგში, უნდა გაიმართოს ქართული ტექსტის პუნქტუაცია: „რა ახალი სიქა მოვიდეს ვაჭრისა, ძუელი სიქა უპატიოდ გახდების ქალაქსა შიგან“, ე.ი. როდესაც ახალი სიქა გაჩნდება ბაზარში! თანაც, „სიქა“ აქ მონეტა უფროა, ვიდრე ტვიფრი. ს. იორდანიშვილმა თარგმანში სულ აუარა გვერდი „ვაჭრისა“ ფორმას, რაც, როგორც ითქვა, უნდა ნიშნავდეს „ბაზარში“ (შდრ. „ზაფხულის“ = „ზაფხულში“, „ზამთრის“ = „ზამთარში“ „ვისრამიანშიც“ და „ვეფხისტყაოსანშიც“), სამაგიეროდ ოსტატურად თარგმნა „სიქა“ ახალტვიფრიან, ახლადმოჭრილ მონეტად: „Когда появляется монета новой чеканки, старая монета теряет цену“ (211). მივიღებთ „ვაჭრის“ ასეთ გაგებას თუ არა, მძიმე უდაუოდ გადასასმელია. „სიქა“ მხოლოდ ამ მაგალითში გვხვდება „ვისრამიანში“. ერთხელ გვხვდება იგი „ვეფხისტყაოსანშიც“ (1546, 2: „... სხდის უცხო-უცხო *სიქები*“).

104) ვისი განიცდის რამინის თოვლში წამებას, მაგრამ არ იმჩნევს თუ შურისძიების გრძნობას ვერ ელევა: „რამინის ფრე დგომის და მოჭირვებისათვის გული სტკიოდა, მაგრამ ქვის მგავსი გული მისი არცა ფრე მოლბა. ქვასა ზედა ნახატი *ადვილად მოიხოცების*, მაგრამ იგი ადრინდელსა შურსა იგებდა“ (253, 13). ერთი შეხედვით, თითქოს ყველაფერი თავის ადგილზეა, მაგრამ თუ ქვაზე დახატული ადვილად იშლება, რატომ არ მოლბა ვისის ქვასაგით მაგარი გული? იქნებ აქ დაპირისპირება გვაქვს (ქვიდან ადვილად იშლება, მისი გულიდან კი — არა)? ს. იორდანიშვილმა, ვფიქრობ, აქაც სწორი გამოსავალი მოძებნა: „Скорбь Рамина Мучила ее, но она не смягчила своего каменного сердца. Изображенное на камне не легко стирается, но она мстила за

прежний гнев, не сумев вытравить его из сердца“ (212). ბოლო ფრაზა მთარგმნელის კომენტარი უფროა, ოღონდ — დედანთან შესაბამისობაში. ს. იორდანიშვილისეულ გაგებას მხარს უჭერს სპარსული ტექსტი:

ნაშოდ სანგინ დელამ ბარ რამ ხოშნუდ
ქე ნაყშ აზ სანგე ხარა **ნასთორად ზუდ**
აგარჩე დელამ ბარ რამინ ჰამი სუხთ
ზე რეშქე რაფთუ ქინე დელ ჰამი თუხთ (448, 2-3).

მისი ქვის გული რამის (= რამინის) გამო
არ მოლბა (დაკმაყოფილდა),
რადგან ნაყში (ნახატი) გრანიტის ქვას
სწრაფად **არ ჩამოეფხიკება**.
თუმცა ეწვოდა გული რამინის გამო,
გარდასული შურისძიება გულის მტრობას იწვევდა.

ერთი რამ ცხადია: ქართულ ტექსტშიც უნდა გვექონოდა „ქვასა ზედა ნახატი **ადვილად [არ] მოიხოცების**“. მაგრამ სპარსულთან შედარება თითქოს ქართული ვერსიის წინადადებათა გადაღაგების შესაძლებლობასაც გვაძლევს, დაახლოებით ასე: „ქვისა მსგავსი გული მისი არცა ვერ მოლბა, ქვასა ზედა ნახატი ადვილად [არ] მოიხოცების. რამინის ფრე დგომის და მიჭირვებისათვის გული სტკიოდა, მაგრა იგი აღრინდელსა შურსა იგებდა“. მაგრამ მეტი სმეტი ხომ არ იქნება? ან იქნებ პირიქით, სპარსულშია ბეითები გადასასმელი?!

105) ვისის სიტყვებია: „მე შენითა სიტყუითა არაოდეს **განუმართლდები**, ვერცა შენითა ნახუითა შეჭირვებისაგან ვიხსნები“ (257, 10). რა აქვს ვისს გასამართლებელი? ამჯერად ვერც ს. იორდანიშვილი გვეხმარება, ქართული ტექსტის გააზრიანებას კი ცდილობს: „Я не нуждаюсь в твоём оправдании и встреча с тобой не избавит меня от бед“ (215). ზემოთ ვისი არწმუნებს რამინს, რომ ვეღარ შეაცდენს, აღარ დაიჯერებს მის სიყვარულს. აქაც იგოვე აზრი უნდა იყოს გატარებული. სპარსულ ტექსტშია:

ბე გოფთარე თო მან **ხორრამ** ნაგარდამ
ბე დიდარე თო მან ბილამ ნაგარდამ (455, 5).

შენი ნათქვამი მე ვეღარ **გამამხიარულებს**,
შენი ნახვა მე უდარდელს ვეღარ გამხდის.

ხომ არ იყო ქართულ თარგმანში „არაოდეს **განუმხიარულდები**“ ან „**განუმართლდები**?“ თუ დარჩეს, როგორც არის?! შდრ. „არცა ჩემითა სიამოვნითა **განმხიარულდები** ოდეს...“ (157, 16).

106) პუნქტუაციის გამართვა ვისის სიტყვებს უფრო აზრიანს ხდის: „აჲ, რამინ, დადევ გული, სიშორისა თმობისა წყალი დაასხი ცეცხლსა ზედა“ (258, 33). ფრაზეოლოგიური ერთეული „გულის დადება“ სხვაგანაც გვხვდება ტექსტში: „**დადევ გული**, ჰე, მზეთა მზეო...“ (52, 32); „**დადევ გული**, რომელ არაით ღონითა არ იაჟეცეოს...“ (95, 32). და სხვ. პირველ შემთხვევაში სპარსულ ტექსტში მას მოჰყვებიან „დელ ხორსანდ ქონ“ („გული გაიმხიარულე“), მეორე შემთხვევაში — „ბენეჰად დელ“ (სიტყვასიტყვით: „დადო გული“, გადატანით — „გადაწყვიტა, ისურვა“; ასეთი მნიშვნელობა აქვს სპარსულ ფრაზეოლოგიურ თქმას „დელ ნეჰადან“ — „გულის დადება, = გადაწყვეტილების მიღება,

სწრაფვა, რაიმეს სურვილი“). განსახილველი ფრაზის შესატყვისად სპარსულ ტექსტში გვაქვს:

ბეროუ რამა ო დელ ხომ ქონ ბე ღური
ბარინ ათაშ ფეშან აბე საბური (458, 3).

წადი, რამავ (რამინო) და *გაიმხიარულე გული განშორებით*,
ამ ცეცხლს დაასხი მოთმინების წყალი.

მაშინ ქართული ტექსტი ასე წარმოგვიდგება: „აჲ, რამინ, *დადუ გული სიშორისა*, თმობისა წყალი დაასხი ცეცხლსა ზედა“, ე.ი. გადაწყვიტე, ისურვე განშორება. მაგრამ არ არის გამორიცხული ამ გამოთქმის ცალკე ხმარება („დადუ გული“), ხოლო „სიშორისა თმობისა წყალი“ შეიძლება მთარგმნელის გააზრიანებად მივიჩნიოთ (განშორების მოთმინების წყალი).

მაშინ ტექსტი უცვლელად დარჩება ისე, როგორც იგი გაიგო და თარგმნა ს. იორდანიშვილმა: „Рамин, успокой свое сердце. Потуши огонь разлуки водой терпения“ (217).

107) ვისი კვლავ მოთქვამს უფრო მეტი დანახებით: „ჰაი, ჰაი, რა დია მეყოფიან უსარგებლოდ და ცუდად ათასისა წლისა ეგზომ დიდნი ჭირნი, რომელ მინახვან, და მუნითგან აუგნი!“ (259, 14). აქ კონსტატაციაა მოცემული დადებითი შეძახილის სახით. მაგრამ სპარსული ტექსტი უფრო ემოციურია უარყოფითი ტონალობით:

ნა ბას თიმარე დაჰსალე ქე ბორდამ
ვა და ანდუჰე ბიჰუდე ქე ხორდამ (459, 17).

განა არ კმარა მწუხარება, ათეულ წლობით რომ ვატარე,
ანდა ის უსარგებლო დარდი, რომელიც განვიცადე?!

ქართულ თარგმანებში ხშირია გადამწერთა მიერ „არ—რა“ ნაწილაკების აღრევის შემთხვევები, ამჯერადაც ასე ხომ არ გასწორდეს ტექსტი: „ჰაი, ჰაი, *არ* დია მეყოფიან უსარგებლოდ და ცუდად ათასისა წლისა ეგზომ დიდნი ჭირნი, რომელ მინახვან და მუნითგან აუგნი?!“

108) რამინიც გამწარებულია თოვლში უქმად დგომით: „ჩემი სიკუდილი ომსა შიგან ხამს, რომელ *ლაშქარნი თავის-თავ შემომრუოდეს*, არ ესრე უნაცულოდ და ბედითად თოვლთა შიგან“ (260, 6). ბუნდოვანია გამოთქმა „ლაშქარნი თავის-თავ შემომრუოდეს“, თუმცა საერთო აზრი გასაგებია და აისახა კიდევ ს. იორდანიშვილის თარგმანში: „Мне подобает умереть в бою в схватке с вражескими воинами, а не в снегу с таким позором, какого никто еще не познал“ (219). ასეთ გაგებას მხარს უჭერს სპარსული:

მარა მორდან ბოუად დარ რაზმგაჰი
ქე გარდე მან ბოუად ქოშთე სეფაჰი
ჩერა ბე ფოსუს დარ სარმა ბემირამ
ჩერა რაჰე სალამათ ბარ ნაგირამ (460, 18-19).

ჩემი სიკვდილი ხამს ბრძოლაში,
რომ ჩემ გარშემო მოკლული მოლაშქრეები იყვნენ.
რატომ ვკედები დასანანებლად ყინვაში,
რატომ არ ვეძებ ხსნის გზას?

და მაინც, რას ნიშნავს „ლაშქარნი თავის-თავ შემომრეოდეს“? თუ „შემომრეოდეს“ გაეიგებთ, როგორც „მორევას, დამარცხებას“, მაშინ ასე შეიძლება გაეიგოთ ეს გამოთქმა: „მებრძოლნი ცალ-ცალკე დამემარცხებინოს“. მაგრამ იქნებ აქ გვექონდა „*შემომსრუოდეს*“, — „მომეკლა, შემომკვდომოდა“? თუმცა ამ მნიშვნელობით ეს ზმნა ტექსტში არ გვხვდება (შდრ. „ვეფხისტყაოსანი“: „...მტერთა *სრუად* დაუფარავი“, 309, 2).

109) ვისი აბარებს ძიძას: „აღუ და სწრაფად მოეწიე, *სადგუთა* მოეკიდე, დააყენე ჩემი სულისა წამლებელი და ეგრე მოახსენე: ჰე, გამწყრალო, რად ხამს მიჯნურობა *უნაზო*?“ (262, 38). აქ, ჯერ ერთი, ყურადღებას იპყრობს ვარიანტული წაკითხვა (S 27) „*სადგუ*“, რაც უფრო სწორი ფორმა უნდა იყოს ამ ეპოქისათვის (იხ. ალ. ჭინჭარაული, „ვეფხისტყაოსნის“ ენისა და ტექსტის საკითხები, თბ., 1982, გვ. 171-176). ასევე უნდა გასწორდეს ეს სიტყვა ოდნავ ქვემოთ („ნუ მოკიდებულ ხარ ჩემთა *სადგუთა*“, 266, 5). სპარსულში პირველ შემთხვევაში გვაქვს „ენან“ (ყმა, پوش, ნრამა), მეორე შემთხვევაში უბრალოდ ნათქვამია, „ნუ ხარ ჩემზე ჩამოკიდებულიო.“

უფრო საინტერესოა მეორე მაგალითი ამ ადგილისა — „*მიჯნურობა უნაზო*“. სპარსულში შესატყვისად გვაქვს:

ნაბაშად ჰიჩ ქამი ბი ნაჰიბი
ნაბაშად ჰიჩ ეშყი ბი ათიბი (466, 29)

არ არსებობს არავითარი სურვილი შიშის გარეშე,
არ არსებობს არავითარი სიყვარული საყვედურის გარეშე.

ვფიქრობ, უდავოა, რომ ქართული ტექსტი უნდა გასწორდეს: „ჰე, გამწყრალო, რად ხამს მიჯნურობა *უნაზოდ*?“

სიტყვა „ნაზს“ საგანგებოდ შევხო დავით კობიძე, (გვ. 332-334). შეავსო მისი მნიშვნელობა (გარდა დღევანდელი „ნაზის“ მნიშვნელობისა, იგი აღნიშნავდა „ამპარტავანს“, როგორც ეს ჩვენს ლექსიკონშიც არის განმარტებული, „თავის თავზე შეყვარებულს“, „კუშტს, მრისხანეს“). ამის საფუძველზე მკვლევარი სავსებით სამართლიანად განიხილავს „ვისრამიანის“ ერთ ადგილს: „კიდევანობა უჭიროდ არ ეგების და არცა მიჯნურობა — *უნაზო*“ (268, 5). ასეა ყველა გამოცემაში (საინტერესოა, რომ ზოგ გადამწერს ვერ გაუგია ამ სიტყვის მნიშვნელობა და ვარიანტად „უხანო“ თუ „უზნეო“ წარმოუდგენია“. დავით კობიძეს მოაქვს შესაბამისი სპარსული ტექსტი (რომელიც თითქმის სიტყვასიტყვით ემთხვევა ჩვენ მიერ განხილულ მაგალითს):

ნაბაშად ჰიჩ ჰიჯრი ბი ნაჰიბი
ჩენან ჩუნ ჰიჩ ეშყი ბი ათიბი

არ იქნება განშორება საშინელების (უბედურების) გარეშე,
ისე, როგორც მიჯნურობა — საყვედურის (გაკიცხვის) გარეშე.

შემდეგ კა წერს: „კონტექსტით ჩანს, რომ „უჭიროდ“ და „უნაზოდ“ სიტყვებში რაღაც საერთოა“. თითქოს ერთი ნაბიჯი რჩება ტექსტის გასწორებამდე, მაგრამ მკვლევარი აკეთებს მოულოდნელ დასკვნას: „ჩვენს ყურადღებას ისევ იპყრობს გამოთქმა „მიჯნურობა უნაზო“. იგი გვხვდება სხვა ადგილასაც: „რად ხამს მიჯნურობა უნაზო“ (263, 1). სპარსულის მიხედვით თითქოს უნდა გვექონოდა „მიჯნურობა უნაზოდ“ (ბი ათიბი —

უსაყვედუროდ, უწყრომლად და სხვ.), მაგრამ, ჩანს, კონტექსტი „მიჯნურობა უნაზო“ გადმოსცემს იმავეს, რასაც სპარსული „ემყი ბი ათიბი“. ამიტომ, ვფიქრობთ, არაა საჭირო უნაზო უნაზოდ შევცვალოთ ამასთან დაკავშირებით უეჭველად არაა საჭირო, როგორც ამას აღნიშნავს ალექსანდრე ბარამიძე („მაცნე“, 3, გვ. 162-163) კონტექსტში — „ხუზისტანელი ძიძა და ბრმა გუშაგად სწორია, — ძიძა ძიძად გადაუკეთოთ, როგორც ამას სპარსული ტექსტი კარნახობს, რადგანაც აზრი ისედაც ნათელია და ამავე დროს მთარგმნელს ასეთი წყობა ახასიათებს“ (გვ. 334).

ჩემი აზრით, აქ სამივე შემთხვევაში „დ“ უნდა აღდგეს. თუ, ასე თუ ისე, შეიძლება ვიდავოთ, ნიშნავს თუ არა ერთსა და იმავეს „მიჯნურობა უნაზო“ და „მიჯნურობა უნაზოდ“ (ჩემთვის — არა, რადგან სულ სხვაა „უბოროტო, უსაყვედურო მიჯნურობა“ და სულ სხვაა — „მიჯნურობა წყრომის, საყვედურის გარეშე“), დღესავით ნათელია, რომ „ხუზისტანელი ძიძა და ბრმა გუშაგად სწორია“ მცდარი წაკითხვაა, ხოლო „ხუზისტანელი — ძიძად და ბრმა — გუშაგად სწორია“ ერთადერთი მართებული ფორმაა! პირველი ნიშნავს, რომ „ხუზისტანელი ძიძა და ბრმა ერთნაირად უვარგისია გუშაგობისათვის“ (ძიძა რომელი გუშაგია?), ხოლო მეორე კი ნიშნავს, რომ ისე, როგორც ხუზისტანელი (ქალი) არ ვარგა ძიძად, ასევე ბრმა არ გამოდგება გუშაგად“.

საინტერესოა, რომ ასევე ესმის ეს ადგილი ალექსანდრე ბარამიძეს, თუმცა დასაწყისში ვერ ელვება „ძიძის გუშაგობას“: „მოაბადის ფიქრით, ხუზისტანელმა ძიძამ ცუდად აღზარდა ვისი, ცუდი გუშაგობა გაუწია მას. საანალიზო ქართული ტექსტით ის აზრია გამოთქმული, რომ ხუზისტანელი ძიძა ისე უვარგისია აღმზრდელად, როგორც უვარგისია გუშაგად ბრმა, რომ უვარგისობითა და თავიანთი მოკალეობისადმი შეუფერებლობით ისინი თანაბრად სწორნი არიან“ (ნარკვევები, V, 1971, 183). თუ ასეა, მაშინ უნდა იყოს „ხუზისტანელი — ძიძად და ბრმა — გუშაგად! ამავე აზრს იცავს თავის პასუხში მაგალი თოდუა (ეტიუდები, I, 1971, 64).

პირველსავე სიტყვას რომ მოვიდეთ, ქართულ ტექსტს ასე ვასწორებთ: „ჰე, გამწყრალო, რად ხამს მიჯნურობა უნაზოდ?!“ ს. იორდანიშვილი: „О жестокий, разве бывает любовь без обид?“ (221).

110) რამიანის სიტყვებია: „და თუ შემცოდეცა ვიყავ, *ათთაჲ თითთა ქენებითა* ზენაარისა და შენდობისა მთხოველი რად არ შემიბრალე“ (267, 6). ასეა ყველა გამოცემასა და ხელნაწერში. აღსანიშნავია, რომ ეს თითებით ხვეწნა („ქენება“) არ გვაქვს სპარსულ შესატყვის ტექსტში:

გონაპრა ფუზეშე ბესდარ ქარდამ
ჰაზარან ლაბე ვო ზენჰარ ქარდამ (474, 48).

შეცოდებისთვის მრავალი პატიება გთხოვე,
ათასგზის გეხვეწე და შეწყალება (ზენაარი) გთხოვე.

სამაგიეროდ ორჯერ გვხვდება ეს გამოთქმა „ვეფხისტყაოსანში“:
„ავთანდილ მუხლთა უყრიდა, *თითთა ჯეჟეზბოდა*“ (229, 4).

ავთანდილს ასმათ ჩამოჰყვა, *ზენარით ეუბნებოდა*,
მუხლთა უყრიდა, ტიროდა, *თითთა ჯეჟეზბოდა* (667, 1-2)

ს. იორდანიშვილის მიხედვით, „ვისრამიანშიც“ და „ვეფხისტყაოსანშიც“ „ხელების აღმართვა“ იგულისხმება („воздевая руки“), მაგრამ ვფიქრობთ,

უფრო ზუსტია ეუკოლ ბერიძის განმარტება: „თითო ხვეწნას მაშინ მიმართავენ, როდესაც სახვეწნელი პიროვნება განსაკუთრებით მოსალობია და როდესაც სახვეწარი დიდ რასმე, ძნელად შესასრულებელს შეიცავს. ამიტომაც, მარტო სიტყვიერი ხვეწნა უკმარია და სახვეწარი სიტყვასთან ერთად თითო იშველიებს, უკეთ: ცერსა და სალოკს და მათის ყელზე მიდებით, ხშირად მუხლმოყრილი, განაგრძობს ხვეწნას. ამგვარად ხვეწნა ჩვენში დღესაც ცოცხალია, მას დღესაც გასავალი აქვს ჩვენში, ხალხურია, მაშასადამე, შოთამ ხალხისაგან აიღო ეს ჩვეულება“ („ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარი, 1974, 102).

იგივე შეიძლება ითქვას „ვისრამიანზე“ „ოღონდ აქ, „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ტექსტი ასე უნდა გაიმართოს: „და თუ შემცოდეცა ვიყავ, **ათავე თითითა ქენებითა** ზენაარისა და შენდობისა მთხოველი რად არ შემიბრაღე...“ აქ უფრო გამძაფრებულია ეს თხოვნა — ერთი თუ ორი თითით კი არა, ათივე თითით ეხვეწებოდა რამინი!

111) რამინი აგრძელებს: „მეტისა უზენარობისაგან ველარ მოაღმობიერე გული, ჩემი სიკუდილი **იგი** თოვლთა შიგან გწადდა“ (267, 10). „იგი“ აქ უადგილო ჩანს. ერთ ნუსხაში (S 102), „იგი“ საერთოდ არ გვხვდება („სიკუდილი ჩემი გწადდა: თოვლთა შიგან“), არ ჩანს მისი შესატყვისი არც სპარსულ ტექსტში:

ზე ბირაჰმი ნაბუდი დასთგირამ
ბედან თა მან ბე ბარფ ანდარ ბემირამ (474, 52).

უმოწყალობის გამო არ დამეხმარე,
იმისთვის, რათა მე თოვლში მომკედარიყავი.

აღბათ ასე აჯობებს: „მეტისა უზენარობისაგან ველარ მოაღმობიერე გული, ჩემი სიკუდილი თოვლთა შიგან გწადდა“

112) ვისი პასუხობს: „კიდევანობა **უჭიროდ** არ ეგების და არცა მიჯნურობა — **უნაზო**“ (268, 5). ეს მაგალითი ოღნავ წინ განვიხილე (N 108) და, ვფიქრობ, ეჭვს არ იწვევს გასწორების აუცილებლობა: „კიდევანობა **უჭიროდ** არ ეგების და არცა მიჯნურობა — **უნაზოდ**“. შდრ. ს. იორდანიშვილი: „Не может быть разлуки без печали, любви - без причуд“ (225)

113) ვისის შესახებ ნათქვამია: „ეგრე **ტიროდა**: ვაგლახ მე, ჩემისა ბედისა უბედურისა შესწრობილსა, მე ამა ჯავრსა ვით გაუძლო?!“ (271, 20). შვიდ ხელნაწერში (S 27, S 3702, S 96 და სხვ). „ტიროდას“ ნაცვლად გვაქვს ვარიანტი „იტყოდა“, რასაც მხარს უჭერს სპარსული ტექსტი:

ჰამი გოფთ ვაჲ მან ზინ ბახთუ ვარუნ
ქე გუი ჰასთ ბა ჯანე მანაშ ხუნ (482, 39).

ამბობდა: ვაი მე ამ უკუღმართი ბედისაგან,
რომელსაც თითქოს ჩემი სულის სისხლი სურს.

ხომ არ გასწორდეს ქართულიც ასე: „ეგრე **იტყოდა**“... ოღნავ ქვემოთ ასეთი შესიტყვებაც გვაქვს: „ტიროდა და ეგრე იტყოდა“ (278, 20). შდრ. „ვეფხისტყაოსანი“: „მოსთქვამს, იტყვის: ვაჲ გაზრდილო, ველარ გნახვენ თვალნი რუტნი!“ (819, 3). ასევე აქვს თარგმნილი ს. იორდანიშვილს: „Она так говорила...“ (229).

114) „ვისრამიანშია“: „ნუთუმცა ღმერთმან ჩემი ლოცვა შეისმინა და ჭირთა და ფათურაკთაგან მიხსნა, *რომელ* ჩემი ჭირი მოაბადისაგან კიდე არაჲინაა, *რომელ* ავისა მოქმედი და მთქუმელი იგია“ (277, 11) აზრი გასაგებია, მაგრამ გაუმართავია. ზოგ ქართულ ნუსხაში არ არის პირველი „რომელ“ (S 96). არ ჩანს იგი არც სპარსულ ტექსტში, რომლის მიხედვითაც აქ ორი დამოუკიდებელი ფრაზაა (ბეითია):

მაგარ დადარ ბენძუშად ღოაი
ბეგარდანად ზე ჯანე მან ბალაი
ბალაი ნისტ მარა ბადთარ აზ შაჰ
ქე ბადრაისტ ო ბადგუისტ ო ბადხაჰ (491, 37-492, 38)

ეგების ღმერთმა ისმინოს ვედრება,
ააცდინოს ჩემს სულს უბედურება.
შაჰზე უფრო უარესი უბედურება არ არსებობს ჩემთვის,
რადგან იგია ავისმოქმედი, ავისმთქმელი და ავისმსურველი.

მაშინ ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „ნუთუმცა ღმერთმან ჩემი ლოცვა შეისმინა და ჭირთა და ფათურაკთაგან მიხსნა! ჩემი ჭირი მოაბადისაგან კიდე არაჲინაა, *რომელ* ავისა მოქმედი და მთქუმელი იგია“. ასე აქვს გაგებული და თარგმნილი ს. იორდანიშვილს: „Может быть, бог услышит мою молитву и избавит меня от горя и несчастья! Никто, кроме Моабада, не печалит мою душу, ибо только он творит зло и злословит“ (233).

115) მოაბადი მიმართავს რამინს: „აჲ წაე, აილე საჭურჭლით რაცა გინდა. მე უშენოდ არსად წავალ, *არცაღარად* უშენოდ ჩუენ გუიამებისო!“ (278, 12). გვაქვს ვარიანტული წაკითხვები „*არცა რა*“ (S 3702, M 7) და „*არცაღა რა*“ (H 2216), ხოლო სპარსულში შესაბამისად იკითხება:

ბეროუ ბესთან ზე განჯურ ანჩე ბაჲად
ქე მარა სეჲდე ბი თო ხეშ ნაჲად (493, 71).

წადი, გამოართვი ხაზინადარს, რაც საჭიროა,
რადგან ჩვენ ნადირობა უშენოდ არ გვესიამოვნება.

უმჯობესია, ქართული ტექსტი ასე გაიმართოს: „აჲ წაე, აილე საჭურჭლით რაცა გინდა. მე უშენოდ არსად წავალ, *არცაღა რა* უშენოდ ჩუენ გუიამებისო!“ ან იქნებ აღდგეს სპარსული „ნადირობა“: „აჲ წაე, აილე საჭურჭლით, რაცა გინდა. მე უშენოდ არსად წავალ, *არცა რა* [ნადირობა] უშენოდ ჩუენ გუიამებისო!“

116) შემდეგ მოქმედება ასე გრძელდება: „ღონე აღარა იყო, უნდოდა თუ არა, საგურგანოდ კაზმა დაიწყო“ (278, 14). ვინ? ცხადია, იგულისხმება რამინი. სპარსულ ტექსტშია:

ბეშოდ *რამინ* ზე ფიშე შაჰ ნაქამ
ჩუ მაჰი ქეშ ბოჲად სად შასთ დარ ქამ (493, 72).

გამოემართა *რამინი* შაჰისაგან გულაცრუებული,
ვითარცა თევზი, რომელსაც ხახაში ასი ანკესი აქვს.

ხომ არ აღდგეს ქართულშიც: „ღონე აღარა იყო, უნდოდა თუ არა, [რამინ] საგურგანოდ კაზმა დაიწყო“.

117) ვისი მოთქვამს: „უმოყუროდ *მყოფისა* ჩემგან სულდაღებულობა არ ეგების“ (278, 22). გვაქვს ვარიანტული წაკითხვა „ყოფისა“ (S96, H2216), მაგრამ სპარსული ტექსტი უკეთ გვეხმარება სწორი ფორმის აღდგენაში:

მარა *ბი დუხთ* ხამოშ ბუდან აჰუსთ... (494, 80).

ჩემთვის *უმოყუროდ* დადუმება სააუგოა...

ქართული ასე გაიმართება: „უმოყუროდ *მყოფისა* ჩემგან სულდაღებულობა არ ეგების“. თუმცა, იქნებ აქ „უმოყუროდ მყოფისა ჩემგან“ გულისხმობს სწორედ „მე. უმოყუროდ მყოფს“, და არა — „ჩემგან სულდაღებულობას?“ საფიქრებელაა.

118) ახლა რამინი მოთქვამს: „მე, რომელსა ეგეთი *ჟამი* გარდამეხადა, აწ ესეთსა დღესა ვითა გაუძლო, ანუ რომლითა თუალითა ესჭურეტდე უმისოსა აღგილსა?“ (279, 20). წინ ბედნიერ დღეთა მოგონებაა და „ჟამი“, ერთი შეხედვით, თავის აღგილასაა. მაგრამ უფრო ზემოთ „ღამეა“ ნახსენები, ისევე, როგორც სპარსულში. რაც მთავარია, განსახილველი მაგალითის შესატყვისად სპარსულში გვაქვს:

შაბი ჩუნან ბედიდე დიდეგანამ
ჩენინ *რუზი* ბედიდან ჩუნ თავანამ (495, 109).

ასეთი *ღამის* თვალთ მნახველს
ასეთი *დღის* ნახვა ვით შემიძლია?!

ხომ არ იყო ქართულ ტექსტშიც: „მე, რომელსა ეგეთი *ღამე* გარდამეხადა, აწ ესეთსა *დღესა* ვითა გაუძლო ანუ რომლითა თუალითა ესჭურეტდე უმისოსა აღგილსა?“ გასწორება აუცილებელი არ ჩანს.

119) რამინი შუგ დღეშია, მისი მონოლოგის ბოლო სიტყვებია: „თუ საწუროთ სწყუიდე, ამა ერთისა დღისაგან ასსა წელიწადსა [ვერ] გამოსწყავსო“ (279, 25). „ვერ“ ჩვენ აღვადგინეთ მეოთხე გამოცემაში სპარსულის მიხედვით („ნაფამადად“ — „ვერ გაზომავს, ვერ გამორწყავს“), მაგრამ მეხუთე გამოცემაში ადრინდელ წაკითხვას დაეუბრუნდით და, პირიქით, სპარსული ტექსტი გავასწორეთ უმრავლეს ნუსხათა მიხედვით („ბეფამადად“ — „გაზომავს, გამორწყავს“). ამდენად, ტექსტი აღდგა ამ სახით: „თუ საწუროთ სწყუიდე, ამა ერთისა დღისაგან ასსა წელიწადსა გამოსწყავსო“. ასეა ტექსტი „ქართულ მწერლობაშიც“ (ტ. 3, 297) და ს. ორდანიშვილის თარგმანშიც: „Если бы судьба отмеряла время, она могла бы из того одного дня отмерить сто лет!“ (235). ასევე ასწორებს ტექსტს მ. თოდუა.

120). რამინის შესახებ ნათქვამია: „პირსა ზედა ათასი მოწამე ჰყვანდა და თმობა მისისა გულისაგან გაპარულ იყო“ (279, 28). პირველ და მეორე გამოცემაში, აგრეთვე რამდენიმე ხელნაწერში (S27, S17, H716 და სხვ.) „და“ კავშირი არა გვაქვს. იგი ვერ გადმოგეცემს სპარსული ტექსტის აზრს (თუმცა არც მისი ამოღება შევლის საქმეს):

ჰაზარან გუნე ბარ რუმაშ გაუა ბუდ
ქე ურა საბრ ო ჰუშ აზ თან ჯოდა ბუდ (496, 114).

მის სახეზე ათასგვარი მოწმე იყო იმისა,
რომ მისი მოთმინება და გონება ტანს განეშორა.

ახლა გასაგებია, რას ემოწმებოდა რამინის სახის ნიშნები. ხომ არ აღვადგინოთ ქართულშიც ეს „რომ“ თუ „რომელ“: „პირსა ზედა ათასი მოწამე ჰყუანდა, [რომელ] თმობა მისისა გულისაგან გაპარულ იყო“. ეს კარგად იგრძნო ს. იორდანიშვილმა: „По тысяче признаков на его лице можно было заметить, что терпение покинуло его сердце“ (235).

და კიდევ ერთი დეტალი. ქართულის მიხედვით შეიძლება ვივარაუდოთ: ხომ არ იკითხებოდა სპარსულში „თან“-ის („ტანი“) ნაცვლად „დელ“ („გული“), რაც უფრო შესაფერისია ამ შემთხვევაში. სალექსო საზომი ამ შენაცვლებით არ ირღვევა.

121) ძიძა აშშვიდებს ვისს: „მაგა ტირილისა და შეჭირვებისაგან არა გერგების, მართ ჭირი ჭირსა მოგემატების“ (280, 38). ერთ ქართულ ნუსხაში (H2216) გვაქვს ვარიანტი „რა გერგების“, რასაც მხარს უჭერს სპარსული ტექსტი:

აზინ გერმე ვაზინ ნალე ჩე ააად
ჯოზ ან ქეთ ღამ ბე ღამ ბარ მი ფეზაად (498, 27).

ამ ტირილისაგან და ამ კვნესისაგან რა მოგივა,
გარდა იმისა, რომ დარდი დარდს მიემატება.

ქართული თარგმანი ასე გაიმართება: „მაგა ტირილისა და შეჭირვებისაგან რა გერგების, მართ ჭირი ჭირსა მოგემატების.“

122) ვისი სწერს რამინს: „ღამე არის და აწ მზე წარსრულა ჩემი, ქუეყანა ერთობ დამბსნელებია. იმედისა მომლოდნე მე ამით ვარ, რომელ დილისა ჟამსა ამომავალია“ (284, 19). სპარსულ ტექსტში მეორე ბეითშიც მეორდება „ამომავალი მზე“, რომელიც ქართულ თარგმანში არ ჩანს:

შაბასთ აქნუნ ო ხურშიდამ ბერაფთასთ
ჯეჰან ჰამეარე თარიქი გერაფთასთ
რაჟა ბაშად ქე ბენშინამ ბე ომიდ
ქე ბაზ ააად ბე გაჰე ბამ ხურშიდ (503, 50-51).

ღამეა ახლა და ჩემი მზე წასულია,
ქეყანა ერთიანად სიბნელეს მოუცავს.
სწორი იქნება, იმედიანად რომ ვიჯდე,
რადგან განთიადის ჟამს კელაჟ ამოვა მზე.

ხომ არ აღდგეს იგი ქართულშიც: „... იმედისა მომლოდინე მე ამით ვარ, რომელ [მზე] დილისა ჟამსა ამომავალია“. თუ ქართულში მეორედაც იგულისხმება „მზის ამოსვლა“? ს. იორდანიშვილმა მახვილი „დილის ჟამზე“ გადაიტანა: „Я все-таки надеюсь, что настанет утренний час“ (239). უფრო მგონია, რომ აღდგენა საჭიროა.

123) „ვისრამიანშია“: „საწურთო ძილია და ჩუენ შიგან სიზმართა ეჰგავთ, — რად მოველი შიგან დაყოვნებასა?“ (292, 2). ასეა ყველა გამოცემასა და ხელნაწერში. ჯერ კიდევ ნიკო მარმა გაასწორა აქ „მოველით“ (159), რასაც

მხარს უჭერს კონტექსტი (ავტორისეული წიაღსვლაა და არა რომელიმე გმირის სიტყვები) და სპარსული დედანი:

ჯეჰან ხაბასთ ო *მა* დარ ვეა ხიდალიმ
ჩერა ჩენდინ დარუ მანდან *სუჰალიმ* (517, 3).

ქვეყანა ძილია და *ჩვენ* მასში — აჩრდილნი,
რატომ *ეფიქრობთ* მასში დიდხანს დარჩენას?

ქართული ტექსტი გაიმართა: „საწურთო ძილია და *ჩვენ* შიგან სიზმართა ვჰგავთ, რად *მოუღწეა* შიგან დაყოვნებასა?“

124) საწურთოს დახასიათება გრძელდება ავტორის მიერ: „ვინც მისგან სიყუარულსა მოელის, ასრუ, ვითა ბრმისა გუშაგობასა. საეჭუ უჩუენებს კაცთა მრავალფერად საქმეს, შიგნით სხუაა და გარეთ — სხუა, თუალთმაქციერსა ჰგავს“ (292, 5).

ამ ადგილსაც ნიკო მარმა მიაქცია ყურადღება და ასე გამართა: „ვინც მისგან სიყუარულსა მოელის, ასრუ [*იქცევა* ან *სცდება*], ვითა ბრმისა გუშაგობასა *ეჭუის*, უჩუენებს კაცსა“ და სხვა (159). აქვეა მისი რუსული თარგმანი: „Кто от него ждет любви, так же (поступает), как кто у слепого предполагает способность надзирать.“ ნ. მარი ფრაზის გასამართად იყენებს სპარსულ დედანს, რომელშიც შეაბამისად იკითხება:

ჩე ან ქეზ ვეა ნიუშად მეპრებანი
ჩე ან ქეზ *ქურ ჯუიად* დიდებანი
ნომადად ჩიზჰაი გუნე გუნე
დარუნაშ რასთ ბირუნ ვაშგუნე
ბე ქარე ბოლაჯაბ მანად სარასარ
დარუნაშ დიგარ ო ბირუნაშ დიგარ (517, 6-7).

რალა ის, ვინც მისგან ისმენს სიყვარულს,
რალა ის, ვინც *ბრმისგან ეძიებს* გუშაგობას.
აჩუენებს ფერად-ფერად რალაცეებს,
რომელთა შიდა მხარე სწორია, გარეთა — უკუღმართი.
ჯადოქრის ქმედებას მიაგავს თავიდან ბოლომდე,
შიგნით სხუაა და გარედან — სხუა.

ეფიქრობ, პირველი ფრაზა მართლაც გასამართია (ოღონდ არა ისე რადიკალურად, როგორც ნიკო მართანაა): „ვინც მისგან სიყუარულსა მოელის, ასრუ, ვითა ბრმისა გუშაგობასა *ეჭუის*...“

ბრმის გუშაგობაზე ტექსტში ზემოთაც იყო საუბარი („ხუზისტანელი — ძიდად და ბრმა — გუშაგად სწორია“), ამიტომ, „ასრუ, ვითა ბრმისა გუშაგობასა ეჭუის“ საკმარისია აზრის გასაგებად. რაც შეეხება ტექსტის „საეჭუს“, ის მართლაც პირველ ფრაზას უნდა მიეკუთვნოს („ეჭუის“ — ეფიქრობს, ვარაუდობს“) და არა მომდევნოს, რომელიც ასე იწყება: „უჩუენებს კაცსა...“ მესამე ბეილი ქართულ თარგმანში დიდოსტატურადაა შეკვეცილი: „თუალთმაქციერსა ჰგავს“. შედარებით თავისუფლად, მაგრამ, შინაარსთან ახლოს თარგმნის ს. იორდანიშვილი: „Ждать от него любви то же самое, что поставить стражем слепого. Его обманчивая внешность скрывает его суть, он похож на оборотня“ (245).

125) რამინის გამეფების შესახებ ნათქვამია: „ვითა შვე მოეფინა ქუეყანასა **არანისასა**“ (296, 3). დედანში „ირანია“ და ტექსტი უნდა გასწორდეს: „ქუეყანასა **ერანისასა**“ (გრძელი „ი“, როგორც წესი, ქართულში „ე“-დ გადმოდის), რადგან „არანი“ ქვემოთ იხსენიება, როგორც რამინის მთლიანი სამფლობელოს — ერანის ნაწილი: „არანი, სომხითი და სრული ადრაბადგანი თავისთვის დაიჭირა“ (296, 26). ასევე ასწორებს მ. თოდუა. საერთოდ, ზოგი საკუთარი და გეოგრაფიული სახელის აღდგენა ხერხდება, ზოგის წარმომავლობა ნათელია, მაგრამ, ალბათ, აჯობებს დარჩეს, როგორც არის (მაგ., „დარბისტანი“ სპარსული „ტაბარისტანია“), ზოგი კი ისეა დამახინჯებული, რომ ძნელია მისი ახსნა (მაგ. „აპვარუქმია“, სპარსულში გვაქვს „შაჰრე რამ“ — „რამინის ქალაქი“)...

P.S. აქ დასრულდა ის სამუშაო, რომელიც ექვსი-შვიდი წლის წინ შესრულდა უძძიმეს პირობებში (ხშირად სანთლის შუქზე, სიცოცხლეში, უახლოესი ადამიანის საბედისწერო ავადმყოფობის ჟამს). შემდეგაც დროდადრო ვუბრუნდებოდი მას. ამ კუთხით გადავხედე როგორც გამოქვეყნებულ, ისე ხელნაწერ მასლას (აქ პირველ რიგში იგულისხმება ის გამოუქვეყნებელი შენიშვნები, რომელთა ნაწილი მოგვაწოდა თავის დროზე ინგა კალაძემ. ზოგი მათგანი ზემოთაც არის მოხსენიებული). დამიგროვდა საკუთარი ახალი დაკვირვებებიც. დამატების სახით გთავაზობთ მათგან უმთავრესთ:

1. შაჰრო მიმართავს ვისს: „ჩემსა საწურთოსა ჩემთვის სისრულე და სიამე მაშინ აქუს, რა ჩემისა გულისა **სანდო სანდომსა** შევრთო და შევჰვედრო“ (40, 26). აღსანიშნავია, რომ „სანდო“ ამ ფორმით სხვაგან არ გვხვდება „ვისრამიანში“, „სანდომი“ კი თვრამეტჯერ გვაქვს (მაგ., „და რა რამინ დაინახა ძიძა, სულისა ებრ სახმარი და თუალთაებრ **სანდომი**...“ 73, 9; „ერთხელ ოდესმე მეცა ვიყავ შენებრი **სანდომ**-საყვარელი“... 215, 21). იუსტ. აბულაძეს განმარტებული აქვს მხოლოდ ფორმა „სანდომი“ (თუმცა განსახილველ ფრაზაში „სანდო“); სასურველი, საყვარელი, საწადისი“. ზ. სარჯველაძე სწორედ ამ მაგალითის მიხედვით განმარტავს მხოლოდ „სანდოს“ (სასურველი“. სპარსულ ტექსტში შესატყვისად იკითხება:

აზან ხოშთარ ნაბაშად რუზგარამ
ქე **არზანი** ბე **არზანი** სეფარამ (49, 8).

იმაზე უფრო სასიამოვნო არაფერი მექნება ამქვეყნად,
რომ ღირსეული (შესაფერისი) ღირსეულს (შესაფერისს)
ჩავაბარო.

სხვაგან მას შეესიტყვება „დელქაშ“ — „გულწარმტაცი“; „ნიაზ“ — „საჭირო“; „საჩუქარი“, „ძღვენი“ და სხვ.).

იქნებ ქართულშიც ერთნაირი ფორმით ვიხმაროთ: „... ჩემისა გულისა **სანდო[მი]** სანდომსა შევრთო და შევჰვედრო“ (შდრ. ჯამა და ჯამაზა).

საინტერესოა, რომ ეს სიტყვა ამავე ფორმით ერთხელ გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“, ოღონდ ოდნავ განსხვავებული მნიშვნელობით („საჭირო, აუცილებელი“):

„მის ძთისა ძირსა წყალი სდის, არად **სანდომი** ხიდისა“ (182, 3).

2) მოაბადი აფრთხილებს შაჰროს: „აწე, რაზომცა **ღირსი**, წმიდა და პატიოსანი იყოს, ამა საქმისათვის მოშიშ ვარ. ნუ დაიჭირავ მაგას მანდა და

მარჯვს გამომიგზავნე დაუყოვნებლად და მხიარულად“ (43, 17). ზემოთ ქალების მოღალატე ბუნებაზე იყო საუბარი. აქ კი კონკრეტული პირი იგულისხმება. სპარსულ ტექსტზე დაყრდნობით ნიკო მარმა გაასწორა ქართული რედაქცია: „აჲ, რაზომცა ვისი წმიდა და პატიოსანი იყოს...“, და ასე თარგმნა ეს ადგილი: „Ввиду того, как бы Виса ни была чиста и честна, я боюсь (за нее); не задерживай ее у себя и отправь ко мне в Мерв немедленно и с радостью“ (93). სპარსულში შესაბამისად იკითხება:

აგარჩე *ვისა* ბი აჰუ ო ფაქ ასთ
მარა ზინ რუჲ დელ ანდიშნაქ ასთ
მადარ ურა ბე ბუმე მაჰაბად
სუდე მარვამ გოსი ქონ ბა დელშად (54, 65-66).

თუმცაღა *ვისა* უაუგოა და წმინდა,
მე მის გამო გული დადარდიანებული მაქვს.
ნუ იყოლიებ მას მაჰაბადის მხარეში,
მაჟრისკენ გამოგზავნე გულმხიარულად.

საინტერესოა, რომ ს. იორდანიშვილმა თავის თარგმანში „ღირსი“ თუმცა დატოვა, საჭიროდ მიიჩნია „ვისის“ ჩამატება: „Ныне, какой бы достойной, чистой ни была Вис, я все же опасаясь за нее, а потому, не задерживая, отправь свою дочь ко мне в Марав“ (28).. ვფიქრობ, ქართული ტექსტი უნდა გასწორდეს.

3) ძიძა ამშვიდებს ვისს: „თუ საწუთრომან ერთი ვეცხლისა გაშლი წაგიღო, ნაცულად ოქროისა თურიჩი მოგცა. ცოტა კარი დაგიხშა ღმერთმან, დიდი გაგიღო და ზეთისა ბაზმა თუ წაგიღო, ცუილისა სანთელი მოგცა“ (66, 5). ქართულ ხელნაწერებსა და მთარგმნელის სტილზე დაყრდნობით მ. მამაცაშვილმა აღადგინა ნაკლები „თუ“: „[თუ] ცოტა კარი დაგიხშა ღმერთმან, დიდი — გაგიღო...“ (218). ვფიქრობ, გასწორება მისაღებია, მით უფრო, რომ სპარსული ტექსტიც ეხმიანება მას (102, 42).

4) ძიძა კელავ ამშვიდებს ვისს: „აჲ ეგზომსა ბედიტსა რას იზახი და თუალთაგან ცუდად შეუშრობელსა ცრემლსა იდენო?“ (66, 31). ი. კალაძემ სპარსულ ტექსტზე დაყრდნობით, ქართველი მთარგმნელის სტილისტური ოსტატობის გათვალისწინებით მეორე „რას“ აღადგინა: „აჲ ეგზომსა ბედიტსა რას იძახი და თუალთაგან ცუდად შეუშრობელსა ცრემლსა [რას] იდენო?“ ვფიქრობ, გასწორება მისაღებია. მართლაც, სპარსულ ტექსტში გვაქვს:

ფას ინ ფერაადე ბიმანი *რე* ხანი
ზე ჩაშმ ინ ეშქე ბიჰუდე *რე* რანი (103, 62).

მაშ ამ უაზრო კენესას *რატომ* წარმოთქვამ,
თვალთაგან ამ უსარგებლო ცრემლს *რატომ* ღვრი?

5) ძიძის მონოლოგი გრძელდება და საყვედურში გადადის: „მაგრა რა დაუთმობელად მისრულ ხარ, ერთობით *თუისა* ცნობა დაგიკეცია“ (70, 13). ი. კალაძის მიხედვით, ტექსტი ასე უნდა გასწორდეს: „... ერთობით *თუისა* ცნობა დაგიკეცია“. გასწორებას და, საერთოდ, ტექსტის გაგებას ხელს უწყობს სპარსული ტექსტი:

ვალქან ჩუნ თო ბიარამ გაშთი
ბეაქბარე ზერადრა დარ ნევეშთი (110, 29).

მაგრამ რადგანც შენ მოუსვენარი გახდი,
ერთბაშად გონება აკეცე (დაკარგე).

ე.ი. ქართულ თარგმანში გვაქვს სპარსულის კალკი: „დარ ნევეშთან“ ნიშნავს „აკეცვას, მოშორებას, დაკარგვას“, ხოლო „თავისა ცნობა დაგიკეცია“ — „გონება დაგიკარგავს“. შდრ. ს. იორდანიშვილის თარგმანს: „И так как ты стала нетерпеливой, то совершенно потеряла рассудок“ (53).

6) მამაკაცობა შეკრული მოაბადის მდგომარეობა ასეა აღწერილი: „დარჩა მოაბადის თუალთა შიგან ვისი, ვითა მდიდრისა დრაჰკანი გლახასაგან სანახუად; ვითა მშიერსა ლომსა, ტოილიოთა დაბმულსა წინა კანჯარი წყნარად მაუალი“ (71, 12). სპარსულ ტექსტშია:

ბე ჩაშმაშ დარ ბემაანდ ან დელბარე ხიშ
ჩუ დინარე ქასან დარ ჩაშმე დარეიშ
ჩუ შირე გოროსნე ბასთუ ბე ზანჯირ
ჩარან დარ ფიშე უ ბი ბაქ ნახჩირ (112, 56-57).

მის თვალში დარჩა გულწარმტაცი მისი,
როგორც კეთილშობილთა დინარი დერეიშის თვალში,
როგორც ჯაჭვით დაბმული მშიერი ლომი,
მის წინ კი ჯიხვი, უშიშრად მობალახე.

მცირე პუნქტუაციური ცვლილებით ი. კალაძემ ტექსტი ასე გამართა: „დარჩა მოაბადის თუალთა შიგან ვისი, ვითა მდიდრისა დრაჰკანი გლახასაგან სანახუად, ვითა მშიერსა ლომსა, ტოილიოთა დაბმულსა, წინა კანჯარი წყნარად მაუალი“.

7) ანალოგიურია დავით კობიძის გასწორება შემდეგი ადგილისა: „სიყვარულსა შიგან, ვითა ნადირი, დაკოდილი იქმნების: არცა დადგების და არცა გაქცევა შეუძლია“ (84, 17). მკვლევარი წერს: „ასეთი წაკითხვით გამოდის, თითქოს დიაცი სიყვარულსა შიგან დაკოდილი იქმნების, ვითა ნადირი. ტექსტის აზრი, ჩვენ ვფიქრობთ, ასეთია: სიყვარულში გაბმული დიაცი ჰგავს დაკოდილ ნადირს, რომელიც „არც დადგების და არცა გაქცევა შეუძლია“. მძიმე უნდა გადაადგილდეს: „სიყვარულსა შიგან, ვითა ნადირი დაკოდილი, იქნების“ (300, 301). გასწორებას მხარს უჭერს სპარსული ტექსტი:

ბე მეჰრ ანდარ ბოჟად ჩუნ გურე ხასთუ
დელ ო ჯანაშ ბე ბანდე მეჰრ ბასთუ (137, 127).

სიყვარულში იქნება, ვით დაჭრილი კანჯარი,
მისი გული და სული სიყვარულის ბორკილითაა შეკრული.

ყურადღებას იქცევს სპარსული ბეითის მეორე მისრას ქართული დიდოსტატური თარგმანი. მსგავსი მაგალითები სხვაგანაა (78, 13).

8) ძიძა უყვება რამინს, როგორ განრისხდა ვისი მის წინადადებაზე: „ამისათვის შეეშინდი, ნუთუ ჩემგან აბეზარ იქმნას და მე ველევიო“ (86, 28). ნიკო მარმა მიაქცია ყურადღება ტექსტის ნაკლულობას და იმასაც, რომ

სპარსულში ეს დიალოგი გადმოცემული არ არის („ასე და ასე თქვაო“). მან ტექსტი ასე აღადგინა: „ამისათვის შევშინდი, ნუთუ ჩემგან აბეზარ იქმნას და მე [ვერ] ველევით“. მისივე რუსული თარგმანით: „Я испугалась того, чтобы она не отворотилась от меня, я же не в состоянии покинуть ее“ (122). ზუსტად ასევე გაიგო ტექსტი და თარგმნა ს. იორდანიშვილმა: „Я боюсь, как бы она совсем не прогнала меня и я бы не лишилась ее лицемерия“ (68).

9) ძიძა ასე უხასიათებს ვისს რამინს: „სიტყუა მისი მკუეთია და თუალნი მისნი მიწყით ცრემლიანი“ (93, 18). ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ (№99), რომ ჩვეულებრივ „ვისრამიანში“ „მკუეთი“ ხმაღს მიემართება. ასეა სპარსულ ტექსტშიც:

სოხანჰადაშ თო ფანდარი ქე *თიღასთ*
ჰამან ჩაშმან თო ფანდარი ქე მიღასთ (152, 221).

მისი სიტყვები, გეგონება, *ხმალია*,
მისი თვალები, გეგონება, ღრუბელია.

მით უფრო, რომ მოდევნო ფრაზა ასეთია: „ჩემი თმობა მისისა ხრმლისაგან მოკუეთილია...“ მაშინ ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „სიტყუა მისი [ხრმალი] მკუეთია და თუალნი მისნი მიწყით ცრემლიანია“. თუმცა, შეიძლება აქ ეს „მკუეთი“ „სიტყუას“ მიემართებოდეს და მაშინ „ხმლის“ აღდგენა ზედმეტი იყოს.

10) ვისი მიმართავს რამინს, შეიბრალოს მისი გული: „მეტად ნულარ *მიიჭირვებ*, ოუით რომელ დაგიმძიმებია, უშენობითა არცაღა მისი გაძლება აქუს“ (145, 3). სპარსულ ტექსტზე დაყრდნობით (244, 23). ი. კალაძე ასწორებს: „მეტად ნულარ *მიიჭირვებ*, თუით რომელ *დაგიმძიმებია უშენობითა*, არცაღა მისი გაძლება აქუს“. შდრ. ს. იორდანიშვილი: „Не угружай печалью того, кого ты опечалил“ (121).

11) ყველა გამოცემის მიხედვით რამინის ფიცის ერთი ადგილი ასე იკითხება: „ვირე ქუეყანა ეგოს, *დიჯლად ჯეონი* დიოდეს, ზღუათა შიგან თევზი იპოვბოდეს.. — სხუა ცოცხალმან გულისაგან კიდე არაჲინ ვებზნო“ (190, 36). არც ვარიანტები გვაძლევენ რაიმეს და, სამწუხაროდ, არც სპარსულ ტექსტშია მისი შესატყვისი (იქ ზოგადად ნათქვამია, რომ რამინმა მათი წესით დაიფიცა, ვიდრე ცოცხალი ვიქნები, გოლი იქნება ჩემი ცოლი და ვისი აღარ მემახსოვრებაო). მაგრამ ეს ადგილი მართო ქართული თარგმანის მხატვრული დეტალებით არ იპყრობს ჩვენს ყურადღებას. ი. კალაძემ სამართლიანად მიიჩნია გაუმართავად ფრაზა: „დიჯლად ჯეონი დიოდეს“. რას ნიშნავს იგი, როცა დიჯლა (ტიგროსი) სხვა მდინარეა, ჯეიპუნი (ამუდარია) — სხვა, როგორ უნდა დიოდეს დიჯლად ჯეონი? მისი აზრით, აქ უნდა იკითხებოდეს „ვირე... *დიჯლა და ჯეონი* დიოდეს.“ გასწორება სავსებით მისაღებია, მით უმეტეს, რომ „და“-ს შერწყმის სხვა მაგალითებიც გვაქვს. ერთი მათგანი განხილული აქვს დავით კობიძეს: „ვისის შესახებ რამინი ამბობს (გვ. 62): „ნუთუ რა მიჯნურობის: ჭაშნიგი ნახოს, არ *უწყალოდ ამპარტაჲან მექმნასო*“. უწყალოდ ამპარტაჲანი ნიშნავს შეუბრალებლად ამპარტაჲანს. იგი ბუნდოვან გამოთქმად ჩანს. სპარსულში იკითხება:

მაგარ ჩუნ ჰესრათუ ეშე აზმუდი
ჩენინ *ჯაბბარ* ო *გარდანქეშ* ნაბუდი (გვ. 96).

მაგრამ თუ სიყვარულისა სუდა განიცადოს,
(ჩემს მიმართ) ასეთი **უწყალო და ამპარტავანი**

არ იყვის (იქმნებოდის).

ჩანს, თარგმანში პირველად ყოფილა: უწყალო და ამპარტავან მექმნასო. დროთა ვითარებაში კავშირი „და“ შეერთებია წინა სიტყვას და ამის ნიადაგზე გაჩენილა „არ უწყალოდა ამპარტავან“, შემდეგ კი — „არ უწყალოდ ამპარტავან“ უნდა აღდგეს პირვანდელი წაკითხვა: „ნუთუ რა მიჯნურობისა ჭაშნიგი ნახოს, არ უწყალო და ამპარტავან მექმნასო“ (302). საესეებით სწორი დასკვნაა.

12) ვისი სწერს რამინს: „თუ შენისა პირისა **მზე მოუიდეს**, ჩემისა შეჭირვებისა ღამე განათლდების“ (209, 3). ი. კალაძე ასწორებს: „**მზე ამოუიდეს**“, რასაც მხარს უჭერს სპარსული ტექსტი:

აგარ ხურშიდე რუდე თო დარ ადად
შაბე თიმარ ო რანჯე მან სარ ადად (366, 47).

თუ შენი სახის მზე **ამოუა** („დარ ამადან“ მნათობთა
ამოსვლაზე ითქმის),
ბნელი ღამე და ჩემი ტანჯვა გასრულდება.

ქართული თარგმანით თითქოს სპარსულის მეორე მისრა სწორდება:
შაბე თიმარე რანჯე მან სარ ადად

ჩემი გაჭირვების ბნელი ღამე გასრულდება.

„ო“ კავშირის აღგილს ეზაფეტი იჭერს და ზომა ამით არ ირღვევა.

13) ვისი. მესამე წერილში იკითხება: „ჩემი გული წამსა მოუშორებელი ესრე შენი მნატრელია, ვითა სნეული სიმრთელისა“ (209, 14). ი. კალაძემ ქართული ხელნაწერის (S102) მიხედვით აღადგინა: „ჩემი გული, **წამსაცა შენგან** მოუშორებელი, ესრე შენი მნატრელია, ვითა სნეული — სიმრთელისა“. გასწორებას მხარს უჭერს სპარსული:

დელამ ბა **თოსთ** პარ ჯაი ქე პასთი
ჩუ ბიმარი ქე ჯუდად თანდოროსთი (367, 4).

ჩემი გული **შენთან** არის ყველგან, სადაც ხარ,
როგორც აუღმყოფი, რომელიც ეძებს გამოჯანმრთლებას.

შდრ. ს. იორდანიშილს: „Мое сердце, которое ни на минуту не может оторваться от тебя, стремится к тебе, как больной к здоровью“ (178)

14) რამინი იგონებს ვისს, ნანობს ღალატს და საკუთარ გულს აბრალებს ყველაფერს: „ჰე, გულო საწყალო და დაბნელებულო! ვირემდინ **უღონო მთრეულსა** ჰკავ, ჭირსა და ლხინსა კიდის-კიდე ვერ გამოარჩევ“ (227, 32). თითქოს ყველაფერი რიგზეა. ასეც თარგმნის ს. იორდანიშილი: „О жалкое, омраченное сердце! Доколе ты будешь походить на бессильного пьяного? Ты не умеешь отличать горе от радости“ (192)

არ მახსოვს, მერამდენე წაკითხვისა და სპარსულთან შედარების შემდეგ უცებ მომხვდა თვალში აქამდე ჩვეულებრივ შესიტყვებად აღქმული „**უღონო**

მთრვალი. „უღონო“ ხშირად გვხვდება „ვისრამიანში“ და ნიშნავს „უძლურს, სუსტს, ღარიბს, არაფრის მქონეს“. აი, რამდენიმე სახელდახელო მაგალითი: „შენ ხარ **უღონოთა ღონე**, შენ ხარ გლახაკთა და ჭირვეულთა მწე და მარგებელი“ (221, 1). სპარსულში შესატყვისად გვაქვს:

თო მარი ბი დელან ო ბი ქასანი
ჰამიშე **ჩარუდე ბიჩარუჯანი** (391, 12).

შენ ხარ მეგობარი უგულოთა და უმწეოთა,
მარადის **ვაჭირვეულთა ხსნის საშუალება**.

ე.ი. „უღონოს“ შესატყვისია „ბიჩარე“, „ღონისა — „ჩარე“ (ეს სიტყვა გვაქვს ქართულშიც: „ჩარა — ილაჯი, ძალა, ღონე“, ქველ).

ანდა: „შენ მდიდარი ხარ და **უღონობისა** ჭირი არ იცი, — მაძღარსა მშიერი ემთრვალები“ (146, 2). სპარსულში გვაქვს:

თო ყარუნი ზე საბრ ო მან **თაჰიდასთ**
ბოვად ბარ ჩაშმე სირან გოროსნე მასთ (246, 50).

შენ მოთმენის ყარუნი (მდიდარი მითოლოგიური
პერსონაჟის ზოგადი სახელი) ხარ, მე კი **ლატაკი**,
მაძღართა თვალში მშიერი მთურალსა ჰგავს.

„უღონობა“ აქ „ღარიბ-ლატაკის“ შესატყვისია. გვხვდება ეს სიტყვა „ვეფხისტყაოსანშიც“:

„სხვაგნით ყოვლგნით უღონო ვარ, არვინ არის ჩემი ღონე“ (244, 3). ამავე ძირიდან იწარმოება სხვა ფორმა განსხვავებული მნიშვნელობით: „უღონიოდ“ — უეჭველად, ნამდვილად, უთუოდ“. მაგ.: „უღონიოდ იგი ჟამი დაგუიწყებია, რომელ მიჯნურობისაგან თმობა აღარ გქონდა“ (215, 2) სპარსულშია:

მაგარ ან რუზჰა ქარდი ფარამუშ
ქე თი ბუდი ზე მან ბისაბრ ო ბიჰუშ (376, 7).

ნუთუ ის დღეები დაგავიწყდა,
როდესაც ჩემგან იყავი მოუთმენელი და უგონო.

ანდა: „აქათ წასლვა მინდა **უღონიოდ**, მაგრა უგულოსა, უმოყუროსა, ულხინოსა და უთმობელსა შენისა თმისაგან იადგარი მიბოძე“ (256, 31). ამ ერთ ფრაზაში სპარსული ტექსტის ორი ბეითია გაერთიანებული:

მარა ზიდარ ბეზად რაფთ **ნაჩარ**
ბემანდე ბიდელ ო ბისაბრ ო ბიძარ
ზე დო ზოლფათ მარა დეჰ ადგარი
ზე ვაშამე მარა დეჰ ღამგოსარი (454, 12-13).

მე აქედან უნდა გავემგზავრო **იძულებით**,
ვარ დარჩენილი უგულო, უმოთმინებო და უმეგობრო.
შენი ორი ზილფისგან მომეცი სახსოვარი,
შენი რიდესგან მომეცი დარდის გამქარვებელი.

აქ ფორმას „უღონიოდ“ შენარჩუნებულ აქვს „უღონოს“ მნიშვნელობაც და, შემთხვევითი არაა, სპარსული შესატყვისიც „ნაჩარ“. ეს ფორმა გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“:

„უღონიოდ მართალ იყვნეს, რომელთაცა ქაჯად თქვიან“ (189, 3).

პირველ სიტყვას რომ მოვიდეთ, არც ერთი ეს მნიშვნელობა არ უდგება ჩვენს განსაზღვრულ კონტექსტს — „უღონო მთერალს“. ეს არც სუსტი მთერალია, არც უძლური, არც ღარიბი, მით უფრო — არც უეჭველად, ნამდვილად მთერალი! ამ უკანასკნელზე თითქოს მიაწინებებს ერთი ნუსხის (S 102) ვარიანტი „**უღონოდა**“, რომელიც შეიძლება მიგვეჩნია ფორმის „უღონიოდ“ ნაშთად. იქნებ ეს „და“ კავშირია და გვექონდა „უღონო და მთერალი“? მაგრამ შეუფერებელი წყვილია „სუსტი და მთერალი“, თუმცა ზემოთ ერთ მაგალითში კი იყო ნათქვამი, მაძღარს შშიერი მთერალი ჰგონიაო (ალბათ, სისუსტისაგან რომ ქანაობს).

მთელს ამ კითხვებსა და მსჯელობას, ვფიქრობ, წერტილი დაუსვა სპარსულმა ტექსტმა, რომელშიც შესატყვისად გვაქვს:

ჰამი გოფთ ეა დელე რანჯურ თა ქედ
თორა ბინამ ბესანე **მასთ ბი მე**
ჰამიშე თო ბე მარდე მასთ მანი
ქე ზეშთ აზ ხუბ ო ნიქ აზ ბად ნადანი (404, 35-36)

ეუბნებოდა: „ჰეი, დამწუხრებულო გულო, როდემდე
უნდა გიყურო შენ, **უღვინოდ მთერალის მსგავსს?!**
მარადის ემსგავსები მთერალ ადამიანს,
რომელიც ბოროტს კეთილისგან,
კარგს ცუდისგან ვერ განარჩევს.

რა ზუსტად მოთავსდა ეს ორი ბეითი ქართულის ერთ ფრაზაში! რაც მოთვარია, გაიხსნა მნიშვნელობა გამოთქმისა „უღვინოდ მთერალსა ჰგავ“ და გასწორდა ქართული ტექსტი: „ჰე, გულო, საწყალო და დაბნელებულო, ვირემდინ **უღვინოდ მთერალსა ჰგავ**, ჭირსა და ღვინსა კიდის-კიდე ვერ გამოარჩევ.“

15) რამდენი თავს იმართლებს: „მე აქ არცა ნატამალი მივის და არცა მოყუარე, არცა გულისა წამლები, არცა შვილი“ (230, 8). მ. მამაცაშვილი ქართული ტექსტის რიტმის გათვალისწინებით და სპარსული დედნის მოშველიებით მეორე ნახევარშიც აღადგენს „და“ კავშირს (218): „არცა გულისა წამლები **და** არცა შვილი“. ვფიქრობ, გასწორება მისაღებია.

16) „ვისრამიანის“ ადრინდელ გამოცემებში იკითხებოდა: „წაუალ, ღრუბელთა ვეუბნები: შენ იგი ხარ, რომელ ჩემის ვისისა **თმათ** ჰსახობდი...“ ჩვენ სპარსული ტექსტის მიხედვით, სადაც „გოფთარ“ („საუბარი, თქმა“) იკითხებოდა შესაბამისად, გავასწორეთ „**თ[ქუ]მათ** ჰსახობდი“ (162, 4). ეს გასწორება არ გაიზიარეს ალ. ბარამიძემ (190) და დ. კობიძემ (298), მაგრამ დაიცვა მ. თაღლუამ (50). ვფიქრობ, ჩვენი მასწავლებლები ამჯერადაც (იხე, როგორც სხვა ცალკეულ შემთხვევაში, მაგ. „სათამაშო სარკმელი“) მართლები არიან და „ღრუბლის“ „თმასთან“ შედარება უფრო ბუნებრივია და ჩვეულებრივი „ვისრამიანისთვის“ (იხევე, როგორც „ვის ო რამინისათვის“, ამ ერთი ადგილის გამოკლებით). ყოველ შემთხვევაში, ეს კიდევ ერთხელ მოითხოვს საგანგებო

მსჯელობას, ისევე, როგორც რეცენზიებში გამოთქმული დანარჩენი შენიშვნები, რომელთაც ამჯერად გვერდი ავუარე.

ამით ვასრულებ „ვისრამიანის“ ქართულ ტექსტთან დაკავშირებული საკითხების განხილვას. იმედი მაქვს, რომ ამ ძეგლით დაინტერესებული მკვლევარნი გამოთქვამენ საკუთარ მოსაზრებებს ამა თუ იმ გასწორების შესახებ, რაც დიდად დაგვეხმარება მაგალით თოდუასა და მე „ვისრამიანის“ ახალი გამოცემის მომზადებაში. სხვა თუ არაფერი, მიმდინარე წელს ორმოცი წელი შეუსრულდა ჩვენს პირველ ერთობლოვ გამოცემას (1962).

PPS. ჩემი ეს დაკვირვებანი თითქმის დასრულებული მქონდა, ხოლო პირველი ნაწილი უკვე დაბეჭდილი იყო („მაცნე“, ელს, №1-4, 2000), როდესაც მოვიღე ბატონი მაგალით თოდუას წერილი: „ჩემი შესწორებები, რომელთაც მე გზადაგზა ვაკეთებდი, ესენია (თუ შენსას დაემთხვა, გინდა აღნიშნე, რომ მეც ასე ვფიქრობ, გინდა — არა)...“ შემდეგ ჩამოწერილია გასწორებები მტკიცებისა და მსჯელობის გარეშე. ჩემდა გასახარად, მათი ნაწილი ჩემსას დაემთხვა (ეს არც არის გასაკვირი, ჩვენ ხომ წლების მანძილზე ერთად ვიმუშავეთ ამ ძეგლზე). აქ მოვიყვან მხოლოდ იმ ნაწილს დასაწყისიდან, რომლის შეტანა უკვე დაბეჭდილ მონაკვეთში ვერ მოხერხდა. დანარჩენები მოუთითე მეორე და მესამე მონაკვეთის ტექსტში (ჩემი მცირე კომენტარებით).

მაგალით თოდუა, *ასე უნდა ჩასწორდეს* (22, VII. 2001 წ.):

1) 37, 16 „გულისაგან გამოაცხადა“..., (ეს მაგალითი მე არ განმიხილავს, რადგან მოვიჩნიე, რომ სპარსული ტექსტის მიხედვით ჩასწორებული ჩვენი ტექსტი მართებულია: „ცნობამან ესე ხუაშიადი მისისა გულისაგან [არ] გამოაცხადა. რომელ დედისაგან მისი ფათერაკი იშობებოდა“. შდრ. სპ. ხერად ინ რაზრა ბარ ვეა *ბენეშად*, (42, 5). „გონებამ ეს საიდუმლო მას არ გამოუცხადა...“). რატომ აღადგინა ძველი წაკითხვა მ. თოდუამ, მას არ დაუსაბუთებია.

2) 40, 18: „მამა-ხელმწიფე = ხუასროვი და შენი დედა — ხელმწიფე = დედოფალი კუარიანი“ (გასწორება თითქმის ემთხვევა ჩემს №2 შენიშვნას, განსხვავება იმაშია, რომ მე, დავით კობიძის მიხედვით, მეორე „ხელმწიფე“ ამოვიღე).

3) 42, 25 „... არა აქუს. შაპრო...“ (ბრჭყალების გარეშე) (ასეა ტექსტში განხილვის გარეშე).

4) 44, 33: „... მოახსენე მოაბადს ვითა, შენებრ ფრთხილი არაეინ ეგების. სიბერისაგან“ (ასეა ტექსტში, განხილვის გარეშე).

5) 45, 23: „ბევრ წელს...“ (ასეა ტექსტში, განხილვის გარეშე).

6) 46, 26: „მეტსა ვმოუბარობდე“ („ვმოურაობდე“, მგონი, ჩემი აზირება იყო — მ.თ.) (გასწორება ეკუთვნის ი.კალაძეს არჩილის მიერ გალექსილი „ვისრამიანის“ ტექსტზე და ვარიანტებზე დაყრდნობით, გვ. 141; იხ. ჩვენი გამოც., გვ. 326). ვფიქრობ, კიდევ მოითხოვს დაფიქრებას.

7) 68, 37: „ბერძენნი, ჩინელნი, ყველანი კეკლუცნი...“ (ასეა ტექსტში, განხილვის გარეშე).

8) 71, 4: „წ ნახე, ღმრთისა *განგებაძან* რა ქმნა...“ (გამოცემაშია „განგებაძ“. არ მქონდა, გასწორება აუცილებელია).

9) 73, 4: „შაეი არ ჩაეცვა და *მუშე-ვაზნი* მუშკისა...“ (არ განმიხილავს, გამოცემაში „მუშა-ვაზნი“ გვაქვს; საფიქრალია).

10) 76, 19: „გული ტანსა შიგან იაუარ მქმნია არცა მძინარესა და არცა მღუიძარესა. ჭირი ჭირად...“ (არ განმიხილავს; საფიქრალია).

11) 83, 31: „ჟამსა ეძებდე *მაშიგან*. აუგითა...“ (არ განმიხილავს; საფიქრალია).

- 12) 89, 23: „დაუწყო ლაპარაკი“. (გამოცემაშია „დაუწყო“. არ განმიხილავს).
- 13) 91, 27: „არცა ხელოვნებითა რაითა რა იქმნების...“ (არ განმიხილავს. გამოცემაშია „რაითა იქმნების“, გვაქვს ვარიანტი „არათ“. საყიქრალია).
- 14) 118, 30): „და ლახტისაგან უმინიან. თუ:“ (არ განმიხილავს).
- 15) 128, 22: „არის თუ: უმოყუროდ...“ (არ განმიხილავს; მისაღები ჩანს).
- 16) 138, 32: „რასაცა ვის ანიჭებს, ხელთა სთხოვს“ (ზუსტად ეძთხვევა კასწორება №39-ს).

აქ მთავრდება პირველი ნაკვეთი. დანარჩენი შენიშვნები, როგორც ითქვა, უკვე გამოსაქვეყნებელი მეორე და მესამე ნაკვეთის ტექსტში შეიტანე სათანადო ჰიოთიებებით.

დასასრულ, მოვიყვან იმ ძირითად წყაროთა სიას, რომელთაც მუშაობის დროს ვყვრდობოდი და რომელნიც ტექსტში მხოლოდ გვერდების მითითებითაა პოხსენიებული.

1) ვისრამიანი, რედაქტორობით ილ. ჭავჭავაძის; აღ. სარაჯიშვილის და პეტ. უმიკაშვილის. ტფილისი, 1884.

2) ვისრამიანი, აღ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით და შესაგალი წერილით. ლექსიკონი ი. აბულაძისა, ტფილისი, 1938.

3) ვისრამიანი, ივ. ლოლაშვილის რედაქციით, „ჩვენი საუნჯე“, ტ. 2, თბ., 1960.

4) ვისრამიანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ალექსანდრე გვახარიამ და მაგალი თოდუამ, რედაქტორი გიორგი წერეთელი, თბ., 1962.

5) ვისრამიანი, ალექსანდრე გვახარიას და მაგალი თოდუას რედაქციით, რედაქტორი გიორგი წერეთელი, თბ., 1964.

6) ვისრამიანი, „ქართული მწერლობა“ ტ. 3, შემდგენელი ა. ბაქრაძე, რ. ივარაძე, თბ., 1988.

7) ვისრამიანი, ახ. ფახრადდინ ასად გორგანი, თასპიკე მაგალი თოდუა, ალექსანდრე გვახარია, თბ., 1970.

8) ვისრამიანი, ფახრადდინ ასად გორგანი, ბა. მოყადაძე და თასპიკე თაპშიძე მოამზადეს, თბ., 1999.

9) Висрамиани, перевод с древнегрузинского С. Иорданишвили, Тб., 1989.

10) Vis and Ramin. Translated from the Persian by George Morrison. New-York — London, 1972.

11) შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1988.

12) მზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966.

13) მზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, ტ. II, ნაწ. I, თბ., 1996.

14) ალექსანდრე ბარამიძე „ვისრამიანის“ გარშემო, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1971.

15) მაგალი თოდუა, შენიშვნები „ვისრამიანისა“ და „ვისრამიანზე“, ქართულ — სპარსული ეტიუდები, I, თბ., 1971. მისივე, ჩემი შესწორებები (ხელნაწერი)

16) ინგა კალაძე, „ვისრამიანის“ პოეტური რედაქციის შესახებ, თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. 99, თბ., 1962; მისივე, ტექსტოლოგიური შენიშვნები „ვისრამიანის“ აკადემიური გამოცემის გამო (ხელნაწერი).

- 17) გ უ რ ა მ კ ა რ ტ ი ა, — დაკუშირის თავისებური ხმარებისათვის „ვეფხისტყაოსანში“, ლიტერატურული ძიებანი, XXI, 2000.
- 18) დ ა ვ ი თ კ ი ბ ი ძ ე, „ვისრამიანის“ საკითხები, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, I, თბ., 1983.
- 19) მ ა ი ა მ ა მ ა ც ა შ ვ ი ლ ი, გორგანის „ვის ო რამინ“ და ქართული „ვისრამიანი“, თბ., 1977.
- 20) Н. Я. М а р р, Вопросы Вепхисткаосани и Висрамиани. Тб., 1966.
- 21) ალ. ჭ ი ნ ჭ ა რ ა უ ლ ი, ვეფხისტყაოსნის ენისა და ტექსტის საკითხები, თბ., 1982.

А. А. ГВАХАРИЯ

ВОПРОСЫ ГРУЗИНСКОГО ТЕКСТА „ВИСРАМИАНИ“

Резюме

Текст грузинской версии „Висрамиани“ (XII в.), высокохудожественного прозаического перевода персидской поэмы Фахраддина Горгани „Вис о Рамин“ (XI в.), издавался несколько раз (1884, 1938, 1960, 1962). Последнее критическое издание было снабжено предисловием, обширным исследованием, вариантными разночтениями и словарем (издание подготовили М. А. Тодуа и А. А. Гвахария, редактор Г. В. Церетели). При подготовке нами были использованы все предыдущие издания, дошедшие до нас грузинские рукописи и персидский текст. В результате дословного сравнительного исследования в издание было внесено несколько соисправлений.

За прошедшее время каждый из нас продолжал текстологическую работу над этим замечательным образцом древнегрузинской светской литературы. Накопили обширный материал для подготовки нового издания „Висрамиани“. В данной работе приводятся примеры уточнения и исправления грузинского текста на основе сличения с персидским оригиналом и учета высказанных за последнее время в научной литературе различных мнений и предложений.

ნ ა ნ ა შ ე ნ გ ე ლ ა ი ა

რ ე ფ ე რ ე ნ ც ი ა და კ ო რ ე ფ ე რ ე ნ ც ი ა

ქვემოთ განვიხილავთ ტერმინებს **რეფერენცია** და **კორეფერენცია**, აგრეთვე ამ ტერმინებით აღნიშნულ ენობრივ მოვლენებს შორის განსხვავებას.

1. ა) ფ. დე სოსიურის შემდგომ ლინგვისტიკა ტრადიციულად განიხილება სემიოტიკის ერთ-ერთ დარგად. ენობრივი ერთეულები, ამ თვალსაზრისით, წარმოადგენენ ნიშნებს ანუ ენის გარეთ არსებული სამყაროს ობიექტების ენობრივ აღნიშვნასა და დასახელებას.

ტერმინი რეფერენცია (სხვა ტერმინებია: სახელდება, ნომინაცია) ენათმეცნიერებაში შემოიტანეს იმ მიმართებების აღსანიშნავად, რომლებიც მყარდება ენობრივ ერთეულებსა და გარე სამყაროს საგნების, მოვლენების, პროცესების, თვისებებისა და ა. შ. პირობით დასახელებას შორის. ენის გარეთ მყოფი ყველა ობიექტი აღინიშნება ენაში და წარმოადგენს რეფერენტს. რეფერენტებია ენის გარეთ არსებული სამყაროს საგნები, მოვლენები, სხვადასხვა სახის კავშირები, სივრცულ დროითი მიმართებები. რეფერენციული კავშირი აღსანიშნს (რეფერენტსა) და აღმნიშვნელს შორის ქმნის ენობრივი ნიშნის მნიშვნელობას, რომელიც სხვადასხვა სახისაა.

გარკვეულ შემთხვევაში სიტყვის მნიშვნელობა შეიძლება განისაზღვროს ოსტენსიურად (1,409), ანუ ჩვენ შეგვიძლია მივუთითოთ იმ რეალურ და კონკრეტულ რეფერენტზე, რომლის სახელსაც წარმოადგენს სიტყვა. ასეთი რამ შესაძლებელია, მაგალითად, ნიშნებისათვის: სკამი, მთა, მთვარე, გოგო, სათვალე, მდინარე და სხვა. მაგრამ სიტყვის მნიშვნელობის ოსტენსიური განსაზღვრა საკმაოდ შეზღუდულია თუნდაც იმიტომ, რომ მცირეა იმ სიტყვათა რაოდენობა, რომელთა მნიშვნელობა შეიძლება მიითვებოდეს განისაზღვროს. საკმარისია გავიხსენოთ ისეთი სიტყვები, როგორიცაა ე. წ. აბსტრაქტული არსებითი სახელები, მაგალითად: ღმრთი, სიმკაცრე, სიყვარული, ეროტიზმი და მრავალი სხვა, რომ ამაში დაერწმუნდეთ. (ცხადია, რომ სახელდების პრობლემები აქ უკიდურესად გამარტივებულია ჩვენთვის საინტერესო ორი ტერმინის მნიშვნელობის უფრო ნათლად გამოსაჩენად). იგივე ითქმის სივრცულ-დროითი და ლოგიკური მიმართებების აღმნიშვნელი სახელების შესახებ, როგორცაა მიხედვითაც ადამიანი გარე სინამდვილეს აწესრიგებს. მაგალითად, ასეთი სიტყვებია: მიზეზი, ადგილი, თანმიმდევრულობა, მსგავსება, წინსწრება, სიახლოვე და სხვ. ასეთი სიტყვების მნიშვნელობის განსაზღვრა უფრო რთულად ხდება მათი სემანტიკური ნიშნების ჩამოთვლით.

მაშასადამე, რეფერენციის მიმართება არსებობს არა მარტო კონკრეტულ ობიექტებსა და სიტყვებს შორის, არამედ, ერთი მხრივ, სიტყვებსა და, მეორე მხრივ, აბსტრაქტულ ცნებებსა და ლოგიკურ მიმართებებს შორის.

სიტყვის მნიშვნელობა არის მისი ექსპლიციტური კონოტაციური ლექსიკური მნიშვნელობა, რომელიც გამოიხატება სიტყვის ძირით, ე. ი. ამ სიტყვებს აქვთ სრულიად ცალსახა რეფერენტი ენის გარეთ.

სრულმნიშვნელობიან სიტყვებს შეიძლება ჰქონდეთ იმპლიციტური მნიშვნელობებიც, ე. ი., გარდა აშკარა რეფერენციული მიმართებისა, სიტყვა

შეიძლება გადმოგვცემდეს რეფერენტის დამატებით, მოდალურ მახასიათებლებს. რა თქმა უნდა, რომელიმე სიტყვის ასეთი მოდალური ელფერის გადმოცემა რეფერენციული კავშირით ხდება, მოდალობაც გარკვეული სახის დამატებითი რეფერენციაა. ასეთ მნიშვნელობას ეუწოდებთ იმპლიციტურს, რამდენადაც იგი არ იქმნება სიტყვის ძირითად რეფერენტთან კავშირით; იგი ძირითადი რეფერენტის თანმხლები მოდალობაა, რომელიც თავისთავად ცხდია ენის მცოდნისათვის. შეჟღეროთ მოლოდინის გამომხატველი ორი სიტყვა ერთმანეთს: **ვშიშობ და ვიმედოვნებ**. ორივე გარკვეულ მოლოდინს გამოხატავს, ოღონდ, ნეიტრალური **ველოდები**-სგან განსხვავებით, **ვშიშობ** უსიამოვნო მოლოდინს გულისხმობს, ხოლო **ვიმედოვნებ** — სასიამოვნოს.

ამდენად ტერმინით რეფერენცია აღვნიშნავთ იმ მიმართებებს, რომლებსაც მოცემული ენის ფორმები ამყარებს ენის გარეთ მყოფი სამყაროს სხვადასხვა სახის საგნებთან და თვისებებთან. სიტყვის სხვადასხვა ლექსიკური მნიშვნელობა იქმნება სწორედ ამ კავშირებით.

სრულმნიშვნელობიანი სიტყვების ლექსიკურ მნიშვნელობათა ერთიანობა ქმნის სემანტიკურ სისტემას მოცემული ენის ლექსიკონში.

ბ) გარდა ენობრივი სისტემის სემანტიკის შექმნისა, სრულმნიშვნელობიანი სიტყვების ლექსიკური მნიშვნელობები დიდ როლს ასრულებენ მეტყველებაშიც. გარე სიტუაციის აღნიშვნა წარმოადგენს კომუნიკაციის საფუძველს. მოლაპარაკე ადრესატს ყოველთვის ატყობინებს რაღაცას გარე ვითარების თაობაზე, ამდენად. რეფერენცია არის ტექსტის აგების საფუძველი. რეფერენციული მნიშვნელობით იქმნება ტექსტის თემატიკა: სიტყვები ასახელებენ სინტაქსური სტრუქტურის მოქმედ პირებს (აქტანტებს), ვითარებას, ადგილს, დროს და თვით პრედიკატს. სწორედ ამის საფუძველზე უწოდებს ჩ. ფილმორი ამ სიტყვებს „შინაარსის შემქმნელ სიტყვებს“.

რეფერენციული მიმართება ახორციელებს საკომუნიკაციოდ სრულიად აუცილებელ „სიტუაციურ ცოდნას“ ტექსტში, რადგანაც სრულმნიშვნელობიანი სიტყვები ენობრივი ფორმით აღნიშნავენ ენის გარეთ არსებულ „შინაარსებს“, რომელთა გადაცემა სურს მოლაპარაკეს. ამიტომაც ეწოდება ენობრივი ფორმის ასეთ მიმართებას **ექსოფორული რეფერენცია**. ტერმინი **ექსოფორული** ხაზს უსვამს რეფერენციის მიმართებას ტექსტის შიგნიდან გარეთ.

2. ენობრივი სისტემის გამოყენების დროს, როგორც ვიცით, იქმნება ტექსტი, რომელიც არის სამეტყველო აქტის ერთიანი უწყვეტი გაბმული მონაკვეთი. როცა გარკვეული გამონათქვამი აღიქმება მსმენელის მიერ როგორც ტექსტი, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ მონაკვეთში უზრუნველყოფილია შინაარსის მძლიანობა და გადაბმა (2).

სხვა საშუალებების გარდა, გადაბმა იქმნება იმ შემთხვევაში, როდესაც ტექსტის რომელიმე ელემენტის ინტერპრეტაცია დამოკიდებულია ტექსტის მეორე ერთეულზე. ასეთ დროს ხდება განმეორებითი მინიშნება იმაზე, რაც ექსოფორული რეფერენციით უკვე შემოტანილია ტექსტში. ადრე ნახსენებ ენობრივ ერთეულსა და მომდევნო ხმარებას შორის მყარდება ე. წ. **კორეფერენციული** მიმართება.

ლექსიკური ერთეულის განმეორება ხშირად ხდება არასრული (ე. წ. დამხმარე) სიტყვების მეშვეობით. ეს, ერთი მხრივ, თავიდან აგვაცილებს ერთი და იმავე ერთეულის ხაზგასმით ერთფეროვან და დამძლეულ გამეორებას; მეორე მხრივ, ლექსიკური ერთეულის პირდაპირი გამეორების ემფატიკურ ხასიათს ხსნის და სრულიად ნეიტრალური, შეუმჩნეველი სახის გადაბმას ქმნის, ტექსტს კომპაქტობას ანიჭებს.

არასრული სიტყვების მიერ უკვე ნახსენები ლექსიკური ერთეულის განმეორება ერთი ტექსტის ფარგლებში სხვადასხვა ტერმინით აღინიშნება ხოლმე: კრისრეფერენცია (ჯვარედინი რეფერენცია), ანაფორა (ფართო მნიშვნელობით), კორეფერენცია და სხვა. ჩვენ გვინტერესებს ტერმინი კორეფერენცია. ამ ტერმინს ხმარობენ სხვა ავტორებიც (2; 3).

განვიხილოთ მარტივი მაგალითი. ვთქვათ, საკუთარი სახელის **ვანოს** ხმარების შემდეგ ტექსტში ვხმარობთ ნაცვალსახელს **ის**. ეს ნაცვალსახელი ჩვენთვის უკვე იმ განსაზღვრული, კონკრეტული პირის აღმნიშვნელია, ვისი ვინაობაც უკვე ვიცით ტექსტის წინა მონაკვეთიდან. **ის** ნაცვალსახელის გაგება ხდება ტექსტის შიგნით, ეს არის ენდოფორული ანუ შიდა მიმართების მაგალითი. სიტყვა **ვანოს** ხმარება ექსოფორული რეფერენციის მაგალითია, ხოლო მისი პირდაპირი განმეორება, ან განმეორება არასრული სიტყვით, ქმნის ენდოფორულ რეფერენციას, იქმნება ტექსტის ერთი ერთეულის რეფერენციული მიმართება ტექსტშივე ექსოფორული რეფერენციით შემოტანილ ერთეულთან. ენდოფორული რეფერენციის შემქმნელი ორივე ერთეულის რეფერენტი ფაქტობრივად ერთი და იგივე ობიექტია; ამიტომ ეს არის **კორეფერენციის** მოვლენა. მაგრამ კორეფერენცია არ არის მიმართული ენის გარეთ. მისი მთავარი ნიშანი ის არის, რომ იგი მოცემული მინიშნების გაგებისათვის გვაგზავნის სხვა მონაკვეთთან ტექსტის შიგნით. კორეფერენცია არის რეფერენციული მიმართება ტექსტის შიგნით.

ენდოფორული კორეფერენცია მონაწილეობს ტექსტის ქსოვილის აგებაში, ერთმანეთთან აკავშირებს ტექსტის სხვადასხვა ნაწილს. მის გარეშე არ შეიქმნება ის თვისებრიობა, რომელსაც ტექსტი ჰქვია.

3. ტერმინები **რეფერენცია** და **კორეფერენცია**, ერთი მხრივ, სრულიად მსგავსი მოვლენებია — ორივე ნიშნავს გარკვეული სახის მინიშნებას, აღნიშვნას, კავშირს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ ტერმინებით აღინიშნება თავისი არსით სულ სხვადასხვა ღირებულებების მქონე მიმართებები. ამ ტერმინებით გამოხატულია „მინიშნება“ თუ „აღნიშვნა“ ბუნებრივ ენაში ხდება სულ სხვადასხვა სიბრტყეზე.

რეფერენცია: ა. ქმნის საფუძველს ბუნებრივი ენის კავშირისა გარე სამყაროსთან; ბ. ახდენს ობიექტური (ენის გარეთ მყოფი) სამყაროს დანაწევრებასა და მის ინტერპრეტაციას; გ. მოცემულ ენაში რეფერენცია ქმნის ამ ენის ლექსიკონს და მისი სემანტიკის პარადიგმატულ სტრუქტურას. ამ პუნქტების მიხედვით დავასკვნით, რომ რეფერენცია ეკუთვნის და ახასიათებს ენას (*langue*); დ. რეფერენცია, აგრეთვე, ქმნის (*parole*) ტექსტის თემატიკას.

კორეფერენცია: ა. ქმნის კავშირებს ენობრივი გამონათქვამის შიგნით კომუნიკაციის დროს; ბ. უზრუნველყოფს ტექსტის მთლიანობას, აზრის მთლიანობას შეტყობინების ადვილ აგებასა და ადვილ აღქმას მოლაპარაკისა და მსმენელის მიერ; გ. კორეფერენცია მთლიანად მეტყველების (*parole*) დონეზე ფუნქციობს.

ლიტერატურა

1. Lyons J., Introduction to theoretical Linguistics, Cambridge, 1969.
2. Beaugrand R. de, Dressler W., Introduction to Text Linguistics, Longman, 1983.
3. Halliday M. A. K. and Ruqaiya Hasan, Cohesion in English, Longman, 1976.

Н. О. ШЕНГЕЛАИА

РЕФЕРЕНЦИЯ И КОРЕФЕРЕНЦИЯ

Резюме

Дана попытка различения явлений референции и кореференции на основании их функционирования на разных уровнях языка. Референцией создается лексико-семантическая система языка, кореференция же — явление речи: ею обеспечивается цельность и связность текста.

ო. ჯაენიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

ნინო ჩიჩუა

„სისტემური მეთაფორული მოდული“ და კოგნიტიურ სქემათა სინერგია ინგლისურენოვან პუბლიცისტურ დისკურსში: სისტემური მეთაფორული კონცეპტუალიზაცია, იმალიცირებული შეფასება და არგუმენტაცია-დარწმუნება

წინამდებარე სტატიაში წარმოდგენილია ინგლისურენოვანი პუბლიცისტური დისკურსის ვრცელი კორპუსის კვლევის შედეგები. დისკურსის ტიპურ ნიმუშებად, რომლებზეც ჩატარდა ანალიზი, მოუთითებთ შემდეგ ტექსტებს პერიოდული გამოცემებიდან — Time, Newsweek, Foreign Affairs და the Economist. მითითებული ტექსტებიდან ოთხში სათაურშივე მოცემულია სტატიისა თუ ესეს თემის (პრობლემის, მოვლენის, პიროვნების) მეტაფორული კონცეპტუალიზაცია — კატეგორიზაცია, ხოლო კ. ოგდენის, ს. პანტინგტონის, ჯ. კ. რამოს და დ. ჯეკსონის ესეებსა და სტატიებში ვლინდება არა ცალკეული მნიშვნელოვანი მეტაფორა, არამედ ფუნქციურად დაკავშირებულ უმნიშვნელოვანეს მეტაფორათა სისტემა — „სისტემური მეტაფორული მოდული“, როგორც აღნიშნულ ტექსტთა ძირითადი თემების (და მათი შექადგენლების) ინტერპრეტაციის — სისტემური ტექსტური კონცეპტუალიზაცია-კატეგორიზაციის მძლავრი კოგნიტიური სქემა, მეტაფორული ინტერპრეტაციის ფუნქციურად ინტეგრირებული ერთიანი „ბლოკი“:

1. ქრისტოფერ ოგდენის ესე „Goodbye to All That?“ („ვევლავურ ამას უნდა დავეშვიდობოთ?“) Time. ესეს თემაა მარგარეტ ტეტჩერის როგორც პიროვნება და პოლიტიკოსის ტიპი, მარგარეტ ტეტჩერის მიერ გატარებული ეკონომიკური რეფორმა და მისი ფილოსოფია, დიდ ბრიტანეთში კონსერვატორების შემდეგ ხელისუფლებაში ლეიბორისტთა მოსვლის მნიშვნელობა (ესეს ავტორი — კ. ოგდენი ავტორია, აგრეთვე, მ. ტეტჩერის ბიოგრაფიასა „Maggie“).

2. სემუელ პანტინგტონის ესე „The West: Unique, Not Universal“ („დასავლეთი: უნიკალური, მაგრამ არა უნივერსალური“), Foreign Affairs. ესეს ძირითად თემათაგან დისკურსში მათი „კოგნიტიური დამუშავების“. მეტაფორული სქემების კვლევის თვალსაზრისით ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს თანამედროვე მსოფლიოში კულტურათა მოდერნულობის („თანამედროვეობის“) მიმართუბა დასავლეთის ძირითად ღირებულებებთან (core western values vs. consumer goods), კულტურათა „მოდერნულად და დასავლურად“ მიჩნევის პანტინგტონისეული კრიტერიუმები).

3. ფრენსის ფუკუიამას „Social Capital and the Global Economy“ („სოციალური კაპიტალი და მსოფლიო ეკონომიკა“), Foreign Affairs. ესეში ავტორს შემოაქვს ახალი კრიტერიუმი: ერთგვარი „სოციალური კაპიტალი“: „ნდობის ფაქტორი საზოგადოებაში“ trust, და მის საფუძველზე კულტურათა და მსოფლიო ეკონომიკის სრულიად ახალი კლასიფიკაცია.

4. „L. A.'s Open Wounds“ („ლოს-ანჯელესის მოუშუშებელი იარა“), ჯონ გრინვალდი, Time, სტატიის თემაა სამოქალაქო დაპირისპირება ლოს-ანჯელესში, მისი ეთნიკური და სოციალური მიზეზები.

5. „The Prince of San Mateo“ („სან მატეოს პრინცი“), ჯოშუა კუპერ რამო, დევიდ ჯექსონი, Time. სტატიის თემაა კომპიუტერის პროგრამული უზრუნველყოფის ბიზნესის სამყაროში ბილ გეიტსის შემდეგ მეორე მილიარდერის — ლარი ელისონის პიროვნება და მისი „ბიზნესის ფილოსოფია“.

6. „Face value: Sir Martin Sorrell, advertising's insecure supremo“ („ნომინალური ღირებულება: სერ მარტინ სორელი — სარეკლამო ბიზნესის დესპოტი, რომელიც თვითონ დაუცველია“, the Economist, სტატია ეძღვნება სერ მარტინ სორელს, როგორც პიროვნებას და ბიზნესმენს.

აღნიშნული ტიპის ტექსტთა ვრცელი კორპუსის კვლევის შედეგებს (დისკურსის კოპერენტულობის და ინტერპრეტაციის რელევანტური კოგნიტიური სქემების გამოვლენის თვალსაზრისით) შევაჯამებთ შემდეგი ძირითადი დასკვნების სახით.

ინგლისურენოვანი პუბლიცისტური დისკურსის ანალიზის შედეგად გამოვავლინეთ მისი ინტერპრეტაციისა და კოპერენტულობის თვალსაზრისით რელევანტურ კოგნიტიურ სქემათა ორი ძირითადი ჯგუფი: „ფაქტური“ („თხრობა“, „აღწერა“) და „ექსპოზიტორული: (რე-)ინტერპრეტაციული“. ეს უკანასკნელი უკავშირდება ტექსტის „ფაქტური ინფორმაციის“, ძირითად თემათა (პრობლემა, მოვლენა, პიროვნება) მეორად, „სიღრმისეულ“ ინტერპრეტაციას.

გამოვავლინეთ „ექსპოზიტორულ/(რე-)ინტერპრეტაციული“ ჯგუფის შემდეგი დაქვემდებარებული სქემები: 1. „(რე-) კონცეპტუალიზაცია/კატეგორიზაცია“, 2. „თვალსაზრისი“ — „კონცეფცია“ (ფაქტობრივ, გაერცობილი (რე-) კონცეპტუალიზაცია), 3. „შეფასება“, 4-5. „არგუმენტაცია-დარწმუნება“ (argumentation); persuasion), 6. „მონოლოგი/დიალოგი/პოლილოგი“ (უპირატესად არა მარტო და არა იმდენად პიროვნებათა, რამდენადაც თვალსაზრისთა), 7. „(რე-) ინტერპრეტაციული სისტემური მეტაფორული მოდული“.

არც ერთ აღნიშნულ კოგნიტიურ სქემას არ გააჩნია სრული ტექსტური ავტონომია პუბლიცისტურ დისკურსში; პირიქით, ნიშანდობლივია სწორედ მათი რთული ურთიერთქმედება და ურთიერთგამსჭვალვა (ერთგვარი ტექსტური „მარათონიც“ დისკურსის „წინა პლანის“ დასაკავებლად) და, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, „ერთმანეთში გადასვლა“ და „ერთობლივი მოქმედება“ — სინერგიაც, რაც განაპირობებს დისკურსის კოგნიტიურ-პრაგმატულ ეფექტურობას.

აღნიშნული მოვლენა განსაკუთრებით მკვეთრად იჩენს თავს „(რე-) ინტერპრეტაციის სისტემურ მეტაფორულ მოდულში“ — ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კოგნიტიურ სქემაში, რომელიც მიეკუთვნება ინგლისურენოვანი პუბლიცისტური დისკურსის კოპერენტულობისა და ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით რელევანტურ კოგნიტიურ სქემათა ჩვენ მიერ გამოვლენილ ერთობლიობას.

„(რე-) ინტერპრეტაციის სისტემური მეტაფორული მოდული“ დისკურსის „ექსპოზიტორულ/(რე-)ინტერპრეტაციულ“ კოგნიტიურ სქემათა ჯგუფს ეკუთვნის და მეტად მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს ტექსტში გადმოცემული ინფორმაციის, პუბლიცისტური დისკურსის ძირითადი თემების (პრობლემა, მოვლენა, პიროვნება) მეორადი, „სიღრმისეული“ მეტაფორული (რე-) კონცეპტუალიზაციის და (რე-)კატეგორიზაციის, აგრეთვე, მათში

იმპლიცირებული კოგნიტიურად ტევადი და ექსპრესიული შეფასების თვალსაზრისით; აგრეთვე, საკმაოდ ხშირად „სისტემური მეტაფორული მოდული“ უშუალოდ და „სინერგიულად“ არის ჩართული „არგუმენტაცია-დარწმუნების“ კოგნიტიურ სქემებშიც.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: „(რე-)ინტერპრეტაციის სისტემურ მეტაფორულ მოდულზე“ პუბლიცისტურ დისკურსში ვსაუბრობთ იმდენად, რამდენადაც ზემოაღნიშნულ პარალელურ სინერგიულ კოგნიტიურ-პრაგმატულ პროცესებში (მეტაფორული კონცეპტუალიზაცია/კატეგორიზაცია, მასში იმპლიცირებული ექსპრესიული შეფასება, არგუმენტაცია-დარწმუნება) ჩართულია არა ერთი, ცალკეული მეტაფორა, არამედ მეტაფორათა დიდი რაოდენობა როგორც მეტაფორული სისტემური „კოგნიტიური მოდული“.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, რომ, განსხვავებით ცალკეული მეტაფორებისაგან, „(რე-)ინტერპრეტაციის სისტემური მეტაფორული მოდული“ არ წარმოადგენს ტექსტში „მიმოხედულ“ ცალკეულ მეტაფორას და მეტაფორულ შედარებათა მექანიკურ ჯამს, არამედ მეტაფორათა და მეტაფორულ შედარებათა ფუნქციურად გაერთიანებულ რეინტერპრეტაციულ „კოგნიტიურ ბლოკს“ (დაქვემდებარებულ კოგნიტიურ სქემას).

„(რე-)ინტერპრეტაციის სისტემური მეტაფორული მოდული“ პუბლიცისტური დისკურსის კოგნიტიური ინტერპრეტაციული აპარატის მნიშვნელოვან შემადგენელს წარმოადგენს და აღნიშნული ტიპის ტექსტებში ხშირად ერთ-ერთ ცენტრალურ კოგნიტიურ სქემადაც გვევლინება, როდესაც იგი დისკურსის მთელ კოგნიტიურ ღერძს გამსჭვალავს (შდრ. ზემოთ მითითებული რიგი პუბლიცისტური სტატია და ესე).

ასეთ შემთხვევაში პუბლიცისტური დისკურსი (ხშირად მისი სათაურის ჩათვლით) მოიცავს უამრავ საკვანძო და შედარებით „მეორეხარისხოვან“ მეტაფორას, რომლებიც ერთმანეთთან კორელირებული (რე-)ინტერპრეტაციული ფუნქციით არის დაკავშირებული, ამდენად, გათვლიანებულია ერთიან კოგნიტიურ მეტაფორულ ბლოკად და ორგანულადაა ჩართული მთელი ტექსტის მომცველ კოგნიტიურ სტრუქტურაში.

როდესაც „(რე-)ინტერპრეტაციის სისტემური მეტაფორული მოდული“ აღნიშნული ტიპის ტექსტებში ერთ-ერთ ცენტრალურ კოგნიტიურ სქემადაც გვევლინება და დისკურსის მთელ კოგნიტიურ ღერძს გამსჭვალავს, ხდება „(რე-) ინტერპრეტაციის სისტემური მეტაფორული მოდულის“ შეჭრა დისკურსის „თხრობის“ და „აღწერის“ კოგნიტიურ სქემებშიც და მაშინ თვით „თხრობა“ და „აღწერა“ მეტაფორული (რამდენადაც ხორციელდება მეტაფორული ინტერპრეტაციის „თანხლებით“). სტატიის თუ ესეს ძირითადი თემები (პრობლემა, პიროვნება, მოვლენა) და მოწოდებული შესაბამისი „ფაქტური ინფორმაცია“ ამგვარი თხრობის და აღწერის პროცესშივე მეტაფორათა მთელი სისტემის საშუალებით უზრუნველყოფილი „ერთიანი მეტაფორული რაკურსით“ არის „დანახული“: გააზრებული და შეფასებული; რაც გულისხმობს სტატიის თუ ესეს ძირითადი თემების (პრობლემა, პიროვნება, მოვლენა) მეტაფორულ (რე-) კონცეპტუალიზაცია/კატეგორიზაციას და მასში იმპლიცირებულ შეფასებას, რომელიც მეტად ტევადია როგორც კოგნიტიური, ისე ექსპრესიული თვალსაზრისით.

ფაქტობრივ მეტაფორული კოგნიტიური სქემა ერთდროულად ახორციელებს ორ ფუნქციას: პრობლემის, პიროვნების, მოვლენის მეტაფორულ (რე-)კონცეპტუალიზაციას/კატეგორიზაციას და მათ მეტაფორულ ექსპრესიულ შეფასებას, რომელიც „ჩვეულებრივ“ (დადებით ან უარყოფით) შეფასებასთან

შედარებით პრაგმატულად ბევრად უფრო ძლიერია მეტაფორის ექსპრესიულობის გამო; რაც უშუალოდ უკავშირდება დისკურსში „დარწმუნების“ (persuasion) პრაგმატულ-კოგნიტიურ სქემას, რადგან არგუმენტაციისაგან განსხვავებით დარწმუნებისათვის ლოგიკურთან ერთად უდიდესი მნიშვნელობა აქვს დისკურსის ექსპრესიულ ფაქტორებს.

ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ „(რე-)ინტერპრეტაციის სისტემური მეტაფორული მოდული“ ხშირ შემთხვევაში პუბლიცისტურ დისკურსში უშუალოდ სინერგიულად არის ჩართული — „არგუმენტაცია-დარწმუნების“ მსვლელობაში (ხდება შესაბამის კოგნიტიურ სქემათა ურთიერთგამსჭვალვა) და, თუკი მეტაფორული (რე-)კონცეპტუალიზაცია/კატეგორიზაციის კოგნიტიური ძალა არგუმენტაციის კოგნიტიურ „მოკავშირედ“ იქცევა, მეტაფორულ (რე-) კონცეპტუალიზაცია/კატეგორიზაციაში იმპლიცირებული შეფასების ექსპრესიული ძალა ორგანულად ერწყმის „დარწმუნების“ კოგნიტიურ-პრაგმატულ სქემას.

ზემოაღნიშნული, სხვა მნიშვნელოვან ფაქტორებთან ერთად, მათი სინერგიის ვითარებაში უდავოდ წარმოადგენს პუბლიცისტური დისკურსის კოგნიტიურ-პრაგმატული ეფექტურობის ერთ-ერთ ძლიერ ფაქტორს. მით უფრო, თუკი გავითვალისწინებთ პუბლიცისტური დისკურსის სპეციფიკურ ორიენტაციას საშუალო მკითხველზე, აუდიტორიაზე: ზოგადად კონცეპტუალიზაციის და არგუმენტაციის შესაბამის პრაგმატულ-კოგნიტიურ განსაზღვრულობას ამგვარ დისკურსში (შდრ. კონცეპტუალიზაციის და არგუმენტაციის ლოგიკური სიმკაცრე სამეცნიერო დისკურსში და სამეცნიერო პროფესიულ პერიოდიკაში).

ყველა ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით „(რე-)ინტერპრეტაციის სისტემურ მეტაფორულ მოდულში“ განსაკუთრებულია ორიგინალური მეტაფორების და მეტაფორული შედარებების, აგრეთვე, „გაცოცხლებული“ გაცვეთილი მეტაფორების ძალა. უმეტეს შემთხვევაში სწორედ მათი საშუალებით ხორციელდება ყველაზე ორიგინალური და ექსპრესიული „კოგნიტიური ნაბიჯები“ დისკურსის ზოგადი ინტერპრეტაციული სქემის ინტეგრაციის პროცესში.

შენიშვნები

1. ზოგადად ტექსტის ინტერპრეტაციისა და კოგნიტიურ სქემათა შესახებ შდრ. [1—4].
2. მეტაფორის შესახებ ზოგადად შდრ. [5—7].
3. მოდულის ცნების შესახებ ზოგადად და ენობრივი მოდულის შესახებ შდრ. [8; 9].
4. კოგნიტიურ მოდელთა შესახებ შდრ. [10].
5. მასობრივი კომუნიკაციის კვლევის განსხვავებული ასპექტების შესახებ შდრ. [11—14; 7] (კომუნიკაციური მოდელი, პრაგმატიკა, მკითხველის, აუდიტორიის როგორც ტექსტის საფარადო ინტერპრეტატორის ფაქტორის საგანგებო მნიშვნელობა).

ლიტერატურა

1. Dijk T. A. van (ed.), Discourse as Structure and Process, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997.
2. Schiffrin D., Approaches to Discourse, Cambridge (Mass.), 1994.
3. Gumperz J. J., Discourse Strategies, Cambridge, 1982.
4. ჩიჭუა ნ., ნარატიული ტექსტის სემანტიკის ასპექტები, თბილისი, 1997.

5. Lakoff G., Johnson M., *Metaphors We Live by*, Chicago, 1980.
6. Lakoff G., *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, 1987.
7. Mey J. L., *Pragmatics*, Cambridge (Mass.), 1993.
8. Fodor J. A., *The Modularity of Mind*, Cambridge (Mass.), 1983.
9. Farmer A. K., *Modularity in Syntax, A Study of Japanese and English*, Cambridge (Mass.), 1984.
10. Лаккоф Дж., Мышление в зеркале классификаторов, *҃იგნოზი: Новое в зарубежной лингвистике*, 23, М., 1988, გვ. 12-51.
11. Mcquail D., Windhal S., *Communication Models for the Study of Mass Communication* (2-nd ed.) New York, 1993.
12. Moores S., *Interpreting Audiences: The Ethnography of Media Consumption*, London, 1994.
13. Jacobs N. (ed.), *Mass Media in Modern Society*, New Brunswick, NJ, 1992.
14. Eco U., *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington, 1984.

Н. Ш. ЧИЧУА

„СИСТЕМНЫЙ МОДУЛЬ МЕТАФОРЫ“ И СИНЕРГИЧНОСТЬ
КОГНИТИВНЫХ СХЕМ В АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ:
СИСТЕМНАЯ МЕТАФОРИЧНАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ, ОЦЕНКА,
АРГУМЕНТАЦИЯ, УБЕЖДЕНИЕ

Резюме

В статье изложены результаты анализа англоязычной публицистики (статьи в прессе К. Огдена, С. Хантингтона, Ф. Фукуямы и др. авторов, опубликованные в *Time*, *Newsweek*, *Foreign Affairs*, *The Economist*).

Автором выявлены девять когнитивных схем, релевантных с точки зрения интерпретации, микро- и макрокогерентности публицистического дискурса (вышеуказанного типа текстов). Из выявленных схем в данной статье рассматривается когнитивная схема „системный модуль метафоры“ в её синергичном взаимодействии с другими релевантными когнитивными схемами: „(ре-)концептуализация, категоризация“, „оценка“, „аргументация-убеждение“ (persuasion).

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ.
ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის
ტრანსკულტურული კომუნიკაციის ცენტრი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების
ინსტიტუტმა.

ლელა ფათიროზილი

კველი ქართული ლექსიკიდან

(„სიმია“ და „კომენტი“ ბასილი ანკვირიელის თხზულებაში)

ძველ ქართულ მწერლობაში დასტურდება თხზულება „ქალწულებასა შინა ჭეშმარიტისა უხრწნელებისათვის“, რომელიც მიწერება ბასილი დიდს, მაგრამ წერილობით წყაროებში დაცული ცნობების მიხედვით, ტრაქტატი ფსევდო ეპიგრაფიკულია და უნდა მიეკუთვნოს ბასილი ანკვირიელს [1, 154], რომელიც 336—360 წლებში იყო ანკვირიის ეპისკოპოსი, სერიოზული ღვთისმეტყველი, თავისი სამწყსოსათვის უადრესად ავტორიტეტული პირი [11, 58]. საფიქრებელია, რომ ეს ვრცელი პოშილია, რომელიც 88 გვერდს მოიცავს, მან თავისი ეპისკოპოსობის უამრავი შეთხზა.

ტრაქტატის მიხედვით, ბასილი ანკვირიელი გველინება დამრიგებლად, ჭკუის მასწავლებლად და კეთილ მრჩეველად. ავტორის მიზანია: დამოძღვროს მორწმუნეობის ყველა მოსურნე, რომელნიც მზად არიან, დაიცვან უბიწოება; განმარტოს ჭეშმარიტი სათნოებისაკენ სწორ გზაზე მავალთა ზნეობა; იქადაგოს სულიერ-მორალური ღირებულებანი.

თხზულების დასაწყისიდანვე ცნობილი ხდება, რომ ავტორი თავის ნააზრებს უგზავნის თავის თანამედროვეს. თანამოაზრეს, სულიერ მეგობარსა და თავადაც ეპისკოპოსს, ვინმე ლიტოიეს. ბასილი დამაჯერებლად და ვრცლად საუბრობს ჭეშმარიტი მორწმუნის ან ღვთის გზაზე შეძგარი ადამიანის კვების რეჟიმზე, ჩამოთვლის იმ პროდუქტებს, რომელთა ჭარბი გამოყენება მავნე გავლენას ახდენს სულზე, აღძრავს ხორციელ წადილს და ცოდვისაკენ უბიძგებს სიწმინდის დამცველთ. რამდენიმე გვერდი ეთმობა საჭურისებს და მათი გადაგვარებული ბუნების ანალიზს. თავისუფალი მეტყველებით ბასილი ანკვირიელი შორს მიდის, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ იგი ეპისკოპოსობამდე ექიმში იყო, ყველაფერი გასაგები გახდება.

იმისთვის, რომ ბასილი ანკვირიელმა თავისი ქადაგება ნათელი გახადოს, საცნაურყოს ქალწულობის რაობა და არსი არა მარტო ეპისკოპოს ლიტოიესთვის, არამედ იმათთვისაც, რომლებიც გაეცვნენ სულისა და ხორცის სიწმიდით დაცვის საკითხს, როგორც სურათზე საღებავებით გამოხატულ მშვენიერებას. იყენებს აზრობრივ პარალელებსა და მხატვრულ შედარებებს. იგი ზოგადი მსჯელობის შემდეგ ცდილობს, მაგალითების მოხმობით ნათელი გახადოს თავისი შეხედულებანი და მათი ჭეშმარიტება.

ტექსტის შინაარსის გაცნობისას ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერთმა მონაკვეთმა, რომელშიც საუბარია სულისა და გონების მოძრაობაზე, გონების გავლენის შესახებ სულზე, რომელსაც შეუძლია გამოხატოს „მის ზედა (იგულისხმება სული. — ლ. შ.) კეთილი გინა ბოროტი“. ამ აზრის ნათელსაყოფად ავტორი იშველიებს წერითი ხელოვნების ერთ-ერთ სახეობას — სიმით წერას და იუწყება, რომ „გონება წიგნსა შინა სულისასა“ აღბეჭდავს კეთილსა და ბოროტ თვისებს ისე, როგორც სიმით წერის მცოდნე საწერელის მეშვეობით აკეთებს ამას წიგნზე (ბერძნული ტექსტის მიხედვით, საწერ დაფაზე). თუკი ხელი სიმიას არ წერს, მისი სახელებით აღწერილია სული. ვინც გაიძარცვავს ხორცს, ყოველმხრივ ნიშანდებულს სიმით, იხილავს კომენტს,

„რომელ არს მალე მწერალი“. ზორცის განმარტვის შემდეგ გამოაშკარავდება მორწმუნის სულზე გონების მიერ დამჩნეული თვისებანი.

მოცემულ ნაწილში ინტერესს იწვევს ავტორის მრწამსი, მაგრამ ამჯერად გვინდა ყურადღება შევაჩეროთ იმ ლექსიკურ ერთეულებზე, რომლებიც მეტად საინტერესოდ გამოიყურება ჩვენს საკვლევ თხზულებაში, იშვიათად დასტურდება ძველ ქართულ მწერლობაში და უკავშირდება დამწერლობათმცოდნეობის საკითხებს. ესენია: „სიმია“, „კომენტი/კომინტი“ და სიმით წერასთან დაკავშირებული სიტყვები.

სიმია ყურადღების მიპყრობას მოითხოვს თავისი მრავალნაირი მნიშვნელობის გამო. სიმია ყოფილა ქრისტეს საოცრებების, სასწაულების აღმნიშვნელი ტერმინი, რომ გამოველინა მისი ღვთაებრიობა. მახარებლების დროში სიმია აღნიშნავდა რწმენის გავრცელებას არამორწმუნეთა შორის. ორიგენეს მიხედვით, სემია/სიმია არ აღნიშნავს არაჩვეულებრივს. სხვა მწერლები სიმიას განიხილავენ როგორც რაღაცის ქმედებას, რომლის ეფექტიც არის ბუნების მიღმა. თუმცა ის საშუალებები, რომელთა წყალობითაც იგი გამოჩენილ იქნა, არის სასწაულებრივი [13, 1231]. ლამპე სიმიას მნიშვნელობათა გრძელ ჩამონათვალში მიუთითებს, რომ ეს ლექსიკური ერთეული აღნიშნავს ასევე საზომ ერთეულს, ასტროლოგიურსა და მათემატიკურ ნიშანს, დრომას და სხვ. სხვადასხვა ლექსიკონებიც მიუთითებენ ჩვენთვის საინტერესო ლექსების მრავალ მნიშვნელობაზე [13, 1231].

ზემოთ თქმულის გარდა სიმია არის ემბლემა, კვალი, სიგნალი (პირობითი ნიშანი), სამანი, ბეჭედი, სტენოგრაფიული — მალემწერლობის ნიშანი [14, 1470].

ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით, სწრაფი საუბრის საგანგებო ნიშნებით წერას სიმია ეწოდებოდა, სიმოგრაფი კი იყო ადამიანი, რომელიც ამ ნიშნებით წერდა, ე. ი. აკეთებდა ე. წ. სტენოგრაფიას, რომელიც გაცილებით გვიანდელია [2, 130]. ბერძნულად „στο στυμειον“ ეწოდებოდა ნიშანს, გამოითქმოდა „სიმიად“. სიმოგრაფიის შესატყვისობა კი ძველ ქართულ მწერლობაშიც გვხვდება. ეს არის სიტყვა „სიმიათამწერალი“. ილ. აბულაძის ცნობით, სიმიადო-მწერალი გვხვდება „რიფსიმიათა მარტვილობის“ ქართულ თარგმანშიც [3, 153-154]. იგი შეუტანია მკვლევარს „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“, სადაც აღნიშნავს, რომ სიმიადო-მწერალი ნიშნავს სიმოგრაფს, სემიოგრაფს [4, 391]. აქვე ლექსიკონის შემდგენელი უთითებს ლექსიკურ ერთეულზე „მწერალი“, რომლის განმარტებისას იშველიებს სინონიმებს: „მალე-მწერალი, სიმიადო-მწერალი“ [4, 309].

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონშიც შესულია სიტყვები: „სიმია“ და „სიმიათამწერალი“. მისი განმარტებით „სიმიაა არის წერტილი“, ხოლო „სიმიათამწერალი — წარსაგებლის მწერალი, გინა მონასმენის მწერალი“ (6, 90).

როგორც ს. ყაუხჩიშვილმა გაარკვია, „სიმია“ შემოკლებული წერის აღმნიშვნელ ტერმინად არის ნახმარი შატბერდის კრებულში [7, 184, 185].

„სიმია“ დასტურდება „იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“ ტექსტში. იგი ნიშნებით წერას გულისხმობს: „წერდეს სიტყუათა მათ სიმით“ [8, 92].

„სიმეა/სიმია“ მათემატიკურ ნიშანს, წერტილს აღნიშნავს ამონიოს ერმისის თხზულებებში. მაგ., „ღრ[ა]მში განიწიანების სიმეადასაგან...“ [9, 217], ან კიდევ „ღრამი შერწყმულ არს... წერტილი...“ [9, 234].

„სიმია“. როგორც შემოკლებული წერის აღმნიშვნელი ტერმინი, დადასტურებულია გრიგოლ ნოსელის თხზულების „თარგმანებაჲ ქებათა-ქებათაჲსაჲს“ გიორგი მთაწმიდელის თარგმანში, რომელიც შეტანილია XI ს. კრებულში A-55 [10, 140-141]. ამავე კრებულში 75-ე ფურცელზე დასტურდება

„სიმი“, როგორც წერის აღმნიშვნელი ტერმინი. „ვიეთმე ჩუენ თანა მყოფთა სწავლისმოყუარეთა აღწერნეს სიმიადთა...“

ეს სიტყვა ნიშნებით წერის მნიშვნელობით არაერთგზის დასტურდება ჩვენ საკვლევ ტექსტშიც, რომლის ერთ-ერთი ადრეული ნუსხაც ასევე A-55-შია მოთავსებული. ავტორი კრცლად ლაპარაკობს წერის ამ სახეობაზე და მას „სიმიითწერის ჴელოვნებას“ უწოდებს, რომელსაც ბერძნულ დედანში შეესაბამება „σημειογραφικὴν τεχνην“. სიმიით წერის მცოდნე, ცხადია ფლობდა თითოეული ნიშნის „სახეს სახელსა და გუარს“, ანუ მოხაზულობას, სახელწოდებასა და რაობას, ტიპს. ნიშნებით, ანუ სიმიით წერისას, როგორც ჩანს, ჩანაწერს თავისი გარკვეული ფორმა ჰქონდა. ნიშნები იწერებოდა რვამწყობრად ან ოთხმწყობრად. ტექსტში მინიშნებულია ამის შესახებ. საილუსტრაციოდ მოვიხმობთ დედანსაც და თარგმანსაც:

„Καὶ ὡς οὗτην σημειογραφικὴν τεχνην μαθὼν, παντὼν τῶν σημείων τὰ σχήματα καὶ τὰ ὀνόματα ἀλλὰ καὶ τοὺς τυποὺς τῶν ὀκταδῶν φέρει καὶ τετραδῶν ἐν τῇ φύχει τυπωσάμενος, καὶ πρὸς τὴν χρεῖαν τῶν υπαγορευομένων διὰ τῆς χειρὸς τὰ ἐν τῇ φύχει ταῖς μνημαῖς ἐγγεγραμμένα ἐπὶ τῆς δελτοῦ δεικνύει“... [16, 733].

„და ვითარცა, რომელმან-იგი სიმიით წერისა ჴელოვნებაჲ ისწავოს, ყოველთა მათ სიმიათა სახე და სახელი და გუარი რვამწყობრთა მათ გინა ოთხმწყობრთაჲ სულსა შინა თვსსა უტვრთავს გამოსახულად საკმარად თვსად და მისათხრობელად და ჴსენებისა მიერ სულსა შინა აღწერილთა მათ ჴელთა მიერთა აღწერითა წიგნთა შინა წარმოაჩინებს“.

წერა, როგორც თხზულებით ვიგებთ, ხდებოდა საგანგებო საწერი ჯოხით, ანუ „საწერელით“ (τὸ γραφεῖον) [12, 322]. ავტორი ერთმანეთს ადარებს საწერელით გამოსახულ სიმიის ნიშნებსა და სულზე აღბეჭდილ კეთილსა და ბოროტ თვისებებს.

მეორე ლექსემა, რომელიც ყურადღებას იქცევს ჩვენს საკვლევ თხზულებაში, არის კომენტი. იგი მხოლოდ ერთხელ გვხვდება ტექსტში. როგორც ავტორი გვამცნობს: „და დადაცათუ არა წერდეს ჴელი სიმიასა, არამედ სახელთა მათ მიერ სიმიისათა კერძო აღწერილ არს სული, და რომელმან-იგი განსძარცუნეს კორცნი, იხილოს, რომელსა იგი კომენტი ეწოდების, რომელ-არს მალე მწერალი, ყოვლით კერძო აღწერილ და გამოსახულ სიმიათა მათ მიერ“.

„Ὡς οὖν καὶ μὴ γραφῇ ἡ χεὶρ τὰ σημεία, ὁμῶς τοῖς σχήμασι τῶν σημείων ἡ φύξις ὅλη ἀπανταχοῦ καταγεγραπταὶ· καὶ ὁ ἀποδύσας τὸ σῶμα ἰδοὶ ἂν αὐτὴν τῷ λεγόμενῳ κομμέντῳ πασαν καταγεγραμμένην“ [16, 733].

კომენტი თამამად შეიძლება ითქვას, რომ უცნობია არა მარტო ქართულისათვის, არამედ თვით ბერძნულისათვის. იგი არ არის განმარტებული დღეისათვის არსებულ ძველი ქართული ენისა და ძველბერძნულ ლექსიკონებში. ამგვარი გაფორმებით ეს ლექსიკური ერთეული ბასილი ანკვირიელის თხზულების გარდა ჯერჯერობით არსად გვხვდება. როგორც ჩანს, მთარგმნელმაც კარგად უწყოდა, რომ ქართველ მკითხველს გაუჭირდებოდა ამ სიტყვის მნიშვნელობის გაგება, ამიტომაც თარგმანში მოუცია განმარტება, რომ კომენტი „... არს მალე მწერალი“. ამ შემთხვევაში უნდა ვენდოთ მას.

მართალია, კომენტი ამ გაფორმებით სხვა ტექსტებსა და ლექსიკონებში ვერ მოვიძიეთ, მაგრამ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში დასტურდება ფორმა „კომენტარი“, რომელიც აღნიშნავს, „მალე მწერალს“ [5, 382].

სიტყვა „კომენტარი“ გვხვდება X-XI სს-ით დათარიღებულ ძველ ქართულ ტექსტებშიც. მაგალითად, ერთ-ერთი მათგანი არის სვინაქსარი H-1661, გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი, გადაწერილი 1156 წელს. მასში ვკითხულობთ:

1) „... ათანასე კომენტარი სარწმუნოებით მოვიდა...“

„ამასვე დღესა ცსენება წმიდისა ზოსიმე მონაზონისა და მოწამისაჲ და ათანასე კომენტარისაჲ...“

2) „ვედრა კომენტარსა მას, რომელსა მიჰყვანდეს“...

H-2211-ში, რომელიც ასევე სვინაქსარია, გადაწერილი XI ს-ში, მოიპოვება ეს სიტყვა შემდეგი გაფორმებით:

1) „მრავალნი მოიყვანა ქრისტეს სარწმუნოებად, რომელთაგანი იყო კომენტარისი და შემწე ელადიოს“...

2) ვედრა კომენტარისსა მას, რომელსა მიჰყვანდეს, რადთა შეჰრთოს იგიცა მათ თანა“...

XI-XII სს. მეტაფრასულ კრებულში S-384-ში ვკითხულობთ:

1) „ხოლო ერმან ვინმე მუნ მდგომარეთგანმან სახელით სოფრონიოს პატივითა კომენტარისმან არათუ სიწყაღულითა რადთმე მოწამისათა, არამედ ლიქნეობითა მთავრისათა და ყოვლისათა, იწყო სიტყუად წმიდისა ესრეთ“.

XII ს. კრებულში S-417, რომელიც მოიცავს მეტაფრასულ ცხოვრებებს, გვხვდება ფრაზა:

„მიმგებელმან პილასიოს კომენტარისიოსმან ჰრქუა მთავრისა...“

მოცემულ ნიმუშებში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა ოთხი სხვადასხვა ფორმით შეგვხვდა. ესენია: კომენტარ-ი, კომინტარ-ი, კომენტარის-ი, კომენტარისიოს-ი. ამ ჩამონათვალს თუ დაუმატებთ ბასილი ანკვირიელის თხზულების ფორმას, „კომენტი/კომინტი“, გვექნება ხუთნაირი ვარიანტი ერთი და იმავე სიტყვის წარმოებისა, რომელიც სწრაფად ჩაწერის თანამდებობას აღნიშნავს. და რომ მას ნამდვილად ეს მნიშვნელობა აქვს, ამას კიდევ ერთხელ ადასტურებს S-384, ხელნაწერის ერთ-ერთი თხზულება, რომელიც იუწყება ვინმე სოფრონიოსის შესახებ, რომელიც ყოფილა „პატივითა კომენტარისი“. ეს სიტყვა ლათინურიდან უნდა იყოს შესული ბერძნულში და დამკვიდრებული სხვადასხვა გაფორმებით. მაგ., ფორმაში „კომენტარის-იოს-ი“ შენარჩუნებულია ხელობის აღმნიშვნელი ლათინური აფიქსი —იუს-ი ბერძნული ელფერით.

რაც შეეხება კომენტი/კომინტი ფორმას, იგი, შესაძლებელია, მიღებული იყოს ფუძიდან *commentatus*, რაც ნიშნავს წერილობით გადმოცემას [15, 210]. ბერძნულში ეს ლათინური ფუძე ბერძნული ტრანსლიტერაციითაა მოცემული, გაბერძნულებულია და წარმოდგენილია, როგორც აორისტი II ვნებიტის მიმღეობა. ეს ფორმა ბერძნულში იბრუნება შესაბამისად. რადგან ეს სიტყვა დედანში მოცემულია *dat.*-ში შევეცადეთ აღგვედგინა სხვა ბრუნვებიც.

Nom. *κομμεις

Gen. *κομμεντος

Dat. *κομμεντω და ა.შ.

ამრიგად, „სიმი“ ქართულში შემოკლებული წერის აღმნიშვნელი ტერმინია, ხოლო ბერძნული წარმოშობის ფორმა სიმიოგრაფოსი, ანუ სიმიათამწერალი და გაბერძნულებული ლათინური კომენტი, რომლის სხვადასხვა ვარიანტი შეგვხვდა ქართული მწერლობის ნიმუშებში, სინონიმებია, აქვს ერთი და იგივე მნიშვნელობა, ერთმანეთის გვერდით გვხვდება და აღნიშნავს ძალეამწერალს.

ლიტერატურა

1. ნ. ქ ა ჯ ა ი ა, ბასილი კესარიელის თხზულებათა ქართული თარგმანები, თბ., 1992.
2. ი ე ა ნ ე ჯ ა ე ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, პალეოგრაფია, თბ., 1949.
3. ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, აგათანგელოსის „რიფსიშიანეთა მარტვილობის“ ძველი ქართული თარგმანი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, ტ. III, თბ., 1960.
4. ი ლ ი ა ა ბ უ ლ ა ძ ე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
5. ს უ ლ ხ ა ნ -ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991.
6. ს უ ლ ხ ა ნ -ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბ., 1993.
7. ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, შატბერდის კრებულის სასწავლო წიგნი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მოამბე, III, 1923.
8. იოვანე ოქროპირის ცხოვრების ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი, თბ., 1986.
9. ამონიოს ერპისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, თბ., 1983.
10. გ. კ ი კ ნ ა ძ ე, გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი გრ. ნოსელის თხზულებისა „თარგმანებაჲ ქებათა ქებათაჲსაჲ“, ტექსტი, გამოკვლევა, თარგმანი, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1967.
11. Б о л о т о в В. В., Лекции по Истории Древней Церкви, Петроград, 1918.
12. A Patristic Greek Lexicon, edited by G. W. H. Lampe, D. D. Fascicle, I. Oxford at the Clarendon press, 1961.
13. A Patristic Greek Lexicon, edited by G. W. H. Lampe, D. D. Fascicle 5. Oxford at the Clarendon press, 1968.
14. Д в о р е ц к и й И. Х., Древнегреческо-Русский словарь, т. 2, Москва, 1958.
15. Д в о р е ц к и й И. Х., Древнегреческо-Русский словарь, Москва, 1976.
16. PG XXX.

ლ. შ. შ ა ტ ი რ ი შ ვ ი ლ ი

ИЗ ДРЕВНЕГРУЗИНСКОЙ ЛЕКСИКИ

(„Симиа“ и „Коменти“ в сочинении Василия Анкорского)

Резюме

В грузинском переводе сочинения Василия Анкорского „О девственности и непорочности“ находятся лексические единицы „Симиа“, „Коменти“ и слова, связанные со скорописью.

Форма „Симиа“ (სიმია) имеет много значений — одно из них писание знаками. Человека, который умел писать знаками, т.е. делать стенограмму, называли симиграфом или скорописцем (მაღუმწერალი).

Форма „Коменти“ (კომენტი) не знакома как в древнегрузинском, так и в древнегреческом. Грузинский переводчик сам дает толкование в тексте: „Коменти... есть скорописец“. Данное слово в древних текстах и словарях имеет разное оформление, например „Коментарии“, „Коминтарри“, „Коментариси“, „Коментарисиоси“. Форма „Коменти“ латинского происхождения, вошедшая в греческий разными оформлениями.

Формы „Симиограф“ и „Коменти“ — синонимы, употреблялись в древнегрузинском и обозначали скорописец.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის დაცვის. აღრიცხვისა და ექსპოზიციის განყოფილება.

წარმოადგინა კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

ოთარ შიშიაშვილი

ქართულ-რუსულ ენობრივ ურთიერთობათა ისტორიისათვის

(საკითხის შესწავლის აქტუალურობა, მდგომარეობა და მიზანი)

ქართულ სალიტერატურო ენას თხუთმეტსაუკუნოვანი მდიდრულად დოკუმენტირებული ისტორია აქვს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „მიუხედავად ქართული სამწერლობო ენის მონოლითურობისა, ხანგრძლივი პერიოდების განმავლობაში, სწორედ ამ დიდი ისტორიული წარსულის შედეგად ქართულ სამწერლობო ენაშიც საკმაო სარბიელი ეძლეოდა სხვადასხვა ენობრივ კონტაქტებს“ (1, 59). აღნიშნულია ისიც, რომ „გაუღენა კვალს ტოვებს, ჩვეულებრივ, არა მარტო ლექსიკაში, არამედ სინტაგმების სფეროშიც“ (1, 59).

ძველი ქართული სამწერლობო ენის ისტორია (V—XVIII სს.) საკმაოდ სრულადაა შესწავლილი საერთოდაც და სხვა ენებთან ურთიერთობათა თეოსაზრისითაც (ა. შანიძე, ი. იმნაიშვილი, მ. ანდრონიკაშვილი, კ. დანელია, ზ. სარჯველაძე, გ. წერეთელი, დ. მელიქიშვილი, კ. წერეთელი, F. Blass, A. Debrunner, K. Helbing, H. Fanrich, G. Patsch...). როგორც ცნობილია, ძველი ქართული სამწერლობო ენის ახლით შეცვლის პროცესი მეთორმეტე საუკუნიდან დაიწყო. იგი ძველი ქართულის გახალხურების ნაშნით მიმდინარეობდა და XVIII საუკუნემდე გაგრძელდა. „მეთვრამეტე საუკუნისათვის ახალი ქართული სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბება უკვე დაძაფრებულია“ (2, 119). „ახალმა ქართულმა სალიტერატურო ენამ ამ საუკუნეში ასე თუ ისე გამოკვეთილი, თავისთავადი სახე მიიღო, საჭირო იყო მისი შემდგომი პროცესის ჯეროვნად წარმართვა“ (3, 23).

როგორც ცნობილია, ახალი ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების ანტონ კათალიკოსის მიერ გამრუდებული ხაზის გასწორება დიდმა ილია ჭავჭავაძემ ითავა და წარმატებით გადაჭრა კიდევ ეს ამოცანა.

XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ანუ სამოღვაწეო ასპარეზზე ილიას გამოსვლის პერიოდისათვის ახალი ქართული სალიტერატურო ენა საერთოეროვნული ხდება. ილიას მოღვაწეობის ძირითად შინაარსს ამ ეტაპზე ენის გადემოკრატიულება შეადგენდა. „ენის დემოკრატიზაციის ზოგადი პრინციპები ევროპაში რენესანსს მოჰყვა. მის სათავეებთან დანტე ალიგიერი იდგა. ქართველ მოღვაწეთაგან ენის დემოკრატიზაციის პრინციპების შეთვისება უდიდესი მნიშვნელობის მოუღენა იყო. ილიასა და მის თანამოაზრეთა პეტერბურგში სწავლის პერიოდში ენის დემოკრატიზაციის პრინციპები რუსეთში უკვე გამოკვეთილი და ჩამოყალიბებულია. ქართველ სამოციანელთა ბრძოლა ამ მიმართულებით რუსეთსა და ევროპაში უკვე ჩატარებული გარდაქმნების გამოცდილებით იკვებება (4, 40).

XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში მრავალსაუკუნოვანი სამწერლობო ისტორიის მქონე, მაღალგანვითარებულ ქართულ სალიტერატურო ენას განსაკუთრებული ხანა დაუდგა. საქართველო შეიერთა რუსეთმა. ამას შედეგად მოჰყვა ქართული ენის უხეში შევიწროება, უპირვე-

ლეს ყოვლისა, მისი გამოდევნა სახელმწიფოს მართვის სფეროდან. „ჩვენს ენას ჩვენში მოედანი აღარა აქვს საფარჯიმოდ... იგი ყველგან გამოდევნილია. ქართულის მცოდნე მოსამართლესთანაც კი აკრძალულია ქართულად ლაპარაკი“, — წერდა ილია (5, 39).

ბუნებრივია, რომ აღნიშნული ვითარება ქართული სალიტერატურო ენის განვითარებისათვის უკვალოდ ვერ ჩაივლიდა, მით უმეტეს, თუ იმასაც გაუითვალისწინებთ, რომ რუსული ენისაგან ქართულის შევიწროება მეტ-ნაკლები ინტენსიურობით ორ საუკუნეს გრძელდებოდა.

ქართულ-რუსულ ენობრივ ურთიერთობათა საკითხი უაღრესად აქტუალური იყო ილიასა და მისი თანამოაზრეებისათვის. ამას ადასტურებს ამ ჯგუფის მიერ მკაფიოდ და პრინციპულად გამოთქმული მოსაზრებანი რუსული ენის გავლენის როგორც სასარგებლო, ისე არასასურველი შედეგების შესახებ.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ძველი ქართული სამწერლობო ენის ახლით შეცვლის მრავალსაუკუნოვანი პროცესი ენის დემოკრატიზაციით, მისი გახალხურებით ხასიათდებოდა, მაგრამ ხალხის სასაუბრო ენა ჯერ კიდევ არ იყო ლიტერატურის ენა, მას არ შეეძლო შეეცვალა დახვეწილი ნორმების მქონე მონუმენტური ძველი ქართული. ხალხური ენა მხოლოდ მასალა იყო მკაცრად ნორმირებული სამწერლობო ენისათვის. ეს ენა ჯერ ვერ პასუხობდა საჭირო სისრულით ახალ მოთხოვნებს. აღნიშნული ვითარება შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ ილიას და მის თანამოაზრეებს.

ნ. ხიზანიშვილი (ურბნელი) წერდა: „თუმცა წარსულ საუკუნეში საქართველოს ცოტა მაინც გონებითი დამოკიდებულება ჰქონდა ევროპასთან, მაგრამ მაინც ევროპული სწავლა-მეცნიერება ჩვენთვის ახალი ხილი იყო და, როცა ამ ხილის გემო ვიგემეთ, მოვიწადინეთ იმისი დანერგვა სამშობლო ნიადაგზედ, მაგრამ სამუშაო იარაღი — ენა ვერ გამოგვადგა ხეირიანი, ამ იარაღს ბევრი რამ აკლდა. ძველი საეკლესიო ენა ამ ახალს არ შეეფერებოდა, ახლისათვის უვარგისი იყო, ახალი ცოცხალი ენა კიდევ განუვითარებელი და შეუმუშავებელი გახლდათ...“ (6, №171).

აქვე ნ-უ-ელ-ი ხაზგასმით აღნიშნავს ქართულზე რუსული ენის დიდი გავლენის ფაქტს: „რუსული ენის გრამატიკამ და კილომ დიდი გავლენა იქონია ჩვენს სამწერლობო ენაზედ. და ეს რომ ასეა, მტკიცდება იმ რუსიციზმით, რომელიც ქართულს კარგა ხანია მოდებული აქვს. ყველამ კარგად ვიცით, რომ რუსული ენა ჩვენთვის ძლიერი იარაღია, ურომლისოდაც ევროპულის მეცნიერების მიღება არ შეგვიძლიან. მაგრამ რუსულმა ენამ კი მაინც გზაკვალი შეუშალა ჩვენს გრამატიკას, ჩვენი ენის ნორმალურ გზას“ (7, №177).

მოყვანილი ციტატა ჭეშმარიტად მრავლისმეტყველია. მასში, ერთი მხრივ, ხაზგასმულია რუსული ენის, როგორც სახელმწიფო, არსებითად, საერთაშორისო, ენის ცოდნის მნიშვნელობა ქართველთათვის, მეორე მხრივ, აქვე აღნიშნულია ქართულში რუსიციზმების მოძალების ფაქტი (და ეს უკვე XIX საუკუნის 80-იან წლებში, ე. ი. 120 წლის წინათ).

ილია ჭავჭავაძის სკოლის ყველა მოღვაწე, რა თქმა უნდა, თვით ილიას ჩათვლით, ძირითადად, აღნიშნულ თვალსაზრისზე იდგა.

ქართული სამწერლობო ენის ნაკლზე, მის მოუშადებლობაზე ეპოქის მიერ დასმულ ამოცანათა გადასაჭრელად დიდი ილია დაუფარავად და გულისტკივილით წერდა, თანაც არაერთხელ. აი ერთი ნიმუში: „...ჩვენდა სამწუხაროდ, მაგ (საპოლიტიკო ეკონომიის) მეცნიერებისათვის ჩვენი ენა მუხჯია ჯერხანად, არც ტერმინებია მიღებული და დადგენილი საერთოდ, არც თვითონ ეგრეთ-წოდებული ფრაზეოლოგია. დღეს ჩვენი ენა იმ ხანაშია, რომ ამ

მხრით შეიძინოს რამ და წარიმატოს. ამისათვის, ქართულ ენას მასალა საკმარისად აქვს და მხოლოდ სიმარჯვე და მოხერხება-ღაა საჭირო, რომ ეს თავისი დიდი ნაკლი შეივსოს“, — წერდა ილია (8, 93).

აქ ჩანს ილია — ახალი ქართული ენის ჭეშმარიტი შემოქმედი, მისი მოჭირნახულე.

ქართულში უცხოენოვანი (რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, რუსული) მოვლენების, კერძოდ კალკების, მოძალების ფაქტი არაერთხელ აღუნიშნავთ თანამედროვე ქართველ მეცნიერებს და ამ მოვლენის წინააღმდეგ ბრძოლის აუცილებლობის საკითხიც დაუსვამთ.

სავსებით მართებულად აღნიშნავს აკადემიკოსი ქ. ლომთათიძე, რომ „სალიტერატურო ენის ნორმებისა და კერძოდ კალკების საკითხი შეუნელებელ ყურადღებას ითხოვს. მიუხედავად კალკების გარდუვალობისა, ჩვენს ცვლადს, მდიდარი ინფორმაციის ეპოქაში მაინც აუცილებელია დამყარდეს გარკვეული წესრიგი ამ მხრივ“ (1, 60).

ენის სრულყოფის, უცხოენოვან ელემენტთა მოძალებისგან მისი დაცვის აუცილებლობას უსვამს ხაზს პროფესორი ა. არაბული: „ენას თვითგაწმენდის, სრულყოფის უნარი აქვს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სალიტერატურო ენის სრულყოფა თვითგანვითარებას მიენდოს“ (9, 36).

ვფიქრობთ, რუსული ენის გავლენით გაჩენილ სტრუქტურულ წარმონაქმნთა წინააღმდეგ ეფექტურ ბრძოლას წინ აუცილებლად უნდა უძღოდეს ქართულში მათი ჩასახვა-განვითარების ისტორიის გამოწველილ ვითარებას. ეს ისტორია კი პირველი ქართულ-რუსული კონტაქტებიდან იწყება, რასაც ადასტურებს ქართული წერილობითი წყაროების (მათ შორის პრესის) ენობრივი ანალიზი.

ქართულ-რუსულ ენობრივ ურთიერთობათა (კონტაქტების) ორასწლოვანი ისტორია, განსაკუთრებით კი მისი ადრეული პერიოდი სპეციალურად და სისტემურად არაგის უკვლევია.

თანამედროვე ქართულში არსებული არაერთი გამოთქმის (ფრაზის) რუსულ წარმოშობაზეა ლაპარაკი „ქართული სიტყვის კულტურის საკითხების“ რიგ წიგნებში, მაგრამ აქ რუსულიდან მომდინარე გამოთქმები ძირითადად განხილულია მხოლოდ ერთი პოზიციიდან, თუ რამდენად სწორადაა ისინი (როგორც უკვე ქართული ენის ფაქტები) ნახმარი სტილისტური თვალსაზრისით. ისინი მიზნად არ ისახავენ რუსულიდან კალკირებული ან რუსულის გავლენით გაჩენილი ენობრივი მოვლენების სპეციალურ შესწავლას მათი გაჩენა-დამკვიდრების ისტორიის გარკვევის მიზნით.

ჩვენი მიზანია ნაშრომში აღვნიშნოთ და წარმოვაჩინოთ ენობრივი მოვლენები (უპირველეს ყოვლისა, სიტყვათშემატებები), რომლებიც შეიძლება რუსულიდან შემოსულად ან რუსულის გავლენით შექმნილად იქნენ მიჩნეული.

ასეთებად ვთვლით დღევანდელ ქართულში არსებულ ენობრივ მოვლენებს, რომლებიც არ მომდინარეობს საერთო წყაროდან, არ არის ექსტრალინგვისტური ხასიათისა, არ იყო ძველ ქართულში, არ არის ან ახალი ქართულიდან შეთვისებული ჩანს ქართული ენის დიალექტებსა თუ უმწერლობო ქართველურ ენებში. დამახასიათებელია რუსული ენისათვის, თავს იჩენს ქართულ ენაში არა უადრეს XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნისა, ე. ი. იმ დროიდან, როცა საფუძველი ეყრება ქართულ-რუსულ ენობრივ კონტაქტებს.

ქართულ-რუსული ენობრივი ურთიერთობების სისტემური ანალიზის საფუძველზე (XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნიდან მოყოლებული) შესაძლებელი ხდება არა მხოლოდ გამოვლენა რუსიციზმებისა, არამედ მათი გაჩენის დროისა და განვითარების გზის დადგენაც.

ლიტერატურა

1. ქ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე, კალკებთან დაკავშირებული ზოგი საკითხი ქართულში, ქართული სიტყვის კულტურის საკითხები (ქსკს), წიგნი VIII, თბ., 1988.
2. არნ. ჩ ი ქ ო ბ ა ვ ა, ქართული ენის ზოგადი დახასიათება, ქეგლ, ტ. I, თბ., 1950.
3. ი. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, ი. ჭავჭავაძე და ახალი ქართული სალიტერატურო ენა, ქსკს, წიგნი IX, თბ., 1989.
4. თ. უ თ უ რ გ ა ი ძ ე, ილია და სალიტერატურო ქართული ქსკს, წიგნი IX, თბ., 1983.
5. ი. ჭ ა ვ ჭ ა ე ა ძ ე, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1927.
6. ნ. ხ ი ზ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი (ურბნელი), „თერია“, 1888, №171.
7. ნ. უ - ე ლ - ი, „თერია“, 1888, №177.
8. ი. ჭ ა ვ ჭ ა ე ა ძ ე, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1927.
9. ა. ა რ ა ბ უ ლ ი, შენიშვნები სალიტერატურო ენის მოთხოვნათა ზოგი დარღვევის გამო, ქსკს, წიგნი 5, თბ., 1985.

О. И. МИКИАШВИЛИ

К ИСТОРИИ РУССКО-ГРУЗИНСКИХ ЯЗЫКОВЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

(актуальность, состояние и цель изучения вопроса)

Резюме

Статья посвящена вопросам актуальности и методики изучения процессов влияния русского языка на грузинский, влияния, начало которому положило установление в Грузии российского господства на рубеже XVIII-XIX веков.

Итоги изучения проблемы могут способствовать очищению грузинского языка от русицизмов, появившихся в нем под влиянием русского.

ო. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აფხაზეთის ფილიალის ქართული ენის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

ლიანა ჟღენტი

წყვეტილის კიდევ ერთი სემანტიკური
თავისებურების გამო ქართულში

ქართულში წარსული დროის მწკრივები საინტერესო ფუნქციურ-სემანტიკურ თავისებურებებს გვიჩვენებენ. ერთ-ერთი ასეთი თავისებურებაა მათი გამოყენება სხვა დროის ფუნქციით.

წარსული დროის მწკრივთა შორის თავისი გაგრძელების სიხშირით გამოირჩევა წყვეტილი. ამ მწკრივის სემანტიკურ თავისებურებებს შორის გამოვყოფთ ერთ მათგანს, კერძოდ, მის გამოყენებას სხვა დროის მნიშვნელობით.

აღსანიშნავია, რომ ამა თუ იმ დროის ფორმის სხვა დროის გაგებით გამოყენება ყოველთვის დადამახასიათებელია ქართული ენისათვის და მისი გრამატიკული სისტემის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მხარეა. იგი სხვა ენებისთვისაც არ არის უცხო (1, 29).

წყვეტილის მწკრივით შეიძლება გადმოიცეს:

1) ახლანდელი დრო. ეს მოვლენა ძირითადად ზეპირმეტყველებასა და თანამედროვე მწერალთა თხზულებებში შეინიშნება. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა ენიჭება კონტექსტს:

— მე წავედი! — გზაჯვარედინზე შეჩერდა ციალა (იოს., 368).

— დაეძარბო... (გ. დიჩ., 103).

რეზო კარისკენ წავიდა და ჩაიბურთუნა: — წავედი (თ. ჭილ., 349).

— აბა, დაუწყვეთ ვარჯიში (საუბრიდან).

— კარგია თქვენთან საუბარი, მაგრამ მე წავედი და დაუწყე (საუბრიდან).

ყველა ამ შემთხვევაში წყვეტილის მწკრივით გამოხატულია ახლანდელი დრო.

2) ამავე მწკრივით შეიძლება გადმოიცეს მოძველები დრო II პირის წარმოდგენის ბრძანებითი ფორმებში:

დარიგებას თავი დაანებე! (ჭავ., 204).

საზაფხულო რეზიდენციაში მოგვინახულებო... (კ. აბაშ., 197).

— ქალო, სტუმარს მიხუდე! (თ. ჭილ., 238).

— მობრძანდით, ქალბატონო ანეტა (გ. ხუბ., 3).

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებენ, აღნიშნული მოვლენა მხოლოდ ქარიველური ენებისთვის არ არის დამახასიათებელი. რიგ კავკასიურ ენებშიც II პირის ბრძანებითი წყვეტილის ფუძეს იმეორებს (2, 309).

ა) წყვეტილის მწკრივის ფორმით გამოიხატება მოძველები დრო წყვეტის, დალოცვისა და თხოვნა-მუდარის ფორმულებში:

— გაიზარდე, ჩემო თვალის სინათლე (ჭავ., 309).

— შენ დაურჩი დედაშენსაო (ო. ჭილ., 503).

— შენ არ გაეზარდე შენს დედას (დუმბ., 156).

— დაბრძანდი, აპანდე... (დუმბ., III, 7).

— შეილო, აქ დამაყენე... (ჭავ., 199).

ბ) წყვეტილის მწკრივი მოდალური ნაწილაკის როლშიც გვევლინება.

მოძველები დროის ფუნქცია აქვს წყვეტილის მწკრივს ორშემასმენლიან მოდელში, როდესაც იგი II პირისადმი მიმართვას გამოხატავს, დაცლილია ძირითადი სემანტიკური მნიშვნელობისაგან, უფუნქციო გამხდარა და მოდალურ ნაწილაკად არის ქცეული:

— მოდი // მიდი + ზმნა — შემასმენელი

მოცემულ კონსტრუქციაში წყვეტილის ეს უფუნქციო ფორმა გამოხატავს: ერთგვარ წაქეზებას, რჩევას, ბიძგს მოქმედებისაკენ, რომელიც II შემასმენლით არის გადმოცემული ამავე კონსტრუქციაში. ეს უფუნქციო ფორმა იწყებს წინადადებას, კილო ბრძანებითა. ეს ფორმები ხშირია ზეპირმეტყველებაში, გეხვდება სამწერლობო ენაშიც:

მოდი სადმე უდაბური ეპოვოთ კუთხე ქედმომადლო (ტაბ., 238).

მოდით, ბიჭებო, ერთი ... კიდევ შევუბეროთ! (ჩადუნელი., 73).

მოდი, კარგად დაფიქრდი... (საუბრიდან).

მიდი, ყველას გაუსწარი... (საუბრიდან).

მიდი, **დაურტყი**..., სანამდე უნდა გედგას საუსე? (დოჩ., 78).

საფიქრებელია, რომ წყვეტილის ეს უფუნქციო ფორმები ერთგვარი ლექსიკური აქტუალიზატორის როლს უნდა ასრულებდნენ. ისინი გამოყოფენ მოსაუბრის თვალსაზრისით საყურადღებო სიტყვას წინადადებაში. მოცემულ მოდელში ასეთი სიტყვაა II შემასმენელი, რომლის მნიშვნელობასაც აძლიერებენ. სპეციალურ ლიტერატურაში გარკვეული ადგილი ეთმობა ამგვარი ლექსიკური აქტუალიზატორების შესახებ მსჯელობას (3, 90-98).

ხშირად ამგვარ კონსტრუქციაში თხოვნის ხაზგასასმელად ამ უფუნქციო ფორმას დაერთვის „რა“ ნაწილაკი:

მოდი რა, **დაუბრუნდეთ** სახლში! (თ. ჭილ., 52).

მოდი რა, თავი **დამანებე** (გ. ხუხ., 58).

მოდი რა, თეატრში **წაიდე**თ (საუბრიდან).

ზმნის ამ უფუნქციო ფორმათა ხმარების დროს გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ენიჭებოდეს შემასმენლის სემანტიკას.

როგორც მაგალითებიდან ჩანს, წყვეტილის ამ უფუნქციო ფორმასთან II შემასმენლად შეიძლება იყოს მომავალი დროის გამომხატველი ნებისმიერი მწკრივი — მყოფადი, II კავშირებითი, ხოლო წარსული დროის მწკრივებიდან — წყვეტილი, მომავალი დროის ფუნქციით.

გ) ასევე მომავალი დროის ფუნქცია აქვს წყვეტილს კონსტრუქციაში, რომელიც II პირისადმი მიმართვას წარმოადგენს:

ადექი და + ზმნა — შემასმენელი

აქაც ამ კონსტრუქციას იწყებს უფუნქციო წყვეტილის ფორმა, რომელსაც დაკარგული აქვს სემანტიკური მნიშვნელობა და შემასმენლადაც მომავლის ფუნქციის მქონე წყვეტილის მწკრივს მოითხოვს:

შენ ადექი, და გაუურად **ჩაიცვი** (ქართ. ზღაპ., 163).

თქვენც **ადექით** და **აკრიფეთ** (კ. ბუაჩ., 130).

ადექი და მტკვარში **გადახტი** (ხუხ., 62).

ამ მოდელის მიხედვით, მოქმედების განვითარება სრულიად არ მოითხოვს ადგომას. როგორც მიუთითებენ, ამ მოდელის გავრცელების სფეროა ძველი, საშუალო, ახალი და თანამედროვე ქართული სალიტერატურო ენა (4. 112).

დ) აქვე უნდა განვიხილოთ წყვეტილით მომავალი დროის გადმოცემა ფრაზეოლოგიურ გამოთქმებში:

შეაყარე კედელს ცერცვი, გზას ბარაქა **დააყრე**, თავში ქვა **იხალე**...

ამ გამოთქმებში ძირითადად სიტყვათა რიგი მყარია. ზოგიერთ შემთხვევაში შეიძლება დაირღვეს ეს რიგი (შეაყარე კედელს ცერცვი და კედელს ცერცვი შეაყარე).

ამ ფრაზეოლოგიური გამოთქმების ძირითადი ძარღვი მაინც ზმნა-შემასმენელია, წყვეტილის ფორმით გამოხატული, მაგრამ მომავალი

მოქმედების მნიშვნელობის მქონე. სემანტიკურად მთელი სიმძიმე სწორედ მასზეა გადატანილი.

ე) წყვეტილის ფორმათა მომავალი დროის მნიშვნელობით გამოყენება დასტურდება, აგრეთვე, სააღერსო ფორმულებში: შენ გენაცვალე, შენ გეთაყვანე (გეთაყვა), თავს შემოგველე, მტლად დაგედე...

გენაცვალე — ზრდილობისა და ხეწნის ფორმულაა (5, 89) და ნიშნავს: სიკვდილს შენს მაგურად მე ჩაუუარდო. აქედანა ზმნები: გენაცვალა, უნაცვალა, გენაცვალე...

როდის მომიყვან, შენ გენაცვალე? (გ. დორ., 47).

ვენაცვალე კოჭებში... (დორ., 90).

ხმა ამოიღე, გეთაყვანე, თორემ ლამის ჩემი დამემართოს (ილია, 27).

შეილო, შინ შემოდი, შემოგველე... (ლომოური, 117).

„მტლად დაგედე“, ეიტყვიო, როცა გვინდა გამოვხატოთ დახმარების გაწევა, თავის გაწირვა ვისთვისმე, გაჭირვების ჟამს გამოდგომა (6, 64).

შეილო, მტლად დაგედე... (ლომოური, 120).

წყვეტილის მწკროვის სხვა დროის ფუნქციით გამოყენების შემთხვევების ჰიმოხილვის შედეგად აღმოჩნდა, რომ განსაკუთრებით საინტერესო სემანტიკურ დატვირთვას გვიჩვენებს ამ მწკროვის ფორმები მოდალურ ნაწილაკად გამოყენების დროს. არანაკლებ საინტერესო სემანტიკურ ნიუანსებს ამჟღავნებენ ეს ფორმები ფრაზეოლოგიურ გამოთქმებსა და სააღერსო ფორმულებშიც.

ლიტერატურა

1. Грамматика русского языка, 1953 - Грамматика русского языка, т. I. Москва, 1953.
2. ფ. ე რ თ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი, 1956 — ფ. ე რ თ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი, რატომ იყენებს II ბრძანებითი წყვეტილის ფუძეს, თსუ შრომები, ტ. 61. 1956.
3. Б а л л и Ш. Ш., 1955 - Балли Ш., Общая лингвистика и вопросы французского языка, Москва, 1955.
4. რ. ჭ ი კ ა ძ ე, 1995 — რ. ჭ ი კ ა ძ ე, წინადადების პარატაქსული კონსტრუქცია ქართულში, თბ., 1995.
5. თ. ს ა ხ ო კ ი ა, 1979 — თ. ს ა ხ ო კ ი ა, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979.
6. შ. ძ ი ძ ი გ უ რ ი, 1988 — შ. ძ ი ძ ი გ უ რ ი, სიტყვის ცხოვრება, თბ., 1988.

Д. Г. ЖГЕНТИ

ОБ ОДНОЙ СЕМАНТИЧЕСКОЙ ОСОБЕННОСТИ ПРОШЕДШЕГО СОВЕРШЕННОГО В ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

Одной из значительных семантических особенностей рядов прошедшего времени в грузинском языке является их употребление в значении другого времени.

В статье рассмотрены случаи употребления прошедшего совершенного в качестве настоящего и будущего времени. Интересные семантические нюансы выявлены также во время употребления этого ряда в виде модальной частицы и в фразеологических высказываниях.

ფ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალი ქართული ენის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

გუგაზ გოგატიშვილი

რეალიზმ განსაზღვრული თავისებურებანი და
დიალექტურ ლექსიკურ ერთეულთა სემანტიკა

ლინგვისტური და ექსტრალინგვისტური ფაქტორების გათვალისწინებით ლექსმათა გამოვლენა-აღნუსხვა შესაძლებლობას გვაძლევს ზუსტად განვსაზღვროთ დიალექტიზმების გავრცელების არეალები და შესაბამისად მოვახდინოთ დიალექტური ლექსიკის კლასიფიცირება და ლოკალიზაცია. ეს კი, თავის მხრივ, სიტყვათა გეოგრაფიულ პროექციასა და ეთნოგრაფიული მონაცემების გათვალისწინებას გულისხმობს. სამართლიანად არის აღნიშნული, რომ „ისტორიული ლექსიკოლოგიისა და ლექსიკოგრაფიული მუშაობის უმთავრეს ასპექტად ამჟამად სიტყვის ისტორიაში და მის ლექსიკურ დახასიათებაში რეგიონული მომენტის ასახვა-გათვალისწინება უნდა იქნეს მიჩნეული“ (8, 32). ამით გვეძლევა საშუალება, რომ განვსაზღვროთ იზოგლოსათა ანუ ლექსიკურ ერთეულთა გავრცელების ძირითადი და ლატერალური არეალები და დავადგინოთ მათი სემანტიკური მოცულობის ცვალებადობა თვით ერთი დიალექტის შიგნით. კუთხური ლექსიკის ამგვარი შესწავლის შედეგად ხერხდება სიტყვათა სრული პასპორტიზაცია, განსხვავებულ მნიშვნელობათა და ასევე ახალი ლექსემების გამოვლენა. მაგალითად, ფშავის პირობებში რამდენიმე სახის სახვნელია გავრცელებული. საველე მუშაობის დროს საკითხის შესწავლამ დაადასტურა, რომ მათი გამოყენება-გავრცელების რეალებს ნიადაგის თავისებურება და ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო განსაზღვრავს, რაც, თავისთავად, სახნავთა სახელების პრინციპებს განაპირობებს და სინონიმურად მონაცვლე ვარიანტებს ქმნის რეგიონების მიხედვით. უკანა ფშავში, შუაფხოს ზემოთ, ხეცურული საკვეთილიანი სახვნელის მოდერნიზებული ფორმა გამოიყენება, — აჩაჩად სახელდებული, ხოლო სპეციალურ ლიტერატურაში ე. წ. „ფშაურ გუთნად“ მიჩნეული სახვნელი კი **სავერე გუთნის** // **ვეარი გუთნის** სახელით არის ცნობილი. ამათგან პირველის გამოყენება ხეცურუთის ანალოგიური, მიწათმოქმედებისათვის რთული გეოგრაფიული გარემო-პირობებით უნდა აიხსნას: სახნავ-სათესი მიწები მკვეთრად დაფერდებულია და სავერე გუთნის (ე. წ. **ფშაური გუთნის**) გამოყენება ჭირს. აღსანიშნავია, რომ საბას განმარტებითაც აჩაჩი ეღელი ხარის სახვნელია. **აჩაჩა** და **სავერე გუთანი** (ხმალათი) ტიპოლოგიურად ერთი რიგის სახვნელებია, სხვადასხვა ბუნებრივ გარემოთა შესაბამისად დამუშავებული. **ვეარი** ორულლიანი, ე. ი. ოთხხარიანი გუთანია, იყო სამუღელიც. ტერმინი **აჩაჩა** აჩეჩვიდან უნდა მომდინარეობდეს (გ. ჩიტაია). **სავერე გუთანი** ფშავის დაბლობ ზონაში შემავალი მიწების დასამუშავებლად გამოიყენებოდა. ამგვარი გეოგრაფიული გარემო-პირობებით განსაზღვრული ჩანს ისეთი ტერმინების გაჩენა ფშაურში, როგორიცაა: **ლარის წისქვილი**, **კოდის წისქვილი**, **წისქვილა** (პატარა წისქვილი) და მისი სინონიმური ვარიანტი **ჭურულა**. ესენია უკანა ფშავის ბუნებრივი პირობებისათვის გათვალისწინებული მცირე მუშა-ქვით გამართული წყალწისქვილის სახეები, რომელთაც ზოგადად **ბუჭულა** // **ბუჭურა** ეწოდება. მათ უპირისპირდება ხანიერი (დიდი) კალოს მქონე **დოლაბ წისქვილი**, რომელიც წინა ფშავსა და ივრის ხეობის ბარის ზონის სოფლებში დასტურდება. რეგიონულ მონაცემებზე ყურადღების

გამახვილებაზე მიგვანიშნებს ის ფაქტიც, რომ წისქვილის ამგებ პირს უკანა ფშავში **მეწისქვილე** ეწოდება, იერის ხეობის ფშავში კი **მეწისქვილე** მინდის ამღები პირია.

ამრიგად, სიტყვის მნიშვნელობათა კავშირს რეალიათა განმსაზღვრელ თავისებურებებთან განსაკუთრებული ღირებულება აქვს დიალექტური ლექსიკის ამომწურავი შესწავლისა და კუთხური სიტყვის სრულყოფილი სემანტიკური დახასიათებისათვის, მისი დამატებით, განსხვავებულ მნიშვნელობათა გამოვლენისა და სემანტიკური მრავალფეროვნების წარმოჩენისათვის (შდრ. ო. მორახოვსკაია, დ. შმელიოვი, ი. ლისტროვა, თ. კოპოტკოვა — 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16).

ასევე უნდა ითქვას პურეულის მოყვანასთან დაკავშირებული ზოგიერთი პროცესის სახელდების პრინციპის განსაზღვრისა და ამ გზით მიღებული განსხვავებული ლექსემების გამოყენება-გავრცელების შესახებაც. მათი წარმოშობა-ჩამოყალიბება, როგორც ცნების გამომხატველი ენობრივი ერთეულებისა, სწორედ მოცემული რეგიონისათვის დამახასიათებელი ბუნებრივ-გეოგრაფიული (კლიმატური) გარემოთი არის მოტივირებული. მაგალითად, ყანის მკისა და ძნების აგება-გადაგების პროცესი ფშავის სხვადასხვა რეგიონში ერთმანეთისაგან განსხვავდება. უკიდურესი მაღალმთიანი რელიეფისა და ტენიანი კლიმატის მქონე სოფლებში მომკილი ყანის დამუშავება ტექნოლოგიური თვალსაზრისით უფრო რთულია, დამატებით პროცედურებს მოითხოვს, რაც თავისთავად სახელდების ვარიანტულობასა და მრავალფეროვნებას განსაზღვრავს. აქ ყანა მკის ღროსაც ხშირად ნესტიანია, ამიტომ მომკის შემდეგ მისი გამოშრობის დაჩქარების მიზნით საჭირო ხდება დამატებითი ნაგებობა-გროვების გამოყენება, როგორიცაა **მელეური** და **რეულა**. **წერასთან**, **ხადურას** (II **კადურა**, **კანდოურა**) და **უთულასთან** (II **ხუთულა**) ერთად.

ამ შემთხვევაში ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემოთი გამოწვეული ტექნოლოგიური მრავალფეროვნება რეალიზდება ენობრივ პლანში: ერთი სემანტიკური ველის ფარგლებში ზოგადი მნიშვნელობის მქონე სიტყვა დაიქვემდებარებს უფრო სპეციფიკური მნიშვნელობის მქონე სიტყვას და ამ გზით წარმოიქმნება სუბორდინაციული მიმართება კლასსა (სემანტიკური ველი) და მის წევრებს შორის (ლექსიკური ერთეულები). მაგალითად, შდრ., ერთი მხრით, „**ძნა**“ (კლასი) და, მეორე მხრით, ფშავურ დარგობრივ ლექსიკაში დადასტურებული მისი ჰიპონიმიური მიმართებანი: **ხადურა** // **კადურა** // **კანდოურა**, **რეულა**, **წერა** (ორფეკაის წერა, სამფეკაის წერა), **მელეური**, **ხუთულა** // **კუთულა**.

რეულა არაგვის ხეობის ფშავში წყობის გარეშე ხუთი ან მეტი **ხადურისაგან** აგებული ძნების გროვაა, შიგ კაერმა რომ გაუაროს და გამოშრეს. **რეულა** იგივე **წერაა**, ნაწყობობით, ე. ი. წყობის მიხედვით აგებამდე. წყობით აგების შემდეგ, როდესაც თავთავი ერთად მოიყრის თავს, **რეულა** იქნება **წერა**, ძნათა ოდენობით **რეულა** და **წერა** 5-6 **კადურას** შეიცავენ. ამიტომ **რეულა**, ისევე როგორც მოცულობით მასზე დიდი **მელეური**, არ შეიძლება გაიგთებულ იქნეს **კადურასთან** ძნათა ოდენობის მიხედვით, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი (ს. მაკალათია) მიიჩნევს (2,36). იერის ხეობის ფშავში **რეულა** სხვა ფარაში შერეული, უპატრონო, ჩამორჩენილი ცხვარია.

მელეური სპეციალურ ლიტერატურაში (გ. ჯალაბაძე) **ხადურას** // **კადურას** // **კანდოურას** შესატყვისად არის მიჩნეული, რაც არამართებულია (7,32). **მელეური** // **მელეული** ფეტვის ძნეული, ჩერგილია. ფეტვის ძნა მელეურად იდგმება (ქეგლ). საველე მუშაობის დროს მოპოვებული დარგობრივი ლექსიკის ნიმუშები ამ ლექსიკური ერთეულის სრულფასოვანი დეტერმინაციის სა-

შუალებას იძლევა. აღსანიშნავია, რომ **მელეური** არ იდგმება და არც **ხადურას** // **კადურას** // **კანდოურას** შესატყვისია. **მელეური ხუთულას** // **კუთულას** ასაგებად მიზიდულ-მიქუჩებული ძნებია: „მოუაქუჩებთ, ერთი კუთულა გამუა, მელეურს ვიტყვით“ (ს. უძილაურთა). მისი მთიულური სინონიმია **მელაური** (ლ. კაიშაური). **მელეური** აგების შემდეგ **კუთულა** იქნება. ე. ი. **მელეური** ძნათა ოდენობით **კუთულას** შესატყვისია, და არა **კადურასი**! სიტყვა **მელეური** ჩვენ სხვა მნიშვნელობითაც დაჟდასტურეთ „ყანას რო ნიაჲ ალყეს, იმაზედ ვიტყვით, **მელეურია**“ (ს. უძილაურთა, თ. ლოსეურაშვილი). შდრ. ბაჩანა: „**მელეური** ყანის ან ბალახის ნიაზედ ღელვია: ყანას **მელეური** მისდევსო, **მელეური** აგრეთვე ოლეს ან ტბის ლიკლიკია, ტალღებსაცა ჰქვია“ („ივერია“, 1887, N207).

ფშაური ლექსიკის არეალური შესწავლის, სტატისტიკური ანალიზისა და ლექსიკურ ერთეულთა სემანტიკურ ბუდეებად კლასიფიკაციის შედეგად ფშაუში სურდოს აღმნიშვნელი სამი ლექსემა დაჟდასტურეთ: **ხამაზდი** // **ხამადი** // **ხამანდი**. ერთი შეხედვით ამ ლექსიკურ ერთეულთა განსხვავებულობის საფუძვლად მარტივი ფონეტიკური მოვლენები შეიძლება იქნეს მიჩნეული, მაგრამ რეგიონულ მონაცემთა გათვალისწინების შედეგად გამოიკვეთა გარკვეული კანონზომიერება: **ხამაზდი**, როგორც სურდოს აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეული, იზოგლოსაა, რომლის გაერცელების ძირითად არეალად ხევსურეთი და, აგრეთვე, მისი მომიჯნავე უკანა ფშავი უნდა მივიჩნიოთ ხოლო **ხამანდი** იმავე მნიშვნელობით დასტურდება თერის ხეობის ფშავში, რაც მისი გაერცელების ძირითადი არეალია; **ხამადი**-სათვის ორივე რეგიონი ლატერალურ არეალად გამოიკვეთა, ძირითად არეალად კი წინა ფშავი განისაზღვრა (შდრ. მთიულ.: **ხამარდი**. 2,249).

ამდენად, აღნიშნული ლექსიკური ერთეულის რეგიონულ მონაცემთა გათვალისწინება არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ ვაჟა-ფშაველას თხზულებებში დაცული ფორმა „**ხამანდი**“ გამომცემელთა მიერ გრაფიკულ ნიადაგზე დაშვებული შეცდომის შედეგად მივიჩნიოთ, როგორც ამას ა. ჭინჭარაული თვლის (5,51). საქმე ის არის, რომ **ხამანდი** // **ხამადი** სურდოს აღმნიშვნელი საკუთრად ფშაური ფორმებია ხევსურული **ხამაზდის** პარალელურად და მათი გამოყენება საესეებით კანონზომიერად შეედლო თავისი მშობლიური კუთხისა და მეტყველების შესანიშნავ მცოდნე დიდ მგოსანს. ეს რომ ასეა, ამას ადასტურებს ა. შანიძის მიერ შედგენილი „მთის კილოთა ლექსიკონიც“, სადაც მითითებულია: **ხამაზდი** — მთ., **ხამანდი** ფშ. — სურდო.

აღსანიშნავია, **ხამანდი** სურდოს მნიშვნელობით აღნუსხული აქვს თ. რაზიკაშვილსაც, შემდგომ ი. ჭყონიას (გაზ. „ივერია“, N157, 1900) და გ. ხორნაულს (6,305).

ძნების აგება-გადაგების პროცესების განსხვავებულობასთან ერთად ფშავის სხვადასხვა ტერიტორიაზე არსებულმა განსხვავებულმა გეოგრაფიულ-კლიმატურმა პირობებმა გამოიწვია თიბვასთან დაკავშირებული ბალახის გამოშრობა-განიავების ტექნოლოგიური პროცესების ნაირგვარობა, რამაც წარმოშვა თიბვისა და ბალახის აღება-შენახვასთან დაკავშირებულ სემანტიკურ ველში შემავალი სპეციალური დიალექტური ლექსემების მრავალფეროვნება, როგორც ამ კუთხის რეგიონების, ასევე სიტყვათა მნიშვნელობებისა და სახელდების პრინციპების გათვალისწინებით. ე. ი. ამჯერადაც ბუნებრივ-გეოგრაფიული მრავალფეროვნების მატერიალიზაცია მოხდა როგორც სამეურნეო საქმიანობის დანაწევრებაში, ასევე ამ საქმიანობის გამომხატველ ენობრივ პლანში: მაგალითად, ფშავის მაღალმთიან და ტენიან ზონაში გათიბულ ბალახს, დანესტიანების თავიდან ასაცილებლად, როგორც წესი, **გვერდს უცვლიან** // **გვერდს უქცევენ**... ასეთ თივას **გვერდქცეული** ეწოდება. მისი ახვეტისას იტყვიან, „გვერ-

დაქცევით მიხვეტო“. ამგვარად ახვეტილ თივას გვერდაქცევით ახვეტილი ეწოდება.

მშრალი კლიმატის მქონე ბარის ზონაში ეს პროცესი უგულვებელყოფილია და ამიტომაც ამ სფეროში დასაქმებულთა მეტყველებისათვის აღნიშნული ტექნოლოგიის ამსახველი ტერმინოლოგია მათთვის არცთუ ნაცნობია.

ან კიდევ: გათიბულ ბალახს ფშავში ჯერ **აახაწირებენ** // **ააკაწირებენ** — ერთ ზოლად ააქუჩებენ, შემდეგ მას **ააბულულავენ** // **დააბულულავენ** ბულულებად. **აბულულავენ** და **კაწირებად** მიხვეტილ-მიქუჩებულ თივას (იქ, სადაც ხშირი წვიმების საშიშროებაა და თივა ძნელად შრება) **კირჩხებად**, ან (სადაც მშრალი კლიმატია) **თივებად** აგებენ. **კირჩხა** // **კირჩხალი** და **თივა** ერთმანეთის ტოლი მომცრო ნაგები ბულულებია, ოღონდ თივა სარზე არ არის აგებული, **კირჩხა** // **კირჩხალი** კი კაპიან სარზე — **კირჩხაზე** აგებული ტენიან ზონაში ნათიბი ბალახის კარგად გამოშრობის მიზნით. ადრე მას ჯიჯრიბაჰი ეწოდებოდა. **კირჩხაზე ჯოჯურიან შამბს**, ტენიან ადგილებში მოთიბულ ჯოჯარ ბალახს აგებდნენ, კარგად რომ გამომშრალიყო. **კირჩხა** თივის ზეინის ტოტე-ბიანი სარის მნიშვნელობით თუშურ დიალექტშიც დასტურდება (4,276). **კაპიანი კირჩხა** კარგია, თივა მჭიდრო შრეებად არ იგება, კაეები აკაეებს, დატკეპნის შესაძლებლობას არ აძლევს თივას, ფენა-ფენად აჩერებს და უფრო მშრალად იქნება, არ ჩაიტყლაპება, არ დალპება.

არეალურ-სტატისტიკური მეთოდით ფშავური დარგობრივი ლექსიკის შესწავლის შედეგად შეიძლება ითქვას, რომ **კირჩხა**, როგორც ლექსემა და როგორც თიბის პროცესთან დაკავშირებული სამეურნეო მოხმარების (დანაშნულების) საგანი, უცხოა მშრალი კლიმატის მქონე ფშავის დაბლობი ზონის მცხოვრებთათვის. ასევე უცნობია მის გამოყენებასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია: **კირჩხიან ძირი**, **კირჩხაის თავი**, **კირჩხაის ნაძირა** (უკანა ფშავი) // **ნაძირალი**. **ნაკირჩხალი** (ივრის ხ. ფშავი).

რეალიათა განმსაზღვრელი თავისებურებებისა და დიალექტურ ლექსიკურ ერთეულთა სემანტიკის შესახებ მსჯელობისას დასკვნის სახით იკვეთება აზრი, რომ მეტყველებრივი განსხვავებულობის საფუძველი სოფრცული განზომილების ფარგლებში, ანუ რეგიონული თვალსაზრისით, მეტწილად ექსტრალინგვისტური ფაქტორებია (მოცემული არეალისათვის დამახასიათებელი კლიმატურ-გეოგრაფიული გარემო და მის მცხოვრებთა ყოფიერების ბუნებრივი და ისტორიული პირობები). შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ამ ფაქტორების შედეგად წარმოიქმნება დიალექტურ ლექსიკაში შემავალი ის ფენა, რომელსაც ლოკალიზმები შეადგენენ.

ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ლოკალიზმი არის ახალი, დიალექტის წიაღში შექმნილი სიტყვა ან გამოთქმა, რომელიც გავრცელების არეალის მიხედვით სათანადო კუთხისა და მის მცხოვრებთა ყოფიერების ბუნებრივსა და ისტორიულ პირობებს ასახავს (შდრ. 3,180).

ლოკალიზმები, ჩვენი აზრით, სიტყვის იმანენტური ბუნებიდან გამომდინარე, დიალექტური ლექსიკური ფონდის შემადგენელი ყველაზე დინამიკური ფენაა და მისი გამდიდრების აქტიურ საშუალებად უნდა მივიჩნიოთ.

ლიტერატურა

1. კ ა ი შ ა უ რ ი ლ., მთიულურის დარგობრივი ლექსიკა, თბ., 1967.
2. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ს., ფშავი, 1934.
3. ფ ო ჩ ხ უ . ბ., ქართული ენის ლექსიკოლოგია, თბ., 1974.

4. ლლონტიძე ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, მეორე გამოცემა, თბ., 1984.
5. ჭინჭარაული ალ., ვაჟა-ფშაველას თხზულებათა ტექსტის დადგენისათვის, თბ., 1977.
6. ხორნაუელი გ., ფშაური ლექსიკონი, თბ., 2000
7. ჯალაბაძე გ., მიწათმოქმედება ფშაუ-ხევსურეთში, თბ., 1963.
8. Богатова Г. А., Дерягин В. Я., Романова Г. Я., Славянская историческая лексикография и проблемы региональной характеристики слова, В. Я., 1982, №3, с. 31-42.
9. Коготкова Т. С., О внешней обусловленности словников областных словарей, в кн.: Памятника русского языка, М., 1974.
10. Коготкова Т. С., Русская диалектная лексикология, М., 1979.
11. Листрова Ю. Т., О критериях выделения лексических диалектных различий, в кн.: Лингвогеография, диалектология и история языка, Кишинев, 1973.
12. Мораховская О. Н., Критерии сопоставимости лексико-семантических групп слов в диалектном языке, в кн.: Общеславянский лингвистический атлас, 1973, М., 1975.
13. Мораховская О. Н., О сопоставимости лингвистических и этнографических ареалов, в кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии, Л., 1977.
14. Мораховская О. Н., Сопоставление лингвистических и этнографических ареалов для уточнения значения слов, в кн.: Диалектология и лингвогеография русского языка, М., 1981.
15. Шмелёв В. Н., Очерки семасиологии русского языка, М., 1964.
16. Шмелёв В. Н., Проблемы семантического анализа лексики, М., 1973.

Г. А. ГОГАТИШВИЛИ

ОСОБЕННОСТИ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ РЕАЛИИ, И СЕМАНТИКА ДИАЛЕКТНЫХ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ

Резюме

Семантическая классификация и локализация диалектной лексики подразумевает учет географической проекции слов, природных условий и этнографических данных (т.е. экстралингвистических факторов).

В результате подобного изучения лексики становится возможным установление основных и латеральных ареалов распространения изоглосс, определение изменений в семантическом объёме лексем, выделение локализмов внутри одного диалекта. Все это помогает провести полную паспортизацию входящих в диалектную лексику слов, выявить их отличительные значения, а также новые лексемы.

В исследовании представлены интересные образцы пшавской лексики, изученные с этой точки зрения, что представляет интерес для исторической лексикологии и диалектологии.

თბილისის სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის სა-
ხელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის ქართული ენის
კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემი-
ის წევრ-კორესპონდენტმა გ. კვარაცხელიამ.

ალექსი შორდანი

არაბული ზმნის VIII თემა

ცნობილი ენათმეცნიერი, არაბისტი და აფრიკანისტი ნიკოლოზ ვლადიმერის ძე იუშმანოვი თავის უკვე სამაგიდო წიგნად ქცეულ ნაშრომში სალიტერატურო არაბული გრამატიკის შესახებ ჩვენთვის საინტერესო VIII თემის შესახებ აღნიშნავს: „VIII თემის მნიშვნელობა რეფლექსურია I თემისთვის“ [2,47]. მსგავსია თ. მარგ ველაშვილისა [5,50] და ალ. ლეკიაშვილის [4,115] თვალსაზრისიც, ასევე — კ. ბროკელმანის, ვ. ფიშერის, ბ. გრანდეს, ვ. რაიტის [1] თვალსაზრისიც.

ამ თვალსაზრისის შესამოწმებლად ჩვენ მიერ გაანალიზებულია ყველაზე ხშირად გამოყენებული ლექსიკონები [3]. VIII თემის იქ აღნუსხული ყველა ზმნა მხედველობაშია მიღებული. VIII თემის ზმნა 573 ერთეულს მოიცავს (ზმნების „მასივის“ 22%-ს). განსაკუთრებით ხშირად აწარმოებს VIII თემას ისეთი თანხმოვნებით დაწყებული ძირები, როგორიცაა ვეღარები კ. ღ. ფარინგალები ჰ?, ყაინი, პოსტპალატალი ქ, ალვეოლარი ლ, ბილაბიალი მ. დენტალი ნ (51,3%-დან 32,4%-მდის). იშვიათად აწარმოებს VIII თემას დენტალები თ. დ, რადგანაც VIII თემა -თ- ელემენტიანია, რომელიც -თა- ინფიქსად ტრანსფორმირდება (*ითძაყალა > იქთაყალა).

VIII თემის 573 ზმნიდან საკმაოდ მნიშვნელოვანი ნაწილი შესაბამისი I თემის რეფლექსივია, ე. ი. „წესისმიერი“, ხოლო 185 (32%) რეფლექსივს არ წარმოადგენს. ქვემოთ მოცემულია გარკვეული ძირის დასაწყისი თანხმოვანი, ფრჩხილის გარეშე — „წესისმიერი“ ზმნების რაოდენობა, ფრჩხილებში კი — „არაწესისმიერი“ ზმნების რაოდენობა:

'(კამზა) 9(2). ბ 22(9). თ 3(0). ჯ 21(15). პ 47(18). ხ 36(14). დ 2(0). ღ 2(2). რ 45(15) ზ 11(7). ს 19(10). შ 19(6). ს 13(3). ღ (1). ტ 4(1). ყაინი 42(7). ღ 20(6). ქ 20(6). კ 37(12). ქ 22(7). ლ 36(10). მ 23(5). ნ 75(23). პ 10(3). ვ 21(3).

„არაწესიერი“ ზმნები შემდეგი ტიპისაა: 1) VIII თემა = I თემას, მაგ., I ძარასა (გაგლიჯა მხეცმა) = VIII იქთარასა; 2) VIII = V, მაგ., თაჯარრა'ა = VIII იჯთარა'ა (გაბედა); 3) VIII = II, მაგ., თაქქაქა (შარვალში თასმა გაიყარა) = VIII ითთაქქა; 4) VIII = VI, მაგ. თაჰაარაბა (ებრძოდნენ ერთმანეთს) = VIII 'იბთარაბა; 5) VIII = IV, მაგ., IV ამჰაკა (დაიღუპა) = VIII იმთაჰაკა; 6) VIII თემის მნიშვნელობა რადიკალურად განსხვავდება I თემის შესაძლო რეფლექსივისგან, მაგ., I რადია (დაიღუპა), VIII ირთადაა (ჩაიცვა); I ხასირა (შესცოდა), VIII იხთასარა (შეამცირა).

მაშასადამე, VIII თემა I თემის რეფლექსივი კი არ არის, როგორც ამას ზოგიერთი ზემოდასახელებული ავტორი ფიქრობს [1; 2; 4; 5], არამედ VIII თემა საკმაოდ ხშირად ტოლფასია (მნიშვნელობით) I, II, IV, V, VI თემებისა. VIII თემის როგორც I თემის რეფლექსივის დეფინიცია კვაზიდეფინიციაა.

ლიტერატურა

1. Brockelmann C., Arabische Grammatik, Leipzig, 1953; Fischer W., Grammatik des klassischen Arabisch, Wiesbaden, 1972; Грандс Б. М., Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва, 1963; Wright W. A., Grammar of the Arabic Language. vol. I, Cambridge, 1962. Фролова О. Б., Мы говорим по-арабски, Москва, 1985.
2. Юшманов Н. В., Грамматика литературного арабского языка, Москва, 1985.
3. Ellis, Modern Dictionary. Arabic-English, Cairo, 1954; Wehr H., Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Leipzig, 1956; Баранов Х. К., Арабско-русский словарь, Москва, 1973.
4. ლექსიაშვილი ალ., არაბული ენა, I, თბილისი, 1977.
5. მარგველაშვილი თ., ლექსიკურ-გრამატიკული განმარტებანი გიორგი წერეთლის „არაბული ქრესტომათიისათვის“, თბილისი, 1981.

А. Г. ЖОРДАНИЯ

VIII-я ПОРОДА АРАБСКОГО ГЛАГОЛА

Резюме

Считается, что VIII-я порода арабского глагола является возвратной формой I-ой породы. Автор показывает, что, кроме возвратности, VIII-я порода арабского глагола может быть идентичной I-ой, II-ой, а также IV-ой, V-ой или VI-ой породам.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ზოგადი ფონეტიკისა და აღმოსავლურ ენათა ტიპოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა თ. გამყრელიძემ.

ნიმუ ნოზაჲე

„სვლის“ აღმნიშვნელი მონოკონსონანტური ზმნური ძირები ლეზგიურ ენებში

ზმნა დაღესტნურ ენებში აგებულების მიხედვით სამ ძირითად ჯგუფად იყოფა: ა) მარტივი აგებულებისა, რომელთა ფუძე-ძირი ცალკეულ შემადგენელ კომპონენტებად არ იშლება; ბ) ნაწარმოები, რომლებიც მარტივ ფუძეზე მოქმედების ადგილ-მიმართულების აღმნიშვნელი პრეფერების ან სხვა მორფოლოგიური ელემენტების დართვით იწარმოება; გ) რთული აგებულებისა, რომლებიც მეშველი ზმნისა და სახელადი ან ზმნური ნაწილისგან შედგება¹.

ზმნური ფუძეების სტრუქტურული ანალიზი დაღესტნურ ენებში გვიჩვენებს, რომ ძირულ ელემენტად მათში ყველაზე ხშირად ერთი თანხმოვანი გამოიყოფა², რომელსაც, შესაძლოა, წინ უსწრებდეს ან მოსდევდეს ხმოვანი.

მონოკონსონანტური ზმნური ძირები უძველესი ძირებია ენაში, ცოტაა და ინტენსიურად გამოიყენება. ერთ-ერთი ასეთია „სვლის“, „სიარულის“ აღმნიშვნელი ძირი.

ცნობილია, რომ „სვლის“ აღმნიშვნელი ზმნა მთის იბერიულ-კავკასიურ ენებში რიგი თავისებურებით ხასიათდება. ზმნური ფუძეების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ „სვლის“, „სიარულის“ მნიშვნელობის გადმოსაცემად ერთსა და იმავე ენაში რამდენიმე (ერთმანეთისგან განსხვავებული) ფუძე-ძირია გამოყენებული³. შესაძლოა, ეს განპირობებული იყოს იმითაც, რომ ვრცელია აღნიშნული ძირის სემანტიკური ველი. აქ შემოდის ისეთი სემანტიკური მოდიფიკაციები, როგორიცაა: მოსვლა, წასვლა, ასვლა, ჩასვლა, გადასვლა, გასვლა, შესვლა, შემოსვლა, მოტანა, მოყვანა, წაყვანა, წაღება, ჩამოყვანა, ჩამოცვენა, ჩამოყრა, სეირნობა, ხეტიალი, ტრიალი, კოჭლობა, სირბილი, დენა, დინება და მრავალი სხვა, რომლებიც არა მხოლოდ ფორმალურად, არამედ სიტყვარმოებასაც ეხება.

წინამდებარე სტატიის მიზანს წარმოადგენს „სვლის“ აღმნიშვნელი მონოკონსონანტური ზმნების სტრუქტურულ-სემანტიკური ანალიზი დაღესტნური ჯგუფის ლეზგიური ქვეჯგუფის ენებში და იმ თავისებურებათა გამოვლენა, რაც აღნიშნული სემანტიკის ზმნებს ახასიათებთ.

მარტივი სტრუქტურის მქონე „სვლის“, „სიარულის“ აღმნიშვნელი მონოკონსონანტური ზმნები ლეზგიური ჯგუფის ენებში შემდეგია: ლეზგ.: ჟ-ინ „წასვლა“, ჳ-ჳ-უნ „მოსვლა (წვიმისა, თოვლისა...)“, ღ-უნ||ღ-გნგღ „მოტანა“, „მოყვანა“, გ-უნ „მიცემა“, შ-უნ „(წა)სვლა“ და სხვ.; თაბას.: ღ-პზ „წასვლა“, ღ-ჟზ „მოსვლა“, ხ-უზ „მოტანა“, ღი-ც-უზ „სიარული“, „ხეტიალი“, ღი-კ-უს „კოჭლობა“ და სხვ.; აღულ.: შ-აჟ! „მოდი!“, რუ-ც-აზ „სიარული“, „ტრი-

¹ Сравнительно-историческая лексика дагестанских языков, Москва, 1971, გვ. 73.

² Т. Е. Г у д а е а, Сравнительный анализ глагольных основ в аварском и андийских языках, Махачкала, 1957, გვ. 47; Г. В. Р о г а в а, К вопросу о структуре именных основ и категориях грамматических классов в адыгских (черкесских) языках, Тбилиси, 1956.

³ Г. В. Т о п у р и а, К истории некоторых глагольных основ в лезгинских языках (по данным диалектов), ибერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწადეული, III, თბილისი, 1976, გვ. 228—231.

ალი“, რუ-ყ-ას „მიღწეა“, ხ-ას „მოტანა“ და სხვ.; **არჩიბ.** კჱ-ეს „წასვლა“ ხჱ-ეს „წაღება“, შ-ეს „სირბილი“, ლ'-უმეს „გაქცევა“, ლ'-უს „მიცემა“ და სხვ.; **წახ.** ა-ხ-ჟას „დარჩენა“, ი-ქ-გრი, ი-ქ-არას „სვლა“, „სიარული“, ე-ჭ-ას „შესვლა“ და სხვ.; **მუხ. (რუთ.)**: ააფ-ხ-გზნ (←*აბხგზნ) „წასვლა“, არ-გ-გზნ „დარჩენა“ და სხვ.; **ბუდუხ.** ეი-ჩ! „შემოდი!“, ეი-ხ-იჯი „სვლა“, „სიარული“, ცა-შ-უ! „მოიტანე!“ და სხვ.; **ხინალ.** ხ-პ! „წადი!“, აე -ცჱ-ინი (←აა-ცჱ-ინი) „დარჩა“ და სხვ.; **უდ.** ე-ს-უნ „მოსვლა“ და სხვ.

რთული ფუძის აგებაში ორ-ორი წევრი მონაწილეობს, რომელთაგან პირველი შეიძლება დამოუკიდებლადაც იხმარებოდეს, რაიმე სიტყვას წარმოადგენდეს ან სიტყვის ძირი თუ ფუძე იყოს მხოლოდ; მეორე ზმნაა, კერძოდ, მეშველი ზმნა, რომელიც, ჩვეულებრივ, ცალკეც იხმარება. მეშველი ზმნის ფუნქციით ლეზგიური ქვეჯგუფის ენებში „სვლის“, „სიარულის“ აღმნიშვნელი ზმნებიც გამოიყენება. ასე მაგალითად, **უდიურში** მეშველი ზმნის ფუნქციით **ესუნ** „მოსვლა“ ზმნა იხმარება: ნეპახესუნ „დაძინება“ (სიტყვასიტყვით: „ძილში მოსვლა“), გირესუნ „შეკრება“⁴ და სხვ. **ადულურში** **შაჟ!** „მოდი“ ზმნა გვხვდება: შაჟაყას! „მოდი, გავაკეთო!“⁵ და სხვ.

ნაწარმოები სტრუქტურის მქონე „სვლის“, „სიარულის“ აღმნიშვნელ ზმნებში თავკიდურ მორფემებად ადგილ-მიმართულების აღმნიშვნელი ელემენტები, კერძოდ პრეფერბები ან პრეფერბული მნიშვნელობის ელემენტები გამოიყოფა. ასე მაგალითად: **თაბას.** ულუ-ჭ°-უს „...-ზე ასვლა“ გუჟ-ჭ°-უს „...-ის ქვეშ შესვლა“, გუ-ჭ°-უს „...-დან გამოსვლა“, ულ-დუ-ჭ°-უს „...-დან ჩამოსვლა“ ჭუ-ჭ°-უზ „...-ის ქვეშ შესვლა, შეძრომა“; ქჷ-რუ-ჭ°-უზ „...-ის ქვეშიდან გამოსვლა“, „გამოდრომა“⁶ და სხვ.; **ადულ.** ეუ-ჭ-ას „...-ში შესვლა“, „შეძრომა“, „სასწავლო დაწესებულებაში შესვლა“, ფუ-ჭ-ას „ჩასვლა (მზისა, მთვარისა)“, „ღრუბლებში მიძალვა“ „ბუჩქებში ჩამალვა“ ალა-ხ-ას „ზევიდან დაშვება, ჩამოშვება“, ქე-ღ-ჭ-ჟას „...-ზე აფოფხება“ „აცოცება“ პა-ღუ-ჭ-ას „წინიდან ასვლა“, ალა-ა-შ-ას „...-დან ჩამოხტომა“ და სხვ. **წახ.** ე-ჭ-ას (I კლ.), ე-ა-ჭ-ას (II კლ.)... „შესვლა“, ი-ქ-გრი, ი-ქ-არას „სვლა“, „სიარული“, ყ-ი-ხ-ელჰს||ყ-ე-ხ-ელჰს, ყ-ა-ხ-ელჰს, ყ-ი-ხ-ელჰს (ობ. კლ. მიხ.) „გაგზავნა“, ილი-ჭ-ას „გამოსვლა“, „გასვლა“ ილ-ჰე-ბ-ჭი||ილ-ჰე-ე-ჭი „ჩასვლა (მზისა, მთვარისა)“ და სხვ.; **მუხ. (რუთ.)**: არ-გ-გზნ, გ-ვ-გ-გზნ||ა-ვ-გ-გზნ (სუბ. კლ. მიხ.) „დარჩენა“, ალ-ჭ-უნ „გადასვლა“, „გასვლა“, ა-ჭ-უნ||ე-ჭ-უნ „შესვლა“⁸ და სხვ.; **არჩიბ.**: ქვე-ქჱ-ის „ტრიალი“, ქვე-ა-ჭჱ-ი! (I კლ.), ქვე-რ-ქჱ-ი! (II კლ.)... „მიბრუნდი!“, ე-ა-ხჱ-უთჱ-უბ (I კლ.), ე-რ-ხჱ-უთჱურ (II კლ.)... „დარჩენილი“⁹ და სხვ. **ლეზგ.**: ეჟ-ჭ-უნ „ჩამოსვლა“, ელ-ა-ჭ-უნ „გადასვლა“ გელ-ჭ-უნ „ჩამორჩენა“, აკ-ჭ-უნ „გამოსვლა“, ეგ-ჭ-უნ „მისვლა“¹⁰ და სხვ.; **უდ.**: ე-ს-უნ||ე-ს-უნ „მოსვლა“, თა-ს-უნ „წასვლა“, ლა-ს-უნ „ას-

⁴ ევგ. ჯეიორანიშვილი, უდიური ენა, თბილისი, 1971, გვ. 79—178.

⁵ А. А. Магомедов, Агульский язык, Тбилиси, 1970, გვ. 186.

⁶ А. А. Магомедов, Табасаранский язык, Тбилиси, 1965, გვ. 128.

⁷ А. А. Магомедов, Агульский язык, გვ. 158—166.

⁸ ევგ. ჯეიორანიშვილი, წახური და მუხადური ენები, მორფოლოგია, თბილისი, 1984, გვ. 355—361.

⁹ ო. კახაძე, არჩიბული ენა და მისი ადგილი დაღესტნის მონათესავე ენათა შორის, თბილისი, 1979, გვ. 234.

¹⁰ ო. კახაძე, გრამატიკული კლასები ლეზგიურ ენებში, თბილისი, 1959, გვ. 50.

¹¹ გ. თოფური, ლეზგიური ზმნის ძირითადი მორფოლოგიური კატეგორიები, თბილისი, 1979, გვ. 50.

ვლა“, ცი-ს-უნ „ჩასვლა“, ლამჩე-ს-უნ „ატანა“, „აყვანა“, ცოკე-ს-უნ „ჩატანა“, ციგ-ს-უნ „ჩამოყრა“, „ჩამოცვენა (ფოთოლ-ტოტებისა)“¹² და სხვ. კრიწ.: შა-ჭ-იე „შემოსვლა“, კა-ჭ-იე „გასვლა“, შაშ-ხ-პრი „მოდის“, თუ-ღ-რ-ი „მოაქვს“, შუ-ღ-აჯ „მოტანა“¹³ და სხვ. ბუღუხ.: შუ-ღ-აჯი „მოტანა“,¹⁴ შა-ჭ-ი, შა-ბ-ჭ-უ-ჯი „შემოსვლა“¹⁵, ჩა-ღ-არი „მოდის“, შა-ხ-იჯი „მოვიდა“¹⁶ და სხვ.

ლეზგიური ქვეჯგუფის ენებში „სვლის“, „სიარულის“ აღმნიშვნელი ზმნებისა და მათი სემანტიკური მოდიფიკაციების განხილვისას ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ აღნიშნული ზმნებიდან ნაწილი კლასის ნიშნებითაა გაფორმებული, ნაწილი კი მათ გარეშე იხმარება, სამ ენაში (ლეზგიურში, ალულურსა და უდიურში) კი, სადაც პირის კატეგორიაა განვითარებული, ვხვდებით გაქვევებული კლასის ნიშნებსაც.

„სვლის“ აღმნიშვნელ მონოკონსონანტურ ზმნებში კლასის ექსპონენტები პრეფიქსების, ინფიქსების და ზოგჯერ სუფიქსების სახითაა წარმოდგენილი. ასე მაგ.: მუხ. (რუთ.): მ-გ-პ-გნ (I კლ.), რ-გ-პ-გნ (II კლ.), ვ-გ-პ-გნ (III კლ.), მ-გ-პ-გნ (IV კლ.) „წასვლა“ და სხვ.; ხინალ.: მ-ე-ც-ბ-ინი (I კლ.), რ-ა-ც-ბ-გნი (II კლ.), ვ-ა-ც-ბ-გნი (III კლ.), მ-ე-ც-ბ-გნი (IV კლ.) „დარჩა“ და სხვ.; არჩიბ.: ქვე-ვ-ქ-ბ-ირ (I კლ.), ქვე-რ-ქ-ბ-ირ (II კლ.), ქვე-ბ-ქ-ბ-ირ (III კლ.), ქვე-რ-ქ-ბ-ირ (IV კლ.) „ტრიალებს“¹⁷ და სხვ.; წახ.: სა-რ-კ-გლი „დაბრუნება (კაცისა, ქალისა)“, სა-პ-კ-გლი „დაბრუნება (პირუტყვისა...)“, სა-ტ-კ-გლი „დაბრუნება (დროისა...)“¹⁸ და სხვ.; თაბას. (ჩრდ. დიალ.) და-რ-ჭ-უს (ად. კლ.), და-ჭ-ჭ-უს (ნ. კლ.) „წაყვანა“ და სხვ.; კრიწ.: ჩ-ერი (I კლ.), ჩ-ერუ-ვ (II კლ.), ჩ-ერუ-ვ (← *ჩერი-ვ) (III კლ.), ჩ-ერი (← *ჩერი-მ) (IV კლ.) „მოდის“; ჩ-ეჯანწ (I კლ.), ჩ-ეჯანწ-ვ (II კლ.), ჩ-ეჯანწ-ვ (← *ჩეჯანწ-ვ) (III კლ.), ჩ-ეჯანწ (IV კლ.) „ივლის“¹⁹ და სხვ.

რაც შეეხება გრამატიკული კლასის გაქვევებულ ექსპონენტებს, ისინი შემდეგ ზმნებში გვხვდება: სალიტერატურო ლეზგიურში „გაგზავნის“ მნიშვნელობით გამოყენებულია მასდარის ფორმა რაცკუნ||(რაცკუ რუნ). ახტის დიალექტში ეს ზმნა რ- პრეფიქსის გარეშეა წარმოდგენილი: კკჷნ სახით (რაც „ჭერას“ ნიშნავს, მაგრამ მნიშვნელობის დამთხვევა ფონეტიკური ცვლილების შედეგია (შდრ.: სალიტ. ლეზგ. ყ-უნ „ჭერა“). ამდენად რ- ძირეული არაა, იგი გრამატიკული კლასის გაქვევებული ნიშანი უნდა იყოს²⁰.

გაქვევებული კლასის ნიშანი გვხვდება ალულურ „სიარულის“, „ტრიალის“ აღმნიშვნელ ზმნაშიც: რ-უ-ც-ას (შდრ.: თაბას. ლი-ც-უზ „ხეტიალი“), აგრეთვე ზმნებში: რ-უ-ყ-ას „მიღწევა“ (შდრ.: თაბას. უ-ჟყ-უზ უ-რ-ყ-უზ „მიღწევა“), კუჩა-რ-ხ-ას „დაწევა“, „დამწიფება“, ალდა-რ-ქ-ას „ტრიალი“, „დაბრუნება“, „შეხვევა“²¹ და სხვ.

¹² ევგ. ჯეიორონიშვილი, უდიური ენა, თბილისი, 1971, გვ. 100—101.

¹³ Языки народов СССР, IV, Кавказские языки, Москва, 1967, გვ. 36—38.

¹⁴ Сравнительно-историческая лексика дагестанских языков, Москва, 1971, გვ. 263.

¹⁵ В. М. Загирова, Историческая лексикология языков лезгинской группы, Махачкала, 1984, გვ. 67.

¹⁶ ო. კახაძე, გრამატიკული კლასები ლეზგიურ ენებში, გვ. 113—118.

¹⁷ იქვე, გვ. 8—61.

¹⁸ ევგ. ჯეიორონიშვილი, წახური და მუხადური ენები, გვ. 28—45.

¹⁹ ო. კახაძე, გრამატიკული კლასები ლეზგიურ ენებში, გვ. 93—138.

²⁰ გ. თოფურიძე, ლეზგიური ზმნის ძირითადი მორფოლოგიური კატეგორიები, გვ. 11.

²¹ А. А. Магомедов, Агульский язык, гв. 56—58.

გაქვეყნებული კლასის ნიშანი თ- დასტურდება უდიური ენის ზმნაში: თა-ს-უნ „ტარება“²² და სხვ.

„სვლის“, „სიარულის“ აღმნიშვნელ მონოკონსონანტურ ზმნათა შორის ცალკე უნდა იქნეს განხილული ზმნები, რომლებიც უღვლილებისას (დრო-კილოთა წარმოებისას) ფუძეს იცვლის. ასე მაგალითად: უდიურში ე-ს-უნ „მოსვლა“ და ჯ-ს-უნ „წასვლა“ ზმნები სხვადასხვა ფუძეს გვიჩვენებს დრო-კილოთა მიხედვით:

ესუნ „მოსვლა“: აწმყ: შონო ე-ნე-ს-ა, აორ. |.: ა-რ-ინ-ე, ბრძ. 2პ.: ე-ქ-ე! (←*ექა!), კავშ. |.: ე-ლ-ანე, მყოფ. |.: ე-ნე-ლ-ო, მყოფ. ||.: ე-ლ-ალ-ლე.

თაღსუნ (←*თა-ეს-უნ) „წასვლა“: აწმყ: თა-ნე-ს-ა, აორ. |.: თა-ნე-ც-ლ, ბრძ. 2პ.: თა-ქ-ე! (←*თა-ექ-ა!), კავშ. |.: თა-ლ-ანე (←*თა-ელ-ანე), მყოფ. |.: თა-ნე-ლ-ო (←*თა-ნე-ელ-ო), მყოფ. ||.: თა-ლ-ალ-ლე (←*თა-ელ-ალ-ლე)²³.

აღუღურში ა-დ-ის „მოსვლა“ ზმნა სხვადასხვა ფუძით წარმოგვიდგება ბრძანებითი და აკრძალვითი ფორმების წარმოებისას: შ-აჟ! „მოდი!“ — მა-ღ-ჟა! „არ მოხვადე!“²⁴.

ლეზგიურში „სვლის“, „სიარულის“ აღმნიშვნელი ზმნები გარდაუკალ და გარდამავალ ფორმებში სხვადასხვა ფუძეს წარმოგვიდგენს:

აყალ-ტ-უნ „ასვლა“ (გარდაუვ.) — აყალ-დ-არუნ „აყვანა, ატანა (გარდამავ.).

აჟა-ხ'-უნ „გორვა“ — აჟა-დ-არუნ „გორება“.

კჟა-ხ'-უნ „დენა“, „დინება“ — კჟა-დ-არუნ „ჩამოდენინება“.

ხქე-ჭ-უნ „...-ის ქვეშიდან გამოძრომა“ — ხქე-დ-უნ „...-ის ქვეშიდან ამოძრომა“²⁵ და სხვ.

ა-თთ-უნ „მოსვლა“ ზმნა ლეზგიურში ფუძეს იცვლის დრო-კილოთა წარმოებისას: ბრძ.: მ-ა! „მოდი!“, აბსოლ.: კ-კ-ჟეზ.

ჟ-ინ „წასვლა“ ზმნის ბრძანებითია: ა-ლ-ად (ხალღ.) || ჟა-ჩ! (ახტ. დი-ალ.) „წადი!“.

გ-უნ „მიცემა“ ზმნის ბრძანებითის ფორმაა: ც-ე!||ჩ-ა! (კუბ. დიალ.) „მიეცი“²⁶ და სხვ.

არჩიბუღში კ-ეს „წასვლა“ ზმნის მარტოვი მყოფადი განსხვავებული ფუძითაა წარმოდგენილი: ხ-ათი, ხ-აბთი, ხ-ოეთი „წავა“ (მდრ.: ნამყ. ძირ.: ო-კა-ა, ობ-კა-ა, ორ-კაა „წავიდა“)²⁷.

თაბასარანულში ბ-უბ „მოტანა“ ზმნის ბრძანებითი კილოს ფორმაა: ბ-კა-ინ! „მოიტანე!“²⁸ და სხვ.

კრიწულში ი-ხ-იჯ „სვლა“ ზმნას ორი ფუძე აქვს: ერთი მასდარისა და წარსული დროის ფორმების საწარმოებლად, ხოლო მეორე — ახლანდელი და მომავალი დროის ფორმებისთვის: ი-ხ-იჯი „წავიდა“, ჩ-ერი „მიდის“, ჩ-ეჯანა „თვლის“²⁹ და სხვ.

²² Сравнительно-историческая лексика дагестанских языков, გვ. 82.

²³ ელ. ფ ა ნ ჩ ე ი ძ ე, უდურის გრამატიკული ანალიზი, თბილისი, 1974, გვ. 186.

²⁴ А. А. М а г о м е т о в, Агульский язык, გვ. 141.

²⁵ Э. М. Ш е й х о в, О формальном выражении переходности глагола в лезгинском языке, в сб.: Глагол в языках Дагестана, Махачкала, 1980, გვ. 146—148.

²⁶ გ. თ ო ფ უ რ ი ა, ლეზგიური ზმნის ძირითადი მორფოლოგიური კატეგორიები, გვ. 52—53.

²⁷ ო. კ ა ხ ა ძ ე, არჩიბუღი ენა და მისი ადგილი დაღესტნის მონათესავე ენათა შორის, გვ. 283.

²⁸ Языки народов СССР, IV, Кавказские языки, Москва, 1967, გვ. 553.

²⁹ იქვე, გვ. 636.

განხილული მაგალითებიდან ჩანს, რომ „სვლის“, „სიარულის“ აღმნიშვნელ მონოკონსონანტურ ზმნებში ლეზგიური ქვეჯგუფის ენებში გამოიყოფა როგორც საერთო, ისე განსხვავებული ძირები. ამ ძირთა ფონეტიკური შედგენილობა:

წინაწარმოების 1) შიშინა და სისინა სპირანტები: შ, შჰ, ს; 2) შიშინა აფრიკატები: ჭ, ჩ, აგრეთვე დენტალაბიალიზებული აფრიკატი: ჭ⁰; 3) სისინა აფრიკატი: ც, აგრეთვე გემინირებული: ცჰ; 4) დენტალური ხშული: თ, აგრეთვე გემინირებული ხშული თთ.

უკანაწარმოების 1) მჟღერი და ყრუ ხშულები: გ, ქ, აგრეთვე გემინირებული ქჰ; 2) მჟღერი და ყრუ სპირანტები: დ, ხ, ხ⁻; 3) ხშული აბრუპტოვები: კ, ყ; 4) ყრუ ხშული: ჯ, აგრეთვე არაფშვინვიერი ჯჰ.

ღარინგალური და ფარინგალური სპირანტები: ჰ, ჰჰ.

დენტალაბიალური ყრუ სპირანტი: ფ.

ლატერალური სპირანტი: ლ⁺.

შემოკლებანი:

არჩიბ. — არჩიბელი ენა
აღულ. — აღულური ენა
ბუღუხ. — ბუღუხური ენა
თაბას. — თაბასარანული ენა
კრიწ. — კრიწული ენა
ლეზგ. — ლეზგიური ენა
მუხ.(რუი.) — მუხალური(რუსულური) ენა
უდ. — უდიური ენა
ხინალ. — ხინალუდური ენა
წახ. — წახური ენა
ახტ. დიალ. — ახტის დიალექტი
კუბ. დიალ. — კუბის დიალექტი

Н. З. НОЗАДЗЕ

МОНОКОНСОНАНТНЫЕ ГЛАГОЛЬНЫЕ КОРНИ СО ЗНАЧЕНИЕМ «ИДТИ» В ЛЕЗГИНСКИХ ЯЗЫКАХ

Резюме

Глаголы со значением «идти», «ходить» в языках лезгинской подгруппы дагестанских языков преимущественно содержат моноконсонантные корни.

В качестве корневых элементов в данных глаголах встречаются как общие, так и невзаимосвязанные согласные.

Семантическое поле глаголов со значением «идти» довольно широкое и разнообразное.

თ. ჯაფარიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის კავკასიური ენების კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
წევრ-კორესპონდენტმა გ. თოფურიამ.