

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე  
Известия Академии наук Грузии

---

ენისა და ლიტერატურის  
სერია

СЕРИЯ

ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

ჟურნალი დაარსებულია 1971 წელს  
Журнал основан в 1971 году

სარედაქციო კოლეგია: ზაზა ალექსიძე (რედაქტორის მაგიერ), გურამ ბენაშვილი, თამაზ გამყრელიძე, გურამ თოფურია, გურა კვარაცხელია.

პასუხისმგებელი მდივანი გალაქტიონ ღლონტი

Редакционная коллегия: Алексидзе З. Н. (за редактора), Бенашвили Г. Д., Гамкrelidze Т. В., Кварацхелия Г. Ш., Топурия Г. В.

Ответственный секретарь Г. А. Глonti

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2022

---

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

---

ფასი სახელშეკრულებო

აიწყო და დაიბეჭდა გამომცემლობა „ენა და კულტურას“ სტამბაში:  
თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი, № 45.

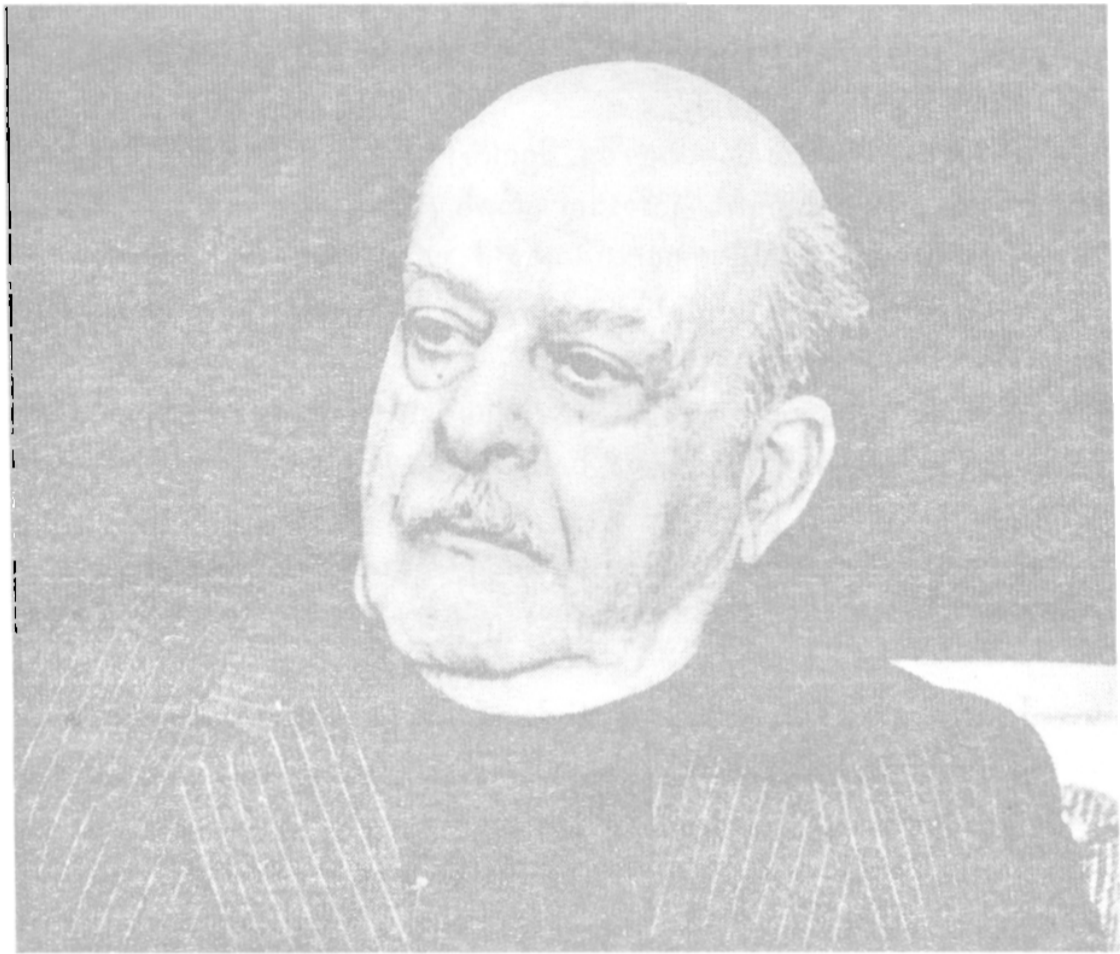
## შინაარსი

გ ი ო რ გ ი ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი 80	5
ქ ე თ ე ვ ა ნ გ ა ფ რ ი ნ დ ა შ ვ ი ლ ი, „ცისფერყანწელ“ პოეტთა მინიატურული პროზა	7
მ ე დ ე ა ღ ლ ო ნ ტ ი, „წერთათ სიტყვის“ გამო („დაუწყო ჯუმბერს წერთნა და ასწავლიდა...“)	15
ნ ი ნ ო პ ო პ ი ა შ ვ ი ლ ი, იგავით წარმოჩენილი ადამიანის ბუნება „სიბრძნე სიცრუისაში“	19
ც ი ა ლ ა კ ა ხ ა ბ რ ი შ ვ ი ლ ი, რუსთველოლოგიის ზოგიერთი პრობლემური საკითხი	27
თ ა მ ა რ ხ ვ ე დ ე ლ ი ა ნ ი, „სიცოცხლისა საიმედო ნიშანი რამ წამატანე“	50
ნ ე ს ტ ა ნ ს უ ლ ა ვ ა, ე. წ. თამარ მეფის იამბიკოთა შესახებ	55
ნ ი ნ ო ქ ა ჯ ა ი ა, დიალოგი „დიდ შესლვაში“	61
თ ა მ ა რ შ უ რ დ ა ი ა, „ელია“ ქართულ ისტორიულ-ლიტერატუ- რულ წყაროებში	70
ც ი ა ლ ა ქ უ რ ც ი კ ი ძ ე, A 92 ხელნაწერის ორი ანდერძ-მინაწერის შინაარსის გაგებისათვის	79
ქ ე თ ე ვ ა ნ ბ ე ზ ა რ ა შ ვ ი ლ ი, „ღრმა წიგნური სიტყვის“ გაგებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში	87
მ ა ი ა მ ა ჭ ა ვ ა რ ი ა ნ ი, დავით ტბელის მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებები	108
თ ე ნ გ ი ზ მ გ ე ლ ი ა შ ვ ი ლ ი, ქანანელის „უსწორო კარაბადინის“ ერთი ნაკლული ფურცელი	119
კ ო ნ ს ტ ა ნ ტ ი ნ ე კ ა კ ი ტ ა ძ ე, ავთანდა და მასთან დაკავშირე- ბული მნიშვნელობები ქართულში	137
შ ო რ ე ნ ა ლ ო მ ა ი ა, დროისა და სივრცის მიმართების საკითხი- სათვის მეგრულ ზმნისართებში	140
ნ ა ნ უ ლ ი ა ზ ი კ უ რ ი, წოვა-თუშური საფეიქრო ლექსიკა (მასალები)	143
რ ო ს ტ ო მ ფ ა რ ე უ ლ ი ძ ე, რიცხვის გამოხატვის ერთი საშუ- ალების შესახებ ჩეჩნურ ზმნაში	147
გ ა ლ ა ქ ტ ი ო ნ ღ ლ ო ნ ტ ი, ჩვენი შურა — ალექსანდრე გვახარია	151

## Содержание

Георгий Цицишвили - 80	5
К. Гаприндашвили, Миниатюрная проза поэтов из литературного объединения «Голубые Роги»	7
М. М. Глопти, О „слове воспитательном“ („curtat siṭqua“) Сулхан-Саба Орбелиани	15
Н. А. Попиашвили, Человеческая природа, представленная посредством басен в „Мудрости вымысла“ Сулхана-Саба Орбелиани . . .	19
Ц. В. Кахабришвили, Некоторые проблемные вопросы руствелологии	27
Т. Я. Хведелиани, Художественная функция подарка в „Витязе в тигровой шкуре“	50
Н. В. Сулава, Т. н. ямбические стихи царицы Тамар	55
Н. Я. Каджая, Диалог во время „Великого входа“	61
Т. О. Шургая, „Элия“ в грузинских историко-литературных источниках	70
Ц. И. Курцикидзе, О понимании содержания двух колофонов рукописи А 92	79
К. П. Безарашвили, О понимании „глубокого книжного слова“ в колофонах Ефрема Мцире	87
М. Д. Мачавариани, Характерные черты переводческого метода Давида Тбели	108
Т. Н. Мгелиашвили, Потерянный лист из „Несравненного Карабадина“ Капачели	119
К. Ш. Какитадзе, „avzanda“ И связанные с ним значения в грузинском языке	137
Щ. Т. Ломаиа, Об отношении времени и пространства в паречиях мегрельского диалекта	140
Н. Э. Азпкюри, Цова-тушинская ткацкая лексика	143
Р. И. Парелидзе, Об одном способе выражения числа в глаголах чеченского языка	147
Г. А. Глопти, Наш Шура - Александр Гвахария . . .	151

გიორგი ციციშვილი – 80



დიად პატრიარქული ბატონი გიორგი.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიენტი, ენისა და ლიტერატურის განყოფილება უღრმესი პატივისცემით და გულწრფელი სიყვარულით მოგესალმებათ და მოგილოცავენ დაბადების 80 წლისთავს.

ძეტად ძრავალფეროვანია თქვენი მოღვაწეობის არე ლიტერატურის თეორია და ისტორია, უახლესი ლიტერატურული პროცესების შესწავლა და კრიტიკა, ლიტერატურული ურთიერთობები და ქართული თეატრალური ცხოვრება და თქვენი მხატვრული შემოქმედება.

თქვენ, როგორც გამომჩენილმა ქართველმა მეცნიერმა, მკვლევარმა, ლიტერატურათმცოდნემ, მწერალმა და საზოგადო მოღვაწემ, მნიშვნელოვანი კვალი დაამჩნიეთ XX საუკუნის ქართული ლიტერატურის განვითარებას, ქართულ-საზღვარგარეთელი ლიტერატურული ურთიერთობების წარმოჩენას, თქვენი ინიციატივით 40 წლის წინ შიშო რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში დაარსდა ლიტერატურულ ურთიერთობათა განყოფილება, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა საქართველოში კომპარატივისტიკას, ხოლო შემდგომი წლების განმავლობაში უნარიანად ხელმძღვანელობდით ამ ინსტიტუტს. ამ პერიოდში განსაკუთრებით აღსანიშნავია მსოფლიოს სხვადასხვა წამყვან სამეცნიერო ცენტრებთან კონტაქტების დამყარება, რაშიც თქვენს მეცნიერულ ღვაწლთან და ორგანიზატორულ უნართან ერთად დიდ როლს თამაშობდა ადამიანებთან ურთიერთობის ნიჭი.

ამ ადამიანური თვისებებისა და გამორჩეული მწერლური ნიჭის გამო ქართველ მწერალთა ორგანიზაციას წლების განმავლობაში ედექით სათავეში.

განსაკუთრებით აღნიშვნის ღირსია თქვენი მოღვაწეობა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმში. 1988 წლიდან 14 წლის მანძილზე თქვენ ხელმძღვანელობდით ენისა და ლიტერატურის განყოფილებას, დღესაც ჩვეული ენერგიით აგრძელებთ მოღვაწეობას საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის საპატიო წევრად.

ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე, მეორე მსოფლიო ომის ქარცეცხლიანი გზაც გამოიარეთ. ყველასთვის კარგად არის ცნობილი თქვენი მონაწილეობა ლენინგრადის დაცვაში. სწორედ ამიტომ ერთხმად აგირჩიეს ვეტერანთა საქმეების სახელმწიფო დეპარტამენტის თავმჯდომარედ, რომელსაც ახალგაზრდული შემართებით უძღვებით.

ბატონო გიორგი, გულითადად გილოცავთ საიუბილეო თარიღს, გისურვებთ დიდხანს სიცოცხლეს, ენერგიას და ხანგრძლივ შემოქმედებით ცხოვრებას.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის  
პრეზიდენტი აკადემიკოსი **ა. თავხელიძე**

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის  
წევრ-კორესპონდენტი **ზ. ალექსიძე**

## ქეთევან გაფრინდაშვილი

### „ცისფერყანწელებმა“ აონტოა მინიატურული პროზა

„ცისფერყანწელებმა“ ლიტერატურაში მოიტანეს არა მარტო ახალი თემატიკა, არამედ გაამდიდრეს იგი მხატვრული ხერხებითა და საშუალებებით. მათი ნიჭი ძირითადად პოეზიის სფეროში გამოვლინდა. პროზაში თავი გამოიჩინეს სანდრო ცირიკიძემ და სერგო კლდიაშვილმა, რომლებმაც შექმნეს მინიატურული პროზის საუკეთესო ნიმუშები. მაგრამ ამ მცირე პროზისადმი გულგრილი არც პოეტები დარჩენილან. მათ მინიატურას მიუძღვნეს არა მარტო თეორიული წერილები, არამედ წარმოსახვის უნარი ამ ჟანრშიც მოსინჯეს.

ცნობილია, რომ ტიცციან ტაბიძემ გამოჩენილი მწერლის სახელი ლირიკით დაიმკვიდრა. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ სიმბოლიზმის ერთ-ერთი თაყაყი ასპარეზზე გამოსვლის პერიოდში წარმატებით მოღვაწეობს მხატვრული პროზის სფეროშიც. ამ მხროვ საყურადღებოა მისი მინიატურები, რომლებშიც იგრძნობა როგორც წინა თაობის მწერალთა ტრადიციების გამოძახილი, ისე მოდერნიზმისადმი ერთგულებაც.

თვითონ ტიცციან ტაბიძე ამასთან დაკავშირებით ასე მსჯელობს: „როცა ხალხი იღებს სხვისგან რამეს, იმას თავის ბრძმელში ატარებს. ნაციონალური აპერცეპციის ძალით ერი ითვისებს იმას, რაც მის ეროვნულ თავისებურებას ეგუება. რასაც იმასთან ახლობელი კავშირი აქვს“ (1,79; 2).

ეს მინიატურები გამსჭვალულია მეღანქოლიური განწყობილებებით, გულგატეხილობით, რაც, როგორც მკვლევრები მიუთითებენ, გამოსწვეულია იმდროინდელი სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებით და ეროვნული იდეალების მსხვრეკით.

ტ. ტაბიძის შემოქმედებისათვის ნიშანდობლივია სიმბოლისტთა მთავარი პრინციპების დაცვა. იგი ეთანხმება ამ მიმართულების ერთ-ერთი თეორეტიკოსის — რემი დე გურმონის დებულებას, რომ სიმბოლიზმს ახასიათებს: „ინდივიდუალიზმი ლიტერატურაში, შემოქმედების თავისუფლება, დასწავლილი ფორმულების უარისყოფა, ლტოლვა ყოველივე არაჩვეულებრივისადმი, უცნაურობისადმიც კი“ (1,175).

ყოველივე ეს გარკვეულ წილად აირეკლა არა მარტო მის პოეზიაში, არამედ პროზაულ ქმნილებებშიც.

ტ. ტაბიძის მინიატურებშიც, მსგავსად მისი პოეზიისა, ჭარბად ვხვდებით სიმბოლისტურ განწყობილებასა და ლექსიკას. სევდა, უიმედობა, მარტოობა, სიკვდილის აჩრდილი, ქარი, წვიმა, ღამის იღუმალება, მირაჟები და მოჩვენებანი — აი, რით არის გამსჭვალული ეს ნაწარმოებები, რომელნიც, სამწუხაროდ, ჯერ კიდევ არ ყოფილან ფართო განხილვის ობიექტი.

მწერალს მარტოობა დაუფლებია და სულს უღრღნის („მარტოობა“, „თეთრი ღამე“, „ეპისსიხიდიონი“, „კოლხეთის ცის ქვეშ“ და სხვა). იგი ამ მხროვ ამქდავნებს უშუალო გავლენას ნ. ბარათაშვილის პოეზიისა, რასაც თავადვე აღიარებს. „სადაც უნდა ვიყო, — აცხადებს ის, — ყველგან, ყოველთვის მარტოობა ჩემი თანამგზავრია. მუდამ თან დამდევს, როგორც აჩრდილი, ვით შურისმძაძიებელი ლანდი, გარუწარ კაენს თან რომ დასდევდა. დიდი ხანია, რაც მას ვიცნობ, არ ყოფილა არც ერთი წამი ჩემს ცხოვრებაში, რომ ის ჩემთან არ ყოფილიყო. განთიადისას, როს მთვარე ჩაუა და ჩაჰყვება ფერგამკრთალ

ვარსკვლავთა კრება, მისი აჩრდილი შხეს ამოყვება“ იგი განუმორებლად თან სდევს ტ. ტაბიძეს და არ ასვენებს. მწერალი გვარწმუნებს, რომ შურისძიების ცეცხლით ანთებული ეს აჩრდილი სასტიკი და უღმობელია. „მისი ღიმილი ღიმილია. მეფისტოფელის და მის ხარხარზე კი არემარე კენესის და მოსთქვამს“ მისი თქმით, „ალბათ ამ ყოფას გრძნობდა მგოსანი, რომელმაც გვამცნო — „ძნელი არის მარტოობა სულისა, მას ელტვიან სიამენი სოფლისა ალბათ, ეს მქირდავი აჩრდილი იყო, რომელმაც მას მოუწამლა და წარუწყმიდა სარწმუნოება და დასტოვა „ჭკუით ურწმუნო, გულით უნდო, სულით მახერალი“ მითხარ, აჩრდილო, გაფიცებ, თანაც გემუდარები, დიდხანს დარჩები კვლავ ჩემთან? მარჯვი; ოხ! მითხარ, არ მოძმორდები? მეყო, რაც ვზიდე ტანჯვის უღელი, რაც თვალთ მდიოდა ცრემლი მღუდარე; გემუდარები, ჩამომეხსენი, ტანჯვა მაკმარე, სიმშვიდე სულის დამიბრუნე!“ („მარტოობა“).

ასე წარმოგვიდგენს ტ. ტაბიძე თავის სულიერობას და ნათესაობას დიდი ქართველი პოეტის რომანტიკულ განწყობილებებთან.

იგი ბარათაშვილისებურად მსჯელობს სულიერობაზე და გვარწმუნებს, რომ „ძნელია, ძნელიობა, სიგლახე სულისა, თუძცა სახარება კი მოგვითხრობს — „ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა“ ამ მარტოობას და სიობლეს სულისას დასტირის მენაჟე, როცა თავის ნავს ლურჯ-კამკამა ტბაზე მიაცურებს. მას არ ანუგეშებს „ვარსკვლავებით მოქარგული ცა, არც მთვარე, რომელიც, ვით ქანდაკება სიმწუხრისა და სიყვარულის ციური სიმბოლო — მგოსანმა ლოცვით მოქანცულს უცოდველს სულს რომ შეადარა — თავს დაჰქაითქათებს... ამ სიობლეს სულისას დასტირის ბედუინი, როს ცაზედ ვარსკვლავებს ითვლის და ხრიოკ უდაბნოში ნაღვლიანი სიმღერით გზას მოკაფავს. მასვე დასტირის საჯამოს ეპოს ებრაელი, როცა ბზის ტოტებს სჭრის. ეურს უგდებს იორდანის ნაღვლიან დუდუნს და თვითონაც ნაღვლიანად დიდინებს როს იგონებს მამულს, ვით სიწმარს გამქრალს, და ჩანგს, თუღას მსხვერპლს. მღუძარეს“ („ბოროტი გენია“). აქ ევრაელებს აპყრობს სულაერიობლის.

სწორად, ებრაელის ნაღველის მამულიან დაკავშირება. იგავე განცდა ეუფლება მწერალს საკუთარი სამშობლოს მიმართაც. მისი აზრით „ვერსად ვერ ნახავ შენ სხვა მხარეს, ისე რომ ენათესავებოდეს მოღლილ სულს, როგორც ჩენი სამშობლო“ იგი ნაღვლიანად დასძენს: „აქ სუკდით სუნთქავს ყველაფერი. დაუგდე ეური მწუხრის დუმილში ფაზისის სევდიან დუდუნს... და იქ ამოიითხავ ნაღვლით ნაქსოვ, მწუხარებით მოქარგულ პოემას... კოლხეთის ცის ქვეშ გამქრალ თავისუფლებას დასტირის თმაგაწეწილი კოლხეთის ასული... ჩემი სული პეპელას მიაგავს, რომელმაც იგრძნო სიკვდილის მოახლოების წუთი“ („კოლხეთის ცის ქვეშ“). რიონის ტალღათა დუდუნშიც ქვეყნის ურვაზე ჩივილი ისმის: „ტალღას ტალღას სცემს რიონი და მწუხარედ დუდუნებს, ალბათ სევდა შემოსწოლია, ვერავისთვის უნდვია და ამისათვის არის, რომ გულჩახვეული ჩუმად მოსთქვამს; ვინ იცის, იქნებ ის სულ სხვას იგონებს. იქნებ ესმოდეს კიდევ ამირანის კენესა ან შედეას მწუხარე სიმღერა. იქნებ დასტიროდეს ქართლოსის ჩანგს, უღვთოდ დამსხვრეულს. მაჩინჯ შვილთაგან დაიწეებულს. ბევრი რამ იცის რიონმა, „მრავალ დროის მოწმეა, მაგრამ უტყვია“, ბაგრატის ტაძრის ნანგრევები გოლიათით ამართულან ბნელში და ცას შესჩივიან უმწეობას“

ტ. ტაბიძის სულში წყვილიად დაუსადგურებია და სასოწარკვეთას და უიმედობას ბადებს. დამეა მისი განუმორებელი მეგობარი, მთვარესა და ვარსკვლავებს უმხელს გულის ნაღებს, მაგრამ იმედი არსაიდან არა ჩანს. „სდგას აჩრდილი სიკვდილისა და სცელავს ცხოვრების ეანას, ხმა ზღვევისა ველური აღტკინებით აშინებს უფსკრულს“ („უამთა წყვილიადიდან“). მას აწუხებს, რომ

სიკვდილის მეფობა განუსაზღვრელია, იგი აურაცხელ მსხვერპლს ითხოვს. „მისი ჩრდილი ყველას თან ახლავს და განუწყვეტლო მისი ფრთების ფრთხილი ყველას მოესმის“ ის აპოთეოზია ბუნებისა, ის ყველაფერს სწვდება. ამიტომაც „მაინი მაღალნი, მწუხარებაში გაქვავებულნი. სდგანან და ელიან. მათი ლოდინი „დანახეაა უნახავისა“ უსაზღვროა მათი ლოდინი, რადგან მათ უკვე მოესმით ჩონჩხების ქნარზე სიმების ჟღერა. ის სიკვდილია, დაძინებისას რომ უძღვრის სოფელს, კარგად იციან — ის გრიგალია ჟამის ოკეანიდან ამოფარდნილი და, ვინ იცის, რამდენი ხე ძირიანად ამოუთხრია, იციან სიკვდილი მიწის ძვრათ, ეკლიანი ლაფი, მიწის წიაღიდან ამოხეთქილი და მაღალ მთებსაც იმსხვერპლებს. ის ყველგან არის და ყოველთვის“ („სიკვდილი“). სიკვდილის უძლეველობა მწერალის დაფიქრებას იწვევს, საერთოდ, ცხოვრების აზრზე, კერძოდ კი ამქვეყნად ადამიანის დანიშნულებაზე. ამასთან დაკავშირებით შემთხვევითი არ არის ტ. ტაბიძის მიერ ვაჟა-ფშაველას დამოწმებაც.

მაინც ვინ არის ადამიანი, რა ადგილი უჭირავს სამყაროში? ამ კითხვას უტრიალებს მწერალი და ცდილობს პასუხი გასცეს. ამისათვის იგი ქმნის საშინელ ფონს, რომელზეც მკაფიოდ უნდა გამოჩნდეს ადამიანის არსებობის აზრი. ამას ეძღვნება მინიატურა „საბრალო არის ადამიანი“, რომელიც იწყება ბუნების აღწერით. მაისის ბნელი ღამე დასწოლია არემარეს. მდუმარებს ბუნება. უცებ ქარი ამოფარდა, ელვამ გააპო ბნელი წყვილი. მუხის გრილი და წვიმის შხაპური ერთვის ერთმანეთს, თითქოს განკითხვის დღე დადგა. მხეცთა მონახეს ბუნაგი და ძრწოლით, შიშით მას შეაფარეს თავი. „მხოლოდ ერთი აღარ ისვენებს — ადამიანი, არ იცის, სად დაუდვას ბრძოლას საზღვარი. წამების ჯვარსა ზურგიით მიათრევს, მთლად ოფლში სცურავს, მაინც არ ღრკება, აღთქმის ქვეყნისკენ გზას მიაკაფავს... მაგრამ ვაგლახ! უღვთოდ მარცხდება, სწველის თავის ბედს, უკან ბრუნდება.

საბრალო არის ადამიანი! იცის ეს ზეცამ და იცრემლება. არა ერთჯერ და ორჯერ სძენია მას მისი მთქმა, კვნესა, გოდება

სიკვდილის დემონი ყველაფერს წაღეკავს. ახლოა ჟამი, როს არყოფნის მოციქული მოგისვამთ ფრთებს, როს არყოფნის დამეში გაქრება თქვენი ცხოვრების ჩირაღდანი, — ცეცხლის ეტლით მოქპრის დემონი სიკვდილისა, მისი გზა ჩვენი ძვლებით არის ნაფენი“, — ჰგოდებს ტ. ტაბიძე. ასეთია წუთისოფლის გაუტანლობა.

მწერალი ცდილობს სიყვარულით დაძლიოს სიძულვილი. აქ პოეზის შვეება და იმედი. არაერთ მინიატურაშია დასმული ეს საკითხი. მას დაეუფლა კიდევ ამ უზენაესი გრძნობის მაღლი და აღფრთოვანებით აცხადებს: „ტყუილს ამბობენ, რომ სიყვარულის ადგილას სიძულვილი იყოსო. მე არ ვგრძნობ სიძულვილს, სიცოცხლე ისევ შეძახის ვნების ძახილით და მეც მიუდევ ამ ხმას“ („ალერსის ბაღში“). მაგრამ ძალე გაირკვა, რომ მას „ანგელოსის სახით დემონი“ ეჩურჩულებოდა და იდუმალი ხმა, რომელიც ბედნიერებას ჰპირდებოდა, ბოროტი სული აღმოჩნდა. უკვე მწერალმა იწამა, რომ „სიყვარული სიმბოლოა ადამიანის ცხოვრების საშინელებისა“ („სილუეტები“) და გვაფრთხილებს: „სტიროდეთ მათთვის, ვისაც ჰგონია, ქალში ბედნიერებას მიაგნო, რადგან მისი გული სფინქსთა უდაბნოშია ჩაყვლილი და ვერაინ ამოიკითხავს შიგ ჩაწერილ სტრიქონებს“ („სიცრუე“). იგი დასტირის დაკარგულ სიყვარულს და სულ უფრო უძტკიცდება ბედისწერის გარდაუვალობის რწმენა. მის სულში კელავ სეედა ისადგურებს და განუერულ თანამგზავრად ისევ შემოდგომის საღამო, წვიმა და ქარი გვეკლინება. ბუნების ეს სურათი ამძაფრებს მელანქოლიას და მწერალი ცდილობს ღვინოში ჩაკლას სეედა, მაგრამ ამაოდ: „ხელში თრთის თასით ღვინო. სვამ და უფრო გრძნობ სიცივეს... იცი, რომ

სულში დაუბუდია სიცოცხეს და ღვინო მას ვერ გაათობს, მაგრამ მაინც სვამ! ყორანთა ფრთების ბარტყუნმა დაბადა სულში ეს სიცოცხე...“ („შემოდგომის სადამო“). ქარიშხალი ყვიითული ფოთლებით აესებს ოთახს და სული ნათესაობას გრძნობს გამხმარ ფოთოლთა ბედთან. სასოწარკვეთილი მწერლის ცნობიერებაში დროდრო მაინც იელვებს მომავლის რწმენა. იგი გრძნობს, რომ „ადამიანი ცოდვის მორეჟში ჩაეფლო“ და მისი გული „ბოროტების საუანედ გადაქცეულა“, მაგრამ ფიქრობს, რომ „ადამიანი, როგორც ფენიქსი, კვლავ განახლდება თუშცა მინიატურებში ჭარბობს უიმედობა და სვედის განწყობილება, რაც სიმბოლიზმის ნიშანდობლო თვისებას წარმოადგენდა.

ტიციან ტაბიძის მინიატურებში ჩანს მხატვრული სიტყვის დიდოსტატი, რომლის შემოქმედებაში პროზა გარკვეულ მეტოქეობას უწევს მისსავე ლირიკულ შედეგებს. საერთოდ, ეს მინიატურები ლირიკული პათოსითაა დამუხტული. ლირიზმს აძლიერებს არა მხოლოდ სალექსო რიტმი. არამედ აქა-იქ გაბნეული რითმებიც („ჰიმნი სატანას“, „საბრალო არის ადამიანი“, „პარკში“ და სხვა), რაც ტ. ტაბიძეს სხვებისგან გამოარჩევს.

ვალერიან გაყრანდაშვილი ქართული სიმბოლიზმის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. მან, პაოლო იაშვილთან და ტიციან ტაბიძესთან ერთად, საფუძველი ჩაუყარა „ცისფერყანწელთა“ ორდენს და როგორც პრაქტიკულად, ისე თეორიულად ხელს უწყობდა ქართულ ლიტერატურაში ამ მიმართულების დანერგვას. მის თეორიულ წერილებში ფართო პროპაგანდა ეწევა სიმბოლიზმის მსოფლმხედველობრივ საფუძველებს.

მხატვრული სახეებით დასახლებულ მის პოეზიაში შექმნილია ბოკემა და თვითმკვლელობა, როგორც საშუალება ამ ქვეყნიდან ირეალურ სამყაროში. ჭეშმარიტ სამყაროში გაქცევისა, რაც რეალური ყოფის წინააღმდეგ პროტესტის გარკვეულ ფორმას წარმოადგენდა. მან პოეზიაში შემოიტანა სიმახინჯის კულტი და ყოველმხრივ ცდილობდა მის გამართლებას. იგი გატაცებული იყო ნიდებით და ორეულებით.

ყოველივე ამან გამოელენა პოეზა არა მარტო მის ლირიკაში, არამედ მინიატურულ პროზაშიც, რომელთა რაოდენობაც არცთუ ისე დიდია. მისი განმარტებით „დღეს პოეზია იწვის თავის საკირეში და არაფერს არ სესხულობს ცხოვრებიდან“ (3,113). რეალურ სინამდვილეზე უარის თქმა მას უბიძგებს ირაციონალური სახეებისაკენ. იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს სახელების მაგიას, რომელიც შექმნილია ლიტერატურული გმირების თუ გამოჩენილი ადამიანების ცხოვრების მაგალითების მიხედვით. ამიტომ მისი ნაწარმოებები მოფენილია ასეთი სახელებით.

„ფრაგმენტებში“ მწერლის ფანტაზიას გადაყვართ ლეგენდების სამეფოში. ლურჯ თვალწუნდენელ ზღვაში იდგა სასახლე, როგორც დიდი ხომალდი, რომელიც ათასგვარი ჩირაღდნებით ბრწყინავდა. ირგვლივ ყველაფერს ზღაპრული იერი გადაპკრავდა. მწერალი ამ სასახლეში ხედება. მის გვერდით მდგომ მონა-ზანგს ხელში მოწინებით ეჭირა ფეშხუმი, რომელზეც ბოდლერის, ლოტრუამონის, კორბიერისა და ხელოვნების სხვა დიდოსტატთა თავები ეწყო. ახლად მოსული მწერალიც იზიარებს მათ ბედს — მონა-ზანგი მასაც მოკვეთს თავს და სხვებთან ერთად ფეშხუმზე დაასვენებს. აქ წარმოდგენილი ხელოვნებისთვის თავგანწირვის ორგია, რომელიც მისტიკაში გადადის, ტიპური სიმბოლისტური ხერხია.

სხვა შემთხვევაში ვ. გაფრინდაშვილი ხატავს მოწყენილ ქუჩებს, როგორც მისი სულის თანაზიარსა და შესაიდუმლეს. ამ ქუჩებში არ არის კაფე ან ეტლი. მოსეირნე ქალები. აქ სახლები ნანგრევებით სვედიანია და მათ ფანჯრებში

იშვიათად გამოჩნდება სახე. „ეს ქუჩები ქერივებით იღუმალნი არიან და თითქოს თავის უკეთეს წარსულს გლოვობენ“. მწერალს სწორედ მათი მარტოობა და მოწყენილობა მოსწონს. ამით ენათესავენებიან მის განწყობილებას. მაგრამ, გარდა ამისა, არის სხვა მიზეზიც. ერთ მათგანზე ცხოვრობდა მისი სატრფო და ახლა, მთვარიან ღამეში, ეტრფის მის ლანდს. იგი ყოველ ღამე, მთვარიანსა თუ უმთვაროში, დაეხეტება ამ მთვარდნილ ქუჩებში, აბნევს ყვავილებს და ეჩვენება, რომ ისინი ერთმანეთს ანუგეშებენ. ამიტომ კმაყოფილებით ასკვნის: „სანამ ამ ქუჩებს გავიცნობდი, მე არ ვიყავი ბედნიერი და მკლავდა მარტოობა. ახლა ბედნიერი ვარ და ჩემი პაემანი ქუჩებთან უტკბესაა სიყვარულის პაემანზე“

ამ ნაწარმოებებით იფარგლება ძირითადად მისი მოღვაწეობა მინიატურის ჟანრში. მთავარი სათქმელი მან ლირიკას ანდო, სადაც თვალსაჩინო წარმატებას მიაღწია. მაგრამ არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ მინიატურაშიც, თუ ამ გზას გაჰყვებოდა, არანაკლებ გამარჯვებას იზეიმებდა.

პალო იაშვილმაც. აგრეთვე ორიოდე მინიატურა დაგვიტოვა, მთავარი გულისყური კი პოეზიას მიაპერო, სადაც მან გამოჩენილი პოეტის სახელი დაიმკვიდრა.

„სამი ტკოილი“ მოგეითხრობს ბებერი ფიჭვისა და მისი ორი შვილის — პატარა ფიჭვების სიცოცხლის ისტორიას. პ. იაშვილი მიმართავს გაპიროვნების მხატვრულ ხერხს და ემოციურად წარმოგვიდგენს მათ გულისტკოილს. „ცრემლი“, რომელიც ეძღვნება არჩილ ჯორჯაძის გარდაცვალებას, გამოჩენილი მამულიშვილის გამოტირებაა, სადაც ძალზედ ლაკონურად, მაგრამ მეტყველად წარმოჩენილია საერთო გლოვა და მწუხარება.

მინიატურული ჟანრის განვითარებაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის ნიკოლო მიწიშვილს (სირბილაძეს). აგი, როგორც „ცისფერყანწელთა“ ჯგუფის წარმომადგენელი. ერთგულად იცავდა სიმბოლიზმის დოქტრინას და თავის მინიატურებში გადმოგვცემს სიმარტოვისა და განწირულების განწყობილებებს. 1914 წელს დაწერილ მინიატურაში „საით მივდივართ?“ მწერალი შეძვროსებით აღნიშნავს ღამის წყვდიადში ზღვის შავ ტალღებში შეცურებული ნავის უგზო-უკვლო სელას, რაც განწირულია დასაღუპავად. ყოველი ნიჩბის მოსმისას ნავი წყვდიადიდან წყვდიადში ეხვევა და პასუხგაუცემელი რჩება შეკითხვა — „საით მივდივართ?“

მისი აზრით, სიცოცხლე ტანჯვაა. ადამიანის გაჩენისას პირველი წამოძახილი ტანჯვისაგან არის გამოწვეული და, ამ წუთიდან დაწყებული, იგი მას განუშორებლად თან ახლავს. ხანდახან მას ეჩვენება, თითქოს ტანჯვამ თავი დაანება და მაშინ დგება ჟამი ბედნიერებისა და სიხარულის. მაგრამ სინამდვილეში ეს ილუზიაა, რადგან ტანჯვა ცხოვრებაა და ცხოვრება კი — ტანჯვა. ამიტომ ფიქრობს, რომ „არა არს ბედნიერება, არამედ ტანჯვა, არ არიან ბედნიერნი, არამედ ტანჯულნი?!“ ტანჯვა მიჰყვება ადამიანს სიკვდილის კარამდე, როგორც ერთგული მეგობარი, რაც მას სასოწარკვეთაში აგლებს: „ტანჯვაში აღმომხდება უკანასკნელი ოხვრა, წუთისოფლიდან წასვლისას დამტოვებს იგი, დამეკარგება... დამეკარგება ის, რაზე უკეთესიც არ მქონია არასოდეს, დამეკარგა ის, რისთვისაც მოველ ამ ქვეყნად... დამეკარგა სიცოცხლე-ტანჯვა“ („ტანჯვა“).

მწერალი ხედავს, რომ სიცოცხლე წარმატალია, ცხოვრება — წუთისოფელი. სიყმაწვილის დღეები ხანმოკლეა. „მხოლოდ ერთხელ ჩამოივლის ის ჩვენი ცხოვრების კარებთან, მხოლოდ ერთხელ გაჩერდება ის საიდუმლოებით მოცულ ცხოვრების ბჭესთან და წავა, გაქრება ვით მოელვარე წამი. გაქრება და მიეფარება

სამარადისოდ ცხოვრების მჩქეფარე ტალღებს... მხოლოდ ერთხელ გაგიღიძმებს ტკბილი ღიმილით, ერთხელ მოგაწოდებს ღამაზ ფიალას, ტანჯვა-ბედნიერებით ავსებულს“ („სიყმაწვილე“).

მწერალი ცდილობს ღრმად ჩაუკვირდეს ცხოვრების აზრს და ადამიანს პეპელას ადარებს. როგორც პეპელა ცეცხლისაკენ ისწრაფვის და იცის, რომ მასში დაიწვება, ასევე ადამიანიც თვითონვე ამზადებს საკუთარ უბედურებას. ამიტომ ამხელს მას: „ღიახ, შენც პეპელა ხარ, მოფარუატე პეპელა. შენც ცეცხლისკენ მიისწრაფვი. შენ კიდევ გძულს და კიდევ გიყვარს სიკვდილი... შენ ათასნაირ კაცისმკვლელ იარაღს იგონებ. ხომ იცი მისი მსხვერპლი თვითონ შეიქმნები. შენ დიდ ცეცხლს ანთებ. ალი მისი ზეცასა სწედება და შენ იმ ალში ვარდები... ეხვევი ამ მწვანე ალში... განა არ იცი, რომ დაიწვები შიგ, განა არ იცი?“ ყოველივე ეს ეჩვენება პარადოქსად, რომლის ახსნა შეუძლებელია.

მწერლის თქმით, ცხოვრება ძველის ნგრევისა და ახლის შენების განუწყვეტელი პროცესია, რომელიც ხშირად შეუგნებლად ხდება და ამას ცხოვრების ქმნადობად ასაღებენ. ადამიანი ათასწლობით შექმნილ მშვენიერებას ერთ წუთში ანადგურებს და ყველაფერს თავიდან იწყებს. სწორედ ეს უკვირს უცნობს, რომელიც ამ სურათს შესცქერის, და შორდება „ადამიანთ, რომელნიც აშენებენ იმისათვის, რომ ბოლოს გაანადგურონ, უყვართ იმიტომ, რომ ძალე შეიძულონ“ („ისინი ცხოვრებას ქმნიან“).

ამქვეყნად ყველაფერი წარმატალია. დროის მსკლელობას, მის განაჩენს წინ ვერანაირი ძალა ვერ აღუდგება („ყოველივე წარმატალია“). უხილაყი ძლიერი ძალა ამოდრავებს ყველაფერს. მის ნებას ემორჩილება თვით მზეც კი, რომელიც შეუხელვებლად ისწრაფვის, რათა დღე ღამედ შეცვალოს და ღამე დღედ. მძობელი ჩქარობს ბავშვის გაზრდას და არ უფიქრდება, თუ როგორ მოკვდება ამით მისი სიცოცხლე. გაფურჩქენას ჩქარობს ვარდი, რომელიც მას ჭკნობასთან აახლოებს. სწრაფად იცვლება ცხოვრება, რომლის მშვენიერებით დატკობას ვერაფერს ასწრებს და ა. შ. „წინ, ჩქარა! — გაიძახის ეს საიდუმლო ძალა რომლის ნებასაც ემორჩილება მთელი სამყარო: „ყველაფერი შეუჩერებლად მიჰქრის, რათა ძალე განელოს თავისი გზა და შემდეგ სიკვდილის მსხვერპლი შეიქნეს... შეუჩერებელია ეს წინსვლა სიკვდილისაკენ, შეუჩერებელია!“ („წინ, სიკვდილისაკენ!“).

მწერალი უკმაყოფილოა ამით და ნატრობს ამ პროცესის შენელებას, თუმცა იცის, რომ ეს შეუძლებელია და მიღანძოლია იუფლიობა. იგი მიმართავს უხილაყ ძალას, ღეთაებას, რომელმაც აანთო მასში სიცოცხლის სანთელი, რომ განუძარტოს ადამიანის ქვეყნად მოსვლის მიზანი, მაგრამ უხილაყის ძიების გზაზე მას გადაელობება იდუმალი ხმა, რომელიც ჩასჩინებს — „რისთვის ცოცხლობ და რომ მომკვდარიყავ, ვის რა დააკვდება?“ ეს ხმა დემონისაა, რომელიც უწამლავს გონებას და ცდილობს თავის გზაზე გაიყოლიოს მაძიებელი სული. როცა უხილაყი ძალისაგან, შემოქმედისაგან პასუხს ვერ ეღირსა, იგი, გზააბნეული, თითქოს კიდევ თანხმდება დემონის წინადადებას, ოღონდ გახსნას საკუთარი ცხოვრების ჯადოსნური კვანძი, შეიცნოს საკუთარი თავი. ამიტომ აცხადებს: „დაე, იგრგვინოს ცამ, იბრისხანოს, აენიოს ცეცხლად — მან ბე ვერ მომცა, რაც უნდოდა სულს დაობლებულს; მან არ გამოსცა რამ პასუხი მაძიებელ სულს. ან სხვა გზით ვიფილი... კვლავ ეძებნი ყოფნის გასაღებს და გარდაუქმნი სულს...“ („უხილაყს“).

ობოლი სული ეძიებს ნუგეშს, რომელსაც დროებით სიყვარულში პოულობს, მაგრამ ესეც წარმატლობისა და დაფიწყების კანონს ექვემდებარება და ნუგეშს უნუგეშობა ცვლის. მწერალი ცდილობს ბრძოლაში პოვოს ბედნიერება, მაგრამ ძალა აღარ შესწევს და ოცნებას ფრთებს ვერ შეასხამს

და ისღა დარჩენია, მთის მდინარის ძალისა და შეუვალობის ნატვრით დაკმაყოფილდეს: „ჩემი არსება ბრძოლით მოიღალა, შენ კი?... შენ ისევ იბრძვი, ისევ ახალგაზრდულად ეხეთქები შეუპოვარ კედლებს, ისევ ძველი გამამხნეველები პანგები ისმის შენს სიმღერაში“ („მთის მდინარე“).

ადამიანისთვის არ არსებობს უფრო ძლიერი და სათაყვანებელი მცნებები, ვიდრე „სამშობლო“ და „თავისუფლება“ ეს ორი მცნება განსაზღვრავს მისი ბედნიერებისა და არსებობის გამართლების აზრს: „სამშობლო და თავისუფლება — ოჰ, როგორ ძაღლებენ მე ეს სიტყვები.

ღიახ, მე თავგანწირვით მიყვარს ჩემი სამშობლო. მიყვარს ჩემი მამა-პაპის სისხლით მორწყული მიდამოები და საჭიროების დროს ამ მიდამოებს ჩემს საკუთარ სისხლსაც ვანთხევ“

ადამიანის არსებობის, მისი დანიშნულების ჭრი საბოლოოდ მწერალს ასე წარმოუდგენია: „მე მეუფე ვარ ქვეყნის, მხეცზე უფრო უზენაესი ინსტინქტების მქონე.

მე ვარ ძალა, რომელსაც ვერაფერი ვერ დაიპყრობს. მე ვარ, როგორც ამბობენ, ღვთის ხატება, რომელსაც დღეს სატანის ხატებაც მიუშმატე.

მე ვარ არსება, რომლისთვისაც არაფერი არ არის, რომლისთვისაც ყველაფერი ნებადართულია.

მე ვარ უშშვენიერესი და უგონიერესი ქმნილება უხილავისა!

მე ვარ უდიდესი ალტრუისტი და საშინელი ეგოისტიც!

მე ყველა მიყვარს და ყველა მძულს, ყველას ჩემს თავს ვანაცვალე და ყველას ჩემი თავი მირჩევნია.

მე ვარ ქმნილება, რომლის გუშინდელ წმიდათა წმიდას დღეს ვბღალავ და დღევანდელს ხეალ ვაბინძურებ!

მე ვარ არარაობა!

მე ღმერთი ვარ!

მე ვარ არსება, რომელსაც დადავ პასუხისაგება სახელის ტარება ხედა წილად, მაგრამ რომელსაც დღეს დარსეულად ატარებს.

მე ვარ ადამიანი... („მე ვარ ადამიანი“).

ამრიგად, მ. მიწიშვილიც, სხვა „ცისფერყანწელთა“ მსგავსად, გამოხატავდა არსებული სინამდვილიდან გაქცევის, მის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულებისა და უნდობლობის განწყობილებას. იგი გვევლინება მიუსაფრობისა და მარტოობის მეზობლად. მასთან ზოგჯერ თავს იჩენს ერთგვარი საბრძოლო ნოტიც, მაგრამ საბოლოოდ მაინც პასიური პროტესტის ფარგლებს ვერ სცილდება. მოგვიანებით მართებულად შენიშნავდა ყოფილი „ცისფერყანწელი“ პოეტი შალვა აფხაიძე: „ნ. მიწიშვილი ამ ესკიზებში ასახავს საერთოდ აღებულ, სოციალურ წრესა და გარემოს მოწყვეტილ რაღაც აბსტრაქტულ ადამიანს, რომელიც თითქოს ზეკლასურ და ზეისტორიულ მოვლენას წარმოადგენს. მისი ადამიანი ზეკაცია, ყველაფერია — ღმერთიც, არარაობაც, ალტრუისტი და ეგოცენტრისტიც, რომელმაც არ იცის თავისი ცხოვრების მიზანი და დემონს მიჰყვება იმ იმედით, რომ ფარდას ის ახდის საიდუმლოებას. მისი ადამიანები ბედნიერების სანახაუად მიდიან, მაგრამ იმედგაცრუებულები და დაღლილები ბრუნდებიან: ბედნიერებას ვერსად ვერ პოულობენ (4, 15).

როგორც დაჟინახეთ, „ცისფერყანწელ“ პოეტთა ცდებს მინიატურის თანრში გარკვეული წარმატება აქონდა, თუმცა სხვადასხვა გარემოებათა გამო, მხატვრული წარმოსახვის ამ უნარმა მათ შემოქმედებაში შემდგომი განვითარება ვერ პოვა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გიორგი ლეონიძეს, რომელმაც

მხოლოდ სიცოცხლის ბოლო წლებში შექმნა პროზის უმნიშვნელოვანესი ნიმუშები.

#### ლიტერატურა

1. ქართული ლიტერატურული ესსე, თბ., 1986.
2. ტ ა ბ ი ძ ე ტ., თხზულებანი სამ ტომად, ტ. I, თბ., 1996.
3. გაფრინდაშვილი ვ., ერთტომეული, თბ., 1990.
4. ა ფ ხ ა ი ძ ე შ., ნიკოლოძის მიწიშვილი — შესავალი წერილი წიგნისა — ნ ი კ ო ლ ო მ ი წ ა შ ვ ი ლ ი, რჩეული, თბ., 1958.

К. ГАПРИНДАШВИЛИ

### МИНИАТЮРНАЯ ПРОЗА ПОЭТОВ ИЗ ЛИТЕРАТУРНОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ «ГОЛУБЫЕ РОГИ»

#### Резюме

В данном труде показано, что грузинские поэты-символисты Т. Табидзе, В. Гаприндашвили, П. Иашвили, Н. Мицишвили и др., параллельно с замечательными стихотворениями, создали интересные миниатюры. Поэтому им принадлежит определенная заслуга в развитии этого жанра.

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

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

## მეფა ლლონი

„წვრთნის სიტყვის“ გაშორება  
(„დაუწყო ჯუგბერს წვრთნა და ასწავლიდა...“)

ყურადღებას შევაჩერებთ ლექსიკურ ერთეულებზე — „წვრთნა“ და „სწავლა“. უპირველესად მხედველობაში გვაქვს ამ სინონიმური წყვილის სემანტიკაში არსებული თანხედენილი მნიშვნელობა — „კეთილის წვდომა და მიღება სიტყვით“

„წვრთა“, სულხან-საბას განმარტებით: „არს, რა კაცი კაცსა ტკბილითა სიტყვითა ასწავლიდეს კეთილსა“ (ორბელიანი 1993, „წვრთის“ ქვეშ).

თითქმის იმავეს გვაუწყებს ქართული ლექსიკოგრაფი „მცნების“ ლექსიკურ ბუდეში: „წვრთა არს, რა ზედიზედ მოძღვრიდეს, რათა არა ბოროტი (რამე) ქმნას და კეთილსა (კეთილითა) ზედა დაემტკიცოს (დაემკვიდროს) და განუძარტოს დაკლებული რაიმე (საქმე)“ (ორბელიანი 1991, „მცნების“ ქვეშ).

სულხან-საბა გვამცნობს, რომ „კეთილის სწავლა“ და „კეთილსა ზედა დამკვიდრება“ ორგვარად შეიძლება განხორციელდეს წვრთნისას: ან „ტკბილად, ტკბილი სიტყვით“, ან კიდევ „ტუქსვით, რისხვით“, თუკი აღსაზრდელმა „სიტკბო“ არ შეისმინა. „მცნების“ ლექსიკურ ბუდეში ცალკე განისაზღვრება თავად „ტუქსვა“. ანუ ტუქსვით წვრთნა: „ტუქსვა არს შენაცოდვარსა რასმე ზედა არა სიძულელითა. არამედ სასწავლელად მცარედ რისხვით ასწავლიდეს (კეთილად)“ (იქვე).

სულხან-საბა ტუქსვა-რისხვის ხარისხსა და მიზანზე ამახვილებს ჩვენს ყურადღებას. „ტუქსვა“ რისხვის სახეა, ოღონდ არა ცოდვისმიერი. „უნება ურადი და ურცხვინი“ (ორბელიანი 1993, „რისხვის“ ქვეშ). არამედ საგანგებო დანიშნულების მქონე — „საწვრთელი რისხვა არა ბოროტი“ (ორბელიანი, 1993, „ტუქსვის“ ქვეშ). „ტუქსვის“ განმარტებისას სულხან-საბა გვაფრთხილებს, რომ სიძულვილს არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს დატუქსვისას, ვინაიდან ტუქსვა მხოლოდ და მხოლოდ საწვრთელი საშუალებაა. რომლის გამოყენების დროსაც დაუშვებელია, მწვრთელმა „ბოროტი რისხვა“ გაურიოს (იქვე).

რისხვის ცოდვა სიძულვილით ჰყრობილს ეყრება ხოლმე. ამიტომ ჩაგვაგონებს ქართული ლექსიკოგრაფი, „არა თუ სიძულვილით რისხვიდესო“ სიძულვილით გამსჭვალული კაცის ხელიდან გამოსული სიკეთე ჯერ არავის უნახავს. მართო სიყვარული შეაძლებინებს ადამიანს, აღზრდის პროცესში ტუქსვა წვრთნის ერთ-ერთ საშუალებად აქციოს და, ამგვარი ხერხით მომარჯვებული, მცირედ რასმე რისხვითაც ასწავებდეს კეთილად“.

„სწავლა“-შიც ამის მსგავსად გამოცალკევდება „სხვა სწავლა“, რომელიც ცოდვის საზღაურად გამოლტვას ნიშნავს: „სხვა სწავლა არს საკანონოდ შოლტის მიღება“ (ორბელიანი 1993, „სწავლისა“ და „საკანონის“ ქვეშ); შდრ. ძვ. ქართ. „წვრთა“ და „სწავლა“, მათი გადამკვეთი მნიშვნელობით — „წვრთნა, სწავლა, გვემა“ (აბულაძე, 1973, „წვრთისა“ და „სწავლის“ ქვეშ).

ტუქსვით წვრთნა-სწავლის რაობის, მეთოდისა და მიზნის გარდა, სულხან-საბა მის გამომწვევ აუცილებელ პირობასაც გაგვიმარტავს — ეს არის შეუსმენლობა და შეცოდება („შენაცოდვარი“). შდრ.: „უკეთუ სიტყვით არა შეისმინა, ტუქსვითაც ხამს“; „ტუქსვა არს შენაცოდვარსა რასამე ზედა...“

მცირედ რისხვით ასწავლიდეს“; „სხვა სწავლა არს საკანონოდ შოლტის მიღება“

„სიბრძნე სიცრუისაში“ ამ თვალსაზრისით თითქოს დარღვეულია ლოგიკური მიზეზშედეგობრიობა, ეინაიდან თხზულებაში საერთოდ არ აისახება ლეონისეული მკაცრი წვრთნის აუცილებლობა, ანუ ის პირობა, რაზეც ზემოთ ითქვა. მართალია, ძე ძეფისას არაერთარი შეცოდება არ გააჩნია, მაგრამ ლეონი მას მაინც მრავალ „ჭირს“ შეამთხვევს, ყველასათვის გაუგებარ, გარდამეტებულ სიმკაცრეს გამოიჩენს ჯუმბერის „ტუქსვით წვრთნისას“ „სიბრძნე სიცრუისას“ იგაყური სათქმელიდან გამომდინარე, ჩვენ ვიცით, რომ ეს წინააღმდეგობრიობა მხოლოდ „სიტყვით საჩვენებელი მაგალითია“ (ორბელიანი 1991, „იგაყის“ ქვეშ). ამიტომ აღნაშნული შეუსაბამობა იმწამსვე კარგავს ძალას, როგორც კი ლეონისეული წვრთილობის კეთილმწეემსობის იდეით გამოხატული ზეამოცანისაკენ მოვაპრობთ ყურადღებას.

სულხან-საბასეულ სალექსიკონო განმარტებაში „წურთის“ მიზანი საზოგადოდ „კეთილის“ მიღებით განისაზღვრება, კონკრეტულად კი იგი ზნეკეთილობას ისახავს — კეთილ ჩვევათა ჩამოყალიბებასა და „კეთილთა ზედა დამკვიდრებას“ მწერთელს, მასწავლებელს (ორბელიანი, 1991, „მწერთელის“ ქვეშ) აღსაზრდელის სული აბარია, მისი სულიერების გასამართად იდეის იგი. ლეონი ამიტომაც იწოდება თხზულებაში „ფროთხილ შემნახავად“: „ფროთხილის შემნახავის ბარებული ვარ“ (ორბელიანი 1979, 73), — ნართაულად მოახსენებს ჯუმბერი თავის მშობელს ლეონის გამო. საყვარელი ძის სული მეფემ ხომ თავად „შეაყედრა“ და მიაბარა ლეონს საწვრთელად (ორბელიანი 1979, 40).

თუკი „წურთისას“ ადამიანის ზნეკეთილობა ეაღიბდება, „სწავლა“ საზოგადოდ ცოდნის მისაღებად წარმოებული პროცესია. „წურთის“ მსგავსად, სულხან-საბა „სწავლის“ მიზანსაც აკონკრეტებს: „სწავლა არს, რაი არა იცოდეს, უთხრას და სწვართოს; და ასწაოს საქმე რამე. გინა ქადაგება“ (ორბელიანი 1993, „სწავლის“ ქვეშ):

„სწავლა არს, რაი არა იცოდეს, ასწავლიდეს; რომელი არა იცოდეს და ასწავლოს საქმე რამე“ (ორბელიანი 1991, „მცნების“ ქვეშ).

მაშასადამე, სწავლით კაცი ცოდნას იმარაგებს, შდრ.: „ჩემი ცოდნა სრულ ლეონის ნასწავლები მაქვს“ (ორბელიანი 1979, 75).

მაგრამ იგივე „სწავლა“ „წურთის“ აუცილებელი შემადგენელი კომპონენტიცაა. ცოდნის დაგროვება წვრთნის პროცესს მუდმივად ახლავს თან, შდრ.: „დაუწყო ჯუმბერს (ლეონმა) წვრთნა და ასწავლიდა დღე და დამ“ (ორბელიანი 1979, 41).

მწერთელი ლეონისაგან ძე ძეფისა „წვრთილობასაც“ იღებს და ცოდნასაც. ჯუმბერი ფინეზს აუწყებს: „ლეონ — რომელი მასწავლის“ (ორბელიანი 1979, 73). მაგრამ ამასაც ეუბნება: „(ჩემი) წვრთილობა — ლეონისაგან (არის)“ (ორბელიანი 1979, 92).

ასე რომ, სინონიმური „სწავლისა“ და „წურთის“ მნიშვნელობებს მათივე გამიზნულობა მიჯნავს ერთმანეთისაგან, სწორედ ამ კონკრეტული განზრახულობით გადაილახება ზემოაღნიშნული სინონიმია: პირველი ცოდნის გადაცემაა, მეორე კი ცოდნის ჯანსაღ ჩვევად დამკვიდრება — ტკბილი სიტყვითა „ტუქსვითა მცირე რისხვითა“ თუ „საქციელითა და ზნითა“

„სიტყვის“ ლექსიკური ბუდის დასასრულსაც ჩვენ იმგვარი განმარტების მოწმენი ვხდებით, რომელიც ხსენებული სინონიმის გადალახვაზე მიგვანიშნებს: „უკეთუ სიტყვითა კეთილთა გზათა აჩვენებდეს ანუ სასწავლოსა ასწავლიდეს — ასწავა (არის) და უგვეითარი“

„წერთათ“ მნიშვნელობას უნდა გულისხმობდეს ქართული ლექსიკოგრაფი  
ამ განმარტების პირველ ნაწილში — „სიტყვითა კეთილთა გზათა აჩვენებდეს“  
(შდრ. „წერთათ“ განმარტებაში: „სიტყვითა ასწავლიდეს კეთილსა“). თავად  
აღმნიშვნელი („წერთათ“) ამჯერად „და ეგვეთარში“ მოექცა. მეორე ნაწილი  
კი — „სასწავლოსა ასწავლიდეს“ — საკუთრივ „ასწავას“, ანუ „სწავლის“  
განმარტებად უნდა ვიგულოთ.

სწავლა-წერთათის კონკრეტულ მიზანდასახულობას სულხან-საბა „სიბრძნე  
სიცრუისაშიც“ ითვალისწინებს. სადაც ძე მეფისას „მზრდელთა“ ფუნქციები  
მსგავსად გადანაწილდება. თხზულების ავტორმა შემკვიდრის მზრდელობა სამ  
პერსონაჟს დააკისრა, რაც ჯუმბერის ე. წ. „მაღლიერების სამკუთხედსა“ და  
ლეონის გაფრთხილება-შეგონებაშია (ორბელიანი 1979, 73, 104-105)  
თვალსაჩინოდ ასახული. საჭურისთან პაექრობისას „მეტის ნდომით“ გართულ  
ძე მეფისას ლეონი ამას შეახსენებს: ცოდნის მისაღებად შენ სედრაქ ვაზირი  
გყავს სამეფოში; „მეფეთა წესის“ დაუფლებისათვის („საწერთულად“) ღმერთმა  
„მეფეთ მეფე“ გარგუნა მშობლად; სიბრძნესთან საზიარებლად კი, ღვთისავე  
ნებითა და „ჩვენებით“. „სიბრძნით დასახული“ მწერთული მოგვევლინა (იხ.  
იქვე, 104-105).

უნდა ითქვას, რომ ზემოთ წარმოდგენილი ყველა ლექსიკური ერთეულის  
განმარტებებში საკმაოდ საგრძნობია აქცენტირება წერთათის საბოლოო შედეგზე  
(მიზანზე) — „კეთილთან“ ზიარებაზე. სულხან-საბას რწმენით, ჭეშმარიტი  
წერთათის პროცესი დაუღალავი, დაუცხრომელი სწავლა-დამოდგერაა  
(„ზედიზედ მოძღვრიდეს“), უწინარეს ყოვლისა იმ მიზნით, რომ „ბოროტი“  
განირიდოს და კეთილის სწავლა-დამკვიდრება არ დაბრკოლდეს. ამავე მიზანს  
ემსახურება ყოველგვარი ნაკლის გამოსწორებაც, შდრ.: „წერთათ არს, რა  
ზედიზედ მოძღვრიდეს, რათა არა ბოროტი რამე ქმნას და კეთილთა ზედა  
დაემკვიდროს და განუმართოს დაკლებული რაიმე“

დანარჩენ განმარტებებშიც მსგავსად მიეთითება წერთათის საბოლოო  
მიზანზე: „ასწავლიდეს კეთილსა“; „რისხვით ასწავებდეს კეთილად“; „კეთილთა  
გზათა აჩვენებდეს“; „ტუქსითაცა სწერთიდეს (კეთილსა) საქციელთა და  
ზნითა“

ამ უკანასკნელ განმარტებასთან დაკავშირებით „საქციელის“ სულხან-  
საბასეული კვალიფიკაციაც უთუოდ გასათვალისწინებელია, რადგან  
„საქციელი“ არის არა საზოგადოდ „კაცის ქცევა“. არამედ კაცის „კეთილი  
ქცევა“ (ორბელიანი 1993, „საქციელის“ ქვეშ), შდრ.: უსაქციელო კაცი!

დაბოლოს. მწერთულის ძირითადი იარაღი სიტყვაა: იგი სიტყვით ასწავლის  
კეთილს, სიტყვით აჩვენებს კეთილ გზას, სიტყვით მოძღვრავს ბოროტის  
დასათრუნად და კეთილის მისაღებად, და სიტყვითვე მიმართავს საწერთელ  
რისხვას.

„საწერთული“ წერთათ სიტყვა“-ო — ბრძანებს სულხან-საბა (ორბელიანი  
1993, „საწერთულის“ ქვეშ). 'იგავიც' სიტყვითი მაგალითია, მსმენელსა თუ  
მკითხველს მეიგავეც სიტყვით წარმოუჩენს თუის სათქმელს და სიტყვითვე  
მოუნიშნავს მას (ორბელიანი 1991, 'იგავის' ქვეშ).

„სიტყვითი“ მაგალითის ჩვენებასა და მონიშვნას „სიბრძნე სიცრუისაში“  
ყველა პერსონაჟი ეწევა, ამ მიზნით არაკობენ ისინი. თხზულებაში ამის  
ბრწყინვალე ილუსტრაციას ასევე წარმოადგენს „წესები“. ლეონის  
წერთილობის კონცეფცია, ძე მეფისას ზნეობრივი მრწამსი, ე. წ. მაღლიერების  
სამკუთხედი, „ამხანაგობისა“ და „მტურობის“ განმარტებანი. მაგრამ სიტყვით  
ჩვენებისა თუ მონიშვნის განსაკუთრებულად თვალსაჩინო ნიმუშად გვესახება  
ვაზირ სედრაქის მიერ აღვლენილი ხოტბა ამხანაგისადმი (ორბელიანი 1993)

147). ამ ხოტბას ვაზირი მას შემდეგ წარმოთქვამს, რაც „გამტერებული“ რუქას დაშოშმინებას განიზრახავს და მის წერთნას შეუდგება. ავტორი ასე შენიშნავს: „სიტყვის მდინარემან, ამბავტკბილმან, ენამრავალმან ვაზირმა სედრაქ დაუწყო წერთნა რუქასა და ეტყოდა“ (ორბელიანი 1979, 146).

მემკვიდრის იგავური დალოცვისაგან განსხვავებით (ორბელიანი 1979, 26), ვაზირი ამ დროს რუქას დასაჭურისებული სულიერების გადასარჩენად ირჯება. იგი იმისათვის მიმართავს „წერთათ სიტყვას“, რომ სიყვარულისა და ამხანაგობის (მოყვარობის) კეთილი გზა უჩვენოს ბოროტ საჭურისს, მღრ. ვაზირისავე შეგონება: „ყოველსა კაცსა სიყვარულს უნდა აჩვენებდე“ (ორბელიანი 1979, 147).

### ლიტერატურა

აბულაძე, 1973 — ა ბ უ ლ ა ძ ე ი ლ ი ა, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბილისი, 1973.

ორბელიანი, 1979 — ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა, სიბრნე-სიცრუსა, თბილისი, 1979.

ორბელიანი, 1991 — ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს უ ლ ხ ა ნ ს ა ბ ლექსიკონი ქართული, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, ტ. I, თბილისი, 1991.

ორბელიანი, 1993 — ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს უ ლ ხ ა ნ ს ა ბ ა, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბილისი, 1993.

М. М. ГЛОНТИ

### О „СЛОВЕ ВОСПИТАТЕЛЬНОМ“ („curtat siṭqua“) СУЛХАН-САБА ОРБЕЛИАНИ

#### Резюме

Лексико-семантический анализ синонимов „воспитать“ („curta“) и „обучать“ („scavla“) устанавливает их взаимоотношение и конкретную целенаправленность, с учетом соответствующего материала „Мудрости вымысла“ и „Словаря грузинского языка“ Сулхан-Саба Орбелиани.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონის ლაბორატორია.

წარმოადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

## ნინო კოპიაშვილი

### იბავით ჭარბოჩენილი ალაშიანის ბუნება „სიბრძნე სიცრუისაში“

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ იგავარაკული ჟანრის ნაწარმოებია, სადაც იგავ-არაკებს მრავალმხრივი ფუნქცია გააჩნია. თავად ის ფაქტი, რომ ავტორი ქართული მწერლობისათვის არცთუ ტრადიციულ (თუმცა ნაცნობსა და ნაცად) ჟანრს მიმართავს, მიუთითებს მწერლის ახლებურ შემოქმედებითს ნაბიჯზე, გადაწყვეტაზე.

ქართულ ცნობიერებაში, თუ უფრო ადრე არა, ქრისტიანობის შემოსვლიდან მაინც, იგავარაკული ჟანრი უკვე კარგად გათავისებულია იმდენად, რომ სახარებისეული იგავის „ენახის მუშაკებზე“ დედააზრის სიმბოლოს იძოვებს იაკობ ცურტაველი „შუშანიკის წამებაში“.

იგავური აზროვნება არ არის უცხო „ვეფხისტყაოსნისათვის“ „წინდაუხედაობის, მოუფიქრებლობის საილუსტრაციოდ შოთა რუსთაველს მოჰყავს ერთი შესანიშნავი არაკი“ (1, 146). მას ავთანდილი ასმათის სიტყვების საპასუხოდ ამბობს:

ყმაძან უთხრა: „ეგე საქმე ამას ჰგავსო, არა სხვასა:  
ორნი კაცნი ძოდოდეს სადაურნი სადმე გზასა,  
უკანამან წინა ნახა ჩაყარდნილი შიგან ჭასა,  
ხედ მიაღგა, ჩაპყიოდა, ტირს, იზახის ვაგლახ-ვასა.  
ეგრე უთხრა: „ამხანაგო, იყავ მანდა, მიმიცდიდე,  
წავალ თოკთა ძოსახმელად, მწალსო, თუმცა ამოგზიდე“;  
მას ქვეშეოსა გაეცინნეს, გაუკვირდა მეტად კიდე,  
შემოჰყოლა: „არ გელოდე, სად გაგექცე, სად წავიდე“? (2, 54-55).

აქ ავთანდილი საკუთარ თავს მოიაზრებს ჭაში ჩაყარდნილი კაცის ადგილას და არაკიც აბსოლუტურად შეეფერება პერსონაჟის მორალურ მდგომარეობას. სხვაგან, კვლავ ავთანდილი, იგავურად აყალიბებს სათქმელს და დაბნედილ ტარიელს მიმართავს:

„ვარდსა ჰკითხეს: „ეგ ზომ ტურფა რამან შეგქმნა ტანად, პირად?  
მიკვირს, რად ხარ ეკლიანი? პოენა შენი რად არს ჭირად!“.  
მან თქვა: „ტკბილსა მწარე ჰპოეებს, სჯობს, იქმნების რაცა ძვირად;  
ოდეს ტურფა გაიფედეს, აღარა ღირს არცა ჩირად“ (2, 183).

ეს მიმართება, პეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ბუნების სამყაროსადმი“, პერსონაჟს ანალოგიისათვის სჭირდება. ვარდის ბუნების, ხასიათის გახსნა, თვითონ ვარდის ამეტყველება და მისი კერძო სიმბოლურობის გაცხადება ის „სიტყვითი მაგალითია“, რომლის მეშვეობითაც ავთანდილი ზოგად საზრისს აყალიბებს და, ამასთან, უდიდესი ნდობით ეკიდება არა მხოლოდ საზოგადო მორალს, არამედ რეალურად აღიქვამს თავად ვარდის საუბრის ფაქტსაც:

„რათგან ვარდი ამას იტყვის, უსულო და უასაკო,  
მაშა ლხინსა ვინ მოიძკის, პირველ ჭირთა უმუშაკო?  
უბოროტო ვის ასშია რაცა საქმე საეშმაკო,  
რად ემღური საწუთროსა? რა უქმნია უარაკო?“ (2, 183)

როგორც ციტატიდან ცხადდება, ავთანდილი აღნიშნავს ვარდის „უსულო და უასაკო“ ბუნებას. მაგრამ მაინც დიდ ღირებულებას, ანთროპომორფისტულ თვისებას მიაწერს. ასევე უდავოდ ანგარიშგასაწვეია მოხმობილი ადგილის ბოლო სტრიქონი, სადაც რუსთაველი არაკის ღრმა და ფართო მნიშვნელობაზე მიანიშნებს, რომ საწუთროში უარაკო არაფერი მომხდარა, ე. ი. რომ წუთისოფელში არსებულ ყოველ რეალობას ყოველთვის გააჩნია იგავური ასახვა, ანუ აქ არაკის ფუნქცია გაზრდილია ყოფიერების ნებისმიერი გამოვლინებისა და კონკრეტული მდგომარეობის მთლიანად ასახვამდე. რუსთაველისეული გააზრება და მოხმობილი ადგილები ცხადყოფს, რომ არაკი და იგავი მრავალმხრივი შესაძლებლობების, ღრმა საზრისისა და მორალის მქონე სუბსტანციაა, სადაც ვლინდება სიმბოლური გააზრება ყოფიერების ყოველი ასპექტისა და ნიუანსისა.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული მწერლობა იგავ-არაკს კარგად იცნობდა და, როგორც ვნახეთ, გარკვეულწილად, ამ ჟანრის ბუნებაც გათავისებული ყოფილა, სულხან-საბა ორბელიანი მაინც ნოვატორად ითვლება იგავარაკული თხზულების შექმნის მხრივ ეროვნულ ლიტერატურაში. „სულხან-საბა ორბელიანმა ქართულ მწერლობაში დაამკვიდრა იგავ-არაკული ჟანრი. მანამდე იგავ-არაკი ორი სახით გვხვდება: ან სხვა ჟანრში შემავალ ნაწვევებად, როგორც ამა თუ იმ დებულების არგუმენტირების ან ილუსტრაციის საშუალებად, ან მხატვრული კრებულების სახით“ (3, 125). „სიბრძნე სიცრუისაში“ წარმოდგენილი იგავ-არაკები მრავალ საკითხს მოიცავენ, როგორებიცაა: დემიურგული, ყოფიერების, ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური, მორალური, ადუგრა-ზნეობრივი... და, ამასთან ერთად, საინტერესო ფუნქციები ნაწარმოების სიუჟეტურ მთლიანობასთან კავშირში.

მკვლევართა მიერ აღნიშნულია, რომ „ქართული მწერლობა ბიბლიიდან ეცნობოდა იგავებს. ეცნობოდნენ აგრეთვე ინდურ იგავ-არაკებს კრებულიდან „პიდოპადეში“ და „პანჩატანტრა“ უთარგმნიათ ძველი ბერძენი მეიგავის ეზოპეს ნაწარმოებებიც. არაბულ იგავ-არაკთა კრებულს „ათას ერთი ღამე“ ერქვა, სპარსულიდან თარგმნეს „ქილილა და დამანა“ მაგრამ ქართული მწერლობისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც სულხან-საბა ორბელიანის იგავებია“ (4, 164). სულხან-საბა ორბელიანს იგავარაკული ჟანრი აურჩევია სათქმელის დასაზუსტებლად, ნათელსაყოფად და საილუსტრაციოდ, ყოველფე რეალურისა თუ მხოლოდ წარმოსახვაში არსებულის საჩვენებლად, „სიტყვით მაგალითად“ „სიბრძნე სიცრუისაში“ იგავ-არაკი არის ერთდროულად თეზისიცა და ანტითეზისიც, რადგან აზრის მტკიცებულების საგანი ის არის, მაგრამ მას არა მხოლოდ ეს ფუნქცია გააჩნია, თუკად ნაწარმოები ბევრად უფრო მეტ ინტერესს იწვევს მკითხველში, ვიდრე მხოლოდ იგავ-არაკთა კრებული. ქართული ლიტერატურის ისტორიის მკვლევარნი აღნიშნავენ, რომ „წიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“ წარმოდგენს იგავარაკულ კრებულს, ოღონდ, იგავ-არაკები გაშლილია ფაბულარული მოთხრობის ფონზე (მსგავსად „სიბრძნე ბალავარისა“, „ათას ერთი ღამისა“, „ქილილა და დამანასი“ და სხვ.). ამით წიგნი უფრო იოლად წასაკითხავი და მიძხიდველი ხდება“ (5, 254). აღნიშნული და სხვა იგავარაკული თხზულებებისათვის ერთი რამ არის დამახასიათებელი: იდეური დატვირთვა ნაწარმოებში არაკებს ეკუთვნის და ფაბულარული თხრობა

მეორეხარისხოვანი ხდება. თუმცა, ამას ვერ ვიტყვით „სიბრძნე სიცრუისაზე“, რადგან მისი მხატვრული ღირებულება ორმაგ განზომილებაში ექცევა: „ერთ-ერთი საყურადღებო მხრე ის არის, რომ მისი კომპოზიციური ქარგაც არანაკლებ საყურადღებოა იდეური თვალსაზრისით... აქ თითქოს ორი დამოუკიდებელი ხაზი ვითარდება: ერთი მხრივ, სიუჟეტური ხაზი სკამს სამართლიანი მეფის და უფლისწულის აღზრდის პრობლემას, მეორე მხრივ, იგავთა მოშველიებით წამოჭრილია საერთოდ ადამიანის ბუნების, მისი აუკარგიანობის პრობლემა“ (6, 36). ქართულ მეცნიერებაში უკვე დამკვიდრებულია ის თვალსაზრისიც, რომ იგავ-არაკები „სიბრძნე სიცრუისაში“ „მხოლოდ და მხოლოდ მსჯელობის, პერსონაჟის დებულებისა თუ ხასიათის გახსნისათვის მოხმობილ არგუმენტს წარმოადგენს“ (7, 76).

არაკის მახასიათებლების გამოკვეთის გარდა, „სიბრძნე სიცრუისას“ იგავ-არაკების მსგავსებაზე სხვადასხვა ხალხთა თუ ავტორთა ზღაპრებთან ან იგავებთან მეტად მრავალფეროვანი და საინტერესო კვლევა-ძიება გახლავთ ჩატარებული: ა. ავალიშვილის, ბარამიძის, გ. ბარამიძის, რ. ბარამიძის, ლ. ბრეგაძის, ა. გაწერელიას, ალ. გვახარიას, ე. ვირსალაძის, კ. კეკელიძის, ლ. კეკელიძის, შ. ონიანის, ა. ფრანგიშვილის, აპ. ცანავასა და სხვათა მიერ. უმრავლეს შემთხვევაში „სიბრძნე სიცრუისას“ იგავები შედარებულია ამავე ჟანრში მოღვაწე ავტორთა თხზულებებთან თუ სხვადასხვა ხალხის ზღაპრებთან და დაძებნილია პარალელები. რასაკვირველია, გვესმის მნიშვნელობა ამგვარი მეცნიერული კვლევისა (ჩვენ შუუდართ „სიბრძნე სიცრუისაში“ მოხმობილი იგავ-არაკები ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა ფოლკლორის ზოგიერთ ნიმუშს), მაგრამ საბოლოოდ ვეთანხმებით აკად. კ. კეკელიძის თვალსაზრისს: „საქმე იმაშია, რომ ერთი და იგივე იგავ-არაკული სიუჟეტი შეიძლება მოიძებნოს ისეთ ერებსა და ტომებში, რომელთაც ერთმანეთში არაერთი ურთიერთობა არ ჰქონიათ. სიუჟეტური დამთხვევა სოციალური ნათესაობის შედეგია. ერთსა და იმავე სოციალურ პირობებს სხვადასხვა, ერთიმეორასაგან დაშორებულ ქვეყანაში შეუძლია მსგავსი ადგილობრივი, ხედნაშენობრივი მოვლენები. კერძოდ, სიუჟეტები წარმოშვას“ (8, 457), რადგან საერთოა ადამიანთათვის მრავალი განცდა და შეგრძნება, ზოგადად ადამიანურია ჩვენი აზრი, წარმოდგენა, შეხედულება, მორალი, იდეა... ეს ყოველივე ადვილად დასაშვებს ხდის იმ ფილოსოფიური საზრისის წინ წამოწევას. რომ დიდ მოაზროვნეებს ხშირად ერთნაირად და თანაბრად აფიქრებს ერთი და იგივე თემა. მისი უფრო — საერთოა ბრძენი ხალხისათვის ყველაზე დიდი მასწავლებელი — ცხოვრება და, აქედან გამომდინარე, — ცხოვრებისეული ნათქვამი, შეგრძნებები თუ გაკვეთილები ხშირად ერთგვარ ანალოგიებს ბადებს... რა თქმა უნდა, არც ის თვალსაზრისია გამოსარიცხი, რომ იგავ-არაკებს, ისევე როგორც ზღაპრებსა და ანდაზებს, მთარული თვისება გააჩნია. საუბარი საერთო სიუჟეტებზე ყოველთვის ერთი დასკვნით არც მთავრდება და აქ გავლენა ან მიმბაძველობა არ იგულისხმება. ამას გარდა, ერთია მსგავსი სიუჟეტის არსებობა ტექსტში და სხვა არის უშუალო დანიშნულება, ფუნქცია და დატვირთვა იმ სიუჟეტისა კონტექსტთან და ნაწარმოების საერთო ფაბულასთან კავშირში.

მხატვრული ნაწარმოების ერთ-ერთი უმთავრესი დანიშნულება და ფუნქცია ზოგადად ადამიანური თვისებების, ღირებულებების, დადებითი და უარყოფითი მახასიათებლების წარმოჩენაა, რადგან „ყოველი ადამიანი სხვადასხვა ხასიათთა შეხამებაა და ამიტომ გულწრფელმა მწერალმა ყველა უნდა დაახასიათოს. მაგრამ ეს ხასიათები იმდენად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, რომ მწერალი ამას ძნელად აკიდებს ხელს“ (9, 92). ნამდვილი მწერალიც სწორედ შემაპირისპირებელ ხასიათთა სრულყოფილად წარმოჩენის ხელოვნებით

მოხიბლავს მკითხველს. ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო ხასიათები ერთ არსებაში იყრის თავს და ადამიანიც იმის მიხედვით ფასდება, თუ რომელმა უკიდურესობამ დასძლია მასში. თუ რომელს ირჩევს მისი ბუნება, ან, იქნებ, პიროვნება არის კიდევ მხოლოდ დაპირისპირებულ ძალთა ჭიდილში. სადაც, როგორც ცხოვრებაში, ხან ერთი მხარე ღიდერობს, ხან მეორე...

სულხან-საბა ორბელიანი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ერთი კონკრეტულ არსებაში მყოფი ორი ისეთი დაპირისპირებული ძალის არსებობის ასახვას, როგორც არის სიკეთე და ბოროტება. ამ ფაქტორის წარმოჩენა, რაღა თქმა უნდა, პერსონაჟების მიერ თქმული იგავ-არაკების მეშვეობით ხორციელდება; ანუ „სიბრძნე სიცრუისაში“ იგავ-არაკი, სხვა ფუნქციებთან ერთად, წარმოადგენს ადამიანის ღრმად შეცნობას, ერთ არსებაში ორი ურთიერთგამომრიცხავი ბუნების არსებობის ჩვენებას. ამ აზრის კლასიკური მაგალითია ლეონის არაკი „უტკბესი და უმწარუსი“, სადაც ორი სუბსტანცია, ორი უკიდურესად შეუთავსებელი ძალა ერთ ფაზაში — ენაშია მოაზრებული. ჩვენი შეხედულებით, ენა, ამ არაკის მიხედვით, იგივე ადამიანური ფიქრი და აზრი და, საბოლოოდ, ადამიანური გონია, როგორც განმსაზღვრელი ინდივიდის ქმედებისა, აზროვნებისა და მეტყველებისა და სწორედ აქ, ადამიანურ გონში გაიანზრება სიტკბოსა და სიმწარის თანაარსებობა, თანამყოფობა.

მწერალი აგრძელებს თემის გაღრმავებას და პერსონაჟების დაპირისპირება ერთი რთული საკითხის გარშემო ხდება: თუ რა არის ცხოვრებაში კარგის პასუხი: სიკეთე (ლეონის აზრით) თუ ბოროტება (რუქას შეხედულებით).

თავდაპირველადვე გვსურს განვმარტოთ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფუნქცია „სიბრძნე სიცრუისაში“ იგავ-არაკებისა ის გახლავთ, რომ პერსონაჟებისათვის იგავ-არაკი რეალობას წარმოადგენს, მასთან ერთად, იგავ-არაკები მათი მთქმელი გმირის თუ გმირის აზრობრივი მოწინააღმდეგისათვის უდიდესი ნდობის ობიექტია: ანუ პერსონაჟები იმოწმებენ იგავებს საკუთარი თვალსაზრისის განსამტკიცებლად, საილუსტრაციოდ, დასაბუთების საწყისად, მაგრამ, გარდა ამისა, არაკში მოყოლილ ამბავს მიიჩნევენ არა სადღაც გაგონილად, არამედ როგორც რეალურად მომხდარ ჭეშმარიტებას, რომელშიც ეჭვი არ შეაქვს არც მის მთქმელს და არც იდეურ მოპირისპირეს.

ეს ფაქტორი თხზულებაში საკმაოდ ამკარაა და იგავ-არაკის რეალობად აღქმის რამდენიმე საინტერესო მოტივაცია არსებობს. პერსონაჟის მიერ მოხმობილი იგავი რომ სხვა პერსონაჟისათვის რეალობას წარმოადგენს და არა მოგონილ ამბავს, რომლითაც ერთი გმირი მეორეს საკუთარ აზრს უსაბუთებს, ეს ცხადი ხდება ნაწარმოების მთლიანი განწყობიდან: პერსონაჟებს ყოველთვის სჯერათ არა მხოლოდ საკუთარი იგავ-არაკისა და მასში გადმოტანილი აზრისა, არამედ მათი იდეური მოწინააღმდეგის იგავ-არაკისაც. რუქას მტკიცებით, კარგისთვის კარგი არავის უქნია. ლეონის აზრით, სიკეთის პასუხი ცხოვრებაში ყოველთვის სიკეთეა. აღსანიშნავია, რომ ნაწარმოებში ამ ორ პერსონაჟს შორის იდეურ დაპირისპირებას, თუ რა არის სიკეთის პასუხი: ბოროტება თუ სიკეთე, საკმაოდ მწვავე პოლემიკა და პაექრობა მოჰყვება და ეს თემა ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო და დაძაბული ხდება. ორივე მხარე ცდილობს დაასაბუთოს საკუთარი თვალსაზრისი იგავ-არაკებით. კონკრეტულად აღნიშნულ თემაზე 9 იგავ-არაკია მოხმობილი, რუქა 5 არაკს ამბობს, ლეონი 4-ს. ამდენად, მსჯელობა გაგრავობილი და საილუსტრაციო მასალით მდიდარია ნაწარმოების სხვა თემებს შორის. ორივე მათგანისთვის არაკი კვლავ მტკიცე დასაყრდენია. და უფრო მეტიც: რუქასთვის ლეონის მიერ თქმული იგავ-არაკები არ არის რეალობას მოკლებული და ლეონიც რუქას ნათქვამ არაკებს რეალობად აღიქვამს. მიუხედავად იმისა, რომ, ჩვეულებრივ, კამათში, პოლემიკაში

მოპირისპირენი ერთმანეთის არგუმენტებს ხშირად არ ენდობიან, არანამდვილად აღიქვამენ და ცდილობენ ასე გააბათილონ მოწინააღმდეგის თვალსაზრისის მცდარობა. აღნიშნულ დისკუსიაში პერსონაჟები არგუმენტების მცდარობის დამტკიცებას კი არ ეშურებიან, არამედ დაუშვებენ ისეთ არსებულ მდგომარეობას. რომელსაც მისი მოწინააღმდეგე მოგვითხრობს, და განასხვავებენ და უპირისპირებენ მას სხვა არსებულ სიტუაციას. საჭურისის მიერ ნათქვამ იგავ-არაკს ლეონი ასე აღიქვამს: „რუქავ, როგორც კაციც შენა ხარ, ის გველიც, შენი ნათქვამი, შენისთანა ყოფილა, თუარა კარგისთვის ავს ვინ უზამს კაცსაო“ (10, 129). როგორც კონტექსტიდან ცხადი ხდება, ლეონი რეალობად აღიქვამს ამბავს, რომელსაც რუქა ჰყვება, ამჯერ დროს, მიუთითებს, რომ ადამიანთა სხვადასხვა კატეგორია განსხვავებული და საპირისპირო ქმედების მქონეა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ ზოგჯერ „არაკები იმდენად სრულად გამოხატავენ გმირის სათქმელს, რომ არ საჭიროებენ კომენტარს — ისინი ზოგჯერ ერთ ფრაზამდე დაიყვანება, ზოგჯერ საერთოდ ზედმეტია (12, 2). თუმცა, არის შემთხვევებიც როცა გმირები საკუთარ და ერთმანეთის ნათქვამ იგავებს უკვირდებიან, განმარტავენ. აფასებენ მისი პერსონაჟების ქმედებას, საუბარს, რეალობად აღიქვამენ. ლეონი რუქას არაკის „ჭაბუკი და მეკობრენი“ შემდეგ განიხილავს საჭურისის არაკს, ე. ი. რეალურ არგუმენტს. ამასთან, არა ცალსახად, არამედ იმდენად რეალურად მიაჩნია რუქას ნათქვამი, რომ არაკის პერსონაჟის ქმედებასაც კი შეფასებას აძლევს და, ბოლოს, საკუთარი, საწინააღმდეგო თვალსაზრისის დასასაბუთებლად კვლავაც ადამიანების სახასიათო კატეგორიად დაყოფას ახდენს და რუქას არაკის პერსონაჟის ქმედებას კვლავაც რუქასეულ ხასიათში უძებნის ანალოგიას: „ლეონ უთხრა: — კარგი ჰქმენია, მას კაცს ავის ქმნა დაუწუნე, ცოლი წაართვეს, გაძარცვეს, თავი დაიხელთა და ის მოკლა, — აუად უქმნიაო. მე მასცა ვუძრახავ, უწინვე რასათვის ასრუ დაფლად დარჩა? თუცა უკანის არა ექმნა რა, შენებრა კაცი იქმნებოდა“ (10, 132). ამ სიტყვებთან ამკარად ჩანს, რომ აღმზრდელი მიუთითებს, საჭურისის ნათქვამი არაკი რეალურია. დასაშვებია, არსებულია და ენდობა მოძაქერის მონათხრობს.

ლეონი საკუთარ იგავებსაც და მათში მომხდარ ამბებსაც აბსოლუტურ რეალობად წარმოსახავს. არაკის „დიდვაჭარი და მეფუნდუკე“ თქმის შემდეგ ასე მიმართავს საჭურისს: „შენ რომ ამბობ, კარგისათვის კარგი არაკის უქმნიაო. აჰა, ნაკვეთარიც ნახე! რა გამოიმეტა წამლად და ღმერთმან რა წყალობა უყო? ავს კაცს ყოველი კაცი თავისი მსგავსი ჰგონია, თუარა რა სიტყვაა“ (10, 133-134).

როგორც ჩანს, მიუხედავად მწვავე დაპირისპირებისა, „სიბრძნე სიცრუისას“ გმირებისათვის მოწინააღმდეგის მონათხრობი რეალობად აღიქმება, თუმცა, შესაძლოა, ის ამბავი ნაზღაპრი და ფანტასტიკური იყოს. აღმზრდელი საკუთარ თავგადასავალს ჰყვება. აღნიშნული თავგადასავალი 30 ამბისაგან შედგება და მრავალ დაუჯერებელ, ფანტასტიკურ ელემენტს მოიცავს, მაგალითად, „თავში სპილენძის ჩამდგმელი“, „აბდულ-აზიმ დავრიში“, „ცოცხლად დამარხული უსახოდ დიდი ადამიანები“, „ინდოელი ჯამბაზები“ და სხვა მრავალი, მაგრამ ამგვარი ზღაპრული ამბებიც კი რეალობად აღიქმება ლეონის იდეური მოწინააღმდეგის — რუქას მიერ იმდენად, რომ საჭურისი არა მხოლოდ უჯერებს აღმზრდელს, არამედ ამ მონათხრობის მოსმენის შემდეგ მკითხველისათვის საესებით მოულოდნელ გადაწყვეტილებამდე მიდის: „რა ლეონ გრძნეული ამბავი დაასრულა, სხვის ამბის თქმა აღარ დააცალა რუქამ და მოახსენა მეფესა:

— დღეს აქამომდე აუად მიქმნია ქიშპობა ლეონისა. რადგან ესრეთ მოდინარეა და ამდენად კარგის საქმის სწულელი და ამდენის თქმის მნახავი, ესჴესანახავია და ნურც მოიშორებთ. რაცა თქვა, ქმნაც ძალუძს“ (10, 125).

შკარაა, რომ იგავ-არაკები „სიბრძნე სიცრუისაში“ წარმოადგენენ პერსონაჟებისათვის არა აბსტრაქტულ, განყენებულ სამყაროს, ან ცალკე არსებული ჭეშმარიტებების ერთობლიობას (პლატონი, არისტოტელე, მოძღვრება იდეათა სამყაროს შესახებ), არამედ თხზულებაში იგავ-არაკები გმირუის მიერ რეალობად აღიქმება.

როგორც აღვნიშნეთ, რუქას აზრით, კარგისთვის კარგი არაყის უქნია. ლეონი საწინააღმდეგოს დამტკიცებას ცდილობს. მისი შეხედულებით სიკეთე მხოლოდ სიკეთით გდაიხდება. დისკუსია აღნიშნულ თემაზე მრავალმხრივ საინტერესოა და ჩვენი კოლეგისთვისაც მრავალფეროვან მასალას შეიცავს. ნაწარმოების სიუჟეტური სუციფიკიდან გამომდინარე, ორივე მათგანს არგუმენტად მოჴყავს არაკი.

ამ პოლემიკაში რუქა ამბობს პირველ არაკს — „კაცი და გველი“: „ერთი კაცი მოდიოდა გზაზე. ნახა, ერთს ძეძვს ცეცხლი შემოჴხნებია და ზედ გველი გასულა, წასასვლელი გზა არა აქვს, ღონობს და წთვის. ნახა მან კაცმან, შეეწვალა და თქვა:

— ამ გველს მოგარჩენ, მაჴლია ჩემთვისაო.

ძვიდა, შუბის წვერი მიუშვარა. გველი ზედ შემოეხვია, მხარზე შეახლტა და ყელს შემოედვლარჭნა, მაგრა მოუჭირა.

კითხა მან კაცმან:

— რა გაწყენინე, რატომ მიზამ? სიკვდილს მოგარჩინეო!

გველმან უთხრა:

— კარგისთვის კარგი არაყის უქმნია და მეც ასრე გიყავო“ (10, 127).

ასე რამდენიმეგზის, ჭადრის, ხარისა და მელიის გამოცდილების მაგალითზე ასაბუთებს რუქა, რომ კარგისათვის კარგი არაყის უქნია, რომ ცხოვრებისეული წესია ასეთი.

საწინააღმდეგოს დამტკიცებას ლეონიც არაკით ცდილობს, რომლის პერსონაჟადაც ასევე გველია გამოყვანილი და მას „კეთილი გველი“ ჰქვია:

„ერთი გლახაკი კაცი მოვიდოდა გზასა. ნახა ორი გველი — ერთი — შავი და ერთი — წითელი — იბრძვის, და შავი ერუოდა. და თქვა მან კაცმან:

— ამ წითელს ეჭირება მოხმარება და მოვებმარებითო.

ძვიდა, შავ გველს ჯობი დაჴკრა და მოკლა. ძვიდა წითელი გველი, თავი ადგილზედ დაუკრა და კალთას კბილით მოეკიდა და გაზიდა. გაჴყვა ეს კაცი. ერთის კლდის ქვაბში მიიყვანა, ეგზობი განძი აჩვენა, მეფეს არა ჰქონდა იმდენი. და გამდიდრდა კაცი იგი“ (10, 129).

ვიდრე უმუჯლოდ ამ ორ არაკზე ვიმსჯელებდეთ, აღვნიშნავთ რომ „სიბრძნე სიცრუისას“ ერთ-ერთი მახასიათებელია მსჯელობის გლობალურობა, ასევე, ხშირად, გმირებს წინა მთქმელის იგავის მთავარი მოქმედი პირი საკუთარ იგავში პერსონაჟად გამოჴყავთ. მაგალითად, რუქას არაკის „ყადი და ეშმაკი“ შემდეგ ჯუმბერი ამბობს არაკს, სადაც ასევე ეშმაკია მთავარი გმირი („მჭედელი და ეშმაკები“). სხვაგან, უფლისწულის არაკს — „გრძნეული ცოლის პატრონი“ სედრაქი უპასუხებს არაკით „ანჩხლი ცოლის პატრონი“ ამგვარივე ხასიათისაა სედრაქის იგავი „თათვალი“ და რუქას საპასუხო იგავი „სალამანდრა“ სედრაქის იგავი ინდოეთში მცხოვრებ ფრინველზე მოგვითხრობს, რუქასი — ასევე ინდოეთში მყოფ ერთ არსებაზე. ორივე იგავი თითქმის ერთნაირად იწყება. „თათვალი“: „არის ინდოეთს მფრინველი ერთი, რომელსა თათვალს უხმობენ“

(10, 139). „სალამანდრა“: ‘ინდოეთს არის სულიერი ერთი, რომელსა სალამანდრას ეძახიან“ (10, 140).

აღნიშნულ შემთხვევაში რუქას იგავის პერსონაჟის — გველის ლეონის მიერ ნათქვამ იგავში კელაე მთავარ მოქმედ პირად გამოყვანა მხოლოდ გმირის (ამ შემთხვევაში ლეონის) მსჯელობის ხელოვნების თაობაზე არ გვიქმნის წარმოდგენას. ასევე, მწერალი ამ ორი არაკის მიხედვით არა მხოლოდ მოგვითხრობს და გვიჩვენებს ორ ცხოვრებისეულ რეალობას, არამედ, ჩვენი აზრით, იმ ფაქტორის წინ წამოწევა ხდება, რომ ერთ არსებაში, კონრეტული მაგალითის მიხედვით, პირობითად, გველში, მოიაზრება ორი ურთიერთსაპირისპირო ბუნება, ხასიათი, არსი, თვისება.

ვფიქრობთ, ამგვარივე ხასიათის ჩვენება გვხვდება რუქას არაკის „უნებლიე მკითხავი“ და ჯუძბერის მიერ პასუხად თქმული „ცრუ და უმეცარის“ შეპირისპირებისას. რუქასთან ცრუ, მატყუარა ხვდება, რომ მისი სიცრუე გამომჟღავნდება და უნდა გადაიხვეწოს. ჯუძბერი ცრუს სხვა მდგომარეობას, სხვა სიტუციას შეუხამებს. ჯერ ერთი, რომ უმეცართან, გაუნათლებელთან შედარებით უპირატესობას თავისი საქმის მცოდნეს, თუნდაც ცრუს, მატყუარას, ანიჭებს. თანაც, უფლისწული ცრუ პერსონაჟს გარკვეულ გამართლებასაც უძებნის. არაკის შინაარსის მიხედვით, ცრუ იტყუება, მაგრამ ეს ტყუილი უმეცარისაზე უფრო რეალურად მოჩანს, უფრო ნამდვილია. ამიტომაც, „იგი უკვე შეუწყნარებია მეფეს. ამნაირი მონათხრობი არანაკლებ დაუჯერებელია, მაინც მისაღები გამხდარა“ (11, 139). მსჯელობის მოტივაციიდან გამომდინარე, ცრუც, მატყუარაც შეიძლება იყოს გამართლებული. ე. ი. სიცრუეც კი ორბუნებოვანია და თავის თავში მოიცავს ურთიერთსაწინააღმდეგო თვისებებს.

ის თვალსაზრისი, რომ სულხან-საბა ორბელიანი ერთ არსებაში ორ ურთიერთგამომრიცხავ ფაქტორს მოიაზრებს და წარმოგვიდგენს, ვლინდება თვით ნაწარმოების სათაურშივე „სიბრძნე სიცრუისა“, სადაც სიბრძნის სიცრუედ ან, პირიქით, სიცრუის სიბრძნედ განხილვა ხდება შესაძლებელი. როგორც ჩანს, იგავ-არაკების ერთ-ერთი ფუნქცია არის ამ ფაქტორის ჩვენება და გააზრება; და არა მხოლოდ შეპირისპირებულ, ერთმანეთის მიყოლებით თქმულ არაკებში, რადგან თუ იხზულების იგავ-არაკებს, სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა პერსონაჟის მიერ თქმულს, თვალს გადაუვლებთ, აშკარად დაეინახეთ, რომ ერთ შემთხვევაში ერთი არაკის გმირი ხელმწიფე კეთილია, სხვაგან — უსამართლო და შეუწყნარებელი. ასევე, თუ ერთგან ვაჭარი ძუნწია, სხვაგან — უანგარო, უხვი და ხელგაშლილი. ამგვარივე ურთიერთგამომრიცხავი მახასიათებლების მქონეა არაკებში ვეზირი, მეფის ძე და სხვანი, ანუ ადამიანი, ზოგადად აღებული. ეს პრაკალგვარობა, ძალთა შინაგანი ჭიდილი და არჩევანის თავისუფლება, — თუ რომელ თვისებას მიეცემა მასში გაბატონების, პეგემონიის უფლება და როგორად ჩამოყალიბდება, — განსაზღვრავს ინდივიდს, განასხვავებს და ყოფს შემდგომ სხვადასხვა კატეგორიად, სხვადასხვაგვარად.

### ლიტერატურა

1. ბ ა რ ა მ ი ძ ე რ., ქართული მწერლობის შესწავლისათვის, თბ., 1986.
2. რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი შ ო თ ა, ვეფხისტყაოსანი, წიგნში: „ქართული მწერლობა“, ტ. IV, თბ., 1988.
3. კ ე კ ე ლ ი ძ ე ლ., სიბრძნე სიცრუისა, როგორც იგავარაკული ეპოქის თხზულება და მისი ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხები, კრებულში: „ძველი ქართული ლიტერატურა (XI-XVIII სს.)“, თბ., 1977.
4. ს ი რ ა ძ ე რ., ქართული კულტურის საფუძვლები, თბ., 2000.

5. ბარამიძე ალ., სულხან-საბა ორბელიანი (ცხოვრება და შემოქმედება), თბ., 1959.
6. ჯაკელიძე ე., სულხან-საბას ზნეობრივი მრწამსის გაგებისათვის, უკრნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, თბ., 1979, №3.
7. ბარდაველიძე ბ., პერსონაჟის ხატვის პრინციპები ქართულ რეალისტურ პროზაში (XIX ს.), თბ., 1967.
8. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1981.
9. მორუაა., ლიტერატურული ეტიუდები, თბ., 1986.
10. ორბელიანი სულხან-საბა, სიბრძნე სიცრუისა, წიგნში „ქართული მწერლობა“, ტ. VII, თბ., 1989.
12. გვახარია ალ., ერთი მხარე „სიბრძნე სიცრუის“ კომპოზიციისა, გაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 1959, 23 ოქტომბერი, №43 (1161).

Н. А. ПОПИАШВИЛИ

## ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА, ПРЕДСТАВЛЕННАЯ ПОСРЕДСТВОМ БАСЕН В „МУДРОСТИ ВЫМЫСЛА“ СУЛХАНА-САБА ОРБЕЛИАНИ

### Резюме

Басни в „Мудрости вымысла“ Сулхана-Саба Орбелиани имеют многогранную нагрузку.

Сулхан-Саба Орбелиани особое внимание уделяет существованию в каждой конкретной личности таких противоположных начал, как добро и зло, осуществляя это посредством басен, рассказываемых персонажами, т.е. басни в „Мудрости вымысла“, наряду с другими функциями, служат также показу в одной и той же личности взаимоисключающих свойств. Классической иллюстрацией этого служит басня Леона „Сладчайшее и горчайшее“ где крайне несовместимые силы осмысливаются с помощью языка.

То же самое находим в баснях: „Мужчина и змея“, „Добрая змея“, „Саламандра“, „Татвали“, „Кузнец и черти“, „Судья и черт“ и т.д.

„Мудрость вымысла“ пополняет с помощью басни информацию о природе человека.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

## ციალა კახაბროვილი

## რუსთველოლოგიის ზოგიერთი პრობლემური საკითხი\*

აუთანდილის სახის სრულად წარმოსახვისათვის ზოგი რამ კელაე უნდა გაგაანალიზოთ, ზოგი რამ კი წარმოდგენის მიხედვით განვსაჯოთ.

აუთანდილი ჭკუას არიგებს ტარიელს, სასოწარკვეთილებას უგმობს, ჭირთა თმენისა და გამძლეობისაკენ მოუწოდებს. თვითონ თუ შეეძლო ეს სასურველი გამძლეობა?

აუთანდილი თინათინმა დააიმედა: „ვერა კპოეებ, დაეიჯერებ, იყო თურე უჩინარი, კოკობი და დაუფრჭენელი ვარდი დაგხედე დაუმჭნარი“. ამრიგად, ბედნიერება აუთანდილს გარანტირებული პქონდა. რა თქმა უნდა, სახელოვნად დაბრუნება ერჩია. ამიტომ მოყმის საძებრად წამოსული მაინც დიდად დელაჟდა, იტანჯებოდა, წვალობდა და, მოთმინებადაკარგული, ლამის თვითმკვლელობაზეც ფიქრობდა: „მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიმართის დანასა“.

ამაზე ამბობს ხალხი: „სხვა სხვისა ომსა ბრძენია“, რუსთველი კი ამბობს: „სხვისა სხვამან უკეთ იცის სასარგებლო საუბარი“

აუთანდილის ნებისყოფის დიდ გამოვლინებად მიჩნეულია მისი თავშეკაება, უცხო მოყმის დანახვისთანავე რომ არ გაეშურა მასთან პირისპირ შესაყრულად. ეს, როგორც ვნახეთ, სხვა ფაქტორებითაც იყო განპირობებული. ვთქვათ, ნებისყოფის გამო მოხდა. უნდა შევნიშნოთ, რომ მოყმის უეცრად დანახვა იყო სამი წლის მანძილზე ყოველ წუთს მოსალოდნელი მოულოდნელობა, რისთვისაც აუთანდილი მზად უნდა ყოფილიყო. აუთანდილის ეს თავშეკაება არ შეიძლება ერთ სიბრტყეზე დავაყენოთ ტარიელის ამ თავშეკაებასთან, რომელიც მან შეძლო ნესტანის გათხოვებაზე რომ დაუწყეს ლაპარაკი. ეს იყო ნამდვილი მუხის დაცემა. ტარიელი უეცრად კარგადა ნესტანსაც და ინდოეთის ტახტსაც. ვლ. ნორაკიძის აზრით, „ეს სიტუაცია თავისი მოულოდნელობით და სიმძაფრით უფრო ძლიერია, ვიდრე ნესტანთან პირველი შეხვედრა... ტარიელის ქცევა, მეფის მიერ ნესტანის გათხოვების შეცხადებიდან დაწყებული სასიძოს მოკვლამდე, მთლიანად ნებელობითი ქცევაა. დაძლეულია მწვავე ემოციები — ენებები, აფექტები ამოქმედებულია ნებელობის აქტი ყველა მისი დამახასიათებელი თვისებით ასეთ განცდებსა და ქცევებს თანამედროვე ფსიქოლოგიაში სხვა არა პქეია რა, გარდა წმინდა ნებელობითი ქცევისა“ („ტარიელის „ველად გაჭრის“ პროლუდია ვეფხისტყაოსანში“, „მნათობი“, 1966, № 9).

ამრიგად, ნებისყოფითა და თავდაჭერის უნარით არ შეიძლება აუთანდილის ტარიელთან გატოლება, ასევე — ყველა სხვა თვისებით. პოემაში ეს ავტორის მიერ მრავალჯერ სიტყვიერადაც არის გამოხატული. პროლოგში გამოთქმულ აზრს ტარიელის შეუდარებლობის შესახებ პირდაპირ შეესატყვისება პოემის „ვინმცა პგვანდა ხორციელი სოფელს შვილი ადამისი“ (1636). ამასვე გვიმტკიცებს „მზე მნათობთაცა დაპფარაყს“ და სხვ.

უკიდურესობამდეა დამცირებული აუთანდილის ძალმოსილება ტარიელთან შედარებით ასმათისეულ ლიტოტესში — მზე და თრთვილი — „მზე არ მახლავს, შეგეტყვების, თრთვილო, ასრე მით მაწყენო!“, ანდა იქვე, ავტორისეულ ალეგორიაში — დევი და ჭაბუკი.

გარეგნული სილამაზით აუთანდილი ზოგჯერ თითქოს გატოლებულია ტარიელთან. ფრიდონი მათთან შედარებით დაჩრდილულია. ისინი არიან 'ორნი მზენი, ერთი მთვარე' ზოგჯერ აუთანდილი ფრიდონთან დგას და ტარიელი ორივეს მხესავით დაჰნათის.

მაინც რა შეფარდებაა ტარიელისა და აუთანდილის სილამაზეთა შორის, ეს, რა თქმა უნდა, აინტერესებს მკითხველს. ეს ამ ორი გმირის მიმართ ნახმარი ეპითეტებითა და მეტაფორებითაც გასაგებია, მაგრამ მეტი თვალსაჩინოებისათვის მიუძღარიოთ ეპიზოდს, რომელიც ამ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს გვაძლევს. ეს არის აუთანდილის ხატაულ ძმებთან შეხვედრის ეპიზოდი.

ამ ძმებმა ის-ის იყო, ტარიელის შეპყრობა ვერ შეძლეს და უცებ აუთანდილს გადაეყარნენ. ისინი აუთანდილს გატაცებით უამბობდნენ და აღუწერდნენ უცხო მოყმის კაცთაგან უნახაუი მშენებების ამბავს. ამ დროს აუთანდილის გარეგნობას მათზე ოდნავადაც არ უმოქმედია. ერთი ვერ შევიპყარიოთ და აი, მეორე მისი ბადალიო, — მათ არ უფიქრიათ აუთანდილის დანახვაზე. აუთანდილს მათ ისე დაუწყეს საუბარი, როგორც ჩვეულებრივ, რიგით ადამიანს. ასე რომ, აუთანდილმა თინათინს რომ უთხრა ტარიელზე: „მისსა მნახავსა ნახული ადარა მოეწონების“, — ეს პირდაპირ დამტკიცებულია ამ ეპიზოდში.

აუთანდილი პოემაში ასახიერებს ჩვეულებრივი ადამიანის რეალურ შესაძლებლობათა ზედა ზღვარს. ეს ჩანს თვით მის ვინაობაშიც. აუთანდილი ამირსპასალარის ძეა, თვითონ სპასპეტი. ამავე დროს, „ზრდილი მცფვითა შეაღობაი“ ამაზე მადლა ჩვეულებრივი ადამიანის ვინაობა ვეღარ ავა

ჩვეულებრივი ადამიანი ადარ შეიძლება იყოს აუთანდილზე ლამაზი, მაძაცი, ჭკვიანი, ვანაერი, მგრძობიბიარე და სხვ. თვისი ყველა თვისებით იცა ადამიანთა შორის სწორ ქობარია. ეს პირდაპირ არის გამოხატული თინათინის სიტყვებში. „ხორციელი არაყის გეყავს შენად სწორად“ აუთანდილი ხორციელთა შორის საკვირველებაა. „ასეთი ხორციელი როგორ არისო“, — კითხულობენ მის შესახებ პოემაში. მაგრამ ხორციელი არ უნდა იყოსო, ამაში ეჭვი არაყის ეპარება. ტარიელი, ნესტანი და თინათინი კი გაცილებული არიან ხორციელობის ზღვარს. „თუ ხორციელი არისმცა, თვალნიცა მრისხვენ ღმრთისანი“, — ამბობენ ნესტანის შესახებ. ამის პასუხად ფატმანი ამბობს: „არცა მე ვიცი მაგისი ხორციელობა“ ტარიელის შესახებ ხომ პირდაპირ კითხვაა დასმული: შობილია თუ უშობელი, ანდა: „კაცად ხორციისად ვით ითქმის ასრე თვალთაგან ფარული“ ზვიად გამსახურდიას აზრით ამ სიტყვებში მოისმის ექო თეორიული დებატებისა ქრისტეს ხორციელი ინკარნაციის შესახებ დოკეტიზმის, ანუ მოჩვენებითი სხეულის თეორიის მომხრეთა და მართლმადიდებელთა შორის (გვ. 204).

ამ სამ გმირს, ე. ი ნესტანს, თინათინსა და ტარიელს, პოემაში მიემართებათ საკრალური ეპითეტები. ამ მხრივ პოემაში მათ მიმართ ისეთივე დამოკიდებულებაა გამოხატული, როგორც სახოტბო ძეგლებში თამარისა და დაეით სოსლანის მიმართ. აუთანდილის შესახებ კი, როგორც ზვიად გამსახურდია აღნიშნავს, „არსად არაფერია საკრალური“

ამრიგად, ნესტან-თინათინისა და ტარიელის სახეები პოემაში მთლიანად აღეალიზებულია. ისინი გამოხატავენ ადამიანზე ოცნების ზედა ზღვარს. აუთანდილის სახე კი უფრო მოზომილი იდეალიზაციით არის შექმნილი და,

როგორც ვთქვით, ადამიანის რეალური შესაძლებლობის ზედა ზღვარის გამომხატველია.

აუთანდილს მიღებული აქვს დიდი განათლება, იცნობს ფილოსოფიას, მხატვრულ ლიტერატურას, მარჯვედ იყენებს ციტატებს, მიდრეკილია აზრის აფორისტული გამოხატვისკენ. ალბათ, ესეც გახდა საფუძველი, რომ მასში ინტელექტუალური საწყისი დაენახათ. მაგრამ არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ აუთანდილისებურ განათლებას მოკლებული არიან ღმრთისსწორები. მაგრამ მათ არ ახასიათებთ ციტირება. ეს მათი საგანგებო თვისებაა, რადგან არ შეიძლება ღმერთი გამოიყვანო პერსონაჟად და ციტატებით ალაპარაკო. პლატონი როგორც გეასწავლის, ისე მოვიქცეთო, ამის თქმა არ შეეფერება ინკარნირებულ ქრისტე ღმერთს.

აუთანდილი საყმოს უპირველესი წარმომადგენელია და ამ მხრივ იგი ხალხის რჩეულ გმირს ასახიერებს. ამიტომ არის, რომ მის სახეს, ქმედებებსა და თავგადასავალს ხშირად მისდევს ფოლკლორული მოტივები და რემინისცენციები. მაგალითად, აუთანდილის წასვლა ტარიელის საძებნელად ასეა აღწერილი:

„აუთანდილ იგი მინდორი ოთხახმით გარდაიარა,  
დააგდო ზღვარი არაბთა, სხვა ზღვართა არე იარა...  
ყოული პირი ქვეყანისა მოულო, სრულად მოიარა,  
ასრე რომე ცასა ქვეშე არ დაურჩა, არ იარა...“

ამ სტრიქონებში ხალხური „იარა-იარა“ ხშიანობს (იარა-იარა, ცხრა მთა გადაიარა... და მიაღვა დევის გამოქვაბულს). ტარიელი აუთანდილზე მეტად უვლიდა ქვეყნიერებას, მაგრამ მისი სიარული სხვაგვარად არის გადმოცემული: „ეითა მთვარე დაუდგრომლად იარების, არ დადგრების“

ამრიგად, სრულიად გამოკვეთილია ავტორის დამოკიდებულება და პოზიცია პოემის ორი მთავარი პერსონაჟისადმი. ტარიელი და აუთანდილი ერთმანეთის პირისპირ დგანან როგორც ღმრთისასწორთა უპირველესი წარმომადგენელი და ჩვეულებრივ ადამიანთა უპირველესი წარმომადგენელი. აქედან კი იკვეთება აუთანდილის, როგორც პერსონაჟის, ფუნქციაც პოემაში.

ჩვენი აზრით, პოემაში აუთანდილის ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია მდგომარეობს იმაში, რომ მასთან, როგორც სამეფოს სწორუპოვარ ყმასთან, მიმართებაში გამოიხატოს, რითი არიან აღმატებული მეფეები, ანუ — ღმრთისსწორები, ჩვეულებრივ მოკვდავებზე, თავის ქვეშევდრომებზე, ანუ პირუკუ თუ ვიტყვით, აუთანდილის სახიდან ჩანს, რომ ადამიანი, თვით სწორუპოვარი მთელ სამეფოში, როგორ ვერ უტოლდება ღმრთისსწორ ხელმწიფეებს, ე. ი. აუთანდილი ქმნის ფონს მათი სიდიადის წარმოსაჩენად. „მათად საქებრად“ დაწერილ ნაწარმოებში ამის ჩვენება, ვფიქრობთ, პოეტის ერთ-ერთი უპირველესი ამოცანა იყო.

მაგრამ ეს არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მთავარი. რუსთველის მთავარი ამოცანა, ანუ „უდიდესი პუშკინისტური ამოცანა“, შალვა ნუცუბიძემ დაინახა იმაში, რომ გაერკვია „საზრისი ადამიანის არსებობისა“ რუსთველს სურდა ეჩვენებინა „ცოცხალი, მგრძნობელი, მოაზროვნე და მოქმედი ადამიანი“. ამ თვალსაზრისით მისი ყურადღების საგანი უფრო უნდა ყოფილიყო არა ღმერთ-ადამიანი, ანუ ღმრთისსწორი არსება, არამედ ჩვეულებრივი მოკვდავი. და აქ იკვეთება აუთანდილის მთავარი ფუნქციაც. ამიტომ აღნიშნავს შალვა ნუცუბიძე: „რუსთველთან მისი გმირის, აუთანდილის, ბედი, საერთოდ, ადამიანის ბედშია გადაზრდილი და ამით ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობას იძენს“

გიორგი გაჩეჩილაძე აღნიშნავს: „რუსთაველს გაცნობიერებული აქვს, რომ ადამიანი თავის რეალურ მოცემულობაში ჯერ კიდევ არ არის იდეალი ადამიანურობის, მაგრამ მასში აშკარად არის პოტენციური შესაძლებლობა სრულყოფისა“

აი, ეს სრულყოფის გზა, უმაღლესი სრულყოფის ფორმამდე ასვლა, რაც რენესანსულ კულტურაში აღინიშნება როგორც „virtu“ და „homo universale“ და უახლოვდება არეოპაგიტულ თეოზისს („გაღმერთობას“), ჩვენი აზრით, რუსთაველს შეიძლებოდა ეჩვენებინა მხოლოდ აუთანდილის მაგალითზე. რადგან პოემის ყველა სხვა ღირსეული პერსონაჟი უკვე სრულყოფილების მწვერვალზეა თავიდანვე. ღმრთისსწორებს არ სჭირდებათ არც გარდაქმნა. არც ამაღლება, ისევე როგორც ღმერთს. გარდაქმნა სჭირდება ჩვეულებრივ ადამიანს. მან უნდა მიაღწიოს ღმრთისსწორობას, ღმერთთან გატოლებას და ამ მხროვ აუთანდილია ყურადღების ცენტრში.

სანამ იმას განვიხილავდეთ, არეოპაგიზმის ეს მთავარი იდეა როგორ განახორციელა რუსთაველმა აუთანდილის სახით, გვსურს შევუბოთ პოემის მთავარ მოტივებს — მიჯნურობასა და მეგობრობას, სადაც აუთანდილი კვლავ ჩვეულებრივ ადამიანად უნდა ვიხილოთ უნდა შევჩერდეთ, აგრეთვე, ნესტანისა და თინათინის სახეებზე.

**მეგობრობა.** მეფის ღმრთისსწორობის იდეისათვის ყურადღების მიქცევამ, იმაზე მითითებამ, რომ ტარიელისა და აუთანდილის სახით ჩვენ ერთმანეთის პირისპირ უნდა ვხედავდეთ ინკარნირებული ლოგოსის, ანუ ქრისტე ღმერთისა და ჩვეულებრივი ადამიანის სულიერი წყობის პერსონაჟებს, სხვა თვალთ უნდა შეგვახედოს მთავარი მოტივებისათვისაც. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს მიჯნურობა და მეგობრობა.

რუსთაველალლოგიურ ლიტერატურაში მეგობრის იდეალად აღიარებულია აუთანდილი. მოცემული პირობის მხედველით, უკვე აღარ შეიძლება დაგუშვათ მოყვასისადმი სიყვარულსა და თავდადებაში ჩვეულებრივ ადამიანის უპირატესობა ქრისტე ღმერთთან შედარებით. მაგრამ მხოლოდ ამ თეორიას მიხედვით საკითხის გადაწყვეტა არასასურველია. მთავარია, როგორ მტკიცდება ეს პოემის მონაცემებით.

სწორედ პოემის მონაცემებით მეგობრის იდეალსაც ტარიელი ქმნის.

დიდად საქები მეგობრობა გაუწია აუთანდილმა ტარიელს, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ეს დიდად მეგობრობა მანც სტანდარტულია. მომმასადმ. დახმარება, მისთვის ჭირში თავის ჩაგდება, დიდი გზების გავლა, თავგადასავლების გარდახდომა, თავგანწირული ბრძოლები და სხვა ჩვეულებრივი ამბავია რაინდულ რომანებში. ტარიელის მეგობრობა კი იმით არის გამორჩეული, რომ აქ გვაქვს სულიერი ჯვარცმის გზით სხვისი ხსნის მაგალითი. თვითონ ცხოვრებაზე ხელაღებული ტარიელი ფიქრობს სხვის ბედნიერებაზე და ტანჯვით სიკვდილისათვის სწირავს თავს იმით, რომ თავისი ამბის თხრობას იწყებს. ამ თხრობის დროს მას გული მისდის და წყლით მოსულიერება სჭირდება. ეს უდიდესი თავგანწირვა ტარიელს ჩვეულებრივ ამბად, ცხოვრებისეულ კანონზომიერებად მიაჩნია:

„ღმერთმან ერთი რით აცხოუნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს.  
შენ ისმენდი, მე გიამბობ, რაცა გინდა წამეკიდოს“

აი, აქ არის იგი სწორედ „სახითა მის მიერთა“

ტარიელმა ბრძოლაც ხომ გადაიხადა მეგობრისათვის, როცა ფრიდონს დაეხმარა. თვითონ უსასოქმნილი და ცრემლიანი, სწორედ იმ დროს, როცა

ცხოვრებაზე ხელის აღებას აპირებდა, მოყმის ყვილმა შეძრა და მისი დახმარების სურვილით აენტო. ეს იყო უკვე ინსტინქტად ქცეული გრძნობა გასაჭირში ჩაუარღნილი ადამიანისათვის შველის აღმოჩენისა.

ტარიელი ქალთან უმწიკვლო მეგობრობის იშვიათ მაგალითსაც გვიჩვენებს. და ეს ბედისაგან წილადრეგებულ შემთხვევითობად კი არ მიაჩნია, არამედ ძმობილობის პარალელურად არსებულ კეთილშობილურ მოვლენად:

„ეინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს,  
ხამს თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაპრიდოს“

მეგობრობის ბურჯად პოემაში ტარიელი დგას. იგი თვითონ არის ყველასთან მეგობრობის დამწყები. სხვებისაგან მისადმი გაწეული მეგობრობა საპასუხო მოქმედებაა და ესეც არის გასათვალისწინებელი.

აუთანდილსა და ფრიდონს არ ჰქონდათ მორალური უფლება, რომ არ ეზრუნათ ტარიელზე. ვინ იქნებოდა აუთანდილი, რომ მას შემდეგ, რაც ტარიელი მისთვის ეწო, უბრალოდ, მადლობა გადაეხადა და უდარდელად წასულიყო? ეს მისგან დასაძრახი საქციელი იქნებოდა. ასევე უღირსი იქნებოდა ფრიდონი, რომ ტარიელის თავდადება დაევიწყებინა. ტარიელი კი არც ფრიდონისგან, არც აუთანდილისაგან არ იყო დავალებული, როცა მათ სწორუპოვარი მეგობრობის მაგალითი უჩვენა.

მეგობრობის ჯაჭვი ტარიელის გარშემო იკვრება და თვითონ არის იგი ამ ჯაჭვის შემქმნელი: ტარიელი — ასმათი, ტარიელი — ფრიდონი, ტარიელი — აუთანდილი, აუთანდილი — ფრიდონი. ამ მეგობრულ ჯაჭვში აუთანდილ-ფრიდონის მეგობრობა ყველაზე სუსტი რგოლია. როგორც ვთქვით, აუთანდილს ფრიდონისათვის არ უთქვამს, თინათინი რომ უეკარდა (თინათინის დაკვლებით რომ იყო წამოსულია, ამის გამხელა არ სურდა). ე. ძათ შორის არ მოძხდარა განცდათა გაზიარება. ამიტომ ერთმანეთის სულიერ მეგობრებად ვერ ჩაითვლებიან. ფრიდონმა სიხარულით მიიღო აუთანდილი, როგორც ტარიელის ძმობილი, გულუხვად უმასპინძლა და საჭირო დახმარება გაუწია, რაც ტარიელის საშველად იყო გამიზნული. ამრიგად, მათი მეგობრობა საქმიანი ურთიერთობით შემოიფარგლა. უფერულია აუთანდილ-შერმადინის მეგობრობაც — ოდნავ სცილდება, ან არც სცილდება პატრონყმური ურთიერთობის ფარგლებს. ამრიგად, საოცარი ძალით მხოლოდ ის მეგობრობა ბრწყინავს, რომელშიც ტარიელია.

საყურადღებოა ერთი გარემოებაც: ფრიდონი და აუთანდილი თავიანთი საქციელით სახელს იხვეჭენ, ხოტბას იმსახურებენ. რაც მათთვის დიდად სასურველი და კმაყოფილების მომგვრელია. აუთანდილი თინათინს აწონებს თავს, მის ქებას იმსახურებს. ტარიელს კი ამქვეყნად აღარაფერი აინტერესებს, თავს აღარავის აწონებს. მას ამოდრავებს მხოლოდ სიკეთე, შიშველი სიკეთე, რომლის უკან არაფერი დგას. მაშასადამე, ტარიელის სიკეთე არის სიკეთე თავის აბსოლუტურ ფორმაში. ამითაც არის იგი „სახითა მის მიერიით“.

**მიჯნურობა.** ტარიელი ასახიერებს მიჯნურის იდეალსაც. ეს რუსთველოლოგთა მიერ ერთხმად არის აღიარებული. მაგრამ აქ ერთი კორექტივია საჭირო, რაც მდგომარეობს იმაში, რომ ტარიელი და აუთანდილი ერთი სახის, ერთი გვარის მიჯნურობის წარმომადგენლებად არიან მიჩნეული და ამ ერთ სახეობაში აქვს ტარიელს უპირატესობა მიკუთვნებული.

აზრთა სხვადასხვაობაა — „ვეფხისტყაოსანში“ საღმრთო მიჯნურობაა ასახული, თუ ამქვეყნიური, ადამიანური. იმის მიხედვით, თუ რომელი აზრია გაზიარებული, ტარიელი და აუთანდილი, ორივე ერთად, ხან ერთი და ხან მეორე

მიჯნურობის წარმომადგენლებად გვევლინებიან. ტარიელის მიჯნურობის იდეალად აღიარება კი ეფუძნება იმას, რომ მიჯნურობის გამო მას მეტი ტანჯვა გარდახდა თავს, მეტი ცრემლის ღერა დასჭირდა. მან მეტი თავგანწირვა გამოაქვლინა, ვეღად გაიჭრა, ვეღლაფერი მიატოვა. პოემის სიუჟეტურ ღერძს ნესტანისა და ტარიელის მიჯნურობის ამბავი წარმოადგენს და ა.შ.

მაშასადამე, ტარიელის, როგორც მიჯნურობის, იდეალურობა განუპირობებია ბედისწერას, მის თავგადასავალს, პოემაში მისთვის მეტი ყურადღების დათმობას და სხვ. ეს არ არის სწორი. ტარიელისა და აუთანდილის მიჯნურობათა შორის თვისობრივი სხვაობაა.

პროლოგის მიხედვით, ამაღლებული სიყვარულის, ანუ მიჯნურობის, ორგვარი სახეობა არსებობს: „მიჯნურობა პირველი“ — საღმრთო და „საზეო“ მიჯნურობა, რომელიც ვეღლასათვის არ არის მისაწვდომი — მას „ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“ ზვიად გამსახურდიას აზრით, „ჭკვიანში“ იგულისხმებიან ამსოფლიურ ინტელექტზე დაყრდნობილი ადამიანები, რომელთაც არ გააჩნით საზეო ხედვისა და წვდომის უნარი. მათი გაგებისა და გამოცდილებისათვის ეს საზეო მიჯნურობა მიუწვდომელია, რადგან იგი ტრანსცენდენტურია“ (გვ. 6).

მეორე სახე მიჯნურობისა ამქვეყნიური, ხორციელი, მაგრამ ამაღლებული და წმინდა გრძნობაა და, რაკი სიძვისაგან შორს დგას, პირველ მიჯნურობას ემსგავსება, მისი მიბაძვაა. იგულისხმება, რომ ასეთი მიჯნურობის წარმომადგენლები არიან ის „ჭკვიანნი“, საზეო ხედვას მოკლებული ადამიანები. არსებობს აგრეთვე სიძვა, რომელსაც მიჯნურობასთან არაფერი აქვს საერთო — „შუა უზის დიდი ზღვარი“.

რუსთველის მსჯელობიდან პირდაპირ გამომდინარეობს აზრი, რომ უმაღლესი სიყვარულისათვის საჭირო ყოფილა უმაღლესი გონება, რომ გრძნობა და გონება „ერთმანერთზელა ჰკიდია“

ახლა დავსვათ კითხვა — რომელი მიჯნურობის შემძლედ უნდა მივიჩნიოთ ტარიელი? შეიძლება რომ იგი, ანდა ნესტანი და თინათინი, მიეკუთვნოთ იმ „ჭკვიანთა“ კატეგორიას, რომლებსაც თავისი გონებით არ შეუძლიათ მისწვდნენ „საზეო“, საღმრთო მიჯნურობას? რა თქმა უნდა, არა.

აქ კვლავ უნდა მოვიხმოთ მეფის ღმრთისსწორობის იდეა, რომლის მიხედვითაც „ყოფილი ხელმწიფე“ თავისი გრძნობადით და გონიერით ღმერთის მსგავსია, მისი ტოლია. იგულისხმება, რომ მათი ყოველი საქციელი, ფიქრი და გრძნობა ღეთაებრივია. ტარიელი ვეღლა ღმრთისსწორზე აღმატებულია, მისებრი მართ დაბადებით ვინმეცა ყოფილა შობილი“ და იგულისხმება, რომ არც იშობება. ამიტომ მას არც შეიძლება მიწეროს ჩვეულებრივ ადამიანთათვის დამახასიათებელი მიჯნურობა. მაშინ გამოვა, რომ ღმერთს აკლია „საზეო“ ხედვა, ღმერთისთვის მიუწვდომელია საღმრთო მიჯნურობა, რაც, რა თქმა უნდა, აბსურდია. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ტარიელისა და ნესტანის მხატვრულ სახეებში იგულისხმებიან „ღმრთისგან ღმერთქმნილნი დავით და თამარ“ („ქართლის ცხოვრება“) მათთვის მეორეხარისხოვანი მიჯნურობის შეკადრების ყოველგვარი გზა მოსპობილია.

მაშასადამე, ტარიელის მიჯნურობა აუცილებლად უნდა იყოს „მიჯნურობა პირველი“ ასეთივე მიჯნურობები უნდა იყვნენ ნესტანი და თინათინი. აუთანდილი არ არის მათი რანგის პიროვნება და ამიტომ ის ვერ გაუტოლდება მათ მიჯნურობაში. როგორც ვნახეთ, ეს „გონიერშიც“ გატოლების მანიშნებელი იქნებოდა. ამიტომ აუთანდილის მიჯნურობა უნდა იყოს ტარიელის მიჯნურობასთან მიმსგავსებული, მისი ბაძვა, ანუ „ხელობანი ქვენანი“ ეს

დასკვნა ჯერ მხოლოდ თეორიულ მსჯელობას ემყარება და, რა თქმა უნდა, საჭიროა მისი დამტკიცება პრაქტიკულადაც, ანუ პოემის მონაცემებით.

რუსთველს პრაქტიკულად, მხატვრულ სახეებშიც უნდა გამოეკვლინა ამ ორგვარი მიჯნურობის თვისობრივი სხვაობა. ეს ასეც არის.

ტარიელისა და ავთანდილის განსხვავებული სამიჯნურო თაგადასავლებიდან ჩვენ საშუალება გვაქვს შევუდაროთ ერთმანეთს ერთი მონაკვეთი, როდესაც ეს ორი მიჯნური თითქმის ერთნაირ მდგომარეობაში იმყოფება. ეს არის პერიოდი, სანამ უიმედო მდგომარეობაში მყოფ ამ ორ მიჯნურს სატრფოები თავის სიყვარულს გაუმხელენ.

ნესტანის სიყვარულით შეპყრობილი ტარიელი, სანამ მისგან სანუგეშო წერილს მიიღებდა, ცოცხალ-მკვდარი იყო. ზაფრანის ფერი ედო. „პატიჟთა და ჭირთა ქალვად“, სხვის შესახედავად, მოჩვენებითად ცდილობდა მხიარულებას, რაც დიდი ტანჯვის ფასად უჯდებოდა. მარტო მყოფი კი კვლავ სიკვდილის პირამდე მიდიოდა და ნატრობდა კიდევ სიკვდილს.

ავთანდილსაც, რა თქმა უნდა, სტანჯავდა თინათინის სიყვარული — „რა მოკშორდის, ვერ მჭკრეტელმან ვარდი შექმნის ფერნაკლულად“. მაგრამ ამ ტანჯვით სიკვდილის პირამდე არ მიდიოდა. თინათინის გამეფების ზეიმზე ავთანდილი ლხინის მშვენება, სული და გული იყო.

„თავსა ზის პირმზე ავთანდილ, მჭკრეტთაგან მოსანდომია,  
სპათა სპასპეტი, ჩაუქი, ვითა ვეფხი და ლომია“

ამ სტრიქონებში ავთანდილის განწყობაზე ერთი სიტყვაც არ არის ნათქვამი, მაგრამ აშკარად იგრძნობა, რომ ამ დროს ავთანდილი გულით ხარობდა, სიყვარულის გამო ლხინი ჩაშხამებული არ ჰქონდა.

სანადიროდ გამოსული ავთანდილი იყო „პირად ბროლ-ბადახშოსანი“, „მეფესა გასვლად აწვევდა, მოდგა თეთრრთაიჭოსანი“ აქაც იგრძნობა დიდი ხალისი, შეძარბობა, გამარჯვების სიხარულის წინასწარ განცდა და მოლოდინი.

თინათინმა რომ დაიბარა, სწორედ მაშინ თავის საწოლში მარტო იყო ავთანდილი და „იმღერდა და იხარებდა, წინა ედგა ერთი ჩანგი“ რა იმედი უნდა ჰქონოდა ავთანდილს, რომ მას მეფე ქალის სიყვარული ეღირსებოდა? — არაკითარი. დღე-დღეზე მოსალოდნელი იყო სასიძოს შერჩევის საკითხი დამდგარიყო. აი, ასე სრულიად უიმედოდ მყოფს, მას შეეძლო ასეთი მხიარულება.

ამრიგად, გვაქვს, სრულიად კონტრასტული, ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული სურათი ორი უიმედოდ გამიჯნურებული მოყმისა.

პეტრე იბერი წერს: „ხოლო არს განმაცვფრებელიცა ტრფიალებათ საღმრთოდ, რამეთუ არა უტევებს, რადთა თავთა თვისთად ცხოველ იყვნენ ტრფიალნი იგი, არამედ მათდა, რომელთა მიმართ ტრფიალ იყვნენ... ვინაიცა დიდი პაულე, შეპყრობილ რად იქმნა საღმრთოდთა ტრფიალებითა და მიიღო ძალი იგი მისი განმაცვფრებელი, საღმრთოდთა მით პირითა იტყვს: „არღარა მე ცხოველ ვარო, არამედ ცხოველ არსო ჩემ შორის ქრისტე“ (შრომები, 1961, გვ. 41).

ამრიგად, საღმრთო სიყვარულით შეპყრობილ პიროვნებაში მისი პირადული მთლიანად იაჯარფოფილი, შთანთქმული უნდა იყოს. მასში უნდა ცოცხლობდეს, მხოლოდ მისი სატრფო, მისი ღმერთი. ცხადია, ასეთი ნიშნით ხასიათდება მხოლოდ ტარიელის მიჯნურობა. ეს არ ითქმის ავთანდილზე. მას არ შეეძლო ეთქვა: „არღარა მე ცხოველ ვარო“ ავთანდილში კვლავ ცოცხალი იყო

აუთანდილი. მაშასადამე, მისი ტრფიალება თინათინისადმი არ ჰგავს საღმრთო ხასიათისას.

გამოდის, რომ აუთანდილს არც მშვენიერების განცდა შეეძლო საღმრთო ძალით და არც ტრფიალება. აუთანდილი იმასაც ამჟღავნებს, რომ მიუხედავად ტარიელისადმი უდიდესი თანაგრძნობისა, მთელი სისრულით მაინც არა აქვს შეცნობილი მისი მდგომარეობა.

ისეთი რა გაუჭირდა, რომ გამოქვაბულში ვერ გაძლო — ეს საქმეში ჩაუხედავი კაცის კითხვა დასვა მან. ანდა, დაბნედილ ტარიელს რომ ეუბნება: ვინ არ ყოფილა მიჯნური, რომ ამისთანა დღეში არ ჩაუარდნილაო. — „ვის უქნია შენი მსგავსი სხვათა, კაცთა ნათესავსა?“ მაშინც არ შეეფერება ტირილი, „ჭირსა შიგან გამაგრება ასრუ უნდა, ვით ქეთიკირსა“. მინდორში მხეცებთან ყოფნით წადილს როგორ აისრულებ, „არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან“ ვარდის მაგალითით უმტკიცებს, რომ „ტკბილსა მწარე ჰპოუებს“, რომ ლხინსა ვერვინ მოიმკის, „პირველ ჭირთა უმუშაკო“ საკუთარ თავს უნდა მოერიოს ადამიანი, „რაცა არ გწადდეს, იგი ჰქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“ — მთელი მგზნებარებით უმტკიცებს და აძლევს ასეთ რჩევებს აუთანდილი და ვერ გრძნობს, რომ „ჭკვიანთაგან“ შემუშავებული ეს ამქვეყნიური სიბრძნე არ არის განკუთვნილი საზოგადოებრივი მოვლენებისათვის, ვერ შეუფარდება და ვერ ესადაგება მას. ის „სენი“, რომელიც, ტარიელს სჭირს, სხვას, „კაცთა ნათესავს“ რომ ჰქონია, ისეთი არ არის. ამიტომ არ შეიძლება მისი გამკლაუება და არც ტარიელის ცოცხლად დარჩენა, მაგრამ ამის მთელი სიღრმით შეცნობა, გასიგრძეგანება აუთანდილის გონებას არ შეუძლია. ტარიელის პასუხში სწორედ ეს აზრი იხატება: „რა აღვილად გიჩნს მოთმენა ჩემთა სასჯელთა თმენისა!“ თავისი სასიცოცხლო ძალების სრულ განადგურებას ასე გამოხატავს ტარიელი: „დამშლან ჩემნი კავშირნი, შევრთივარ სულთა სირასა“ მისი აზრით, აუთანდილის შეგონება შეუსაბამოა სინამდვილესთან, შექმნილ ვითარებასთან:

„ეგ საუბარი მაშინ ხაძს, თუცადა ვიყო ცნობასა. —  
ვარდი ვერ არის უმზოდ, იყოს, დაიწყებს ჭნობასა.  
მაწყენ, არა მცალს; დამეხსენ, არცადა ვახლავ თმობასა“

ანდა:

„რა სოქეი, რას იტყვი, არ მესმის, არცა მცალს სმენად მაგისად,  
სიკვდილი მახლავს ხელქმნილსა, სიცოცხლე არის წამისად“

ამრიგად, სრულიად უშედეგოდ დამთავრდა აუთანდილის მცდელობა — „ვერ წაიყვანა, ვერა ქნა სიტყვითა, ვერა ვერითა“ ასეც იყო მოსალოდნელი.

წარმოიდგინოთ ილია ჭავჭავაძის განდგეილი. იმ წუთიდან, როდესაც იგრძნო ღვთის წყრომა და მასთან კავშირი დაკარგა, უკვე აღარ შეიძლებოდა მისი სიცოცხლე და გადარჩენა. აი, ამ დროს უბედურებით ზარცემულისათვის, სანამ სულს განუტეებდა, ვინმეს სანუგეშოდ რომ ეთქვა: „ჭირსა გადრეკა რად უნდა, რა სასაუბრო პირია“, ანდა ვარდის არაკი შეეხსენებინა („ვარდსა ჰკითხეს: „ეგ ზომ ტურფა“ და სხე.), ეს აზრები, რომლებშიც თავისთავად დიდი სიბრძნეა გამოხატული, ამ ვითარებისათვის სრულიად უფუნქციო და გამოუსადეგარი იქნებოდა, ამ კონკრეტული მომენტისათვის შეუფერებელი. მისი მთქმელი კი ინტელექტუალური საწყისის გამოძახებული კი არა, არამედ იმაში მიუძხვდარი, თუ რა დაემართა განდგეილს.

ასე გამოიყურება ავთანდილი თავისი მანუგეშებელი აზრებით ტარიელის წინაშე. ამიტომ ამ ეპიზოდში გვაქვს არა რაციონალურისა და ირაციონალურის, ანუ გონებრივი საწყისისა და გრძნობიერი საწყისის ურთიერთმიმართება, როგორც ეს მიაჩნიათ არამედ სხვადასხვა განზომილებათა დაპირისპირება როგორც გრძნობადში, ასევე გონიერში. აქ ყველაზე მკაფიოდ გამოიხატა ის, რაც რუსთველმა პროლოგში მიჯნურობათა სახეობებზე თქვა:

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხედებიან.  
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“

მაშასადამე, უნდა დაესკვნათ, რომ რაზეც რუსთველმა პროლოგში იხატა — 1) მიჯნურობა პირველი, ანუ საზეო; 2) „ჭკვიანთა“ მიჯნურობა, ანუ ამქვეყნიური, საერო და 3) სიძვა — ყველაფერი ხორცშესხმულად წარმოგვიდგინა პოემაში.

აქ უნდა შევნიშნოთ ერთი რამ: ქართველები დიოფიზიტური ქრისტიანობის რწმენისა ვართ. ჩვენთვის ქრისტე სრული კაცია და სრული ღმერთი. ასეთივე სახის მატარებელი უნდა იყოს ტარიელი. მაშასადამე, მისი მიჯნურობა უნდა იყოს სულიერად საღმრთო და ხორციელად ადამიანური.

ავთანდილი ჩვეულებრივი ადამიანია, ამიტომ საღმრთო მიჯნურობის მიმსგავსებელია მისი სიყვარული, მაგრამ პოემაში ხდება ავთანდილის გარდაქმნა, სულიერი ამაღლება, ღმრთისსწორებთან გატოლება. სხვანაირად იგი ვერ იქორწინებდა თინათინზე. მაშასადამე, მისი მიჯნურობაც საბოლოოდ საღმრთო ხდება.

ამრიგად, ვახტანგ VI-ის განცხადება, რომელსაც მხარს უჭერს ზვიად გამსახურდია, სრული ჭეშმარიტებაა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ საღმრთო მიჯნურობაა ასახული. მაგრამ ნაწილობრივ მოხდა ამქვეყნიური მიჯნურობის ასახვაც, ავთანდილას თავგადასავლის პირველ ეტაპზე.

**ნესტანი და თინათინი.** როგორც შესავალში აღვნიშნეთ ღმრთისსწორობის იდეასთან შეუთავსებელია ხელმწიფე პერსონაჟების „გრძნობიერებად“ და „გონიერებად“ დაყოფა. დღემდე კი ასეთი ნიშნით განასხვავებენ მთაქარ გმირ ქალებსაც — ნესტანსა და თინათინს. ნესტანში ხელავენ გრძნობიერი საწყისის გამოხატულებას, თინათინში კი გონიერისას.

რა დაედო საფუძვლად მათ ასეთ განსხვავებულობას? — პირველ სამიჯნურო მქვედრისას მათი განსხვავებული საქციელი. ნესტანს ენა დაება, ხმა ვერ ამოიღო. თინათინმა კი იწყო საუბარი „კეკლუც სიტყვად, არ დუხჭირად“ ილია ჭავჭავაძე ამ განსხვავებული საქციელის მიზეზს ასე ხსნის: „ღრმად კაცად კაცის მცოდნე რუსთველმა იცოდა, რომ თინათინი სხვა ბუნებისაა და ნესტანი სხვა და ეს ბუნების სხვადასხვაობა სხვადასხვა ზემოქმედებასაც ექვემდებარება.“

თინათინი და ნესტანი რომ არ არიან ერთმანეთის ილენტური ბუნებისა, ეს, რა თქმა უნდა, ჭეშმარიტებაა. მაგრამ ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია ის დასკვნა, რომლის გამოტანასაც ზემოაღნიშნული მსჯელობა ემსახურება და რომელიც ერთხმად არის აღიარებული შექმდები დროის მეცნიერთა შრომებში. ეს არის აზრი, რომ თინათინის გულისთქმა გონებას ემორჩილება, ნესტანისა კი ვერა. ასეთი ბუნებით ისინი შესაფერისად უწყვილდებიან თავიანთ მიჯნურებს: თინათინი და ავთანდილი გონების კარნახით მოქმედი პერსონაჟები არიან, ნესტანი და ტარიელი კი — უფრო გრძნობის ამყოლები.

ჩვენ კი მიგვაჩნია, რომ რუსთველი თუ არ დაარღვევდა ღმრთისსწორისათვის საუაღდებულო მოდელს, მაშინ თინათინიც და ნესტანიც უნდა ეჩვენებინა „გრძნობადისა და გონიერისა საკრეულად“. ე. ი. თითოეული მათგანი უნდა წარმოედგინა ისეთ პიროვნებად, რომელიც თანაბარი ძალით მფლობელია გრძნობადისა და გონიერისა.

თინათინისა და ავთანდილის შეხვედრაში გამეორებული რომ იყოს ნესტანისა და ტარიელის შეხვედრის სცენა, ეს გააუბრალოებდა სიუჟეტს, და არ იქნებოდა სასურველი. თინათინს რომ ნესტანიეთი ენა არ დაემა, ამის მიზეზი იყო არა ის, რომ მისი გრძნობა ძლიერებითა და სიღიადით ნესტანისას ვერ შეედრებოდა, არც ის, რომ ნესტანზე ძლიერი ნებელობა ჰქონდა და ამიტომ უფრო შეეძლო თავშეკავება, არამედ ის, რომ ეს შეხვედრა განსხვავებულ ვითარებაში და განსხვავებულ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაში მოხდა.

თინათინი ამ დროს ნესტანთან შედარებით რამდენიმე წლით უფროსი იყო, უკვე ხელმწიფედ დასმული, ხელდასმული, ინიციაცია მიღებული. მაშასადამე, მასში უკვე დიდი სულიერი გარდატეხა იყო მომხდარი. თერთმეტ-თორმეტი წლის ნესტანი კი ჯერ ისევ აღმზრდელი მამიდის კალთას იყო შეფარებული.

თინათინი ავთანდილის სახით ელაპარაკებოდა თავის ქვეშევრდომს, რომელზეც მბრძანებლობის უფლება ჰქონდა. დიდი კრძალვისა და რიდის მიუხედავად ხელმწიფე ქალისათვის ყოვლად შეუფერებელი საქციელი იქნებოდა ხმის ვერ ამოღება, ანდა სიმორცხვით სახეზე რიდის ფარება.

ნესტანს კი არ ჰქონდა ტარიელზე მბრძანებლობის უფლება. იგი ჯერ კიდევ ნორჩი ასული იყო მეფისა, ტარიელი კი ამირბარი — მეტად დიდი თანამდებობის პირი, მეფის შემდეგ მეორე კაცი სახელმწიფოში. აღსანიშნავია, რომ ნესტანი ტარიელს პირველად მხოლოდ ამირბარობით იხსენიებდა: „უბრძანა, თუ „მოახსენე, ასმათ. დაჯდეს ამირბარსა“ თავისი დიდი კრძალვის ერთ-ერთ მიზეზად მან სწორედ ეს მიიჩნია: „მაგრა ხამს ჩემგან სირცხვილი და რიდი ამირბარისა“

თინათინმა რომ ავთანდილი დაიბარა, უკვე ერთი წელი იყო გასული მისი გახელმწიფებიდან. ამ ხნის მანძილზე ავთანდილთან, როგორც სპასპეტთან, მას ექნებოდა შეხვედრები დარბაზობებზე, თაობირებზე. ავთანდილს ხომ სწორედ ეს უხაროდა. როცა თინათინის გამეფების ამბავი გაიგო: „თქვა: „ზედა-ზედა მომხვდების ნახვა მის ბროლ-ფიქალისა“

მაშასადამე, თინათინი და ავთანდილი ერთმანეთთან „ზედა-ზედა“ შეხვედრას და საუბარს უკვე შეჩვეულები იყვნენ.

ნესტანს კი პირველად უხდებოდა ტარიელთან საუბარი. მეორე შეხვედრაზე აკი უფრო გათამამდა. მართალია, კვლავ ძლიერ დელაუდა, სახეზე რიდეს იფარებდა, მაგრამ თინათინით მაინც შეძლო „კეკლუც სიტყვად“ საუბარი. მესამე შეხვედრაზე კი თავის მიჯნურს წაეჩხუბა კიდევ.

ფსიქოლოგიურ მდგომარეობათა აი, ასეთ განსხვავებაში უნდა ვეძებოთ ორი მიჯნური ქალის სხვადასხვაგვარი საქციელის მიზეზი.

დიდი გრძნობითა და კრძალვით თინათინის მთელი ბუნებაც შეძრული იყო. მიჯნურობაზე სიტყვის ჩამოგდება მასაც დიდად უჭირდა. ავთანდილს უთხრა კიდევ: „ხარი ძლევს მე ამისისა თხრობისა, მწადდა არა თქმა, რომლისა ღონე არა მაქვს თმობისა“, მაგრამ ნესტანისგან განსხვავებულ ვითარებაში ყოფნამ მას უფრო შესძინა თავისი თავის ფლობის უნარი ამ ერთ შემთხვევაში, თორემ სხვა შემთხვევებში ნესტანი ისეთ საარაკო ნებისყოფას, გამძლეობას, თავშეკავებას, სიბრძნესა და ფილოსოფიური აზროვნების უნარს ამჟღავნებს, რომ ჩვენ მხოლოდ წარმოსახვით თუ ვიტყვით, ალბათ, თინათინსაც შესწევდა ძალა ასეთი ქმედებისაო.

„ადგა ასრუ გულ უშიშრად, ვეფხი იყო, ანუ გძირი,  
ლხინი ლხინად არად უჩნდა, მართ აგრევე ჭირად ჭირი“.

ასე გამოვლინდა ნესტანის სულიერი სიმტკიცე, თავისი თავის ფლობის ძალა იმ ტრაგიკულ წუთებში, როდესაც მელიქ-სურხაის გამოგზავნილი მონები ფატმანისგან მის წასაყვანად მოვიდნენ. იმის თქმა, რომ ამ ქალს სხვაზე ნაკლებ შეუძლო გრძნობების დამორჩილება, ეფიქრობთ, სრულიად გაუძმართლებელია.

თავის მხრივ, არც თინათინზე შეიძლება იმის თქმა, რომ გრძნობიერებით ნესტანს ვერ შეედრებაო. გავიხსენოთ გამეფების დღე, როდესაც თინათინი ცრუმლებს აფრქვევდა. უნდა ვიკითხოთ: წესი იყო, თუ არა, ტახტზე ტირილით ასვლა? ვაჟი მემკვიდრე მოიქცეოდა ასე? არა. ტარიელი ტიროდა, როცა მამის მაგიერობა შესთავაზეს — ამირბარობა მოსთხოვეს, მაგრამ კურთხევის საზეიმო ცერემონიაზე იგი თავშეკაფებული იქნებოდა. თინათინმა კი ვერ შეიკავა თავი და გამეფების პირველსავე დღეს მთელი არაბეთის წინაშე თავისი ქალური სისუსტის დემონსტრირება მოახდინა. ეს არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მისი სურვილი. მაშასადამე, ნაწარმოების დასაწყისშივე ვეცნობით გრძნობისაგან ძლეულ თინათინს — ეს გრძნობა ამჯერად მამის სიყვარულითა და პატოისცემით იყო გამოწვეული:

„მამისა ტახტსა საჯდომად თავი არ ეღირსებოდა,  
ამად ტირს, ბადი ვარდისა ცრუმლითა აღივსებოდა“.

როდესაც გმირები არაბეთში ჩავიდნენ და თინათინს ტახტზე გვერდით მიუსუეს აუთანდილი, სიხარულისა და მოულოდნელობისაგან თინათინს გული აუთროლოდა:

„ქალსა შესწბა, გაუკვირდა აუთანდილის გვერდსა ჯდომა,  
ფერი ჰკროთა და გაუფიცხა შე და გამო გულმან კროთმა“

მისი ეს ძლეუარება გარეშეთათვის შესამჩნევი გახდა და როსტევეანმა დაამშვიდა:

«მეფე ეტყვის: „შვილო, ჩემგან გაქვს სირცხვილი, თუ რა ზომა,  
ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წახლომა“».

მაშასადამე, თინათინის მგრძნობიარობა რუსთველმა სხვა ეპიზოდებში გამოავლინა. არც იყო სასურველი, რომ ღმრთისსწორთა მგრძნობიარობა მხოლოდ მიჯნურობაში გამოჩენილიყო. აი, თინათინის „გრძნობადი“ რომ ისევე ძლიერია, როგორც ნესტანისა, ეს პოეტმა სხვა გრძნობების აღწერისას ნათულო<sup>13</sup>.

ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ „ხემხედველი“ თინათინი და „მალლად მხედი“ ნესტანი ერთმანეთს ტოლს არ უღებდნენ „გრძნობადისა და გონიერისა საკრველად“ ყოფნაში.

<sup>13</sup> ფარსადანმა ტარიელის მომჯობინების ამბავი რომ გაიგო, სიხარულით „თავშიშველი გამოვლოდა“, ე. ი. შვილობილისადმი სიყვარულმა, მისი მოსულიერებით გამოწვეულმა სიხარულმა თავი დაავიწყებინა მეფეს. ასევე როსტევეანიც მოთქვამდა აუთანდილის გაპარვის გამო: „პირსა ზოკით, წვერთა გლეჯით გააკვირნა მისნი მჭერუტნი“, ე. ი. ამ მეფეთა გრძნობადი რუსთველმა შვილობილებისადმი დიდ სიყვარულში გამოავლინა.

მაგრამ უნდა გაეითვალისწინოთ შემდეგი: ნესტანი თინათინთან შედარებით ბევრად უფრო ლამაზია. იგი სამყაროს მანათობელი არსებაა: „მან განანათლა სამყარო, გაცუდღეს შუქნი მზისანი“ ამ მხრივ ნესტანი ღირსეულად უწყვილდება ტარიელს — „მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთა კიდე.“

ზვიად გამსახურდია წერს: „მართალია, მზესთან შედარება გმირისა, მიმართუა „მზეო“, „მთვარეო“, ჩვეულებრივი მოვლენაა ვეფხისტყაოსანში, ისევე, როგორც საერთოდ აღმოსავლურ პოეზიაში, მაგრამ პოემაში სულ რამდენიმეჯერ გეხვდება სიტყვა „სამყაროს მზე“, „ერთი მზე“, „ზენა მზე“ და ყოველთვის ტარიელთან ან ნესტანთან დაკავშირებით, რაც შემთხვევითი არ არის“ (გვ. 203).

თუ იმ პრინციპს არ დაუარღვევთ (და არც შეიძლება დაუარღვიოთ), რომ ღმრთისსწორში, ისევე როგორც ღმერთში, ყველა თვისება თანაბარი ძალის იგულისხმება, მაშინ უნდა მივიჩნიოთ რომ რამდენადაც ნესტანი სილამაზით აღემატება თინათინს, ასევე აღმატებული უნდა იყოს იგი მასზე ყველა სხვა თვისებითაც.

**თეოზისი.** მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია საკითხმა, არის თუ არა „ვეფხისტყაოსანში“ გამოხატული არეოპაგიტული იდეები, იყო თუ არა რუსთველი ნეოპლატონიზმის მიმდევარი. აკად. შალვა ნუცუბიძემ წიგნში „რუსთველი და აღმოსავლური რენესანსი“ რუსთველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საფუძვლად სწორედ ეს მიმდინარეობა მიიჩნია. ამ მოძღვრებას დაუკავშირა პოემის პუმიანისტური და რენესანსული იდეები. ზვიად გამსახურდიას აზრით, შეუძლებელია გაგება რუსთველის ესთეტიკისა პეტრე იბერის გარეშე. იგი არის შთამაგონებელი რუსთველის პოეზიისა და პოეტიკისა. რუსთველის მსოფლმხედველობითა და შემოქმედებითი მეტოდი მჭიდროდ არის დაკავშირებული მის ნააზრევთან, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავს შალვა ნუცუბიძე“ (გვ. 14-15).

არეოპაგიტული მოძღვრების ყველაზე მთავარ და უმნიშვნელოვანეს იდეად მიჩნეულია თეოზისი, ანუ ადამიანის ღმერთად ქცევის იდეა. ეს იდეა მჭიდროდ კავშირშია რენესანსთან და პუმიანიზმთან. ამიტომ ამ საკითხებზე მსჯელობისას სიტყვა თეოზისი ხშირად იხმარება ქართველ მეცნიერთა შრომებში, მაგრამ არ ჩანს კონკრეტულად როგორ გამოიხატა ეს იდეა რუსთველის პოემაში, ვინ განიცადა ეს თეოზისი. თვით შალვა ნუცუბიძის შრომებში არ იპოვება ამის პასუხი. უფრო თუ დავაზუსტებთ, ასე უნდა ვთქვათ: აკად. შალვა ნუცუბიძის შრომებში პირდაპირ არ არის გაცხადებული, ვინ განიცადა თეოზისი, მაგრამ აშკარად იგნობა, რომ იგი ინტუიციურად აუთანდოდა დასტრიალებს თავს, მას შესტრფის და შეჰხარის. იგი იმოწმებს იმ სტროფს, სადაც აუთანდილის სიმღერის მოსასმენად, აუთანდილის შესამკობად „მოვიდიან.. ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი“ (ეს სტროფი ამჟამად ამოღებულია ტექსტიდან).

რატომ დაიბინდა და ვერ გამოიკვეთა ცხადად ეს საკითხი?

გამოუკვეთლად ეს საკითხი მიგვაჩნია იმიტომ, რომ არ არის ნაჩვენები გზა ადამიანის გარდაქმნა-ამაღლებისა, რაც აუცილებელი პირობაა თეოზისისათვის.

ამის მიზეზი არის ის, რომ გმირი, რომელშიც რუსთველმა ეს იდეა განახორციელა, ე. ი. აუთანდილი, თავიდანვე სრულყოფილების ისეთ მწვერვალზე პეყთ აყვანილი, რომ მას აღარ სჭირდება გარდაქმნა და ამაღლება. როგორც ვთქვით, აუთანდილში ხედავდნენ და ხედავენ ინტელექტუალურ საწყისს. ამ თვალსაზრისით ღმრთისსწორებზე მაღლა მდგომ პიროვნებას, ამიტომ ეს ბრწყინვალე იდეა ადამიანის გარდაქმნა-ამაღლებისა, ასევე

ბრწყინვალედ რომ არის გამოხატული „ვეფხისტყაოსანში“, შეუმჩნეველი დარჩა. ე. ი. თეოზისურად აქ მიიჩნიეს უკვე მაღალ საფეხურზე მდგომი ადამიანი და ადამიანები, ზოგადად პოემის გმირები, რომ, ასეთ ადამიანებს შესტრფის და ასეთ ადამიანებს გვიხატავს რუსთველი. პოემაში კი ნაჩვენებია გზა ღმრთისაკენ, პროცესი დაბალი საფეხურიდან მაღალზე ასვლისა.

აუთანდილს თუ თაყიდანვე გაუტოლებთ ღმრთისსწორებს, მაშინ გვექნება მხოლოდ ინკარნაცია. მაშინ გამოვა, რომ ღვთაებრივი სული ჩასახული ყოფილა როგორც მეფეებში, ასევე ერთ-ერთ ჩვეულებრივ ადამიანშიც. თეოზისი კი გულისხმობს უკუპროცესს — ჩვეულებრივ ადამიანად დაბადებული უნდა ამაღლდეს ღმერთამდე. აი, ეს იყო რეკოლუციური იდეა, რომელმაც ეკლესიის მძაფრი რეაქცია გამოიწვია, რადგან ეს გულისხმობდა ადამიანის გაღმერთებას ეკლესიური გზის გარეშე, უშუალო კავშირით ღმერთთან, რაც „ზნიშნაჲდა ტაძრებისა და მთელი ღვთისმსახურების რიტუალის უარყოფას“.

მაშასადამე, ჩვენ თუ გვსურს პოემაში თეოზისი განხორციელებულად დაეინახოთ, ეს უნდა დაეინახოთ მხოლოდ აუთანდილში. ე. ი. იგი ჯერ უნდა იყოს ჩვეულებრივი ადამიანი თაყისი ნაკლითა და ღირსებით, ცოდვილიანობით და ცთომილებით<sup>14</sup> და შემდეგ ავიდეს ღვთაებრივ სიმაღლემდე. მართლაც, პოემაში მეტად მკაფიოდ არის ნაჩვენები აუთანდილის თანდათანობითი სულიერი ზრდა, ამაღლება და გარდაქმნა.

აუთანდილის გარდაქმნაზე საუბარია პროფ. ელგუჯა ხინიხიძის წერილში „შემომხედნა, მოუწონე“ („ცისკარი“, 1982, № 6, გვ. 134): „აუთანდილს ტარიელის პიროვნების შეცნობა ინტელექტუალურად და ზნეობრივად ამაღლებს — იგი მაღლდება მშვენიერ საგანთა სამსახურიდან მშვენიერი საქმის სამსახურზე, პირადი ბედნიერებისაკენ სწრაფვიდან მოყვასის ბედნიერების ძიებაზე. ტოყებს სატრფოს და ემსახურება ტარიელისა და ნესტანის შეერთების საქმეს“

სწორი აზრია, მაგრამ ეს გარდაქმნა ხდება ადამიანური შესაძლებლობის ფარგლებში, თეოზისი კი გულისხმობს გზას ადამიანიდან ღმერთად ქცევამდე. აი, ასეთი თეოზისი პირველად არის დანახული ზვიად გამსახურდიას წიგნში. ამ წიგნის ერთ-ერთ თავში („აუთანდილის როგორც გმირის ევოლუცია“) იგი მიუთითებს აუთანდილის დიდ სულიერ გარდაქმნაზე, რომ „აუთანდილი სულ უფრო და უფრო იმსჭვალება ინიციაციის იდეებით და პრაქსისით. მისი თეორიული მსოფლმხედველობა, „ანდერძში“ ჩამოყალიბებული, სულ უფრო და უფრო იხზამს ხორცს ამ პრაქსისში — მასში იღვიძებს ნათელხილვა, რომლითაც იგი სჭვრეტს სულიერ მზეს, სულიერი „დაბრუნების“ ანუ „შემობრუნების“ შედეგად. ამ „შემობრუნებაში“ ზვიად გამსახურდია გულისხმობს პლატონური ფილოსოფიით ცნობილ „შემობრუნებას“ იდეათა სამყაროს ნათლისაკენ... და ა. შ. აი, აქ ცხადად იგულისხმება აუთანდილის სწრაფვა ღმრთისაკენ, მასში ახალი უნარის გაღვიძება — „ნათელმხილველობა“, ე. ი. ჩვეულებრივი ადამიანის შესაძლებლობაზე მეტი ძალის შექნა, რაც უკვე უახლოვდება თეოზისს.

ნესტანისა და ტარიელის შეუღლების შემდეგ რუსთველი აღნიშნავს: „აჰა, მიხედეს შესაფერი ყმა ქალსა და ქალი ყმასა.“ ასეთივე შესაფერი წყვილი უნდა შექმნილიყო თინათინისა და აუთანდილის სახით.

როგორც აღნიშნული გვაქვს, აუთანდილს სამეფო აღზრდა არ მიუღია. თინათინზე ვუზირებმა თქვეს: „იცის მეფობა“. აუთანდილზე ამას ვერ იტყოდნენ. მშვილდოსნობაში გამარჯვება ამისთვის არ იყო საკმარისი. ამიტომ ზვიად

<sup>14</sup> თვით წმინდა მამებს აზრით, არ არსებობს უცოდველი და უცთომელი ადამიანი. ამიტომ ასეთი უნდა იყოს და არის კიდევ აუთანდილი.

გამსახურდიას მიაჩნია, რომ სწორედ სულიერი წვრთნისა და ამაღლების მიზნით აგზავნის მას თინათინი უცხო მოყმის საძებნელად. და, საერთოდ, ზვიად გამსახურდიას წიგნის მიხედვით, აუთანდილის გზა ტარიელისკენ არის გზა ღმრთისაკენ, გზა ლოგოსის შესამეცნებლად, რაც თინათინის დაუალების შედეგად ხორციელდება.

თინათინს აინტერესებდა: „არის იგი ყმა შობილი თუ უშობელი“. (ცნობილი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინები — „გენიტონი და აგენიტონი“ (გვ. 256). საბოლოოდ თინათინზე ქორწინება ამ შემეცნების წარმატებით დაგვირგვინების შედეგია.

ეს არის შემაჯამებელი დასკვნა აუთანდილის თეოზისის შესახებ. პოემის ტექსტი საშუალებას გვაძლევს კვალდაკვალ მივყვეთ აუთანდილის სულიერ ზედასვლას. დეტალურად დაუინახოთ მისი გარდაქმნის მხატვრული სურათი.

აუთანდილის ამაღლების კულმინაციურ მომენტად უნდა მივიჩნიოთ დაბნედილი ტარიელის მის მიერ მოსულიერების ეპიზოდი.

მრავალგვარი შეგონებით რომ არაფერი გამოუვიდა, მაშინ აუთანდილმა სხვა ხერხს მიმართა. უთხრა: რადგან ჩემი მოსმენა არ გსურს, მეტს აღარ შეგაწყენ, როგორც გინდა, ისე მოიქეცი, მხოლოდ ერთი სურვილი შემისრულეო — გელმოკლულს ნუ გამიშვებ, ერთხელ კიდევ მეჩვენე ცხენზე შემჯდარიო. ამას იმიტომ ეხვეწებოდა, „იცოდა, რომე შეჯდომა კაემანს მოაქარვებდა“. საიდან იცოდა? განათლებულ აუთანდილს წაკითხული ჰქონდა „ვისრამიანი“ და იქ არის მსგავსი შემთხვევა (შემჩნეული აქვს აკად. კ. კეკელიძეს, ძე. ქართ. ლიტ. ისტ. ტ. II., 1981. გვ. 129). აუთანდილმა მარჯვედ გამოიყენა ეს ცოდნა. მაგრამ აქ მოხდა უფრო მნიშვნელოვანი რამ — ცხენზე შეჯდომა ცოტა ხნით ფიზიკურად მოამჯობინებდა ტარიელს, მაგრამ მერე? მერე ხომ ისევ ჩაყარდებოდა სასოწარკვეთილებაში? მას ხომ სულიერი მომჯობინებაც სჭირდებოდა, აი, აქ მიაგნო აუთანდილმა საუკეთესო გამოსავალს. მას რომ ეთქვა, ცხენზე შეჯექი, იქნებ ცოტა მომჯობინდეთ, რა თქმა უნდა, ამაზე ტარიელს ვერ დაითანხმებდა. მაგრამ აუთანდილმა სთხოვა — მე ნუ დამწყევლებ გულს, მე ამისრულე ეს სურვილი. შენი გულისთვის სატრფო მივატოვე, მეფეს ვეურჩე და ნუთუ ასე გულნატკენს გამიშვებო. ამით აუთანდილმა აგრძნობინა, რომ ტარიელისაგან ეს იქნებოდა უმადურობა, არაკეთილშობილური ქცევა. ამას კი ტარიელი ვერ დაუშვებდა, სანამ თვალები ეჩილა და გული უფეთქავდა. მას არ შეეძლო სიკეთეზე უარის თქმა და ეს გამოიყენა აუთანდილმა. ტარიელი ცხენზე შეჯდა აუთანდილის ხათრით, და, როდესაც მომჯობინება დაეტყო, კვლავ სიკეთის გამოსავლენი ახალი მიზეზი უპოვა აუთანდილმა — ასმათი შეაბრალა. მას სჭირდება ყურადღება, არ შეიძლება მისი მიტოვება, ის ხომ ნესტანის გამზრდელიაო, „მისთვის მიხდილი ცნობასა“, „თქვენს შუა მქმნელი საქმისაო“ და ა. შ. ტარიელმა უთხრა: მართალი ხარ, „საბრალოა ასმათ მისად მგონებლად და ჩემად მჭერუტად“. წავიდეთ, ვნახოთო.

მაშასადამე, აუთანდილმა აამუშავა ტარიელის მეორე საღმრთო პრუდიკატი — სიკეთე, უპოვა მისი გამოუღენის მიზეზი და ობიექტი და ამით ტარიელის არსებობას მისცა აზრი. მეტიც! აუთანდილმა „აიძულა“ ტარიელი, დალოდებოდა მას, სანამ ნესტანის ძებნას არ დაამთავრებდა. ტარიელმა რომ უთხრა, წადი ახლა, შენს სატრფოსთან დაბრუნდიო, აუთანდილმა უსაყვედურა: ასე როგორ დაბრუნდები ჩემს მზესთანო:

„მისის კითხვით წამოსრულვარ არ მთვრალურად, არ მახმურად, აწ შეეიქცე, რა ვუამბო? — „რად მოხველო ჯაბან-ხრდულად?“

მაშასადამე, აუთანდილი რომ სატრფოსთან არ შერცხვენილიყო, ტარიელს უნდა შეესრულებინა მისი სურვილი. აუთანდილი კი იმას სთხოვდა, ერთი წელი დალოდებოდა მას, ნესტანის საძებრად წასულს. მაშასადამე, ტარიელს უნდა გაეძლო, არ მომკედარიყო, თუ არადა აუთანდილი სახელოვნად ვეღარ დაბრუნდებოდა სატრფოსთან. ასე „მიუსაჯა“ აუთანდილმა ტარიელს კიდევ ერთი წელი სიცოცხლე — სიცოცხლე სიკეთისათვის, თორემ თვითონ ტარიელს ოდნავადაც არ ჰქონდა იმის იმედი, რომ ნესტანის პოვნა შეიძლებოდა. ამიტომ იყო, რომ ერთი წლის შემდეგ დაბრუნებულ აუთანდილს თვითონ არც ეკითხება რამეს ძებნის შედეგზე. როდესაც აუთანდილი ეტყვის, ნესტანი ვიპოვეო, არ იჯერებს, რას ნახაუდი, რისი ნახვაც აღარ შეიძლებაო. მე სიხარულად ისიც მუყოფა, შენ რომ გნახეო. ტარიელი, ალბათ, მზად იყო აუთანდილისათვის ეთქვა, როგორც სამი თვის ლოდინის შემდეგ უთხრა არაბეთიდან დაბრუნებულს — ხომ შეგისრულე ფიცი და ცოცხალი დაგვხვდი, ახლა წადი და შენს სატრფოსთან დაბრუნდიო. თვითონ კი სიკვდილს დანებდებოდა, მაგრამ აუთანდილმა გამოუჩინა ნესტანის „წიგნი და კიდევ რიდისა“, რომელიც ტარიელმა „იცნა და გაცაშალა მან“ და აქედან უკვე სხვა ამბაეი დაიწყო.

აი, როდესაც აუთანდილმა მიაგნო დაბნედილი ტარიელის მოსულიერების, სიცოცხლისაკენ შემობრუნების ხერხს, იმ წუთიდან სხვა ძალით შეიძოსა იგი. მისი საქციელი უკვე უდიდეს ხოტბას იმსახურებს და ავტორი ამკობს კიდევ: „სვედის მუფარახი“, „გველსა ხერელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი“ ეს სიტყვები აუთანდილის მიმართ არის ნათქვამი. ამ ეპიზოდის დასაწყისთან რუსთველმა უკვე ტარიელის ბადალად მოიხსენია აუთანდილი: „ვეფიცავარ ღმერთსა ცხოველსა, მათებრი არვინ შობილა!“. აი, აქედან უკვე მოგვაშხადა იმისთვის, რომ დაგვენახა აუთანდილის ზეადსვლა. „ზემხედველობის“ დონემდე ამაღლება, გონებით ღმრთისსწორებთან მიახლოება.

აუთანდილის გარდაქმნა დაიწყო ტარიელის გაცნობისთანავე. იმ წუთიდანვე ღვთიური ძალით აინთო. დაიძუხტა. ტარიელი იქცა მისთვის „ცეცხლთამომღებრისად“ ვერავითარი ძალა ვეღარ შეაჩერებდა მას ტარიელისაკენ მიმავალ გზაზე. აუთანდილი მისკენ მიისწრაფოდა, „ვით ირემი ძებნად წყლისად“ მაგრამ ეს იყო ზემოქმედება ჯერჯერობით მხოლოდ მის „გრძნობადზე“. და აი, ამუშავდა აუთანდილის „გონიერიც“.

მიდის აუთანდილი ნესტანის საძებრად და აუღია — შეუძლებელი შეძლოს. ამიტომ ზეციურ ძალებს მოუხმობს საშუელად. სისხლის ცრემლებით ატირებული ლოცულობს და მნათობებს გამარჯვებით დაბრუნებას შესთხოვს:

„აჰა, მზეო, გეაჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა,  
ვინ მდაბალთა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ, სვესა,  
მე ნუ გამყარი საყვარულსა, ნუ შემიცვლი ღამედ ღღესა“

მიაწვდინა თავისი ხმა აუთანდილმა ზეცამდე. მისი თხოვნა შესძენილ იქნა:

„აჰა, მშოწმობენ ვარსკვლავნი, შეიღნივე მეშოწმებიან,  
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,  
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი, მოვლენ და მოწმად მყვებიან“

ეს ნიშნავს, რომ აუთანდილი გონებით შეიჭრა ღმერთების საუფლოში, ამოიკითხა მათი ფიქრი და ზრახვა. მაშასადამე, მას უკვე გაეხსნა საზეო ხედეა. ამან კვლავ ახალი ბიძგი მისცა მის გრძნობადს. ისიც საზეო სიმაღლემდე ასწია. აი, ამ ახალი ძალით შემოსილი ამღერდა აუთანდილი და ხმაში ისეთი

გრძნობა ჩააქსოვა, რომ მთელი ცოცხალი და არაცოცხალი ბუნება სმენად აქცია:

„რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,  
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,  
ისმენდიან, გაჰკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან,  
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრუმლნი სდიან“.

რამდენჯერაც ჩანგზე „იმღერდა და იხარებდა“ აუთანდილი, მთელი ბუნება მის სასმენად არ იყო გარინდული. მაშ, რა მოხდა აქ? მაშინ შეიძინა მისმა ხმამ ღვთიური ზემოქმედების ძალა, როდესაც საზეო ხელვამ მასში საზეო გრძნობა წარმოშვა და ეს გრძნობა ჩააქსოვა სიმღერაში.

აუთანდილმა ამ გრძნობით დაიმორჩილა ქვეყნიერება — გახდა მისი მპყრობელი, მბრძანებელი, ანუ იგი გახელმწიფდა. საგულისხმოა, რომ სწორედ ეს თხოვნა ისმის მის ლოცვაში — „ვინ მდაბალსა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ, სვესა“, — შენ დამებმარე საყვარულთან დაბრუნებაშიო (ე. ი. ღმერთის უთვალავ და უსასრულო შესაძლებლობებიდან აუთანდილს ახსენდება ის, რაც გულში აქვს, რაზეც ოცნებობს. იმას შესთხოვს ღმერთს და ის უსრულდება).

სხვანაირად როგორ იპოვიდა ნესტანს აუთანდილი? უნდა შეეძრა ცა და დედამიწა, ზესკნელი და ქვესკნელი. უნდა ამაღლებულიყო სულიერად, გაეფლო კათარზისის ძნელი გზა, რომ ყველაფერი განეჭვრიტა „ცნობითა ზემხედველითა“.

სად უნდა ეპოვა აუთანდილს ნესტანი? ტარიელს მიაჩნდა, რომ ნესტანი ზღვაში იყო დანთქმული. გავიხსენოთ: „დაო, ასმათ, ხადნი ზღვასა ჩაგვიცვიოდეს“ აუთანდილმა, მართლაც, ნესტანი იპოვა ზღვაში — ზღვათა სამეფოში — ადამიანთა ცხოვრების ფსკერზე; გადაიცვა სხვა ტანსაცმელი და „ჩაყვინთა“ იქ დასაშვებად, შეიჭრა იქაური ცხოვრების სიღრმეში (ფატმანთან დაახლოება) და გაიგო, რომ ნესტანი ფსკერზე კი არა, ცამდე ატყორცნილ კომკში იმყოფებოდა. „ქტონური სამეფო ნესტანს ვერ შეინარჩუნებდა, იმიტომ იგი დაკარგა“, — წერს ზვიად გამსახურდია.

ის უნარა, რომელიც აუთანდილმა ნესტანის ძებნის დროს გამოავლინა, რუსთველოლოგიაში განხილულია, როგორც ზოგადად მისთვის დამახასიათებელი თვისება. აუთანდილმა ამ დროს სიმღერით დაიპყრო ქვეყნიერება, მაგრამ ყოველთვის პქონდა მის სიმღერას ასეთი ძალა? — ერთხელ კიდევ უნდა დავსვათ ეს კითხვა. როცა აუთანდილი თავის ჩანგზე „იმღერდა და იხარებდა“, მისი ხმა საწოლს გარეთ თუ ვისმეს ესმოდა, არ ჩანს. ფრიდონთან მიმავალი აუთანდილის სიმღერაზე კი „სმენად მხეცნი მოვიდიან“, „წყლით ქვანიცა გამოსხდიან“, „რა ატირდის, ატირდიან“

აუთანდილი პოემაში რამდენჯერმე ლოცულობს — გულმხურეაღედ ლოცულობს იგი, როსტეჟანს რომ ანღერძს უტოლებს და გასაპარაუად ემზადება. „ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო...“ და სხვ. გზაზე მიმავალი, სანამ გამოქვაბულამდე მიაღწევს, გულმდუღარედ მტირალი შესთხოვს მზესა და მთვარეს შეველას — მისი ხმა კვლავ არავის ესმის. მაგრამ აი, ფრიდონთან მიმავალი რომ ტირის, „მისწომია ხმა ცათამდის“ იგი ვარსკვლავებში თავის თანამგრძნობელებს შეიცნობს: „შეიღნოე ემოწმებიან“, მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ მისთვის „ბნდებიან“

მაშასადამე, აქ სხვა ძალა აქვს მის ლოცვას, სიმღერას, ტირილს. ეს ის ახალი ძალაა, რომელმაც აუთანდილი გადააცილა ადამიანური შესაძლებლობის ზღვარს. აღსანიშნავია, რომ აუთანდილმა ეს იგრძნო, მიხვდა, რა ძალაც შეიძინა.

იგრძნო, რომ რასაც ღმერთს შესთხოვდა: „ვინ მდაბალსა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ, სვესა, მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ღამედ დღესა“. — ეს სათხოვარი შეუსრულდა, „მდაბალი“ გამაღლდა და მეფობა და სვე მიეცა. როდესაც მთელი ქვეყნიერება მის ხმას დაემორჩილა, ეს სწორედ ამ „მეფობის“ მანიშნებელი იყო. ფრიდონის სამეფოში აუთანდილი სწორედ ასე კითხულობს: „ეს სამეფო ვისი არის, ან კმორჩილებს ვისსა ხმასა?“ აქ რუსთველმა აუთანდილს კითხვა სიტყვიერად ისეთი ფორმით დაასმევინა, რომ ადვილად მიგვახვედრა, რაც მოხდა და პირდაპირ მიგვანიშნა: ვის ხმასაც ქვეყანა ემორჩილება, ის არის ამ ქვეყნის ხელმწიფე. აუთანდილის ხმას მთელი ქვეყნიერება დაემორჩილა, ე. ი. მას მიეცა მთელი ქვეყნიერების ხელმწიფება. ხელმწიფე კი მხოლოდ ღმრთისსწორი პიროვნება შეიძლება იყოს. მაშასადამე, აუთანდილი გაუტოლდა ღმრთისსწორებს, ანუ მოხდა მისი გაღმერთება. ეს არის სწორედ ე. წ. თეოზისი და იგი, სიმბოლურად მეტად მკაფიოდ არის გამოხატული პოემაში, მეტად მკაფიოდ ჩანს აუთანდილის „გზა ღმრთისაკენ“, „ცისა და მიწის კაშირი“, მისი ზეალსვლა, მაგრამ, ზვიად გამსახურდიას გარდა სხვა მეცნიერთაგან შეუმჩნეველად იყო დარჩენილი და დაკარგული იმის გამო, რომ, როგორც აღნიშნული გვაქვს, აუთანდილი თავიდანვე იყო მიჩნეული ინტელექტუალური საწყისის გამოძახატველ პიროვნებად, თავისი გოხებით ყველაზე მაღლა მდგომად პოემის სხვა პერსონაჟთა შორის, ყველგან იგრძნობა აღტაცება — აი, ასეთია აუთანდილი, ნაცვლად იმისა, რომ შემჩნეული ყოფილიყო: ასეთი გახდა აუთანდილი!

თეოზისი, არუოპაგიზმის ეს მთავარი იდეა, რაკი რუსთველს სურდა გამოეხატა პოემაში და ამ იდეას აუთანდილის პიროვნებაში შეესხა ხორცი, ეს აუთანდილის მხატვრულ სახეს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. იმ დროის ლიტერატურაში აუთანდილი იყო სრულიად ახალი გმირი, ახალი მოკლენა და ამ მხრივ დიდად საინტერესო და ყურადღების ღირსია.

თავისი გრძნობადით და გონიერით აუთანდილი ავიდა ღმრთისსწორთა სიმაღლეზე, მაგრამ გაუსწორდა ტარიელს? — ვერა. „ის სიმაღლე, რომელზედაც ტარიელი იმყოფება, ყველასათვის მიუწვდომელია. ტარიელი „სამყაროს მზისა ეტლთა გარდამსმელია“, „ვერ საქები“, „ვერ სათქმელი“, „ცისა ეტლთა სინათლეა“ (1003). ყველა ეს ეპითეტი ღმერთის კატეგორიაა. მსგავსი არსად არაფერია თქმული აუთანდილის შესახებ.

გაღმერთების შემდეგაც აუთანდილის ყოველი ქმედების აღწერისას კვლავ აშკარად ვლინდება რუსთველის ტენდენცია — არც ერთ დეტალში არ გაუტოლოს აუთანდილი ტარიელს. სწორედ ამის შემდეგ არის ნათქვამი: „შე მნათობთაცა დაჰფარავს, არცაღა ნათლად ხომნია“ (1405).

ავტორის ტენდენციის ერთხელ კიდევ მკაფიოდ გამოსაულებნად უნდა განვიხილოთ ეპიზოდები: 1. სასიძოსა და ჭაშნაგირის მკვლელობა და 2. ქაჯეთის ციხის აღება.

აუთანდილის მიერ ჩადენილი მკვლელობა დამძიმებელია რამდენიმე გარემოებით. რასაც ხაზგასმულად აღნიშნავს ავტორი და საგანგებოდ მიაპყრობს მასზე მკითხველის ყურადღებას.

აუთანდილი მშვიდ გუნებაზე ასრულებს მკვლელობას და რუსთველი გვეუბნება: „წამოვიდა ვარდი ტკბილი, რასამცა ვით გაემწარა!“ აუთანდილს უხდება „უბრალო“ სისხლის დაღვრაც — უდანაშაულო ორი დარაჯისა. ტარიელიც არ შემოფარგლულა მხოლოდ ერთი კაცის მკვლელობით. მას დასჭირდა მღვეართა ხოცვაც, ვინც კი წამოწევა შეძლო, მაგრამ მღვეარი უკვე აღარ იყო „უბრალო“.

დარაჯთა დახოცვის შემდეგ აუთანდილს ხელსისხლიანს ეხედავთ:

„იგი ყმა საწოლს მარტო წვა გულითა ჯაჟრიანითა,  
ხელსისხლიანი აუთანდილ შედგა ტანითა ჯანითა“

აუთანდილი ფატმანს დაკალების შესრულების ნიშნად ეტყვის: „აჰა, თითი და ბეჭედი, და დანა მაქვს სისხლიანი.“

სისხლის ასე ხაზგასმულად ჩვენება იმაზე მიგვიითთებს, რომ აუთანდილის მიერ ჩადენილი მკვლელობანი და არა მკვლელობა, უფრო ცოდვილიანად სურს რომ წარმოგვიდგინოს ავტორმა.

აუთანდილი ასახიჩრებს მოკლულის გვაძს (თითს აჭრის), შემდეგ კი ზღვაში გადაისვრის. ამასაც აღნიშვნის გარეშე არ ტოვებს ავტორი, თითქოს ენანება მოკლული ვაჟკაცი, რომელიც უღვთოდ არის გამეტებული: „მისთვის არცაღა სამარუ, არცა სათხარად ბარია“. და ბოლოს შემაჯამებელი დასკვნა: „ესე მიკვირს სისხლი მისი ასრუ ვითა მოიპარა.“

ახლა ვნახოთ როგორ არის გადმოცემული ტარიელის მიერ ჩადენილი მკვლელობა.

გაიოზ იმედაშვილი საგანგებოდ მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ „ტარიელისაგან სასიძოს მოკელის სცენა რუსთველმა მსუბუქი, ძალაღი შაირის ჟღერადი შესიტყვებით აგებული სტროფის მხოლოდ ორ ტაეპში დატია, რომელიც ყურადღებას იპყრობს უფრო მეტად ლექსის მუსიკალობით და სურათოვნებით, ვიდრე მომხდარი უბედურებით“ (ვეფხისტყაოსანი და ქართული კულტურა, თბ., 1968. გვ. 306).

მაშასადამე, რუსთველი მკითხველს ჯერ პოეზიის ბანგით აბრუებს, რომ ყურადღება მოუღუნოს, შემდეგ სასწრაფოდ, უკვე მესამე ტაეპში, მიმართავს მის ყურადღებას ახალი ამბისაკენ: „წინა მწოლთა დაიხახუს...“, ე. ი. არიქა, ტარიელის საცოცხლე საფრთხეშია! დააღწევს თუ არა იგი თავს მღვარს? ამრიგად, მკითხველს დაფიქრების საშუალებაც არ ეძლევა მკვლელობის აქტზე.

ამაზე მძლავრად ვეღარ გამოძღავენდებოდა ავტორის ტენდენციურად ამოკიდებულება ამ ორი გმირის მიმართ.

ამ ეპიზოდში ტარიელის ღირსება დაცულია აგრეთვე შემდეგი ფაქტებით: ტარიელი დაკალებით არ სჩადის მკვლელობას, ეს თვითონ აქვს გადაწყვეტილი, იგი ნესტანს ეუბნება:

„რა შემოვიდენ ინდოეთს, შევიგნა მათი გვარობა,  
ვუჩვენო ჩემი ძალ-გული და ჩემი მეომარობა,  
ასრუ დაჯხოცნე, შეეძლოს აღარა, არ სახმარობა!“

ე. ი. ტარიელს გადაწყვეტილი აქვს სასიძოს მისი ამალიანად, ლაშქრიანად გაცამტყერება. ნესტანი წინააღმდეგია დიდი სისხლისღერისა, უდანაშაულო ადამიანთა მსხვერპლით. მეფესა და ტარიელს შორის მოსალოდნელი კონფლიქტიც აშინებს — ვაითუ „ინდოეთი გარდაქარდეს“ ამიტომ ურჩევს, ებეწება ტარიელს, მიპარვით მოკლას სასიძო. თან ეფერება, აქებს: „ასრუ ქმენ, ჩემო ლომო და მჯობო ყოველთა გმირთაო“ ჩანს, რომ ტარიელს ოდნავი ჩრდილიც არ მიადგება ნესტანის თვალში.

ტარიელს მოეწონა ეს „თათბირი და გამორჩევა“ და პუმანური და პოლიტიკური თვალსაზრისით (ინდოეთის საზიანო რომ არაფერი მოხდეს), ნესტანის რჩევისამებრ იქცევა, მაგრამ მაინც გული სწყდება, ნანობს, რომ ორთაბრძოლაში არ მოკლა სასიძო: „უსისხლოდ მოუკალ იგი, გლახ, თუძცა ხმდა სისხლთა დაღენით“

მკვლელობის წინ ტარიელი აუჩქარებლად, აწონილ-დაწონილად იქცევა, შესაფერ მომენტს ეძებს. სასიძო თავისი ლაშქრის შუაგულში იმყოფება. მისი მოკვლა კი საიდუმლო ვითარებში უნდა მოხდეს, რომ ვერც ფარსადან მეფემ და ვერც ხვარაზშმა ვერ შეიტყოს მკვლელის ვინაობა. ამიტომ დროის შერჩევა, სიტუაციის შეცვლა სურს. მაგრამ ნესტანი ღელავს, უკვე შიში იპყრობს, სასიძო რომ კარზეა მომდგარი, თან ტარიელის საქციელიც აეჭვიანებს.

ვლ. ნორაკიდის აზრით, „ასეთი დიდბუნებოვანი ვაჟკაცისათვის ამ აუცილებელი მკვლელობის განსახორციელებლად საჭიროა ცნობიერების დაბინდვა...“ ამიტომ პოეტმა კვლავ აამღვრია ტარიელის ძალად ბუნება ნესტანის შეურაცხყოფელი „საყვედურით“ იგი ტარიელს დაყოვნების გამო კვლავ მოლალატეს უწოდებს.

და აი, ტარიელი ნაწყენი, აღელვებული გამოიჭრა ნესტანის სამყოფიდან: „ქალი ბრძოლად როგორ მაწვევს!“ და, მოყმისაკენ რომ გაემართა, უკვე „საომარად ატეხილი“ იყო. იგი აღარ მოერიდა დიდ ხიფათს და თავზნულადებულად მცირე რაზმით ლაშქრის შუაგულში შევიდა. სასიძო ადვილად მოკლა, მაგრამ მცველებმა შეიტყვეს და ეს საქმე დაფარულად, საიდუმლოდ ვედარ შესრულდა.

აი, აქ იმძლავრა ემოციამ საქმის საწინააღმდეგოდ. მაშადასამე, ასეთ ტრაგიკულ სიტუაციაში რუსთველმა წუთიერად ამ გმირებშიც დაუშვა ადამიანური საწყისის გამარჯვება. ჯვარზე გაკრულმა ქრისტემ რომ ღმერთს შეელა შესთხოვა: „ელი, ელი! ლამა საბაქთანნი? ესე არს: ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო! რისთვის დამიტევებ მე?“ (მ. 27. 46). — ესეც ადამიანური საწყისიდან მომდინარეობდა.

როგორც ეთქვით, ამ ეპიზოდებში მკვეთრად ვლინდება რუსთველის ტენდენცია. მაგრამ არ შეიძლება ამ ტენდენციის კიდევ უფრო გამსაფრება აუთანდილის საზიანოდ. სრულიად მიუღებელია ჯეძალ ცერცვაძის აზრები აუთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მკვლელობასთან დაკავშირებით. მისი სიტყვით, ეს კაცთაკვლა აუთანდილმა ვიღაც სიძვის დიაცის ხუმტურების გამო ჩაიდინა<sup>15</sup>. აქ იგი იძვორებს ელგუჯა ხინთიბიძის აზრს, მხოლოდ სიტყვა „კაპრიზი“ „ხუმტურით“ აქვს შეცვლილი.

ფატმანი სიძვის დიაცია, მაგრამ „ვიღაც სიძვის დიაცი“, აგდებულად რომ ვუწოდოთ, ამას არ იმსახურებს. ნესტანმა წერილში ასე მიძაროა მას: „აკა, ხათუნო. დედისა მჯობო დედაო!“ ტარიელმა ფატმანს უთხრა: „მე თავი შენი მიღია, დავ, ვალი შენი ჩემზედა გარდაუხდელი, დიღია“ ე. ი. ფატმანი ღმრთისსწორი ნესტანის დედობილი და ღმრთისსწორი ტარიელის დობილია. ეს არც არის გასაკვირი. პოემაში ხომ ფატმანს ნესტანის მხსნელის ფუნქცია აკისრია. დიდი სიყვარული მან გმირული თავგანწირვით დაიმსახურა.

ჯეძალ ცერცვაძისავე აზრით, ჭაშნაგარი უბადლო ვაჟკაცია. სარაინდო წეს-ჩვეულებების ყველაზე ზომიერი დამცველი, სწორუპოვარი რაინდი და სხვ. რომლისათვის არაერთარ სიძნელეს არ წარმოადგენს აუთანდილის მოკვლა, მით უმეტეს, რომ „ხრძალ-დარაკიანი“ მონა თან ახლავს.

სინამდვილეში ჭაშნაგარი მკვეთრად უარყოფითი პიროვნებაა, შანტაჟისტი, ბოროტად სარგებლობს ფატმანის საიდუმლოს ცოდნით და ამინებს მისი გაცემით. მას ადვილად არ შეეძლო ფატმანისა და აუთანდილის მოკვლა. ისინი მარტო არ იყვნენ სახლში. ფატმანს ერთგული მონები ჰყავდა, ხმაურზე გამოცვივდებოდნენ და ჭაშნაგირი და მისი „ხრძალ-დარაკიანი“ მონა ცოცხლები ვერ გადარჩებოდნენ. ეს იცოდა ჭაშნაგირმა, ამიტომ არჩია გაცლა.

<sup>15</sup> გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1996, XI.

აუთანდილიც ვერ იდებოდა ხმაურის ატეხას, საიდუმლოდ იყო ფატმანთან მისული და ამიტომ გაუშვა ისინი ცოცხლები.

ჭაშნაგირი რომ მოკლა, აუთანდილს მისი გვამი ზღვაში კვალის დაფარვის მიზნით არ მოუსროლია, როგორც ფიქრობენ. მკვლელობის კვალი ვერ დაიფარებოდა. ლოგინი და მის გარშემო ადგილი („მიწასა დაასკვნა, დაკლა დანითა“) გასისხლიანდა და კარებთან ორი მოკლული დარაჯი ეგდო. ჭაშნაგირის გვამის ზღვაში გატყორცნით აუთანდილმა მისადმი თავისი უპატოვცემულო დამოკიდებულება გამოხატა, ალბათ, იმით, რომ მასში უღირსი პიროვნება ჰყავდა შეცნობილი. როგორც ვთქვით, საიდუმლო სიტუაცია რომ არა, აუთანდილი მას იქვე, ფატმანის სახლშივე, მოკლა, რადგან მან შეურაცხყო მის გვერდით მყოფი ქალი და დაემუქრა კიდევ. რაც შეეხება ორ მკვლელს, მათი მოკვლა დაგეგმილი არ იყო. ისინი გ'ხაზე აღმართული დაბრკოლება აღმოჩნდნენ და აუთანდილს უკან დასახვეი გზა არ ჰქონდა — მასზე იყო დამოკიდებული არა მარტო ტარიელისა და ნესტანის ბედი, არამედ მთელი ინდოეთისაც.

აუთანდილზე არ შეიძლება იმის თქმა, რომ „ის უბრალოდ, ცნობისმოყვარეობით მოქმედებს“ (ე. ხინთიბიძე). ცნობისმოყვარეობა და საიდუმლოს შეტყობის სურვილი აუთანდილის მთავარი სამოქმედო პრინციპი იყო ნესტანის ძებნის გზაზე. ფატმანს ხომ სწორედ ამ ჩანაფიქრით დაუახლოვდა — ბუერის მნახავი ფატმანი შეიძლება ამ საქმეში გამოსდგომოდა.

საერთოდ, „ვეფხისტყაოსანში“ წინასწარ განზრახვით არ ხდება უდანაშაულოთა მკვლელობა. ტარიელისთვის სასიძოს საკმარისი დანაშაული იყო ის, რომ იგი მეტოქე იყო, სატრფოს ეცილებოდა. რაინდულ ორთაბრძოლებში, რომელიც კი მიჯნურთა შორის გამართულა (ასეთი ბუერზე ბუერია რაინდულ ლიტერატურაში), სულ ასეთი „დამნაშაუების“ მსხვერპლთან გვაქვს საქმე.

აუთანდილისთვის ჭაშნაგირი არ იყო უცნობი, უდანაშაულო ადამიანი, რომელიც დაკვლებით უნდა მოეკლა. როგორც ვთქვით, საიდუმლო სიტუაცია რომ არა, მას ფატმანის სახლშივე გამოასალმებდა სიცოცხლეს. ამრიგად, აუთანდილი მის წინააღმდეგ აღერდილი იყო და ფატმანის დაკვლება მის გულისთქმას ეხამებოდა.

აუთანდილის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ამ ეპიზოდში იგი გამოირჩევა უტყუარი ალლოთი, უფრო მეტიც, აღებული აქვს გეში. მისი ინტუიცია უკვე ზებუნებრივი ძალით ვლინდება. ე. ი. აუთანდილს ემჩნევა, რომ უკვე მოქმედებს „ცნობითა ზემხედველითა.“

„ესე რა ესმა აუთანდილს, ლაღსა, ბუნებაზიარსა,  
ადგა და ლახტი აიღო, რა ტურფა, რამე მხნე არსა!  
„ამა საქმის ვერცნობა, — თქვა, — ჩემი სიძუნწე არსა.“  
ნუ ეჭვ სულდგმულსა მისებრსა, სხვა არცა მისებრი არსა!“

ასეთ დიდ ხოტბას უძღვნის რუსთველი აუთანდილს მკვლელობის ეპიზოდის წინ. თუმცა თვით მკვლელობის მომენტში, როგორც ვთქვით, მისი საქციელის მიმართ დამაშვიმებელ რეპლიკებს გამოთქვამს.

აუთანდილი ტარიელის გვერდით რუსთველს მკაფიოდ დაჩრდილული ჰყავს ქაჯეთის ციხის აღების დროსაც. აუთანდილმა თავის გეგმას თვითონვე უწოდა მუხთლური, ხოლო, მეცნიერთა აზრით, ეს გეგმა შეფასებულია, როგორც „რაინდული თკალსაზრისით საჩოთირო“ (ალ. ბარამიძე) სხვა ხარვეზიც არის აღნიშნული: აუთანდილი ტარიელს პასიურ როლს აკისრებდა, რაც მას დიდად

ამცირებდა ნესტანის თვალში. ეს ნაკლი ფრიდონის გეგმასაც კქონდა, გარდა იმისა, რომ იგი განუხორციელებადიც იყო.

ტარიელსაც შექმლო მეთაურობა აელო და მუკობრებისთვის ეთქვა — შევალ და მომყვითო. მით უმეტეს, რომ ყველაზე სწრაფი ცხენი ჰყავდა. მაგრამ არა, მან თანაბარე; პატივი მიაგო მათ — „სამთავემ სამად გაიყვეს თვითომან თვითო კარები“. ამით ციხის აღებისათვის ბრძოლა დაემსგავსა სპორტულ ასპარეზობას — სამივე გმირს თანაბარი შესაძლებლობა მიეცა გმირობის გამოჩენისა. ამრიგად, ტარიელის გეგმა აღმატებოდა სხვებისას შეგნებით, მორალით, გონიერულობით, იყო უფრო ვაჟკაცური და რაინდული.

აღსანიშნავია, რომ ტარიელმა ზუსტად განჭვრიტა, როგორ მოიქცეოდნენ ციხის მცველები, თავისკენ მცირე რაზმით მომავლებს რომ დაინახაენ — კარებს კი არ ჩაკეტაენ, როგორც ფიქრობენ, პირიქით, წინ გამოეგებოდნენ — „მოგვეგებინ, ვემცრობით“, ე. ი. ვაჟკაცური თავმოყვარეობა მცველებს ნებას არ მისცემდა, მცირე რაზმის შიშით სასწრაფოდ დაეკეტათ კარები, პირიქით, თვითონ გამოიჭრებოდნენ შესახვედრად, აი, ამ დროს უნდა ემარჯვათ თავდამსხმელებს და უმცველებოდ დატოვებულ ღია კარებებში თვითონ შეესწროთ, ე. ი. ეს იყო დაახლოებით, მტრის საფრებიდან გამოტყუების ბრძოლებში ნაცადი, გაურცელებული ხერხი. იგულისხმება, რომ შესახვედრად გამოჭრილ, ე. ი. გამოტყუებულ მცველებთან ბრძოლაში მათ იმდენი დრო უნდა დაეკარგათ, რამდენიც გზის გაკაფვას სჭირდებოდა. სწორედ ამ დროს ტარიელის ცხენის სისწრაფე განსაკუთრებულ როლს შეასრულებდა. სამივე მხრიდან გამართლდა ეარაუდი: „სამგნითვე კართა შეჯარნეს, ჭირნი არ ნახეს კაფისა.“

ფრიდონი და ავთანდილი ერთმანეთს ქაჯეთის ქალაქში რომ შეხედნენ, ტარიელს უკვე შემუსვრილი კქონდა ქაჯეთის ციხე და ნესტანთან იყო.

მაშასადამე, აქ ტარიელი თავისი ძმობილებისთვის მიუწვდომელი იყო, შეგნებით, სტრატეგიული ნიჭით, სამხედრო მანევრებით, რომელიც სპორტულ შეჯიბრებაში ცრუ მოძრაობას მოგვაგონებს. ტარიელი აქ წარმოდგა როგორც გენიალური მხედართმთავარი, შეუდარებელი, მართლაც რომ ‘შხე მნათობთაცა დაჰფარავს, არცაღა ნათლად ხომნია“

ამრიგად, ავთანდილი ვერ გაუტოლდა ტარიელს, მაგრამ მაინც მას არ უნდა დაეუკარგოთ ერთი უპირატესობა — საბოლოოდ ხომ გაიმარჯვა ავთანდილის ოპტიმიზმმა, მისმა გულგაუტყუებლობამ, რასაც თინათინიც უდგას ბურჯად. ავთანდილს აშკარად დაჩრდილული ჰყავს ისეთი ბრწყინვალე ღმრთისსწორი, როგორიც ფრიდონია. ეს თოზისის გარეშე ვერ მოხდებოდა.

ყველა ღმრთისსწორი ადამიანური სრულყოფის ნიმუშს იძლევა, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ისინი ერთმანეთის იდენტურ პიროვნებებად შეიძლება წარმოვიდგინოთ. მათ შორის გრადაციული, ხარისხობრივი სხვაობაა, ამიტომ არიან პოემაში ღმრთისსწორი ტარიელი და ღმრთისსწორი რამაზ მეფე: „თავსა ზედა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს“, ანუ არიან ერთმანეთზე უკეთესები და უარესები

ამრიგად, „ვეფხისტყაოსანში“. აშკარად არის გატარებული თოზისის იდეა, რაც ასევე აშკარად მიუთითებს რუსთველის მჭიდრო კავშირს არეოპაგიზმთან, კელავ უნდა გაეიმეოროთ ზვიად გამსახურდიას სიტყვები, რომ შეუძლებელია გაგება რუსთველის ესთეტიკისა პეტრე იბერის გარეშე. იგი არის შთამაგონებელი რუსთველის პოეზიისა და პოეტიკისა“<sup>16</sup>

<sup>16</sup> ბოლო წლებში გამოითქვა პეტრე იბერისა და ფსევდო დიონისე არეოპაგელის იგოეობის საწინააღმდეგო თვალსაზრისი (ელდიმერ ჭელიძე, ერთი წყარო წმ. დიონისე არეოპაგელის შესახებ, სვეტიცხოველისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 1-13 ოქტომბერი, 1995, ისტორიის საკითხები, გვ. 419-424.



По сравнению с обычными людьми он был необыкновенным, бесподобным, но все-таки, как человек, был не без греха и ошибок. По мнению святых отцов, не существует человека без грехов и ошибок, и Автандил именно такой. Поэтому он нуждается в совершенстве. Под влиянием Тариэла Автандил преображается. Именно для душевного преображения и возвышения посылает его Тинатин к иноземному витязю. Путь Автандила к Тариэлу есть путь к богу, к познанию Логоса.

Текст поэмы дает нам возможность постепенно следовать за духовным возвышением Автандила, в деталях наблюдать художественную картину его преображения. В результате этого преображения Автандил становится богоравным, и свадьба Тинатин и Автандила — соединение достойной пары.

Работа касается также главных мотивов поэмы: любви и дружбы. В соответствии с Прологом, для высшей или божественной любви необходим высший разум. В поэме рисуется любовь богоравных личностей или личностей, обладающих по сравнению с другими высшим разумом. Поэтому их любовь, несомненно, должна быть божественной.

Тариэл воплощает инкарнированного Логоса, бога Христа, в верности другу и способности к самопожертвованию его нельзя сравнить с другим человеком. Поэтому идеалом друга в поэме является Тариэл а не Автандил.

Из поэмы видно, что все чудесное, невиданное и удивительное должно быть собственностью царей или должно стать предметом только их интереса. Это явление мы должны отнести к сфере социальных вопросов.

Высказанные в работе теоретические суждения и выводы опираются на практический анализ текста и высказанную в научной литературе точку зрения.

Теозис или идея превращения человека в бога, которая осуществляется в личности Автандила, явно указывает на тесную связь Руставели с ареопагитикой. Поэтому Звиад Гамсахурдия заключает, что Петр Ибер — вдохновитель поэзии и поэтики Руставели.

С этим фактом может быть связано предание о преследовании Руставели и его изгнании с родины.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის საარქივო ფონდების განყოფილება.

წარმოადგინა კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

**თამარ ხვედელიანი**

**„სიცოცხლის საიმილო ნიშანი რამ ზამათანო“**

მარადიული ერთგულებისა და სიყვარულის ნიშნად ნესტან-დარეჯანმა მიჯნურს თავისი რიდის ნაკვეთი გაუგზავნა:

„გეთქვა ნიშნისა გაგზავნა, აწ ესე განამჟღავნა,  
მისეულთავე რიდეთა ნაკვეთი გამიგზავნა;  
ესენი ჩემთვის მის გამო ტურფანი სანახავნია,  
თუცა თუ ფერად ბედისა ჩემისა მსგავსად შავნია“.

„ვეფხისტყაოსანში“, სადაც რაინდული სამყაროს წარმომადგენელი, განსაკუთრებული სიუხვით გამორჩეული, უშურველად გასცემენ „საჭურჭლეს ძვირ-ნათესებს“ ისე, რომ ჰგვანან „სიუხვითა ბუქსა, ზეცით ნაბუქალსა“, სადაც არცთუ იშვიათად „ლარსა ხვეტდიან ლაშქარნი, მართ ვითა მეკობრენია“ და სადაც მტკიცედ სწამთ, რომ „რასაცა გასცემ, შენია; რაც არა — დაკარგულია“, გამორჩეული ყურადღება ექცევა საჩუქარს, რომელსაც შეყვარებული ქალები უძღვნიან თავიანთ მიჯნურებს და რომლებსაც განსაკუთრებული ემოციური დატვირთვა ახლავთ.

ნესტანმა რიდის ნაკვეთი გაუგზავნა ტარიელს. თინათინმა მარგალიტი აჩუქა ავთანდილს. უფრო ადრე ამირბარმა თავისი სატრფოსთვის გადაინახა „უცხო ფერი ყაბაჩა და ერთი რიდე,“ რომელსაც „სილბო კქონდა ნაქსოვისა და სიმტკიცე — ნაჭედისა“ საინტერესოა, რა ფუნქციის მატარებლად გვევლინებიან პოემაში საყვარელი ადამიანისაგან მოძღვნილი საჩუქრები?

ბოძებულები ნივთი, უპირველესად, ნდობით, სიყვარულითა და ერთგულებითაა განპირობებული. ქალები მიჯნურებს ისეთ ნივთებს სჩუქნიან, რაც მათი დაეიწყების საშუალებას არ მისცემს რაინდებს. ეს უკანასკნელნიც მადლიერებით იღებენ საჩუქრებს და ვაჟკაცური საქმეებით ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ ისინი მათდამი გამოხატული ნდობის ღირსნი არიან.

ძველბერძნული მითოლოგიის გმირებს თვით ქალღმერთები ასაჩუქრებენ არაჩუქლებროვი ნივთებით, რომლებსაც, გასაგები მიზეზების გამო, ხშირად საბრძოლო დანიშნულება აქვთ. მაგალითად: მედუზასთან მებრძოლ პერსევსს თვით ქალღმერთი ათენა უძღვნის სარკესავით ბზინვარე ფარს, პერმესი — ფრთოსან სანდლებს, უჩინმაჩინის ქუდსა და ჯადოსნურ აბგას. მრავალ საგმირო საქმეთა ჩამდენ პერაკლეს ათენა-პალადა საკუთარი ხელით მოსავს, პერმესი შუბს უძღვნის, აპოლონი — მშვილდსა და ისრებს, პეფესტო — ოქროს ჯაუშანს, ზეესი — ფარსა და პოსეიდონი — ტაიჭს. მინოტავრთან საბრძოლველად მიმავალი თეზევსი მასზე შეყვარებული არიადნესგან იღებს ჯადოსნური ძაფის გორგალსა და ბასრ მახვილს, რაც გმირს სიცოცხლის შენარჩუნებასა და ლაბირინთიდან თავის დაღწევაში ეხმარება. თუ გავითვალისწინებთ არიადნეს სიყვარულის ძალას, ადვილად სარწმუნოა, რომ მოკვდავი ქალის საჩუქარი ოდნავადაც არ ჩამოუვარდება ოლიმპოს მკვიდრთა საუნჯეს, რამეთუ იგი ძლიერი ტრფობის ძალითაა დამუხტული.

ასე რომ, საჩუქრებს თავად ღმერთები ან შეყვარებული ქალები გასცემენ. აქედან გამომდინარე, მათ მაგიური ძალაც აქვთ. რაინდები ხომ ყველა სხვაზე აღმატებული მოწინააღმდეგის დამარცხებას ლაშობდნენ, ამიტომაც იყო საჭირო ღმერთების ძღვენი, რაც გმირს ღეთიურ ძალმოსილებას მიანიჭებდა.

არიადნეს მსგავსად, ნესტანმაც სვედა-კაეშნის ლაბირინთიდან გამოიყვანა ინდოეთის ამირბარი. ნესტანის ბედის მსგავსმა შავი რიდის ნაკვეთმა ტარიელს ისე ცხადად აგრძნობინა სატრფოს სიახლოვე, რომ უცაბედმა სიხარულმა გონივც კი დააკარგეინა, მაგრამ მეგობრის ძალისხმევით სულ სხვა ტარიელად გამოიღვიძა. თითქოს ეს ათი წელი არც ყოფილიყო, სვედა-მწუხარებითა და ცრემლით აღსაუსე ათი წელი. ლომის სისხლმა მის ბუნებაში მიძინებული ლომი გამოაფხიზლა, რომლისთვისაც უცხოა ბედის უსიტყვო მორჩილება და რომელსაც ყოველთვის სჩვევია ბრძოლა გამარჯვებამდე.

შუა რიდე ნესტანი წლების მანძილზე სიყვარულითა და სინაზით ატარებს („ესენი ჩემთვის მის გამო ტურფანი სანახაენია“) არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ოდესღაც, მრავალი წლის წინათ, ხატაეთში მებრძოლმა ტარიელმა „საძღვნი მისად დასხნა, ვისი შუქიც ანათობდა“, არამედ იმიტომ, რომ ეს რიდე ნესტანს მუდმივად ახსენებს თავისი ხიფათით აღსაუსე ცხოვრების გზას, აჩვევს, ერთგვარად ამზადებს იმ განსაცდელისთვის, რაც უკვე გადალახა და რაც ჯერ კიდევ მოულის. „ღეთის სასწაულად შექმნილი ყაბაჩა და ერთი რიდე, რომელიც „სიმტკიცით ჰგვანდა ნაჭედსა“ და იმაყდროულად „სილბო ჰქონდა ნაქსოვისა“, პოემის მიხედვით, გმირთა ბედნიერების და უბედობის, სიყვარულისა და ტკივილის, იმედისა და უიმედობის გამაერთიანებელი სახე სიმბოლოა. იგი ცეცხლში გამოვლილი, ნაჭედის სიმტკიცესავით მყარი და ქსოვილის სილბოსავით უნაზესი. უძმვენიერესი და აძაღლებული სიყვარულის გრძნობით დამუხტული ესთეტიკური ფენომენია“ (1, 75).

ხანგრძლივი და სახიფათო მოგზაურობის წინ თინათინმაც იმავე მიზნით უძღვნა საჩუქარი აუთანდილს, რითიც „სრულ-ქმნა მისი საწადელი“ ეს მართლაც საუნჯე „ძვირ-ნაფასები“ იყო აუთანდილისთვის, მაგრამ არა იმიტომ, რომ მარგალიტი თავისთავად ძვირფასი ქვაა. არამედ იმიტომ, რომ იგი რაინდისათვის საყვარული ადამიანის „ხელთ-ნაბაძი“ „სიცოცხლისა საიძელო ნიშანია“ ხოლო თინათინისაგან ამ სამკაულის გაღება მარადიული სიყვარულის თვალსაჩინო დასტურია. ამით არაბეთის მეფემ ხმამაღლა განაცხადა აუთანდილისადმი სიყვარული ისევე, როგორც ნესტანმა გაამჟღავნა თავი, როცა ტარიელის ღალატში დარწმუნებული და ამით „პირგამქებული“ მაინც ვერ შეეღია მიჯნურის ძღვენს, მცირე ხნის წინათ სიყვარულით მორთმეულს („ებურა მოშლით პირ-ოქრო, მე მივეც რიდე რომელი“). გარდა ამისა, მარგალიტს სხვა მნიშვნელობაც აქვს. იგი „მფლობელისაგან მოითხოვს ადამიანურ ქვენა გრძნობების დამარცხებას, ცოდვების მონანიებას, ზნეობრივ სრულყოფილებას, განწმენდას, რისი წყალობითაც იგი მიუახლოვდება შემოქმედს, სულით განწმენდილი და ქვენა გრძნობებზე გამარჯვებული“ (2), რაც იმას ნიშნავს, რომ აუთანდილსაც სჭირდება პიროვნული სრულყოფა, მასაც აქვს ასაღები თავისი წილი ქაჯეთის ციხე და მანაც უნდა მოიპოვოს საოცნებო სატრფო, მისი მიზანიც მისაღწევია და ამ გზაზე აუთანდილს ფასდაუდებელ სამსახურს უწევს თინათინის მხარდაჭერა, თანადგომა, მისი წრფელი და მარადიული სიყვარული. რისი თვალსაჩინო გამოხატულებაა მარგალიტის სამკაული, რომელიც რაინდს არა მხოლოდ საყვარულ ქალს აგონებს, არამედ მის ფიცსაც სამარადისო სიყვარულისა:

„ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევირთო რაცა ქმარი,  
მზეცა მომხედეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,  
სრულად მოესწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი,  
შენი მკლვიდე სიყვარული. გულსა დანა ასაქმარი“

ძველბერძნული მითოლოგია სიცოცხლის საიმდო ნიშან-სიმბოლოდ ბროწეულს მიიჩნევს: „Гранат являлся в основном символом плодородия, связанным с любовью, браком“ (3). ქვესკნელის მეუფის — ჰადესის მიერ მოტაცებული და ბნელი მიწისქვეშეთის ტყვედ ქცეული პერსეფონე დედაძისმა, დემეტრამ, ძალდატანებით დაიბრუნა, ჰადესმა კი ქალს სამზეოზე ასვლის წინ ბროწეულის შვილი მარცვალი გადააყლაპა, რისი წყალობითაც პერსეფონე სამუდამო სიყვარულით მიეჯაჭვა მეუღლეს. ეს იყო ქორწინების ერთგულების, მეუღლის გულწრფელი სიყვარულისა და მარადიული ხსოვნის სიმბოლო, რომელმაც სამზეოზე დაბრუნებული ქალის გულში დაიფანა და ბოლომდე მასთან დარჩა.

შორეული, მაგრამ ფრიად საინტერესო პარალელი შეინიშნება ზემოთქმულსა და ერთ ქართულ ზღაპარს შორის: გრძნეულისაგან გატაცებული დედა-დედოფლის გასათავისუფლებლად წასული უფლისწული ჯადოსნურ ბაღში სხვა მრავალთაგან ერთ-ერთ გამორჩეულ ბროწეულის ხეს იხილავს. ხუთი ბროწეულიდან ჭაბუკმა ერთი შეჭამა, სამი ჯიბეში შეინახა, შინდარჩენილი მამისა და ორი ძმის „საძღვნოდ დასახა“, ერთი ტოტს შეატოვა (‘გაუცინარი ხელმწიფე’).

საინტერესოა, რატომ გამოირჩევა სწორედ ბროწეული და რატომ ღვას ეს ხე მოტაცებული დედოფლის სამყოფლის სიახლოვეს? თუ ბროწეული ცოლ-ქმრული ერთგულებისა და მარადიული სიყვარულის სიმბოლოა, მაშინ გასაგებია, რომ ქალი, რომელიც მოძალადე გრძნეულის სასახლის სარკმლიდან ყოველ წუთს უშხერდა მას, იძულებით მიტოვებული ოჯახის გადავიწყების საშუალებას არ აძლევდა საკუთარ თავს. როგორც ჩანს, ქვეცნობიერად ვაჟმაც იგრძნო ეს. ამიტომ მხოლოდ ერთი ბროწეული შეჭამა, სამი (მამისა და ორი ძმის წილი) შინ წასადებად გადაინახა, ერთი (დედის კუთვნილი) ტოტს შეატოვა, რათა დედოფლის გულში არ გაფერმკრთალებულიყო ოჯახის ხატი და მეუღლისადმი მიცემული მარადიული სიყვარულის ფიცი.

ანალოგიური დატვირთვა უნდა ქქონდეს თინათინისაგან ნაჩუქარ მარგალიტს, ტარიელისგან „საძღვნოდ მისად“ გადანახულ ხატაურ ყაბაჩასა და რიდეს, რომელიც ნესტანმა სამკაულშივე გაუცვალა ტარიელს. ამით მან ამირბარის სიყვარულიც ირწმუნა და საკუთარიც გაუმხილა (შემთხვევითი არც ისაა, რომ რაინდები ამ სამკაულებს განუმორებლად თან ატარებენ). ამჟვე ფუნქციის მატარებელია ნესტანის რიდის ნაკვეთი, რომელიც, მართალია, პატრონის მწუხარე ბედისფრად (შავად) ლოვლივებს, მაგრამ ძმადნაფიცთათვის უდიდესი შვების მომტანი ხდება. რადგან ნესტანმა ამდენი ტანჯვა დაითმინა და ხსნის მოლოდინში სულიერი სიმშვიდის შენარჩუნება მაინც მოახერხა, ახლა ტარიელს უნდა გამოეჩინა თავი, უნდა დაემხო ბოროტების ბუდე და ეხსნა სატრფო. ამით ტარიელი მიაღწევდა ზნეობრივ სრულქმნილებას და მოიპოვებდა ნესტანს, როგორც დამსახურებულ ჯილდოს, ბოროტების წინააღმდეგ ამხედრებულ გმირს თითქოს თავად ზეცა უძღვნიდა ფასდაუდებელ საჩუქარს, საარაკო ძღვენს, თითქოს თვით ღმერთი მოსაუდა რაინდებს „აბჯრით საკვირველით“. როგორც ოდესღაც ოლიმპოს ბინადარნი ავსებდნენ ღვთაებრივი საუნჯით ბნელი ძალების წინააღმდეგ საომრად შემართულ გმირებს:

„კილობანი გახსნეს, პოვეს მუნ აბჯარი სამი ტანი...  
ჯაჭვი, ხრმალი, მუზარადი, საბარკული მათი მგვანი, —  
ზურმუხტისა ბუდებითა იყვნეს, ვითა ლუსკუმანი“.

რაინდებისთვის ეს მართლაც ფასდაუდებელი საჩუქარი იყო, ბნელ გარე სამყაროსთან მებრძოლებს ზეციდან რომ ებოძათ:

„... აქა ძეს აბჯარი საკვირველიო  
ჯაჭვ-მუზარადი, აღმასი ხმალი ბასრისა, მჭრელიო,  
თუ ქაჯნი დეჟოა შეებნენ, იყოს დღე იყო ძნელიო“

ამის შემდეგ საბოლოოდ ირწმუნეს რაინდებმა, რომ მათმა ჭირმა გასრულება იწყო, რომ ბედმა ფერი იცვალა: „თქვეს: „ესე ნიშნად გვეყოფის, ვართო კარგითა ბედითა“.

საგულისხმოა, რომ ქაჯეთის დამხობის შემდეგ მათმა შაჰმა ბედმა მართლაც იცვალა ფერი და ბედნიერებისფრად აელვარდა.

„კელა უძღვნა ძღვენი ორთაჲე, მსგავსი მათისა ბედისა,  
ათასი თვალი, ნაშობი რომანულისა დედისა,  
კელა მარგალიტი ათასი, მართ ვითა კვერცხი ტრედისა,  
ათასი ცხენი ტაიჭი, სიდიდით მსგავსი ქედისა.“

მართალია, არსად ფიგურირებს ფერი „მათისა ბედისა“, მაგრამ შავი და მასთან დაკავშირებული ემოცია რომ წარსულის კუთვნილება გახდა, ცხადია.

„გახელმწიფებულმა და გამორჭმულებულმა“ ნესტან-დარუჯანმა სვემალალ მეფეთმეფე თინათინს საჩუქრად სწორედ ყაბაჩა და რიდე გაუგზავნა აუთანდილის ხელით:

„ქალმან ქალსა გაუგზავნა ყაბაჩა და ერთი რიდე,  
რომე ჩაცმა-დაბურვასა ვინ ღირს იყო მათგან კიდე!“

სწორედ აუთანდილს უნდა მიერთშია თავისი სატრფოსთვის „უცხო ფერი“ საუნჯე, როგორც ოღესაც ტარიელს მოჰქონდა შორეული ხატაეთიდან ძვირფასი ძღვენი მონატრებული რჩეულისათვის, მაგრამ ძნელია ირწმუნო, რომ ნესტანი თავის კუთვნილ რიდეს გაგზავნიდა არაბეთში (როგორც მიაჩნია ნ. გონჯილაშვილს 1, 74). რამდენადაც იგი არა მხოლოდ თავისი ფიზიკური არსით იყო „უცხო ფერი“ და საკვირველი, არამედ იმიტომაც, რომ ნესტანს იმ ბედნიერ დროს აგონებდა, როცა მისი ბრძანებით „იგი ვარსკვლავთა ურიცხვი მოკრბეს ინდოთა სპანია“ და ტარიელმა მისთვის „თავის კარგად გასაჩვენებლად“ ხატაეთისკენ დაძრა ლაშქარი. გარდა ამისა, ხატაეთში ნაპოვნი რიდე თითქოს წინასწარმეტყველებდა მოსალოდნელ უბედურებას, რამეთუ შავ ფერში თავისთავად კონდენსირებულია მწუხარების, შეჭირების განცდა. ნესტანს ბედნიერება არ მოუტანა მიჯნურის ძღვენმა, შავი ფერი მისთვისაც ცრემლისა და მწუხარების მომასწავებელი აღმოჩნდა, ამიტომ დაუჯერებელია, რომ ინდოეთის დედოფალი არაბეთის მბრძანებელს, რომელიც დასავით შეიყვარა. ბედნიერების ჟამს უძღვნიდა ამდენი უსიამოვნო განცდის დამტვევ საჩუქარს. უფრო სარწმუნოა, რომ ნესტანმა თინათინს გაუგზავნა სხვა ყაბაჩა და რიდე. ახალი, სხოოსანი, მორჭმით მეფობის, დიდი სიყვარულისა და უსასრულო ბედნიერების სურვილით დამუხტული საჩუქარი. ნესტანის კუთვნილი რიდე კი მასთანვე დარჩებოდა, როგორც მოგონება სიყვარულისა და სვედისა, ხსნის იმედისა და დაკარგული წლების სინანულისა.

ბედნიერების ჟამს ყველაფერი იცვლება, ფერს იცვლის. ყველგან დომინირებს მარგალიტიც, იგრძნობა მისი სიუხვე, რაც ბოროტებაზე კეთილის

ამაღლების სიმბოლოდ შეიძლება ჩაითვალოს, თუმცა მარგალიტი არ ღალატობს თავის პირვანდელ მნიშვნელობას. ის ჭეშმარიტი, მარადიული სიყვარულის, ხსოვნის, ცოლქმრული ერთგულების სიმბოლოდ რჩება. სწორედ ამ მიზნით ჩუქნის თინათინი თავის მიჯნურს საკუთარ „ხელთ-ნაბამ“ მარგალიტის სამკაულს, ნესტანი კი პიროქრო რიდის ნაკვეთს სამარადისო სიყვარულისა და ერთგულების ფიცის წარმოთქმის შემდეგ.

### ლიტერატურა

1. ნ. გონჯილაშვილი, ყაბაჩა და ერთი რიდე, კრებული: შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000, გვ. 75.
2. ნ. ბალანჩივაძე, ღვთაებრივი ძალმოსილების გამომხატველი სახესიმბოლოები „ღვთისშვილთ დაბადების“ მიხედვით ქართულ თეოგონიაში, საკანდიდატო დისერტაცია დაცულია საქართველოს პარლამენტის, ილია ჭავჭავაძის სახელობის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში, 1996.
3. Трессидер Джек, Словарь символов, М., 1999.

Т. Я. ХВЕДЕЛИАНИ

## ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ФУНКЦИЯ ПОДАРКА В „ВИТЯЗЕ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ“

### Резюме

В „Витязе в тигровой шкуре“ рыцари щедро и бескорыстно дарят подарки. Большое значение придается дарам влюбленных женщин своим „миджнурам“ (возлюбленным). Эти дары несут дополнительную эмоциональную нагрузку.

Браслет, кусочек ткани, оторванный от головного покрывала (вуали) Нестан, и жемчуга Тинатин - символы преданности, вечной любви и супружеской верности.

По нашему мнению, соответствующим функциональным аналогом в древнегреческой мифологии является гранат, доказательством чего могут служить интересные параллели, обнаруживаемые в грузинской сказке.

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

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული  
ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

**ნესტან სულაჰა**

**ე. ჟ. თამარ მეფის იამბიკოს უნსახეზ**

გელათურ ხელნაწერში K-564, რომელშიც ძირითადად ლიტურგიკული დანიშნულების კიმნოგრაფიული მასალაა მოთავსებული, კერძოდ ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანები, გეხვდება რამდენიმე ლიტურგიკული და არალიტურგიკული იამბიკო, რომელთაგან ოთხი პავლე ინგოროყვამ თამარ მეფეს მიაკუთვნა (I, 115-153). ჩვენთვის საინტერესო იამბიკოები მოთავსებულია ხელნაწერის 301v-302r გვერდებზე, ავტორის მიუთითებლად. მოგვყავს იამბიკოთა ტექსტი ზედწერილითურთ, რომელიც ყველა შემთხვევაში იამბიკოს ადრესატს გააუწყებს:

იამბიკო მარიამ მეგვპტელისა

გიხილვან, შხეო, უცხონი ნიშნი ფრიად,  
გარნა მდედრისა ბუნებისა ესოდენ  
დაკნინებულნი ნიუთნი არ ოდეს სადა,  
ვითარმცა მიწა ზეეტკრთა პაერსა  
და ნიუთიერთა ჳორცთა სიზრქე მწყურნებსა.

გი გისი (გიორგისი, წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი იამბიკო)

კაპადუკიით შხე შარაყანდი დიდი,  
ცის ქუეშისა და შხის ზედასა სოფლისა  
ატტიკელ მკნეობს, ნიშებთა ელვებრ შკდგზის  
მოწაძე იშუდგზისებს გკგკნითა და  
ღმრთის ზიარუნით გიორგი განულის ცათა.

თე სი (თეოდორუსი, წმ. თეოდორუსადმი მიძღვნილი იამბიკო)

ცის შარაყანდი იშხებს ნიშთა, თეოდორე,  
მაქსიმოსს აღძობს ღმრთისა დიდისა შურთა,  
ძელთი აიმდები ქვათა აღსწბავს ცეცხლითა,  
ღუაწლთა თძენითა ამაღნინტებს მსაჯული  
და ცეცხლი ცალ ყოფს ქრისტეს შორის სუფუჲად.

თამარისი

შხეობს ცის ქუეშე შხე ოქრო შარაყანდი,  
ქრისტეს სჯულებათა ენათულცისკროუნების.  
სამყაროს შუქი ერთსა ნათლისა მსხიობს,  
ყუაჲილ სურნელთა ევარდჲნინ ამოების,  
და კედართ მფლობი ასულობს თამარ დავითს (K—564, 301v-302r).

მარიამ მეგვიპტელის, წმიდა გიორგისა და წმიდა თევდორესადმი მიძღვნილი იამბიკოები, აგრეთვე დადასტურებულია XVIII საუკუნის ამბროსი ნეკრესელის კრებულში, ხელნაწერი H-1283, რომელშიც შეტანილია იოანე პეტრიწისა და დემეტრე-დამიანეს სამი ცნობილი იამბიკო. აქაც წარწერები ისეთივეა, როგორიც გელათურ ხელნაწერში: გიორგისა, თეოდორესი, მარიამ მეგვიპტელისა. ავტორი არც ამ ხელნაწერშია მითითებული.

კ. კეკელიძემ სრულიად სამართლიანად დააყენა ეჭვქვეშ ამ ოთხი იამბიკოს ავტორად თამარის მიჩნევა და დასვა კითხვა, რატომ უნდა მიეკუთვნოს ეს ოთხი იამბიკო თამარს? პ. ინგოროყვას აზრით, იმიტომ, რომ მეოთხეს აწერია „თამარისი“ კ. კეკელიძე აგრძელებს მსჯელობას: „მაგრამ პირველ სამს ხომ არ აწერია ასეთი სახელი? იმათ აწერია მარიამის, გიორგისი, თევდორესი. მაშასადამე, ისინი ამ პირების კუთვნილებად უნდა მივიჩნიოთ. წარწერა „თამარისი“ (ანდა მარიამისი, გიორგისი, თევდორესი) იმას კი არ აღნიშნავს, რომ ის თამარის თხზულებაა, არამედ იმას, რომ ის „თამარის შესახებ“, „თამარზეა“ დაწერილი (2, 283).

ჩვენი აზრითაც, იამბიკოთა ავტორი თამარ მეფე არ არის. ორსავე ხელნაწერში ყოველ იამბიკოს ჰყავს კონკრეტული ადრესატი. ისინი ეძღვნება მარიამ მეგვიპტელს, წმიდა გიორგის, წმიდა თევდორეს და თამარს. მიძღვნის ფორმა ოთხივე იამბიკოში ერთნაირია („იამბიკო მარიამ მეგვიპტელისა, გიორგისი, თეოდორესის, თამარისი). სწორედ ეს იძლევა საფუძველს იმისათვის, რომ ზედწერილი „თამარისი“ მისი ავტორის მისათითებელ სიტყვად არ მივიჩნიოთ. იამბიკო, რომელზეც წარწერილია თამარის სახელი, ისევე ეძღვნება თამარ მეფეს, როგორც წინა სამი საგალობელი მარიამ მეგვიპტელს, წმიდა გიორგისა და წმიდა თევდორეს. როგორც ჩანს, პ. ინგოროყვამ იამბიკოები თამარს მიაკუთვნა რამდენიმე გარემოების გამო: 1. ერთ-ერთ იამბიკოზე მიძღვნის ობიექტის სახელად თამარია მოხსენიებული და დანარჩენი სამიც მის შემთხვევად მიიჩნია. 2. ხსენებულ იამბიკოებს ხელნაწერებში წინ უძღვის დემეტრე მეფის სახელით ცნობილი იამბიკოები, აგრეთვე, სახელის მოუხსენიებლად. 3. ინგოროყვამ დემეტრესა და თამარის საგალობელთა ერთად შეტანა კრებულში ლოგიკურად მიიჩნია. 3. აქვეა „ქართლის ცხოვრებაში“ მოთავსებული თამარის იამბიკოს „ცასა ცათასას“ რამდენიმე სტრიქონი, რამაც, აგრეთვე უბიძგა მკვლევარს ხსენებული ოთხი იამბიკო თამარისად მიეჩნია.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს იამბიკოები გვხვდება ამბროსი ნეკრესელის ხელნაწერ კრებულში H-1283. ისინი აქაც ავტორის სახელწაუწერელია. ნათელია, რომ იამბიკოები თამარის დაწერილი არ არის, თუმცა სტილით კი უახლოვდება თამარის იამბიკოებს „ცასა ცათასა“ და „ქალწულებროთა“. ისიც უნდა ითქვას, რომ თამარის იამბიკოები გელათური საღვთისმეტყველო სკოლის სტილის მატარებელია.

ამ იამბიკოთა ავტორის ვინაობის გასარკვევად საჭიროა მათი ყოველმხრივი, კერძოდ კოდოლოგიური, ისტორიულ-ფილოლოგიური, ლიტერატურულ-მხატვრული და რელიგიურ-ფილოსოფიური ანალიზი. ამისთვის აუცილებელია არა მხოლოდ იმ იამბიკოთა განხილვა, რომლებიც პ. ინგოროყვამ თამარისად მიიჩნია, არამედ K-564-სა და H-1283-ში მოთავსებულ სხვა იამბიკოებთან დაკავშირებული საკითხების კვლევა. უპირველესად შესასწავლი და გასათვალისწინებელია ავტორისა თუ ავტორთა სტილი, თვით ხელნაწერთა აგებულება, მედგენილობა და რაობა.

ვინც არ უნდა იყოს ავტორი ამ იამბიკოებისა, ისინი ქართული კულტურის კუთვნილებას წარმოადგენენ და უთუოდ იმსახურებენ განხილვას. მით უმეტეს, თითოეული მათგანი საკმაოდ დატვირთულია თეოლოგიური თუ მხატვრული

თვალსაზრისით ამ მხრივ საესეებით გასაზიარებელია პ. ინგოროყვას დებულება, როდესაც ისინი მიიჩნია ქრისტიანული მსოფლმხედველობის გამოძახატეველ თხზულებებად, რომლებიც „განათებულია ელინური ფილოსოფიის შუქით“ (1, 128).

როდის შეიძლებაოდა დაწერილიყო ეს იამბიკოები? ვფიქრობთ, ოთხივე იამბიკო ერთი ავტორის დაწერილია და დაწერილია ისინი ქართული ეკლესიის მიერ თამარ მეფის წმინდანად შერაცხვის შემდეგ.

მარიამ მეგვიპტელისადმი მიძღვნილი იამბიკო წარმოაჩენს ქალის, ქალური ბუნების ამაღლებას დაკნინებულ ნოეთიერ ბუნებაზე, თუ როგორ ზეიტვირთა ჰაერმა მიწა და ნოეთიერი სხეულების სიმკვრივე, შეზავებულობა — მწყურნებმა. იამბიკოში საყურადღებოა მიმართვა „შზეო“. პ. ინგოროყვამ აღნიშნა, რომ 'შზის სიმბოლიკა ლეიტმოტივის სახით გასდევს მთელი ციკლის ოთხსავე იამბიკოს. პირველ იამბიკოში მიმართვა შზისადმი, მეორე იამბიკოში: შზე შარაჟანდი დიდი ცის ქვეშისა და შზის ზედაისა მსოფლიოსი; მესამე იამბიკოში: ცის შარაჟანდის მზეობა; მეოთხე იამბიკოში: ნათელ-ცისკროვნება მზე-ოქროშარაჟანდისა (1, 128). ქრისტიანულ მწერლობაში შზე ღმერთის ერთ-ერთი ყველაზე გაერცვლებული სიმბოლური სახელია. 'შზე სიმართლისა', 'შზე გაბრწყინებული' ხშირად გვხვდება ჰიმნოგრაფიულ თხზულებებში. მათი საფუძველი ევანგელური სწავლება და საღვთისმეტყველო ლიტერატურაა, რომელთაგან არუოპაგიტული „საღმრთოთა სახელთათვის“ უნდა გამოირჩეს. სწორედ აქაა განმარტებული „შზე სიმართლისა“ სხვა საღვთო სახელებთან ერთად. იამბიკო, რომელშიც მარიამ მეგვიპტელზეა საუბარი, ღმერთისადმი მიმართული. ამ კონტექსტში იგი ძე ღმერთის, მაცხოვრის, იესო ქრისტეს ეპითეტადაა მოხმობილი და ჰიმნოგრაფიკ მას მიმართავს, რომ უხილავს მრავალი საკვირველი სასწაული და მათ შორის მარიამ მეგვიპტელის, მისი ქალური ბუნების აღზევება ყოველგვარ ხორციელზე.

იამბიკო ყურადღებას იქცევს ტერმინოლოგიურ-ლექსიკური თვალსაზრისით მასში გამოყენებული „მდედრი“ გელათურ საღვთისმეტყველო სკოლაში შემუშავებული ტერმინია, რომელიც გვხვდება იოანე პეტრიწის თარგმანებსა და ორიგინალურ თხზულებებში. იგი გამოიყენება მისი სახელით ცნობილ გალექსილ სვინაქსარში, რომლის ხუთი თვის (სექტემბერ-იანვრისა) მასალა მოთავსებულია ხელნაწერში A-85, საიდანაც XVII-XVIII საუკუნეებში რამდენჯერმე გადაინუსხა: „პოლიექქტო და ტიმოთუ იცეცხლვიან / ოთხ ერგას მაძრთა, შვიდ ათ მდედრთა მარტვილთა“ (3, 65). მარიამ მეგვიპტელისადმი მიძღვნილ იამბიკოში საუბარია საკვირველ, უცხო სასწაულებზე, რომელთაც ავტორი შემდეგნაირად ასახელებს: „გიხილვან უცხონი ნიშნი ფრიად“, რომელსაც უამრავი პარალელი ეძებნება იოანე პეტრიწისად ცნობილ გალექსილ თხზულებაში, რაც იმას მიგვანიშნებს, რომ არა მხოლოდ სიტყვა „ნიში“ (მას ყველა მწერალი იყენებდა ძველ საქართველოში), არამედ კონტექსტი მთლიანად არის პეტრიწული სტილისათვის დამახასიათებელი. მოვიხმობ ორიოდ ნიმუშს: „განსაკრთომელთა ნიშთა დიდთა მოქმედი“; „და ფილოთუს, მოქმედი ნიშთა განსაკრთომელთა დაიძინებს“; „ორკერძო ბრწყინვენ ნიშ სასწაულ ფერადნი, ქართუელთა მწენი დავით და კონსტანტინე“; „მადლთა წიაღი, ნიშთ მოქმედი მარტვინთა“; „ამზუებს ნიშთა შარაჟანდი სფირიდონს“ (3-39, 42, 53, 55, 63, 47).

მეორე იამბიკო წმიდა გიორგის ეძღვნება. საქართველოში მისი ხსენების ორი დღე გამოირჩევა: 23 აპრილი, წმიდა გიორგის თავის კვეთის დღე და 10 ნოემბერი წმიდანის ბორბალზე დაკვრისა და წამების დღე. იამბიკოში შექცებულია წმიდა გიორგი, რომელსაც ავტორი კაპადოკიიდან მოუღვნილ დიდ

მზე შარაუანდს უწოდებდა და რომელიც დამკვიდრებულია სოფელსა და ზესთასოფელში („ცის ქვეშისა და მზის ზედასა სოფლისა“), ატიკლოით მხნეობს ორსაჟ სოფელში, შვიდგზის მოწამემ სასწაულებრივ ელვასავით შვიდგზის მოიპოვა გვირგვინი და განღმრთობილმა, ღმერთს ზიარებულმა გიორგიმ განულო ცები.

წმიდა გიორგის, წმიდა თევდორუსა და წმიდა თამარ მეფეს მიეძარებათ ‘მზე შარაუანდი დიდი’ (წმ. გიორგი), ‘ცის შარაუანდი’ (წმ. თევდორე) და ‘მზე ოქრო შარაუანდი’ (თამარ მეფე). წმინდანებისა და ისტორიული პირებისათვის ჩვეულებრივი და გავრცელებული ეპითეტია „შარაუანდი“ ამას, თუნდაც, თამარის ერთ-ერთი ისტორიის სახელწოდებაც ადასტურებს — „ისტორიანი და აზმანი შარაუანდელთანი“ შარაუანდი ხშირად მისადაგებულია მსოფლიო წმინდანებისათვის ზემოხსენებულ გალექსილ სვინაქსარში: „ათა მემუსე, ხოლო ცისოდენისა მზისა / პაულესი მზის ზომი შარაუანდი“, სადაც „მზის ზომი შარაუანდი“ ღუთაებრივის, ღმერთის მსგავსი შარაუანდის აღმნიშვნელია. იოანე ოქროპირისადმი მიძღვნილ იამბიკოში იოანე ოქროპირი „მზე ოქრო შარაუანდად“ არის წარმოდგენილი:

„ოქროსა ცისა მზე ოქრო შარაუანდი,  
ოქროსა პირი, ოქრო მუსიკთა ხმათა  
ოქრო სიტყუათა, ოქრო ატლანტიკოსი,  
ეკლესიასა ანგელოზითა განსლვის  
ექსორიობად ეტყვის გიხაროდენსა“ (5, 56).

წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილ იამბიკოში სოფლისა და ზესთასოფლის აღმნიშვნელია „ცის ქვეშე და მზის ზედა სოფელი“ სწორედ ასევე უწოდებს მათ ავტორი ამავე სვინაქსარში: „მზის ქვეშისა და მზის ზედასა სოფლისა თეატრო...“ (3, 75). ასევე, პეტრიწული სტილისთვის დამახასიათებელია უადრესად საინტერესო სიტყვათქმნალობა, კერძოდ, როული სახელების გაზმნაეება, რომლის დამადასტურებელი ძრავალი მაგალითის მოხმობა შეიძლება. თეალსაჩინოებისათვის რამდენიმეს დაეასახელებ: „განისაწუთოების“ (გვ. 471), „იოთხცხოველეთლებენ“ (გვ. 53), „განუბვერწილებს“ (გვ. 57), „განიგიხაროდენებს“ (გვ. 61), „ამადლით ღმერთებს“ (გვ. 67), „იათორმეტმზისეტლებს“ (გვ. 73), „ილუწის ნიშებს“ (გვ. 75). ამავე მეთოდითაა შექმნილი სიტყვები — „იშვიდგზისებს“ (წმ. გიორგისადმი მიძღვნილი იამბიკო), „იშხებს“ (წმ. თევდორესადმი მიძღვნილი იამბიკო), „ამალნინტებს“ (აქვე), „ენათულ ცისკროვნების“, „მსხიობს“, „ეუარდვენინ ამოების“, „ასულობს“ (თამარისადმი მიძღვნილი იამბიკო). ეს დამთხვევები შემთხვევითი არ უნდა იყოს.

არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი მოვლენა, რომ წმ. გიორგისადმი მიძღვნილ იამბიკოში წმ. გიორგის შესახებ ნათქვამია, რომ „ღმერთის ზიარქმნით გიორგი განულის ცათა“ ამ გამოთქმას უამრავი პარალელი ეძებნება ზემოხსენებულ გალექსილ სვინაქსარში. მაგალითები: „ნეტარი კორნილიე მოციქულებრთა თანა განჰვლის შრომათა“; „ჰპოებს ეტლად და განულის ცათა, ვითა მთოვარიითა ორთა მთიებთა თანა“; „მოწამებრივსა განულიან სახილველსა“; „სიკილიელი ლუკა განუალს მშვიდობით“; „და არიანე უფსკრულით განჰვალს არსების უფსკრულსა“ (3-41, 43, 53, 54, 63).

წმიდა დიდმოწამე თეოდორე ტირონისადმი მიძღვნილ იამბიკოში წამებული ცის შარაუანდად იწოდება, რომელიც სასწაულებს მზესავით, ე. ი. ღმერთით, პოენს, დიდი ღმერთის შურით (ძველქართული გაგებით იგულისხმება საღმრთო

შური) არის აღესილი. იმპერატორმა მაქსიმიანემ<sup>1</sup> მას დიდი ტანჯვა მიაყენა, ძელით ტანჯული, ანუ ძელზე გაკრული ცეცხლით აღნობს ქეებს. კონსტანტინოპოლელი პატრიარქი ნეტარი თეოდორე ტირონისადმი მიძღვნილ თხზულებაში გვაძეცნობს, რომ თეოდორე სასტიკად ტანჯეს და ბოლოს მას კოცონზე ცოცხლად დაწვა მიუსაჯეს. თეოდორე თავად შევიდა ცეცხლში, რომელმაც მის სხეულს ვერა ავნო რა. მისი უვნებელი გვამი ქრისტიანებმა მიწას მიაბარეს ქალაქ ევქაიტში. მოგვიანებით გადაასვენეს კონსტანტინოპოლის იმ ტაძარში, რომელიც მის სახელზე აკურთხეს. მისი თავი იტალიის ქალაქ გაეტაშია დაცული. იამბიკოს მიხედვით, თავის ტანჯვათა მოთმენით მსაჯული განაცვიფრა, ხოლო ცეცხლმა თეოდორე ტირონის სული ქრისტეს სიახლოვეს აიყვანა ზეცაში და სასუფეველში დაამკვიდრა.

იამბიკოს ლექსიკა და ფრაზეოლოგია, სიტყვათწარმოება ისეთივეა, როგორც ხსენებული გალექსილი სათუო სვინაქსარისა. მაგალითად, ხსენებულ იამბიკოშია: „ცის შარაჟანდი იშხებს ნიშთა“, სვინაქსარში: „აშხებს ნიშთა შარაჟანდი სფვირიდონს“. „ამაღნინტებს“ სხვადასხვა ფორმით გვხვდება სვინაქსარში. „ეკლრაფის თანა ამაღნინტის ძეგლებს“, რომელთა ქედმან მაღნინტებრ ლესნა ხრმაღნი“ (3, 62; 66).

თამარ მეფე იამბიკოში წარმოჩენილია ცის ქვეშ არსებულ მზე ოქრო შარაჟანდად, რომელმაც ქრისტეს სჯული ნათელციკრად მოკფინა ყველას. სამყაროს შუქი ერთს — ღმერთს ნათლის სხივებით ამკობს, სურნელოვან ყვავილებს საამო ვარდებად ეფინება (ყვავილი და ვარდი ქრისტიანული სიმბოლიკით დატვირთული ცნებებია) და კუდართა ძეგლობი (კუდარი სამოთხის ხეა) თამარი დაჟითის ასულად წარმოგვიდგება. იამბიკო მესიანისტური იდეების მატარებელია. მისი ავტორი თამარს დაჟით წინასწარმეტყველის მემკვიდრედ და ჩამომავლად მიიჩნევს. საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში ვარდი და კინამო ღვთისმშობლის სიმბოლური სახელებია, მისი სიმბოლური გამოხატულებებია. იოანე დამასკელის საკითხავი „შობისათვის ღმრთისმშობლისა“ ღვთისმშობელს სხვა სახელებთან ერთად ვარდსა და კინამოს უწოდებს: „გიხაროდენ, ვარდო დაუჭკნობელო, რომელი-ეგე ჰეშეკ სიწმიდესა ყოულად შეუხებელსა, რომელი იყოსა უფალმან და განისუენა, და რომლისაგან იგი თავადი აღყუაჟილნა და დააჭნო სიმრავლე ცოდვათა სოფლისათაი“ (4, 110); „გიხაროდენ, კინამო, რომლისაი ეგე სულნელება საცნაურისაგან სამოთხისა უხრწნელებისა, რომლისა ყნოსაი საწადელ არს მეტყუელისაებრ ქებათა შინა: „მოციქულებაი შენი სამოთხე ნაყოფიერ, ლერწამი და კინამო ყოულთა თანა ხეთა ლიბანისათა“ (ქებ. 4, 13-14; 4, 111). თამარისადმი მიძღვნილი იამბიკო თამარს იმგვარი ეპითეტებით ამკობს, როგორითაც ღვთისმშობელი იხსენიება საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში. ეს ტრადიციულია. თამარის ისტორიკოსები თამარს ღვთისმშობლის დარად წარმოსახვენ. თავად თავის იამბიკოებში ღვთისმშობელს მიმართავს, რომ ძითურთ დაიცვას იგი. ცხადია, ეს სამეფო იდეოლოგიის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო, ვინაიდან საქართველო ღვთისმშობლის წილხვდომილ ქვეყნადაა მიჩნეული და ღვთისმშობლის მადლი იფარავს თამარს ძესთან — ლაშა გიორგისთან ერთად.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ განხილული სამი იამბიკოს ლექსიკა და ფრაზეოლოგია საოცრად ჰგავს პეტრიწულ სტილს. იგუე ითქმის თამარისადმი მიძღვნილი იამბიკოს შესახებ. მისი ენაც ამჟღავნებს იოანე პეტრიწისა და

<sup>1</sup> მაქსიმიანე რომის იმპერატორი იყო 305-311 წლებში. თეოდორე აწამეს დაახლოებით 306 წელს. მას ჰიმნოგრაფიული კანონი უძღვნა იოანე დამასკელმა. გიორგი მთაწმიდელს უთარგმნია „წამება წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა თეოდორე ტურონისა (თებერვალსა იხ)“

მისი სკოლის წარმომადგენელთა ორიგინალურ თუ ნათარგმნ თხზულებებთან სიახლოვეს, განსაკუთრებით გალექსილ სათვეო სვინაქსართან. შეიძლება მაგალითების მოხმობა. წმ. ბარბარესადმი მიძღვნილ იამბიკოში ნათქვამია: „ყუაყის ქმნულები, ნათელ ცისკროის პირი, მორცხობს ქალწული, გუემათ მთნეობს მოწამე“; წმ. ეკატერინეს შესახებ: „ეკატერინე შზე ნათელ ცისკროუანი თაეწარკვეთილი იოხს მიცვალებათა“; „პირამიდათა და ნილოის საქანელთაჲ კშხეობს დიდებად ეგვიპტისად მაკარი“ (3, 61, 69, 74).

იამბიკოთა ლექსიკურ-ტერმინოლოგიური, იდეური, სტილური, მხატვრული ანალიზი მოწმობს, რომ მათი ავტორი გელათის საღვთისმეტყველო სკოლის წარმომადგენელი უნდა იყოს. ხსენებული იამბიკოების შედარება პეტრიწული სტილის ორიგინალურ თუ ნათარგმნ თხზულებებთან მათ ავტორად გვაეარაულებინებს გელათის საღვთისმეტყველო სკოლის წარმომადგენელს.

### ლიტერატურა

1. პ. ინგოროვა, თამარ მეფის იამბიკონი, „მნათობი“, 1941, №3.
2. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958.
3. თ. კ უ კ ა ვ ა, იოანე პეტრიწის წიგნი „ათ-ორ თვისა“ („პროლოგია“), თბ., 1978.
4. ძველი მეტაფრასული კრებულები, გამოსაცემად მოამზადა ნ. გოგუაძემ, თბ., 1986.

Н. В. СУЛАВА

### Т. Н. ЯМБИЧЕСКИЕ СТИХИ ЦАРИЦЫ ТАМАР

#### Резюме

В грузинских литературных и исторических памятниках, в научной литературе с именем царицы Тамар связывается создание нескольких ямбических стихов. По мнению П. Ингороква, Тамар принадлежит шесть ямбов, которые сохранились в разных рукописях.

Мы посчитали необходимым в связи с каждым отдельным ямбическим стихом провести кодикологический, историко-филологический, теологический и художественный анализ и пришли к выводам, что Тамар принадлежит только два – „Небесам небесным“ и „Девственная кровь“ Что же касается остальных четырех ямбов, сохранившихся в двух рукописях (К-564, Н-1283) и посвященных Марии Египетской, Теодору Тирону, святому Георгию и царице Тамар, то их автором не является царица Тамар.

В Гелатской рукописи К-564, на которую опирался П. Ингороква, все четыре ямбических стиха имеют одинаковую надпись, в форме посвящения, они одинаковые - это говорит о том, что надпись „Тамар“ подразумевает не авторство, а посвящение ей. По стилю они выполнены в стиле Гелатской богословской школы. Данное обстоятельство заставляет полагать, что их автор был представителем этой школы.

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

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული  
ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

**ნინო ქაჯაია**

**დიალოგი „დიდ შესლესაში“**

σας τὸ φελόνιον κλίνας τε τὴν κεφαλὴν  
λέγει πρὸς τὸν διάκονον

Μνήσθητί μου ἀδελφέ καὶ συλλει-  
τουργέ

καὶ ὁ διάκονος πρὸς αὐτόν

Μνησθείη Κύριος ὁ Θεὸς τῆς ἱερωσύ-  
νης σου ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ

εἶτα ὁ διάκονος ὑποκλίνας καὶ αὐτὸς  
τὴν κεφαλὴν κρατῶν ἄμα καὶ τὸ ὠρά-  
ριον τοῖς τρισὶ δακτύλοις τῆς δεξιᾶς  
λέγει πρὸς τὸν ἱερέα

Εὐξοι ὑπὲρ ἐμοῦ δέσποτα ἅγιε

καὶ ὁ ἱερεὺς

Πνεῦμα ἄγιον ἐπελεῖσεται ἐπὶ σέ καὶ  
δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι

καὶ ὁ διάκονος

Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συλλειτουργῆσει ἡμῖν  
πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν

καὶ αὐθις ὁ αὐτὸς

Μνήσθητί μου δέσποτα ἅγιε

καὶ ὁ ἱερεὺς

Μνησθείη σου Κύριος ὁ Θεὸς ἐν τῇ  
βασιλείᾳ αὐτοῦ πάντοτε νῦν καὶ ἀεί· καὶ  
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων.

საღმრთო ლიტურჯიის „დიდი შესლესი“<sup>1</sup> დასასრულს, მას შემდეგ, რაც ძღვენს საკურთხეველზე მოათავსებს, დაბურავს ცით და აკმევს მას, მღვდელი ჩამოუშვებს ფილონს და ასე მიმართავს მის მარჯვნივ მდგომ დიაკონს:

I. a მღვდელი: მომიხსნე მე, ძმაო და თანამწირველო.

ბ დიაკონი: მოიხსენო<sup>2</sup> უფალმა ღმერთმა შენი მსახურება სასუფეველსა მისსა.

II. a დიაკონი: გუაკურთხენ, წმიდა მეუფეო.

ბ მღვდელი: სულიწმიდაი მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მაღლისაი გუარვიდეს შენ (ლ. I, 35).

ც დიაკონი: სულიწმიდაი თანამწირველ გვეყვენ ჩუენ ყოვლადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე.

III. a დიაკონი: მომიხსენე მე, წმიდა მეუფეო.

ბ მღვდელი: მოგიჯსენნეს თქუენცა უფალმან ღმერთმან სასუფეველსა მისსა ყოვლადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე<sup>2</sup>.

აი, როგორ ესმის ამ დიალოგის მნიშვნელობა ნიკოლას კაბასილას: მღვდელი საკურთხეველზე დააბრძანებს ძღვენს. ამ უკანასკნელის კურთხევისა და შეწირვის მოახლოებისას ღვთისმსახური განსაკუთრებით ემზადება და იწმინდება ლოცვებით, რათა აღასრულოს წმინდა მღვდელმოქმედება. ის არ იფარგლება თავისი თავის მომზადებით და ამზადებს მრევლსაც, ეხმარება მას მზად იყოს დიდი მაღლის მისაღებად ლოცვით, ურთიერთმოწყალებითა და რწმენის აღიარებით. ბოლო ფრაზა გულისხმობს ლიტანიას, მშვიდობის ამბორს და მრწამსს. ხოლო პირველი ფრაზა, სადაც საუბარია მღვდლის განწმენდაზე მოახლოებული მსხვერპლშეწირვის წინ, მიუთითებს დიალოგზე<sup>3</sup>.

ანალოგიურ ახსნას აძლევს ამ ცერემონიალს სვიმონ თესალონიკელი, თუმცა აქ რიტუალი ოდნავ განსხვავებულია, რადგან იგი არა სამღვდელო, არამედ სამღვდელმთავრო წირვის ელემენტებს განმარტავს: „ხოლო ლოცვათა

<sup>1</sup> „დიდი შესლესი“ პროცესში ხდება ძღვნის (შესწირავი პურისა და ღვინის) გადასვენება სამკვეთლოდან საკურთხეველზე.

<sup>2</sup> ბერძნულ ტექსტს ვიძიებთ ფ. ბრაიტმანის გამოცემის მიხედვით: F. E. Brightman. Liturgies Eastern and Western, I, Eastern Liturgies, Oxford, 1896, გვ. 379-380.

<sup>3</sup> A. R. a e s S. J., Le Dialogue après la Grande Entrée, Orientalia Christiana Periodica, 18, 1952, გვ. 38.

ყოველთაგან ითხოვს მომდრეკელი თავის თვისისა მღუდელმთაყარნი მცნობელი თვისი და მძრწოლარე საქმეთა მიერ და განცვფრებული და მოციქულთა აღმსრულებელი სიტყვსა, რათა აღუარებდენ ურთიერთთა შეცოდებათა და ულოცვედენ ერთი ერთსა. რამეთუ არცთუ თვით თავით თვისით კადნიერ იქმნების, ვინათგან თვთცა არს კაცი, ხოლო აკუთხვეს ერთა შემდგომად მიღებისა ლოცვთასა მღუდელთა მიერ, ილოცავს უკვე ერთათვს, ვითარცა იგი თვთ ყოველთაგან ლოცვის მთხოველი“<sup>4</sup>

ამგვარად, რატომ სთხოვს თავდახრილი ეპისკოპოსი ყველას ლოცვას? იმიტომ, რომ შეცნობილი აქვს საკუთარი თავი და შიშით შეპყრობილი ძრწის შესასრულებელი მსახურების წინ. ამჟვე დროს არ ავიწყდება სიტყვები იაკობ მოციქულისა, რომელიც ბრძანებს: „აღუარებდით ურთიერთას ცოდვათა და ულოცვედით ერთი ერთსა, რადთა განიკურნნეთ, რამეთუ ფრიად შემძლებელ არს ლოცვაჲ მართლისაჲ შეწვენად“ (იაკობი, 5, 16). ეპისკოპოსი არ ენდობა საკუთარ თავს, რადგან ისიც ადამიანია, ამიტომ, მას შემდეგ, რაც მღვდლებისაგან ლოცვას გამოითხოვს, აკურთხებს მრევლს და ლოცულობს მისთვის, თვითონაც მოითხოვს ყველასაგან ლოცვით შეეწიონ. პასუხად „მოსურნენი მისთვის კეთილწარმატებისა მღუდელმოქმედებასა შინა და დადგრომისა მრავალჟამ წოდებასა შინა მღუდელმთაფრობისასა“ პასუხობენ არა „უფალო, შეგკწყალენ“, არამედ „მრავალჟამიერ, მეუფეო!“<sup>5</sup>

თხოვნა *orate, fratres* (ილოცეთ, ძმებო) საერთოა რამდენიმე დასავლური და აღმოსავლური ლიტურგიისათვის. ის გვხვდება როგორც რომაულ მესაში, ისე იაკობის ლიტურგიაში, სადაც იგი შეტანილია ხელთბანის შემდეგ და მშვიდობის ამბორის წინ. აღმოსავლურ-სირიულ ტრადიციაში აღნიშნული რიტუალი კიდევ უფრო სრულყოფილია. აქ ეს წესი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს. ნესტორიანულ ტრადიციას პქონდა დღესასწაულის მარტივი ფორმა. ექვარისტულ ლოცვას მხოლოდ ერთი მღვდელი კითხულობდა. ადრეულ პერიოდში ამ როლს ეპისკოპოსი ასრულებდა, რომელიც გარშემორტყმული იყო თავისი მღვდლებით. მომდევნო ლიტურგიკულ ქმედებებში მონაწილეობის მისაღებად არქიდიაკონი ანაფორის წინ ირჩევდა ერთ-ერთ მათგანს. თუ მღვდლების რიცხვი დიდი იყო, ეს შერჩევა მეტად იშვიათ პატივს წარმოადგენდა. არჩეული მღვდელი თავშეუკავებლად გამოხატავდა სიხარულს. საკურთხეველისაკენ მიმავალი იგი სთხოვდა თანამოზიემებს ელოცათ მისთვის. რათა მათი დახმარებითა და ღმრთის შემწეობით შეესრულებინა მასზე დაკისრებული წმინდა მოვალეობა. ამგვარად, ნესტორიანულ ლიტურგიას პქონდა საკურთხეველთან მიახლოების რთული წესი უამრავი მოსამზადებელი ფორმულებით და მათ შორის ერცელი დიალოგით არჩეული მღვდელსა და მის თანამოზიემებს შორის. რაც შეეხება ბიზანტიურ, კერძოდ, იოანე ოქროპირის ლიტურგიას, მისი დიალოგის მიხედვით მღვდელი მხოლოდ სულიწმიდის დეტაებრივი შემწეობით იფარგლება<sup>6</sup>. ტექსტის ის მონაკვეთი, რომელიც ამ პროცესში სულიწმიდის მონაწილეობას ეხება და დიალოგის საფუძველს წარმოადგენს, ლუკას სახარების ფრაგმენტია: „პრქუა მარიამ ანგელოზსა მას: ვითარ-მე იყოს ესე ჩემდა, რამეთუ მე მამაკაცი არ ვიცი? მიუგო ანგელოზმან მან და პრქუა მას: სულიწმიდაჲ მოვიდეს შენ ზედა, და ძალი მაღლისაჲ გფარვიდეს შენ...“ (ლ. I, 34-35).

<sup>4</sup>ციტატას ვიმოწმებ ხელნაწერ A 642-ის მიხედვით (188r).

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> R. T a f t, *The Great Entrance, Rome, 1978*, გვ. 287.

ხელნაწერთა კვლევაში ცხადყო, რომ დიალოგის ტექსტის ცალკეული ნაწილები არ თავსდება ერთ ქრონოლოგიურ ჩარჩოში, მათ სხვადასხვა დატვირთვა და გაურცელების სხვადასხვა არეალი აქვთ. შესაბამისად, თითოეულ მათგანს განსხვავებული მნიშვნელობა ენიჭება. ამ ფაქტორების გათვალისწინებით, ტექსტში, რომელიც ერთი შეხედვით მთლიანად შთაბეჭდილებას ტოვებს, სამი განსხვავებული მონაკვეთი გამოიყოფა, რასაც მოწმობს მისი ქართული თარგმანი წარმოდგენილი ნაშრომის დასაწყისში. დიალოგის ტექსტის ფორმა და რედაქციები კარგად ასახავს მისი განვითარების ეტაპებს.

მონაკვეთი I: a მღვდელი: მომიხსენე მე, ძმაო და თანამწირველო.

b დიაკონი: მოიხსენოს უფალმა ღმერთმა შენი მსახურება სასუფეველსა მისსა.

მეცნიერები თანხმდებიან იმაში, რომ დიალოგის ეს მონაკვეთი გვიანდელი დამატებაა, რომელსაც მხარს არ უჭერს ხელნაწერთა ტრადიცია და ადრეული გამოცემები (1526 წ., 1558 წ., 1567 წ.)<sup>7</sup> იგი წარმოადგენს იმ სიტყვების გამეორებას, რომელსაც დიაკონი ეუბნება მღვდელს: საკურთხეველში შესვლისას „დიდი შესლვის“ დროს: „მოიხსენოს უფალმა ღმერთმა შენი მღვდელმსახურება სასუფეველსა მისსა ყოველადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე“. საპასუხოდ მღვდელი იმეორებს იმავე ფორმულას მცირეოდენი ცვლილებით: „მოიხსენოს უფალმა ღმერთმა შენი დიაკონობა სასუფეველსა მისსა ყოველადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე“ „დიდი შესლვაში“ ამგვარი მიმართვების ვარიაციები მღვდელსა და დიაკონს შორის სხვა წყაროებშიც დასტურდება<sup>8</sup>. ამგვარად, ხელნაწერთა ტრადიცია მოწმობს, რომ დიალოგის პირველი ნაწილი მიეკუთვნება იმ რიცხვს მისალმებათა, რომლითაც მღვდელმსახურები ერთმანეთსა და ხალხს მიმართავენ, საიდანაც შემდგომში „დიდი შესლვის“ „ხსენებები“ განვითარდა<sup>9</sup>.

მეცნიერები ყურადღებას ამახვილებენ დიალოგის ამ მონაკვეთის კიდევ ერთ მიმართვაზე. ეს არის ტერმინი *თიυღლითი*. რომელიც დიაკონს გულისხმობს. სუქცა დიალოგის შემცველი არაერთი ადრეული ხელნაწერი არ იცნობს დიაკონის იმ ტიტულს. ფსევდოდონისე თავის კომენტარებში აღნიშნავს, რომ ლიტურგიის დროს მიწური იერარქია თანაზვიდობს ზეციურთან ერთად. რაკი ბიზანტიელებისთვის უცხო არ არის წარმოგვიდგინოს ანგელოზები დიაკონთა შესამოსელში, ხოლო ჟამისწირვის კომენტატორთა დამოწმებით დიაკონები ანგელოზთა მსახურებას ასრულებენ, მაშინ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ტერმინი ეხება როგორც დიაკონს, ისე ეპისკოპოსებს, მღვდლებს, ზეციურ იერარქიას და თვით სულიწმიდასაც კი. ლიტურგიის ყველა მონაწილე თანამოზვიდება, მაგრამ თითოეული თავისი რანგის მიხედვით<sup>10</sup>.

მონაკვეთი II. a დიაკონი: გუაკურთხენ, წმიდა მეუფეო.

b მღვდელი: სულიწმიდაჲ მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მადლისაჲ გფარვიდეს შენ (ლ. I. 3).

c დიაკონი: სულიწმიდაჲ თანამწირველ გვეყვენ ჩუენ ყოველადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე.

დიალოგი პირველადი სახით მონაკვეთის a და b ნაწილებშია დაცული. აი, რა სახით გვხვდება იგი დიდი ეკლესიის უძველეს წყაროებში — ბასილი

<sup>7</sup> ერთი გამონაკლისის გარდა: ეს არის XVIII ს. ხელნაწერი — Ethnike bill., 779. 1571 წლის ვენეციური გამოცემა პირველია, რომელიც ამ დიალოგის პირველ მონაკვეთს შეიცავს (რ. ტ ა ფ ტ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 290).

<sup>8</sup> ა. რ ა ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 41. რ. ტ ა ფ ტ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 290.

<sup>9</sup> რ. ტ ა ფ ტ ი, იქვე.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 291.

დიდის სამღვდელმთავრო ლიტურგიის იოჰანისბურგისა და პირომალუსის ნუსხებში<sup>11</sup>: „ეპისკოპოსი თანამოხეიმებს სთხოვს ილოცონ მისთვის.

ისინი პასუხობენ: სულიწმიდა მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მაღლისა იგფარვიდეს შენ (ლ. I, 35). და თანამწირველ გვეოს შენ“.

იტალიურ-ბერძნულ ხელნაწერთაგან გროტაფერატა Γβ IV (X ს. II ნახ.) პირველია, რომელიც შეიცავს ფორმულას სულიწმიდის გადმოსვლის შესახებ. თუმცა ხელნაწერში მან სხვადასხვა ფუნქცია შეიძინა. აქ აღნიშნული ტექსტი მღვდლის ლოცვას წარმოადგენს. ძღვნის საკურთხეველზე მოთავსების შემდეგ მღვდელი ბრუნდება მარჯვნივ და ამბობს ლოცვას: „სულიწმიდა მოვიდეს ჩემ ზედა და ძალი მაღლისა იგფარვიდეს მე და თანამწირველ გვეოს მე, უფალმა ღმერთმა, დიდების მეუფემ“ შემდეგ ის ბრუნდება მარცხნივ და ამბობს: „იგვე სულიწმიდა მოვიდეს ჩემ ზედა და ძალი მაღლისა იგფარვიდეს მე და თანამწირველ გვეოს მე“<sup>12</sup>

აღნიშნული ტექსტი და კიდევ უფრო ადრე დამოწმებული კონსტანტინოპოლური სამღვდელმთავრო კონდაკები (იოჰანისბურგი და პირომალუსი) მოწმობენ, რომ ფრაზა სულიწმიდის თანამწირველობის შესახებ საკმაოდ არქაულია და მას კაუშირი აქვს ლუკას მუხლთან. იმავე ტექსტის მიხედვით, მღვდელი II შემთხვევაში აღნიშნულ ფორმულას ამბობს განსხვავებული დასაწყისით: იგვე სულიწმიდა — Αὐτὸ τὸ πνεῦμα ამგვარად, უძველესი ფორმა დიალოგისა, ალბათ, შეიცავდა მთავარი მწირველის თხოვნას ღმრთისმსახურებისადმი (IIa), რაზედაც თანამწირველები პასუხობდნენ ანგელოზის სიტყვებით ლუკას სახარებიდან (ლ. I, 35). მოგვიანებით ლუკას ტექსტს დაემატა წინადადება „... და თანამწირველ გვეოს შენ“, პირველად მიკვლეული გროტაფერატა Γβ IV-სა და იოჰანისბურგის ვერსიაში. იტალიურ-ბერძნული წარმოშობის შემდგომ ან პარალელურ განვითარებას წარმოადგენდა მთავარი მოხეიმის მიერ თანამწირველთა გარეშე გამეორება, გამეორება ამ ფორმულისა განსხვავებული დასაწყისით — Αὐτὸ τὸ πνεῦμα<sup>13</sup>

დიალოგის ტექსტის ორიგინალური ფორმა აიხსნება სწორედ იმით, რომ აღწერს მსახურებას თანამწირველი მღვდლების გარეშე, მაგრამ რუბრიკები, რომელთა მითითებით მღვდელი ბრუნდება მარჯვნივ და მარცხნივ, მოწმობენ, რომ ეს ლოცვა ოდესღაც იყო დიალოგი თანამწირველებთან, რომლებიც განლაგებულნი იყვნენ საკურთხეველის ორივე მხარეს<sup>14</sup>.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა კიდევ ერთი წყარო — იოანე ოქროპირის ლიტურგია დაცული XIV საუკუნის ხელნაწერში Paris Gr. 324. იგი ამკარად აღმოსავლური წარმოშობისაა და შემოგვინახა დიალოგი თავისი საწყისი ფორმით:

დიაკონი: გვაკურთხეთ, წმიდა ანგელოზებო.

მღვდელი: სულიწმიდა მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მაღლისა იგფარვიდეს შენ, ყოვლადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე.

აქაც, როგორც წინა ხელნაწერში დიალოგი მოარგეს ლიტურგიას თანამოხეიმე მღვდლების გარეშე<sup>15</sup>.

<sup>11</sup>იოჰანისბურგის ხელნაწერი — დიდი ეკლესიის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი პირველწყარო. დღემდე მოაღწია მხოლოდ მისმა ლათინურმა თარგმანმა. თავად ორიგინალი დაიკარგა საკარაულოდ მონასტრის დაწვის დროს XIX ს. დასაწყისში. პირომალუსის რედაქცია, ბასილი დიდის სამღვდელმთავრო ლიტურგიის შემცველი, ამჟამად უკვე დაკარგული ხელნაწერი, ჩამოტანილი პატმოსიდან ისიდორე პირომალუსის მიერ. იგი 1647 წელს გამოსცა უაკ გოარმა.

<sup>12</sup>რ. ტ ა ფ ტ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 292.

<sup>13</sup>იქვე, გვ. 292-293.

<sup>14</sup>იქვე, გვ. 293.

<sup>15</sup>იქვე.

სხვადასხვა სახის ძველ დიალოგებს XII საუკუნიდან ცვლის მისი ვრცელი ფორმები. ისინი ჩნდებიან განსხვავებული ტრადიციის ხელნაწერებში. ლეო ტუსკანელის ხელნაწერი ყველაზე ადრეული ძეგლია<sup>16</sup>. რომელიც დიალოგის ე.წ. ახალ კონსტანტინოპოლურ რედაქციას შეიცავს.

ან ნუსხაში არ არის თხოვნა სულიწმიდისადმი, იყოს თანამწირველი სხვა ღმრთისმსახურებთან ერთად, სამაგიეროდ იმატებს დიალოგის III (a.b.) მონაკვეთს:

II a გუაკურთხენ, წმიდა მეუფეო.

b სულიწმიდა მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მაღლისაი გფარვიდეს შენ (ლ. I, 35).

III a მომიჯსენე მე, წმიდა მეუფეო.

b მოგიჯსენეს თქუენცა უფალმან ღმერთმან სასუფეველსა მისსა ყოულადეე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე.

ახალი კონსტანტინოპოლური რედაქციის სტრუქტურა ასე გამოისახება: II ab; III a,b ამავე ტრადიციას განეკუთვნება XII-XIII სს. დიდი ეკლესიის სამღვდელმთავრო ლიტურგია British Museum Add 34060. აქაც, როგორც სხვა ნუსხებში, დიალოგის ტექსტს ვარიაციული სხვაობები ახასიათებს<sup>17</sup>.

ჩვენს განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს დიალოგის მოძღვენო, ე. წ. აღმოსაეღური რედაქცია, რომელიც თავისი ქრონოლოგიითა და სტრუქტურით ახალ კონსტანტინოპოლურ დიალოგს უახლოვდება და გარკვეული თავისებურებებით გამოირჩევა. იმ ხელნაწერთა შორის, რომლებიც დიალოგის აღმოსაეღურ ფორმას შეიცავენ, ასახელებენ გრაცი 5-ს, ქართულ ხელნაწერს წმ. ეკატერინეს მონასტრიდან<sup>18</sup>.

მონაკვეთი III a დიაკონი: მომიჯსენე მე, წმიდა მეუფეო.

b ძღვდელი: მოგიჯსენეს თქუენცა უფალმან ღმერთმან სასუფეველსა მისსა ყოულადეე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე.

რაც მოსაზრების თანახმად, დიალოგის III მონაკვეთი წარმოადგენს არა დიალოგის ნაწილს, არამედ ჩვეულებრივ ფორმულას დიაკონისა, რომელიც იღებს ნებართვას ძღვდლისგან, როგორც ეს ხდება ლიტურგიის დასაწყისში ან ეპიკლესის შემდეგ<sup>19</sup>.

III მონაკვეთი და აღნიშნული ფორმულა ლიტურგიის დასაწყისში. მართლაც, ერთმანეთის იდენტურია. იგი გვხვდება Ethnike bibl. 622 დიატაქსისში და ფილეუთოსთან. სადაც წარმოადგენს დიალოგის ნაწილს ძღვდელსა და დიაკონს შორის. რაც შეეხება მის გამოყენებას ეპიკლესის შემდეგ, აქ იგი გვიანდელი დამატებაა და ხშირად არ შეაქვთ თვითონ ნაბეჭდ გამოცემებშიც კი<sup>20</sup>.

რ. ტაფტი არ იზიარებსა რაც მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ III ნაწილი წარმოადგენს დიაკონის განტყვებას, რადგან მთელი დიალოგი, III ნაწილის ჩათვლით მიმდინარეობს თანამწირველთა და არა მთავარ მოზეიმესა და დიაკონს შორის, რასაც ხელნაწერთა მონაცემებიც ადასტურებენ. რუბრიკა დიაკონის

<sup>16</sup> მანუელ კომნენის მმართველობის (1143-1180) პერიოდში საიმპერატორო კანცელარიის მთარგმნელმა ლეო ტუსკანელმა პიზიდან, კონსტანტინოპოლში მისიით მყოფი კატალანელი დიდებულის რაიმონდ მონტეკადას თხოვნით 1173 წელს ლათინურად თარგმნა იოანე ოქროპირის ეამისწირვა. დიპტიქებზე დაფრდნობით, მისი ბერძნული ორიგინალი 1173-1178 წლებით თარიღდება (რ. ტაფტი, დასახ. ნაშრ., გვ. XXVIII-XXIX).

<sup>17</sup> რ. ტაფტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 294-295.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 296-298.

<sup>19</sup> ა. რაე, დასახ. ნაშრ., გვ. 41.

<sup>20</sup> რ. ტაფტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 297.

განტყვების შესახებ ტექსტში ჩართულია დიალოგის დასრულების შემდეგ, როდესაც დიაკონი ამბობს ამენს და იღებს განტყვების ნებართვას<sup>21</sup>.

დიალოგის ტექსტის სრულყოფას ემსახურება თხოვნა სულიწმიდისადმი, მონაწილეობა მიიღოს საღმრთო მსახურებაში (II c). ეს ნაწილი წარმოადგენს მარტივი იტალიური დიალოგის — „სულიწმიდაი მოვიდეს შენ ზედა და ძალი ძალისაი გფარვიდეს შენ“ (ლ. I. 35) და „სულიწმიდა თანამწირველ გუეყავნ ჩუენ“ — გავრცობილ ფორმას. იგი ორ თხოვნად იყოფა. პირველი შეიცავს მხოლოდ ლუკას ტექსტს (II b), ისე როგორც ახალ რედაქციაშია, მეორე თხოვნა მიმართულია სულიწმიდისადმი, თანამწირველ იყოს სხვა მოზეიმეებთან ერთად (II c)<sup>22</sup>.

წყაროების განიხილვა მოწმობს, რომ მათში დიალოგის ფორმები ყოველთვის არ არის უცვლელი ტრადიციებისა თუ ქრონოლოგიის მიხედვით. ადგილი აქვს ერთ ტრადიციაში სხვა სტრუქტურის შესხების ფაქტს. ირლენდის მისი შესრულების წესიც. მართალია, ასეთ შემთხვევაში რთულია მკვლევარმა თვალი გაადევნოს ამ ტექსტის განვითარების ყოველ ეტაპს, მაგრამ არსებულ მასალაზე დაყრდნობით დღეს მიაჩნიათ, რომ სულიწმიდისადმი მიმართული თხოვნა (II c) ახალ რედაქციას დაემატა მაშინ, როდესაც ის უკვე შეიცავდა II b-სა და III მონაკვეთს. ორი უძველესი წყარო, რომელშიც დაფიქსირებულია ამ თხოვნის სრული ტექსტი, XV საუკუნით თარიღდება. ესენია: Paris Gr. 2509, დიატქსისი და Ambros. Gr. 84. ისინი შესულია ნაბეჭდ გამოცემაში (1526 წ.) და მათი შემცველი ყველა დანარჩენი ხელნაწერი, გარდა ზემოხსენებული ორი ნუსხისა, ან XVI საუკუნეს განეკუთვნება, ან უფრო გვიანდელია<sup>23</sup>.

წინამდებარე ნაშრომის შესავალში ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანით კარგად მოწმობს არეულობას როლების განაწილებაში მღვდელსა და დიაკონს შორის. II b-ში მღვდელი ლოცულობს, რომ სულიწმიდა გადმოვიდეს დიაკონზე და არა პირიქით. დიალოგის ეს ფორმა მხოლოდ ოთხ გვიანდელ ხელნაწერშია დაცული.

ფილოთეოსის დიატაქსში, სადაც როლები განაწილებულია შესაბამისი თანამიმდევრობით მღვდელი დიაკონს მიმართავს მეტად დამაბნეველი ტიტულით  $\delta\epsilon\alpha\pi\omicron\tau\alpha$ . მსგავსი შეუსაბამო წაკითხვები შეიძლება აიხსნას მხოლოდ უძველესი ფორმით დიალოგისა, რომელიც მიმდინარეობდა, ერთი მხრივ, ეპისკოპოსსა და მღვდელს, ხოლო, მეორე მხრივ, თანამწირველთა შორის, რომლებიც განლაგებულნი იყვნენ საკურთხეველის გარშემო. მთავარი მოზეიმე თაყვანს სცემდა, მარჯვნივ და მარცხნივ, ხოლო თანამწირველები, თავის მხრივ, პასუხობდნენ ლუკას სახარების ტრადიციული ფრაგმენტით (I, 35). იმ დღისმსახურების დროს, რომელსაც ატარებდა ერთი მღვდელი ერთი დიაკონის დახმარებით, ან მის გარეშე, მიდიოდნენ კომპრომისზე. ან დიალოგი უნდა გამოეტოვებინათ, როგორც ამას მოითხოვდა ხელნაწერ Ottoboni Gr. 344-ის რუბრიკები, ან დიალოგი მღვდლის ლოცვად უნდა გარდაექმნათ სულიწმიდა მოვიდეს ჩემ ზედა (ან ჩვენ ზედა როგორც ეს Frottaferrata GB IV-სა Paris Gr. 324-შია) ან ძველზე (როგორც ამას გვამცნობს XV ს. დიატაქსისი Sabas 305 და Leningrad 423). დიაკონის მონაწილეობის შემთხვევაში კი მას უნდა ეპასუხა მღვდლისათვის, რომელიც დალოცვას თხოულობდა. ამ უკანასკნელმა შემთხვევამ შეიძლება აიხსნას, რატომ უწოდებს მღვდელი დიაკონს  $\delta\epsilon\alpha\pi\omicron\tau\alpha$ -ს — ჩანს, დიაკონს მიმართავდნენ თხოვნით, რომელიც სინამდვილეში

<sup>21</sup> იქვე.

<sup>22</sup> იქვე.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 298-299.

განკუთვნილი იყო ძვედლებისათვის, რასაც ადასტურებს ხელნაწერი Ambros. Gr. 709, რომელშიც უფროსი ძვედელი თავის თანამწირველებს ამ ტიტულით მიმართავს. წყაროები, რომლებშიც თავი იჩინა ამ სახის შუასაბამობამ, წარმოადგენენ ასლებს იმ ტექსტებისა, რომლებშიც ეს როლები უკვე არეული იყო. გადამწერმა გაასწორა ისინი და არა დიალოგის ტექსტი, რომელშიც, პირიქით, დიაკონს უნდა მიემართა ძვედლისთვის ზემოხსენებული ტიტულით. ბიზანტიური წესი უფლებას აძლევდა დაბალი რანგის ღვთისმსახურებს ძვედლები და ეპისკოპოსები ასე მოეხსენებინათ<sup>24</sup>.

ამგვარად, ზემოთქმული მოწმობს, რომ ბერძნულ წყაროებში დაცულია მრავალსახეობა დიალოგისა ანუ მისი სხვადასხვა ფორმები. განსხვავებული ტრადიციის ხელნაწერებზე დაყრდნობით გამოიყოფა დიალოგის რამდენიმე ძირითადი რუდაქცია:

I. დიალოგის საწყისი ფორმა: (მთავარი მწირველის მიერ დალოცვის თხოვნას თანამწირველები პასუხობდნენ ლუკას სახარების ფრაგმენტით).

II ადრეული კონსტანტინოპოლური ვერსია (მთავარი მწირველის მიერ დალოცვის თხოვნას თანამწირველები პასუხობენ ლ. I 35 + სულიწმიდა თანამწირველ გვევენ თქვენ (დიალოგის ეს ფორმა დაცულია ბასილი დიდის სამღვდელმთავრო ლიტურგიის იოჰანისბურგისა და პირომალუსის ნუსხებში).

III. იტალიურ-ბერძნული ვერსია (მთავარი მწირველის მიერ დალოცვის თხოვნას თანამწირველები პასუხობენ ლ. I. 35 + სულიწმიდა თანამწირველ გვევენ შენ.

როდესაც დიალოგს ცვლის ლოცვა, მაშინ ძვედელი ფორმულას იმეორებს შეცვლილი დასაწყისით: იგოვე (ლ. I, 35) + სულიწმიდა თანამწირველ გვევენ შენ).

IV. ახალი კონსტანტინოპოლური ვერსია (II a,b; III a,b)

V ადმოსავლური ვერსია (აქ II ა-ს ცვლის ფსალ. 33, 4; II b; III a,b).

VI. დიალოგი გვიანდელი ხელნაწერებისა და 1526 წლის გამოცემის<sup>25</sup> მიხედვით II a,b,c; III a,b.

VI. Textus receptus (ანუ ეულგატა) წარმოდგენილი ჩვენ მიერ ნაშრომის შესავალში — I a, b; II a,b,c; III a,b.

ჩვენ შევვხვით დიალოგის ბერძნულ ტექსტთან დაკავშირებულ თითქმის ყველა საკითხს. დასავლურ სამეცნიერო ლიტერატურაში, როგორც უკვე აღინიშნა სხვა წყაროებთან ერთად, ნახსენებია ქართული ხელნაწერი გრაცი 5 (XIII ს.) მას ასახელებენ იმ ნუსხათა შორის, რომლებიც დიალოგის ადმოსავლურ ფორმას შეიცავენ. გრაცი 5 ნახსენებია, აგრეთვე, დიალოგის III მონაკვეთთან და იმ ფორმულასთან დაკავშირებით, რომელიც ზემოხსენებული მონაკვეთის იდენტურია და ლიტურგიის დასაწყისში არის ჩართული. აღნიშნავენ, რომ ამ ტიპის ფორმულას ქართული ხელნაწერიც შეიცავს ლიტურგიის დასაწყისში, თუმცა იგი სხვა წყაროდან (მონაკვეთი II) მომდინარეობს.

ამჯერად, წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ უფრო ვრცლად წარმოადგენთ ქართულ ხელნაწერთა მონაცემებს, კერძოდ, დიალოგის ადმოსავლურ ფორმასა და მისი შესრულების წესს. შევჯობით, აგრეთვე, დიალოგთან დაკავშირებულ კიდევ ერთ საკითხს.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 301--303.

<sup>25</sup> Al ζειναι λειτουριαι 'Εν 'Ρώμη, 1526, δεξιώτην Δ. Δουκά τοῦ κρητός.

ჩვენ მიერ შესწავლილი კრებულებიდან (სინა<sup>26</sup> 89, A 922, A194<sup>27</sup>, გრაცი 5<sup>28</sup>, გელ. 657<sup>29</sup>) დიალოგს შეიცავს იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის სამი ხელნაწერი: A 194, გრაცი 5 და გელათის 657. სამოვე ქართულ ხელნაწერში დაცული დიალოგის ფორმა აღმოსაეღური რედაქციისაა. მოგვეყავს დიალოგის სრული ტექსტი და მისი შესრულების წესი:

მღვდელმა „შთაუშუას ფილონი და დადგეს მახლობლად წმიდათა კართა, პირისპირ ტრაპეზისა და იყვნენ თუ სხუანიცა მღვდელნი, დადგეს მარჯუენით და მარცხენით მისსა ურთიერთას პირისპირ და მან თაყუანის-სცეს სამგზის. მესამესა თაყუანისცემისა ზედა მცირედ დაიყოვნოს ქუემოდრეკილმან, რომელსა მოდრეკენ სხუანიცა მღვდელნი და თქუას რაჲ მღვდელმან:

განადიდეთ უფალი ჩემ თანა და აჲმადლოთ სახელი მისი ზოგად (ფს. 33, 4).

მათ მიუგონ ესრეთ: სულიწმიდაჲ მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მადლისაჲ გფარავიდეს შენ (ლ. I, 35).

მომიკსენენ, მეუფეო, ჩუენცა.

ხოლო მღვდელმან თქუას თვნიერ ჯუარის წერისა: მოგიკსენნეს თქუენცა უფალმან ღმერთმან სასუფეველსა მისსა ყოულადვე. აჲ და მარადის და უკუნიით უკუნისამდე.

და მათ: ამენ“ (გელათი 657, კფ. 4)

დიალოგის აღმოსაეღური ფორმა ჩამოყალიბდა XII საუკუნეში. მას შეიცავს კალაბრიისა და სიცილიის ექოლოგიონები, იაკობ ჟამისწირვის ორი ხელნაწერი და ქართული ნუსხები. ქართული ხელნაწერები, ისევე როგორც სხვა მონათესაეე ჟამისწირვები, აღწერენ სამღვდელო ლიტურგიას და ფსალმუნის მუხლი (33, 4) წარმოადგენს მთავარი მოზეიმის თხოვნას იაკობის თანამწირეელებისადმი, რომლებიც მას პასუხობენ ლუკას მუხლით. ამგვარად, დიალოგის ამ ფორმაში II a-ს ცვლის ფსალმუნი 33, 4. იგი შეიცავს მეორე მონაკვეთის b-ს და III მონაკვეთის a-სა და b-ს. შეიძლება ითქვას, რომ როგორც ქრონოლოგიით, ისე სტრუქტურით დიალოგის ეს ფორმა გველაზე ახლოს დგას ახალ კონსტანტინოპოლურ ვერსიასთან<sup>30</sup>.

ზემთქმულით არ ამოიწურება დიალოგთან დაკავშირებული გველა საკითხი. რჩება კიდევ ერთი დეტალი, რომელიც მხოლოდ ქართულ ხელნაწერებს უკავშირდება, რადგან ანალოგიური მონაცემები ბერძნული წყაროებიდან ჩვენთვის უცნობია. ეს არის მღვდლისა და დიაკვნის მცირე დიალოგი ლიტურგიის დასაწყისში. ა. რაე არ შეცდა, როდესაც ამ ფორმულით დაინტერესდა და იგი კვლევის პროცესში ჩართო. ამ კონტექსტში წამოიწია წინ სწორედ გრაცი 5-ის შედგენილობის საკითხმაც, რომელიც ასევე შეიცავს მღვდლისა და დიაკვნის მცირე დიალოგს ლიტურგიის დასაწყისში. ეს ფორმულა II მონაკვეთის ფრაგმენტი აღმოჩნდა. კვლევა ამაზე შორს არ წასულა და ფაქტების კონსტატაციაზე შეჩერდა. სანამ კვლევას გაეგრძელებდეთ მოგვეყავს ამ ფორმულის სრული ტექსტი:

<sup>26</sup> A. J a c o b, Une version géorgienne inédite de la Liturge de S. Jean Chrysostome, Le Muséon, 78, 1965, გვ. 65-119.

<sup>27</sup> ქართული ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. 12, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს: თ. ბრეგაძემ, ც. კახაბრიშვილმა, თ. მგალობლიშვილმა, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ და ც. ჯღამაიამ, თბ., 1976, გვ. 331-333.

<sup>28</sup> Liturgiae ibericae antiquiores edidit M. Tarchnivsvili, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 122, scr.: iber; ser I, tom, I, Louvain, 1950, გვ. 64-83.

<sup>29</sup> გელათური ხელნაწერი № 657 დაცულია ქუთაისის საისტორიო-საეთნოგრაფიო მუზეუმში და საინვენტარო ჩანაწერის მიხედვით XVI ს. თარიღდება.

<sup>30</sup> რ. ტ ა ჯ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 296.

„დიაკონი მარჯუენით დგეს და თქუას ნელიად: გუაკურთხენ, ბეუფეო.

მღვდელმან ჯუარი დასწეროს დ თქუას: სულიწმიდაჲ თანამწირველ გვეყვენ ჩუენ ყოულადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე.

ამგვარად, ეს ფორმულა შეიცავს II მონაკვეთის 2 ელემენტს (ა-სა და ც-ს), მესამე ელემენტი, ლუკას ფრაგმენტი, ვრცელ დიალოგშია დაცული. ჩვენი აზრით, ეს ფაქტი შემთხვევითი არ არის.

კიდევ უფრო საინტერესოა მათი განლაგება ლიტურგიის ტექსტში. მცირე დიალოგს მღვდელი და დიაკონი წარმოთქვამენ ლიტურგიის დასაწყისში, წინადადების რიტუალის დასრულებისთანავე. მას შემდეგ, რაც ბარძიმს და ფეშხუებს დაბურავენ პერუქელით, სამგზის სცემენ თაყვანს წმიდა ძღვენს. მღვდლის მარჯვენა მდგომი დიაკონი კურთხევას სთხოვს მღვდელს, რაზედაც მღვდელი პასუხობს შესაბამისი ფორმულით.

ვრცელ დიალოგს მღვდელი და სხვა ღვთისმსახურები იწყებენ მას შემდეგ, რაც საკურთხეველზე წმიდა ძღვენს ცით დაბურავენ და სამგზის სცემენ თაყვანს. პირველი დიალოგით იწყება ლიტურგია, ვრცელი დიალოგით კი საკურთხეველთან მიახლოების ცერემონიალი, რომელიც ზიარებით უნდა დასრულდეს. ორივე დიალოგი იწყებს ლიტურგიკულ ქმედებებ: რომლებიც წმიდა ძღვენის დაბურვასა და მის თაყვანისცემას მოსდევს. ეს ფაქტი, ჩვენი აზრით, მათ შორის არსებულ გარკვეულ კანონზომიერებაზე მიანიშნებს.

დასასრულ, აღნიშნულ ფორმულასა და დიალოგს შორის კავშირს კიდევ ერთი არგუმენტი ადასტურებს. ისინი ერთდროულად იმკვიდრებენ ადგილს ქართულ ნუსხებში. ფორმულა ლიტურგიის დასაწყისში მხოლოდ იმ ხელნაწერებშია, რომლებიც დიალოგს შეიცავენ. ეს კი იმას მოწმობს, რომ მათ შორის უფრო მჭიდრო კავშირია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს და აუცილებელია ამ ორი ლიტურგიკული ელემენტის ერთიანობაში განხილვა.

Н. Я. КАДЖАЯ

## ДИАЛОГ ВО ВРЕМЯ „ВЕЛИКОГО ВХОДА“

### Резюме

В процессе божественной литургии, во время „Великого входа“, после возложения даров на алтарь, начинается диалог между священником и дьяконом. Этим диалогом они просят друг друга и святой дух содействовать им в священнослужении.

Начальная форма диалога представляет собой фрагмент из Евангелия от Луки (I. 35). Более обширная форма диалога состоит из 3-х частей. Существует несколько вариантов диалога по месту его распространения: первоначальная форма, раннеконстантинопольская, итало-греческая, новоконстантинопольская, восточная, диалог в поздних рукописях и в издании 1526 г. (Венеция) и так называемая вульгата.

Изученные нами грузинские рукописи (13-16 вв.) содержат восточный вариант диалога.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ე. კაკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოდიკოლოგიის და ტექსტოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ზ. ალექსიძემ.

## თამარ შურღია

## „ელია“ ქართულ ისტორიულ-ლიტერატურულ წყაროებში

სხვადასხვა უცხოენოვან ისტორიულ-ლიტერატურულ წყაროსა და მათ ძველქართულ თარგმანებში დაფიქსირებულია II საუკუნეში ცნობილი იერუსალიმის სახელწოდება „ელია“ ქართული თარგმანებისა და მათი უცხოენოვანი ვერსიების შედარება მეტად საინტერესო სურათს წარმოაჩენს. არანაკლებ საგულისხმოდ გვეჩვენება იმის გარკვევაც, იცნობდა თუ არა ზემოაღნიშნულ სახელწოდებას ძველი ქართული საზოგადოება.

გეოგრაფიული სახელი „ელია“ გვხვდება IV საუკუნის მოღვაწეების: ამონიოსის თხზულების ძველქართულ თარგმანსა „ცხორებაჲ წმიდათა და ნეტართა მამათაჲ, რომელნი მოისრნეს მთასა სინასა და რაითს ბარბაროსთაგან“ და თეოდორიტე კვირელის როგორც თხზულებაში, ისე მის ძველქართულ თარგმანში „ღმრთისმოყუარებითი თხრობაჲ, გინათუ მოღუაწეთა მოქალაქეობაჲ“

როგორც ვარაუდობენ, ამონიოსის თხზულება დაწერილია კოპტურ ენაზე და შემორჩენილია მხოლოდ ბერძნული და მისგან პირდაპირი და ირიბი გზებით მომდინარე არაბული. პალესტინურ-სირიული და სლავური თარგმანებით, აგრეთვე, ქართული ვერსიით, რომელიც ჩვენამდე მოღწეულია ორი ხელნაწერით: 864 წლის სინური (Sin.32, 33, 57) და X ს-ის ათონური (At. 57) ძრავალთაყვებით.

პაულ პეტერსის აზრით, ამონიოსის თხზულების ძველქართულ თარგმანში ტოპონიმთა ქართულად გადმოღების თავისებურებები თვალნათლად მოწმობს მას არაბულიდან წარმომავლობას. ბელგიელა ორიენტალისტის ეს თვალსაზრისი შემდგომში ახალი არგუმენტებით გაამყარა რ. გვარამიამ. მკვლევარი თვლის, რომ ქართული თარგმანის პარაგრაფების თანამიმდევრობა და რედაქციები, მატება, კლება, პერიფრაზირება, შინაარსობრივი თუ ფაქტობრივი ხასიათის დეტალების ცვლა, საკუთარი სახელების სრულიად განსხვავებული ან არაბიზებული ფორმით ხმარება, არაბული ტექსტის სპეციფიკის გავლენის ნიშნები, კალკები და ფრაზის კონსტრუქცია მის არაბულიდან, კერძოდ, 772 წ. საბას ლავრაში შესრულებული არაბული A რედაქციისგან მომდინარეობაზე მეტყველებს<sup>1</sup>.

არაბული A რედაქცია (codex sinaitique arabe 542), მართალია, საკმაოდ ახლოს დგას ბერძნულ ტექსტთან, მაგრამ იგი უფრო თავისუფალი თარგმანის ხასიათს ატარებს, B რედაქცია (codex sinaitique arabe 557, codex du British Museum Oriental 5019) კი, რომელიც, როგორც ცნობილია, უფრო გვიანდელია და XIII საუკუნეს უნდა განეკუთვნებოდეს, ასევე, ძალიან ახლოს დგება ბერძნულთან და ხშირ შემთხვევაში თითქმის სიტყვასიტყვით მისდევს მას<sup>2</sup>. ამდენად, არაბული B, ბერძნული, სირიულ-პალესტინური და მათგან მომდინარე

<sup>1</sup> ამონიოსის „სინა-რაითის წმიდა მამათა მოსერის“ არაბულ-ქართული ვერსიები, IX-XI, XIII და XVII სს. ხელნაწერების მიხედვით, ტექსტები გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო რ. გვარამიამ, თბ., 1973, გვ. 047-058.

<sup>2</sup> ამონიოსის „სინა-რაითის წმიდა მამათა მოსერის“ არაბულ-ქართული ვერსიები, გვ. 032.

სლაური ვერსიები ერთ რედაქციულ ჯგუფში ერთიანდება, ხოლო არაბული A და ქართული ვერსიები – მეორეში.

კ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ „ამონიოსის თხზულება ...ქართველ მთარგმნელს ცოტად გადაუკეთებია...“<sup>3</sup>, ხოლო, რ. გვარამიას აზრით, „ამონიოსის თხზულება გადაუკეთებია არა ქართველ მთარგმნელს, არამედ არაბულად მთარგმნელს. ქართველ მთარგმნელს კი თავის ენაზე გადმოუღია ეს „ცოტად გადაკეთებული“ ტექსტი“<sup>4</sup>.

საკვლევი სახელი დაფიქ-სირებულია თხზულების შემდეგ ფრაგმენტში:

„და კუალად გულმან მითქუა ლოცვად ადგილთა წმიდათა, რაითა თაყუანის ვსცე საფლავსა და აღსადგომელსა ცხორების მომცემელსა და რადთა მოვიხილნე ადგილნი, რომელთა შინა უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე იქმოდა საკვრველთა დიდ-დიდთა, და ვითხოვდ ღმრთისაგან შეწევნასა ამისთვის, და მომმადლა მე ესე უფალმან ჩუენმან, რომლისაი არს დიდებაი უკუნისამდე.“

და ვითარცა მოვედ ელიად და მოვილოცენ წმიდანი ადგილნი და აღვისრულე ნებაი ჩემი, ვითარცა გული მითქუმიდა, მადლი მოვეც ქრისტესა, უფალსა ჩემსა, რომელმან განმძმარჯუა ესე ყოფად წყალობითა მისითა. და მერმე კუალად გულმან მითქუა ლოცვად მთასა სინასა და მომცნა მე ღმერთმან კეთილნი მოყუასნი კაცნი ქრისტიანენი.

და ვითარ გამოვედით ელიადთ, წარვედით გზასა უდაბნოისასა და მივიწიენით მთასა სინასა...“<sup>5</sup> (აქ და ქვემოთ ხაზგასმა ჩვენია).

ზემოთ მოყვანილი პასაჟი თხზულების ძველი ქართული რედაქციის ორივე ნუსხაში ერთნაირადაა დაფიქსირებული. მათთვის უცნობია ჩვენთვის საინტერესო ტერმინის ალტერნატიული იკითხვისი. რაც შეეხება უცხოენოვან ვერსიებს, ისინი არაერთგვაროვან წაკითხვებს იძლევა. თხზულების არქეტიპულ ძველბერძნულ ვერსიაში საკვლევი პასაჟი შემდგენიარად არის წარმოდგენილი:

ἄμα δὲ, καὶ ἐπιθυσμῶν θεάσασθαι τοὺς σεβασμίους τόπους, καὶ προσκυνῆσαι τὴν ἁγίαν ταφὴν, καὶ τὴν ζωοποιὸν καὶ ἄχραντον ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ τοὺς λοιποὺς ἁγίους τόπους, ἐν οἷς περιάγων ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐπετέλει τὰ φρικτὰ αὐτοῦ μυστήρια

Καὶ δὴ παραγενόμενος εἰς τοὺς αὐτοὺς ἁγίους τόπους, προσεκύνησα, καὶ ἠὺφράνθην ἐπὶ πᾶσι τοῖς τοῦ Θεοῦ ἔργοις· καὶ ἀπολαύσας, καθὼς ἐπεθύμουν, τῶν ἁγίων τόπων, ἠβουλήθην καὶ τὸ ἅγιον [sic!] ὄρος ἰδεῖν, ὅπως ἀξιώθῃ καὶ αὐτὸς ἀσπάσασθαι αὐτό. ὀρμήσας οὖν διὰ τῆς ἐρήμου καὶ εὐρῶν ἄλλην τινὰ συνοδίαν ἀπερχομένων ἐκεῖσε φιλοχρίστων, ἐφθάσαμεν σὺν Θεῷ εἰς τὸν αὐτὸν ἅγιον τόπον, ἴσον ἡμερῶν δεκαοκτῶ· καὶ ἀνξάμενος, ἔμεινα ὀλίγας ἡμέρας ἀπολαύων τῶν πνευματικῶν ἁγίων πατέρων”<sup>6</sup>.

ანუ: „ხოლო კუალად გულმან მითქუა მოხილვად ადგილთა პატიოსანთა და თაყუანის ცემად საფლავისა წმიდისა და ცხორების მომცემლისა და უმანკოისა აღდგომისა უყლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა და სხუათა ადგილთა წმიდათა, რომელთა შინა უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე იქმოდა საშინელთა საკვრველთა მისთა.“

<sup>3</sup> ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი პირველი, კიმენი, ტ. I, პროფ. კორნ. კეკელიძის რედაქტორობით, ტფ., 1918, გვ. XLI.

<sup>4</sup> ამონიოსის „სინა-რაითის წმიდა მამათა მოსერის“ არაბულ-ქართული ვერსიები, გვ. 058.

<sup>5</sup> სინური მრავალთავი 864 წლისა, სასტამბოდ მოაშზადეს კათედრის წევრებმა ა. შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობით და გამოკვლევით, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 5, თბ., 1959, გვ. 266.

<sup>6</sup> F. C o m b e f i s, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Parisiis. 1660. გვ. 88-89.

და შემდგომად ვითარცა მოვედ წმიდათა მათ აღვილთა, თაყუანი ვეც და განვიხარე ყოველთა საქმეთა ზედა უფლისადათა და გული მოვიჯერე, ვითარცა მსუროდა, წმიდითა აღვილთა. კუალად გულმან მითქუა ნახვად მთისა წმიდისა, რადთა თაყუანი ვეც და სალაბი ვეც. და შემდგომ ვითარ გამოვედ წიად უდაბნოდთ, ვპოვე სხუანი ვინმე კაცნი მისად აღვილად მიმავალნი ქრისტეს მოყუარეთად, მოვიწიენით მისად აღვილად წმიდად, ათრვამეტ დღესა შინა და მუნ ვიყავ სხუათა დღეთა, და გული მოვიჯერე კაცთა სულიერთა წმიდათა“ (აქ და ქვემოთ პწკარედული თარგმანები შესრულებულია ჩვენ მიერ).

თხზულების არაბულ A რედაქციაში შესაბამისი ფრაგმენტი ასე იკითხება:

II وايضا اشتهيت ان اصلى فى الامكنة المقدسة واسجد للمقبرة والقيامه  
معطية الحياة وان ارى الامكنة التي كان يدور فيها ربنا يسوع المسيح ويعم  
الايات الكبار العظام فدعوت الى الله ان يعينني وان يسره لى ففعل ربى فله  
الحمد.

فلما اتيت بيتا المقدس صليت وتمليت كما اشتهيت فشكرت ربى الذى هياه لى  
ثم اردت ايضا ان اصلى بطور سينا فيسر الله لى صحابة صالحة ناس نصارا.

III فخرجنا من بيت المقدس واخذنا طريق البرية فبلغنا طور سينا.

ანუ: II. „გულმან მითქუა ლოცვად აღვილთა წმიდათა და თაყუანის ცემად საფლაგისა და აღსადგომელისა ცხორების მოძცემელისა და მოხილვად აღვილთა, რომელთა შინა უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე ივლიდა და იქმოდა საკვირველთა დიდთა და საშინელთა. და ვითხოვდ ღმერთისგან შეწევნასა და მომმადლა მე უფალმან, რომლისა არს დიდებაჲ უკუნისამდე.

და ვითარცა მოვედ ბეთ აღ მაკდასად (სიტყვასიტყვით: „წმიდა სახლად“, ე. ი. იერუსალიმში. — თ. შ.), მოვილოცენ და განუჭურიტე გულისთქმისამებრ და მადლი მოვეც უფალსა, რომელმან განმიმარჯუა. და კუალად გულმან მითქუა ლოცვად მთასა სინასა და ღმერთმან მომცნა მე მოყუასნი კეთილნი ნაზარეველნი.

III. და ვითარ გამოვედით ბეთ აღ მაკდასით (სიტყვასიტყვით: „წმიდა სახლით“, ე. ი. იერუსალიმიდან. — თ. შ.), წარვედით გზასა უდაბნოდსასა და მოვიწიენით მთასა სინასა“

როგორც ვხედავთ, თხზულების არაბული თარგმანის რედაქციები აფიქსირებს ალტერნატიულ იკითხვისებს: A რედაქციაში საკვლევ გეოგრაფიულ პუნქტს პქვია بيت المقدس (ანუ Bait al Maqdas, ბეთ აღ მაკდას<sup>7</sup>), B რედაქციაში — المقدسة الاماكن (ანუ al a'maken al muqadese, წმიდა ადგილები), ხოლო C ხელნაწერში — اورشليم (ანუ O'ršalim, ურუშალემ<sup>8</sup>).

<sup>7</sup> მუსულმანები ქალაქს თავდაპირველად ელიაჲს, მოგვიანებით — მადინა ბათ აღ მიკდის-ს (ტაძრის ქალაქს), შემდგომში კი, უბრალოდ, ბათ აღ მიკდის-ს (ტაძარს) უწოდებდნენ. X ს-დან არაბულ ენაში მკვიდრდება ქალაქის ახალი სახელწოდება: აღ კუც (ბათ აღ კუც ან მადინა აღ-კუც).

<sup>8</sup> ებრაულ ბიბლიაში დაფიქსირებულია იკითხვისი עִיר־שָׁלִים (yršl'm), რომელიც შემდგომში გახმოვანდა როგორც עִיר־שָׁלִים (yršl'm). იგივე იკითხვისი ბიბლიის არამეულ ნაწილში ხმოვანდება როგორც yršl'm. ქალაქის ბერძნული სახელწოდება Ἱερουσαλὴμ ასოცირდება სიწმინდესთან (Ἱερόσ ἡμιδα). როგორც ჩანს, მას ძველად ერქვა ირუშალემ (იარახ, — დაარსება, შალიმ ან შულმანუ — დასჯელურ-სემიტური ღვთაება, რომელიც ქალაქის მფარველი უნდა ყოფილიყო). მიდრაში ქალაქის სახელი, ჩვეულებრივ, დაკავშირებულია სიტყვასთან — შალიმ (მშვიდობა). შალიმ — ასე მოიხსენიება იგი დაბადების წიგნსა (14:18 עִיר־שָׁלִים (šālem), ბერძნ. Σαλιμ, ძვ. ქართ. სალემ OP, სალიმ CBA, სალიმი S) და ფსალმუნში (76:3 עִיר־שָׁלִים (šālem) ბერძნ. Ἱερουσαλὴμ, ძვ. ქართ. მშვიდობა GA), ქანაანელთა იერუსალიმს ეს სახელი ისრაელელთა მიერ ქალაქის დაპყრობამდე ერქვა. იგი ბიბლიაში იებუსს, ანუ დავითის მიერ ქალაქის დაპყრობამდე მისი მფლობელი ხალხის — იებუსელების სახელითაც მოიხსენიება. თავდაპირველად ბიბლიაში სიონში (ციონი) მხოლოდ იებუსელთა ქალაქის ციხესიმაგრე იგულისხმებოდა (II სამ 5:7 יְרֻשָׁלַיִם (yršl'm), ბერძნ. Ἱερουσαλὴμ Σιων, ძვ. ქართ. ციხესიმაგრე იგი სიონისი (S); იერუსალიმ (yršl'm), ბერძნ. Ἱερουσαλὴμ Σιων, ძვ. ქართ. გარემოზღუდვილი იგი სიონისა (I ნებტ. 11:5). მას შემდეგ, რაც ქალაქი დავითმა დაიპყრო, მას გადაერქვა სახელი და ეწოდა: ირ დავიდ יְרֻשָׁלַיִם (yr dwid), ბერძნ. Ἱερουσαλὴμ Δαυιδ, ძვ. ქართ. ქალაქი დავითისი (S).

თხზულების სირიულ ვერსიას აკლია საკელევი პასაჟი, რომელსაც ფ. შულთესმა მიაკვლია და 1902 წელს გამოსცა, მაგრამ ამ გამოცემას არ იცნობდა ა. სმით ლევისი, რის გამოც იგი არც არის დაფიქსირებული მის მიერ 1912 წელს შესრულებულ გამოცემაში.

სირიული ვერსია ასეა წარმოდგენილი ა. სმით ლევისის გამოცემაში:

✦ ܐܠܝܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ (f 58a)

✦ ܐܠܝܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

✦ ܐܠܝܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ (f 63b)

✦ ܐܠܝܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

ანუ: „გულმან მითქუა თაყუანის ცემად წმიდათ ადგილთა უფლისადათა. და წარვედ უდაბნოსა იქ მოსალოცად მიმაჟალ ღვთისმოსიშებთან ერთად და ღუთით ათრეამეტ დღეში მოვიწიენით“

ფ. შულთესის მიერ გამოცემულ ფრაგმენტში საკელევი პასაჟი დაფიქსირებულია შემდეგნაირად:

ܐܠܝܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

<sup>10</sup> ܐܠܝܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ

ანუ: „გულმან მითქუა ლოცვად ადგილთა წმიდათ ურშალიმად (uršalim. — თ. შ.) წასვლად. მადლითა უფლისა იესუ ქრისტესსა მოვიწინე და მოვილოცენ წმიდანი ადგილნი“

სლაჟურ თარგმანში ერთადერთი იკითხვისია დაფიქსირებული: ܥܘܪܫܐܠܝܡܐ („წმიდა ადგილები“)<sup>11</sup>, ხოლო იკითხვისი „იერუსალიმი“ (ܐܝܪܘܫܐܝܡ) მხოლოდ თხზულების არამეულ ვერსიაშია დაცული, სადაც საკელევი პასაჟი ასეა წარმოდგენილი: „გადავწყვიტე წასვლა იერუსალემად (ܐܝܪܘܫܐܝܡ), რადთა თაყუანის ვსცე ადგილთა წმიდათა“<sup>12</sup>

როგორც ეხედავთ, იკითხვისა „ელია“ ამონიოსის თხზულების არც ერთ უცხოენოვან ვერსიაში არ დასტურდება. საყურადღებოა, რომ განსახილველ ტერმინს არ იცნობს არაბული A ვერსიაც, საიდანაც, რ. გვარამიას აზრით, მომდინარეობს ძველქართული თარგმანი. მკვლევარი გამოცემისთვის დართული ტექსტების ანალიზისას საკელევი ფრაგმენტსაც ეხება და შენიშნავს: ‘ბერძნული ტექსტით ამონიოსი მიდის მოსახალხულებლად ‘წმიდა ადგილებისა’ – εις τὸν ἀγίον ἄγιον τόπον, არაბ. B الأماكن المقدسة (ანუ al a maken al muqadese, წმიდა ადგილები. — თ. შ.), ქართულ და არაბულ A რედაქციაში იგი მიდის ‘ელიაღ’ — إلى بيت المقدس<sup>13</sup> (ანუ ila Bait al Maqdas, ბეით ალ მაკდას. — თ. შ.), მაშინ, როდესაც არაბული A რედაქციის კრიტიკულად დადგენილ ტექსტში გარკვევით იკითხება: بيت المقدس (ბეით ალ მაკდას) და არა — ელია, ხოლო ამავე რედაქციის ერთ-ერთ (C) ხელნაწერში დაცულია იკითხვისი: اورشليم (O’ršalim, ურუშალემ). ამდენად, საკელევი პასაჟში თხზულების ქართული და არაბული A რედაქციები სრულიად ურთიერთსაპირისპირო მონაცემებს

<sup>9</sup> A. S m i t h L e w i s, The Forty Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogios from a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest, Horae Semiticae, IX, Cambridge, 1912, გვ. 2.

<sup>10</sup> F. S c h u l t h e s s, Christlich-palästinische fragmente, in ZDMG 56, 1902, გვ. 257-258.

<sup>11</sup> А м м о н и й М н и х, Повесть о убиенныхъ Св. отцахъ в Синае и Райфе, издалъ И. Помяловский. СПб., 1890, გვ. 1-2.

<sup>12</sup> A corpus of Christian Palestinian Aramaic, vol. III. The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios, The stone-cutter. and Anastasia. ed. and trans. by C. Müller-Kessler and M. Scokolil. STYX, Publications, Groningen, 1996, გვ. 9-10

The life of holy fathers who were killed at Mount Sinai in Raithu, in the time of Petros. the Patriarch of the city of Alexandria.

<sup>13</sup> ამონიოსის „სინა-რაითის წმიდა მამათა მოხერის“ არაბულ-ქართული კერსიები, გვ. 043.

გეთაყაზობს. ტერმინი „ელია“ არ გვხვდება არც არაბულ B ვერსიასა და ნუსხებში და არც ჩვენთვის ცნობილ ბერძნულ, სირიულ, არამეულ და, ბუნებრივია, არც სლავურ ვერსიებში. თხზულების სომხური ვერსია კი, როგორც ცნობილია, დღემდე არ არის გამოყენილი<sup>14</sup>

ამონიოსის „სინა-რაითის წმიდა მამათა მოსურის“ არაბულ-ქართული ვერსიების შესახებ პროფ. მიშელ ვან ესბროკის რეცენზიაში გამოთქმული მოსაზრებით ძველი ქართული თარგმანის წარმომავლობის საკითხი შორს იქნება გადაჭრისაგან მანამ, ვიდრე არ გაირკვევა მთელი რიგი საკითხები და არ გაანალიზდება ბერძნული და სირიული ვერსიები. მკვლევრის აზრით, ძველქართულ თარგმანზე დაკვირვება მიგვანიშნებს, რომ იგი ორიენტირებულია ფართო პოლიგლოტურ გარემოზე, სადაც მთარგმნელს (რომელიც, ალბათ, საბაწმინდელი იყო) შეეძლო როგორც ბერძნული, ისე არაბული თარგმანები გამოეყენებინა.

ბელგიელი ორიენტალისტი ერთ კონკრეტულ მაგალითზე ამახვილებს ყურადღებას და შენიშნავს: თხზულების ძველქართულ თარგმანში მოხსენიებულია არქიმანდრიტი წმიდა მამა თეოდოლო (Théodule)<sup>15</sup>, არაბულ A რედაქციაში კი დაფიქსირებულია სახელი Doulas. მკვლევრის თვალსაზრისით, Théodule-ს ტრანსკრიფციაში მოჩანს თეოდოლოს სირიული მოდელი. მეცნიერი წერს: „...როდესაც არაბული არქეტიპის შესახებ რ. გვარამიას შესანიშნავ დასაბუთებას ვეცნობით, თვალწინ წარმოგვიდგება დაკარგული არაბული მოდელი (რომლიდანაც, შესაძლოა, ქართველ მთარგმნელს გადმოეღო საკვლევი თხზულება), სადაც საკუთარი სახელი Doulas ჯერ კიდევ Théodule-ს სახით იყო დაფიქსირებული“<sup>16</sup> ჩვენი აზრით, სავსებით დასაშვებია, სწორედ ამგვარ ვითარებასთან გვექონდეს საქმე საკვლევი იკითხვისის „ელია“-ს შემთხვევაშიც, ანუ ქართველ მთარგმნელს ამონიოსის თხზულება გადმოეღო მკვლევართათვის რომელიმე დღემდე უცნობი (ან დაკარგული) არაბული დედნიდან. ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ საანალიზო თხზულების ძველქართული თარგმანის წარმომავლობის საკითხი ჯერ კიდევ დასაზუსტებელია.

ამონიოსის თხზულების უცხოენოვანი ვერსიებისაგან განსხვავებით, თეოდორიტე კვირელის როგორც თხზულება, ისე მისი გამოცემული თარგმანები საკვლევი იკითხვისის გარშემო ერთგვაროვან ჩვენებას იძლევა. კერძოდ, ჩვენთვის საინტერესო ტერმინი გეოგრაფიულ სახელად დაფიქსირებულია თხზულების დედანში, ასევე, ამავე თხზულების ანტონ ტბელის ბრძანებითა და ლოცვით ეფრემ მცირეს მიერ შესრულებული ძველქართული თარგმანის<sup>18</sup> ჩვენამდე ორი ხელნაწერით (A 689 (189 r - 369

<sup>14</sup> A cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenvm (Clavis patrvm Graecorvm), Volvmen III, Brepols-Turnhout 1979, გვ. 183. იხ. აგრეთვე, R. Thomson, A bibliography of classical Armenian literature to 1500 A.D., 1995.

<sup>15</sup> სხვათა შორის, რ. დეეტერსმა პიპოთუზა გამოთქვა, რომ იუსტინესდროინდელი პერსონაჟი დულა მიმსგავსებულ იქნა ნილოსის შვილ თეოდულესთან (PG, t. 79, col. 640—644). იხ. R. D e v r e e s s e, Le christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'arrivée des musulmans, dans Revue Biblique, t. 49, 1940, გვ. 216—222.

<sup>16</sup> Bedi Kartlisa, revue de Kartvélogie. vol. XXXII. études Géorgiennes et caucasiennes, Paris, 1974, გვ. 299—302.

<sup>17</sup> თხზულების არაბული და სირიული ვერსიები დღემდე არ არის გამოქვეყნებული. იხ. Corpvs Christianorvm. Clavis Patrvm Graecorvm, Volvmen III, A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenvm, Cvra et Studio M. Geerard. Brepols-Turnhout, 1979, გვ. 208; სიახლე ამ მხრივ არც უახლეს დამატებაში შესულა, იხ. Corpvs Christianorvm, Clavis Patrvm Graecorvm, Svpplémentvm, Cvra et Studio M. Geerard et J. Noret, Adivvantibvs F. Glorie et J. Desmet, Brepols-Turnhout, 1998, გვ. 383—384.

<sup>18</sup> ქ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია ექვს ტომად, ტ. I, ძველი მწერლობა, თბ., 1960, გვ. 261.

v) XII ს-ისა და A 682 (80 v - 155 v) XII—XIV სს.) მონღოლური ძველი ქართული ნუსხების იმ ნაწილში, სადაც მოთხრობილია მარანაის და კურაის ცხოვრება:

„[მარინაის და კურაის] კუალად ოდესმე გულმან უთქუა საცხოვრებელთა მათ ქრისტეს ვნებათა ადგილისა მოხილვად. ამისთვს მირბიოდეს ელიად და არცა ერთი რად საზრდელი მიიღეს მგზავრ, არამედ უზმობით მოიწინეს წმიდად ქალაქად იერუსალიმად და სრულყვეს რად თაყუანისცემად წმიდათა მათ ადგილთაი, მაშინდა მიიღეს საზრდელი და კუალად უზმობით სრულყვეს გზად სახიდ თვისა მოძვანებელი. ხოლო არს შორის ამათა გზად არარადთ უადრეს სადგურსა ოცისა დღისასა.“

აღნიშნული თარგმანი სიტყვასიტყვით მისდევს თხზულების ბერძნულ ორიგინალს:

Ποθήσασαι δέ τότε τῶν σωτηρίων τοῦ Χριστοῦ παθημάτων τοὺς ἱεροὺς θεάσασθαι τόπους ἕδραμον εἰς τὴν Αἰλίαν, οὐδεμιᾶς κατὰ τὴν ὁδὸν ἔδωδῆς ἀπολαύσασαι, ἀλλ' εἰς ἐκείνην ἀφικόμεναι τὴν πόλιν καὶ τὴν προσκύνησιν ἐκπληρώσασαι τροφῆς μετέλαβον καὶ πάλιν ἐπὶ νῆλθον ἄσιτοι τὴν πορείαν ἀνύσασαι<sup>19</sup>

როგორც თხზულების ძველქართული თარგმანიდან ჩანს ეფრემ მცირე იცნობს ჩვენთვის საინტერესო ტერმინს და „ფილოთეონ ისტორიის“ აშიაზე ურთავს შემდეგ შენიშვნას: „შეისწავე, რამეთუ იმერუსალიმსა ელიადცა სახელედების (267v)“

რა აზრისა არიან საკვლევ ტერმინზე ამონიოსისა და თეოდორიტი კვირელის თხზულებათა გამომცემლები და ლექსიკოგრაფები?

სანურ მრავალთავეში დაცული ამონიოსის თხზულების ძველქართული თარგმანის ტექსტი არაერთხელ გამოიცა. პირველად იგი 1918 წელს კ. კეკელიძემ გამოაქვეყნა კიმენის პირველ ტომში, კრიტიკულ აპარატში კი ათონის მრავალთავეს ვარიანტებიც მიუთითა<sup>20</sup> 1935 წელს ამ გამოცემიდან თხზულების ფრაგმენტი გადაიღო აკაკი შანიძემ თავის ნაშრომში „ძველი ქართულის ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, I. ქრესტომათია“<sup>21</sup> 1949 წელს კი ი. იმნაიშვილმა საკვლევ თხზულება მთლიანად გადაბეჭდა „ქართული ენის ისტორიულ ქრესტომათიაში“<sup>22</sup> რომლის წინასიტყვაობაში შენიშნავდა: „...ლექსიკონი სრული არ არის და ის ოდნავადაც უერ ამოსწურავს ამ წიგნის საკითხავ მასალაში წარმოდგენილ მდიდარ სიტყვიერ მარაგს“<sup>23</sup> 1953 წელს მკვლევარმა აღნიშნული თხზულება უცვლელად შეიტანა ამ ნაშრომის მეორე ასევე, 1970 და 1982 წლების გამოცემებში<sup>24</sup> ხოლო 1959 წელს, როდესაც

<sup>19</sup> P. Canivet et A. Leroy - Molinghen. Teódoret de Cyr. L'histoire des moines de Syrie, I: Histoire Philothée, I—XIII. Introduction, texte critique, traduction, notes (SChr 234), Paris, 1977, გვ. 257. II. Histoire Philothée, XIV—XXX. Traité sur la charité (XXXI), Texte critique, traduction, notes, index, Paris, 1979.

<sup>20</sup> ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი პირველი, კიმენი, ტ. I, გვ. 28—44.

<sup>21</sup> ა. შანიძე, ძველი ქართულის ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, I, ქრესტომათია, ტფ., 1935.

<sup>22</sup> ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, (V-X საუკუნეების ძეგლები), გამოსცა და ტაბულები და ლექსიკონი დაურთო ი. იმნაიშვილმა, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1949, გვ. 204—220.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. V

<sup>24</sup> ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, I (V-X საუკუნეების ძეგლები), გამოსცა და ტაბულები და ლექსიკონი დაურთო ი. იმნაიშვილმა, მეორე გამოცემა, შევსებული და შესწორებული, თბ., 1953, გვ. 202—218.

<sup>25</sup> ი. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, ლექსიკონით, ენის მიმოხილვით და ტაბულებით, ნაწ. I, ტექსტები და ლექსიკონი, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 13, თბ., 1970, გვ. 177-188; მისივე, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, ლექსიკონით, ენის მიმოხილვით და ტაბულებით, ნაწ. I, ტექსტები და ლექსიკონი, თბ., 1982, გვ. 177—188.

სინური მრავალთავი გამოიცა, მასში სრულად დაიბეჭდა ამონიოსის თხზულებაც<sup>26</sup> 1973 წელს კი რ. გვარამიამ კვლავ დასტამბა ძველი არაბულ-ქართული ვერსიებით

კ. კეკელიძეს იკითხვისი „ელია“ კიმენის პირველი ტომისთვის დართულ საკუთარ სახელთა საძიებელში შეაქვს და მას იერუსალიმად მიიჩნევს<sup>28</sup> ა. შანიძე და ი. იმნაიშვილი თავიანთი ქრესტომათიებისათვის დართულ ლექსიკონებში არ განმარტავენ ამ იკითხვისს, თუმცა, აქვე უნდა ითქვას, რომ ამ უკანასკნელმა იგი, მოგვიანებით, თავისი ნაშრომისათვის „სინური მრავალთავი“ დართულ საძიებლებში გეოგრაფიულ სახელებში შეიტანა, ოღონდ - კომენტარის გარეშე

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თეოდორიტე კვირელის თხზულების ძველქართული თარგმანი ახლა მზადდება გამოსაქვეყნებლად და, ამდენად, მკვლევარ-გამომცემლის აზრი საკვლევ საკითხზე ჩვენთვის უცნობია.

რაც შეეხება ლექსიკოგრაფებს, სულხან-საბას განსახილველი ტერმინი ქვეყანათა და კაცთა სახელებში შეაქვს. იგი განმარტავს კიდევ მის მნიშვნელობას („ელია უფალი ღმერთი ჩემი“)<sup>30</sup>, მაგრამ, სხვა სახელების მსგავსად, არ აზუსტებს, ანთროპონიმი იგი თუ ტოპონიმი, თუ მასში ორივე მათგანს გულისხმობს.

საკვლევი ტერმინი არ არის განმარტებული არც დაკით ჩუბინაშვილის<sup>31</sup> და არც ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში<sup>32</sup> აქვე უნდა ითქვას, რომ ეს უკანასკნელი მკაფიოდ აღნიშნავს კიდევ, თუ რატომ არ განმარტავს საკუთარ სახელებს: „სათუთონი სახელნი, ე.ი. კაცთა, ქალაქთა, მდინარეთა და ადგილთანი, შეკრებულ და განმარტებულ არიან საკუთარსა შინა ლექსიკონსა ისტორიულსა ანუ ლეოღრაფიულსა, მაშა განმარტება მათი არა ეკუთვნის ქართულსა ლექსიკონსა. ამის გამო სრულიად გამოხეებულ არიან იგინი ამის წიგნისაგან...“<sup>33</sup> „ელიას“ არც ილ. აბულაძის ლექსიკონში ვხვდებით<sup>34</sup>

ამონიოსისა და თეოდორიტე კვირელის თხზულებათა ძველქართული თარგმანებისა და მათი უცხოენოვანი ვერსიების შედარება თვალნათლივ წარმოაჩენს ძველი ქართული საზოგადოებრიობის ფართო თვალსაწიერს, რომლისთვისაც საკვლევი გეოგრაფიული ტერმინი ჯერ კიდევ შორეულ წარსულში ყოფილა ცნობილი. უფრო მეტიც, ეფრემ მცირე ხაზგასმით ეუბნება, არიგებს თავის მკითხველს: „შეისწავოს“, ანუ გაიგოს, იცოდეს, შეიტყოს, რომ „იჭრუსალიმსა ელიადცა სახელედების“, რომ მას „ელიაც“ ჰქვია. ასეთი ცნობა კი ზუსტ ისტორიულ ფაქტებს ემყარება. როგორც ცნობილია, ბარ-კოხბას ანტირომაული აჯანყების (ახ. წ. 132—135) სასტიკად ჩახშობისას მიწასთან გასწორდა იერუსალიმი. ახ. წ. 135 წ. კი ამ ადგილას ადრიანე პუბლიუს

<sup>26</sup> სინური მრავალთავი, გვ. 266—279.

<sup>27</sup> ამონიოსის „სინა-რაითის წმიდა მამათა მოხერის“ არაბულ-ქართული ვერსიები, გვ. 3-19.

<sup>28</sup> ქართული პავიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი პირველი, კიმენი, ტ. I, გვ. 343.

<sup>29</sup> ი. ი მ ნ ა ი შ ვ ი ლ ი, სინური მრავალთავი, გამოკვლევა და ლექსიკონი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 17, თბ., 1975, გვ. 278.

<sup>30</sup> ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, II, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკონის საძიებელი დაურთო ილ. აბულაძემ, თბ., 1993, გვ. 611.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> ნ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, რუსულ-ქართული ლექსიკონი, II, აღ. დლონტის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბ., 1973; მისივე, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, აღ. დლონტის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., 1961.

<sup>33</sup> ნ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, გვ. 120.

<sup>34</sup> ი. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1973.

ელიუსის (Publius Aelius Hadrianus) ბრძანებით აშენდა ქალაქი, რომელსაც მის (Aelia) და კაპიტოლიის (Capitolina) სახეების – იუპიტერის, იუნონასა და მინერვას პატესაცემად ეწოდა Aelia Capitolina (ელია კაპიტოლინა).

ამგვარად, შეიძლება დავასკვნათ: II საუკუნეში იერუსალიმის ცნობილი სახელწოდება „ელია“ დაფიქსირებულია სხვადასხვა უცხოენოვან ისტორიულ-ლიტერატურულ წყაროსა და მათ ძველქართულ თარგმანებში. კერძოდ, ეს გეოგრაფიული ტერმინი ამონიოსის თხზულების ჩვენამდე მოღწეული ძველქართული თარგმანის „ცხორებაჲ წმიდათა და ნეტართა მამათაჲ, რომელნი მოისრნეს მთასა სინასა და რაითს ბარბაროსთაგან“ ორივე ნუსხაში (864 წლის სინურ (Sin. 32, 33, 57) და X ს-ის ათონურ (At. 57) მრავალთავეებში) ერთნაირადაა დამოწმებული, მაშინ, როდესაც არც ერთ უცხოენოვან ევრსიაში, რომლებიც არაერთგვაროვან წაკითხვებს იძლევა, არ დასტურდება იგი. ყოველივე ეს უფლებას გვაძლევს, ვთვარაუდოთ, რომ ქართველ მთარგმნელს, შესაძლოა, ამონიოსის თხზულება გადმოღებული ქონდეს მკვლევართათვის რომელიღაც დღემდე უცნობი (ან დაკარგული) არაბული დედნიდან. ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ ჯერ კიდევ დასაზუსტებელია ზემოაღნიშნული თხზულების ძველქართული თარგმანის წარმომავლობის საკითხი. რაც შეეხება თეოდორიტე კვირელის თხზულებას, მის გამოცემულ თარგმანებს, აგრეთვე, ამ თხზულების ეფრემ მცირისეულ ძველქართულ თარგმანს „ღმრთისმწყურებითი თხრობაჲ, გინათუ მოღუაწეთა მოქალაქეობაჲ“, ისინი ერთგვაროვან ჩვენებას იძლევიან და ცალსახად აფიქსირებენ გეოგრაფიულ ტერმინს „ელია“

Т. О. ШУРГАЯ

## „ЭЛИЯ“ В ГРУЗИНСКИХ ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКАХ

Резюме

Известное во II веке название Иерусалима „Элия“ зафиксировано в различных иноязычных источниках и их древнегрузинских переводах. В частности, этот географический термин одинаково использован в обеих дошедших до нас редакциях древнегрузинских переводов сочинения Аммония „Повесть об убиенных Св. отцах в Синае и Райфе“ [в Синайском 864-го года (Sin. 32, 33, 57) и Афонском (At 57) X века Многоглавах], в то время как исследуемый термин не зафиксирован ни в одной из иноязычных версий, которые фиксируют его неоднозначное прочтение. Все это дает нам основание считать, что при переводе на грузинский язык сочинения Аммония мог быть использован какой-либо утерянный или неизвестный в настоящее время исследователям арабский подлинник данного сочинения. Это позволяет предположить, что происхождение древнегрузинского перевода указанного сочинения требует дальнейшего уточнения. Что же касается сочинения Феодорита Квирского „Боголюбивое повествование или деяния святых отцов“ и его изданных переводов, а также древнегрузинского перевода Ефрема Мцире, они дают одно и то же прочтение и однозначно фиксируют термин „Элия“

SHURGHAIIA T. O.  
 „ELIJAH“ IN GEORGIAN HISTORICAL AND LITERARY SOURCES

Summary

The name „Elijah“, well-Known in Jerusalem in the 2<sup>nd</sup> century, can be found in various foreign historical and literary sources as well is in their Old Georgian translations namely, this geographic term which reached us through Old Georgian translation of „The Life of Holy and Blessed Fathers Killed by Barbarians at Mount Sinai and Rite“ by Amonius, is found in the two lists (Sinai 864, (Sin 32, 33, 57) and 10<sup>th</sup>, Athenian books (At 57), whereas it is not found in any other foreign versions, which can be read in various ways. All this give us right to suppose that the Georgian translator might have translated Ammonius's work from an Arabic original unknown (or lost) to the researchers to the present-day. And this supposition makes us think that the question of the origin of the Old Georgian translation of the work is still to be answered. As for the work by Theodoritus Kvireli, and translations published by him, as well as the Old Georgian translation of the work by Ephrem mtsire „God-fearing Narration or the Life of Holy Fathers“, they are read in the same way and in the same way use the term „Elijah“

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის  
 სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის  
 წევრ-კორესპონდენტმა ე. ხინთიბიამ.

### ც ი ა ლ ა ჟ უ რ ი კ ი კ ა

#### A 92 ხელნაწერის<sup>1</sup> ორი ანდერჰ-მინაწერის უინაარსის გაბეზისათვის

(რატომ არა გვაქვს ქართულ ენაზე გრიგოლ ნაზიანზელის  
თხზულებათა თარგმანები ეფთვიმე ათონელამდე)

ეფთვიმე ათონელამდე ქართულ მწერლობაში გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა თარგმანები თითქმის არ ჩანს, თუ არ ჩათვლით ორ პომილიას, Or 38-სა („შობის საკითხავი“) და Or 39-ს („ნათლისღების საკითხავი“), რომელთა თარგმანებიც შემონახული აქვთ X ს-ის მრავალთავეს<sup>2</sup>. Or 38 დაცულია Ath 11, A 19, A 95 მრავალთავესა და ლენინგრადის №13 პალიმფესტში (ამ უკანასკნელში ფრაგმენტების სახით)<sup>3</sup>, Or 39 კი — A 19-სა და A 95-ში. ორივე თხზულება აღნიშნულ მრავალთავეებში ორ-ორი რედაქციითარსებობს: ვრცელი და მოკლე რედაქციების სახით<sup>4</sup>.

ბუნებრივად ისმის კითხვა, რატომ დუმდა ქართული სასულიერო მწერლობა ხუთი-ექვსი საუკუნის მანძილზე გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებასთან დაკავშირებით? ნუთუ ეს დიდი მოღვაწე თავისი დიდი და მდიდარი შემოქმედებით ინტერესის შემცველი არ იყო ქართველი საზოგადოებისათვის? რატომ დარჩა უძველესი ქართული პომილეტიკური კრებულები — მრავალთავეები მისი პომილეტიკის გარეშე, ეს იმ დროს, როდესაც, მაგალითად, იოჰანე ოქროპირის პომილიები ასე უხვადაა წარმოდგენილი აღნიშნულ კრებულებში?

წინასწარ შევნიშნავთ, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა უთარგმნელობის მიზეზი თვითონ გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებაშია საძიებელი, სახელდობრ კი მის ღვთისმეტყველებით სტილში.

გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის თავისებურება, მისი სირთულე და განსაკუთრებულობა, როგორც ცნობილია, ძველთაგანვე იქცეოდა მკვლევართა ყურადღებას. XI საუკუნის ბიზანტიელმა მწერალმა და საეკლესიო მოღვაწემ, მიქაელ ფსელოსმა, საგანგებოდ შეისწავლა გრიგოლის თხზულებათა სტილი და მას სპეციალური ნაშრომიც (ეპისტოლე-ტრაქტატი) უძღვნა<sup>5</sup>. ქართულ ენაზე ამ ნაშრომის მხოლოდ თანამედროვე თარგმანი არსებობს. იგი

<sup>1</sup> იგულისხმება კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის A ფონდის №92 ხელნაწერი, რომელიც XI ს-ის 30-იანი წლების დასაწყისით თარიღდება.

<sup>2</sup> ეფთვიმე ათონელს თარგმნილი აქვს გრიგოლ ნაზიანზელის 23 პომილია (მათგან 15 ლიტურგიკული პომილიაა). აქვე აღნიშნავთ, რომ გრიგოლ ოშკელი, დავით ტბელი და ეფრემ მცირე, რომლებსაც აგრეთვე ეკუთვნით გრიგოლ ნაზიანზელის პომილიათა თარგმანები, ეფთვიმე ათონელისა და მისი მომდევნო ხანის მიღვაწეები არიან.

<sup>3</sup> იგულისხმება პეტერბურგის აზიის ინსტიტუტის №13 ხელნაწერი.

<sup>4</sup> Or. 38-ის ტექსტი მრავალთავეებში შესწავლილი აქვს ნ. მელიქიშვილს, იხ. მისი: გრიგოლ ნაზიანზელის „შობის“ პომილიის ქართული თარგმანები, „მაცნე“, ელს, 1991, №2, გვ. 89-100, ხოლო Or 39-ის ტექსტი — მ. რაფაეას, იხ: გრიგოლ ნაზიანზელის პომილია „ნათლისღებისათვის“ (Or 39) ქართულ მრავალთავეებში, „მაცნე“ 1993, №1, გვ. 58-71.

<sup>5</sup> A. M a y e r, Psellos Rede über den hretorischen Charakter des Gregorios von Nazianz, Bz, 20, 1911, გვ. 27-100 (ვიმოწმებთ ქ. ბეზარაშვილის ნაშრომის მიხედვით, იხ. აქვე).

ეკუთვნის ქ. ბეზარაშვილს და გამოქვეყნებულია მისივე ვრცელი და მეტად საინტერესო გამოკვლევითურთ<sup>6</sup>.

მიქაელ ფსელოსის აღნიშნულ ნაშრომში მრავალმხრივია დახასიათებული გრიგოლის თხზულებათა საღვთისმეტყველო სტილი<sup>7</sup> ფსელოსის მიხედვით. ამ სტილის ღირსებებისა და თავისებურებათა ერთი ძირითადი მხარე ისაა, რომ, როგორც თვითონ ფსელოსი წერს: „სიტყვებში ფიგი (გრიგოლი) ნათელია, როგორც ნებისმიერი სხვა, თუმცა თითქმის ყველასათვის გაუგებარიცაა ამავე დროს. გაუგებარია არა იქ, სადაც დაფარულად გვიცხადებს ღვთისმეტყველებას, არც იქ, სადაც ღოგმატის საშუალებით იმაღროულად საცნაურს გვიხდის მას, არამედ იგი მკითხველისათვის გაუგებარია იქ, სადაც წარმოდგენილი აზრი უბრალოა, სიტყვა დაწმენდილია და სიტყვები მკაფიო“.

და შემდეგ: „ბევრ თავის პომილიაში მან ორგვარი აზრი შეუარწყა ერთმანეთს — საჩინო და ფარული. და სურს განმარტოს, რაც დაფარა და ვრცლად წარმოადგენს საკითხს, რათა საჩინო გახადოს იგი იმდენად, რამდენადაც სურს... მისი სიტყვები ორაზროვანია, ისე რომ ერთის აღნიშვნაც შეუძლიათ და მეორისაც. იგი ვერ ბედავს სრულყოფილად იმსჯელოს საიდუმლო ღოგმებზე მსმენელთა აღქმის უნარის გამო და გადადის ისტორიულ თხრობებზე. ამასთან აქვე ალევგორიულად გამოხატავს მას, თუმცა არ ხსნის ალევგორიას“<sup>8</sup>.

აღსანიშნავია, რომ მიქაელ ფსელოსის ზემომოყვანილ მსჯელობას სავსებით ესადაგება ეფრემ მცირის ლაკონიური განმარტება, რომლითაც იგი კვირიკე ალექსანდრიელისადმი გაგზავნილ თავის ცნობილ ეპისტოლეში გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილს ახასიათებს. ესაა: „სიტყუა-სიძოკლე“ (ე.ი. ლაკონურობა) და „სიღრმე“ (ღრმა აზრი). ისევ მიქაელ ფსელოსის ზემოხსენებული მსჯელობის თანმხვედრია იმავე ეპისტოლეში ეფრემის მიერ გრიგოლის სტილის სხვა ნიშნით დახასიათებაც: „უჩუვეელობა“, „სხუებრობა“, „ღმრთისმეტყველების სიტყუათა მიფარულება“<sup>9</sup>.

მაინც როგორია გრიგოლის სტილი?

გრიგოლის შემოქმედების ქართული მკვლევარების თ. ოთხმეზურისა და ქ. ბეზარაშვილის გამოთქმებს იუ მოვიშველიებთ, გრიგოლ ნაზიანზელისათვის დამახასიათებელია: „ძოკლე და ლაკონიურ ფრაზებში ჩადებული ღრმა აზრი და დიდი სიბრძნე“<sup>10</sup>. „სისადავე-სიცხადე, ერთი მხრივ, და სიღრმე-სიძაღლე-

<sup>6</sup> ქ. ბ. ე. ზ. ა. რ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი., მიქაელ ფსელოსის ეპისტოლე-ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ: ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია (X-XIV სს.) ტომი III, თბ., 1996, გვ. 108-156. ქ. ბეზარაშვილსავე ეკუთვნის თარგმანი მიქაელ ფსელოსის მეორე, ე. წ. მცირე ტრაქტატისა, კაპადოკიელ მამათა და იოანე ოქროპირის სტილზე. იხ. ქ. ბ. ე. ზ. ა. რ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი., მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი კაპადოკიელ მამათა და იოანე ოქროპირის სტილზე, „გზა სამეუფო“, თბ., 1996, გვ. 73-88.

<sup>7</sup> ტერმინის „საღვთისმეტყველო სტილის“ შემოღებაც მიქაელ ფსელოსის სახელთანაა დაკავშირებული (იხ. ქ. ბ. ე. ზ. ა. რ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი., დასახ. ნაშრ, გვ. 120).

<sup>8</sup> ეს ადგილები ფსელოსის ზემოხსენებული თხზულების თავისივე თარგმანიდან დამოწმებული აქვს თვითონ ქ. ბეზარაშვილს თავის მრმდევნო, არანაკლებ საინტერესო ნაშრომში: „ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან“, „მაცნე“, ელს, 1997, №1-4, გვ. 142.

<sup>9</sup> იხ. თ. ბ. რ. ე. გ. ა. ძ. ე., გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, გვ. 149. როგორც ქ. ბეზარაშვილმა გაარკვია, ეფრემ მცირეს კარგად უნდა სცნობოდა გრიგოლ ნაზიანზელის სტილის შესწავლისადმი მიძღვნილი მიქაელ ფსელოსის „ეპისტოლე-ტრაქტატი“, იხ. დასახ. ნაშრ, გვ. 155.

<sup>10</sup> თ. ო. თ. ხ. მ. ე. ზ. უ. რ. ი., ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადეს ალ. გამყრელიძემ და თ. ოთხმეზურმა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო თ. ოთხმეზურმა, თბ., 1989, გვ. 3. თ. ოთხმეზური ამ წიგნში იმოწმებს P 3 (1040 წ.) ხელნაწერის გადაძვერის ერთ-ერთ შენიშვნას და წერს:

ბუნდოვანება, მეორე მხრით<sup>11</sup>, ე.ი. ყველასათვის რომ არ არის მისაწვდომი მისი აზრის სიღრმე, თუნდაც იგი სადად იყოს გადმოცემული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გრიგოლის სტილი, მისი წერის მანერა ყველასათვის ერთნაირად გასაგები არ არის, კიდევ სხვაგვარად თუ ვიტყვით, იგი ერთდროულად გასაგებიცაა და გაუგებარიც<sup>12</sup>.

დღეისათვის გამოჩნეულია, რომ სწორედ გრიგოლის სტილის ეს განსაკუთრებულობა (ერთი მხრივ, „სიტყუა-სიმოკლე“ და „სიღრმე“, მეორე მხრივ, „უჩუველობა“, „სხუებრობა“ და ღმრთისმეტყველების სიტყუათა მიფარულება“) და შესაბამისად მისი თარგმნის სიძნელე უნდა პქონოდა ეფრემს მხედველობაში (იმასთან ერთად, რომ მას ეფთვიმეს თარგმნილის ხელახლა თარგმნა ეუხერხულებოდა), როდესაც იგი კვირიკეს, თავის დიდ მასწავლებელს, წლების განმავლობაში უარს ეუბნებოდა გრიგოლის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმნაზე. იგი ამისათვის კვირიკესთან გაგზავნილ ეპისტოლეში ადრესატს მიტყუებას სთხოვს და მიზეზსაც განმარტავს: „მომიტყვე მრავალწელიწდული და ვიდრე ამის სიტყვს სმენამდეცა ურჩებაი, უფროდსდა მოშიშებაი, რამეთუ დიდ საკადრებელ იყო ჩემდა შესლად შეუვალთ“ (Jer. 43, 1r)<sup>13</sup>.

როგორც ვხედავთ, ეფრემი გრიგოლის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმნისათვის ხელის მოკიდებას „შესლად შეუვალთად“ მიიჩნევდა და თავის „მოშიშებასაც“ ამით ამართლებდა.

აღსანიშნავია, რომ როდესაც ეფრემი ბოლოს მაინც დათანხმდა კვირიკეს წინადადებას, მას ამ ჰომილიების თარგმნისათვის პირობით გათვალისწინებული ექვსი თვის ნაცვლად ორჯერ ექვსი თვე და კიდევ მეტი მოუნდომებია. იმავე

<sup>11</sup> „გრიგოლის ქადაგებათა სტილის თავისებურებას კარგად გრძნობდნენ მათი ქართული თარგმანების გადამწერნიც. შავი მთის მოღვაწეთა, გაბრიელ და იოვანე ივანწმინდელ საფარელთა მიერ გადაწერილ ღვთისმეტყველის ჰომილიათა კრებულში შობის საკითხავს ახლავს მინაწერი: „ტკბილო, ეინ იკითხავ, ნელადრე იარებოდე, წმიდასა ამას ფონი დაუტეობია და სიღრმით გამოლეღავს“ (პნ 27r), დასახ. ნაშრ., გვ. 4. ჩვენი აზრითაც, XI ს-ის ქართულ გადამწერთა ამ შენიშვნაში სწორედ გრიგოლის სტილის სიღრმე და სირთულეა ხაზგასმული.

<sup>12</sup> ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ვ ი ლ ი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან..., გვ. 143.

<sup>13</sup> გრიგოლის სტილის ეს სირთულეა მიზეზი, რომ მის თხზულებებზე ძველთაგანვე მრავალი განმარტებათა წიგნია შექმნილი. ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ის განმარტებები (კომენტარები), რომლებიც ქართულ ენაზეა თარგმნილი. ასე მაგ., ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის თარგმანებით შემოგვენახა VI ს-ის უცნობი ავტორის, ფსევდონონეს სახელით ცნობილი, მითოლოგიური კომენტარები გრიგოლის XXXIX, XLIII, IV და V სიტყვებისა (გამოცემულია თ. ოთხმეზურის მიერ, იხ. მისი „ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები“...) ეფთვიმე ათონელის თარგმანით არსებობს მაქსიმე აღმსარებლის (VIII ს.), ბასილი მინიმუსის (X ს.) და სხვა ანონიმ ავტორთა „ძნად გულისცმისსაყოფელ სიტყუათა“ კომენტარები 38-ე ჰომილიისა (ამ კომენტართა შესახებ იხ. ისევ თ. ოთხმეზური, მაქსიმე აღმსარებლის Ambigua ad Johannem ქართულ მთარგმნლობით ტრადიციაში, მრავალთავი, XVIII, 1999 გვ. 236-252. ტექსტი გამოცემულია. იხ. Corpys Christianorum, Series Graeca, 45, Corpus Nazianzenum Sancti Gregorii Nazianzenii Opera, Versio iberica, III, oratio XXXVIII, Turnhout, Brepols, 2000, Leuven, გვ. 121-219. იმავე ეფთვიმე ათონელს ეკუთვნის 44-ე სიტყვაზე დართული „ძნელთა სიტყუათა განმარტების“ თარგმანიც (ტექსტი გამოცემულია. იხ. Corpys Christianorum, series Graeca, 36, Corpus Nazianzenum Sancti Gregorii nazianzenii Opera, versio iberica, I, Orationes I, XLV, XLIV, XLI, Turnhout, Brepols, 1998, Leuven, გვ. 209-215. გრიგოლის ჰომილექტიკურ თხზულებებს ვრცელი კომენტარები დაურთო X ს-ის ცნობილმა ბიზანტიელმა ფილოსოფოსმა ბასილი მინიმუსმა. ქართულ ენაზე დაცულია ლიტურგიკულ ჰომილიებზე დართული მისი კომენტარებიც ეფრემ მცირის თარგმანით. გრიგოლის ჰომილიათა კომენტარების ქართულ თარგმანებს მეცნიერულად სწავლობს და აქვეყნებს თ. ოთხმეზური.

<sup>14</sup> გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 147.

„ეპისტოლეში“ ეფრემი ამის შესახებ წერს: „ვითარ-იგი პირველ უსმობისათვის, ეგრეთვე აწ დაყოვნებისათვის ვიბრალო და ნუვე ძაბრალობო, რამეთუ არა, ვითარ ვპკონებდ, ექუსეულ, არამედ მრჩობლ ექუსეულცა იქმნეს თუენი ჩემისა ამათ ათექუსმეტთა საკითხათა შრომისანი და მცირედ წამართ“

ეფრემს რომ ეს თარგმანი ძნელად გამოსდიოდა, იგი ცოტა ქვემოთ ამის შესახებაც მოგვითხრობს: „რამეთუ რაჟამს ცვალებად მინდის სიტყვსად, პირველად თარგმნითა გაუკმართი და თარგმანი არავე კმა ვიყვი უმეტესისა გულსაესებისათვის, არამედ უმრავლესი მათ სიტყუათად წერით ანტიოქს შეეიტანი და დიდისა საპატრიაქოსა ფილოსოფოსთა და მიტროპოლიტთა და თვით მათ ყოველთა უბრძნესისა წმიდისა მეუფისა მიერ გამოვიძიი საეჭუ ყოველოე“<sup>14</sup>.

ჩვენი აზრით, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, სწორედ აქაა გასაღები ზემოთ დასმული კითხვისა — რატომ არა გვაქვს ეფთვიმე ათონელამდე გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა თარგმანები. როგორც ჩანს, საუკუნეთა განმჯლობაში ქართულ მთარგმნელებს, ეფრემის მსგავსად, უჭირდათ გრიგოლ ნაზიანზელთან მიახლოება. ვერ ბედავდნენ, შესჭიდებოდნენ ამ ბუმბერაზი თეოლოგის შემოქმედებას, ვერ ბედავდნენ შესვლას „შეუვალთაში“

მიუხედავად ამისა, ძველ ქართულ მწერლობაში (ეფთვიმემდე) მაინც ყოფილა ცდები გრიგოლის შემოქმედებასთან მიახლოებისა, მასთან შეჭიდებისა. ამის საბუთია, პირველ რიგში, ზემოხსენებული ორი კომილიის — Or 38-ისა და Or 39-ის თარგმანების არსებობა ქართულ მრავალთავებში.

როგორია ეს თარგმანები გრიგოლის ღეთისმეტყველებითი სტილის გადმოცემის თვალსაზრისით?

Or 38-ის მრავალთავესეული ტექსტის ეფთვიმეს თარგმანთან შედარების საფუძველზე ნ. მელიქიშვილი შემდეგს დაასკვნის: „განსხვავება მრავალთავესეულ და ეფთვიმეს თარგმანებს შორის არსად ლოქტრინალური არ არის. ასე რომ, როდესაც ეფთვიმემ ხელი მოჰკიდა ამ კომილიის ხელახლა თარგმნას, მან ალბათ ტექსტის შევსება განიზრახა, ზოგან უბრალოდ გასწორება უკეთესი წაკითხვით და ამასთან ენობრივად თავისი დროისათვის შესაფერისი თარგმანის გაკეთება“<sup>15</sup>.

თუ ეფთვიმეს თითქმის არაფერი შეუცვლია თავის თარგმანში ძველ თარგმანთან შედარებით, რომელსაც იგი კარგად იცნობდა<sup>16</sup>, მაშინ, ალბათ, უნდა ჩავთვალოთ, რომ ძველ თარგმანში გრიგოლის საღეთისმეტყველო სტილის გადმოცემის თვალსაზრისითაც ყველაფერი რიგზე ყოფილა.

რაც შეეხება მრავალთავებში დაცულ მეორე კომილიას — Or. 39-ს როგორც მისი მკვლევარი მ. რაფაეა აღნიშნავს, იგი დიდად სხვაობს ბერძნული ორიგინალისაგან, რომელიც PG-შია დაბეჭდილი. ეს განსხვავება, მკვლევარის აზრით, შეიძლება სხვადასხვა ფაქტორით აიხსნას: პირველ რიგში, მთარგმნელის ინიციატივით, რადგან ბერძნული ტექსტი მაქსიმალურად თავისუფლად არის თარგმნილი, მეორეც, შეიძლება აქ გარკვეულ როლს თამაშობდეს მრავალთავის სპეციფიკაც — კრებულის ლიტურგიკული მიზანდასახულობისათვის თხზულებათა შემოკლებით წარმოდგენა და შესაბამისად მთარგმნელისა თუ რედაქტორის სურვილიც Or 39-ის ტექსტის აღნიშნული მიზანდასახულობისათვის ძორგებისა<sup>17</sup>. ჩვენი მხრიდან არ

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 148.

<sup>15</sup> ნ. მელიქიშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის შობის კომილიის ქართული თარგმანები... გვ. 99.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 97.

<sup>17</sup> მ. რაფაეა, გრიგოლ ნაზიანზელის კომილია „ნათლისღებისათვის“ (Or. 39) ქართულ მრავალთავებში..., გვ. 70.

გამორიცხავთ იმასაც, რომ შეიძლება ბერძნულად არსებულიყო Or 39-ის ისეთივე რედაქცია, რომლიდანაც ითარგმნა მრავალთავისეული ტექსტი. ასეთი ისე, X ს-ის ცნობილ მრავალთავებში მისი არსებობაც ფაქტია.

საერთოდ კი ვფიქრობთ, რომ Or 38-ისა და Or 39-ის მრავალთავისეული ტექტები, რომელთა თარგმნაც ქართული მწერლობის უძველეს პერიოდში ივარაუდება<sup>18</sup>, აღნიშნულ მრავალთავებში ალბათ ვერ შეაღწევდნენ, მათში რომ გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის აღქმასა და გაგებაში რაიმე სადაჟო ყოფილიყო.

ვფიქრობთ აგრეთვე, რომ ძველ ქართველ მთარგმნელთა ცდები გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედების ქართულ ენაზე გადმოღებისა ამ ორი თხზულების თარგმნით არ უნდა დამთავრებულიყო, თუნდაც გრიგოლის და მისი შემოქმედების უდიდესი ავტორიტეტის გამო სასულიერო მწერლობაში. ცდები კი რომ ყოფილა, ამის საბუთად გამოგვადგება გადამწერთა ორი შენიშვნა, რომლებიც A 92 ხელნაწერში გრიგოლ ნაზიანზელის 44-ე და 31-ე საკითხავებთან გვხვდება. 44-ე საკითხავის ბოლოს ასეთი შენიშვნაა: „ესე საკითხავი ძრუდად ვისმე ეთარგმნა პირველ და ღმერთი შემოსილმან მამამან ჩუენმან ეფთჳმე ახლად თარგმნა. ლოცვა ყავთ“ — A 92, 66v. შენიშვნა გადასულია S 413, A 87 (XI ს.), A 80 (XIII ს.) და A 518 (1708წ.) ხელნაწერებშიც<sup>19</sup>.

გრიგოლ ნაზიანზელის საღვთისმეტყველო სტილის ზემოთ მოყვანილი დახასიათების შედეგად, ჩვენი აზრით, „ძრუდად თარგმნა“ ისე უნდა გაეგოთ, რომ უცნობმა, რომელმაც ეფთვიძემდე თარგმნა ეს თხზულება, სწორედ მისი ღვთისმეტყველებითი შინაარსი ვერ გადმოსცა ისე, როგორც საჭირო იყო, და ამიტომაც დარჩა მისი ნაღვაწი გამოუყენებელი.

მეორე შენიშვნა კიდევ უფრო საყურადღებოა იმის გამო, რომ იგი, ჩვენი აზრით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის არა ერთი საკითხავის, არამედ მთელი კრებულის „პირველ“, ეფთვიძემდელი თარგმანის არსებობაზე მიგვანიშნებს, რომელიც აგრეთვე არ შემორჩა ქართულ მწერლობას. როგორც უკვე ვთქვით, იმავე A 92 ხელნაწერში 284v-ზე. თავისუფალ გვერდზე, არსენის მიერ გადაწერილი 31-ე საკითხავის („სულისა წმიდისათვის, სიტყვისგებად ბოროტთა მათ მწვალებელთა მიმართ“) შემდეგ (ეს საკითხავი მთარგმნა 284r-ზე ეფთვიძემ მოხსენიებით „ლოცვა ყავთ ღმერთშემოსილისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმესთჳს“) მოთავსებულია ვრცელი ანდერძი, რომელიც ნაწერია ხელნაწერისაგან განსხვავებული ხელით. მოგვყავს ეს ანდერძი მთლიანად:

<sup>18</sup> 38-ე და 39-ე პომილიების მრავალთავისეულ თარგმანებს სხვადასხვა მკვლევარი სხვადასხვაგვარად ათარიღებს, ოღონდ არც ერთი მათგანი მათ სიძველეს არ გამორიცხავს: კ. კეკელიძე ამ თარგმანებს IX-X სს-ით ათარიღებდა (იხ. მისი: „უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, ტაო-კლარჯეთის უცნობ მთარგმნელთა ნაშრომნი, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, VIII, 1928, გვ. 120). მ. ვან ესბროკი მრავალთავების იმ პლასტს, რომელშიც Or 38 და Or 39-იც უნდა ვიგულოთ, V-VII სს. განაკუთვნებს (*Les plus anciens homeliquires géorgiens étude descriptive et historique* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. 10), Louvain, 1975, გვ. 186, 203-204; 217, 348-349). ნ. პელიქიშვილს Or 38 IX ს-ის თარგმანად მიიჩნია (ზემოთ დასახ. ნაშრ., გვ. 70). ედ. ჭელიძე კი Or 39-ის მრავალთავისეულ თარგმანს მასში დადასტურებული ღვთისმეტყველებითი ტერმინების საფუძველზე VI საუკუნემდე თარგმანად მიიჩნევს; ედ. ჭ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, 1996, გვ. 139-140.

<sup>19</sup> A 92 ხელნაწერში 44-ე პომილია XVIII საუკუნეში ქალაქით შვესებულ ნაწილშია შეტანილი, მაგრამ როდესაც ვამბობთ, რომ შენიშვნა გადასულია S 413 და ა.შ. ხელნაწერებში-თქო, ვგულისხმობთ იმას, რომ A 92 ხელნაწერი თავისი თავდაპირველი დაუზიანებელი ნაწილით ამ ხელნაწერებთან შედარებით ყველაზე ძველია.

„ესე საკითხავი დაიწერა კელითა არსენისითა, ლოცვასა მოიკსენეთ. დიდებაჲ შენდა, სამებაო წმიდაო, სრულმყოფელო ყოველთა კეთილთაო, ამინ“.

„დაიწერა წმიდაჲ ესე წიგნი მთაწმიდას, საყოფელსა წმიდისა ღმრთისმშობელისა, მონასტერსა ქართველ[თ]ასა, ბრძანებითა ზაქარია მამადმთავრისაჲთა, ღმერთმან ზიარ ყავნ მათ თანა სასუფეველსა. ახლად თარგმნა წმიდამან და ღმერთშემოსილმან მამამან ეფთვჱმე. ყოველთა კეთილთა მისთა ზედა და ძრავალთა შრომათა ესეცა სრულ-ყო და ქართველთა ენასა გამოუცხადა. ნაწილი და სამკვდრებელი მისი იყავნ წმიდისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა თანა, ამინ“

„შეიმოსნე (!) კელითა გრიგოლისითა“.

„დაიწერა კელითა ზაქარიაჲსითა, არსენისითა და ბასილისითა. ღმერთმან გარწმუნოს. კსენებულ გუყვენით წმიდითა ლოცვათა თქუენთა“.

მართალია, ანდერძის პირველ აბზაცი არსენის მიერ ზემოხსენებული 31-ე საკითხავის გადაწერაზეა საუბარი, მაგრამ ანდერძი არსენს არ ეკუთვნის, რადგან, გარდა იმისა, რომ მთელი ანდერძი, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ (პირველი აბზაციის ჩათვლით), სულ სხვა ხელითაა ნაწერი, მასში არსენი პირველის ნაცვლად მე-3 პირშია მოხსენიებული („ესე საკითხავი დაიწერა კელითა არსენისითა, ლოცვასა მოიკსენეთ“).

რაც შეეხება ანდერძის მომდევნო, ჩვენთვის საინტერესო ნაწილს, სადაც ნათქვამია შემდეგი: „დაიწერა წმიდაჲ ესე წიგნი მთაწმიდას... ახლად თარგმნა წმიდამან და ღმერთშემოსილმან მამამან ეფთვიმე. ყოველთა კეთილთა მისთა ზედა და ძრავალთა შრომათა ესეცა სრულ-ყო და ქართველთა ენასა გამოუცხადა“, 44-ე საკითხავზე დართულ ანდერძ-მინაწერისაგან განსხვავებით, აქ ლაპარაკია ეფთვიმეს მიერ არა ერთი საკითხავი, არამედ მთელი წიგნის ახლად თარგმნაზე, ახლად თარგმნაზე იმ წიგნისა, რომელიც „დაიწერა“ (=გადაიწერა) მთაწმიდაზე. ღმრთისმშობლის „საყოფელში“, ზაქარია მამად მთავრის ბრძანებით, „კელითა ზაქარიაჲსითა, არსენისითა და ბასილისითა“, ე.ი. A 92 ხელნაწერზე მთლიანად. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ეფთვიმეს ახლად უთარგმნია ყველა თუ არა დიდი ნაწილი გრიგოლის იმ კომილიებისა, რომლებიც A 92 ხელნაწერშია შეტანილი.

ამ მოსაზრებას საყსებით უჭერს მხარს ამავე ანდერძში ეფთვიმეს შესახებ თქმული შემდეგი ფრაზაც: „ყოველთა კეთილთა მისთა ზედა და ძრავალთა შრომათაცა ესეცა სრულ-ყო და ქართველთა ენასა გამოუცხადა“ ამ ფრაზაში აშკარად ეფთვიმეს მიერ გაცილებით უფრო დიდი შრომის შესრულებაზეა ლაპარაკი, ვიდრე მხოლოდ ერთი კომილიის თარგმნაა.

ახლა რაც შეეხება იმას, თუ რა შინაარსითაა ამ ანდერძში ნახმარი გამოთქმა „ახლად თარგმნა“, ტერმინს „ახალი“ (resp. „ახლად“) ძველ ქართულში ორი მნიშვნელობა აქვს. პირველ შემთხვევაში იგი იხმარება ძველთან მიმართებით და ნიშნავს: ხელახლა, ხელმეორედ. მეორე შემთხვევაში კი იგი გამოიყენება აბსოლუტური მნიშვნელობით (ე.ი. არა ძველთან მიმართებით) და ნიშნავს მხოლოდ იმას, რაც სრულიად ახალია, პირველია, პირველადია, ახლახანს მომხდარია<sup>20</sup>.

A 92 ხელნაწერის პირველ ანდერძში სიტყვა „ახლად“, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, აშკარად პირველი მნიშვნელობითაა ნახმარი (რაკი 44-ე კომილია ვიდაცას თაყდაპირველად მრუდედ უთარგმნია, ეფთვიმემ იგი ახლად

<sup>20</sup> იხ. ე დ ი შ ე რ ჭ ე ლ ი ძ ე, პირველმეუღაბნოე მამები და უდაბნოთა „ახალნი მნათობნი“, „საეკლესიო სიწმიდენი“, №3, ოქტომბერი, 2000, გვ. 12.

თარგმნაო), ასე რომ გამოთქმა „ახლად თარგმნა“ აქ ნიშნავს ხელახლა, ხელმეორედ თარგმნას.

ნიშნავს თუ არა ეს გამოთქმა („ახლად თარგმნა“) ხელმეორედ თარგმნას მეორე ანდერძშიც? ამ საკითხის გარკვევას აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან თუ ეს ასეა, ე.ი. „ახლად თარგმნა“ თუ აქაც ხელახლა თარგმნას ნიშნავს, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეფთვიძემდე არსებული გრიგოლ ნაზიანზელის არა ერთი, არამედ ერთზე მეტი, გარკვეული რაოდენობის, პომილიათა თარგმანები, რომლებიც Or. 44-ის პირველი თარგმანის მსგავსად არ შემორჩენია ქართულ სასულიერო მწერლობას და ისინი ეფთვიძეს ხელმეორედ უთარგმნია.

უფიქრობთ რომ „ახლად თარგმნა“ მეორე ანდერძშიც სწორედ ხელმეორედ, ხელახლა თარგმნას უნდა ნიშნავდეს. ამას გჯაფიქრებინებს რამდენიმე გარემოება: 1. ანდერძის ავტორს არ შეიძლება არ სცოდნოდა ის ფაქტი, რომ A 92 ხელნაწერის ერთ-ერთი საკითხავი — 44-ე პომილია ეფთვიძეს მიერ ხელახლა იყო თარგმნილი, ამის ცოდნა კი მას უსათუოდ შეუშლიდა ხელს, რომ ეთქვა, ამ ხელნაწერის საკითხავები ეფთვიძემ პირველად და ახლა თარგმნაო. 2. როგორც ვიცით, როდესაც A 92 ხელნაწერი გადაწერა, ეფთვიძე უკვე გარდაცვლილი იყო, ჩვენთვის საინტერესო (მეორე) ანდერძი კი, ჩვენი აზრით, ხელნაწერის გადაწერის შემდეგ, კიდევ უფრო მოგვიანებითაა მასში ჩაწერილი, ასე რომ ანდერძის ავტორს ალბათ ეფთვიძეს გარდაცვალებიდან გარკვეული დროის გასვლის გამოც არ შეუძლო იმის თქმა, რომ ეფთვიძეს ეს პომილიები პირველად ახლა, ახლახანს ქქონდა თარგმნილი. მით უფრო ვერ იტყოდა ამას, თუ ანდერძის ავტორისათვის ისიც იყო ცნობილი, რომ ეფთვიძეს გრიგოლ ნაზიანზელის პომილიები ერთდროულად არ უთარგმნია, რომ პომილიათა ერთი ნაწილი მას კარგა ხნით ადრე, X საუკუნეში ქქონდა ქართულ ენაზე გადმოტანილი. ეს ხანა კი მეტით თუ არა, ნახევარი საუკუნით მაინც უსწრებს A 92 ხელნაწერის გადაწერის (მით უმეტეს, ჩვენთვის საინტერესო ანდერძის შესრულების) დროს<sup>21</sup>. 3. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ გამოთქმის „ახლად თარგმნა“ ხმარება ხელმეორედ, ხელახლა თარგმნის მნიშვნელობით ათონელთა მწიგნობრულ ტრადიციაში მის მეორე მნიშვნელობასთან (=ახლა, ახლახანს) ერთად და მის პარალელურად ჩვეულებრივი ჩანს. აქ არ შეიძლება, არ გაუიხსენოთ გიორგი ათონელის ანდერძები, რომლებიც მას დართული აქვს მის მიერვე ნარედაქციული ოთხთავისა და ფსლმუნთა წიგნის ბოლოს, სადაც იგი თავის თავს ამ თხზულებათა ახლად მთარგმნელად იხსენიებს და ამ „ახლად თარგმნაში“ უსათუოდ ხელმეორედ თარგმნა იგულისხმება, რადგან, როგორც ვიცით, ოთხთავიცა და ფსლმუნთა წიგნიც გიორგი ათონელამდე გაცილებით ადრინდელი თარგმანებით არსებობდა ქართულ ენაზე<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> როგორც ცნობილია, გრიგოლის პომილიების Or 43-ისა და Or 15-ის ეფთვიძე ათონელისეული თარგმანები 977 წ. გადაწერილ Ath. 32 ხელნაწერშია შეტანილი, Or 40-ს Or. 43-სა და Or 15-თან ერთად 994-1001 წწ. შორის გადაწერილი H 2251 ხელნაწერი შეიცავს, X ს.-ის მიწურულითვე თარიღდება Ath. 68 ხელნაწერიც, რომელშიც Or 38-ის ეფთვიძესეული თარგმანია დაცული. ხოლო რაც შეეხება თვითონ „გრიგოლ ნაზიანზელის ცხოვრების“ ეფთვიძესეულ თარგმანს, მას 1002 წ. გადაწერილი Ath 10 ხელნაწერის იოვანე იბერიისეული ანდერძი იხსენიებს.

<sup>22</sup> ოთხთავის ტექსტზე დართული გიორგი ათონელის ანდერძი სამეცნიერო წრეებისათვის კარგადაა ცნობილი. სწორედ მასში იხსენიება ხანმეტური და საბაწმიდური სახარებები, რომელთა გაშიფრეაც ხანმეტი ტექსტების აღმოჩენის შემდეგ გახდა შესაძლებელი (და ეს ფაქტი აკაკი შანიძის სახელს უკავშირდება). ანდერძი ამგვარად იწყება: „ესე საცნურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ წმიდაჲ ოთხთავი ახლად გვთარგმნია ფრიადითა იძულებითა ძმათა ვიეთმე“

ამგვარად, თუ ზემოთ მოყვანილი ჩვენი მსჯელობა დამაჯერებელია და მისაღები, ე. ი. თუ ეფთვიმემ 44-ე ჰომილიის გარდა ახლად, ანუ ხელახლა თარგმნა A 92 ხელნაწერის სხვა ჰომილიებიც, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ Or. 44-ის გარდა ქართულ ენაზე მართლაც არსებულა გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიათა ძველი ქართული (ეფთვიმე ათონელამდელი) თარგმანები, რომლებიც იმავე Or 44-ის მსგავსად ხმარებაში არ დამკვიდრდა. მიზეზი კი, ჩვენი აზრით აქაც მათი „მრუდედ თარგმნა“, ე. ი. მთარგმელნთა მიერ გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის ვერგაგება და ვერჩაწვდომა უნდა იყოს.

Ц. И. КУРЦИКИДЗЕ

## О ПОНИМАНИИ СОДЕРЖАНИЯ ДВУХ КОЛОФОНОВ РУКОПИСИ А 92

Резюме

В исследовании рассмотрен вопрос о том, почему на грузинский язык до X-го века (до Евфимия Афонского) не переводились гомилии Григория Назианзинского. Выясняется, что причиной этого является сложный теологический стиль, которым характеризуется творчество (особенно гомилии) указанного автора.

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

წარმოადგინა კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

---

სულიერთადა და ბერძულთა სახარებათადა შუგუქნამებია ფრიადითა გამოწულილეთა“... (A 1335, ვანის ოთხთავი, XII-XIII სს.)

აკ „ახლად გუთარგმნია“ რომ ხელმეორედ თარგმნას ნიშნავს, იმავე გიორგი ათონელის ნარუდაქციევი სხვა ოთხთავის სახეცვლილი ანდერძიდანაც ჩანს: „ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდად ოთხთავი არა თუ ახლად გუთარგმნია, არამედ ფრიადითა იძულებითა ძმათა ეიეთმე სულიერთადა ბერძულთა სახარებათადა შუგუქნამებია ფრიადითა გამოწულილეთა“ (მოქვის ოთხთავი, 1300წ.).

ფსალმუნთა წიგნზე დართული გიორგი ათონელისეული ანდერძიც ოთხთავის ანდერძის ანალოგიურია. „წმიდანო და ღმერთშემოსილნო მამანო და ძმანო, რომელნიცა წმიდათა ამათ „დავითთა“ მიემთვენეთ, ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ფრიადითა იძულებითა წმიდათა და სულიერთა ძმათა ჩუენთადათა ვთარგმნენ ესე „დავითნი“ ახლად ბერძნულისაგან ქართულად მე, გლახაკმან გიორგი, უღირსმან ხუცესმონაზონმან...“ (იხ. ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები..., შხ. შანიძის გამოცემა, 1960, გვ. 027).

ქართველ ბიზანტიზმში

„ღრმა წიგნური სიტყვა“ ბიზანტიზმის ევროპული მხრის კოლონიზაცია

ლექსიკონი, როგორც „ლექსთა“ ნაერთი და „ლექსი“, როგორც „ღრმა წიგნური სიტყვა“ ევროპის კოლონიზაციაში. ელინოფილური თარგმანისათვის აუცილებლად არის დასახული ლექსიკონთა ხმარება, რომელიც დამხმარე წიგნის ფუნქციას ასრულებდა. იგი არა საკუთრივ ლექსიკოგრაფიული, არამედ პერმენენტული დანიშნულებისა იყო. ესეც ბერძნულის გაველენით შემოიღო ევროპ მცირემ და დაურთო იგი ყსალმუნთა განმარტებას: „ესრეთ აქუს ჩუეულებაჲ წიგნებსა ბერძენთასა, რადთა ანბანსა ზედა განაწყობდენ ყოველთავე სიტყუათა, გამოსაძიებელთა და ღრმათა... და წიგნსა მას ლექსიკონ უწოდენ, რომელ არს ლექსთაჲ, ესე იგი არს, ღრმათა სიტყუათაჲ და თითოეულსა წიგნსა, გარეშეთა გინა საეკლესიოთაგანსა, ყოველივე ღრმაჲ და გამოსაძიებელი სიტყუაჲ ანბანთა ზედა განწყობილი და შეკრებული თაჲ და შესავალად წიგნისა უწერია... ამით სახითა განწყობილ არიან სიტყესგებანი მწვალებელთანი წმიდათა მამათა... ბასილი კესარიელისა და გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა<sup>1</sup> და იოანე დამასკელისა, რადთა, რაჟამს „არსებისათუს“ სიტყუა-გიგებდენ წინააღმდეგომნი, მყის ანისაგან სიტყუა-უგო, ხოლო „ბუნებისათუს“ – ბანისაგან და „გუამისათუს“ – განისაგან. ამით სახითა აღუწერიან თუსნი ლექსიკონნი ღრმათა სიტყუათათუს ბერძულთა კოსტანტინე მეფესა პორფიროგენიტსა<sup>2</sup> და დიდსა კურილეს ალექსანდრიელსა<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ამის მიახლოებით მაგალითად შეიძლება დაეხსახულოთ იმ ტიპის „ძველთა სიტყუათა განმარტებანი“, რაც გრიგოლის პოშილიებს ერთუდა თან. თუშცა ისინი ანბანზე არაა გაწყობილი, მაგრამ სახისმეტყუელბითი განმარტებების შემცველია. მათი წარმომავლობა უცნობია. ასეთია, მაგ., or. 44 -ის განმარტება. თ. ბრეგადი, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, 1988, გვ. 59-60. Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: Versio iberica, I. editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkmezouri, M. Raphava, M. Chanidze (Corpus Christianorum. Series Graeca, 36. Corpus Nazianzenum, 5), Brepols, Turnhout, 1998, გვ. 208-215. თუ გაეთვალისწინებთ, რომ კირილე ალექსანდრიელის ლექსიკონებში ანბანის რიგის კანონზომიერება ყოველთვის არ არის დაცული და სოფჯერ ერთუელთა განლაგება მხოლოდ ქრისთლოგიურ-თემატურია (იხ. ქვემოთ შენ2), მაშინ შეიძლება ვივარაუდოთ შემდეგი: გრიგოლის ზემოთ დასახელებული მაგალითიდან გამომდინარე, დასაშეებია მონათესავე ტიპის გრიგოლისეული და სხვა წმ. მამათა ძველ სიტყუათა ლექსიკონების არსებობა, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ანბანის რიგზე იქნებოდა გაწყობილი.

<sup>2</sup> სეკციალური სამეცნიერო ლიტერატურა არ იცნობს კონსტანტინე პორფიროგენიტის ლექსიკონს. იგი იცნობს ფოტიოსის, არეთას, სუდას ლექსიკონებს (N. G. Wilson, Scholars of Byzantium, Baltimore, 1983, გვ. 140-145. P. Lemerle, Byzantine Humanism, Canberra, 1986, გვ. 215-219, 262-265, 343-345. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II, München, 1978, გვ. 39). მაგრამ რამდენადაც საენციკლოპედიო სამუშაოებს ახლდა სალექსიკონო სამუშაოებიც (ფოტიოსის მაგალითი) და რამდენადაც განსწავლული იმპერატორი კონსტანტინე იყო ფოტიოსის ტრადიციების გამგრძელებელი, ამდენად, შესაძლია, ვივარაუდოთ კონსტანტინე პორფიროგენიტის შესახებ არსებული ევროპის ცნობის უტყუარობა.

<sup>3</sup> მ. შანიძის აზრით, კირილე ალექსანდრიელის ლექსიკონში ევროპი უნდა გულისხმობდეს მათეს სახარების ცალკეული სიტყვების კირილესეულ განმარტებას XII ს. ქართული თარგმანით (M. Шანიძე, Некоторые сведения Ефрема Мцире о грузинской и греческой филологии. Мраკალთაჲ, IV, თბ., 1975, გვ. 71). იხ. „წმიდისა კურილე ალექსანდრიელისა ლექსნი მათეს თავისა სახარებისა ძველთაგანთა სიტყუათა განმარტებაჲ, ლექსიკონი“; ბართლომეოს, ძე დამოკიდებული წყაღთაჲ...“ და ა.შ. (A 65, 1188-1210 წწ., f. 340-343). იგი შეიცავს ათხთაყის დანარჩენი თავების ლექსიკონებსაც; მას მოსდევს და სრგანულად უკავშირდება მეორე თარგმანება-ლექსიკონი: „წმიდათა და ღმრთიესულიერთა წიგნთაგან ღმერთშემოსილთა მამათა მიერ გამოკრებული ებრაელთა ენისა სახელები რაოდენიმე თარგმანებაჲ ლექსიკონისაჲ“ (A 65, f. 343-349). მას ბერძნულიდან მომდინარეუდ მიიხრევენ ქართულად არაუგვიანეს XI საუკუნისა. კირილეს ეგზეგეტურ შრომათა შორის ასახელებენ შესაქმისა და გამოსვლათა ტექსტების ისეთ თარგმანებას, სადაც, ჩუეულებისამებრ, განმარტებულია არა ბიბლიის ცალკეული მუხლები, არამედ საკუთარი სახელები (PG69,9-679). მსგავსია აპოკრიფული შრომა (PG77,1176-1289). ერთუელების განლაგება, ნაწილობრივ, ანბანურია, ნაწილობრივ, – ქრისთლოგიურ-თემატური (თ. ცაფურაშვილი, კირილე ალექსანდრიელის ლექსიკონი, ენათმეცნიერების საკითხები, 2, თბ., 2000, გვ. 35-38).



გამოიკუთვნეს წმიდად იოვანე ოქროპირი და განცხადებულად უმეტესად-ჰყოფს ვითარებასა მისსა. ამათ ესეუთართა ღრმათა ადგილთა, სადაცა უკმა შეცვალება და სხუებრ ცვალებად სიტყუასა სამოციქულოსა ქართულსა, რომელი მაშინდა ძლით გულისკმა-იყოფებოდა, ოდეს სამნი გინა ოთხნი თარგმანნი პავლისანი და ევოდენნივე ლექსიკონნი, ესე არიან ღრმათა წიგნურთა სიტყუათა ანბანსა ზედა განწყობილნი სიტყუანი, ერთად შემოეკრიბნი, მაშინდა ძლით მოუპოვ ქართული შემსგავსებული სიტყუა“ (Jer. 16, 2rv)<sup>12</sup>.

თეოდორიტე კვირელის „ფილოთეონ ისტორიის“ ეფრემისეული კოლოფონის მიხედვით, „სიღრმეს სიტყუათა“ იგივეა, რაც „ხატი და მოქცევი სიტყუათა ბერძულისა“: „აქუს წიგნსა ამას ფრიადი სიღრმე სიტყუათა. უმრავლესი ბერძულად და არა მცირედი ქართულადცა რომლისა შეცვალება და გამარტივება არა ძნელ იყო, გარნა ესრეთ უმჯობეს ვცხონე, რათა ხატი და მოქცევი სიტყუათა იგივე აქუნდეს ბერძულისა, ხოლო მოქცევობად სიტყუათა ამის წიგნისა ესეუთარი რაიმე არს, რამეთუ რაჟამს „სიბრძნისმოყუარე“ ანუ „ღმრთისმგალობელთა მწუბრი“ თქუას მონაზონთა სახელად, რამეთუ ჭეშმარიტად ფილოსოფოსობად, ესე იგი არს, სიბრძნისმოყუარებად ჭეშმარიტსა მონაზონებასა სახელ-ვეების, ხოლო „ღმრთისმგალობელთა“ წმიდისა დიონისის სიტყუათა არს. და კუადად რაჟამს მონასტერსა იტყოდის, ოდესმე „არეუდ“ უკმაბს, ოდესმე „სიბრძნისსაწურთულად“, ოდესმე – „სტადიონად“. ესე და ესეუთარი ქცეულებად გინა თხზულებად სიტყუსად არა უკმარ არს სწავლისმოყუარეთა და კეთილად გამოძეძიებულთათვის, რათა წინა-განწყობადნეს უღრმესთარე წიგნთათვის“ (A689, 187v)<sup>13</sup>.

ამგვარად, განხილული კოლოფონების მიხედვით, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „ღრმა წიგნური სიტყვა“ არის:

1. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინი – „გარეშეც“ და ქრისტიანულიც: a) მაგ., ყსაღმუნთა განმარტების შესავლის მიხედვით, „არსება“, „ბუნება“, „გუამი“, რომლებიც თეოლოგიურად, სახისმეტყველებითად არიან განმარტებულნი ლექსიკონში და არა ლექსიკოგრაფიულად<sup>14</sup>; b) მაგ., „ფილოთეონ ისტორიის“ კოლოფონის მიხედვით, ტერმინი „ფილოსოფია“, რომელიც „გარეშეთა“ მიერაც გამოიყენებოდა და ქრისტიანთა მიერაც; ქრისტიანთა მიერ – არა მხოლოდ „გარეშე“ სწავლების, არამედ ქრისტიანული ღეთისმეტყველებისა და მონაზვნური ცხოვრების მინაარსითაც; c) იგი არის წმ. წერილის სახისმეტყველებითად განსამარტავი სიტყვა ან ტერმინი (ყსაღმუნთა განმარტების შესავალი; A 132); d) იგი არის პოლისემიური სიტყვა, უმეტესად ტერმინი (A 24; Jer. 16); d) იგი არის ზოგადად სალიტერატურო („წიგნური“) სიტყვა დიალექტურის („სოფლურის“) საპირისპიროდ (A24)<sup>15</sup>.

2. იგი შეიძლება იყოს აგრეთვე რიტორიკული ხერხიც – „ქცეულებად გინა თხზულებად სიტყუსად“, ბიბლიური თუ კლასიკური მწერლობის მხატვრული სახე. მაგ., „არეუ“, როგორც ბიბლიური წიგნებიდან მოყვანილი მხატვრული სახე; და „სტადიონი“, როგორც კლასიკური რიტორიკიდან ნახესხები მხატვრული სახე, რომელიც ახალ მინაარს იძენს ქრისტიანულ მწერლობაში. იგი, როგორც ათლეტთა წვრთნის ადგილი, ანუ გამარჯვების ადგილი კლასიკურ მწერლობიდან, სამონასტრო ცხოვრების, მონასტერში სულიერი წვრთნის გამოხატულება ხდება ქრისტიანულ ლიტერატურაში.

ყოველივე ეს, როგორც თავად ეფრემი ამბობს, სწავლისმოყვარე და კეთილად გამოძეძიებული პირაუნებებისთვის არის გამოზნული, რათა ისინი უფრო ღრმა წიგნებისათვის მოემზადონ. მაშასადამე, ეს ტერმინოლოგია და მისადმი დამოკიდუ-

<sup>12</sup> განმარტება სამოციქულოსი..., გვ. 13.

<sup>13</sup> ზ. ს. ა. რ. ჯ. ე. ე. ლ. ა. ე. ქართული სალიტ. ენის..., გვ. 204–205.

<sup>14</sup> „ღრმა სიტყვა“ ზოგადად საღეთისმეტყველო-ფილოსოფიურ ლიტერატურას და მის ძნელ ტერმინოლოგიას ნიშნავს, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის ტერმინოლოგიაზე დაფუძნებული. ამას მოწმობს საბაკ თავისი ლექსიკონის წყაროებზე საუბრისას: „რომელიცა წერილთა შინა ენახე, გამოვიღე, საღმრთო წერილთა და ღმრთისმეტყველებათა შინა, რომელიმე ღრმათა ფილოსოფოსთა წიგნებთაგან და ღმრთისმეტყველებათა, „კაეშირთა“ პროკლეს პლატონურთა დიოდოხოსთა, არისტოტელისთა და ფორფირის „კატილორითაგან“ გამოვიღე; ნემესიოს და იოვანე დამასკელის პლატონურის სიტყვის საქცევები აღეწერე... რომელიცა ეიცოდი, დაეწერე, და რომელიცა ძნელნი სიტყუანი არა ეიცოდი, ღრმათა წიგნებთა შინა ვიპოე“ (ს. უ. ლ. ხ. ა. ნ. - ს. ა. ბ. ა. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, ი. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1991, გვ. 28).

<sup>15</sup> შტრ. ფატიოსის ლექსიკონი იყო ფაქტობრივად ატიციზმების, ანუ დახეიწილი კლასიკური ბერძნულის ლექსიკონი, რომელიც მაღალ სტილს შეესაბამებოდა, სალაპარაკო ენის საპირისპიროდ. G. A. Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton, New Jersey, 1983, გვ. 279.

ბულება ახალია და ელინოფილური. მის გასაგებად ფილოსოფიისა და რიტორიკის უყრო მეტი ცოდნაა საჭირო, ვიდრე ადრინდელი თარგმანების შემთხვევაში. ცხადია, ეყრემი ცდილობს მკითხველი აზიაროს მისთვის უხვეულო ახალ ტერმინოლოგიას. ამას ცხადყოფს ეყრემის ერთი შენიშვნა, რომელიც ერთვის იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ 63-ე თავის სათაურს „ღმერთმამაკაცისა მოქმედებისათვის“ აქ ეყრემი გამოთქვამს ერთგვარ უკმაყოფილებას წინამორბედი მთარგმნელების მიმართ, რომელიც არ დაახვიეს მკითხველი ბერძნულის შესაბამის „უცხო“ ტერმინებს („საწარმართო სიტყვას“, ანუ ანტიკურ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას), რადგან მარტივად და შეუსაბამოდ თარგმნიდნენ მათ: „უკუეთუ რადმე დაგიკვრდებოდის „ღმერთ-მამაკაცი“ უხუვეულობისათვის ენისა, ესე მას აბრაღე, ეის „ნეტარ არს მამაკაცი“ „ნეტარ არს კაცად“ დაუწერია და არა მაშინვე შეუნიერი უცხოება სახელი მოუპოვებია, რადთამცა დახუეულ ვიყვენით. ხოლო აწ უწყოდე, ვითარმედ: ვის ღმერთმან მისცეს წმიდისა დიონისიოსის წიგნისა თარგმნა, მრავალთა უხუეველთა სიტყვათა უნდა მოპოვნებად, რამეთუ წმიდისა დიონისის თქუმულნი ყოველნი საწარმართოთა სიტყვათა არიან და მისნი არიან სიტყუანი ესე – „ღმერთმთავარი“ და „ღმერთმამაკაცი“ და ყოველსა თვისი თარგმანი აქუს“ (A 24, f. 102r)<sup>16</sup>.

„ღრმა წიგნური სიტყვის“ ეყრემისეული განმარტების წყაროებისათვის. საიდან მოაქვს ეყრემს თავის კალოფონებში ტერმინ „ღექსის“ (სიტყვის), როგორც „ღრმა წიგნური სიტყვის“ განმარტება? გრიგოლ ღეთისმეტყველისეული ბასილი დიდის ეპიტაფიის (or. 43,<sup>23</sup> PG36, 528A5–7) ბასილი მინიმუსისეული (X ს.) კომენტარის (cod. Paris. Coisl. 240, S. XI, f. 27r)<sup>17</sup> ეყრემ მცირისეულ თარგმანში (A 109, f. 29r; Jer. 15, f. 38v; Jer. 13, f. 307v), რომელიც გრამატიკის განმარტებას წარმოადგენს. ღრმა წიგნურ სიტყვათა ცოდნა პერმენევტიკული გრამატიკის ნაწილად არის გამოცხადებული (უნდა აღინიშნოს, რომ იმავე პასაჟის სხვა კომენტარში, მაგ., ნიკიტა პერაკლიელისა (XI ს.), ანდა გრამატიკის სხვა ცნობილ განმარტებებში, მაგ., დიონისე თრაკიელისა, ეს ცნებები ასე ვრცლად არ არის განმარტებული<sup>18</sup>). გრამატიკის ეს განმარტება ბასილი მინიმუსს და მის წყაროს, თავად გრიგოლ ღეთისმეტყველს, რომელიმე ანთნიმური ელინისტური განმარტებიდან უნდა აქონდეთ აღებული<sup>19</sup>.

ენახათ თავად ეს კომენტარი ბასილი მინიმუსისა და მისი ეყრემ მცირისეული თარგმანი, რომელიც შეიცავს გრამატიკის უცნობ განმარტებას (ქართული ტექსტი მამხადებულია თ. თახმეხერის მიერ):

R. Cantarella, Basilio Minimo II, B Z 26, 1926, p. 27, <sup>20</sup> –28, <sup>21</sup>	A109, f.29r; Jer.15, f.38v; Jer.13, f.307v
lemma: Ἰτίς δὲ γραμματικῆς ἢ γλῶσσαν ἐξέλλημι	lemma: 1)“ვინ-მე ღრამატიკოსობად: ელ-ღენ-ყოფად ენათა“

<sup>16</sup> ი. ლ. თ. ლ. ა. შ. ე. ი. ლ. ი., არეოპაგისტიკის პრობლემები, თბ., 1972, გვ. 33.  
<sup>17</sup> შტდრ. გამოცემა: R. Cantarella, Basilio Minimo II. Scolii inediti con introduzione e note, Byzantinische Zeitschrift, 26, 1926, გვ. 27,<sup>20</sup>–28,<sup>21</sup>.  
<sup>18</sup> იხ. თ. თ. თ. მ. ე. ს. უ. რ. ი., ქ. ბ. ე. ზ. ა. რ. ა. შ. ე. ი. ლ. ი., იოანე პეტრიწის ე.წ. „ბოლოსიტყვაობის“ ერთი ყრაგმენტის ბერძნული დედანი. Μυσται. α. აღექსიძისადმი მიძღვნილი, თბ., 2000, გვ. 207–239; K. Bezarschvili, General Education in Byzantium: On Some Definitions of the Art of Versification and Grammar in Byzantine Literary Sources (გადაცემულია დასაბუჯდად ჟურნალ Muséon-ისათვის).  
<sup>19</sup> პერმენევტიკული გრამატიკის დანიშნულებისათვის, გრამატიკის ნაწილების ფუნქციებისათვის და მისი გაელენისათვის ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაზე იხ. Gudemann, Grammatik. Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft, neue bearbeitung begonnen von G. Wissowa, XIV, Stuttgart, 1912, col. 1780–1811. R.H. Robins, The Byzantine Grammarians. Their place in History, Berlin, New York, 1993. H. Hunger, Die elementaren Voraussetzung der byzantinischen Philologie, წიგნში Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II, München, 1978, გვ. 10–50. გრამატიკისა და რიტორიკის თეორიის ფუნქციები ხშირად ფარაედნენ ერთმანეთს შუა საუკუნეების თეორიულ აზროვნებაში. იხ. R. Brownig, Byzantinische Schulen und Schulmeister. Das Altertum, Bd. 9, 1963, გვ. 105–118. T. Conley, Byzantine Teaching of Figures and Tropes: An Introduction, in Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric, Berkley, California, 4, 1986, გვ. 337, 349–355. R.A. Kaster, Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity, Berkley, Los Angeles, London, 1988, გვ. 35–50, 71–94. დიონისე თრაკიელის და სხვა გრამატიკოსთა მეთოდოლოგიის ეგზეგეტიკაში გამოყენების შესახებ იხ. Chr. Schäublin, Zur paganen Prägung der christlicher Exegese, im: Christliche Exegese, ed. J. van Oort, U. Wickert, Kampen, 1992, გვ. 132–173. etc. ამ საკითხზე არსებული ლიტერატურის შესახებ იხ. ნ. დობორჯგინიძე, „ფსალმუნთა გამოკრებული თარგმანება“ და ძველი ქართული ლინგვისტური აზროვნების საკითხები, სადისერტაციო ნაშრომი და ავტორეფერატი, თბ., 1998.

comm.70: ἦτις γραμματική, φησί, γλῶσσαν ἐξελληνίζει, ὅπερ ἐστὶ τὸ τοῖς μέρεσι τοῦ λόγου, ὡς αἱ γλῶσσαι καὶ αἱ διάλεκτοι βούλονται αἰ ἑλληνικαί, χρᾶσθαι καὶ λόγους τούτων εἶδέναι τε καὶ διδόναι (27,30-33).

lemma: 2) καὶ ἱστορίαν συνάγει  
comm.71: τῆς γραμματικῆς ἴδιον καὶ τοῦτο, ὃ ἐστὶν οὐ μόνον τὸ πᾶσαν ἱστορίαν μυθικὴν ἐπιστημῶνως ἀποδιδόναι καὶ συνάγειν, ἀλλὰ καὶ τὰς καθ' ἱστορίαν ἀποδιδόμενας τῶν λέξεων μὴ αγνοεῖν ἐπεὶ δὲ οὐ πασιῶν διὰ τῆς ἀναλογίας τυν γῶσι ἔχομεν, ἀλλ' ἐστὶν ἃ καὶ ἀπὸ μόνης χρήσεως ἱστοροῦμεν· ἔχομεν γὰρ καὶ χωρὶς κανόνων ἐξ ἱστορίας ἀντίστοιχα (27,34-39).

comm.: „ღრამატიკოსობისა თვისი არს ელ-  
ლენ-ყოფად ენათაჲ, რაჲთა [განარჩევდეს  
თითოეულისა] ნაწილსა მათსა (=τοῦ  
λόγου), ვითარ-რაჲ-მე შეჰგავს ადგილ-ად-  
გილობასა სიტყუათა და უბნობათა სოფ-  
ლიოთასა (=αἱ γλῶσσαι καὶ αἱ διάλεκτοι)  
მათ თანა (=ენათა, i.e. αἱ ἑλληνικαί)  
შეხავებად და ქუმუად [add. ღრმათაჲ და  
ხაწარმართოთა] სიტყუათა, რაჲთა  
განიგონებდეს [add. თქმულსა] და მიუგებ-  
დეს [add. კითხულსა]“

lemma: 2) „და შემოკრებად თხრობათა“  
comm.: „ესე(ვა ღრამატიკოსობისათვის არს:  
არა ხოლო ყოველსავე საზღაპროსა თხრო-  
ბასა კვლოვნებით მიცემად და შემოკრებად,  
არამედ თხრობათა მათ შინა მყოფთა(ვა  
ლექსთა [add. წიგნურისა სიტყესათა არა  
შეკრებად]; ვინაჲთგან არა ხოლო ყოველი-  
სავე გულისწმისყოფითსა და სახისმეტყუ-  
ლებითსა ძალსა უმეცარ ვართ, არამედ  
მრავალსა რას თვთ ლიტონად სიტყვთ იჯენ  
ქუმეებასა მათსა დაეაკლდებით.“

აღსანიშნავია, რომ ეფრემის დეკანში – ბასილი მინიმუსის ტექსტში მხილვად გრამატიკულ-რიტორიკული თითო ტერმინია დასახელებული: *λόγος*, *λέξις*<sup>20</sup>. არ უცივთ, ეფრემის ტექსტის ქვემოთ დასახელებული ფრაზები ეფრემისეული გაერჯობაა, თუ ჩვენთვის უცნობი რომელიმე ბერძნული დეკანიდან მოდის: „ღრმათა და ხაწარმართოთა სიტყუათა“ (*λόγος* *τούτων*-ის შესატყვისად; *τούτος* ნაცკალსახელის სედახართაჲი სახელით ჩანაცვლებას შგავს აქ „ღრმა და ხაწარმართა“) და „ლექსთა წიგნურისა სიტყესათა არა უმეცრებად“ (*λέξις*-ის შესატყვისად).

„ღრმა და ხაწარმართო სიტყვები“ ამ შემთხვევაში გრამატიკის განმარტების პირველი ნაწილის – ენის სიწმინდის, „ელლენ-ყოფის“ (*γλῶσσαν ἐξελληνίζει*)<sup>21</sup> განმარტებაშია მოქცეული, როგორც ლიტერატურულის (*γλῶσσαν*

<sup>20</sup> რიტორიკის თეორიებში მკვერმეტყველების აღმნიშვნელი ტერმინებია: *λέξις*, *λόγος*, *φράσις*. იხ. Jo.Ch.Th. E r n e s t i, *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*, Leipzig, 1795/1962. J. M a r t i n, *Antike Rhetorik*, გვ.380,384; სტილისა – *χαρακτήρ* (J. M a r t i n, op.cit., გვ. 384); *λέξις* (Dion. Hal. Dem.3, p. 132,2 Us.-Rad., J. M a r t i n, op.cit., გვ. 330); *φράσις* (შდრ. I. E v θ e n k o, *Levels of Style in Byzantine Prose*, in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 31/1, 1981, გვ. 289; G. L. K u s t a s, *The Literary Criticism of Photius. A Christian Definition of Style*, in: *Ελληνικά*, t. 17, 1962, გვ. 136–137); *λόγος* ბიზანტიურში (G. L. K u s t a s, *Studies in Byzantine Rhetorik (Analecta Blatadôn, 17)*, Thessaloniki, 1973, გვ.154) და სხვ. გარდა რიტორიკული ცნებისა, ტერმინები *λόγος* და *λέξις* ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის აღმნიშვნელნიც არიან (იხ. ზემოთ შეხ.ნ). *λόγος* ნიშნავს აგრეთვე სოფადად სწავლას და განათლებას, ამდენად მასში მთავრება გრამატიკაც, რიტორიკაც და ფილოსოფიაც (Gr. Naz. or. 43, 13.PG 36, 512 A). G. W. L a m p e, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. *λογος*, *λέξις*. . ამ გაგებით, კარგი სტილი (*λέξις*) არის ელინიზებული დახვეწილი სტილი (*ἐλληνίζει*): *ἐστὶ δὲ ἀρχὴ τῆς λέξεως τὸ ἐλληνίζειν* (Arist.Rhet. III, 5, 1407a). J. M a r t i n, *Antike Rhetorik*, გვ. 250, 259. განსხვავებით, *ἀγρικός* (შდრ. ზემოთ დასახ. „მსოფლური“) არის მდაბალი, უელგარული სტილის აღმნიშვნელი (Arist.Rhet. 2, 21, 15. Isocr. 238A. 150D. Dion. H. al. de Dem. 57, p.1126). L. van H o o k, *The Metaphorical Terminology of Greek Rhetoric and Literary Criticism*, Chicago, 1905, გვ. 27.

<sup>21</sup> „ენის ელენ-ყოფის“ (*γλῶσσαν ἐξελληνίζει*), იგივე სიწმინდის (*καθαρότης*) გრამატიკულ-რიტორიკული მნიშვნელობა გულისხმობს სტილისტურ ნორმას, როგორც სიტყვის ღირსების (*ἀρεταὶ λέξεως*) ნაწილს რიტორიკის და პოეტიკის თეორიებში არისტოტელედან მოყოლებული (Arist. Rhet. III, 2, b1; III, 5, 1407a19 etc.). ქართველი მკითხველი მას უნდა გასცნობოდა ძირითადად გრიგოლის პამფლისის (or. 43) და მისი კომენტატორების (ბასილი მინიმუსის და ნიკიტა პურაკლიელის) საშუალებით, რადგან გრამატიკის დიონისე თრაკიელისეულ განმარტებაში ეს პასაჟი არ არის. რიტორიკის ბიზანტიურ თეორიებში აღნიშნული ტერმინი გულისხმობს ბერძნული ცივილიზაციის შემკვიდრეობითობას ბიზანტიური ლიტერატურისათვის (The Oxford Dictionary of Byzantium, A. P. K a z h d a n ed., v. 2, Oxford, 1991, col. 911–912 (s.v. Hellenes, Hellenism). J. C. T. E r n e s t i *Lexicon Technologiae*, s.v. *ἐλληνίζειν unde ἑλληνισμός*. J. M a r t i n, *Antike*

ἐξελληνίζει = αἱ ἑλληνικαί) შეზავება დიალექტურთან (αἱ γλῶσσαι καὶ αἱ διάλεκτοι - 'უბნობათა სოყლითა')<sup>22</sup>. იგი ნახსენებია აგრეთვე გრამატიკის მეორე ნაწილის - ისტორიათა, ანუ თხრობათა შემოკრების განმარტებისას, როგორც „ლექსი წიგნური“<sup>23</sup>. ისტორიებში, ანუ თხრობებში აქ, ტრადიციისამებრ, გრამატიკის

Rhetorik, გვ. 85, 249-259, 320 etc. G. L. K u s t a s, Studies in Byzantine Rhetoric, 1973, გვ. 65, 86 etc.). ეს კი გამოსატყულოა არქაიზაციაში, ატიციზმებში, ლიტერატურული ფორმის ბაძვაში; აგრეთვე მაღალი სტილის ყვლობაში, ენის სიწმინდეში (αἱ ἑλληνικαί), წარმართულ ყვდოსოყიურ ტერმინოლოგიაში (χρᾶσθαι καὶ λόγους τούτων εἰδέναι - „კუმეყად ღრმათაცა და სანარმართოთა სიტყუათა“; τῶν λέξεων μὴ ἀγνοεῖν - „ლექსთა წიგნურისა სიტყუსათა არა უმეცრებად“), კლასიკურ ლექსწყობაში (λογομετρία - „სიტყუსმზომელობა“) (გრიგოლის, ბასილი მინიმუსის და ნიკიტა პურაკლიელის მიხედვით. PG 36, 528A3-12. cod. Paris. Cois I.2240, s. xi, f. 27r. cod. Tbilisi A109, 29r).

<sup>22</sup> ბასილი მინიმუსის ეს განმარტება გამოიყენა გრიგოლის იმავე პოშილიის შემდგომმა კომენტატორმა ნიკიტა პურაკლიელმა, რომელიც ენის ელენ-ყოყას განმარტავს, როგორც ბარბარიზმებისაგან მის გათავისუფლებას და ელინური ენის გაწმენდას: I. Τίς δέ κατὰ τὴν γραμματικὴν τοσοῦτος ἦν.

1) ἦτις τὴν βάρβαρον φωνὴν ξύουσα σύμμαχος καὶ βοηθὸς γίνεται τῆς Ἑλλάδος γλώσσης καὶ εὐγενοῦς. I. „ანუ თუ ვინ იყო ეგეოდეზ ღრამმატიკოსობასა შინა, 1) რომელიცე მოძიეუწელ არს ენისგან ყოველსავე ბარბაროზებრობასა და თანამზოდელ და შემწე და გუართიან-მყოფელ ექმნების ელადელთა კმასა“ (ქართულ ბერძნული ტექსტების გამოცემისათვის იხ. თ. ათხმეზურო, ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ე ი ლ ი, დასახ. შრამა (ტექსტები მომზადებული თ. ათხმეზურის მიერ. წყაროების ანალიზი ეკუთვნის ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ე ი ლ ი). გრამატიკის განიხილავენ, როგორც ენის ელენ-ყოყის, ელინიზმის, ელინური წყობის (ἑλληνισμός), სწორი მეტყველების (ὀρθὸς λέγειν) შემსწავლელს, ლექსიკური (βαρβαρισμός) და სინტაქსური (σολοικισμός) შეკლოებისაგან დაღწევის საშუალებას (G u d e m a n, Grammatik). Μὴ σολοικίζεις καὶ περὶ βαρβαρισμὸς სინტაქსის ძირითადი მათხონიღლება ხდება. იგი ნიშნავს უხელოენობიდან ხელდაეხებით და ელინურად გამართულ ენაზე მოღწევის (ἐξ ἀτεχνίας παραφθαρῆ ἢ ἑλληνικῆ καὶ τεχνικῆ λέξις). Le Traité Peril Συστάξεως λόγου de Grégoire de Corinthe. Étude de la tradition manuscrite, édition, traduction et commentaire par D. D o n n e t (Études de Philologie, d' Archéologie et d' Histoire Anciennes publiées par l' Institute Historique Belge de Rome, 10). Bruxelles/Rome: Institut Historique Belge de Rome, 1967, გვ. 165, 217, 291); ელინური ენის ნაორყკროენებას (τῆς ἑλληνικῆς διαλέκτου ποικιλίαν). Le Traité de la construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem (Μέθοδος περὶ τῆς τοῦ λόγου συστάξεως). Histoire du texte, édition, traduction et commentaire par D. D o n n e t (Études de Philologie, d' Archéologie et d' Histoire Anciennes publiées par l' Institute Historique Belge de Rome, 22). Bruxelles/Rome: Institut Historique Belge de Rome, 1982, გვ. 159 (ch. 2). შდრ. H. H u n g e r, op. cit., Bd. 2, გვ. 12-13.

<sup>23</sup> გრამატიკის ეს ორი ნაწილი (Γλῶσσαι ἐξελληνίζει ὡς αἱ γλῶσσαι καὶ αἱ διάλεκτοι βούλονται αἱ ἑλληνικαί, 2. ἱστορίαν συτάγει) ერთად არის წარმოდგენილი დიონისე თრაკიელისეულ გრამატიკის კლასიკურ განმარტებაში მე-3 ნაწილად: γλῶσσαι τε καὶ ἱστορίαν πρόχειρος ἀπόδοσις (Dionysii Thracis Ars Grammatica. Grammatici Graeci I, 1, ed. G U h l i g, Lipsiae, 1883, გვ. 5). იგი ნიშნავს შენიშვნების დართვას ცალკეულ სიტყვებზე (დიალექტურ ფორმებზე, ძნელად გასაგებ სიტყვებზე და კერძო საკითხზე, თხრობაზე, მაშასადამე, იგი ნიშნავს ძნელად გასაგები სიტყვებისა და მათხრობების განმარტებას ელინიკ გრამატიკისებთან დიალექტებში ბერძნული ენის დიალექტები იგულისხმებოდა: თნიური, ატიკური, კიკლიური, დორიული), რომლებიც წარმატებით გამოიყენებოდა კლასიკურ მწერლობაში (H. H u n g e r, op. cit., Bd. 2, გვ. 30; F. H. C o l s o n, Two Examples of Literary and Rhetorical Criticism in the Fathers, in: Journal of Theological Studies, 25, 1924). მათთან შედარებით ელინისტურ ეპოქაში ატიკურს ენიჭებოდა უპირატესობა, როგორც რიტორიკის დახეწვილ ენას.

Γλῶτται არქაიზმების მნიშვნელობით არის მახსენიებული (Arist. Rhet. III, 3, 1405b35f; 1406a7. 10). შდრ. διάλεκτος. (J. M a r t i n, Antike Rhetorik, გვ. 260, 330). იგი გულისხმობს იშვიათად გამოყენებულ ძნელ სიტყვებსაც (Αντιχνη θεωρίαι γλώσσας καὶ ἑλληνικῆς, под ред. О. Фрейденберг, გვ. 106). γλῶσσαι და διάλεκτοι ერთმანეთთან კი არ არის დაპირისპირებული, როგორც ენა და დიალექტი, არამედ ერთი და იგივეა, სინაინიური მნიშვნელობის ცნებებია და ნიშნავს „usage“ or „Language“ γλῶσσαι φησὶ τὰς διαλέκτους (Scholia in Dionysii Thracis artem Grammaticam, in: Grammatici Graeci, I. 3. ed. A. H i l g a r d, Leipzig, 1901, გვ. 462. Teubner reprinted 1965, Hildesheim: Olms). თავის მხრივ, γλῶσσαι დიონისე თრაკიელის „გრამატიკის ხელაენების“ (Dionysii Thracis Ars Grammatica....) კომენტარებში განმარტებულია, როგორც ლიტერატურული გამოთქმები, რომელიც ითვლება ატიკური დიალექტის ფორმების საპირისპიროდ. მათ იყენებდნენ პომპროსი და სხვა ავტორები (γλῶσσαι ἔστι λέξις ξένη μεταφραζομένη εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον - ლიტერატურული გამოთქმა არის უცნობი სიტყვა, გადმოსარგმნილი ხევის ენაზე - Scholia in Dionysii Thracis ..., გვ. 469, 10-11. R. H. R o b i n s, The Byzantine Grammarians, გვ. 47). γλῶσσαι და διάλεκτοι-სთან დაპირისპირებულია ἑλληνισμός, ἑλληνίζειν, ἑλληνίζουσα, როგორც „სწორი ბერძნული“, სალიტერატურო მაღალყარდოვანი ენა (H. H u n g e r, op. cit., Bd. 2, გვ. 30-31; R. H. R o b i n s, The Byzantine Grammarians, გვ. 49; F. H. C o l s o n, Two Examples of Literary and Rhetorical Criticism ..., გვ. 373). ამდენად, ელინურობა (ἑλληνίζειν) და ატიკურობა (ἀττικίζειν) ერთი და იგივეა. მაგ., როცა გრიგოლ დუთისმეტყველი საუბრობს ელინურობის, ელინური განათლების კულტურული მემკვიდრეობითობის შესახებ ქრისტიანი ბერძნებისათვის, იგი ივლიანე განდგომილს ერთ-ერთ არგუმენტად უსახელებს ატიკურობას, ატიკურ მჭევრმეტყველებას (Σὸν τὸ ἑλληνίζειν; ...Σὸν τὸ Ἀττικίζειν; Gr. Naz. or. 4, 107. PG 35, 541C5-8). თუმცა ზოგჯერ სხვა კონტექსტში

ელინისტური განმარტებების მიხედვით, მითოლოგიური, „საზღაპრო თხრობები“ (ιστορίαν μυθικήν) იგულისხმება. იგი, ამავე დროს, ბიბლიურ თხრობებსაც უნდა გულისხმობდეს (რამდენადაც ქვემოთ ეგზეგეტიკაზეა საუბარი) ახალი, ქრისტიანული ლიტერატურისათვის. გრამატიკოსმა ამ ისტორიული თხრობების ხელშეწყობით გამოყენება უნდა იცოდეს. მაგრამ მას ევალება არა მხოლოდ თხრობათა ცოდნა, არამედ ამ თხრობებში გამოყენებული „ლექსების“ (τῶν λέξεων), ანუ „წიგნური სიტყვების“ ცოდნაც<sup>24</sup>.

თუ კონკრეტულად რას გულისხმობს ამ შემთხვევაში „ლექსი წიგნურისა სიტყვა“, ბასილი მინიმუსის განხილული კომენტარის ბოლო ნაწილში არის განმარტებული. იგი გულისხმობს ეგზეგეტიკური განმარტების ორ სახეს: 1. ἰδιὰ τῆς ἀναλογίας („გულისკმისყოფითსა და სახისმეტყველებითსა ძალსა“); 2. ἰστορικῶμεν ἔξ ἱστορίας („ლიტონად სიტყვთ ოდენ ჭუმეუასა მათსა“). უფრო სწორად, იგი გულისხმობს მის პირველ სახეს – სახისმეტყველებითს, ალუგორიულს. როგორც უფრო ღრმას და რთულს<sup>25</sup>, განსხვავებით ისტორიულისაგან, ანუ ლიტონი. პირდაპირი მნიშვნელობისაგან. კომენტატორის მიხედვით, უმრავლესობამ სიტყვის თუ ფრაზის ლიტონი, ანუ ისტორიული მნიშვნელობაც კი არ იცის, არამცთუ მისი სახისმეტყველებითი განმარტება. ასე რომ, ღრმა მნიშვნელობის ცოდნა განსწავლულთა საქმეა. აღსანიშნავია, რომ ფსალმუნთა განმარტების ეფრემისეული ლექსიკონიც სახისმეტყველებით განმარტებებს შეიცავს. ამდენად, ამგვარი ლექსიკონის სახელი, როგორც „ღრმა წიგნური სიტყვისა“, გამართლებულია და ამავე დროს გასაგებია, თუ საიდან მოდის იგი – პერმენეტიკული გრამატიკიდან.

„საზღაპრო“, ანუ მითოლოგიური თხრობების შემთხვევაში „ღრმა და საწარმართო სიტყვა“ / „ლექსთა წიგნური სიტყვა“ უნდა გულისხმობდეს მასში

ἑλλησικόν ნიშნავს κοινόν-ს და დაპირისპირებულია სწორედ ἄττικόν-თან (E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V. Chr. bis die Zeir der Renaissance, Bd. I, Leipzig, Berlin, 1918, გვ. 358).

პერმენეტიკული გრამატიკა გულისხმობდა კლასიკური ბერძნული ლიტერატურის კრიტიკულ შეფასებას და ბერძნული ენის შესწავლას არასტანდარტულ ბერძნულ დიალექტზე მოლაპარაკეთათვის და სხვაენოვანთათვის (R. H. Robins, op. cit., p. 45). ამდენად, ელინოფილური თარგმანისათვის ენის გაუღიანურება ნიშნავდა ცნებითი და ტერმინოლოგიური აპარატის, რიტორიული სტილის ბერძნულის მიხედვით შემუშავებას. მართალია, ამ მეთოდმა არაბუნებრიობა დაატყოს ქართულ თარგმანებს, მაგრამ ამავე მეთოდმა აძიულა ქართული ელინოფილები ქართული ენის გამომხატველობით რესურსებში გამოენახათ ყველა მოქმედი თუ პოტენციური საშუალებანი. სხვათა ენათა ჩვეულება მაქსიმალურად იქნა გამოყენებული ქართული ენის ბუნების, მისი ფაქტების მიხედვით (კ. დ ა ნ ე ლ ი ა, ქართული სამწერლობო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1983, გვ. 357. დ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975, გვ. 73 და შემდგ.). ეს ქართული საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბების აუცილებელი პირობა იყო სპეციალური მეტა-ენის შესაქმნელად. ბერძნულის ადეკვატური გამომხატველობითი საშუალებები, რომელთაც ეფრემის კალაფონები განმარტავდა, პეტრიწის მეტა-ენად იქცა კომენტარების გარეშე (ნ. დ ა ბ ა რ ჯ გ ი ნ ი ძ ე, ავტორეფერატი, გვ. 23). ეს იყო გარდამავალი საყვებური, როგორც თვითონ ეფრემი ამბობდა „ფილოსოფოს ისტორიის“ კალაფონში, უფრო მაღალი წიგნიერებისაკენ. პეტრიწის მკითხველს უკვე აღარ სჭირდებოდა „ფილოსოფიის“ თუ სხვა „ღრმა სიტყვათა“ სპეციალური განმარტება. მისი ენა იყო, როგორც თვითონ ამბობდა, „ენა გალექსებული (λέξις – ტერმინი, სტილი და სხვ. იხ. ხემათ შენ. 6) და მესხუეა მდაბრიანთაგან“ (ი თ ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შრომები, შ.ნუცუბიძის და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, II, ტფ., 1937, გვ. 220), ანუ მაღალი სტილის ენა, დახვეწილი ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით და მითოსური ანალოგიებით.

<sup>24</sup>მაგ., ასეთია ეფრემ მცირის ერთი კალაფონის მიხედვით, იოანე დამასკელის თხზულებაში („სატყუარებისათვის“) „საწარმართო წიგნიდან“ მოხმობილი მითოლოგიური თხრობის ერთი „ძნელი“ სიტყვა (პერაკლეს მეცხრე გმირობის ერთ-ერთი ეპიზოდის უიშვიათესი ვარიანტი). მის დასაზუსტებლად ეფრემს ანტიოქიის მიუღი საპატრიარქო და ფილოსოფოსები შემოუყვლია. ბოლოს თავად პატრიარქ იოანეს გაუცია მისთვის და სხვათათვისაც პასუხი ამ საკითხზე და დაუსახელებია აღნიშნული ეპიზოდის უიშვიათესი წყარო – Schol Lycophr.33 (S1276,9v). იხ. თ. თ ხ მ ე ხ უ რ ი, ეფრემ მცირის ავტოგრაფული ნუსხის, S1276-ის ერთი მთარგმნელისეული სქოლიოს შესახებ. ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, თბ., 1978, გვ. 78–81.

<sup>25</sup>შდრ. ეფრემის ან მისი მიმდევრის მიერ შედგენილი ფსალმუნთა გამოკრებილი თარგმანება: „ღრმა სიტყვაჲ წერილისაჲ ესე იგი არს, ოგავი, რომელსა ორი საქმეჲ აქუს, ერთი მოყარულად მეტყუელებაჲ, მეორე – სახისმეტყუელებაჲ“ (ფს. 44,9). ფსალმუნთა განმარტება, II, ნ. დ ა ბ ა რ ჯ გ ი ნ ი ძ ი ს გამოცემა, თბ., 1996.

(ამ თხრობაში) გამოყენებულ მხატვრულ სახეს, ან კონკრეტულად რომელიმე რიტორიკულ ხერხს, რომელიც შემდგომ ქრისტიანულმა მწერლობამ სრულიად სხვა აზრით – სულიერი შინაარსით გამოიყენა (იხ. ზემოთ ათლეტური თამაშობებთან შედარების რიტორიკული ხერხის „სტადიონის“ მაგალითი „ფილოთეონ ისტორიის“ კალიოფონიდან).

„ღრმა სიტყვები“ „გარეშეთა“ წიგნებშიცაა და საეკლესიოშიც. უფრო სწორად, საეკლესიო „გარეშედან“ აიღო მისი ფორმა. „და თითოეულსა წიგნსა, გარეშეთა გინა საეკლესიოთაგანსა – ყოველივე ღრმა და გამოსაძიებელი სიტყუა ანბანთა ზედა განწყობილი და შეკრებული თავად და შესავალად წიგნისა უწერია“ (იხ. ზემოთ ფსალმუნთა განმარტების შესავალი). ეყრემი მისაბაძად სახავს ორივეს ფორმის თვალსაზრისით.

როგორც ვხედავთ, ბასილის კომენტარში ორსავე შემთხვევაში λόγος და λέξις ანტიკური ლიტერატურის კონტექსტშია დამოწმებული („საწარმართოსა სიტყუასა“: „საზღაპროსა თხრობასა“), თუმცა იქვე საუბარია მათ გამოყენებაზე ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან გრამატიკის ბასილი მინიმუმსისეული ამ განმარტების წყარო ელინისტურ მწერლობას უნდა მიეკუთვნებოდეს. ისევე როგორც გრამატიკის სხვა საყოველთაოდ ცნობილი განმარტებები. მაგრამ ცნობილია, რომ ქრისტიანულმა მწერლობამ გამოიყენა პერმენევტიკული გრამატიკის ეს ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური მეთოდები თავისი ეგზეგეტიკური მიზნებისათვის, სულიერი შინაარსის წარმოჩენისათვის, როგორც „გარეშე“ – საღვთის სამსახურში (შდრ. ეყრემ მცირის ფსალმუნთა განმარტების შესავალში: „რომელიმე განმარტებით თარგმნის მუკლსა და რომელიმე საკისმეტყუელებით. და არა ხოლო ორნი, (ანუ) ორგან, არამედ თუთ იგივე ერთ და ერთსა შინა აღგილსა განმარტებსცა და სახისმეტყუელებსცა მასვე და ერთსა მუკლსა“ Q37, 3v)<sup>26</sup>. გრამატიკის ელინისტური განმარტების დამოწმება ქრისტიანი კომენტატორის (ბასილი მინიმუსის) მიერ ისევე „საწარმართო“ კონტექსტში უნდა მიანიშნებდეს გრამატიკის, როგორც ზოგადსაგანმანათლებლო საგნის გამოყენებაზე ქრისტიანულ სკოლებში, რაც მან ელინისტური განათლების სისტემიდან იმეკვიდრა.

ცნობილია, რომ აღექსანდრიული სკოლის ტექსტოლოგიური გამოცდილება ქრისტიანულმა ეგზეგეტიკამ გამოიყენა, როგორც წმ. წერილის დაფარული აზრის მქონე სიტყვის აღუგარიული, იგაურე განმარტების საშუალება. იგი განმარტავს წმ. წერილის თეოლოგიურ, ენობრივ-სტილისტურ და მხატვრულ-ლიტერატურულ საშუალებებს<sup>27</sup>.

აღსანიშნავია, რომ „მწიგნობარი კელსიანის“ – სული წმიდის მიერ აღძრული საღვთო სიტყვა და მისი მშენიერება ბასილი მინიმუსის კომენტარების მიხედვით, განსხვავდება „წიგნური სიტყვისაგან.“ საღვთო სიტყვა ხული წმიდის შთავონებით იქმნება (შდრ. მთ. 10-19; I კორ. 3,4; 14,15-19): „ესრეთ იტყვს, ვითარმედ: გული მისი საწერელ იყო მწიგნობრისა კელსიანისა, რომელ არს ხული წმიდა და მას შინა აღმოწებითა კადმისადათა ყვერ შუენიერ-ჰყოყდა აღწერილსა თვისსა საღმრთოთა სიტყუათათვს“ (ორ. 43, 68, 281. com. 193. A109,63r)<sup>28</sup>. შდრ. „ენად ხემი საწერელ მწიგნობრისა კელსიანისა“ (ფს. 44,1). „წიგნური სიტყვა“ კი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ან საღვთისმეტყუელ-ფილოსოფიურ ტერმინს გულისხმობს და ან რიტორიკულ-მხატვრულ სიტყვას, კლასიკური მწერლობიდან მიღებულს („ღრმა და საწარმართო სიტყვა“ - λόγος τούτων / αἱ ἑλληνικαί; „კელსიანებით შემოკრებილი საზღაპრო თხრობა“ (ιστορία μυτική). ამ თხრობების „ლექსი წიგნური სიტყვსა“ τῶν λέξεων. or. 43, com. 70-71. R.Cantarella, II, 27, 32, 35-36).

<sup>26</sup> მ. შ ა ნ ი ძ ე, შესავალი..., გვ. 82.

<sup>27</sup> პერმენევტიკული გრამატიკის მეთოდების გამოყენება ელინოფილი მთარგმნელ-რედაქტორის მიერ ფსალმუნთა გამოსკრებილ თარგმანებაში კარგად შეისწავლა ნ. დობარჯიანიძე: „ფსალმუნთა გამოსკრებილი თარგმანება“ და ძველი ქართული ლინგვისტური აზროვნების საკითხები, ავტორეფერატი, თბ., 1998.

<sup>28</sup> აქ არ შეიძლება არ გაუიხსენოთ გიორგი მერჩულის ნათქვამი გრიგოლ ხანძთელის პოეტურ შემოქმედებაზე: „აწ არს ხანძთას ხელითა მისითა დაწერილი სულისა მიერ წმიდისა საწულიწლო იადგარი, რომლისა სიტყუანი ფრიად კეთილ არიან“

„ღრმა წიგნური და საწარმართო სიტყვა“ აქ, ბასილი მინიმუსის კომენტარში, „ხოვადად დახვეწილი სალიტერატურო ფორმა ან საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინია, რომელსაც ღრმა სულიერი წიგნიერა შინაარსი გააჩნია. ამგვარად, „ღრმა წიგნური სიტყვის“ ეფრემის ზემოთ წარმოდგენილ კოლოფონებში განხილული მნიშვნელობები თანხედება გრამატიკის იმ განმარტებაში წარმოდგენილ მნიშვნელობებს, რომლებიც ელინისტურ მწერლობაში შემუშავდა და აქედან იმეძკვიდრა ბიზანტიურმა მწერლობამ. ტერმინი „საწარმართო“ კი ქრისტიანი კომენტატორის ტექსტში იმას უნდა აღნიშნავდეს, რომ თავისი წარმოშობით ზოგი ეს ტერმინი ან მხატვრული სახე ანტიკურია (როგორც იყო მაგ., „ფილოთეონ ისტორიის“ კოლოფონში დასახელებული საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინი „ფილოსოფია“ და სოფისტური რიტორიკის მხატვრული სახე „სტადიონი“). ამ მხრივ, აღსანიშნავია ტერმინ „ფილოსოფიის“ რამდენიმე ეფრემისეული განმარტება, რომლებიც გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების, იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“<sup>29</sup>, „ფილოთეონ ისტორიისა“ და სხვა ტექსტებზეა დართული. იგი განმარტავს ამ ტერმინის ახალ, ქრისტიანულ მნიშვნელობას. ეფრემს სურდა, რომ თარგმანი არა მარტო შინაარსობრივად, არამედ გამომხატველობითი საშუალებებითაც დედნის „ხატი და მოქცევი ყოფილიყო“ გრამატიკის ბერძნულ განმარტებებში დამოწმებული ძნელ სიტყვათა განმარტებანი ეფრემის სქოლიო-კომენტარებში აისახა და იგი ნაწილობადაა ძველი ქართული პერმენეტიკული გრამატიკისა.

*ღრმა წიგნური სიტყვის მაგალითებისათვის* ჩვენ ეერ შეეხერდებით ეფრემის გრამატიკული, ლექსიკოგრაფიული, ეტიმოლოგიური და განმარტებითი შენიშვნების ყველა იმ მაგალითზე, რაც ქართულ-ბერძნულ ენათა ურთიერთობას ეხება და გამოქვეყნებულია და შესწავლილი<sup>29</sup>. განვიხილავთ მხოლოდ „ღრმა წიგნური სიტყვის“ იმ მაგალითებს, რომლებიც ეფრემს თავად აქვს დასახელებული ‘ფილოთეონ ისტორიის’ კოლოფონში: ერთ მაგალითს რიტორიკიდან და ერთსაც საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიიდან თავისი განმარტებებით.

1) *ლიტერატურული მაგალითებიდან*. მონასტრის სახელდება „არვედ“, „სიბრძნის საწურთელად“ და „სტადიონად“, რაც მონასტრის ღვაწლს ასახავს, რიტორიკულ ხერხს წარმოადგენს. ერთი ბიბლიური სახეა და მეორე – სოფისტური ტროპი. ბიბლიური სახეები, მაგ., „არვე“ (ცხოვარი, ფარა; შდრ. ცხოვარი ქრისტეს სამწყსოს მნიშვნელობით: მთ. 9,36; 10,16; 12,11; 15,24; 18,12; მრ. 6,34; ი. 10,15-27; 15,6) და ანტიკური სახე, კლასიკური რიტორიკის ტროპის ელემენტი, მაგ., ტერმინი „სტადიონი“ (წვრთნის ადგილი) ლიტერატურულ პარადიგმებად არიან გამოყენებულნი ერთნაირი მნიშვნელობით. მესამე სახელდება „სიბრძნის საწურთელი“ კი, წინ დასახელებული ორი სახის შინაარსის გამხსნელია (მონასტრის მიზანია სულიერი წვრთნით და ღვაწლით საღვთო სიბრძნის მოპოება). ანტიკური რიტორიკის სახეები, ბიბლიური სახეების პარადიგმურად, ელინოფილურ ქრისტიანულ ლიტერატურაში გალიტერატურებულია (პარადიგმებად არის გამოყენებული)<sup>30</sup> და სულიერ შინაარსს იძენს, მაგ., კაპადოკიელებთან სტადიონი, ათლექტოა წვრთნის ადგილი, მონასტერში სულიერი წვრთნის გამოხატულება<sup>31</sup>

<sup>29</sup> ზ. ს ა რ ჯ ე ე ლ ა ძ ე, დასახ. შრომა, გვ. 198–252. დ. თ ე ა ლ თ ვ ა ძ ე, ეფრემ მცირის ლექსიკოგრაფიული ხასიათის სქოლიონი, 1994 (ხელნაწერი).  
<sup>30</sup> ანტიკური მხატვრული და მითოლოგიური სახეების ქრისტიანულ ორატორულ ლიტერატურაში გამოყენება არ ნიშნავს მათ გაქრისტიანებას, ქრისტიანიზაციას, როგორც არაერთგზის შეცდამით უწოდებდნენ ხელმე ამ მოველენას (ანდა კიდევ, პირიქით, ბიბლიის მითოლოგიზაციას). გალიტერატურება ნიშნავს მითოლოგიური თუ ბიბლიური მაგალითის, როგორც პარადიგმის, გამოყენებას ლიტერატურული ხერხის ფუნქციით. სხვა საკითხია, თუ რა შინაარსობრივი დატვირთვა აქვანდა მითოულმა მათგანს (მაგ., იყო იგი მითოლოგიური მეტაფორა, მხოლოდ ლიტერატურული ხერხის ფუნქციით მახმობილი, თუ რელიგიური – დემონოლოგიური ფუნქციით; ან კიდევ პირიქით, ბიბლიური პარადიგმა რელიგიური ფუნქციით იყო მახმობილი, თუ ოდენ ლიტერატურული ფუნქციით). K. D e m o e n, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics. Corpus Christianorum. Lingua Patrum, II, Turnholt, 1996, გვ. 294–299; 300–317.  
<sup>31</sup> სოფისტური ტროპების ჯგუფები: ათლექტური და საცხენოსნო ვარჯიშები, სამხედრო ტექნიკა, ზღვაოსნობა, სახეები მედიცინიდან, თეატრალური ხანახაობებიდან, ბუნების მოველენებიდან

რამდენადაც „ფილოსოფიის ისტორია“ შეუსწავლელია, ამიტომ მივმართეთ ჩვენთვის ნაცნობ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა თარგმანებს, სადაც მრავლადაა სოფისტებიდან ნასესხები რიტორიკული ხერხები (აღებულნი ათლეტური ვარჯიშებიდან, საცხენოსნო ვარჯიშებიდან, სამხედრო ტექნიკიდან და 'ხლეოსნობიდან, თეატრიდან, მედიცინიდან, ბუნების მოვლენებიდან)<sup>32</sup>. აქ სტადიონის სახე მოთავსებულია მონათესავე ათლეტური ვარჯიშების სახეთა შორის. მაგ., გრიგოლის ძმის, კესარიონის მოქმედება ივლიანე განდგომილის მიმართ იწოდება ათლეტის მოქმედებად, რომელიც კარგად იყო ნაეარჯიშევი ორივე სახის ბრძოლაში – სიტყვასა და საქმეში. იგი ისე იყო გამ'ხადებული სულიერი ღვაწლისათვის, როგორც ათლეტი სტადიონზე – ფიზიკური ღვაწლისათვის:

ἀθλητής ἔτοιμος ἦν, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ πρὸς τὸν ἐν ἀμφοτέροις δυσῆτον ἀγωνίζεσθαι. Τὸ μὲν οὖν στάδιον τοιοῦτον καὶ ὁ τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστῆς τοσοῦτος (or.7, 12. PG35, 769B11). „მ'ხა იყო წამებად და სიტყვთა და საქმით ორკერძოვე ძლიერისა მიმართ წყობად. ესევეთარი უკუე იყო სტადიონი და ესოდენ – მ'ვნე მოღუაწე იგი ღმრთისმსახურებისა“ (M=A292,360v). შდრ. ყვრემამდელ თარგმანში (გრიგოლ ოშკელთან, X ს.) „სტადიონის“ ნაცვლად გვაქვს „ასპარეზი“, რომელიც უფრო ადრე დამკვიდრებული, საშუალო სპარსულიდან შემოსული უცხო სიტყვა იყო ქართულში და მისი შინაარსი მსმენელისათვის უფრო გასაგები იყო („ასპარეზი იგი ესრე სახე იყო და მოღუაწე იგი ღმრთისმსახურებისა“ or. 7,12,56. O=A87,404r).<sup>33</sup> საყურადღებოა, რომ სულიერი ღვაწლის მნიშვნელობით „ასპარეზი“ უკვე გვხვდება ძველ ქართულ პაგიოგრაფიაში: „კუაღად მ'ვნეთა მათ თანა მოწამეთა ღუაწლსა მოისწრაფა და ასპარეზი იგი მსწრაფელ წარიტაცა და გვრგვნითა პატივცემულთა შორის იპოეა“ (ასურ. მოღუაწ. ცხ. 188<sub>ა,ბ</sub>).

თვალსაჩინოებისათვის მივმართავთ ამ ტიპის კიდევ ერთ მსგავს სახეს, მაგ., თლიძშიურ თამაშებში გამარჯვებას, რაც ასევე ქრისტიანი მოღუაწის სულიერი გამარჯვების დასახასიათებლად არის გამოყენებული. იგი სათნოების ჩემპიონია და არა ხაერო თამაშობის. მაკაბელთა საკითხავის (or. 15) ერთ პასაჟში მაკაბელთა დედა, რომელმაც გმირულად გადაიტანა შეილგების წამება, შედარებულია თლიძშიურ თამაშებში გამარჯვებულთან და იწოდება „უღვძმით მძლეად“ ყვრემ მცირის თარგმანში, რომელიც ბერძნულის კალკს წარმოადგენს: Ἐπεὶ δὲ τλεισθέτας εἶδεν, διόρασα τὴν κεφαλὴν μάλᾳ φαίδρως, ὥσπερ τὴν Ὀλυμπιονίκης, ἐν ἰψῆλῳ τῷ ὄρειῳ ἡμι, καὶ τὰς χεῖρας ἐκτείνασθ, μεγάλη καὶ λαμπρὴ τῇ φωνῇ: Ἐύχαριστῶ σοι, φησὶ, Πότερ ἄγχι, καὶ σοὶ, παιδεύτᾳ νόμι, ὅτι τωι ἑμῶν ὠδύων καρπὸν παρεδέξασθε, καὶ ὅτι μῆτηρ ἐγενόμην πασῶν μητέρων ἱερωτέρα (PG 35, 926C 5-14). [მაკაბელთა დედამ თავისი შეილგები] „ხოლო ვინადთან აღსრულებულნი იხილნა... აღიღო თავი ფრიადცა ბრწყინვალელ, ვითარცა უღვძმით მძლეად, მაღლითა ცნობითა და ჯველნი განიპყრნა; დიდითა და ბრწყინვალითა ჯმითა „გმადლობ შენ“, – თქუა, – „მამათა წმიდათა და შენ, განმწურთელი სჯულთა რამეთუ ჩემთა ღმობათა ნაყოფი მითუაღლეთ და რამეთუ დედა ვიქმენ დედათა ყოველთა უსამღდელოეს“ (or. 15,9,26). საყურადღებოა, რომ ყვთვიმე ათონელის თარგმანში სიტყვა Ὀλυμπιονίκης ბერძნიზმის გარეშეა ნათარგმნი: [მაკაბელთა დედამ] „მაშინ ზე აღიღო თავი ბრწყინვალეობით, ვითარცა მჯეღარმან, რომელსა ეძლიის ერის ფრიადისადა“<sup>34</sup>.

და სხვ. ათთვისა ქრისტიანულმა მწერლობამაც და მარტვილებს და მოღვაწეებს მიუსადაგა. შდრ. M. Guignel, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911, გვ. 141–167. J. Nimmo Smit, Romanos the Melodist and Christian Rhetoric, M.Lit. University of Edinburgh, 1971.

<sup>32</sup> M. Guignel, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911, გვ. 141–167.

<sup>33</sup> asprés, aspras საშუალო ირანულში ნიშნავს 1. სოგრძის საზომს - სტადიას (stadium, stadion). უტევანს და 2. ცხენთა სარბიელს, მოედანს, არენას (ἵππῶδρον), მიწდორს, ბრძოლის ველს. ამავე მნიშვნელობებით შევიდა იგი სომხურსა და ქართულში. გვხვდება ნათარგმნ და ორიგინალურ ძეგლებში, მაგ., „ასპარეზისა ცხენთასა“ (მამ.სწ.26,18); „სროლასა და ასპარეზისა“, 'მოასპარეზედ' (ყეფხ. 337,4; 67,3). მ. ა. ნ. დ. რ. ო. კ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966, გვ. 163–164, 182, 192, 207, 283–284.

<sup>34</sup> სიტყუამ შუდთა ყრმათა მაკაბელთათვის. Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica II, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, M. Dolakidze, T. Kourtsikidze, M. Matchavariani, N. Melikichvili, M. Raphava, M. Chanidze (Corpus Christianorum, Series Graeca 42, Corpus Nazianzenum 9), Turnhout, 2000, გვ. 43–45.

„ღრმა წიგნური სიტყვის“ ὀλυμπιονίκης გაგებისათვის საყურადღებოა პომპილიის ამ პასაჟის ბასილი მინიმუსისეული (X ს.) კომენტარი: οὐτως ὁ κατὰ τοὺς Ὀλυμπικοὺς ἀγῶνας νεικηκῶς ἐκαλεῖτο (R. Cantarella, Basilio Minimo, II, p.10.<sup>18-19</sup>) „ესრეთ უწოდებდნენ ულუმპიურთა საბრძოლთა მძლეა „ულუმპიო მძლე“, ვითარცა ულუმპიანად მძლესა“ (ეფრემ მცირის თარგმანი: cod. Jer. Georg.15, s. XII, f. 245r; Jer. 43, s. XII-XIII, f. 241r; cod. Tbilisi A109, s. XII-XIII, f. 224r).

აქედან ირკვევა, რომ „ულუმპიური საბრძოლი“ არის თარგმანი ὀλυμπικὸς ἀγῶν-ისა, ე. ი. ნიშნავს ოლიმპიურ თამაშობებს, ხოლო „ულუმპიო მძლე“ ან „ულუმპიანად მძლე“ არის კალკი ὀλυμπιονίκης-სი და ნიშნავს ოლიმპიურ თამაშებში გამარჯვებულს, ანუ ოლიმპიურ ჩემპიონს. როგორც ვხედავთ, განმარტება სჭირდება ბერძენ მკითხველსაც კი. ბუნებრივია, რომ განმარტების გარეშე იგი გაუგებარი იქნებოდა რიტორიკული ხერხების ამ სახეობებში ჩაუხედავი და გაუთვითცნობიერებელი ქართველი მკითხველისათვის.

საგულისხმოა, რომ ამგვარი ფორმები (რიტორიკული ხერხების შემადგენელი ნაწილების გადმოტანა ბერძენიდან) არ გვხვდება ქართულ მწერლობაში ეფრემ მცირის ელინოფილურ თარგმანებში. ისინი ქართულ მწერლობაში სწორედ ეფრემ მცირემ შემოიტანა და შემდგომ კი გაერცვლდა არა მარტო ელინოფილურ ნათარგმნ მწერლობაში<sup>35</sup>, არამედ საერო მწერლობაშიც<sup>36</sup>.

2) *მეორე მაგალითი საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიიდანაა, კერძოდ, საკუთრივ ტერმინი „ფილოსოფია“*: აქ მოცემულია და განმარტებულია ტერმინ „ფილოსოფიის“ („სიბრძნისძიებურობის“) შუა საუკუნეების ორი ძირითადი გაგება: 1. წარმართული ფილოსოფია; 2. ღვთისმეტყველება და მონაზონება (ერცლად იხ. ქვემოთ). ლიტონი მკითხველისათვის, ძველი თარგმანების მიხედვით, „ფილოსოფია“ მხოლოდ ანტიკურ, „გარეშე“ სიბრძნეს ეწოდებოდა. ვფიქრობ, ეს ხდებოდა იმიტომ, რომ ერთი ტერმინით გამოხატული ორი ცნება („გარეშე“ და საეკლესიო, ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო) არ აღრულებოდა ერთმანეთში. ეფრემს ქართულ მწერლობაში შემოაქვს ამ ანტიკური ტერმინის ქართველთათვის ახალი მნიშვნელობა: ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობა, სიბრძნისძიებურობა, იგივე მონაზონება (რადგან მონაზონი საღვთო ჭეშმარიტების მაძიებელია). ასეთივეა დიონისე არეოპაგელისეული ტერმინი „ღვთისმგალობლობა“ (მონაზონი თავიანთი ღვაწლით ღვთისთვის მგალობელნი არიან). მაგრამ სანამ ქართულად ტერმინ „ფილოსოფიის“ ხმარების ისტორიას გავეცნობოდეთ ეფრემამდე და ეფრემის შემდეგ, მანამ საინტერესოა გავეცნოთ მის მნიშვნელობებს თავად ბერძნულ მწერლობაში.

ა) *ტერმინ „ფილოსოფიის“ ისტორია*. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ფილოსოფიის ცნება და ტერმინი ჯგუფი: φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφείν ანტიკურ ლიტერატურაში ჩამოყალიბდა. ანტიკური პერიოდიდანვე გამოიკვეთა მისი უნივერსალობა და უპირატესობა ზოგადსაგანმანათლებლო საგნებთან მიმართებაში. პლატონმა ფილოსოფიას, როგორც სიბრძნის ტრფიალს, ჭეშმარიტების შემეცნების საშუალებას (γνώσις τῶν οὐρανῶν Politeia B5,473 cd), ღმერთთან მიმსაგავსებას (ὁμοίωσις θεῷ - Theait.176b) და სიკვდილის შესწავლას (Phaid.80e) განუსაზღვრელი უყლებები მიანიჭა. ჭეშმარიტი ფილოსოფია (ἡ ἀληθὴς φιλοσοφία) იდეალური სახელმწიფოს წარმმართველი გახდა (Politeia B5,473 cd), ხოლო ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობა (ὁρθὴς φιλοσοφία) სიკვდილისაკენ მიმავალ გზად – „წურთად სიკუდილისად“ (μελέτη θανάτου) იქნა დასახული (Phaid.80e). აქედან გასაგებია პლატონისეული უარყოფითი შეფასება რიტორიკისა, პოეზიისა და, ზოგადად, ლიტერატურისა ფილოსოფიასთან მიმართებაში. ეს ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები დაიშვებოდა paideia-ს სისტემაში იმდენად, რამდენადაც საჭირო იყო ერთმანეთს გასაწვრთნელად სწავლების პირველ ეტაპზე. პლატონის ამ ექსტრემალურ შეხედულებას მხარს უჭერდნენ კინიკოსები, ძენონი, ეპიკურე,

<sup>35</sup>მაგ., იგი გვხვდება XI ს. მეტაფორასებში: „ოლუმპიანისა ღვაწლისა დასასრულ გვრგვნი არს“ (A162,186r). იხ. ნ. ს. ა. რ. ჯ. ე. ე. ლ. ა. მ. ე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1995, s.v. ოლუმპიანი – ოლიმპიურ თამაშებში გამარჯვებული.

<sup>36</sup>იხ. ქ. ბ. ე. ნ. ა. რ. ა. შ. ე. ი. ლ. ი., იოანე პეტრიწის ე.წ. ბილთისიტყვაობის ზოგიერთი ადგილის გაგებისათვის: „ულუმპიანთა ძლეუანი“ Μετάνοια. გ.წერეთლისადაში მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 2001, გვ. 48-63.

სკეპტიკოსები. ფილოსოფიის ეს განმარტებები და აბსოლუტური ღირებულება ბიზანტიურმა კულტურამაც იმემაკიდრა. პარალელურად მას ბიზანტიურ ლიტერატურაში დაემატა თავად ფილოსოფიის მიმართება ღვთისმეტყველებასთან, როგორც დაქვემდებარებულისა და მსახურისა – დედოფალთან. შესაბამისად, ფილოსოფიის ოჯახის ცნებებმა და ტერმინებმა ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებამდე ცვლილება განიცადა. ამდენად, იგი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვანაირად გაიაზრებოდა.

სტიკოსებს შემრიგებლური პოზიცია ეკავათ და ჭეშმარიტ *paideia*-ს, ანუ ფილოსოფიას მიუსადაგეს *ἐγκύκλιος τέχνη*, ანუ ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები. სოფისტებთან გაერცვლებული *παιδεία*-ს სისტემა (ყოველნაირი ხელოვნების, *τέχνη*-ს სწავლება: გრამატიკა, რიტორიკა, არითმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა, დიალექტიკა/ფილოსოფია) შემდგომ პერიოდში ე. წ. ენციკლური სწავლების (*ἐγκύκλιος παιδεία* ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები) სახით გაფორმდა ყოველდღიური განათლების სისტემაში და მნიშვნელობა არა დაუკარგავს შუა საუკუნეებშიც. სოფისტებთანვე გამოიკვეთა ფილოსოფიის კავშირი მჭკერმეტყველებასთან (*eloquentia*). ისოკრატეს პელაგოგიურ სისტემაში ნეულებრივი აღზრდა მოსამზადებელი პერიოდი იყო ჭეშმარიტი მაღალი ფილოსოფიისათვის. ეს პოზიცია განმსაზღვრელი იყო მთელ ანტიკურ ხანაში და ასევე გაავრცელდა არსებობა ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში<sup>37</sup>

ფილოსოფიის აღექვანდრიელი და აღექვანდრიული სკოლის შემდგომი პერიოდიდან მოკიდებული, ჭეშმარიტი მაღალი ელინური ფილოსოფიის ადგილი დაიკავა ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ, ანუ ღვთისმეტყველებამ. ხოლო ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები, ე. წ. წინა სკოლა – *προπαιδεύματα*, კლასიკური შტუდირების დონეზე დარჩა და სკოლა-უნივერსიტეტებში მსახურის როლში ისწავლებოდა. როგორც მოსამზადებელი საფეხური უმაღლესი ღვთისმეტყველების შესასწავლად. შემდგომ ლათინურენოვან სამყაროში მათ *artes liberales* ეწოდებოდა. აღექვანდრიული თეოლოგიური სკოლის ტრადიციებიდან მომდინარე (კლიმენტი აღექვანდრიელი, ორიგენე), ბერძნულენოვან ქრისტიანულ მწერლობაში დამკვიდრდა თეოლოგისა ელინური ფილოსოფიის დაქვემდებარებული ფუნქციის შესახებ (რაც შუა საუკუნეებში ლათინურად გაფორმდა როგორც ცნობილი ფორმულირება – *philosophia theologiae ancilla*). ამგვარმა დამოკიდებულებამ განსაზღვრა ელინური განათლებისადმი შეფარდებითი დამოკიდებულება და ზოგადსაგანმანათლებლო საგნების ადგილი შუა საუკუნეების განათლების სისტემაში. რასაც საფუძველი საუყარა კლიმენტი აღექვანდრიელისა და ორიგენეს თეზამ (ფილოსოფიის კვალდაკვალ), რომ პროფანული ელინური განათლება საჭიროა ქრისტიანთათვის, მაგრამ მას მხოლოდ მსახურის ფუნქცია უნდა მიენიჭოს. ენციკლური საგნები (*ἐγκύκλια μαθήματα* ან *γράμματα*, იგივე *προπαιδεύματα*) ფილოსოფიასთან ერთად საშუალებაა საღვთისმეტყველო მიზნის მისაღწევად – აუცილებელია ეგზეგეტიკური დანიშნულებისათვის წმ. წერილის ასახსნელად (Cl. Alex. Strom. I, 5, 29; J. Dam. PG94, 632B2-3). ამ მოსაზრების განმტკიცებაში დიდი წვლილი მიუძღვით კაპადოკიელ მამებს, განსაკუთრებით გრიგოლ ღვთისმეტყველს<sup>38</sup>.

ამგვარად, თუ ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები ფილოსოფიის დამხმარე საგნებად მიიჩნეოდა ანტიკურ პერიოდში, ქრისტიანულ პერიოდში კლასიკური ფილოსოფიაც სხვა საგნებთან ერთად ასეთივე მოსამზადებელი საფეხური გახდა ღვთისმეტყველებისათვის. ამიტომ თანდათანობით ქრისტიანთათვის ტერმინი „ფილოსოფია“ აღმნიშვნელი გახდა არა მარტო ენციკლური სწავლების ერთი უმაღლესი გამორჩეული საგნისა, საკუთრივ ანტიკური ფილოსოფიისა, არამედ მთელი ელინური განათლების სისტემისა, რაც სახელდებულ იქნა, როგორც

<sup>37</sup>H. Hunger, op.cit., Bd.1, გვ. 4-5; E. Norden, op.cit., Bd. 2, გვ. 670-673. G.L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, 1973, გვ. 27-28; C. Nearchos, The Philosophical Background of the Eleventh-century Revival of Learning in Byzantium, in: Byzantium and the Classical Tradition, ed.M.Mullett and R.Scott, University of Birmingham (13th Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979), 1981, გვ. 127-135.

<sup>38</sup>H. Hunger, op.cit., Bd. I, გვ. 42; E. Norden, op. cit., Bd. 2, გვ. 674-679. კაპადოკიელების შესახებ ვერცლად იხ. ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ე ი ლ ი, „გარეშე“ სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ყურემ მცირის კალაფონებში. მაცნე, ელს, 2001, №1-4, გვ. 153.



წარმართული ლიტერატურისადმი. ერთი მხრივ, იგი უარყოფითად იქნა შეფასებული არა მარტო მსოფლმხედველობრივად, არამედ ფორმის (რიტორიკული სამკაულების) თვალსაზრისითაც, მეორე მხრივ კი, დაშვებულ იქნა მისი სალიტერატურო ფორმების სომიერი გამოყენება (კაპადოკიელები, პიერონიმუსი და სხვ.). შუა საუკუნეებში და გვიანბიზანტიურ პერიოდში ფილოსოფიას ისეთივე დაქვემდებარებული ფუნქცია აქონდა საღვთო აზრთან მიმართებაში, როგორც სიტყვაკაზმულ მწერლობას ფილოსოფიისადმი მიმართებაში პლატონთან.

მოგვიანებით, პარალელურ გამოყენებასთან ერთად ფილოსოფიის და მასთან სხვა ზოგადსაგანმანათლებლო დისციპლინების (მაგ., რიტორიკის, გრამატიკის) მნიშვნელობა დაეწროვდა საერო მნიშვნელობამდე. ფილოსოფოსი, ისევე როგორც გრამატიკოსი ან რიტორი, აღნიშნავდა ზოგადად სწავლულს, განათლებულ ადამიანს, მწიგნობარს, გაუნათლებლის საპირისპიროდ<sup>40</sup>. φιλοσοφίαι και ῥητορῆς ეწოდება გრამატიკასა და რიტორიკაში ფორმალური განათლების მქონეს, რომელსაც უკეთეს შემთხვევაში წარმოდგენა აქონდა კვადრიუმის დისციპლინებზე და ნაზიარები იყო ლოგიკის ელემენტებს. ამ გაგებით, მაღალი ენის, მაღალი სტილის ბიზანტიური ტექსტების ავტორთა უმრავლესობა სწორედ განსწავლულ რიტორთა და ფილოსოფოსთა ამ ჯგუფს მიეკუთვნება<sup>41</sup>. შესაბამისად, „საფილოსოფოსო“ და „სადრამატიკოსო“ ნიშნავდა მწიგნობრულს, ლიტერატურულს, საფილოსოფოსო ტერმინს თუ რიტორიკულ სახეს<sup>42</sup>.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ შუა საუკუნეებში „ფილოსოფიის“ ოჯახის ტერმინები აღნიშნავდა:

I. „გარეშე“ სიბრძნეს:

- 1. საკუთრივ ანტიკურ ფილოსოფიას, როგორც მეცნიერებას – კლასიკური ზოგადსაგანმანათლებლო დისციპლინების ერთ-ერთ გამორჩეულ საგანს.
- 2. „გარეშე“, ამსოფლიურ სიბრძნეს, ზოგადად, ან საერო ლიტერატურას და მის ლიტერატურულ ფორმებს, კონკრეტულად.
- 3. ზოგადად კლასიკურ ზოგადსაგანმანათლებლო შტუდირებას (ძირითადად გრამატიკა-რიტორიკასთან ერთად).

II. საღვთო ქრისტიანულ სიბრძნეს:

- 1. ღვთისმეტყველებას.
- 2. ზოგადად საეკლესიო მწერლობას.
- 3. ბერული ცხოვრების წესს; ბერს, წინასწარმეტყველს, მოციქულს, ღვთისმეტყველს.

<sup>40</sup> მაგ., „იქმნა უამსა მას დრამატიკოსთა მათ მიერ, ესე იგი არს მწიგნობართა, დრდტვინება“ (სილიბისტრას ცხოვრება. Jer. 5, XI ს., f.40). ზ. ს ა რ ჯ ე ე ლ ა ძ ე, დასახ. წიგნი, გვ. 211. მწიგნობრობას, კონკრეტულად კი ბერძნული ენის და წმინდა წერილის ცოდნას გულისხმობს ტერმინი „გრამატიკოსი“ გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში, როცა ანტიოქიის პატრიარქი შეკითხვას იღებს ასეთ პასუხს: „არვინ არსა ნათესავსა მათსა შორის (=ქართველთა შორის) ბერძულისა ენისა მეცნიერი და წერილთა სწავლულნი?“, „ჰე, არს ერთი ვინმე მონაზონი დრამატიკოსი და ბერძულთა წიგნთა ქართულად თარგმნის“ (გიორგი ათაბეგის იგულისხმება). გიორგი მცირე, ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისა. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ.150-151.

<sup>41</sup> H. H u n g e r, op. cit., Bd. I, გვ. 5-8, 42; E. N o r d e n, op. cit., Bd. 2, გვ. 680-683. იხ. აგრეთვე P. L e - m e r l e, op. cit., გვ. 89, 186, 190, 199; 48-50, 112, 139, 341. H. A. W o l f s o n, The Philosophy of the Church Fathers, I, Cambridge (Mas.), 1956, გვ. 17. D u C a n g e, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, I-II, Graz, 1958, p. 1678, s.v. φιλοσοφία. G. W. L a m p e, A Patristic Greek Lexicon, s.v. φιλοσοφία, φιλόσοφος. იხ. აგრეთვე შენ. 19-ში დასახ. ლიტერატურა რიტორიკის, გრამატიკისა და გრამატიკოსის შესახებ. იხ. აგრეთვე ნ. დ ა ბ ა რ ჯ გ ი ნ ი ძ ე, ტერმინ „გრამატიკოსის“ გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში, თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, IV, 2000, გვ. 8-18. ფილოსოფიისა და რიტორიკის მაღალ მნიშვნელობაზე საერო და საეკლესიო განათლების სისტემაში მიუთითებს გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, რომლის მიხედვით, კონსტანტინოპოლში 'სასწავლოდ მისცეს ყრმა იგი გიორგი კაცთა ფილოსოფოსთა და რიტორთა, ორითავე ცხოვრებითა შემკობილთა - არა ერისკაცთა, არამედ მონაზონთა ღმრთისმოსიშთა და უიეულთა მიერ წამებულთა“ (ძეგლები, II, გვ. 118<sub>70</sub>). ანტიოქიის პატრიარქი თევდოსი აქ მოხსენიებულია, როგორც „კაცი მაღალი და ფილოსოფოსი და ორითავე ცხოვრებითა გამოცდილი“ (ძეგლები, II, გვ. 149<sub>84</sub>).

<sup>42</sup> მაგ., იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ თარგმანზე დართული ეყრემ მცირის შენიშვნის მიხედვით, „ბერძულად ღმერთსა „თეონე“ (τὸ θεῖον) ეწოდების და ხედვასა - „თეორია“ (ἡ θεωρία), ხოლო ცეცხლსა - „უთინ“ (ὁ αἴθερ) საღრამბატიკოსოსთა სიტყვთა“ (A24,46v. რ. მ ი - მ ი ნ ო შ ე ი ლ ი, „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები“, თბ., 1966, გვ. 118).

III. ზოგადად განათლებას, სწავლულებას – საეროს თუ საეკლესიოს (ხოლო სწავლულს შეესაბამება ტერმინი „ფილოსოფოსი“, ისევე როგორც „გრამატიკოსი“, „რიტორი“).

ბ) ტერმინი „ფილოსოფია“ ძველ ქართულ მწერლობაში აღსანიშნავია, რომ ფილოსოფიის ოჯახის ტერმინები ელინოფილობამდელ ქართულ მწერლობაში უმეტესად იხმარებოდა მხოლოდ ერთი განზოგადებული მნიშვნელობით – ანტიკური ფილოსოფიის მნიშვნელობით ან ზოგადად კლასიკური ენციკლური სწავლების მნიშვნელობით.

ძველ ქართულ თარგმანებში სიტყვით „ფილოსოფია“ ან „ფილოსოფოსი“ (უმეტესად კი მისი დამახინჯებული დამაკნინებელი ფორმით „ფილაფოზობა“ ან „ფილაფოზი“ და მისთ.) ზოგადად „გარეშე“ სწავლება აღინიშნება. მაგ., იოანე ოქროპირის ცხოვრების ძველ ქართულ რედაქციაში (VII ს. გიორგი ალექსანდრიელისეული ბერძნული ტექსტის პალესტინურ თარგმანში) ნათქვამია, რომ „დაემოწაფა იგი ღიბანის ფილასოფოზისა (Λιβανία τῶ σοφιστῆ), კაცსა მოძღუარსა ყრიად სიბრძნითა და სიტყვითა და ფილასოფოზობითა (ἰσκημέσῃ τῆ τε γραμματικῆ καὶ σοφιστικῆ καὶ ῥητορικῆν παιδείαν) და იყო მსმენელ სიტყუათა ანდრეათოეს ბრძნისათა (Ἀνδρεῶσθιου τοῦ φιλοσόφου), რომელნი-იგი იყვნეს მათ უამთა განთქუმულ სიბრძნითა უყრთეს ყოველთა ფილასოფოზთა ანტიოქიისათა (ὑπὲρ πάντας τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ σοφούς)... იოვანე... დაისწავლნა ზეპირით უმრავლესნი ფილოფოზთა ძუელნი წიგნნი (τὰ πλεία βιβλία τῶν ἰσχαίων)“ როგორც ეხელაეთ, ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები და წარმართული სწავლება ან წარმართი სწავლული თარგმანში მოხსენიებულია კნინობითი ფორმებით: „ფილასოფოსი“ ან „ფილასოფოსობა“ იგივეა ვარიანტებშიც. იმავე ცხოვრების მეტაფორასულ რედაქციაში, რომლის თარგმანი ეფრემ მცირეს ეკუთვნის, უკვე ქართულ თარგმანშიც სამთველილია ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები: „ხოლო იოვანე დაისწავა რამ ღრამმატიკოსობაჲ, და სწავლაჲ იგი გარეშეთაჲ, მიიწია თაჲჲ რიტორობისაჲცა და ფილოსოფოსობისა...“ (Ἐπεὶ δὲ ἐκεῖνος γραμματικὴν τε καὶ ἐγκύκλιον παιδείαν ἐκμάθων ἦν, εἶτα καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας εἰς ἄκρον ἦλθε)<sup>43</sup> არკადი კვიპრელი ხეიმუნ მესეეტის ცხოვრების შესავალში ამბობს: „თანა-წარვკვდ სიტყუათა ქცულებასა და ფილაფოზთა მრავალმეტყუელებასა და ვიწყე სიტყვითა ლიტონითა და ჭემმარტითა უწყებად თქუენდა, რომელი მძღუეკმნების ყოველსა სიბრძნესა გარეშესა“<sup>44</sup> გრიგოლ პრომის პაპის ცხოვრების მისეღვით, მან „კეთილად ისწავა ყოველივე სწავლაჲ სიბრძნისაჲ და სამოძღურონი ფილოსოფოსთანი და აღსავსე იყო რამ ყოველთა სიბრძნითა, იწყო სწავლაჲ სწავლითაცა საეკლესიოთა“<sup>45</sup>

ეყთვიმე ათონელი ხშირად ხმარობს ამ ტერმინს დამაკნინებელი მნიშვნელობის მქონე დამახინჯებული ფორმით „ფილაფოზობა“ ან „ფილასოფოსობა“ და მისთ., თუ იგი „გარეშე სიბრძნის“, წარმართული ანტიკური ფილოსოფიის და განათლების მნიშვნელობით არის ნახმარი. მაგ., ბასილის „სწავლანში“ (127, 25–31; 26,2; 104,36; 199,5. შდრ. σοφιστικῆ, σόφισμα ფილაფოზობით)<sup>46</sup>. „გარეშე“ სიბრძნის აღსანიშნავად ფილოსოფოსს ეყთვიმე უწოდებს „ფილაფოზს“<sup>47</sup> შდრ. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიებში: ფილσοფიჯ – ფილაფოზობაჲ/ფილასოფოსობაჲ E. ფილოსოფოსი M (42, 111, 39). ფილოსოფოსი/ფილაფოსი E. შდრ. სიბრძნისმოყუარე M (43, 14, 67). ὁ φιλοσοφῆσαჯ – ფილოსოფოსი/ფილაფოზი E. შდრ. ფილოსოფოსობისგანი M (or. 42, 22, 80). სოფიჯ – ფილოსოფოსი M. ფილაფოზი/ფილოსოფოსი E (14, 29, 136). საერო სიტყვის ხელოვნებას, განსხვავებით საეკლუ-

<sup>43</sup> იოანე ოქროპირის ცხოვრების ძველი ქართული რედაქციები, რ. გეარამიას გამოცემა, თბ., 1986, გვ. 6 (ბერძნული ტექსტისათვის იხ. Douze récits Byzantins sur St. Jean Chrysostome, publiés par F. Halckin (Subsidia Hagiographica, 68), Bruxelles, 1977, გვ. 77–78); ძველი მეტაფორასული კრებული, ნ. გოგუაძის გამოცემა, თბ., 1986, გვ. 23 (PG114, 1049C1-7).

<sup>44</sup> კ. კ. კ. ე. ლ. ი. ძ. კიძინი, L ტფ., 1918, გვ. 216.

<sup>45</sup> იქვე, გვ. 125.

<sup>46</sup> ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეყთვიმე ათონელისეული თარგმანი, ც. ქურციკიძის გამოცემა, თბ., 1983, გვ. 053, 055. შდრ. ყსეველანანეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, თ. ვ. თ. ხ. მ. უ. რ. ი. ს. გამოცემა, თბ., 1989.

<sup>47</sup> „წინამძღუარი“, თ. კდ. ნ. ჩ. ი. კ. ე. ა. ტ. ი. ა., „გარეშე“ სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეყთვიმე ათონელის „წინამძღუარში“ (მომზადებულია დასაბუჯდად).

სიოსაგან, ეყთვიმე უწოდებს, შესაბამისად, „ფილოსოფოსობით ხელოვნებას“: τεχνολογία (or. 41, 10, 42). „ფილაფოზობით კელოვნება“ E. შდრ. „სიტყუაკელოვნება“ M<sup>48</sup>. აღმონდა, რომ ეყთვიმე ამ შემთხვევაში აგრძელებს ძველ ქართველ მთარგმნელთა მეთოდოლოგიას, რომელთაც ასეთივე კინობითი ფორმით გადმოჰქონდათ ეს ცნება „გარეშე სიბრძნის“ მნიშვნელობით, ისევე როგორც ეს ზემოთ დასახელებულ ეყთვიმე ათონელამდელ თარგმანებშია წარმოდგენილი. „გარეშე“ სიბრძნის ეყრემისეული შესატყვისი ყველა შემთხვევაში (იშვიათი გამონაკლისის გარდა) არის „ფილოსოფია“, „ფილოსოფოსი“.

საყურადღებოა, რომ საკუთრივ ღვთისმეტყველების აღსანიშნავად ეყთვიმე φιλοσοφία, (ἐμ)φιλοσοφία-ს თარგმნის „სიბრძნისმეტყველებად“ (or. 43, 38, 166; 14, 7, 35; 41, 1, 1; 19, 4, 15 და სხვ.) და სხვა კონტექსტური მნიშვნელობებით: სიბრძნე, მოღუაწებად, დაყუდებად, ღმრთისმოყუარებად და მისთ. (19,1,4; 43,38,164; 21,20,104; 21,20,101; 21,9,49 და სხვ.)<sup>49</sup> (შდრ. ბასილის „სწავლანში“ φιλοσοφία სიბრძნე. 74,33)<sup>50</sup>. მაგ., საერო სიტყვის ხელოვნებას, განსხვავებით საეკლესიოსაგან, იგი უწოდებს, შესაბამისად, „ფილოსოფოსობით ხელოვნებას“: τεχνολογία (Gr. Naz. or. 41, 10, 42). „ფილაფოზობით კელოვნება“ E. „შდრ. „სიტყუაკელოვნება“ M. „სიბრძნისმეტყველების“ მსგავსი ქართული ეტიმოლოგიური თარგმანით გადმოაქვს ეს ცნება ეყრემს: „სიბრძნისმოყუარება“ (43, 25, 120; 14, 7, 78; 21, 2, 13 და სხვ. ზოგჯერ კი იგი მიმართავს ტრანსლიტერაციას: „ფილოსოფოსობა“ - 43, 25, 119; 45, 4, 23/25; 14, 14, 64; 14, 29, 138 და სხვ.).

იშვიათად, ეყთვიმე „ფილოსოფიას“ ნეიტრალური ფორმით ხმარობს „გარეშე“ სიბრძნის მნიშვნელობით – „სიბრძნე იგი ფილოსოფოსობისაა“, რადგან კონტექსტის მიხედვით, აქ საუბარია საერო სიბრძნის გამოყენებაზე საღვთოს სასარგებლოდ: მაგ., „წამლიანთაგანცა მკვეცთა კაცთა გამოუღებებს კეთილთა წამალთა თანა შესაზავებელი. [ეგრეთვე არს სიბრძნე იგი ფილოსოფოსობისაჲ], რამეთუ გამოძიებად მისი და გულისკმის-ყოფად მივითუალოთ, ხოლო რავდენი არს მის შორის ეშმაკთა მიმართ მიმეკანებულ და საცთურად და უფსკრულად წარწყმედისა, იგი მოვიძაგეთ“ (Gr. Naz. or. 43, 11, 54. PG36, 508C7-11; A1, 137r). ასეთივე ნეიტრალური მნიშვნელობით ხმარობს ეყთვიმე „ფილოსოფოსს“ არა მხოლოდ ზოგადად „გარეშე“ სიბრძნის აღსანიშნავად, არამედ მისი კონკრეტული დარგის, პოეზიის და შესაბამისად, პოეტის აღსანიშნავადაც: ποιητής (Gr. Naz. or. 21, 29, 153) ‘ფილოსოფოსი“ E. შდრ. „გამომეტყუელი“ M (შდრ. ამის მსგავსია, როცა იგი გეომეტრს მოიხსენიებს არა კონკრეტული სახელით, არამედ ზოგადად ‘მწიგნობრის“ სახელით: γεωμέτρης (Gr. Naz. or. 39, 14, 71) „მწიგნობარი“ E. „ქუეყანისმზომელი“ M).

რაც შეეხება ტერმინ „რიტორს“, ეყთვიმე მას თარგმნის ისევე ტენდენციურად, როგორც „ფილაფოზს“ (26,2-3)<sup>51</sup>; ‘წინამორბედი ანტესი“ (წინამძღუარი“, თ. კდ), „უმაღლოდ“ (თ. ბგ), „წინააღმდგომი“ (თ. კგ), „სწავლულნი სიბრძნითა მით სოფლისაჲთა, რომელნი განმეაცოფნა ღმერთმან“ (თ. კგ)<sup>52</sup>. მაგრამ გრიგოლის ლიტურგიკული სიტყვების თარგმნისას მას იგი, ჩვეულებრივ, ნეიტრალური მნიშვნელობით გადმოაქვს: ῥήτωρ - მეტყუელი რიტორი E. რიტორი M (or. 42, 24, 89).

გიორგი ათონელისთვისაც, როგორც ჩანს, ცნობილია ამ ტერმინის მრავალი მნიშვნელობა. მაგ., ფსალმუნთა წიგნის მისეულ თარგმანზე დართულ კალაფონში იგი ამბობს: „ხოლო უკუეთუ ვინმე ამას ჩუენსა შრომით და რუდუნებით ქმნულსა და ყოვლით ჭეშმარიტებითა ხაესესა ნაშრომსა და აღწერილსა არა ჯერ-იყოს, და კე იცოდის, ანუ დარ. ვინა ოტი, ანუთუ ღმერთი და უფალი, გინათუ რიტორი იყოს, ანუ ფილოსოფოსი. მაშა ჩუენსა ნაშრომსა ზედა ნუ ბრძნობს, ახლად ვითა გინდა თარგმნეს სხუანი დავითნი, არა ეზრუნავ, და თუ ქართულთა დავითთა დაიწერდეს, ჯუარი აქუს და კურთხევაჲ“ (L: B1, XIII-

<sup>48</sup> იხ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის ძველი ქართული თარგმანების სალექსიკონო მასალები, მომზადებული ც. ჭურციკიძის, ქ. ბეზარაშვილის, მ. რაფაეას, ნ. მუღლიძის მიერ ეკლესიის რედაქციით. შდრ. ბასილი კესარიელის „სწავლათა“..., გვ. 055.

<sup>49</sup> იხ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის სალექსიკონო მასალები. შდრ. ბასილი კესარიელის „სწავლათა“..., გვ. 055.

<sup>50</sup> იქვე, გვ. 055.

<sup>51</sup> ბასილი კესარიელის „სწავლათა“..., გვ. 055.

<sup>52</sup> ნ. ბ ი კ ვ ა ტ ი ა, დასახ. შრომა.

XIV სს., 201 v-202 v)<sup>53</sup>. ცხადია, რომ გიორგი ათონელისათვის ცნობილია ელემენტარული ანბანური კურსის მცოდნის, ანუ გრამატიკის მნიშვნელობა და აგრეთვე რიტორის და ფილოსოფოსის (იგივე გრამატიკოსის) მნიშვნელობა. ბიზანტიაში გავრცელებული ცნების ῥήτορ καὶ φιλόσοφος პარალელურად. იგი განათლებულის, სწავლულის, მაღალი სტილის თხზულებათა ავტორის მნიშვნელობით ხმარობს ტერმინებს „რიტორი“ და „ფილოსოფოსი“<sup>54</sup>.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა გიორგის მიერ ტერმინ „საფილოსოფოსოს“ ნეიტრალური მნიშვნელობით გამოყენება მისსავე ავტოგრაფში (Ath. 49) დამახინჯებული „საფილოსოფოსოს“ ნაცვლად (დამაკნინებელი „საფილოსოფოსო“ კი მხოლოდ ვარიანტებში ჩნდება A55). გრიგოლ ღვთისმეტყველის ბასილი დიდისადმი მიძღვნილი ლექსითი ეპიტაფიის (PG38, c.II,1,119) ნიკიტა პაულადონელისეულ პარაფრაზში (ed. Z.Scordylios, Venetiis, 1563,53r), რომლის თარგმანი გიორგი ათონელს ეკუთვნის, გიორგი კლასიკური სალიტერატურო ფორმის (საზომის – ელემენტური დისტიქის - σίχου ἤραελεγειου) მნიშვნელობით ხმარობს ტერმინ „საფილოსოფოსოს.“ ჩანს, მან იცის, რომ ეურსიფიკაცია, ანუ პოეტიკა ზოგადსაგანმანათლებლო დისციპლინაა, ხოლო ტერმინი „საფილოსოფოსო“ კი ენციკლური სწავლების და საზოგადოდ, საერო ლიტერატურისა და მისი ფორმების გამომხატველია და ამავე დროს, გადამეტაფრასებული ეპიგრამული ჟანრის, როგორც მაღალფარდოვანი რიტორიკული სტილის ნიმუშია: „წმიდისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყველისა დაწერილი სა ვლადესა ზედა დიდისა ბასილისსა საფილოსოფოსოთა სიტყუთა და ნიკიტა ფილოსოფოსისა თარგმნილი“ (Ath. 49, XI ს., 79r; A55, XI–XII სს., 403 v). ეფრემ მცირემ კი ამ თხზულებას გრიგოლ ღვთისმეტყველის კრებულებში შეტანისას სათაური შეუცვალა და ზუსტი ტერმინთშესატყვისობებით ტერმინ „საფილოსოფოს“ ნაცვლად სალექსწყოები ტერმინი სტიხოსნი იროიკონი დაწერა (Jer. 8, Jer. 13, Gel. 9, S369, A292)<sup>55</sup>.

ცხადია, გიორგი ათონელი, თავის წინამორბედთაგან განსხვავებით, დადებითად აღიქვამს საერო სალიტერატურო ფორმას ქრისტიანული შინაარსის გამოსახატავად. გიორგისეული ამ ორი მაგალითის შედარება ცხადყოფს მის ანტინომიურ დამოკიდებულებას „გარეშე“ სიბრძნისადმი, რაც წმ. მამების შრომებში საყოველთაოდ იყო გავრცელებული.

ვ) ტერმინი „ფილოსოფია“ ეფრემ მცირესთან. გიორგის ამგვარ დამოკიდებულებას, ბუნებრივია, ეხმიანება შავე მთის მწიგნობრული სკოლის დამოკიდებულება, კერძოდ კი ეფრემ მცირის დამოკიდებულება ამ საკითხისადმი. ჩვენ საშუალება გვაქვს ვიმსჯელოთ ეფრემის კოლოფონებისა და მის მიერ თარგმნილ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა მიხედვით. საინტერესოა იქნებოდა მთლიანი სურათი ეფრემის ყველა თარგმანში. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების თარგმნისას ეფრემი ტერმინებს ფილოσοφία, (ἐμ)φιλοσοφία, ფილოσοფიკ საღვთისმეტყველო სიბრძნის მნიშვნელობის გადმოსაცემად უმეტესად თარგმნის როგორც „სიბრძნისმეტყუელება“, „სიბრძნისმოყუარება“, „სიბრძნისმოყუარე“, იშვიათად – როგორც „ფილოსოფია“ და „ფილოსოფოსობა“. სხვა შემთხვევებში კი, „გარეშე“ სიბრძნის აღსანიშნავად იგი მას ყოველთვის თარგმნის როგორც „ფილოსოფოსი“, „ფილოსოფოსობა“<sup>56</sup>.

ცხადია, ეფრემი ცდილობს თანდათან დაამკვიდროს ტერმინი „ფილოსოფია“ ახალი შინაარსით, თუმცა იგი ანგარიშს უწევს ძველ ტრადიციასაც. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა მისი კოლოფონები. აქ უკვე იშვიათად მოიხსენიება ფილოსოფოსობა დამაკნინებელი ფორმით – „ფილაფოზობა“ ან „ფილასოფოსობა“

<sup>53</sup> ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული რედაქციები, მ. შ ა ნ ი ძ ი ს გამომცემა, თბ., 1960, გვ. 027.

<sup>54</sup> იხ. ზემოთ დახახ. ლიტერატურა (შენ.41) და H.G. B e c k, Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia. Antike und Abendland, 14, 1968, გვ. 91–101.

<sup>55</sup> ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ე ი ლ ი, გიორგი მთაწმინდელის მიერ ნათარგმი „ნიკიტას პარაფრაზი“ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფრემ მცირისეულ კრებულებში. კ. კეკელიძე 120, თბ., 1999, გვ. 19–39.

<sup>56</sup> იხ. დახახ. სალექსიკონო მასალები და ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ე ი ლ ი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან (ბაძვის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში). მაცნე, ელს, 1997, №1–4, გვ. 148.

„გარეშე“ სიბრძნის აღსანიშნავად. გიორგი ათონელის შემდეგ ეს ასეც იყო მოსალოდნელი. იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ წინასიტყვაში ორივე ფორმა დასტურდება: „საფილოსოფოსო სწავლა“ და „საფილოსოფოსო წიგნი“ (A24, 1v-2v)<sup>57</sup>. მაგრამ ანგარიშგასაწევეა ის ფაქტი, რომ იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“ ეყრემს მკვეთრად ელინოფილური მიმართულების თარგმანების შექმნამდე აქვს გადმოღებული<sup>58</sup>. ეს ძველი ფორმა („ფილოსოფოსთა“) გვხვდება აგრეთვე გრიგოლის 16-სიტყვედის შემცველი კრებულის შესავალში. ტექსტის დაზიანების გამო გამოცემებში აღდგენილია „კარებსა ფილ[ა]სოფოსთასა“ (Jer. 43, 3v)<sup>59</sup> „გარეშე“ ფილოსოფიურ-რიტორიკული ფორმის მნიშვნელობით. ამავე მნიშვნელობით ამავე კოლოფონში ტერმინი „სალრამატიკოსო და საფილოსოფოსო“ ნეიტრალური ფორმით არის წარმოდგენილი (Jer. 43, 1v)<sup>60</sup>. არეოპაგიტული კორპუსის წინაბჭეში, რომელიც ეყრემს თავისი მოღვაწეობის ბოლოს, მკვეთრად ელინოფილურ პერიოდში, თითქმის გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომებთან ერთად უთარგმნია<sup>61</sup>, „გარეშენი“ მოხსენიებულნი არიან ნეიტრალური ფორმით: „მიიწიარა ათინად წმ. მოციქული პაულე, მიემთხვა ეიეთმე სიტყუად *ესიკურელთა ფილოსოფოსთა*“; ანდა მათ მოიხსენიებს უარყოფითი პრეფიქსის, ნაწილაკისა და თუ სიტყვის დართვით ტერმინ „ფილოსოფოსის“ ნეიტრალურ ფორმაზე: „შეპყრობიდ იქმნა *უსიბრძნისმოყუარეთა მათგან ფილოსოფოსთა*, რამეთუ არა-გეშმარტებით *ფილოსოფოს* იყვნეს“; და მრავალი რაა შეემთხუედა მათგან კითხვთა და გამოძიებითა, ვითარცა *შეეტყუების ვერაეთა გარეშისა ფილოსოფოსობისათა*“<sup>62</sup>.

საყურადღებოა, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის თარგმანში, რომელიც ეყრემს თავისი შემოქმედების ბოლოს, მკვეთრად ელინოფილურ პერიოდში თარგმნა, იგი ყველგან ხმარობს ნეიტრალურ ფორმას „ფილოსოფოსი“ ან ზოგჯერ თარგმნის მას ძველი ფორმით „სიბრძნისმოყუარება“<sup>63</sup>.

როგორც ვხედავთ, ეყრემი ფრონილობს და ანგარიშს უწევს ძველ ტრადიციას, მაგრამ, ამავე დროს, თავის კოლოფონებში იგი ცდილობს ტერმინები „ფილოსოფია“, „ფილოსოფოსი“ თავისუფლად იხმაროს მათი ახალი მნიშვნელობითაც, ღვთისმეტყველებისა და ღვთისმეტყველის მნიშვნელობით. ვინ უნდა იყვნენ კოლოფონებში მოხსენიებული „ანტიოქიის საპატრიარქოს *ფილოსოფოსნი* და მიტროპოლიტნი“ (Jer 43, 2v)<sup>64</sup> და „უსახელოვანესნი ანტიოქიისა *ფილოსოფოსნი* და თუთ წმიდა პატრიარქი იოვანე“ (S1276, 9v)<sup>65</sup>, თუ არა ღვთისმეტყველნი? თუმცა ეყრემი ზოგჯერ ფილოსოფიის ახალი მნიშვნელობის განმარტებასაც გუთავაზობს (აღნიშნავს, თუ რომელი ფილოსოფია იგულისხმება კონკრეტულ შემთხვევაში – საღვთო თუ საერო). მაგ., თავის მოძღვარზე, შაეი მთის ერთ-ერთ მოღვაწეზე, ვინც არეოპაგიტული კორპუსის თარგმანში შექცეულა მას, იგი ამბობს შემდეგს: „იოანე *სადმრთოდ ფილოსოფოსი* და ჯორციელად *ლრამატიკოსი*“ (არეოპ. კორპ. A110, f.98)<sup>66</sup>. ამით იგი ანტითეზას ქმნის, სადაც თანაარსებობენ საღვთო სიბრძნე და ამსოფლიური მეცნიერება, ამ შემთხვევაში გრამატიკოსობა, როგორც ტექსტის გამართვის ხელსეხება.

<sup>57</sup> იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რ ა ფ ა ე ა ს გამოსცემა, თბ., 1976, გვ. 66–67.

<sup>58</sup> ე. ჭ ე ლ ი ძ ე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წერილი პირველი. რელიგია, 1994, №3–5, გვ. 122–123.

<sup>59</sup> თ. ბ რ ე გ ა ძ ე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1998, გვ. 148.

<sup>60</sup> იქვე, გვ. 149.

<sup>61</sup> ე. ჭ ე ლ ი ძ ე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება...

<sup>62</sup> არეოპაგიტული კრებული, ი. ლ ო ლ ა შ ე ი ლ ი ს გამოსცემა, თბ., 1983, გვ. 70, 74.

<sup>63</sup> იხ. 16-სიტყვედის დასახ. ლექსიკონი. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ეყრემის მიერ ტერმინ „ელინურის“ ხმარების ასევე ორგვარი ფორმა ერთსა და იმავე ტექსტში – 16-სიტყვედში: ტრადიციული ფორმა „წარმართული“ და ახალი – „ელინური“ (A, C და B ხელნაწერების სხვაობები). ეყრემის შემდგომი ელინოფილური, განსაკუთრებით იოანე პეტრიწი, უფრო ხშირად იყენებენ ტერმინ „ელინურს“ წარმართულისა და, საზოგადოდ, ბერძნულის შინაარსით. ეს ახალი ფორმა სათარგმნი დედნების შესაბამისად ეყრემის დამკვიდრებულია ამ ახალი (საზოგადოდ ბერძნულის) შინაარსით. ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ვ ი ლ ი, ეყრემ მცირის შეხედულებები კლასიკური სალიტურატურა ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ. ლიტურატურული მივბანი, XIX, თბ., 1998, გვ. 123–154.

<sup>64</sup> თ. ბ რ ე გ ა ძ ე, დასახ. აღწერილობა, გვ. 148.

<sup>65</sup> S1276, XI–XIII სს. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S), II, თბ., 1961, გვ. 141.

<sup>66</sup> არეოპაგიტული კრებული, გვ. 85.

ეფრემ მცირისთვის ცნობილია „ფილოსოფიის“ ყველა მნიშვნელობა და განმარტება. მასთან შეიძლება თვალი მივადევნოთ ამ ტერმინის ყველა სახეობის გამოყენებას:

1. იგი განასხეავენს ჭეშმარიტ ფილოსოფიას ეაღბისაგან, ანუ „გარეშესაგან.“ ჭეშმარიტს იგი განსაზღვრავს როგორც ბერების ფილოსოფიას და სიკედილის შესწავლას, ჭეშმარიტი მნიშვნელობის საგნების შემეცნებას და ღმერთთან მიახლებას თავისი სახეებით: პრაქტიკული ფილოსოფიით. ანუ მოღვაწეობით და ხედვით, ანუ საღვთო ჭკრეცით. შემეცნებით. მაგალითები:<sup>67</sup>

a) „ფილოსოფოსობაა არს სიყუარული სიბრძნისაჲ, ხოლო სიბრძნე ჭეშმარიტი ღმერთი არს. აწ უკუე სიყუარული ღმრთისა მიმართ – ესე არს ჭეშმარიტი სიბრძნე“ (ი. დამ. დიალექტ. 52,6. Kotter ed., გვ. 56–57)<sup>68</sup>

b) „მოქცევაობაჲ სიტყუათაჲ ამის წიგნისაჲ ესეუითარი რაჲმე არს, რამეთუ რაჲამს სიბრძნისმოყუარე. ანუ ღმრთისმგალობელთა მწეობრი თქუას მონაზონთა სახელად, რამეთუ ჭეშმარიტად ფილოსოფოსობად, ესე იგი არს სიბრძნისმოყუარებაჲ ჭეშმარიტსა მონაზონებასა სახელ-ჯეების“ (ფილოთ.ისტ. კოლოფონი. A689, 187v; სრული ტექსტი იხ. ზემოთ).

c) ტექსტი: Ἐυτεῖσθαι ἔγω μὲν φιλοσοφεῖν διέγνω (Gr. Naz. or. 7,9. PG35, 765A15-B1). „მიერთგან უკუე მე სიბრძნისმოყუარება განვიზრახე“ M. „შ ე ი ს წ ა ვ ე . ვითარმედ სიბრძნისმოყუარება, რომელ არს ფილოსოფოსობა, არა ევადენ სოფლითაჲ სწავლულებისა, რაოდენ მონაზონებისა სახელ არს წმიდათა წერილთა შინა, ვინაჲცა აწ რომელ ესე იტყვს თავისა თვისისა მონაზონისა ხატისა შემოსასა, რომლისათვის მრავლით უამითგან სურვიელ იყო“ (A292,359v); ცხადია, ეფრემი გულისხმობს „ფილოსოფიის“ გაერცვლებულ მნიშვნელობას ელინური ფილოსოფიაში ქართულ მწერლობაში.

ტექსტი: Ταῦτα Καισαρίῳ ἐφιλοσοφεῖτο κὰν τῆ χλαίνῃ (Gr. Naz. or. 7,11. PG35, 768C1–2). ‘ამათ ზედა კესარიოს სიბრძნისმოყუარე იყო“ M. “შ ე ი ს წ ა ვ ე . ვითარმედ ფალოსოფოსობად, ესე იგი სიბრძნისმოყუარებაჲ მონაზონებისა ცხორებასა სახელ-ხედებენ წმიდანი, ვითარ-ესე აწ ესრეთ იტყვს, ვითარმედ ამას ზედა კესარიოს მონაზონებდა, დადაცათუ საერისკაცოჲთა ქლამინდითა შემოსილ იყო...” (A292, 360r).

d) ტექსტი: χορὸν ἱερέων, χορὸν φιλοσόφων (or. 19,16.89. PG35,1061D3). ‘მწეობრსა მღვდელთაჲსა. დასსა სიბრძნისმოყუარეთაჲსა“ M (Jer. 43, 13r); შდრ. ‘ერებულსა მოწესეთაჲსა, ერებულსა მოღვაწეთაჲსა“ E (A1, 87r). სქოლიო: ‘სიბრძნისმოყუარე უწოდს მონაზონებით მოღვაწეთა და განმორებულთა ცხორებისა შემტკობელთა და სამართად არს ფილოსოფოს“, ესე იგი არს სიბრძნისმოყუარე“ წოდებაჲ მათი, რამეთუ საქმითისა (=πράξις) ხარისხისაგან ხედიითისა (=θεωρία) მიერ ფილოსოფოსობისა ხარისხსა აღვლენ, რადთა არცა ერთისა რაჲ სიტყუერისა ქელოვნებისაგან დაყენებულ იყენენ უმეცრებისა მიერ“ M (or. 19, com. 87. Jer. 43, 13r; შდრ. Jer. 15,9r; Jer. 13,283v).

2. ეფრემი არეოპაგიტული კორპუსის წინაბჭეში, „ჭეშმარიტი ფილოსოფიისაგან“, ანუ ღვთისმეტყველებისაგან განსხევაებით, „არა-ჭეშმარიტებით ფილოსოფოსს“ და „არა-ფილოსოფოსს“ უწოდებს წარმართ ფილოსოფოსებს. პავლე მოციქული ათენში „შეპურობილ იქმნა ესიბრძნისმოყუარეთა მათგან არა-ფილოსოფოსთა, რამეთუ არა-ჭეშმარიტებით ფილოსოფოს იყენეს“ (A110, f.1)<sup>69</sup>. იმავე კოლოფონის მიხედვით, „გარეშე ფილოსოფოსობა“ მხოლოდ უარყოფით კონტექსტშია ნახსენები. დიონისემ თავისი ნაწერებით შეაიარაღა ტიმოთე ეპისკოპოსი, რათა მას მათი საშუალებით დაეძლია იონელ და ეფესელ მრავალსწავლულ „გარეშე“ ფილოსოფოსთა ვერაგი კითხვა-გამოძიებები: „კითხვთა და გამოძიებითა, ვითარცა შეეტყუების ვერაგთა გარეშისა ფილოსოფოსობისათა“ ეფრემის მიხედვითვე. დიონისემ „გარეშე“, ფილოსოფიური ტერმინოლოგია გამოიყენა მართლმადიდებლური მოძღვრებისათვის: ‘მოცვაღნა ჭეშმარიტებისა

<sup>67</sup>ფილოსოფიის ეს ორგვარი მნიშვნელობა მეტად გაერცვლებული იყო ეფრემის დროის ბიზანტიურ მწერლობაში თვით საერო მწერლებს შორისაც, მაგ., იოანე ცეცხსთან. ასეთი მნიშვნელობით იყენებდნენ მას ფილოსოფოსებიც, მაგ., მიქაელ ყსელისი და სხვ. H. Hunger, op. cit., Bd. I, გვ. 9.

<sup>68</sup>იოანე დამასკელის დიალექტიკა, გვ. 172. Kotter, ed. გვ. 56,3,1,27.

<sup>69</sup>არეოპაგიტული კრებულის, გვ. 70.

მიმართ საეჭუელნი იგი სჯუელნი წარმართთა მათ ფილოსოფოსთანი“.

3. მეორე მხრივ, ეყრემი „საფილოსოფოსოს“ უწოდებს „გარეშე“ სიბრძნეს, კერძოდ, ფილოსოფიას ნეიტრალურ და თითქმის დადებით კონტექსტში. იგი გულისხმობს არისტოტელეზე დაფუძნებულ იოანე დამასკელის „დიალექტიკას“ და მისი ლოგიკური დასაბუთების ხელოვნების გამოყენებას ღვთისმეტყველებისათვის: „ესე ერვასისნი თავნი რიცხუენნი მათ თანა ნართაულით თაუებითურთ გარეშეთა წიგნთა და საფილოსოფოსთისა სწავლულუებისაგანნი არიან, რომელთად დაღაცათუ საჭირო იყო დატევენად ენასა ჩუენსა, ვინადთგან სხუად არარად იღეს თარგმნილა საფილოსოფოსთთა წიგნთაგანი ესევეითარი საფილ[ა]სოფოდ სწავლად, რომელი-იგი აქაცა საჭიროდ საჭმარად შემოუღებეს წმიდასა იოანე დამასკელსა“ (A24,1v)<sup>70</sup>.

4. ეყრემი უპირისპირებს „პირველდამაშურალთა“, ანუ ელინოფილობამდელ მოღვაწეთა საქმიანობას „სადრამატიკოსო და საფილოსოფოსო“ სწავლებას, როგორც „გარეშე“, ანუ სოციალსაგანმანათლებლო სწავლებას. ამავე დროს, იგი ერთმანეთს უპირისპირებს „სადრამატიკოსო და საფილოსოფოსოს“ და „პირველდამაშურალთა“ მოღვაწეობას, როგორც ერთი მხრივ, მაღალფარდოვან რიტორიკულ-ფილოსოფიურ სტილს, ელინოფილურს და მეორე მხრივ, წმ.წერილისმიერს და მის სადა სტილს, ანუ „პირველდამაშურალთა“, იგივე „მეთუეზურთა“, ლიტონობას: „მამისა ჩუენისა ეფთვიეს მიერად შემირაცხიეს, რადცა რად წმიდათა წერილთაგანი გულისკმა-მიყოფიეს, ანუ რეცა მითარგმნია არა სადრამატიკოსთა, არცა საფილოსოფოსთთა, არამედ შემდგომნი თარგმანნი პირველდამაშურალთა თარგმანთა წიგნებისაგან განვისწავლუებით...“ (Jer. 43, 1v)<sup>71</sup>. „პირველდამაშურალთ“, მისი აზრით, მიეკუთვნებოდა ეფთვიმე ათინელი, ხოლო „გრამატიკოსთ“ – თავად იგი, ეყრემი. მიუხედავად ეყრემის მიერ ამ ფაქტის უარყოფისა ამ კოლოფონში, ამას ადასტურებს მისივე ნათქვამი იმავე კოლოფონიდან, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის სადღესასწაულო სიტყვების თარგმნისას იგი (=ეყრემი) ზრუნავდა ამ წმ.მამის ნაწერების ფილოსოფიურ-რიტორიკული დეტალების ქართულად გადმოტანისათვის (იხ. ქვემოთ)<sup>72</sup>.

5. ეყრემი „ფილოსოფოსთა კარებს“ (Jer. 43, 3v)<sup>73</sup> უწოდებს გრიგოლ ნაზიანზელის საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის არსებით თავისებურებას კლასიკური რიტორიკულ-ფილოსოფიური დეტალების, როგორც მაღალფარდოვანი სტილის გადმოღებას. ამასვე ნიშნავს ბასილი მინიმუსის ტერმინები „რიტორებრივი და ფილოსოფოსებრივი“ ან „ფილოსოფოსთა კელოვნებით“ თუ „ატრიკელთა ჩუეულებით“ შექმნილი, რასაც იგი ამბობს რიტორიკული ხერხების შესახებ<sup>74</sup>.

წარმოდგენილი მასალებიდან ცხადია, თუ რა ღრმად ჰქონდა ეყრემს გათვითცნობიერებული და შეთვისებული ელინური მწიგნობრობა – საეკლესიო თუ „გარეშე“ და მისი ფილოსოფიურ-პერმენეტიკული მეთოდები. ეყრემის ელინოფილობის გამომხატველი ისიც იყო, რომ იგი ცდილობდა ბარბარიზმისა და სოლიციზმის ნიშნით აბეჭდილ მეთუეზურობასთან დაპირისპირებული ატიკურისა და ელინურის დამკვიდრებას ქართულში ფორმობრივ-შინაარსობრივი ასპექტით<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> იქვე, გვ. 66–67.

<sup>71</sup> თ. ბ რ ე გ ა ძ ე, დასახ. აღწერილობა, გვ. 148.

<sup>72</sup> პირველდამაშურალთა მადლს და ლაცუვას, როგორც წმინდანთა მადლს თარგმანში შეწყენისას, ეყრემი ღვთის მადლის ტოლფასად მიიჩნევს იმავე საქმეში (იხ. იგივე კოლოფონი), რადგან პირველდამაშურალი წმ. მამების ნაწერები (ბერძენთა თუ ქართველთა) ლიტონობის, სიწრფილების, სტილის ევანგელური უბრალოების გამოხატულებია.

<sup>73</sup> თ. ბ რ ე გ ა ძ ე, დასახ. აღწერილობა, გვ. 149.

<sup>74</sup> ამის შესახებ დაწერილებით იხ. ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ე ი ლ ი, ეყრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან. „მაცნე“, ელს, 1997, №1–4.

<sup>75</sup> ἀλειυτικός და Ἀττικός დაპირისპირებულია თეოდორიტე კვირელთან: τοὺς ἀλειυτικούς σολοικισμοὺς τοὺς Ἀττικούς καταλειυκότας ξυλλογισμοὺς (Theodt. Cyrth. affect. 5. PG83, 784/838. G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s.v. ἀλειυτικός. შდრ. E. Norden, op. cit., Bd. 2, გვ. 523). მსგავსი დაპირისპირებაა ისიდორე პესულიკელთან (V ს.): βαρβαρίζουσα ... καὶ σολοικίζουσα და Ἀττικίζουσα (PG78, 1124) და თეოდორიტესთან: βαρβαροφώνος და ἑλληνικὴ εὐγκωττία (PG83, 784). E. Norden, op. cit., Bd. 2, გვ. 522–523. შდრ. Ἑλληνικά და σόλοικα, იგივე βαρβαρισμός დაპირისპირებულია ერთმანეთთან – U.v. Wilamowitz-Möllendorf, Asianismus und Atticismus. Hermes, 35, 1900, გვ. 4, 44.

К. П. БЕЗРАШВИЛИ

О ПОНИМАНИИ „ГЛУБОКОГО КНИЖНОГО СЛОВА“  
В КОЛОФОНАХ ЕФРЕМА МЦИРЕ

Резюме

В колофонах Ефрема Мцире выявлено снисходительное отношение к античной литературе в тех случаях, когда говорится об использовании методов эллинистической герменевтической грамматики для понимания христианского текста. Терминология и методы некоторых колофонов Ефрема Мцире о понимании „глубокого книжного слова“ взяты из анонимного по происхождению эллинистического истолкования грамматики. „Глубокое книжное слово“ имеет в виду философскую терминологию и риторические приемы, которые требуют специального объяснения для несведущего читателя.

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

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

**მანია მატაზარიანი**

**დავით ტბელის მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებები  
თარგმანის ზოგადი დახასიათება**

სამეცნიერო ლიტერატურაში ტრადიციულად გამოყოფენ თარგმანთა ორ ტიპს: თავისუფალი და ზუსტი, ანუ სიტყვასიტყვითი – დინამიკური და ფორმალური<sup>1</sup>. თავისუფალი, ანუ დინამიკურ-ეკვივალენტური თარგმანის შემთხვევაში მთარგმნელის მიზანია ორიგინალში ნაგულისხმევი აზრები მკითხველს მიაწოდოს მაქსიმალურად გასაგები ფორმით, ზოგიერთ შემთხვევაში მკითხველის საკუთარი კულტურის კონტექსტშიც კი, სხვანაირად – ორიგინალი მიიტანოს მკითხველთან. თავისუფალი თარგმანი ჩვეულებრივ მთლიანად მკითხველზეა ორიენტირებული<sup>2</sup>.

ზუსტი, ანუ ფორმალურ-ეკვივალენტური თარგმანის შემთხვევაში მთარგმნელი ქმნის ორიგინალის სარკისებურ გამოსახულებას, სადაც გადმოცემული იქნება დედნის ყველა თავისებურება, როგორც შინაარსობრივი, ასევე ფორმოზომიერი. ასეთი თარგმანი ჩვეულებრივ ზედმიწევნითი სიზუსტით მისდევს დედანს<sup>3</sup>.

რასაკვირველია, თარგმანთა ასეთი კლასიფიცირება მაინც ხელაწინაა და არაზუსტია<sup>4</sup> თარგმანების ეს ჯგუფები ორი უკიდურესობაა და სინამდვილეში არც ერთი თარგმანი არ არის ბოლომდე სწორხაზოვანი. ხსენებული ორ ჯგუფს შორის ბევრი გარდამავალი საფეხური არსებობს, თარგმანი შეიძლება სხვადასხვა ხარისხით იყოს თავისუფალი ან ზუსტი<sup>5</sup> ასე რომ, თარგმანის მიკუთვნება ერთი თუ მეორე ჯგუფისათვის არ არის საკმარისი მისი სრული დახასიათებისათვის. საჭიროა თარგმანის ყველა თავისებურების წარმოჩენა და შესწავლა იმისათვის, რომ განისაზღვროს მთარგმნელის მიზანი და მის მიერ მიზნის განხორციელების ხარისხი.

დავით ტბელის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ნაზიანზელის კომილიების შედარებამ ბერძნულ ტექსტებთან გვიჩვენა, რომ დავითს ბერძნულ ორიგინალს თარგმნის საკმარისად თავისუფლად; ქართულ ტექსტში ბევრია ჩანართი ფრაზები და სიტყვები, რომელთაც ორიგინალში შესატყვისები არ მოეპოვება; მრავლადაა მაგალითები, როდესაც ცალკეული ბერძნული სიტყვები გადმოტანილია ორი ან მეტი შესატყვისით; გვაქვს კვლების შემთხვევებიც, როდესაც თარგმანში არ არის გადმოტანილი ორიგინალის როგორც ცალკეული სიტყვები, ასევე მთელი ფრაზები; ზოგიერთ შემთხვევაში ორიგინალის ცალკეული მონაკვეთები თარგმანში შეცვლილი, გადასხაფაფერებულია. ამ ზოგადი სურათის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ დავითი გეთაფაზობს დედნის დინამიკურ ეკვივალენტს. იმავე პრინციპით თარგმნიდა ეფთვიმე ათონელიც<sup>6</sup>. ამ ორი მოღვაწის მუშაობის მეთოდის მსგავსება ბუნებრივიცაა, ეინაიდან, როგორც ეთქვით, ეფთვიმე იყო დავითის უფროსი თანამედროვე და დავითს ეფთვიმეს დაწებული საქმის გაგრძელება დაევალა. ამასთან დაკავშირებით დავითის თარგმანების კვლევისას წამოიჭრა შემდეგი საკითხები: 1) იყო თუ არა დავითი ეფთვიმეს მიმდევარი, მოწაფე, ანუ მიჰყვებოდა თუ არა დავითი ეფთვიმეს მთარგმნელობით პრინციპებს, 2) თუ დავითის მეთოდი განსხ-

<sup>1</sup> J. B a r r, The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations, *NAWG Phil-Hist. Kl.*, 1979, Nr.11; S. B r o c k, Aspects of Translation technique in Antiquity, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 20, 1979, Nr 1; S. B r o c k, Towards a History of Syriac Translation technique, *Studies in Syriac Christianity*, Great Britain, 1992.

<sup>2</sup> E. A. N i d a, Towards a science of translating, Leiden, 1964, გვ. 159–160, 166–171, 182; S. B r o c k, Towards a History of Syriac Translation Technique, *Studies in Syriac Christianity*, Great Britain, 1992, გვ. 4–5.

<sup>3</sup> E. N i d a, Towards a science..., გვ. 159, 165–166, 182; S. B r o c k, Towards a History..., გვ. 4–5.

<sup>4</sup> S. B r o c k, Towards a History..., გვ. 5–6; J. B a r r, The Typology..., გვ. 294.

<sup>5</sup> E. A. N i d a, Towards a science..., გვ. 159, 160, 182; S. B r o c k, Towards a History ..., გვ. 280.

<sup>6</sup> ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებები გამოვლენილია ჩვენს მეცნიერებაში კ.კ.ეკელიძიდან მოყოლებული და საყოველთაოდ არის ცნობილი.

ვაედება ეყთვიმეს მეთოდისაგან, რაში ჩანს ეს განსხვავება და რამ განაპირობა იგი.

ამ პრობლემების გასარკვევად ჩვენ შევისწავლეთ დავითის მიერ შესრულებული გრიგოლის 11 თხზულების თარგმანი არა მარტო მთარგმნელობითი მეთოდის, არამედ რიტორიკული ხერხების, თეოლოგიური ტერმინოლოგიის, ბიბლიური ციტაციის და სხვათა გადმოტანის თვალსაზრისით.

ზოგადად მიმოვიხილავთ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებების დავით ტბელისეული თარგმანებში გამოვლენილ თავისებურებებს.

**A. მატება**

*a) ქართული ენის სინტაქსური თავისებურებებით განპირობებული განვრცობა*

გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა დავითისეულ თარგმანებში ყველაზე დიდი რაოდენობით არის მატება-განვრცობის შემთხვევები. ქართულ ტექსტში განვრცობილია ორიგინალის თითქმის ყოველი წინადადება, მაგრამ ჩანართები ვერცელი არ არის უმრავლეს შემთხვევაში დამატებულია ცალკეული სიტყვები ან მოკლე ფრაზები. თარგმანში ჩანართებისა და განვრცობის მაგალითების ასეთ სიმრავლეს, უპირველეს ყოვლისა, განაპირობებს ბერძნული და ქართული ენების განსხვავებული გრამატიკული სტრუქტურა. ბერძნული ენა ხასიათდება თავისი ლაკონიურობით, პასიური მიმდებარე კონსტრუქციების სიმრავლით. ხშირად წინადადებაში არ ჩანს მისი ისეთი სინტაქსური წევრები, როგორცაა ქვემდებარე, დამატება და სხვა. წინადადების ასეთი წყობა კი მიუღებელია ქართული ენისათვის. დავითი ცდილობს თარგმანის ყოველი წინადადება გამართოს ქართული ენის გრამატიკული ნორმების მიხედვით, ბერძნულისათვის დამახასიათებელი პასიური და მიმდებარე სინტაქსური კონსტრუქციები გადმოაქვს ხმნის აქტიური ფორმებით, აღადგენს წინადადების ნაკლებ წევრებს და სხვა. მაგალითად:

Δευτερον δε ὁ και μεγιστον, το μη κατοπιν εορτην δραμειν μηδὲ μαρτυραν μυσταγωγιας ἀπολειφτηναι και της εντευθεν ημιν τρυφης τε και ἀναψυξεως (or. 24; PG 35, 1172 D 1 – 1173 A 3):

განხილულ მაგალითში ეფრემ მცირე ზუსტად მიჰყვება ბერძნულ ტექსტს, დავითი კი თავის თარგმანში ურთავს ზმნა-შემასმენლებს, რაც სრულიად აუცილებელია თარგმანში ქართული ენის გრამატიკული ნორმების დასაცავად.

Ὅμαι δε και δναστειαν τινες θεραπειουτες, και ραμην επαινεσαντες, και

ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ე

და ვ ი თ ტ ბ ე ლ ი

„ხოლო მეორე, რომელი დიდვე არა ზურგით მსრბოლობად დღესასწაულისა, არცა დაკლებად მოწამეთა მესაიდუმლოებისაგან და მიერ შექმნადისა ჩუენდა შუებისა და განსუენებისა“ (or. 24, §3).

„ხოლო მეორე და დიდი ესე [არს], რადთა არა შემდგომად დღესასწაულისა [იყოს] სრბად ჩუენი და არცა მოწამეთა საიდუმლოისაგან [იყოს] განკუებად ჩუენი, და რად-იგი ამის გამო იქმნების ჩუენდა სარგებელ და საშუებელ, მისგან დაკლებად ჩუენი“ (or. 24, §3).

καλλος θασμασαντες, θεον εποιησαν τω χρονω τον τιμωμενον, προλαβομενοι τινα και μσθον της εξαπατης επικουρον. (or. 28; PG 36, 44 D 1 – 45 A 3).

„და რამეთუ რომელნი-მე ძლიერებასა კაცთასა პატივ-სცემდეს ამით სახითა და სხუანი ძალსა სხუათასა კუალად მაქებელ იქმნეს და სხუათა შუენიერებად სხუათა დაუკურდა და ღმერთად იყენეს მათ სახენი იგი უმეცრებითა ამით მიზეზთაფთა და უამისა სიგრძითა პატივ-ცემითა მით მათითა და თანაშემწე საცთურისა მის მათისა მოიპოვეს მათ ცუდი რადმე მუცლით-მეზღაპრუობად“ (or. 28, §14).

ამ შემთხვევაში დავითს თარგმანში ბერძნული მიმდებარე კონსტრუქციები (θεραπειουτες, επαινεσαντες, θασμασαντες) შეცვლილი აქვს ქართული ენისათვის ბუნებრივი აქტიური ფორმებით (პატივ-სცემდეს, მაქებელ იქმნეს, დაუკურდა), დამატებულია დამატებებიც, რომელთა გარეშეც ქართული თარგმანი ნაკლებად გასაგები იქნებოდა.

*b) ბერძნული სიტყვის გადმოტანა ორი ან მეტი შესატყვისით - პლურაზმები*

ქართულ თარგმანებში ცალკეული ბერძნულის სიტყვების ორი და მეტი შესატყვისით გადმოტანა საერთოდ დამახასიათებელია ადრეული პერიოდის მთარგმნელთათვის. ასეთი შემთხვევები საკმარისად ბევრია ეყთვიმე ათონელის თარგმანებშიც. მაგრამ დავითთან ასეთი მაგალითები განსაკუთრებით უხვად არის წარმოდგენილი, ისინი გვხვდება დავითის თარგმანების თითქმის ყველა წინადადებაში და ასევე მთარგმნელისეულ ჩანართებშიც. ასეთ შემთხვევებში

დავითი იყენებს როგორც სინონიმურ, ასევე პენდელისურ წყვილებს. მაგ.:

ა) სინონიმები

ὧν βραχὺ μὲν τὸ τῆς ζῶης ταύτης λείπαιον (or. 8; PG 35, 793 C 16 - 796 A 1).

‘რომელთაჲ მცირელი არს ცხოვრებისა ამის დანარჩენი და ნეშტი’ (or. 8, §5).

ბ) პენდელისები

Πέτρον ἕστερον, τὸ τῆς Ἐκκλησίας ἔρεισμα (or. 9; PG 35, 820 B 2).

„პეტრეს, საყუძველსა და სიმტკიცეს ეკლესიისა“ (or. 9, §1).

გ) ზოგჯერ წინდებულნიანი ზმნებისა და კომპოზიციების თარგმნისას დავითი ანაწევრებს სიტყვის მნიშვნელობას; ერთი შესატყვისით გადმოაქვს მხოლოდ წინდებულის ან კომპოზიციის ერთი ნაწილის შინაარსი, მეორით კი ზმნის ძირისა და კომპოზიციის დანარჩენი ნაწილის აზრი:

καὶ τοῖς ἀθλοῦσι συντηγασζέτω (or. 24; PG 35, 1188 A 2).

„სულთა მახლობელ იყო და მოღუაწეთა მათ ქრისტესთა თანა-შეყვას და იღუწიდა“ (or. 24, §15).

το τῆς ψυχῆς εὐγενές διαφθείρειν τῆ περι ταῦτα μικροπρεπεία (or. 24; PG 35, 1173 B 1-2).

„სულისა სიკეთესა და აზნაურებასა და დიდებასა განხრწნიან უშუერებითა“ (or. 24, §3).

დ) დავითს თავის თარგმანებში ცალკეული ბერძნული სიტყვის გადმოსადგობად გამოყენებული აქვს არა მხოლოდ სიტყვების პლეონასტური წყვილები, არამედ დამატებული აქვს პატარა წინადადებებიც კი, რომლებიც პლეონასტური წყვილის ფუნქციას ასრულებენ:

ὅσοι ὑπεραπολογούσινται προθύμως (or. 2; PG 35; 408 B 11-12).

„ჩუენ ძლით წინააღუდაგებთან მათ და ჩუენთჳს სიტყუა-უგებენ მოსწრაფებით“ (or. 2, §1).

(or. 2; PG 35, 408 B 12-13).

„... სიტყუა-უგაცა ჯერავენად და წინა-უყა მათ ჭეშმარიტი“ (or. 2, §1).

ე) განვრცობა ტექსტის დაზუსტების მიზნით

მაგალითების ამ დიდ და მნიშვნელოვან ჯგუფში გაერთიანებულია ისეთი შემთხვევები, სადაც დავითი ავრცობს ორიგინალს მისი შინაარსის დაზუსტების მიზნით. ეს ჩანართები შეიცავს გარკვეულ დამატებით მონაცემებს და აადვილებს ორიგინალის ამა თუ იმ ადგილის გაგებას. ამასთან ერთად, მატება-განვრცობა ხდება ფაქტობრივად მონაკვეთის კონტექსტიდან გამომდინარე ინფორმაციით. ასეთი სახის განვრცობას კ. დანელია „სიტუაციურს“ უწოდებს და მას აღწერს შემდეგნაირად: „კონტენციურად ამ სიტყვების არსებობა საგრძნობია ტექსტუალური სიტუაციით. ასეთ შემთხვევაში ქართველი მთარგმნელი უმატებს (უკეთ: ადაღგენს) კონტექსტში რეალურად საგულეკებელ სიტყვებს“<sup>7</sup>. ასე მაგალითად, ერთი ჩანართი სიტყვით დავითი აზუსტებს ბიბლიური ციტატის წყაროს:

α) καθὼς αἱ Παροιμιαὶ φασιν (or. 2; PG 35, 441 C 5-6).

„ვითარცა იტყვან იგაენი [სოლომონისნი]“ (or. 2, §34).

ბ) კ. დანელია ზემოთ მოყვანილ განმარტებაში გულისხმობდა მხოლოდ ცალკეული სიტყვების ჩართვის შემთხვევებს. დავითის თარგმანებში ასეთი სიტუაციური განვრცობა ხშირ შემთხვევაში მთელი წინადადების ჩართვას გულისხმობს თეოლოგიური განმარტების მიზნით:

ἐπιβλεπῶσιν ἐπὶ τὸ σκοτὸς αὐτῶν τῆς ψυχῆς, καὶ τὰ σπήλαια ἔρπετων καὶ θερῶν, λογιζομένων ποιητῶν οἰκητήρια (or. 2; PG 35, 472 A 3-5).

„მიხედნენ მათ სიბნელესა მას ზედა სულისა მათისასა და ქუაბთა მათ სამკედრებელად ქუეწარმავალთა და მკვცთა, [ესე იგი არს, გონებასა მას მათსა ქუაბებ სახელ-სდვა სამკედრებელსა მას ბოროტთა გულის-სიტყუათასა]“ (or. 2, §58).

ასეთივე სიტუაციური განვრცობის მაგალითი გვხვდება or. 9-ის იმ მონაკვეთში, სადაც გრიგოლი საულ წინასწარმეტყველის შესახებ მოგვითხრობს:

καὶ προεφῆτευσε, καὶ οὕτω παρ’ ἑλπίδα καὶ τὸ εἶκος, ὥστε καὶ παροιμίαν γενεσθαι τὸ θαῦμα ἐκείνο· Εἰ καὶ Σαοὺλ ἐν προφήταις; εἰς ἔτι καὶ ἄν λεγομεῖνον τε καὶ ἀκουόμενον (or. 9; PG 35, 821 A 7-11) (=საულმა იწინასწარმეტყველა, და

<sup>7</sup> კ. დ ა ნ ე ლ ი ა, მხატვრული ენისა და სტილის ზოგიერთი საკითხი ბიბლიურ წიგნთა ძველი ქართული თარგმანის მიხედვით, თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 25, 1984, გვ. 49, 62.

ეს იყო იმდენად მოულოდნელი და საკვირველი, რომ ეს სასწაული დღემდე გამეორებულ ანდაზად იქცა: საულიც წინასწარმეტყველთა შორის).

[საულ]... „წინამეტყველთა, ხოლო შემდგომად ამისა [ესოდენ უჯეროებად შეცვალა ცხოვრება იგი თვისი, რომელ] იგავცა იქმნა მოაქამომდე საკურელებად შეცვალებისა მის მისისად, რამეთუ იტყვან ესრეთ: საულცა წინამეტყველთა შორის არსო, [ბასრობით], ვიდრე დღენდღად დღემდე“ (ორ. 9, §2).

როგორც ვხედავთ, დავითის თარგმანში ორიგინალის მოყვანილი მონაკვეთი საკმარისად საინტერესოდ არის განვრცობილი: დავითი გვამცნობს, რომ საულის „უჯერო“ ცხოვრების გამო ამბავი მისი წინასწარმეტყველად გადაქცევისა ხალხის სასაცილოდ იქცა და ხსენებულ გამოთქმას „საულ წინამეტყველთა შორის“ გაკილვის მნიშვნელობით ხმარობს.

გ) ზოგიერთ შემთხვევაში ასეთი სიტუაციური განვრცობა თარგმანში გამოწვეულია მთარგმნელის მიერ გამოყენებული ბერძნის განმარტების საჭიროებით. გრიგოლი ივლიანეს განქიქებაში მოგვითხრობს, რომ იმპერატორმა სახელმწიფოში ჩაატარა სხვადასხვა სახის რეფორმა, ასევე ბრძანა:

ἔτι δε καταγῶγια πηξασθαι και ξενῶνας, ἀγνευτηριατε και παρθεῶνας (ორ. 4; PG 35, 648 C 7-8).

„რამთა იყენენ საყოფელნი საქალწულონი და ქსენონნი, [ესე იგი არს, გლახაკთა და ჭირეულთა შესაწყნარებელნი]“ (ორ. 4, §111).

მოყვანილ მაგალითში კავებით გამოყოფილი ნაწილი, რომელიც მთარგმნელისეული ჩანართია, დავითს მოყვანილი აქვს ბერძნული სიტყვის ξενῶνας განსამარტავად.

დ) განვრცობა ტექსტისადმი მთარგმნელის დამოკიდებულების ან ტექსტის ემოციური სურათის გამძაფრების მიზნით

ეს არის მაგალითების საინტერესო ჯგუფი, სადაც დავითი გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას პომილიათა ამა თუ იმ მონაკვეთისადმი, რომელიც მთარგმნელის აზრით, მნიშვნელოვანია და მკითხველის განსაკუთრებულ ყურადღებას საჭიროებს.

ა) ასე მაგალითად, დავითი ზოგიერთ შემთხვევაში ჩანართ ფრაზას ძალიან ბუნებრივად სემს ხოლმე გრიგოლის ტექსტის შუაში, რათა შეაჯამოს ან გამოკვეთოს მისი აზრი. ამისათვის დავითი იყენებს შემდეგ სტერეოტიპულ ფრაზებს:

რამთა შემოკლებულად ვთქვა უმთავრესი იგი“ (ორ. 2, შდრ. PG 35, 549 C 4), ან: „...და უმეტესადღა ჯერ არს თქუმად“ (ორ. 8; შდრ. PG 35, 797 B 6-7), ან კიდევ: „...ვთქვა უკუე მცირელი რამე და ჭემმარტიცა“ (ორ. 12; შდრ. PG 35, 845 C 11). ეს ფრაზები დაწერილია პირველ პირში. მთარგმნელი აქ ტექსტში ერევა, ფაქტობრივად, როგორც ავტორი, – თვითონ ასრულებს ნამდვილი ავტორის ფუნქციას.

ბ) დავითის თარგმანებში გვხვდება ავტორის სახელით, პირველ პირში დაწერილი უკრო ვრცელი ჩანართებიც. მაგალითად, ორ. 12-ის ერთ ნაწილში, სადაც გრიგოლი სული წმიდაზე საუბრობს, დავითი ავრძელებს გრიგოლის აზრს და ურთავს ასეთ ჩანართს, სადაც გამოხატავს თავის პირად დამოკიდებულებას სიყვარულს სული წმიდისადმი და საკუთარი ნების მისი ნებისადმი დამორჩილებას:

„გარნა კუალად სახიერებამან მანვე და სიყვარულმან სულისა წმიდისამან მომიყვანა მე მრავალთა უმჯობესისათვის და შემომიყვანა შორის, ვითარცა-იგი მას სათნო-უნდა და არა ვითარ-იგი მე მენება. და უმეტესადღა იგი არს ჩემი ნებად, რომელი-იგი მას სთნდეს. ამის უკუე ჯერისათვის განგებულებით მომიძღუა მე“ (ორ. 12, §4. შდრ. PG 35, 848 A 13).

გ) დავითი თარგმანში ჩანართ სიტყვებს და ფრაზებს ხშირად იყენებს იმისათვის, რომ გამოხატოს პომილიების სხვადასხვა პასაჟთან დაკავშირებული თავისი ემოციური დამოკიდებულება. დავითი ასეთი ჩანართებით აძლიერებს დედნის გამოძსახელობას, ექსპრესიას, რათა გამოხატოს თავისი ემოცია და ამასთანავე ასეთი საშუალებით მიაპყროს მკითხველის ყურადღება თხზულების კონკრეტული მონაკვეთისადმი. ასე მაგალითად, ივლიანეს განქიქების 54-ე თავში გრიგოლი მოგვითხრობს იმპერატორ ივლიანეს მიერ ჩატარებული მსხვერპლშეწირვის შესახებ:

Το δ' οὖν λεγομενον, ὅτι θυσόμεθα τὰ σπλάγχνα... (ორ. 4; PG 35, 577 A 13) (ხოლო როგორც ითქვა, შეწირულ მსხვერპლს მუცელში...).

„ხოლო რომელსა-იგი ვიტყვ, არს ესე, ვითარმედ დაუკლეს რამ [კერპსა მას მძლავრისასა ბილწსა მას არაწმიდად იგი] საკლველი, [რამეთუ მსხვერპლად არა მნებაეს ეგეეითარისა მის წოდებამ. და ვითარცა განაპეს] მუცელი იგი მისი...“ (ორ. 4, §54).

აქ პირველ ჩანართში დავითი აზუსტებს, თუ რას სწირავდა იმპერატორი მსხვერპლს და კიდევ ერთხელ გაუსვამს ხაზს კერპის სიბილწეს; შემდეგ კი მეორე ჩანართში დავითი პირველ პირში, როგორც ავტორი, გამოხატავს თავის პირად დამოკიდებულებას აღწერილი ამბის მიმართ. როგორც დავითი ამბობს, იგი განზრახ იყენებს სიტყვას „საკლველი“, ვინაიდან ეს სიტყვა უფრო ზუსტად გამოხატავს მოვლენის არსს – იმპერატორმა ცხოველი დაუკლა და შესწირა კერპს, „მსხვერპლი“ კი უკვე ქრისტიანულ ტერმინად არის ნაგულისხმევი და უსისხლო მსხვერპლშეწირვას გულისხმობს.

დ) უყლცს შესახებ გრიგოლი ამბობს:

πολλὰς γὰρ καὶ παραδοξοὺς ὄνδους σωτηρίας ὄνδε τὸ θεῖον καινοτομεῖν, νεῦσον πρὸς τὸ φιλανθρωπον (ორ. 4; PG 35, 577 B 12-14) (=ვინაიდან უყალს, თავისი კაცთმოყვარეობის გამო, შეუძლია წარმოახინოს მრავალი და საკვირველი გზა ხსნისაკენ).

„და რამეთუ მრავალნი და დიდებულნი საკურველნი მიზეზნი ცხორებისანი უწყნის ღმერთმან კაცთათვის, [რამეთუ მარადის კაცთმოყვარებისა მიმართ წამისმოყველი არს სახიერი იგი, რომელსა არა მნებაეს სიკუდილი ცოდვილისამ, ვითარ-იგი მოქცევა და ცხორება მისი]“ (ორ. 4, §54).

ამ შემთხვევაში დავითი განაგრცობს დედნისეულ ფრაზას და უფრო მეტ გამომსახველობას სძენს მას. ამასთანავე აზრი, რომელიც იგულისხმებოდა ორიგინალში, გამოკვეთილია დავითისეული ჩანართებით. მთარგმნელი განმარტავს, რომ ღვთის ასეთი მოქმედების მიზეზი არის კაცთმოყვარეობა.

**B. კლება (გამოტოვება, შეკუმშვა)**

*ა) ცალკეული სიტყვებისა და ფრაზების კლება*

დავითის თარგმანებში მატებასთან ერთად გვაქვს კლების შემთხვევები როდესაც დავითს თავის თარგმანში არ გადმოაქვს დედნის ცალკეული სიტყვები ან მთელი მონაკვეთები. უმეტესად ეს არის ისეთი ადგილები, სადაც გაგრძელებულია რიტორიკული მსჯელობა. დავითი ცდილობს ასეთი ადგილები გაამარტივოს ან გამოტოვოს.

ა) ასე მაგალითად, 36-ე პომილიის მე-7 თავში გრიგოლი მსჯელობს იმის შესახებ, უნდა ჰქონდეს თუ არა რაიმე მნიშვნელობა სხვათა აზრს მისთვის (შენ იტყვი, ბევრი შენზე ასე არ ფიქრობს. რა მნიშვნელობა აქვს ამას ჩემთვის, რომლისათვისაც ყველაზე ძვირფასია ან, უკეთ რომ ვთქვათ, ყველაზე მთავარია ის, რომ იყოს ამგვარი და არ ჩანდეს მხოლოდ გარეგნულად ამგვარი? ის, რომ მე ასეთი ვარ, ან განმსჯის მე, ან გამამართლებს, ან უბედურს გამხდის, ან ნეტარს; იმას კი, თუ როგორი ეჩვენები მე სხვას, ჩემთვის ისევე არა აქვს აზრი, როგორც სხვის სიზმარს).

დავითის თარგმანში მთელი ეს მსჯელობა გამოტოვებულია, რადგანაც ლიტონი ერისათვის ეს შეიძლება ნაკლებად გასაგები ყოფილიყო.

ბ) ორ. 36-ის მე-6 თავში გრიგოლი ეპისკოპოსთა იმ კრებას, სადაც იგი წარმოთქვამს თავის ქადაგებას, ახსენებს როგორც ბორბტი ძალების მიერ უკვე დარღვეულს და დაბადებამდე განადგურებულ, დაღუპულ საკრებულოს (PG 36; 272 C 12-13). დავითი თავიდან ირიდებს ამ მონაკვეთს, რომელიც შეიძლებოდა ნაკლებად გასაგები ყოფილიყო მრევლისათვის, ან შეცდომაში შეიყვანდა მას, და თავის თარგმანში არ გადმოაქვს.

გ) ასევე ორ. 2-ის მეორემეტე თავში გრიგოლი საუბრობს ადამიანის ბუნების შესახებ, მასზე ცუდის დიდი ზეგავლენის შესახებ და თვალსაჩინოებისათვის მოჰყავს ასეთი მაგალითები: „ხოლო თაყლი ვერცა ორწილი აფსინთისა თვისსა სიტკობისაგან, [და მცირე უკუე გამოვრდომილი კენჭი მდინარესა სრულსა შთაიზიდავს შთამართსა, ხოლო კელმყოფელი დაყენებად ძლით შეუძლებს მტკიცითა მოგრძალეითაცა]“ (ორ. 2; PG 35, 421 B 7-10; გელათური თარგმანი). ტექსტის ეს მონაკვეთი დავითის თარგმანში შეტანილი არ არის.

*ბ) „გარეშე“ სამყაროსთან დაკავშირებული ეპიზოდების გამოტოვება*

დავითს თავის თარგმანებში ან საერთოდ არ გადმოაქვს, ან შეძლების-

დაგვარად ამოკლებს ორიგინალის იმ ადგილს, რომელიც შეიცავს რემინისცენციას ანტიკურ სამყაროსთან ან დაკავშირებულია რომელიმე მწვალებლობასთან. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოება: გრიგოლის ზოგიერთ თხზულებაში იმდენად დიდი რაოდენობითაა ანტიკურ სამყაროსთან დაკავშირებული პასაჟები, რომ მთარგმნელისათვის სრულიად შეუძლებელია ყველა ამ მონაკვეთის თავიდან არიდება. დავითის მიერ ნათარგმნი გრიგოლის თხზულებებიდან ანტიკური სამყაროს რეალიები ყველაზე უხეად გვხვდება ივლიანეს განქიქებაში (ორ. 4). ეს განაპირობა ჰომილიის თემამ – გრიგოლი მოგვითხრობს იმპერატორ ივლიანეზე, რომელიც იყო ანტიკური კულტურის დიდი თავყვანისმცემელი. დავითის თარგმანებშიც გადმოდის ასეთი ადგილები, მაგრამ სრულიად აშკარაა მთარგმნელის სურვილი შეძლებისდაგვარად შეზღუდოს მსგავსი მონაკვეთები თავის თარგმანში. ასე მაგალითად, იმავე ივლიანეს განქიქების ბოლო ნაწილში გრიგოლი ერცლად (103-ე თავიდან 106-ეს ჩათვლით) მსჯელობს ელინურ განათლებაზე და დამამტკიცებელ არგუმენტებად მოჰყავს დიდი რაოდენობით პარალელები ანტიკური სამყაროდან. დავითს ეს ნაწილი თავის თარგმანში მთლიანად გამოტოვებული აქვს.

ასევე თხზულების 94-ე და 95-ე თავებში გრიგოლი ივლიანეს აღარებს ანტიკური მითოსის საშინელ ურჩხულებს, სცილას და ქარიბდას, და იმპერატორის ქმედებებს ამ ურჩხულთა ჭკვეას უთანაბრებს. დავითს ამ ორი მოზრდილი ცავის ნაცვლად თავისი თარგმანის შესაბამის ადგილას აქვს სულ რამდენიმე წინადადება, სადაც მოკლედ გადმოგვცემს ამ თავების ძირითად არსს: „რამეთუ.. განცხადებულად არა ბრძანებდა იგი დევნულებასა ქრისტიანეთასა. ხოლო რომელნი იპოვნინა უმძუნვარეს ქრისტიანეთა ზედა, მათ ადიდებდა და პატივსცემდა მოსწრაფებით. და რამეთუ შჯულთა არა აღსწერდა, არამედ სატანჯველთა თითოსახეთ და ცისად-ცისადთა იგონებდა მათთვის“

კვიპრიანესადმი მიძღვნილ 24-ე ჰომილიის ბოლოს გრიგოლი ქებას ასხამს კვიპრიანეს და ამბობს:

τοῦτο σοι καὶ τῶν λόγων γέρας καὶ τῆς ἀθλήσεως οὐ κότινος ὀλυμπικός, οὐτε μῆλα δελφικά παίγνια, οὐδὲ ἰσθμικὴ πίτυς, οὐδὲ Νεμέας σελίνα, δῖων ἔφηβοι δυστυχεῖς ἐτιμήθησαν (ორ. 24; PG 35, 1193 A 11–14) (=„ესე შენ სიტყვათა ცა ხანიჭ და ღუაწლსაცა არა კოტინოს უღვმპიური, არცა ვაშლი დელფურის სამღერელნი, არცა ისთმიელთა პიტე, არცა ნემეასა ნიახური, რომელთაგან პატივ-იცნეს ძნელბედნი წუერგამონი“ or. 24, §19; M).

ეს მონაკვეთი არ არის მნიშვნელოვანი და კვიპრიანეს შესხმას იგი ბერს არაყერს მატებს, ამიტომ დავითის თარგმანში იგი მთლიანად გამოტოვებულია.

დავითის მიერ ნათარგმნი გრიგოლის თხზულებებიდან მწვალებლობასთან უშუალოდ დაკავშირებულ ყველაზე ერცველ ეპიზოდს or. 2-ში ვხვდებით. თხზულების 37-ე თავში გრიგოლი მოგვითხრობს მისი მოღვაწეობის პერიოდში გაერცვლებული სამი ერესის შესახებ. ესენია საბელიოს ლიბიელის მოძღვრება, არიოს აღექ სანდრიელის აწავლება და ელინთა მრავალღმერთიანობა (ორ. 2; PG 35, 444 C 4 – 445 B 3). გრიგოლი მოკლედ აღწერს თითოეული ამ ერესის არსს. დავითს თავის თარგმანში ამ თავიდან არ გადმოაქვს საბელიოსის მოძღვრების აღწერა, დანარჩენი ორის აღწერა თარგმნის, მაგრამ უფრო გამარტივებული სახით და კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს ამ ერესების სიმცდარეს.

არიოსს გრიგოლი ასხენებს ასევე or. 36-ში. ამ შემთხვევაშიც დავითს ეს მონაკვეთი გადმოაქვს თარგმანში, მაგრამ გარკვეული ცვლილებებით, საკუთარი პოზიციის გამომსახველი ტენდენციური ჩანართებით, რითაც დავითი მკითხველისათვის კიდევ ერთხელ ხაზგასმით გამოიკვეთს არიოსის მოძღვრების სიბილწეს და მისი დაგმობის აუცილებლობას.

### C. გადასხვაყერება

#### ა) ცალკეული მონაკვეთების პერიფრაზირება-გადასხვაყერება

მატება-კლების გარდა დავითის თარგმანებში დედნის ზოგიერთი ადგილი პერიფრაზირებული სახით არის გადმოტანილი.

ა) დავითი ორიგინალის ზოგიერთი მონაკვეთის განმარტების მიზნით აკეთებს ხოლმე ცალკეული სიტყვის პერიფრაზს. მაგალითად, or. 24-ში ჭეშმარიტ ქრისტიანეთათვის აუცილებელი თვისებების ჩამოთვლისას გრიგოლი სხვათა შორის ასახვლებს *φιλανθρωπία*-ს (ორ. 24; PG 35, 1185 A 7). დავითს ეს სიტყვა

გადმოაქვს როგორც „ყოველთაღვს თხოვა წყალობისად“ ნაცვლად ლაკონიური „კაცთმოყვარეობისა“

ბ) ხშირად პერიფრაზირებული თარგმანი განპირობებულია გრიგოლის თხზულებების რიტორიკული, სიტყვაკაზმული სტილით, რომელიც ზოგჯერ განუსწავლელი, მოუმზადებელი მკითხველისათვის ნაკლებად გასაგებს ხდის თხზულების შინაარსს. ასე მაგალითად, or. 4-ის, ივლიანეს განქიქების ერთ ნაწილში გრიგოლი გვიყვება, თუ როგორ მოახერხა ივლიანემ ეშმაკობით იძულებული გაეხადა ქრისტიანი მეომრები, მათდა უნებურად მსხვერპლი შეეწირათ კერპებისათვის. ამ ამბის თხრობას გრიგოლი იწყებს მცირე შესავლით:

აქ გამოუვლინდა [იმპერატორის] ახალი სულმდაბლობა, ახალი წარმოდგენა მისი უსინდისობისა; არაადამიანურობა შეჩერებულ იქნა რაღაცნაირი კაცთ-მოყვარეობით; უგუნურობა და სიხარბე, რაც ხშირად ახასიათებს მეომრებს, მოხიბლულ იქნა ფულით (or. 4; PG 35, 608 D 2 – 609 A 1).

დავითი ამ პასაჟს თავის თარგმანში ასხვავებებს, რათა მკითხველისათვის უფრო გასაგები გახადოს იგი:

„რომლისათვის კუალად უაზნობისა იგი კარავი შეემზადა უშჯულოებისა მისგან მზაკუყვარებით. კუალად საქმე იგი უღმრთოებისა მოპოვნებულ იქმნა უღმრთოდსა მისგან, რადთა საჭმართა მიერ აცთუნოს სიმრავლე მკედართაჲ უმეცრებისა მისთვის მათისა, წამალი იგი მაკუდინებელი ქელთაგან მისთა მი-იღონ მათ“ (or. 2, §84).

როგორც ვხედავთ, მთლიანობაში ორივე მონაკვეთის – ორიგინალისა და თარგმანის – აზრი ერთი და იგივეა, მაგრამ დავითის თარგმანში უფრო მეტა-დაა გამოკვეთილი სარწმუნოებრივი მომენტი – ივლიანეს ქმედების დამღუპველი მნიშვნელობა ქრისტიანი უგუნური მეომრებისათვის.

გ) or.36-ის მე-8 თავის ერთი ნაწილში გრიგოლი ამბობს, რომ ისინი, ვინც მორწმუნე ქრისტიანებს შეურაცხყოფენ, ყველაზე მეტად იმსახურებენ შეცო-დებას, ვინაიდან ბოროტების გავლენის ქვეშ არიან (PG 36, 276 B 5–7). ჩანს, დავითის აზრით, ლიტონი ერისათვის ეს ადგილიც შეიძლება გაუგებარი ან არასწორად გაგებული ყოფილიყო, ამიტომ აღნიშნული მონაკვეთი თარგმანში გადმოაქვს შემდეგნაირად:

„ხოლო უკუეთუ უსამართლოდ არს ესე, არა ჩუენ გვღირს სირცხვილი, არამედ მათ, რომელნი უსამართლოდ გუებრძვიედ და შეურაცხ-გუყოფიედ, და მათი ჯერ-არს მხილებაჲ, რომელნი ბოროტითა მით სენითა შეპყრობილ არიან“ (or. 36, §8).

დ) ამავე თხზულებაში გრიგოლი საუბრობს მრევლის მისდამი სიყვარულის მიზეზებზე. გრიგოლი წერს, რომ მისი მრევლი ხედავს, თუ როგორ ებრძვიან გრიგოლს როგორც გარეშე, ისე შინაური მტრები, მაგრამ მოძღვარს ვერაფრით შევლიან და მხოლოდ იცოდებენ. ეს ორი გრძნობა კი – შეცოდება და სირცხვილი იმის გამო, რომ ვერაფრით ეხმარებიან – წარმოშობს სიყვარულს (or. 36; PG 36, 269 A 4 – 11), ანუ შეცოდება და სირცხვილი ერთად არის ერთ-ერთი მიზეზი მრევლის სიყვარულისა გრიგოლისადმი. მაგრამ მთარგმნელის წარმოდგენით, დიდ თეოლოგს არ შეჰყვრის მრევლის შეცოდება და დავითი ამ მონაკვეთს თარგმანში ასხვავებებს:

„ეგრეთცა აწ იქმნა, რამეთუ ეწუხდი და ვგოდებდი და ეტირადე, არამედ არა მაქუნდა ძალი, რადთამცა გერეოდე სიმრავლესა ესოდენსა, რომლისათვისცა სიყვარულმან თქუენმან შეუძლო მძღავრებაჲ ჩემი. და ესე არს ჩემისა ამის პატივისა საიდუმლოდ“ (or. 36, §3).

როგორც ვხედავთ, დავითი თავის თარგმანებში ცვლის ხოლმე ორიგინალის იმ მონაკვეთებს, რომლებიც მკითხველის მიერ შეიძლება არასწორად იყოს გაგებული.

#### D. თარგმანის თეოლოგიური განმარტება

ამ ქვეთაღში ჩვენ გვინდა გამოვეყუთ ის შემთხვევები, როდესაც დავითი ჩართავს თარგმანში კომენტარს, აჯამებს ან განმარტავს ორიგინალის ცალკეულ მონაკვეთებს.

დავითის თარგმანებში გვხვდება ორიგინალის კომენტირების საკმარისად ვრცელი და შინაარსითაც მნიშვნელოვანი შემთხვევები. დავითის თარგმანების ეს ადგილები უაღრესად საინტერესოა მთარგმნელის პოზიციის, დამოკიდებუ-ლების გამოვლენის თვალსაზრისით. ისინი წარმოაჩენენ ხოლმე გრიგოლის პოშილიაში ისეთ თემას ან საკითხს, რომელიც, როგორც ჩანს, დავითის აზრით,

ძალიან მნიშვნელოვანი იყო და ქართველი მკითხველის თუ მსმენელის შეცდომისაგან დასაცავად განსაკუთრებულად ნათელ და გასაგებ განმარტებას საჭიროებდა.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა or. 36-ის ერთი პასაჟი მეათე თავიდან. ამ მონაკვეთში გრიგოლი ამბობს, რომ ჭეშმარიტი მორწმუნე უნდა გაურბოდეს ყველას მათ, ვინც უყლის ჭეშმარიტ მოძღვრებას ამახინჯებს და არსების იერარქიას ქადაგებს. გრიგოლი თქმით, ასეთი აზრის მქონე ხალხი მორწმუნეებმა თავისგან უნდა განდევნონ, მოიკვეთონ, როგორც ეკლესიის და სარწმუნოების უკურნებელი წყლული. მაგრამ ეს მოკვეთა უნდა მოხდეს სიძულვილის გარეშე, ვინაიდან ეს ხალხი მხოლოდ შესაცოდებია თავისი შეცდომის გამო (or. 36; PG 36, 277 B 6 – C 3). დავითი ამ მონაკვეთის თარგმნისას უაღრესად კატეგორიულია და ამ პასაჟში გახაზავს მწვალებელთა უარყოფით როლს ეკლესიისათვის:

„ხოლო რომელნი სხუებრ რასმე მეტყუელებდენ და სხუებრ ირწმუნებდენ გარეგან მისსა, რომელი-იგი თქუენ გისწავიეს, მათ ევლტოდეთ, ვითარცა ბრანგუსა მას განმრქუნელსა და გესლსა ეკლესიისასა მათ ყოვლადვე განიოტებდით. ნუცა ძზრახავთ, ნუ მახლობელად მათსა ყოვლადვე მიხუალთ, არამედ სრულიად განეშორენით მათგან, ვითარცა წინააღმდეგომთაგან ჭეშმარიტებისათა“ (or. 36, §10).

ამას მოჰყვება დავითის მიერ ჩართული მეტად საინტერესო მონაკვეთი, სადაც დავითი ავითარებს ამ თემაზე საუბარს, აღრმავებს ზემოთქმულ აზრს და არგუმენტაციისათვის მოიხმობს ციტატებს ბიბლიური წიგნებიდან:

„რამეთუ იტყვს სული წმიდაჲ დავით წინამწარმეტყუელისა და მეყისა მიერ: „არა მოძულენი შენნი მოვიძულენა და მტერთა შენთა ზედა განვკაყდიო, სიძულილთა სრულითა მოვიძულენო“ და უფალი იტყვს კუალად: „რომელსა უყუარდეს მამაჲ, გინა დედაჲ ჩემსა უფროდს, იგი არა არს ჩემდა ღირსო“ და შემდგომი. ესე იგი არს, თუ მამაჲ, გინა დედაჲ საღმრთოსა სარწმუნოებასა არა მტკიცე იქვნენ, განეყენე მათგანო, ვითარცა მტერთაგან. უკუეთუ მამისა და დედისაგან განეყნებაჲ გვბრძანებს ამის ჯერისათვის, რაოდენ სხუათაგან ჯერ-არს სივლტოდად, რომელნი უცხოსა და განმრყუნელსა ვინებითა განხრწნილთა ზრახვიდენ სიძღურებასა შეპყრობილნი და უმეტესად ჯერ-არს თქუმაჲ, დაბნელებულნი ამპარტავენებისაგან ცუდად მზუაობრობისა, რომელთათვის ამცნებს წმიდაჲ მოციქული პრომაელთა და ეტყვის: გლოცავ, ძმანო, განეყენებით ეგევითართა მათგანო. ხოლო განეყენებით ესრეთ, არამედ გეწყალოდენცა შეცთომილნი იგი და განვრდომილნი ღმრთისაგან ნებსით თვისით“ (or. 36, §10).

ასეთივე სახის კომენტირება გვხვდება or. 2-ის იმ მონაკვეთის თარგმანში, სადაც გრიგოლი სამების დოგმატზე იწყებს მსჯელობას და განმარტავს სამების არსს (or. 2; PG 35, 445 B 12 – C 8). დავითი კი გრიგოლის განმარტებას არ თარგმნის და ამის ნაცვლად თარგმანში ჩართავს თავის საკუთარ განმარტებას:

როგორც ვხედავთ, აქ დავითი აყალიბებს მრწამსს: ყოველ წინადადებაში ხაზს უსვამს მამის უშობელობას და ღმერთის სამგუამოვან ერთიანობას. დავითი მკითხველს აწვდის არა იმდენად სამების განმარტებას, არამედ მზა პოსტულატებს სამების შესახებ. ასეთი მტკიცებითი, შეიძლება ითქვას, კატეგორიული ტონით დაწერილი განმარტება სიობს ყოველგვარი გაუგებრობის, დაეჭვების საფუძველს, არ აძლევს მორწმუნეს სწორი გზიდან აცდენის საშუალებას. ესეც განპირობებული იყო ეპოქის მოთხოვნილებებით და იმ მსმენელთა დონის მიხედვით, რომელნიც საჭიროებდნენ თეოლოგიური დოგმატების გასაგებად დამატებითი ინფორმაციის მიწოდებას.

საგულისხმოა ასევე სიტყვის „შური“ დავითისეული განმარტება. or. 36-ის მე-4 თავში გრიგოლი ამბობს:

გ ე ლ ა თ უ რ ი თ ა რ გ მ ა ნ ი <sup>8</sup>  
„არცა მამცხად იყოს პატიე დასაბამობისა ვითარცა მამისა და მშობელისაჲ. რამეთუ მცირელა იყოს და უპატიეოთა დასაბამ, უფროდსლა

და ვ ი თ ი ს თ ა რ გ მ ა ნ ი  
„ესრეთ უკუე ჯერ-არს გულისცმის-ყოფად და სარწმუნოებაჲ წმიდისა მის სამებისა ერთარსებისაჲ: მამაჲ უშობელი, მშობელი ძისაჲ და მისვე უშობელისა დაუსაბამოდსა

<sup>8</sup>მედარების გასაადვილებლად მოგვეყავს or. 2-ის აღნიშნული მონაკვეთის გელათური თარგმანი, რომელიც უაღრესი სიზუსტით მისდევს დედანს.

მცირეცა და უპატივო, არა ღმრთაებისა და სახ იერებისა მყოფ დასაბამად ძისა და სულისა შორის ხილულთად, ამის ვიდრემე ვითარცა ძისა და სიტყვსა, ხოლო მას ვითარცა გამომაველისა და არა განზნევადისა სულისა, ვინამოგან საჭიროცა არს ერთისა და ცეცხლად ღმრთისა და სამთა აღსარებად გუამთა და თითოეულისა თვთებისა თანა“ (ორ. 2, §38).

მამისაგან გამომაველი სული წმიდაა. რამეთუ ვითარმცა დიდ იყო და თაყუანის-საცემელ ყოველთა დაბადებულთა, ხილულთა და უხილაეთაგან, სადღუმლოდ იგი ყოველად წმიდისა მის სამებისა ერთარსებისა, არა თუმცა დაუსაბამოდ იგი და უშობელი მამად იყო მიზეზ სახიერთა მათ, ძისად და სულისა წმიდისად, ერთისად მის, ვითარცა ძისა და სიტყვსად, ხოლო მეორისად მის, ვითარცა სულისა დაუსრულებელისა და განუღვენელისად; ძე უკუე შობილი მამისაგან უშობელისა, უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა, და სული წმიდად გამოსლვით დაუსაბამოდსა მისგანვე და უშობელისა ღმრთისა და მამისა აღვიარნეთ ჩუენ და ვქადაგნეთ ჴმამადლად; რამეთუ კეთილ არს და ფრიად საჭირო, რადთა ერთი დავიცვათ ჩუენ ღმრთეებად და ბუნებად სამთადევე, და სამნი აღვიარნეთ გუამოვნებანი და თითოეული თვთებითა მის თვისითა“ (ორ. 2, §38).

ნეტავ მოისპობოდეს ადამიანთა შორის შური, წყლული მათთვის, ვისაც შეეყარა, საწამლაჳ მათთვის, ვინც იტანჯება მისგან. ეს არის ერთი ყველაზე უსამართლო და ამაყ დროს ყველაზე სამართლიანი ვნება. უსამართლო იმიტომ, რომ მოსვენებას უკარგავს ყველა კეთილ ადამიანს და სამართლიანი იმიტომ, რომ ფიტავს (აშრობს) ყველას, ვინც ამ გრძნობით საზრდაობს (ორ. 36; PG 36, 269 B 15 – C4).

გრიგოლის გამონათქვამი დაჳითის პერიფრაზირებითა და გავრცობით შემდეგნაირად გამოიყურება:

„წარ-მცა-წმედილ არს კაცთა შორის შური განმღეველი იგი, რომელთაცა აქუნდეს გესდო იგი მათთვის, რომელნიცა აჭირებენ თავთა თვისთა. მხოლოდ იგი აღენ ენებათ შორის მრუდი და მართალი, უსამართლოდ იგი და სამართალი; რამეთუ მრუდი და უსამართლო არს, [რაჳამს-იგი კეთილისათვის აშფოთებდეს ყოველთა, ხოლო მართალ არს იგი, რაჳამს საღმრთოსა საქმისათვის აღეგზნებოდის და დაადნობდეს სამართლად, რომელთაცა შორის იპაების იგი]“ (ორ. 36, §4).

დაჳითის თარგმანი საკმარისად ახლოსაა ორიგინალთან, მაგრამ აქ საგულისხმოა სიტყვის „შური“ განმარტებაში ერთი საინტერესო ნიუანსი: გრიგოლი „შურს“ უწოდებს ერთდროულად სამართლიანსა და უსამართლო ვნებას, ვინაიდან კეთილს გონებას უმღერევს, შურიან ადამიანს კი ფიტავს, ახმობს. ორივე შემთხვევაში „შური“ გრიგოლთან მავნებელი, ცუდი გრძნობაა, როგორც ცუდი, ისე კარგი ადამიანებისათვის შურს ენება და ზიანი მოაქვს. სამართლიანს გრიგოლი მას უწოდებს მხოლოდ იმიტომ, რომ ცუდ ადამიანსაც ენებს, მაგრამ ენება ხომ ენებადევ რჩება. დაჳითი კი თარგმანში „შურის“ სამართლიანობისა და უსამართლობის სხვანაირ განმარტებას გეთაჳაზობს – იგი ერთმანეთს უპირისპირებს საღეთს შურს, რომელიც ადამიანს უკეთესის მიბაძვისაკენ უბიძგებს, და ადამიანურ შურს, რომელიც ადამიანს ღუპავს. დაჳითი მკითხველისათვის სიტყვის „შური“ თეოდოლიურ განმარტებას იძლევა, რათა მან შეძლოს შურის ამ ორი ერთიერთგამომრიცხავი სახის გარჩევა ერთმანეთისაგან.

ამდენად, დაჳითი ცულის, ასხვაყერებს თარგმანს, აკეთებს ორიგინალის კომენტარს იმისათვის, რომ მკითხველისათვის ტექსტი მაქსიმალურად გასაგები იყოს, ყოველგვარი გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად.

#### E. უზუსტობები

დაჳითის თარგმანებში, გარდა ზემოთ განხილული თავისებურებებისა, შეიმჩნევა ასევე უზუსტობები, როდესაც დედნის ესა თუ ის მონაკვეთები თარგმანში არასწორად, შეცდომით არის გადმოტანილი.

ა) მაგალითად, ივლიანეს განქიქების (ორ. 4) 122-ე თავში, გრიგოლის მიხედვით, ივლიანეს ჩანაფიქრები ისევე დაცვილებული იყო სინამდვილისაგან, როგორც მაიმუნის პრანჭიაობა - ადამიანის მოქმედებისაგან. გრიგოლი განაგრძობს:

„ჩანდა, თუ რამდენად დაშორებულია ადამიანის მოქმედება მაიმუნის პრანჭვისაგან (ბაძვისაგან). ამბობენ რომ მაიმუნები ბაძვენ იმას, რასაც აკეთებენ მათ წინაშე ადამიანები მათ მისატყუებლად. სწორედ ამით იჭერენ ისინი მათ, ვინაიდან მათი ბაძვა ვერასოდეს გაუტოლდება ჩვენს სიბრძნეს (ორ. 4; PG 35, 649 A 4–8).

დავითმა ეს მონაკვეთი თარგმანში გადმოიტანა შემდეგნაირად:

„რადთა საცნაურ და ცხად იქმნეს ყოვლითურთ, რომელი იყო მის შორის აღძრვაჲ კაცობრივი (ἀνθρωπινῶν), გინათუ რომელი მსგავსება დედობრივი (Μῆτρικῶν). რამეთუ ითქმის მათთვის, ვითარმედ ემსგავსებიან იგინი კაცობრივთა რათმე ღონისძიებათა, რომელთა შინა გან-ცა-ილღევიანო. ვგრეთცა ჩუენისა მეყისა ბრძნისა ღონისძიებანი მსგავს არიან დედათასა მას“ (ორ. 4, §112).

როგორც ეხედავთ, დავითის თარგმანში დედანი საკმარისად შეცვლილია, შეცვლილი არის ნათარგმნი. ჩანს, დავითმა ვერ გაიგო სიტყვა *μητρικῶν*-ის მნიშვნელობა და ამიტომ მაიმუნის ბაძვის დაპირისპირება ადამიანის ქცევასთან ჩანაფიქრულა ქალისა და მამაკაცის მოქმედების დაპირისპირებით.

ბ) ასევე *ორ. 4*-ის ერთ მონაკვეთში გრიგოლი იმპერატორს ქამელეონს (*Χαμαιλεων*) ადარებს, ვინაიდან ის სიტუაციის მიხედვით ისევე ადვილად იცვლიდა სახეს, როგორც ქამელეონი – ყურს. მაგრამ დავითისთვის, ალბათ, ეს სიტყვაც უცნობი იყო და მას თარგმნის შემდეგნაირად:

ἄλλ’ ὄσπερ τον χαμαιλεοντα λογος (ორ. 4; PG 35, 585 A 3).

„გარნა ვითარცა ითქუმის ღომ კნინისათვის“ (ორ. 4, §62).

დავითმა აქ, როგორც ჩანს, კომპოზიციის *Χαμαιλεων* შემადგენელი ნაწილები ცალ-ცალკე თარგმნა, მაგრამ სიტყვა *Χαμαι* ნიშნავს – „მიწაზე, ძირს მდებარე ან მწოლარე“, „პატარა, კნინი“ კი მის სალექსიკონო მნიშვნელობებში არ დასტურდება.

გ) ასეთივე გაუგებრობა გვაქვს ივლიანეს განქიქების კიდევ ერთ მონაკვეთში, სადაც გრიგოლი ახსენებს პლატონსა და ქრიზიპოსს. ეს მეორე სახელი დავითისთვის, ჩანს, უცნობი იყო, ამიტომ მან იგი კვლავ თარგმნა როგორც კომპოზიტი – *χρυσὸς* (ოქრო) და *ἵπιος* (ცხენი), რამაც, რასაკვირველია, განაპირობა მკდარი ეტიმოლოგიური თარგმანი:

Ταῦτα Πλατωνες αὐτὸν καὶ Χρυσίπποι (ორ. 4; PG 35, 568 A 2).

„ვითარცა პლატონელთა მათ და ოქროცხენთაგან“ (ორ. 4, §42).

**F.** დავით ტბელის მთარგმნელობითი მეთოდის შედარება ეფთვიმე ათონელის მეთოდთან

ამგვარად, გრიგოლ ნაზიანზელის პომილიების დავით ტბელისეული თარგმნების თავისებურებების შესწავლა გვჩვენებს, რომ დავითი გრიგოლის თხზულებებს თარგმნის საკმაოდ თავისუფლად, თარგმანში ორიგინალს ბევრს უმატებს, ავრცობს, ზოგჯერ აკლებს, კუმშავს ან ასხვავებებს. შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი ზოგადი მახასიათებლების მიხედვით დავითის მთარგმნელობითი მეთოდი ემსგავსება ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობით მეთოდს.

მაგრამ ამ მსგავსების გარდა, ეფთვიმესა და დავით ტბელის მთარგმნელობით მეთოდებს შორის არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავებაც, რაც განსაკუთრებით კარგად გამოვლინდა გრიგოლის *ორ. 2*-ის ეფთვიმესა და დავითის მიერ შესრულებული თარგმანების შესწავლისას<sup>9</sup> ამ პომილიის სამი – გელათური<sup>10</sup>, ეფთვიმე ათონელისა და დავით ტბელის – თარგმანის შეპირისპირებამ გამოავლინა სათარგმნი თხზულებისადმი თითოეული მთარგმნელის ინდივიდუალური მიდგომა.

როგორც დავითი, ისე ეფთვიმე გრიგოლის *ორ. 2*-ის თარგმანში ავრცობენ სათარგმნ ტექსტს. ეფთვიმე ორიგინალს ავრცობს ისე, რომ მის თარგმანში

<sup>9</sup> დაწერილებით იხილეთ: მ. მ ა ჯ ა ვ ა რ ი ა ნ ი, გრიგოლ ნაზიანზელის მეორე პომილიის სამი ქართული თარგმანი, 'ფილოლოგიური ძიებანი', II (კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი), თბილისი, 1995, გვ. 201–225.

<sup>10</sup> გელათური თარგმანი არის ორიგინალის სიტყვა-სიტყვითი, სუბმიწვენიო სუსტი თარგმანი, ამ შემთხვევაში იგი ჩუენთვის საინტერესო არ არის და აქ მას არ შევხებით. ამ თარგმანის შესახებ იხილეთ: ე ჯ ე ლ ი ძ ე, ძიებანი წმ. გრიგოლ დვთისმეტყველის შესახებ, 'ფილოლოგიური ძიებანი', II, თბ., 1995, გვ. 167–200. მ. მ ა ჯ ა ვ ა რ ი ა ნ ი, გრიგოლ ნაზიანზელის მეორე პომილიის ... გვ. 204–206.

საერთოდ ძალიან ძნელდება ჩანართი ადგილების გამიჯვნა – სად მთავრდება ეყთვიმეს ჩანართი და იწყება გრიგოლის ტექსტი. ხშირ შემთხვევაში ეყთვიმეს თარგმანი უფრო გრიგოლის თხზულების მოტივებზე დაწერილ ტექსტს ჰგავს.

დავით ტბელი კი ყოველთვის ცდილობს დარჩეს განსაზღვრულ ფარგლებში. თუ ეყთვიმეს ჩანართები და განვრცობანი სიდიდით ზოგჯერ ორ-სამ აზრს აღემატება ხოლმე, დავით ტბელის განვრცობები ყოველთვის ბევრად ნაკლები მოცულობისაა, არ აღემატება რამდენიმე ფრაზას.

გარდა or. 2-ის და or. 3-ისა, ეყთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის აღნიშნული თავისებურებები – ერცელი მატება-კლების, მასშტაბური ცვლილებების (კომპოზიციური, ჟანრობრივი, კომპილაციური) ნიმუშები მრავალჯერ დადასტურებულა მის თარგმანებში და ეს მისი მთარგმნელობითი მეთოდის არსებითი თავისებურებაა. დავით ტბელის თარგმანებში ასეთი მასშტაბური სახის ცვლილებანი არ ჩანს. დავით ტბელი თავს უფლებას არ აძლევს ტექსტში ჩაერიოს ასე საყუძელიანად და შექმნას ფაქტობრივად ახალი რედაქციის თხზულება. მსგავსი რამ შეეძლო მხოლოდ ისეთ დიდ შემოქმედს, როგორც იყო ეყთვიმე ათონელი.

ამავე დროს უნდა ითქვას, რომ, თეოლოგიური ტერმინოლოგიისა და ბიბლიური ციტაციის თარგმანის მიხედვით, დავით ტბელი გვევლინება ეურემ მცირის ელინოფილური მეთოდის – ყორმალური ეკვივალენტის (ანუ ზედმიწევნითი, სარკისებური) თარგმანის წინამორბედად<sup>11</sup>. ასე რომ, მისი შემოქმედება წარმოადგენს გარდამავალ საყუძურს ათონური მთარგმნელობითი სკოლიდან ელინოფილურობამდე.

М. Д. МАЧАВАРИАНИ

## ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ПЕРЕВОДЧЕСКОГО МЕТОДА ДАВИДА ТБЕЛИ

Общая характеристика перевода

### Р е з ю м е

Переводы Давида Тбели, грузинского деятеля начала XI века, можно считать свободными, принадлежавшими к типу т. н. динамического эквивалента. Своими переводами Давид Тбели является последователем, в основном, Афонской переводческой школы (а конкретнее, Евфимия Афонского), тогда как переводами теологической терминологии и библейских цитат он является предшественником переводов Ефрема Мцире, принадлежавших к типу т. н. формального эквивалента (буквального перевода). Таким образом, переводы Давида Тбели представляют собой переходный этап от Афонской переводческой школы к элинофильской.

კ კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოდიკოლოგიისა და ტექსტოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

<sup>11</sup>მ. მ ა ჭ ა ვ ა რ ი ა ნ ი, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა დავით ტბელისეულ თარგმანებში, "მრავალთავი", XVIII, თბ., 1999, გვ. 205-234; მ ი ს ი ე ე, ბიბლიური ციტაცია გრიგოლ ნაზიანზელთან და მისი თხზულებების დავით ტბელისეულ თარგმანებში, "მრავალთავი", XIX, თბ., 2001, გვ. 277-290.

**თეზიზი მგელიაშვილი**

**ქანანელის „უსწორო კარაბადინის“ ერთი ნაკლული ფურცელი**

(„უსწორო კარაბადინის“ და ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნის კარაბადინის“ ტექსტების ურთიერთშეპირისპირების ზოგიერთი შედეგი)

*„ჩვენ საქართველოს გამგებელმან ბატონიშვილმან პატრონმან ვახტანგ, დაუწერინეთ კარაბადინი ესე საკითხად და სამყოფად დარბას სეფეთა ჩვენთა. ერთი ფურცელი აკლდა და მისი ვერსად ვიპოეთ რომ დაგვეწერინა“ (ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბილისი, 1940, გვ. 470).*

სანამ უშუალოდ აღნიშნული ნაკლული ფურცლის და საერთოდ ამ ორი სამედიცინო ძეგლის ტექსტების ურთიერთმიმართებისა და მასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის წინასწარ ზოგად მიმოხილვას შეუდგებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია მოკლედ შევჩხოთ გამოჩენილი ქართველი მეფის, ღრმად განსწავლული და ქვეყნის ჭეშმარიტი ლიდერის ვახტანგ VI-ის უდიდეს დამსახურებას. მან გასაოცარი ენერჯისა და შემართების წყალობით შესძლო დაეცვა ქართული ენა. მამული და სარწმუნოება.

სპარსეთისა და ოსმალეთის ორსაუკუნოვანი განუწყვეტელი აგრესიის შედეგად XVII საუკუნის მეორე ნახევარი, ერთი შეხედვით შედარებით მშვიდობიანი პერიოდი, კიდევ უფრო შემაშფოთებელი გამოდგა მრავალტანჯული საქართველოსათვის. ამკარა ხდებოდა ეროვნული ფასეულობების, ისტორიული მემკვიდრეებისა და სულიერი კულტურის გაქრობა-დაკნინება. ამ რთული და ძნელი ისტორიულ სინამდვილესთან დაკავშირებული მძიმე პრობლემების დაძლევა უდიდეს შემართებას და დიდ შემოქმედებითს მუშაობას მოითხოვდა. „საბედნიეროდ ქართველობამ ეს შესძლო“ (6,399). შედეგი მეტად მნიშვნელოვანი გამოდგა: შეიქმნა სულხან-საბა ორბელიანის ბრწყინვალე ლექსიკონი, შეივსო და გაგრძელდა ქართლის ცხოვრება, პირველად დაიბეჭდა შ.რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, ქართულ ენაზე ითარგმნა და შეიქმნა მნიშვნელოვანი ორიგინალური მეცნიერული ტრაქტატები და სხვ.

თანე ჯავახიშვილი უდიდეს შეფასებას აძლევს ამ მეტად ხანმოკლე და პოლიტიკურად საკმაოდ მძიმე ხანას, რომელშიც უხდებოდა მოღვაწეობა ვახტანგ VI და მის გარშემო შემოკრებილ მოწინავე მამულიშვილებს. „სწორედ გასაოცარი ხანა იყო ეს ხანა! ასეთი დაუღალავი, მედგარი მუშაობა, რომელსაც ერთი საზოგადო მიმართულება ჰქონდა... უფლებას გვაძლევს ქართული მწერლობის ამ ხანას ენციკლოპედიური ხანა დავარქვათ სახელად... ამ დიდი საქმის მოთავედ და სულის ჩამდგმელი გიორგი XI და მეტადრე დიდებული დაუვიწყარი ვახტანგ VI იყო“ (5,112).

საყოველთაოდ ცნობილია ვახტანგ VI-ის ღრმა განათლება და ინტერესთა ფართო წრე. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ არ დარჩენილა საქართველოს სულიერი სამყაროსათვის საჭირო და აუცილებელი სფერო, რომელშიც მას თავისი ღრმა კვალი არ დაეტოვებინა. მის მიერ შექმნილი ე.წ. სწავლულ კაცთა

კომისია (ან როგორც თვით უწოდებს — დარბას სეფეთა) ახდენს ძველი ქართული წერილობითი ძეგლების შეგროვებას, მათ მოწესრიგებას და ხელახალ გადამუშავება-გადანუსხვას. ვახტანგ VI-ის უშუალო მონაწილეობით აღდგენილ იქნა ძველი ქართული მედიცინის ორი ბრწყინვალე ძეგლი: ქანანელის „უსწორო კარაბადინი“ და ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილის „სამკურნალო წიგნი კარაბადინი“.

ქანანელის „უსწორო კარაბადინი“ ცნობილი ქართველი ექიმის, ქართული მედიცინის ისტორიის ფუძემდებლის ლალო კოტეტიშვილის მიერ 1940 წ. დაიბეჭდა. არ შეიძლება ზაზასმით არ აღინიშნოს ლალო კოტეტიშვილის საოცარი მეცნიერული ერუდიცია. შემოქმედებითი ენერჯია და ფართო განათლება. მან სულ რაღაც ოთხი წლის განმავლობაში მოასწორო ძველი ქართული მედიცინის სამი ბრწყინვალე ძეგლის გამოცემა (ხოჯაყოფილის „წიგნი სააქიმო“, 1936 წ.; დავით ბაგრატიონის „იადიგარ-დაუდი“, 1938 წ.; ქანანელის „უსწორო კარაბადინი“, 1940 წ.). სამწუხაროდ რიგით შესამე წიგნის „უსწორო კარაბადინის“ დაბეჭდვამდე ლალო კოტეტიშვილი უკვე გარდაცვლილი იყო. რაც შეეხება ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნს“ ის ქართველი მეცნიერული საზოგადოებისათვის მოგვიანებით გახდა ცნობილი. ეს წიგნი „300 წლის წინ გატანილ იქნა საქართველოდან და მხოლოდ შემთხვევის წყალობით მოაღწია ჩვენამდე“ (2,4). ამ წიგნის ხელნაწერი აღმოჩენილი იქნა ქ. გორკის სახელმწიფო არქივში თ. ჭყონიას მიერ 1945 წ. და ამჟამად საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული (Q-877). ზაზა ფანასკერტელის წიგნი სრული სახით 1978 წ. დაიბეჭდა (უფრო ადრე, 1950 წ. წიგნის მეორე ნაწილი გამოიცა პროფ. მ. სააკაშვილის რედაქციით).

ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში არსებული გეოლოგიურ-მინერალოგიური ტერმინების შეგროვების და მათი იდენტიფიკაციის საკითხების გარკვევის დროს ჩვენი განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ძველმა ქართულმა სამედიცინო წიგნებმა, რომლებიც დიდა რაოდენობით შეიცავს მინერალურ ტერმინებს და მდადარია მეცნიერული ინფორმაციის თვალსაზრისით. ტექსტებზე მუშაობის დროს ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტმა, რომ ქანანელის „უსწორო კარაბადინი“ და ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნი“ ხშირად სიტყვასიტყვით იმეორებენ ერთმანეთს, რაც ზოგჯერ რამდენიმე გვერდზე გრძელდება. ზენთის აშკარა გახდა, რომ ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნის“ ერთ-ერთი ძირითადი წყარო ქანანელის „უსწორო კარაბადინია“ ზაზას დამოკიდებულება აღნიშნულ წყაროსთან მეტად თავისუფალია; ის იწერს მთელ გვერდებს, ახდენს მათ მცირეოდენ გადამუშავებას ანდა მთლიანად ცვლის და ავსებს ტექსტს, თუმცა, შინაარსობრივად ახლოა აღნიშნულ წყაროსთან.

ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნის“ ტექსტის ზოგადი გაცნობით იქმნება მთაბეჭდილება, რომ მას შესაძლოა სხვა, ჯერჯერობით ჩვენთვის უცნობი, ძეგლებიც აქვს გამოყენებული. ამასთან ერთად კიდევ უფრო აშკარაა ზაზას მაღალი პროფესიონალიზმი მისთვის საჭირო მასალის შერჩევისა და საკუთარი ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით.

ჩვენთვის ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნის“ განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმაშიც მდგომარეობს, რომ მას აქამდე არსებულ სამკურნალო წიგნებისაგან განსხვავებით, მოცემული აქვს მთელი კარი, რომელშიც ძვირფასი ქვების მეტად ამომწურავი და ამავე დროს ლაკონიური დახასიათებაა წარმოდგენილი. სამწუხაროდ, აღნიშნული კარი, რომლის სრული სათაურია: „სახელითა ღმრთისათა დავიწყოთ წერად ხასიათისა თუალებისა“, ნაკლები სახით არის მოღწეული. კერძოდ, აქ დახასიათებულია შემდეგი ძვირფასი ქვე-

ბი (თუალები): იაგუნდი, ზურმუხტი, მარგალიტი, ფირუზი, ლალი, ჯაზი (ონიქსი), ბანაყარი, დანჯი, ბეჭედი (გრანატი), ძოწი და ადამატი. დღემდე ეს მცირე, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანი მინერალოგიური ტრაქტატი ჩვენში არსებულ ანალოგიურ წერილობით ძეგლებს შორის ყველაზე უძველესია.

უსწორო კარაბადინის და სამკურნალო წიგნის ტექსტების შედარების დროს ჩვენი ყურადღება მიიქცია იმ ფაქტმა, რომ უსწორო კარაბადინის საძიებელში აღნიშნული კარი — ღვინისა და წყლისა იმის გამო, რომ ტექსტს ამ კარის დასაწყისი აკლია, დასახელებაც ტექსტში არ ჩანს (3). ეს ნაკლული ნაწილი (7 სტრიქონი) მთლიანად არის სამკურნალო წიგნში (2.772 27-33): შემდეგ იდენტური ტექსტი გრძელდება, როგორც სამკურნალო წიგნში (772 34-39, 773- 1-41 და 774 1-13), ისე უსწორო კარაბადინში (457 13-31; 458 1-36 და 459 1-5). გვ.459 5-ზე აღნიშნულია, რომ „ერთი ფურცელი დედანს აქ აკლია“. ეს ნაკლული ტექსტი სამკურნალო წიგნში მთლიანად არის წარმოდგენილი (774 13-40; 775 1-41 და 776 1-4). ამის შემდეგ უსწორო კარაბადინისა (459 6-35 და 460 14) და სამკურნალო წიგნის (776 5-41 და 777 1-6) ტექსტები ერთმანეთთან სრულ შეუსაბამობაშია. ამრიგად, ვახტანგ VI-ის მიერ აღნიშნული უსწორო კარაბადინის ერთი დაკარგული ფურცელი პირველად ჩვენ მიერ აღდგენილ იქნა ზაზა ფანასკერტელის სამკურნალო წიგნის საშუალებით.

უსწორო კარაბადინისა და სამკურნალო წიგნის ტექსტების დეტალურმა შედარებამ ცხადყო, რომ უსწორო კარაბადინის ტექსტის დაახლოებით 30% სამკურნალო წიგნშია წარმოდგენილი, რაც მისი მოცულობის 25%-ს შეადგენს. რიგ შემთხვევაში უსწორო კარაბადინის და სამკურნალო წიგნის ტექსტები იმდენად მსგავსია, რომ როგორც ერთ, ისე მეორე ძეგლში შესაძლებელი ხდება, სიტყვაკვლების, არასწორი ტერმინების, ცალკეული წინადადებების, საკმაოდ მოზრდილი ლაკუნების შევსება და რიგ შემთხვევაში ტექსტების სრულყოფილი გამართვა.

ჩვენ მიერ ჩატარებული შედარებებისა და აქ აღნიშნული ცალკეული ტერმინებისა და სიტყვების აღდგენის საილუსტრაციოდ აქ წარმოყვადგინეთ ზოგიერთი მაგალითი, როგორც ერთი, ისე მეორე ძეგლიდან.

ზაზა — სამკურნალო წიგნი	ქანანელი — უსწორო კარაბადინი
კარი და ხასიათი ღვინისა	ძივარდისი გრილი და ხმელია...
ღვინო მრავალფერია. ჩამიჩისა არს დანასკუდისა არის, ყურძნისაგან არის, ბრიჯისაგან არის, და ქრთილისაგან იქნების, ლელუისაგან იქნების და ყოულისა ფერისა ტკბილისაგან იქნების. ზოგი უფრო მკურნალი იქნების, ზოგი უფრო გრილი, და კოველსა ყურძნისა ღვინო უკეთესი იქნების. და ღვინო, რომელი დაძუელდების, უკეთესი და უსუბუქესი იქნების. ღვინო ყურძნისა არართი დარიზასა (!) მოუმატებს	...[ღვინო] ქარსა გასტეხს, სტომაქისა ძარღუსა მოაფართოებს, და რაცა ასოა ყველაშია გაიარს, და შე-

და სტომაქსა შიგა ფიცხლა მონდობის, და ქარი გატეხოს სტომაქისა, ძარღუები მოაფართოს და, რაც ასო იყოს, ყოველსა შიგა იაროს. და შეკვრით რომე იყოს, გაჭსნის. სტომაქისა და ტანისა ბუხარი დააწყნაროს და ზაფრასა და ბალღამსა უშუელოს, და ძარღუებსა შიგა რაცა ავი სისხლი იყოს, გამოიღოს. და კაცი რომე ნიადაგ ჭამდეს და ვერა გაძლებოდეს, მას, და არა სუქდებოდეს, მასცა ერგოს. ქარისაგან რომე ყოლინჯი იყოს, ისიცა გაჭსნას, და ძალხულიასაც უშუელოს და გული გაამხიარულოს და რაცა ამას ზემოთ სწერია, სახელდობით ნიშანსა ქუემოთ. თუ კაცი ღუინისა ნაჩუვეი იყოს და აღარა სუას, რაცა კარგი სწერია, ასღონი ერთი სენი შერჩების კაცსა, გაუმძლავრდების და მოკლავს კაცსა. რაცა ღუინისაგან ძალი პქონებია და სენი გაყრია, კიდევ გაძლიერდების და კაცი ვედარა დარჩების. რასაცა კაცსა ანდაზითა ღუინო ესუას და თავი შეენახოს მისგან, სიძრთელე პქონდეს. თუ მერმე დაიწყოს ჭარბობა ღუინისა ამა ანდაზაზედა. რაც პირველად სიძრთელე ყოფილიყოს, ისი ყუალა სენად და სნებად შეექნას.

ვისცა ღუინის სმითა გული ავესების და ძარღუებშიგა სენსა შეიქს, და კაცისა არარითა დარიზი მოარჩოს; აგრე რომე ცეცხლი ენთებოდეს, და კაცმან ბევრი შეშა დააყაროს ნედლი დააყსოს, ისრუვე ბევრი ღუინო სტომაქისა და გულისა სინათლესა დააყსებს, და კაცი მოკუდების. რა ბევრი ღუინო ჩავა, დამძიმდების სტომაქი, და ღუიძლი და საჭმელი შიგა დაღპების, კაცი ვედარა მოიდნობს, კაცისა სტომაქი და ღუიძლი წაკდების, და ისი ავი ხლიტი კიდევ მოემატების, და შიგავე შერჩების სნება, და სიშმაგე დაემართების და გულმწყრალი შეიქმნების, და თუალსა შიგა მღერი დაუწყოს და ძილშიგა შეშინება დაუწყოს, და ძილი არა დია მოეკიდოს.

კურით რომ იყოს გახსნის სტომაქისა და ტანის ბუხარს დააწყნარებს, ზაფრასა და ბალღამს უშუელის და ძვლებშიგა რაც ავი ხილთი იყოს ყველას გამოიღებს, და კაცი რომე ნიადაგ სჭამდეს და არ ძლებოდეს მას ერგოს, და ქარისაგან რაც კოლინჯი იყოს, ყველა გატეხოს და ძალხულიასაცა უშუელოს და გული გაამხიარულოს. და რაცა ამას ზემოთ სწერია ნიშანს ქუემოთ თუ კაცი ღუინის ნაჩუვეი იყოს და აღარა სუას, რაცა კარგი სწერია ამთონიერთი სენი შეექმნების, კაცსა გაუმძლავრდების და მოკლავს. კაცსა რაცა ღუინისაგან ძალი პქონებია და სენი გაყრია კიდევ გაძლიერდების და კაცი აღარ დარჩების. რასაცა კაცსა ანდაზითა ღუინო ესუას და თავი შეენახოს, მისგან სიძრთელე პქონდეს, თუ მერმე დაიწყოს ჭარბობა ღუინისა იმა ანდაზაზედა რაცა წინათ სიძრთელე ყოფილიყოს ისი ყველა სენად შეექნების.

ბევრის ღუინისა სმითა გული ავესების და ძარღუებშიგა სენს შეიქს და კაცისა არარითი დარიზი მოარჩოს. ასრე რომე ცეცხლი ენთებოდეს და კაცმან ბევრი შეშა დააყაროს ნედლი და დააყსოს, ისრუვე ბევრი ღუინო სტომაქისა და გულის სინათლეს დააყსებს და კაცი მოკუდების. რა ბევრი ღუინო ჩავა დამძიმდების სტომაქი და ღუიძლი და საჭმელი შიგა დაღპების, კაცი ვედარა მოიდნობს და სტომაქი და ღუიძლი წახდების. ასი ავი ხილთი კაცს კიდევ მოემატების და შიგავე შერჩების სნება და სიშმაგე დაემართების და გულმწყრალი შეიქმნების, თუალშიგა მღერა დაუწყოს და ძილშიგა შეგინება შექნას. და ძილი არა დია მოეკიდოს. დიდსა ღუინო-

ეს ყუალაი მისგან იქმნების, როდენს დიდსა ღუინოსა სომს. ტუინშიგა შუვარდების და იქიდალმან იქმნების ყუალაი.

და რაცა ღუინისაგან სხუა სენი იქმნების, მასცა მოგაჰსენო. ერთი, რომე ყელი გაუსოდების და მოუჭირებს; ერთი -- ნიკრისი; ერთი-ფილენჯი, რომე კელ-ფერკი აუთროთოდეს და თავი და მაჯაში წააკდინოს, და ღუიძლისა სნება შეაქნას; ერთი -- ისთისყაი და თავის ტკივილი და კბილისა, და მკურვალის სიმსოვნე ფერად-ფერადი, და ციყება და ცხელება. და ესეცა ეგების, რომე ერთისა თუალისა წუთისა გახუთქოს. იცოდი, რომე ღუინო მკურვალისა და ნედლი. და სიმკურვალისაგან ცივი რამე ბუხარი გამოუჩნდეს და, რაცა სამკურვალე იქმნების, რომე თმისა ძირშიგა გაიაროს, და ტანშიგა მისი სიგრილე და სისუელე დარჩების. თუ სიმკურვალე კიდევ დარჩომილადოს სტომამქსა შიგა, იმა სიგრილისა სხედლესა ტუინშიგა გახედებს. კაცისა კეფაცა გრილია და ნედლი, და ისეცა იქა მიეძატოს, და მისგან ბევრი სენი დაემართების. თუ თავსა ბნელასა დაუწყებს, თუ ამას ცოტა სიკვეთე მქონდეს, რომე თავშიგან მისულა, მაშინ მილახური შეაქნას (მას მქუიან, რომე ანასდად კაცი ბნელსა საუბარსა და სხუასა რასამე ოცნებამიგა ჩავარდეს). თუ კაცისა გული და კეფა ცხელი იყოს, ძუელი და ან ახალი ღუინო რომე მოდულებული იყოს, ისი მკურვალისა და კმელია, და იმისი ბუხარი იმა დამალშიგა გავა. მისგან თავქელი შეექნების, ასრე რომე კაცი რასა უბნობდეს არა იცოდეს. თუ მკურვალისა და ნედლი იყოს ისი თავშიგან გასულია, მერმე მისგან სიმსოვნე ისი იქნების და ციყება და კურვება გამოაჩინე. და კაცმა შეიტყო, რომე სიცოცხლე სულისაგან არის და ისი სული აქიმთა თქვესცა როგორაცა ქარი ასრე არის კაცისა გულშიგა და როგორაცა ღუინოს სუამს ბევრსა, ისი სისხლშიგა გაერვის და მერმე სის-

სა სუამს ტუინშიგა შუვარდების და იქიდალმა შეიქნების ყველა.

და რაცა ღუინისაგან სენი იქნების, იმასცა მოგახსენებ: ერთი რომე ყელი გასოდების და მოუჭირებს, მეორე ნიკრისი, მესამე ფილენჯი რომე ხელფები აუთროთოდეს და თავი და მაჯაში წაახდინოს და ღუიძლსა სნება შეაქნას, მეოთხე ითისყაი და თავის ტკივილი და კბილისა. და მხურვალის სიმსოვნე ფერად ფერადი ციყება და ცხელება და ესეცა ერგების, რომე თვალისა წუთისა გახუთქოს. იცოდი რომე ღუინო მხურვალისა და ნედლია. და სიმხურვალისაგან ცივი რამე ბუხარი გამოუჩნდეს და რაცა სიმხურვალე იქნების, რომე თმისა ძირშიგა გაიაროს და ტანშიგა მისი სიგრილე და სისუელე დარჩების. თუ სიმხურვალე კიდევ დარჩომილადოს სტომამქშიგა იმის სიგრილესა, სინედლესა ტუინშიგა გაილეს კაცის კეფასა. გრილია და ისეც იქვე მიეძატების და მისგან ბევრი სენი დაემართებას. თვის თავსა ბნელასა შეაქს. თუ ამას ცოტა სიხმე მქონდეს რომე თავშიგა მისულია მაშინ მალიხოლიაცა წაეკიდების, მას ქეიან რომე კაცი ანაზდად საუმაშიგა და ბნელსა და სხუასა რასამე საოცნებელსა ჩავარდეს. თუ კაცისა გული და კეფა ცხელი იყოს და ძუელი და ახალი ღუინო რომე მოდულებული იყოს, ისი მხურვალისა და ხმელი არის და მისი ბუხარი იმა დამალშიგა გავა და მისგან თავქელი შეექნების, ასე რომე რას უბნობდეს არ იცოდეს. თუ მხურვალისა და ნედლი იყოს, ისი თავშიგა გასულა და მერმე მისგან სიმსოვნე დაემართოს. ისი სისხლი იქნების და ციყება და ხურვება გამოაჩინოს, რომე კაცმა შეიტყოს. რომე სიცოცხლე სულისგან იქნების და ისი სული აქიმთა თქვესცა როგორაცა ქარია ასრე

ბლი წყა ღუიძლსა და ძარღუებსა, ყო-  
ველი საესე არის და აღარა ჩაჲ რა.  
მერმე წამოჲ ღუინო გულისაკენ და  
ისი სული გულშიგან არის. და რა ღუ-  
ინო მიმართებს სულსა გზა აღარა  
აქუს. მერმე გამოჲ სული და ღუინო  
ჩაჲ მისსა ადგილსა და კაცი მოკუდე-  
ბის ღუინისაგან. სიკუდილი ესე არის.  
ასრე ღუინისაგან მკუდარი ბევრი ნა-  
ხულა, სული ფირტუსა შიგან გამოჲ  
და რაცა კაცი ღუინითა აიესების, იმა  
სილისა სახლსა მოუჭირებს, და ფი-  
რუტი ჯუნემასა დაიწყებს. კაცსა ას-  
რე ჰკონი ვითა<sup>2</sup>

არის კაცისა გულშიგა და როგო-  
რაცა ღუინოსა სვამს ბევრსა, ის სის-  
ხლში გაერევის და მერმე ღუინო  
სისხლში წაჲ. ღუიძლისა და ძარ-  
ღუებისა კვალი საესე იქნების და არ-  
ღარა ჩაჲარა. მერმე წამოჲ გული-  
საკენ და ისი სული გულშიგა არის  
და რა ღუინო მიმართებს სულსა გზა  
აღარა აქუს. მერმე გამოჲ სული და  
ღუინო ჩადგების და კაცი მოკუდე-  
ბის, და ღუინისაგან სიკუდილი ამას  
ჰქვიან; ასრე ღუინისაგან მკუდარი  
ბევრი ნახულა. სული ფირტვისა-  
გან გამოჲ და რაცა კაცი ღუინითა  
აიესებს იმას სულისა სახლსა მო-  
უჭირებს და ფილტი ხუნემას და-  
იწყებს, კაცს ასრე ჰკონია ვითა...

მოვისუენებო და დაწეების, და დაუჭირავს სულსა გზასა და კაცი მოკუდე-  
ბის. თუ სტომაქი გრილად ჰქონდეს საჭმელი ველარა მოიღოს და სული ნია-  
დაგ მჟაჲ აბოყინოს. და თუ ვერა მოედნოს, მის თანა სატკივარი სჭირდეს,  
წყალი სუას, რომ ქარი შეექნას. მისი ისევე სჯობს, რომე ცოტა-ცოტა ღუინო  
სუას, სხუა ღუინო, თუ რასთან ფერა არის, ღუინო მხიე და მომჟაჲ იყოს და  
კაცი სუმიდეს, სტომაქიდაღმა ფიცხლა გაიარს, ძარღუები ფიცხლა გაიცილებ-  
ბის, მერმე ტუიქშიგა გაუჯდების და ფიცხლა სძირთელედ მიაგდოს და ფიცხლა  
მოაფხიზდოს.

**ღუინო იფთრი** ერთობ მკურვალე არის. და თუ კაციცა მკურვალე იყოს,  
მისი სმა არა ეგების, და კაცსა შარდისა ალაგსა გასწმედს.

**ღუინო წითელი** უფრო მკურვალეა თეთრისაგან. **ღუინო ლალისფერი** უფ-  
რო მკურვალეა ყუითლისაგან, და ლალისფერისაგან უფრო წითელია, მას ესე  
უმკურვალე იყოს. ესე ღუინო მან სუას, ვისცა ბაღდაში სჭირდეს. **ღუინო**  
**ცეცხლისფერი**, რაცა ღუინო იყოს, ყუალასა უმკურვალ[ი]ა. ღუინო მყრალი,  
მისი ღუს სულ[ი] კარგი არა არის; და თხელი ღუინო იყოს, სტომაქიდაღმან  
გუიან გაიარს. ამისი სუმა მკურვალსა კაცსა არგებს.

ღუინო, რომე კარგი სუნი უდიოდეს, თუ კაცსა ხიფაყანი სჭირდეს, მას  
არგებს. კაცი რომე დაბნდებოდეს და კაცი რომე სტომაქზედა აჲად იყოს, მას-  
ცა არგებს. ღუინო, რომელი კარგი სული არა უდიოდეს, ტუინსა აწყენს და  
რაცა ტუინშიგა მისგან დაემართების, სტომაქსა აჲად მოუჭდების.

**ღუინო, რომე გემოდ მორჩილი იყოს და მოთხე**, მკურვალსა კაცსა არ-  
გებს. ღუინო ტკბილი კაცსა გა[ა]კურვებს, სტომაქით გუიან გაჲა, მუცელსა  
და ტანსა შეჲკრავს, ტყირბსა გაადიდებს, გული და გულის პირი დააღბოს,  
კაცი გა[ა]სუქოს. ღუინო მწარე მკურვალე არის და სტომაქზედა მარგე, საჭ-

<sup>1</sup> ხელნაწერის ამ გვერდის ბოლო (481) დაუწერელია და არშიაზე დედნის ხელით სწერია: „ერ-  
თი ფურცელი ღუიანს აქ აკლდა“ ლ.კ.

<sup>2</sup> აღნიშნული ერთი ფურცელი ჩვენ მიერ პირველად იქნა გამოუღებელი ზაზა ფანასკრტელის  
სამკურნალო წიგნში (გვ. 774 13-776 4).

მელსა თუ შეკრვით იყოს, მას გაკსნის. მსუქანსა კაცსა უკეთა მოუკლები. ღუინო რომე პირსა ეჭიდებოდეს, ისი უფრო ძნელი და მძიმე არს. ღუინო რომე პირშიგან უგემური იყოს, იგი ავია და მისგან ტანშიგა სატკივარი გამოვაჩნდების.

**ღუინო რომე აუღუღებლად დადგომილიყოს**, ისი მაშუნეა და ფიცხლა მოიდნობის და კაცსა ფიცხლა დაათრობს. მისი მახმურობა ცოტა იყოს და გული გაუმხიარულოს, და სისხლი დაწმიდოს, გულსა და ტანს ძალი მისცეს.

**ღუინო მოღუღებული ორი ფერის არის**: ერთი-მწარე, ერთი-ტკბილი, და აუღუღებლისაგან უფრო მკურვალა და კმელი. და მოღუღებული ღუინო უფრო მკურვალ[ი]ა და კმელი და კაცი გუიან დაითროს, გულსა გაამკიარულებს და ბერსა კაცსა არგებს, რომე გრილი და მსუქანი იყოს, სტომაქით გუიან გაა. კაცსა გააკურვებს, ღულისათუის (?) კარგია მუცელსა გაკსნის. გულისა და ღუიძლის გზა გაკსნას, ბუმტსა და თირკმელშიგა ქვა გამოაჩინოს. ღუინო ახალი სტომაქზედა ქარიანი არის და გუიან გაა, ტუინს დააღბობს, ფერად-ფერადსა სიზმარსა აჩუენებს, ტანს და მუცელსა დააღბობს.

**ღუინო ძუელი** მკურვალა და კმელია, სტომაქსა არგებს. ქვასა გახეთქს. ამისი სმა მსუქანსა კაცსა არგებს.

**ღუინო ჩამიჩისა**, მის სიმკურვალე და სინედლე ყურძენსა ცოტად ჩამოუკლები. კაცი რომე სიმკურვალისაგან იყოს და სიკმისაგან, მას არა ესმის, სტომაქზედა ქარიანი არის.

**ღუინო ხურმისა** მკურვალა და რბილი არის. გულსა კარგად მოუკლები, კაცსა მოაწყურვებს და შეკრავს. და სვედაშიგა გაერუვის, სისხლსა გა[ა]შაკვებს და სტომაქსა ძალსა მისცემს და გაასუქებს და ყოლინჯსა არგებს და ტაღსა დაახამს. ღუინო ბარისა უფრო მკურვალ[ი]ა და მაძლოსი, ვირემ მთისა. ღუინო ჭაობისა უფრო თხელი იქმნების და კაცისა ტანშიგა უფრო რბილია; და კაცისა სტომაქი რომე მკურვალა და კმელი იყოს, მას არგებს. და [ღ]უინო, რომე კლდიანსა და ქუაძიანსა ალაგისა იყოს, უფრო მძიმე არს და მას სასუკელე ცოტა იყოს.

**ნიშანი ყულისა ფერისა წყლისა**. — აქიმთა და ბრძენთა ასრე დაუწერია, ვითა თუთრი და წმიდა წყალი სჯობს და ტკბილი, ასრე რომე ჭია არა ისხდეს და სასწორშიგა სუბუქი იყოს, და სტომაქით ადრე წვიდეს, და ასეთით ადგილით მოდიოდეს, მზე პირველად რომე ამოვიდეს. შუქი მას ეცემოდეს, ანუ წითელსა მიწასა ზედა დიოდეს ან ქუიშასა ზედა. თუ გაათბო, ფიცხლა გათბეს; თუ გააციო, ფიცხლა გაციოდეს. მართებს. კაცი რომე მღურივესა და მლაშისა წყლისაგან ფროხილად იყოს. თუ უღონობა იყოს და შესუას, ზედა კარგი ღუინო შეასუი, რომე მისი ზიანი წაიღოს. და წყალი კაცისა გუნებასა გააღნობს და ტანსა გააგრილებს და მუცელსა გაარბილებს და ყოველსა გრილსა და ბალღამიანსა კაცსა მართებს, რომე ცოცხალსა წყალსა ერიდებოდეს; და თუ უღონობა იყოს, ადუღოს, ასრე რომე ნახევარი ღარჩეს, და მერმე სუას.

ზაზა — სამკურნალო წიგნი	ქანანელი — უსწორო კარაბადინი
<p><b>წყალი წუიმისა</b> სხუისა წყლისაგან უფრო რბილია და ნედლი. და ზაფხულია წყალი რომე წუიმისა იყოს, შემოდგომისა და ზამთრისა უფრო რბილი და ნედლია; მაგრა ამისთვის ავია ზაფხულის, რომე მი-</p>	<p><b>წყალი წუიმისა</b> სხვის წყლისაგან უფრო რბილი და ნედლია. ზაფხულის წუიმისაგან შემოდგომისა და ზამთრისა უფრო რბილი და ნედლია და მარგე. ამისთვის ავია ზაფხულის წუიმა, რომე ზაფხულის</p>

წა ზაფხულის მტყუერიანია და ქარი ამა მტყუერსა ღრუბლებშიგა გაიღებს და წუიმა მღერიე მოუა; და წუიძისა თუ კარგი არ იყოს, თუ ერთსა წამსა ჭურჭლითა დგას იმავე წამსა აყროლდების. თუ მოადულონ და აგრე შეინახონ, აღარა აყროლდების.

**წყალი ზღვისა და წყალი რომე მლაშე იყოს.** კაცსა დაამჭლობს. თუ კაცსა სნება მღიერისა სიგრილისაგან იყოს და ნიკრისი სჭირდეს და კაცი, რომე თრთოდეს და ჳელი და ფერჳი, დაუმრუდდეს და სლიახაყა სჭირდეს და რაცა ფერი მღიერი სჭირდეს, ამა ყოუელსა სატკიუარსა ისი ზღვისა წყალი ანუ მლაშე წყალი, რაცა იყოს ჩაჯდებოდეს და იბანდეს ისი კაცი. ეისცა ესე ყუალა სატკიუარი სჭირდეს მას არგებს. წყალი თუ ან ზღვისა ან მლაშე არ იყოს წმიდასა წყალშიგა მარილი<sup>3</sup> ჩაყარონ, ანუ შხესა დაუდგან, ანუ მოადულონ, მისიეე ხასიათი არის, და ამა სატკიუარსა ისიცა არგებს. მღიერსა და ფხანას შეაქს. და მწარე წყალი ნადაგ მუცელს გაჳსნის. ცოი წყალი გუარიშნისა მაჯუნითა შეურგების; ასრე მოუგრილებს როგორაცა სიცხესა შიგა ცოი ქარი და თაუისა ბუხარსაცა დასუამს. (ხაზგასმულია უსწორო კარაბადინის ნაკლული ოთხის სტრიქონი).

წყალი რომე ერთობ თბილი იყოს, ყოუელსა ქარსა გასტეხს, ყოლინჯსა არგებს. წყურვასა მოუმატებს, ნაზლასა, ძალახურსა და თუალსა სიბნელესა არგებს, შარდსა გაჳსნის, დედაკაცსა წესსა წააკიდებს.

მიწა მტყუერიანია და ქარი ამა მტყუერსა ღრუბელში გაიღებს და წუიმა მღურიე მოუა და წვიძის წყალი მისთვის კარგი არ იყოს. თუ ერთსა წამსა ჭურჭლით დადგა იმავე წამს აყროლდების. თუ მოადულო და აგრე შეინახო არ აყროლდების.

**წყალი ზღვისა და წყალი რომე მლაშე იყოს** კაცს დაამჭლობს. თუ კაცსა სნება მღიერისა და სიგრილისა სჭირდეს და ნიკრისისა და კაცი რომე თრთოდეს და ხელი და ფეხი დაუმრუდდეს და სისხა სჭირდეს და რაც მღერი სჭირდეს ამა ისი ყოუელსა სატკიუარსა ისი ზღვის წყალი ანუ მლაშე წყალი რაცა იყოს ჩაჯდებოდეს და იბანდეს ისი კაცი. ეისცა ესე სენი და სატკიუარი სჭირდეს მას არგებს<sup>4</sup> თუ ის ზღვის წყალი მლაშე არ იყოს, წმინდას წყალშიგა მარილი ჩაყაროს და შხეს გაუდგან და ან მოადულონ, მისიეე ხასიათი აქუს, ამა სატკიუარსა ისიც არგებს...<sup>5</sup>

წყალი რომე ერთობ თბილი იყოს ქარს გასტეხს, კოლინჯსა გასტეხს, წყევას მოუმატებს, ნაზლასა, ძალახულიასა და თვალისა სიბნელესა არგებს, შარდს გაჳსნის, დედაკაცსა წესსა წააკიდებს.

<sup>3</sup> სამკურნალო წიგნის შენიშვნებში 776 გვერდზე აღნიშნულია რომ ამ გვერდის კიდებზე სწერია: „და თბილი წყალი საჭმელსა სტომაქიდალმა ზეით მოიქცევს და წყალი ცოი რაცა მრთული კაცი იყოს, ყუალასა ერგების; და ცოი წყალი ძარღუებშიგა სისხლსა კარგად ამყოფებს და არც წააქდენს“ (გვ.807-776-1 შენიშვნა).

<sup>4</sup> სამკურნალო წიგნის შენიშვნებში აღნიშნული გვ.776-ის კიდებზე მიწერილი ტექსტი უსწორო კარაბადინში უშუალოდ აგრძელებს 4-ით აღნიშნულ სტრიქონს „თბილი წყალი საჭმელს სტომაქიდალმა ზეით მოიქცევს და წყალი ცოი რაცა მრთული კაცი იყოს ყუელას ერგების და ძარღუებშიგა სისხლს კარგად ამყოფებს და არ წაახდენს (გვ.459 20-23).

<sup>5</sup> აქ ოთხი სტრიქონის ოდენი ცარიელი ადგილია დატოვებული (ლ.კ.) აღნიშნული ოთხი სტრიქონი ზაზა ფანსკერტელის სამკურნალო წიგნშია წარმოდგენილი — 776 21-24.

**წყალი გუბისა**, რომე გზა არსით  
 კქონდეს, შიგა ლერწამი და ჭაობი  
 იყოს, აჟია; რაცა კაცი სომს ზიანსა  
 უზამს. თუ ესე ავი წყალი და კარგი  
 მიწა გაცრან, გაურიონ და მოაღუ-  
 ღონ და დაწმინდონ, რაცა მისი სუ-  
 ნი იყოს იმა ავისა წყლისა, მაშინვე  
 გავიდეს. წყალი რომე სქელი იყოს  
 ძირათა შესუას. წყალი მწოვედ მლა-  
 შე ძმრითა და სიქანგუბინითა სუას.  
 წყალსა მლაშესა და მოღუღებულ-  
 სა მოცხარი გაურიონ. კაცის ყვა-  
 ნასა შეკრავს. წყალსა რომე არჯას-  
 პისა სული უდიოდეს, თუ ის სუას,  
 იმას ღუინო გასტებს და მერმე ესე-  
 თი საჭმელი ჭამოს მუცელი დაუღ-  
 ბოს. წყალი რომე ძწარე იყოს. თუ  
 ისი ესუას. ტკბილი და მსუყე საჭა-  
 მადა ჭამოს. თუ სხუა რაცა ავი წყა-  
 ლი ესუას, ხახუი ჭამოს. რომე მ-  
 სი ზიანი გაიდოს. ხახუი და ნიორი  
 ძმრითა ჩაყეებული ჭამოს, მან უკეთ  
 გაიდოს, და არის ალაგი, რომე წყა-  
 ლი ცოტა დიოდეს, ისი ძმრითა, უნ-  
 და სუან. თუზმაქანი დანაყონ და მუ-  
 ხუდა. ძმარშიგა გაკრიონ და წყურ-  
 ვილი აღარა დაუგდოს. წყალი რო-  
 მე ან უზმამან სუას, ანუ აბანოსა-  
 გან გამოსრულსა, ან მაშურალმან,  
 ან გზისა მაჟალმან, მისი ზიანი იყოს  
 და ბუშტშიგა ქვა იყოს, ხანდახან  
 ცოც წყალსა სუემდეს, მას არგებს.  
 თუ საჭმელზედა ცივი წყალი სუას,  
 ისიცა ზიანი არის. და თუ რაზიანი-  
 სა წყალი სოს, მისსა წყურვილსა  
 მოკლავს.

**წყალი გუბისა** რომე გზა არსი-  
 თა კქონდეს, შიგა ლერწამი და ჭა-  
 ობი იყოს აჟია, რაცა კაცსა ზიანს  
 უზამს. თუ ეს ავი წყალი და კარგი  
 მიწა გაცრან და გაურიონ და მოა-  
 ღუღონ და დაწმინდონ, რაცა ავის  
 წყლის სუნი იყოს ყველაი გაწმინ-  
 დოს. წყალი რომე სქელი იყოს, რძი-  
 თა შესუას. წყალი მწოვედ მლაშე  
 იყოს ძრმითა და სიქანგუბინითა  
 შესუას. წყალსა მლაშესა და მოღუ-  
 ღებულსა მოცხარი გაურიონ მუ-  
 ცელსა შეკრავს. წყალსა რომე არ-  
 ჯასპის სული უდიოდეს და ისი სუას  
 იმას ღუინო გასტებს და მერმე ასე-  
 თი საჭმელი ჭამოს რომე მუცელი  
 [გაწმინდოს] წყალი რომე ძწარე  
 იყოს, თუ ისი სუას ტკბილი და მსუ-  
 ყე საჭმელი ჭამოს, და სხუა რაცა  
 ავი წყალი ესუას, ხახუი ჭამოს, რომე  
 მისა ზიანი წაიდოს. თუ ხახუი და  
 ნიორი ძრმითა ჩაყეებული ჭამოს  
 მან უკეთა გაიდოს და არის ალაგი  
 რომე წყალი ცოტა დიოდეს, ისი  
 ძრმითა უნდა სუან. თუზმაქანი და-  
 ნაყონ და მუხუდა ძმარშიგა გაუ-  
 რიონ, წყურვილი აღარ დაუგდოს.  
 წყალი რომე ან უზმამან სუას, ან  
 აბანოდალმან გამოსულმან, ან გამ-  
 წურალმან, მისის ზიანი იყოს. და  
 ბუშტშიგა ქვა ედვას ხანდახან უზ-  
 მა წყალსა სმიდეს, მას არგებს. თუ  
 კაცმან საჭმელზედ ცივი წყალი სუ-  
 ას ისიც ზიანია, თუ რაზიანის წყა-  
 ლი სუას მისსა წყურვილსა მოკ-  
 კლავს.

უსწორო კარაბადინისა და სამკურნალო წიგნის ტექსტების შეპირისპირების ზოგიერთი მაგალითი

ქანანელი -- უსწორო კარაბადინი (1940 წ.)	ზაზა ფანასკერტელი — სამკურნალო წიგნი (1978 წ.)
1... ქმრის ცოლი იყოს და გასწორებული იყოს უკანა, ვითა ქალწულის ცან, ვითა უძლები არის. თუ სიღრუვე შეიგნე თითთა ქვეშე ცან ქალი არის მუცელსა შინა. თუ ძარღვისა გული სავსედ იყოს და იმიერ და ამიერ ცარიელად იყოს წყლითა უძლები არის. 11 14-18	თუ ქმრისა ცოლი იყოს გასწორებული იყოს და წინა უკანა, ვითა ქალწულისა, ცან ვითა უძლები არს. თუ სიღრუესა იგრძნობდე თითთა ქვეშე, ქალი აქუს მუცელსა. თუ ძარღვის გული ს[ა]ვსედ იყოს და იქით და აქათ ცალიერად იყოს, წულითა უძლები არს.83 12-16.
2. თუ ენა უნაზლოდ გაშავდებოდეს ავისა ნიშანი არის. 22 25-26	თუ ენა უ[....] აზლოდ! გ[ა]უშ[ა]ვდეს, ავი ნიშანია — 87 14-15.
3. თუ ქუთუთონი უსვიდენ და წელნი სტკიოდეს სისხლისა ნიშანი არის. 28 31-32.	ვისცა ქუქუთონი მ[...].გნენ და ზურგი სტკიოდეს სისხლისა ნიშანი არის 329 15-17
4. ყმაწვილი მჭლე სენისაგან იქნების და დიაცი კიდეც მოკუდების. 33- 31-31	ყმ[ა]წვილი მჭლე და სენიანი იქნების და დიადი კიდეცა მოკუდების.677 11-12.
5. კაცის ტეინის შიგნით ორი საქმე არი ერთი ცნობა, ერთი ჭკუა, ერთი გაგონება, ერთი სინათლე თვალთა. 48 15-17.	ტუინშიგა ოთხი ხასიათი და საქმე არს: ერთი — ჭკუა, ერთი — ცნობა, ერთი — გაგონება, ერთი — სინათლე თუალთა — 264 28-30.
6. და ჯავაშირი და აფთიმონი აკრიტი და მუკლა ეჭუდი 55 19.	და ჯავაშირი და აფთიმონი [....] ტი, მუყელი, ეჭუდი.326 20.
7 რომელნი ერგებიან ყოველთა ტკივილთა, საღმობათა, შედედებულთა ტანისათა 62 7-9.	რომელნი ერგებიან ყოველთა ტკივილთა და საღმობათა შედედებულთა ნატისათა.186 35-36
8. წყლითა თბილითა ან აფთიმონის ნაგბობითა. 55 28-29.	წყლითა ტფილითა, ანუ აფთიმონისა ნაგბოლითა. 326 28-29.
9. ერვანდის ზომით მერთლად ქნა. 64 36	ერვანდის ზომად დაქნა მარცულად. 189 35
10. ნიშანი მარცულისა რომელი არის ათითა წამლითა. 66 16.	ნიშანი მარცულისა, რომელ არს ათლია წამალთა 179 6.
11. შეასვით სიქანგუბინის წყლითა ანუ ისე სასმელითა. 73 24-25.	შესუას სიქანქუბინითა, ანუ იისა სასუმელითა 195 37.
12. გამოღებული არის კარსა მეფისა. 78 37.	გამოღებული არს კჰ[ე]ისარ მეფისა 108 2.
13. და შემდგომად მისა ღარღარი ქნას ტფილითა ზოფმსა და ანისუნითა. 85 33-34.	შემდგომად მისსა ღარღარი ყოს ტაბიხითა, ზოფაისა და ანისონისათა.109 25-26.
14. რომე გვიხსენებია [ნებითა] <sup>1</sup> ღმრთისათა 87 22 <sup>1</sup> [ნებითა] აღდგენილია ლ. კოტეტიშვილის მიერ.	რომელი გუიჯსენებია ნებითა ღმრთისათა 135 11-12.

15. შეითარაჯი პინდი და ნიახურისა <sup>2</sup> თესლი. 88 12-13 <sup>2</sup> 1997 წ. გამოცემაში არის ნახუას თესლი 165 25.	შიტრაჯა პინდი და ნიახურისა თესლი 135 37
16. და მერმე წამალნი თანა <sup>3</sup> ჩაურთენით 90 23. <sup>3</sup> 1997 წ. გამოცემაში არის [წამა] ლნითა 168 15	და მერმე წამალნი თანა ჩაართნე. 143 37.
17. და სუმბული ტიბი და აყარყარა. 91 35 <sup>4</sup> 1997 გამოცემაში არის ბიტი 170 8	და სუმბული ტიბი და აყარყარა. 130 4-5.
18. და გარდასწყუეტს წყურვილსა ფიცხელსა. 96 18 <sup>5</sup> 1997 წ. გამოცემაში არის წყურილსა. ძირითად ხელნაწერში K-13 (ლენინგრადი) ასევე წყურილსა.	და გარდასწყუეტს წყურილსა ფიცხელსა. 227 34.
19. და დაესხენ ვირემ დაწმდეს. 96 19-20. <sup>6</sup> 1997 წ. გამოცემაში არის დაესხენ ხოლო K-13 ხელნაწერშიც არის დაესხენ.	და დაესხენ ვიდრემდის დაწმდეს. 227 36-37.
20. შარბათი ბროწეულისა. ხასიათი მისი, ეგრების ცხროთა ფიცხელთა და [თავის] ტკივილთა ფიცხელსა... 97 3-4 <sup>7</sup> 1997 წ. გამოცემაში სიტყვა [თავის] ამოღებულია.	ბროწეულისა შარბათისა ხასიათი არგებს ცხროთა ფიცხელთა და თავის ტკივილსა ფიცხელსა... 228 18-19.
21. და ერგების დედათა უძლებთა რომელთა ეშინოდეს ყრმისა ვნებისაგან. 97 17-18 <sup>8</sup> 1997 წ. გამოცემაში ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე არის ცხროდეს, მათ უშუეტეს რომ K-13 ხელნაწერშიც არის ეშინოდეს.	და ერგების დედათა უძლებთა, რომელთა ეშინოდეს ყრმისა ვნებისაგან. 228 33-34
22. აიღე ნედლისა მურტისა თესლი, ან ხმელისა. 9 99 6 <sup>9</sup> 1997 წ. გამოცემაში არის ხელისა, ხოლო K-13 ხელნაწერშიც გვაქვს კმელი.	აიღე: ნედლისა მურტისა თესლი ანუ კმელი. 230 15.
23. თაფლისა სასმელისა, შექმნილისა საზავებლისათა. ხასიათი მისი ერგების ნოტიოთა და ვინ ჭრტინვიდეს სინოტიოსა სტომაქსა შიგა, 102 29-31.	თაფლისა სასმელისა შექმნილისა ზავებულისა ხასიათი. ეს [უშუელის..]. ვინ ჭრტინვიდეს სინოტიესა სტომაქისასა. 233 34-35.
24. შარბათი სხალისა. ხასიათი მისი. ერგების რონე ზაფრისაგან გული ეშლებოდეს მას უშველის და სტომაქსა რომე ურევდეს მას უშველის და წყურილსა გარდაუგდებს. 103 22-24	სხლისა შარაბის ხასიათი. რომე ზაფრისაგან გული ეშლებოდეს, მას უშველის [...] რომე ურევდეს, მას უშველის და წყურილსაც გარდაუგდებს. 234 23-25.
25. ავილოთ ხიარ შამბარი წონა ხუთისა დრამისა, ზანჯაფილი წონა დრამისა ოცდაათისა, ყშტი ათი. 120 11-12	აიღე: ხიარი-შამბარი წონი ხუთისა დრამისა და თარანჯაბინი-წონი დრამისა ოცდაათისა, და ფშატი-ათი. 711 28-29.
26. და მერმე დაუფშუნათ პური და შევასუათ ვითა წყალი გრილი და შაქარი ჩაურთოთ თანა. 123 27-28	ანუ დაუფშუნათ პური და შევასუათ, ვითა კალი გრილითა წყლითა, და შაქარი ჩაურთოთ თანა. 714 28-29.

<p>27. და არა უყოთ ამა ცხროშიგან მხურვალე წამალი და არცა დიდი გასახსნელი [წამალი] მიესცეთ 134 16-17</p> <p>[წამალი] — აღდგენილია ლ.კოტეტიშვილის მიერ.</p>	<p>და უქმნათ ამას ცხროსა შინა, რომელ მხურვალე იყოს არცა დიდი გასახსნელი წაეკიდოთ.723 23-25.</p>
<p>28. და პურსა მხურვალსა...<sup>9</sup> კვერცხსა შეგორებულსა. 157 37- 158 1</p> <p><sup>9</sup> აქ უნდა ჩაემატოს მფუანსა და</p>	<p>და პურსა მხურვალსა მფუანსა და კვერცხსა შეგორებულსა.783 27-28.</p>
<p>29. თხათა კურკლი თხათავე ფსელითა ანუ ყრმათათა შეაგბე და მუცელსა ერთსახედ შემოსდე და უცვალებდი მრავალჯერ ვაცწელისა ფსელი ასვი. 158 13-15</p>	<p>თხათა კურკლი თხათავე ფსელითა ანუ ყრმათა მუცელსა ერთსახედ შემოსდე და უცვალებადი მრავალჯერ და ვაც-წალისა ფსელი ასვი.784 1-3.</p>
<p>30. და როგორც მცხარესა აგრე ათროლოლებდეს. 179 18-19</p>	<p>და რაგუარაცა მცხროვიალესა აგრე ათროლოლებდეს.274 37-38.</p>
<p>31. თუ სიმსაენე დაემართოს სანდალი წითელი ფულფული, ლუქი და ზაფრანი<sup>10</sup> და მწვანე წყლის ხავსი. 180 26-27</p> <p><sup>10</sup> 1997 წ. გამოცემაში არის მაფრანი.</p>	<p>და თუ სიმსიენე დაერთოს, წითელი სანდალი ფუფული, ლუქი, ზაფრანი მწვანე წყლის მხავსი.276 19-20.</p>
<p>32. ასეთი უნდა რომე მისცეს რომე ძილი მოეკიდო და ტანშიგა სისუსტე<sup>11</sup> გამოუჩნდეს. 185 1-3.</p> <p><sup>11</sup> K-13 ხელნაწეშიც სისუელე სწერია.</p>	<p>და ასეთი წამალი შეუწყევ, რომე ძილი მოეკიდოს და ტანშიგა სისუელე გამოჩნდეს.274 28-30.</p>
<p>33. დაუნაყელსა კამასა თუალშიგა ამოივლებდეს... თუთიაცა<sup>12</sup> კარგი არის 199 3-6</p> <p><sup>12</sup> 1997 წ. გამოცემაში სწერია თუთაცა.</p>	<p>და ბამბითა მუდამად [კამი]სა წუენსა ჩაუშვებდეს და კამის შტოთა თუთიასა ამოივლებდეს.330 21-22.</p>
<p>34. აიღე: თუთია ინდოური და სურმა ასპანი, კლიმა ვერცხლისა ამათგან წონა ოროლი დრამი და კაცისა თხემისა ძვალი ერთისა დრამისა წონი და ნახევრისა და ზღვის პერული, და ალილა ქაბული, ნიშადური, დარიფილფილი მერცხლის სკინტლი. 216 15-18.</p>	<p>აიღე თუქია ინდოური და სურმაგი ასპალანი და კლიმია ვერცხლისა, თუითო-ორი დრ[ა]მი და ვაცისა თავისა ძვალი — ერთი დრ[ა]მი და ნახევარი, ზღვის პერული და ხალილაგი, ქაბული და ნიშადური, დარიფილფილი და სლდბის(!)სკინტლი.351 25-29.</p>
<p>35. რომე ყური აბანოსა თბილზედა დაიჭიროს. 223 5-6.</p>	<p>რომე ყური აბანოსა თაფლზედა(!) დაიჭიროს.357 21.</p>
<p>36. თუ ესე სენი ერთობ ძნელი იყოს, ხარბაყი შავი, ბორა, სონიჯი და ნავლეელი რაცა იყოს მითა გალესოს, გარიოს და ცხურსა შედვას სათარი, სადაფი და პიტნა იორთქლოს ძმრითა, არგებს.13 227 32-35.</p> <p><sup>13</sup> უსწორო კარაბადინის საშუალებით მოხერხდა ზაზას ტექსტის ნაკლები აღვილის აღდგენა.</p>	<p>თუ ეს სენი ერთობ ძნელი იყოს, ბორაყი შავი, ბორა, სონიჯი და ნავლეელი, რასაცა იყოს, იმითა გარიოს და ცხ...362 14-16.</p>
<p>37. ვისცა სურდო და ნაზლა ბევრი მორეოდეს, მისთვის აბი ყუყითა აღეზინე, ერთობ მარგი არის. 235 8-</p>	<p>იმას რომე სურდო და ნაზლა მუდამად სჭირდეს ჰაბიყუყია ჩაათქმევი-ნოს...365 37-38.</p>

<p>38. აბულასა<sup>14</sup> მერცხალა დანაყილი ძმრითა მოადუღე და პირშიგა იმგუბე და გამოასხემდი. 236 20-21.</p> <p><sup>14</sup> ალ. კოტეტიშვილის შენიშვნა: აბულასა მოცხარია. მერცხალა შეცდომაა.</p>	<p>მოცხარი დანაყილი ძმრითა მოადუღოს, იმას იღარღარებდეს და დაასხმიდეს. 369 34-35.</p>
<p>39. და რა მოგინდეს მიეც ერთი დრამი და თუ შეეძლოს<sup>15</sup> ამაზე ნურას აჭმევთ ეს გამოცდილია და უშველის. 260 12-14.</p> <p><sup>15</sup> ზაზას ტექსტით მოხდა სრული ლოგიკური აღდგენა.</p>	<p>და რა მოგინდეს მიეც ერთი დრამი, თუ შეეძლოს ს[ა]ში დრ[ა]ში და ზედან ნურ[ა]ს აჭმევ. ესე გამოცდილია და უშველის. 389 8-10.</p>
<p>40. მისი [საჭმელი]<sup>16</sup> ნარდანგითა და ბროწეულითა საჭამადს შეუქმოდენ. 265 37-38.</p> <p><sup>16</sup> [საჭმელი] აღდგენილია ლ. კოტეტიშვილის მიერ, რასაც არ იზიარებს 1997 წ. გამოცემა.</p>	<p>მისი საჭმელი: ნარდანგით ბროწეულისათა საჭამ[ა]დსა შეუქმოდნი. 413 12-13.</p>
<p>41. და ხატმი გაურიონ და სტომაქს შემოსდვან [ხატმი]<sup>17</sup> ტუხტსა ქუიან. 267 7-8.</p> <p><sup>17</sup> [ხატმი] აღდგენილია ლ. კოტეტიშვილის მიერ, რასაც არ იზიარებს 1997 წ. გამოცემა.</p>	<p>და ხატმი გაურიონ და სტომაქსა ზედან დასდვან (და ხატმი ტუხტსა კქუიან). 414 1-2.</p>
<p>42. თუ ესე სტომაქის ტკივილი ძუელი იყოს, თურბითის ყურსი შეუწყევით ამა წესითა როგორიცა ყურსებშიგა სწერია და მუდამად დო შეასუით, მერმე ეს წამალი შეასუით,<sup>18</sup> აიღე: რკინის წილა ხუთი დრამი. 267 27-30.</p> <p><sup>18</sup> ასა ლ. კოტეტიშვილის მიხედვით, ასეა K-13 ხელნაწერში და ასეა ზაზასთან. რატომღაც ეს ფრაზა გამოტოვებულია 1997 წ. გამოცემაში.</p>	<p>თუ ესე სტომაქისა ტკივილი ძუელი იყოს, თურთუბისა ყურსი შეუწყევით ამა წესითა, რაგუარიცა ყურსებშიგან სწერია, და მუდამ დოსა ასმევდით ახლითა კარაქითა. და აწ ესე წამლები შეასუით: — მოიღეთ რკინის წილა ხუთი დრამი. 414 28-32.</p>
<p>43. მერმე გაახმე და სამი დრამი აწონე, მერმე დაიჭირე ზირა, ულბო, ქასინი, სონიჯი, ნანხუა, ქარვა თუითოსაგან [ექუს]<sup>19</sup> ექუსი დრამი. 267 31-32.</p> <p><sup>19</sup> 1997 წ. გამოცემაში მხოლოდ ექუსი სწერია; კვადრატული ფრჩხილით აღდგენილია ლ. კოტეტიშვილის მიერ. 1997 წ. სქოლიოში არ არის მითითება ლ. კოტეტიშვილის წიგნზე და K-13-ით მითითებულია ექუს-ექუსი.</p>	<p>მერმე გაახმე ზირა ქირმანი და ულბო ქასინი, სონიჯი, ნანხუა, ქაროა, თუითო მისგან ექუს-ექუსი დრამი. 414 33-34.</p>
<p>44. ყუითელი ალილა ოცი დრამი, ხურმა, ჩამიჩი, თხუთმეტი დრამი, სინჯიტი, ტყემალი<sup>20</sup> — თუითოსაგან ოცი მარცუაღი 268 10-12.</p> <p><sup>20</sup> ე.ი. აღდგენილი იქნა ზაზას ტექსტში არსებული ხარვეზა.</p>	<p>ყუითელი ალილა-ოცი დრამი. მუკაშრის მაგიერად დანაყე ინდოური ხურმა და ჩამიჩი, თუითოსაგან თხუთმეტ-თხუთმეტი დრამი; სინჯიტი აიღო [...] თუითოსაგან ოც-ოცი მარცუაღი. 415 11-13.</p>

<p>45. ასრე ქენ რომე ყუელა ასი<sup>21</sup> დრამი შეიქნას. 268 17-18.</p> <p><sup>21</sup> როგორც, უსწორო კარაბადინში, ისე სმამკურნალო წიგნში ჩამოთვლილი წამლების რაოდენობა არაფრით არ შეიძლება ორი დრამი იყოს. ეს აშკარა შეცდომა სწორდება უსწორო კარაბადინის ტექსტით.</p>	<p>ასრე შექენ, რომე ყუელა ორი დრამი შეიქნას. 417 21-22.</p>
<p>46. სალიხა, ფეყირა უსხური თუითოსაგან სამი (დრამი)<sup>22</sup> მური, ყუსტი, ფილფილი. 268 25-26.</p> <p><sup>22</sup> მიუხედავად ამისა რომ K-13 ხელნაწერში და ლ.კოტეტიშვილის ტექსტში არის სამი დრამი. 1997 წ. გამოცემაში ამოღებულია სიტყვა დრამი და გვაქვს სამი მური. ლ.კოტეტიშვილის ვარიანტი სრულ შეთანხმებაშია ზაზას ტექსტთან.</p>	<p>სალიხა, ფეყა, უსხული, თუითოსგან-სამი დრამი, ყუსტი, ფილფილი. 417 30-31.</p>
<p>47 თუითოსაგან ხუთი<sup>23</sup> მუტყალი. 279 25.</p> <p><sup>23</sup> მიუხედავად ამისა, რომ K-13 ხელნაწერში არის ხუთი მუტყალი. 1997 წ. გამოცემაში კვადრატული ფორმულით მოცემულია [ოცი] მუტყალი ზაზას ტექსტი სრულ თანხმობაშია ლ.კოტეტიშვილის გამოცემასთან.</p>	<p>თუითოსაგან-ხუთი მუტყალი. 400 20.</p>
<p>48. ასსა დრამსა ისრიმის წუენშიგა და თხუთმეტსა დრამსა ძმარშიგა<sup>24</sup> და ერთს ლიტრასა წყალშიგა დაალებე. 281 13-15.</p> <p><sup>24</sup> ზაზას ტექსტში აშკარად გამოტოვებულია სიტყვა ძმარშიგა.</p>	<p>ასსა დრამსა ისრიმის წუენშიგან და თხუთმეტსა დრამსა და ერთს ლიტრასა წყალშიგან დაალებე. 467 9-10.</p>
<p>49 ათი დარნი ტაბაშირი დანაყილი, ნახეყარი მიტყალი ქაყური, ამა შარბათიშიგა გაურივე, თუითო სმა ამა შარბათისა ხუთი დრამი. ვაშლის შარბათი გაღესე და შეასუი. 281 21-23.</p>	<p>ათი დრამი თაბაშირი დანაყილი ნახეყარი მუტყალი ქაყური ამა შარბათიშიგა ხუთ-ხუთი დრამი ვაშლის შარბათი გაღესე და შეასუა. 467 17-19.</p>
<p>50. ასთონი შაქარი გაურივე, რომ სიმჟავე გატეხოს<sup>25</sup> 282 7-8.</p> <p><sup>25</sup> 1997 წ. გამოცემაში მიუხედავად იმისა, რომ K-13 ხელნაწერში არის გატეხოს ჩნდება სრულიად გაუგებარი ტერმინი გახეხოს. ტერმინით გატეხოს მოცემულია სიმჟავეის კონცენტრაციის განეიტრალება, ხოლო გახეხოს არაფრის მთქმელი ვარიანტია.</p>	<p>ასთონი შაქარი გაურივე სიმჟავე გატეხოს. 468 1.</p>
<p>51. ამისგან თუითო სმა სამი<sup>26</sup> დრამი აესანთინის შარბათითა. 284 31-32.</p> <p><sup>26</sup> უსწორო კარაბადინის მიხედვით შესაძლებელი ხდება ზაზას ტექსტის გასწორება.</p>	<p>ამისაგან: თუითო სამ-სამი დრამი აესინთინდის შარბათითა 469 12-13.</p>
<p>52. თუ გინდოდეს რომე [შეიტყო]<sup>27</sup> შავი იარაყანაა. 317 9.</p> <p><sup>27</sup> სიტყვა [შეიტყო] აღდგენლია ლ.კოტეტიშვილის მიერ. რომელიც ზუსტად ემთხვევა ზაზას ტექსტში არსებულ სიტყვას: შეიტყო. 1997 წ. გამოცემაში ეს სიტყვა ამოღებულია. ლ.კოტეტიშვილის აღდგენები მისი მაღალი პროფესიონალიზმის დადასტურებაა.</p>	<p>თუ გინდა, რომ შეიტყო შავია იარაყანი. 541 7.</p>

<p>53. აიღო იისა ზეთი და აყიროსა ზეთი, იისა ზეთი ორმოცდაათი დრამი და აყიროსა ზეთი ოცდაათი დრამი. გაურივე ერთმანეთსა, და რა აბანოთა გამოვიდეს იმითა შესცხე და შეზილე.387 18-21.</p>	<p>აიღე: იის ზეთი ორმოცდაათი დრამი, აყიროსა-ოცდაათი დრამი, და ერთმანერჩიგა [...] და, რა წყლითა გამოვიდეს, იმით შემწვენ.643 19-21.</p>
<p>54. ყველა დანაყე ხის ავანში ანუ ქვის ავანში, და სპილენძის ავანში ნუ დანაყე მისი ჟანგი ავი არის.394 34-36.  <sup>28</sup> უსწორო კარაბადინის მიხედვით შესაძლებელი ხდება ზაზას ტექსტის სწორი გამართვა.</p>	<p>ყველა დანაყე (ავანშიგან ნუ დანაყე, ქვისა ავანშიგან დანაყე, მისი ჟანგი ავია).652 13-14.</p>
<p>55. ორი დრამი პირშიგა ჩააყარე ზედა ცივი წყალი შეასვი,<sup>29</sup> რომე ჩაიღოს და უშუელი ღ'თითა.396 12-13.  <sup>29</sup> 1997 წ. გამოცემაში შეასვის ნაცულად არის შეასხი, რაც ტექსტთან სრულ გაუგებრობაშია. სწორ ფორმას ასევე ზაზას ტექსტიც ადასტურებს.</p>	<p>ორი დრამი პირშიგან ალებინე და ზედა ცივი წყალი შეასვი, რომე ჩაალებინოს და უშუელოს.640 21-22.</p>
<p>56. თუ ეს წამლები ვერ იშოვოს, <b>ზამბახისა</b><sup>30</sup> ზეთითა დაზილოს და ღარღარა აქქნეინოს.404 12-13.  <sup>30</sup> ზაზას ტექსტში ტერმინი ზიბაყი აშკარა შეცდომაა. ზიბაყი ვერცხლისწყალია და მისი პირას ღრუში გამოვლება დაუშვებელია. სწორი ფორმაა უსწორო კარაბადინის ზამბახისა ზეთი</p>	<p>თუ ესე წამლები არ იშოვბოდეს, <b>ზიბაყისა</b> ზეთით დაზილოს, და იმითა ღარღარაცა აქნეინონ.327 36-38.</p>
<p>57. საჭმელი გიძრაფეთითა იყოს და ბრინჯი რძითა შექსილი და შემწვარი ბატკანი და მსუქანი<sup>31</sup> ქათამი, შემწვარი ბატი, მსუქანი კაკაბი, ნუშის გული, წიფლის გული და თხილი და ინდოური ნიგოზი შაქრითა და პური ჩაიყაროს და რაც ხმელი ხორცი არის ყველა იფარეზოს.408 7-11.  <sup>31</sup> ზაზას ტექსტის ნაკლული ნაწილი შეიძლება უსწორო კარაბადინის ტექსტით იქნეს აღდგენილი და გამართული.</p>	<p>მისი საჭმელი გიძრაფეთი და ბრინჯი რძითა შექსნილი და შემწვარი ბატკანი და მსუქანი<sup>1</sup> 697 1-2.  <sup>1</sup> ხელნაწერში აღნიშნულია "აქ აკლია"</p>
<p>58. თუ მუდამ ხუარბალს სჭამს, <b>ჭამოს</b><sup>32</sup>  <sup>32</sup> ლ.კოტეტიშვილი სქოლიოში აღნიშნავს: "აქ უადგილოდ სწერია "შეაქს", ზაზას ტექსტი ამ უზუსტობას ასწორებს.</p>	<p>თუ მუდამად ხუარბალსა ჭამს, <b>ჭიასა</b> შეიქს.762 16-17.</p>
<p>59. აიღე <b>თხუთმეტი</b><sup>33</sup> წონი წყალი და ერთი ქერი მანამდე აღუდე, რომე თხუთმეტის წონისაგან ერთი დარჩეს.435 38- — 436 1.  <sup>33</sup> ზაზას ტექსტში თხუთმეტის ნაცულად რომ თორმეტი სწერია ამის გასწორება სათანადო წესითაც შეიძლებოდა: ახლა კი ამ მარტივ შეცდომას უსწორო კარაბადინიც ცალსახად ასწორებს.</p>	<p>აიღე <b>თორმეტი</b> წონი წყალი და ერთი ქერი, და მანამდე აღუდე, რომე <b>თხუთმეტისა</b> წონისაგან ერთი დარჩეს.763 7-9.</p>

<p>60. ეს ყველა ხასიათი აქვს ქერის წყალსა<sup>34</sup> 436 6. (სქოლიოში ლ.კოტეტიშვილი სიტყვის წყალსა შემდეგ აღნიშნავს: აქ უადგილოდ ჩასმულია “გრილი უნდა”). <sup>34</sup> აშკარაა, რომ უსწორო კარაბადინშიც გრილის ნაცულად უნდა მარილი იყოს.</p>	<p>ესე ყოველი ხასიათი აქვს ქერის წყალსა, მარილი უნდა.763 14-15.</p>
<p>61. თუ ნუშის ზეთითა, ან ბოლოკითა, ან წყლის ჭაკუნტლის<sup>34</sup> თესლითა მოხარშო და აჭამო, ისი სჯობს.436 31-32. <sup>34</sup> აშკარაა, რომ ზაზას ტექსტში გამორჩენილია სიტყვა ჭაკუნტლის, რის გამოც ტექსტს აკლია აზრობრივი მხარე. უსწორო კარაბადინის ტექსტით ხდება ამ ხარვეზის გამოსწორება.</p>	<p>თუ ნუშისა ზეთითა ანუ ბოლოკისათა და ან წყლის თესლითა მოხარშული აჭამო, ისი უკეთა მოუჭდების.763 38-39.</p>

წარმოდგენილ ცხრილში მოცემულია ამ ძეგლების ტექსტების შეპირისპირებით აღდგენილი, შესწორებული და რიგ შემთხვევაში ნაკლული სიტყვები და მთელი ფრაზები. შეპირისპირებულია უსწორო კარაბადინის 1940 წ. გამოცემა (ლ.კოტეტიშვილის გამოცემა) და ზაზა ფანასკერტელის სამკურნალო წიგნის 1978 წლის გამოცემა (მ. შენგელიას გამოცემა). ამასთან ერთად, რიგ შემთხვევაში ვიძლევიტ ამა თუ იმ ტერმინის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას 1997 წლის (დ. კუხიანიძე) გამოცემიდან. ცხრილში ჩვენ მიერ განხილული ცალკეული სიტყვის, ნაკლული ადგილების აღდგენები, რომლებიც ზემოთ აღნიშნული ძეგლების შეპირისპირებით წარმოადგინეთ, აშკარა ხდება ლაღო კოტეტიშვილის მიერ 1940 წლის გამოცემაში რიგი აღდგენებისა და აზრობრივად შესაძლო ვარიანტების შესანიშნავი თანხვედრა ზაზა ფანასკერტელის სამკურნალო წიგნის ტექსტთან. სამწუხაროდ, 1940 წლის გამოცემაში წარმოდგენილი ვარიანტები ძალიანად უარყოფილია 1997 წ. გამოცემულ უსწორო კარაბადინში.

<p>ქანანელი – 1940 ტიბი – 91<sub>35</sub> ემინოდეს – 99<sub>6</sub> ხმელის 99<sub>6</sub> ზაფრანი - 180<sub>27</sub> თუთიაცა – 199<sub>6</sub> [საჭმელი] – 265<sub>38</sub> [ხატმი] 267<sub>1</sub> [ექუს] ექუსი – 267<sub>32</sub> ღრამი – 268<sub>26</sub> ხუთი – 279<sub>25</sub> გატეხოს – 282<sub>4</sub> [შეიტყო] – 317<sub>9</sub> შეასვი – 396<sub>13</sub></p>	<p>ქანანელი – 1997 ბიტი – 170<sub>4</sub> ცხროდეს – 176<sub>24,27</sub> ჭელისა – 178<sub>30</sub> მაფრანი – 272<sub>24</sub> თუთაცა – 295<sub>25</sub> სიტყვა ოძოლებულია სიტყვა ოძოლებულია [ექუს] ამოლებულია სიტყვა ოძოლებულია [ოცი] – 384<sub>22</sub> გახეხოს – 387<sub>25</sub> სიტყვა ოძოლებულია შეასხი – 515<sub>20</sub></p>	<p>ზაზა – 1978 ტიბი – 130<sub>4</sub> ემინოდეს - 228<sub>33</sub> ჭმელი – 230<sub>15</sub> ზაფრანი – 276<sub>20</sub> თუთიასა – 330<sub>21,22</sub> საჭმელი – 413<sub>12</sub> ხატმი – 414<sub>1</sub> ექუს - ექუსი – 414<sub>34</sub> ღრამი – 417<sub>31</sub> ხუთი – 400<sub>20</sub> გატეხოს – 468<sub>1</sub> შეიტყო – 541<sub>7</sub> შეასვი – 640<sub>21,22</sub></p>
---	--	---

შენიშვნა: კვადრატული ფრჩხილით მოცემულია უშუალოდ ლ.კოტეტიშვილის მიერ შემოთავაზებული აღდგენა.

დასასრულს უნდა აღინიშნოს, რომ:

1. ვახტან VI შენიშვნა ქანანელის „უსწორო კარაბადინის“ ერთი ნაკლული ფურცლის შესახებ, რომელიც ჩვენ მიერ პირველად იქნა აღმოჩენილი ზაზა ფანსკერტელის „სამკურნალო წიგნში“ და ამ ორი ძეგლის ურთიერთშეპირისპირებით წარმოდგენილი ზოგიერთი აღდგენა, როგორც ერთი, ისე მეორე ძეგლში ქმნის იმის აუცილებელ საფუძველს, რომ სრულყოფილი შედარებით დაზუსტდება ძეგლების ტექსტი და უფრო ფასეული გახდება მათში არსებული მეცნიერული ინფორმაცია.

2. ქველ სამედიცინო ძეგლებში არსებული ბოტანიკური, ზოოლოგიური, ზოგადგეოლოგიური, მინერალოგიური და სხვა მეცნიერული ინფორმაცია კიდევ უფრო საინტერესოს ხდის მათ მნიშვნელობას. ამ ძეგლების სამკურნალო საშუალებებში (წამლებში) მინერალური შემადგენელის რაოდენობა (~12%) სრულ შესაბამისობაშია ჩვენ მიერ გამოთვლილი ალ-ბერუნის<sup>7</sup> (11,6%) და იბნ-სინას<sup>8</sup> (ავიცენას) (12,7%) ანალოგიურ მონაცემებთან.

3. ცალკე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ჯერჯერობით ყველაზე ძველი მინერალოგიური ტრაქტატი ზაზა ფანსკერტელის სამკურნალო წიგნშია მოთავსებული. ზაზას სამკურნალო წიგნის კომპილაციური ხასიათი იმის დაშვების უფლებას იძლევა, რომ ჩვენში XV საუკუნეზე ადრინდელი სპეციალური მინერალოგიური ტრაქტატის არსებობა ვივარაუდოთ.

წარმოდგენილი მოკლე მიმოხილვა გვინდა დაკამთავროთ ლაღო კოტეტიშვილის შესანიშნავი მოსაზრებით, რომელიც დღესაც აქტუალური და მნიშვნელოვანია: „ხურავინ იფიქრებს, რომ ეს მემკვიდრეობა მხოლოდ ექიმების კუთვნილებას წარმოადგენს, და მნიშვნელობა ქმონდეს მხოლოდ საექიმო დარგში. სრულიადაც არა“ (1. გვ. III)

### ლიტერატურა

1. კოტეტიშვილი ლ. დ. წინასიტყვაობა „ქანანული უსწორო კარაბადინი“. თბ., 1940.
2. ფანსკერტელი ზაზა, სამკურნალო წიგნი კარაბადინი, ტექსტი მოაშზადა, გამოკვლევები და შენიშვნები, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო პროფ. მ. შენგელიამ, თბ., 1978.
3. ქანანელი. უსწორო კარაბადინი, ტექსტი დაამუშავა და წინასიტყვაობა დაურთო ექ. ლ. კოტეტიშვილმა, თბ., 1940.
4. ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, ლაღო კოტეტიშვილისეული გამოცემა, ტექსტი გამოსაცემად მოაშზადა დ. კუხიანიძემ, თბ., 1997.
5. ჯავახიშვილი ივანე, თხზულებანი, 12 ტომად, ტ. VI, თბ., 1982.
6. ჯავახიშვილი ივანე, თხზულებანი, 12 ტომად, ტ. XII, თბ., 1998.
7. Ал. Беруни. Избранные произведения, IV, Фармакогнозия в медицине, Ташкент, 1974.
8. Ибн-Сина (Авиценна), Канон врачебной науки, Книга II. Ташкент. 1982.

Т. Н. МГЕЛИАШВИЛИ

ПОТЕРЯННЫЙ ЛИСТ ИЗ „НЕСРАВНЕННОГО КАРАБАДИНА“  
КАНАНЕЛИ

(некоторые выводы, принятые в результате сопоставления текстов  
„Несравненного Карабадина“ Кананели и „Лечебной книги Карабадина“  
Зазы Панаскертели)

Резюме

В результате наших исследований выяснилось, что „Лечебная книга“ Зазы Панаскертели, в отличие от известных нам древнегрузинских лечебных книг, представляет собой компилятивный труд широко образованного профессионального врача. Сравнение этого памятника с „Несравненным Карабадином“ Кананели выявило, что почти треть этой книги буквально, с незначительными редакционными изменениями, повторяет текст Кананели.

Эти лечебные книги были восстановлены грузинским царем Вахтангом VI. Он отмечает, что в тексте „Несравненного Карабадина“ не смог найти один лист; этот потерянный лист был обнаружен нами в „Лечебной книге“ Зазы Панаскертели. В статье, для большей наглядности, параллельно приводим тексты Зазы Панаскертели и соответственный неполный текст из „Несравненного Карабадина“.

Сравнение этих памятников дает возможность восстановить недостающие слова, неправильные термины и иногда целые предложения в каждом тексте, что иллюстрируется в данной статье.

Особое значение имеет в „Лечебной книге“ Зазы Панаскертели глава о драгоценных камнях, в которой автор лаконично и исчерпывающе дает характеристику 12 драгоценных камней.

В статье особо отмечается неоценимая заслуга основоположника истории древнегрузинской медицины Ладо Котетишвили в изучении древнегрузинских медицинских памятников.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აღ. ჯანელიძის სახელობის გეოლოგიის ინსტიტუტის მინერალოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ზ. ალექსიძემ.

**კონსტანტინე კაკიტაძე**

**ავჟანდა და მასთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი  
ქართული**

ძველ ქართულს უამრავი ლექსიკური ერთეული მოეპოვება ხსნის, შველა-დახმარების აღსანიშნავად: შეწვენა, აუჟანდა, თანა-დგომა, კეთილის-საქმე, კეთილის-ქმნა, კეთილის-ყოფა, კეთილ-მოქმედება, კეთილობა, ღმობიერ-ქმნა, ღზინება, მადლი, მოწოდება, მოწყალება, სახეტკილობა, ქველის-მოქმედება, ქველის-მეტყველება, ქველის-საქმე, ქველობა, წყალობა, წყალობის-ყოფა, შუელა, შეწვენა, ცხოვნება, ხელის-ა(ღ)პყრობა, ცსნა<sup>1</sup>.

ძველი ქართული ენის ლექსიკონში, ზემოთ მოყვანილი სინონიმებიდან ერთ-ერთი, აუჟანდა, განმარტებულია როგორც შეწვენა, დახმარება. პირველად ეს სიტყვა დასტურდება პაგიოგრაფიულ თხზულებაში „წამებაჲ წმიდათა მოწამეთაჲ ანდრიანჴსი და ცოლისა მისისა ანატოლისი და მათ თანა მოწამეთაჲ, რომელნი ნიკომიღია ქალაქსა აწამნეს“: „ხოლო ნეტარი იგი ანატოლუ აუჟანდა ექმნა წმიდასა ადრიანეს, აღუდგა ჴელი ნაკაფსა მისსა და ეგრე მიჴყვანდა“ ეს ნაწარმოები, ქართულის გარდა, მოიპოვება ბერძნულადაც და სომხურადაც, ფრაგმენტები სირიულ ენაზეც არსებულა<sup>2</sup>.

განიხილავს რა სომხურ-ქართული რედაქციების ურთიერთმიმართებებს, ი. აბულაძე აღნიშნავს: „თითქმის ყველგან, სადაც ტექსტებში, რომლებიც ძლიერ ახლოს დგანან ურთიერთთან, სომხურ-ქართული საერთო ხმარების სიტყვები გვხვდება, ორივეგან უმთავრესად საერთო სიტყვაა (მარტივი თუ წარმოებული) ნახმარი; მცირეა შემთხვევები, რომ საერთო ხმარების სიტყვის მაგიერ სხვა ბადალი სიტყვები იყოს მოტანილი“

„აუჟანდა ექმნა“ სომხურში შესატყვისად „აუჟანდაკე“-ს პოულობს, რაც შეეწოდას აღნიშნავს<sup>3</sup>. ი. აბულაძე მიუთითებს, რომ სომხურ-ქართული საერთო ხმარების სიტყვათაგან 27 შემთხვევაში ორივეგან ერთნაირი ბგერითი შედგენილობის სიტყვები გვაქვს და მხოლოდ 7 შემთხვევაში ასეთი მიმართება დარღვეულია, ე. ი. საერთო ხმარების სიტყვას მეორეგან სხვა სინონიმური სიტყვა მოეპოვება. ეს კი, ავტორის აზრით, მარტვილობის წიგნების გარკვეულ მიმართებაზე უნდა მიუთითებდეს: ერთი მეორისგან უნდა იყოს თარგმნილი<sup>4</sup>. რაც შეეხება საერთო ხმარების სიტყვათა წარმომავლობას, მათი უმრავლესობა ირანულიდან, კერძოდ ფალაურიდან, მომდინარედ არის მიჩნეული. ამათგან ზოგი უშუალოდ ფალაურიდანაა ქართულში შემოსული, ზოგი კი სომხურის მეშვეობით. „უკანასკნელი რიგის სიტყვებს შორის, თუ ქართული მარტვილობის წიგნი სომხურის თარგმანია, წილი, შესაძლოა, მწიგნობრული გზით ჩვენი ტექსტის („მარტვილობაჲ ანდრიანჴსი და ანატოლჴსი“. — კ. კ.) მიხედვითაც

<sup>1</sup> ჯ ს ი ლ ა გ ა ძ ე, ქართული სალიტერატურო ენის ლექსიკური სინონიმების საკითხები, თბ., 1981, გვ. 61.

<sup>2</sup> კ. კ. კ. ე ლ ი ც ე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1975, გვ. 118, 158.

<sup>3</sup> ი ლ ა ბ უ ლ ა ძ ე, შრომები, I, თბ., 1975, გვ. 173-174.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 180.

იყოს შემოსული ჩვენს ენაში. ესენი კი უპირატესად მეტად იშვიათი საერთო ხმარების სიტყვებს შორის არის დასაძებნი. ასეთი კი გვგონია აუჟანდა...

„აუჟანდა ქმნა“ და მისი სომხური ბადალი „აუჟანდაკელ“ წყაროდ ფალაურს გვიჩვენებს სახელად ნაწილში, სადაც სომხურს სრულად აქვს დაცული მისი სახე, ხოლო ქართულს ბოლო მოკვეცილი აქვს: „აუჟანდაკ“ „აუჟანდა“<sup>5</sup>.

შუა საუკუნეების ქართული ლიტერატურის ძეგლებში (დარეჯანიანში, რუსუდანიანში) აუჟანდა უკვე საგნის აღმნიშვნელი სიტყვაა. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში იგი განმარტების გარეშეა მოყვანილი, ხოლო დ. ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ ლექსიკონში ასეთი განმარტებაა მოცემული: უნაგირის უზანგი, СТРЕМЯ, ან პაიჭთა და შალვართა ფეხ-ქვეშ გამოსაკრავი ზორტი, ШТРИНКА.

ქველში აუჟანდ-ი, აუჟანდა მხოლოდ ერთი მნიშვნელობითაა მოყვანილი: უნაგირის ნაწილი, ფეხის შესადგმელი, — უზანგი (ლიტერატურულად უპირატესია უზანგი). აქვე განმარტებულია ამ სიტყვის ფონეტიკურად სახეცვლილი ვარიანტიც: აბჟანდა.

ქართული ენის დიალექტებში ოროვე ფორმაა დადასტურებული, ოღონდ მნიშვნელობა სიტყვისა ემთხვევა არა ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მოყვანილ, არამედ დ. ჩუბინაშვილისეულ მეორე მნიშვნელობას: (მესხ.) პაჟანიკი, შარვლის ან ქვედა საცვლის ტოტზე ამოკერებული ზონარი ფეხის ტერფებზე ამოსადებად (ი. მაისურაძე). ამ მნიშვნელობით ს. ორბელიანთან გვაქვს პაჭანაკი საკოჭური პაიჭისა; ზემოიმერულში დადასტურებულია პაჭანიკი||პაჭინი ფორმები პაიჭის, პაჭიჭის, საწვივის მნიშვნელობით (ბ. წერეთელი). ხოლო ლეჩხუმურში ამ სიტყვის ორი მნიშვნელობაა დადასტურებული: 1. საკოჭური, საწვივე; 2. ხის ლაგამი, რომელსაც ხბოს უკეთებენ, რომ ძროხა არ მოწილოს (მ. ჩიქოვანი). ქველ-ში პაჭანაკი (პაჭანაკისა) ფორმაა განმარტებული: ფეხის გულზე ამოსადები ზონარი პაიჭის დასამაგრებლად. პაჭანაკი საცვეთს ქვემოთ აქვს ფეხის გასაყრულად („შინამრეწვ.“) || ასეთივე ზონარი მამაკაცს ქვედა საცვლისა.

აუჟანდას სინონიმია სპარსულიდან შემოსული სიტყვა უზანგი||უზანგო — უნაგირის ნაწილი, ფეხის შესადგმელი რკინის რკალი, აუჟანდა (ქველ).

როგორც ვხედავთ, ქართულში აუჟანდას რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს: 1. დახმარება, შეწვენა; 2. უზანგი, უნაგირის ნაწილი, ფეხის შესადგმელი რკინის რკალი; 3. ტანისამოსის ნაწილი, ზონარი პაიჭის დასამაგრებლად; შარვლის ან ქვედა საცვლის ზონარი; 4. ხის ლაგამი.

გარდა ამისა, ჩვენ მიერ ჩაწერილია აუჟანდას კიდევ ერთი მნიშვნელობა: თოკი, რომელსაც ლაგამის გარეშე ამოუდებენ ცხენს პირში.

უნდა აღინიშნოს, რომ პაჭანიკი, პაჭანაკი, პაჭანი ლექსემები მხოლოდ აუჟანდას მესამე მნიშვნელობას მიემართება სინონიმებად. სინონიმის მიზეზი მათ გარეგნულ მსგავსებაში უნდა ვეძებოთ, თუმცა ფუნქციურად ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან.

მნიშვნელობის ცვლილება „აუჟანდა ექმნა“ (შეწვენა, დახმარება) → აუჟანდა (უნაგირის ნაწილი, ფეხის შესადგმელი რკინის ნაწილი) არაა რთული ასახსნელი, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ აუჟანდას ადამიანი იყენებს უნაგირზე შეჯდომისას და შემდეგ მასზე სხეულის დასამაგრებლად.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 182.

К. Ш. КАКИТАДЗЕ

## „AVZANDA“ И СВЯЗАННЫЕ С НИМ ЗНАЧЕНИЯ В ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ

## Резюме

В старогрузинском среди множества лексических единиц слово „avzanda“ встречается как слово, обозначающее помощь. По мнению исследователей, это слово происходит из среднеперсидского языка. В памятниках грузинской письменности средних веков слово „avzanda“ обозначает узду. В этом значении оно употребляется в современном грузинском языке, хотя в диалектах, где оно встречается в разных фонетических вариантах, фиксируются и другие значения (штринка, стремя). Фактором развития значения „avzanda“ является внешнее сходство, а также функциональная нагрузка упомянутых предметов.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას  
სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ქართველურ ენათა  
განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის  
წერ-კორესპონდენტმა გ. კვარაცხელიამ.

**ზორანა ლოზაია**

**დროისა და სივრცის მიმართების საკითხისათვის  
მეგრულ ზმნისართვებში**

„არაფერი არ გეხედება ენაში ისე ხშირად, როგორც გრძნობადი აღქმების ძირითადი ფორმების არეუ-დარევა ანუ დროისა და სივრცის არევა. გვაქვს მრავალი სიტყვა, რომლებშიც სივრცული მნიშვნელობა პირველადია, ხოლო დროული მნიშვნელობა — მეორადი“ (Reisig 1972, 33).

ჩვენთვის ცნობილ ყველა ენას აქვს სივრცული ორიენტაციის აღმნიშვნელ სიტყვათა წყვილები, რომლებიც გადმოსცემენ აგრეთვე დროულ მნიშვნელობებსაც (აბულაძე 1989, 3).

აკ. შანიძე „ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლებში“ შენიშნავს: „ზოგიერთი ზმნიზედა თავდაპირველად ადგილს აღნიშნავდა, შემდეგ კი დროის აღსანიშნავად იქნა გამოყენებული... **მანამდე** (ან: **მანამდის**). **მუნ** იმასვე ნიშნავდა ძველად, რასაც დღევანდელი **იქ**. ვითარებით ბრუნვაში დასმით და **მდე(მდის)** თანდებულის დართვით მიღებული იყო ფორმა **მუნა[დ]მდე** (ან: **მუნა[დ]მდის**), რაც ამას აღნიშნავდა: იმ დრომდის... „სადამდე“-ს გაუღენით „მუნამდე“-ს პირველი ხმოვანი ა-დ იცვალა და მივიღეთ **მანამდე** (ან: **მანამდის**, რომელსაც მხოლოდ დროული გაგება აქვს (მუნამდე → მანამდე → მანამ) **სანამდე** (ან: **სანამდის**). **მანამდეს** გაუღენით **სადამდე-მ** თანხმოვანი გადაიკეთა და აგრეთვე დროული გაგება შეიძინა (სადამდე → სანამდე → სანამ)...“ (შანიძე 1972, 597).

სივრცული მნიშვნელობიდან დროული მნიშვნელობა აქვთ განვითარებული ძველ ქართულში შემდეგ ზმნისართვებს: ვინაი, ვიდრე და ზე (ჩიქობავა 1945, 489).

ზანური ენის მეგრულ დიალექტში მრავლად მოგვეპოვება ზმნისართები, რომლებიც ძველი, ამოსავალი მნიშვნელობის პარალელურად ახალ, შეძენილ მნიშვნელობას წარმოგვიდგენენ (ე. ი. სივრცული მნიშვნელობიდან დროული მნიშვნელობის განვითარებას):

**წოხოლე** (წოხოლე // წოხგლე // ოწოხოლე // ოწოხ(გ)ლე „წინ“.

**სოიშა** (სოიშახ(გ) // სოშახგ // სოიშახ // სოქიშახ(გ) // სო(ი)შახ(გ)თ „სანამდე“

**თეიშა** (თე(ა)შახ(გ) // თეიშახ(გ) // თექიშახ(გ) „იქამდე“

გადმოცემულია **სივრცითი მნიშვნელობა**:

ცუდეში **წოხოლე** დგუ მაბირე ჯა „სახლის წინ მოძღერალი ხე დგას“ (დანელია 1991, 272-3).

ხენწეფეში **წოხგლე** გაჩენდღ „ხელმწიფის წინ გაჩერდა“ (ციფშიძე 1994, III, 15).

**წოხოლე** დინოხენია ხენწეფე დო სქუა ალუხენია თის „წინ ზისო ხელმწიფე და ქალიშვილი უზისო გვერდით“ (დანელია 1991, 288, 22).

სინარტიაქ ოცია უწუუ დო ქოთი მიდაცუნუ, **სოიშახგთი** ოკორდგნი „სანარტიაქ კიო უთხრა და გაჰყვა, სანამდისაც უნდოდა“ (ციფშიძე 1994, 252, 17).

ქემერთგ ზღვაში ნი, ირი დღას დინაარღუ ძგალენს ქეირი, სოშახუ უბადუდუნი „ზღვასთან რომ მივიდა, ყოველდღე ჩაყარა (ყარა) სანაპიროზე (გვერდებზე) ფქვილი, სანამდისაც ეყოფოდა“ (ყიფშიძე, 1994, 210, 15).

მუ ღირგ თეიმახგ? „რა ღირს იქამღე?“ (ყიფშიძე 1994, 206, 16).

**თეიმახგ** ქემერთუ დო თუქ ქუდაჭყვ ღურა „იქამღე მივიდა დ იქ ღაიწყო სიკვდილი (კედომა)“

იმაყე ზმნისართებით გამოხატულია დროული ორიენტაცია:

სქუაშ **წოხოლე** მუმაქ ქინააჯინ ზღვას დო სქუას უწუ „შვილზე წინ მამამ ჩახედა ზღვას და შეიღს უთხრა“ (ყიფშიძე 1994, 218, 22).

**წოხოლე** ბალხი შხვანერი რღუ „წინათ ხალხი სხვანაირი იყო“.

**ოწოხოლე**, ჯვეშ დროს, ვით კილომეტრის კუნხით მიშუ კოჩი „წინათ, ძველ დროში, ათ კილომეტრს ფეხით მიდიოდა კაცი“

საყურადღებოა **წოხოლე / წოხოლე** („წინ“) ზმნისართის გაორკეცებული ფორმები **წოხოლე-წოხოლე // წოხოლე-წოხოლე // ოწოხოლე-ოწოხოლე** („წინათ-წინათ“, „უნინ-უნინ“), რომლებიც ყოველთვის დროით მნიშვნელობას გადმოგვცემს.

**წოხოლე-წოხოლე** უმოს ხშირას გიღემ „წინათ-წინათ (უნინ-უნინ) უფრო ხშირად დადიოდა“. **წოხოლე-წოხოლე** ირ ქირსეს გიღემეს ალილოშ მადირუფი „უნინ-უნინ (წინათ) ყოველ შობას დადიოდნენ „ალილოს“ სამღერად“.

ენა მუჭო ბოშიქე ქიგეგონგ ნი, ძალამი სიბოშეში სიჩქარეთ გურიშე ბადგალქე გეუოლ, **სოშახუ** ძგრზნღენი „ეს როგორც კი ბიჭმა გაიგო, გული აუძგერდა, სანამდი ნახაუდა“ (ყიფშიძე 1994, 235, 17).

**სოშახუ** ტკიბირით წყარი ვეკიბღე „სანამდი საცერით წყალი არ ამოვიღო“ (ხუბუა 1937 105, 1).

ბირცხათ ვა დუოგენი **თეიმახ**, დუსუ ვამკორჭუებდას „ფრჩხილით რომ არ ამოვიღო, მანამღე თავი არ აგტკიებოდეს“ (ხუბუა 1937, 105, 1).

**ეღმახგ**, გლა სი ქიმეჩი ლუღუკის „იქამღე გასაღები შენ მიეცი ლუღუკის“

სივრცული რიგის იღეა წარმოიქმნა დროული რიგის იღეის წინ, მაგრამ შემდგომში ე ა ორი იღეა ძალიან მჭიდროდ გადაიხლართა ადამიანის შეგნებაში (აბულაძე 1986, 8).

ქართულში „არსად“ დღეს ადგილის ზმნიზედაა, დროული გაგება არა აქვს, მაგრამ იგი მიღებულია არა **სადა-საგან**, რომლის მნიშვნელობა ძველ ქართულში იყო „არაოდეს“ („ღმერთი არასადა ვინ იხილა“ I, 16, „ღმერთი არაოდეს უნახავს ვისმე“) (შანიძე 1972, 597).

ზანური გნის მეგრულ დიალექტშიც გვაქვს იმის მაგალითები, როცა დროის მნიშვნელობას მქონე სიტყვა სივრცული მნიშვნელობის აღსანიშნავად გამოიყენება:

**ანწი // ანწე (აწი // აწი)** „აწი“ დროის ზმნისართია, მაგრამ გააჩნია ადგილის ფუნქციაც.

საოსურთოთ ირგ **ანწი** ალექსანდრე „საცოლედ ვარგა აწი ალექსანდრე“ (ხუბუა, 90, 36) **ანწი** ულა ოკო მარა ვადე მუთენი „აწი წასულა უნდა, მაგრამ არ შეუძლია რამე წაიღოს“ (დანელია 1991, 248, 12).

იგივე ზმნისართი აჩვენებს სივრცეში ლოკალიზაციას:

ახვეე იქცევა ზმნისართი ამარი („აგერ“) გაორკეცებისას. მისი ფუნქცია ადგილის გადმოცემა, ხოლო გაორკეცებისას ის დროზე მიუთითებს **ამარ-ამარ** („აგერ-აგერ“). ამარი ტურა მოურტაა „აგერ ტურა მოღისო“ [სამუშია 1971, 112, 14]. ეფერს ქიძანძუ პარახოღი, ნამღდა **ამარ-ამარ** ოკო ღინწყვას „ისე ირწყეა „პარახოღი“, საცაა უნდა ჩაიძიროს“ [ხუბუა 1937, 86, 14].

იზმა ხანც ათაქ ყარაულეფი ქედარინეს, ზღვა პიჯი რე ანწი „ამასობაში (ამდენხანს) აქ ყარაულეფი დააყენეს, ზღვის პირია (ზღვის სანაპიროა) აწი“ (დანელია 1991, 246, 28).

ანწი ეთი კოჩი გერე „შემდეგ ის კაცი დგას“.

ამგეარად, მეგრულში არაიშეიათია შემთხვევები, როდესაც ადგილის ზმნისართი დროის ზმნისართის მნიშვნელობით გამოიყენება, ხოლო დროისა — ადგილის ზმნისართის მნიშვნელობით.

### ლიტერატურა

1. აბულაძე 1989 — ლ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, დროის სემანტიკური ველის შესახებ, იკე, ტ. XXVIII, თბილისი, 1989.
3. აბულაძე 1986 — ლ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, სივრცული და დროული ორიენტაციის აღმნიშვნელ სიტყვათა წყვილების შესახებ, იკე, ტ. XXV, თბილისი, 1986.
3. აბულაძე 2000 — ლ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ლექსიკური სემანტიკის ისტორიიდან, იკე, ტ. XXXIV, თბილისი, 2000.
4. დანელია 1991 — დ ა ნ ე ლ ი ა კ., ც ა ნ ა ვ ა აპ., ქართული ხალხური სიტყვიერება (მეგრული ტექსტები), თბილისი, 1991.
5. Reisig 1972 - R e i s i g K., Semasiologie oder Bedeutungslehre, in: Aspekt der Semantik. Zu ihren Theorie und Geschichte 1962—1969, herausgegeben von Laslo Antal, Athenäum verlag GmbH., Frankfurt M., 1972.
6. სამუშია 1971 — კ. ს ა მ უ შ ი ა, ქართული ხალხური პოეზიის მასალები, I, თბილისი, 1971.
7. შანიძე 1972 — აკ. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თბილისი, 1972.
8. ყიფშიძე 1994 — ი. ყ ი ფ შ ი ძ ე, რჩეული თხზულებანი, თბილისი, 1994.
9. ჩიქობავა 1945 — არნ. ჩ ი კ ო ბ ა ვ ა ზოგი სიტყვის მნიშვნელობის განვითარებისათვის ძველ ქართულში (სივრცისა და დროის მოძენითა ურთიერთობის ასპექტში), „ფსიქოლოგია“, ტ. III, 1945.
10. ხუბუა 1937 — მ. ხ უ ბ უ ა, მეგრული ტექსტები, თბილისი, 1937

Ш. Т. ЛОМАИА

### ОБ ОТНОШЕНИИ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА В НАРЕЧИИХ МЕГРЕЛЬСКОГО ДИАЛЕКТА

#### Резюме

В статье рассматриваются случаи использования наречий места в значении наречий времени и наоборот — наречий времени в значении наречий места.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ქართველურ ენათა განყოფილება.

წარმოადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

## ნაწული აზიკური

## წოვა-თუშური საფიქრო ლექსიკა

(მასალები)

ყვეიქრობა შინამრეწველობის ერთ-ერთი უძველესი დარგია. მასში კარგად ჩანს ხალხური ყოფის, ხალხის მატერიალური კულტურის დეტალები. აქ წარმოდგენილია მასალები წოვა-თუშური, ანუ ბაცბურღ ენის საფიქრო ლექსიკიდან. მასალები ჩაწერილია სოფ. ზემო ალვანში მეხალიჩეობის შესწავლისას(4). წარმოდგენილ მასალებში გამოიყოფა საკუთრეუ ნახური ენობრივი სამყაროდან მომდინარე წოვა-თუშური ლექსიკა და, ამასთან, საკმაოდაა ქართული ენიდან ნასესხები ტერმინებიც, რაც წოვა-თუშური და ჩაღმა-თუშური მოსახლეობის ხანგრძლივი თანაცხოვრებისა და ერთიანობის მაჩვენებელია.

მატყლის დამუშავება და მისი ხელსაქმე ერთ-ერთი ძირითადი საქმიანობა იყო თუშებში. თუშეთის ოთხივე თემი — ჩაღმა, პირიქითი, წოვათა და გომქწარი ოღითგანყე მისდევდა მეცხვარეობას, აქედან გამომდინარე — შემატყლეობას. აქ ეს დარგი ტრადიციულია, ამასთან იმდენადაა განვითარებული, რომ საქართველოს სხვა კუთხეებთან მიმართებაში ძრავალი თავისებურებებით ხასიათდება. საქართველოს ამ კუთხეში შეიქმნა თვითმყოფადი ტიპი ქართული ფარდაგისა, რამაც საერთაშორისო აღიარება პპოვა, როგორც მეხალიჩეობრივი ხელოვნების ორიგინალურმა ნიმუშმა. ასევე საინტერესოა თუშური ხურჯინება, დეკორატიული, ანუ სახიანი ნაბდები... თუშური საფიქრო ნაწარმი ღირსეული გაგრძელებაა ძველი ქართული შინამრეწველური ნიმუშებისა — ფარდაგებში ფერთა განსაკუთრებული შეხამება, შავ-იყური ფერის სიუხვე, შავი ფერის დომინირება, რაც მკვეთრად გამოკვეთილი ზოგადქართული მოკლენაა მეხალიჩეობაში. მეხალიჩეობაში თვითმყოფადობა საქართველოს ამ კუთხემ მეტად შემოინახა, რაც განაპირობა პირველ რიგში გეოგრაფიულმა იზოლაციამ და იმან, რომ, ბაზართან სიშორის გამო, ამ კუთხის ქალების ხელსაქმე თავისუფალი იყო ბაზრის კონიუნქტურისაგან. თუშურმა ფარდაგმა მეტად შეინარჩუნა ძველი ქართული ნაქსოვის ტრადიციული ხაზი.

საფიქრო ნაწარმისათვის მასალა — მეხალიჩეობაში საუკეთესო მაღალხარისხიანი მატყლი — თუშებს ადგილზე უხვად მოეპოვებათ. ზოგადად მატყლის აღმნიშვნელი წოვა-თუშური ტერმინია „კეჭ“ ამავე სიტყვას ჩაღმა-თუშებიც იყენებენ მცირე ოდენობის მატყლის აღსანიშნავად — „კეჭვი“ ან „კეჭველაცი“ — გრძელი და თხელი მატყლი, რომელსაც უხარისხო ბოჭკო „ირუმბეწვაც“ ურევა. განხორციელდა ენობრივი სესხებისას მოქმედი ცნობილი პროცესი: დიალექტმა ისესხა მეზობელი ენიდან ტერმინი, მაგრამ რაკი მას ამ ობიექტის აღსანიშნავად პქონდა საკუთარი სიტყვა, ნასესხებს მნიშვნელობა დაუვიწროვა და გამოიყენა მატყლის გარკვეულ სახეობათა აღსანიშნავად.

ცხვარს პარსავენ ორჯერ — გაზაფხულსა და შემოდგომაზე. პარსავენ რკინის მაკრატლით — „ყადტუ“, მრ. რ. „ყათადრჩ“ გაზაფხულის ნაპარსს პქვია „ქაქა“, შემოდგომის მატყლია „თხე“, ბატკნის მატყლი (იპარსება აგვისტოში) არის „კრაველ“ — კრაველი (ჩაღმა-თუშური). მატყლი ხარისხის მიხედვით არის „კატე“ კეჭ“ — რბილი მატყლი, „ბარკალ“ — კვირტი, უვარგისი

მატყელი, „ფუკ“ — ჩეჩვისას ნარჩენი, „კვირტ“ — მდარე ხარისხის მოკლებფვა მატყელი. აქ, პირიქით თუშური დიალექტიდან ნასესხები ტერმინია გამოყენებული, ოღონდ მნიშვნელობაშეცვლილი — თუშურ დიალექტში „კვირტი“ მატყელის ჩეჩვის ნარჩენია.

არის დაფიციების ფორმულაც: „ფე-კაჭარ მადლე<sup>ნ</sup> ფარ“ — ცხვარ-მატყელის მადლმა“

მატყელს ჯოხების — „ჭარკა“, მრ. რ. „ჭარკნი“ — ცემით რეცხავენ. ამავე სიტყვით აღნიშნავენ მატყელის საპენტ ჯოხებსაც, რომელიც სარეცხ ჯოხთან შედარებით უფრო წერილია.

გარეცხვისა და გაშრობის შემდეგ მატყელს დაჩეჩავენ — „თხე ჰაალდეჭარ“ — მატყელის დაჩეჩვა, „დეჭარ“ — ჩეჩვა.

მატყელს ჩეჩავენ საჩეჩელზე — „დეჭუი<sup>ნ</sup> დეხკ“ — სიტყვასიტყვით საჩეჩი სავარცხელი. ჩეჩვაში იციან ურთიერთდახმარებაც: „დაჭუილა“ — მჩეჩელაობა.

დასართავად გამზადებული ფთილა არის „ფარტა“ — იგოვე ფარტენა. ეს ტერმინი კი ფშაური დიალექტიდან ჩანს ნასესხები.

მატყელს ართავენ თითისტარზე — „იმეც“, მრ.რ. „იმანი“, რომელსაც თითისტარის დასაბრუნ საგრეხელაში — „მარდუკ“ — აბრუნებენ. დართვას „პარწარ“ ჰქვია. დართვის შემდეგ იღებენ ძაფს — „ბაწარ“, მრ. რ. „ბაწრი“, ან იგოვე „ახნ“ „ბაწარ“ ტერმინი თუშურ დიალექტთანაა საზიარო. ამ სიტყვაში თავკიდური „ბ“ შეიძლება მის ბაცბურ წარმომავლობაზე მიანიშნებდეს — შეიძლება იგი ნიოთის კლასკატეგორიის ექსპონენტად იქნეს მიჩნეული. ამისკენ გვიბიძგებს მოქმედების სახელი „პარწარ“-იც. „ბაწარი“ მეტად გავრცელებული სიტყვაა ქართულ დიალექტებში და ძირითადად შალის ძაფის აღსანიშნავად გვხვდება.

არის ცალწვერი — „ცკაათხელი<sup>ნ</sup> ბაწარ“ და ორწვერი — „მათხელი<sup>ნ</sup> ბაწარ“ ბაწარი არის ორფად ნაძახი, ანუ ორწვერა — „მათხ დმაპანი“

ორწვერ ძაფს ჯარის ტარზე — „ჯარნა<sup>ნ</sup> იმეც“ — ახვევენ და — „ჯარა მრ. რ. „ჯარნა“ — ჯარაზე (ჩაღმა-თუშური ჯარანა) გრეხენ — „დმაპარ“ — დაძახვა.

ძაფს ახვევენ გორგლებად — „ორკულ“, მრ.რ. „იჭირკლი“, შესაღებს კი აშულოებენ — „გაჟ“, მრ. რ. „გაჟერჩ“ — შულოები.

დამზადების შემდეგ ძაფს უნდა „ღებადარ“ — შეღებვა, პარალელურად იხმარება საკუთრივ წოვა-თუშური — „ბასლო თასარ“(2) — სიტყვასიტყვით — „ფერში ჩაგდება“ („ბოს“-ფერი); „დაჰჰმარჭდარ“ — შავად შეღებვა, ანუ გაშავება. ფერები არის „კუი“ — თეთრი, „მარჭი“ — შავი, „წეგე“ — წითელი, „აფენ“ — მწვანე (აფეი — ჩაღმა-თუშურში ხაკისფერია), „კაპრაშ“ — ყვითელი („კაპრაშაფი“ — ჩაღმა-თუშური — ჭყეტელა, ელვარე ფერი), „ლეგ“ — ლეგა (რუხი), „დალევ ღებადიე“ — ბუნებრივი ყავისფერი, ან უღალი, ზოგადად ბუნებრივი ფერის აღმნიშვნელი — სიტყვასიტყვით — „დმერთის ნაღები (შეღებილი) (4). ბაწარი არის კიდევ „ცკაინ ბასლი“ — სადა, ერთი ფერისა და „ყარწე“ — ჭრული, სხვადასხვა ფერის; არის აგრეთვე „დუმარ“ — თალხი, მუქი ფერები, „პაალგუი<sup>ნ</sup> ბასმი“ — შესამჩნევი ფერები... ღებვისას ფერის გასამაგრებლად იყენებენ ძაღას — „ძაღ“.

ძაფი თუ უხეშია, ქსოვისას აწვრილებენ, გახოწავენ (ჩაღმა-თუშური) — „ბაწარ ხოწადარ“ — ბაწრის გახოწვა.

წინღებს და მისთანათ ქსოვენ ჩხირებით — „ჭუი“ მრ. რ. „ჭუიერჩ“. ჩხირებით ნაქსოვის თვალი არის „კოც“

წინღა — „ჩხინღურ“, მრ.რ. „ჩხინღრი“ — არის „გაგვიგ ჩხინღრი“ —

მუხლამდე წინდები, „დაცუ“ ჩხინდრი“ — ყელმოკლე წინდები და „იჭაწორენ ჩხინდრი“ — ყელიანი, ყელმაღალა წინდები. „ჩხინდრენ დუკა დილლარ“ — წინდის წყერის დადება, „ჩხინდრენ ყარწუილა“ — წინდის ნაჭრული. წინდებს ძაფითაც იმაჭრებენ, ესაა „წიკენ ბაწარ“ — წვეთსაკრავი, ანუ წვეთის ბაწარი.

ჩხირებზე ქსოვენ — „ბორაგ“, მრ.რ. „ბორგი“ — უყელო წინდებს, ფაჩუჩე-ბივით. იგივე ჩვათებს (ჩაღმა-თუშური). მოგვიანებით ამ სიტყვამ „ჩითუბის“ (ჩაღმა-თუშური ნაქსოვი შალის ფეხსაცმელი) მნიშვნელობა შეიძინა.

ქსოვენ ხელთათმანებს — „ქორუი“ — ეს სახელი თუშურ დიალექტში გადასულია „ქუროი“, მრ. რ. „ქუროები“

ძაფის დასახვევად იყენებენ ხის ფირფიტასაც — „ფირფიტ“

ნეკად ამოხვეული ძაფი არის „ქორხუ“.

ვერტიკალურ საქსოვ დაზგაზე — „აკაზმ“, მრ.რ. „აკაზმი“ (აკაზმები, ჩაღმა-თუშური) ქსოვისას ჯერ უნდა „ბაშ ბოწარ“ — დაქსელვა, სიტყვასიტყვით — ქსლის გაბმა, შემდეგ კი „ბატყინ ბოლლარ“ — ყოველი მეორე ქსლისა შებუ — მაგრად დაგრეხილ ბაწარზე, ამოკრეფა, რათა ქსელი ორად გაყაროს.

ქსოვენ ფარდაგებს — „ფალაზ“, მრ.რ. „ფაილზი“, შალს — „მაშ“, მრ.რ. „მაშბი“ „მაშ ჩუ ბოწარ“ — დაქსელვა, სიტყვასიტყვით — შალის ჩამობმა. დაზგაზე აბაძენ ქსელს — „თხო“ „თხორი“ ზოგადად იხმარება ქართული ენის მთის დიალექტებში, მაგრამ წოვა-თუშურთან ზიარი მნიშვნელობა თუშურ დიალექტშია: აქაც თხორი — ქსელს ნიშნავს. პროფ. ნ.ანდლულაძის გამოკვლევით, „ეს ძირი იბერიულ-კავკასიური ენებისათვის საერთო უნდა იყოს“ (1, გვ. 230).

არის: „ლახუ“ მაშ“ — მდარე ხარისხის შალი, სიტყვასიტყვით დაბალი შალი: „თოხიშ ბიუ“ მაშ“ — ნაბეჭი შალი; „ცაათხელი“ მაშ“ — ცალპირი შალი: „ორგულ მაშ“ — ორმაგულაყა (ჩაღმა-თუშური) — ორმაგულა, ანუ ორსამეფრიანი შალი. „ყარწუე მაშ“ — ჭრული შალი (შალი ზოლებად ჭრულდება); „ყაქარ მაშ“ — საფეიქრო შალი. ანუ პირიზონტალურ საფეიქრო დაზგაზე მოქსოვილი. ეს მნიშვნელობაც თუშურ დიალექტთანაა საზიარი.

ვერტიკალურ დაზგაზე ქსოვენ ცხენის „მუიღლ“ — სამუეს და „ბუე“ — მოსართავს, „ჩულ“ — ჩული (ჩაღმა-თუშური) — უნაგირის საფენს, „დუხკა“ — ქალის სარტყელს.

ლოგინისა და ტანსაცმლის გადასატანადაც იყენებდნენ „მაფრაშ“ — მაფრაშას. ეს ზოგადქართული სახელია.

ვერტიკალურ დაზგაზე იქსოვებოდა, აგრეთვე. „ხაკ“ — ხაკი (ჩაღმა-თუშური) — ტომარა, „ხალ“ — ხალი, „ხალიჩ“ — ხალიჩა, „კურტულ“ — კვირტულაყა (ჩაღმა-თუშური) — კვირტის ძაფისგან მოქსოვილი საფენი.

ტვირთის გადასატან-გადასაზიდად იყენებენ ხურჯინს — „თაიღზი“ არის „საბოკე თაიღზი“ — საბარგი ხურჯინი და „ტაიენზი“ თაიღზი“ — სამხრე ხურჯინი, მხარზე გადასაკიდებელი პატარა ხურჯინი.

ხურჯინს შესაკრავებსაც უკეთებენ — „სამწყარტულ“ — საწყვეტი (ჩაღმა-თუშური), საღრტილი.

ხურჯინს აქვს „თაიღზან“ ყურ“ — ხურჯინის თვალი. მატყლის ძაფების ჩასაყრელ პატარა პარკს ქვია „ჩანთუკ“

იციან „ნაბღურ ქაეყარ“ — ნაბღის მოთელვა. „ქაეყარ“ არის მოთელვა, ზელვა, მოქნა. მოსათელ მატყელს ჯერ უნდა „დაწეწადარ“ — დაწეწვა. არის „საგორაე“ — გრძელი და ვიწრო, ჭრული საფენი ნაბადი; „ნაბად“ — სამწყემსო ნაბადი; „თუქ“ — თუქა (ჩაღმა-თუშური) — ნაბღისგან შეკერილი მამაკაცის გარესამოსი; „ნაბღურ“ — ტახტსა და იატაკზე საფენი, აგრეთვე, კედელზე დასაკიდი სახიანი ნაბღები. როგორც აღნიშნავენ, სიტყვა „ნაბადი“ წოვა-თუ-

შურში ქართული ენიდანაა შესული (3, გვ.11).

„ჩიხრიხ“ — ჩიხრიხი, ბალნისა და ძუის დასართავი ხელსაწყოა. ეს სიტყვა და თვით ხელსაწყოც საერთოა წოვა და ჩაღმა-თუშურისათვის. ხოლო ზოგადად საქართველოში გავრცელებული ჩიხრიხი კონსტრუქციულადაც განსხვავებულია და ფუნქციაც სხვა აქვს. იგი გამოიყენება აბრეშუმის პარკისა და ბამბის კურკისგან გასასუფთავებლად. ჩიხრიხზე გრეხენ თოკებს — „შეტრაკ“ — 1. საბელი; 2. თმა, ნაწნავი (11, გვ.75); „ლაზლ“ — ღაზლი, თხის ბალნის თოკი; ქარსა“ — ზოგადად თოკი, საბელი.

ჩიხრიხზე ართავენ ბალანს — „ბალა“, ძუას — „ძუე“ არის „გაზან ბალნენ სამალდი“ — თხის ბალნის სამალდეები, „გაზან ჩუენო ქარსა“ — თხის ბალნის (სიტყვასიტყვით - ბეწვის) საბელი, „ძუენ ქარსა“ — ძუის საბელი.

ჩიხრიხზე დართული ძაფისაგან იციან „ქარსა“ მოფცარ“ — საბლის დაწენა.

ხელსაქმე აღინიშნება სიტყვით „ქორე ბოთხ“. ზოგადად ქალის საქმეს, საშინაო საქმესაც ნიშნავს. „ქო“ არის ხელი, თუმცა იგი ცალკე აღარ იხმარება: „ქო დაღარ“, „ქო თელარ“ — ხელის მიცემა, ხელის კვრა...(2). ცალკე ხელის აღსანიშნავად ხმარებაშია ქართულიდან ნასესხები სიტყვა „ტოტ“ (1, გვ. 222). „ქორჟი“, „ქორხუ“, „ქორუნ ბოთხ“... ყველა ეს სიტყვა ხელთანაა დაკავშირებული.

წარმოდგენილი მასალა გვიჩვენებს, რომ წოვა-თუშური ენა მდიდარია მატყლის წარმოებისა და ნაწარმის აღმნიშვნელი საკუთარი (ნახური) ტერმინოლოგიით. ეს იმის მანიშნებელია, რომ წოვა-თუშურს აქვს ამ დარგის ოდინდელი, ძირბკელი ტრადიცია. მასში ქართული ნაირსახეობების სიუხვე კი ქართულენოვან სამეურნეო გარემოში მათი ხანგრძლივი ცხოვრების დასტურია.

### ლიტერატურა

1. ნ. ნ. დ. უ. ლ. ძ. ე. თხარ — („ქსელი“) ტერმინის ეტიმოლოგიისათვის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტთა შრომების კრებული, V, თბ., 1950, გვ. 226-270.
2. დ. ა. ვ. ი. თ. ქ. ა. ლ. ა. გ. ი. ძ. ე. ნ. ი. კ. ო. ქ. ა. ლ. ა. გ. ი. ძ. ე. წოვა-თუშურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 1984.
3. Ю. Д. Дешериев, Бацбийский язык, М., 1953.
4. ნ. აზიკური, საეფლე-ეთნოგრაფიული დღიურები (1990-2000 წწ.).

### Н. Э. АЗИКУРИ ЦОВА-ТУШИНСКАЯ ТКАЦКАЯ ЛЕКСИКА

#### Резюме

В статье представлены материалы по цова-тушинской ткацкой лексике. Отмечено, что цова-тушинский язык богат собственной терминологией по обработке шерсти и производству изделий из нее, что является признаком традиционности этой отрасли производства.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართველოს სამეურნეო ეოფისა და მატერიალური კულტურის შესწავლის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა დ. მუსხელიშვილმა.

**როსტომ ფარულმა**

**რიცხვის გამოხატვის ერთი საშუალების შესახებ ჩვენურ ზმნაში**

რიცხვის მიხედვით ცვალებადი ზმნები ჩვენურში შენიშნული აქვს ჯერ კიდევ პ. უსლარს. მან გამოყო ისეთი ზმნური ფორმები, სადაც ერთი გრამატიკული კლასის ნიშნის მეორით შეცვლა იწვევს სუბიექტის რიცხვის შეცვლას. მაგალითად: ვ-იელხარ „ტირილი“ (მხ. რ.), ბ-იელხარ „ტირილი“ (მრ. რ.) (1, 100).

აღნიშნულ წყვილ ზმნურ ფორმაში ვ- ფორმანტი (იგივე გრამატიკული კლასის ნიშანი, მარკერი) გვიჩვენებს, რომ სუბიექტი დგას მხოლოდობით რიცხვში, ხოლო ბ- ფორმანტი იმავე სუბიექტის მრავლობითობას გამოხატავს.

პ. უსლარმა ჩვენურში გამოყო აგრეთვე ისეთი ზმნური ფორმები, რომლებიც სუბიექტის მრავლობითობას თავისებურად გამოხატავენ. ასეთია: პააუსარ „შეხედვა“, ლაუჭყარ „დამალვა“, პაიელხარ „გაქცევა“, ბოუდარ „გაქცევა“, ხაუშარ „დასხდომა“, საუცარ „გაჩერება“, ღაიარ „დახოცვა“, ახქარ „წოლა“ (1, 100).

პ. უსლარისეული მაგალითები მხოლოდობით რიცხვს სხვადასხვანაირად აწარმოებენ. მაგალითად, პააუსარ ზმნას მხოლოდობითში შეესატყვისება პააჟარ, ლაუჭყარ-ს მხოლოდობითში — ლაჭყარ, ბოუდარ (<ბაუდარ) ზმნას მხოლოდობითში ეცვლება კლასის ნიშანი ბ- და კარგავს ფუძისეულ უ-ს (შდრ., ვ-ად-ა-რ) და ა. შ.

სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ რიცხვის კატეგორია დაკავშირებულია როგორც სახელთან, ისე ზმნასთან. იგი „გვაძლევს იმის გაგებას: ერთია საგანი, თუ ერთზე მეტი (ან: მოქმედებს ერთი, თუ ერთზე მეტი). ის ფორმა, რომელიც წარმოდგენას გვაძლევს, რომ საგანი ერთია (ან: მოქმედებს ერთი), მხოლოდობითია, ის ფორმა კი, რომელიც წარმოდგენას გვაძლევს, რომ საგანი ერთზე მეტია (ან: მოქმედებს ერთზე მეტი), მრავლობითია“ (2, 46). აქედან გამომდინარე, ზმნური რიცხვი ჩვენურშიც დაკავშირებულია მასთან შეწყობილ სუბიექტთან ან ობიექტთან. თავის მხრივ, ზმნები ჩვენურ ენაში იყოფა კლასნიშნებიანად და უკლასნიშნობად. კლასნიშნებიანებში მხოლოდობით რიცხვში გამოიყოფა ოთხი (ვ-, ი-, ბ-, დ-) ცვალებადი გრამატიკული კლასის ნიშანი, რომელთაგან ვ- ფორმანტი მრავლობით რიცხვში არ ჩანს. მაშასადამე, კლასის ნიშნების რაოდენობა მხოლოდობითა და მრავლობითში თანაბარი არ არის, განსხვავებულია.

ი. დემურიევის აზრით, ნახურ ენებში მრავლობითშიც იგივე ნიშნები უნდა ყოფილიყო, რაც მხოლოდობითში, ე. ი. კლასის ნიშნები რიცხვის მიხედვით დიფერენცირებული არ უნდა ყოფილიყო (3, 385). კლასის ნიშანთა გაუდიფერენცირებულობა იმაზე მიუთითებს, რომ ზმნა ნახურ ენებში რიცხვის კატეგორიისადმი ნეიტრალური უნდა ყოფილიყო. როგორც ცნობილია, ასეთი ვითარება დამახასიათებელი იყო იბერიულ-კავკასიური ენებისათვის. მაშასადამე, რიცხვის კატეგორია ზმნაში შედარებით გვიანდელი მოვლენაა.

გრამატიკული კლასები და მათთან დაკავშირებული საკითხები ნახურ ენებში დაწვრილებით არის შესწავლილი. ამ საკითხს ნახური ენების თითქმის

ყველა მკვლევარი შეეხო, საგანგებო ნაშრომებიც მიეძღვნა, მაგრამ სახელთა კლასებად დაყოფის მექანიზმი ჯერ კიდევ სრულად ამოცნობილი არ არის, თუმცა კლასის ნიშნების საშუალებით რიცხვის გამოხატვაც გრამატიკული კლასის კატეგორიას უკავშირდება. ამჯერად ჩვენ რიცხვის გამოხატვის ერთ საშუალებას განვიხილავთ.

მარტივი ზმნები, დეფექტურ ზმნათა გამოკლებით, ჩეჩნურში ორმარცვლიანია. ასეთ ზმნებში მეორე მარცვლის ხმოვანი ზმნის ფუძეს არ განეკუთვნება, იგი ე. წ. მაერთებელი (ან თემატური) ხმოვანია, რომელიც ზმნის ფუძეს უკავშირებს ინფინიტოვის ფორმანტს. ამდენად, მარტივი ზმნური ფუძეები ჩეჩნურში აგებულების მიხედვით შეიძლება შემდეგნაირად დაუჯგუფოთ:

1. V+C, 2. C+V+C, 3. (-)+V+C.

ამ სიმბოლოებიდან V-თი აღნიშნულია ნებისმიერი ხმოვანი (ან ლიტონგი), C-თი — თანხმოვანი (ან თანხმოვნები), ხოლო (-) სიმბოლოთი აღნიშნულია ცვალებადი გრამატიკული კლასის ნიშნები (ე-, დ-, ბ-, ღ-).

როგორც მოდელეებიდან ჩანს, მარტივი ზმნური ფუძეები ჩეჩნურში თანხმოვანზე ბოლოვდება. გამონაკლისს დეფექტური ზმნები შეადგენენ. როგორც ირკვევა, დეფექტურ ზმნათა ფუძეებში ბოლოკიდური თანხმოვნებია დაკარგული. ასეთი ფუძეების რეკონსტრუქცია, მონათესავე ენათა შესაბამისი მასალის გათვალისწინებით, ადვილად ხერხდება.

რიცხვის კატეგორია ჩეჩნურში ყველა ზმნას არა აქვს, ე. ი. გვაქვს რიცხვის კატეგორიისადმი ნეიტრალური ზმნები. ზმნური წყვილი ფუძეები, რომლებიც რიცხვის მიხედვით უპირისპირდებიან ერთმანეთს, სუბიექტის ან ობიექტის რიცხვს გამოხატავენ. ასე მაგალითად:

გამოიყოფა ისეთი ერთპირიანი ზმნები, რომელთაც მრავლობითში -ვ- (-ჟ-) ინფიქსი უნდებათ. ამ ჯგუფში კლასნიშნის ზმნებიცაა. ზოგი ასეთი ზმნა, ინფიქსზე მიუთითებლდ, პ. უსლარმაც გამოყო, ასეთია:

მხ. რ.	მრ. რ.
ღ-ად-ა <sup>ნ</sup> „გაქცევა“	ღ-ოჟღ-ა <sup>ნ</sup>
ღ-აღ-ა <sup>ნ</sup> „დამთავრება“	ღ-ოჟღ-ა <sup>ნ</sup>
პა-ად-ა <sup>ნ</sup> „გაქცევა“	პა-ოჟღ-ა <sup>ნ</sup>
ლაჟყ-ა <sup>ნ</sup> „დამალვა“	ლოჟჟყ-ა <sup>ნ</sup>
ღათთ-ა <sup>ნ</sup> „ადგომა“	ღოჟითთ-ა <sup>ნ</sup>

ეს ფუძეები ერთმანეთისაგან -ვ-(-ჟ-) ინფიქსით განსხვავდება. მისი ჩართვა ფუძეში იწვევს რიცხვის ფორმის შეცვლას: მხოლოდითი რიცხვი გადადის მრავლობითში. მაშასადამე, მრავლობითი რიცხვის მაწარმოებელი დასახელებულ (და ანალოგიურ) ფუძეებში არის -ვ- (-ჟ-) ინფიქსი.

ჩამოთვლილ ზმნებში პირველი ორი ცვალებადი გრამატიკული კლასის ნიშნის მქონეა. ცნობილია, რომ კლასის ნიშანი ე- მხოლოდ მხოლოდით რიცხვში იხმარება, მრავლობითში მას ბ- ენაცვლება. შდრ.: მხ. რ. ე-ად-ან, მრ. რ. ბ-ოჟღ-ან (<ბ-აჟღ-ან). თუ დ ქალთა კლასს აღნიშნავს (დ ნიუთთა კლასის აღმნიშვნელიც არის), მასაც მრავლობითში ბ- ფორმანტი შეენაცვლება, შდრ. დ-ად-ან და ბ-ოჟღ-ან. ეს არის წესი. მაშასადამე, ასეთი სტრუქტურის ზმნებში -ვ-(-ჟ-) ფორმანტთან ერთად კლასის ნიშანიც აწარმოებს მრ. რიცხვს.

ზმნათა ამ ჯგუფს უნდა დაემატოს რამდენიმე სხვაც, რომლებიც, მართალია, მრავლობითს -ვ- ინფიქსით აწარმოებენ, მაგრამ ფუძის ბოლოკიდური თანხმოვნები რიცხვის მიხედვით განსხვავებული აქვთ. შდრ.:

მხ. რ.	მრ. რ.
ხა - ა <sup>ნ</sup> „დაჯდომა“	ხოჩმ- ა <sup>ნ</sup>
ჰააჟ-ა <sup>ნ</sup> „შეხედვა“	ჰა-ოჩს-ა <sup>ნ</sup>
ღ-იჟ-ა <sup>ნ</sup> „დაწოლა“	ღ-იჩმ-ან (>ღ-იშ-ა <sup>ნ</sup> )

ამ ფუძეებს შესატყვისები ეძებნებათ წოჟა-თუშურში, შდრ.:

ხა ა<sup>ნ</sup> — ხაბჟა<sup>ნ</sup>

ჰააჟა<sup>ნ</sup> — ჰაფსა<sup>ნ</sup>

ღიჟა<sup>ნ</sup> — ღიფსა<sup>ნ</sup>

მოცემულ ფორმათაგან ჰააფსა<sup>ნ</sup> და ღიფშა<sup>ნ</sup> დ. და ნ. ქადაგიძეების ლექსიკონში შეტანილი არ არის (4). სამაგიეროდ ლექსიკონში დასტურდება ჰააფს-და-ა<sup>ნ</sup> „გაგზანა (გაგზაუნის)“ და ჰაეფს-ღ-ა<sup>ნ</sup> „გაგზაუნა (გზაუნის)“. ეს ზმნა გარდამავალია და წოჟა-თუშურში ასპექტის მიხედვით დაპირისპირებულ წყვილს ქმნის. მისი შესატყვისი ჩეჩნურში (სალიტ. ენა) არის ჰაოუსჟო (<ჰოუსა-ღ-ა<sup>ნ</sup>. შდრ. აწმყოში ჰაოუსა-ღ-ო). ჰაოუსჟო მრ. რიცხვის ფორმაა, მხოლოდობითში მას უპირისპირდება ჰააჟჟო.

ჰააფს-ღ-ა ჰაეფს-ღ-ა<sup>ნ</sup> წოჟა-თუშურში რთული შედგენილობის ზმნაა. მასში გამოიყოფა მეშველი ზმნა ღ-ა<sup>ნ</sup> „ქმნა, კეთება“, ხოლო ჰააფს სხვა არაფერია, თუ არა ჰააფს-ა<sup>ნ</sup> („შეხედვა ბევრისა“) ფორმაში შემავალი ჰააფს ფუძე. ჰააფსა<sup>ნ</sup> ზმნა გარდაუვალია, და<sup>ნ</sup> მეშველი ზმნის დართვით კი მიღებულია გარდამავალი შინაარსის მქონე ზმნა. იგი სემანტიკურადაც უნდა უკავშირდებოდეს ჰააფსა<sup>ნ</sup> ზმნას.

აქ მნიშვნელოვანი სხვა რამეა, კერძოდ, წოჟა-თუშურშიც, ჩეჩნურის მსგავსად, მრავლობით რიცხვს ზმნაში -ბ- ფორმანტი აწარმოებს. ამ ფორმანტს ყრუ თანხმოვნებთან მეზობლობაში ფონეტიკური ვარიანტიც აქვს ფ-სა და პ-ს სახით. იგი კანონზომიერად შეესატყვისება ჩეჩნურ ვ(ჟ)-ს. ოროვეს ერთი და იგივე ფუნქცია აქვს, ფუძეში მათი პოზიციაც არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან — ორივე ინფიქსად წარმოგვიდგება.

ზმნაში ამ ჯგუფისათვის მრავლობითში, -ვ(-ჟ-) ფორმანტის გაჩენის გარდა, ჩეჩნურში ნიშანდობლივია ფუძისეული ხმოვნის ცვლა: ა>ო. ამ მოვლენას ფონეტიკური ახსნა აქვს — ა ხმოვანს მომდევნო -ჟ- იმსგავსებს (ნაწილობრივი კონტაქტური ასიმილაცია). ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს პ. უსლარის მონაცემები, სადაც ამოსავალი ფორმები დასტურდება, კერძოდ, ა ხმოვანი მრავლობითში უცვლელად არის წარმოდგენილი (იხ. ზემოთ: ხაუშარ...), ა>ო პროცესი, როგორც პ. უსლარისავე მაგალითებიდან ჩანს, უცხო არც მაშინ ყოფილა (შდრ. ბოუდარ). ამოსავალი ფორმები დაცულია ჩეჩნური ენის ზოგ კოლოკაჟში, მაგალითად, მაისთურში, სადაც ხმოვანთა ასიმილაციის ეს სახეობა არ მოქმედებს.

-ვ- ფორმანტიანი მრავლობითის ეს ფორმები, ალბათ, შედარებით მეტი უნდა ყოფილიყო. ჩეჩნური ენის ხილდიხაროულ კილოკაჟში ჩვეულებრივია, მაგალითად, სოუთია // სოჟითა „გაღუნვა“ (შდრ., მხ. რ. სათთა), ჰაოჟრჩა „გახევა“ (შდრ., მხ. რ. ჰაარჩა) და სხვ.

ნ. იაკოვლევის ვარაუდით, ზმნები, როგორცაა: „ოჟა „ღეჭვა“, ჰაოჟა „გრეხა“, ყოყა „დაქუხება“, ‘ოჟა „გაწურვა“ წარმოშობით მრავლობითი რიცხვის ფორმებია, თუმცა მათი „მხოლოდობითის ფორმები თანამედროვე ჩეჩნურში წარმოდგენილი არ არისო“ [5, 202]. ამ რიგის მაგალითების გაზრდა კიდევ შეიძლება: თოჟა<sup>ნ</sup> „მიყრდნობა“, წოჟა<sup>ნ</sup> „წკმუტუნი, ზუზუნი“, ‘ოჟა<sup>ნ</sup> „წვა“. სოჟსა<sup>ნ</sup> „აფუება“ ..., ზმნურ ფუძეთა შედარებითმა შესწავლამ ამ კუთხით შეიძლება ბევრ საკითხს ნათელი მოჰფინოს.

-ვ-(-ჴ-) // -ბ- ინფიქსთა შესწავლის მოკლე ისტორია მოცემული გვაქვს ცალკე სტატიაში („მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2000, 1-4, გვ. 246). გამოვთქვით ვარაუდი, რომ ინფიქსი, მორფემის ფუნქციით, დამახასიათებელი არ უნდა ყოფილიყო ნახური ენებისათვის.

ზმნურ ფუძეთა ფონემატური სტრუქტურის შესწავლამ გვაფიქრებინა, რომ ე. წ. „მარტვი“ ფუძე ჩეჩნურში არ უნდა იყოს მარტვი. ეს ვარაუდი, ფუძეთა ერთი ჯგუფის ანალიზის საფუძველზე, ეფიქრობთ, სადავო არ უნდა იყოს. მხედველობაში გვაქვს კლასნიშნიანი ზმნები, სადაც -ვ- (-ჴ-) // -ბ- ფორმანტები თავს იჩენს ცვალებადი კლასის ნიშნისა და მათი თანხმლები ხმოვნის შემდეგ.

მაშასადამე, -ვ- (-ჴ-) // -ბ- ფორმანტები სხვა არაფერია, თუ არა მრავლობითი რიცხვის მაწარმოებელი აფიქსები ზმნურ ფუძეებში.

### ლიტერატურა

1. П. К. У с л а р, Чеченский язык, Тифлис, 1888.
2. ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძველები, I, თბ., 1973.
3. Ю. Д. Д е ш е р и е в, Сравнительно-историческая грамматика нахских языков, Грозный, 1963.
4. დ. ქ ა დ ა გ ი ძ ე, ნ. ქ ა დ ა გ ი ძ ე, წოვა-თუშურ - ქართულ - რუსული ლექსიკონი, თბ., 1984.
5. Н. Ф. Я к о в л е в, Морфология чеченского языка, Грозный, 1960.

Р И. ПАРЕУЛИДЗЕ

### ОБ ОДНОМ СПОСОБЕ ВЫРАЖЕНИЯ ЧИСЛА В ГЛАГОЛАХ ЧЕЧЕНСКОГО ЯЗЫКА

#### Резюме

В чеченском языке при простых непереходных глаголах типа *hə ada* „ринуться“, *γatta* „встать“, *d-ada* „(по)бежать“ субъект стоит в единственном числе. При субъекте во множественном числе в основе данных глаголов появляется инфикс *-w-* (*-v-*), которому в бацбийском (цова-тушинском) языке соответствует в (или его фонетические варианты).

В специальной литературе данный формант квалифицируется по-разному: показатель грамматического класса, формант множественного числа или вида и др.

Высказано мнение, что т. н. некоторые простые глагольные основы по происхождению являются сложными, а формант *-w-* (*-v-*) не что иное, как показатель множественного числа.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის კავკასიურ ენათა განყოფილება.

წარმოადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.



30. VII. 1929 – 17. IX. 2002

**ჩვენი შურა – ალექსანდრე გვახარია**

არ დარჩენილა მეცნიერისა და პიროვნების ღირსების გამოძხატველი ეპითეტი, რომელიც ალექსანდრე გვახარიასთვის არ მიეძღვნათ. ეს ნიშნავს, რომ არ არსებობს ღირსების გამოძხატველი ეპითეტი, რომელიც შურას არ დაემსახურებინოს, როგორც მეცნიერსა და მოქალაქეს.

მე მინდა აღვნიშნო ის საყურადღებო წვლილი, რომელიც ალექსანდრე გვახარიას მიუძღვის საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალ „მაცნეს“ ენისა და ლიტერატურის სერიის გამოცემაში. მინდა მაღლიერება გამოეხატო მის მიმართ იმ თანადგომისათვის, რომელიც მან გამოიწვია მე, ამ ჟურნალის პასუხისმგებელ მდივანს, ოცდათორმეტი წლის მანძილზე. ალექსანდრე გვახარიამ ამ ორგანოს მაღალმეცნიერულ დონეზე გამოცემისათვის ზრუნვა დაიწყო ჟურნალის დაარსებისთანავე, 1971 წლიდან და სიცოცხლის ბოლო დღემდე სანიმუშო მოამაგე გახლდათ. იგი 1971–1989 წლებში სარედაქციო კოლეგიის სწულული მდივანი იყო, ხოლო 1990–2002 წლებში – რედაქციის მთავარი. შურას იშვიათი ზნეობრივი პასუხისმგებლობა და პუნქტუალობა ახასიათებდა. ოცდათორმეტი წლის მანძილზე იგი თითქმის ყოველ ორშაბათს მოდიოდა რედაქციაში. რაიმე გარემოების გამო თუ ვერ შეძლებდა ორშაბათს

მოსვლას, ამის შესახებ წინასწარ მაცნობებდა ტელეფონით და სხვა დღეს მოვიდოდა. ეცნობოდა გამოსაქვეყნებელ ნაშრომებს, უზრუნველყოფდა ჟურნალს სათანადო საკითხებისა და თარიღებისადმი მიძღვნილი წერილებით. განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა ახალგაზრდა, დამწყებ მეცნიერთა შრომებს. ხშირად მიუცია მათთვის მნიშვნელოვანი პითითება და ავტორთა გულწრფელი მადლობა დაუმსახურებია. საჭიროების შემთხვევაში შხად იყო ჟურნალის გამოცემასთან დაკავშირებული ყველა საკითხის მოგვარებაში დასახმარებლად.

დახმარების გაწევა, სიკეთის ქმნა შურას შინაგანი მოთხოვნილება გახლდათ. მრავალი მეცნიერის წერილი მოაქონდა რედაქციაში გამოსაქვეყნებლად, საკუთარი ნაშრომის დაბეჭდვა კი ერიდებოდა. გარკვეული ძალისხმევა დამჭირდა, რომ „მაცნეში“ გამოექვეყნებინა თავისი ბოლოდროინდელი ნაშრომები „ეისრაამიანის“ ტექსტის საკითხებზე. თუ გაიგებდა ვინმეს გასაჭირს და თუ შეეძლო დახმარება, სიამოვნებით შესთავაზებდა თანადგომას. ამ მხრითაც უამრავი ადამიანი ჰყავდა მადლიერი.

შურა უაღრესად უშუალო, თბილ და ხიბლიან ურთიერთობას ამყარებდა ყველასთან. მას მრავალი ადამიანი თვლიდა თვისად, თავის მახლობელ პიროვნებად. რა თქმა უნდა, ჟურნალ „მაცნეს“ ენისა და ლიტერატურის სერიის რედაქციის თანამშრომლებისთვის ალექსანდრე გვახარია — ჩვენი შურა იყო. პირადად მე მასთან ნახევარსაუკუნოვანი ნაცნობობა და ურთიერთობა მაკავშირებდა. შურას ნათელი ხატი წარუშლელად აღიბეჭდა ჩემს ცნობიერებაში.

შურას თავის თავზე საუბარი არ უყვარდა, იშვიათად ორიოდ სიტყვა თუ წამოსცდებოდა. დაკვირვებული თვალი ამ ორიოდ სიტყვის უკან ღრმა განცდებსა და სულიერობას დაინახავდა. გარდაცვალებამდე ცოტა ხნის წინათ თავისი ნაშრომის — „ეისრაამიანის“ ქართული ტექსტის საკითხების“ ბოლო ნაწილი გადმოძცა: მე ამ წერილის დაბეჭდვას ვერ მოეხსნებოდა და შენთან იყოსო. გაცემული შეეხედე: არაფერი გჭირს სამაგისო და თავს მიხედე-მეთქი. ვაი, რომ გამართლდა მისი გუჟანი. — დაჟიდალეო, — თქვა ბოლო დროს. ახლა რომ ვფიქრდები, ვრწმუნდები: შეუძლებელი იყო, შურას ბუნებისა და ხვედრის (მშობლების გადასახლება, შეილისა და მეუღლის გარდაცვალება...) ადამიანი არ დაღლილიყო, აბედოვით დინჯად არ დაფერულილიყო.

ბალაქტიონ ღლონტი