ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

სპეკალი

რეცენზირებადი ელექტრონული ბილინგვური სამეცნიერო ჟურნალი

№ 12

2018

ISSN – 1987-8583

სამეცნიერო რედაქტორი: ნანა გაფრინდაშვილი

სარედაქციო საბჭო:

ზაზა ალექსიძე (*საქართველო*)

ვინფრიდ ბოედერი (*გერმანია*)

იოსტ გიპერტი (*გერმანია*)

რისმაგ გორდეზიანი (*საქართველო*)

ლიუდმილა გრიციკი (*უკრაინა*)

თედო დუნდუა (*საქართველო*)

დარეჯან თვალთვაძე (*საქართველო*)

ქევინ თუითი (*კანადა*)

ლუიჯი მაგაროტო (*იტალია*)

მარიამ მირესაშვილი (*საქართველო*)

ზაზა სხირტლაძე (*საქართველო*)

ბერნარდ უტიე (*საფრანგეთი*)

ნინო ქებაძე (*აშშ*)

გაგა შურღაია (*იტალია*)

ელგუჯა ხინთიბიძე (*საქართველო*)

შტეფი ხოტივარი-იუნგერი (*გერმანია*)

სტივენ ჯონსი (*აშშ*)

მიშელ ჰართმანი (*კანადა*)

ალისა ჰარისი (*აშშ*)

ირმა გრძელიძე (*საქართველო)*

ალექსანდრე კარტოზია (*საქართველო)*

ეკატერინე ნავროზაშვილი (*საქართველო)*

ანა თეთრუაშვილი

ინტერდისციპლინური მეთოდი ტრასოლოგია და მისი გამოყენების პერსპექტივები არქეოლოგიაში

ტრასოლოგიური მეთოდის შესწავლის ისტორია და განვითარების ეტაპები

1940-იანი წლების დასაწყისში რუსეთსა და საფრანგეთში პრეისტორიული არქეოლოგიის მამად წოდებულნი ს.სემიონოვი (1898-1978) და ა.ლეროი-გოურანი (1911-1986) იწყებენ ფუნდამენტურ სამუშაოებს უძველესი მატერიალური კულტურის აღქმისა და შესწავლის საკითხებზე. მე-20 საუკუნის 40-იან წლებში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მკვლევრები აწარმოებენ ტრასოლოგიისა და „chaîne opératoire[1]„კონცეფციის გულმოდგინედ შემუშავებას, რომელთაც საფუძვლად ედო უძველესი ხალხებისა და მათ მიერ დატოვებული მატერიალური კულტურის ნაშთების-არტეფაქტების კომპლექსური შესწავლა და ქცევითი მოდელის აღდგენა [Longo, 2007: 9-10]. „chaîne opératoire“ – კონცეფცია ფართოდ არის გავრცელებული ევროპაში და დაფუძნებულია ლეროი-გოურანის თეორიულ კვლევებზე [Longo, 2007: 13].

უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ XX საუკუნის 30-იან წლებში, არქეოლოგიაში ტრასოლოგიური მეთოდის შემუშავება – ს.ა. სემიონოვს მიეწერება, რითაც არქეოლოგებს საშუალება მიეცათ, შეესწავლათ ქვის იარაღები არა მარტო ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, არამედ დაედგინათ მათი ნამდვილი ფუნქცია. იარაღის ტიპოლოგიურ-მორფოლოგიური შესწავლა, კულტუროგენეზის კვლევის აღსადგენად ხდება, ხოლო ტრასოლოგიური მეთოდით – იარაღის ფუნქციის განსაზღვრის საფუძველზე, უძველესი ადამიანის სამეურნეო საქმიანობის რეკონსტრუქცია [Longo, 2007: 10].

სემიონოვის ფუნდამენტურმა ნაშრომმა „Первабытная Техника“ [Семенов, 1957] საფუძველი დაუდო სხვადასხვა ქვეყანაში ექსპერიმენტალურ-ტრასოლოგიური მეთოდის გავრცელებას. რ. იერკესი აღნიშნავდა, რომ ჩრდილოეთ ამერიკაში ჯერ კიდევ არ იცოდნენ ამ რევოლუციური მეთოდის შესახებ მანამ, სანამ ს.ა. სემიონოვის ნაშრომი არ ითარგმნა ინგლისურ ენაზე, რომელიც მხოლოდ 1964 წელს გახდა ცნობილი. მიუხედავად, თავდაპირველი, სკეპტიკური განწყობისა, დროთა განმავლობაში სემიონოვის მიერ შემოთავაზებული მეთოდის მნიშვნელობა და არსი ნათელი გახდა ამერიკელი მკვლევრებისთვის [Yerkes, 1999: 6].

„Use-wear“ მეთოდი დაფუძნებული არის იმ ექსპერიმენტულ კვლევებზე, რომლებსაც აწარმოებდნენ ფ. ბორდი, ჯ. ტიკსიე, მ. ნიუქამერი, ჯ. კოლსი და სხვები. ისინი, ექსპერიმენტის საშუალებით ცდილობდნენ აეხსნათ იარაღის შესაძლებლობები და გამოყენების შედეგად მათი სავარაუდო ტრანსფორმაცია [Коробкова...,1996 : 8].

უნდა აღინიშნოს, რომ ტრასოლოგია ნეოლოგიზმია, Trace ფრანგ. - კვალი და logos ბერძნ. - კვალის შესწავლას ნიშნავს და XIX საუკუნის ბოლოდან კრიმინალისტიკაში იყენებდნენ. ხოლო მეოცე საუკუნის შუა ხანებიდან სერგეი სემიონოვმა ტერმინი „ტრასოლოგია“ არქეოლოგიაში დაამკვიდრა. რაც შეეხება ტერმინს „use-wear“, მისი ქართული შესატყვისებაა „გამოყენების კვალი“.

ათწლეულების განმავლობაში მსოფლიოს სხვადასხვა ცენტრში მიმდინარეობდა ტრასოლოგიური სკოლების წარმოშობა და განვითარების პროცესები. ტრასოლოგიურ სკოლებს შორის აღსანიშნავია რუსეთის, საფრანგეთის, დიდი ბრიტანეთისა და ამერიკის ცენტრები.

რუსეთის არქეოლოგიური სკოლის დამფუძნებელი ს. სემიონოვი საკითხის კვლევას თავიდანვე ფუნდამენტურად შეუდგა. იგი თანმიმდევრულად სწავლობდა სხვადასხვა ეპოქის, თითქმის, ყველა ტიპის იარაღს. კვლევისას, სემიონოვი, არქეოლოგიურ ფაქტებსა და ანთროპოლოგიურ ინტერპრეტაციას ეყრდნობა [Скакун..., 2010:235].

საფრანგეთის ტრასოლოგიური სკოლის ფორმირებაზე დიდი ზეგავლენა მოახდინეს ფ. ბორდმა, მისი მოსწავლემ პ.ა. ჟერფომ, ლ. კილიმ, მ.ე. მანსურ-ფრანკომმა და ჰ. პლისონმა [Keely, 1980:11]. ამ სკოლის განსაკუთრებულ მიღწევად შეიძლება ჩაითვალოს იარაღზე არსებული ფიტოლიტებისა და სხვა ორგანული ნივთიერების ნარჩენების კვლევა და იარაღიდან ანაბეჭდის აღების მეთოდიკის განვითარება. იარაღის ძირითად დიაგნოსტიკურ ნიშანს სიპრიალე წარმოადგენს. უნდა აღინიშნოს, რომ ფრანგი მეცნიერების კვლევები დაფუძნებულია როგორც ტრასოლოგიურ, ისე – ეთნოგრაფიულ მონაცემებზე [Plisson, 1983: 17-19].

ბრიტანული ტრასოლოგიის სკოლის წარმომადგენლები არიან რ. ტრინგჰემი, ე. მოსი, მ. ნიუქამერი, ნ. ფილიპსი. რუსულ სკოლასა და ბრიტანეთის სკოლებს ერთმანეთთან ხანგრძლივი კონტაქტები ჰქონდა. ბრიტანეთის ტრასოლოგებს, პირველ რიგში, იარაღზე სიპრიალის წარმოშობის დიაგნოსტიკა აინტერესებთ. ისინი პალეოლითისა და ნეოლითის, არც თუ ისე

დიდი რაოდენობის, კონკრეტული ან ცალკეული მასალის შესწავლით შემოიფარგლებიან [Keely, 1980: 1-2].

ამერიკაში ტრასოლოგიური სკოლის ჩამოყალიბება 70-80-იან წლებში დაიწყო და მისი პირველი ხელმძღვანელი დ. როე იყო. გარდა ამისა, როდესაც ლ. კილი დიდ ბრიტანეთში იმყოფებოდა, დ. როე მის სამუშაოებს ხელმძღვანელობდა და, შესაბამისად, ამერიკაში ტრასოლოგიური მეთოდის განვითარება მისი დაბრუნების შემდეგ მოხდა. ამ სკოლის წარმომადგენლები არიან ლ. კილი, ჯ. ოდელი, ნ. ვოგანი [Коробкова..., 1996: 8-9; Keely, 1980: 1-9].

აშშ ტრასოლოგიური სკოლის მკვლევრების ძირითად ინეტერესს პალეოლით-ნეოლითის დროინდელი იარაღის ფუნქციის კონკრეტიზაცია წარმოადგენდა, რომელიც, ისევ და ისევ, სიპრიალის კლასიფიკაციას ეყრდნობა. აღსანიშნავია პ. ვოგანის კვლევები. იგი პირველი ამერიკელი ტრასოლოგია, რომელიც მიკროანალიზის საფუძველზე იკვლევდა იარაღის დანიშნულებას. პ. ვოგანი, იარაღის ფუნქციის განსაზღვრისათვის, სამუშაო იარაღზე არსებულ სიპრიალესა და ხაზოვანი კვალის მიმართულებებს აკვირდებოდა [Vaughan, 1981: 90-91].

ამრიგად, ზემოთ განხილულ იქნა მსოფლიოს ის ძირითადი ტრასოლოგიური ცენტრები, რომლებშიც მიმდინარეობდა ტრასოლოგიური მეთოდის ჩამოყალიბება, ფორმირება და განვითარება. რაც შეეხება სხვა ქვეყნებს მაგ., ჩინეთს, ტრასოლოგიური მეთოდი ცნობილი ხდება 1980-იან წლებიდან და ძირითადად გამოიყენებოდა პალეოლითური მასალების კვლევაში [Hou 1999: 16].

საქართველოს ტრასოლოგიური ლაბორატორია

საქართველოში ტრასოლოგიური მეთოდის განვითარება დაკავშირებულია ქ. ესაკიას სახელთან. მან საქართველოს მიწათმოქმედ-მესაქონლე ტომთა ნასახლარებზე მოპოვებული ქვისა და ძვლის იარაღების ტრასოლოგიური კვლევის საფუძველზე გამოავლინა მათთვის დამახასიათებელი შიდაწარმოებისა და მთლიანად მეურნეობის დარგები. ადრესამიწათმოქმედო პერიოდის ქვის ინდუსტრიის კვლევისას ქ. ესაკია ეყრდნობა გ. კოროზკოვას მიერ შემუშავებულ მეთოდს: იარაღი შესაბამისი ფუნქციით ერთიანდება ჯგუფში, თითოეული ჯგუფისთვის განისაზღვრება შემადგენელი იარაღის პროცენტული რაოდენობა მთლიან რაოდენობასთან შეფარდებით, შედგება ტიპოლოგიური სია, რომლის მიხედვითაც გამოიკვეთება იარაღების ჯგუფი და დადგინდება დომინანტი მეურნეობა. ქ. ესაკიასა და გ. კოროზკოვას მიერ შეწავლილია შულავერ-

შომუთეფეს კულტურის ძეგლების არუხლო I, არუხლო II და არუხლო III, ჩიხორის, წოფისა და სხვ. ქვის ინდუსტრია [Эсакия, 2003:14;136; Коробкова, 1984; ნებიერიძე, 2010; ესაკია... 2000].

ტრასოლოგიური კვლევის მეთოდოლოგია

რამდენიმე ათეული წელია, რაც სემიონოვის პიონერული კვლევები, იარაღის ფუნქციონალური ინტერპრეტაციის საკითხში, არ კარგავს თავის აქტუალობას და მით უფრო იზრდება მისი როლი უძველესი იარაღების მაკრო და მიკრო კვალის შესწავლისათვის. მრავალწლიანმა სამუშაოებმა და დიდი რაოდენობით მასალის შესწავლამ დასახა მეთოდოლოგიის სამი მთავარი ფაზა: 1. სხვადასხვა ქანის მასალის შესწავლა ექსპერიმენტულ ერთეულებსა და ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით. 2. კვლევისათვის მაკრო და მიკროსკოპული საშუალებების გამოყენება. 3. ტერმინოლოგიის განვითარება [Marreiros…, 2015: 2].

ტრასოლოგიური კვლევის მეთოდოლოგიაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სხვადასხვა მიკროსკოპების გამოყენებას. ესენია: 1. ბინოკულარული მიკსოკოპი (100X-ზე მეტი გადიდება) 2. მეტალოგრაფიული მიკროსკოპი (400X-მდე გადიდება). 1950-იანი წლიდან რუსეთის ტრასოლოგიური სკოლა ძირითადად იყენებდა „МБС“-ის ფირმის მიკროსკოპებს [Коробкова, 1996: 6-7], ხოლო ევროპის ტრასოლოგიური სკოლების წარმომადგენლები (და კვლავ იყენებენ) – „Olympus Vanox“ და “Olympus BMHJ” ფირმის მიკროსკოპებს. როგორც რუსი, ისე დასავლეთის მკვლევრები, იარაღის ზედაპირზე არსებული კვალის დასაფიქსირებლად, ძირითადად, 100x- ით გადიდებას იყენებენ [Grace, 2012:48-49].

ტრასოლოგიური კვლევა ორი ეტაპისაგან შედგება: პირველი - იარაღის ზედაპირის მიკროსკოპული კვლევა. როგორც ცნობილია, მუშაობის პროცესში, იარაღსა და დასამუშავებელ მასალას შორის კონტაქტის შედეგად მიმდინარეობს იარაღის სამუშაო პირის დეფორმაცია, რომელიც სხვადასხვა, სავსებით კანონზომიერ, ტიპის კვალს ტოვებს (დაბლაგვება, სიპრიალე, სიგლუვე, გამოფხვნა, დაკბილვა, ნაკაწრი) [Котов, 1999: 7; Коробкова..., 1996: 6-7].

კვლევის მეორე ეტაპი ეძღვნება ფუნქციონალურ ანალიზს, როცა იარაღის კლასიფიცირება ხდება ჯგუფებად და ტიპებად. ამ ანალიზის საფუძველზე იკვეთება მეურნეობა, მისი სპეციფიკა, წამყვანი და მეორეხარისხოვანი დარგები, ეკონომიკური მახასიათებლები და სხვ.

ტრასოლოგიაში განვითარებული მიმართულებები

არქეოლოგიური მასალის მრავალწლიანმა კვლევებმა, მრავალრიცხოვანმა ექსპერიმენტებმა და ეტალონების ბაზის შექმნამ, ტრასოლოგიურ-ფუნქციონალურ მეთოდში ახალი მიმართულებები განავითარა. ესენია: მაკროტრასოლოგია, მიკრომეტრიული მეთოდი და ფიტოტრასოლოგია.

მაკროტრასოლოგია

იარაღზე კვალის შესწავლა მიკროსკოპის საშუალებით – ეს არის მიკროტრასოლოგია, ხოლო შეუიარაღებელი თვალით კვალის დანახვა და მისი ანალიზი კი, მაკროტრასოლოგია. ორივე მიმართულების დანიშნულება, რა თქმა უნდა, იარაღის ფუნქციის განსაზღვრა და უძველესი სამეურნეო საქმიანობის რეკონსტრუქციაა [Сиссоко, 1988:125-135; Коробкова..., 1996: 19-21].

მაკროტრასოლოგია იარაღის ფუნქციის ვერიფიკაციის საშუალებაა ანალოგიებისა და წარმომავლობის განსაზღვრისათვის. მასალის შესწავლისადმი ასეთი მიდგომა 60-იან წლებში ჩაისახა, მაგრამ მეცნიერული მნიშვნელობა 80-იან წლებში შეიძინა. მიკრო და მაკრო ანალიზის გამოყენებით შესაძლებელი გახდა სამკელი დანების დიფერენცირება – იარაღი, კულტურულ თუ ველურ მცენარეებს ამუშავებდა [Сиссоко, 1988:125-135; Коробкова..., 1996: 19-21].

მაკროტრასოლოგია დამოუკიდებელ მეთოდს წარმოადგენს, თუმცა ყველა შემთხვევაში ვერ გამოდგება ფუნქციის დასადგენად. მისი შესაძლებლობები მაინც შეზღუდულია. ამიტომ, ასეთ შემთხვევაში, ფუნქციის დასადგენად, მივმართავთ კომპლექსურ კვლევას – მიკრო და მაკრო ნიშნების ერთიანობას [Сиссоко, 1988:125-135; Коробкова..., 1996: 19-21].

მიკრომეტრიული მეთოდი

მიკრომეტრიული მეთოდი, მეტალის ნაკეთობის შესასწავლად, პირველად შეიმუშავა ვ.პ. ლინიკომ. არქეოლოგიური მასალის შესასწავლად მეთოდი არც ისე გამოსადეგი იყო. იგი მოითხოვდა ობიექტის სპეციალურ დამუშავებას. ამ საკითხებზე ს. სემიონოვი და ვ. შელინსკი მუშაობდნენ. ავტორებმა არა მარტო წარმოადგინეს მიკრომეტრიული ანალიზის მეთოდიკა, არამედ, კიდეც გამოიყენეს მუსტიეური და ექსპერიმენტალური ნიმუშების შესასწავლად [Сиссоко, 1988:125-135; Коробкова..., 1996:18-19].

მიკრომეტრიული მეთოდი მიკროტრასოლოგიის განვითარების შედეგად გაჩნდა. გ.ფ. კარაბკოვას მიხედვით, ეს არის იარაღებზე არსებული ნიშნების რაოდენობრივი სისტემის შესწავლის საშუალება, რომელსაც შეუძლია იარაღის ფუნქცია განსაზღვროს ზედაპირის სუსტი ცვეთით ან დაადგინოს მუშაობის ხანგრძლივობა. მიკრომეტრიული მეთოდის მიზანს წარმოადგენს მასალის ზედაპირის, მიკრორელიეფის შესწავლა ორმაგი მიკროსკოპით; ფოტოგრაფირება და ტოპოგრაფია; მიკრომეტრიული მეთოდის გამოყენებამ არათანაბარი ზედაპირის მქონე იარაღზე, შეიძლება, ცდომილება მოგვცეს. ამიტომ, იგი ყურადღებას, დაკვირვებასა და, შედეგის მაქსიმალური სიზუსტისათვის, ზედაპირის რამდენჯერმე გაზომვას მოითხოვს [Семенов..., 1971: 20-22; Сиссоко, 1988:125-135; Коробкова, 1996: 18-19].

ფიტოტრასოლოგია

მცენარეული ქსოვილების სწრაფი ხრწნის გამო, ხშირად ძნელდება იმის დადგენა თუ რას მიირთმევდნენ ჩვენი წინაპრები, მაგრამ მწვანე ორგანიზმების უჯრედებში სილიციუმის ორჟანგიდან განსაკუთრებული სტრუქტურები, ფიტოლიტები წარმოიქმნება, რომლებიც სხვა მინერალების მსგავსად ნიადაგში დიდხანს რჩებიან. ეს ნარჩენები, რასთანაც შეხება ჰქონდა, ყველაფერზე ილექებოდა (იარაღი, ჭურჭლის შიდა ზედაპირი, სანაყები და სხვ.). ოპალ ფიტოლიტები, სილიკა ფიტოლიტები, სილიკა უჯრედები, მცენარეული ოპალი[2] ან ჩვეულებრივი სილიკა წარმოადგენენ ჰიდრატირებული სილიკას ნაწილებს. ისინი არსებობენ იმ მცენარეებში, რომლებიც გახმნენ და გაიხრწნენ [Piperno, 2006:1]. ფიტოლიტები არ წარმოადგენენ ორგანულ ნივთიერებას და არ იშლებიან ბაქტერიებად, შესაბამისად, მათ არ გააჩნიათ დაცულობის ისეთი პრობლემები, როგორიც ორგანულ მცენარეულ ნაშთებს. ფიტოლიტებს შეუძლიათ გადარჩნენ მშრალ და სველ ნიადაგში. მცენარის დამწვარი ნაშთები თავიანთ ფიტოლიტებს ნახშირში დატოვებენ, ხოლო ბუნებრივად გახრწნილი მცენარე არქეოლოგიურ სედიმენტაციაში აღიბეჭდება ფიტოლიტების სახით. ძირითადი მარცვლეული მცენარეების ამოცნობა, როგორებიცაა: ხორბალი, ქერი, ბრინჯი და სხვ. შესაძლებელია ფიტოლიტების საშუალებით [Harvey…, 2005: 739-740; 742].

ფიტოტრასოლოგიის განვითარებაში აქტიური მონაწილეობა მიიღეს არქეოლოგებმა ჯ. ვიტჰოფმა და ჯ.კამინგმა, მაგრამ მისი მეთოდად ჩამოყალიბება პატრიცია ანდერსონ-ჟერფოს სახელთანაა დაკავშირებული [Verdin, 1999:19]. ფიტოტრასოლოგიის მიზანია იარაღის ფუნქციის განსაზღვრა მასზე არსებული ორგანული ნივთიერების ნარჩენების მიხედვით.

ფიტოლიტების შესწავლისთვის პ. ანდერსონ-ჟერფო იყენებდა ელექტრონულ მიკროსკოპს. იგი იარაღზე აღმოჩენილ ფიტოლიტის ნარჩენსა და იარაღის ზედაპირზე მუშაობის შედეგად დატოვებულ კვალს ერთმანეთს უკავშირებდა.

ვერდინი ჩატარებული ექსპერიმენტების მონაცემებზე დაყრდნობით აღნიშნავს, რომ ფიტოლიტების არქეოლოგიურ და ექსპერიმენტულ კვლევებში მარცვლეულის დამუშავების ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული პროცესი გამოიყოფა: ლეწვა და დასილოსება [Verdin, 1999: 19].

მასალის ფუნქციის განსაზღვრაში ფიტოლიტების ფრაგმენტულობა სირთულეებს წარმოქმნის. აგრეთვე, სირთულეებთანაა დაკავშირებული მცენარეების მრავალფეროვნება, რადგან კვალი ყოველთვის ერთნაირი არ არის, და, შესაბამისად, კვალის ზომებიც სხვადასხვაა. ხშირ შემთხვევაში ფიტოლიტები ინფორმატიულობას მოკლებულია, ის უნდა ჯდებოდეს კულტურული ფენის კონტექსტში, საჭიროა შედგეს მისი ტიპოლოგიური განსაზღვრება, რადგან ფლორის მრავალფეროვნებიდან გამომდინარე კვალიც, შესაბამისად, სხვადასხვა იქნება [Коробкова..., 1996: 19].

ფუნქციონალური ტიპოლოგია

ქვის ინდუსტრიის მეთოდოლოგიური შესწავლა დროის სვლასთან ერთად საგრძნობლად შეიცვალა. ქვის არტეფაქტების ტიპოლოგიური შესწავლა, მრავალი ტრასნფორმაციის მიუხედავად, დღემდე არქეოლოგიაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. ტიპოლოგიური მეთოდი დაფუძნებულია იარაღის მორფოლოგიური მახასიათებლების განსაზღვრაზე. მატერიალური კულტურის შესწავლის საკითხში, ტიპოლოგიური მეთოდი გამოიყენება სხვადასხვა კომპლექსის შედარებითი ანალიზისა და კულტუროგენეზის დადგენაში [Массон, 1999: 9-10].

თუ ტიპოლოგია ანალიტიკური არქეოლოგიის ძირითად შემადგენელ ნაწილად ითვლებოდა, ქვის ინდუსტრიის შესწავლის საკითხში ტექნოლოგიურმა და ფუნქციონალურმა კვლევებმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა. ტიპოლოგიურმა და ფუნქციონალურმა მეთოდებმა, ერთობლივად, არქეოლოგიის ამოცანები და მიზნები ახლებურად დააყენა [Матюхин, 2003: 94].

დიდი რაოდენობით არტეფაქტების შესწავლამ გ.ფ. კორობკოვა ფუნქციონალური ტიპოლოგიის შემუშავებამდე მიიყვანა. ფუნქციონალური ტიპოლოგია უზრუნველყოფს და სისტემაში მოჰყავს კვლევის ობიექტი. ტრასოლოგიურად განსაზღვრული იარაღი დაჯგუფებულია ფუნქციონალური ტიპების, ჯგუფების და კლასების მიხედვით. ფუნქციონალურ ტიპში იგულისხმება ნაკეთობა და მასზე დაფიქსირებული ცვეთის კვალი, რომელიც კონკრეტული მუშაობის პროცესის ან ოპერაციის აღმნიშვნელია. ფუნქციონალურ ჯგუფში სხვადასხვა ნიშნის მატარებელი ტიპებია გაერთიანებული კონკრეტული წარმოების ან მეურნეობის გამოსახატავად. ფუნქციონალური კლასი ესაა იარაღთა ჯგუფი, რომელთაც ცვეთის განსხვავებული ნიშნები გააჩნიათ.

ფუნქციონალური ტიპოლოგია სამეურნეო საქმიანობის საერთო ტენდენციებსა და კონკრეტული დასახლების ლოკალური სპეციფიკის განსაზღვრას უწევს დახმარებას. იგი ფართოდ გამოიყენება არქეოლოგიური მასალის სისტემატიზაციისა და ძეგლზე არსებული მეურნეობის განვითარების დადგენაში [Коробкова…,1996:21-23; Коробкова,1994: 13-14].

ამრიგად, ტრასოლოგიური კვლევის მეთოდით, შესაძლებელია, არქეოლოგიაში არსებული სხვადასხვაგვარი პრობლემის გადაჭრა. ტრასოლოგიური შესწავლის არეალში ექცევა თითქმის ყველა პერიოდი (პალეოლითიდან მოყოლებული შუა საუკუნეების ჩათვლით). შესასწავლ ობიექტებს წარმოადგენენ მასალები როგორც კონკრეტული ძეგლებიდან, ისე –მთლიანად რეგიონებიდან. უნდა აღინიშნოს, რომ ფუნქციონალური ანალიზი დაფუძნებულია იარაღის ზედაპირის დაკვირვებასა და ფიზიკურ მაჩვენებელზე, რომელზეც ადამიანი ახდენდა ზეგავლენას. შესაბამისად, ფუნქციონალური ანალიზი ემყარება მეთოდოლოგიურ კვლევებს და ეს უკანასკნელი ექსპერიმენტულ დაკვირვებებს [Marrerios, 2015: 2]. უძველესი იარაღების ამგვარი კვლევა, თავის მხრივ, უძველესი სამეურნეო სისტემის რეკონსტრუქციის აღდგენის საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენს [Массон, 2003: 66-73; Сиссоко, 1988: 28-62).

შენიშვნა: კვლევა განხორციელდა „შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით [PhD_F_17_146].

---

[1] ფრანგული ტერმინი გამოიყენება ანთროპოლოგიაში, განსაკუთრებით არქეოლოგიასა და სოციო-კულტურულ ანთროპოლოგიაში და ნიშნავს – „ოპერაციულ თანამიმდევრობის ჯაჭვს“.

[2] არაკრისტალური სილიკა

ლიტერატურა:

1. ესაკია ქ. , რუსიშვილი ნ. ჩიხორის ნამოსახლარი პალეოეთნობოტანიკური და ტრასოლოგიური მონაცემებით. ძიებანი.- 2000.-№ 6
2. ნებიერიძე, ლ.წოფის ენეოლითური კულტურა. Studies of the Society of Assyrologists, Biblical tudies and Caucasiologists.- 2010.-№ 6
3. Коробкова Г.Ф. Экспериментально-трасологические разработки как комплексное исследование в Археологии; Экспериментально-трасологические исследования в археологии.-Санкт-Петербург: НАУКА, 1994
4. Коробкова Г.Ф, Щелинский, В.Е. Методика микро-макроанализа древних орудий труда: часть 1.- Санкт-Петербург: Российская Академия Наук, 1996
5. Коробкова Г.Ф., Эсакия К. М. Комплексное изучение каменной индустрии Раннеземледельческоих поселении Арухло 2 и 3:Человек и окружающая его среда; Материалы по археологии Грузии и Кавказа: IX.-Тбилиси: Мецниереба, 1984
6. Котов В.Г Методологические принципы анализа каменных орудий, Современные экспериментально-трасологические и технико-технологические разработки в археологии, Первые Семеновские чтения.- СПБ, 1999
7. Массон В. М. Петербургская школа трасологии и методологическая значимость трасологических разработок, Петербургская трасологическая школа и изучение древних культур Евразии.-Санкт-Петербург, 2003
8. Матюхин А. Е., О целях, роли и соотношении типологического и технологического подходов первобытной Археологии.- Санкт-Петербург: Петербургская трасологическая школа, 2003
9. Семенов С. А. Первобытная техника, Москва, Ленинград . 1957
10. Семенов С. А., Щелинский В.Е Микрометрическое изучение следов работы на палеолитических орудиях, Советская Археология №1, “НАУКА”. 1971
11. Скакун Н. Н., Василев С. А., Плиссон Г., Клод Э. К истокам трасологии: “Первабытная техника” 40 лет спустя: Функциональные исследования и русское наследие: (Верона, Италия, 20-23 апреля 2005 г.) // Археологические Вести.- 2009.- №16 ; Санкт-Петербург.- 2010
12. Сиссоко Ф. Экспериментально-трасологический метод в археологии : Историографические, методические и методологические аспекты: Диссертация.- Ленинград, 1988

13. Эсакия К. М. Экспериментально-трасологический метод и эффективность экономики раннеземледельческих хозяйств, Петербургская трасологическая школа и изучение древних культур Евразии.- Санкт-Петербург, 2003
14. Grace R Interpreting the function of stone tools.- IKARUS BOOKS, 2012 www.rogergrace.macmate.me/ikarusbooks
15. Harvey E., Fuller D. Q. Investigation crop processing using phytolith analysis: the example of rice and millets. Journal of Archaeology Science 32.-ELSEVIER, 2005
16. Hou, Ya. Traceology in China: review and prospect. Современные экспериментально-трасологические и технико-технологические разработки в археологии, Первые Семеновские чтения.- СПБ, 1999
17. Keely, L. H. Experimental determination of stone tool uses.- University of Chicago, 1980
18. Longo L. Integrated methodological approaches to the study of lithic tools, Proceedings of the International conference.-Florence, 2007
    Marreiros J. M., Gibaja Bao F. J., Bicho F. N. Use-wear and Residue analysis in Archaeology: Use-wear and Residue analysis in Archaeology.- Springer International Publishing Switzerland, 2015
19. Piperno D. R. Phytoliths: A Comprehensive Guide for Archaeologists and Paleoecologists // AltaMira Press.- United State Of America,2006
20. Plisson H. An application of casting techniques for observing and recording of microwear // LT.-12 (1): vol.12.- 1983
21. Vaughan P. An application of casting techniques for observing and recording of microwear // LT.- 12 (1): vol. 12.- 1983
22. Vaughan P. Microwear analysis of experimental flint and obsidian tools // Nederlandse Geologische Verening.-№1.-vol. 6.- 1981
23. Verdin P. Phytoliths as a major witness of a specific trchnical gesture: Threshing of cereals. Современные экспериментально-трасологические и технико-технологические разработки в археологии, Первые Семеновские чтения.-СПБ, 1999
24. Yerkes R. The importance of use-wear and experimental research in North American Archaeology, Современные экспериментально-трасологические и технико-технологические разработки в археологии, Первые Семеновские чтения.- СПБ, 1999

ეთერ ჭურაძე

ერნესტ ჰემინგუეის მოთხრობის “A Clean, Well-Lighted Place” ქართული თარგმანები: თარგმანის ეკვივალენტობის ანალიზის რამდენიმე მაგალითი

ერნესტ ჰემინგუეიმ საკუთარი ესთეტიკური პრინციპები შეიმუშავა. იგი თვლის, რომ, როდესაც მწერალს სიღრმისეულად ესმის ის, რაზეც წერს, შეუძლია თავს გარკვეული დეტალების გამოტოვების უფლება მისცეს; თუ იგი გულწრფელად წერს, მკითხველი ყველაფერს მძაფრად შეიგრძნობს. ანუ შეიგრძნობს ისე, თითქოს ამას ავტორი გაცხადებულად ამბობს: „აისბერგის პრინციპის მთელი ღირსება ისაა, რომ წყლის ზედაპირზე მისი მხოლოდ ერთი მერვედი ჩანს“ [Hemingway, 1932:98]. ჰემინგუეიმ შექმნა ახალი სტილი, რომელიც სტერეოტიპული და მაღალფარდოვანი ენისგან სრულიად განსხვავდებოდა. მიუხედავად სისადავისა და სიმსუბუქისა, ეს არის კომპლექსური ენობრივი სტრუქტურა, რომლის აღდგენა ქართულ თარგმანში ასევე რთულ ფილოლოგიურ პროცესად გვესახება.

არტურ შოპენჰაუერი აღნიშნავდა, რომ ერთი ენიდან მეორე ენაზე თარგმნისას არცერთ სიტყვას არ გააჩნია ზუსტი ეკვივალენტური შესატყვისი. ამდენად, ენებში შესაძლებელია სიტყვით გამოხატული ცნებები განსხვავებული იყოს. ამიტომ თარგმანში დედნის მსგავსი ეფექტი იშვიათად მიიღწევა [Schopenhauer, 1992:32-33]. აქედან გამომდინარე, ჩნდება თარგმნის პრობლემა – ადეკვატური თარგმანის შესაქმნელად რომელი სიტყვა ან მნიშვნელობა უნდა შევარჩიოთ. ჩვენი კვლევის საგანიც ეს საკითხია. საანალიზოდ ავიღეთ ერნესტ ჰემინგუეის ერთი მოთხრობის –“*A Clean, Well-Lighted Place*” – ორი ქართული თარგმანი.

ჯერ კიდევ მე-16 საუკუნეში ფრანგმა ჰუმანისტმა, მთარგმნელმა და პოეტმა ეტიენ დოლემ თავის ცნობილ ტრაქტატში *La manière de bien traduire d’une langue en autre* („ერთი ენიდან მეორე ენაზე კარგად თარგმნის საშუალების შესახებ“) ჩამოაყალიბა თარგმანისადმი მიდგომა, რომელიც თანამედროვე თარგმანმცოდნეობის უმთავრეს პრინციპს ეხმიანება: მთარგმნელი უნდა გაურბოდეს სიტყვასიტყვით თარგმნის ტენდენციას, რადგან ის დაამახინჯებს ორიგინალის შინაარსსა და ფორმის სილამაზეს; მთარგმნელმა თარგმანში უნდა გამოიყენოს საზოგადოდ ნაცნობი სასაუბრო ფორმები, ასევე სწორად შეარჩიოს სიტყვა და ფლობდეს მას, შექმნას ისეთივე შთაბეჭდილება, როგორსაც ქმნის ორიგინალი [Dolet, 1540:183]. ხოლო ვალტერ ბენიამინი მიიჩნევდა, რომ თარგმანი უნდა იყოს გამჭვირვალე, არ ფარავდეს ორიგინალს, არ

უნდა ბლოკავდეს მის სინათლეს და თავისი სუფთა ენით ორიგინალს ანათებდეს [Benjamen, 1992:79-80]. ჰემინგუეის მოთხრობის თარგმანების შეფასების ჩვენი კრიტერიუმებიც სწორედ აღნიშნული დებულებებიდან გამომდინარეობს.

ვინაიდან მხატვრული თარგმანი უმთავრესად შინაარსობრივ ეკვივალენტობაზე აგებული შემოქმედებაა, შინაარსობრივი ეკვივალენტობა, სტილისტურთან ერთად, რომელიც ვერ იარსებებს შინაარსის შენარჩუნების გარეშე, კვლევის უშუალო ობიექტს წარმოადგენს. გალპერინი ტექსტში გამოყოფს სამი სახის შინაარსობრივ ინფორმაციას: შინაარსობრივ-ფაქტობრივ, შინაარსობრივ-კონცეპტუალურსა და შინაარსობრივ-ქვეტექსტურ ინფორმაციებს. შინაარსობრივ-ფაქტობრივი ინფორმაცია მოიცავს ცნობებს ფაქტების, მოვლენების, პროცესების შესახებ, რომლებიც ხდება ჩვენს გარემომცველ, რეალურ თუ წარმოსახვით, სინამდვილეში. შინაარსობრივ-ფაქტობრივი ინფორმაცია ექსპლიციტურია, ანუ ყოველთვის ვერბალურად არის გადმოცემული. ენობრივი ერთეულები, ჩვეულებრივ, გადმოიცემა პირდაპირი, საგნობრივ-ლოგიკური, ლექსიკონის მნიშვნელობებით; შინაარსობრივ-კონცეპტუალური ინფორმაცია კი აწვდის მკითხველს მოვლენებს შორის ურთიერთობების ინდივიდუალურ-ავტორისეულ გაგებას. ასეთი ონფორმაცია ამოდის მთლიანი ნაწარმოებიდან და საზოგადოებაში მომხდარი, მწერლის მიერ წარმოსახულ სამყაროში გადმოცემული ფაქტების, მოვლენების, პროცესების მხატვრულ გადააზრებას წარმოადგენს. შინაარსობრივ-კონცეპტუალური ინფორმაცია ხშირად ცხადად არ გადმოიცემა და განმარტებას მოითხოვს. განსხვავება ფაქტობრივსა და კონცეპტუალურ ინფორმაციას შორის არის ის, რომ ფაქტობრივი ყოფითი ხასიათის ინფორმაციაა, კონცეპტუალური კი - ესთეტიკურ-მხატვრული; ხოლო შინაარსობრივ-ქვეტექსტური ინფორმაცია წარმოადგენს დაფარულ ინფორმაციას, რომელიც იხსნება ფაქტობრივი ინფორმაციიდან ენობრივი ერთეულების შესაძლებლობის საფუძველზე, რომელთაც ძალუძთ ასოციაციური და კონოტაციური მნიშვნელობების გაჩენა. ინფორმაციის ეს სახე არის ფაკულტატიური, მაგრამ თუ არსებობს, ფაქტობრივ ინფორმაციასთან ერთად ქმნის ტექსტობრივ კონტრაპუნქტს, არის სუბიექტური და სხვადასხვა სახის ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა [Гальперин, 2006:27-28]. როგორც დავინახეთ, სამივე ტიპის ინფორმაცია ერთმანეთთან კავშირშია და თანაბრად მნიშვნელოვანია მხატვრული ტექსტის აღქმისა და ინტერპრეტაციისათვის. ამ ინფორმაციების ამოკითხვა აუცილებლად დამოკიდებულია მთარგმნელის განსწავლულობის, ინტელექტუალური მომზადების, ორივე ენის, წყარო და სამიზნე ენების, სოციალური და კულტურული კონტექსტის ცოდნაზე და წყდება ინტუიციისა

და საბოლოოდ სუბიექტური გააზრების საფუძველზე. ზოგადად, მკითხველისათვის განსაკუთრებით სირთულეს წარმოადგენს ქვეტექსტური ინფორმაციის გააზრება, ხოლო, როგორც ანალიზიდან ირკვევა, კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება თარგმანში ფაქტობრივი და კონცეპტუალური ინფორმაციის სიზუსტის დაცვა.

შინაარსობრივი ინფორმაციის შესწავლის გარდა, მოთხრობის თარგმანებს ვსწავლობთ ტექსტის სხვა ძირითადი მახასიათებლების - სინტაქსურ და სტილისტურ დონეზე, რომლებიც ლინგვისტების - ჯეფრი ლიჩისა და მიკ შორტის ლინგვისტურ და სტილისტურ კატეგორიებს ეხმიანება, რომლებიც, თავის მხრივ, სამიზნე და წყარო ენის ტექსტების შეპირისპირების საფუძველზე წარმატებული თარგმანის შესაძლებლობების გამოვლენისათვის ეფექტურად მიგვაჩნია, შინაარსობრივ კატეგორიათა მიხედვით თარგმანში შინაარსის სიზუსტის დადგენასთან ერთად. სტილის ყოველი ანალიზი იმ არტისტული პრინციპის დაძებნის მცდელობაა, რომელიც განსაზღვრავს მწერლის ენობრივი საშუალებების არჩევანსა და ლინგვისტურ მახასიათებლებს, რომლებშიც სტილი ვლინდება [Leech and Short, 2007:56]. შესაძლებელია სტილისტური ღირებულების კატეგორიზაცია, რომელიც ასოცირდება ლინგვისტურ მონაცემებთან. ლინგვისტური და სტილისტური კატეგორიები (ლექსიკური და გრამატიკული კატეგორიები, გამომსახველობითი საშუალებები, კოჰეზია და კონტექსტი) ტექსტში ქმნის სტილისტურად რელევანტურ ინფორმაციას, საბოლოოდ კი ემსახურება მთელი ტექსტის შინაარსის შექმნას [Leech and Short, 2007:60-61]. წყარო და სამიზნე ტექსტების სტილის შედარებისას ჩვენ შევჩერდებით სამ კატეგორიაზე – გამომსახველობით საშუალებებზე, ლექსიკურსა და გრამატიკულ კატეგორიებზე. გამომსახველობით საშუალებებში იგულისხმობა ტრადიციული საშუალებები – ტროპები და სქემები. ლექსიკურ კატეგორიებში ლიჩი და შორტი გულისხმობენ ლექსიკის სირთულესა და სიმარტივეს, არაფორმალურ და ფორმალურ დისკურსს, იდიომების, დიალექტის ან ენობრივი რეგისტრის გამოყენებას. გრამატიკული კატეგორია წარმოადგენს წინადადებების სხვადასხვა ტიპსა და სტუქტურას, მათ შედგენილობასა და ეფექტს [Leech and Short, 2007:61-63].

ჰემინგუეის მოთხრობა "*A Clean, Well-Lighted Place*" ქართულად ორჯერ ითარგმნა. პირველად გამოიცა ვახტანგ ჭელიძის თარგმანით („სუფთა, ნათელი ადგილი") 1965 წელს ჰემინგუეის პროზის ოთხტომეულში, ხოლო მეორედ დაიბეჭდა მთარგმნელის მითითების გარეშე 2011 წელს მოთხრობების მცირე კრებულში სათაურით „იქ, სადაც სინათლეა". შეპირისპირებითი

ლინგვისტური ანალიზის გამოყენებით ჰემინგუეის მოთხრობის არსებულ ორ თარგმანს განვიხილავთ როგორც კონცეპტუალური სიზუსტის, ისე სტილისტური ანალოგისა და მხატვრულ-ემოციური ტოლფასოვნების თვალსაზრისით.

"*A Clean, Well-Lighted Place*" ჰემინგუეის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული, რიტმითა და სტილისტური თავისებურებებით გამორჩეული მოთხრობაა. მას სტივენ ჰოფმანი მწერლის სტილისტურ შედევრს უწოდებს [Hoffman, 1990:172], ხოლო ჯეიმს ჯოისი აღნიშნავდა, რომ ჰემინგუეიმ ამ მოთხრობით შეამცირა საფარველი ლიტერატურასა და ცხოვრებას შორის. მისი აზრით, "*A Clean, Well lighted Place*" ოსტატურად შესრულებული ნაწარმოები და ყველა დროის საუკეთესო მოთხრობაა.[1] ის ჰემინგუეის ე.წ. *ars poetica*-ს განასახიერებს, რომელიც ეწინააღმდეგება პათეტიკასა და მაღალფარდოვნებას და მას ემპირიულ რეალობას უპირისპირებს. ჰემინგუეის ბიოგრაფი კარლოს ბეიკერი წერდა, რომ ჰემინგუეი ენას ასუფთავებს მინარევებისაგან და ის დაჰყავს ძვლამდე [Baker, 1967:75]. თვით მწერალს სწამდა, რომ *„მხატვრული პროზა არქიტექტურაა და არა დეკორატორის ხელოვნება... ადამიანებს (და არა ოსტატურად გამოძერწილ პერსონაჟებს) უნდა წარმოქმნიდეს მწერლის მიერ შეძენილი და გაშინაგანებული გამოცდილება, მისი ცოდნა, გული, გონება, მთელი მისი არსება*" [გრიბანოვი, 1986:239].

"A Clean, Well-Lighted Place" უმთავრესი ეგზისტენციალური პრობლემის - თანამედროვე ადამიანის მარტოობისა და გაუცხოების შესახებ მოგვითხრობს. მოთხრობა უნდა აღვიქვათ ჰემინგუეის მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე და მისი თარგმანის ეკვივალენტობაც მწერლის აზროვნებისა და ესთეტიკის გააზრების კვალდაკვალ უნდა შევაფასოთ. ეს არის ამბავი ტრავმის, ყოფიერების ამაოების, მიუსაფრობის, სიცარიელის სამყაროში საკუთარი ადგილის დაკარგვის მძაფრი შეგრძნების შესახებ. მოთხრობის მიხედვით, სიცოცხლე ხანმოკლეა და სიკვდილს მხოლოდ ადამიანური ღირსება უპირისპირდება. არარაობის, ღირებულებების კვდომის სამყაროში, უაზრობაში ცხოვრების მიუხედავად, ადამიანმა უნდა შეინარჩუნოს ადამიანობა და ღირსება.

მოთხრობაში ჰემინგუეის ენობრივი გამოხატვის საშუალება შეიძლება ასე აღვწეროთ: მოთხრობის ძირითად კორპუსს წარმოადგენს მოკლე დიალოგები. სტილი სადაა, თავისუფალია შელამაზებისაგან, რასაც ქმნის ზედსართავი სახელებისა და ემფატიკური ზმნების ნაკლებობა. იშვიათია მხატვრული ხერხები. მოთხრობა ხასიათდება მარტივი სინტაქსური

კონსტრუქციებით, უმთავრესად რთული თანწყობილი და მარტივი წინადადებებით, ხოლო წინადადებაში საშუალოდ 16 ლექსიკური ერთეულია.

ვინოგრადოვი მიუთითებდა, რომ მწერლის სტილი, მისი პოეტიკისა და მსოფლაღქმის კვლევა, ენის ანალიზის გარეშე შეუძლებელია [Виноградов, 1959:61]. ამიტომ თარგმანის ანალიზს ჩვენც ენობრივი ანალიზით დავიწყებთ, რომლის განუყოფელი ნაწილიცაა სათაური. „სუფთა, ნათელი ადგილი“ დედნის სათაურის თითქმის სიტყვასიტყვითი თარგმანია, რაც ზუსტად გადმოსცემს სათაურის როგორც ლექსიკურ შინაარსს, ისე ჟღერადობასა და კონტრასტს მოთხრობის ტექსტთან. რაც შეეხება მეორე თარგმანის სათაურს - „იქ, სადაც სინათლეა“, მიუხედავად იმისა, რომ მოკლე, სხარტი და კომპაქტურია, მაინც არ ასახავს სათაურში ჩადებულ იდეას და სრულად არ შეესატყვისება ტექსტს. იგი ორიგინალთან შედარებით ამაღლებული და პოეტურია, რაც სათაურსა და მოთხრობის აზრს ერთმანეთთან შეუსაბამოს ხდის. სათაურის ამგვარი თარგმანი რუსულენოვან თარგმანთან «*Там, где чисто, светло*» (თარგმნა ე. რომანოვამ) ასოციაციას შეიძლება იწვევდეს. ქართულ თარგმანში რუსული თარგმანის არასრული ვარიანტია მოცემული.

სინტაქსი, ანუ წინადადების სტრუქტურა განსაზღვავს გამონათქვამის სტილისტურ ასპექტს. ჰემინგუეისთან რთულ წინადადებას ხშირად მოსდევს მარტივი წინადადება და სწორედ ეს მონაცვლეობა განაპირობებს რიტმს ნაწარმოებში. „სუფთა, ნათელ ადგილში“ ჰემინგუეისთვის დამახასიათებელი ორიგინალისეული ტონალობა, რიტმულ-ინტონაციური სურათი შენარჩუნებულია. შეგვიძლია მოვიხმოთ პასაჟი, რომელშიც ხანშიშესული ოფიციანტის ემოციური შინაგანი მონოლოგი თარგმანში დედნის ესთეტიკური ანალოგია:

“He disliked bars and bodegas. A clean, well-lighted café was a very different thing. Now, without thinking further, he would go home to his room. He would lie in the bad and finally, with daylight, he would go to sleep. After all, he said to himself, it is probably only insomnia. Many must have it” [Hemingway, 2003:291].

„ვერ იტანდა ბარებსა და ღვინის სარდაფებს. სუფთა, ნათელი კაფე სულ სხვა საქმე იყო. ახლა აღარაფერზე იფიქრებს, პირდაპირ შინისკენ გასწევს, თავის ოთახში შევა, ლოგინში ჩაწვება, და გათენებისას როგორმე ჩაეძინება კიდეც. იქნებ სულაც უძილობა სჭირდეს და სხვა არაფერი. ეგ რამდენსა სჭირს“ [ჰემინგუეი, 1965:161].

ვახტანგ ჭელიძის სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ იგი ახერხებს ორიგინალის რთული წინადადება ერთ წინადადებად გადმოიტანოს ისე, რომ ფრაზის ბუნებრიობა არ დაკარგოს. შემდეგ პასაჟშიც გრძელი ფრაზა ისეა გადმოცემული, რომ ნაწარმოების ქსოვილი არ ირღვევა:

"They sat at a table that was close against the wall near the door of the café and looked at the terrace where the tables were all empty except where the old man sat in the shadow of the leaves of the tree that moved slightly in the wind" [Hemingway, 2003:211].

„ოფიციანტები კედელთან მისხდომოდნენ მაგიდას, ქუჩიდან შემოსასვლელი კარების მახლობლად, და ტერასას გასცქეროდნენ, საცა დაცარიელებულ მაგიდებს შორის კენტად იჯდა ბერიკაცი, ქარით ოდნავ მოქანავე ფოთლების ჩრდილში" [ჰემინგუეი, 1965:156].

ახალ თარგმანში კი დედნისეული რთული წინადადების შენარჩუნება ვერ ხერხდება და დაშლილია რამდენიმე წინადადებად. ეს კი ფრაზას მუსიკალობას აკარგვინებს:

„ისინი მაგიდას უსხდნენ იქვე, კართან, კედლის გასწვრივ და ტერასას გადაჰყურებდნენ, სადაც ერთი მაგიდის გარდა ყველა დაცარიელებული იყო. ამ მაგიდასთან, ხის ჩრდილში მოხუცი იჯდა. ფოთლებს ოდნავ არხევდა ნიავი" [ჰემინგუეი, 2011:153].

„იქ, სადაც სინათლეას" მთარგმნელის რუსულ ტექსტზე დამოკიდებულება პირველივე ფრაზიდან იგრძნობა. პირველი წინადადება აბსოლუტური სიზუსტით იმეორებს რუსული თარგმანის წყობას, შინაარსსა და პუნქტუაციასაც კი:

«Был поздный час, и никого не осталось в кафе, кроме одного старика, - он сидел в тени дерева, которую отбрасывала листва, освещенная электрическим светом» [Хемингуэй, 1987:302].

„უკვე გვიან იყო და კაფეში არავინ დარჩენილა ერთი მოხუცი კაცის გარდა, - იგი იჯდა ხის ჩრდილში, რომელსაც ელექტრონით განათებული ფოთლოვანი ისროდა" [ჰემინგუეი, 2011:153].

რუსული წინადადების ყალიბზე შექმნილი ქართული წინადადება კარგავს ბუნებრიობას. იგივე შეიძლება ითქვას მთელ აბზაცსა და ტექსტის სხვა ნაწილზე.

ჰემინგუეის მოთხრობის მელანქოლია და ელეგიური ტონალობა უკვე პირველივე წინადადებიდან იგრძნობა, სადაც კაფეს სიცარიელეზეა საუბარი. ინტონაცია დამავალია და უკანასკნელ პასაჟში, როცა სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილი ადამიანის შინაგან მონოლოგს

ვკითხულობთ, უკვე პიკს აღწევს. ეს არის შინაგანი მონოლოგი, რომელიც ყველაზე ზუსტად გადმოგვცემს ასაკოვანი ოფიციანტის ემოციებს ერთი სიტყვის განმეორებით და ეს ერთი სიტყვა ქმნის გმირის სულიერ განწყობილებას, სიტყვა - *Nada* (არაფერი, არარაობა), რომელიც უკვე სიმბოლოდ გარდაისახება, ხშირად მეორდება ბოლო პასაჟში და რეფრენის სახეს იღებს. ხოლო ლოცვა *არარაობის* მიმართ უმნიშვნელოვანესი პასაჟია მოთხრობაში, რომლის ზედმიწევნით ეკვივალენტურად გადმოცემა მოთხრობის სრული აღქმისა და მწერლის მხატვრული სამყაროს გაგებისათვის უმთავრესად მიგვაჩნია.

ორიგინალში სასოწარკვეთილების გამომხატველი „მამაო ჩვენო“ და ღვთისმშობლის მოკლე ლოცვა, სადაც თითქმის ყოველ ფრაზაში ჩასმულია სიტყვა არარაობა, ანუ ესპანური სიტყვა “nada”, კულმინაციას აღწევს ლოცვის ბოლოს. აქ უკვე თითქმის ყოველი მეორე სიტყვაა “nada”. თარგმანში „იქ, სადაც სინათლეა“ ასაკოვანი ოფიციანტის შინაგანი მონოლოგი და ლოცვის პაროდია შეკვეცილი და ლექსიკურ-სემანტიკურად არაზუსტია:

“*Our nada who art in nada, nada be thy name thy kingdom nada thy will be nada in nada as it is in nada. Give us this nada our daily nada and nada us our nada as we nada our nadas and nada us not into nada but deliver us from nada; pues nada. Hail nothing full of nothing, nothing is with thee*” [Hemingway, 2003: 291].

„მამაო არარაობავ, იკურთხოს არარაობა შენი და მოვედინ არარაობა შენი და იყავნ ნება შენი, აწ და მარადის და არარაობით არარაობამდე“ [ჰემინგუეი, 2011:158].

2011 წელს შესრულებული ქართული თარგმანის რუსულ თარგმანთან შეპირისპირებითი ლინგვისტური ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ის რუსული თარგმანის ასლია, რომელიც ასევე არასრულია:

«Отче ничто, да святится ничто твое, да придет ничто твое, да будет ничто твое, яко в ничто и в ничто» [Хемингуэй , 1987:305].

ჭელიძისეულ თარგმანში ხანშიშესული ოფიციანტის მონოლოგი კი სრულად არის გადმოცემული:

„მამაო არარაობავ, რომელი ხარ არარაობასა შინა, არარაობა იყავნ სახელი შენი, არარაობა სუფევა შენი, არარაობა ნება შენი, ვითარცა არარაობასა შინა, ეგრეცა არარაობასა ზედა. მომეც ჩუენ არარაობა არსობისა, და მომიტევენ ჩუენ არარაობა ჩუენი, და ნუ შემიყვანებ ჩუენ არარაობასა, არამედ მიხსენ ჩუენ არარაობისაგან. pues nada. დიდება შენ, არარაობავ, არარაობა იყავნ სუფევა შენი" [ჰემინგუეი, 1965:160].

თუმცა ღვთისმშობლის მოკლე ლოცვის პაროდია, ანუ "*Hail nothing full of nothing, nothing is with thee*", რომლის კათოლიკური ავტორიზებული ინგლისური ვარიანტი არის "*Hail Mary, full of grace. The Lord is with thee*",[3] სახეცვლილია და შინაარსობრივად მცდარი.

ნიშანდობლივია, რომ რუსულ და ქართულ თარგმანებში ლოცვის პირველი ფრაზა "*Our Nada"* გადმოტანილია, როგორც *«Отче ничто», „მამაო არარაობავ"*. მიგვაჩნია, რომ ეს კონცეპტუალურად დედნის ეკვივალენტური თარგმანი არ არის, რადგან ის ორიგინალში აღბეჭდილ სასოწარკვეთილების განცდას კიდევ უფრო ამძიმებს. მოთხრობიდან ჩანს, რომ მწერალი ოფიციანტს იმედისა და რწმენის კარს საბოლოოდ არ უხურავს, რაც მის ბოლო სიტყვებშიც გამოსჭვივის და უპირისპირდება სტუმრის სწრაფვას თვითმკვლელობისაკენ: იქნებ, ეს მხოლოდ უძილობაა და სხვა არაფერი. ამიტომ აღნიშნული ლოცვა, უპრიანია, დაწყებულიყო სიტყვებით „არარაობავ ჩუენო", თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ იგი ორიგინალის სემანტიკას ზუსტად იმეორებს. ლოცვა არ შეიძლება აღვიქვათ, როგორც ანტირელიგიური მოწოდება. ამასთან დაკავშირებით რობერტ პენ უორენი წერს, რომ ამ პასაჟში აშკარად ჩანს კონცეფცია, რომელიც ხანშიშესული ოფიციანტის რელიგიურ რწმენას განასახიერებს და რაც ჰემინგუეის რელიგიურობის ანარეკლადაც შეიძლება მივიჩნიოთ. სასოწარკვეთილება და უძილობა, რომელიც ოფიციანტს აწუხებს, არის სწრაფვა რელიგიური რწმენისადმი, რომლიც მოპოვებასაც ის ცდილობს [Warren, 1947:6].

თუ მოთხრობის ორ თარგმანში შინაარსობრივ რელევანტურობაზე ვისაუბრებთ, აუცილებელია გამოვყოთ სხვა ლექსიკური ერთეულებიც, რომლებიც იწვევს შინაარსობრივ-ფაქტობრივი და კონცეპტუალური ინფორმაციის ცვლილებას თაგმანში, მაგალითად: „სუფთა, ნათელ ადგილში" გვხვდება ასეთი მაგალითი: *"The dew settled the dust"* [Hemingway, 2003:288], რომელიც თარგმნილია, როგორც *„მტვერს ნამი დააწვებოდა"* [ჰემინგუეი, 1965:156], ხოლო „იქ, სადაც სინათლეა" ამ წინადადების შემდეგ თარგმანს გვთავაზობს: *„ცვარმა დალექა მტვერი"* [ჰემინგუეი, 2011:153]. ზმნის - "to settle" ერთ-ერთი მნიშვნელობა განისაზღვრება, როგორც

„დადება“. გარდა ამისა, ნამი მტვერს ედება და არ აწვება ან დალექავს. აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ სასურველი იქნებოდა ეს ფრაზა თარგმნილიყო, როგორც „ნამი მტვერს დაედებოდა“.

„სუფთა, ნათელ ადგილში“ წინადადება “*The waiter took the brandy bottle and another saucer from the counter inside the café”* [Hemingway, 2003:289] გადატანილია, როგორც *„ოფიციანტი კაფეში შევიდა, მებუფეტეს კონიაკი და ლამბაქი გამოართვა“* [ჰემინგუეი, 1965:160], ხოლო მეორე თარგმანში, როგორც *„ოფიციანტმა დახლიდან აიღო კონიაკის ბოთლი, სუფთა თეფში...“* [ჰემინგუეი, 2011:154]. “counter“ ნიშნავს „დახლს“, „ბუფეტს“ და არა „მებუფეტეს“. ბრენდი (brandy) არის მაღალალკოჰოლური სასმელი, რომელიც ღვინომასალისაგან მიიღება, ხოლო კონიაკი, ადგილწარმოშობის ბრენდია, რომელიც საფრანგეთში, კერძოდ, კონიაკის პროვინციაში მზადდება. ამგვარად, ორივე თარგმანში ფაქტობრივი ინფორმაცია არაზუსტია. გარდა ამისა, მოთხრობიდან ირკვევა, რომ კაფეში არავინ არის ორი ოფიციანტისა და ერთი მოხუცი სტუმრის გარდა. „სუფთა, ნათელ ადგილში“ კი შემოდის მეოთხე პერსონაჟი, რომელიც შემდეგ აღარ ჩანს. თარგმანში „იქ, სადაც სინათლეა“ “another saucer” თარგმნილია, როგორც „სუფთა თეფში“, როდესაც სიტყვის - “saucer” პირველი და ერთადერთი მნიშვნელობა არის „ლამბაქი“. გარდა ამისა, აქ დამატებულია ფაქტობრივი ინფორმაცია - სუფთა. ლამბაქი შესაძლებელია სუფთა ყოფილიყო, რომელიც ოფიციანტმა მოხუცისთვის სასმელთან ერთად გამოიტანა, თუმცა ამის შესახებ ორიგინალში არაფერია ნათქვამი. ამის კვალობაზე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ორივე თარგმანში ფაქტობრივი ინფორმაცია სწორად და მართებულად არ არის რეალიზებული, რაც, თავის მხრივ, იწვევს მოთხრობის კონცეპტუალური ინფორმაციის დანაკარგს და ქმნის მხოლოდ ზედაპირულ შინაარსობრივ ქარგას.

არარელევანტურ ფაქტობრივ ინფორმაციას ვხედავთ თარგმანში „იქ, სადაც სინათლეა“. კერძოდ, ახალგაზრდა ოფიციანტი მოხუცზე ამბობს:

“He is lonely. I am not lonely. I have a wife waiting in bed for me” [Hemingway, 2003:289].

„გაბრაზებულია მარტოობით. მაგრამ მე ხომ არა ვარ მარტო - ცოლი მელოდება ლოგინში“ [ჰემინგუეი, 2011:155].

აქ მცდარი ლექსიკური ერთეულების გამოყენებით მოხუცის ხასიათი არასწორად არის გახსნილი: არადა მოხუცი მარტოა, ის გაბრაზებული არ არის. ამიტომ წინააღმდეგობრივია მისი მშვიდი და გაწონასწორებული მოქმედება კაფედან, ფაქტობრივად, გაძევების დროს და ამგვარი შეფასება. ის უთქმელად და წინააღმდეგობის გარეშე ტოვებს კაფეს და „ღირსებით სავსე ნაბიჯით“ [ჰემინგუეი, 2011:156] გაუდგება გზას. „სუფთა, ნათელი ადგილი“ კი ამ პასაჟს შემდეგი ფორმით გადმოსცემს:

„მარტოხელა კაცის ამბავი ხომ იცი. აბა მე რა - ცოლი ლოგინში მელოდება“ [ჰემინგუეი, 1965:158].

პირველ წინადადებაში სწორად არის აქცენტირებული ბერიკაცის მარტოობა, ხოლო მეორე წინადადების პირველი ნაწილი - *„აბა მე რა“* ვერ ასახავს დედანში მოცემულ შინაარსს - *“I am not lonely”* (მე მარტო არა ვარ). აქედან გამომდინარე, ორიგინალში ჩადებული შინაარსობრივი ინფორმაცია თარგმანში ბუნდოვნად გადმოიცემა.

მთარგმნელი „სუფთა, ნათელ ადგილში“ ცდილობს ლექსიკის გამრავალფეროვნებას, სურს, უფრო დაძაბული გახადოს თხრობა, ამისთვის გაცვეთილ, ნეიტრალურ სიტყვებს სტილისტურად მარკირებული ფორმებით თარგმნის, მაგალითად:

“You should have killed yourself last weak” [Hemingway, 2011:289]

„ნეტა მართლა ჩაძაღლებულიყავი იმ კვირას“ [ჰემინგუეი, 1965:157].

„ჩაძაღლების“ შესატყვისი ინგლისურ ენაში არის - “dropping dead/dying like a dog”, ხოლო “to kill oneself” - არაფორმალური და ნეიტრალური სიტყვაა და „თავის მოკვლას“, „თვითმკვლელობას“ ნიშნავს. მარტივი ფორმა გადმოტანილია, როგორც მეტაფორული გამოთქმა, რომელიც დამცირებისა და ბრაზის კონოტაციას ატარებს და გამონათქვამს ნიჰილისტურ ელფერს მატებს. ორიოდე წინადადების წინ გვხვდება მსგავსი წინადადება *“He should have killed himself last weak”* [Hemingway, 2011:289] - *„ნეტა მართლა მოეკლა თავი იმ კვირას“* [ჰემინგუეი, 1965:157]. სავარაუდოდ, მთარგმნელი ერიდება აზრის იმავე სიტყვებით გადმოცემას და ამიტომ ფრაზას განსხვავებულად თარგმნის. მეორე თარგმანში კი ეს ორი მსგავსი ფრაზა შემდეგი სახით არის მოცემული: *„ბარემ წინა კვირას მოეკლა თავი და გათავებულიყო“, „ჰა და გათავებულიყავ ბარემ*

წინა კვირას“ [ჰემინგუეი, 2011:154]. ვფიქრობთ, რომ სიტყვა – ,,გათავებულიყო“, რომელიც ნაკლებად ატარებს შეურაცხყოფის კონოტაციას და არც ვულგარიზმია, აქ უფრო ბუნებრივია.

ცნობილია, რომ სავრცობ ელემენტს – ემფატიკურ ხმოვანს ,,ა“- ს ქართულ სალიტერატურო ენაში გარკვეული პოზიციები გააჩნია, მათ შორის, თუ მიცემითში, ნათესაობითსა და მოქმედებითში დასმულ სახელს ,,და“ ან ,,თუ“ კავშირი მოსდევს, მსაზღვრელ-საზღვრულის პოსტპოზიციურ განლაგებაში და ა.შ. თუმცა ეს ელემენტი დიალექტური მეტყველებისთვისაც არის დამახასითებელი. ჰემინგუეის ენა მოთხრობაში ჩვეულებრივი ადამიანების სასაუბრო ენაა. დიალოგი ჩვეულებრივი სასაუბრო ლექსიკით წარიმართება, რომელიც ყოველდღიური ვერბალური ურთიერთობის ანალოგს წარმოადგენს. ალბათ სწორედ სასაუბრო ენის და კაფეს არაფორმალური სიტუაციის შექმნის იმიტაციის ეფექტიდან გამომდინარე, ,,სუფთა, ნათელ ადგილში“ ვხვდებით დიალექტისთვის დამახასიათებელ ,,ა“ სავრცობს. ის არის როგორც დიალოგებში, ისე ავტორისეულ თქმაში, მაგალითად: დარაბებსა კეტავდნენ (ავტორისეული თქმა), ეგ რამდენსა სჭირს (პერსონაჟის რეპლიკა), სად შინ ყოფნა და სად აქა (პერსონაჟის რეპლიკა). ჩვენი აზრით, როგორც გმირის რეპლიკებში, ისე ავტორ-მთხრობელის ენობრივ პორტრეტში ამგვარი ელემენტი ანეიტრალებს ორიგინალის კოლორიტს თარგმანში, რომელიც მელანქოლიური და დინჯი უნდა ყოფილიყო და უნდა ესადაგებოდეს მოთხრობის ეგზისტენციალურ განწყობას. ამის საპირისპიროდ ქართული დიალექტური მეტყველების ელემენტი განსხვავებულ ელფერს ანიჭებს ფრაზას, ჩვენი ეროვნული კოლორიტის სიჭარბის გამო გვიქმნის ქართული ყოფის შთაბეჭდილებას და ქართულ ინტონაციას ამლევს მას. მათ შორის არის ასევე სიტყვა ,,დუქანი“ თარგმანში ,,იქ, სადაც სინათლეა“: *,, დუქანში კაცურად ვერ დაჯდები“* [ჰემინგუეი, 2011:157] -*“Nor can you stand before a bar”* [Hemingway, 2003:191], რომლის შესატყვისი მეორე თარგმანში არის *,, დახლთან აყუდებაც რა საკადრისია“* [ჰემინგუეი, 1965:160]. წინადადებით გადმოცემული მცდარი შინაარსის გარდა, აქ სიტყვა ,,დუქანი“ ქმნის ქართული კოლორიტის სიჭარბეს და ამის გამო უცხო გარემო სრულიად უფერულდება თარგმანში, რასაც ვერ ვიტყვით მეორე თარგმანზე, თუმცა ლექსიკურ-სემანტიკურად ეს თარგმანიც მოკლებულია სიზუსტეს. გარდა ამისა, ,,სუფთა, ნათელ ადგილში“ ავტორ-მთხრობელის მეტყველებაში დიალექტური ფორმის ,,საცა“-ს მრავალჯერ გამოყენება, ნაცვლად სიტყვისა ,,სადაც“, ამავე ეფექტის მიღწევას ემსახურება.

ექსპრესიულობის მიღწევას ცდილობს ასევე მთარგმნელი „იქ, სადაც სინათლეას“ უკანასკნელ პასაჟში, სადაც ასაკოვანი ოფიციანტის შინაგანი მონოლოგია გადმოცემული და სტილისტურ ხერხს - გამეორებას მოიშველიებს, რომელიც ფრაზას გაცილებით უფრო ემფატიკურს ხდის, ეს კი ორიგინალს ისედაც არ აკლია:

“He would lie in the bed and finally, with daylight, he would go to sleep. After all, he said to himself, it is probably insomnia” [Hemingway 2003: 291].

„დაწვება და გათენებისას ბოლოს და ბოლოს ჩაეძინება. ბოლოს და ბოლოს, თქვა მან თავისთვის, შეიძლება უბრალოდ უძილობა სჭირდეს“ [ჰემინგუეი, 2011:158].

ამ ფრაზაში სასურველია გამოინახოს სინონიმური სიტყვა ან შესიტყვება, ან იმავე შინაარსის გამოხატვა სხვა ლექსიკური საშუალებების აქტუალიზაციით მოხდეს, მაგალითად, როგორც „სუფთა ნათელ ადგილშია“: *„ლოგინში ჩაწვება, და გათენებისას როგორმე ჩაეძინება კიდეც. იქნებ სულაც უძილობა სჭირდეს და სხვა არაფერი“* [ჰემინგუეი, 1965:161].

ჰემინგუეის სტილის არსებითი ნიშანი არის ავტორისეული რემარკების ნაკლებობა. მის რემარკებს არ ახლავს ავტორისეული ახსნა. „სუფთა, ნათელ ადგილში“ კი მთარგმნელი უმატებს თავის შეფასებას, ნაცვლად იმისა, რომ “*Said the old man”* [Hamingway, 2003:290] - ტიპური ჰემინგუეისეული რემარკა თარგმნოს ნეიტრალურად - „თქვა/უთხრა/მიუგო მოხუცმა“, თარგმნის *„არ მოეშვა ბერიკაცი“* [ჰემინგუეი, 1965:158]. ეს კი დაძაბულობას სძენს წინადადებას, ავტორს კი ამგვარი განწყობის გამოხატვა, ჩანს, არ სურდა.

ვინაიდან მთარგმნელის მიერ ტექსტის ინტერპრეტაცია მრავალი ინტერპრეტაციიდან ერთ-ერთია, ხოლო მთარგმნელი თავისი ლიტერატურული გემოვნების, თეზაურუსის თუ სუბიექტური ხედვიდან გამომდინარე ააგებს თარგმანს, შეფასების კრიტერიუმებიც მხოლოდ სუბიექტური იქნება. შესაძლებელია ენობრივი ერთეული შეიცვალოს სამიზნე ენის ერთეულით ანდა შესიტყვებით, რომელიც იმავე ეფექტს მოახდენს სამიზნე მკითხველზე, მაგრამ მას არ ექნება ზუსტად იგივე მნიშვნელობა [Baker, 2006:31]. გარდა ამისა, მთარგმნელი, რომელიც თავისი შეხედულებებისა თუ აზროვნების შესაბამისად ქმნის თარგმანს, მან შეიძლება *„სიზუსტის სანაცვლოდ არჩევანი ბუნებრიობაზე გააკეთოს“* [Baker, 2006:57]. შეიძლება პირიქითაც მოხდეს, ამიტომ ნებისმიერი მცდელობა თარგმანის ანალიზისა მხოლოდ ნაწილობრივ ობიექტური საკითხია. გარდა ამისა, ობიექტურობა არ არის გაზომვადი კატეგორია

და თარგმანის კრიტიკოსიც ვერ იქნება დაზღვეული სუბიექტურობისაგან. პიტერ ნიუმარკს სჯერა ის ფაქტი, რომ თარგმანის შესახებ მსჯელობა შეიძლება გულისხმობდეს გაურკვევლობას ან სუბიექტურობას, არ გამორიცხავს თარგმანის კრიტიკის აუცილებლობასა და ვარგისობას, ვინაიდან, უპირველეს ყოვლისა, თარგმანის კრიტიკა ხელს უწყობს თარგმანის სტანდარტის ამაღლებას [Newmark, 1988:192].

ჩვენი აზრით, ჰემინგუეის მინიმალისტურ პროზაში თითოელი ელემენტი სპეციფიკურ მიზანს ემსახურება, რაც ტექსტის ექსპრესიულ სტილს ქმნის, რომელიც ამავე დროს არაოფიციალური და სადაა. ლორენს ვენუტის მიხედვით, „გაშინაურებულობის“ (domestication) და „გაუცხოურების“ (foreignization) სტრატეგიები გვიჩვენებს, თუ რამდენად ახდენს თარგმანი უცხო ტექსტის ასიმილირებას სათარგმნელ ენასა და კულტურასთან [Venuti in Munday, 2008:146]. ვენუტის დიქოტომიის გამოყენებით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მოთხრობის ორივე მთარგმნელი არის სამიზნე ენასა და კულტურაზე ორიენტირებული, ამიტომ ქართულ ენობრივ სისტემაზე მორგებული ტექსტი არ კარგავს ბუნებრიობას, თუმცა ზედმეტად ქართულ იერსახეს იღებს. თარგმნისას, ვფიქრობთ, ყურადღება უნდა მიექცეს, რომ, ერთი მხრივ, თარგმნილი ენის სტილი და შინაარსი შეეფერებოდეს და არ შორდებოდეს დედანს. მეორე მხრივ, ნათარგმნ ტექტს უნდა ემჩნეოდეს, რომ ის არ არის ორიგინალური მხატვრული ნაწარმოები და უცხო სამყაროს კუთვნილებაა. ვფიქრობთ, თარგმანის ენას საკუთარი სტილი აუცილებლად უნდა ჰქონდეს. ამდენად, თარგმნილ ტექსტს უნდა ემჩნეოდეს „გაუცხოურება“ (ეს ნიშნავს, მაგალითად, ქართულად თარგმნილ ტექსტში მკითხველი მისთვის უცხო გარემოში ცხოვრობდეს) და „გაშინაურებულობა“, მშობლიურობა (მკითხველი მიუხედავად უცხო სამყაროში არსებობისა, საკუთარი ენობრივი სამყაროს გარემოცვაშია).

ჰემინგუეის თარგმნის არსებითი სირთულე სწორედ ისაა, რომ ორიგინალის ენობრივმა და სინტაქსურმა სიმარტივემ და ლირიზმმა თარგმანში შეიძლება სიმშრალე გამოიწვიოს, ვერ მოახდინოს დედნის მსგავსი ესთეტიკური ეფექტი. თარგმანში ენის სტილის სქემატურობის დასაძლევად მთარგმნელები შემდეგ ხერხს მიმართავენ: სტილისტურად ნეიტრალურ სიტყვებს სტილისტურად შეფერილად, მარკირებულად თარგმნიან. ეს არის, უპირველეს ყოვლისა, მარკირებული ლექსიკა, ვულგარიზმი, დიალექტიზმი, ასევე სტილისტური ხერხი. ამის საფუძველზე იქმნება უზუსტობა და, რიგ შემთხვევაში, თარგმანის სტილი დედნის სტილთან შედარებით სხვა რეგისტრში ინაცვლებს, შინაარსობრივი ინფორმაციაც ზოგჯერ

არარელევანტურად არის გადმოცემული, ხოლო ამ დროს თარგმანი დედნის მხატვრული თავისებურებების სრული ანარეკლი ვერ იქნება. თუმცა თარგმანებში ასევე ვხვდებით პასაჟებს, სადაც ორიგინალის ატმოსფერო და მახასიათებლები შენარჩუნებულია როგორც ლექსიკურად, ისე – სტილისტურად, მთარგმნელი დედნის ერთგულია.

„სუფთა, ნათელი ადგილის“ გაანალიზების შემდეგ ის შეიძლება მოვაქციოთ ისტორიულ კონტექსტში და აღვიქვათ თარგმანის იმ თეორიული წინამძღვრების გათვალისწინებით, რომლებიც არსებობდა იმ დროს საქართველოში. მოთხრობის გამოცემას წინ უძღოდა პერიოდი, როდესაც ლიტერატურის თეორეტიკოსები და ლინგვისტები თარგმანს განიხილავდნენ მხოლოდ ერთი კუთხით. ლიტერატურათმცოდნეები თარგმნის პროცესსა და მხატვრულ თარგმანს ხედავდნენ იდეოლოგიური, ისტორიული, ექტრალინგვისტური ფაქტორებისა და ლიტერატურული ტრადიციების თვალსაზრისით. ხოლო ლინგვისტები ყურადღებას ამახვილებდნენ ზოგად ლინგვისტურ საკითხებზე, ენათშორის ტრანსფორმაციებსა და ლექსიკოლოგიურ საკითხებზე, ვიდრე 60-იან წლებში არ მოხდა თარგმანისადმი ლინგვისტური და ლიტერატურული მიდგომის კვლევითი მეთოდების სინთეზი. მანამდე კი ანდრეი ფიოდოროვმა 1953 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი «Основы общей теории перевода», რომელშიც მკვლევარი განიხილავდა თარგმანში ენობრივი საშუალებების შერჩევის საკითხებს, სხვადასხვა ფუნქციური სტილის მახასიათებლებს. მან მოახდინა შესაბამისობების კლასიფიკაცია ლექსიკურ, გრამატიკულ და სტილისტურ დონეებზე. ამ კვლევას მოჰყვა გივი გაჩეჩილაძის 1959 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომი „მხატვრული თარგმანის თეორიის საკითხები: რეალისტური თარგმანის პრობლემა“. კვლევაში გაჩეჩილაძე ამტკიცებდა, რომ თარგმანში შენარჩუნებული დედნის ფორმისა და შინაარსის ერთიანობა თარგმნის რეალისტური მეთოდის შედეგი იყო. სიტყვასიტყით გადმოცემული დედანი კარგავს ესთეტიკურ ღირებულებას, ხოლო თავისუფლად შესრულებული კარგავს შინაარსისა და ფორმის ერთიანობას. *„რეალისტურ თარგმანში ასახულია დედნის არსებითი, ტიპიური და დამახასიათებელი მხარეები, ტიპიური გარემოცვა, ეროვნული სპეციფიკა, ფორმისა და შინაარსის ერთიანობა“* [გაჩეჩილაძე, 1959:348]. პროზის თარგმნის პროცესში მჭიდროდ არის დაკავშირებული დედნის აზრი, ინტონაცია და რიტმი, გადმოცემული სინტაქსურ წყობაში და ამის *„რეალისტური გადმოღების შედეგად მიღებული მხატვრული სტილი და ემოციურ-ესთეტიკური შთაბეჭდილება, რომელიც დედნის ადეკვატურია“* [გაჩეჩილაძე, 1959:248]. ბუნებრივია, რომ „სუფთა, ნათელი ადგილი“ იმ ისტორიული რეალობის, ლიტერატურული გემოვნებისა თუ ტრადიციის, მხატვრული ტექსტის

თარგმანის სტრატეგიებისა და თარგმანისადმი მიდგომის ამსახველია, რომელ გარემოშიც თარგმანი შესრულდა. მთარგმნელი დედნის შესაბამისი ინტონაციისა და სინტაქსური წყობის კონსტრუქციებს მოიძიებს და ცდილობს სტილის რეინკარნაციას, ასევე ქართულ ეროვნულ ლიტერატურულ ტრადიციას ახალი ლიტერატურული პრინციპებითა და ფორმებით ამდიდრებს. ხოლო „იქ, სადაც სინათლეა“, უნდა ვივარაუდოთ, რომ შუალედური ტექსტით შესრულებული თარგმანია, ამიტომ დედნის მხატვრულ ღირებულებებსა და ჰემინგუეისეულ წერის მანერაზე წარმოდგენას მხოლოდ ნაწილობრივ თუ შეგვიქმნის.

[1] გამოყენებულია ელექტრონული რესურსი: http://www.lostgeneration.com/keywest.htm.

[2] გამოყენებულია ელექტორნული რესურსი: http://www.catholicity.com /prayer/prayers.html.

[3] გამოყენებულია ელექტორნული რესურსი: http://www.orthodoxy. ge/lotsvani/sazrdeli.htm.

ლიტერატურა:

1. გაჩეჩილაძე გ. მხატვრული თარგმანის თეორიის საკითხები: რეალისტური თარგმანის პრობლემა.- თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1959
2. გრიბანოვი ბ. ჰემინგუეი.- თბილისი, 1986
3. ჰემინგუეი ე. თხზულებანი 4 ტომად: ტ. 4 // ლიტერატურა და ხელოვნება.- თბილისი, 1965
4. ჰემინგუეი ე. მოთხრობები.- თბილისი: პალიტრა L, 2011
5. Baker C. Hemingway: The Writer As Artist: Princeton.- New Jersey: Princeton University Press, 1967
6. Baker M. In Other Words. A coursebook on translation.- London and New York: Routledge, 2006
7. Benjamin, W. “The Task of the Translator”. In Schulter, R. & Biguenet, J. (eds.) Theories of Translation: An Anthropology of Essays From Dryden to Derrida.- Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992
8. Dolet, E. La manière de bien traduire d’une langue en autre.-Paris, 1540
9. Hemingway, E.The Complete Short Stories. -New York: Scribner, 2003
10. Hemingway E. Death in the afternoon.- New York: Charles Scribner’s Sons, 1932
11. Hoffman S. K. “Nada and the Clean, Well-Lighted Place: The Unity of Hemingway’s Short Fiction”. In Jackson, J.B (ed) New Critical Approaches to the Short Stories of Ernest Hemingway.- Durham and London: Duke UP, 1990

12. Munday, J.Introducing Translation Studies:Theories and Applications.- London and New York: Routledge, 1988
13. Schopenhauer A. “On Language and Word”. In Schulter, R. & Biguenet, J. (eds.) Theories of Translation: An Anthropology of Essays From Dryden to Derrida.- Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992
14. Warren R. Penn Hemingway.” / / The Kenyon Review.- Vol. 9,- No.1, pp.1-28.- 1947
15. Виноградов В. О языке художественной литературы.- Москва, 1959
16. Хемингуэй Э.Прошай Оружие:Рассказы.- Днепропетровск: Промінь, 1987
17. A Comprehensive Georgian-English Dictionary / რედაქტორი: დ. რეიფილდი.- 2006 http://www.lostgeneration.com/keywest.htm
18. http://www.orthodoxy.ge/lotsvani/sazrdeli.htm
19. http://www.catholicity.com/prayer/prayers.html

ვახტანგ შამუგია

დნესტრისპირელი მოხალისეები აფხაზეთის კონფლიქტში

1992 წლის პირველ ნახევარში მოლდოვის რესპუბლიკის ტერიტორიაზე, დნესტრისპირეთის რეგიონში საბრძოლო მოქმედებები გაჩაღდა. სეპარატისტულად განწყობილი მოქალაქეები, რომლებიც რუსეთის ფედერაციის ირიბი მხარდაჭერით სარგებლობდნენ, მოლდოვას დაუპირისპირდნენ. პოლიტიკური კონფლიქტი შეიარაღებულ შეტაკებებში მალევე გადაიზარდა. რუსეთის მე-14 არმიის დახმარების შედეგად, სამხედრო თვალსაზრისით, სეპარატისტებმა უპირატესობა მოიპოვეს და შედეგად, 1992 წლის ზაფხულში კიშინიოვმა დნესტრისპირეთზე კონტროლი დაკარგა.

დნესტრისპირეთის რეგიონში საბრძოლო მოქმედებების დასრულების შემდეგ, ადგილობრივი სეპარატისტები და მათ დასახმარებლად, რუსეთის ფედერაციიდან ჩასული ბოევიკები უქმად დიდხანს არ ყოფილან. 1992 წლის 14 აგვისტოს, აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის ტერიტორიაზე, სარკინიგზო მიმოსვლის უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად, საქართველოს მთავრობამ სამთავრობო ჯარები შეიყვანა. სეპარატისტულად განწყობილი აფხაზების შეიარაღებული დაჯგუფებების პროვოკაციული ქმედებების შედეგად, ქართული მხარე საბრძოლო მოქმედებებში აღმოჩნდა ჩათრეული. ომმა 13 თვესა და 13 დღეს გასტანა და საერთო ჯამში, ორივე მხრიდან მასში მონაწილეობა 40 000-ზე მეტმა მებრძოლმა მიიღო. აღსანიშნავია, რომ ეს რიცხვი, ისევე როგორც საბრძოლო მოქმედებების მიმდინარეობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი სხვა შეკითხვა, დღემდე პასუხგაუცემელია.

აფხაზურ მხარეს მებრძოლ პირთა ეთნიკური შემადგენლობა არაერთგვაროვანი იყო. მათ რიგებში როგორც პოსტსაბჭოთა, აგრეთვე ახლო აღმოსავლეთისა და სხვა ქვეყნების მოქალაქეებიც იყვნენ. საინტერესოა ისიც, რომ სეპარატისტთა შეიარაღებულ დაჯგუფებებში არაღიარებული დნესტრისპირეთის მოლდოვური რესპუბლიკის მოქალაქეებიც იბრძოდნენ. ტირასპოლი გუდაუთას მატერიალურ-ტექნიკური კუთხითაც აქტიურად ეხმარებოდა. ეს ლოიალური დამოკიდებულება, ერთი შეხედვით, იმ ფაქტითაც იყო გამოწვეული, რომ სოხუმისა და თბილისის დაპირისპირება თითქმის იმავე შინაარსის მატარებელი იყო, როგორიც – ტირასპოლისა და კიშინიოვის. ეს უკანასნელი 1992 წლის გაზაფხულზე ფართომასშტაბიან საბრძოლო მოქმედებებში გადაიზარდა.

დნესტრისპირელი მოხალისეები აფხაზეთის ტერიტორიაზე მიმდინარე საბრძოლო მოქმედებებში კონფლიქტის საწყის ეტაპზე ჩაერთნენ. 1992-1993 წლებში ქართულ-აფხაზურ კონფლიქტში არაღიარებული რესპუბლიკის 65 მაცხოვრებელი მონაწილეობდა. ომის მსვლელობისას, ორი მათგანი დაიღუპა, ექვსი კი დაიჭრა. საგულისხმოა, რომ დნესტრისპირელ მოხალისეთა დიდი ნაწილი მოლდოვის საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკაში დისლოცირებული მე-14 არმიის ყოფილი სამხედრო მოსამსახურე იყო, რომელთა ნაწილსაც საკმაოდ მდიდარი საბრძოლო გამოცდილება ავღანეთსა და დნესტრისპირეთის რეგიონში მიმდინარე საომარ მოქმედებებში ჰქონდათ მიღებული. ბევრი მათგანი საბჭოთა არმიის საკადრო ოფიცერი იყო, შესაბამისად, ისინი ზედმიწევნით კარგად ფლობდნენ არტილერისტის, მეზენიტის, მზვერავისა თუ მესანგრის სპეციფიკურ ცოდნას.

აფხაზეთში მოხალისეთა პირველი ნაკადი, რომელიც ჩრდ. კავკასიელებისგან, კერძოდ კი, ყაბარდოელებისაგან შედგებოდა, 15 აგვისტოს ჩავიდა [Представительство Абхазии в ПМР, 2015]. ეს იყო 27-კაციანი ჯგუფი ვიტალი შოროვის ხელმძღვანელობით. მანამდე, 21 აგვისტოს კი საქართველოს ომი მთიელ ხალხთა კონფედერაციამ გამოუცხადა. ამის შედეგად, სეპარატისტების მხარეს საბრძოლველად დაახლოებით 300 ჩეჩენი, დაღესტნელი, ყაბარდოელი და ადიღეელი მოხალისე დაიძრა. სამხრეთ და ჩრდილოეთ ოსეთიდან ჩასულ 150-მდე მოხალისეს კი ცხინვალელი სეპარატისტი, შიდა ქართლში მიმდინარე საბრძოლო მოქმედებების აქტიური მონაწილე, ვალერი ჰუბულოვი მეთაურობდა [Хубулов, 2016]. შესაბამისად, აფხაზ სეპარატისტთათა მხარეს მებრძოლთა რაოდენობა მკვეთრად გაიზარდა.

აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკაში დაწყებულ საბრძოლო მოქმედებებს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა პოსტსაბჭოთა სივრცეში. როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, განსაკუთრებით გულთან ახლოს აფხაზი სეპარატისტების გასაჭირი მათმა ,,კოლეგებმა“, დნესტრისპირელმა სეპარატისტებმა მიიტანეს.

მოგვიანებით, 1993 წლის 22 იანვარში, აფხაზმა და დნესტრისპირელმა სეპარატისტებმა გააფორმეს ხელშეკრულება ,,მეგობრობისა და თანამშრომლობის შესახებ“. 14-პუნქტიანი დოკუმენტის მე-11 თავი მხარეებს საჭიროების შემთხვევაში ერთმანეთისათვის სამხედრო დახმარების აღმოჩენას ავალდებულებდა [Договор... 1993].

აღსანიშნავია, რომ სიღრმისეული ინტერვიუირებისას, აფხაზეთში ნაბრძოლმა ერთ-ერთმა დნესტრისპირელმა მოხალისემ აღნიშნა, რომ ბრძოლაში მონაწილეობის მიზეზი იყო არა ფინანსური დაინტერესება, არამედ „იდეური სიახლოვე და თანაგძრნობა აფხაზი ხალხისადმი, რომელსაც პატარა ერი აწარმოებდა დიდი, აგრესიული მეზობლის წინააღმდეგ“ [Белоусовы, 2016].

დნესტრისპირეთში, ისევე როგორც რუსეთის ფედერაციის ქალაქებში დაიწყო მოხალისეთა ჯგუფების შეკრება, რათა ჩასულიყვნენ აფხაზეთში ქართველთა წინააღმდეგ საბრძოლველად. მათი პირველი ჯგუფი, სახელად „დელფინი“ აფხაზეთში სექტემბრის ბოლო რიცხვებში გამოჩნდა. ჯგუფის ხელმძღვანელი, დიმიტრი ვლადიმერის ძე კატკოვი, ზედმეტსახელად ‘‘ლუჟა’’, გამოცდილი სამხედრო პირი იყო. მონაწილეობდა ავღანეთში მიმდინარე საბრძოლო მოქმედებებში, 1992 წელს კი მისი მეთაურობით სეპარატისტები კონსტიტუციური წესრიგის აღსადგენად კიშინიოვიდან მეამბოხე რეგიონში მივლინებულ სამართალდამცავებს წარმატებით ებრძოდნენ. საბჭოთა არმია მან უფროსი ლეიტენანტის ჩინით, 1991 წლის სექტემბერში დატოვა. იგი სპეციალობით, მესანგრე იყო [Белоусовы д., 2016].

დნესტრისპირელ მოხალისეთა პირველი ჯგუფი 15 მოხალისის შემადგენლობით, აფხაზეთში 1992 წლის ოქტომბრის შუა რიცხვებში ჩავიდა. კონფლიქტის ზონაში მოსახვედრად მათ დიდი გზა გაიარეს. თავდაპირველად ოდესაში ჩავიდნენ, იქიდან ბარჟით სევასტოპოლში გადავიდნენ, შემდეგ კი გემით სოჭში ჩავიდნენ. ამ დროისათვის სეპარატისტები უკვე აკონტროლებდნენ საქართველო-რუსეთის სახელმწიფო საზღვრის ფსოუს მონაკვეთს, საიდანაც აფხაზები დაუბრკოლებლად იღებდნენ ცოცხალი ძალით შევსებას.

1993 წლის 11 მაისიდან 10 ივლისის ჩათვლით მოხალისეთა რაზმი, ‘‘დელფინი’’ ე.წ. „აღმოსავლეთ ფრონტის“ შემადგენლობაში მოქმედებდა [Гамахария, 2016:130]. დნესტრისპირელები საბრძოლო მოქმედებებში მალევე ჩაერთნენ. ისინი ინსტრუქტორების ფუნქციებსაც ხშირად ითავსებდნენ და აფხაზ სეპარატისტებს საბრძოლო პოზიციების გამაგრება-მომზადებაში ეხმარებოდნენ. ამავდროულად ქართველების მიერ კონტროლირებად ტერიტორიებზე სადაზვერვო-დივერსიულ რეიდებში მონაწილეობდნენ. ისინი დებდნენ ტანკ და ქვეითსაწინააღმდეგო ნაღმებს, ამონტაჟებდნენ შენელებული მოქმედების ასაფეთქებელ მოწყობილობებს და ა.შ. ინტერნეტსივრცეში ქართულ-აფხაზურ კონფლიქტში დნესტრისპირელ მოხალისეთა მონაწილეობის ამსახველი ფოტო-ვიდეო მასალა მრავლად არის [Джахая Г, 2011].

აქვე შეგიძლიათ ნახოთ იმ პატაკების ელექტრონული ვერსიები, რომლებშიც ისინი დეტალურად აღწერდნენ თავიანთი სადაზვერო-დივერსიული ოპერაციების მსვლელობას. მოხსენებების ადრესატი დნესტრისპირეთის არაღიარებული მოლდოვური რესპუბლიკის შინაგან საქმეთა მინისტრის პირველი მოადგილე, გენერალ-მაიორი ნ. ს. მატვეევი იყო. რამდენიმე მოხსენებას, რომლებიც 1993 წლით თარიღდება, უცვლელად გთავაზობთ:

„მოგახსენებთ, რომ 25/06/1993, ჯგუფმა კაპიტან კ. მ. კამენევისა და ა. ს. ბუტკოს შემადგენლობით, სადაზვერო-დივერსიულ ქვედანაყოფ „ღამურასთან“ ერთად, 18:00 საათზე, სოფელ აძიუბჟას მიდამოებში, გადასატანი საზენიტო-სარაკეტო კომპლექს „იგლადან“, ესროლა რაკეტა საქართველოს სამხედრო-საჰაერო ძალების კუთვნილ „ტუ-134“ სამხედრო-სატრანსპორტო თვითმფრინავს (სინამდვილეში, ამ კლასის თვითმფრინავი სამგზავრო დანიშნულებისაა. მსგავსი საფრენი აპარატების მიმართულებით ცეცხლის გახსნა სამხედრო დანაშაულად ითვლება. მსგავსი ფაქტები, რომლებსაც თან ახლდა მსხვერპლი მშვიდობიან მოქალაქეთა შორის, ამ ომის დროს არაერთხელ დაფიქსირდა. საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ საბრძოლო მოქმედებებისას განადგურებული სამოქალაქო დანიშნულების ყველა თვითმფრინავი ქართული მხარის კუთვნილება გახლდათ – ვ.შ.). გასროლა მოწინააღმდეგის მიერ კონტროლირებადი ტერიტორიიდან განხორციელდა. რაკეტა მარჯვენა ძრავის ახლოს აფეთქდა. შედეგად საფრენი აპარატი მძიმედ დაზიანდა მიიღო, თუმცა ეკიპაჟმა ალმოდებული ტუ-134-ის დასმა აეროპორტში მაინც მოახერხა (მოგვიანებით, 1993 წლის 23 სექტემბერს ეს თვითმფრინავი აფხაზი სეპარატისტების მიერ აეროპორტის ტერიტორიის დაბომბვისას დაიწვა. აეროპორტის ტერიტორიაზე იმ მომენტში ათასობით მშვიდობიანი მოქალაქე იმყოფებოდა და ალყაშემორტყმული სოხუმიდან გაღწევას ცდილობდა. ეს ფაქტიც სამხედრო დანაშაულის ელემენტებს შეიცავს – ვ.შ.). იგი აღდგენას არ ექვემდებარება. მტერს სოლიდური მატერიალური ზიანი მიადგა.

ამის შემდეგ, 21:00 საათზე, ჯგუფი მდ. კოდორზე არსებული ხიდის ასაფეთქებლად დაიძრა. თუმცა, სოფელ ახალდაბასთან (ხელნაწერი დოკუმენტის [მისი ნახვა შესაძლებელია ვებგვერდზე https://cyxymu.livejournal.com/1771981.html] გაშიფრვისას შეცდომა იქნა დაშვებული და დაბეჭდილ ვერსიაში არარსებული „ახალორსტა“ [Рапорты, 1995:63] დაიწერა – ვ.შ.) მოწინააღმდეგის მიერ მოწყობილ ჩასაფრებაში მოჰყვა. სროლა ახლო, 15-30 მეტრის დისტანციიდან წარმოებდა. შედეგად, რაზმის ერთი წევრი დაიჭრა. ქართველებს დამხმარე ძალა წამოეშველა. რაზმს

მასიური ცეცხლი გაუხსნეს ფრონტალური და მარჯვენა ფლანგის მხრიდან. მიღებულ იქნა უკან დახევის გადაწყვეტილება. დაჭრილ თანამებრძოლთან ერთად დროებითი განთავსების პუნქტში, სოფელ ოთარა (უნდა იყოს ათარა – ვ.შ.) აფხაზსკაიაში მივედით", მილიციის კაპიტანი, ი. კ. პიმენოვი [Рапорты, 1995:63].

ჯგუფ „დელფინს" სხვა საბრძოლო „დამსახურებებიც" აქვს აფხაზური მხარის წინაშე. ოჩამჩირე-სოხუმის გზის მონაკვეთი ერთადერთი სახმელეთო გზა იყო, რომელიც სოხუმს ქართული მხარის მიერ კონტროლირებად ტერიტორიას აკავშირებდა. ამიტომაც აფხაზებს ძალიან სურდათ ამ გზის ჩაკეტვა და ალყაში მოქცეული ქალაქის აღება, რაც 1993 წლის სექტემბერში განახორციელეს კიდეც. მანამდე კი, ტყვარჩელში, ე.წ. „აღმოსავლეთის ფრონტზე" მოქმედი სეპარატისტული პარტიზანული ჯგუფები ქართველ სამხედროებს ხშირად ესხმოდნენ თავს. ერთ-ერთ ასეთ ეპიზოდს თავის მოხსენებაში პიმენოვი ასე აღწერს: „01.07.93 მებრძოლების ჯგუფი – ა.ს. ტერენტიევი, მ.ა. ცურკანი, ა.ს. კუდრიავცევი – მონაწილეობას იღებდა დივერსიულ-სადაზვერვო ოპერაციაში, ოჩამჩირე-სოხუმის გზაზე, სოფ. ახალდაბასთან. ორგანიზებული ჩასაფრების შედეგად, ხელში იქნა ჩაგდებული საქართველოს თავდაცვის სამინისტროს კუთვნილი „ურალის" ტიპის სატვირთო მანქანა, ბარგის გარეშე. მოწინააღმდეგის სამი მებრძოლი ლიკვიდირებულ იქნა. ჩვენი მხრიდან დანაკარგები არ არის" [Рапорты, 1995:63].

აღსანიშნავია, რომ დნესტრისპირელები დროდადრო სამართალდამცავი სტრუქტურების როლსაც ითავსებდნენ. ასე, მაგალითად, 1993 წლის 24 მაისით დათარიღებულ მოხსენებაში ვკითხულობთ: „24.05.1993 პოლიციური სპეცოპერაციისას, დაპატიმრებულ იქნა ტყვარჩელის რაიონ სოფელ ჭლოუს მკვიდრი, 1955 წელს დაბადებული გურამ ილიას ძე ჯოპუა. იგი მაროდიორობისა და მკვლელობის ბრალდებით იძებნებოდა. ამა წლის 12 მაისს მან ტყვარჩელში მცხოვრები ეთნიკურად ქართველი ექვსი მოქალაქე, სამშვიდობოზე გადაყვანის პირობით, გაიტყუა ქალაქიდან და სოფელ ჭლაუსთან (უნდა იყოს ჭლოუ – ვ.შ.) დახვრიტა. ეჭვმიტანილი დაკავებულია და გადაცემულია ქალაქ ტყვარჩელის მილიციისათვის" [Рапорты, 1995:34].

ჯგუფი „დელფინი" რუს სამხედროებთან ერთადაც მოქმედებდა. ასე, მაგალითად, 1993 წლის 18 ივნისს მათ რუს მედესანტეებთან ერთად, ბლოკირებულ ტყვარჩელში ჰუმანიტარული ტვირთით დატვირთული საავტომობილო კოლონა, 30 „კამაზის" ტიპის სატვირთო მანქანით შეიტანეს, ქალაქიდან კი 2176 მშვიდობიანი მოქალაქე გამოიყვანეს [Рапорты, 1995:62].

აღსანიშნავია, რომ, ზოგიერთ შემთხვევაში, დნესტრისპირელების მიერ ხელმძღვანელობისათვის გაგზავნილი ანგარიშები უზუსტობებს შეიცავდა, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ცნობები მათი საქმიანობის შესახებ, მათი მხრიდან, სავარაუდოდ, გაზვიადებულია. ასე, მაგალითად, მოხსენებით ბარათში, რომელიც 1993 წლის 20 ივნისით თარიღდება, ჩვენთვის უკვე კარგად ნაცნობი იური პიმენოვი წერს, რომ ჯგუფ „დნესტრის“ ორმა მებრძოლმა, ს.კ. რიჟკოვმა და ა. მ. კურდიაკოვმა, ტანკსაწინააღმდეგო მართვადი კომპლექსიდან „კონკურსი“ („კონკურსის“ ტიპის ტანკსაწინააღმდეგო მართვადი სარაკეტო კომპლექსი იმ პერიოდში ქართული არმიის შეიარაღებაში არ იყო, თუმცა ის ჰქონდათ საქართველოს ტერიტორიაზე დისლოცირებულ რუსულ სამხედრო ნაწილებს. შესაბამისად, საინტერესოა, საიდან აღმოჩნდა ის სეპარატისტთა ხელში – ვ.შ.) სოფელ პირველ ოხურეისთან ჩასაფრებიდან ესროლეს რაკეტა „T-80“ ტიპის ტანკს, აფეთქების შედეგად დაიღუპა ორი და დაიჭრა ოთხი ქართველი მებრძოლი [Джахая, 2016]. თუმცა ფაქტი ჯიუტია, ქართული ჯარის შეიარაღებაში „T-80“ ტიპის ტანკები არასდროს ყოფილა.

ორიოდ სიტყვა უნდა ითქვას კაპიტან იური პიმენოვის შესახებაც. იგი 1961 წელს რუსეთში, ქალაქ უფაში დაიბადა. საბჭოთა არმიის რიგებში 1979 წლიდან ირიცხება. 1980-1982 წლებში მსახურობდა ავღანეთში, სადაც საბრძოლო მოქმედებებში აქტიურ მონაწილეობას იღებდა. 1991 წელს მან შეიარაღებული ძალები დატოვა. აფხაზეთის ომამდე პიმენოვი მონაწილეობდა დნესტრისპირეთის კონფლიქტში, სეპარატისტთა მხარეს, აფხაზეთში იგი 1993 წლის აპრილში ჩავიდა. 1994 წლიდან რუსეთის ფედერაციის შსს სწრაფი რეაგირების სპეციალური დეპარტამენტის მებრძოლია. პიმენოვი იბრძოდა ჩეჩნეთის პირველ და მეორე ომებში. ახლა ის ნოვოსიბირსკში ცხოვრობს და თადარიგის ოფიცერია. ინტერნეტსივრცეში გავრცელდა დოკუმენტური კადრები, რომლებიც 1993 წლის ივლისის შუა რიცხვებით თარიღდება. მასზე აღბეჭდილია დნესტრისპირელი მოხალისეების ნაწილის გაცილების სცენა და ის ე.წ. „აღმოსავლეთის ფრონტზე“, ანუ ტყვარჩელის რაიონშია გადაღებული. პიმენოვი თავის ჯგუფ „დელფინის“ წევრებთან ერთად აფხაზეთს ტოვებს. „ქართველებს მინდა ვუთხრა, რომ აქ დნესტრისპირელები იყვნენ, არიან და იქნებიან მანამ, სანამ ამის საჭიროება იქნება, მანამ, სანამ აფხაზები გვთხოვენ დახმარებას, ჩვენ ჩვენს ინტერნაციონალურ ვალს შევასრულებთ. ქართველები ჩვენ დაქირავებულ ბოევიკებად მოგვიხსენიებენ, თუმცა არცერთ ჩვენგანს ერთი რუბლიც კი არ აუღია. ჩვენ აქ, როგორც იტყვიან, ჩვენი გულის ძახილითა და ჩვენი, დნესტრისპირეთის მოლდოვური რესპუბლიკის მთავრობის დავალებით ვართ მოვლინებულნი.

ახლა მივლინება გვისრულდება, გისურვებთ წარმატებებს“, – ამბობს პიმენოვი ვიდეოჩანაწერში [Пименов и Бутько, 1993]. აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ რუსეთის კანონმდებლობა უცხო ქვეყნის ტერიტორიაზე უკანონო შეიარაღებულ დაჯგუფებებში მონაწილეობას კრძალავს [Уголовный кодекс РФ, 1996]. შესაბამისად, იური პიმენოვი რუს სამართალდამცავებს უნდა დაეკავებინათ, თუმცა ამ შემთხვევაში პირიქით მოხდა. აფხაზეთიდან დაბრუნების შემდეგ ის რუსეთის ძალოვან სტრუქტურებში წლების განმავლობაში მსახურობდა [Пименов, 2009]. რთული დასაჯერებელია, რომ მისმა ხელმძღვანელებმა პიმენოვის „გმირული წარსულის“ შესახებ არაფერი იცოდნენ.

რატომ ჩამოდიოდნენ დნესტრისპირელები აფხაზეთში ქართველების წინააღმდეგ საომრად? რა მოტივაცია და მიზეზები ჰქონდათ და რა როლს თამაშობდნენ ისინი კონფლიქტის მსვლელობაში? ამ შეკითხვის დასმა ქართულ-აფხაზური კონფლიქტის უცხოელ ვეტერანებთან, კვლევის ფარგლებში, დნესტრისპირეთის არაღიარებულ რესპუბლიკაში ყოფნისას გახდა შესაძლებელი. მის მონაყოლს უცვლელად გთავაზობთ.

„აფხაზეთში 1992 წლის 23 ნოემბერს სამ სხვა დნესტრისპირელთან ერთად წავედი. ტირასპოლიდან ოდესაში ავტობუსით, იქიდან სოჭში კი გემით ჩავედით. შემდეგ პირდაპირ გუდაუთაში მივედით. იქ უკვე იყვნენ ჩვენი ბიჭები და ყველაფერში მალევე გაგვარკვიეს, დაგვაკვალიანეს და ყველაფრით უზრუნველგვყვეს. ჩვენი მოტივატორი არ იყო ფული და ძვირფასეულობა, ეს აფხაზებს არც ჰქონდათ, ძალიან უჭირდათ. პირადად მე ქართველების საწინააღმდეგო არაფერი მქონდა, ამ ერს დიდ პატივს ვცემდი და ახლაც არაფერი შეცვლილა. მიზეზი უბრალოდ ის იყო, რომ დნესტრისპირეთსა და აფხაზეთს ერთი ბედი ჰქონდათ, ერთნაირ უსამართლობასა და სიბოროტეს წააწყდნენ. კიშინიოვმა და თბილისმა ადამიანურ ენაზე საუბარს ტანკების ენაზე საუბარი ამჯობინეს. ეს ფაშიზმი იყო და მე ვალდებულად ვთვლიდი თავს, ამას წინ აღვდგომოდი. თანაც, მასმედიით ვრცელდებოდა ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ როგორ ავიწროებდნენ ქართველები, რომელთა შორის ძალიან ბევრი ყაჩაღი და შეწყალებული პატიმარი იყო, ადგილობრივ რუსულ მოსახლეობას. ბევრი ეთნიკურად რუსი მოხალისე, როგორც დნესტრისპირეთიდან, აგრეთვე რუსეთიდან, აფხაზეთში სწორედ ამ გარემოებამ ჩამოიყვანა. ამასთან, ქართველები, როგორც სსრკ-ს დაშლის ერთ-ერთი მთავარი ინიციატორები, ჩვენში დიდი პოპულარობით არ სარგებლობდნენ, ისევე, როგორც, მაგალითად,

მოლდოველები და ბალტიისპირელები. ბევრი ჩვენგანი თავს დამტყდარი უბედურებების მთავარ მიზეზად სწორედ საბჭოთა კავშირის დაშლას მიიჩნევდა.

იქ ჩასულს, საბრძოლო მოქმედებებში, ჩემდა საბედნიეროდ, მონაწილეობა არ მიმიღია. მე ინსტრუქტორის ფუნქცია დამეკისრა. არმიაში ტანკსაწინააღმდეგო მართვადი სარაკეტო კომპლექსის, ,,ფაგოტის'' ოპერატორი ვიყავი. იმ პერიოდში აფხაზებს ,,ფაგოტის'' რამდენიმე გამშვები დანადგარი და რამდენიმე ათეული რაკეტა ჰქონდათ. ვერ გეტყვით, საიდან იშოვეს, ან ქართველებს წაართვეს ბრძოლისას,[1] ან იყიდეს რომელიღაც რუსული სამხედრო ნაწილიდან, მაშინ ცხოვრება ჭირდა და ულუკმაპუროდ დარჩენილი ოფიცრები, თავიანთი ოჯახების გამოსაკვებად, იარაღით ვაჭრობასაც კი არ ერიდებოდნენ. ამ იარაღის ექსპლუატაციის სამწლიანი გამოცდილება მქონდა და შეიძლება ითქვას, რომ სრულყოფილად ვფლობდი. ეს ძალიან ეფექტური ტანკსაწინააღმდეგო იარაღია, მათი განადგურება ამ კომპლექსით გამოცდილ მსროლელს 1,5-2 კილომეტრის მანძილზეც კი შეუძლია.

მე აფხაზებმა ოცკაციანი ჯგუფი მომაბარეს და დამევალა მათი 2 თვეში მომზადება. ეს რთული იყო, რადგანაც მათ მხოლოდ თეორიულად ვავარჯიშებდი, არ იყო შესაბამისი ტრენაჟორები და არც იმდენი რაკეტა, რომ პოლიგონზე გვესროლა. საქმეს ისიც ართულებდა, რომ ჯარში მხოლოდ ხუთი მათგანი იყო ნამყოფი. მიუხედავად ამისა, 1993 წლის თებერვლისთვის, ჩემი ოცივე მებრძოლი ,,ფაგოტის'' ექსპლუატაციის უნარებს ძალიან კარგად ფლობდა.

დნესტრისპირელები ძირითადად ინსტრუქტორებად ვმსახურობდით. ეს ძალიან მნიშვნელოვანი იყო აფხაზებისთვის, რადგანაც მათ მხარეს მებრძოლთა აბსოლუტური უმრავლესობა ელემენტარულ სამხედრო ცოდნასაც კი არ ფლობდა. ომს კი მარტო შემართებით ვერ მოიგებ.

1993 წლის აპრილში აფხაზეთი, ოჯახური პრობლემების გამო, დავტოვე. შემიძლია სრული პასუხისმგებლობით ვთქვა, დავიფიცო, რომ იქ ყოფნისას არანაირ კონტრაქტზე ხელი არ მომიწერია და არც რაიმე სახის გასამრჯელო ამიღია. მეტიც, ტირასპოლში დასაბრუნებელი ფული ჩემმა მეგობრებმა მასესხეს. აფხაზური მხარე მხოლოდ საკვებითა და დროებითი საცხოვრებელი ფართით უზრუნველგვყოფდა [ბელოუსოვი, 2016].

აღსანიშნავია, რომ პირველი ფართომასშტაბიანი საბრძოლო შეტაკება, რომელშიც დნესტრისპირელებმა მიიღეს მონაწილეობა, იყო აფხაზური მხარის მიერ ორგანიზებული 1993

წლის იანვრის წარუმატებელი შტურმი სოხუმზე. შედეგად მოწინააღმდეგემ 80-ზე მეტი მებრძოლი დაკარგა. მძიმედ დაიჭრა (ქვეითსაწინააღმდეგო ნაღმზე აფეთქების შედეგად დაკარგა მარცხენა ქვედა კიდური) ერთ-ერთი დნესტრისპირელი მოხალისე, ბენდერელი ანატოლი სემიონოვი, ზედმეტსახელად „ლოვკი“. დღესდღეისობით იგი დნესტრისპირეთში, ქალაქ ბენდერში ცხოვრობს. 2003 წლამდე არაღიარებული დნესტრისპირეთის მოლდოვის რესპუბლიკის შინაგან საქმეთა სამინისტროს თანამშრომელი იყო. აქვს მაიორის ჩინი [ბელოუსოვი, 2016].

შემდეგი მსხვილმაშტაბიანი საბრძოლო ქმედება, რომელშიც მონაწილეობა მიიღეს დნესტრისპირელებმა, 1993 წლის 2 ივლისს განხორციელებული ტამიშის სადესანტო ოპერაცია იყო. ის მიზნად ისახავდა სოხუმში მყოფი ქართული ძალების ალყაში მოქცევას. თავდაპირველი წარმატების მიუხედავად, აფხაზმა სეპარატისტებმა და მათმა მოკავშირეებმა ვერ შეძლეს მიღწეული წარმატების განვითარება. ქართული არტილერიისა და ჯავშანტექნიკის შეთანხმებული მოქმედების შედეგად, მათ დიდი დანაკარგი განიცადეს. გადარჩენილმა მედესანტეებმა მცირე ჯგუფებად სეპარატისტების მიერ კონტროლირებად ქალაქ ტყვარჩელისკენ დაიწყეს გადაადგილება. დესანტის ნარჩენები ე.წ. „აღმოსავლეთის ფრონტს“ შეუერთდა. გადარჩენილთა შორის იყო დნესტრისპირელთა ათკაციანი ჯგუფიც. ისინი სოხუმსა და ოჩამჩირეს შორის მოძრავ ქართულ სამხედრო კოლონებს ესხმოდნენ თავს. 8 ივლისს, ერთ-ერთმა მათგანმა, ზედმეტსახელად „მოშნიმ“, იმავე კონსტანტინ ციგანკოვმა, რომელიც საბჭოთა არმიაში ჰაერსაწინააღმდეგო თავდაცვის ბატარეაში მსახურობდა, გადასატანი საზენიტო-სარაკეტო კომპლექს „იგლათი“ საქართველოს სამხედრო-საჰაერო ძალების კუთვნილი „მი-8“ ტიპის საბრძოლო-სატრანსპორტო შვეულმფრენი ჩამოაგდო [ფაჩულია, 2005:16].

დნესტრისპირეთში ნაომარმა სამხედროებმა სოხუმის 1993 წლის სექტემბრის იერიშის დროსაც „ თავი ისახელეს“. დონელი კაზაკი, ზედმეტსახელად „გენა“ ხელმძღვანელობდა მოწინააღმდეგის დამრტყმელ ჯგუფს, რომელიც ქალაქს აჩადარის მხრიდან უტევდა. სწორედ მისმა ჯგუფმა აიღო გუმისთაზე გამავალი აჩადარის ხიდი, რის შედეგადაც სეპარატისტებმა ბრძოლაში ჯავშანტექნიკა ჩართეს, რამაც მათ ქალაქის აღების საქმე გაუადვილა. აღსანიშნავია, რომ „გენა“, იგივე სერგეი ბლოხინი დნესტრისპირეთში წარმოებულ საბრძოლო მოქმედებებში აქტიურად მონაწილეობდა. ის საბჭოთა არმიის ყოფილი სამხედრო მოსამსახურე იყო. სამხედრო სამსახური უმცროსი ლეიტენანტის ჩინით 1990 წლის მარტში დაასრულა. ბლოხინი 1987-1988 წლებში

ავღანეთის დემოკრატიულ რესპუბლიკაში, ე.წ. „ინტერნაციონალურ ვალს“ ასრულებდა. სამხედრო სპეციალობით იგი მესანგრე იყო. ანუ, მის უშუალო მოვალეობას მოწინააღმდეგის პოზიციებისა თუ სტრატეგიული ობიექტების დანაღმვა წარმოადგენდა. არსებული ინფორმაციით, „გენა“ 2000 წელს რუსეთში, ქალაქ ტაგანროგში, სიმსივნით გარდაიცვალა [ბელოუსოვი, 2016].

შორეული დნესტრისპირეთიდან აფხაზეთში საომრად მოხალისეები პერიოდულად, როტაციის პრინციპით ჩამოდიოდნენ. შედეგად, საერთო ჯამში, საბრძოლო მოქმედებებში მონაწილეობდა 60-90-მდე ადამიანი. ქართულ-აფხაზურმა ომმა სამი დნესტრისპირელი მოხალისის სიცოცხლე შეიწირა, 12 კი – დაიჭრა. სხვადასხვა ხარისხის ჯილდო და ორდენი „აფხაზი ხალხის განმათავისუფლებელ ბრძოლაში მონაწილეობისათვის“ გადაეცა 20-მდე დნესტრისპირელს. ერთ-ერთ მათგანს, 23 წლის რომან რადკოვსკის სიკვდილის შემდეგ „ლეონის მედალი“ გადაეცა. იგი 1993 წლის 17 აპრილს, ე.წ. „გუმისთის ფრონტზე“, ქართული მხარის მიერ კონტროლირებად ტერიტორიაზე სეპარატისტების მიერ ორგანიზებული დივერსიული სპეცოპერაციის აღკვეთისას მოკლეს [Представительство Абхазии в ПМР, 2016].

ტირასპოლში ყოველი წლის 14 აგვისტოსა და 30 სექტემბერს აღინიშნება „მოძმე აფხაზი ერის გამარჯვებისა და დამოუკიდებლობის დღე“ [Первый Приднестровский, 2013]. ოფიციალური თბილისისა და კიშინიოვის წინააღმდეგობის მიუხედავად, ორ არაღიარებულ, სეპარატისტულ „სახელმწიფოს“ ერთმანეთთან მეტად მჭიდრო სოციალ-პოლიტიკური ურთიერთობა დღემდე აკავშირებს.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ დნესტრისპირელი მოხალისეების აფხაზეთში მიმდინარე საბრძოლო მოქმედებებში აქტიური მონაწილეობა დასტურდება. მებრძოლებთან ჩატარებული სიღრმისეული ინტერვიუდან ირკვევა, თუ რა იყო მათი აფხაზეთში, სეპარატისტთა მხარეს ყოფნის მიზანი და ამოცანა. რაც მთავარია, ნათელი ხდება, თუ რა იქცა ქართული მხარის მარცხის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად. ქართველებს ბრძოლა მოუხდათ არა აფხაზ სეპარატისტებთან, არამედ სხვადასხვა ცხელ წერტილში, ომებსა და სამხედრო სწავლებებში გამობრძმედილ პირებთან, რომლებმაც თავისი საქმე ზედმიწევნით კარგად იცოდნენ და რომლებიც აფხაზეთში არა აფხაზების დასახმარებლად, არამედ რუსეთის იმპერიული ინტერესების გასატარებლად იყვნენ ჩასულნი. მათ მონაწილეობასა და ბრძოლებში რუსეთის სამხედრო მანქანის ჩარევას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, ასე რომ, აფხაზური

მხარის მტკიცება: „ჩვენი დამოუკიდებლობა ჩვენ თავადვე მოვიპოვეთ“, – რბილად რომ ვთქვათ, ნაკლებად რეალურია.

---

[1] ტანკსაწინააღმდეგო მართვადი სარაკეტო კომპლექსი „ფაგოტი“ 1990-იანი წლების დასაწყისში ქართული არმიის შეიარაღებაში მცირე რაოდენობით იყო. ომის საწყის ეტაპზე კი ქართული მხარის მიერ ის იმ მიზეზით არ გამოიყენებოდა, რომ აფხაზებს თავდაპირველად მძიმე ტექნიკა არ ჰყავდათ. თუმცა, დადასტურებული ფაქტია რომ 1992 წლის აგვისტოში ეშერაში განთავსებულმა რუსულმა ნაწილებმა სამთავრობო ძალების კუთვნილი ტ-55 ტიპის 2 ტანკი სწორედ „ფაგოტით“ ააფეთქეს. [ალადაშვილი, 2005:38].

ლიტერატურა:

1. ალადაშვილი ი. ტანკების „მკვლელები“ // არსენალი.- 2005.- №8 (13)
2. ბელოუსოვი დ. ინტერვიუ სსრკ არმიის თადარიგის ოფიცერთან, დიმიტრი ალექსანდრეს ძე ბელოუსოვთან. 28.01. 2016
3. ფაჩულია ვ. როგორ გვებრძოდნენ აფხაზეთის ცაში //არსენალი.-2005.- №8 (13)
4. Представительство Абхазии в ПМР.15 августа 1992 года в Абхазию прибыла первая группа добровольцев. 2015
5. http://abkhazia-pmr.org/news.php?id=649 (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017)
6. Гамахария Дж. Трагедия Абхазии: Грузия на суд российской общественности. –Тбилиси, 2016
7. Договор „О дружбе и сотрудничестве Приднестровской Молдавской Республики и Республики Абхазия“, 1993
8. http://abkhazia-pmr.org/files/documents/dogovor_o_drujbe_1993.pdf (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017).
9. Джахая Г. В абхазскую армию набрали русский спецназ.- 2011 http://cyxymu.livejournal.com/924758.html (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017)
10. Представительство Абхазии в ПМР. В помещении Тираспольского Дворца культуры состоялось мероприятие посвященное 23 годовщине Победы в Отечественной войне Народа Абхазии, 2016. http://abkhazia-pmr.org/news.php?id=868 (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017).

11. Первый Приднестровский. В представительстве Абхазии прошел торжественный прием.- 30.09.2013. 2013 https://tv.pgtrk.ru/news/20130930/11485 (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017).
12. Хубулов В.Валерий Хубулов – Герой Осетии, Абхазии, Кавказа. 2016 https://www.youtube.com/watch?v=CyYcZk3qIlk (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017).
13. Пименов Ю. Подполковник Юрий Пименов: «Афган всегда в моей душе…». 30.12.2009. http://kprfnsk.ru/inform/news/11792/ (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017).
14. Уголовный кодекс РФ.- глава 34.-статья 359. http://www.zakonrf.info/uk/359/ (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017).
15. Рапорты «сожжена столовая во время приема пищи». Рапорты российских спецназовцев воевавших в 1993 на восточном фронте против грузинских войск // Солдат удачи.- 1995.- №9.- с. 32-35, 62-63; ელექტრონული ვერსია იხ.: http://cyxymu.livejournal.com/1325373.html (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017).
16. Джахая Г. Российский офицер подбил из ПЗРК Ту-134 в небе над Абхазией.- 23.09.2016. https://cyxymu.livejournal.com/1771981.html (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017).
17. Пименов и Бутько.Российские спецназовцы Пименов и Бутько, подбившие из ПЗРК в июне 1993 в Абхазии гражданский Ту-134.- 1993 https://www.youtube.com/watch?v=JafjD2pLlvs&t=111s (ბმული უკანასკნელად ნანახია 15.12.2017)

თეა წითლანაძე

XVI საუკუნის მეორე ნახევრის ფრანგული წყაროები საქართველოს შესახებ

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია ე. შარიეს სამი ფრანგულენოვანი რელაციის სრულად შემოტანა ქართულ ისტორიოგრაფიაში. იგი ეკუთვნის კონსტანტინოპოლში მყოფ ფრანგ დიპლომატს ჟუიეს[1]. ამ სამი საკმაოდ საინტერესო ინფორმაციის შემცველი წერილების, მეცნიერული მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ეკუთვნის იმ პირს, ვიც უშუალო ინფორმატორისაგან იღებდა ცნობებს. ასევე, რამდენადაც XVI საუკუნის საქართველოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკურ მდგომარეობაზე, თანადროული ქართული ნარატიული წყაროები ფაქტობრივად არ მოგვეპოვება, წარმოდგენილი დოკუმენტების მნიშვნელობა უფრო იზრდება. წერილის ავტორი, უდავოა, კარგად ერკვევა ირან-ოსმალეთს შორის 1578 წელს დაწყებული ომის პოლიტიკურ პერიპეტიებში, რომელსაც როგორც ზოგადი, ასევე განსაკუთრებით კი საქართველოს ისტორიისათვის, დიდი მნიშვნელობა აქვს. ეს იმიტომ, რომ სწორედ ამ ხანებში ქართველები ირანის მხარეზე, „პოლიტიკური ირანოფილობის“ [Авалишвили, 1936: 6-12] საფუძველზე, აქტიურად მონაწილეობდნენ ოსმალეთის წინააღმდეგ ომში. აქედან გამომდინარე, დიპლომატის ხელიდან გამოსული ფაქტობრივი მასალა ძალზედ საინტერესოა XVI საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედის ქართული სამეფო-სამთავროების პოლიტიკური ორიენტაციის გასათვალისწინებლად. იგი ირიბად გვიჩვენებს, რომ ქართლის სამეფოს პოლიტიკური ირანოფილობა უშუალოდ გამომდინარეობდა იმ დროის აღმოსავლეთ ამიერკავკასიასა და მახლობელ აღმოსავლეთში შექმნილი საერთაშორისო ვითარების რეალური შეფასებიდან. ირანთან სამხედრო, პოლიტიკური და დიპლომატიური კავშირის წყალობით ქართლის მეფეს სიმონ I-ს საშუალება ეძლეოდა, ერთი მხრივ, საკუთარი გეგმები ირანის გამოყენებაზე დაემყარებინა და, მეორე მხრივ, ქართლის სამეფო ირანთან ერთად ჩაერთო ევროპის სახელმწიფოთა ანტიოსმალურ კოალიციაში. ერთი სიტყვით, კათოლიკურ დასავლეთში (ესპანეთი, საფრანგეთი, იტალია, გერმანია) მოკავშირის მაძიებელი ირანისათვის ქრისტიანული საქართველო იყო დამაკავშირებელი ხიდი. ეს კი საშუალებას აძლევდა სიმონ I-ს, რომ გაეტარებინა მიზანმიმართული პოლიტიკა ევროპელებთან ურთიერთობებში [პაპაშვილი, 1997:45; 2009: 21-27; 1998: 60-69].

ამრიგად, დასახელებული ფრანგულენოვანი წყაროები (სხვა ანალოგიურ ესპანურ და იტალიურენოვან წყაროებთან ერთად) [ფერნანდესი, ტაბაღუა, 1993:309-359] საშუალებას გვაძლევს, წარმოვადგინოთ ჩვენი ქვეყნის საგარეო პოლიტიკა საერთაშორისო ურთიერთობების კონტექსტში. კერძოდ, რა ადგილს იკავებდა საქართველო დასავლეთ ევროპაში ოსმალეთ-სპარსეთის დიპლომატიურ მეტოქეობაში. ასე რომ, საფრანგეთის სამეფო კარისათვის, საქართველოთი დაინტერესების რეალური მოტივები არსებობდა. აქედან გამომდინარე, ჩვენი აზრით, შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო ის, რომ მეფე ანრი III-ის მრჩეველმა და პარიზის პარლამენტის პრეზიდენტმა ჟაკ ოგიუსტ დე ტუმ (1553-1617) თავის კლასიკურ ნაშრომში „თავისი დროის ისტორია“ (Historiae sui temporis, t.I-4, Parisis, 1604-1609) „საკმაოდ დაწვრილებით აღწერა თურქების წინააღმდეგ საქართველოს ბრძოლა 1578-1588 წლებში“ [პაპაშვილი, 1997:50]. მ. პაპაშვილის აზრით, ჟაკ ოგიუსტ დე ტუ სიმონ I-ის ბრძოლებს „თურქეთის წინააღმდეგ საერთაშორისო ევროპული პოლიტიკის კონტექსტში განიხილავს. ეს ბუნებრივია, რადგან თურქეთის საკითხი დასავლეთის ქვეყნების საგარეო პოლიტიკის მთავარი პრობლემა იყო“ [პაპაშვილი, 1997:იქვე]. ამავე ავტორმა დაასაბუთა, რომ ფრანგი ისტორიკოსი ძირითადად მისდევს ტომაზო მინადოის თხზულებას, მაგრამ „რომელიღაც სხვა წყაროებითაც სარგებლობს, რომელსაც, სამწუხაროდ, არ უთითებს“. მართალია, ჩვენ ამჯერად ვერ ვახერხებთ დე ტუს ნაშრომში მოტანილი ცნობების ფრანგულენოვან წყაროებთან შედარებას, მაგრამ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ დე ტუსათვის უცნობი არ დარჩებოდა კონსტანტინოპოლიდან ფრანგი დიპლომატების მიერ პარიზში გაგზავნილი წერილები [პაპაშვილი, 1997:46-48].

1578-1590 წლებში ირან-ოსმალეთის მეორე ომის მსვლელობის, მისი პოლიტიკურ-დიპლომატიური ასპექტების შესასწავლად ყველაზე მეტად გამოირჩევა კონსტანტინოპოლიდან საფრანგეთის საელჩოს მიერ პარიზში გაგზავნილი კორესპონდენციები. როგორც ცნობილია, XVI საუკუნეში საფრანგეთის სამეფო კარი ოსმალეთის იმპერიასთან სამოკავშირეო ურთიერთობის საფუძველზე აგრძელებდა ბრძოლას ჰაბსბურგების წინააღმდეგ [დაწვრ. იხ: Braudel, 1980]. ეს ფაქტორი ნათლად ავლენდა იმას, რომ რელიგიური მოტივები, მართალია ჯერ კიდევ დომინირებდა საერთაშორისო ურთიერთობებში [Всемирная история, 2013:180], მაგრამ მისი როლის დაკნინება უკვე დაიწყო.

XVI საუკუნის ევროპაში რთული საგარეო პოლიტიკურ ურთიერთობათა სურათი შეიქმნა. ამ პერიოდისათვის კონტინენტზე ძალთა ახალი გადანაწილება მოხდა. ევროპის ქვეყნების

საერთაშორისო ურთიერთობებში ყველაზე სერიოზულ გამოწვევად ოსმალეთის იმპერია რჩებოდა, რომლის აგრესიული და ხისტი პოლიტიკა ბევრ სირთულეს უქმნიდა ევროპელ მმართველებს. თუმცა, ცნობილია, რომ ევროპელი სუვერენები ძლიერი ანტიოსმალური კოალიციის შექმნის ნაცვლად, ცალ-ცალკე, საკუთარი ინტერესების შესაბამისად, ცდილობდნენ იმპერიასთან დიპლომატიური და პოლიტიკური კავშირების დამყარებას. ამას განაპირობებდა ის, რომ ბალკანეთსა და აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვაზე განმტკიცებული ოსმალეთი უშუალოდ ემუქრებოდა ცენტრალურ და დასავლეთ ევროპას. სწორედ ეს გახდა იმის საფუძველი, რომ ევროპის სახელმწიფოებს პორტას მიმართ საკუთარი საგარეო პოლიტიკური პოზიცია უნდა შეემუშავებინათ [Османская империя, 1984:35-40;103-115;136-160;201-216]. ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს XVI საუკუნის 20-30-იან წლებში საფრანგეთის მეფე ფრანსუა I-ის მოლაპარაკებები თურქეთის სულთან სულეიმან ბრწყინვალესთან და მათ შორის დადებული 1536 წლის ზავი. თუმცა ამ კავშირის არსებობას რეალური მიზეზი განაპირობებდა – საერთო მტერი, რომელიც იმდროინდელ რუკაზე ჰაბსბურგთა იმპერიის სახით იყო წარმოდგენილი. ამ პერიოდში ევროპის მმართველების გატარებულ პოლიტიკაში, წარმართველი ხდება „სახელმწიფო ინტერესი“. თუმცა თითოეული მათგანი ცდილობდა, არ დაეშვა რომელიმე კონკრეტული ქვეყნის გაძლიერება, წინააღმდეგ შემთხვევაში სასწრაფოდ ახალი ალიანსი იქმნებოდა.

XVI საუკუნის პირველი ნახევრიდან საფრანგეთი ოსმალეთთან თანამშრომლობდა, რასაც ლევანტში თავისი ვაჭრობის გასაფართოებლად იყენებდა. ეს კიდევ უფრო ართულებდა ჰაბსბურგებთან ურთიერთობას. ამის შედეგი გახლდათ 1526 წელს შექმნილი კონიაკის ლიგა, რომელშიც გაერთანდნენ: საფრანგეთი, რომის პაპი და ვენეცია. ეს ლიგა ჰაბსბურგების წინააღმდეგ იყო მიმართული. ირან-ოსმალეთს შორის 20-იან წლებში ბრძოლების შეწყვეტამ ოსმალეთს გზა გაუხსნა დასავლეთისაკენ და ამ უკანასკნელმაც ამ მიმართულებით წარმართა თავისი აგრესია. თუმცა XVI საუკუნის 30-იან წლებში დადებულმა ზავმა ოსმალეთი შეაჩერა და მისმა დაპყრობითმა პოლიტიკამ აღმოსავლეთისაკენ გადმოინაცვლა.

XVI საუკუნის მეორე ნახევარში დაძაბულობამ უფრო იმატა ევროპულ სახელმწიფოთა შორის ოსმალეთის იმპერიაში გავლენის მოპოვებისათვის. ამ პერიოდში გაიზარდა მოთხოვნა ლევანტურ საქონელზე და, რაც მთავარია, ლევანტში მოწინავე პოზიციების დაკავებაც პირველხარისხოვან საკითხად იქცა. ასე რომ, ეკონომიკური და პოლიტიკური ინტერესები

ერთმანეთს მჭიდროდ გადაეჯაჭვა [ქარჩავა..2011:397]. ინგლისი ცდილობდა ლევანტში მოვაჭრე ინგლისელი ვაჭრებისათვის პრივილეგიების მინიჭებაზე თანხმობა მიეღო. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო კონსულების დანიშვნის უფლება, რომლითაც ინგლისელი ვაჭრები ფრანგი კონსულების დაქვემდებარებიდან გამოდიოდნენ [ქარჩავა... 2011:403].

ამ უკანასკნელმა ფაქტორებმა ის საფუძველი შექმნა, რომ ოსმალეთთან ურთიერთობა არა მხოლოდ ომით უნდა შემოფარგლულიყო, არამედ დიდი როლი დიპლომატიას უნდა მინიჭებოდა. როგორც საყოველთაოდ ცნობლია, XVI საუკუნე დიპლომატიური სამსახურების ჩამოყალიბების პერიოდია. სწორედ ამ ეპოქიდან იწყებს დიპლომატიური სამსახურები თავიანთი არეალის გაფართოებას, რომლებიც ქვეყნის საგარეო პოლიტიკის გატარებას და წარმართვას ემსახურებოდნენ. ამ მხრივ საფრანგეთის დიპლომატიური სამსახური კონსტანტინოპოლში საკმაოდ აქტიურ როლს ასრულებდა, ხოლო იქ დანიშნული დიპლომატები საკმაოდ ვრცელი რელაციების წყალობით დაწვრილებით ატყობინებდნენ კონსტანტინოპოლსა და მის მეზობელ ქვეყნებში მიმდინარე მოვლენების შესახებ.

ცხადია, საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე, ევროპის სახელმწიფოებისათვის ოსმალეთის იმპერიის აღმოსავლური პოლიტიკა, განსაკუთრებული ყურადღების საგანი იყო. ოსმალეთის და ირანის ურთიერთობებში კავკასიის საკითხი საერთაშორისო მასშტაბის გამოხმაურებებს იწვევდა. ამიტომ დასავლეთში (ესპანეთი, გერმანია, ვენეცია, ტრანსილვანია, წმინდა ტახტი) დიდი ყურადღებით ეკიდებოდნენ საომარი ოპერაციის შედეგებს, რადგან პორტას იმპერიის აღმოსავლეთ საზღვრებში სტაბილური ვითარება, მაშინვე მუქარის ქვეშ აყენებდა დასავლეთის სახელმწიფოებს. ამის გამო „დასავლეთ ევროპელი პოლიტიკოსებისათვის ირანის დამარცხება და ოსმალეთის მიერ მისი მოსალოდნელი დაპყრობა მსოფლიო მნიშვნელობის კატასტროფას ნიშნავდა“ [გაბაშვილი, 1954:77; სვანიძე, 1990:188-190; ავალიშვილი, 1994: 220-225].

ჩვენ მიერ ამ ეტაპზე წარმოდგენილ ფრანგი დიპლომატის ჟუიეს სამ წერილში ასახულია ოსმალთა მზადება სამხედრო ექსპედიციისათვის. ასევე ამ წერილში ნათლად ჩანს, თუ როგორ უფრთხოდა ირანის ხელისუფლება რეგიონში ვითარების გამწვავებას და ამ კუთხით ირანელებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველი მეფე-მთავრების პოზიციას.

ერთი სიტყვით, ქართველი მესვეურების ბრძოლა ოსმალეთის წინააღმდეგ დასავლეთში დიდ ინტერესს იწვევდა. ამის უშუალო დასტურია ის, რომ 1578 წლიდან გამწვავდა ვითარება

კავკასიაში. შაჰ თამაზის გარდაცვალების შემდეგ, ირანში დაიწყო არეულობა, ოსმალებმა ისარგებლეს არსებული ვითარებით, დაარღვიეს ამასიის ზავი და დაიწყეს ფართომასშტაბიანი შეტევა კავკასიის ფრონტზე.

ქვემოთ გთავაზობთ ზემოხსენებული ფრანგი დიპლომატის წერილს, რომელიც ამ მოვლენებს ასახავს.

,,კონსტანტინოპოლი, 1578 წლის 1 მაისი [Charrière , 1850: 740-742].

თქვენო უდიდებულესობავ, მუსტაფამ, მესამე ფაშამ, რომელიც ესტუმრა სკუტარს [შკოდერსი] გასული თვის 5 რიცხვში, 18-ში დატოვა ხსენებული ადგილი თავის ბანაკთან ერთად და, როგორც ამბობენ, არზერუმისაკენ [ერზერუმისკენ] გაემართა. მას თან ახლავს ხუთი ათასი იანიჩარი და ბრწყინვალე პორტას დაახლოებით სამი ათასი სიპაჰი. გზად ის აპირებს აიღოს აზიის ყველა სიმაგრე. ასე რომ, მას 150 ათასი კაცი ეყოლება[2]. ხვალ ან ზეგ გაემგზავრება ხუთი გალერა, ორი შალანდა და რამდენიმე მრგვალი ხომალდი. ხსენებული ბანაკისთვის განკუთვნილი არტილერიით, იარაღითა და აღჭურვილობით დატვირთული ეს გემები შავი ზღვის გავლით ჩავლენ ტრებიზონდში [ტრაპიზონში]. თუმცა, როგორც ამბობენ, სპარსელი [ირანის შაჰი] მშვიდობისკენ[3] ისწრაფვის. სარწმუნო წყაროებიდან ვგებულობ, რომ სპარსეთის საზღვრებიდან მომავალ შიკრიკებს დაუყოვნებლივ და სასწრაფოდ აბრუნებენ უკან. აქედან გამომდინარე, შეიძლება მართლაც დამყარდეს მშვიდობა, თუ მართალია, რომ ხსენებულ სპარსელს [ირანის შაჰს] ეს ნამდვილად სურს. ყოველივე იმის გათვალისწინებით, რაც მოხდა, მას, უკვე მოხუცსა და ძალიან მდიდარს, მშვიდობა უნდა ერჩივნოს ომს, რათა სიბერეში წყნარი ცხოვრებით დატკბეს[4]. ამასთან, ეს ხალხი ვერ მალავს, რომ რაც არ უნდა გააკეთონ, მათ ისევე ან მეტადაც სჭირდებათ მშვიდობა, ვიდრე მეზობლებს. პორტაში ამბობენ, რომ დიდი სულთანი ამას არ დათანხმდება, თუ სპარსელი [ირანის შაჰი] არ გადასცემს მას სერვანს [შირვანს] და არ მისცემს შესაძლებლობას აღადგინოს და კვლავ დაასახლოს დიდი ხნის წინ ნანგრევებად ქცეული მოსაზღვრედ მდებარე ძველი ქალაქი სახელად ყარსი. თუ მშვიდობა მართლა დამყარდა, მაშინ მუსტაფა ფაშა ქართველებს[5] [მამისთვალაშვილი, 2009:154] დასაპყრობად გაემართება[6]“.

1555 წელს დადებული ამასიის ზავის პირობები აშკარად არ აკმაყოფილებდა ბრწყინვალე პორტას. ზავის შედეგად კავკასიაში ოსმალეთის გავლენის ზონაში იმერეთის სამეფო, სამეგრელოს და გურიის სამთავროები და სამცხე-საათაბაგოს დასავლეთ ნაწილი – ტაო, შავშეთი

და კლარჯეთი შედიოდა. სამცხის დიდი ნაწილი (აღმოსავლეთი- მტკვრის აუზი) ირანის პროტექტორატის ქვეშ იყო. რაც შეეხება სამცხე-საათაბაგოს მიმდებარე სამხრეთ მიწებს, აღმოსავლეთ სომხეთი სეფიანების ხელში რჩებოდა და სასაზღვრო ზონა – ყარსის ოლქი შეთანხმებით გაუკაცრიელებული იყო. მოსახლეობა აყარეს და ირანში გადაასახლეს, ხოლო ყარსის ციხე კი დაანგრიეს. გარდა ამისა, სეფიანებმა მტკიცედ მოიკიდეს ფეხი აღმოსავლეთ კავკასიაში და ქართლ-კახეთი და მთელი აზერბაიჯანი (შაქი-შირვანი) მათი გავლენის ქვეშ მოექცა. ეს რეალობა ოსმალეთის წინსვლას კასპიის ზღვის სანაპიროებისაკენ ძლიერ აფერხებდა.

სწორედ ეს არსებული პოლიტიკური სიტუაცია აქვს გადმოცემული ფრანგ დიპლომატს თავის წერილში, რომელიც 1578 წლის წინარე მოვლენებს შეეხებოდა.

რაც შეეხება აღმოსავლეთის საკითხს, ოსმალეთის იმპერიის გეოპოლიტიკურ ინტერესებში, მახლობელ აღმოსავლეთთან ერთად კავკასიაც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ქვაკუთხედს წარმოადგენდა თავისი გეოგრაფიული მდებარეობით, სამხედრო-სტრატეგიული და ეკონომიკური მნიშვნელობით. ოსმალთა სურვილი იყო, არა მარტო მტკიცედ მოეკიდათ ფეხი შავ ზღვაზე, არამედ კასპიის ზღვის სანაპიროებზეც. კავკასიის გადმოსასვლელების ხელში ჩაგდება მათ საშუალებას მისცემდა ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ მომავალ საქარავნო გზებზე სრული კონტროლი დაეწესებინათ. შავი და კასპიის ზღვების მნიშვნელოვანი პორტების ფლობა სერიოზულ მოგებას მოუტანდა სულთნის ხაზინას.

ახალი ომის დასაწყებად ხელსაყრელი პირობები ირანის მძიმე შიდა-პოლიტიკურმა ვითარებამ შექმნა. შაჰ-თამაზის გარდაცვალების შემდეგ (1576 წ.) ტახტზე, შაჰ ისმაილ II ავიდა, რომლის სისხლიანმა მართველობამ ექვს თვეს გასტანა. ამის შემდეგ ირანის ტახტზე სუსტი მმართველი ხუდაბენდე ავიდა, რომელსაც ბერი ეგნატაშვილი „შახუდაბანდად“ იცნობს და ქვეყანაში არეულობა დაიწყო. ამ დროსათვის ქართლშიც არასტაბილური პოლიტიკური სიტუაცია იყო. მას შემდეგ, რაც ირანელებმა 1569 წელს სიმონ მეფე დაატყვევეს და ალამუთის ციხეში გამოკეტეს, ქართლში მისი გამაჰმადიანებული ძმა დაუთ-ხანი დასვეს. ამ უკანასკნელის მმართველობა მხოლოდ თბილისზე და ქვემო ქართლზე ვრცელდებოდა. სიმონის მომხრეები ბრძოლას არ წყვეტდნენ და ციხეებში შეკეტილ ირანელთა გარნიზონებს მძიმე დარტყმებს აყენებდნენ. რაც შეეხება კახეთის სამეფოს, მისი მმართველების საუკუნოვანი მოჩვენებითი მორჩილების პოლიტიკა, ირანის გავლენას ამ ქვეყანაში მაინც არასტაბილურ ფონს აძლევდა. ხელსაყრელ ვითარებაში კახეთის მეფეები ქვეყანაში შიდა-პოლიტიკური სტაბილური ვითარების

შესანარჩუნებლად, არც ახალი სიუზერენების ქვეშევრდომობაზე იტყოდნენ უარს. ოსმალეთისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა სამცხე-საათაბაგოს მიწების სტრატეგიულ მდებარეობას ჰქონდა. სამცხის მნიშვნელოვან ნაწილზე ირანელების გავლენა, ოსმალეთის აღმოსავლეთ პროვინციებს საფრთხეს უქმნიდა და სულთანის კარი არც სამხედრო ძალებს და არც ფინანსებს არ იშურებდა ირანის მოწინააღმდეგე ძალების გასაძლიერებლად ამ რეგიონში.

1578 წელს ოსმალებმა დაარღვიეს ამასიის ზავი და საბრძოლო მოქმედებები დაიწყეს კავკასიის ფრონტზე. სამხედრო ძალების სარდლად ლალა მუსტაფა ფაშა დაინიშნა. ოსმალების გეგმით, არმია სამცხეში უნდა შეჭრილიყო, ადგილობრივი ციხეებიდან ირანელთა გარნიზონები უნდა გაედევნა და ქართლისა და კახეთის დაპყრობის შემდეგ შირვანისთვის შეეტია. შირვანის საკითხი განსაკუთრებულ ადგილს იკავებდა ოსმალთა სტრატეგიულ გეგმებში. შირვანის დაუფლება მათ კასპიის ზღვაზე გაბატონების საშუალებას მისცემდა, რაც უშუალო საფრთხეს უქმნიდა ირანის ჩრდილო-დასავლეთის მიწებს და სეფიანთა სატახტო ქალაქ თავრიზს.

1578 წლის 9 აგვისტოს ჩილდირინთან ოსმალებმა სასტიკად დაამარცხეს სეფიანთა არმია, რომლის შემადგენლობაში ქართლის და კახეთის რაზმები იბრძოდნენ. მარცხი მეტად მტკივნეული აღმოჩნდა ირანელებისათვის, რადგან კავკასიისაკენ მიმავალ გზაზე ოსმალებს, გარდა ადგილობრივ ქართული ციხე-სიმაგრეებში შეკეტილი ადგილობრივი გარნიზონების გარდა აღარაფერი ეღობებოდათ. იმ გადამწყვეტ ბრძოლაში ქართველთა ინტერესები ერთმანეთს შეეჯახა. ნაწილმა ირანელებთან ერთად დამარცხების სიმწარე იწვნია, ხოლო მეორე ნაწილი, სამცხის ათაბაგის მანუჩარ ჯაყელის მეთაურობით ბრძოლას მახლობელი მთიდან თვალყურს ადევნებდა იმ იმედით, რომ გამარჯვებული მხარე მას შეიწყნარებდა. მართლაც, ლალა მუსტაფა ფაშამ მანუჩარი პატივით მიიღო და აღებული ციხესიმაგრეები ჩააბარა. ამ აქტით, ოსმალებმა მტკიცედ მოიკიდეს ფეხი მთლიანად სამცხეში და ადგილობრივი მთავრები და აზნაურები თავიანთ სამსახურში ჩაიყენეს.

ჩილდირინის ბრძოლის შემდეგ ოსმალებმა ახალციხე დაიკავეს, რის შემდეგ თბილისისაკენ გზა ხსნილი იყო. დაუთ-ხანმა ქალაქი უბრძოლველად მიატოვა და მტერმა ქალაქში თავისი გარნიზონები ჩააყენა. ოსმალებმა იმდენად სწრაფად განახორციელეს წინსვლა კავკასიის სიღრმეში, რომ სულ მალე შაქი-შირვანიც დაიკავეს და ირანის ხელისუფლებამ ფაქტობრივად უბრძოველად მთელი კავკასია მტერს დაუთმო. ოსმალთა არმია შირვანიდან აზერბაიჯანში შეიჭრა და უშუალოდ თავრიზს დაემუქრა. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი გვაძლევს ოსმალთა

წარმატებების მოკლე ინფორმაციას, როცა მათ მთელი კავკასია და აზერბაიჯანი დაიპყრეს: ,,ამას ჟამსა შინა გამოვიდა ხონთქრის ჯარი, და თავრეზი, ერევანი, განჯა და ყარაბაღი და ვიდრე სულთანიამდე დაიპყრეს ყოველი ადგილი ადარბადაგანისა და ხანსა რაოდენსამე უკან გამოვიდა ლალა ფაშა, რომელი იყო გამზრდელი ხონთქარისა“ [ეგნატაშვილი, 1959:371-372; მამისთვალაშვილი, 2009:185-193; შენგელია, 1974: 18- 21, 32-42]. საბოლოოდ, სეფიანების ხელისუფლებამ ზავი ითხოვა, რომლის პირობები ძალიან მძიმე იყო. 1590 წლის სტამბულის ხელშეკრულებით მთელი კავკასია ოსმალთა ბატონობის ქვეშ აღმოჩნდა.

ოსმალთა კავკასიაში წინსვლას ფრანგი დიპლომატის ქვემოთ მოყვანილი წერილიც ადასტურებს:

,,კონსტანტინოპოლი, 1578 წლის 25 ოქტომბერი [Charrière , 1850:761-762].

თქვენო უდიდებულესობავ, ორი დღის წინ ჩამოვიდნენ შიკრიკები სპარსეთიდან. მათ გვამცნეს, რომ მუსტაფა-ფაშა შევიდა შირვანის ქვეყანაში. ის შეებრძოლა ემირ ხანს, სპარსეთის თვალსაჩინო დიდებულს. ხანი დიდი ჯარით ჩაება ბრძოლაში, რათა არ მიეცა მუსტაფა-ფაშასთვის უფრო შორს წასვლის საშუალება. როგორც ელჩები ამბობენ, მსხვერპლი ძალიან დიდი იყო როგორც ერთ, ასევე, მეორე მხარეს. საბოლოოდ თურქების არტილერიისა და არკებუზების ზეწოლით სპარსელებმა უკან დაიხიეს. ამრიგად, მუსტაფა ამ ლაშქრობის გამარჯვებული და ქვეყნის კარგა დიდი ნაწილის ბატონ-პატრონი გახდა. აქ მან ააშენა ციხესიმაგრე და იმ მდგომარეობამდე მიიყვანა, რომ იქ გამოზამთრება ყოფილიყო შესაძლებელი. ელჩებმა თქვეს ასევე, რომ იქ იყო სამი ქართველი დიდებული ამალით, რომლებიც ეახლნენ ფაშას და დიდძალი სანოვაგე მიართვეს. მის ბანაკს შეუერთდნენ ასევე თათრები[7], რომლებიც მანამდე მან საშოვარზე გაგზავნა. ასე, რომ შეიძლება გამოვთვალოთ, რომ მის ბანაკში, ქართველებისა და თათრების ჩათვლით, ასორმოცდაათი ათასი ადამიანია. მიუხედავად ამისა, მუსტაფასგან უკვე სამოცი დღეა[8] არავინ გამოჩენილა, ვინაიდან, როგორც ეს ელჩები ამბობენ, იქ არავის ატარებენ და მხოლოდ ის ხალხია, ვინც მანადე შევიდა ქვეყანაში. ახლა შესასვლელები ჩაკეტილია შიკრიკებისა და სხვა ადამიანებისთვის, თუ ისინი ძალიან გევრნი არ არიან. დღეს კონსტანტინოპოლიდან გავიდა ახალი ფაშა. ის ბუდისკენ [ბუდასკენ] მიემართება. უკვე აღარ საუბრობენ მოლდავეთზე, რომელიც ირწმუნება, რომ კაზაკებმა, რომლებიც მის საზღვრებთან იყვნენ შემჩნეულნი, იქაურობა დატოვეს“.

ომის დაწყების წინ, ოსმალებმა წერილები დააგზავნეს აღმოსავლეთის ქრისტიანი და მუსლიმი მმართველების ქვეყნებში და მოუწოდებდნენ მათ, რომ დამორჩილებოდნენ სულთნის ხელისუფლებას. მუსტაფა ლალა ფაშამ წერილი გაუგზავნა იმერეთის მეფეს, რათა ჩაბმულიყო ის ომში ოსმალთა მხარეზე და შეესრულებინა ნაკისრი ვალდებულებანი. ოსმალთა სარდალმა ასევე წერილი მისწერა კახთა მეფე ალექსანდრე II-ს და ამცნობდა, რომ ის მთელი გურჯისტანის და აზერბაიჯანის დაპყრობას აპირებდა. ამიტომ სთხოვდა კახეთის მეფეს, რომ დამდგარიყო მის სამსახურში და ჰპირდებოდა დიდ წყალობას. ფრანგი დიპლომატის წერილში მოცემულია ომის ის ეტაპი, როცა ოსმალებმა დაამარცხეს ყიზილბაშები ქართლისა და კახეთის მხარეში. რაც შეეხება ციხის აღდგენას, აქ საუბარი უნდა იყოს ყარსის ციხეზე, რომელიც ლალა ფაშამ აღადგინა, ხოლო წერილში ნახსენები შირვანის საკითხი, ომის ის ეტაპია, როცა ოსმალებმა ქართლი, კახეთი და შირვანი დაიპყრეს და უშუალოდ მიუახლოვდნენ კასპიის ზღვის სანაპიროებს, კერძოდ, ირანის საზღვრებს. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ოსმალთა წინსვლა საკმაოდ შეფერხებით მიმდინარეობდა კავკასიის სიღრმეში. ეს წერილიდანაც ჩანს, რომ იქ არავის ატარებდნენ, რადგან საომარი მოქმედებები მიმდინარეობდა და ქართლის მეფე დაუთ-ხანი, კახეთის მეფე ალექსანდრე და იმერეთის მეფე გიორგის (1564-1585) ვაჟი, შეთანხმებით მოქმედებდნენ და დიდ ზიანს აყენებდნენ ოსმალთა რაზმების არიერგარდს. ისინი საშუალებას არ აძლევდნენ ოსმალებს სწრაფად მოემარაგებინათ ძირითადი ძალები საომარი საჭურველითა და პროვიანტით. ამიტომაც წერს დიპლომატი, რომ ქვეყანაში ყველა გზები შეკრულია და არავის ატარებენო. თუმცა საბოლოოდ ოსმალებმა დასახული გეგმა შეასრულეს, თბილისი აიღეს და მთელი ქართლი სამცხემდე (მანუჩარის სამფლობელომდე) სარდალ მეჰმედ ბეის ჩააბარეს და თბილისის და მისი მიდამოების დასაცავად დიდი ჯარიც დაუტოვეს [მამისთვალაშვილი, 2009:191-193].რაც შეეხება წერილში მოხსენიებულ სამ ქართველ დიდებულს, რომლებიციც ელჩების თქმით, ოსმალთა ბანაკში გამოცხადნენ, სავარაუდოდ, კახთა მეფის ალექსანდრეს ელჩები უნდა იყვნენ. როცა ქართლის დაპყრობის შემდეგ, ოსმალები კახეთის საზღვრებს მიადგნენ, ალექსანდრე II-მ მალევე შეცვალა პოლიტიკა. იგი მიხვდა, რომ ირანელები კავკასიაში ოსმალების ძალებს წინააღმდეგობას ვერ უწევდნენ და გადაწყვიტა, ახალ მბრძანებლებთან ეძია მშვიდობა. ამიტომ აახლა ლალა ფაშას ელჩები სურსათით, ეს უკანაკნელნი წერილში ქართველ დიდებულებად არიან მოხსენიებულნი. ამას ადასტურებს ტომაზო მინადოის [Minadoi , 1588:85] და დონ ხუან დე პერსიას [Persia, 1604:69] ცნობაც, რომელშიც აღნიშნულია, რომ თბილისიდან გამოსულ ლალა ფაშას კახეთის მეფის ელჩები შეხვდნენ და ალექსანდრეს სახელით მორჩილება განუცხადეს. სარდალი მეტად ნასიამოვნები დარჩა და მეფეს საპატიო ხალათი გაუგზავნა.

სამაგიეროდ, ოსმალები ალექსანდრეს ჰპირდებოდნენ ხელშეუხებლობას და ქრისტიან მეფედ ქვეყნის მართვის უფლებას. ამ ხელშეკრულების შესახებ ასევე გვაწვდიან ცნობებს, იბრაჰიმ ფეჩევი, ჯოვანი მიქელი და პეტრო ბიძარო თავიანთ წერილებში [მამისთვალაშვილი, 2009:206-207; შენგელია, 1974: 18- 21, 32-42].

წერილში მოხსენიებული სამი ქართველი დიდებულის შესახებ, ცნობას გვაწვდის ასევე ვახუშტი ბატონიშვილიც. მემატიანე აღნიშნავს, რომ ლალა ფაშამ გამოიარა სამცხე და თბილისი, სადაც დაუთ-ხანმა ვერ გაუწია წინააღმდეგობა და გაეცალა ქალაქს: „ამისთჳს ლალა ფაშამ ინება წარვლინებანი სპათა შიდა ქართლს და დედოფალსა ზედა. არამედ მუხრანის ბატონი ვახტანგ იყო უფლისწულობით, ვითარცა განმგე ქართლისა და მორჩილებდნენ ყოველნი. ამან მოიყვანა ამილახვარი ბარძიმ და ჴსნის ერისთავი ელიზბარ ლალა ფაშისა თანა, და დაიჴსნა ამან ქართლი და თემი მოწყუედისაგან. ხოლო ლალა ფაშამ ამათ თჳსნი მამულნი მიანიჭნა და მეოთხესა დღესა განუტევა პატივითა“ [ვახუშტი ბატონიშვილი, 1973: 410]. ვახუშტის ცნობაც ზემომოყვანილი რელაციის სანდოობას უსვამს ხაზს, თუმცა ქართველი ისტორიკოსი ამ დიდებულებში ქართლის თავადებს მოიაზრებს.

როგორც მოხმობილი წერილიდან ვხედავთ, სამცხეში და ქართლში ოსმალებს საკმაოდ სერიოზული წინააღმდეგობა შეხვდათ, მაგრამ ირანის ძალისხმევა არასაკმარისი გამოდგა და მათ ვერ შეძლეს ოსმალთა ექსპანსიის შეჩერება. ამის შემდეგ კახეთის მეფემ, უაზრო სისხლისღვრას დაზავება არჩია და ამით კიდევ უფრო გაუხსნა გზა ოსმალებს შირვანისკენ და კასპიის ზღვის სანაპიროებისაკენ. ალექსანდრემ ოსმალებთან შეთანხმებით, მონაწილეობა მიიღო შაქის დაპყრობაში, რომელსაც მისი გამაჰმადიანებული ძმა ისა-ხანი მართავდა, რომელიც ყიზილბაშების მიერ იყო დანიშნული და მტრობდა კახთა მეფეს. კახელებისა და ოსმალების გაერთიანებულმა ლაშქარმა შაქი დაიკავა და ლალა ფაშამ მისი გამგებლობა ალექსანდრეს ვაჟს, ერეკლეს, მისცა. თუმცა შირვანის დაპყრობის შემდეგ ეს მხარე (შაქის სანჯაყი) შირვანის საბეგლაბერგოს დაუმორჩილა. საბოლოოდ, ოსმალების მიერ დაპყრობილი კავკასიის ტერიტორიაზე ოთხი საბეგლარბეგო ჩამოყალიბდა, სოხუმის, თბილისის, გურჯისტანის (კახეთის), შირვანის. ამ მიწებიდან შემოსავალი გაწერილ იქნა ოსმალეთის დავანის დავთრებში.

ჟუიეს მესამე წერილი კარგად ასახავს კავკასიაში განვითარებული მოვლენების ისტორიულ სინამდვილეს. მიუხედავად იმისა, რომ ოსმალებმა დაამყარეს კონტროლი ქართლ-კახეთზე და შირვანზე, მათი მდგომარეობა არ იყო მტკიცე. მას შემდეგ, რაც სიმონ I გაათავისუფლეს,

სამშობლოში დაბრუნებული მეფე აქტიურად შეუდგა ბრძოლას ოსმალების წინააღმდეგ. სიმონის გამოჩენამ ოსმალთა მდგომარეობა გაართულა რეგიონში, რისი მინიშნებები სწორედ ამ წერილშია მოცემული.

„კონსტანტინოპოლი, 1578 წლის 2 ნოემბერი“ [Charrière , 1850:762].

თქვენო უდიდებულესობავ, როგორც გავიგეთ, ორი შიკრიკი გაიგზავნა ანატოლიის გეგლარბეისთან, ასევე ალეპოსა და დამასკოს ფაშებთან, რათა ისინი სასწრაფოდ გაემგზავრონ მუსტაფა-ფაშასთან, ის, როგორც ამბობენ, ჩაკეტილია შირვანში, სადაც ის კარგა ხნის წინ შევიდა. ფაშა აპირებდა ქალაქის საბოლოო დაპყრობას და იქ გამოზამთრებას იმ პირობების იმედით, რაც რამდენიმე ქართველმა დიდებულმა შეუქმნა. ეს უკანასკნელნი ეახლნენ ფაშას, მიართვეს სანოვაგე და აღუთქვეს ყველანაირი დახმარება, რასაც კი შეძლებდნენ. მაგრამ ვერ აიტანეს რა თურქების თავხედობა, რომელთაც მოინდომეს მათი გაძარცვა და დახოცვა, როგორც კი მათ ქვეყანაში შევიდნენ, ქართველები განუდგნენ თურქებს, შეებრძოლენ და უამრავი დახოცეს კიდეც. ვინც გადარჩა, სპარსელებსა და ქართველებს შუა აღმოჩნდა ჩაკეტილი. ასე, რომ დიდი გაუგებრობაა ამ მუსტაფას თაობაზე. ამბობენ, რომ ის ძალიან მჭიდრო ალყაშია მოქცეული და სურსათის ნაკლებობას განიცდის. ხსენებული ბატონის ცნობით, მან სარწმუნო წყაროებიდან შეიტყო, მუსტაფა ფაშას ერთი-ერთი ერთგული თურქისთვის უთქვამს, რომ უკვე დაღუპულად თვლიდა თავსაც და მთელ ბანაკსაც. ამბობენ ასევე, რომ კაიროს ფაშასთანაც გააგზავნეს შიკრიკი, ზოგის აზრით, იმ მიზნით, რომ ის ჩამოვიდეს ანატოლიაში და მიხედოს იქაურობას გეგლარბეგის არყოფნის მანძილზე, სხვათა მოსაზრებით კი - მისი შირვანში წარგზავნის მიზნით. შიკრიკების დაგზავნა მოწმობს, რომ საქმეები ამ მხარეში არც ისე კარგად მიდის ამ ბატონებისთვის, როგორც ამას აქ ჩამოსული ელჩები გვატყობინებენ. ახლა უკვე სავარაუდოა, რომ უსაფუძვლო არ უნდა იყოს ის ჭორი, რომელიც ქართველებთან გამანადგურებელი შეტაკების შემდეგ გავრცელდა და რომელზეც არ ლაპარაკობენ, თუმცა, ზოგიერთები ბედავენ და საიდუმლოდ აცხადებენ, რომ ამ ბრძოლაში მუსტაფა მოკლეს“.

ფრანგი დიპლომატის ზემოთ მოყვანილი წყაროები საინტერესო ინფორმაციას გვაძლევს აღნიშნული პერიოდის მოვლენების ნათელსაყოფად. ეს მასალა მნიშვნელოვანია XVI საუკუნის ბოლო მეოთხედის საქართველოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკური ვითარების გასათვალისწინებლად. ეს საშუალებას გვაძლევს, შევადაროთ საკითხის გარშემო ქართულ საისტორიო წყაროებში არსებული ცნობები თანადროულ ევროპულ თუ თურქულ ენაზე

არსებულ მონაცემებს. როგორც ვხედავთ, საფრანგეთის სამეფო კარი დაინტერესებული იყო კავკასიაში მიმდინარე პროცესებით, რადგან აღმოსავლეთის საკითხი ძალიან მნიშვნელოვანი გახლდათ ევროპის ქვეყნებისათვის.

---

[1] Charrière E., Négotiations de la France dans le Levant, v.III. გვ: 746. ჟუიეს წერილების ადრესატი იყო საფრანგეთის მეფე ანრი III (1574-1589). მის წერილებში ასახულია XVI საუკუნის მეორე ნახევრის აღმოსავლეთში ოსმალეთის საგარეო პოლიტიკის ძირეული მომენტები. ასევე ჟუიეს წერილებში საინტერესო ცნობებია დაცული საქართველოს შესახებ. წინამდებარე სტატიაში, სხვა იმდროინდელ წყაროებთან შედარების საფუძველზე, ვმსჯელობთ საკვლევ საკითხზე და ვცდილობთ, შევაფასოთ დასახელებული წყაროების მნიშვნელობა საქართველოს აღნიშნული პერიოდის ისტორიისათვის.

[2] ისტორიკოსი ე. მამისთვალაშვილი 110 ათასს მიიჩნევს უფრო მისაღებად. იხ. ირან-ოსმალეთის ომი და საქართველო, საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია, (XV-XVI სს.), თბ. 2009, გვ. 185.

[3] იგულისხმება ამასიის ზავი.

[4] სავარაუდოდ საუბარია ირანის შაჰ თამაზზე, რადგან წერილში ქვემოთ აღნიშნულია, რომ ეს სპარსელი ცდილობს თავისი სიბერე სიმშვიდეში გაატაროს.

[5] აქ საქართველოს რომელი მხარეა ნაგულისხმევი ძნელი დასადგენია, რადგან თუ მშვიდობა (ამასიის ზავი) არ დაირღვა, მაშინ ოსმალებს ქართლისა და კახეთის დასაპყრობად მოქმედი ზავის პირობები არ მისცემდა უფლებას. მაშინ საუბარი უნდა იყოს ან სამცხეზე, ან იმერეთზე. თუმცა უფრო სამცხეა სავარაუდო, სადაც ირანის შაჰი აქტიურად ვერ ჩაერეოდა ამ მხარის საკითხებში. ზავის შემდგომი ვითარება საქართველოში საკმაოდ რთული იყო. უცხოურ წყაროებში ეს პერიოდი საკმაოდ ვრცლად არის წარმოდგენილი, თუმცა გარკვეული უზუსტობებიც შეიმჩნევა. ასევე არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება იყო ამასიის ზავისადმი ქართული სამეფო-სამთავროების მხრიდან. ნაწილი მხარს უჭერდა, რადგან ზავის შემდეგ ქართლისა და კახეთის სამეფო ხელისუფლებისადმი წინააღმდეგ ბრძოლაში ირან-ოსმალეთის მხარდაჭერის იმედი ჰქონდათ; ხოლო ქართლ-კახეთის მეფეები წინააღმდეგნი იყვნენ ამ ზავის.

ამ ზავის დადების შემდეგ ისინი ვერ გამოიყენებდნენ ირან-ოსმალეთის წინააღმდეგობას დამოუკიდებლობის შესანარჩუნებლად. ქართველი პოლიტიკოსები ცდილობდნენ, რომ ეს ორი ქვეყანა ერთმანეთთან მუდმივ კონფრონტაციაში ყოფილიყო.

[6] ოსმალო ისტორიკოსის იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობაც, ფრანგი დიპლომატის წერილის შინაარსს ეხმაურება, როცა საუბარია ომის დაწყების წინა პერიოდზე. მისი თქმით, ,,ჯერ კიდევ დაზავებასა და მშვიდობაზე იყო ლაპარაკი, მაგრამ ამბობდნენ, რომ ისინი (ოსმალები), საქართველოს ბეგთაგან (სავარაუდოდ, საუბარია სამცხის იმ ნაწილის დიდგვარიანებზე, რომლებიც ყიზილბაშებს ემორჩილებდნენ) ზოგიერთები ურჩობენ, ამიტომ ჩვენ მათ დასამორჩილებლად მივდივართ‘‘.

[7] სავარაუდოდ, ყირიმელი თათრები.

[8] ე.ი. ორი თვე კონსტანტინოპოლს ცნობები არ მიუღია. ძალიან საინტერესოა აქ მოტანილი ახსნა. გასარკვევია, ეს მომენტი თუნდაც ვარაუდის გამოთქმის თვალსაზრისითაც.

ლიტერატურა:

1. ავალიშვილი ზ. კავკასიური პოლიტიკის ისტორიიდან / (ნაწყვეტები-თარგმანი რუსულიდან და კომენტარი შოთა ბადრიძისა) //ქართული დიპლომატია:წელიწდეული 1.- თბ., 1994
2. ბერი ეგნატაშვილი. ახალი ქართლის ცხოვრება //ქართლის ცხოვრება: ტ. 2.- თბ., 1959
3. ვახუშტი ბატონიშვილი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა // ქართლის ცხოვრება: ტ. 4.- თბ., 1973
4. გაბაშვილი ვ. ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან //,,მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის‘‘ : კრებული: ნაკვ. 31.- თბ., 1954
5. გაბაშვილი ვ. თურქეთ-სპარსეთის ომი და ქრისტიანი ქართველები: 1577-1581 / იტალიურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო ელდარ მამისთვალიშვილმა.- თბ.,1987
6. მამისთვალაშვილი ე. ირან-ოსმალეთის ომი და საქართველო: საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია: (XV-XVI სს.).- თბ., 2009
7. პაპაშვილი მ. სიმონ I-ის ერთი დიპლომატიური აქტის შესახებ // საისტორიო ვერტიკალები (დამატება).- თბ.-№18.-2009

8. პაპაშვილი მ. საქართველო-რომის საეკლესიო და დიპლომატიური ურთიერთობის ისტორიიდან: (VI-XVI საუკუნეები).-თბ., 1998
9. პაპაშვილი მ. ფრანგი ისტორიკოსი ჟაკ ოგიუსტ დე ტუ სიმონ I-ის თურქების წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ // საქართველო ევროპა-ამერიკა: ჟურნალი .- თბ.-1997
10. პაპაშვილი მ. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები: ტ 4.- თბ., 1973
11. სვანიძე მ. საქართველო-ოსმალეთის ურთიერთობის ისტორიიდან: XVI-XVII ს.ს.-თბ.,1971
12. ტაბაღუა ი. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში: (XIII-XVI სს.): ტ. 1.- თბ., 1984
13. ტარდი ლ. საქართველო-უნგრეთის ურთიერთობა XVI საუკუნეში.- თბ., 1980
14. ფერნანდესი ლუის ხილი, ტაბაღუა ი. დოკუმენტები საქართველოს ისტორიისათვის ესპანეთის არქივებსა და ბიბლიოთეკებში: (XVI-XVII სს.).-მადრიდი, 1993
15. ქარჩავა თ., წითლანაძე თ. ლევანტური კომპანიის შექმნა და ტიუდორთა დიპლომატიის შედეგები XVI საუკუნის ოსმალთა იმპერიაში // საქართველოს უნივერსიტეტის III ყოველწლიური ეროვნული კონფერენცია ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში.- თბ., 2011
16. შენგელია ნ. XV-XIX საუკუნეების საქართველოს ისტორიის ოსმალური წყაროები.-თბ., 1974
17. Avalishvili Z. From the history of the Caucasian politics: 1: Deli-Simon // “The Caucasus” (Paris).- N 11.- 1936
18. Avalishvili Z.The world history: V. 4: The world in the 18th century.- M., 2013
19. Avalishvili Z.The Ottoman Empire and the countries of Central, Eastern and Southern-Eastern Europe of the 15th–16th centuries.- M., 1984
20. Berchet G. La Republica di Venezia e la Persia.- Torino, 1865
21. Braudel F. El Mediterraneo y el mundo mediterrano en la epoca de Filipe 2.- Madrid-Mexico-Buenos Aires, 1980
22. Charrière E. MDCCCL Négotiations de la France dans le Levant: v. 3.
23. De Thou J. Historiae sui temporis: t.1-4, Parisis, 1604-1609
24. Minadoi G.T. Historia della Guerra fra Turchi et Persiani, descritta in Quattro libri da Gio: Tomaso Minadoii…Roma: in Venetia, 1587- 1588
25. Persia J. DE. Relaciones de don Juan de Persia. Valladolid, 1604
26. Tardi L. Le roi Simon I-er à la lumière des sources d’Europe Centrale contemporaines de son époque. “Bedi Kartlisa revue de kartvélologie”: vol. XXXI, vol. XXXII.- Paris,1973

მანანა (მაკა) გოცირიძე

ერთი ირანიზმის შესახებ კლასიკურ ებრაულში

ირანულ-სემიტურ ენობრივი ურთიერთობის კვლევას ქართულ ორიენტალისტიკაში ხანგრძლივი ტრადიცია აქვს. საკმარისია, დავასახელოთ აკად. გ. წერეთლისა და აკად. კ. წერეთლის ეპიგრაფიკული შტუდიებში, აგრეთვე პროფ. თ. ჩხეიძის ნაშრომები, რომლებშიც, ამ ორ სამყაროს შორის არსებული კავშირებიდან და ჩვენი ისტორიისათვის მათი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, აქცენტი ირანულ-არამეულ ენობრივ კონტაქტებზე მოდის.

ძველ და საშუალო არამეულ ენებში გვხვდება ნასესხობანი ირანული ენებიდან, რომლებსაც ფართო სემანტიკური დიაპაზონი აქვს [ჩხეიძე, 2003: 61-62].

რიგი ირანიზმებისა არამეულიდან, რომლებიც ძვ. წ. აღ. VI საუკუნიდან სულ უფრო ინტენსიურ გავლენას ახდენს ებრაულზე, შემოდის პოსტბიბლიურ, უფრო ზუსტად კი რაბინულ ებრაულში. მაგალითად, qušpaqā ,,სამეფო ბეჭედი‘‘ (ძვ. სპარსული anguštapăna).

ირანულის უძველესი კვალი ჩანს უკვე ბიბლიაში. ბაბილონის ტყვეობის შემდგომი პერიოდის ბიბლიურ თხზულებებში ვპოულობთ არა მხოლოდ სპარსულ საკუთარ სახელებს (მათი სიმრავლით განსაკუთრებით გამოირჩევა ,,ესთერის წიგნი‘‘), არამედ მოხელეთა ტიტულებსა და ზოგიერთ სხვა სიტყვას, (ganez ,,განძი‘‘, gizbar ,,ხაზინადარი‘‘, dark’mōn ,,დარიკი‘‘, სპარსული ოქროს მონეტა). ქრონოლოგიურად ამავე პერიოდში, ე.ი. აქამენიდების ეპოქაში უსესხებია კლასიკურ ებრაულს ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა pardēs ,,პარკი, ბაღი‘‘. ის მიეკუთვება იმ მცირერიცხოვან ინდურ, ეგვიპტურსა და სპარსულ რეალიებს, რომლებიც ბიბლიაში ორიგინალური უცხოენოვანი სახელწოდებებით აღინიშნება [Гезениус, 1874:7]. ებრაული pardēs (შდრ. ბერძნ. Pairidaeza-დან, სომხ. pardez, სირ. pardīsā = ,,ბაღი, პარკი‘‘) მომდინარეობს ავესტური pairidaeza-დან, ,,შემოსაზღვრული ადგილი, შემოღობილი ადგილი‘‘, რომელიც ორჯერ გვხვდება ზენდ-ავესტაში და შედგება ორი კომპონენტისაგან: წინდებული pairi ,,გარშემო, ირგვლივ‘‘ და daêza (<მასდარი daez) ,,კედლის აღმართვა, კედლის შემოვლენა‘‘ (ნიშნავს აგრეთვე ,,შეგროვება, შეკრება, დახვავება‘‘ (Borhān-e Qateʿ, გვ. 1455). შდრ.: გამყრელიძე-ივანოვთან ავესტ. daēzayeiti «строит вокруг стену» [Гамкрелидзе-Иванов, I, 1984:94]. პირველ ელემენტს pari/pairi, pairī ენათესავება ძვ. ინდური pari, ძვ. ბერძნ. peri (Соколов,. 203).

მეორე ელემენტს (daeza) აგრეთვე ეძებნება პარალელები უძველეს ინდოევროპულ დიალექტებში: ძვ. ინდ. dehī „კედელი“, ძვ. სპ. didā „ციხესიმაგრე“, ჰომ. ბერძნ. teichos „კედელი“ [Гамкрелидзе-Иванов, II, 1984: 707].

აქვე შევნიშნავთ, რომ ავესტ. pairidaēza-ს და მისი რეფლექსების – ძვ. სპ. paridaidā მიდ. paridaiza (ბენვენისტის შეხედულებით, ის სწორედ მიდიური წარმომავლობისაა (Borhānw Qāte, 1456). ანალოგიური სემანტიკური არქეტიპი ვლინდება ისტორიულ ინდოევროპულ დიალექტებში დაფიქსირებულ „ბაღის“ და უფრო ფართოდ „დაცული ადგილის“ აღმნიშვნელ სიტყვებში, რომელთაგან მხოლოდ რამდენიმეს დავასახელებთ: ალბ. „gardh“ „შემოღობილი ადგილი“, ლიტ. gařdas „ღობე“, „შემოსაზღვრული ადგილი“, გოთ. gards „სახლი“, ძვ. ინგლ. geard „ღობე“, „ბაღი“ (ინგ. yard, ძვ. ზ. გერმ. garto „ბაღი“ (გერ. Gorten) [Гамкрелидзе-Иванов, II, 1984: 744].

ცნობილია, რომ სპარსეთის იმპერიაში, რომლის პროვინციასაც წარმოადგენდა იუდეა აქამემნიდების დინასტიის მმართველობის მთელი პერიოდის მანძილზე, ბაღების გაშენების კულტურამ განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია. საგანგებოდ გაშენებული, სიმეტრიულად გაწყობილი ბაღები დეკორატიული აუზებითა და პავილიონებით მეფის სასახლის სავალდებულო ატრიბუტი იყო.

ბერძნ. Parádeisos, რომელიც პირველად ქსენოფონტთან (დაახლ. ძვ. წ. 430-355 წწ.) ფიქსირდება და, სავარაუდოდ, მის მიერაა შემოტანილი სპარსულიდან, თავდაპირველად „სანადირო პარკის“ მნიშვნელობით იხმარებოდა. სწორედ ამ სიტყვას იყენებს ბერძენი ავტორი მეფე კიროსისა და მისი ამალისათვის განკუთვნილი სანადირო პარკის აღწერისას [ელიზბარაშვილი, 2009:247].

გარდა პრაქტიკული ასპექტებისა და ესთეტიკური თუ ხორციელი სიამოვნებისა, რომლებიც ბაღთან ასოცირდება, სამეფო ბაღები წარმოადგენდა აგრეთვე პოლიტიკური, ფილოსოფიური და რელიგიური სიმბოლიზმის გამოხატულებას. მეფე, რომელიც ქმნის მდიდარ ბაღს უნაყოფო მიწისაგან, შემოაქვს სიმეტრია და წესრიგი ქაოსსა და არეულობაში და აშენებს ღვთაებრივ სამოთხეს მიწაზე, გვევლინება ავტორიტეტის, ნაყოფიერებისა და ლეგიტიმურობის სიმბოლურ განსახიერებად.

აქამემნიდების ეპოქიდან მოკიდებული მიწიერი სამოთხის იდეა ვრცელდება სხვა კულტურული ტრადიციების მქონე ხალხების ენებსა და ლიტერატურაში. ირანული წარმომავლობის სიტყვამ parádeisos ქრისტიანობაში ედემის, სამოთხის ბაღის აღნიშვნის ფუნქცია შეიძინა, თუმცა

იმავდროულად აღმნიშვნელია ბიზანტიური ბაღისა, რომელიც მიწიერი სამოთხის ალეგორიად აღიქმება [ელიზბარაშვილი, 2009:248]. ახალი აღთქმის ბერძნულ-ინგლისურ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც მაღალი, უცოდველ ადამიანთა სამკვიდრებელი ზეცაში, სასუფეველი ‘paradise’.

ბერძნ. paradeisos-ის მსგავსად, რომელიც რეგულარულად იხმარება სეპტუაგინტაშიც, ლათ. paradīsus ორივე მნიშვნელობას გვიჩვენებს: 1) დიდი ბაღი, პარკი (ავგუსტინესთან); 2) სამოთხის ბაღი, სამოთხე, ედემი (ვულგატაში) [Дворецкий, 552]. ლათინურიდან ის შევიდა ევროპულ ენებში, კერძოდ, ინგ. paradise, ფრანგ. paardis, გერმ. paradies და სხვა. ინგლისური paradise აღნიშნავს აგრეთვე „დეკორატიულ ბაღს“, სლენგში კი – „ქანდარას“ (თეატრში). ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა ფრანგულშიც დასტურდება (შდრ. რუს. раёк).

ბაღის, როგორც ამქვეყნიური სამოთხის ალეგორია და მებაღე მისი სემიტიკური ფუნქციით ქრისტიანობიდან მუსლიმურ სამყაროშიც იკიდებს ფეხს. მებაღის სიმბოლური სახე კი შუა საუკუნეების ირანის კულტურაში და ესქატოლოგიურ წარმოადგენებში ერთ-ერთ ცენტრალურ ფიგურას წარმოადგენს (Шукуров, 225-226). ორჯერ ფიქსირდება სპარსულიდან მომდინარე firdaws „ბაღი, წალკოტი.“ გ. წერეთლის აზრით, არაბ. Firdaws, მრ. fārādīs („სამოთხე“) შეიძლება ბერძნულიდანაც მომდინარეობდეს (გ. წერეთლი, გვ. 182). გირგასის ლექსიკონში „სამოთხის“ მნიშვნელობით მხოლოდ არტიკლიანი ფორმაა ნაჩვენები (შდრ. არაბ. ğanna და ’al-ganna (’al-firdaws, (Гиргас, 609).

სპარსულში გვხვდება არაბიზირებული ფორმა ferdoûs („სამოთხე“, „ვენახი, ბაღი“), რომლიდანაც არის მიღებული „შაჰ-ნამეს“ სახელოვანი ავტორის ლიტერატურული ფსევდონიმი ferdousī (ნისბის მაწარმოებელი ī სუფიქსით) „სამოთხელი“, სამოთხისა“ (Vullers, 654; კობიძე, 142).

pardēs ბიბლიის ებრაულში მოკლებულია სიმბოლურ დატვირთვას და სრულად იმეორებს მისი ირანული პროტოტიპის („ბაღი“, სიტყვას. „შემოსაზღვრული ადგილი“) მნიშვნელობას. ძველ აღთქმაში საანლიზო სიტყვა სამჯერ არის ფიქსირებული (ქებ. 4,13; ეკლ. 2,5; ნეემ. 2,8) და სამივე შემთხვევაში უბრალოდ პარკის, ბაღის აღმნიშვნელია. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ მხოლოდ ერთ მუხლს (ეკლ. 2,5) სადაც pardēsīm (მრ.) გამოყენებულია „ბაღის“ მნიშვნლობის მქონე საკუთრივ ებრაულ სიტყვასთან (gan, მრ. gannōt) ერთად და მის სინონიმად გვევლინება: עָשִׂיתִי לִי גַּנּוֹת וּפַרְדֵּסִים וְנָטַעְתִּי בָהֶם עֵץ כָּל פֶּרִי შდრ.: „გავაშენე ჩემთვის ბაღები და წალკოტები, დავრგე ხეხილი

ყოველგვარი“ (თარგმანი მოგვყავს საპატრიარქოს გამოცემის მიხედვით). შდრ.: თარგმანი „მცხეთური ხელნაწერის“ მიხედვით: „ვიქმენ მე მტილები და სამოთხეები და დავნერგე ხენი მას შინა, ყოველნი ნაყოფიერნი“.

ჩვეულებრივ, „ბაღის“ მნიშვნელობით ებრაულ ბიბლიაში იხმარება საერთო სემიტური სიტყვა gan და მისი ვარიანტული ფორმა gannā (შდრ. არამ. gīnna, ginnᵉtā უგ. gn, არაბ. ǧanna, აქად. ganna, ეთიოპ. ganat), რომელიც ზემოთ მოტანილ ციტატაშიც იყო გამოყენებული (რიცხ. 24,6, იობ. 8.16), I მეფ. 21,2 და სხვ.) აქვე შევნიშნავთ, რომ პოსტბიბლიურ ებრაულს სპარსულიდან ნასესხები აქვს კიდევ ერთი სიტყვა „ბაღის“ მნიშვნელობით: bustān, რომელიც, სავარაუდოდ, არამეულიდან უნდა იყოს გადმოღებული (შდრ. არამ. būstānā). არმეულის გზით ჩანს შემოსული ბიბლიურ ებრაულში (უწინარესად კი „ესთერის წიგნში“) დაფიქსირებული ირანიზმები (Greenfield, 257).

ედემის ბაღის ე.ი. მიწიერი სამოთხის, სადაც „აღმოაცენა უფალმა ღმერთმა მიწიდან ყოველი ხე, სანახავად საამო და საჭმელად ვარგისი, შუაგულ ედემში კი ხე სიცოცხლისა და ხე კეთილის და ბოროტის შეცნობისა“ აღმნიშვნელადაც ებრაულში (დაბ. 2,9) გამოყენებული ზემოხსენებული gan: gan ʿēd̲en „ედემის ბაღი“ (სიტყვასიტყვით ბაღი ნეტარებისა). სამოთხის ბაღი ძველ აღთქმაში მოიხსენიება აგრეთვე შემდეგი სახელწოდებებით: gan ʾᵉlōhīm (უფლის ბაღი).

ბენ სირა (ქართული ტრადიციით ზირაქი) უწოდებს მას gan ʿēd̲en bᵊ rāxā („კურთხეის „ედემი“ ან „კურთხეული ედემი“) [Lecixon Biblicum II, 1965:688].

gan ʿēd̲en გვხვდება აგრეთვე „სულთა სასუფევლის, ზეციური სამოთხის“ გაგებით ახალი აღთქმის ებრაულ თარგმანში. საინტერესოა, რომ ფ. დელიჩისეულ თარგმანში სპირიტუალური სამოთხის მნიშვნელობით დასტურდება pardēs, რაც ბერძნული დედნის გავლენით ჩანს განპირობებული: ʾašer hoʿālā ʾel-happardēs wayyišmaʿ dᵉvārīm nistārīm ʾᵃ šer nimnaʿ mēʾīš lᵉmalᵉlēm (II კორ. 12,4). ახალ თარგმანში კი (ისრაელში გამოიცა 1976 წელს), pardês, რომელიც თანამედროვე ებრაელისათვის „ხეხილის“, უმთავრესად კი „ციტრუსოვანთა (ფორთოხალი, ლიმონი, გრეიპფუტი) ბაღის“ მნიშვნელობის მატარებელია, შეცვლილია მკითხველისათვის უფრო გასაგები ეკვივალენტით (gan ʿēd̲en). pardes დღეს აღიქმება ებრაული ენის ლექსიკის ორგანულ ელემენტად და მისგან ნაწარმებია დერივატები: pardesan „ციტრუსის პლანტაციის პატრონი, მეციტრუსე“ და pardesanut „მეციტრუსეობა“. მრავლობით pardes ორგვარად აწარმოებს pardesī და pardisōt (მიშნაში). ცნობილია აგრეთვე ქალაქი pardes hana.

ბიბლიის ებრაულში, როგორც უკვე აღინიშნა, ირნული წარმომავლობის pardës არ ატარებს სიმბოლურ დატვირთვას, მაგრამ პოსტბიბლიურ ხანაში ელინისტური რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებების გავლენით, რომლებსაც ისე, როგორც მაზდეანობას სერიოზული გავლენა მოუხდენია იუდაიზმის იდეურ შინაარსსა და განსაკუთრებით ესქატოლოგიურ წარმოდგენებზე მომავალი ცხოვრების შესახებ [Токарев, 1976: 371-3], სიტყვა pardēs გადატანით (მეტაფორულ) მნიშვნელობას იძენს და აღნიშნავს ეზოთერულ (მისტიკურ) ფილოსოფიას (Klein, 523). ამავე პერიოდს მიეკუთვნება აბრევიატურა prds (იკითხება pardes), რომელიც აერთიანებს ბიბლიის წიგნების ინტერპრეტაციის ოთხი სხვადასხვა მეთოდის ინიციალურ ასო-თანხმოვნებს: pˁšāt (= პირდაპირი გაგება), ramez (=სიმბოლური), dˁrūš (ჰომილეტიკური), sōd (=ეზოთერული) (Klein, 523; Even-Šošan, 1329-30). რაბინულ ებრაულში pardēs რელიგიათმცოდნეობის ან თეოლოგიური მეცნიერების ცენტრის ალეგორიად გვევლინება (თოსეფაში) (Even-Šošan 1329-30). ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ბიზანტიური სამონასტრო ბაღები, რომლებიც იწოდებოდა Paradeisos, ხშირად მეტაფორულად გაიგივებული იყო სამოთხის ბაღთან და ცნობილია სამონასტრო წიგნებიც სათაურით Paradisus, რაც Limonarium-ის იდენტური ჩანს. ლიმონარი („სამოთხე“) ეწოდება იოანე მოსხის თხზულებასაც (Sophocles, 841). ნიშანდობლივია, რომ მე-19 საუკუნის უკანასკნელ ათწლეულში (1892-1896 წწ.) ოდესაში გამოდიოდა ლიტერატურული კრებულები სახელწოდებით Pardes, რომლებიც სიონისტური სულისკვეთებით გამსჭვალული მხატვრული და პუბლიცისტური ნაწარმოებები იბეჭდებოდა [Еврейская Энциклопедия, т. II].

ირანული წარმომავლობის ეს სიტყვა თითქმის ყველა სემიტურ ენაშია შესული. აქად. pardesu, სირ. pardīsā, არაბ. firdaws, არამ. pardˁsa (ეს უკანასკნელი ებრაულიდან უნდა იყოს შეთვისებული – (Klein, 523, შდრ. Sokoloff, 73).

სპარსულში ავესტ. paridaiza (ძვ. სპ. paridayda) დაცულია pālīz (palez) ფორმით, რომელიც ახალი სპარსულის კუთვნილებაა და „ბოსტნეულის ბაღის“, „ბოსტანს“ ნიშნავს, თუმცა დღეს უფრო ხშირად „შემოუღობავ ნაკვეთს“ აღნიშნავს (Eilers, 392, Barthlomae, 865) (შდრ. მისი თავდაპირველი მნიშვნელობა „შემოსაზღვრული ადგილი“).

არცთუ იშვიათად სიტყვის წარმომავლობის დადგნა ძნელდება მაგ. საშ. სპ. gund ‘‘არმია, ჯარი‘‘ (შდრ. სომხ. gund, ქართ. გუნდ-ი) შეიძლება უკავშირდებოდეს მანდ. gunda-ს „ჯარი“ (შდრ. სირ. qudda, gdd) ე.ი. სემიტური სიტყვა ისესხა საშუალო სპარსულმა და იქიდან იგი შევიდა სომხურსა

და ქართულში. Th. Nöldeke და S. Shaked-ი მის სემიტურ წარმომავლობას უჭერენ მხარს, S. Shaked-ი კი მას ირანულად მიიჩნვს და სემიტურ ფორმას ხსნის, როგორც საშუალო სპარსულიდან ნასესხებს (ჩხეიძე, 62).

ფრანგი სემიტოლოგი (M. Masson-ი თვლის, რომ როდესაც მსჯელობენ სემიტურსა და ირანულს შორის სადავო ეტიმოლოგიის მქონე ისეთი სიტყვების წარმომავლობაზე, რომლებიც ბერძნულშია შეთვისებული, ცნობილ ელინისტებს (Frisk, Chantrain და სხვ.) არა მხოლოდ მინიმუმამდე დაყავთ სემიტურის გავლენა, არამედ სისტემატიურად გამოარჩევენ არასემიტურ, კერძოდ კი ირანულ ეტიმონებს [Masson, 1989-1992: 127].

ბერძნულში დამკვიდრებული paradeisos'-ის ირანული პირველწყარო (ავესტუსში ფიქსირებული pairi-daeza) ეჭვს არ იწვევს. ამავე დროს ცნობილია გვიანბიბლიური ებრ. pardes, იუდ.-არამ. pardes და აქად. paradisu. საკამათო შეიძლება იყოს მხოლოდ ამ ირანიზმის ბერძნულში სესხების გზა. არ არის გამორიცხული, რომ იგი შესულიყო ბერძნულში არა უშუალოდ ირანულიდან, არამედ სემიტურის გზით. თუმცა სრულიად სარწმუნოა საანალიზო სიტყვის თავდაპირველი ირანული წარმომავლობა. M. Masson'-ის შეხედულებით pardes და pardisu მთლიანად იზოლირებული სემიტურში, მაშინ როცა ავესტ. pairidaeza შედგება ირანული ელემენტებისაგან pairi + daeza, რომლებიც ენათესავება, შესაბამისად, ბერძნ. peri და teikhos [Masson, 1989-1992:141].

იმ არგუმენტების სიმყარეს, რომ pardes და perdisu სრულიად იზოლირებულია სემიტურში, ერთგვარად ასუსტებს ებრაულსა და მის მონათესავე ენებში prd („გამოყოფა, განცალკევება") და prs („მოჭრა, მოტეხვა") ძირების არსებობა.

საგულისხმოა, რომ ებრაული და არამეული ენების ლათინურ ენაზე შედგენილ ქართულ ლექსიკონში, რომლის ავტორია John. Simonis' სიტყვის pardes ირანული წარმომავლობის ჩვენებასთან ერთად, წარმოდგენილია ვარაუდი მისი ზემოხსენებულ სინონიმურ ძირებთან კავშირის შესახებ. უფრო ზუსტად, ებრული სიტყვა ინტერპრეტირდება, როგორც prd და prs ძირების კომბინაცია (კონტმინაცია) (Simonis, II, 1316).

უკანასკნელ ათწლეულში საგანგებო ყურადღება ეთმობა ებრაელთა ისტორიის სპარსულ პერიოდს და იმ კულტურულ და თეოლოგიურ ინოვაციებს, რომლებიც მას უკავშირდება. ამ ინტერესზე მეტყველებს თუნდაც ბრილის გამომცემლობაში გამოსული სოლიდური კრებული სათაურით Aproaching Jehund (New Approaches to the tudy of the Persian Period.

ჩვენი სტატია ერთგვარად ეხმიანება ამ პრობლემატიკას და მცირე შტრიხს წარმოადგენს იმის საილუსტრაციოდ, თუ რა გავლენა მოუხდენია მოცემულ პერიოდს ბიბლიურ ენასა და ლიტერატურაზე.

ლიტერატურა:

1. ჩხეიძე ი. ირანულ-სემიტური ურთიერთობისათვის: საიუბილეო კრებული მიძღვნილი კ. წერეთლის 80 წლისთავისადმი.- თბ., 2003
2. ელიზბარაშვილი ე. ბიზანტიური ბაღი – როგორც მიწიერი სამოთხის ალეგორია // ბიზანტილოგია საქართველოში - 2“: კრებული: ტ. 1.-თბ., 2009
3. Токарев С. Релгия в истории народов мира.- М. 1976
4. Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирака.- М. 1989
5. Гамкрелидзе Т. Иванов В.Индоевропейский язык и индоевропейцы: 1и 2 ч.- Тб., 1984
6. Masson M. Mirage Etymologiques du senitique ou de l’iranian an Grec La Linguistique: vol. 25.- 1989-92 Masson
7. М. Основы иранского языкознания: Древнеиранский язмык.-М., 1979
8. Гезениус В. Европейская грамматика / (перевод К. Коссовича).- СПб., 1874
9. Encyclopedia Iranica vol. 2-3.- London, New-York, 1989
10. Lexicon Biblicum Tel-Aviv,1965
11. Klein E. A comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew language, Jerusalem – Tel-Aviv, 1987

მერაბ ნაჭყებია

პლასტუნკელი ქართველები

თუ თვალს გადავავლებთ კაცობრიობის ისტორიას, ადვილად შევამჩნევთ ხალხთა მიგრაციის განუწყვეტელ პროცესებს, რაც სხვადასხვა მიზეზით იყო გამოწვეული. სახლდებოდნენ რა სხვადასხვა ქვეყნაში, ესა თუ ის ეთნოსი იშვიათად თუ ინარჩუნებდა თვითმყოფადობასა და კავშირს თავის სამშობლოსთან.

ქართველთა სამშობლო საქართველოა. თუ არა იძულება, ქართველი იშვიათად ტოვებდა თავის ქვეყანას. მაგრამ, სადაც არ უნდა ყოფილიყო, ყოველთვის ცდილობდა, შეექმნა ,,პატარა საქართველო‘‘.

წინამდებარე ნაშრომი შეეხება თითქმის საუკუნე-ნახევრის წინ დასავლეთ საქართველოდან სოჭში გადასახლებულ ქართველთა ისტორიას, მათ თანამედროვე ყოფას და ვითარებას, რომელიც არცთუ სახარბიელოა მაშინდელი საბჭოთა საქართველოს ხელმძღვანელების უნიათო პოლიტიკის წყალობით.

ვინ არიან სოჭელი (პლასტუნკელი) ქართველები? რა დროიდან ცხოვრობენ აქ და რამ გამოიწვია მათი შავი ზღვის სანაპიროზე გადასახლება? ეს ის კითხვებია, რომლებზედაც შევეცდებით, პასუხი გავცეთ.

ყირიმის ომის (1854-56 წწ.) დამთავრებისთანავე მეფის ხელისუფლებამ სოჭის ჭაობიან, უკაცრიელ ადგილებში იძულების წესით შემოიყვანა ყუბანელი კაზაკები და ქვეყნის ევროპული ნაწილიდან რუსი გლეხობა; მაგრამ მათ ვერ გაუძლეს შეუჩვეველ კლიმატს და აჯანყება მოაწყვეს. ხელისუფლებამ მათ წინააღმდეგ გარნიზონის ნაწილები - პლასტუნები იხმო და აჯანყება სისხლში ჩაახშო. გადმოსახლებულების უმრავლესობა ან ბრძოლებში დაიღუპა, ან – გააციმბირეს, ან გაქცევით უშველა თავს. სოჭის მიდამოები კიდევ უფრო გაუკაცრიელდა.

1864 წლის 21 მაისს დასრულდა კავკასიის ომი, რასაც მოჰყვა მუჰაჯირობა, ანუ კავკასიის მკვიდრი მოსახლეობის ძირითადად იძულებითი გადასახლება ოსმალეთის იმპერიაში. ჩრდილოეთ კავკასიიდან და საქართველოდან (აფხაზები და სამხრეთ საქართველოში მცხოვრები მაჰმადიანი ქართველები) გადასახლებულ მუჰაჯირთა რაოდენობა 700-750 ათასს აღწევდა

[ვერეშჩაგინი, 1878:10]. ამ მასობრივი გადასახლების შედეგად შავი ზღვის სანაპირო ზოლში დაცარიელდა უზარმაზარი ტერიტორია ბზიფიდან ნოვოროსიისკამდე.

მეფის რუსეთის მთავრობის წინაშე კვლავ დადგა ამ მხარის დასახლება-ათვისების საკითხი. ხელისუფლებამ ამჯერად ამ ადგილებში კავკასიისა და დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის გადმოსახლება გადაწყვიტა.

შავიზღვისპირეთში მიმდინარე პროცესებს ოპერატიულად ეხმაურებოდა ქართული პრესა: გაზ. ,,დროება", გაზ. ,,ცნობის ფურცელი", გაზ. ,,ივერია", გაზ. ,,შრომა", ჟურნ. ,,მოგზაური და სხვ.). გაზ. ,,დროებაში" დაიბეჭდა გ. წერეთლის (1873 წ.), ს. მესხის (1875 წ.) და სხვათა წერილები. განსაკუთრებით აქტიურობდნენ ქართველი სამოციანელები. აანალიზებდნენ რა შექმნილ სიტუაციას, ისინი მოუწოდებდნენ ხელისუფლებას, შავიზღვისპირეთის მიწებზე დაესახლებინათ ,,კავკასიის ხალხები" (მათ შორის იგულისხმებოდა დასავლეთ საქართველოს – სამეგრელოდან, იმერეთიდან, რაჭიდან, ლეჩხუმიდან - მაცხოვრებლებიც).

რამდენადაც მეფის რუსეთის მთავრობის წინაშე მთელი სიმწვავით იდგა ამ მხარის დასახლება-ათვისების საკითხი და ხელისუფლების პირველმა გეგმამ არ გაამართლა, ამჯერად იგი იძულებული გახდა ამ ადგილებში კავკასიისა და დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა გადმოესახლებინა.

ასე გაჩნდა დაახლოებით 150 წლის წინათ ქ. სოჭიდან 15-ოდე კილომეტრის დაშორებით, მდ. სოჭის ხეობაში ქართული სოფელი პლასტუნკა, რომელიც ამჟამად კრასნოდარის მხარის ქ. სოჭის ადმინისტრაციული დანაყოფის – ადლერის რაიონის შემადგენლობაში შედის.

პირველი ცნობა ქართული მოსახლეობის სოჭში გადასახლების შესახებ გამოაქვეყნა გაზ. ,,დროებამ" (1875). მიგრაციის პროცესი გრძელდებოდა 80-იან წლებშიც. აღნიშნულია ისიც, რომ გადასახლების პროცესს მთავრობა ახალისებდა კიდეც – ჩასახლებულებს 10-15 წლით ათავისუფლებდნენ სახელმწიფო გადასახადებისაგან.

ქართველები ჩასახლდნენ სოჭის მიდამოებში - სოჭი, პლასტუნკა, მამაიკა, ნოვაია ზარია... 1888 წელს გაზ. ,,ივერია" წერდა: ,,ქართველებს ამოურჩევიათ ადგილი თავის დასასახლებლად სოჩის სამზრუნველოში. ეს ადგილი თვითონ დაბა სოჩიდან 12 ვერსზეა. ადგილი სულერთიანად მთაგორიანია. ამ მთაგორიანს ადგილს შუა ჩამოუდის კარგა დიდი მდინარე და ვაკე ადგილებს

ძვირად შეხვდებით. თვით ქართველებს კი მოსწონთ ეს ადგილი და, თუ სადმე ვაკე ადგილებია, იქაც არ ესახლებიან, უფრო მაღალ ადგილებს ირჩევენ. რომ ჰკითხოთ ამის მიზეზი, გეტყვიან, რომ ისინი გადმოსახლებულან რაჭა-ლეჩხუმიდგან, რომელიც, როგორც მოგეხსენებათ, ამგვარივე მთიანი ადგილია და, რასაც, რასაკვირველია, მიჩვეულია...

ქართველებით დასახლებულ სოფელს ეძახიან პლასტუნკას. ამგვარი სახელწოდება სოფლისა წარმომდგარა იქიდგან, რომ აქ არეულობის დროს მშვიდობიანობის დასაცველად პლასტუნების პოლკი მდგარა. სოფელი პლასტუნკა მარტოდ ქართველებით არის დასხლებული. ამათი რიცხვი სამოცდაათ კომლზე მეტია. ახლაც დროგამოშვებით მოდიან დასასახლებლად ამ სოფელში ქართველები. ადგილი თუმცა მთაგორიანია, მაგრამ საკმაოდ ნაყოფიერია [გაზ. ,,ივერია‘‘, 1888].

იმდროინდელი ქართული პრესის ფურცლებიდან ისიც ირკვევა, რომ სოჭის მხარეში საცხოვრებლად გადადიოდნენ დასავლეთ საქართველოს (ლეჩხუმი, იმერეთი, რაჭა, სამეგრელო) მკვიდრნი, რაც გამოწვეული იყო ამ მხარის მცირემიწიანობით.

1905 წლის არასრული მონაცემებით, სოჭისა და მიმდებარე სოფლების (პლასტუნკა, მამაიკა, ნოვაია ზარია...) ქართული მოსახლეობის რიცხვმა 14 ათასს მიაღწია. დღევანდელი სოჭის ბოლშაია და მალაია პრირეჩენსკაიას ქუჩები ქართველებით იყო დასახლებული, ხოლო გორკის ქუჩას დღესაც ,,მინგრელსკაია ულიცას‘‘ ეძახიან.

პლასტუნკაში ძირითადად ლეჩხუმელები ცხოვრობდნენ. 1897 წელს გაზ. ,,ცნობის ფურცელის‘‘ მონაცემებით აქ 97 ქართული ოჯახი ცხოვრობდა (,,ცნობის ფურცელი‘‘1897). ისინი გადასახლდნენ ლეჩხუმის შემდეგი სოფლებიდან: ,,ალპანიდან, ორხვიდან, დერჩიდან, ორბელიდან, ნასპერიდან, ლაჯანიდან, აჭარიდან (სოფელია ლეჩხუმში), ზოგიშიდან. გვარები: ალავიძე, ბურჯალიანი, თუთისანი, კვანტალიანი, ლეფსვერიძე, ლეშკაშელი, მამარდაშვილი, სვანიძე, სილაგაძე, უჩაძე, ფრუიძე, შკუბულიანი, ცხვედიანი, ჩაკვეტაძე, ჩხეტიანი, ჭოხონელიძე...[მიქიაშვილი,1994:9].

სოჭის მხარეში რაჭის სოფლებიდან - ღები, ზნაკვი, ქედისუბანი - გადასახლდნენ: არჩვაძეები, გავაშელიძეები, გოცირიძეები, გურგენიძეები, კენჭაძეები, კობახიძეები, ლობჟანიძეები, მაისურაძეები, მეტრეველები, მიქაუტაძეები, რეხვიაშვილეები, შტააძეები, ცუცქირიძეები, ჭელიძეები, ჭიჭინაძეები... იმერეთის სოფლებიდან: ოკრიბიდან (დღევანდელი ტყიბულის მუნიციპალიტეტი) და საირმიდან, გვარები: გვანცელაძე, გოგოლაძე, ზვიადაძე, ინწკირველი,

კეთილაძე, კუბლაშვილი, კუტალაძე, ლორთქიფანიძე, მიქაძე, ქასრაშვილი, ჩაკვეტაძე, ცირეკიძე, ძიძიგური, ჭიპაძე, ჯიბლაძე... ზუგდიდის მაზრიდან და სენაკიდან: ბარკალაია, ბახია, ბჟალავა, გაბილაია, გვათუა, გვასალია, გუგუშვილი, დარჯანია, დიხამინჯია, დონდუა, თოფურია, კინტრაია, ქორქია, შანგუა, შუშანია, ჩიტაია, ცხაკაია, ძიგუა, ჭელია, ხაფავა, ჯანაშია, ჯელია... [მიქიაშვილი, 1994:10].

პროფ. ო. მიქიაშვილი წიგნში ,,სოჭელი ქართველები და მათი მეტყველება“ აღწერილია ის კულტურული ინიციატივები, რომლებსაც სოჭელი ქართველები ახორციელებდნენ მე-19 საუკუნის მიწურულიდან მე-20 საუკუნის 90-იან წლებამდე; კერძოდ, ირკვევა, რომ პლასტუნკაში პირველი დაწყებითი სკოლა ჯერ კიდევ მეფის ხელისუფლების დროს გაუხსნია ქრისტეფორე მიქაუტაძეს (ჭინჭარაული, 1989). თუმცა დაწვრილებითი ინფორმაცია ამ სკოლის ფუნქციონირების შესახებ არ მოგვეპოვება.

1921-22 სასწავლო წლებში სოჭელ ქართველთა თავკაცობით ქ. სოჭში გაიხსნა ქართული სკოლა, რომელმაც ბინა დაიდო საქართველოს სოჭის საკონსულოში. სკოლას სათავეში ჩაუდგა ცნობილი მოღვაწე ქალი ოლღა წითლიძე. სკოლა სახელმწიფოს მიერ აღრიცხვაზე მხოლოდ 1925 წელს იქნა აყვანილი, ხოლო 1927 წელს გადატანილ იქნა სხვა ადგილზე და გადაკეთდა საშუალო სკოლად, რომელიც იმთავითვე გახდა ქართული კულტურის კერა მთელს ამ მხარეში. ომის დაწყების შემდეგ (1941 წ.) სკოლა შვიდწლედად გადაკეთდა და გადატანილ იქნა სოფ. პლასტუნკაში, სადაც იარსება 1969 წლამდე. ამ დროიდან კი იგი რუსულ სკოლად გადაკეთდა; გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ქართულ ენაზე რამდენიმე საგანიც იკითხებოდა: საქართველოს ისტორია, ქართული ენა და ლიტერატურა, გეოგრაფია... თუმცა ძალიან მალე მხოლოდ ერთი საგანი დარჩა ქართულენოვანი – ქართული ენა, რასაც ბავშვები სურვილის მიხედვით სწავლობდნენ. 2010 წლიდან კი სასკოლო პროგრამებიდან ეს საგანიც ამოიღეს. მიუხედავად ადგილობრივი ქართველების მცდელობისა ხელახლა გაეხსნათ ქართული სკოლა, ყოველი ცდა უშედეგოდ დასრულდა და ქართული ფაქტობრივად საშინაო მოხმარების ენად რჩება.

აღნიშნულ რეგიონში ქართული სკოლის კვდომის პროცესზე ო. მიქიაშვილი შენიშნავს: ,,სოჭის ქართული მოსახლეობა, მისი მოწინავე ნაწილი სასტიკად განიცდიდა ამას და მის ხელთ არსებული ყველა საშუალებით ცდილობდა სკოლის გადარჩენას. გადარჩენის გზად კი სამართლიანად მიიჩნევდნენ რვაწლედის კვლავ საშუალო სკოლად გადაკეთებას, რისი იმედებიც გაჩნდა 60-იანი წლების მეორე ნახევარში, მაგრამ ამისათვის საჭირო იყო გარკვეული

გარანტიები, რომ ქართული სკოლის კურსდამთავრებულები განათლებას მიიღებდნენ საქართველოში“ [მიქიაშვილი 1994:15].

პლასტუნკის სკოლის დირექტორი, ამასთან დაკავშირებით, საქართველოს მინისტრთა საბჭოს ხელმძღვანელობას წერდა: ,,გთხოვთ, გაგვიწიოთ შეღავათები მისაღებ გამოცდებზე. საკმარისია, წელიწადში ჩვენი სკოლიდან თუნდაც ერთი ბაცშვი მოხვდეს საქართველოს ნებისმიერ უმაღლეს სასწავლებელში და ჩვენ არ გაგვიჭირდება ქართული სკოლის შენარჩუნება პლასტუნკაში“ [კვევკვესკირი, შანიძე... 1989].

სამწუხაროდ, ცენტრალური ხელისუფლებიდან პლასტუნკელმა ქართველებმა დაპირებაც კი ვერ მიიღეს. იქაური ქართველი ახალგაზრდები საქართველოში განათლებას ვერ იღებდნენ. ასეთი უგულისყურო დამოკიდებულების გამო, მშობლების მოთხოვნით სკოლა 1969 წელს რუსულ სკოლად გადაკეთდა. ხელისუფლების უნიათობით ასე დაიკარგა კიდევ ერთი ქართული კულტურის კერა რუსეთის ფედერაციაში.

რაოდენ გულის ამაჩუყებელია პლასტუნკის სკოლის ქომაგის ინჟინერ ალ. ცუცქირიძის წერილი, რითაც იგი მიმართავდა საქართველოს განათლების სამინისტროს: ,,იქ (პლასტუნკაში - მ.ნ.) უკვე აღარ არსებობს ქართული სკოლა და ამის მეტად მეც აღარ შეგაწუხებთ ამ თემაზე. რაც ადრე მოგწერეთ, იმაზეც დიდ ბოდიშს ვიხდი... სამწუხაროა, რომ პლასტუნკის ქართული სკოლა დაიხურა. ამისთვის სხვებთან ერთად თქვენც მოგიგონებენ საქართველოს მომავალი თაობები [კვევკვესკირი, შანიძე... 1989].

დიახ, დღეს მწარედ ვიგონებთ ქართველები იმ უგულისყურობას, უსულგულობას, უყურადღებობას, რაც ამ ოთხი ათეული წლის წინათ საბჭოთა საქართველოს პარტიულმა ელიტამ, განსაკუთრებით საქართველოს განათლების სამინისტროს მაშინდელმა ხელმძღვანელობამ გამოიჩინა პლასტუნკელი ქართველების მიმართ, რითაც სამუდამოდ ჩაკლა საქართველოზე უზომოდ შეყვარებულ მამულიშვილთა მცდელობა შეენარჩუნებინათ მშობლიური ენა, რომელიც დღეს ფაქტობრივად აღარ არსებობს ამ ულამაზეს კუთხეში.

ეროვნული მოძრაობის აღორძინების პერიოდში, გასული საუკუნის 80-იანი წლების მიწურულს, სოჭელმა ქართველებმა კვლავ წამოჭრეს საკითხი ქართული სკოლის გახსნის თაობაზე. იქაურმა ქართველებმა იგრძნეს ,,მშობლიურ ენასთან მაცოცხლებელი კავშირის შესუსტება და საშველად ისევ დედა-სამშობლოს მიმართეს (მიქიაშვილი, 1994). გაზ. ,,სახალხო განათლებაში“

გამოქვეყნდა სტატია სათაურით: ,,სოჭელ ქართველთა თხოვნა“, რომელშიც საქართველოს მაშინდელ განათლების მინისტრ გ. ენუქიძეს წერდნენ, დახმარებოდნენ საჭირო ლიტერატურისა და მეთოდიკური მასალის შეძენაში, რომ ბევრია მსურველი ქართული ენის შესწავლისა და ა. შ. წერილი, რომლის ავტორია სოჭელი ქალბატონი ნელი ინწკირველი, მთავრდება შემდეგი სიტყვებით: ,,ბოდიშს გთხოვთ შეწუხებისთვის, მაგრამ მგონი დამეთანხმებით, ეს საშვილიშვილო საქმეა და საზოგადოების მოწინავე ფენების მორალური მოვალეობაა ერის აღორძინებისათვის ბრძოლა“ [გაზ. ,,სახალო განათლება“, 1990].

თუმცა გასული საუკუნის 90-იან წლებში განვითარებულმა მოვლენებმა ჯერჯერობით აუხდენელი გახადა იქაური ქართველების ოცნება.

ერთადერთი, რაც პლასტუნკის რუსულ სკოლას (სადაც ქართველი ბავშვებიც სწავლობენ) გაუკეთდა ის იყო, რომ გასული საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში ,,სამთო ქიმიამ“ თავისი ხარჯებით პლასტუნკელებს აუშენა შესანიშნავი სკოლა, ,,რაც სათანადო მადლიერებით მიიღო სოჭის განათლების დარგის ხელმძღვანელობამ [მიქიაშვილი, 1994:19].

იქაური ქართველების ეროვნული სულისკვეთება მხოლოდ სკოლით როდი შემოიფარგლებოდა. მათში იმთავითვე ჩნდება წყურვილი ქართული თეატრალური ხელოვნების მიმართ. შორეულ, 1997 წლის გაზ. ,,ივერიის“ ფურცლებზე ქვეყნდება სოჭელი კორესპონდენტის სტატია, რომელშიც ვკითხულობთ: ,,ბატონ ჩიტაიას მიერ გამართულ და მოწყობილ ბაღში კვირაში სამჯერ რუსული წარმოდგენები იმართება ხოლმე. კარგი იქნება, ბატონმა ჩიტაიამ ერთხელ ქართველი არტისტებიც გამოიწეროს და გვაღირსოს ჩვენს სამშობლო ენაზედ წარმოდგენაო“ [გაზ. ივერია, 1897].

ქართველთა აქტიურობამ მხოლოდ 1922 წელს გამოიღო შედეგი. ცნობილი მოღვაწე ქალის ოლღა წითლიძის ინიციატივით სოჭში ჩამოყალიბდა ქართველ სცენისმოყვარეთა წრე, რომელიც შემდეგ სახალხო თეატრად გადაიქცა. იგი ასრულებდა სახელმწიფო თეატრის ფუნქციასაც, რადგან იმ პერიოდში სოჭში არც ერთი თეატრი არ არსებობდა. ქართული თეატრი პირველი იყო ამ მხარეში. აქვე შეიქმნა მდიდარი ქართული ბიბლიოთეკაც.

ქართულ თეატრალურ წარმოდგენებს გარდა ქართველებისა, სხვა ეროვნებების წარმომადგენლებიც (რუსები, უკრაინელები, ბერძნები, სომხები...) ესწრებოდნენ. დაინტერესება იმდენად დიდი იყო, რომ ქართული სახალხო თეატრის კლუბთან ჩამოყალიბდა სომეხ,

უკრაინელ და ბერძენ სცენისმოყვარეთა წრეებიც. ეს გახდა მიზეზი ადგილობრივ ხელისუფლების დადგენილებით ქართული სახალხო თეატრის შენობა (ქართველი მოსახლეობის ინიციატივითა და მხარდაჭერით შეკეთებული) გადაკეთდა ეროვნულ უმცირესობათა კლუბად და ეწოდა ,,კლუბ ნაცმენოვ“ [კევლიშვილი, 1966:60].

თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან სოჭში (შემდგომ პლასტუნკაში) თბილისიდან არა ერთი თეატრალური დასი ჩავიდა და გამართა წარმოდგენები, რომლებიც განსაკუთრებით ახარებდათ აქაურ ქართველებს. სამწუხაროდ, 90-იანი წლებიდან ასეთი კონტაქტები საქართველოს თეატრებთან, ფაქტობრივ, აღარ არსებობს.

60-იანი წლების ბოლოსათვის სოჭის რაიონში (ე.წ. დიდი სოჭი) 3476 ქართველი ცხოვრობდა. 80-იანი წლების დასაწყისისთვის ქართული მოსახლეობა 4200 სულამდე გაიზარდა. ბოლო დაუზუსტებელი მონაცემებით სოჭში და მის შემოგარენში ამჟამად 6000-მდე ქართველი ცხოვრობს.

როგორც კრასნოდარის მხარის სამხარეო ქართული კულტურის ცენტრ ,,ივერიის“ თავმჯდომარემ, ბატონმა რაულ ნიჟარაძემ, 2014 წლის 3 ნოემბერს საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართულ უნივერსიტეტში სტუმრობისას განაცხადა, რუსეთის ხელისუფლება აპირებს, პლასტუნკელ ქართველებს მისცეს საშუალება სკოლაში ისწავლონ ქართული ენა, როგორც ფაკულტატიური (არაპროგრამული) საგანი. თუმცა მათ ეს არ აკმაყოფილებთ და სთხოვენ ქართულ მხარეს, რუსეთთან ურთიერთობების დათბობის პარალელურად დაიგეგმოს და განხორციელდეს პლასტუნკაში ქართული ენის, როგორც სასკოლო პროგრამით გათვალისწინებული საგნის, შემოღება-სწავლება.

დღეს პლასტუნკაში ცხოვრობს 150 ქართული ოჯახი. სოფელს დღეს აქვს ბიბლიოთეკა, აფთიაქი, სასურსათო და სამრეწველო მაღაზიები, საფერშლო პუნქტი, კულტურის ორასადგილიანი სახლი და სკოლა – ადლერის № 44 რვაწლიანი სკოლა, სადაც სწავლება რუსულ ენაზე მიმდინარეობს.

სოჭელ ქართველთა მეტყველების შესწავლას დიდი ინტერესი ახლავს ქართული ენის ისტორიისა და მისი დიალექტების მნიშვნელოვანი საკითხების კვლევის, აგრეთვე არაქართულ გარემოში ქართული დიალექტების განვითარების, დიალექტთა შერევის, არამონათესავე ენათა ურიერთობის კანონზომიერებათა გამოვლენის თვალსაზრისით.

პირველი, ვინც მონოგრაფიულად სოჭელ ქართველთა მეტყველების ფონეტიკურ-გრამატიკული და ლექსიკური თავისებურებანი (ადგილობრივი ლექსიკა, სოჭის ქართული მიკროტოპონიომია ფრაზეოლოგია...) შეისწავლა, იყო ქართველი ენათმეცნიერი, პროფ. ოთარ მიქიაშვილი. მან პირველმა გამოავლინა ამ მეტყველების ადგილი ქართული ენის დიალექტთა შორის; პირველად შემოიტანა სამეცნიერო მიმოქცევაში სოჭელ ქართველთა მეტყველების ნიმუშები. სოჭელ ქართველთა ცოცხალ მეტყველებაზე უშუალო დაკვირვებით ო. მიქიაშვილმა დიდძალი დიალექტური მასალის დეტალური ანალიზის საფუძველზე დააზუსტა:

1. აქაური ქართველები ინარჩუნებენ ქართულ ენას და რომ ახალი დიალექტური ერთეული არ წარმოქმნილა.
2. ადგილობრივი მეტყველება ვითარდებოდა და ვითარდება ლეჩხუმურის, იმერულისა და რაჭულის ურთიერთდაახლოების გზით, რასაც შედეგად მოჰყვა ის, რომ დღეს სოჭელ ქართველთა მეტყველება – ესაა არსებითთან ერთიანი დასავლურქართული ტიპის დიალექტური მეტყველება, რომელიც ინტონაციური ელფერით, რიგი გრამატიკულ-ლექსიკური თავისებურებებით ლეჩხუმურს მოგვაგონებს. მიზეზად დასახელებულია ლეჩხუმიდან ჩამოსახლებულ შთამომავალთა სიმრავლე, ოჯახების ,,ნარევობა'' და ა. შ.
3. ავტორის ძირითადი დასკვნის არსი, დიდძალი ფაქტობრივი მასალის ანალიზის საფუძველზე, იმაში მდგომარეობს, რომ ამ რეგიონის ქართული მეტყველების დღევანდელი სახე სწორედ დიალექტთა შერევის შედეგია.

ლიტერატურა:

1. ვერეშჩაგინი ა. Черноморское прибрежъе Кавказа и его колонизация (Доклад А. В. Верещагина в общем собрании И. В. Э. общества 29 января 1878 г.).-1978
2. წერეთელი გ. //დროებაში.-1873 წ.- ნოემბერი.- № 399
3. მესხი ს. შავი ზღვის ნაპირების დასახლება // დროება.- 1875.- 6 ივნისი.- № 63.
4. დროება.-1875.- ქრისტეშობისთვე.- № 140
5. მიქიაშვილი ო. სოჭელი ქართველები და მათი მეტყველება.-თბ., 1994
6. ივერია.- 1897 .- 2 ივლისი.- №137
7. ივერია.-1888.- № 146.- ივლისი
8. ცნობის ფურცელი.- 1897.- № 277.- 12 აგვისტო

9. კვევკვესკირი ივ., შანიძე აკ., კანკავა მ., გობეჩია ი., ქურხული ჯ. მომმეთ მივხედოთ // კომუნისტი.- 1989.- 26 აპრილი
10. სოჭელ ქართველთა თხოვნა // სახალო განათლება.- 1990.- 12 აპრილი
11. კევლიშვილი ნ. პლასტუნკელი ქართველი მოღვაწე.- თბ., 1966
12. ჭინჭარაული გ. პლასტუნკაში ჩვენი თანამემამულეები ცხოვრობენ // სახალხო განათლება.- 1989.-№ 15

ნათია იაშვილი

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისას“ ქეთრინ ვივიანისეული ინგლისური თარგმანის ანალიზი

საუკუნეების განმავლობაში მრავალი აზრი და შეხედულება გამოთქმულა თარგმანის დანიშნულებაზე, მის აუცილებლობასა და არსზე. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ყველა მეცნიერი და მკვლევარი თანხმდება ერთ საკითხზე, რომ თარგმანმა მაქსიმალურად უნდა ასახოს დედანის შინაარსი და მასში არსებული სულისკვეთება. ეს კი მთარგმნელისგან უამრავი სირთულის გადალახვას მოითხოვს. ზოგიერთი მკვლევარი ამას შეუძლებლადაც კი მიიჩნევს. ამის მაგალითია ვილჰელმ ჰუმბოლდტის მიერ აუგუსტ შლეგელისათვის მიწერილი წერილი: *„ყოველგვარი თარგმანი განუხორციელებელი პრობლემის გადაჭრის მცდელობაა. მთარგმნელი აუცილებლად შეეხლება ორიდან ერთ-ერთ წყალქვეშა კლდეს, ის ან ძალზე სუსტად მიჰყვება დედანს საკუთარი ხალხის გემოვნებისა და ენის საშუალებით, ან, პირიქით, იხელმძღვანელებს თავისი ხალხის თავისებურებებით დედანზე დაყრდნობით. რაიმე შუალედის მონახვა არამცთუ ძნელად მისაღწევია, არამედ შეუძლებელიცაა“.* სერვანტესიც სკეპტიკურადაა განწყობილი თარგმანისადმი და აცხადებს: *„თარგმანი... ეს იგივეა, რაც ფლამანდური ხალიჩა უკუღმა პირიდან დანახული. მართალია, ფიგურები ჩანს, მაგრამ არაა არც ის სისუფთავე და არც ის ფერები, რომლებითაც ჩვენ ასე ვტკბებით წაღმა პირიდან“.* [მერაბიშვილი A, 2005:13].

ამგვარი სკეპტიკური შეხედულებების მიუხედავად თარგმანი კულტურათა ურთიერთობის აუცილებელ პირობად რჩება და მთარგმნელები მუდმივად ისწრაფვიან სრულყოფილი თარგმანის შესრულებისკენ. ცნობილია, რომ მხატვრული თარგმანი ყველა ეპოქაში და ყველა ქვეყანაში მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენდა ხალხთა კულტურული დაახლოებისა და ურთიერთობის განვითარების თვალსაზრისით.

ამიტომაც წერს ი. მერაბიშვილი: *“მხატვრული თარგმანი კულტურათა ის დიალოგია, რომელიც არა მარტო კულტურათა ურთიერთობასა და გაცვლას გულისხმობს, არამედ როგორც გოეთე გრძანებდა, ენებს შორის შემოქმედებით პაექრობასაც. ამ დროს მთარგმნელი ემსახურება არა მხოლოდ თავის ერს, არამედ იმ ერსაც, რომლის ენიდანაც თარგმნის ნაწარმოებს”* [მერაბიშვილი B, 2005:7].

სწორედ ამიტომ ქართული ლიტერატურული ძეგლების უცხო ენაზე თარგმანს უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება მისი პოპულარიზაციისა და უცხოენოვანი მკითხველისთვის გაცნობის საქმეში. ამ მხრივ აღსანიშნავი და ფასდაუდებელია როგორც ქართველი, ისე უცხოელი მთარგმნელებისა და მეცნიერების ღვაწლი. წინამდებარე ნაშრომში განხილულია აღორძინების ხანის დიდი ქართველი მოღვაწის, მწერლის, პროზაიკოსის, იგავთმწერლის, ლექსიკოგრაფისა და სახელმწიფო მოღვაწის სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისას“ ინგლისური თარგმანი, რომელიც შესრულებულია ლონდონის უნივერსიტეტის პროფესორის, ქართველოლოგ ქეთრინ ვივიანის მიერ.

„სიბრძნე-სიცრუისა“ იგავ-არაკთა საინტერესო კრებულია. ფაბულარული თხრობის ფონზე ოსტატურად გაშლილი, ორიგინალურად მოფიქრებული და ღრმა იდეურობით აღბეჭდილი არაკები ერთმანეთს გარკვეული იდეით უკავშირდებიან. თხზულებაში ჭარბად გვხვდება აფორიზმი, სენტენცია, გამოცანა, შეგონება და სხვა.

ავტორს თხზულებაში მოქმედ გმირებად გამოყვანილი ჰყავს ფრინველები და ცხოველები. ამგვარი ალეგორიული გადმოცემა უფრო მეტად უსვამს ხაზს წიგნის შემეცნებით-აღმზრდელობით ხასიათს. „სიბრძნე-სიცრუისაში“, როგორც დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ხასიათის ნაწარმოებში მხილებული და გაკიცხულია იმდროინდელი პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი მანკიერი თვისებები, როგორებიცაა სიძუნწე, ფარისევლობა, ანგარება და სხვა [მენაბდე, 1953:100].

„სიბრძნე-სიცრუისას“ შექმნისას სულხან-საბას გაუთვალისწინებია დიდი აღმოსავლელი მეიგავეების გამოცდილება და იგი „ჩარჩოსებური კომპოზიციის“ კანონის საფუძველზე აუგია. ამგვარი თხზულებების ნიმუშებს წარმოადგენენ „დეკამერონი“ და „ათას ერთი ღამე“ [ლენგი,1957:144]. „სიბრძნე-სიცრუისას“ შემთხვევაში ჩარჩო წარმოადგენს მეფე ფინეზს, ვაზირ სედრაქს, საჭურის რუქასა და უფლისწულის აღმზრდელ-ლეონს შორის არსებულ პაექრობას, რომლის საშუალებითაც განსხვავებული შეხედულებების მქონე პერსონაჟებს უნდა გამოეხატათ თავიანთი მოსაზრებები და დაედასტურებინათ იგავიდან გამომდინარე შეგონება.

სულხან-საბა წლების განმავლობაში ქმნიდა იგავ-არაკული ჟანრის ნაწარმოებს, რომელშიც ჩართო ტრადიციული ქართული და აღმოსავლური არაკები, თქმულებანი და საკუთარი არაკებიც. ნაწარმოების ძირითადი ნაწილი წარმოადგენს აზრთა გაზიარებას პერსონაჟებს შორის,

რა დროსაც ვლინდება მათი განსხვავებული შეხედულებანი ცხოვრებაზე. ყოველივე ეს კი უმთავრესად გადმოცემულია მორალურ-ზნეობრივი შეგონებების მეშვეობით.

„სიბრძნე-სიცრუისა“ დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ხასიათის ნაწარმოებია. ავტორის იდეალს არსებული წყობილების გამოჯანსაღება, ზნეობრივად დაავადებული საზოგადოების განკურნვა წარმოადგენს [მენაბდე, 1953: 85]. თუ კარგად დავუკვირდებით აზრთა მსვლელობას, ცხადი გახდება, რომ ჯუმბერის აღზრდა და მისი ზნეობრივი ჩამოყალიბება მწერლისთვის ფრიად მნიშვნელოვანია, ვინაიდან იგი უნდა გახდეს მეფე, მართოს სახელმწიფო და იზრუნოს ქვეშევრდომთა კეთილდღეობაზე. სწორედ იდეალური, კეთილი, სათნო, კაცთმოყვარე, სამართლიანი, ჰუმანური მეფის აღზრდის სურათი დაგვიხატა მწერალმა წიგნში „სიბრძნე-სიცრუისა“ [ლორთქიფანიძე, 1960:17].

სულხან-საბას მოღვაწეობის პერიოდში ფართოდ იყო გავრცელებული დიდაქტიური ეპოსი. ამგვარი ჟანრის ნაწარმოებები არა მხოლოდ იწერებოდა, ასევე ითარგმნებოდა კიდეც სხვა ენებიდან. აღნიშნულ ნაწარმოებებში კი იგავ-არაკების საშუალებით გადმოცემული იყო სხვადასხვა მორალური დებულება. „სიბრძნე-სიცრუისაში“ დიდაქტიკურ-მორალური ცნებების დასასაბუთებლად სულხან-საბა იყენებს ე.წ დიალექტიკას, ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კამათის ხელოვნებას. თითოეული გმირი თავისი მოსაზრების დასაბუთებისა და დამაჯერებლობისთვის იყენებს იგავ-არაკებს, სენტენციებსა და აფორიზმებს. აღნიშნულ საუბარასა და პაექრობაში კი ბუნებრივად ვლინდება ავტორის მსოფლმხედველობა.

აღსანიშნავია, რომ „სიბრძნე-სიცრუისა“ თარგმნილია მსოფლიოს მრავალ ენაზე. პირველად ინგლისურ ენაზე ითარგმნა 1894 წელს ოლივერ უორდორის მიერ, შემდეგ გამომცემლობა „ცოდნამ“ (1959 წ.) და გამომცემლობა „განათლებამ“ (1973 წ.) გამოსცეს ჯ. მჭედლიშვილისა და ი. პეტროვას მიერ თარგმნილი და დამუშავებული რჩეული იგავ-არაკების კრებული სახელწოდებით “The Book of Wisdom and Fiction” (Selections), რომელიც განკუთვნილი იყო საშუალო სკოლის IX-X კლასის მოსწავლეებისთვის. რაც შეეხება მეორე სრულყოფილ თარგმანს იგი ეკუთვნის ქეთრინ ვივიანს, რომელიც 1982 წელს გამოიცა ლონდონში „ოქტაგონ პრესის“ მიერ, ხოლო ყდის მხატვრობა ეკუთვნის ქართველ მხატვარს, მამია მალაზონიას.

თავად თარგმანი უდავოდ დიდი პასუხისმგებლობით და მაღალ დონეზეა შესრულებული. ეს მოწმობს, თუ რაოდენ საფუძვლიანად შეუსწავლია მთარგმნელს ქართული ენა მისი ყოველგვარი

ნიუანსის ჩათვლით. წიგნს წამძღვარებული აქვს წინასიტყვაობა, სადაც მთარგმნელი ინგლისურენოვან მკითხველს აცნობს სულხან-საბა ორბელიანის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას, იმ დროის საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მდგომარეობას. ასევე გადმოგვცემს მწერლის ბიოგრაფიას. წინასიტყვაობაში ქეთრინ ვივიანი მიმოიხილავს იგავ-არაკების კრებულს, საიდანაც კარგად ჩანს, რომ მთარგმნელს საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი ნაწარმოები და გაცნობიერებული აქვს საბას შეუდარებელი სტილი და სიბრძნე. წინასიტყვაობაშივე მთარგმნელი მიუთითებს, რომ „სიბრძნე-სიცრუისას“ ზოგიერთი არაკი შესაძლოა მომდინარეობდეს ინდურ „პანჩატანტრას“ ანუ „ბიდპაისა და „ქილილა და დამანას“ არაკებიდან. მასში ასევე ვხვდებით იგავ-არაკებს „ათას ერთი ღამიდან“, „მოლა ნასრედინის“ თქმულებებიდან და ქართული ფოლკლორიდან, რომლებიც სულხან-საბას თავისებურად აქვს დამუშავებული. ავტორი აღნიშნავს, რომ სულხან-საბას არაკების სხვადასხვა ენის ლიტერატურულ ძეგლებთან მსგავსების მიუხედავად მას ამ ძეგლების ლიტერატურული გავლენა არ განუცდია. მისი არაკები აღებულია ხალხური ზეპირსიტყვიერებიდან, რომლის საფუძველიც ხალხური შემოქმედებაა. მისი სტილი დამაჯერებელი, ლაკონური და შეულამაზებელია. იგი იშვიათ პოეტურ ხერხებს მიმართავს, რომელიმე პერსონაჟის შემოსაყვანად გამოყენებულ გამოთქმებში. ქეთრინ ვივიანის მოსაზრებითაც, სულხან-საბას იგავ-არაკების უმეტესობა ეყრდნობა ქართულ ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებს და ამის მაგალითად მოჰყავს არაკი „დიდვაჭარი და მეფუნდუკე“. მთარგმნელი აღნიშნავს, რომ სულხან-საბას უაღრესად შთამბეჭდავად აქვს დახატული ქართველი ხალხის ხელგაშლილობა და სტუმართმოყვარეობა, ასევე მათი გონებამახვილობა და იუმორის გრძნობა. ნაწარმოებში ხშირად არის ასევე ნახსენები ძმადნაფიცობა, რომელიც დღესაც არსებობს საქართველოს ზოგიერთ მხარეში [Vivian,1982: XII].

ქეთრინ ვივიანი ასევე ყურადღებას ამახვილებს ნაწარმოების მთავარ არსსა და დანიშნულებაზე, უფლისწულის ზნეობრივ-დიდაქტიკურ აღზრდაზე. იგი მიუთითებს, რომ სულხან-საბას მიერ შემოთავაზებული აღზრდის მეთოდი, კერძოდ არაკებით სწავლება უცხოა დასავლური სამყაროსთვის, თუმცა ამგვარი მეთოდი საკმაოდ გავრცელებული და ცნობილი ყოფილა აღმოსავლურ სამყაროში და შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ხანის ევროპულ ლიტერატურაში. მთარგმნელის მოსაზრებით, სულხან-საბას კარგად შეუთვისებია არისტოტელეს მცნება: *„იმისთვის რომ კარგად წერო უბრალო ხალხივით ასახე, მაგრამ ბრძენკაცივით იაზროვნე“* [Vivian,1982: XI].

თავად თხზულების თარგმანი შესრულებულია ზუსტად და თანმიმდევრულად. ქეთრინ ვივიანს თარგმნილი აქვს „სიბრძნე-სიცრუისას“ ყველა (152) არაკი. თითოეული არაკის თარგმანში იგრძნობა მთარგმნელის შემოქმედებითი მიდგომა და დედააზრის ზუსტად ასახვის მცდელობა. მას გათვალისწინებული აქვს ნაწარმოების მხატვრულ-კომპოზიციური თავისებურება და მოქმედი პირების განსხვავებული ბუნება[თურნავა, 1983].

ნაწარმოების სათაურის გააზრებასთან დაკავშირებით კი რამდენიმე მოსაზრება არსებობს. ილია ჭავჭავაძეს მიაჩნდა, რომ „საბა ორბელიანის სიცრუე ზღაპარია, არაკია, იგავია“. ოღონდ *„ზღაპარი, არაკი, იგავი სიბრძნეც არის და სიცრუეც. სიცრუე თვითონ ამბავია, სიბრძნე შიგ ჩასახული აზრია. ანუ სიბრძნეა სულით, სიცრუე ხორცით. აქ სიცრუე ხატებაა, განსახოვნებაა სიბრძნისა. ილიას აზრით, საბას ამის თქმა უნდოდა: მე ზღაპარს გეუბნები და სიბრძნეს კი გამცნებო“* [ბარამიძე, 1957:143].

ამ მხრივ საინტერესოა ინგლისელი ქართველოლოგის დევიდ მარშალ ლენგის სტატია „სიბრძნე-სიცრუისას სათაურისთვის“, რომელშიც იგი ცდილობს ავტორის მიერ უცნაური სათაურით გადმოცემული ფარული აზრის ამოცნობას. არსებობს სათაურის გააზრების ორი ვარიანტი: „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“ და „სიბრძნე-სიცრუისა“, სიტყვა წიგნის გარეშე, რაც პირდაპირ ნიშნავს „სიცრუის სიბრძნეს“. მეცნიერი ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ *„სულხან საბა ორბელიანისთვის სიბრძნე და ჭეშმარიტება არ გამოდის სიცრუისგან და არც დაფუძნებულია მასზე. სიბრძნე უფრო სიცრუის საწინააღმდეგო წამალია; ტყუილთან დაპირისპირებით სიბრძნე უფრო გრწყინვალედ კაშკაშებსო“* [ლენგი,1957:142].

სწორედ ამიტომ მნიშვნელოვანია თავად წიგნის სათაურის თარგმანი, რომელიც ქეთრინ ვივიანს თარგმნილი აქვს როგორც „A book of Wisdom and Lies“ („წიგნი სიბრძნისა და სიცრუისა“), ოლივერ უორდროპის მიერ შესრულებული თარგმანის მსგავსად. სათაურის თარგმანთან დაკავშირებით ასევე მნიშვნელოვანია რობერტ სტივენსონის მოსაზრებაც, რომელიც მიიჩნევს, რომ *სიტყვა „Lies“ (სიცრუე) მნიშვნელობა ძირითადად დაკავშირებულია ზღაპრული მოთხრობებიდან ანუ არაკებიდან მომდინარე სიბრძნესთან. მისივე მოსაზრებით, სათაურის ბუნებრივი ინგლისური თარგმანი იქნებოდა „იგავ-არაკები“ ან „იგავ-არაკების წიგნი“* („Fables“ or “A book of fables”) [სულხან-საბა....2009:175].

როგორც უკვე აღვნიშნეთ „სიბრძნე-სიცრუისა“ ალეგორიული ხასიათის ნაწარმოებია. ავტორს განზრახ გამოჰყავს მოქმედ პირებად ცხოველები და ფრინველები, რადგან მათში ადვილად შეიცნობა ადამიანის ხასიათი და ბუნება. ავტორის ენა მსუბუქი, ადვილად გასაგები, მოქნილი და დახვეწილია. აზრები სხარტად და მკაფიოდაა გადმოცემული. „სიბრძნე-სიცრუისა“ მდიდარია აფორისტული გამოთქმებით, ვინაიდან ავტორი მათი მეშვეობით ცდილობს დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი პრინციპებისა და თავისი შეხედულებების წარმოჩენას ზნეობის, ერთობის და მეფეთა მოვალეობების შესახებ. გამომდინარე იქიდან, რომ ნაწარმოები ძირითადად უფლისწულის აღზრდას ეხება, სულხან-საბა დაუნდობლად კიცხავს უვარგის მეფეებს და ლეონის პირით ამბობს:

„მრავალნი მწყემსნი უმჯობეს არიან უგვანთა მეფეთა“ („სოფლის მაშენებელნი“) [ორბელიანი: 1970: 55].

მოცემული აზრი სრული სიზუსტით არის გადმოცემული თარგმანშიც.

„*There is many a shepherd more worthy than a bad king*“ (“Building a village”) [Vivian,1982:28].

წარმატებით არის თარგმანში დაძლეული შემდეგი აფორიზმიც:

„მაძღარი კაცი მომყმარს პურს წვრილად უფშვნეტდა და ზედ დაჰყვედრიდა: რად ღორულად სჭამო“ (“სოფლის მაშენებელნი”) [ორბელიანი, 1970:56)

„*There is a saying that a man with full stomach gave a few crusts of bread to a starving man, and then upbraided him for gobbling like a pig*“ (“Building a village”) [Vivian,1982:28].

მთარგმნელი ცდილობს, დაიცვას სულხან-საბას თხრობის სტილის თავისებურება, რაც გამოიხატება გადმოსაცემი აზრის ხალხურობასა და ლაკონურობაში. სათანადო სტილითა და სისხარტით არის გადმოცემული შემდეგი აფორიზმები:

„რასაც მოძღვარს აღსარება სამოწმოდ გაუხდია, უარესიმც დაემართებაო“ („მოძღვარი მელი“) [ორბელიანი, 1970:48].

„*When a priest asks for witnesses to a confession, he merits even worse than this*!“ („The Fox in Holy Orders“) [Vivian,1982:24].

„ავს კაცს ყოველი კაცი თავისი მსგავსი ჰგონია“ („დიდვაჭარი და მეფუნდუკე“) [ორბელიანი, 1970:249].

„*An evil man thinks that all men are like himself*“ („The Rich Merchant and the Innkeeper“) [Vivian,1982:136].

„ქორი ქორსა სჩეკს და ძერა ძერუკასაო“ (მკალავი და ვირი) [ორბელიანი, 1970:145].

„*A hawk is hatched from a hawk's egg, a kite chick from a kite's*“ („The Tinker and the Donkey“) [Vivian,1982:79].

„ცუდად ჯდომას ცუდად შრომა უმჯობეაო“ („ბუღდანელი დიდებული“) [ორბელიანი, 1970:78];

„*Work ill-done is better than none*“ („The Bughdan Nobleman“) [Vivian,1982:42].

„ბედი მომეც და წეხვთა დამფალო“ („მეფე და ავსიტყვა კაცი“) [ორბელიანი, 1970:62]

„*Give me a happy fate, then bury me in a dung heap if you will*!“ („News of a Dog“) [Vivian,1982:32].

მთარგმნელს ყურადღება გამახვილებული აქვს ისეთ ქართულ სიტყვებზე, როგორებიცაა: არაკი (ქართული ლექსიკონის მიხედვით „სასწავლო ამბავი“- “teaching story”), თოხარიკი (“pacer or ambler”-“იორღა ცხენი”) და მათი განმარტებები ინგლისელი მკითხველისთვის სქოლიოს სახით აქვს წარმოდგენილი.

ასევე მოცემული აქვს ანდაზებისა და საქართველოში არსებული გამოთქმების განმარტებები. მაგალითად, არაკში „ოთხი ყრუ“ – ყადის სიტყვების თარგმანს

„რადგან მთვარე უნახავნ, ნაღარას კარითო“ [ორბელიანი, 1970:49]

“*If you have seen the moon go end beat the drum*!“ („The Moon of Ramadan“) [Vivian,1982:25].

სქოლიოში ახლავს განმარტება, რომ აღნიშნულით უნდა მოხდეს მარხვის დასრულების გამოცხადება.

ასევე არაკის სათაურს „გრანდუკას შვილი“ – “The Grand Duke's Son“ დართული აქვს განმარტება, რომ ეს არის იტალიური წოდება, ხოლო არაკის სათაურს „ქოსა და ყადი“ –“The Story of a Beardless

Man“ ახლავს განმარტება, რომ ქოსა წარმოადგენს ქართული არაკებისთვის საკმაოდ ცნობილ პერსონაჟს.

მთარგმნელს ასევე მოცემული აქვს ქართული გეოგრაფიული სახელწოდებების განმარტებანიც, მაგალითად არაკში „მაოხრებელი მკვდარი“ ნახსენები „კლარჯეთის თემის“ მნიშვნელობის ასახსნელად ვივიანი მიუთითებს, რომ ეს არის საქართველოს ყოფილი მხარე, რომელიც თურქეთის მმართველობის ქვეშაა მე-16 საუკუნიდან. ასევე განმარტებული აქვს „სამაიას“ (ქართული ცეკვის სახეობა) მნიშვნელობაც.

რაც შეეხება არაკების სათაურების თარგმნას, საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ სათაურები თარგმანში ზოგჯერ სახეცვლილი ფორმითაა მოცემული. ზოგიერთი არაკის სათაური შეცვლილია მოთხრობის შინაარსის მიხედვით, ხოლო ზოგიერთი სათაური კი გავრცობილია.

მაგალითად დედანში გვაქვს „ოთხი ყრუ“, ხოლო თარგმანში „The Moon of Ramadan“ ანუ „რამადანის მთვარე“; „კეისრის სპასპეტი“ თარგმნილია, როგორც „Defeated General“, ანუ „დამარცხებული სარდალი“; „ვლახეთის მეფის ძე“ ინგლისურ ენაზე წარმდგენილია, როგორც „The Ill-Fated King’s Son“ ანუ „უიღბლო მეფის ძე“; „ძუნწი და ოქრო“ თარგმნილია, როგორც „Buried Treasure“ ანუ „დამარხული განძი“; ‘‘მეფე და ავსიტყვა კაცი’’ თარგმანში გადატანილია „News of a Dog“ ანუ „ახალი ამბავი ძაღლის შესახებ“. როგორც ვხედავთ, მოცემული არაკების სათაურები მთარგმნელს შეცვლილი და შერჩეული აქვს თითოეული მოთხრობის შინაარსისა და დედააზრის გაანალიზების შედეგად. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში მთარგმნელი მიმართავს სათაურის გავრცობის ხერხსაც. მაგალითად, არაკის სათაურს „ქვის მთლელი“ ინგლისურ თარგმანში დამატებული აქვს სიტყვა „ხარბი“ და გვაქვს „The Grasping Stone-Cutter“ („ხარბი ქვისმთლელი“).

უდავოა, რომ „სიბრძნე-სიცრუისას“ სიუჟეტში ჩართული იგავ-არაკები ნაწარმოების შინაარსს უფრო მოქნილსა და დინამიკურს ხდიან. თხზულებაში ყოველი აზრი კამათით არის განმტკიცებული, რომელიც მიმდინარეობს მოქმედ პირებს შორის. ვინაიდან სულხანი მოღვაწეობდა მეფის კარზე, *თავის ნაწარმოებსაც იდეალური, მრავალმხრივ განათლებული უფლისწულის აღზრდა დაუდო საფუძვლად, რომელიც უნდა აღზრდილიყო ახალი ტიპის მასწავლებლის მიერ, ახალი აღმზრდელობითი მეთოდის საფუძველზე“* [ლორთქიფანიძე, 1960:29]. რადგანაც „სიბრძნე-სიცრუისა“ ძირითადად ეხება მეფეთათვის საჭირო სიბრძნეს,

შესაბამისად, ავტორი გვისახავს, თუ როგორი უნდა იყოს მეფე: *„მეფეთაგან სამნი უყვარან ღმერთსა: სიმშვიდე, სიმდაბლე და სულგრძელობა. მეფეთაგან სამს დაიმადლებს უფალი: სამართალსა უქრთამოსა, მოწყალებასა და დიდსა სიყვარულსა ყოველთასა.....ესე არს წესი მეფეთა, ესე არს საბოძვარი თემთა, ესე არს გოდოლი სპათა, ესე არს ზღუდე ქალაქთა!“* [ორბელიანი,1970:80]. ამ მოსაზრებების ინგლისური მკითხველისთვის ზუსტად მიწოდება ფრიად მნიშვნელოვანია, ვინაიდან მათში ასახულია სულხან-საბას ხედვა სახელმწიფოს იდეალური მმართველისთვის ანუ მეფისთვის აუცილებელი თვისებების შესახებ.

„*God loves three things in kings: an even temper, self-restraint and magnanimity. Three things in a sovereign are pleasing to the Lord: impartial justice, clemency and a great love for mankind…….That is the law of kings, that is their gift to their subjects, the citadel of warriors, the ramparts of cities!“* („The Bughdan Nobleman“) [Vivian, 1982:43].

მთარგმნელს ზედმიწევნით კარგად აქვს გაანალიზებული და გაცნობიერებული სულხან-საბას პათოსი და ნააზრევი, რაც დასტურდება ინგლისურ ენაზე მათი ადეკვატური შესიტყვებების გამოყენებით. შესანიშნავი შესიტყვება აქვს მოძებნილი „სამართალსა უქრთამოსათვის” „Impartial justice“, რომელიც სიტყვასიტყვით მიუკერძოებელ სამართალს გულისხმობს, ასევე მისასალმებელია სიტვის „king“ ნაცვლად „sovereign“-ის (მონარქი, მმართველი) გამოყენება, რომელიც ტექსტს უფრო მეტ დინამიკურობას მატებს.

მეფის თვისებათა შესახებ მსჯელობისას ავტორი ყოველი თვისების გამოსაკვეთად მიმართავს შედარებას, რათა მკითხველს ნათლად შეაგრძნობინოს მისი ღირსებანი. ყურადღებას იქცევს მეტაფორა: მეფე ფინეზს „სიფიცხლე და უწყალოება ჯავრისანი გულისაგან ღვთის შიშისა ნიავით გაექარვებინა”. “The Fear of God, like a breeze, swept from his mind any impulse towards anger or harshness” [Vivian, 1982:1] თარგმანში დაკარგულია შესიტყვება „უწყალოება ჯავრისანი“, თუმცა შინაარსი დედანში არსებული აზრის იდენტურია.

მორალური, ზნეობრივი და დიდაქტიკური თემების პარალელურად „სიბრძნე-სიცრუისაში“ ყურადღება გამახვილებულია ასევე კაცთმოყვარეობის, სიკეთის, სიუხვის, სახელმწიფოს ერთიანობისა და მეგობრობის საკითხებზე. არაკში „თათვალი“ ვაზირი სედრაქი აყალიბებს ზოგად ცნებებს მეგობრისა და მეგობრობის შესახებ:

„კარგი ამხანაგი ადვილად არ იშოვების, გზაზედ ცუდად არ იპოვების, იაფად ვერავინ იყიდის; ამხანაგი ციხე წყლიანია, ზღუდე მაღალია, სიმაგრე დაურღვეველია; ამხანაგი ჭირში მომხმარია, სნეულებაში მკურნალია, სიკვდილში თავის წამგებია“ [ორბელიანი, 1970:260].

„*A good friend is hard to find: he is not met by chance on the road, he cannot be cheaply bought; A good friend is a stronghold watered by a stream, a loft rampart, towering and impregnable; A friend is an ally in time of trouble, a healer in sickness, and will lay down his life for his friend“* (The Indian Bird“) [Vivian, 1982:141].

მოცემულ პასაჟში ავტორისეული ლაკონურობა და სისხარტე დაცულია, თუმცა შესიტყვება „სიკვდილში თავის წამგებია“ შედარებით გავრცობილი ფორმით არის თარგმანში გადატანილი „will lay down his life for his friend“ (მეგობრისთვის თავს გასწირავს), რაც ანელებს თხრობის რიტმს, თუმცა ზუსტად ასახავს მის შინაარსს.

სულხან-საბა სხარტად გადადის ერთი ამბიდან მეორეზე. მისი თხრობა გამოირჩევა რიტმულობით, რასაც ქმნის სიტყვათა თუ აზრის ვარიაციული გამეორება. „სიბრძნე სიცრუისას“ თხრობის რიტმი ხან ჩქარდება და ხან შედარებით ნელდება, აჩქარებულია, როცა პერსონაჟები ერთმანეთს სიტყვიერად ეპაექრებიან ან იგავ-არაკებით უსაბუთებენ სათქმელს, მაგრამ თხრობა შედარებით ნელდება, როცა ლეონი სხვადასხვა მეფისა და ქვეყნის ამბებს ჰყვება. თხრობას ამრავალფეროვნებს გამოცანებიც. თხრობის მრავალფეროვნებას ქმნის ისიც, რომ “სიბრძნე-სიცრუისაში” პერსონაჟები იგავ-არაკებს ჰყვებიან და მკითხველი მუდმივად მოლოდინის რეჟიმშია. სულხან-საბას ძირითადად აზრის გადმოცემა აინტერესებს. ამიტომაც *„სიბრძნე-სიცრუისაში“ იდეურ-თემატურობა გაცილებით წინა პლანზეა, ვიდრე მხატვრულობა, თუმცა იმ მცირე რაოდენობით არსებულ ეპითეტებსა და მეტაფორებშიც კი კარგად ვლინდება მწერლის დიდი მხატვრული შესაძლებლობა, დახვეწილი გემოვნება და ბრწყინვალე გამომსახველობით-აღწერილობითი უნარი* [მენაბდე,1953:102]. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ისეთი მეტაფორები და ეპითეტები, როგორებიცაა მაგალითად, სედრაქის დახასიათებისას გამოყენებული სიტყვა „ამბავტკბილი“, რომლის ინგლისური ანალოგის მოძებნაც, სავარაუდოდ, რთული აღმოჩნდა მთარგმნელისთვის და შემოგვთავაზა მისი განმარტებითი თარგმანი „whose words flowed smooth and sweet“ ანუ „რომლის სიტყვებიც იყო მშვიდი და ტკბილი“. თარგმანში ასევე დაკარგულია შემდეგი მეტაფორაც „დღესა ერთსა კლიტე გაელმდა”, „he happened to bend the key“ ანუ სიტყვასიტყვით „გასაღები გაეღუნა“.

„სიბრძნე სიცრუისას" თხრობას თავისებურებას მატებს ირონია, რომელიც "იგავ-არაკებში" ვარიაციულად წარმოჩნდება. კონცეფციურად სიცილის ძალა და მნიშვნელობა გამოკვეთილია „მოტირალსა და მოცინარში", რომელშიც მოცინარი კაცი მოტირალივით უჩივის წუთისოფლის სიმოკლეს, კაცთა უგუნურებას, ამაო და უსარგებლო ქადაგებას, თუმცა მოტირალისგან განსხვავებულ დასკვნას აკეთებს: *„აწ სიცილს ძალი მივეც, მეც რომ ზრუნვით თავი მოვიკლა, რას მარგია და ან მათი რა სარგებელიაო"*. ეს მნიშვნელობა ანალოგიურად ჟღერს ინგლისურ თარგმანშიც და არაკში ჩაქსოვილი აზრი ინგლისური მკითხველისთვის გასაგებ ენაზეა გადმოცემული „*And now I have taken to laughing; what good will it do to them or to myself, If I give way to despair on their account*?" („Laughter and Tears") [Vivian,1982:157].

დასასრულს, შეიძლება ითქვას, რომ მთლიანად თარგმანი მაღალ დონეზეა შესრულებული. თარგმანის ენა, დედნის ენის მსგავსად უმეტესად ლაკონური და მოქნილია, მასში დაცულია „სულხან-საბას" სტილი და თხრობის მანერა, თუმცა, არსებობს გარკვეული მეტაფორების ზუსტი ანალოგების მოძიების პრობლემა. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ზედმიწევნით ზუსტად არის გადმოცემული ნაწარმოების შინაარსი, რაც გამომდინარეობს მთარგმნელის მიერ ნაწარმოების ყველა ნიუანსის, კერძოდ, სულხან-საბას მიერ გამოყენებული არქაიზმების, აფორიზმებისა და სენტენციების გააზრებითა და საფუძვლიანი შესწავლით.

ლიტერატურა:

1. ბარამიძე ალ. სიბრძნე სიცრუის გარშემო // მნათობი.- 1957.- N 12
2. თურნავა რ. საბას იგავ-არაკები ინგლისურად // ლიტერატურული საქართველო.- 1983.- 2 სექტემბერი
3. სულხან-საბა ორბელიანის 350 წლისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული / შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; რედაქტორი ირმა რატიანი.- თბილისი, 2009
4. ლენგი დ.მ. "სიბრძნე სიცრუისას" სათაურისთვის // მნათობი.- 1957.- N 5
5. ლორთქიფანიძე ე. სულხან-საბა ორბელიანი და მისი „სიბრძნე სიცრუისა".- თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1960
6. მენაბდე ლ. „სულხან-საბა ორბელიანი": მონოგრაფია.- თბილისი: საბლიტგამი, 1953
7. მერაბიშვილი ი. პოეტური თარგმანის ლინგვისტიკა / საქართველოს ბაირონის საზოგადოება.- თბილისი, 2005(A)

8. მერაბიშვილი ი. თარგმანი კულტურათა დიალოგი / საქართველოს ბაირონის საზოგადოება.- თბილისი, 2005 (B)
9. ორბელიანი ს. ,,სიბრძნე-სიცრუისა‘‘.- თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1970
10. Vivian K. A BOOK OF WISEDOM AND LIES / Sulkhan-Saba Orbeliani, Translated from Georgian by Kaharine Viviani, The Octagon Press.-London, 1982

პავლე ჭანტურიშვილი

ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ ქართლის დაპყრობა VII საუკუნეში არაბული დაპყრობითი ომების ჭრილში

როგორც ცნობილია, მე-7 საუკუნის 30-იანი წლებიდან დიდი არაბული დაპყრობითი ომები დაიწყო. არაბები ყველა ქალაქსა და სოფელს ომით და ცეცხლით როდი იპყრობდნენ. სამშვიდობო მოლაპარაკებების შედეგად არაბები, ხშირ შემთხვევაში ქალაქებს, სოფლებს თუ დაბებს უომრად, იმორჩილებდნენ და გარკვეულ პირობებს უყენებდნენ მშვიდობის სანაცვლოდ. არაბების მიერ გაფორმებული სამშვიდობო ხელშეკრულებები, ე.წ. ,,დაცვის სიგელები'' არ ყოფილა მათ მიერ შემოტანილი სიახლე. უსაფრთხოების გარანტიის პაქტები უძველესი ხანიდან არსებობდა ახლო აღმოსავლეთში. ამის შესახებ დეტალურ ინფორმაციას მილკა ლევი-რუბინი გვაწვდის [Rubin, 2011:11]. ვფიქრობთ, რომ არაბული امان ,,ამანი'' და ذمة ,,ზიმმა'' შეგვიძლია ლათინურ deditio-ს და pactum-ს შევუსაბამოთ, ხოლო ,,ზიმიების'' სინონიმად ბიზანტიურ სამყაროში შეგვიძლია metoikos მივიჩნიოთ, ხოლო ლათინურ-რომაულ სამყაროში - peregrinus.

ბერძნულ-რომაული ტრადიცია მკაფიოდ მიჯნავდა მშვიდობით (ლათინურად - deditio, ბერძნულად - homologia) და ძალით დამორჩილებულ (ლათინურად - vi, ბერძნულად - kratos) მოსახლეობას და ტერიტორიულ ერთეულებს. პირველს შეგვიძლია არაბული صلحا ,,სულჰან'', ხოლო მეორეს არაბული عنوة ,,'ანვათან'' დავუკავშიროთ. სამშვიდობო პაქტების გაფორმება სასანიანთა ირანშიც იყო გავრცელებული V-VI საუკუნეებში. მას შემდეგ, რაც ხოსრო ანუშირვანმა მთელი რიგი ქალაქები დაიმორჩილა მესოპოტამიაში (ედესა, ანტიოქია, ბეროა, სურა), მან მათთან და ბიზანტიელების გენერლებთან, ძირითადად ფულის და ნატურალური პროდუქტების მიღების პირობით სამშვიდობო ხელშეკრულებები გააფორმა [Hoyland, 2015:29-30].

არაბეთში კი სავაჭრო-პოლიტიკური ხელშეკრულებების გაფორმება ჯერ კიდევ მუჰამედის ახალგაზრდობაში ხდებოდა. ამ ხელშეკრულებებს ეწოდებოდა ,,ილაფ'' إيلاف ეს სიტყვა 106-ე სურაში გვხვდება. ,,ილაფი'' ამყარებდა ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ურთიერთობებს მექასა და სხვადასხვა ტომს შორის. არაბულ-ისლამური ტრადიციის თანახმად, ,,ილაფების'' გაფორმება

ჯერ კიდევ მე-6 საუკუნის დასაწყისიდან დაიწყეს მექელებმა [Simonsen, 1988:20]. ტერმინი ზიმა და ზიმი(ა) ისლამამდელი ცნებებია. მუჰამედის სიცოცხლეში ,,ზიმას'' გაფორმება ყველასთან იყო შესაძლებელი, მათ შორის მრავალღმერთიანებთან. ისლამის ისტორიის გარიჟრაჟზე მუჰამედი და მუჰაჯირები პირველყოვლისა სამხედრო და ეკონომიკურ კავშირებს და არა რელიგიურ კავშირებს ამყარებდნენ უშუალოდ მედინაში და ამ ქალაქის შორიახლოს მცხოვრებ ტომებთან. არც ადრეისლამურ პერიოდში იყო აუცილებელი, რომ ტომებს უშიშროების გარანტიის მიღების სანაცვლოდ ისლამი მიეღოთ [Simonsen, 1988:52]. ისლამში კი ზიმა - ذمة აღნიშნავდა ,,უსაფრთხოების გარანტიას'' და ,,პროტექციას'' იმავე ,,ამანს'' امان. ადრედაპყრობით ხანაში ,,ზიმმა'' ჩამოყალიბდა როგორც არამუსლიმი ხალხების მუსლიმებთან ჩამოყალიბებული, სპეციფიკური (სოციალურ-პოლიტიკური) ურთიერთობების აღმნიშვნელი ტერმინი [Muslims, 2004:31]. არაბები ტერიტორიებს, რომლებსაც იმორჩილებდნენ სამ კატეგორიად ჰყოფდნენ: دارالصلح სამშვიდობო მიწა, ხელშეკრულების მიწა دارالعهد და ომის მიწა دار الحرب პირველი ორი მშვიდობით, მოლაპარაკებების საფუძველზე დამორჩილებული მიწები იყო, სადაც მოსახლეობას უნარჩუნდებოდა რელიგიური, ადმინისტრაციული ავტონომია და ეძლეოდა ,,ზიმმა'', ანუ უსაფრთხოების გარანტია. ქართლის მიწაც ,,მშვიდობის მიწად'' გამოცხადდა [ლორთქიფანიძე, 1963:77] [Rubin, 2011:13].

ადრეისლამურ საზოგადოებაში, ზიმა გახდა არამუსლიმებთან გაფორმებული შეთანხმება ურთიერთსარგებლიანობის თაობაზე, როცა ორივე მხარე კისრულობდა ვალდებულებას, არ მიეყენებინათ ზიანი ერთმანეთისათვის და საჭიროების შემთხვევაში დახმარებოდნენ ერთმანეთს [ლობჟანიძე, 2006:558]. ხოლო ზიმი გახლდათ ადამიანი, ვისთანაც გაფორმებული იყო ეს ხელშეკრულება. ასე რომ, ქართლის მოსახლეობაც, შეგვიძლია თავისუფლად მივაკუთნოთ ზიმიათა კატეგორიას, მიუხედავად იმისა, რომ ქართლის საერისთავომ მალევე გადააგდო არაბთა უღელი და ხარკის გადახდაც შეუწყვიტა მათ. ზიმიების ბრწყინვალე განმარტებას გვაძლევს პროფესორი გოჩა ჯაფარიძე სტატიაში ,,ზიმიები'' [ლობჟანიძე, 2006:558-559].

პირველი არაბი მუსლიმი დამპყრობლები ტოლერანტულები აღმოჩნდნენ დამორჩილებული ხალხების მიმართ და შემწყნარებელნი იყვნენ სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენლების მიმართ, ვინც მშვიდობიანი მოლაპარაკებებით დაემორჩილებოდა მათ [Muslims, 2004:84]. არაბ მუსლიმებს ძირითადად აინტერესებდათ გადასახადების აკრეფა. ახლადდამორჩილებულ

უზარმაზარ ტერიტორიებზე, სადაც უამრავი ქრისტიანი ცხოვრობდა, არაბმა მუსლიმებმა მთლიანად შეუნარჩუნეს ზიმიებს სასამართლო კანონმდებლობა და ხელშეუხებელი დატოვეს ის. მუსლიმურ სახალიფოში ქრისტიანების რელიგიურ ლიდერებს შეუნარჩუნდათ ბიზანტიური თუ გვიანსასანური პერიოდიდან მოყოლებული ტრადიციული პრივილეგიები [Muslims, 2004:84].

ადრეული სამშვიდობო ხელშეკრულებების ძირითადი პუნქტების შესახებ, რომლებიც არაბებმა მოლაპარაკებების შედეგად მშვიდობით დამორჩილებულ ქრისტიანულ ქალაქებს გაუფორმეს, დაწვრილებით გვესაუბრება ალბრეჰთ ნოთი. მრავალთაგან ერთ-ერთ პირობაში ვკითხულობთ, რომ ქრისტიანებს სახალხოდ არ უნდა გამოეჩინათ ჯვრები და ქრისტიანული წმინდა წიგნები *მუსლიმების მიერ დასახლებულ უბნებში.*[1]

სირიის ქალაქების დიდი ნაწილი, მათ შორის ბოსრაც უომრად, სამშვიდობო ხელშეკრულებების საფუძველზე დაემორჩილა მუსლიმ არაბებს [Hoyland, 2015:54]. ასევე კასპიის ზღვის მთიანი რეგიონების დამორჩილების დროს არაერთი ,,დაცვის სიგელი'' გაფორმდა ადგილობრივებსა და არაბებს შორის. რაც შეეხება ნეჰავენდის (მაჰ-დინარის) მოსახლეობას, მათ ჰუზაიფა იბნ ალ-იამანი დაჰპირდა, რომ არ აიძულებდა რწმენის შეცვლას, ხელს არ შეუშლიდა სავაჭრო ოპერაციებში, მისცემდა ქონებისა და მიწის ხელშეუხებლობის გარანტიას თითოეული ზრდასრული მამაკაცის მიერ ყოველ წელს ჯიზიის გადახდის სანაცვლოდ. ნეჰავენდელებს გზა უნდა ეჩვენებინათ გზადაკარგული არაბი მუსლიმი ჯარისკაცისთვის, შეეკეთებინათ გზები, ემასპინძლათ და ღამის სათევი მიეცათ მუსლიმთა რაზმისათვის და რჩევა მიეცათ (დაეკვალიანებინათ, ინფორმაცია მიეწოდებინათ), რომელიც მათ სახლებს ჩაუვლიდა დღისითაც და ღამითაც [M. Adnan and I. Abbas, 1987:260-261]. პალესტინის სამარიტელები დათანხმდნენ არაბების მოთხოვნას გამყოლები და ჯაშუშები ყოფილიყვნენ მიწის გადასახადის (ხარაჯის) მოხსნის პირობით [Christians, 2016:104], ხოლო ანტიოქიის მთიანი რეგიონის მკვიდრებმა –,,ჯარაჯიმას'' ტომმა მესაზღვრეობა იკისრა. მათ ევალებოდათ მუსლიმებთან ერთად ბრძოლაში მონაწილეობა იმ პირობით, რომ ისინი არ გადაიხდიდნენ ხარკს და წაიღებდნენ ნებისმიერ ნადავლს, რომელსაც ისურვებდნენ [Christians, 2016:96] [Hoyland, 2015:97]. ქალაქ რაკას ი'იად იბნ ღანამი 6-დღის განმავლობაში იღებდა, ბოლოს კი, რაკელებმა დანებება და ზავი ითხოვეს. მათთვის მიცემულ დაცვის სიგელში ეწერა, რომ ი'იადი მოქალაქეებს სიცოცხლის, ქონებისა და ეკლესიების სრულ შეუვალობას მიანიჭებდა, თუკი რაკელები ჯიზიას გადაიხდიდნენ (თითო ზრდასრული მამაკაცი ერთ დინარს ყოველ

წელიწადში), არ ააგებდნენ ახალ ეკლესია-ტაძრებსა და სალოცავებს, ხმამაღლა არ დარეკავდნენ ეკლესიის ზარებს, სახალხოდ არ იზეიმებდნენ აღდგომას და სახალხოდ არ გამოაჩენდნენ ჯვრებს [Hoyland, 2015:172] [Adnan..., 1987:252]. ი'იადმა რაკაში მიწა ხელუხლებლად დაუტოვა მეპატრონეებს ხარაჯას გადახდის პირობით [Hoyland, 2015:176]. მამაკაცებზე 1 დინარის დაკისრების გარდა, რაკელებს დაეკისრათ ნატურალური გამოსაღები – ხორბლის, ზეთისხილის, ტანსაცმლის და თაფლის მიწოდებაც მუსლიმებისათვის [Hoyland, 2015:176-177].

აღმოჩნდა, რომ ადრეისლამური ფისკალური სისტემა მთლიანად სასანურ და ბიზანტიურ ფისკალურ მოდელებს ეყრდნობოდა. ეგვიპტეშიც მიწა ყოფილ მეპატრონეებს დარჩათ ხელში ხარაჯას გადახდის პირობით, თუმცა, ხშირად, ხარაჯას რაოდენობა არ იყო მკაცრად განსაზღვრული [Bell,1925:177]. არაბი მუსლიმები არ ცდილობდნენ დამორჩილებულების ისლამზე მოქცევას. მათი მთავარი მიზანი ხალხების დამორჩილება და გადასახადების აკრეფა იყო [Bell,1925:186].

არც ჯიზია და არც ხარაჯა ყოფილა მუსლიმური სიახლე [Ahmed, 1975:302]. ორივე გამოსაღები ირანულ მოდელზე გახლდათ დაშენებული. ადრეულ სახალიფოს პერიოდში ჯიზია იყო ან მკაცრად განსაზღვრული ფულის ოდენობა (1 დინარი 1 კომლზე) ან ასევე მკაცრად დადგენილი და განსაზღვრული სასოფლო-სამეურნეო ნაწარმი (1 კომლზე გადასახადი ნატურით) [Ahmed, 1975:303]. სილაგაძე აღნიშნავდა, რომ თბილისელებისათვის (და არა მთელი ქართლისთვის) გაცემულ დაცვის სიგელში ჯიზია არა სულადი, არამედ საკომლო გადასახადი იყო. სანამ მუსლიმური სამართალი ჩამოყალიბდებოდა, არაბებმა სასანიანთა ირანიდან გადმოიღეს ჯიზიის კომბინირებული, შერეული ვარიანტი, სადაც ხშირ შემთხვევაში, *,,ჯიზიით იბეგრებოდა პიროვნებაც და უძრავ-მოძრავი ქონებაც. ე.ი. ერთდროულად ჯიზიაც იყო და ხარაჯაც. გადასახადი იყო ყოველწლიური და აიღებოდა წელიწადში ერთხელ ფულით, ნატურით ან ფულითაც და ნატურითაც. მისი ოდენობა განისაზღვრებოდა იმის მიხედვით, თუ ვინ რა შეძლების იყო.''* [სილაგაძე, 1991, 77]; [Петрушевский, 1960:387]. მსგავსი შემთხვევა უნდა ყოფილიყო ჰაბიბის მიერ თბილისელებისადმი გაცემულ დაცვის სიგელის პირობებშიშიც [სილაგაძე, 1991, 77].

მე-20 საუკუნეში მიღებული და დამკვიდრებული მოსაზრებების მიხედვით, რაც უფრო დეტალიზირებულია ადრედაპყრობითი სამშვიდობო დოკუმენტები, მით უფრო საეჭვოა მათი

ავთენტურობა [Rubin, 2011:50] და თითქოს, ომის ფაზაში მყოფ დამპყრობელ არაბებს არ უნდა ჰქონოდათ დრო დეტალური და დაწვრილებითი სამშვიდობო პაქტების შესადგენად. თუმცა, მილკა ლევი-რუბინი სრულიად საპირისპიროს გვიმტკიცებს [Rubin, 2011:50].

ჩრდილოეთ სირიაში დულუქის და რა'ბანის ტომების დამორჩილების პირობებში ხაზგასმული იყო, რომ მათ ბიზანტიელებზე უნდა შეეგროვებინათ ინფორმაცია და წერილობითი სახით გადაეცათ მუსლიმებისათვის [Christians, 2016:104]. ხოლო ალ-რუჰას ხალხს ხიდების შეკეთება დაევალათ სამშვიდობო პაქტის თანახმად [Christians, 2016:103].

სამშვიდობო ხელშეკრულებების პირობები ორნაირი იყო: ,,დანებების ხელშეკრულება'' – ქალაქთან თუ სხვა ადმინისტრაციულ ერთეულთან (რომელმაც გარკვეული წინააღმდეგობა მაინც გაუწია, მაგრამ შემდეგ დანებდა არაბებს) გაფორმებული ხელშეკრულება, რომელსაც შემდგომ მუსლიმები ჩაუდგებოდნენ სამართავად და რომელიც მთლიანად კარგავდა თვითმართველობას და მოსახლეობის სრულ დამორჩილებას გულისხმობდა. ამ დოკუმენტის თანახმად, მუსლიმები სხვა მტრებისგან მოსახლეობის ფიზიკურ დაცვას კისრულობდნენ და იწოდებოდა .امان تاب ک პაქტის არსი გულისმობდა, რომ მუსლიმები კისრულობდნენ ამა და ამ ქალაქში მცხოვრები ბავშვების, ბერების, მღვდლების, მათი წეს-ადათების, ეკლესია-მონასტრების, ჯვრებისა და მოსახლეობის ქონების დაცვას და რომ მუსლიმები არ აიძულებდნენ მოსახლეობას ისლამის მიღებას ჯიზიის გადახდის სანაცვლოდ [Rubin, 2011:42]. ხოლო ,,ვასალური ხელშეკრულება'' – გულისხმობდა ადგილობრივი მმართველობის შენარჩუნებას და მის დაქვემდებარებას არაბებისადმი. ამის მაგალითებია ქართლის (ჯურზანის) თბილისი, მაჰ-დინრი, ისფაჰანი, რაი, თაბარისტანი და ჯილჯილანი, აზერბაიჯანი, სომხეთის მთელი რიგი ქალაქები, ჰერათი და სხვა [Rubin, 2011:45]. ქართლში (რომელიც არაბთა უშუალო შემოსვლამდე, რა თქმა უნდა, ბიზანტიის პოლიტიკური გავლენის ქვეშ იყო და არა სასანური ირანის, როგორც ეს მილკა ლევი-რუბინს აქვს აღნიშნული [Rubin, 2011:42], *ე.ი. არაბები ქართლს ბიზანტიას ეცილებოდნენ და არა ირანს*) [ჯანაშია, 1952:360]. არაბთა პირველი შემოსვლის შესახებ არაერთ ისტორიკოსს დაუწერია. მოსაზრებები იყოფა 644 და 654 წლებს შორის [ჯანაშია,1952:357-365] [ლორთქიფანიძე, 1998:172][აბაშიძე, 2012:92-104] [ძიმისტარიშილი, 1941:3-21] [ჯავახიშვილი, 1983:73] [მუსხელიშვილი, 2012:125-126]. სიხარულიძემ შეისწავლა არაბი ისტორიკოსის და ღვთისმეტყველის ალ-ტაბარის, ცნობილი წიგნი تاريخ الرسل و الملوك, რომელშიც ავტორი

წერდა, ქართლის დამორჩილებამდე, ჰაბიბ იბნ მასლამას (უფრო სწორად სალმან იბნ რაბია ალ-ბაჰილის ხოლო ჰაბიბი მის ჯარში შედიოდა) მცდელობა ჰქონდა სომხეთი დაეპყრო, მაგრამ უშედეგოდ [მოამბე, 1961:186]. მაშასადამე, დიდი ალბათობით, აქ საუბარი უნდა იყოს 640-იან წლებზე. აჰმად იბნ ასამ ალ-ქუფის ცნობა [ისტორიის.., 1984:91-104] სრულებით ავსებს ტაბარის ცნობას იმის თაობაზე, რომ ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ ქართლის დამორჩილებამდე და დაცვის სიგელის გაფორმებამდე არაბებს ულაშქრიათ ქართლში (ალბათ დაახლ. 644-645 წწ). ბენიამინ სილაგაძეც წერდა, რომ არაბთა პირველ ლაშქრობებს ქართლში არავითარი ნაყოფი არ მოუტანია მათთვის [სილაგაძე, 1991:38]. მათ კვლავ განუახლებიათ სამხედრო ოპერაციები 9-10 წლის შემდეგ (654 წ). ამ მოსაზრებას ნაწილობრივ ავსებს ოთარ ცქიტიშვილის მიერ დამუშავებული აჰმად იბნ ასამ ალ-ქუფის ცნობა იმის თაობაზე, რომ ჰაბიბ იბნ მასლამამდე ქართლში ილაშქრა სალმან იბნ რაბია ალ-ბაჰილიმ. თუმცა ოთარ ცქიტიშვილი სილაგაძისგან განსხვავებით წერდა, რომ სალმან იბნ რაბია ალ-ბაჰილიმ დაიმორჩილა ქართლი 644-646 წლებში და ყოველწლიური ჯიზიაც კი დააკისრა ქართლელებს, [ისტორიის,1984:100] [ثم انه وجه بخيل له الي جرزان فصالح اهلها على شيء معلوم يعطونه في كل سنة] ბარდავის დამორჩიების შემდეგ *,,სალმან იბნ რაბია გაემართა თავის მხედრებთან ერთად ჯურზანს და დაუზავდა მის მცხოვრებლებს გარკვეული გადასახდის პირობით, რომელსაც ისინი გადაუხდიდნენ მას ყოველწლიურად''* [ისტორიის,1984:102]. სალმან იბნ რაბია ქართლის დალაშქვრის შემდეგ შირვანს გაემართა [ისტორიის,1984:100]. ქართლში კი მალევე, სავარაუდოდ, ანტიარაბული აჯანყება დაწყებულა, რის შემდეგაც, ქართველებმა არაბებს ხარკის გადახდა შეუწყვიტეს. ოთარ ცქიტიშვილი წერდა: *,,ჩანს, ,,დაცვის სიგელის'' გაცემა ქართველთა სახელზე არ ყოფილა ერთიანი პოლიტიკური აქტი და არც ქართველები უნდა დამორჩილებოდნენ დამპყრობლებს ერთბაშად''.* აშკარაა, რომ არაბებს ხელმეორედ დასჭირდათ ქართლის დალაშქვრა [ისტორიის...,1984:98]. 652 წელს ხაზარებთან შეტაკებაში სალმან იბნ რაბიას დაღუპვის შემდეგ კი უკვე ჰაბიბ იბნ მასლამამ გააგრძელა და არაბთათვის წარმატებით დააგვირგვინა სალმან იბნ რაბიას მიერ დაწყებული საქმე და 654 წელს დაიმორჩილა ქართლის საერისთავო. ქართლის დაპყრობამდე ჰაბიბ იბნ მასლამას თავი გამოუჩენია როგორც კარგ მხედართმთავარს ჩრდილოეთ სირიაში მარდაიტების წინააღმდეგ ბრძოლაში და ასევე 642 წელს სომხეთის პირველ დაპყრობაში [Lewis, 1986:12] [ჯაფარიძე, 1989].

ოთარ ცქიტიშვილის გამოკვლევის წყალობით ნათელი ხდება, რომ არაბებმა 644-645 წლებში პირველად სალმან იბნ რაბიას მეთაურობით (და, სავარაუდოდ, ჰაბიბ იბნ მასლამას მონაწილეობითაც) ილაშქრეს და მხოლოდ დალაშქრეს ქართლი (და არ ჩამდგარან ჯარებით

დიდი ხნით, რითაც პირველი სერიოზული განაცხადი გააკეთეს ამ რეგიონში გასაბატონებლად. შეარყიეს და წყალი შეუყენეს ბიზანტიის პოზიციებს ამიერკავკასიაში). ირანის დამორჩილების შემდეგ არაბებმა კვლავ განაგრძეს სამხედრო ოპერაციები კავკასიის მიმართულებით და ხელმეორედ დაიმორჩილეს ქართლი, რასაც ცნობილი სიგელის გაფორმებაც მოჰყვა [ლორთქიფანიძე, 90:93] [სილაგაძე, 1991:36-37]. ბ. სილაგაძე წერდა: ,,*საქართველოს აღმოსავლეთ ნაწილის დასალაშქრავად არაბებს დიდი დრო და ჯაფა არ დასჭირვებიათ. ამიტომ, არც დიდხანს დარჩენილან იქ. დაიმორჩილეს და დაბეგრეს თუ არა ქვეყანა, მაშინვე დატოვეს მათ იგი ისე, რომ ხელი არ უხლიათ ადგილობრივი მმართველობის სისტემისა და წეს-ჩვეულებისათვის*'' [სილაგაძე, 1991:62].

ლოგიკურად მიგვაჩნია პავლე თოფურიას მოსაზრებაც, რომელიც ეთერ სიხარულიძისგან განსხვავებით (რომელიც ეყრდნობოდა იაკუთ ალ-ჰამავის და ბალაზურის და წერდა, რომ თბილისთან ახლოს ლოჭინთან ქართველმა გლეხებმა ბრძოლა გაუმართეს არაბებს [მოამბე:189-191]) ეჭვქვეშ აყენებდა ამ ორი უკანასკნელის მოსაზრებებს და საპირწონედ უყენებდა ტაბარის მოსაზრებას, რომელიც აღნიშნავდა, რომ არაბებსა და ქართველებს შორის არავითარი ბრძოლა არ მომხდარა და იაკუთ ალ-ჰამავის მიერ ქართლში მოხსენებული ,,ზათ ალ-ლუჯუმი'' ذات الجوم გაურკვეველი და დაუდგენელი ტოპონიმი (და არა ლოჭინი, როგორც სიხარულიძე მიიჩნევდა) [მოამბე, 1961:85] უნდა ყოფილიყო სომხეთის მიწაზე და არა ქართლში. თოფურიას მიაჩნდა, რომ სწორედ ტაბარის აქვს ყველაზე ნათლად გადმოცემული აზრი იმის თაობაზე, რომ როდესაც ჰაბიბ იბნ მასლამამ გადაწყვიტა ქართლის (ჯურზანის) დაპყრობა, მან ჯერ სომხეთის ქალაქები დაიმორჩილა და როცა (სომხეთის) შუაგულს მიაღწია, მას ქართლის პატრიკიოსის წარმომადგენელი შეეგება (სხვა დიდებულებთან ერთად) და მშვიდობა სთხოვა არაბებს [თოფურია,1984:146].

ირკვევა, რომ ქართლის პატრიკიოსის – სტეფანოზის წარმომადგენელს თეოფილეს თუ ნიკალას (ذ فلى/ذ قلى) თან ხლებია დიდებულთა ჯგუფი და როგორც ჩანს, ქართლის პატრიკიოსმა სტეფანოზმა არაბებს 100 დინარი მიართვა, ხოლო დიდებულებმა 80.000 დირჰამი [ისტორიის, 1984:98-99], აბუ-უბადას წყალობით ვიგებთ, რომ არაბებს არა ერთდროული გამოსასყიდი, არამედ სისტემური გადასახადი (ალბათ შერეული ჯიზია, რომელსაც, როგორც ჩანს, ხარაჯის დატვირთვაც ჰქონდა) სურდათ თბილისელებისაგან [სიხარულიძე, 2001:8-9].

მოგვეპოვება დაცვის სიგელის რამდენიმე ვარიანტი. ყველაზე საინტერესო და სადავო ამ დაცვის სიგელების სხვადასხვა ვარიაციაში არის თბილისის განსხვავებულ ადმინისტრაციულ ოლქებში მოხსენიების საკითხი და იყო თუ არა დაცვის სიგელი განკუთვნილი მხოლოდ თბილისელებისათვის, თუ ის მთელი ქართლის მოსახლეობას ეხებოდა?

ყველა ,,ქართული დაცვის სიგელი'' რომელიც კი დაცულია არაბ ისტორიკოსებთან, ასე თუ ისე მსგავს შინაარსს შეიცავს და ამიტომ, ჩვენ არ მოვიყვანთ სრულ ტექსტებს. მათი ნახვა თავისუფლადაა შესაძლებელი სხვადასხვა ნაშრომში. მთავარია, რომ ისინი განსხვავდებიან თბილისის განლაგებით სხვადასხვა ოლქსა თუ რეგიონში:

1. ბალაზურისთან გვაქვს: هذا كتاب من حبيب بن مسلمة لاهل طفليس من مدينة جرزان الى قرمز *ეს არის წიგნი ჰაბიბ იბნ მასლამასაგან <u>თბილისის მოსახლეობისადმი მანგლისიდან, კირმიზის ქართლიდან</u>*(ამ ვერსიას სხვათა შორის, ემხრობოდა გ.წერეთელი).[2]

2. ტაბარის ვერსიაში – هذا كتاب من حبيب بن مسلمة لاهل طفليس من جرزان ارض الخرمز *ეს არის წიგნი ჰაბიბ იბნ მასლამასაგან <u>თბილისის მოსახლეობისადმი ჯურზანიდან (ქართლი), არმაზის მიწიდან.</u>*

3. იაკუთისთან – لاهل تفليس من رستاق مدينة جرزان الخرمز *<u>თბილისის მოსახლეობისადმი, მანგლისის თემიდან, არმაზის ქართლიდან.</u>*

4. აბუ უბაიდას ვერსიაში ,,ქითაბ ალ-ამვალში'':

هذا كتاب حبيب بن مسلمة لاهل تفليس من بلاد ارمينيا *და ეს არის წიგნი ჰაბიბ იბნ მასლამასგან <u>თბილისის მოსახლეობისადმი, არმინიას ქვეყნიდან.</u>*

იქვე წერია: هذا كتاب من حبيب بن مسلمة لاهل طفليس من ارض الخرمز *ესაა ჰაბიბ იბნ მასლამას სიგელი <u>არდ ალ-ჰარმანის ქვეყნის თბილისის მცხოვრებთათვის.</u>*

იქნებ არაბი ისტორიკოსებისთვის, მართლაც, თბილისი სომხეთის (არმენიის) ოლქში მოიაზრებოდა (შეცდომით)? იქნებ და მართლაც, იმ პერიოდში არაბებისთვის თბილისი სომხეთის მიწაზე და არა ქართლში (ჯურზანში) მდებარე ქალაქად აღიქმებოდა? ე. სიხარულიძის აზრით, თავდაპირველი ფორმა სწორედ ეს იყო და ამდენად ყველაზე სწორი უნდა

იყოს ,,არდ ალ-ჰარმან’’(სომხეთის მიწა) ხოლო ყველა დანარჩენი მისი დამახინჯებული სახესხვაობაა [სიხარულიძე, 2001:9].

5. ჰუმაიდ იბნ ზანჯუვაიჰის ,,ქონების წიგნში’’ ვკითხულობთ:

هذا كتاب حبيب بن مسلمة لاهل تفليس من ارض الهرمز

ეს არის წიგნი ჰიბიბ იბნ მასლამასი *<u>თბილისის მცხოვრებთათვის არმაზის მიწიდან.</u>*

სიხარულიძის აზრით, რადგანაც აბუ უბაიდას ვარიანტი ქრონოლოგიურად ყველაზე ძველია, დანარჩენი ყველა სხვა ფორმა: قرمز – زمهგრაფიკულ ნიადაგზე გაჩენილი შეცდომები უნდა ყოფილიყო [სიხარულიძე, 2001:10-11]. სიხარულიძე აგრეთვე მიიჩნევდა, რომ სიგელის აბუ უბაიდისეული ვარიანტი ადასტურებდა, რომ სიგელი მხოლოდ თბილისის მოსახლეობისადმი იყო გაცემული [სიხარულიძე, 2001:10]. ლორთქიფანიძე კი აღნიშნავს, რომ სიგელი მხოლოდ შიდა და ქვემო ქართლის მოსახლეობას ეხებოდა [აღმოსავლეთმცოდნეობა, 2014:237].

იბნ ალ-ფაკიჰის ჩამოთვლილი აქვს ყველა ის პუნქტი, რომელიც თბილისის შემდეგ ჰაბიბ იბნ მასლამამ მშვიდობიანი მოლაპარაკებებით დაიმორჩილა: فتح حبيب بن مسلمة لعثمان بن عفان من ارمينيا جرزان و كسفر و كسال و خنان و سمسخي و الجردمان و كسفرئس و شوشيت و بازليت صلحا علي ان يؤدوا اتاوة عن رؤسهم و اراضيهم و صالح الصناريةو اهل قلرجيت و الدوداني ة علي اتاوة

,,დაიპყრო ჰაბიბ იბნ მასლამამ ოსმან იბნ 'აფფანისთვის არმენიის ნაწილები: ჯურზანი, ქასფარი, ქისალი, ხუნანი, სამსახი, ალ-ჯარდამანი, ქსფიბისი, შავშითი და ბაზალითი სულჰით, იმ პირობით, რომ გადაიხდიდნენ გადასახადს სულზე და მიწაზე. და შეუთანხმდა სანარიელებს, კლარჯეთისა და დუდანიის მცხოვრებლებს გადასახადზე’’[მოამბე, 1961:187].

ხოლო ბალაზურისთან ვკითხულობთ: فتح حبيب حوارح و كسفرسي و كسال و خنان و سمسخي و الجردمان و كستسجي و شوشيت و بازليت صلحا علي حقن دماء اهلها و اقرار مصلياتهم و حيطانهم و علي ان يؤدوا و خاخيت و خوخيت و ارطهال و باب اللال و صالح اتاوة عن ارضهم و رؤسم و صالح اهل قلرجيت و اهل ثريالتيت الصنارية و الدوداني ة علي اتاوة

,,და დაიპყრო ჰაბიბმა ჰვარჰ, ქასფრისი, ქსალ, ხუნან, სამსახი, ალ-ჯარდამან, ქსთსჯი, შვშით, ბაზლით ზავით, იმ პირობით, რომ (არაბები) არ დაღვრიდნენ მათი მცხოვრებლების სისხლს, არ დაანგრევდნენ მათ სალოცავებსა და ქალაქის გალავნებს და რომ ისინი (დაპყრობილები)

გადაიხდიდნენ გადასახადს მიწაზე და სულზე. და დაეზავა მოსახლეობას კლრჯით, სრიალით, ხახით, ხუხით, არტჰალ და ბაბ ალ-ლალისა. და დაეზავა სანარიელებსა და დუდანიელებს გადასახადის პირობით''[მოამბე, 1961:189].

ეთერ სიხარულიძე დაზუსტებით გვაწვდის ინფორმაციას არაბი ისტორიკოსების მიერ საკმაოდ სახეცვლილი ფორმით ჩაწერილი ქართული ტოპონიმების შესახებ: نان- ხუნანი, سمشخ - სამცხე, الجرمان - გარდაბანი, شوشت - შავშეთი, بازلت - ბაზალეთი, خوخت - კუხეთი, خاخت - კახეთი, ارطال - არტანი, باب اللال - დარიალანი, حوارج - ხერკი (მცხეთასთან), ან უფრო ალბათ ჯავახი (ჯავახეთი),كسفر ئس - ქსოვრისი, كسال - ქსანი, ارطال - არტაანი, كسفر - კასპი, ة يرانصد ال- წანარები, الدوداني - დიდოელები [მოამბე, 1961:191-194].

გამოდის, რომ ეთერ სიხარულიძეზე დაყრდნობით შეგვიძლია აღვადგინოთ ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ მშვიდობით დამორჩილებული ქართული ტერიტორიების სახელწოდებები: ,,დაიპყრო ჰაბიბმა ჯავახეთი, ქსოვრისი, ქსანი, ხუნანი, სამცხე, გარდაბანი, კასპი, შავშეთი, ბაზალეთი ზავით, იმ პირობით, რომ [*არაბები*] არ დაღვრიდნენ სისხლს მათი საცხოვრებლისა, არ დაანგრევდნენ მათ სალოცავებსა და ქალაქის გალავნებს და რომ ისინი (ქართველები) გადაიხდიდნენ გადასახადს მიწაზე და სულზე. და დაეზავა თრიალეთის, კახეთის, კუხეთის, არტაანის, დარიალანის მოსახლეობას, წანარებსა და დიდოელებს გადასახადის პირობით'' [მოამბე, 1961:193]. ჩვენ სრულიად ვიზიარებთ მარიამ ლორთქიფანიძეს მოსაზრებას, რომ ქართლი არაბებმა სათითაოდ, ცალ-ცალკე მხარეებად დაიმორჩილეს [ქართული, 1998:176]. თუმცა, არა იმიტომ, რომ არაბები ,,დაყავი და იბატონეს'' პრინციპით ხელმძღვანელობდნენ, [Очерки,91:2009], არამედ, ამ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, რომ ქართლის ერისთავთ-ერისთავის ძალაუფლება არ ვრცელდებოდა ქართულ იმ ტერიტორიებზე, რაც ჩამოთვლილია ორ არაბ ისტორიკოსთან. დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სანამ არაბები დაცვის სიგელს გააფორმებდნენ თბილისთან, ისინი, როგორც ჩანს, 644-645 წლებში, სადაზვერვო ლაშქრობებს აწყობდნენ სამხრეთ კავკასიის ტერიტორიაზე და მნიშვნელოვნად არყევდნენ და ასუსტებდნენ ბიზანტიის პოზიციებს ამ რეგიონში. ეტყობა და მართლაც, სალმან იბნ რაბიამ დაახლოებით 644-645 წლებში მაინც მოახერხა და დაიმორჩილა ქართლი და ვერ გამოვრიცხავთ, რომ ხარკიც კი დააკისრა ქართველებს, მაგრამ, როგორც ჩანს, ქართლში ანტიარაბულმა მოძრაობამ იფეთქა და ქართლმა თავდაპირველად მალევე მოიცილა არაბთა უღელი ბიზანტიის დახმარებით და კვლავ ბიზანტიის პოლიტიკურ ორბიტაზე

დაბრუნდა, მაგრამ უკვე 654-655 წლებში, მას შემდეგ, რაც ძირითადი სამხედრო ძალები მწყობრში მოიყვანეს არაბებმა და ირანი დაიმორჩილეს, ქართლი გამოჩენილმა სარდალმა ჰაბიბ იბნ მასლამამ დაიპყრო და დაცვის სიგელიც უბოძა უომრად დამორჩილებულ თბილისელებს. ქართლის ერისთავთ-ერისთავმა სტეფანოზ მეორემ ბრწყინვალედ შეაფასა იმ დროისთვის არსებული ვითარება და მიხვდა, რომ იმ დროს ბიზანტიას აღარ შესწევდა ძალ-ღონე ქართლის დასაცავად და რაციონალური გადაწყვეტილებაც მიიღო. სხვა შემთხვევაში, ქართლი, როგორც ბიზანტიის მოკავშირე, უბრალოდ ვერ გადაურჩებოდა არაბთა აოხრებას და ძნელი წარმოსადგენია, ბიზანტიის დახმარების გარეშე ქართველებს რაიმე სახის მნიშვნელოვანი წინააღმდეგობა გაეწიათ არაბთათვის. თუმცა, ფაქტია, რომ თავიდან (640-იან წლებში) ბიზანტია ძალ-ღონეს არ იშურებდა თავისი პოლიტიკური გავლენის სფეროს შესანარჩუნებლად და მოკავშირეების (სომხეთის და ქართლის) დასაცავად. თავდაპირველად ბიზანტია წარმატებით გაუმკლავდა ამ ამოცანას და, როგორც ჩანს, აიძულა კიდეც არაბები დაეტოვებინათ სამხრეთ კავკასია (ანდა, არაბებმა იმ დროისათვის ჯანსაღად შეაფასეს ვითარება და თავად ამჯობინეს გაცლა), არაბებმა ირანის საბოლოოდ დამორჩილების შემდეგ განაგრძეს ჩრდილოეთით სვლის სამხედრო პოლიტიკა და ქართლიც დაიმორჩილეს 654 წელს უკვე ჰაბიბ იბნ მასლამას მეთაურობით, რომელმაც ცნობილი ,,დაცვის სიგელი'' შესთავაზა თბილისელებს. ვფიქრობთ, რომ სხვა დაცვის სიგელები წარედგინა ქართლის სხვა მხარეებსაც სათითაოდ, რაც კარგად დასტურდება ბალაზურისთან და იბნ ალ-ფაკიჰთან ქართლის სათითაოდ ჩამოთვლილი სხვა მხარეების კითხვისას, რაც ზუსტად შეესაბამება არაბული დაპყრობების ხასიათს, როცა ისინი სათიათაოდ უფორმებდნენ სიგელებს ქალაქებსა და მხარეებს (თუმცა, ნუბიის და ეგვიპტის მაგალითზე ჩანს, რომ ზოგ შემთხვევაში, ისინი მთლიან ქვეყანას სთავაზობდნენ სამშვიდობო ხელშეკრულებას). რაც შეეხება დანარჩენი ქართული მხარეებისათვის გაცემულ სიგელებს, ისინი ან მომავალ აღმოჩენებს ელიან სხვა არაბ ისტორიკოსებთან, ან არ არის შემონახული მათ შესახებ ცნობები.

როგორც ცნობილია, ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ ქართლის დამორჩილებაც არ აღმოჩნდა საბოლოო დაპყრობა. არაბებს საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში უწევდათ ქართლში დამკვიდრება და მისი დამორჩილება, სხვდასხვა ვითარებიდან გამომდინარე (სახალიფოში ამტყდარი შიდა ომები, ბიზანტიის წინაღობა, ხაზართა კონკურენციიის დაძლევა) მარვან იბნ მუჰამედ იბნ მარვანის შემოსევის შემდეგ 735-737 წლებში მათ საბოლოოდ დაიმორჩილეს ქართლი და ქართლშიც არაბთა საემირო ჩამოყალიბდა, რომლის ცენტრიც თბილისი

იყო. ნაშრომში გამოჩნდა, რომ ქართული დაცვის სიგელიც, ისევე როგორც სხვა, მშვიდობით და არა ძალით დამორჩილებული ქალაქებისა და სხვა ადმინისტრაციული ერთეულებისთვის ბოძებული სიგელები, შინაარსის თვალსაზრისით დიდად არ განსხვავდებოდა სხვა სიგელებისგან. პირიქით, ის საკმაოდ მსგავსი იყო იმ სიგელებისა, რომლებიც ქართლის დამორჩილებამდე არაბებმა გაუფორმეს განსაკუთრებით ირანის, სირია-პალესტინის ქალაქებსა და ნუბიას, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ არაბებს შემუშავებული და შეთანხმებული ჰქონდათ სტრატეგია, თუ როგორ მოქცეოდნენ მშვიდობით დამორჩილებულ ქალაქებში მცხოვრებ ქრისტიანებს, იუდეველებსა და მაზდეანებს. აღმოჩნდა, რომ ამ დაცვის სიგელების პირობები საკმაოდ ჰგავს ერთმანეთს, რადგანაც არაბები ერთნაირი პრინციპებით ხელმძღვანელობდნენ მათთან მიმართებაში. არაბებმა ეს პრაქტიკა გადმოიღეს რომაელებისგან, ბიზანტიელებისა და სასანიანთა ირანელებისგან.

არაბებმა ქართლში, ისევე როგორც აბსოლუტურად ყველა ნებით დამორჩილებულ ქალაქსა და მხარეში, ხელშეუხებლად დატოვეს ადმინისტრაციული აპარატი, რწმენა, ადათ-წესები და სოციალური წყობა, ჯიზიის (რომელიც, ასევე ხარაჯაც იყო) გადახდის და სიგელით გათვალისწინებული სხვა მოთხოვნების სანაცვლოდ.

თბილისის მოხსენიებაც სომხეთის (არმენიის) მიწაზე არ უნდა ყოფილიყო შემთხვევითობა. შესაძლოა, არაბმა ჟამთააღმწერლებმა მიიჩნიეს, რომ თბილისი სომხეთის მიწაზე მდებარეობდა (თბილისი სომხეთს მიათვალეს და არა ქართლს), რაც იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ არაბი ისტორიკოსები შუა საუკუნეებში ამგვარად აღიქვამდნენ კავკასიის ადმინისტრაციულ განლაგებას. თუმცა, როგორც ვნახეთ, მაინც არ არსებობს ამის თაობაზე ერთიანი და საბოლოო აზრი და შესაძლებელია, რომ დაცვის სიგელის ამ ბუნდოვან ადგილას ყოფილიყო არა ارض ال حرمن (სომხეთის მიწა), არამედ ارض ال حرمز(არმაზის მიწა) და ეს გაუგებრობა არაბული ორთოგრაფიული სპეციფიკით და გადამწერების შეცდომით აიხსნას. ფაქტია, რომ ორ ისტორიკოსს - იბნ ალ-ფაკიჰ ალ-ჰამადანის და ბალაზურის საკმაოდ არაორაზროვნად აღწერილი აქვთ ჰაბიბ იბნ მასლამას ლაშქრობის დროინდელი ქართლის ტერიტორიული მხარეების დასახელებები (დაუდგენელი *,,ქუსთასჯის''* გარდა). ვინაიდან მცირეა ორი დამოუკიდებელი წყაროს თანხვედრის შემთხვევაში ისტორიული ფაქტების უზუსტობა, ჩვენი მხრიდან გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ არაბებმა, თბილისის დამორჩილების შემდეგ სათითაოდ გაუფორმეს დაცვის

სიგელები წანარებს, კახელებს, კუხელებს, დიდოელებს, კასპელებს და ა.შ. არაბებს მოუწიათ ქართლის ამ მხარეების დამორჩილება, რადგანაც სტეფანოზის ძალაუფლება ან არაეფექტური იყო, ან კი საერთოდაც არ ვრცელდებოდა ზემოჩამოთვლილ მხარეებზე. ეს გასაკვირვი აღარ იქნება, თუ გავითვალისწინებთ VI-VII სს-ების ქართლის ისტორიას, როცა ქართლი ბიზანტიისა და ირანის ძლიერი პოლიტიკური გავლენის ქვეშ იყო მოქცეული.

შენიშვნები:

1. *ადრედაპყრობითი პერიოდიდან, დამორჩილებულ ტერიტორიებზე ქრისტიანულ, იუდეურ და მაზდეანურ ქალაქებში არაბი მუსლიმი ჯარისკაცები და არა სამოქალაქო პირები განცალკევებულად სახლდებოდნენ. სწორედ ეს იყო პირველი სამხედრო გარნიზონები, არაბულ-მუსლიმური მცირე დასახლებები, რომლებიც დაპყრობილ ტერიტორიებზე შეიქმნა (ქართლში არ შექმნილა), ხოლო მე-8 ს-ის 10-იანი წლებიდან რიგითი არაბების მასობრივი მიგრაცია დაიწყო არაბეთის ნახ. კუნძულიდან ეგვიპტეში, სირია-პალესტინაში, ირანსა და სხვა დამორჩილებულ ტერიტორიებზე, სადაც არაბები მიწათმოქმედებითაც დაკავდნენ და ადგილობრივებისგან უამრავი ახალი საქმე აითვისეს და თანდათანობით ადგილობრივები ადმინისტრაციულ აპარატებშიც ჩაანაცვლეს. შემდეგ კი შეერივნენ ადგილობრივ მოსახლეობას. სწორედ ამიტომ დადგა დღის წესრიგში ერთიანი მაშტაბური დოკუმენტის შემუშავება, რომელიც საბოლოოდ მოაწესრიგებდა მუსლიმებისა და დამორჩილებული მონოთეისტების ურთიერთობებს და მუსლიმებს უპირატესობას მიანიჭებდა ამ ურთიერთობებში, რასაც ,,ომარის პაქტის'' შემუშავება და გამოქვეყნება მოჰყვა ომარ იბნ 'აბდ ალ-აზიზის ხანაში (717-720), სადაც ქრისტიანები სწორედაც რომ დაკნინებულ, დამცირებულ მდგომარეობაში მოექცნენ. ამ პაქტში კი, გარკვეულწილად აისახა ადრედაპყრობით ხანაში გაფორმებული სამშვიდობო ხელშეკრულებების პირობების შინაარსი.*

იხ: გ.წერეთელი. არაბულ-ქართული ლექსიკონი, 1978.

ლიტერატურა:

1. აბაშიძე ზ. საქართველო და ქართველები: (საკითხავი წიგნი).- თბილისი, 2012
2. თოფურია პ. ქართველთა ეროვნული თვითშემეცნების ისტორიიდან|: ტაბარის ერთი ცნობის ინტერპრეტაცია.- თბილისი, 1984

3. ლორთქიფანიძე მ. არაბთა მფლობელობის ხასიათი საქართველოში: მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის: ნაკვ. 35.- თბილისი, 1963
4. ლორთქიფანიძე მ. ჰაბიბ იბნ მასლამას ,,დაცვის სიგელი'' // მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის: ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტი.-თბილისი, 1951
5. ლორთქიფანიძე მ. საქართველო-არაბთა სახალიფოს ურთიერთობის ზოგი საკითხი // აღმოსავლეთმცოდნეობა / აპოლონ სილაგაძის რედაქტორობით.- თბილისი.-#3.-2014
6. ლორთქიფანიძე მ. არაბთა სახალიფოს გავლენის დამყარება ქართლში: ქართულ-არაბული ურთიერთობები VII-VIII საუკუნეებში // ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები: ნაწილი 1.- თბილისი,1998.
7. ლორთქიფანიძე მ. არაბობა და სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო // Очерки Юго-Западной Грузии: том II.- Батуми, 1958
8. კუპატაძე ბ. საქართველოს ისტორია: ნაწილი 1.- თბილისი, 2004
9. მუსხელიშვილი დ.საქართველოს ისტორია IV საუკუნიდან XIII საუკუნემდე.- თბილისი, 2012
10. სიხარულიძე ე. ჰაბიბ იბნ მასლამას ,,დაცვის სიგელის'' აბუ 'უბაიდისეული ვარიანტი.- თბილისი.2001
11. სიხარულიძე ე. საქართველოში არაბთა პირველ ლაშქრობათა ზოგიერთი საკითხისათვის // მოამბე.- თბილისი, 1961
12. სიხარულიძე ე. არაბეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან // შრომები: აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია.- თბილისი, 1959
13. სილაგაძე ბ. ჰაბიბ იბნ მასლამას დაცვის სიგელის დათარიღებისათვის.- თბილისი, 1971
14. სილაგაძე ბ. არაბთა ბატონობა საქართველოში: (არაბული ცნობების მიხედვით).- თბილისი, 1991
15. ცქიტიშვილი ო. აჰმად იბნ ასამ ალ-ქუფი არაბთა პირველი ლაშქრობების შესახებ საქართველოში // ისტორიის არქეოლოგიის ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია.- თბილისი, 1984
16. ცქიტიშვილი ო.ჰაბიბ იბნ მასლამას ,,დაცვის სიგელი'' აბუ უბაიდის თხზულებაში // ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია: ტ. 2.- თბილისი, 1976
17. ძიმისტარიშვილი ს. არაბები საქართველოში.- თბილისი, 1941

18. ჯანაშია ს. არაბობა საქართველოში // შრომები 2.- თბილისი, 1952 1986
19. ჯავახიშვილი ივ. [არაბების შემოსაევა და მათი ბატონობა პირველ ორ საუკუნეში]: [ქართველთა პოლიტიკური და კულტურული მდგომარეობა არაბთა ბატონობის პირველი ორი საუკუნის განმავლობაში] // ივანე ჯავახიშვილი თხზულებანი თორმეტ ტომად: ტომი 2.- თბილისი,1983
20. ჯაფარიძე გ. ჰაბიბი, ძე მასლამასი, ფიჰრის გვარიდან, დამპყრობლის სახე.- თბილისი, 1989
21. ყურანი / გიორგი ლობჟანიძის თარგმანი, განმარტებანი // ისლამის ენციკლოპედიური ცნობარი: გოჩა ჯაფარიძის სტატია ,,ზიმიები''.- 2006
22. Adnan M. Abbas I . الرابع لتاريخ بلاد الشام Preceedings of the Second Symposium on the History of Bilad al-Sham During the Early Islamic Period up to 40 A.H/640 A.D.- 1987
23. Bell R.The Origin of Islam in its Christian Environment / The Gunning Lectures Edinburgh University.- 1925
24. Borrut A. Donner M. Christians and Others in the Umayyad State.- Chicago: Illinois, 2016
25. Lewis B.The Encyclopedia of Islam .- New Edition: Volume III.-1986
26. Maged S. A. Mikhail From Christian Egypt to Islamic Egypt, Religion, Identity and Politics After the Arab Conquest .- The American University in Cairo Press, 2014
27. Robert G. Hoylnad Muslims and Others in Early Islamic Society, Great Britain. USA. 2004
28. Robert G. Hoylnad In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Is-lamic Empire.- Oxford University Press, 2015
29. Rubin M. Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistance.-Cambridge University Press, 2011
30. Simonsen J. B. Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System.- Copenhagen, 1988
31. Ziauddin A.The Concept of Jizya in Early Islam, 1975
32. Большаков О. История Халифата // Эпоха великих завоеваний: Т 2. Москва.- 1993 2000.- с. 633-656.
33. Надирадзе Л. И. К Интерпретации Термина Ахл ал-Китаб в ,,Охранной Грамоте" Хабиба Ибн Масламы // აღმოსავლური კრებული.- 1983

სოფიო ქადაგიშვილი

ეთნიკურობის პერცეფცია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში (VIII-X სს)

ეთნიკურობის და ნაციონალიზმის კვლევას თავისი ისტორია აქვს არა მხოლოდ დასავლურ ისტორიოგრაფიაში, არამედ ამ პრობლემით სულ უფრო და უფრო ინტერესდებიან ქართველი მკვლევრები. სოციალური თეორიების გაჩენამ ერთმანეთთან დააახლოვა ისტორია და სოციოლოგია. „ახალმა ისტორიამ“ ისეთი საკითხები წამოწია წინა პლანზე, რომლებიც კომბინირებულ კვლევას საჭიროებს. ეთნიკურობისა და ნაციონალიზმის საკითხები ფართო განხილვის საგანი გახდა. პოლიტიკურ ისტორიასთან ერთად სოციალური საკითხები არათუ ავსებდა ისტორიულ ნარატივს, არამედ ისტორიას მთლიანობაში უფრო შეგრძნებადს ხდიდა. ჩვენს ირგვლივ ნაციონალური საზოგადოებებია, რომელთა ისტორია, ერთი შეხედვით, ევროპის მოდერნიზაციიდან იღებს სათავეს. სინამდვილეში მათ ღრმა ეთნიკური წარსული გააჩნიათ. ამ თეორიას ავითარებენ ეთნოსიმბოლისტები, რომელთა კვლევებს ვიყენებ ჩემს ნაშრომში.[1] ეთნიკურობის კვლევას ქართველ მკვლევართა ნაწილი სკეპტიკურად უყურებს, თუმცა ქართველი ერის თვითშეგნების ჩამოყალიბებაში ღრმა ეთნიკური წარსულის გამოცდილების გავლენას ყველა აღიარებს. ემპირიული კვლევის მიუხედავად XX საუკუნის 30-იანი 40-იანი წლების ქართველი ისტორიკოსები (მათ შორის ივ. ჯავახიშვილი) ხვდებოდნენ, რომ ეთნიკურობაში არსებობდა ისეთი რამ რაც მის განგრძობადობას უწყობდა ხელს. ხშირად მკვლევრები ეთნიკურობის საკითხებზე მომუშავეებს სიახლესაც უწუნებენ. ეს გასაგებიცაა, ეთნიკურობა ხომ აღქმადი ფენომენია. ჩვენთვის საინტერესოა, თუ როგორ ფიქსირდება ეთნიკურობა სხვადასხვა ისტორიულ წყაროში და როგორია ეთნიკურობის გამომხატველი ტერმინების გამოვლინებისა და განვითარების ჯაჭვი. ყოველივე ამის გააზრება სრულ სურათს შეგვიქმნის ამ ფენომენის რაობაზე. და მაინც რა არის ეთნიკურობა?

ამასთან დაკავშირებით მრავალი დეფინიცია არსებობს, ერთ-ერთი ფართოდ აღიარებული განსაზღვრებით კი, ეთნიკური ერთობა საერთო თვითსახელწოდების მქონე ერთობაა, რომელსაც გააჩნია საერთო წინაპრის მითი, ზიარი ისტორიული მეხსიერება, საერთო კულტურის ერთი ან მეტი განმასხვავებელი ელემენტი [სმითი, 2008:27]. ეთნიკურობის შესწავლა წარმოუდგენელია თეორიული ჩარჩოს გარეშე, რასაც, ცხადია, მეც მივმართავ.

მეორე მნიშვნელოვანი საკითხია სწორედ შერჩეული წყარო, რომელიც ამ ფენომენის შესწავლაში დამეხმარება. აღნიშნული საკითხის გასაგებად ვიყენებ ჰაგიოგრაფიულ წყაროებს. უნდა ითქვას, რომ მათ განსაკუთრებული ღირებულება აქვს ისეთი პრობლემების გადასაჭრელად, რომლებიც უფრო მეტად დაგვანახებს „ისტორიას ქვემოდან“. ასეთი წყაროების შესწავლას ქართულ ისტორიოგრაფიაში თავისი ტრადიცია აქვს. უნდა აღინიშნოს, რომ ჰაგიოგრაფიული ძეგლები უფრო ხშირად ფილოლოგების დაკვირვების საგანია. ისტორიკოსები მეტწილად ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურას მიმართავდნენ ისტორიული პირის, ანდა თარიღის დასადგენად, რედაქციების შესადარებლად და სხვა.[2] ჰაგიოგრაფიით დაინტერესება მას შემდეგ უფრო გაიზარდა, როცა ისტორიოგრაფიაში ახალი საკვლევი საკითხები გამოიკვეთა. უფრო მეტიც, ეთნიკურობისა და ნაციონალიზმის კვლევის გარდა, ჰაგიოგრაფიის ინფორმაციული ტევადობიდან გამომდინარე, შესაძლებელი გახდა ქართულ ისტორიოგრაფიაში სხვადასხვა სოციალურ, კულტურულ და მენტალობასთან დაკავშირებულ საკითხებზე სისტემური დაკვირვება. ამ მხრივ ხაზგასასმელია ქართული ჰაგიოგრაფიის როლი აღნიშნული საკითხების კვლევისას. ქართულ ჰაგიოგრაფიას განსაკუთრებით გამოარჩევს ღრმა ისტორიზმი, ამიტომაც იგი წარმოადგენს განსაკუთრებულ ისტორიულ წყაროს ეთნიკურობის საკითხის შესასწავლადაც.

ეროვნული იდეოლოგიით დამუხტული ქართული ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელია ეთნიკურობის გამომხატველი ტერმინების სიუხვე, წყაროთა ავთენტურობა კი გვეხმარება, კარგად გავიაზროთ ეთნიკურობის საკითხი.

ეთნიკურობის ფენომენის რეპრეზენტაციის თვალსაზრისით ქართულ ჰაგიოგრაფიაში პირობითად შესაძლებელია გამოვყოთ რამდენიმე ეტაპი. პირველი, რომელიც ხასიათდება რელიგიის საკითხის წინ წამოწევით და მისი დაცვით, მეორე – გარდამავალი პერიოდია, რომელიც ერთგვარი მდგრადობით ხასიათდება, თუმცა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ამ დროს უკვე შეინიშნება ეთნიკურობის გამომხატველი ტერმინების მოჭარბება და ეროვნული იდეალების კონტურების გამოსახვა. მესამე ეტაპი კი, ხასიათდება ეროვნული იდეალების განვითარებითა და მათი წინა პლანზე წამოწევით.

ჩემი მიზანი ქართული ჰაგოგრაფიის სწორედ ამ გარდამავალ პერიოდზე, კერძოდ კი, VIII-X საუკუნეების ძეგლებზე დაკვირვებაა. ამიტომ კვლევის ფოკუსში მოექცა „წმ. აბო თბილელის წამება“ და „წმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“, რომელთა ლიტერატურულ თუ წყაროთმცოდნეობით ღირებულებაზე ბევრი თქმულა და დაწერილა. ამჯერად მე ყურადღებას

გავამახვილებ დასახელებულ ძეგლებში ეთნიკურობის გამომხატველ ტერმინებზე: *ნათესავი, ერი,* რომელნიც განსხვავებით წინა პერიოდის ჰაგიოგრაფიული ტექსტებისა, უფრო მეტად გამოკვეთს *ჩვენ*–ჯგუფს. იქიდან გამომდინარე, რომ ეთნიკურობა მუდმივი, თუმცა ცვალებადი ფენომენია, ცვალებადია ეთნიკურობის გამომხატველი ტერმინების შინაარსიც. აღნიშნულ ძეგლებში ეთნიკურობის ამსახველი ტერმინების შინაარსის ცვლილება, ცხადია, ქართულ ერთობაში შიდა სოციალური ბმების პერცეფციების აღქმის ცვლილებაზე მიუთითებს. სწორედ ამ კუთხით საინტერესოა, დასახელებულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში დავაკვირდეთ ეთნიკურობის გამომხატველ ტერმინებს.

წლების განმავლობაში მკვლევრები ცდილობდნენ, გამოერკვიათ ეთნიკური ტერმინების: *ნათესავის, ერის* მნიშვნელობა სხვადასხვა დროსა და წყაროზე, *წმინდა წერილსა* თუ საისტორიო ძეგლებზე დაკვირვებით. იქიდან გამომდინარე, რომ შეუძლებელია ყველა შემთხვევის განხილვა სტატიაში, წარმოვადგენ რამდენიმე ნიმუშს ქართველი მკვლევრების შრომებიდან. დამანა მელიქიშვილი ასკვნის, რომ „*ნათესავი* გარეშემცველია ტომისა, *ერი* – ზოგადი სახელია „ხალხისა“, „ადამიანთა კრებულისა“, კონკრეტულად კი ღვთის რჩეულ ერს (ისრაელს) მიემართება“ [მელიქიშვილი, 2009: 587]. ტერმინ *ერში* სხვადასხვა დროს გააზრებულია ჯარის, ხალხის, მკვიდრის მნიშვნელობა. შუა საუკუნეების ერი გაგებულია მისი თანამედროვე მნიშვნელობითაც.[3] ლ. პატარიძემ შეისწავლა ქართველი მკვლევრების დაკვირვებები ამ ტერმინებთან დაკავშირებით და გამოთქვამდა მოსაზრებას, რომ „*ერი* ასახავს ადამიანთა ზოგადი შემკრებლობის შინაარს საზოგადოების იმ წყობის შესაბამისად, რომელშიც იგი ფუნქციონირებს“ [პატარიძე, 2002:14]. მართლაც, ტერმინი *ერი* აღმნიშვნელია იდენტობრივი ჯგუფისა, რომელსაც ხან ფართო მნიშვნელობით ვხვდებით, ხან არა. ეთნიკურობით უფრო მეტად დატვირთულია ტერმინი *ნათესავი,* რომელიც აქცენტს საერთო წარმომავლობაზე აკეთებს. ზ. კიკნაძე აღნიშნულ ტერმინებზე დაკვირვებისას ასეთ დასკვნას აკეთებს: „ძველ ქართულ ისტორიოგრაფიაში *ერი,* განსაკუთრებით, შესიტყვებაში ყოველი *ერი,* განსხვავებით *ნათესავისგან,* რომელიც ეთნიკურ კუთვნილებას გულისხმობს, სოციალურ-პოლიტიკური ერთობაა“ [კიკნაძე, 2002:17]. ცხადია, ქართულ სინამდვილეში არსებულ ეთნიკურ ტერმინებზე მომუშავეთა რიცხვი უფრო დიდია. თავის დროზე ივ. ჯავახიშვილიც და ს. ყაუხჩიშვილიც ინტერესდებოდნენ ამ საკითხით. მიუხედავად მრავალფეროვანი შედეგებისა, აღნიშნული მკვლევრების მიზანი ეთნიკურობის კვლევა არ ყოფილა. მათ შრომებს, რომლებიც უდავოდ ანგარიშგასაწევია და ქართულ ისტორიოგრაფიაში თავიანთი კვალი დატოვეს, სისტემური

ხასიათი არ აქვს და არც ჰაგიოგრაფია, როგორც ერთი მთლიანობა, არ გამხდარა ეთნიკურობის კლვევის ობიექტი. ამიტომაც ვფიქრობ, აღნიშნული კვლევა გარკვეულწილად შეავსებს იმ დისკურსს, რომელიც ეთნიკურობის აღქმას ეხება.

ზოგადად ეთნიკურობას შეიძლება ჩვენ–ჯგუფი ვუწოდოთ, თუმცა იგი შეიცავს რელიგიისა და ენის სახით ისეთ ელემენტებს, რომლებიც ქმნის შიდა დამოკიდებულებას, რასაც ჩვენ წარმომავლობა შეგვიძლია დავარქვათ [Eriksen, 2002]. ქართული ეთნიკურობის შესწავლა თავისებურია, როგორც ყველა ეთნიეს ახასიათებს ინდივიდუალობა, ასევე საქართველოს ისტორიის ნარატიული წყაროებიდან ამ პრობლემის დამზერა უფრო მეტ სიფრთხილესა და პასუხისმგებლობას მოითხოვს. განსაკუთრებით რთულია გარდამტეხი პერიოდის ზუსტი შეფასება, იმდენად, რამდენადაც გარდაქმნა ყოველთვის მტკივნეულია საზოგადოებისათვის და ამ პერიოდის ეროვნული აზროვნების გამოხატვა ფრთხილ დაკვირვებას მოითხოვს.

ეთნიე ცოცხალი არსებასავით არის და დროში განგრძობადობა ახასიათებს. კოლექტიური კულტურული იდენტობის შესწავლისას საინტერესოა, რამდენად არის გამოკვეთილი *ჩვენ*–ჯგუფი, რომელიც ფიქსირდება *სხვასთან* მიმართებაში. *ჩვენ* ერთობა იმიჯნება სხვისგან. ჩვენ–იდენტობა ერთადერთია, უნიკალურია. საკრალურია მისი ერთობა, მიწა, მახსოვრობა. წმინდანთა მარტვილობა ქმნის საკრალურ სივრცეს. საკრალური სივრცე ის ადგილია, სადაც ადამიანებს ღვთაებრივთან ურთიერთობის შესაძლებლობა ეძლევათ. ის მყარდება თვით ღვთაებით, ან რაიმე ნიშნის გამოჩენის შედეგ [პატარიძე, 1993:31]. ტერმინ *ერის* მნიშვნელობას აკვირდებოდა ა. ბოგვერაძეც. სხვადასხვა ისტორიული წყაროის გარდა, მკვლევარი იშველიებს წმ. აბო თბილელის „წამებისა“ და წმ. გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებებიდან“ ამონარიდებს. ბოგვერაძის აზრით, ტერმინი *ერი* ზოგიერთი წყაროის მიხედვით, განსხვავებული შინაარსის გამომხატველია. ეს ტერმინი შეიძლება აერთიანებდეს მდაბიოებს, ყმებს, გლეხებს, მებეგრეებს და სხვა. მისი აზრით: „ „ერი“ ფეოდალის მიწაზე სხვადასხვა უფლებით მჯდარი, ან უბრალოდ მის „საბრძანებელში“ (ჩორჩანელის გამონათქვამია) მოქცეული მწარმოებელი საზოგადოების სხვადასხვა ფენის აღმნიშვნელი ტერმინია ერისმთავრობის ხანაში“ [ბოგვერაძე, 1973:319]. ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის მიხედვით ეთნიკურობის ფენომენს იკვლევს მ. ჩხარტიშვილი. საისტორიო თუ ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდან მან შეისწავლა ეთნიკურობის მარკერები, როგორებიცაა: თვითსახელწოდება, რელიგია, ტერიტორია, კოლექტიური მეხსიერება, რაობა.[5]

ეთნიკურობაზე დაკვირვება შესაძლებელია საკვლევ პერიოდზე ადრეც. ეთნიკურობის აღქმადობას ერთობის შიდაშეჭიდულობის დონე ქმნის. ქართველი ერი განგრძობადი ერია, რაც იძლევა იმის საშუალებას, რომ დავაკვირდეთ ერთობის განვითარების ამსახველი პროცესების ჯაჭვს, რომელიც ამ ერთობის თანამედროვე ნაციადქმნამდე მოდის. ეთნიკური ერთობა ეთნიეს ყველაზე განვითარებული ფორმაა. იგი კულტურული ერთობაა, რომელიც ერთგვაროვნობით არ გამოირჩევა. ეთნიკურობის დამზერასთან დაკავშირებით შეიძლება ვისაუბროთ ეთნიეს ოთხ დონეზე: „ეთნიკური კატეგორია, რომლის დროსაც თვითაღქმის ძალიან დაბალი დონეა, ეთნიკური ქსელი, ამ დროს უფრო ინტენსიურია ეთნიეს წევრებს შორის ურთიერთკავშირი. მესამე დონეს წარმოადგენს ეთნიკური ასოციაცია – ეთნიეს წევრები ავითარებენ საერთო ინტერესებსა და პოლიტიკურ ორგანიზაციებს, რათა წარმოჩინდეს როგორც ერთი კოლექტივი. ბოლო დონეა – ეთნიკური ერთობა, ეს იმგვარი ერთობაა, რომელსაც გააჩნია მკაფიო ფიზიკურად დასაზღვრული ტერიტორია სათავეში მმართველი პოლიტიკური ძალით“ [Tonkin, 1996:20]. ეთნიეს დონეები განისაზღვრება მას შემდეგ, როდესაც გამოვლინდება ეთნიკურობის მახასიათებლების შიდა ინტესივობა. როგორც ჩანს, ეთნიკურობა აღქმადია მერვე საუკუნის ქართულ სინამდვილეში. ამაზე მეტყველებს იოანე საბანისძის საგანგებო ხაზგასმა აბოს ეთნიკურობაზე: „მნებავს აწ ქრისტეს, მოყუარენო ამიერითგან წმიდისა და სანატრელისა მოწამისა ამის ჰაბოისთჳს, რაჲთა გაუწყო, ვითარ არა რაბამ იყო ანუ ვინაჲ მოიწია აქა. ესე ნაშობი იყო აბრამეანი ძეთაგან ისმაელითა ტომისაგან სარკინოზთაჲსა და არათუ უცხოჲსაგან თესლისა არცა ხარჭისაგან შობილი, არამედ ყოლადვე არაბთა თესლი მამულად და დედულად“ [აბულაძე, 1963:56]. არ არსებობს იდენტობა სხვისი მოაზრების გარეშე, *ჩვენ* ჯგუფიც სწორედ აღიქმება სხვის მიმართ. აბო თბილელის წამებაში გამოკვეთილია *ჩვენ*–ჯგუფი, რომელიც თავს მიჯნავს არაბთაგან, აბოს (ს. ქ) „ეშინოდა სოფლის მპყრობელთა ამათ ზედამდგომელთა ჩუენთა სარკინოზთაგან“ [აბულაძე, 1963:57].

განსხვავებით წინარე პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებებისა, ზემოხსენებულ ძეგლებში უფრო მეტად არის გამოკვეთილი ეთნიკურობის აღმნიშვნელი ისეთი ტერმინები, როგორებიცაა *ნათესავი* და *ერი*. სწორედ ამ ორი ტერმინის განსაზღვრა არის სტატიის მთავარი მიზანი. *ნათესავი* ნიშნავს ერთი თესლიდან წარმომავალ სიმრავლეს. *ნათესავი* დღეს მეტწილად გვესმის ვიწრო მნიშვნელობით, რომელიც ხაზს უსვამს სისხლისმიერ ერთობაზე. ასეთი მაგალითები, ცხადია, ორივე ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში გვხვდება, თუმცა ტერმინი *ნათესავი* VIII-X საუკუნეებში უფრო ფართო მნიშვნელობის გამომხატველი იყო, ვიდრე – შემდგომ პერიოდში.

ცხადია, ტერმინი *ნათესავი* არ გამორიცხავს ამ შემთხვევაშიც საერთო წარმომავლობას, თუმცა ეს უფრო წარმოსახვითია და მიანიშნებს ისეთ ერთობაზე, რომელსაც აქვს რწმენა საერთო წინაპრის. ამის მაგალითები მრავლადაა ჩვენ მიერ შერჩეულ ძეგლებში, გამოვყოფ რამდენიმე მათგანს:

მსაჯულის წინაშე წარმდგარ წმ. აბოს ასე მიმართეს: ,,რაჲ არს, რომელი მესმის შენთჳს, რამეთუ ხარ შენ ნათესავით და ტომით სარკინოზ და დაგიტოვებიეს მამული შჯული და ქრისტეანთა თანა შეცთომილ ხარ?“ [აბულაძე, 1963:64]. ნათელია *ტომი* და *ნათესავი* სინონიმებია და წამომავლობაზე მიუთითებს.

ბაგრატ კურაპალატის შეკითხვაზე, თუ რატომ არ ეახლა საბა იშხნელი პირველივე წერილზე, ბერმა ასე უპასუხა: ,,შენ ნათესავთა ამათ მეფე ხარ, ხოლო ქრისტჱ ყოველთა დაბადებულთაჲ“ [აბულაძე, 1963:274].

აშოტ კურაპალატის გარდაცვალებით გამოწვეული მწუხარება ემოციურად არის აღწერილი წმინდა მამის ,,ცხოვრებაში“. ამ ამბის გაგებისას გრიგოლ ხანცთელი ამბობს: ,,სადაჲთ-მე მოგელოდი, აღმოსავლეთით-მე ანუ დასავალით, ჩრდილოჲთ-მე ანუ სამხრით? რამეთუ ყოველთა ზედა ნათესავთა მფლობელი იყავ“ [აბულაძე, 1963:264]. გარდა *ნათესავის* ვიწრო მნიშვნელობისა, VIII-X საუკუნეების ძეგლებში ტერმინი *ნათესავი* ძირითადად ფართო მნიშვნელობით გვხვდება, აღნიშნული მაგალითებიც სწორედ ამას მოწმობს. ტერმინი *ნათესავი* საერთო ეთნიკურ წარმომავლობაზე, ერთი ძირის ხალხზე აკეთებს აქცენტს.

ისტორიული ძეგლები შუა საკუნეების ხსოვნას ინახავს, ეპოქალურ აღქმას სხვადასხვა საკითხზე. ეთნოტერმინ ნათესავზე მუშაობისას რამდენჯერმე წავაწყდებით ტერმინს *ნათესავით აზნაური*. მკითხველის ყურადღება მინდა შევაჩერო სწორედ ერთ ასეთ მაგალითზე: ,,ხოლო იყო მას ჟამსა ხანცთას წინამძღვრად მამაჲ არსენი, ნათესავით აზნაური“ [აბულაძე, 1963:277]. ნათესავით აზნაური გრიგოლ ხანცთელის ,,ცხოვრებაში“ რამდენჯერმე გვხვდება. როგორც ჩანს, ავტორს საგანგებოდ უნდა აღნიშნოს არა მხოლოდ მისი უბრალოდ აზნაურობა, არამედ *ნათესავით* აზნაურობა, რაც მის წინაპრების წოდებრივ წარმომავლობაზე მიუთითებს. ამ მაგალითში კარგად ჩანს შუა საუკუნეების გაგება. არსენი წყალობით აზნაური კი არ არის, არამედ ის მამა-პაპით აზნაურია.

კულტურული იდენტობის ცვლილება შესაძლებელია. ქრისტიანობის მიღებით წმ. აბომ შეიმეცნა ქართულ კულტურა, გახდა ქართული კულტურის თანაზიარი. მსგავსი მაგალითები მსოფლიო

ისტორიოგრაფიას კარგად ახსოვს. ეთნიკურობა ქმნის კოლექტიურ იდენტობას, რომელიც პრინციპულად ჩაკეტილია, მაგრამ პრაქტიკულად შეიძლება ღია იყოს, ტერმინი *ნათესავის* მნიშვნელობა აღნიშნული ძეგლებიდან ნათელია. ნათესაობა და ბუნება ერთგვარ სინონიმებს წარმოადგენს. ცხადია, იგი ეთნიკურად არაბია. შუა საუკუნეების ეთნიკურობას მხოლოდ ბუნება, წარმომავლობა არ განსაზღვრავს, იდენტობის უმთავრეს მარკერს რელიგია წარმოადგენს, რომელიც გადამწყვეტია ეთნიკურობისათვის. ეთნიკურობის აღქმის საინტერესო მაგალითებს ვხვდებით წმ. აბოს „ცხოვრებაში“. აფზახეთის მთავარი აბოს მიმართავს: „ნუ გახვალ შენ ამიერ ქუეყანით, რამეთუ ქუეყანაჲ იგი ქართლისაჲ სარკინოზთა უპყრიეს და შენ ხარ *ბუნებით* სარკინოზ“ [აბულაძე,1963:61]. აბოს არ აპატიებენ რჯულის შეცვლას, მისი ბუნების, არაბობის გამო. აფხაზეთის მთავრის აღქმა აბოს ბუნებითობაზე აბსოლუტურად გასაგებია, თუმცა აღქმა განსხვავებულია აბოს მსაჯულთან დამსმენლის სიტყვებში: „არს ქალაქსა ამას შინა ჭაბუკი ერთი, რომელი იყო *ბუნებით* სარკინოზ და განზრდილ და ცხონებულ შჯულთა მით, რომელი მომცა ჩუენ მაჰმედ მოციქულმან ჩუენმან, და აწ დაუტევებიეს შჯული ესე ჩვენი და იტყჳს თავსა ქრისტეანედ“ [აბულაძე,1963:64]. თავად აბო თავის თავს ბუნებით სარკინოზს უწოდებს: „ვარ მე ბუნებით სარკინოზ, შობილვე მას შინა მამულად და დედულად; განსწავლულ ვიყავ შჯულითა მით მაჰმედისითა და ვცხოვნდებოდე მას შინა, ვიდრე უმეცრებასა შინა ვიყავ, ხოლო ოდეს სათნო იყო ღმერთმან, რომელმან გამომირჩია მე ძმათა და ნათესავთა შორის“ [აბულაძე, 1963:65]. ამ მაგალითებიდან, ერთი მხრივ, ჩანს, რომ აბო მიუხედავად იმისა, რომ ეზიარა ქართლ კულტურას, ის ინარჩუნებს თავის თავის იდენტობას, ხოლო მეორე მაგალითით იგი თითქოს კარგავს იდენტობას. ტექსტში ასეთი განსხვავებული აღქმები დაკავშირებული შეიძლება იყოს არამხოლოდ ეპოქის, არამედ ავტორის გაურკვეველი პოზიციასთან ეთნიკურ იდენტობის რაობასთან დაკავშირებით.

ტერმინი *ერი* ზოგადად მიანიშნებს კრებულს. შუა საუკუნეებში მას უფრო მეტად ვიწრო მნიშვნელობით იყენებდნენ და ის გამოხატავდა სხვადასხვა იდენტობრივ ჯგუფს. ამის მაგალითები ტექსტში უკვე მოვიყვანეთ. ტერმინს ერს რვაჯერ ვხვდებით წმ. აბოს „ცხოვრებაში“. *ერი,* როგორც ამალის აღმნიშვნელი. აფხაზეთის მთავარმა „შეიწყნარა ნერსჱ ყოვლით ერით მისითურთ“ [აბულაძე,1963:58], იმავე მნიშვნელობითაა მეორე მაგალითშიც: „იყო მის თანა ერისაგან მისისა სამას ოდენ მამაკაცი“ [აბულაძე, 1963:58]. მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი *ერს* ძირითადად ვიწრო მნიშვნელობით ვხვდებით წმინდა აბოს „ცხოვრებაში“, ფიქსირდება ამ ტერმინის ფართო მნიშვნელობაც: „და თჳსითა სათნოებითა (წმ. აბო. ს.ქ.) იქმნა საყუარელ

ყოვლისა ერისა და შესძინა სწავლად ქართულისა მწიგნობრებისა და ზრახვისა ჴსნილად“ [აბულაძე, 1963:57].

გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებაში“ ტერმინი *ერი* უფრო მრავალფეროვანი შინაარსითაა წარმოდგენილი. *ერი* როგორც ერისკაცების აღმნიშვნელი ტერმინი. ერისკაცებმა აღიარეს არსენის ქართლის კათალიკოსად „და გუარამ ჴელმწიფემან და ყოველმან ერმან თქუეს: „ამენ იყავნ!“ [აბულაძე, 1963:289].

ერი, როგორც მრევლის აღმნიშვნელი ტერმინი: „ამისა შემდგომად იხილა ნეტარმან მამამან გრიგოლ აღორძნებული ერი საღმრთოჲ შატბერდს“ [აბულაძე, 1963:283].

ერი, როგორც სამღვდელოების აღმნიშვნელი ტერმინი: „ბანაკი ანგელოზთა უფლისაჲ გარე მოადგა მას და პატიოსანთა საკუმეველა სუნელებამან აღავსო ყოველი ერი კრებული მამათაჲ“ [აბულაძე, 1963:315].

ერი როგორც, ხალხის აღმნიშვნელი ტერმინი: ნერსეს „სასტიკად ჰბრძოდეს მას სარკინოზთა ერი“ [აბულაძე, 1963:58].

ერი, როგორც ყოველი ხალხის აღმნიშვნელი ტერმინი: „ხოლო ესე ბრძანებაჲ უტყუველი აღუსრულა ქრისტემან ნეტარსა გრიგოლს წარუვალსა დიდებასა პატივად მიჰმადლა შენებაჲ დიდებულთა უდაბნოთაჲ და ჴორცთა შინა ყოფასა მისსა შიში და ზარი სიწმიდეთა მისთაჲ მიჰფინა მეფეთა და ყოველსა ერსა ზედა“ [აბულაძე, 1963:283].

გარდა ამ *ერის* მრავალფეროვანი გააზრებისა, ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში და კონკრეტულად კი, წმ. აბო თბილელის „მარტვილობასა“ და წმ. გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებაში“ ვხვდებით ისეთ მაგალითებს, რომლებშიც ტერმინი *ერის* მნიშვნელობა არ არის კარგად გამოკვეთილი. ეთნოტერმინების გაგებისას უმნიშვნელოვანესია ტექსტის შინაარსობრივი მხარის გათვალისწინება. ტექსტის შინაარსობრივი შესწავლა საშუალებას გვაძლევს ამ ტერმინების დატვირთვა გამოვავლინოთ. აღნიშნული მაგალითებიც სწორედ ამის გათვალისწინებით შევარჩიე. ცხადია, ამ ორი ძეგლიდან ყველა მაგალითი არ მომიყვანია, თუმცა შევეცადე დასახელებული წყაროებიდან *ნათესავის* და *ერის* მნიშვნელობა ამომწურველად წარმომეჩინა წინასწარშერჩეული მაგალითებით. აუცილებლად უნდა ითქვას ისიც, რომ ეთნიკურობის აღმნიშვნელ ტერმინებს ჩემამდეც იკვლევდნენ, თუმცა ჩემ მიერ შერჩეული ტერმინები აქამდე

არც დინამიკაში შეუსწავლიათ და არც ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებზე, ეთნიკურობის შესწავლის კუთხით, მომხდარა სისტემური დაკვირვება.

სტატია გახლავთ ნაწილი ვრცელი ნაშრომისა, რომელიც მიზნად ისახავს X-XVIII საუკუნეების პერიოდის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ წყაროებზე დაყრდნობით ეთნიკურობის კვლევას. ზემოაღნიშნული დაკვირვება ეთნიკურობის შესწავლის კუთხით საინტერესო ვითარებას ავლენს: გამოკვეთილია ქართული კულტურული იდენტობა, რომელიც შემდგომი პერიოდის ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში მეტად განვითარებულ სახეს იძენს.

---

[1]ზოგადად ეთნიე შეიძლება განისაზღვროს ხალხის ერთობლიობად, რომელსაც საერთო კულტურული და სოციალური მახასიათებლები გააჩნია. ეს ტერმინი XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ფართოდ გამოიყენება. ეთნიეს, ეთნიკურობის რაობის შესახებ არაერთი სოციალური თეორია მსჯელობს. ცხადია უდიდესი მნიშვნელობა აქვს თეორიის ზუსტ შერჩევას, რომელიც საკვანძო საკითხს წარმოადგენს ეთნიკურობის ფენომენის გადასაჭრელად. ამიტომ, ნაშრომში, საგანგებოდ ვიყენებ ეთნოსიმბოლისტურ თეორიას, რომელიც შემოგვთავაზა ე.დ. სმითმა. თეორიის თანახმად ერი/ნაცია თანამედროვე ფენომენია, რომელსაც ღრმა ეთნიკური ფესვები გააჩნია. ეს თეორია ფართოდ განსაზღვრავს ეთნიკურობის რაობას, ეთნიკურობის დონეებს, ტიპებს, კატეგორიებს (იხ. სმითი, ე.დ. 2008).

[2]ჰაგიოგრაფიის შესწავლის მდგომარეობაზე ქართულ და დასავლურ ისტორიოგრაფიაში იხ. ჩემი სტატია: ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებების შესწავლა ისტორიოგრაფიულ-წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისით ქართულ და დასავლურ სამეცნიერო ლიტერატურაში. გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრი, შრომათა კრებული. 2016, გვ. 181-194 .

[3]იხ. გიორგი მაჭარაშვილის ერისა და არაერის მნიშვნელობა ძველ ქართულში. ქართველოლოგია. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, № 6, 2014 წელი.

[4]იხ. მარიამ ჩხარტიშვილის ქართული ეთნიე რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, თბილისი, კავკასიური სახლი, 2009 და აგრეთვე წმინდა მამა გიორგი მთაწმიდელი და ქართული იდენტობის სამანები XI საუკუნეში, ქართული წყაროთმცოდნეობა თბილისი, მემატიანე, 2006, ტ. XI, 87-101, Mariam Chkhartishvili: *Saint George of Mtatsminda and the Forging of Georgian Identity in the*

11th Century. Histoire, mémoire et dévotion.Regards croisés sur la construction des identities dans le monde orthodoxe aux époques byzantine et post-byzantine Editor: Radu G. Păun, 2017, გვ.73–89.

[5]ქართულ სამეცნიერო სივრცეში არა თუ აქტიურად ითარგმნება თეორიული ნაშრომები, ეთნოლოგები, კულტუროლოგები, ისტორიკოსები პრაქტიკულად ამუშავებენ ეთნიკურობის საკითხებს. ამას მოწმობს ბოლო პერიოდში ჩატარებული კონფერენციები და გამოცემული მასალებიც. მაგ. იხ. ეთნიკური და რელიგიურ-კონფესიური ურთიერთობები საქართველოში: ისტორია და თანამედროვეობა: 2013 წლის რეგიონალური კონფერენციის მოხსენებათა ტექსტები. თსუ, ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

ლიტერატურა:

1. აბულაძე ი. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები: წიგნი 1:(V-X სს.) / წიგნი მომზადდა ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით; საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია; კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწ. ინ-ტი.- თბილისი: მეცნიერება, 1963
2. ბოგვერაძე ა. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები: ტ. 2, საქართველო: IV-X / ტომის რედაქტორი შ. მესხია.- თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1973
3. „ეთნიკური და რელიგიურ-კონფესიური ურთიერთობები საქართველოში: ისტორია და თანამედროვეობა": ეთნიკური კრებული : 2013 წლის რეგიონალური კონფერენციის მოხსენებათა ტექსტები / თსუ; ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.- თბილისი, 2013
4. კიკნაძე ზ. ნათესავიდან ერამდე: ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი.-2002
5. მაჭარაშვილი გ. ერისა და არა ერის მნიშვნელობა ძველ ქართულში //ქართველოლოგია / ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.-2014.- № 6
6. მელიქიშვილი დ. ნათესავი, ტომი, ერი ტერმინთა მნიშვნელობისა და ურთიერთმიმართბეისათვის წმინდა წერილის ძველ ქართულ თარგმანებში //ფილოლოგიური ძიებანი.- თბილისი: ლოგოსი, 2009
7. პატარიძე ლ. ცხორებაჲ წმიდისა ნინოისი: ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები.-თბილისი: მეცნიერება, 1993
8. პატარიძე ლ. ერი – სიტყვა და ცნება უწინ და დღეს: ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი.-2002
9. სმითი ე. დ. ნაციონალური იდენტობა / თარგმნა ლელა პატარიძემ.- ლოგოს პრესი, 2008

10. ქადაგიშვილი ს. ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებების შესწავლა ისტორიოგრაფიულ-წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისით ქართულ და დასავლურ სამეცნიერო ლიტერატურაში / გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი; ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრი // შრომათა კრებული.- 2016
11. ჩხარტიშვილი მ. ქართული ეთნიე რელიგიური მოქცევის ეპოქაში /კავკასიური სახლი.- თბილისი, 2009
12. ჩხარტიშვილი მ. წმინდა მამა გიორგი მთაწმიდელი და ქართული იდენტობის სამანები XI საუკუნეში :ქართული წყაროთმცოდნეობა მემატიანე // მემატიანე, 2006
13. Chkhartishvili M. Mariam Chkhartishvili: Saint George of Mtatsminda and the Forging of Georgian Identity in the 11th Century: Histoire, mémoire et dévotion.Regards croisés sur la construction des identities dans le monde orthodoxe aux époques byzantine et post-byzantine Editor: Radu G. Păun,- 2017
14. Eriksen T. H. Ethnicity and Nationalism.-Pluto Press. 2002
15. Tonkin E. History and Ethnicity, Edited by: J. Hutchinson and A. D. Smith. Ethnicity.- Oxford, New Yourk: Oxford University Press, 1999

ქეთევან გონგაძე

მაცხვარიშის თარინგზელის მოხატულობის ოსტატების შესახებ

ზემო სვანეთი საქართველოში ერთ-ერთი ღირსშესანიშნავი და განსაკუთრებული მხარეა ბუნებრივი პირობებითა და კულტურული მემკვიდრეობის თვალსაზრისით. ამ რეგიონის თემები მოფენილია მრავალფეროვანი ციხე-კოშკებითა და დარბაზული ეკლესიებით. აქვე ჩამოყალიბდა თვითმყოფადი სახვითი ხელოვნების სკოლა, რომლის არსებობის არეალსა და ეპოქაში მრავალი ფერწერული თუ ჭედური ნიმუში შეიქმნა, მონუმენტური მხატვრობით შეიმკო ეკლესიები. ზემო სვანეთის ხელოვნება ჩამოყალიბდა თვითკმარი, თავისთავადი სახით, რომელიც სრულიად გამორჩეულია ზოგად ქართულ მხატვრულ აზროვნებაში. განსაკუთრებულ ხიბლს ამ ხელოვნებას ადგილობრივ წეს-ჩვეულებებთან თუ რწმენა-წარმოდგენებთან მჭიდრო და უწყვეტი კავშირი ანიჭებს, სადაც ქრისტიანული ხედვა და საუკუნეების მანძილზე ფესვგადგმული მხატვრული აზროვნება თუ სახვითობის ხერხები ერთმანეთთან არის შერწყმული.

ლატალის თემი, ბაალის ქედს გადაღმა, პირველია უბატონო სვანეთის თემებს შორის. ზემო სვანეთში, ლატალის თემს ყველაზე დიდი ფართობი უკავია, შესაძლოა ამ გარემოებამაც განაპირობა ის, რომ ამ ხევში კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები რაოდენობრივი თვალსაზრისითაც დანარჩენ თემებს აღემატება. ლატალის თემი ათი სოფლისგან შედგება, მათ შორის გამორჩეულია მაცხვარიში, იენაში, იფხი, ლაჰილი, ლახუშტი [ყენია... 2000: 82]. აქ მდებარე ეკლესიების უმეტესობა ადრეულ შუასაუკუნეებშია (X-XI სს.) აგებული, ხოლო მონუმენტური მხატვრობა კი სხვადასხვა პერიოდშია შესრულებული. ლატალი-მესტიის მთავარ მაგისტრალზე პირველად იენაშის წმ. იონა წინასწარმეტყველის ეკლესია არის აღმართული, რომლის მახლობლად, მაცხვარიშის ორი ეკლესიაა – მაცხოვრის ამაღლებისა და თარინგზელის. მაცხვარიშის მთავარანგელოზთა დარბაზული ეკლესია პატარა მთის ბორცვზე მდებარეობს. ეკლესიას აქვს ნახევარწრიული აფსიდი, სამხრეთით კი, გვიანი ხანის ეკვდერი. კარები სამხრეთ და დასავლეთ მხარეს არის მოწყობილი, ხოლო სარკმლები სამ მხარეს არის გაჭრილი. დარბაზი და აფსიდი დამოუკიდებლად არის გადახურული. სახურავს მიუყვება ფერწერული დეკორით შემკული კარნიზი. ინტერიერი სრულად დაფარულია ფერწერით.

ეკლესიის აგებისა და მოხატვის შესახებ ზუსტი ისტორიული ცნობები არ მოგვეპოვება. სამწუხაროდ, არც ეთნოგრაფიული მასალიდან არის რაიმე ცნობილი ამ ძეგლის შესახებ. მხოლოდ რამდენიმე მკვლევარი განიხილავს მოკლედ ეკლესიის არქიტექტურასა და კედლის მხატვრობას. მათ შორის ექ. თაყაიშვილი [თაყაიშვილი, 1937: 361] და პ. უვაროვა [Уварова, 1904: 299]. ძეგლის აგების თარიღად ვ. ბერიძე XI-XII საუკუნეებს მიიჩნევს (ბერიძე, 2014: 304), ხოლო მ. ყენია და გ. პატაშური თარინგზელის ხუროთმოძღვრებას XIII-XIV საუკუნეებს მიაკუთვნებენ [ყენია... 2008]. ეკლესიის ფერწერულ დეკორს XVI ს-ით განსაზღვრავენ მ. ყენია [ყენია... 2008], რ. ყენია და ნ. ალადაშვილი [ყენია... 2000:86] (სურ. 1). ამავე პერიოდის ფარგლებში აქცევენ თარინგზელის მხატვრობას ნ. ალადაშვილი, გ. ალიბეგაშვილი, ა. ვოლსკაია [Аладащвили Н... 1966:125]. ლატალის თემს და აქ მდებარე ეკლესიებს განიხილავს ა. სტოიანოვი თავის ნაშრომში, სადაც კავკასიაში მოგზაურობა აქვს აღწერილი [Стоянов, 1876: 383-391]. ლატალის მთავარანგელოზთა ეკლესიას ახსენებს რ. ბერნოვილი თავის წიგნში სვანეთის შესახებ [Bernoville, 1875: 145]. ზემო სვანეთში ეს არის ერთადერთი ნიმუში მოხატულობისა, რომელიც დათარიღებულია XVI ს-ით. ეკლესიაში, ეკლესიის კანკელის სამხრეთ სვეტსა და კანკელის ანტაბლემენტზე შემორჩენილია ნაკაწრი წარწერები, რომელზეც იმუშავა ვ. სილოგავამ. აღმოჩნდა ორი პილიგრიმული ტექსტის ნიმუში, გიორგი მგალობელისა (XVII-XVIII სს.) და ივანე ქაცხლიას (XVIII-XIX სს.) წარწერები [სილოგავა, 1986: 301].

თარინგზელის ფრესკების გარკვეული ნაწილი საკმაოდ დაზიანებულია, თუმცა მთლიანობაში მხატვრული დეკორი კარგად მოიხილება. საკურთხევლის კონქში წარმოდგენილია სცენა ,,ქრისტე დიდებითა'' –აღსაყდრებული მაცხოვარი მთავარანგელოზებით, სერობინითა და ქერობინით. აფსიდის კედელზე კი წმ. მამათა და წმ. დიაკვანთა რიგია გადმოცემული. საკურთხევლის ტრაპეზზე გამოსახულია გოლგოთის ჯვარი, ხოლო აფსიდის ნიშებში ძლევის ჯვარი. სამხრეთ ფერდზე ,,შობისა'' და ,,ნათლისღების'' სცენებია, შუა რეგისტრზე ,,მირქმისა'' და ,,ღვთისმშობლის მიძინების'' კომპოზიციები. ჩრდილოეთ ფერდზე წარმოდგენილია ,,ხარება'' და ,,ფერისცვალება,'' შუა რეგისტრზე ,,ჯვარცმისა'' და ,,სულთმოფენობის'' კომპოზიციებია, ხოლო დასავლეთ კედელზე სამი სცენაა წარმოდგენილი: თაღში ,,ლაზარეს აღდგინება'', შუა რეგისტრზე – ,,ჯოჯოხეთს წარმოტყვევნა'' და ,,იერუსალიმად შესვლა.'' კამარაში მოცემულია ,,ამაღლება'', ,,წმინდა მანდილიონი'', ,,ქრისტე ძველი დღეთა''. კამარის პილასტრებზე, ერთმანეთის საპირისპიროდ განთავსებულია ვედრებად ხელაპყრობილი წინასწარმეტყველი მეფეები: დავითი და სოლომონი, ხოლო მათ ქვემოთ – მოციქულები: წმ.

პეტრე და წმ. პავლე. სამხრეთ პილასტრის ბოლო რეგისტრზე წმ. დამიანეს ფიგურაა გამოსახული, მოპირდაპირედ კი, წმ. კოზმანის ფიგურა უნდა ყოფილიყო, რომელიც ამჟამად განადგურებულია. მოხატულობის ქვედა რეგისტრზე, სამხრეთ და ჩრდილოეთ კედლებზე ოთხი წმინდა მეომარია გამოსახული: არტემი, თეოდორე ტირონი, დემეტრე და თეოდორე სტრატილატი. მათ სამხედრო სამოსი მოსავთ და აღჭურვილნი არიან საბრძოლო იარაღებით. დასავლეთ კედლის ქვედა რეგისტრზე წმინდა დედათა ფიგურებია: მარინე, ირინე, ეკატერინე და ბარბარე. ჩრდილოეთ კედლის დასავლეთ ნაწილში, ქვედა რეგისტრზე ფრესკა წაშლილა. ვფიქრობთ, აქ შესაძლებელია წმინდა გიორგის მიერ დიოკლეტიანეს ან გველეშაპის დათრგუნვის სცენა ყოფილიყო გადმოცემული ეკლესიის პატრონთა – მთავარანგელოზთა ფიგურები ან ეკლესიის ქტიტორთა პორტრეტული გამოსახულებებიც.

სურ. 1. მაცხვარიშის თარინგზელის ეკლესია.

აღსანიშნავია მაცხვარიშის თარინგზელის ეკლესიის ორნამენტული შემკულობა, სარკმლისა თუ კარების წირთხლები მცენარეული დეკორით არის შევსებული. შესასვლელი კარების ლუნეტებში გამოსახულია მცენარეული ორნამენტით შემკული გოლგოთის ჯვრები. ყვავილოვანი ორნამენტებით არის დაფარული საკურთხევლის კანკელის მთელი ზედაპირი.

თარინგზელის აღმოსავლეთ ფასადის ცენტრალურ თაღში, სარკმლის ზემოთ გადმოცემულია ოდიგიტრიის ტიპის ღვთისმშობელი ყრმით. ამჟამად მხატვრობა ძლიერ დაზიანებულია და მხოლოდ კონტურები და ფერთა ფრაგმენტები იკითხება. მკვლევარები თვლიან, რომ საფასადო მხატვრობა იმავე ოსტატებმა შეასრულეს, ვინც ინტერიერი მოხატა [Аладашвили… 1987:118-119].

ერთიანობაში, თარინგზელის ფრესკულ მხატვრობაში თვალნათლივ ჩანს ნიჭიერი მხატვრების შემოქმედება, რაც გამოვლინდა ჩამოყალიბებული და კარგად გააზრებული იკონოგრაფიული სქემისა და პროგრამის შექმნაში. ერთმანეთს მისადაგებულია არქიტექტურული ფორმები და კომპოზიციები. მოხატულობის პროგრამა რამდენადმე მიჰყვება პალეოლოგოსურ პერიოდში შემუშავებულ მოხატულობის იკონოგრაფიულ სქემას, მხატვრულ ხედვას (უბისის მოხატულობა).[1] თარინგზელის მოხატულობის იკონოგრაფიული სქემები, ძირითადად, XIII-XIV საუკუნეებში გავრცელებულ პალეოლოგოსთა ხანის ხელოვნებას ეფუძნება: მრავალფიგურიანობა, ველუმით გაერთიანებული არქიტექტურული ფონები, პეიზაჟური ელემენტების თავისებური წარმოჩენა („შობა,'' „ნათლისღება,'' „იერუსალიმად შესვლა,'' „ჯოჯოხეთით წარმოტყვევნა''), კამარაში „ძველი დღეთას'' გამოჩენა, ასევე, XIV ს-დან შემოდის ქართულ ხელოვნებაში. ცალკეული სიუჟეტები ლაკონიურად წარმოჩინდება („მირქმა,'' „ლაზარეს აღდგინება,'' „ამაღლება''). ამასთანავე, ჩანს X ს-ის ზემო სვანეთის ეკლესიათა საკონქო კომპოზიციის მიმართ ინტერესი.[2] მაცხვარიშის თარინგზელის ეკლესიის მოხატულობის იკონოგრაფიული პროგრამა ისეა შედგენილი, რომ წინ წამოსწევს დეკორის ღრმა თეოლოგიურ საზრისს. ამ მოხატულობაში საუფლო ციკლის მომცველ სცენათა იკონოგრაფია, მათი კომპოზიციური სტრუქტურა, შესამჩნევად გართულებულია. ეს სიუჟეტები არ არის განლაგებული ისტორიული ან ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. მოხატულობის ზოგადი იკონოგრაფიული პროგრამის შემდგენელი ოსტატი არ ერიდება განსხვავებული იკონოგრაფიული სქემების გამოყენებას, სრულად წარმოადგენს მოხატულობის ზოგად თეოლოგიურ იდეას – მსხვერპლის გზით საუკუნო ხსნისაკენ.

გვიანი შუა საუკუნეების (XVI-XVII სს.) ქართულ მონუმენტურ ფერწერაში წარმოიშვა რამდენიმე მიმართულება. XVI ს-ის მეორე ნახევარში კახეთში შეიქმნა გრემის, ალვანის, ნეკრესის, ახალი შუამთის, ხაშმის, დავით გარეჯის მრავალმთის კომპლექსის მუხროვანის და სხვა მოხატულობები, სადაც ნათლად ჩანს ათონური სამხატვრო სკოლის გავლენა. ამავე პერიოდის დასავლეთ საქართველოს ძეგლებში აღსანიშნავია გელათის წმ. გიორგისა და ღვთისმშობლის

შობის ეკლესიების, ბიჭვინთის ღვთისმშობლის შობისა და სხვა ეკლესიათა მოხატულობები. ეს ნიმუშები ოფიციალურ მოხატულობათა წრეს განეკუთვნება. სადაც ცენტრალურ სკოლებში მომუშავე განსწავლული მხატვრები ზედმიწევნით იმეორებენ იმ დროისთვის შესაფერის მხატვრულ მიდგომებსა და პრინციპებს.

ჩვენი კვლევის მიზანს შეადგენდა, გაგვერკვია, თუ რამდენი ოსტატი მონაწილეობდა მაცხვარიშის თარინგზელის ეკლესიის დეკორით შემკობაში. საფიქრებელია, რომ მოხატულობის პროგრამა ერთი შემოქმედის მიერ არის შედგენილი, რომელიც ასევე მხატვრული პროცესის წარმმართველია. ჩვენი მოსაზრებით, მასთან ერთად მუშაობდა კიდევ ორი ოსტატი, რომელთაც მოხატულობის გარკვეული ნაწილები შეასრულეს. მთავარმა მხატვარმა ერთიანობაში გაისიგრძეგანა მთელი მოხატულობა და სტილისტურად ერთიანი ორგანიზმი შექმნა. უპირველეს ყოვლისა, ეს ვლინდება მთელი მოხატულობის ფერადოვან გააზრებაში, სადაც დომინირებს ფონისა და სამოსის ლურჯი ფერი, ხოლო მეწამულისფერი აცოცხლებს მთლიან ნახატს, ოქრა მსუბუქადაა დადებული შარავანდებსა და სახეებზე.

მთავარი მხატვარის ხელს უნდა ეკუთვნოდეს „უფლის დიდების“ სცენა (სურ. 2), „ხარება,“ „შობა,“ „ამაღლება,“ „ქრისტე ძველი დღეთა,” ასევე მთავარ მხატვარს უნდა შეესრულებინა წმინდა მეომართა, წმინდა დედათა და წმინდა კოზმანისა და დამიანეს ფიგურები. მისი ხელწერისთვის ნიშანდობლივია ფორმის ფაქიზი ხაზით შემოსაზღვრა, რომელშიც ფერი დატანილია ლოკალურად და ზემოდან დამუშავებულია ძირითადი ფერის უფრო მუქი ან თეთრას ხაზებით. ზოგჯერ ნაოჭების აღნიშვნისათვის თეთრა დუბლირებულია ძირითადი ტონის უფრო ღია ან მუქი ხაზით. ეს გრაფიკული ხაზები არ ქმნიან ჩაჩრდილვებს, მაგალითად, ანგელოზის ქიტონი „ხარებაში“ (სურ. 3), ღვთისმშობლის მაფორიუმი „შობაში,“ წმ. მეომრების მოსასხამები.

სურ. 2. „უფლის დიდება“

სურ. 3. „ხარება“

პირველ მხატვართან რამდენადმე იგრძნობა გაწაფული ოსტატის ხელი. კომპოზიციები გამოირჩევა გაწონასწორებულობით, აზრობრივი აქცენტების ხაზგასმით და მთლიანობით. პერსონაჟთა სამოსის დეტალები დენადი გრაფიკული ხაზებით არის დამუშავებული, აფერადებულია ძოწისფერის, ღვინისფრის, მუქი ლურჯის, ოქრას, ხაკისფრის, ყავისფრის ტონალური გრადაციებით. ფიგურები დაგრძელებულია, თუმცა პროპორციულად აღნაგი. პირველი მხატვრის ფიგურათა სახეები ოვალურია: ოქრას ფუძეფენილზე ყავისფერი მონასმით მონიშნულია ნაკვთები, თეთრას ფაქიზი, გრაფიკული მონასმები მოწესრიგებულად არის დატანილი სახეზე. ნაკვთები მწყობრი, გადაკალმული წარბებით, მოკლე და სწორი ცხვირით,

პატარა ბაგეებით. „დაჩრდილვები“ კი მუქი მწვანე საღებავით არის ფაქიზად შევსებული. ათინათები მოკლე შტრიხებად არის დატანილი წარბების, ქუთუთოებისა და ცხვირის გაყოლებაზე. განსაკუთებით მეტყველია ნუშისებური თვალის ჭრილი თაფლისფერი თვალის კაკლით, რომელიც თითქოს ჩაძირულია თვალის მოხაზულობის მწვანე ფერის „ჩაჩრდილვაში,“ მაგალითად: ქრისტეს სახე „უფლის დიდების“ კომპოზიციაში, წმ. ირინესა (სურ. 4) და წმ. დამიანეს სახეები და სხვ. სახეები სიმშვიდითაა აღსავსე.

სურ. 4. წმ. ირინე

მეორე მხატვარის ხელს უნდა ეკუთვნოდეს კომპოზიციები: „მირქმა“, „იერუსალიმად შესვლა“, „ჯვარცმა“, „ჯოჯოხეთს წარმოტყვევნა“, „სულთმოფენობა“ და „ღვთისმშობლის მიძინება“. აგრეთვე წმინდა მამათა და დიაკვანთა ფიგურები აფსიდში, წმ. პეტრესა და პავლეს გამოსახულებები, ასევე დავითისა და სოლომონის ფიგურები კამარის პილასტრებზე, რომელთა შორის „წმინდა მანდილიონის“ გამოსახულებაც ამ მხატვარს უნდა დაეხატა. მეორე ოსტატის წერის მანერისთვის დამახასიათებელია უფრო დინამიკური, მოძრავი კომპოზიციები: თხრობითი ქარგა გამდიდრებულია დამატებითი პერსონაჟებისა და დეტალების ჩართვით. არქიტექტურული და პეიზაჟური ელემენტების გააზრებაში იგრძნობა სივრცობრივი სიღრმის გადმოცემის მცდელობა. ამ ნიმუშების მომხატველიც საკმაოდ განსწავლული ოსტატი უნდა იყოს, ფიგურების პროპორციები მეტნაკლებად დაცულია, თუმცა ზოგიერთ სცენაში ცალკეულ

ფიგურათა გამოსახვისას უტრირებულია სხეულის ესა თუ ის ნაწილი, მაგალითად, ,,ჯვარცმაში‘‘ მაცხოვრის ფიგურა ძლიერ წაგრძელებულია და ხელებიც თითქოს ,,გაწელილი‘‘ აქვს, თავი კი მომცრო ზომისაა. მეორე ოსტატის ფიგურები მოძრავი ჟესტებით გამოირჩევა. სამოსის ლოკალური ფერადოვანი ლაქა ერთიანად არის დამუშავებული ხისტი თეთრას ან კონტრასტული ფერის მონასმებით, მაგალითად, ,,ჯვარცმა‘‘ (სურ. 5), ,,ღვთისმშობლის მიძინება.‘‘

სურ. 5. ,,ჯვარცმა‘‘

იშვიათად არის ხაზი დუბლირებული იმავე ან სხვა ფერით. მაგალითად ,,ჯვარცმაში‘‘ ქრისტეს არდაგის ხაკისფერ ფონზე ნაოჭები დატანილია ყავისფერი და ყვითელი ხაზებით. სამოსის გრაფიკული ხაზები უსისტემოდ არის დადებული ზედაპირზე, ფორმის მინიშნების გარეშე. მეორე ოსტატის პერსონაჟთა სახეები კვერცხისებური მოყვანილობისაა, ოქრას საფუძველზე სახის ნაკვთები გამოყვანილია მუქი მომწვანო-მოყავისფრო მონასმით, განსაკუთრებით ,,ჩაჩრდილულია‘‘ თვალის, ცხვირისა და ნიკაპის არეები. თეთრას ლაქები განაწილებულია ცხვირის სიგრძეზე და ნესტოსთან, წყვილი მონასმია დადებული წარბების გასწვრივ, ღაწვებზე და ნიკაპის ქვეშ. ხშირად, თეთრას მონასმი სხივის სახეს იღებს ლოყებზე. შედარებით ვიწრო თვალის ჭრილში ჩასმულია მრგვალი შავი გუგა. ზოგიერთ კომპოზიციაში ცალკეულ პერსონაჟთა ღაწვები შეფაკლულია, მაგალითად, ,,ღვთისმშობლის მიძინების‘‘ სცენაში დედა ღვთისას სახე (სურ. 6). სამოსის ფერადოვნება პირველი მხატვრის მსგავსად მდიდრული ფერთა გამითა და მრავალფეროვნებით გამოირჩევა.

სურ. 6. წმ. მარიამის სახე „ღვთისმშობლის მიძინებიდან“

მესამე ოსტატის ხელს უნდა ეკუთვნოდეს „ნათლისღების“, „ფერისცვალების“, „ლაზარეს აღდგინების“ სცენები. უპირველეს ყოვლისა, მესამე ოსტატს წინა ორი მხატვრისაგან განასხვავებს შედარებით ღია ფერადოვანი გამა, რასაც ქმნის თეთრას ლაქებისა და ხაზების ჭარბად გამოყენება. ამასთანავე, ძოწისფერთან ერთად გამოყენებულია სინგურისფერი, მუქი მწვანე, ყავისფერის სხვადასხვა ელფერი. სამოსელზე თეთრას გრაფიკული ხაზები ქაოტურად არის დადებული. მესამე ოსტატთან ცხადად ჩანს პროპორციათა რღვევა, არაბუნებრივად დაგრძელებულია და დაწვრილებულია ქრისტეს ხელები „ნათლისღებისა“ (სურ. 7) და „ლაზარეს აღდგინების“ (სურ. 8) კომპოზიციებში, ასევე იოანე ნათლისმცემლის მარჯვენა ხელი „ნათლისღებაში.“ ყურადღებას იპყრობს მსახურის გროტესკული ფიგურა „ლაზარეს აღდგინების“ სცენაში. განსაკუთრებით თვალშისაცემია სახეების მოდელირება: სახის ოქრას ფუძედფენილზე თეთრას სქელი, ფართო და უხეში ლაქებია ბრტყლად დადებული. თვალების, ცხვირისა და ნიკაპის არეები შევსებულია მომწვანო-მონაცრისფრო ჩრდილებით. წინა ორი მხატვრისაგან განსხვავებით თვალის ჭრილი უფრო ვიწრო ფორმისაა, ღრმად ჩამჯდარი გუგებით, მაგალითად, მაცხოვრის სახე „ნათლისღების“ კომპოზიციიდან (სურ. 9).

სურ. 7. „ნათლისღება“

სურ. 8. „ლაზარეს აღდგინება“

სურ. 9. მაცხოვრის სახე „ნათლისღების“ სცენიდან

ზემოთ განხილული საკითხებიდან გამომდინარე ჩანს, რომ თითოეული ოსტატი არ იყო მიმაგრებული ერთ რომელიმე რეგისტრზე. განსხვავება იმდენად კომპოზიციურ აგებაში არ იგრძნობა, რამდენადაც ფორმის დამუშავებასა და სტილიზაციაში. მას, რომ კონკრეტულმა ოსტატმა ეკლესიის მოხატულობის ცალკეული ნაწილი მოხატა, ისიც გვაფიქრებინებს, რომ თითოეულ ხელწერასთან დაკავშირებული სიუჟეტები ეკლესიის ინტერიერის გარკვეულ მონაკვეთებშია განთავსებული. პირველმა ოსტატმა შეასრულა საკურთხევლის კონქი და მისი მიმდებარე კამარის სიუჟეტები, ასევე ქვედა რეგისტრის ცალკეულ წმინდანთა გამოსახულებანი. მეორე ოსტატის ხელს ეკუთვნის სამივე კედლის შუა რეგისტრის კომპოზიციები, ხოლო მესამე ოსტატმა შეასრულა დასავლეთი კედლის თაღისა და კამარის დასავლეთი ნაწილის მოხატულობა. თითოეული ოსტატის ხელწერაში იგრძნობა ინდივიდუალური თვალთახედვა მხატვრული პრინციპებისა თუ საგნის ასახვის ხერხების მიმართ. მიუხედავად მათთვის დამახასიათებელი თავისებურებებისა და გაწაფულობის სხვადასხვა დონისა, აშკარაა, რომ ერთ სახელოსნოში მუშაობდნენ, აქ მოხატულობა ერთიანად აღიქმება და იქმნება საერთო განწყობა.

იკონოგრაფიული პროგრამის სიმწყობრისა და აზრობრივი გამართულობის მიუხედავად, თარინგზელის ფერწერული დეკორი ნაკლებად ენათესავება ოფიციალური რიგის მოხატულობებს, რადგან იგი საკმაოდ განსხვავდება კლასიკური ძეგლებისგან. აქ არ გვხვდება გავრცობილი ციკლები, წმინდანთა მრავალრიცხოვანი გამოსახულებანი, გადამეტებული ფერადოვნება [მამაიაშვილი, 2008:57]. ამას გარდა, ასე თუ ისე, თარინგზელში იგრძნობა შედარებით გაუწაფავი ხელი და ნახატის გამარტივებული ხასიათი. თუმცაღა, ისინი

ითვალისწინებენ პოსტბიზანტიური მხატვრული ხედვის პრინციპებს. მეორეს მხრივ, თარინგზელის მოხატულობაში „ხალხური ნაკადისთვის"[3] დამახასიათებელი ნიშნებიც მკვეთრად არ იკვეთება, კერძოდ, სივრცობრივი კანონების უგულვებელყოფა, პროპორციათა აშკარა რღვევა და მიამიტური სახეები. ზემოთ აღნიშნული მახასიათებლების შეჯამების საფუძველზე, თარინგზელის მხატვრობა გარკვეულწილად შეიძლება განვათავსოთ „პროფესიულ" და „ხალხურ" მოხატულობათა შორის, რომელშიცშერწყმულია ადგილობრივი მხატვრული სკოლის მრავალსაუკუნოვანი და მძლავრი ტრადიცია.

---

[1] იხ. ბურჭულაძე ნ. უბისის მონასტრის ხატები და ეკლესიის მხატვრობა: XIVს.-თბ., 2006

[2] იხ. Аладашвили Н. Композиции альтарной конхи в церквах Сванети // ქართული ხელოვნების IV საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები.- თბ., 1983

[3] იხ. ხუსკივაძე ი. ქართული ეკლესიების გვიანი შუა საუკუნეების „ხალხური" მოხატულობანი.- თბ., 2003

ხვთისო მამისიმედიშვილი

წისქვილისა და მეწისქვილის მითოლოგემა ზეპირსიტყვიერებასა და მხატვრულ ლიტერატურაში

წისქვილს ტრადიციული საზოგადოების სამეურნეო ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა და არცთუ ისე დიდი ხნის წინ ის კულტურული ლანდშაფტის ერთ-ერთ შეუცვლელ ელემენტს წარმოადგენდა. მოსალოდნელი იყო, რომ მარცვლეულის ფქვილად „ქცევის“ პროცესი მიწათმოქმედი ხალხების მითოსში საკრალურ ქმედებად ყოფილიყო მიჩნეული. ამის საპირისპიროდ, წისქვილი და წისქვილის შემოგარენი, თავისი მაღალი სამეურნეო დანიშნულების გარდა, ხალხური ტექსტების მიხედვით, ისეთ ობიექტადაც მოიაზრება, სადაც დღე-ღამის განსაზღვრულ პერიოდში დემონური არსებები თავიანთი სასტიკი ბუნების დემონსტრირებას ახდენენ. როგორც ქართულ, ისე ევროპის ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში აისახა წისქვილისა და მეწისქვილის თემაზე სტერეოტიპულ შეხედულებათა მთელი სისტემა, რომელიც უაღრესად მნიშვნელოვან ელემენტებს შეიცავს სოციალ-რელიგიური პროცესებისა და ხალხური მითოლოგიური წარმოდგენების შესასწავლად.

წისქვილი - ორი სივრცის საზღურბლო ობიექტი

წისქვილის დროსივრცული კონფიგურაცია, სახელდობრ, ღამეული სიბნელე, წყლისა და ქვების იდუმალი ხმაური, გეოგრაფიული გარემო და სამყაროს აღქმის ხალხური ტრადიცია ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა წისქვილის, როგორც დემონურ ძალებთან დაკავშირებული სამეურნეო ობიექტის მითოლოგემის შესაქმნელად. წისქვილი მდებარეობდა სასაზღვრო ზოლში, წყლის სიახლოვეს, სოფლის განაპირას, ან სოფლიდან მოშორებით, სადაც „შინას“, ანუ მოწესრიგებულ სამყაროს, ენაცვლებოდა „გარე“, უცხო, მტრული და ქაოსური სივრცე, რომელიც საფრთხეს უქმნიდა იქ შემთხვევით მოხვედრილ მგზავრსა თუ ნებისმიერ გამვლელს. წისქვილმა, როგორც სასზღვრო სივრცის განსაკუთრებულმა ობიექტმა, ტრადიციული საზოგადოების მსოფლაღქმაში საშიში ადგილის სტატუსი შეიძინა. იქ ჭინკები აქტიურდებიან, კუდიანები მაქციობენ, დემონური არსებები სასტიკ გარეგნობას იძენენ და ადამიანებს ზიანს აყენებენ. გადმოცემებში ძველმა წისქვილმა მისტიკური სახე მიიღო და ღამეული თავგადასავლებისთვის შესაფერისი გარემო შექმნა.

წისქვილის მითოლოგემისა და წისქვილთან დაკავშირებული დემონოლოგიური სიუჟეტების ჩამოყალიბებას, ვფიქრობ, ხელი შეუწყო მისმა დანიშნულებამ, სახელდობრ, წისქვილში ერთი სახის საგნის მეორე სახის საგნად გადაქცევამ, მის მუშაობაში ბუნების სტიქიური ძალების, ქარისა და წყლის გამოყენებამ და, ამასთანავე, უცნაურმა ხმაურმა, რომელსაც წისქვილი განუწყვეტლივ გამოსცემდა. აღსანიშნავია, რომ წისქვილში მარცვლეულს ფქვავდნენ არა მხოლოდ დღისით, არამედ ეს პროცესი იქ ხშირად მთელი ღამის განმავლობაში გათენებამდე გრძელდებოდა, რასაც მოსწრებულად ერთი კაფიაც გადმოგვცემს:

„ბღავანთ გამართეს წისქვილი,

კადაჩალს გადის წკრიალი,

ღამეში საპალნესა ჰფქვავს,

ურმებს გააქვის ჭრიალი“

წისქვილში, როგორც წესი, გლეხები ერთმანეთს ახალ ამბებს უზიარებდნენ და, ზოგიერთი ცნობით, ისინი იქ საიდუმლო თავყრილობებსაც მართავდნენ. ბერნარ კლევორელი (1090-1153), დასავლეთ ევროპის ერთ-ერთი ყველაზე თავგამოდებული საეკლესიო და პოლიტიკური მოღვაწე, წისქვილს „გარყვნილების ბუდეს“ უწოდებდა. ის წისქვილებში გაბატონებული უმსგავსოებით იმდენად ყოფილა აღშფოთებული, რომ სულის ხსნის მიზნით, საერთოდ მათ აღგვას მოითხოვდა პირისაგან მიწისა [იასტრებიცკაია, 1981: 158]. შუა საუკუნეებში გაბატონებულ რელიგიურ იდეოლოგიასაც თავისი წვლილი უნდა შეეტანა წისქვილის მითოლოგემის ჩამოყალიბებაში. დასავლეთ ევროპის ტრადიციაში წისქვილმა საეჭვო რეპუტაცია შეიძინა. თუ წმინდა ბერნარი მას გარყვნილების ბუდესა და მეძავ-როსკიპთა თავშესაფრს უწოდებდა, ძველ და მიტოვებულ წყლის წისქვილს თქმულებები დემონურ არსებათა სამოქმედო სივრცედ მიიჩნევდნენ. ქართულ, ჩრდილოეთ კავკასიის და, ზოგადად, ევროპის ხალხთა ტრადიციაში წისქვილი მჭიდროდ დაუკავშირდა დემონურ სამყაროს.

ზოგიერთი ხალხის წარმოდგენით, მეწისქვილეს დემონური ძალების თანხმობის გარეშე წისქვილის გამართვის უფლება არ ჰქონდა. მას წყლის კაცისგან, რომელიც წისქვილის ბორბლების ქვეშ იდებდა ბინას, უეჭველად უნდა მიეღო მისი აგების ნებართვა, წინააღმდეგ შემთხვევაში დემონური არსება წისქვილს ადიდებული წყლით წალეკავდა [Ведерникова, 2014:

15]. ნაწისქვილარის სიახლოვეს არ შეიძლებოდა საცხოვრებელი სახლის აგება, რადგან, იგი „ნაძრახ“ ადგილად ითვლებოდა. ხალხის რწმენით, იმ სახლის ბინადრები ვერ გაიხარებდნენ, ისინი დემონური არსებების რისხვასა და განსაცდელს ვერ გადაურჩებოდნენ.

ნართების ეპოსის ჩეჩნური და ღილღური ვერსიების მიხედვით, პირველი წისქვილის გამართვა სესქათ სოლსას უმცროს ძმას სელი პირას მიეწერება. მართალია, სელი პირა ტანადობითა და ფიზიკური სიძლიერით არ გამოირჩეოდა, მაგრამ ის იყო მეტად ეშმაკი და ჭკვიანი ადამიანი. თქმულების თანახმად, *„ერთხელაც სელი პირა საიქიოში წავიდა და იქიდან წყლის წისქვილით დაბრუნდა. მანამდე კი ნართები მარცვლეულს მხოლოდ ხელის წისქვილებით ფქვავდნენ. საიქიოდან წამოღებული წისქვილი სელი პირამ მდინარეზე გამართა და მარცვლეულის ფქვა დაიწყო“* [Далгат, 1972: 302]. მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, საკულტო-სამეურნეო ყოფისათვის აუცილებელი ნივთები და ზოგადად ცივილიზაციის საწყისები კულტურულ გმირებს მოტყუებით ან ბრძოლით მიღმა სამყაროდან გამოაქვთ. ამ თვალსაზრისით, როგორც ირკვევა, არც წისქვილი არის გამონაკლისი.

წისქვილი, როგორც უაღრესად საჭირო და მნიშვნელოვანი სამეურნეო დანიშნულების ობიექტი, მეტაფორული მნიშვნელობით ფართოდ არის წარმოდგენილი ანდაზებში: *„თაგვმა შეიძლება მთელი ცხოვრება წისქვილში გაატაროს, მაგრამ მეწისქვილეობისა ვერაფერი გაიგოს“; „ვირს რომ ზურგი მოეფხანება, წისქვილის კარებს მოადგებაო“; „ვინც რა უნდა თქვასო, წისქვილმა კი ფქვასო“; „წისქვილის ქვები ერთმანეთს რომ არ ეხმარებოდეს, ერთმა რამდენიც უნდა იბრუნოს ვერას დაფქვავს“; „მოზიდული წყლით წისქვილი არ ფქვავს“ (ლაზური); „თუ ფული გაქვს, წისქვილის ქვას ეშმაკსაც კი დაატრიალებინებ“ (ჩინური).*

წისქვილთან დაკავშირებულ დემონოლოგიურ თქმულებებში, რომელთა ერთი ნაწილიც ხილვებზეა აგებული, მოქმედება რეალურ სამყაროში ხდება. რეალურობის განცდას თვითმხილველთა მონათხრობი და ნაცნობი გეოგრაფიული გარემო აძლიერებს. ამ ტიპის ფოლკლორულ ნარატივებში დასახელებულია ტოპონიმები და პერსონაჟებად გვხვდებიან ის ადამიანები, რომლებსაც მთხრობელები პირადად იცნობდნენ. ხალხური ნაწარმოებისათვის დამახასიათებელი ეს სტილი, როგორც წესი, აძლიერებს რეალისტურ ფონს, ზეპირ ტექსტს ხდის სარწმუნოს და მას მეტ დამაჯერებლობას ანაჭებს.

წისქვილი - სასწაულებრივი შობის ადგილი

წისქვილს ხალხურ გადმოცემებში არაერთი მისტიკური მოვლენა და გადმოცემა უკავშირდება. თუშური თქმულების მიხედვით, წისქვილის მითოსური სივრცე ბავშვის სასწაულებრივი ჩასახვის ადგილს წარმოადგენს: *„ერთ ქალ წისქვილ ყოფილიყვ, ინან ხქვივნებიყვ. იქ დაზძინებიყო დ' ერთხენა' რადარ დაორსულებულიყვ"* [კიკნაძე 2009: 326]. დაორსულების მიზეზით სახლიდან გამოგდებული ინანი ისევ წისქვილთან მისულა, მოულოდნელად იქვე *„ერთ კდე გაღებულიყვ, ერთ ნაბდიან კაც გამოსულიყვ, მე'ხვი ქალისად ხელი, შე'ყვანა დ' კდე გარევ დახურულიყვ*". გადმოცემა დემონოლოგიურ მოტივებზეა აგებული. სინანულით აღვსილ საბრალო დედას ერთხელაც წისქვილის სიახლოვეს სახლიდან გაგდებული ინანი დაუნახავს, რომელიც თურმე ორ ოქროს აკვანს არწევდა და ორ ყრმას საამური ხმით დამღეროდა. დედის დანახვისთანავე ინანს აკვნები აუღია, *„კდე გახსნილიყო-დ ინან შიგ შესრულიყვ. მემრ კდე გარევ გამთელებულიყვ"* [კიკნაძე, 2009: 327]. როგორ წესი, ისეთი სიუჟეტი, როგორიც ინანის თუშურ თქმულებას აქვს, ძველი ეპოსების დასაწყისს წარმოადგენს, რომელიც ტრადიციული გმირის ჩასახვისა და შობის შესახებ მოგვითხრობს. წისქვილი არა მხოლოდ ოქროს აკვანში მწოლარე ტყუპების ჩასახვის ადგილია, არამედ, ისევე როგორც მიცვალებულთა აკლდამა, ბაგა და ციხის ნანგრევი, ის შეიძლება იყოს ტრადიციული გმირის შობის ადგილიც. მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრებში გვხვდება სიუჟეტი დედინაცვლისგან დევნილ გერ-დედოფალზე, რომელიც წისქვილში შობს უფლისწულს [Курдованидзе, 2000: №403].

კუდიანები წისქვილთან

წისქვილთან დაკავშირებული დემონოლოგიური გადმოცემების დრო-სივრცულ სტრუქტურაში რამდენიმე ელემენტს უნივერსალური ფუნქცია აკისრია. ისინი მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ როგორც ქართულ და ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა გადმოცემებში, ისე დასავლეთ ევროპის დემონოლოგიურ თქმულებებშიც.

წისქვილი და მისი შემოგარენი, გადმოცემების მიხედვით, კუდიანთა ასპარეზს წარმოადგენს, რადგან ავსულები სწორედ იქ, წისქვილის მახლობლად, უცხოსა და შინას გარადამავალ სივრცეში, დღისა და ღამის მიჯნაზე იღებენ ხან მგლის და ხანაც უწყინარი დედაბრის სახეს.

ზოგიერთი დემონოლოგიური გადმოცემა წისქვილში კუდიანისა და მეწისქვილის ღამეული შეხვედრის სიუჟეტს ეფუძნება. მართალია, კუდიანი ამ ტიპის გადმოცემებში მომხიბვლელი

ქალის სახეს იძენს, მაგრამ შეხვედრის დროს დაფარული მაინც მჟღავნდება, კუდიანი ავლენს ე. წ. „კოჭუკუღმართობას“, დემონური არსების გარეგნობისთვის დამახასიათებელ ნიშანს და წისქვილში მყოფი მამაკაცი მუგუზლით იგერიებს საშიშ სტუმარს. წისქვილიდან კუდიანების გაძევებას თუშური თქმულება ცნობილ ქუმულაურთელ გმირს შეთე გულუხაიძეს მიაწერს. ერთხელ, ღამით, შეთე ხოშანის ჭალასთან მდებარე წისქვილში ცეცხლის პირას მჯდარა. ახალგაზრდა ქალს შეუღია წისქვილის კარი, შესულა და თურმე სხვასაც ეპატიჟებოდა: „მოდიღავ, მოდივ, შეთეს რა კარგა ცეცხლ უნთიავ, პატაიღ დავთბნეთავ“. შეუხედავს შეთეს და ქალს ფეხები უკუღმა სხმია. *„აი, შენი თესლი კი გაქრაო“, - წამოუვლია შეთეს მუგუზალისთვის ხელი და მოუქნევია. ეშმაკ-ქალას მოუსწრია და წისქვილის საღარეში გადამხტარა* [კიკნაძე, 2009: 335].

ღილღური გადმოცემა „როგორ გაკვალა ბათარმა ასის ხეობა“ წისქვილთან მომხდარ ამბავზე მოგვითხრობს, სადაც დევებმა ქალებზე იძალადეს [Дахкилгов, 2012: 183]. უსიამოვნო და უბედურ შემთხვევას გადმოცემები წისქვილსა და მის შემოგარენს, როგორც ე. წ. „ნაძრახ“ სივრცეს“ უკავშირებს.

მთხრობელის გადმოცემით, რომელიც საჩხერის მუნიციპალიტეტის სოფელ ჯრიაში ჩავიწერე, *„წისქვილთან ღამით გავლას მთელი სოფელი ერიდებოდა. ნაძრახი ადგილიაო, ყველა იმას ამბობდა. ჭინკებმა წისქვილთან იციან თავმოყრა და ღამით იქ გავლა საშიშიაო, - გვეუბნებოდნენ ბავშვებს. ბაბუაჩემის ძმა წისქვილში მოკლეს. წისქვილს ბევრი ცუდი ამბავი უკავშირდება“* [თსუფა, N31142].

უცნაურია, მაგრამ გერმანული ხალხური სიმღერის მიხედვით შავი ტყის ხეობის წისქვილში მზეთუნახავი ცხოვრობს: *…”Und in dieser Mühle im Shwarzwälder Tal, da wohnet ein Mädel so schön...”* [Weber, 2012: 103]. სიმღერა არაფერს გვეუბნება, რა ბედი ეწია მშვენიერ ასულს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მრავალ ვარიანტად იყო გავრცელებული საგმირო სიმღერა „ნანა თორღვაის ქალი“. ბალადის მიხედვით ლეკებმა სწორედ წისქვილიდან მოიტაცეს თუში ქალიშვილი: „ჩიღოს წისქვილში ატირდა ნანა თორღვაის ქალიო“. ერთ-ერთი გავრცელებული ვარიანტის მიხედვით, აბესალომმა და ეთერმა, რომლებიც ეშმაკმა დააშორა, ერთმანეთი წისქვილში გაიცნეს:

„ზეცას ყანა დგას უფლისა, ბრინჯაოს გააქვს ნათელი,

ქარით უბრუნავს წისქვილი, მესაფქვეთ უზის ათერი...

...ეშმაკიც დაიწყევლების კარგის ქალ-ვაჟის გამყრელი!“

[ანთოლოგია, 2010: 101-102].

ტექსტის ამ ვარიანტის ლოგიკიდან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აბესალომმა და ეთერმა სიცოცხლე ტრაგიკულად დაამთავრეს, რადგან ისინი თავდაპირველად წისქვილში, „ნაძრახ“ ადგილზე შეხვდნენ ერთმანეთს.

მართალია, წისქვილის გაძღოლა კაცის საქმედ მიაჩნდათ და, აქედან გამომდინარე, მეწისქვილედ, როგორც წესი, მუდამ მამაკაცს მოიაზრებდნენ, მაგრამ ზოგიერთ ტრადიციაში მას მდედრული საწყისიც არანაკლებ უკავშირდება. ოსური მითოლოგიის მიხედვით, წისქვილის ბორბლების შეუფერხებელი ტრიალი დონბეთირის, წყალთა გამგებლის ასულებს მოეთხოვებოდათ. ნართების ეპოსი მოგვითხრობს, თუ როგორ დაასაჩუქრა წყალთა მბრძანებელმა დონბეთირმა სოსლანი წისქვილით. – *„ჩემს წყლებზე წისქვილები გამართეთ, - თქვა დონბეთირმა, - ჩემს ქალიშვილებს გავაფრთხილებ, რომ წისქვილის ბორბლები შეუფერხებლად ატრიალონ“* [ნართები, 1988: 106].

მითოლოგიურ გადმოცემებსა და ბიბლიურ ტექსტებში ჰიეროფანიის ადგილს უმეტესად მთა და მთის მწვერვალი წარმოადგენს. ზეციური სიწმინდე ძირითადად მაღალ ადგილებს ეტანება. წისქვილთან კი ჰიეროფანიის საპირისპირო მოვლენასთან გვაქვს საქმე, რადგან ის ხალხურ ტექსტებში ეშმაკ-კუდიანების შეკრებისა და გააქტიურების სივრცედ მიიჩნევა. თუშური თქმულების მიხედვით, *„ერთ დია'ც წადენილიყვ წისქვილ. ის ადგილებ სუ ეშმაკებით ყოფილიყვ სამსვია'ი“* [კიკნაძე, 2009: 332]. სხვა გადმოცემა წისქვილის სიახლოვეს ეშმაკების ერულაზე მოგვითხრობს: *„გვიან ღამეით წისქვილიდან მოდენილა ალუდაიძე იროდი. კიწლურთ რუვსთან რო გადმოსულა, რასა ხედავს, ეშმაკებს ცეცხლი უნთიათ და ერულა ჩაუბამთ, გარშემო უვლიან ცეკვა-თამაშით. ესეც მიიპატიჟეს: „იროდი, მოდი, გათბი, შეციებული იქნებიო“* [კიკნაძე, 2009: 335]. როგორც ჩანს, გვიან ღამით წისქვილის სიახლოვეს წრიულ ფერხულში ჩაბმით ეშმაკებს იროდის გადაბირება, თავიანთ მზაკვრულ წრეში მიღება და მისი გაკუდიანება სურდათ.

წისქვილის სიახლოვეს ეშმაკები მხოლოდ რიტუალურ ორგიებს არ მართავდნენ. ეშმაკთან განდობილ კუდიანებს წისქვილთან თითქოს ძალა ემატებათ, თქმულებების მიხედვით, ისინი ყველაზე ხშირად წისქვილის სიახლოვეს მაქციობენ, რადგან იქ ხდება ერთი სახის საგნის მეორე სახის საგნად (მარცვლეულის ფქვილად) გარდაქმნა. კუდიანები სწორედ იქ იღებენ მგლის მრისხანე გარეგნობას, რათა ფარას ცხვარი მოსტაცონ და კრავი თავის მწყემსს სამუდამოდ დააშორონ.

ჯ. შანაევის მიხედვით, კობასა და ბათირს ცხვრის ფარა მცირე ხნით უყურადღებოდ დაუტოვებიათ. მწყემსები გაოცებულან, როცა ცოტა ხნის შემდეგ თავიანთი ცხვრები უვნებლად დახვედრიათ, ხოლო სხვისგან მიბარებული, ყველა ცხვარი, გამონაკლისის გარეშე, მგლისაგან დაგლეჯილი უნახავთ. მათ ეჭვი გასჩენიათ, რომ მიბარებული ცხვრების დაგლეჯას სხვა პირადი მიზეზი უნდა ჰქონოდა. მწყემსებს იქვე მგელიც დაუნახავთ, რომელიც სოფლისაკენ გარბოდა. ბათირი მგელს დასდევნებია. სოფლის სიახლოვეს მგლის ნაფეხურები, ქალის ნაკვალევით შეცვლილა. ბათირი მიჰყოლია კვალს, რომელსაც ვაჟი წისქვილამდე მიუყვანია, სადაც ქალები მშვიდად მსხდარან და თითისტარზე ძაფს ართავდნენ. მწყემსი დარწმუნებული იყო, რომ მიბარებული ცხვარები კუდიანმა დედაკაცმა დაუგლიჯა, რომელიც მგლის სახით შევარდა ფარაში, ხოლო შემდეგ კვალის დასაფარავად წისქვილის სიახლოვეს კვლავ უწყინარი დედაბრის სახე მიიღო და ბაწრის „მძახველ“ დედაკაცებში გაერია. თქმულებების მიხედვით, კუდიანები ბოროტი ზრახვების დასაფარავად თითისტარზე ძაფის დართვით იქცევენ თავს. ბაწრის „ძახვაც“ ხომ ერთი საგნის (მატყლის) მეორე სახის (ბაწრად) საგნად გადაქცევას გულისხმობს. ჯ. შანაევის ცნობით, *როგორც ამბობდნენ, ეს კუდიანები წისქვილთან მგლებად იქცეოდნენ და იმას ვნებდნენ, ვისი ჯავრიც სჭირდათ* [Шанаев, 1870: 24-25].

წისქვილი, მწყემსი, ცხვარი, კუდიანი, მგელი - დემონოლოგიური თქმულებების მნიშვნელოვანი ელემენტებია. წისქვილის შემოგარენი, როგორც ჩანს, ხელსაყრელ გარემოს ქმნის მაქციობისთვის. კუდიანი იქ ტიტვლდება და ზურგით მიწას ეხახუნება, რათა მგლის სახე მიიღოს. წისქვილის სიახლოვეს მიწა თითქოს მაგიურ ძალას იძენს, რომელსაც ადამიანის სხვა სახეობის არსებად გადაქცევა შეუძლია. თუშური გადმოცემის მიხედვით, მწყემსს დაუნახავს, რომ გვიან საღამოს სოფელ ფარსმიდან ერთი დედაკაცი წამოსულა, წისქვილებთან რომ მისულა, „გატიტვლებულა“, მიწაზე „გაგორდ-გამოგორებულა“, წამომდგარა მგლის სახით, ფარაში შევარდნილა, ერთი შიშაქი ცხვარი მოუტაცია და ხევს იქით გადაფარებულა [კიკნაძე, 2009: 333].

წისქვილთან დაკავშირებულ გადმოცემებში მთავარ პერსონაჟს ზოგჯერ მთხრობელის ოჯახის წევრი წარმოადგენს. სოფელ სავანეში ჩაწერილი თქმულება, რომელიც დათრგუნული და მოშინაურებული ეშმაკის სიუჟეტზეა აგებული, ასე იწყება: *„ბაბუა ერთხელ ღამით ბახიოთის წისქვილიდან ხარებით მოდიოდა, დაფქვილი სიმინდი მოჰქონდა. ურემზე შეუჯდა ჭინკაი“...* [თსუფა, N31131]. *„ბაბუაჩემს უთქვამს, ერთხელ ღამით მოვდიოდი წისქვილიდან, ჭინკები ცეცხლის გარშემო იდგნენ და ტაშს უკრავდნენო“* [თსუფა, N31141]. ისევე როგორც სხვა ეშმაკეული ძალები, ჭინკებიც ყველაზე მეტად წისქვილთან აქტიურდებიან და იქ ავლენენ თავიანთ დემონურ თვისებებს. ორი განსხვავებული სივრცის დაპირისპირებამ, ლანდშაფტის თავისებურებამ, მუშაობის სადღეღამისო რიტმმა, სიბნელემ, ხმაურმა, ერთი სახის პროდუქციის მეორე სახეობის პროდუქციად გადაქცევამ წარმოდგენათა მთელი სისტემა შექმნა, რის შედეგადაც ჩამოყალიბდა სტერეოტიპული შეხედულებები წისქვილზე, ხელი შეუწყო მეწისქვილის დემონიზაციას, მის ნეგატიურ და სახიფათო პირად წარმოჩენას.

დასავლეთ ევროპაში გავრცელებულ თქმულებებშიც წისქვილი დემონურ ძალებს უკავშირდება. წისქვილის მითოლოგემაზეა აგებული ლუჟიური (ლუჟიელები ცხოვრობენ საქსონიაში) თქმულება კრაბატზე. გადმოცემის მიხედვით, შვარცკოლმისა (Schwarzkollm) და კოზელბრუხის (Koselbruch) მახლობლად, შავი მდინარის სანაპიროზე, ყმაწვილ კრაბატს ძველი წისქვილი უნახავს, რომელშიც გრძნეულ ოსტატსა და მის შეგირდებს უცხოვრიათ. კრაბატი წისქვილში დარჩენილა. მოგვიანებით ყმაწვილმა შეიტყო, რომ წისქვილი მოჯადოებულია, ხოლო ოსტატი - შავი მაგიის მიმდევარი. თქმულების სიუჟეტს კრაბატსა და ოსტატს შორის დაპირისპირება გამსჭვალავს. გერმანელმა მწერალმა ოტფრიდ პროისლერმა ლუჟიური თქმულების საფუძველზე 1971 წელს დაწერა რომანი „კრაბატი“, რომელმაც იმდენად დიდი პოპულარობა მოიპოვა, რომ იგი უკვე მსოფლიოს 31 ენაზე ითარგმნა [Preussler, 1980].

წისქვილი „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“

წისქვილის მითოლოგემა მიმზიდველი აღმოჩნდა მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის მწერლებისთვის. წისქვილისა და მეწისქვილის თემაზე ლიტერატურაში არაერთი ცნობილი ნაწარმოები შეიქმნა, რომელთა შორის აღსანიშნავია სულხან-საბა ორბელიანის იგავი „ვირად ცნობილი ყადი“, ალფონს დოდეს მოთხრობა „მეწისქვილე კორნელის საიდუმლოება“. რომანტიკოსი პოეტის ვილჰელმ მიულერის ლექსზე ფრანც შუბერტმა შექმნა ვოკალური ციკლი „მშვენიერი მეწისქვილე ქალი“ („Die schöne Müllerin“). წისქვილისა და მეწისქვილის უარყოფითი,

დემონური სახით უძველესი დადასტურება გვხვდება ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში, კერძოდ ბასილი ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“, რომელიც X საუკუნის დასაწყისში დაიწერა. თხზულება მოგვითხრობს წმინდა ბერების მოღვაწეობისა და სამცხეში სამონასტრო მშენებლობის შესახებ. ნაწარმოების მიხედვით, გიორგი ჩორჩანელი, სამცხის დიდი მთავარი, მამა სერაპიონს მონასტრისთვის იმ მიწების გადაცემას შეჰპირდა, რომლის შემოვლასაც სერაპიონი და მისი თანმხლებნი განთიადიდან მზის ჩასვლამდე მოასწრებდნენ. სამონასტრე მიწების „შემოსახაზად“ სერაპიონისა და მისი სულიერი ძმების მოგზაურობას დაბრკოლების გარეშე არ ჩაუვლია. ორი მდინარის შესაყართან აგებული წისქვილი, ნაწარმოების მიხედვით, დემონურ ძალთა შესაკრებელს წარმოადგენს. წისქვილში უკეთური და ველური ადამიანები ცხოვრობენ, რომლებიც წმინდა მამებს დემონური არსებებივით მოევლინნენ და გზა გადაუღობეს. ბასილი ზარზმელი მათ უკიდურესად უარყოფითი თვისებებით წარმოგვიდგენს: *„ხოლო იყო მუნ წისქვილი, სახლი რაÁმე შესაკრებელსა მას შუა წყალთასა, რომელსა საძმო ეწოდებოდა და ამას შინა იყვნეს კაცნი რაÁმე უკეთურნი, ყოვლად მხეცებრივნი, ვითარცა ადგილისა უკაცოÁსა და უცხოÁსანი“* [ბასილი ზარზმელი, 1987: 652]. ნაწარმოებში წისქვილი და მისი შემოგარენი იმდენად საშიშ სივრცედ წარმოდგება, რომ წმინდა მამები ცდილობენ, „გარეშეწერით“ სწრაფად გაეცალონ „კაცთა ამათ შფოთისმოყვარეთა“. წისქვილიდან გამოსული ადამიანები, „რომელნი იგი შესაკრებელსა მას წყალთასა წინარბიოდეს, ვითარცა ეშმაკეულნი“, წმინდა მამების მიმართ აგრესიასა და სიძულვილს ავლენენ [ბასილი ზარზმელი, 1987: 658-659]. ნაწარმოების მიხედვით, მეწისქვილეები ბერებზე თავდასხმასაც არ ერიდებიან: *„ხოლო გვიხილნეს რაი კაცთა მის დაბა-წისქვილისათა, იწყეს ყენებად ჩვენდა და ვითარცა ცოფნი წინარბიოდეს“* [ბასილი ზარზმელი, 1987: 652]. სერაპიონმა მათ უწინასწარმეტყველა, რომ წისქვილი მალე აღიგვებოდა პირისაგან მიწისა. ნაწარმოების ავტორი წისქვილიდან გამოსულ კაცებს ისეთივე ეპითეტებით წარმოგვიდგენს („ეშმაკეულნი“, „მხეცებრივნი“, „უკეთურნი“, „ცოფნი“), როგორი თვისებებითაც გვიხატავს ხალხური ტექსტი წისქვილთან შეკრებილ დემონურ არსებებს. საბოლოოდ აგიოგრაფიულ თხზულებაში ბოროტება დაუსჯელი არ რჩება და წისქვილს, როგორც ბოროტ ძალთა შესაკრებელსა და ქაოსური სივრცის ნაწილს, ღვთის რისხვა დაატყდება. მეორე დღეს მიწა იძრა და განიპო კლდე ტბის დასავლეთით. ტბა წყლისაგან დაიცალა და წისქვილი წალეკა. ნაწარმოების მიხედვით, *„ხოლო ადგილი იგი წისქვილ-სახლთაÁ კვალად წარღვნილ იქმნა და უჩინო“* [ბასილი ზარზმელი, 1987: 659].

გ. ტაბიძის „ძველი წისქვილი“

ორი მდინარის, მაგრამ ამჯერად მტკვრისა და არაგვის შესართავთან მდებარე წისქვილთან გამართულ ავსულთა მარულას გვიხატავს გ. ტაბიძის ლექსი „ძველი წისქვილი“, რომელიც ერთგვარ პოეტურ ხილვას წარმოადგენს. ზ. კიკნაძემ საფუძვლიანად გამოიკვლია ამ ლექსის ქრონოტოპი, სტრუქტურა და საზრისი [კიკნაძე 2015: 211-222]. როგორც აღმოჩნდა, 1919 წელს, როდესაც ლექსი პირველად დაიბეჭდა, მისი სათაური ყოფილა „წმინდა გიორგი“. მაგრამ მოგვიანებით, როგორც ჩანს, საბჭოური ცენზურის პირობებში ავტორს მისთვის სახელი შეუცვლია და დაურქმევია „ძველი წისქვილი“, ტექსტში კი წმინდა გიორგის „სინათლის ალი“ ჩაენაცვლა. გ. ტაბიძე ლექსში ხალხური ტრადიციით საზრდოობს და წისქვილი აქაც დემონური არსებების, კერძოდ, ალების შეკრების ადგილს წარმოადგენს. ავტორის პოეტური ოსტატობა ლექსში უმაღლეს მწვერვალს აღწევს მაშინ, როცა ის ძველი წისქვილის ფონზე შეღამების პეიზაჟს გვიხატავს:

„ლურჯ ზღაპარივით ხავსი ფარავს დაწეწილ წისქვილს,

წყალი იმტვრევა გადაკაცილ ბროლის რკალებად

და სინათლეში სილამაზით სავსე ალები

კოჭამდე თმებით შადრევანზე აირევიან -

არის კივილი, მღელვარება, ცეკვა, სიცილი

ასიათასი და მრავალი ათასი ალის“

[ტაბიძე 2005: 57].

ზ. კიკნაძე, რომელმაც უაღრესად საინტერესო ნარკვევი უძღვნა ამ პოეტურ ნაწარმოებს, მიიჩნევს, რომ „ძველი წისქვილი წმინდა გიორგისთან ერთად ლექსის მთავარი პერსონაჟია... წისქვილი და წმინდანი ამ ლექსის მდინარებაში ერთმანეთს უპირისპირდებიან, როგორც სხვადასხვა, საწინააღმდეგო, იქნებ შეურიგებელი კულტურების წარმომადგენლები“ [კიკნაძე 2015: 212]. ისევე როგორც ხალხურ გადმოცემებში, გალაკტიონის ლექსშიც ალების გააქტიურების დრო და სივრცე არის განსაზღვრული. ისინი ჩნდებიან დაღამებისას, ორი

მდინარის შესაყართან აგებულ წისქვილთან. იმერეთში გავრცელებული ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, ცნობილია წელიწადის ის დროც, როდესაც ასპარეზზე გამოდიან ჭინკები. ეს არის ოქტომბერ-ნოემბერი, რომელსაც ჭინკობის თვედაც მოიხსენიებდნენ. ჭინკების თარეში გიორგობამდე გრძელდება, შემდეგ კი, ჭინკები ქრებიან და უჩინარდებიან, რადგან მათ წმინდა გიორგის ეშინიათ [თსუფა N31141]. გ. ტაბიძის ლექსშიც ძველ წისქვილთან დემონურ არსებათა მარულა მაშინ წყდება, როცა წმინდა გიორგი გამოჩნდება:

„აღფრთოვანება-გაგიჟების ხმა არ შეწყდება -

სანამდე რაშით არ წამოვა წმინდა გიორგი!

ხმობა ნელდება, ცა ფითრდება და მზე ამოდის,

წელში მოხრილი ზვირთივით დგას ძველი წისქვილი“

[ტაბიძე 2005: 57].

გ. ტაბიძემ ლექსში „ძველი წისქვილი“ მითოლოგიურ უნივერსალიებსა და ტრადიციულ ფოლკლორულ სახეებზე დაყრდნობით პოეტურად წარმოადგინა საკრალური და დემონური ძალების დაპირისპირების სურათები. ლექსის ტროპული მეტყველება, რიტმი და ტონალობა მკითხველს დემონურ არსებათა ხმაურს, ვნებასა და დიონისურ სიშმაგეს აგრძნობინებს.

მეწისქვილე

ხალხურ ტრადიციაში წისქვილთან დაკავშირებით ორგვარი დამოკიდებულება ჩამოყალიბდა. ერთი თვალსაზრისით წისქვილი მიჩნეული იყო სამეურნეო ყოფის აუცილებელ ობიექტად, სადაც მეწისქვილე მარცვლეულისგან იღებდა სასიცოცხლო მნიშვნელობის ისეთ პროდუქტს, როგორიც ფქვილია, მეორე მხრივ კი, წისქვილმა და მისმა შემოგარენმა ადამიანებისათვის საშიში გეოგრაფიული სივრცის რეპუტაცია შეიძინა.

სოფლის ჩვეულებრივ მკვიდრს, რომელსაც თავისი რიგის შესაბამისად შეეძლო გამოეყენებინა წისქვილი, როგორც საერთო საკუთრებაში არსებული საწარმო, არც ლიტერატურაში და არც ფოლკლორში დემონოლოგიური მოტივები არ უკავშირდება. დემონური თვისებების მითოლოგიურ ფიგურად უშუალოდ მეწისქვილის სოციალური სტატუსის მქონე პირი

ჩამოყალიბდა. ტრადიციულად მეწისქვილედ ითვლებოდა ის, ვინც უმეტეს შემთხვევაში პირად საკუთრებაში ფლობდა წისქვილს და მის ძირითად პროფესიულ საქმიანობას მარცვლეულის ფქვა წარმოადგენდა.

შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში ეშმაკებთან და უწმინდურ ძალებთან კავშირში არაერთი მეწისქვილე დაადანაშაულეს, რომელთა შორის ზოგიერთი მათგანი კოცონზეც დაწვეს. ამ თემას უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაშრომი უძღვნა თანამედროვე იტალიელმა მეცნიერმა, მსოფლიოში აღიარებულმა მკვლევარმა კარლო გინძბურგიმ. საინკვიზიციო ოქმებზე დაყრდნობით, ის ერთ-ერთ ნაშრომში („ყველი და მატლები - მე-16 საუკუნეში მცხოვრები მეწისქვილის სამყარო“) ფრიულელი მეწისქვილის დომენიკო სკანდელის შესახებ მოგვითხრობს. დომენიკო სკანდელიმ, მენოქიოდ წოდებულმა, მთელი ცხოვრება იტალიის პატარა სოფელ მონტერეალში გაატარა, სადაც ის ჩვეულებრივ სოფლურ ცხოვრებას ეწეოდა. მას ჰქონდა წისქვილი და მიწასაც ამუშავებდა. მენოქიო ორჯერ, 1584 და 1599 წლებში, წარდგა ინკვიზიციის წინაშე. მეორე სასამართლო პროცესი ფატალურად დამთავრდა. ის დაადანაშაულეს და 1600 წელს კოცონზე დაწვეს [Гинзбург, 2000: 224] კ. გინძბურგი ნაშრომში ასევე ეხება მეორე ანალოგიურ ისტორიას მეწისქვილე პიგინოს შესახებ, რომელიც აპენინის ქედზე ერთ პატარა სოფელში ცხოვრობდა. პიგინო 1570 წელს წარდგა ფერარის ინკვიზიციის წინაშე. საინკვიზიციო ოქმების მიხედვით აღმოჩნდა, რომ ეს ორი მეწისქვილე, რომლებიც ერთმანეთისგან დაშორებით ცხოვრობდნენ და არც არასოდეს უნახავთ ერთმანეთი, სასამართლოს წინაშე „ერთსა და იმავე ენაზე“ ლაპარაკობდნენ. წამების შემდეგ ორივე მეწისქვილემ უწმინდურ ძალებთან და ეშმაკთან კავშირი აღიარა [Гинзбург, 2000: 231]. კ. გინძბურგის აზრით, მეწისქვილეს ადვილად იმეტებდნენ ჯოჯოხეთური წამებისთვის, რადგან სოფლის გლეხობასა და მეწისქვილეს შორის ტრადიციულმა მტრობა-დაპირისპირებამ მას ქურდი, თაღლითი და ეშმაკი ადამიანის რეპუტაცია დაუმკვიდრა. თავისი სოციალური მდგომარეობის გამო მეწისქვილე შუა საუკუნეების სოფელში საზოგადოებისაგან განცალკევებული აღმოჩნდა.

ფოლკლორი მეწისქვილეს არაორდინალურ, უცხო ქცევებისა და მორალური პრინციპების პერსონაჟად წარმოგვიდგენს. წისქვილის (ისევე როგორც სამჭედლოს) გაძღოლა და წყლის სტიქიასთან გამკლავება, ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, მხოლოდ საიდუმლო ცოდნაში განდობილ კაცს შეეძლო, რომლის პროფესიონალიზმსაც ემყარებოდა წისქვილის წარმატებული მუშაობა. თუ მეწისქვილის საქმე წინ მიდიოდა და თავის საქმიანობას ის წარმატებით

უძღვებოდა, მიაჩნდათ, რომ მეწისქვილეს დემონური არსებები ეხმარებოდნენ, რომლებიც წყალში ცხოვრობდნენ და წისქვილის ფრთებს ატრიალებდნენ. აქედან მომდინარეობს, ზოგიერთ ხალხში გავრცელებული აკრძალვები, სახელდობრ, არ შეიძლებოდა საწისქვილე წყალში ბანაობა და თევზაობა. წისქვილში შესვლას ერიდებოდნენ ქალები და ბავშვები, რადგან ტრადიციულ საზოგადოებაში ის მამაკაცურ სივრცედ იყო მიჩნეული. მეწისქვილის გარდაცვალების შემდეგ წისქვილს მისი მემკვიდრე უნდა გაძღოლოდა.

ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, დემონურ არსებებთან ურთიერთობაში მეწისქვილეს მაგია ეხმარებოდა, რომელსაც ის იმ არეალში იძენდა, სადაც ერთმანეთს ორი, ადამიანური და მასთან მტრულად განწყობილი ძალების სამოქმედო სივრცე ესაზღვრებოდა. მამაკაცის ტრადიციულ პროფესიებს შორის, როგორიცაა მჭედლობა, მეცხვარეობა, დურგლობა და ნალბანდობა, მაგიას ყველაზე მეტად მეწისქვილეობა დაუკავშირდა, რადგან იგი მოითხოვდა ჩვეულებრივი, ყოველდღიური საქმიანობისგან განსხვავებულ ცოდნას. მარცვლეულის ფქვილად გადაქცევა საზოგადოებისთვის ჯადოქრობის მსგავს ქმედებას წარმოადგენდა. ამან დაბადა ხალხში შეხედულება, რომ მეწისქვილე იყო გრძნეული და დემონურ არსებებთან განდობილი ადამიანი. მეწისქვილის შესახებ ჩამოყალიბებულ სტერეოტიპულ შეხედულებას ეხმიანება ანდაზა: „კარგი მეწისქვილის სულიც ჯოჯოხეთშია და ცუდისა სადღა იქნებაო“. ზოგიერთ გადმოცემაში მეწისქვილის უარყოფით თვისებებს ძუნწობაც დაემატა. ერთი რუსული ლეგენდის მიხედვით, მეწისქვილემ არ გაიღო წმინდა მოწყალება, როდესაც წისქვილში გლახაკის ტანსაცმლით შემოსილი ქრისტე მივიდა [Афанасьев, 1914: 60-61]. მუშაობის პროცესში მეწისქვილე თითქოს გარეგნობას იცვლიდა და „სხვად“, სხვა არსებად იქცეოდა, რადგან ფქვილის მტვერი მას სახეს თეთრად უფარავდა და მხოლოდ თვალებიღა მოუჩანდა. მეწისქვილის გროტესკული იერი ისეთ შთაბეჭდილებას ქმნიდა, თითქოს მას ნიღაბი ჰქონდა მორგებული. სლავური დემონოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, ეშმაკს შეეძლო მიეღო მიწისქვილის სახე [Ведерникова, 2014: 17].

მიუხედავად იმისა, რომ მეწისქვილეს, თავისი საქმიანობიდან გამომდინარე, ყოველდღიურად უამრავ ადამიანთან ჰქონდა ურთიერთობა, ხალხურ გადმოცემებში მას მაინც განმარტოებით ვხედავთ, ის მუდამ არის მარტოხელა და მარტოსული, ასაკოვანი და უკონტაქტო მოხუცი. მას არ აქვს საკუთარი ოჯახიც. ასეთია ოჩოპინტრესთვის სულმიცემული მონადირეც, რომელიც ნადირობაში წარმატების სანაცვლოდ, უძეოდ გადასაგებად იყო განწირული. ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, დემონურ არსებებთან განდობილი ადამიანი პირად ცხოვრებაში

ბედს ვერ ეწეოდა, ვერ გაიხარებდა. მეწისქვილის ამგვარი მდგომარეობა, როგორც ჩანს, მისი მუშაობის ხასიათმა და სასაზღვრო-სახიფათო სივრცესთან კავშირმა განაპირობა.

ილია ჭავჭავაძის „ოთარაანთ ქვრივში“ ეპიზოდურ პერსონაჟად გამოყვანილია სოსია მეწისქვილე, რომელსაც მწერალი ტრადიციული თვისებებით წარმოგვიდგენს. ფოლკლორული მეწისქვილის მსგავსად, სოსიაც იყო „კაცი ძველი, გულჩახვეული, გულჩაკეტილი და ჩუმი.“ არავინ იცოდა, საიდან მოვიდა და არჩილის კარის წისქვილს როდის შეეხიზნა. ავტორისეული დახასიათებით, სოსია არჩილის წისქვილში „მეწისქვილედ დაბერებულიყო უცოლოდ, უშვილოდ, უთვისტომოდ.“ ამ პერსონაჟის თვალსაზრისი განსხვავდება საზოგადოებაში ჩამოყალიბებული სტერეოტიპული შეხედულებებისაგან. სოსია მეწისქვილე არ იქცევა ისე, როგორც საზოგადოების დანარჩენი წევრები იქცევიან. ის ბოლომდე უცხოდ რჩება გარშემომყოფთათვის, თვით ოთარაანთ ქვრივისთვისაც, რომელიც გულწრფელად უყვარდა უიღბლო მეწისქვილეს. მეწისქვილის ეს სიუცხოვე, ასოციალურობა, უკონტაქტობა და განმარტოება უნდა გამხდარიყო სოსიასა და საზოგადოებას შორის „ხიდჩატეხილობისა“ და უჩინარი დაპირისპირების მიზეზი. მ. ჯალიაშვილის აზრით, *„სიმბოლურად, სოსია მეწისქვილე გამოხატავს ადამიანის მარგინალობას, მის გაუცხოებას სამყაროსთან, მარტოსულობასა და მიუსაფრობას“* [ჯალიაშვილი, 2016]. სოსია მეწისქვილე არ არის „სქემატური, ხელოვნური სახე მოთხრობისა“. ილია ჭავჭავაძე სოსია მეწისქვილეს სრულიად რეალისტური ელემენტებით წარმოგვიდგენს. ამ პერსონაჟის ტრაგედიას უფრო ღრმა სოციალური საფუძველი აქვს. იგი, ერთი მხრივ, უკავშირდება მეწისქვილის საქმიანობასა და, მეორე მხრივ, მის სტატუსს საზოგადოებაში.

ავტორის სიტყვებით, სოსია იყო კაცი „ყველასაგან დაბრიყვებული“, რისი მოწმეც მკითხველი ნაწარმოების ფინალში ხდება. ოთარაანთ ქვრივის ცხედართან დამხობილ ბერიკაცს „ამახანაგების სამასხროდ“ დასცინიან, მოხუც მეწისქვილეს უპატრონო ძაღლს ადარებენ და მიწაზე წაქცეულს ფეხს ღონივრად ურტყამენ. როგორც აკაკი ბაქრაძე აღნიშნავს, *„სოსია მეწისქვილე ისევე მარტოა და უპატრონო, როგორც მკვდარი ოთარაანთ ქვრივი. ხალხის დამოკიდებულება სოსიასადმი უხეში, უსულგულო და დამცინავია“* [ბაქრაძე, 2013: 159]. რასაკვირველია, დაჩაგრული მეწისქვილე, ოთარაანთ ქვრივის ერთადერთი ჭირისუფალი, მკითხველში ძლიერ თანაგრძნობას იწვევს. ის, თავისი ფოლკლორული ორეულებისგან განსხვავებით, დადებითი პერსონაჟია. ილია ჭავჭავაძემ მეწისქვილის მხატვრული სახე ქრისტიანული ზნეობრივი ფასეულობებით გაამდიდრა.

წისქვილის დემონურ-მისტიკური სამყარო მრავალი მწერლის შთაგონების წყარო გახდა და ქართულ ლიტერატურაშიც მეწისქვილის არაერთი მხატვრული სახე შეიქმნა. მათ შორის შეიძლება დაგვესახელებინა მეწისქვილე თედე ვაჟა-ფშაველას მოთხრობიდან „წისქვილი“, ან მეწისქვილე ბონია ჭაბუა ამირეჯიბის რომანიდან „დათა თუთაშხია“. მეწისქვილე, როგორც ლიტერატურული პერსონაჟი, ნაწარმოებში ხან დადებით და ხან უარყოფით როლს ასრულებს. მხატვრულ ლიტერატურაში ძირითადად მეწისქვილის ისეთი თვისებები იკვეთება, რომლებიც მას თავისი ფოლკლორული წინაპრისგან გადმოჰყვა. მოდერნისტული ინტერპრეტაციებით გამდიდრებული ახალი მწერლობისთვის არ არის უცხო მეწისქვილის დრამატული სახე, თავისი სოციალური კოლიზიებითა და დემონურ-მითოლოგიური ელემენტებით, რადგან სხვადასხვა ეპოქისა და განსხვავებული ლიტერატურული მიმდინარეობის მწერლები ამ პერსონაჟს ხალხური ტრადიციული ყოფის გასაცოცხლებლად იყენებენ.

ლიტერატურა:

1. კალანდაძე გ. ქართული ხალხური ბალადა.- თბილისი, 1957
2. კიკნაძე ზ. ავთანდილის ანდერძი.- თბილისი: მერანი, 2001
3. კიკნაძე ზ. ქართული ფოლკლორი.- თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2008
4. მამისიმედიშვილი ხ. ვაინახები და ქართველი მთიელები.- თბილისი: ლომისი, 1997
5. მახაური ტ. ქართული ხალხური საგმირო ბალადა.- თბილისი: ლომისი, 2003
6. სიხარულიძე ქს. ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო ზეპირსიტყვიერება.-თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1949
7. ხალხური პოეზიის ანთოლოგია / შედგენილი ზურაბ კიკნაძისა და ტრისტან მახაურის მიერ.- თბილისი: მემკვიდრეობა, 2010
8. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей, иследование и тексты.- Москва: Наука, 1972
9. чеченская народная поэзия (илли, узамы) / Составитель Мунаев И. Б.- Грозный: ФГУП «ИПК Грозенский рабочий, 2011
10. Пропп В. Я. Фольклор и историческая действительность: Избранные статьи / Москва: Наука, 1976
11. Afanasiev A.The Russian folk legends: Edited by S. Shambinago.-Moscow: Publishing House “Savrimenie prablemi”, 1914

12. Anthology of the folk poetry. Compiled by Zurab Kiknadze and Tristan Makharauli.- Tbilisi: Publishing House “Memkvideoba”, 2010
13. Bakradze A.The soul speaking via the work: Collection “Akaki Bakradze to the school”.-Tbilisi An additional textbook of Georgian literature ishing House “Intelekti”, 2013
14. Basil Zarzmeli. The life of Serapion Zarzmeli. Georgian writing in 30 volumes: Vol. 1: Dakhkilgov 1 A .-Tbilisi: Publishing House “Nakaduli”, 1987
15. Ingushian epos of narts // Dakhkilgov 1. A.- Nalchik: Publishing House “Tetragraf”, 2012
16. Dalgat U. B. A heroic epos of the Chechens and the Ingushs.- Moscow: Publishing House “Nauka”, 1972
17. Ginzburg K. Cheese and worms, a picture of a miller who lived in the 16 th century. -Moscow Publishing House РОССПЭН, 2016
18. მაია ჯალიაშვილი. მარგინალები -ილია ჭავჭავაძის „ოთარაანთ ქვრივის“ სწავლებისათვის .- 2016

    Jaliashvili M. Marginals, for teaching Ilia Chavchavadze’s “Otar’s widow” http://mastsavlebeli.ge/?p=7905
19. Kiknadze Z. Andrezebi: (Religious-mythological legends of Eastern Georgia’s mountainous area).- Tbilisi: Publishing House of Ilia University.- 2009
20. Kiknadze Z. The fire and the mist.- Tbilisi: Publishing House “Memkvidreoba”.- 2015
21. Kiknadze Z.The Georgia mythology. 2: Parnavaz’s dream.- Tbilisi: Publishing House of Ilia University, 2016
22. Kurdovanidze T. An indicator of plots of Georgian folk tales. Tbilisi; Merani.- 2000
23. Shanaev J.Ossetian folk legends: A collection of data about Caucasian mountain-dwellers: ed. 3.- Tbilisi,1870
24. Tabidze G.Artistic flowers.- Tbilisi: Publishing House “Saari”, 2005
25. The archive of folklore at TSU // TSUPA
26. Preussler O. Krabat.- München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1980
27. Vidornikova N. M. Mills and a miller in the Russian mythology: “Nauchni Dialog” // Philology.- 2014.- No 12 (36)
28. Weber F. Liederbuch: 300 Deutsche Volksliedertexte:Herstellung und Verlag BoD Books on Demand.- Norderstedt, 2012

ზაზა ხინთიბიძე

აგამემნონის აქილევსისადმი ელჩობის აღდგენილი ვერსიები და ზეპირი „წინარე-ილიადის“ სტრუქტურული სიმეტრია

„ილიადის“ მეცხრე წიგნის 182-99 სტრიქონებში არსებული ორობითი რიცხვის ფორმებით გამოწვეულ ტექსტობრივ შეუსაბამობებს, რომლებზეც პირველად ანალიტიკურმა თეორიამ გაამახვილა ყურადღება, ჩემი აზრით, ლოგიკური ახსნა ეძებნება და ამდენად, ისინი ვერ ჩაითვლებიან სტრუქტურულ ხარვეზებად (დაწვრ. იხ. [ხინთიბიძე, 2016]). თუმცა, აქილევსის მიერ აგამემნონის ელჩობის ორგვარი „მისალმების“ (9.198 და 9.204) გაანალიზებამ გამოავლინა ახალი შეუსაბამობა; სიტყვების - τὼ δὲ βάτην („და წყვილი წავიდა“), ანუ აგამემნონის მიერ აქილევსთან გაგზავნილი *მთელი* ელჩობის 9.182a-ში გადმომცემი ეპიკური ფორმულის, არსი 9.192a-ში, გარკვეული თვალსაზრისით, შეცვლილია: 9.182a-ში მთლიანი დელეგაციის (კერძოდ, წარმოსახვით წყვილად - ორ მაცნედ და სამ ელჩად გააზრებული ხუთივე წევრის) აღმნიშვნელი „ფორმულა“ - 2+3 („და წყვილი წავიდა“) 9.192a-ში შეცვლილია მეორე „ფორმულით“ - 2+2, რომელიც მოიცავს ელჩობის უკვე მხოლოდ ოთხ წევრს, კერძოდ, აიას-ფოინიქსისა და ოდიოს-ევრიბატესისგან შემდგარ წარმოსახვით წყვილს („და წყვილი წავიდა“ – 192a), რადგან მომდევნო ნახევარკარედი - ἡγεῖτο δὲ δῖος Ὀδυσσεύς („ღვთაებრივი ოდისევსი კი წინ მიუძღოდა“, 192b) წარმოქმნის ამავე დელეგაციის ახალ, მესამე ერთეულს! შედეგად, ტექსტის ამ ადგილას (192a) მანამდე არსებული „ფორმულის“ (182a-ის 2+3-ის) ნაცვლად ფიქსირდება ახალი „ფორმულა“: 2+2+1. ამ უკანასკნელში (192a), მისი წინამავლისგან (182a) განსხვავებით, იგივე სიტყვები - τὼ δὲ βάτην („და წყვილი წავიდა“) მოიცავს 2+2+1=2+3 „განტოლების“ მხოლოდ 2+2 ნაწილს, ანუ დელეგაციის არა ხუთივე წევრს, არამედ - მხოლოდ ოთხს. ამ ახალგამოვლენილი ტექსტობრივი შეუსაბამობის ახსნაც, ვფიქრობ, შესაძლებელია, თუკი დავუშვებთ, რომ თავდაპირველი, ანუ ჰომეროსის მიერ, სავარაუდოდ, ზეპირი ფორმით შექმნილი მცირე ზომის, ელჩობა მხოლოდ სამი წევრისგან შედგებოდა, კერძოდ, ორი მაცნისა და ოდისევსისგან, ანუ მის შემადგენლობაში არ შედიოდა მე-9 სიმღერის ახლანდელი ვერსიით ჩვენთვის ცნობილი კიდევ ორი ელჩი - აიასი და ფოინიქსი. (ზემოაღნიშნული დაშვების შესაძლებლობა განსახილველი პრობლემის მკვლევართა მიერ არასდროს გამხდარა მსჯელობის საგანი.)

მე-9 წიგნის ბოლოს ოდისევსის მიერ აგამემნონისათვის ელჩობის შედეგის არასწორად შეტყობინება, ჩემი აზრით, იმის საილუსტრაციო ფაქტობრივ მტკიცებულებად შეიძლება

ჩაითვალოს, რომ, თუმცა ამჟამინდელი მე-9 წიგნის უშუალოდ წინა ვერსიაში (რომელიც, საბოლოო, ე.ი., ახლანდელ, ვერსიასთან შედარებით, იყო კვლავინდებურად მოკლე, მაგრამ უკვე ჩაწერილი, ანუ წერილობით დაფიქსირებული) აიასი და ფოინიქსი, იმხანად, უკვე იყვნენ ელჩობის წევრები, ისინი ჯერაც არ ღებულობდნენ მონაწილეობას ოდისევსისა და აქილევსის საუბარში (დაწვრ. იხ. [ხინთიბიძე, 2012]. ამდენად, ახლა, როცა ირკვევა, რომ თავდაპირველად ოდისევსი აგამემნონის მიერ (ორი მაცნის თანხლებით) აქილევსთან გაგზავნილი, საფიქრებელია, *ერთადერთი ელჩი* ყოფილიყო (იხ. წინა აბზაცი, ზემოთ), ჩვენ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მე-9 წიგნის ამჟამინდელ, ჩვენთვის ცნობილ და წერილობით განვრცობილ, ვერსიამდე მხოლოდ ერთი ვერსია კი არ უნდა არსებულიყო, რომელიც იქნებოდა უკვე ჩაწერილი, ანუ წერილობით დაფიქსირებული (თუმცა, ფოინიქსისა და აიასის „სიჩუმის“ გამო, სავარაუდოდ, ჯერაც ბოლომდე გაუვრცობელი), არამედ მანამდე უნდა ყოფილიყო კიდევ ერთი, უფრო ადრეული, კერძოდ, თავდაპირველი ვერსიაც (ზეპირი და ყველაზე უფრო მოკლე, მაგრამ კვლავაც ჰომეროსისეული), რომელშიც აქილევსთან მოლაპარაკებას - „უტყვი“ მაცნეების თანდასწრებით - *ელჩთაგან მხოლოდ ოდისევსი ესწრებოდა* და წარმართავდა (შდრ. [ხინთიბიძე, 2005: 317-8]).

არის თუ არა „ილიადის“ *ახლანდელ* ვერსიაში შემორჩენილი ზემოგამოთქმული ვარაუდის გამამყარებელი რაიმე ფაქტობრივი მონაცემი? ვფიქრობ, რომ ამ კითხვას დადებითი პასუხი უნდა გაეცეს: მე-19 წიგნში მათი შერიგების სცენაში აგამემნონი აუწყებს აქილევსს, რომ მისი სახელით *ოდისევსის* მიერ დაპირებული საჩუქრები გმირს ახლავე უკლებლივ გადაეცემა. მაგრამ აგამემნონი არაფერს ამბობს იმაზე, რომ ელჩობა სხვა წევრებისგანაც შედგებოდა; აი, მისი სიტყვებიც: *„რაც შეეხება საჩუქრებს, მზად ვარ, რომ მოგითვალო უკლებლივ, რასაც გუშინ შენს ქოხში მოსული ღვთაებრივი ოდისევსი დაგპირდა“* (δῶρα δ᾽ ἐγὼν ὅδε πάντα παρασχέμεν ὅσσά τοι ἐλθὼν / χθιζὸς ἐνὶ κλισίῃσιν ὑπέσχετο δῖος Ὀδυσσεύς, 19.140-1). რა თქმა უნდა, სკეპტიკოსებმა შეიძლება გამოთქვან საწინააღმდეგო მოსაზრება, რომ აქილევსს ეს საჩუქრები, ფაქტობრივად, სწორედ ოდისევსმა შესთავაზა (თუმცა, შდრ.: 9.515-9-სა და 9.602b-5-ში ამავე საჩუქრებს აქილევსს ფოინიქსიც უშედეგოდ სთავაზობდა, ისევე როგორც 9.638-9a-ში - აიასიც). მაგრამ აგამემნონი გარკვევით ამბობს, რომ სწორედ ოდისევსი და მხოლოდ ოდისევსი იყო ის, ვინც *„მივიდა აქილევსის ქოხში“* (τοι ἐλθὼν […] ἐνὶ κλισίῃσιν) და მას საჩუქრები შესთავაზა. (შდრ. აგრ. აგამემნონის სიტყვები ოდისევსისადმი 19.194-5a-ში: δῶρα […], ὅσσ᾽ Ἀχιλῆϊ / χθιζὸν ὑπέστημεν δώσειν – *„საჩუქრები* [...], *რომლებიც აქილევსს ჩვენ* [საფიქრებელია, აგამემნონი და ოდისევსი, -

დანარჩენი ორი ელჩი, ანუ ფოინიქსი და აიასი, ისევ „დავიწყებულია“] *გუშინ დავპირდით, რომ მივცემდით“*.)

კიდევ ერთი გარემოება, რომელზეც ჩვენი ყურადღება შეიძლება გავამახვილოთ, ისაა, რომ დანარჩენი ორი ელჩის მსგავსად აგამემნონი არც მაცნეებს ახსენებს; თუმცა, ეს არგუმენტი, ალბათ, მოკლებულია დამაჯერებლობას, რადგან მაცნეებს აქილევსთან მოლაპარაკებაში მონაწილეობა არ მიუღიათ და მხოლოდ სტატისტების როლში იყვნენ. ამდენად, აგამემნონის მიერ მათი ხსენება აუცილებელი არც უნდა ყოფილიყო. მაცნეების დაუსახელებლობის კიდევ ერთი და უფრო მნიშვნელოვანი მიზეზი, ალბათ, ისიც უნდა გამხდარიყო, რომ აქილევსს არ გახსენებოდა მხოლოდ მაცნეებისგან შემდგარი ელჩობა („ილიადის“ პირველი წიგნი), რომელმაც მისი განრისხება გამოიწვია, რის გამოც მეორე ელჩობას („ილიადის“ მე-9 წიგნი) აგამემნონმა მისი პირადი მაცნის - ტალთიბიოსის ნაცვლად უფრო „ნეიტრალური“ ოდიოსი გააყოლა (შდრ. [Hainsworth, 1993: 83 n. 170]). ასე რომ, ამ ყოველივეს გათვალისწინებით, ტექსტის ზემომითითებულ მონაკვეთებში აგამემნონის მიერ ორი ელჩის - აიასისა და ფოინიქსის მოუხსენიებლობა, ვფიქრობ, მხოლოდ იმით თუ აიხსნება, რომ თავდაპირველი ელჩობის სცენაში ისინი მოგვიანებით უნდა ყოფილიყვნენ ჩართული *თავად ჰომეროსის მიერ*.

ჩემი არგუმენტაციის გაზიარების შემთხვევაში ადვილად ასახსნელი გახდება მე-9 წიგნში ანალიტიკური თეორიის მიერ გამოვლენილი ყველა ის „სტრუქტურული ხარვეზი“, რომელთა „ნეიტრალიზებასაც“ უნიტარისტებმა ესოდენ დიდი ხანი მოანდომეს. ვგულისხმობ ელჩობის სცენაში არსებულ არაერთ ბუნდოვან ადგილს: დელეგაციის მეთაურად, თითქოს, ფოინიქსია არჩეული (9.168), მაგრამ აქილევსისაკენ მიმავალ დელეგაციას წინ ოდისევსი მიუძღვის (9.192b); ნესტორი ელჩობის თითოეულ წევრს თვალს უკრავს, თუმცა ისე, რომ მათი სახელები ნახსენები არაა (ნათელია, რომ თუკი ეს პასაჟი უკვე არსებობდა თავდაპირველ ვერსიაშიც, იქ ნესტორი თვალს უკრავდა მაცნეებსა და ოდისევსს), შემდეგ კი აღნიშნულია, რომ ნესტორი ყველაზე მეტად თვალს მაინც ოდისევსს უკრავდა (9.180b); აქილევსთან მოლაპარაკების დასაწყებად აიასი ნიშანს ფოინიქსს აძლევს (სავარაუდოდ, კიდევ ერთი გვიანდელი და კვლავაც ჰომეროსისეული ჩანართი), აქილევსთან საუბარს კი ოდისევსი იწყებს (9.223-5a); დაბოლოს, რატომ არის, რომ სუფრასთან მყოფთაგან მხოლოდ ოდისევსია ნახსენები, როგორც აქილევსის პირისპირ მჯდომი (9.218), აგამემნონი კი ელჩობის შედეგის შესახებ მხოლოდ ოდისევსს ეკითხება (9.672-3)?! ნეგის განმარტება (შდრ. აგრ. [გორდეზიანი, 1978: 77-9]), რომ „ოდისევსის ამგვარი ქცევა, როგორც

თვითდამკვიდრების შაბლონური მოტივი, გადმოცემს მისი ხასიათის ერთ-ერთ ტრადიციულ თვისებას - თვალთმაქცობის უნარს“ [Nagy, 1979/1981: 51 §§14], გვეხმარება გავიაზროთ, თუ რატომ უნდა დაეტოვებინა ჰომეროსს უცვლელად ზემოთ ჩამოთვლილი ბუნდოვანი ადგილები ელჩობის სცენის უკვე საბოლოოდ გაფართოებულ ვერსიაშიც.

ჩემი პასუხი კი უფრო მოკლეა - სხვა ელჩები იქ საერთოდ არ იმყოფებოდნენ, რადგან „ილიადის“ თავდაპირველ და სავარაუდოდ, ზეპირ ვერსიაში ელჩობა შედგებოდა მხოლოდ ოდისევსისა და ... მდუმარე მაცნეებისაგან და ამდენად, ის აერთიანებდა პირველი წიგნის ორ ერთმანეთისგან დამოუკიდებელ მისიას, რომლებიც, მე-9 წიგნის მსგავსად, კვლავაც აგამემნონის ბრძანებით განხორციელდა (შდრ. [Louden, 2002: 64]; 1.327-48a-ში აღწერილი პირველი მისიის დროს ორ მაცნეს აქილევსისგან აგამემნონთან მიჰყავს ბრისეისი, ხოლო მეორე მისიის ფარგლებში - 1.430b-87 - ოდისევსი ქრისეისს მამამისს უბრუნებს). ამდენად, ელჩობის სცენის თავდაპირველ, ზეპირსა და უმოკლეს, ვერსიაში ორობითი ფორმები, სავარაუდოდ, გადმოცემდნენ მაცნეებსა და ერთადერთ ელჩს, ე.ი., ისევ ვირტუალურ წყვილს: 2 + 1. ეს ორობითი ფორმები არც მას შემდეგ შეცვლილა, რაც განსახილველი სცენის ჩაწერამდე, ანუ წერილობით დაფიქსირებამდე, მასში ჩამატებული იქნა ორი „მდუმარე“ ელჩი (კერძოდ, აიასი და ფოინიქსი; ეს უკანასკნელი, ალბათობის დიდი ხარისხით, ელჩობის მეთაურად ჯერაც არ იქნებოდა არჩეული, მაგრამ დელეგაციაში მათი შეყვანა, როგორც ჩანს, უკვე მიანიშნებდა იმ პროცესის დაწყებაზე, რომლის თავდაპირველი მიზანიც ოდისევსის, როგორც დარწმუნება-დაყოლიების განუმეორებელი უნარით ტრადიციულად ცნობილი გმირის, სახელისათვის ერთგვარი ჩრდილის მიყენება იყო, საბოლოო მიზანი კი - აქილევსის გადაქცევა „ილიადის“ *ერთადერთ* პროტაგონისტად): პოეტურ ალღოს უნდა ეკარნახა ჰომეროსისათვის, რომ მის ქმნილებას გაცილებით უფრო ნაკლები ზიანი მიადგებოდა 9.192-ში ფორმულის (τὼ δὲ βάτην) არსის შეცვლით, ვიდრე ამგვარი ცვლილების „გამოსწორებით“ (დაწვრ. იხ. [ხინთიბიძე, 2012: 3) ბ)]).

თუმცა, საჭიროებისამებრ, ზოგიერთი სიტყვის „დაბოლოებაში“ ჰომეროსი მცირე ცვლილებებს, სავარაუდოდ, მაინც შეიტანდა (შდრ. „[...] ‘ტექსტის თანდათანობით დაფიქსირების’ პროცესი, გულდის მტკიცების მიუხედავად, ძნელად წარმოსადგენია [მანამდე არსებული ტექსტის ნაწილობრივ] წაშლის ან შესწორების შესაძლებლობის მთლიანად გამორიცხვის შემთხვევაში [...]“ [Mueller, 1984/1986: 166]). კერძოდ, ვირტუალური მრავლობითის ფუნქციის მქონე ზმნური ფორმა στὰν-ი, რომელიც ამჟამინდელი ვერსიის 9.193a-ში აღნიშნავს ელჩობის უკვე სამ

ერთეულად დაყოფილ ხუთივე წევრს (2[მაცნე]+2[ელჩი]+1[ოდისევსი, როგორც წინამძღოლი]) თავდაპირველად გადმოცემული შეიძლება ყოფილიყო ვირტუალური ორობითის ფუნქციის მქონე στήτην-ით (და არა რეალური ორობითის, როგორც ეს 1.332a-შია ორწევრიანი ელჩობის შემთხვევაში), რადგან მისი საშუალებით აღნიშნული იქნებოდა იმჟამინდელი ელჩობის *მხოლოდ ორ* ერთეულად დაყოფილი სამი წევრი (2[მაცნე]+1[ოდისევსი, როგორც წინამძღოლი]). რაც შეეხება ამჟამინდელი ვერსიის 9.197-ში აქილევსის მიერ ელჩობის ორობითით მისალმებას (χαίρετον / ἱκάνετον), თავდაპირველად ის შეიძლება ყოფილიყო აგრეთვე მრავლობითშიც, როგორც ეს პირველ წიგნშია *ორი* მაცნის შემთხვევაში (χαίρετε - 334a, ἴτ᾽ - 335a). ამასთანავე, 9.198-ის, ისევე როგორც 9.204-ის შემთხვევაში (თუკი აქილევსის ორგვარი მისალმების, ანუ 9.198-ის 9.204-ის სახით გამეორების, საჭიროება იმჟამად უკვე იქნებოდა) ზმნები და საკვანძო მნიშვნელობის სიტყვები - „უახლოესი მეგობრები“ (ახლანდელი ვერსიის ორობითი და მრავლობითი ფორმების, შესაბამისად, ἐστον-ის და φίλτατοί / φίλτατοι ἄνδρες / ὑπέασι-ს ნაცვლად) იმხანად არსებულ ერთადერთ ელჩთან, ანუ ოდისევსთან, მიმართებით, მხოლობითის ფორმით შეიძლება ყოფილიყვნენ გამოყენებული. საქმე ისაა, რომ აქილევსის მიერ მთელი დელეგაციის მრავლობითით მისალმებიდან (χαίρετε – „მოგესალმებით“) მხოლობითი რიცხვის სიტყვებზე - „უახლოესი მეგობარი“ გადასვლა (რაც ელჩების რაოდენობის ერთიდან სამამდე მატების გამო ახლანდელ ვერსიაში, უდავოდ, შეუძლებელია) იმის მკაფიოდ მიმანიშნებელი იქნებოდა, რომ აქილევსის „უახლოესი მეგობარი“ მხოლოდ ოდისევსია და არა მაცნეები(ც). თუმცა, ამ თავდაპირველი ელჩობის სცენაში შემდგომში კიდევ ორი ელჩის შემოყვანა ელჩებისადმი და მაცნეებისადმი აქილევსის სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულების გადმოცემას (დაწვრ. იხ. [ხინთიბიძე, 2016: 1)]) უკვე შეუძლებელს გახდიდა: პირდაპირი გადასვლა მრავლობითიდან (მთელი ელჩობა, ანუ მისი ხუთივე წევრი, როგორც აქილევსის „ნამდვილი მეგობრები“, 9.197) ვირტუალურ ორობითზე - 2+1 (მხოლოდ სამი ელჩი, კერძოდ, ორი ელჩი, ანუ აიასი და ფოინიქსი და მათი წინამძღოლი, ე.ი. ოდისევსი, როგორც აქილევსის „უახლოესი მეგობრები“, 9.198) მსმენელთათვის უაღრესად ძნელად აღსაქმელი იქნებოდა; თანაც, იმის გათვალისწინებით, რომ ელჩობის შემადგენლობაში იმჟამადაც ორი მაცნე იყო და მათი გადმოცემაც აგრეთვე ორობითით იყო შესაძლებელი (კერძოდ, ამჯერად უკვე რეალური ორობითით და არა, ფორმის მხრივ, მისი იდენტური ვირტუალურით), მსმენელთათვის გაუგებარი იქნებოდა, ვინ იყვნენ აქილევსისთვის „უახლოესი მეგობრები“ - მაცნეები, ელჩები, თუ ერთდროულად ერთნიც და მეორენიც? სავარაუდოდ, სწორედ ეს უნდა გამხდარიყო იმის მიზეზი, რომ აქილევსის მისალმება საბოლოო ვერსიის ამ ადგილას (9.196-8) ჰომეროსის მიერ

მხოლოდ ორობითითაა გადმოცემული (ვინაიდან, მთელი დელეგაციის აღმნიშვნელი ვირტუალური ორობითიდან, კერძოდ, 3+2-დან ისევ ვირტუალურ ორობითზე „გადასვლა“, რომელიც, ამჯერად, მხოლოდ ელჩების აღმნიშვნელია - 2+1, „ილიადის“ მსმენელთათვის, აღქმის თვალსაზრისით, უფრო ბუნებრივი და შეუმჩნეველი უნდა ყოფილიყო). მაგრამ მომდევნო პასაჟში, როცა სამი ელჩი მაცნეებისაგან უკვე მთლიანად გაიმიჯნა და ამდენად, კონტექსტიც უფრო ნათელი გახდა, პოეტმა აქილევსს იგივე მისალმება უკვე მრავლობითში გაამეორებინა (9.204). დაბოლოს, ახლანდელი 9.199-ის ორობითი προτέρω-ც („წინა წყვილი“), თუკი ამჟამინდელის მსგავსად თავდაპირველ ვერსიაშიც აქილევსი მაცნეებს „დასასხდომად სუფრასთან არ იწვევდა“, ასევე მხოლობითით იქნებოდა გადმოცემული და თავისი მნიშვნელობით („წინა“) დაკავშირებული იქნებოდა მაცნეებზე შედარებით უფრო წინ მდგარ ოდისევსთან, როგორც ელჩობის ერთადერთ წევრთან, რომელიც აქილევსმა სუფრასთან მიიპატიჟა. ამგვარად, „ილიადის“ მე-9 წიგნის უძველეს, უმოკლეს და ზეპირ ვერსიაში აქილევსის მისალმება ელჩობისადმი ჰომეროსული აუდიტორიისათვის შედარებით უფრო ადვილად აღსაქმელი უნდა ყოფილიყო.

მე-9 წიგნის ელჩობის სცენის 182-99 სტრიქონებში არსებული ორობითი ფორმების პრობლემა ჰომეროლოგებს არაერთგზის გამოუყენებიათ „ილიადის“ მრავალავტორობის ანალიტიკური თეორიის მხარდასაჭერ უდავო ფაქტობრივ მტკიცებულებად ([Page, 1959/1976: 297-315, 324-35], და სხვ.), ისევე როგორც - „წერილობითი ჰომეროსის“ თვალსაზრისის დასასაბუთებლად ([Goold, 1977: 10-12], [West, 1978: 44 n. 1], და სხვ.) და, პირიქით, მრავალგზის გაუანალიზებიათ „ზეპირი ჰომეროსის“ კონცეფციის პოზიციიდანაც ([Nagler, 1974, 95-96 n. 35], დისკუსიისათვის [Jensen, 1982: 43-44], აგრ. [Nagy, 1979/1981: 53-4 §§17-9], და სხვ., უკანასკნელ ხანებში [Louden, 2002]); ზემოჩამოთვლილ თვალსაზრისთაგან რომელი უფრო დამაჯერებლად ხსნის სხვადასხვა სახის სირთულეებს, რომლებიც წარმოიქმნებიან „ილიადის“ მე-9 წიგნის ორობითი, ანუ დუალისური, ფორმების ინტერპრეტაციის პროცესში?

ვფიქრობ, რომ კვლევის ზემოჩამოთვლილი სტრატეგიები „პრობლემის მხოლოდ ნაწილობრივი გადაჭრის“ გზას გვთავაზობენ (შდრ. [Louden, 2002: 62]): ანალიტიკურმა თეორიამ ყურადღება უდავოდ არსებულ პრობლემაზე მიგვაპყრობინა; *ტრადიციულმა* უნიტარიზმმა, ჩემი აზრით, წარმატებით შეძლო აეხსნა, თუ რატომ უნდა დაეტოვებინა დუალისური ფორმები ჰომეროსს უცვლელად ელჩობის ახალი წევრებით გაზრდის შემდეგ (ვგულისხმობ უკვე განვრცობილი

ტექსტის კვლავინდებურად ორობითი რიცხვის გამოყენებით თავად ჰომეროსის მიერვე ახლებურად გააზრების შესაძლებლობას, შდრ. [ხინთიბიძე, 2012: 3) ა)]); ზეპირი პოეზიის თეორიის წარმომადგენელთა წარმატებული კვლევების შედეგად ახლა უკეთ გვესმის ეპიკური, ე.წ. გაქვავებული ფორმულების თუ ტიპური, შაბლონური თემებისა და სცენების ხშირი გამოყენებით აგებული ჰომეროსული კომპოზიციის თავისებურებები და ამდენად, ელჩობის სცენის კომპოზიციური არაორდინარულობაც; დაბოლოს, შედარებით ახალშექმნილი, თუ მას ასე შეიძლება ეწოდოს, *ნეოუნიტარისტული* კონცეფცია საშუალებას გვაძლევს წარმოვიდგინოთ ელჩობის სცენის გაფართოების ზეპირი და წერილობითი ეტაპები, რომელთა ,,რეკონსტრუქციის'' მცდელობაც იმ პროცესის ,,მიმდინარეობის ზოგადი მიმართულებების'' გააზრების შესაძლებლობას იძლევა (შდრ. [Mueller, 1984/1986: 172), რომლის ბოლოსაც ელჩობის სცენას, ჩემი აზრით, ამჟამინდელი, საბოლოო სახე უნდა მიეღო. (შემდგომი მსჯელობა ემყარება, მეტწილად, ზემოწარმოდგენილ არგუმენტაციას, რომლის გაღრმავებაც, სამომავლოდ, პრობლემის დამატებით კვლევას საჭიროებს.)

მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ, ფაქტობრივად, არაფერი ვიცით ელჩობის თავდაპირველ, ზეპირსა და უმოკლეს, ვერსიაზე, რომელიც, ვფიქრობ, იმთავითვე უნდა ყოფილიყო ზეპირი ,,წინარე-ილიადის'' განუყოფელი ნაწილი (მაგრამ შდრ. [Mueller, 1984/1986: 173-4]), მაინც შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ განსახილველი სცენა უნდა ყოფილიყო ისეთივე ,,კომპაქტური'' და ,,მთლიანად'' თხრობით-ნარატიული ხასიათის (ანუ მხოლოდ მცირე რაოდენობისა და ზომის დიალოგური ნაწილების შემცველი), როგორიც მსგავს ელჩობათა ამსახველი ორი სცენაა ამჟამინდელი ,,ილიადის'' პირველ წიგნში, კერძოდ, 327-48a-სა და 430b-87-ში. ჩვენ ვერც იმას ვიტყვით დაბეჯითებით, ელჩობა წარუმატებლად სრულდებოდა, როგორც ეს ამჟამინდელ ვერსიაშია, თუ, პირიქით, წარმატებულად. თუკი გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ოდისევსი ტრადიციულად ცნობილი იყო მისთვის დამახასიათებელი დარწმუნება-დაყოლიების განუმეორებელი უნარით, მაშინ შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ თავდაპირველი ელჩობაც წარმატებით დასრულდებოდა (რისი სათანადოდ დასაბუთებისათვის უდავოდ აუცილებელი სხვა არგუმენტების წარმოდგენა აღემატება წინამდებარე სტატიის მიზანს) და ამ შემთხვევაში ელჩობის სცენა, როგორც ჩანს, *აჩარჩოებდა ჰიპოთეტური ზეპირი ,, წინარე-ილიადის'' დამასრულებელ ნაწილს, ანუ პატროკლოსის სიკვდილის გარეშე აქილევსისა და აგამემნონის შერიგებას,* რაც ამჟამინდელი პოემის ტექსტში არსებულ არაერთ ბუნდოვანებას მოჰფენდა ნათელს. კერძოდ, თუ რატომ იყო პოეტისათვის ესოდენ აუცილებელი და მნიშვნელოვანი, რომ

სტრუქტურულად გაეწონასწორებინა ამჟამინდელი ,,ილიადის“ პირველი და მეცხრე წიგნები, ანუ თავდაპირველად მის მიერ ზეპირად შექმნილი მცირე პოემის დასაწყისი და დასასრული (შდრ. ბოურას [Bowra, 1930: 15-6] და უითმენის [Whitman, 1958: 157-83] მიერ გამოვლენილი პირველი და ბოლო წიგნების ურთიერთსიმეტრიულობა, რომელიც ამჟამინდელი ,,ილიადის“ *მონუმენტურობის* მიუხედავად მაინც ზედმიწევნითი სიზუსტით გამოირჩევა). წარმატებული ელჩობა, სავარაუდოდ, *პირდაპირ* გრძელდებოდა ამჟამინდელი მე-19 წიგნის *შესაბამისი* ადგილებით, ანუ აქილევსისა და აგამემნონის შერიგებით. (შდრ., ერთი მხრივ, გარკვეულწილად ბუნდოვანი - ‘‘გუშინ’’, ანუ χθιζὸς 9.141a-ში და χθιζὸν 19.195a-ში [დაწვრ. იხ ზემოთ], რომელიც, ფაქტობრივად, მოიცავს მე-9 წიგნიდან მე-18 წიგნის 242-ე სტრიქონამდე მომხდარ მრავალრიცხოვან მოვლენებს და მეორე მხრივ, სავარაუდოდ, მანამდე არსებული უფრო ადეკვატური - ,,ღამით“, რომლის გამოყენებაც პოემის საბოლოოდ გაფართოების შემდეგ უკვე უადგილო გახდებოდა: თავდაპირველ ვერსიაში *ღამის* ელჩობა საფიქრებელია პირდაპირ გაგრძელებულიყო *დილის* შერიგებით, მაგრამ ამჟამინდელი შერიგების სცენამდე ელჩობის ღამის შემდეგ უკვე კიდევ ერთი ღამეა გასული, რაც აუცილებელს გახდიდა ზემოაღნიშნულ ორ ადგილას თავდაპირველი - ,,ღამით“ ჩანაცვლებულიყო - ,,გუშინდელით“.)

ამგვარად, ჰიპოთეტური ზეპირი ,,წინარე-ილიადის“ საწყისი, შუა და დამასრულებელი ნაწილების *სტრუქტურულ სიმეტრიას* (რომლის სქემაც ქვემოთ უკომენტაროდაა წარმოდგენილი) ამგვარი სახე შეიძლება ჰქონოდა:

ა. კონფლიქტი აგამემნონსა და აქილევსს შორის ბრისეისის გამო

ბ. აგამემნონის ბრძანებით, ორი მაცნის მიერ აქილევსისაგან ბრისეისის წაყვანისა და ოდისევსის მიერ ქრისეისის მამამისისთვის დაბრუნების შემდეგ აქილევსის განრისხება

გ. აგამემნონის მიერ ტროის ომის მოჩვენებითი დასრულების გადაწყვეტილების გამოცხადება (ამჟამინდელი ,,ილიადის“ მე-2 წიგნი ,,ხომალდთა კატალოგის“ გამოკლებით)

დ. აქილევსის მიერ ბრძოლის გაგრძელებაზე უარის თქმით გამოწვეული შედეგები (ამჟამინდელი ,,ილიადის“ მე-8 წიგნის შესაბამისი, კერძოდ, ნარატიული და არა

დიალოგური ნაწილები, რომლებშიც გადმოცემულია ტროელების - და არა აუცილებლად მხოლოდ ჰექტორის - მიერ ბერძნების შევიწროება; სავარაუდოდ, აგრეთვე მე-4, მე-5 და მე-7 წიგნების ზოგიერთი მსგავსი ადგილი)

გ'. აგამემნონის მიერ ტროის ომის ნამდვილად დასრულების გადაწყვეტილების გამოცხადება (ამჟამინდელი „ილიადის" მე-9 წიგნის დასაწყისი)

ბ'. აგამემნონის ბრძანებით, ორი მაცნის თანხლებით აქილევსთან მისული ოდისევსის მიერ ბრისეისის დაბრუნების დაპირების შემდეგ აქილევსის რისხვის დაცხრომა

ა'. აგამემნონის მიერ აქილევსისთვის ბრისეისის დაბრუნება და მათი შერიგება

აი, ამგვარი შეიძლება ყოფილიყო ელჩობის სცენა (და ამასთანავე, ზეპირად შექმნილი მცირე ზომის „წინარე-ილიადა") თავად ჰომეროსის მიერვე მის პირველად ჩაწერამდე, ანუ წერილობით დაფიქსირებამდე. ჩაწერის უმნიშვნელოვანესი პროცესის დასრულების შემდეგ მთელ პოემასთან ერთად ელჩობაც, სავარაუდოდ, „მრავალი წლის მანძილზე თანდათანობით, ეტაპობრივად ფართოვდებოდა" (შდრ. [Mueller, 1984/1986: 166]) როგორც ზეპირ შესრულებათა პროცესში, ისე წერილობით („[...] ხანდახან [ჰომეროსს] უთუოდ გაუჩნდებოდა სურვილი, ცვლილებები შეეტანა ან დამატებები განეხორციელებინა [...] იმაში, რაც მას უკვე დაწერილი ან ნაკარნახები ჰქონდა; [...]" [West, 2011: 391]); ამის „შედეგად წარმოქმნილი რედაქციული ხასიათის პრობლემის მოგვარება [რამდენადაც ტექსტი უკვე ჩაწერილი იყო, ანუ წერილობით დაფიქსირებული] შემდგომი გაფართოების გზით უფრო მოხერხდებოდა, ვიდრე შესწორება-შემცირების [...]" [Mueller, 1984/1986: 161-2]. სწორედ ამის შედეგი უნდა იყოს, რომ ამჟამინდელი მე-9 წიგნის ელჩობის ტექსტში არის:

ა) აქაველთა ზედიზედ ორი შეკრება (თუმცა, შდრ. აგრ. მსგავსი სცენები პირველ, მე-2 და მე-19 წიგნებში [Lohmann, 1970: 214-27], [Hainsworth, 1993: 60 n. 11-2]): ერთი 9.9-78-ში - „საყოველთაო" და მეორე 9.89-181-ში - „კერძო" ხასიათის;

ბ) ელჩობას ჰყავს ერთდროულად ორი მეთაური - ფოინიქსი და ოდისევსი;

გ) აქილევსი ორჯერ ,,ესალმება‘‘ ელჩობას, კერძოდ, იმეორებს თუ რაოდენ ახლობლები არიან მისთვის ელჩები (9.198-ში და განმეორებით 9.204-ში);

დ) 9.222-ში ოდისევსი სხვებთან ერთად იკლავს შიმშილისა და წყურვილის სურვილს, 9.223b-4-ში კი ის დაუყოვნებლივ ... ისევ ივსებს თასს ღვინით (თუმცა, შდრ. 9.92-5);

ე) უფრო მეტიც, თუმცა აქილევსი ელჩებს უკვე 9.198-ში ესალმება, რეტარდაციის, კერძოდ, 9.205-22-ის გამო (რომელიც, ალბათ, მოგვიანებითაა ჩამატებული ჰომეროსის მიერ) ოდისევსი მას საპასუხო მისალმებით მხოლოდ 26 სტრიქონის შემდეგ მიმართავს (!), კერძოდ, 9.225-ში;

ვ) 9.202-4-ში აქილევსი მოუწოდებს პატროკლოსს ღვინო გააზავოს, მაგრამ შემდეგ - 9.206-17-ში ორივე მათგანი ღვინის ნაცვლად საჭმლის მომზადებასა და სუფრაზე დაწყობას იწყებს;

ზ) თუ უძველეს ვერსიაში ოდისევსი მართლაც ერთადერთი ელჩი იყო, მაშინ ამჟამინდელი ვერსიის ἑκάστῳ - ‘‘თითოეულისათვის’’ (9.203) იმ სავარაუდო ვერსიაში მაცნეებსაც შეეხებოდა (თუკი 9.201-4 პასაჟი იმხანად უკვე არსებობდა), რომლებიც ამჟამინდელ ვერსიაში მოლაპარაკებათა მიმდინარეობისას მთლიანადაა ,,დავიწყებული‘‘;

თ) როგორც ირკვევა (შდრ. 9.675-95), უკვე ჩაწერილ, თუმცა, კვლავაც მცირე ზომის ვერსიაში უნდა ყოფილიყო ოდისევსისათვის აქილევსის მიერ გაცემული ერთადერთი, ცალსახად უარყოფითი, პასუხი, ხოლო დანარჩენი ორი ელჩი მოლაპარაკებას, მართალია, უკვე ესწრებოდა, მაგრამ მასში მონაწილეობას ჯერაც არ იღებდა: თუმცა, უშუალოდ მომდევნო ვერსიაში (რომელიც უკვე ჩაწერილი იყო და ამდენად, ბუნებრივია, წერილობით ფართოვდებოდა) მანამდე მდუმარე ფოინიქსი და აიასი ,,ალაპარაკდნენ‘‘, რაც აირეკლა აქაველთადმი დიომედესის გამამხნევებელ *ახალჩამატებულ* მიმართვაში, კერძოდ, 9.701-3-ში (დაწვრ. იხ. [ხინთიბიძე, 2012]);

ი) მე-9 წიგნის დასაწყისში ჩვენ ვხედავთ აგამემნონს, დიომედესსა და ნესტორს, მაგრამ წიგნის ბოლოს ნესტორი აღარსად ჩანს (თუმცა, ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ ნესტორი წიგნის დასაწყისში აუცილებლად მოგვიანებით იყო შეყვანილი, რადგან მე-9 წიგნის დასასრულსაც შეიძლება განეცადა ცვლილება);

კ) მე-9 წიგნის ბოლოს ოდისევსი აგამემნონს არასწორად ატყობინებს ელჩობის შედეგს (9.677-92), რომლის დროსაც ,,სწორედ მაცნეებთან მიმართებით იყენებს‘‘ ორობით ფორმებს (κήρυκε δύω

πεπνυμένω ἄμφω – „ორი მაცნე, ორივე კეთილგონიერი“, 9.689; შდრ. [Hainsworth, 1993: 86 (6)]). ოდისევსის აგამემნონისადმი მიმართვის კომენტირებისას ჰაინსუორთი ყურადღებას ამახვილებს მისი სიტყვების დიპლომატიურ ხასიათზე: „ოდისევსი დიპლომატიურად მოქმედებს და [აგამემნონს] აქილევსის სიტყვებს თანდათანობით აპარებს, რითიც ცდილობს თავი აარიდოს [აქილევსის მიერ თქმული] შეურაცხმყოფელი სიტყვების გამეორებას [...]“ [Hainsworth, 1993: 147 n. 677-92]. აღნიშნულის გათვალისწინებით, ვფიქრობ, რომ ორობითით ორ მაცნეზე ყურადღების გამახვილებით ოდისევსი აგამემნონს ორი მაცნის ელჩობას („ილიადის“ პირველი წიგნი) უნდა ახსენებდეს და პარალელს ავლებდეს მასთან (შდრ. პირველ წიგნში აგამემნონიც ორ მაცნეს ისევ ორობით რიცხვში უბრძანებს მასთან ბრისეისის მიყვანას - ἔρχεσθον-ი 1.322-ში და ἐλόντ᾽-ი 1.323-ში; თუმცა იმ ადგილას ორობითების გამოყენება, განსაკუთრებით ბრძანებითი კილოს შემთხვევაში - ἔρχεσθον, გამოწვეულია ლოგიკური მახვილით: „ორივე თქვენთაგანი“, ანუ „სწორედ თქვენ ორნი“, წამოიყვანთ ბრისეისს აქილევსისგან და არა თავად მე, განსხვავებით ჩემი თავდაპირველი განზრახვისაგან - 1.137, შდრ. აგრ. 1.161). ასე რომ, ოდისევსი, როგორც ირკვევა, დიპლომატიურად უნდა ახვედრებდეს აგამემნონს ელჩობის წარუმატებლობის მიზეზს. თუმცა, ვფიქრობ, რომ ოდისევსის მიერ 9.689-ში ორობითების (κήρυκε δύω πεπνυμένω ἄμφω) გამოყენება შეიძლება უფრო მარტივადაც აიხსნას; კერძოდ, გმირის სურვილით ხაზი გაესვა, რომ არა მხოლოდ ერთი, არამედ ორივე მაცნეა „კეთილგონიერი“ და ამდენად, ორივე მათგანი (აიასთან ერთად, 9.689a) დაადასტურებდა მისი სიტყვების სიმართლეს. ჰაინსუორთი, ვფიქრობ, უდავოდ გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებს იმ ე. წ. არგუმენტს, რომ, რაკი „9.689-ში და ალბათ, [9.]170-შიც (ἐπέσθων) ორი მაცნე ორობითითაა მოხსენიებული, ეს ნათლად უნდა მიუთითებდეს იმაზე“ [Hainsworth, 1993: 86 (6)], რომ ჰომეროსი „[...] მიანიშნებს ორი მაცნის ელჩობაზე, რაც [ანუ აქილევსთან მხოლოდ ორი მაცნის გაგზავნა], სავარაუდოდ, აგამემნონის თავდაპირველი სურვილი უნდა ყოფილიყო [...]“ (შდრ. [Hainsworth, 1993: 87 (6)]); თავისი ცნობილი სტატიის ბოლოს სიგალიც სრულიად მოულოდნელად ცდილობს წარმოაჩინოს, რომ *ამჟამინდელ* ელჩობაშიც კი „მაცნეებთან მიმართებითა და ელჩობის ‘ოფიციალური’ მხარის გათვალისწინებით გააზრებული [9.]182-98-ის ორობითები გრამატიკულად მართებული გახდება და გამთლიანდება იმ, [მისი] რწმენით, ერთიანი ჩანაფიქრის სხვა მხარეებთან, რომელთა შორისაც არის [...] [9.]689-ში მაცნეების განმეორებითი მოხსენიება ორობითით [...]“ ([Segal, 1968: 113-4]. მაგრამ, ამგვარი ინტერპრეტაციით, რომელსაც უკანასკნელ ხანებში სხვა ჰომეროლოგებმაც დაუჭირეს მხარი ([Stanley, 1993: 351-3 n. 9] იქვეა ბიბლიოგრაფია), „აქილევსს უყურადღებოდ უნდა დაეტოვებინა სახელოვანი გმირები და

მისალმებოდა მხოლოდ ორ უმნიშვნელო მაცნეს [ოდიოსსა და ევრიბატესს]“, რაც გრიფინის დამაჯერებელი მტკიცებით, „შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო“ [Griffin, 1995: 52]). ამასთანავე, ვფიქრობ, გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ თავდაპირველი ელჩობის სავარაუდო წარმატებულობა ამჟამინდელ 9.689-ს გვიანდელ ჩანართად აქცევს;

ლ) დაბოლოს, ყურადღებას გავამახვილებდი მე-9 წიგნის კიდევ ორ პასაჟზე (656-7 და 669-70a), რომლებიც ამჟამინდელ ვერსიაში ელჩობის აგამემნონთან დაბრუნებას მრავლობითით გადმოცემს: *ტრადიციული* უნიტარისტული მიდგომით, აქ ჰომეროსი ითვალისწინებს მაცნეებსაც [გორდეზიანი, 1978: 76]. მაგრამ იმ გარემოებათა გათვალისწინებით, რომ ეს და ზოგიერთი სხვა ზემოგანხილული ბუნდოვანი პასაჟი ჰომეროსს უცვლელად უნდა ჰქონოდა გადმოტანილი ელჩობის უძველესი ვერსიიდან, ხოლო თავდაპირველი ელჩობა კი, სავარაუდოდ, მხოლოდ ოდისევსისა და ორი მაცნისაგან შედგებოდა, ისმის კითხვა (შდრ. აგრ. [Hainsworth, 1993: 85 n. 182]): როგორი შემადგენლობის უნდა ყოფილიყო უკან, აგამემნონთან, მიმავალი დელეგაცია, რომ ვირტუალური ორობითით მისი გადმოცემა ჰომეროსს უკვე ვეღარ შესძლებოდა? ჩემი პასუხი ჰაინსუორთის პასუხისაგან ამჯერადაც განსხვავებულია: უკან მიმავალი *წარმატებული* ელჩობის შემადგენლობაში, სავარაუდოდ, იქნებოდა აგამემნონთან შესარიგებლად მიმავალი აქილევსიც, მარტო ან თანამებრძოლ მირმიდონელებთან (და მათ შორის პატროკლოსთან) ერთად. მაგრამ ელჩობის შემადგენლობაში უკვე მესამე ერთეულის გაჩენა დელეგაციის ორობითით გადმოცემას, სავარაუდოდ, შეუძლებელს გახდიდა.

ყველა ზემოგანხილული ბუნდოვანი ადგილი, ჩემი აზრით, იმაზე მიუთითებს, რომ ამჟამინდელი ელჩობის სცენისა და „ილიადის“ მთელი მე-9 სიმღერის ფორმირება უნდა მომხდარიყო თავად ჰომეროსის მიერ განხორციელებულ მრავალწლიან, ეტაპობრივ (კერძოდ, ზეპირ, ჩაწერილ და წერილობით) გაფართოებათა პროცესში, რომელთა გამომწვევი მიზეზების უფრო დაწვრილებით განხილვა დისკუსიის გაგრძელებას საჭიროებს.[i]

---

[i] მხარდაჭერისათვის მადლიერება მინდა გამოვხატო ანონიმი ოპონენტებისადმი, განსაკუთრებით იმ ვრცელი რეცენზიის ავტორის მიმართ, რომლის ცალკეული მოსაზრებებიც გათვალისწინებული იქნა ამ და მანამდე გამოქვეყნებულ სტატიაზე მუშაობის საწყის ეტაპზე.

ლიტერატურა:

1. Bowra C. M.Tradition and Design in the Iliad.- Oxford:Clarendon Press, 1930
2. Goold G. P. The Nature of Homeric Composition // ICS.- 1977.- #2.- pp. 1-34.
3. გორდეზიანი რ. ჰომეროსის ეპოსის პრობლემები.- თბილისი, 1978 (რუსულ ენაზე) http://www.sno.pro1.ru/lib/gordeziani_problemy_gomerovskogo_eposa/index.htm) =

   R. Gordesiani. Zur Interpretation der Duale im 9: Buch der Ilias // Philologus.-1980.-#124.- pp. 163-74.

4. Griffin J. Homer: Iliad:Book Nine.- Oxford: Clarendon Press, 1995
5. Hainsworth B. The Iliad /A Commentary, General editor G. S. Kirk, vol. 3: books 9-12.-Cambridge University Press, 1993
6. Jensen M. S. The Homeric Question and Oral-Formulaic Theory.- Copenhagen, 1982
7. ხინთიბიძე ზ. ჰომეროსი და რუსთველი. კომპოზიციური ორგანიზაციის ჰომეროსისეული პრინციპები და ეპიკური ტრადიცია.- თბილისი, 2005
8. ხინთიბიძე ზ. არისტოტელე ჰომეროსისეული ნოვატორობის შესახებ და ილიადის მე-9 სიმღერა: გაფართოების ზეპირი და წერილობითი ეტაპები // სპეკალი.- 2012.- N 6
9. ხინთიბიძე ზ. აქილევსის ორგვარი „მისალმება“ - „ილიადა“ // სპეკალი.- 2016.-# 9.- გვ. 198/204
10. Lohmann D. Die Komposition der Reden in der Ilias.- Berlin:de Gruyter, 1970
11. Louden B. Eurybates: Odysseus, and the Duals in Book 9 of the Iliad // Colby Quarterly.-Vol. 38: no.1.- March.-pp. 62-76. 2002
12. Mueller M. The Iliad.- London, 1984/1986
13. Nagler M. N. Spontaneity and Tradition. A Study in the Oral Art of Homer,- California UP,1974
14. Nagy G. The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry: The Johns Hopkins UP.- Baltimore and London, 1979/1981
15. History and the Homeric Iliad // Multiple Authorship in the Iliad: 1: The Embassy to Achilles.- Berkeley, Los Angeles, London, Appendix: University of California Press.-1959/1976.- Page D.
16. Segal Ch.The Embassy and the Duals of Iliad: 9.-182-198.- GRBS.-9.- 1968.- pp. 101-14
17. Stanley K.The Shield of Homer: Narrative Structure in the Iliad.-New Jersey: Princeton UP, 1993
18. West M. L. Hesiod:Works and Days.- Oxford, 1978
19. West M. L. The Homeric Question Today - The Penrose lecture // Proceedings of the American Philosophical Society: vol. 155: no. 4.- 2011:December.- pp. 383-93
20. Whitman C. H. Homer and the Heroic Tradition.-Cambridge Mass: Harvard UP, 1958

ლევან ბებურიშვილი

აღაზას მხატვრული სახის გაგებისათვის ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“

ვაჟა-ფშაველას ლიტერატურულ პერსონაჟთა შორის ხასიათის შინაგანი სირთულითა და დრამატიზმით გამორჩეულია აღაზას მხატვრული სახე (პოემა „სტუმარ-მასპინძელი“). ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში სწორედ აღაზასთან დაკავშირებით მსჯელობენ ხოლმე სინდისის პრობლემაზე ვაჟა-ფშაველას ეპიკურ პოეზიაში. სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ „... აღაზას მაგალითზე გვიჩვენა ვაჟამ სინდისის ტრაგედია“ [კიკნაძე, 2005:418].

თავდაპირველად აღაზა პოემის მესამე თავში ჩნდება. ზვიადაურთან ერთად სახლში დაბრუნებული ჯოყოლა სტუმრის გასამასპინძლებლად მოუხმობს ცოლს. აღაზას შემოსვლას წინ უძღვის ერთგვარი მხატვრული პაუზა, რითაც პოეტი თითქოს საგანგებოდ ამზადებს მკითხველს ახალ, გამორჩეულ პერსონაჟთან შესახვედრად. ვაჟა-ფშაველა ტრადიციული პოეტური ლექსიკის დახმარებით აღგვიწერს ქალის ნათელმოსილ გარეგნობას:

„გამოჩნდა ქალი ლამაზი,

შავის ტანსაცმლით მოსილი,

როგორაც ალყა ტანადა,

ვარსკვლავი ციდამ მოცლილი“

[ვაჟა-ფშაველა, 2009:276].

აღაზას მხატვრულ სახეში შენივთებულია ფიზიკური სილამაზე და სულიერი მშვენიერება. მისი შინაგანი სამყაროს გახსნა იწყება იმ მომენტიდან, როდესაც იგი ზვიადაურის „შეწირვის“ სცენას შეესწრება. სტუმრის ვაჟკაცობით მონუსხული აღაზა ვერ ახერხებს ცრემლების შეკავებას და მის მიმართ საოცარ თანაგრძნობას ავლენს. ზვიადაურის დატირებისთანავე აღაზას არსებას საშინელი მღელვარება მოიცავს. მართალია, იგი ადანაშაულებს ქისტებს ვაჟკაცის უღირსად მოკვლის გამო, მაგრამ მაინც ეპარება ეჭვი როგორც თავისი, ასევე – ქმრის საქციელის

მართებულობაში და ვერ ახერხებს სულიერი სიმშვიდის მოპოვებას. ზოგიერთი მკვლევარი აღაზას სინდისის ქენჯნის საფუძველს იმ გარემოებითაც ხსნის, რომ, პოემის მიხედვით, მას სქესური სიმპათიის გრძნობა უჩნდება ზვიადაურისადმი და სწორედ ამას ვერ პატიობს თავს. ილია ნაკაშიძის აზრით, *„ მკვდრისადმი ცოცხალი სიყვარული გაჰღვიძებია ლამაზ აღაზას გულში და სახიფათო საქმე გააბედვინა“* [ნაკაშიძე, 1955:131]. ამგვარადვე მსჯელობს აღაზას გრძნობის შესახებ კიტა აბაშიძეც: აღაზა *„ სიყვარულს შეუპყრია, იგი მისი მორჩილია, იგიც ერთგვარი ურჩია თემისა, რომელიც თავის გრძნობასა და ზრახვას არავის უმორჩილებს, თავის გულისა და სულის პატრონობა მარტო თვით უდვია თავზედ. როგორც მისი ქმარი მეგობრობის გრძნობას სწირავს თავს, ისე ეს ფატალურ ძალას სიყვარულის გრძნობისას დაუმონებია და მარტო მისი ბუნება მიუღია“* [აბაშიძე, 1955:178].

თანამედროვე მკვლევართაგან იგივე შეხედულება განავითარა იტალიელმა ქართველოლოგმა ლუიჯი მაგაროტომ. მისი თქმით, სარაინდო პოემების მსგავსად, „სტუმარ-მასპინძელშიც“ *„...მნიშვნელოვან როლს ასრულებს „ აკრძალული“ სიყვარული პოემის გმირსა და ქალიშვილს (ან გათხოვილ ქალს) შორის. მაგრამ ქისტების თემში არსებული მკაცრი ტრადიციების გამო აუცილებელი ხდება მისი დაძლევა. ამ სიყვარულს სულის სიღრმეში ინახავს აღაზა და ის საიდუმლოდ გამჟღავნდება არა სიხარულში, არამედ ტკივილის განცდით მოგვრილ ტანჯვაში. აღაზა, რომელმაც ზვიადაური გაიცნო იმ ღამით, როცა ის მათთან სტუმრობდა, თავის სიყვარულს სასაფლაოზე ზვიადაურის მსხვერპლად შეწირვის დროს გამოხატავს“* [მაგაროტო, 1999:43].

მიუხედავად იმისა, რომ ლიტერატურათმცოდნეთა ერთი ნაწილი კატეგორიულად უარყოფს აღაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ელემენტის არსებობის შესაძლებლობას,[1] საინტერესოა, რამდენად გვაძლევს ნაწარმოების ტექსტი და ქვეტექსტები ზემოთ აღნიშნული შეხედულების გამოთქმის რეალურ საფუძველს.

ზვიადაური ჯოყოლას ოჯახში მხოლოდ რამდენიმე საათს ატარებს. ვაჟა-ფშაველა ერთ უმცირეს მინიშნებასაც კი არ გვაწვდის იმის თაობაზე, რომ მთელი ამ ხნის განმავლობაში აღაზას არსებაში სქესური სიმპათიის თუნდაც უმცირესმა განცდამ იჩინა თავი. გაოცებას იწვევს კიტა აბაშიძის სიტყვები: *„ ჯოყოლას ცოლი ზვიადაურს დაინახავს თუ არა, მისის ეშხით ენთება“* [აბაშიძე, 1955:178]. პოემის მიხედვით, აღაზა ზვიადაურს ისე ეპყრობა როგორც სტუმარს, ქმრის მეგობარს. მის ფიქრთა და განცდათა დინებაზე ვაჟა საერთოდ არ მიგვაპყრობინებს ყურადღებას,

რამდენადაც მის თავს არაფერი ხდება უჩვეულო. ასევე დუმს ავტორი იმის თაობაზე, თუ როგორია ქალის სულიერი მდგომარეობა მაშინ, როდესაც ქისტები ზვიადაურს ატყვევებენ.

აღაზა სტუმრისადმი განსაკუთრებულ თანაგრძნობას მაშინ ამჟღავნებს, როდესაც მის გასაოცარ ვაჟკაცობას იხილავს. ზვიადაურის პიროვნული ძალა, გაუტეხელობა განუმეორებელ ზემოქმედებას ახდენს ქალის ფაქიზ სულზე და იგი ერთიანად ინუსხება ამ საოცარი სანახაობით. პოეტი, თითქოს, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საგანგებოდ განგვიმარტავს აღაზას მღელვარების მიზეზს:

,,კაცის კაცურად სიკვდილი

გულიდან არა ჰქრებოდა.

ქალის გულს იგი სურათი

შიგ გაეყარა ისრადა:

იმან დაადვა ლამაზსა

დაკლულის გლოვა კისრადა‘‘

[ვაჟა-ფშაველა, 2009:290].

სრულიად ნათლადაა ახსნილი აღაზას ქცევის მოტივაცია. ქალის აღელვებას იწვევს არა საყვარელი ადამიანის გარდაცვალება, არამედ ,,კაცის კაცურად სიკვდილის‘‘ ხილვა. ეს ამაღლებული, გასაოცარი სურათი გულში ებეჭდება აღაზას და სწორედ ამის გამო ხდება იგი ზვიადაურის ჭირისუფალი. აღაზას თანაგრძნობა კიდევ ერთი არსებითი ფსიქოლოგიური ფაქტორითაა გამყარებული. ქალის სათუთ გულს ებრალება ადამიანი, რომელიც უცხო მხარეში, მახლობელთა თანაგრძნობისა და ნუგეშის გარეშე ემშვიდობება წუთისოფელს:

,, ძლიერ შემბრალდა ბეჩავი,

რომ უცხოეთშიკვდებოდა,

არც ნათესავი, არც მოძმე

რომ ვისმე შეჰბრალებოდა,

მაგრამ როს ჰკლავდნენ ხანჯრითა,

ოდნავაც არა ჰკრთებოდა“

[ვაჟა-ფშაველა, 2009: 295],

– ეუბნება იგი ჯოყოლას.

იმ მკვლევრებს, რომლებიც ამტკიცებენ აღაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ელემენტის არსებობას, თავიანთი მოსაზრების დასტურად მოაქვთ ქალის სიტყვები, რომლებითაც იგი, თითქოს, შენატრის ზვიადაურის ცოლის ბედს:

„ნეტავი იმას, ვინაცა

მაგის მკლავზედა წვებოდა,

ვისიცა მკერდი, აწ კრული,

მაგის გულ-მკერდსა სწვდებოდა!

ნეტავი იმას ოდესმე

ქმრის ტრფობა გაუცვდებოდა?“

[ვაჟა-ფშაველა, 2009:288].

აღაზა ქალური უშუალობითა და გულწრფელობით გამოხატავს თავის განცდებს. „ბედნიერი ყოფილა მისი ცოლი“, – ფიქრობს იგი და ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს მაინცდამაინც მის ადგილზე ყოფნას ნატრობს. პოემის მიხედვით, არ არსებობს აღაზას არსებაში ამგვარი სურვილის წარმოშობის საფუძველი, რამდენადაც ზვიადაურს არ მოეპოვება არაფერი ისეთი, რაც ქალმა შეიძლება საკუთარ ქმარში მოისაკლისოს. აღაზას ზვიადურის გაუტეხელობა ხიბლავს. ეს თვისება, ამავდროულად, ჯოყოლას ხასიათის არსებითი შტრიხიცაა. აღაზა კი

ყველაზე უკეთ იცნობს ქმრის შეუპოვარ, მებრძოლ ბუნებას, მამაკაცურ სიმტკიცეს, რის გამოც მან ქისტები „ადრეც ბევრჯერ არია“.

პოემის მიხედვით, ჯოყოლასა და აღაზას შორის ფაქიზი სულიერი ურთიერთობაა. მართალია, თავიდან ქალს ეხათრება ქმრისთვის სიმართლის თქმა, რომ დაიტირა ზვიადაური, რადგან არ იცის, თუ როგორ აღიქვამს იგი მის საქციელს, მაგრამ ბოლოს მაინც ახერხებს გულის გადაშლას, რასაც ჯოყოლა თავისი პიროვნული სიმაღლის შესაფერის პასუხს ახვედრებს:

„იტირე? მადლი გიქნია

მე რა გამგე ვარ მაგისა?

დიაცს მუდამაც უხდება

გლოვა ვაჟკაცის კარგისა!“

[ვაჟა-ფშაველა, 2009:296].

ცოლ-ქმრის ურთიერთობაში არავითარი ბზარი არ ჩნდება. აღაზას უდიდესი ერთგულება და სიყვარული თვალნათლივ ვლინდება ჯოყოლას დატირების საოცრად ამაღელვებელ პოეტურ სურათში:

„ცოლი სტიროდა ჯოყოლას,

ცრემლს ასხურებდა ხშირადა,

არჩვი ყელგადაგდებული,

თმახშირი, მთვარე პირადა,

ეკერებოდა გულ-მკერდზე

ქმარს მარგალიტის ღილადა“

[ვაჟა-ფშაველა, 2009: 303].

და რაც ყველაზე არსებითია: ნაწარმოების ფინალში, როცა მითოსურ ჩვენებაში პოემის პერსონაჟები კვლავ ერთად შეიყრებიან, ისინი:

,,ვაჟკაცობისას ამბობენ

ერთურთის დანდობისასა

სტუმარ-მასპინძლის წესზედა

ცნობის და დაძმობისასა“.

[ვაჟა-ფშაველა, 2009:305].

ვაჟა-ფშაველა სრულიად ნათლად და გარკვევით მიგვითითებს, რომ აღაზას თანაგრძნობა ზვიადაურისადმი მხოლოდ და მხოლოდ დაძმური ურთიერთობის ჭრილშია გასააზრებელი.

საგულისხმოა, რომ აღაზა-ზვიადაურის ურთიერთობაში სატრფიალო ნიუანსებს ეძებენ ევროპული ლიტერატურის საფუძვლიანად მცოდნე კრიტიკოსები, რომლებიც დასავლური მწერლობის თვალსაწიერიდან უცქერენ ,,სტუმარ-მასპინძელს“. ევროპული სარაინდო რომანებისათვის სასიყვარულო სამკუთხედები, მართლაც, ჩვეულებრივი მოვლენაა. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების მთლიან სულისკვეთებას თუ გავითვალისწინებთ, იმთავითვე მივხვდებით, რომ პოემაში ამგვარი დეტალების ძიება არაბუნებრივია. როგორც ვაჟას პოეზიის საუკეთესო მკვლევარი, გრიგოლ კიკნაძე აღნიშნავს, *,,ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში უმნიშვნელო ადგილი აქვს დათმობილი სასიყვარულო და ეროტიკულ ურთიერთობაზე მიმთითებელ ეპიზოდებს. ვაჟას პოემათა დიდი უმრავლესობა სრულიად თავისუფალია ასეთი მოტივებისაგან... ფაქტებზე დიდი ძალდატანების შედეგი იყო, როდესაც ზოგიერთმა კრიტიკოსმა ზვიადაურისადმი აღაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ნიუანსი დაინახა. ასეთმა ინტერპრეტაციამ, საკუთარი უსაფუძვლობის გარდა - და სწორედ ამის გამოც – უსიამოვნო შთაბეჭდილება დატოვა“* [კიკნაძე, 2005:433-434]. მართლაც, ვაჟა-ფშაველას გმირები წმინდა, ალალი სულის პიროვნებანი არიან, რომელნიც თავიანთი სიწრფელითა და სისუფთავით ხიბლავენ მკითხველს. ასე რომ, აღაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო მოტივის ძიება ტექსტზე აშკარა ძალადობაა და არაფერს მატებს არც მის მხატვრულ სახეს და არც – თავად პოემას.

ახლა უფრო კონკრეტულად ვნახოთ, თუ რა იწვევს აღაზას სინდისის ქენჯნას ნაწარმოების მიხედვით. ქალის სულში აღძრული ურთიერთსაპირისპირო გრძნობების ჭიდილს პოეტი შთამბეჭდავად აღგვიწერს:

,, ზვიადაურის სიკვდილი

თვალებში ელანდებოდა -

სტიროდა, მაგრამ ტირილი

არ იყო, ეხათრებოდა:

ერთ მხრივ ხათრი აქვს თემისა

მეორით - ღმერთი აშინებს:

ქისტეთის მტრისა მოზარეს

თავს რისხვას გადმოადინებს!

ეს ფიქრი გონებისაა,

გული თავისას შვრებოდა,

კაცის კაცურად სიკვდილი

გულიდან არა ჰქრებოდა“

[ვაჟა-ფშაველა, 2009:290].

ტექსტის მიხედვით, აღაზას იმიტომ კი არ აქვს დანაშაულის გრძნობა, რომ ქმარს უღალატა და უცხო კაცი შეუყვარდა, არამედ იმის გამო, რომ დაარღვია მაჰმადიანური, რელიგიური მცნება – მტერი, ურჯულო იგლოვა. აღაზას ეშინია ღმერთის, რომელიც, მისი წარმოდგენით,ქისტეთის მტრის დამტირებელს ,,თავს რისხვას გადმოადინებს“. მიუხედავად ამისა, ,,გული თავისას შვრება“, ქალს უჩნდება შინაგანი მოთხოვნილება ზვიადაურის დატირებისა და ვერ ახერხებს წინ აღუდგეს მოზღვავებულ ემოციებს. ე. ფრომის ტერმინოლოგია

რომ მოვიშველიოთ, შეიძლება ითქვას, რომ აღაზას სულში ერთმანეთს ებრძვის ავტორიტარული და ჰუმანისტური სინდისი[2], გარეგანი ავტორიტეტისადმი შიშის, მოწიწების საფუძველზე წარმოშობილი დანაშაულის ცნობიერება, ერთი მხრივ, და ადამიანური არსების უღრმესი წიაღიდან მომდინარე, ჭეშმარიტი მე-ს ხმა, მეორე მხრივ. სწორედ ამ გაორების გამო ირღვევა აღაზას სულიერი წონასწორობა.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯოყოლა ცდილობს, დაამშვიდოს ცოლის მშფოთვარე სინდისი, შთააგონოს მას, რომ სრულიადაც არაა დასაძრახი ღირსეული ვაჟკაცის დატირება, აღაზას არ აქვს საკუთარ უდანაშაულობაში შინაგანი დარწმუნებულობის განცდა. მას მაინც ეპარება ეჭვი როგორც საკუთარი, ასევე ქმრის საქციელის მიზანშეწონილობაში: „ორთავ შევცოდეთ ქისტებსა, მათ შამიჩვენეს ქმარია... მე უფრო დიდი ცოდვა მაქვს, უცხოსთვის ცრემლი ვღვარია“. ვაჟა-ფშაველა, როგორც დიდი ფსიქოლოგიური ალღოს მქონე მწერალი, ბრწყინვალედ გვიჩვენებს, რომ ქალის ფსიქიკა ცოტა განსხვავებულადაა მომართული. *„აღაზას შინაგან ძალასთან ერთად სისუსტეც ახასიათებს, ის, როგორც ქალი, უფრო მეტად არის დამოკიდებული სხვების, საზოგადოების აზრზე, რაც მისი სახის მხატვრული სიმართლის და ინდივიდუალურობის საყრდენია. აღაზა თავისთავში ატარებს თემის ცნობიერებას, მის თვალთახედვას და ამ თვალთახედვითაც აღიქვამს და აფასებს საკუთარ ფიქრებს, განცდებს, ქმედებებს“* [ვასაძე, 2010:81]. სწორედ ამის გამო დანაშაულის განცდა მოსვენებას არ აძლევს აღაზას და იგი მტანჯველი ზმანებების სახით იჩენს თავს:

ეს რა ხმა ესმის, დგანდგარი?

ყურებს გაუდის ჟივილი...

საფლავებიდან მოესმის

მკვდრების წყრომა და ჩივილი!

თითქოს გალღებიც ატირდენ,

გაუდისთ მწარედ წივილი!

საერთო წყრომის ხმა ისმის,

საერთო გულის ტკივილი:

‘‘რას შვრება უნამუსოვო’’,

გამწარებულნი ჩიოდენ, -

‘‘მაღალი ღმერთი გრისხავდეს!’’

სამარით შემოჰკიოდენ‘‘

[ვაჟა-ფშაველა, 2009:291].

აღაზას ეზმანება, რომ მთელი სამყარო უპირისპირდება. მას მოღალატედ მიიჩნევენ და შეაჩვენებენ „ბალახნი, ქვანი, ქვიშანი‘‘, „სამდურავს ეუბნებიან აღაზას გიშრის თმანიცა‘‘. აღაზას სასოწარკვეთა უმაღლეს წერტილს აღწევს მაშინ, როდესაც ქისტები ქმრის სასაფლაოზე დამარხვის უფლებასაც კი არ მისცემენ: „სუყველამ ზურგი მაქცია, ყველაყა განზე მდგარია, სასაფლაოც კი შემიკრეს, რომ დამემარხა მკვდარია‘‘. ამგვარი უგულობის მხედველ ქალს „ცეცხლი წვავს უალო, მოუდებარი‘‘. ყველასაგან უარყოფილი და სინდისის ქენჯნისაგან სასომიხდილი აღაზა თვითმკვლელობით ასრულებს სიცოცხლეს.

აღაზა ტრაგიკული ბედის, გაორებული ცნობიერების მქონე პერსონაჟია, რომელიც, ერთი მხრივ, თავის რწმენას, მეორე მხრივ, კი საზოგადოების გულგრილობასა და სისასტიკეს ეწირება, რის გამოც მკითხველის გულწრფელ თანაგრძნობას იმსახურებს.

---

[1]იხ. მაგ. [კიკნაძე, 2005:433-434], [ბენაშვილი, 1961:125-126], აღაზას ქცევის საინტერესო ანალიზია წარმოდგენილი თამაზ ჩხენკელისა [ჩხენკელი, 1989:176-183] და იუზა ევგენიძის [ევგენიძე, 1989:367-373] ნაშრომებში.

[2]ამ ცნებათა ფრომისეული დახასიათება იხ. (ფრომი 1998: 3-16).

ლიტერატურა:

1. აბაშიძე კ. ვაჟა-ფშაველა //ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში: ქრესტომათია: 1.- თბილისი, 1955
2. ბენაშვილი დ. ვაჟა-ფშაველა - შემოქმედი და მოაზროვნე.- თბილისი,1961
3. ევგენიძე ი. ვაჟა-ფშაველა.- თბილისი,1989
4. ჩხენკელი თ. მშვენიერი მძლევარი.- თბილისი, 1989
5. ვასაძე თ. ლიტერატურა ჭეშმარიტების ძიებაში.- თბილისი, 2010
6. ვაჟა-ფშაველა. თხზულებანი ათ ტომად: ტ. 3.- თბილისი, 2009
7. კიკნაძე გრ. თხზულებანი ხუთ ტომად: ტ. 1.- თბილისი, 2005
8. მაგაროტო ლ. მითი და პოეზია // ლიტერატურა და სხვა.- 1991.- #1
9. ნაკაშიძე ი. ვაჟა-ფშაველას პოეზია // ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში: ქრესტომათია: 1.-თბილისი, 1955
10. ფრომი ე. ავტორიტარული სინდისი.- თბილისი, 1998

ნანა ტოხვაძე

„გაერთიანების“ იდეის მხატვრულ-ისტორიული კონტექსტისათვის კ. მონტისის შემოქმედებაში

(„სიტყვის ხელოვანთათვის ტკივილი შთაგონებაა“[1])

ბერძენი პოეტის, კოსტას მონტისის (1918-2004წწ.) ლიტერატურული მოღვაწეობა ემთხვევა მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში, კუნძულ კვიპროსზე მიმდინარე ისტორიულ-პოლიტიკური გარდატეხების რთულ ეპოქას. 1955-59 წლებში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლების შედეგად განვითარებული მოვლენები, ერთი მხრივ, თანამედროვე კვიპროსის ისტორიის განმსაზღვრელ ფაქტორად იქცა. ხოლო, მეორე მხრივ, გადამწყვეტი როლი ითამაშა კ. მონტისის ცხოვრებასა და შემოქმედებაში. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ კუნძულის ისტორიის ამ მნიშვნელოვან ეტაპზე ისტორიკოსთა, სოციოლოგთა, დიპლომატთა თუ ხელოვანთა მსჯელობას არაერთგვაროვან პოზიციებამდე მივყავართ. დღემდე, აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს ბრძოლის წამოწყების მოტივების, მიზნებისა და საშუალებების „კეთილგონივრულობა“ თუ გაღებული მსხვერპლის მიზანშეწონილობა. ჩვენი კვლევის მიზანია, ნათელი მოვფინოთ იმ ფაქტს, რომ მონტისის შემოქმედება სწორედ საწინააღმდეგოს მტკიცებაა.

კუნძულის ცხოვრებაში კ. მონტისის აქტიური ჩართულობის გათვალისწინებით, ბუნებრივია, მის შემოქმედებაში ისტორიული თემატიკის დომინირება არ გვიკვირს. უფრო მეტიც, ალბათ, შექმნილი ვითარება პოეტს სხვა არჩევნის უფლებას არც უტოვებდა. სტატიაში გამოვყოფთ იმ ძირითად ასპექტებს, რომლებიც ეროვნულ-გამათავისუფლებელ ბრძოლასა და „გაერთიანების“ იდეას უდებენ სათავეს მონტისის პოეტური მოღვაწეობის ხანგრძლივ და უწყვეტ ჯაჭვში. მხატვრულ-ლიტერატურული ჩანაფიქრის რეპრეზენტაციის უმთავრესი იარაღი მონტისის ლაკონური, ეპიგრამატული ხასიათის ტაეპები – „წუთებია“. ამ ხერხით, მონტისი შესაძლებელს ხდის, პოეტური დრამატიზმის სრული სიმძაფრით აღადგინოს კვიპროსის მე-20 საუკუნის ისტორიული ყოფითი რეალობა, რაც ნებსით თუ უნებლიეთ „გამოტოვა“ ისტორიამ. სწორედ ეს გამოარჩევს მონტისს თანამედროვე ბერძენი პოეტებისგან და ამაში იმალება მისი პოეზიის ხიბლი.

ერთი უმნიშვნელო, ღარიბული უბანი

ორჯერ ჩაიარა ისტორიამ, სამჯერ ჩაიარა,

და ვერაფერი იპოვა, რომ ჩაენიშნა [Μόντης, 1987: 215].

კვიპროსული აჯანყება

და უცებ მხარზე ხელი დაგვკრა თავისუფლებამ,

როგორც ქუჩაში შეხვედრილმა თანაკლასელმა [Μόντης, 1993: Γ': 175].

1955-1959

ეს, მაშინ იყო, როცა ჩვენს მუშტისკვრას მიბაძა თავისუფლებამ.

იყო, როცა გააერთიანა ჩვენი მუშტის კვრა თავისუფლებამ [Μόντης, 1993: Γ': 90].

თავისუფლება

ბევრი უძილობა, სიფხიზლე სჭირდება თავისუფლებას, მეგობრებო,

წამითაც არ მოაშოროთ თვალი. ნუ შეისვენებთ [Μόντης, 1987: 559].

***

„გულით, ბიჭებო, და სადღაც მიგვიყვანს

გულით, ბიჭებო, და ღმერთია მოწყალე [Μόντης, 1987: 175].

***

თქვენი წარსული ჩემი ნაოჭებია, გეთაყვა,

თითო-თითო, მწყობრად დალაგებული თქვენი წარსული! [Μόντης, 1987: 178].

სხვადასხვა პოეტური კრებულიდან მოხმობილ „წუთებში“ ჩანს, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი პერიოდია მონტისის ცხოვრებასა და შემოქმედებაში 1955-59 წლები. აქვე, დავიმოწმებთ ციტატას

მისი ერთ-ერთი ინტერვიუდან - *„განმათავისუფლებელმა ბრძოლამ გავლენა იქონია ჩემს შემოქმედებაზე, რომელიც ძალაუნებურად უყურადღებოდ დამრჩა. ამგვარად, მთელი ამ პერიოდის განმავლობაში არ გამოსულა არც ერთი ჩემი წიგნი. ამიტომ ჩემს ლიტერატურულ მოღვაწეობაში გაჩნდა დროებითი სიცარიელე. მხოლოდ ბრძოლის დასასრულს გამოჩნდნენ „წუთები“, რომლებისკენაც შესაძლოა მიბიძგა დროის უქონლობამ, რაც, თავის მხრივ, განპირობებული იყო ჩემი აქტიური ჩართულობით განმათავისუფლებელ ბრძოლაში. დავწერე და შემდგომ გამოვეცი „ეოკას“ ბრძოლებთან დაკავშირებული ნაწარმოებები (პოეტური თუ პროზაული), მწამდა რა, რომ შეიცავდნენ აუცილებელ სულიერ ფუნდამენტს, რომელიც სხვა მრავალ მიზეზთან ერთად გაამყარებდნენ, განწმენდნენ და გაამართლებდნენ ბრძოლას. მჯეროდა, რომ ამ ნაწერებით საჭირო წვლილი შემქონდა საბრძოლო შემართებაში“* [Κιτρομηλίδης, 1997:28]. პოეზიის ემოციური და მეტად გამომსახველობითი ბუნების გამო, ეს განწყობები კიდევ უფრო ნათლად ჩანს „ეოკას“ გმირებისადმი მიძღვნილ „წუთებში“, რომელთაც მონტისმა „ბრძოლის სიმღერები“ უწოდა.

ევაღორას პალიკარიდისი

როცა წავიკითხე შენი ისტორია

სიცხით ვიწვოდი იმ ღამით [Μόντης, 1987: 424].

იაკოვოს პატაცოსი

ჩვენ? რანი ვართ ჩვენ?

შესაძლოა, წავიკითხოთ სევდით (ძლიერი? კარგი, ძლიერი)

შესაძლოა, ვიმსჯელოთ ტკივილით (ან ესეც, განა რამდენ ხანს?)

შესაძლოა – უფრო გულჩვილებმა – ღამეც ვათიოთ (განა რამდენი ღამე?)

მეტი არაფერი.

დანარჩენი, დედის გაზრდილი შვილის ნახელავია [Μόντης, 1987:425].

ღრიგორის ავქსენტიუ

იმ დილით კაცი მთებს შეუცვლიდა სახლს [Μόντης, Α’ 1987:496].

ღრიღორის ავქსენტიუ

ის ,,არა‘‘ ვერ გაიმეორა ექომაც კი,

ძალიან მძიმე იყო გადასატანად [Μόντης, 1987:455].

1925 წელს კვიპროსი ოფიციალურად გამოცხადდა დიდი ბრიტანეთის კოლონიად. უნდა აღინიშნოს, რომ ბუნებით მეამბოხე კოსტას მონტისმა ჯერ კიდევ მოწაფეობისას მიიღო მონაწილეობა 1931 წლის ცნობილ ,,ოქტომბრის‘‘ აჯანყებაში. მომდევნო წელს გაყიდა მთელი საგვარეულო ქონება ამოხოსტოში და ჩაეწერა ათენის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე. თუმცა, კარგად იცოდა, რომ კვიპროსზე დაწესებული შეზღუდვების გამო, ინგლისელთა იმდროინდელი პოლიტიკური მმართველობა სასტიკად დევნიდა ათენში განათლებამიღებულ ახალგაზრდებს და უკრძალავდა საადვოკატო საქმიანობას, განსაკუთრებით კი ,,ოქტომბრის‘‘ ამბოხების შემდგომ [Παστελλάς, 1984:190]. ტრაგიზმით აღსავსე ბიოგრაფიის მქონე მონტისი ბედისწერის ამ გამოწვევასაც თითქოს არად დაგიდევდათ და ჯიუტად ეწინააღმდეგებოდა ყოველგვარ დაბრკოლებას. ,,*ზოგადად ტკივილი დომინირებს ჩემს შემოქმედებაში – სწორედ ეს გადავიტანე პატარაობიდანვე. ჩვენი ოჯახური ცხოვრება დიდი პერიპეტიებით იყო აღსავსე: დავკარგე ორი უფროსი ძმა, დავრჩი მე 8 წლის და მამა ამბობდა ,, გამომეცალა ორი დედაბოძი და დამრჩა ეს კოლონა‘‘. დავკარგე ორი და, დედა და თხუთმეტი წლის ასაკში მამაც. და აი ტკივილიც, რომელსაც ვეზიარე. მქონდა უბედურება, ვყოფილიყავი კარგი მოწაფე გიმნაზიაში, ამელო ყველა ჯილდო, რაც კი არსებობდა, ობოლს არავინ მყავდა მრჩეველი. აკრძალვის მიუხედავად ჩავაბარე იურიდიულზე, მაშინდელი მთავრობა კი საფრთხეს ხედავდა სწორედ იმ ახალგაზრდებში, რომლებიც ათენში ადვოკატებად იწრთობოდნენ, ვინაიდან ხაძიპავლუ და თეოდოტუც ადვოკატები იყვნენ. ყოველგვარ გადატრიალებასაც ამ კუთხიდან მოელოდნენ და აიკრძალა ათენში ნასწავლთა დასაქმება კვიპროსზე. და მე მივაკითხე არქიეპისკოპოს კირილოსს რჩევისთვის და მან ცუდი რჩევა მომცა. მითხრა: ,, წადი მონტის, სადაც გსურს და არ იცი შენ, ეგებ ოთხ წელიწადში მოვიდეს კიდეც გაერთიანება‘‘ და მეც წავედი ათენში, დავბრუნდი და გაერთიანება კი არსად ჩანდა. მერე კი იძულებული გავხდი, ხელი მიმეყო ათასგვარი სამუშაოსთვის და სწორედ ეს ტკივილებია, რაც*

დროდადრო თავს იჩენს ხოლმე ჩემს პოეზიაში. ერთი მხრივ, სიტყვის ხელოვანთათვის ტკივილი შთაგონებაა, სიხარული ვერ შთააგონებს ისე, როგორც – სევდა. უნდა ზღო იმისთვის, რომ ააღელვო მკითხველი, შენ უნდა ათჯერ იტირო, რომ ის ერთხელ აატირო, ათჯერ უნდა შეჩოჩქოლდე, რომ მასში ეს გრძნობა ერთხელ მაინც გამოიწვიო. წარმატებისთვისაც ასე უნდა ზღო და მერე კი მოვა დრო, როცა ძვირად დაგიჯდება ეს ყოველივე" [Мóντης, 1999:406].

1955-1959 წლების ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ომი ინგლისელთა წინააღმდეგ ნაწილობრივი წარმატებით დასრულდა. საბერძნეთთან კვლავ შეერთების ჟინით შეპყრობილ „კვიპროსელ მებრძოლთა ეროვნული ორგანიზაციის" (E.O.K.A.) ძალისხმევითა და თაოსნობით ანგლოკრატიის ეპოქა კვიპროსზე ისტორიას ჩაბარდა. სწორედ იმ ორგანიზაციის წყალობით, რომლის პოლიტიკური მრჩეველიც ნიქოზიაში კოსტას მონტისი გახლდათ. ინგლისელთა კუნძულიდან განდევნა და თავისუფლების მოპოვება (1960 წელს კვიპროსის დამოუკიდებლობა) არ ნიშნავდა კვიპროსელთათვის სრულ გამარჯვებას, რადგან საბერძნეთთან გაერთიანება კვლავ მიუღწეველი რჩებოდა. თუმცა, მონტისის ძალისხმევა არ შემოფარგლულა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ ბრძოლებში აქტიურობით, მან კვიპროსული საზოგადოების მეხსიერებაში „წუთების" პოეზიით გააცოცხლა თავისუფლებისა და „გაერთიანების"იდეის განუყოფელობა. მისი მცდელობა სხვა არაფერია, თუ არა ზრუნვა სააშკარაოზე გამოიტანოს სწორედ ის ისტორიული მოვლენები, რომლებიც მისი თანამედროვეობისთვის არა თუ აქტუალური, არამედ სასიცოცხლო მნიშვნელობისა იყო.

„რომელი „სახელმწიფო", ბატონებო, რომელი „სახელმწიფო"

„სახელმწიფოთა" უწყვეტ ხროვაზე დავაბიჯებთ[2] [Мóντης, 1987:83].

დროშები

როგორ შეთანხმდნენ ასე ერთხმად,

როგორ შეთანხმდნენ ყველანი ერთხმად.

რა ღრმა აზრი დევს ერთ ოთხკუთხა ნაჭერში,

რა აზრი დევს ერთ ოთხკუთხა ნაჭერში, რომელიც ფრიალებს? [Мóντης, 1987:536].

დროშები

ჩააწყო მწკრივში ყველა და სიკვდილით დასაჯო!

აი, ეს უნდა ქნა! [Μόντης, Γ’ 1993: 90].

წუთები

-სულ მთლად ამაოა ეს ბრძოლები.

- ვიცი. ამიტომაც ჩავერიე.

სწორედ ამიტომ ჩავერიე [Μόντης, 2003: 74].

***

„იცით, რამდენი „ადამიანი“ გამოტოვა ისტორიამ დღემდე?“

ახლა, უკვე კარგად ვიცით, საიდან იღებს

წყაროებს ისტორია“ [Μόντης, 1987:188]

აწ უკვე

„რამდენ მრავალმარცვლიან, ვრცელ ისტორიებს იტევს

ეს კლდესავით ერთმარცვლიანი აწ“ [Μόντης, 2003:123].

ისტორია

გავათავხედეთ და უბრალოდ კი აღარ ინიშნავს

გავათავხედეთ და ერევა [Μόντης, 1987:584].

***

რას ნიშნავს „ისტორია დაწერს“?

გამორიცხულია, არ დაწეროს?! [Μόντης, 1987:188].

ისტორიული რეალობის მხატვრული კონტექსტის მხრივ, მონტისის შემოქმედება სხვა არაფერია, თუ არა პოეტური ხერხებით წარსულის გამოცდილებათა ინტერპრეტაცია. შესაბამისად, კვიპროსელებში ეროვნული იდენტობის განცდის შესანარჩუნებლად და ისტორიული აწმყოს შესაცვლელად სხვა, ,,ალტერნატიული რეალობის'' გაცოცხლება გახდა საჭირო. ჩვენ ეჭვს ამყარებს მკვლევართა შენიშვნა, რომ მონტისი შეუფარავად მიმართავს წარსულისა და ტრადიციული გაგებით ,,ისტორიის'' დესტრუქტურიზებას (ლოიზიდი, ათანასოპულუ). მონტისის შეფასებით, თანამედროვე ისტორიას დაუმსახურებლად ,,მიენიჭა'' გადაჭარბებული მნიშვნელობა, რაც იწვევს მის პიროვნულ პროტესტს. ისტორიას არ უნდა მიეცეს საშუალება ,,ჩანთქას'' ადამიანი და მისი სწრაფვა, შეცვალოს დღევანდელი რეალობა. ალბათ, ამიტომაც გვიცხადებს მონტისი დაჟინებით, რომ ,,ისტორიას არ წერენ ისტორიკოსები. ისტორიას მწერლები (ლიტერატორები) წერენ. მათგან გაიგებ სიმართლეს'' [Κιτρομηλίδης, 1997:29].

ბრძოლის შთაბეჭდილებებისა და ისტორიულ პროცესებზე ხანგრძლივი დაკვირვებით დაგროვილი სათქმელის გამო, კოსტას მონტისის პროზაული მოღვაწეობის ოცწლიანი პაუზა დაირღვა. 1964 წელს გამოიცა ნოველა-ქრონიკა ,,დახურული კარები'', რომელიც ვფიქრობთ, თანამედროვე ბერძნული ისტორიული პროზის ნიმუშია. განმათავისუფლებელ ბრძოლათა ციკლმა კვიპროსზე არა მხოლოდ თემატურად გაამდიდრა მისი შემოქმედება, არამედ გამოიწვია ერთგვარი ,,ამბოხი", ,,გადატრიალება'' მის მოღვაწეობაში. მონტისმა თითქოს დრო მისცა ისტორიას, აღებეჭდა კვიპროსელთა გმირობის ამბავი, მაგრამ ბრძოლის დასრულებიდან ხუთი წლის შემდეგ, ამჯობინა თავად დაბრუნებოდა ეროვნულ თემას, სადაც ,,გაერთიანების'' იდეა კვლავ დომინირებს. ნაწარმოების პროლოგში ავტორი თავად გვაძლევს ახსნა-განმარტებას: *,,ჩემი ბოლო მოთხრობათა კრებული ,, თავმდაბალი ცხოვრება'' გამოიცა 1944 წელს. მას შემდეგ სისტემატიურად აღარ დავკავებულვარ მოთხრობებით. ცხოვრებამ, სავსემ აგონიით, მღელვარებითა და იმედგაცრუებით დაანაწევრა ჩემში სიმწყობრე, ცენტრს მომწყვიტა... ჩემი უჯრები დარჩა ისე, როგორც დავტოვე ოცი წლის წინათ, სავსე ნახევრად დამთავრებული მოთხრობებით, გეგმებით, დასაწყისებით, მოთხრობათა სათაურებით. ვიდრე, უეცრად არ მოვიდა ამბოხება, რომელიც დამეუფლა და შემოაღწია ჩემი სულის სიღრმეებში, რათა შეეწებებინა დანაწევრება. რადგან დაუშვებელი იყო გაჩუმება, ვინმეს უთუოდ უნდა ეთქვა სათქმელი. ვინმეს, ვინც გამოსცადა ის განუმეორებელი ოთხი წელიწადი''* [Μόντης, 1964:3].

გმირებით (კუტალიანოსი, ,,დიგენისი'' გიორგიოს ღრივასი) დაწერილი ,,ისტორიით'' საზოგადოებრივი მეხსიერების ფორმირება იკითხება ნოველაში ,,დახურული კარები'', რომელშიც ომის სისასტიკე ერთი ოჯახის ტრაგედიის მაგალითზეა გადმოცემული. ისტორიულ თხზულებაში ავტორი შემართებით ცდილობს ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებასა და განმტკიცებას. პირველივე სტრიქონებში ვკითხულობთ: *,, როცა (1955 წელს) დაიწყო აჯანყება კვიპროსზე, როცა ასე მოულოდნელად ფეხზე წამოიჭრა პატარა კუნძული ინგლისელთა გასაძევებლად, სამივენი გიმნაზიის მოწაფეები ვიყავით, მე მესამე კლასში, სტალო მეოთხეში, ხოლო ნიკოსი მეხუთეში – ოჯახის სიყვარულის სამი სამემკვიდრო, მჭიდროდ გადაჯაჭვული საფეხური... ვატარებდი თხუთმეტი წლის ასაკისთვის შესაფერის უდარდელ ცხოვრებას მისი გამოღვიძებებით, პირველი დაბოხებებით ხმაში, გაფართოებული თვალებით, სურვილებით, სიხარულითა და მღელვარებით... რაც შეეხება პოლიტიკურ ვნებათაღელვებსა და გრძელვადიან დაპირისპირებას კუნძულზე, მიზანად ისახავდა, ჩამოეშორებინა უცხოელთა უღელი. მრავალსახოვანი, უკომპრომისო, მაგრამ მშვიდობიანი ბრძოლა (შეიძლება ითქვას, სხვაგვარად როგორ იქნებოდა დიდ იმპერიასთან, რომელიც გვმართავდა?). ეს ყოველივე კი ჩვენთვის გავშვებისთვის (სიმართლე ითქვას საიდან იწყება და სად მთავრდება გავშვობა?) იყო საბედისწერო (საბედისწერო?) ის იანვარი, რაღაც როგორც ჩვეულება და ტრადიცია, რაღაც, რაც სულ დასაწყისიდანვე მჭიდროდ იყო ჩაქსოვილი ჩვენს ცხოვრებაში. რაღაც ქრონიკული, რომელიც მოედინებოდა მშვიდად, მორჩილად, აღელვებებისა და გამწვავების გარეშე. თითქმის გათავისებული, შეუმჩნეველი, რომელიც გვაიძულებდა თითო-ორორჯერ წელიწადში წამოვმხტარიყავით საწოლებიდან სისხამ დილით, 4 საათზე, რომ შევერთებოდით განთიადის ლოცვას ფილებით მოპირკეთებულ სამთავარეპისკოპოსო ტაძარში და საკონსულოს წინ (მხოლოდ ერთადერთი საკონსულო არსებობდა ჩვენთვის) შემდგომ ბერძნული დროშებით მოგვეწყო საზეიმო სვლა საყვირებით, და დაფდაფებით (რა ამაღელვებელი მოლოდინი იყო რომ შეგვხედავდნენ მამა, დედა, მეზობლები და ყველა) (დაფდაფები ჩვენს თხუთმეტი წლის ასაკს უკრავდნენ, რომ დაბრუნებულიყვნენ უკან), რომ შევჩოჩქოლებულიყავით ფანერომენის ტაძართან, შემახილებით ,, გაერთიანება'', გათავისუფლების მიზეზი, რომელიც დროდადრო ეხმიანებოდა ეროვნულ ჩანაფიქრსა და მიზანს მთელი ბერძნული ტერიტორიებისა, რომლებიც ჯერ კიდევ, თავისუფალი სამშობლოს საზღვრებს გარეთ იყო დარჩენილი''*[Μόντης, 1987:1539].

მონტისი ისტორიის მემატიანისათვის შესაშური სიზუსტით აღგვიწერს ინგლისელთა რეჟიმს კვიპროსზე. ამ უსამართლობისადმი რევოლუციურად განწყობილი 15 წლის ყმაწვილის

ფიქრებით აცოცხლებს კუნძულის უახლეს ისტორიას, ტრაგიკულ სურათს, რომელიც ისტორია-ბედისწერამ არგუნა კვიპროსს. ავტორი საზოგადოების განწყობებსა და იდეოლოგიურ ტენდენციებს მისი მცირეწლოვანი წევრის მოგონებებით გვაცნობს. ინდივიდუალური მეხსიერება თუ გმირის ეროვნული იდენტობის ფორმირების პროცესი განზოგადებულია მთელ სოციუმზე და გამოხატავს არსებული რეალობისადმი ემოციურ დამოკიდებულებას აწმყოში. ამდენად, არა წარსული, არამედ თანამედროვეობა განსაზღვრავს და ირჩევს ისტორიიდან მისთვის აქტუალურ პრობლემატიკას და ამ გზით საზოგადოებაში ამკვიდრებს ისტორიულ მეხსიერებას.

წარსულისადმი მცირე ერების მიჯაჭვულობა, ალბათ მათი მუდმივი თავდაცვითი ომებითა და დრამატული ისტორიული პერიპეტიებითაა განპირობებული. ვთანხმდებით, რომ თუ ისტორია წარსულის დამახსოვრებაა, ამავდროულად, იგი დასავიწყებლის შერჩევაცაა. შესუსტებული კავშირი წარსულსა და აწმყოს შორის ხშირად იდენტობის კრიზისის მიზეზი ხდება. იგი აღდგება წარსულისადმი ნოსტალგიის ფორმით და განსაკუთრებით ძლიერდება მაშინ, როდესაც საზოგადოება პოლიტიკურ, კულტურულ და ეკონომიკურ კრიზისშია. წარსულისკენ მიბრუნების ხერხით, მონტისი ნოველაში „დახურული კარები“ კიდევ უფრო ემოციურად და საინტერესოდ წარმოაჩენს საზოგადოებრივ აზრს. არ ღალატობს საერთო მტრის (ინგლისელ კოლონისტთა) წინააღმდეგ კვიპროსელთა ერთსულოვნების ატმოსფეროსა და დრამატული შედეგების მიუხედავად, „გაერთიანების“ იდეას.

რატომ გახდა საჭირო ისტორიის უხილავი მხარის მხატვრულ ნაწარმოებში გაცოცხლება? ე.წ. ალტერნატიული ისტორიის შეთავაზება საზოგადოებისთვის? აუცილებელია, აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ კოსტას მონტისის შთაგონების კიდევ ერთ, მაპროვოცირებელ წყაროდ იქცა ბრიტანელი პოეტისა და ნოველისტის, ფილელინი ლოურენს დარელის[3] ავტობიოგრაფიული შინაარსის ნაწარმოები – „მწარე ლიმნები“. საინტერესოა, მოკლედ გავეცნოთ „მეორე ობიექტურ სინამდვილესა“ და კოსტას მონტისისგან რადიკალურად განსხვავებულ დამოკიდებულებას, რომელსაც დარელი ანგლოკრატიის წინააღმდეგ „ეოკას“ სამოქმედო ასპარეზზე გამოჩენისადმი ავლენს. წიგნი „მწარე ლიმნები“ 1957 წელს გამოქვეყნდა ლონდონში და მასში აღწერილია მწერლის, ლოურენს დარელის მიერ კვიპროსზე გატარებული 1953-1956 წლები, სადაც იგი ჯერ ინგლისური ენის მასწავლებლად და Cyprus Review-ს რედაქტორად, ხოლო მოგვიანებით ინგლისელთა ადმინისრტაციული მთავრობის პრეს-

საინფორმაციო ხელმძღვანელად მუშაობდა, რადგან ზედმიწევნით კარგად ფლობდა ბერძნულ ენასაც. მიუხედავად ნაწარმოების პროლოგში ავტორისეული მითითებისა, რომ წიგნი არაპოლიტიკური ხასიათისაა, მასში ვრცლადაა მოყოლილი „ენოსის“ (გაერთიანების) გამო შექმნილ კრიზისსა და „პრობლემურ წლებზე“, რომლებიც 1955 წლიდან „ეოკამ“ თავს დაატეხა კუნძულს.

ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, გავიცნოთ ინგლისელი ჩინოვნიკის თვალით დანახული ამ პერიოდის ისტორიული რეალობა და შეფასებები, რომელთაგანაც ირკვევა, რომ საბერძნეთთან „გაერთიანების“ მოძრაობამ, ამასთანავე ინგლისელთა მმართველობის დამხობის სურვილმა სრულ ქაოსსა და ძალადობაში ჩააფლო მშვიდობისმოყვარე კუნძული. მისი შეფასებით, მსგავსი მოქმედებები მოკლებული იყო კანონიერ საფუძველს და როგორც ნაციონალისტური ძალებისგან მართული პროცესი, დარელის მიერ „ირაციონალურობის დღესასწაულადაა“ მონათლული, ხოლო „ეოკა“ ტერორისტთა დაჯგუფებად. მისთვის გაუგებარია კვიპროსელთა „იდეალიზმითა და მიამიტობით აღსავსე სწრაფვა „ენოსისკენ“, პირველ რიგში კი ბერძენ მოძალადეთა გაიდეალება. ბერძნული მიწა ხომ მათი რწმენით სამოთხეა დედამიწაზე“ [Durrell, 1957: 114]. მართალია, „მოწაფეები გიმნაზიაში თანაბარი დეკლამაციურობით გამოხატავენ საბერძნეთთან შეერთების სურვილს და სიყვარულს ინგლისის მიმართ“ [Durrell, 1957: 131-132]. მაგრამ „გაერთიანება კვიპროსული ცხოვრების მუდმივ მახასიათებლად იყო ქცეული იმ დროიდანვე, როცა კუნძულზე ფეხი დავადგით, და ასეც გაგრძელდებოდა... „გაერთიანების“ საკითხი ეხმიანებოდა ბერძნული გულის ყველაზე ღრმა ემოციებს და რაც კი რამ ითქმებოდა მასზე (რაოდენ ისტერიულიც უნდა ყოფილიყო), გამოხატავდა წრფელ ნატვრა-მისწრაფებებს“ [Durrell, 1957: 177, 184].

საინტერესოა, რომ ლოურენს დარელი კვიპროსელთა ელინურ წარმომავლობას ეჭვქვეშ აყენებს და ამტკიცებს, რომ არც კვიპროსზე სასაუბრო ბერძნულია „ჭეშმარიტად ბერძნული“ (სწორი). აქვე, მყარ არგუმენტად იშველიებს მე-19 საუკუნის ბრიტანელი მოგზაურის სიტყვებს, სადაც ჩამოყალიბებულია თეორია კვიპროსის ქრისტიან მოსახლეთა არაელინურობის შესახებ, რადგან ისინი არც ფიზიონომიურად, არც სულიერად და არც ხასიათით არ არიან ბერძნები. თვითონ კვიპროსიც იმაზე მეტად აღმოსავლურია, ვიდრე ამას მისი ლანდშაფტი (გეოგრაფიული მდებარეობა) წარმოაჩენს [Mas, 2003:237]. ამ ყოველივეს გათვალისწინებით კი, დარელს უფრო მეტად აკვირვებს „პატარა სოფლებშიც ყოველ ფეხის ნაბიჯზე მიწერილი სლოგანი –

„გაერთიანება და მხოლოდ გაერთიანება“ [Durrell, 1957: 177, 184]. ამდენად, ლოურენს დარელისთვის, ისევე როგორც ბრიტანეთის მთელი ადმინისტრაციული მთავრობისთვის კუნძულზე „ეოკას“ და მის „ტერორისტ ლიდერ“ „დიგენისზე“ (გეორგიოს ღრივასი) მეტ მტრად ათენის რადიო მოიაზრებოდა. ბერძნულ პრესასთან ერთად ეს „ახალი მეტალის ღმერთი“ იყოლიებდა ახალგაზრდებს და იწვევდა ისტერიას. ეს „საწამლავი“ მუდმივად იღვრებოდა იოლად მანიპულირებად მოსახლეობაში [Mas, 2003:236]. ამის საპირისპიროდ „საღ, პროგრესულად მოაზროვნე ბერძენ კვიპროსელად“ ავტორი ხატავს პერსონაჟს, ანდრეასს, რომელსაც ამ პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი არულობისა ვერაფერი გაუგია და მორჩილად ელის პასუხს კითხვაზე: „მითხარით, სერ, ინგლისი მალე გადაჭრის ამ საკითხს და შეგვეძლება ისევ მშვიდობიანად ცხოვრება, არა? უკვე ვღელავ კიდევაც ბიჭებზე. როგორც ჩანს, სკოლაში მთელი დრო ნაციონალისტურ სიმღერებსა და დემონსტრაციებში მონაწილეობაზე მისდით. ეს ყველაფერი მალე დამთავრდება, არა?“ – მან ამოიოხრა, და მეც ამოვიოხრე მასთან ერთად“ [Durrell, 1957: 141].

ინგლისური თუ ბერძნული ლიტერატურული ვარიაციების გათვალისწინებით, ერთი რამ მაინც გადაჭრით შეიძლება ითქვას – მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში „გაერთიანების“ იდეა მთელი კვიპროსული საზოგადოების უმთავრესი საფიქრალი და აქტიური მოქმედებისკენ ბიძგის მიმცემი იდეოლოგია იყო. როგორც კოსტას მონტისის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მაგალითზე ვხედავთ, რაც განსაკუთრებით აძლიერებს ჩვენს ინტერესს მისი შემოქმედებისადმი, ერთი შეხედვით „ისტორიას ჩაბარებული“, მივიწყებული თემები შესაძლებელია ხელახლა გაცოცხლდეს მხატვრულ ნაწარმოებში და ღრმად გაიდგას ფესვები საზოგადოების ცნობიერებაში.

ამრიგად, „გაერთიანების“ იდეის მხატვრულ-ისტორიული კონტექსტის გაშლა მონტისმა შეძლო ნოველაში „დახურული კარები“. საგულისხმოა, რომ ისტორია-ბედისწერის სასჯელი ავტორმა ნოველის მეტაფორულ სათაურშივე გამოიტანა. ნაწარმოების შექმნის დროს (1964 წელი) „ეოკას“ ბრძოლის უმთავრესი მოტივი, საბერძნეთთან გაერთიანება, სწორედ რომ დახურულ კარს მიღმა იყო დარჩენილი, ხოლო კვიპროსი დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ აღიარებული. ჩვენი აზრით, ეს არის მონტისის შემოქმედების ის ეტაპი, რომელიც გარდამავალ საფეხურს ქმნის „გაერთიანების“ იდეის დამუშავებისას და კვანძის შეკვრას მომდევნო პოეტურ ნაწარმოებებში მოითხოვს. ავტორი ამ ნოველაში დებს თავისი შემოქმედების გასაღებს, რომელსაც დაუღალავად ამუშავებს მომდევნო 30 წლის განმავლობაში დედისადმი წერილებში. დახურულ კარს მიღმა

დაკარგული ადამიანებისადმი დედის მოლოდინი, აგონია და დაუსრულებელი მდუმარება – ეს იყო პირველი სინჯი, რომელიც შემდეგ 2000-ზე მეტ სტრიქონად შეიკრა პოეტურ თხზულებებში: „წერილი დედას“ (1965), „მეორე წერილი დედას“ (1972) „მესამე წერილი დედას“ (1980), რომელთა გაცნობა და ღრმა ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ხანგრძლივი პოეტური მოღვაწეობის განმავლობაში, „გაერთიანების“ იდეა უცვლელად რჩება მონტისის შემოქმედების მთავარ მოტივად. თუმცა, ათწლეულების შემდეგ შეცვლილია პოეტის განცდები როგორც „წუთებში“, ასევე, 1980 წელს გამოცემულ, დედისადმი მიძღვნილ ფინალურ წერილში. აქ მკაფიოდ იკითხება ნოსტალგია, „გაერთიანების“ იდეის წარუმატებლობა და რადიკალურად შეცვლილი ისტორიული სურათი.

რომ იცოდეთ, რამდენად ჩაიკეტა

ეს კარი, რომელიც ჩაიკეტა! [Μόντης, 1987:183]

კვიპროსი

დავკარგეთ სახაზავი,

რომელიც გვიჩვენებდა სწორ ხაზებს [Μόντης, Ε’ 1999:72].

კვიპროსი 1974-1976 წლებში

„და რა მოხდება ახლა?

დავხიოთ ძველი რვეულები,

რომლებიც გადავსებულია შეფერადებული „გაერთიანებით“.

დავხიოთ ძველი სასკოლო რვეულები,

რომლებიც გადავსებულია მორთული „გაერთიანებით“

ჟასმინის, ლიმნის ყვავილებითა და ზიზილოებით.

დავხიოთ ჩვენი ბავშვების ძველი სახალმძღვანელოები

ბერძნული დროშებით,

გადავაგდოთ გიმნაზიის სამახსოვრო საყვარელი ქუდი

„გაერთიანებით“ კანტად,

გადავყაროთ მათი სახაზავი,

ჩანთა, ბურთი და ველოსიპედიც,

რომლებზეც ეწერა „გაერთიანება“?

მართლა, მითხარით, რა მოხდება ახლა?“ [Μόντης, 1987:605].

გაერთიანებას

რომ იცოდე, როგორ შემაჩოჩქოლე

დღეს, როცა დაგინახე უცაბედად,

ამდენი წლის შემდეგ, ნიქოზიის ძველ, ღარიბულ სახლის

კედელზე მიწერილი.

რომ იცოდე, რა მოგონებები გამიღვიძე,

რომ იცოდე, რა მოგონებები აღმიბეჭდე [Μόντης, 1987:735].

ბერძნული დროშა კვიპროსზე

„იმ ყველაფერის შემდეგ, მიდით, აბა, ამოძირკვეთ ახლა! [Μόντης, 1987:605].

მესამე წერილი დედას

გენახეთ მაინც, დედა, როცა თავს დაგვატყდა უბედურება,

გენახეთ მაინც, როგორ ველოდებოდით საბერძნეთს!

არასდროს აგვისტოს დაგვალული მიწა

ისე არ ელოდა პირველ წვიმას,

არასდროს დამხრჩვალი ისე არ ეპოტინებოდა ნაფოტს,

არსდროს მომაკვდავი ბავშვი ისე არ ეძებდა დედის ხელს.[…]

მას ველოდებოდით ყელამდე ჩაყვინთულნი

კერინიის ზღვაში,

ვიკავებდით რა სულის გაფრთხობას, რომ მოესწრო.

ვფურცლავდით მის ისტორიას,

ვფურცლავდით, როგორც სახარებას, მის ისტორიას

-„აი, აქ და კიდევ აქ“-

და მას ველოდით,

არა, „არ შეიძლება არ მოვიდეს“, ვამბობდით,

არა, „არ შეიძლება არ მოვიდეს“, ვამბობდით

და სადაცაა გამოჩნდება თავის სპარტანელებით[..],

და მართლაც, ერთ ღამეს ხმა დაირხა, რომ მოვიდა.

და ეს, რა ღამე იყო, დედა,

მაინც რა გამოძახილი მოყვა,

რა ექო, რა ყიჟინამ მოიცვა მთელი კუნძული!

ტირილით ვეხვეოდით ერთმანეთს და ვხტოდით,

ვკოცნიდით და ვგრძნობდით,

ვიდრე მომდევნო დღეს, არ დავენარცხეთ უფსკრულამდე,

და მკერდი გვებერებოდა გასკდომამდე,

გული ხტოდა ბაგა-ბუგით, ლამობდა გამოვარდნას.

გახარებულებს დაავიწყდათ თავიანთი შვილები,

ძმები და მამები

და უკვე, მარტო საბერძნეთისთვის ტიროდნენ,

და ერეოდათ სიცილ-ტირილი.

და ამბობდნენ მასწავლებლები –„ნახეთ“?

და ვამბობდით ყველანი – „ნახეთ“?

ვიდრე მომდევნო დღეს, არ დავენარცხეთ უფსკრულამდე[...]

რადგან საბერძნეთი არ მოვიდა,

რადგან ტყუილი იყო შეტყობინება,

ტყუილი ბერძენთა გადანაწილება პაფოსზე,

რადგან ტყუილი გვითხრეს ცებმა და ზღვებმა,

ტყუილი მერცხლებმა და გულმა,

ტყუილი ჩვენმა ისტორიებმა,

ტყუილი და ყოველივე ტყუილი.

თქვეს, სხვა საქმე ქონდაო საბერძნეთს,

რაღაც დღესასწაულები,

და თანაც, შორს ვართო და ვერ შეძლო,

წუხდა, არ ელოდა,

გულწრფელად წუხდა,

გულწრფელად ძალიან წუხდა.

და ჩვენმა მასწავლებლებმა თავი ჩაქინდრეს დარცხვენით,

და ,,სახელმძღვანელოებმაც'' თავი ჩაქინდრეს დარცხვენით,

და ჩვენი მასწავლებლები უკვე თრთიან,

და ,,სახელმძღვანელოებიც'' უკვე თრთიან,

როცა უახლოვდებიან თერმოპილესა და სალამინას ისტორიებს...

არ ვქმნი პოეზიას, დედა,

მაქვს ასლები[Μόντης, 1987: 917-918].

ალბათ, ძნელია მოიძებნოს სხვა კვიპროსელი პოეტი, ვინც ასე გულთან ახლოს მიიტანდა ეროვნულ საკითხებს და იკისრებდა, მისიას გაუხმაურებელი არ დარჩენოდა არც ერთი, მნიშვნელოვანი პოლიტიკური თუ საზოგადოებრივ-ისტორიული ფაქტი, რომელიც შეეხებოდა თავის სამშობლოს. ალბათ, ამიტომაც მიიღო დასაწყისში ,,პატარა რამეების პოეტად'' (კოსტას ასიოტისი) შერაცხულმა კოსტას მონტისმა რადიკალურად განსხვავებული შეფასება უკვე პოეტური სიმწიფის ხანაში –,,ახალბედა, დამოუკიდებელი სახელმწიფოს პირველი დიდი პოეტი'' [Κεχαγιόγλου 1984:11]. მოსაზრება, რომ მონტისი საუკეთესო პოეტია კვიპროსზე სრულიად არ აკნინებს სხვა, მის თანამედროვე პოეტთა ღირსებას, როგორებიცაა: კირიაკოს ხარალამპიდისი, პანდელის მიხანიკოსი, მიხალის პასიარდისი და ფივოს სტავრიდისი, ან სხვა პოეტთა (ძირითადად ჩამოთვლილია ,,დამოუკიდებლობის თაობის'' კვიპროსელი პოეტები), მაგრამ, ,,უნდა ითქვას, რომ არც ერთ ამ პოეტთაგანს არ წარმოუდგენია ისე ცოცხლად და

სრულყოფილად ჩვენი კუნძულის ღირსებები, როგორც ეს მონტისმა შეძლო“ [Χριστοφίδης, 1984:104]. აცხადებს თავადაც პოეტი, ფილოლოგი ანდრეას ხრისტოფიდისი, რომელიც ერთ-ერთია, იმ დამსახურებულ მკვლევართა შორის, ვინც ზედმიწევნით იცნობდა მონტისს და დაუღალავად იკვლევდა მის პოეზიას მრავალი წლის განმავლობაში.

მიგვაჩნია, რომ ჩვენი კვლევის საგანი, კ. მონტისის შემოქმედება, თავად ავტორის თავდადება და აქტიური ბრძოლა, მჭიდროდ გადაჯაჭვული კვიპროსის მშფოთვარე, თანამედროვე ისტორიულ რეალობასთან, უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანია. მით უფრო, რომ ჯერ ბევრი არაფერი დაწერილა ქართულ ენაზე პოეტის შესახებ, რომელსაც „პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ არა აქვს ანალოგი არც ფორმისა და არც შინაარსის მხრივ“ [Αγγελάτος, 1999: 409].

[1] ციტატა მოყვანილია კოსტას მონტისისა და კვიპროსის პედაგოგიური აკადემიის სტუდენტების შეხვედრის აუდიო ჩანაწერიდან, რომელიც შედგა 1988 წლის გაზაფხულზე ფილოლოგ ლევკოს ზაფირიუს მიწვევით. დაწვრილებით იხილეთ სტატია Μόντης 1999, 405-407

[2] ლექსი მონტისის კრებულში დათარიღებულია 1962 წლით.

[3] დიდი ბრიტანეთის სახელმწიფო ჩინოვნიკი კვიპროსზე 1953 წელს დასახლდა, იუგოსლავიაში დაძაბული დიპლომატიური კარიერის ამოწურვის შემდეგ. დარელმა შექმნა „სამოგზაურო წიგნი პოლიტიკური მიზნებით“, რომელიც, ხოსე რუის მასის მტკიცებით, პირწმინდად „ანტიენოსის პროპაგანდაა“. ამ საკითხებთან დაკავშირებით იხ. MAS 2003, 229-243.

ლიტერატურა:

1. Αγγελάτος Δημ. «Ζητήματα ποιητικής ηθικής: ερμηνευτικές προτάσεις για τον Μόντη». Περιοδ. Η λέξη,(αφιέρωμα), τευχ. 152, Ιούλιος-Αύγουστος ’99, Αθήνα. 1999
2. Durrell Law.„Bitter Lemons“, Faber and Faber Ltd..-London, 1957
3. Κεχαγιόγλου Γ.« Η επιμονή της χαράς ή Τα κυπριακά του Κώστα Μόντη». 12 κείμενα για τον Κ. Μόντη, Ερμής: Επιμέλεια Κεχαγιόγλου Γιώργος - Πιερής Μιχάλης, Αθήνα. 1984
4. Κιτρομηλίδης Γ.Κώστας Μόντης. Προσεγγίσεις στο λογοτέχνη και το έργο του.- Λευκωσία,1997
5. MAS, J. R.”LAWRENCE DURRELL IN CYPRUS: A PHILHELLENE AGAINST ENOSIS”. EPOS. XIX . Centro Asociado de la UNID de la Provincia de Jaén, 2003
6. Μόντης Κ. Κλειστές Πόρτες. Λευκωσία, Έκδοση Εθνικού Συμβουλίου Νεολαίας Κύπρου, Λευκωσία, 1964.

7. Μόντης Κ.ΑΠΑΝΤΑ Α', Ποίηση, ΙΔΡΥΜΑ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ Γ.- ΛΕΒΕΝΤΗ, ΛΕΥΚΩΣΙΑ, 1987
8. Μόντης Κ. ΑΠΑΝΤΑ Γ', Ποίηση, ΛΕΥΚΩΣΙΑ: ΙΔΡΥΜΑ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ Γ.-ΛΕΒΕΝΤΗ, 1993
9. Μόντης Κ. ΑΠΑΝΤΑ, Συμπλ'ηρωμα Ε' , Ποίηση, ΛΕΥΚΩΣΙΑ: Έκδοση των Πολιτιστικών Υπηρεσιών Υ.Π. και Πολιτισμού, 1993
10. Μόντης Κ. «Μικρή άνθολόγηση από την ποίησή του».- ΛΕΥΚΩΣΙΑ, 2003
11. Μόντης Κ. «Στούς λογοτέχνες ο πόνος είναι έμπνευση». «Η Λέξη», τεύχος 152, Ιούλιος-Αύγουστος , Αθήνα, 1999
12. Παστελλάς Ανδ.«Μερικές όψεις του ποιητικού έργου του Κώστα Μόντη. Συμβολή στα πενηντάχρονα του». 12 Κείμενα για τον Κ. Μόντη. Επιμέλεια Γιώργος Κεχαγιόγλου-Μιχάλης Πιερής. Αθήνα: Ερμής, 1984
13. Χαραλαμπίδης Κ. «Κώστας Μόντης εν Κύπρω». 12 Κείμενα για τον Κ. Μόντη. Επιμέλεια Γιώργος Κεχαγιόγλου-Μιχάλης Πιερής.- Αθήνα: Ερμής, 1984
14. Χριστοφίδης Ανδ. «Η ποίηση του Κώστα Μόντη (και επιστροφή στον τόπο)». 12 Κείμενα για τον Κ. Μόντη. Αθήνα, 1984

ხათუნა ბასილაშვილი

ეზრა პაუნდი - ჩინური პოეზიის მთარგმნელი

ეზრა პაუნდი XX საუკუნის ლიტერატურის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია. პაუნდი არის იმაჟიზმის, როგორც მიმდინარეობის, ერთ-ერთი შემქმნელი და ვორტიციზმის ფუძემდებელი. მას საყურადღებო მოსაზრებები ჰქონდა ისეთ განსხვავებულ სფეროებში, როგორებიცაა: კულტურა, პოლიტიკა და ეკონომიკა. მისი ინტერესი პოლიტიკისადმი მხოლოდ თეორიული მოსაზრებებით არ შემოიფარგლებოდა, მასში უშულოდ ერეოდა და მუსოლინის ფაშისტური რეჟიმის მომხრედაც კი გამოდიოდა. პაუნდი იყო ნაყოფიერი მთარგმნელი, კომპოზიტორი და პუბლიცისტი. მისი მოსაზრებები თავმოყრილია მის ,,ლიტერატურულ ესეებში‘‘, ,,რჩეულ პროზასა‘‘ და ,,რჩეულ წერილებში.‘‘

ეზრა პაუნდის მრავალმხრივი მოღვაწეობის თითოეული ასპექტი საგულდაგულოდაა შესწავლილი მკვლევართა მიერ. თუმცა, რაც არ უნდა უცნაურად მოგვეჩვენოს, პაუნდის მოსაზრებები პოეტური თარგმანის შესახებ შედარებით ნაკლებადაა შესწავლილი.

ეზრა პაუნდი მოდერნისტული პოეზიისა და ინოვაციური პოეტური თარგმანის პიონერი გახლდათ. მას თანამედროვე ჩინური ლექსის ,,*გამომგონებელს*‘‘[Eliot, 1928:IV] უწოდებდნენ. მისი თარგმანის ,,თეორია‘‘, უდავოდ ორიგინალურია. იგი მიიჩნევდა, რომ:

1. ნამდვილ თარგმანში არ უნდა იყოს გამოყენებული "Wardour-Street English,"[1] ვიქტორიანული ეპოქის მთარგმნელების ფსევდო-არქაული სტილი, ეს უკანასკნელი უილიამ მორისისა და ფრანსის უილიამ ნიუმენის სახელებს უკავშირდებოდა.
2. პაუნდის აზრით, თითოეული თარგმანი ორიგინალის ერთგვარი კრიტიკაა. თარგმანი წარმოაჩენს როგორც ორიგინალის ძლიერ მხარეებს, ასევე – მის სისუსტეებსაც.
3. აუცილებელი არ არის, რომ თარგმანი ორიგინალის ყველა ასპექტს გადმოსცემდეს. შესაძლებელია, მხოლოდ კონკრეტულ დეტალებზე კონცენტრირება.
4. თარგმანი უნდა იყოს დამოუკიდებელი, მაღალმხატვრული პოეტური ქმნილება;
5. ორიგინალის ალუზიებით შექმნილი ემოციების გამოსახატად შესაძლებელია მთარგმნელმა გამოიყენოს თანამედროვე თემატური ალუზიები.

6. დაბოლოს, პაუნდის მოსაზრებით, ისტორია აწმყოს პროდუქტია. ამიტომ წარსული გამოცდილების აღქმა კითხვის პროცესში ხორციელდება. შესაბამისად, ყველა თარგმანი თავისთავში ძველი ტექსტების გაგრძელებასა და ახალ ინტერპრეტაციას გულისხმობს.

ზოგი მკვლევარი ეზრა პაუნდის თარგმანებს დამოუკიდებელ ლიტერატურულ ნაწარმოებებად განიხილავს. შეიძლება ითქვას, რომ თარგმნის ერთობ სპეციფიკური სტილით პაუნდმა საფუძველი ჩაუყარა მოდერნისტულ თარგმანს.

***

ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში პაუნდი გატაცებული იყო თარგმანით და მიიჩნევდა, რომ საჭირო არ იყო იმის თავიდან დაწერა, რისი თარგმნაც სხვა ენებიდან იყო შესაძლებელი [Yao, 2010: 36].

მან თარგმნა ოქსიტანური[2] ბალადებით დაიწყო და ეგვიპტური პოეზიით დაამთავრა. იაო თვლის, რომ მოდერნისტი პოეტების, განსაკუთრებით კი პაუნდის მიერ შესრულებული თარგმანები, *„მნიშვნელოვან მოდერნისტულ მიღწევას წარმოადგენს ინგლისურ ლიტერატურაში“* [Yao, 2010: 34-35].

ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ეზრა პაუნდის მიერ შესრულებული კლასიკური ჩინური პოეზიის თარგმანები. მასზე დიდი შთაბეჭდილება მოუხდენია ჩინური ანბანის იდიოგრამულ და პიქტოგრამულ ბუნებასა და ჩინური პოეზიისათვის დამახასიათებელ იმაჟებს. პაუნდმა პირველმა შემოიტანა ტრადიციული ჩინური პოეზია დასავლეთის კულტურაში, რითაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ინგლისურენოვანი პოეზიის განვითარებას. ეს თარგმანები მნიშვნელოვან როლს ასრულებს თავად პაუნდის შემოქმედებაშიც. მისმა თარგმანებმა მრავალთა მოწონება და აღიარება დაიმსახურა, თუმცა ზოგიერთი ჩინელი მკვლევრის კრიტიკის საგანიც გახდა. ისინი პაუნდს ორიგინალის არასწორ წაკითხვასა და ტექსტიდან გადახვევაში ადანაშაულებდნენ. თუმცა, ტექსტის არასწორი გადატანა მეტ-ნაკლებად, გარდაუვალია, როდესაც თარგმნა ხორციელდება ჰეტეროგენულ კულტურებს შორის. ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხშირ შემთხვევაში პაუნდი, საკუთარი პოეტური მიზნებიდან გამომდინარე, გამიზნულად უხვევდა ორიგინალის ტექსტიდან და მისი ეს ე.წ. შეცდომები სხვა არაფერია, თუ არა მისი კრეატიული თარგმანი.

სავარაუდოდ, პაუნდის ჩინური პოეზიით დაინტერესების ერთ-ერთი მიზეზი იმაჟისტური თეორია იყო, რომელსაც იგი თავისი მოღვაწეობის ადრეულ ეტაპზე ქადაგებდა. პაუნდის ეს თეორია გარკვეულწილად ემთხვევა კლასიკურ ჩინურ პოეზიაში საუკუნეების წინ შექმნილ „იმაჟს“. პაუნდმა საკუთარი მთარგმნელობითი პრინციპები იმაჟიზმის სამ პოეტურ პრინციპზე (1. „საგნის“ პირდაპირ წარმოჩენა, სუბიექტურად ან ობიექტურად. 2. ისეთი სიტყვის უგულებელყოფა, რომელიც არაფერს მატებს წარმოსახვას. 3. ლექსი უნდა დაიწეროს მუსიკალური ფრაზის თანამიმდევრობით და არა მეტრონომით [Pound, 1928:3]) დაყრდნობით შექმნა და მისი საშუალებით საკუთარ მთარგმნელობით პრინციპებს ჩაუყარა საფუძველი.

ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, პაუნდი „ინტერპრეტაციულ თარგმანს“ იყენებდა; ზოგი მკვლევარი კი თვლის, რომ იგი ახალ ლექსს წერდა. თარგმნისას პაუნდი ლექსის ემოციური ინტენსივობის და პოეტის „სულიერი მდგომარეობის“ გადმოტანას ცდილობდა და არა სიტყვასიტყვით თარგმანს. მისთვის მნიშვნელოვანი იყო „ორგანული ფორმა“, სიტყვის მუსიკალურობა და მნიშვნელობა, ანუ ის, რასაც თავად მელოპოეიას, ფენოპოეიასა და ლოგოპოეიას უწოდებდა[3].

პაუნდისეული თარგმანები

მაიკლ ალექსანდერის[6] [Alexander, 1997:23-30]. მან ინგლისურენოვან მკითხველს პროვანსული და ძველი ჩინური პოეზია გააცნო. ხელახლა გააღვივა ინტერესი კონფუცის ეპოქის კლასიკური ნაშრომებისადმი და დასავლეთი კლასიკურ იაპონურ პოეზიასა და დრამას აზიარა. პაუნდმა თარგმნა ბერძნული, ლათინური და ანგლოსაქსური კლასიკოსები და მათი ნაშრომები ისეთ დროს გააცოცხლა, როდესაც პოეტები თარგმანს ნაკლებ ყურადღებას უთმობდნენ.

მართალია, მე-20 საუკუნის დასაწყისში პაუნდის ჩინეთით დაინტერესება უჩვეულო არ იყო, მაგრამ მისი თანამედროვენი ჩინურ პოეზიაში ნაკლებად ხედავდნენ „მომავლის“ ან „მოდერნიზმის“ ელემენტებს.

პაუნდის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ერნესტ ფენოლოზას[7] ჩანაწერების მიხედვით შესრულებულ ჩინური პოეზიის თარგმანებს, რომლებიც ფორმით თავისუფალი ლექსებია. დღესაც ამ თარგმანების გარშემო არ წყდება დისკუსია. ისინი ჩინური კულტურისა და ლიტერატურის მრავალი მკვლევრის გაკიცხვის საგანია და პაუნდის თარგმანებს ერთმანეთისგან

მკვეთრად განსხვავებული შეფასებები აქვს. მაგ.: „თარგმანები“, „ინტერპრეტაცია“, „პერიფრაზები“ „ადაპტირებული ნამუშევრები.“

1913 წელს ორიენტალისტ ფენელოზას ქვრივმა პაუნდს თავისი მეუღლის ჩანაწერები გადასცა. იმ დროისათვის პაუნდმა ჩინური თითქმის არ იცოდა, მაგრამ ამ ჩანაწერების მიხედვით მან დაიწყო ჩინური პოეზიის ინგლისურად თარგმნა. მალე პაუნდმა თავისი თარგმანები ცალკე წიგნად, „კატეის“[8] სახელწოდებით, გამოსცა. 14 წლის შემდეგაც პაუნდი ზემოაღნიშნული „კატეის“ შესახებ მამას სწერდა, რომ არა ჩინური დამწერლობის ერთობ თავისებური ბუნება, ის ვერ გაბედავდა და ვერ შეძლებდა ჩინური პოეზიის თარგმნას. ამ საქმეში მას სწორედ იდიოგრამები დაეხმარა.

როგორც აღვნიშნეთ, ფენოლოზას ხელნაწერების გაცნობის შემდეგ პაუნდი ჩინური იდიოგრამებით[9] დაინტერესდა და გააცნობიერა, რომ ჩინელმა პოეტებმა დიდი ხნით ადრე იცოდნენ ის, რაზეც იგი ახლა მუშაობდა. იცნობდნენ იმაჟს, რომელიც პაუნდს პოეტური ქმნილების ფუნდამენტურ პრინციპად მიაჩნდა. პაუნდი ამტკიცებდა, რომ პოეტური იმაჟი თარგმანში არაფერს კარგავს და არც გარკვეული დროითაა შებოჭილი. ერთი კულტურიდან მეორეში და ერთი დროიდან მეორეში მისი სწორად გადმოტანა იმაჟს მხოლოდ ახალ მნიშვნელობას შეძენდა.

ტომას სტერნზ ელიოტი[1] პაუნდს მეოცე საუკუნის *„ჩინური ლექსის გამომგონებელს“* უწოდებდა [Eliot, 1928: XI]. მისი მტკიცებით, პაუნდის ძველი ჩინური პოეზიის თარგმანები ცალსახად მოდერნისტული იყო და, მიუხედავად იმისა, რომ პაუნდისეული თარგმანის სტილი ორიგინალისას არ ემთხვევოდა, პაუნდის იმაჟი მაინც ორიგინალის „შინაარსის ტრანსპორტირების“ ჩინებულ საშუალებას წარმოადგენდა.

მართალია, ჩინური პოეზიის მკვლევრები პაუნდს ხშირად აკრიტიკებენ ლექსების არასწორი თარგმანის გამო, მაგრამ მათ მოსაზრებას არ იზიარებენ პოეზიის ცნობილი კრიტიკოსები. მაგ.: ჰიუ კენერი[1] თარგმანებს *„პაუნდის ინტერპრეტაციულ პერიფრაზებს“* უწოდებს” [Kenner, 1973:199]. მაიკლ ალექსანდერი კი თვლის, რომ ამ ლექსებს „უბრალოდ არ აფასებენ“, როდესაც თარგმანებს უწოდებენ და არა დამოუკიდებელ, თავისუფალ ლექსებს. უილიამ პრატი კი აღნიშნავს: „... *სულ უფრო და უფრო ნაკლებ ჰგავს „კატეი“* თარგმანს და სულ უფრო და უფრო მეტად ორიგინალში დაწერილ ლექსებს“ [ციტირებულია: A Study Guide for Ezra Pound’s “The River

Merchant's Wife", the Gale Group 2000: 145]. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, ინგლისურ ენაზე პაუნდმა შექმნა ჩინური ლექსი და აზიური პოეზიის, განსაკუთრებით კი ჩინური პოეზიის ისეთი დამახასიათებელი ნიშნები, როგორებიცაა: მკაფიო აღწერა, მშვიდი ტონი, არსებითი სახელის ზუსტი გამოყენება და მარტივი, მოქმედების გამომხატველი ზმნების ხმარება, ინგლისურ პოეზიაში სწორედ მისი „მეცადინეობით" დამკვიდრდა.

ზოგიერთი მკვლევარი ეჭვქვეშ აყენებს ამ თარგმანების ფასეულობას. ერიკ ჰეიოტი[1] აღნიშნავს: *„პაუნდის თარგმანებს ... ზოგი კრიტიკოსი ლიტერატურულ საოცრებად მიიჩნევს, ზოგი კი – ლიტერატურულ თაღლითობას უწოდებს"* [Hayot, 2013:23].

სტივენ იაოს აზრით კი, „კატეითი" პაუნდმა დაამტკიცა, რომ *„თარგმნა შესაძლებელია წყარო ენის სრულყოფილი ცოდნის გარეშეც"* [Yao, 2010: 38]. იაო პაუნდს ნაკლად არ უთვლის ჩინური ენის არცოდნას და მიაჩნია, რომ პოეტს საუკუნეების სიბრძნის მეცნიერულმა შესწავლამ საშუალება მისცა, ბოლომდე ჩასწვდომოდა ორიგინალს. ჰიუ კენერი თვლის, რომ „კატეი" პირველ რიგში პირველი მსოფლიო ომის ფონზე შექმნილ ლექსებად უნდა წავიკითხოთ და არა აღმოსავლური პოეზიის ზუსტ თარგმანებად. მისი აზრით, ამ წიგნის ნამდვილ მიღწევად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ იგი *„ინგლისური ლექსის ხელახლა გააზრების მცდელობაა"* [Kenner, 1971: 199].

პაუნდის „კატეიზე" მუშაობის პერიოდი მისი იმაჟიზმიდან ვორტიციზმზე გადასვლის ეტაპს ემთხვევა. პაუნდის კრიტიკოსი ჟაუმინგ ცინი პაუნდის ლექსებს - „მდინარეზე მოვაჭრის ცოლს" („The River Merchant's Wife"), „თვლებით შემკული კიბის სევდასა" (The Jewell Stairs' Grievance") და „დევნილის წერილს" ("The Exile's Letter") – *„იმაჟისტურ და ვორტიცისტულ შედევრებს"* უწოდებს [Qian, 2008:337]. ზოგიერთთა აზრით კი, ეს ლექსები ცალსახად იმაჟისტურია.

ამ კრებულის ძირითადი თემები: განშორება და მარტოობა, განსაკუთრებით კი ჯარისკაცის მარტოობა კრებულის პირველივე ლექსში – „შუელი მშვილდოსნის სიმღერა" („Song of the Bowmen of Shu") – ჩანს. პაუნდი ლექსებში ჩადებული ემოციების უთქმელად გადმოსაცემად იმაჟებს იყენებს. მან ფენელოზას ჩანაწერებზე დაყრდნობით შექმნა ის, რასაც თავად „იდიოგრამულ მეთოდს"[1] უწოდებდა.

ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ გთავაზობთ პაუნდის რამდენიმე თარგმანის ანალიზს.

„კატეის“ ერთ-ერთ ყველაზე მოკლე ლექსში - „თვლებით შემკული კიბის სევდა” (“The Jewel Stairs’ Grievance”) ლაკონური იმაჟები ერთმანეთს ებმის, ამ ლექსის მწუხარება ისეა გამოხატული, რომ თავად სიტყვა, მწუხარება ან რომელიმე ემოციის გამომხატველი სიტყვა ლექსში არსად ჩანს.

The Jewel Stair’s Grievance

The jeweled steps are already quite white with dew,

It is so late that the dew soaks my gauze stockings,

And I let down the crystal curtain

And Watch the moon through the clear autumn.

ძვირფასი თვლებით შემკული კიბის სევდა

ძვირფასი თვლებით შემკული კიბე უკვე დილის ცვარმა გადაათეთრა,

იმდენად გვიანია, რომ ცვარმა გაზის წინდაც კი გამიღჟინთა,

და მე ბროლის ფარდას ვხურავ

და მთვარეს ვუცქერ გამჭვირვალე შემოდგომაში (პწკარედი ჩვენია).

ლექსი ოთხსტრიქონიანია და მასში ექვსი მკვეთრი იმაჟია შექმნილი. ლექსი სევდითაა გაჟღენთილი ისე, რომ თავად მთხრობელი თავის გრძნობებზე პირდაპირ არაფერს ამბობს. ნარატივი რამდენიმე მოკლე მომენტს აღწერს, ხოლო მთხრობელი კი, სავარაუდოდ, თავის გულისსწორს ელის. იგი ძვირფასი თვლებით შემკულ კიბეზე დგას გვიან ღამით (ან უფრო სწორედ დილით ადრე), თხელი, გაზის წინდა ნამით აქვს დაცვარული, მთვარეს შესცქერის და ფარდას ხურავს. თითოეული იმაჟი გარკვეულ ასოციაციას ქმნის მკითხველში, მის გონებაში ის გრძნობები იღვიძებს, რომლებიც ასეთ სცენასთან ასოცირდება. თხელი წინდის ხსენებით პაუნდი მიგვანიშნებს, რომ ლექსის გმირი ქალია და თანაც დიდგვაროვანი.

პაუნდი წინადადებებში არ იყენებს ინგლისურისათვის ტიპურ სინტაქსურ სტრუქტურებს, რითაც ჩინური ლექსისათვის დამახასიათებელ სტილს ჰბაძავს, ყოველ შემთხვევაში იმას, როგორადაც თავად წარმოედგინა ის. ფაქტობრივად, პაუნდი სერიოზულად დააფიქრა ჩინური

ენის გრამატიკის „დამყოლმა“ ბუნებამ. იგი „ჩინურ წერილობით სიმბოლოში“ (“The Chinese Written Character“) აღნიშნავს: *„ თვალი ზმნას და არსებით სახელს ერთ მთლიანობად აღიქვამს: საგნები და მოძრაობა, მოძრაობა საგნებში, ჩინური კონცეფცია სწორედ ასე წარმოაჩენს ზმნას და არსებითს*“ [Pound, 2011:46].

ვერლიბრია „კატეიში“ შესული მეორე ლექსიც „მდინარეზე მოვაჭრის ცოლი“ (“The River Merchant’s Wife”) ანუ ლექსის პწკარებს ერთმანეთთან ერთი მეტრული ან რითმის ერთი მოდელი არ აკავშირებს, რაც მას ტრადიციული ევროპული ლექსისაგან განსხვავებულ ელფერს სძენს. „მდინარეზე მოვაჭრის ცოლის“ თარგმნისას პაუნდი ხელმძღვანელობდა მხოლოდ ფენოლოზას დეტალური ჩანაწერებით ჩინური ტექსტების შესახებ. ჰიუ კენერის აზრით, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ ეს პირველი ინგლისური თარგმანია, რომელშიც უგულებელყოფილია რითმა და მარცვალთა ფიქსირებული რაოდენობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ პაუნდი არ ბაძავს ჩინურ მეტრულ მოდელს, რომელიც მხოლოდ ჩინელი მკითხველისათვის იქნებოდა მნიშვნელოვანი და გასაგები. კენერის აზრით, პაუნდი ასე რომ მოქცეულიყო, ეს ლექსი ინგლისელ მკითხველს, რომელიც ბგერათა თანწყობის ჩინურ მოდელს არ იცნობს, ხელოვნულად, აბსურდულად, უცნაურად და უცხოდ მოეჩვენებოდა. საყურადღებოა ისიც, რომ პაუნდი ინგლისური პოეზიისათვის დამახასიათებელ არც ერთ მეტრულ სტრუქტურას არ იყენებს, რადგან ასეთ შემთხვევაში, ლექსი ჩინურ ჟღერადობას დაკარგავდა [Kenner, 1971:199]. პაუნდმა თავისი წესები გამოიგონა და შექმნა ჩინური ჟღერადობის შემცველი რითმა, მუსიკა, სილამაზე და ახალი ლექსი შეთხზა.

როგორ მოახერხა პაუნდმა ჩინური რეალობის ინგლისურად გაცოცხლება?! პასუხი მარტივია, მან დეტალურად აღწერა საგნები და VIII საუკუნის ჩინეთის კულტურისათვის სპეციფიკური იმაჟები და საგნები გამოკვეთა. თავი აარიდა განზოგადებას და თითოეულ პწკარში კონკრეტული იმაჟი შექმნა, პრინციპით - ახალი პწკარი - ახალი იმაჟი. ყოველ სტროფში კი ქალის ცხოვრების განსხვავებული პერიოდი აღწერა.

„მდინარეზე მოვაჭრის ცოლი“ მარტოხელა და მარტოსული ცოლის მიერ ქმრისადმი მიწერილი წერილია, რომელიც ხუთი თვეა წასულია მისგან.

ლექსი ვერლიბრია. თხრობა ქალისა და მამაკაცის ცხოვრებისეული ფაქტების ქრონოლოგიის მიხედვითაა დალაგებული. თავისუფალი ლექსის ფორმა მკითხველში წერილის ასოციაციას

იწვევს. მკაცრი მეტრული საზომის არ არსებობა პაუნდს გრძნობების მკვეთრად და მკაფიოდ გადმოცემის საშუალებას აძლევს.

ლექსში ნახსენები – „შუბლთან სწორად შეჭრილი თმა“ (“my hair was still cut straight across my forehead”), „ბამბუკის ოჩოფეხები“ („bamboo stilts") მიუთითებს, რომ მოქმედება აზიაში ხდება და არა - ევროპაში. პაუნდი ლექსს ჩინურ ელფერს ჩინური ყოფა-ცხოვრებასთან დაკავშირებული რეალიებისა და ჩვეულებების ხსენებით აძლევს.

ამ ლექსის თითოეული სტროფი ქალის ცხოვრების კონკრეტულ მონაკვეთს აღწერს. მაგ., მეორე სტროფში VIII საუკუნის ჩინელი ცოლის მორჩილებაზეა საუბარი, რომელიც თოთხმეტი წლის ასაკში მისთხოვდა თავის „ხელმწიფეს“ (“My Lord”), მორცხვობდა, არ იცინოდა და თვალს ვერ უსწორებდა ქმარს *(„ მაშინ არასდროს ვიცინოდი, მორცხვი ვიყავი/ თვალებდახრილი მუდამ კედელს მიჩერებული“* (ანი კოპალიანის თარგმანი)). ასეთი მოკრძალება ქმრის წინაშე მხოლოდ აზიელი ქალებისთვისაა დამახასიათებელი. შეუღლების შემდეგ, ორი წლის თავზე ქმარი გაემგზავრა და უკან აღარ დაბრუნებულა.

1918 წელს დაწერილ ესეში სახელწოდებით „ჩინური პოეზია“ პაუნდი ჩინური ლექსის მთავარ თვისებებს განიხილავს და მათ შორის ბუნების იმაჟს ასახელებს, რომელიც ადამიანის განწყობის გამოსახატად გამოიყენება. „მდინარეზე მოვაჭრის ცოლში“ იგი თავადაც მოხერხებულად იყენებს ბუნებას განსხვავებული განწყობებისა და იმაჟების შესაქმნელად; მაგ. „წყვილი პეპლის“ დანახვაც ზარავს, რომელიც „აგვისტოს მზემ“ ერთად „გამოახუნა“, თავად ის კი მარტო „ბერდება“.

***

ჰიუ კენერი აღნიშნავს, რომ 1915 წელს გამოქვეყნებულ კრებულში შეტანილი ეს და სხვა რამდენიმე ლექსი პირველი მსოფლიო ომის ევროპელ ქალთა განწყობას ეხმიანება. მართალია, ლექსში არ ჩანს ომის თემა, მაგრამ მასში იმ დროის ევროპელი ქალებისათვის კარგად ნაცნობი, დანაკარგით განცდილი შიში და მოლოდინი იგრძნობა.

ჩინელი კრიტიკოსის ვაი-ლიმ იიპის აზრით, პაუნდისეული თარგმანი მნიშვნელოვანია, რადგან *„ მან ტექსტუალური თარგმანის ზღვრების გადალახვა შეძლო და კულტურულოგიური თარგმანი“* შემოგვთავაზა [Yip, 1969:39]. იიპი მიიჩნევდა, რომ პაუნდი *„ ორიგინალის ავტორის*

მთავარ სათქმელს რაღაც ისეთის წყალობით წვდება, რასაც მხოლოდ გულთმისნობა შეიძლება ვუწოდოთ“ [Yao, 1999:39].

ამერიკული ლიტერატურის მკვლევარ სტივენ იაოს აზრით კი, ჩინური ენის არ ცოდნამ პაუნდს თავისუფლება მისცა და ჩინური ყოფა-ცხოვრება, პერსონაჟთა ბუნება თავისებურად დაანახვა, რის გამოც მისი ნამუშევრები ორიგინალური ლექსები უფროა, ვიდრე – თარგმანები [Yao, 1999:39].

ამგვარად, ეზრა პაუნდი, როგორც ჩინური პოეზიის მთარგმნელი ერთობ საყურადღებოა, რადგან მან შეძლო და, ენის არცოდნის მიუხედავად, მერვე საუკუნის ჩინეთი ევროპულ რეალობაში გააცოცხლა. მან წინ წამოწია ზოგადსაკაცობრიო, ყველა ადამიანისათვის კარგად ნაცნობი თემები. ვფიქრობთ, ეზრა პაუნდი თარგმნილი ლექსების თანაავტორი და შემქმნელი უფროა, ვიდრე - მთარგნელი.

---

[1] Wardour-Street - ლონდონის ერთ-ერთი ქუჩა, რომელზეც თავმოყრილია ანტიკვარიატის მაღაზიები. ამ შემთხვევაში პაუნდი გულისხმობს „არქაიზმებით მორთულ მეტყველებას“.

[2] რომანული ენა, რომელზეც ლაპარაკობენ სამხრეთ საფრანგეთსა და იტალიაში, მონაკოსა და ესპანეთში

[3] მელოპოეია - ზოგიერთი სიტყვა მუსიკალურობითაა „დამუხტული“, რითაც ის ჩვეული მნიშვნელობის გარდა სხვა, დამატებით მნიშვნელობას იძენს. ასეთი სიტყვები ბგერისა და რიტმის წყალობით გარკვეულ ემოციურ კორელაციას ქმნის.

პაუნდი თვლის, რომ მელოპოეიის ჩაწვდომა „კარგი მუსიკალური სმენის“ მქონე უცხოელსაც შეუძლია; თუმცა, ძნელად ითარგმნება. [1]

ფენოპეია - არის ის, რასაც პაუნდი უწოდებდა: „ხატების ტყორცნას ვიზუალურ წარმოსახვაზე“. პაუნდისათვის სწორედ ეს მოვლენაა იმაჟიზმი.

ლოგოპოეია - პოეზიას, რომელშიც სიტყვები გამოყენებულია არა მხოლოდ მათი პირდაპირი, არამედ სხვა, დამატებითი მნიშვნელობით. მოგვიანებით პაუნდი ლოგოპოეიას „სიტყვათა

შორის ინტელექტის ცეკვას“ უწოდებდა. 1929 წლის 20 იანვარს, „ნიუ იორკ ჰერალდ ტრიბუნში“ გამოქვეყნებულ სტატიაში პაუნდი უფრო ზუსტად განმარტავს ამ ტერმინს და ამბობს: ეს არის პოეზია, რომელიც „იყენებს სიტყვებს არა მხოლოდ მათი პირდაპირი მნიშვნელობით ... არამედ ითვალისწინებს მათი გამოყენების ტრადიციას და კონტექსტს, რომელშიც ისინი გვხვდება ხოლმე.“ პაუნდის აზრით, ლოგოპოეია რთული სათარგმნია.

[4] ბრიტანელი მთარგმნელი, ლიტერატურის კრიტიკოსი; ავტორი წიგნისა *The Poetic Achievement of Ezra Pound* (1979)

[5] იტალიელი პოეტი და ტრუბადური, რომელმაც დიდი გავლენა იქონია თავის მეგობარ, დანტე ალიგიერიზე.

[6] ტანის ეპოქის (მე-8 საუკუნე) ჩინელი პოეტი.

[7] ე. ფენელოზა ტოკიოს უნივერსიტეტში მუშაობდა ფილოსოფიისა და პოლიტიკური ეკონომიკის დოქტორის თანამდებობაზე. ფენოლოზა გატაცებული იყო აღმოსავლური კულტურითა და დიდი წვლილი შეიტანა ტრადიციული იაპონური კულტურის შენარჩუნებაში.

[8] „კატეი“ „კატაის“ გაინგლისურებური ფორმაა, რაც ინგლისურში ჩინეთის ერთ-ერთ ალტერნატიულ სახელწოდებად გამოიყენება. სიტყვა „ხითანიდან“, ლაოს დინასტიის (მართავდა ჩრდილოეთ ჩინეთს 907- 1125 წლებში) დამაარსებელი მომთაბარე ხალხის სახელწოდებიდან წარმოდგება.

[9] აზრის ან საგნის გამომხატველი წერილობითი სიმბოლო.

[1] ბრიტანელი მწერალი, პუბლიცისტი, კრიტიკოსი და მე-20 საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი პოეტი.

[1] კანადელი მკვლევარი და ლიტერატურის კრიტიკოსი. ავტორი წიგნისა „The Poetry of Ezra Pound”.

[1] კომპარატივისტული ლიტერატურისა და აზიის კვლევების პროფესორი; პენსილვანიის უნივერსიტეტი.

[1] ეზრა პაუნდისეული მეთოდი, რომლითაც შესაძლებელია აბსტრაქტული შინაარსის კონკრეტული იმაჟების საშუალებით ჩაწვდომა.

ლიტერატურა:

1. Alexander M. “Ezra Pound as Translator” Translation and Literature: Vol. 6: № 1.-1997
2. Alexander M.The Poetic Achievement of Ezra Pound.- University of California Press, 1979
3. Eliot T. S.Introduction to Literary Essays of Ezra Pound.- New York, 1968
4. Eliot T.S. Introduction to Literary Essays of Ezra Pound.-New York, 1928
5. Fenollosa E., Pound E. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry: Originally published in 1936.- London, 2011
6. Hayot E. Chinese Dreams.- University of Michigan Press: USA, 2004
7. Katz D. American Modernism’s Expatriate Scene, The Labor of Translation.- Edinburgh University Press, 2007
8. Kenner H. The Pound Era. Berkeley: University of California Press. USA1971
9. Nadal I. B.Ezra Pound in Context. (ed). Cambridge University Press. Cambridge. 2010
10. Pound E. Literary Essays of Ezra Pound.- New Directions Publishing,1928
11. Qian Z.Ezra Pound’s Chinese Friends. – Stories in Letters: Oxford University Press,New York, 2008
12. Ruby M. (ed) The Gale Group 2000, A Study Guide for Ezra Pound’s “the River Merchant’s Wife: A Letter”, Detroit, 2000
13. Yip W. Ezra Pound's Cathay.- Princeton University Press:United States of America, 1969
14. Yao S.G. Translation and the Languages of Modernism.- Palgrave, Macmillan,New York, 2010
15. https://en.wikipedia.org/wiki/Cathay
16. http://www3.dbu.edu/mitchell/poundtra.htm
17. http://www.modernamericanpoetry.org/criticism/wai-lim-yip-river-merchants-wife-letter
18. http://litklubi.ge/biblioteka/view-nawarmoebi.php?id=8526

მედეა საღლიანი

სვანური ბგერწერითი ლექსიკის სემანტიკური კლასიფიკაციისათვის

ფონოსემანტიკურ ლექსიკურ ერთეულთა მნიშვნელობის შესწავლას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ენათმეცნიერულ კვლევა-ძიებაში, ვინაიდან მისი შედეგები ფასეულია არა მხოლოდ თავად ლინგვისტიკისათვის, არამედ სხვა სამეცნიერო დისციპლინებისთვისაც. უნდა ითქვას ისიც, რომ სემანტიკის შესწავლის ძირითად ობიექტად ლექსიკური მნიშვნელობები ივარაუდება.

ამჯერად ჩვენი ნაშრომის ძირითადი მიზანი სწორედ სვანური ბგერწერითი ლექსიკის სემანტიკური ანალიზია სვანური ენის დიალექტ-კილოკავთა მონაცემებზე დაყრდნობით.

ნაშრომში გაანალიზებული მასალა ემყარება როგორც სვანური ენის პუბლიკაციებში წარმოდგენილ, ასევე ჩვენ მიერ საველე პირობებში სვანეთის ორივე (*ენგურისა* და *ცხენისწყლის*) ხეობაში მოპოვებულ-გადამოწმებულ სათანადო საილუსტრაციო მასალას. აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობა მხოლოდ ტრადიციულად ცნობილი სვანური დიალექტების (*ბალსზემოურის, ბალსქვემოურის, ლაშხურისა* და *ლენტეხურის*) მასალის ანალიზით არ შემოფარგლულა, არამედ შეძლებისდაგვარად არის გამოყენებული *ჩოლურული* მეტყველებისა და, ამასთანავე, *ლახამულური* კილოკავის მონაცემებიც.

ცხადია, საკითხის აქტუალურობიდან გამომდინარე, ვითვალისწინებთ ვ. თოფურიას, ლ. სანიკიძის, მ. საღლიანის, ლ. გიგლემიანის, ალ. დავითიანის, რ. ჭკადუას... ცალკეულ ენათმეცნიერულ ნაშრომებში გამოყენებულ სათანადო საილუსტრაციო მასალასაც.

სვანურში (ხმოვნითი და თანხმოვნითი) ბგერწერითი ლექსიკა, სხვა ქართველურ ენათა მსგავსად, პირობითად ოთხ ძირითად სემანტიკურ ჯგუფად იყოფა:

1. საკუთრივ ხმაბაძვითი ლექსიკა (ანუ სხვადასხვა სახის ხმიანობის გამოხატვა), რომელიც თავის მხრივ შეიძლება რამდენიმე ქვეჯგუფად დაიყოს:

ა) ხმები, რომლებიც მოქმედების თანმხლებ ხმას გამოხატავენ: ბ რბ ნ (ბზ., ჩოლ.) ,,ჭახანი/ბათქუნი..."; თხურპ ნ (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), თხურპუნ (ბქ., ლნტ.) ,,სრუტუნი"; ტურშ ნ (ბზ.),

ტურშუნ (ბქ.) „ლაწალუწი"; ტყურსგ ნ (ბზ.), ტყურსგუნ (ბქ.) „ტკაცანი"; ღ რბ ნ (ლხმ.) „რაიმეს გასრესის ხმა"; ღ რწკ ნ (ბზ., ლშხ.), ღ რწკ ნ (ბქ., ლნტ.) „ღრჭიალი"; ღ რჯ ნ (ბქ.) „რაიმეს {და}ფშვნის ხმა"; ყ რფ ნ (ზს., ჩოლ.), ყურფუნ (ბქ.) „ტკაცანი (ძვლისა)"; შყურბუნ (ბქ.) „ბრაგუნი"; შ რგ ნ (ჩოლ.) „შლიგინით სიარული"; ჩხურმ ნ (ბზ.), ჩხურმუნ (ბქ.) „ლაწალუწი; ჩხარუნი"; ცხურკუნ (ბქ.) „ცხუკუნი"; ც რცხ ნ (ბქ.) „ფუცხუნი"; ძ რწკ ნ (ბქ.) „ღრიჭინი"; წ რწკ ნ (ბქ.) „წკრიალი (საათისა)"; ხ რპ ნ (ბზ.) „ხრამუნი"; ჰ ლდ ნ (ბქ.) „ზანზარი/ქანაობა" და მისთ.

გ) მეტყველებასთან მიახლოებული ხმის აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულები: ბურდღუნ (ზს.) „ბურდღუნი"; ბ რბ ნ (ბქ., ჩოლ.) „ენაბრგვილი მამაკაცის ლაპარაკი"; თ რტ ნ (ზს., ქს.) „ჭიხვინი/ფრუტუნი"; თ რყ ნ (ლშხ.), თ რყ ნ (ბქ., ჩოლ.) „კისკისი"; ტ რტ ნ (ბზ., ლშხ.), ტ რტ ნ (ბქ., ლნტ.) „რატრატი"; ფ რფ ნ (ბქ.) „უაზრო რატრატი"; ყ რყ ნ (ბზ., ლშხ.), ყ რყ ნ (ბქ., ლნტ.) „ყიყინი"; ცურც ნ (ბზ., ლშხ.), ცურცუნ (ბქ., ლნტ.) „ჩურჩული"; წ რპ ნ (ზს.) „წრიპინი"; წ რწ ნ (ბქ.), წ რწ ნ (ლშხ., ჩოლ.) „წრიპინი ბარტყებისა"; ჭკ რპ ნ (ბქ.) „კრაჭუნი"; ხურხ ნ (ბზ., ლშხ.), ხურხუნ (ბქ.) „კრუტუნი (კატისა)"; ხ რტ ნ (ბქ., ჩოლ.) „ხროტინი"; ჯურჯღუნ (ბქ.) „ჯუჯღუნი/ბუზღუნი" და სხვ.

გ) წყლის ხმიანობის აღმნიშვნელი ლექსიკა: დგურბუნ (ბქ., ჩოლ.) „დგაფუნი, ჩუხჩუხი (წყლისა)"; თქურფუნ (ბქ., ჩოლ.) „თქრიალი, დგაფუნი (წყლისა, სისხ-ლისა...)"; კურკუნ (ჩოლ.) „წანწკარი (წყლისა)"; ჟურთქუნ (ბქ.) „კლდეებიდან მომავალი წყლების ხმაური"; ღურღუნ (ჩოლ.) „ჩუხჩუხი (წყლისა)"; წურქ ნ (ბზ.) „წანწკარი"; ჯურჯუნ (ბქ.,ჩოლ.) „დუღილისნაირი ჩუხჩუხი (წყლისა)"; ჴ იფ-ჴ იფ (ჩოლ.) „ჩუხჩუხი (წყლისა)"; ლი-შხრ ნ-ე (ბქ.) „წყლის ძლიერი დენა" და ა. შ.

შიდა საკლასიფიკაციო სემანტიკურ ნიშნად, საენათმეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, შერჩეულია ოპოზიცია *სულიერი* (ადამიანის, ცხოველისა და ფრინველის ბგერადობა) და *უსულო* (არაცოცხალი საგნის ბგერადობა).

სულიერ არსებათა ხმიანობა:

ა დ ა მ ი ა ნ ი: ს რტ ნ (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ს რტ ნ (ბქ., ლნტ.) „ქალის მჭექარე ხმა"; შ რგ ნ (ჩოლ.) „შლიგინით სიარული"; ბურდღუნ (ზს.) „ბურდღუნი"; თ რყ ნ (ლშხ.), თ რყ ნ (ბქ., ჩოლ.) „კისკისი"; ფურსდ ნ (ბზ., ლშხ.), ფურსდუნ (ბქ., ლნტ.) „ჩურჩული"; ფ რფ ნ (ბქ.) „უაზრო რატრატი"; ყ რყ ნ (ბზ., ლშხ.), ყ რყ ნ (ბქ., ლნტ.) „ყიყინი"; ხ რტ ნ (ბქ., ჩოლ.) „ხროტინი"; ხ რხ ნ (ბქ.) „ხიხინი"; ჩ რჩ ნ (ბქ.) „ბავშვის ტიტინი; ბურდღუნი"...[1]

ც ხ ო ვ ე ლ ი: შ რგ ნ (ჩოლ.) ,,შლიგინით სიარული''; თ რტ ნ (ზს., ქს.) ,,ჭიხვინი, ფრუტუნი''; ყ რყ ნ (ბზ., ლშხ.), ყ რყ ნ (ბქ., ლნტ.) ,,ყიყინი''; ჭ რქ ნ (ბზ., ლშხ.), ჭ რქ ნ (ბქ., ლნტ., ჩოლ.) ,,ჭიხვინი''; ხურხ ნ (ბზ., ლშხ.), ხურხუნ (ბქ.) ,,კრუტუნი'' (კატისა)''; ლიზ ლი (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ლიზული (ბქ., ლნტ.) ,,ზმუილი (ძროხისა)''; ლიპყ ლი (ლშხ., ჩოლ.) ,,კაკანი, ბღავილი (თხისა)''; ლიყ თი/ე (ჩოლ.) ,,კრიახი (ქათმისა)''; ლიგ ლი (ბზ., ლშხ.), ლიგული (ბქ., ლნტ.) ,,ყმუილი (მგლისა)'', წ რწ ნ (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), წ რწ ნ (ბქ., ლნტ.) ,,წივილი თაგვისა''...

ფ რ ი ნ ვ ე ლ ი: ბ/ზ რზ ნ (ბქ.), ზურზუნ (ლხმ.) ,,ბზუილი''; წიწინ (ბზ.) ,,წიწინი, წრიპინი (ჩიტისა)''; რპ ნ (ზს.) ,,წიწინი, წრიპინი (ჩიტისა)''; რწ ნ (ბქ.), წ რწ ნ (ლშხ., ჩოლ.) ,,წრიპინი (ბარტყებისა)''; ჭყურტუნ (ბქ., ჩოლ.), ჭყურტ ნ (ჩოლ.) ,,ჭყუტუნი, ჭუკჭუკი (მწყრისა)''; ლიყ ლალ (ბქ.) ,,ყივილი (მამლისა)''; ლიყოხე (ბქ.) კრიახი (კრუხისა)''; ლიჩხ რ ეშტი (ბქ.) ,,ჩხართვის ხმიანობა''; ლიკარკ ცე (ლშხ., ჩოლ.) ,,კაკანი (ფრინველთა)'', ლი-წირ -ელ-ი/ლი-წ რ -ელ-ი (ზს.) ,,გალობა; წრიპინი (ჩიტისა)''; ლიჭრი ხე [2] (ლშხ.) ,,კრიახი (ფრინველისა)''...

მ წ ე რ ი: ლიწ ლი (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ლიწული (ბქ., ლნტ.) ,,წუილი''; ლიბზ ლი (ბზ.) ,,ბზუილი''; ბჟ ლმაბჟ ლ (ბზ.), ბჟ ლმაბჟ ლ (ბქ., ლნტ.) ,,ბზუილი, ზუზუნი...''; ლიბ/ზ რზ ნი (ბქ.) ,,ბზუილი, წუილი''; ზურზუნ (ლხმ.) ,,ბზუილი''...

ქ ვ ე წ ა რ მ ა ვ ა ლ ი: ლის ლი (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ლის ლი (ბქ., ლნტ.), ს ლ (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ს ლ (ბქ., ლნტ.) ,,სისინი გველისა''...

სულიერ არსებათა კლასიფიცირება, როგორც მასალის ანალიზმა აჩვენა, შესაძლებელია ბიოლოგიური სახეობების, _ *ადამიანის, ცხოველის, ფრინველის, მწერისა* და *ქვეწარმავლის*, _ ხმიანობის მიხედვით.

უ ს უ ლ ო ს ა გ ა ნ თ ა ხ მ ი ა ნ ო ბ ა: ლიყურჭლა ი (ლშხ., ჩოლ.) ,,ბუყბუყი (მუცლისა)''; ლიჩხრუნე (ბქ., ჩოლ.) ,,ჩხრიალი...''; ტკ რც ნ (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ტკ რც ნ (ბქ.) ,,ტკაცანი/ტკაცატკუცი''; ყ რფ ნ (ზს., ჩოლ.), ყურფუნ (ბქ.) ,,ტკაცანი (ძვლისა)''; შ რშხ ნ (ბზ., ლშხ.), შ რშხ ნ (ბქ., ლნტ.) ,,შიშხინი (ხორცისა, ცხიმისა...)''; ც რცხ ნ (ბქ.) ,,დუღილი/ფუცხუნი''; ძ რწკ ნ (ბქ.) ,,ღრიჭინი/ღრჭიალი''; ხ რგ ნ (ბზ., ლშხ.), ხ რგ ნ (ბქ.), ხურგ ნ (ლნტ.) ,,ხრიგინი (ავეჯისა)''...

წარმოდგენილი ლექსიკა შეიძლება დახასიათდეს ისეთი საკლასიფიკაციო სემანტიკური ნიშნების მიხედვითაც, როგორებიცაა: *ხმის სიმაღლე, ინტენსივობა, განმეორებადობა, განგრძობითობა, დიურატიულობა* და ა. შ.

2) სინათლისა და ცეცხლის ნათება-მოძრაობის აღმნიშვნელი ლექსიკა: ლი-დღ璁鬖-ე (ბქ.) „ბრდღვიალი, ბრჭყვიალი"; ლი-კ რ-ე (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ლი-კ რ-ე (ბქ., ლნტ.) „კრიალი/ბრჭყვიალი/კაშკაში"; ლი-რს ნ-ე (ბქ.) „ბრჭყვიალი/ბრწყინვა"; ლი-ტ ლტ ნ-ე (ბქ.) „კრიალი/ბრჭყვიალი"; ლი-ფარფ ლ-ი (ჩოლ.) „ბრიალი/აალება (ცეცხლისა)"; ლი-ღ ლ鬖璁ნ-ე (ბქ.) „ხასხასი (ჯეჯილისა/ბალახისა...)"; ჭკ ლ鬖璁/უნ (ბქ.) „ციმციმი (ვარსკვლავთა)"; ლი-ჯღ-ე (ბზ.) „კრიალი/ბრჭყვიალი" და მისთ.

3) დინამიკურობის – მოძრაობისა და მოქმედების – ამსახველი ლექსიკა: ლი-ბ რც ნ-厨健ლ (ბზ., ჩოლ.), ლი-ბ რცან-ალ (ბქ.) „ბანცალი"; ბ რგ ნ (ბქ., ჩოლ.)|ლი-ბ რგან-ალ (ბქ.) „ბანცალი"; ლი-ბ რძგ ნ-ე (ლშხ.), ლი-ბ რძგ ნ-ე (ჩოლ.) „კანკალი, ცახცახი"; ლი-რს ნ-ე (ლშხ., ჩოლ.) „კანკალი, ცახცახი"; ლი-ტრ ნტ-ე (ლშხ., ჩოლ.) „ტორტმანი"; ლი-ჰამბუნ-ალ (ბქ.) „ადგილზე ქანაობა"; ჯინდრიკ (ჩოლ.) „ძუნძული"; ჯულჯუნ (ბქ.) „ძუნძული"; ჯ ლგ ნ (ბქ.) „ჯაგჯაგი" და სხვ.

მოძრაობა-გადაადგილების ველში შემოდის მოძრაობის ყველა სახე, რომლებიც სივრცეში გადაადგილებას აღნიშნავენ (*სვლა, სიარული, ფრენა, ცურვა* და მათ შორის *სუბიექტის ერთ ადგილზე მოძრაობის ამსახველი ლექსიკაც*).

1. სვლისა და სიარულის აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულები: [3]

ლიზელ ლ (ბზ.), ლიზელ ლ (ბქ., ლნტ.), ლიზელ ლ (ლშხ., ჩოლ.) „სიარული"; ლიბიჭყანალ (ბქ.) „უშნო, გაფარჩხული სიარული (ქალისა, ბავშვისა)"; ლის რბ თე (ბზ.) „წინდაუკან სიარული"; ლიდრ მან ლ (ბზ.), ლიდ რიმანალ (ბქ.) „სიარული (ზორბა კაცისა)"; ლიჟ რე ი (ჩოლ.) „თავგზააბნეული სიარული"; ლიჰიმბორალ (ბქ.), ლიჰიმბორ ლ (ლხმ.) „ლასლასით სიარული"; ჯ რდღ ნ (ლხმ.) „ახმახი და ტლანქი ადამიანის მოძრაობა, სიარული"; ლიქურქ ანალ [4] (ბქ.) „დაბალი და მსუქანი ქალის მოძრაობა"; ლიზიპზიპი (ლშხ.) „მსუქანი ადამიანის დონდლო სიარული"; ლიტ რკანალ (ბქ.) „სირბილი ხმის გამოცემით, გამეტებით" და მრავალი სხვ. აღნიშნული ზმნები გამოხატავენ ძირითადად ვერტიკალურ მდგომარეობაში გადაადგილებას – *სიარულს* (ლიქ ლიზ ლ, ლიცინგლა ალ, ლიდრ მან ლ...), *სირბილს* (ლიქინალ, ძღ რკ ნ, ლიტ

რკანალ...), *ხტომა/ხტუნაობას* (ლიკ ჩხე/ალ, ლისკნალ, ლიკ ფხალ...), სხვადასხვა სემანტიკური კომპონენტით:

• *გადაადგილების ტემპი* (ჩქარი: ლიქ ლიზ ლ/ლიქურზ ნ厨健ლ, კურზუნ, ტ რკ ნ, ძღ რკ ნ...; ნელი: ლიჰიმბორ ლ, ლიბანდუნალ, ლიზიპზიპი...);

• *ენერგიულობის ხარისხი* (ლიდრ მან ლ, ლიბანდუნალ, ლიჰიმბორ ლ, ლიქურზანალ/ლიქირმოზალ...);

• *უმიზნო მოძრაობა* (ლისირგლა ალ, ლიდ ნდ ლ, ლისრ გან ლ…), რომელიც სპეციალურ ლიტერატურაში *ემოციური ელფერის* მიხედვით დაყოფილია რამდენიმე ჯგუფად [ჭკადუა, 2015:34-235]: *1. მოძრავი საგნის (სუბიექტის) გარეგნული ნიშნების მიხედვით დახასიათება; 2. სუბიექტის ჩაცმულობაზე მითითება; 3. სუბიექტისადმი მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულების გადმომცემი ლექსემები; 4. სუბიექტისად-მი სიბრალულის, თანაგრძნობის გამოხატვა.*

• *გლუვ ზედაპირზე გადაადგილება* (ლიჩ რხ ლ/ლიჩრახალ, ლისოლ ლ/-ლისიოლალ, ლიქიმფოლალ...).

• *წონასწორობის დარღვევა* (ლიბ რც ნჲ ლ/ლიბ რცანელ, ლიტირონტალ, ლიგინწალ...).

• *სიარულის მანერა* (ლიკ კან ლ/ლიკიკანალ/ლიკ კან ლ, ლისრ გან ლ, ლიშ ნგუნ ლ, ლიბ ჯღანა/ლ...) და მისთ.

შენიშვნა: ხშირად ერთი და იგივე ზმნა, სხვა ქართველურ ენათა მსგასად [ლოლაძე, 2015], სხვადასხვა სემანტიკურ ჯგუფში ერთიანდება (მაგ.: იბანდუნალ „ნელა დადის, მოძრაობს“ გულისხმობს როგორც გადაადგილების ტემპს, ისე – ენერგიულობის ხარისხსაც), რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ზოგიერთი ზმნის მნიშვნელობა რამდენიმე კომპონენტისაგან შედგება.

2. ადგილზე მოძრაობის ამსახველი ლექსიკა:

ლიბ რც ნჲ ლ (ბზ.), ლიბ რცანელ (ბქ.) „ბარბაცი"; ლიტ რ ნტ{ინ} ლ (ბზ.), ლიტრონტალ (ბქ.), ლიტრ ნტე (ლშხ., ჩოლ.) „ტორტმანი"; ლიჰამბუნალ (ბქ.) `ადგილზე ქანაობა"; ლიპ ჭ/ტყან ლ

(ლშხ.) „ბარბაცი"; ლიგინწალ (ბქ.) „მაღალი, მთვრალი კაცის ქანაობა, ბარბაცი"; ლიზანკუნალ (ბქ.) „ქანაობა, რწევა"...

3. ფრენისა და ცურვის აღმნიშვნელი ფონოსემანტიკური ფუძეები: ლიპ რიელ (ბზ.), ლიპრელ (ბქ.), ლიპ რჲელ (ლშხ.), ლიპერიელ (ლნტ.) „ფრენა"; ლიცრო嫪紈ლ (ბზ.), ლიცრო ლ (ბქ.), ლიც რა 嫪浼ლ/ლიც რა {ე} (ლშხ.), ლიცურა ლ (ლნტ.) „ცურვა"; ლილც ზ ლ (ბზ.), ლილცუზალ (ლშხ.) „ცურვა"; ლიქნალ (ბქ.) „ცურვა"; ლიპ რტყანალ/ლიტყ რპანალ (ბქ.) „ფრინველის ფრენა ან ცურვა წყალში ფრთების ტყლაშუნით"; ლიტყუპნა嫪浼ლ/ლიღუტნა嫪浼ლ (ჩოლ.) „ფრინველის ცურვა წყალში ფრთების ტყლაშუნით"; ლიპიოლ ლ (ჩოლ.) „ზედაპირზე მჩატედ ცურვა"...

ფრენისა და ცურვის აღმნიშვნელი ფონოსემანტიკური ფუძეები, სვლისა და სიარულის აღმნიშვნელ ზმნებთან შედარებით, სვანურში ნაკლებად დასტურდება.

4) ლექსიკა, რომელიც ერთდროულად გამოხატავს მოქმედების სახეს და ამ მოქმედების შედეგად გამოცემულ ჟღერადობას: ბიჩხ-ბაჩხ (ბქ.) „მირტყმა-მორტყმის ხმა"; ბ რთქ ნ (ზს., ქს.) „ბათქუნი"; დგურბუნ (ბქ., ჩოლ.) „დუგდუგი"; ჟიტყ-ჟატყ (ბქ.) „ტალღის ტყლაშუნის ხმა"; რისტ-რასტ (ბქ., ლშხ., ჩოლ.) „მირტყმა-მორტყმის ხმა"; ტყ ისგ-ტყ ასგ (ბქ.) „სროლის ხმა/ჭახანი"; ფხ რკ ნ (ბზ., ლშხ.), ფხ რკ ნ (ბქ., ლნტ.) „ფხაკუნი"; ყ ისგ-ყ ასგ (ზს.) „სროლის ხმა/ჭახანი"; ჩხიკ-ჩხაკ (ზს., ჩოლ.) „ჩხაკაჩხუკი" და ა. შ.

აღნიშნული ჯგუფი, სემანტიკური თვალსაზრისით, ყველაზე მრავალფერ-ოვანია და მოიცავს ზოგადად მოძრაობის ყველა იმ ტიპს, რომლებსაც ახლავს *ხმა/ხმაური*. ამ კატეგორიაში, სხვა ქართველურ ენათა მსგავსად, ერთიანდება:

- *საკვების დამუშავებასთან (ჭამა, ღეჭვა, ხვრა, ღრღნა) დაკავშირებული ლექსიკა*
- *სმა/დალევის აღმნიშვნელი ლექსიკა;*
- *ლაპარაკის აღმნიშვნელი ლექსიკა;*
- *ემოციის (სიცილის, ტირილის) გამომხატველი ლექსიკა;*
- *ცემის/კვრის აღმნიშვნელი ლექსიკა;*

• *ბუნების მოვლენათა და სტიქიათა (ჰაერის, წყლის, ცეცხლის/სინათლის) მოქმედება-ხმიანობის აღმნიშვნელი ლექსიკა.*

1. საკვების დამუშავება (ჭამა, ღეჭვა, ხვრა, ღრღნა): ლიგ რზინე (ბქ.) ,,უშნოდ ღეჭვა მაგარი საჭმლისა"; ლიკანკლა ი (ლშხ.) ,,პირის ჩქარი მოძრაობით ჭამა"; ლიკუკ ე (ბქ.) ,,წყნარი/კოხტა ჭამა, კიკნა"; ლიმანტყლა ი (ლშხ.) ,,უხეში/ხმაურიანი ჭამა"; ლიყანყლ ი (ბზ.) ,,უშნოდ ყლაპვა"; ლილურქ ინე (ბქ.) ,,ღეჭვა/ჭამა"; ლიქანქლა ი (ჩოლ.) ,,სწრაფად ყლაპვა"; ლიფთ ი (ზს.) ,,ყლაპვა დიდი ლუკმებით"...

2. სმა/დალევის აღმნიშვნელი ლექსიკა: ლიგ ლიბი (ბქ.) ,,დიდი ყლუპებით დალევა (წყლისა, სასმლისა...)"; ლიყ ლწე/ლიყლ წე/ლიყრიაწინე (ლშხ.) ,,ყლურწვა"; ლითხ ლიპი (ბზ.) ,,ხვრეპა"; ლიხრიასინე (ლშხ.) ,,დიდი ყლუპებით (ხმაურით) დალევა"; ლიხ ლი (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ლიხული (ბქ., ლნტ.) ,,ხვრეპა"; ლითხ ლიპი (ბზ.) ,,ხვრეპა"; ლიწ̌ ხ ე (ბზ., ლშხ.) ,,ხვრეპა"...

3. ლაპარაკის აღმნიშვნელი ლექსიკა: გ რგლა (ბზ.), გარგლა (ლშხ.), გარგალა (ლნტ.) ,,ლაპარაკი"; რაგ დ (ბქ.) ,,ლაპარაკი"; ლიბ რბ ნი (ბქ., ჩოლ.) ,,ენაბრგვილი მამაკაცის ლაპარაკი"; ლიდარდ ლი (ჩოლ.) ,,დიდი ტანის ქალის ხმამაღალი ლაპა-რაკი"; ლიშყ რბლ ი (ბზ.) ,,დაუფიქრებელი ლაპარაკი"; ლიყარყ ლი (ჩოლ.) ,,ზარმაცი და მოქეიფე ადამიანის ბევრი ლაპარაკი, ლაყბობა"...

4. ემოციის (სიცილის, ტირილის) გამომხატველი ლექსიკა:

ა) სიცილის გამომხატველი ლექსიკა: ლ ც ნ ლ (ბზ.), ლიც ნა/ ლ (ბქ.), ლ ც ნ ლ (ლშხ., ჩოლ.), ლინც ნ ლ (ლნტ.) ,,სიცილი"; ლიქ ზან ლ (ბზ.) ,,სიცილი"; ლიღ ტ健晹ი (ლშხ.) ,,სიცილი"; ცქ რტ ნ (ბქ.) ,,თავშეკავებული სიცილი ქალებისა, ცქმუტუნი"; კ რკ ნ (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), კ რკ ნ (ბქ., ლნტ.), ქ რკ ნ (ლნტ., ჩოლ.) ,,კისკისი"; გ რხ ნ (ბქ.) ,,ხმამაღალი სიცილი, როხროხი"...

ბ) ტირილის გამომხატველი ლექსიკა: ლიგ ნი (ზს., ლშხ., ჩოლ.), ლიგ ნი (ლნტ.) ,,ტირილი"; ჭურჭყუნ (ბქ.) ,,ჭუჭყუნი"; ლიჟღ ლი (ზს.) ,,ბავშვის ხმამაღალი ტირილი"; ლილჭ ლ (ბზ.), ლილჭა/ ლ (ბქ.), ლირჭ ლ (ლშხ.), ლირეჭ ლ (ლნტ.) ,,მოთქმა/დატირება"; ლიჟ ნტე (ბზ.), ლიჟ ნტე (ბქ.) ,,ბავშვის მომაბეზრებელი/გაბმული ტირილი"; ლიჩულყუნ ლი (ბზ.) ,,გულაჩუყებული ტირილი"; ლიყთ ნე (ბქ.) ,,ჭირისუფლის ტირილი"...

5. *ცემის/კვრის აღმნიშვნელი ლექსიკა*: ბიჩხ-ბაჩხ (ბქ.) ,,მირტყმა-მორტყმის ხმა''; ბიტყ-ბატყ (ჩოლ.) ,,მირტყმა-მორტყმის ხმა''; ტკიჩ-ტკაჩ (ზს.) ,,მირტყმა-მორტყმის ხმა''; ტკ რჩ ნ (ბზ., ლშხ., ჩოლ.), ტკ რჩ ნ (ბქ.) ,,ჭახაჭუხი, მირტყმა-მორტყმის ხმა''; ლიტყ მბე (ბზ.) ,,ცემა, გალახვა''; ლიტყ ფი (ზს.) `გაშლილი ხელის გარტყმა''; ლიშხპი (ბქ.) ,,წნელის, მათრახის დარტყმა''...

6. ***ბუნების მოვლენათა და სტიქიათა (ჰაერის, წყლის, ცეცხლის/სინათლის) მოქმედება-ხმიანობის აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულები:***

ა) ჭექაქუხილის აღმნიშვნელი ლექსიკა: გურჭ ნ (ბზ., ლშხ.), გურხ ნ (ბზ.), გურჭ/ხუნ (ბქ.), გურხუნ (ლნტ.) ,,გრგვინვა''; ლიგურხუნი (ზს., ლნტ.) ,,გრგვინვა''; ლირხუნ ლ (ბზ.), ლირხუნალ (ბქ.) ,,გრგვინვა, ჭექაქუხილი''; ჭ რხ ნ (ბზ.), ჭ რხ ნ (ბქ.) ,,ქუხილი''; ლიჰლ ლ (ბზ.), ლიჰლალ (ბქ.), ლი ლ ე (ლშხ.) ,,ელვა''...

ბ) წყლის ხმიანობის აღმნიშვნელი ლექსიკა: დგურბუნ (ბქ., ჩოლ.) ,,დგაფუნი/ძლიერი ჩუხჩუხი''; ჟურთქუნ (ბქ.) ,,კლდეებიდან მომავალი წყლების ხმაური''; ჩხ რფ ნ (ზს., ჩოლ.), ლი-ჩხფუნ-ე (ბზ.), ლი-ჩხფ ნ-ე (ბქ.) ,,ძლიერი ჩუხჩუხი''; წურქ ნ (ბზ.) ,,წანწკარი''; წყ რგ ნ (ბქ., ჩოლ.) ,,წანწკარი''; ჴ იფ-ჴ იფ (ჩოლ.) ,,ჩუხჩუხი''...

გ) ცეცხლის/სინათლის მოძრაობის ამსახველი ლექსიკა: ლი-რფ ნ-ე (ზს., ქს.) ,,ციმციმი (თამაში შუქისა)''; ლი-ფარფ ლ-ი (ჩოლ.) ,,ბრიალი, აალება (ცეცხლისა)''; ლი-ღა -ღ澆晹-ი (ჩოლ.) ,,ნაღვერდლისფრად ციმციმი''; ლი-ღ ზ-ე (ბზ., ლშხ.), ლი-ღუზ-ე (ბქ., ლნტ.) ,,გუზგუზი/გიზგიზი/ბრიალი (ცეცხლისა)''; ლი-ღ რეკ-ი (ბზ.) ,,ლაპლაპი''; ლიდაღჩე (ბქ.) ,,კიაფი/ციაგი შუქისა''; ლიდღმე (ბზ.) ,,კიაფი/ციაგი შუქისა''; ლი-ღ -ე (ბზ.), ლი-ღ -ე (ბქ.) ,,ბრწყინვა''...

4. ***სტატიკურობის – ფიზიონომიის, ყურების, გამოხედვის, მენტალური მდგომარეობის – აღმნიშვნელი ლექსიკა:***

სვანურშიც, სხვა ქართველურ ენათა მსგავსად, დინამიკურობას ანუ მოქ-მედებას, როგორც დროში მიმდინარე პროცესს უპირსპირდება სტატიკურობა ანუ უძრაობა, როგორც ერთ მდგომარეობაში მყოფობა. სტატიკური ზმნები, როგორც სვანური მასალის კვლევამ აჩვენა, წარმოდგენილია სტანდარტული მდებარეობა-მდგომარეობის აღმნიშვნელი _ ლიყ ნ ლ (ბზ.), ლიყ ნ ლ (ბქ., ლნტ.), ლიყ ნალ (ბქ.), ლიყ ნ ლ (ლშხ.) ,,{და}წოლა'', ლიყ რე (ბქ.) ,,წოლა'',

ლიგნე|გენა [5] „დგომა", ლისგ რე (ზს., ლშხ.), ლისკ რე (ლნტ., ჩოლ.) „ჯდომა", ლიდი/ლიდ სგი (ბზ.), ლიდისგ (ბქ.) „დება", ლიგემ (ზს., ქს.) „დგმა, დადგმა" და სხვ. ზმნათა ფორმებით. ამ სტანდარტული ზმნების გვერდით არსებობს მრავალრიცხოვან სიტყვათა კლასი, რომლებიც თავიანთი შინაარსით ბგერწერითია და მიუთითებს *სუბიექტის რაგვაროგაზე* (*ფიზიონომია-გარეგნობა*), *ხასიათზე, მენტალურ მდგომარეობაზე.*

***1. გარეგანი მახასიათებლები*:**

ადამიანი: ლ ღ რიმანა (ბქ.) „ფართო, უშნო სახის (უმეტესად ქალი)"; მიჩ ლ (ბქ.) „უშნო პირისახის მამაკაცი"; წკ ირ (ბქ.) „წვრილთვალება"; კ დბეზილ (ბქ.) „დაბალი და ღიპიანი კაცი"; ჩ ჩ ნილ (ბქ.) „ძალიან დაბალი/ჩია"; გიქს (ბქ.) „მაღალი და გამხდარი ქალი"; ლ ტყ რბელე (ბქ.) „ჭორფლიანი"; დ რ წჲ (ბქ.) „აყლაყუდა"; ყ იბლ (ბქ.) „დიდთავა"; ჩხ ინდ (ბქ.) „უშნო ცხვირიანი ადამიანი"; მარღიაჲ/მარღა (ლშხ., ჩოლ.) „თეთრი პირისახის" და მისთ.

ადამიანის გარეგანი მახასიათებლები შესაძლოა ორ ჯგუფად დაიყოს:

1. უარყოფითი კონოტაციის მქონე სიტყვები (მაგ.: თიღ ლ , ყ იბლ , სხ პჲ , ჩხ ინდ , დ რ წჲ ...), რომელთა რაოდენობა გაცილებით უფრო მეტია, და

2. დადებითი კონოტაციის მქონე სიტყვები (მაგ.: ბ დღ ჲ , ბრანჯალ , ბოდღორ , მარღიაჲ/მარღაჲ...).

ცხადია, აღნიშნული ლექსიკური ერთეულები დახასიათდება გენდერული თვალსაზრისითაც.

არაადამიანი: ჩხორკ (ბქ.) „ზედმეტად გამხდარი, გაჩხიკინებული საქონელი"; ლუჰორყე (ბქ.) „შიმშილისგან მუცელგაბრტყელებული ცხოველი"; ლ პტყ ნე (ბქ.) „გაძვალტყავებული ქათამი"; ლუხონკე (ბქ.) „სიგამხდრისგან მოკაკული საქონელი"; წიოტია (ბქ.) „გამხდარი ქათამი"; ლ ხგუნე (ბზ.), ლ ხგ ნე (ბქ.) „გაძვალტყავებული საქონელი"; ლ გ რგილა ე (ბზ.) „გაძვალტყავებული საქონელი"; გ რგ ჭ (ლხმ.) „გაძვალტყავებული (ცხენი)"; გორგ ნ (ლხმ.) „გაძვალტყავებული (ცხენი)"...

თვისება: ჰ/ხერყლჲ ნ (ბქ.) „ღორმუცელა"; უჩფანთ ირ (ბქ.) „ფეთხუმი"; უჩქმირ (ბქ.) „ფეთხუმი"; კასბ /კაპ /ყარსბ (ბქ.) „ენაგრძელი"; ჭ რჭყნ (ბქ.) „ჭიჭყინა"; ს რტნ (ბქ.) „მჭექარე ხმით მოჩხუბარი";

წოლკ (ბქ.) „სუსნია"; ტ რხნ ჲ (ბზ.), ტ ხნ (ბქ.) „ენატანია, დამსმენი"; ტურხ ლ (ბზ.) „ენატანია"; ტურღულ (ჩოლ.) „დამსმენი"; ურაკაკა (ბქ.) „ენატლიკინა, დამსმენი (ქალი)"...

2. მენტალური კონცეპტი:

ყირყონჯ (ბქ.) „რქიანი, რეგვენი"; ფორგ (ბქ.) „დაბდური"; ბალაყანტ ირ (ბქ.) „რეგვენი, უდარდელი"; ლუბჟურე (ბქ.) „დაბნეული"; ლ ს ყე (ბზ.), ლუსოყე (ბქ.) „გიჟი, სულელი"; ტენტერ, ტენტეშ (უშგ., ლშხ.) „რეგვენი, სულელი"; მითრულ (ლშხ.) „გიჟი, გადარეული"; კ რ კ (ბქ.) „გონებაჩლუნგი, დებილი"; დ ბჟ (ზს.), დ ბჟი (ლხმ.) „გამოლენჩებული, მოუქნელი ადამიანი"; ჩამ ირ (ლხმ.) „მოუქნელი ადამიანი"; ჩ იტ (ბზ.) `უტვინო"; ჭარჭალიკ (ჩოლ.) „უსმინარი"...

აღნიშნულ კლასში შედის როგორც მიმღეობური, ისე ზედსართაული ფორმები და ისინი გადმოსცემენ საგნის (ობიექტის თუ სუბიექტის) თვისებას, ხასიათს და ა. შ.

ფონოსემანტიკური ლექსიკური ერთეულები შესაძლოა დაჯგუფდეს სხვა სემანტიკური ნიშნების მიხედვითაც: *ზომა-წონის, სიმაღლის, სიგამხდრე-სიმსუქნის,* სხეულის კონკრეტულ ორგანოებზე მითითების მიხედვით.

ა) ზომა-წონა: ითმათ რ (ბქ.) „დიდი აღნაგობის ადამიანი"; დოდღობ (ბზ.), დოდღობ (ბქ.) „დიდი აღნაგობის, ტანადი ადამიანი"; ბათქია (ლშხ.) „დიდი აღნაგობის, ტანადი ადამიანი"; ბრანჯალ (ბქ.) „მხარბეჭიანი"; ხორგიაჲ (ლშხ.) „ზორბა, დიდი"; ხოშა სახ იშ (ბქ.) „უზარმაზარი"; ძ ძგი ჲ (ბზ.) „უზარმაზარი"; ყრ მი ჲ (ბზ.) „უზარმაზარი აღნაგობის"...

ბ) სიმაღლე: ფანგალ ჲ (ბზ.), ფანგალ (ბქ.) „ბრგე, მაღალი, ტანხმელი ადამიანი"; დ რ წჲ (ბქ.) „ზედმეტად მაღალი"; გიქს (ბქ.) „მაღალი, გამხდარი და ზედმეტად გამართული ბეჭებში"; ყრანგალ (ბქ.) „უშნო გარეგნობის მაღალი ადამიანი"; გ ანჰალ (ბქ.) „მაღალი, მსუქანი"; ცხიპლა (ჩოლ.) „მაღალი, მოქნილი ადამიანი"...

გ) სიდაბლე: ჩ ჩ ნილ (ბქ.) „ჩია ტანის"; ჩ ბ ტილ (ბქ.), ჩ ბ ტ (ლნტ.) „დაბალი ადამიანი"; ჩოჩბირა (ბზ.) „დაბალი, ჩია ტანის"; ქ ქ ი {ჲ} (ბზ.), ქ ქ ი ჲლ (ბქ.) „დაბალი და მსუქანი"; ჩ ბ ნილ „დაბალი, ჩია ტანის"; ჩათარაჲ (ლშხ.) „დაბალი და სქელი კაცი"; ფირხილ|ფრიხილ (ბქ.) „დაბალი ტანის კაცი"...

დ) სიგამხდრე: ლ ჩხკ ნე (ზს., ქს.) „გამხდარი, გაძვალტყავებული"; ლ ჩხ რკე (ბზ.) „გაჩხიკინებული"; ლუჰორყე (ბქ.) „გაძვალტყავებული"; ჩხორკ (ბქ.) „გამხდარი/გაძვალტყავებული"; დ ცმ姐ლ (ბზ.), დაცმულ (ლშხ., ჩოლ.) „სუსტი, გამხდარი"; წიოტია (ბქ.) „მეტისმეტად გამხდარი"; ლ ხგუნე (ბზ.), ლ ხგ ნე (ბქ.) „გაძვალტყავებული საქონელი",...

ე) სიმსუქნე: ზ ტყი (ბქ.) „მსუქანი და უშნო გარეგნობის ადამიანი"; ფ ფი ი (ლშხ., ჩოლ.) „მსუქანი, ფაშფაშა"; ზამპალ (ბქ.) „მსუქანი და უშნო გარეგნობის ადამიანი"; ტკ იცა (ჩოლ.) „მსუქანი (გოგონა, ჩიტი, ქათამი...)"; ჯიჯა (ჩოლ.) „მსუქანი და დაბალი კაცი"; ზანტყალ (ბქ.) „უშნოდ გასუქებული ქალი"...

ვ) სხეულის კონკრეტული ორგანოები: ჩხ ინდ (ბქ.) „დიდცხვირა"; ზონკ (ბქ.) „კუზიანი"; პილოჩ ი (ბზ.), პილოჩ (ბქ.) „დიდტუჩა"; ჭყირ (ბქ.) „ჭრელ-თვალება"; კოკ რ (ბზ.) „ელამი"; შხი ლ (ბქ.) „შავთვალწარბა"; ყ იბლ (ბქ.) „დიდთავა"; შ შგი (ჩოლ.) „ელამი"; ს იღ (ზს.), ს იღ რა (ლხმ.) „ელამი"; ბიბრანდ ი (ბზ.) „ელამი"; ამ ორბლიან (უშგ.) „დიდთავა" ა. შ.

როგორც ფონოსემანტიკურ მასალაზე დაკვირვებამ აჩვენა, სვანურშიც დომინანტურია ოთხი დიდი სემანტიკური ჯგუფი, რომლებიც, თავის მხრივ, ქვეჯგუფებად იყოფიან. აღნიშნული ჯგუფების გამოყოფა კი ეფუძვნება საენათმეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილ ჩარლზ ოსგუდის სემანტიკური დიფერენციაციის მეთოდს. ცხადია, აღნიშნული ჯგუფები, ქართულის მსგავსად, ვერც სვანურში ამოწურავენ ბგერწერითი ლექსიკის მეტად მდიდარ შესაძლებლობებს, თუმცა, იქიდან გამომდინარე, რომ აღნიშნული საკითხის კვლევა (მდიდარ ემპირიულ მასალაზე დაყრდნობით) დღემდე არ ჩატარებულა, ვფიქრობთ, მნიშვნელოვანი და ფასეული შენაძენია სერიოზული საფრთხის წინაშე მდგომი ერთ-ერთი ქართველური ენის, სვანურისათვის.

---

[1] წარმოდგენილი ლექსიკა შეიძლება დახასიათდეს გენდერული თვალსაზრისითაც (მაგ.: ს რტ ნ, სéრტéნ გამოიყენება მხოლოდ *ქალის მჭექარე ხმის აღსანიშნავად*, ბ რბ ნ *ენაბრგვილი მამაკაცის ლაპარაკის აღსანიშნავად*, ჩ რჩ ნ *ბავშვის ტიტინის ან უკბილო მოხუცის ჩიფჩიფის გამოსახატავად* და ა. შ.).

[2] შდრ. ქართ. (იმერ., გურ.) ჭრიახ-ი.

[3] აქ შემოდის *ხოხვის, ცოცვისა* და *ხტომის* აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულებიც.

[4] აღნიშნული ლექსემა, ძირითადად, დედალი ქათმის სიარულის აღმნიშვნელია, გადატანით კი ქალის სიარულის მანერულობაზეც მიანიშნებს.

[5] ეს ორი ფორმა ერთმანეთს უპირსპირდება როგორც მასდარი და აბსტრაქტული სახელი. ცხადია, ლიგნე უფრო გავრცელებული ფორმაა და ხშირი გამოყენებისაა, გენა კი გარკვეულ კონტექსტში იხმარება და მიემართება მხოლოდ ადამიანს (მაგ. გენა დემე ხარ (ბქ.) „მუდამ საქმეშია, დასვენების საშუალება არა აქვს (ზედმიწ. _ დგომა არა აქვს)".

ლიტერატურა:

1. გერსამია რ., კიკვიძე ზ., ლომია მ., მამისეიშვილი ნ., საღლიანი მ. ფონოსემანტიკური ლექსიკა ქართველურ ენებში.-თბილისი, 2016
2. გიგლემიანი ლ.ჰიდროლექსიკა ქართულში: საკანდიდატო დისერტაცია.-თბილისი, 2006
3. დავითიანი ა. გარეგანი სახეობის ლექსიკისათვის სვანურში // იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება.- 2008.-XXXVI
4. თოფურია ვ. მცენარეთა სახელწოდების შესწავლისათვის ქართველურ ენებში //შრომები; 3.-თბილისი,1979
5. ლოლაძე ნ.მოძრაობის ზმნები ქართულში // სპეკალი / ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის რეცენზირებადი ელექტრონული ბილინგვური სამეცნიერო ჟურნალი.- 2015.- №9
6. მელიქიშვილი ი. ბგერწერითი ლექსიკისათვის ქართულში //ენათმეცნიერ-ების საკითხები.-1999.-№3
7. სანიკიძე ლ.რედუპლიკაცია სვანურსა და ზანურში // იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწდეული.- 1976.- IV
8. საღლიანი მ.სიარულის, სმისა და ჭამის აღმნიშვნელი ლექსიკა სვანურში: სადიპლომო ნაშრომი.-თბილისი,1995
9. ჭკადუა რ.ზმნურ ფუძეთწარმოების პრინციპთა ურთიერთმიმართებისათვის სვანურში // იკე.- 2013.-№ 12.-
10. ჭკადუა რ.მოძრაობის მანერის გამომხატველ ზმნათა ერთი ტიპის მორფოსემანტიკური ანალიზი სვანურში // იკე.-2015.- № XLIII

ნანა გონჯილაშვილი

„ნათლის სვეტის" პარადიგმული სახისმეტყველება ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავსა" და „საგალობელში"

„ნათლის სვეტის", იგივე „სვეტი-ცხოვლის", პარადიგმა ქართული მწერლობის და, ზოგადად, ქართული ქრისტიანული კულტურის მარადთანმხლები ფენომენი და ქართველთა სულიერი ცხოვრების საზრისია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ნათლის სვეტი" გვხვდება ნეოპლატონიზმში („ნათლლის სვეტი" _ სხეულებრივი, განუყოფელი და უძრავი, ყოველივეს შემცველი ადგილი უნივერსუმში), მანიქეიზმში („სინათლის სვეტი", ანუ „დიდების სვეტი" _ განწმენდილი სულები ან ნათელი არსებები მთვარესთან და მერე მზესთან მისასვლელად მას აჰყვებიან; სხვა ვარიანტით _ ნათელი ან განწმენდილი სულნი მთვარეზე და მზეზე ასვლის შემდეგ „დიდების სვეტზე" გროვდებიან) და ინდურ რელიგიაშიც (აქაც „ნათლის სვეტი" უკავშირდება გარდაცვლილთა სულებს, რომლებიც ჯერ მთვარეზე ადიან, მერე _ მზეზე. ყოველივე ეს ინდოეთის რწმენის საუნჯეა).

ვ. ნოზაძე არც ერთ ზემოდასახელებულ წყაროს ქართულ მწერლობაში გავრცელებულ „ნათლის სვეტთან", ან „სინათლის სვეტთან" არ აკავშირებს. მეცნიერი ფიქრობს, რომ მას „კავშირი აქვს ასსირულ-ეგვიპტურ-ბერძნულ სვეტთან, რომელიც მნათობთადმი იყო მიძღვნილი. მგონია, ქართულ სვეტს კავშირი არა აქვს ბიბლიის ცეცხლის სვეტთან" [ნოზაძე, 1957: 87].

Ავ. ნოზაძე იმოწმებს ჟ. კარსტის შეხედულებას, რომ „სვეტი ცხოველი", იგივე „სვეტი ნათლისა", „რომელიც ზეციდან ჩამოდის, არის გაქრისტიანებული ძველი კულტი ხისა, წმინდა ხისა, რომელი კულტიც ცნობილია არამც თუ მარტო საქართველოში, არამედ მთის ხალხების წარმართული რწმენის ნაშთში" [ნოზაძე, 1957:88].

ქართულ მწერლობაში თავჩენილი „ნათლის სვეტის" სახე-სიმბოლოსა და სახე-იდეის არქეტიპი, ჩვენი აზრით, ბიბლიურია (თუმცა, სვეტის მითოსურ სამყაროსთან და წარმართული ხის კულტთან კავშირი უცილობელია; იხ. ი. ჯავახიშვილი, მ. ჩიქოვანი, ზ. კიკნაძე, ი. სურგულაძე, რ. სირაძე). გამოსლვათა წიგნის მიხედვით, „სვეტი ღრუბლისაჲ", „ცეცხლის

სვეტი", იგივე „ნათლის სვეტი", ისრაელის ძეთ აღთქმული ქვეყნისაკენ უძღვის _ *„ღმერთი უძღოდა მათ: დღისი უკუე სუეტითა ღრუბლისათა ჩუენებად მათდა გზასა, ხოლო ღამე _ სუეტითა ცეცხლისათა. და არა მოაკლდა სუეტი იგი ღრუბლისა დღისი და სუეტი ცეცხლისა _ ღამე წინაშე ყოვლისა ერისა"* [გამ. 13: 21-22].

მოხმობილი ტექსტიდან როგორც ირკვევა, „ღრუბლის სვეტი" და „ცეცხლის სვეტი" („ნათლის სვეტი") ერთი და იმავე შინა-არსის მოვლენებია; „თეოფანიის" ნიშან-სვეტები, ხილული ხატებია, რომლებიც დღისა და ღამის პერიოდებში მონაცვლეობენ და უფლის რჩეულ ერს ძნელ და რთულ გზაზე წინამძღვრობენ.

„ღრუბლის სვეტი" ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელებს არ ტოვებს და განსაცდელის ჟამს, ეგვიპტელების მოახლოებისას, მათ ზურგს უმაგრებს, ფარად ეფარება, ხოლო მომხდურს _ გზას უბნელებს: *„ხოლო აღიძრა ანგელოზი იგი წინა-მავალი განაკისა ძეთა ისრაელისათასა და ვიდოდა უკუანაგან, და აღიძრა სუეტიცა ღრუბლისა პირისაგან მათისა და დადგა უკუანაგან მათსა. და შევიდა საშუვალ განაკსა მეგჳპტელთასა და საშუვალ ძეთა ისრაელისათასა და იყო ალმური და ბნელი. და წარჴდა ღამე და არა აღერინეს ურთიერთას ყოველსა მას ღამესა"* [გამ. 14:19-20]. თხრობა გრძელდება _ *„და იყო საჴუმილავსა განთიადისასა და მიჰხედა უფალმან განაკსა მეგჳპტელთასა სუეტითა ცეცხლისა და ღრუბლისათა და განაწყო განაკი მეგჳპტელთაჲ"* [გამ. 14: 24]. როგორც ირკვევა, „ცეცხლის სვეტი" და „ღრუბლის სვეტი" უფლის რჩეულთა მფარველი და მხსნელია, გულმძვინვარე ფარაონისა და მისი მხედრობისათვის _ რისხვა და ვაება, რასაც ხვდებიან კიდეც ეგვიპტელნი და მოწეულ განსაცდელს „ისრაელისთვის" გამართულ უფლის ბრძოლად აღიქვამენ.

აღნიშნულთან დაკავშირებით ნ. სულავა წერს, რომ „სვეტი ღრუბლისაჲს" უკანდგომა იმას მიუთითებს, რომ მათ უკან მიბრუნება ეკრძალებათ… „სვეტი ღრუბლისაჲს" პირისპირ ხილვა არ შეიძლება. ხოლო, რადგან განთიადისას ეგვიპტელებს პირისპირ წარუდგა „სუეტითა ცეცხლისა და ღრუბლისაჲთა", ღმერთის პირისპირ ხილვამ დაღუპა კიდეც ისინი" [სულავა, 2008:134].

„გამოსლვათა" წიგნში „ღრუბლის სვეტი" კიდევ რამდენიმეჯერაა ნახსენები, კერძოდ, ეგვიპტიდან გამოსვლის მესამე თვეს იაკობის სახლი სინას მთას მიადგა, მოსე მთაზე ავიდა და ღმერთმა დაავალა, ისრაელიანებისთვის გადაეცა მისი ნება _ თუ შეისმენდნენ მის სიტყვასა და აღთქმას, თავის რჩეულ ერად გახდიდა. იაკობის სახლმა მოსეს თანხმობა მისცა. ამის შემდგომ

„... უფალმან ჰრქუა მოსეს: აჰა, მე მოვალ შენდა სუეტითა ღრუბლისათა, რათა ესმას ერსა. ვიტყოდი მე შენდა მომართ და ჰრწმენეს შენი უკუნისამდე. და მიუთხრობდა მოსე სიტყუათა ერისათა უფალსა" [გამ. 19: 9].

მოხმობილი ნაწყვეტიდან ჩანს, რომ ერისათვის „ღრუბლის სვეტი" უფლისჩენის მოწმობაა, რაც თავად ღვთის სიტყვითაა გაცხადებული. აღესრულა უფლის სიტყვა და *„...მთა სინა მკმოლვარე იყო ყოვლად გარდამოსლვისათჳს ღმრთისა მას ზედა ცეცხლითა და აღვიდოდა კუამლი, ვითარცა კუამლი საჯუმილისა. განკჳრდა ყოველი ერი ფრიად"* [გამ. 19: 18]. ირკვევა, რომ უფალი ერს ცეცხლის სახით ეცხადება. ეს ეპიზოდი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ „ღრუბლის სვეტი" და „ცეცხლის სვეტი" ერთი და იმავე შინა-არსის სახე-სიმბოლოებია.

„გამოსლვათა" წიგნში კიდევ ერთხელ წარმოჩინდება „ღრუბლის სვეტი" _ *„...და ვითარცა შევიდის მოსე კარავსა მას, გარდამოჯდის სუეტი იგი ღრუბლისა და დადგის კართა თანა მის კარვისათა, და ეტყჳნ უფალი მოსეს. და ჰხედვიდა ყოველი იგი ერი სუეტსა მას ღრუბლისასა, მდგომარესა კართა ზედა მის კარვისათა, და დგან ყოველი იგი ერი და თაყუანის-სცის კაცად-კაცადმან კარით კარვისა თჳსისაჲთ"* [გამ. 33: 9-10]. „ღრუბლის სვეტი", როგორც არაერთგზის აღინიშნა, უფლისჩენის, უფლისმყოფობის ნიშან-სვეტია. ამ გზით უფალი ეცხადება მოსეს, ამ გზით ამცნობს მას თავის ნებას და ისრაელი ღმერთს ამ სასწაულით ცნობს.

ეზეკიელ წინასწარმეტყველის ხილვაშიც წარმოდგენილია სვეტი _ *„ და ვიხილე: და, აჰა, მსგავსება კაცისაჲ წელითგან მისით და ვიდრე შთამართ _ ცეცხლი, და წელთაგან მისით ზეშთა ზედანი მისნი, ვითარცა ხილვაჲ ნიავისაჲ და ვითარცა სახე იელეკტრიოჲსაჲ, და განირთხა მსგავსებაჲ ჴელისა კაცობრივისა და აღმიღო მე თხემითა თავისა ჩემისაჲთა და აღმიღო მე სულმან საშუალ ქუეყანისა და საშუალ ცისა და მომიყვანა მე იერუსალჱმად ხილვისა მის ღმრთისა, წინა ბჭეთა ზედა შინაგანისა ბჭისა. მხედველისათა ჩრდილოდ მიმართ, სადა იყო სუეტი ხატისა შურისა მომგებელისა"* [ეზეკ. 8: 3]. მოხმობილი ციტატიდან ჩანს, რომ წინასწარმეტყველის ხილვაში ღვთის ხატის სვეტი შურის აღმძვრელია და ისრაელის დიდების ცხადყოფაა.

საყურადღებოა იოანეს „გამოცხადებაში" „ცეცხლის სვეტის" განსახოვნების წარმომაჩენელი ერთი სიტყვა _ *„ და ვიხილე ანგელოზი ძლიერი, გარდამომავალი, და ემოსა ღრუბელი; და ირისÀ, რომელ არს გერძლებ მშვÂ ცისაÁ, იგი იყო თავსა ზედა მისსა; და პირი მისი, ვითარცა მზÀ*

და ფერÃნი მისნი, ვითარცა სუეტნი ცეცხლისანი“ [გამოცხ. 10: 1], რომელსაც ანდრია კაბადოკიელი ამგვარად განმარტავს _ *„...ცეცხლისა ფერÃნი საშინელებისა და ცოდვილთა ტანჯვისა სახÀ არს, რომელნიცა Ãმელსა ზედა არიან, ანუ თუ ჭალაკთა ზღÂსათა. ამისთÂსცა ერთი ფერÃი ზრუასა ზედა დადვა და ერთი _ ქუეყანასა ზედა, რაÁთა უშჯულონი ტანჯნეს“* [ანდრია კესარია-კაპადუკიელი, 1961: 254]. განმარტებიდან როგორც ჩანს, „ცეცხლის სვეტი“, უშუალოდ, „ცოდვილთა ტანჯვის სახედ“ გაიაზრება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ცეცხლის სვეტის“ ამგვარი გააზრება „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არ გვხვდება.

„ბიბლიური სახისმეტყველებისათვის მნიშვნელოვანია სვეტის საკრალური ფუნქცია, ხოლო სვეტის „ცეცხლოვანება” სწორედ ღვთის ნების გამოვლინებად არის აღქმული. უმთავრესი აქ... სვეტის უნივერსალურ დანიშნულებაშია: მან უნდა ზეაიტაცოს, „ზეგარდმო მზერას” წარუდგინოს საკრალური და პატივდებული, ხოლო პროფანული... მიწაზე დატოვოს...” [აბზიანიძე... 2012: 49].

Yყოველივე ზემოგანხილულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ბიბლიის წიგნებში („გამოსლვათა“, „ეზეკიელ წინასწარმეტყველი”, „გამოცხადება“) მოხმობილი „ღრუბლის სვეტი” და „ცეცხლის სვეტი”, იგივე „ნათლის სვეტი”, თეოფანიის სახე-ხატია, ღვთის მყოფობის დამამოწმებელი ნიშან-სვეტი, რომელიც იაკობის სახლის წინამძღოლი, მხსნელი, მწყალობელი და მფარველი ზღუდეა; ამავდროულად, გულბოროტი ეგვიპტელებისთვის უფლის მრისხანების მაჩვენებელი. როგორც ირკვევა, ისრაელთა კეთილისმყოფელი ღრუბლისა და ცეცხლის სვეტნი შესაძლოა, შურისგების სვეტად იქცეს, როდესაც რჩეული ერი ღვთის აღთქმას არღვევს. ამგვარი გააზრებები ეძებნება ზემოაღნიშნულ ბიბლიურ პარადიგმას, რომელიც შემდგომი ეპოქების შემოქმედთა ნააზრევში ახალი სახექმნადობების დასაბამი გახდა.

A ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ „ნათლის სვეტი” უფლისჩენაა, ჭეშმარიტების ნათლად გამობრწყინებული უფლის სიტყვაა, „წამებათა” და „ცხოვრებათა” პერსონაჟების სულიერი სრულყოფილების, მათი ღვაწლის საქვეყნოდ დამამოწმებელი.[1] სიმბოლურად, იგი „იაკობის კიბეა” მოწამის ცადაღმყვანებელი. „ნათლის სვეტი” მეუდაბნოე მამათა სამოღვაწეო ასპარეზის განმსაზღვრელი და მათი გზის წინამძღვარია, მსგავსად იმ ღრუბლის სვეტისა, რომელიც ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელებს უდაბნოში აღთქმული ქვეყნისაკენ უძღოდა. წმ. მამები, გიორგი მერჩულელს თქმით, არიან *„ სუეტნი*

შეურყეველნი, ვითარცა განმტკიცებულნი დაუცემელად სუეტნი ცათანი” [გიორგი მერჩულე, 1963: 264].

აგიოგრაფთა მიერ გამოიკვეთება სვეტის არსი, კონკრეტულად, ,,სვეტად” წოდების საფუძველი _ ,,ღრუბლის სვეტი”, ,,ცეცხლის სვეტი”, ,,ნათლის სვეტი”, ,,ცხოველმყოფელი სვეტი”, ,,ჭეშმარიტების სვეტი”, ,,მოთმინების სვეტი” და სხვ. მათგან პირველი ოთხი ღვთისჩენის ნიშან-სვეტია, ხოლო ,,ჭეშმარიტების სვეტი” და ,,მოთმინების სვეტი” სრულყოფილების გზაზე შემდგარი პიროვნების ,,ნათლის სვეტთან” მიახლების მიმანიშნებელი.

,,ნათლის-სვეტის” პარადიგმისა შესასწავლად მნიშვნელოვანია ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებანი. ნაშრომში _ ,,საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ” _ კათალიკოსი იმთავითვე განმარტავს აღნიშნული ,,სამსახოვნების” ქების მიზანს: *,,...სამარადისოდ ნათელმყოფელად ყოველთა ნათელთა უზეშთაესსა მას ნათელსა კუართსა ზედა მჴსნელისა მაცხოვარისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა...”* [გულაბერისძე, 2008: 5].

,,წმ. ნინოს ცხოვრების” რედაქციათაგან განსხვავებით, ნიკოლოზ გულაბერისძე ,,საკითხავში” მოგვითხრობს, რომ ეკლესიის ასაგებად ნაძვები მოკვეთეს და *,, შემზადეს შჳდნი სუეტნი ეკლესიისანი. ხოლო ექუსნი იგი უკუე სუეტნი აღმართნეს, სადაღა ინება ადგილმან თჳს-თჳსად, ხოლო უდიდესი იგი სუეტი, რომელი იყო უფროჲს მათ სხუათასა, საშუალ ეკლესიისა აღსამართებლად განაწესეს”* [გულაბერისძე, 2008: 28]. ტაძრისათვის შვიდი სვეტის შემზადების ცნობა ლეონტი მროველის ,,წმ. ნინოს ცხოვრების” რედაქციიდან მომდინარეა [ლეონტი მროველი, 1955: 112]. რ. სირაძის აზრით, ,,სვეტიცხოვლის ტაძრის მშენებლობა დაუწყიათ სოლომონის ,,იგავებში” მოცემული აზრის კვალობაზე: ,,სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შვიდნი სუეტნი” (იგავნი, 9, 1...) [სირაძე, 1992: 116].

ზემოაღნიშნულთან ერთად, ვფიქრობთ, გასათვალისწინებელია რიცხვთა სიმბოლიკა, კერძოდ, რიცხვი შვიდისა, რომელიც საკრალურია როგორც წარმართული აზროვნებისათვის,[2] ასევე _ ქრისტიანული სამყაროსათვის. ჩვენთვის საყურადღებო 7-ის ბიბლიური სიმბოლიკა, უპირველეს ყოვლისა, კოსმოგონიას უკავშირდება. ,,შესაქმის” მიხედვით, მეშვიდე დღე განასრულებს ღვთის მიერ წინარე ექვს დღეში ქმნილს. მეშვიდე დღე უფლის დღეა. ბიბლიური შეხედულებით, ღმერთისთვის ათასი დღე ერთი დღეა. ქრისტიანთა შორის გაჩნდა რწმენა, რომ მერვე დღე (7000 წლის გასვლის შემდგომ) ესქატოლოგიური ჟამია. ამდენად, რიცხვი

შვიდი განმასრულებელია მისი წინმსწრები რიცხვთა ნაკრებისა. ამავდროულად იგი განახლების მომასწავებელია. აღნიშნულთან დაკავშირებით

ნ. სულავა წერს: „...მეშვიდე დღე განსხვავებულია, დაპირისპირებულია, რადგან მეშვიდე დღეს თვისებრივად განსხვავებულ ქმედებას აქვს ადგილი. ოღონდ სრულყოფილება ვერ მიიღწევა ერთ-ერთის უგულებელყოფით. სისრულისათვის ერთიანობაა აუცილებელი'' [სულავა, 2000: 224].

შვიდის აღნიშნული სიმბოლიკა ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში თვალნათლივაა წარმოჩენილი. გავიხსენოთ „შუშანიკის წამება'', რომელშიც დედოფლის ექვსწლიან ტანჯვას მეშვიდე წელს „ქრისტეს სძლის'' აღსასრული მოჰყვება. საყურადღებოა იოანე საბანისძის მიერ ყოფითი დროის „მეშვიდე დარად'' გააზრება, ვითარცა არაბთა ძალმომრეობისგან „ზარგანხდილ'' ქართველთათვის შეხსენება-გაფრთხილება ესქატოლოგიური, მერვე ჟამის მოახლოვებისა (იხ. კ. კეკელიძე, რ. სირაძე). მნიშვნელოვანია, რომ მირიან მეფისა და ქართლის მოქცევა წმ. ნინოს მოღვაწეობის მეშვიდე წელს აღესრულება.

Yყოველივე ზემოთქული საფუძველს გვაძლევს რიცხვთა სიმბოლიკის კვალობაზეც გავიაზროთ ტაძრის ასაგებად 7 სვეტის შემზადება, რომელთაგან მეშვიდე, „უდიდესი'' და „საკვირველ ხილვითა'', ღვთაებრივი ძალით აღმართული ნათლის სვეტი, დედაბოძია, შემაერთებელი და დამაგვირგვინებელი დანარჩენი ექვსისა; მისი აღმართება-ჩამოსვეტება კი _ საწინდარი სვეტიცხოვლის ტაძრის მშენებლობისა და შემდგომში ქართველთა ეკლესიური ცხოვრებისა.

Nნიკოლოზ გულაბერისძე „საკითხავსა'' და „საგალობელში'' ღვთივაღმართულ სვეტს სხვადასხვაგვარი ეპითეტებით ამკობს _ „ცხოველი სვეტი'', „სუეტი იგი ნათლისაჲ'', „სუეტი ესე წმიდაჲ, განმანათლებელი და ნათელმყოფელი'', „პირველითგან შესწავებული, სასწაულებითა და ნიშმრავლობითა ფერად-ფერადითა განმშუენებული'', „გოდოლი, შემცუელი ნათლისა თვალშეუდგამისა'', „სვეტი ნათლისა ეთერცისკროვნებით განმანათლებელი'', „სვეტი ღვთივბრწყინვალე'', „სუეტი, ეკლესიის სამკაული და ჩვენდა სასო'', „მზის უბრწყინვალესი და ეთერისა ხილვასა უაღრესი, ცისკრისა და ელვის ნათელთა უჩინო მქმნელი, კაცობრივითა ჴელთაგან შეუხებელი და განუცდელი'', „ებგური და მცველი ჩუენი'', „სასოჲ და ზღუდჱ ქართველთა ნათესავისაჲ'', „ბრწყინვალება გამოუთქმელი'', „ნათელსა მზისასა

უფერულმყოფელი და სხივთა მისთა უოვლად უჩინომყოფელი’’, ,,ყოვლადწმინდა’’, ,,მზედაუვალი’’, ,,სანატრელი’’, ,,საღმრთო’’, ,,თანამზრახველი და მესაიდუმლე მოსესი’’, ,,წინამბრძოლი უძლეველი’’ და ა.შ.

რ. სირაძე ,,სვეტი-ცხოვლის’’ სახელდებასთან დაკავშირებით აღნიშნავს _ ,,ცხოველის მყოფელი’’ საღვთო სახელია... ,,სვეტი ცხოველიც’’ იქცევა საღვთო სახელად. ამ სვეტის ,,ცხოველობა’’ გამოხატულია იმით, რომ იგი ღვთაებრივი ნათლითაა აღსავსე. ,,ცხოველი’’ ნიშნავს ცოცხალს და გულისხმობს საღვთო სიცოცხლეს. საბა განმარტავს: ,,ცხოელ არს უფალი და ცხოელ არს სული შენი (IV მეფ. 4. 30)’’. საღვთო სიცოცხლე მარადიულია. ქრისტე ,,არა არს ღმერთი მკუდართაო, არამედ ღმერთი ცხოველთაო’’ (მრ. 12, 27). ქრისტიანობა საუკუნო ცხოვრებაა (მთ. 19, 20). ქრისტე სიტყვაა სიცოცხლისა (I ი. 1, 1), სულია სიცოცხლისა (I კორ. 15, 45), ,,ნათელია ცხოვრებისა’’ (ი. 8, 12), სიკვდილისა სიცოცხლითა დამთრგუნველია (შდრ. II კორ. 5, 4). ყოველივე შეიძლება შევაჯამოთ იოანეს სახარების სიტყვებით: ,,ცხორებაჲ იგი იყო ნათელ კაცთა’’ (ი. 1, 4)... სვეტიცხოვლის ტაძარი სიმბოლოა სვეტი-ცხოვლისა’’ [სირაძე, 1992: 115-116].

,,საკითხავში’’ წარმოჩენილია ძველი პლასტების, სახე-სიმბოლოების, დესაკრალიზება და მათი მოდიფიცირება, კერძოდ, წარმართული ხის კულტის ბიბლიური ,,ცეცხლის სვეტად’’ გარდასახვა _ ნათლით შემკობილი ჭაბუკის მიერ აღმართული *,, სუეტი იგი ცეხლის სახედ შეცვალებულ იყო..’’* [გულაბერისძე, 2008: 29] და კიდევ _ *,,...სუეტი ცეცხლისა სახედ შეცვალებული და გაბრწყინებული’’, ‘‘...ნათლისა სუეტი ცეცხლისსახედ ცამდე აღწევნული...’’* [გულაბერისძე, 2008:: 52]. თავის ხარისხზე დაფუძნებული სვეტის სახეცვლის აგრერიგად გამოკვეთა (‘‘წმ. ნინოს ცხოვრების’’ მიხედვით, ,,სუეტი იგი ცეცხლის სახედ’’ იხილვება), ჩვენებაა იმისა, რომ სვეტი-ცხოვლის წინასახე ბიბლიური ,,ცეცხლის სვეტია’’ _ *,, წინასწარმეტყუელთა და მამათაგან სუეტად ნათლად ცეცხლისად, წმიდად და უბიწოდ მოსწავებული’’* [გულაბერისძე, 2008: 68]; რომ ,,სვეტი-ცხოველი’’, მსგავსად უდაბნოში მავალ ებრაელთა თანმსდევ ცეცხლისა და ღრუბლის სვეტებისა, მორწმუნე ქართველთა მფარველი, წინამძღოლი და ახალი გზის დამსახავია, რამეთუ იქ უფალი მყოფობს, იხილვება და ნათლის ნიშან-სვეტიდან იხილვება _ *,,...მივისწრაფოთ ნათლისა მის საკჳრველისა ხილვად, უკუეთუ ნანდჳლვე ესე ნათელი მისი ნათლისაჲ გამოჩენილ არს, რომელსა წინაჲსწარმეტყუელნი ჩუენნი მოასწავებდეს ძესა ღმრთისასა..’’* [გულაბერისძე, 2008: 34].

აქვე ,,საკითხავიდან'' ნიმუშად მოვიხმობთ სვეტი-ცხოველთან დაკავშირებულ ერთ პასაჟს, რომელიც წარმართული სახეების დესაკრალიზების და მათი ქრისტიანულად გადააზრების ერთგვარი ცდაა. ნიკოლოზ გულაბერისძე ,,ნათლის სვეტს'' ამგვარ ქებას აღუვლენს _ *,, გიხაროდენ, ჱ სუეტო ნათელო, რომელი ნათელსა კუართსა ნათლისასა სახედ მზისთუალსა ზეით ჩამოუჭვრობ, რომელსა შუქნი ელვისანი სხივთა მათ ცეცხლისათა...''* [გულაბერისძე, 2008: 59]. ამდენად,Aავტორი, ,,ნათლის სვეტს'' ,,მზის თვალად'' აღიქვამს, რომელიც ზემოდან მზეებრ ,,ჩამოუჭვირებს'', ჩამოუნათებს უფლის კვართს და ცეცხლის სხივებით ელვის შუქს ჰფენს. აქ ,,მზის თუალი'' მითოსური მზის საკუთრებაა, რომელიც დღემდე შემორჩენილია არაერთ გამონათქვამში _ ,,ცხრათვალა მზე'', ,,მზე _ ცის თვალი'', ყურძნის მწიფობისას თქმული _ ,,თვალი (მზისა _ ნ.გ.) ჩასულა მტევანში'', ,,თვალი მზიური'' (იხ. ვ. ნოზაძე, მ. ჩიქოვანი, ვ. ბარდაველიძე, ი. სურგულაძე, თ. ჩხენკელი, რ. სირაძე და სხვ.). ამდენად, ნიკოლოზ გულაბერისძემ ,,მზის თუალი'' განტვირთა წარმართულისაგან და იგი ქრისტიანული სიწმინდეების განსახოვნებისათვის მოიხმო.

,,სვეტი-ცხოველი'' _ ეს რომ ისრაელთა თანამდევი იგივე ,,ცეცხლის სვეტია'', არაერთგზისაა ნაჩვენები ნიკოლოზ გულაბერისძის ,,საკითხავსა'' და ,,გალობანში'' _ *,, გიხაროდენ, i სუეტო ცხოველო და წმიდაო... რაჟამს-იგი ისრაიტელთა ერსა წინა-უძღოდი და უცთომელად ავლინებდი, ვინაჲცა ენება შენ მიერ დამბადებელსა ყოველთა ნათელთასა და შენ მიერითა საკჳრველმოქმედებითა იდიდებოდა ღმერთი უდაბნოსა მას ორმეოც წელ დიდისა მოსეს თანადობითა, ღუაწლმრავლობით ებგურქმნილო, შესაწევნელად ერისა ისრაიტელთასა, ხოლო მომსთველად უცხოთესლთასა და ამალეკისა!''* [გულაბერისძე, 2008: 59; იხ. აგრეთვე _ გვ. 50, 54, 67-68 და სხვ.].

აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა ნიკოლოზ გულაბერისძის შეხედულება, რომელიც სვეტი-ცხოვლის ერთ-ერთ სასწაულშია გაცხადებული, კერძოდ, აქ აღწერილია სოჯი დედოფლის მიერ სვეტი-ცხოვლის შემწეობით ადიდებული არაგვის სასწაულებრივი გადალახვა. ავტორი აღნიშნავს _ *,, და მსგავსად პირველისა მის ჩვეულებისა საკჳრველებისა, მასვე ღმერთსა აქაცა უკუე ნებიეს სუეტისა ცხოველისა მიერ, რომელ-იგი ძუელ-ოდესმე ისრაიტელთა ზედა საკჳრველთმოქმედებდა, რაჟამ-იგი მისვე სუეტისა წინამძღუროზითა მოგზაურობდეს, რაჟამს-იგი ზღუასა მეწამულსა განვიდეს და წყალნი იგი ექმნნეს ზღუდე მარჯუენით და ზღუდე მარცხენით, მაშინცა უკუე ესევე სუეტი ნათლისაჲ წინა-უძღოდა,*

რომლისა მიზეზითა და სასოებითა აწ ამან დედოფალმან, რაჟამს შთაჴდა ამას მდინარესა, საკჳრველად განცოფებულსა, იგივე უკუე შეკდემულებაჲ თავს-იდვა და აქაცა ექმნა ზღუდე მარჯუენით და ზღუდე მარცხენით, ვიდრემდის იგი თავადი და ყოველი ერი მისი წიაღ-ჴდეს ამიერ დაულტოლველად და ყოველი იგი ერნი და რომელთა ესმა და რომელთა იხილეს, დედოფლისა თანა ყოველნივე ადიდებდეს ღმერთსა და სუეტსა ცხოველსა'' [გულაბერისძე, 2008: 50-51].

ნიკოლოზ გულაბერისძე წარმოაჩენს რა ,,სვეტი-ცხოვლისა'' და ,,ცეცხლის სვეტის'' იგივეობას, მეწამული ზღვისა და არაგვის სასწაულებს ერთმანეთს უდარებს და ერთობ მოულოდნელი დასკვნა გამოაქვს _ *,,ესე უკუე სასწაულნი... ისრაიტელთა მათ ზედა ქმნულისა სასწაულისა არარაჲთ უკუე უმცირეს არს, არამედ კნინღა და უმეტესცა ეგონე, ვინაჲთგან იგი მდოვრად მდგომი ზღუაჲ იყო, ხოლო ესე მჟანარედ მავალი, ვითარცა მგელი განძჭნებული, ხოლო ორივე ღმრთისამიერი იყო''* [გულაბერისძე, 2008:: 31].

როგორც ვხედავთ, ავტორი ქართლში მომხდარ სასწაულს ებრაელთა სასწაულზე აღმატებულად მიიჩნევს და ამის მიზეზსაც კი ასახელებს _ სასწაული ღვთისმირია და მას ზეციური ძალა აღასრულებს. მდორე მეწამული ზღვისა და გამძვინვარებული არაგვის განპობის შედარება, ვფიქრობთ, მართებული არ უნდა იყოს. ტექსტიდან ჩანს, რომ ამას ავტორი თავადაც აცნობიერებს და ამიტომ ერთგან ურთავს _ ,,ვგონე''. ნიკოლოზ გულაბერისძეს ამგვარი შედარებით და ,,სვეტი-ცხოვლის'' სასწაულის აღმატებულობის აღნიშვნით სურს მისი ღვთაებრივი დიდებულებისა და ძალმოსილების წარმოჩენა. ამავდროულად, სვეტის ,,ცეცხლის სვეტად'' ,,შეცვალება'' იმის მაუწყებელიცაა, რომ ,,ლიბანით დანერგული'' ნაძვისგან შემზადებული სვეტის აქამდე დაფარული ცხოველმყოფელობა ზეგარდმო მადლით გაბრწყინდა და ,,გაშუენდა'', რათა ახლადმოქცეულ ქართლის ერს კიდევ ერთი უფლისმიერი სასწაული ეხილა, კვლავაც დარწმუნებულიყო ქრისტიანული ღმერთის ყოვლისშემძლებლობაში. სიმბოლურად, ეს უფლის ხელდასხმით აღსრულებული ,,ფერისცვალებაა'': სვეტის წილ _ ,,ცეცხლის სვეტი (,,ნათლის სვეტი''), სვეტიცხოვლის ტაძრის აღშენების საწინდარი, მისი დედაბოძი, და უმთავრესი _ უფლის კვართის დაფვლის ადგილას ამოზრდილი, რწმენით ნასაზრდოები და, ამდენად, ,,მშვენიერებით შემოსილი''. ავტორისათვის სწორედ ამ სამი ნათლის _ სვეტიცხოვლის ტაძრის, ნათლის სვეტის, უფლის კვართის _ ჰარმონიული თანაყოფნა სამების სახოვანებად გააზრების საფუძველს ქმნის. *,,i სამნო სამნათელნო, მსახეებელნო წმიდისა სამებისანო...''* [გულაბერისძე, 2008: 63] და *,, სამნი ესე _ სამებისა წმიდისა მსახეებელნი _*

კათოლიკე ეკლესიად, კუართი უფლისად და სუეტი ცხოველი საუნჯესა უკვდავმყოფელსა გჳნაყოფებენ...'' [გულაბერისძე, 2008: 5] _ ამგვარად მიმართავს ნიკოლოზ გულაბერისძე ქართველთა სამ უძვირფასეს საუნჯეს. N

„საკითხავში'' ნათლის სვეტი მიწიერების ზეციერებისკენ სწრაფვის და მათი კავშირის ხილულ სასწაულადაა მიჩნეული _ მეფემ *„... იხილა ნათელი, რამეთუ ჰკრთებოდა ვითარცა ელვად, ხოლო აღწევნილ იყო ქუე სამოთხით ვიდრე ზეცადმდე...''* [გულაბერისძე, 2008:: 30]. გავიხსენოთ „აბოს წამებაში'' აღწერილი მსგავსი მოვლენა _ აბოს ძვლების ჩაყრის ადგილას *„...აღმობრწყინდეს ნათელნი სუეტისა მსგავსად, ვითარცა ელვანი, რომელნი კუალად მყოვარ ჟამ დგეს და განათლებულ იყო გარემოჲს კიდეთა მის მდინარისათა კლდჱ იგი და კბოდენი და ჴიდი იგი, ზჱთგან ვიდრე ქუედმდე, რომელსა ეგრევე ყოველი სიმრავლჱ ქალაქისად ჰხედვიდა...''* [საბანისძე, 1963: 75] და კიდევ _ „... *ქუეყანით ზეცად მიწევნულად, ქუეყანით ვიდრემე აღმოცენებულად, ხოლო ზეცას აღმწუერვალებულად, რომელი მის შორის მკჳდრქმნილსა ღმრთისა სამარადისოდ ჰგიეს და ღმერთი მის მიერ ჩუენ შორის''* [გულაბერისძე, 2008: 62].

სვეტი-ცხოვლის ამგვარი გააზრება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უკავშირდება როგორც წარმართული ხის კულტს, ბიბლიურ თხრობას სამოთხეში დანერგილ ცხოვრების ხის შესახებ, ასევე _ მამამთავარ იაკობის ხილვას.

„საკითხავში'' „ნათლის სვეტის'' პარადიგმა ახალი აღთქმის სხვა სასწაულსაც უკავშირდება, კერძოდ, უფლის ფერისცვალებასა და იორდანეში ნათლობას _ *„გიხაროდენ, ჱ სუეტო ნათელო, რომელი ძისა ღმრთისა დიდებასა ღმრთეებისა საკჳრველობით მწამებელ ექმენ, რაჟამს თაბორს ჰკრთებოდე, ნათელმფლობელსა მას ზედა იესუ ღმერთ-კაცსა მეორედ მოსლვასა მაუწყებლობდა რაჲ, რამეთუ ჭჳრობამან დიდებისა შენისამან თავნი იგი მოციქულთანი ძესა ზედა ღმრთისასა უცხოსახედ მხილველნი რეცა უსულოქმნით მოუთმენლობდეს ზარგანჴდილნი ერთბამად ნათლისაგანცა დიდებისა შენისა და ოხრისაგანცა მოსეს და ელიაჲსასა და კუალად იორდანესცა, რაჟამს წყალთა შინა ცოდვასა კაცთასა დაანთქმიდა...''* [გულაბერისძე, 2008: 61]. მსგავსი პასაჟი „საგალობელშიც'' იკითხება _ *„ესე სუეტი... თაბორს და იორდანეს ძესა ღმრთისასა მსახურ ექმნა''* [გულაბერისძე, 2008: 68, იხ. აგრეთვე _ 74, 76].

მოხმობილი პასაჟებიდან როგორც ჩანს, ნიკოლოზ გულაბერისძე იოანე ნათლისმცემლის მიერ უფლის იორდანეში ნათლობისას მომხდარ სასწაულს (ცის გახსნას და მტრედის სახით სულიწმინდის გადმოსვლას _ მათ. 3: 16) ,,ნათლის სვეტის'' გამოჩენას უკავშირებს. საფიქრებელია, რომ აქ ავტორი ,,ნათლის სვეტს'' ღვთისჩენის ნიშან-სვეტად მოიაზრებს და ამიტომაც ,,ნათლის სვეტს'' ღვთისაგან უფლის ძედ გაცხადების დამამოწმებლად მიიჩნევს [იხ. მათ. 3: 17].

რაც შეეხება თაბორის მთაზე უფლის ფერისცვალებისას ,,ნათლის სვეტის'' ჩენის აღნიშვნას (რომელიც სახარებათა ტექსტებში არ ვლინდება). ვფიქრობთ, ნიკოლოზ გულაბერისძემ ,,ნათლის სვეტი'' ,,ნათლის ღრუბელთან'' გააიგივა.

,,ნათლის სვეტი'' ,,საგალობელში'', ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ტროპარში, ქრისტეს სიმბოლოდ მოიაზრება _ *,,ჱ, დედაო და ქალწულო, ნათელო, ნათლის სუეტისა მსახეებელო...''*. [გულაბერისძე 2008: 70]. ნიკოლოზ გულაბერისძე თხზულებებში გამოკვეთს აზრს, რომ სვეტი ,,ნათელმფლობელი'' ქრისტეს მიერ აღიმართა _ *,,გიხაროდენ, ჱ სუეტო წმიდაო, ცხოველო და ცხოველმყოფელო, რომელი ნათელმან უსაზღვრომან, ნათელმფლობელმან ძემან ღმრთისამან ნათლად ელვისად და სუეტად ცხოველისად აღგმართა...''* [გულაბერისძე, 2008: 52].…ავტორი აქვე წარმოაჩენს ნათლის სვეტის აღმართვის მნიშვნელობასა და დანიშნულებას _ *,,...ნათელმყოფლად გულებსა ქართველთა ერისასა, დაბნელებულსა კერპთა საცთურისაგან. ხოლო ურწმუნოთა ცეცხლებრ უწყალოდ შემჭმელად ღირსად მისაგებლად ლტოლვისათჳს წმიდისა ნათლისა შენისა, ჱ სუეტო წმიდაო და ცხოველო!''* [გულაბერისძე, 2008: 58].

Mნათლის სვეტი, როგორც ირკვევა, კერპთაყვანისმცემლობის სიბნელეში მყოფ ქართველთათვის ახალი ცხოვრების მიმნიჭებელია, ამდენადაა იგი ცხოველმყოფელი. აქვე ერთი საინტერესო ნიუანსიც იკვეთება, კერძოდ, ,,სვეტი-ცხოველი'', ავტორის თქმით, ურწმუნოთათვის უწყალოა, ,,ცეცხლებრ შემჭმელი'' და საზღაურის მიმგებელი. მსგავსი აზრი ,,საგალობელშიც'' გვხვდება _ *,,ნათლისა სუეტო, ცეცხლისსახეო, შემწუველო უღმრთოთა ერისაო, რაჟამს ტაძარსა შენსა მოვიდეს წარმართნი, განხილვასა ეცადნეს, ხოლო შენ ცეცხლისა მიერ შესწუენ. რაჟამს-იგი წარმართთა ერნი საუნჯესა მგონებელნი ჴელ-ჰყოფდეს კადნიერად, ცეცხლი გამოჰკრთა და უწყალოდ შეჭამნა უბადრუკნი...''* [გულაბერისძე, 2008: 70]. ვფიქრობთ, აღნიშნული პასაჟები გამოძახილია ,,საკითხავში'' ჩართული ,,სვეტი-ცხოვლის'' ერთ-ერთი სასწაულისა, რომელშიც მოთხრობილია თურქთა შემოსევისას სვეტიცხოველში ,,მჴეცებრივითა მძვინვარებითა''

შევარდნილ ბარბაროზთა შესახებ. ტექსტიდან ვიგებთ, რომ სულთანმა ,,გამოიძია'' კონქში მოთავსებული სიწმინდის რაობა და შეიტყო რა ,,სვეტი-ცხოვლის'' ღვთაებრივი არსისა და ძალმოსილების შესახებ, ირწმუნა ,,დიდებულებანი ღმრთისანი'' და იმ ადგილს განეშორა. სულთნის წასვლის შემდგომ ტაძარში მისი მეუღლე, შაჰრი-ხათუნი მივიდა, ყურად არ იღო რჩევა-გაფრთხილება, ფიქრობდა, რომ იქ დიდძალი საუნჯე ინახებოდა და ,,განსახილველად'' კიბე მიადგმევინა. სწორედ ამ დროს *,, მყის გარდამოკრთა ცეცხლი სუეტისა მისგან რისხჳსა ღმრთისაჲ, და რაოდენნიცა პოვნა ძირსა მის სუეტისასა გარბაროზნი, უწყალოდ შეჭამნა უწყალონი იგი და სრულიად განხრწნა...''* [გულაბერისძე, 2008: 52], ცოცხლად დარჩენილნი შეშინდნენ და იქაურობას გაშორდნენ. სულთნის ცოლი კი უფრო მეტად გამძვინვარდა _ ბრძანა ტაძრის დაწვა. სწორედ ამ პასაჟში ჩნდება ღვთის ,,შურისგებითი'' ბუნება _ *,, ხოლო იხილეთ აქაცა ნაცვალისგებაჲ შურისგებითი ღმრთისა საბაოთისაჲ, თუ ვითარ არა ყოვნა სასჯელმან შურისმაძიებელსა მას ზედა ღმრთისა საკჳრველებათასა, რამეთუ მყის მასვე ჟამსა ეწია რისხვაჲ ღმრთისაჲ ზეგარდამო და შემკადრებელსა მას სუეტისა ცხოველისა და ნათლისასა ცეცხლი შეედვა ნაწლევთა, ყოველთავე შინაგანთა მისთა უწყალოდ შემჭამელი, და მყის ლტოლვილმან სპარსეთადვე მგზავრ მსრბოლობასა შინა, შეჰვედრა სული თჳსი...''* [გულაბერისძე, 2008: 52].

მოხმობილ პასაჟებში ჩვენი ყურადღება მიიქცია ,,ცეცხლის სვეტმა'', რომელიც, როგორც აღინიშნა, ბიბლიის მიხედვით, ეგვიპტელთათვის განადგურების მომასწავებელია. აქედან გამომდინარე, ნიკოლოზ გულაბერისძის მიერ ნათლის სვეტის შურისმაძიებელი ბუნების აღნიშვნა სრულიად გასაგები ხდება. ზემოაღნიშნული აზრის (,,სვეტი-ცხოვლის'' ორგვარი ბუნების) დამადასტურებელია კათალიკოსის ,,სვეტი-ცხოვლისადმი'' აღვლენილი შესხმაც _ *,, გიხაროდენ, სუეტო ცხოველო,... მხიარულმყოფელსა სულთასა ზეცისა სივრცესა ელვებრ აღმაფრინვებელსა ფრთითა ცეცხლისფერითა, რომელ შესწუავს სულთა ბოროტთა და წინააღმდგომთა...''* [გულაბერისძე 2008: 65].

,,საგალობელში'', როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ,,ნათლის სვეტი'' ქრისტეს სიმბოლოა; მაცხოვარი კი ამბობს _ *''ნუ ჰგონებთ, ვითარმედ მოვედ მე მიფენად მშვიდობისა ქუეყანასა ზედა; არა მოვედ მე მიფენად მშვიდობისა, არამედ მახვილისა''* [მათ. 10: 34]. ,,ქრისტიანობა მიტევების რელიგიაა. აქ მთავარია მადლი, მადლი მიტევებისა, ოღონდ არა სატანისადმი. სატანური უნდა დაითრგუნოს მახვილით, სულიერი მახვილითაც და საომარითაც. ასეთია მახვილი თვით მაცხოვარისა'' [სირაძე, 2000: 205].

Nნიკოლოზ გულაბერისძე თავის თხზულებებში ,,სვეტი-ცხოველს'' უკავშირებს მამა ღმერთს, რომელიც ,,ბერისა კაცის'', ,,მოხუცებულისა ბერიკაცის'' სახედ წარმოდგება და რომელიც, ავტორის თქმით, უმეტესწილად ,,ძუელი დღის'' სახედ იხილვება _ *,, აჰა ესერა განვაცხადოთ, რამეთუ თჳთ ვითარ სახელ-იდების ყოველთაგან სუეტად ნათლისად და ცხოველისად, ესრეთ მრავალთაგან ხილულ არს და უფროჲსღა დასაბამითგანვე იხილვების, რაჟამს-იგი ძუელ-ოდესმე ისრაიტელთა წინა-უძღოდა, არამედ აწ აქა უფროჲსად სახედ ბერისა კაცისად იხილვების ყოველთაგან..''* [გულაბერისძე, 2008: 54]. ნიკოლოზ გულაბერისძე, როგორც თავად ამბობს, საკუთარი ცდილობს, განმარტოს ამგვარი სახის ,,წარმოჩენისა'' და ,,გამოსახვის'' შინა-არსი. უპირველეს ყოვლისა, იგი მსმენელსა თუ მკითხველს ერთარსება სამების დოგმატის არსს შეახსენებს და დასძენს, რომ *,,ესე სუეტი წმიდაჲ ნათლისაჲ ერთ ნათელად შეერთებულისა სამებისა წმიდისა სახედ, ერთ ნათლად გამომსახველად შემოკრბების უეჭუელად..''* [გულაბერისძე, 2008: 55]. კათალიკოსი აქვე იმოწმებს დანიელ წინასწარმეტყველის თქმულს ,,ძუელი დღეთაჲს'', ,,ერთნათელის'', მეორედ მოსვლის შესახებ. მისი შეხედულებით, როგორც მეორედ მოსვლისას სამების ,,ერთნათელი'', ,,ძუელი დღეთაჲ'', მოვა, ასევე სამების ,,ერთნათელი'', ,,ნათლის სვეტი'', მისი ხილვის ღირსთ ,,ძუელი დღეთაჲს'' მსგავსად ეჩვენებათ. იგი იმოწმებს ჭეშმარიტ გადმოცემებს სვეტი-ცხოვლის სასწაულთან დაკავშირებით: *''...მრავალგზის ხილვასა სახედ ძუელისა დღეთაჲსა რომელსამე ჟამსა თავსა სუეტისასა მჯდომარედ და ოდესმე ეკლესიასა შინა მყოფად და სხუასა ჟამსა _ სუეტსა წინამჯდომარედ, გარნაჲ უფროჲს ხოლო _ სუეტისა თავსა ზედა მჯდომარედ''* [გულაბერისძე, 2008: 55].

აღნიშნულთან დაკავშირებით რ. სირაძე წერს: ,,მოხუცებული კაცი'' სვეტი-ცხოვლის სახეში მისტიკური ხილვაა, რომლის წარმოსახვაც მასთან სულიერ ზიარებას გულისხმობს, ანუ გულისხმობს სასწაულის მომლოდინე ლიტურგიულ ცნობიერებას. ეს სასწაული ,,გასაგნებულია'' ანუ ხატქმნილია სვეტიცხოვლის სიწმინდეთა შორის'' [სირაძე, 1992: 111].

ლ. გრიგოლაშვილი ცდილობს, გაარკვიოს ნ. გულაბერისძის მიერ ,,ნათლის სვეტის'' ,,ბერი კაცის'' სახედ ხილვის მნიშვნელობა. იგი გამოყოფს ,,ბერი კაცის'' სახის მიმართებას ,,ძუელ დღეთაჲსთან''. მეცნიერი მოიხმობს დანიელის წინასწარმეტყველება, რომელშიც ღვთაება, ,,ძუელი დღეთაჲ'', წარმოდგენილია ბერი კაცის სახით. ,,ნიკოლოზ გულაბერისძის მოსაზრებით, ,,ძუელი დღეთაჲ'' და ,,ბერი კაცი'' ღვთაების ერთსა და იმავე ასპექტზე მიუთითებენ და ამიტომ იხილვების ,,სუეტი ნათელი, ვითარცა ძუელი დღეთა'' [გრიგოლაშვილი, 2005: 94].

ლ. წერეთელი გულაბერისძის „საკითხავში'' დავით აღმაშენებლის „ძველი დღეთას'' ხილვის შესახებ აღნიშნავს, რომ მეფეს „...ბერიკაცის სახით ეცხადება (სვეტიცხოვლის გამომხატველი) თავად წმინდა სამება'' [წერეთელი, 2005: 144] და რომ იგი დავითის სულიერი ფერისცვალების, „ახლად შობის'' მომასწავებელია.

ყოველივე ზემოაღნიშნული ცხადყოფს, რომ ნიკოლოზ გულაბერისძე არა მარტო „ნათლის სვეტს'', უფლის კვართსა და სვეტიცხოვლის ტაძარს სამების სამსახოვნებად გაიაზრებს, თავად „სვეტი-ცხჲოველს'' სამების ჰიპოსტაზებს უკავშირებს.

საკითხთან დაკავშირებით რ. სირაძე დასძენს, რომ „...სვეტი-ცხოველი, ანუ ნათელი სვეტი, განასახოვნებს ერთარსებას სამებისას _ მამისა, ძისა და სული წმიდისა. ამასთანავე, სვეტი-ცხოველი განასახოვნებს მამა ღმერთს. მისი სიმბოლო „მოხუცის'' სახით უნდა წარმოვიდგინოთ. „მოხუცი კაცი'' თავისთავადაც წარმოისახება და სვეტი-ცხოველშიც განსახოვნდება. მასშივე განსახოვნდება „ძველი დღე'', რომელიც „სულითა ხოლო საცნაურ არს''. ძველი დღე განახლდება „ახალ დღეში'', ანუ ქრისტეში (იგივე „მზიან ღამეში'') [სირაძე, 1992: 113].

„საკითხავსა'' და „საგალობელში'' ''სვეტი-ცხოვლად'' იწოდება ღვთისმშობელიც. ავტორის თქმით, წინასწარმეტყველთა და წმ. მამათა მიერ „ცეცხლის ნათლად'' სახელიდება, რომელიც ქვეყნად აღმოცენებული ზეცად „აღმწუერვალდა'', ღმერთთან სამარადისოდ იხილვება და *„ღმერთი მის მიერ ჩუენ შორის''* [გულაბერისძე, 2008: 62].

აღნიშნულის საფუძველზე ნიკოლოზ გულაბერისძე ქალწულ მარიამს სვეტის განმასახოვნებლად მიიჩნევს _ *„შ, დედაო და ქალწულო, ნათელო ნათლისა სუეტსა მსახეებელო, ხოლო სუეტად სახელდებულო...''* [გულაბერისძე, 2008: 70; იხ. აგრეთვე _ 74,78]. ავტორი „სვეტი-ცხოვლის'' ღვთისმშობელთან მიმსგავსებულობის კიდევ ერთ ნიშანს გამოჰყოფს _ *„სუეტო ჩუენო და ნათელო, დედაო ძისა ღმრთისაო, რომელმან ძუძუთა თჳსთა მიერ იესუ ღმერთი აგემე, ეგრესახედვე სუეტისა მიერ მიჰრონსა ჩუენცა გუაგემე შენ''* [გულაბერისძე, 2008: 77; იხ. აგრეთვე _ 65, 68, 70, 74]. ამდენად, მირონმდინარე „სვეტი-ცხოველი'' (თავისი „სიტკბოების წყაროს'' მადლით) ქართველთა სულის მაცხოვნებლის, დედა-აღმზრდელის შინა-არსით ვლინდება.

N„საგალობელში'' „სვეტი-ცხოვლის'' პარადიგმის კიდევ ერთი საყურადღებო გააზრება წარმოჩინდება, კერძოდ, ნიკოლოზ გულაბერისძე თორმეტ მოციქულზე სულიწმინდის მოფენისას ცეცხლისდარად ენათა განყოფას „ცეცხლის სვეტის'' გამოვლენად სახავს _

,, გიხაროდენ, სიონს მოციქულთა ზედა ათორმეტ ნაწილად ენად ცეცხლისად გარდამოვლებულო!'' [გულაბერისძე, 2008: 76].

ამ თვალთახედვით თუ გავიაზრებთ ნიკოლოზ გულაბერიძის ნათქვამს, სვეტის აღმართვისას მისი ცეცხლის სახედ ცვალება და ნათლით გაცისკროვნება, სიმბოლურად, წმ. ნინოზე (მსგავსად 12 მოციქულისა) სულიწმინდის მოფენის მაჩვენებელია, რომელიც მოციქულთა სწორს ქართულ ენამეტყველებას და მის ,,მოქცევას'' განუჩინებს.

რ. სირაძის აზრით, ,,სვეტი-ცხოველსა და სვეტიცხოვლის ტაძარს სიმბოლურად უკავშირდება: მამა ღმერთი, წმინდა სამება, კვართი უფლისა და აღდგომის იდეა, ღვთისმშობელი, 12 მოციქული და წმ.ნინო... რომელიც იყო ჩვენი ,,ახალი მოციქული'' [სირაძე 1992: 119]. N

ნიკოლოზ გულაბერისძის მიერ ,,საკითხავსა'' და ,,საგალობელში'' გამოთქმული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ხასიათის სჯანი, ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების წარმომაჩენელი და განმსაზღვრელი ფაქტორების გამოკვეთის ცდანი ,,სვეტი-ცხოვლის'' პარადიგმას მრავალსაფეხურიანი სიმბოლური დატვირთვით წარმოაჩენენ, კერძოდ _

1. „სვეტი-ცხოვლის" ნათელი სამების სახე-ხატი, სახე-სიმბოლოა _ *„ესე სუეტი წმიდაჲ ერთ ნათელად შეერთებული სამებისა წმიდისა სახედ..."* [გულაბერისძე, 2008: 55];
2. „სვეტი-ცხოველი" მამა ღმერთის („ვითარცა ძველი დღეთაჲს" _ გულაბერისძე, 2008:: 55), „ბერისა კაცის", „მოხუცებულის", სახე-ხატია, რაც „საკითხავში" არაერთგზისაა აღნიშნული _ *„... აწ აქა უფროჲსად სახედ ბერისა კაცისად იხილვების ყოველთაგან"* [გულაბერისძე, 2008: 54]; *ესე სვეტი ნათლისაჲ, ვითარცა ძუელი დღეთაჲ იხილვების..."* [გულაბერისძე, 2008: 55], *„...ამას სუეტსა ზედა ზე თავსა მჯდომარე იყო მოხუცებული ვინმე სახედ ძუელისა დღეთაჲსა..."* [გულაბერისძე, 2008: 55], *„...ეჩუენა სუეტი ცხოველი სახედ მოხუცებულისა ბერიკაცისა მიუთხრობელითა რაჲთმე ბრწყინვალებითა..."* [გულაბერისძე, 2008: 56];
3. „სვეტი-ცხოველი" ქრისტეს ნათელი სვეტია _ *„სუეტი ნათლისაჲ ჩამოდგა ვიდრე ჩუენდადმე... და წუერისაჲ მის სუეტისასა მჯდომარე იყო იგი, რომელი მამათა ჩუენთა ჯუარს-აცუეს"* [გულაბერისძე, 2008: 35]; *„ჵ, დედაო და ქალწულო, ნათელო, ნათლისა სუეტისა მსახეებელო"* [გულაბერისძე, 2008: 70]. „სვეტი-ცხოველი" თვალშეუდგამი, მზეზე აღმატებული ნათელია, სამყაროსა და მზეზე უმძლესია _ *„შენ ხარ ნათელი და*

ბრწყინვალებაჲ გამოუთქმელი, რომელი სამყაროსა და მზესა მძლე ექმნები, სუეტო ცხოველისმყოფელო...” [გულაბერისძე, 2008: 70; იხ. აგრეთვე _ 65, 72];

4. „სვეტი-ცხოველი” ღვთისმშობლის განმასახოვნებელია _ *„ჵ, დედაო და ქალწულო, ნათელო, ნათლისა სუეტისა მსახეებელო, ხოლო სუეტად სახელდებულო, რომელსაცა შიშით გადიდებენ ქერობინნი და ჩუენცა მათ თანა ძრწოლით გიგალობთ და გაქებთ დაუცხრომლად”* [გულაბერისძე, 2008: 70]; *„გიხაროდენ, უფროჲასად ყოვლაწმიდისა ღმრთისმშობელისა მსახეებელო”* [გულაბერისძე, 2008: 76; იხ. აგრეთვე _ 62, 74, 78];
5. „სვეტი-ცხოველი” ქართველთა უმაღლეს ნათელთან ზიარების სიმბოლოა _ *„სუეტი ესე წმიდაჲ განმანათლებელი და ნეთელმყოფელი სულთა და გონებათა ჩუენთაჲ”* [გულაბერისძე, 2008: 39]. „განმანათლებელი” მიემართება გონებას, „ნათელყოფა” _ სულს. „სვეტი-ცხოვლის” მიმაახლებელი, მის წმინდა მირონს მზიარებელი მორწმუნე ღვთაებრიობამდე მაღლდება; „სვეტი-ცხოველი” მისკენ მოსწრაფეთა განმაღმრთობელია: *„გიხაროდენ, სუეტო ცხოველო,... ღმერთ-ჰყოფ ყოველთა შენდა მომართ მოლტოლვილთა”* [გულაბერისძე, 2008: 65];
6. „სვეტი-ცხოველი” ურწმუნოების, კერპთა ბოროტების აღმოფხვრის, მტერთა დათრგუნვის და, იმავდროულად, ახალი სარწმუნოების წარმოჩენის, რწმენის განახლების სიმბოლოა _ *„გიხაროდენ, კერპთა ვიდრემე სიბოროტისა წარმწყმედელო, ხოლო ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისა აღმომაჩინებელო!”* [გულაბერისძე, 2008: 77]; *„გიხაროდენ, მოკლებულისა სარწმუნოებისა განახლებაო!”* [გულაბერისძე, 2008: 77];
7. „სვეტი-ცხოველი” მიწისა და ზეცის შემაერთებელია, რომელიც „იაკობის კიბეს” განასახოვნებს _ *„...სუეტი ნათლისაჲ შთამოდგა ვიდრე ჩუენდამდე, რომლისა თავი მისი მისწუთებოდა ცადმდე...”* [გულაბერისძე, 2008: 35; იხ. აგრეთვე _ 30, 62];
8. „სვეტი-ცხოველი” ქართველთა იმედი და მცველი ზღუდეა, მარადჟამს სავედრებელი, რომელიც ღვთაებრივ უხილავად მყოფობს ადამიანთა შორის _ *„i სასწაული საკჳრველთაჲ სუეტი, სასოჲ და ზღუდჱ ქართველთა ნათესავისაჲ, რომელი უხილავ ჩუენ შორის მდგომარე არს”* [გულაბერისძე, 2008: 66]; მეუდაბნოე მამათა და მოწამეთა იმედია [გულაბერისძე, 2008: 76];
9. „სვეტი-ცხოველი” ქართველთა „ერად საზეპუროდ”[3] გაცხადების სიმბოლოა _ *„გიხაროდენ, მომგებელო ერად საზეპუროდ, ნათესავთა წმიდად და სამეუფოდ!”* [გულაბერისძე, 2008: 76].

ყოველივე ზემოგანხილულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ნიკოლოზ გულაბერისძე ,,საკითხავსა'' და ,,საგალობელში'' ,,ნათლის სვეტის'', იმავე ,,სვეტი-ცხოვლის'', არსსა და საზრისს ეროვნულ-სარწმუნოებრივი თვალთახედვით განმარტავს და მის საღვთისმეტყველო შინა-არსს წარმოაჩენს; ბიბლიური პარადიგმის კვალობაზე ,,ნათლის სვეტის'' (,,ცეცხლის სვეტის'') მრავალსაფეხურიან სიმბოლურობას გამოკვეთს და მოხმობილ პარადიგმას ახალი სახექმნადობებით ამდიდრებს. შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი გააზრებით, ,,ნათლის სვეტი'' ქართველთა ყოფიერებისა და ცნობიერების საზრისი, ეროვნული თვითშემეცნების განმსაზღვრელი და წარმმართველია, მიწიერში ჩამოსვეტებული ღვთაებრივი დედა-ბოძია, ,,ერად საზეპუროდ'' დასახული ქართველი ერის წინამძოლი და ცად მიმაახლებელი.

[1] იხ. ჩვენი წერილი _ ,,ნათლის სვეტის'' პარადიგმული სახისმეტყველება ,,ვეფხისტყაოსანში'' (XII-XVIII სს.-ის ქართული მწერლობის განხილვის კონტექსტში), *რუსთველოლოგია, 2013-2015, VII, გვ. 7-28.*

[2] იხ. ე. ჩხეიძის წერილი _ რიცხვთა სიმბოლიკა ქართულ ფოლკლორში, *ძიებანი, XII, 2001.*

[3] ,,საზეპურო ერის'' გააზრებისათვის იხ. ნ. სულავას გამოკვლევა `sazepuro eris~ _ ნიკოლოზ გულაბერისძე, წიგნში _ ნიკოლოზ გულაბერისძე ,,საკითხავი და გალობანი სვეტიცხოვლისანი'', მცხეთა, 2008.

ლიტერატურა:

1. აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია: ტ. 2.- თბილისი, 2012
2. ანდრია კესარია-კაბადუკიელი. ,,თარგმანებაÁ იოვანეს გამოცხადებისა Á'' // ქართული ენის კათედრის შრომები.- 1961.- №2
3. გიორგი მერჩულე. ,,შრომაჲ და მოღუაწებაჲ გრიგოლისი...'' //ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები: ტ. 1.- თბილისი, 1963
4. გრიგოლაშვილი ლ. დავით აღმაშენებლის ''გალობანი სინანულისანი''.-თბილისი, 2005
5. იაკობ ხუცესი. ,,წამებაჲ შუშანიკისი დედოფლისაჲ'' //ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები: ტ. 1.- თბილისი, 1963
6. იოანე საბანისძე. ,,წამებაჲ ჰაბოჲსი'' // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები: ტ.1.- თბილისი, 1963

7. ლეონტი მროველი. „წმინდა ნინოს ცხოვრება” /ტექსტი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით გამოსცა ს. ყაუხჩიშვილმა: ტ. 1.- თბილისი,1955
8. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ” // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები: ტ.1.- თბილისი, 1963
9. ნიკოლოზ გულაბერის ძე.საკითხავი და გალობანი სვეტიცხოვლისანი/გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნ.სულავამ.-მცხეთა, 2008
10. ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება.- სანტიაგო დე ჩილე, 1957
11. სირაძე რ.ქრისტიანული კულტურა და ქართუ მწერლობა: 1.- თბილისი, 1992
12. სირაძე რ. ქართული კულტურის საფუძვლები.- თბილისი, 2000
13. სულავა ნ.განგების რუსთველური კონცეფცია // შოთა რუსთაველი. სამეცნიერო შრომების კრებული: 1.- თბილისი,2000
14. სულავა ნ. ნიკოლოზ გულაბერისძე: საკითხავი და გალობანი სვეტიცხოვლისანი.-მცხეთა, 2008
15. წერეთელი ლ.„ძველი დღეთა” (მამა-ძეობა) დავით აღმაშენებლის ცხოვრებასა და „დავითიანში”: კრებ.-თბილისი, 2005

ს ა რ ჩ ე ვ ი

ქართველოლოგია

1. ანა თეთრუაშვილი. ინტერდისციპლინური მეთოდი ტრასოლოგია და მისი გამოყენების პერსპექტივები არქეოლოგიაში.....3

2. ეთერ ჭურაძე. ერნესტ ჰემინგუეის მოთხრობის “A Clean, Well-Lighted Place” ქართული არგმანები: თარგმანის ეკვივალენტობის ანალიზის რამდენიმე მაგალითი.....13

3. ვახტანგ შამუგია. დნესტრისპირელი მოხალისეები აფხაზეთის კონფლიქტში.....29

4. თეა წითლანაძე. XVI საუკუნის მეორე ნახევრის ფრანგული წყაროები საქართველოს შესახებ.....41

5. მანანა (მაკა) გოცირიძე. ერთი ირანიზმის შესახებ კლასიკურ ებრაულში.....55

6. მერაბ ნაჭყებია. პლასტუნკელი ქართველები.....62

7. ნათია იაშვილი. სულხან-საბა ორბელიანის ,,სიბრძნე-სიცრუისას‘‘ ქეთრინ ვივიანისეული ინგლისური თარგმანის ანალიზი.....71

8. პავლე ჭანტურიშვილი. ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ ქართლის დაპყრობა VII საუკუნეში არაბული დაპყრობითი ომების ჭრილში.....83

9. სოფიო ქადაგიშვილი. ეთნიკურობის პერცეფცია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში (VIII-X სს).....98

10. ქეთევან გონგაძე. მაცხვარიშის თარინგზელის მოხატულობის ოსტატების შესახებ.....109

11. ხვთისო მამისიმედიშვილი. წისქვილისა და მეწისქვილის მითოლოგემა ზეპირსიტყვიერებასა და მხატვრულ ლიტერატურაში.....121

ლიტერატურათმცოდნეობა

12. ზაზა ხინთიბიძე. აგამემნონის აქილევსისადმი ელჩობის აღდგენილი ვერსიები და ზეპირი „წინარე-ილიადის“ სტრუქტურული სიმეტრია 137

13. ლევან ბებურიშვილი. აღაზას მხატვრული სახის გაგებისათვის ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“.....150

14. ნანა ტოხვაძე. „გაერთიანების“ იდეის მხატვრულ-ისტორიული კონტექსტისათვის კ. მონტისის შემოქმედებაში.....160

15. ხათუნა ბასილაშვილი. ეზრა პაუნდი - ჩინური პოეზიის მთარგმნელი.....178

ენათმეცნიერება

16. მედეა საღლიანი. სვანური ბგერწერითი ლექსიკის სემანტიკური კლასიფიკაციისათვის.....189

17. ნანა გონჯილაშვილი. „ნათლის სვეტის” პარადიგმული სახისმეტყველება ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავსა” და „საგალობელში”.....201