

გეჟან კილანავა

რჩეული შრომები

პირველი ტომი

რევაზ ჩხარტიშვილის რედაქციით



გამომცემლობა ინტელექტი
თბილისი

რედაქტორები გურამ ოდიშარია
ცირა კილანავა



ბეჟან ილიას ძე კილანავა დაიბადა 1940 წლის 23 აპრილს, გალის რაიონის სოფელ რეფი-შეშელეთში. 1947 წელს შევიდა და 1958 წელს წარჩინებით დაამთავრა ხსენებული სოფლის საშუალო სკოლის კურსი.

1958-1959 წლებში ბეჟანი იყო რაიონული გაზეთის სოფლკორი.

1959-1960 წლებში სწავლობდა ქ. ვილნიუსის სამხედრო-საავიაციო სკოლაში, ხოლო 1960-1962 წლებში მსახურობდა ჯერ ქ. რევეის, შემდეგ - ქ. სმოლენსკის სამხედრო ნაწილებში.

1962 წელს ჩაირიცხა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტზე, რომლის სრული კურსი წარჩინებით დაამთავრა 1967 წელს.

1964-1967 წლებში სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენციაზე წაიკითხა ექვსი მოხსენება, მათგან ორი - როსტოვისა და ლენინგრადის სახელმწიფო უნივერსიტეტებში. ოთხმა საკონფერენციო თემამ სიგელები დაიმსახურა, ორმა კი - პირველი ხარისხის დიპლომები და ფულადი პრემიები.

1967 წელსვე სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების რესპუბლიკურ კონკურსში ბეჟანის ნაშრომმა („ილარიონ ქართველის ცხოვრების ავტორობის საკითხი“) უმაღლესი შეფასება და ფულადი პრემია დაიმსახურა.

1965-1967 წლებში ბეჟანი იყო სტუდენტთა სამეცნიერო საბჭოს თავმჯდომარე.

1966-1967 წლებში მუშაობდა ქ. თბილისის ორჯონიკიძის რაიონის კომპაქტური რაიონის შტატგარეშე ლექტორად; მოთა რუსთაველსა და მის „ვეფხისტყაოსანზე“ კითხულობდა ლექციებს.

ბეჟანის სადიპლომო ნაშრომის („ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოლოგიური ძიებანი“) ნაწილი რეკომენდებული იყო დასაბეჭდად.

გარკვეულ პერიოდში ბეჟანი მუშაობდა სამართლისა და ეკონომიკის ინსტიტუტში, იყო ჟურნალ „სკოლა და ცხოვრების“ განყოფილების გამგე, აქვე შემოიღო საგანგებო რუბრიკა ახალგაზრდა შემოქმედთათვის, რომელსაც წარუშლევარ პოეტის სიტყვები - „პეი, ვინ მოდის მანდ, მომავლიდან“.

ბეჟანმა 1973 წლის 30 ნოემბერს წარმატებით დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია „შუშანიკის ნაშების“ პრობლემატიკაზე და ერთხმად მიენიჭა ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხი 1984 წლის 21 მარტს გახდა დოცენტი.

ბეჟანი ლექციებს კითხულობდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და საქართველოს სხვა უმაღლეს სასწავლებლებში.

1990 წელს გამოვიდა ბეჟანის მონოგრაფია „ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“, გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი სამეცნიერო სტატია.

აი, რას წერდა პროფესორი ლეევან მენაბდე ბეჟანზე:

„მან ახლებურად გააშუქა ქართული ფილოლოგიის მრავალი ფუძემდებლური პრობლემა. თავის უეცარ გარდაცვალებამდე დაასრულა მუშაობა ორ სქელტანიან მონოგრაფიაზე ქართული ენისა და ლიტერატურის, ტოპონიმიკისა და ფოლკლორის, ქართველთა ეთნოგენეზის მრავალ ისეთ საკითხზე, რომლებიც კავკასიოლოგიაში დღემდე არ დასმულა“.

ბეჟანის რამდენიმე წერილი დაიბეჭდა პოლონურ და აზერბაიჯანულ ჟურნალებში, ხოლო გამოკვლევა - „შუშანიკის ნაშების“ ქართული და სომხური რედაქციების ურთიერთმომართების საკითხისათვის“ - გამოქვეყნდა იტალიურ ენაზე 1996 წელს. ამ საქმეში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის ბეჟანის ყოფილ სტუდენტს, ამჟამად რომში მოღვაწე საეკლესიო მეცნიერებათა დოქტორს, ვატიკანის სამოციქულო ბიბლიოთეკის მეცნიერს - გაგა შურლაიას.

ბეჟანის გარდაცვალების შემდეგ გამოიცა მისი „900 მეგრული სიტყვა“.

გამოუქვეყნებელი დარჩა მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი (დაახლ. ხუთ ტომამდე); მზად ჰქონდა სადოქტორო დისერტაცია („ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ პრობლემატიკის შესახებ).

წინასიტყვა

ბეჟან კილანავა ძველი ქართული ლიტერატურის თავდადებული მკვლევარი იყო. წინამდებარე რჩეული შრომები მეცნიერის გარდაცვალებიდან 15 წლის შემდეგ გამოდის. გამოკვლევებისა და შრომების თავმოყრა, ტომებად შედგენა და გამოსაცემად მომზადება ითავებს ბეჟანის უახლოესმა მეგობარმა და კოლეგამ რევაზ ჩხარტიშვილმა, მწერალმა გურამ ოდიშარიამ და ძმისშვილმა (ასევე, კოლეგამ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მაგისტრმა, დოქტორანტმა) ცირა კილანავამ.

გამოცემის იდეა და მატერიალური უზრუნველყოფა ეკუთვნის ბეჟანის სიყრმის მეგობრის, რამიზ ნაყოფიას, ვაჟს, ბეჟანის უმცროს მეგობარს — კობა ნაყოფიას.

ავტორის სიკვდილის შემდეგ გამოცემული შრომები, ცხადია, დაზღვეული ვერ იქნება მეცნიერული უზუსტობისა და ტექნიკური ხასიათის ხარვეზებისაგან, რისთვისაც გამომცემლები ბოდიშს იხდიან როგორც მკითხველი საზოგადოების, ისე ბეჟან კილანავას ნათელი ხსოვნის წინაშე.

პროტოქარტველური ცისიარი მითოსური პანორამის რეკონსტრუქციისათვის

წინასწარი განმარტება: წინამდებარე ნარკვევი წარმოადგენს ნაწყვეტს მონოგრაფიიდან „მიახლოება წარსულთან: პროტოქარტველური და ქართველური ცივილიზაციის სათავეები“. იგი ერთ-ერთი (რიგით მეორე) პარაგრაფია ქვეთავისა „განყვეტილი სიმები: პროტოქართველური ლექსიკის, მითოსისა და ეთნოგრაფიული ყოფის რეკონსტრუქციის ცდა – წინასწარი ანგარიში“.

მკითხველს უკმარისობის გრძნობა რომ არ დაეუფლოს წინამდებარე პარაგრაფის შინაარსის გააზრებისას, საჭიროდ ვთვლი, აღვნიშნო: ზემოთ დასახელებული ქვეთავის პირველ და ყველაზე ვრცელ ნაწილში მეტწილად ახალი ან მეცნიერებაში აქამდე ცნობილი ლინგვისტური მასალების ორიგინალური ინტერპრეტაციის საფუძველზე გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ფუძეენის ლექსიკური ფონდი დღემდე უმთავრესად შემორჩენილია საქართველოს ორ პოლუსურ მხარეში – აფხაზეთ-სამეგრელოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, განსაკუთრებით, ხევსურეთსა და ფშავში. მათ შორის, ჯერჯერობით ჩვენთვის გაუგებარი მიზეზით, სიმებია განყვეტილი. მათი ბოლოები ხსენებულ რეგიონთა მკვიდრთ უჭირავთ, რომელთა შეერთება არის გარანტი ფუძეენის ლექსიკური ფონდის, მისი არქეტიპების რეკონსტრუქცია-რესტავრაციისა, ამასთანავე, იმ უცნაური თეორიის მოხსნისა, თითქოს აღმოსავლეთ საქართველოში დადასტურებული ე.წ. ზანიზმები (მეგრულ-ჭანური ლექსიკა) ოდესღაც აქ ჩრდილოეთიდან დაშვებულ მეგრულ-ჭანთა დასახლებითაა განპირობებული, რომლებიც მერმე გადავიდნენ ლიხს გაღმა და დამკვიდრდნენ დასავლეთ საქართველოში, მისცეს რა ახალ სამშობლოს თავიანთი სახელი ეგრისიო.

ამგვარი თეორია მეცნიერულად სრულიად უსუსურია, პოლიტიკურად – ბეცი. იგი ეწინააღმდეგება ლეონტი მროველის ცნობას პრეისტორიული ეგრისისა და ეგრისელთა გეოგრაფიული განფენილობის შესახებ და, ამდენად, ამ მხარის აბორიგენად ქართველურ მოდგმას არ ცნობს. საფიქრებელია, რომ ხსენებულ რეგიონებში დადასტურებული ერთიანი ლექსიკა სულაც არაა ზანიზმი ამ ტერმინის დღევანდელი გაგებით, არამედ ფუძეენის, ანუ ჩვენი შორეული წინაპრების საერთო ენის, კუთვნილებაა, რომელიც მეტწილად რელიქტის სახით შემორჩა

აღმოსავლეთ საქართველოს, ხოლო აფხაზეთ-სამეგრელოს – ფორმალურად და სემანტიკურად – ცოცხალი სახით.

ქვეთავის მესამე პარაგრაფში ამგვარივე დასკვნაა გამოტანილი ეთნოგრაფიული ყოფის შეპირისპირებითი ანალიზის საფუძველზე, ხოლო მის შუა ნაწილში, ანუ აქ წარმოდგენილ პარაგრაფში, პრეისტორიულ ხანაში ჩვენი წინაპრების სრული ერთიანობაა ნაჩვენები მითოსურ წარმოდგენათა ანალიზის საფუძველზე, აგრეთვე ხაზგასმითაა იმაზეც მითითებული, რა უდიდესი სამსახური შეიძლება გავგინიოს ამ ერთიანობის დადგენაში დღემდე თითქმის ხელუხლებელმა მეგრულმა მითოსმა.

ამ ფაქტის კონსტატაციას მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა არა აქვს: იგი სიმბოლურად უღერს განსაკუთრებით დღეს, როცა ქართველური მოდგმა, – ამ მწარე სიმართლის დამალვა ეროვნული ღალატის ტოლფასია, – კრილოვის ცნობილ „კვარტეტს“ დაემსგავსა.

ავტორი

პროტოქართველური ერთიანი ყოფის ან უკვე განწყვეტილი სიმების გასაბმელად სრულიად უნიკალურ მასალას იძლევა უძველესი მითოსური წარმოდგენები, რომლებიც თავიანთი არქაულობით, აზროვნების კონსტრუქციითა და, აქედან გამომდინარე, შემეცნებითი ღირებულებითაც არ ჩამოუვარდება თვით შუმერულსა და ეგვიპტურ მითოლოგიას, ამდენად, თუ ჩვენ მას ჭეშმარიტ მემკვიდრედ და პატრონად გამოვადექით, შესაძლოა, მსოფლიო მითოლოგიის თავფურცელზე დაიდოს ბინა.

პროტოქართველურ მითოსურ წარმოდგენათა რეკონსტრუქციის შესაძლებლობა – აუცილებლობაზე მე უკვე მივუთითე მეგრული ოჩოკოჩისა და ხევსურული ოჩოპინტრეს სახეობრივ-ფუნქციური და, უწინარესად, ლინგვისტურ-ფორმალური შეპირისპირებით.

ამჯერად უკვე წმინდა მითოსურ ასპექტში ვახდენ მხოლოდ ერთადერთი პროტოქართველური მითოლოგიის ანალიზს და ვაჩვენებ, თუ რა დიად განძს ფლობს მეგრული მითოსური წარმოდგენა პროტოქართველური მოდელის რეკონსტრუქციისათვის, ამითვე ყოველ პატიოსან მკითხველში აღვძრავ სიამაყესთან ერთად სინანულის გრძნობასაც ქართველოლოგიის ამ სფეროში არსებული ვაკუუმის გამო. ვიმეორებ,

ყოველი პატიოსანი მკითხველის ცნობიერებაში აღნიშნულ გრძნობათა აღსაძვრელად ერთადერთი მაგალითის გაანალიზებაც მყოფნის, ამიტომაც მასზე და მხოლოდ მასზე ვჩერდები, თუმცა ჩემ წინ დევს ამ მხრივაც წარმოუდგენლად მდიდარი მასალა.

კერძოდ, არცთუ იშვიათ ასტრონომიულ მოვლენას – მთვარეზე გარშემოვლებულ ყვითელ შუქრკალს, წრეს, გვირგვინს კახურ დი-ალექტში ბაკი ეწოდება (და არა: ბაკი). ბაკი იგივე საქონლის სადგომია, ბოსელია, მაგრამ დღეს კახელ კაცს რომ უთხრა, ბოსელი ზეცაშიაო, იგი არა მხოლოდ გაკვირვებული დარჩება, არამედ, იფიქრებს, ხუმრობენო.

იგივე განცდა დაეუფლება რაჭველ კაცსაც, რომელიც იმავე ასტრონომიულ მოვლენას ბაგე//ბაგას ეძახის (ცნობა მომანოდა ო. მიქიაშვილმა). ბაგე//ბაგა იგივე ბოსელია, რაც უხვად მოწმდება ძველი ქართული წერილობითი წყაროებით (იოველისი, I, 17-18; II, ნეშტთაი 32, 29; ივდ. 4, 1 და ა.შ.).

თავი გავანებოთ გაოგნებულ კახელსა და რაჭველს და ახლა სხვა კუთხის ხალხს მივმართოთ. აღმოსავლეთი მთიანეთის მკვიდრი, კერძოდ, ხევსური გლეხი გეტყვით, რომ რძეს ეწოდება ზისცვარი (ა. ჩიქობავა, ზ. კიკნაძე), ე.ი. რძე და მზე (მნათობი) მის ცნობიერებაში გაიგივებულია, მაგრამ, ალბათ, ისიც გაოგნებული დარჩება, რადგანაც მან არ იცის, ცაზე თუნდაც ბოსლის არსებობაც კი.

ახლა ჩავიდეთ ბარად და ვეახლოთ საინგილოს. ინგილო გეტყვით, რომ ზეი არის რძეც და მზეც (მნათობიც) (თ. ჩხენელი). ისიც, მსგავსად კახელისა, რაჭველისა და ხევსურისა, ალბათ, გაოგნებულია სულ სხვადასხვა მოვლენათა ამგვარი იდენტიფიკაციით. ამ ოთხი რეგიონიდან პირველ ორს (კახეთსა და რაჭას) მხოლოდ ბოსელი ეგულება ზეცაში, დანარჩენ ორს (ხევსურეთსა და საინგილოს) მხოლოდ რძე ეგულება ზეცაში. თუკი მათს წარმოდგენებს გავამთლიანებთ, მაშინ ბოსელი და რძე ერთდროულად ზეცაში აღმოჩნდება, რაც მოვლენათა შორის რაღაც გარკვეული ლოგიკური კავშირის არსებობას გვაგრძნობინებს, გვაგრძნობინებს იმასაც, რომ ეს არის ფრაგმენტი, ნატეხი რაღაც დიადი ნაგებობისა, რომელიც, როგორც ჩანს, ჩვენს უუშორეს წინაპრებს დედამინასთან ერთად ზეცაშიც ეგულებოდათ.

ამ ნაგებობის რესტავრირება და მისით დატკობა თუ სწადიათ, ხსენებული რეგიონის წარმომადგენლები უთუოდ აფხაზეთ-სამეგრელოს უნდა ეწვიონ, რადგანაც დღემდე სწორედ მხოლოდდამხოლოდ

მეგრულ ცნობიერებას შემორჩა მყარად ეს უცნაური ზეციური ნაგებობა – ანსამბლის მშენიერი ხატება.

ეს ნაგებობა-ანსამბლი აერთიანებს, ერთი მხრივ, კახურ-რაჭულ წარმოდგენას, რადგანაც მეგრული მითოსური ენით, მთვარის ყვითელ შუქრკალს, წრეს, გვირგვინს, რასაც კახელები და რაჭველები ბაკსა და-ბაგე // ბაგას ეძახიან, ქართა ჰქვია, რაც ბოსლის სრული ეკვივალენტია (ბოსელს ქართა ჰქვია იმერულ დიალექტშიც, ხოლო ქალტა – გურულ დიალექტში. რამდენადაც ვიცი, ეს მეგრული ასტრონომიული ტერმინი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად მე დავაფიქსირე და მევე განვიხილე იგი ეთნონიმ ქართველთან მიმართებაში); მეორე მხრივ, იგი აერთიანებს ხევსურულ და ინგილოურ წარმოდგენასაც, რადგანაც მეგრულშიც ერთმანეთთან გაიგივებულია მზე (ბჟა) (მნათობი) და რძე (ბჟა). ამდენად, ოთხივე საკუთრივ ქართული რეგიონის მცხოვრებთა წარმოდგენამ, როგორც ფოკუსში, თავი მოიყარა მეგრულ მითოსურ წარმოდგენაში. ასე რომ, დღეს ერთადერთი მეგრული მითოსი გამოდის პროტოქართველურ წარმოდგენათა გამამთლიანებელ-გამაერთიანებლის როლში. მაგრამ იგი ამაზეც არ ჩერდება და ამხელს ზემოხსენებულ ნაგებობა-ანსამბლის სრულ კონსტრუქციას.

კერძოდ, სამეგრელოში, უწინარესად სამურზაყანოში, დღესაც მტკიცედაა შემონახული რწმენა, რომ თუთარჩელა ღამით, მოკრიალებულ და ვარსკვლავებით მოჭედულ ცაზე ნათლად იხილვის „ჭყიშიში შარა“ („მწყემსის გზა“), რომელიც მთვარის ქართასკენ, ანუ ბოსლისკენ, მიემართება. იქვეა ჯოგი, მეჯოგე და ოქართე, ანუ საძოვარი (ეს კოლხი მეჯოგე პაპად გამოადგება თვით შუმერული „გილგამეშიანის“ პერსონაჟს – „ზეცის ხართან“ – (დააკვირდით ამ გამოთქმას!) – მორკინალ გილგამეშს, ხოლო პაპისპაპად – ჩვენებურ ღვთისშვილებს). დღესაც მოხუცი მეგრელი კაცი, განსაკუთრებით შემოდგომის მთვარიან ღამით, თითქმის შეუმცდარად გაჩვენებს ვარსკვლავთშორისი მწყემსის გზის ყოველ მოსახვევს, იმას, სად ჩერდება, სად გაატარებს მეჯოგე ჯოგს.

იმავე მეგრული, უწინარესად სამურზაყანოული წარმოდგენით, ლაქა, რომელიც მთვარის ზედაპირს ატყვია, საქონლის ნაკელია (ბიძა-ჩემი მიშა კილანავა მიყვებოდა: ძველად პლანეტები ცაზე ისე როდი იყო განლაგებული, როგორც ახლა. მაშინ მთვარე დედამიწასთან ისე ახლო იყო, რომ მეჯოგემ ბოსლის გამოხვეტიასა მოქნეული „ხვეტი“ შემთხვევით მიარტყა მთვარის ზედაპირს და ნაკელის ლაქა დააჩნიაო. სხვა

მეგრული გადმოცემით, მთვარესთან ერთად დედამინაზე ჩამოსული იყო თვით მზეც, რომელიც თითქოს მწველავ ქალს აჯავრებდა).

მამასადამე, მეგრული მითოსური წარმოდგენით, ბოსელი მთელი თავისი კომპონენტით – ჯოგი, მეჯოგე, საძოვარი, მწყემსის გზა, რძე, ნაკელი – ზეცაშია ატანილი. როცა ყოველივე ამას გაიგებენ, კახელს, რაჭველს, ხევსურსა თუ ინგილოს გაოგნება აღტაცებად გადაექცევათ, გრანდიოზული ზეციური პანორამის ხილვით გამოწვეული.

ამითვე მოხდება რეკონსტრუქცია პროტოქართველური მითოსური წარმოდგენისა, რომლის მხოლოდ უმცირესი ნაპერწკალია კიაფობს, თანაც გაუცნობიერებელი, დღეს საკუთრივ ქართი ტომის ცნობიერებაში.

მეტსაც ვიტყვი: აქვე ყურადღება უნდა მიექცეს მეგრულ უარქაულეს წარმართულ ლექსს: „ბუა დიდა რე ჩქიმი, თუთა – მუმა ჩქიმი“ – მზე დედაა ჩემი, მთვარე – მამა ჩემი. ამ წარმოდგენით, მზე ფურია და, ალბათ, ესაა საფუძველი ან ანარეკლი მზისა და რძის იდენტიფიკაციისა. საინტერესოა, რომ ეგვიპტური მითოლოგიითაც მზე ფურია, ხოლო მთვარე – ხარი. ამ კონტექსტიდან არაა გამოსარიცხი ზეციერ ხართან მორკინალი გილგამეში.

ამ გაგებით, პროტოქართველური მითოსური წარმოდგენა, უნინ-არესად მეგრულში შემორჩენილი, მსოფლიო მითოლოგიის კონტექსტში ჩაირთვება იმის აქცენტირებით, რომ მას ზეცაზე უფრო მეტი არქაული პლასტები (მწყემსი, ჯოგი, მწყემსის გზა, ნაკელი, ბოსელი, საძოვარი, რძე) აქვს სრულად შემორჩენილი.

ზედმეტი არ იქნება აქვე იმის აღნიშვნაც, რომ ზემოთ მოხმობილი მეგრული მითოსური წარმოდგენანი მშვენივრად ხსნის და განმარტავს, ერთი მხრივ, შინაარსს ქართული წარმართული ლექსისა – „ნათელმა მთვარემა ბრძანა, ბევრად მე ვჯობივარ მზესა, დაჯდა და წიგნი დანერა, ზენა ქარი მიართმევსა“ – მზის პასუხს: „მე და ვარ და ის ძმა არის, რად ვძულდებით ერთმანეთსა“ (ე.ი. აქაც მზე მდებრია, ფურია, მთვარე – მამრი, ხარი), მეორე მხრივ, ასევე მშვენივრად აიხსნება ფარნავაზის ცნობილი სიზმარი იმის აღიარებით, რომ ის, რაც ფარნავაზმა სიზმრად ნახა (მზე ჩამოვიდა დედამინაზე და მომავალმა მეფემ მოჰხოცა „ზისცვარი, ანუ რძე), მეგრული კაცი მას დღესაც „ცხადად“ ხედავს.

ყოველივე ზემოთქმული რომ შევაჯამოთ, უნდა ითქვას: ერთი თითქმის ყველაზე უმნიშვნელოვანესი და უარქაულესი პროტოქართველური მითოლოგების სიმები არათუ განყვეტილია, არამედ საკუთრივ

ქართი ტომს მისი ბოლოებიც ვერ შემორჩა სრულად და დღეს, ფაქტობრივად, ხელცარიელადაა შთენილი.

მეგრელ კაცს კი დღემდე არა მხოლოდ ბოლოები უჭირავს ამ მშვენიერი სიძისა, არამედ მასზე მთელ ჯადოსნურ ორკესტრს უკრავს.

მაშ, მივაპყროთ მზერა თითქმის მამალმერთის თანამოასაკე ჩვენი უშორესი წინაპრის მიერ ზეცად ატყორცნილ ღვთაებრივ პანორამას და ყური მივუგდოთ იქ დაკრულ ცისიერ სიმფონიას.

ამით თანამოდარბაზენი გავხდებით არა მხოლოდ სივრცულ-თეატრალური, გნებავთ – პარტერული გაგებით, არამედ სულიერადაც.

ეს კი მთავარზე უმთავრესია!

მინაწერი: მონოგრაფიის წინამდებარე პარაგრაფში მხოლოდ გაკვრითაა ნახსენები მეგრელი კაცის ცნობიერებაში დღემდე შემორჩენილი წარმოდგენა სამყაროს აგებულების შესახებ, კერძოდ და განსაკუთრებით იმაზე, რომ, ამ წარმოდგენით, დედამინა და მთვარე, ფაქტობრივად, ერთ მთლიანს წარმოადგენდა. ითქვა: მთვარის ლაქა საქონლის ნაკელია; დღემდე მთვარეზე ეგულება ქართველურ მოდგმას ბოსელი და რძე, ხოლო საკუთრივ მეგრელ კაცს – მთელი საცხოვრისი (ორინჯი).

ამ საკითხზე ვრცელი მსჯელობაა მონოგრაფიის სპეციალურ თავში, მაგრამ ახლაც შეიძლება აღინიშნოს მეტად საინტერესო ფაქტი: როცა წინამდებარე პარაგრაფი იწერებოდა, – ეს იყო 20-30 წლის წინათ, მაშინ არც მე და, მით უფრო, არც ჩემმა ინფორმატორებმა არაფერი იცოდნენ რუდოლფ შტაინერის ლექციებზე, რომლებშიც უმთავრესად სწორედ მთვარე-დედამინის უძველეს ურთიერთმიმართებაზე ყოფილა საუბარი. ვფიქრობ, მკითხველისათვის უინტერესო არ იქნება ჩემი წერილის კონტექსტში წარმოვადგინო შტაინერის ლექციებიდან თუნდაც სრულიად უმცირესი ფრაგმენტები: „...უკეთუ უფრო ღრმად გვინდა ჩავნედეთ საქმის არსს, შორეული წარსულის ფაქტებს უნდა მივმართოთ, რომელთაც მთვარესთან დაკავშირებით ჩემულ „იღუმალმეტყველების ნარკვევში“ შევხვდებით. აუცილებელია ჩავუღრმავდეთ ამ ფაქტებს – მთვარე ოდესღაც დედამინის წიაღში იმყოფებოდა. იგი დედამინის სხეულს ეკუთვნოდა. შემდეგ გამოეყო მას... მთვარე ადამიანზე დედამინის წიაღიდან მოქმედებდა, როდესაც მისი ნაწილი გახლდათ.

ადამიანი, რა თქმა უნდა, სრულიად განსაკუთრებული არსება იყო, როდესაც იმ დედამინაზე ცხოვრობდა და ვითარდებოდა, რომელიც

მთვარესაც შეიცავდა. მთვარე რომ გამოეყო, დედამინა გაღარიბდა იმით, რასაც დღეს მთვარე მეუფეობს. იმ დროიდან მოყოლებული, ადამიანის ფორმირება სხვა ძალებით, სახელდობრ, მხოლოდ მინიერი ძალებით მიმდინარეობს. ძველად მის ფორმირებას მინიერი და მთვარეული ძალები ერთობლივად განაპირობებდნენ და ზემოქმედებას ახდენდნენ დედამინის შიგნიდან, მისი წიაღიდან. ახლა კი ისინი, რაკილა მთვარე დედამინას გამოეყო, გარედან მოქმედებენ. ამრიგად, შეგვიძლია ვთქვათ, მთვარეული ძალები ადამიანზე ოდესღაც ქვევიდან ზევით მოქმედებდნენ და უწინარესად ადამიანის ტერფებსა და წვივებს ეხებოდნენ" (რუდოლფ შტაინერი, აღდგომის დღესასწაული, ვითარცა კაცობრიობის მისტერიული ნაწილი, ალმანახი „რინა“, 1991, 4, გვ. 81. თარგმნა გიორგი ნიშნიანიძემ).

სულაც არაა გამორიცხული, რომ ჩემი ინფორმატორი ბიძაჩემი მიშა (ჯუღელი) კილანავა, მისდაუნებურად, მინიერი და მთვარეული ძალებით ერთობლივად ფორმულირებული პრეისტორიული ადამიანის პირით მეტყველებდა, როცა დაბეჯითებით მიმტკიცებდა, რომ მეჯოგემ ბოსლის გამონმენდისას „ხვეტი“ (ნიჩაბი) უნებლიეთ მიარტყა მთვარეს და ლაქაც მისგან დააჩნდაო. მეტიც: იქნებ აფხაზეთ-სამეგრელოს აბორიგენი ყველა სხვა ინფორმატორიც ჩემთან პლანეტათა „ერთობის“ ხანიდან მეტყველებდნენ, როცა დედამინასთან ერთად ზეცაშიც ეგულებოდათ ქართა (ბოსელი), ნაკელი, მწყემსი (მეჯოგე), მწყემსის ვარსკვლავთშორისი გზა, საძოვარი, ჯოგი, რძე, ხოლო რაჭველი, კახელი, ხევსური და ინგილო, ამ „ერთობის“ ხანას დიდად დაცილებულნი, – იმ „იდუმალმეტყველების“ გვიანდელ დიალექტზე, ან, სულაც, კილოკავზე, რადგან ოთხივე მათგანის ცნობიერებას, ერთად აღებულს, მხოლოდ ორად ორი ცისიერი ხატება (ბოსელი და რძე) შემორჩა.

ესეც საქმეა, რადგანაც ასეთი ცნობიერება, თუნდაც შაგრენის ტყავივით მიღებული, ვითარცა ოქროს მთლიანი ზოდის ნატეხი, თანამდგომი და დამადასტურებელია ადამიანის გონებისათვის თითქმის მიუწვდომელი შორეული წარსულიდან დღემდე ხელუხლებლად შემორჩენილი მეგრული ცნობიერებისა.

ეს კი ხსენებულ ცნობიერებათა ოდინდელი ერთიანობის უტყუარი საბუთია, რამაც იმ „ნალექიანხელი ჭაბუკისადმი“ პატივისცემის გრძნობა უნდა აღძრას ყოველი გონიერი ქართველის შეგნებაში და არა – გაუცხოების იმპულსი.

„ძველ გუდაში ჩასხმული ახალი ღვინის“ გემო-ფერის შემსწავლელი ლაბორატორია

პირველწყაროები მონიშნავენ: ქართველური მოდგმა ქრისტიანული მოძღვრების ხიბლს უშუალოდ მაცხოვრის მოციქულთაგან ეზიარა, ხოლო თავად ქრისტეს ოფიციალურად IV ს-ის I ნახევარში შეეშვეცნა. ბოლო ხანებში მეტი დამაჯერებლობით ამაზეც მიუთითებენ: იმავდროულად დასაბამიერდამო ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა. ესეც ცხადია: ჩვენმა წინაპრებმა ქრისტიანობა პოეზიის დონეზე აღიქვეს (კ. გამსახურდია), მაგრამ მან მაინც შეძლო, ახალი მიმართულებით წარემართა ქართველი ხალხის სულიერი და მატერიალური კულტურის განვითარება, თუმცა, ჩანს, არც წარმართული კულტურა ამოუძირკევას ძირფესვიანად. და ეს მოხდა თავად ქართველი კაცის ნებით. მოხდენილად ბრძანა ამის თაობაზე ს. ჯანაშიამ: ქართველებმა ძველ გუდაში ახალი ღვინო ჩაასხეს, რის გამოც თვით ღვინომ რამდენადმე იცვალაო ფერი და გემო. დიდი ივანეს მონაფე „ძველ გუდაში“ ქართულ წარმართობას გულისხმობდა, ხოლო „ახალ ღვინოში“ – ახალ სარწმუნოებას (ქრისტიანობას).

ეს ნიშნავს: ჩვენში ზოგადქრისტიანული მოძღვრება კი დამყარდა, მაგრამ მან აქ გარკვეული ფერისცვალება განიცადა და ეროვნული ელფერი შეიძინა.

ეს ფაქტი იმის უფლებას გვაძლევს, რომ ცნობილი „აღმოსავლური ქრისტიანობის შტოს“ ერთ-ერთ საჩინო განტოტებად აღვიქვათ საკუთრივ ქართული ქრისტიანობა. ამ შესიტყვების – „ქართული ქრისტიანობა“ – მოქალაქეობრივი უფლების შემდგომი განმტკიცებისათვის და ტექნიკური ტერმინის რანგში გასააზრებლად საკმარისი არაა მხოლოდ იმ მიზეზებისა და მიზეზების ცოდნა, რატომ ხმარობდნენ ჩვენი წინაპრები ერთი შეხედვით უცნაურ სახელდებებს – „ქართული დავითნი“, „ქართული სახარება“ და მისთ., – ამისათვის არც ისაა საკმარისი, მხოლოდ ზოგადქრისტიანული მოძღვრების დაუფლებით, თანაც, თუნდაც უაღრესად ღრმა დაუფლებით – თუმცა ეს უმთავრესი ფაქტორია – ვიკელით ქართული ქრისტიანული სულიერი და მატერიალური კულტურა. ამისათვის საგანგებოდ შესასწავლი და გასათვალისწინებელია ისიც, რაა მასში შეტანილი ქრისტიანობამდელი თუ ადრექრისტიანული პერიოდების ქართული სულიერი ნყობიდან და მატერიალური კულტურიდან.

ამ შენაძენში იგულისხმება უძველესი და ადრექრისტიანული პერიოდების ნაციონალური მითოსური წარმოდგენები, ფოლკლორი, ზნე-ჩვეულებანი, არქიტექტურა, განსაკუთრებით კი ენობრივი მონაცემები. მათი შესწავლა-გათვალისწინებისათვის ქართველ მეცნიერთაგან განუღი მუშაობის მიუხედავად, მომკილი მცირეა, სამკალი – საკმაოდ ბევრი. ამიტომაც სავსებით ბუნებრივია, რომ რამდენიმე წლის წინათ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ძველი ქართული მწერლობისა და საზოგადოდ, ძველი ქართული (უწინარესად, ქრისტიანული) ცივილიზაციის ჩინებულმა მკვლევარმა, პროფ. რ. სირაძემ, დააარსა „ქართული ქრისტიანული კულტურის შემსწავლელი ლაბორატორია“, რომლის გამგეც თავად გახლავთ.

ხსენებული ლაბორატორია უაღრესად საჭრო საქმიანობას ეწევა. ამ მხრივ, საკმარისია თუნდაც იმის აღნიშვნა, რომ 1990 წელს მისი გრიფით გამოიცა პროფ. რ. სირაძის შრომების კრებული ნიშანდობლივი სათაურით: „ქრისტიანული კულტურა და ძველი ქართული მწერლობა“ (ტომი პირველი), რომელშიც შესული ნარკვევების უმრავლესობა სიახლის შემცველი და ფუნდამენტური ხასიათისაა.

გადაუჭარბებლად ისიც შეიძლება ითქვას: პროფ. რ. სირაძე თანამედროვე მკვლევართაგან ერთადერთი თუ არა, ერთ-ერთი პირველთაგანი მაინცაა, ვინც, დიდი ივანესა და მის მოწაფეთა კვალობაზე, ძალუმად გრძნობს საკუთრივ ქართული ცივილიზაციის, ამ შემთხვევაში, ქართული ქრისტიანული კულტურის, შესწავლის საქმეში ქართველური, უწინარესად, მეგრული მასალების ინტენსიური ჩართვის აუცილებლობას. ამგვარი აუცილებლობის შეგნებამ განსაზღვრა ის ფაქტი, რომ მან ახლახან (1994 წ.) თავის ლაბორატორიაში ჩამოაყალიბა სამეგრელოს ქრისტიანული კულტურის ამსახველი მასალების შემკრები ჯგუფი, რომლის ხელმძღვანელობის პატივი, მისივე სურვილით, მე მერგო.

ამ ჯგუფში გაერთიანდნენ (და ერთიანდებიან) თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის პუმანიტარული ფაკულტეტების (ფილოლოგიის, ისტორიის...) სტუდენტები (სურვილისამებრ, მასში გაერთიანება შეუძლია ნებისმიერი ასაკის ნებისმიერ პიროვნებას), რომელთაგან უმეტესობა წარმოშობით სამეგრელო-აფხაზეთის რეგიონიდანაა და იცის მეგრული ენა და ყოფა, უკიდურეს შემთხვევაში – მეგრული ენა მაინც, თანაც რიგიანად.

ჯგუფის საბოლოო შევსებამდე – მისი რაოდენობა წინდანი განსაზღვრული არაა – პროფ. რ. სირაძემ და მე შევადგინეთ სამეგრელოს ქრისტიანული კულტურის ამსახველი მასალების შემკრებთა „სამახსოვრო“. ჩენ ვთვლით, რომ იგი ამ ეტაპზე სავსებით სრულყოფილი არაა, – ტექსტის შემდგომი დახვეწისათვის რჩევა-სურვილების გაზიარება ნებისმიერ დაინტერესებულ პირს შეუძლია, – მაგრამ მისი გამოქვეყნება მაინც აუცილებლად მივიჩნიეთ.

ჩვენს განზრახვას საპატიო მიზეზი უდევს საფუძვლად: ბოლოდროინდელმა ტრაგიკულმა მოვლენებმა საკუთარ ფუძეს მოსწყვიტა და ლტოლვილად აქცია აფხაზეთში მცხოვრები ასიათასობით ქართველი, რომელთაგან უმეტესობა მეგრულენოვანი მოსახლეობაა თავისი ქვეეთნიკური ზნე-ჩვეულებებით. მათი ერთი ნაწილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მიმოიფანტა, დანარჩენმა უცხოეთს, უმთავრესად რუსეთ-უკრაინას, მიაშურა. ასე რომ, დღეისათვის საქართველოდან ნებით თუ იძულებით ემიგრირებულ მილიონამდე ქართველთაგან დიდი ნაწილი სწორედ აფხაზეთ-სამეგრელოს მკვიდრი იყო.

ლტოლვილებმა შინ და გარეთ ფსიქოლოგიური სტრესის რამდენიმე, მათ შორის, უმძიმესი, ეტაპი გაიარეს, – მედიცინაში დამტკიცებულია ასეთი ეტაპების არსებობა, – რამაც ასობით და ათასობით ადამიანი იმსხვერპლა, უწინარესად, ასაკოვანნი. ესეც ცნობილია: ბევრმა მათგანმა ამიერ სოფლიდან განსვლა ენგურის სანაპიროდან დაობლებული კერიისა და ან თითქმის შებილწულ წინაპართა სასაფლაოსკენ პირმიქცევით ინება, რომლებიც პრეისტორიულ და ისტორიულ ეგრისში (ლეონტი მროველი), ანუ უწინდელ აფხაზეთში, მდებარეობს.

მოვლენებს გავუსწრებ და ბარემ წინდანი აქვე ვიტყვი: ღმერთმა ნუ ქნას და კვლავაც თუ დაყოვნდა ლტოლვილთა დაბრუნება აფხაზეთში, მაშინ, ალბათ, ქართველებმა უნდა დავენეოთ ახალი ძველი ალთქმის წიგნი მეგრული აქცენტით, რათა, ებრაელთა დარად, ნათესავითი – ნათესავამდე გადაიცეს გაუნელებელი ლტოლვა შინისაკენ – ჩვენი ალთქმული ქვეყნისაკენ, აფხაზეთისაკენ, ცენტრით ცხუმში / იერუშალაიმი. ხოლო თუ ასე არ მოხდა, მაშინ ჩვენ „დღესა დავუღამდებით“ უთუოდ.

ეს არ უნდა იქნეს გაგებული ჭეშმარიტი აფხაზეთისათვის თავიანთი საცხოვრისის წართმევად, – ისინი ჩვენთვის ქანაანელნი არ არიან, – არამედ მათთან თანაარსებობა-თანაცხოვრების გაუნელებელ სურვილად, რისი ფსიქოლოგიური გამოცდილებაც შეიძინეს უძველესი

დროიდან მთიდან ბარად (ეგრისში) ჩამოსახლებულმა აფსუებმა, რაც ზოგიერთმა ვიგინდარამ და უგუნურმა ჩვენებურმა (ქართველმა და აფხაზმა), უმეტესად კი გადამთიელმა უცხოთესლმა, ხელოვნურად ჩაკლა.

მშობლიური კუთხის ნოსტალგიით შეპყრობილ და აფხაზეთისაკენ პირმიქცევით მიცვალბულთა სულები, ალბათ, ხელს შეუწყობენ ხსენებული გამოცდილების ფერფლით აღდგენასა და გაბზარული მთლიანის გამთელებას, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ, სამნუხაროდ, მათ, სხვათა შორის, ზოგიერთმა აფხაზმაც, სამარეში თან ჩაიტანეს უნიკალური ცოდნა წინაპართა სულიერი ნყოფისა, რომელიც დიდად წაადგებოდა ქართული ცივილიზაციის შესწავლის საქმეს. ამასთანავე, საბედნიეროდ, ჯერ კიდევ ცოცხლობს ნაწილი ასაკოვანი ადამიანებისა, რომელთაგან, აფხაზეთისკენ პირმიქცევით მიცვალბამდე, უნდა ავითვისოთ ყველაფერი ის, რის ათვისებასაც მოვასწრებთ. ამ საქმეში დიდი სამსახურის განევა შეუძლიათ ნებისმიერი ასაკის ადამიანებს (მათ შორის მოსწავლე-ახალგაზრდობასაც), რომელთაგან განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს სამეგრელოს რეგიონში მცხოვრებ მცხოვანთ – მამაკაცებსაც და დედაკაცებსაც. ამ საქმეში ზოგიერთი აფხაზის ნებაყოფლობითი ჩართვაც არაა გამორიცხული, რომლებთან ერთად ათასწლეულის მანძილზე ფეხშიშველა გვივლია ილორის წმინდა გიორგის ეკლესიაში და იქ მხურვალედ გვილოცია (ამის თქმა დღეს შეიძლება ბევრ ქართველს გაუკვირდეს, მაგრამ, ისტორიული გამოცდილებიდან გამომდინარე, გასაკვირი ის იქნებოდა, რომ ეს არ მეთქვა).

ამიტომაც „სამახსოვროს“ შემდგენელნი და თვით გაზ. „ლიტერატურული საქართველოს“ რედაქცია ყველას ერთად და თითოეულს ცალ-ცალკე, ვინც და სადაც არ უნდა იყვნენ ისინი, – შინ თუ გარეთ, თავიანთ სამშობლოში ლტოლვილნი თუ უცხოეთში ემიგრირებულნი – სთხოვენ, გაზეთის ეს ნომერი (რომელშიც „სამახსოვროა“ გამოქვეყნებული) გადასცენ ხელიდან ხელში, ქალაქიდან ქალაქში, დაბიდან დაბაში, სოფლიდან სოფელში, ოჯახიდან ოჯახში, რომ ასე და ამგვარად მისწვდეს იგი უზარმაზარ სივრცეში გაფანტულ თანამემამულეებს, რათა მათ ოპერატიულად, მაქსიმალური სიზუსტითა და სისავსით დააფიქსირონ მასალები „სამახსოვროს“ მოთხოვნათა კვალობაზე (აგრეთვე, თუ საჭიროდ ცნობენ, საკუთარი შეხედულებისამებრ) და მიანოდონ ისინი ლაბორატორიას (თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი

I, თსუ-ს I კორპუსი, II სართული) ნებისმიერი საშუალებით (პირადად, ფოსტით და ა.შ.).

დამატებით აქვე დავძენთ: ხანგრძლივი (30-წლიანი) და გამიზნული მუშაობის შემდეგ დავასრულე მონოგრაფია „მიახლოება წარსულთან“: პროტოქართული და ქართველური ცივილიზაციის სათავეები“ (400 გვ. მონოგრაფია ეძღვნება აკაკისა და გალაკტიონის „სულიერად შვილს“-ბ-ნ შოთა ნიშნიანიძეს), რომელიც რეცენზირებული და რეკომენდებულია დასაბეჭდად. მისი ერთი ქვეთავი („მზე და ვაზი“) დავამუშავე ჩემი მასწავლებლის, პროფ. რ. სირაძის, თანაავტორობით. მისი შემოკლებული ვარიანტის დაბეჭდვა ნავარაუდევია „ლიტერატურულ საქართველოში“. ამჯერად კი ამავე რედაქციას საჭაშნიკოდ წარვუდგენ ორ პარაგრაფს ჩემი მონოგრაფიიდან: 1. „პროტოქართველური ცისიერი პანორამის რეკონსტრუქციისათვის“; 2. „რატომ მიასვენებს ხეესურთა საყმო მიცვალებულს ბოსელში, ანუ რომ იშვა, უნდა მოკვდე, სხვაგვარად: დასასრული უდრის დასაწყისს“.

ხსენებული პარაგრაფები, ერთი მხრივ, აკონკრეტებს ჩვენს წინაპართა მიერ „ძველ გუდაში ჩასხმული ახალი ღვინის“ ფერისცვალების ზოგიერთ დეტალს, მეორე მხრივ, გაათვალსაჩინოებს კ. კეკელიძის თვალსაზრისს, რომ ქართველებმა ბიბლიურ წიგნთა თარგმნისას (თუ ადრეულ ორიგინალურ შემოქმედებაში) გამოიყენეს ეროვნული წარმართული საკრალური ლექსიკა, რომელთაგან დიდი ნაწილი დღემდე მხოლოდ მეგრულში ცოცხლობს თავისი ადრინდელი სიცოცხლით, ამ უარქაულეს ლექსიკას განუზომელი მნიშვნელობა აქვს ოდინდელი ერთიანი ეთნოსის ან თითქმის გაბზარული სულიერი წყობის გამთლიანებისა და ამდენად, თვით გაორებული (თუ გასამებული) ერთი ეთნოსის სულიერი წყობის ხელახლა ერთქმნისათვის.

ზემოთქმული ჩემში აღძრავს კანონიერ სურვილს, თბილისის უნივერსიტეტში გაიხსნას ქრისტიანობამდელი მეგრული (კოლხური) ცივილიზაციის შემსწავლელი ლაბორატორია, რომლის კვლევის საგანი გახდება პრეისტორიული მითოსური წარმოდგენები, ეთნოგრაფიულ-რელიგიური ყოფა და, განსაკუთრებით, ლექსიკა, რომელმაც, ზოგიერთის აზრით, ამონურა თავისი შესაძლებლობა და მის ხელოვნურ მოკვდინებას ლამისაა ოფიციალურად ქადაგებს (სამწუხაროდ, მაქვს უტყუარი ფაქტები, რომ მსგავს პროპაგანდას ქადაგებს დედაქალაქის ზოგიერთი ვაიმასწავლებელი ლტოლვილ მოსწავლეთა შორის!).

სინამდვილეში ეს ასე არ არის; მეგრულ ენას ჯერ კიდევ ბევრი საიდუმლოს გახსნა შეუძლია ქართველი ხალხის უძველესი ისტორიისა და „ძველ გუდაში ჩასხმული ახალი ღვინის“ უფრო ჩაღრმავებით შესწავლაში. ამიტომაცაა მისი ელემენტების ცოდნა გათვალისწინებული უმაღლესი სასწავლებლების მისაღები გამოცდების უახლოეს პროგრამაში (1994 წ.), ცალკეულ „სიტყვისმოქმედთა“ და მეცნიერთა (მ. ნიშნიანიძე, გ. გაჩეჩილაძე, მ. თავდიშვილი...) ნააზრევში, ხოლო პროფ. რ. სირაძის ზეპირი (ჯერჯერობით) შეგონება ასეთია: „ვთქვათ, წალენჯიხიდან მოდის ახალგაზრდა, რომელსაც დედაქალაქში ქართული ენის ცოდნასთან ერთად მოაქვს სხვა ცოდნაც, – ენობრივი და ყოფითი, – რასაც ჩვენ ვერ ვფლობთ და რომელიც ფერმენტის როლს ასრულებს ჩვენივე წარსულის შესწავლის პროცესში. ამიტომ ლოგიკურია, რომ მას მივაგოთ ორმაგი პატივი. სინამდვილეში კი საპირისპიროს ვაკეთებთ, რითაც ახალგაზრდის თავმოყვარეობასა და სულსაც ვაზიანებთ. ამით კი კიდევ უფრო ვზარავთ დღეს ისედაც არსებითად გაბზარულ ისტორიულ მთლიანობას და თავადვე ვუშლით ხელს საკუთარი წარსულის შეცნობას“.

ამ შეგონებიდან დიდი სიბრძნე – გამოცდილება და სიმართლე იმზირება, რომელსაც ყოველმა პატიოსანმა ქართველმა თვალიც უნდა გაუსწოროს და „საჩინოსთან“ (ხილული, ფიზიკური) ერთად, და მასზე უწინარეს, „საცნობელნი“, ყურნი გულისა უნდა მიუპყრას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჩვენი უძველესი წარსულის კვლევის გრძელ და ტეხილ გზაზე ბრმანი და ყრუნი გავივლით, თვისსა და უცხოს ვერ გავარჩევთ ერთმანეთისაგან და ვერც პრეისტორიული პერიოდიდან წამოსულ ერთხმიან ზახილსა და ყვირს შევისმენთ, ამით ოდესღაც ერთი და შემდგომ ბუნებრივად განტოტვილი ქართველური მოდგმა ერთმანეთს კიდევ უფრო გაუუცხოვდება და, შესაძლოა, წყაროსთავს მონყვეტილმა შენაკადებმა დამოუკიდებელი დინება იწყონ. ხოლო თუ ეს ასე მოხდა, მაშინ „უბრალომცა“ იქნებიან ყოფილი შენაკადები და მათ დამოუკიდებელ დინებას ვერაგზით ვერ დაერქმევა ვერც ტომობრივი „სეპარატიზმი“ და ვერც „პროვინციული ფაშიზმი“.

ამ ტერმინებს ყოველმხრივი (ენობრივი, ზნეჩვეულებითი...) ურთიერთდაფასება სპობს და არა ურთიერთდაპირისპირება, რადგანაც, ასეთ შემთხვევაში, ორივე მხარე დამარცხდება – „გამარჯვებულიცა“ და დამარცხებულიც. ამიტომაც, ბოლოს და ბოლოს, ახლა მაინც ხომ უნდა შევისმინოთ ბიბლიური შეგონება: „დაშჭრიდნენ მახვილებსა

მათსა სახნისად და ლახუარებსა მათსა ნამგლად, და არა აღილოს ნათესავმან ნათესავსა ზედა მახვილი და არლა ისწავებდნენ მერმე ბრძოლასა" (ეს. 2,4).

სამაგისტრო სამეგრელოს ქრისტიანული კულტურის ამსახველ

მასალათა ჩამწერისათვის¹

1.0 მასალათა ჩამწერს მიეცემა (ან თავად იშოვის):

ა) ბიბლიური ონომასტიკური (ანთროპონიმული) ლექსიკონი;

ბ) ბიბლიური პიდროტოპონიმური ლექსიკონი.

1.1. ჩამწერი ინფორმატორებისაგან ჩაინერს არა საყოველთაოდ გავრცელებულ, არამედ იშვიათად ხმარებულ, უნიწარესად ძველ და ახალ აღთქმისეულ, საკუთარ სახელებს; აფიქსირებს მათ სიხშირეს უბნების, სოფლების, დაბებისა და ქალაქების ფარგლებში. ამიტომაც აუცილებელია ერთი და იმავე სახელის მქონე ყველა პირის აღრიცხვა (და არა ერთი პირისა). თუ ინფორმატორი ახსნის ამა თუ იმ სახელის შერქმევის მიზეზს, ჩანერილ იქნეს უცვლელად, მიუხედავად იმისა, უშვებს თუ არა იგი, ჩამწერის აზრით, შეცდომას, თუნდაც უხეშს.

ჩამწერმა უნდა გაითვალისწინოს, რომ სამეგრელოსა და აფხაზეთში – ეს რეგიონიც შემოვა მისი ინტერესების სფეროში – ზოგჯერ ბიბლიური დედაკაცის სახელი ერქმევა მამაკაცს და პირიქით, მამაკაცისა – დედაკაცს. ამიტომაც ყველა კონკრეტულ შემთხვევაში აუცილებელია ამ სახელის (სახელების) მქონე პირის (პირთა) სრული ვინაობის დასახელება (სახელი, გვარი, მამის სახელი, სქესი, დაბადების წელი, ადგილი. ამჟამინდელი საცხოვრებელი ადგილი).

მაგალითად, აფხაზეთის ქართულ მოსახლეობაში ცნობილია მამაკაცის სახელი სარა (სარა სიხარულია – სოფელი შეშელეთი, გალის რაიონი), აველნა (ქალის სახელი იმავე რაიონში), აველი // აბელი

¹ ნაშრომის თანაავტორია პროფ. რევაზ სირაძე.

(აველი დოროთეს ძე თუნგია – სოფელი რეფი-შეშელეთი, გალის რაიონი), თარა (თარა ხასაია – მამრ. სქ., ქალაქი გალი) და ა.შ.

ჩამწერი აფიქსირებს იმ ჰიდრონიმთა (მდინარეების, წყლების, ტბების...) და ტოპონიმთა (ადგილთა) სახელებს, რომელნიც ბიბლიურია ან ბიბლიურად ჟღერს (მიმსგავსებულია). ყველა შესაძლო შემთხვევაში ჩანერილ იქნეს სახელდებათა ისტორია – ხალხური გადმოცემანი. დამატებით შესაძლოა წმინდა სამეცნიერო ლიტერატურის მოხმობა, რაც უთუოდ უნდა იყოს ხაზგასმული და ზუსტად ადრესირებული.

1.2. ჩამწერი აღწუსხავს და დეტალურად აღწერს ყველა ქრისტიანულ დღესასწაულს (რიტუალების, ლოცვა-დალოცვის ტექსტების და ა.შ.). აფხაზეთ-სამეგრელოში ლოცვის აღწერის ფორმულა, ჩვეულებრივ, ასე იწყება: „დუდო ღორონთი, სქანი სახელი ხვამილი...“ მთავარო („თავი“, „თავადი“) ღმერთო,...“. ჩამწერი – ამას პრაქტიკა ადასტურებს – ზოგჯერ მისთვის ძნელად სათარგმნელ პირველ სიტყვას – „დუდო“ (მეგრ. „დუდი“ – თავი) თვითნებურად ცვლის სიტყვით: „დიდო“. ეს უხეში შეცდომაა. გაირკვეს, ინფორმატორი როცა „დუდო ღორონთს“ ამბობს, რომელ ღმერთს გულისხმობს და ეგულება თუ არა დაქვემდებარებული სხვა ღმერთი (ღმერთები).

ტექსტი ზუსტად ისე უნდა ჩაინეროს, როგორც მას მლოცველი წარმოთქვამს. ჩამწერს შეუძლია პკითხოს მლოცველს თუ სხვა ნებისმიერ პიროვნებას, როგორ ესმის მას (მათ) შესიტყვება „დუდო ღორონთი“. პასუხი უნდა დაფიქსირდეს სათანადო პასპორტირებით (ჩაინერება ინფორმატორისა და ჩამწერის ვინაობა).

1.3. მეგრული ლოცვის (დალოცვის) ტექსტში ხშირად ფიგურირებს სიტყვა „ორთა“. იგი გამოდის მხოლოდ ღვთაებიდან („ღორონთიში ორთა“ – ღვთის ორთა), მშობლებიდან, უწინარესად, დედიდან („დიდაში ორთა“ – დედის ორთა) და გარდაცვლილი პიროვნებიდან. ყველა საჭირო შემთხვევაში ჩაინეროს ინფორმატორთა თვალსაზრისი ამ სიტყვის ეტიმოლოგიაზე, აგრეთვე იმის შესახებ, რატომ მაინცდამაინც ზემოდასახელებული „სამებიდან“ გამომდინარეობს იგი (თუ დადასტურდა სხვა სუბიექტიც – ჩაინეროს). ამ სიტყვას ყოველთვის ახლავს „გოიტიბუ“ („გაგითბა“. ძირია „ტიბ“ – „თბილი“) – დალოცვისას; „გორჭყოლაფდას“ და მისთ. („გაგნყრომოდეს“) – წყევლისას. ამ სიტყვის ეტიმოლოგია (ხალხური) ჩაინეროს.

ბოლო დრომდე აფხაზეთ-სამეგრელოში გარდაცვლილს (მკვდარს) მეზობლები, ახლობლები (და არა უშუალოდ ჭირისუფალნი), ღამეს

უთევდნენ: სერს უთანუანდეს (უტახნდეს – „უტეხდნენ“). გარდაცვლილისთვის ღამის თენება („გოთანუა“) არსებითად განსხვავებულია „თანაფა“-საგან („თენება“-საგან). „გოთანა“ უთენია, დილის რიჟრაჟია. „თანაფა“ სემანტიკურად არც ეფარდება მას. „თანაფა“ არის ზოგადად განათება, ნათელმოფენა სამყაროსი და არა – კონკრეტული ღამის კონკრეტულად გათენება („სერიში ტახუა“ – ღამის ტეხა, გათენება უძილრად). ეს დაახლოებით იმას ჰგავს, რომ ბიბლიური დაბადება საერთოდ სამყაროს გაჩენაა, ქაოსში წესრიგის შეტანაა და არა – კონკრეტული პიროვნების დაბადება, თუნდაც, საზოგადოდ ადამიანის დაბადება.

ჩამწერმა უნდა დააფიქსიროს, გრძნობს თუ არა ინფორმატორი „თანაფა“ – „გოთანაფას“ („გოთანა // გოთანუას“) შორის ამგვარ სხვაობას. თუ გრძნობს, როგორ ხსნი მას (თუ საერთოდ ახსნა არ შეუძლია, დაფიქსირდეს თუნდაც ის ფაქტი, რომ იგი მათ ერთმანეთისგან განასხვავებს).

1.8. ჩანერილ იქნეს ინფორმაცია იმის შესახებ, რატომაა, რომ მიქამგარიოს ახსენებენ მხოლოდ და მხოლოდ წყევლის ფორმულის კონტექსტში („მიქამგარიოში გიშალაფილი“ – მიქამგარიოს „ამოგდებული“ და მისთ.); იცის თუ არა ყველა ინფორმატორმა, რომ მიქამგარიო იგივე მიქელ მთავარანგელოზია. ჩანერილ იქნეს გადმოცემანი მის შესახებ.

1.9. განსაკუთრებული ყურადღება მიექცეს ხალხურ წარმოდგენებს ქრისტეს გენეალოგიის შესახებ. მაგალითად, აფხაზეთის მცხოვრებნი, განსაკუთრებით მოხუცები, თანაც ბიბლიაში გათვითცნობიერებულნი, დაბეჯითებით ამტკიცებენ, რომ ქრისტე არ იყო ებრაელი, არამედ ბერძენი (რომაელი მათ ცნობიერებაში ფაქტობრივად არ ჩანს); ეს მოხუცები ამტკიცებენ იმასაც, რომ ქრისტე მხოლოდ კაცი იყო, ბრძენი და არა ღმერთი; მასზე აღმატებულიაო წმინდა გიორგი; ჩამწერმა დააფიქსიროს და გაირკვეს, რას ეყრდნობიან ისინი ამ შემთხვევაში.

აფხაზეთ-სამეგრელოში ანტისემიტური მოძრაობა არასდროს არ ყოფილა, მაგრამ აქ „ურიებზე“ იყო შეთხზული გადმოცემანი, რომ თითქოს ისინი, დაიმარტოხელებდნენ რა ქრისტიანს, ძარღვებიდან სისხლს ადენდნენ და სვამდნენ, როგორც ღვინოს. ურია იყო (და სპორადულად დღესაც არის) როგორც გულქვა და შეუბრალებელი არსება. იტყვიან: „იქ ისეთი უბედურება ვიხილე, თურქსა და ურიასაც გულს დაუწვავდა“ („თექ თინერ უბედურება ბძირი, თურქი და ურიასთ გურს

ქალაქუანდ“). სისასტიკის, შეუბრალებლობის, შეუწყნარებლობის გამოსახატავად ყოველთვის „თურქი და ურიაა“ ნახსენები. რატომ? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ერთხელ კიდევ შესამონმებელია, ჰქონდა თუ არა აფხაზეთ-სამეგრელოში ანტისემიტურ გამოხდომებს ადგილი (ჯერჯერობით ცნობილი მასალები და კონკრეტული ვითარება ადასტურებს, რომ აფხაზეთ-სამეგრელოს მოსახლეობა უაღრესად კეთილად იყო და არის განწყობილი იქ მოსახლე ებრაელებისადმი; ადგილი ჰქონდა და აქვს შერეულ ქორწინებასაც).

1.10. აფხაზეთში გავრცელებულია რწმენა, რომ მერცხალი არის „ლორონთიში ქოთომი“ – ღვთის ქათამი, მაშინ როცა მასაქელას (ბოლოქანქარას) ეძახიან „ამირანიში ჩიტს“ (ამირანის ჩიტი) და არა ქოთომს (ქათამს). რატომ? ამ კონტექსტში ჩანერილ იქნეს გადმოცემები, რატომღა მერცხალი კუდმაკრატელა (გველმა // გველშაშაშა ამოჰგლიჯაო იგი. რატომ?); რატომ ამოაგლიჯა ფუტკარს ენა მერცხელმა. ყოველივე ეს უშუალოდ უკავშირდება ბიბლიურ შესაქმეს, კერძოდ, მის მეექვსე დღეს, როცა ღმერთმა ადამი თიხისაგან გამოძერწა და სამყაროში (სამოთხეში) ყველასა და ყველაფერს თავისი ადგილი მიუჩინა.

ინფორმატორმა იცის თუ არა გადმოცემის ამგვარი კავშირი ბიბლიასთან. რომც არ იცოდეს, თვით გადმოცემა უცვლელად და ნებისმიერი ვარიანტით უნდა იქნეს ჩანერილი.

ამ კონტექსტში (ან ნებისმიერ კონტექსტში) დაფიქსირდეს, რატომღა, რომ მაინცდამაინც კატა ემტერება მერცხალს.

აფხაზეთ-სამეგრელოს მოსახლეობა რელიგიურადაა განწყობილი მტრედის მიმართაც. იკრძალება მისი მოკვლა, ხორცის ჭამა. შინაური მტრედის დაკვლა და, მით უფრო, მისი ხორცის ჭამა დღესაც აკრძალულია. რატომ?

1.11. ქართული სამოთხის ვაშლს აფხაზეთის ქართველი მოსახლეობა ეძახის „ბალიში უშქურს“ – ბალის ვაშლს. შემონმდეს: ინფორმატორთა ცნობიერებაში არის თუ არა გაიგივებული „სამოთხე“ და „ბალი“ (ისტორიულად ასე იყო). რომც არ იყოს, მასალა მაინც დაფიქსირდეს.

გაირკვეს: „სამოთხის“ პარალელურად იხმარება თუ არა „ედემი“ ცალკე. იგი ფიგურირებს დალოცვისა თუ წყევლის ფორმულაში, შდრ. „ედემშამო აგაშინ ლორონქ“ – ედემიანად, ყოველნაირად, ყველაფრიანად აგაშენა ღმერთმა. „ედემშამო იშალაფილი სქანი დუდი“ – ედემიანად, ყოველიანად, ყველაფრიანად ამოგდებული (იყოს) შენი თავი.

იმის საჩვენებლად, თუ რა დიდი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ამის ცოდნას ქართული კულტურის შესწავლისათვის, საკმარისია აღინიშნოს ასეთი ფაქტი: ძველი ქართველი მეხოტბე თამარს ასე მიმართავს: „ვიცი ყოველი შენთვის შექმნილად“. ბევრი ფიქრობს, რომ აქ ყოველი მინიერ ყოველთაობას ნიშნავს. სინამდვილეში, უფრო საფიქრებელია, იგი იყოს სამოთხე, რომელსაც სწორედ მეგრული ედემშამო (ედემი-ანად) ამოწმებს და რომელშიც (სადაც) ყველა და ყველაფერი ცისიერი იყო ადამისათვის და არა ამქვეყნიური, მინიერი სიმდიდრე და ყოფიერება. მეხოტბის აზრით, თამარი უნდა გარდაისახოს ადამად, ხოლო ადამისთვისაა შექმნილი ყოველი, ანუ სამოთხე. ეს მისი განღმრთობის სანინდარია (ამ საკითხზე წინამდებარე „სამახსოვროს“ ერთ-ერთი შემდგენელი ან ორივე ერთად აპირებს სპეციალური წერილის დაწერას. აქ კი ასეთი ხასიათის მცირე გადახვევა იმისთვის შეეთავაზეთ მკითხველს, რომ მან კარგად გაიაზროს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს თითოეულ სიტყვას). მოწმდება თუ არა საკუთარი სახელი ედემი? (დადასტურებულია გალის რაიონის სოფელ რეფი-შეშელეთში).

1.12. ჩანერილ იქნეს ყველა ხალხური ბიბლიური გადმოცემა (ნოესა და კამეჩის ამბავი; რატომ ბლავის კამეჩი: ნოე! ნოე! დღეს მეგრელი კაცი კამეჩს „ერე რეა ჩელას“ გვერდით ეძახის თუ არა ნოეს. წარღვნისას ნოეს ხმელეთზე ფურკამეჩი დარჩა თუ ხარკამეჩი? დაფიქსირდეს წარღვნის შემდეგდროინდელი პირველი ვაზის ჯიშის სახელი (ნოვე) და მისი წარმოშობის შესახებ ხალხური გადმოცემა (ქართი ტომი ნოვას შეცდომით თეთრ ადესას ეძახის, რაც უხეში ანაქრონიზმია).

1.13. ხალხური წარმოდგენით, რატომ აქვს ქალს საჯდომი ყოველთვის ცივი? (ერთი გადმოცემით, როცა ქრისტეს იერუსალიმში დევნა დაუწყეს, მან გზად გოდორი („კალათი“) ნახა, გადმოაპირქვა და შიგ დაიმალა, მდევარნი ამ ადგილს არ სცილდებოდნენ, რადგანაც იქ ეგულებოდათ ქრისტე. ამასობაში ერთი დამგველი ქალი, დასვენების მიზნით, გოდორზე დაჯდა. დიდხანს იჯდა. ქრისტეს სული შეეხუთა და ქალი დასწყევლა: ამდენხანს საჯდომი რომ არ ასნიე, იგი მარად ცივი გქონდესო.

1.14. აფხაზეთ-სამეგრელოში ბოლო დრომდე იხმარებოდა გამოთქმა: „ქირსეში კუჩხიში მახვატალი“ – ქრისტეს ფეხის მკენეტი (ზოგჯერ: „მაჭკუმალი“ – მჭამელი) (დამოწმებულია კონსტანტინე გამსახურდიასთანაც).

გაირკვეს, ვისზე და რატომ ითქმის ასე (თითქოს ყველამ ვიცით, მაგრამ...).

1.15. გაირკვეს: მეგრელის ცნობიერებაში თუ სადმე კიაფობს ნინოს სახე (ჩვენ არასდროს არ გვსმენია მასზე, როგორც ქართლის მომქცევზე. აფხაზეთ-სამეგრელოში სპორადულად იხმარება: ნინა).

1.16. ჩანერილ იქნეს: ყველა ლეგენდა – გადმოცემა ეროვნულ და უცხოელ წმინდანებზე (დავით და კონსტანტინე და სხვ.).

1.17. არსებობს ლეგენდა, რომლის თანახმადაც, როცა ანდრია მოციქული შემოვიდა დასავლეთ საქართველოში და დაისვენა ჭუბურხინჯში (სოფელი გალის რაიონში), ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა მას ცალი ქალამანი მოჰპარეს (ინფორმატორი: პროფ. ტრიფონ რუხაძე. იგი ეყრდნობოდა რომელიღაც წყაროს. შესაძონმებელია, არსებობს თუ არა დღესაც ასეთი ლეგენდა). ჭუბურხინჯში დღესაც დგას უძველესი ეკლესიის ნაშთი. ვინ რა იცის მის შესახებ?

1.18. დადგინდეს ყოველი სოფლის, დაბის, ქალაქის ყოველი ცალკეული პირის პირჯერის („პიჯვარი“) გადანერის წესი (რამდენი თითი იკვრება ერთად, შუბლის შემდეგ მარჯვენა მხარეს ეხება თუ მარცხენას); ასევე დადგინდეს ნოლის (ძილის დროს) წესი: მარჯვენა მხარზე უნდა დანვეს კაცი (განსაკუთრებით ბავშვი) თუ მარცხენაზე – რომელზე „უზის ანგელოზები“ (იმ მხარზე, რომელზეც ადამიანს ანგელოზები // ანგელოსები უზის, არ უნდა დანვეს, – რატომ?).

1.19. მოწმდება თუ არა დღესაც მდინარეში ნათლობა (ბოლო დრომდე არსებობდა ასეთი პრაქტიკა აფხაზეთში). მირონი უფრო ძლიერია სისხლის ნათესაობასთან შედარებით? რამდენი თაობის შემდეგაა შესაძლებელი მირონით ოდესღაც დაკავშირებულთა მემკვიდრეების დაქორწინება?

1.20. ჩანერილ იქნეს და დეტალურად აღწერილიც ერთი შეხედვით წარმართული დღესასწაულების ტექსტები და წესები, რომლებშიც გამოკრთის ქრისტიანული წარმოდგენები. როგორ ილოცებიან ახალწლის („ხერხუნჯი“ // „ხეხუნჯი“ – ფიქრობენ: „ხელ-მხარი“) დროს და სად? სამჭედელისა („ოჭკადრეს“, ხატი) და სალოცავი ჭურის ახლოს საღამოს ან ღამით ოჯახის წევრი მამაკაცები იჩოქებენ მაინცდამაინც აღმოსავლეთისაკენ პირმიქცევით – რატომ?

ინყება თუ არა უფროსისაგან ლოცვა ასე: „სუმოში სუმენიჩი დო სუმი ხელობაში გმაჭყაფუ წიმდა სოლომო“: სამას სამოცდასამი ხელო-

ბის გამჩენო წმინდა სოლომო... იცის თუ არა ინფორმატორმა, ვინ იყო წმინდა სოლომო?

ჩანერილ იქნეს ყველა ხელობა, წმინდა სოლომოსაგან „გაჩენილი“; გრდემლის, გავარვარებული რკინის ამოსალები „მაკრატლის“ – მაშის და სხვ. და მისთანათა გამოგონების ისტორია. რა როლი ითამაშა აქ ძალმა?

1.21. აღწერილ იქნეს ყველა ეკლესია (ოხვამე – სალოცავი // სასაფლაო) – ნაეკლესიარის, ტაძარ-ნატაძრალის ადგილმდებარეობა, ვისი სახელობისაა, რატომ? ჩანერილ იქნეს საძირკვლიდან გუმბათამდე ყველა დეტალის სახელი, ეზოსიც, თვით ბარბარიზმების სახით წარმოდგენილნიც; გაირკვეს, რა აზრს სდებდა ადგილობრივი მოსახლეობა, როცა ეკლესიას მთლიანად ვაზის კარს ჰკიდებდა (ასეთი ეკლესია ცნობილია სამეგელოში), ან ოხვამეს „სასაფლაო“ // სალოცავს უწოდებდა.

1.22. ჩანერილ იქნეს მიმართვის ფორმულები: „ლორონთგე“ (თუ ღმერთი გნამს); „ლორონთი ქორნანსდა“ – თუ ღმერთი გნამს და ა.შ. რომელ ღმერთზეა საუბარი?

1.23. რატომ უწოდებენ ჩვილ ბავშვებს ანგელოზებს?

1.24. ხალხური წარმოდგენით, ვინაა ეშმაკი (მისი გენეალოგია).

1.25. საგანგებო ყურადღება უნდა დაეთმოს ხალხურ წარმოდგენას მეჰამენზე (მეამინე, დამადასტურებელი). ვინ ან რაა იგი – პერსონა თუ პერსონიფიცირებული აზრი. რატომაა, რომ მაინცადამაინც წყევლისას ელიან, „ხედავენ“ და ასახელებენ მას. ეს ხდება მაშინ, როცა ხმამაღლა (და არა: „გულში“, „ფიქრში“) იწყებუბიან. ხსენებულ რეგიონებში ადამიანები – ახლობლები, მეზობლები თუ სულაც უცნობნი – ერთმანეთს ასე აფრთხილებენ: „ხმამაღლა ნუ იწყებუბი, თორემ შეიძლება მეჰამენემ შარაზე (ჭიშკართან) გაიაროს და დაამონმოს (დაადასტუროს) შენი სიტყვები“. მათი წარმოდგენით, ასეთ შემთხვევაში, უთუოდ, გადაუდებლად „ჭრის“ (ახდება) ეს წყევლა.

შეიძლება ინფორმატორებისგან დაფიქსირდეს: რატომ არ ადასტურებს ლოცვას მეჰამენე; რატომაა, რომ იგი თემშარაზე, ეზოს ჭიშკართან გაივლის და არასდროს, არც ერთ შემთხვევაში, ეზოსა თუ, მით უფრო, სახლში არ შემოდის წყევლის დასადასტურებლად? რატომ არ ესმის მას „გულის“ წყევლა (ჩუმი, ფიქრში წყევლა)?

1.26. ასევე საგანგებოდაა დასაფიქსირებელი სულის რაობა მეგრელი კაცის ცნობიერებაში. დასადგენია, არის თუ არა მეგრულში ერთმანეთისაგან გარჩეული ფშვინვიერი სული და, ასე ვთქვათ, სუ-

ლიერი სული (душа; дух; духовная лит-ра), ყურადღება უნდა მიექცეს არა მხოლოდ იმ ფაქტს, რომ მეგრულში ერთი და იმავე სიტყვით გამოიყენება სუნი და სული („შური»), არამედ ამასთან ერთად, და მასზე უწინარეს, ჯერ ერთი, მეგრულ ფიცილის ფორმულას: „ჩქიმი დიდაში შურმე" – დედაჩემის სულიმე; „მუმაში შურმე" – მამის სულიმე და ა.შ. (ასეთ შემთხვევაში, ყოველთვის გარდაცვლილის სულზეა საუბარი, რაც არ შეიძლება იყოს ფშვინვიერი სული), მეორეც, მეგრული კაცი დილისა და საღამოს გრილ ნიავეს „რგილ შურს" (გრილი სული) ეძახის – გასარკვევია ამგვარი სულის მნიშვნელობა (ის უნდა იყოს ფშვინვიერი სული), მესამეც, და განსაკუთრებით, დასაფიქსირებელია აფხაზეთ-სამეგრელოში მკედრის სულისადმი („ლურელიში შური") მიმართების ყველა დეტალი, უწინარესად, მარიამობა დღის (მარაშინა) ტაბლის გაშლისას: ჯერ სრულიად პატარა რაოდენობის კერძებს განალაგებენ ტაბლაზე, თანაც უთუოდ იმდენს, რამდენი გარდაცვლილიც ჰყავს ოჯახს. სკამიც იმდენია. კატეგორიულად აკრძალულია ტაბლაზე ლელვისა და ყურძნის „დადება", აგრეთვე იხვის ხორცისა (რატომ?) ტაბლას რომ („ტაბაიში დოდგმა" – ტაბლის დადგმა) გაშლიან, კარებს ღიად ტოვებენ (ოთახი უსათუოდ საგანგებოდ უნდა იყოს დაგვილ-დასუფთავებული), შემოსასვლელთან ნყლითა და ხელსახოცით, უთუოდ გასუფთავებულ-გაქრიალებულით, დგება ოჯახის რომელიმე წევრი და თავის ოჯახში მოსულ სულებს ხელს აბანინებს, შემდგომ ეს სულები მიუსხდებიან ტაბლას, ახლომახლო არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იყოს ძალღი და კატა. დაახლოებით 15-20 წუთის მანძილზე ისინი მიირთმევენ საჭმელს. ამის შემდეგ სუფრა ცოცხლებისთვის იშლება. დაფიქსირდეს, ასეთ შემთხვევაში როგორი წარმოდგენა აქვთ გარდაცვლილთა სულებზე ინფორმატორებს, რითი განასხვავებენ მათ ჩვეულებრივი სულისაგან.

როგორ აქვთ წარმოდგენილი მოსალოდნელი უბედურების წინ გარდაცვლილი წევრის სულის („ლურელიში შურიში" – მკედრის სულის) მოსვლა თავის ოჯახში და გამაფრთხილებელი სტენა განსაკუთრებით ძირითად შესასვლელ კართან და ლოგინქვეშ.

რას ნიშნავს სიტყვა დუხ // დუხ(უ) წყევლაში:

„დუხ(უ) იშალაფილი" – დუხ(უ) ამოგდებული: „დუხ(უ) დინაფილი" – დუხ(უ) „დაკარგული"; დამუქრებაში: „გინიმიინდი თაურეშე, სქანი დუხ(უ) „დაკარგული"; დამუქრებაში: „გინიმიინდი თაურეშე, სქანი

დუხ(უ) ვაბძირა თაქი" – გადაიკარგე („გაინმინდე“) აქედან, შენი დუხ(უ) არ ვნახო აქ და მისთ. ხომ არაა იგი რუსული დუხ-ის პირდაპირი ასლი?

როგორაა სულის მნიშვნელობა გააზრებული ადამიანთა შორის გენეტიკურ-ფიზიკური მსგავსების (იდენტიფიცირების) გამოხატვისას: „გვალო შური იკოხოხილი მუში მუმარე“ – მთლად სული ამოხოხილი (?) (ამოცოცილი?) თავისი მამაა (მთლად მამას ჰგავს, მისი ასლია).

შეძლებისამებრ გაირკვეს, როგორ გადადის ამ (და მსგავს) გამოთქმებში სულიერი სანყისი ფიზიკურზე?

როგორია ხალხური წარმოდგენა ცოცხალ ადამიანში მკედრის სულის „შესვლაზე“ („ღურელიში შურიში ინოლუაფა“). ადამიანში როცა მკედრის სული შედის, იგი ჯერ იბერება სახითურთ, შემდეგ გარდაცვლილის სახეს ღებულობს და მისი ხმით ლაპარაკობს. აქაც სულიერი და ფიზიკური სანყისების ურთიერთშერწყმაზეა საუბარი, ოღონდ სხვა ასპექტით. როგორია წარმოდგენა „ოშურეთზე“ („სასულეთზე!")?

2.0. ამ ეტაპზე საჭიროდ ვთვლით აქ, თბილისში, შესწავლილ იქნეს ხელნაწერი ფონდები ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული და ტოპონიმიკური ექსპედიციებისა:

ა) რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფონდი;

ბ) თსუ ტიპონიმიკის ლაბორატორიის ფონდი; გ) ფოლკლორისტიკის კათედრის ფონდი.

გამოქვეყნებული ტექსტები: 1. ქართული ზეპირსიტყვიერება. მეგრული მასალები. I. პოეზია, 2. ქართული ზეპირსიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, II. პროზა; 3. მეგრული ტექსტები, მაკარი ხუბუას გამოცემა; 4. А. Цагарели. Мингрельские этюды, I, II. 5. И. Кипшидзе. Грамматика мингрельского (иверского) языка, СПб, 1914; 6. СМОМПК-ში შესული ტექსტები.

ამ ეტაპზე სათანადო მითითებით ამოწერილ იქნეს აბსოლუტურად ყველა ის მასალა, რომელიც ეხება ღმერთს, ანგელოზებსა და ზეცას საზოგადოდ; ისინიც კი, რომლებშიც საუბარია „ღმერთებზე“ („ღორნთეფი“), „ახალი კოჩზე“ („ახალი კაცი“ და არა „ახალგაზრდა“, როგორც შეცდომით თარგმნიან ხოლმე). პოეზიაზე იმუშაოს სტუდენტთა ერთმა ნაწილმა, პროზაზე – მეორემ, ცაგარელი, ყიფშიძე, СМОМПК – მესამემ, ტოპონიმიკაზე – მეოთხე ნაწილმა.

2.1. სტუდენტებმა დამოუკიდებულადაც უნდა მოიძიონ სამეცნიერო ლიტერატურა (ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია, მაგალი-

თად, კაცობის საკვალიფიკაციო ნაშრომი ილორის ეკლესიის ისტორიაზე და სხვ.).

ამ საქმეში სტუდენტთა გარდა ნებისმიერ სხვა დაინტერესებულ პირსაც შეუძლია მონაწილეობის მიღება, ოღონდ ერთი პირობით: მუშაობა უნდა იყოს კოორდინირებული, ლაბორატორიასთან შეთანხმებული.

2.2. პერსპექტივაში გათვალისწინებულია, დაინტერესებულ სტუდენტებს ნება დაერთოთ საკურსო თუ სადიპლომო თემები შეასრულონ მათგან (თუ საერთოდ, ლაბორატორიის მიერ) მოპოვებული მასალების საფუძველზე.

კოლხები ცივილიზებულ სამყაროში ქიმიის საშუალებით

**ოქროს დამუშავების, მეტალურგიის საიდ-
უმლოს გახსნის, კარტოგრაფიის, ეტრატისა და
დამწარმოების გამომგონების სათავეებთან**

პეროდოტე ამბობს: მრისხანე დარიუსმა, რომელიც სკვითიაში შეიჭრა, დაპყრობილი ქვეყნის მკვიდრთაგან ამანათად მიიღო ფრინველნი, თავგები, მყვარნი და ხუთი ისარი. ცხადია, ეს არ ყოფილა უცნაური და თანაც ჩვეულებრივი ამანათი, როგორც ცივილიზებულ სპარსთა მეუფეს ეგონა; იგი სინამდვილეში დიპლომატიური ეპისტოლე გახლდათ, რომელიც ბრძენმა გორდიამ „ნაიკითხა“. ამ ეპისტოლეით სკვითეები ატყობინებდნენ დარიუსს: „თუ თქვენ თვალს არ მიეფარებით ცათა შინა, ვითარცა ფრინველი, ან სოროში არ შეძვრებით, ვითარცა თავგნი, ან წყალში არ ჩაყვინთავთ, ვითარცა მყვარნი, – მაშინ თქვენ ვერსად გაექცევით ამ ისრებს“.

იორუბას ტომის ტყვე მამაკაცმა კი, ჩვენს დროში, თავის მეუღლეს გაუგზავნა ქვა, ხის ნახშირი, პილპილი და გამომშრალი სიმინდის მარცვლები, გახვეული ჭინჭში. ცოლმა ტყვე მეუღლის „ნერილი“ ასე „ნაიკითხა“: „განმტკიცებულია სხეული ჩემი, ვითარცა ქვა; შავია მომავალი ჩემი, ვითარცა ხის ნახშირი; ინვის სული ჩემი, ვითარცა პილპილი;

გამომშრალია სხეული ჩემი, ვითარცა სიმინდის მარცვალი; ჩამოიძონდა სამოსი ჩემი, ვითარცა ჭინჭი".

მოტანილი მაგალითები, რომლებიც, ცალ-ცალკე, უძველეს და თანამედროვე ეპოქათა ვითარების ამსახველია, კარგად აგრძნობინებს მკითხველს იმ უდიდეს სირთულეს, რაც ახლდა დამწერლობის შექმნას – კაცობრიობის ცივილიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვან მონაპოვარს.

თუ დამწერლობამდელი კაცობრიობის აზროვნება, რა დონისაც უნდა ყოფილიყო იგი, მკაცრად განსაზღვრული გახლდათ დროითა და სივრცით – ადამიანებს ინფორმაციათა ურთიერთგადაცემა შეეძლოთ მხოლოდ გარკვეულ დროსა და გარკვეულ სივრცეში – დამწერლობათა შემოტანით დაძლეულ იქნა, ერთი შეხედვით, თითქმის დაუძლეველი ეს დაბრკოლება.

დამწერლობა უწინარესად აზრის გასაგნებაა, ხოლო საგნის შემონახვა, თაობიდან თაობისათვის გადაცემა პრაქტიკულად ყველა დროშია შესაძლებელი. ამიტომაცაა, რომ დღეს ნებისმიერ კულტურულ ერს, დროისა და სივრცის დაუსაზღვრელად, აქვს საშუალება, ეზიაროს შუმერების, ეგვიპტელების, ხეთების, ბაბილონელების, ურარტუელებისა და სხვა უძველეს, ან გარდაგებულ ცივილიზებულ ხალხთა ნააზრევს.

აღსანიშნავია, რომ მსოფლიო დამწერლობათა, მათ შორის წერის ანბანური სისტემის, თითქმის ყველა ძირითადი სახე ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში დასაბამიერდა, სხვათა შორის, ეტყობა – ჩვენშიც. ფორმალურ-გრაფიკული თვალსაზრისითაც კლასიკურ სრულყოფას მან აქვე მიაღწია, რადგანაც აღმოსავლეთის ხალხთა უძველესი დამწერლობანი, განსაკუთრებით – ეპიგრაფიკით წარმოდგენილნი, ერთსა და იმავე დროს დამწერლობაცაა და ხელოვნების დიადი ნიმუშიც. ამიტომაც არაა გასაკვირი, რომ თავად დიდად ცივილიზებული ბერძნები, ეგვიპტეში მოხვედრილნი, გონებაშემდრულნი და გაოგნებულნი იდგნენ ეგვიპტურ სტელათა წინაშე და მოწინებით შეჰყურებდნენ მათ, როგორც ზეციური, წმინდა, ღვთაებრივი ნიჭის გამოვლენას ამქვეყნად. პეროდოტემ ეგვიპტურ დამწერლობას სწორედ ღვთაებრივი, წმინდა ნიშნები (*hira gramma* ia) უწოდა, ხოლო კლიმენტი ალექსანდრიელმა (გარდაიცვალა დაახლოებით 210 წელს) – „წმინდად გამოკვეთილი ნიშნები“, ანუ იეროგლიფები (*hieroglyphika grammata*).

ბერძნებსვე, რომლებმაც აითვისეს ფინიკიური ანბანი, რაინდული სული აღმოაჩნდათ – მათ ეს ნასესხობა შთამომავლობას კი არ დაუშალეს, არამედ, პირიქით – ჰიმნები და საგალობლები შეთხზეს

მასზე. დროთა განმავლობაში მან ფერისცვალება განიცადა და ჩამოყალიბდა დამწერლობათა შემსწავლელი მეცნიერების დარგად, რომელსაც აქამდე პალეოგრაფია ეწოდებოდა. 1956 წელს საკითხის უდიდესმა მცოდნემ ი. გელბმა კი მას, ალბათ, ძველი ბერძნული წყაროების ცნობათა საფუძველზე, უწოდა გრამატოლოგია, ანუ მეცნიერება ლეთაებრივ, წმინდა ნიშანთა შესახებ. ეს სახელდება თანდათან პოპულარული ხდება მსოფლიო მეცნიერებაში და იგი ჩვენშიც უნდა დამკვიდრდეს (რამდენადაც ვიცით, ეს ტერმინი პირველად ჩვენ შემოვიტანეთ ქართულ სინამდვილეში, შემდგომ ეს ხაზი გააგრძელა თ. ჩხენკელმა და სხვ.), და მით უფრო სწორედ ჩვენში, რადგანაც ჩვენმა ეროვნულმა ანბანმა, როგორც ჩანს, იმთავითვე მართლაც ლეთაებრივ სრულყოფას მიაღწია, რითაც ძველ ბერძენ სწავლულთა ყურადღებაც მიიქცია.

ეროვნულ ქართულ ანბანს, ამ „ჯერაც შეუცნობ სფინქსს, ესთეტიკურად თვით სანსკრიტულ და ლათინურ ალფაბეტზე უფრო მომხიბვლელს“ (კ. გამსახურდია), დიდი ივანე ჯავახიშვილის სახით მოველინა მისთვის შესაფერისი, მართლაც ლეთაებრივი ნიჭის მკვლევარი – გრამატოლოგი. მაგრამ მისი ფუნდამენტური მონოგრაფია,¹ სამწუხაროდ, მხოლოდ საკუთრივ ქართული ანბანის (ამ სიტყვის ვიწრო გაგებით) გენეზისსა და წარმოშობის ქრონოლოგიას ეხება და მასში ერთი სიტყვაც არაა ნათქვამი კოლხური დამწერლობის შესახებ, რაც მაშინ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული ე.წ. მიგრაციის თეორიით იყო განპირობებული (ამის შესახებ ვრცლად იხ. ბ. კილანავა, ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან, თბ., 1990, გვ. 6-24).

ამიტომაც ადრე ნათქვამს აქაც გავიმეორებთ: თუ შეიქმნება ქართული გრამატოლოგიის ახალი მეცნიერული კურსი (და იგი უთუოდ უნდა შეიქმნას, თანაც უახლეს მომავალში, რადგანაც ამას მოითხოვს ქართული კულტურის პრესტიჟი და აგრეთვე ეროვნული მეცნიერების მიღწევანი თ. ჩხენკელის, ე. მაჭავარიანის, რ. პატარიძისა და სხვათა უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაშრომების სახით), დაფუძნებული თანამედროვე მსოფლიო დამწერლობათმცოდნეობის მიღწევებზე, მასში ფართო ასახვა უნდა პოვოს, პირველ ყოვლისა, ბერძენ კლასიკოსთა, ასევე კლასიკურმა ინფორმაციებმა ეროვნული დამწერლობის არსებობის შესახებ ჯერ კიდევ ჰომეროსამდელ კოლხეთში (უახლესი თეორიით

1 ი. ჯავახიშვილი, ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, თბ., 1926 (ბოლო გამოცემა. თბ., 1949).

– 5000 წლის წინათ) მსოფლიოში გახმაურებული კოლხური ოქროს საწმისისა და ე.წ. კვირების (კირების) სახით. ეს იქნებოდა ქართველ მეცნიერთა მოსაწონი სიტყვამე, რომელსაც მათგან დაუინებით მოითხოვს თვით პირველწყაროები და რომლის მსგავსს თავისი ისტორიული წარსულის კვლევის გზაზე ნებისმიერი ცივილიზებული ხალხი, მათ შორის, თვით ბერძნებიც, ინატრებდა.

მართალია, ამ მხრივ ქართველმა მეცნიერებმა, განსაკუთრებით ა. ურუშაძე,¹ ცალკეულ გამოკვლევებში გადადგეს გაბედული და სწორი ნაბიჯი, მაგრამ ქართველმა (და არა მარტო ქართველმა) მკითხველმა იგი მაინც ვერ აღიქვა არსებითად, მყარად უფრო იმიტომ, რომ, ალბათ, იმავე მიგრაციის თეორიაზე დაფუძნებით, დიდმა ივანემ ქართული ანბანის შესახებ თავის ფუნდამენტურ მონოგრაფიაში, კერძოდ, მის სპეციალურ ქვეთავში, საესებით აუარა გვერდი უძველეს ბერძნულ პირველწყაროებს, რომლებიც შეიცავენ უძვირფასეს ცნობებს ეროვნული დამწერლობის არსებობის შესახებ კოლხეთის ქვეყანაში.

ი. ჯავახიშვილს, როგორც ჩანს, საბერძნეთსა და ბერძნულენოვან სამყაროში ქართული (გენბავთ – კოლხური) დამწერლობის დასაბამის ძიება უპერსპექტივოდ მიაჩნდა. ამიტომაც თქვა მან: ქართული დამწერლობის დასაწყისი უნდა ვეძიოთ შორეულ წარსულში, მაგრამ არა საბერძნეთში, არამედ მცირე აზიაში.²

ფაქტობრივად კი მედიტერანული კულტურის საწყისთა კვლევა-ძიების თანამედროვე დონე და უხსოვარი დროიდან მოყოლებული ელინისტური პერიოდის გავლით, და თვით ბიზანტიური ხანის ჩათვლით, ქართულ-ბერძნულ (უფრო ზუსტად: კოლხურ-ბერძნულ) სამყაროთა შორის მჭიდრო სახელმწიფოებრივ-კულტურული ურთიერთობის არსებობის ფაქტი, ა. ურუშაძის სწორი შენიშვნით, მკვეთრად აყენებს საკითხს ეროვნული ანბანის გენეზისის კვლევის აუცილებლობის შესახებ წინარეებერძნულ და ბერძნულ კულტურათა ისტორიის ჭრილში.³ კაცმა რომ თქვას, ამგვარი შრომის ჩატარება, რაც განხორციელე-

1 ა. ურუშაძე, ცნობა კოლხური დამწერლობის შესახებ, წიგნში: ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებებში, თბ., 1964, გვ. 145-168. ბოლო ხანებში ამ პრობლემას შეეხო მკვლევარი ე. ხინთიბიძე თავის წერილში: „წარმოშობის პრობლემა. ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“ (ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1983, 1, გვ. 121-122).

2 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 236.

3 ა. ურუშაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 149.

ბულია უმთავრესად იმავე ა. ურუშაძის მიერ (აგრეთვე ა. ჭყონიას, პ. ბერაძის, ვ. სიჭინავას, მ. შერმინიშვილისა და სხვათა მიერ),¹ ადრეც, თვით ფინიკიურ-არამეულისაგან წარმოშობის თეორიის შექმნამდე (ავტორი ივ. ჯავახიშვილი), იყო მიზანშეწონილი, და სწორედ ეს იყო მიზანშეწონილი. ეგ ამიტომ: ქართული ანბანის ფინიკიურ-არამეულისაგან წარმოშობის მწყობრ მეცნიერულ თეორიას არ ახლავს ისტორიულ-ლიტერატურულ პირველწყაროთა არც ერთი პირდაპირი ცნობა არათუ ქართული ანბანის გენეზისის, არამედ თვით მისი არსებობის შესახებაც კი და საეჭვოა, რომ იგი ვინმემ ოდესმე მოიძიოს, ხოლო, როცა მზერას ელინისტური და ბიზანტიური სამყაროსაკენ წარვმართავთ, აშკარად ვიგრძნობთ ამგვარ ცნობათა სიუხვეს.

აპოლონიოს როდოსელის (ძ.წ. IV ს.) „არგონავტიკის“ ქართული პოეტური თარგმანის (თბ., 1975) ანოტაციაში მოხდენილადაა ნათქვამი: „ქვეყნად ვერავინ გაუტოლდება ძლევაშოსილი კოლხეთის მეფეს...“ ძველი ბერძენი პოეტისა და მეცნიერის ამ აღიარებაში ჩანს ის ძალა და კულტურა, რაც ჩვენს შორეულ წინაპრებს ჰქონიათ, და რაც არ საჭიროებს გაზვიადებას: საკმარისია აღინიშნოს ფაქტი“.

გავაგრძელოთ ფაქტების ენით მსჯელობა.

კოლხთა დიდება რომ არც გვიან ხანებშიც გარდაგებულა, ამას ისევ ბერძნები აღიარებენ. აგათია სქოლასტიკოსი ამბობს: „ძლიერსა და მამაც ტომს წარმოადგენენ ლაზები და სხვა ძლიერ ტომებზეც მბრძანებლობენ. (ისინი) ამაყოფენ კოლხთა ძველი სახელით... მე არ მეგულება სხვა ესოდენ სახელგანთქმული და მორჩმული ტომი როგორც თავისი სიმდიდრის სიუხვით, ისე ქვეშევრდომთა სიმრავლით, როგორც

1 აღ. ჭყონია, ისტორიული ნარკვევი, ანუ ქრესტომათია საქართველოს ისტორიისათვის უძველესი დროიდან ბაგრატიონთ გამეფებამდე, ტფ., 1889, გვ. 124-125; მ. ჯანაშვილი, ქართული მწერლობა, ნ. I, თბ., 1900, გვ. 37 და შემდგ.; მაქს. ბერძნიშვილი, ქალაქ ფაზისის ისტორიისათვის (საკანდიდატო დისერტაცია), თბ., 1940, გვ. 84-85; ვლ. სიჭინავა, ძველი კოლხეთის კულტურის ისტორიიდან (კოლხური „კირბების“ ადგილსათვის ქართული დამწერლობის ისტორიაში), ბათუმის სახელმწიფო პედაგოგიკური უნივერსიტეტის შრომები, III, 1953, გვ. 81-101; პ. ბერაძე, რა საბუთი გვაქვს, ვიგულისხმობთ ქართული ლიტერატურის ანტიკური პერიოდის არსებობა, გაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 45, 2.XI.1962; პ. ინგოროყვა, ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, ჟურნ. „მნათობი“, 1939, I, გვ. 169;

მინა-წყლის სიჭარბით, ისე ხასიათის სილამაზითა და სიცქეცით, ზნე-ჩვეულებათა სიმწყობრითა და დახვეწილობით".¹

ეს ზოგადად.

ზოგადად იმის აღნიშვნაც შეიძლება, რომ ამას ამბობდნენ მაშინდელი ცივილიზაციის მოთავენი – ბერძენი ავტორები, რომლებიც, ეროვნული ინტელექტის ძალმოსილებით გალალებულნი, ყველა არა-ბერძენს ბარბაროსს უწოდებდნენ და თუ მსოფლიოს ხალხთა შორის – ბერძენთა თვალსაწიერი ყოველთვის სწვდებოდა ამ ხალხთა ისტორიას – მათ აგრერიგად გამოარჩიეს კოლხეთი და კოლხები. ჩანს, ამისი რეალური საფუძველი უცილოდ არსებობდა, თანაც ძნელი წარმოსადგენი იქნებოდა, რომ ბერძენ ავტორთა მხრივ წარმოჩენილი კოლხური კულტურის უმაღლესი დონე არ განესაზღვრა საკუთრივ სამწერლო კულტურასაც.

ეტყობა, ფაქტობრივად, ეს ასეც ყოფილა.

ამას კოლხური ოქროს საწმისის უძველესი და ადრე შუა საუკუნეების ბერძნულივე ინტერპრეტაციები ამხელს.

ევესტათი თესალონიკელმა (XII ს.), რომელმაც დიონისიოს პერიეტეტის ერთ-ერთი თხზულება განმარტა, ხაზგასმით აღნიშნა: „ხარაქსი (პერგამონელი) ამბობს, რომ ოქროს საწმისი იყო ეტრატზე აღნუსხული ხერხი ოქროდამწერლობისა, რომლის გამოცო, ამბობენ, როგორც ღირსსარწმუნოა, „არგოს“ ლაშქრობა მოეწყო“.²

ეკვემერისტმა პალეფატემ (ძვ. წ. IV-III სს.) დანერა მითოლოგიური ხასიათის თხზულება, რომელიც ერთმა ანონიმმა ავტორმა გამოიყენა. მან თავისი ნაწარმოების იმ ნაწილში, რომელიც ოქროს საწმისს ეხება („... ოქროს საწმისისათვის“), თქვა: „კოლხეთში დაცული [ტყავი] ნამდვილად ოქროს საწმისი კი არ იყო [ეს პოეტური მონაჭორია], არამედ – ტყავზე ნაწერი წიგნი, რომელიც შეიცავდა იმის აღწერას, თუ როგორ შეიძლება, აივილოთ ოქრო ქიმიის საშუალებით. თანამედროვეებმა შესაფერისად უწოდეს მას ოქროსი, მისგან გამომდინარე მოქმედების გამო" (იქვე, გვ. 150).³

¹ გეორგიკა, III, ტფ., 1936, გვ. 50-51.

² ა. ურუშაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 150. ავტორი უთითებს პირველწყაროებს: Jacoby. FGr. Hist., II, გვ. 480-493; . ისტ. რ., III გვ. 636-645; უსტ ანდ იონ. ერ., გვ. 689.

³ მითითებულია პირველწყაროები: Mythographi Graeci, III, 2; addit N. Eesta. Teubn. - Lipsiae, 1902.

ცნობილი „მსოფლიო ქრონიკის“ ავტორმა – იოანე ანტიოქელმა (ა.წ. VIII ს.) – აგრეთვე გარკვევით თქვა: „იასონმა და მისმა მხლებლებმა, პონტოს ზღვით კოლხეთს მიღწეულებმა, მოიპოვეს მედეა და ეგრეთ წოდებული ოქროს სანმისი. ეს ისე კი არ იყო, როგორც პოეტურად გადმოგვცემენ, არამედ ნიგნი იყო ტყავზე ნანერი, შემცველი იმისა, თუ ვით უნდა გაკეთდეს ოქრო ქიმიის საშუალებით“ (იქვე, გვ. 150).¹

იგივე აზრი განმეორებულია განთქმულ სვიდას (X ს.) ლექსიკონში. კერძოდ, მასში წერია: „ოქროს ბენეიანი სანმისი, რომელიც იასონმა და არგონავტებმა მოიპოვეს, როდესაც პონტოს ზღვით კოლხეთში მივიდნენ; [მოიპოვეს] მედეაც, მეფე აიეტის ქალიშვილი. ეს ისე კი არ იყო, როგორც პოეტურად არის გადმოცემული, არამედ ეს იყო ტყავებზე დანერილი ნიგნი, შემცველი იმისა, თუ როგორ უნდა გაკეთდეს ქიმიის საშუალებით ოქრო. ჩანს, მაშინდელი ხალხი ამ ტყავს უწოდებდა ოქროსას მისგან მიღებული შედეგების გამო“ (იქვე, გვ. 150-151).²

ამდენად, კოლხური ოქროს სანმისის, ვითარცა ტყავზე ნანერი ნიგნის, ინტერპრეტაციასთან პირდაპირ თუ არაპირდაპირ დაკავშირებულია ელინისტური და ბიზანტიური პერიოდის რამდენიმე ავტორის სახელი, თანაც მეტწილად ცნობილი ავტორებისა. ეს იმას ნიშნავს, რომ უძველესი დროიდან მოყოლებული ბიზანტიური პერიოდის ჩათვლით, ე.ი. ცივილიზებული ბერძნული სამყაროს არსებობის თითქმის მთელ მანძილზე, იქ მყარად ყოფილა განმტკიცებული რწმენა იმის შესახებ, რომ უძველეს ქართველურ ტომებს – კოლხებს (მეგრელ-ჭანებს, ანუ ზანებს) ჰქონიათ თავიანთი დამწერლობა და მწიგნობრობა.

მეტის თქმაც შეიძლება: სხვა ბერძენ ავტორებს, პარალელურად, მოეპოვებათ ისეთი ცნობები, რომლებიც განამტკიცებენ აზრს კოლხური დამწერლობის არსებობის შესახებ თვით წინარეებერძნულ, კრეტა-მიკენის ზეობის ხანაში. ასე, მაგალითად, აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ IV წიგნში არგოსი, ძე ფრიქსესა და აიეტის ასულის – ქალკიოპესი, ელადაში მიმავალ არგონავტებს მოუთხრობს გადმოცემას აია-კოლხეთის დაარსების შესახებ და მის აწინდელ ვითარებასაც უთვალისწინებს, კერძოდ იმას, რომ კოლხებს დღესაც კი „შენახული აქვთო თავიანთ მამა-პაპათაგან ნანერი კირბები, რომლებზეც ირგვ-

1 მითითებულია: გეორგიკა, IV, 2, გვ. 316-317; გვ. 545.

2 მითითებულია: Suidae Lexicon ad Ada Adler, I-IV, Lips., 1928-1936.

ლიე მოგზაურთათვის ნაჩვენებია ზღვისა და ხმელეთის ყველა გზა და საზღვარი" (იქვე, გვ. 152).¹

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, ა. ურუშაძის ცნობით, აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ ეს პასაჟი პირველად დაიმონმა ისტორიკოსმა ალ. ჭყონიამ² კ. რიტერის მონოგრაფიაზე („მინათმოქმედების ისტორია“) დაყრდნობით. გამოჩენილ მეცნიერს კ. რიტერს უნერია, რომ „კარტოგრაფიული ხელოვნების გამოგონების პატივდღეობა სრულიადაც არ ეკუთვნის მცირე აზიის ბერძნებს. იგი, ბევრად უფრო ადრე, ხმარებაში ყოფილა კოლხიდელ მოგზაურ ვაჭართა შორის" (იქვე, გვ. 124).³

აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ ჩვენთვის საინტერესო პასაჟის კ. რიტერისეული ინტერპრეტაცია მრავალმხრივია საინტერესო. ჯერ ერთი, გერმანელი მეცნიერის დაკვირვებით, კოლხები ცივილიზებული კაცობრიობის ისტორიაში კარტოგრაფიის გამოგონების სათავეებთან დგანან და, ამდენად, უარყოფს მითს ამ მხრივ ბერძენთა პრიორიტეტის აღიარების შესახებ მსოფლიო კულტურის ისტორიაში; მეორეც, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, კ. რიტერის ინტერპრეტაცია უაღრესად ფასეულია პრეისტორიულ კოლხეთში ეროვნული (კოლხური) დამწერლობის არსებობის მტკიცებისათვის. კერძოდ, მას ხაზგასმით აქვს აღნიშნული, რომ კვირშები, ანუ კირიბიშ-ებ (კურბების, – როგორც მას ძველი ბერძნები უწოდებდნენ), ნახაზებს კი არ შეიცავდა, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, არამედ კარტოგრაფიული შინაარსის ტექსტს: Они (კირბები პრეისტორიული, –

1 შდრ. აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ პოეტური თარგმანის შესაბამისი მონაკვეთი: „შენახული აქვთ მამაპაპური კირბები, წერილსვეტები და იმ კირბებზე ნაჩვენებია გზები ყოველთა გზათა და ხმელთა" (გვ. 263).

2 ალ. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 124-125.

3 შდრ. В. Чантурия. Педагогика грузинского гуманизма XI-XII вв., стр. 37. თვით კ. რიტერი წერს: «Из описания похода аргонавтов у Аполония Родосского (225) и из толковании этого места схоластама видно, что честь изобретения картографического искусства никак не может быть приписана малоазиатским грекам. Оно было еще гораздо раньше в употреблений у путешествовавших колхидских купцов; эта обстоятельства, конечно, важно для истории Колхиды, в которой до сих пор еще осталось неразгаданного» (История земледелия и открытия по этому предмету. Лекции Карла Риттера, читанные в Берлинской университете. Перевод с немецкого под редакцией Н. Бакста, СПб., 1864, стр. 52.).

ბ.კ.) назывались «курбелс... тем же именем, которых Эрастофен обозначил древние таблицы законов афинян».¹

ცხადია, კანონების დახაზვა და გრაფიკულად გამოსატვა არ შეიძლება; კანონი ინერება.

ეს იმას ნიშნავს, რომ კოლხურ კირბებს დიდი ხნით უსწრებდა კოლხურივე დამწერლობა.

აპოლონიოს როდოსელის ცნობა, როგორც ძველ კოლხეთში დამწერლობის არსებობის მაუწყებელი, გამოიყენეს მ. ჯანაშვილმა, მაქს. ბერძნიშვილმა, ა. ურუშაძემ და სხვებმა. გ. მელიქიშვილმა კირბების ქრონოლოგიის განსაზღვრაც სცადა. კერძოდ, მან აღნიშნა: ეს ცნობა არის ისტორიული მონმობა იმის შესახებ, რომ ძველ კოლხეთში დამწერლობა არსებობდა, ხოლო ჩანაწერები კვირბებზე უნდა მივაკუთვნოთ ძველი კოლხეთის სამეფოს, რომელიც ძველი აღმოსავლეთის სახელმწიფოთა თანამედროვე იყო.

ქართველმა მეცნიერებმა სცადეს კვირბების (კირიბრების) ეტიმოლოგიის ახსნა.

ამ საკითხზე ჩამოყალიბდა ორი განსხვავებული თვალსაზრისი. ფრიად საინტერესო ის გახლავთ, რომ ეს თვალსაზრისები, ურთიერთგანსხვავებულობის მიუხედავად, საკითხს პრეისტორიული ხანიდან კოლხური დამწერლობის არსებობის სასარგებლოდ წყვეტს.

კერძოდ, ვლ. სიჭინავამ თავის მრავალმხრივ საინტერესო გამოკვლევაში – „კოლხური „კირბების“ ადგილისათვის ქართული დამწერლობის ისტორიაში“ – კირბები (კვირბები), იგივე „კირიბიში“ დაუკავშირა მეგრულში შემორჩენილ ლექსემას „კირიბი“, რაც „ცხვარს“ ნიშნავს, ხოლო ეს სიტყვა იმავე მეგრულში ნათესაობით ბრუნვაში ასე გამოითქმის: „კირიბიშ“ (მდრ. კ. რიტერის მიერ დამონმებული ტერმინი „кхрибиши“, რომლითაც ერასტოფენი აღნუსხავდა ათენელთა კანონებს).

აქედან გამომდინარე, „კირიბიშ“ უნდა ნიშნავდესო „ცხვრის ტყავს“, ხოლო არგონავტთა თქმულებაში – ეტრატს, ცხვრის ტყავზე დანერილ ტექსტს, ოქროს მოპოვების ქიმიურ საშუალებათა შესახებ.

კვირბების (კირიბ//კირიბიშ) ამგვარი განმარტება ზოგიერთმა მკვლევარმა უყოყმანოდ გაიზიარა.²

1 კ. რიტერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 52.

2 მაგ., იხ. ვ. ჭანტურია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 37.

ამ მოსაზრებას, თავისთავად ფრიად საინტერესოსა და ანგარიშგასაწევს, ზოგი სირთულე ახლავს, თუმცა იგი, ჩვენი აზრით, მას არსებობის უფლებას ვერ წაართმევს;

სირთულე ძირითადად ორგვარია, თანაც ერთმანეთისაგან გამომდინარე.

კერძოდ, ა. ურუშაძემ მიუთითა, რომ, მართალია, ძველ ბერძნებს კვირბებზე საკმაოდ ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ, მაგრამ პირველწყაროების სკრუპულოზური ანალიზის შედეგად (ამგვარი ანალიზი თვით ა. ურუშაძემ აწარმოა) სავარაუდებელი ხდება (მიაქციეთ ყურადღება ამ სიტყვას), რომ კირშები მათ ძირითადად (ამ სიტყვასაც მიაქციეთ ყურადღება), გაგებული აქვთ, როგორც მაგარ მასალაზე (ქვაზე, ფირფიტაზე...) ნაწერი. ცხვრის ტყავზე, ეტრატზე წერა კი გვიანდელი მოვლენაა და „არგონავტიკაში“ დამოწმებული კირიბის (კვირიბის) დაკავშირება მეგრულ კირიბთან საეჭვო არისო.

ა. ურუშაძის დებულების (ვარაუდის სახით გამოთქმულის) შემდგომი განმტკიცება-დაზუსტება ასეთი ცნობითაა მოსახერხებელი: კარგა ხანია შენიშნულია, რომ პერგამენტი (ეტრატი) გამოგონილ იქნა ძ.წ. II საუკუნეში, კერძოდ, 160 წელს.¹

ჩვენ ვთვლით, რომ ასეთი შეხედულება გადასინჯვას საჭიროებს, რადგანაც კონკრეტულ შემთხვევაში საკითხი არსებითად სხვაგვარად აყენებს უძველესი ბერძნული წყაროების ცნობებს. როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ ძ.წ. IV-III სს. ბერძენი ავტორი, ევპემერისტი ჰალეფატე, მიუთითებდა, რომ ოქროს სანმისი სინამდვილეში პერგამენტზე, ცხვრის ტყავზე, ნაწერ ტექსტს გულისხმობსო.

ვთქვათ, ჰალეფატე ცდება, როცა ეტრატით სარგებლობაზე მიუთითებს ჰომეროსამდელ კოლხეთში, მაგრამ ის მაინც ხომ ფაქტია, რომ ძ.წ. IV საუკუნეში უკვე იცნობენ ეტრატს. სხვაგვარად მას ამ საუკუნის მოღვაწე ჰალეფატე ვერ დაასახელებდა.

საინტერესო ისიცაა, და შეიძლება უფრო ის ფაქტი, რომ თითქმის ყველა ბერძენი ავტორი თანმიმდევრულად, ერთხმად ადასტურებს აზრს, რომ ოქროს სანმისი წიგნი იყო, თანაც – მაინცდამაინც ტყავზე ნაწერი წიგნი.

ეს ინტერპრეტაციები ეჭვმიუტანლად ადასტურებს, რომ მსოფლიოს ცივილიზებულ სამყაროში კოლხებს პრიორიტეტი აქვთ არა მხო-

¹ Ф. Энгельс. Диалектика природы, М., 1948, стр. 153.

ოლოდ კარტოგრაფიის გამოგონებაში, არამედ, ამასთანავე, ეტრატის გამოგონებაშიც,¹ რაც თავისთავად დამწერლობის გამოგონებასთანაა დაკავშირებული. ამიტომაც ამ ცნობათა მექანიკური მოხსნა ადვილია, მაგრამ მისი სიყალბის მეცნიერული მტკიცება – უთუოდ ძნელი, შეუძლებელიც კი.

ამიტომაც ვამბობდით, რომ ვლ. სიჭინავას მოსაზრებას არსებობის უფლება აქვს.

საინტერესო ისიცაა, რომ ა. ურუშაძემ, რომელმაც ვრცლად გამოიკვლია კვირბის ეტიმოლოგიების ისტორია ძველ საბერძნეთში, განსხვავებული გზით საკითხი ისევ და ისევ კოლხეთის სასარგებლოდ გადანყვითა.

კერძოდ, მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ ძველი ბერძენი ავტორების ერთი ნაწილი კვირბებს კორიბანტულ წმინდა წარწერებს უკავშირებს (თეოპომპე, თეოფრასტე, აპოლოდორე სვიდა), კორიბანტები კი „ანტიკურ წყაროთა ჩვენებით, მცირე აზიის ავტოქთონური ტომებისა და წინაელინურ პერიოდში კრეტაზე მოსახლე პელასგების მატრიარქალური ღვთაების კვებულეს ქურუმები იყვნენ“.²

ამასთანავე, „ბერძნულ გადმოცემებში დაცულია ცნობა არა მართო კვებულეს, არამედ მისი ქურუმების – კორიბანტების – აღმოსავლური, კერძოდ, კოლხური, წარმომავლობის შესახებაც. ანტიკური ეპოქის დიდი და სანდო გეოგრაფოსი სტრაბონი, ეყრდნობა რა ძველ წყაროებს, გადმოგვცემს, რომ კორიბანტები, რომელთაც დამწერლობის – კვირბების შექმნა მიენერებათ, კოლხთაგანნი არიან და მჭიდროდ უკავშირდებიან რკინის მეტალურგიის, მჭედელთა მფარველ ლემნოსელ კაბირებსო“ (იქვე, გვ. 162).

ამდენად, როგორც ითქვა, უხვ პირველწყაროებზე დაყრდნობით, სამეცნიერო ლიტერატურაში დაისახა კვირბების ეტიმოლოგიის ინტერპრეტაციის ორი გზა და ორივე ეს გზა თავს იყრის კოლხეთში.

1 აქ საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ თ. გამყრელიძის დაკვირვებით, თვით ტყავის სახელდებაც ბერძნულში ქართველური, კერძოდ, მეგრულ-ჭანური, სამყაროდანაა შესული. ამ კონტექსტში უნდა მოვიხსენიოთ ა. ურუშაძის მიერ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გაერთიანებული სამეცნიერო საბჭოს სხდომაზე წაკითხული მოხსენება (ავტორმა იგი მოგვიანებით გამოაქვეყნა კიდეც), რომელიც უმთავრესად ქუთაისის ეტიმოლოგიას ეხება.

2 ა. ურუშაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 160.

იქნებ ეს არც იყოს შემთხვევითი, ისე როგორც არაა შემთხვევითი ქედმაღალი ბერძენი ავტორების აღიარება. იქნებ კვირების ეტიმოლოგიზებისას არსებული სხვაობა ფორმალურია და არა არსებითი ხასიათისა, რადგანაც, ეტყობა, მისი ახსნა სხვაგვარადაც შეიძლება.

კერძოდ, კვირბი, ანუ კირიბი, ძველი ბერძნების წარმოდგენით, ცხვრის ტყავზე, ეტრატზე ნაწერს გულისხმობს. ძველი ბერძნებისავე დაკვირვებით, კირიბი (ის) გენეტიკურადაა დაკავშირებული ეთნონიმ კორიბანტთან. ამ ორ სახელდებაში კირიბ და კორიბ ერთი და იგივე ოდენობაა, რომელთაგან პირველს დაერთვის სუფიქსი – ის(იშ), მეორეს – ანთ-ი (ეთნონიმ კორიბანტის ამგვარი ფორმალური ანალიზის საფუძველს, სხვათა შორის, ისიც იძლევა, რომ მეცნიერებაში მიუთითებენ მის გენეტიკურ მიმართებაზე სახელდებასთან: კვბელე და კაბირი. აქ კი ბოლოსართი ანტ-ი არ იკითხება, ე.ი. იგი არაა ძირეული).

ბერძნებს ასეთი ჩვევა ჰქონდათ: ისინი ამა თუ იმ ხალხს ისეთ სახელს შეურჩევდნენ, რომელიც სემანტიკურად ამ ხალხის ძირითადი საქმიანობის შინაარსს შეიცავდა. ასე, მაგალითად, მათ კამაროვანი ნაგებობების შემოქმედ ხალხს კამარიტები შეარქვეს, ხოლო, ზოგი მეცნიერის აზრით, ქართველებს იმიტომ უწოდეს გეორგიანები, რომ ისინი მინისმოქმედნი იყვნენ.

ამიტომაც არ იქნებოდა მოულოდნელი, რომ ცხვრის ტყავზე, ეტრატზე, პერგამენტზე, ანუ კირიბისზე, წერის ხელოვნების შემოქმედი ხალხი ბერძნებს მოეხსენიებინათ კირიბანტულად, რომელიც სავსებით ადვილად იქცეოდა (ენობრივი თვალსაზრისით) კორიბანტებად.¹

ჩვენი ვარაუდი რომც არ გამართლდეს, ამას პრინციპული მნიშვნელობა არ ექნება უძველეს ხანაში კოლხეთში დამწერლობის არსებობის მტკიცებისას; კაცმა რომ თქვას, აქ დასამტკიცებელი არაფერია: ეროვნული დამწერლობის ისტორიის მკვლევართ მხოლოდ ის მართებთ, რომ არ იტვირთონ ბერძენ ავტორთა მიერ დამტკიცებული ფაქტის უარყოფის უმადური ტვირთი. ჩვენ ხელი არ უნდა ვკრათ იმ ძვირფას განძს, რასაც გვთავაზობენ ელინისტური და ქრისტიანული

¹ მკვლევართა ერთი ნაწილი ბერძნულში დადასტურებული კირიბის (კირიბიშ) სიტყვაში – იშ მეგრულ ბოლოსართს ხედავს. გაბედულება იქნებოდა, გვეთქვა, რომ „კორიბანტი“ სიტყვის ბოლოსართი – ანტ-ი იგივე ქართული – ანთ-ი არის, ადამიანის წარმომავლობის მაუწყებელი (მდრ. ოთარა-ანთ-ი – ოთარაშვილი, ზოზრა-ანთი – ზოზრაშვილი), თუმცა ამაში შესაძლოა, მოულოდნელი არაფერი იყოს.

ცივილიზაციების მესვეურნი, სხვათა დაფასებაში ასე მომჭირნე ელინი და ბიზანტიელი ბერძნები.

ხოლო როცა ასე მოვიქცევით, – სხვაგვარად მოქცევა კი საკუთარი ისტორიის უგულბელყოფა იქნება, თანაც უგულბელყოფა ხელოვნურად, ძალდატანებით, – მაშინ კულტურულ მსოფლიოს უნდა შევახსენოთ, თანაც საკმაოდ ხმამაღლა უნდა შევახსენოთ:

1. კოლხებმა კაცობრიობა აზიარეს ქიმიის საშუალებით ოქროს მოპოვების საიდუმლოს;

2. მათვე აზიარეს კაცობრიობა მეტალურგიის მოპოვების საიდუმლოსაც (ბოლო დროის ევროპული მეცნიერება ავითარებს აზრს, რომ არგონავტთა თქმულებაში ასახულია 5000 წლის წინათ კოლხთა მხრივ სწორედ მეტალურგიის მოპოვების საიდუმლოს გახსნა).

3. უარყოფილ უნდა იქნას ლეგენდა, რომ თითქოს ბერძნებს ჰქონდათ პრიორიტეტი მსოფლიოს ხალხთა შორის კარტოგრაფიის გამოგონებაში და ეს ადგილი უნდა დაეთმოს ძველ კოლხებს;

4. ზემოაღნიშნული სამი საიდუმლო უშუალოდ და პირდაპირაა დაკავშირებული ეტრატის გამოგონებასთან; აქაც ადამის მოდგმათა შორის პირველნი კოლხები არიან.

5. ზემოაღნიშნული ოთხივე კომპონენტი თავს იყრის ერთი დიდი საიდუმლოს ზიარებასთან. ესაა დამწერლობის გამოგონება; აქაც პირველ რიგში კოლხები დგანან, რასაც თვით ბერძნებიც აღიარებენ.

სწორედ ზემოაღნიშნულ საიდუმლოთა ერთობლიობამ განაპირობა კოლხური კულტურის უმაღლესი დონე, რაზეც აგრეთვე ბერძნები მიუთითებდნენ.

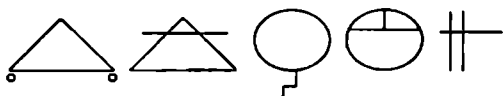
მართალია, კოლხური დამწერლობის ნიმუშებს ჩვენამდე არ მოუღწევია (ყოველ შემთხვევაში, ჯერჯერობით არაა მიკვლეული, თუმცა გამორიცხული არაა, რომ კავკასიის ტერიტორიაზე ნაპოვნ და ჯერაც გაუშიფრავ ნარწერებში ინახავდეს იგი თავს), მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ბუნებაში არ არსებობდა. ასე რომ ყოფილიყო, ათასეული წლების მანძილზე ცივილიზებული ბერძნული სამყარო არ დაადგებოდა კოლხეთის ისტორიის მისტიფიკაციის გზას. სხვა რომ არ იყოს რა, მას უბრალოდ ამისი მიზეზი არც გააჩნდა.

აქ დამატებით იმის აღნიშვნა შეგვიძლია, რომ უძველესი კოლხური დამწერლობის რესტავრაციისათვის იქნებ გამოსადეგი აღმოჩნდეს საგვარეულო დამღები (მდრ. აღმოსავლური *таmга*), რომლებიც, როგორც ჩანს, სულაც არ ყოფილა უსისტემო გრაფიკული ვარჯიში,

როგორც ამას ზოგიერთი ავტორიტეტული მკვლევარი ამტკიცებს, ამდენად, არც ხალხთა „პრიმიტიული“ კულტურის მაუწყებელი ყოფილა.

ამ მხრივაც ჩვენს წინაპრებს მდიდარი ტრადიცია ჰქონიათ, რაც დღეისათვის განსაკუთრებით ცხოვლად შემორჩა უწინარესად სწორედ სამეგრელოს რეგიონს და რომლის ერთი ნაწილი ფიქსირებულია ს. მაკალათიას მიერ.

აი, ზოგიერთი მათგანი:



ეს დამდეგები რომ გრაფიკულთან ერთად სემანტიკური შინაარსის შემცველიც შეიძლებოდა ყოფილიყო, ამას ადასტურებს დალდასხმის გვიანდელი პრაქტიკა, როცა არსებულ არქაულ ნიშნებს ენაცვლება (ან მასთან პარალელურად თანაარსებობს) მხედრული დამწერლობის ნიშნები. ასეთებია, მაგალითად, მნ (მონასტრისა, კერძოდ, ზობის მონასტრის, კუთვნილების აღმნიშვნელი დამლა), გ (გვასალიასი), გუ (გულუასი), თქ (თურქიასი), შ (შარაშიასი) და ა.შ.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გამო, ვფიქრობთ, რომ ქართული დამწერლობის ისტორიის ახალი კურსის შექმნამდე აუცილებელია ივ. ჯავახიშვილის მონოგრაფიის მომავალ გამოცემასა და საზოგადოდ, მის ყოველ განახლებულ გამოცემას დაერთოს ვრცელი შესავალი ნერილი (უწინარესად, კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტის მიერ შესრულებული, გნებავეთ, იმავე ა. ურუშაძის გამოკვლევა), სადაც მოხმობილ და გაანალიზებულ იქნება ყველა ზემოდასახელებული (და ზოგი სხვა) მასალა. კაცმა რომ თქვას, იგი თავად ივ. ჯავახიშვილის მონოგრაფიას, რომელშიც ერთი სიტყვაც არაა ნათქვამი კოლხური დამწერლობის არსებობის შესახებ, მეტ დამაჯერებლობას შესძენს, მკითხველში გაამყარებს თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ ეროვნული ანბანი უაღრესად არქაული პერიოდის უდიდესი კულტურული მონაპოვარია.

ლვთისა და ადამიანის ურთიერთობისათვის ქველ ქართულ მნარლოგაში (V-XII სს)

რაჟამს თქვენივე უგნურებით ჭირს გაიმრავლებთ,
ღმერთებს ნურაფერს ნულა აბრალით,
რომელნიც ზევით ნამოასკუპეთ, უბოძეთ ძალი,
მათგანვე გეზლოთ მონობა მნარე.

სოლონი

ლვთისა და ადამიანის ურთიერთობის პრობლემა რელიგიაში იმ-
თავითვე დაისვა. მეტიც, ადამიანთა გრძნობების სპეკულაციის შემ-
ნობით, რელიგია ქმნის ილუზიას, რომ თითქოსდა მას ამქვეყნიური
საზოგადოებრივი ყოფა კი არა, მხოლოდ აღნიშნული პრობლემის გად-
ანყვეტა აინტერესებს. ამიტომაც ლვთისა და ადამიანის ურთიერთობა
თვით ღვთაების იდეის ევოლუციასთან მიმართებაშიც კი სტაბილური
ჩანს: იცვლება ღვთაების იდეა, მაგრამ რჩება მასთან მეტ-ნაკლებად
ერთგვარი დამოკიდებულება. სხვაგვარად არც შეიძლება, რადგანაც
ღმერთთან დამოკიდებულება საბოლოოდ ადამიანთა ობიექტური
ურთიერთობითაა გამოწვეული. თავისთავად ეს ურთიერთობა, რე-
ლიგიის არსებობის მანძილზე, წინააღმდეგ ღვთაების იდეის სწრაფი
ევოლუციისა, მხოლოდ სამგზის შეიცვალა და სამჯერვე ერთი შინაარ-
სის დარჩა: ექსპლოატატორული.

ამ ფონზე ტერტულიანეს ცნობილი სიტყვები: „ცქრედო, ქუია აბ-
სურდუმ“ თვითონაა აბსურდი, რადგანაც რელიგია ის „უმაღლესი ნყო-
ბის“ მოქნილი იდეოლოგიაა, რომელშიც ადამიანთა შორის სოციალ-
ური, ეკონომიკური თუ პოლიტიკური ურთიერთობის დანახვა ხშირად
საძნელო საქმეა, მაგრამ მასში უთუოდ არის არეკლილი. შეიძლება იგი
„ემოციური“ ფორმითაც კი განაგრძობდეს არსებობას და მაინც არე-
კლავდეს მას.

რაკი რელიგია თავისებურად ასახავს ამქვეყნიურ ცხოვრებას,
ხოლო ამ უკანასკნელს უამრავი მეცნიერება სწავლობს, რელიგიასაც
სხვადასხვა მეცნიერება სხვადასხვა თვალსაზრისით ეხება. ჩვენთვის
საინტერესო საკითხი ე.წ. კოსმოსოციოლოგიის სფეროშია მოქცეული¹,

1 Грант Алленъ, Эволюция идеи божества, СПб, 1906.

თუმცაღა იგი, როგორც რელიგიის კარდინალური საკითხი, ყოველ დარგს აინტერესებს, უნინარესად კი – რელიგიის ფსიქოლოგიას.

ადამიანის ურთიერთობა ღმერთთან ძირითადად მორალის¹ საშუალებით მიიღწევა, რადგანაც სწორედ იგია თითქმის პათოლოგიურად აქცენტირებული ყველა რელიგიაში. ზოგჯერ იქმნება შთაბეჭდილება, რომ, მაგალითად, ბუდიზმი მორალური მოძღვრებაა ყოველგვარი რელიგიის გარეშე². ეს მეტ-ნაკლებად ქრისტიანობასაც ეხება.

ქრისტიანობაში შეიმჩნევა მორალის ორი ნაკადი: ე.წ. დადებითი, ანუ აქტიური, და უარყოფითი, ანუ პასიური მორალი. ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობას მეტწილად პირველი ანესრიგებს, ხოლო მეორე, როგორც ტაბუ, ხშირად დამხმარე, თავდაცვით, განმნმენდ საშუალებად მოჩანს (აკრძალვა: „არა კაც ჰკლა“ პასიურია, რადგანაც იგი მიუთითებს იმაზე, თუ რა არ უნდა გააკეთო და არა იმაზე, რა უნდა გააკეთო). ამ აზრით, ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ იქნება „წამებათა“ და „ცხოვრებათა“ კლასიფიკაცია: „წამებაში“ აქცენტირებულია აქტიური მორალი, „ცხოვრებაში“ – შედარებით პასიური, ან ორივე თანაბრად.

ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობის უპირველეს ორგანოდ ადამიანის გულია მიჩნეული;³ უმაღლეს ფორმად – გამოცხადება, ხილვა; აბსოლუტურ განსახიერებად – „ღმერთისა მიმართ მისვლა“, ანუ სიკვდილი.

ზემოხსენებული ურთიერთობა პირობითად სამ სახედ შეიძლება დაიყოს: ა) როცა სუბიექტი ადამიანია; ბ) როცა სუბიექტი ღმერთია; გ) ნორმალური ორმხრივი ურთიერთობა. პირველში ჭარბობს თავყვანისცემა, ლოცვა, ექსტაზი, მეორეში – ღვთაებრივი სასწაულები, მესამეში – საიდუმლოს ზიარება.

ეს ყოველივე ზოგადად.

ახლა სავსებით მოკლედ შევეხოთ საკუთრივ ადამიანის პრობლემას ბიბლიასა და ქრისტიანულ ფილოსოფიაში.

ადამიანს დაღლილი ღმერთი აჩენს, თანაც დაბადება არ ყოფილა თვითმიზნური: ეს აქტი „უთვალავ ფერთა“ მოვლის საჭიროების შეგნებით განისაზღვრა. ამას დამატა უფრო მნიშვნელოვანი ფაქტი: „რასა დღესა შეიქმნა კაცი, მაისცა დღესა“. განრისხებული ღმერ-

1 К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2, Т. 21, стр. 312.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2, Т. 20, стр. 329.

3 Де ла Грассери, Психология религии, СПб, 1901, стр. 1-2.

თი თავისი პირისაგან გამოსულ ანგელოსს გადმოაგდებს ცის საბრძანებლიდან და, ეშმაკის სახით, მაინცდამაინც გამოუცდელი ადამის გვერდით დაასახლებს („ცხოვრება ადამისი“). გაეშმაკებული ანგელოსი ციურ ძლიერებასაც ინარჩუნებს და ამავე დროს, მშვენივრად ეუფლება თავისი მეზობლის ფსიქოლოგიასაც. ცის გარეშე დარჩენილი ანგელოსი-ეშმაკი უკვე აქედან, დედამიწიდან, ებრძვის ღმერთს თუნდაც მხოლოდ ამ დედამიწის დაუფლებისათვის. ბრძოლის მიზეზად ყოველთვის ადამიანი ჩანს და იგი ყოველთვის შერისხული რჩება: ერთი მხარე – ეშმაკი – აცდენს ადამიანს და, მეორე მხარე – ღმერთი – სჯის იმავე ადამიანს ცდუნებისათვის, და ამით ცდილობს მისგან ეშმაკის განდევნას. ამიტომაც მთელ ქრისტიანულ ფილოსოფიაში დასჯა მოჩანს ერთადერთ იარაღად ღვთაების ხელში (შემდეგში ამ ღვთისმიერი დასჯით შეშინებული ადამიანები შეეცდებიან, დაასწრონ უფალს და თვითვე იგვემონ თავი თვისი).

მაშასადამე, კეთილი (ღმერთი) და ბოროტი (ეშმაკი)¹ ერთმანეთს ებრძვის და არა ადამიანისაგან დამოუკიდებლად, არამედ მასშივე. ამ ორმხრივი იძულებითი ურთიერთობით ადამიანმა სავსებით დაკარგა დამოუკიდებლობა, ასე ვთქვათ, ორად გაიყო იგი: ცალკე სულად და ცალკე სხეულად. პირველის პრიმატს ღმერთი (ღვთისმეტყველების სახით) ასაბუთებს, მეორისას – ეშმაკი („გარეშე“ ფილოსოფიის სახით).

ადამს უფრო სისტემატური ურთიერთობა ეშმაკთან ჰქონდა, ვინემ ღმერთთან. ამიტომაც კაენსა და აბელს ეშმაკეული სამყარო დახვდათ. მეტიც; ქვეყნად პირველ სიკეთეს (აბელს) იმთავითვე სძლევს ბოროტი (კაენი) და კაცობრიობას მემკვიდრეობად რჩება არა საკუთრივ სიკეთე, არამედ მისი „წილი“, მისი ნაცვალი (სეთი). იგი მთლიანად ვერ ცვლის ორიგინალში ჩამკვდარ სიკეთეს და ამ მიზეზით შემდგომში დაუნყოფლად და არეულად მოჩანს ადამის მოდგმის ცხოვრება.

ეშმაკის ძლევით განრისხებული ღმერთი წარლენას მოუვლენს კაცობრიობას. მაგრამ ნოესთან ერთად ეშმაკიც უვნებელი რჩება. ადამიანებთან ურთიერთობის გასაძლიერებლად ღმერთი, ანგელოზებს გარდა, გაიჩენს უამრავ მინიერ თანაშემწეს. ვითარება მაინც არსებითად იგივე რჩება. მის შესაცვლელად იგი შემდეგ საკუთარ ძესაც გაიმეტებს.

¹ რელიგიის მორალი კარგად დაახასიათა საბჭოთა მეცნიერმა კ. პლატონოვმა: „Я тебе, а ты мне“ (Психология религии, М., 1967, стр 144).

რელიგიაში ადამიანთა გრძნობების შემდგომი დამორჩილების გზაზე ქრისტე ახალ ეტაპს ქმნის, ამავე დროს, ართულებს ადამიანისა და ღვთის საურთიერთობო გზებს. ადამიანმა არც კი იცის, ვისთან აქვს საქმე და თავს იმტყრევს სამების ერთარსებად წარმოდგენისათვის.

აღნიშნული საურთიერთობო გზა ასეთია: ღმერთი (მამაღმერთი, ძე ღმერთი, სული წმინდა) → ანგელოზები → მოციქულები → წინასწარმეტყველები, → ეკლესიის მამები → სხვა ჯურის ღვთის მსახურნი (მკითხავეები და სხვ.) → ჩვეულებრივი ადამიანები. საბოლოოდ, ეს მიწიერ-ზეციური ნყოფა თვითვე გახდება იმისა, რომ: „ამ სოფელს“ არსებითად ეშმაკი ეუფლება და ადამიანები ღვთის შემწეობითაც კი მის დაძლევას მასშვივე ვერ ახერხებენ. ამიტომაც ისინი წარმოსახვაში შექმნიან თავიანთ საკუთარ „სოფელს“ და მის მატერიალურ გამოვლენად საკუთარსავე სხეულს დასახავენ. ამ სხეულის დაძლევა მათ ეშმაკის, და, მაშასადამე, თვით ნამდვილი „სოფლის“ დაძლევად მიაჩნიათ.

სწამთ რა, რომ ეს „სოფელი“ ეშმაკეულია, ადამიანები ნებსით თუ უნებლიეთ რჩებიან „გარეშე სოფლისა“ და იდეალურ სამყაროში გადააქვთ მუდმივი სამკვიდრებელი (ამაში მათ მცირე სამსახურს როდი გაუწევს პლატონი). ამიტომაც ისინი შეგნებულად ესწრაფვიან „ამა სოფლიდან“ გასვლას უადრეს ბუნებრივი სიკვდილისა.

ამავე დროს, ქრისტიანობას სიკვდილის ფიზიოლოგიური განცდა კი არ მოუხსნია, არამედ, პირიქით, უფრო გაამწვავა იგი და სწორედ ამ გამწვავებულ ხორციელ ტკივილებში დაინახა სულის სიმშვიდე, ეს სულის სიმშვიდე კი თავისთავად ხსნის სიკვდილის განცდას. ამგვარი სიკვდილი არაა ჩვეულებრივი, ის გზა და ხიდია ღმერთსა და ადამიანს შორის, „ღმრთისა მიმართ მისვლაა“ ეშმაკის გარეშე, უსხეულოდ. ეს სული „ჰმოქალაქეობს ცათა შინა ანგელოსთა თანა“, თუ მისი პატრონი ამქვეყნად ემსახურებოდა არა ამ ქვეყანას, არამედ – ღმერთს.

სულის ღმერთთან მისვლის ან საერთოდ მისი უკვდავების რწმენა, შესაძლოა, იყო პირველსახე ადამიანის გაღმერთების ბუნდოვანი ცდისა. ის თითქოს პასუხია ანგელოზის ჩამოსვლისა და გაეშმაკებისა დედამიწაზე. ამავე დროს, იგი ავლენს ადამიანის პოტენციურ შესაძლებლობას. არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ადამიანთა ამ მისწრაფებამ პრიმიტიული მატერიალური დასაბუთება ჰპოვა ბაბილონის ლეგენდარული გოდლის აშენებაში. ამავე სიბრტყეზე, სხვა კუთხით, თავსდება მოციქულები, წინასწარმეტყველები და, უწინარესად, დიოფიზიტების ქრისტე. შემდგომში ქრისტიანობა ამის თაობაზე შექმნის

მთელ დოგმას; ადამიანების გაღმერთება ქრისტიანულ ფილოსოფიაში იმავე ბაბილონის გოდლის აშენებაა სხვა პირობებსა და ასპექტში. რენესანსმა ნაწილობრივ პრაქტიკულადაც მიაღწია ამას, რადგანაც მან, თუ ზეცაში არა, აქვე, მიწაზე, მაინც გააღმერთა ადამიანი.

სხვა ხალხთა ქრისტიანული მწერლობის დარად, ძველმა ქართულმა მწერლობამაც, ცურტაველიდან დანყებული, პეტრინის გავლით, რუსთაველამდე შესანიშნავად აჩვენა ეს პროცესი.

ჩვენი საკითხი ქართულ სინამდვილეში უმთავრესად რელიგიური მრწამსის ეროვნულ იდეასთან მიმართების ფონზე განიხილება¹. ამავე დროს, არსებობს შეხედულება, რომლის თანახმად, ქრისტიანობა თავისი არსით თითქოს ინტერნაციონალურია და ეროვნული იდეა მას არც აინტერესებს². შესაძლოა, ეს ასეც იყოს, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ძველ აღთქმაში ეროვნულ მისწრაფებათა გამოვლინების შესაძლებლობა უთუოდ არსებობს. ფაქტია: ქართული ჰაგიოგრაფია, გარკვეულ გარემოებათა გამო, ჭარბად სარგებლობს ამ შესაძლებლობით და უმთავრესად იქ სარგებლობს, სადაც ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობაზეა საუბარი. ჩვენც უპირველესად ამ გარემოებას ვითვალისწინებთ, რასაკვირველია, არ უგულებელვყოფთ საკითხის სოციალურ მხარესაც.

„შუშანიკის ნამება“ უმთავრესად აქტიურ მორალზეა აგებული. ის კი არ კრძალავს რაიმე მოქმედებას, არამედ თვითონაა მოქმედების აპოლოგია. ცურტაველის აზრით, ვარსკენი დატირების ღირსია, რადგანაც მას „არცა ჭირი ეხილა, არცა შიში, არცა მახვილი, არცა პყრობილება ქრისტესთჳს“³. ჭირის, შიშის, მახვილისა და პყრობილების ხილვა ის კომპონენტებია, რომლებითაც ადამიანი საბოლოოდ უკავშირდება ღმერთს. ამიტომაც თხზულებაში აქცენტი თვით ადამიანებზეა გადატანილი და საკუთრივ ღვთაებრივ მოვლენებს თითქმის არც ექცევა ყურადღება.

ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობა ცალმხრივი ხასიათისაა; იგი ადამიანიდან გამომდინარეობს. ცურტაველი ამ აზრს ასე აყალიბებს: ღვთის ყოველისშემძლეობა იმთავითვე მისი მარადიული „უძილობით“, ანუ მოქმედებით, განისაზღვრება. შუშანიკი ერთ თავის თანამოსაუბრეს ამაყად განუმარტავს: „და შენ ღმერთი ძილსა შინა ნუ გგონიეს,

1 Де ла Грассери, დასახ. ნიგნი, გვ. 35.

2 Де ла Грассери, დასახ. ნიგნი, გვ. 152.

3 თეოლოგთა ერთი ნაწილი შეეცადა ბოროტების სუბსტანციის უარყოფას.

რომელმან განუმზადნის სიტყუანი პირსა კაცისა, რამეთუ იტყვს თვთ უფალი: „მე მიუგო სიტყუაჲ თქუენ ნილ“.¹ ერთი შეხედვით, აქ სრული ურთიერთობაა მიღწეული: ღმერთი თითქმის თვით ადამიანის სულშია დამკვიდრებული და მისი პირით მეტყველებს. მაგრამ ყოველივე ეს ადვილად ვერ მიიღწევა. მას რთული წინაპირობა აქვს, რადგანაც თავისთავად ღვთაების უწყვეტი ღვიძილობა ვერ განაპირობებს ადამიანთან მის ურთიერთობას. ადამიანი თვითონაა ვალდებული, „ეძიოს“ ღმერთი, თანაც მის ამ მისწრაფებაში გონება სავსებით გამორიცხული უნდა იყოს, ვინაიდან უფალი „ყოვლითა ყოველთა მიმართ შემძლებელ არს და განამწნის მამანიცა და დედანიცა და თჳსთა მათ თჳსი იგი ძლიერებისა ძლევაჲ მიჰმადლის ყოველთა, რომელნი ეძიებენ მას ერთითა გულითა“.²

ვარსკენის შვილებს და, უწინარესად, თვით ვარსკენს ეს „ერთი გული“ ღვთაებისათვის ვერ აღმოაჩნდა, რადგანაც „ეშმაკი უთხრიდა მას“³. შუშანიკმა მრავალგზის შესთხოვა ღმერთს საქმის გამოსწორება, ამ უკანასკნელმა მაინც ვერ აუსრულა ნადილი იმ მიზეზით, რომ თვითონ ვარსკენი არ იჩენდა აქტიურობას; ამავე მიზეზით საბოლოოდ მოიშალა ურთიერთობა ვარსკენსა და ღმერთს შორის. ამიტომაც ცურტაველი ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ თითქოსდა ცნობილი კონფლიქტი ვარსკენის მიერ მხოლოდ გულით ძიების უარყოფამ განაპირობა. მაგრამ ასეა მართლა? არა! ეს თვით ცურტაველმაც იცის, თუმცა მიზეზად მაინც მას იყენებს.

შუშანიკი „წინაგამზადებულსა მას გზასა“ მიდის, რომელსაც იგი უსხეულოდ აჰყავს პირდაპირ ღმერთამდე. თავისთავად ამ მძიმე გზაზე სიარული, რელიგიური დოგმით, მონამისაგან სხეულის ფანატიკურ უარყოფას მოითხოვს. შუშანიკი ამ საქმეში ერთგვარ მერყეობას იჩენს⁴, მაგრამ აქ უფრო საინტერესოა სხვა მომენტი: თურმე თვითონ ხუცესი „წინასწარ უღალადებდა და ეტყოდა“ მას: „ნუ ჯეკმა, რამეთუ დაუმძ-

1 ჩვენ არ გვაქვს პრეტენზია საკითხის სრულად დამუშავებისა, ვეხებით მხოლოდ დამახასიათებელ ძეგლებს.

2 ქართული მწერლობის მაგალითზე ამ აზრს ავითარებს პროფ. შ. ხიდაშელი.

3 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 35.

4 იქვე, გვ. 41.

იმებ ჯორცთა მაგათ ზედა; რამეთუ ვერ დაგითმონ და მერმე ვერლარას შემძლებელ იყო ყოფად რაისმე საქმედ კეთილსა!..."

მამასადამე, შუშანიკი თავისთავად სარწმუნოებას არ უნდა შეე-
ნიროს. სულიერთან ერთად, მან ფიზიკური ძლიერებაც უნდა შეინარ-
ჩუნოს რაღაც კეთილი საქმის შესასრულებლად. ამაშია ნაწარმოების
ძირითადი აზრი. იგი გულისხმობს იმას, რომ შუშანიკის მოჩვენებითი
ქრისტესმიერი ნამება მხოლოდ საფარველია ავტორის ნამდვილი ზრახ-
ვებისა; ნაწარმოებში ამკარად არაა გატარებული ანტიირანული პოლი-
ტიკა, მაგრამ ანტიირანული რელიგიური მრწამსი სავსებით გამოკვე-
თილად ჩანს. თავისთავად ეს მრწამსი კი, ცურტაველის მახვილი კალმის
წყალობით, მოხერხებულად, პირობების გათვალისწინებით, აყვანილია
ქართული ეროვნული პოლიტიკის დონემდე. სწორედ ეს ეროვნული მის-
წრაფებაა საფუძველი ღმერთთან შუშანიკის დამოკიდებულებისა; მისი
სული იმიტომ ადის ზეცაში და, მამასადამე, აბსოლუტურ ურთიერთო-
ბას იმიტომ აღწევს მასთან, რომ მან არ მიიღო მაზდეანობა (ირანული
პოლიტიკა) და ენამა ქრისტეს (ქართულ ეროვნულ პოლიტიკას). არც
მეტი და არც ნაკლები!

სიკვდილის პირას მისული შუშანიკი თითქოსდა გაერთიანებუ-
ლია ღმერთთან და ამიტომაც საკურთხეველად მხოლოდ მაშინ მიდიან
მასთან. ამ დროს იგი ღმერთსა და ადამიანს შორის ნამდვილ შუამავ-
ლად ირაცხება. „სანუთროს მოყუარენი" თუ ჭეშმარიტი მორწმუნენი
სწორედ მას ევედრებიან „ითხოოს ღმრთისგან მრავალთა მათთა შე-
ცოდებათა" შენდობა. მაგრამ შუშანიკის მოქმედება აქაც გამიზნულია
და იგი ღმერთთან შუაკაცობას უწევს მხოლოდ იმათ, რომლებმაც არ
გაიზიარეს ან მომავალში არ გაიზიარებენ ვარსქენის სარწმუნოებრივ-
პოლიტიკურ ორიენტაციას. „კაცთა სანუთროსა" და ღვთის ურთიერ-
თობა მხოლოდ ამ თვალსაზრისით უნდა წყდებოდეს.

თუ შუშანიკის სულის ზეცაში მოხვედრა, ცურტაველის აზრით,
აბსოლუტურად გარანტირებულია და ამის საფუძველად პოლიტიკურ
პრიზმაში გადამტყდარ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში უცოდველობაა
აღიარებული, იმავე ცურტაველის თანახმად, სასულიერო მამები მით
უფრო არ უნდა აცდენდნენ ამ ბედნიერებას. ამავე დროს, ქართულ სა-
ზოგადოებრივ ყოფაში წმინდა მამების პრიორიტეტი ჯერ კიდევ არაა
განმტკიცებული. პირიქით, მათ ამ პრიორიტეტისათვის ბრძოლის

ელემენტარული შესაძლებლობაც არა აქვთ. ეს უარყოფით გავლენას ახდენს ღმერთსა და მათ შორის სასურველი ურთიერთობის დამყარების საქმეში. ამიტომაც ცურტაველი ცდილობს, უთუოდ საჭირო შემთხვევაში „ხელი გადააფაროს“ თავის კლასობრივ თანამოძმეებს. დამახასიათებელია თხზულების ერთი მომენტი:

„უკეთური“ ვარსკენი შეეცდება შუშანიკის რჯულის შეცვლაში გამოიყენოს ქრისტიანული რწმენის თვით უპირველესი დამცველი – ეპისკოპოსი. ეს უკანასკნელი იძულებულია დამორჩილდეს ვარსკენს. იგი ჯოჯიკთან და მის ცოლთან ერთად ცდილობს დედოფლის მოქცევას უცხო რწმენაზე, ან, უფრო სწორად – ვარსკენთან მის მორიგებას, მაგრამ ეპისკოპოსის ეს აბსოლუტურად შეუფერებელი ცდა ავტორის მიერ შეგნებულად დაფარულია და ამით თითქოს მკითხველის თვალში მოხსნილია მისი ცოდვები, მაგრამ ეს „ცოდვები“ მაინც იგრძნობა.

შუშანიკის პასუხის შემდეგ „ცრემლოდეს ყოველნი და ჯოჯიკ აღდგა და ცრემლით გარე განვიდა. ხოლო შუშანიკ პრქუა ეპისკოპოსსა: „ვითარ მეტყვ მე დაჯერებად ჩემდა, რამეთუ მან ღმერთი უფარ ყო'?!“. ამ ფრაზიდან ვგებულობთ, რომ ეპისკოპოსი ცდილა „დაეჯერებინა“ შუშანიკი, მაგრამ ეს „დასაჯერებელი“ სიტყვები უშუალოდ მისეულად არ ჩანს. მოსალოდნელი იყო, რომ თუნდაც მხოლოდ ამ მომენტში ეპისკოპოსი უპასუხოდ არ დატოვებდა შუშანიკის მიმართვას სრულიად გასაგები მიზეზით: ჯერ ერთი, შუშანიკი მაინცდამაინც პირდაპირ მას მიმართავს, მეორეც, ჯოჯიკი გარეთაა გასული და მასთან მარტო მისი ცოლი და ეპისკოპოსია დარჩენილი.

ეტყობა, ავტორმა გამოტოვა ეს უთუოდ სავარაუდებელი, მაგრამ ქრისტეს მსახურისათვის ერთობ დასაძრახი შეპასუხება და იქვე სრულიად უადგილოდ განაგრძო: „ხოლო ჯოჯიკ ევედრებოდა და ეტყოდა...“ რატომ ჯოჯიკი და არა ეპისკოპოსი? იმიტომ, რომ წმინდა მამას ეს ხინჯად დარჩებოდა ღმერთთან მისასვლელ გზაზე.

სხვათა შორის, ტენდენციურობას უნდა იჩენდეს ცურტაველი იმ შემთხვევაშიც, როცა იგი, უფრო ადრე, შუშანიკთან იმავე პირთა საუბარს გადმოგვცემს. შუშანიკს დასაჯერებელსა სიტყუასა „თითქოს სამივენი“ ეტყოდეს“, მაგრამ შუშანიკი მაინცდამაინც ჯოჯიკსა და მის ცოლთან მრისხანებს და ეპისკოპოსი თითქოს სულაც არ ჩანს. ფაქტობრივად კი პირიქით იყო მოსალოდნელი; რაკი მოგზავნილთა საუბარი

მაზდეანისა და ქრისტიანის მორიგებას შეეხებოდა (რაც ქრისტიანული მორალით სავსებით დაუშვებელია), ბუნებრივია, რომ ამ პერიოდის მონინააღმდეგე შუშანიკი უპირველესად სწორედ ეპისკოპოსს ამოიღებდა მიზანში.

ცურტაველის ამ მოქმედებას ჩვენ საეკლესიო მამების პრიორიტეტისათვის პასიურ, მაგრამ მაინც თავისებურ, დაფარულ ბრძოლად მივიჩნევთ. აღნიშნული ბრძოლა იმავე ცურტაველის ეპოქაში ზოგჯერ აშკარადაც ვლინდება და შემდგომი საუკუნეებისათვის სასურველ შედეგს აღწევს.

ქართული ჰაგიოგრაფიის ადრეული პერიოდის ძეგლებიდან ეს შედეგები ყველაზე მკაფიოდ „აბოს წამებაში“ ჩანს.

თხზულების პირველივე სტრიქონიდან უკვე ნათელი ხდება, რომ ღმერთთან ადამიანთა დამოკიდებულებაში ეკლესიის მსახურთა კლასობრივი პრიორიტეტი სავსებით განმტკიცებულია, ან, ყოველ შემთხვევაში, უეჭვო განმტკიცების გზაზე დგას. სამოელ კათალიკოსი იმთავითვე გვაცნობს, რომ ის არ არის ჩვეულებრივი, მინიერი პიროვნება, არამედ „ქრისტეს მიერ ქართლის კათალიკოსია“ და არც ერთ შემთხვევაში ადამიანის, მინიერის მიერ დანიშნული. ამიტომაც მისი უფლებები ხელშეუვალი უნდა იყოს.

ეს გარემოება ლოგიკური დასასრულის შუა გზაა იმ საეკლესიო და საერო ფეოდალური იდეოლოგიური ბრძოლისა (რაც ზოგჯერ ფიზიკურ ფორმებშიც ვლინდებოდა) სახელმწიფო მმართველობაში პრიორიტეტისათვის, რასაც ადგილი ჰქონდა ქართულ სინამდვილეში, მოყოლებული V საუკუნიდან. გავიხსენოთ ამ ბრძოლის უფრო მკაფიო მაგალითები:

ქართული ეკლესიის მეთაურმა მიქაელმა ვახტანგ გორგასალს ნიხლი ჰკრა და კბილები ჩაუმტვრია.¹ მაგრამ მიქაელის ეს გაბრძოლება ნაადრევად აღმოჩნდა, რადგანაც ვახტანგ გორგასალი აღმავალი საერო ფეოდალური ხელისუფლებისათვის, მის გასაძლიერებლად შეუპოვრად იბრძოდა. ეკლესიას ჯერ კიდევ არ შეეძლო საერო ხელისუფლებაზე არათუ ზეადვლსა, არამედ თუნდაც მის პარალელურად თანაბარი ძლიერებით არსებობა. ამის მაგალითს თვითონ ბიზანტია იძლეოდა. ნიშანდობლივია, რომ სწორედ ბიზანტიელმა პატრიარქმა შერისხა

1 ქართლის ცხოვრება, I, 1955, გვ. 196. ქართული ჰაგიოგრაფიის გმირთა ადამიანური განცდები შესანიშნავადაა გამოკვლეული პროფ. რ. ბარამიძის მიერ (ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 5-56.

მიქაელი და ყველა სხვა დანარჩენთან შედარებით წარმოაჩინა მეფის (ვახტანგის) არათუ ფიზიკური ძლიერება და ღმერთთან სიახლოვე, არამედ მისი ღვთაებრივი მოვლენაც: „დაემორჩილენით მეფეთა, რამეთუ არა ცუდად ჯრმალ აბიეს, რამეთუ ღმრთისა მიერ მეფობს, ვითარცა ლომი შორის ცხოვართა“.¹

გორგასალი შეეცდება შექმნას ისეთი საეკლესიო ორგანიზაცია, რომელიც მთლიანად მის უფლებას დაემორჩილება. თავისთავად ამ გარემოებას კი კორექტივი შეაქვს ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობაში. აღნიშნული ურთიერთობის მონესრიგებას, საპირისპიროდ ეკლესიისა, საერო ხელისუფლება ცდილობს და იყენებს კიდევაც თავისი მიზნებისათვის.

საერო ხელისუფლების განუსაზღვრელი უფლებები ჩანს „შუშანიკის წამებაშიც“. რასაკვირველია, ვარსკენი ამ უფლებას ანტიქართული ორიენტაციისათვის იყენებს, მაგრამ თვით ფაქტი, რომ მას შეეძლო ნებისმიერი ზემოქმედება მოეხდინა როგორც უმდაბლეს, ასევე უმაღლეს საეკლესიო პირებზე, ნათლად მიგვანიშნებს ამ ორი კლასის იდეოლოგიური ბრძოლის მაშინდელ მდგომარეობაზე.

მაგრამ გადის დრო და იცვლება ისტორიული პირობები. შიომღვიმის ბერები მოწინებით მიიღებენ კათალიკოსს, ხოლო მათთან სპეციალურად ჩამოსულ ქართლის ერისთავს – სტეფანოზს (VII ს.) უყურადღებოდ ტოვებენ და ეს იმიტომ, რომ, მათი განცხადებით, ეპისკოპოსი ამქვეყნად დაიარება არა მხოლოდ როგორც ღვთის მიერ მოვლენილ-დანიშნული პირი, არამედ აგრეთვე, როგორც „ნაცვალნი ღვთისა“ და, მაშასადამე, კეთილმოპყრობაც სწორედ მის მიმართ უნდა გამოვიჩინოთ. ეკლესიის იდეოლოგი ავტორი ირონიულად შენიშნავს: „იხილა რა ესე ყოველი სტეფანოზ, განიჯერებოდა შურიტა, რამეთუ ამას არა რაძ ესე ვითარი პატივი უყვეს მონათა მათ ღვთისა?“.

სტეფანოზმა კადნიერებისათვის პასუხი მოსთხოვა მამასახლისს: „უმეტეს არსა საყდარსა ჩემსა ეპისკოპოზისა და რამეთუ მე მეფეთა საყდარსა ვზი და იგინი არიან ნაცვალნი ღვთისანი ქვეყანასა ზედა?“.

მაშასადამე, თუ ადრე მეფე იყო გამოცხადებული, როგორც „ღვთის მიერ“ ამქვეყნად მოვლენილ-დანიშნული პირი, VII საუკუნიდან მაინც ეკლესიის მსახური ჩანს (ან, უფრო სწორად, მას საფუძვლიანად სურს

1 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 41.

2 საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 256.

3 იქვე, გვ. 256.

გამოჩნდეს) ღმერთთან და ქვეყანასთან ამგვარ მიმართებაში, თუმცა ამ გარემოებას სტეფანოზი ჯერ კიდევ კითხვის ნიშნის ქვეშ სვამს. მაგრამ VIII საუკუნეში სამოელი, როგორც უკვე ითქვა, თვითონვე კატეგორიულად განაცხადებს, რომ ის „ქრისტეს მიერ ქართლის კათალიკოსია“. ეს გარემოება იმთავითვე განაპირობებს „აბოს წამების“ იდეოლოგიას მთლიანად.

საბანისძემ ქრისტეს მცნება გამოაცხადა ჭეშმარიტების ერთადერთ წყაროდ, რომელიც შეურყეველია და რომელსაც არავითარი მტკიცება არ ესაჭიროება, თუმცა, იგი მაინც არ მისულა დოგმატიზმის იმ სახეობამდე, რომელიც ავტორიტარიზმის მომასწავებელი იქნებოდა. ღვთაება მისთვის მნიშვნელოვანია არა როგორც ავტორიტეტი, – ასეთი რამ შეიძლებოდა ადამიანზეც მიწერილიყო, – არამედ თავისთავადობა ღვთაებრიობისა როგორც ჭეშმარიტებისა: ქრისტე საბანისძისათვის იმიტომაც ჭეშმარიტების წყარო, რომ იგი თვითონაც ჭეშმარიტება და არა იმიტომ, რომ იგი ავტორიტეტია”.¹

რადგანაც ქრისტე ჭეშმარიტებაა, ამიტომაც მისმიერი მოქმედება ამქვეყნად სავსებით ხელშეუხებელია. აქედან გამოდიოდა ლოგიკური დასკვნა, რომ უმაღლეს ჭეშმარიტებას ნაზიარები ეკლესიის მსახურნი ქმნიდნენ ერთადერთ განუსაზღვრელ ძლიერების მქონე ადამიანთა კლასს ამქვეყნად, რომელთანაც არავითარი შეკამათება არ შეიძლებოდა და არც არავის შეეძლო მათ მოქმედებაში ეჭვის შეტანა. ყველაზე უახლოესი და უშუალო კავშირი ღმერთთან ეკლესიის მსახურთ აქვთ და ამიტომაც ყველას მათი უნდა დაეჯერებოდეს. ავტორის ძლიერება იმაშია, რომ მან იგი შესანიშნავად მოარგო იმდროინდელ ქართულ სინამდვილეს და არსებითად ამ შიშველი დოგმატიკით შეძლო ქართველთა ეროვნულ-პატრიოტული გრძნობის გაღვივება. მეტიც, საბანისძე, ძირითადად, ამით გახდა ქართულ მწერლობაში ეროვნული მიმართულების დიდი ფუძემდებელი. შემდგომში წმინდა მამები საბანისძის ამ დოგმატიკას უფრო გამოკვეთილ სახეს მისცემენ და, კონკრეტული პირობების გათვალისწინებით, აშკარად პრაქტიკული მიზნებისათვის გამოიყენებენ მას (მაგ., გ. მერჩულე), მაგრამ ამაზე ქვემოთ.

რაკი ქრისტე ჭეშმარიტების წყაროა, იგულისხმება, რომ იგი, ამავე დროს, არის „წმინდა და ყოვლადძლიერ, და საკვირველ, და უფალ, და

1 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 345.

ყოვლისამპყრობელ¹“. ქრისტეს ეს თვისებები გამოვლინდა იმაშიც, რომ იგი სასწაულებრივად განსხვულდა „კაცებისათვის“. ამით მან ადამიანს ჩაუნერგა რწმენა ღმერთთან არა მხოლოდ უბრალო ურთიერთობის დამყარების შესაძლებლობისა, არამედ მათ შორის „ნათესაური“ კავშირის არსებობისაც. უმთავრესად ამ „ნათესაურმა“ კავშირმა განაპირობა, რომ ქრისტემ მამალმერთის მიერ „სამოთხით გამოვრდომილსა მას კაცსა დაცემულსა ზეცად აღუწოდა და მიუწვდომელსა მას საიდუმლოსა ღირსყო“². ამიტომაცაა, რომ მას შეგნებულად ენამებიან უცხო რელიგიის წარმომადგენლებიც კი. საბანისძე გარკვევით მიუთითებს, რომ მის მცნებაზე მტკიცედ უნდა იდგეს ქართველობა, რადგანაც მას ქრისტიანული სარწმუნოების ხუთასი წლის ისტორია აქვს.

საკუთრივ აბოს წამება უჩვეულოა, „ფილოსოფიურია“. სხვა მოწამეებისაგან განსხვავებით, აბომ „მოახერხა“ სიცოცხლეშივე სიკვდილის და, მაშასადამე, ღმერთთან უმაღლესი ურთიერთობის სიცოცხლეშივე მიღწევა. მსაჯულთან იგი მიდის უკვე არა როგორც ერთქმნილი, არამედ, როგორც სავსებით გაორებული – ცალკე სხეულისა და ცალკე სულის სახით³. სხეულისაგან სულის მოჩვენებითმა მშვიდობიანმა განშორებამ მთლიანად მოხსნა სიკვდილის ფიზიკური განცდის სარწმუნოებისათვის დასაშვები მცირე შესაძლებლობაც კი; მოწამის სხეული წამდვილ სიკვდილამდე მკვდარია, ხოლო „უსხეულო“ აბო ამქვეყნად დაიარება როგორც მხოლოდ „სულითა თესითა ქმნული“⁴. ამიტომაცაა, რომ იგი, ან უფრო სწორად, მისი სული სამგლოვიარო პროცესიის მონაწილის დარად, თვითვე მიაცილებს თავის გარდაცვლილ გვამს: „ხოლო იგი მივიდოდა, ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრე ხედვიდა თესსა მას გუამსა“⁵.

წამდვილი სიკვდილის წინ აბო მსაჯულს მიმართავს: „უკეთუ მოკუდე, მრწამს მე, რამეთუ ქრისტეს თანა ვცხონდე, ხოლო შენ რასა განაგრძობ? რაე გეგულების ჩემ ზედა, იქმოდე, რამეთუ მე, ვითარცა კედელსა მაგას, რომელსა მიყრდნობილ ხარ, ეგრე არა მესმინ ცუდნი

1 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 58.

2 იქვე, გვ. 58.

3 ამ ფაქტს პირველად მიაქცია ყურადღება მკვლევარმა გ. ფარულავამ („მაცნე“, 1969, 3, გვ. 193).

4 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 66.

5 იქვე, გვ. 66.

ეგე სიტყუანი შენნი, რამეთუ გონებაა¹ ჩემი ქრისტეს თანა არის ზეცას²!" მართალია, აბო იმთავითვე ამბობს – „უკეთუ მოვეკდეთ...“ მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, იგი, ფაქტობრივად, ამ მომენტისათვის ამქვეყნად აღარ არის. მიუხედავად ამისა, რაიმე წინააღმდეგობას აქ ადგილი აღარ აქვს. აბოს ამ პასუხის მიზეზი პოტენციურად დევს თვით მსაჯულის შეკითხვაში: „არა გიცნობიესა, რამეთუ სიტყუანი ეგე შენნი მომატყუებელ სიკუდილისა გექმნებიან შენ?“ ესეც რომ არ იყოს, „მეორედ სიკვდილზე“ თანხმობა, ჯერ ერთი, კიდევ უფრო წარმოაჩენს აბოს მხრივ ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის თავდადების სიდიადეს, ხოლო, მეორე მხრივ, უფრო აღიზიანებს მსაჯულს და, მაშასადამე, მოქმედებაც კულმინაციას აღწევს.

ჯალათები მაინც შეეცდებიან, რომ „შიშითა სიკუდილისათა განაშორონ იგი ქრისტეს³“. ამავე დროს, აბოს სულაც არ იპყრობს ეს შიში. პირიქით, უხარია კიდევაც, რადგანაც მას მტკიცედ სჯერა, რომ სიკვდილი კი არ განაშორებს ქრისტესთან, არამედ სწორედ იგია ღმერთთან შეერთების უძირითადესი აქტი, „ღმრთისა მიმართ მისვლა“, ამიტომაც იგი სწორედ „სიკუდილით“ სძლევს მათ და ეს პროცესი შემდგომში სავესებით დადასტურდება ქართველი ჰიმნოგრაფების მიერ, რომლებიც სიამოვნებით იტყვიან: „სიკუდილითა მოაკუდინა სიკუდილი“.

ყოველივე აღნიშნულის შემდეგ, თამამად შეიძლება ვთქვათ, რომ ჭაბუკი არაბის სახით ქართულმა ეკლესიამ უთუოდ მნიშვნელოვანი წამებული აღმოაჩინა, რომელიც თანდათან მისი ძლიერების ერთ-ერთი ქვაკუთხედი ხდება. ქართული საეკლესიო მწერლობა „აბოს წამებაზე“ დაყრდნობით და მასზე გავლით ძალიან შორს და მალა აღმოჩნდება საეკლესიო მმართველობის პრიორიტეტის განმტკიცების გზაზე.

1 შესაძლოა ეს იყოს არა წმინდა გონება, არამედ ე.წ. გონიერი სული.

2 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 66; აბო ფსიქოლოგიურად ადრევე იყო მომზადებული ასეთი პასუხისათვის, შდრ. მისი სიტყვები „ცრუ – მოძღვრებთან და შემასმენლებთან: „ჩემდამო ნურას იტყოდეთა,რამეთუ მე, ვითარცა ყრუსა არა მესმოდა...“ და შემდგ. (ქრესტომათია, გვ. 65).

3 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 66.

4 იქვე, გვ. 67.

თუ იოანე საბანისძემ ჭეშმარიტების წყაროდ ქრისტე აღიარა, ხანძთელ-მერჩულემ „ქრისტიის ნაცვალობის“ უკიდურესობამდე აღიარების წყალობით, იმავე ჭეშმარიტების წყაროდ ეპისკოპოსი მიიჩნია. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით, „უკეთუ ვინმე ეზიარა რაიმე ცოდნას, მართებს სდუმდეს და თავისი ცოდნიდან არავითარ დასკვნას არ აკეთებდეს. კიდევ დარწმუნებული იყო, რომ შენ მიერ მოპოვებული ცოდნა ჭეშმარიტებაა, გმართებს შენთვის შეინახო, არავის გაუზიარო. ერთადერთი, ვის წინაშეც ვალდებული ხარ ამხილო ცოდნა შენი – არის ეპისკოპოსი. მხოლოდ მას ერთს შეუძლია გაარკვიოს: დასაშვებია თუ არა შენ მიერ შემეცნებული გახდეს საგანი და კუთვნილება საერთოდ ყველა სხვათათვის“.²

ეს ამაყი თეოკრატიის მიერ უხეშ ფორმებში მონოდებული, გამიშვებული იდეოლოგიაა, რომელსაც შემდეგში ბაგრატიონები სამხრეთ საქართველოდანვე უფრო მძლავრად შემოუტევენ ქვეყნის გაერთიანებისათვის ბრძოლის დროშის ქვეშ. ვიდრე ეს ბრძოლა სასურველ შედეგს მიაღწევდა, ხანძთელ-მერჩულემ კურაპალატს საკითხი კიდევ უფრო დაუკონკრეტეს და ღვთისა და „ამა სოფლის“ მცხოვრებთა ურთიერთობა ასე წარმოუდგინეს: ბიბლიაში წერია, რომ არის ერთი უფალი, თანაც არავის ხელწიფების მონება ორთა უფალთა, მაშასადამე, უწინარეს ყოვლისა, ეკლესიის მსახურთ არ ძალუძთ დაემორჩილონ ორ უფალს – საკუთრივ ღმერთს, ერთი მხრივ, და ქვეყნის მეფეს – მეორე მხრივ. ისინი უნდა ემსახურობდნენ მხოლოდ ერთ-ერთს. რომელს? რასაკვირველია, ღმერთს, რამეთუ „შენ (კურაპალატო, მეფე) ქუეყანისა ჳელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტე ყოველთა დაბადებულთაჲ, შენ წარმავალთა ამათ ჟამთა მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე საუკუნოჲ მეუფეა და სრული ჰგიეს უცვალებელი, უჟამოჲ, დაუსაბამოჲ, დაუსრულებელი მეუფმანგელოსთა და კაცთა. და უფროჲს შენსა ჯერ არს სმენაჲ სიტყუათა მისთაჲ“³. ხოლო რადგანაც ღვთის მსახური ხანძთელი მეტყველებს ქრისტესმიერად, ამიტომაც „ან სიტყაათა მისითა მოვედ წინაშე შენსა“ და არავითარ შემთხვევაში შენი მეფური ბრძანების გამოო.

აქ კვლავ დაისმის ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე დასმული, მაგრამ დღესაც ფრიად საკამათო საკითხი: იყო თუ არა ამ პერიოდის ქართული ეკლესია რეაქციული ძალა და უშლიდა თუ არა

1 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 101.

2 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 354.

3 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 119.

იგი ხელს ქვეყნის გაერთიანების საქმეს? ერთი შეხედვით, ჩვენ მიერ ზემოთ მოხმობილი ნაწყვეტი თითქოსდა ადასტურებს ეკლესიის რეაქციულობას, მაგრამ ამ კონკრეტული ფაქტიდან განზოგადოებული დასკვნის გამოტანა გაუმართლებელია. დასკვნა ნაწარმოების მთლიანი ანალიზიდან უნდა გამოვიტანოთ, თანაც არც საკითხის ისტორია უნდა დაგვაინტერესდეს.

ქართული ეკლესია, ისტორიული პირობების გამო, ყოველთვის გამოხატავდა ეროვნულ მისწრაფებებს და ხელს უწყობდა ქვეყნის გაერთიანების საქმეს, ზრუნავდა „ქართლის“ „საქართველოდ“ გადაქცევისათვის (ეს მისწრაფება მშვენივრად გამოხატა თვით მერჩულემ)!¹. სხვა საკითხია, მმართველობის რა სისტემის მომხრე იყო ეკლესია. ადრეულ საუკუნეებში იგი ერთ-ერთი ძალა იყო, რომელსაც ამ იდეის წარმართვის უნარი შესწევდა, მაგრამ IX საუკუნიდან საერო ხელისუფლება, ეკლესიასთან შეგუებით თუ ბრძოლით, თანდათან ძლიერდება და X საუკუნისათვის ამ ორი ძალის ავტორიტეტი განონასწორებული ჩანს. ძირითადად განონასწორებულია ღმერთთან მათი ურთიერთობაც, რადგანაც ორივეს „გულნი ჴელთა შინა ღმრთისაა“².

დასახულია ქვეყნის გაერთიანების ერთი გზა ორი საშუალებით, მერჩულე ცდილობს ამ გზაზე თუნდაც თანაბარი პოზიციებით სვლას; იგი გარკვევით ქადაგებს: „წორციელთა და უწორცოთა (სულიერთთა) ლაშქრის“, ანუ სარწმუნოებრივ-მორალური და ფიზიკური ძალის თანადგომის იდეას³. ერთი (ეკლესია) სთავაზობს განსაზღვრული უფლებით თანადგომას, მეორე (საერო ხელისუფლება) არ უარყოფს ამ თანადგომას, მაგრამ ცდილობს გაბატონებული მდგომარეობის მოპოვებას. მაშასადამე, ეკლესია ეროვნული (ფართო გაგებით – ქვეყნის გაერთიანების) საკითხში არსებითად არც X საუკუნეში ყოფილა რეაქციული. იგი მკვეთრად რეაგირებს მხოლოდ ისტორიულად მონიჭებული პრიორიტეტის მოსალოდნელ დაკარგვაზე.

გადის დრო და გაერთიანებული ქვეყნის მოსალოდნელი ერთმმართველობის გარდუვალობა მერჩულეს თანადგომის პრინციპის ფილოსოფიური დამუშავების საჭიროებას წამოაყენებს საერო ხელისუფლების სასარგებლოდ. ქართული ფილოსოფია ბიზანტიის პრაქტიკას

1 კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1966, გვ. 6.

2 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 119.

3 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 120-121.

გაითვალისწინებს და ამ საკითხს იქ ცნობილი „ერთისა“ და „მრავლის“, „პირველისა“ და „შემდგომის“ ურთიერთდამოკიდებულების ფონზე უფრო ფართო მასშტაბით განიხილავს.

„ერთი“ იმთავითვე იყო პლატონის სიკეთე, პროკლესა და ნეოპლატონიკოსების „ერთი“, ქრისტიანობის ღმერთი, მამად სახელდებული¹. იგი უმთავრესად თეორიულ-დოგმატიკურ ასპექტში მუშავდებოდა, მაგრამ თავისებურად არეკლავდა ამა თუ იმ ხალხის საზოგადოებრივ ყოფას (ამ ფაქტს ბიზანტიის მაგალითზე ადასტურებს პროკლე და არეოპაგიტიკა), ამიტომაც, საბოლოო ჯამში, „ერთისა“ და „მრავლის“, „პირველისა“ და „შემდგომის“ ურთიერთობის გარკვევა არ ნიშნავს მხოლოდ ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობის გარკვევას. მეტიც; ჩვენს სინამდვილეში ამ პრობლემის დადებითად თუ უარყოფითად გადაჭრა მოასწავებდა საქართველოს ერთმმართველობის ხასიათის განსაზღვრას. უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, „ერთისა“ და „მრავლის“ განმარტება, მსგავსად ბიზანტიურისა, ქართული ქრისტიანული ფილოსოფიის საყოველთაო რელიგიურ დოგმებში ვერ ჩაეგია და ნიშნავდა ქვეყნის სამიწაო სოციალურ-პოლიტიკური საკითხების გადაჭრასაც. მას უნდა გაერკვია ურთიერთობა ცალკეულ ადამიანთა შორის, ცალკეულ სოციალურ კლასთა შიგნით და კლასებს შორის, მათი მიმართება ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ერთმმართველთან და მხოლოდ აქედან გამომდინარე – ღმერთთან. ქართულ ფილოსოფიაში ამ პრობლემის დამუშავებას ეფრემ მცირე ინყებს, ხოლო მისი საბოლოო და კლასიკური გადაწყვეტა იოანე პეტრიწის სახელთანაა დაკავშირებული.

„ერთი“ პეტრიწისათვის მტკიცება-უარყოფის გარეშე დგას. მის გარშემოა გაშლილი „მრავალი“, მაგრამ ეს „ერთი“ არ ითქვიფება სიმრავლეში. მეტიც; მთლიანად სიმრავლე რომ გააერთიანო, მაინც ვერ აღემატება „ერთს“, რადგანაც ეს უკანასკნელი თვითონაა ის რიცხვი, „რომელმან სიმრავლე შეაერთოს“. მაშასადამე, „ერთი“ განაგებს შეერთებულ „მრავალს“. ამასთანავე, პეტრიწთან „ერთი“ არაა აბსოლუტიზებული, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა პროკლესთან და არეოპაგიტიკაში; პეტრიწმა იგი მზეს შეადარა. ეს მზე უხვია, კეთილია და თანაბრად ანათებს „მრავალს“, მის გვაროვანთა და უგვაროთა (ამაზე შემდეგ რუსთველი ხატოვნად იტყვის: „ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან

1 მ. გოგიბერიძე, რუსთველი, პეტრიწი, პრელუდიები, თბ., 1964.

მზე სწორად მოეფინების..."), თანაც მზესთან მიახლოება ყველას შეუძლია.

პეტრინთან „ერთის“ დემოკრატიული თვისება თვითონ „მრავლის“ ხასიათით ჩანს განპირობებული. სიმრავლეში (პირველი) და „შემდგომი“ ქართველ ფილოსოფოსთან პარმონიულადაა წარმოდგენილი, მაგრამ მისი უპირატესობა ყოველთვის ხაზგასმულია. ჩემმა მონინალმდეგებმაო, ამბობს პეტრინი, „არა უწყიან რომელ პირველ შემდგომთა არს პირველ და მათი არაა თუ უცხო ბუნებითა, არამედ ერთნი და იგივე ბუნებითა, ვითარ ითქუმის კაცი კაცისა პირველად“.¹ აქ პეტრინი გვევლინება მოაზროვნედ, რომელიც „პირველს“ მიმართებით ცნებად თვლის და არა თავისთავადად, რომ პირველი თავისთავადი კი არაა, არამედ პირველია სხვათა მიმართ. მართალია, ეს მიმართება მათ შორის განსხვავებას ტოვებს, მაგრამ განსხვავება მაინც ერთი „გუარის“ ფარგლებში წარმოებს: პირველი შემდგომთა პირველია, კაციც კაცთა (შემდგომთა) მიმართ პირველია, მაგრამ შემდგომნი და პირველნი თავთავის ადგილზე არიან, უერთმანეთოდ ვერ იარსებებენ (რუსთველი შემდეგ იტყვის: „მუშა მიწყივ მუშაკობდეს...“). ეს უთუოდ პირდაპირი ანარეკლია XII-XIII საუკუნის საქართველოს სოციალური წყობისა. იგი ქართული პატრონყმური ინსტიტუტის, პატრონყმური ურთიერთობის ფილოსოფიური გამოხატვა-დასაბუთებაა და თუ ის ზოგჯერ ბუნდოვანია, ეს უფრო ავტორის სტილს ბრალდება, ვინემ მის აზროვნებას.

ამავე დროს, პეტრინს ხარვეზიც აქვს, რადგანაც „ერთისა“ და „მრავალის“ პრობლემა, „შესანიშნავად დამუშავებული „პირველის“ მისეულ ინტერპრეტაციაში... პეტრინის მიერ ისევ დაბნელებულია „ერთის“ ღმერთად წარმოდგენისა და „პირველის“ ღმერთის მიერ საზღვრის დადების სახით წარმოდგენით“.² მაშასადამე, პეტრინი გარეგნულად მაინც ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობაზე საუბრობს.

ქართველი მეხოტბეები შეეცდებიან პეტრინის ამ ნაკლის გამოსწორებას და მის მიერ თეოლოგიური სამოსით დაფარულ ფილოსოფიას აშკარად მინიერ ელფერს დაუბრუნებენ. „ერთთან“ მათი დამოკიდებულება ნათელია და გარკვეული: მართალია, ღმერთი ზეცაში რჩება, მაგრამ ნისი ყველა თვისება – ყოვლისშემძლეობა, მრისხანება, კეთილშობილება, სიუხვე, სიმდაბლე და სხვ. ჩამოტანილია აქ, დედამიწაზე,

1 იოანე პეტრინი, შრომები, I, გვ. 219.

2 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 43.

და ქვეყნის ერთმმართველის თვისებაშია გაერთიანებული. ამიტომაც ეს უკანასკნელი „ღვთის სწორად“, მეორე ღმერთად, ანუ მინიერ „ერთად“ მოჩანს.

გაივლის მცირე ხანი და რუსთველი, როგორც სავსებით მომნიშვნელოვანი პატრონყმური ინსტიტუტის შეუდარებელი დამცველი და იდეოლოგი, ასევე შეუდარებლად წარმოადგენს ამ მინიერ „ერთს“ და მას სამართლიანად ცენტრალიზებული ქართული სახელმწიფოს უპირველეს სულისჩამდგმელად დასახავს.

რუსთველთან მეფე ქვეყნის პატრონია, ქვეყნის ერთმმართველია. ამავე დროს, იგი თავისი არსებით დემოკრატიულია: უხვია, მაღალიცა და მდაბალიც, მოსამართლე და მონყალე, მორჭმული, ძლიერი. მისი სხივი ყველას ეფინება, მაგრამ იგი ასევე ყველასაგან მოითხოვს ძლიერებას, სიუხვეს და საერთოდ ყოველივე იმას, რაც მისთვისაა დამახასიათებელი, მხოლოდ ერთი განსხვავებით: ისინი მას უნდა ემორჩილებოდნენ, იყვნენ მისი მსახურნი, მორჩილნი და პატრონისათვის თავდადებულნი.

„მეფე იტყვის ძმათა თქვენთა თავნი ჩვენთვის დაიხოცნეს, ერთსა მიხედეს საზიაროდ დიდებანი იასოცნეს.

ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცად რბიან“.

ეს არაა ლიტონი განცხადება, რადგანაც ამ ფრაზებში შეგნებულად მთლიანად გადაფასებულია ადრეული რელიგიური ქრისტიანული შეხედულებანი და თავის თანადროულობის სამსახურშია ჩაყენებული. მასში აშკარად ჩანს სასულიერო და საერო ხელისუფალთა რეასაუკუნოვანი ბრძოლის ლოგიკური დასასრული და, ამდენად, რუსთველის ეს ხატოვანი გამოთქმები მისი ეპოქალური მნიშვნელობის ქმნილების ძირითადი რგოლიცაა.

რუსთველის ეპოქა მოითხოვდა, რომ ადამიანს ამქვეყნად ემსახურა მეფისათვის, თავისი პატრონისათვის (მაშასადამე, ცენტრალიზებული ერთმმართველობისათვის), წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი სული ზეცაში ვერ ავიდოდა. ამიტომაც „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთსა და ჩვეულებრივ ადამიანებს შორის პატრონი დგას და მთლიანად იგი აწესრიგებს მათს ურთიერთობას. ამ გარემოებამ სიკვდილ-სიცოცხლის ადრეული გაგება-დანიშნულება შეცვალა: თუ ადამიანები ადრე ღმერთთან პირდაპირ დამოკიდებულებაში იმყოფებოდნენ და ეს უკა-

ნასკნელი, ეკლესიის შემწეობით, მათ „ამა ქვეყნიდან გასვლას“ რაცხდა ამ ურთიერთობის ძირითად აქტად, რუსთაველთან თვით „ამა ქვეყნის“ პატრონმა ადამიანებს მაინცდამაინც სწორედ აქ, მინაზე, მოსთხოვა სამსახური და ეს სამსახური აუცილებელ წინაპირობად გამოაცხადა მათი სულების ზეცაში მოხვედრისათვის. ამით რუსთაველმა ადამიანებს გაუჩინა ამქვეყნიური საზრუნავი. მათს ცხოვრებას დაუსახა ყოველდღიურ-პრაქტიკული მიზანი და, მაშასადამე, სათავე დაუდო ქართულ რენესანსს.¹

„ვეფხისტყაოსნის“ უცნობი ხელნაწერი

1966 წელს, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში სწავლისას, ჩემი თანაკურსელის – რევაზ ჩხარტიშვილის – მეშვეობით, საშუალება მოგვეცა გავცნობოდით „ვეფხისტყაოსნის“ უცნობ ხელნაწერს, რომელიც ერთ-ერთი თბილისელი მოქალაქის – მ. ჯავახიშვილის ახლობლის (სხვათა შორის, მასთან მიაკვლია რ. ჩხარტიშვილმა „ქალის ტვირთის“ ბოლო ვარიანტს, ჩასწორებულს თვით ავტორის ხელით) ოჯახში ინახებოდა. ჩვენ დავამუშავეთ ხელნაწერი და იმავე წელს წინასწარი ანგარიში გამოვაქვეყნეთ როგორც ქართულად, ასევე რუსულადაც.

აი, ეს ანგარიში უცვლელად: ხელნაწერის მფლობელია თბილისელი მოქალაქე, 70 წლის ანიკო ჭრელაშვილი, მცხოვრები ქობულეთის ქუჩაზე. ანიკოს უყვარს ძველი ქართული მწერლობა და სწყინს, რომ ამ სიყვარულის დასტურად მრავალთაგან ერთი – მხოლოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერიღა შემორჩენია. ჩვენ დავინტერესდით ხელნაწერის არქეოგრაფიით და ვთხოვეთ ქალბატონ ანიკოს მოეთხრო მასზე. ერთი მხრივ, მისი საუბრიდან და, მეორე მხრივ, მარგინალური მინაწერებიდან გაირკვა, რომ აღნიშნული ხელნაწერი მზითვად გამოჰყოფილია ფირან კორინთელის დედას – მელანიას.² მელანიას ვაჟიშვილმა

1 პროფ. რ. ბარამიძემ მიგვითითა გ. პეჩის სპეციალურ შრომაზე ღვთისა და ადამიანის დამოკიდებულების შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“. სამწუხაროდ, ამ ნაშრომზე ხელი ვერ მიგვიწვდა.

2 ფრიად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ პირველი თარიღიანი ხელნაწერი „ვეფხისტყაოსნისა“ ქართველთა შორის ნ.კ.გ. საზოგადოებამ ექვთ.

ფირანმა, თავის მხრივ, იგი მზითვად გაატანა ნინოს – თავის ასულს, რომელიც ცოლად გაჰყვა სოლომონ ჯავახიშვილს. შემდგომში ხელნაწერის მფლობელი გამხდარა ნინო (ნინა) სოლომონის ასული (სოლომონ ჯავახიშვილის ასული). დაბოლოს, ჯავახიშვილთა ახლობლის, ანიკო ჭრელაშვილის, ოჯახში მომხვედრა.

თავის დროზე ამ ხელნაწერის არსებობა სცოდნიათ ვალერიან გაფრინდაშვილს (იგი ანიკო ჭრელაშვილს ნათესავად ერგებოდა თურმე) და შალვა დადიანს. შალვას 1937 წელს ხელნაწერის პატრონისათვის უთხოვია, დაეთმოთ იგი მისთვის, მაგრამ უარი მიუღია. ასევე უარით გაუსტუმრებიათ ვალერიან გაფრინდაშვილიც. არც ვალერიან გაფრინდაშვილი და არც შალვა დადიანი არ შეჰხებიან ამ ხელნაწერს მეცნიერებისათვის საჭირო თვალსაზრისით. მეტიც; რამდენადაც ვიცით, არც რაიმე ცნობა აქვთ მათ დაბეჭდილი აღნიშნული ხელნაწერის შესახებ. ამავე დროს, ეს ხელნაწერი გარკვეულ ყურადღებას იმსახურებს როგორც შედგენილობით (იგი ვახტანგისეული ტექსტიდან მომდინარეობს, დართული აქვს ვახტანგისავე განმარტებები), ისე მარგინალური მინაწერებითაც. ამიტომაც მკითხველებს მივანვდით წინასწარი მუშაობის შედეგებს.

ხელნაწერის ზომაა 34 სმ. X 16 სმ., შეიცავს 140 ფურცელს, აქედან ორი დაზიანებულია. ხელნაწერი შესრულებულია სპეციალურად დამზადებულ ორადეკად ქაღალდზე. ჭვირნიშნია. პირველ ფურცელზე (ორად გაკეცილი ქაღალდისა) კარგად შეინიშნება ჭვირნიშნული ნარწერა „ნძ“, ხოლო მის გასწვრივ მეორე ფურცელზე „KH“, დაბლა კიდეც „J 833“. ილ. აბულაძის დაკვირვებით, რომელსაც ვაჩვენეთ ეს ხელნაწერი, აქ უნდა იყოს არა „J 833“, არამედ „1833“. ეს უფრო სანდოა, ვინემ ჩვენეული ნაკითხვა, თუმცაღა „1“-ის კბილი და ქვედა დაბოლოება ყოველთვის ერთ სიბრტყეზეა.

პირველ ფურცელს, ზედა მარჯვენა მხარეზე, ყველგან ეტყობა არაბული „7“-ის მსგავსი გამოსახულება. ქაღალდის ყოველ გვერდზე ჭვირნიშნითვე ჩამოდის სწორი ვერტიკალური ხაზები. ინტერვალი ამ ხაზებს შორის 3-4 სმ-ის მიჯნაზე მერყეობს. ხელნაწერი აკინძულია აბრეშუმის ძველთაძველი ნაბლისფერი ძაფით, განმეორებით კი აბრეშუმისვე თეთრი ძაფით, თუმცა არც ეს უკანასკნელი ტოვებს ახლის

შთაბეჭდილებას.

ხელნაწერი შედარებით კარგადაა შემონახული. აკლია მხოლოდ პირველი ორი ფურცელი, მესამე ფურცელი, რომელშიც იწყება ამბავი როსტევან მეფისა, დაზიანებულია. დაზიანებულია აგრეთვე ტექსტზე დართული ვახტანგისეული „თარგმანის“ ბოლო ფურცელი. დანომვრა წყდება 156-ე გვერდზე. ალაგ-ალაგ რამდენიმე გვერდი მელნითაა დასვრილი ან კიდევ გამდნარი სანთლით წვეთებდასხმული. ზოგიერთი ფურცლის ზედა ნაწილი ჩამოჭრილია ისე, რომ ტექსტი არაა დაზიანებული. ეტყობა, ჩამოჭრილ მონაკვეთებზე მინაწერები ყოფილა. ასეთი მინაწერები მაინც საკმაოდ მოეპოვება ხელნაწერს. ეს მინაწერები, უმეტეს შემთხვევაში, გარკვეული ინტერესის შემცველია. მათში მოხსენიებულია ვინმე ცაგარელი, პლატონ დიდებულის (მოქალაქე ანა სამარლანაშვილისაგან გავიგეთ, რომ პლატონი ქარელის რაიონიდან, ატოციდან, ყოფილა. ის კორინთელების ოჯახს ნათესავად ერგებოდა), იაკინთი. აქვეა XIX საუკუნის საქართველოსათვის ცნობილი სახელები: მაიკო, ეფემია, ნინო, ეკატერინე, სოფიო და სხვ. ერთგან მინაწერში ნათქვამია: „დაო სოფიო, მოიგონე ჩვენი ტკბილი დობა, შენი და ეკატერინე“. საინტერესოა, ხომ არ ჰქონდა კორინთელების ოჯახს კავშირი ორბელიანების, ჭავჭავაძეებისა და ბარათაშვილების ოჯახთან? ამ მხრივ, ინტერესმოკლებული არ იქნებოდა ეკატერინე ჭავჭავაძის ავტოგრაფის გათვალისწინებაც. მინაწერშივე ნახსენებია ნინას დაბადება: „1818 წელს, აპრილის იმ დღესა მთავრის პირველს საათს დაიბადა ნინა სოლომონოვნა“ (სოლომონ ჯავახიშვილის ასული). ხელნაწერის 53-ე გვერდზე მოთავსებულია ლექსი:

ტანი მსგავსი	წელზე აყრია
ალვის ხისა,	ნაწნავეები.
პირი ბადრი	ტუჩი წითელი
მზგავსი მზისა;	ვარდისფერი,
თვალი შავი	თითები თეთრი
გიშრის ფრისა,	ბროლის ფერი,
სახეზე უხდება	თავით ფეხებამდინ შემკული
ზილფ-კავები,	ვარდის კონა, თაიგული.

ასევე მელანიასადმი მიძღვნილია ლირიკული სტრიქონი: „ფერმიხდილო მელანია, შენ გეტრფიან“, და იქვე გრძელდება: „ყველანი, ლამაზო ეფემია, ყველანი ამებია“... ხომ არ იგულისხმება აქ ნ. ბარათაშვილის დედა? ესა და მსგავსი მინაწერები შემდგომში კვლევის საგანი

უნდა გახდეს. ამჯერად კი მკითხველის ყურადღებას თვით ტექსტზე გავამახვილებთ.

როგორც ზემოთ მივუთითეთ, ხელნაწერი ვახტანგისეული გამოცემიდან მომდინარეობს, მოიცავს ვახტანგის „თარგმანსაც“, დანერილია შავი მელნით, სინგურით. ლექსიკითა და ასოთა მოხაზულობით დასტურდება (უკეთეს შემთხვევაში, სავარაუდოა), რომ იგი გადანერილი უნდა იყოს დაახლოებით XIX საუკუნის პირველ ნახევარში. ამას გვაფიქრებინებს აგრეთვე უძველესი ქართულისათვის და თვით ვახტანგისათვის დამახასიათებელი მ-არის გამონაკლისის სახით მოხმობა. რაც შეეხება ლექსიკას, იგი ზოგჯერ ახალი ქართულის ჩარჩოშია მოქცეული, თუმცა მასში უმეტესწილად შემონახულია ძველი ნორმები, ხშირ შემთხვევაში, ვახტანგისაზე უფრო ძველიც. ასე რომ, ხელნაწერი ვახტანგისეული ტექსტის გადმოღებაა (უპირველეს ყოვლისა, ეს ითქმის სტროფულ შედგენილობაზე), ამავე დროს, გარკვეული თავისებურებების შემცველიც. საქმე ის გახლავთ, რომ გადამწერი ხშირად შეგნებულად ცვლის ნაბეჭდი ტექსტის ამა თუ იმ სიტყვას, ზოგჯერ ფრაზის სინტაქსურ ნიშნებსაც კი. ჩვენ მთლიანად ვახტანგისეული და ხელნაწერისეული „თარგმანი“ შევადარეთ ერთმანეთს. შედარების შედეგად აღმოჩნდა, რომ გადამწერი, მართალია, იმეორებს ვახტანგისეულ ტექსტს, უშვებს კორექტორულ შეცდომებსაც (მაგალითად, მითითებულია ერთი სტროფი და განმარტებულია მეორე), მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში, საკუთარი მოსაზრებებით ასწორებს მას. სანიმუშოდ რამდენიმე მაგალითს მოვიტანთ.

ვახტანგ VI „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის შესახებ ერთგან წერს: ასეთი ამბავი სპარსში არ მოიპოვებაო და დაატანს: თამარ მეფე „კარგი და ძალიანი ხელმწიფე რომ იყო, ვითამ ეს იმაზედ მოინდომა, ასეთი საქმე სხვაშიდ რატომ უნდა იყოსო“... და რუსთველს უბრძანა გალექსვა. ხელნაწერი ასწორებს ტექსტს: „...ასეთი საქმე ხვაშიად რატომ უნდა იყოსო“, ე.ი. დაფარული, გაუცხადებელი რატომ უნდა იყოსო და თამარმა რუსთველს უბრძანა მისი გამომზეურებაო. ეს ვახტანგისაგან განსხვავებული, ამავე დროს, საინტერესო მოსაზრებაა.

მოშაირეებზე რუსთველის მსჯელობას ვახტანგი ასე განმარტავს: „ერთი ორი და შორი შორი უმსგავსო განაღამც რომ კიდევ თქუას ეს ჩაიგდებაო“. ხელნაწერში ვკითხულობთ: „...გაღანამც რომ კიდევ თქუას, ეს არ ჩაეგდებაო“. ეს უფრო სწორი მსჯელობაა, რადგანაც აქ საუბარი მიმართულია მოშაირეზე, რომელსაც ერთი-ორი შაირის თქმა

არ „ჩაეგდება“.

იმავე მოშაირზე ვახტანგი ამბობს: „იმათ დიდის ნადირის სიკუდილი არ შეუძლიათ და წერილს ხოცენ“. ხელნაწერის ავტორი ვახტანგის ფრაზას პოემის განსამარტებელი ტექსტის შესაბამისად ასწორებს: „იმათ დიდის ნადირის მოკვლა არ შეუძლიათ“ (მდრ. განსამარტებელი სტრიქონი: „დიდსა ვერ მოჰკვლენ...“).

ვახტანგი „ესე ამბავი სპარსულის“ განმარტებაში წერს: „ვპოვ და ლექსათ სათარგმოდ გავხადეო“. ხელნაწერშია: „...ლექსად სათარგმოდ“;

ვახტანგის ტექსტი ერთგან ასე იკითხება: „... და ან ამას უბნობს თუ კაცი ქრისტეს თვის ტირის“. ხელნაწერშია: „...ქრისტესთვის ტირს“ (შემონახულია ზმნის ძველი ფორმა).

გადამწერი ვახტანგისეულ „ბალახშს“ „ბადახშად“ ასწორებს („ბალახშად ღრძილსა“ – „ბადახშად ღრძილსა“).

„მქისი“, ვახტანგის თარგმანით, „დამშხალულს“ ნიშნავს, ხელნაწერით – „დაშლილს“.

ამგვარი მაგალითები საკმაოდ მოიძებნება.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ გადამწერი ამა თუ იმ აზრის გასაძლიერებლად ვახტანგის ტექსტს ცალკეულ სიტყვებს უმატებს. მაგალითად, „ვახტანგი „ასულს“ ასე განმარტავს: „ასული მალ რომ ასულიყოს ის არი“. ხელნაწერშია: „...მალ-მალ რომ ასულიყოს“.

ასეთია მოკლედ წინასწარი მუშაობით გამოვლენილი სხვაობა ვახტანგისა და ხელნაწერისეულ „თარგმანებს“ შორის. აქვე მივუთითებთ, რომ გადამწერს სრულად არ გადაუწერია „თარგმანი“. მას ბოლო 91 სტროფის განმარტება არ გადმოუწერია, კერძოდ, იგი წყდება სტროფზე: „პატრონი ჩემი...“ განმარტებათა გადანერის შეწყვეტა ჩანს იქიდან, რომ ბოლო ფურცლის V თავდაპირველად ცარიელი ყოფილა. იგი დაზიანებულია (მეოთხედილაა შემორჩენილი), მაგრამ ამკარად ეტყობა ჩვეულებრივი მინაწერები იმავე ზემოხსენებულ მელანიაზე, ეფემიაზე და სხვ.

რაც შეეხება საკუთრივ პოემის ტექსტების ურთიერთმიმართებას, ჩვენ მიერ შედარებული 300-ოდე სტროფი გვარწმუნებს, რომ აქაც შეინიშნება ვარიანტული სხვაობანი. ეს სხვაობანი გამონეულია როგორც კორექტურული მიზეზით, ასევე (რაც მთავარია) გადამწერის შეგნებული დამოკიდებულებით ტექსტისადმი. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს:

ვახტანგის ნაბეჭდ ტექსტში ვკითხულობთ:

„იციოდეს, ყმანვილობდეს საყვარლად და კარგა ზმიდეს“. ხელნაწერშია: „...საყვარლად და კარგად ზმიდეს“.

ვახტანგი ერთგან „წყალს“ ნათესაობით ბრუნვაში ფუძეუკუმშველად ბეჭდავს: „მინდორს იქითა წყალი დის და წყალსა პირსა კლდენია“. ხელნაწერშია: „...წყლისა პირსა“.

ვახტანგის ნაბეჭდი ტექსტში უადგილოდ ნახმარი „ხამი“ გადამწერს შეგნებულად და სწორად აქვს გასწორებული სიტყვით: „ხანი“ (შდრ. „ვერ ვასმინე საუბარი, მით დავეყვნო ხამი მუნ და – „...მით დავეყვნო ხანი მუნ და...“).

ასევე, ხელნაწერი ასწორებს ვახტანგისეული ნაბეჭდი ტექსტის ცალკეულ სიტყვებს: „ნასუქალსა“ – „ნასუქარსა“ („მას ტაიჭსა არაბულსა ქვე ნაბამსა, ნასუქალსა“ – „...ქვე ნაბამსა, ნასუქარსა“); „მიუსხდეს“ – „მიუსხდენ“ (ავთანდილი და სოგრატი „წინა მიუსხდეს მუხლ მოყრით“ – „წინა მიუსხდენ მუხლმოყრით“), „გაუხდეს“ – „გაუხდენ“ („მას პატრონყმანი გაუხდეს ჭრეტადმცა სჯობდა რომელი“ – „მას პატრონყმანი გაუხდენ...“). „საუბარი“ – „საუბარნი“ („ცხენსა შეჯდა, მონათამცა საუბარი რად იყურნა“ – „საუბარნი რად იყურნა“) და სხვ.

ზოგ შემთხვევაში, ხელნაწერში სინტაქსური წყობაა შეცვლილი. ვახტანგისეულ ტექსტში წერია: „თვალთა ჴელნი უკუივლო ცრემლნი ცხელნი მოინურნა“. ხელნაწერშია: „ცხელნი ცრემლნი“.

თავს „ნასვლა ავთანდილისგან ფრიდონიდან ნესტან-დარეჯანის საძებრად“ ვახტანგისეულ ნაბეჭდ ტექსტში ერთ სტროფში (ჩლბ) აკლია ბოლო სტრიქონი. ხელნაწერი ავსებს ნაკლოვანებას, ოღონდ ეს შევსება გადანერის პროცესშივე არ უნდა მომხდარიყო. ის შემდგომში ჩამატებულის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ასეთია მოკლედ ჩვენ მიერ წინასწარი მუშაობის შედეგად გამოვლენილი სხვაობანი ვახტანგის გამოცემასა და ხელნაწერს შორის.

ვფიქრობთ, ეს მცირე ანგარიშიც იძლევა იმის საფუძველს, რომ მოქალაქე ანიკო ჭრელაშვილის ოჯახში დაცულმა „ვეფხისტყაოსანმა“ კუთვნილი ადგილი დაიჭიროს პოემის ხელნაწერ მემკვიდრეობაში.

**„ვეფხისტყაოსნის“ ერთი საჭირო სტროფის
შესახებ
(გმირთა გასაუბრების რუსთველური მანერის
ბათვალისწინებით)**

წინათქმა: წინამდებარე წერილის შინაარსში დასაკვალიანებლად მკითხელს წინასწარ განვუმარტავ, რომ იგი ფრაგმენტია ჩვენი სადიპლომო ნაშრომისა „ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“. ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., (თბ., 1967 წ., 154 გვ., დანერილი 1964 წელს, ხოლო გამოქვეყნებული 1966 წელს იხ. ბ. კილანავა, ერთი საჭირო სტროფის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 18.III.1966; შდრ. გაზ. „ლენინელი“ (გალი 17.V.1966). იგი ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობის შესახებ პ. ინგოროყვას მიერ შემუშავებულ კონტექსტშია განხილული. ამჯერად ფრაგმენტი, გარკვეული მოსაზრებით, იბეჭდება უცვლელად. ბუნებრივია, მასში ზოგი სტილისტური შეცდომა იქნება დაშვებული, მაგრამ იმედი მაქვს, ყოფილი II კურსის სტუდენტის ნაწერს ამ მხრივ პატიოსანი მკითხველი მკაცრად არ განსჯის.

* * *

„... ჩვენს ნაშრომში მრავალგზის გვქონდა მითითებული, რომ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ რაობაზე მეცნიერებაში, იმთავითვე თუ არა, დროთა მსვლელობაში მაინც ორი შეხედულება გაბატონდა. ერთი ნაწილი მკვლევარებისა მას მიიჩნევდა რომელიღაც უძველესი ხელნაწერიდან გადმობეჭდილ ტექსტად და სრულ პოემას მის ფარგლებში ეძებდა,¹ მეორე ნაწილი მას მიიჩნევდა და დღესაც მიიჩნევს ხელოვნურად დამუშავებულ ტექსტად, ამდენად, 1712 წლის გამოცემას – კრიტიკულად,² პ. ინგოროყვას შეხედულებანი „არ ახალია, ძველია“. იგი მკვლევართა პირველ კატეგორიას განეკუთვნება და ამ კატეგორიაშიც „უკიდურესი პოზიცია უჭირას“ (ალ. ბარამიძე).

1 ასეთ მკვლევართა რიგს განეკუთვნებიან: დ. კარიჭაშვილი, იუსტ. აბულაძე და სხვანი.

2 მკვლევართა ამ რიგს მიეკუთვნებიან: ე. თაყაიშვილი, ა. შანიძე, კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, კ. ჭიჭინაძე, ს. ცაიშვილი და სხვანი.

პ. ინგოროყვა დაბეჯითებით აცხადებს: „კრიტიკული ანალიზი ვახტანგის ტექსტისა არ ტოვებს არავითარ ეჭვს აღძრული საკითხის (ე.ი. კრიტიკულია თუ არა ვახტანგისეული გამოცემა, – ბ.კ.) შესახებ; ტექსტის შესწავლიდან უცილობლად მტკიცდება, რომ ვახტანგს არავითარი შესწორება არ შეუტანია „ვეფხისტყაოსნის“ დედანში და მას უცვლელად დაუბეჭდავს რომელიღაც ძველი ხელნაწერი“. „რუსთველიანას“ პირველ გამოცემაში საკითხი კიდევ უფრო დაკონკრეტებული იყო. მაშინ პ. ინგოროყვა მიუთითებდა, რომ ვახტანგს „არ შეუცვლია ცალკე სიტყვების შეცდომებიც კი, თუმცა კარგად სცოდნია, რომ ესა თუ ის სიტყვა დამახინჯებულად იყო წარმოდგენილი“.² მას ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ გარეთ არ ეგულებოდა არც ერთი სტრიქონი, რომელიც რუსთაველის კუთვნილებას წარმოადგენდა. ხოლო რაც შეეხება პოემის დასაწყისს („პირველი თავი, დასაწყისი...“), რომელიც ვახტანგის გამოცემაში არ შესულა, შემთხვევით გამორჩენილად გამოცხადდა,³ (მაგრამ) მას შემდეგ, რაც სამართლიანად შენიშნეს, რომ დასაწყისი სტროფის გამორჩენა ბეჭდურ გამოცემაში მოულოდნელია, პ. ინგოროყვამ დათმო პოზიციები და ახალგამოცემულ „რუსთველიანაში“ მიუთითა: ვახტანგმა ეს სტროფი შეგნებულად არ დაბეჭდა, რადგანაც მის სიყალბეში დარწმუნებული იყო.⁴ ამ განცხადებით საფუძველი ერყვია პ. ინგოროყვასავე შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ თითქოსდა ვახტანგმა უცვლელად გადმობეჭდა მოკლე რედაქციის ტიპის რომელიღაც უძველესი ხელნაწერი.⁵

აღსანიშნავია, რომ ამგვარი წინააღმდეგობები შეიმჩნევა არა მხოლოდ „რუსთველიანას“ ძველი და ახალი გამოცემების შედარებისას, არამედ ახლად გამოცემული „რუსთველიანას“ შიგნითაც. პ.

1 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, I, თბ., 1963, გვ. 17.

2 მისივე, რუსთველიანა, I, თბ., 1926, გვ. 14. ვახტანგისა და მის „სწავლულ კაცთა“ მუშაობის ამგვარი შეფასება არაა მართებული.

3 იქვე, გვ. 54.

4 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, I, გვ. 55.

5 აქვე აღვნიშნავთ, რომ პ. ინგოროყვა მოკლე რედაქციის ტიპის ხელნაწერის ტრადიციაზე მსჯელობისას უთითებს ხელნაწერ – 5006-სს და უმართებლოდ გვერდს უვლის ს. ცაიშვილის სპეციალურ გამოკვლევას ამ საკითხზე, საიდანაც მტკიცდება, რომ ეს ხელნაწერი ვახტანგის ტექსტიდან მომდინარეობს (იხ. ლიტერატურული ძიებანი, 9, გვ. 313-321; მისივე, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქცია, თბ., 1957, გვ. 58-61).

ინგოროყვა „ვეფხისტყაოსნის“ დამატებათა შესახებ ერთგან წერს: „ვერც ერთი რუსთველისტი, რომელსაც აქვს ელემენტარული ცოდნა „ვეფხისტყაოსნის“ ენისა და პოეტური სტილისა, ვერ იტყვის, რომ ეს ნართული ტექსტები (რომლებიც ვახტანგისეულ გამოცემაში არ შესულა, – ბ.კ.) ეკუთვნის რუსთველს“.¹ „რუსთველიანას“ პირველ გამოცემაში კონკრეტულად იყო მითითებული ასეთი 725 სტროფი (გვ. 18). მკვლევარი ნაშრომის იმავე გვერდზე სქოლიოში უთითებს: გამონაკლისს ორად ორი სტროფი (553 და 1514) წარმოადგენს, რომლებიც, როგორც ირკვევა, შემთხვევით გამორჩა ვახტანგს (იქვე, გვ. 23).² ეს ის „ორად ორი“ სტროფია, რომლებსაც მოქალაქეობრივი უფლება პოემაში პროფ. ალ. ბარამიძემ აღუდგინა.³ პ. ინგოროყვამ, ჩანს, უმისამართოდ (წყაროს დაუსახელებლად) გაითვალისწინა პროფ. ალ. ბარამიძის მტკიცება, მაგრამ სწორედ ამ გათვალისწინებამ შეარყია მისივე დებულება ვახტანგისეული გამოცემის გარეთ არც ერთი რუსთველური სტროფის არდარჩენილობის შესახებ.

1 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, I, გვ. 55.

2 იქვე, გვ. 23. მკვლევარი ამბობს, „როგორც ირკვევა“, მაგრამ მკითხველისათვის მაინც გაურკვეველია, თუ საიდან და როგორ ირკვევა, რომ ვახტანგს ეს სტროფები შემთხვევით გამორჩა. პ. ინგოროყვა მას შენიშნავს ურთავს, რომ საკითხი განმარტებაში განიხილებათ, განმარტება კი ჯერ არ დაბეჭდილა.

3 ...დოც. მზექალა შანიძემ 1966 წელს გამოაქვეყნა ვრცელი გამოკვლევა „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის ენობრივ სამყაროზე. იკვლევს რა 1712 ნ. გამოცემის ენობრივ თავისებურებებს, მკვლევარი კვლავ აყენებს საკითხს – „ეყრდნობა თუ არა იგი უძველეს ხელნაწერებს, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ვარაუდობს („ზოგიერთში“ უწინარესად პ. ინგოროყვა ნაგულისხმევი, – ბ.კ.). დაკვირვების შედეგად გამოვლინდა, რომ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ გრამატიკული ფორმები ყოველთვის ვერ ესადაგება ადრინდელი (XII-XV სს.) ქართულის ნორმებს. პოემის პირველ გამოცემაში უხვადაა შესული XV-XVIII სს.-ისათვის დამახასიათებელი ფორმები. იგი უცილობელ მსგავსებას და, ხშირ შემთხვევაში, იგივეობასაც იჩენს XVII საუკუნის ხელნაწერებთან. ყოველივე ეს მკვლევარს უფლებას აძლევს იფიქროს, რომ ვახტანგის ტექსტი არ შეიძლება მომდინარეობდეს უძველესი ხელნაწერებიდან. დოც. მ. შანიძის საბოლოო დასკვნით, „ენობრივი მონაცემები მხარს უჭერს იმ მოსაზრებას, რომ ვახტანგისეულ გამოცემას საფუძვლად გვიანდელი ხელნაწერები უძევს“ (იხ. კრებული: შოთა რუსთველი, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1966, გვ. 380-405). ეს ძირშივე საფუძველს ურყევს პ. ინგოროყვას მოსაზრებებს.

ახლა საკითხავია: განა მართლა მხოლოდ „ორად ორი“ რუსთველური სტროფი გამოორჩა ვახტანგს? არა! ვახტანგ მეფეს გამორჩა გაცილებით მეტი რაოდენობა სტროფებისა, ვინემ ეს პ. ინგოროყვას ნარმოუდგენია. ასეთი სტროფების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი რამ თქმულა და დანერგა. ჩვენც გვქონდა შემთხვევა გმირთა გასაუბრების რუსთველური მანერის გათვალისწინებით შეძლებისდაგვარად დაგვემტკიცებინა, რომ ტექსტუალური ნაკლოვანება იგრძნობა როსტევეანისა და ავთანდილის დიალოგში, რომელიც მშვილდოსნობაში ერთმანეთთან ცილობას შეეხება.

საკითხი ეხება პოემის მეორე თავის („ამბავი პირველი როსტევეან არაბთა მეფისა“) იმ სტროფებს, რომლებშიც გადმოცემულია ავთანდილისა და როსტევეანის მეფის საუბარი ნადირობა-მშვილდოსნობაში ერთმანეთის გამოცდაზე.

სანამ აღნიშნული ადგილის შინაარსს გადმოვცემდეთ, მივუთითებთ საერთოდ ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლებისათვის დამახასიათებელ ერთ გარემოებაზე: ძველ ქართულ ტექსტებში დიალოგების წარმართვა გარკვეულ პრინციპზეა აგებული; დიალოგის წინ თითქმის ყოველთვის მითითებულია იმ პირზე, რომელსაც ნათქვამი ეკუთვნის („პეტრე იტყოდა“, „პრქუა კაცმა მან...“). ამავე დროს, მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ რამდენჯერ იქნება ეს განმეორებული. ხოლო დიალოგის ტირეთი გამოყოფა (შიაქციეთ ამას ყურადღება, – ბ.კ.), როგორც ეს დღესაა მიღებული, არსებითად და კატეგორიულად გამორიცხებულია ძველ ტექსტებში: გმირთა გასაუბრების რუსთველური მანერაც ძველ ტრადიციას მისდევს. როცა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები საუბრობენ, რუსთველი მოგვაგონებს ხოლმე: „ავთანდილ იტყვის“, „ფრიდონ თქვა“, „მეფემან ბრძანა“ და ა.შ. განმეორებით მიმართვისას რუსთველი იტყვის: „კვლა ბრძანა“, „კვლაცა ჰკადრა“, „კვლა ეუბნებოს“, „მერმე უთხრა“ და ა.შ.

რუსთველი ამ ხაზს (მანერას) არასდროს ღალატობს, მაგრამ ეს მანერა (წესი) დარღვეულია ჩვენ მიერ ზემოთ ნახსენებ ნაწყვეტში.

აი ისიც:

თინათინი მეფედ დასკეს, როსტევეანმა რატომღაც მოიწყინა. მასთან მივიდნენ სოგრათი და ავთანდილი. რა მოგივიდა, რატომ დაგიღრეჯია სახეო, მიმართავს ვაზირი სოგრათი, როსტევეანი კი მიუგებს: დავბერდი და ის მანუხებს, რომ ჩემი შემცვლელი მშვილდოსნობაში არავინ არისონ. მაშინ

„ავთანდილ იტყვის: „დავინყო კადრება საუბარისა;
ნუ მოჰკეცებ მშვილდოსნობასა, თქმა სჯობს სიტყვისა წყნარისა,
მინაცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია;
ნაძლევნი დავდვდოთ, მოვასხნეთ მონმედ თქვენივე სპანია;
მოასპარეზედ ვინ მგავსო? – დუდხილა უკუთქმანია.
გარდამწყვეტელი მისიცა ბურთი და მოედანია!

ამას მოსდევს სტროფი:

– „მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა
ბრძანე, ვისროლოთ, ნუ იქმო შედრეკილობა-კლებასა,
კარგთა კაცთასა ვიქმოდეთ მონმად ჩვენ თანა ხლებასა,
მერმე გამოჩნდეს მოედანს, ვისძი უთხრობდეს ქებასა!“

და გრძელდება:

„ავთანდილცა დაჰმორჩილდა, საუბარი გარდასწყვიდეს...“

გმირთა გასაუბრების რუსთველური (და ძველქართული მყარი ტრადიციული) აგების თანახმად, სიტყვები – „მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა...“ (რომელიც ტირეთი იწყება, რაც საერთოდ უცხოა უძველესი ტექსტებისათვის!) ამ კონტექსტში ისე მოისმის, თითქოს ავთანდილს ეკუთვნოდეს იგი. შინაარსის თანახმად კი ეს ასე არაა. ამ აზრს ამტკიცებს მომდევნო სტროფის პირველივე სტრიქონიც: „ავთანდილცა დაჰმორჩილდა...“ ისმის კითხვა: ვის დამორჩილდა ავთანდილი? რასაკვირველია, მეფეს, მაგრამ პოემაში (ნაბეჭდ ტექსტში) ავთანდილის მიმართ მეფის შეპასუხება არ ჩანს, არამედ იგულისხმება მხოლოდ (რაც უცხოა ძველი ტექსტებისათვის). ეს იმიტომ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემებს (1712 წ.; 1860 წ., 1888 წ., 1903 წ., 1813 წ., 1937 წლის ორივე გამოცემა, 1941 წ., 1951 წ., 1953 წ., 1957 წ., 1963 წ. და სხვ.) მოცემულ ნაწყვეტში აკლია საკითხის რუსთველისეული გამოკვეთილობა და სინათლე, ანუ დიალოგის ტრადიციული და რუსთველური აგების წესი და რიგი.

ხელნაწერ H-757-ში საცილობელ ადგილზე მოიპოვება ორი სტროფი, რომელთაგან ერთი, ხელნაწერის მიხედვით – რიგით მეორე, უნდა ეკუთვნოდეს რუსთველს. ეს სტროფი ავსებს პოემის ტექსტუალურ ნაკლოვანებას, მისდევს დიალოგის აგების ტრადიციას და, რაც მთავარია, მის შინაარსში სრული გარკვეულობა შეაქვს.

მოვიტანთ ორივეს:

„მეფე ლალი და წყლიანი, გამხიარულდა მეტადრე,
სიცილით უთხრა ავთანდილს: „შვილად გაზრდი, მით შემეკადრე,
იცი, არ გინყენ, გაზრდილო, მიე შემართვე ზედადრე,
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გითოვდეს ბედადრე“.
როსტევან უთხრა: „მით მკადრე, არ ეჭვდი ჩემგან წყენასა;
რისთვის შემკადრე საუბრად, ვით ათქმევინე ენასა?
სრულ სპათა ყური მოუპყრან ჩემთა ნათქვამთა სმენასა;
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გითობდეს ზე ნამსა“.

თუ რატომ არ უნდა ეკუთვნოდეს ხელნაწერის მაინცდამაინც
პირველი სტროფი რუსთველს, ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი. ახლა
კი მოვიტანთ ჩვენთვის საინტერესო ადგილს ალდგენილი სტროფით:

„ავთანდილ იტყვის: დავინყო კადრება საუბარისა;
ნუ მოჰკვებ მშვილდოსნობასა, თქმა სჯობს სიტყვისა წყნარისა.
მინაცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია;
ნაძლევნი დავდვით, მოვასხნეთ მონმად თქვენივე სპანია;
მოასპარეზედ ვინ მჰგავსო? – ცუდნილა უკუთქმანია,
გარდამწყვედელი მისიცა ბურთი და მოედანია!“
როსტევან უთხრა: „მით მკადრე, არ ეჭვდი ჩემგან წყენასა
რისთვის შემკადრე საუბრად, ვით ათქმევინე ენასა?
სრულ სპათა ყური მიუპყრან ჩემთა ნათქვამთა, სმენასა;
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გითოვდეს ზე ნამსა.
მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა;
ბრძანე, ვისროლოთ, ნუ იქო შედრეკილობა, კლებასა;
კარგთა კაცთასა ვიქმოდეთ მონმად ჩვენთანა ხლებასა;
მერმე გამოჩნდეს მოედანს ვისაი უთხრობდეს ქებასა!“
ავთანდილცა დაჰმორჩილდა, საუბარი გადასწყვიდეს,
იცინოდეს, ყმანვილობდეს, საყვარლად და კარგად ზმიდეს,
ნაძლევითა გააჩინეს, ამა პირსა დაასკვნიდეს:
„ვინცა იყოს უარესი, თავ-შიშველი სამ დღე ვლიდეს!“

ჩამატებული სტროფი მთლიანად ამართლებს ტექსტის შინაარსობრივ მხარეს, ამასთანავე, დიალოგების აგების ძველქართულ და რუსთველურ ხერხს, რომელზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი („როსტევან უთხრა“), მთავარი ისიცაა, რომ ავთანდილის მიმართებაში არის ისეთი სიტყვები, რომლებზეც სათანადო პასუხი უნდა გაეცა როსტევანს. კერძოდ, ავთანდილი მორიდებას გამოხატავს მეფისადმი, თავმდაბლად მიმართავს მას: რაც გკადრო, არ მენყინოს, ნუ მინყენ, თუ

დავინყე კადრება საუარისაო. მეფეც, თავის მხრივ, მიმართავს (აღდგენილ სტროფში): შენ იმიტომ მკადრე, რომ ჩემგან წყენას არ ელოდიო, ან ენას ვით ათქმევინე, საუბრის შეკადრებას ნუ მინყენო. ამის შემდეგ როსტევეანი ნადირობა-შეჯიბრების სწორად და პრინციპულად ჩატარების შესახებ ზოგად მონახაზს იძლევა: ჩემს ნათქვამს მთელმა ჯარმა უნდა მოუსმინოსო, სრულ სპათა ყურნი უნდა მოუპყრანო. ეს სიტყვები პირდაპირი პასუხია ავთანდილის მიერ ადრე თქმული სიტყვებისა: „ნაძლევი დავდეთ, მოვასხნეთ მონმად თქვენივე სპანია, ე.ი. ავთანდილი მოითხოვდა მონმედ საკუთრივ მეფის ჯარის, სპის მოყვანას, როსტევეანი კი მოითხოვს სრული სპისას.

ამის შემდეგ ბეჭდურ გამოცემაში უფრო დაკონკრეტება გვეძლევა იმისა, თუ რა პრინციპით უნდა ჩატარდეს შეჯიბრება („კარგთა კაცთასა ვიქმოდეთ მონმად ჩვენთანა ხლებასა“), ე.ი. ჯერ ჯარის, მსმენელის მობილიზება ხდება, შემდეგ უფრო დაზუსტება საკითხისა, აი, ამას „დამორჩილდა“ ავთანდილი და სწორედ ამით „საუბარი გარდასწყვიდეს“.

ერთი სიტყვით, აქ დიალოგის ლოგიკური, ტრადიციული მანერა დაცულია, ერთი აზრი ლოგიკურად გამომდინარეობს მეორისაგან. დასახელებული სტროფების ამგვარი ურთიერთმიმართების გამო რუსთველურად მიგვაჩნია H-757 ხელნაწერის ზემოაღნიშნული ორი სტროფიდან რიგით პირველი სტროფი. აღდგენილი სტროფის რუსთველურობაზე ისიც მიუთითებს, რომ „ავთანდილცა დამორჩილდას“ შემდეგ ახალი, მომდევნო სტროფი იწყება სიტყვებით: „კვლა ბრძანა“:

„მონა თორმეტი შევსხათ ჩვენ თანა მარებლად

თორმეტი ჩემად ისრისა მომრთმელად, მოსახმარებლად, -

ერთაი შენი შერმადინ არს მათად დასადარებლად, -

ნასროლ-ნაკრავსა სთვალვიდნენ უტყუვრად, მიუმცდარებლად“.

მაშასადამე, მეფის ადრე ნაბრძანები ჰქონია, შემდეგ განმეორებით, კვლავ უბრძანებია. კატეგორიულად არ გამოვრიცხავთ მეორე სტროფის რუსთველურობასაც, რადგანაც აზრთა მდინარება მასშიც ლოგიკურია, თუმც მის უთენტურობაზე უეჭველად დადებითი დასკვნის გამოტანა ამ ეტაპზე მაინც გაჭირდებოდა, რაც ვერ ითქმის პირველ სტროფზე. მიუხედავად ყოველივე ზემოაღნიშნულისა, იგი რატომღაც არაა შეტანილი „ვეფხისტყაოსნის“ თითქმის არც ერთ ძირითად, მათ შორის არც 1966 წლის საიუბილეო, აკადემიურ გამოცემაში (იხ. სადბლომონაშრომი, გვ. 115-122).

შენიშვნა: დასახელებული სტროფი არც 1988 წლის აკადემიურ გამოცემაშია შესული, რითაც დარღვეულია გმირთა გასაუბრების (დი-ალოგის) რუსთველური მანერა, ეტიკეტი და ცნობილ სტროფს („მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა...“) უძღვის პუნქტუაციის ნიშანი ტირე („– მე არ შეგარჩენ...“), რაც, როგორც ითქვა, სრულიად უცხოა უძველესი და ძველი ტექსტებისათვის.

მკითხველს შეეპირდი, რომ ჩემი და მ. თავდიშვილის შეხედულებათა ურთიერთმიმართების გარკვევას მას, თვითონ ავტორს, ვანდობ-მეთქი. მაგრამ ამჯერად, მხოლოდ ერთხელ ვარღვევ ამ დაპირებას, თანაც, გარკვეული მოსაზრებით, ვახდენ მ. თავდიშვილის მონოგრაფიის შესაბამის მონაკვეთს ვრცელი ციტირებით. იგი წერს: „პოემის იმავე ქვეთავში 1966 წლის გამოცემით, აგრეთვე ბევრი აკადემიური ტექსტის მიხედვითაც ერთი კურიოზი გვაქვს. ავთანდილი რომ როსტევეანს შე-ჯიბრებაში გაიწვევს და ეტყვის:

„მინაცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია;
ნაძლევი დავდვით, მოვასხნეთ მონმად თქვენივე სპანია;
მოასპარეზედ ვინ მგავსო? – ცუდნილა უკუთქმანია,
გარდამწყვედელი ამისა ბურთი და მოედანია“.

ამის შემდეგ ზემოაღნიშნული გამოცემის მიხედვით მოდის სტრო-ფი, რომელში გამოხატული მსჯელობაც, კაცმა არ იცის, ვის ეკუთ-ვნის:

„– მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებასა,
ბრძანე, ვისროლოთ, ნუ იქმო შედრეკილობა-კლებასა,
კარგთა ყმათასა ვიქმოდეთ მონმად ჩვენთანა ხლებასა,
მერმე გამორჩედეს მოედანს ვისძი უთხრობდეს ქებასა“.

მაგრამ ამ პოეტური აბზაცის მომდევნო სტროფის დასაწყისი გვაგებინებს – ეს სიტყვები მეფისა ყოფილა.

ავთანდილცა დამორჩილდა, საუბარი გარდასწყვიდეს...

აღნიშნული უხერხულობა კარგად შენიშნა მკვლევარმა ი. კენ-ჭოშვილმა წერილში „ლიტერატურული ეტიკეტი და „ვეფხისტყაოს-ნის“ დიალოგები (საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 98, 1988, 1). „მკვლევარი სამართლიანად მიუთითებდა: „ვეფხისტყაონის“ დიდ ნაწილს დიალოგები წარმოადგენენ. მათ აგებულებას განსაზღვრავს არა მხოლოდ რუსთველის შემოქმედებითი თავისებურება, არამედ ის „წესი თხრობისა“, ლიტერატურული ნორმების ის სისტემა, რომელიც შუა საუკუნეებში გაცილებით უფრო მყარი და „სავალდებულო“ იყო,

ვიდრე ახალ დროში. რუსთაველი არ ღალატობს ლიტერატურულ ეტიკეტს და მის პოემაში დიალოგებს, პერსონაჟთა რეპლიკებს დაკანონებული ნორმების შესაბამისად მაშინაც ახლავს ავტორისეული რემარკები („ყმაღან უთხრა“, „ქალმან ჰკადრა“, „ავთანდილ გასცა პასუხი“ და სხვ.), როდესაც ეს უკანასკნელნი არაა გამომწვეული ლოგიკური აუცილებლობითა და კონტექსტით, რემარკების გარეშე, გასაგებია, ვის ეკუთვნის ესა თუ ის რეპლიკა“.

მეტიც: „პედანტური სიმკაცრით გასდევს დიალოგებს ავტორისეული ფიგურები ძველ ქართულ მწერლობაშიც“...

დაკვირვებულმა მკვლევარმა ი. კენჭოშვილმა სამართლიანად მიაქცია ყურადღება პოემის ერთ ადგილს, სადაც რატომღაც ეს წესი ირღვევა.

„საიუბილეო გამოცემის მხოლოდ 66-ე და 236-ე სტროფებს – „მე არ შეგარჩენ შენ ჩემსა მაგისა დაცილებისა...“ „ქალო, არ იცი, სითმოვალ, რა ჭირნი დამითმენიან...“, სადაც პერსონაჟთა მეტყველებაა წარმოდგენილი, წინ არ უძღვის ავტორისეული რემარკები და ახალი დროის ნაწარმოებთა მსგავსად, მხოლოდ კონტექსტიდან ირკვევა, ვინ წარმოთქვამს აღნიშნულ სტროფებში მოცემულ რეპლიკებს“...

ერთი სიტყვით, მკვლევარი იქითკენ იხრება, რომ პოემის აკადემიურ ტექსტს აღნიშნული კანონზომიერების აღმდგენელი სტროფები უნდა აკლდეს.

ეს გახლავთ შესანიშნავი დაკვირვება, ოღონდ, აი, გამოდის 1988 წლის აკადემიური გამოცემა და არც მასშია გათვალისწინებული იგი. ამრიგად, სტროფში „მე არ შეგარჩენ“ როსტევეანის სიტყვებია გამოხატული, ოღონდ არ ჩანს, სად იწყება იგი, არ ჩანს კი იმიტომ, რომ ამ სტროფის წინ დაკარგულია სტროფი, სადაც დიალოგის მაუწყებელი „უთხრა“, ან „უბრძანა“ ან კიდევ „უბნების“ იხილვის“ (გვ. 86-88). შემდეგ წარმოდგენილია ჩემგან აღდგენილი სტროფები მცირეოდენი სხვაობით.

ვიმეორებ: მე ოდნავადაც არ მეპარება ეჭვი ნ. თავდიშვილისა და ი. კენჭოშვილის მეცნიერულ კეთილსინდისიერებაში და არ ჩავიდენ მკრეხელობას, რომ მათ პლაგიატობა დავწამო, მაგრამ უბრალოდ მკითხველს მინდა ვაუწყო, რომ ამ „შესანიშნავი დაკვირვების“ ავტორი გახლდით მე, მეორე კურსის სტუდენტი, რომლის გამოთქმის საშუალება საკუთარი ლექციის ხარჯზე, მომცა ჩემმა მასწავლებელმა აკად. ა. ბარამიძემ, ჯერ კიდევ 1964 წელს, ხოლო გამოვაქვეყნე იგი

(მცირე მოცულობით) 1966 წელს. მკითხველი იმასაც შეატყობს, რომ მე წინამდებარე წერილში უფრო ვრცელი ტექსტოლოგიური სამუშაოც კი მაქვს ჩატარებული. მართალია, სასურველი და საჭიროც იყო, ორივე ავტორს, განსაკუთრებით, ი. კენჭოშვილს, დაეფიქსირებინა აღნიშნული ფაქტი, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. მიუხედავად ამისა, მე წყენა გულში ოდნავადაც არ გამივლია. პირიქით: პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ გარემოებამ ერთგვარი სიამოვნებაც კი მომგვარა, რადგანაც მეოთხედი საუკუნის წინ, ჩემი, მაშინ მეორეკურსელი სტუდენტის, მოკრძალებული რუსთველოლოგიური ნააზრევი, მისგან დამოუკიდებლად განმეორდა 1988 და 1992 წლებში, რამაც იმის იმედი კიდევ უფრო განმიმტკიცა, რომ, ჯერ კიდევ ჭაბუკობისას, ზემოაღნიშნული კონკრეტული და თეორიული საკითხის კვლევისას, სწორ გზაზე ვყოფილვარ დამდგარი. ეფიქრობ, ეს არც ჩემს უმცროს მეგობარს მ. თავდიშვილსა და არც უფროს კოლეგას ი. კენჭოშვილსაც უხერხულ მდგომარეობაში არ ჩააგდებს. პირიქით; გვექმნება საფუძველი, რომ ერთობლივად ვიზრუნოთ და, თუ გნებავთ, ვიბრძოლოთ კიდევაც პოემის მომავალ გამოცემაში შეივსოს ნაკლოვანი ტექსტში იმ ფაქტის აქცენტირების გარეშეც, რომ ამ საფუძვლების სათავეებთან მე ვიდექი (ყოველ შემთხვევაში, კონკრეტულ შემთხვევაში სხვათა ნააზრევს არ დავყრდნობივარ, თუმცა, შესაძლოა, მასზე ჩემზე ადრეც ვინმეს გაემახვილებინოს ყურადღება. ამის გასარკვევად კი მთელი რუსთველოლოგიური ლიტერატურაა ხელახლა გადასასინჯი, თუმცა წინასწარ ვარ დარწმუნებული, რომ პერსონაჟთა დიალოგების აგების რუსთველურ ეტიკეტზე ადრე არ ჰქონიათ მსჯელობა).

„ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემა (აღდგენილი გამოცემითურთ)

„ვეფხისტყაოსანი“ ადრევე გახდა ქართველ მნივნობართა (ინტერპოლატორთა, გამგრძელებელთა და ა.შ.) განსჯის, მეტწილად პოეტური განსჯის, საგანი. წმინდა მხატვრულ-შემოქმედებითი თუ იდეოლოგიური მოსაზრებით, ტექსტის ხელყოფა ძალაუწებურად ამკვიდრებდა პოემის რაციონალური შეცნობა-გაგებისა და შეფასების ტრადიციას.

ასე რომ, რუსთველოლოგიის, როგორც მეცნიერების, აღმოცენებას ჩვენში, რაც ვახტანგ მეექვსის სახელთანაა დაკავშირებული, განაპირობებდა ხანგრძლივი კულტურულ-ლიტერატურული და იდეოლოგიური ნანამძღვრები. ამ ნანამძღვართა ცოდნა-შეფასებას, უშუალოდ თუ გარდავლით, უთუოდ გულისხმობს პირველნაბეჭდ ტექსტზე (1712 წ.) დართული „თარგმანი“ (მაგალითად, გამომცემელი აქ ამბობს, რომ მასზე ადრე პოემა „მრავალთა ორთა და სამთა უთარგმნია“), რაც აორკეცებს ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ მეცნიერულ ღირებულებას. სხვათა შორის, ალბათ, ამიტომაცაა, რომ პოემის 1712 წლის გამოცემა ვახტანგის იდეურ-ინტელექტუალურ თანამდგომთა მხრივ გააზრებულ იქნა, როგორც ისტორიული მნიშვნელობის კულტურული ფაქტი და იგი იმთავითვე მათი ინტერესის სფეროში მოექცა. თავდაპირველად ეს ინტერესი ძირითადად პირველნაბეჭდი ტექსტის გადმოწერით შემოიფარგლებოდა, მაგრამ დასახელებული პროცესი არ ყოფილა მექანიკური: გადამწერნი, საჭიროებისას, ხელყოფდნენ ვახტანგის ტექსტს ლექსიკურ-სტროფული შედგენილობის თვალსაზრისით, თუმცა მეტწილად ნდობას უცხადებდნენ მას, თვით ბროსეს გამოცემის შემდეგაც დიდი ხნის განმავლობაში.

გულხელდაკრეფილნი არც ვახტანგის იდეური მოწინააღმდეგენი ყოფილან: ტიმოთე გაბაშვილი „უმეცრად“ სახელდება „თარგმანის“ ავტორს, ხოლო სწავლული კათალიკოსი ანტონ ბაგრატიონი, როგორც ფიქრობენ (რაც ნაკლებ სარწმუნოა), ცეცხლს მისცემს პოემის პირველი გამოცემის ეგზემპლარებს.

1712 წლის გამოცემის შეფასება იდეოლოგიურ-კლერიკალური დანაშრევისაგან რამდენადმე დანშენდილი და შედარებით აკადემიური ჩანს XIX საუკუნის მთელ მანძილზე, განსაკუთრებით კი თეიმურაზ ბატონიშვილის, მარი ბროსესა და დავით ჩუბინაშვილის ნააზრევში. დასახელებული მეცნიერები არსებითად მისაღებად თვლიან ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკურ-სტროფულ შედგენილობას, თუმცა არაიშვიათად „ჩხრეკენ“ მას ამავე თვალსაზრისით. ვახტანგის პირველწყაროს გარკვევის ცდისას ფრიად მნიშვნელოვანი ჩანს მ. ბროსეს, განსაკუთრებით კი დ. ჩუბინაშვილის დაკვირვებანი. ამ უკანასკნელის აზრით, „при издании поэты Руставели (Бахтанг VI) рассмотрены и сличены были многие рукописные экземпляры“¹. სამწუხაროდ, დ. ჩუბი-

1 ვეფხისტყაოსანი რუსულად Барсова кожа პოემა დანერილი შოთა რუსთ-

ნაშვილის ამ თავისთავად სწორ მოსაზრებას მტკიცება თითქმის არც ახლდა. ასე რომ, XIX საუკუნის ქართულმა ფილოლოგიამ ვერ გასცა დასაბუთებული პასუხი საკითხს ვახტანგის დედნის რაობის შესახებ.

რუსთველოლოგიის ეს კარდინალური პრობლემა რადიკალურად მხოლოდ ჩვენს საუკუნეში დაისვა და გადაიჭრა კიდეც. ამ მხრივ, საეტაპო მნიშვნელობა ჰქონდა ე. თაყაიშვილის მიერ წამოწყებულ მუშაობას, რომელიც მაშინ ჯეროვნად ვერ შეფასდა. კერძოდ, ე. თაყაიშვილმა შეძლებისამებრ სრულად აღწერა „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერები (სულ 23), რომელთაგან რვა, აღმწერლისავე განცხადებით, XVII საუკუნეს განეკუთვნებოდა. მკვლევარმა ხელნაწერები შეაჯერა ერთმანეთთან და ვახტანგისეულ გამოცემასთან, რის შედეგადაც დაასკვნა, რომ 1712 წლის გამოცემა კრიტიკულია. ვახტანგს დედნად ჰქონია XVII საუკუნის მანუსკრიპტები, რომლებშიც უმთავრესად ნაწილად დანართები იყო შესული. გამომცემელს შეუსწავლია ხელნაწერთა შედგენილობა პოემის თავდაპირველი რედაქციის გამოსავლენად ე. თაყაიშვილი დაასკვნის, რომ „Вахтанг сумел очистить Вепхис-тквасани от всех наслоений, которые образовали в нем XVII веке“.

ვახტანგის გამოცემის კვლევა ე. თაყაიშვილისაგან გაკვალული გზით, სამწუხაროდ, იმთავითვე არ წარმართულა. ზოგიერთმა ქართველმა მეცნიერმა დიამეტრალურად საპირისპირო პოზიცია დაიჭირა იქამდე, რომ მკვლევრის დებულებანი საერთოდ „შემცთარად“ მიიჩნია, ხოლო უგანათლებულეს მეფეს ინტელექტუალურ უმნიშვნელობაშიც კი დასდო ბრალი. ამ რანგის მეცნიერთა საერთო აზრს გამოხატავს დ. კარიჭაშვილის სიტყვები, რომ ვახტანგი თავის დედანს „რალაც სარწმუნოებრივის მონინებით მოჰკიდებია და ისიც კი არ შეუსწორებია და არ გამოუტოვებია, რაც მას ავტორის აზრად არ მიაჩნდა“.

და მაინც, დროთა ვითარებაში ე. თაყაიშვილის თვალსაზრისს მიმდევრები აღმოუჩნდნენ და ვახტანგისეული გამოცემა კრიტიკულად იქნა მიჩნეული. ამასთანავე, ისიც უნდა ითქვას, რომ ამგვარ დასკვნას

ველის მიერ. ახლად დაბეჭდილი შეერთებულითა ღვანლითა უფალთა ბროსეტ, ზაქარია ფალავანდიშვილის და დავით ჩუბინოვისათა სანკტ-პეტერბურლის სტანბაში სახელმწიფო აკადემიისა მეცნიერებათა, 1841, გვ. XI.

1 ქართული ქრესტომათია, II, სანკტ-პეტერბურგი, 1846, გვ. IV.

2 Е. Такайшвили. Описание рукописей 'Общества распространения грамотности среди грузинского населения~, II, в III, Тифлис, 1902, стр. 581.

ყოველთვის არ ახლდა საგანგებო ისტორიულ-ფილოლოგიური კვლევა და, ამდენად, მათი ნააზრევი არსებითად ე. თაყაიშვილის დებულების ოდენ განმეორების ელფერს ატარებდა. ამ დებულებამ შემდგომი განვითარება და ჭეშმარიტად მეცნიერული დასაბუთება პოვა უწინარესად ა. შანიძის გამოკვლევაში.

ა. შანიძე ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ ყოველმხრივ შესწავლას 1935-1936 წლებში შეუდგა, როცა განზრახულ იქნა მისი ტოლფარდი გამოცემის განხორციელება. მკვლევარ-აღმდგენელი დეტალურად შეეხო პირველნაბეჭდ ტექსტთან დაკავშირებულ თითქმის ყველა პრობლემას, თვით პუნქტუაციურ-კორექტურულ უზუსტობათა ჩათვლით. ამ კოლოსალური სამუშაოს შესრულებამ უაღრესად საინტერესო შედეგი გამოიღო; ა. შანიძემ შეძლო გამოენვლილა, ამოეშიფრა 1712 წლის გამოცემის, უწინარესად მასზე დართული „თარგმანის“, ორასწლოვანი საიდუმლო, რის გამო მის ნაღვანს სამართლიანად ეწოდა „ნამდვილი აღმოჩენა“ რუსთველოლოგიაში¹. ეს აღმოჩენა კი შემდეგში მდგომარეობდა: ა. შანიძემ ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ თითქმის ყველა მკვლევარი ეხებოდა გამოცემაზე დართულ „თარგმანს“, მაგრამ ვახტანგის დედნის რაობის გარკვევის საქმეში ისინი ჯეროვნად ვერ იყენებდნენ მას. კერძოდ, მათ სრულად არასდროს შეუდარებიათ „თარგმანში“ დამონმებული და განმარტებული ადგილები პოემის პირველნაბეჭდ ტექსტთან, ა. შანიძემ კი ამგვარი შედარება აწარმოა და შედეგმაც არ დააყოვნა: აღმოჩნდა, რომ „თარგმანში“ განმარტებულია ისეთი სიტყვები და ზოგ შემთხვევაში მთელი ტაეპებიც და სტროფებიც კი, რომლებიც საერთოდ არ მოიპოვება პირველნაბეჭდ ტექსტში. აღნიშნულის დასადასტურებლად მკვლევარს მოაქვს კონკრეტული მასალა.

ასე, მაგალითად, ვახტანგის დედანში (ე.ი. ხელნაწერში, რომელსაც იგი კომენტარს ურთავდა), კერძოდ მე-3 შაირში, წერებულა: „მას არა ვიცი შეგმართო შესხმა ხოტბისა ხშირისა“. ვახტანგი თავის „თარგმანში“ იმონმებს: „შემართვას“, რომელიც შებედავს ჰქვიანო“. ჩანს, შემდეგ, ხელნაწერების შეჯერება-შემონმებისას, დედნის ეს სიტყვა გაუსწორებიათ და მის ნაცვლად „შევჰკადრო“ ჩაუნერიათ. ასე რომ,

1 დ. კარიჭაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობა, ჟურნ. „განათლება“, 1913, 6, გვ. 3.

საკუთრივ პირველნაბეჭდ ტექსტში დასახელებული ტაეპი ამგვარად იკითხება: „მას არა ვიცი შევჰყადრო შესხმა ხოტბისა ხშირისა“.

ვახტანგის დედანში წერებულა: „მას თინათინის გონება ჰკლევდის ნამნამთა ჯარისა“. ამიტომაცაა, რომ ვახტანგი „თარგმანში“ ამბობს: „თინათინის მოგონება ჰკლავდა, რომ ის ცოლად უნდოდა“. დაბეჭდილ ტექსტში კი წერია: „მას თინათინის შეენება ჰკლევდის ნამნამთა ჯარისა“. მაშასადამე, ვახტანგს (თუ კომისიას) გაუსწორებია დასაბეჭდი პოემის ხელნაწერი.

მსგავსი მაგალითების დასახელება მრავლად შეიძლებოდა...

როგორც აღინიშნა, „თარგმანში“ ახსნილია არა მხოლოდ ისეთი სიტყვები, რომლებიც პირველნაბეჭდ ტექსტში არ მოიპოვება, არამედ მასში ცალკეული სტროფებიცაა განმარტებული, რომლებიც გამოცემაში არ ჩანს. აი, ისინიც: 1. „როსტევან უჴმო ვეზირნი, უბრძანებს თუცა ფარულად...“; 2. „ერთობ დაშალეს ვეზირთა, მაგრამ ვინ მოუსმინებდა...“; 3. „ადეგ, როსტენ, შენსა მზესა, ჴელით ჴელსა მოეკიდე...“; 4. „როსტენ დაბერდა, გაუშვებს პურობ-დარბაზებართა...“; 5. „თავი ჩემი სამსახურად შენთვის რადმცა შევიწყალე...“; 6. „მოუკლვივარ თინათინის სურვილსა და სიყვარულსა...“; 7. „მისი მძებნელი იყომცა ჭკუითა მეტის მეტითა...“

რასაკვირველია, ეს სტროფები „თარგმანში“ სიტყვასიტყვით არაა განმარტებული, მაგრამაქმინიც იგრძნობამათიარსებობა, ერთი გამონაკლისის გარდა (რაზეც მითითებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში)¹. ამიტომაც ამბობს ა. შანიძე: „ვახტანგის მონოგრაფიის გულდასმით შესწავლა ეჭვს არ სტოვებს, რომ მას ხელთ ჰქონია ვრცელი რედაქციის ხელნაწერი და ამ ვრცელ ვეფხის ტყაოსანს უწერდა იგი თარგმანს“². მეტიც; დასახელებული მონოგრაფიიდან ისიც ირკვევა, რომ „ვახტანგს (ან მის კომისიას) საბოლოოდ სხვა რედაქცია შეუმუშავებია და დაუბეჭდავს“ (იქვე, გვ. 391).

ა. შანიძის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „პირველი გამოცემა ვეფხისტყაოსნისა არის ხელოვნურად შემოკლებული ტექსტი და არა უცვლელად დაბეჭდილი რომელიღაც ძველი ხელნაწერი, ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი არის შეძლებისამებრ კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი“ (იქვე, გვ. 393).

1 ა. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, თბ., 1975, გვ. 555.

2 ს. ცაიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქცია, თბ., 1957, გვ. 52-53.

ესაა რუსთველოლოგიის საბოლოო სიტყვა აღძრულ საკითხზე.

ვახტანგისეული გამოცემა ლექსიკურ-სტროფული შედგენილობის გარდა კიდევ იმითაა აღსანიშნავი, რომ მასში სწავლული მეფე სათავეს უდებს „ვეფხისტყაოსნის“ სპეციალური ლექსიკონის შედგენისა¹ და პოემის იდეურ-შინაარსობრივი ინტერპრეტაციის ტრადიციას. განსაკუთრებით ეს უკანასკნელია საინტერესო, რადგანაც არსებითად ვახტანგის „თარგმანი“ წარმოადგენს მეცნიერული რუსთველოლოგიის ფაქტობრივ დასაბამს.

ვახტანგის თარგმანის ტრადიცია, უწინარესად ფორმალური თვალსაზრისით, ადრევე იქნა ათვისებული² და მან ჩვენს დრომდე მოაღწია³. მისი იდეური შინაარსი კი ნასაზრდოებია „ქვეყნის უფროსის“ მოვალეობის შეგნებით (მას უნდა „ავი დაეშალა“ და პოემა გადაერჩინა კლერიკალთა დევნისაგან) და ხასიათდება „პუბლიცისტური მგზნებარებით“⁴; თუმცა იგი, როგორც ითქვა, არც მეცნიერულ ღირებულებასაა მოკლებული. მასში იგრძნობა მეფე-პოეტის მაღალი განსწავლულობა და მოქალაქეობრივი შემართება.

ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანზე“ მსჯელობა სრული არ იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ ა. შანიძის მიერ აღდგენილი გამოცემის რაობას. დასმული საკითხის გარკვევას პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს, რადგანაც თვით სპეციალისტიც კი პირველწყაროთი, საკუთრივ ვახტანგისეული გამოცემით, სარგებლობის შესაძლებლობას თითქმის მოკლებულია (ამ გამოცემის მხოლოდ რამდენიმე ეგზემპლარმა მოაღწია ჩვენამდე). ამიტომაც დაინტერესებული პირი იძულებულია მიმართოს აღდგენილ გამოცემას. ასეთ შემთხვევაში, იგრძნობა აუცილებლობა გაირკვეს საკითხი: ზედმინევნით ცვლის თუ არა იგი დედანს?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა აქტუალურია იმიტომაც, რომ ა. შანიძემ ვახტანგ მეფის იუბილეს დღეებშიც (1979 წ.) განახორციელა აღდგენილი გამოცემის ხელახალი გამოცემა აბსოლუტური სიზუსტით. ეს

1 შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ, თბ., 1937, გვ. 391.

2 ა. შანიძის სიტყვით, იგი „კარგია და თავისი დროისათვის ჩინებული“ (იქვე, გვ. 367).

3 თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსანისა“, გ. იმედაშვილის რედაქციით, თბ., 1960.

4 ვ. ბერიძე, ვეფხისტყაოსნის კომენტარი, თბ., 1974.

იმასაც ნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული პუბლიკაციის განმახლებელი თავის გამოცემას თვლის სრულყოფილად.

ა. შანიძემ ჯერ კიდევ ამ საუკუნის 30-იან წლებში დაიწყო გულმოდგინე მუშაობა ვახტანგისეული ტექსტის აღსადგენად. მან გამორჩეული გულისყურით შეასრულა წინასაგამომცემლო სამუშაო: ერთმანეთს შეუდარა მისთვის მისაწვდომი ყველა ეგზემპლარი, ზედმინევნით გამოიკვლია ტექსტი, აღნუსხა ყველა კორექტურული თუ ტექნიკური დეფექტი, დაძებნა პოემის ერთი და იმავე ადგილის განსხვავებული ნაკითხვანი გამოცემის სხვადასხვა ცალში (მკვლევარ-აღმდგენელს ეს განსხვავებული ნაკითხვანი მთლიანად ცალკე არ მოუცია), სანიმუშოდ ჩამოასხმევინა შრიფტი და სხვ. სწორედ წინასწარი მუშაობისას გაირკვა აგრეთვე ის უცნაურობანი, რომლებიც იგრძნობა ვახტანგის კომენტარებისა და პოემის ტექსტის ურთიერთმიმართებისას.

ა. შანიძემ 1936-1937 წლებში გამოაქვეყნა რამდენიმე სტატია¹, რომლებიც ზედმინევნით აშუქებს მისი მუშაობის ხასიათსა და შედეგებს, აგრეთვე ნაწილობრივ იმ გზებსა და საშუალებებს, თუ როგორ უნდა ყოფილიყო აღდგენილი პირველნაბეჭდი ტექსტი. ა. შანიძის ნამუშევარი ითვალისწინებდა ორიგინალის შეცვლას, ვახტანგისეული გამოცემის რეპროდუქტირებას მაქსიმალური სიზუსტით, ერთი სიტყვით, დედნის „კოპირებას“ (აღმდგენელის სიტყვა).

ქართველმა მკითხველმა ა. შანიძის დაუღალავი და მიზანსწრაფული მუშაობის შედეგად 1937 წელს მიიღო ვახტანგისეული გამოცემის ასლი, ასლი ვახტანგისეული ტექსტისა. როგორც ითქვა, ვახტანგისეული გამოცემის აღსადგენად წარმოებული მუშაობის პროცესში ა. შანიძემ ამოხსნა, გამოწვლილა, ამოშიფრა ვახტანგის „თარგმანის“ ორასწლოვანი საიდუმლო და არსებითად სწორად წარმართა ვახტანგისეული ტექსტისა და, გარკვეული აზრით, საერთოდ „ვეფხისტყაოსნის“ შემდგომი შესწავლის საქმეც. ამიტომაც სრულიად ბუნებრივია ტონი იმ რეცენზიებისა, რომლებიც მიეძღვნა „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენილ გამოცემას. ამ გამოცემას სპეციალური წერილები მიუძღვნეს ალ. ბარამიძემ, ვ. ბერიძემ, ტრ. რუხაძემ, ი. ენიკოლოფოვმა, მ. მამულაშვილმა და სხვებმა.

¹ ა. შანიძე, ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენისათვის, გაზ. „კომუნისტი“, 24.IX.1936; მისივე, ვახტანგის მონოგრაფია „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ და მისი მნიშვნელობა პოემის ტექსტის შესწავლისათვის, ჟურნ. „მნათობი“, 1936, 10, 11.

ალ. ბარამიძე თავის რეცენზიაში მიუთითებდა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ მნიშვნელობაზე რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში, აგრეთვე იმ ცილობა-კამათზე, რასაც, ადგილი ჰქონდა მკვლევართა შორის ვახტანგისეული ტექსტის რაობის შესახებ. რეცენზენტის სწორი შენიშვნით, „ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსნის განმახლებლის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან... ეს თავსამტკრევი საკითხი საბოლოოდ გადაჭრა“. შემდგომში ალ. ბარამიძემ აღმდგენლის ნაღვანს რუსთველოლოგიაში „ნამდვილი აღმოჩენა“ უწოდა და ამჯერადაც სავსებით გაიზიარა მისი დებულებები.² არსებითად ასეთსავე აზრს გამოთქვამენ ვ. ბერიძე,³ ტრ. რუხაძე,⁴ ი. ენიკოლოფოვი⁵ და სხვანი.

რეცენზიებში დადებით შეფასებასთან ერთად აღდგენილი გამოცემის ზოგიერთი ნაკლი იყო წარმოჩენილი. ასე, მაგალითად, ალ. ბარამიძე შენიშვნას იძლეოდა როგორც ჩატარებული კვლევის სფეროში, ასევე თვით ტექსტის სინმინდზე აღდგენილ გამოცემაში. „ვახტანგის (თუ მისი კომისიის) ტექსტი, – წერს იგი, – ვერ ფარავს ვახტანგისავე კომენტარებს“, მაგრამ...“ ა. შანიძე ბოლომდე არ იხილავს ამ, ერთი შეხედვით, უცნაურ მდგომარეობას⁶. აღდგენილი ტექსტის რაობაზე კი იქვე მიუთითებდა: „ვახტანგის კორექტურულ შეცდომათა გასწორებისათვის ა. შანიძეს თუმცა წინასწარ შეუმუშავებია სახელმძღვანელო პრინციპი, მაგრამ არსებითად ეს პრინციპი თვითონ დაურღვევია (ხაზი ჩვენია, – ბ.კ.). ამას გრძნობს გამოცემის აღმდგენელიც, როცა იხილავს „სიხარულის“ და მისთანათა გასწორების საკითხს“ (იქვე, გვ. 348). ალ. ბარამიძის აზრით, ა. შანიძეს „ისეთი ხასიათის შესწორებანი შეუტანია ტექსტში, რომელიც უფრო კრიტიკულ გამოცემას შეეფერება, ვიდრე აღდგენილ კოპიოს (ამ ტერმინს ხმარობს ა. შანიძე)“ (იქვე, გვ. 405).

1 ალ. ბარამიძე, ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“ აღდგენილი ა. შანიძის მიერ, გაზ. „კომუნისტი“, 11.X.1937.

2 ა. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1964, გვ. 12.

3 ვ. ბერიძე, ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ. ტფილისს, 1937, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 15.XI.1937.

4 ტ. რუხაძე, ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“ 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ, ჟურნ. „ახალგაზრდა ბოლშევიკი“, 1937, 11, გვ. 64.

5 გაზ. „Вечерний Тбилиси“, 15.XII.1937.

6 ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1945, გვ. 404.

რეცენზენტი არ ეწინააღმდეგება და არც ეთანხმება აღმდგენლის მე-
თოდს შეცდომათა გასწორების საკითხში, შენიშნავს მხოლოდ, რომ თუ
საღეჭო სტრიქონები მარცვალთა მეტნაკლებობის გამო შესწორდე-
ბოდა და დაერქმოდა მას კორექტურული შეცდომების გასწორება,
მაშინ ა. შანიძეს უნდა აღედგინა ერთი შაირის ბოლო დანაკლისი ტაეპი
(ჩლბ სტროფში), რადგანაც აქ „ცხადად კორექტურულ შეცდომასთან
გვაქვს საქმე და გასწორებაც აუცილებელი იქნებოდა, თუკი, რასაკ-
ვირველია, ვიხელმძღვანელებდით თვითონ რედაქტორის თვალსაზ-
რისით“ (იქვე, გვ. 405). აღ. ბარამიძის სიტყვებში იგულისხმება, რომ
გამოცემის აღდგენა სხვა მეთოდითაც შეიძლებოდა, კერძოდ რა მეთო-
დით – ეს არ ჩანს.

ვ. ბერიძემ „სიხარულის“ შეცვლა „სახარულით“ სავსებით კანონ-
ზომიერად ცნო, ამავე დროს შენიშნა, რომ ა. შანიძემ „ჩავკარაბკე“
ჩაასწორა არასწორი ფორმით: „ჩავაქარაბკე“. უნდა აღვნიშნოთ, რომ
ტექსტში იკითხება „ჩავაქარაბკე“. ვახტანგს ეს სიტყვა სწორად ჰქონდა
დაბეჭდილი და ასევე სწორადაა იგი შესული აღდგენილ გამოცემაში.
ა. შანიძემ მხოლოდ „თარგმანში“ ნახმარი უსწორო სიტყვა „გაქარვე-
ბა“ (აქ მოსალოდნელი იყო „ჩაქაბარაკება“) წარმოადგინა „ჩავაქარ-
ბაკეს“ სახით. მიზეზი აღდგენისა ა. შანიძეს ახსნილი აქვს გამოცემაზე
დართულ მისეულ კომენტარებში, თუმცა ასეთი ჩასწორება თვითონაც
საეჭვოდ მიაჩნია¹.

ტრ. რუხაძეს აღდგენილ გამოცემაში შესული შესწორებების შეს-
ახებ არაფერი უთქვამს, ოღონდ მიუთითა სატიტულო ფურცელზე
მოთავსებული ა. შანიძისეული ტექსტის უზუსტობაზე: „გამოცემას
თავფურცელზე აწერია „აღდგენილი აკ. (აკი) შანიძის მიერ“. აღდგენა
ხდება ჩვეულებრივ იმის, რაც დაიკარგა, მოისპო ან წაიშალა. ეს კი არ
იქმის ვახტანგისეულ გამოცემაზე“.

ეს შენიშვნა მთლად ზუსტი არაა; 1937 წლის გამოცემას შეიძლება
ენოდოს „აღდგენილი“, რამდენადაც მისმა გამომცემელმა მართლაც
აღადგინა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“, ყოველ შემთხვევაში,
მისი ტექსტი მაინც, რადგანაც არც ერთ ეგზემპლარში იგი სრულად
არ მოიპოვება, გარდა ამისა, სხვადასხვა ცალი ხშირად სხვადასხვა
ნაკითხვას იძლევა.

¹ შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლ-
ისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ, გვ. 385.

ი. ენიკოლოფოვი მიუთითებს, რომ აღდგენილ გამოცემაში მხოლოდ კორექტურული შეცდომებია გასწორებული, და დასძენს: „Вышедшее недавно издание под редакцией проф. А. Шанидзе является повторением этой редкой книги. В нем исправлены лишь ошibки“¹. მაგრამ „лишь ошibки“ ფართო ცნებაა და მასში შეიძლება ვიგულისხმოთ არა მხოლოდ კორექტურული, არამედ სხვა სახის შეცდომებიც. არსებითად ამავე თვალსაზრისს ემხრობა მიხეილ მამულაშვილიც². კიდევ უფრო შორს მიდის ერთი ავტორი და აცხადებს, რომ აღდგენილ გამოცემაში „თითოეული ასოს ოდენობამდე და ნახატამდე რეპროდუქტირებულია პირველწყარო“³.

ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი აღდგენილი გამოცემის შეფასებათა ტონი, ეტყობა, რამდენადმე რუსთველის 750 წლის იუბილემ განსაზღვრა.

დაახლოებით იგივე ტონია შენარჩუნებული 1967 წ. თავად ა. შანიძისადმი მიძღვნილ საიუბილეო წერილებში. ასე, მაგალითად, ერთ ავტორს ნათქვამი აქვს: „ახალი გამოცემის ტექსტი დადგენილ იქნა ზუსტად, გაინმინდა ტექნიკური და სხვა უნებლიე შეცდომებისაგან, აღდგა პირვანდელი სახით, როგორც ვახტანგს ჰქონდა ჩაფიქრებული“⁴. ასეთივე აზრია გამოთქმული ჟურნალ „ცისკრის“ ფურცლებზე (1967, 5, გვ. 137). არც სხვა ჟურნალ-გაზეთებშია გამოქვეყნებული ამ მხრივ რაიმე საყურადღებო მასალა; ყველგან ფაქტია აღნიშნული, თანაც ერთგან ეს ფაქტიც დამახინჯებულია (იხ. გაზეთი „თბილისი“, 1967, 11 მაისი). აქ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენილი გამოცემის თარიღად 1938 წელია დასახელებული. აქვეა არასწორი ცნობა, რომ თითქოსდა ამ გამოცემის ფურცლებზე ა. შანიძე ამტკიცებდეს: ვახტანგის დროს არსებობდა პოემის მოკლე რედაქციის შემცველი ხელნაწერები. ასეთი რამ არ უთქვამს ა. შანიძეს. მან დაამტკიცა, რომ ვახტანგმა შეამოკლა, გაცხრილა ვრცელი რედაქციები.

ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენილი გამოცემის შეფასებაში განსხვავებული ტონი კ. ჭიჭინაძემ შეიტანა. მან 1951 წელს გამოაქვეყნა წერილი „პასუხების პასუხი“. იგი არის, ერთი მხრივ, პასუხი ი. აბულაძის პოლემიკისა (გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 5,

1 „Вечерний Тбилиси“, 15.XII.1937.

2 გაზ. „სტალინელი“, ქუთაისი, 17.X.1937.

3 გაზ. „კომუნისტი“, 27.XII.1937.

4 „ორიონი“ (ა. შანიძის საიუბილეო კრებული), თბ., 1967, გვ. 29.

1951) კ. ჭიჭინაძის ერთ-ერთ ნერილზე, და მეორე მხრივ, ა. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის შენიშვნებისა მისსავე რუსთველოლოგიურ მტუდიებზე.

ამჯერად ჩვენთვის სწორედ „პასუხების“ მეორე ნაწილია საინტერესო, რადგანაც იგი ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენილ გამოცემას ეხება. კ. ჭიჭინაძე წერს: „კომისია (კომისიის წევრები: ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე, – ბ.კ.) განგაშს მიტეხს იმის გამო, რომ სიტყვა „სახარულის“ შესამოწმებლად მე ვახტანგისეული რედაქციის პირველ დედანს კი არ მივმართე, არამედ გამოვიყენე მისი 1937 წლის აღდგენილი გამოცემა. განვიხილოთ მაინც, თუ რა შეიცვალა არსებითად იმით, რომ დედნის მაგიერ ამ შემთხვევაში მე 1937 წლის გამოცემას დავემყარე. მე ვწერდი, რომ კომისიას არ ეკუთვნის ნაკითხვა „სახარული“, რომ იგი ვახტანგის ნაკითხვა არის. რჩება ეს დებულება ახლაც ძალაში თუ არა? უეჭველად რჩება: „სახარული“ ერთგან მოიპოვება ვახტანგის დედანში და ორ შემთხვევაში კი 1937 წლის აღდგენილ გამოცემაში, რომელშიც გასწორებულია სათანადო ადგილები იმ მოსაზრებით, რომ ასე უნდა ჰქონოდა ვახტანგს. მაშასადამე, რა შუაშია აქ „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემა? ცხადია, რომ ეს ნაკითხვაც იმგვარადვე არ ეკუთვნის კომისიას, როგორც ნაკითხვა „სამ თვე ვლეს“.

...ამრიგად, ამ გარეგნულად უეჭველად ეფექტური შემოტევიდან ვახტანგის დედნის გამო, თუკი არსებითად ირკვევა რამე, ირკვევა მხოლოდ ის, რომ კომისიის წევრს, პროფ. ა. შანიძეს 1937 წელს ცუდად აღუდგენია ვახტანგისეული რედაქცია. მართლაც, გამოდის რომ ყოველი სიტყვა იქიდან მოყვანილი ციტატისა, რომელიც შეიძლება ძალზე გრძელიც იყოს, უნდა გასწორდეს გასწორებათა უზარმაზარ სიაში იმის გამოსარკვევად „შეიკავა“ თუ „ვერ შეიკავა“ გასწორებისაგან თავი ა. შანიძემ¹.

რასაკვირველია, კ. ჭიჭინაძის ტონი მკაცრია; არ იქნება სწორი ვთქვათ, რომ ა. შანიძემ ცუდად აღადგინა ვახტანგისეული ტექსტი (1937 წლის გამოცემა სანიშნოდაა შესრულებული, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ცალკეულ დეფექტებს, რომლებიც საერთოდ შეუწყნარებელია დოკუმენტური გამოცემისათვის), მაგრამ მაგალითი, რომელიც მოიხმო კ. ჭიჭინაძემ, უეჭველად იმსახურებს კრიტიკას. ამ შემთხვევაში იმარჯვებს შეცდომათა გასწორების კ. ჭიჭინაძისეული მეთოდი: ერთი

1 კ. ჭიჭინაძე, რუსთველი და მისი პოემა, თბ., 1960, გვ. 157-168.

აზრიანი ნაკითხვის (თუგინდ შინაარსობრივად მცდარის) შეცვლა მეორე, თუნდაც აზრიანი, სწორი ნაკითხვით, არ არის გამართლებული. „სიხარული“ აზრიანია, ასევე „სახარულიც“, მაგრამ პირველის მეორით შეცვლა, ან პირუკუ, დოკუმენტურ გამოცემაში არ შეიძლება.

1937 წლის აღდგენილი გამოცემის ხარისხსა და მნიშვნელობაზე კამათი ამით არ დამთავრებულა. დროთა ვითარებაში დაიბეჭდა რამდენიმე სპეციალური წერილი, რომლებშიც ზემოხსენებული გამოცემა სწორედ ჩვენთვის საინტერესო კუთხითა და თვალსაზრისითაა განხილული. გარკვეული მოსაზრებით, ამ წერილებზე საუბარი ქვემოთ გვექნება. ახლა კი შევხებით იმ მიზეზებს, რომლებმაც, ჩვენი აზრით, განაპირობა აღდგენილი გამოცემის კრიტიკა.

რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში 1712 წლის პოემის ბეჭდურმა გამოცემამ ხელნაწერის უფლება დაიმკვიდრა. რატომ? არავის უცდია ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა. ზოგი მკვლევრის მიერ მოხმობილი საბუთები დადებითად ვერ ნყვეტს ნამოჭრილ საკითხს. სხვა რომ არ იყოს რა, ერთი რამ მაინც უდავოა: ვახტანგს მიზნად არ ჰქონია „ვეფხისტყაოსნის“ მისეული ტექსტი ხელნაწერის უფლებით დაებეჭდა. ამას გამორიცხავს საერთოდ მისი კულტურული მუშაობის ხასიათი და მიზანდასახულობა, კერძოდ, მისი დამოკიდებულება „ვეფხისტყაოსნისადმი“. ვახტანგმა საკუთარ (ან კომისიის) მეცნიერულ ალლოზე დაყრდნობით, დააკანონა პოემის ტექსტი, ყოველ შემთხვევაში, მისი მიზანი სწორედ ეს გახლდათ. იგი არ ითვალისწინებდა ამ ტექსტის შემდგომი დამუშავების შესაძლებლობას (ვახტანგისათვის ჩვეული განცხადება – სხვამ როგორც გინდათ ისე „თარგმნეთ“ – მიუთითებს არა ტექსტის დამუშავებაზე, არამედ მხოლოდ მის კომენტირებაზე), ამიტომაც მან „გაცდუნა ყოვლნი მჩმახელნი“. რა ვუყოთ, რომ 1712 წლის გამოცემა უძველესია და ქრონოლოგიურად ედარება ადრინდელ ხელნაწერებს?! ის ხომ მხოლოდ ედარება და არაა ეკვივალენტური ამ ხელნაწერებისა!

უნყინარი უთანხმოებანი მაინც შეიმჩნევა რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში; როცა ქართული წიგნის ბეჭდვის ისტორიას წერენ, 1712 წლის გამოცემას სრულუფლებიან, ავტორიტეტულ გამოცემად თვლიან, ხოლო როცა საქმე მიდგება „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ვარიანტების აღნუსხვაზე, ვახტანგისეულ ტექსტს მოიხმობენ ხოლმე (ქვემოთ გაკვრით მივუთითებთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა „ვარიანტებში“ ვახტანგისეული ტექსტის შეტანისას ყოველთვის არაა

დაცული მეცნიერული სიზუსტე). მეტიც: მკვლევარები შენიშნავენ, რომ „ხელნაერთა ვარიანტებში“ აისახა 44 ხელნაერი, მათ რიცხვში 1712 წლის გამოცემა¹.

თუ ვახტანგისეული ტექსტი ხელნაერის ბადალია, მაშინ, ცხადია, ა. შანიძეს იგი უნდა აღედგინა როგორც ხელნაერი.

ახლა განვიხილოთ საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ ხორციელდება ხელნაერის დოკუმენტური გამოცემა. რამდენიმე სიტყვა თვით დოკუმენტურ გამოცემაზე: „Документальными изданиями можно называть такие, в которых воспроизводится текст источника с максимальным сохранением всех его особенностей²“.

დოკუმენტური გამოცემა ხორციელდება ორი გზით: ფაქსიმილური (ფაცსიმილე – „сделай подобное“), ანუ ფოტომექანიკური, და დიპლომატური (დიპლომა – „დოკუმენტი, აბსოლუტურად სწორი“), ანუ ანყობით. ფაქსიმილური და დიპლომატური მეთოდი ორი განსხვავებული გზაა ერთი მიზნის მისაღწევად – პირველწყაროს აბსოლუტურად ზუსტი გამოცემისათვის. თავდაპირველად დიპლომატურ მეთოდს იყენებდნენ სახელმწიფო კანონებისა და წესების, ძველი დოკუმენტების ზუსტი კოპირებისათვის. მასში „не было необходимости вникать в смысл текста, устанавливать, нет ли в нем неточностей или противоречии... Единственная задача, стоящая перед издателем строжеишее точное, слово в слово, буква в букву, воспроизведение данного текста“³.

არსებითად ამავე მიზანს ისახავდა ფაქსიმილური მეთოდიც.

დროთა განმავლობაში დოკუმენტურმა გამოცემამ ფართო გამოყენება პოვა ფილოლოგიაშიც ძველი ტექსტების, ცალკეული ნაწარმოებების, გამოჩენილ ადამიანთა ეპისტოლარული მემკვიდრეობისა თუ სხვ. დიპლომატური და ფაქსიმილური გამოცემის სახით⁴.

1 საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთველის სახელობის ქართული ლიტ. ინსტიტუტისა და ლიტმცოდნეობის რესპუბლიკური საკოორდინაციო საბჭოს სამეცნიერო სესია, I, მიძღვნილი რუსთველის დაბადების 800 წლისთავისადმი, თბ., 1966, გვ. 25.

2 Основы текстологии. Под редакцией В.С. Нечаевой, М., 1962, стр. 36.

3 П.Н. Берков. Издание русских поэтов XVIII века. История и текстологические проблемы, წიგნში: Издание классической литературы. М., 1963, стр. 60.

4 Е.И. Прохоров. Текстология, М., 1966, стр. 175-176. იხ. აგრეთვე მისივე, „Типы издания“, წიგნში: „Текстология“, М., 1962, стр. 36.

თანამედროვე მეცნიერებაში დოკუმენტურ გამოცემას თითქმის იგივე დანიშნულება აქვს, როგორც ძველად ჰქონდა; იგი ტექსტის ორიგინალს ან გარკვეულ ნაწილს ორიგინალისას გადმოგვცემს აბსოლუტური სიზუსტით, „с максимальным сохранением всех его (ე.ი. ორიგინალის, – ბ.კ.) особенностей“. ერთი სიტყვით, დოკუმენტური გამოცემა აღადგენს არა ხელნაწერის ტექსტს, არამედ თვით ხელნაწერს ყველა მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებით (ხელწერა, მექანიკური შეცდომები, გარეგნული დეფექტები ხელნაწერისა თუ სხვ.).¹ ხელნაწერთა ნუსხების განსხვავებული ნაკითხვანი შეიძლება მოცემულ იქნეს სქოლიოში შესაბამისი გვერდების მიხედვით, ან ტექსტის ბოლოს, ან კიდევ, თუ ისინი მცირე რაოდენობითაა – გამომცემლის ტექსტოლოგიურ ნინასიტყვაობაში (იქვე, გვ. 73).

მისდევს თუ არა ა. შანიძის აღდგენილი გამოცემა ამ პრინციპს? არა. ა. შანიძემ ვახტანგის ტექსტში ათასზე მეტი შესწორება შეიტანა, ამავე დროს, პირველწყაროს ნუსხების (ნაბეჭდი ცალების) განსხვავებული ნაკითხვანი მას არ მოუცია არც ნინასიტყვაობაში და არც შესაბამისი გვერდების მიხედვით სქოლიოში.

მართალია, მკვლევარ-აღმდგენლის მეთოდი ნაწილობრივ აკმაყოფილებს ზემოთ ნამოყენებული მოთხოვნილებების მეორე პუნქტს – განსხვავებული ნაკითხვანი მოქცეულია ტექსტის ბოლოს კორექტურულ შეცდომათა სიაში ან საერთოდ შესწორებებზე მსჯელობაში, მაგრამ მკითხველი აქედან მაინც ვერ გაიგებს იმ სხვაობას, რასაც იჩენს ცალკეული ეგზემპლარები ერთმანეთთან შედარებისას. სრულიად დასაშვებია, რომ ეს სხვაობანი მცირე რაოდენობის იყოს და, მაშასადამე, ნინასიტყვაობაში განსახილველი.

ზემოთქმულიდან ირკვევა, რომ ა. შანიძეს ვახტანგისეული ტექსტი აღუდგენია არა როგორც ხელნაწერი; აკი იგი „ვარიანტებში“ ხელნაწერადაა სახელდებული და მეცნიერებაშიც სარგებლობს ხელნაწერის უფლებით?!

ჩანს, ა. შანიძემ პირველწყარო აღადგინა როგორც სრულუფლებიანი ბეჭდური გამოცემა.

ბეჭდური გამოცემის აღდგენასაც აგრეთვე გააჩნია თავისი ხერხები და მეთოდები. აქაც ერთ-ერთი ძირითადი ხერხია ფაქსიმილური წესით აღდგენა. ის ინარჩუნებს აბსოლუტურად ყველა იმ თავისებურებას

1 Д.С. Лихачев. Тесктологический очерк, М., – Л. 1964, стр. 70.

(სანერი მასალის გარდა), რითაც ხასიათდება აღსადგენი ტექსტი. ამის მაგალითად შეიძლება გამოდგეს რადიშევის „მოგზაურობა პეტერბურგიდან მოსკოვს“, აგრეთვე „იგორის ლაშქრობის ამბავი“, პუშკინის „გრაფი ნულინი“ და სხვანი. საყურადღებოა ლ.ა. დიმიტრიევის რეცენზია, „იგორის ლაშქრობის ამბავის“ აღდგენილ გამოცემაზე. ლ. დიმიტრიევი მიუთითებდა სრულიად უმნიშვნელო შეცდომებზეც კი, რომლებიც გაეპარათ ხელახალ გამომცემლებს, უსაყვედურებდა მათ, რომ პირველწყარო ვერ მოიტანეს „აბსოლუტური სისწორით“, დაბოლოს, ასკვნია: „Отсюда строжайшее требование к любому факсимальному изданию – быть абсолютно точным в передаче особенностей оригинала. Если этого нет – нет и документального издания!“.

ბეჭდური გამოცემის აღდგენა შეიძლება დიპლომატური (ანყობითი) გზითაც.

ასე, მაგალითად, 1790 წელს გამოვიდა ა.ნ. რადიშევის „Путешествие из Петербурга в Москву“. ეს გამოცემა 1888 წელს ზედმინევნით აღადგინა (ანყობითი ხერხით) ა.ს. სუვორინმა². ნიგნს წამძღვარებული აქვს გამომცემლის წინასიტყვაობა, რომელშიც მითითებულია იმ მეთოდებზე, რომლებითაც ხელმძღვანელობდა იგი. წინასიტყვაობაში ნათქვამია, რომ, ეს გამოცემა „воспроизведено с издания 1790 года из строки в строку, из буквы в букву, приблизительно таким же шрифтом, со всеми отпечатками подлинника. Таким образом, мое издание составляет точную копию с издания 1790 года и для литературных исследований может вполне заменить оригинал“.³

მაშასადამე, გამომცემელ-აღმდგენელს ასო-ასო, სიტყვასიტყვით, შეცდომებიანად, შრიფტის შენარჩუნებით დაუბეჭდავს რადიშევის ტექსტი. ეს შეიძლება არ იგრძნობოდეს გამოცემაში (პირველ ფურცელზევე, სატიტულო გვერდზე, დაშვებულია შეცდომა. წერია: А.И. Радищев, უნდა იყოს А.Н. Радищев), მაგრამ სრულიად გასაგებია აღმდგენლის მეთოდი.

1 Л.А. Дмитриев. Факсимальные издания „Слово о полку Игореве“ კრებულში: ТОДРЛ, 14, М., - Л., 1958, стр. 77-78.

2 А.И. Радищев. Путешествие из Петербурга в Москву, СПб., Изд. А.С. Суворина, 1888.

3 А.И. Радищев. Путешествие из Петербурга в Москву, СПб., Изд. А.С. Суворина, 1888. (წინასიტყვაობას არა აქვს პაგინაცია).

ამგვარადაა აღდგენილი ალმანახი „Северный вестник на 1825 год“ და სხვ.

აღნიშნულ გამოცემებს მკვლევრები არ იხილავენ კრიტიკულად, მხოლოდ აღნიშნავენ ფაქტს. სამაგიეროდ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია სხვა თეორიული მოსაზრება, რომელშიც სხვა კუთხითა და თვალსაზრისითაა გაშუქებული ჩვენთვის საინტერესო საკითხები. ამ მხრივ, ფუძემდებლურად უნდა ჩაითვალოს ბ.ვ. ტომაშევსკის დებულებები. მისი სწორი შენიშვნით, „дипломатическое воспроизведение издания – что перепечатка буквы в букву, строка в строку, страница в страницу“¹.

მაგრამ ბ. ტომაშევსკი იქვე მიუთითებს, რომ, ამასთანავე, საჭიროა „тщательная корректура“, ტექსტის გულდასმითი ნაკითხვა და კორექტურული დეფექტების აღმოფხვრა (იქვე, გვ. 157). ერთადერთი, რაც შეიძლება სასარგებლო გახდეს გამომცემლისათვის, არის აღსადგენი ნიგნის ეგზემპლართა ურთიერთმეჯერება. ხშირია შემთხვევა, რომ ერთი და იმავე ნიგნის სხვადასხვა ცალი განსხვავებას იძლევა. საჭიროა ამ სიჭრელეში გარკვევა ისე, რომ ტექსტში შესული ცვლილებების პროცესის გათვალისწინებით დადგინდეს ტირაჟის პირველი და ბოლო (უკანასკნელი) ეგზემპლარი (იქვე). ამ სამართლიანი მოსაზრებების გვერდით, ბ. ტომაშევსკის აქვს უთუოდ მცდარი შეხედულება გამოთქმული იმის თაობაზე, რომ თითქოსდა „переиздание печатных документов не требует никаких особых методов“ (იქვე). რომ ეს ასე არაა, ამის მაგალითად თუნდაც იმავე „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენილი გამოცემა გამოგვადგება და ის უაღრესად რთული მუშაობა, რომლის ჩატარებაც თავის დროზე მოუხდა ა. შანიძეს.

როგორც ვხედავთ, ბეჭდური გამოცემის აღდგენის მეთოდებზე ყოველთვის არაა ერთიანი აზრი გატარებული. ერთნი ამტკიცებენ, რომ დედანი აბსოლუტური სიზუსტით უნდა განმეორდეს, მეორენი შესაძლებლად მიიჩნევენ დედნის კორექტურული შეცდომების ჩასწორებას. რომელი აზრია სწორი? ამის გარკვევა ჩვენს მიზანს არ შეადგენს, მიუთითებთ მხოლოდ: დიპლომატურმა გამოცემამ, როგორც დოკუმენტურმა გამოცემამ საერთოდ, უნდა აჩვენოს არა ის, რისი გაკეთებაც სურდა ამა თუ იმ ტექსტის ავტორს ან გამომცემელს და ვერ გააკეთა

1 Б.В. Томашевский. Писатель и книга. Очерк текстологии, издание второе, М., 1959, стр. 157.

(ეს კრიტიკული გამოცემის მიზანია), არამედ ის, თუ რა გააკეთა მან ფაქტობრივად.

რა მიმართულებაშია ამ თეორიებთან ა. შანიძის გამოცემა? რომელ შეხედულებასთან შესაბამისობაში განხორციელდა მისეული გამოცემა? იგი ბ.ვ. ტომაშევსკის თეორიას ესადაგება, თუმცა აღმდგენელს ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ ჩვენამდე მოღწეული ცალების შეჯერებისას არ დაუდგენია ბოლო ეგზემპლარი (ამგვარად, სამუშაოს შესრულება შეიძლებოდა ჩვენამდე მოღწეული ცალების ფარგლებშიც), რომ იგი ამოსავალ წყაროდ გამოეყენებინა; აღმდგენელმა ჩაატარა „тщательная корректура“, მაგრამ ზოგჯერ ზედმეტად ხელყო კიდევაც ტექსტი. ამაზე უკვე გვქონდა მსჯელობა, თუმცა იგი არ იქნება სრულყოფილი, თუ დამატებით სხვა მასალებს არ მოვიტანთ. ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია მ. შანიძისა¹ და ა. აბრამიშვილის² ნერილები.

მ. შანიძე, მართალია, ვახტანგისეული ტექსტის ენობრივ მონაცემებს ეხება, მაგრამ სწორედ ამ მონაცემების შესწავლისას მკვლევარი რამდენადმე მაინც არკვევს აღდგენილი გამოცემის რაობის საკითხსაც. მეტიც: იგი თავისი ნაშრომის პირველ გვერდზე, სქოლიოში, შენიშნავს: „ეს წინამდებარე მიმოხილვა, რომელიც რუსთველის კომისიაში იყო შესრულებული, ეყრდნობა საკუთრივ პირველნაბეჭდ ტექსტს, რადგანაც აღდგენილ გამოცემაში ბევრი ფორმაა გასწორებული“. მაშასადამე, მკვლევრის განცხადებით, აღდგენილი გამოცემა მთლიანად ვერ ცვლის ორიგინალს (დოკუმენტურმა გამოცემამ კი უნდა შეცვალოს იგი), მასში ჩასწორებულია ზოგიერთი ისეთი სიტყვა, რომლებიც უეჭველად ვახტანგს ეკუთვნოდა.

ასე, მაგალითად, ვახტანგის ტექსტში იკითხება: „...სინუნე“ (იბ). მაგრამ აღდგენილ გამოცემაში იგი კორექტურულ შეცდომადაა აღიარებული და ჩასწორებულია ამგვარად: „სიძუნე“. მ. შანიძის დაკვირვებით, „სინუნე“ ფორმა პარალელს პოულობს ხელნაწერებში, რომლებიც ქრონოლოგიურად უსწრებენ ვახტანგის გამოცემას. ამი-

1 მ. შანიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის ზოგიერთი ენობრივი თავისებურება, კრებულში: „შოთა რუსთველს“, თსუ გამომც., თბ., 1966, გვ. 332-405.

2 ა. აბრამიშვილი, ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ მე-19 ცალი და გრიგოლ ბატონიშვილის მარგინალები (იქვე, გვ. 277-293).

ტომაც ადვილად მოსალოდნელია, რომ ეს სიტყვა 1712 წლის გამოცემაშიც ასეთი სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი.¹

ცნობილია, რომ „ა“ ხმოვანფუძიანის მომდევნო „ი“ „ვეფხისტყაოსანში“ ზოგჯერ მარცვლიანია. ასეთ შემთხვევაში „აი“ კომპლექსი ვახტანგისეულ ტექსტში ზოგჯერ „ია“ სახით არის წარმოდგენილი: „ერთია მიზის ასული“ (მდ). ასეთი წაკითხვა, რომელიც აღდგენილ გამოცემაში გასწორებულია, კორექტურული შეცდომა არ არის: ის გვხვდება „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებში: როგორც ჩანს, „ერთია“-ში „ა“ გააზრებულია პროსოდიულ ხმოვნად (იქვე, გვ. 390).

მ. შანიძეს საეჭვოდ მიაჩნია, რომ „ზღვითაკენ“ (ფოგ) კორექტურული შეცდომა იყოს. ის გვესახება ოდინდელი მოქმედებითი ბრუნვის რემინისცენციად „კერძ“-თან და ნაწარმოებია ისე, როგორც, დაუშვავათ, სიტყვა „აღმოსავლითკენ“ (იქვე, გვ. 400). აღდგენილ გამოცემაში კი ეს ლექსემა ჩასწორებულია ასე: „ზღვათაკენ“.

ამგვარი ადგილები საკმაოდ დაიძებნება 1937 წლის გამოცემაში. მოკლედ რომ ვთქვათ, მ. შანიძე ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ ენობრივი მონაცემების შესწავლისას მაინცდამაინც საკუთრივ პირველწყაროს ეყრდნობა და ყოველი გრამატიკული ფორმა იქიდან მოაქვს (ზოგი უმნიშვნელო გამონაკლისის გარდა). ამაში გაცხადებულია მისი პოზიცია აღდგენილი გამოცემის მიმართ: ის არაა დოკუმენტური, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით.

რამდენადაც აქ საუბარი შეეხო ვახტანგისეული ტექსტის მიმართებას „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებთან, დამატებით ერთ მაგალითსაც მოვიტანთ. 1712 წლის გამოცემის 982-ე სტროფის მესამე სტრიქონი ასე იკითხება: „მუნ დამართა ავთანდილ მას თანა ყოვლბი ჰყვებოდა“ (შობ). სიტყვა „ყოვლბი“ ა. შანიძემ კორექტურულ შეცდომად ჩათვალა და ასე გაასწორა: „ყოლბი“. მაგრამ „გამოიჩქვა, რომ ამ შემთხვევაშიც ეს წაკითხვა არ ყოფილა გამოცემის თავისებურება. იგი მისი წყაროდან მოდის. მართლაც, ერთ-ერთ ნუსხაში, როგორიც არის „ზაზასეული“ ხელნაწერი, აღნიშნული წაკითხვა სწორედ ასე იკითხება: „ყოვლბი ჰყვებოდა“.²

ა. აბრამიშვილის წერილი ეძღვნება ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ იმ მე-19 ცალს, რომლის არსებობა ა. შანიძემ ჯერ კიდევ სტუდენტ-

1 მ. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 384.

2 ს. ცაიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის წყაროები, კრებულში: შოთა რუსთაველი, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1966, გვ. 172.

ტობის პერიოდში იცოდა (მასზე ცნობა მოეპოვება ალ. ცაგარელს).¹ და რომლის ხელში ჩაგდება 1936 წელს, წინასაგამომცემლო მუშაობისას, ვერ შეძლო, უფრო სწორად, „მისი კვალი ვერსად აღმოაჩინეს“. ეს მით უფრო საინტერესოს ხდის აღნიშნულ ნაშრომს.

ა. აბრამიშვილი ყურადღებას ამახვილებს 1712 წლის გამოცემის გვერდების დანომვრაზე. მასში აღმოჩნდა ცალკეული ლაფსუსები. კერძოდ: „გვერდები იპ, ლპ, ე, რპ და სმთ ორჯერ მეორდება. რით გვერდის შემდეგ იწყება არა რთ გვერდი, არამედ რპ და გრძელდება რპ – რპთ, ხოლო რო – როთ გვერდები გამოტოვებულია (ჩაყვარდნილია ათი რიცხვი). იგივე შეცდომა განმეორებულია ა. შანიძის მიერ გამოცემულ „ვეფხისტყაოსანშიც“.²

ასევე აღდგენილ გამოცემაში განმეორებულია პირველ გამოცემაში დაშვებული პაგინაციის სხვა შეცდომებიც. ნაშრომიდან მთლიანად მოვიტანთ ნაწყვეტს, რომელიც ამ საკითხს ეხება: „იპ გვერდის მომდევნო იშ გვერდი დაუნომრავადაა დარჩენილი და მომდევნო გვერდები იშ-თი იწყება, ე.ი. პაგინაციაში ნახტომს აქვს ადგილი და ამავე დროს, იგი ვახტანგისეულ გამოცემაში შეპარული შეცდომის განმეორებაა. კა გვერდის შემდეგ კვლავ გამოტოვებულია კბ, კგ, კდ, კე გვერდები და კა-ს პირდაპირ იწყება კვ გვერდის ნომერი და გრძელდება ზდ გვერდამდე. ასევე ჟე გვ. გამოტოვებულია თავის ადგილას და მას უკავია ჟვ გვერდის ადგილი, ე.ი. თუ გამოშვებულ გვერდს აღვადგენთ, მაშინ ჟე გვერდი ორჯერ უნდა განმეორდეს. კვლავ ჟე ნახტომ გვერდიდან ტნა გვერდამდე ნორმალურად არის მოცემული პაგინაციის აღმნიშვნელი ასოების თანმიმდევრობა. პაგინაციის საერთო ჯამში ტნა გვერდის თანახმად, „ვეფხისტყაოსნის“ საერთო მოცულობა $4 + 351$ გვ. შეადგენს, ხოლო თუ მას კიდევ მიუშმატებთ ზემოთ ჩამოთვლილ გვერდთა რაოდენობას (ე.ი. დაუნომრავ გვერდებს – ბ.კ.), მაშინ უნდა იყოს $4 + 351 + 1$ გვ. (მე-18 გვერდი) $+ 4$ (გვ. 22, 23, 24, 25) $1 (+ 65$ -ე გვერდი) $= 361$ გვერდი; სინამდვილეში კი ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“ გამოცემლის კომენტარებით სულ $4 + 341 = 345$ გვ. მოიცავს. რაც შეეხება სხვა დამატებით განსხვავებას, რომელსაც იწვევს ზემოთ მოტანილი გვერდების ერთიმეორესთან შედარება, იგი გამოწვეულია, ერთი მხრივ, პაგინაციის შეცდომით (რიცხვით 6 გვერდი), და, მეორე

1 A. Цагарели. Сведения, III, стр. 210.

2 ა. აბრამიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 281 (როგორც ჩანს, მკვლევარი მსჯელობისას თვითონ უშვებს მცირე უზუსტობას).

მხრივ კი იმით, რომ ჩი თვერდის შემდეგ მომდევნო ათი გვერდი (რო-
როთ) გამოტოვებულია და, ამგვარად, ნახტომის სახით რთვე-ს რო გე-
ის მაგიერ რჯ გვერდი მოსდევს, რაც ნიგნის საერთო პაგინაციას ათი
გვერდით აღიდეხს და რაც, ამავე დროს, ვახტანგის მიერ გამოცემულ
„ვეფხისტყაოსანში“ შეპარული შეცდომების სრულ განმეორებას წარ-
მოადგენს“ (იქვე, გვ. 282).¹

1937 წლის აღდგენილი გამოცემა ითვალისწინებდა კორექტურულ
შეცდომათა გასწორებას, მაგრამ ეს პრინციპი დაირღვა და ზოგჯერ
სწორი ფორმებიც უმართებულოდ ჩასწორდა, ამავე დროს, ნამდვილი
კორექტურული შეცდომები განმეორდა.

კორექტურულ შეცდომათა გასწორების თაობაზე ა. შანიძის განცხ-
ადებას ა. აბრამიშვილი შემდეგ საინტერესო განმარტებას ურთავს:
„ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ვახტანგ VI-ს ერთსა და იმავე დროს
– 1712 წელს „ვეფხისტყაოსანი“ ორჯერ გამოეცა?“ (იქვე, გვ. 283).
წერილის ავტორს მოჰყავს ქართული ნიგნის ბეჭდვის ისტორიიდან მს-
გავსი მაგალითები² და შემდგომ განაგრძობს, რომ მისი „მოსაზრება
მხოლოდ მაშინ გამართლდება, თუ ჩვენამდე მოღწეული ვახტანგისეუ-
ლი „ვეფხისტყაოსნის“ 19 ცალის ერთიმეორესთან შედარებისას მათში
დაშვებული კორექტურული თუ სხვა სახის შეცდომები თავიანთი მს-
გავსებით ორ სხვადასხვა ჯგუფად დაიყოფა, ყოველ შემთხვევაში, ორი
გამოცემა თუ არ გამართლდება, მაშინ ერთი ჯგუფი კორექტურულ
ცალებს უნდა მივაკუთვნოთ და მეორე ჯგუფი კი ნიგნის სერიულ წარ-
მოებას (გამოცემას)“.

როგორც ა. აბრამიშვილის წერილიდან ირკვევა, აღდგენილ გამო-
ცემაში ყველაფერი რიგზე როდი ყოფილა. მასში გაპარულა უდავოდ
ტექნიკური თუ კორექტურული დეფექტები. ამავე დროს, თუკი კვლე-
ვის შედეგად ვახტანგისეული ცალები ორ ჯგუფად ან ორ გამოცემად
დაიყოფოდა, მაშინ აღდგენილი გამოცემაც, ალბათ, სხვა სახეს მიიღებ-
და.

1 უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის ვახტანგისეული გამოცემის პაგინაციის
აღრევაზე თვით ა. შანიძეც მსჯელობს აღდგენილ გამოცემაზე დართული
„კორექტურული შეცდომების სიაში“ (გვ. 349).

2 იხ. А. Абрамишвили. Из истории грузинского книгопечатания за пределами
Грузии. Книги исследования и материалы. III, М., 1960, стр. 251-299.

ვფიქრობთ, რომ 1937 წლის აღდგენილ გამოცემის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა ძირითადად გამოიწვია იმ პრინციპმა, რომლითაც ხელმძღვანელობდა გამომცემელი.

ა. შანიძე წერს: „პრინციპი, რომლითაც ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენისას გასწორებათა საკითხში ვხელმძღვანელობდი, ის გახლავს, რომ გამესწორებინა კორექტურული შეცდომები და ტექნიკური დეფექტები, ხოლო ხელუხლებლად დამეტოვებინა თვით ტექსტი ყველა იმ ნაირნაირი ფორმებით, და მორფოლოგიურისა და სინტაქსური შეცდომებით, რომლებიც სასტამბო ხელნაწერიდან (დედნიდან) მომდინარეობენ“.

როგორც ვხედავთ, გამოცემის აღმდგენელი ერთმანეთისაგან მიჯნავს კორექტურულ შეცდომებსა და ტექნიკურ დეფექტებს „ყველა იმ ნაირნაირი ფორმებისაგან“, რომელიც ტექსტში მოიპოვება. მაგრამ ხომ შეიძლება, რომ ეს „ნაირნაირი ფორმები“, გარკვეულ შემთხვევაში, კორექტურული და ტექნიკური მიზეზებით ყოფილიყო გამონეული როგორც სასტამბო ხელნაწერში, ასევე ბეჭდურ გამოცემაში? ამასთანავე, ძნელია იმის მტკიცება, რომ ეს „ნაირ-ნაირი ფორმები“ მაინცდამაინც სასტამბო ხელნაწერიდან მომდინარეობს და არაა გამონეული ბეჭდვის პროცესში კორექტურული და ტექნიკური მიზეზების გამო, რადგანაც ჩვენამდე არ მოუღწევია ვახტანგის სასტამბო ხელნაწერს და არც რაიმე ცნობას მის შესახებ. ეს ერთი. მეორე: ის „ნაირ-ფორმები“, რომლებიც მკვლევარს სასტამბო სავარაუდებელი ხელნაწერისათვის დამახასიათებელ მოვლენად მიაჩნია და არ ჩაუსწორებია ნაბეჭდ ტექსტში, ზოგჯერ უფრო ბეჭდვის პროცესში გაპარულ შეცდომადაა საგულვებელი, ვინემ ხელნაწერის თავისებურებად. ასევე, ის შეცდომები, რომლებიც ვახტანგისეულ გამოცემაში კორექტურულ და ტექნიკურ დეფექტად არის აღიარებული და, მაშასადამე, ჩასწორებულია აღმდგენლის მიერ, ხშირად უფრო სასტამბო ხელნაწერის თავისებურებადაა საგულვებელი.

მოვითმანთ მაგალითებს:

ა. შანიძის აზრით, სიტყვები: ჩალანა // ჩაგანა, ფათმანი // ფატმანი სასტამბო ხელნაწერის ნაირ-ნაირი ფორმებია და, მაშასადამე, მათი ჩასწორება არაა მიზანშეწონილი. ამიტომაც ეს ერთი და იგივე ლექსე-

1 შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ, ტფილისს, გვ. 343.

მეტი პარალელური ფორმებითაა შესული 1937 წლის გამოცემაში. ამავე დროს, ვახტანგისეული ნაბეჭდი ტექსტის სიტყვა „ხელმწიფობისათვის“ ტექნიკურ დეფექტადაა მიჩნეული და აღდგენილ გამოცემაში ნარმოდგენილია ასეთი სახით: „ხელმწიფისათვის“. ჩალანა // ჩაგანა, ფათმანი // ფატმანი ფორმების პარალელური არსებობა ბეჭდვის პროცესში ტექნიკური დაუდევრობით უფრო მოსალოდნელია, ვინემ სიტყვაში „ხელმწიფისათვის“ – ობ მანარმოებლის ჩამატება ამავე ტექნიკური დაუდევრობის მიზეზით.

„ვეფხისტყაოსანში“ „ჯელი“ ნიშნავს მარჯვენას, ხელს, ხოლო „ხელი“ – შმაგს. ვახტანგისეულ ტექსტში ეს ტერმინები აღრეულია. აღდგენილ გამოცემაში ასევეა განმეორებული, რადგანაც ისინი სასტამბო ხელნაწერის ნაირ-ნაირ ფორმებადაა ჩათვლილი. ამავე დროს, სუბიექტური მოსაზრებით, 1712 წლის გამოცემის სატიტულო ფურცლის წარწერაში ჩამატებულია „და“ კავშირი. ეს ადგილი პირველნაბეჭდ ტექსტში ასე იკითხება: პოემა დაიბეჭდა „ჟამსა... უფლისა უფლისა ვახტანგისა შრომითა წარსაგებელითა მისვე მპყრობელისათა“.

კიდევ ერთი შენიშვნა. ა. შანიძემ პირველნაბეჭდ ტექსტში შეცდომები ჩაასწორა ე.წ. მსგავსი ადგილების გათვალისწინებით. ტაეპში: „მართსაახელდებ უყივის ჳმითამითსიხარულითა“, სიტყვა „სიხარული“, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ჩასწორდა ასე: „სახარული“ (ჩტჯკვ), მკვლევარმა იქვე მიუთითა: „რომ გასწორება საზოგადოდ მართებულია, ამას გვიჩვენებს მსგავსი ადგილი „ვეფხისტყაოსანში“: „ვითამც რამე სახარული საქმე მითხარ ვითა ლადრად“ (ღმზ) (გვ. 348). ეს პრინციპი ბოლომდე რომ გატარებულიყო, მაშინ: „ფათმანი“, „ჩალანა“, „ჯელი“ შეიცვლებოდა სიტყვებით: „ფატმანი“, „ჩალანა“, „ხელი“, რადგანაც ისინი ასე იკითხება საერთოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებში.

აქვე დამატებით კიდევ ერთ აშკარა კორექტურულ შეცდომაზე გავამახვილებთ მკითხველის ყურადღებას. აღდგენილი გამოცემით, უცხო მოყმესთან მიგზავნილი მონა, როსტევანთან მობრუნებული, იტყვის:

„... ვერ ვასმინე საუბარი მით დავყოვნე ხამი მუნ და“ (ჟა).

მოტანილი კონტექსტისათვის სიტყვა „ხამი“ სრულიად შეუფერებელია. იგი აშკარა კორექტურული შეცდომაა. მის ნაცვლად უნდა იკითხებოდეს „ხანი“, რასაც სრული სინათლე შეაქვს ტექსტში. ამიტომაც აღმდგენელს ტაეპი ასე უნდა ჩაესწორებინა:

„... ვერ ვასმინე საუბარი მით დავყოვნე ხანი მუნ და“, ე.ი. მონას როსტევეანისათვის უთქვამს: უცხო მოყმეს ვერაფერი შევასმინე, ამიტომ დავყოვნდი იქო...

ამით ვამთავრებთ 1937 წლის აღდგენილი გამოცემის რაობაზე მსჯელობას. მართალია, წინამდებარე მიმოხილვაში თითქმის უმნიშვნელო დეფექტებზეც კი არის საუბარი, მაგრამ ეს გამართლებულია იმდენად, რამდენადაც საკითხი დოკუმენტურ გამოცემას ეხება, რაც ვერ იტანს ტექსტისაგან ოდნავ გადახვევასაც. ა. შანიძემ კი საკუთარი შესწორებანი შეიტანა ვახტანგისეულ ტექსტში, ხოლო ამ ტექსტის თავისებურებათა უმეტესი ნაწილი წიგნზე მის მიერ დართულ სპეციალურ განყოფილებაში მოათავსა. ამიტომაც მკითხველი ვახტანგის გამოცემის თავისებურებებს ხშირ შემთხვევაში ხედავს არა თვით ვახტანგისეულ ტექსტში, არამედ მასზე დართულ ა. შანიძისეულ განმარტებებში. ეს განსხვავება თვალსაჩინო ხდება მაშინაც, როცა ერთმანეთს ვადარებთ 1937 წლის გამოცემასა და „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ვარიანტების ოთხივე წიგნს. „ხელნაწერთა ვარიანტებში“ ვახტანგისეული ტექსტი შესულია ხელნაწერის უფლებით და ადრესირებულია ერთი ლიტერით, რაც თავისთავად არაა გამართლებული. ერთი ლიტერის ქვეშ ოცამდე მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ტექსტის გაერთიანება მეცნიერულად არაა მიზანშეწონილი, რამდენადაც იგი ვერ გამოაველენს ამ ტექსტებისათვის დამახასიათებელ ყველა ნიუანსს. იქნებ ამითაცაა გამოწვეული ის გარემოება, რომ „ვარიანტებში“ აღნუსხული ვახტანგისეული ტექსტის თავისებურებანი „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებთან მიმართებაში თავის მხრივ თავისებურებას იჩენს თვით ვახტანგისეული ტექსტის 1937 წლის აღდგენილ გამოცემასთანაც. განსხვავებანი აღდგენილ გამოცემასა და „ვარიანტებში“ მოხმობილ ტექსტს შორის თვალშისაცემია; ეს კი ერთსა და იმავე წყაროს, უკვე ორჯერ გამოცემულს (1712 წლისა, 1937 წლისა), ცალ-ცალკე დამოუკიდებელი არსებობის უფლებას ანიჭებს. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ვახტანგისეული გამოცემის კუთვნილი ადგილი პოემის „ძირითად გამოცემათა ვარიანტებშია“ და არა „ხელნაწერთა ვარიანტებში“. ვახტანგის ტექსტმა ორ საუკუნეზე მეტხანს იბატონა და თავისი კვალი აღბეჭდა ბოლო ხანამდე გამოსულ ყველა ბეჭდურ გამოცემაში; ეს კი „ძირითად გამოცემათა ვარიანტებში“ არათუ შესვლის უფლებას, არამედ უპირველეს ადგილსაც კი აკუთვნებს მას.

რამდენიმე სიტყვა იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა აღდგენილიყო ვახტანგისეული ტექსტი. ამ პრობლემის გადაჭრა ჩვენ ასე გვესახება: ჩვენამდე მოღწეული ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ ცალების ფარგლებში უნდა დადგინდეს გამომცემლის უკანასკნელი ნების გამომხატველი ეგზემპლარი, ან დაიბეჭდოს ნებისმიერი ეგზემპლარი უცვლელად, თითოეული ასოს ოდენობამდე. რასაკვირველია, ეს ეგზემპლარიც, როგორც დანარჩენები, ნაკლოვანი იქნება, მაგრამ მის აღსადგენად უნდა მოვიშველიოთ დანარჩენი ცალები სათანადო მითითებებით, ხოლო განსხვავებული ნაკითხვანი შესაბამისი თანმიმდევრობით ძირითადი ტექსტის შიგნით, სქოლიოებში, უნდა ჩამოვიტანოთ. რაც შეეხება იმ შეცდომებს, რომლებიც 1712 წლის გამოცემაში მოიპოვება, ამაზე ცალკე უნდა ვიმსჯელოთ. ეს იქნება დოკუმენტური გამოცემა ტექსტისა. ვახტანგის გამოცემის ყველა თავისებურებას მკითხველი ამ ტექსტშივე აღიქვამს და არა მასზე დართულ განმარტებებში.

ა. შანიძე აღდგენილი გამოცემის დამატებებში ერთგან წერს: თუ „ნიგნში სადმე თავს იჩენს რაიმე ნაკლი დაბრალებით დამბრალდეს, მაგრამ აღდგენილი გამოცემის შეფასებისას მოიგონონ პოემის პირველი სტამბური გამოცემის მომსწრე დიდი კაცის, სულხან-საბა ორბელიანის მიერ სხვა შემთხვევის გამო ნათქვამი სიტყვები: „ერთისა და ორის კლებისათვის ნუ აძაგებთ, სრული ძნელია“. შესანიშნავადაა ნათქვამი. მაგრამ ჩვენ თუ მაინც დავძებნეთ ნაკლი და „დავაბრალეთ“ გამომცემელს, იგი მხოლოდ იმისთვის, რომ ობიექტურად დაგვედგინა აღდგენილი გამოცემის რაობა. გამოირკვა, რომ იგი არ არის სრულყოფილი დოკუმენტური გამოცემა და არ წარმოადგენს ვახტანგისეული ტექსტის „კოპიოს“.

ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“

წყაროებისათვის

მას შემდეგ, რაც გაირკვა „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის რაობა, კვლევა წარიმართა სხვა ასპექტით, კერძოდ, ვახტანგის წყაროს (წყაროების) დაზუსტების მიმართულებით. ამ მხრივ და საზოგადოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ისტორიის კვლევაში, სრულიად განსაკუთრებულია ს. ცაიშვილის ღვაწლი. მან დამარწმუნებლად დაასაბუთა გასულ საუკუნეში გაკერით გამოთქმული თვალსაზრისით, რომ ვახტანგისეული ტექსტის „ძირითადი წყაროა“ ე.წ. ზაზაეული „ვეფხისტყაოსანი“ (Q – 1082)¹.

როცა მკვლევარი ზაზაეულ „ვეფხისტყაოსანს“ პოემის პირველი გამოცემის ძირითად წყაროდ ასახელებს, ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ვახტანგ მეფეს ხელთ ჰქონია სხვა, არაძირითადი, წყაროები. ს. ცაიშვილი აქაც აკონკრეტებს საკითხს და ასახელებს ხელნაწერებს, რომელთა ტიპის ტექსტებითაც შეიძლებოდა დამატებით ესარგებლა გამომცემელს.

ჩვენი მხრივ, დაუმატებდით, რომ შესაძლოა ვახტანგ მეფემ სათადარიგო წყაროს (წყაროების) სახით სხვა ხელნაწერებიც გამოიყენა. ამ მხრივ, ჩვენი აზრით, გასათვალისწინებელია არა მხოლოდ იმ ხელნაწერების მონაცემები, რომლებიც ქრონოლოგიურად უსწრებენ ვახტანგისეულ გამოცემას, არამედ გვიანდელ ხელნაწერთა მონაცემებიც, თვით ისეთებიც, რომლებიც უშუალოდ ვახტანგისეული გამოცემისაგან მომდინარეობენ. ამიტომ: მართალია, გადამწერლები ძირითადად სარგებლობენ ვახტანგისეული გამოცემით, მაგრამ ხშირად შეგნებულად ცვლიან ტექსტს ლექსიკური თვალსაზრისით. ჩანს, ასეთ შემთხვევაში ისინიც ხშირად ეყრდნობიან გარკვეულ ტრადიციას, პოემის ხელნაწერთა მონაცემებს. ამიტომაც მათი მნიშვნელობის სრული გადაფასება ვახტანგისეული გამოცემის წყაროს (წყაროების) კვლევისას მიზანშეუწონელია.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ რამდენიმე მაგალითის დასახელებით დავკმაყოფილდებით.

1 ს. ცაიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქცია, თბ., 1979, გვ. 74-117; მისივე, ლიტერატურული წერილები, თბ., 1966, გვ. 73-85.

პირველნაბეჭდ ტექსტში წერია: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალი-
თა მით ძლიერითა“.¹

განმარტებაში იკითხება: „ღმერთმან შექმნა ქუეყანა. ქუეყანასა
მისცა ძალი“ (იქვე, გვ. სპშ).

„ქუეყანას“ არ იცნობს არც ერთი ხელნაწერი, მაგრამ ვახტანგის
კომენტარი გვაგვარაუდებინებს ამ სიტყვის შემცველი ხელნაწერის არ-
სებობას.

1712 წლის გამოცემაში წერია: „ვის შვენის ლომსა ჯმარება შუბისა
ფარ-შიმშირისა“ (იქვე, გვ. ა).

განმარტებაშია: „ან ამას უბნობს რომელს ლომსა შვენის ასრე
ხმარება შუბისა ფარისა და შიმშირისა. შიმშირი სპარსულად ჯრმალია“
(იქვე, გვ. სპთ).

„შიმშირი“ იკითხება ხელნაწერებში (ვ. ასლანიკაშვილის ხელნაწ-
ერი), H – 248, S – 4527.

ჩანს, ვახტანგი ამ ტიპის ხელნაწერებს (ხელნაწერს) ურთავს გან-
მარტებას, ხოლო ბეჭდავს სხვა ტექსტს.

პირველნაბეჭდ ტექსტშია: „მეფისა მზის თამარისა ღანვ ბალახშ
თმა გიშერისა“ (იქვე, გვ. ა.).

განმარტებაშია „ბადახში“. „ამ ქალს მეფეს მზეს თამარს ღანვ
ბადახშ თმა გიშერს ხმარება რომ უხდებო“ (იქვე, გვ. სპთ).

„ბადახშ“ იკითხება ხელნაწერში S – 4527.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ტექსტის დადგენისას ზემოდასახელე-
ბული ტიპის ხელნაწერით სარგებლობდა ვახტანგი.

ტექსტში იკითხება: „ჰვამს მელექსე ნაჭირვებსა მისსა ცუდად არ
აბრკუმებდეს“ (იქვე, გვ. ე).

განმარტებაშია: „მელექსე ჯამს თავის ნაჭირნახულებს ცუდს
საქმეზო არ აბრკმევდეს“ (სუთ).

„აბრკუმებდეს“ არ იკითხება არც ერთ ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწ-
ერში. „აბრკუმებდეს“ კი იცნობს ერთადერთი ხელნაწერი: W – 17.

იქნებ ამ ტიპის ხელნაწერია ვახტანგისეული ტექსტის დედანი?

გამოცემის ტექსტშია: „მისი სახელი შეფრქვევით ქუჭმორე
მითქუამს მიქია“ (იქვე, გვ. ე).

¹ შოთა რუსთაველი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი
აკაკი შანიძის მიერ, ტფილისს, 1937, გვ. ა.

განმარტებაშია: „ვისიც მიბძანა იმათი სახელი ქვემოთ მითქვამს და შეფრქუევით მიქაიო“ (იქვე, გვ. ტ).

„შეფრქუევით“ ბევრ ხელნაწერში იკითხება.

„შეფრქუევით“ (უფრო ზუსტად: „შეფრქუევით“) დასტურდება ერთადერთ ხელნაწერში V (ი. გრიშაშვილისეული).

ტექსტში იკითხება: „კულავ ზოგთა ქუე უც ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრენითა“ (იქვე, გვ. 3).

განმარტებაშია: „ზოგთ ქვე აქვთ ჳორციელთ საქმეზე გუნება რომე კეკლუცი ლამაზს ჰქვიან“ (იქვე, გვ. ტა).

„გუნებას“ არ იცნობს არც ერთი ხელნაწერი, ხოლო „ფრენითა“ იკითხება ხელნაწერებში: H – 2074, P.

პირველნაბეჭდ ტექსტშია: „განალა თქუას ერთი ორი უმსგავსო და შორი შორი“ (იქვე, გვ. დ.).

განმარტებაშია: „ერთი და ორი და შორი შორი უმსგავსო გალანამც რომ კიდეც თქუას ეს არ ჩაიგდებაო“ (იქვე, გვ. სჟმ).

„განალა“ იკითხება ხელნაწერთა უმრავლესობაში.

„გალანა“-ს იცნობს ერთადერთი ხელნაწერი S – 5006. ჩანს, ვახტანგი ამ ტიპის ხელნაწერს უწერს განმარტებას, ბეჭდავს სხვა ტექსტს.

პირველნაბეჭდ ტექსტშია: „რა მეფედ დასმა მეფემან ბრძანა მისისა ქალისა“ (იქვე, გვ. მ).

განმარტებაშია: „რა მეფემ მისის ქალის მეფობა ბძანაო“.

„ბძანა“ ფორმას იცნობს ხელნაწერები: S – 5006, S – 4527, 1 (ვ. ასლანიკაშვილის ხელნაწერი).

შესაძლოა ამ ტიპის ხელნაწერს ურთავდეს ვახტანგი კომენტარებს, ხოლო ბეჭდავს H – 461 ტიპის ხელნაწერის მონაცემს, რადგანაც მასში იკითხება „ბრძანა“.

ვახტანგს თავის კომენტარებში განმარტებული აქვს სიტყვა „შევმართო“ (იქვე, გვ. სპთ. შდრ „მას არა ვიცი შევმართო შესხმა ხოტბისა ხშირისა“), მაგრამ თვით პირველნაბეჭდ ტექსტში შესაბამისი ადგილი ასე იკითხება: „მას არა ვიცი შევჰკადრო შესხმა ხოტბისა ხშირისა“ (იქვე, გვ. ა). მაშასადამე, ვახტანგი კომენტარს ურთავს ერთ ხელნაწერს, ბეჭდავს მეორეს. „შევმართო“ სიტყვას იცნობს ხელნაწერები Q – 1082 (ზაზახეული), Q – 261, K – 205, S – 5006, ხოლო „შევჰკადრო“ ჩვენამდე მოღწეულ ერთადერთ ხელნაწერშია დადასტურებული, კერძოდ, H – 1839-ში. რა დროსაც არ უნდა იყოს ეს ხელნაწერი გადანერილი, მისი (უკეთ: მისი პროტოტიპი), როგორც ვახტანგის ერთ-ერთი წყაროს, უგ-

ულებელყოფა არაა საზრიანი, რადგანაც, ეტყობა რომ იგი გარკვეულ ტრადიციას ემყარება.

ვახტანგის დედანში წერებულა: „მას თინათინის გონება ჰლევდის ნამნამთა ჯარისა“. ამიტომაცაა, რომ ვახტანგი თავის კომენტარებში სიტყვა „გონებას“ განმარტავს: „თინათინის მოგონება ჰკლევდა, რომ ის ცოლად უნდოდაო“ (იქვე, გვ. ტდ). საკუთრივ პირველნაბეჭდ ტექსტში კი მის ნაცვლად „შევენება“ იკითხება: „მას თინათინის შევენება ჰკლევდის ნამნამთა ჯარისა“ (იქვე, გვ. 9).

ვახტანგის კომენტარები ესადაგება ხელნაწერებს: Q – 1082, S – 2829, S – 4988, H – 2610, S – 5006, S – 4527, Q – 799, H – 248, 1, ხოლო დაბეჭდილი ტექსტი – ხელნაწერს P10 (პარაზიტული ნუსხა 1702 წლისა), ფორმით: „შუვენება“.

პირველნაბეჭდ ტექსტში წერია: „ქვა წვა ვით კლდისა ნაპირსა ვეფხი პირ გამეხებული“ (იქვე, გვ. უ). „თარგმანში“ განმარტებულია არა „ნაპირსა“, არამედ „ნაპრალი“: „კლდე რომ გახეთქილი იყოს ის არის“, (იქვე, გვ. ტლ). მაშასადამე, ჩანს, ვახტანგის დედანში ტაეპი ასე იკითხებოდა: „ქვე წვა ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი პირგამეხებული“. დაბეჭდილი ტექსტის ჩვენება დასტურდება ხელნაწერებში: S – 2829, H – 461, S – 3077, W – 27, ხოლო განმარტებაში წარმოდგენილი სიტყვა „ნაპრალსა“ არ იკითხება არც ერთ ხელნაწერში, არადა მისი არსებობა უნდა ვივარაუდოთ, რადგანაც ვახტანგი „ნაპირსა“ და „ნაპრალს“ ერთმანეთში არ აურევდა, რადგანაც პოემის ამ კონტექსტში, მისი აზრით, „გახეთქილ კლდეზეა“ საუბარი, რაც შეუძლებელია „ნაპირს“ ნიშნავდეს.

პირველნაბეჭდ ტექსტში წერია: „მას ზლუდესა გარდავადეგ, მინდორთაჲე რომე ვაგებ“ (იქვე, გვ. უშ).

შესაბამისი ტაეპის განმარტებაში გამოტოვებულია „რომე“ და მის ნაცვლად იკითხება სიტყვა „თვალი“ (იქვე, გვ. ტლა), ე.ი. ვახტანგის დედანში, რომელსაც ის კომენტარებს ურთავდა, ტაეპი ასე ყოფილა წარმოდგენილი: „მას ზლუდესა გარდავადეგ, მინდორთაჲე თვალი ვაგე“.

ასეთ ვარიანტს მხოლოდ ერთადერთი ხელნაწერი შ – 2829 ადასტურებს (მას არ იცნობს ზაზასეული ხელნაწერი).

1712 წლის გამოცემაში წერია: „რადგან თავი სიცრუვეა ყოლისა უბედობისა“ (იქვე, გვ. რლვ). ზაზასეული ხელნაწერისათვის ამგვარი იკითხვისი უცნობია. იგი დადასტურებულია ხელნაწერებში: S – 4527, H – 461, C – 10768/191 და სხვ.

მასში არ მოიპოვება თითქმის არც ერთი განმარტება პირველნაბეჭდი ტექსტის მიღმა დარჩენილი სტროფებისა თუ ცალკეული სიტყვებისა, რაც შეეხება პოემის დასაწყისსა და შუა მონაკვეთს, როგორც ს. ცაიშვილის გამოკვლევებით დასტურდება, მათ არ ახასიათებს პირველნაბეჭდიდან არსებითი გადახვევა. ამიტომაც, ეტყობა, გამომცემელმა განსაკუთრებული ყურადღება არ გაამახვილა ამ ნაწილის შესაბამისი კომენტარების გაცხრილვაზე და შედეგმაც არ დააყოვნა: მან შემთხვევით „თარგმანებში“ დატოვა ექვსი სტროფისა და ცალკეულ სიტყვათა განმარტება, რომელთა შესატყვისი პირველნაბეჭდ ტექსტში ამოღებული იყო.

პ. ინგოროყვა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობის შესახებ

პ. ინგოროყვა ფართო ერუდიციისა და ფანტაზიის, წერის მკვეთრი ინდივიდუალური მანერის მქონე მრავალმხრივი მკვლევარია. მისი კვლევის სფეროში შედის ძველი და ახალი ქართული ლიტერატურის, საქართველოს ისტორიისა და ისტორიული გეოგრაფიის, უძველესი ქართული მუსიკისა თუ სხვა საკითხები. დიდა პ. ინგოროყვას წვლილი რუსთველოლოგიაშიც. მან თითქმის ნახევარი საუკუნის მანძილზე მეტ-ნაკლები წარმატებით იმუშავა „ვეფხისტყაოსანსა“ და მის ავტორთან დაკავშირებულ პრობლემებზე.

პ. ინგოროყვამ რუსთველოლოგიური პრობლემები ძირითადად „რუსთველიანასა“¹ და „რუსთველიანას ეპილოგში“ გააშუქა. მკვლევარის მიერ საკითხი განხილულია როგორც წმინდა ფილოლოგიური, ასევე, ისტორიული თვალსაზრისით. ამ წერილში ჩვენ შევეხებით პ. ინგოროყვას ფილოლოგიური ძიების ერთ თვალსაზრისოდ გამოკვეთილ მხარეს, კერძოდ, მკვლევრის შეხედულებებს ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობაზე. წინასწარვე მივუთითებთ: მსჯელობა გვექნება არა იმ დადებითზე, რაც პ. ინგოროყვამ გააკეთა აღნიშნული საკითხის

1 „რუსთველიანა“ ცალკე წიგნად პირველად 1926 წელს გამოვიდა.

შესწავლაში, არამედ იმ შეცდომებზე, რაც მან დაუშვა ამავე პრობლემის დამუშავების პროცესში.

რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში ოდითგანვე მწვავედ იდგა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ რაობის საკითხი. ერთი ნაწილი მკვლევარებისა მას მიიჩნევდა რომელიღაც ძველი ხელნაწერიდან უცვლელად გადმობეჭდილ ტექსტად და სრულ პოემას მის ფარგლებში ეძებდა¹. მეორე ნაწილი მკვლევარებისა მას მიიჩნევდა და მიიჩნევს ხელოვნურად დამუშავებულ ტექსტად, 1712 წლის გამოცემას კი – კრიტიკულად². პ. ინგოროყვა მკვლევართა პირველ რიგს განეკუთვნება. მეტიც; მკვლევართა ამ კატეგორიაშიც მას „უკიდურესი პოზიცია უჭირავს“ (ალ. ბარამიძე). იგი დაბეჯითებით აცხადებს: „კრიტიკული ანალიზი ვახტანგის ტექსტისა არ ტოვებს არავითარ ეჭვს აღძრული საკითხის (ე.ი. კრიტიკულია თუ არა ვახტანგის გამოცემა, – ბ.კ.) შესახებ; ტექსტის შესწავლიდან უცილობლად მტკიცდება, რომ ვახტანგს არავითარი შესწორება არ შეუტანია „ვეფხისტყაოსნის“ დედანში დამას უცვლელად დაუბეჭდავს რომელიღაც ძველი ხელნაწერი³“. „რუსთველიანას“ პირველ გამოცემაში საკითხი კიდევ უფრო დაკონკრეტებული იყო, მაშინ პ. ინგოროყვა მიუთითებდა, რომ „ვახტანგს არ შეუცვლია ცალკე სიტყვების შეცდომებიც კი, თუმცა კარგად სცოდნია, რომ ესა თუ ის სიტყვა დამახინჯებულად იყო წარმოდგენილი⁴“. მას ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ გარეთ არ ეგულებოდა არც ერთი სტრიქონი, რომელიც რუსთველის კუთვნილებას წარმოადგენდა. ხოლო რაც შეეხება პოემის დასაწყისს („პირველ თავის დასაწყისი...“), რომელიც ვახტანგის გამოცემაში არ შესულა, შემთხვევით გამორჩენილად გამოაცხადა⁵.

მას შემდეგ, რაც სამართლიანად შენიშნეს, რომ დასაწყისი სტროფის გამორჩენა ბეჭდურ გამოცემაში მოულოდნელია, პ. ინგოროყვამ

1 ასეთ მკვლევართა რიგს განეკუთვნებიან თ. ბატონიშვილი, დ. კარიჭაშვილი, იუსტ. აბულაძე და სხვ.

2 მკვლევართა ამ რიგს მიეკუთვნებიან: ე. თაყაიშვილი, ა. შანიძე, კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, კ. ჭიჭინაძე, ს. ცაიშვილი და სხვ.

3 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, 1, თბ., 1963, გვ. 17.

4 პ. ინგოროყვა, რუსთველიანა, 1, თბ., 1926, გვ. 14. ვახტანგისა და „სწავლულ კაცთა“ მუშაობის ამგვარი შეფასება საერთოდ არაა გამართლებული.

5 იქვე, გვ. 54.

დათმო პოზიციები და ახალგამოცემულ „ვეფხისტყაოსანში“ მიუთითა: ვახტანგმა ეს სტროფი შეგნებულად არ დაბეჭდა, რადგანაც მის სიყალბეში დარწმუნებული იყო¹. ამ განცხადებით საფუძველი ერყვეა ინგოროყვასე შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ თითქოსდა ვახტანგმა უცვლელად გადმობეჭდა მოკლე რედაქციის ტიპის რომელიღაც უძველესი ხელნაწერი². აღსანიშნავია, რომ ამგვარი წინააღმდეგობები შეიმჩნევა არა მხოლოდ „რუსთველიანას“ ძველი და ახალი გამოცემის შედარებისას, არამედ ახლად გამოცემული „რუსთველიანას“ შიგნითაც. პ. ინგოროყვა „ვეფხისტყაოსნის“ დამატებათა შესახებ ერთგან წერს: „ვერც ერთი რუსთველისტი, რომელსაც აქვს ელემენტარული ცოდნა „ვეფხისტყაოსნის“ ენისა და პოეტური სტილისა, ვერ იტყვის, რომ ეს ნართაული ტექსტები (რომლებიც ვახტანგისეულ გამოცემაში არაა შესული, – ბ.კ.) ეკუთვნოდეს რუსთველს“ („რუსთველიანას“ პირველ გამოცემაში კონკრეტულად იყო მითითებული ასეთი 725 სტროფი. იხ. „რუსთველიანა“, 1, თბ., 1926, გვ. 18). მკვლევარი ნაშრომის იმავე გვერდზე სქოლიოში უთითებს: გამონაკლისს ორად ორი სტროფი (553 და 1514) წარმოადგენს, რომლებიც, როგორც ირკვევა, შემთხვევით გამორჩაო ვახტანგს³. ეს ის „ორად ორი“ სტროფია, რომლებსაც მოქალაქეობრივი უფლება პოემაში პროფ. ალ. ბარამიძემ აღუდგინა⁴. პ. ინგოროყვამ, ჩანს, უმისამართოდ (წყაროს დაუსახელებლად) გაითვალისწინა

1 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, 1, თბილისი, 1963, გვ. 55.

2 აქვე მიუთითებთ, რომ პ. ინგოროყვა მოკლე რედაქციის ტიპის ხელნაწერის ტრადიციაზე მსჯელობისას უთითებს ხელნაწერ ბ-5006-სს და უმართებულოდ გვერდს უვლის ს. ცაიშვილის სპეციალურ გამოკვლევას ამ საკითხზე, საიდანაც მტკიცდება, რომ ეს ხელნაწერი ვახტანგის ტექსტიდან მომდინარეობს (იხ. ლიტერატურული ძიებანი, IX, გვ. 313-324, მისივე „ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული რედაქცია“ თბ., 1957, გვ. 58-61...).

3 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, 1, თბ., 1963, გვ. 23.

4 იქვე, გვ. 23. მკვლევარი ამბობს: „როგორც ირკვევაო“, მაგრამ მკითხველისათვის მაინც გაურკვეველია, თუ საიდან და როგორ ირკვევა, რომ ვახტანგს ეს სტროფები შემთხვევით გამორჩა. პ. ინგოროყვა შენიშვნას შენიშვნას ურთავს, რომ საკითხი განმარტებაში განიხილებო. განმარტება ჯერ არ დაბეჭდილა.

5 ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, თბ., 1956, გვ. 3-16. მისივე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან III, თბ., 1952, გვ. 71-76; მისივე „ვეფხისტყაოსნის“ გაგრძელებათა საკითხისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, V, 1949, გვ. 138-143.

პროფ. ალ. ბარამიძის მტკიცება, მაგრამ სწორედ ამ გათვალისწინებამ შეარყია მისივე დებულება ვახტანგისეული გამოცემის გარეთ არც ერთი რუსთველური სტროფის არდარჩენილობის შესახებ.

ახლა საკითხავია: განა მართლა მხოლოდ „ორად ორი“ რუსთველური სტროფი გამორჩა ვახტანგს? არა! ვახტანგ მეექვსეს გამორჩა გაცილებით მეტი რაოდენობა სტროფებისა, ვინემ ეს პ. ინგოროყვას წარმოუდგენია. ასეთი სტროფების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი რამ თქმულა და დანერილა. ჩვენც გვქონდა შემთხვევა, რომ გმირთა გასაუბრების რუსთველური მანერის გათვალისწინებით შესაძლებლობისდაგვარად დაგვემტკიცებინა, რომ ტექსტუალური ნაკლოვანება იგრძნობა როსტევეანისა და ავთანდილის დიალოგში, რომელიც მშვილდოსნობაში ერთმანეთის ცილობას ეხება. აღნიშნულ ნაკლოვანებას ხელნაწერები ავსებს.¹ ასევე, ტექსტუალური ნაკლოვანება იგრძნობა პოემის მეორე თავში. საკითხი ეხება როსტევეანისა და თინათინის გასაუბრების მომენტს: სანადიროდ გასულმა ავთანდილმა და როსტევეანმა „ნახეს უცხო მოყმე“. როსტევეანმა მონა მიუგზავნა – მოდიო, მაგრამ იგი არ დამორჩილდა. როსტევეანმა მეორედ მიუგზავნა მონები – ამჯერად თორმეტი. უცხო მოყმემ თავის არიდება მოისურვა და „სხვათა მხარსა გაემართა“. მონები დაედევნენ. იარაღი იშიშვლეს. მაშინ უცხო მოყმეც მობრუნდა, შეებრძოლა, „ზოგთა გადჰპკრის მათრახი მკერდამდის გასაპოებლად“. ამ ამბით განაწყენებული როსტევეანი ბრუნდება სასახლეში და თავის უცნაურ თავგადასავალს უყვება თინათინს, და ბოლოს, დაატანს:

„ტკბილნი მისნი წყალობანი ბოლო ასრე გამემწარნეს
დამაჴინყა რაცა დღენი მხიარულსა წამეარნეს...“

გამოდის, რომ თითქოსდა როსტევენი ტარიელისაგან ღებულობდა ტკბილ წყალობას. ამბის მსველელობის თვალსაზრისით კი საპირისპირო მოვლენასთან გვაქვს საქმე: როსტევეანი ტარიელისაგან ღებულობდა არათუ „ტკბილ წყალობას“, არამედ წყენას, ყოველ შემთხვევაში, როსტევეანის „დადრეჯილობა“ განპირობებულია სწორედ უცხო მოყმის უდიერი ქცევით. ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანზე“ მუშაობისას ჩვენმა მკვლევარებმა ადრევე შენიშნეს, რომ პოემის ამ ადგილას იგრძნობა

1 იხ. ჩვენი წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ „ერთი ადგილის გაგებისათვის“, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“. აპრილი, 1966 წ.

ტექსტუალური ნაკლოვანება¹. ხელნაწერებში აღმოჩნდა სტროფი, რომელიც ავსებს ნაკლოვანებას. აი ისიც:

„ან ესე მიკვირს რა იყო ანუ რა ვნახე, რა რული...”

უცილოდ ღმერთსა მოვსწყინდი აქამდის მე მხიარული“.

ამას მოსდევს ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი სტროფი: „ტკბილნი მისნი წყალობანი“; ე.ი. ღმერთის წყალობა ბოლოს ასე გამემწარაო. ნაკლოვანი ადგილის აღდგენისას მკვლევრები ძირითადად როსტე-ვანის საუბრის აზრობრივ-შინაარსობრივ შეუსაბამობას დაეყრდნენ². მათ მიერ გათვალისწინებული იყო აგრეთვე აღსადგენი სტროფის „მხატვრული“ მხარეები. ჩვენი მხრივ დავუმატებდით, რომ აღდგენილი სტროფის საჭიროებას მოითხოვს არა მარტო როსტევანის საუბრის აზრობრივი შეუსაბამობანი და მისი რუსთველური მხატვრული ძლიერება, არამედ პოემაში ამბის მსვლელობის თავისებურება, პოემის სიუჟეტური განვითარება: თინათინთან როსტევანის საუბარში ღმერთის ხსენება არათუ მოსალოდნელი იყო, არამედ გარდუვალიც. წინააღმდეგ შემთხვევაში, უსაფუძვლოდ მოგვეჩვენებოდა როსტევანის დაღრეჯილობა, ამავე დროს, დამაჯერებლად არ იქნებოდა მოტივირებული თინათინის ესოდენი დაინტერესება უცხო მოყმის პიროვნებითა და ავთანდილის გაგზავნა მის საძებრად. ეს კი უარყოფითად იმოქმედებდა პოემაში მოქმედებათა განვითარებაზე.

დავუბრუნდეთ უცხო მოყმის ნახვის ამბავს: როსტევანი უცხო მოყმის უდიერი ქცევის გამო „დაიღრეჯა“, გარდა ავთანდილისა, ყველა მოიშორა. ერთი შეხედვით, როსტევანის ჭირვეულობას არა აქვს გამამართლებელი საფუძველი, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თითქოსდა ეს მონყენილობა, „დაღრეჯა“ უმიზეზოა, ყალბია, დაუჯერებელია. მეფის ჯარის ნაწილიც კი გრძნობდა ამას: „ზოგთა თქვეს თუ: „მართალია“, ზოგი: „ღმერთო“ – უზრახვიდა“³, თვითონ როსტევანიც შიშობდა, რომ მის ჭირვეულობას მარტივად ახსნიდნენ და ქცევას დაუნუნებდნენ. ამიტომაც იგი წინასწარვე ეუბნება თინათინს: „ვეჭვ რა სცნა, შენცა მამართლო, ჩემი სულთქმა და ახია“. სინამდვილეში კი როსტევანის ჭირვეულობა არ ყოფილა უსაფუძვლო; იგი მისი შინაგანი რწმენიდან,

¹ კ. ჭიჭინაძე, რუსთველის გარშემო, თბ., 1928, გვ. 105. მისივე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბ., 1960, გვ. 17. ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1952, გვ. 71-72.

² ვახტანგისეულ ტექსტში არ ჩანდა „მისნის“ ადრესატი, რაც გაუგებრობას იწვევდა.

შინაგანი განცდებიდან გამომდინარეობდა. მაინც რა რწმენა იყო ეს? საქმე ის გახლავთ, რომ ღმერთისაგან აქამდის „სვიანი“, განებივრებული როსტევეანისათვის თავზე გადამდგარი მცირე უსიამოვნებაც არაა უბრალო შემთხვევა. როსტევეანი გრძნობდა, რომ მისთვის თვითონ ფაქტი უცხო მოყმესთან შეხვედრისა არ შეიძლებოდა გამხდარიყო მიზეზი ესოდენი მოწყენილობისა. მაგრამ მისთვის მთავარია არა ფაქტი, მოვლენა, როგორც ასეთი, არამედ ამ მოვლენის მიზეზი. როსტევეანმა ირწმუნა, რომ ამ საქმეში ღმერთის ხელი ურევია და მოწყენილობის მიზეზიც სწორედ ღმერთისაგან განწირულობაში დაინახა (და არა შიშველ ფაქტში). და ამ განწირულების შინაგანი განცდა რუსთველმა დამაჯერებელი გახადა მისი „გარეგანი განცდით“ – დაღრეჯით. საგულისხმოა, რომ როსტევეანმა, სანამ მას დაეტყობოდა „დაღრეჯილობა“ და სანამ იგი თინათინს გაესაუბრებოდა, შემთხვევის ადგილზევე

„ბრძანა: „ღმერთსა მოეწყინა აქანამდის ჩემი შვება

ამად მიყო სიამისა სიმწარითა დანალღვლბა...“

ამის შედეგია, რომ ის სასახლეში მიდის და თინათინს უხსნის ნახულსა და განცდილს. საკუთარი მოწყენილობის საფუძვლიანობის დასამტკიცებლად მისადმი ღმერთის დამოკიდებულების რაობაზე როსტევეანმა შინაარსობრივად ზუსტად იგივე აზრი გაიმეორა, რაც შემთხვევის ადგილზევე თქვა, ოღონდ ვახტანგისეულ ტექსტში არ ჩანდა, რომ იგი ღმერთის მისამართით საუბრობდა.

შვედაროთ სტროფები სტრიქონების მიხედვით.

შემთხვევის ადგილზე: „ბრძანა“: ღმერთსა მოეწყინა აქანამდის ჩემი შვება“,

ე.ი. აქამდე შვება მქონდა ღმერთისაგან და ახლა ეს ღმერთს მოეწყინაო.

თინათინთან საუბრისას: „ტკბილნი მისნი წყალობანი ბოლოდ ასრე გამემწარეს“, ე.ი. აქამდე ღმერთისაგან წყალობა, შვება მქონდა, რაც ბოლოს (ახლა) ასე გამემწარაო.

შემთხვევის ადგილზე: „ამად მიყო სიამისა სიმწარითა დანალღვლბა“.

ე.ი. რაც აქამდე სიამე მქონია, ღმერთმა სიმწრით შემიცვალაო. თინათინთან საუბრისას: „დამავინყა რაცა დღენი მხიარულსა წამეარნეს“. ე.ი. რაც მხიარული დღენი (სიამე) მქონია, დამავინყა, მაშასადამე, სიმწარით შემიცვალაო. როგორც ვთქვით, ვახტანგისეულ ტექსტში არ ჩანდა, რომ როსტევეანი ღმერთზე მიუთითებდა. ეს კი ნაჩვენები უნდა

ყოფილიყო, რადგან თინათინისათვის არ იყო ცნობილი როსტევეანის მიერ ღმერთის მისამართით ადრე თქმული სიტყვები.

აღდგენილი სტროფი თავის გამართლებას პოულობს აგრეთვე იქვე, თინათინის პასუხში მეფისადმი:

„ჰე, მეფეო, რად ემდურვი ანუ ღმერთსა, ანუ ბედსა...“

როგორც ჩანს, როსტევეანს ღმერთი უხსენებია და უკმაყოფილება გამოუთქვამს ბედისადმი. ღმერთის ხსენება სწორედ აღდგენილ სტროფშია („უცილოდ ღმერთსა მოვსწყინდი...“), ხოლო ბედისადმი უკმაყოფილება – მომდევნოში („ტკბილნი მისნი წყალობანი...“). ეს ორგზისი განმეორება ღმერთისაგან განწირულებისა, უდავოდ, კიდევ უფრო დამაჯერებელს ხდის როსტევეანის მოწყენილობას, ამავე დროს, თინათინის ესოდენ დაინტერესებას უცხო მოყმის პიროვნებით და, მაშასადამე, ხელს უწყობს პოემაში მოქმედებათა განვითარების ლოგიკურ მსვლელობას.¹

პ. ინგოროყვა აღდგენილი სტროფის შესახებ თითქმის არაფერს ამბობს. მას იგი ავტომატურად (დაუსაბუთებლად) შეაქვს დამატებაში². საჭირო კი იყო მსჯელობა ამ სტროფზე, მით უმეტეს, როცა „რუსთველიანაში“ განხილულია ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობის საკითხები.

1712 წლის გამოცემის გარეთ დარჩენილ რუსთველურ სტროფებზე (ჩვენ მიერ განხილულის გარდა) სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი რამ თქმულა. პ. ინგოროყვამაც ბევრი მათგანი სპეციალური შესწავლის საგნად გაიხადა. ამჟამად ჩვენ მათ არ შევხებით. მხოლოდ რამდენიმე სიტყვით ვიტყვით იმაზე, თუ რა შეხედულებისაა პ. ინგოროყვა თვით ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანში“ მოხვედრილი ტექსტის სიმწინდეზე.

ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანში“ პ. ინგოროყვა ამჩნევს (და სამართლიანადაც ამჩნევს) ე.წ. ანარევ სტროფებს, ყალბ აღგილებს. ხშირ შემთხვევაში, მკვლევრის დაკვირვებანი მისაღებია. მაგრამ პ. ინგოროყვას ამ საკითხში ჩაუარდნებიც აქვს.

¹ ამ საკითხზე უფრო ვრცლად გვაქვს მსჯელობა ნერილში „ერთი საჭირო სტროფის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“. იხ. გაზეთი „ლენინელი“, 17 მაისი, 1966 წ. გვ. 2-3.

² აქვე შევნიშნავთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ 1953 წლის ინგოროყვასეულ გამოცემაში ეს სტროფი შესულია, მაგრამ აღიარებულია ყალბად.

პ. ინგოროყვას ნაშრომში განსაკუთრებით მწვავედ დგას „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის პრობლემა. ამ პრობლემით ოდითგანვე დაინტერესებულან „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევრები. ნაწილი მკვლევარებისა მას შემდგომდროინდელ დანართად თვლიდა, ნაწილი კი დევ – რუსთველის კუთვნილებად, ოღონდ უკვე გაყალბებულად, დამატებებიანად. პ. ინგოროყვამ „რუსთველიანას“ პირველ გამოცემაში ვრცლად განიხილა ეს საკითხი, თავისებურად განწმინდა პროლოგი ჩანარევი სტროფებისაგან¹. „რუსთველიანას“ ახალ გამოცემაშიც დიდი ყურადღებაა გამახვილებული ამ საკითხზე. ჩვენ ბევრს არ ვიტყვით იმის თაობაზე, თუ რა ცვლილებებითაა წარმოდგენილი ძველი „რუსთველიანას“ ეს ნაწილი, მივუთითებთ მხოლოდ: თუკი მკვლევარი „რუსთველიანას“ პირველ გამოცემაში და პროფ. კ. კეკელიძესთან პაექრობისას კატეგორიულად აცხადებდა, რომ სტროფი „ვის შეენის...“ შინაარსობრივად, სტილის თვალსაზრისით, „ლექის ინსტრუმენტაციით“ „წმინდა რუსთველური“ არისო, ახლა ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე იუწყება, რომ იგი ყალბიაო.² პ. ინგოროყვამ პროლოგის 37 სტროფიდან მხოლოდ 12 მიაკუთვნა რუსთველს. ეს 12 სტროფი მან 3 ნაწილად დაყო, თითოეულში ოთხ-ოთხი მოაქცია და ქვეპროლოგებად ასეთი თანმიმდევრობით დაალაგა: 1) ამბისა დასაწყისი პირველი / შედის: ა) „რომელმან შექმნა...“ ბ) „თამარს ვაქებდეთ...“ გ) „თვალთა მისგან...“ დ) „ჩემი ან ცანიო...“), 2. სწავლისათვის მოშაირეთასა / შედის: ა) „შაირობა პირველადვე...“ ბ) „ვითა ცხენსა...“ გ) „მეორე ლექსი...“ დ) „არს მესამე ლექსი...“), 3. კარი მიჯნურობისა / შედის: ა) „მიჯნურობა არის...“ ბ) „არს პირველი მიჯნურობა...“ გ) „ამას საქმესა მიჯნურნი...“ დ) „მიჯნურსა თვალად“). პ. ინგოროყვა პროლოგში სხვადასხვა ტიპის დამატებებს ხედავს. საინტერესოა მისი თეორია ე.წ. პოლემიკური დანართების შესახებ.

მკვლევარი პოლემიკურ დანართებს მიჯნურობის კართან მიმართებაში ხედავს. ამავე დროს, ამ დანართებს ორ ნაწილად ყოფს და თითოეულს ცალ-ცალკე საკუთარ ინტერპრეტაციას უკეთებს. მი-

1 პ. ინგოროყვა ვახტანგისეულ ტექსტში შესულ დამატებებს დამატებათა პირველ პიასტში ათავსებს.

2 პ. ინგოროყვა, რუსთველიანა 1, თბ., 1926 წ. გვ. 118-122. მისივე, „რუსთველიანაზე“ პროფ. კ. კეკელიძის წერილის გამო, იხ. მნათობი, 1927, 4, გვ. 188, პ. ინგოროყვა იმასაც კი ამბობდა, რომ ამ სტროფის ყალბად გამოცხადება „ვეფხისტყაოსნის“ ყალბად აღიარებას ნიშნავსო, იქვე, გვ. 197.

ჯნურობის კარის პირველ პოლემიკურ დანართად მას მიაჩნია შემდეგი სტროფები:

1. „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან...“
2. „ვთქვა მიჯნურობა პირველი...“
3. „მას ერთსა მიჯნურობასა...“

მკვლევარი ამ სტროფებს უწოდებს „სწავლას მიჯნურობისათვის“ და თვლის მას მესამე პროლოგისა და საერთოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკად¹.

საკითხის ინტერესისათვის საჭირო კი იყო პ. ინგოროყვას ნაშრომიდან სრული ამონაწერის მოტანა, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ ზოგადი მსჯელობით დავკმაყოფილდებით. პ. ინგოროყვა ასე თუ ისე სწორ ინტერპრეტაციას უკეთებს პირველ ორ სტროფს, ხოლო მესამე სტროფის მისეული გაგება აბსოლუტურად დაშორებულია ტექსტის შინაარსისაგან. ჯერ ამ სტროფს მოვიტანთ, მერე მის ინგოროყვასეულ განმარტებას.

„მას ერთსა მიჯნურობასა (საუბარია საღმრთო, საზეო მიჯნურობაზე, – ბ.კ.) ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან,

ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან

ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან

მართ მასვე ბაძვენ თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

პ. ინგოროყვას ამ სტროფის შინაარსი ასე ესმის:

„იმ პირველს (საღმრთო) მიჯნურობას ჭკვიანნი (ვინც არ არის შეპყრობილი საღმრთო აღმაფრენით), ვერ მიხვდებიან, თუნდაც ენა დაიღალოს (ამ საგანზე საუბრით), ხოლო მსმენელი უსმენდეს მას ყურთა დამძიმებამდე. ხოლო მეორე სახის მიჯნურობა („ხელობანი“), – ხორციელი სიყვარული („რომელი ხორცთა ხვდებიან“) – ეს არის მდაბალი, „ქვენა გრძნობა“. სწორედ ამას (ქვენა გრძნობას) ბაძვენ ეს მეორე სახის მიჯნურნი, როცა ისინი არ მრუშობენ, არამედ შორით ბნდებიან („არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“).² ამგვარი ინტერპრეტაცია მკვლევარს საშუალებას აძლევს განაცხადოს: „ამ სტროფებში გადმოცემულია ვეფხისტყაოსნის მსოფლმხედველობის დიამეტრალურად საწინააღმდეგო იდეები,³ რომ ამ სტროფის ავტორი აიგივებს სიძვასთან „ვეფხისტყაოსანში“ გადმოცემულ მიჯნურობას და ეკამათება მი-

1 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, I, თბ., 1963, გვ. 47.

2 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, I, თბ., 1963, გვ. 48.

3 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, I, თბ., 1963, გვ. 48.

ჯნურობის კარის" ავტორს, რომ რუსთველის სიტყვები პოლემიკური იერით არის შებრუნებული რუსთველისავე წინააღმდეგ.¹ შეუწყნარებელია ამ სტროფის ამგვარი გაგება. მკვლევრის შეცდომა ძირითადად იმითაა გამოწვეული, რომ იგი ამ სტროფის ბოლო ორ სტრიქონში გადმოცემული ერთი მიჯნურობის თვისებას აორებს, ასხვავებს. ნამდვილად კი რუსთველთან გადმოცემულია ხორციელი სიყვარულის თვისება, რომელიც არ იცნობს სიძვას:

„იმ ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან". ე.ი. იმ ერთს, პირველ, სულიერ, საზეიმო სიყვარულს გაუმიჯნურებულნი ვერ მიხვდებიან.

„ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან", ე.ი. მასზე საუბრით ენა დაშვრება, მსმენელის ყურიც დაამძიმდება.

„ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი რომელნი ხორცთა ხედებიან", ე.ი. ვთქვი, ალენერე, გადმოვეცი მიჯნურობა ქვენანი, ქვენა გრძნობისანი, ხორციელი.

„მართ მასვე ბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან", ე.ი. ისინიც იმას, იმ ერთს, პირველს, საზეო, საღმრთო, სულიერ სიყვარულს ბაძვენ, ემსგავსებიან, თუკი არ სიძვენ, არამედ შორით ბნდებიანო. მაშასადამე, ბოლო ორ სტრიქონში ჩადებულია აზრი მიჯნურობაზე, ხორციელ სიყვარულზე, რომელიც გამორიცხავს სიძვას და მიემართება სტროფის, პირველ სტრიქონს, იმ ერთს, საზეო სიყვარულს.

პ. ინგოროყვას ინტერპრეტაციის თანახმად, ამ სტროფის ავტორისათვის არ არსებობს წმინდა ხორციელი სიყვარული. აქ ყურადღება ვერ გაამახვილა მკვლევარმა იმაზე, რომ დაგმობილია ხორციელი სიყვარული, რომელიც მხოლოდ სიძვით, „კეკლუცთა ზედან ფრფენით" განისაზღვრება, ხოლო ერთგვარი სიამაყითაა განცხადებული, რომ ვთქვი, ალენერე ისეთი ხორციელი სიყვარული, რომელიც იმ ერთს, საღმრთოს უახლოვდებაო. ჩვენ თამამად შეგვიძლია გავიმეოროთ პროფ. ალ. ბარამიძის სიტყვები იმის თაობაზე, რომ „რუსთველს თავისი შემოქმედების საგნად აუღია... საამქვეყნო, მინიერი, ხორციელი ანუ სხვაგვარად, რეალური, მატერიალური, ბუნებრივი, ადამიანური გრძნობა (ხაზი ავტორისაა, - ბ.კ.). რუსთველი ამით საცილობელს არ ხდის საზეო მიჯნურობის თავისთავად პრინციპულ თეორიულ მნიშვნელობას. თვითონ საამქვეყნო სიყვარულიც („ხელობანი ქვენანი")

საზეოს ჰგავს, თუ მან ზნეობის გამაფაქიზებელი, სულიერად ამაღლებული და ადამიანის ღირსების დამამშვენებელი ფორმა მიიღო („მართ მასვე ბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“).¹

მიჯნურობის კარის მეორე პოლემიკურ დანართად პ. ინგოროყვა თვლის აგრეთვე სამ სტროფს: 1). „ხამს თავისსა ხეაშიადასა“... 2. „მას უშმაგო“... 3. „მიკვირს კაცი... არც ამ სტროფების ინგოროყვასეული ინტერპრეტაციაა მისაღები. მკვლევარი ერთგვარ წინააღმდეგობაში ვარდება, როცა ამტკიცებს, რომ ამ დანართში პირადად რუსთველია ნაგულისხმები და პოლემიკი ავტორი სიყვარულის არდაფარვისათვის კიცხავს მას. თუ ეს ასეა, რა ეუყოთ მაშინ მიჯნურობის კარის იმ სტროფებს (რომელთაც პ. ინგოროყვა კანონიერად აკუთვნებს რუსთველს), რომლებშიც გადმოცემულია სიყვარულის არდაჩენის თეორია? კატეგორიულად უნდა ითქვას, რომ პ. ინგოროყვას მიერ პოლემიკურ დანართად აღიარებულ სტროფებში და პოემაში გამოთქმული აზრები არათუ დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება, არამედ ავსებს, ამართლებს ერთმანეთს. საგულისხმოა, რომ მკვლევრის მიერ პროლოგის ყალბად გაგებულ სტროფებს რუსთველოლოგმა მ. გუგუშვილმა პოემაში მოუძებნა არა მხოლოდ აზრობრივი პარალელები, არამედ ლექსიკურ-მხატვრული პარალელებიც.² ეს ფრიად საყურადღებო ფაქტია და პ. ინგოროყვასაც არ უნდა აევილო მისთვის გვერდი.

აი, ჩვენ მოკლედ ასე გვესახება ის შეცდომები, რომლებიც პ. ინგოროყვამ დაუშვა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლის პროცესში.

„ვეფხისტყაოსნის“ დამატებთა მეორე პლასტში პ. ინგოროყვას შეაქვს „ინდო-ხატაელთა ამბავი“, „ხეარაზმელთა ამბავი“, „გმირთა სიკვდილის ამბავი“ და ზოგი ჩანარევი სტროფი. აქვე აღვნიშნავთ, რომ პ. ინგოროყვამ ამ პლასტის დამატებებზე დაყრდნობით დაათარილა ვახტანგისეული დედანი. მკვლევრის მოსაზრებით, „ინდო-ხატაელთა ამბის“ ავტორია სარგის თმოგველი III, რომელიც მოღვაწეობდა XIV საუკუნის პირველ ნახევარში. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“ არ იცნობს ამ დამატებას და, მაშასადამე, იგი დაიწერებოდა „XIV საუკუნის 40-იან წლებზე უწინარესო“, მაგრამ ამ შეხედულებას მკვლევარი ძალაუზნებურად თვითონვე არღვევს.

1 აღ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, თბ., 1966, გვ. 32.

2 მერი გუგუშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის საკითხები, თბ., 1956.

პ. ინგოროყვა ერთგან აცხადებს: ინდოეთის განთავისუფლებით „მთავრდება ამ დამატების (იგულისხმება მეორე პლასტის პირველი დამატება, ე.ი. „ინდო-ხატაელთა ამბავი“, – ბ.კ.) მთავარი ნაწილი. მას ზედვე მოსდევს „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილი დასასრული – ვახტანგის ტექსტის თანახმად, ე.ი. ტარიელის ინდოეთში გამეფების აღწერა, რომელშიაც ჩართულია ამ დამატებისავე ცხრა სტროფი“.1 მაშასადამე, ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანში“ შესულა „ინდო-ხატაელთა ამბის“ 9 სტროფი. თუ ეს ასეა, მაშინ რა უწყობ პ. ინგოროყვას განცხადებას იმის შესახებ, რომ „მეორე პლასტის დამატებანი – ეს არის მხოლოდ შემდეგი დროის გაგრძელება ვახტანგისეული ტექსტისა“, რომლის მიხედვითაც, თურმე, „ირკვეოდა, რომ ვახტანგისეული ტექსტი XIV საუკუნის ორმოციან წლებზე უფრო ძველია?“

აქედან გამომდინარე:

1. ვახტანგისეული დედნის პ. ინგოროყვასეული დათარიღება საეჭვოა და შემდგომ დაზუსტებას საჭიროებს;

2. პ. ინგოროყვას მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ დამატებთა პლასტებად დაყოფა არ არის მეცნიერულად და მეთოდოლოგიურად გამართლებული. თუკი მკვლევარი სამ მნიშვნელოვან დამატებას მეორე პლასტს უნოდებს და ამ დამატებათა ცხრა სტროფი ეკუთვნება პირველ პლასტში, მან ნათლად უნდა ახსნას, რომ ეს ცხრა სტროფი არ ეკუთვნის პირველ პლასტს (ამის მტკიცება გაძნელდება, რადგანაც იგი ფაქტობრივად ამ პლასტშია შესული), არამედ მეორეს. აქვე უნდა გავიხსენოთ ისიც, რომ პროფ. ალ. ბარამიძის მიერ აღდგენილი სტროფები (153, 1514) პ. ინგოროყვამ ცნო რუსთველურად და, მაშასადამე, მეორე პლასტს კიდევ ორი სტროფი გამოაკლო, რითაც დაირღვა სიმყარე პლასტებად დაყოფისა.

3. პ. ინგოროყვა ცდილობს დაამტკიცოს, რომ „ინდო-ხატაელთა ამბის“ ავტორია XIV საუკუნის პირველი ნახევრის მოღვაწე სარგის თმოგველი III, რომელსაც, თურმე უსწრებდა ვახტანგისეული დედანი, მაგრამ, რადგანაც, მკვლევრის უცნაური განმარტებით, ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანში“ შესულა „ინდო-ხატაელთა ამბიდან“ ცხრა სტროფი, საჭიროა დაიძებნოს კიდევ ერთი პოეტი, რომელიც სარგისზე უფრო ადრე დაწერდა ზემოდასახელებულ სტროფებს, ხოლო თვით სარგისი

1 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა სრული კრებული, I, გვ. 30.

2 იქვე, გვ. 43.

გამოცხადდეს ამ მცირედი დამატების გამგრძელებლად. თუმცა ვერც ეს გაამართლებს დამატებათა პლასტიკად დაყოფის თეორიას.

თავისთავად საინტერესოა საკითხი იმის შესახებ, იცნობს თუ არა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“ „ინდო-ხატაელთა ამბავს.“ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია სამართლიანი მოსაზრება, რომ 1712 წლის გამოცემის დასასრული გულისხმობს „ინდო-ხატაელთა ამბავს“. მეტიც; ამ „ამბიდან“ მასში შესულია მრავალი სტროფი (ზოგიერთი მკვლევრის აზრით – 17, პ. ინგოროყვათი – 9 და ა.შ.), მაგრამ მართლამაში როდია საქმე. არის სხვა გარემოებები, რომლებიც განაპირობებენ აღნიშნული „ამბის“ არსებობას ვახტანგისეულ ტექსტში.

სანამ ამ გარემოებებზე მივუთითებდეთ, წინასწარვე შევნიშნავთ, რომ ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის, როგორც პოემის ცენტრალური პერსონაჟების, ქცევასა და შეხედულებებს ყოველთვის თითქმის გადამწყვეტი წონა და მნიშვნელობა აქვს. ახლა იმ ფაქტთა შესახებ, რომლებიც მიგვანიშნებენ „ინდო-ხატაელთა ამბის“ უშუალო მიმართებაზე ვახტანგისეულ ტექსტთან.

ესენია:

1. ნესტან-დარეჯანის წერილიდან ტარიელისადმი ჩანს, რომ ინდოეთი მტრების ხელშია და საჭიროა მისი განთავისუფლება. ნესტანი ქაჯეთის ციხიდან ტარიელს სთხოვს:

„ნადი, ინდოეთს მიმართე, არგე რამ ჩემსა მშობელსა,
მტერთაგან შეიწრებულსა, ყოვლგნით ხელ-აუპყრობელსა“;

2. იგივე აზრია განმეორებული ტარიელის მიერ მას შემდეგ, რაც მან, თავის მეგობრებთან ერთად, ნესტანი გაათავისუფლა და არაბეთში ეწვია როსტევან მეფეს:

„მტერთა აქვს ჩემი სამეფო, ვიცი მუნ შიგან მძოველად...
უცებნი მოსრნის მცოდნეთა ცოდნამან, ხელოვნებამან,
ნავიდე, ავი არ მიყოს მე აქა დაყოვნებამან“.

3. როსტევან მეფემ თანაუგრძნო ტარიელს. მან 80 000 ხვარაზმულად აღკაზმული ლაშქარი ჩააბარა მას და თანაც დააყოლა:

„ავთანდილ თანა წამოგყვეს, ნადით ლაშქრითა დიდითა;
თქვენთა მტერთა და ორგულთა დაჰფრენდით, დაცასტრიდითა“.

4. ვახტანგისეულ ტექსტში ინდოეთში ტარიელის დაბრუნების აღწერისას ნაკლოვანება იგრძნობა. ტარიელი და ავთანდილი ჯერ ინდოეთში არ ჩასულან (ისინი ერთ მინდორში გარდახდნენ ცხენიდან და აქ გამართეს სადილი) და ისე იწყება ქორნილის აღწერა.

5. 80 000-იანი ლაშქრის, თანაც ინდოეთის მტრებთან საბრძოლველად სპეციალურად გაგზავნილისა, უომრად დატოვება მოულოდნელია (ზემოთ მოტანილ საკითხებზე ბევრ მკვლევარს უფიქრია, მაგრამ მათ შორის განსაკუთრებით თავი გამოიჩინა კ. ჭიჭინაძემ, რომელმაც იგი განიხილა „ილიადასა“ და „ოდისეას“ ურთიერთმიმართების კონტექსტში. ამასთანავე, იყვნენ მკვლევრები, თანაც ყველაზე ცნობილნი, რომლებიც დამონშებულ ადგილებში კონკრეტულ შინაარსს არ დებდნენ და ისინი პოეტის მიერ სხვათა შორის ნათქვამ ფრაზებად მიაჩნდათ, რაც სწორი არ არის).

6. ვახტანგისეულ ტექსტში არაა ნაჩვენები მტრებთან და ორგულებთან ბრძოლა ტარიელისა და მის თანამდგომთა მხრივ, მაგრამ იგრძნობა, რომ იგი უკვე მომზდარა. ამას გვაფიქრებინებს „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა ფსიქოლოგიის ერთი თვალსაჩინოდ გამოკვეთილი მახასიათებელი, რომელიც რუსთველს თითქმის მათემატიკური სიზუსტით აქვს გადმოცემული და, მაშასადამე, იგი პოეტის აზროვნებაში მყარად ჩამოყალიბებულ კანონზომიერებაზე, ეტიკეტზე მეტყველებს. კერძოდ, მასთან ყოველ დამარცხებას, გაჭირვებას მოსდევს ნაღვლიანობა, ჭირვეულობა. ამავე დროს, ამ გმირებს დღევანდელი „ჭირი“ ავიწყებს ნარსულ ბედნიერებას საერთოდ და, პირიქით – ყოველი გამარჯვება, მიზნის მიღწევა იწვევს განვლილ „პატიჟთა“ სრულ დავინწყებას. რუსთველი ამ გარემოებას ერთი მშვენიერი აფორისტული გამონათქვამით ასაბუთებს:

„სხოვნა არა ხამს ჭირისა, ვით დღისა გარდასულისა“.

ამასთანავე, გმირთა სულიერი სამყაროს ეს შინაგანი გარდატეხა ხდება მეყსეულად, ნაუცბადევად, სწრაფად, მომენტალურად.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ პოემიდან მოვიტანთ რამდენიმე დამახასიათებელ მაგალითს.

1. როსტევეანმა თინათინი მეფედ დასვა. გაიმართა ლხინი, მაგრამ მოხუცი მეფე მალე დადარდიანდა, „დაიღრიჯა“ – მე დავბერდი და არაეინ მეგულება ისეთი, რომ მშვილდოსნობაში გამიტოლდესო. ავთანდილმა შეჯიბრში გამოიწვია იგი და გაიმარჯვა კიდევაც. მაშასადამე, მოხსნილია ნაღვლიანობის მიზეზი და ეს დარდიც მეყსეულად დავინწყებას ეძლევა, მერე არაა მისი ხსენება:

„მეფესა ესე ამბავი უჩანს, ვითა მღერა ნარდისა,
სიცილით ლაღობს, მიეცა გულსა ამოსვლა დარდისა“.

2. ავთანდილმა და როსტევეანმა უცხო მოყმე ნახეს. მისმა უდიერმა მოქცევამ როსტევეანს „დაავინყა, რაცა დღენი მხიარულნი წაეარენეს“. თინათინმა ურჩია მამას: ყველგან გაგზავნე ხალხი, თუკი ნამდვილად ხორციელია იგი, მოძებნიან და თუ ვერ იპოვნიან, მასზე ფიქრი არ ღირსო. როსტევეანმა შეასრულა თინათინის რჩევა. უცხო მოყმე ვერ იპოვეს. მაშასადამე, იგი არ არსებულა და მასზე ფიქრი არც ღირს. ამიტომ მეყსეულად მოიხსნა მიზეზი ჭირვეულობისა: „...ესა სთქვა და სიხარულით თამაშობა ადიდა“.

3. თინათინმა ავთანდილი გაგზავნა უცხო მოყმის საძებნელად. სატრფოსადმი დავალების მიცემის წინ იგი „დაღრეჯილი“ იყო, უმძიმდა გულის სწორთან განშორება. ამავეს განიცდიდა ავთანდილიც. განვლო სამმა წელმა, მწუხარებისა და ფიქრების წლებმა. მშვიდობიანად დაბრუნდა ავთანდილი. თინათინმა იმწამსვე განაცხადა: „ვპოვე წამალი გულისა, აქამდის დადაგულისა“, დაივინყა წარსულის სიმწარე. ავთანდილიც თავის მხრივ მხიარულობს, მანაც განვლილი „ჭირი“ დაივინყა:

„ჰკადრა: „რა კაცსა სოფელმან მისცეს წადილი გულისა, ხსოვნა არა ხამს ჭირისა, ვით დღისა გარდახდილისა“.

4. აღებულ იქნა ქაჯეთის ციხე. ნესტანმა და ტარიელმა მიაღწიეს სანადელს:

„აქამდის ჭირნახულთა ამას იქით გაიხარნეს“

(ტარიელს სასიძოს მოკვლის დღიდან ქაჯეთის ციხის აღებამდე „ჭირი“ ფაქტობრივად არასდროს დავინყებია).

მაშასადამე, „ვეფხისტყაოსანში“ გმირთა განწყობილებანი ვლინდება თანმიმდევრულად, დღევანდელი „ჭირის“ შეცვლა (ან წარსული „ჭირისაც“) დღევანდელი (თუ მოგვიანო) „ლხინით“ იწვევს ამ ჭირის სრულ დავინყებას, მხოლოდ ახალი წინააღმდეგობა იწვევს ახალ „ჭირს“, ე.ი. პოემაში „ერთი ჭირი“, როგორც ასეთი, ეტოლება „ერთ ლხინს“. რუსთველი თითქმის მათემატიკური სიზუსტით იცავს ამ კანონზომიერებას; იგი დაუთრგუნველად არ ტოვებს არც ერთ ჭირს და დავინყებას აძლევს ამ ჭირს „ლხინით“ ისე, რომ მის შემდგომ გახსენებას აქტიურად საჭიროდ არც თვლის. მასთან, თუ შეიძლება ითქვას, ერთი ტოლია ერთისა.

თუამთვალსაზრისით მივუდგებით ახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ იმ მონაკვეთს (და სხვაგვარი თვალსაზრისით მიდგომა გამორიცხულია), რომელშიც გადმოცემულია ტარიელის ჩასვლა ინდოეთში

და... ქორწილის გადახდა, მივიღებთ საგულისხმო შედეგს. ტარიელს ლხინზე აქ ნათქვამია:

„მათ პატიჟთა დაავინყებს ლხინი ესე ანინდელი“.

არ უნდა შეგვაცდინოს ამ კონტექსტში სიტყვა „პატიჟის“ მრავლობით რიცხვში მოხმობამ. ასეთი რამ ჩვეულებრივი მოვლენაა ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში (მას განსაკუთრებული გასაქანი მიეცა აღორძინების პერიოდში). ის შეიძლება გულისხმობდეს და გულისხმობს კიდევაც ერთ „პატიჟს“, „ჭირს“.

დაისმის კითხვა: რომელ პატიჟზეა აქ საუბარი? თითქმის უეჭველად უნდა ვივარაუდოთ (ზემოთ მოტანილ კანონზომიერებაზე დაყრდნობით), რომ მასში პოეტი უახლეს, ბოლო, ერთ გასაჭირზე, „პატიჟზე“ მსჯელობს. ეს უახლესი „პატიჟი“ ხატაელებთან გარდახდილი ბრძოლა უნდა იყოს. ამ ბრძოლაში გამარჯვებამ „დაავინყა“ ტარიელსა და მის თანამებრძოლებს ინდოეთის თავზე გარდამხდარი უბედურება. აქაც ერთი ტოლია ერთისა.

ყოველივე ზემოთქმულის გამო უნდა ვიფიქროთ, რომ „ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“ გულისხმობს „ინდო-ხატაელთა ამბავს“.

რატომ არ შევიდა იგი მთლიანად 1712 წლის გამოცემაში? მხოლოდ იმიტომ, რომ ვახტანგ მეექვსე, როგორც განათლებული პიროვნება, ბრმად არ გაჰყოლია პოემის ხელნაწერთა მემკვიდრეობის ჩვენებას. მას სათანადოდ გაუცხრილავს ხელნაწერებით ნაანდერძევი ტექსტი და შეძლებისდაგვარად შეურჩევია ცალკეული სტროფები დასაბეჭდად. სულ სხვა საკითხია, რამდენად მართებულად შეძლო მან ავთენტური ტექსტის დადგენა, მაგრამ ერთი რამ მაინც ცხადია: მას საზოგადოდ „ინდო-ხატაელთა ამბავი“ რუსთველის კუთვნილებად მიაჩნდა.

„სიტყვითა ბრწყინვალე და საქმითა ნიშია“

ქართლში ვახტანგ მეექვსის გამგებლობის პერიოდს ივანე ჯავახიშვილი „გასაოცრად“ რაცხს და იქვე დასძენს: „თითქმის ყველა იმდროინდელი მოღვაწის აზრი და გონება იმ ფიქრისაკენ იყო მიმართული, რომ ქართველი ხალხის შემოქმედებითი ნიჭის მრავალი საუკუნის ნაშუშევარი და ნაჭირნახულევი შეეკრიბათ, შეესწავლათ და ჩამომაგლობისათვის დამთავრებული, ყოველმხრივი წარმოდგენა და ცოდნა

გადაეცათ. ამ დიდი საქმის მოთავედ დიდებული, დაუვინყარი ვახტანგი იყო“.

უმცროს თანამედროვეთა მხრივ კი მისი პიროვნულ-სახელმწიფოებრივი „ყოფა-ქცევანი“ ასეა წარმოჩენილი: „ვახტანგ ალაშენა და განაგრცო ქართლი... მოიღო მბეჭდველობა და განამრავლა წიგნნი... განაწყენა სპანი როქითა... მოშალა ტყვის ყიდვა, დაამდაბლნა თათარი და ალამაღლნა ქართველნი, გაიღო რუნი და ალაშენა დაბნები“, იყო „ცოდნისმოყვარე (იცოდა უცხო ენები, ლიტერატურა, ფილოსოფია, სამართალი, ასტრონომია, გეოგრაფია, – ბ.კ.), ბრძენი, მხნე და ახოვანი, შვენიერ-ჰაეროვანი, მუშაკი უხვი და მშვიდი“ (ვახუშტი), გახლდათ „შემკული პირადპირადად ქველის საქმითა და განმშვენებული ყოფითა და ქცევით სახელმწიფოთათა, განუტეხელი ზღუდე, სიტყვითა ბრწყინვალე და საქმითა ნმიდა, გვამითა მშვენიერი და წესითა რჩეული, განზრახვითა მდიდარი, კეთილ-შვენიერ-ჰაეროვან-განთიადი“ (გ. თუმანაშვილი).

ვახტანგის ღვანლის მნიშვნელობას უფრო საცნაურს ხდის იმის შეგნება, რომ ამგვარი პიროვნულ-სახელმწიფოებრივი წარმატება მიღწეულ იქნა ქართლის ცხოვრების უმძიმეს პერიოდში. ჯერ კიდევ თექვსმეტიოდე წლის ქაბუკმა, დაღესტანს გამგზავრებისას, გერგეტის სამებაში მაცხოვარს ქვეყნის გადარჩენა სთხოვა და შემდეგ მთელი თავისი აზრსავე ცხოვრება გარეშე და შინაურ მტრებთან ბრძოლას შეაღია. ბრძოლის ამ გზაზე ბედმა არგუნა უცხოობაში ყოფნა და რჯულის შეცვლაც კი. მეფე-დიპლომატმა ქართლის ხსნისათვის ზრუნვისას მოსინჯა ყველა გზა და საშუალება – აღმოსავლეთი თუ დასავლეთი და უკანასკნელი მზერა პეტრე პირველს მიაპყრო; სამხედრო-პოლიტიკური თანადგომა ითხოვა მისგან. მართალია, „ვითარ ირემსა მაშვრალსა წყაროსა წყალი სწყუროდა, ეგრეთ მეფესა რუსეთის ხელმწიფის ნახვა სურდა“, მაგრამ უშედეგო აღმოჩნდა რიცხვმრავალი ამალითა და პეტრეს მიწვევით, ვახტანგის გამგზავრება რუსეთს (აღრე ქართლის მეფემ პეტრესაგან რეალური დახმარების ნაცვლად ოდენ მტრის წინააღმდეგ გალაშქრების გეგმა და ლაშქართა შეხვედრის ადგილის შეტყობინება მიიღო. საომრად გამზადებული ვახტანგი პირისპირ შეატოვა სპარსეთის მბრძანებელს. შაჰ-თამაზმა იგი ტახტიდან გადააყენა და ქართლი გამაჰმადიანებულ კონსტანტინეს ჩააბარა, რასაც მოჰყვა სისხლისღვრა თანამოძმეთა შორის. ამასობაში პეტრემ ცნო ოსმალეთის უფლება ქართლზე).

მას ერთბაშად ორი უბედურება დაატყდა თავს: სულხან-საბასა და პეტრე პირველის გარდაცვალება, რუსეთის დედოფლისაგან ღირსეულად მიღებული და მაინც საკუთარი მისიის პერსპექტივაში დაეჭვებული ვახტანგი საბოლოოდ ტოვებს მოსკოვ-პეტერბურგს და სახლდება ასტრახანს. გარდაიცვალა იგი აქვე 1737 წელს და თანამემამულეთაგან საკადრისად იქნა დატყობილი: „ვაი, რა ბოძი ნაიქცა, სახლ-კარი თავს დაგვექცაო“.

უცხო მხარეში ნებსით თუ უნებლიეთ გარდახვეწნამ, თვისტომთა თუ უცხოთა განდევნამ სამეფოდაკარგულ მეფეს სულიერი მღელვარება განაცდევინა, კერძო და საზოგადო წუხილმა დარია ხელი.

ვახტანგ მეექვსე, როგორც მეფე და კერძო პირი, შთაგონებული იყო სათავისო და საქვეყნო დარდით, იგი ყველგან და ყოველთვის „თავისას, თავის ქვეყნისას უბედურებას ჩიოდა“. მეტწილად უცხოეთში (ისპაჰანი, ქირმანი, მოსკოვი...) შექმნილი მისი ღირიკის სევდიან განწყობილებას უფრო გამჭირვალეს ხდიდა ორსახეობა მშობელი ქვეყნისა. ერთი მხრივ, მეფე-პოეტის სულს იტაცებდა მშობლიური მხარე, ქართლის შემოგარენი, თრიალეთი, შავნაბადა, კოჯორი, სომხითი, ყარაია, განსაკუთრებით ტფილისი. თითქმის ხალხურობამდე გულწრფელია მეფის სიტყვები.

„წავალ, მეცხვარეთ დავდგები, ვივლი მთებსა და ბარებსა“.

მეორე მხრივ კი, ვახტანგს ბევრი არავეინ ჰყავდა სათაყვანებელი ქართლში, მისთვის საყვარელ „მთებსა და ბარებს“ უწინარესად სწორედ თავისიანებმა მოსწყვიტეს იგი, ამასთანავე, ისინი თვითვე ძრახავდნენ მეფეს სამშობლოდან გარდახვეწნის გამო:

„მეფეს არჩილსა სძრახავდნენ, სხვას თემს რომ იყო მველელია, მეც მასვე მძრახვენ, აქ მოველ, მაშ, რა ვქნათ, რა საქნელია?“

პოეტის კონტრასტული განცდანი, დარდი და სიხარული, ხსენებული ორსახეობის ანარეკლია და იგი მძულვარებისა და სიყვარულის, „სამშობლოდან კიდევანქმნისა“ და მასთან დაბრუნების სურვილის სამანებზე გადის.

მშობლიურ ქართლს მონყვეტილი ვახტანგ მეფის სულიერი განწყობა რელიეფურადაა გადმოცემული ლექსში „სალბუნად გულისა“. პოეტი ხატავს სახეს „კეკლუცთ ხელმწიფისას“, რომლის ნასროლმა ისარმა გული გაუპო მას. კეკლუცს პირი ბროლს უგავს, შიგ ალი გამჭირვალობს, ბაგე ვარდის ფურცლის დარია, კბილნი მარგალიტს მეტობენ, ალვისტანაა, ბაგეციმციმა, ღანვ-წითელი და თმა-გრუზი,

შავთვალა. ამ რეალისტური ალეგორიის (ასეთ ტერმინს მივმართავთ მისტიკური ალეგორიის საპირისპიროდ) მიღმა ჩანს პოეტური სახე მშობლიური ქვეყნისა. აკი პოეტი იქვე აღწერს ქართლის სურათებს, „მუნებურ შექცევათა“ მრავალფეროვნებას, თუმცა, მისივე თქმით, მათი აღრიცხვაც კი საძნელო საქმეა; ოცნებით გადადის წარსულში, იხიბლება ადრე გატარებული ბედნიერი დღეებით, ბუნების სიმშვენიერით, განსაკუთრებით კი ვარდობისთვის ტფილისით:

„რა სჯობს მაისში ტფილისსა, ვარდი ვარსკვლავებრ ესხასა!

მწვანედ ღელავდეს გარემო, ცვარი ცის მახედ ესხასა“.

ამ ბედნიერ დღეთა წარმოჩენის პარალელურად და მის საპირისპიროდ პოეტი კერძო თუ საქვეყნო დარდს იქვე გადმოგვცემს. მოკეთეთაგან „მტერთ სახრალად იქით-აქეთ მონანევს“ ისედაც მძიმე ხვედრს უმძიმებს „შეუნონარი ჭირის“ მოგონება: სატრფოს (სამშობლოს) დაეხელმწიფნენ მზაკეარნი, ცრუპატრიოტნი, რომელთაც უგანეს ქვეყანას და მეფეც გაიმეტეს საკვდავად, „განაძეს“ და, რაც ჰქონდა, „განიწილეს“.

ქვეყნად უმკვიდროქმნილი ვახტანგი თხზავს სულისშემძვრელ ელეგიას:

„რანი და, მოვაკანი და, სახლი და, კარი, ბანი, და...
გათავდა ყოვლი წერილი, ანი, ბანი, და განი, და,
ვიარე ყოვლი ქვეყანა, სიგრძე და სივრცე, განი, და,
ვერა ვპოვე რა მის მეტი,
დავყარე ძმა და დანი და...
ხორცსა მრავალი დავაკლე,
სულს მივეც იქი რჯანი, და,
ვაი-ვაი, მსაჯეს უბრალოდ, არ
მომცეს მე აჯანი, და!“

ამ ელეგიაში პიროვნულ-საზოგადოებრივ განცდათა, უწინარესად პატრიოტულ ურვათა მაღალ აზრობრივ ფიქსაციასთან ერთად ქართული ლექსის უბადლო ფორმალური შესაძლებლობაცაა გაცხადებული. იგი ჭეშმარიტად ნატიფი პოეტური გრძნობით მოხელთებულ ბგერათა სევდიანი მუსიკაა, მთრთოლვარე და ნარნარი, რასაც ნოტებზე გარდათქმა არც სჭირდება. აქ ქვეყნის მეფე ლექსის მეფეცაა.

პირად და საქვეყნო საქმეებში წარუმატებლობა ვახტანგის შემოქმედებაში წუთისოფლის ფილოსოფიური განსჯის საბაზი ხდება; მასში ლირიკული ნაკადი სჭარბობს, რადგანაც ეპიკურ განსჯასთან ერთად

და უფრო მეტად აქ წარმოჩენილია ის სიავენი, რაც წუთისოფლისგან თავს გარდახდა პოეტს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მეფეს თვითმხილების ძალაც შესწევს და პირადულ-საქვეყნო უბედურებაში „სოფლის“ სიმუხთლის გვერდით რამდენადმე საკუთარ დანაშაულსაც აღიარებს. ამიტომაცაა, რომ ამ ლირო-ეპიკურ სინკრეტიზმში უშუალოდ და შემოვლით იკითხება შემოქმედის პოეტური ბიოგრაფია. იგი არაა გამოუსწორებელი პესიმისტი. მის პოეზიაში ოპტიმისტური განწყობაც შეინიშნება.

ვახტანგ მეფემ მიჯნურთათვისაც მოიცალა, თუმცა ამ გრძნობის მისეული გაგება მეტწილად მისტიკურ-ალეგორიულია. ამ შემთხვევაში პოეტი არ ყოფილა ორიგინალური: ამგვარი იყო მაშინდელი პოეტური აზროვნების ნაბა. ვახტანგმა ფილოლოგიაშიც შემოიიტანა იგი და მეტ-ნაკლები წარმატებით სცადა მისტიკურ-ალეგორიული განმარტება „ვეფხისტყაოსნისა“.

დავით აღმაშენებლის შემდეგ ვახტანგ მეექვსე გახლდათ უგანათლებლესი მეფე ქართველთა. ნეტარი გრიგოლ ხანძთელის დარად, მისი „გულისხმიერება სწავლისაჲ განსაკვირვებელი იყო ფრიად“ და „სიბრძნისა მისისა მდინარეთაგან ირწყვოდეს ყოველნი“. მეფის ჭეშმარიტად ენციკლოპედიურ განსწავლულობას ამშვენებდა შესაფერისი შემოქმედებითი მოღვაწეობის უნარი მეცნიერების სრულიად სხვადასხვა დარგში (ისტორია, ფილოლოგია, სამართალი, მედიცინა და სხვ.).

ამ მხრივ, ვახტანგის ღვაწლის შესწავლა არსებითად ახლა იწყება, ხოლო საზოგადოდ ქართული აზროვნების ისტორიაში მისი მნიშვნელობის განსაზღვრა უახლოესი მომავლის საქმეა, მეტიც – ვახტანგის ღვაწლი ქვეყნისა და პოეზიის წინაშე ჯეროვნად არც ახლაა შეცნობილ-გააზრებული და ამის გამოა იგი ასე მოკრძალებულად წარმოდგენილი ამ წერილშიც.

ჩვენი საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში გერმანიის ერთ-ერთ უმაღლეს სასწავლებელს ეწვია ახალგაზრდა კაცი, რომელმაც იქ დამხედურთ ოფიციალურად (წერილობით) ასე გააცნო თავი: „შალვა ნუცუბიძე, დაბადებული ფარცხანაყანევში“.

არ ვიცი, თითქმის პედანტობამდე დასულ პუნქტუალობას შეჩვეულმა გერმანელმა სწავლულებმა იმთავითვე ზედმინევნით გააცნობიერეს თუ არა ახალმოსულის სადაურობა (მათი ხასიათიდან გამომდინარე, მოსალოდნელი კია, რომ ეს ასე მოხდა), მაგრამ ერთი რამ ფაქტია: მოკლე ხანში მათი ფარცხანაყანეველი სტუმარი მათსავე ენაზე აქვეყნებს რამდენიმე მონოგრაფიას, რომლებიც სპეციალისტთა წრეში მაღალ შეფასებას იმსახურებს. შემდეგ შალვა ნუცუბიძე ბრუნდება სამშობლოში და მუშაობას აგრძელებს მშობლიურ უნივერსიტეტში, როგორც მისი ყოფილი მესაძირკვლე და დიდი ივანეს თანამდგომი. მას აქ თითქმის ოფიციალურად ეკისრება გარეშეთაგან თუ შინაურთაგან ახლადგახსნილ უნივერსიტეტზე თავდასხმის მოგერიება, რასაც იგი ჩინებულად ართმევდა თავს.

უნივერსიტეტისა და საერთოდ ქართველი ერის მაშინდელი ეროვნულ-კულტურული ინტერესები მოითხოვდა, რომ მას (აგრეთვე ზოგ სხვასაც) ფაქტობრივად უარი ეთქვა თავის უშუალო სპეციალობაზე და, ზოგადფილოსოფიური ცოდნით აღჭურვილს, ემუშავა ქართველოლოგიის განხრით, თანაც შრომები ეწერა და გამოექვეყნებინა უმეტესწილად ქართულ ენაზე (ამას არ აკეთებდა, მაგალითად, ქართველ მათემატიკოსთა ერთი ჯგუფი, – ისინი უმთავრესად თავიანთ ნაშრომებს ფრანგულ ენაზე აქვეყნებდნენ, – რისთვისაც მათ, თუმცა მოჭარბებული, მაგრამ არსებითად სამართლიანი რისხვა დაიმსახურეს).

ამ მოთხოვნამ, აგრეთვე, ჩანს, შინაგანმა მონოდებამ, შ. ნუცუბიძე მოაბრუნა ძველი ქართული სიტყვიერი კულტურისაკენ და მომიჯნავე დარგებშიც ლექციების კურსთა კითხვაც მისი აქცენტირებით წააყვანინა, ხოლო საკუთრივ მისი ლექციები, როგორც გადმოცემებით გავიგია, საჯარო ხასიათს ატარებდა, რადგანაც მათ ესწრებოდნენ არა მხოლოდ სხვადასხვა ფაკულტეტის სტუდენტები, არამედ უბრალო მოქალაქენი, ჩვეულებრივ ქუჩაზე გამვლელნიც კი. თავად დავსწრები-

ვართ მის რამდენიმე (კონკრეტულად, ოთხ) საჯარო ლექციას და დავრ-
წმუნებულვართ, რომ ეს პიროვნება იყო დაბადებით ორატორი. გვენიშ-
ნა: ლექციათა კითხვისას იგი არასდროს აუდიტორიას არ უყურებდა;
მისი მზერა მარად ჭერისკენ იყო მიმართული, მზერა გამჭოლი, რომელ-
იც, ხატოვნად რომ ვთქვათ, ხვრეტდა ჭერს და ზეცას სწვდებოდა. მარ-
თალია, ფიზიკურად მაღალი არ გახლდათ იგი, მაგრამ სულიერი სიმაღ-
ლე თვალშეუწვდენი ჰქონდა. ალბათ, ამისთანა პიროვნებებზე ბრძანა
რუსთაველმა: კაცო „იყო ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლა მხედი“.

შალვა ნუცუბიძემ სრულიად უმიზეზოდ ჯოჯოხეთის თითქმის
ყველა გარსი გაიარა, მაგრამ ამან ვერ გატეხა მისი უდრეკი ნება:
ნუთითაც არ უღალატია თავისი უზენაესი დაფიქრების საგნისათვის
– ძველი ქართული სიტყვიერი კულტურისათვის: გამოაქვეყნა ორ-
ტომიანი კაპიტალური მონოგრაფია ქართული ფილოსოფიური აზრის
ისტორიაში; წყება ნარკვევებისა ამავე თუ სხვა დარგთა ისტორიი-
დან მრავალტომეულის სახით; იკვლია და რუსულად თარგმნა ძველი
ქართული სახოტბო პოეზიის ნიმუშები, აგრეთვე თქმულება ამირანზე;
რუსულადვე თარგმნა „ვეფხისტყაოსანი“ (რომლის არაოფიციალური
რედაქტორი და, გარკვეული აზრით, თანამთარგმნელი გახლდათ გენე-
ტიკურად ქართველი და თავისი მოღვაწეობის ხასიათით ტიპური რუსი
მოღვაწე, – ასე მოიხსენია იგი ჩერჩილმა, – თანაც დიდი რუსი იმპერა-
ტორი, რომელიც, როგორც თავად შ. ნუცუბიძეს უთქვამს, საქმის დას-
რულებისას ეამბორა შუბლზე თავის ყოფილ თანამემამულეს); ხვაერი-
ელად იღვანა რუსთველოლოგიაში – ტექსტოლოგიური საკითხებიდან
დანწყებული რუსთაველის მსოფლმხედველობის ჩათვლით და ა.შ.

ძველი ქართული მწერლობის კარდინალურ საკითხთა კვლევისას
მან ორჯერ შეცვალა ცივილიზებული სამყაროს მეცნიერული აზროვნე-
ბისა თუ ინტერესების კლიმატი – მსოფლიო მეცნიერებას შეჰყარა „დი-
ონისური ციებ-ცხელება“, ამასთანავე, ღრმად დააფიქრა აღმოსავლური
რენესანსის პრობლემაზე. ჩვენთვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს
იმას, ზედმინეწით სწორი იყო თუ არა არეოპაგატიკის ატრიბუციისა
და რუსთაველის მსოფლმხედველობის რენესანსულ ჭრილში განმზილ-
ველი ავტორი, არამედ უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ მან, ჯერ ერთი,
განათლებული კაცობრიობა ფაქტობრივად აიძულა ხელახლა და უფრო
ღრმად ან სულაც პირველად გასცნობოდა ქართულ ცივილიზაციას და
მისთვის ეგრძნობინებინა, რომ ჩვენი წინაპრები ამაოდ არ დამშვრალან
„ყურესა ამა ქუეყანისასა“, მეორე მხრივ, თვით ქართველ მეცნიერებს

გაუღვიძა ინტერესი არეოპაგიტიკისა და რენესანსის მიმართ, რის შედეგადაც საქართველო ყოფილ მოკავშირე რესპუბლიკათა შორის გახდა ყველაზე მძლავრი ცენტრი არეოპაგიტიკის კვლევისა, ხოლო ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კერა – რენესანსის ზოგადთეორიული და, განსაკუთრებით, ქართული რენესანსის ბუნების კვლევისა.

თითქმის იგივე ითქმის შ. ნუცუბიძის ღვანლზე „ბალავარიანის“ ატრიბუციის საქმეში.

და მაინც, უნდა ითქვას, რომ ამ მრავალმხრივი მკვლევრის განსჯის უპირველესი და უზენაესი საგანი რუსთველოლოგიური პრობლემები გახლდათ. თითქმის ყველა გამოკვლევა, რომელიც მას შესრულებული აქვს ქართველოლოგიაში – გადაჭარბებული არ იქნება ამგვარი შეფასება – საბოლოო ჯამში, პირდაპირ თუ ირიბად, ემსახურება რუსთაველის შეცნობას, მათ შორის, უწინარესად არეოპაგიტიკის ატრიბუცია და პეტრიწოლოგიური კვლევანი.

როგორც აღინიშნა, მან რუსულ ენაზე თარგმნა „ვეფხისტყაოსანი“, რამაც რუსულ კულტურულ-ლიტერატურულ ყოფაში დროის გარკვეულ ეტაპზე თითქმის ქართული „ვისრამიანის“ ბედი გაიზიარა: როგორც სპარსული „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანი აღქმულ იქნა ეროვნულ, ქართულ ლიტერატურულ მოვლენად, ასევე რუსთაველის პოემის ნუცუბიძისეული თარგმანი ოფიციალური მიერ იმთავითვე შეფასებულ იქნა ნაციონალურ რუსულ ლიტერატურულ-კულტურულ მოვლენად.

მართალია, ხსენებული თარგმანი არაა დაზღვეული ცალკეული ხარვეზისაგან, მაგრამ მას აკრიტიკებდნენ იქ, სადაც მთარგმნელი სწორი იყო, ამასთანავე, უყურადღებოდ ტოვებდნენ აშკარა ხარვეზებს. მართალია, ეს ხდებოდა ძალზე იშვიათად, მაგრამ ამის აღნიშვნა მაინც საჭიროდ ვცანით იმ საპატიო მიზეზით, რომ ასე მოექცა პოემის ნუცუბიძისეულ თარგმანს ქართული მეცნიერების კორიფე კ. კეკელიძე. მაგალითად, რუსთველისეული „იასოცნეს“ (მდრ. „...დიდებანი იასოცნეს“) შ.ნუცუბიძემ თარგმნა ასე: „სტოკრატ“. კ. კეკელიძემ, ფაქტობრივად მხატვრული თარგმანის ბუნების იგნორაციით, მთარგმნელს ამგვარი ქმედება ნაკლად ჩაუთვალა. სინამდვილეში რუსთველური „იასოცნეს“-ის პირდაპირი გადატანა შეუძლებელია არათუ მხატვრული თარგმანის დროს, გნებავთ – მეცნიერულისას, არამედ თვით ბნკარედის შესრულების დროსაც. ეგ ამიტომ: რუსთაველის სი-

ტყვათქმნადობა ბიბლიურ შესაქმეს, გნებავთ – დაბადებას ჰგავს, რომლის განმეორება – გადატანა ძეხორციელს არ ძალუძს.

ვთქვათ, რუსთველური „გამოძურნდა, გამომელდა“ (ვახირი როსტევეანის სამყოფლიდან), განსაკუთრებით უკანასკნელი („გამომელდა“) ქართული სიტყვაქმნადობის „ეჭუსთა დღეთაჲს“ ერთი ყველაზე მზიანი დღეა, მარადიული ეროვნული, თანაც უცნაური, განძია, რომლის დახარჯვა, ანუ განმეორება, შეუძლებელია, ქვეცნობიერად – აკრძალულიც კი (თუ ვინმემ გაბედა მისი განმეორება, ის იძულებული გახდება, მიუთითოს მის პირველშემქმნელზე, რამეთუ მისი მოპარვა არავის ხელენიფების). მის შესახებ შეიძლება ქართველთმეტყველებაში დამკვიდრდეს ბიბლიური ეკალოგის პერიფრაზი: „არა ხელჰყო სიტყუასა ამას“. ცაცმა რომ თქვას, ეს არაა მხოლოდ სიტყვა; ის შეიძლება გააზრებულ იქნეს მინიატურული პოემის დონეზე, რომელიც თავისი სიცოცხლით, შინაარსით თუ გარეარსით, გაცილებით აღმატებულია, ვიდრე, ვთქვათ, იროდიონ ევდოშვილის პოემა (გნებავთ – გრძელი ლექსი) „მუზა და მუშა“. იგივე ითქმის „იქეთგორესა“ და სხვათა შესახებ. რუსთაველისათვის ნიშანდობლივია თითქმის ყველა მეტყველების ნაწილის გაზმნევება („ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკის თითქმის ნახევარი ზმნაა), რაც პოემას უაღრესად ექსპრესიულს ხდის. „იასოცნეს“ სწორედ „ას ოცის“ გაზმნავებული ფორმაა, რომლის გადატანა რუსულად პირდაპირ – „სტოდვადცატ რაზ“ (ეს თარგმანიც პირობითია, რადგანაც მასში არ ჩანს ზმნური სანყისი და არც შეიძლება გამოჩნდეს არც ერთ ენაზე) რუსის, რუსულენოვანი თუ რუსული ენის მცოდნე მკითხველის ცნობიერებაში მინიმალურადაც კი ვერ აღძრავს პოეტურ შეგრძნებას, რადგანაც „სტო დვადცატ რაზ“ თავისთავად ისეთი პროზაული ფრაზაა, რომელსაც ვერარა კონტექსტი ვერ გახდის პოეტურს. ამიტომაც შ. ნუცუბიძე, ალბათ, სავსებით სწორად მოიქცა, როცა იგი თარგმნა ასე: „სტოკრატ“. ის ზემოთ აღნიშნულ მკითხველთა კატეგორიის ცნობიერებაში სავსებით ბუნებრივად და ლოგიკურად აღიქმება, ვინემ მათთვის ხელოვნურად ჟღერადი „სტო დვადცატ რაზ“. ცხადია, ვერც „სტოკრატ“ ეფარდება დედნისულ „იასოცნეს“-ს, – იგი მკითხველს ოდენ იმას აგრძნობინებს, რომ მას პოეზიასთან აქვს საქმე, – რადგანაც, – ვიმეორებთ, – რუსთაველი ქართველთმეტყველების მამამღერთია, რომლის მიერ პირველქმნილი ლოგოსების უმეტესი ნაწილის არც უცხო ენაზე გადატანა შეიძლება და არც თვით ქართველ მესიტყვეთაგან განმეორება. ასე რომ, „ვეფხისტყაოსნის“ ავთენტური თარგმანის

შესრულება ნებისმიერი პიროვნების მხრივ ნებისმიერ დროს (შორეულ პერსპექტივაშიც, როცა მოსალოდნელია თითქმის ყველასა და ყველაფრის კომპიუტერიზება) პრაქტიკულად შეუძლებელია. მთარგმნელებს მასთან მხოლოდ მიახლოება შეუძლიათ. ესეც საქმეა, რადგანაც შესაძლოა დროთა ვითარებაში მოხდეს დისტანციის შემცირება, მაგრამ – ვიმეორებთ – რუსთაველის „ენამზეობის“ (მ. გოგიბერიძის ტერმინია) უცხო მკითხველის ცნობიერებაში სრული დამკვიდრებისათვის ზრუნვა სრულიად უიმედო საქმეა.

ამიტომაც ვერც შ. ნუცუბიძეს მოვთხოვთ იმას, რისი შესრულება ადამიანური შესაძლებლობების ზღვარს სცილდება და ზენაარის ხვედრი ხდება. მაგრამ შ. ნუცუბიძე შეიძლება ვაკრიტიკოთ იქ, სადაც ადამიანურ შესაძლებლობათა ზღვრის შიგნით რჩება. ასე, მაგალითად, მან პირწმინდად რუსთველური (მის გენეზისზე ამჯერად არ შევჩერდებით) თეოლოგიური ცნება „უფალო უფლებათაო“ ასევე პირწმინდად იურისპრუდენციულ სიბრტყეზე გადაიტანა.

ეს კი დაუშვებელია.

ადრიდანვე შ. ნუცუბიძემ რუსთველოლოგიის სხვადასხვა პრობლემაზეც ხეავრიელად იღვანა, ამასთანავე, სრულიად განსაკუთრებული ღვაწლი დასდო ქართული სახოტბო პოეზიის, „ამირანდარეჯანიანის“ შესწავლას, მათი უმრავლესობის თარგმნა-პოპულარიზაციის საქმეს რუსულენოვან სამყაროში. ეს იყო წინასწარგამიზნული მოსამზადებელი სამუშაო, რომელსაც შემდგომ დაეფუძნა, ვითარცა გვირგვინი, მონუმენტური მონოგრაფია: „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947 წ. რუსულ ენაზე).

მისი თავდაპირველი უმოკლესი ვარიანტი 1940 წ. მოხსენდა მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტის (მოსკოვი) ღია სხდომას, რომელშიც გაცხადდა ძირითადი იდეა ნაშრომისა, ამასთანავე, წარმოჩნდა პრობლემის მომავალი სიღრმე – სივრცისეული კვლევის კონტურები.

იმავე მოხსენებით წარდგა მკვლევარი სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის დარბაზში. ხოლო სულ მოკლე ხანში (1941) გამოქვეყნდა ჩაფიქრებული მონოგრაფიის, ასე ვთქვათ, არქეტიპი: „აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“. ამავე კონტექსტშია მოაზრებული მომდევნო შრომა „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“ (1942. რუსულ ენაზე), რასაც დაემატა „ვეფხისტყაოსნისა“ და კლასიკური პერიოდის სხვა ძეგლთა თარგმანები გამოკვლევე-

ბითურთ და მხოლოდ ამის შემდეგ (1947) გამოქვეყნდა ზემოხსენებული უმთავრესი მონოგრაფია.

ამჯერად ჩვენი განსჯის საგანს სწორედ ეს ნაშრომი წარმოადგენს.

ამთავითვე მკითხველის ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებაზე, რომ პირველი ნაშრომის სახელდებაშივე აქცენტირებულია არა „ალმოსავლური რენესანსის“ ცნება, არამედ „ალმოსავლეთის რენესანსისა“. ამ ორ სახელდებას შორის არსებითი ხასიათის სხვაობაა: პირველში, თვით სახელდების ბაზაზე, არ მოიაზრება რენესანსის გენეზისი, მეორეში სწორედ ეს უკანასკნელია აქცენტირებული. მათ შორის დაახლოებით ისეთივე სხვაობა იგულისხმება, როგორიც, ვთქვათ, ტერმინებში: კავკასიის ენები და კავკასიური ენები (შდრ. ალმოსავლეთის რენესანსი და ალმოსავლური რენესანსი). მაგრამ პირველსავე შრომაში აშკარად გამოიკვეთა ძირითადი იდეა: ესაა ბრძოლა ევროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ, ევროპოცენტრიზმისა, რომელიც ადრევე დასაბამიერდა და რომელმაც განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიიღო XIX-XX საუკუნეებში.

წინასწარ განვმარტავთ: ძველ ალმოსავლურ ცივილიზებულ სამყაროს, ფართო გაგებით, თუ შეიძლება ითქვას, დასავლოცენტრიზმთან დავის მიზეზი უთუოდ ჰქონდა, აქვს და ექნება მანამ, სანამ ამ უაზრო დავას თვით ევროპო თუ დასავლოცენტრისტები არ შეელევიან ალმოსავლეთის სასარგებლოდ. ჩვენი დაკვირვებით, ორთქლის მანქანის ან, გნებავთ, სასტამბო ხელოვნების გამოგონებამდე, დასავლურ სამყაროს საკუთარი ცივილიზაციის უმთავრესი მონაპოვარი საკუთარ ნერგზე არ აღმოუცენებია. ხატოვნად რომ ვთქვათ, ცივილიზაციის თითქმის ყველა ძირითადი სახის თესლი ალმოსავლურ ნიადაგზე აღმოცენდებოდა, ხოლო თავთავს დასავლეთში იკეთებდა (ცხადია, ეს თავთავი გარკვეულწილად თავად მთესვართაგანაც – ალმოსავლელთაგანაც მოისთულებოდა). დავუკვირდეთ: ალმოსავლური აზროვნების ნიაღში ჩაისახა კაცობრიობის განვითარების, და ყოველგვარი განვითარების, წრიული ხასიათის შესახებ შეხედულება, რომლის მიხედვითაც, დასასრული უდრის დასაწყისს; ეს აზრი აითვისეს დასავლეთში და იგი მსჭვალავს მთელ დასავლურ აზროვნებას ჰეგელის ჩათვლით და მის შემდეგაც; ყველა ძირითადი რელიგიური სისტემა ალმოსავლეთში დასაბამიერდა და დასავლეთი მხოლოდ მათ თეორეტიზირებას ახდენს. ამ მხრივ, ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ ჩვენს დროში, როცა ჰიტლერ-

მა მოინდომა ახალი რელიგიის დასაფუძვლება, დასავლეთში ვერ პოვა საყრდენი და თავის წინამორბედ თანაკონტინენტელთა დარად, თვალი ისევ აღმოსავლეთს ჰკიდა – კერძოდ, ტიბეტს.

კაცობრიობის ცივილიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვანი მონაპოვარი – დამწერლობა, მათ შორის, წერის ანბანური სისტემაც, აღმოსავლეთში დასაბამიერდა და აქაც დასავლეთმა მისკენ გაიწვდინა იმ დროისათვის თითქმის მათხოვრის ხელი; აღმოსავლეთში დაფუძნდა ასტრონომიული მეცნიერება (დღესაც განცვიფრებას იწვევს პლანეტათა შორის მანძილის ძველალმოსავლური უზუსტესი გაანგარიშებანი); მათემატიკა (გავიხსენოთ, როგორ გავრცელდა ინდოეთიდან არაბული გზით ე.წ. არაბული, სინამდვილეში ინდური, ციფრი); აღმოსავლეთშივე (ჩინეთი, 105 წ.) გამოიგონეს ქაღალდი, რომლის დამუშავების ტექნოლოგია ისევ არაბთა მეშვეობით შემოვიდა დასავლეთში.

მაგალითების მოხმობა კვლავაც შეგვიძლია, მაგრამ ამით სურათი არ შეიცვლება. დასკვნა ერთია: დასავლელი მოაზროვნენი ჰგავდნენ მსოფლიო სივრცეში განფენილ და საკუთარ ძირს მონყევეტილ ებრაელებს, რომლებიც, სამშობლოდან მონყევეტის შემდეგ, კი არ ანარმოებდნენ (ჩვენ დღესაც არ ვიცით შემთხვევა, რომ ებრაელი იყოს, ვთქვათ, მხენელ-მთესველი, მეშახტე ან სხვ.), არამედ წარმოებულის „კვლავწარმოებას“ მისდევდნენ. აქ კი უდიდესი ნიჭი გამოავლინეს როგორც ებრაელებმა, ასევე დასავლელმა მოაზროვნეებმა. ამიტომაც მათი ღვაწლის გადაფასება ყოვლად შეუძლებელია, მაგრამ უზნეობა იქნებოდა ძირთაძირის, პირველი მწარმოებლის გარჯის მიჩქმალვა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, *a priori* პერსპექტიულად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული შ.ნუცუბიძის მიერ წამოწყებული საქმიანობა, რომელიც დასავლური რენესანსის ძირებს აღმოსავლეთში ეძებდა. იგი გვახსენებს იმ ჭეშმარიტებას, რომ შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის დასავლური აზროვნების სიღიადემ არ უნდა დაგვაბნოს და, ამით, არ უნდა დაგვაკარგვინოს იმ ფაქტის გააზრება-გაცნობიერების უნარი, რომ ამგვარი აზროვნების სათავეებთან თითქმის ყოველთვის აღმოსავლეთი იდგა, მათ შორის, როგორც შ. ნუცუბიძის შრომიდან ვნახავთ, საქართველო.

ქვეცნობიერად სწორედ ეს აზრი მსჭვალავს შ. ნუცუბიძის ხსენებულ მონოგრაფიას მისგანვე შესრულებულ მისი წინამძღვარების წარმოჩენითურთ. ქართველი მეცნიერი აღმოსავლურ აზროვნებას ფხიზელ დარაჯად უდგას და ყველა შესაძლო შემთხვევაში, ხატოვნად

რომ ვთქვათ, ასევე ყველა დასავლელ მოაზროვნეს ზედ „ქუდობისა“ იპყრობს და თავთავის დაბინძურებისას მარად, თანაც ხშირად მკაცრადაც შეახსენებს, რომ მათ ეს თავთავი მონყვიტეს სხვის ყანაში დათესილი და იქვე ამოსული მარცვლის ღეროზე.

ავტორის საანალიზო მონოგრაფია მკაცრად განსაზღვრულ სტრუქტურაზეა აგებული. მსჯელობა იწყება რენესანსის პრობლემაზე ზოგადად, კერძოდ და განსაკუთრებით კი აღმოსავლურ და დასავლურ რენესანსზე. შენიშნულია, რომ რენესანსის რაობის განსჯა უნინარესად დასავლეთის მოაზროვნეთა წრეში, მძაფრ ხასიათს იღებს, რომ ეს „სპეციალური, ისტორიულ-კულტურული პრობლემა“ „სცილდება წმინდა აკადემიზმის საზღვრებს და საკმაოდ მწვავე ფორმით ეხება კლასობრივ-იდეოლოგიურ წინააღმდეგობებს“. სწორია კ. ფერგიუსონი, როცა მას „ერთ ყველაზე უფრო წინააღმდეგობრივთაგან პრობლემად“ რაცხს თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში.

რენესანსის პრობლემა აახლებს აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა ურთიერთმიმართების პეგელისეულ გაგებას იმის აქცენტირებით, რომ აღმოსავლელი ხალხები თითქმის მოკლებული იყვნენ განყენებული აზროვნების უნარს; ამხედრებს ნეოსქოლასტიკოსებს... თავის თავის წინააღმდეგ; აყენებს თეორიას ე.წ. „ჩრდილოური ფილოსოფიის“ (სულის) არსებობის შესახებ, რომელსაც თითქოს თითქმის არავითარი შეხების წერტილი არა აქვს ანტიკურობასთან და, მით უფრო, აღმოსავლურ კულტურასთან, რადგანაც, ამ თეორიის ავტორთა არაორაზროვანი განცხადებით, ასეთი კულტურა ბუნებაში თითქოს არც არსებობს; ავითარებს თვალსაზრისს, რომ დასავლური რენესანსი განსაზღვრულია „სულიერი სტილით“, რომელიც დაეფუძნა იოანე სკოტ ერიუგენას, ანტიკური ცივილიზაციის სრულიად ორიგინალურ აღმქმელს და ა.შ.

შ. ნუცუბიძე სრულიად დამაჯერებლად აჩვენებს ზემოხსენებულ თეორიათა თუ თვალსაზრისთა უნიადაგობას. უაღრესად შთამბეჭდავია მისი მტკიცება, რომ, მაგალითად, ე.წ. „ჩრდილოური ფილოსოფია“ ფიქციაა, რომ ასევე აბსოლუტურად გაუგებრობაა და უაზრობაც ერიუგენას ფილოსოფიის ორიგინალურობის მტკიცების მცდელობა, რადგანაც იგი თითქმის მთლიანად დაეფუძნა აღმოსავლურ თეოლოგიას, წარმოდგენილს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებაში, ამდენად, ის ფაქტობრივად ყველაზე არაორიგინალური მოაზროვნეთა თითქმის მთელი შუა საუკუნეების მოაზროვნეთა შორის.

აქვე შ. ნუცუბიძე ამხელს იმ ევროპელ თუ ამერიკელ ფილოსოფოსებსა და ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევართ, რომლებიც თომა აქინელის მოძღვრების აღორძინებით ცდილობენ კაცობრიობის ცივილიზაციის გზაზე რენესანსის მნიშვნელობის გადაფასებას. ამ კონტექსტშივე განიხილება, ერთი მხრივ, შეხედულება ანტიკურობიდან მომდინარე საშუალო საუკუნეებში გამავალი განვითარების ერთიანობისა და უწყვეტობის შესახებ, ხოლო, მეორე მხრივ, საშუალო საუკუნეებიდან რენესანსამდე განვითარების გარკვეული მთლიანობის შესახებ თვალსაზრისი. ესაა თვალსაზრისი, „იტალიური ფილოსოფიური აქტუალიზმის მოძღვრებაზე“ დაფუძნებული, რომელიც ცდილობს დაამტკიცოს, რომ თითქოსდა „სრულიად კანონზომიერი განვითარების გზით ანტიკურობა იტალიურ რენესანსამდე მივიდა საშუალო საუკუნეების გავლით“, რომ რენესანსი საშუალო საუკუნეების შინაგანი მოძრაობის შედეგია. ასეთი შეხედულება, შ. ნუცუბიძის აზრით, რენესანსის არსის გაგებას ზღუდავს.

რენესანსის გენეზისისა და მნიშვნელობის ზუსტი დეფინიცირების მცდელობამ არა მხოლოდ კონტინენტური დაპირისპირება (აღმოსავლეთი – დასავლეთი) გამოიწვია, არამედ ვიწრო ნაციონალისტურიც. ამ მხრივ, ნიშანდობლივია გერმანელი ერნესტ კასირერის ბრძოლა იტალიელი ნაციონალისტების წინააღმდეგ იმის გამო, რომ თითქოს იტალიელებმა დააკნინეს გერმანელი ნიკოლოზ კუზანელის მნიშვნელობა იტალიური რენესანსის დადგინებაში. მისი აზრით, იტალიური რენესანსის იდეოლოგიას წარმართავდა არა ერთი (იტალიური), არამედ ორი (იტალიურ-გერმანული) სული. მეტიც; გერმანული სული არისო ამოსავალი იტალიური რენესანსისა. ასეთი განცხადებით კასირერი თავად ხდებოდა უკიდურესი ნაციონალისტი, გამყალბებული სხვა ხალხის კულტურისა საკუთარი ერის სულიერი მემკვიდრეობის მნიშვნელობის უკიდურესად გადაჭარბებით შეფასების ხარჯზე. ამასთანავე, თავის მხრივ, გაზვიადებულად იყო წარმოდგენილი იტალიური სულის მნიშვნელობა, სულისა, რომელიც თითქოს ნიშუში გახდა ევროპელთათვის.

დასავლეთში რენესანსის დამოუკიდებლად განვითარების თეორიას იცავდა და იტალიას მის ცენტრად თვლიდა ბურკჰარდტი, რადგანაც, მისი აზრით, ბერძნულ-რომაული სწავლულება... ყველაზე მეტად გავლენას ახდენდა იტალიაში და შემდეგ მის გარეთ.

რენესანსის რაობაზე არსებობს სხვა შეხედულებანიც, რომლებშიც შეიმჩნევა ურთიერთგანსხვავება, მეტიც – ურთიერთჭიდილიც

კი, მაგრამ ეს მხოლოდ გარეგნული მოვლენაა, მკაცრად ლოკალიზებული ევროპის სასარგებლოდ, რადგანაც ხსენებული შეხედულებანი რენესანსს განიხილავს „როგორც მხოლოდ დასავლეთის კულტურის მოვლენას და მიიჩნევს, რომ იტალია, რომელიც რიგი ხელსაყრელი პირობების გამო ეზიარა „განახლებულ კულტურას“, წარმოადგენდა „ნიმუშს მთელი ევროპისათვის“.

არის სხვაგვარი შეხედულებაც, რომლის დედააზრი იმაში მდგომარეობს, რომ თითქოს „ანტიკური სამყაროს მზის ჩასვენების შემდეგ შეწყდა კულტურული განვითარება და რომ შუა საუკუნეები თვითონ რენესანსამდე ერთგვარი შეჩერება იყო კულტურის განვითარებაში“. ასეთი თვალსაზრისი თავად რენესანსის წარმომადგენელთაგან მომდინარეობს. ამ მხრივ დამახასიათებელია ლორენცო ვალას ჩივილი, რომ „საუკუნეთა განმავლობაში არა მარტო არაფერი ლაპარაკობდა ლათინურ ენაზე, არამედ არც ფილოსოფოსები, არც იურისტები და არც სხვები გაგებით არ კითხულობდნენ ანტიკურ ტექსტებს“. დაახლოებით ასეთივე აზრისანი იყვნენ მიქელ პსელოსი, ლეონარდო ბრუნი და სხვანი.

ზემოხსენებულ პირთა შეხედულებებში, ზოგიერთის გამოკლებით, გამოთქმული იყო აღფრთოვანება დანტეს დამსახურებაზე, მაგრამ მათთან ამ დამსახურებაზე უწინარეს აქცენტირებული გახლდათ პეტრარკას ღვაწლი, იმ პეტრარკასი, რომელმაც ფერფლიდან აღადგინა ციცერონის ლათინურის ბრწყინვალება, ამასთანავე, პირველმა ცნობიერების სინათლეზე გამოიჩინა აქსიომა, რომელიც დიდი ხნის მანძილზე დაცემას განიცდიდა და მივიწყებული იყო.

იყო ცდები, ემტიციებიანთ, რომ თითქოს რენესანსის განვითარება მიემართებოდა საეკლესიო გზით, რადგანაც ეკლესიის მამანი ახერხებდნენ ქრისტიანობის შეგუებას ანტიკურობასთან, უფრო სწორად – ანტიკურობის შესწავლასთან: „ანტიკურობის სწორი, ქრისტიანული აღქმის გაძლიერება – ესაა, ნეოსქოლასტიკური კონცეფციის დამცველთა აზრით, რენესანსის სწორად გაგებული ამოცანა და ყველაფერი რიგზე იყო, სანამ ბერძნები (ე.ი. ბიზანტიელები) არ ჩაერეოდნენ საქმეში. ამ თვალსაზრისის მიმდევრებმა, უწინარესად ფრანჩესკო ფიორენტინომ, ერთმანეთისაგან გათიშეს ალორძინება და ჰუმანიზმი, ხოლო ალორძინების, რენესანსის ამოცანების საკითხში ბერძნული ფილოსოფიის დასახელება მხოლოდ „გარეგნულ საბაბად“ გამოაცხადეს.

სხვათა შორის, ანტიკური სწავლეულობის დაკარგვაზე ელინთა მხრივ ჩიოდა თვით ფილოსოფიური რენესანსის მამამთავარი მიქელ პსელოსიცი, რომლის განცხადებით, „მთელმა ელადამ და მისმა კოლონიამ – იონიამ დაკარგა მამათა მემკვიდრეობა. იგი წილად ხვდათ ასურელებს, მიდიელებსა და ეგვიპტელებს. საგანთა წესრიგი იმდენად შეიცვალა, რომ ელინები ბარბაროსებად იქცნენ, ბარბაროსები კი ელინებად“. მაშასადამე, ამ აზრით, ანტიკურობასა და ევროპულ რენესანსს შორის ძვეს გაველურების დიდი პერიოდი.

პსელოსის ჩივილი პირდაპირი აღიარებაა ბარბაროსული აღმოსავლეთის გავლინებისა და ელინთა გაბარბაროსებისა. აქი წერს კიდევაც იგი: „რომ მომხდარიყო და ელინი სწევოდა დარიოსის ძველ რეზიდენციას, იგი ისეთ რამეს გაიგონებდა, რაც ელადაში არ გაეგონა... და მაშინ პირველად გაიგებდა, თუ რა არის სიბრძნე“.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ყოველი პატიოსანი დასავლელი სწავლული ადრეც, მაშინაც (პსელოსის დროს) და შემდგომაც შინაგანად, პოტენციურად ატარებდა იმ აზრს, რომლის სახალხოდ გამხელა მოქალაქეობრივი გამბედაობისა თუ სხვა გარემოებათა გამო მათ ვერ შეძლეს. ჩვენ იმასაც კი ვფიქრობთ, რომ შეიძლებოდა პსელოსის ეს აღიარება ეპიგრაფად წამძღვარებოდა შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიას, რაც ასევე ნებისმიერი პატიოსანი მკითხველის ცნობიერებაში იმთავითვე, თვით ნაშრომის გაცნობამდეც, ალბათ, გაამყარებდა აღმოსავლური რენესანსის თეორიის მართებულობას (პსელოსის ნააზრევი ერთგვარი ატომური მუხტია, რომელიც ანგრევს დასავლურ ტენდენციურ თვალსაზრისს).

სამწუხაროდ, შ. ნუცუბიძე ასე არ მოიქცა, სამაგიეროდ, თვით ნაშრომში წარმატებით სცადა პსელოსისაგან აღიარებული კულტურის გადანაცვლების (ჩვენ ვიტყვით: თავის თავში დაბრუნების) პირობებისა და მიმართულების დაზუსტება, მიუთითა, რომ რომის დაცემის მომენტში დასრულდა ანტიკურობა დასავლეთში და თავისი ძირითადი ტენდენციებით გადაინაცვლა აღმოსავლეთში, თუმცა ეკლექტიკური სახით მაინც შერჩა დასავლეთს. ამიტომაც შუა საუკუნეების დასავლური სამყარო არ არის და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო სრული ბნელეთის საუფლო; აქ იყო უწყვეტი განვითარება, რომელიც ამზადებდა ნიადაგს რენესანსისათვის. მაგრამ აქვე შეიძლება და აუცილებელიცაა მითითება იმ ფაქტისა, რომ XIV-XV საუკუნეთა მომზადებისათვის უმნიშვნელოვანესი იყო „ტექნიკური გამოგონებანი“. აღმოსავლეთიდან შემოტანილი გამოგონებები ფასდებოდა არა მხოლოდ თავისთავად, არამედ

ანტიკური სამყაროს კულტურულ ღირებულებათა გამოვლენასთან კავშირში. იგივე პირობები ამზადებდნენ „რელიგიურ რევოლუციასაც“ და ამ უკანასკნელ საფეხურზე მიანიჭეს მას მეტი გაქანება და მძაფრი ტემპი. ამრიგად, ლიტერატურული აღორძინებისა და რელიგიური რევოლუციის ფაქტორები ერთი და იგივე იყო; ეს გახლდათ დასავლეთის დამოუკიდებელი გამოგონებები, პლუს აღმოსავლეთიდან შემოტანილი გამოგონებები. ამდენად, შ. ნუცუბიძის აზრით, საშუალო საუკუნეები სრულიადაც არ იყო განვითარების შეჩერება, – დამოუკიდებელი აღმოჩენები, ერების ჩამოყალიბება და ეროვნულ კულტურულ ენათა წარმოქმნა შეადგენდნენ იმ სფეროს, რომელშიც ნელა, მაგრამ განუწყვეტლივ მიმდინარეობდა ბრძოლა. მეთოთხმეტე საუკუნისათვის იგი (ეს ბრძოლა) ფართო გაქანებას იღებს, შემდეგ ჩქარდება, გამოგონებებთან დაკავშირებით შემოდის ბერძნული ლიტერატურა და ყველაფერი ეს მთავრდება „რელიგიური რევოლუციით“.

შ. ნუცუბიძის აზრით, რენესანსი სწორედ ამ რევოლუციასთან იყო დაკავშირებული, რომელიც მხოლოდ გარეგნულად ატარებდა რელიგიურ ფორმას, ხოლო შინაგანად და არსებითად ნასაზრდოები იყო სოციალურ-კლასობრივი მოტივებით. ამოსავლად აღებულია ენგელსის მითითება, რომ „მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე არსებობს რევოლუციური ოპოზიცია ფეოდალიზმის წინააღმდეგ. პირობების მიხედვით იგი გამოდის ხან როგორც მისტიკა, ხან როგორც აშკარა ერესი, ხან როგორც შეიარაღებული ამბოხება“.

ეს იმას ნიშნავს, რომ შუა საუკუნეებში ადგილი ჰქონდა ბრძოლების პროცესს, ხოლო ეს უკანასკნელი განვითარების პირობაა ან თავად განვითარებაა და არა ისტორიის შეჩერება. შ. ნუცუბიძის დაკვირვებით, – ეს დაკვირვება სრულიად ორიგინალური არაა, – ამ ბრძოლაში ერთ მხარეს იდგა ფეოდალიზმი ოფიციალური ეკლესიით, როგორც თავისი იდეოლოგიით, მეორე მხარეს კი მისტიციზმი და ერესი. შენიშნულია, რომ ერესი აშკარად გამოდიოდა ბრძოლის ველზე, ხოლო მისტიკა – ფარულად. მას (მისტიკას) კვებავდა ერეტიკული მოძღვრებიდან, ამდენად, ორივე ერთად (ერესი და მისტიკა) ერთ საქმეს აკეთებდა სხვადასხვა ფორმით და ერთნაირ წინააღმდეგობას აწყდებოდა.

შ. ნუცუბიძის თეორია დაფუძნებულია თვალსაზრისზე „რევოლუციური ოპოზიციის“ შესახებ, ერთი მხრივ, და „რელიგიური რევოლუციის“ შესახებ, მეორე მხრივ; მათ განსაზღვრეს საშუალო საუკუნეებიდან რენესანსამდე განვითარების ხასიათი. აქ კი მკვლევრის წინაშე დადგა

ამოცანა, გარკვეულიყო მისტიკური და ერეტიკული მოძღვრებების გენეზისი, მათი შეჭრა დასავლეთში, – ეს ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, დადგენა მისტიციზმისა და ერესის ფილოსოფიური საფუძვლებისა საშუალო საუკუნეებში რენესანსის გზათშესაყარზე. ეს იმას ნიშნავს, – ამბობს შ. ნუცუბიძე, – მისტიკურ ფილოსოფიასაც ისეთი აშკარა სახე მიეცეთ, როგორც აშკარა იყო ერესი. აქვე მკვლევარი მიზნად ისახავს მისტიციზმისა და ერესის ლიტერატურულ-მხატვრული ფორმების ჩვენებას იმავე ისტორიულ ჩარჩოებში. თავისთავად ამის გამხელა-გათვალსაჩინოება გამოიწვევს დასავლეთში კლასობრივ შიშს, რადგანაც, – შ. ნუცუბიძის აზრით, – ახლოვდება დრო, როცა „აღმოსავლეთი ახალ სოციალურ-კულტურულ ჭრილში გაიმეორებს თავის როლს, როგორც დასავლეთის კაცობრიობის აღორძინების წყარო“. ეს ნიშნავს, დაითრგუნოს დასავლელ მეცნიერთა უცნაური დებულება – „შუქი ჩრდილოეთიდან თუ ატლანტიკიდან“ ფორმულით: „შუქი აღმოსავლეთიდან“.

შ. ნუცუბიძე მსჯელობს მკაცრი ლოგიკით: თუ აღმოსავლეთიდან დასავლეთში შეტანილი აღმოჩენები ხელს უწყობდა რენესანსის ტემპების დაჩქარებას – ეს პროცესი მას კარგად აქვს ნაჩვენები – და აღმოსავლეთიდან მომდინარე მისტიციზმითა და ერესით ნასაზრდოები რევოლუციური ოპოზიციის გადასვლას რელიგიურ რევოლუციაში, მაშინ თავისთავად ცხადია, რომ აღმოსავლეთში იმავე მიზეზებს იმავე შედეგების მოტანა შეეძლო მხოლოდ იმ განსხვავებით, რასაც ისტორიულ-კულტურული სიტუაცია განაპირობებდა. „ეს განსხვავება იმაშიც გამოიხატებოდა, რომ აღმოსავლეთში არ მომხდარა შეწყვეტა არა მარტო განვითარებისა, არამედ ანტიკურ ძეგლთა, პირველ რიგში კი, ფილოსოფიურთა არსებობისა“.

„რენესანსის“ დეფინიციის შემდეგ შ. ნუცუბიძე საგანგებოდ მსჯელობს მისტიციზმისა და ერესის ისტორიაზე აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ნაჩვენებია ერეტიკულ და მისტიკურ მოძღვრებათა აღმოსავლური გენეზისი და მათი გავრცელების, დროსა და სივრცეში ცვლილების რელიეფური სურათი დასავლეთში. ერესის ერეტიკული ბუნების პირველმიზეზად მიჩნეულია მისი დაფუძნების ფაქტი ანტიკურობაზე და თვით ქრისტიანობაზე, რომელიც, ჩამოყალიბების პროცესში, სხვადასხვა გაგებისა და შეხედულების საბაბს იძლეოდა უნინარესად ანტიკურობის ათვისების პროცესში. ამ პროცესმა ელინურობა ალექსანდრიული კულტურის ელემენტებად აქცია, შემოიტა-

ნა ანტიკურობის ცალკეული ფრაგმენტები, რითაც მოიძალა ზღვარი „ბარბაროსობასა“ და „ელინებს“ შორის, რაც სტოიციზმის სახითაა ცნობილი. შეცდომა იყო ანტიკურობასთან ქრისტიანობის კავშირის წარმოსაჩენად „ლოგოსის“ ცნების ათვისების აღიარება იოანე მახარობლის მიერ თითქოს და პერაკლიტე ეფესელის მოძღვრებიდან. სინამდვილეში ქრისტიანობის ლოგოსი ათვისებულია სტოიციზმის გაელთ, შეიძლება, ფილონ ალექსანდრიელის მეშვეობით.

ამ ფაქტის ცოდნას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება რენესანსის ბუნების შესაცნობად, რადგანაც ზემოთქმული იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანობა თანდათან თვითონ იგუებდა ანტიკურობას (თუმცა იყო მეორე ნაკადი, რომელიც მხოლოდ გარეგნულად, ქრისტიანული ფრაზეოლოგიით აგუებდა ანტიკურობას ქრისტიანობასთან, ხოლო სინამდვილეში მიზნად ჰქონდა ანტიკურობის გადარჩენა, როგორც თავისთავადი მოვლენისა). მაგრამ ეს უნდა განხორციელებულიყო გარკვეული მოცულობითა და განსაზღვრულ ფარგლებში. ამ მხრივ ზღვარს გადასცდნენ ნეოპლატონიკური მოძღვრების ამთვისებლები, ხოლო ქრისტიანობის პირველი ფილოსოფოსი ორიგენი (III ს.) შეჩვენებულ იქნა ქრისტიანობაში თავისუფალი (ანტიკური) აზროვნების მოჭარბებულად შემოტანისათვის. დაახლოებით მსგავსი ბედი გაიზიარა არიოზმა. სწორედ მათ დაასაბამიერეს ერეტიზმი.

რაც შეეხება მისტიციზმს, ამ სიტყვის გვიანდელი გაგებით, იგი არ არსებობდა V საუკუნემდე. ფსევდოდიონისე არეოპაგელმა მას „თეოლოგიური“ უწოდა, მაგრამ მაშინ ეს სიტყვა არ ნიშნავდა იმას, რაც საშუალო საუკუნეებში: აქ იგულისხმებოდა მოძღვრება სამყაროს უმაღლესი საფუძვლების შესახებ, ე.ი. მეტაფიზიკა. არეოპაგელის „თეოლოგიური მისტიკა“ გასდევს და მსჭვალავს მთელ შუა საუკუნეებს და ესაა ერთგვარი კავშირი მისი ანტიკურობასთან.

ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ თეოლოგიური და გამოცხადების მისტიკა. უკანასკნელი ჯერ კიდევ ფილონისთვის იყო ცნობილი, რომელიც ოფიციალურ ქრისტიანობას არ უპირისპირდებოდა და ფილონიდან ავგუსტინემდე უკვე ჩამოყალიბდა, როგორც ქრისტიანული დოგმატიკის მოუცილებელი ნაკადი. დაიწყეს მისი ძირების ძიება არისტოტელეს სილოგისტიკაში. ის ეკლესიისაგან იყო სანქცირებული და ერეტიკულ მოძრაობასთან შეხების წერტილი არ ჰქონია.

შ. ნუცუბიძე აქვე მიზნად ისახავს, გაარკვიოს: 1) ერეტიკულ მოძღვრებათა ძირითადი მიმართულებები აღმოსავლეთსა და დასავლეთ-

ში; 2) ძირითადი მიმართულებანი მისტიკური მოძღვრებებისა, რომლებიც უკავშირდებოდა, ერთი მხრივ, ერესს, მეორე მხრივ კი – ანტიკურობას. ამ კონტექსტში მის წინაშე დგება ამოცანა – დაადგინოს, რომ „რევოლუციურმა ოპოზიციამ“ მისტიკურ-ერეტიკულ მოძღვრებათა სახით, რომლებიც საშუალო საუკუნეთა მანძილზე აღმოსავლეთიდან დასავლეთში იჭრებოდა, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე „შესაძლებელი გახადა“ რენესანსი ჯერ აღმოსავლეთში, შემდეგ კი დასავლეთშიც. შ. ნუცუბიძე ამით ადასტურებს იდეოლოგიურ კავშირ-ერთიერთობას ხსენებულ ორ სამყაროს შორის, რაც ნაკლებად ითქმის უშუალო კავშირზე ლიტერატურის დარგში. ამ მხრივ მათ შორის ურთიერთობა გამეშველებული სახით გვევლინება, რასაც განაპირობებს: ა) ანტიკურ ლიტერატურასთან მიმართების საერთოობა; ბ) ფილოსოფიური იდეების საერთოობა, აგრეთვე ცალკეული მხატვრული ელემენტებისა ტექნიკურ აღმოჩენებთან ერთად.

ამგვარ კონცეფციაზეა აგებული აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რენესანსისა, რომლის გვირგვინს რუსთაველი წარმოადგენს. ამ გვირგვინის რაობის წარმოსაჩენად გაანალიზებულია ერეტიკული მოძრაობის მთავარი ეტაპები აღმოსავლეთში, რა დროსაც იგი ეკამათება დასავლელ მეცნიერებს, რომლებიც ერეტიკული მოძრაობის ქვაკუთხედად ბერძნულ ფილოსოფიას მიიჩნევენ, რაც, მათი აზრით, აღმოსავლეთს უპირისპირდებოდა.

ხსენებულ ეტაპთა დადგენისას აქცენტირებულია მანიქეიზმი, როგორც ცდა განსხვავებულ მიმდინარეობათა შეთანხმებისა, რაც შეინიშნება წარმართობისა და ქრისტიანობის შეხვედრის მიჯნაზე... ჩვენ ვთვლით, რომ ამ მხრივ შ. ნუცუბიძის ექსკურსი, თანაც ვრცელი და ორიგინალური ინტერპრეტაციების შემცველი, ყველაზე საინტერესო მონაკვეთია მთელ მონოგრაფიაში. აქ დადგენილია არა მხოლოდ მანიქეიზმის გენეზისი, არამედ, ამასთან ერთად, უაღრესად რელიეფურადაა წარმოჩენილი მისი განფენილობა დროსა და სივრცეში სათანადო ევოლუციის გათვალისწინებით.

მისი აზრით, მანიქეიზმში, როგორც ფოკუსში, თავს იყრის აღმოსავლური წარმოდგენები სამყაროს შესახებ, ბერძნული ფილოსოფია და ქრისტიანობის მიმართება ზეცასა და მიწას, იდეასა და სინამდვილეს შორის, ერთი მხრივ, და ადამიანსა და ცოდვას შორის, მეორე მხრივ, რის გარკვევა სტოიციზმმა სცადა, მაგრამ მოგვცა განსხვავებული გაგება. ამოა აღმოჩნდა პითაგორაზე დამყარებული ცდანი პლატონისა; ფილო-

ნი ვერ გასცდა სტოიციზმს და საკითხზე მხოლოდ ყურადღების გამახვილების დონეზე დარჩა; ვალენტუსმა (II ს.) სცადა ზემოხსენებული უფსკრულის – ზეცა და დედამიწა – ამოვსება და მისი შეხედულებანი დაპირისპირებულ სანყისთა ურთიერთობის შესახებ მასალად აიღო მანიქეველობამ, საფუძვლად გამოადგა ნეოპლატონიზმს, გამოყენებულ იქნა მისტიკურ-ერეტიკული მოძღვრებისათვის.

წინამორბედთა ნააზრევზე დაყრდნობით, შ. ნუცუბიძე ავითარებს თეორიას, რომ იდეები ისტორიული განვითარების სხვადასხვა სტადიაზე საჭიროა დაძვბნილ იქნეს გამოხატვისა და ხორცშესხმის სხვადასხვა ფორმაში, რასაც იგი უფაქიზესი ინტუიციითა და ინტელექტით აღწევს. მიუნცერის მოძღვრების ანალიზისას ენგელსს უთქვამს: „სამოთხე საიქიოში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ სააქაო ცხოვრებაში და მორწმუნე ადამიანის მონოდებაა ეს სამოთხე, ღვთის მეუფება, აქ, დედამიწაზე დაამყაროს“. ესაა ბრძოლა ერესისა და მისტიციზმის დროშით ზეციერისა და მიწიერის შეერთებისათვის, ღვთის სასუფეველის დამკვიდრებისათვის დედამიწაზე, თუმცა ამ თვალსაზრისს სამყაროს გაორებულიად წარმოდგენა ედო საფუძვლად. ბედნიერება ზეცაში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ აქ, ამქვეყნად. პირველის წინააღმდეგ ამხედრებული მიუნცერი, მონადინე ზეციერისა და მიწიერის სინთეზირებისა პირველის სასარგებლოდ, თავის შეხედულებას „ქრისტიანულ ფრაზეში ახვევდა, მაგრამ მისი ნაწერებიდან ყველგან გამოსჭვივის ძირითადი არქიერესული იდეა“, იდეა ზეციერისა, ე.ი. ბედნიერებისა და სრულყოფილების დამყარებისა ამქვეყნად, რასაც რელიგიური მსოფლმეგრძნება, ფილოსოფია სამყაროს გაორებით ერთმანეთისაგან განაცალკევებდა ზეციერის პირველადობის აქცენტირებით. „ერეტიკული იდეა“ კი ცდილობდა შეებრუნებინა ეს მიმართება, ე.ი. საკითხი გადაეწყვიტა მიწიერების სასარგებლოდ.

დაკვირვება ცხადყოფს, რომ მანიქეიზმი დაეყრდნო სამყაროზე დუალისტურ შეხედულებას, მაგრამ თავისი განვითარების ადრეულ ეტაპზეც კი იგი არ განამტკიცებდა ორი სანყისის დაპირისპირებულობის იდეას. ირენეოსი, კლიმენტი ალექსანდრიელი, ორიგენი და, – წარმოიდგინეთ, – ავგუსტინეც კი, ძველი მომხრე მანიქეიზმისა, ხედავდნენ, რომ ეს მოძღვრება „აუქმებდა ზეციერის პრიორიტეტს მიწიერის წინაშე და ამტკიცებდა მათ თანაბრობას“.

მანიქეიზმი განმსაზღვრელია აღმოსავლურ-დასავლურ მრავალსახოვან ერესთა შინაარსისა, რომელსაც კვებავდა არისტოტელეს

კონცეფცია მატერიის მარადიულობისა და პირველადობის შესახებ. მანიქეურ იდეას ავითარებს ნეოპლატონიზმი და მის საფუძველზე შემუშავებული მისტიკა „ერთის“ ცნების უპირატესობის მოპოვებით, „რომელიც მოითხოვს ამქვეყნიისა და ზეცის, მატერიისა და ღვთის დაახლოებას“. მანიქეიზმი თვლის, რომ ადამიანი თავისებური მიკროკოსმოსია, რომელიც აერთიანებს ზეციურ და ამქვეყნიურ სანაწილებს: თავად ქრისტიან ღვთიურისა და ადამიანურის განსახიერება.

ნიშანდობლივია, რომ აღმოსავლეთი შინ ებრძოდა ამგვარ შეხედულებას, ამასთან – პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია – ხელს უწყობდა მის გავრცელებას უცხო ქვეყნებში. ამას თავისი ქვეტექსტი ჰქონდა: ამ ერეტიკულ მოძღვრებას შეეძლო ძირი გამოეთხარა ეკლესიისათვის, როგორც ზოროასტრიზმთან მონათესავეს. ამან განაპირობა საქართველოსა და სომხეთში მანიქეველობის შემოჭრა ადრეული ეტაპიდან.

მანიქეიზმმა სახე ჯერ აღმოსავლეთში იცვალა, შემდეგ გადაინაცვლა ბიზანტიაში (ბალკანეთში), იქიდან იტალიაში, შემდეგ სამხრეთ საფრანგეთის გავლით მიიწევს რაინის გაყოლებით სათანადო მისტიკური დასაფუძვლებითურთ. ამ გზითვე განხორციელდა მისი ლიტერატურული გარდასახვაც. „ამასთან, ამქვეყნიურისა და ზეციურის ბრძოლის შესახებ „ძირითადი არქიერესული იდეა“ გარდაისახება ზეციერი და მიწიერი სილამაზისა და სიყვარულის, ანუ, როგორც იტალიაში იტყოდნენ – „ზეციერი და მიწიერი ვენერას“ – ბრძოლაში. ამრიგად, რენესანსისთვის აღმოსავლეთსა და დასავლეთშიც ნიშანდობლივია „ძირითადი ერეტიკული საკითხის“ გადანაწილება ამქვეყნიურისა და რეალური ცხოვრების სასარგებლოდ როგორც ამქვეყნიური იდეალების მხრივ, ისე სიყვარულისა და სილამაზის გაგებაშიც“.

მანიქეველობამ წარმოშვა პირველი ფორმა „აშკარა ერესისა“. ესაა პავლიკიანობა, რომლის თავდაპირველი სამშობლო სომხეთია, მაგრამ, ისტორიულ ვითარებათა გამო გადადის ბიზანტიაში, რაც ხელს უწყობდა მანიქეური მოძღვრების გავრცელებას-დამკვიდრებას დასავლურ სამყაროში, მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარ მიგრაციას თან სდევდა ან განაპირობებდა არა მხოლოდ იდეებს შორის დაპირისპირება, არამედ შეიარაღებული აჯანყებანიც. XI საუკუნეში, ალექსი კომნენის დროს, მათ წინააღმდეგ განახლებული სისხლისმღვრელი ბრძოლა დაემთხვა რენესანსის წინააღმდეგ ბრძოლას. ეს უაღრესად ნიშანდობლივი ფაქტია, რომელიც კარგად გვაგონობინებს ამ ორი მიმართულების ურთიერთგანპირობებულობას.

პავლიკიანობა-მანიქეველობამ სხვადასხვა სექტა წარმოშვა სხვადასხვა ქვეყანაში (სამხრეთი იტალია, საფრანგეთი და სხვ.). განსაკუთრებით გამოირჩევიან თონდრაკისტები (სომხეთი). ისინი ყველაზე მეტად უპირისპირდებოდნენ ეკლესიას, არ ცნობდნენ „გამოცხადების მისტიკას“, მიმდევრები იყვნენ „თეოლოგიური მისტიკისა“, ახდენდნენ ზეციურ სიკეთეთა თვითღირებულების გადაფასებას საიქიო ცხოვრებისა და ინდივიდუალური უკედავების არსებობის უარყოფით, ასუსტებდნენ სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთდაპირისპირების დუალისტურ წარმოდგენას (რაც მონინაალმდეგეთა მიერ შეფასებულ იქნა, როგორც კეთილისა და ბოროტების უზნეო განურჩევლობა). თანდრაკისტულმა მოძრაობამ თავი იჩინა მესოპოტამიაშიც და XI საუკუნეში იმდენად გაძლიერდა, რომ მას თვით ეპისკოპოსი იაკობიც კი მიემხრო.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ერესი მკედრობდა აღმოსავლეთშიც, დაფუძნებული უმთავრესად სოციალურ პრობლემებზე, ასე რომ, ზოროასტრიზმსა და ისლამსაც თავიანთი ოპოზიცია გააჩნდათ. ამასთანავე, საინტერესო ისიცაა, რომ კაცობრიობის ისტორიაში „პირველი კომუნისტი“ გაზდაკი უფრო დამორებული იყო ზოროასტრიზმისაგან, ვიდრე მანიქეიზმი – ავითარებდა მონისტურ შეხედულებას ნათლის (სიკეთის) სასარგებლოდ, რასაც შემდგომში შეერწყა მანიქეიზმი და ამით აღმოსავლურ სამყაროში მოიხსნა დუალიზმი, რაც დასავლეთში გახდა გზა და ხიდი ოპოზიციური ფილოსოფიის განვითარებისა.

ხალიფატის პერიოდშიც იყო მისტიკურ-ერეტიკული მოძრაობა (ისმაილისტები; მემარცხენე მიმდინარეობა სუფიზმში, რომელიც საფუძვლად დაედო ლიტერატურულ რენესანსს აღმოსავლეთში, მათ შორის, აზერბაიჯანში – ნიზამი განჯელი; მუტაზილიტები...). ასე რომ, აღმოსავლეთი და დასავლეთი, ამ მხრივ, ერთიან სურათს გვაძლევენ. დასავლეთში მრავალფეროვნდება სექტები (მესალიელების ბალკანური სექტა, წინამძღვარი ბოგომილებისა, – ჩასახული მცირე აზიამი და გადასული ბალკანეთში, უწინარესად სლავურ ქვეყნებში; ევქიტები). ყველა ისინი მანიქეველობის სხვადასხვა ფორმას წარმოადგენდნენ.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ბოგომილების ძირითადი დებულებანი ემთხვევა არეოპაგეტიკულ მისტიციზმს.

შ. ნუცუბიძე ამით ამთავრებს ერეტიკული მოძრაობის ეტაპების განხილვას აღმოსავლეთში და კვლევას აგრძელებს ამ მხრივ დასავლური ვითარების წარმოსაჩენად.

შენიშნულია, რომ ეს მოძრაობა დასავლეთში იმპორტირებულია აღმოსავლეთიდან, რომ ერესთა სახესხვაობამ, რამდენადმე განსხვავებული პირობების მიუხედავად, ისეთივე ცვლილებები განიცადა დასავლეთში, როგორიც აღმოსავლეთში. აქაც, დასავლეთშიც, „ძირითადი არქიერესული იდეა“ საბოლოოდ ჩამოყალიბდა, „როგორც შეტევა ზეცის წინააღმდეგ ამქვეყნიური ინტერესებისათვის“. შ. ნუცუბიძე თითქმის ტოპოგრაფიული სიზუსტით აჩვენებს აღმოსავლური მისტიკისა და ერესის იმპორტირების მარშრუტებს დასავლეთში. წარმოჩენილია ძირითადი დასავლური სექტები („ჰენრიხიანელები“, „პეტრობრიუსიანელები“...).

საინტერესოა ის გარემოება, რომ შ. ნუცუბიძე აღმოსავლეთიდან დასავლეთში ერეტიკულ-მისტიკურ მოძღვრებათა შეჭრისას, ე.ი. ამ მოძღვრებათა აღმოსავლური გენეზისის დასადგენად იმ ფაქტსაც იყენებს, რომ დასავლელები ზუსტად ვერ გამოთქვამენ ცალკეულ სექტათა სახელდებებს, რადგანაც, ჩანს, მათ არ ჰქონდა ზუსტი და მყარი ცოდნა ამ სექტათა პირველსამშობლოსა და პირველმეთაურთა შესახებ („პოპლიკანები“, „ათარები“...).

შ. ნუცუბიძე კიდევ ერთხელ და უფრო ვრცლად მსჯელობს მისტიციზმსა და მისტიკაზე, ბრძოლაზე მონოფიზიტობასა და დიოფიზიტობას შორის ქრისტეს განკაცების იდეის გარშემო. დასაბამიერდა მიმართულება, რომელიც აღიარებდა ქრისტეს განკაცებასა და ადამიანის გაღმერთების შესაძლებლობას, რაც ხელს უწყობდა ადამიანისა და ღვთაების ნათესაობის, ერთგვაროვნობის იდეის დამკვიდრებას. ეკლესიამ იგრძნო, რომ ამით რაღაც უფრო მეტია ნათქვამი, ვიდრე თვითონ ქადაგებდა. იგი არ ჩერდებოდა ავგუსტინეს „კონტინპლაციის“ ცნებაზე და ადამიანის გაღმერთებას, ანუ „დეიფიკაციას“ ესწრაფოდა.

პატრისტიკამ ანტიკურობისაგან ათთვისა ისეთი რამ, რაც მინასა და ზეცას შორის უფსკრულს აღრმავებდა და რაც არისტოტელემ პლატონს ნაკლად ჩაუთვალა თავის დროზე. მაგრამ გავიდა ხანი, V საუკუნეში ამონურული ანტიკური ფილოსოფია ნეოპლატონიზმში „გაითქვიფა“, დასაბამიერდა ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელმაც ანტიკურობა გამოიყენა არა სამყაროს გაორებულიად წარმოსაჩენად, არამედ პირიქით – მისი ერთიანობისათვის, ადამიანის მხრივ ზეცის დაუფლებისათვის. ამგვარი ფილოსოფიის სათავესთან დგას ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ანუ იგივე პეტრე იბერი(ოს). ეკლესიამ იმთავითვე სცადა მისი მოძღვრების გამოყენება, „მაგრამ საეჭვო იყო იდეა ადამიანის

გალმერთების შესახებ. მას უფრო მისტიკური საფუძველი გააჩნდა: ღმერთთან უშუალო მიახლოება ზეცის დაუფლების შესაძლებლობას აფუძნებდა. ამით მისტიციზმი ჩამოყალიბდა როგორც კონფენსიონალურობისა და კულტის წინააღმდეგ მებრძოლი ძალა. ამით უარყოფილია ეკლესია, როგორც ღმერთთან ზიარების ადგილი, და სამღვდლოების, როგორც ამ ზიარების შუამავლის, იდეა". საინტერესოა, რომ დასავლეთს სწორედ ადამიანის გალმერთების იდეა იტალიური რენესანსის იდეოლოგიურ მწვერვალამდე გასდევს".

შემდეგ მკვლევარი განიხილავს მისტიციზმს, როგორც რევოლუციური ოპოზიციის ნაწილს, აჩვენებს მისი განვითარების ძირითად ეტაპებს თუ მომენტებს როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში, დასავლური მისტიკის აღმოსავლურ გენეზისს; დასავლელ მეცნიერებს ბრალს სდებს იმაში, რომ ისინი, მართალია, რენესანსს უკავშირებენ რენესანსს, მაგრამ ამ კავშირს არ აანალიზებენ სიღრმისეულად. ხოლო თუ არეოპაგიტიკას ამ კუთხით ღრმად ჩაუუკვირდებით, პირნმინდად მოიხსნება ევროპოცენტრისტული შეხედულება, თითქოს კუზანელისა და ეკპარტის მოძღვრებანი დაედო საფუძვლად რენესანსს. შ. ნუცუბიძე თვალნათლივ აჩვენებს, რომ ზემოდასახელებული პიროვნებანი სრულიადაც არ არიან ორიგინალური მოაზროვნენი: ისინი მთლიანად არეოპაგიტიკას ეფუძნებიან. სწორედ არეოპაგიტიკა დაედო საფუძვლად ერესის ჩამოყალიბებას აღმოსავლეთსა და დასავლეთში (ხოლო ეს უკანასკნელი – რენესანსს) ადამიანის გალმერთების იდეის აქცენტირებით. აღმოსავლური წარმოშობის ეს თვალსაზრისი ფარულად მონისა და ზეცის გათანაბრებას გულისხმობდა. მანვე მოახდინა გავლენა მანიქეიზმსა და ისლამის ერესზე – სუფიზმზე. ამდენად, მანიქეიზმიცა და სუფიზმიც თავისი არსით საფუძველშივე არეოპაგიტიკის წიაღიდან ამოდის.

არეოპაგიტიკის იერარქიული პრინციპი – ესაა უშუალო კავშირის გაბმა დედამიწასა და ზეცას შორის, დამამკვიდრებელი მინიერების ღირსების შეგნებისა. ეს გახლდათ ანტიკური ნააზრევის (პლატონი, არისტოტელე) „გათქვეფა“ ნეოპლატონიზმში.

გალმერთების იდეა განეფინა აღმოსავლეთსაც (ავიციენა). მეტიც; ამ იდეამ ლიტერატურული გარდასახვა სწორედ აქ, აღმოსავლეთში, განიცადა. ჯერ კიდევ ადრეულ საუკუნეებში მან მოამზადა წინარენესანსი (აქ განსაკუთრებით გამოიჩინეს თავი სომხებმა – ერეტიკული მოძრაობის „მსოფლიო კერის“ შვილებმა).

ჯერი მიდგა არეოპაგიტიკული მისტიციზმის კვლევაზე აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, რასაც ლოგიკურად დაუკავშირდა ერეტიკულ-მისტიკური მოძღვრების ქართული გაფორმება-გაშინაარსიანების საკითხი. შენიშნულია, რომ დასავლეთში იყო ცდები არეოპაგიტიკული მისტიკის მორგებისა ეკლესიასთან (დოგმატიკასთან). აღმსარებელმა ვერ მიაღწია ამას, რომელსაც დასავლური მეცნიერება ეკლესიის მომხრედ მიიჩნევს, მაგრამ არ ითვალისწინებს იმას, რომ საქართველოში ექსორიაქმნილ მაქსიმეს სწორედ ეკლესია მოაშთობს ფიზიკურად (662 წ.). აღმსარებელია ის პიროვნება, რომელიც უშუალოდ გაეცნო არეოპაგიტიკას და მისგანვე კომენტარებდართული ტექსტი მისანვდომი გახდა დასავლური სამყაროსათვის, რამაც დააჩქარა იქ არეოპაგიტიკის გავრცელება „აშქარა ერესის“ სახით, რადგანაც დეიფიკაციის იდეის ფორმით კომენტატორმა (მაქსიმე აღმსარებელმა) შეითვისა ეს „ძირითადი არქიერესული“ იდეა.

ფაქტობრივად, მარცხით დამთავრდა ერიუგენას ცდაც – სრულად შეეთანხმებინა არეოპაგიტიკა ეკლესიასთან.

ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ აღმსარებლის მიზანი შერიგებისა მაინცდამაინც იმ დროს აღორძინდა, როცა ბალკანეთში შეიჭრა ერეტიკული მოძრაობა. ამგვარ სინქრონიულ მოვლენებს ჰქონდა თავისი ქვეტექსტი, რომელიც საკითხს აღმოსავლური რენესანსის სასარგებლოდ წყვეტს.

შ. ნუცუბიძე იმასაც ფიქრობს, რომ თვით ბიზანტიური ფილოსოფიური რენესანსიც, ისტორიული თვალსაზრისით, იმავე აღმოსავლური სამყაროთი იყო ნაკვები.

დასავლეთში აღმოსავლური (არეოპაგიტიკული) აზროვნების ათვისება-გავრცელებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულეს „ახალგაზრდა თეოლოგმა“ სვიმეონმა (XI ს.) და მისმა მოწაფემ ნიკიტა სტიტატმა. XII ს.-ის ბიზანტიაში აღმოსავლურმა ნააზრევმა – არეოპაგიტიკამ განსაზღვრა სამი უმთავრესი მიმართულება: ნეოპლატონიზმი პსელოსისა და იტაღისა; სიმეონის მისტიციზმი; მონარქისტულად გადამუშავებული მანიქური ერესი. სახელდებათა სხვაობის მიუხედავად, მცირე ნიუანსების გამოკლებით, სამივე მიმართულება ერთი და იგივე იდეოლოგიური მიმდინარეობაა. მათი ამოსავალია სამყაროს ერთიან საწყისად სიკეთის აღიარება, რაც საფუძველთასაფუძველია ქართული რენესანსისა, კერძოდ, რუსთაველისა.

ჩვენი აზრით, იგი განპირობებულია არეოპაგიტიკის ავტორის მხრივ ემანაციის („გამოსხივება“) აღიარების, რომელიც სრულ წინააღმდეგობაშია ბიბლიურ შესაქმესთან, როგორც ქმედების პროცესთან და რომელიც სიკეთეს მატერიაშიც, „მრავალგანსმენილ ნივთშიც“, ანუ უმდაბლეს საგნებშიც, ეძებს და პოულობს კიდევაც. ეს კი ამქვეყნიურ ყველასა და ყველაფერს ღირებულებას ანიჭებს; მეტიც: ღვთაებასთან წილნაყარად აცხადებს მათ.

მართალია, XI ს. ბიზანტიური რენესანსი, გარკვეულ ობიექტურ გარემოებათა გამო, დროებით შეწყდა, – ეს იყო ამკარა ბრძოლა (ფიზიკური) ერესის წყაროების წინააღმდეგ, – მაგრამ ვერც პსელოსის „ლალატმა“, ეკლესიისა და იმპერატორის მხრივ დევნამ, ჯვაროსნულმა სისხლიანმა ლაშქრობებმა ვერ შეძლეს შეეჩერებინათ აღმოსავლეთიდან ერეტიკული იდეების შეჭრის პროცესი. ეს ფაქტობრივად შეუძლებელიც იყო, რადგანაც სწორედ ამ დროს აღმოსავლეთში თავი იჩინა ფილოსოფიურმა რენესანსმა.

დასავლური რენესანსის აღორძინებაში სრულიად განსაკუთრებული როლი ითამაშა ფლორენციამ – იტალიის რენესანსის ცენტრმა, რომლის ფილოსოფიური საზრისი არეოპაგიტიკის წიაღში ძვებს. „დასავლეთისა და აღმოსავლეთის რენესანსთა შორის იდეური ნათესაობა და გენეტიკური კავშირი ყველაზე ამკარად იმ როლიდან ჩანს, რომელსაც ერთგანაც და მეორეგანაც თამაშობდა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის აღქმის მისტიკური ფორმა, რაც ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაში იყო მოცემული“.

შ. ნუცუბიძე მსჯელობას აგრძელებს ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისების თვით ხასიათსა და მის კონტექსტში რენესანსის აღმოცენების პრობლემებზე. მისი აზრით, თუკი ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისების ხასიათი განსხვავებულია აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, მაშინ ეს თავს იჩენს რენესანსის გენეზისისა და დეფინიციის საქმეში.

ანტიკურობის ათვისებაზე მსჯელობისას ორი ხაზი უნდა გამოიყოს: არიან საეკლესიო მამები, რომლებიც ანტიკურობას აგუებენ ქრისტიანობას, ხდიან მის მსახურად, მაგრამ, მეორე მხრივ, იყვნენ ისეთებით, რომლებიც ამტკიცებდნენ, რომ ანტიკურობამ შეამზადა ქრისტიანობა. ანტიკურობის ქრისტიანობასთან შეგუების გვერდით მიმდინარეობდა მისი (ანტიკურობის) გაცოცხლება.

ორი მიმართულების (ანტიკურობისა და ქრისტიანობის) ერთ სისტემაში მოქცევა სცადა პროკლემ. „ერთისა“ და სიკეთის გაიგივებამ

გამოიწვია სიკეთის აბსოლუტიზაცია და ბოროტების რეალობის გაუქმება, რამაც მოხსნა დუალიზმის ნაწამძღვრები და მატერიაც კი „ერთის“ სისტემაში, კეთილის კატეგორიაში, მოექცა. სწორედ ეს სისტემა იქცა ხიდად, რომელიც ანტიკურობას აკავშირებდა ქრისტოლოგიის იმ ფორმასთან, რომელიც ქრისტოლოგიასთან ანტიკური ფილოსოფიის შეხამებას კი არ მიმართავდა, არამედ პირიქით – აგებდა ქრისტოლოგიურ მსოფლგაგებას, სადაც შენარჩუნებული იყო წარმართული ფილოსოფიის ტენდენციები და რომლის საფუძველზეც წარმოადგენდა მის საბოლოო ფორმებს. აი, ეს სისტემაა მოცემული არეოპაგტიკაში.

ზემოაღნიშნული ყველაზე მკაფიოდ და რელიეფურად გამოჩნდა ქართულ ფილოსოფიურ ნააზრევში (XII-XIII სს.). შ. ნუცუბიძე ამ ფაქტს, სხვათა შორის, იმითაც ხსნის, რომ არეოპაგტიკის ავტორი, მისი აზრით, პეტრე იბერია. პროკლეს მიერ დასრულებული და სისტემატიზებული ანტიკური ფილოსოფია განავითარა მხოლოდ პეტრე იბერმა და მანვე შეძლო ანტიკურობის სრული სახით ათვისება. ბევრმა მოაზროვნემ ეს ვერ შეძლო, ისინი შუაგზაზე გაჩერდნენ და ეკლექტიზმში გადავარდნა ერგოთ ნილად. არეოპაგტიკა არის ანტიკური ფილოსოფიის განვითარება ქრისტიანულ ნიადაგზე. პროკლეს დიალექტიკა, რომლის დამსახურება ტრადიციული განვითარების აღმოჩენაში კი არაა, არამედ მისი, როგორც ფორმის შევსებაში შინაარსით, რომელიც შეიცავს ერთსა და მრავალს – ესაა სიმრავლის გაერთიანება „ერთისაკენ“ დაბრუნების გზით. ამაზე ააგო თავისი „ციკლური სისტემა“ არეოპაგტიკის ავტორმა, რომელმაც „ერთის“ ადგილი სიკეთეს მიაკუთვნა და მისი აბსოლუტიზაცია მოახდინა ღმერთის იდეაში.

შ. ნუცუბიძე XI-XII სს.-ის საქართველოში არეოპაგტიკის აღორძინებას კოლხეთის აკადემიას უკავშირებს, სადაც სწავლა, მისი აზრით, ქართულად და ბერძნულად მიმდინარეობდა და ისწავლებოდა ნეოპლატონიზმში. საქართველოში არეოპაგტიკის აღორძინება მოხდა ისევე მჭიდრო კავშირში რენესანსთან, როგორც ეს ხდებოდა ყველგან, სადაც კი რენესანსი განვითარდა. ეფრემ მცირე ეწაფება არეოპაგტიკას, ხოლო XII ს-ის ქართული პოეზია თითქმის პირდაპირ ამხელს მის ავტორს – პეტრე იბერს.

ქართული რენესანსის აღორძინება-განვითარების საქმეში სრულიად განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის იოანე პეტრიწს; ფაქტობრივად, მან შეამზადა ქართული რენესანსის ეროვნული იდეოლოგია. პეტრიწი ბიზანტიური ფილოსოფიური რენესანსის ატმოსფეროში,

მეტიც – მის შუაგულში ტრიალებდა, იყო მონაფე და თანამდგომი ბერძნული ფილოსოფიური რენესანსის ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურებისა (იოანე იტალი, მიქელ პსელოსი). იოანე იტალმა აითვისა პროკლეს არეოპაგეტიკის ხაზით. საინტერესოა, რომ ოფიციალურმა ეკლესიამ იგი ერეტიკოსად ჩათვალა, რაშიც ფაქტობრივად პირდაპირ გაცხადდა თვით არეოპაგეტიკის ერეტიკული ბუნება. პეტრინი მისი მიმდევარია, ქართულ სინამდვილეში – „საარისტოტელოდ“ შემართული – გზას უხსნის ბიზანტიური ფილოსოფიური რენესანსის იდეებს უმნიშვნელოვანესი ორიგინალური დამატებებითურთ. მის ნააზრევში ანტიკური ფილოსოფიისადმი მობრუნებამ ხელი შეუწყო „წარმართობის“ გამოცოცხლებას, რომელიც ნამდვილი ბუნების პოეტური აღქმის ფორმა იყო. „პეტრინის თხზულება (იგულისხმება „კომენტარები“, – ბ.კ.) დასავლეთ ევროპასთან შედარებით ოთხი საუკუნით ადრე იძლევა მითითებას იმ პრობლემებზე, რომლებიც მეტად მნიშვნელოვანი იყო ფილოსოფიისა და კულტურის ისტორიისათვის; ის, რაც ლორენცო ვალას სახით იტალიური რენესანსისათვის მხოლოდ ვარაუდს წარმოადგენდა, ცნობილი იყო ქართული წინარენესანსისათვის და მთლიანად შევიდა XII საუკუნის ქართული რენესანსის ლიტერატურაში. პეტრინის ნააზრევის ქვაკუთხედი (მას ამ საკითხში წინამორბედები ჰყავდა, უწინარესად, არეოპაგეტიკის ავტორი) სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართების შესახებ ასევე ქვაკუთხედი ხდება რუსთაველისათვის. ერთადერთი სიკეთის სუბსტანციურობის თვალსაზრისი მსჭვალავს მთელ „ვეფხისტყაოსანს“, ესაა ანი და ჰოე რუსთაველის მსოფლმხედველობისა, იმ რუსთაველისა, რომელიც ამგვარი მსოფლმხედველობის მამამთავარს დიონისე არეოპაგელს პირდაპირ ასახელებს, ხოლო ნაწილობრივ აქ და უფრო მის მომიჯნავე შეხედულებათა მოტანისას ფრაზეოლოგიურად დაესესხება პეტრინს.

ამდენად, „ვეფხისტყაოსნის“ რენესანსული სულისკვეთების ფილოსოფიური განასერი უწინარესად პეტრინის შრომებში ძევს. რაც შეეძება პოეტურ წანამძღვრებს, იგი უწინარესად სახოტბო პოეზიის სახითაა წარმოდგენილი, რომელშიც ხალხურობა, როგორც ერთ-ერთი იმპულსი რენესანსული განწყობილების გამოვლენისა, ლიტერატურული ფორმითაა აღქმული. სახოტბო პოეზიაში შემოსულია სასულიერო პოეზიის ნაკადი, ოღონდ არა უცვლელად, არამედ ახალი მიმდინარეობის სახით, რაც უწინარესად გულისხმობდა განწყობილებათა გამოხატვის დეკორატიული ფორმების ძიებისაკენ სწრაფვას. ამგვარი თვალსაზრი-

სის გამოთქმის საშუალებას იძლევა შავთელის პოეზიაზე დაკვირვება, შავთელისა, რომელიც, შ. ნუცუბიძის აზრით, „მოსე ხონელის შემდეგ დგას როგორც ქრონოლოგიურად, ისე თავისი შემოქმედებითი გვარობითა“ (ასეთ თვალსაზრისს დაფუძნებული პოემის ბოლო სტროფზე – „ამირან დარეჯანის ძე...“, – რომელიც მკვლევარს უთუოდ რუსთველისეულად მიაჩნია. მასვე, ამ სტროფის პირველ ტაეპზე დაყრდნობით და ზოგი სხვა პირდაპირი მასალის გათვალისწინებით გამოთქმული აქვს თვალსაზრისი მოსე ხონელის სულიერი მემკვიდრეობის რაობასა და მის მნიშვნელობაზე ქართული რენესანსის აღმოცენების საქმეში). შ. ნუცუბიძე შავთელს მიიჩნევს ქართული ლექსის რეფორმატორად და ეს პატივი მას უკანონოდ და უმეცრების გამო ჩამოართვეს ასევე უკანონოდ „აღორძინების ხანად“ ნოდებული ქართული ლიტერატურის ნარმომადგენლებმა: ნამდვილად შავთელურ საზომს (10 პლიუს 10) ეწოდა „ჩახრუხაული“.

დაკვირვება ცხადყოფს, – ნერს მკვლევარი, – რომ „შავთელმა ახალი გზა გაკვალა ძველის ფარგლებში“. მაგრამ მის წინაშე ნამოიჭრა საკითხი ორი პოეტი შავთელის არსებობის შესახებ და მათ შორის ახალი გზის გამკვალავის გამოვლენის აუცილებლობაზეც.

ის შავთელი, რომელიც ავტორია „აბდულმესიანისა“, ესწრაფოდა „ეკლესიის გამგებლობისაგან ლიტერატურის განთავისუფლებას და პოეზიაში საერო მოტივების ჩასახვის რთულ პროცესს. ეს პროცესი მასთან ისე აჩქარებულია, რომ „მაშინვე ისახება პანეგირიკულ-შესხმითი პოეზიის გადაზრდა რენესანსის პოეზიაში“. ძეგლი მიძღვნილია დავით აღმაშენებლისადმი. მასში „პოეტური გამოსახვის საშუალებები, სახეები, შედარებები, ეპითეტები ვითარდებიან და თავისუფლებას იპოვებენ“. რელიგიურობა მასში არსებითად დაძლეულია, მაგრამ იგი ჯერ კიდევ იგრძნობა ცალკეული მოტივების სახით, ამდენად, შავთელს შეიძლება ეწოდოს „გარდამავალი პერიოდის პოეტი“. მთავარი ისაა, რელიგიური ელემენტები მასში არაა ნამყვანი. ამდენად, შავთელი, ფაქტობრივად, საერო პოეტი, მაგრამ „თამარიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ მისადგომებთანლა დგას. ქრონოლოგიურად „აბდულმესიანის“ შეთხზვა დიდად უსწრებს ზემოხსენებულ თხზულებებს და იგი დანერგულია დავით აღმაშენებლისდროინდელი პოეტი შავთელის მიერ, ანუ პირველი შავთელის მიერ.

შავთელის რენესანსული განწყობილება, სხვათა შორის, იმაშიც ვლინდება, რომ იგი „ქრისტიანული ღმერთიდან ასე უეცრად გადადის

ელისაბედი საბერძნეთის მთავარ ღმერთზე და ამის შემდეგ ელინ ბრძენთა მმართველს. შემდგომში ლიტერატურულ-კულტურული და რელიგიურ-პოლიტიკური ვითარების გათვალისწინებით, ჩახრუხაძე იგნორაციის გზას ადგება – საერთოდ ამოგადებს ღვთაებისადმი მიმართვას – და ხოტბას ანტიკურობის ბრძენთადმი მიმართვით იწყებს. ესაა პეტრინის მითითების – „მეიროვეების“ ამაღლების საჭიროება ზევს-აპოლონამდე – რელიზება, რაშიც გაცხადდა ქართული რენესანსის შინაგანი განვითარების აზრი. შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ „თამარიანის“ დღემდე მოღწეულ ტექსტში სინთეზირებულია I და II შავთელის სტროფები და მათ შორის ძვეს წინარენესანსული აზროვნების გზა. II შავთელი I-ისაგან განსხვავებით, ავლენს მისტიკურ-ერეტიკულ განწყობილებებს (I შავთელის განწყობილება უფრო მართლმორწმუნეობრივი ხასიათისაა, – აცხადებს იგი). ამ დაკვირვების ქვეტექსტი ისაა, რომ II შავთელი უკვე სრული რენესანსის მისადგომებთან დგას უშუალოდ. I შავთელი დავითს მუდამ სექტების წინააღმდეგ მებრძოლად წარმოგვიდგენს, II შავთელი, მისტიკურ-ერეტიკულ ნიადაგზე მდგომი, მსგავსად მანიქეელებისა, აქებს თამარს, I არ მიმართავ საღმრთო წერილის ამბავთა თავისუფალ-პოეტურ ინტერპრეტაციას, II ამგვარ მიმართებას ავლენს საღმრთო წერილის მიმართ, რაც ნიშანდობლივია საერთოდ რენესანსის თავისებური თავისუფალი აზროვნებისათვის (ამის კლასიკურ ნიმუშს წარმოადგენს ჯონ მილტონის „დაკარგული სამოთხე“ და „დაბრუნებული სამოთხე“). I შავთელი მიუთითებს დავითის იდეურ სიახლოვეზე ნეოპლატონისტ პროკლესთან, „რომელიც პეტრე იბერიის (ფსევდო-დიონისეს) მიერ გადამუშავებული სახით ქართული რენესანსის იდეოლოგიის დასაყრდენს წარმოადგენდა“. აღნიშნული გარემოებათა თვით I შავთელის ყოფნას გვაგრძნობინებს ქართული რენესანსის სათავეებთან მის ლიტერატურულ-მხატვრულ განასერში (ფილოსოფიურ ასპექტში მას გვერდში ედგა პეტრინი).

I შავთელის ერთ-ერთ სტროფში, უფრო სწორად, სტრიქონში მოცემულია ქართული რენესანსის ფილოსოფიისა და მისი პოეტური პრაქტიკის ურთიერთგამომყვანობისა და ურთიერთკავშირის მთელი პროგრამა. ფსალმუნის ავტორის, დავითის, ებანი პოეტური გარდაქმნის გზით გაგებული უნდა ყოფილიყო როგორც წარმართულ პარნასზე ასვლის შესაძლებლობა როგორც ამქვეყნიურ გმირთა, ისე მუზეზონთა და მათი კანონმდებლის ზევსის სამსახურად“. და აქ იგი ესესხება პეტრინს.

II შავთელის პოემაში კი საღმრთო წერილის ისეთი ახალი, წარმართულ-მკრეხელური გამოხატვის ნიმუშია წარმოდგენილი, რომლის მსგავსს მსოფლიო ლიტერატურა არ იცნობს.

მაგალითების მოყვანა კვლავაც შეგვეძლო, მაგრამ ამით სურათი არ შეიცვლება: შ. ნუცუბიძე მეხოტბეთა პოეზიაში ეძებს და პოულობს მეტად შთამბეჭდავ მასალას ქართული რენესანსის გენეზისის გამოსავლენად ეროვნულ ნიადაგზე, იმ ნიადაგზე, რომელიც განოყიერებული იყო პეტრინის ნააზრევით. სულ სხვა საკითხია, რომ შეიძლება მკვლევარს ედავო I და II შავთელის რეალური არსებობისა და ორი პოემის აღრევის თაობაზე.

ქართული რენესანსის გენეზისის კონტექსტშია გაანალიზებული, და „აბდულმესიანზე“ უფრო ღრმადაც, ჩახრუხადის „თამარიანი“, დაწყებული მისი ავტორის ვინაობითა და თხზულების ესთეტიკურ-პოეტიკური რაობის, იდეოლოგიურ-ფილოსოფიური წყაროების დადგენის გავლით რენესანსულ მსოფლმხედველობამდე. და მხოლოდ მათი ამგვარი ექსტენსიური (სივრცითი) და ინტენსიური (სიღრმითი) კვლევის შემდეგ ეხება მკვლევარი „ვეფხისტყაოსანს“ – ქართული რენესანსის მწვერვალსა და აღმოსავლური რენესანსის გვირგვინს საზოგადოდ. როდესაც მკითხველი ეცნობა მკვლევრისაგან შესრულებულ გრანდიოზული მასშტაბის გამოკვლევას რუსთაველის წინამძღვრებისას, მისთვის წინდანი, აპრიორი, თითქმის სრულად გასაგებია, თუ რა უნდა თქვას, ან რა თქვა ავტორმა რუსთაველზე ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით. ამიტომაც ჩვენც ძალზე მოკლედ, კომპაქტურად გამოვცემთ მის ნააზრევს. მართალია, „ვეფხისტყაოსანი“ მისი კვლევის ქვაკუთხედი, მონოგრაფიის მეცნიერული საზრისი პოემის ეპიცენტრში გადის და თითქოს მასზე ყველაზე ვრცლად უნდა შეეჩერებულიყავით, მაგრამ ამას არ ვაკეთებთ შეგნებულად ზემოთქმული მიზეზით და აგრეთვე იმის გამოც, რომ იგი ცალკე და ვრცელი მსჯელობის საგანია, რისი შესრულებაც წინამდებარე თემისათვის წაყენებული მოთხოვნის ფარგლებს სცილდება, სხვა რომ არ იყოს რა, თუნდაც მოცულობის თვალსაზრისით.

შ. ნუცუბიძის შეხედულებით, რუსთაველის პოემა, უწინარეს ყოვლისა, ფილოსოფიური ძეგლია (ასეთ თვალსაზრისს ბევრი რუსთველოლოგი არ იზიარებს); მისი ავტორის პოეტურ-ფილოსოფიური განსჯანი ასახავს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მოწინავე იდეებს. შენიშნულია, რომ საქართველოში ჯერ კიდევ XI-XII სს.-ის მიჯნაზე,

დავით აღმაშენებლის დროს, შეიქმნა ისეთი კულტურულ-ლიტერატურული და იდეოლოგიურ-პოლიტიკური პირობები, როგორიც გვიანდელ სამხრეთ იტალიაში ფრიდრიხ II პოპენშტაუვენის დროს, როცა მზადდებოდა რენესანსი. ეს პირობები ქართულ სინამდვილეში უმაგალითო გაქანებას იძენს თამარის ეპოქაში, როცა ქართველებს ოქროს ხანა დაუდგა. რუსთაველის გენია თანაბარი ძალმოსილებით სწვდება მის ახლო ქართულ ლიტერატურულ-კულტურულ წარსულს, აგრეთვე ფაქტობრივად მსოფლიოს ხალხთა კულტურულ მონაპოვარს და, ცხადია, უაღრესად ინტენსიურად, ყველაზე ღრმად და არსებითად აცნობიერებს თავის ეპოქას, რის საფუძველზეც ქადაგებს ამ ეპოქისათვის შესაფერის იდეებს, საკუთრივ რენესანსულ იდეებს, რომლებიც ფაქტობრივად მარადიულ ღირებულებას იძენს. შ. ნუცუბიძის ნააზრევში განსაკუთრებით აქცენტირებულია ის ფაქტი, რომ რუსთაველი არა მხოლოდ იცნობდა პეტრინის შემოქმედებას, არამედ თავისი პოემის სააზროვნო სიტუაციათა უმთავრეს ნაწილში ემყარებოდა მას და, ამასთანავე, ავითარებდა კიდევაც. მაგალითად, რუსთაველური ტაეპი – „ერთსა მიხედეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს“, – მკვლევრის დაკვირვებით, ნეოპლატონიკური წარმომოშობისაა, სათავეს პროკლესგან იღებს და პეტრინის გავლითაა ათვისებული, რაზეც, სხვათა შორის, საკუთრივ ტერმინი „საზიაროც“ მეტყველებს. ასევე რუსთაველური ორტაეპი – „ვინ არს ძალი უხილავი შემწედ ყოვლთა მინიერთად, იგი გახდის ნამისყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“. – განმეორებაა, თანაც სიტყვასიტყვითი, პეტრინისა. იცნობს, ეყრდნობა და შემდეგ ავითარებს რუსთაველი ქართველ მეხოტბეთა, ნიზამი განჯილისა და სხვათა სულიერ მემკვიდრეობას.

ყოველივე ზემოაღნიშნული მკითხველმა ისე კი არ უნდა გაიგოს, რომ რუსთაველი სხვათა ნააზრევს იმეორებდა მხოლოდ თუნდაც დროის შესატყვისი ცვლილებით; პირიქით; პირველწყაროთა უხვი გამოყენება მას სულაც არ უშლის ხელს, იყოს ორიგინალური, თანაც უაღრესად ორიგინალური პოეტი – მოაზროვნე არა მხოლოდ ქართული, არამედ მაშინდელი და გვიანდელი მსოფლიოს მასშტაბით. ჩვენი აზრით, არ იქნება შეცდომა, თუ ვიტყვით, რომ იგი, როგორც უზემთაესი სიტყვიერი კოლორიტით, აზროვნების თავისუფლებით, მინიერებით უთუოდ აღმატებულია თვით დანტეზე, რომელიც დიდი ხნის შემდეგ მოევლინა კაცობრიობას და მსოფლიოს მეცნიერთაგან მოჭარბებული ყურადღება ხვდა ბედად. კაცმა რომ თქვას, „ღვთაებრივი კომედია“

ოდენ, ან უმთავრესად თეოლოგიურ-მისტიკური ხასიათის თხზულებაა, რომელიც ფაქტობრივად არც ერთ მონაკვეთში მინიერებით არ სუნთქავს; მისი ბეატრიჩე ირაციონალური იდეა-არსებაა, რომელსაც მინიერების ნატამალიც არ სცხია, რაც არ შეიძლება ითქვას ნესტანსა თუ თინათინზე.

როდესაც ქართული რენესანსის, ან უკეთ – ამ კუთხით „ვეფხისტყაოსნის“ შ. ნუცუბიძისეულ ინტერპრეტაციაზე ვმსჯელობთ, არ შეიძლება იმ ხარვეზებზე არ შევაჩეროთ ყურადღება, რომლებიც, ჩვენი აზრით, მას ახასიათებს.

მკითხველს კარგად მოეხსენება, რომ შ. ნუცუბიძის საანალიზო მონოგრაფიის რედაქტორი გახლდათ კ. კეკელიძე; მან, როგორც რედაქტორმა, მისცა სანქცია მის გამოქვეყნებას. საინტერესოა, რომ სწორედ იმავე კ. კეკელიძემ თავის ერთ-ერთ საჯარო გამოსვლაში უმკაცრესად გააკრიტიკა მისგანვე ხელდასხმული მონოგრაფიის ავტორი იმის გამო, რომ ამ უკანასკნელმა თავისი თეორიების (არეოპაგიტიკის ატრიბუციისა და რენესანსის გენეზისის ახლებური გააზრება) სასარგებლოდ წარმოადგინა ძველი ქართული წყაროების ცალკეულ ადგილთა მცდარი განმარტებანი. შ. ნუცუბიძის ქმედება, იქნებ მისთვის მართლაც სარწმუნო, შეუმჩნეველი რჩებოდა რუსულენოვან მკითხველს (როგორც ცნობილია, მონოგრაფიები ორივე საკითხზე მან რუსულად გამოაქვეყნა), რაც არ შეიძლება ითქვას ქართველ მკითხველზე, მით უფრო, ძველი ქართული ლიტერატურის სპეციალისტზე. ამ მხრივ, კ. კეკელიძისეული კრიტიკა მის ძირითად ნაწილში სწორად მიგვაჩნია. იმავე რედაქტორმა სრულიად შეუწყნარებლად ჩათვალა მისგან ხელდასხმული მონოგრაფიის ავტორი რენესანსის წარმოშობის ქვაკუთხედად მისტიკისა და ერესის გამოცხადების გამო.

ჩვენ ვთვლით, რომ კ. კეკელიძემ ზედმეტად დაამცრო შუა საუკუნეების აზროვნებასა და ცხოვრებაში, მათ შორის, რენესანსის გენეზისის გარკვევაში, ზემოხსენებულ მიმდინარეობათა როლი, მაგრამ ასევე მეტად გააზვიადა მათი მნიშვნელობა შ. ნუცუბიძემ. სასურველი ჩანს ამ პოლარულ თვალსაზრისთა, თანაც რადიკალური ფორმით გამოთქმულთა, შერბილება და, ასე ვთქვათ, ურთიერთდაახლოება: უნდა მივითოს, რომ მისტიკასა და ერესს მართლა ჰქონდა გარკვეული, ზოგიერთ მომენტში – არსებითი ხასიათის მნიშვნელობა რენესანსის შემზადებაში, მაგრამ არა ისეთი გადამწყვეტი, როგორც ეს შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიაშია წარმოდგენილი.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ უახლესი რუსთველოლოგიური ლიტერატურის გაცნობა, უნინარესად „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველების ახლებური ინტერპრეტაციის შემცველი, დაგვაფიქრებს და ღრმადაც დაგვაფიქრებს დასავლური მისტიკის აღმოსავლური გენეზისის მტკიცებაში. ხსენებული უახლესი ლიტერატურა მთამბეჭდავ მასალას გვთავაზობს, თანაც რადიკალური ფორმით, დასავლური მისტიკის თავისთავადობის, მეტწილ შემთხვევაში, თვით აღმოსავლური მისტიკის დასავლური ძირების წარმოჩენის სასარგებლოდ. ჩვენ ვთვლით, რომ მისტიკა თავისი არსით უნინარესად აღმოსავლური მოვლენაა, მაგრამ დასავლურ სამყაროსაც უდევს მნიშვნელოვანი წილი მის განვითარება-სრულყოფაში. ამას სწორედ უახლესი გამოკვლევა გვაჩვენებს. აქედან გამომდინარე, ალბათ, სასურველია და საჭიროც ზომიერების დაცვა რენესანსის აღმოცენება-განვითარებაში აღმოსავლური მისტიკის როლზე მსჯელობისას. მკითხველი კარგად ამჩნევს, რომ ჩვენ არ უარყოფთ რენესანსის ნუცუბიძისეული თეორიის ამ ასპექტს, მაგრამ ვგრძნობთ რადიკალური ფორმულირებებისაგან თავის შეკავების აუცილებლობას და, აქედან გამომდინარე, მისტიკის როლის შემოსაზღვრას გარკვეულ ჩარჩოებში.

ვფიქრობთ, – და ეს არაა სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებული, – შ. ნუცუბიძე ცალკეულ შემთხვევაში, თანაც უმნიშვნელოვანეს საკითხთა ინტერპრეტაციისას ან თავის თავს უპირისპირდება, ან, უკეთეს შემთხვევაში, არღვევს ისტორიზმის პრინციპს.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ ამჯერად რამდენიმე დამახასიათებელ მაგალითს მოვიტანთ:

1. შ. ნუცუბიძის აზრით, მისტიკა და ერესი, „რელიგიური რევოლუცია“ და მსგავსი მოვლენები თავისი არსით აშკარად ან არაპირდაპირ მიმართული იყო ფეოდალიზმის წინააღმდეგ. მათ განსაზღვრეს რენესანსის აღმოცენება-განვითარება. აქედან გამოიტიანება ლოგიკური დასკვნა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“, როგორც რენესანსული იდეების მქადაგებელი და, რაც მთავარია, გვირგვინი მისი, არათუ თავშეკავებითა თუ შეფარვით, არამედ პირდაპირ გააფთრებით უნდა ებრძოდეს ფეოდალიზმს. მაგრამ რუსთაველის მსოფლმხედველობის გაცნობა სრული დამაჯერებლობით გვარწმუნებს, რომ პოეტი არათუ ეწინააღმდეგებოდა ფეოდალიზმს ან, გნებავთ, ნეიტრალურ პოზიციას იცავდა მისგან, არამედ, პირიქით, ქართული აზროვნების ისტორიაში ერთი ყველაზე დიდი ადაპტი იყო მისი და თავგამოდებით იცავდა ამ საზოგად-

დოებრივი წყობილების კლასობრივ ინტერესებს. მასთან გამორიცხულია ყოველგვარი ოპოზიცია და რევოლუცია, „რელიგიური“ იქნება იგი თუ სხვა ხასიათისა. პირიქით; რუსთაველი, ერთგული დარაჯი და აპოლოგეტი თამარის დროის ქართული ფეოდალური ურთიერთობისა, რომელიც თავისი განვითარების ზენიტზე (პატრონყმობა) იდგა, კატეგორიული წინააღმდეგია ამ ურთიერთობის თუნდაც მინიმალური ცვლილებისა, რადგანაც ეს ურთიერთობა მას ღვთაებისგან დაწესებულად მიაჩნია. ამიტომაც მისთვის აბსოლუტურად მიუღებელია არა მხოლოდ „რევოლუცია“, გამოვლენილი ნებისმიერი ფორმით, არამედ ცალკეულ პატრონ-ყმას შორის ურთიერთობის მინიმალური ცვლაც კი. უამრავ კონკრეტულ ფაქტთა გარდა, რომლებიც ფიქსირებულია საკუთრივ პოემის თხრობით ნაწილში, ამ მხრივ დამახასიათებელია რუსთაველის მიერ თავისი პოზიციის, თუ შეიძლება ითქვას, აფორისტული სახით გადმოცემაც: „ღმერთმა ვისცა რაცა მისცა, დასჯერდეს და მას უბნობდეს“. ესაა არა შეტევა ფეოდალიზმზე, არამედ მისი დაცვის უზენაესი გარანტი. არას ვამბობთ იმაზე, რომ პოეტი გაკვირვებასა და უკმაყოფილებას გამოთქვამს ისეთ შემთხვევაზე, როცა შეიძლება ყმამ ხმალი აღმართოს თავისი პატრონის წინააღმდეგ.

შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიის გაცნობის შემდეგ მკითხველს რჩება შთაბეჭდილება, რომ მისმა ავტორმა რენესანსის აღმოცენება-განვითარების საქმეში მეტი ადგილი დაუთმო ამ მოვლენის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური და რელიგიური წყაროების წარმოჩენას, ხოლო საჭიროზე გაცილებით ნაკლები – საზოგადოებრივი ცხოვრების სოციალურ-პოლიტიკურ ასპექტებს.

2. არსებითად საეჭვოა რუსთაველური მიჯნურობის თეორიის შ. ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია, მათ შორის, ცალკეული პასაჟებისა პოემის პროლოგიდან და, რაც მთავარია, ეს ინტერპრეტაციები, ვფიქრობთ, უპირისპირდება მისსავე ზოგიერთ ისეთ შეხედულებას, რომელიც განმსაზღვრელიც კი ჩანს რენესანსის თეორიისა. ზოგიერთ შემთხვევაში ეს ეხება პოემის თხრობითი ნაწილის ზოგიერთი ადგილის მისეულ ინტერპრეტაციასაც. ასე, მაგალითად, რუსთაველის ნათქვამს – „მე სიტყვასა ერთსა გეტყვი, პლატონისგან სიტყვა თქმულსა: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“, – მკვლევარი ასეთ კომენტარს აახლებს: აქ უწინარესად დასახელებულია ხორცი, ანუ მატერია, ხოლო მის შემდეგ სული. ეს იმის მომასწავებელიაო, რომ რუსთაველი ესწრაფვის რეალობას, მინიერებას. ამ დებულების გამა-

რთლებად იგი თვლის პროლოგში არსებული მიჯნურობის თეორიის შემცველი სტროფების სწორ გააზრებას. კერძოდ, მას მიაჩნია, რომ აქ, შესავალში, რუსთაველი სიყვარულის რაობაზე მსჯელობისას ავითარებს ერეტიკულ თვალსაზრისს, მიმართულს პლატონური სიყვარულის წინააღმდეგ და ზეციურ სასუფეველს ამკვიდრებს მინაზე, ამქვეყნად. პირველი, ზენა, ღვთაებრივი, პლატონური სიყვარულის კრიტიკას ხედავს იგი ცნობილ სტროფშიც: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან...“, თანაც დასძენს, რომ პროლოგში „აღმაფრენის მომცემი“ სიყვარულის უარყოფას კი არა აქვს ადგილი, არამედ მის ნამოლებს ზეციდან და მინაზე დამკვიდრებას. მკვლევარი იქვე განაახლებს მსჯელობას რუსთაველური „ზენა“ სიყვარულის შესახებ და აცხადებს, რომ ქართველი პოეტი აქაც ედავება, ოღონდ დაუსახელებლად, ამგვარი მოძღვრების მამამთავარ პლატონს.

ზეციერის დედამინაზე დამკვიდრების აუცილებლობას შეგნების მომასწავებლად მიაჩნია მას რუსთაველის მსჯელობაც შაირობაზე, კერძოდ და განსაკუთრებით კი ტაეპი: „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს -ც ნაწილსაც („აქაცა“), რომელიც, მისი აზრით, აძლიერებს მინიერის ღირებულებას ზეციერის საზიანოდ. ამგვარ თვალსაზრისს ვერ ანელებს მისივე განცხადება, რომ პოეტი ცდილობს არა ზეცისაგან მოწყვეტას, არა სამყაროს გაორებას, არამედ მის გადმოტანას დედამინაზე.

მოტანილ ინტერპრეტაციათა კრიტიკა შეგვიძლია დავინიშოთ იმ ფაქტზე მითითებით, რომ, თვით შ. ნუცუბიძის დაკვირვებით, არეოპაგტიკის უმთავრესი მონაპოვარია ადამიანის გაღმრთობის იდეის ქადაგება. ხოლო რაკი, მისივე აზრით, არეოპაგტიკაა ძირითადი რენესანსისა, ბუნებრივია, რომ ამ უკანასკნელში უნდა დომინირებდეს ეს იდეა. ჩვენი დაკვირვებით, ადამიანის გაღმრთობის იდეის ქადაგება სრულიადაც არ მოასწავებს ზეცის დამკვიდრებას დედამინაზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ზეცა, როგორც ასეთი, მოიხსნებოდა, მოიხსნებოდა მისი ღირებულებაც. ხოლო თუ ასე ვიმსჯელებდით, - ვინმართ უხეშ გამოთქმას, - პირიქით, თავდაყირა დადგებოდა მთელი შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება და, სხვათა შორის, თვით ბიბლიურიც, გარკვეულწილად, რა თქმა უნდა.

შუასაუკუნეობრივ აზროვნებას ზეცა კი არ ჩამოაქვს დედამინაზე, არამედ პირიქით - დედამინა ააქვს ზეცაში. ამ დროის ადამიანი მარად

ზეცისაკენ მზირალია. ქრისტეს განკაცებამ ჩვენ არ უნდა შეგვიქმნას ილუზია, რომ ამით ზეცა მკვიდრდება დედამიწაზე; პირიქით, ეს აქტი იმისთვის მოხდა, რომ დედამიწა ზიარებოდა, მიახლოებოდა ზეცას. ამ აზრს, სხვაზე რომ არაფერი ვთქვათ, თვით „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ანონიმი ავტორიც ამტკიცებს, როცა აცხადებს, რომ ქრისტეს ხორცშესხმა, განკაცება და, ამდენად, დედამიწაზე ჩამოსვლა, მოხდა ადამიანის საზიარებლად ზეცაში, ღვთაებასთან მისაახლებლად და არა ზეცის დასამკვიდრებლად დედამიწაზე. იოანე საბანიძე ამას – ქრისტეს მოვლინებას ადამიანთა საუფლოში – დაცემულისათვის (ცოდვილი ადამიანისათვის) ზეციერის ხელის განვდენად თვლის ზეცაში ასაყვანად და არა სამარადისოდ მიწაზე დასარჩენად.

ადამიანი ზეცას რომ ეზიაროს, იგი აქვე, დედამიწაზევე, უნდა განსპეტაკდეს, რაც სრულიად არ ნიშნავს მიწიერების ღირებულების გადაფასებას (თუმცა ამის მცდელობას ხშირად ჰქონდა ადგილი), არამედ მის სრულყოფას, რადგანაც ეს სოფელი თავად ღმერთმა შექმნა ჩვენი „სიყვარულისათვის“.

ქართული აზროვნება V საუკუნიდანვე ავითარებს ადამიანის, კერძოდ მეფის, ღვთისნაცვლობის იდეას ამქვეყნად, რადგანაც მას (მეფეს, ამ შემთხვევაში, კერძოდ, ვახტანგ გორგასალზეა საუბარი) „არა ცუდად წრმალ აბიეს“, არამედ დაიარება ამქვეყნად „ნაცულად ღმრთისა“. X საუკუნეში წმინდანი (კერძოდ, გრიგოლ ხანძთელი) „ზეცისა კაცად და ქუეყანისა ანგელოზად“ ცხადდება. აქ არავითარ მონაცვლეობას არა აქვს ადგილი – ადამიანი უშუალოდ ანგელოზადაა წოდებული. ხოლო შემდგომში, ქართული პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი წყობის გაძლიერებისას, მეფე (კერძოდ, დავით აღმაშენებელი) უკვე ცხადდება არა ქვეყნის ანგელოზად, არამედ თავად ღმერთად, მით უფრო – მის ნაცვლად, რადგანაც, ისტორიკოსის თქმით, დავითი იყო „ღმერთი ღმერთქმნულთა შორის“. აქედან საქართველოს პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი ძალმოსილების გაძლიერების ხაზით ერთი ნაბიჯის გადადგმა იყო საჭრო, რომ ეს „ღმერთი ღმერთქმნულთა შორის“, ანუ ადამიანთა შორის, აქვე, დედამიწაზე მოსიარულე, ზეცად აღვლენილიყო. ჩვენს სინამდვილეში ეს ნაბიჯიც გადაიდგა და არეოპაგეტიკაში ჩადებული იდეა განხორციელდა: თამარი ამქვეყნადვე, დედამიწაზე დაიხსნა მიწიერებისაგან, ცოდვილი ხორციელებისაგან და განსპეტაკებული, ეთეროვანი სხეულით აღვიდა ზეცად. ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ თამარი, პოეტთა და თვით ისტორიკოს-მემპტიანეთა წარმოდგენით,

მეოთხე ჰიპოსტასია ღვთაებისა, ამასთანავე, წოდებულია არა მხოლოდ დედოფლად, არამედ, ამასთანავე, „მამადაც“. მეხოტბის სიტყვები – „შენთვის (თამარისთვის, – ბ.კ.) ყოველი არის შემქმნელად“, ქართველური ენების მონაცემთა გათვალისწინებით, ნიშნავს არა იმას, რომ თამარისთვის ყველაფერი ამქვეყნიურია შექმნილი, არამედ უშუალოდ სამოთხე („ყოველი“ სამოთხეა. ამ საკითხზე მომზადებული გვაქვს სპეციალური ნარკვევი). ეს იმას ნიშნავს, რომ, ქართული წარმოდგენით, კაცობრიობის განვითარების ისტორიული საზრისი თამარის მოვლინებაა, დაბადებაა ამქვეყნად, რომელიც აღასრულებს ადამის მოდგმის მარადიულ ოცნებას, – ზეცაში მოხვედრით უბრუნებს მას დაკარგულ სამოთხეს, კაცობრიობა უბრუნდება თავის პირველსახეს, ანუ, მითოსური ენით, დასასრული გადაჰყვით დასაწყისს. თამარი „დედაცაა“ და „მამაც“, ანუ, სხვაგვარად, „არცა დედაკაცია და არცა მამაკაცი“, მსგავსად პირველქმნილი ადამისა.

ესაა, ჩვენი აზრით, ქართული აზროვნების მაგისტრალური ხაზი, თანაც დედამიწიდან ზეცაში აღმავალი ხაზი, რომელიც ქვეყნის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი ძლიერების პარალელურად და მისგან განპირობებით, თანდათანობით იზრდებოდა და დასრულდა თამარის დროს. ამ ხაზის დასასრულთან დგას შოთა რუსთაველი და ამიტოაც მას არ შეეძლო (და ვერც შეძლებდა) დედამიწაზე ზეცის ჩამოტანა; პირიქით, იგი უნდა ამალღებულიყო დედამიწიდან ზეცაში და იქ უნდა დამკვიდრებულიყო კიდეც. მაგრამ, ვიმეორებთ, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს მიწიერების გაუფასურებას, არამედ, ფაქტობრივად, მის ზღვარდაუდებ ღირებულებათა აღიარებას, რადგანაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ზეცაში აღსვლის აქტიც არ შესრულდებოდა. ამაზე მიუთითებს თუნდაც ის, რომ თუ რუსთაველამდე ადამიანთა სულების ზეცაში განმწესებას (ისინი იქ „ჰმოქალაქეობენ ანგელოსთათანი“ და „ღმრთისა წინაშე მარად მდგომარენი“ არიან) ანესრიგებდა ეკლესია, რუსთაველმა იგი (ეკლესია) შეცვალა ადამიანით, კერძოდ, მეფით (მდრ. „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცად რბიან“). ამდენად, რუსთაველს ეკლესია, უფრო სწორად, ეკლესიის როლი კი არ მოუხსნია ადამიანთა სულების აღსავლელად ზეცაში, არამედ იგი შეცვალა ადამიანით. ხატოვნად რომ ვთქვათ, მასთან ადამიანი ეკლესიაა. ეს კი ამქვეყნიურის გაუქმებას კი არ გულისხმობს, არამედ პირიქით, მის ზღვარდაუდებ განდიდება-დაფასებას, რაც ზეცის ქვეყნად ჩამოტანის

მაუწყებელი კი არაა, არამედ, ასევე პირიქით, – დედამინის ამტანია ზეცაში.

ფიქრობთ, ჩვენი ეს ზოგადი მოსაზრება კონკრეტულად „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგშიც მართლდება, რომლის ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია საეჭვოა, მეტიც – ამკარად მცდარიც.

შევეცდები ნათქვამის დამტკიცებას, ოღონდ ვიმსჯელებ ძალზე მოკლედ, რადგანაც ამ საკითხზე საგანგებო ნაშრომი ჯერ კიდევ გასულ წელს დავწერე, რომლის დედააზრი, ასევე ძალზე მოკლედ, კათედრის სხდომაზე იქნა მოხსენებული.

რუსთაველი პროლოგში ასახელებს მიჯნურობის ორ სახეს, რომელთაგან პირველი, უფრო ზუსტად – უპირველესია „ზენა“, ღვთაებრივი სიყვარული, ხოლო მეორე – ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული. პოეტის იდეალია პირველი, ხოლო იდეალი იმიტომაც იდეალი, რომ მისი ნდომა და სრული დაუფლება შეუძლებელია. შეიძლება მას მხოლოდ მიეახლოს ადამიანი, მაგრამ არა ყველა მოკვდავი, არამედ მოკვდავთა შორის მხოლოდ ურჩეულესი. რუსთაველს ზენა სიყვარული დედამინაზე არ ჩამოაქვს, ანუ ზეცას არ ამკვიდრებს ამქვეყნად, არამედ პირიქით – ცდილობს მიწიერის მიახლოებას ზეციერთან. ამდენად, იგი მიწყევ ზეცისკენ მზირალი მოაზროვნეა.

რუსთაველმა იცის, რომ ზენა სიყვარულის, ღვთაებრივი მიჯნურობის სრული დაუფლება ადამიანს არ ძალუძს, მაგრამ ამის გამო ადამის ტომმა ხელი არ უნდა ჩაიქნიოს და არ უნდა შეწყვიტოს ზრუნვა მასთან მისაახლოებლად: მან უნდა აღმართოს კიბე დედამინასა და ზეცას შორის არა ღვთის ჩამოსასვლელად დედამინაზე (ღმერთს ამგვარი და საერთოდ არანაირი კიბე არ სჭირდება), არამედ ზეცაში აღსასვლელად. აქ ნამოიჭრება კითხვა: ვის ხელენიფება ამგვარი კიბის აღმართვა? რუსთაველი ფიქრობს, რომ უნინარეს სხვათა ეს შეუძლია ჭეშმარიტ მიჯნურს. მან პროლოგში სიტყვა „მიჯნურის“ სემანტიკა ასე წარმოადგინა: „მიჯნური შმაგას გვიქვიან“. ეს იმას ნიშნავს, რომ მიჯნური ბადალია ხელისა, გახელებულისა, გამშაგებულისა.

ამის შემდეგ, გააგრძელებს რა მსჯელობას ზენა სიყვარულის ბუნებაზე, უმატებს:

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან,

ენა დაშვრების, მსმენლისცა ყურნიცა დავალდებიან.

ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხედებიან,

მართ მასვე ბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

თუ „მიჯნური“ ნიშნავს შმაგსა და ხელს, იქვე, მის საპირისპიროდ მოხმობილი „ჭკვიანი“ უნდა ნიშნავდეს და ნიშნავს კიდევაც არა შმაგს, არა ხელს, ანუ არა გამიჯნურებულ ადამიანს. „ჭკვიანის“ ამგვარი გაგება ელემენტარულ ლოგიკას ექვემდებარება, თუმცა მასზე ადრეც და ბოლო ხანებშიც ერთობ მიუღებელი თვალსაზრისი გამოითქვა.

თუ „ჭკვიანის“ ჩვენგან შეთავაზებულ გაგებას გავიზიარებთ, უნდა დავასკვნათ: რუსთაველისეულ მიჯნურობის თეორიაში ერეტიკული მოძღვრების უბრალო ელემენტებიც კი არ შეინიშნება, იგი არც სუფიზმს, მისტიკასა თუ პლატონს ეკამათება. პოეტის ნააზრევის ლოგიკა ასეთია: არსებობს პირველი, „ზენა“, ღვთაებრივი სიყვარული, ანუ იდეალური მიჯნურობა. იგი „ძნელად სათქმელია, საჭირო გამოსაგები ენათა...“ ამოდ დაშვრება მასზე საუბრით ენა, მსმენელთა ყურნიც „დავალდებიან“, ამდენად, მისი არც სრული განმარტებაა შესაძლებელი და მით უფრო, ასევე, სრული ნვდომა. შესაძლებელია მასთან მხოლოდ მიახლება, მიბაძვა მისი, მაგრამ ეს არ შეუძლია ადამიანს, რომელიც „ჭკვიანია“, ესე იგი არაა გამიჯნურებული. რუსთაველის აზრით, ღვთაებრივი, ზენა მიჯნურობის მისაახლებლად საჭიროა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ადამიანმა ამქვეყნად, დედამიწაზე გაიაროს მიჯნურობის პრაქტიკა. სწორედ ამქვეყნიური მიჯნურობა, დახსნილი ყოველგვარი სიბილწისაგან, განსპეტაკებულ გრძნობათა ურთიერთსწრაფვა არის სწორედ ის კიბე, რომელიც უნდა აღიმართოს ზეცად „ზენა“ სიყვარულთან საზიარებლად.

ამდენად, რუსთაველი, ერთი მხრივ, აღიარებს ღვთაებრივი მიჯნურობის უზენაესობას, მაგრამ მას ადგილიდან კი არ ძრავს და არც მიწიერ სიყვარულს უარყოფს, არამედ პირიქით – აკანონებს მიწიერ, ოღონდ უსპეტაკეს სიყვარულს და ამით, – მეორე მხრივ, – ამ მიწიერი, ხორციელი სიყვარულის თავისთავადობისა და მის არსებობის აუცილებლადობის აღიარებით სახავს პერსპექტივას დედამიწის ასატანად ზეცაში და არა ზეცის დასამკვიდრებლად ამქვეყნად.

ეს აზრია გატარებული ჩვენ მიერ ზემოთ დამოწმებულ სტროფში. აქ რუსთაველი ამბობს: „იმ ერთს, ზენა, ღვთაებრივ მიჯნურობას ამქვეყნად გაუმიჯნურებელი, ანუ „ჭკვიანი“ ადამიანები „ვერ მიხვდებიან“, მათ ვერ შეასმენ, რაც არ უნდა ილაპარაკო (ილაპარაკო ენის „დაშვრომამდე“). ამიტომაც მე ჩემს პოემაში „ვთქვი“, აღვწერე, გადმოვეცი „მიჯნურობა ქვენანი“, ანუ ამქვეყნიური, მიწიერი, ხორციელი სიყვარული, რადგანაც ამქვეყნიური მიჯნურობის მიმდევარნი

(„მიჯნურობა ქვენანი“) იმ ერთს, ზენა მიჯნურობას ბაძვენ, მიეახლებიან, თუკი ისინი „არ სიძვენ“, არამედ „შართ ბნდებიან“. ამდენად, რუსთაველისათვის ზენა, იდეალური მიჯნურობის მიახლების გარანტია „ქვენა მიჯნურობა“, დამშვენებული სისპეტაკით. ბოლოს და ბოლოს, ისიც შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველი ამ დებულებაში სრულად ორიგინალური არცაა, რადგანაც ჯერ კიდევ ნეოპლატონიკოსებმა შენიშნეს, რომ ღვთაებისადმი სიყვარული, საბოლოო ჯამში, შეიძლება დაყვანილ იქნეს ამქვეყნად ადამიანთა შორის სიყვარულის არსებობა-აღიარებამდე. ამით, რასაკვირველია, მათ არც უფიქრიათ ზეცის დამკვიდრებაზე ქვეყნად, არამედ, პირიქით.

„ვეფხისტყაოსნის“ მიჯნურები ბაძვენ ზენა სიყვარულს, სწამთ მასთან მიახლება. და ეს მაშინაც კი, თუ ისინი ამქვეყნად ბედნიერებას ვერ მიაღწევენ. ამის საილუსტრაციოდ პოემიდან თუნდაც რამდენიმე პასაჟის დასახელებაც კმარა. ნესტანი სწერს ტარიელს: „მზე უშენოდ არ იქნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი“; „მუნვე (იქ, ზეცაში, – ბ.კ.), გნახო, მანდვე გსახო“. პირველი ტაეპის „მზე“, ცხადია, არაა ფიზიკური მზე, მნათობი, არამედ სულიერი, ღვთაებრივი, ისეთი, როგორიც იყო იგი, ვთქვათ, ნეოპლატონიკოსთა ნააზრევში. აი, ასეთი მზის „წილია“ მიჯნური ტარიელი, ხოლო ნესტანი იმედოვნებს, და სავსებით სწორადაც, რომ ის თავის მიჯნურს სწორედ იქ („მუნ“), ზეცაში ხვდება. ასე რომ, რუსთაველის ნააზრევში მინაც არსებობს და ზეცაც, მაგრამ ეს არაა სამყაროს დუალისტური გაგება; რუსთაველს სწამს მათი ურთიერთობის შერწყმა-მიახლება, რომელიც განხორციელდება მიწიერის ზეცაში აღვლენით, ოღონდ ამ აქტისათვის სულ მცირე ორი უმთავრესი პირობაა შესასრულებელი: ა) ღვთაებრიობამდე განსპეტაკებული მიჯნურობის გრძნობის არსებობა ადამიანთა შორის მაინცდამაინც ამქვეყნად; ბ) პატონისადმი, მეფისადმი სამსახურის აუცილებლობის შეგნება.

დაბოლოს, ერთი შენიშვნაც: ჩვენ პირდაპირ გვიკვირს, ისეთმა უდიდესმა ერუდიტმა, როგორც შ. ნუცუბიძე გაძლდათ, როგორ ვერ შეიგრძნო პროლოგის ერთ ტაეპში ც ნაწილაკის შინაარსობრივი დატვირთვა. გაეიხსენოთ ეს ტაეპი და მისი ნუცუბიძისეული განმარტება: „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“. აქო, – ბრძანებს მკვლევარი, – ზეციერის მიწაზე დამკვიდრებაზეა საუბარი მიწიერის პრიორიტეტის აქცენტირებით, რასაც თვით ც ნაწილაკიც („აქაც“, ამქვეყნადაც) გვაგრძნობინებსო. სინამდვილეში, მოტანილ ტაეპში

სრულიად საპირისპირო თვალსაზრისია გატარებული: პოეტისათვის ამ შემთხვევაშიც უმთავრესია ზეცა, რადგანაც შაირობა, უნინარესად ყოვლისა, „სალმრთოა, სალმრთოდ გასაგონი“. მაშასადამე, იგი მეუფებს იქ, ზეცაში, მაგრამ მას აქაც, დედამინაზეც, ძალუძს ადამიანთა დატკობა. ამ შემთხვევაში, პირდაპირი პარალელი შეინიშნება მიჯნურობაზე რუსთაველის მიერ გამოთქმულ შეხედულებასთან: არსებობს პირველი, „ზენა“ მიჯნურობა; ასევე არსებობს შაირობა „ზენად“, სალმრთოდ გასაგონი – ეს ერთი პარალელი; მეორე: ჭეშმარიტ მიჯნურს აქვს პერსპექტივა ზენასთან მიახლებისა და ამით ამქვეყნიური გრძნობით ტკობის შესაძლებლობაც; ასევე არსებობს „ზენად“, სალმრთოდ „გასაგონი“ შაირობა; ჭეშმარიტ მკითხველს („კაცი ვარგი“) აქვს პერსპექტივა „სალმრთოდ გასაგონ“ სიბრძნესთან მიახლებისა და ამით ამქვეყნად მისით ტკობის შესაძლებლობაც. ესაა მეორე პარალელი.

ამდენად, – ერთხელ კიდევ გავიმეორებთ ზემოთ ნათქვამს, – რუსთაველი ამქვეყნად დგას მყარად, უსაზღვროდ აფართოებს კიდევაც მისი ღირებულების ჩარჩოებს და იხედება ზეცისკენ ამ ღირებულების ასატანად.

პოეტის გახსენება

წინამდებარე წერილის შინაარსში წინდანი დასაკვალიანებლად განემარტავ: მასში განხილულია კ. ჭიჭინაძის ლიტერატურული ძიებანი და არა მისი მხატვრული მემკვიდრეობა. და მაინც, ამ ფაქტს ჩემთვის ხელი არ შეუშლია, იგი დამესათაურებინა ასე: „პოეტის გახსენება“. ეგ ამიტომ: თავად ჩინებული პოეტი და მთარგმნელი, ვინც ევროპულ კლასიკას აზიარა ქართველი მკითხველი, „მწერლისა და მეცნიერის შეერთებული ალლოთი გრძნობდა და განიცდიდა ლექსს“. მისი აზროვნების სტილი ყოველთვის იყო დამშვენებული პოეტური აღმაფრენით; იგი მეცნიერებაშიც „სახეებით“ აზროვნებდა, რაც არაა მხატვრული გამოთქმა: მასში საკითხის არსი და მისი გადმოცემის ფორმა ძირითადად ემთხვევა ერთმანეთს.

ორიოდე შტრიხი პოეტის ბიოგრაფიიდან: დაიბადა იგი 1891 წ. ხიმში (ამბროლაურის რაიონი). სწავლობდა ონში, ქუთაისში, ბაქოში,

1 კ. ჭიჭინაძე, ალიტერაცია ქართულ შაირში, წინასიტყვაობა დაურთო და რედაქცია გაუკეთა ა. ხინთიბიძემ, თბ., 1979, გვ. 10.

თბილისის სამხედრო და რეალურ სასწავლებლებში, თბილისის უნივერსიტეტში. პირველი ლექსი დაბეჭდა 1908 წ. გაზ. „ივერიაში“. სხვადასხვა დროს იყო საბჭოთა მწერლების კავშირის გამგეობის წევრი, პოეზიის სექციის თავმჯდომარე, სახელგამისა და „ზარია ვოსტოკას“ სარედაქციო საბჭოების თავმჯდომარე და ა.შ.

გარდაიცვალა 1960 წელს.

ნეკროლოგი დაწერა და კ. ჭიჭინაძის ლევანლი ღირსეულად შეაფასა ა. განერელიამ.

კ. ჭიჭინაძეს, როგორც პოეტსა და მკვლევარს, უწინარესად „ვეფხისტყაოსანი“ იზიდავდა, რადგანაც, მისივე განმარტებით, ქართული პოეტური გენია ყველაზე მეტად მასში გაცხადდა და მისი კვლევაც მეტწილად იმ პირთა საქმეა, „რომლებიც პოეტურ შემოქმედებას პირადი გამოცდილებით იცნობენ“. ¹ მან რუსთველოლოგიურ პრობლემათა კვლევა რუსთველის პოეტიკის განხილვით დაიწყო, მაგრამ დროთა ვითარებაში იგი დაინტერესდა სხვა ძირითადი პრობლემებითაც, როგორიცაა: 1. „ვეფხისტყაოსნის“ თარიღი და ავტორი; 2. პოემის ვახტანგისეული გამოცემის რაობა; 3. „ვეფხისტყაოსნის“ დაბოლოება; 4. რუსთველი და სპარსული პოეტური სამყარო; 5. რუსთველი და ჰუმანიზმი; 6. რუსთველი და რენესანსი; 7. „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ვარიანტები და ა.შ. კ. ჭიჭინაძე ცნობილია აგრეთვე როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ გამომცემელი (1934 წ.), რომელმაც, გარკვეული აზრით, დაძლია ორასწლოვანი ტრადიცია და პოემის ძირითად ტექსტში გზა გაუხსნა „ინდო-ხატაელთა ამბავს“. მას შეუფასებლად არ დარჩენია „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანები და ქართული გამოცემანი, აგრეთვე ცალკეული რუსთველოლოგიური ნაშრომები.

ამასთანავე, ეს ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, კ. ჭიჭინაძის მეცნიერულ ნააზრევში რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის კვლევა-ძიება ხასიათდება არა მხოლოდ განსახილველ საკითხთა მრავალფეროვნებით, არამედ მასშტაბურობითაც. იგი ფართო თვალსაწიერის მკვლევარია, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემებს თამამად იკვლევს მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიასთან მიმართებაში (ამის ნიმუშია, ვთქვათ, მისი „ანალოგიები“); მასთან რუსთველის პოემის ტექსტოლოგიურ-პოეტიკური განსჯანი დაფუძნებულია თანამედროვე რუსული და ევროპული მეცნიერების მიღწევათა ცოდნაზე ამ დარგებ-

¹ კ. ჭიჭინაძე, რუსთველის გარშემო, ტფ., 1928, გვ. 13.

ში. ამიტომაცაა, რომ კ. ჭიჭინაძის რუსთველოლოგიურ ნარკვევებში მეტი წილი პრობლემებისა მისი ავტორის ინტელექტისათვის საკადრის დონეზეა გადნეკვტილი (აღნიშნული, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ მას შეცდომები არ ჰქონდა). მეტის თქმაც შეიძლება: კ. ჭიჭინაძის თეორიული განსწავლულობა მაშინაც იჩენს თავს, როცა ამის გარდუვალობას, ერთი შეხედვით, საკითხი იმ დროისათვის თითქოს არც მოითხოვს, როგორცაა, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ თარიღი და ავტორი.

ცნობილია, რომ ერთ დროს გამოითქვა მოსაზრება, თითქოს რუსთველი აღორძინების ხანის მოღვაწე ყოფილიყო, რომელსაც დაუნერია „ვეფხისტყაოსნის“ დამატება, ხოლო საკუთრივ პოემის ავტორად მონღოლთა ბატონობის ხანის მოღვაწე სარგის თმოგველი იქნა მიჩნეული. ეს თვალსაზრისი დასაბუთდა, სხვათა შორის, „ვეფხისტყაოსანში“ პესიმიზმისა და ფატალიზმის პრიმატის, აგრეთვე ავტორისაგან ზოგი მუსლიმანური სექტის ცოდნის აღიარებით. კ. ჭიჭინაძე ერთ-ერთი ყველაზე თანმიმდევრული მონიშნაღმდეგე იყო ამგვარი თვალსაზრისისა, ამ კამათში მან გამოავლინა ფართო განსწავლულობა და მგზნებარე ნიჭი. კ. კეკელიძემ ბოლომდე დაიცვა იმდროისათვის, სამწუხაროდ, ჯერ კიდევ დასასაბუთებელი აზრი, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი შოთა რუსთველია, მოღვაწე თამარის ეპოქისა, და მას აახლა მეთოდოლოგიურად გამართლებული კითხვა, რომელზეც რუსთველის ავტორობის უარყოფელთ არსებითად პასუხის გაცემა არ შეეძლოთ.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ თავისი თვალსაზრისის განსამტკიცებლად კ. ჭიჭინაძე ეპოქათა მხატვრული ფორმისა და საზოგადოების სტილთა დიალექტიკურ ურთიერთობასაც ითვალისწინებდა (რაც უფრო ღრმად თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში მუშავდება, რისი დასტურია დ. ლიხაჩოვის გამოკვლევანი). კერძოდ, იგი ეყრდნობა ჰაუზენშტაინის აზრს იმის შესახებ, რომ „ყოველი ეპოქა მხატვრულ ფორმათა სტილში აკონცენტრირებს საზოგადოების სტილს“, და დაასკვნის: „თამარის ეპოქისა და განსაკუთრებით მონღოლების შემოსევის შემდეგ საქართველოს არ ჰყოლია ისეთი საზოგადოება და ხელისუფლება, რომლის სტილის კონცენტრაცია პოემის ამგვარ სტილს მოგვცემდა“ (იქვე, გვ. 30); ეს იყო პოემის თარიღისა და ატრიბუციის საკითხთა დასმა აქამდე ნაკლებად ცნობილ ასპექტში.

კ. ჭიჭინაძის დამსახურებაზე მსჯელობისას ამ ფაქტის მნიშვნელობის გადაფასება შეცდომა იქნებოდა იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მას სრულ ნდობას არ გამოუცხადებდით.

„ვეფხისტყაოსნის“ ატრიბუციაზე დაფიქრებამ კ. ჭიჭინაძე ბუნებრივად მიიყვანა პოემის ფაბულის კვლევის აუცილებლობამდე, ხოლო ამ უკანასკნელის გავლით მის წინაშე დაისვა საკითხი რუსთველის მიმართების შესახებ სპარსულ ლიტერატურასთან. მკვლევარი იცავს „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის ორიგინალობას, ამასთანავე, არ გამოირიცხავს რუსთველზე სპარსული ლიტერატურის გავლენასაც. საინტერესოა, რომ აქ იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს მსოფლმხედველობასა და მსოფლშეგრძნებას და, მისი აზრით, რუსთველი „მსოფლმხედველობით“ განსხვავდება მუსლიმანური აღმოსავლეთის პოეტებისაგან, მაგრამ „მსოფლშეგრძნებით“ მათთან უეჭველად ბევრი საერთო აქვს“. მსოფლშეგრძნებაში იგულისხმება უწინარესად წერის მანერა, ფერადოვანი და მოზაიკური სტილი, არქიტექტონიკა, მეტაფორულობა და ა.შ. კ. ჭიჭინაძე იმასაც აქცევს ყურადღებას, რომ „რუსთველი იხსენიებს ირანული ლიტერატურის მარტოოდენ მხატვრულ ნაწარმოებთ, ხოლო აღმოსავლეთის სამეცნიერო და რელიგიური აზრის არც ერთ წარმომადგენელზე არაფერს ამბობს. სამაგიეროდ, პოემაში ვხვდებით ელინელ ფილოსოფოსთა სახელებს, მაგრამ არ არის ხსენებული ამ ქვეყნის პოეტთა რომელიმე ნაწარმოები“. ეს დაკვირვება პერსპექტიულია; შესაძლოა, იგი მომავალში გარკვეული დასკვნის საფუძველი გახდეს.

კ. ჭიჭინაძე „ვეფხისტყაოსანს“ სპარსული პოეზიისაგან განასხვავებს იმით, რომ რუსთველი გაცილებით უფრო რთულ სიუჟეტსა და რომანის სიტუაციებს ქმნის, ვიდრე აღმოსავლელი პოეტები. მასთანაცაა სევდა საწუთროს დაუდგრომლობის გამო, მაგრამ ამ მიზეზით რუსთველი ხოტბას არ ასხამს წუთიერ სიყვარულს, ღვინოსა და თავდავინყებას; იგი „მხოლოდ მაღალი საერთო-საკაცობრიო სევდით არის შეპყრობილი, ამ სევდაში მას სიკეთის საბოლოო გამარჯვების იმედი ანუგეშებს“. რუსთველი განსხვავებულია აღმოსავლელი პოეტებისაგან იმითაც, რომ ის მიჯნურობის აღწერისას „ერიდება ფუქსავატ ტონს, უხეში ფიზიკური ზრახვების გამომჟღავნებას“.

კ. ჭიჭინაძემ „ანტიპატრიოტულ მოსაზრებად“ მიიჩნია შეხედულება, რომლის თანახმადაც, „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგი ირანულ პოემათა გარდათქმაა, თანაც გვიანდელი. იგი წინ აღუდგა იმ მკვლევართაც, რომლებმაც, მართალია, პროლოგ-ეპილოგი ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენებულად მიიჩნიეს, მაგრამ მეტი წილი სტროფებისა არარუსთ-

ველურად, მეტიც – „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობისათვის დამეტრალურად საწინააღმდეგოდ მიიჩნეის.

რაკი სიტყვა უცხოურ მწერლობასთან რუსთველის მიმართებაზე ჩამოვარდა, აქვე აღვნიშნავთ, რომ მკვლევართა „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტური სტილი ანტიკურ და ევროპულ ლიტერატურასთან მიმართებაშიც განიხილა. მისი დაკვირვებით, „ილიადის“, „ნიბელუნგებისა“ და თვით მისტიკური „ღვთაებრივი კომედიის“ ავტორისგან განსხვავებით, რუსთველი არ მიმართავს ყოველდღიურ და ჩვეულებრივ მოვლენათა დეტალურ აღწერას (ფარი, შუბი, ჩაცმულობა...); იგი მუდამ ცდილობს ხაზგასმით გვიჩვენოს მხოლოდ მთავარი მხარე მის მიერ ასახული მოვლენებისა.

როცა ვმსჯელობთ კ. ჭიჭინაძის თვალსაზრისზე რუსთველის მსოფლმხედველობა-მსოფლმეგრძნებას შორის სხვაობის შესახებ, უინტერესო არ იქნება „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის მისეული ინტერპრეტაცია. იგი რუსთველს თვლის ჰუმანიზმის წინამორბედად. ამას ადასტურებს, მისი აზრით, ის ფაქტი, რომ პოემაში გამოხატულია სიყვარულის ამაღლებული გრძნობა, დიადი მეგობრობის კულტი, ადამიანური ღირსებისა და სახელისათვის თავგანწირული ბრძოლა, ცხოვრების მოვლენათა რეალისტური შეფასება, მიმართული მეტწილად თანამედროვეობის ცრუმორწმუნეობისა და ფანატიზმის წინააღმდეგ.

კ. ჭიჭინაძისაგან რუსთველის ჰუმანიზმის წინამორბედად აღიარება ოდნავადაც არ გულისხმობდა რენესანსული იდეებისადმი რუსთველის მიმდევრობის აღიარებას. მკვლევარმა ერთმანეთისაგან გამიჯნა ჰუმანიზმი და რენესანსი და რუსთველის სახელი ამ უკანასკნელს ჩამოაცილა. ეს გამომდინარეობდა საკუთრივ რენესანსის მისეული გაგებიდან. კ. ჭიჭინაძის აზრით, „რენესანსი“ ნიშნავს „აღორძინებას“ (ასეა ჩვეულებრივ იგი განმარტებული). „ამ უდიდესი იდეურ-კულტურულ-პოლიტიკური მოძრაობის ერთ-ერთ ყველაზე დამახასიათებელ თვისებად მიჩნეულია ძველ დროთა ვითარების გამო დავინწყებული საკუთარი ნაციონალური კულტურის აღდგენა, აღორძინება. იტალია მართებულად თვლიდა თავს ანტიკური, რომაულ-ბერძნული კულტურის მემკვიდრედ. შემდეგ ეს მოძრაობა მიმბაძველობით სხვა ქვეყნებშიც გავრცელდა“.

ამ აზრით, კ. ჭიჭინაძე ქართული ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდს (XI-XIII ს.) რენესანსის ეპოქად არ თვლის. ასეთად მას აღორძინების ხანა მიაჩნია იმიტომ, რომ XVI საუკუნეში, სხვადასხვა ველური ურ-

დოს ოთხასწლოვანი თარეშისა და ბატონობის შემდეგ, ისევ აღორძინდა ჩვენში ის მწერლობა და საერთოდ ის კულტურა, რომლის უმაღლეს საფეხურს XII საუკუნეში მივალნიეთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქართული რენესანსი ანტიკაზე ან ადრეულ შუა საუკუნეებზე კი არაა დაფუძნებული, არამედ თამარის ეპოქაზე; დასახელებული ეპოქა წარმოადგენდა მისთვის იმას, რასაც ევროპელთათვის ანტიკური კულტურული სამყარო, რადგანაც თავისთავად თამარის ეპოქის კულტურა წარსული მემკვიდრეობის აღდგენა-განმეორება კი არ იყო, არამედ მაშინ მხოლოდ პირველქმნილი. ცხადია, ასეთი თვალსაზრისის მიმდევრისათვის მიუღებელი იყო აზრი იმის შესახებ, რომ გელათის აკადემია კოლხეთის აკადემიის აღორძინებას წარმოადგენს. კ. ჭიჭინაძის განმარტებით, „ეს აკადემია დავითმა დააარსა არა ძველი კულტურის აღსადგენად, არამედ თავისი ახალი კულტურულ-პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად“. მართალია, ქართული (აღმოსავლური) რენესანსის თეორია დღეს არსებითად გაზიარებულია, მაგრამ ზემოდასახელებული მოსაზრების იგნორირება გაუმართლებელი იქნებოდა თუნდაც საკითხის ისტორიის გათვალისწინებისას, იქნებ, საზოგადოდაც.

კ. ჭიჭინაძემ ყველაზე დიდი ენერგია მაინც „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტოლოგიურ საკითხთა კვლევას შეაღია. ამ მხრივ მის ყურადღებას განსაკუთრებით სამი პრობლემა იქცევდა: 1. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობა; 2. პოემის დაბოლოება; 3. „ვეფხისტყაოსნის“ იკითხვისათა უნიფიცირება. დასმულ პრობლემათა განხილვას მან ჯერ კიდევ 1928 წელს მიუძღვნა ვრცელი მონოგრაფია (კ. ჭიჭინაძემ, რუსთაველის გარშემო, ტფილისი, 1928). შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველოლოგიაში თვით მის პოეტიკურ განსჯათა საზრისიც რამდენადმე „ვეფხისტყაოსნის“ ატრიბუციისა და ტექსტის დეფინიციის სურვილითაც იყო განსაზღვრული.

კ. ჭიჭინაძის ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიური ძიებანი ფართო პლანშია მოაზრებული. მასთან გათვალისწინებულია მსოფლიო მეცნიერების მიღწევანი ამ დარგში, დანყებული ალექსანდრიული სკოლითა და დამთავრებული თანამედროვე ევროპული მეცნიერების მიღწევებით. სწორი მეთოდოლოგიური პოზიციის შესამუშავებლად გაანალიზებულია ფსიქოლოგია, საკუთრივ „ვეფხისტყაოსნის“ ათეტიკატორთა ქმედების იმპულსები და ა.შ.

დასახელებულ სფეროში კ. ჭიჭინაძის გამოკვლევათა ძირითადი შედეგები ასეთია: 1. ვახტანგისეული რედაქცია კრიტიკულად დადგე-

ნილი ტექსტია და არა რომელიმე უძველესი ხელნაწერის განმეორება; 2. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრული უთუოდ გულისხმობს „ინდო-ხატაელთა ამბავს“; 3. რუსთველს გამოუშვია თავისი პოემა რამდენიმე ვარიანტით. პირველი ორი დებულება თვით ავტორს არსებითად დასაბუთებულად მიაჩნია მისივე გამოკვლევათა ფარგლებში, ხოლო მესამე – მისგანვე სახელდებულია „ჰიპოტეტურ მოსაზრებად“. უნდა ითქვას, რომ მკვლევარმა პირველი ორი საკითხი მართლაც ძირითადად სწორად გადაჭრა, რასაც მათ შესახებ სხვა ავტორთა გამოკვლევებიც ადასტურებს, ოღონდ, სამწუხაროდ, მათში ყოველთვის არაა ჯეროვნად ასახული კ. ჭიჭინაძის დამსახურება. რაც შეეხება მესამე საკითხს, იგი დღემდე „ჰიპოტეტურ მოსაზრებად“ დარჩა, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ მას მიმდევრებიც აღმოუჩნდნენ (გარკვეული ვარიაციით), მათ შორის, ზოგი ცნობილი რუსთველოლოგიც.

კ. ჭიჭინაძე პოემის ვახტანგისეული გამოცემის კრიტიკულ ხასიათს იმთავითვე ადასტურებს ზოგადი დებულებით, რომელიც ამგვარადაა ფორმირებული: ჩვენში „დაცულია პოემის მრავალი ძველი ხელნაწერი, ვახტანგისეულ რედაქციაზე უმაღლესრულებული ყველა ხელნაწერი შეიცავს ყველა ზედმეტ თავს, როგორ მოხდა, რომ საქართველოში, სადაც „ვეფხისტყაოსანი“ მეორე სახარებად იყო გადაქცეული, ყალბისმქნელების მიერ ბოლონამატებული ტექსტისაგან დარჩა რამდენიმე ათეული ასლი, ხოლო ნამდვილისაგან კი არც ერთი“. საესებით სწორად დასმულ ამ კითხვას ავტორი აახლებს ფილოლოგიურ დაკვირვებათა რიგს, რაც ააშკარავებს ვახტანგისეული გამოცემის „ხელოვნურ“ (კრიტიკულ) ხასიათს. ამ მხრივ, შეიძლებოდა მოგვეტანა მისი თვალსაზრისი, რომელიც ხელნაწერში დაცულ პოემის პირველსავე სტროფს ეხება („პირველ თავი დასაწყისი...“). მისი სწორი შენიშვნით, შეუძლებელია დაშვება აზრისა, რომ ვახტანგს (ან მბეჭდავებს) პირველივე სტროფი „შემთხვევით“ გამორჩენოდათ, როგორც ეს ზოგ მკვლევარს ეგონა; ვახტანგს „შემთხვევით“ შესაძლებელია გამორჩენოდა სხვა რომელიმე ტაეპი ტექსტში, მაგრამ პირველი კი არასოდეს; ვახტანგმა სრულიად შეგნებულად არ შეიტანა ის თავის გამოცემაში და კარგადაც მოიქცა, ვინაიდან ეს ტაეპი... არის ვილაც გადამწერის მიერ შეთხზული... ნინამინანერი“.

ახსნა რა ხელნაწერებთან შედარებით ვახტანგისეული გამოცემის პოპულარობა ფსიქოლოგიური ფაქტორით, კ. ჭიჭინაძე შეეცადა და არსებითად დაამტკიცა კიდეცაა აზრი, რომ განსაკუთრებით ვახტანგ-

ისეული „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრული წარმოადგენს რუსთველური ტექსტის ხელოვნურ შემოკლებას და მისი შეფასება უნდა მოხდეს ხელნაწერთა საფუძველზე (თავის თეორიულ ნააზრევს მან პრაქტიკულად შეასხა ხორცი „ვეფხისტყაოსნის“ მისეულ გამოცემაში). ამ თვალსაზრისის მტკიცებისას იგი დაეყრდნო უწინარესად რუსთველის ქმნილების „სიუჟეტური კომპოზიციის“ თავისებურებას, ე.წ. ინდივიდუალურ კრიტიკასა და ალექსანდრიული სკოლის მონაპოვარს „ოდისეას“ ატრიბუციის დარგში. კერძოდ, ალექსანდრილი სკოლის წარმომადგენელმა არისტრახმა „ოდისეას“ ავტორობის კვლევისას „ილიადაში“ აღმოაჩინა ისეთი ადგილები, რომლებიც წინასწარ გულისხმობდნენ „ოდისეას“ დანერას.

მართალია, რუსთველის მხოლოდ ერთადერთმა ნაწარმოებმა მოაღწია ჩვენამდე, მაგრამ ამ გარემოებას მკვლევარისათვის არ შეუძლია ხელი, დაესვა კითხვა: „ხომ არ არის „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითად, უდავო ნაწილში ისეთი ნიშნები, რომლებიც უთუოდ გულისხმობს ბოლო სამი თავის (1. „ტარიელისაგან ინდოთ მეფის სიკვდილის ცნობა; 2. „ტარიელისაგან ინდოეთს მისვლა და ხატაელთა დამორჩილება“; 3. „ქორწილი ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისა“, – ბ.კ.) დანერას მთლიანად ან ნაწილობრივ?“. და იქვე განმარტავს, რომ „ასეთი ნიშნები უეჭველად არსებობს“, რასაც აახლეbs პოემის „უდავო ნაწილის“ ზოგ ისეთ ჩვენებას, რომლებიც მართლაც გარდუვალად გულისხმობენ „ვეფხისტყაოსნის“ დაბოლოებას ზემოდასახელებული თავებით. ესენია: ნესტანის წერილი ქაჯეთის ციხიდან, რომელშიც ტარიელს მოუწოდებს „მტერთაგან შეიწირებული“ ინდოეთის განთავისუფლებისაკენ; ფრიდონის კარზე ქორწილის გარდახდისას ავთანდილის შემონათვალი ტარიელთან: „ესეა ჩემი საწადი და ჩემი მოსანდომარე: ინდოეთს განახო მორჭმული, საჯდომთა ზედა მჯდომარე... მეგრძოლნი თქვენი მოგესრნეს, არვინ ჩნდეს მუნ მეომარე“; ტარიელის შენათვალი როსტევეანთან: „მტერთა აქვს ჩემი სამეფო, ვიცი მუნ შიგან მშოველად, წავიდე, ავი არ მიყოს მე აქა დაყოვნებამა“; როსტევეანის პასუხი: „ავთანდილ თანა წამოგყვეს, წადით ლაშქრითა დიდითა, თქვენთა მტერთა და ორგულთა დაჰფრინდით, დაცასჭრიდითა“. როსტევეანი ტარიელს ავთანდილთან ერთად ატანს 80 000-იან საომრად აკაზმულ ლაშქარს.

მსგავსად იმისა, რომ „ილიადა“ წინასწარ გულისხმობს „ოდისეას“ შექმნას, ცხადია, „ვეფხისტყაოსნის“ „უდავო ნაწილის“ ამგვარი წინამძღვრები უთუოდ გულისხმობს ე.წ. „ინდო-ხატაელთა ამბის“

რუსთველისადმი კუთვნილებას. ამ თვალსაზრისის მხარს უჭერს პოემის სიუჟეტური კომპოზიცია, რომლის თანახმადაც, „ვეფხისტყაოსანში“ ამბავი იწყება არა არაბეთში, როგორც ეს მკითხველს ერთი შეხედვით ეგონება, არამედ ინდოეთში... არაფერს არ ნიშნავს ის გარემოება, რომ „პოემა არაბეთის ამბით იხსნება, – მწერალს შეუძლია თავისი ნაწარმოებისათვის აღებული ამბის მოთხრობა დაიწყოს შუაგულიდან და, ასე გასინჯეთ, ბოლოდანაც კი; ეს დამოკიდებულია ნაწარმოების იმ კომპოზიციაზე, რომელიც ავტორს უფრო მიზანშეწონილად მიუჩნევია. „რაკი „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავი ინდოეთისაა და ინდოეთში იწყება, ის არაბეთში კი არა, ინდოეთში უნდა გათავდეს“. რაც შეეხება არაბეთის ამბავს, მას პოემის სიუჟეტის კომპოზიციაში მხოლოდ ერთ-ერთი კომპონენტის ადგილი უჭირავს.

როგორც აღინიშნა, კ. ჭიჭინაძემ თავისი თვალსაზრისის განმტკიცება ე.წ. ინდივიდუალური კრიტიკის მომარჯვებითაც სცადა, რაც უნინარესად ტექსტის სტატისტიკურ კვლევას ეფუძნება. ამ მხრივ, მისი შტუდიები უაღრესად საინტერესოა და, შეიძლება ითქვას, თანადროულადაც ჟღერს, თუმცა თვით ავტორი მას მხოლოდ დამატებით არგუმენტად იყენებს, კ. ჭიჭინაძემ თავისი თვალსაზრისი პოემის დაბოლოებაზე საბოლოოდ ასე ჩამოაყალიბა: „ეს ნაწილი პოემისა დანერგულია დიდი ტემპერამენტით, იგი აზვირთებული სისწრაფით მიაქანებს „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავს თავისი ბუნებრივი ფინალისაკენ“.

აქვე ისიც უნდა ითქვას: მართალია, კ. ჭიჭინაძემ არსებითად დააუთა „ინდო-ხატაელთა ამბის“ რუსთველისადმი კუთვნილება¹, მაგრამ ცალკეულ შემთხვევაში ზედმეტი ნდობა გამოუცხადა ხელნაწერ მემკვიდრეობას და ზოგი აშკარად გვიანდელი სტროფი რუსთველს მიანერა.

1 „ინდო-ხატაელთა ამბავს“ ბოლო ხანებში სპეციალური მონოგრაფია უძღვნა შ. ონიანმა (შ. ონიანი, „ინდო-ხატაელთა ამბავი „ვეფხისტყაოსანში“, თბ., 1982), რომელშიც კუთვნილი ადგილი მიუჩინა კ. ჭიჭინაძის ნააზრევს, დაასაბუთა, რომ ეს ამბავი „ვეფხისტყაოსნის“ დაბოლოებაა, დანერგული რუსთველის მიერ“. ამის თაობაზე ა. განერელიამ შენიშნა: „როგორ გაახარებდა კონსტანტინე ჭიჭინაძეს ამ სიტყვების ნაკითხვა! ერთი ხომ აშკარაა: ჩვენი პოეტი-მკვლევარის უმთავრესი რუსთველოლოგიური ძიების ხელახალი უარყოფა ამიერიდან არავის ფიქრად არ მოუვა“ (ა. განერელია, კონსტანტინე ჭიჭინაძე, გაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 16.XII.1983).

დაბოლოს, რუსთველოლოგიაში კ. ჭიჭინაძის დამსახურებაზე მსჯელობა უნდა დავასრულოთ იმით, რითაც შეიძლებოდა წინამდებარე ნარკვევი დაგვეწყოს. ესაა „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკის კვლევა. თვითონ კ. ჭიჭინაძე განმარტავს: „მე მოვედი რუსთველის საკითხთან... სრულიად მოულოდნელად... ეს ის დრო იყო, როდესაც... ნაეიკითხე რუსთველის თეატრში, დიდი აუდიტორიის წინაშე, ჩემი პირველი მოხსენება: „ალიტერაცია ქართულ შაირში და „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემა“. ეს იყო 1925 წლის 25 მაისს. დასახელებული მოხსენება იმავე წელს ცალკე ნიგნადაც გამოვიდა. მას მოჰყვა „ვეფხისტყაოსნის“ მისეულ (1934 წ.) გამოცემაზე დართული პოეტიკური გამოკვლევანი: „ვეფხისტყაოსნის“ მეტრი და რიტმი; რითმები; მაჯამები; მეტაფორები.

მართალია, თვით კ. ჭიჭინაძე ზოგ თავის პოეტიკურ გამოკვლევას „ელემენტარულს“ უწოდებს, მაგრამ ეს მხოლოდ მისაბაძი ეტიკეტით შეიძლება აიხსნას. სინამდვილეში, მისი ნაშრომი „ნამდვილ აღმოჩენას წარმოადგენდა“ რუსთველოლოგიაში, „რომელმაც თვალწინ გადგვიშალა რუსთველის ლექსის საოცარი კანონზომიერებები“. ამასთანავე, სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ, სამწუხაროდ, „ფართო ლიტერატურული საზოგადოებისათვის უცნობია კ. ჭიჭინაძის დამსახურება ქართული პოეტიკის წინაშე“.

კ. ჭიჭინაძის პოეტიკური განსჯანი რუსთველოლოგიაში დაფუძნებული იყო ე.წ. ფორმალიზმზე, რამაც ერთ დროს მის მიმართ რეაქცია გამოიწვია. ამიტომაც დასჭირდა მკვლევარს განემარტა, რომ მასთან ფორმალიზმი ეულგარულ სოციოლოგიურ გაგებას არ შეიცავს და არ გულისხმობს ფორმისა და შინაარსის გათიშვას ფორმის სასარგებლოდ. პირიქით, სწორედ „ვეფხისტყაოსნის“ მაგალითზე მასვე აქვს ნათქვამი: „ვეფხისტყაოსანში“ ძირითადია აზრი, მაგრამ იგი არაა იმათი მომხრე, რომლებიც „უმეტეს შემთხვევაში ავიწროებენ ფორმის გაგებას, რის გამო შეუფერებლად ფართოვდება შინაარსის მნიშვნელობა“. მართალია, კ. ჭიჭინაძეს, გამონაკლის შემთხვევაში, ახასიათებს „ფორმალისტური ცდუნებანი“, მაგრამ არსებითად სწორია მისი აზრი ფორმისა და შინაარსის თანაფარდობის დაცვის აუცილებლობაზე.

1 გ. იმედაშვილი, ს. ცაიშვილი, დაულალავი მკვლევარი, „ლიტერატურული გაზეთი“ 24.VI.1960, 26 (1196).

2 ა. ხინთიბიძის შესავალი წერილი ნიგნში: კ. ჭიჭინაძე, ალიტერაცია ქართულ შაირში, თბ., 1979, გვ. 3.

„ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკის კვლევაში კ. ჭიჭინაძის უპირველეს დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს რუსთველის ლექსის ალიტერაციულობის, როგორც მხატვრული სისტემის მიგნება, რაც შემოქმედებით პროცესში წინასწარ გაცნობიერებული კი არ ყოფილა, არამედ წარმოადგენდა პოეტის „შინაგანი მუსიკალური ბუნების“ ბედნიერ გამოვლენას. მან რუსთველის პოეტიკის კვლევა დაიწყო უახლესი ლიტერატურიდან და, თუმცა „ჩქარი ნაბიჯით წავიდა უკან“ – ახალ და ძველ ლიტერატურათა გავლით რუსთველამდე, მაინც შეძლო მათთან მიმართებაში რელიეფურად, მეტნილად სტატიკურ-დიაგრამულადაც კი ეჩვენებინა რუსთველის უზადოობა ამ მხრივ. მისი შენიშვნით, რუსთველი პოემას თხზავს „თითქმის კომპოზიტორის თვალსაზრისით“ და, ამიტომაც, მასთან ბგერწერა ისეა მოწესრიგებული, რომ, რაც არ უნდა შეეცადოს, თვით „ღმერთიც ვერ შესძლებს სიტყვების გადაადგილებას“. იგი იმდროისათვის უჩვეულო სითამამითა და იმდროისათვის საჭირო სიღრმითაც იკვლევს რუსთველის შემოქმედებით პროცესს, რომელიც არ ყოფილა ნორმატიული პოეტიკით განსაზღვრული, და პოეტური ფსიქოლოგიის ისეთი ნიუანსების წვდომას ლამობს (მაგალითად, საიდან დაიწყო პოეტმა, რომ არაფერი ვთქვათ თვით პოემაზე, ცალკეულ სტროფთა და ცალკეულ ტაეპთა წერაც კი!), რასაც განხორციელება მომავალში თუ უნერია.

ამგვარ პერსპექტიულობაშიცაა კ. ჭიჭინაძის რუსთველოლოგიურ ძიებათა მნიშვნელობა, რისი სრულად წარმოდგენის პრეტენზია წინამდებარე წერილს, ცხადია, არ ჰქონდა.

რუსთველი და „ვეფხისტყაოსანი“ აპაქის მხატ- ვრულ-კუბლიცისტურ ნააზრევში

„რაც წარსულს ჩვენთვის დღეისათვისაც გამოსადეგი და სასიკეთო
უნდერძებია, იმაზე ხელს ვერ აიღებ!“

აპაქი

რუსთველამდელი პოეტები, და თვით რუსთველი, მონუმენტური ძეგლისწერისას „გულისგასაგმირ“ სიტყვათა სრულქმნისათვის შველას ღვთაებას შესთხოვდნენ, რაც ანტიკური მოვლენაა და არა – საკუთრივ აღმოსავლური. ხოლო როცა „ვეფხისტყაოსანში“ ქართული პოეტური სიტყვა და აზრი მინიერ შესაძლებლობას გასცდა და ზენაარი სრულყოფა იზეიმა (რაც დაფუძნებულია თვით ქართული ენის ხიბლის უზეშთაეს წვდომაზე), ქართველი პოეტები ან და მარადის პოეზიის მფარველად რუსთველს დასახევენ და სამყაროს შემქმნელი ღვთაების ნილ მის მიმართ აღავლენენ ვედრებას: „ან, რუსთველო, გეტხოვები, რომე მომცე ნება თქმისა“¹.

რუსთველის გაღმერთებამ – ეს არაა პოეტური გამოთქმა – და აღორძინების ხანის ცივილიზაციის შედარებით დაბალმა დონემ გააძნელა „ვეფხისტყაოსნის“ შემოქმედებითი ათვისება და იგი მეტწილად გავლენით, რუსთველისადმი „მიყოლით“, ზოგჯერ დაუფარავი პლაგიატობითაც განისაზღვრა. აღორძინების ხანის ესთეტიკურ-პოეტიკური კრედო ძირითადად ასეთი იყო: „ვინ არ მიჰყვეს რუსთველის თქმულსა, გადმობრძანდეს ასე, აქეთ“ (არჩილი). თანაც ეს გავლენა იყო ყოვლისმომცელი: პოემა განიძარცვა სახეობრივად, შინაარსობრივად და ვერსიფიკაციის თვალსაზრისითაც. ასე რომ, არსებითად სწორი და ეპოქალურიც კი იყო აღორძინების ხანის ერთი მოღვაწის ჩივილი: „რიტორ რუსთველო, კარგ გამომთქმელო, ენატკბილო და შაქარიანო, ავმა მთქმელებმა, ქურდმა მელეებმა ლექსი მრავალი მოგპარიანო“ (ი. ტლაშაძე).

მხოლოდ დ. გურამიშვილმა და ბესიკმა ხელიწიფეს რუსთველის სულიერი მემკვიდრების შემოქმედებითი ათვისება, ოღონდ რამდენადმე ცალმხრივად: დ. გურამიშვილმა ძირითადად განავითარა რუსთველური პიროვნების სულიერი სანწყისი (თვით „ზუბოვკაც“ ამ მი-

¹ გ. ჯაკობია, „იოსებ-ზილიხანიანის“ ქართული ვერსიები, თბ., 1927, გვ. 2.

ზანს ემსახურება, „ქაცვია მწყემსი“ კი ნაკლებადაა ქართული ფენომენი თემატურადაც და პოეტიკურადაც, ხოლო ბესიკმა – ხორციელად. გურამიშვილისა და ბესიკის პოეტურ ნააზრევთა მაშინ განუხორციელებელი შერწყმა მოასწავებდა რუსთველური პარმონიული ადამიანის აღდგენას. ეს შეიძლებს ქართველმა რომანტიკოსებმა: მათთან და გურამიშვილი და ბესიკი, ანუ, აზრობრივად, პიროვნების სულიერი და ხორციელი სანყისები, რუსთველურ თანადგომას ზეიმობენ (თვით „რად ყვედრი კაცსაც“ კი არამც და არამც არ გულისხმობს საზოგადოდ ხორციელი მშვენიერების უგულებელყოფას, არამედ იმას, რომ იგი არაა პერმანსიული).

„ვეფხისტყაოსნის“ შემოქმედებითი ათვისების შემდგომი ეტაპი თერგდალეულთა სახელს დაუკავშირდა¹. პოემისადმი მათი მიმართება მრავალმხრივი და მრავალფეროვანია. თერგდალეულებმა „ვეფხისტყაოსანი“ უხეიროდ კი არ გაიმეორეს ან გარდათქვეს და, მსგავსად რომანტიკოსებისა, მხოლოდ რუსთველური პარმონიული პიროვნება კი არ წარმოაჩინეს, არამედ აქტიურად ჩართეს ახალი დროის ეროვნულ-ინტელექტუალური შემოქმედების პროცესში, უაღრესად დინამიური გახადეს იგი. აქ უპირველესად იმ ფაქტის აღნიშვნა შეიძლებოდა, რომ, დროის შესაფერისად, თერგდალეულებმა „ვეფხისტყაოსნის“ ეროვნულ განცდას მეტი ინტენსივობა შეჰმატეს, აითვისეს იგი კონცეპტუალური, სიბოლურ-ალეგორიული, ესთეტიკურ-პოეტიკური და მეცნიერული თვალსაზრისითაც კი.

განსაკუთრებულია ამ მხრივ აკაკი წერეთლის ღვაწლი.

რუსთველისა და „ვეფხისტყაოსნისადმი“ აკაკი წერეთლის მხატვრულ-პუბლიცისტურ მიმართებათა რაობის საკითხი, ცალ-ცალკე თუ სინთეზურად, მრავალგზის განხილულა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში (ა. აბრამიშვილი, ა. ბარამიძე, დ. გამეზარდაშვილი, ნ. მალუვანოვი, ი. მეგრელიძე, ლ. მენაბდე, გ. ნადირაძე, ბ. ქიქოძე, გ. ლლონტი, ჯ. ჭუმბარიძე და სხვ.). მაგრამ თავის უდიდეს წინაპართან, ვიტყოდით – თავის პოეტურ ეპონიმთან, დიდი მემკვიდრის მიმართების შემდგომი შეცნობა-გააზრების ნადილი იყო და დარჩება ქართველ მკითხველთა თუ მკვლევართა დაფიქრების საგნად.

¹ ამ საკითხზე იხ. ლ. მენაბდის სპეციალური მონოგრაფია: „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა მოლენენი. თბ., 1967.

წინამდებარე წერილიც მასზე ერთი რიგითი მკითხველის კრძალ-
ვით ნაფიქრის სიტყვიერი განსახილველბაა.

აკაკი წერეთლის პოეტურ თვალსაწიერში თითქმის თანაბარი ძალ-
ისხმევით წარმოჩნდა რუსთველი და „ვეფხისტყაოსანი“ – პოეტი და
პოემა; იგი რუსთველზე რუსთველურად სახისმეტყველებდა. ამ აზრის
დასაბუთება იმის აღნიშვნით უნდა დაეწყოთ, რომ როგორც ითქვა, XIX
საუკუნის ეროვნულ-გამათავისუფლებელმა მოძრაობამ მეტ სიღრმესა
და სივრცეს აზიარა „ვეფხისტყაოსნის“ ეროვნული განცდა. აკაკი წერ-
ეთელი, თავისი პოეტურ-პუბლიცისტური მგზნებარებით, ამ განცდის
სათავეებთან დგას. მისთვის შოთა რუსთველი არ ყოფილა მხოლოდ
„მწერალთა თავადი“, „ბრძენთა-ბრძენი“, „დიდებული და უკვდავი მგო-
სანი“, რომელიც ლექსით ატკბობდა მსმენელს, არამედ უწინარესად
ის იყო პოეტი – ერისკაცი, რომელმაც „ენა და ეროვნობა შეგვინახა“,
ურომლისოდაც ქართველთა ხსენებას „წყალი და მენყერი წაიღებდა“.
ის იყო ძალა, რომელიც „ნიშნად უკვდავებისა ერს მოვლენია განგე-
ბით“, რომელიც ფლობდა თვით უნუგეშობისას ერის გამხრევებისა და
განსპეტაკების ზღვარდაუდებ ენერგიას. მეტიც, რუსთველის მონუ-
მენტურობით გონებაშეძრულმა მგოსანმა თავისი ერი, რუსთველის
ღვთისაგან გაჩენისა და ქართველთაგან შობის აღიარებით, ღვთაებას
აზიარა:

„სულმნათო! მაღლი შენს გამჩენს!
დიდება ერსა, შენს მშობელს!“

ამაღლებული და ამაღლევებელიცაა აკაკის დამოკიდებულება სა-
კუთრივ „ვეფხისტყაოსნისადმი“. გრიგოლ ხანძთელის დარად, რომელ-
იც ღვთაების სიყვარულმა ბავშვობიდანვე გამოარჩია თანატოლთა-
გან, ჯერ კიდევ 8-10 წლის აკაკი პოემის გაცნობამ იმდენად შეძრა,
რომ, მისივე სიტყვებით, „ადრინდელი თავმესაქცევარი ყოველგვარი
თამაშობა მოსწყინდა და უფრო სხვა საფიქრალს გადაჰყვა“. ეს იმასაც
ნიშნავდა, რომ ქართველ ერს სულიერად და ხორციელადაც პოეზიაში
ახალი წმინდანი ეზრდებოდა, რაც შემდგომში მისმა ქეშმარიტად ბიბ-
ლიურმა იერსახემ და უმნიეკლო პოეტურმა მოღვაწეობამ დაადასტუ-
რა. „ვეფხისტყაოსნით“ აღძრული „უფრო სხვა საფიქრალზე“ ფიქრი
აკაკის სიცოცხლის ბოლომდე გაჰყვა, რადგანაც იგი „ინტელექტუ-
ალური ცხოვრების დაწყებიდან გარდაცვალებამდე „ვეფხისტყაოსნის“

ატმოსფეროთი სუნთქავდა¹. ამის დასტურია თუნდაც ის ფაქტი, რომ უკვე თითქმის 60 წელს მიტანებულმა ბრძენკაცმა ახალგაზრდული ენთუზიაზმით ჩამოაყალიბა საგანგებო ლიტერატურული წრე, რომელიც მიიწვევს მეთაურობით ენაფებოდა „ვეფხისტყაოსანს“ და სადაც საღამოებზე თვითვე კითხულობდა ნაწყვეტებს პოემიდან, ამასთანავე იქვე ავრცობდა და აღრმავებდა პოემის ეროვნულ გაგებას, „ლიტერატურის, ისტორიისა და ჩვენი ქვეყნის აწინდელი მდგომარეობის ირგვლივ მუსაიფს იწყებდა ისეთი დამაქრული ენით, რომ მისი მოსმენა კაცს არ მოსწყინდებოდა: „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლა ჩაგიდგამთ გმირულსულს, თავის თავისადმი რწმენას... აღგაფრთოვანებთ... და როცა ქართველ დედა ამ წიგნს გაიგებს და შოთას შეიგნებს, მაშინ წარმოშობს ტაროელს, ავთანდილს, ფრიდონს, თინათინს... ქაჯეთის ციხიდან მიჯნურს ნესტანს გამოიხსნის“².

აკაკის მხრივ „ვეფხისტყაოსნით“ დაინტერესება და ერისათვის მისი შეცნობის საჭიროების შეგნება იმდენად დიდი იყო, რომ პოეტი, ოფიციალური ლიტერატურული წრის გარდა, თავის ახლობლებსაც განუმარტავდა³ პოემის ცალკეულ ადგილებს. ეს იმიტომ, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ მას მიაჩნდა „დიდებულ და საკვირველ განძად“, ერის სულიერ ზრახვათა გამომხატველ საბუთად, მისი პირადობის მონუმბად, ანუ, ი. ჭავჭავაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ქართველთა ვინაობის სახსოვრად“. პოეტი გულწრფელად ფიქრობდა, რომ „არ მოკვდება ის ერი, ვინც წარმოშობა რუსთველი“, „რომ წარსული ჩვენც გვექონია, თავმდება თვით რუსთველი“.

თავის წინამორბედთა დარად, აკაკიც შესთხოვდა რუსთველს, ეს ნაწლები მისთვისაც „საიდუმლო ჟღერისა“, მაგრამ კი არ შეერწყა და გაითქვიფა მასში, წინაპრისაგან ნაანდერძევი ოქროყანა კი არ გაჩაღცვა, არამედ, ვითარცა ჭეშმარიტმა მემკვიდრემ და გვარ-ტომის გამგრძნობმა, გაანოყიერა იგი, სივრცე და განი შეჰმატა, თავისი სამკაულისთესა და მოიმკო კიდევ, თავისი დიდი პაპის ბუხარს კი არ მიეფიცა, არამედ თვითონაც „დაინვა ისე, როგორც აბედი“. ასე ესმოდა აკაკის მომართება რუსთაველთან ქართველ მკითხველს, მთელ ქართველ ერს

1 გ. ლლონტი, შოთა რუსთველი და აკაკი წერეთლის მხატვრული შემოქმედება, „მაცნე“, 1966, 5, გვ. 43.

2 ი. იმედაშვილი, მოგონება აკაკიზე, „ლიტერატურული საქართველო“, 27.IV, 1940.

და ამის ნივთიერი მტკიცება ისიც გახლდათ, რომ ახალი დროის საქართველოს ტკბილმოუბარმა ბულბულმა 1908 წელს თავისი ერთი რჩეული ინტელიგენციისაგან ძღვნად მიიღო სურათი, რომელზეც, დროისა და სიერცის დაუსაზღვრელად, სულმნათი რუსთველი და აკაკი ერთად არიან გამოსახულნი, და რომელსაც ასეთი მინაწერი ამშვენებს:

„ვის მივანდო სახლი ჩემი, შენგან კიდე ვინმე მეფერა!“

ამიტომაც ვამბობთ: აკაკი ენაშუებს საკუთარი ხმით, ამასთანავე მისი პოეტური ნაფიქრ-ნააზრევიდან შესაშური ზომიერებითა და ძალისხმევით იმზირებიან რუსთველი და რუსთველური სახეები, რომელთაც ხან აშკარად ვხედავთ, ხან კი გადავლით. ამის ნიმუშად „განთიადიც“ გამოდგება, რომელშიც მგოსანმა, ასე ვთქვათ, „ვეფხისტყაოსნისა“ და „მერანის“ ანტისტროფები იგალობა: სანუთროს ბრუნვისაგან უცხო მხარეში გადახვენილი და „ძირგამოთხრილი“ ადამის მოდგმა განსასვენებელს ჰპოვებს თავის „წინაპართ საფლავებს შორის“. ცხადია, ეს არაა დიდი წინაპრის მსოფლსაზრისის უშუალო, თვალთანახი, მაგრამ იგი არც მასთან დაპირისპირებაა, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოუჩენოს კაცს. პირიქით, ესაა გარდასულ დროთა ნაფიქრ-ნააზრევის უცილობელი, „დაბეჭდილი“ პოეტური ფერისცვალება, ესაა ის, რასაც წინაპართა სულიერი მონაგარის შემოქმედებითი ათვისება ჰქვია.

რუსთველის კეთილმყოფელი გავლენითაა აღბეჭდილი აკაკის პოემა „ნათელაც“. ქალწული თავის სატრფოს უთვლის:

„წავიდეს, მტრებში იომოს,
გვიჩვენოს ძალა მკლავისა!
ნითლად შელებოს საპირე
ამ ჩემი ნახელავისა“.

ნათელას ეს აღსარება ნასაზრდოებია ნესტან-დარეჯანის მიმართ-ვით ტარიელისადმი:

„ნა, შეები ხატაქელთა, თავი კარგად გამაჩვენე“.

ან კიდეც, იგივე ნათელა თვით ქორწილშიც შფოთავს და დრტივნავს მტერთა ყოფნით სამშობლო ქვეყანაში:

„ვეღარ მოვისმენ გულგრილად
„შადსა“ და „მრავალჟამიერს“,
სადამდის საქართველოში
ბატონად ვხედავ ქვეყნის მტერს“.

ამ ფრაზას მკითხველი ასოციაციით მიჰყავს ისევ ნესტან-დარეჯანის მგზნებარე სიტყვებთან:

„ჰკადრე თუ: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა“.

„ესე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ!“

აკაკის პოეზიიდან რუსთველური სახეები უშუალოდაც გვიმზერენ, მაგრამ აქაც მათი ქმედება გადააზრებულია პოეტის თანადროული თვალთახედვით. მართალია, მასთან სახე-სიმბოლოთა ქვეტექსტი გამჭვირვალეა, ადვილად ასახსნელი და ზოგჯერ თვით პოეტისაგანაც ახსნილიც¹, მაგრამ ეს არ ვნებს აკაკის თავისთავადობას. პირიქით, ცხადად ადასტურებს მას. რუსთველური ზოგადსაკაცობრიო სახე-სიმბოლონი აკაკი წერეთელთან წარმოჩნდება მკვეთრი ეროვნული განცდით (როგორც დავინახავთ, ეს მისი მეცნიერულ-პუბლიცისტური ნააზრევისათვისაც ამოსავალი გახდება); ცარიზმის თვითმპყრობელობისაგან დაბეჩავებული საქართველო კლასიკურ სიმბოლურ განსაზოვნებას ჰპოვებს ქაჯთაგან დატყვევებულ ნესტან-დარეჯანში, ხოლო ქართველთა ეროვნული განთავისუფლებისათვის აღძრული ძალები ტარიელს, ავთანდილსა და ფრიდონში სახიერდებიან:

„გაუმაგრდი განსაცდელს,

აიტიანე ტყვეობა!

გმვენის ნესტან-დარეჯნის

მაგალითი... მზეობა.

ტარიელი დაგეძებს,

გავარდნილი დღეს ველად!

ავთანდილიც ფრიდონით

მოდის გამოსახსნელად“.

ან კიდევ:

„მაგრამ იმედი, ცის ნიჭი,

როს გამიელვებს გლახ-გულსა,

თავი ტარიელ მგონია,

ოცნებით გარემოცულსა.

ვუხმობ ფრიდონს და ავთანდილს,

მხარი მხარს მივცეთ, ხელი-ხელს,

¹ მაგალითად, თავისი ცხოვრების დაისში აკაკი შენიშნავდა: „ვეფხისტყაოსანი“ ... პოეტური წინასწარმეტყველებაა, ჩვენ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ, რომ ქაჯებისაგან დამონებული და წაყვანილი ნესტან-დარეჯანი საქართველოა და მისი მძებარი – მისივე შვილები. ადრეც მითქვამს და ახლაც ვიმეორებ, რომ ის სამი გმირი – ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი – წარმომადგენელინი არიან მთლიანი საქართველოსი“.

ნესტან-დარეჯან ქაჯებს ჰყავს,

მოელის ტურფა გამომხსნელს!"

"ვეფხისტყაოსნისა" და რუსთველის სახეები გაილეგებენ აკაკის სხვა მხატვრულ ქმნილებებშიც: „რუსთველის სურათზე“, „სიზმარი“, „ცოცხალი სურათები“, „რამ გამოინვია „ვეფხისტყაოსანი“, „გლეხის ჩივილი“, „თამარ ცბიერი“, „ბაში-აჩუკი“, „ჩვენი ანწყო“, „ვორონცოვი“, „სურვილი“, „სალამო“, „საქართველოს დღევანდელი სახე“, „ზარი“ და ა. შ.

სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ „მართალია, აკაკიმ თავის დიდ თანამოღვაწესთან, ი. ჭავჭავაძესთან ერთად გადაახალისა ძველი პოეტური ხერხები, მაგრამ საკმაოდ განიცადა რუსთაველის მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხების გავლენაც"¹. ამათგან უნინარესად აღსანიშნავია ლექსიკურ განმეორებათა სიხშირე, რითაც მიღწეულია მუსიკალურ-აზრობრივი ეფექტი. ნათქვამის საილუსტრაციოდ რამდენიმე ტიპური მაგალითის დასახელებაც კმარა. მაგალითად, აკაკისთან იკითხება:

1. „ქვეყნის ჭირი სჭირდა ჭირად“.

2. „ხელი ხელს მისცეს, გული – გულს,
თვალი თვალს გაუყარესა“.

3. „აღარც ძმობა, აღარც ყმობა,
აღარც სიტყვა, აღარც პირი“.

ბოლო ტაეპები უშუალოდ რუსთველური სტროფის – „შაბაშ კაცი, შაბაშ სიტყვა, შაბაშ საქმე მისგან ქმნილი“, – პოეტური რემინისცენციაა.

მკვლევართა მხრივ აკაკის თხზულებებში ხშირ პოეტურ მიმართვა-შეძახილთა არსებობის ფაქტი რუსთველის პოეტური გენიის კეთილმყოფელი გავლენითაა ახსნილი. იგივე ითქმის პოეტური ჩამოთვლის ხერხზეც², აგრეთვე ზმნათა „გასაოცარ სიუხვეზე“ და სიტყვათნარმოებისას „არ“ ნაწილაკის ხმარებაზე (მაგ., არ-დასაჯერი“, „არ-გასახარი“ და ა. შ.).

აკაკი წერეთელი დიდი წინაპარისაგან დავალებული იყო ვერსიფიკაციის თვალსაზრისითაც³. მისი პირველი თარიღიანი ლექსი,

1 ლ. მენაბდე, დასახ. შრომა, გვ. 194.

2 ა. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, თბ., 1975, გვ. 9.

3 ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია (XIX ს.), თბ., 1959, გვ. 339.

რომელიც თორმეტი წლისამ დაწერა, თექვსმეტმარცვლოვანი რუსთველური შაირითაა განწყობილი. რაც შეეხება რუსთველურ აფორიზმებს, აკაკის მხრივ მათი გამოყენების სიხშირე უაღრესად ინტენსიურია.

საზოგადოდ, აკაკი წერეთელი მთელი თავისი პოეტური მოღვაწეობის მანძილზე ცდილობდა რუსთველის „ხმაზედ“ ერის გამოღვიძებას. ამიტომაცაა მისი ქმნილებანი მოჩუქურთმებული რუსთველური სახე-ხატებითა და აფორისტური გამონათქვამებით, რუსთველური ფრაზეოლოგიითა და ლექსიკით. ამასთანავე, მის მიერ „ვეფხისტყაოსანი“ ახალ ვითარებაში – ცარისტული თვითმპყრობელობის ბატონობის პერიოდში – ათვისებულია კონცეპტუალურად: სიკეთე სძლევს ბოროტებას, ნესტანი დაიხსნება ქაჯთა ტყვეობიდან, ანუ, საქართველო განთავისუფლდება ცარიზმის უღლისაგან.

რუსთველი და „ვეფხისტყაოსანი“ წარმართავდა არა მხოლოდ აკაკის პოეტურ ფანტაზიას, არამედ ისინი მისი სერიოზული დაფიქრების, მეცნიერული კვლევა-ძიების საგანიც იყო. აკაკიმ მათ რამდენიმე სპეციალური წერილი უძღვნა, ხოლო ამ საკითხებზე მისი ცალკეული გამონათქვამები ერთი სოლიდური გამოკვლევის ბადალია. მის სპეციალურ წერილთაგან უნდა დავასახელოთ: ა) Нескольшко слов в пользу оригинальности «Барсовой кожи»; ბ) სამი ლექცია „ვეფხისტყაოსანზე“; გ) „რამდენიმე სიტყვა ბატონ ილია ჭავჭავაძის საპასუხოდ „ვეფხისტყაოსნის“ გამო“; დ) „თანამედროვე ჰაზრები რუსთველისაგან მე-12 საუკუნეში ნაწინასწარი“. მას უყურადღებოდ არც მაშინ გამოსული ახალგაზრდა რუსთველოლოგების ნაშრომები დაუტოვებია. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი წერილი „ს. კაკაბაძის მოხსენების გამო“.

პირველი წერილი («Нескольшко слов...», 1862) წარმოადგენს აკაკის მიერ პეტერბურგის უნივერსიტეტში დ. ჩუბინაშვილის ხელმძღვანელობით შესრულებულ საკანდიდატო დისერტაციას. დასახელებული ნაშრომი ახლახან აღმოჩნდა და გამოიცა მისი ქართული თარგმანიც.

აკაკის პირველივე რუსთველოლოგიურ ნარკვევში აშკარად იგრძნობა „ვეფხისტყაოსნის“ ეროვნული გაგების უსაზღვრო სურვილი. ეს იმასაც ნიშნავდა, რომ აკაკის სახით თერგდალეულები რუსთველისა და „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემას აღორძინებული ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთ ძირითად შემადგენელ ნაწილად აქცევდნენ. არჩევანი სწორი იყო, რადგანაც ქართველთა ეს „ვინაობის სახსოვარი“, რომელიც ერს არსებობის უფლებას ანიჭებდა, აკაკის შენიშვნით, ზოგისაგან გულწრფელად და ზოგი ვინმე არამკითხეს მიერ

„აზიურად, ფანტასტიკურად და ბოლოს – თარგმნილადაც კი იყო მიჩნეული“.

აკაკის რეაქცია დროული და აუცილებელი იყო და მის საკანდიდატო ნაშრომს მეცნიერულთან ერთად საქვეყნო-ეროვნული მნიშვნელობაც ჰქონდა. მასში მრავალი რუსთველოლოგიური პრობლემა განხილული (ავტორის ვინაობა; „ვეფხისტყაოსნის“ მიმდევრები; ტიპაჟი; ქალთა ემანსიპაცია...), რომელთაგან უნინარესია პოემის ორიგინალობის საკითხი. ეს უკანასკნელი მასთან სხვადასხვა ასპექტითაა (ტექსტოლოგიური, ქარტეროლოგიური...) დასაბუთებული. აკაკიმ სახელმძღვანელოდ აიღო „ვეფხისტყაოსნის“ ჩუბინიშვილისეული (1846 წ.) გამოცემა, ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით კრიტიკულად შეაფასა იგი, აღნიშნა, რომ მასში „უხვად გვხვდება პიპერბოლური გამოთქმები და მეტაფორები“, რაც მას „ნახევრად-ზიურ პოემად“ წარმოგვიდგენს. აკაკის შენიშვნით, „საკმარისია მათ ღრმად ჩაუვუკვირდეთ, რომ რუსთველისეულ ტაეპებში ისინი გამოჩნდნენ, როგორც კარგად გამოთლილი ყალბი ქეები ნამდვილ ქვათა შორის“. პოეტი მოითხოვდა ყალბი სტროფებისაგან „ვეფხისტყაოსნის“ გაცხრილვას, რომლის შედეგადაც, მისი აზრით, მივიღებდით „ორიგინალურ პოემას, რომელსაც აქვს ისტორიული საფუძველი და რომელშიც, როგორც სარკეში, ასახულია საქართველოს შინაგანი ცხოვრება“.

აკაკიმ „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპაჟის საკითხიც პოემის ორიგინალობის მტკიცებას დაუქვემდებარა (ამის ცდა ადრეც იყო). რუსთველის პერსონაჟებში მან ქართული ხასიათები ამოიკითხა. ამავე სიბრტყეზე გადაწყდა ქალთა ემანსიპაციის საკითხიც. აკაკის შენიშვნით, „რუსთველთან ყველა ქალი ემანსიპირებულია და ეს ავტორის გამონაგონი კი არ არის, ქართული ცხოვრების სინამდვილიდანაა აღებული“. ამის შემდეგ პოეტი-მკვლევარი დასვამს მისთვის საინტერესო კითხვას: „თუ ეს პოემა სპარსულიდან ნათარგმანებია, – როგორც ავტორი ამბობს, – მაშინ რგორ მოხდა, რომ მასში ასახულია ქართული ცხოვრება (აღწერა ნადიმებისა, სხვადასხვა ადათ-წესისა, ადამიანთა ხასიათებისა და სხვ.); აღნიშნულის გამო, აკაკი ფიქრობდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ორიგინალური კმნილებაა, მასში სუნთქავენ ქართველი გმირები, რომელთა სამოქმედო ასპარეზიც კი საქართველოა, ოღონდ რუსთველისაგან შეგნებულად გაუცხოებული. აკაკიმ რუსთველისაგან პოემის გმირთა და გეოგრაფიული არეალის გაუცხოება იმით ახსნა, რომ მასში ქართულთა ყოფის ზოგი საჩოთირო მხარეც იყო წარმორჩენილი (მაგ., ფატ-

მანის მსუბუქი ყოფაქცევა). ამიტომაც უხერხულობის იგნორირებისათვის „რუსთველსაც ძალაუნებურად უნდა ეთქვა, რომ მისი პოემა სპარსულიდან ნათარგმანებია და ქართული საკუთარი და გეოგრაფიული სახელები ალეგორიული სახელწოდებებით შეეცვალა“.

აკაკი წერეთლის რუსთველოლოგიური ძიებანი ამით არ დასრულებულა; „ვეფხისტყაოსანი“ კვლავაც რჩებოდა მისი დაფიქრების საგნად, რისი დასტურიცაა ის ფაქტი, რომ მან 1881 წლის გაზაფხულზე ჯერ თბილისში, შემდეგ ქუთაისსა და გორში ნაიკითხა თავისი ცნობილი „სამი ლექცია „ვეფხისტყაოსანზე“. მოგვიანებით აკაკი თავისი ლექციით რუსული აუდიტორიის წინაშეც წარდგა. მისი ეს ლექციები პოემის ისტორიულ-ალეგორიული ინტერპრეტაციისაგან განხვავებულ შინაარსს შეიცავდა. ამჯერად აკაკიმ აქცენტი საკუთრივ გმირთა ხასიათებზე გადაიტანა.

ჩანს, ამ საკითხზე მას ადრევე უფიქრია, რისი დასტურიცაა ჯერ კიდევ 1875 წელს გამოქვეყნებული პუბლიცისტური წერილი „ხასიათები“. იგი უცვლელად შევიდა „სამ ლექციაში“. „ხასიათები“ არსებითად ეთნოგრაფიულ ნაშრომს წარმოადგენს, რომელშიც მეტნაკლები სისრულითაა წარმოდგენილი ქართველურ ტომთა (ქართლელი, იმერელი, შავიზღვისპირელი ქართველი) ბუნება და თვისება. ქართველურ ხასიათებზე თავისი დაკვირვებანი აკაკიმ „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებს მიუსადაგა (ფიქრობენ, რომ ამგვარი იდგა მას ნ. დადიანმა მიაწოდა) და გამოავლინა მათი საერთოობა. ხასიათთა ამგვარ იდენტიფიკაციას ახლდა „ვეფხისტყაოსნის“ მრავალწახნაგოვანი კვლევა: პოემა და ქართული ერი წინათ და XIX საუკუნეში; „ვეფხისტყაოსანი“ და ალორძინების ხანის მწერლობა; რუსთველის ძირითადი იდეური მოტივები და ა. შ. „ვეფხისტყაოსნის“ ასე მრავალმხრივ კვლავას, კერძოდ, ცნობილ რუსთველურ სტროფზე – „ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა“ – დაფიქრებას აკაკი მიჰყავს დასკვნამდე, რომ არ შეიძლება „იყოს იმისთანა ქართველი, რომ ეს ნაიკითხოს და რაღაც უცნაური გრძნობა არ გაემსჭვალოს გულში და სასიამოვნო ჟრუანტელმა არ დაუაროს ტანში! და ეს იმიტომ, რომ ამ რამდენიმე სიტყვაში იხატება მთელი საქართველოს თავგადასავალი! ეს იყო ჩვენი ძველების აღსარება და მათი ფარ-ხმალი“.

ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ აკაკის რუსთველოლოგიური ნარკვევების საზრისი პოემის ეროვნული გაგების შემდგომ გაშლა-დასაბუთებას

ითვალისწინებდა, „მისი „ლექციების“ ძირითად მიზანს წარმოადგენდა ჩვენება იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ დახატული გმირები ქართველები არიან, საქართველოს სხვადასხვა კუთხის წარმომადგენლები, რომლებიც ხელიხელჩაკიდებულნი მოქმედებენ და არას იშურებენ საერთო მიზნის მისაღწევად. ამის ჩვენებით აკაკი არა მარტო პოემის ორიგინალობის დამტკიცებას ლამობდა, არამედ ქართველთა ეროვნული-გრძნობის გაღვივებასაც ცდილობდა¹.

აკაკი წერეთელმა რუსულ აუდიტორიაზე „ვეფხისტყაოსანზე“ იგივე აზრი მიაწოდა იმ განსხვავებით, რომ აქ დამატებით განავითარა თავისი მასწავლებლის, დ. ჩუბინიშვილის, კონცეფცია „ვეფხისტყაოსნის“ კონკრეტულ ისტორიულ-პოლიტიკური სიტუაციით განსაზღვრის შესახებ, აქვე მეტი ადგილი დაუთმო რუსთაველის ხალხურ ბიოგრაფიასაც.

აკაკის „ლექციები“ დიდი ინტერესისა და საგანგებო მსჯელობის საგანი გახდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ი. ჭავჭავაძის წერილი – „აკაკი წერეთელი და „ვეფხისტყაოსანი“. ი. ჭავჭავაძემ კამათი თეორიულ ასპექტში გადაიტანა, კერძოდ, იგი ეხება საკითხს ეროვნულ და ზოგადსაკაცობრიო ტიპაჟთა ურთიერთმიმართების შესახებ. ილია საზოგადოდ დადებითად აფასებდა აკაკის „ლექციებს“, მაგრამ მკაცრად საყვედურობდა იმის გამო, რომ მისი დაკვირვებით თითქოს „რუსთველი დიდად სადიდებელი პოეტი კი არ არის, არამედ უბრალო ეთნოგრაფია, ან ამის მგავსი ერთი ჩურჩუკი რამ არამკითხველს მოაბუქ“. ილია ვერ ეგუებოდა იმ აზრს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ შეიძლება დავინახოთ კონკრეტული ქართული ხასიათები. ეს იქნებოდაო მითიურ პეგასზე მჯდომი ცხენოსნის“ ჩამოქვეითება; მას ისინი „საერთო-კაცობრიულად“ მიაჩნდა.

ი. ჭავჭავაძის კრიტიკულ ნარკვევს აკაკიმ დაუყოვნებლივ უპასუხა და მანაც საკითხი საკუთრივ თეორიულ ასპექტში განიხილა. აკაკიმ ილიასთან პაექრობაში დაიცვა და შემდგომ განავითარა ლექციებში გამოთქმული თვალსაზრისი იმ ჭეშმარიტების აღიარებით, რომ ეროვნული არ გამოირიცხავს საკაცობრიოს, ისე როგორც კერძო არ გამოირიცხავს საზოგადოს. მისი სწორი შენიშვნით, „რატომარ შეიძლება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები ერთსა და იმავე დროს ქართველებიც

1 ლ. მენაბდე, „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი, გვ. 181.

იყონ და საზოგადო, საყოველთაო ტიპებიც? მე რომ სწორედ ასე მგონია, ნუთუ მით რუსთველის შემოქმედების ძალას ვამცირებ და ვკიცხავ მას?" აკაკი უთუოდ სწორი იყო, როცა „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებში ქართული სულის განსახოვნებას ამჩნევდა, მაგრამ იგი ზედმეტად აკონკრეტებდა მათ, რაც რუსთაველის „უბრალო ეთნოგრაფობის“ ილუზიას ქმნიდა. აღნიშნულის მიუხედავად, სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ „ილია ჭავჭავაძის და აკაკი წერეთლის პოლემიკამ გამოარკვია რუსთველის ესთეტიკური კონცეფციის ერთ-ერთი მთავარი დებულება – ზოგადისა და კერძოობის ერთიანობა მხატვრულ სახეში. ილიამ და აკაკიმ ამავე დროს სწორად მიუთითეს „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი გმირის სახასიათო თვისებაზე“¹.

აკაკი წერეთელმა ილიასთან პაექრობის შემდგომაც განაგრძო დაკვირვებანი „ვეფხისტყაოსანზე“. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი ორი ნარკვევი: „თანამედროვე ჰაზრები რუსველისაგან მე-12 საუკუნეში ნაწინასწარი“ და „ს. კაკაბაძის მოხსენების გამო“. დასახელებულ ნარკვევებში მან ყურადღება გაამახვილა ქალთა ემანსიპაციის საკითხზე (რაც აკაკის თანამედროვე ყოფის მოთხოვნას უპასუხებდა), აგრეთვე „ვეფხისტყაოსნის“ სოციალურ გარემოზე (კერძოდ, პატრონყმობაზე), რუსთველის წინასწარმეტყველებაზე ქვეყნის გასათავისუფლებლად ქართველთა ერთიანობის აუცილებლობის შესახებ, „ვეფხისტყაოსნის“ ქრონოლოგიაზე და ა. შ. საზოგადოდ, აკაკი წერეთელს რუსთველსა და „ვეფხისტყაოსანზე“ ფიქრი არასდროს შეუწყვეტია; იგი სულიერად იღწვოდა და ქმნიდა, მეტიც – ცოცხლობდა კიდევაც რუსთველის ჯადოსნურ სამყაროში; აქ მგოსანი შინ გრძნობდა თავს და ამიტომაც მიემართა ერისაგან რუსთველის სიტყვა ღვთაებრიობამდე სიკეთით საესე მგოსანს:

„ვის მივანდო სახლი ჩემი, შენგან კიდე ვინმც მეფერა?“

ა. შ. რუსთაველთან აკაკის მიმართება საზოგადოდ წარსულთან პოეტის მიმართების უმთავრესი და განუყოფელი ნაწილია. მისი შეცნობა-გაზრდიანება კი, თეორიულ ასპექტში, საკადრის დონეს ლ. მინაშვილის ახლახან გამოქვეყნებულ მცირე მოცულობის ნერილში აღწევს. იგი გვაფიქრებინებს, რომ პერსპექტივაში მისი ავტორი ამ კომპლექსშივე მოიაზრებს აკაკის მიმართებას რუსთველთანაც, მით უფრო, როცა იმავე აკაკის აქვს ნათქვამი: „რომ წარსული ჩვენც გვქონია, თავმდებია თვით რუსთველი“.

¹ გ. ნადირაძე, რუსთველის ესთეტიკა, თბ., 1958, გვ. 102.

ქართულთა და აფხაზთა ქმოვის ნიბნი

1. შორეულ წარსულში დანახული ნათესაობა

დიდმა ივანე ჯავახიშვილმა თავისი ფუნდამენტური გამოკვლევებით, უწინარესად კი მონოგრაფიით – „ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა“ – განამტკიცა იბერიულ-კავკასიური, მათ შორის, ქართველურ-აფხაზური, მოდგმის ერთიანი ლინგვო-ეთნიკური გენეზისის მეცნიერული თეორია, რაც არ იყო და არცაა მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობის ფაქტი. სულმნათი ივანეს მიერ ამ მოძმე ხალხთა შორეულ წარსულში დანახული ნათესაობა უფრო საცნაური გახადა მისი უერთგულესი მოწაფის აკად. არნ. ჩიქობავას საენათმეცნიერო სკოლამ, რომელსაც, თავისი დიდი მოძღვრის დარად, ხელენიფება წმინდა ლინგვისტურთან ერთად ისტორიულ პრობლემათა სალი, გონიერი მეცნიერული ინტერპრეტაცია. სწორედ ი. ჯავახიშვილისა და არნ. ჩიქობავას ისტორიულ-ლინგვისტურ სკოლათა დამსახურებაა, სხვათა შორის, იმის დადგენაც, რომ ქართულ-აფხაზურმა მოდგმამ ოდითგანვე განუყოფლად იცხოვრა და შექმნა ერთიანი ისტორია, მათ შორის, ერთიანი ისტორიული ფსიქოლოგიაც. ეს განსაკუთრებით „აფხაზთა და ქართველთა“ პირველი მეფის, ბაგრატ მესამის, ხანაზე ითქმის, რომლის პოლიტიკურ-კულტურულმა იდეალმა განხორციელება ჰპოვა დავით აღმაშენებლის დროს, ხოლო თავის კლასიკურ სრულყოფას თამარის ეპოქაში მიაღწია, როცა დაინერა „ვეფხისტყაოსანი“.

2. რუსთველი გზად და ხიდად

ალბათ, ზემოდასახელებულმა პოლიტიკურ-კულტურულმა სიტუაციამ განსაზღვრა ის ფაქტი, რომ, როგორც ჩანს, „ვეფხისტყაოსანმა“ იმთავითვე ღრმად გაიდგა ფესვი მოძმე ხალხის ყოფაში, და ფაქტობრივად, ახალი ეტაპი შექმნა ქართულ-აფხაზურ კულტურულ ურთიერთობაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნამდე საუკუნეებით ადრე იყო აფხაზი ხალხისათვის რუსთველის პოემა ცნობილი და შესაფერისად გააზრებულ-გაცნობიერებულიც. ამის დასტურია თუნდაც ის ფაქტი, რომ, აფხაზ მეცნიერთა დაკვირვებით, უძველესი

აფხაზური ფოლკლორი და ეთნოგრაფიული ყოფა „ვეფხისტყაოსნის“ კეთილმყოფელი გავლენითაა აღბეჭდილი. ადრიდანვე აფხაზი ხშირად რუსთველის პოეტური სახეებით აზროვნებდა. მისთვის „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა ძლევამოსილი სახეები გახდა სილამაზის, ადამიანის ფიზიკური და სულიერი მშვენიერების, გმირობისა და სიმამაცის, სიკეთისა და ჰუმანურობის იდეალური სიმბოლო, ხოლო ქაჯები და ქაჯეთი – ყოველგვარი ბოროტების განსახიერება.

თავისი იდეალის წარმოდგენისას აფხაზის ცნობიერება უწინარესად ტარიელის მძლავრ და სიმპათიურ სახეს მიემართებოდა. ამ დროს „უტარიელოდ ხსენება არვისგან იკადრებოდა“. „ტარიელის მსგავსი“ („ატარიალ დეფიფშუტ“), „ო, როგორ ვეთაყვანები ტარიელის მსგავს“-ს (უნან სიკუხშანდაზ ატარიელ დამპეი ფშუტ“), „მარჯვეა, როგორც ტარიელი“ („ატარიალ ეპნი, დაშვრძა“) – ასე ამბობდა ყოველი აფხაზი, ქალი და კაცი.

აფხაზური ონომასტიკა შეივსო და გამდიდრდა „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა სახელებით. აფხაზი პატარძალი ძველად მაზლს უდიდესი პატივისცემის ნიშნად ტარიელს არქმევდა (ჟურნალი „მნათობი“, 4, 1941, გვ. 78-79).

აფხაზეთის განათლებულმა შვილებმა პოემა ზეპირადაც კი იცოდნენ. ასეთი იყო, მაგალითად, ბიბლიური იოზივით წამებული საბერიოელი (გალის რაიონი) დავით ჩქოტუა, რომელიც ბავშვობიდანვე ეზიარა რუსთველის სიბრძნეს, სიბერემდე არ შელევია მას, ზეპირადაც შეისწავლა იგი, ხოლო შემდგომ თავად დადგა ჩინებული რუსთველოლოგი, რომლის ნაშრომმაც, სამწუხაროდ, თავისი ავტორის ტრაგიკული ბედი გაიზიარა. დავით ჩქოტუას მოგონებიდან (საიდანაც მოგვაქვს ეს ცნობები) იმასაც ვგებულობთ, რომ რუსთველის სიბრძნეს დანაფებულნი ყოფილან მისი წინაპრებიც, რაც დოკუმენტურად ადასტურებს „ვეფხისტყაოსნის“ უდიდეს პოპულარობას ძველ აფხაზეთში.

რუსთველი მრავალგზის გამხდარა აფხაზ პოეტთა შთაგონების წყარო.

„ვეფხისტყაოსნის“ პირველი აფხაზური თარგმანი, შესრულებული დ. გულიას მიერ, ზემოდასახელებული კულტურულ-ლიტერატურული ურთიერთობის ლოგიკური შედეგი იყო, რამაც, თავის მხრივ, ახალი ეტაპი შექმნა ამ სფეროში, თანაც იგი უაღრესად პერსპექტიული აღმოჩნდა იმ გაგებით, რომ ორი მონათესავე ხალხის ძმური ურთიერთობის შემდგომ განმტკიცებასაც დაედო საფუძვლად. ამიტომაც იყო, რომ

აფხაზმა ხალხმა მშობლიურ ენაზე რუსთაველის პოემის მეტყველება ეროვნული დღესასწაულის დონეზე აღნიშნა.

3. მიახლოება რუსთველთან

დ. გულიას მიერ განეული შრომის სირთულისა და მნიშვნელობის გასათვალისწინებლად არაა საკმარისი იმის აღნიშვნა, რომ იგი „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანზე „სამ წელიწადზე მეტს მუშაობდა ენერგიის უდიდესი დაჭიმვით“. სინამდვილეში, მთარგმნელისავე ცნობით, ამ საქმისათვის აფხაზი პოეტი ემზადებოდა ჭაბუკობიდანვე. თვითონ დ. გულია გვაუწყებს: „აქედან (ჭაბუკობიდან – ბ. კ.) იწყება ნამდვილად ჩემი მუშაობა რუსთველის უკვდავი ქმნილების თარგმანზე. ამ დროიდან შეიჭრა ჩემში მისი სიყვარული. რუსთველის თარგმანა იმ ხალხის ენაზე, რომელსაც შემოუნახავს თქმულებები ავთანდილზე, ტარიელსა და სხვა გმირებზე, ჩემი ოცნების საგანი გახდა“.

დ. გულიას ღვაწლი „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანში აფხაზურ ენაზე საკუთრივ პოემის ამეტყველებით არ ამოწურულა, მან გამოაქვეყნა რიგი ნერილებისა, რომლებშიც განზოგადებულია „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტზე მისი ხანგრძლივი მუშაობის პრაქტიკა, ამ ნერილებში გამოვლინდა აფხაზი პოეტის უდიდესი სიყვარული „ვეფხისტყაოსნისა“, ასევე რუსთველის მშობელი ხალხისა და ენის მიმართ, დაისახა გზები და საშუალებანი პოემის სრულყოფილად თარგმნისა, აღინიშნა ის სიძნელეები, რომლებიც თარგმნას ახლავს, გამოითქვა რიგი თეორიული მოსაზრებისა, რომელიც ყოველი აფხაზი მთარგმნელისათვის დღესაც ინარჩუნებს მნიშვნელობას.

დ. გულიას იმთავითვე გააზრებული ჰქონდა „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნის სირთულე და ის უდიდესი პასუხისმგებლობა მკითხველთა და „საკუთარი შემოქმედებითი სინდისის წინაშე“, რაც ამ საქმეს ახლდა. დ. გულიას აზრით, დასახული მიზნის სირთულე, უწინარეს ყოვლისა, გამოწვეულია იმით, რომ პოემა დანერვილია ლექსის უბადლო ოსტატის მიერ, რომ რუსთველმა გამოიყენა „გრძნობათა პოეტური გამოთქმის ყველა ხერხი“. ამოცანას ართულებდა ისიც, რომ „რუსთველი ეკუთვნის იმ პოეტთა რიცხვს, რომელთა შემოქმედებას ახასიათებს გენიალური სისადავე“. რუსთველთან „თითოეული სიტყვა ანონილია, ხილული; სახე – ზღვრულად ნათელი; აზრი – კრისტალურად ნმინდა და ძლიერი.

სიტყვა წყაროსათვის მომდინარებს უდიდესი შინაგარი დაჭიმულობით".

დ. გულიას დაკვირვებით, „ფორმალური მხრით მთარგმნელს – აფხაზს – წინ ელობება რიგი დაბრკოლება, რომელიც აფხაზური ენის სპეციფიკას შეადგენს“. მისი მიზანი იყო არა მარტო პოემის შინაარსის ზუსტი გადატანა – ეს იქნებოდა საქმის ნახევარი – არამედ, რამდენადაც შესაძლებელი იყო, დაცვა შესანიშნავი რუსთველური ენისა, სახეებისა და, რაც მთავარია, ლექსის მუსიკისა. უკანასკნელი პირობის გარეშე თარგმანს მას დაუშვებლად მიაჩნია.

„ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნისას დ. გულია სავსებით სწორი მეთოდოლოგიური პრინციპით ხელმძღვანელობდა. მისთვის ცხადი გახდა, რომ პოემის თარგმანს „ერთბაშად“ არ შეიძლებოდა. საჭირო იყო მოსამზადებელი სამუშაოების ჩატარება. ამ მიზნით მან დაიწყო XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსების თარგმანა, რითაც, მისივე სიტყვით, „ხელთ იგდო „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნის გასაღები“. დ. გულია აუცილებლად მიიჩნევდა ქართული ენის ცოდნას, თუმცა, მისი სწორი შენიშვნით, „პოემის კარგი თარგმანისათვის არ კმარა თანამედროვე ქართული ენის ცოდნა. საჭიროა კარგი სიტყვასიტყვითი, მეცნიერულად დამუშავებული თარგმანი“.

დ. გულიას, როგორც მთარგმნელის, წინაშე დაისვა რუსთველის ლექსის შინაარსისა და ფორმის პრობლემა და აფხაზმა პოეტმა მთარგმნელის საპატიო ამოცანად მიიჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ ენის, შინაარსის, რითმის, ალიტერაციის, განცდათა ასოციაციის, აფორიზმებისა და მხატვრული სახეების ჰარმონიის გადატანა მშობლიურ ენაზე. დ. გულიასავე შენიშვნით, ამ მხრივ წარმატების მოპოვება მნიშვნელოვნად განპირობებულია მთარგმნელის უნარით – ჩაიძიროს პოემის პოეტურ განცდებში, რუსთველის გმირებთან ერთად მიეცეს ვნებასა და სიხარულს, განიმსჭვალოს მათივე სიცოცხლითა და სიყვარულით. „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი აფხაზური თარგმანის ღირსება მთარგმნელის მხრივ პოემისადმი უდიდესი სიყვარულისა და მისი მშობელი ერის წინაშე განსაკუთრებული პასუხისმგებლობის გრძნობასთან ერთად დასახელებულმა გარემოებამაც განაპირობა. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ დასახული მიზნის განხორციელებაში დ. გულიას უანგარო დახმარებას უწევდნენ ს. ჯანაშია და ქ. ლომთათიძე. ასე რომ, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, აფხაზმა პოეტმა „ვეფხისტყაოსანი“

თარგმნა თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობის, კერძოდ, თარგმანის თეორიის, მოთხოვნათა გათვალისწინებით.

4. ღვანლის დაფასება

ამიტომაც იყო, რომ აფხაზურ ენაზე პოემის გამოსვლას დიდი აღფრთოვანებით შეხვდა აფხაზეთის საზოგადოებრიობა და ფაქტობრივად იგი ეროვნულ დღესასწაულს გაუტოლდა. თარგმანი მიჩნეულ იქნა „დიდ მოვლენად საბჭოთა ხალხების ცხოვრებაშიც“. აფხაზეთის სალიტერატურო კრიტიკამ თარგმანის გამოცემა (1941) შეაფასა როგორც შინაარსობრივ-მხატვრული, ასევე პოლიგრაფიული თვალსაზრისითაც, ხოლო გაზეთმა „ლიტერატურულმა საქართველომ“ მკითხველს ერთხელ კიდევ გააცნო მთარგმნელის ბიოგრაფია, როგორც ორი ხალხის ძმობის სიმბოლო. აღინიშნა, რომ „მშობლიური აფხაზური ენის შესანიშნავად ცოდნამ, ქართულ ენასა და ლიტერატურაში განაწყოლობამ შესაძლებლობა მისცა დ. გულიას, შეესრულებინა ეს რთული ამოცანა. იგი ღრმად ჩასწვდა რუსთველის შემოქმედების საიდუმლობას და თარგმანის წარმატებაც სწორედ ამან განაპირობა“. ყურადღება მიექცა იმ ფაქტსაც, რომ თარგმანში „სრული სიზუსტით არის გადმოცემული პოემის როგორც შინარსი, ისე ლექსთა წყობა“, რომ დ. გულიამ „ეს დიდი საქმე ბრწყინვალედ შეასრულა“.

კრიტიკოს-შემფასებლებს უყურადღებოდ არც გამოცემის გარეგანი მხარე დარჩენიათ. იგი ერთხმად მიიჩნიეს არა მხოლოდ აფხაზურ-ქართული, არამედ საერთოდ საბჭოთა პოლიგრაფიის უმაღლესი დონის მაჩვენებლად.

პოემის აფხაზურმა თარგმანმა კეთილმყოფელი გავლენა მოახდინა აფხაზურ მწერლობაზე, კიდევ უფრო დააინტერესა აფხაზი ხალხი ქართული კულტურით, ლიტერატურით.

5. მომავლის ამოცანა

როცა ლიტერატურული კრიტიკა აღფრთოვანებით ხვდებოდა მშობლიურ ენაზე რუსთველის პოემის ამექვეყნელებას, იგი პერსპექტივაში მის ამგვარ მნიშვნელობასაც გულისხმობდა. ამასთანავე კარგად შენიშნა ერთმა კრიტიკოსმა: „შემდგომისათვის ამოცანა იმაში

მდგომარეობს, რომ პირველი აფხაზური თარგმანის გამოცდილების გამოყენებით გაღრმავებულ იქნეს უფრო მეტად მუშაობა არა მარტო დიმიტრი გულიას მიერ, არამედ ახალგაზრდა აფხაზი პოეტების მიერაც, რათა „ვეფხისტყაოსნის“ უკვდავი სტროფები უფრო გარკვეულად ისმოდეს აფხაზურ ენაზე. ისე შეუდარებლად ისმოდეს, როგორც ქართულ ენაზე“.

დ. გულიას თარგმანმა მართლაც გამოიღო ასეთი შედეგი, გამოვიდა კარგად ილუსტრირებული კრებული რუსთველის აფორიზმებისა, თარგმნილი ბ. შინკუბას მიერ (უნდა აღინიშნოს, რომ ბ. შინკუბამ ადრეც თარგმნა პოემის ერთი ნაწილი). თავისი დიდი წინაპრის გაკვალული გზა განაგრძო და არსებითად ახალ სიმაღლეზე აიყვანა რუსთველის პრემიის ლაურეატმა, პოეტმა მ. ლასურიამ.

დ. გულიას მიერ განეული შრომა მომავალშიც მოახდენს კეთილმყოფელ გავლენას ქართულ-აფხაზურ ლიტერატურულ-კულტურულ ურთიერთობაზე, უწინარესად, აფხაზურ რუსთველოლოგიაზე.

საზღვარგარეთული ქართველოლოგიის სათავეებთან (მარი ბროსე)

ერთ-ერთ თბილისელ ქალაქობაზე ზეიმის მონაწილეთ ზედ ბარათაშვილის ხიდის თავზე ფართოფორმატიანი ფოტოსტენდიდან მიეგება სანდომიანი სახე მოხუცისა, რომელიც არც ენითა და მოდგმით, და არც ნერგით, ყოფილა ქართველი. ძველქართული ფრესკის მზერა ჰქონდა მას, ოდნავ სევდიანი და მოლლილი, მოლლილი ჩვენი ენისა და ერის სიყვარულით, თაყვანისცემითაც კი, რამეთუ მან, უგანათლებულებსა ევროპელმა, ადამის თვისტომთა შორის სულიერი და ხორციელი სრულყოფის განსახიერებად ქართველთა მოდგმა ინამა და მისი სიყვარული აქცია საკუთარი სულის უმთავრეს შინაარსად. იგი გამორჩეული ინტელექტუალურ-ადამიანური, გნებავთ – ინტერნაციონალური, თანადგომით თანაუდგა არა მხოლოდ ქართველ სწავლულთ, მათ შორის, პირველ ქართველ აკადემიკოსს, თეიმურაზ ბაგრატიონს, არამედ მთელ ქართველ ხალხს, მის ძირძველ ისტორიას.

ეს განათლებული უცხოელი ფრანგი მარი ბროსე გახლდათ, რომელსაც მოყვრის არდავიწყების რუსთველური სიბრძნით ნასაზრდოებმა ერის თავკაცებმა თბილისქალაქობაზე სრულიად საქართველოს მოქალაქის პატივი მიაგეს, და საეცებით კანონზომიერადაც.

ორიოდე სიტყვა „უცხოელი თანამემამულის“ ბიოგრაფიაზე:

მარი ფელისიტე-ქსავიე ბროსე, მოკლედ – მარი ბროსე, დაიბადა 1802 წ. 5 თებერვალს პარიზში. სწავლობდა ორლენის, პარიზისა და ისის სემინარიებში, გატაცებული იყო რიტორიკით, ფილოსოფიით, განსაკუთრებით კი, აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიითა და აღმოსავლური ენებით. 1821 წელს მიიღო პარიზის აკადემიის ლიტერატურული ფაკულტეტის ბაკალავრის წოდება. იყო აშელის სემინარიის მასწავლებელი. იცოდა ბერძნული, ჩინური, მანჯურული, ტიბეტური, ქართული, სომხური, რუსული და სხვ. ენები. 1825 წლის 7 თებერვალს არჩეულ იქნა „პარიზის სააზიო საზოგადოების“ წევრად, ხოლო 1834 წელს – ამავე საზოგადოების საბჭოს წევრად.

1830 წლიდან წერილობითი ურთიერთობა დაამყარა თეიმურაზ ბატონიშვილთან. 1837 წ. პეტერბურგში გადავიდა სამუშაოდ და მიიღო აკადემიკოსის წოდება. 1847-1851 წწ. იმოგზაურა საქართველოში.

1880 წელს ბროსე სამშობლოში დაბრუნდა და იმავე წლის 7 სექტემბერს გარდაიცვალა.

ბროსეს შრომების სანიმუშო ბიბლიოგრაფია შეადგინა მისმა შვილმა ლავრენტიმ.

ბროსე პირველია უცხოელთაგან, რომელმაც ევროპულ მეცნიერებაში ქართველი ერის ისტორიითა და კულტურით სამოგზაურო-დილექტანტური გატაცებანი სისტემატური მეცნიერული კვლევის ხიზლს აზიარა და, ამდენად, არსებითად თვითვე დაუდო სათავე საზღვარგარეთულ ქართველოლოგიას. ამ მხრივ, მისი ძიებანი გლობალური ხასიათისა იყო და მოიცავდა ჩვენი ხალხის ისტორიულ-კულტურული ყოფის თითქმის ყველა სფეროს: ქართველი ერის ისტორიას და, გარკვეული აზრით, ისტორიულ ფსიქოლოგიას, არქეოლოგიას, ნუმისმატიკას, გრამატიკას, ლექსიკოგრაფიას, ძველ და ახალ ქართულ ლიტერატურას, რასაც ახლდა დაუცხრომელი ზრუნვა ქართული სიტყვაკაზმული და ისტორიოგრაფიული ძეგლების თარგმნასა და გამოცემაზე. ამასთანავე, ბროსეს ქართველოლოგიური ძიებანი, თანამედროვეთა შენიშვნით, დამშვენებული იყო „საგნის სიახლითა“ და გადმოცემის მაღალი

კულტურით კვლევის ყველა სფეროში, მათ შორის, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში.

ბროსეს ქართველოლოგიური შტუდიები და გამოცემანი დიდი ხანია მკვლევართა (რ. დოდაშვილი, ი. მეგრელიძე, დ. ფანჩულიძე, შ. ხანთაძე და სხვ.) ყურადღებას იმსახურებს, თუმცა, ეტყობა, მათი მნიშვნელობის სრულყოფილი წარმოჩენა მომავლის საქმეა. ამ მხრივ უწინარესად უნდა დასახელდეს მისი ისტორიულ-ლიტერატურათმცოდნეობითი ხასიათის ნარკვევი: „Взгляд на историю и литературу Грузии“,¹ რომელიც აჯამებს ავტორის ქართველოლოგიურ ძიებათა ერთ ეტაპს და სახავს კიდევაც მომავალი კვლევის პროგრამასაც. ამ ნაშრომით, რომელსაც, რედაქტორის შენიშვნით, „საგნის სიახლე“ და გადმოცემის მაღალი კულტურა ახასიათებს, ბროსე გვევლინება ძველი ქართული ლიტერატურის ჩინებულ მცოდნედ, რაც მისმა შემდგომმა გამოკვლევებამაც სავსებით დაადასტურეს (ცხადია, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მის შრომებს ხარვეზები არ ჰქონდა).

ბროსე ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიას ეროვნული ანბანის წარმოშობის პრობლემასთან კავშირში განიხილავდა. იგი, თავისი სამეცნიერო მუშაობის გარკვეულ ეტაპზე, ქართულ ანბანს ძვ.წ. აღ-ით II საუკუნეში აღმოცენებულად თვლიდა. მკვლევარი თავის თვალსაზრისს იცავდა კლასროტთან კამათის დროსაც, როცა ამ უკანასკნელმა განაცხადა, რომ ქართველები მაინცდამაინც ძირძველი (ბიბლიური) კულტურის ხალხი არაა და უძველესი მწერლობაც არა აქვთო. ბროსე პირიქით ფიქრობდა, ხოლო ადრინდელ კულტურის ძეგლთა მოუღწევლობის მიზეზებს ქვეყნის საშინაო და საგარეო საქმეთა მოუწესრიგებლობით ხსნიდა, რითაც, მისი აზრით, ქართული ლიტერატურა იზიარებდა ეგვიპტური, ჩინური და პერსოპოლისური ლიტერატურების ბედს. რაც შეეხება მოღწეულ არქაულ ძეგლთა საეკლესიო იდეოლოგიას, იმ დროისათვის მისი აუცილებლობა და ერთადერთობაც მკვლევარმა ევროპის კულტუროსანი ხალხების ლიტერატურათა ტიპოლოგიური ანალიზით დაასაბუთა. მეტიც: მისი დაკვირვებით, აზროვნების ამგვარი სტილით აღბეჭდილი იყო არა მხოლოდ სიტყვაკაზმული მწერლობა, არამედ ქართული ფილოსოფია, არქიტექტურა, მხატვრობა და ა.შ.

1 ამ საკითხზე ამომწურავი ბიბლიოგრაფია იხ. კრებულში: რუსთველი მსოფლიო ლიტერატურაში, I, თბ., 1976, გვ. 409-421.

2 ЖМНП, №8 1838, გვ. 274-335.

ქართული სასულიერო მწერლობის თავსაწყისად ბროსეს „ნიგნთა ნიგნის“ – ბიბლიის – თარგმანები მიაჩნდა. მან არსებითად სწორად განსაზღვრა ქართული ბიბლიის გენეზისი – იგი მომდინარეობს ბერძნული სეპტანტიდან, – აგრეთვე ბიბლიურ ნიგნთა ბეჭდვის ისტორიაც, მაგრამ დაუშვა ქრონოლოგიური ხასიათის ლაფსუსი, როცა ამ ნიგნთა ერთ-ერთი მთარგმნელი, ექვთიმე ათონელი, IV საუკუნის მოღვაწედ მიიჩნია. ბიბლიურ ნიგნთა პარალელურად, იგი ბერძენ წმინდა მამათა შრომების ქართული თარგმანების არსებობასაც ამტკიცებდა. ბერძნულ კულტურასთან ქართული კულტურის მიმართების საკითხი ბროსეს ამით არ ამოუწურავს; ამ კონტექსტში განიხილა მან პლატონისა და არისტოტელეს სკოლის წარმომადგენელთა ფილოსოფიური შრომების თარგმანები და მათზე დართული კომენტარები, რომელთა ავტორები ქართველი მთარგმნელები იყვნენ.

ბროსე დიდად იყო დაინტერესებული ორიგინალური ქართული სასულიერო მწერლობითაც, თუმცა ამ მხრივ მნიშვნელოვანი შრომა მას არ დაუტოვებია. ამიტომაცაა, რომ მისი, როგორც ძველი ქართული მწერლობის მკვლევრის, სახელი არსებითად საერო ლიტერატურასთანა დაკავშირებული. ბროსეს წარმატების საფუძველი, სხვათა შორის, იმაშიც უნდა ვეძიოთ, რომ იგი მეცნიერულ კონსულტაციებს ღებულობდა სწავლული ბატონიშვილისაგან – თეიმურაზისაგან. აქვე უნდა ითქვას: ბროსემაც მოახდინა კეთილმყოფელი გავლენა თეიმურაზზე, რის გამოც ამ უკანასკნელის ისტორიულ-ლიტერატურული ძიებანი, განსაკუთრებით რუსთველოლოგიაში, მიზანსწრაფული გახდა და აწეროპელი მეცნიერების მიერ დასახული ქართველოლოგიური მუშაობის საჭიროების შესაბამისად წარიმართა“ (გ. იმედაშვილი).

ბროსეს რუსთველოლოგიური შტუდიების რაობაზე მსჯელობა ქვემოთ მოგვინევს, აქ კი საჭიროება მოითხოვს წინდანი აღინიშნოს: უაღრესად ფასეულია მისი დაკვირვებანი არა მხოლოდ საკუთრივ „ფეფხისტყაოსანზე“, არამედ პოემის ლიტერატურულ-კულტურულ და პოლიტიკურ წინამძღვრებზეც, ანუ, სხვა სიტყვებით, – ქართული საერო ლიტერატურის გენეზისზე. მნიშვნელობა არა აქვს იმას, ზუსტად ამ სიტყვებით გამოხატა თუ არა ბროსემ თავისი აზრი, არამედ მნიშვნელოვანია ის, რომ ადრეულ ეპოქებში (უწინარესად, დავითის ეპოქაში) რუსთველის ძირების ძიებით ფრანგი მეცნიერი ადგენს ქართული საერო ლიტერატურის ეროვნულ გენეზისს, რის ხელახლა დასაბუთებას ქართველოლოგიამ თითქმის მთელი საუკუნე მოანდომა. კერძოდ,

„ვეფხისტყაოსანზე“ მსჯელობა ბროსესთან დაკავშირებულია ქართველთა ყოფის ახალ პოლიტიკურ-კულტურულ სიტუაციასთან, როცა ჩვენი ქვეყანა გარეშე მტრებისაგან თავს დაიხსნის და ძლევამოსილ საერო ხელისუფალთა (უწინარესად, დავით აღმაშენებლის) მეთაურობით შეუდგება გრანდიოზულ სახელმწიფოებრივ-კულტურულ აღმშენებლობას, როცა სათავე ედება მძლავრ ინტელექტუალურ მოძრაობას, მეცნიერებით, ხელოვნებით, პოზიტიური თეოლოგიით უსაზღვრო გატაცებას და მათი შეცნობა-გააზრების უზადო უნარს. ამით განებივრებულმა საქართველომ, ბროსეს თქმით, „მოისურვა, პოეტური გამზდარიყო“, და გახდა კიდეც.

აღმაშენებლიდან თამარ მეფემდე, ანუ, ლიტერატურულ-კულტურული ტერმინოლოგიით – „ვისრამიანიდან“ „ვეფხისტყაოსანამდე“, გავლილი გზის საგანგებო შესწავლის აუცილებლობა ბროსეს იმთავითვე პქონდა ნაგრძნობი, რასაც საარქივო მასალები ადასტურებენ. ჩანს, „ვისრამიანი“ მას „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართებითაც აინტერესებდა და ცალკედაც. ამის დასტურია, სხვათა შორის, ისიც, რომ ფრანგი მეცნიერი შესდგომია მის თარგმნას, მაგრამ მოუცლელობის გამო განზრახვა ბოლომდე ვერ მიუყვანია.

„ვისრამიანის“ მთარგმნელად ბროსეს სარგის თმოგველი მიაჩნდა (ასე ფიქრობდა მისი მასწავლებელი თეიმურაზ ბატონიშვილი).

ცალკე და საგანგებოდაა წარმოსაჩენი მისი ღვაწლი „ამირანდარეჯანიანის“ შესწავლის საქმეში. მან ამ რომანის არსებობა ჯერ კიდე 1828 წელს იცოდა, შემდეგ არსებითი ხასიათის ცნობები მის შესახებ თეიმურაზისაგან მიიღო 1834 წელს, ხოლო, როცა პეტერბურგს ეწვია, თეიმურაზის ბიბლიოთეკაში უშუალოდ გაეცნო რომანს. ფრანგი მეცნიერი მოიხიბლა დასახელებული თხზულებით, სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა მას, რომელიც 1837 წლის 15 სექტემბერს პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის სხდომას მოახსენა, ხოლო მოგვიანებით (1838 წ.) გამოაქვეყნა „ბიულეტენ საიანტიფიკში“ სათაურით: „ქართული რომანის „ამირანდარეჯანიანის“ განხილვა“.

მან არსებითად პირველმა დაუდო სათავე „ამირანდარეჯანიანის“ ეროვნული წარმოშობის მეცნიერულ თეორიას, რამაც დროთა ვითარებაში დაძლია წინააღმდეგობანი, ერთი შეხედვით, დაუძლეველიც კი (განსაკუთრებით ნ. მარის მხრივ, რომელიც, რომანის იდეურ შინაარსთან ერთად, ემყარებოდა ბაგრატ მუხრან-ბატონის ცნობას) და ჩვენს დრომდე მოატანა.

„ამირანდარეჯანიანის“ ორიგინალური წარმომავლობის მტკიცებისას მისთვის ამოსავალი იყო პერსონაჟთა ფსიქოლოგიის თავისებურებების, მათი ხასიათის, ზნე-ჩვეულებების, მოქმედების იმპულსების გათვალისწინება, რასაც უსწრებდა ბროსესეული ცოდნა ქართველი ხალხის ისტორიული ფსიქოლოგიისა. ბროსე ახდენდა იდენტიფიკაციას რომანის პერსონაჟთა ხასიათსა და ქართულ ხასიათს შორის და წარმოუდგენლად მიაჩნდა „ამირანდარეჯანიანის“ უცხოური წარმოშობის დაშვება. ამ კონტექსტშივე გააანალიზა მან რომანში ასახული პატრონყმური ინსტიტუტი და მოახდინა კლასიკური პერიოდის ქართულ სოციალურ ყოფასთან მისი იდენტიფიკაცია. ამ ფაქტს, ცხადია, მისთვის ხელი არ შეუშლია, პარალელი ეძებნა ევროპულ რაინდულ ყოფაში, თანაც არა ტიპოლოგიური, არამედ გენეტიკური თვალსაზრისითაც, და საკითხი გადაეჭრა აღმოსავლეთის, უნინარესად, ქართული სამყაროს, სასარგებლოდ: აღმოსავლეთიდანააო ევროპაში, მათ შორის, საფრანგეთში, რაინდობის კულტი შემოტანილი, თანაც რაინდობა უნინარესად ქართველის მგზნებარე ტემპერამენტის რეალიზებააო, ვიდრე ცივსა და ზომიერ გარემოში აღზრდილი ევროპელისა.

ბროსეს უყურადღებოდ არ დარჩენია „ამირანდარეჯანიანის“ შედგენილობის საკითხიც. ის დიდი მეცნიერის ალლოთი მიხვდა, რომ „ამბავი ჯიმშერ დილარის შვილისა“ და „ჯიმშერის შვილის ჯიმშერ არმოკლასი“ არ ეკუთვნის „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორს და რომ არც ეს უკანასკნელია სარგის თმოგველი. აქედან განსაკუთრებით ფასეულია პირველი დებულების მტკიცება, რადგანაც, აკად. კ. კეკელიძის დაკვირვებით, დასახელებული თავების ავტორს „ზედმინეწით შეთვისებული აქვს სული, სტილი და მანერა „ამირანდარეჯანიანისა“, მასთან იმიტაცია უკიდურესობამდეა დაყვანილი“. ¹ ერთი სიტყვით, აქ ადგილი აქვს ორიგინალთან თითქმის სრულიად იდენტიფიცირებულ ლიტერატურულ მისტიფიკაციას, რომლის გამოცალკევება ძირითადი ტექსტიდან დღესაც ჭირს. მით უფრო დასაფასებელია ბროსეს ღვაწლი, რომ მან ეს შეძლო ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში, ასე ვთქვათ, – ქართველოლოგიის გარიჟრაჟზე.

თანამედროვე მეცნიერებაში გაზიარებულია ბროსეს თვალსაზრისი იმის შესახებაც, რომ მოსე ხონელს არ გაუგრძელებია სარგის თმოგველის „დილარიანი“.

არსებითად სწორი იყო ბროსე, როცა მსჯელობდა „ამირანდარე-ჯანიანის“ პოეტური სტილის რაფინირებულ ხასიათსა და მისი ენის ხალხურ სანყისებზე.

დაახლოებით იგივე შეიძლება ითქვას ქართული სახოტბო პოეზიის, უნინარესად, „თამარიანის“, იდეურ-მხატვრულ მხარეთა მისეულ ინტერპრეტაციაზე. ბროსე, თეიმურაზ ბატონიშვილთან ერთად, პირველია, ქართველოლოგიაში, ვინც შეუმცდარად განსაზღვრა სახოტბო პოეზიის, უნინარესად, „თამარიანის“, მაღალი იდეურ-მხატვრული და ესთეტიკური ღირსება. მართალია, ეს თეალსაზრისი საჭოჭმანო გახდა გასული საუკუნის II ნახევარში, თანაც უდიდეს ავტორიტეტთა მხრივ, მაგრამ მან მალე (1902 წ.) მიაღწია თავის კლასიკურ სრულყოფას ნ. მარის ნააზრევში, რომელშიც ქართული (და არა მარტო ქართული!) ფილოლოგია, კერძოდ, ტექსტოლოგია, ასევე თავის კლასიკურ სრულყოფას ზეიმობს. მაგრამ ნ. მარის ნააზრევის სიდიადით გაოცებამ მკითხველს არ უნდა დააკარგვინოს იმის შეგრძნება, რომ მეხოტბეთა იდეურ-მხატვრული (და არა წმინდა ფილოლოგიური) სამყაროს ამგვარი ინტერპრეტაციის სათავესთან ბროსე დგას.

კლასიკური პერიოდის ქართული ლიტერატურის ძეგლებიდან ყველაზე დიდი ენერგია ბროსემ „ვეფხისტაოსნის“ შესწავლას შეაღია. გარკვეული აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ მისი ძიებანი, ქართული ანბანიდან მოყოლებული „თამარიანამდე“, და თვით აღორძინების ხანის ჩათვლით, ერთ მიზანს ემსახურებოდა – რუსთველის შეცნობას. კარგად შენიშნავს რ. დოდაშვილი: ბროსე „მთელი შეგნებული სიცოცხლის მანძილზე გარს უტრიალებდა საქართველოს ამ უდიდეს განძს, რომელიც თავისი ჰუმანური იდეებითა და კეთილშობილური მისწრაფებებით საუკუნეებით უსწრებდა წინ ბროსეს სამშობლოსთან ერთად მთელი ევროპის რენესანსს“. რუსთველის კვლევა იყო ბროსეს ფილოლოგიურ-ლიტერატურათმცოდნეობითი ძიების უმთავრესი მეცნიერული საზრისი.

ბროსე თავის მრავალრიცხოვან შრომებში შეეხო რუსთველოლოგიის თითქმის ყველა ძირითად პრობლემას, დანებული „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტოლოგიითა და დამთავრებული პოეტიკით.¹ იგი რუსთველის გენიის აღარებაამდე ერთბაშად არ მისულა,

¹ ბროსეს რუსთველოლოგიური ძიებანი იხ. კრებულში: რუსთველი მსოფლიო ლიტერატურაში, I, თბ., 19, გვ. 37-67.

რაც უწინარესად ქართული ენის სრულყოფილი ცოდნის უქონლობით იყო გამოწვეული. ხოლო, როცა ენობრივი ბარიერი დაძლია და „ვეფხისტყაოსანმა“ მის თვალწინ გაიბრწყინა უჩვეულო იდეური სიღრმითა და უზემთაესი მხატვრული სტრუქტურით, ბროსე დარწმუნდა, რომ პოემა მსოფლიო ლიტერატურის შედეგრი იყო.

ბროსემ ჯერ კიდევ 1830 წელს, პარიზული ხელნაწერების შეჯერების შემდეგ, გამოაქვეყნა პოემის დასაწყისის თარგმანი და ტექსტის მოკლე შინაარსი. აქედან დაიწყო ზრუნვა „ვეფხისტყაოსნის“ სრული ტექსტის გამოცემაზე. პეტერბურგში შედგა სარედაქციო კოლეგია (მ. ბროსე, ზ. ფალავანდიშვილი, დ. ჩუბინაშვილი), შემუშავდა „პროღრამა“ გამოცემისა.¹

გამომცემლები, ბროსეს მეთაურობით, ამოსავლად ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანს“ იღებდნენ, მაგრამ აღიარებდნენ მისი „მცირედ განმართვის“ საჭიროებასაც. თანაც ეს „განმართვა“ უნდა წარმართულიყო „სწავლულთა ქართველთა მიერ“ ვახტანგის ტექსტთან ხელნაწერი მემკვიდრეობის შეჯერების გზით. ისინი ფიქრობდნენ, რომ ნამდვილი „ვეფხისტყაოსანი“, განსაკუთრებით ლექსიკური თვალსაზრისით, არ იყო წარმოდგენილი ვახტანგისეულ ტექსტში. ამასთანავე, არც თვითონ ჰქონიათ ამ ხარვეზის სრულად დაძლევის პრეტენზია, ოღონდ აღნიშნავდნენ: მომავალ გამოცემაში პოემის ტექსტს „მივაახლებთო ნამდვილს“. განზრახული იყო, რომ გამოცემას დართოდა „აღბეჭდვის ზედამხედველის“, ბროსეს, ნინასიტყვაობა, აგრეთვე ხელნაწერთა ვარიანტები, რასაც, სხვათა შორის, იწონებდა საერთოდ ქართველი ინტელიგენცია. ამ მხრივ, მაგალითს თვითონ ბროსე იძლეოდა: მან დაამუშავა მის ხელთ არსებული ხელნაწერები, ხოლო შემდეგ, საქართველოში დაცულ მანუსკრიპტებზე დაყრდნობით, ამგვარი სამუშაოს შესრულება დაავალა ზ. ფალავანდიშვილს. სამწუხაროდ, ზ. ფალავანდიშვილმა ეს დავალება არ შეასრულა იმ მოტივით, რომ იგი თითქოს არ იყო საჭირო. ბროსეს განმეორებითმა და დაჟინებულმა მოთხოვნამ შედეგი ვერ გამოიღო.

კომისიისათვის უმთავრესი იყო პოემის სტროფული შედგენილობის გარკვევა, რომლის მიმართაც ინტერესი ბროსემ ჯერ კიდევ პარიზში ყოფნისას გამოავლინა და ამ დარგში ჯეროვანი ცნობები მიიღო

¹ ი. მეგრელიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე გამოცემის პროგრამა, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 20.VIII.1965.

კიდევაც სწავლული ბატონიშვილისაგან. თეიმურაზი იტყობინებოდა: „სრული ვეფხისტყაოსანი არის რიცხვით ათასხუთას ოთხმოცდა ცხრა (ოთხტაეპოვანი) სტიხი, როგორითაც ვახტანგ მეფისა დაბეჭდულს ვეფხისტყაოსანში იხილვება, ისინი არიან ნამდვილ შოთა რუსთველის შეთხზულნი სტიხნი, რომელიც იმ სტიხზე დასრულდება: „ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსა“.¹ ვახტანგის ტექსტისადმი ამგვარი ნდობის მიუხედავად, თეიმურაზ ბატონიშვილი იმასაც აღნიშნავდა, რომ პოემის პირველგამოცემელს „დაბეჭდვაში დარჩომა და ველარ ჩაეტარებინა რამდენიმე სტროფი: 1. „თუ ყოფილა იგი მოყმე...“; 2. „მოუკლივარ თინათინის სურვილსა და სიყვარულსა...“; 3. „მე დავშვერ ვითარ ნესია...“; 4. „შევე, ფიცხლად შევეკაზმე...“. ისინი მას თავისი „ოსტატის დავით ალექსიშვილისაგან გაუგონია“ და აგრეთვე პოემის საკუთარ ხელნაწერშიც უხილავს.

თეიმურაზი თავის შეხედულებას ორგვარი მოსაზრებით ასაბუთებდა: ჯერ ერთი, იმით, რომ დასახელებული სტროფები „მსგავსი“ იყო რუსთველის „სტიხებისა“, მეორეც, ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანს“ სწორედ იმ ადგილებში ეტყობოდა ტექსტუალურ-შინაარსობრივი ხარვეზები, სადაც ისინი უნდა „ჩანერილიყო“. რაც შეეხება პოემის ცალკეულ თავებს, რომლებიც ვერ შევიდა ვახტანგის გამოცემაში, მათ შესახებ თეიმურაზს თავისი მოსაზრება აგრეთვე ჯერ კიდევ 1834 წელს ჰქონდა გამოთქმული; ეს თავები მას არ მიაჩნდა რუსთველის კუთვნილებად. ამას გარდა, თეიმურაზმა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ ცალკეულ სტროფთა წინაუქმობაზეც მიუთითა, მაგრამ მისი ეს მოსაზრება კომისიამ არ გაიზიარა.

პოემის შედგენილობაზე მსჯელობა თითქოს ამით უნდა ამოწურულიყო, მაგრამ კომისიამ საჭიროდ დაინახა ვახტანგისეული ტექსტი შეედარებინა ვრცელი რედაქციის შემცველ ხელნაწერებთან. ეს არ ყოფილა შემთხვეითი, რადგანაც „ჩანს, კომისიას პირველად განზრახული ჰქონია დაებეჭდა „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა სტროფი, ამ მიზნით ინდო-ხატაელთა და მისი მომდევნო ამბების დაბეჭდვასაც აპირებდნენ, მაგრამ შემდეგში ისინი ზედმეტად მიუჩნევიათ და პირვანდელ გადანყვებილებზე ხელი აუღიათ“, რაშიც, ეტყობა, „გარკვეული როლი ითამაშა თ. ბაგრატიონმა“ (ს. ყუბანეიშვილი). აღნიშნულის მიუხედავად,

¹ ს. ყუბანეიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ბეჭდვის ისტორიიდან (XVIII-XIX სს.), თბ., 1966, გვ. 48.

კომისიას გაუთვალისწინებია „სწავლულთა ქართველთა“ გემოვნება, ხელნაერთა მონაცემები და ხელის მომწერთა მოთხოვნა და გამოცემაში დამატებით კიდევ 46 სტროფი შეუტანია, თუმცა, მ. ბროსეს გულგია განმარტებით, მას არ სცოდნია, ვისი დანერილი იყო დასახელებული სტროფები, ოღონდ ფრანგი ქართველოლოგი იმაში კი ყოფილა დარწმუნებული, რომ ამ სტროფთა შემცველი ხელნაერი შესრულებული იყო „10 წელი წინ ვახტანგ მეფის დაბეჭდვილს ვეფხისტყაოსანზე“.¹

სტროფული შედგენილობის გვერდით, როგორც აღინიშნა, კომისიამ პოემის ლექსიკური სრულყოფისათვის იზრუნა, წმინდა ესთეტიკურ-შემეცნებითი თუ სხვა მოსაზრებით შეეცადა განეშორა ტექსტი ყოველივე იმისაგან, რაც, გამომცემელთა აზრით, უკარგავენ „ლექსთა შეწიწხებას“. ვახტანგისეული გამოცემისაგან განსხვავებით, ახალ გამოცემაში „დასხმულ იქნა“ შესაბამისი „ასონი, რომლისაცა შაირნი ანუ ლექსნი არიან პყრობილ“.

ამგვარ სამუშაოთა ჩატარების შემდეგ, 1841 წლის სექტემბერს, დაიბეჭდა პოემა „ვეფხისტყაოსანი“. ტექსტი არსებითად მოკლე რედაქციისაა და შედგება 1637 სტროფისაგან, რასაც ერთვის 11 სტროფი, რომლებიც შეიცავს ნიკოლოზ პირველის ქებას, რუსთველისა და მ. ბროსეს ბიოგრაფიის, აგრეთვე პოემის ახალი გამოცემის შესახებ ცნობებს. გამოცემას ახლავს წინასიტყვაობა და მცირე ლექსიკონი, რომელშიც 500-ზე მეტი სიტყვაა გამოტანილი და განმარტებული. განსაკუთრებით ფასეულია წინასიტყვაობა, შესრულებული მ. ბროსეს მიერ, მისივე სიტყვით, დ. ჩუბინაშვილის თანადგომით, სინამდვილეში კი თ. ბატონიშვილის დახმარებითა და კონსულტაციით (გ. შარაძე), აქ წამოჭრილია რამდენიმე პრობლემატური საკითხი: „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართება „ილიადასთან“; რუსთველის შაირობის თეორიის მიმართება არისტოტელეს პოეტიკურ ნააზრევთან; ანტონ კათალიკოსის კრიტიკა; ვახტანგის გამოცემისა და თარგმანის შეფასება და ა.შ. ცალკეა გამოსაყოფი წინასიტყვაობის ავტორის თვალსაზრისი პოემის წარმომავლობის შესახებ. მ. ბროსე იცავს თხზულების ორიგინალობის თეორიას და „ვეფხისტყაოსანს“ მიიჩნევს თამარის დროების მხატვრულ გარდათქმად. რუსთველოლოგიაში მან პირველმა დაუდო სათავე „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტური (ფაბულის) შენიღბვის თეორიას და წარმოადგინა იგი მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიის კონტექსტში. საინტერესოა ის,

¹ ვეფხისტყაოსანი, 1841, გვ. XIII.

რომ ფრანგი ქართველოლოგი პოემის ორიგინალობას იმითაც ამტკიცებს, რომ პერსონაჟთა „ზნეობა, ყოფა-ქცევა, გულოვნობა, ძმური მეგობრობა უთუოდ ქართველთა გულს, ზნეობას, ერთი სიტყვით ვსთქვათ, სრულს მათს ხარაქტერს გამოხატავენ“. ხოლო რაც შეეხება რუსთაველის მხატვრულ სამყაროს, მ. ბროსეს აზრით, „ვეფხისტყაოსანს“ ახასიათებს „ზღაპრის ტურფა-თხზულება, შაირების კეთილხმინაობა, სიტყვა-აღრჩევით ენა-მჭევრობა, ჰაზრების მშვენიერად დანმასწავა და ჭეშმარიტების მაღალ-ფილოსოფიური მხატვრობა“.

1841 წლის გამოცემა იმ მხრივაც იყო მნიშვნელოვანი, რომ მან შეარყია ვახტანგისეული პოემის გამოცემის მოცულობა და დააყენა საკითხი „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფული შედგენილობის შესწავლის აუცილებლობის შესახებ.

მ. ბროსე სხვა ადრეულ თუ გვიანდელ სპეციალურსა თუ განმაზოგადებელ შრომებში შეჰხებია „ვეფხისტყაოსნის“ თარიღის, ავტორის, ტექსტის უნიფიცირების, ფხზულების ენის, მხატვრული სტილის, დროისა და სივრცის, კომპოზიციის, ფაბულის წყაროს, ალეგორიზმის, პერსონაჟთა ფსიქოლოგიის, შაირობის, მიჯნურობის, აღმოსავლურ და დასავლურ ლიტერატურებთან პოემის მიმართებისა და სხვა კარდინალურ რუსთველოლოგიურ პრობლემატიკას და თანამედროვე მოთხოვნილების დონეზე განუხილავს ისინი. ერთი სიტყვით, მ. ბროსე იყო ქართველთა „ვინაობის სახსოვრის“ (ი. ჭავჭავაძე) – „ვეფხისტყაოსნის“ უებრო მკვლევარი და დაუღალავი პოპულარიზატორი, რითაც აქტუალურად შეუნყო ხელი ევროპელთა დაინტერესებას ქართველთა სულიერი კულტურით, საზოგადოდ, ქართული ცივილიზაციით.

მ. ბროსეს ყურადღებას იპყრობდა ალორძინების ხანის თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ძეგლი: „როსტომიანი“, „რუსუდანიანი“, „ამირან-ნიანი“, „არჩილიანი“, „ქილილა და დამანა“, „სიბრძნე-სიცრუისა“ და სხვ. და მათი ავტორების ბიოგრაფიები, მაგრამ გამორჩეული იყო მისი მიმართება „დავითიანთან“. მისდამი ჩვენი პატივისცემა ორკეცდება, როცა ვითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ მან „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგ ძველი ქართული პოეზიის ეს უდიადესი ძეგლი, ქართველთათვის მაშინ თითქმის შეუცნობი და ზოგისათვის სულაც უცნობი, ერთბაშად ევროპასაც გააცნო. ამდენად, იგი „დავითიანის“ კვლევის სათავეებთან დგას.

ამ ფაქტის გადაფასება შეუძლებელია.

მართალია, მ. ბროსე დ. გურამიშვილის პოეზიაზე თითქოს არ ყოფილა მაღალი წარმოდგენისა, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. სინამდვილეში, მან არსებითად პირველმა განსაზღვრა „დავითიანის“ ადგილი და მნიშვნელობა ქართული ლიტერატურული აზროვნების ისტორიაში. მისი შენიშვნით, „დავითიანი“ უნდა განვიხილოთ, როგორც დიადი კრებული, რომელშიც ავტორმა ჩააქსოვა მთელი თავისი გრძნობა და გონება. მკითხველს აქ ხვდება ფილოსოფიური განსჯანი, მორალური დამოძღვრანი, ღვთისმეტყვეება, უძველესი ისტორია, პოეტის ავტობიოგრაფია, მხიარული სიმღერები, აკროსტიხები, გამოცანები, კალამბურები. ერთი სიტყვით, – ასკენის მარი ბროსე, – ესაა ენციკლოპედია, რომელიც კარგად აგრძნობინებს მკითხველს განსწავლულობის მაღალ დონეს პოეტის ქვეყანაში¹.

მარი ბროსე, როგორც ისტორიკოსმა და ფილოლოგმა, „დავითიანი“ ძირითადად ორ ჭრილში – ისტორიული და პოეტურ-ფილოლოგიური თვალსაზრისით – განიხილა. ფრანგი მეცნიერი, ჩინებული მცოდნე და მკვლევარი საქართველოს ისტორიისა, „დავითიანს“ აფასებს უნიწარესად როგორც პირველხარისხოვან საისტორიო წყაროს, როგორც „ახალი დროის“ ისტორიულ ძეგლს. მარი ბროსემ დეტალურად და სკრუპულოზურად განიხილა პოეტის ბიოგრაფია XVIII ს. საქართველოს სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ ვითარებასთან მიმართებაში. აქ იგი იმასაც აქცევს ყურადღებას, რომ ქართველი პოეტი თავის ტრაგიკულ თავგადასავალს ზოგჯერ იმგვარად გადმოგვცემს, რომ მკითხველში უნებლიე ღიმილს იწვევს. ამის ნიმუშად მკვლევარს დ. გურამიშვილისაგან მდინარეში უკანასკნელი სარჩოს დაკარგვის სცენის აღწერა მიაჩნია, რაც დამშვენებულია ჭეშმარიტი პოეტურ-მხატვრული გამომსახველობით. ეს „დავითიანში“ ტრაგიკულისა და კომიკურის თანადგომის მაუწყებელია, რაც ამ ღრმად მორწმუნე ქრისტიანს რამდენადმე აშორებს კიდევაც სასულიერო მწერლობის აკადემიზმით აღბეჭდილ შაბლონთან, რასაც ბოლო ხანებში ლიტერატურული ეტიკეტი ეწოდა.

მარიბროსე „დავითიანზე“ დაყრდნობითარამხოლოდგადმოგვცემს პოეტის ბიოგრაფიის ყოველ დეტალს, არამედ გარკვეულ შემთხვევაში აზუსტებს კიდევაც მათ. ასე, მაგალითად, დ. გურამიშვილის ტყვეობის ქრონოლოგიის გასარკვევად იგი მიმართავდა XVIII ს. აღმოსავ-

ლეთ საქართველოს ისტორიულ მოვლენებს. მკვლევარი ყურადღებას აქცევდა იმ ფაქტს, რომ დავითის დატყვევება, „დავითიანისავე“ ჩვენებით, ზედაველას ბრძოლის დროს მომხდარა. ამ ბრძოლას კი ადგილი ჰქონდა 1724 წელს. მარი ბროსე აქ იმასაც აქცევს ყურადღებას, რომ დ. გურამიშვილი ახსენებს ვახტანგ მეექვსის ლაშქრობას დერბენდში, და უმატებს: როცა ქართველებს ვეახელ მოსკოვში, ისინი უკვე ექვსი წელი იქ ცხოვრობდნენო. აქედან გამომდინარე, გარკვეულად დგინდება პოეტის ტყვეობის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარიც, თუმცა თვით მარი ბროსე ამას არ აკეთებს. მკვლევარი უყურადღებოდ არ ტოვებს დ. გურამიშვილის გაზნესებას ჰუსართა პოლკში, მის მონაწილეობას ხატიანის ალბაში 1739 წელს, ფრიდრიხშავანის გადანვაში 1742 წელს და პრუსიელებთან ბრძოლაში 1757 წელს, კისტრინთან რუსი ჯარის დამარცხებასა და დავითის ტყვედ ჩავარდნას, მის განთავისუფლებას და მირგოროდს დამკვიდრებას.

ამასთანავე, მარი ბროსე დ. გურამიშვილის ბიოგრაფიასთან მიმართებაში ცდილობს „დავითიანის“ შექმნის ქრონოლოგიის გარკვევასაც. მკვლევრის ვარაუდით, დ. გურამიშვილი ღრმა სიბერემდე ეწეოდა პოეტურ მოღვაწეობას, თანაც მისი დამოკიდებულება საკუთარი პოეტური მემკვიდრეობისადმი გამორჩეული იყო უაღრესად სისათუთითა და გრძნობიერებით. ამას თავისი მიზეზები ჰქონდა: ქართველი პოეტი „დავითიანს“ თავის პირმშოდ რაცხდა და სიყვარულიც მის მიმართ მამობრივი ჰქონდა. ამიტომაც, რომ იგი შთამომავლობას უკრძალავს „დავითიანის“ ხელყოფას, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს იქნებოდა მისი მშობლიური, მამობრივი გრძნობა-ღირსების შელახვაც.

მარი ბროსეს ისტორიული ექსკურსი უწინარესად „ქართლის ჭირზეა“ დაფუძნებული. იგი დ. გურამიშვილს აფასებდა როგორც ისტორიკოსს, რომელმაც შეძლო თავისი ქვეყნის ძნელბედობის ხანის რეალისტურად ასახვა, რაც სანაქებო პოეტური ხელოვნებითა და სისადავითაა დამშვენებული. ამიტომაცაა, რომ ფრანგი მეცნიერი ისტორიულ ვითარებათა გადმოცემისას არ ერიდება დ. გურამიშვილისეულ წმინდა პოეტურ სახე-ხატთა წარმოჩენასაც. მას თითქმის სიტყვასიტყვითი თარგმანი მოაქვს პოემის იმ პასაჟისა, რომელშიც ქართლ-კახეთის საძრახი ურთიერთობა და მტრისაგან მათი დამორჩილება შედარებულია გარიალს ადევნებული ორი ქორის ბრძოლასთან, რომელმაც არწივი გამოაღვიძა და კუთვნილი ლუკმა წაართვა. მარი ბროსეს, როგორც ის-

ტორიკოსს, ხიბლავს ის ფაქტი, რომ პოეტი მისაბაძი სიზუსტით აღწერს აგრეთვე სხვა ისტორიულ რეალიებსაც, ბოლოს კი შენიშნავს: ჯანსაღი ფილოსოფია, რომლითაც სუნთქავს მისი პოემა, აგრეთვე ლექსის სი-სადავე, მის ავტორს საპატიო ადგილს აკუთვნებს ქართული ლიტერა-ტურის ისტორიაში (იქვე, გვ. 329).

მარი ბროსე საგანგებოდ ჩერდება „ქაცვია მწყემსზე“ და უწოდებს მას „უბრწყინვალეს პოემას“. მკვლევარს „ქაცვია მწყემსში“ იტაცებს უაღრესად რეალისტური სახე-ხატები, უშუალოდ ცხოვრების ყოფითი სფეროდან აღებული. იგი აღფრთოვანებულია პოემის შესავალი ნაწილი-ით. ის ჩამოჰგავსო ფრანგ შემოქმედთა ნაღვანს, რომელიც მსუბუქია, პაეროვანი და გონებამახვილურიც. დ. გურამიშვილის ზომიერი იუ-მორი, მონოდებული საკადრისი პოეტური გაფორმებით, მას აგრეთვე აგონებს V საუკუნის ცნობილ ბერძენ მწერალ ლონგუსს, ავტორს თხ-ზულებისა „დაფნისი და ქლოე“. აქვე მარი ბროსე მსჯელობს „ქაცვია მწყემსის“ უსაზღვრო იუმორზეც ზოგიერთ პასაჟში, რომლის მიტანა პატიოსან საზოგადოებამდე გაჭირდებოდა. მშობელთა შესახებ ქაცვია მწყემსისეული თხრობა მასთან განმარტებულია, როგორც თვით დავი-თის დედ-მამის შესახებ თხრობა, ოღონდ გარდავლით, უცხო სახელდე-ბათა ქვეშ. ბოლოს კი დაატანს, რომ შეუძლებელია ადამიანთა სულიერი მდგომარეობის ასახვა მეტი ფილოსოფიური სიღრმით, გონიერებითა და პოეტური გემოვნებით.

აქვე საგანგებოდაა ხაზგასმული, რომ მარი ბროსესათვის არსები-თად გაუგებარი დარჩა „ქაცვია მწყემსის“ დასასრული. ამიტომაც ერთ-გვარი გულისტკივილითაც კი აღნიშნა მან: აქ ქრება პოეტური კომიზმი დავითისა და ეს უაღრესად ორიგინალური პოემა, რომელიც ლონგუ-სის ბრწყინვალე ფურცლებს გვაგონებს, მთავრდება დამოძღვრასა და მსოფლიო წარღვნაზე ცივი გადასვლით. უნდა ითქვას, რომ ამ მხრივ გაურკვეველობა სუფევდა მარი ბროსეს შემდეგაც დიდხანს. მხოლოდ ბოლო ხანებში შეინიშნება სერიოზული ცდა „დავითიანის“ სიუჟეტურ-კომპოზიციურ კანონზომიერებათა ძიებისა,¹ რამაც, შესაძლოა, მომა-ვალში დაადასტუროს აზრი, რომ „ქაცვია მწყემსიც“ მთავრდება ისე, როგორც უნდა დასრულებულიყო დ. გურამიშვილის ესთეტიკურ-პოე-ტიკური კონცეფციით.

1 რ. სირაძე, წერილები, თბ., 1980, გვ. 129-130; 148. შდრ. მისივე, სახისმე-ტყველება, თბ., 1982, გვ. 228-234.

მარი ბროსეს არც „დავითიანის“ მხატვრული მხარე რჩება უყურადღებოდ. მისი დაკვირვებით, დ. გურამიშვილი, როგორც უნიჭიერესი პოეტი, თავის ძალას სცდიდა ნაციონალური პოეზიის თითქმის ყველა რთულ დარგში. ამასთან დაკავშირებით მას ზედმეტად არ მიაჩნია ევროპული პოეზიის გახსენება, განსაკუთრებით, აკროსტიქებისა. ცალკე გამოყოფს იგი ანბანთქებას, აღნიშნავს მისი ალქმის სირთულეს. მასთანვეა დაკავშირებული „ზმა“, რომელიც, მისი აზრით, ქართული ენის მონაპოვარია და რომლის ხიბლთან ზიარება მხოლოდ ამ ენის ღრმად მცოდნისათვისაა ხელმისაწვდომი. ფრანგი მეცნიერის განმარტებით, ზმისთვის ზრუნვა ქართულ ენობრივ სამყაროში ამკვიდრებს რთულ პოეტურ საქცევებს. დ. გურამიშვილთან მიმართებაში აქ მას ახსენდება ფრანგი ევგენი პრადელის ბრწყინვალე იმპროვიზატორული ტალანტი. „დავითიანის“ ლიტერატურული ენის დახასიათებისას მარი ბროსე შედარებისათვის მოიხმობს „უდიდეს მწერლებს“ (ბუალოს, რასინს...) და ქართველი ავტორის თავისებურებას იმაში ხედავს, რომ მისთვის საგრძნობლად ამაღლებული სტილი არაა დამახასიათებელი.

„დავითიანის“ განხილვისას მარი ბროსე დ. გურამიშვილის პოეტიკის საკითხებსაც ეხება. შესაძლოა მისი პოეტიკური განსჯანი მთლიანად ვერ შეესაბამება თანამედროვე მეცნიერული მოთხოვნილების დონეს (გ. ფარულავა), მაგრამ თავისი დროისათვის მას უთუოდ ჰქონდა კულტურული ღირებულება. საინტერესოა მისი დაკვირვება, რომ „დავითიანში“ დადასტურებული მეტრთა მრავალფეროვნება განპირობებულია ამ მხრივ ქართულ-რუსულ ხალხურ სიმღერათა მრავალფეროვნებითა და მათი გადმოცემის აუცილებლობით.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ უნდა დავასკვნათ, რომ დიდა მარი ბროსეს ღვაწლი ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლისა და პოპულარიზაციის საქმეში. ამ დარგში მის მეცნიერულ განსჯას არა მხოლოდ ისტორიული, არამედ სადღეისო მნიშვნელობაც აქვს.

ყოველივე ზემოთქმული ღრმა პატივისცემის გრძნობით განგვანყობს არა მარტო მარი ბროსეს მიმართ, რომლის სიცოცხლე, ინტელექტუალური და გრძნობადიც, ქართველთა სიყვარულში დაიფერფლა, არამედ მისი მშობელი ფრანგი ხალხის მიმართაც.

„დაპითიანი“ და სლავური ბაროკო

„ჩემთვის სასიამოვნო სიახლე იყო იმის გაგება, რომ საქართველოში მუშავდება ისეთი სერიოზული თანამედროვე მეცნიერული პრობლემა, როგორიც არის ბაროკოს პრობლემა. ბაროკო... მოიცავს ქართული კულტურის სამყაროსაც, და არა მხოლოდ ქართულს.

ეს საეცებით კანონზომიერია, რადგანაც რუსთველის შემდგომი პერიოდის ქართული კულტურაც სამყაროს ესთეტიკური შეგრძნების იმ კრიზისით ხასიათდება, რომელიც ბაროკოსთვისაა დამახასიათებელი...

ბაროკოს პრობლემას მნიშვნელობა აქვს ყველა ევროპული ლიტერატურისათვის და უთუოდ ადასტურებს, რომ ქართული ლიტერატურა ვითარდებოდა ევროპული და აღმოსავლური ლიტერატურისა და კულტურის ფართო ნაკადში. გარდა ამისა, ქართული ბაროკოს პრობლემას დიდი თეორიული მნიშვნელობა აქვს და საშუალებას გვაძლევს უფრო ღრმად გავიგოთ კაცობრიობის ესთეტიკური განვითარების პროცესი“.

დ.ს. ლიხაჩოვი

„შენს თეთრ ტაძარში სინმინდეს ვპოეებ...
განიტვირთება სიმძიმით სული“.

ანა კალანდაძე

დავას არ იწვევს აზრი, რომ რუსეთ-საქართველოს სახელმწიფო-ბრივ-პოლიტიკურმა ურთიერთობამ ალორძინების პერიოდსა და გარდამავალ ხანაში უაღრესად ნაყოფიერი გავლენა მოახდინა საზოგადოდ ქართულ ლიტერატურულ-კულტურულ აზროვნებაზე. აქ აღნიშვნის ღირსია ასეთი ფაქტი: დროის დასახელებულ მონაკვეთში, უწინარესად კი მის დასაწყის ხანაში – თეიმურაზ პირველის მოღვაწეობის დროს – ეროვნული სიტყვიერი კულტურა ძალუმად განიცდიდა აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული, მაშინ თითქმის უკვე დეგრადირებული, ლიტერატურის გავლენას არათუ მხატვრულ-პოეტიკური, არამედ წმინდა მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისითაც, – თხზულებათა დიდი ნაწილი იწერებოდა ფორმალურად და შინაარსობრივად სპარსულ ყაიდაზე, ამასთანავე, მათში გამოვლენილი იყო უცხო (სპარსული) ნაციონალური ტენდენცია, – რაც ქართულ მხატვრულ აზროვნებას აშორებდა თავისი განვითარების მაგისტრალურ ხაზს, თანაც ეროვნული გადაგვარების საშიშროების წინაშე აყენებდა ქართველ ხალხს.

მონინავე ქართველმა საზოგადოებამ ასეთი პირობებიდან თავდახსნის ორი გზა გამოჩინა. აქედან პირველი გზა გულისხმობდა ენ. „მართლის თქმის“ პრინციპის განახლებას მწერლობაში, რაც ტრადიციულად ახასიათებდა ძველ ქართულ ლიტერატურას და რითაც იგი განსხვავებოდა აღმოსავლურ, ენ. „სპარსულ“, ზღაპრულ, „მონაქორ“ თემატიკაზე დაფუძნებული მხატვრული მემკვიდრეობისაგან. მეორე მხრივ, აღმოსავლეთის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური და კულტურულ-ლიტერატურული აგრესიისაგან თავდაღწევის მიზნით, ქართველობამ წარმატებით სცადა დასავლეთის სამყაროსთან, უწინარესად რუსეთთან, და რუსეთის გზით ევროპულ კულტურასთან, ინტენსიური კონტაქტის დამყარება. ამით ტიპოლოგიურად დასავლური ბუნების ქართული კულტურა, კერძოდ, ძველი ქართული ლიტერატურა, ასე ვთქვათ, თავის თავს უბრუნდებოდა და განვითარების ტრადიციულსა და ლოგიკურ გზას ადგებოდა. ეს პროცესი მიმდინარეობდა თითქმის მთელი აღორძინების პერიოდისა და გარდამავალი ხანის მანძილზე როგორც შინ, ისე გარეთ, განსაკუთრებით კი სწორედ საქართველოს საზღვრებს გარეთ – რუსეთსა და რუსეთის განაპირა მხარეებში აღმოცენებულ ქართულ კოლონიებში. ამიტომაცაა, რომ ქართული ემიგრანტული პოეზია ღრმად ეროვნულია, მაჰმადიანური ლიტერატურული გავლენისაგან თითქმის დაზღვეული, ამასთანავე, რუსულ, საზოგადოდ სლავურ და, მისი გავლით, დასავლურ სულიერ კულტურასთან ნილნაყარი. ეს ფაქტი, და საერთოდ ქართულ-რუსული (დასავლური) ლიტერატურულ-კულტურული ურთიერთობანი მრავალგზის გამხდარა სპეციალური შესწავლის საგანი.¹

ზემოაღნიშნულის მიუხედავად, დასახელებული მიმართულებით კვლევა კვლავაც აქტუალურ პრობლემად რჩება ქართველოლოგიაში. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობდა და იპყრობს დავით გურამიშვილის პიროვნება და შემოქმედება (მათი ურთიერთობისაგან

¹ ტ. რუხაძე, ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან XVI-XVIII საუკუნეებში, თბ., 1960; მისივე, გარდამავალი ხანის მწერლობა, ნიგნში: ქართული ლიტერატურის ისტორია (ექვს ტომად), ტომი II (XII-XVIII სს.), თბ., 1966, გვ. 682-705; მისივე, ძველი ქართული თეატრი და დრამატურგია, თბ., 1949; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, თბ., 1952, გვ. 212-215; Л.В. Менабде, Изучение древнерусской литературы в Грузии, კრებულში: Русская и грузинская средневековые литературы, Л., 1979, стр. 204.211...

გათიშვა, თვით „დავითიანის“ სპეციფიკიდან გამომდინარე – მისი ერთ-ერთი ცენტრალური პერსონაჟი თავად დ. გურამიშვილია – მეუძლე-ბელია). მაგრამ აქამდე საბჭოურ, უწინარესად, ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში, „დავითიანი“ განიხილებოდა საკუთრივ რუსულ, დარამდენადმე უკრაინულ, მწერლობასთან მიმართებაში, რაც, ალბათ, არაა საკვებით მიზანშეწონილი; ჩვენ ვთვლით, რომ „დავითიანი“ უნდა დამუშავდეს უფრო ფართო მასშტაბით, კომპლექსურად, – საზოგადოდ სლავურ სიტყვიერ კულტურასთან მიმართებით.

საკითხის ამგვარად დასმის საფუძველს გვაძლევს თვით დ. გურამიშვილის განცხადება, რომ იგი კარგად იყო გაცნობილი არა მხოლოდ რუსულ და მალოროსიულ (უკრაინულ), არამედ პოლონურ სიტყვიერ ხელოვნებასაც. ამას გულისხმობს „მესამე დავითის შესხმაზე“ ავტორისავე მითითება: „პოლშის სიმღერის ხმა“.

აქვე თუ იმ ფაქტსაც გავიხსენებთ, რომ პოეტმა ამ სამყაროში გა-ლია თავისი ხანგრძლივი ინტელექტუალური და ფიზიკური ცხოვრე-ბის გზა, მაშინ კიდევ უფრო ლოგიკური გამოჩნდება დასმა საკითხ-ისა საზოგადოდ სლავურ სიტყვიერ კულტურასთან (ლიტერატურა, ფოლკლორი...) „დავითიანის“ მიმართების შესახებ გენეტიკური თუ ტოპოლოგიური (განსაკუთრებით ტიპოლოგიური) თვალსაზრისით.¹ ზემოდასახელებულ ზოგად და, ნაწილობრივ, კონკრეტულ მოსაზრე-ბებთან ერთად, საკითხის ამგვარად დასმის საჭიროებას „დავითიანის“ სხვა, არცთუ ისე მცირერიცხოვანი კონკრეტული მითითებანი განაპი-რობებს, მათ შორის უწინარესად ის, რომ, „დავითიანის“ პირველსავე ლექსში („ამ წიგნის გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება, 1955, II, 1-2), დ. გურამიშვილისავე განმარტებით, მან თავის სულიერ მემკვიდრეობაში გასაველი მისცა „სხვის სჯულსაც.“

„ბრძენსა კაცსა ვეხევენები, ეს ობოლი მამინათლოს;

თუ რამ იყოს სხვის სჯულისა, მომიქციოს, გამიქართლოს“.

1 რაც შეეხება ქართულ სიტყვიერ კულტურასთან „დავითიანის“ მიმართე-ბის კვლევას, მას ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში გარკვეული ტრადი-ცია აქვს. ამ მხრივ ბოლო ხანებში უაღრესად მნიშვნელოვანი და პრომატ-ევადი სამუშაო ჩაატარა ტ. მოსიამ (იხ. ტ. მოსია, დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა, თბ., 1986). აქვე უნდა დასახელდეს ა. სპარსიაშვილის სპეციალური ნაშრომი, რომელსაც, სამწუხაროდ ვერ გავ-ეცანით.

ცნება „სხვისი სჯული“, ცხადია, ამ შემთხვევაში სავსებით განტვირთულია კონფესიონალური შინაარსისაგან. ამგვარი დასკვნის გამოსატანად არაა საჭირო „დავითიანის“ მსოფლმხედველურ-სტილურ სამყაროზე სპეციალური დაკვირვება, იმდენად ღრმად ქრისტიანულია იგი. ასეთ შემთხვევაში „უცხო სჯულის“ ერთ-ერთი, შესაძლოა – ერთადერთი, გაგებაც სლავურ სამყარომდე მიგვიყვანს (ამ მხრივ, გამონაკლისის წარმოადგენს „აღდგომის დღეს ყრმათ სამღერალი“, რომელიც, ავტორისავე თქმით, „სომხურის გალობის ხმაზეა“ განწყობილი).

წინდანინ განვმარტავთ: ამთავითვე საჭიროდ ვთვლით „დავითიანის“ მიმართების კვლევას სლავური სიტყვიერი კულტურის არა მხოლოდ ცალკეულ მოტივებთან, თემებთან და ასე შემდეგ, როგორც მეტწილად ხდებოდა აქამდე, არამედ საზოგადოდ ამ კულტურის საერთო სტილურ-მსოფლმხედველობრივ მიმართულებებთან (რისი შესრულების პრეტენზია, ცხადია, ჩვენ არ გვაქვს). ამისათვის საჭიროა ჯერ თვით ამ სტილურ-მსოფლმხედველობრივ მიმართულებათა რაობისა და მნიშვნელობის გათვალისწინება სლავური სიტყვიერი კულტურისათვის.

სლავურ სიტყვიერ კულტურაში დ. გურამიშვილის წინარე და მის თანამედროვე მიმართულებათა შორის უნდა გამოიყოს სლავური ბაროკო და, სხვათა შორის და სხვაზე უწინარეს, სწორედ მის კონტექსტში უნდა მოხდეს „დავითიანის“ სტილური და იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ანალიზი. მიგვაჩნია, რომ საკითხის ამ სიბრტყეზე დასმა, რასაც ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში მოკრძალებული პრეცედენტი ჰქონდა,¹ აუცილებელია ყველა შემთხვევაში – დასმული

1 ვგულისხმობთ გ. გაჩეჩილაძის მრავალმხრივ საინტერესო, გაბედულ, მეტიც – მაშინდელ პერიოდში ერთგვარად რისკიან წერილს „ბაროკოს პრობლემა და ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის ამოცანები“ (გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1972, 29-30). მალე მას მოჰყვა ი. კენჭოშვილის ასევე საყურადღებო წერილი „ქართული აუთენტური ბაროკოს გამო“ (ჟურნ. „ცისკარი“, 1973, 9). ოთხი წლის შემდეგ გაზ. „კომუნისტი“ (7.X.1977) დაიბეჭდა დ.ს. ლიხაჩოვის ინტერვიუ, რომელიც ძირითადად ქართული ბაროკოს პრობლემას ეხება (მისი ინტერვიუს ერთი დიდი მონაკვეთი წინამდებარე ნარკვევს უძღვის ეპიგრაფად). ცოტა მოგვიანებით იმავე „კომუნისტი“ (12.X.1980) გამოქვეყნდა გ. გაჩეჩილაძის სტატია აქ ზაფხული უნდა დაიხატოს“, რომელშიც კვლავ ბაროკოს, კერძოდ, ქართული ბაროკოს, პრობლემაზეა საუბარი. 1983 წელს თბილისის უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის სხდომაზე ნა-

206

პრობლემის შემდგომ გაღრმავებით დასამუშავებლად თუ საზოგადოდ მის მოსახსნელად, რადგანაც ეს უკანასკნელიც – საკითხის დასაბუთებული მოხსნაც – მეცნიერული აზრის წინსვლის უცილობელი პირობაა.

დასმული საკითხის გასაანალიზებლად საჭიროდ ვთვლით თვით ბაროკოს, როგორც მიმართულების, მათ შორის, ლიტერატურული მიმართულების, არსის გადმოცემას შედარებით ვრცლად თუნდაც იმის გამოც, რომ – ვთქვათ აშკარად – ქართველი მკითხველი ნაკლებად იცნობს მას და, ზოგი ჩვენი ლიტერატურათმცოდნის აზრით (არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა, ეს აზრი წერილობით გამოითქვა თუ ზეპირად), მისი ცოდნა თითქოს არცაა აუცილებელი ქართული ლიტერატურის, კერძოდ, ძველი და ნაწილობრივ, ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორიის სპეციალისტთათვის. ეს შეცდომაა. სწორედ ამ შეცდომამ გააძნელა ჩვენში ბაროკოსთან „დავითიანის“ მიმართების კვლევა ჩაღრმავებით, არსებითად.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს მიმართულება ადრე, იდეოლოგიური თუ სხვა მოსაზრებით, არც რუსულ, საზოგადოდ სლავურ, ლიტერატურათმცოდნეობაში ყოფილა ყოველთვის ერთნაირად და სწორად გაგებული და შეფასებული. ბოლო ხანებში ეს ხარვეზი გამოსწორდა, რითაც არსებითად შეიცვალა ჩვენი წარმოდგენა XVII-XVIII სს. სლავურ ლიტერატურაზე, კულტურაზე, აგრეთვე რომანტიზმზე და... თვით XX საუკუნის სულიერ მემკვიდრეობაზეც.

ბაროკოს ამგვარმა მნიშვნელობამ განსაზღვრა ეს ფაქტი, რომ უკანასკნელ ხანებში როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ, მას მიეძღვნა რამდენიმე კრებული, მსოფლიოს კულტუროლოგთა საერთაშორისო ყრილობები თუ სიმპოზიუმები.

ვიკითხებ მოხსენება ალორძინების ხანის ქართული სიტყვიერი კულტურის მიმართებაზე სლავურ ბაროკოსთა და დავსვით საკითხი ამ ასპექტში განსაკუთრებით დ. გურამიშვილის „დავითიანის“ შესწავლის აუცილებლობის შესახებ. 1984 წელს იმავე კათედრის სხდომაზე მკვლევარმა ლ. გრიგოლაშვილმა წაიკითხა მოხსენება თემაზე: „დავით გურამიშვილი და გრიგორი სკოვოროდა (ტიპოლოგიური ძიებანი)“, რომელშიც გარკვეული ადგილი დაუთმო ბაროკოს პრობლემასა და მის მნიშვნელობას ქართული სიტყვიერი კულტურის, მათ შორის „დავითიანის“, შემდგომ შესასწავლად.

ანტონის „მარტირიკაზე“ ბაროკოს გავლენას ამჩნევს ბ. ბალხამიშვილი (ბ. ბალხამიშვილი, XVIII საუკუნის ქართული მეტაფრასტიკა. ანტონ ბაგრატიონის „მარტირიკა“, თბ., 1986, გვ. 121-122. სადისერტაციო ნაშრომი).

საბჭოურ გამოცემათაგან უნინარესად უნდა დასახელდეს ორი ფუნდამენტური კრებული, რომლებშიც ძველი და ნაწილობრივ ახალი რუსული, საზოგადოდ სლავური ხელოვნება, ლიტერატურა, ბაროკოს მუქზეა განხილული.¹

ცალკეულ ავტორთაგან უნდა დასახელდეს ვ.ი. ფედოროვის,² ლ.ა. სოფრონოვას,³ ი.პ. ერიომინისა⁴ და სხვა ავტორთა სპეციალური მონოგრაფიები. უაღრესად მნიშვნელოვანია ი.ნ. გოლენიშევე-კუტუზოვის,⁵ ა.ფ. ლოსევის,⁶ ს.ს. ავერინცევის,⁷ ა.ა. მოროზოვის,⁸ დ.ს. ლიხაჩოვის,⁹ ა. ლიპატოვისა¹⁰ და სხვა ავტორთა სპეციალური გამოკვლევანი თუ ცალკეული გამონათქვამები. დიდი შრომაა განეული პოლონური, ჩეხური, ხორვატული და სხვა სლავურ ლიტერატურათა ბაროკანული სტილის შესასწავლად. ცალკე უნდა დავასახელოთ ე. გიორგევის ფუნდამენტური გამოკვლევა, რომელიც ითვალისწინებს ძველი ბულგარული ლიტერატურის განხილვას საერთოსლავურ და საერთოევროპულ კონტექსტში, რისთვისაც ერთ-ერთ საყრდენ პოზიციას ბაროკო წარმოადგენს.¹¹

ვიდრე საკუთრივ ბაროკოს არსს გადმოვცემდეთ, მის გარშემო არსებული ტრადიციული (ან რამდენადმე ტრადიციული) შეხედულების

1 Славянское барокко: Историко.культурные проблемы эпохи, М., 1979; Барокко в славянских культурах, М., 1982.

2 В.И. Федоров, Литературные направления в русской литературе XVIII века, М., 1979.

3 Л.А. Софронова, Поэтика славянского театра, XVII-XVIII вв., М. 1981.

4 И.П. Еремин, Литература древней Руси. Этюды и характеристика, М., Л., 1966.

5 И.Н. Голенищев.Кутузов, Романские литературы, М., 1975.

6 А.Ф. Лосев, Эстетика возрождения, М.,

7 С.С. Аверинцев, Об общем характере символики раннего Средневековья, Бгбზმი: Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974, 1/5. М.1978.

8 А.А. Морозов. Проблема барокко XVII-начала XVIII вв. . „Русская литература“, 1962, №3.

9 Д.С. Лихачев. Развитие русской литературы X-XVIII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.

10 А. Липатов, Ренессанс и барокко... Сов. славяноведение, 1976, №6.

11 Е. Георгиев, България-люлка на славяната пислмеского и общеевропейского литературно развитие, мისივე ბგბზმი: Българската литература..., София, 1973.

საპირისპიროდ მოვიტანთ უახლეს თვალსაზრისს ამ საკითხზე, კერძოდ, ბაროკოს პრიორიტეტზე სხვა მიმართულებებთან შედარებით მსოფლიო ლიტერატურის განვითარებაში, უწინარესად, რომანტიზმის დამკვიდრების საქმეში. მკვლევრები შენიშნავენ: გამოვიდნენ რა განმანათლებლობის რაციონალიზმის წინააღმდეგ, უკუაგდეს რა კლასიციზტური კანონები, რომანტიკოსებმა მიმართეს ბაროკოს ტრადიციებს, რომელთანაც მათ ობიექტურად აახლოებდა მსოფლალქმის ხასიათი (განმანათლებლობის ფილოსოფიის კრიზისი, ამასთან დაკავშირებით რელიგიური სანყისის მომძლავრება, იდეალისტური ფილოსოფიის განვითარება).

წინარე რომანტიზმის წარმომადგენლები და რომანტიკოსები, თავიანთ პოეტურ ხილებთან ახლო მყოფ ტრადიციათა ძიებისას, შეგნებულად დაენაფნენ ბაროკოელ ხელოვანთა შემოქმედებას, რომელსაც არ ცნობდა კლასიციზმი... თანხმირება ბაროკოსა და რომანტიზმს შორის აიხსნება იმით, რომ ისინი, დ.ს. ლიხაჩოვის განმარტებით, განეკუთვნებიან ე.წ. მეორეულ სტილს. ბაროკოცა და რომანტიზმიც ავითარებენ ხელოვნების თვითმყოფადობის თეორიას... ისინი ადვილად არღვევდნენ ესთეტიკურ წესებს (კანონებს) (მდრ. ბერნინის გამოთქმა: „ვინც არ არღვევს წესებს, ის არცაა პოეტი“, – აგრეთვე ფ. შლეგელის აზრი იმის შესახებ, რომ „აფეთქება პოეტისა ვერ მოითმენს ვერავითარ კანონს“). ამიტომაც ერთიცა და მეორეც თავისუფლად მიმართავდნენ დაკანონებულ ჟანრებს, აფართოებდნენ მათ საზღვრებს, ქმნიდნენ ახალს. მათეული პოეტური (და არა რეალური) სამყაროს ცენტრში დგას ადამიანის პიროვნება. ბაროკანელი პოეტი და პოეტი-რომანტიკოსი იზიარებდნენ ანტიკური პერიოდის წარმოდგენას პოეტი – წინასწარმეტყველის შესახებ, რომელსაც ღვთაებრივი სიმშაგე ეუფლება. ისინი უსაზღვროდ ღრმად გრძნობდნენ ხელოვნების ყველა სახის ერთობას და საკუთარ ამოცანად სახავდნენ მათ (პრაქტიკულ) გაერთიანებას. როგორც ბაროკოს, ასევე რომანტიზმის ეპოქისათვის დამახასიათებელია სწრაფვა სინთეზური ხელოვნებისაკენ. მათთან ერთიანდება: პოეზია, მუსიკა, ფერწერა.

ამდენად, ბაროკო თავის თავში პოტენციურად ატარებდა უამრავ ფარულ შესაძლებლობას, ხოლო გარეგნულად ავლენდა მხოლოდ მათ ნაწილს. მან გვერდი აუარა რენესანსის ბევრ მიღწევას, ამასთანავე, ითვისებდა სხვა მიღწევებს. ბაროკომ დომინირებული ადგილი მიაკუთვნა იმ თემებსა და მხატვრულ ხერხებს, რომელთაც თავის დროზე უარი

უთხრა რენესანსმა.¹ ბაროკო იყო უაღრესად დინამიკური და (მისი მიმდევრები) თავისუფლად სარგებლობდნენ სხვადასხვა მხატვრული საშუალებებით. იგი შემოქმედს აძლევდა არჩევანის დიდ თავისუფლებას, ამიტომ შეასრულა ის ამოცანები, რომლებიც მის წინაშე დააყენა ახალ დროზე გადასვლამ, ასახა ამ ახალი დროის თავისებურება (იქვე, გვ. 11). „ამიტომაც ბაროკოს პერიოდში დაინერგა ახალი ტიპის მხატვრული კულტურის საფუძვლები, რომელიც უშუალოდ გახდა თანამედროვე ევროპული კულტურის კრისტალიზაციის ამოსავალი პუნქტი.

ბაროკო იყო ევროპული მასშტაბის პირველი საყოველთაო ფილოსოფიურ-ესთეტიკური ტენდენცია, რომელიც გამოხატავდა ზემოდასახელებულ პროცესს. ამით აიხსნება ჩვენს დროში ფართო ინტერესი ბაროკოსადმი და მისი მნიშვნელობა ევროპელ ხალხთა ლიტერატურებისა და ხელოვნების ნაციონალურ და საერთაშორისო კანონზომიერებათა გამოვლენის საქმეში“ (იქვე, გვ. 12).

ახლა თავად ბაროკოს არსის შესახებ. ბაროკო საზოგადოდ, სლავური, უფრო სტილური მიმართულებაა, ვიდრე მსოფლმხედველობრივი. იგი სიტყვიერ ხელოვნებაში (სიტყვის ხელოვნებაში) უფრო განსახიერდა, ვიდრე იდეაში, თუმცა აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს მიმართულება უიდეო არასდროს ყოფილა.

იდეურ-მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით, ბაროკოს უძირითადესი მონაპოვარი გახლავთ ჰუმანიზმის დამკვიდრება, ოლონდისეთი ჰუმანიზმისა, რომელსაც, ალორძინებისა და რენესანსულისაგან განსხვავებით, შეიძლება აპოკალიფსურ-ტრაგიკული ეუნოდოთ. სხვაობა მათ შორის ისაა, რომ ალორძინებისა და რენესანსული ჰუმანიზმი ოპტიმისტურია, ბაროკოული კი პესიმისტური, სევდიანი, „ტრაგიკული“.

ბაროკო, ისე როგორც მისი წინამორბედი მანერიზმი, აღმოცენდა ალორძინების ხელოვნების იდეოლოგიური და შემოქმედებითი კრიზისის საფუძველზე, რომელიც გამოწვეული იყო ევროპული ქვეყნების ცხოვრებაში მომხდარი სოციალურ-ეკონომიკური ძვრებითა და კატასტროფებით.

რენესანსისდროინდელ ხელოვანთა და მოაზროვნეთათვის ნიშანდობლივი იყო რწმენა ადამიანის ძალის, შესაძლებლობებისა და გონის უსაზღვროებისა, ყოვლისმომცველობისა.

1 Л. А. Софронова, А. В. Липатов. Барокко и проблемы истории славянских литератур и искусств; კრებულში: Барокко в славянских культурах. М., 1982, стр. 10-11.

გარკვეული აზრით, მაშინდელი ადამიანი, ამგვარი ძალმოსილების დაუფლებით (თუნდაც ილუზიური დაუფლებით), სამყაროს ეპიცენტრში დგას, სრულად ჭკერეტს მას და მბრძანებლობს მასზე, ვითარცა ღმერთი.

გადის დრო და ჰუმანიტა იდილიური იდეალები იდეალებად დარჩება, პრაქტიკულ ხორცშესხმას ვერ ჰპოვებს.

რენესანსიდან და აღორძინებიდან განვლილმა მეცნიერულ-კულტურულმა ცხოვრებამ და პრაქტიკულმა გამოცდილებამ ხელახლა და განსაკუთრებული სიმწვავეთ დასვა საკითხი ადამიანის რაობის, მისი ზნეობრივი ნორმის, პოლიტიკური განწყობილების შესახებ. აღმოჩნდა, რომ ადამიანი სულაც არ არის ისე ძალმოსილი, როგორც რენესანსისა და აღორძინების წარმომადგენელთ ეგონათ; პირიქით; იგი, თურმე თავისი უმწეობით, სამყაროს ეპიცენტრში კი არ დგას, არამედ მისგან ძალუმად დაცილებულია და მის უმცირეს ნაწილსა წარმოადგენს. სწორედ ამის შეგნება ამკვიდრებს აზროვნებაში ოპტიმისტური ჰუმანიზმის წილ „ტრაგიკულ“ ჰუმანიზმს, რომელიც ასე დამახასიათებელია ბაროკოს ეპოქისათვის. ხელახლა გაორებულია წარმოჩნდება ადამიანის შინაგანი სამყარო. „დაპირისპირებულთა თანხვედომის წილ კვლავ დასაბამიერდება ანტაგონისტური ბრძოლა ორ მტრულ სანყისთა შორის ყველგან და ყველგან. ეს ორი სანყისი – ხორცი და სული, გრძნობა (მისწრაფება) და გონი, ბუნებრივი მიდრეკილებანი და ზნეობრივი ვალდებულებანი, ხალხური (უბრალო, ამქვეყნიური) ცხოვრება და კანონები – თანაარსებობს, მაგრამ ერთმანეთში არ გადადის. ყოველი მათგანი ცდილობს მეორის დაქვემდებარებასა და გასრევას“.¹

ზემოდასახელებული გარემოება ბაროკოელთა მხატვრულ ნაზრევში ამკვიდრებდა ისეთ თემებს, როგორიცაა აზრი იმის შესახებ, რომ „ცხოვრება ძილია“, „გახსოვდეს სიკვდილი“ (მემენტო მორი), რამაც, აგრეთვე, ძალუმად მოაბრუნა ადამიანი თავისი თავისაკენ საკუთარი შინაგანი სამყაროს უფრო ღრმად შესამეცნებლად. ეს ხდებოდა უმეტესწილად სინამდვილის ინტუიტიური შემეცნებით, მისტიციზმისაკენ გადახრით და ა.შ.

ამ ფაქტმა კულტურული კაცობრიობა, უმთავრესად ევროპული სამყარო, არსებითად და ინტენსიურად მიაბრუნა ბიბლიისაკენ,

1 Л.Е. Пинский, Испанский плутовской роман и барокко, “Вопросы литературы”, 1962 №7, стр. 144-145.

უწინარესად დავითის ფსალმუნებისაკენ, აგრეთვე სახარებისაკენ. გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, რომ ბაროკო თავის ძირითად ნაწილში უმთავრესად ბიბლიაზე დაფუძნებული ესთეტიკურ-მხატვრული მოვლენაა როგორც პოეზიაში, ასევე პროზასა და დრამატურგიაში. ბაროკოული თხზულების პერსონაჟის მეტყველება, რა რანგისაც არ უნდა იყოს იგი – ღვთისმეტყველიდან მოყოლებული მოსამართლისა და თვით უბრალო შეყვარებული მწყემსის მეტყველებაც კი – ორსახოვანი, მისტიკური, იგავურია, რასაც ასე მტკივნეულად განიცდიდნენ კლასიციზმის მიმდევრები, მისი მამამთავრის, ბუალოს, ჩათვლით. თავის „პოეტურ ხელოვნებაში“ მას ნათქვამი აქვს:

„Повсюду встреченный приветствием и лаской,

Уселся каламбур на высоте парнасской.

Сперва он покориł без боя Мадригал;

Потом к нему в силки гордец сонет попал;

Ему открыла дверь Трагедия радушно,

И приняла его Элегия послушно;

Расцвечивал герой остротой монолог;

Любовник без нее пролить слезы не мог,

Печальный пастушок, гуляющий по лугу,

Не забывал острить, пеняя на подругу.

У слова был всегда двойной коварный лик.

Двусмысленности яд и в прозу к нам проники:

Оружем грозным став судьи и богослова,

Разило вкривь и вкось двусмысленное слово“.¹

ბაროკოელმა ხელოვანებმა ხელოვნების ნაწარმოების შექმნა გაათანაბრეს ღვთაებრივ შემოქმედებით აქტივან. ბაროკოს დიდი თეორეტიკოსების – მარინოსა და ტეზაუროს აზრით, თავად ღმერთი არის სამყარო – ორკესტრის დირიჟორი, „გონებაშეხილი ორატორი“, მხატვარი, პოეტი, სკალიგერი კი პოეტს „მეორე ღმერთად“ მიიჩნევს (იქვე, გვ. 5.).²

ცხადია, ბაროკოელთა მხრივ პოეტის, შემოქმედის გატოლება ღვთაებასთან თავისთავად და ერთხელ კიდევ ბიბლიასთან მიბრუნებას მოასწავებდა. ამასთანავე, მათთვის ბიბლიური თემების დამუშავება

¹ ვ.ი. ფედოროვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5.

² ღვთის გაიგივება მხატვართან აღრინდელ მოღვაწეთა ნააზრევშიც გვხვდება.

- ყველაზე მისაღები ფორმა პიროვნების თვითშემეცნებისა და, აქედან გამომდინარე, თვითდამკვიდრებისა - არ ყოფილა თვითმიზნური, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოეჩვენოს მკითხველს. იგი თანამედროვეობის უაღრესად აქტუალურ პრობლემებს ეხმაურებოდა იქამდე, რომ, ვთქვათ, ბიბლიური „ესთერის“ რუსული ინსცენირების დროს ამანსა და მის მომხრეთა სახეებში ალეგორიულად განსახიერდა უცხოელი ბირონი და მისი ოჯახი, რომელმაც რუსულ მმართველობას თვითრუსები ჩამოაშორა: „История Есфири использовалась как аллегория - намек на современные политические события и под действующими лицами пьес подразумевались царствующие особы... Русские драматурги сумели создать самостоятельные, оригинальные произведения и вложить в них свое национальное русское содержание, сделав свои пьесы злободневными, острую откликающимися на современные им политические события“.¹

ბაროკოული თხზულების პერსონაჟი უმეტესწილად, ან ხშირად, თავად ავტორია. ამ ავტორ-პერსონაჟის მიმართება უზენაესთან პირველყოფილი სინმიმდითა და აკადემიზმით ხასიათდება; აქ ადამიანური აზრი, სიტყვა, გონება, არქიტექტურა, თავად ადამიანიც, ასე ვთქვათ, წანვეტებულ-წამახვილებული უნდა იყოს მაღლა და უნდა მიემართებოდეს ზეცას, ღვთაებას. ეს პერსონაჟები ტრაგიკული არიან და არ ილიმებიან, რადგანაც ტრაგიკული პიროვნება იყო თვით ქრისტე და ისიც არ ილიმებოდა. ბაროკოული აზროვნება აქ არ ჩერდება; იგი ქადაგებს შეუთავსებლის შეთავსებას. ამიტომაც თითქოს პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია: ისინი, ეს პერსონაჟები, ილიმებიან, თანაც არა მხოლოდ ერთმანეთთან, არამედ თვით ღმერთთანაც კი; ზოგჯერ გაუშინაურდებიან კიდეცა მას, ერთგვარი იუმორით, ირონიითაც კი მიმართავენ, საყვედურობენ. ესაა შეუთავსებლის შეთავსება, დაპირისპირებულთა თანაარსებობა. ბაროკო თავისი სტილის საფუძვლად აცხადებს სწორედ დაპირისპირებულთა შეერთებისაკენ სწრაფვას, როცა მეტაფორა ერთმანეთთან აკავშირებს უსასრულოდ განშორებულ მოვლენებს: სამწუხაროს - სასაცილოსთან, ტრაგიკულს - კომიკურთან. ეს იმიტომ, რომ, ბაროკოს უდიდესი თეორეტიკოსის იტალიელი ემანუელე ტეზაუროს აზრით, „не существует явления ни столь серьезного, ни столь грустного, ни

I VII Международный съезд славистов. Славянские литературы, М., 1973, стр. 294.

столь возвышенного, чтобы оно не могло превратиться в шутку и по форме и по содержанию¹.

ეს ფაქტი ბაროკოელ შემოქმედთათვის იმდენად ნიშანდობლივია, რომ ამგვარ განწყობილებას ავლენენ ისინი თავიანთი ორი უძირითადესი და შინაარსით ტრაგიკული თემების დამუშავებისას, როგორიცაა „Vanitas“ („Cyema“) და „Memento mori“.²

განმსგავსებულის შემსგავსების ნადილითაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ ბაროკოელები ბიბლიურთან ერთად უარს არ ამბობენ ხალხური სიტყვიერი ხელოვნების საწყისებზე, ე.წ. ბუკოლიკურ, „დემოკრატიულ“ პოეზიაზე, ეროტიკულ სცენებზე. ამით მათ ამაღლებულ პოეზიას მიწიერების სურნელი დაჰკრავს, მაგრამ იქვე ჩნდება საპირისპირო განწყობა; ამ კანონზომიერებას ბაროკოულ თხზულებათა კომპოზიციაზე დაკვირვებაც ცხადყოფს, რადგანაც, ერთი შეხედვით, იგი (ეს კომპოზიცია) არავითარ კანონს არ ექვემდებარება, ნამდვილად კი ის უმკაცრეს სისტემაზეა დაფუძნებული; კარგადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ „ბაროკო – ესაა ნორმათა ხელოვნება. იგი მოითხოვდა განსაზღვრული წესების შესრულებას მხატვრული ტექსტის ყველა დონეზე“.³

ბაროკოს ეს სტილური თავისებურება დაფუძნებულია ე.წ. კონჩეტოს (კონცეპტის) პრინციპზე, რაც გულისხმობს შეუთავსებელთა, განმსგავსებულთა შეთავსებას აგუდრერა-ზე (სწრაფ გონებაზე) დაყრდნობით. გამოჩენილმა სლავისტმა, პოეტიკის დიდმა სპეციალისტმა მ.კ. სარბევსკიმ, წარმატებით სცადა მისი სახეობრივი წარმოდგენა, გრაფიკული წარმოსახვა. მან იგი, – ბაროკოს ეს სტილური თავისებურება, – სამკუთხედს შეადარა. სამკუთხედის დაფუძნება, ანუ ის, რასაც ეფუძნება სამკუთხედი, ესაა მხატვრული თხზულების ბაზა, გადმოსაცემი თემა. მისი ერთი გვერდი – ესაა უარყოფა გადმოსაცემი თემისა, უთანხმოება მასთან, მეორე გვერდი კი გადმოსაცემი თემის ანალოგიურია, შეთანხმებულია მასთან, სამკუთხედის მწვერვალთან, კონცეპტის შესაბამის სიმაღლეზე, მიმდინარეობს გადაკვეთა გვერდითი მხარეებისა. ასე გადაკვეთენ ერთმანეთს კონცეპტის მწვერვალზე

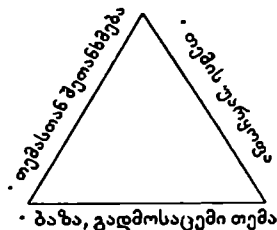
1 ი. გოლენიშევი-კუტუზოვი, დასახ. შრომა, გვ. 331.

2 ვ. ფედოროვი, დასახ. შრომა, გვ. 7 შდრ.: А.Н. Панченко, Русская стихотворная культура XVII века, Л., 1973, с. 202. См. раздел `Философия и эстетика поэзии барокко`.

3 ლ. სოფრონოვა, დასახ. შრომა, გვ. 15.

მსგავსი და განმსგავსებულნი. კონცეპტის უმაღლეს ნერტილში ისინი პარმონიულად ერწყმიან ერთმანეთს და მხოლოდ ეს შერწყმა განსაზღვრავს თვით კონცეპტის შექმნას.¹

• განმსგავსებულთა დამსგავსება, თანაარსებობა, პარმონია კონცეპტის უმაღლესი ნერტილი



ამიტომაც, ამგვარი აზროვნების წყალობით (რაც, ეფიქრობთ, არეოპაგტიკის ნეგატიური და პოზიტიური თეოლოგიის ათვისებაა ახალ დროში, და იგი ბაროკოს ძალმოსილებაზეც მიუთითებს), ბაროკოს მიმდევარმა იცის, რომ არსებობს სიკვდილი; ეს დიდი ტრაგედიაა, მაგრამ იგი არცაა ტრაგედია, რადგანაც *agudzera* მეყსეულად იქვე სიცოცხლეს გაიხსენებს. ამიტომაც არათუ შესაძლოა, არამედ საჭიროცაა თვით სიკვდილსაც ღიმილით, ირონიით, დაცინვითაც კი ელაპარაკო; სადაც ტირილია, იქვეა სიცილიც, სადაც ბნელია, იქვეა ნათელიც, სადაც მოთქმაა, იქვეა სიმღერაც და ა.შ. ესაა ტრაგიკომიკურის თანაარსებობის აუცილებლობის შეგნება.

ბაროკოს ეს ზოგადი ხასიათი სლავურ სამყაროშიც აღმოაჩნდა.

სლავურ ბაროკოს სამშობლოდ პოლონეთი ითვლება. პოლონური ლიტერატურა კი, სპეციალისტთა შენიშვნით, XVIII ს. დასასრულამდე წარმმართველი და მასტიმულირებელი იყო სლავური ლიტერატურისა საზოგადოდ, უწინარესად კი რუსული და უკრაინული ლიტერატურებისა. უკრაინასა და რუსეთში ბაროკო სწორედ პოლონეთიდან შემოვიდა, იმ სამყაროდან, რომლის სიტყვიერ ხელოვნებას, როგორც ითქვა, დ. გურამიშვილი კარგად იცნობდა.

¹ ლ. სოფრონოვა, დასახ. შრომა, გვ. 12. პირველწყარო იხ. .. შარბიევსკი, *Charaktery Liryckie*. – Yn: *Wyklady poetyke*

პოლონეთში ბაროკო წარმოიშვა ნაციონალური ცხოვრების უმწვევესი ტრაგიკული კოლიზიების დროს, როცა პოლონელი პოეტები, მათი ძირითადი და მონინავე ნაწილი, ემიგრირებულნი იყვნენ.

საინტერესოა, რომ უმთავრესად სწორედ ამ ემიგრანტმა პოეტებმა გამოხატეს ყველაზე რელიეფურად თავია ნთი სამშობლოს უმძიმესი ტრაგედია, პოლიტიკურთან ერთად და განსაკუთრებით – ეს ფაქტი საგანგებო დაფიქრების ღირსია! – მორალური და ზნეობრივი ხასიათისა: მათ თანამედროვე პოლონეთში (და დამპყრობთა შორის) უგუნურნი სარგებლობდნენ განსაკუთრებული ავტორიტეტით, ხოლო ბრძენნი დევნაში იყვნენ. ასეთ ვითარებაში დიდი მისია დაეკისრა სიტყვის ხელოვანს, პოეტს, პოეზიას საზოგადოდ. უმეტრებიდან გამოსვლის ერთ-ერთ მძლავრ საშუალებად დაისახა ცოდნის შეძენა, რის პროპაგანდასაც პოეტები ეწევიან. პოეტები ჩანან ოფიციალურ მოძღვრად ერისა, მის ზნეობრივ სარკედ, დიდაქტიკოსად. სწორედ ამ ეროვნული დაცემის ჟამს, ცოდვათაგან ერის დასახსნელად, ბაროკოელმა პოეტებმა ბიბლიას მიმართეს, ამავე დროს, პოლონური ნაციონალური სულის ამალღების მიზნით, გაააქტიურეს თავიანთი მითოლოგიური ეპონიმების (მათი მაშინდელი თვალთახედვით – სარმატების) წარმოჩინება.¹

ბაროკო, როგორც ითქვა, პოლონეთიდან რუსეთსა და უკრაინაში შევიდა; მას განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია და ოფიციალური სანქცია დაადო პეტრე პირველმა. ალბათ, ამითაცაა გამოწვეული ის ფაქტი, რომ იგი პეტრეს შემდგომ ეპოქაში გარდასულად ითვლებოდა. სინამდვილეში კი აღმოჩნდა, რომ რუსეთში ბაროკოული ლიტერატურის ფუძემდებლური თეორიული შრომების, კერძოდ, ემანუელ ტეზაუროს, მარინოსა და სხვათა შრომების სრული თარგმანების გამოცემანი განხორციელდა გვიან – 1730, 1742, 1759 და მომდევნო წლებში, სწორედ. დ. გურამიშვილის სრული ფიზიკური და სულიერი მონიჭულობისა და დასრულების ჟამს. მეტის თქმაც შეიძლება: ი. გოლენიშევეკუტუხოვის შენიშვნით, ზოგი ლიტერატურათმცოდნის წარმოსახვაში გაზვიადდა კლასიციზმის როლი XVIII ს. რუსულ ლიტერატურაში, თორემ სინამდვილეში „интерес к писателям барокко прочно держится по

1 А.В. Липатов, Литературный облик польского Просвещения (Особенности национального развития, общественные идеи и художественные направления от сарматского барокко до романтизма); წიგნში: Литература эпохи формирования нации в центральной и Юго-восточной Европе, М., 1982, გვ. 123-170.

мере приближения предромантической поры".¹ მისივე თქმით, ამ საკითხის უფრო დეტალური შესწავლა არსებითად შეცვლიდა ჩვენს წარმოდგენას XVIII ს. რუსულ ლიტერატურაში ბაროკოს როლის შესახებ.

სხვა ავტორი შენიშნავს: „Барокко сразу не сдало своих позиций, но и оставило глубокий след в культурной жизни славянских стран. В последующие периоды ее развития оно послужило неисчерпаемым источником в ряде случаев образцом для художников и писателей эпохи романтизма».²

რაკი ბაროკო ასე მძლავრი და თითქმის ყოვლისმომცველი სტილურ-მსოფლმხედველობრივი, განსაკუთრებით სტილური, მიმართულება იყო XVII-XVIII საუკუნეთა სლავურ კულტურულ სამყაროში, რომელშიც შემოქმედებით და მოქალაქეობრივ მოღვაწეობას ეწეოდა დიდი ქართველი პოეტი დ. გურამიშვილი, ეს ფაქტი უკვე aprior გულისხმობს მისი სულიერი მემკვიდრეობის შესწავლას მასთან მიმართებაში.

ჩვენთვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ მაინც საინტერესოდ მიგვაჩნია იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ, მსგავსად სლავი ბაროკოელებისა, დ. გურამიშვილიც წერს ხოთინის ომზე; უფრო მეტიც: ისევ მსგავსად რომელიმე სლავი ბაროკოელებისა, იგი იმაზეც წერს, თუ როგორ ჩაეფლო ლიაში ამ ომის დროს მას ცხენი. ეს ფაქტები თავისთავად საინტერესოა, მაგრამ უფრო ნიშანდობლივი ისაა, რომ, როგორც ჩანს, ბაროკო გავლენას ახდენს საერთოდ „დავითიანის“ სტილსა და მსოფლმხედველობაზე. ამის დასტურად შესაძლოა ის ფაქტი გამოგვადგეს, რომ ძველ ქართველ ავტორთაგან დ. გურამიშვილი არათუ ერთ-ერთი, არამედ ერთადერთია, ვინც თავის პოეზიაში ასე ძალუმად დაეფუძნა ბიბლიურ სამყაროს, უწინარესად დავითის ფსალმუნებს და მათში იპოვა თავისი მეორე პოეტური „მე“.³

ამასთანავე, ისიც უნდა ითქვას, რომ დ. გურამიშვილის მიმართება ბიბლიასთან არ ყოფილა თვითმიზნური, არამედ, მსგავსად სლავი ბაროკოელებისა, ნაციონალური ყოფის, ქართველი ერის, აგრეთვე საკუთრივ მისი, თვითგამოხატვისა და თვითდამკვიდრების თითქმის ერთადერთ ფემინომენად მიაჩნდა იგი. მისი ენა, სტილი, მსგავსად სლავი ბაროკოელებისა (და საზოგადოდ ბაროკოელებისა), უაღრესად მისტი-

1 ი. გოლენიშევი-კუტუზოვი, დასახ. შრომა, გვ. 33.

2 Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи, М., 1979, стр. 12

3 რ. სირაძე, დავით გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“; წერილები, თბ., 1980, გვ. 116-148.

კური, იგავური, გარდავლითი და ამოსახსნელია, რაზეც იგი იმთავითვე აფრთხილებს მკითხველს.

XVIII საუკუნის ქართულ მწერლობაში დ. გურამიშვილმა დაამკვიდრა უღრმესი ჰუმანიზმი, მაგრამ, რენესანსული იდეების მაუწყებელი რუსთაველისაგან განსხვავებით და მსგავსად ბაროკოელებისა, დაამკვიდრა უაღრესად ტრაგიკული ჰუმანიზმი.

ბაროკოს მიმდევარ შემოქმედთა მემკვიდრეობის პერსონაჟად ხშირად თავად ავტორი გამოდის, „დავითიანის“ პერსონაჟიც ავტორი-პერსონაჟია, ამასთანავე, ეს პერსონაჟი, რენესანსული ადამიანისაგან განსხვავებით, სამყაროს ეპიცენტრში კი არ დგას და საკუთარ ძალმოსილებას კი არ გრძნობს, ვითარცა ღმერთი, არამედ, ბაროკოელი ადამიანის მსგავსად, ამ სამყაროს კიდეზე მყოფი უმწეო არსებაა, რომელსაც მარად ახსოვს ვანიტას და მემენტო მორი და რომელიც თვისი თავის შესაცნობად მარად მიჰყრობილია ზეცისაკენ, ღვთაებისკენ.

მანაც თავისი ერის ტრაგედია უწინარესად ხალხის ზნეობრივი და მორალური გახრწნილებით ახსნა და, ვითარცა პოეტმა, ერის მოძღვარმა, სიტყვით სცადა მისი განკურნება, ამავე დროს, იქადაგა ცოდნის აუცილებლობა; მანაც დამცირებული თავისი ხალხის ეროვნული სულის ასამაღლებლად, გაააქტიურა წარმოდგენები საკუთარ მითოსურ ეპონიმზე – დავით წინასწარმეტყველზე – და თავის „ორ უფალს“ (ქრისტესა და ვახტანგ მეექვსეს) „ერთად უხსენა გვარი“.

დ. გურამიშვილის სიტყვა, აზრი, გონება, თვით ავტოპორტრეტიც კი, ასე ვთქვათ, წაწვეტიებულია, წამახულია, აშვერილია ზეცისკენ. ამასთანავე, მას აქვს თავისი კონჩეტიც: ეს ღრმად მორწმუნე ქრისტიანი თავის „მხატვარს“ – ქრისტეს, – თავად უფალს, – უაღრესად მონივნებით მიმართავს, მაგრამ, ამასთანავე, უშინაურდება იქამდე, რომ, დავით ფსალმუნთა ავტორის მსგავსად, მაგრამ მისგან განსხვავებით, უაღრესად ყოფით სიტუაციაში, უბიძგებს კიდევაც – „ადე, გამოიღვიძეო!“

დ. გურამიშვილის მხრივ ღვთაებისადმი მიდგომის ამგვარი ნიუანსი, ცხადია, მთელი კონტექსტის გათვალისწინებით, ე. მალრაძემაც შენიშნა. მისი სიტყვით, „თუ კარგად ჩაუვუკვირდებით, ეს მონოლოგი („მამავ, შენი ძეო...“) საკმაო გაბედულებითა და სითამამით უხვევს ღვთისმომში მავედრებლის გატკეპნილი გზა-შარიდან და ირონიული წართაულებიც კი არ აკლია: რად გძინავს, დროა, გაიღვიძო და მას მიეშველო, ვისაც უჭირსო. ამ სიტყვებისათვის სხვაგან ინკვიზიციის

მარწუხები და დილეგი არ ასცდებოდა.¹ იგი ხელმეორედ მიმართავს ამ პასაჟს და ამბობს: დავითი „საკმაოდ მკვახედ მიმართავს ღმერთს: „რად გძინავს, ადევ უფალო, ან განიღვიძო“ (იქვე, ვ. 420).

კონტექსტში მართლაც გარკვეული „ირონიული ნართაულები“ შეინიშნება, მაგრამ, ვფიქრობთ, მკვლევარი აჭარბებს ამ ირონიული ნართაულების შეფასებაში. სხვა რომ არ იყოს რა, მისთვის ამოსავალ ტექსტს (და არა „დავითიანის“ მთელ პოეტურ კონტექსტს) უფლის ძილ-ღვიძილის შესახებ პირველწყარო ეძებნება ბიბლიაში, კერძოდ, დავითის ფსალმუნებში, რომლის გამოვლენის პრიორიტეტი, რამდენადაც ვიცით, ტ. მოსიას ეკუთვნის.²

მას ძალუძს, ასე ილოცოს ღვთაების წინაშე:

„პური არა მაქვს, მიბოძე, მშინ, მაჭამო!

ჩვენში შენგნით მოცემული რად დამიმალეო?

არსობისა პურს გამყარე, შამბი მაძოეო!

მომეც, გვედრებ, შენი ვალი გარდაიხადეო!

დღეს სადილად არა მაქვს-რა, გამომიჩინეო;

დავიკრიფე ყოვისფრჩხილა და ის ვსჭამეო“. (380, 381)

ქრისტესთან გაშინაურებული ღრმადმორწმუნე ქრისტიანი ღმერთს, კიტრის დაკარგვისას, შეჰკადრებს:

„თუ არ გინდოდა ჩემთვისა, რად დამხვდა განმზადებული;

თუ არა, რისთვის წამართვი საზღო უბეში დებული?“

ამასთანავე, „თვით მისი ქრისტე ისე ლაპარაკობს, თითქო ბეთლემსა და ნაზარეთში კი არ იყო დაბადებული და აღზრდილი, არამედ ქართლ-კახეთში, სადღაც საგურამოს მახლობლად“.³

დ. გურამიშვილისათვის უდიდესი ტრაგედიაა სიკვდილი, მას, ბაროკოელთა მსგავსად, მარად ახსოვს მემენტო მორი, მაგრამ, ისევე ბაროკოელთა მსგავსად, მისთვის იგი იმდენად სერიოზული არ არის, რომ მისი არსება თუ არსებობა სახუმარო, თანაც უაღრესად სახუმარო ფორმითა და შინაარსით არ გადმოსცეს:

„სიკვდილო, მიკვირს მე შენი, ნეტა რაში გაქვს ძალები?

ტანზედა ხორცი არ გაკრავს, ხარ ცარიელი ძვლები;

თავის სოროებს მიგიგავს ცხვირი, პირი და თვალები...

სიკვდილო, შენი იგავი არა ჰგავს ფარსავს იგავსო,

1 ე. მალრაძე, გოდება, თ., 1974, გვ. 126.

2 ტ. მოსია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 115.

3 გ. ქიქოძე, დავით გურამიშვილი, ნიგნში: ნერილები, თბ. 1985, გვ. 285.

ძვლები ხარ, მკვდარი, უსულო, ცელი კარგს მთიბავს გიგავსო, თუ შენ გვთბ, შენ გვჭამ, შენ ნაჭამს ვინ გიხვეტს, გინმენდს, გიგავსო?

თუ არვინ გიხვეტს, უთუოდ ნეხვით ნიფხავი შიგ ავსო..."

იგივე ითქმის დ. გურამიშვილის მიმართებაზე მუხთალ, „ყროყინა“ სანუთროსთან. სადაც პოეტი ტირის, იქვე მღერის; მასთან ცრემლი და ტირილი სიმღერაშია სუბლიმირებული, სიმღერაა ცრემლისა და სიცილის კონჩეტო. „დავითიანში“ სადაც ბნელია, იქვეა ნათელი; სადაც ბოროტია, იქვეა სიკეთე; სადაც სიკვდილია, იქვეა სიცოცხლე; სადაც ყვავია, იქვეა ვარდი; ესაა განმსგავსებულთა ურთიერთდამსგავსების რწმენა და წადილი, რაც საწყისია და სასრული ბაროკოული სტილისა; ესაა ტრაგიკომიკურის უზადო შეხამებაც, რაც აგრეთვე უაღრესად ნიშანდობლივია ბაროკოული სტილისათვის.

უაღრესად სერიოზულისა და უაღრესად სახუმაროს თანადგომა-თანაარსებობის აუცილებლობის ბაროკოულ წესს თუ გავითვალისწინებთ, აუხსნელი არ დარჩება „ქაცვია მწყემსის“ კომპოზიცია; „მზიარული ზაფხულის“ კონჩეტო წარღვნის ტრაგედიაა; აუხსნელი არ დარჩება აგრეთვე ისიც, რომ ამ პოემის (რომლის მსგავსი ბუკოლიკური პოემები მძლავრადაა შემოჭრილი სლავურ ბაროკოში) მძაფრ ეროტიკულ მოტივებში მხოლოდ ეროტიზმი არ იკითხება. ეს იმდენადაა ნიშანდობლივი სლავური ბაროკოსათვის, კერძოდ, XVIII საუკუნის სლავური ბუკოლიკისათვის, რომ მასზე, „ქაცვია მწყემსთან“ ერთად, ბუალოს მსგავსად, შეგვიძლია გაკვირვება გამოვთქვათ:

„...пастушек, гуляющий по лугу,

не базывал острить, пеняя на подругу.

У слова был всегда двойной коварный лик...

Разило вкривь и вкось двусмысленное слово“.

პოლიტიკურ-სოცოროდინაციული ეტიკეტისათვის „ქართლის ჭირში“ (მასალა)

თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში, უწინარესად კი რუს მეცნიერთა ნაშრომებში, განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა შუასაუკუნეობრივი მხატვრული (და არა მარტო მხატვრული) აზროვნების ერთმა უაღრესად ნიშანდობლივმა მოვლენამ, რომელსაც, დ. ლიხაჩოვის შენიშვნებით, თანდათან უმკვიდრდება მოხდენილი სახელდება: „ლიტერატურული ეტიკეტი“.

მართალია, ამ სახელდების შემოტანამ და ეროვნულ (ქართულ) სიტყვიერ კულტურაზე დამყარებით მისი შინაარსის გააზრება-გაცნობიერებამ ჩვენში რამდენადმე დააგვიანა (მაგალითად, პირადად ჩვენ, ეს ტერმინი მცირე განმარტებითურთ გამოვიყენეთ 1973 წელს),¹ მაგრამ იგი თანდათან გზას იკვლევს რ. ბარამიძის, მ. გიგინეიშვილის, ლ. გრიგოლაშვილის, რ. სირაძის, გ. ფარულავას, ე. ჯაველიძისა და სხვა მკვლევართა მეოხებით. ამ მხრივ გამორჩეული ადგილი მაინც უნდა მიენიჭოს ო. გოლიაძის სპეციალურ საკვალიფიკაციო ნაშრომს,² შესრულებულს ლ. მენაბდის ხელმძღვანელობით, რომლის ძირითად ნაწილს, ცალკეული პუბლიკაციების სახით,³ უკვე იცნობს ფართო მკითხველი საზოგადოება.

1 ბ. კილანავა, ქართული აგიოგრაფიის კიმენურ რედაქციათა ატრიბუციისათვის (შუშანიკის, ევსტათისა და აბოს „ნამებანი“, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“), თბ., 1973, გვ. 11-12). საკანდიდატო დისერტაცია, ინახება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში (მდრ. აქვე, გვ. 512).

2 ო. გოლიაძე, ძველი ქართული ლიტერატურული ეტიკეტისათვის (V-VIII სს.), თბ., 1986.

3 ო. გოლიაძე, ლიტერატურული ეტიკეტისათვის, ახალგაზრდა მეცნიერ ფილოლოგთა რესპუბლიკური კონფერენცია, მიძღვნილი საქ. ალკ XXIV ყრილობისადმი. მუშაობის გეგმა და თეზისები, თბ., 1980, გვ. 10-11. მისივე, ქართული პაგიოგრაფიის მთავარი გმირის მხატვრული სახის ზოგიერთი მომენტი, თსუ შრომები, IX, ჰუმანიტარულ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სერია, თბ., 1983, გვ. 110-112. მისივე, ათონელ პაგიოგრაფთა შემოქმედების ზოგიერთი საკითხი, ივირონი - 1000, თბ., 1983, გვ. 92-99. მისივე, ქართველ მეხოტბეთა ეტიკეტისათვის, საკავშირო კონფერენცია თანამედროვე ენათმეცნიერებისა და ლიტერატურათმცოდნეობის აქტუალური

აღნიშნული გარემოება გვათავისუფლებს თეორიულ ასპექტში ლიტერატურულ ეტიკეტზე მსჯელობისაგან. ამიტომაც მკითხველის ყურადღებას ამ მხრივ ერთ კონკრეტულ მაგალითზე შევაჩერებთ. კერძოდ, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში სწორადაა შენიშნული (ნ. ნათაძე), რომ დ. გურამიშვილი ე.წ. ალორძინების ხანის ქართული სიტყვიერი კულტურის წარმომადგენელთაგან ყველაზე ერთგული და მკვეთრი მიმდევარია შუასაუკუნეობრივი მხატვრული აზროვნებისა და მსოფლშეგრძნება-მსოფლმხედველობისა.

როგორც ჩანს, ქართული გვიანდელი შუა საუკუნეების ამ უდიდეს წარმომადგენელს მთელი სიგრძე-სიგანით აქვს გაცნობიერებულ-გააზრებული და გათავისებულები ადრინდელი ლიტერატურული ეტიკეტი დროის შესაფერისად – სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ ჭრილში.

ამ მხრივ ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს დ. გურამიშვილის მიერ პოემა „ქართლის ჭირში“ სამოხელეო – პოლიტიკური ტერმინების – „ხელმწიფისა“ და „მეფის“ – მოხმობის წესი და რიგი. ჩვენ არ ვიცით, ჩვენი წინაპრები მკვეთრად განარჩევდნენ თუ არა ერთმანეთისაგან დასახელებულ პოლიტიკურ ტერმინებს, ოღონდ ერთი რამ ცხადზე უცხადესია: „ქართლის ჭირში“ ისინი წინასწარ განზრახვით, სავსებით გამიზნულადაა ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნული, დიფერენცირებული. „ხელმწიფე“, ქართველი პოეტის აშკარად გამოვლენილი ტენდენციით, აღმატებული პოლიტიკური ძალმოსილების შემცველი სამოხელეო სახელდებაა, ტიტულია, რომელსაც შეიძლება ფლობდეს მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკურად ძლიერი სახელმწიფოს პატრონი, – მტერი იქნება იგი თუ მოყვარე. რაც შეეხება „მეფეს“, იგი „ქართლის ჭირში“ არაა „ხელმწიფის“ ბადალი, არ გამოხატავს ქვეყნის მეთაურისა თუ თვით ქვეყნის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივ ძლიერებას; პირიქით; ის, პოლიტიკურ-სუბორდინაციული თვალსაზრისით, ექვემდებარება „ხელმწიფეს“.

დ. გურამიშვილმა იცის, რომ რუსეთის სახელმწიფო ძლიერია და, ამიტომ, მისი პატრონი, კერძოდ, პეტრე პირველი, შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ „ხელმწიფე“ იყოს და არავეითარ შემთხვევაში – „მეფე“. მან ისიც იცის (და სწორედ განსაკუთრებით ეს იცის), რომ ქართლ-კახეთი პოლიტიკურად სუსტი, გაპარტახებული ქვეყანაა, რომელსაც სახელმწიფოს ვერც კი უწოდებ. ამიტომ მისი (თუ მათი) პატრონი შეიძლება

მხოლოდ და მხოლოდ იყოს „მეფე“ ან „ბატონი“, და არავითარ შემთხვევაში – „ხელმწიფე“. ამის ცოდნა, როგორც ჩანს, აიძულებს ქვეყნის უდიდეს გულშემატკივარს, თუნდაც პირადი განწყობილება-სურვილის სანაწილმდეგოდაც კი, განსაკუთრებული სიფრთხილითა და სიფხიზლით დაიცვას ზემოაღნიშნული პოლიტიკურ-სუბორდინაციული ეტიკეტი იქამდე, რომ თითქმის ერთხელაც არ გადაუხვიოს მისგან.

დავიმონებთ სათანადო მასალას.

დ. გურამიშვილი „ქართლის ჭირის“ ცალკეულ მონაკვეთებს ასე ასათურებს:

„ია, რუსთ ჴელმწიფისაგან ქართველთ მეფის ვახტანგის თავისთან მიპატი[ჯ]ება...“.¹

„იბ. რჩევა ქართველის ბატონისა“.

„იგ. მტერთაგან მეფის ვახტანგის ყვენთან შესმენა და ყვენისაგან ქართლის წართმევა და კახის ბატონის მიცემა“.

„იზდ. რჩევა კახის ბატონისა“.

„იე. ნიგნის მინერა კახის ბატონისაგან ქართველთ ბატონთან“.

„ივ. ჩხუბის ჩამოგდება ქართველის ბატონისა კახს ბატონთან“.

„იზ. კახის ბატონისაგან ბერების მოციქულად გაგზავნა ქართველთ ბატონთან“.

„იშ. კახის ბატონის მოციქულების დაჭერა ქართველის ბატონისაგან“.

„ით. ოსმალოსაგან ქართლის დაჭერა და ქართველის ბატონის რუსეთს წაბრძანება“.

„ლჭ. მეფის ვახტანგისა და ძისა მისისა ბაქარისა დარუბანდს წაბრძანება“.

„მ. თამაზ-ხანისაგან რუსთ ხელმწიფის ფერთმაშალთან ნიგნის მონერა“.

„მა. რუსთაგან გაღმა მხრის დაცლა და მეფის ვახტანგის ამტარხანს გაბრძანება“.

„მგ. მეფის ვახტანგის ამიერ სოფლით მიცელა და ქართველთ თავადთა და აზნაურთა რუსთ ხელმწიფის სამსახურში განესება“.

როგორც ვხედავთ, პოეტი სათაურშივე მკვეთრად აგრძნობინებს მკითხველს, რომ იგი პოლიტიკურ-სუბორდინაციული თვალსაზრისით

1 დ. გურამიშვილი, დავითიანი, თბ., 1955, გვ. 52 (ქვემოთ ამ გამოცემიდან ტექსტშივე ვუთითებთ სტროფებისა და ტაეპების ნუმერაციას).

ერთმანეთისაგან აშკარად განარჩევს, განასხვავებს სხვადასხვა პოლიტიკური დონის ქვეყანათა მფლობელებს: რუსებს ჰყავთ ხელმწიფე, ქართველებს – მეფე.

ეს შეგრძნება არსებითად განუმტკიცდება მკითხველს მთელი პოემის მანძილზე.

დ. გურამიშვილი ამბობს:

„აქ ცხადად ითქმის ყველაი დასაბამ-დასასრულისა, მეფის ვახტანგის ამბავი, მონყალის, სიბრძნით სრულისა“. (184

1-2)

„იყო ჩრდილოეთს ჯელმწიფე, თეთრის რუსეთის მჭირველი, თვითმპყრობელობის მიმღები, პეტრე ცხებულნი პირველი“. (189

1-2)

„პეტრეს ბელმწიფის ბრძანებას სრულყოფად არ აზარობენ, წინ უძესთ მისი ანდერძნი, მით დგანან, მითვე მგზავრობენ“. (192

1-2)

„კურთხეულმცა არს ღვთისაგან პეტრეს ჯელმწიფის ხსენება, რა საქმე ვახტანგ მეფისა სცნა, მისი შველა ენება“. (194 1-2)

„ჯელმწიფემ ვახტანგს მისწერა: „მოდი, მიგიჩნევ მამადო“. (1961)

„მდივანთ ჯელმწიფის ბრძანება რა შეასრულეს წერითა, დაბეჭდეს, შეკრეს, შეხვიეს ზარქაშის მონაჭერითა“. (197 1-2)

„სალამოს ხანსა ხალვ(ა)თად მეფე თვით იჯდა მარტოდა, ქვეყნის არევის მიზეზით გულს სევდა მას მიმატოდა“. (199 1-2)

„ვით სითბოთ ვარდმან ყვავილი, სუნი გამოსცეს იმასა, დაბუჭებულმან, ნაზამთრმა მჯარი აისხას ჭიამა, დიდის სიცხითა მაშვრალსა აამოს სიო-ნიაემა, – ეგრეთ ბელმწიფის ბრძანება მეფეს რა ესმა, იამა“. (200 1-4)

„რა მოახსენა მეფესა ამბავი საამურია, ჭმუნვა განაგდო, გარდუნმდა, გულს ეკრა რაც ჯანგ-მურია“. (201

1-2)

პეტრეს შემონათვალზე ქართველებმა ითათბირეს:

„ქრისტიანის ჯელმწიფისა ჯელ-დებულნი შევიქმნებით, ჩვენ მაგაზე რად ნავჭდებით, თუ არ უფრო გავკეთდებით“. (204

3-4)

„ვითარ ირემსა მაშვრალსა წყაროსა წყალი სწყუროდა, ეგრეთ მეფესა რუსეთის ჯელმწიფის ნახვა სუროდა“. (205 3-4)

„რა მეფის ნდომა შეიტყვეს, ყრმათ რჩევა შექმნეს სხ-
ვაფრადა“. (207-1)

ქვეშევრდომებმა ვახტანგს ურჩიეს:

„თუ ნაბრძანდებით, ნაბრძანდით, ხანსა ნულარას დაზმითა;
თან ცოტა ყმანი იახელ, ნუ გაენყობი რაზმითა,
ფარვით იარე გზაზედა, არ მეფეთ მოსაკაზმითა“. (208 1-3)

„მან ბრძანა: „ვითარ ვიკადრო მეფემა საქმე ქურდული,
დაეფარო ქრისტეს კვართი და ქნარი დავითის, შურდული;
თან არ ვიახლო სპა-ჯარი, ჩაფრულებრ შევქმნა ძუნძული,
ვითარ-ლა ვნახო წელმნიფე, ან უცხო თემთა კუნძული!“. (209 1-4)

„მეფემ აღარა ბრძანა რა, ინება თავის ნადილი,
გულში დაესკვნა საქნელად იგი პირველი ქადილი“. (212 1-2)

„მეფეს სძრახევდნენ, იტყოდნენ, ეგევითარსა გმობასა:
...რუსთ წელმნიფესთან მამაობს, ხვანთქართან ჩემობს
ძმობასა“. (214 1-4).

„ბევრნი ბევრს რასმე იტყოდნენ, მაგრამ ვინ მოისმინებდა?
მეფე იყო და ბრძანებდა, იქმოდა, რასაც ინებდა“. (216 1-2)

„ყენის კარს მეფე ვახტანგს ბევრნი მტერნი უდგნენ
მზირსა“. (220 1)

„ან მეორედ მეფე ვახტანგ რა რომ ყენს შეასმინეს“. (223 1)

„მე ვახტანგს მეფეს შევრიგდი, პირობა მივეც ძმობისა“. (229 1)

„მეფე ვახტანგ ამ რაყამსა არც ისმენს და არც ინიგნებს“. (230 2)

„მთართვეს მეფე ვახტანგსა მოციქულთ გამომჩვენებით“. (242 3)

„მეფემ რა წიგნი გასინჯა, სცნა ტბილად მიწერილობა“. (243 1)

„მეფემ ბრძანა: „რაც ხილია, ეგ სუყველა ჩვენს ბაღში რგ(ა)
ვს“. (244 3)

„მეფე ბრძანებდა: „მაგაში არა არის-რა ფლიდობა“. (246 1)

„იგ რაც რჩევა მეფემ ბრძანა, დაემონმნენ მას ვეზირნი“. (251 1)

„მეფე დახვდათ ჯავრიანად, შესაზარი შესახედად“. (294 1)

„ექვსის წლის წინათ ჩემს უწინ ქართლიდამ ნაბრძანებულნი,
რა მიველ მოსკოს, ვიხილე მეფე და ქართველთ კრებულნი,
რომლისაც ბელმნიფისაგან მუნ იყვნენ დაბარებულნი“. (478 1-3)

„ამაზედ იყო მგლოვარე, ცრემლი ამისთვის ზდიოდა:

სამი ბელმნიფე ზედი-ზედ მოკედენო, – გული სტიკიოდა“. (480 1-2)

„ოდესაც ანა ჯელმნიფე რუსეთზე გარდამნვდომარე...

გვირგვინოსანი ტახტზედა მეფე იხილა მჯდომარე“. (481 1,3)

„მეფე ნადგა ჯელმნიფესთან, ცრემლით ღანენი დანასველა,
მოახსენა: თქვენგნივ ვარო არც მშიერი, არც შიშველა.

ამასა გთხოვ, შემინყნარო, ბრძანო ჩემის ქვეყნის შველა!

– შეისმინა ჯელმნიფემა, რაც მან სთხოვა, მოსცა ყველა“. (482 1-4)

„მეფემ მდაბლად ჯელმნიფესა თაყვანი-სცა, ჰკადრა პირად“.

(485 1)

„ნინ ნადგა და ტახტზე მჯ(დ)ომსა ბელმნიფესა ბელს აკოცა,

ჯელმნიფეცა ნამოუდგა, გზა მეფესა დაულოცა“. (486 1-2)

„ბრძანებანი ნინ ნასულა ჯელმნიფისა ჯელ-ჩართული“. (491 3)

„მე სიხარულით დაგიცლი, თუმცა ჯელმნიფემ ინება“. (513 4)

„მალე მოვიდა კარიდამ ბელმნიფის გვამანსარი“. (514 1)

„რუს ჯელმნიფესაც მისნერა: „გამეცა, ბაქოს ნუ ხარა“. (515 3)

„რა იგი ფიცი გარდასწყდა, გულში არ ქონა შურისა,

ჯელმნიფეს არზა მიართვეს: „ჩვენ თქვენი ყმობა გესურისა...“

ჯელმნიფეს ესმა, იამა, ბრძანა მოგდება ყურისა“. (575 1-2, 4)

„ვერა ნახეს რუსთ ჯელმნიფე, ვერ აჩვენეს სამსახური“. (218 3)

„რაც ღმერთს შენთვის მოუცია, რაღად ჰკარგავ შენის ნებით?

შენ რას გავნებს, რომ გასტეხო ფიცი ჯელმნიფის ბრძანებით“.

(3234 122)

ზემოთ დამონმებულ კონტექსტში, სადაც უშუალოდ პეტრე ან ვახტანგია დასახელებული, „ხელმნიფის“ ქვეშ ყოველთვის პეტრე იგულისხმება, ხოლო „მეფის“ ქვეშ ასევე ყოველთვის ვახტანგი იგულისხმება. ვახტანგი მეფედ სხვა სტროფებშიცაა მოხსენიებული (143 4, 148 1, 295 1; 305 3; 475 3; 489 4, 490 2, 495 1, 505 3, 507 1,3; 519 2, 521 1, 532 1, 537 1, 540 1, 541 1, 546 3, 570 1, 573 1).

ერთგან კი იგი „ვალად“ იწოდება:

„კიდევ ჰკადრეს: „მუხანათობს ვახტან(გ) გურჯისტ(ა)ნის ვალი“. (2222)

ცხადია, „ვალი“ სხვაა და „ხელმნიფე“ კიდევ – სხვა.

მხოლოდ მეფედ იხსენიება იესეც (224 4; 252 4).

პოემაში კიდევ სხვა ზედწოდებაც მიემართებათ ქართლ-კახეთის მფლობელებს (მაგ., „ბატონი – 226 1; 227 1; 255 4; 257 2; 262 2; 263 1-2; 265 1; 266 1; 274 1; 301 2; 302 1; 311 1; 313 2; 314 1; 322 1...), რაც, აგრეთვე, არაა „ხელმწიფის“ ბადალი.

დ. გურამიშვილი პეტრე პირველს ერთგან „სუდარს“ უწოდებს.

აი, ეს ადგილიც: პეტრეს „ბრძანება“ ჩააბარეს „ჩაფარ-ელჩებს“, რომ ვახტანგ მეფესთან ჩაეტანათ საჩქაროდ, „მათ ჰკადრეს: „ტოჩას სუდარი, სიტყვის თქმა მათი სწრაფისა, ცხენთა შესხდნენ და გაქუსლეს, სიტყვა თქვეს რა მუქაფისა“ (198 1-2).

რუსული „სუდარი“ არის იგივე „გოსუდარი“, ქართული გამოთქმით – „ხელმწიფე“. ამდენად, არც აქ აქვს დარღვეული ქართველ პოეტს პოლიტიკურ-სუბორდინაციული ეტიკეტი.¹

აქვე, ალბათ, საინტერესო იქნება იმის აღნიშვნაც, რომ დ. გურამიშვილი ამ ეტიკეტს არ არღვევს იმ შემთხვევაშიც, როცა საკითხი ქართველთა მოსისხლე მტრებს ეხება, თუკი ისინი (ეს მტრები) პოლიტიკური ძალმოსილებით ქართველებზე აღმატებულნი არიან. ასე, მაგალითად, ორი მძლავრი სახელმწიფოს – სპარსეთისა და თურქეთის – ხელისუფალნი (შაჰი და ყაენი) მას „ხელმწიფედ“ ჰყავს მოხსენიებული (214 2; 282 1). უფრო მეტიც: იგი მათ „დიდ ხელმწიფედაც“ მოიხსენიებს (2142). ამაში გამჟღავნებულია პოეტის მხრივ არა მხოლოდ გარკვეული ეტიკეტის ერთგულება, არამედ „მართლის თქმის“ პრინციპის დიდი მიმდევრის მაღალი მოქალაქეობრივი სული, მტრის ძლიერების დანახვა-გაცხადების უნარი, რაც, სამწუხაროდ, ზოგ ქართველ მოღვაწეს არ გააჩნდა და რასაც, – ამის გამო, – ხშირად გამოუსწორებელი სამხედრო-პოლიტიკური შედეგი მოჰქონდა.

ამ მხრივ დ. გურამიშვილის სიტყვა ერთგვარი გაფრთხილებაც იყო მისი თანამედროვე ქართველთა მიმართ.

1 ამ კონტექსტში შეგვეძლო დაგვესახელებინა ცნობილი კრებული: Переписка грузинских царей с русскими государями, რომელშიც აგრეთვე მკვეთრადაა გამჟღავნებული ზემოდასახელებული პოლიტიკურ-სუბორდინაციული ეტიკეტი.

„გირბალი“ („ქართლის ჭირის“ ტექსტის დეფინიციისათვის)

ახლახან ს. ცაიშვილის რედაქციით გამოქვეყნდა დავით გურამიშვილის თხზულებათა კრებული.¹

გამოცემის ანოტაციაში ნათქვამია: „კრებულის ტექსტი ემყარება დავით გურამიშვილის 1955 და 1980 წლების გამოცემებს, რომლებშიც შეტანილია მცირეოდენი ცვლილებები“.

ეს სიტყვები „დავითიანის“ ტექსტისა და პოეტიკის, საერთოდ, დიდი პოეტის ცხოვრებისა და სულიერი მემკვიდრეობის კომპეტენტურ მკვლევარს, სარგის ცაიშვილს, ეკუთვნის. ამიტომაც აპრიორულადაც კი შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ მის უახლეს პუბლიკაციაში შეტანილი „მცირეოდენი ცვლილებები“ გარკვეულ საფუძველს ემყარება. როგორც დაკვირვება ცხადყოფს, ფაქტობრივად ეს ასეც არის, ოღონდ, ჩვენი აზრით, დასახელებულ გამოცემაში გაპარულა ზოგიერთი შეცდომა, რომლებიც უნდა გასწორდეს.

ამჯერად მკითხველის ყურადღებას ერთ მათგანზე შევაჩერებთ, კერძოდ, იმ სტროფზე, რომელშიც ქართლ-კახეთის საძრახისი ურთიერთობის სავალალო შედეგია გადმოცემული.

„დავითიანის“ ბოლო გამოცემაში ეს სტროფი ასე იკითხება:

„მით გასახმილდა წინწკალი, გორგლად გარდიქცა სიონი,

მისგან შეირყა მეტეხი, მისგან დაეცა სიონი,

მან ვახტანგ, ძე ლევანისა, შეიპყრა ბაგრატიონი,

უპატიოდ ყვნა შვიდ წლამდის იგ დიდად საპატიონი“. (183 1-4)

ზემოთ დამოწმებულ სტროფში ჩვენი ყურადღება მიიქცია იკითხვისმა: „გორგლად“.

ვფიქრობთ, გამომცემლის მიერ ტექსტში შეტანილ „მცირეოდენ ცვლილებებში“, ალბათ, ეს იკითხვისი იგულისხმება, რადგან მის დედან, წინამორბედ (1955 წ. და 1980 წ) და საერთოდ, არც ერთ სხვა გამოცემაში იგი არ დასტურდება. რაც მთავარია, სადავო იკითხვისი „დავითიანის“ ავტოგრაფულ ხელნაწერში ამ ფორმით არაა წარმოდგენილი.

აღნიშნული გარემოების გამო, ვფიქრობთ, არ იგრძნობა რეალური საჭიროება, ვიკვლიოთ, იხმარებოდა თუ არა დავით გურამიშვილის

¹ დ. გურამიშვილი, დავითიანი, გამოსაცემად მოამზადა სარგის ცაიშვილმა, თბ., 1986.

დროს ქართული ენის რომელიმე დიალექტში სიტყვა „გორგალი“ და თუ იხმარებოდა – რა მნიშვნელობით? მთავარია ის, რომ მას არ იცნობს, უფრო სწორად – არ ხმარობს, „დავითიანის“ ავტორი. სხვათა შორის, ეს სიტყვა, მოტანილი ფორმით, პოეტის თხზულებათა კრებულის არც ერთ გამოცემაში, – როგორც აღინიშნა, – არ იკითხება, მაგრამ ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ამ მხრივ წინამორბედი გამოცემები უნაკლო იყოს.

გადახედოთ თითოეულ მათგანს (ძირითად გამოცემებს) ცალ-ცალკე.

სრული „დავითიანი“ პირველად გასული საუკუნის მეორე ნახევარში გამოიცა ნ. ბერძენოვის, პ. უმიკაშვილისა და გ. წერეთლის რედაქციით.¹

გამომცემელნი მკითხველს აუწყებენ: „მართლ-წერა დავიცევით ავტორისა“ (ე.ი. დავით გურამიშვილისა, – ბ.კ.), ზოგიერთი ასო „ხმარებულ იქნა შეუცვალეblათ, როგორც ავტორს უხმარია“ (იქვე, გვ. XXVI).

ამ გამოცემაში ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტი ამგვარად იკითხება:

„მით გასაწმილდა წინწკალი, გრიგლად გარდიქცა სიონი...“ (იქვე, გვ. 31).

ამთავითვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „დავითიანის“ პირველგამომცემლებს, რომლებმაც უთუოდ დიდი საშეილიშვილო საქმე გააკეთეს, ზოგჯერ, მათ შორის, მოცემულ შემთხვევაში, არათუ ავტორისეული ასო არ უხმარიათ „შეუცვალეblათ“, არამედ მთლიანად სიტყვა გადაუსხვაფერებიათ. დავით გურამიშვილის ავტოგრაფში, ვიძეოვრებთ – დავით გურამიშვილის ავტოგრაფში (და არა „დავითიანის“ სხვანუსხებში) არ იკითხება სიტყვა „გრიგლად“. ის გამომცემელთა კონიექტურაა (ავტოგრაფთან მიმართებით), თანაც გაუმართლებელი კონიექტურა, თუმცა შინაარსობრივად იგი ესადაგება კონტექსტს.

როგორც ჩანს, ზემოთ დამონშებულ მცდარი იკითხვის სათავე სწორედ „დავითიანის“ პირველგამომცემლებმა დაუდეს.

1881 წელს განხორციელდა „დავითიანის“ მორიგი გამოცემა პეტრე უმიკაშვილის რედაქტორობით.²

¹ დავითიანი, თქმული გურამის-შვილის დავითისაგან, წიგნი პირველი, ტფ., 1870.

² დავითიანი, თქმული გურამის-შვილის დავითისაგან, გამოცემული გიორ-

გამოცემას ერთვის პ. უმიკაშვილის ვრცელი შესავალი წერილი: „დავით გურამიშვილი და იმისი „დავითიანი“ (იქვე, ვ. I-XXVI), რომელიც თავისი დროისათვის შესაფერის დონეზე დგას.

შესავალში რედაქტორი წერს: „ეს გამოცემა დაიბეჭდა სრულის ავტორის მართლ-წერით, მცირედენთ შეცდომათა შეცვლით“, ის არისო „ნამდვილი კოპიო ხელთ-ნაწერისა... ამით გვინდოდა გადმოგვეცა წარსული საუკუნის ნიმუში წერილობისა“ (იქვე, გვ. XXV).

უნდა ითქვას, რომ პ. უმიკაშვილის გამოცემა არ დაბეჭდილა „სრულის ავტორის მართლ-წერით“, ანუ, ალბათ, ავტოგრაფით, და იგი არც „კოპიო არის ხელთ-ნაწერისა“, თუნდაც იმიტომ, რომ მასში კვლავინდებურად იკითხება „გრიგლად“ (იქვე, გვ. 33).

1887 წელს მიხეილ ნასიძის რედაქციით გამოვიდა „ხელთმძღვანელი წიგნი ქართულის ენისა და ლიტერატურის შესწავლისათვის. დავით გურამიშვილი. 1. წინასიტყვაობა. 2. ბიოგრაფია. 3. რჩეული ლექსები ძნელის სიტყვების განმარტებით და ისტორიულის შენიშვნებით“.

სამწუხაროდ, დასახელებულ გამოცემაში გამოტოვებულია ჩვენთვის საინტერესო სტროფი.

XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე ზაქარია ჭიჭინაძემ რამდენჯერმე გამოსცა „დავითიანი“. აქედან მესამე გამოცემას¹ დაურთო შენიშვნა, რომ ამ უკანასკნელში „მეორე გამოცემის შეცდომებიც განდევნილ იქნა“ (იქვე, გვ. III). და მაინც იკითხვისი „გრიგლად“ მასში დარჩა (იქვე, გვ. 32).

იგივე მცდარი იკითხვისი გადავიდა „დავითიანის“ ზ. ჭიჭინაძისეულ მეოთხე გამოცემაშიც.²

ასეთივე ვითარება დასტურდება სერგი გორგაძის პუბლიკაციაშიც.³

1931 წელს ალ. ბარამიძემ და ს. იორდანიშვილმა გამოსცეს „დავითიანი“,⁴ რომელიც მაშინდელი აკადემიური მოთხოვნის დონეს

გი ზალიკანიანისაგან პეტრე უმიკაშვილის რედაქტორობით, ტმ., 1881.

1 დავითიანი, თქმული დავით გურამიშვილის მიერ, მესამე გამოცემა ზ. ჭიჭინაძისა, ტფ., 1894.

2 დავითიანი, დავით გურამიშვილის მიერ, ტფ., 1911, გვ. 32.

3 ჩვენი ძველი მწერლობა და ხალხური პოეზია. ქრესტომათია, შედგენილი ს. გორგაძის მიერ, ტფ., 1925, გვ. 301.

4 დავით გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული. ტექსტი. გამოკვლევა. ლექსიკონი. ა. ბარამიძისა და ს. 230

უთუოდ უპასუხებდა. პ. უმიკაშვილის მიერ ჩატარებული მუშაობის შესახებ მასში ნათქვამია: „სამნუხაროდ, ძველ მნიგნობარ-გამომცემელთა ბარბაროსობისაგან ვერც ამ თავის დროისათვის უკულტურეს ადამიანს დაულენვია თავი: სასვენი ნიშნები და შესწორებანიც კი პ. უმიკაშვილს თვით ნუსხის ტექსტში შეუტანია და თვით ეს ნუსხა გადაუცია სტამბაში ასანყობად... ამასთან, თავის შესწორებებით რედაქტორი ხშირად მიუტყეველ თვითნებობას მიჰმართავს“ (იქვე, გვ. 314).

გამომცემელთა სიტყვით, მათი ტექსტი დ. გურამიშვილის „ავტოგრაფულ ნუსხაზეა დამყარებული“ (იქვე, გვ. 315). ისინი ამ ავტოგრაფულ ნუსხას მონინებით მოპყრობიან. გამომცემელი ამბობენ: „რასაკვირველია, ჩვენ „დავითიანის“ ავტოგრაფული ნუსხის რაც შეიძლება კარგი პირის მოცემას ვცდილობდით და არავითარი თვითნებობისათვის არ მიგვიმართავს... *Lapsus calami* ...ყველგან გვახსნორეთ აღუნიშნავად, ხოლო ყოველი ცოტათ თუ ბევრად მნიშვნელოვან შესწორების დროს სათანადო ტექსტი ან კვადრატულ ფრჩხილებში გვაქვს ჩასმული, ან დედნის ნაკითხვა სქოლიოშია ჩატანილი“ (იქვე, გვ. 318). ასეუ შემთხვევაში ისინი მხედველობაში იღებენ და სათანადოდ იყენებენ კიდევაც „დავითიანის“ ყველა ხელნაწერს (იქვე, გვ. 315).

ალ. ბარამიძისა და ს. იორდანიშვილის პუბლიკაციაშიც წარმოდგენილია იკითხვისი „გრიგლად“ (იქვე, გვ. 52), მაგრამ ეს გამომცემლნი, რამდენადაც ვიცით, პირველნი არიან, რომლებიც სქოლიოში საგანგებოდ შენიშნავენ: ამ ადგილას ავტოგრაფში იკითხებაო სიტყვა „გირგლად“ (იქვე, გვ. 52).

შენიშვნა სავსებით სწორია, „დავითიანის“ ავტოგრაფულ ნუსხაში მართლა იკითხება სიტყვა „გირგლად“, მაგრამ, სამნუხაროდ, გამომცემლებს არა აქვთ ახსნილი, რატომ აუარეს გვერდი ავტოგრაფის ჩვენებას და რატომ ამჯობინეს დედნიეულ სიტყვა „გირგალს“ სადავო იკითხვისი „გრიგლად“.

„გრიგლად“ იკითხება საკუთრივ ალ. ბარამიძის მიერ გამომცემულ ტექსტებშიც,¹ რომელთაგან ზოგიერთს სქოლიოში განმარტება ახ-

იორდანიშვილის რედაქციით, ტფ., ჩ XXXI (1931).

¹ დ. გურამიშვილი, დავითიანი, პროფ. ალ. ბარამიძის წინასიტყვაობითა და რედაქციით, თბ., 1939, გვ. 17; დ. გურამიშვილი (დავითიანი) ალ. ბარამიძის წინასიტყვაობითა და რედაქციით, თბ., 1948, გვ. 76; დ. გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 53 (ქვემოთ: დ. გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, ალ. ბარამიძის რედაქციით).

ლავს, რომ ავტოგრაფში ეს სიტყვა წარმოდგენილია ასე: „გირგლად“. მაგრამ არც ამჯერადაა ახსნილი, თუ რატომ აუარა გვერდი გამომცემელმა დედნისეულ (ავტოგრაფისეულ) ჩვენებას და რატომ დაბეჭდა სიტყვა განსხვავებული ფორმით: „გრიგლად“.

იკითხვისი „გრიგლად“ განმეორებულია სხვა გამოცემებშიც.¹

ჩვენთვის ხელმისაწვდომ პუბლიკაციათა შორის პირველად (და ჯერჯერობით ერთადერთხელ) ავტოგრაფისეული „გირგლად“ იკითხება „დავითიანის“ ს. ცაიშვილისეულ გამოცემაში,² რომელსაც ახლავს ივ. გიგინეიშვილის მიერ შედგენილი ლექსიკონი.

პუბლიკაციის შესავალში ს. ცაიშვილი წერს, რომ „დავითიანის“ წინმდებარე ტექსტში ორთოგრაფია გამარტივებულია, აგრეთვე „გასწორებულია ძველ გამოცემებში შემჩნეული რამდენიმე რედაქციული თუ კორექტურული ხასიათის შეცდომა“ (იქვე, გვ. 53).

ეფიქრობთ, ადრეულ გამოცემებში რედაქციული ხასიათის შეცდომად, სხვათა შორის, მიჩნეულია იკითხვისი „გრიგლად“, ამიტომაც გასწორებულია იგი ასე: „გირგლად“ (ამიტომ გაუგებარია, რატომ იკითხება ეს სიტყვა „გორგლად“ ს. ცაიშვილისეულ ბოლო, 1986 წლის, გამოცემაში).

არის თუ არა ასეთი კონიექტურა მართებული?

ამ კითხვაზე დადებითი პასუხი უნდა გავცეთ.

რამდენიმე გარემოების გამო იკითხვისი „გირგალი“ იკითხება დავით გურამიშვილის ავტოგრაფულ ნუსხაში. ავტოგრაფი კი ყველაზე მეტად გამოხატავს ავტორის ნებას, ამდენად, იგი ყველაზე სანდოა ტექსტის პუბლიკაციისათვის, თუმცა არც მისი გაფეტიშებაა მიზანშეწონილი: სავსებით შესაძლებელია, რომ თვით ავტორმა ავტოგრაფშივე შეცდომა დაუშვა და კრიტიკულად დადგენილი ტექსტის გამომცემელმა იგი გაასწოროს. მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში დავით გურამიშვილი შეუმცდარია. მის ავტოგრაფში იკითხება „გირგლად“ და ეს

1 ჩვენი საუნჯე (ოც ტომად), 5, თბ., 1960, გვ. 248; ქართული პოეზია, 4, თბ., 1975, გვ. 82, სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიცრუისა; დავით გურამიშვილი, დავითიანი (მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა), თბ., 1977, გვ. 249, დ. გურამიშვილი, დავითიანი, კიევი-თბილისი, 1980, გვ. 25; ქართული პოეზია, წიგნი – II, თბ., 1984, გვ. 50...

2 დავით გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული. შეადგინა და შესავალი დაურთო სარგის ცაიშვილმა, თბ., 1980, გვ. 93.

სავესებით კანონზომიერია. კაცმა რომ თქვას, მისგან ამ სიტყვის განსხვავებული ფორმით ხმარება თითქმის მოულოდნელიც იქნებოდა.

დასახელებული თვალსაზრისის სასარგებლოდ რამდენიმე გარემოება მეტყველებს. პირველი და უმთავრესი ისაა, რომ დიდი სულხან-საბა თავისი ლექსიკონის შედგენისას უძველეს წერილობით წყაროებთან ერთად ხშირად სწორედ პოეტის მშობლიური კუთხის დიალექტის მონაცემებსაც ეყრდნობოდა, ამდენად, „დავითიანის“ ტექსტის დეფინიციისათვის ამ ლექსიკონს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ასეთ შემთხვევაში საინტერესოა, რას წერს იგი სადავო იკითხვისის სემანტიკაზე.

სულხანი ამბობს: „გირგალი ქარი არს, რომელი ღრუბელთა მოტრიალეთა მოიტანს და რასაცა ეკვეთება, იავარ-ჰყოფს“.¹

დავით გურამიშვილის „დავითიანის“ დამონმებულ კონტექსტში „გირგალი“ ზუსტად ასეთი მნიშვნელობითაა ნახმარი. უფრო მეტიც; მასში, მსგავსად საბას ლექსიკონისა, საუბარია არა მხოლოდ, ასე ვთქვათ, „გირგალის“ სემანტიკაზე, არამც მის გამანადგურებელ შედეგზეც:

„მის გასა მილდა წინწკალი, გირგლად გარდიქა სიონი,
მისგან შეირყა მეტეხი, მისგან დაეცა სიონი“.

აქ ნათქვამია, რომ ქართლ-კახეთის საძრახი ურთიერთობის გამო უბრალო სიო გადაიქცა გირგლად (თანამედროვე ტერმინით: გრიგალად), რომელიც ეკვეთა მეტეხს და იავარ-ყო, დააქცია სიონი.

„ქართლის ჭირის“ ავტოგრაფული ნუსხის იკითხვისის სისწორეში ისიც გვარწმუნებს, რომ ეს სიტყვა მსგავსი ფორმითაა ნახმარი იმავე დავით გურამიშვილის მიერ „ქაცვია მწყემსში“.

„თრასკენ ბორიას კარგად უმტერა,
ნამოუგირგლა, სულ განუმტვერა
ჰაერში ახვეტა, დაუნყო მუნ ულეთა
ბორიას ლაშქარს“.²

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ჩვენებასთან ერთად, ამ ფაქტს „ქართლის ჭირის“ ტექსტის დეფინიციისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს.

1 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1965, გვ. 159.

2 დ. გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, აღ. ბარამიძის რედაქციით, გვ. 182 (შდრ. „დავითიანის“ ადრინდელი გამოცემები: 1881 წ., გვ. 175, 1894 წ., გვ. 168; 1911 წ., გვ. 168, 1931 წ., გვ. 208.

საკითხის კვლევისას არაა გამოსარიცხი სხვა გარემოებაც.

როგორც ჩანს, „გირგალი“ ოდესღაც საერთო ქართული ლექსება ყოფილა და არა მხოლოდ ქართლის დიალექტისათვის ნიშანდობლივი. ამას გვაფიქრებინებს ის ფაქტი, რომ ვ. ბერიძეს დასავლურ-ქართულ (იმერულ-რაჭულ) დიალექტებში დამონმებული აქვს „გირგალი“ მნიშვნელობით: „გრიგალი“. ¹ გურულ დიალექტში კი „გირგილ“ არის „ქროლა ქარისა“, ² იგივე გრიგალი.

ყოველივე ზემოაღნიშნული გვაფიქრებინებს, რომ „დავითიანის“ ავტოგრაფისეული ნუსხის იკითხვისი „გირგლად“ მართებულია, სწორია და ამიტომაც იგი ნებისმიერ (კრიტიკულ თუ პოპულარულ) გამოცემაში უცვლელად უნდა დარჩეს. ³

შენიშვნა: როგორც აღინიშნა, 1931 წელს ალ. ბარამიძემ და ს. იორდანიშვილმა გამოსცეს „დავითიანი“, რომელსაც ერთვის ს. იორდანიშვილის მიერ შედგენილი ლექსიკონი. აქ, ამ ლექსიკონში, განსამარტავ სიტყვათა შორის შეტანილია „გირგალი“ და სწორადაცაა განმარტებული (იქვე, გვ. 324), მაგრამ საილუსტრაციო მასალა მოხმობილია არა „ქართლის ჭირიდან“, არამედ „ქაცვია მწყემსიდან“ („თრასკემ ბორიას კარგათ უმტერა, ნამოუგირგლა, სულ განუმტვერა...“). ეს იმიტომ, რომ ამავე გამოცემაში „ქართლის ჭირის“ ძირითად ტექსტში დაბეჭდილია „გრიგლად“, ხოლო შენიშვნაში მითითებულია, რომ ავტოგრაფში იკითხება, „გირგლად“ (იქვე, გვ. 52).

როგორც აქედან ჩანს, გამომცემელნი ყოველთვის შეთანხმებულად არ მუშაობდნენ, საპირისპირო შემთხვევაში, მოსალოდნელი იყო, რომ ძირითად ტექსტში შეიტანდნენ იკითხვისას „გირგლად“, ან „ქაცვია მწყემსში“ ნაცვლად „ნამოუგირგლა“-სი, დაბეჭდავდნენ სიტყვას „ნამოუგირგლა“ (ცხადია, აჯობებდა: „გირგლად“ და „ნამოუგირგლა“, როგორც ავტოგრაფშია და არა „გრიგლად“ და „ნამოუგრიგლა“).

სამწუხაროდ, მსგავსი ვითარება შეიმჩნევა „დავითიანის“ 1955 წლის გამოცემაშიც, რომელსაც ახლავს ალ. ბარამიძის შესავალი წერილი და ივ. გიგინეიშვილის მიერ შედგენილი ჩინებული ლექსიკონი. აქაც მხოლოდ „ქაცვია მწყემსის“ ლექსებმა განმარტებული. მასში ნათქვა-

1 ვ. ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, სპბ., 1912.

2 მიხ. ალავიძე, ლეჩხუმური ლექსიკონი, „ქართველურ ენათა ლექსიკა“, I, პროფ. ვ. ბერიძის რედაქციით, თბ., 1938.

3 ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. შემდგენელი ალ. ლლონტი, მეორე გამოცემა, თბ., 1984.

მია: „წამოუგირგლა ძლიერად დაუბერა. დამონმებულია საბა: „გირგალი ქარი არს, რომელი ღრუბელთა მოტრიალეთა მოიტანს და, რასაც ეკვეთება, იავარ ჰყავს“ (იქვე, გვ. 377).

აქ კარგადაა ნაგრძნობი „წამოუგირგლასა“ და „გირგალის“ ფორმალურ-სემანტიკური იგივეობა, მაგრამ, რადგანაც აქაც ტექსტის დამდგენი და ლექსიკონის შემდგენელი, როგორც ჩანს, ცალ-ცალკე მუშაობდნენ, ამიტომ ძირითად ტექსტში ავტოგრაფისეული სწორი იკითხვისი „გირგლად“ შეცვლილია არასწორი ფორმით: „გრიგლად“. ამის გამო ვერ მოხვდა იგი ლექსიკონში.

„დავითიანის“ წყაროების კვალდაკვალ

დავით გურამიშვილი მოღვაწეობდა ეროვნული სიტყვიერი კულტურის ეპოქალური გარდატეხის მიჯნაზე; „დავითიანში“ ძველი ქართული მხატვრული აზროვნება კლასიკურ სრულყოფას აღწევს და არსებითად იქვე სრულდება კიდევ, ამასთანავე, მასშივე ისახება თვისებრივად ახალი ლიტერატურის კონტურები, რომლის შეცნობა-გათვალსაზიროებას ფაქიზი ესთეტიკური გემოვნება და ტაქტიც სჭირდება. ამ მხრივ „დავითიანის“ ავტორზე შეიძლება ითქვას ის, – ცხადია, გარკვეული ნიუანსით, – რაც თავად დ.გურამიშვილმა ბრძანა ერთი თავისი დიდი სულიერი წინაპრის შესახებ: „ოდესლაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავო ხეო და, ფესვ ღრმა-ყო, შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოინეოდა, ორგზითვე ნაყოფს მისცემია, ვისგანაც მოირხეოდა“.

ზემოაღნიშნული იმასაც ნიშნავს, რომ „დავითიანს“ არა აქვს მხოლოდ თავისთავადი მნიშვნელობა; ე.წ. აღორძინების ხანის ყველაზე დიადი ორიგინალური ძეგლი, ერთი მხრივ, ყველაზე მეტად დაეფუძნა წინარე ქართულ, ფართო გაგებით – ზოგადქრისტიანულ, მხატვრულ-ესთეტიკურ, მითოსურ-ფოლკლორულ ნააზრევს, ხოლო, მეორე მხრივ – უხვად ასაზრდოვა მომდევნო, ახალი თაობის „გრძნობები“.

ამ ფაქტზე გარკვევით მიუთითებენ გასული საუკუნის მოღვაწენი.

„დავითიანის“ განხილვისას გ.წერეთელი ამბობს: „შეუძლებელია, რომ არ შევეხო იმ სახელს განთქმულს „ვეფხისტყაოსანსა“, დიდის თეიმურაზ მეფის დროს და იმის შემდეგ მწერლობასა, რომელნიც და-

ვით გურამის-შვილის პოეზიის ხიდათ ყოფილან" (დავითიანი, თქმული გურამის-შვილის დავითისაგან, ნიგნი პირველი, ტფილისი, 1870, გვ. 111).

საყოველთაოდ ცნობილია ვაჟა-ფშაველას მიმართვა დავით გურამისადმი:

„შენ ჩემო ნინამორბედო,
უძვირფასესო პაპაო!
შენის ცრემლებით მოვხარშე
ჩემის გრძნობების ფაფაო“.

ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მკვლევართ ჯერ კიდევ ვალად ანეუთ ვაჟას ამ ღრმაშინაარსიანი სიტყვების „გათვალსაჩინოება“ უფრო კონკრეტულად – „დავითიანთან“ მისი, აგრეთვე საერთოდ ახალი ქართული პოეზიის, გენეტიკურ-ტიპოლოგიური მიმართების გარკვევა აშკარად ხელშესახები ფაქტებიდან დაწყებული ერთობ „უჩინარი“ სახისმეტყველებითი კონტაქტების გამოვლენის ჩათვლით.

ესარიტქმის ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევართა მიმართ. მათ საფუძვლიანად იკვლიეს „დავითიანის“ წერილობითი (ბიბლიურ-მითოსური, თეოლოგიური, პიმნოგრაფიული...) და ფოლკლორული წყაროები. სასიამოვნოა აღინიშნოს, რომ ამ მხრივ მკვლევართა ძველი თაობის გვერდით ინტენსიურად მუშაობენ ახალგაზრდებიც. აქ, უნინარეს სხვათა, – ეს არაა მიკერძოება, – უნდა დავასახელოთ ტ. მოსია და მისი ნიგნი „დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა“ (თბ., 1986, 264 გვ., რედაქტორი პროფ. ლ. მენაბდე, რეცენზენტები: პროფ. ო. ჭურულუია, დოც. ლ. გრიგოლაშვილი, დოც. ბ. კილანავა).

ჩვენ, როგორც ნიგნის ერთ-ერთ ოფიციალურ რეცენზენტს, რომელმაც სხვებთან ერთად მონოგრაფიას გამოქვეყნების დასტური მივეცით, გვსურს ნიგნის მეცნიერულ-შემეცნებით ღირებულებაზე ჩვენი აზრი ასევე ოფიციალურად ვაუწყოთ მკითხველს.

ნინდანინ შევნიშნავთ: თავისთავად სარეცენზიო ნიგნის გამოქვეყნება ორდინალური მოვლენა არაა, რადგანაც მისი ავტორი აფხაზეთის ა.მ. გორკის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტში მოღვაწეობს,¹ ხოლო აფხაზეთში „დავითიანის“ კვლევას აქამდე არ ჰქონია მყარი საფუძველი. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ტ. მოსია,

1 ამჟამად თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოხუმის ფილიალში.

ლოკალური თვალსაზრისით, „დავითიანის“ კვლევის სათავეებთანაც კი დგას. თვით ეს ფაქტი იმთავითვე გამორჩეული გულისხმიერებით განგვანყოფს მის მიმართ. თუ აქვე გავითვალისწინებთ ნიგნის მაღალმეცნიერულ-შემეცნებით ღირსებას, დასახელებული განწყობილება გარდაისახება რწმენაში, რომ ტ. მოსიას სახით ძველ ქართულ ლიტერატურას საიმედო, პერსპექტიული მკვლევარი ჰყავს აფხაზეთში.

ავტორს დიდი და საპატიო მიზანი დაუსახავს – დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობრივი პოზიციისა და მისი ესთეტიკურ-მხატვრული სამყაროს ურთულესი საკითხების გარკვევა ბიბლიურ-მითოსური, თეოლოგიურ-ფილოსოფიური, ჰიმნოგრაფიული, ფოლკლორული და ძველი ქართული საერო მხატვრულ-ლიტერატურული წყაროების გამოვლენა-გათვალისწინების საფუძველზე. ამ ფაქტს მკითხველი ნიგნის პარაგრაფების („რომელმან შექმნა სამყარო“, „ხე ცნობადისა“, „ძმამ მოუდვა ძმასა ყისტი“, „ნარღვნის ლეგენდა“, „ენის შერევისა და გოდოლის ამბავი“, „სოტეოროლოგიური პრობლემები“, „შენ, მიწა-წყალო, ქარ-ცეცხლო“, „მზე და სხივი და ნათელი“, „საღმრთოთა სახელთათვს“, „არეოპაგიტული მისტიციზმი“, „ფილასოფოსი ეპიკურ“, „მზის მხატვრული ფუნქცია“, „ნათლის ესთეტიკა“ და ა.შ.) უბრალო თვალის გადავლებითაც შეამჩნევს.

ავტორი ნიგნის შესავალში, აგრეთვე, საჭიროებისას, მთელი მონოგრაფიის მანძილზე საკადრის პატივს მიაგებს წინამორბედ მკვლევრებს, ამავე დროს, მას ყოველთვის ან თითქმის ყოველთვის, მკითხველთან საკუთარი სათქმელი აქვს. ეს ფაქტი, განსაკუთრებით კი წინამორბედთა ნაამაგარის ღირსეული დაფასება, ამშვენებს ახალგაზრდა მეცნიერის ეთიკურ პროფილს, რაც საკუთრივ მეცნიერულ წარმატებებზე ნაკლებად მნიშვნელოვანი არაა.

სარეცენზიო მონოგრაფიის პირველ თავში მკითხველი ეცნობა ბიბლიურ-მითოსური წყაროების ესთეტიკურ-მხატვრულ ფუნქციას „დავითიანში“, რასაც, ცხადია, უსწრებს (ან თან ახლავს) თვით ამ წყაროების ძიება-გამოვლენა. ავტორის დაკვირვებით, „საღმრთო წერილის“ უდიდესი პოეტური ინტერპრეტატორის – დავით გურამიშვილის მხატვრულ ნააზრევში ბიბლიური მითოსი (პირველქმნილი ცოდვა, წარღვნის ლეგენდა, ჯვარცმის ტრაგედია და სხვ.) სტიქიურად, მიზანმიმართულად კი არაა შემოტანილ-დამკვიდრებული, არამედ თითოეული მათგანი ემოციურ-მხატვრული მუხტის მატარებელია და მსოფლმხედ-

ველობრივად მკვეთრ ეროვნულ პრიზმაში გადამტყდარი. ამის მიზეზი XVIII საუკუნის ოციანი წლების აღმოსავლეთ საქართველოს აწვნილი სოციალურ-პოლიტიკური ვითარება გახლდათ, ქართველთა გარკვეული ნაწილის სარწმუნოებრივი და, აქედან გამომდინარე, ეთიკურ-ზნეობრივი გადაგვარებით დამძიმებული.

ტ. მოსიას მართებული დაკვირვებით, „დავითიანში“ შესულია და ორიგინალურად დამუშავებული უმთავრესად ის ბიბლიური თქმულებანი, რომლებიც პოეტის ეროვნულ-მსოფლმხედველობრივ განცდას ესადაგებოდა და თანამედროვეობის აქტუალური პრობლემების გად-ანყვეტას უწყობდა ხელს.

დავასახელებთ ზოგიერთ მათგანს.

ბიბლიური პირველცოდვით დ.გურამიშვილის დაინტერესების მიზეზად ტ. მოსია თვლის პოეტის თანამედროვე ქართველთა კონფესიონალურ ინდიფერენტიზმსა და მაჰმადიანობასთან ზიარების ტრაგიკულ განცდას. თვისტომთა ეს უგვანო ქმედება პოეტს სატანისათვის სულის მიბარების ტოლფარდად მიაჩნდა. ეხება რა დ.გურამიშვილის მიერ ბიბლიური პირველქმნილი ცოდვის ფაბულის პოეტური ვარიანტების საკითხს, მონოგრაფიის ავტორი მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებასაც, რომ ამ შემთხვევაში პოეტი მხოლოდ „საღმრთო წერილით“ არ იფარგლება; მას ისეთი ფაქტებიც შემოაქვს, რომელთაც „შესაქმე“ არ იცნობს. ესაა სამოთხიდან გამოძევებული ადამის მიერ სატანისათვის სულის მიყიდვა „გირაოდ“, თითქოსდა ევას ტკივილების დასაყურებლად. ტ. მოსია ფიქრობს (და არცთუ უსაფუძვლოდ), რომ შესაძლებელია „დავითიანის“ ავტორს ამ შემთხვევაში გამოეყენებინა ერთი აპოკრიფული ძეგლი, შემონახული ძველ ქართულ ენაზე. ამასთან დაკავშირებით განიხილება აგრეთვე ქართული „ეთერიანი“, რუსული თხზულება „მოთხრობა საბა გრუდცინზე“ (XVII ს.), ასევე დასახელებული მოტივის ფაუსტური პარადიგმა. სწორადაა შენიშნული, რომ ბიბლიური პირველცოდვის ფაბულის გალექსვით, განსაკუთრებით კი მასში აპოკრიფული ძეგლის შინაარსის ჩათვლით, დ. გურამიშვილი ჩააგონებს თავის თანამემამულეებს, რომ მაჰმადიანობის გარემოცვის ჟამს ქრისტიანობის უარყოფა სულისა და სამშობლოს გაყიდვის ტოლფასია. პოეტი ცდილობს გადაგვარებულ ქართველებში სინანულის გრძნობის გაღვივებას, „ვინაიდან სინანული ჩნდება იქ, სადაც იბადება სინანულის შეგნება“. ეს უკანასკნელი კი – სინანულის შეგნება – სიკეთისაკენ, სათნოებისაკენ ადამიანის მობრუნების მაუნყებელია. ამ

იდეას ქადაგებს ლექსი „ადამის საჩივარი“, რომლის პერსონაჟი ადამი სცილდება თავის ბიბლიურ პირველსახეს ცოდვის მონანიების აუცილებლობის შეგნებით და ტიპოლოგიურად უახლოვდება ჯონ მილტონის იეჰულ ადამს.

საინტერესოა ტ. მოსიას დაკვირვება, რომ „დავითიანში“ ნარღვნის ლეგენდაც გარკვეული ნიუანსებითაა ათვისებული და ეროვნული განცდით შეფერილი. პოეტი ნოეს კიდობანს სახავს ისეთ სამყაროდ, „სადაც აღდგენილია ბიბლიური პირველყოფილი პარმონია იმ განსხვავებით, რომ ეს მიღწეულია სამოთხის იდილიურ ყოფასთან შედარებით თითქმის აპოკალიფსური განსაცდლის შეგრძნების ჟამს“. ამით პოეტს სურდა ძნელბედობისას თანამემამულეებში შეეტანა და განემტკიცებინა ურთიერთგატანის, ურთიერთდანდობის, თანადგომის აუცილებლობის მაღალი შეგნება.

სარეცენზიო ნაშრომში გარკვეული ადგილი უჭირავს „დავითიანის“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნყაროების კვლევას. ავტორს ამ მიმართულებით ჩატარებული აქვს უაღრესად შრომატევადი სამუშაო, რომელიც ავსებს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აქამდე არსებულ ხარვეზს, ამასთანავე, მომავალში ჩასატარებელი კვლევა-ძიების კონტურებსაც წარმოაჩენს.

შეჭერდებით რამდენიმე საკითხზე:

„დავითიანში“ ასახულია ბიბლიური გადმოცემა ადამის გაჩენის შესახებ. ტ. მოსიას დაკვირვებით, ამ თემის დამუშავებისას დ. გურამიშვილი დაყრდნობია ძველი სამყაროს (ინდოეთის, ანტიკური საბერძნეთის) თეორიას, რომლის თანახმადაც, სიცოცხლე ოთხი ელემენტის (მიწის, წყლის, ცეცხლის, ჰაერის) შერწყმით წარმოიშობა. საკითხის კვლევისას ტ. მოსია ეხება მხატვრულ-ლიტერატურულ, საისტორიო და თვით სამედიცინო პირველწყაროებსაც კი, მაგრამ განსაკუთრებულ ადგილს მაინც ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ლიტერატურას უთმობს (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, იოანე დამასკელი, იოანე პეტრიწი...). მეტად მდიდარი საილუსტრაციო მასალის მოხმობით, ავტორი, ჩვენი აზრით, ეჭვმიუტანლად ასაბუთებს, რომ ე.წ. ოთხასოთა სისტემის ათვისება-გაცნობიერებისას დ. გურამიშვილი ეროვნულ (ქართულ) პირველწყაროებს დაეფუძნა (თუმცა თვით ოთხი ელემენტის თეორია ჩვენში ბერძნული სამყაროდან შემოვიდა).

ტ. მოსიამ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებასაც, რომ „დავითიანში“ მეოთხე ელემენტად „ჰაერის“ ნაცვლად „ქარია“ დასახელებ-

ბული (მინა, წყალი, ცეცხლი, ქარი). ავტორმა მისი წარმომავლობაც გამოიკვლია: გაითვალისწინა ჰიპოკრატეს კონცეფცია, ფრინველის კარაბადინი, ხალხური მედიცინა, არჩილის „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ და სხვა წყაროთა მონაცემები და გამოვლინდა დ. გურამიშვილის ტერმინის შესატყვისობა მათში დაცულ ლექსემასთან.

ადამის (ადამიანის) შემქმნელი ღმერთი დ. გურამიშვილს წარმოდგენილი ჰყავს მის „მხატველ-მსახველად“, რითაც ქართველმა პოეტმა, ტ. მოსიას აზრით, ბიბლიურ მითოსს ესთეტიკური იერი შესძინა. ამავე დროს, ავტორი მისი წყაროების ძიებითაც დაინტერესებულა. მან გაითვალისწინა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული შეხედულება, რომ არეოპაგიტული კონცეფციით, სამყაროს შექმნა გააზრებულია მხატვრული სახის შექმნად, რომ დანტე „სამოთხეში“ ღმერთს მხატვარს უწოდებს (რ. სირაძე). მკვლევარს მხედველობიდან არ გამორჩენია ტეზაუროსა და მარინოს გამონათქვამები, რომ სამყარო ორკესტრს წარმოადგენს, რომლის „მხატვარი“ და „დირიჟორი“ ღმერთია. ამ მხრივ საინტერესოა „იობის წიგნისა“ და ქართული ჰიმნოგრაფიის მონაცემებიც.

მკვლევარი აქვე ეხება „დავითიანში“ თვით ღვთაების გამოხატვის ლექსიკურ მრავალფეროვნებას, ცდილობს, აჩვენოს ამ მხრივ ქართველი პოეტის ორიგინალობაც („გრძელი დღე“, „მზეთა-მზის მთიები“, „მზიანი დღე“, „აღდგომის ალამი“...).

ქართველი მეცნიერები დ. გურამიშვილის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ წყაროდ მისტიკურ ფილოსოფიას, კერძოდ, არეოპაგიტიკულ კორპუსს მიიჩნევენ (ნ. ნათაძე, რ. თვარაძე...). ტ. მოსია აგრძელებს დასახელებული თვალსაზრისით „დავითიანის“ შესწავლასა და საკმაო წარმატებითაც.

„დავითიანის“ ბიბლიურ და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ წყაროთა გამოვლენის, მეტწილ შემთხვევაში, მათი ესთეტიკურ-მხატვრული ფუნქციის გარკვევის შემდეგ, ტ. მოსიამ ლოგიკურად დასვა საკითხი ქართულ ჰიმნოგრაფიასთან დ. გურამიშვილის მიმართების შესახებაც. ნაშრომში განმტკიცებულია თვალსაზრისი (რომელიც მწყობრად ჩამოაყალიბა რ. სირაძემ), რომ „დავით გურამიშვილის პოეტური თვითგარდასახვა დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა ნიაღში მოხდა, ეს უკანასკნელი კი სასულიერო პოეზიის საფუძველთა საფუძველს წარმოადგენს, ასე რომ, ჰიმნოგრაფიასთან პოეტის გენეტიკური კავშირი

იმთავითვე იგულისხმებოდა „დავითიანის“ ავტორის პოეტურ თვით-გარდასახვაში.“

ტ. მოსიამ ცხადყო, რომ სასულიერო პოეზიასთან დ. გურამიშვილის მიმართების ხასიათს საკუთრივ ესთეტიკურ-მხატვრულთან ერთად, მისი იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ინტერესებიც განაპირობებდა. მკვლევარს კარგად აქვს გათვალისწინებული საკითხის კვლევის სირთულე, რადგანაც, მისივე სწორი შენიშვნით, „არცთუ იშვიათად ბიბლიური პოეტური ხატები „დავითიანში“ ჰიმნოგრაფიითაა გაშუალებული. ამიტომაც ზოგჯერ ჭირს კიდევაც იმის გარკვევა, ამა თუ იმ კონკრეტულ შემთხვევაში დ.გურამიშვილი ბიბლიას ემყარებოდა თუ ჰიმნოგრაფიას“.

ავტორის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ამ „გასაჭირს“ იგი მეტწილ შემთხვევაში კარგად ართმევს თავს.

საინტერესოა პარაგრაფი „მარიამ ღვთისმშობლის ხატება“. ავტორი ჯერ გვამცნობს, თუ როგორაა დახატული მარიამის სახე სახარება-ოთხთავში, ქართულ ჰიმნოგრაფიასა და „დავითიანში“. მისი დაკვირვებით, დ.გურამიშვილის პოეზიაში თეოლოგიური შინაარსითა და სახით შემოსული მარიამის არსების მითოსური ხატება თანდათან ფერმკრთალდება და მკითხველის ცნობიერებაში მკვიდრდება ქართული იერსახით, ბუნებით, ხასიათით. ამით ქართველი პოეტის ორიგინალური თვალთახედვაცაა გამოვლენილი.

საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ტ.მოსიამ პირველმა გაარკვია მარიამ ღვთისმშობლის არსების წარმოსახვისას „დავითიანის“ გენეტური კავშირი VII ს.ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის შედევრთან – „აკათისტოსთან“ („დაუჯდომელი“). „აკათისტოსა“ და დ. გურამიშვილის ჰიმნის – „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაკენ“ – შედარებითი ანალიზის საფუძველზე მკვლევარმა ცხადყო ორივე თხზულების იდეურ-თემატიკური იდენტურობა, ლექსიკურ-მხატვრული ანალოგია, ფრაზეოლოგიურ გამოთქმათა თანხვედნილობა. ტ. მოსიას დაკვირვებებიდან აშკარა ხდება, რომ „დავითიანში“ ერთგვარად შეჯამებულია მარიამის ყველაზე არსებითი სიმბოლო-ეპითეტები, მეტაფორული სახელები თუ მხატვრული სახეები, რაც სასულიერო პოეზიას შეუმუშავებია. ამასთან ერთად, რაც ყველაზე მთავარია, თვით დ. გურამიშვილსაც შეუქმნია უაღრესად საინტერესო პოეტური ხატები („ცხოვრების პურის მცხოველი“, „აღდგომის ხატი“, „ცხოვრების წყლის

იათული", „ცხოვრების წყლის ღარი“, „სიტყვიერთა ცხოვართ ქნარი“ და ა.შ.).

ტ. მოსიას უხვი საილუსტრაციო მასალა მოაქვს იმის დასადასტურებლად, რომ მზის მხატვრული ფუნქციის გაცნობიერებისას „დავითიანის“ ავტორისათვის ამოსავალი იყო ეროვნული პიმნოგრაფიის მონაცემები. ასევე მას უცდია ქართველი პოეტის მიერ მზის ხატის გამოსახატავად მოხმობილი „მზეთამზის“ ლიტერატურულ-ისტორიული წყაროების ძიება, ნაშრომში გარკვეული ადგილი ეთმობა აგრეთვე „სამი მზის“ ხატის არსზე მსჯელობას. აღნიშნულია, რომ პოეტის მზერა რეალურ მზეზე მეტად „სულიერი“ მზისკენაა მიპყრობილი, მაგრამ ეს მზერა არაა დათრგუნვილი ოდენ მისტიკურ ხილვათა ნადილით. მთელი „დავითიანი“ მზის საიდუმლო არსში ცხოვრების, სიცოცხლის არსის შეცნობის სულისკვეთების მაუწყებელია.

მონოგრაფიის ავტორის ყურადღებას იპყრობს ძველი ქართული საერო მწერლობა, როგორც „დავითიანის“ ლიტერატურული წყარო. ამ მხრივ, ცხადია, უნინარეს ყოვლისა, საინტერესოა „ვეფხისტყაოსანთან“ დ. გურამიშვილის მიმართების გარკვევა. „დავითიანის“ მკითხველისათვის იმთავითვე ცხადი ხდება ალორძინების ხანის დიდი პოეტის მსოფლმხედველობრივი და ესთეტიკურ-პოეტიკური სიახლოვე შოთა რუსთველთან. მაგრამ ამ ზოგადად სწორ შთაბეჭდილებას, აღმოცენებულს თვით „დავითიანის“ კითხვისას, დაზუსტება-დაკონკრეტება სჭირდება. ეს საჭიროება კარგად აქვს ნაგრძნობი ტ. მოსიას. მას განსაკუთრებით აინტერესებს გარკვევა საკითხისა, თუ რა კუთხით და როგორ აითვისა დ.გურამიშვილმა თავისი დიდი წინაპრის სულიერი მემკვიდრეობა.

რუსთველისა და „დავითიანის“ ავტორის შემოქმედებით მეთოდზე ტ. მოსიას მსჯელობიდან აღსანიშნავია შემდეგი გარემოება: „მართლის თქმის“ პრინციპის დამცველთ ცნება „მართლის თქმა“ უთუოდ რუსთველისაგან აქვს ნასესხები (ნაშრომში მოტანილია ამის დამადასტურებელი კონკრეტული მაგალითები), ამასთანავე, რაც მთავარია, დ. გურამიშვილს „მართლის თქმის“ პრინციპი რუსთველთან პოლემიკაში არ ჩამოუყალიბებია. მართალია, ამ მხრივ მას ზოგი რამ განასხვავებს რუსთველისაგან, მაგრამ იგი, ამასთანავე, უთუოდ განირჩევა „მართლის თქმის“ პრინციპის დამცველ ალორძინების ხანის შემოქმედთაგანაც.

ტ. მოსიამ გამოიკვლია „ვეფხისტყაოსნის“ გავლენა „დავითიანზე“ ჟენრის, ეერსიფიკაციის, მოტივთა თუ სხვა სფეროში. დასახელებული თვალსაზრისით საინტერესოა პარაგრაფები: „მე ლექსად სიტყვებს ამად ვანყობდი“, „ნათობს და ბინდობს სანუთრო“, „ბედი არს ქცევა ნუთისა“, „ნდომა ბნელს ნათლად აჩვენებს“ და სხვ. მათში დამაჯერებლადაა ნაჩვენები „დავითიანის“ ნათესაობა-სიახლოვე „ვეფხისტყაოდანთან“, ამასთანავე, დ. გურამიშვილის პოეზიის ნოვატორული ხასიათი, მისი ამალღებული ინდივიდუალობა.

ტ. მოსია ცდილობს „დავითიანში“ დადასტურებული „მზიანი ღამის“ – ამ ურთულესი თეოლოგიური ანტონიმის, შინაარსის გახსნას „ვეფხისტყაოსნის“ მონაცემის საფუძველზე, რისთვისაც დაკვირვების საგნად აქცევს აგრეთვე რუსთველის „უჟამო ჟამსაც“. ამ უკანასკნელის შინაარსის ასახსნელად (თუ გასახსნელად) მას მოხმობილი აქვს მასალები „ნევშირებული ძლისპირიდან“ და ანტონ ბაგრატიონის „მზამეტყველებიდან“. ვფიქრობთ, ავტორი „უჟამო ჟამის“ ნყაროებს ასახელებს სწორად, ასევე სწორად ხსნის მის შინაარსსაც. რაც შეეხება „მზიანი ღამის“ მისეულ ინტერპრეტაციას, დიდძალი პირველწყაროს დაქბნის მიუხედავად, იგი ნაკლებ დამაჯერებელია, რის შესახებაც საგანგებოდ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

სარეცენზიო ნაშრომში გარკვეულია „დავითიანის“ მიმართება აღორძინების ხანის ქართველ მოღვაწეთა (თეიმურაზ I, არჩილი, მამუკა ბარათაშვილი, ვახტანგ VI...) სულიერ მემკვიდრეობასთან. გათვალისწინებულია იდეურ-მსოფლმხედველობრივი და მხატვრულ-გამომსახველობითი ასპექტები, ლექსის მეტრიკა, აკროსტიხული სისტემა, „მაჯამური“ ლექსი, „ზმათა თქმა“, ტერმინოლოგიური ნათესაობა და ა.შ.

ტ. მოსიას განსაკუთრებული დაფიქრების საგანი გამხდარა დ. გურამიშვილის დიდაქტიკური მოტივის ლიტერატურული ნყარობის გამოკვლევა. მას მიზნად დაუსახავს, ერვენებინა, თუ რამდენად დაესესხა „სწავლა მოსწავლეთას“ ავტორი წინამორბედ თუ თანამედროვე შემოქმედთა ნააზრევს, რა შეისისხლხორცა და გაითავისა მათგან და რაში გამოვლინდა ამ მხრივ დ. გურამიშვილის ინდივიდუალობა. დასმულ კითხვაზე პასუხის გასაცემად გათვალისწინებულია ბიბლიის მონაცემები, ფოლკლორი, სულხან-საბა ორბელიანის, დიმიტრი სააკაძის, ვახტანგ მეექვსის თხზულებანი, „იკონოზია“, „ყაბუს-ნამე“ („ამირან-ნასარიანი“), „აპოთეგმატა“, „სიბრძნე მაღალობელი“ და სხვ.

მონოგრაფიაში სათანადო ადგილი უჭირავს „დავითიანის“ ფოლკლორული პროტოტიპების ძიებას (იხ. პარაგრაფები: „ტრადიციის კვალდაკვალ“. „სანაცვლოდ სათქმელი“, „რომელ არს ამისი წმა“, „მზის მითოსი“, „აბა, წმინდა კოპალე“, „მიდის-მოდის ეს სოფელი“, „კაი ყმა“ და სხვა).

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ხალხურ შემოქმედებასთან დ. გურამიშვილის პოეზიის მიმართება სამეცნიერო ლიტერატურაში საკმაო სასრულით არის დამუშავებული (ბოლოდროინდელ გამოკვლევათაგან ამ მხრივ საგანგებოდ დავასახელებდით ა. სპარსიაშვილის მონოგრაფიას, გარკვეულწილად – დ. ბედიანიძის საკვალიფიკაციო ნაშრომსაც). მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ მხრივ საკვლელი და საძიებელი ჯერ კიდევ ბევრია. ამის დასტურად ტ. მოსიას განეული შრომაც გამოგვადგება.

სარეცენზიო ნაშრომში დიდი ადგილი ეთმობა „დავითიანში“ ნუთისოფლის რაობის, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემის მხატვრულ განსახოვნებას და მათი წყაროების გამოვლენას. ტ. მოსიას საყურადღებო პარალელები დაუძებნია ბიბლიურ წიგნებში, ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, „ვეფხისტყაოსანში“, ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში და ა.შ. მაგრამ, მისი აზრით, მოცემულ შემთხვევაში პოეტი ძალუმაღ დასესხებია სწორედ ამ უკანასკნელს – ხალხურ ზეპირსიტყვიერებას. „დავითიანს“ მსჭვალავს ხალხური კილო, განწყობილება, ზეპირსიტყვიერების ფრაზოლოგია, პოეტური ხატები, მუდმივი ეპითეტები, აფორისტული გამოთქმები, სენტენციები და ა.შ. მოცემულ კონტექსტში საინტერესოდ გვეჩვენება იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ, ტ. მოსიას დაკვირვებით, ქართულ მწერლობაში „კაი ყმის“ მოტივი პირველად „დავითიანში“ დასტურდება. თავის მხრივ, ეს მოტივი სათავეს ფოლკლორიდან, უწინარესად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ზეპირსიტყვიერებიდან, იღებს, რაც კარგად უნდა სცოდნოდა დ. გურამიშვილს.

არსებითად დამაჯერებელია ტ. მოსიას მსჯელობა იმის შესახებ, რომ დიდი ქართველი პოეტი შემოქმედებითად ითვისებს ფოლკლორულ მასალას, უქვემდებარებს მას საკუთარ მსოფლმხედველობრივ და პოეტიკურ-მხატვრულ მრწამსს.

ამდენად, უნდა დავასკვნათ, რომ ტ. მოსიას მონოგრაფიის სახით გურამიშვილოლოგიას ერთი კარგი წიგნი შეეძინა, რომლის გაცნობა ამდიდრებს მკითხველის ცოდნას არა მხოლოდ „დავითიანზე“ თავისთავად, არამედ, ამასთან ერთად, ძველი ქართული სასულიერო და საერო ლიტერატურის, შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიური

ნააზრებისა თუ სხვა მომიჯნავე დარგების ისტორიის მნიშვნელოვან, ზოგჯერ უმნიშვნელოვანეს, საკითხებში. ცხადია, ყოველივე ეს ახალგაზრდა მკვლევრის დამსახურებაა, აგრეთვე, - ეს არ უნდა მოგვეჩვენოს პარადოქსად, - თვით დ.გურამიშვილისაც. ეგ ამიტომ: დ.გურამიშვილი აღორძინების ხანის ქართველ მოღვაწეთაგან ერთადერთია, ვინც ზეგარდმო ინტელექტუალური თუ ინტუიტიური ნიჭით ჩასწვდა და შემოქმედებითად აითვისა შუა საუკუნეების ქართული და მსოფლიო ქრისტიანული აზროვნების თითქმის ყველა უმთავრესი მონაპოვარი. ამიტომაც, ცნობილი სიტყვების პერიფრაზს რომ მივმართოთ, უნდა ვთქვათ: ტიტე მოსია შორს იხედება იმის ნყალობითაც, რომ ის გოლიათურ მხრებზე დგას. ნათქვამი არ აკნინებს მკვლევრის ღვაწლს. პირიქით; ეს მისი ნაამაგარის ღირსეული დაფასებაა, რადგანაც ასეთ მხრებზე ასვლას დიდი გარჯა, შრომა, ნიჭი, გამბედაობა და სიმამაცეც კი სჭირდება.

დასახელებული თვისებები, საბედნიეროდ, ახალგაზრდა მკვლევარს აღმოაჩნდა.

ცხადია, ყოველივე ზემოთქმული არ ნიშნავს იმას, რომ ტ.მოსიას მონოგრაფია უნკალო იყოს. როგორც ყოველ კარგ წიგნს, მასაც ხარვეზები გააჩნია (ხარვეზები სწორედ კარგ წიგნს გააჩნია, რადგანაც ცუდი ნიგნი უკვე თავისთავადაა ხარვეზი).

შეჩერდებით რამდენიმე მათგანზე.

სარეცენზიო მონოგრაფიის ერთი პარაგრაფი - „ძველი დღე-ღამე მზიანი“ (იქვე. გვ. 164-179) ეძღვნება „მზიანი ღამის“ ძველი ქართული პირველწყაროების ძიებასა და მისი სემანტიკის დადგენას. ამ ურთულესი თეოლოგიური სახე-ხატის გენეზისზე საზოგადოდ და კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ კონტექსტში მის სემანტიკაზე ბოლო ხანებში ჩინებული გამოკვლევა გამოაქვეყნა მ. გიგინეიშვილმა (აგრეთვე, ზოგიერთმა სხვა მკვლევარმა). ხოლო „დავითიანთან“ მიმართებაში იგი ასე ვრცლად და საგანგებოდ, რამდენადაც ვიცით, პირველად ტ. მოსიას ნაშრომში მუშავდება. მკვლევრის ყურადღებას იპყრობს ლექსი „ამიცანად იგავი, ასახსნელად ადვილი“, რომლის ერთი სტროფი ასე იკითხება:

„ვიდრემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი,
იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი,
ახალმან დღემან განწმინდა ღვარძლიან ნაკაზმიანი.
მის დღითგან მოჩანს გარკვევით სარგებელი და ზიანი“.

დაუფარავად უნდა ითქვას: ეს „ამოცანად იგავი“, რომელიც შესაძლოა დ. გურამიშვილის ეპოქაში (ყოველ შემთხვევაში, თვით პოეტისთვის მაინც) „ასახსნელად“ მართლაც „ადვილი“ იყო, დღეს დიდი სირთულის წინაშე აყენებს არათუ „დავითიანის“ რიგით მკითხველს, არამედ ძველი ქართული სულიერი კულტურის ცნობილ სპეციალისტებსაც კი. ცხადია, ამ სირთულეს კარგად გრძნობს სარეცენზიო წიგნის ავტორი. ამიტომაც იგი ცდილობს (და სავსებით კანონზომიერადაც), მკითხველს რამდენადმე სრულად მაინც გაუთვალისწინოს ჯერ რუსთველის „მზიანი ღამის“ კვლევის ისტორია და შედეგები (თ. ბაგრატიონი, ზ. გამსახურდია, მ. გიგინეიშვილი, კ. ეკაშვილი, გ. იმედაშვილი, ს. ცაიშვილი, ე. ხინთიბიძე, გაუგებარია, ამ კონტექსტში რატომ არაა დასახელებული კ. კეკელიძე), ხოლო ამის შემდეგ, ამ შედეგების გათვალისწინებით, იკვლიოს დ. გურამიშვილის „ამოცანად იგავი“ (რასაკვირველია, აქაც საკითხის კვლევის ისტორია სათანადოდაა წარმოჩენილი). ამისათვის იგი ერთი შეხედვით ისეთ უმნიშვნელო დეტალსაც იშველიებს, როგორიცაა სასვენი ნიშანი. მისი შენიშვნით, იგი (სასვენი ნიშანი, კერძოდ – დეფისი) უცხო არაა დ. გურამიშვილისათვის (იხ. სარეცენზიო ნაშრომი, გვ. 174. სქ. 1). „დავითიანის“ ავტოგრაფის საკვლევ კონტექსტში „დღესა და ღამეს“ შორის არავითარი სასვენი ნიშანი არაა ნახმარი, ბეჭდურ გამოცემაში (იგულისხმება 1955 წლის აკადემიური გამოცემა, – ბ.კ.) კი ისინი დეფისითაა გამოყოფილი და, ამდენად, კომპოზიტად გაგებული: „...განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“. „ჩვენი დაკვირვებით, – აგრძელებს მკვლევარი, – ამ... ნიშნის დასმას არსებითი ხასიათის ცვლილება შეაქვს ტექსტის მხატვრულ სტრუქტურაში, მის შინაარსში საზოგადოდ. კერძოდ, იგია მიზეზი იმისა, რომ კონტექსტი „დაიშალა“ და გზა გაეხსნა მისი გაორების შესაძლებლობას ამ სახით: ა) ძველი დღე მზიანი და ბ) ახალი ღამე მზიანი, რომლებშიც თითქოს ცალ-ცალკე გაცხადებულია სამყაროს შემქმნელი ღვთაებისა და ქრისტეს კატაფატიკურ-აპოფატიკური ხატები“ (იქვე).

ტ. მოსიას განმარტებით, „დ. გურამიშვილმა ქრისტეს ატრიბუტად არ იცის ასეთი შესიტყვება: „ახალი დღე მზიანი“, ხოლო მამალმერთის აღსანიშნავად – „ძველი დღე მზიანი“ (იქვე).

თავისთავად ეს დაკვირვება ნაწილობრივ („ნაწილობრივი“ – ვამბობთ იმიტომ, რომ თეორიულად შესაძლებელია მამალმერთს ეწოდოს „ძველი დღე მზიანი“) სწორია, მაგრამ დაისმის კითხვა: იძლევა თუ არა კონტექსტი ამგვარი მსჯელობის საფუძველს?

ვფიქრობთ, დასმულ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი უნდა იქნეს გაცემული.

ამისათვის საჭიროა გავიხსენოთ სადავო კონტექსტი:

„ვიდრემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი, იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი...“

ტ. მოსიაშ სწორად შენიშნა, რომ „დღესა“ და „ღამეს“ შორის დეფინის დასმამ ისინი კომპოზიტად აქცია (დღე-ღამე), მაგრამ მანვე დაუშვა შეცდომა, როცა თქვა: „აქ დეფისმა“ კონტექსტი „დაშალა“ და გზა გაუხსნა მისი გაორების შესაძლებლობას ამ სახით: ა) ძველი დღე მზიანი და ბ) ახალი დღე მზიანი“.

ჯერ ერთი, კონტექსტის „დაშლა“ აქ მხოლოდ მძიმის დასმას შეეძლო („ვიდრემდის განახლდებოდა ძველი დღე, ღამე მზიანი“. მასში ცალკე ოდენობადაა წარმოდგენილი ძველი დღე და ღამე მზიანი). მეორეც, ძნელად გასარკვევია ტაეპი – „ვიდრემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“ – დეფისის დასმით ასე როგორ დანაწევრდა: ა) ძველი დღე მზიანი და ბ) ახალი დღე მზიანი. აქ ღამე არსად არ ფიგურირებს. მკვლევრის თეორიულ მოსაზრებას თუ გავიზიარებდით, კონტექსტი ასე უნდა დაგვენაწევრებინა: ა) ძველი დღე მზიანი და ბ) ძველი ღამე მზიანი. მესამეც, დეფისმა კონტექსტი კი არ გააორა, არამედ, პირიქით, გააერთმნიშვნელიანა იგი, როცა „დღე“ და „ღამე“ ერთ ცნებად, „კომპოზიტად“ აქცია: დღე-ღამე. ამიტომაც არავითარი საფუძველი არა გვაქვს მის „დაშლაზე“ ვიმსჯელოთ. კონტექსტის სადავო მონაკვეთის ერთადერთი გაგება ასეთია: ძველი დღე-ღამე მზიანი (სრულად), ანუ, რაც იგივეა: ძველი მზიანი დღე-ღამე.

ვფიქრობთ, ლეტაების გამოსახატავად ასეთი შესიტყვება თეოლოგიამ არ იცის, ისევე როგორც მისთვის უცხოა (რამდენადაც ვიცით) ახალი დღე მზიანი (ყოველ შემთხვევაში, ასეთი რამ ძველ ქართულ მწერლობაში არ შეგვხვედრია). ამას გრძნობს ტ. მოსია, ამიტომაც ეძებს იგი დამატებით გზას კონტექსტის ახლებური (და მართებული) ინტერპრეტაციისათვის. ვფიქრობთ, სავსებით სწორია მკვლევარი, რომ „მასში დეფისის ნაცვლად უნდა დაისვას იგივეობის ნიშანი (-), რაც დღესა და ღამეს გათიშავს ერთმანეთისაგან, რითაც გამოირიცხება კომპოზიტად მისი წარმოდგენა:

„ვიდრემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი, იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი“.

ასეთ შემთხვევაში, – აგრძელებს მსჯელობას მკვლევარი, კონტექსტის შიანაარსი, შუა საუკუნეების თეოლოგიაზე დაყრდნობით, ადვილად აიხსნებოდა“ (იქვე, გვ. 174-175). სინამდვილეში კი მის მიერ სწორად გამართული ტექსტის შიანაარსს ტ. მოსია, ჩვენი აზრით, არასწორად ხსნის. იგი მართალია, როცა ამბობს, რომ ამ „იგავში“ შესიტყვება ძველი დღე სიმბოლო-ხატია მამალმერთისა, მაგრამ არ არის მართალი, როცა აცხადებს, რომ ღამე მზიანი სიმბოლო-ხატიად ძელმერთისა (იქვე, გვ. 175). მკვლევარს რატომღაც მხედველობიდან გამორჩა ის ფაქტი, რომ სადავო კონტექსტში დეფისის ნაცვლად თვითონვე დასვა იგივეობის ნიშანი (-), რითაც, ცხადია, გააიგივა, – სწორედ რომ გააიგივა, – ძველი დღე და ღამე მზიანი, მაგრამ თავის თავს დაუსპირისპირდა, როცა პირველი (ძველი დღე) მამალმერთის ატრიბუტად მიიჩნია, ხოლო მეორე (ღამე მზიანი) – ძელმერთისა (ქრისტესი).

მამალმერთი და ძელმერთი იგივეობრივი არ არიან.

ამდენად, ხატოვნად რომ ვთქვათ, ტ. მოსიამ „დავითიანის“ ამ ურთულეს თეოლოგიურ სახე-სიმბოლოთა კვლევის გზაზე წინ გადგა სწორი ნაბიჯი, მაგრამ ნებისთ თუ უნებლიეთ მანვე უკან დაიხია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას უნდა ეთქვა, რომ სადავო კონტექსტში მამალმერთის სახე-სიმბოლოა არა მხოლოდ ძველი დღე, არამედ ღამე მზიანიც.

ესაა სწორედ იგივეობა.

ამგვარი იგივეობის დაშვებაში ხელი არ უნდა შეგვიშალოს იმ გარემოებამ, რომ ანტონიმ ღამე მზიანის მეორე ნაწილი (მზიანი) ძელმერთს (ქრისტეს) უკავშირდება. „მზე არის ქრისტეს პირდაპირი სახელი, ...უფრო ზუსტად, მზე სიმბოლოა ქრისტესი“ (ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975, გვ. 118). მეტის თქმაც შეიძლება: არა მხოლოდ მზეა ქრისტე, არამედ მზესთან დაკავშირებული ნათელის ყოველგვარი ვარიაციაც (გ. იმედაშვილი, ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტური მეტყველების ზოგი საკითხი, კ. კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1959, გვ. 160 შდრ. ტ. მოსია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 119). ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო და ჰიმნოგრაფიულ წიგნთა ავტორებზე რომ არაფერი ვთქვათ, რომელთა ციტატებით უხვადაა ილუსტრირებული ტ. მოსიას სარეცენზიო წიგნი (გვ. 117-127), ეს აზრი ტერტულიანეს მშვენივრად აქვს გადმოცემული: ქრისტე შეუქმნელი სინათლეა, რომლის გარეშე ჩვენ შუადღესაც წყვდიადში დავეხეტებით.

ცხადია, დ. გურამიშვილი ზედმინეებით იცნობს შუა საუკუნეებში შემუშავებულ „საღმრთო სახელებს“, მაგრამ „დავითიანში“ ქრისტეს სიმბოლოთა შორის სრულიად განსაკუთრებულ ადგილს მიუჩენს მზეს (ამ საკითხს ბოლო ხანებში სპეციალურად შეეხო რ. ბარამიძე). უფრო მეტიც; პოეტი მკითხველს იმთავითვე, წინასწარ („წინადა“) საგანგებოდ უთვალისწინებს ამ ფაქტს:

„ისმინე, ლექსთა მკითხველო, სიტყვა აგისხნა წინადა:

ძე ღმერთს კაცებით მზედ ვსახავ, სახით მზეს თინათინადა“.

ეს აზრი მრავალგზის და ხაზგასმითაა განმეორებული „დავითიანში“, მაგრამ მის ავტორს ერთხელაც არ უთქვამს, რომ ძეღმერთის (ქრისტეს) სახელად გამოეყენებინოს ცალკე სიტყვა მზიანი (ან ღამე მზიანი), მზე – ქრისტეს ღამე არ ახლავს, მით უფრო, ის არ შეიძლება იყოს ღამე; ქრისტე ის მზიანი დღე ნათლიერია, რომელიც თვით ახლავს ღამეს, რომ სრულყოს, „გაათენოს“ იგი. მზე და მზიანი განსხვავებული ოდენობებია. პირველი (მზე) უშუალოდ, პირდაპირ გამოხატავს ქრისტეს, ხოლო მეორე (მზიანი) ქრისტეს კი არ გამოხატავს, არამედ იმას, ვისაც ჰყავს მზე, ანუ ვინც არის მზიანი.

თეოლოგიამ ასეთი ერთადერთი პერსონა იცის: ესაა მამაღმერთი (ღვთისმშობელზე ეს არ შეიძლება ითქვას, რადგანაც იგი არაა ღამე).

მამადასამე, ღამე მზიანი მხოლოდ და მხოლოდ მამაღმერთი შეიძლება იყოს, რომელსაც თანა-ჰყვა, ანუ „მოჰმია (შდრ. დ. გურამიშვილის სიტყვები: „ვით ღამე ბნელსა მზიანი მოჰმია დღე ნათლიერი“) უდედო ძე – მზე (ქრისტე).

ჩვენ აქ შემთხვევით არ გვიხსენებია უდედო ძე (ამ ტერმინს იცნობს ღმრთისმეტყველება). სანამ ქრისტე ჟამში მოიქცეოდა და მარიამ ღვთისმშობლის მეშვეობით უმამოი განკაცდებოდა, ე.ი. გახდებოდა ხილული, მანამ იგი, ვითარცა უჟამო და უდედო ძე, შეუცნობელ, უხილავ, ბნელ, ღამიერ მამასთან თანაარსებობდა (ამ გავებით, ქრისტეს ერთდროულად არასდროს არ ჰყოლია დედ-მამა). მაშინ იდგა ძველი, ანუ ნათლის (მზის) მხოლოდ პოტენციურად მატარებელი დღე, ამიტომაც ადამიანებს არ შეეძლოთ იფქლის „გარჩევა“, „სარგებლისა და ზიანის“ განსხვავება. ხოლო როცა მზე (ქრისტე) განკაცდა, განაახლა ძველი დღე, „დღედ გაათენა“, გაანათლა და ხილულყო ყოველივე, მაშინ გაირჩა ერთმანეთისაგან იფქელი და ღვარძლი, „სარგებელი და ზიანი“.

ზუსტად ეს აზრი აქვს გადმოცემული დ. გურამიშვილს სადავო კონტექსტში.

ერთხელ კიდევ გავიხსენოთ იგი:

„ვიდრემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი,
იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი.
ახალმან დღემან განწმინდა ღვარძლიან ნაკაზმიანი,
მის დღითგან მოჩანს გარკვევით სარგებელი და ზიანი,
სანამ დღე ძველი დღეს ახალს ჩვენ დღედ არ გაგვითენდება,
მანამდის ჩვენსა დაშლილსა ვერავინ აღაშენებდა“.

თუ ნაწყვეტის პირველ ტაეპში ძველი დღე მოიაზრება მამალმერთად (სინამდვილეში ეს ასეცაა), ხოლო ღამე მზიანი – ძელმერთად, ანუ ქრისტედ, მაშინ მთელი ტაეპი ასეთ შინაარსს შეიძენდა: „ვიდრემდის განახლდებოდნენ მამალმერთი და ძელმერთი (ქრისტე)...“

მამალმერთის განახლებაზე საუბარი კანონზომიერია და აუცილებელიც, მაგრამ, ალბათ, სავსებით შეუძლებელია ძელმერთის (ქრისტეს) განახლებაზე მსჯელობა, რადგანაც იგი თვითონაა ძველი დღის (ანუ მამალმერთის) განახლება. ამიტომაც, ზემოთ მოხმობილ სხვა მიზეზებთან ერთად, ღამე მზიანი არ შეიძლება იყოს ქრისტეს სახე-სიმბოლო; იგი მამალმერთის ატრიბუტია. ამდენად, დ. გურამიშვილს უთქვამს: სანამ განახლდებოდა მამალმერთი – ძველი დღე, ანუ იგივე ღამე მზიანი, მანამ იფქლი კალოზე ეყარა განურჩეველი, ბზიანი. ხოლო როცა განახლდა ძველი დღე (მამალმერთი), ანუ დადგა ახალი დღე (ქვეყანას მოუვლინა მზე – ქრისტე). იფქლი განირჩა ბზისაგან, განწმინდა ღვარძლიან ნაკაზმიანი; თვალნათლივ გამოჩნდა „სარგებელი და ზიანი“. სანამ ძველი დღე (მამალმერთი) დღეს ახალს (ქრისტეს) ჩვენ დღედ არ გაგვითენებდა, მანამ ჩვენ მიერ დაშლილს ვერავინ აღაშენებდა.

ამგვარად გაგებული მსჯელობა დ. გურამიშვილისა შუა საუკუნეების თეოლოგიური ნააზრევის საფუძველზე სავსებით ლოგიკურია, ზედმიწევნით სწორი.

ამიტომაც, ვფიქრობთ, სასურველია, რომ ტ. მოსიამ თავისი ნიგნის განმეორებით გამოცემისას აქ მოტანილი შენიშვნა გაითვალისწინოს.

მკვლევარი მონოგრაფიაში გარკვეულ ადგილს უთმობს მამალმერთის სხვა ატრიბუტს, კერძოდ, „მზეთამზის“ წყაროების გამოვლენას (იქვე, გვ. 123-134). ეს ატრიბუტი მამალმერთის „საღმრთო სახელთაგან“ ერთ-ერთი უმთავრესია „დავითიანში“. ალბათ, ამიტომაც დ. გურამიშვილმა წინასწარ გააფრთხილა მკითხველი:

„ისმინე, ლექსთა მკითხველო, სიტყვა აგისხნა წინადა:

...ლმერთმა ღმერთობით, მზეთა-მზედ მამას ცსახ თქმად სასმინა-
და^ა.

ტ. მოსია აქაც კეთილსინდისიერად ითვალისწინებს წინამორბედ
მკვლევართა (ს. ცაიშვილი, შ. ძიძიგური...) ნააზრევს, თავის მხრივ, ჩვეუ-
ლი სიბეჯითით იკვლევს სავარაუდო წყაროებს (ქართული ჰიმნოგრა-
ფია, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, „ვეფხისტყაოსანი“,
არჩილის „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“, ონანა ქობულაშ-
ვილის მიერ გალექსილი „ბარამგულიჯანიანი“ და სხვ.). იგი რატომღაც
უპირატესობას ანიჭებს არჩილის პოემას „გაბაასება თეიმურაზისა და
რუსთველისა“, სადაც თამარი „მზეთამზედაა“ მოხსენიებული.

ვფიქრობთ, ამ კონტექსტში მეტ ყურადღებას იპყრობს „ისტორი-
ანი და აზმანი შარავანდედთანი“, რომელშიც ქალი, თამარი, იხსენიება
არა მხოლოდ „მზეთამზედ“, არამედ „მამადაც“ (ბიბლიურ მითოსთან
მიმართებაში მასზე ახლახან ყურადღება გაამახვილა ნიჭიერმა ახალ-
გაზრდა მკვლევარმა ნ. ნაკუდაშვილმა. იხ. მისი ნაშრომი: დროის პოეტ-
იკისათვის „ქართლის ცხოვრებაში“, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1986, 4, გვ.26).

ეს მეტად საინტერესო დეტალია.

გვაქვს სხვა შენიშვნებიც.

ასე, მაგალითად, კ. კეკელიძის აზრით, ოთხი ელემენტის თეორია
ჩვენში შემოდის X-XI სს. ტ. მოსია კი ფიქრობს, რომ ეს მოძღვრება
საქართველოში მკვიდრდება უფრო ადრე, კერძოდ, VII-VIII საუკუნეებ-
ში. ავტორის მიერ მოტანილი მაგალითები ნათქვამის დასადასტურე-
ბლად არ კმარა, ან ვერ გამოდგება; ადამისა და ევას ცოდვა არსები-
თად ადამიანის პირველ ცოდვას გულისხმობს, ამიტომაც უხერხულია
მსჯელობა იმაზე, ვინაა პირველი შემცოდე – ადამი თუ ევა; ტ. მოსიას
აზრით, „უცნაური მზე“ პირველად „დავითიანში“ გვხვდება, რაც არ
არის სწორი; დ. გურამიშვილის მიერ სატრფოს სინონიმად „სულ“-ს
დასახვისას მკვლევარს ამოსავლად მიუჩნევია მაინცდამაინც ხალხ-
ური ზეპირსიტყვიერება. ამ შემთხვევაში ყურადღება უნდა მიექცეს
იმ ფაქტსაც, რომ იგი მამუკა ბარათაშვილის ერთ-ერთ თხზულებაში
მოიპოვება. მას, ალბათ, იცნობდა დ. გურამიშვილი; „დავითიანში“
სასულიერო ლირიკის ტრადიციების დამკვიდრებაზე მსჯელობისას
საჭირო იყო ყურადღების გამახვილება ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა:
ავტორი სასულიერო პოეზიასა და „დავითიანში“, დროისა და სივრცის

კატეგორიების შეპირისპირებითი ანალიზი, ინტონაცია და რიტმი „და-
ვითიანსა“ და ჰიმნოგრაფიაში.

დაბოლოს, უნდა გავიმეოროთ ზემოთ ნათქვამი: ტ. მოსიას
მონოგრაფიას ზოგი ხარვეზი გააჩნია იმიტომ, რომ იგი კარგი ნიგნია,
უახლესი ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების (და არა მხოლოდ
ლიტერატურათმცოდნეობის) თვალსაჩინო შენაძენი, რომელსაც უაღ-
რესად ფასეული წვლილი შეაქვს დ.გურამიშვილის მსოფლმხედველო-
ბისა და ესთეტიკურ-მხატვრული სამყაროს ეროვნული საწყისების
კვლევა-ძიებაში. ამიტომაც ამ ნიგნის გაცნობა სპეციალისტისათვის
(რომ არაფერი ეთქვათ ფართო მკითხველ საზოგადოებაზე) სასიამ-
ოვნო მოვალეობადაც კი უნდა ჩაითვალოს.

„სადაცა ვერ ვის იპარებს სული“

„ქართლოსიანო,
ალიმართენით კლდეებად ტინის,
აღესეთ ხმალი:
ეს მახმად-ხანი
მოდისო თბილისს
მოსრვად და დანვად...
სამშობლოს დაცვად
მზად ვართ,
გვიბრძანე,
„მეფევე სვიანო!“

ანა კალანდაძე

ნ. ბარათაშვილის თაობის ქართველ ინტელიგენციას შესაფერი-
სად ჰქონდა გააზრებული „ბედი ქართლისას“ გამოქვეყნების სიძნელე,
უწინარესად მასში თავისებურად გამოვლენილი პოლიტიკური ორიენ-
ტაციის გამო. ლიტერატურულ კრიტიკაში ეს ორიენტაცია არც ადრე
ყოფილა ბოლომდე გარკვეული და არც შემდეგ, მაგრამ აქ იმთავითვე
ნაგრძნობი იყო, რომ იგი მეტწილად სოლომონის ნაკადთანაა დაკავ-
შირებული. ნ. ბარათაშვილის თაობის მხრივ პოემის „თავისუფალ
ადგილთა“ ქვეშ უმთავრესად ეს ნაკადია ნაგულისხმევი, რომლის გას-

წორება, მაშინდელი თვალთახედვით, დააზიანებდა თხზულების ძირითად იდეას. ამ თვალსაზრისის გამომხატველია ლ. მელიქიშვილის წერილი გრ. ორბელიანისადმი, მიწერილი 1846 წლის 19 იანვარს: „არ ვიცი „ბედი ქართლისა“ როგორ უნდა დაიბეჭდოს, რადგან ზოგიერთი ადგილი ძალიან თავისუფალი არი. თუ გასწორდება, კარგად იცი, ბევრს დაჰკარგავს მთელი პოემა“.¹

დასახელებული თვალთახედვის რაობა შემონმდა პოემის პირველნაბეჭდი ტექსტით.² აქ მისი სისწორე სავსებით დადასტურდა იმ გაგებით, რომ თხზულებამ ცენზურისაგან ხელყოფა განიცადა განსაკუთრებით სოლომონის დიალოგში და იმ მონაკვეთებში, რომლებიც თავიანთი სულისკვეთებით ეხმიანება მას. კერძოდ, „ცენზურამ პოემიდან ამოიღო არა მხოლოდ ცალკეული სიტყვები, როგორიცაა, მაგალითად, „თავისუფლება“ და სხვ. მისთანანი, არამედ სრულად ამოკვეთა უაღრესად მნიშვნელოვანი ადგილები, რომლებიც განსაკუთრებული პოლიტიკური სიმახვილით გამოირჩევა“.³

ნ. ბარათაშვილის პირველი ოფიციალური შემფასებლის, ნ. ბერძენიშვილის, ნააზრევშიც იგივე ვითარება დასტურდება, ოღონდ შეფარვით, რამდენადმე თავისებურად. კრიტიკოსი, რომელიც, ეტყობა, პოემის სრულ ტექსტს გაეცნო, ცალმხრივად აწვდის მკითხველს მაინცდამაინც თხზულების მეორე თავის შინაარსს,⁴ რომელთანაც დაკავშირებულია ძირითადი იდეა ნაწარმოებისა. ავტორი სტატიის დასასრულში თვითვე შენიშნავს, რომ მან „მეტად შემჭიდროებულად“ გადმოსცა „განსვენებული ნ. ბარათაშვილის პოემის იდეა“.⁵ ამ მიზეზით შეუცნობელი დარჩა, ფართო მკითხველი მასისათვის მაინც, „ბედი ქართლისას“ პოლიტიკური ორიენტაცია.⁶

საკუთრივ პრობლემის ინტერპრეტაციის სირთულის გარდა, პო-

1 ი. ბოცვაძე, ნიკოლოზ ბარათაშვილი და XIX საუკუნის ქართული პრესა, თბ., 1968, გვ. 9.

2 ურნ. „ცისკარი“, 1958, 9.

3 ი. ბოცვაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11-12; ს. ხუციშვილი, ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოემა „ბედი ქართლისას“ პირველნაბეჭდი, საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1944, V, გვ. 865-859.

4 ჯ. ჭუმბურიძე, მწერლები და კრიტიკოსები, თბ., 1974, გვ. 57.

5 ი. ბოცვაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13. შდრ. ნიკოლოზ ბარათაშვილი (საიუბილეო კრებული), თბ., 1968, გვ. 119.

6 ი. ბოცვაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13.

ემისადმი ამგვარ მიდგომაში უკუფენილია გარკვეული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოსაზრებანი, კერძოდ ის, რომ, კრიტიკოსის ფარული აზრით, ამ პრობლემის ახსნა არ შეიძლება მხოლოდ ირაკლის მტკიცებათა ბაზაზე, ხოლო მასში სოლომონის ნაკადის შემოტანა, პოლიტიკური თვალსაზრისით, მაშინ, ეტყობა, არ ჩანდა საზრიანი.

დასმული პრობლემის ინტერპრეტაციამ შემდეგშიც აირეკლა კრიტიკოს-შემფასებელთა თანამედროვე საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოთხოვნები, რითაც მიუწვდომელი რჩებოდა მისი მართებული გაგება. და მაინც, XIX საუკუნის გასულისათვის ქართულ სალიტერატურო კრიტიკაში შეიმჩნეოდა გარკვეული სითამამე საკითხის დასმა-განმარტებაში. აშკარად აღინიშნა, რომ პოეტი თანაგრძნობით ეკიდება როგორც ირაკლის, ასევე სოლომონსაც, რომელთაგან პირველს, გარდა პატრიოტული გრძნობისა, მოაქვს „თავის ცოდნა, შორსმჭვრეტელი გონება და დიდი ხნის გამოცდილება“, ხოლო მეორეს (სოფიოსთან ერთად) – „უანგარო სიყვარული მამულისა“. პოემაში ობიექტურად ირაკლის აზრი იმარჯვებს, მაგრამ მასში პოეტის სუბიექტური მიდგომა კი არაა გაცხადებული, არამედ ოდენ ისტორიულად მომხდარი ფაქტი – რუსეთთან საქართველოს შეერთება.¹

იმავე XIX საუკუნის გასულს გამოითქვა მოსაზრება, რომელიც ნ. ბარათაშვილს არსებითად პიროვნებისა და მთელი ერის მოსარჩლედ, მაშასადამე, სოლომონის (აგრეთვე, მისი მეუღლის) მომხრედ თვლის.²

გასული საუკუნის კრიტიკული ნააზრევი, უშუალოდ თუ გარკვეული ვარიაციით, ჩვენს დროშიც განმეორდა, რასაც დაემატა საკითხის ახლებური გაგებაც. კერძოდ, მკვლევართა ერთი ნაწილი განამტკიცებს თვალსაზრისს, რომ ნ. ბარათაშვილი სუბიექტურად სოლომონის (სოფიოს) მხარეზეა, რომ პოეტისათვის თავისუფლება „სიცოცხლისა და ბედნიერების უწინარეს პირობას წარმოადგენს“.³

საინტერესოა ბ. ბარდაველიძის თვალსაზრისი. იგი „ბედის ქართლისას“ ორიენტაციის საკითხს პოლიტიკური რომანტიზმისა და რე-

1 მ. ვეზირიშვილი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი და მისი პოეზია, „ივერია“, 1889, 247-251.

2 მ. ნასიძე, ნ. ბარათაშვილი და მისი პოეზია, „ივერია“, 1893, 85; შდრ. რ. ხომლეღის (ფანცხავას) წერილი, დაბეჭდილი „კვალში“ (1896, 22, 24, 1897, 2-4; 7-9).

3 ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, XIX ს., თბ., 1959, გვ. 124; ა. განერელია, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, თბ., 1968, გვ. 21.

ალიზმის ქრილში იხილავს. პოემა დაწერილია პოლიტიკური რომანტიზმის ეპოქაში, ამიტომაც ნ. ბარათაშვილი სოლომონისა და სოფიოს მხარეზე დგას. ამავე ავტორს კარგად აქვს გამოვლენილი 1832 წლის შეთქმულების იდეების გავლენა პოემაზე, საინტერესოაა განმარტებული „ბედის ქართლისას“ დასასრულის ჩვენებანი.¹

ზემოხსენებული თვალსაზრისის რადიკალური ფორმულირება ასეთია: „სხვა აზრის გამოტანა ამ პოემის რეალიებიდან იქნებოდა სრულიად შეუწყნარებელი ძალმომრეობა აზროვნებაზე. პოეტს უგუნურად მაჩნია საქართველოს პოლიტიკური ბედის დაკავშირება მაშინდელ რუსეთთან“.²

ნარსულ სალიტერატურო კრიტიკაში მოეპოვება საფუძველი იმის აღნიშვნას, რომლის თანახმადაც, ირაკლის გადანყვეტილების გამარჯვება გამომდინარეობს არა ნიკოლოზ ბარათაშვილის სუბიექტური განწყობილებიდან, „არამედ იქიდან, რომ ისტორიული ფაქტი სწორედ ასეთი იყო“.³

საინტერესო ექსპერიმენტად უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ პოემაში საბოლოოდ, ობიექტურად, ირაკლის აზრის გამარჯვების დასადასტურებლად უკანასკნელ ხანებში „ბედი ქართლისას“ პოეტიკაც იქნა გამოყენებული და ითქვა, რომ ეს გამარჯვება ბედისწერის სახით წარმოდგენილი ისტორიული აუცილებლობის სამანებზე გადის. ამ ბედისწერას არ თანხვდება პოეტის სუბიექტური განწყობილება.⁴

ნარსული თვალსაზრისის თავისებური ვარიანტია იმის აღნიშვნაც, რომ პოეტის პოლიტიკური ორიენტაციის „გამორკვევა პოემის შემნობით შეუძლებელია“,⁵ თავის მხრივ, არსებითად ამგვარი გაგების შემდგომ დასაბუთებას წარმოადგენს თვალსაზრისი, რომელიც პოემაში პოეტის პოლიტიკურ გაორებას ამჩნევს. კერძოდ, მიუთითებენ, რომ „როდესაც პოეტი ისტორიულ ფაქტს ანალიზს გონებით გაუკეთებს, ის... ერეკლეს მხარესაა, მისი ნაბიჯი მას სწორად და აუცილებლად მი-

1 ბ. ბარდაველიძე, „ბედის ქართლისას“ სწავლებისათვის, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1967, 2, გვ. 64-67.

2 გ. ნადირაძე, ნიკოლოზ ბარათაშვილის ცხოვრება და ესთეტიკური სამყარო, თბ., 1961, გვ. 63.

3 ა. მახარაძე, ქართული რომანტიზმი, თბ., 1967, გვ. 361; ს. ხუციშვილი, ლიტერატურული ნარკვევები, თბ., 1969, გვ. 33.

4 გ. ასათიანი, „მერანი“ და მისი ავტორი, თბ., 1969, გვ. 129-139.

5 კ. აბაშიძე, თ-დი ნიკ. ბარათაშვილი. ჟურნ. „მოამბე“, 1898, 6. გვ. 119.

აჩნია; მაგრამ გრძნობა სხვას ეუბნება, გრძნობა სოლომონისკენ იხრება. აი, ეს ბრძოლა გონებასა და გრძნობას შორის ანონასწორებს სასწორს და პოეტს გაურკვეველს მდგომარეობაში სტოვებს".¹ თეორიულ ასპექტში ეს ნიშნავს პოემაში რეალისტური და რომანტიკული ნაკადის თანაარსებობას, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ სოლომონი უფრო რომანტიკულენოვანი რეალისტიკია, ვინემ საკუთრივ რომანტიკოსი.

ამ თვალსაზრისთა პარალელურად არსებობს და რამდენადმე დომინირებს კიდევაც შეხედულება, რომელიც დიამეტრალურად საპირისპირო შინაარსს შეიცავს. დასახელებული შეხედულების თანახმად, ნ. ბარათაშვილი აშკარად თანაუგრძნობს რუსეთთან საქართველოს შეერთებას, მაშასადამე, მეფე ირაკლის პოლიტიკურ ორიენტაციას. ზოგიერთი მკვლევრის მოსაზრებით, ეს ფაქტი პოემის ფარგლებში ადვილად დასტურდება: ირაკლი მეფისა და სოლომონ მსაჯულის კამათში ირაკლის მტკიცებათა უპირატესობა იმდენად აშკარაა, რომ თვით სოლომონიც კი დაეჭვდება საკუთარი აზრის სისწორეში.²

მკვლევართა მეორე ნაწილის ნააზრევში ამგვარი დასკვნის მისაღებად „ბედი ქართლისას“ რკალში შემოტანილია ლექსი „საფლავი მეფის ირაკლისა“.³

უკანასკნელ ხანებში შეიმჩნევა ცდა არსებულ თვალსაზრისთა ერთგვარი ანულირებისა იმ მოტივით, რომ „ბედი ქართლისას“ განმზილველს, უწინარეს ყოვლისა, წინ უნდა ედგას პოეტი-შემოქმედი, რეალისტურად ამსახველი არსებული ობიექტური სინამდვილისა, და არა სახელმწიფო მოღვაწე – მოქმედი გარკვეული პროგრამით. ეს ობიექ-

1 მ. ზანდუკელი, თხზულებანი, I, თბ., 1972, გვ. 298; შდრ. პ. ინგოროყვა, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, წიგნში: ნიკოლოზ ბარათაშვილი, თხზულებანი, თბ., 1966, გვ. 67. მკვლევარი პოეტის თვით გონების გაორებასაც ამჩნევს.

2 დ. გამეზარდაშვილი, ნარკვევები ქართული რეალიზმის ისტორიიდან, II, თბ., 1957, გვ. 142. მისივე, ქართული კრიტიკული რეალიზმი, აღმოცენება და დამკვიდრება 1967, გვ. 138-139; ს. ხუციშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 34, 36.

3 შ. რადიანი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი და ქართული რომანტიზმი, თბ., 1946, გვ. 95-98; ა. მახარაძე, ქართული რომანტიზმი, თბ., 1967, გვ. 370; გ. აბზიანიძე, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, თბ., 1955, გვ. 82; გ. ჯიბლაძე, კრიტიკული ეტიუდები, I, თბ., 1958, გვ. 132; ი. ბოცვაძე, დასახ. შრომა, გვ. 107; ს. ჩიქოვანი, თხზულებანი, III, თბ., 1970, გვ. 124.

ტური სინამდვილე კი უხვ მასალას იძლეოდა როგორც ერეკლეს, ისე სოლომონ ლიონიძის მოსაზრებათა მხატვრულ ასპექტში ჩასანერად.¹

ამ მოკლე ექსკურსითაც ირკვევა, რომ „ბედი ქართლისას“ ხანგრძლივი კვლევის ისტორიაში არაა დადგენილი ერთიანი აზრი პოემის პოლიტიკური ორიენტაციის შესახებ. მეტიც: სხვაობა ამ თვალსაზრისთა შორის იმდენად დიდია, რომ ისინი ზოგჯერ დიამეტრულად უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ეს კი აქტუალობას კელავაც უნარჩუნებს აღძრულ საკითხს, ამასთანავე, ახლებურად მისი დასმის საჭიროებასაც გვაგრძნობინებს.

დასახელებულ თვალსაზრისთა უმეტეს ავტორებთან „ბედი ქართლისას“ პოლიტიკური ორიენტაცია, ამკარად თუ გარდავლით, გათანაბრებულია საკითხთან იმის შესახებ, თუ ვის (ირაკლის თუ სოლომონის) მხარეზეა პოეტი. პრობლემის გარკვევის მიზნით ამგვარი კითხვის დასმა, ვფიქრობთ, პრინციპში არასწორია და გზას უხსნის სუბიექტურ ინტერპრეტაციას – საკითხს ხელოვნურად წყვეტს ან ერთის, ან მეორის სასარგებლოდ, ხოლო პოეტის მხრივ ირაკლისა და სოლომონისადმი თანაბარი სიმპათიის გამოვლენის აღიარებისას შეუძლებელს ხდის მის გარკვევას პოემის ფარგლებში. ამას გარდა, – ეს ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, – საკითხის ამგვარი ახსნა, ვფიქრობთ, უკეთეს შემთხვევაში, არკვევს ოდენ ირაკლისა და სოლომონის ორიენტაციას ცალ-ცალკე, რომელთაგან არც ერთის იდენტური არ უნდა იყოს ნ. ბარათაშვილის თვალსაზრისი. „ბედი ქართლისაში“ პოლიტიკური ორიენტაცია აღქმულია არა ირაკლისა და სოლომონის პოზიციათა გათიშვისა და ერთ-ერთის გამორიცხვის საფუძველზე, არამედ გლობალურად, პერსპექტივაში ამ პოზიციათა, უკვე როგორც ორიენტაციის ორმხრივი მახასიათებლის, მოსალოდნელი ლოგიკური სინთეზირების გათვალისწინებით, რაც პოემაში დროის პოეტიკის თავისებურებას ავლენს. ქრონოლოგიურ დისტანციას არსებითი კორექტივი შეაქვს მოვლენათა მსვლელობა-შეფასებაში ირაკლიდან მოყოლებული „ბედი ქართლისას“ შექმნამდე და ეს პროცესი პოეტს უთუოდ კარგად აქვს ნაგრძნობი. დასახელებული პროცესი რამდენიმე ძირითად ეტაპს მოიცავს და თითოეული მათგანი ცალკე საკითხის ბადალია. ამიტომაც, ვფიქრობთ, მეთოდოლოგიურად არასწორია მათი შეგნებული თუ უნებლიე სინ-

¹ დ. რამიშვილი, ეროვნული პრობლემატიკა ნ. ბარათაშვილის შემოქმედებაში; ნიკოლოზ ბარათაშვილი (საიუბილეო კრებული), თბ., 1968, გვ. 77-88.

თეზირება და ერთი საკითხის სახით გამოტანა, როგორც ამას ზოგჯერ მიმართავენ სამეცნიერო ლიტერატურაში.

აღნიშნული საკითხები შემდეგია:

1. სოლომონისა და ირაკლის პოზიციათა შეფასება, თუ შეიძლება ითქვას, სინქრონიულ ასპექტში, XVIII საუკუნის დასასრულის ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური თვალთახედვით;

2. ირაკლისა და სოლომონის პოზიციათა შეფასება დიაქრონიულ ასპექტში, ქრონოლოგიური დისტანციის გათვალისწინებით, ანუ, რაც იგივეა, ნ. ბარათაშვილის მიერ ქართლის პოლიტიკური ორიენტაციის დახასიათება XIX ს. 30-იანი წლების ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური თვალთახედვით;

3. საკითხის გადანყვეტა;

4. ნ. ბარათაშვილის სუბიექტური დამოკიდებულება პოლიტიკური ორიენტაციის გადანყვეტისადმი.

ქართული სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველი საკითხი ზუსტად ამ სახით, ვფიქრობთ, არც დასმულა, ხოლო ბოლო სამი საკითხი ხშირად სინთეზურად წარმოიდგინებოდა მაშინ, როცა ისინი სრულიად სხვადასხვა შინაარსს შეიცავენ: ერთია, ორიენტაციის დახასიათება, მეორეა, მისი გადანყვეტა, ხოლო მესამე, სრულიად სხვა მომენტის შემცველია პოეტის სუბიექტური დამოკიდებულება მისდამი.

ვიდრე პირველ საკითხს განვიხილავდეთ, რამდენიმე სიტყვა უნდა ითქვას თვით მისი დასმის საჭიროების შესახებ. როდესაც ნ. ბარათაშვილი „ბედი ქართლისას“ წერდა, იგულისხმებდა, რომ იგი იმ ეპოქის პოლიტიკურ კოლორიტს რამდენადმე მაინც შეინარჩუნებდა, ამ ეპოქისაგან სავსებით მოწყვეტა მას უთუოდ არ შეეძლო. ამიტომაც „ბედი ქართლისას“ პოლიტიკური ორიენტაციის კვლევისას პოემა ორ პლანში უნდა იკითხებოდეს: პირველი გულისხმობს მის ნაკითხვას XVIII საუკუნის დასასრულის ქართველი საზოგადოების პოლიტიკური თვალსაწიერიდან.

ასეთ შემთხვევაში ირაკლისა და სოლომონის ნაკადთა ინტერპრეტაცია ორგვარ შინაარსს იძენს. პირველ პლანში ნაკითხვისას ცხადი ხდება, რომ ირაკლისა და სოლომონის პოზიციები დაპირისპირებულ ბანაკთა თვალსაზრისს ემთხვევა ცალ-ცალკე (ისტორიულად ცნობილია ამგვარ ბანაკთა არსებობა) და, ამდენად, ეს პოზიციები სრულიად დამოუკიდებელ, ერთმანეთისადმი დიამეტრულად დაპირისპირებულ ორიენტაციათა გაგებას შეიცავს: სოლომონის მტკიცებანი მთლიანად

XVIII ს. დასასრულის იმ პოლიტიკური ბანაკის თვალსაზრისს გამოხატავს, რომელიც ენინააღმდეგებოდა რუსეთთან საქართველოს შეერთებას, ხოლო ირაკლის მტკიცებანი – რუსეთთან საქართველოს შეერთების მომხრეთა თვალსაზრისს.

როდესაც პოემა იკითხება მეორე პლანში, XIX საუკუნის 30-იანი წლების ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური თვალთახედვიდან, ორმოცნობიან რუსულ-ქართულ ურთიერთობათა რეალური შედეგების გათვალისწინებით, არსებითად სხვა ვითარება დასტურდება. ამ შედეგებთან მიმართებაში პრინციპულად სწორია როგორც ირაკლის, ასევე სოლომონის თვალსაზრისი. ქრონოლოგიურმა დისტანციამ ორიენტაციის დახასიათებაში სიახლე შეიტანა იმ გაგებით, რომ იგი არ ყოფილა მხოლოდ ის, რაც სოლომონმა წარმოიდგინა, და არც ის, რაც მეფე ირაკლიმ ბრძანა. ამდენად, ირაკლისა და სოლომონის პოზიციები, რომლებიც სინქრონულ ასპექტში საპირისპირო ორიენტაციათა დონეზე გაიზრებოდა, გვიანდელი თვალთახედვით, ისტორიულ ვითარებათა გამო, კარგავს ამგვარ შინაარსს და ლოგიკურად ერწყმის ერთმანეთს, როგორც ერთი ორიენტაციის დაპირისპირებულ მხარეთა მახასიათებლები. მაშასადამე, პოემაში ობიექტურად, დიაქრონულ ჭრილში, წარმოდგენილია ერთადერთი ორიენტაცია – რუსეთთან საქართველოს შეერთება, რასაც, ორი საპირისპირო მხარე აღმოაჩნდა – დადებითი და უარყოფითი. ირაკლი და სოლომონი ქართლის ანმყო და მომავალი ბედის წარმოჩენისას ამ ორიენტაციის ფარგლებში რჩებიან და ზუსტად, შეუმცდარად ახასიათებენ მის დადებით და უარყოფით მხარეებს. მათი მტკიცებანი დიალექტიკურ ერთიანობაშია და რომელიმე მათგანის უგულვებელყოფა მოასწავებს თვით ორიენტაციის არსის ცალმხრივ გაგებას. ამიტომაც დასმული პრობლემის კვლევისას უნდა მოიხსნას კითხვა, თუ ვის მხარეზეა „ბედი ქართლისას“ ავტორი; ნ. ბარათაშვილის პოლიტიკურ სიმნიშვნელობას არ ვადასტურებთ მაშინ, როცა ვაღიარებთ, რომ იგი სოლომონის მხარეზეა, რადგანაც სოლომონის მტკიცებანი ახასიათებს ორიენტაციის, როგორც მთლიანი პოლიტიკური მოვლენის, მხოლოდ ერთ ასპექტს. გამოდის, რომ ნ. ბარათაშვილს ცალმხრივად ესმოდა მისი არსი. ძალაუწებურად ამგვარსავე ვითარებას ვადასტურებთ მაშინაც, როცა ვაღიარებთ, რომ ნ. ბარათაშვილი ირაკლი მეფის მხარეზეა. ხოლო როცა მივუთითებთ, რომ პოეტი თანაბარი სიმპათიით წარმოაჩენს როგორც ირაკლის, ასევე სოლომონსაც, მასში არ უნდა ვიგულისხმოდეთ პასუხი კითხვისა, თუ ვის მხარეზეა ნ. ბარათაშვილი; იგი

დასტურია ნ. ბარათაშვილის პოლიტიკური გამჭრიახობისა, პოეტისა, რომელმაც არსებითად პირველმა მოგვცა ორიენტაციის პოეტური, მაგრამ მაინც ობიექტური, მკაცრი და სრული დახასიათება.

საგანგებოდაა აღსანიშნავი ირაკლისა და სოლომონის მტკიცებათა რაობა და ხასიათი, რაშიც უთუოდ თავისებურად, მაგრამ შეგნებულადაა გაცხადებული პოეტის ჩანაფიქრი. ირაკლისა და სოლომონის მტკიცება-მსჯელობანი აშკარად სწორხაზოვანია, გარკვეული გაგებით – ცალმხრივი. ეს განსაკუთრებით სოლომონის მსჯელობაზე ითქმის. იგი მხოლოდ და მხოლოდ რუსეთთან საქართველოს შეერთების უარყოფით მხარეზე, მხოლოდ და მხოლოდ მის ნაკლზე მსჯელობს და ამ გზიდან ერთხელაც არ უხვევს (მის გზას აგრძელებს სოფიო). ჩანს, ნ. ბარათაშვილმა თავის გმირს შეგნებულად დააკისრა ამგვარი ფუნქცია. ასევე, ობიექტურად, სინამდვილეში ცალმხრივი და სწორხაზოვანია ირაკლი მეფის მსჯელობანი: იგი ორიენტაციის, როგორც ასეთის, ოდენ დადებით მხარეს წარმოაჩენს და, ეტყობა მისი, ვითარცა პერსონაჟის, ფუნქციაც ამაშია. მართალია, მისი მეფური ცოდნა პოტენციურად მოიცავს სოლომონის ნააზრევსაც, მაგრამ ეს გარემოება არათუ ეწინააღმდეგება, პირიქით, კიდევ უფრო განამტკიცებს აქ წარმოდგენილ თვალსაზრისს, რომ ორიენტაციის გაგება-დახასიათებაში სოლომონისა და ირაკლის ნაკადი დიალექტიკურ მთელად უნდა წარმოვიდგინოთ. სოლომონის ნააზრევი სწორად ვერ გაირკვევა ირაკლის ნაკადთან მიმართების გარეშე, ასევე ირაკლის ნააზრევი ბოლომდე შეუცნობელი დარჩება სოლომონის ნაკადის გაუთვალისწინებლად. ირაკლის სიტყვები: „მე ეგ ყოველი არ ვიცი განა?“ – სრულიად უაზრო ჩანს საკუთრივ ირაკლის ნააზრევის ფარგლებში, თუკი მასში არ შემოვიტანთ სოლომონის მსჯელობასაც. ამიტომაც ისინი არ უნდა წარმოვიდგინოთ გათიშულად. კარგადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში: „ნ. ბარათაშვილისათვის საქართველო-რუსეთის დაახლოებას ორი მხარე აქვს. მართალია, საქართველო ისე ძლიერია, ან უკეთ – ისეთი ძლიერი ხელის ქვეშ იმყოფება, რომ მას შეუძლია ძველსა და მოუსვენარ მტრებს სამაგიერო გადაუხადოს, კავკასია შეაძრწოლოს, აბეზარ თავდამსხმელებს ლაგამი ამოსდოს, მათზე გაილაშქროს, მაგრამ ეს არის საქართველოს ცხოვრების ერთი მხარე, ასე ვთქვათ, გარეგნული“. ხოლო ნ. ბარათაშვილისათვის რუსეთთან საქართველოს დაახლოების მეორე მხარე ის გახლავთ, რომ „ხალხთა საპყრობილე“ მძიმე ტვირთად დაანვა ქართველ ხალხსა და ქვეყანას. „ეროვნული დამოუკიდებლობა და

ეროვნული განვითარება არ იყო ფრთაასხმული, იგი რეგლამენტირებული იყო კოლონიური პოლიტიკით¹. სამწუხაროდ, მითითებული სწორი მსჯელობის შემდეგ არაა დასკვნა გამოტანილი, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ამ ორი მხარის, ე.ი. სოლომონისა და ირაკლის ნაკადის სინთეზური განხილვა წარმოადგენს ნ. ბარათაშვილთან ორიენტაციის, როგორც პოლიტიკური მოვლენის, ნამდვილი არსის დახასიათებას.

ორიენტაციის არსის დახასიათებაში სოლომონი მეფესთან თანაბარი უფლებით მონაწილეობს, მაგრამ, როცა საკითხი მის გადანეყეტას ეხება (ეს სრულიად სხვა მომენტი!), აქ მსაჯული უძღურია: ბუნებრივია, როგორიც არ უნდა იყოს სოლომონის სუბიექტური განწყობა, ქვეყნის ბედს მეფე ნყვეტს.

ამ გადანეყეტილებისადმი ნ. ბარათაშვილის დამოკიდებულება ცალკე საკითხია. ეს დამოკიდებულება პოემაში სწორხაზოვნად არ ჩანს. უკეთეს შემთხვევაში იმის აღნიშვნა შეიძლებოდა, რომ აქ აშკარად იგრძნობა სოლომონის ნაკადის შემდგომი გაღრმავება. ამის აღნიშვნა სამეცნიერო ლიტერატურაში დომინირებული თვალსაზრისის გადასინჯვას გულისხმობს. კერძოდ, მიუთითებენ, რომ თითქოს „ბედი ქართლისაში“ არ ჩანდეს რუსეთთან საქართველოს შეერთების შედეგები, რომ იგი არაფერს გვეუბნება იმ საზოგადოებრივ ვითარებაზე, რომელიც ამ გადანეყეტილებას მოჰყვა. ფაქტობრივად კი „ბედი ქართლისაში“, თუ სრულად არა, ნაწილობრივ მაინც, აშკარად ჩანს ეს შედეგები, თანაც ქართული საზოგადოებრივი ყოფის განსაკუთრებით მნიშვნელოვან უბანში, იგი, უწინარეს ყოვლისა, გამოვლენილია იქ, სადაც პოეტი ლირიკულ წიაღსვლებს გვთავაზობს, და საზოგადოდ იმ ფაქტში, რომ ნ. ბარათაშვილს საგანგებოდ ჩაფიქრებული „ეპიკურის მაგიერ ლირიკულ-ეპიკური ხასიათის თხზულება გამოუვიდა“².

აღსანიშნავია, რომ ლირიკული წიაღსვლა, ორიენტაციის გამოსავლენად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი, სოლომონის (სოფიოს) ნაკადს ახლავს და ორიენტაციის უარყოფითი მხარის შემდგომ დახასიათებანარმოჩენას ითვალისწინებს: ქართველმა დედებმა, მაშასადამე, ქართველობამ, რუსეთთან შეერთების მიზეზით დაკარგა ეროვნული გრძნობა, ეროვნული სახე, რაც უპირველესი ტრაგედიაა ხალხის ისტორიაში. ამიტომაც, ვფიქრობთ, პრინციპში მცდარია, როცა „ბედი ქართლისას“

1 ს. ხუციშვილი, ლიტერატურულ-კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1969, გვ. 33-34.

2 ს. ხუციშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 33.

რკალში შემოაქვთ „საფლავი მეფის ირაკლისა“ იმ მიზნით, რომ იპოვონ მასში პოემაში გამოვლენილი ნ. ბარათაშვილის სუბიექტური განწყობის შემდგომი დასაბუთება. სინამდვილეში დასახელებული ლექსი ამ განწყობილების ანტიპოდი და „ბედი ქართლისას“ რკალში შემოტანისას მას ამგვარი ახსნა უნდა ახლდეს. ნ. ბარათაშვილი დაპირისპირებულ მხარეებს ანონასნორებს პოემის ფარგლებს გარეთ და სწორედ დასახელებული ლექსით, თუმცა იგი შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ერთგვარ ლიტერატურულ-პოლიტიკურ რევერანსად, რადგანაც ეს ნონასნორობა მანვე დაარღვია „სუმბული და მწირით“.

ამასთანავე, საგანგებო ყურადღება უნდა მიექცეს სხვა გარემოებასაც. კერძოდ, ნ. ბარათაშვილმა ლექსში „საფლავი მეფის ირაკლისა“ სრულიად გარკვევით თქვა, რომ ქართლი (ქართველები) მხოლოდახლა, მხოლოდ „ან“ მიხვდაო ერეკლე მეფის გადანყევტილების სისწორეს და მხოლოდ ახლა, მხოლოდ „ან“ იგემებსო მის ტკილ ნაყოფს:

„ან მიხვდა ქართლი შენსა ქველსა ანდერძამაგსა

და თაყვანსა სცემს შენსა საფლავსა ცრემლით აღნაგსა!“

საინტერესოა ისიც, რომ ამ მცირე მოცულობის ლექსში პოეტი ძალზე ხშირად ხმარობს „ან“ დროის ზმნიზედას (კერძოდ, იგი აქ ექვსჯერაა დამონებული), რასაც პრეცედენტი არა აქვს მის ლირიკაში და თვით პოემა „ბედი ქართლისაში“.).

ეს იმას ნიშნავს, რომ, პოეტის აზრით, აქამდე, „ბედის ქართლისას“ დაწერამდე და თვით მის შექმნის დროსაც, ქართლს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ბოლომდე შეცნობილ-გააზრებული პატარა კახის პოლიტიკური ორიენტაციის მნიშვნელობა, მისი სისწორე და გარდუვალობა. ქართველთა მხრივ იგი – ერეკლე მეფის გადანყევტილების ისტორიული სიმართლე – ბოლომდე შეცნობილი და დადებითად შეფასებულ იქნა კიდევაც მხოლოდ მოგვიანებით, უშუალოდ „საფლავი მეფის ირაკლისას“ დაწერის დროს, ან მის ახლო წინა ხანებში, მაგრამ არამც და არამც „ბედი ქართლისას“ შეთხზვისას.

ვფიქრობთ, ამაში ეჭვის შეტანა გაჭირდებოდა.

ამ კონტექსტში სხვა გარემოებაც უნდა გავიხსენოთ, კერძოდ, ის, რომ ნ. ბარათაშვილის თვალსაზრისით, პიროვნების, ინდივიდის დაუძლეველ ტრაგედიას ყველა სხვა რიგის ობლობასთან შედარებით, სულის სიმარტოვე, სულის ობლობა განსაზღვრავს. ეს აზრი, მთელი მსოფლმხედველობის ხარისხში აყვანილი, გატარებულია მის კერძო

წერილებში, ლირიკაში და – მივაქციოთ ამას ყურადღება! – განსაკუთრებით „ბედი ქართლისაში“.

პოემაში სული, სხვადასხვა კონტექსტში და სხვადასხვა ნიუანსით, თოხმეტჯერაა ნახსენები.

უწინარეს ყოვლისა, აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ, პოეტის სიტყვით, ერეკლეს უმთავრესი სათქმელი, სოლომონთან გამჟღავნებული, მეფის „სულის ტვირთია“:

„ბევრჯერ რჩევანი შენნი, ვითა წყლულს,
მსალბუნებიან მე შენუხებულს,
ან ჩემს სულის ტვირთს, ჩემს გულისნადილს,
შენ გაგიმჟღავნებ, ვით საყვარელ შვილს“.

უფრო მეტიც. ამ დროს პატარა კახი არა მხოლოდ სულის ტვირთის სიმძიმეს გრძნობდა, არამედ, ამასთან ერთად, სახე მეფისა ცხადად აჩენდა, რომ სული მისი ძლიერ იყო „აღელვებული“. ეს იმას ნიშნავს, რომ თავის მსაჯულთან ქვეყნის ბედის განსჯის ჟამს იგი შინაგანად, სულიერად არ ყოფილა განონასწორებული. განსაკუთრებით ქართველთა უწინათობის გამო. ამიტომაც თქვა თავის მეუღლესთან სოლომონ ლიონიძემ:

„ვეჭვობ, სოფიო, რომე ირაკლი
ქართველებზედა იყოს გულნაკლი,
მას ზედ ეტყობა, რომ მისი სული
ძლიერად არის აღელვებული“.

თავის მხრივ, მეფის გადაწყვეტილებამ სოლომონ მსაჯულსაც აუღელვა სული:

„მეფის აზრთაგან სულით ღელვილი,
ზრახვიდა გულში მამულის შვილი“.

თავისი ღელვილი სულის დამშვიდება სოლომონმა ინტიმურ გარემოში (საკუთარ ოჯახში) სცადა: „წინ მოეგება მას თავის ცოლი, სათნო სოფიო, სულისა ტოლი“.

როდესაც სოლომონმა თავის „სულის ტოლს“ გააცნო მეფის გადაწყვეტილება და, განგებ, იდილიურად დაუხატა ამ გადაწყვეტილების შედეგები, სოფიომ პირდაპირ განუცხადა: ფუჭია ყოველგვარი დიდება, თუ ადამიანს მოაკლდება თავისუფლება. რაც არ უნდა უჭირდეს, ადამიანი თავის, თუნდაც დაუძლურებულ-გაპარტახებულ, მაგრამ თავისუფალ მამულში ნუგეშს პოუვებს. ამის უპირველესი მიზეზი ისაა, რომ

აქ „სულსა სული თვისად მიაჩნის“. ესაა პიროვნებისა და მამულის ბედ-
ნიერების სათავე.

ამ ბედნიერებას სპობს და ანადგურებს „უცხოობა“.

მისი დაკარგვის საშიშროების წინასწარგრძნობამ ათქმევინა სოფი-
ოს სულისშემძვრელი სიტყვები:

„უწინამც დღე კი დამელევა მე!

უცხოობაში რაა სიამე,

სადაცა ვერ ვის იკარებს სული

და არს უთვისო, დაობლებული“.

აქ უკვე მხოლოდ ინდივიდის სულის ობლობასა და ამით გამონეულ
ტრაგედიაზე კი არაა საუბარი, არამედ უცხო გარემოში მთელი ერის
სულის ობლობასა და ტრაგედიაზე. ნ. ბარათაშვილმა, როგორც არაწინ,
უწყოდა პიროვნების, ინდივიდის სულის ობლობით გამონეული ტრა-
გედიის სიმწვავე. ამიტომ, ცხადია, მით უფრო მწვავე იქნებოდა მისთვის
მთელი ერის სულის ობლობით გამონეული ზღვარდაუდები ტკივილი
სულისა. ალბათ, ამ ტკივილმა ათქმევინა მას სოფიოს შესახებ:

„რა იქნებოდა, რომ ჩვენთა დედათ

სულიცა თქვენი გამოჰყოლოდათ“.

ჩვენი საკითხისათვის უაღრესად ნიშანდობლივია აგრეთვე შემდე-
გი ფაქტი: ერეკლე მეფე, როგორც მხატვრული ნაწარმოების (ამ შემთხ-
ვევაში, „ბედი ქართლისას“) პერსონაჟი, ბოლომდე თანმიმდევრული
არ აღმოჩნდა თავისი თვალსაზრისის მტკიცებაში. სულიერად წონას-
წორობადაკარგულმა უაღრესად მუქ ფერებში დაუხატა მსაჯულს პი-
რადი ხვედრი და ალა-მაჰმად ხანისაგან გავერანებული ქვეყნის აწინ-
დელი და მომავალი ბედიც. მან სოლომონს უთხრა, რომ თავიდანვე არ
„მითვისებდაო ქართველთა გული“, ჩემი მეფობის დასასრულს „ძლივს
იგინი გავიერთგულე“, მაგრამ სანაცვლოდ საკუთარმა შვილებმა
მიღალატეს, ჩემი ყმებიც „ურთიერთს ბძარვენ“. ამ მიზეზთა გამო ალა-
მაჰმად ხანმა გვძლია. ესეც ცოტაა: „ამიერიდან გაქეზებული მაჰმად-
ხანისა მოსისხლე სული არ დაგვანყნარებს ამაყობითა“. იგი ძლიერია,
მას „უამი შესწევს ყოვლის ღონითა“. ყაჯართა შთამომავლის რისხვა,
რომელიც მომავალში უთუოდ დაატყდება თავს ქართველებს, ლეკებ-
საც „აგვიყაყანებს“, ოსმალთა დროს მოიხელთებს და წამოვა ჩვენ წი-
ნაღმდეგ საბრძოლველად. მართალია, მე ჯერ კიდევ ვგრძნობ „სულის
სიმტკიცეს“, მაგრამ წელთა სიმრავლემ ძალ-ღონე წამართვა, „შენი

ირაკლი ის აღარა ვარ, პატარა კახად რომ გინახივარ“, არ ძალმიძს, რომ გავემკლავდე მოსალოდნელ უბედურებას.

სოლომონი დაალონა მეფის სიტყვებმა, გარკვეულ ხანს დაეჭვდა კიდევაც მათ სისწორეში. თავის მეუღლეს მან ის კი არ უთხრა, რომ პატარა კახის გადაწყვეტილება სახელმწიფოს საჭიროებით კი არ არისო ნაკარნახევი, არამედ პიროვნულით: ერეკლე გაჯავრებულია ქართველებზე და სამაგალითო დასჯას უპირებსო მათ.

ეს იყო უმძიმესი ბრალდება...

თხზულების დასასრულში ჩანს, რომ ქვეყნის განმგებელმა თავისი ადრინდელი მტკიცების თითქმის ყველა საბუთი თვითონვე დაარღვია: აოხრებულ ტფილისში დაბრუნებულ მეფეს ხალხმა ერთგულება და სიყვარული მიაგება (რაც არც ადრე ჰკლებია მას!), „ქალაქი ისე ჩქარა ააშენეს“, ერეკლემ აღთქმული მოსვენების წლები დაკარგა, იგი თურმე მსცოვანებისაგან ძალმიხდელი არ ყოფილა, „ხორცითაც“ მტკიცემ მამაცურად აიღო „ხრმალი ბრძოლისა“, შემუსრა ლეკები, დაამარცხა სპარსელები, „სიბერის უამსა მოიცა ძალი და შეაძრწუნა კვალად ოს-მალი, კვლავ ასახელა თავის სახელი“.

მამასადამე, მან ყველა ის მტერი, ვისგანაც ქვეყნის აოხრებას მოელოდა (და ამაში სოლომონის დარწმუნებას ცდილობდა, მაგრამ ვერ დაარწმუნა) და რამაც გადაწყვეტინა რუსეთის მფარველობის ქვეშ შესვლა, – დაამარცხა, თანაც სახელოვნად დაამარცხა.

ეს მთლად არაა ისტორიული სიმართლე. იგი პოეტის მხატვრული გამონაგონია, ასე ვთქვათ, – მხატვრული დანამატია, რაც სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მას ნ. ბარათაშვილის პოზიციის გასამჟღავნებლად. იქნებ ამ „ნაჭორი“ ამბის (გნებათ, ნამდვილის) შემოტანით პოეტს იმის თქმა სურდა, რომ პატარა კახმა იჩქარა გადამწყვეტი ნაბიჯის გადადგმა?!

ამ კონტექსტიდან არაა გამოსარიცხი ის ფაქტიც, რომ ქვეყნის ბედზე დაფიქრებული პატარა კახის ცნობიერებაში არაგვი თავისუფლების სიმბოლოდ განსახიერდა, რამაც „გულს აუშალეს დარდები ბატონს, ოხვრა დამართეს, ვით კაცსა ლიტონს“.

ორიენტაციის გაგება-დახასიათებაში ირაკლისა და სოლომონის მსჯელობათა ნ. ბარათაშვილისეული სინთეზი დაედო საფუძვლად XIX საუკუნის ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოღვაწეთა შემოქმედებას, მათი იდეოლოგია აქ პოულობს დასაყრდენს (პ. ინგოროყვა), რითაც ისინი სრულიად არ განიცდიან პოლიტიკურ გაორებას, როგორც

ამას არ განიცდიდა ნ. ბარათაშვილი. ამიტომაც არსებითად სწორად გვეჩვენება გასული საუკუნის დასასრულის ერთი კრიტიკოსის ოდნავ გადაჭარბებული შენიშვნა, რომ „ახალი ისტორიული პოემები“... შეადგენენ „ბედის ქართლისას“ თავისებურ ვარიაციას. ჩვენ დაეუმატებთ, ოღონდ, ხატოვნად: „ბედი ქართლისა“ მსჭვალავს XIX საუკუნის ქარულ პროზასაც, კერძოდ, იგი დასაწყისია „მგზავრის წერილების“ დასასრულისა.

დაძლევის ცდა ნ. ბარათაშვილის ნააზრევში

ქართულ ლიტერატურას იშვიათად ჰყოლია სვებედნიერი შემოქმედი. ქართველი მწერლები სიტყვითა და საქმით ქვეყნის ვარამის უპირველესი თანამოზიარენი ყოფილან მუდამ. ნიშანდობლივია მემკვიდრეობითა ნაღვანიც; მათ უშველებელი გლოვის ტექსტი შემოუნახეს შთამომავლობას. „ქართლის ცხოვრებას“ უხმობენ ამ ტექსტს. XX საუკუნემდე საქართველომ მხოლოდ ერთხელ პოვა სრული თავისუფლება; სწორედ იმ ერთხელ დაინერა „ვეფხისტყაოსანი“. „ვეფხისტყაოსნისა“ და თამარის ხოტბათა გარდა ქართველი ხალხის სულიერი მემკვიდრეობა სისხლისფერი მელნითაა ნანერი, თუმცა, შესაძლოა, თვით რუსთაველის ნაღვლიანი სტროფები, თუნდაც სპორადულად გამოვლენილნი, იმავე ქართლის ბედით იყოს განპირობებული.

ორი თეიმურაზი შეენირა საქართველოსა და პოეზიას. სულხან-საბა და დავით გურამიშვილი ჯვარცმული გენიოსები გახლავთ უთუოდ.

ნიკოლოზ ბარათაშვილი მათი ნამებული მემკვიდრეა თავისი ნიჭითა და ხვედრით. ტატოს ჭაბუკობიდანვე სულიერი და ფიზიკური ტკივილები დაჰყვა ქუდბედად:

ის დემონი იყო, თანაც კოჭლი;

სულით მტკიცე – სულითვე ობოლი;

კეთილი – ბოროტ სულთან შეტყუებული;

ბარათაშვილიც იყო და ბარათოვიც – სისხლხორცულად ქართველი, მეფის რუსეთის მოხელე;

ბუნებით პოეტი – კანცელარისტი;

მებრძოლი – ცხოვრებასა და სიყვარულში დამარცხებული;

რჩეული თავადიშვილი – ულუკმაპურო;

პატრიოტი – უსამშობლო.

ასეთ კონტრასტებში გამოიწვევდა ბარათაშვილის პოეტური გენია. მისი ნააზრევიც სწორედ ამ კონტრასტების სამანებზეა გაშლილი, როგორც ბოროტების მიმართ უმკაცრესი სამართლისგება. ბოროტებასთან შეურიგებლობაზე ნიკოლოზ ბარათაშვილის სახისმეტყველებაში გარკვევით იგრძნობა ქართველ წმინდა მათა ქრისტიანული ბორცვა, რუსთაველის ოპტიმისტური პროტესტი და ღვთისგან ხელყოფილი ღვთისწიერი გურამიშვილის სევდა. „მერანის“ ავტორის ნიჭი უნატიფესი პოეტური შეგრძნებით მისწვდა წინაპართა სულიერ კულტურას და ეროვნულ ნერგზე წარმოაჩინა თავისი საუკუნის ტკივილები. ამიტომაც მისი სევდა საქართველოს სევდაა, მისი შემართება, საქართველოს შემართება.

ჭაბუკ ტატოს ცხოვრების წინამძღვრად ბოროტი სული თან სდევდა მუდამ, ცბიერებით აღუთქვამდა სულის სიმშვიდეს, ატარებდა ცხოვრების ეკლიან გზაზე, მის ყმანვილკაცობას ტანჯავდა მინყივ. მარტოდ მყოფი, ტოლ-მეგობართ და ნათესავთ მოკლებული ობოლი პოეტი ძალუმად გრძნობდა ორსახეობას საკუთარი სულისას – სიკეთის საწყისისა და შინაგანი დემონის, ბოროტი ძალის თანაარსებობას საკუთარ „მე“-ში. ბარათაშვილის ფაუსტური სულისკვეთება ამ კონტრასტების სამანებზე ბობოქრობს. „მერანის“ ავტორის პოეზიაში ეს სულისკვეთება მით უფრო ძლიერია, რამდენადაც პოეტი გარეგან ძალებთან ერთად, და მასზე უწინარეს, ებრძვის სწორედ თავის თავში დაყუდებულ ბოროტ სულს, შინაგან დემონს. ბარათაშვილის გაავება უფრო იზრდება, როცა რწმუნდება, რომ თავისთავში ვერ პოვებს სამკვიდროს ავისას და მიაჩნია ბოროტი სული „ვილაც სხვად“ საკუთარ პიროვნებაში. ნ. ბარათაშვილი ვერ ეგუებოდა ამ „ვილაც სხვას“, უზილაჲ ძალას, განერიდებოდა მას და თავდავიწყებით ერწყმოდა ბუნების წიაღს, უასაკო და უსულოთ შორის ჩაუფიქრდებოდა კაცობრიობის ხედრს, აზრს ადამის მოდგმის არსებობისას და, თავად ბოროტი სულისაგან ღონენართმეული, რისხვად ევლინებოდა პასიურ ჭერეტას თვისტომთა შორის; ხანაც საყურის ჩრდილქვეშ ეძიებდა განსასვენებელს, ხანაც ოცნებაში აგებდა სიყვარულის ტაძარს, მაგრამ „ვილაც სხვა“ მაინც არ ეშვებოდა, კვლავაც უშხამავდა აზრსა და გონებას, მახრასავით უცრეცდა სულსა და სხეულს; ბორგავდა ბარათაშვილი, ვერ ეთვისებოდა სატანას – გულით უნდობსა და სულით მსახვრალს. და იყო მათ შორის ჭიდილი, ბრძოლა, ფაუსტური ძლევიტ აღგზნებუ-

ლი, ხან სევდიანი და ხანაც რწმენით აღსავსე. დაძლევის, გარღვევის უნით შეპყრობილმა ბარათაშვილმა მხნედ, ომახიანად შესძახა ბოროტ სულს – „განვედი ჩემგან!“ – და ერთხელ და სამუდამოდ „მერანში“ დაძლია იგი, თუმცა შინაგანი დემონისაგან აბსოლუტურად თავისუფალი აქაც არ ყოფილა უთუოდ.

ბარათაშვილი თითქოს თავისთავად ამოდის და შორდება უხილავ მეორე „მე“-ს, მაგრამ ეს არაა საკუთარი თავის უარყოფა, არამედ ესაა პიროვნებაში დემონური სანყისის თვითძლევა, სულის პირველყოფილი სინამდის დაბრუნება, საკუთარი თავის უმაღლესი სრულყოფა. ამიერიდან ბარათაშვილი მხოლოდ ერთქმნილია, განუყოფელია, ამავე დროს, მხოლოდ წინმავალი. უხილავი მეორე „მე“, ანუ იგივე ბოროტი სული, შავი ყორნის სახით, ვერც წინგამსწრებია და ვერც ტოლი თანამგზავრი: ის მხოლოდ უკან მისჩხავის ამხედრებულ რაინდს. ბარათაშვილის მოუთმენელი გაქანება სძლევს მის სრბოლას და წარმატებით არღვევს უვალ გზებს. შავი ყორანი იმიერ სოფლად მიცვალების შემდეგ თუ დაეპატრონება თავის მსხვერპლს, მაგრამ ამას აზრი აღარა აქვს – მხედარმა სიცოცხლეშივე გაიკვლია გზა დათქმული მიზნისაკენ. ამიტომაც „მერანის“ ავტორი, უწინარესად ყოვლისა, დაძლევის, გარღვევის პოეტია და მისი შემართება ბოროტ სულთან სანიმუშო ფაუსტურ პარადიგმად რჩება ქართულ აზროვნებაში, რომლის ახალ სიმაღლეზე აყვანა მხოლოდ ღვთიურმა გალაკტიონმა შეძლო.

ფაუსტური გარღვევა, დაძლევა ყოველთვის მსოფლიო პრობლემებთან იყო შეწყვილებული, ამავე დროს, ლოკალური მიზეზებითაც განსაზღვრული. „მერანიც“ ნაყოფია კონკრეტული ქართული სინამდვილისა.

ძნელბედითი იყო ბარათაშვილის ეპოქა ქართველი ხალხის ცხოვრებაში. საქართველო დრტივნავდა ცარიზმის უღელქვეშ. ბარათაშვილმა გარემომცველ სინამდვილეში ვერ პოვა ღმერთი და იდეალი. ამიტომაც გარბის იგი ასე უღმერთოდ ამ ცხოვრებიდან. მაგრამ მის სრბოლას ვერ დაერქმევა სიმარტოვისაკენ ლტოლვა. პირიქით, ბოხოქარი სულის პოეტს მრავალგზის შეჰპარვია მარტოობით გამონეული სევდა. ბარათაშვილი ამ ცხოვრებიდან გარბის თვით ცხოვრებაში დასაბრუნებლად და მის გარდასაქმნელად. მხედრის გაქანება ზრდის მასშტაბებს. მართალია, იგი, უწინარესად ყოვლისა, ქართულ სინამდვილეს გაექცა, მაგრამ მისი ასპარეზი უკვე მოიცავს მსოფლიო სიერეს. სინამდვილეს საკაცობრიო ხდება. მაშასადამე, მხედარიც არაა მხ-

ოლოდ ქართველი; იგი საკაცობრიო მიზნებით აღგზნებული მსოფლიო მოქალაქეა; მერანის სავალი გზებიც მსოფლიო მიჯნებზე გადის.

ბარათაშვილი ბედის იქით ეძიებს ბედს და ამქვეყნიური ყოფის იქით იმავე ამქვეყნიურ ყოფას, ოლონდ მეორეული ყოფა და ბედი ისევე რეალური უნდა იყოს, როგორიც არსებულია: იგი არსებულის გარდაქმნის საფუძველზე უნდა დამკვიდრდეს. როგორი იქნება ეს გარდაქმნილი სინამდვილე? იგი „მზიანი დილის გათენებაა“. მაგრამ მისი რაობის კონკრეტულად შეცნობის საფუძველს თვით სინამდვილე არ იძლევა. ამიტომაც შეცნობის წყურვილით ალტყინებული „მერანის“ ავტორის ზღვარდაუდები გაქანება, ანუ წინასწარფვა მოუთმენელი გონებისა, ცდილობს კაცობრიობის მზიანი დილის ადრე გათენებას. ამ მოუთმენლობაში, გაქანებაშია მისი გენიალობაც; პოეტი თავისი სულისკვეთებით უსწრებს ჟამთა სვლას და სახავს ადამიანის მომავლის მისთვის ნაკლებად ნათელ, მაგრამ არსებითად რეალურ გზას. თუმცა „მერანის“ ავტორის თავგანწირვა კაცობრიობის ნათელი დილის გაბრწყინებას ესწრაფვის, მაგრამ როდი გვაუწყებს მის დამკვიდრებას; იგი მხოლოდ განთიადის წინამორბედი ვარსკვლავია და გარიჟრაჟზე ილუპება ისე, რომ ვერ იხილავს სანუკვარ ნათელს; მას ბრძოლის გზაზე შემოადამდება. გზის ეს სამანი უსულგულო და უკაცრიელი იქნება, გამიზნული მიჯნაც გადაულახავი დარჩება; შავი ყორანი დაასამარებს მხედრის ნემტს. ეს იცის ბარათაშვილმა და მაინც, მხედარი ეწირება თავისი რწმენის საგანს იმიტომ და მხოლოდ იმიტომ, რომ მოძმეთ გაუადვილოს „სიძნელე გზისა“. მისი იდეალი, უწინარეს ყოვლისა, ძნელი გზის კეთილი დასასრულის, ანუ კაცობრიობის ბედნიერი მომავლის, ოპტიმისტური ზმანებაა, მისი ზოგადი კონტურია, რომელიც შემდგომმა თაობებმა უნდა მოიპოვონ და წარმოაჩინონ კიდეც მისი რეალური სახე. ამაშია „მერანის“ პროგრესული მნიშვნელობა, მისი ავტორის ფაუსტური ნააზრევის დიადი მიზანი.

ბარათაშვილი თავისი იდეალისადმი მკითხველის აგზნებას იწვევს არა მხოლოდ აზრობრივი განცდებით, არამედ ლექსის მხატვრული აქსესუარითაც. „მერანში“ მიუწვდომელი პოეტური ძალისხმევითაა შერწყმული ფორმა და შინაარსი. ბარათაშვილის იდეური გაქანება, თუ გნებავთ, ფიზიკურიც – მერანზე ამხედრება – სავსებით ესადაგება ლექსის პოეტურ ინტონაციას, რითმასა და რიტმს. „მერანის“ ყოველ სტრიქონში სიტყვათა თავგანწირული ქროლაა, ისინი ბრძოლაში გაღვენთილი ბედაურებივით მიჯრითა და ფეხდაფეხ მისდევნენ ურთ-

იერთს, და თუ არა პაუზის ანაზღაურული სადავეები, გეგონება, თვით ბარათაშვილსაც გაუსხლტებიანო კალმის წვერსა და ქალაღდს შუა. ამ სრბოლაში არაა ჩამორჩენა, ბორძიკი, ტრავმირება, არამედ ლალი და შემართული, თანწყობილი, რიტმული ჭიდილია საომრად აყრილ ტაეპთა, სიტყვათა და ბგერებისაც კი. ამდენად, საერთოდ თვით ლექსიც ბედაურსა ჰგავს გაჭენებულს, რომლის მგზნებარე ტემპერამენტი ჰარმონირდება მოუთოკავი მხედრის სულიერ და ფიზიკურ სწრაფვასთან. სწორედ ამ მთლიანობას, იდეისა და მხატვრული წარმოსახვის ამ ჰარმონიას შეჰყავს მკითხველი დაუოკებელი, ჟინიანი ბრძოლის საოცრად პოეტურ აგონიაში. ესეც ამართლებს ლექსის სახელდებას – „მერანს“...

„მერანის“ ავტორის თავგანწირვა ნებაყოფლობითი ჯვარცმია პოეზიისა და კაცობრიობისათვის და, ამდენად, რაინდული, ალალი თვითმსხვერპლშენიშვაც.

გავუფრთხილდეთ ეროვნულ საუნჯეს

მრავალტომიანი ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის გამოცემის შემდეგ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის გამოქვეყნება უნდა ჩაითვალოს XX ს. ეროვნული მეცნიერებისა და კულტურის ფუნდამენტურ მიღწევად. იგი მაღალი რანგის ქართული სულიერი კულტურის არსებობის მაუწყებელია, რომელშიც უნდა გაცხადდეს ჩვენი ერის უახლესი ინტელექტუალური შესაძლებლობანი, დაფუძნებული თხუთმეტსაუკუნოვან ქართულ მწერლობასა და კიდევ უფრო ხანდაზმულ ეროვნულ ცივილიზაციაზე. ამიტომაც, ცხადია, მასში მონეულ ავტორთა მუშაობას უნდა ამშვენებდეს საკუთარი ერისა და ქვეყნის წინაშე განსაკუთრებული პასუხისმგებლობის გრძნობა, ამასთანავე, უნარი იმ ბედნიერების შეგრძნებისა, რომ ენციკლოპედიაში მონაწილეობით ისინი ერთგვარად დიდი ივანესა და მის მოწაფეთა თანაავტორებიც ხდებიან (მკითხველებმა იციან, რომ ენციკლოპედიაში იბეჭდება ივ. ჯავახიშვილისა და მის მოწაფეთა სტატიები). აღნიშნულის საჭიროება უფრო საცნაური გახდება იმ ფაქტის გათვალისწინებისას, რომ ენციკლოპედიის გამოცემა ეპოქალური მოვლენაა, რომელიც დიდხანს, ძალზე დიდხანს, ვერ განმეორდება. ამის გამოც მასში წარმოდგენილი ინფორმაცია უნდა იყოს უაღრესად მყარი და ზუსტი, თვით ენციკლოპედიის გამომცემელთა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცოდნის სხ-

ვადახედავ დარგში, უწინარესად მეცნიერებაში, საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის მიღწევითა შესაფერისი (ქსე, I, გვ. 5). ასე რომ, მკითხველთა ინფორმირებისას ავტორთაგან მეცნიერული ეტიკეტის დაუცველობა, ისტორიზმის პრინციპის უგულებელყოფა და სუბიექტური მოსაზრებებით ხელმძღვანელობა მხოლოდ მეცნიერულ-კულტურული თვალსაზრისით არაა დასაძრახი.

ცხადია, ენციკლოპედიაში მიწვეულ ავტორთა სტატიების უმრავლესობას ამგვარი შეგნება მსჭვალავს, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ აქ ზოგი სამწუხარო გამონაკლისიც შეინიშნება.

ამიტომაცაა, რომ ქართველი მკითხველი არა მხოლოდ მოუთმენლად მოელის ეროვნული ენციკლოპედიის ყოველი მომდევნო ტომის გამოსვლას, არამედ ნაწილობრივ ან, თემატური თვალსაზრისით, თითქმის სრულად და ზოგჯერ კრიტიკულად აფასებს კიდევაც თითოეულ მათგანს. ცხადია, ეს ეროვნული საუნჯის შემდგომი სრულყოფისათვის ზრუნვის კეთილი სურვილითაა ნაკარნახევი. ამიტომაცაა, რომ რესპუბლიკის თვით უპირველესი ბეჭდვითი ორგანო, კერძოდ, გაზეთი „კომუნისტი“, ცალკეულ ავტორებსა და თვით ქსე-ს მთავარ სარედაქციო კოლეგიას აზრთა ურთიერთგაზიარების ფართო, ფაქტობრივად, შეუზღუდავ, შესაძლებლობას აძლევს.

სამწუხაროდ, ეროვნული საუნჯის მაქსიმალური სრულყოფის თავისთავად ამ მისაბამმა ფორმამ, ვფიქრობ, ბოლო ხანებში რამდენადმე არასასურველი შინაარსი შეიძინა. უწინარესად ვგულისხმობ ო. ფირალიშვილის სტატიას „იქნებ თქმა სჯობს“ (გაზ. „კომუნისტი“, 16 ივნისი, 1984) და მასზე ი. აბაშიძისა და ვ. ბერიძის ერთობლივ პასუხს „ზოგჯერ თქმითაც დაშავდების. აუცილებელი განმარტება“ (გაზ. „კომუნისტი“, 22 ივნისი, 1984). ორივე მათგანი ეხება საკითხს, თუ როგორაა ქსე-ს სპეციალურ ტომში წარმოდგენილი უწინარესად ქართული ხელოვნების, მათ შორის, ძველი ქართული ხელოვნების, ისტორია.

ჩემთვის, როგორც ძველი ქართული სიტყვიერი ხელოვნების ისტორიის სპეციალისტისათვის, სავსებით უცხო არაა ძველი ქართული ხელოვნების ისტორია, მაგრამ მის შესახებ პროფესიულ დონეზე მსჯელობას არ ვაპირებ და, რომც დავაპირო, ვერც შევძლებ. აქ უბრალოდ ზემოდასახელებული წერილების წაკითხვის შედეგად მიღებულ შთაბეჭდილებებზე მოგახსენებთ და ამ შთაბეჭდილებებს საილუსტრაციო მასალასაც ვაახლებ უკვე საკუთრივ ჩემი სპეციალობის სფეროდან.

ვფიქრობ, მიუკერძოებელი მკითხველი შეატყობდა, რომ ო. ფირალ-იშვილმა აღძრა უაღრესად პრინციპული საკითხი და გარკვეულ შემთხვევაში დაასაბუთა კიდევაც თავისი თვალსაზრისი. ასეთად მიმჩნია, მაგალითად, მისიაზრი იმის შესახებ, რომ ენციკლოპედიის სარედაქციო კოლეგიას მართებდა ხელოვნებათმცოდნეობის, მათ შორის, უწინარესად, ქართული ხელოვნებათმცოდნეობის, ისტორიაზე მსჯელობისას დაესახელებინა, ვიმეორებ – თუნდაც რომ დაესახელებინა მხოლოდ, ნ. კონდაკოვი, დ. კაკაბაძე და სხვ. ავტორები. ქართული ხელოვნების ისტორიაზე განმაზოგადებელი სტატიის (თუ სტატიათა სერიების) შესრულებისას მათი სახელების სრული იგნორირება მით უფრო აუხსნელი და გაუგებარიც კი დარჩება, თუ თვალს გადავავლებთ იმავე ქსე-ს V ტომს. აქ დ. კაკაბაძის შესახებ ნათქვამია: იგი არისო „ახალი ქართული ხელოვნების ერთ-ერთი ყველაზე დიდი წარმომადგენელი“, ასევე „ქართული თეატრალური დეკორაციული ხელოვნების ერთ-ერთი ფუძემდებელი“ (გვ. 322).

ცხადია, ეროვნული ხელოვნების „ერთ-ერთი ყველაზე დიდი წარმომადგენელი“ და ეროვნული „თეატრალური დეკორაციული ხელოვნების ერთ-ერთი ფუძემდებელი“ ეროვნულ (ქართულ) ხელოვნებაზე მსჯელობისას, სტატიის მოცულობის მიუხედავად, ეროვნულ (ქართულ) ენციკლოპედიაში უთუოდ უნდა დასახელებულიყო.

ვფიქრობ, ასეთ თვალსაზრისთან კამათს აზრი არა აქვს: ეს აქსიომაა.

იგივე ითქმის ნ. კონდაკოვის შესახებაც, რომლის ღვაწლიც ქსე-ს ზემოდასახელებულ ტომში (გვ. 629), მართალია, არცთუ ისე მოსაწონი სტილით, მაგრამ მაინც არსებითაც სწორადაა გადმოცემული. ნ. კონდაკოვმა, – ამბობს სტატიის ავტორი, – „დაამუშავა ხელოვნების ნაწარმოებთა შესწავლის იკონოგრაფიული მეთოდი, ანალიზი გაუკეთა ძეგლთა ტიპოლოგიურ თავისებურებებს, ახსნა ამ თავისებურებათა მიზეზები და მნიშვნელობა“. „ანალიზი გაუკეთა ძეგლთა ტიპოლოგიურ თავისებურებებს“ – არაა ქართული წინადადება; ის უხეში ენობრივი კალკია, რომელიც ასე უნდა გასწორდეს: „გააანალიზა ძეგლთა ტიპოლოგიური თავისებურებანი“. ცხადია, ენობრივ-სტილურ ხარვეზებსაც უნდა აარიდოს თავი ეროვნულმა ენციკლოპედიამ, მაგრამ ამჯერად მაინც მთავარი სხვაა, კერძოდ ის, რომ სტატიის ავტორი საერთოდ არსებითად და სწორად აფასებს ნ. კონდაკოვის დამსახურებას ზოგადი და ქართული ხელოვნებათმცოდნეობის ისტორიაში. იგი წერს: ნ. კონდაკ-

ოვმა, ზოგი შეცდომის მიუხედავად, „ქართული ხელოვნების შესწავლა მაღალმეცნიერულ დონეზე აიყვანა“. უნდა ვერწმუნოთ სტატიის ავტორს და უნდა ვიწმუნოთ აზრი, რომ ვინც ჩვენი უძველესი ხელოვნების შესწავლა „მაღალმეცნიერულ დონეზე აიყვანა“, ერთხელ მაინც უნდა დასახელებულიყო ზოგადად ქართული ხელოვნების ისტორიაზე მსჯელობისას.

ფიქრობ, არც ამ თვალსაზრისთან კამათს აქვს აზრი: ესეც აქსიომაა.

ო. ფირალიშვილის წერილში ზოგი სხვა ფაქტიც დამაფიქრებელია, მაგრამ ამ წერილის შინაარსს ავნო ფორმამ: ავტორის ტონი არაა მოსაწონი, ზედმეტად პუბლიცისტურია, ზოგ შემთხვევაში – გამაღიზიანებელიც კი.

ეტყობა, ამით განაწყენებულმა ქსე-ს მთავარმა სარედაქციო კოლეგიამ თითქმის იმავე ტონით და ოპერატიულად (ერთ კვირაში) უპასუხა მოკამათეს და სცადა მისი თითქმის ყველა დებულების სრული იგნორირება. ცხადია, მთავარი სარედაქციო კოლეგიის ერთობლივი პასუხი შინაარსობრივად უაღრესად ღირებულია, მაგრამ ზოგ შემთხვევაში ტენდენციურიცაა. ეს ეხება უმთავრესად კონკრეტულ საკითხთა ინტერპრეტაციას. ალბათ, ამიტომაც, რომ მოკამათენი თავიანთ პასუხში ზოგჯერ უფრო ზოგადად მსჯელობენ, ვიდრე კონკრეტულად. თავიანთი პოზიციის გასამტკიცებლად არცთუ ისე ვრცელ წერილში, მათ ორგზის აქვთ თითქმის ერთი და იგივე აზრი განმეორებული: ა) „ენციკლოპედიის სტატიები მხოლოდ კერძო პირთა შემოქმედებისა და ნება-სურვილის ნაყოფი კი არ არის, არამედ შემოწმებული და დადასტურებულია კომპეტენტური ორგანიზაციებისა და სპეციალისტების მიერ“; ბ) „ტომი (იგულისხმება საქ. სსრ-ისადმი მიძღვნილი სპეციალური ტომი) ისევე, როგორც მთლიანად ქსე, რესპუბლიკის მეცნიერთა, პარტიულ, საბჭოთა და სამეურნეო მუშაკთა, მწერალთა და ხელოვანთა ერთობლივი შრომის ნაყოფია... ტომის მთელი საინფორმაციო-სტატისტიკური მასალა შეჯერებულია ოფიციალურ, გამოქვეყნებულ წყაროებთან ან აპრობირებულია კომპეტენტური უწყებების მიერ“.

ეს ასე უნდა იყოს და მეტწილ შემთხვევაში, არის კიდევაც, მაგრამ დაუფარავად უნდა ითქვას, რომ ამ მხრივ, ქსე-ს მთავარი სარედაქციო კოლეგიის მუშაობას ცალკეული ხარვეზი ახლავს.

ნათქვამის დასადასტურებლად თუნდაც მ. დოლაქიძის სტატიას დავასახელებდი, რომელიც „ილარიონ ქართველის ცხოვრებას“ ეხება და შესულია ქსე-ს V ტომში (გვ. 105-106).

ამ სტატიის ავკარგიანობის წარმოსაჩენად დამჭირდება იმის აღნიშვნა, რომ ილარიონ ქართველის შესახებ არსებული მასალები ჩემი დაკვირვების საგნად იქცა 1964 წლიდან. მას შემდეგ ამ საკითხზე ქართულ და რუსულ ენებზე გამოვაქვეყნე ექვსი ნაშრომი. მათში ქართულსამეცნიერო ლიტერატურაში პირველადაა მითითებული, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეულ ოთხ რედაქციას (მოკლე ათონური, ვრცელი ათონური, მეტაფრასული, სვინაქსარული) შორის თავდაპირველია მოკლე ათონური რედაქცია, ამასთანავე, პირველადაა მოცემული ცდა მისი ორიგინალური წარმომავლობის მეცნიერული დასაბუთებისა. ვფიქრობთ, ამას კარგად დადასტურებს ათონის მთიდან ახლახან ჩამოტანილი ძველი ქართული მანუსკრიპტების მიკროფირი, რომელშიც დაცულია „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის ტექსტი, რაც, ჩვენი პუბლიკაციით, უკვე მიიღო მკითხველმა.

ჩვენ მიერ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების შესახებ გამოთქმული ახალი შეხედულების კონსტატაციისას მკვლევრებმა დაარღვიეს მეცნიერული ეტიკეტი, მათ შორის, საენციკლოპედიო სტატიის ავტორმა მ. დოლაქიძემაც. მან ენციკლოპედიის მრავალრიცხოვან მკითხველს მიაწოდა არასწორი ინფორმაცია, თითქოს ჩვენ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობა გვექონდეს ნაშრომში „აბოს წამების ატრიბუციისათვის“ (იხ. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 69, № 1, 1973).

მ. დოლაქიძეს ჩვენი ნაშრომის დასახელებისას უნებლიე შეცდომაც რომ მოსვლოდა, არ მიეტევებოდა, რადგანაც პირველი ეროვნული ენციკლოპედიის პრესტიჟისათვის ზრუნვა ყოველი ავტორისაგან მოითხოვს მაქსიმალურ სიზუსტეს ყველგან და ყველაფერში. მაგრამ მისი საქციელი, როგორც ჩანს, უბრალო დაუდევრობით ვერ აიხსნება. ჯერ ერთი, სპეციალისტს კი არა, რიგით მკითხველსაც აკვალაინებს მითითებული ნაშრომის სათაური; მასში პირდაპირაა დასახელებული განსახილველი თხზულება: ესაა „აბოს წამება“, რომლის მექანიკური აღრევა „ილარიონ ქართველის ცხოვრებასთან“ სავსებით გამორიცხულია.

კატეგორიულად გამოვრიცხავ შესაძლებლობას, რომ მ. დოლაქიძის დასახელებული სტატია „შემონმებული და დადასტურებული“ იყოს „კომპეტენტური ორგანიზაციებისა და სპეციალისტების მიერ“, ან შეჯერებული იყოს ოფიციალურ, გამოქვეყნებულ ნყარობთან ან აპრობირებული კომპეტენტური უწყებების მიერ“. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეჭვის ქვეშ დადგებოდა თვით დასახელებული ორგანიზაციებისა და სპეციალისტების კომპეტენტურობა. ეს კი შეუძლებელია. ამიტომაც უნდა ვაღიარო, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში საენციკლოპედიო სტატიის „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ სწორედ „კერძო პირის შემოქმედებისა და ნება-სურვილის ნაყოფია“, რომლის მიზეზების ახსნით აქ მკითხველს თავს არ შეეძლება. მხოლოდ ეროვნული საუნჯის პრესტიჟისათვის ჩემი, როგორც ერთი რიგითი მკითხველის, ზრუნვა (და არა ავტორის პატივმოყვარეობა) მკარნახობს, დაგვიანებით, მაგრამ მაინც შევნიშნო: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის V ტომში „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ შესული მ. დოლაქიძის სტატიის ბოლოს, ნაცვლად წერილისა „აბოს ნამების“ ატრიბუციისათვის“, უნდა დასახელდეს შრომა: ბ. კილანავა, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის“, I (თსუ შრომები, 191, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1997, გვ. 81-93); მისივე, „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის, II, თსუ შრომები, 194, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1979, გვ. 55-66).

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მ. დოლაქიძის მიერ უადგილოდ დამონმებულმა ჩემმა შრომამ, სამწუხაროდ, ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში ასახვა ვერ პოვა იქ, სადაც ეს საჭირო იყო – იოანე საბანისძეზე მსჯელობისას (ქსე, V, გვ. 192). ცხადია, ენციკლოპედიაში ჩემი ნაშრომის მოხვედრა ჩემთვის თვითმიზანს არ წარმოადგენს, მაგრამ რედაქცია რომ მისი დასახელების წინააღმდეგი არ ყოფილა, ეს მ. დოლაქიძის სტატიამ გააძეულა. ხოლო თუ რატომ აუარა მას გვერდი იოანე საბანისძის შესახებ სტატიის ავტორმა, ჩემთვის გაუგებარია; ეფიქრობ, ავტორისათვის მის დასახელებაში ხელი არ უნდა შეეშალა იმ ფაქტს, რომ იგი აღნიშნულ საკითხზე, ჩემგან განსხვავებით, ტრადიციულ თვალსაზრისს იზიარებს.

პრილოვის კვარტატი კვაზიმოდოს პროფილით

წინათქმა: ამ თხუთმეტიოდე წლის წინათ ერთმა ქართველმა რეჟისორმა (ჯ. წერეთელმა) საქართველოს სსრ განათლების სამინისტროს დავალებით განიზრახა საშუალო სკოლის მოსწავლეთათვის თვალსაჩინო მასალად გადაედო დოკუმენტური ფილმების სერია ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. კინოხელოვანმა, ცხადია, იმთავითვე მზერა „შუშანიკის წამებას“ მიაპყრო. მასალათა შეგროვება-ინტერპრეტაციის სწორად წარმართვის საქმეში იგი საჭიროებდა კონსულტანტს. ამ მიზნით, დახმარებისათვის მიმართა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრას. მისმა მაშინდელმა (და ახლანდელმა) გამგემ, პროფ. ლევან მენაბდემ, მე დამავალა რეჟისორისათვის კონსულტაციის განევა.

ხელოვანს უადრესად სერიოზული და საპასუხისმგებლო მიზნის განხორციელება ჰქონდა განზრახული და მეც ამ განზრახვის მნიშვნელობის სრული გაცნობიერებით შევუდექი მუშაობას. გავეცანი თითქმის ყველა პირველწყაროს, სამეცნიერო ლიტერატურას, მაგრამ ყველაზე დიდ იმედს მაინც „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ რვატომეულის მეორე ტომზე ვამყარებდი, რომელიც არც ისე დიდი ხნის წინათ იყო გამოსული.

სამწუხაროდ, იმედი გამიცრუდა: „შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხთა ინტერპრეტაციისას მასში იმდენი შეცდომა იყო დაშვებული, რომ მისი გამოყენება, ფაქტობრივად, შეუძლებელი გახდა. ამ გარემოებამ ისიც მაფიქრებინა, რომ შესაძლებელია, „ნარკვევების“ ხსენებულ ტომში მსგავსადვე იყოს ინტერპრეტირებული ადრეული ხანის ლიტერატურული ძეგლები. სამწუხაროდ, ჩემი ეჭვები არსებითად დადასტურდა, რის შედეგად დავწერე ვრცელი კრიტიკული წერილი და ჯერ მოხსენების სახით ნავიკითხე კათედრის სხდომაზე, ხოლო შემდეგ დასაბეჭდად წარუდგინე ჟურნალის „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“ რედაქციას.

ჟურნალის მაშინდელი რედაქტორი დამპირდა, რომ მას უთუოდ დაბეჭდავდა, ოღონდ... „კუპიურებით“, მაგრამ სულ მალე იგი ისე „გაქრა“ რედაქციიდან, რომ მე და დოდო წიწწივაძემ (რედაქციის იმჟამინდელმა თანამშრომელმა) რამდენიმე დღე ადგილობრივი არქივის ქექვაში ამაოდ შევაღიეთ მისი კვალის ძიებას.

წერილის მეორე ეგზემპლარი სახლში არ აღმომაჩნდა და ჩემი პრობაც სამუდამოდ დაკარგულად ჩავთვალე. მაგრამ ახლახან ჩემს მოკრძალებულ ბიბლიოთეკაში შემთხვევით ნაგაყიდი მის შავ ვარიანტს, ისიც ხელნაწერს. განვიზრახე მისი გამოქვეყნება უცვლელად, თვინიერ სათაურისა და, გარკვეული მოსაზრებით, ყოველგვარი „კუპიურების“ გარეშე.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მკითხველს არ უნდა გაუკვირდეს, რომ წინამდებარე წერილში (ჯერ კიდევ 1976-1978 წლებში დაიწერა) საუბარია „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ მომდევნო ტომთა გამოსვლაზე მომავალში (მოგეხსენებაც, ხსენებული „ნარკვევების“ სერიის გამოქვეყნება დასრულდა ჩემი წერილის დაწერიდან დიდი ხნის შემდეგ).

ახლა კი სიტყვასიტყვით აღვადგენ პოლემიკას ხელნაწერში, თანაც მის შავ ვარიანტში, რომელშიც, ბუნებრივია, შესაძლოა დაშვებული იყოს ზოგი შეცდომა, განსაკუთრებით სტილისტური ხასიათისა, რასაც, მნამს, ყოველი პატიოსანი მკითხველი მომიტყეებს.

„ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის“, „ქართლის ცხოვრებისა“ და ქართული ენციკლოპედიის გამოცემასთან ერთად, „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ რვატომეულის გამოქვეყნება ჩვენი კულტურის ისტორიაში უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობის მქონე ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ. ამიტომაც მისი ყოველი მომდევნო ტომის გამოსვლას მკითხველი საზოგადოება კმაყოფილებითა და ერთგვარი სიამაყის გრძნობითაც კი ხვდება. ამავე საპატიო მიზეზით, იგი ეროვნული საქმის მტვირთველთა პატივისცემასა და მოკრძალებას მიაგებს, ამასთანავე, საგნის სიყვარულის პარალელურად, მათგან მაღალი მეცნიერული პასუხისმგებლობის გრძნობასაც მოითხოვს.

აქედან გამომდინარე, „ნარკვევების“ ყოველი ნაკლი უნდა გამოზიჟდეს იმ კეთილი განზრახვით, რომ მომავლისათვის მაინც აცილებულ იქნეს თუნდაც უმნიშვნელო შეცდომაც კი ავტორთა კოლექტივის მხრივ ჩატარებულ თუ ჩასატარებელ ჭეშმარიტად მამულიშვილურ შრომაში.

წინამდებარე კრიტიკული წერილის გამოქვეყნებაც ასეთი განზრახვითაა ნაკარნახევი, ხოლო ამგვარი სამუშაოს შესრულების კონკრეტული მიზეზი გახლავთ შემდეგი: „ნარკვევების“ რვატომეული სახელმძღვანელო არაა ამ სიტყვის ნებისმიერ განზომილებაში. მისი თვით სახელდება – „ნარკვევები“ – პირდაპირ მიანიშნებს იმ ფაქტზე,

რომ იგი მეცნიერულ, თანაც ღრმად მეცნიერულ გამოკვლევათა სერიას წარმოადგენს (ყოველ შემთხვევაში – უნდა წარმოადგენდეს), რომელშიც მეცნიერული ეთიკის სრული დაცვით უნდა იყოს წარმოჩენილი უძველესი, ძველი, ახალი და უახლესი დროის ქართული და უცხოური პირველწყაროები, მათი პუბლიკატორები, ინტერპრეტატორები თუ სხვ., ზუსტი და კეთილსინდისიერი დასახელებით.

სწორედ ასეთი მოთხოვნით, ერთი ქართველი კინორეჟისორის კონსულტირებისას (იგი სასკოლო დოკუმენტურ ფილმს იღებდა „მუშანიკის ნამებაზე“) ხელახლა და საგანგებოდ გადავიკითხე „ნარკვევების“ მეორე ტომი (თბ., 1973), რომელშიც შესული მასალა ქრონოლოგიურად IV-X საუკუნეებითაა შემოსაზღვრული. ეს არის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ადრეული პერიოდი, როცა ჩვენში აღმოცენდა და განვითარების მაღალ საფეხურს მიაღწია სასულიერო მწერლობამ, კერძოდ და განსაკუთრებით – ჰაგიოგრაფიამ. ჰაგიოგრაფია კი სულიერი კულტურის ის ნაკადია, რომელშიც მკვეთრად ვლინდება ისტორიულ-მხატვრულ აზროვნებათა სინკრეტიზმი. ძველი ქართული სამწერლო პრაქტიკისათვის ეს ფაქტი იმდენად ნიშანდობლივია, რომ ჩვენში ერთ დროს (რაც სპორადულად ახლაც გრძელდება) საგანგებო მსჯელობის საგანი გახდა საკითხი იმის შესახებ, თუ რომელ დარგს ეკუთვნის იგი. ნათქვამის ნათელსაყოფად საკმარისია აღვნიშნოთ ასეთი გარემოება: დიდმა ივანემ ფაქტობრივად ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში დანერა მონუმენტური მონოგრაფია – „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“, რომელშიც მთლიანად შეიტანა და განიხილა ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ამით გაცხადდა მისი პოზიცია – ჰაგიოგრაფია მას ისტორიოგრაფიის შემადგენელ ნაწილად მიაჩნდა. მეორე მხრივ, ასევე დიდმა კორნელი კეკელიძემ თითქმის იმავდროულად გამოაქვეყნა ისეთივე მეცნიერული ღირსების მონუმენტური მონოგრაფია – „ძველი ქართული მწერლობის ისტორია“, I (მას „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაც“ ეწოდება), რომელშიც იგივე ჰაგიოგრაფიული ძეგლებია შეტანილი და განხილული, რაც დიდი ივანეს ზემოხსენებულ შრომაში. აქაც გაცხადდა კორნელი კეკელიძის პოზიცია ჰაგიოგრაფიის დარგობრივი კუთვნილების შესახებ: ის მას ისტორიოგრაფიის ნაწილად კი არ მიაჩნდა, არამედ სიტყვაკაზმული მწერლობის დარგად.

დავა ამ მხრივ თითქმის დღემდე გრძელდება, მაგრამ ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ ჰაგიოგრაფია სიტყვაკაზმული მწერლობის დარგია, რომლის წარმომადგენლისათვის „სახისმეტყველებითი“ აზროვნება

დამახასიათებელი და არა ცნებებით აზროვნება, როგორც ეს ისტორიოგრაფიაში ხდება („ნარკვევებში“ იგი ასეა სახელდებული: „საეკლესიო ისტორიული ლიტერატურა, ანუ ჰაგიოგრაფიული მწერლობა“, იქვე, გვ. 242). ერთი რამ ცხადია: ჰაგიოგრაფია, მსგავსად ისტორიოგრაფიისა, ისტორიულ-კონკრეტულ სინამდვილეს ემყარება; ესაა მათი საერთო ნიშანი, ხოლო გადმოცემულია განსხვავებული ფორმებით, რაც ნიშანსვეტია მათივე დარგობრივი (უანრობრივი) სხვაობისა. ხოლო რაკი ჰაგიოგრაფიაც ისტორიულ ფაქტებს ასახავს, შესაძლებელია და სრულიად აუცილებელიც მისი გამოყენება, როგორც საისტორიო წყაროსი (და არა საკუთრივ ისტორიისა).

როცა ისტორიოგრაფიისა და ჰაგიოგრაფიის ურთიერთმიმართებაზე ვმსჯელობთ, უნდა დაისვას დამატებით ასეთი კითხვა: თუ ჩვენი წინაპრები ჰაგიოგრაფიას საისტორიო მწერლობად, ანუ ისტორიოგრაფიად, მიიჩნევდნენ, ავლენდნენ თუ არა ისინი ერთგვარ მიმართებას ამ მხრივ? ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცეს, რადგანაც საკუთრივ „ქართლის ცხოვრებაში“ შესული თხზულებანი (ვთქვათ, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ და სხვ.) არ დაქვემდებარება მეტაფრასტირებას, მით უფრო, მათგან არ შემდგარა სვინაქსარული საკითხავები. სამაგიეროდ ჰაგიოგრაფიული ძეგლების უმრავლესობა იმთავითვე გადაამეტაფრასტეს, შექმნეს სვინაქსარები, ხოლო მოგვიანებით ანტონ კათალიკოსმა თითქმის მთელი ქართული ჰაგიოგრაფია გადაამეტაფრასტა, ხოლო საკუთრივ არც ერთი ისტორიოგრაფიული თხზულება არ გადაუმეტაფრასტებია. ასე რომ, დროთა ვითარებაში ჩამოყალიბდა ჰაგიოგრაფიის სამი რედაქცია: კიმენური, მეტაფრასტული, სვინაქსარული, რასაც ვერ ვიტყვით ისტორიოგრაფიაზე. ასე რომ, ჩვენი წინაპრები ამ ორ დარგს არ აიგივებდნენ, ავლენდნენ სრულიად განსხვავებულ მიმართებას მათდამი, ამდენად, სრულიად სხვადასხვა კულტურულ-სამწერლო ოდენობად მიაჩნდათ.

ვიმეორებთ: ისტორიოგრაფიასა და ჰაგიოგრაფიას საერთო აქვთ თემა – ესაა ისტორიული სინამდვილე, ხოლო განსხვავებულია მისი გადმოცემის ფორმა, რაც მათ განსხვავებულ დარგებად წარმოადგენს.

ამ გარემოებითაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ „ნარკვევების“ განსახილველ (II) ტომში ჰაგიოგრაფიული ძეგლები უხვადაა გამოყენებული და საქართველოს ისტორიის კარდინალურ პრობლემათა გარკვეული ნაწილი მათ შუქზეა გადანყვეტილი.

ამიტომაც სავსებით ბუნებრივია, რომ ძველი ქართული ლიტერატურის სპეციალისტებმა თუ ამ ლიტერატურით დაინტერესებულმა პირებმა, განსაკუთრებით კი საშუალო სკოლის პედაგოგებმა და მოსწავლე-ახალგაზრდობამ ქართულ ჰაგიოგრაფიასთან დაკავშირებულ საკითხთა გასარკვევად საკუთრივ „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ კურსთან ერთად „ნარკვევებსაც“ მიმართონ.

რას იპოვიან ისინი იქ?

უწინარეს ყოვლისა, საინტერესოა, თუ როგორაა მასში წარმოდგენილი ეროვნული ჰაგიოგრაფიის თავეცის – იაკობ ხუცესის – „შუშანიკის წამებასთან“ დაკავშირებული რიგი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხებისა. სამწუხაროდ, „ნარკვევებში“ ამ მხრივ ისეთი და იმდენი ხარვეზი აღმოჩნდა, რომ წინამდებარე მოკლე წერილში მათი სრული წარმოჩენა და ჩამოთვლაც შეუძლებელია. ამიტომაც ამჯერად რამდენიმე ტიპური მაგალითის მოტანით დავკმაყოფილებით, ოღონდ, გარკვეული მოსაზრებით, „ნარკვევებში“ მოწვეულ სამეცნიერო ჯგუფიდან ცალკეულ ავტორებს არ ვასახელებთ.

კერძოდ, ქართლში კათალიკოსის ინსტიტუტის დანესების სანყისებზე მსჯელობისას, ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევის საფუძველზე და მის დაუსახელებლად (ამ ფაქტს ყურადღება მიაქციეთ მეცნიერული თუ ზნეობრივ-ეთიკური თვალსაზრისით!) „ნარკვევებში“ მითითებულია, რომ „472 წ. შუშანიკის წამებაში“ ჯერ კიდევ იხსენიება ეპისკოპოსთა თავი“ (იქვე, გვ. 99). თავისთავად ეს შეხედულება შუშანიკის გარდაცვალების თარიღს უკავშირდება. ცნობილია, რომ ს. გორგაძესთან ერთად, დიდი ივანე ფიქრობდა, რომ დედოფალი ალესრულა სწორედ 472 წელს. მეკლევარმა იმასაც მიაქცია ყურადღება, რომ „წამებაში“ შეინიშნება სამოელის აღზევება ეპისკოპოსის ხარისხიდან ეპისკოპოსთა თავამდე¹. კერძოდ, თხზულებაში ნათქვამია, რომ როდესაც ეარსქენმა პირველად სცემა შუშანიკი, იაკობმა „აიძულა“ იგი მიეღო „ჭამადი, რომელი მოეძლუნა სამოელ ეპისკოპოსსა და იოვანეს, რამეთუ ფარულად ილუწიდეს და ნუგეშინის-სცემდეს²“. შუშანიკის გარდაცვალების წინ კი იგივე სამოელი ასეა დასახელებული: „მერმე,

1 ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თფ., 1921, გვ. 16.

2 ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), თბ., 1963-1964, გვ. 18.

შემდგომად ჯოჯიკისა, მოინია თავი იგი ეპისკოპოსთაი სამოელ და
ოვანე ეპისკოპოსი" (იქვე, გვ. 27).

თხზულების ამ ჩვენებათა საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილი ასკვნის:
„შუშანიკის წამების პირველ წელს, 464-465 წ. ის (სამოელი, - ბ.კ.) ჯერ
ჩვეულებრივი ეპისკოპოსი ყოფილა... ხოლო 472 წ. იაკობ ხუცესს უკვე
ნათქვამი აქვს: „თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოელ“. დიდ ივანეს ისიც
აქვს შენიშნული, რომ სამოელს ახსენებს ადრინდელი ხანის სომხური
წყაროებიც.

„ნარკვევების“ ავტორ-შემდგენელთაგან ივ. ჯავახიშვილის ამ
თვალსაზრისის უკომენტაროდ (და წყაროზე მიუთითებლად!) გაზიარე-
ბა დედოფლის (შუშანიკის) აღსასრულის ჯავახიშვილისეული დათარი-
ლების მიმართაც ნდობის გამოცხადებას მოასწავებს. ამით „ნარკვევე-
ბის“ ამ მონაკვეთში უცილობლად ისიცაა ნაგარაუდები, რომ „შუშანი-
კის წამების“ შექმნის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი დასახელებული
თარიღია, ე.ი. 472 წელი, რადგანაც, დიდი მეცნიერის აზრით, - ვიმე-
ორებით, - შუშანიკი ამ წელს გარდაიცვალა, ხოლო რაკი ეს ასეა, „წამე-
ბაც“, როგორც დედოფლის გარდაცვალების მომთხრობი თხზულება,
მის შემდეგაა დანერგილი.

უმუალოდ ამ საკითხთანაა დაკავშირებული „წამების“ შექმნის
ზედა ქრონოლოგიური ზღვრის დადგენაც.

ლაზარე ფარპეცის (ფარპელის) ერთ ცნობაზე დაყრდნობით,
„ნარკვევების“ დასახელებულ ტომში (გვ. 100) მსჯელობა იმის შეს-
ახებ, რომ ვახტანგ გორგასალი აჯანყებას აპირებდა სპარსთა წინააღმ-
დეგ, რაშიც, მისი აზრით, დახმარებას გაუწევდნენ პონები (პუნები).

ვახტანგის აჯანყებას უსწრებდა იერიშის მიტანა სპარსთა მომხრე
ქართლის დიდებულებზე. „ნარკვევებში“ სწორადაა მითითებული, რომ
ვახტანგმა, უწინარეს ყოვლისა, „თავის მონინააღმდეგეთა ერთ-ერთი
ბელადი ვარსკენ პიტიახში ჩამოიშორა“ (იქვე, გვ. 101). დასტურად
მოტანილია ლაზარე ფარპეცისავე ცნობა: „ქართლის ქვეყანაში მოხდა
შფოთი და არეულობა. ვახტანგმა მოსპო ურჯულო ვაზგენ მეფე პერო-
ზის ოცდამეხუთე წელს“.²

1 ივ. ჯავახიშვილი, ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, ნიგნი პირველი,
ტფ., 1935, გვ. 173.

2 ლ. ნ. ჯანაშია, ლაზარე ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ.,
1962, გვ. 243 (ეს ნაშრომი მიუთითებული „ნარკვევებში“).

უწინარესად ამ ცნობაზე დაყრდნობით, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ვახტანგ გორგასლისაგან ვარსქენ პიტიახშის დასჯის თარიღად 484 წელი იყო მიჩნეული, აქედან გამომდინარე კი, „შუშანიკის ნამების“ შექმნის ზედა ქრონოლოგიურ ზღვრად 483 წელი. ამდენად, მოტანილი საბუთებით, იაკობ ხუცესს თავისი ნაწარმოები უნდა შეეთხზა 473-483 წლებს შორის. ასეთ დათარიღებას კი არც ქართული ისტორიოგრაფია და არც ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია არ იცნობს; ყოველ შემთხვევაში, დაბეჯითებით იმის თქმა მაინც შეიძლება, რომ იგი, თუ არსებობს, არაა გაზიარებული.

ამასთანავე, ისიცაა შენიშნული, რომ სომეხი ისტორიკოსი ლაზარე ფარპეცი თავისი შრომის ჩვენთვის საინტერესო ნაწილში უშვებს ქრონოლოგიური ხასიათის ლაფსუსს, რადგანაც სინამდვილეში ვახტანგ გორგასალმა ვარსქენ პიტიახში მოკლა არა 488-484 წლებში, არამედ 482 წელს¹.

მოტანილი ახალი თვალსაზრისი „ნარკვევების“ 101-ე გვერდზე მთლიანად გაზიარებულია, რასაც, ბუნებრივია, თავის მხრივ, კორექტივი უნდა შეეტანა „შუშანიკის ნამების“ დანერის თარიღის შესახებ მიღებულ შეხედულებაში. კერძოდ, მკვლევრები სწორად მიუთითებენ, რომ იაკობ ხუცესი თავის თხზულებაში ვარსქენ პიტიახშს ცოცხლად წარმოგვიდგენს. ავტორის რწმენით, ღმერთი მას სამაგიეროს მიუზღავს ჩადენილი ბოროტების წილ (თუ არა ეს ცნობა, ჩვენ ვერასდროს ვერ შევძლებდით თხზულების შეთხზვის ზედა ქრონოლოგიური ზღვრის დადგენას!). ამდენად, ლოგიკურია დაკვნა, რომ იაკობ ხუცესი თავის თხზულებას წერს შუშანიკის გარდაცვალებიდან ვარსქენის სიკვდილით დასჯამდე. „ნარკვევების“ დასახელებულ (99-ე) გვერდზე წარმოდგენილი და გაზიარებული თვალსაზრისით, როგორც აღინიშნა, დედოფალი მიიცვალა 472 წელს, ხოლო ვარსქენი სიკვდილით დაუსჯიათ 484 წელს. მაშასადამე, ლოგიკურად იგულისხმება, რომ იაკობმა „ნამება“ დაწერა 473-481 წლებს შორის. ამგვარი დათარიღება ქართულმა სამეცნიერო ლიტერატურამ არ იცის.

საოცარია, რომ იმავე „ნარკვევების“ 242-ე გვერდზე ყოველგვარი დასაბუთება-განმარტების გარეშე უგელეებელყოფილია ადრე გაზიარებული თვალსაზრისი და ვახტანგ გორგასლისაგან ვარსქენ პიტიახშიც

¹ ლ.ნ. ჯანაშია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 141-142 (ესეც „ნარკვევებშია“ მითითებული).

მოკელის თარიღად მიჩნეულია არა 482 წელი, არამედ 484 წელი, რასაც კვლავ ახალი კორექტივი შეაქვს „ნამების“ შექმნის ქრონოლოგიაში.

კერძოდ, აქ ნათქვამია: „476-483 წლებში ქართულ ენაზე იწერება ორიგინალური თხზულება „შუშანიკის მარტილობა“. იქვე, მომდევნო გვერდზე, კვლავ განმეორებულია, რომ „თხზულება დანერილია V საუკუნეში (476-483 წლებში)“. ეს გულისხმობს ვახტანგ გორგასლისაგან ვარსკენის მოკვდინებას 484 წლისათვის.

თხზულების ამგვარი დათარიღება, განსხვავებული ივ. ჯავახიშვილისა და ლ. ჯანაშიას დათარიღებისაგან, კ. კეკელიძეს ეკუთვნის.

მაშასადამე, მკითხველი ერთი და იმავე კრებულიდან ერთსა და იმავე საკითხზე რამდენიმე სრულიად განსხვავებულ ინფორმაციას იძენს, თანაც ყოველგვარი კომენტარის გარეშე, რაც იმავე მკითხველს სრულიად გაურკვეველ მდგომარეობაში აყენებს. ეს კი ამგვარ კაპიტალურ კრებულს არ შეეუენის. ცხადია, მასში გაერთიანებულ ცალკეულ ავტორებს ჰქონდათ უფლება გაეზიარებინათ (ოღონდ საბუთიერად) ესა თუ ის თვალსაზრისი, მაგრამ „ნარკვევების“ სარედაქციო კოლეგია ვალდებული იყო ამ თვალსაზრისთაგან აქცენტი სწორედ იმაზე გაემხვილებინა, რომელიც მისთვის მისაღები აღმოჩნდებოდა. სამწუხაროდ, ეს ასე არ მოხდა, თუმცა მეცნიერულთან ერთად, მას ამ საქმეში მორალური პასუხისმგებლობაც ეკისრებოდა, რადგანაც „ნარკვევების“ ხსნებული ტომის გამოსვლას მისი მთავარი რედაქტორი ვერ მოესწრო. ავტორთა ამგვარ ქმედებას, ანუ სხვადასხვა თვალსაზრისთა განუკითხავ დახვავებას, ვერაფრით ვერ გაამართლებს „ნარკვევების“ I ტომის წინასიტყვაობაში ნათქვამი სიტყვები, რომ მასში გაერთიანებულ „ავტორებს თავიანთ ნარკვევებში შემოტანილი აქვთ მნიშვნელოვანწილად საკუთარი კვლევა-ძიების შედეგებიც და ხშირად ამა თუ იმ საკითხზე საკუთარ თვალსაზრისს ავითარებენ“ (გვ. 4). სინამდვილეში კი „ნარკვევების“ II ტომში გაერთიანებული ავტორთა ჯგუფის ერთი ნაწილი საკუთარი კვლევა-ძიების შედეგებს კი არ აწვდის მკითხველებს, არამედ სხვისას, გასაღებულს თავისად; ე.ი. ეწევა პლაგიატობას ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით. მეორეც, ისინი ვალდებულნი იყვნენ ჯერ მოეტანათ ამა თუ იმ საკითხზე სხვა მკვლევართა მიერ გამოთქმული შეხედულებანი სათანადო არგუმენტებითურთ, შემდეგ ასევე სათანადო მსჯელობით უნდა დაერღვიათ ეს არგუმენტები, მხოლოდ ამის შემდეგ ჰქონდათ მორალური უფლება, ნარმოედგინათ „საკუთარი კვლევა-ძიების შედეგები“, ოღონდ ისიც მტკიცედ არგუმენ-

ტირებული. სინამდვილეში ამგვარი ქმედების სურვილიც კი არ შეიძლება ცალკეულ პარაგრაფთა ავტორების მხრივ. ამიტომაც დაემგვანა „ნარკვევები“ ერთობ გაუცნობიერებელ კონგლომერატს, რაშიც რამდენადმე ბრალი „წინასიტყვაობის“ არსებითად საჭოჭმანო განცხადებასაც მიუძღვის, რომლის გაზიარება ერთობ საძნელო საქმეა.

ამიტომაც ვფიქრობთ, ყოველივე ზემოაღნიშნული იმიტომ მოხდა, რომ კრებულში მოწვეული ავტორები არ მუშაობდნენ შეთანხმებულად, ყოველი ცალკეული თავი თუ პარაგრაფი ინერებოდა დამოუკიდებლად (ეს ასეც უნდა მომხდარიყო), მაგრამ არ ხდებოდა მათი ურთიერთშეწყობა, ურთიერთშეჯერება და ერთიანდებოდა მექანიკურად. ასე რომ, ამ შემთხვევაში მათ მართლა გაითამაშეს კრილოვისებური კვარტეტი. უფრო მეტიც; დიამეტრული წინააღმდეგობა შეინიშნება ერთსა და იმავე საკითხის ინტერპრიტირებისას სხვადასხვა პარაგრაფს შორის, რომლებიც ერთ ავტორს ეკუთვნის. ეს პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომელიც ლოგიკურ ახსნას არ ექვემდებარება.

სანამ ამ კვარტეტის ზნეობრივ, ანუ მეცნიერულ-ეთიკურ, პროფილზე მოგახსენებდეთ რამდენიმე სიტყვას, აქვე სხვა შეცდომებსაც (ოღონდ მათს ერთ ნაწილს) გავაცნობთ მკითხველებს.

ასე, მაგალითად, „ნარკვევებში“ ბელგიელი ქართველოლოგი (ფართო გაგებით-ორიენტალისტი) პ. პეეტერსი დასახელებულია იმ ქართველ მეცნიერთა გვერდით, რომელთაც „შუშანიკის ნამება“ მიაჩნიათ „ქართული ორიგინალური ლიტერატურის უძველეს თხზულებად“ (გვ. 243), ე.ი. V საუკუნის II ნახევრის ძეგლად.

გარდა იმისა, რომ „ნარკვევებში“ შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურის მითითება უნაკლო არაა, მასში საზღვარგარეთელი მეცნიერის თვალსაზრისიც არასწორადაა გაგებული და შეფასებული: პ. პეეტერსს ქართველ მეცნიერთაგან არსებითად განსხვავებული შეხედულება ჰქონდა „შუშანიკის ნამების“ შექმნის თარიღზე, ავტორსა და თხზულების ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხებზე. იგი თავგამოდებით ცდილობდა, რომ დაესაბუთებინა, თითქოს ქართული ტექსტი ფსევდოეპიგრაფიკულია და არ ეკუთვნის შუშანიკის თანამედროვე იაკობს.¹ მან ქართული „ნამება“ ფსევდოიაკობის მიერ XI-XII საუკუნეებში დანერილად მიიჩნია, ხოლო მის დედნად სომხური ტექსტი იგულება, უფრო სწორად, დღეს ჩვენს ხელთ არსებული ქართუ-

¹ პ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 119.

ლი „მარტვილობა“ ჩათვალა სომხური რედაქციისა და უხტანესის ცნობის საპასუხო, ე.ი. მათზე უფრო გვიან შეთხზულ ნაწარმოებად.

მართალია, სომხურ „ნამებაში“ მან შენიშნა *nion sens-*ები და ისინი ქართული თხზულების გავლენით ახსნა, მაგრამ ვერც ეს შველის საქმის კითარებას, რადგანაც იგი თვლიდა, რომ ქართული ტექსტი შეიქმნა არა V საუკუნეში, არამედ გვიან, სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ, VII საუკუნის აქეთ, რომელიც თითქოს მალე დაკარგულა საერთოდ.

პ. პეტერსის თვალსაზრისით, ვრცლად და კრიტიკულად განიხილა ილ. აბულაძემ თავის სპეციალურ მონოგრაფიაში¹, ხოლო კ. კეკელიძემ მის შრომას „სრულ გაუგებრობაზე აგებული უნოდა“ (ამის შემდეგ ერთგვარი მკრეხელობაცაა კ. კეკელიძისა და პ. პეტერსის დასახელება გვერდიგვერდ თითქოსდა მათი ერთიანი აზრის საილუსტრაციოდ).

როგორც უნივერსიტეტში განსწავლის ჟამს, სტუდენტობისას, ერთ-ერთ გაზეთში (სამნუხაროდ, დღეს ხსენებული ორგანოს სახელდება ზუსტად არ გვახსოვს, სათანადო ბიბლიოგრაფიაში კი იგი არ ჩანს მოთავესებული) ინფორმაციით შევიტყვეთ, ბ-ნ ივანეს, პ. პეტერსის შრომის გამოქვეყნებისთანავე, უნივერსიტეტში წაუკითხავს უვრცელესი საჯარო ლექცია-მოხსენება, რომელშიც, როგორც იტყვიან, ქვა-ქვაზე არ დაუტოვებია უცხოელი მეცნიერის დებულებებიდან.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ, პ. პეტერსის შრომის დასახელება სწორედ უშუალოდ მასთან მოკამათე ქართველ მკვლევართა შრომების გვერდით თითქოსდა თანაზიარ შეხედულებათა საილუსტრაციოდ, მეტი რომ არაფერი ვთქვათ, სრული გაუგებრობაა და მკითხველთა დეზინფორმაცია.

„ნარკვევების“ მომდევნო, 244-ე, გვერდზე ვკითხულობთ: „სასანიანთა ირანის პოლიტიკური მძლავრობის პირობებში პიტიახში ვარსკენი დაუტევეს მამაპაპათა სჯულს, ქრისტიანობას და ამასვე მოითხოვეს მისი მფუღლისაგან“ (ხაზი ჩვენია, – ბ.კ.). ჯერ ერთი, მოტანილ ფრაზაში დაშვებულია თითქოსდა უწყინარი შეცდომა, რომელიც სინამდვილეში ბუნდოვანს ხდის სათქმელს ან სრულიად საპირისპირო გაგებას აძლევს მას. კერძოდ, ფრაზის ბოლო მონაკვეთი – „ამასვე მოითხოვეს მისი

1 იაკობ ცურტაველი, მარტვილობაჲ შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1938 (კვლევითი ნაწილი).

2 კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 120.

მეუღლისაგან" – შეიძლება გავიგოთ ისე, თითქოს ვარსკენს მოეთხოვოს ვილაციისთვის, რომ მის (ე.ი. იმ ვილაციის) მეუღლესაც გამოეცვალა სარწმუნოება. მკითხველი მხოლოდ ხვდება იმას, რისი თქმაც სურს, მაგრამ ზუსტად ვერ გადმოსცეს „ნარკვევების“ შესაბამისი პარაგრაფის ავტორი, რადგანაც იგი, ამკარად ეტყობა, ვერ ერკვევა კუთვნილებითი ნაცვალსახელების რაობაში. კონტექსტი ქვეცნობიერად გვაგრძნობინებს, რომ მას უნდა ეთქვა: ვარსკენი „ამასვე მოითხოვს თავისი (და არა „მისი“, ე.ი. სხვისი) მეუღლისაგან“. მაგრამ ამგვარი, ენობრივად გაუმართლებელი შესწორების შემდეგაც იგი, შინაარსობრივი თვალსაზრისით, სრულ გაუგებრობაში ვარდება, რადგანაც სინამდვილეში მთელი თხზულების მანძილზე არ მოიძეევა ერთი მინიშნებაც კი იმის თაობაზე, რომ ვარსკენ პიტიახშს, პეროზ მეფისადმი მიცემული პირობის მიუხედავად, შუშანიკისაგან მოეთხოვოს რჯულის შეცვლა. გაიგოთ თუ არა შუშანიკმა მეუღლის გამაზღვანება, როგორც ქრისტიანმა ქალმა, არ ინება მაზღვანი ქმრის „საქმეთა და ცოდვათა“ გაზიარება და თვითნებურად დატოვა სასახლე. ეს გარემოება პიტიახშს თავისი „ხატის“, მამაკაცური ღირსების დამხობად მიაჩნია (და სავსებით სწორადაც!); ფაქტობრივად, მას ოჯახი დაენგრა, თავს დაემხო. ასეთ შემთხვევაში, იგი ვერ მოსთხოვდა შუშანიკს რჯულის შეცვლას, რადგანაც ეს უკანასკნელი უკვე მისი ხელქვეითი არ იყო, განდგომილი გახლდათ. ამიტომაცაა, რომ პიტიახში ყოფილი „ბუნებითი“ ცოლისაგან მოითხოვს არა რჯულის შეცვლას (ვიმეორებთ, ამგვარი მოთხოვნის ელემენტარული პირობები მაშინ მას არ ჰქონდა!), არამედ მაინცდამაინც სასახლეში დაბრუნებას იმის შეგონებით, რომ შუშანიკს არ ჰქონდა ოჯახის დატოვების უფლება. აღნიშნული, რასაკვირველია, კატეგორიულად არ გამორიცხავს ქმრის მხრივ დედოფლისაგან რჯულის შეცვლის მოთხოვნის შესაძლებლობას, მაგრამ „ნამებაში“ ვარსკენი ამ შესაძლებლობას აბსოლუტურად მოკლებულია.

„ნარკვევების“ შესაბამისი პარაგრაფის ავტორი კი, ჩანს, სპარსთა მეფე პეროზისათვის ვარსკენისაგან მოცემული პირობის შთაბეჭდილების ქვეშ იმყოფება (სამწუხაროდ, ასე ემართება ზოგ სხვა მკვლევარსაც) და პიტიახშს მიაწერს იმას, რაც სხვა ვითარებაში შეეძლო ეთქვა, მაგრამ სინამდვილეში, „ნამების“ მიხედვით, არ უთქვამს და არც შეეძლო ეთქვა (ვარსკენს ჯერ უნდა შეერიგებინა, თავისკენ გადმოებირებინა შუშანიკი და მხოლოდ ამის შემდეგ – ამას ელემენტარული ლოგიკა გვკარნახობს – მეთოდურად, თანდათანობით, ცბიერებითაც

კი უნდა დაეწყო უკვე შერიგებულ-დაბრუნებული მეუღლის წინასწარი ფსიქოლოგიური დამუშავება და მისი შინაგანი შემზადება სარწმუნოების გამოსაცვლელად. შუშანიკი კი არათუ ამის საშუალებას აძლევს მას, არამედ საერთოდ განერიდება, თანაც დაუკითხავად, ჯიქურ, გამაზდენებულ მეუღლეს. ეს ფაქტი უნდა იქნეს უთუოდ გათვალისწინებული, როცა დგება საკითხი იმის შესახებ, მოითხოვს თუ არა ვარსქენი ოფიციალურად შუშანიკისაგან ქრისტიანობის უარყოფასა და მაზდენობის მიღებას, თუმცა, კაცმა რომ თქვას, საკუთრივ „წამება“, ზემოაღნიშნულ გარემოებათა გამო, ამგვარი კითხვის თვით დასმის საფუძველსაც კი არ გვაძლევს).

სპეციალური ლიტერატურის დამონშებით „ნარკვევებში“ აღნიშნულია: „პიტიახშის ოჯახში მომხდარი კონფლიქტი იმდროინდელი აღმოსავლეთ საქართველოს საერთო სურათის ერთ-ერთი მცირე ნაწილთაგანია: „ერთი მხრივ, ირანელთა წინააღმდეგ მებრძოლი ქრისტიანობისა და საკუთარი თვითმყოფობის დამცველი ძალა, ხოლო მეორე მხრივ, ერისა და სარწმუნოების რენეგატები“ (გვ. 245).

გარდა იმისა, რომ ენობრივ-სტილისტურად სრულიად გაუმართავი ეს პასაჟი აძნელებს კონტექსტის შინაარსის სწორ აღქმას, აქ, ეტყობა, მეტი სიზუსტის დაცვაა საჭირო „შუშანიკის წამებაში“ წარმოდგენილ დაპირისპირებულ ძალთა დახასიათებისას. კერძოდ, საფრთხილოა მსჯელობა „ერისა და სარწმუნოების რენეგატების“ შესახებ, რადგანაც თხზულებაში გამოკვეთილად, აშკარად მხოლოდ ერთადერთი ამგვარი რენეგატია წარმოდგენილი – ვარსქენი: „წამებაში“ იგრძნობა, რომ ქართველთაგან (და ზოგიერთ სპარსთაგანაც კი!) შინაგანად, არსებითად არავინ თანაუგრძნობს პიტიახშს, ხოლო მის მომხრე მონა სპარსს (გაუგებარია, კერძოდ, რომელ მონა სპარსზეა მსჯელობა. თუ იგი „კაცი ერთი სპარსია“, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ეს უკანასკნელი, თავდაპირველად მლიქვნელის პოზაში წარმოდგენილი, თანდათან იცვლის ამ პოზას, ხდება მისი ხასიათის მეტამორფოზა და იგი, ბოლოს, აშკარად შუშანიკის თანამგრძნობი ხდება თუნდაც წმინდა ადამიანური თვალსაზრისით), პეროზ მეფეს თუ საზოგადოდ სპარსელს უთუოდ ვერ ვუწოდებთ „ქართველი ერის“ (მიაქციეთ ეთნიკურ ტერმინს ყურადღება!) „რენეგატებს“.

ამ კონტექსტში კიდევ ორ გარემოებაზეა განსაკუთრებული ყურადღება მისაქცევი. ჯერ ერთი, ზოგიერთი მკვლევარი, მათ შორის, საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოს ერთ-ერთი ავტორი, ფიქრობს,

რომ „ციხეში ყოფნისას შუშანიკმა შეიტყო, რომ... მისი შვილები გადასულიყვნენ მოგვთა სარწმუნოებაზე (მაზდეანობაზე), რის შემდეგაც ისინი სირცხვილით ვერ ბედავდნენ დედის ნახვას“. ¹ მომხდარი ამბავი აქ ისეა გადმოცემული, თითქოს შუშანიკის შვილთა მოქმედება ნებაყოფლობითი იყოს, თითქოს ისინი საკუთარი ნებით გადასულიყვნენ მაზდეანობაზე. ეს არაა უბრალო მნიშვნელობის ფაქტი, რადგანაც ტექსტის ასეთი კომენტირებისას ხელოვნურად გაიზრდებოდა ქართველი ერის მოღალატე „რენეგატთა“ რიცხვი და ამით ასე თუ ისე გამართლებოდა „ნარკვევებიდან“ ზემოთ მოტანილი ინფორმაცია. იგი ვარსკენის, ვითარცა ქვეყნის ერთი ნაწილის გამგებლის, ოჯახის წევრთა სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური განწყობილების გამომხატველია, რასაც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა მაშინდელი ქართლის მორალურ-სულიერი, გნებავთ – ფიზიკური ნონასწორობის შენარჩუნებისათვის. ასეთ შემთხვევაში უნდა ითქვას, რომ სახელმძღვანელოს შემდგენლები და, პოტენციურად „ნარკვევების“ შემდგენლებიც, ვარსკენის შვილებს გამოუსყიდველ ცოდვას მიაწერენ: ისინი თვითონ გადავიდნენ მოგვთა სარწმუნოებაზე. სინამდვილეში კი ავტორისეულ ტექსტში სხვაგვარი ვითარება დასტურდება. კერძოდ, მასში ნათქვამია: „და უთხრეს ნეტარსა შუშანიკს, ვითარმედ: „შვილნი იგი შენნი (ვარსკენმა, – ბ.კ.) მიაქცინა მოგვობასა“. ² აქედან აშკარად ჩანს, რომ ვარსკენის შვილთა გადასვლა მოგვობაზე ნებაყოფლობით საფუძველზე კი არ მომხდარა, არამედ მრისხანე პიტიახშს იძულებით მოუქცევია („მიაქცინა“) ისინი.

ტექსტში მეორეგანაც დასტურდება ვარსკენის მხრივ ჩადენილი ასეთი ქმედება საკუთარ შვილთა მიმართ: „ხოლო რაჟამს მიაქცინეს და უვარ-ყვეს ღმერთი, ვერღარა იკადრეს ხილვად მისა“ (დედისა, – ბ.კ., იქვე, გვ. 23). აქაც პირდაპირაა მინიშნებული, რომ პიტიახშის შვილები ნებაყოფლობით კი არ მოიქცნენ მაზდეანურ სარწმუნოებაზე, არამედ იძულებით. ამას გულისხმობს ზმნის ფორმა „მიაქცინეს“. ამიტომაც, ასეთი შემთხვევისათვის ძველი სომხური გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ეს უკანასკნელნი მხოლოდ „გარეგნულად დაიჭრნენ“, მაზდეანობა არაა მათი სულის რეალური შინაარსის გამომხატველი. ამდენად, ქართველი ერის „რენეგატებად“ ვარსკენის შვილთა შერაცხვა ისტორიულად გაუმართლებელია.

1 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, VIII კლასის სახელმძღვანელო, თბ., 1984 (ვისარგებლეთ გვიანდელი გამოცემით, – ბ.კ.).

2 ძეგლები, I, გვ. 27.

ამ მხრივ, სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ასეთი ფაქტი: სპარსეთიდან გამობრუნებული ვარსკენი, პერეთისა და ქართლის საზღვარს მოღწეული, განიზრახავს, რომ მას მოეგებნენ აზნაურები, თავისი შვილები, „რაითა მათ გამო, ვითარცა ერთგული, სოფლად შევიდეს“ (იქვე, გვ. 12). ეს პიტიახშის მზაკვრული ფანდია, რომელიც ერთგვარი (და რეალური) იმპულსითაც შეიძლება იყოს განპირობებული, რადგანაც იგი ცხადად გრძნობს ხალხისაგან მოსალოდნელ უარყოფით რეაქციას მის მიერ გადადგმული მოღალატური ნაბიჯის გამო. ამიტომაც მას სურს, რომ ქართლის საზღვარზევე მოეგებონ აზნაურები, საკუთარი შვილები და მსახურნი და მათგან მხარდამშვენებული „სოფლად“ (ქართლში) შევიდეს თითქოსდა როგორც ერთგული და არა მოღალატე.

ასეთი მზაკვრული ჩანაფიქრის განხორციელება მას უნდა დაეკისრებინა ყველაზე სანდო, თანამოზიარე პირისათვის. მან არჩევანი შეაჩერა ერთ მონაზე, რომელიც, როგორც ჩანს, სპარსეთში გაჰყვა და ნამოჰყვა კიდევაც თავის სუზერენს. პიტიახშმა იგი ცურტაეში გამოგზავნა „სადიასპანოთა ცხენითა“. მონამ შუშანიკს მეუღლისაგან შემოთვლილი მოკითხვა გადასცა. დედოფალმა წინასწარმეტყველურად უთხრა: „უკუეთუ სულითა ცხოველ არს იგი, ცოცხალმცა ხართ იგიცა დაშენცა. უკუეთუ სულითა მომკუდარ ხართ, მოკითხვაჲ ეგე შენი შენდავე მოიქეცინ“ (იქვე, გვ. 12). მოტანილი კონტექსტის შინაარსი ასეთია: თუ ვარსკენი ქრისტიანად დარჩა, (ჩემთვის) „ცოცხალი“ ხართ ორივენი, ხოლო თუ გამაზდენებულები ხართ (მიაქციეთ ყურადღება იმ ფაქტს, რომ აქ შუშანიკი უკვე არა მხოლოდ ვარსკენის სარწმუნოებრივ განდრეკილებაზე მსჯელობს, არამედ მასთან ერთად თვით მონისაზეც!), შენი მოკითხვა უკანვე დაიბრუნეო.

მონამ ვერ გაბედა სიტყვის თქმა. მაშინ „წმიდაჲ შუშანიკ აფუცებდა და ჰკითხვიდა დამტკიცებულად. ხოლო კაცმან უთხრა მართალი და ჰრქუა, ვითარმედ: „ვარსკენ უვარ-ყო ჭეშმარიტი ღმერთი“ (იქვე, გვ. 12). აქ ორი მომენტია ნიშანდობლივი: თითქოსდა ვარსკენის უერთგულეს მონას უჭირს შუშანიკთან „მართალის“ გამხელა, რაც მისი სულიერი მდგომარეობის ადეკვატურია. ეს სულიერი მდგომარეობა არ მეტყველებს ვარსკენის სასარგებლოდ. მეორეც და, რაც მთავარია, მანვე შუშანიკს, ბოლოს და ბოლოს, სიმართლე უთხრა: „ვარსკენ უვარ-ყო ჭეშმარიტი ღმერთი“. აქედან ჩანს, რომ ვარსკენის ეს სანდო მონა ეროვნებით ქართველია, თანაც ისეთი ქართველი, რომელიც თითქმის

ყველაზე მეტად დაახლოებულია თავის მრისხანე პატრონთან, მაგრამ, მისგან განსხვავებით, რჯულს არ იცვლის (თუნდაც შინაგანად), რადგანაც მისთვის „ჭეშმარიტი ღმერთი“ კელავაც ქრისტიეა. ამიტომაც სრულიად დაუშვებელია მისი შერაცხვაც ქართველი ერის „რენეგატ“ შვილად („ნარკვევების“ 157-ე გვერდზე – სქ. 1 – ნათქვამია: „ეს მონა ქართველი ჩანს, ან ყოველ შემთხვევაში გაქართველებული ქრისტიანი“.

ჯერ ერთი, აქ პუნქტუაციურ შეცდომას კურიოზულ შედეგამდე მიყვართ. ეს მონა, თურმე, „ყოველ შემთხვევაში გაქართველებული ქრისტიანია“, ე.ი. იგი რაიმე მიზეზით ან მიზნით კი არაა გაქართველებული, არამედ ისე, „ყოველ შემთხვევაში“. მეორეც, უხერხულია გამოთქმა „გაქართველებული ქრისტიანი“, ხომ არ სურდა პარაგრაფის ავტორს ეთქვა: „გაქრისტიანებული სპარსელია?“ ამგვარი ვარაუდი, თუნდაც ფრაზის ლექსიკური სტრუქტურის თვალსაზრისით, გაუმართლებელია (როგორც ჩანს, გაუმართლებელი ისტორიულ-კონკრეტული თვალთახედვითაც). თუ უფრო ღრმად ჩავიხედავთ ფრაზაში, მისი ქვეტექსტის ზუსტი ამოშიფრვაც შესაძლებელია მოხერხდეს. კერძოდ, მის პირველ ნაწილში „სულით ცხოველობა“, ანუ ქრისტიანად ყოფნა, უშუალოდ და მხოლოდ და მხოლოდ ვარსკენს მიემართება (მდრ. „უკეთუ სულითა ცხოველ არს იგი“, ე.ი. ვარსკენი, – ბ.კ.), მაგრამ შემდეგ მსჯელობა ვარსკენთან ერთად სხვა პირსაც, კერძოდ, უშუალოდ ვარსკენის მონასაც მიემართება („ცოცხალმცა ხარო იგიცა და შენცა, უკუეთუ სულითა მომკუდარ ხარო...“). აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ეს მონა არც სპარსელია და არც მახდენი (ასეთ შემთხვევაში, იგი შუშანიკისათვის იმთავითვე „მკუდარი“ იქნებოდა), შემდგომ გაქრისტიანებული. ის ქართველია, ქრისტიანი და თანაც ბოლომდე ქრისტეს მცნებაზე დარჩენილი, რადგანაც მისთვის „ჭეშმარიტი ღმერთი“ სპარსეთიდან გამობრუნების შემდეგაც ქრისტიეა.

თუ ყოველივე ზემოაღნიშნულს „ნარკვევების“ შესაბამისი პარაგრაფის ავტორი გაითვალისწინებდა, მაშინ მას გაუძნელდებოდა, გაუძნელდებოდა კი არა, საერთოდ არ ექნებოდა საფუძველი გლობალურად ემსჯელა „ერისა და სარწმუნოების რენეგატი“ ქართველების შესახებ; ყოველ შემთხვევაში, ამგვარი დასკვნის გამოტანის საფუძველს საკუთრივ „წამება“ არ იძლევა (სულ სხვა საკითხია, როგორ ცნობებს შეიცავენ ამ მხრივ სხვა წყაროები, და რა ძალები უპირისპირდებოდნენ მაშინაც ქართლში ერთმანეთს. საკუთრივ „წამებაში“ აშკარად არ

იგრძნობა ქართველთა დაპირისპირება ქართველთაღმე, არამედ ქართველისა – ვარსკენისა – ქართველებისადმი).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „შუშანიკის ნამება“, როგორც საისტორიო წყარო, „ნარკვევების“ სხვადასხვა ნაწილში ყოველთვის ერთნაირად არაა შეფასებული, რაც კვლავ კრილოვის კვარტეტის ქმედებასთან ასოცირდება მკითხველის შემეცნებაში. რაც შეეხება თხზულების მხატვრულ სამყაროს, მასზე კონკრეტულად თითქმის არაფერია ნათქვამი. ამასთანავე, თხზულების ავტორად ხან იაკობ ხუცესია დასახელებული, ხან იაკობ ცურტაველი (ესეც სხვადასხვა თვალსაზრისთა მექანიკური გაერთიანებაა), მაგრამ პირთა საძიებელში მხოლოდ ეს უკანასკნელია შეტანილი (იქვე, გვ. 650).

ყოველივე ზემოაღნიშნულმა იმთავითვე გვაფიქრებინა, რომ საქართველოს ისტორიის სპეციალისტთა ერთი ნაწილი ჯეროვან ყურადღებას არ აქცევს, საჭიროებისამებრ არ იცნობს, ან კიდევ წესისამებრ არ იყენებს ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მკვლევართა შრომებს და არც ამა თუ იმ საკითხთა დასაბუთებულ ორიგინალურ ინტერპრეტაციაზეც იწუხებს თავს. ჩვენი ეჭვის შესამოწმებლად, ბუნებრივია, პირველ რიგში, თვალი მივადევნეთ აკად. კ. კეკელიძის შრომათა ზეგდრს „ნარკვევებში“.

მისდამი დასახელებული ტომის ავტორთა უდიერი მიმართების საილუსტრაციოდ თუნდაც იმის აღნიშვნაც კმარა, რომ დიდი მეცნიერის ცალკეულ ნაშრომთა თვით დასახელებაშიც მოუტევებელი არეუდარევა შეინიშნება: ასე, მაგალითად, „ნარკვევებში“ მსჯელობაა ეგრისაფხაზეთის სამეფოსთან ტრაპეზუნტის ოლქის მიმართების შესახებ და იქვე მითითებულია ლიტერატურა ასეთი ფორმით: კ. კეკელიძე, ადრეფეოდალური ხანის ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა (იქვე, გვ. 419). სინამდვილეში არათუ აკად. კ. კეკელიძეს არ მოეპოვება ამ სახელდების ნაშრომი, არამედ ასეთი რამ საერთოდ ბუნებაში არ არსებობს. საინტერესოა, რომ იგივე წყარო „ნარკვევების“ 603-ე გვერდზე ასეა დასახელებული: „ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა კ. კეკელიძის რედ., 1935“. გარდა იმისა, რომ აქ პუნქტუაციური შეცდომაა გაპარული, ისიც უნდა ითქვას, რომ ბუნებაში არც ამგვარი სახელდების ნაშრომი არსებობს. „ნარკვევების“ სხვა მონაკვეთებში ამ შრომის სახელდება კიდევ სხვაგვარადაა წარმოდგენილი. ესაა: კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, ტფ., 1935. არც ამგვარი ნაშრომი არსებობს ბუნებაში. პარაგრაფის ავტორს

ხსენებული წიგნი ასე უნდა დაესახელებინა: „ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, პროფ. კ. კეკელიძის რედაქციითა და გამოკვლევით, ტფ., 1935“.

აქვე (გვ. 75) კ. კეკელიძის ერთი ნაშრომი ასეა დამონმებული: „იბერიის ქრისტიანიზაციის საკითხები“. ხსენებულ მეცნიერს არც ასეთი გამოკვლევა მოეპოვება; იგი ავტორია ნაშრომისა, რომლის სახელდებაა: „იბერიის ქრისტიანიზაციის საწყისებთან“ (იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, გვ. 16). ცხადია, ქვეყნის ქრისტიანიზაციის საკითხებზე მსჯელობა ზოგადი შინაარსის მატარებელია, ხოლო მის საწყისებზე მსჯელობა – კონკრეტულია. ამ სხვაობას „ნარკვევების“ შესაბამისი პარაგრაფის ავტორი არ (ან ვერ) გრძნობს და დიდ მეცნიერს მიაწერს იმას, რაც არ დაუნერია.

„ნარკვევებში“ დასახელებულია კ. კეკელიძის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომი: „მოქცევაჲ ქართლისაჲს შედგენილობა და ეროვნული ტენდენციები. იხ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“ (გვ. 593).

აქ დაშვებულია პუნქტუაციური შეცდომა, არაა დასახელებული ხსენებული ტომის რიგითი ნომერი (I), გამოცემის ადგილი (თბ.) და თარიღი (1956). რაც მთავარია, თვით გამოკვლევის სათაური განძარცულია ერთი უმნიშვნელოვანესი კომპონენტისაგან, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროთა სკრუპულოზურ ძიებას ითვალისწინებს. კ. კეკელიძის შრომის ნამდვილი დასახელება ასეთია: „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები“.

აქვე კ. კეკელიძის გამოკვლევას – „კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში“ ერთგან (გვ. 575) თარიღად 1949 წელი უზის, ხოლო რამდენიმე გვერდის შემდეგ (გვ. 580) – 1948 წელი. სინამდვილეში, იმხანად ხსენებული ნაშრომი ორჯერ არ გამოცემულა. გამოიცა ერთხელ (1949 წ.) ცალკე ბროშურის სახით.

„ნარკვევების“ შემდგენელთა ხელში კარგი დღე არც კ. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის ერთობლივ ნაშრომს დასდგომია. იგი აქ ასეა მითითებული: კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1954 (იქვე, გვ. 580, 587). გარდა იმისა, რომ აქ წიგნის გამოცემის ადგილი არაა დასახელებული, უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოდასახელებულ ავტორებს არც მაშინ და არც შემდეგ არ გამოუციათ ერთობლივი

შრომა ამგვარი სათაურით, მით უფრო, არარსებული წიგნის I ტომი. ერთ-ერთი პარაგრაფის ავტორი ცდილობს შეცდომისაგან თავის დაზღვევას და ხსენებულ მკვლევართა ერთობლივ წიგნს ასე იმონებს: კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I" (იქვე, გვ. 602). აქ მხოლოდ წიგნის სახელდებაა სწორად მონოდებული, რადგანაც კ. კეკელიძე და ა. ბარამიძე არიან ავტორები სახელმძღვანელოსი „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“, რომელიც ერთადერთ ტომად გამოვიდა და, ამდენად, „ნარკვევებში“ დამონებული რომაული „I“ (აღმნიშვნელი თითქოსდა არარსებული პირველი ტომისა), ad hoc მოგონილია.

მკითხველი „ნარკვევების“ შესავალში (იგი ეკუთვნის პროფ. შ. მესხიას) ორიენტირებულია (და სავსებით მართებულადაც) კ. კეკელიძის შრომათა ბოლო გამოცემებზე. კრებულში მონეული ავტორები კი, კვლავ კრილოვის კვარტეტის დარად, მის სხვადასხვა ნაწილში ყოველგვარი აუცილებლობის გარეშე უთითებენ სხვადასხვა დროის გამოცემებს, რომლებიც მათ ხელში მოხვდებოდათ, თანაც მათი დასახელებისას უამრავი შეცდომაა დაშვებული (იხ., მაგ., გვ. 419, 446, 976, 597, 593 და შემდეგ), რაც ყველაზე საძრახია, სხვისი შრომების (ამ შემთხვევაში – კ. კეკელიძის) ციტირების ეტიკეტი (იხ., მაგ., გვ. 578-579 და შემდეგ.) უხეშად დარღვეულია.

მაგალითების მოყვანა კვლავაც შეგვეძლო, მაგრამ, ვფიქრობთ, აღნიშნულიც საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, რომ ამ მხრივ „ნარკვევებში“ ყველაფერი წესრიგში როდია. საქმის ამგვარმა ვითარებამ ბუნებრივად გვაფიქრებინა, რომ შესაძლოა მსგავს უმსგავსობას ავლენენ ავტორები დიდი მეცნიერის შრომების შინაარსით სარგებლობის დროსაც. სამწუხაროდ, ეს წინასწარი ვარაუდიც გამართლდა: „ნარკვევებში“ ხშირად დამახინჯებულად, არასწორადაა წარმოდგენილი კ. კეკელიძის თვალსაზრისი ამა თუ იმ საკითხზე, ამასთანავე, დარღვეულია შრომათა ციტირების ელემენტარული მეცნიერული ეტიკეტი.

ასე, მაგალითად, „ნარკვევების“ 576-ე გვერდზე საუბარია იმის შესახებ, რომ ქართულმა ლიტერატურამ (იგულისხმება ძველი ქართული ლიტერატურა, – ბ.კ.) ბიზანტიურ მწერლობას შეჰმატა „მთლიანი და სრული“ ეგზეგეტიკური „კატენები“, რომლებიც ბერძნულ მწერლობაში დღეისათვის დაკარგულად ითვლება და რომელთა მსგავსიც „ცნობილ კატენებს შორის მეორე არ მოიპოვება“. ქართულში შემორჩენილი

„კატენების“ მნიშვნელობა იზრდება იმ მხრივაც, რომ მას შემოუნახავს ექსცერპტები უცნობ ავტორთა თხზულებებიდან. „ნარკვევებში“ ცალსახადაა აღნიშნული, რომ თარგმანი შესრულებულია VII საუკუნეში. დასტურად ამისა მითითებულია შრომა: კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, III, გვ. 430.

აქვე თავმოყრილია უამრავი უხეში, ფაქტობრივი შეცდომის „თაიგული“ როგორც კ. კეკელიძის ნაშრომის დასახელება-ციტირებისას, ასევე მისი თვალსაზრისის გადმოცემის დროსაც.

კერძოდ, ჯერ ერთი, კ. კეკელიძეს საზოგადოდ არასდროს დაუწერია და, მით უფრო, არ გამოუცია რომელიმე შრომა მითითებული სახელწოდებით. იგი „ძველი ქართული მწერლობის (ლიტერატურის) ისტორიის“ ორი ტომის ავტორ-გამომცემელია, ამიტომ „ნარკვევებში“ მითითებული III ტომი ad hoc მოგონილია, აგებულია სრულ გაუგებრობაზე. და მაინც, მეორეც, „ნარკვევების“ შემდგენლების მხრივ ეს გაუგებრობა კალმის ლაფსუსადაც რომ მივიჩნიოთ და ვიფიქროთ, რომ მათ სურდათ კ. კეკელიძის წიგნის – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“ – მესამე (III) ტომის (თბ., 1955) მითითება, რომლის შესავალ ნაწილში სწორედ ბიზანტიური მწერლობისათვის ძველი ქართული ლიტერატურის მნიშვნელობაზეა მსჯელობა, მაშინაც უაღრესად უხერხულ და კომიკურ მდგომარეობაშიც კი ჩაცვივდებოდით, რადგანაც მასში „კატენების“ შესახებ არაფერია ნათქვამი, თანაც იქ 430-ე გვერდს ვერ მოვიძიებთ, ვინაიდან მთელი ტომი აღნიშნული „ეტიუდებისა“ მხოლოდ 334 გვერდს შეიცავს. მესამე მხრივ, ცხადია, ვერ ვიგულისხმებთ მასში იმავე ავტორის „ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის“ მეორე ტომსაც, რომელშიც „კატენებზე“ საერთოდ არაა (და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო) მსჯელობა.

საქმის ვითარება არსებითად უცვლელი რჩება იმ შემთხვევაშიც, თუ აქ ხსენებული კურსის პირველ (I) ტომს ჩაესვამთ, რადგანაც მის 430-ე გვერდზე არაფერია ნათქვამი მსგავსი „კატენების“ შესახებ.

შესაძლებელია, „ნარკვევების“ ჩვენთვის საინტერესო პარაგრაფის ავტორი ეყრდნობა კ. კეკელიძის დასახელებული შრომის ერთ ცნობას (გვ. 465; შდრ. ამავე წიგნის 1951 წლის გამოცემის 437-ე გვერდი), სადაც ქართულში სავარაუდებელ ისეთ „მთლიან და სრულ კატენებზეა“ მსჯელობა, „რომელთა მსგავსი ბიზანტიურ მწერლობაშიც არ მოიპოვ-

ება¹“. კერძოდ, კ. კეკელიძეს უნერია: „მეთორმეტე საუკუნეში ქართულ ენაზე გამოსულა შესანიშნავი ეგზეგეტიკური კატენები, რომლის ერთადერთი ცალი, თ. ჟორდანიას მიერ ნაპოვნი ქუთაისში – დღეს ხელნაწერთა ინსტიტუტის კუთვნილებას შეადგენს (A-1108). ხელნაწერი დაზიანებულია და არის ნიშნები იმისა, რომ თავდაპირველად ის შეიცავდა ტექსტსა და კომენტარებს ძველი აღთქმის ყველა ნიგნისას თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, ე.წ. ოქტატეკეისა და წინასწარმეტყველებისას, რომელთაგან დღეს დარჩენილია მხოლოდ „ლევიტიდან რუთამდე“ და თვით „წინასწარმეტყველები“. მაშასადამე, ეს ყოფილა ისეთი მთლიანი და სრული კატენები, რომელთა მსგავსი ბიზანტიურ მწერლობაშიაც არ მოიპოვებოდა²“.

ამდენად, „ნარკვევების“ ჩვენების საპირისპიროდ, დასახელებული კატენები მთლიანი და სრული სახით არც ქართულში ყოფილა შემორჩენილი, ოღონდ „არის ნიშნები“, რომ შეიძლებოდა იგი ასეთი ყოფილიყო. ეს კი სულ სხვა საკითხია. ამასთანავე, რაც მთავარია, ხსენებული „კატენები“ არაა ნათარგმნი VII საუკუნეში, როგორც ამას ირწმუნება „ნარკვევებში“ მონეული ავტორი: კ. კეკელიძე პირდაპირ მიუთითებს, რომ თარგმანი ხასიათდება „ულტრაპეტრინონული ენით“ და შესრულებულია XII საუკუნეში იოანე პეტრინის მიერ“ (იქვე, გვ. 466). „ნარკვევებში“ მონეულ ავტორს, მით უფრო ისტორიკოსს (ალბათ), უნდა სცოდნოდა, რომ არ შეიძლებოდა პეტრინის „გადასახლება“ ნახევარათასეული წლით უკან – XII საუკუნიდან VII საუკუნეში, თანაც ისიც უნდა გაეაზრებინა, რომ უზნეობაა, ადამიანს (ამ შემთხვევაში – კ. კეკელიძეს) მიაწერო ის, რაც მას აზრადაც არ მოსვლია თავში, მით უფრო – ბეჭდურად არ დაუფიქსირებია.

დიდი მეცნიერის სულიერი მემკვიდრეობის მიმართ ამგვარი – ვთქვათ პირდაპირ – ყოველად შეუწყნარებელი, არაეთიკური დამოკიდებულების დამატებითი დადასტურებისათვის იძულებული ვართ, აქვე მოვიტანოთ ვრცელი პარალელური ტექსტები კ. კეკელიძის ერთ-ერთი ნაშრომიდან და „ნარკვევების“ შესაბამისი მონაკვეთიდან, რომელიც, ვფიქრობთ, რელიეფურად, თითქმის პლასტიკურად წარმოაჩენს „ნარკვევებში“ შეკრებილი კრილოვისებური კვარტეტის მეცნიერულ-ეთიკურ პროფილს, იდენტურს კვაზიმოდოს პროფილთან (საკითხი

1 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 465.

2 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 465. შდრ. ამავე წიგნის 1951 წლის გამოცემის 437-ე გვერდი.

არ ეხება „კვარტეტის“ ზნეობრივ პროფილს, რადგანაც იგი ამ მხრივ არათუ იდენტურია კვაზიმოდოს პროფილისა, არამედ მას ფეხის ფრჩხილებამდეც კი ვერ სწვდება!).

კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 113-114. „ქართველები ჯერ კიდევ IX-X საუკუნეებში არიან გამსჭვალულნი იმ შეგნებით, რომ მათი კულტურა, ის, რაც მათ აქვთ და რაც იციან, სრულიად საკმარისია როგორც ღვთის გულის მოსაგებად, ისე ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის. ასეთი რწმენა გამოთქმულია გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“. გუარამ კურაპალატს უკითხავს ეპისკოპოსებისათვის (მოტანილია ტექსტი). კომენტარი, ვფიქრობ, ზედმეტია. ეს სიტყვები არაა უშინაარსო დეკლარაცია: ეროვნული კულტურის განვითარების ამ ხანაში ქართველებს მართლაც რომ შესამჩნევად ნაუწევიათ წინ. ამ შემთხვევაში დიდი როლი შეასრულა, სხვათა შორის, სომხებისაგან ეკლესიურად გამიჯნვამ. ეროვნული კულტურის განვითარებას ჩვენ ვხედავთ, პირველ ყოვლისა, ორიგინალური მწერლობის ხაზით: VIII-IX საუკუნეებში დამუშავდა ნაციონალური ჰაგიოგრაფია, დაიწერა ეროვნულ ქართველ მოღვაწეთა „ცხოვრებანი“.

„ნარკვევები“, II, გვ. 577-578. ქართველები ჯერ კიდევ IX-X საუკუნეებში არიან გამსჭვალულნი იმ შეგნებით, რომ მათი კულტურა, ის, რაც მათ აქვთ და იციან, სრულიად საკმარისია როგორც ღვთის გულის მოსაგებად, ისე ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის. ასეთი რწმენა გამოთქმულია გიორგი მერჩულეს გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“ (X ს.). გვარამ კურაპალატს უკითხავს ეპისკოპოსებისათვის (მოტანილია ტექსტი). კომენტარები, ვფიქრობთ, ზედმეტია. გიორგი მერჩულეს ეს სიტყვები არ იყო უშინაარსო დეკლარაცია: ეროვნული კულტურის განვითარების ამ ხანაში ქართველებს მართლაც რომ შესამჩნევად ნაუწევიათ წინ. ამ შემთხვევაში გარკვეული როლი შეასრულა, სხვათა შორის, სომხებისაგან ეკლესიურად გამიჯნვამ, რომელსაც ადგილი ჰქონდა VII საუკუნის დასაწყისში. ეროვნული კულტურის განვითარებას ჩვენ ვხედავთ, პირველ ყოვლისა, ორიგინალური მწერლობის ხაზით: VI-X საუკუნეებში დამუშავდა ნაციონალური ჰაგიოგრაფია, დაიწერა ეროვნულ ქართველ მოღვაწეთა „ცხოვრებანი“.

აქდაისმის ლოგიკური კითხვა: თუ „ნარკვევებში“ მოწვეული ავტორი კ. კეკელიძის შრომიდან ციტირებას არ ახდენს (და, მისი აზრით, არც ახდენს, რადგანაც იგი, ასეთ შემთხვევაში, საყოველთაოდ მიღებული წესის თანახმად, სხვის ნააზრევს ბრჭყალებში ჩასვამდა. ასეთი რამე

კი მასთან არ შეიმჩნევა), არამედ გარდათქვამს, მიმართავს მის პერი-
ფრაზირებას, მაშინ გასარკვევია, რა და როგორ „გარდათქვა“ მან?

აი, რა:

კ. კეკელიძე პირველ სტრიქონში საუკუნეებს სიტყვიერად ასახე-
ლებს („მეცხრე-მეათე“ საუკუნეებში), „გარდამთქმელი“ – რომაული
ციფრებით („IX-X საუკუნეებში“), რითაც ადგილის „ეკონომიას“ ეწევა.
კ. კეკელიძე წერს: „მათი კულტურა, ის, რაც მათ აქვთ და რაც იციან...“
„გარდამთქმელი“ მოტანილ ფრაზას ასე „უსწორებს“ დიდ მეცნიერს:
„მათი კულტურა, ის რაც მათ აქვთ და იციან“. იგი კ. კეკელიძის მიერ
სწორად დასმულ პუნქტუაციის ნიშანს („ის, რაც...“) უგულებელყოფს
(„ის რაც“), ამასთანავე, ამოიღებს „რაც“ სიტყვას („და რაც იციან“ –
„და იციან“). კ. კეკელიძეს დასახელებული არა ჰყავს გიორგი მერჩუ-
ლე, გარდამთქმელი მას ასახელებს (მოღვაწეობის დროის აღნიშვნით),
თანაც ასეთ კონტექსტში: „გიორგი მერჩულეს გრიგოლ ხანძთელის
„ცხოვრებაში“. მოტანილი ფრაზით ივარაუდება, რომ „გარდამთქმელს“
გრიგოლ ხანძთელი გიორგი მერჩულის „კუთვნილებად“ (იქნება შვილა-
დაც) მიაჩნდა (შდრ. „გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის...“). მას
რომ დავუჯეროთ, უნდა დავასკვნათ, რომ გიორგი მერჩულის (და არა
„მერჩულეს“, რადგან-ე ბოლოხმოვნიანი სახელი იკვეცება) მემკვი-
დრეს – გრიგოლ ხანძთელს – დაუწერია „ცხოვრება“, მაგრამ არ ვიც-
ით – ვისი. თუ კ. კეკელიძის ფრაზის ჩასწორებაზე მიდგებოდა საქმე,
მას ასეთი სახე უნდა მიეღო: გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის
ცხოვრებაში“ (თუმცა ისიც ფაქტია, რომ თვით კ. კეკელიძე ასეთ
შემთხვევაში ზოგჯერ მხოლოდ სიტყვა „ცხოვრებას“ ჩასვამდა ბრჭყ-
ალებში. ეს იმ დროს მიღებული წესი იყო, რომლის განმეორება დღეს
არ შეიძლება). ასე გამართული ფრაზის შინაარსი გვაგებინებს, რომ
გრიგოლ ხანძთელი კი არაა გიორგი მერჩულის „კუთვნილება“, არამედ
გიორგი მერჩულეს ეკუთვნის ნაწარმოები, რომელსაც „გრიგოლ ხან-
ძთელის ცხოვრება“ ჰქვია (მოგეხსენებათ, ამა თუ იმ ნაწარმოების
სათაური მთლიანად ჩაისმის ბრჭყალებში და არა რომელიმე მისი სი-
ტყვა, ამ შემთხვევაში, ბოლო სიტყვა „ცხოვრება“, როგორც ამას „გარ-
დამთქმელი“ სჩადის). კ. კეკელიძეს თავის შრომაში მოტანილი აქვს
ძველი, დედნისეული ზუსტი ფორმა კურაპალატის სახელისა: გუარამ¹,

1 შდრ. ძეგლები, I, გვ. 289. ავტორი წერს: „მაშინ გუარამ დიდმან კელმ-
ნიფემან კეთილად ისტუმრა ყოვლნი“.

„გარდამთქმელს“ არ მოსწონს იგი და ამ სახელის ძველ (გუარამ) და ახალ (გურამ) ფორმას შორის რაღაც გარდამავალ საფეხურს ირჩევს: გვარამ.

კ. კეკელიძეს უნერია: „ეს სიტყვები არაა უშინაარსო“. „გარდამთქმელი“ ვერ ელევა გიორგი მერჩულეს და, განსხვავებით დედნისგან, განმეორებით ასახელებს მას, ამასთანავე, ზმნის ანმყოფ ფორმას წარსულით ცვლის: „გიორგი მერჩულეს ეს სიტყვები არ იყო უშინაარსო“.

კ. კეკელიძის ნაშრომში ნათქვამია: „ამ შემთხვევაში დიდი როლი შეასრულა, სხვათა შორის, სომხებისაგან ეკლესიურად გამიჯნვამ. ეროვნული კულტურის განვითარებას ჩვენ ვხედავთ, პირველ ყოვლისა, ორიგინალური მწერლობის ხაზით: მერვე-მეცხრე საუკუნეებში დამუშავდა ნაციონალური ჰაგიოგრაფია, დაიწერა ეროვნულ ქართველ მოღვაწეთა ცხოვრებანი“. „პერიფრაზში“ ეს მონაკვეთი ასეა წარმოდგენილი: „ამ შემთხვევაში გარკვეული როლი შეასრულა, სხვათა შორის სომხებისაგან ეკლესიურად გამიჯნვამ, რომელსაც ადგილი ჰქონდა VII საუკუნის დასაწყისში. ეროვნული კულტურის განვითარებას ჩვენ ვხედავთ, პირველ ყოვლისა, ორიგინალური მწერლობის ხაზით: VI-X საუკუნეებში დამუშავდა ნაციონალური ჰაგიოგრაფია, დაიწერა ეროვნულ ქართველ მოღვაწეთა „ცხოვრებანი“.

პირველივე ფრაზაში „გარდამთქმელმა“ კ. კეკელიძის თვალსაზრისი პროკრუსტეს სარეცელზე დააწვინა, რადგანაც მან ბრძანა, რომ ქართველთა კულტურულ დანიშნულებაში „დიდი როლი შეასრულა, სხვათა შორის, სომხებისაგან ეკლესიურად გამიჯნვამ“, „გარდამთქმელმა“ კი ამ ფაქტს მხოლოდ „გარკვეული როლი“ მიანიჭა, თანაც თავის ძარცვის ობიექტს (კ. კეკელიძეს) დაუკონკრეტა ქართველთა და სომეხთა საეკლესიო განხეთქილების თარიღი („VII ს. დასაწყისი“).

კ. კეკელიძე წერს: „ეროვნული კულტურის განვითარებას ჩვენ ვხედავთ, პირველ ყოვლისა, ორიგინალური მწერლობის ხაზით: მერვე-მეცხრე საუკუნეებში დამუშავდა ნაციონალური ჰაგიოგრაფია, დაიწერა ეროვნულ ქართველ მოღვაწეთა „ცხოვრებანი“. „გარდამთქმელმა“ დედნის არსებითად სწორი ფორმა „ჰაგიოგრაფია“ ჩაასწორა ასე: „აგიოგრაფია“, ამასთანავე, კ. კეკელიძის მიერ საუკუნეთა სიტყვიერი გამოხატვა („მერვე-მეცხრე საუკუნეებში“) კვლავ, ალბათ, „ეკონომიის“ მიზნით, რომაული ციფრებით ჩაუსწორა, თანაც სამსაუკუნოვანი განსხვავებით („VI-X საუკუნეებში“), რითაც არსებითად თავდაყირა

დააყენა ძველი ქართული ლიტერატურის განვითარების ისტორია ჟან-ჩობრივი თვალსაზრისით. „გარდამთქმელს“ რომ დაუფეროთ, უნდა ვიფიქროთ, რომ კ. ეკელიძეს უთქვამს, თითქოს ჩვენში „ცხოვრებათა“ ჟანრი VI საუკუნიდან იღებდა სათავეს. ასეთი რამ დიდ მეცნიერს არ უთქვამს, ვერც ვერაფერს იტყვის და კონკრეტულად ვერ დაასაბუთებს, რომ ჩვენში ეროვნულ ქართველ მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ დანერის პრაქტიკა დასაბამიერდა, VI საუკუნიდან. ამ საკითხს დადებითად ვერ გადაწყვეტს „ასურელ მამათა ცხოვრებაც“, რადგანაც ჯერაც პრობლემატურია მათი შექმნა ადრეულ, მით უფრო, VI საუკუნეში. ამასთანავე, მათი ეროვნული (ქართული?) წარმომავლობაც ჯერაც ბოლომდე არაა გარკვეული, „ცხოვრებათა“ ჟანრი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან ჩვენ არ გვხვდება არც VII და არც VIII საუკუნეებში. იგი აქ პირველად, ჯერჯერობით ჩვენამდე მოღწეული მასალების ზიხედვით, მხოლოდ IX საუკუნიდან იღებს სათავეს.

ამდენად, მოტანილი პარალელური ტექსტების სკრუპულოზური ურთიერთმეჯერების შემდეგ ვერ ხერხდება „გარდამთქმელის“ ქმედების დეფინიცია: იგი პირველწყაროს ზუსტ ციტირებასაც ვერ ახერხებს დასაერთოდ მისი შესაფერისი გარდათქმაც არ ხელენიფება. ამიტომაც, კაცმა რომ თქვას, მას ვერც კეთილსინდისიერ წყაროთმცოდნესა თუ წყაროთმსარგებელს უნოდებ და, რაც საოცარიცაა, ვერც პლაგიატსაც, რადგანაც მისი ქმედება ვერც ერთ ზემოთქმულ კატეგორიაში ვერ ებევა.

მას სხვა სახელი უნდა გამოეძებნოს!

მოვიტანთ კიდევ ერთ პარალელურ ტექსტს:

კ. ეკელიძე, ეტიუდები, III, გვ. 5-6. „უფრო მეტ სამკალს ბიზანტიური მწერლობის ისტორიას ქართული ლიტერატურა აგვიგრაფის დარგში აძლევს... ქართველებს ძველად, ჯერ კიდევ მეთათე საუკუნეებმდე, აგვიგრაფიული ლიტერატურა გადმოუღიათ საქრისტიანო მწერლობის ყველა ენიდან, განსაკუთრებით ბერძნულიდან. მეთათე საუკუნეებმდე მათ გადმოუღიათ თითქმის მთელი ციკლი იმ დროს არსებულ „ცხოვრება-მარტვილობათა“ ე.წ. „კიმენის“ რედაქციისა, ესე იგი უბრალო, მარტივი ენით დანერილნი. ამ დროს მათ გადმოუთარგმნიათ „ცხოვრებანი“ და „მარტვილობანი“, სხვათა შორის, ისეთი პირებისაც, რომელნიც მოღვაწეობდნენ ბიზანტიის აღმოსავლეთ საზღვრებზე, – სირიასა და დამასკო-ბაღდადის ხალიფატში, რის გამო ისინი საბერძნეთში ან

სრულიად არ იყვნენ ცნობილნი, ანდა ძალიან მალე მისცემიან დავიწყებას. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ „ცხოვრება“ ტიმოთე ანტიოქელისა, იოანე ურჰაელისა, აგათანგელე და იოანე დამასკელისა, რომელიც თავდაპირველად დაუწერია არაბულად მიქაელ შავმთელს და უმალვე უთარგმნია ბერძნულად სამუელ ადენელს. არც ერთი ამ ნაწარმოების დედანი არ შენახულა, არსებობს მხოლოდ ქართული თარგმანი, რომელიც დიდ ინტერესს იწვევს როგორც არაბული, ისე ბიზანტიური მწერლობის თვალსაზრისით“.

„ნარკვევები“, II, გვ. 577. უფრო მეტ სამკალს ბიზანტიური მწერლობის ისტორიას ქართული ლიტერატურა აგოგრაფიის დარგში აძლევს... ქართველებს ძველად, ჯერ კიდევ მეათე საუკუნემდე, აგოგრაფიული ლიტერატურა გადმოუღიათ საქრისტიანო მწერლობის ყველა ენიდან, განსაკუთრებით ბერძნულიდან. მეათე საუკუნემდეა გადმოღებული თითქმის მთელი ციკლი იმ დროს არსებულ „ცხოვრებამარტილობათა“, ანუ „კიმენის“ რედაქციისა, ე.ი. უბრალო, მარტივი ენით დანერილი წიგნებისა. ამ დროს გადმოუღიათ „ცხოვრებანი“ და „მარტილობანი“, სხვათა შორის, ისეთი პირებისაც, რომელნიც მოღვაწეობდნენ ბიზანტიის აღმოსავლეთ საზღვრებზე, კერძოდ, სირიასა და დამასკო-ბაღდადის ხალიფატში და რის გამოც ისინი საბერძნეთში სრულიადაც არ იყვნენ ცნობილნი, ანდა ძალიან მალე მისცემიან დავიწყებას. აღნიშნულ ნაწარმოებთა უმრავლესობის დედანი არ შენახულა, არსებობს მხოლოდ ქართული თარგმანები, რომლებიც დიდ ინტერესს იწვევენ ბიზანტიური მწერლობის თვალსაზრისით.

„ნარკვევების“ შესაბამისი პარაგრაფის ავტორის მხრივ მოტანილი მსჯელობა მკითხველამდე მოწოდებულია, როგორც გარდათქმა, პერიფრაზირება კ. კეკელიძის თვალსაზრისისა. მაგრამ მათი სკრუპულოზური შედარება (რომელსაც ქვემოთ წარმოვადგენთ) გვიჩვენებს, რომ სხვისი შრომით ამგვარი სარგებლობის, უფრო სწორად – სხვისი თვალსაზრისის „საკუთარი სიტყვებით“ გადმოცემის ამგვარი მეთოდის კვალიფიკაცია – ვიმეორებთ ზემოთქმულს – ფაქტობრივად, შეუძლებელია. აქაც არც გარდათქმასთან გვაქვს საქმე, არც ციტირებასთან. შუალედური გზაც არაა პატიოსნად მონახული და, ამდენად, ამჯერადაც „გარდათქმელის“ კმედების სახელდებისათვის საგანგებო დაფიქრებაა საჭირო.

მიეყვით პარალელური ტექსტების შეჯერებას.

კ. კეკელიძეს უნერია: „მეათე საუკუნემდე მათ გადმოუღიათ თითქმის მთელი ციკლი იმ დროს არსებულ „ცხოვრება-მარტვილობა-თა“ ე.წ. „კიმენის“ რედაქციისა, ესე იგი უბრალო, მარტივი ენით დანერ-ღნი“. „გარდამთქმელი“ იუნყება: „მეათე საუკუნემდეა გადმოღებული თითქმის მთელი ციკლი იმ დროს არსებულ „ცხოვრება-მარტვილობა-თა“, ანუ „კიმენის“ რედაქციისა, ე.ი. უბრალო, მარტივი ენით დანერი-ღნი ნიგნებისა“.

რამდენადმე მოსათმენია მოტანილი ტექსტის პირველი და ბოლო ფრაზების „ჩასწორება“, მაგრამ, როდესაც „გარდამთქმელი“ კ. კეკელი-ძისეულ „ე.წ.“-ს ცვლის „ანუ“ ნაწილაკით, ამით თავდაყირა აყენებს არა მხოლოდ კონკრეტული მეცნიერის ნააზრევს, არამედ საზოგადოდ მსოფლიო სამეცნიერო-ლიტერატურულ ნააზრევსაც. მოვესმინოთ ხელახლა პარაგრაფის ავტორს: „მეათე საუკუნემდეა გადმოღებული თითქმის მთელი ციკლი იმ დროს არსებულ „ცხოვრება-მარტვილობა-თა“, ანუ კიმენის რედაქციისა“. მოტანილი მსჯელობიდან ერთადერთი დასკვნა შეიძლება იქნეს გამოტანილი: „გარდამთქმელის“ აზრით (რაც მან კ. კეკელიძეს მიანერა), „ცხოვრება-მარტვილობანი“ იგივე („ანუ“ სწორედ იგივეობას ნიშნავს!) „კიმენია“. არა გვგონია, ვინმე ჭკუათმყოფულს თავში მოსვლოდა ასეთი აზრი, რადგანაც იგი (ეს აზრი) სახეო-ბრივად (საგნობრივად) რომ წარმოვიდგინოთ, უნდა ვამტკიცოთ, რომ, ვთქვათ, მატარებელი იგივე ცხენიაო. კ. კეკელიძემ მოტანილ კონ-ტექსტში ჩასვა „ე.წ.“ და ამით გააცხადა, რომ „ცხოვრება-მარტვილობა-ნი“ იგივე „კიმენი“ კი არაა, არამედ ისინი შეიძლება იყოს კიმენური რედაქციისა. პარაგრაფის ავტორს შეეახსენებთ, რომ კიმენურთან ერთად ჰაგიოგრაფიაში არსებობს მეტაფრასტული და სვინაქსარული რედაქციებიც.

„გარდამთქმელის“ შეცდომა კიდევ უფრო მძიმდება მომდევნო პასაჟის „ციტირებისას“. კერძოდ, კ. კეკელიძეს უნერია: „ამ დროს გად-მოუთარგმნიათ „ცხოვრებანი“ და „მარტვილობანი“, სხვათა შორის, ისეთი პირებისაც, რომელნიც მოღვაწეობდნენ ბიზანტიის აღმოსავლეთ საზღვრებზე, – სირიასა და დამასკო-ბაღდადის ხილიფატში, რის გამო ისინი საბერძნეთში ან სრულიად არ იყვნენ ცნობილნი ანდა ძალიან მალე მისცემიან დავიწყებას. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ „ცხოვრება“ ტიმოთე ანტიოქელისა, იოანე ურჰაელისა, აგათანგელ და იოანე დამასკელისა, რომელიც თავდაპირველად დაუნერია არაბულად მიქაელ შავმთელს და უმაღლე უთარგმნია ბერძნულად სამუელ ად-

ენელს. არც ერთი ამ ნაწარმოების დედანი არ შენახულა, არსებობს მხოლოდ ქართული თარგმანი, რომელიც დიდ ინტერესს იწვევს როგორც არაბული, ისე ბიზანტიური მწერლობის თვალსაზრისით.

მოტანილი ნაწყვეტი „გარდათქმულ“ ტექსტში ასე „ჟღერს“: „ამ დროს გადმოუღიათ „ცხოვრებანი“ და „მარტვილობანი“, სხვათა შორის, ისეთი პირებისაც, რომელნიც მოღვაწეობდნენ ბიზანტიის აღმოსავლეთ საზღვრებზე, კერძოდ, სირიასა და დამასკო-ბაღდადის ხალიფატში და რის გამოც ისინი სრულიადაც არ იყვნენ ცნობილნი, ანდა ძალიან მალე მისცემიან დავიწყებას. აღნიშნულ ნაწარმოებთა უმრავლესობის დედანი არ შენახულა, არსებობს მხოლოდ ქართული თარგმანები, რომლებიც დიდ ინტერესს იწვევენ ბიზანტიური მწერლობის თვალსაზრისით“.

ამჯერადაც შევიწყნაროთ ზოგიერთი ტექნიკური ჩასწორება („გამო“ – „გამოც“; „სრულიად“ – „სრულიადაც“ და ა.შ.) და თვალი მივადევნოთ არსებით, კონცეპტუალური ხასიათის შეცდომებს, დაშვებულს „გარდამთქმელის“ მიერ. კერძოდ, კ. კეკელიძეს პირველსავე სტრიქონში ნახმარი აქვს ტერმინი „გადმოუთარგმნიათ“, „გარდათქმულ“ ტექსტში კი იგი ჩასწორებულია ასე: „გადმოუღიათ“. ეს ორი ტერმინი კი იდენტური არაა. მაგრამ ეს არაა მთავარი. მთავარია ის, რომ „გარდამთქმელმა“ კ. კეკელიძის ტექსტიდან მთლიანად ამოიღო მსჯელობა კონკრეტულ „ცხოვრებაზე“ იმ პირებისა, რომლებიც მოღვაწეობდნენ საბერძნეთიდან მოშორებით – სირიასა და დამასკო-ბაღდადის ხალიფატში, და გააგრძელა: „არც ერთის ამ ნაწარმოების (აქ უწინარესად იგულისხმება ზემოდასახელებულ პირთა „ცხოვრებანი“, დანერვილნი არაბულ ენებზე, – ბ.კ.) დედანი არ შენახულა, არსებობს მხოლოდ ქართული თარგმანი, რომელიც დიდ ინტერესს იწვევს როგორც არაბული, ისე ბიზანტიური მწერლობის თვალსაზრისით“.

„გარდათქმულ“ ტექსტში უაზროდ შემორჩენილია სირიასა და დამასკო-ბაღდადის სახალიფატოში მოღვაწე პირთა შესახებ მსჯელობა ისე, რომ კრინტიც არაა დაძრული მათი „ცხოვრებების“ არსებობაზე, აქედან გამომდინარე, სრული დუმილითაა გვერდავლილი ამ „ცხოვრებათა“ ქართული თარგმანების მნიშვნელობა უწინარესად არაბული ლიტერატურის თვალსაზრისით (კ. კეკელიძე პირველად სწორედ არაბულ ლიტერატურას ასახელებს). თუ ამ დანასაკვის გამოტოვებას აპირებდა „გარდამთქმელი“, მაშინ დაისმის კითხვა: რაში, რატომ დას-

ჭარდა მას ზემოთ მსჯელობა სირიასა და დამასკო-ბაღდადის სახალი-
ფატოში მოღვაწე პირთა შესახებ საერთოდ?

ასეთი კითხვა ჩვენ მხოლოდ ფორმალურად დაესვით, რადგანაც
a priori იგრძნობს ყველა, რომ მასზე პასუხის გაცემა ფაქტობრივად
შეუძლებელია, თუ არ ვაღიარებთ, რომ „გარდამთქმელი“ მოცემულ
შემთხვევაში სრულ უყურადღებობას ავლენს.

რალა გავაგრძელოთ, „რა გითხრათ, რით გაგახაროთ“, როცა ასე
ულთოდაა განძარცული და დამახინჯებული კ. კეკელიძის შრომები
„ნარკვევების“ მთელ მანძილზე, ამიტომაც სათანადო გვერდების მი-
თითებასაც არავითარი აზრი არა აქვს, ოღონდ დამატებით აქ კიდევ
ერთ გარემოებაზე გავამახვილებთ მკითხველის ყურადღებას. კერ-
ძოდ, „ნარკვევებში“ ერთგან (გვ. 579) წერია: „ამ ხანის ქართული ორიგ-
ინალური აგიოგრაფიის ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენ ანონიმი
ავტორის „ევესტათი მცხეთელის წამება“ (VI ს.)“. ნათქვამის დასადას-
ტურებლად დამოწმებულია სამეცნიერო ლიტერატურა: კ. კეკელიძე,
ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 471-472; ივ. ჯავახიშვილი,
ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 55-60.

აქაც სრულ გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე. ჯერ ერთი, ყოვლად
გამორიცხულია „ევესტათი მცხეთელის წამებას“, რა დროსაც არ უნდა
იყოს იგი დანერგილი, ეწოდოს „ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის
ბრწყინვალე ნიმუში“. პირიქით; იგი ერთ-ერთი საშუალო დონის ნაწარ-
მოებია თავისი ლიტერატურულ-მხატვრული ღირსებით (მას გარკვეუ-
ლი მნიშვნელობა აქვს საქართველოს ისტორიისათვის, აგრეთვე
ადრექრისტიანული მსოფლიო ლიტერატურისათვის უწინარესად მას-
ში გამოყენებული წყაროების გათვალისწინებით).

ამას გარდა, ძეგლის ორიგინალური, ქართული წარმომავლობის
ფიქსირებისას ყოვლად დაუშვებელია კ. კეკელიძისა და ივ. ჯავახიშვი-
ლის გვერდიგვერდ დასახელება თითქოსდა ამ საკითხზე მათი თვალ-
საზრისის ერთიანობის დასადასტურებლად, რადგანაც მათ ერთსა და
იმავე საკითხზე, ამ შემთხვევაში „ევესტათი მცხეთელის წამების“ ავ-
ტორობის, შედგენილობა-წარმომავლობის შესახებ, განსაკუთრებული
შეხედულება ჰქონდათ შემუშავებული. ამიტომაც მათ შრომათა მექან-
იკური გაერთიანება – სინთეზირება გაუმართლებელია.

აქვე დავძენთ, რომ „ნარკვევებზე“ დართულ სახელთა საძიებელში
„კ. კეკელიძის“ გასწვრივ დასახელებულია გვერდები: 56, 72-73, 76, 99,
186, 294, 318, 351, 418, 428, 497, 576-577, 580, 590, 615. სინამდვილეში

351-ე გვერდზე კ. კეკელიძე არაა დამონმებული, ხოლო – დამატებით – დამონმებულია, მაგრამ საძიებელში გამოტოვებულია შემდეგ გვერდებზე: 115, 241, 242, 243, 244, 320, 331, 354, 446, 451, 460, 576, 579, 581, 582, 587, 588, 593, 610, 613 და შემდეგ.

ასე რომ, როგორც ვხედავთ, კ. კეკელიძეს ვერ გაუმართლა თვით „საძიებელშიც“ კი (არ ვიცით, რა კრიტერიუმით სარგებლობდნენ გამომცემლები საძიებლის შედგენისას, რადგანაც, გვეუქვება, რომ მათ მექანიკურად ამდენი გვერდის დასახელება გამორჩენოდათ).

მკითხველი ამჩნევს, რომ წინამდებარე პოლემიკურ წერილში ჩვენ ძირითადად ვიმსჯელებთ კ. კეკელიძის შრომების ხვედრზე (ისიც ძალზე მოკლედ) „ნარკვევებში“ გაერთიანებულ ავტორთა ერთი ჯგუფის ხელში. ამის შემდეგ ადვილი წარმოსადგენია, თუ რა დღე დაადგებოდათ მათსავე ხელში ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის რიგით მკვლევართა ნაშრომებს.

აღმამფოთებელი და შემადრწუნებელიც კია ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი ავტორი-ისტორიკოსი თვით დიდი ივანეს ნაშრომთა სწორ მითითებასაც ვერ ახერხებს, რომ არაფერი ვთქვათ მისი ნააზრევის სწორად გადმოცემის უნარზე.

ზემოთქმულს აქვე კონკრეტულად დავასაბუთებთ პარაგრაფის – „ქართული დამწერლობა და მნიგნობრობის“ – განხილვით, რომლითაც, კაცმა რომ თქვას, თუ ქრონოლოგიურ პრინციპს დავიცავდით, თავიდანვე უნდა დამეწყო მსჯელობა.

სამწუხაროდ, ხსენებულ პარაგრაფშიც ბევრი კურიოზული მსჯელობა შეგვხვდება, აგრეთვე, ფაქტობრივი, ენობრივ-სტილისტური თუ სხვა ხასიათის შეცდომა. ცხადია, კ. კეკელიძის შრომების პირნმინდად განძარცვის მეთოდი აქაც თავის „სიმაღლეზე“ დგას.

პარაგრაფის ავტორი იმთავითვე შენიშნავს, რომ იბერიაში „წინაქრისტიანულ ხანაშივე ფართოდ იყო გამოყენებული არამეული დამწერლობის თავისებური სახე – ე.წ. არმაზული დამწერლობა“, ხოლო ჩვენში ქრისტიანული ეკლესიის (sic – სარწმუნოების, – ბ.კ.) გაბატონებამ გამოიწვია წარმართული მსოფლმხედველობისა და მნიგნობრიობის დამხოვა. სანერად მოიმარჯვეს ახალი ქართული ანბანი და ხმარებიდან განდევნეს არმაზული“ (იქვე, გვ. 235).

მოტანილი მსჯელობიდან ცალსახად ივარაუდება, რომ, პარაგრაფის ავტორის თვალსაზრისით, „არამეული დამწერლობის თავისებური სახე – ე.წ. არმაზული დამწერლობა“ წარმოადგენდა უძველესი

ქართული ანბანის სახეს, რომელიც ჩვენს წინაპრებს მოგვიანებით წარუყვიათ და მოუმარჯვებიათ „ახალი ქართული ანბანი“ (განსხვავებული აზრის გადმოსაცემად. აქ პრედიკატი „ახალის“ ხმარება სრულიად გაუგებარი იქნებოდა!). სინამდვილეში კი არც არამეული დამწერლობა საზოგადოდ და არც მისი არმაზული ვარიანტი არასდროს არ ყოფილა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო ქართული ანბანი. ამას, სხვა რომ არ იყოს რა, თვით სახელდება „არამეული“ პირდაპირ გვამცნობს. აუღს სხვა საკითხია, თანაც უაღრესად პრობლემატური, რომ შეიძლებოდა მასთან გენეტიკურად რამდენადმე დაკავშირებული ყოფილიყო საკუთრივ ქართული ანბანი.

ქრისტიანული ხანისათვის საკუთრივ ქართული ანბანის გამოყენების „ინტენსიურობას“ ავტორი უცნაური მოტივით ხსნის: „ეს სავესებით ბუნებრივია, რადგანაც ქრისტიანული ეკლესიის ღვთისმსახურებას ესაჭიროებოდა, რომ მწერლობა ადგილობრივ ენაზე ყოფილიყო“ (იქვე, გვ. 236).

გარდა იმისა, რომ ბოლო ფრაზა, რომელშიც ძირითადი სათქმელია ჩატანებული, ენობრივად კი არ მოიკოჭლებს მხოლოდ, არამედ „ბეიბარიც“ არის; მსოფლიოს ქრისტიან ხალხთა კულტურის ისტორია გვიჩვენებს, რომ ასეთი აზრი მცდარია. ეს იმიტომ მოხდა, რომ ავტორმა გააიგივა ენა და მწერლობა; აუცილებელი იყო სამწერლო მოღვაწეობა ადგილობრივ (ქართულ) ენაზე, მაგრამ ამისათვის არ იყო აუცილებელი საკუთრივ ეროვნული ანბანით წერა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, სრულიად გაუგებარი აღმოჩნდებოდა, თუ რატომ არ დადგა ასეთი აუცილებლობა ევროპის თითქმის ყველა ქრისტიანი ხალხის წინაშე, რომლებიც „ადგილობრივ ენაზე“ წერდნენ, მაგრამ ყველანი წერდნენ არა ეროვნული, არამედ ერთადერთი ლათინური ანბანით. ამიტომაც საკუთრივ ქართული ანბანის აღმოცენებისა თუ მისი „ინტენსიური გამოყენების“ მიზეზებს ჯერ კიდევ ძიება და ახსნა სჭირდება.

პარაგრაფის ავტორს ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს ქართული ანბანის განვითარებისა და მის ცალკეულ „სახეთა“ (თუ „სახეობათა“) სახელდებასა და ხმარების „ქრონოლოგიაზე“. კერძოდ, აქ ერთხელაც არაა მითითებული, რომ ხუცურის პირველსახეს უწინარესად ეწოდება „მრგლოვანი“ (და შემდეგ „ასომთავრული“), მაშინ, როცა ესაა მისი უძირითადესი პალეოგრაფიული ნიშან-თვისება ნუსხა-ხუცურთან (ან „კუთხურთან“). ეს ტერმინიც არაა პარაგრაფში დასახელებული, არადა სწორედ ხუცურის პირველ სახეობას – „მრგვლოვანს“ სწორედ შემ-

დგომში ასოთა „კუთხოვანება“ ცვლის მიმართებაში, ამასთანავე, მას ჰგონია, რომ ნუსხა-ხუცური „ცნობილია IX საუკუნიდან“ მხოლოდ „XI საუკუნემდე“ (გვ. 236).

ვინც ქართულ ხელნაწერებს იცნობს, იგი ადვილად მიხვდება, რომ ზემოთქმული აზრი სიცრუეს წარმოადგენს. კიდევ უფრო და ადრე სცოდავს ავტორი, როცა წერს: „I. ასომთავრული-ხუცური (აჯობებდა, „მრგლოვანი, ანუ ასომთავრული“, – ბ.კ.), რომელიც ჩვენთვის ცნობილია დანყებული V საუკუნიდან, ვიდრე IX საუკუნემდე“ (გვ. 236). ამ ფრაზიდან ენობრივ-სტილისტურ სიმახინჯესთან ერთად, დიდი გაუგებრობაც იმზირება, რადგანაც, მართალია, მრგლოვანს IX საუკუნიდან ენაცვლება ნუსხა-ხუცური, მაგრამ ამით იგი კი არ გარდაგებულია საერთოდ, არამედ დროის დიდ მანძილს გასწვდა და მოატანა თითქმის XVIII საუკუნემდე, განსაკუთრებით, ეპიგრაფიკაში.

მას, პარაგრაფის ავტორს, უძველეს ქართულ წარწერათა ჩამოთვლა შეუძლია დაასრულოს ასეთი ჩიქორთულით: „ქართული დამწერლობითი ძეგლების წარწერები (!) (გვ. 237). მკითხველნო, ხომ კარგად უღერს „დამწერლობითი ძეგლების წარწერები?!“ თანაც ხომ მისაბადია ზედიზედ, მომდევნო გვერდებზე, ივ. ჯავახიშვილის კაპიტალური ნაშრომი, რომელსაც თითქოს ემყარება ავტორი, დაასახელო ასე: „ივ. ჯავახიშვილი, ქართულ დამწერლობათა მცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია, თბ., 1949 (გვ. 236), იგი თავს უფლებას აძლევს, მონოგრაფიის სახელდებაში ავტორს სიტყვა „ქართული“ ჩაუსწოროს ასე: „ქართულ“ (ე.ი. ჩასვას „წარწელობით“ ბრუნვაში, თუმცა გულწრფელად რომ ვთქვათ, საეჭვოა, რომ მან საერთოდ იცოდეს ამ ბრუნვის არსებობა და ხმარების წესი ძველ ქართულში), ხოლო კომპოზიტი „დამწერლობათა-მცოდნეობა“ გახლიჩოს და ორ სიტყვად წარმოადგინოს: „დამწერლობათა მცოდნეობა“ (გვ. 236). ეს რომ ავტორის მექანიკური შეცდომა არაა, მტკიცდება იმითაც, რომ იგი დიდი მეცნიერის ხსენებულ მონოგრაფიას ზუსტად მომდევნო, 237-ე გვერდზე, ზუსტად ასევე ასახელებს.

240-ე გვერდიდან, „ქართული ლიტერატურული ძეგლების არსებობის შესახებ“ „პირველ უტყუარ ცნობაზე“ მსჯელობიდან იწყება კ. კეკელიძის შრომის ჩვეული „გარდათქმა“, ანუ პირწმინდად გადმოწერა ავტორის დაუსახელებლად, თანაც რამდენიმე გვერდზე. შემდეგ ავტორი ორი გიგანტი ქართველი მეცნიერის ნააზრევთა უცნაურ ტრანსპლანტაციას მიმართავს. კერძოდ, იგი წერს: „იაკობ ცურტაველი შუშანიკის თანამედროვეა და თხზულება დანერგილია V საუკუნეში

(476-483 წლებში (გვ. 243). იცით, მკითხველნო, ვინაა გამოცხადებული „ნაშების“ ამგვარი დათარიღების ავტორად? არც მეტი და არც ნაკლები - ივანე ჯავახიშვილი (იხ. იქვე, სქოლიო 3), თანაც, მეტი დარწმუნებით - ზოთის, მისი შრომის („ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“) „სათანადო“ გვერდებსაც უთითებს (გვ. 46-48). სინამდვილეში, ივ. ჯავახიშვილს „შუშანიკის ნაშების“ დათარიღებაზე ასეთი თვალსაზრისი არც ზანებულ მონოგრაფიაში და, ვფიქრობთ, არც სხვაგანაც არასდროს გამოუთქვამს. მას უნერია, რომ „შუშანიკის ნაშება დაიწყო 465-ე წელს და რომ მისი ნაშების უკვე მეშვიდე წელიწადი ყოფილა, როდესაც სული განუტევებია, მაშინ ცხადი იქნება, რომ შუშანიკი 17 ოქტომბერს, ხუთშაბათს, 472-ე წელს უნდა გარდაცვლილიყო“¹.

აქედან გამომდინარე, იგი ვერ იტყოდა და არც უთქვამს, თითქოს „ნაშების“ დანერა 476 წლიდან დანყებულებო (სავარაუდოა, რომ ფიქრობდა მისი დანერის დანყებას 473 წლიდან მაინც).

აკეკელიძე აკრიტიკებს ს. გორგაძისა და ივ. ჯავახიშვილის მიერ შუშანიკის გარდაცვალების დათარიღებას და შემდგომ წერს (მოგვყავს კრელი ამონაწერი): „შუშანიკის ტანჯვა-ნაშება დანყებულა „თთუესა ანისისა, რვასა, დლესა ოთხშაბათსა“. „აპნისი“ აქ უდრის ზუსტად, უმეტნალებოდ, იანვარს, ხოლო რვა აპნისი - რვა იანვარს, რვა იანვარი კი ოთხშაბათ დლეს მოდიოდა 469 წელს. ვარსქენი სპარსეთს წასულა პეროზის მერვე, ე.ი. 467 წელს, მობრუნებულა იქიდან, უნდა ვიფიქროთ, 468 წლის უკანასკნელ თვეებში, და აპნისის ან იანვრის რვას პირველად უნაშებია შუშანიკი. მეორედ უტანჯნია ის „შემდგომად აღესებისა ზატოკსა დლესა ოთხშაბათსა“ (sic - ორშაბათს, - ბ.კ.), ესე იგი 469 წლის აღდგომის ორშაბათს, 14 აპრილს (ვინაიდან 469 წელს აღდგომა 13 აპრილს მოდიოდა), და ციხეში ჩაუსვამს ის. ციხეში შუშანიკმა დაყო ექესი სრული წელიწადი (469 წლის 14 აპრილიდან 475 წლის 14 აპრილამდე). ამ ხნის განმავლობაში ის დასწეულდა და, „ვითარცა მეშვიდე წელი დადგებოდა“, ესე იგი იმავე 475 წლის „სთულისა“ თვის ჩვიდმეტს გარდაიცვალა კიდევ. ჩვიდმეტი „სთულისა“, ესე იგი ოკდონბრისა, ვინაიდან „სთველი“ აქაც ოკდონბრის ზუსტ შესატყვისადაა აღებული, 475 წელს მოდიოდა პარასკევ დლეს... თავისთავად ცხადია, რომ თხზულება დანერილია შუშანიკის გარდაცვალების შემდეგ (აქ აღწერილ-

1 ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი VIII, თბ., 1977, გვ. 58.

ია მისი სიკვდილი და დასაფლავება). ისიც ცხადია, რომ დაწერილია იგი ვარსკენის სიკვდილამდე, რომელსაც ადგილი ჰქონდა 484 წელს, ნი-ნალმდეგ შემთხვევაში ავტორი უეჭველად აღნიშნავდა მის არაბუნე-ბრივ სიკვდილს თუ სხვა მოსაზრებით არა, როგორც ღვთისაგან მისდა სამაგიეროს მიგებას უკეთურებისათვის მაინც, მით უმეტეს, რომ ასეთ „მიგებას“ ის თხოულობს შუშანიკის პირით, რომელსაც ათქმევინებს: ვარსკენს „მიაგოს უფალმან“, რადგანაც მან ესა და ეს მიყო მეო. ამ-ნაირად, შუშანიკის მარტვილობა იაკობ ცურტაველის მიერ დაწერილი უნდა იყოს 476-483 წლებში¹.

სწორედ კ. კეკელიძისეულმა „ნამების“ ამგვარმა დათარიღებამ „გა-ნუტევა სული“ პარაგრაფის ავტორის ხელში და იგი მის მიერვე ტრან-პლანტირებულ იქნა ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომში, ამგვარ ქირურგიულ ჩარევას კი, მოგეხსენებათ, მეცნიერება ვერ იტანს. ელემენტარული მეცნიერული ეთიკა, ზნეობა მოითხოვდა პარაგრაფის ავტორისაგან, რომ არც კ. კეკელიძე გაეხადა ძარცვის ობიექტად და არც ივანე ჯავახ-იშვილი წარმოედგინა სხვისი ნააზრევის წარმტაცებლად!

„ნარკვევების“ ნაკლად უნდა ჩაითვალოს ისიც, რომ მასში არსები-თად არაფერია ნათქვამი ქართული ჰაგიოგრაფიის პოეტიკის, ესთეტი-კის შესახებ, ხოლო საზოგადოდ გვერდავლილია ადრეული პერიოდის ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნება მაშინ, როცა ქართული ლიტ-ერატურათმცოდნეობის უახლესი მიღწევანი მათი წარმოჩენის საშუ-ალებას უთუოდ იძლეოდა, თუ ამის სურვილი და, რაც მთავარია, უნარი ექნებოდა „ნარკვევებში“ გაერთიანებულ ავტორთა ჯგუფს.

ძუნნადაა (ფაქტობრივად, თითქმის არცაა) მასში წარმოდგენილი აგრეთვე ცნობები ძველი ქართული მწერლობის პირველი პერიოდის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერების შესახებ. ამ კონტექსტ-ში გაოცებას იწვევს ის ფაქტი, რომ „ნარკვევებში“ ერთხელაც არაა დასახელებული ნაშრომები პროფ. ლ. მენაბდისა, რომელმაც თითქმის მთელი თავისი განვლილი სიცოცხლე შეაღია ძველი ქართული მწერ-ლობის კერების ისტორიის შესწავლას და გამოაქვეყნა ჩინებული კორ-პუსი ორ წიგნად, რომელშიც ადრინდელი ფეოდალური ხანის ქართული მწერლობის კერებზეცაა მსჯელობა.

კიდევ ერთი შენიშვნა: როგორც ზემოთ აღინიშნა, დიდხანს ჭირდა ისტორიოგრაფიასა და ჰაგიოგრაფიას შორის სადემარკაციო ხაზის გაე-

¹ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 118-119.

ლება. დღეს ეს საკითხი თითქოს გადაწყვეტილია სიტყვაკაზმული მწერლობისადმი ჰგიოგრაფიის მიკუთვნების სასარგებლოდ. „ნარკვევების“ შემდგენლებს უფლება ჰქონდათ გაეზიარებინათ ან არ გაეზიარებინათ ასეთი თვალსაზრისი, მაგრამ მათ ეს ვერ (ან არ) გააკეთეს და წარმოგვიდგინეს ჰგიოგრაფიის რალაც უცნაური განმარტება: „საეკლესიო ისტორიული ლიტერატურა“. სინამდვილეში კი ჰგიოგრაფია წარმოადგენს სულიერი კულტურის „სახისმეტყველებით“ დარგს, რომელიც, მართალია, უმთავრესად საეკლესიო ყოფას გადმოგვცემს, მაგრამ მას უყურადღებოდ არ რჩება ამქვეყნიური ცხოვრებაც მის სხვადასხვა ასპექტში. ამიტომაცაა, რომ ეთქვათ, შუშანიკის, ევსტათის, აბოსა თუ სხვათა „წამებების“ საფუძველზე, შეგვიძლია აღვადგინოთ V-VIII საუკუნეების ქართლის არა მხოლოდ საეკლესიო, არამედ, ამასთან ერთად, და წარმოიდგინეთ, ზოგჯერ მასზე უწინარესადაც, პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური ცხოვრების სურათები.

ამდენად, ჰგიოგრაფია არაა „საეკლესიო ისტორიული ლიტერატურა“, არამედ სიტყვაკაზმული მწერლების ისეთი დარგია, რომელიც, ჯერ ერთი, ეკლესიის ისტორიის წყაროს წარმოადგენს, მეორეც: მართალია, მასში დომინირებს სასულიერო პირთა წამება-ცხოვრების აღწერა, მაგრამ, ამასთან ერთად, და მის ფონზე, რელიეფურად, ზოგჯერ უაღრესად რელიეფურადაცაა, გადმოცემული ამქვეყნიური ცხოვრების პერიპეტიები, როგორც ითქვას, ქვეყნის სოციალური, ეკონომიკური თუ პოლიტიკური მდგომარეობა შესაბამის ეპოქაში. ამდენად, იგი ვერ ეტევა „საეკლესიო ისტორიული ლიტერატურის“ ვიწრო ჩარჩოებში, თანაც, არაა საკუთრივ „ისტორიული ლიტერატურა“, არამედ სიტყვაკაზმული მწერლობაა, დაფუძნებული ისტორიულ ფაქტებზე.

ბოლოს, ერთხელ კიდევ გავიმეორებთ, რომ „ნარკვევების“ ავტორები აკეთებენ (ყოველ შემთხვევაში – უნდა აკეთებდნენ) უდიდეს ეროვნულ საქმეს, რასაც ასევე შესაფერისი პასუხისმგებლობაც უნდა ახლდეს. ასეთი პასუხისმგებლობა მოეთხოვებათ მათ არა მხოლოდ მაშინ, როცა აანალიზებენ საკუთრივ ისტორიულ მასალებს, არამედ მაშინაც, როცა სარგებლობენ ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მკვლევართა შრომებითაც. როგორც დავინახეთ, მოცემულ შემთხვევაში, სამწუხაროდ, ეს ასე არ მომხდარა. პირიქით; ვლინდება ჩვენი წარსული კულტურის ზერელე ცოდნა, ხოლო ამ კულტურის ინტერპრეტატორთა, მათ შორის, თვით აკად. კ. კეკელიძის, პირველხარისხოვანი შრომებისადმი უსულგულო დამოკიდებულება, შეიძლება ითქვას, მისი

მიჩქმალვის გაცნობიერებული თუ გაუცნობიერებელი ნადილიც კი. ეს კი საკუთარი ისტორიის, საკუთარი „ვინაობის სახსოვრის“ (ი. ჭავჭავაძე) აბუჩად აგდების ტოლფარდია. სხვათა შორის, ამ „ვინაობის სახსოვრის“ სარედაქციო კოლეგიას სანაქებოდ რომ არ უმუშავია, ეს თვით რვატომიანი კორპუსის საერთო სახელდებიდანაც ჩანს. ესაა „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“. ამგვარი სახელდება ელემენტარულად არღვევს ქართული სალიტერატურო ენის ნორმებს. არ არსებობს „ისტორიის ნარკვევები“. წინააღმდეგ შემთხვევაში „საქართველოს ისტორია“ გასულიერებულად წარმოგვიდგება და ავტორობის პატივს მოითვლის. დააკვირდით კარგად: გვაქვს ა. ბარამიძის ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან; ავტორია ა. ბარამიძე. ასევე არის: კ. კეკელიძის ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ავტორია კ. კეკელიძე. ამის კვალობაზე არის „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“; ავტორია საქართველოს ისტორია. სარედაქციო კოლეგიის ქმედებას ვერ გაამართლებს მაგალითები რუსული თუ ზოგი ქართული გამოცემებიდან. ასე რომ, წესისამებრ, კორპუსს უნდა დარქმეოდა „ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან“, მსგავსად იმისა, როგორიცაა „კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“; „ა. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“ და ა.შ. შესაძლოა, სარედაქციო კოლეგიას ეხამუშა სიტყვა „...ისტორიიდან“, რომელიც თითქოსდა აკნინებს კვლევის მასშტაბებს – სარედაქციო კოლეგიას მიზნად ჰქონდა საქართველოს ისტორიის სრული კურსის შექმნა, ხოლო „ისტორიიდან“ ამგვარი სისრულისაგან განძარცვულად წარმოაჩენს მას. მაგრამ ხომ ფაქტია, რომ ნარკვევების კრებული, რაგინდარა მეცნიერული ღირსება არ იყოს მასში წარმოდგენილი ნარკვევები, ვითარცა კრებული, არ შეიძლება გამოდიოდეს სრულყოფილი ისტორიის შექმნის პრეტენზიით.

წინამდებარე წერილის გამოქვეყნება ნაკარნახევია იმ კეთილი სურვილით, რომ „ნარკვევების“ მომდევნო ტომების გამოშვებისას რედაქცია დაზღვეულ იქნეს მსგავსი ხარვეზებისგან.

მინანერი: ჩემი და დოდო წიწწივადის მხრივ, 15 წლის წინანდელი ხანგრძლივი ძიება უგზო-უკვლოდ „გამქრალი“ წინამდებარე პოლემიკური წერილისა რედაქციის (ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“) არქივში შედეგიანი რომ აღმოჩენილიყო, შეიძლებოდა, შეპირებისამებრ, იგი „კუპიურებით“ (თუმცა არ მესმის – რატომ „კუპიურებით“, მაშინ როცა პოლემიკის გადაბეჭდილი ეგ ზემოქმადარი მოცულობით ახალ,

წინამდებარე წერილთან შედარებით ძალზე მოკლე იყო და ტონიც უაღრესად აკადემიური ჰქონდა) მაინც დროზე დაბეჭდილიყო, რომელსაც, ალბათ, შეეძლო „ნარკვევებში“ გაერთიანებულ ავტორთა დაფიქრება თუ არა, ჩაფიქრება მაინც აქ წამოჭრილ მტკიცეულ საკითხებზე და მათი მუშაობის სტილში ასევე დროულად თუნდაც უმნიშვნელო შესწორება მაინც შეეტიანათ. თუ მაშინ ეს არ მოხდა, ვფიქრობ, მისი ნაგვიანევი გამოქვეყნებაც ამგვარ შესწორებას შეიტანს ხსენებულ ნარკვევთა განახლებულ გამოცემებში, რაც, ალბათ, მომავალში უთუოდ განხორციელდება, რადგანაც იგი მარადიულად უნდა გვახსენებდეს ჩვენ, ვინა ვართ და რანი ვიყავით, მით უფრო, თუკი „ნარკვევების“ სხვა ტომებიც ჩემგან განხილულს ეფარდება, ხოლო თუ ეს არ გაკეთდა, ე.ი. ხსენებული კუთხით „ნარკვევების“ სერია ხელახლა ფუნდამენტურად თუ არ გადამუშავდა, მაშინ ამ კონგლომერატს – გამოთქმაში ვიქნები მკაცრი! – მკითხველი უნდა ჩამოვაშოროთ და იგი მხოლოდ კატალოგის კუთვნილება გავხადოთ, პერსპექტივაში კი სპეციალისტებმა უნდა იზრუნონ ჩვენი „ვინაობის სახსოვრის“ ხელახალი და ფუნდამენტური დამუშავებისათვის.

ატრიბუციის საკითხები

განათლებული კაცობრიობა კულტურის სხვადასხვა დარგის ინდივიდუალურ შემოქმედთა ვინაობით განვითარების გარკვეულ საფეხურზე დაინტერესდა,¹ ხოლო საკუთრივ ლიტერატურულ სფეროში საკითხის მეცნიერული მნიშვნელობა გასული საუკუნისათვის არსებითად სწორად იყო გააზრებული. თუმცა უსახელო ლიტერატურის ისტორიათა (*Literaturgeschichte ohne Namen*) სკოლის მიმდევრებმა სცადეს ამ მნიშვნელობის იგნორირება², საბოლოოდ იგი მაინც „ფილოლოგიის

1 მაგ. ჰომეროსის დროს აედების წინაშე არ იდგა საკითხი ავტორობის შესახებ: მაშინ ამ პატივს მუზას აკუთვნებდნენ (K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, Strass., 1912, გვ. 199). განვითარების შემდგომ საფეხურზე დაისვა საკითხი „სიმღერათა“ ავტორის ვინაობის შესახებ“ (ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1950, გვ. 80). ამიტომ აქ ადრევე შეადგინეს ჰომეროსის „ბიოგრაფიები“ (ფსევდო-პეროდოტე, ფსევდო-პლუტარქე, პროკლე), .

2 П. Берков. Об установление авторства анонимных и псевдонимных произ-

ურთულეს პრობლემად" იქნა მიჩნეული¹ და ატრიბუციის (ლათ. ატრიბუტო – მიკუთვნება, მინერა), ანუ ევრიტიკის (ბერძ. პეურისკო – ვპოულობ), სახელდებით შევიდა მეცნიერების დასახელებულ დარგში.

ამჟამად, როცა უნივერსალიზების პრინციპი ლიტერატურათმცოდნეობაშიც იჭრება და მხატვრული მემკვიდრეობის კვლევა ნებისმიერ ასპექტში საკითხისადმი კომპლექსურ მიდგომას გულისხმობს, ატრიბუციის მნიშვნელობაც თვალსაჩინო ხდება. ზოგი კონკრეტული მიზეზითაც, „Проблемы атрибуции приобрела за последние годы особую остроту“.² კერძოდ, XIX ს. რუსული პრესის მასალათა მაგალითზე დღეისათვის საკითხი მიჩნეულია „актуальной задачей советского литературоведения“ (იქვე, გვ. 4).

გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტში (მოსკოვი, 1956 წ., დეკემბერი) საგანგებოდ ატრიბუციისადმი მიძღვნილმა სხდომაზე და რუსული ლიტერატურის ინსტიტუტის (პუშკინის სახლი) სამეცნიერო სესიამ (ლენინგრადი, 1960 წ. მაისი), რომელმაც ასევე საგანგებოდ განიხილა საკითხი „ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის ზოგად პრობლემებთან დაკავშირებით“,⁴ დაადასტურა მისი განსაკუთრებული აქტუალობა („черезвычайную актуальность“) თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობის მასშტაბით.

ცხადია, საკითხის ძველი მწერლობის სფეროში გადანაცვლებითა და ამ მწერლობის თავისებურებათა გათვალისწინებით (აქ უმეტესი წილი თხზულებათა საჭიროებს ატრიბუტირებას) ატრიბუციის აქტუალობა უფრო საცნაური ხდება. მაგ., რუსული სინამდვილისათვის უთუოდ ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვს იმის ცოდნას, რომ უცნობი ავტორი „იგორის ლაშქრობის ამბავისა“ XII ს. მოღვაწეა. ამ საკითხზე სხვაგვარი აზრის არსებობის შემთხვევაში „ძირეულად შეიცვლებოდა რუსული სალიტერატურო ენის ისტორია, აგრეთვე ძველი რუსული ლიტერატურულ-მხატვრული შემოქმედების ისტორიული სტილისტი-

ведений XVIII века, „Русская литература“, 1958, №2, стр. 180.

1 Основы текстологии. Под редакцией В.С. Нечаевой, М., 1962, стр. 189; Вопросы текстологии. Сборник статей, II. М., 1960, стр. 4; ი. ლორთქიფანიძე, ატრიბუციის საკითხები, კრებულში: ტექსტოლოგიის საკითხები, I, თბ., 1970, გვ. 64.

2 Вопросы текстологии, II, стр. 6.

3 Известия АН СССР, ОЛЯ, XXVI, в. III, 1957, стр. 298-300.

4 „Вопросы литературы“, 1969, №8, стр. 242-245.

კა და ისინი სრულიად განსხვავებულ მიმართულებას მიიღებდნენ¹.

ქართველოლოგიის დარგში იგივე ითქმის „ვეფხისტყაოსანსა“ და მის ავტორზე.

ასევე, არეოპაგიტიკული კორპუსის არეოპაგელისადმი მიკუთვნების შემთხვევაში, კაცობრიობას სწორი წარმოდგენა არ ექნებოდა აზროვნების ისტორიის ერთ-ერთ უდიდეს ეტაპზე.

ატრიბუციის ისტორიულ-ლიტერატურული მნიშვნელობა იმაშიც მდგომარეობს, რომ იგი აღადგენს შემოქმედის კონკრეტულ სახეს, არკვევს მის მხატვრულ ინდივიდუალობას² და ადგილს ეროვნული კულტურის ისტორიაში, ხელს უწყობს გასაანალიზებელი თხზულების შედარებით შესწავლას წინარე, თანამედროვე და შემდგომი პერიოდის მხატვრულ (თუ სხვა სახის) მემკვიდრეობასთან მიმართებაში ყოველგვარი ისტორიულ-ლიტერატურული და საზოგადოებრივ-კულტურული პროცესის გათვალისწინებით, რითაც წინ სწევს თვით ამ პროცესთა შემდგომ შეცნობასაც.

მნიშვნელობასთან ერთად ატრიბუციას უდიდესი სირთულე ახლავს: „Именно здесь литературоведу необходимо сочетать глубокие познания в области истории литературы и общественной мысли и широкой эрудицией источниковеда, опытностью текстолога, зоркой наблюдательностью полеографа, осторожной вдумчивостью архивиста“.³

ზემოდასახელებულ თხზულებათა მაგალითიც საკმარისია ამ სირთულის გასათვალისწინებლად.

„იგორის ლაშქრობის ამბავის“ ატრიბუციამ დროთა ვითარებაში რუსული კულტურის თითქმის ყველა სფერო მოიცვა. აღნიშნულის დასადასტურებლად, საკითხის ისტორიის გვერდის ავლით, ბ. რიბაკოვის ახლახან გამოსული ფუნდამენტური მონოგრაფიის⁴ დასახელებაც კმარა. მასში გაანალიზებულია XII ს. მატიანეები ცნობილი ვ. ტატიშჩევისეული ხელნაწერების ჩათვლით, გამოვლენილია შრეები, დადგენილია მათ შორის ენობრივ-მხატვრული, იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი თუ სხვა სახის მსგავსება-განსხვავებანი, საზოგადოდ, განხილულია მათთან დაკავშირებული თითქმის ყველა ისტორიულ-ლიტერ-

1 В. Виноградов, О языке художественной литературы, М., 1959, стр. 259.

2 „Русская литература“. 1958, №2, стр. 180.

3 Вопросы текстологии, II, стр. 4.

4 Б.А. Рыбаков. Русские летописцы и автор „Слово о полку Игореве“, М., 1972, стр. 520.

ატურული საკითხი. ასევე საგანგებოდაა შესწავლილი (უმთავრესად, ისტორიულ პლანში) თვით პოემა და დასკვნათა შეჯერების შედეგად გამოთქმულია ფრთხილი ვარაუდი პეტრე ბორისლავიჩის ავტორობის სასარგებლოდ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორს ადრე ჰქონდა ჩატარებული „მოსამზადებელი სამუშაო“ ასევე ფრიად მნიშვნელოვანი მონოგრაფიის სახით,¹ რომელშიც უნინარესად XII ს. ისტორიულ ვითარებასთან ერთად და მის ფონზე შესწავლილია პოემაში მოხსენიებულ მთავართა მოღვაწეობა.

უფრო რთულია, ამ მხრივ, არეოპაგიტიკის კვლევა. მისი ატრიბუცია უმთავრესად აზროვნების ისეთ ურთულეს ასპექტში წარმოებს, როგორიცაა თვით არეოპაგიტიკული კორპუსის თეოლოგიური სტრუქტურა. თანაც, ცხადია, იგი განიხილება წინარე, თანამედროვე და გვიანდელი პერიოდის თეოლოგიურ ნააზრევთან მიმართებაში (რაც ამ ნააზრევთა სოლიდურ ცოდნას საჭიროებს) უამრავი ისტორიულ-ლიტერატურული მასალის გათვალისწინებით.

ასევე, „ვეფხისტყაოსნის“ ატრიბუციის საკითხი, რაც დიდი ხანია დგას რუსთველოლოგიაში, ამჟამად სავსებით მრავალპლანიანია და, საკუთრივ ძველი ქართული ლიტერატურის ზედმიწევნით ცოდნასთან ერთად, ჩვენი ერისა და ენის ისტორიის, ისტორიული გეოგრაფიის, ფოლკლორისა თუ სხვა დარგთა ცოდნასაც საჭიროებს. ამ მხრივ, განსაკუთრებით ისტორიულ პლანში, თითქმის ნახევარი საუკუნის მანძილზე პ. ინგოროყვამ ჭეშმარიტად ტიტანური შრომა გასწია.² თუმცა, მის შრომას სავსებით პოზიტიური შედეგი არ მოჰყოლია, მან ერთხელ კიდევ ცხადყო საკითხის უდიდესი სირთულე.³

შესაძლოა, ეს ვითარება იმიტაც იყოს გამოწვეული, რომ ატრიბუციის პრობლემის მეთოდოლოგია ნაკლებად დადამუშავებული⁴ და, გარკვეული აზრით, არსებობს მიზეზი, დაისვას საკითხი თვით მისი საგნის შესახებაც კი.

ცხადია, ატრიბუცია ავტორის ვინაობის გარკვევას ითვალისწინებს, მაგრამ ჯერ კიდევ დასადგენია, კერძოდ, რა იგულისხმება ავტორის

1 Его же, „Слово о полку Игореве“ и его современники, М., 1971.

2 პ. ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, I, თბ., 1963, გვ. 7-252, 525-885.

3 აქვე აღვნიშნავთ, რომ მაგ., ჰომეროსის ვინაობის დადგენა XIX-XX საუკუნის განმავლობაში არქეოლოგიის, ენათმეცნიერებისა და ფილოლოგიის კვლევის საგანი იყო (ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნ. ლიტ. ისტ., I, გვ. 78).

4 Известия АН СССР, ОЛЯ, XXVI, в. III, стр. 298.

ჯანაობის გარკვევაში და რა სახის თხზულება საჭიროებს დასახელებ-
შეღი თვალსაზრისით კვლევას.

ისტორიულად ატრიბუციის საკითხის დასმის პირველმიზეზი თხ-
ზულების ანონიმურობაა და იგი ასეთადვე რჩება დღემდე. ამ სახის
თხზულებათა ატრიბუტირება საზოგადოდ ყველაზე რთულია, განსა-
ხეობით ლიტერატურული მისტიფიკაციის შემთხვევაში.¹ შედარე-
ბით უკეთესი ვითარება შეიმჩნევა პირობით ანონიმურ თხზულებათა
ატრიბუტირებისას.² საკითხი დაისმის აგრეთვე იმ შემთხვევაში, როცა
წარმოები ხელმოწერილია უცნობი ფსევდონიმით, კრიპტონიმით,³
პონომით, აგრეთვე როცა ხელმოწერა ან ბიბლიოგრაფიული ცნო-
ბა ეჭვს იწვევს.⁴

ცალკე უნდა აღინიშნოს აკროსტიხული თხზულება, რომელიც
ანონიმურსა და ხელმოწერილს შორის გარდამავალ საფეხურს იჭერს
იმ შემთხვევაში, როცა აკროსტიხი შეიცავს ცნობას ავტორის შესახებ.

ჩვენ აქვე შემოგვავსებს ერთი რიგი თხზულებათა, რომლებიც ხელ-
მოწერილია და ეს ხელმოწერა არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ამის საჭროება
განსაკუთრებით ძველ მწერლობათა მიმართ იგრძნობა, რასაც თავისი

1 ლიტერატურული მისტიფიკაციის შესახებ იხ. Е. Ланн. Литературная ми-
стификация, Л., 1930; Ю. Манасов. Литературные мистификации, „Советская
этнография“, 1940, стр. 126-145.

2 პირობით ანონიმურია თხზულება, რომელშიც შესულია სხვადასხვა ცნო-
ბა ავტორის შესახებ.

3 კრიპტონიმის წარმოშობის ფსიქოლოგიურ საფუძველს დ. ლიხაჩოვი ასე
ტყუი: მისი შედგენის დროს ადამიანში ორი საპირისპირო გრძნობა იყო: ა)
მისწრაფება, აღენიშნა თავისი, როგორც ავტორის, ვინაობა და ბ) შეგნება
მისა, რომ ასეთი მოქცევა არ იყო თავმდაბლობა. მკვლევარს კრიპტონიმი
„ტიპურ რუსულ მოვლენად“ მიაჩნია (Д. С. Лихачев. Текстология на материале
русской литературы X-XVIII, М., 1962, стр. 305), თუმცა, უნდა ითქვას, რომ
იგი ძველ ქართულ მწერლობაშიც გვხვდება, რაც გამოვლენილი აქვთ ა.
მინდეს, კ. კეკელიძეს, გ. მიქაძეს და სხვ. მკვლევრებს.

4 დ. ლიხაჩოვს მიაჩნია, რომ თხზულების დასაწყისში ან დასასრულში ცნო-
ბა ავტორის შესახებ არაა სარწმუნო, რადგანაც ძველად ერთმანეთისაგან
არ არჩევენ ნამდვილ ავტორს რედაქტორისაგან, გადამკეთებლებისაგან
და ა.შ. (Текстология на материале..., стр. 293). გათვალისწინებულია აგრეთვე
ფსიქოლოგიური ფაქტორით განპირობებული ფალსიფიკაციის პრაქტიკა,
როცა თხზულებას „შეგნებულად“ ან „შეუგნებლად“ მიაწერდნენ სხვას
(იქვე, გვ. 299).

მიზეზი აქვს. ატრიბუციის სფეროში ამ სახის თხზულებათა შემოტანით რამდენადმე განსხვავებულად განიხილება თვით ატრიბუციის საგანი, მისი კვლევის საზღვრები. ამის ცდა ზედმეტი არ იქნება, რადგანაც ვფიქრობთ, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული ასპექტით საკითხის დასმის მიუხედავად, ეს საზღვრები საბოლოოდ განსაზღვრული მაინც არ არის. კერძოდ, ისმის კითხვა: საჭიროებს თუ არა, მაგალითად, „აბოს ნამება“ ატრიბუტირებას?

თუმცა იოვანე საბანის ძის ავტორობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს, დასმულ კითხვაზე, გარკვეული აზრით, მაინც დადებითი პასუხი გაიცემა, რადგანაც ავტორის სახელდების ცოდნა მისი ვინაობის კვლევის მხოლოდ ერთი ასპექტია (რასაკვირველია, ძირითადი, გადამწყვეტი) და ეს ცოდნა ამ დონეზე, ფილოლოგიური კვლევა-ძიებითი წინაპირობის გარეშე, ლიტერატურათმცოდნეობით ფაქტად ვერ იქცევა. ხოლო რაკი ატრიბუცია ლიტერატურათმცოდნეობით სფეროს განეკუთვნება, იგი არ უნდა შეჩერდეს იქ და მაშინ, სადაც და როცა ირკვევა საკითხის „ონომასტიკური“ მხარე. კონკრეტულ შემთხვევაში, ჩვენ ვიცით „აბოს ნამების“ ავტორის სახელი, მაგრამ არ ვიცით, ვინ იყო იგი, რა საქმიანობას ეწეოდა, როგორია მისი განათლება და შემოქმედებითი ბიოგრაფია და ა.შ., მოკლედ: არ ვიცით მისი ვინაობა ფართო გაგებით. ამ რიგის კვლევა კი (ე.ი. ავტორის ვინაობის კვლევა, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) უმთავრესად ლიტერატურათმცოდნეობით სფეროს განეკუთვნება და იგი ატრიბუციის საგნად უნდა მივიჩნიოთ.

საკითხის დაკონკრეტების მიზნით აქვე აღვნიშნავთ: ავტორის სრული ვინაობის დადგენა ატრიბუციის საგანს წარმოადგენს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს ვინაობა მანამდე უცნობი იყო. სხვა ვითარებაში იგი ოდენ სახელდების დადგენით კმაყოფილდება. მაგალითად, „ორიოდე სიტყვის“ ატრიბუტირება დასრულდა მაშინ, როცა გაირკვა, რომ იგი ი. ჭავჭავაძეს ეკუთვნის. ავტორის ვინაობის სხვა მხარე უკვე ნაცნობი არის და იგი ამჯერად მკვლევრის საგანგებო ყურადღების მიღმა რჩება.

მაშასადამე, თხზულების ატრიბუტირების საჭიროება დგება მაშინ, როცა: ა) ავტორის ვინაობა სავსებით უცნობია; ბ) მხოლოდ სახელია ცნობილი; გ) მხოლოდ სახელია დასადგენი; დ) როცა ხელმოწერა არაა სანდო და სხვ. დასახელებულ საკითხთა წრე განსაზღვრავს ატრიბუციის საგანსა და მისი კვლევის სფეროს. ამ სფეროს ხელოვნური გავრცობის ცდად გვეჩვენება პ. ბერკოვის თვალსაზრისი: ჩემთვის ნათელია,

რომ ეს თხზულება (საუბარია XVIII ს. რუსულ ჟურნალში დაბეჭდილ მასალაზე, – ბ.კ.) ეკუთვნის ლომონოსოვს, მაგრამ საჭიროა დამტკიცება, რომ ის არ ეკუთვნის სუმაროკოვს, ხერსაკოვს, ელაგინს, პოპოვს-კის და სხვ.¹ მსგავსი ძიება მაშინაა მიზანშეწონილი, როცა ავტორობის საკითხი სავსებით „ნათელი“ არ არის.

ატრიბუცია არამდგრადია და მისი ცვალებადობა ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლება (მუტატის მუტანდის).² ძირეული ცვლილებები რუსულ მეცნიერებაში „პერეატრიბუციის“ სახელითაა ცნობილი.³ პერეატრიბუციას ერთდროულად ან ცალ-ცალკე კვლევის ორი ასპექტი აქვს, რომელთაც პირობითად უარყოფით და დადებით ასპექტებს უწოდებენ. პირველი ითვალისწინებს არსებული თვალსაზრისის უარყოფას ახალი კანდიდატურის წამოუყენებლად,⁴ ხოლო მეორე – უარყოფასთან ერთად დადებითად წყვეტს საკითხს ახალი ავტორის სასარგებლოდ. ორივე შემთხვევაში, სასურველია და საჭირო მეცნიერული კეთილსინდისიერებით განპირობებული „საკონტროლო შემოწმება“, რომელიც მიღებული შედეგის შემდეგ მასალის მთლიანად ხელახალ გადასინჯვას ითვალისწინებს იმ მიზნით, რომ დადგინდეს, „ხომ არ არის ამ მასალაში რაიმე ისეთი, რომელიც შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს შედეგს“.⁵

მეცნიერებისათვის ატრიბუციის ორივე მხარე თითქმის თანაბრად მნიშვნელოვანია.

ატრიბუციის მეთოდები და პრინციპები არასტანდარტულია, რაც თვით საკვლევი ობიექტის მრავალფეროვნებითაა განპირობებული: ძეგლის ინდივიდუალური თავისებურებანი, მისი შექმნის ეპოქა და ადგილი, დარგობრივი კუთვნილება და სხვა, ის ფაქტორებია, რომლებითაც ატრიბუციის პრინციპებისა და მეთოდების რაგვარობა განისაზღვრება.⁶ ამას ემატება ვ. ვინოგრადოვის შენიშვნა, რომ მათი

1 «Русская литература», 1958, №2, стр. 188.

2 ი. ლორთქიფანიძე, ატრიბუციის საკითხები, გვ. 70.

3 «Русская литература», 1958, №2, стр. 185.

4 მას უარყოფით ატრიბუციასაც უწოდებენ (Основы текстологии, стр. 207.). ცნობილია იგი „ატიტეთზის“ (ატიტეთზის) სახელწოდებითაც. ზოგი ავტორი „ატიტეთზა“ და ატრიბუციას ერთმანეთს უპირისპირებს (Вопросы литературы, 1960, №8, стр. 243.). ეს არაა სწორი, რადგანაც „ატიტეთზი“ ატრიბუციის ორგანული ნაწილია, ანუ არის იგივე ატრიბუცია.

5 Д.С. Лихачев. Текстология на материале..., стр. 295.

6 Вопросы текстологии, II, стр. 3; ი. ლორთქიფანიძე, ატრიბუციის საკითხები, გვ. 65.

ცვლილება ხდება აგრეთვე „в зависимости от своеобразии исторических условий развития письменности и литературы в разнообразные эпохи жизни народа“. ¹ ამ ფონზე, ძველ, ახალ და უახლეს ლიტერატურათა გათვალისწინებით, შეიძლება პირობითად მათ სამ სახეობაზე გვემსჯელა, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ, მაგალითად, საკუთრივ ძველ მწერლობათა სფეროშიც ისინი რამდენადმე სხვაობენ ერთმანეთთან.

მრავალფეროვანია ის გზები და საშუალებანი, რომლითაც თხზულების ატრიბუტირება წარმოებს. ძირითადად განირჩევა სამი გზა: ა) დოკუმენტური; ბ) ენობრივ-სტილისტური და გ) იდეურ-მსოფლმხედველობრივი.

პირველი გზა გულისხმობს ყოველგვარი ბიოგრაფიულ-შემოქმედებითი და ოფიციალური დოკუმენტების შესწავლა-გაანალიზებას. კვლევის ამ ეტაპზე გასათვალისწინებელია, რომ დოკუმენტთა რაგვარობას ისტორიულ ვითარებათა ცვლილება განსაზღვრავს და სხვადასხვა დროისათვის ისინი განსხვავებულ ხასიათს იძენენ. მაგალითად, ძველი ლიტერატურის სფეროში ამგვარ დოკუმენტებად შეიძლება ჩაგვეთვალოს ავტოგრაფები და ხელნაწერები სხვადასხვა ბიბლიოგრაფიული, ისტორიულ-ლიტერატურული და ქრონოლოგიური ხასიათის შენიშვნებითურთ და მათი არქეოგრაფიის გათვალისწინებით; მიმონერა ავტორსა და დამკვეთს შორის; გამოჩენილ ავტორთა „ცხოვრებანი“ და მათში მოტანილი სიები ამ ავტორთა თხზულებებისა; მოსახსენებლები, სიგელ-გუჯრები; ეპიგრაფიკული მასალა; პოლიგრიმული ლიტერატურა; თვით საატრიბუციო თხზულების ფაქტობრივი მონაცემები – აკროსტიხი, კრიპტონიმი, თხრობა პირველი პირით და ა.შ.; ცნობები სხვა თხზულებებიდან და სხვ.

დასახელებულ დოკუმენტთაგან ზოგი მათგანი ახალი ლიტერატურის მიმართაც ძირეულ მნიშვნელობას ინარჩუნებს (მაგ., ხელნაწერი),² მაგრამ ამ შემთხვევაში მაინც სხვა რიგის მასალებს ენიჭება უპირატესობა. ასეთია: ხელმოწერა ცნობილი ფსევდონიმით; ავტორის მიერ შედგენილი საკუთარ თხზულებათა სია; ავტორიზებული

¹ В. Виноградов. О языке..., стр. 360.

² XIX ს. ქართული ლიტერატურიდან ხელნაწერი მემკვიდრეობის ტექსტოლოგიური დამუშავების ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს წიგნი: კ. კეკელიძე, აკაკი წერეთლის ისტორიული პოემები. „თორნიკე ერისთავი“, „ნათელა“. ტექსტოლოგიური გამოკვლევა, თბ., 1961.

და ჩვეულებრივი გამოცემანი; ავტოალიარება ან ავტოუარყოფა; უბის ნიგნაკები; დლიურები; თანამედროვეთა მოგონებანი; მემუარული ლიტერატურა; ნეკროლოგები; მიმოხილვითი წერილები; საცენზურო და სარედაქციო არქივებში დაცული მასალები (საპონორარო უწყისე-ბი. თანამშრომელთა სია და სხვ.).¹

დოკუმენტურ მასალას თხზულების ატრიბუტირებისას უმეტესად გადამწყვეტი (ზოგჯერ გადაჭარბებული) მნიშვნელობა ენიჭება, მაგრამ ვიდრე იგი ასეთ მნიშვნელობას შეიძენდეს, საჭიროა თვით ამ მასალათა სისწორის ყოველმხრივი შემოწმება. ამგვარი სამუშაოს ჩატარება მაშინაც კი არაა ზედმეტი, როცა დოკუმენტური ჩვენება, ერთი შეხედვით, ეჭვს ნაკლებ ან თითქმის არ იწვევს.

ენობრივ-სტილური (საზოგადოდ მხატვრული კონსტრუქციის) ანალიზის საფუძველზე ატრიბუციის საკითხი თეორიულ ასპექტში ნაკლებად დამუშავებულია, რაც საკუთრივ ამგვარი ანალიზის სირთულესთან ერთად ფ.ე. კორშის გახმაურებული მარცხითაა განპირობებული.² აღსანიშნავია ისიც, რომ ზოგიერთ ავტორთან კვლევა საკუთრივ ატრიბუციის სფეროს ასცდა და საზოგადოდ ინდივიდუალური სტილის ერთგვარი უარყოფით პესიმისტური განწყობა შეიტანა მეცნიერებაში (მაგ., ასე მოიქცა ვ. კაიზერი). და მაინც ამ მხრივ იმდენი პოზიტიური მასალა დაგროვდა, რომ საკითხის უალრესი მნიშვნელობა დღეს არავითარ ეჭვს არ იწვევს, ხოლო მისი სირთულის დასადასტურებლად ისიც კმარა, რომ იგი მკვლევრისაგან მოითხოვს „Обширных познаний в

1 ი. ლორთქიფანიძე, ატრიბუციის საკითხები, გვ. 67-74.

2 ლექსნყობისა და ენის ანალიზის გზით ფ. კორში შეეცადა „русалка“-ს დ.პ. ზუევისეული დაბოლოების ატრიბუცია ა. პუშკინის სასარგებლოდ გადაწყვიტა და ამ საკითხზე შექმნა ფუნდამენტური შრომა (იხ. Ф.Е. Корш. Разбор вопроса о подлинности окончания „Русалки“ А.С. Пушкина по записи Д.Н. Зуева, Известия ОРЯС, III, кн. III, СПб, 1898, стр. 633-785; IV, кн. I, 1899, стр. 1-100; Его же, Описи окончания „Русалки“ В книге Пушкина и его современники, в, III, СПб, 1905.)

3 ფუძემდებლურად ამ მხრივ ვ. ვინოგრადოვის შრომები უნდა ჩაითვალოს (იხ. მისი: ა) Проблема авторства и теория стилей, М., 1961; ბ) Стилистические методы определения авторства и воспроизведения авторского текста в советском пушкиноведении, Известия АН СССР, ОЛЯ, 1961, XXX, в. 1, стр. 3-26; გ) Лингвистические основы научной критики текста, «Вопросы языкознания», 1958, №2; №3.

ობლასი ისტორიის ენის, სტილისტიკის, პოეტიკის და ზუსტად სტილისტიკური
იზიარების ინდივიდუალური მანერის დადგენის ავტორი».¹

ფ. კორძიას მარცხით გამოწვეული უიმედობის დაძლევის ცდები
რუსულ სინამდვილეში იმთავითვე შეიმჩნეოდა. ჩვენი საუკუნის და-
საწყისისათვის ჩამოყალიბებული ლინგვისტური სპექტრის სტილემე-
ტრიული თეორია (მას ენობრივი დუბლეტების თეორიასაც უწოდებენ)
სტატისტიკურ პლანში მაინც არსებითად სწორად წყვეტდა დასმულ
საკითხს,² რაშიც დ. ლიხაჩოვი მომავლისათვის ატრიბუციის მათემატი-
კური დაფუძნების პირველსაწყისს ხედავს.³ მაშინ საგანგებოდ გაიმიჯ-
ნა მწერლის ინდივიდუალობის განმსაზღვრელი „სიტყვის ნყოფა“ (склад
речи) და „აზრის ნყოფა“ (склад мысли) და ატრიბუცია სიტყვის სახმარი
ერთეულების (служебных частиц речи) სტატისტიკას დაეყრდნო. აქ გათ-
ვალისწინებული იყო აგრეთვე თხზულების თემატური ხასიათი, რასაც
შემდგომ გარკვეული მნიშვნელობა მიენიჭა. კერძოდ, სახელმძღვანე-
ლო კურსში საგანგებოდაა შენიშნული: „Весьма существенно отличаются
пути стилистического анализа при атрибутировании публицистических и
литературно-критических сочинений с одной стороны, и художественных
произведений – с другой“.⁴

პირველ ორში უშუალოდ ავტორისეული მეტყველება და ავტორის
წერის მანერის შესწავლა შედარებით ადვილად ხერხდება, მეორეში
პერსონაჟის მეტყველებასაც აქვს ადგილი და ავტორის ინდივიდუ-
ალური სტილი უშუალოდ არ გვეძლევა. ამიტომაც აქ მკვლევარი ვალ-
დებულია „отискать специфику в многообразии выразительных средств,
применяемых данным автором для создания художественных образов своих
произведений“ (იქვე, გვ. 211). ასეთ შემთხვევაში მკვლევარი გადადის
ავტორის პიროვნებისა და მისი წერის მანერის პირდაპირ შეფარდები-
დან (რაც პუბლიცისტიკასა და კრიტიკაში გვადგებოდა) ენისა და სტი-
ლის სფეროში (იქვე, გვ. 211).

1 Вопросы текстологии, II, стр. 6.

2 Н.А. Мазуров. Лингвистические спектры. Средство для отличения подделок
от истинных произведений того или другого известного автора. Стилистический
эпюд. Известия ОРЯС, XX, кн. 4, П. 1915, стр. 93-134; Сравн. А.Л. Гришунин.
Опыт обследования употребительности языковых дублетов в целях атрибуции.
Вопросы текстологии, 1960, стр. 146-195.

3 Д.С. Лихачев. Текстология на материале..., стр. 319-319.

4 Основы текстологии, стр. 209.

თემატიკით სტილის განპირობების ფაქტს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ძველ მწერლობაში; აქ ტექსტის ევოლუციის გათვალისწინება რამდენადმე პირობითად აქცევს ინდივიდუალური სტილის ცნებას. გარდა ამისა, ამ ცნების არასტანდარტულობა ჟანრობრივი კუთვნილებით,¹ დამკვეთის ნებითა და ლიტერატურული ეტიკეტითაა განპირობებული, განსაკუთრებით უკანასკნელით. ლიტერატურული ეტიკეტი ინდივიდუალური სტილის გაგებას ართულებს არა მხოლოდ სხვადასხვა თხზულებათა შეპირისპირებისას, არამედ ერთი თხზულების ფარგლებშიც; ძველი ავტორი სტილს იცვლიდა იმის მიხედვით, თუ რას აღწერდა იგი თხზულებაში: მთავრისა თუ ეპისკოპოსის ცხოვრებასა და გარდაცვალებას, მონამის თავდადებას, წმინდა ნაწილთა სასწაულმოქმედებას, წირვა-ლოცვას და ა.შ.² ამიტომაც ერთი თხზულების ფარგლებში სტილთა ნაირგვარობა ხშირად ინდივიდუალობით კი არაა აღბეჭდილი, არამედ ლიტერატურული ეტიკეტის მიერ განსაზღვრული ტრაფარეტით.

ინდივიდუალური სტილისაგან ლიტერატურული ტრაფარეტის გამოცალკევება უაღრესად საჭირო და საძნელო საქმეა. ამ სირთულეს რამდენადმე ამა თუ იმ მწერლობის სალიტერატურო ენის ხასიათიც განაპირობებს. ნიმუშად ძველ რუსულ მწერლობას დავასახელებთ. ამ მწერლობის ენა მრავალფეროვანია. მაგალითად, მონომახის „სწავლანი“ აშკარად სამი შრისაგან შედგება: საეკლესიო სლავური, საქმიანი და ხალხურ პოეტური სტიქია. ამიტომაც ენობრივ-სტილისტური ანალიზით „სწავლანის“ ატრიბუტირებისას დასახელებული გარემოების გაუთვალისწინებლობის შემთხვევაში „შეიძლებაოდა, რომ იგი მიგვეწერა სამი ავტორისათვის“.³

ეს საშიშროება არარუსულენოვან მწერლობაზეც ვრცელდება, რასაკვირველია, სხვადასხვა ხარისხით (მაგ., ქართულ სინამდვილეში

1 მაგ., ერთი მწერლის სხვადასხვა ჟანრის თხზულებანი შეიძლება უფრო შორს იდგნენ ერთმანეთისაგან სტილის თვალსაზრისით, ვინემ სხვადასხვა ავტორის ერთი და იმავე ჟანრის თხზულებანი. ამ მხრივ აღსანიშნავია ს.ს. ორბელიანის შემოქმედება.

2 Д.С. Лихачев. Текстология на материале..., стр. 313; Его же, Человек в литературе древней Руси, М., 1970, стр. 16, 26, 26, 36-38, 45, 52-55, 58, 68, 104-105; Его же, Поэтика древнерусской литературы, Л., 1971, стр. 97.

3 Д.С. Лихачев, Литературный этикет древней Руси, ТОДРЛ, XVII, 1961, стр. 7.

საეკლესიო და სამწერლო ენა დროის გარკვეულ მანძილზე იდენტურია და ამ კუთხით სტილურ სხვაობაზე საუბარი გაჭირდებოდა).

ენობრივ-სტილური გზით ატრიბუტირებას მრავალი ასპექტი აქვს. თ. ვიტკოვსკის შრომის (T. Witkowsky. Stilkritische Untersuchung zu Klärung der Aurschaft des „Otrivok ir Putesestwia“, Greifswald, 1959)¹ თანახმად ეს ასპექტებია: ა) „ენობრივი სტილი“ (sprachstil) და ბ) „სტილი, როგორც მხატვრული პოზიციის გამოხატველი“ (Stile als Ausdruck der literarischen Haltung). საკუთრივ „ენობრივ სტილში“ განიჩევა: „ენობრივი ხასიათის ლექსიკური თავისებურებანი“ (56-57); „აზრობრივი ხასიათის ლექსიკური თავისებურებანი“ (67-71); „ემოციური ხასიათის სინტაქსური თავისებურებანი“ (71-77); „რიტმული თავისებურებანი“ (77-83). მეორე ნაწილში („სტილი, როგორც მხატვრული პოზიციის გამოხატველი“) ანალიზდება ადამიანის სახის აღქმის პრინციპები (83-89); ბუნების აღწერა; ეპოქის სტილი (92-94).

დასახელებული ასპექტებით ოდნავადაც არ ამოიწურება ენობრივ-სტილური ანალიზი, ამასთანავე, მათი სტანდარტიზება ძნელია; ერთ შემთხვევაში შესაძლოა ატრიბუციისათვის ამოსავალი იყოს ლექსიკური თავისებურება, მეორეში – პერსონაჟის ხატვის მანერა, მესამეში – კომპოზიცია და ა.შ. გადამწყვეტი ამ მხრივ ავტორის ენისა და სტილის სპეციფიკური თვისებების გამოვლენაა მაშინაც კი, როცა ეს თვისება ზოგადთეორიული ან ზოგადმხატვრული თვალსაზრისით შეიძლება სრულიად უმნიშვნელო იყოს.² იდეური ანალიზით ატრიბუციის მეთოდ-

¹ ვსარგებლობთ შრომით: П. Берков, Об установлении авторства анонимных и псевдонимных произведениях, «Русская литература», 1958, №2, стр. 186-188.

² ძველი ქართული მწერლობიდან ენობრივ-სტილური ანალიზის გზითაც ატრიბუტირების რამდენიმე მაგალითს დავასახელებთ: ი. ლოლაშვილს თავის შრომაში – „რუსთველი და თამარის ისტორიკოსის ვინაობა“ (თბ., 1961) ქვეთავად აქვს გამოყოფილი „აზმათა“ მხატვრულ-სტილისტური თავისებურებანი „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართებაში“ (გვ. 59-86). პოეტ-იკურ-ლექსიკურ მსგავსებათა გამოვლენის საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება რუსთველის ავტორობის სასარგებლოდ.

„თამარიანში“ შესული სათავეადასავლო ამბის ავტორობის საკითხი მისი მხატვრული მხარის, რიტმისა და რითმის რაობის შუქზეც განიხილება (ა. ბარამიძე, თამარიანი. ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, XII-XVIII სს., თბ., 1966, გვ. 12). „თამარიანის“ ერთ ნაწილს ნ. მარი არ აკუთვნებდა ჩახრუხადეს „ფორმის არასრულყოფილების“ („несовершенство формы“) გამო (Тр, IV, 1902, გვ. 43). ლექსის „ფაქტურისა“ და სხვა „შინაგანი ნიშნე-

დიკა' სხვადასხვაგვარად იწოდება:

1. ანალიზი შინაგან ნიშან-თვისებათა საფუძველზე;² 2. შინაგანი, ანუ არსებითი ანალიზი;³ 3. ტექსტუალური პარალელების ხერხი;⁴ 4. სტილისტური ანალიზისა და თემატურ დაახლოებათა მეთოდი;⁵ 5. შინაგანი კრიტიკის მეთოდი (კ. გურსკი).

როგორი სხვაობაც არ უნდა იყოს ამ განმარტებებში, მიზანი მაინც ერთია: საატრიბუციო თხზულების ფილოსოფიური, სოციალ-პოლიტიკური, ესთეტიკური და ლიტერატურულ-კრიტიკული პოზიციის შედარება-შეპირისპირება სავარაუდებელი ავტორის შესაბამის პოზიციასთან და საკითხის გადწყვეტა უკანასკნელი ავტორობის სასარგე-

ბის" გათვალისწინებით „თამარიანის“ ატრიბუტირებას ახდენდა აგრეთვე პ. ინგოროყვა (პ. ინგოროყვა, ჩახრუხაისძე. პოეტი. მოგზაური. ესსაი საშუალ. საუკუნეთა აღმოსავლეთის პოეზიიდან, ჟურნ. „კავკასიონი“, 1924, 2, გვ. 274).

1 საკითხი თეორიულ პლანში პირველად (რუსულ სინამდვილეში) 1939 წ. დაისვა. 1871 წლის „Отчественные записки“-ში გამოქვეყნებული 13 ანონიმური რეცენზიის იდეური შინაარსისა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური პოზიციის შესწავლა-შედარებისას ს.ს. ბორშევსკიმ გამოთქვა ვარაუდი შედრინის ავტორობის სასარგებლოდ (С.С. Боршевский. Салтыков-Щедрин. Неизвестные страницы, М., - Л., 1931)

ბ. ბანკოვსკიმ ავტორობის პატივი ნ.ს. კუროჩკინს მიაგო, რადგანაც სადავო რეცენზიების საპონორარო უწყისები მის სახელზე იყო გამონერილი („Правда“, 14.10.1939; «Литературная газета“, 10.10.1939; Б.В. Панковский, О щедринском наследстве и методе литературно-идеологических и текстовых параллелей, Ученые записки Ленинградского пед. института им. А.И. Герцена, т. 87, Л. 1949.)

დოკუმენტური წყაროების სიზუსტეში ზედმეტად დარწმუნებულმა ბ. პანკოვსკიმ საზოგადოდ უარყო იდეური ანალიზის გზით თხზულების ატრიბუტირების შესაძლებლობა, რაც ს. ბორშევსკის მხრივ გაკრიტიკებულ იქნა (С.С. Боршевский. Пример не критического отношения к документу. «Литературный критик», 1940, 3-4, стр. 204-208).

2 იხ. ვ.ს. სპირიდონოვის წინასიტყვაობა ნიგზში: В.Г. белинский. Полное собрание сочинении, XII, М., 1926, стр. XIII.

3 Р. Витязев. Анонимная статья “О задачах современной критики” как материал по методологии литературной эвристики, “Звенья”, 6, М., - Л., 1936, стр. 756.

4 С.С. Боршевский. Салтыков-Щедрин..., стр. 5.

5 С.А. Микишин. Судьба литературного наследства Солтыкова-Щедрина. “Литературное наследство”, 3, 1932, стр. 292.

ბლოდ¹ ან სანიხალმდეგოდ.² ცხადია, შედარება-შეპირისპირებასა და მიღებულ შედეგს უსწრებს საკუთრივ დასახელებულ პოზიციათა საგანგებო, „მაქსიმალურად მრავალმხრივი და კონკრეტული“ ანალიზი³ ცალ-ცალკე.

კვლევი ეს გზა აზრთა დამთხვევას იდეურ მსგავსებათა საფუძველზე ხსნის, მაგრამ ასახსნელია თვით ამ მსგავსებათა რაობის საკითხი; იდეათა ნაწილის ან ცალკეულ იდეათა სრული იგივეობაც კი ხშირად პოზიტიურ შედეგს არ იძლევა; საჭიროა იდეურ სისტემათა,⁴ საზოგადოდ, იდეურ პოზიციათა (იქვე, გვ. 56) და მიმართულებათა (იქვე, გვ. 99) შესაბამისობის დადგენა. გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ ამგვარ მსგავსებათა დადგენასაც მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, „если будет убедительно показана общность стилистических принципов воплощения одинаковых идей“.⁵

ამის გამოვლენა კი უდიდეს სირთულესთანაა დაკავშირებული.

ამას გარდა, საკითხის სირთულე სხვა, არსებითად მნიშვნელოვანი ფაქტორებითაცაა განპირობებული; კერძოდ, გასათვალისწინებელია შემდეგი გარემოებანი: ა) ერთნაირი სოციალ-პოლიტიკური, ფილოსოფიურ-ესთეტიკური და ლიტერატურულ-კრიტიკული შეხედულებანი შესაძლოა ჰქონდეს ერთი ეპოქის სხვადასხვა მწერალს და ეს შეხედულებანი მთლიანად ეპოქის მოთხოვნით იყოს განპირობებული; ბ) აზრობრივ-თემატიკური ერთიანობაც ხშირად ამ შეხედულებათა ერთიანობით განისაზღვრება; გ) გამორიცხული არაა ამ მხრივ პოპულარული მწერლის გავლენა ან რედაქტორ-გადამკეთებელთა შეგნებული ჩარევა; დ) ერთი და იმავე თხზულების იდეური შინაარსი ზოგჯერ განსხვავებულად ესმით და ჭირს ამ შინაარსის შესწავლა სავარაუდებელი ავტორის ნააზრევთან მიმართებაში; ე) თვით სავარაუდებელი ავტორის ნააზრევიც შესაძლოა სხვადასხვაგვარად ესმოდეთ და სხვ.

განსაკუთრებული სირთულე ამ მხრივ მაინც ძველ მწერლობათა სფეროში შეინიშნება. ავტორის იდეოლოგია აქ უნდა გაანალიზდეს საზოგადოდ თავისი დროის იდეოლოგიური ცხოვრების ფონზე, მის ყვე-

1 Вопросы текстологии, в. 2, стр. 53; Основы текстологии, стр. 201.

2 Основы текстологии, стр. 207.

3 Вопросы текстологии, в. 2, стр. 99.

4 Там же, стр. 52.

5 В.В. Виноградов, О языке..., стр. 310.

ლა წერილმან სხვაობათა გათვალისწინებით.¹ მხედველობაშია მისაღები ის გარემოებაც, რომ ხელნაერი მემკვიდრეობა, სხვადასხვა სახის უმნიშვნელო ცვლილებასთან ერთად, იდეურ-მსოფლმხედველობრივ ევოლუციასაც განიცდიდა.² ეს ევოლუცია ზოგჯერ თვალსაჩინოა, მაგრამ უმეტესად რთული საკვლევი და ძნელად დასადგენი.

აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი არანაკლებ მნიშვნელოვანი ფაქტი: სამეცნიერო ლიტერატურაში (განსაკუთრებით, რუსულში) თითქმის ყოველთვის ხაზგასმითაა მითითებული, რომ იდეური გზით ატრიბუტირებისას შედარება-შეპირისპირება ხდება ცნობილი ავტორის ცნობილ თხზულებასთან. მიგვაჩნია, რომ საკითხის ამგვარი განმარტება ცალმხრივია და იგი დაზუსტებას საჭიროებს. კერძოდ, პრაქტიკაში ხშირად გვხვდება ისეთი შემთხვევები, როცა არ არსებობს შესადარებელი კონკრეტული ობიექტი, მაგრამ იდეური ანალიზის გზით თხზულების ატრიბუტირება მაინც წარმოებს. განსაკუთრებით ეს მაშინ ხდება, როცა თხზულება უცხო ავტორს მიენერება. ასეთ ვითარებაში მკვლევარს იდეურ-მსოფლმხედველობრივი შედარება-ანალიზი საკუთრივ ეროვნულ-ლიტერატურული სფეროდან საერთაშორისო სფეროში გადააქვს. კერძოდ, აქ ორი მწერლის დაპირისპირება ორი (ან მეტი) ქვეყნის იდეურ-მსოფლმხედველობრივ თუ პოლიტიკურ-კულტურული და სარწმუნოებრივი დაპირისპირებით იცვლება თუ კვლევაც მრავალმხრივი და მრავალფეროვანი ხდება. ამის მაგალითს ქართულ სინამდვილეში „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ გვაძლევს.³

ამავე სიბრტყეზე უნდა განვიხილოთ სხვადასხვა ენაზე არსებული ერთი და იმავე თხზულების ატრიბუტირება, რასაც თითქმის არც ექცევა ყურადღება თეორიულ ლიტერატურაში. აქ ერთმანეთს არ უპირისპირდება ორი თხზულება და ორი ავტორი, არამედ ფაქტობრივად ერთი თხზულების ფარგლებში საძიებელია ერთი ავტორი.

1 Д.С. Лихачев. Текстология..., стр. 308, 311.

2 უალრესად ძნელია, მაგალითად, „ბალავარიანის“ ატრიბუტირება, რადგანაც „იმისდა მიხედვით, თუ რაწაირ სოციალურსა და რელიგიურ-კულტურულ გარემოში ხვდებოდა ეს ნაწარმოები, ეს ასეთ თუ ისეთ სახესღებულობდა ხოლმე“ (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VI, თბ., 1960, გვ. 42-43.)

3 საყურადღებოა ამ მხრივ „ამირანდარეჯანიანის“ ატრიბუცია (Н.Я. Марр. Персидская национальная тенденция в грузинском романе Амيرانдареджаняни, ЖИНП, 1895, 6, стр. 352-365;) შდრ. გ. იმედაშვილი, ამირანდარეჯანიანი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II (XII-XVIII სს.), თბ., 1966, გვ. 56-59.

ასეთ შემთხვევაშიც ადგილი აქვს ორი (ან მეტი) ქვეყნის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი, პოლიტიკური და კულტურულ-სარწმუნოებრივი შედარება-შეპირისპირების ფაქტს, რასაც უსწრებს შესაძარბელი ტექსტების სკრუპულოზური ფილოლოგიური ანალიზი.¹

ორსავე შემთხვევაში თხზულების ატრიბუციის საკითხი თითქმის იდენტური ხდება მისი ორიგინალობის საკითხისა.

დასასრულ, უნდა ითქვას: კვლევის დასახელებული სამი გზა პირობითად წარმოიდგინება ცალ-ცალკე; მხოლოდ მათი კომპლექსური გამოყენებაა ქეშმარიტი ატრიბუციის უპირველესი სანინდარი.²

ძველ ლიტერატურულ, მათ შორის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ, ძეგლთა ატრიბუცია ზოგ თავისებურებას ავლენს. დასმული კონკრეტული პრობლემის თეორიულ ასპექტში განხილვა გარკვეულ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული, რომელთაგან უპირველესია ძველი ქართული მწერლობის მასალებზე დამუშავებული ტექსტოლოგიის კურსის უქონლობა, რომელშიც განზოგადებული იქნებოდა ამ მწერლობის მრავალსაუკუნოვანი და მრავალმხრივი კვლევის პრაქტიკა.³ ამოცანას შედარებით აადვილებს ის ფაქტი, რომ არის რიგი საკითხებისა, რომელთა დამუშავება, მათი ზოგადი ხასიათის გამო, სხვა მწერლობათა კვლევის შედეგებთან მიმართებაში არათუ შესაძლებელი, აუცილებელიც კი არის, რითაც, რასაკვირველია, თვით ამ საკითხთა სირთულე არ იხსნება.

ზოგადი ხასიათისაა იმის აღნიშვნა, რომ ძველ მწერლობათა სფეროში ატრიბუციის წარმატება მხოლოდ მაშინ იქნება გარანტირებული, თუ მკვლევარი სრულად გაითვალისწინებს ტექსტის ისტო-

¹ ჩვენს სინამდვილეში ამის ნიმუშად „შუშანიკის წამების“ გარშემო ი. აბულაძის მიერ გაწეული შრომა მიგვაჩნია (იხ. იაკობ ცურტაველი, „მარტვობაჲ შუშანიკისი“. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევები და ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, ტფილისი, 1938).

² Е. Прохоров. Текстология, М., 1966, стр. 108.

³ ძველი ქართული მწერლობის მასალებზე კონკრეტული ატრიბუციის დარგში კოლოსალური სამუშაო აქვს ჩატარებული კ. კეკელიძეს. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ პირველი ტომი. მნიშვნელოვანია აგრეთვე ი. ჯავახიშვილის, ა. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას, ი. აბულაძისა და სხვათა გამოკვლევები. განმაზოგადებელი, თეორიული ხასიათის ნაშრომი კი ქართულად, ქართული მასალის საფუძველზე, ჯერ არ შექმნილა.

რიას და საერთოდ თხზულებასთან დაკავშირებულ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებს; აქ ატრიბუცია უშუალოდ თხზულების ისტორიულ-ლიტერატურულ შესწავლას გულისხმობს. ძველი რუსული ლიტერატურის მაგალითზე დ.ს. ლიხაჩოვს სწორად აქვს შენიშნული: „Исследователь древней русской литературы, решая вопрос об авторстве, вынужден не отделять его от вопросов строения произведения, истории его создания, определения в решении его возникновения в целом и в отдельных частях, от судьбы текста в последующее время, от вопроса о сохранности авторского текста и т.д.“. ¹ უფრო მოკლედ: «Полную уверенность в точной атрибуции памятника мы можем получить только в результате полного же его историко-литературного изучения». (იქვე, გვ. 328).

კელევის ამგვარი ხასიათი განპირობებულია არსებითი მნიშვნელობის მქონე ფაქტორებით: ერთი ავტორის თხზულება, ნებისთ თუ უნებლიეთ, იცვლებოდა რედაქტორის, დამკვეთისა თუ სხვათა მიერ. ეს ცვლილება ზოგჯერ ისე მნიშვნელოვანია და საქმის ისეთი ცოდნითაა შესრულებული, რომ დღეისათვის ჭირს თხზულების პირველსახისა და მისი პირველშემქმნელის გამოვლენა.

ამასთან დაკავშირებით ისმის ზოგადი ხასიათის ორი ძირეული კითხვა: ძველ მწერლობაში ვის შეიძლება ეწოდოს ავტორი და რას – მისი თხზულება?²

აზრი პირველი საკითხის შესახებ ისტორიულად ევოლუციას განიცდიდა ანტიკურობიდან მოყოლებული ახალ დრომდე, ვიდრე გარკვევით ჩამოყალიბდებოდა „ინდივიდუალური ავტორის“ ცნება (იქვე, გვ. 248). ამ ცნების გააზრება სხვადასხვა ხალხთა მწერლობაში სხვადასხვა დროს მოხდა, რაც, ზემოდასახელებულ ფაქტორებთან ერთად, ზოგჯერ თხზულების ჟანრობრივი ხასიათითა და მისი შემქმნელის წოდებრივი მდგომარეობითაც კი იყო განპირობებული.³

1 Д.С. Лихачев. Текстология на материале..., стр. 289; იქვე, გვ. 295.

2 დ. ლიხაჩოვი იმასაც კი ამბობს, რომ ერთი ავტორის თხზულების ხელშეუხებლად შენარჩუნების შემთხვევაშიც ძნელია საკუთრივ ამ ავტორის შემოქმედებითი მუშაობის გამოვლენა, რადგანაც ადრე წესად ჰქონდათ ფილკლორულ-ლიტერატურული მასალის უხვად გამოყენება (იქვე, გვ. 288). ამ თვალსაზრისის გაზიარება გაჭირდებოდა, განსაკუთრებით ფოლკლორული მასალის გამოყენების რამდენადმე გაზვიადებულად წარმოდგენის გამო.

3 Д.С. Лихачев. Текстология на материале..., стр. 284.

დ. ლიხაჩოვს შენიშნული აქვს, რომ, მაგალითად, ძველ რუსულ მწერლობაში (X-XVII სს.) შეიმჩნევა გარდამავალი საფეხური კოლექტიურ ხალხურ შემოქმედებასა და ახალი დროის ინდივიდუალურ შემოქმედებას შორის. კოლექტიური საწყისი მასში ძალზე ძლიერია, თხზულების ტექსტი არამდგრადია, ცვალებადია, ხოლო ავტორისეული კუთვნილების გაგება – სავსებით თავისებური (იქვე, გვ. 229).

ამ თვალსაზრისის განზოგადებისათვის ზოგი ძირითადი საკითხის დაზუსტებაა საჭირო. კერძოდ, ცნება „კოლექტიური ხალხური შემოქმედება“ სავსებით პირობითად უნდა გავიგოთ, რადგანაც ძნელია მასთან რამენაირად დავაკავშიროთ რედაქტორთა, კომპილატორთა, გადამწერთა თუ სხვათა საქმიანობა. ყოველ შემთხვევაში, ქართულ სინამდვილეში უცვლელად მისი გადმოტანა გაჭირდებოდა.

ქართველ ჰაგიოგრაფებთან ადრიდანვე განმტკიცებული ჩანს აზრი ინდივიდუალური ავტორის შესახებ; გარკვევით იგრძნობა ცალკეულ ავტორთა გამორჩევისაკენ სწრაფვა და მათი მწერლური შესაძლებლობის სანიშნო შეფასების უნარი; გარკვეულ შემთხვევაში, საკუთარი ლიტერატურული მემკვიდრეობის სხვათა მიერ ხელყოფის მტკივნეული განცდა; „მე“-ს წინ წამოწევის ტენდენცია და ა.შ. აღნიშნული ვითარება უნდა აიხსნებოდეს შემდეგი მიზეზით: ა) სამწერლო კულტურის მაღალი დონით, როცა შემოქმედი საკუთარი მწერლური ღირსების შეგნებით გამოეყოფა კოლექტივს; ბ) სასულიერო ხელისუფალთაგან საეროთა მხრივ მწერლობაში შემოქმედებითი ჩარევის აკრძალვით, რითაც ერთგვარად იდევნება კოლექტიური საწყისი და სხვ.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმ გარემოებას, რომ ქართველ წმინდა მამებს ადრევე ჰქონდათ მოაზრებული „კიმენის“ ცნება, რაც უშუალოდ განამტკიცებდა ინდივიდუალური ავტორის უფლებას.

ამიტომაც პირველი პერიოდის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ინდივიდუალურ ავტორად კიმენური ტექსტის შემქმნელი უნდა მივიჩნიოთ, ხოლო მის თხზულებად – კიმენური ტექსტი. რედაქტორები, გადამკეთებლები, გადამწერნი და სხვანი ამ უკანასკნელს მხოლოდ სიუჟეტად კი არ იყენებენ და ახალი თხზულების რანგში კი არ აჰყავთ იგი, არამედ კიმენურ ტექსტს, როგორც იმთავითვე სავსებით სრულყოფილ ლიტერატურულ ფაქტს, ცვლიან სხვადასხვა ხარისხითა და მოსაზრებით. ამასთანავე, რედაქტორთა, გადამკეთებელთა, გადამწერთა, თუ გნებავთ – გვიანდელი მეტაფრასის ცნების არსებობა სამეცნიერო ლიტ-

ერატურაში დასახელებულ მოღვაწეებს ართმევს ინდივიდუალური ავტორის უფლებას და ამითვე განამტკიცებს აზრს იმავე ინდივიდუალური ავტორის არსებობის შესახებ ძველ მწერლობაში.

საკითხის ასე დასმაში, ალბათ, ხელს არ გვიშლის ის გარემოება, რომ უშუალოდ კიმენური სახით ძეგლებმა ჩვენამდე ნაკლებად მოაღწია. პირიქით: ქართული ჰაგიოგრაფიის ამგვარი ხასიათი გარდუვალს ხდის კიმენური ტექსტების გამოვლენას მასთან დაკავშირებული ყველა ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხის გათვალისწინებით, რომელთაგან უმრავლესობას დამოუკიდებელი მნიშვნელობაც აქვს.

ამასთან, ძალაში რჩება კ. კეკელიძის სიტყვები: „ჩვენი ძველი მწერლების ბიოგრაფია არამცთუ დამუშავებული არაა მონოგრაფიულად, ჩვენ ბევრი მათგანის ვინაობა სრულიად არ ვიცით. ეს კიდევ ცოტაა, ჩვენი ძველი მწერლობის ბედნიერ მკვლევარს სრულიად ახალი, უცნობი მწერლის აღმოჩენაც კი შეუძლია, იმდენად დამუშავებულია ჯერჯერობით ჩვენი წარსული“.¹

ჩვენთვის საკვებით გასაგებია, რომ შუა საუკუნეების მწერლები წინამორბედთა „ენითა ზრახვიდნენ, მათითა ყურითა ესმოდათ და მათითა ხელითა შურებოდნენ“,² რაც ავტორობის ცნებას კი არ უარყოფდა, არამედ ამკვიდრებდა მის თავისებურ გაგებას. ვფიქრობთ, ეს უკანასკნელი თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში ისეა ინტერპრეტირებული, რომ ხსენებული პერიოდის ლიტერატურა ლამის საზოგადოდ ანონიმურადაა გამოცხადებული. სინამდვილეში კი, ვფიქრობთ, ეს ასე არ არის, რასაც წინამდებარე ნარკვევის მკითხველი ნანილობრივ მაინც იგრძნობდა. ქართულ მწერლობაში ავტორობის პატივის შეგრძნება იქამდისაც კი იყო გამძაფრებული, რომ, ვთქვათ, ერთი მწერალი თავისი თხზულებიდან თუნდაც ერთი ასოს (კერძოდ, აჲ-ს) ამოღებისათვის ღმრთისაგან „შეტამცვალებას“ უქადდა მთამომავლობას. ჩანს, ამ მხრივ მეტი დაფიქრებაა საჭირო, რამაც გადაგვანყვეტინა ატრიბუციის საკითხების მონოგრაფიული დამუშავება უწინარესად ძველ ქართულ მწერლობაზე დაყრდნობით, რაც არცთუ ისე შორეული მომავლის საქმედ გვესახება.

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 30.

² კ. კეკელიძე, შემოქმედებითი პროცესი ძველ ქართულ ლიტერატურაში..., ეტიუდები, II, გვ. 208.

დიდოსტატი კონსტანტინა – წინაპართა დამფასებელი

გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას: XX ს-ის ქართველ პროზაიკოსთაგან კ. გამსახურდია თითქმის ერთადერთი იყო, ვინც ძალუმად დაეფუძნა წინაპართა სულიერ მემკვიდრეობას, უწინარესად ძველ ქართულ სიტყვიერ კულტურას, და ნარმატებით სცადა „ქართლის ცხოვრების“ მხატვრული პარადიგმების შექმნა. ამიტომაც გულწრფელია სიტყვის დიდოსტატი, როცა ბრძანებს: „მარტოობის ჟამს ხმამაღლა ვკითხულობ რომელიმე შერჩეულ ძეგლს ძველი ქართული მწერლობისას, დაძინებისას ძველ ქართულ შედევრებს ვათვალიერებ, რათა ქვეშეცნებაში განმიმკვიდრდეს თავისთავადი ენის კულტურის ნელსურნელება. ასე და ამგვარად დღე და ღამ ვებრძვი ქართულ სიტყვას, როგორც კოჭლი იაკობი ებრაელთა მრისხანე ღმერთს“.

კ. გამსახურდიას მიმართება ძირძველ ქართულ ლიტერატურასთან ძირითადად ორ ასპექტში გამოვლინდა – ლიტერატურულ-მხატვრულ შემოქმედებასა და ესეისტურ-კრიტიკულ ნააზრევში. თანაც, რაც მთავარია, „სიძველისადმი გრძნობა, პატივი“ ორსავე შემთხვევაში უმაღლეს ესთეტიკურ ხარისხშია განცდილი და მოტანილი. კერძოდ, მწერლის ესეისტურ-კრიტიკულ ნააზრევზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ დიდი შემოქმედი მხატვრისა და მეცნიერის ალლოთი განიცდიდა და აფასებდა კიდევაც წინაპართა სიტყვიერ კულტურას, თვით უძველესი ქართული ანბანის ჩათვლით. მეტიც: კ. გამსახურდია ქართული ენის უკვდავებას ეროვნული დამწერლობის არსებობითაც ხსნის, რომელიც „ჯერაც გამოუცნობი სფინქსია“, მისტიკური ძალისხმევით გაჯერებული, ამასთანავე, „გენიოსურად მარტივი და სრულყოფილიც“, ორიგინალურობის ბეჭდით აღბეჭდილი. მწერალმა თავის „მთვარის მოტაცებაში“ ამ „სფინქსს“, „ესთეტიურად თვით სანკრისტულ და ლათინურ აღფაბეტზე უფრო მომხიბვლელს“, უძღვნა კლასიკური საგალობელი და ამითაც დაემსგავსა თავის დიდ წინაპარს, იოანე ზოსიმეს, ვინაც განადიდდა ენა და მოდგმა ქართველთა.

კ. გამსახურდიამ ეროვნულ ანბანთან ერთად უძველესი ქართული ლიტერატურის ორიგინალობა და თავისთავადობაც შეამჩნია, რაც, ცხადია, არ გულისხმობდა ქართველთა სულიერ კულტურაზე ბიზანტიური მწერლობის კეთილისმყოფელი გავლენის უგულვებელყოფას.

იგი უფრო იმაზე მიუთითებდა, რომ ჩვენმა წინაპრებმა ქრისტიანობა აღიქვეს არა მხოლოდ როგორც რელიგიური სისტემა, არამედ, ამასთან ერთად, და მასზე უწინარეს, როგორც პოეტური ხილვა, როგორც თავად პოეზია. ამგვარად აღქმულმა რელიგიურმა რწმენამ და კულტურამ კი ხელი შეუწყო არა მარტო ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის გაფურჩქვნას, არამედ ქართველთა ეროვნული მეობის განმტკიცება-შენახვის საქმესაც, ვინაიდან აქ თვით ბერები მონასტრის კედლებშიც ერისკაცებად რჩებოდნენ მუდამ.

როცა მწერალი ქართული სიტყვიერი კულტურისათვის ქრისტიანობის მნიშვნელობაზე მსჯელობს, უწინარეს ყოვლისა, ბიბლია აქვს მხედველობაში. მისი, როგორც საკრალური წიგნის, ადეკვატური თარგმანისაკენ სწრაფვა, კ. გამსახურდიას დაკვირვებით, „დიდი ლაპიდარობისა და სიზუსტის ტრადიციას“ ამკვიდრებდა ჩვენს მწერლობაში, რომლებზედაც შემდეგ აღიზარდნენ ქართული პატრისტიკული და აგიოგრაფიული ლიტერატურის კორიფენი. ამასთანავე, მწერალს არ გამოურიცხავს ძველი ქართული სულიერი კულტურის მიმართება არაბულ-ირანული რომანისა და ნოველისტიკის სანყისებთან. უწინარესად ნაგულისხმევია „ბალავარიანი“ და „ვისრამიანი“, რომლებშიც ქართულმა ენამ „მიაღწია გამოთქმის შესაძლებლობათა მაქსიმუმს“, ამასთანავე, „უაღრესი ლაპიდარობა, უდიდესი ეკონომია სიტყვისა, ნაჭედურობა ფრაზისა და ფერთა სიუხვე ამ ძეგლებში შერწყმულია ეტიმოლოგიურ სიღრმესა და სიმდიდრესთან“.

ძველი ქართული მწერლობის სანყისებზე მსჯელობას კ. გამსახურდია „შუშანიკის წამებით“ იწყებს. იგი თვლის, რომ იაკობ ცურტაველის თხზულებას გააჩნია თითქმის ყველა კომპონენტი დიდი სტილის პროზაული ქმნილებისა: „უაღრესად დახვეწილი ენობრივი ინსტრუმენტი, ფრიად კანონზომიერი პარმონიულობა კომპოზიციისა და, რაც მთავარია, უაღრესად ნათელი, რეალისტური მანერა ხატვისა და ხასიათთა გამოძერწვისა“. ყოველივე ეს, განსაკუთრებით კი იმ დროისათვის, „გასაოცარ“ დონემდე ასული რეალისტური მანერა ცურტაველისა, კ. გამსახურდიას აძლევს საფუძველს, განაცხადოს: „დაუჯერებელია, რომ იაკობ ხუცესს წინამორბედი არა ჰყოლოდა, წინამორბედი და ყამირის გამტეხელი“. იგი საერთოდ ქართველ პაგიოგრაფთა ნახელავით იმდენად იყო მოხიბლული, უწინარესად ენობრივ-მხატვრული თვალსაზრისით, რომ მწერლის მაღალი ტრიბუნიდან ერთ დროს ასეთი ლოზუნგი წამოაყენა: „უკან დავიხიოთ გიორგი მერჩულისაკენ“. ამ ლოზუნგში

გაცხადებულია მწერლის თანმიმდევრული ენობრივი პოზიცია, რაც, სამწუხაროდ, მის თანამოქალაქებთან ყოველთვის ერთნაირად და სწორად არ ყოფილა გაგებული. თავად კ. გამსახურდია კი მასში ერთადერთ აზრს დებდა, კერძოდ, გულისხმობდა ყოველივე იმ საუკეთესოს ათვისების საჭიროებას, რაც წინაპართა ენის წიაღში მოიძეეებოდა.

კ. გამსახურდიას „ვეფხისტყაოსანი“ მიაჩნდა პოეტური სიტყვის მიუწვდომელ ნიმუშად, ამასთანავე, მიუთითებდა მის განუზომელ უტილიტარულ მნიშვნელობაზეც ქართველთა ყოფის ისტორიაში. მწერლის თქმით, „რუსთაველმა უფრო მტკიცე დულაბით შეკრა თავისი ხალხი, ვიდრე საუკუნეების მანძილზე ამას შეძლებდნენ უნარჩინებულები მეფეები, მხედართმთავრები და რელიგიის ქურუმები“. რუსთაველსა და მის პოემას სრულიად გამორჩეული პოპულარობა ხვდა წილად, მან „ამღერა რაინდი და პოეტი, მწყემსი და გლეხი, მეომარი და მიჯნური“, ამიტომაც დროთა მანძილზე ისე შეერწყა ხალხურ ზეპირსიტყვიერებას, რომ ახლა ძნელია სამანის მოძებნა მასა და ხალხურ პოეზიას შორის.

კ. გამსახურდიასათვის საეჭვო არაა, რომ რუსთაველი იცნობდა ანტიკურ ლიტერატურას. თავისი პოეტური ტემპერამენტით რუსთაველი მიაგავსო ბერძენ დიდოსტატებს, „ფრიდონის, ავთანდილისა და ტარიელის ავანტიურულ ომებში აქილევსის, ოდისევსისა და ჰექტორის ხმლების წკრიალი მოგვესმის“, მაგრამ ქართველი გენიოსის უპირატესობა მაინც ცხადია, მიუხედავად „ტანმორჩილებისა“, – ამბობს მწერალი, – რუსთაველის პოემა ღრმააზროვანია, რაც მიღწეულია წერის „აფორისტული მანერით“. „ვეფხისტყაოსანი“ გამორჩეულია რიტმული თვალსაზრისითაც. თუ ჰომეროსის, დანტესა და სხვათა თხზულებანი მონოტონურ რიტმულ პრინციპზეა აგებული და დიდ მანძილზე ღლის მკითხველს, რუსთაველთან მაღალი და დაბალი შაირი ენაცვლება ერთმანეთს, რითაც სავსებით დაძლეულია მონოტონურობა და პოემაც სასიამოვნოდ იკითხება თავიდან ბოლომდე.

კ. გამსახურდიას პოემიდან არქაული აღმოსავლური ხმებიც მოესმის, უწინარესად, განთქმული „მაჰაბჰარატასი“, თუმცა მასში „ყოველივე მოცემულია ნაციონალური ენის უბრწყინვალესი გამოსხივებით, ისეთი იგავმიუწვდომელი დიდოსტატობით, მხოლოდ დიდად განსწავლულის თვალი და სმენა თუ გაარჩევს ეროვნულსა და ინტერნაციონალურს, მოტანილსა და შინმიღებულს ურთიერთისაგან“. მწერალი უყურადღებოდ არ ტოვებს რუსთაველის ესთეტიკურ-პოეტურ

ნააზრევს, აღნიშნავს, რომ მისთვის პოეზია რითმების თვითმიზნური თამაში როდია, არამედ სიბრძნის ერთ-ერთი დარგი, რითაც რუსთაველი პირდაპირ ეხმიანება პლატონს.

კ. გამსახურდიას „ვეფხისტყაოსანი“ მიაჩნია „ადამიანურ ვნებათა აპოლოგიად“, რაშიც თავი იჩინა მისმა მაღალმა ჰუმანიზმმა. ამ მხრივ რუსთაველს ჰყავდა წინამორბედები ქართულ სინამდვილეში ცურ-ტაველის, მერჩულისა და სხვათა სახით.

თავად ჩინებული მეიგავე კ. გამსახურდია აღტაცებული იყო თავისი დიდი წინაპრის, სულხან-საბა ორბელიანის, პიროვნებით, მისი მამულიშვილობით, ენციკლოპედიური განათლებულობით, დიადი მწერლური ნიჭით. იგი შენიშნავს: „საბა ორბელიანის იგავების სათაურშივე მჟღავნდება მისი გენიის უდიდესი ორიგინალობა. და მსოფლიო ნოველისტიკაში მე სულ რამდენიმე წიგნი მეგულება ისეთი, რომელთაც ეგზომ ბრწყინვალე სათაური ჰქონდეს“.

მწერლის აზრით, ორიგინალურია სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“, მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი პარაბოლური ხასიათის თხზულებანი შინაარსობრივი თვალსაზრისით ზედმინეწით ორიგინალური არ ყოფილა.

კ. გამსახურდია მსგავსებას ამჩნევდა ფრანგ ენციკლოპედისტ ვოლტერსა და სულხან-საბა ორბელიანს შორის. ეს მსგავსება ვლინდება დასახელებულ მოღვაწეთა უნივერსალურ განსწავლულობაში, რაც დამშვენებული იყო ამ ორი დიდი ერუდიტის მისაბაძი თავმდაბლობით. ამას გარდა, სულხან-საბა ვოლტერს ჰგავსო მხატვრული აზროვნების მანერით, უწინარესად, სარკასტული გონებამახვილობით, რისაც თავად მეფეებსაც ერიდებოდათ.

კ. გამსახურდია მთელი თავისი ხანგრძლივი მოღვაწეობის მანძილზე სულხან-საბა ორბელიანის პიროვნებისა და სულიერი მემკვიდრეობის თავყანისმცემელი დარჩა, ამასთანავე, განიცადა მისი კეთილმყოფელი გავლენა ენობრივ-სტილური და განსაკუთრებით თემატურ-ჟანრობრივი თვალსაზრისით.

კ. გამსახურდია აღტაცებული იყო დ. გურამიშვილის პიროვნული ძალმოსილებითა და უებრო სულიერი მემკვიდრეობითაც. იგი მას რაცხდა თანამედროვე გაგების მსოფლიო კაცად, ვისთანაც პიროვნული და საქვეყნო იდეალები ისეა შერწყმული, რომ ძნელია ამ მხრივ რაიმე სამანების დადგენა. დიდმა მწერალმა ერისთვის ტანჯული გუ-

რამიშვილი დაადარა უღრან ტყეში მდგარ მაღალ მუხას, რომელსაც გრიგალი ყველაზე ძლიერ ეკვეთება ხოლმე.

დ. გურამიშვილმა ჭეშმარიტად ტიტანური ნებისყოფა და გამძლეობა გამოავლინა, როგორც „ბუნებით დიდმა კაცმა“, და გაუძლო თითქმის გაუსაძლის მეხთატეხას. ის ჩვენში ციდან ჩამოვარდნილ მეტეორს ჰგავდა, როგორც გოთე – გერმანიაში. „იგი არავის არ დამონაფებია, მას არავისგან საკმაოდ არ უსწავლია... თავად ისე გაიკვლია გზა თავის საუკუნის კულტურის ნიაღში და აქაც ისეთსავე სიმამაცეს იჩენდა, როგორც ლეკეთიდან მოსკოვამდის ფეხით მიმავალი“. მწერლის შენიშვნით, „დავითიანი“ უაღრესად თავისთავადი მოვლენაა მოტივური და ლექსითი ტონალობის, აგრეთვე, ენობრივ-სტილური ივალსაზრისით. მხოლოდ დიდმა ვაჟამ შეძლო მიახლოებოდა მას, რაც ხალხურობით აღბეჭდილ „ლექსურ ტონალობათა“ მსგავსებაში გამოიხატა, აგრეთვე იმაში, რომ ეს ორი „გიგანტი“ გამოირჩევა „ჰომეროსეური ეპიკური ხაზმოსმითა და გენიოსობის მიჯნამდე დასული სისადავით“. „შეუდარებელია სამკაულების მრავალფეროვნება მისი სიტყვის ხატიანობისა, ფაქიზია და რხეული მისი ლექსის ინსტრუმენტი, ძლიერია, გულწრფელი და ღრმად ვოკალური ტემბრი მისი სიტყვიერი მუსიკისა. გურამიშვილის სტრიქონებში მჟღავნდება სილბო და სინაზე რუსთველის ლექსის სადარი, ხმოვანება და ძლიერება დარიალის ორნოხების შეავებისა და ლანქერებისა. იგი შეუდარებელი პეიზაჟისტია, ეპიკურ პანოების დიდოსტატი, მისი ისტორიზმი საოცარი სიცხოველითა და მარკანტული ნიშანტებით აღსავსეა“.

„დავითიანის“ ავტორს ცხადად ემჩნევა სევდიანი განწყობილება, მაგრამ, კ. გამსახურდიას დაკვირვებით, პოეტისათვის ამგვარი განწყობილება არაა დაუძლეველი; მას სძლევს დ. გურამიშვილის გამბედაობა, სიმამაცე, გამოვლენილი მის ცხოვრებასა და პოეზიაში.

მართალია, პოეტი თითქმის ყოველთვის ავლენს ქრისტიანულ თავმოდრეკილობას, მაგრამ მის სტრიქონებს შორის ასევე თითქმის ყოველთვის გარკვევით მოჩანს ლომის ბოკვერის ბრჭყალები.

ასეთია თავად ქართული სიტყვის დიდოსტატის, კ. გამსახურდიას, აზრი ძველი ქართული მწერლობის დიდოსტატთა პლეადაზე.

გიორგი ლეონიძე – ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევარი

გიორგი ლეონიძე ჭეშმარიტად საერო კაცი გახლდათ როგორც თავისი დევკაცური ფიზიონომიითა და ადამიანური ყოფიერებით, ისე პოეზიითაც. შეიძლება ითქვას, რომ იგი, ვითარცა პოეტი და ერისკაცი, სხეულებრივად განიცდიდა ქართულ სიტყვას და, უნინარესად, საერო პოეზიას. ასევე განიცდიდა გიორგი ლეონიძე ქართველ წმინდა მამათა ნასიტყვე-ნააზრევს, თუმცაღა მათი ღვთისმიერი მეტყველება მასთან მკვეთრი საერო-სამოქალაქო ფერისცვალებითაა წარმოჩენილი. ამ მხრივ, გიორგი ლეონიძის პოეზია შესამჩნევად ორიგინალურია. იგი არა ჰგავს, დაეუშვათ, ანა კალანდაძის ნაზ, ქალწულებივით ლექსებს, რომლებშიც მანდილოსნური სისპეტაკითა და ხელშეუხებლობითაა დაცული ქართული ქრისტიანობის სიტყვიერი კოლორიტი.

კვლევის სფეროშიც ასევე „ერისკაცად“ დარჩა გიორგი ლეონიძე.

მას იზიდავდა „გაგიჟებული შაირი ეროსის“ (მისივე სიტყვებით), საიათნოვას დარდიმანდობა, ბესიკის არტისტული მგზნებარება, „შაჰ-ნავაზიანისა“ და „დიდმოურავიანის“ ხმაღლა ელვარება, სიბრძნე და სიდარბაისლე მამა სულხანისა, ჭმუნვა ვახტანგ მეექვსისა და სევდა და მუდამ სევდანარევი ღიმილი დავით გურამიშვილისა.

გატაცებული იყო იგი ანთიმოზ ივერელის პიროვნებითა და ქართული სტამბის ისტორიით.

ხელი მიუწვდებოდა გიორგი ლეონიძეს „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებზეც.

დაბოლოს, მას, როგორც პოეტს, აინტერესებდა აგრეთვე პოეტიკის საკითხებიც.

აი, ის ძირითადი რკალი კლასიკური და ალორძინების ხანის ქართული ლიტერატურისა და კულტურისა, რომელსაც პოეტი-მეცნიერის მადლიანი კალამი შეეხო და რომლის მეოხებითაც სამართლიანად დაიმსახურა „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის საპატიო მკვლევრის“ სახელი (ტ. რუხაძე).

გიორგი ლეონიძემ კვლევით მუშაობას ახალგაზრდობიდანვე მიჰყო ხელი და პოეზიასთან ერთად ამ საქმეს სიკვდილამდე ემსახურა.

ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კვლევა მან ალორძინების ხანის სამწერლო ძეგლების გამოცემით დაიწყო, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ეს გამოცემანი ყოველთვის დამშვენებული გახლდათ მაღალ-

ინტელექტუალური სამეცნიერო აპარატი. ამიტომაც ამთავითვე ჩვენ ვისაუბრებთ გიორგი ლეონიძეზე, როგორც გამომცემელზე და მისეულ გამოცემებში წარმოდგენილი გამოკვლევების მეოხებით – როგორც მკვლევარზეც.

ჯერ კიდევ ჭაბუკმა პოეტმა 1920 წელს გამოსცა მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკი“ და დაურთო „თავისი დროის კვალობაზე საფუძვლიანი ცოდნით განერილი ნარკვევი და შენიშვნები“ (ალ. ბარამიძე). უთუოდ საკითხის კარგი ცოდნითაა დაწერილი ვრცელი ბიოგრაფია მამუკა ბარათაშვილისა. საკუთრივ ტექსტი „ჭაშნიკისა“ თუმცა რუდუნებითა და მონდომებითაა გამოცემული, მაინც, ბუნებრივია, ჯერ კიდევ ვერ პასუხობს თანამედროვე მეცნიერული გამოცემის მოთხოვნას.

სულ მალე, 1928 წელს, გიორგი ლეონიძის რედაქციითა და გამოკვლევით გამოიცა სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“.

სულხან-საბა ორბელიანის აღნიშნული თხზულება სრულად ან შემოკლებით ადრეც გამოუციათ სათანადო გამოკვლევების დართვით და დაურთველად, მაგრამ ვერც ერთი გამოცემა და, მით უმეტეს, ვერც ერთი გამოკვლევა ვერ უტოლდება ლეონიძისას. გიორგი ლეონიძემ არსებითად „სიბრძნე სიცრუეზე“ დართული შესავალი წერილით შესანიშნავად გამოიკვლია არა მხოლოდ აღნიშნული თხზულების ისტორიული ლიტერატურული საკითხები, არამედ ამ გამოკვლევითვე ერთ-ერთმა პირველთაგანმა საფუძველი ჩაუყარა საერთოდ სულხან-საბა ორბელიანის ბიოგრაფიისა და მრავალმხრივი შემოქმედებითი მოღვაწეობის მეცნიერულ შესწავლასაც.

შესავალ წერილში გიორგი ლეონიძემ დასვა და უმრავლეს შემთხვევაში წარმატებით გადაჭრა რიგი კარდინალური საკითხი სულხან-საბა ორბელიანის ბიოგრაფიისა და ლიტერატურული მემკვიდრეობისა. მან მეცნიერულად გამოიკვლია და შემდგომ განამტკიცა „სიბრძნე სიცრუისას“ დაწერის თარიღი, გამოავლინა ამ თხზულების ლიტერატურულ-მხატვრული ღირებულება, დამაჯერებლად აჩვენა მისი ფოლკლორული სანყისები, ამავე დროს, თხზულების ცალკეული იგავ-არაკების უკუფენა ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში და ა.შ.

მანვე აღნიშნა, რომ „ქილილა და დამანას“ ჭყონიასეულ გამოცემაზე დართული ერთ-ერთი ანდერძი სულხან-საბა ორბელიანს ეკუთვნოდა და ამ ანდერძის იგავ-არაკებზე დაყრდნობით დაადგინა საბას ბიოგრაფიის ცალკეული მომენტები. პოეტი-მკვლევარის ეს მახვილი

მიხვედრები შემდგომმა მეცნიერულმა კვლევა-ძიებამ საკვებით დაა-
დასტურა.

გიორგი ლეონიძის ზემოხსენებული გამოკვლევა, თავისი მეც-
ნიერული სრულფასოვნების გამო, თითქმის ყოველთვის თან ერთვის
„სიბრძნე სიცრუისას“ შემდგომდროინდელ გამოცემებს, როგორც
ქართულს, ასევე რუსულსაც.

1935 წელს გამოვიდა აღორძინების ხანის ერთი საკმაოდ მნიშ-
ვნელოვანი ისტორიული პოემა – „შაჰნავაზიანი“ ფეშანგი ფაშვიბერ-
ტყაძისა. ეს გამოცემა გიორგი ლეონიძემ ს. იორდანიშვილთან ერთად
განახორციელა. ტექსტზე ნამძღვარებულ ვრცელ გამოკვლევაში პოე-
ტი-მკვლევარი წარმატებით ცდილობს აღადგინოს ის ეპოქა, რომელ-
შიც მოღვაწეობა მოუხდა ფეშანგი ფაშვიბერტყაძეს და რომელიც მის
პოემაში, მართალია, ზოგჯერ ყალბ ფერებში, მაგრამ უმეტეს შემთხ-
ვევაში მაინც რეალისტურად აისახა. ამიტომაც უნოდებს გიორგი ლე-
ონიძე „შაჰნავაზიანს“ „თანამედროვის მიერ ჩანერილს ქრონიკებს“,
„გალექსილ მატიანეს“, „რეალისტურ ნაწარმოებს“, „ისტორიულ პოე-
მას“, მაგრამ „განკერძოებულობის“ გამო სამართლიანად თელის „სახ-
ოტბო, საკარო პანეგირიკულ თხზულებად“. გიორგი ლეონიძე ნმენდს
პოემას ტენდენციური ელემენტებისაგან და მეცნიერულად აღადგენს
ისტორიულ სინამდვილეს. ამ ისტორიულ სინამდვილის დადგენისას კი
მთლიანად გამოიკვეთება ფეშანგი ფაშვიბერტყაძის სახე.

გიორგი ლეონიძე „შაჰნავაზიანის“ მთავარ დამსახურებას მის რე-
ალისტურ პრინციპებში, პოეტის მიერ აღიარებული „მართლის თქმის“
თეორიაში ხედავს (სხვა საქმეა, თუ რამდენად იცავს ფეშანგი ამ პრინ-
ციპს), მაგრამ, მისივე სამართლიანი განცხადებით, მართალია, ფეშან-
გის პოემა ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა ამ მიმართულების „ოფი-
ციალური ლიდერის“ – არჩილის – სამწერლო მოღვაწეობის დასაწყისს,
პრიორიტეტი მაინც ამ უკანასკნელს ეკუთვნის; არჩილმა არსებითად
თვითონ წარმართა XVII საუკუნის ქართული პოეზია ახალი ლიტერა-
ტურულ-თეორიული კონცეფციის ხაზით.

ოთხი წლის შემდეგ გიორგი ლეონიძემ გამოსცა იოსებ თბილელის
„დიდმოურავიანი“, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში „პოემის
საუკეთესო გამოცემადაა“ აღიარებული (ალ. ბარამიძე).

გიორგი ლეონიძის დაკვირვებით, პოემა „ეროვნული თვითშეგნების
ინტენსიურობის“ გამომხატველია, „ნაციონალური ეპოსის ნაწილებუ-
ლი ძეგლია“. გამოკვლევაში მოცემულია „დიდმოურავიანის“ ლიტერ-

ატურულ-მხატვრული ანალიზი, ამავე დროს, განხილულია თხზულებასთან დაკავშირებული ისტორიული და ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები. ამ საკითხთა ლეონიძისეული გადანყვეტა არსებითად გაზიარებულია თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში.

შეინაწავლა რა დეტალურად იოსებ თბილელის ბიოგრაფია, გიორგი ლეონიძემ მეტ-ნაკლები წარმატებით სცადა პოემის დანერის თარიღის შემდგომი დაკონკრეტებაც. მისი აზრით, იგი უნდა დაწერილიყო უფრო 1664-1675 წლებში, ვიდრე 1681 წლის შემდეგ. თავისი აზრის განსამტკიცებლად იგი იშველიებს აგრეთვე არჩილ მეფის ბიოგრაფიულ მომენტებსაც, დოკუმენტურად უთითებს არჩილისა და იოსებ თბილელის ახლო ურთიერთობაზე. მას მოჰყავს ისეთი ისტორიული ფაქტები აღნიშნული საკითხის გარშემო, რომელთა გათვალისწინება ყოველთვის სასურველი და საჭიროც იქნება.

1939 წელს გამოვიდა გ. ლეონიძის გამოკვლევა „საიათნოვა“. მართალია, თვითონ ავტორი ამ წიგნს ბიოგრაფიულ ესკიზს უწოდებს, მაგრამ იგი არსებითად მონოგრაფიული გამოკვლევაა საიათნოვას ბიოგრაფიისა და, ნაწილობრივ, შემოქმედებისაც. სხვაგვარად არც შეიძლებოდა, რადგანაც საიათნოვას ბიოგრაფია და შემოქმედება ისეა გადახლართული ერთმანეთში, რომ მათი დაშორიშორება მეცნიერულად გაუმართლებელი იქნებოდა.

წიგნს წამძღვარებული აქვს წინასიტყვაობა, რომელშიც ზოგადადაა მიმოხილული საიათნოვას დამსახურება აშუღული პოეზიის განვითარებაში, მინიშნებულია მისი შორეული გავლენა ბესიკისა და გრიგოლ ორბელიანის პოეზიაზე და სხვ. საკუთრივ ბიოგრაფიულ ესკიზებში და, უმთავრესად, მის პირველ თავში წარმოდგენილია ახალი ცნობები საიათნოვას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ. პირველად აქ მოტანილი დოკუმენტებით ირკვევა უმთავრესი დეტალი პოეტის ბიოგრაფიისა, რომ იგი „იყო სანაინელი მეფის გიორგის XIII საბატონისშვილის სოფლისა საქართველოს სამეხთავანი“. ამის შემდეგ გიორგი ლეონიძე იკვლევს სანაინის ისტორიას და გამოთქვამს ფრთხილ ვარაუდს 1747 წლის ლექთა თავდასხმების დროს საიათნოვას ოჯახის ან მუხრანში, ან თბილისში შესაძლო „დახიზვნაზე“.

გიორგი ლეონიძე უთითებს, რომ საიათნოვა იყო არა მხოლოდ „საზანდარი“ მეფისა, არამედ სამეფო კარის „ხუმარიც“. მისივე სწორი დაკვირვებით, მაშინ მიღებული შეხედულების სანინალმდეგოდ, საიათნოვა არასდროს ყოფილა დიპლომატი.

აღნიშნულმა წიგნმა უთუოდ დიდად შეუწყო ხელი საიათნოვას ცხოვრებისა და შემოქმედების შემდგომში შესწავლის საქმეს. ამაშიცაა მისი ავტორის დამსახურება.

1953 წელს გამოვიდა გიორგი ლეონიძის ვრცელი მონოგრაფია „ბესიკი“. ავტორის უპრეტენზიო განცხადებით, მისი „სურვილი იყო შეძლების მიხედვით აღედგინა ბესიკის ძვირფასი სახე, ბესიკის საზოგადოებრივი ფრესკა“. უნდა ითქვას, რომ მკვლევარმა ყოველივე ამას მიაღწია. მან ზედმიწევნით შეისწავლა გაბაშვილების წარმომავლობა, დაადგინა საკუთრივ ბესიკის გენეალოგიური შტო, მოკლედ, მაგრამ საქმიანად გამოიკვლია ზაქარია გაბაშვილის პიროვნება და ლიტერატურული მემკვიდრეობა, ბესიკის ბავშვობა და სიტაბუკე, მისი ურთიერთობა ორბელიანებთან და სხვ. მანვე გაარკვია, რომ „სევედის ბალის“ ციკლის ლექსები შეთხზულია ბესიკის ქართლიდან გაძევებამდე, თბილისში.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ აკად. ალ. ბარამიძე და გიორგი ლეონიძე ერთდროულად, პარალელურად მუშაობდნენ ბესიკის გარშემო და რიგ შემთხვევაში ერთნაირი დასკვნები მიიღეს.

1954-1955 წწ. გიორგი ლეონიძე ინტენსიურად მუშაობდა დავით გურამიშვილზე. ამ ხნის განმავლობაში მან „ლიტერატურულ გაზეთში“ გამოაქვეყნა რიგი წერილებისა, რომლებიც ეხება დავით გურამიშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის საკვანძო საკითხებს.

გიორგი ლეონიძე თითქმის მთლიანად აღადგენს გურამიშვილის ეპოქას და მასთან მიმართებაში იკვლევს პოეტის როგორც ცალკეულ ბიოგრაფიულ დეტალებს, ასევე მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობასაც. მისი საფუძვლიანი ვარაუდით, გურამიშვილს სიყრმე და ჭაბუკობა მაშინდელ კულტურულ ცენტრში – მცხეთაში – უნდა გაეტარებინა. აქვე, სვეტიცხოველში, უნდა მიეღო მას განათლება და ესწავლა „წიგნი და გალობა“. შესაძლოა, ჭაბუკი დავით გურამიშვილი მონაწილეობდა ცნობილი ატენის ომში და ა.შ.

გიორგი ლეონიძემ ყურადღება გაამახვილა გურამიშვილის იმ სიტყვებზე, რომელიც ლექების მიერ მის გატაცებაზე მიუთითებს. იგი შეეცადა დაესაბუთებინა, რომ ლექებს მარტო დავითი კი არ ჩაუგდიათ ტყვედ, არამედ მასთან ერთად ორი პიროვნებაც. ეს ორი პიროვნება, შესაძლოა, თვით გურამიშვილის ოჯახის წევრები იყვნენ, ან ნათესაები. მკვლევარი კონკრეტულად ასახელებს კიდეც ამ სავარაუდო

პირებს – მერაბ გურამიშვილსა და გარაყანიძეს (ცოლის ძმა დ. გურამიშვილისა).

გიორგი ლეონიძემ დიდი მონდომებით გამოიკვლია ყველა ის ფაქტი და მოვლენა, რასაც ადგილი ჰქონდა გურამიშვილის ეპოქაში და რომლებიც პოეტის ცხოვრებასა და შემოქმედებასთან კავშირში იყო (გაეხსენოთ პატარა ნარკვევები: „ერაჯ ქალაშვილი“, „პოეტის ნათესავები კახაბერიძეები“, „დავით გურამიშვილი და გარაყანიძეები“, „დავით გურამიშვილის მირგოროდელი მეზობლები“, „სვენცა“, ანუ „სესენცა“, „ქართველთა ახალშენი მოსკოვში“...).

გიორგი ლეონიძეს აინტერესებდა აგრეთვე გურამიშვილის პორტრეტის საკითხიც. მან, საერთოდ, უაღრესად დიდი სამსახური გაუწია ქართული პოეტის სახელის გატანას საბჭოთა კავშირსა და საზღვარგარეთ.

შესანიშნავი წერილები მიუძღვნა გიორგი ლეონიძემ აგრეთვე ვახტანგ VI-ს, ანთიმოზ ივერიელსა და ქართული სტამბის საკითხებს.

გიორგი ლეონიძეს უდიდესი წვლილი მიუძღვის „ვეფხისტყაოსნის“ ე.წ. „ზაზასეული“ ხელნაწერის მიგნებასა და მის მეტად სრულყოფილ გამოკვლევაში. ქართულმა მეცნიერებამ ამ ხელნაწერზე დაყრდნობით გადაჭრა რუსთველოლოგიის რიგი მნიშვნელოვანი საკითხი და იგი კვლავაც ბევრ რამეს ჰპირდება მომავალ მკვლევარებს.

ყოველივე ეს უპირველესად სწორედ გიორგი ლეონიძის დამსახურებაა. გიორგი ლეონიძეს საერთოდ ისეთი ღვაწლი მიუძღვის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კვლევის საქმეში, რომ იგი საიუბილეო მოგონებათა სფეროს სცილდება და ჭეშმარიტ სამეცნიერო-პრაქტიკულ მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

მზერა გამჭოლი სწვდებოდა წარსულს (შტრიხები პორტრეტისათვის)

„შენში ვგლოვობთ ჩვენ ჩვენს თავს, ჩვენს უნივერსიტეტს“.

ე. თაყაიშვილი

ჩემი სტუდენტობის ჟამს, და დიდხანს მის შემდეგაც, უნივერსიტეტში გამოფენილი იყო პორტრეტები ღვანდომოსილი ქართველი სწავლულებისა, რომლებიც აქ უმნიელოდ და სახელოვნად ემსახურნენ მეცნიერებისა და ქვეყნის ინტერესებს. ხშირად შევყვებულვარ ერთი მათგანის წინაშე. ოდნავ ხანდაზმული ჩანდა იგი. გამჭოლი მზერა ჰქონდა, მაღალი შუბლი, განკვერტილი უღვაშები – იმერთა წესისამებრ. შეენოდა ევროპული ტანისამოსი ქათქათა საყელოთი და ჰალსტუხით. პორტრეტს ძუნწი წარწერა ახლდა: „იოსებ ყიფშიძე. 1885–1919“. თავდაპირველად თარიღთა სიზუსტეში ეჭვი შემეპარა, მაგრამ მოგვიანებით, როცა გავეცანი ამ ბედკრული პიროვნების ხვედრს და, სამწუხაროდ, საბედისწერო თარიღებიც სწორი აღმოჩნდა, ერთბაშად აუხსნელი გრძნობა დამეუფლა, რომელიც ახლობლის დაკარგვით გამოწვეულ სევას ჰგავდა.

მერე, მასზე ფიქრისას, ხშირად მახსენდებოდა კაცთა საუფლოში „დღემოკლედ ცხოვრებული“ ეგნატე წინოშვილის შესახებ აკაკი წერეთლის ნათქვამი სიტყვები: ჰქონდა „სიცოცხლე ხანმოკლე, ხანგრძლივად ნაყოფიერი“. ეს ფრთიანი ფრაზა, ერთი შეხედვით, პარადოქსულად ჟღერს, მაგრამ ვინც ამ ტრაგიკული პიროვნების ყოფას, ასევე ტრაგიკულ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში მოქცეულს, და, ამასთან, ნიჭიერებით აღბეჭდილ მის სულიერ მემკვიდრეობას იცნობს (რომლის სრული სინქრონული აღქმა და შეფასება მაშინდელმა მკითხველმა ხეირიანად ვერც კი მოასწრო), მისთვის აუხსნელი არ დარჩება მგოსნის სიტყვების ქვეტექსტი, გაჯერებული ღრმა შინაარსით: ნუთისოფელმა მწერალს არ უწილადა წელთა სიმრავლე, მაგრამ მან მცირე დროში მაინც ბევრი იღვანა.

ქართული აზროვნების ისტორია იცნობს ამგვარ მოღვაწეებს, რომელთა შორის დგას სვეტი ნათლისა – იოსებ ყიფშიძე, რომლის პიროვნებაშიც ქართველთა მოდგმის ინტელექტუალურმა და განსაკუთრებით, ზნეობრივმა ძალმოსილებამ უმაღლეს სრულყოფას მიაღწია.

ნია, სამაგიეროდ დააკლდა ამავე მოდგმისათვის ღვთივმომადლებული ნიჭი ხანდაზმულობისა. იგი ადრე, ძალიან ადრე, „35 წლის რაინდი მეცნიერებისა“, მიებარა მშობლიურ მინას, მაგრამ მისი ხანმოკლე სიცოცხლე იყო „ხანგრძლივად ნაყოფიერი“, ქართული გონების სიფხიზლისა და ზნეობრივი სინმინდის მაუწყებელი. ამიტომაც მისი „ღრმაშინაარსიანი ცხოვრებისა და ღვანლის თუნდაც ზოგად შტრიხებში წარმოდგენა და გაცნობიერება უნდა მივიჩნიოთ არა მარტო მადლიერი შთამომავლების ზნეობრივ ვალად – ღირსეული პატივი მიეგოს მას, არამედ ერთ-ერთ ისეთ ცხოველმყოფელ მაგალითადაც, რომელმაც უნდა შეძლოს საქართველოს მომავალი თაობების სამოქმედო ძალების აქტივიზაცია, რომ დღენიადაგ შეახსენებდეს, თუ როგორ უნდა ერისადმი ჭეშმარიტი სამსახური შესაძლებლობის მაქსიმუმის გალებით“ (კ. დანელია).

კოპნია იმერეთის მინაზე იშვა იგი – ჭიათურის მახლობლად, ღირ-
ღლოვანი რგანის სანახებში.

7 წლის იოსები წერა-კითხვას შინ ეუფლება, 8 წლისა სოფლის სკო-
ლაში დადის, 9 წლისა ქუთაისის შვიდწლიან სასულიერო სასწავლებელ-
ში აგრძელებს სწავლას. სასწავლებელს ამთავრებს 1898 წელს. აქედან
დაუყოვნებლივ გადაჰყავთ ქუთაისის სასულიერო სემინარიაში. სემი-
ნარიელი იოსები ეწევა აქტიურ რევოლუციურ მოღვაწეობას. რეაქციის
წლებში ალიხანოვ-ავარსკის დამსჯელ რაზმებს ემალება ლაილაში
(ლეჩხუმი), აგრეთვე სვანეთში. სვანი მუშის ტანსაცმელში გადაცმულ
იოსებს, ქუთაისში მალულად გამობრუნებისას, სტრაჟნიკები დააკავე-
ბენ, ჩაამწყვდევენ ცაგერის ციხეში. ცაგერიდან ქუთაისს გადმოგზა-
ვნილ ტყვეს პლატონ გოგოძე გადაარჩენს ვერაგულ მკვლელობას,
რაც მას უცილობლად ელოდა თანმხლებ „პლასტუნთაგან“. მანვე
გაათავისუფლებინა იოსები პოლიციას. ჭაბუკმა პეტერბურგს მიაშურა
(1906 წ.), ჩაირიცხა უნივერსიტეტის ფიზიკა-მათემატიკის ფაკულტე-
ტის საბუნებისმეტყველო განყოფილებაზე. არჩეულ სპეციალობას არ
დასჯერდა – ჩვენი ერისა და ენის სიყვარულით ძლეულმა პარალელუ-
რად ნ. მარისა და ი. ჯავახიშვილის ლექციებიც მოისმინა აღმოსავლურ
ენათა ფაკულტეტზე. არც რევოლუციური განწყობა განელებია, რის
გამოც, პეტრეს ქალაქიდან დევნილი, ქუთაისში დაბრუნდა. მაგრამ
მალე კვლავ ეწვია პეტერბურგს – 1907 წ. ნ. მარმა უანგარო დახმარება
გაუწია თავის ნიჭიერ მსმენელს და აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტის
სომხურ-ქართულ განყოფილებაზე გადაიყვანა.

როგორც ჩანს, დიდმა მასწავლებელმა პოლიტიკური ძნელებდობის უამს რჩეული შეგირდის პიროვნებაში რამდენადმე ჩააცხრო რევოლუციური ენებათაღელვა, შეგნებულად განარიდა მოსალოდნელ საფრთხეს, რის შემდეგაც იოსებ ყიფშიძე მთელ თავის ახალგაზრდულ ენერგიას, თვით სიცოცხლესაც კი, მეცნიერებას ახმარს: სწავლობს ქართულ და სომხურ სიტყვიერ კულტურას, გერმანულს, ლურსმული წარწერების ენას, განსაკუთრებით ქართველურ ენებს, აქედან მეგრულსა და ჭანურს ეუფლება ადგილზე -- სამეგრელოსა და რუსეთის ლაზისტანში. 1911 წლიდან ქართული ენის მასწავლებელია პეტერბურგში. 1913 წ. მიემგზავრება გერმანიაში გერმანული ენის ცოდნის გასამყარებლად. იმავე წლის შემოდგომით აბარებს სამაგისტრო გამოცდებს. 1914 წ. ირჩევენ რუსეთის არქეოლოგიური საზოგადოების წევრ-თანამშრომლად და საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების წამდვილ წევრად. იმავე წელს იცავს დისერტაციას და ანიჭებენ ფილოლოგიის მაგისტრის სამეცნიერო ხარისხს, 1915 წ. -- პრივატ-დოცენტის წოდებას. კითხულობს ლექციების კურსს პეტერბურგის უნივერსიტეტში (1915-1917). 1918 წელს თბილისშია, როგორც ეროვნული უნივერსიტეტის ერთ-ერთი მესაძირკვლე და მისი ორგანიზაციის საქმეში დიდი ივანეს „მარჯვენა ხელი“ (ა. ჩიქობავა). იმავდროულად მონაწილეობს ოსმალეთთან საზავო მოლაპარაკებაში ამიერკავკასიის სეიმის მრჩეველის რანგით. ახლად დაარსებულ მშობლიურ უნივერსიტეტში მისი მოღვაწეობა ძლივს ასცდება ერთი წლის ფარგლებს. იმიერ სოფლად სასუფეველს პოვებს 1919 წელს, 35 წლისა. 25 თებერვალს უნივერსიტეტში წყდება მეცადინეობა -- იმ დღეს მისი პირმშოს წმინდა ნაწილი დაივანებს დიდუბის მინაში. სრულიად საქართველო გლოვობს „მძლავრი ტალანტის მეყსეულ დაცემას“. გამოსათხოვარ სიტყვას ამბობს ა. შანიძე, ხოლო ე. თაყაიშვილი ხმას ვერ იღებს, თუმცა წინასწარ გამზადებული აქვს სამგლოვიარო ტექსტი.¹

ზემოთ აღრაცხილი კნინი ბიოგრაფიული სტატისტიკა, რომელიც ოთხ ათეულ წელსაც ვერ იტევს, აღძრავს სინანულის გრძნობას ადამის მოდგმის უხანო სიცოცხლის გამო საზოგადოდ. სინანულის ეს გრძნობა ორკეცდება, თუ იგი შენისისხლისისხლთაგანი და ხორციხორცთაგანია, ხოლო იგივე გრძნობა ერის მოუშუშებელ სულიერ ტკივილად იქცევა,

¹ ეს ტექსტი ახლახან, მისი დაწერიდან 74 წლის შემდეგ, აღმოაჩინა პროფ. ს. ჯორბენაძემ.

თუ შენი თანამოძმე სხვათაგან გამოორჩეულ გონებრივ და ზნეობრივ ენერგიას ფლობს და, თუმც უხვად გასცემს, ბოლომდე ველარ ხარჯავს მას სასიცოცხლო დროის სიმცირის გამო. ასეთ ენერგიას იოსებ ყიფშიძე ფლობდა, რომლის დასახარჯი სულიერი და გნებავთ, ხორციელი პოტენცია (ეს ტანმრთელი კაცი წინწკლებიანმა სახადმა იმსხვერპლა) მარადიულ ტკივილად გადაეცემა ქართველთა მოდგმას ნათესავითი ნათესავად. მართალია, „იოსებ ყიფშიძეს თავისი მაღალი მეცნიერული კიბე მაშინ ჩაენგრა, როცა მარტოოდენ მისი პირველი საფეხურები ჰქონდა ავლილი“. – ს. ჯორბენაძე), მაგრამ მან მაინც ხევარიელად იღვანა: სასწავლებლის მოსწავლეთა სახარისხო სიაში პირველი ხარისხის მონაფეთა შორის პირველი ადგილი ეჭირა; სემინარიის ხუთი კლასი დაამთავრა და ხუთგზისვე პირველ მოსწავლედ ითვლებოდა; იყო პეტერბურგის უნივერსიტეტის ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრის პირველი თავმჯდომარე და ამ წრის მიერ შედგენილი ბიბლიოგრაფიის მასალათა პირველი წიგნის რედაქტორი; პირველი ხარისხის საუნივერსიტეტო დიპლომის მფლობელი; ახლად დაარსებული ქართული უნივერსიტეტის პროფესორთა კოლეგიის პირველი შვიდეულის წევრი, რომელმაც სასწავლებლის გახსნის პირველ დღეს წაიკითხა პირველი მოხსენება მისი დაარსების ისტორიაზე; აქვე პირველმა დაიწყო ძველი ქართული საერო ლიტერატურის კურსის კითხვა; გახლდათ პროფესორთა საბჭოს პირველი სწავლული მდივანი, ქართული ენის კათედრის პირველი გამგე და ა.შ.

ყველგან და ყველაფერში პირველობის ნიჭთან ერთად, და მასზე უწინარეს, იოსებ ყიფშიძეს ქუდბედად დაჰყვა ყველაზე დიდი ადამიანური ნიჭი – არდაჩენა პირადი გამორჩეულობისა. მისი პიროვნება იყო „სავესე ქართული პატიოსნებით“, კეთილშობილური თავმდაბლობითა და უბრალოებით. სემინარიის ხუთგზის უპირველესი მონაფე ყოფილა „გულ-კეთილი, უწყინარი, უჩინარი, არამყვირალა, მშვიდი, უმწკვილო, სინდისიერი და მეტისმეტად შრომისმოყვარე“, ხოლო პეტერბურგელი სწავლული, უკვე სახელმოხვეჭილი მეცნიერი, ეროვნული უნივერსიტეტის გახსნის სამზადისში „ზნეობრივი გმირობის იშვიათ მაგალითს იძლეოდა“: საჭიროებისას „უბრალო კანცელარიის გზირს ან წერილის დამტარებელს“ დაემგვანებოდა, დიდი ივანეს მონაფე და მისგან მოწვეული პრიატლოცენტი „ხშირად, ძალიან ხშირად, რომ საქმე არ გაჭიანურებულიყო, საბარგო ეტლებსა და ავტომანქანებზეც კი იჯდა ხოლმე“ და მძღოლ-მეეტლეებთან ერთად „საჭირო ავეჯსა და მოწყო-

ბილობას მოაქანებდა უნივერსიტეტისაკენ". ამდენად, ის იყო ახლად გახსნილი ეროვნული სიბრძნის ტაძრის არა მხოლოდ ერთ-ერთი მესაძირკვლე, არამედ, ამასთანავე, მისი მომწესრიგებელ-დამლაგებელი, ამ სიტყვის უზემთათესი გაგებით. ეს არც იყო გასაკვირი, რადგანაც მის პიროვნებაში მამულიშვილური გრძნობა და მაღალნიჭიერება იმთავითვე ბედნიერად შეერწყა ერთმანეთს, რასაც ხელი შეუწყვეს ნ. მარმა და ი. ჯავახიშვილმა. დიდმა მასწავლებლებმა ნიჭიერი მონაწილე სტუდენტობიდან აზიარეს იბერიულ-კავკასიურ მოდგმათა შორის ოდესღაც არსებული ნათესაური ურთიერთობის შეცნობის საიდუმლოს, ამასთანავე, მასში აღძრეს ამ ნათესაობის განახლება-გამყარების აუცილებლობის მძაფრი შეგნება, რამაც ჭაბუკ იოსებ ყიფშიძეს შეაძლებინა ჭეშმარიტი მეცნიერული და მოქალაქეობრივი გმირობის ჩადენა: მან უმოკლეს ხანში ზედმინევნით შეისწავლა ჭანური (ლაზური) ენა და დაიწყო მისი მრავალმხრივი კვლევა („დამატებითი ცნობები ჭანურის შესახებ“, „ჭანური ტექსტები“, „ჭანეთში მოგზაურობა“, „მცირე შენიშვნა“, „ცოტა რამ ჩვენი თანამოძმე ჭანების შესახებ“), რომლის უდიდესი „ისტორიული მნიშვნელობა“ ასევე ზედმინევნით გამოავლინა ა. ჩიქობავამ.

მნიშვნელოვანია სხვა გარემოებაც: იოსებ ყიფშიძე შეძრა ლაზთა ბეჩავმა ყოფამ, ამასთანავე, ჭმუნვაგარეული სიხარულის ცრემლი მოჰგვარა ერთი მოხუცი ლაზის ნათქვამმა: „ჩვენი ძველები და თქვენი ერთნი ყოფილან“. შორეული საუკუნეების სიღრმიდან მოისმა ოდესღაც სახელმორჭმული, მაგრამ ისტორიული ქართველებით ქანც-მიღეული ნათესავის ხმა. სადღაც გულის სიღრმეში გაიელვა იმედის ნაპერწკალმა: იქნებ ხალხის ხოვნაშიც არაა სრულად ნარხოცილი ჭანურ-ქართული მოდგმის ოდინდელი ერთიანობის შეგნება? საჭირო იყო ამ იმედის შემოწმებაც და გადარჩენაც. ამით ენათმეცნიერის მივლინება ლაზისტანში გასცდა საენათმეცნიერო მიზნებს. იოსებ ყიფშიძემ ხარბად მიუგდო ყური ლაზ ხალხს და მის ღრმა ჭრილობაში ცხადად იგრძნო საბედისწეროდ დაჭიმული დედაძარღვის ფეთქვა: ლაზის ცნობიერებაში თამარის სახე კიაფობდა, თანაც მეტწილად დიდმპყრობელ სულთან სელიმთან (XV ს.) დაპირისპირებით. ეს ისტორიული ანაქრონიზმი გასაგებს ხდიდა ლაზთა სანადელს – დიდმპყრობელი სელიმი უნდა დაეთრგუნა მათ დიდ მფარველს – თამარ დედოფალს.

ამ აუხდენელი წადილის სალბუნად რა არ იღონა იოსებ ყიფშიძემ. სამშობლოში გამობრუნებისას დაუყოვნებლივ წარდგა მოხსენები-

თი ბარათით ერთი ავტორიტეტული გამგეობის წინაშე და პირდაპირ განაცხადა: „სრულიად სამართლიანია ის საყვედური ჩვენდა მიმართ, რომელიც არაერთხელ მსმენია ლაზებისაგან: რატომ ჩვენს (ს) შეილებს თქვენს სასწავლებელში არ ზრდით“. მოითხოვა, მოენვიათ ლაზი ახალგაზრდები ქართულ სასწავლებელში და დაენიშნათ მათთვის სტიპენდიები; ადგილზე აღმოეჩინათ ქმედითი ეკონომიკური და განსაკუთრებით, კულტურული დახმარება; გაეხსნათ მოძრავი სკოლები და ა.შ.

იგი გულისტკივილით წერდა: „ლაზები... ეს ჩვენი უნიჭიერესი ძმები, ჩვენგან კარგა ხანია მივიწყებული... იმ გარემოებამ, რომ ლაზები და ჩვენ სხვადასხვა სარწმუნოებისა ვართ და სხვადასხვა სახელმწიფოში ვცხოვრობთ, არ უნდა... შეგვაჩეროს ერთმანეთისათვის ხელის გასაწვდენად. თუ მდგომარეობა არ შეიცვალა, ეს ერთი უძველესი ტომთაგანი, ლითონის დამუშავების გამომგონნი და კაცობრიობისათვის მისი გადამცემნი, – თავის თავის ცნობას მთლიანად დაკარგავენ და ველარც სხვა ვინმე იცნობს მათ“.

სამწუხაროა, რომ „იოსებ ყიფშიძის ეს სატკივარი დღესაც მწვავედ ახსენებს თავს საქართველოს“ (კ. დანელია)...

დიდი მასწავლებლების რჩევითა და ხელშეწყობით სტუდენტი იოსებ ყიფშიძე ასევე გატაცებით შეუდგა მეგრული ენის შესწავლას. აქაც მან ჭეშმარიტი წმინდანის ნებისყოფა გამოავლინა და რამდენიმე თვეში მშობლიური ენის დონეზე დაეუფლა მას. ერთი მისი მარტვილელი მეგობარი იგონებს: ჭაბუკი დღეში „ხუთ კაცს ღლიდა და იმავე დღეს ხუთი კაცის მონათხრობს გადანერდა თეთრად. ამან ისე გააოცა ჩემი მეზობლები, რომ, როცა იოსებს მოიგონებდნენ, პირჯვარს გადაინერდნენ ხოლმე, „სასწაულის“ კაცს ეძახდნენ“.

ამ „სასწაულის“ კაცმა 1914 წ. გამოაქვეყნა 600-გვერდიანი ფუნდამენტური მონოგრაფია – „მეგრული (ივერიული) ენის გრამატიკა ქრესტომათიითა და ლექსიკონით“, რომელიც დღესაც არათუ დაუძლეველი, არამედ თვალშეუდგამი მწვერვალიცაა ქართველოლოგიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სფეროში. იგი იყო ახალგაზრდა მეცნიერის სამაგისტრო დისერტაცია, რომლის ოპონენტები გახლდათ ნ. მარი და ი. ჯავახიშვილი. ნ. მარმა სახალხოდ აღიარა, რომ მისი „ჭანურის გრამატიკა“ იყო მხოლოდ „სუსტი ცდა“ იმასთან შედარებით, რაც იოსებ ყიფშიძემ გასწია მეგრულის შესწავლის საქმეში. მისივე შეფასებით, ავტორს შეეძლო თავისი შრომა „დამშვიდებული სინილისით“ წარედგინა არა

მხოლოდ სამაგისტრო, არამედ სადოქტორო დისერტაციადაც. ამას ამბობდა მაშინ მსოფლიო სახელის მეცნიერი თავისი ახალგაზრდა მონაფის ნაშრომზე.

ერთი წლის შემდეგ იოსებ ყიფშიძემ პეტერბურგის უნივერსიტეტში დაიწყო მეგრული ენის კურსის კითხვა. ამავე ენას მიუძღვნა მრავალი წერილი თუ გამოკვლევა („მეგრელიზმები ქართულ წარწერებში სამეგრელოდან“, „ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში“, „ისევ მეგრელიზმების შესახებ ქართულ წარწერებში სამეგრელოდან“, „მეგრული ენა და მისი შესწავლის ისტორია“, „მეგრული რელიგიური რწმენები“, „ოდიშსა და სამურზაყანოში“, რეცენზია თ. კლუგეს შრომაზე „მასალები მეგრულის გრამატიკისათვის“).

იოსებ ყიფშიძემ მოასწრო უაღრესად თბილი და კულტურულ-პოლიტიკურად გამჭრიახი სიტყვა ეთქვა აფხაზებსა და აფხაზურ სიტყვიერ კულტურაზე, აგრეთვე გამაჰმადიანებული ქართველების (აჭარლების) ფოლკლორულ მუსიკასა და ეთნოგრაფიაზე.

ცხადია, იოსებ ყიფშიძე გულმოდგინედ იკვლევდა მშობლიურ ქართულ ენას. 1911 წელს გამოსცა „ქართული ენის გრამატიკა“, 1913 წელს – „ცხოვრება და ნამებავა წმიდისა ანტონი – რავახისი“ ჩინებული ფილოლოგიური აპარატით, 1918 წელს – „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“; შეისწავლა და გამოსაცემად მოამზადა ს.ს. ორბელიანის „ქართული ლექსიკონი“.

ამდენად, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ იოსებ ყიფშიძე იყო უაღრესად ფართო ლინგვისტური და კულტურულ-პოლიტიკური თვალსაზრისის მქონე, რომლის გამჭრიახი მზერა მძაფრად სწვებოდა იბერულ-კავკასიური, უზინარესად ქართველური, მოდგმის წარსულსა და აწმყოს და ინტენსიურად ცდილობდა გაბზარული მთლიანის გამრთელებას. ასეთი პიროვნება დანიშნა დიდმა ივანემ ქართული ენის კათედრის გამგედ. ეს უზადო არჩევანი უიღბლო აღმოჩნდა: ახლად დაარსებული კათედრის ახალგაზრდა გამგეს ისე ენია სიკვდილი, რომ თავისი ჭეშმარიტად მასშტაბური სამომავლო მუშაობის ხეირიანად დაწყებაც კი ვერ მოასწრო. ამიტომაც დღესაც სიმბოლურად ჟღერს მისი პირველი მონაფის, ა. ჩიქობავას, მიერ ამ რამდენიმე წლის წინათ უნივერსიტეტის „საენათმეცნიერო საუბრების“ მუდმივმოქმედი სემინარის სხდომაზე მეცნიერის ხსოვნის დღეს ნათქვამი სიტყვები: „იოსებ ყიფშიძის უდროო სიკვდილი რომ არა, შესაძლოა, ქართული ენათმეცნიერების განვითარება სხვა გზით წარმართულიყო“. მანვე სიკვდილის

წინ ანდერძი დაუტოვა შთამომავლობას, რომ იოსებ ყიფშიძის ნეშტი დაასვენონ მისი დიდი მასწავლებლის, ივანე ჯავახიშვილის, საფლავის გვერდით.

მეცნიერების პატრიარქის გაცხენება

ადრინდელი პერიოდის (IV ს.) ქრისტიანულ სიტყვიერ კულტურას ამშვენებს სახელი ორი პიროვნებისა – ძმების ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელისა, რომლებმაც (უწინარესად ბასილიმ) წარუშლელი კვალი დატოვეს მედიევალური აზროვნების ისტორიაში საზოგადოდ, კერძოდ კი, ღვთისმეტყველებაში. ბასილის თხზულებანი ადრევე ითარგმნა ქართულად, ასევე ადრევე დაინტერესდნენ ჩვენი წინაპრები მისი ვინაობით. ჯერ კიდევ გრიგოლ ნაზიანზელს (IV ს.) თავისი „ბასილი დიდის ეპიტაფიაში“ შენიშნული ჰქონდა, რომ ამ წმინდანის წინაპრები პონტოელები იყვნენ არა მხოლოდ გეოგრაფიული, არამედ ეთნიკური გაგებითაც და რომ პონტო მოგვითხრობს მათ შესახებ ისეთ ამბებს, რომლებიც არ ჩამოუვარდება მათივე ძველ საკვირველებებს, რომლებითაც საესეა „აღმწერელთა“ (ისტორიკოსთა) და „სიტყვისმოქმედთა“ (პოეტების) ნაწერები.

გრიგოლ ნაზიანზელის ზემოხსენებული თხზულება ქართულად ითარგმნა ეფრემ მცირემ და დაურთო კომენტარები, რომლებშიც წარმოაჩინა ეს ისტორიკოსები (ქსენოფონტი და პოლაბიოსი) და პოეტი (აპოლონიოს როდოსელი) იმის აღნიშვნით, რომ პონტოს „საკვირველებებში“ იგულისხმება უწინარესად აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკა“ (ეფრემის ტერმინით „არლონავსპტიკონი“). მართალია, ბასილი დიდის დროს პონტო დასახლებული იყო, ქართველურთან (კოლხურთან) ერთად, ბერძნულ-სომხური ტომებითაც, მაგრამ კატეგორიულად გამოირიცხულია დაშვება აზრისა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელს ეს უკანასკნელნი არგონავტთა თქმულების მემკვიდრედ დაესახელებინა. ამ თქმულების ერთადერთი მემკვიდრე ქართველური, კერძოდ, კოლხ-

ური სამყაროა და ბასილი დიდის ვინაობაც ამ კონტექსტში უნდა გად-
აჭრილიყო, რაც ფაქტობრივად გააკეთა კიდეც ეფრემ მცირემ.

აღნიშნული პრობლემა ახალი მასალებისა და არსებულის ახლე-
ბური ინტერპრეტაციის საფუძველზე ხელახლა დასვა და ბასილის
ქართველური წარმოდგომის შესახებ თვალსაზრისი განამტკიცა ელგუ-
ჯა ხინთიბიძემ, რამაც ქართულ მეცნიერებაში ფართო გამომხატულება
პოვა (ა. ბარამიძე, ს. ყაუხჩიშვილი, რ. გორდეზიანი, შ. გოზალიშვილი).
მეც მის მონოგრაფიაზე („ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული
ურთიერთობანი“), რომელშიც, სხვათა შორის, აღძრულია ბასილი
დიდის ვინაობის პრობლემაც, რეცენზია გამოვაქვეყნე ქართულ და
გერმანულ ენებზე, ამასთანავე, ვცადე, დამოუკიდებლად მომეძია სხვა
წყაროებიც.

ცდა შედეგიანი აღმოჩნდა. დამიგროვდა უხვი მასალა, განსა-
კუთრებით სვანური ეთნოგრაფიული და რელიგიური ყოფიდან, რომ-
ლიდანაც დასტურდება ბასილისა და გრიგოლის პონტელობა („ძულუა-
შობა“), რასაც ბევრი მკვლევარი უარყოფდა და ამით ამორებდა მათ
ქართველური სამყაროსგან. გაირკვა ისიც, რომ, ქართველთა წარმოდ-
გენით, ისინი „ზღვის მცველნი“, ანუ „მწყემსნი“ არიან. ამის საფუძ-
ველზე გამოვაქვეყნე წერილი: „ვინ არიან სვანური სალოცავის ბასილ
და გრიგოლ“?

კვლევა არც ამაზე შემინეყვებოდა. მსგავსი ვითარება დადასტურდა
იმერეთში შემორჩენილი ხალხური სარწმუნოების გადმონაშთების
ფიქსირებისას. ვრცელი ნაშრომი თითქმის დასრულებული მქონდა,
როცა საქართველოში ნაოსნობის ისტორიის ჩინებულმა მცოდნემ,
ზურაბ კუტალეიშვილმა, მაცნობა: გრიგოლს, როგორც ზღვის მცველს,
აღმოსავლეთ საქართველოშიც იცნობდნენო. მასზე ბ-ნ აკაკი შანიძეს
აქვს ნაშრომი გამოქვეყნებული, მაგრამ არ ვიცი, სად და როდისო.

სახელდახელოდ გადავათვალიერე ა. შანიძის ნაშრომთა ბიბლიო-
გრაფია, მაგრამ ჩემთვის საინტერესო მასალას ვერ წავაწყდი. გავიდა
ორი თვე. ბ-ნი აკაკის შეწუხებას ვერ ვბედავდი. ამასობაში ზ. კუტა-
ლეიშვილმა ზოგი რამ დააზუსტა, მიმითითა პ. გაჩეჩილაძის წერილზე
„მებადურთა მისალმების ფორმულა ხანის-წყალის ხეობაში“, რომელ-
იც ავტორის მოხსენების სახით წაუკითხავს (1947 წ.) თბილისის უნივერ-
სიტეტის ძველი ქართული ენის კათედრის სხდომაზე, რომლის გამგეც
მაშინ ბ-ნი აკაკი გახლდათ. გამოირკვა, რომ ა. შანიძემ პ. გაჩეჩილაძეს
კონსულტაცია გაუწია არა მხოლოდ იმერეთში ჩანერილი ტექსტების

დეფინიციებისას, არამედ, ამასთანავე, მიუთითა ლ. მუსხელიშვილის ნაშრომზე „არქეოლოგიური ექსკურსიები“, რომელშიც დადასტურებულია „გრიგოლ ზღვის მცველის“ კულტის არსებობა აღმოსავლეთ საქართველოშიც. იგულისხმება ბაშქირეთის (ახლანდელი დმანისის) რაიონის სოფელ ჰამამლუში ბოლო დრომდე შემორჩენილი ტაძრის (აშენდა XII ს. დასასრულს) ქვის ჯვრის გასწვრივ მარცხნივ და მარჯვნივ ამოკვეთილი წარწერა.

ნაშრომი შევახსენე ამ მასალით და მოხსენების სახით ნავიკითხე ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის სხდომაზე, რომელსაც ესწრებოდა თემის ხელმძღვანელი ზ. კიკნაძე. მერე გადავწყვიტე მისი გამოქვეყნება „მაცნეში“, მაგრამ გულში ხინჯად ჩამრჩა აზრი, რომ შესაძლებელია ა. შანიძეს მართლაც ჰქონდა დაბეჭდილი საგანგებო წერილი ამ საკითხზე, რომელიც მისი შრომების ბიბლიოგრაფიაში შეთხვევით იყო გამორჩენილი. იწურებოდა 1980 წელი. მის სახელზე დავწერე ბარათი, მოკლედ გადმოვეცი საქმის ვითარება და ადრესატი საახალწლოდ ვუსურვე „სულის მხნეობა და ტანის სიმართლე“ (ბოლო შესიტყვება – „ტანის სიმართლე“, როგორც ჩანს, მოეწონა მას და ერთი ქართველი მეცნიერის იუბილეს მისალოც წერილში გამოიყენა კიდეც). ბარათი ჩავაბარე ძველი ქართული ენის კათედრის თანამშრომელს, მაგული მარგველაშვილს, მისთვის გადასაცემად. არ ველოდი, რომ ბ-ნი აკაკი მოიცლიდა ახალი წლის წინა დღეებში და ამიტომაც სადღესასწაულოდ რაიონში, მშობლებთან გავემგზავრე. თურმე შეეცდი. მას იმ დღესვე ნაუკითხავს ბარათი და მაშინვე საპასუხო წერილი გამოუტანებია მაგულისათვის.

თბილისში 8 იანვარს ჩამოვედი. მაგულის მივაკითხე. მან მითხრა, ათი დღეა დაგეძებ, ბ-ნმა აკაკიმ წერილი გამომატანა, დამაბარა, დაუყოვნებლივ მოვიდეს ჩემთან ბინაზეო. ბარათი გადმომცა, რომელშიც საკუთარი სახელები და წინადადებები იწყებოდა მთავრული ასოებით. ადრესატი იტყობინებოდა, რომ მას არ ახსოვს საგულელებელი ნაშრომის არსებობა და ამიტომ, საკითხის დასაზუსტებლად თავისთან მიბარებდა. წინასწარ, დროის დაუთქმელად, მასთან მისვლა უხერხულად ვცანი. აქაც მაგული ჩაერია საქმეში. გადანყდა, 11 იანვარს დილის 10 საათზე ვხვდებოდი სახლში.

მაინცდამაინც რელიგიური განწყობილების პიროვნება არა ვარ, მაგრამ ერთი რამ მაინც უნდა აღვნიშნო: 10 იანვარს, ღამით, დამესიზმრა, თითქოს ბ-ნ აკაკის ოჯახში გრძელი მაგიდები გაეშალათ, ქელები იყო.

ზუსტად 10 საათზე მის სადარბაზოში ვიყავი. შევეკრთი, როცა იქვე, პირველ სართულზე ვიხილე კედელზე აყუდებული გრძელი მაგიდების წყება. ეს ავად შენიშნა, მაგრამ სხვა რა გზა მქონდა, მაინც უნდა აესულიყავი მის ბინაზე. ფეხის თრევით ავეუყევი კიბეს. კარი მისმა ქალიშვილმა გამიღო. შემიპატიჟა. ოთახში არავინ არ იყო, საერთოდ ოჯახში სრული სინყნარე სუფევდა. დავმშვიდდი. ერთი ნუთის შემდეგ ბ-ნი აკაკი გამობრძანდა, მომესალმა, „დაბრძანდითო“, – მითხრა. მე ერთადერთი საკითხის გასარკვევად ვიყავი მასთან მისული – გამერკვია, ჰქონდა თუ არა მას გამოქვეყნებული ნაშრომი ბასილი დიდისა და გრიგოლის შესახებ. მეგონა, ის ჩემი შრომის მხოლოდ იმ მონაკვეთს წაიკითხავდა, რომელიც უშუალოდ მას ეხებოდა. ის-ის იყო, სათანადო გვერდების გადაშლა დაეპირე, რომ მან მკითხა: „ხომ არ გეჩქარებათ, ჩემო ბატონო“. არა-მეთქი, – ვუპასუხე. მაშინ ნაშრომი გამომართვა სრულად და მოემზადა წასაკითხად. მეც არ დავაყოვნე, უბის ნიგნაკი ამოვიღე და შენიშვნების ჩასაწერად მოვემზადე, თან საათიც დავნიშნე.

წაიკითხა სათაური: „ბასილ და გრიგოლის კულტი საქართველოში“. შენიშნა: „ბასილი“ ხმოვანფუძიანი სახელია და თქვენი ნაშრომის სათაურში ეს არ ჩანსო. მე თავი იმით ვიძარტლე, რომ სვანურ სალოცავებში ასე იკითხება ეს სახელი ყოველთვის, როცა ის განმარტოებით იხსენიება. განმიმარტა: სვანურში იგი „ბასილი“ ფორმითაც გვხვდება, ე.ი. შემორჩენილი აქვს ბოლო ხმოვანით. მე ასეთი ფორმით ეს სახელი არც სვანურ ტექსტში არ შემხვედრია-მეთქი, – შევბედე შეკამათება. არაფერი უთქვამს. გააგრძელა კითხვა. ერთგან მეწერა „ინტერესმოკლებული“. აქ ორი „სანი“ უნდაო („ინტერესმოკლებული“), არ მომწონს სიტყვა „ფიგურირებს“, განსაკუთრებით ბოლო „ირებს“, თუ შეგიძლიათ, შეცვალეთო სხვა სიტყვით.

ჯერი მიდგა დღესასწაულ „ბოსლობაზე“, რომელშიც, ვ. ბარდაველიძის აზრით, სინკრეტიზებულია „ბასილობა“. მითხრა: „ბოსლობა“ გურიაში, საჯავახოში, ჩემს ბავშვობისას იცოდნენ. როდის მოდიოდა, ვერ გეტყვით, ოღონდ ერთი რამ ცხადად მახსოვს: ბოსლობისას დიდ კეცზე ღვეზელს დააკრავდნენ, რომელშიც ბევრი ქონის ნაჭერი იყო ჩადებული. ამას „ბოსლობას“ ეძახდნენ. გაიკითხეთ სადმე გურიაში მოხუცებთან“. თანხმობის ნიშნად თავი დავუქნიე.

„სემნადცატ“ (ლიტერატურის დასახელების ნომერი), აბა, ვნახოთ, რას და ვის იმონმებთო. ნახა: ვიმონმებდი ვ. ბარდაველიძის ერთ ნაშრომს. სახეზე ერთგვარი კმაყოფილება დაეტყო. როგორც ჩანს (ეს სხვა

შენიშვნებშიც დადასტურდა), ის დიდად აფასებდა ვ. ბარდაველიძის მეცნიერულ მოღვაწეობას.

მენერა: „ლოგ უემდ“. ერთად უნდა დაინეროსო („ლოგუემდ“). ასევე „ლიშვში“ არააო სწორი ფორმა, ამას ვერ ნაიკითხავთ, თუ ხმოვანი არ ჩაუმატეთო („ლიშიაში“).

ერთგან ვნერდი: სვანური მასალებით მტკიცდება, რომ ბასილი ხშირად თვით წმინდა გიორგიზე მეტადაა აღზევებული და დასახულია ფუსნაბუასდიას (სამყაროს მფარველი ღვთაების) ტოლად. შენიშნა: „მე ვფიქრობ, რომ ყველაზე ძლიერი იყო წმინდა გიორგის კულტი, მაქვს დამონებული, ამ წუთში შეიძლება მოვიგონო... ჯანაშვილს ვასახელებ... ამ რიხიანს კათალიკოსს. ჰო, „ჯგრაგში“ მექნება“. ვერ შევეყიოთხე, „რიხიან კათალიკოსში“ ვის გულისხმობდა ან ამ კონტექსტში რად დასჭირდა მისი დასახელება. „ჯგრაგი“ კი ჩემთვის ნაცნობი იყო. უკან არ დავიხიე, რადგან ჩემს ხელთ არსებული წყაროები ამის საფუძველს მაძლევდა.

არ მოენონა ფრაზა – „იქვე დასტურდება ამგვარი ტექსტებიც“, მირჩია, დამენერა: „ამგვარი ლოცვის სიტყვები“. „უახუნდარელთა“ კი არა, „უახუ“-ნდარელთა“ არის სწორი ფორმაო, უახუნდარში მე ცოტა ხანს ვცხოვრობდიო. „ლეგვემდ“, მგონი, არაა სწორი ფორმა, აქაც „ლო“ უნდა, შეიძლება აქაც იყოს „ო“: „ლოგვემდ“ (მერე შევამონმე. სწორი აღმოჩნდა „ლეგვემდ“). „ამსვალდ“ ერთი სიტყვაა, ერთად უნდა დანეროთო.

უცებ მკითხა, ხომ არ დაიღალეთ, ჩემო ბატონოო. არა მეთქი, – ვუთხარი. კითხვა გააგრძელა. „გვაშუშხამებია“ კი არა, „გვშუშხამებია“ უნდა წეროთო. ძულუაშობა ბრჭყალებში ჩასვით: „ძულუაშობა“ – ზღვაოსნობა. ისე ვერ გაიგებს კაციო.

ამ დროს პატარა თეთრი ფინია შემოვიდა და ფეხებზე დაუსკუპდა. მოეფერა: „რა გნებავს, პანჩო ბატონოო“. კვლავ კითხვა განაგრძო. მითხრა: ბერძნულად „პონტუს“ არ ნიშნავს ზღვას, ზღვა „თალასა“ არისო. დამცეცხლა ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით; ჩემი ნაშრომის ერთ-ერთი ძირითადი მეცნიერული საზრისი – ბასილის პონტოელობის, აქედან ქართველურ სამყაროსთან მისი მიმართების მტკიცება – ფაქტობრივად ამ სიტყვაზე იყო დაფუძნებული. მე ბერძნული წერაკითხვა კარგად ვიცი, ენა – ცუდად. ზოგი ჭირი მართლაც მარგებელია; როცა ენა არ იცი, ამა თუ იმ სიტყვის დამონებებისას წიგნზე ხარ დამოკიდებული, ზეპირად ვერ მიუთითებ, ვერ ენდობი თავს. მეც ეს სიტყვა

ლექსიკონიდან მქონდა ამონერილი, თანაც ვიცოდი, რომ ბერძნები შავ ზღვას „ევქსინიუს პონტოს“ ეძახდნენ. ამით შეგულიანებულმა მოვახსენე: ბერძნულად ზღვას „პონტო“ ჰქვია-მეთქი. არ დამიჯერა. მოიტანა კიბე, მიადგა წიგნების კარადას. შემეშინდა, არ ჩამოვარდეს-მეთქი, ვთხოვე, მაჩვენეთ, სად დევს ლექსიკონი, მე ჩამოვიტან-მეთქი. იუარა. წიგნი სულ ზემოთ თაროზე იდო, ჭერთან. მისი ასაკისათვის მოულოდნელი სიმარჯვეთ აათავა კიბე, სწედა ლექსიკონს და ასევე მარჯვედ ჩამოვიდა ძირს. ლექსიკონი გადაშალა, ნახა „თალასა“. აღმოჩნდა, რომ იგი მართლა ზღვას ნიშნავს. არ შევეპუე. მართალია, თითქმის განწირული ხმით, მაგრამ მაინც შევკადრე: ვნახოთ, „პონტოს“-მეთქი. კი, ჩემო ბატონოო, და დინჯად გადაშალა შესაბამისი გვერდი. მეც სწორი აღმოვჩნდი: „თალასასთან“ ერთად ბერძნულში „პონტოს“ ზღვას ჰქვია. შვებით ამოვისუნთქე. ცოტა ხანს გარინდული იყო, ბოლოს მითხრა: „პონტუს“ არ დანეროთ, დანერეთ „პონტოს“.

ხელახლა მკითხა, ხომ არ დაიღალეთო. არა, ბატონო აკაკი, შეიძლება თქვენ დაიღალეთ, შეისვენეთ – ვუთხარი მე. არ შეუსვენია. კითხვა განაგრძო. „ლალაშ“-ზე შეაჩერა ყურადღება, მითხრა: გაარკვიეთ, რას ნარმოადგენს იგი – კალათაა, ქვაბია, ვედროა. ბარდაველიძეს ექნება განმარტებული, ან სვანს ჰკითხეთ – რაღაც კალათია, ალბათ. შემდეგ: „კუიდიოლი“ კი არა, „კუიდილი“. „წერექუ“ სვანური უნდა იყოს, დამავიწყდა, რა ჰქვია ქართულად, „ლიც დალ“ თითქოს ერთად უნდა იწერებოდეს, რამდენადაც ვიცი; შეამონმეთ. სქოლიოში ჩაასწორეთ – „შუაშუამხა“ კი არა, „შუშხუამი“ (მენიშნა, რომ იგი მეტწილად სვანური სიტყვების მართლწერას მინუნებდა. ეს არც გამკვირვებია, რადგანაც ის ხომ ავტორია კლასიკური შრომისა „უმლაუტი სვანუში“, მაგრამ არ მეგონა, თუ ასე ღრმად იყო დაუფლებული ამ ენას).

„კაპადოკიელი“ უფრო გეოგრაფიული ტერმინია, ვინემ ეთნიკურიო. მე ვუპასუხე: სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ თვალსაზრისს ვეყრდნობი-მეთქი. ავტორიც დავუსახელე. არაფერი უთქვამს.

„არ მომწონს „აღმოსავლურქართულ“ და „დასავლურქართულ“, აჯობებს ცალ-ცალკე დანერა – „აღმოსავლურ ქართულ“, „დასავლურ ქართულ“, თორემ რუსულის კალკი გამოვა: „ვოსტოჩნოგრუზინსკი“, „ზაპადნოგრუზინსკი“.

„ტრიცატიდა“ (სქოლიო), ვინაა, მკითხა უცებ. მეც არ დავაყოვნე, ჟუტალეიშვილი-მეთქი. მიპასუხა: „არ გამიგონია ასეთი გვარი. მე ჟუტალაძეები ვიცი. ბებიაჩემი კუტალაძის ქალი იყო“. მე განუმარტე,

რომ კუტალიეშვილი ფოთიდანაა, სამეგრელოში კუტალიებიც ცხოვრობენ, ერთი კუტალია უნივერსიტეტში მუშაობს, ისტორიკოსია (ვგულისხმობდი გურამ კუტალიას), შევატყე, დაინტერესდა ამ გვარებით.

„არ მომნონს „ფიგურირებს“ (ეს უკვე მეორედ მითხრა), რალაც სხვანაირად ითქვას, „ჩანს“ ან სხვა სიტყვით შეცვალეთო.

როცა ნაიკითხა ნაშრომის ის მონაკვეთი, სადაც ვმსჯელობდი მცირე აზიაში ქართველური ტომების მოსახლეობის შესახებ, ცოტა ხანს შეჩერდა. რალაცას იხსენებდა, მერე მითხრა: აქ გამოგადგებათ ჩემი ნაშრომი „ტოპადას“ ეტიმოლოგიაზე. იქნებ რუსულად დავებეჭდე? არ მახსოვს. იქნებ ენიმკის „მომამბეშია“? გულმოდგინედ ეძება თავისი შრომების ბიბლიოგრაფიაში, მაგრამ ვერ იპოვა (შესაძლოა, გამორჩა). მე დავპირდი, რომ დავაზუსტებდი, სად და როდის, რომელ ენაზე დაბეჭდა (დაბეჭდილია ენიმკის „მომამბეში“, ტ. I, 1937, გვ. 79-88; რუსულ ენაზე). დიდხანს მიხსნიდა, თუ რას ნიშნავს „ენიმკი“, თუმცა თავაზიანად ვაგრძნობინე, რომ ეს ვიცოდი.

შეუდგა ვრცელი სქოლიოს კითხვას, რომელშიც ვწერდი: „აღსანიშნავია, რომ მეგრულ ენაში და იმერულ დიალექტში საქონლის სადგომს „ქართა“ ეწოდება. ამავე რეგიონში, უნიწარესად სამეგრელოში, მთვარის ყვითელ შუქრკალს იგივე სახელი ჰქვია და ისიც საქონლის სადგომადაა მოაზრებული. შესაძლოა მასვე დაუკავშირდეს მთვარის შუქრკალის სახელდება კახურ დიალექტში – „ბაკი“, აგრეთვე რაჭული დიალექტიკის „ბაგე//ბაგა“. მართლაც, მეგრული მითოლოგიური წარმოდგენით, მთვარის ლაქა საქონლის ნაკელია, რომელიც ბოსლის გამოხვეტისას მესაქონლემ შემთხვევით მიაყარა მას. ამ წარმოდგენით საქონლის ქართა, ბაკი, ბაგე//ბაგა უშუალოდ მთვარეზე არსებულადაა ნაგულისხმევი. არსებობს ამ მოვლენის სხვაგვარი ახსნაც (ა. შანიძე, რად არის მთვარეზე შავი ადგილები? ფშაური ლეგენდა ლექსად. „ნაკადული“, საყმაწვილო ჟურნალი მცირეწლოვანთათვის, 1908, 2, გვ. 13-15), მაგრამ იგი გვიანდელი მოვლენა ჩანს, დიდაქტიკურ საზრისზე დაფუძნებული“.

თუმცა აქ მის ნაშრომს, ჯერ კიდევ 1908 წელს გამოქვეყნებულს, რამდენადმე კრიტიკულად ვაფასებდი, მისგან უარყოფითი რეაქცია არ შემიმჩნევია. პირიქით, თვალეხი ეშმაკურად მოწკურა, ასევე ეშმაკურად ჩაიღიმა, სახე გაებადრა, ჩაილაპარაკა: „ჰო, საიდან მოვდივარ“. იმ წუთში ვიგრძენი, რომ ამ ბრგე ბერიკაცს ბიბლიური პატრიარქებივით ხანგრძლივი სიცოცხლე, სულის მხნეობა და ტანის სიმრთელე მარ-

თლაც დაპყოლია ქუდბედად, რითაც იგი, როგორც შევატყე, ერთგვარად ამაყობდა კიდეც. ცოტა ხნის შემდეგ დაამატა: ფშაური ლეგენდა მე თვითონ გავლექსე ამ საუკუნის დასაწყისშიო. ეს უკანასკნელი სიტყვები ხაზგასმით წარმოთქვა.

ერთგან ნაშრომში მოტანილი მქონდა ჰიპოთეტური მოსაზრება ღეთება „სოლამცახას“ არსებობის შესახებ. სქოლიოში ვიმონმებდი თავის დარგში ერთი სახელგანთქმული მეცნიერის, ასაკითაც თითქმის მის ტოლ, პეტერბურგის უნივერსიტეტდამთავრებული აკადემიკოსის წერილს. ჩაიკითხა სქოლიო. არაფერი უთქვამს, ოღონდ უქმაყოფილების ნიშნად ხელი ჩაიქნია, მაგრძნობინა, რომ იგი დასახელებული მეცნიერის ენათმეცნიერულ ექსკურსებზე მაინცდამაინც მაღალი წარმოდგენის არ იყო.

ამ დროს „პანჩო“ ისევ დაუსკუპდა ფეხებზე. ისევ მიუალერსა პატრონმა, ისევ დაყვავებით ჰკითხა: რა გნებას, ჩემო ბატონოო.

ჯერი ჰამამლუს ტაძრის წარწერაზე მიდგა, რამაც ფაქტობრივად განაპირობა ჩემი შეხვედრა ბ-ნ აკაკისთან. წარწერა ოთხსტრიქონიანია და იკითხება ასე: 1. წგრგლ. 2. ზლსა მცველი. 3. ვრძგა რჩთა. 4. მზღვ რჩა.

ყველა მკვლევარი, ვინც ამ ტექსტს შეჰხებია, მათ შორის ა. შანიძე, ერთხმად აღნიშნავს, რომ წარწერის პირველი-ორი სტრიქონი გაიშიფება ასე: „წმიდაჲ გრიგოლ ზღვისა მცველი“ (ეს იყო ჩემთვის მთავარი). დანარჩენი ორი სტრიქონის შინაარსის ამოშიფვრა ვერ მოხერხდა, თუმცა თვით წარწერის ამოკითხვა დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს. ძეგლის აღმოჩენიდან თითქმის ნახევარი საუკუნის შემდეგ ბ-ნმა აკაკიმ ხელახლა სცადა მისი გაშიფვრა. ვარაუდის სახით წარმოადგინა რამდენიმე ვარიანტი, ხოლო გადაჭრით პასუხის გაცემა ვერ შეძლო.

დანარჩენი შენიშვნები ძირითადად ორთოგრაფიული ხასიათისა იყო. მენერა: 1. „პირველმამებს“ – მე ცალ-ცალკე დავწერდიო („პირველმამებს“); 2. „საშუალსაუკუნეები“ – უნდა: „საშუალო საუკუნეები“, თუმცა მე ასე ვწერ: „საშუალი საუკუნეები“; 3. „მითრას კულტის მატარებელი“ – აჯობებს: „მითრას კულტის მიმდევარი“; 4. „მისივე“ – უნდა: „მისსავე“ ან „მისვე“.

კითხვა დაასრულა. გავიდა ზუსტად ორი საათი და ორმოცდაოთხი წუთი. ადგა. ნელა გაიარ-გამოიარა, ოდნავ გასაგონად წაილაპარაკა: „ჰო, ბასილი. ბასილი. დაგვიჯერებენ ბერძნები? ბიზანტიანტები? მერე მომიბრუნდა, გამიღიმა და მითხრა: „ნაშრომი კარგია, სრულია,

ჩემო ბატონო, ვერაფერს მიუმატებ და ვერც ვერაფერს დააკლებ“. არ ველოდი ასეთ კომპლიმენტს. გავნითლდი კიდეც. მე იგი უფრო მომავალი მუშაობისათვის წამაქეზებელ სიტყვებად მივიჩნიე (ასეთად მიმაჩნია დღესაც), ვიდრე საკუთრივ იმ ნაშრომის შეფასებად. მაღლობა მოვახსენე, გამოვემშვიდობე, კარებამდე მომაცილა.

მეორე დღეს ჩემს მეგობარს, ნაპო კვარაცხელიას, რომელიც იმჟამად ოლგინის (კუბაშია) უნივერსიტეტში კითხულობდა ლექციებს, გახარებულმა გაეუგზავნე წერილი. ვატყობინებდი ბ-ნ აკაკისთან შეხვედრის ამბავს, ვწერდი, რომ იგი დაძლევეს გრიგოლ ხანძთელის ასაკს. ბოლოს ექსპრომტად ეს სტროფიც მივაყოლე:

არ მოვასვენე ბასილ და გრიგოლ

(ამას გაიმბობ ახლა მეორედ)

და მოვახსენე, სადაც ჯერ იყო,

ერთი ვინ იყო, ანდა მეორე.

ნახევარი წლის შემდეგ ჩემი ნაშრომი „მაცნეში“ დაიბეჭდა. გული დამწყდა, რომ რედაქციამ პირველი გვერდიდან ამოიღო შენიშვნა: „ესარგებლობთ შემთხვევით და ბატონ აკაკი შანიძეს გულითად მაღლობას ვუხდით იმისათვის, რომ იგი გამორჩეული გულმოდგინებით გაეცნო ჩვენს ნაშრომს და საგულისხმო რჩევა-დარიგება მოგვცა“.

მოგვიანებით, მაგრამ მაინც ამ ხარვეზის შევსებას ითვალისწინებს წინამდებარე მოგონება.

ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული

ურთიერთობის ისტორიისათვის

ქართველი და ბერძენი ხალხები ისტორიის არენაზე უხსოვარი დროიდან რომ შეხვდნენ ერთმანეთს, ამას ჰომეროსი ადასტურებს – ბერძნული მწერლობის თავკაცი იცნობს არგონავტთა თქმულებას. ეს ურთიერთნაცნობობა შემდგომ, მთელი ანტიკური პერიოდის მანძილზე, ამ ორი ხალხის მჭიდრო სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ და კულტურულ ურთიერთობაში გადაიზარდა. ამ გაგებით, გვაქვს საფუძველი ვთქვათ: ბიზანტიასთან საქართველოს კავშირი კი არ დაუმყარებია, არამედ ბერძნებთან ხანგრძლივი თანაარსებობა გააგრძელა ახალ პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივ და, განსაკუთრებით, რელიგიურ-

კულტურულ სიტუაციაში. ამიტომაც ანტიკური და შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორია და კულტურა ვერ წარმოიდგინება კლასიკური და ბიზანტიური პერიოდების საბერძნეთის (საერთოდ, ბიზანტიის) ისტორიისა და კულტურის გარეშე.

ალბათ, დასახელებული გარემოებითაცაა განსაზღვრული ის ფაქტი, რომ დღეს საქართველოში არსებობს კლასიკური ფილოლოგიისა და ბიზანტინისტიკის მძლავრი ეროვნული სკოლა, წინაპართა მდიდარ ინტელექტუალურ გამოცდილებაზე დაფუძნებული.

ამ სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელი გახლავთ მკვლევარი ე. ხინთიბიძე, რომელმაც ახლახან გამოაქვეყნა უაღრესად საყურადღებო მონოგრაფია სახელდებით: „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის“ (თბ., 1982, 446 გვ.). დასახელებული მონოგრაფია წარმოადგენს პირველ სერიოზულ და წარმატებით განხორციელებულ ცდას ამ დარგში სისტემატური მეცნიერული კურსის შექმნისა, რასაც თავად ავტორი უძღვება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში.

სარეცენზიო ნაშრომი ერთბაშად არ შექმნილა. იგი წარმოადგენს მკვლევრის მხრივ ორი ათეული წლის მანძილზე განეული შრომის ლოკურ შედეგს, მუშაობისა, რომელიც იმთავითვე იყო გამიზნული. ამის დასტურია მისი პირველივე გამოკვლევა ამ დარგში, გამოქვეყნებული 1962 წელს. აქედან მოყოლებული, მკვლევარმა სპეციალურად იკვლია თითქმის ყველა ძირითადი პრობლემა, ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე გამოაქვეყნა ექვსი მონოგრაფია, რომელთაც დააფუძნა ზემოხსენებული განმაზოგადებელი ნაშრომი. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორი თავის მეცნიერულ მიღწევებს, რომლებიც ხშირად სცილდება საკუთრივ ქართველოლოგიის ფარგლებს და ზოგადმეცნიერულ (საერთო ბიზანტინისტურ) მნიშვნელობას იძენს, თანმიმდევრულად აცნობდა როგორც საბჭოთა, ასევე საზღვარგარეთელ სპეციალისტებს. ამ მხრივ საკმარისია ითქვას, რომ იგი სხვადასხვა დროს მოხსენებებით წარდგა საკავშირო და საერთაშორისო სიმპოზიუმებზე თბილისში, მოსკოვში, საფრანგეთში, გერმანიის დემოკრატიულ რესპუბლიკაში და სხვაგან: ქართულ-ბიზანტიურ ლიტერატურულ ურთიერთობებზე ლექციების კურსი წაიკითხა იენის (გდრ), ოქსფორდისა და ბირმინგემის (ინგლისი) უნივერსიტეტებში. მანვე 1982 წელს რუსულ ენაზე გამოსცა მონოგრაფია – „ათონის ქართული ლიტერატურული სკოლა“, რითაც თავისი მეცნიერული კვლევის ერთი მნიშვნელოვანი შედეგი გააცნო

ფართო მკითხველ საზოგადოებას.

სარეცენზიო ნაშრომის ზემოდასახელებული წინამძღვარები აპრიორულად აგრძნობინებს მკითხველს მის მაღალ მეცნიერულ-შემეცნებით მნიშვნელობას. მკითხველის წინასწარი შთაბეჭდილება უშუალოდ მონოგრაფიის გაცნობისას არათუ ნელდება, არამედ პირიქით – უფრო ღრმავდება, რითაც ეს შთაბეჭდილება ნაშრომზე მყარი თვალსაზრისის ხარისხში აღის.

მონოგრაფიის რეცენზირებას ჩვეულებრივ მისი სტრუქტურის განხილვით იწყებენ, მაგრამ ვიდრე ე. ხინთიბიძის ნაშრომის სტრუქტურაზე მოგახსენებდეთ, ამთავითვე ვიტყვი: ავტორი სამეცნიერო ლიტერატურის დაუფლების გზაზე აკრიბიას აღწევს, რაშიც ცხადდება მისი ერუდიცია და წინამორბედ მეცლევართათვის საკადრისი პატივის მიგების განხორციელებული სურვილი. ე. ხინთიბიძეს თამამად მიუწვდება ხელი როგორც საბჭოურ, ასევე საზღვარგარეთულ, უწინარესად, ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაზე. და მაინც სავსებით კანონზომიერია, რომ მის მონოგრაფიაში ამ მხრივ გამორჩეული ადგილი დაიჭირა დიდი ქართველი მეცნიერების კ. კეკელიძის, შ. ნუცუბიძის, ს. ყაუხჩიშვილისა და მ. გოგიბერიძის ბიზანტინისტური შტუდიების ანალიზმა. იგი მკითხველს აცნობს ქართველ მეცნიერთა თეორიებს, რომლებმაც ამ საუკუნის დასაწყისსა და მის შუა წლებში სენსაცია გამოიწვია მსოფლიო მეცნიერებაში. უწინარეს ყოვლისა, იგულისხმება კ. კეკელიძის აღმოჩენები ბიზანტიური მეტაფრასტიკის დარგში, შ. ნუცუბიძის თეორიები ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიის იდენტიფიკაციის, აგრეთვე აღმოსავლური რენესანსის შესახებ.

ე. ხინთიბიძის სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ თანამემამულეთა გახმაურებული თეორიები მისი გატაცებისა თუ იაფფასიანი აღტაცების საგანი კი არ არის, არამედ დინჯი მეცნიერული განსჯის ობიექტია. იგიარ უმაღლავს მკითხველს კონტრარგუმენტებსაც, რაც თანამედროვე მეცნიერებას (აგრეთვე, თვითონაც) მოეპოვება ქართველ ავტორთა ამა თუ იმ თეორიის საპირისპიროდ. ზომიერება და ტაქტი არ ღალატობს მას უცხოელ მეცნიერთა ნააზრევის ათვისების დროსაც.

შესაფერისი ცოდნა და გამოცდილება ამშვენებს ე. ხინთიბიძეს აგრეთვე ძველი ქართული და ბერძნული პირველწყაროებით სარგებლობისას.

სარეცენზიო ნაშრომის მთლიან სტრუქტურაში, რომელიც მწყობრია და სისტემატური, მნიშვნელობვანია პირველივე ქვეთავი – „ლიტ-

ერატურული პროცესი ძველ საქართველოში" (გვ. 12-32), მაგრამ არა რიგის მიხედვით, არამედ უნინარესად ფუნქციონალური დატვირთვით. იგი ერთგვარი თეორიული ორიენტირია, რომლის შუქზეც განიხილება თითქმის ყველა ძირითადი პრობლემა, დასმული მონოგრაფიის მომდევნო თავებში. დასახელებული ქვეთავი მოცულობით მცირეა, მაგრამ აზრობრივად ტევადი. მის შესრულებას სირთულე ახლდა, რადგანაც ძველ საქართველოში ლიტერატურული პროცესის შესწავლას არა აქვს მყარი ტრადიცია. და მაინც, ე. ხინთიბიძემ შეძლო შეემუშაებინა მწყობრი მეცნიერული თვალსაზრისი ამ პროცესის შესახებ ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ჩასახვიდან ჩვენში მესიანისტური იდეოლოგიის გაფუფქვანამდე და რამდენადმე მის შემდგომაც.

მკვლევარი ავლენს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურებთან ქართველთა მიმართების ხასიათსა და რაობას, ბიზანტიურ სულიერ სამყაროსთან დაახლოების, გათიშვისა და ხელახლა დაახლოების სარწმუნოებრივ-პოლიტიკურ მიზეზებს, რაც გავლენას ახდენდა ლიტერატურულ პროცესზეც. მითითებულია, რომ ქართული კულტურის „ბიზანტიური გზით“ ხელახალი განვითარება (VII ს-დან) არ გულისხმობდა ეროვნული მწერლობის თავისთავადობის დაკარგვას. ეს იყო ბიზანტიის გვერდით დგომა, „შეტოლება დიდ ბიზანტიურ მწერლობასთან და არა მასში ათქვეფა“. ამას ადასტურებს ორიგინალური პაგიოგრაფიის მძლავრი აღმავლობა, ჰიმნოგრაფიაში ეროვნული შტრიხების შეტანა, თავისუფალი სტილით თარგმანის დამკვიდრება და სხვ.

X საუკუნეში აღმოცენებულმა ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ „განავითარა კულტურული ხაზი ქართული მწერლობის ეროვნული ეპოქისა (უნინარესად, ტაო-კლარჯეთის სკოლისა), რომელიც ბიზანტიურ მწერლობასთან კულტურულ მეტოქეობაში მდგომარეობდა“, ამასთანავე, ახალ პოლიტიკურ-კულტურულ სიტუაციაში შეცვალა თვით მეტოქეობის შინაარსი. ათონელთა მიზანი ასეთი იყო: უმოკლეს ვადაში ბიზანტიური ლიტერატურის ამოწურვა; მთარგმნელობითი მეთოდის შეცვლა დედანთან ზედმინევნით დაახლოების მიმართულებით (ამ გზას ავითარებს ეფრემ მცირე შავ მთაზე); ბიზანტიელთა წინაშე საკუთარი მწერლური შესაძლებლობებისა და პოლიტიკურ-ეკონომიკური ძლიერების დემონსტრირება; ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაცვა და საეკლესიო საქმეთა გაძღოლის სამაგალითო უნარის გამოვლენა; მეტაფრასტული სტილის ათვისება; ანტიკური ფილოსოფიის ნაკითხვა დედანში და ა.შ.

განსაკუთრებით ფასეულია იმის აღნიშვნა, რომ ამ დროს „ქართულ ენაზე გაგრძელდა ბიზანტიური სქოლასტიკის უკანასკნელი სიტყვა – კონსტანტინეპოლის აკადემიის ფილოსოფიური აზროვნება“ და რომ „ქართულ სამყაროში ეს აზროვნება იმავე მიმართულებით განვითარდა, რა გზითაც ნაწიდა ქრისტიანული ფილოსოფიის პროგრესი დასავლეთ ევროპაში ცოტა მოგვიანებით“.

ამ რაკურსითაა დანახული მონოგრაფიაში ლიტერატურული პროცესი ძველ საქართველოში.

მონოგრაფიის მეორე ნაწილში ავტორი განიხილავს ქართულ ენაზე თარგმნილ ბიზანტიურ ლიტერატურულ ძეგლებს, როგორიცაა: ბიბლიური ნივთები, ასკეტურ-მისტიკური ლიტერატურა, კიმენური და მეტაფრასტული ჰაგიოგრაფია, ლიტურგიკული პოეზია, ანუ ჰიმნოგრაფია, და ა.შ. სპეციალური დაკვირვების საგნადაა ქცეული ქართული ფსალმუნის ინტონაციის საკითხები; ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი და მეცნიერული მოღვაწეობა; იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის კვლევის ისტორია, ამ ფილოსოფიის თანამედროვე გაგება და მისი ადგილის განსაზღვრა შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში; ბასილ დიდის „ითიკის“ ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის რაობა; „ასკეტიკონის“ ავტორობის საკითხი; უძველესი ქართული ორიგინალური ძეგლის „მუშანიკის ნამების“ ტიპოლოგიური მიმართება ადრეობიზანტურ ჰაგიოგრაფიასთან (ეფიქრობ, აჯობებდა ამ ქვეთავის მოქცევა მონოგრაფიის პირველ ნაწილში, სადაც საუბარია საზოგადოდ ქართულ-ბიზანტიურ ლიტერატურულ ურთიერთობაზე, და არა მეორე ნაწილში, რომელშიც განხილულია ნათარგმნი ბიზანტიური ლიტერატურა). აქაც ავტორის მსჯელობა აკადემიურია, პროფესიულია.

და მაინც, ამ მხრივ გამოეყოფ რამდენიმე მომენტს.

უწინარესად, აღსანიშნავია ქართული ფსალმუნების ინტონაციური დახასიათება, რასაც არა აქვს მხოლოდ თავისთავადი მნიშვნელობა (თუმცა, ასეთ შემთხვევაშიც იგი ღირებულებას არ დაკარგავდა). ავტორი თვალსაჩინოდ ავლენს ფსალმუნთა ტონურ-მელოდიურ ბუნებას, რაც არ ყოფილა ერთსახეობრივი (დამონმებულია თხრობითი, ბრძანებითი და ვედრებითი ტონები); გამოკვლეულია ტონისა და ტემპის ცვლილება ფსალმუნების თითოეული მუხლის შიგნით; დადგენილია ლოგიკური და მხატვრული მახვილების ადგილი და მნიშვნელობა ფსალმუნთა დინამიკურ სტრუქტურაში, ასევე მხატვრულ-ლოგიკურ და გრამატიკულ პაუზათა ადგილი ტონალურ ცვლილებაში, სპეციალუ-

რადაა შესწავლილი ფსალმუნთა ინტონაციის ძირითადი თავისებურებანი, მათი რიტმულობა თითოეულ მუხლში ტონურ ცვალებადობასთან მიმართებაში; გამოვლენილია ტონურ ცვალებადობასთან მიმართებაში ფსალმუნების ინტონაციის საფუძვლები (ესაა აზრობრივ-სინტაქსური ნყობა) და მისი ფუნქცია თხზულების მხატვრულ სტრუქტურაში, კერძოდ, მითითებულია, რომ იგი ასრულებს კომპოზიციურ როლს მთელ ფსალმუნებში და ყოველი ცალკეული ფსალმუნის ფარგლებშიც; იგი მელოდიურად კრავს თითოეულ მათგანს. მისი დასკვნით, „ქართული ფსალმუნების ინტონაციის ფუნქცია არის ფსალმუნების შინაგანი ლირიზმის, შინაგანი ემოციურობის გამოვლენა“.

და ბოლოს, ქართული ფსალმუნები გაანალიზებულია, როგორც რიტმული პროზის ნიმუში, რაც გამორიცხავს მასში მეტრულ საწყისს; ფსალმუნები ფორმალური თვალსაზრისით არ წარმოადგენენ ლექსს; მასში რიტმულობას ქმნის „მეტყველების სუბიექტურ-ემოციური ხასიათის უაღრესად მაღალმხატვრული და მდიდარი პოეტური ენა“.

მიღებული დასკვნები, უახლეს სამეცნიერო ლიტერატურასა და ავტორის ორიგინალურ ხედვაზე დაფუძნებული, დიდ ინტერესს იწვევს.

ასევე საინტერესოაა მონოდებული პეტრინის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის კვლევის ისტორია, რაც, ე. ხინთიბიძის ორიგინალურ დაკვირვებებთან ერთად, ამკარას ხდის ამ მემკვიდრეობის შესწავლის ზოგადბიზანტიურ მნიშვნელობას. კერძოდ, ერთხელ კიდევ მტკიცდება აზრი, რომ უნიჭიერესმა ქართველმა ფილოსოფოსმა ბიზანტიაში იოანე იტალოსისა და იოანე ფსელოსის დევნიტ განყვეტილი მონინავე ფილოსოფიური ნააზრევი გააგრძელა და არსებითად ახალ სიმაღლეზე აიყვანა ქართულ სამყაროში.

მონოგრაფიის ბოლო, მესამე ნაწილი ეხება ბიზანტინისტიკის ორ კარდინალურ პრობლემას. ესაა: ბასილ დიდის წარმომავლობისა და მუა საუკუნეების პოპულარული „სულთმარგებელი რომანის“ ვარლამ და იოდასაფის“ (ქართულად „ბალავარიანის“) ატრიბუციის საკითხები.

ორ ათეულ წელზე მეტია, რაც ე. ხინთიბიძე გამორჩეული გული-სურით იკვლევს ბასილი დიდის წარმომავლობას. ამ საკითხს მიუძღვნა მან არაერთი გამოკვლევა თუ სამეცნიერო მოხსენება. კვლევის ისტორიის შედეგებსა და, განსაკუთრებით, პირველწყაროებზე დაყრდნობით, მკვლევარს გამოთქმული აქვს მოსაზრება ბასილის ქართული (ქართველური) წარმომავლობის სასარგებლოდ. ამგვარ დასკვნას ახლავს მეტად საინტერესო წანამძღვარი, დაფუძნებული ე.წ. გამორიცხ-

ვის მეთოდზე. პონტოს ეთნიკური შემადგენლობის გათვალისწინებით, უპირველესად იგი დასვამს კითხვას: ხომ არ არის ბასილ დიდი წარმომადგენელი ბერძენი? პირველწყაროთა გონებამახვილური ინტერპრეტაციით მკვლევარი დამარწმუნებლად გამოირიცხავს დიდი ღმრთისმეტყველების ბერძნული წარმომავლობის შესაძლებლობას. მორიგი კითხვა ასეთია: ხომ არაა ბასილი წარმომადგენელი სომეხი? ამ კითხვაზეც უარყოფითი პასუხია გაცემული, თანაც იმ დონეზე, რომ აქ წარმოდგენილ საბუთებს გაცნობილ თვით ურწმუნო მკითხველსაც ეკარგება ყოველგვარი სურვილი საკითხის ხელახალი დასმისა.

ბერძნებსა და სომეხებს გარდა, და ამათზე უწინარეს, პონტო დასახლებული იყო მესამე დიდი ეთნოსით – ქართველური მოდგმის ტომებით. ხოლო, რაკი გამოირიცხა ბასილის ბერძნული და სომხური წარმომავლობა, მკვლევარმა დასვა მესამე ლოგიკური კითხვა: ხომ არაა ბასილ დიდი ერთ-ერთი ქართველური ტომის წარმომადგენელი? ამ კითხვაზე დადებითი პასუხი აქვს გაცემული. მისი ძირითადი საბუთები ასეთია: 1. ბასილ და გრიგოლ კაპადოკიელები, აგრეთვე მთელი მათი გვარეულობა (წინაპრები), ცხოვრობდნენ აღმოსავლეთ პონტოს იმ რაიონებში, რომელთა ძირითად მოსახლეობას წარმოადგენდნენ ქართველური ტომები; 2. ბასილის თანამედროვენი და ბიოგრაფები მას კაპადოკიელს უწოდებენ. ამ პერიოდის ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიაში კაპადოკიელი გათანაბრებულია ქართულ ტომებთან – მესხებთან. ამიტომ, როცა ბასილი და გრიგოლ თავის თავიანთ კაპადოკიელებს ეძახდნენ, ამით ადასტურებდნენ თავიანთ მესხურ წარმომავლობას; 3. ბასილის უახლოესი მეგობარი და მისი ბიოგრაფი გრიგოლ ნაზიანზელი ბასილის წინაპრებსა და ნათესავებს თვლის ძველი კოლხეთის სამეფოს მემკვიდრედ, ხოლო ლეგენდას კოლხეთის შესახებ – ბასილისა და გრიგოლის წინაპართა შესახებ გამოცემად.

ესენი და ზოგი სხვა საბუთიც (რომელიც აქ არაა მოტანილი) მეტად სარწმუნოა. მიუხედავად ამისა, ე. ხინთიბიძე ქართული აზროვნების ისტორიისათვის თავის თეორიას გადაჭარბებულ მნიშვნელობას არ ანიჭებს; ბასილი და გრიგოლი წარმომადგენელი იყვნენ ქართველები, ხოლო თავიანთი მოღვაწეობით – ბიზანტიელი მწერლები.

არანაკლები გულმოდგინებით იკვლია ე. ხინთიბიძემ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ ატრიბუციის საკითხი და მთელი რიგი ახალი საბუთებით განამტკიცა მეცნიერებაში ადრევე გამოთქმული, მაგრამ

თითქმის უსაფუძვლოდ რამდენადმე უგულებელყოფილი თვალსაზრისი ექვთიმე ათონელის (ქართულის) სასარგებლოდ.

მკვლევარმა ამ დარგში თავისი ხანგრძლივი და გამიზნული მუშაობის შედეგი გააცნო ქართველ და უცხოელ მკითხველებს, კერძოდ, თავისი შრომის ცალკეული ნაწილები გამოაქვეყნა რუსულად (ერევანი, 1980; თბილისი, 1982), ინგლისურად (პარიზი, 1976), გერმანულად (იენა, 1977), ამავე საკითხზე მოხსენებები წაკითხა ბიზანტინისტთა საკავშირო თუ საერთაშორისო სიმპოზიუმებზე.

ამიტომაც, ბუნებრივია, რომ ქვეთავს, რომელიც „ვარლაამ და იოასაფის“ ატრიბუციას ეხება, მონოგრაფიაში გამორჩეული ადგილი უჭირავს არა მხოლოდ მოცულობით, არამედ მნიშვნელობითაც. იგი შვიდი პარაგრაფისაგან შედგება: „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ვერსიის ავტორობის საკითხი თანამედროვე მეცნიერებაში; უახლესი გამოკვლევები „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული რომანის წარმოშობის საკითხზე; ექვთიმე ათონელი – „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ვერსიის ავტორი; „ვარლაამ და იოასაფის“ ლემის „უპერ ეუთვიმიონ“; ათონის მთა „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ვერსიის გამოჩენისა და გავრცელების ადგილი; „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძულ და ქართულ ვერსიათა ურთიერთმიმართებისათვის; ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ – მეტაფრასული აგიოგრაფიული ძეგლი.

უკვე თვით პარაგრაფთა დასახელებაც კმარა იმის საილუსტრაციოდ, რომ მკვლევარი საკითხს იხილავს მრავალი ასპექტით, კომპლექსურად, ყოველი შესაძლო კუთხით. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ე. ხინთიბიძე სათანადო მეცნიერულ სიმაღლეზე დგას არა მხოლოდ მაშინ, როცა ექვთიმე ათონელის ავტორობის თვალსაზრისს განამტკიცებს მის მიერ ახლად მოპოვებული ზოგი არსებითი მნიშვნელობის მქონე საბუთით, არამედ მაშინაც, როცა იგი ეკამათება ექვთიმე ათონელის ავტორობის უარყოფელთ, მათ შორის, ბიზანტინისტიკის ავტორიტეტებს. ამ მხრივ სანიმუშოდ შეიძლება დასახელდეს პარაგრაფები, რომლებიც „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ლემის უნიფიცირებასა და არაბულ-ქართულ-ბერძნულ ტექსტთა ურთიერთმიმართების საკითხებს ეხება. ე. ხინთიბიძე ბეჯითად ავითარებს აზრს, რომ, ბერძნული ლემის მიხედვით, „ექვთიმესათვის“ კი არ უთარგმნიათ (ან დაუნერიათ) თხზულება, არამედ „ექვთიმეს მიერ“ არის იგი თარგმნილი.

უალრესად საინტერესოა შედეგი, რომელიც მკვლევარმა ფრანგ დ. ჟიმარესაგან დამოუკიდებლად მიიღო არაბულ-ქართულ-ბერძნულ

რედაქციათა ტექსტოლოგიური ურთიერთმიმართების შესწავლისას. ამ ეტაპზეც თითქმის დადგენილად უნდა ჩაითვალოს დებულება, რომ ქართული „ბალავარიანი“ შუალედური რგოლია არაბულ-ბერძნულ რედაქციებს შორის (ადრე ეს შენიშნა დ. ჟიმარემ) ტექსტუალური თვალსაზრისით. ამას ემატება აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ ქართული რედაქცია თავისი „ზომიერი ქრისტიანული ელემენტითაც“ შუალედურ ადგილს იჭერს; ეს ნიშნავს: ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ უშუალოდ არაბულიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ ქართულიდან. მისი ავტორი არ შეიძლება იყოს VIII საუკუნის მოღვაწე იოანე დამასკელი თუნდაც იმიტომ, რომ ბერძნული თხზულება მეტაფრასულ სტილშია შესრულებული, რასაც საფუძველი X საუკუნის გასულს დაედო. ექვთიმე ათონელი იცნობს ამ მიმართულებას. ბერძნული თხზულებაც მას უნდა ეკუთვნოდეს, როგორც ამას ადასტურებს უძველესი ბერძნული და ქართული წყაროები.

ამრიგად, ე. ხინთიბიძემ სარეცენზიო მონოგრაფიის სახით შექმნა ქართულ ენაზე პირველი მეცნიერულ-სისტემატური კურსი ქართულ-ბიზანტიურ ლიტერატურულ ურთიერთობაზე. ამ მონოგრაფიას ქართველოლოგიურთან ერთად ზოგადბიზანტიური მნიშვნელობაც აქვს, რადგანაც მასში დასმული და მეტწილ შემთხვევაში ახლებურადაა გად-ანყვეტილი ბიზანტინისტიკის ზოგი კარდინალური პრობლემა.

**რა დააშავა „თავშავა გოგომ?“ – საკითხავი,
აი, ეს არის!
(შტრიხები პორტრეტისათვის მცირე
დამატებით)**

ქართველ ერს ბევრი სახელოვანი მეფე ჰყოლია, მაგრამ თუ პროვინციული აზროვნების სფეროს გავცდებით და მოჭარბებული ცრუ-პატრიოტული გრძნობებისგანაც განვიტვირთებით, უნდა ვალიაროთ: დავით აღმაშენებელი მათ შორის ერთადერთია, რომლის პიროვნული და სახელმწიფოებრივი ძალმოსილება ლოკალურ ფარგლებს გასცდა და საკაცობრიო მნიშვნელობა შეიძინა. თუ ჩვენს ცნობიერებაში თამარ

დედოფლის ღვთაებრივ ხატებას ქალურ მომხიბვლელობას ჩამოვაც-
ილებთ (რაც იოლი საქმე არაა), ეს ხატება რამდენადმე გაფერმკრთალ-
დება დავითის მეფური სიდიადის წინაშე. ჩვენდა სამწუხაროდ თუ სა-
ბედნიეროდ, დიდ ბაგრატიონს განგებამ სამოქმედო ასპარეზად კავკა-
სია მიუჩინა, თუმცა მას შეეძლო რომაელ კეისართა დარად და უფრო
გონივრულადაც ემართა მსოფლიოს უდიდესი იმპერიები, რამეთუ იგი
იყო „ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლა მხედნი“.

დავით მეფე ასევე ერთადერთია, რომელსაც მისმა მშობელმა ხალხ-
მა „აღმაშენებელი“ შეარქვა. ვახუშტის თვალსაზრისის საწინააღმ-
დეგოდ უნდა ითქვას, რომ ეს სიტყვა ძველ ქართულში პოლისემან-
ტურ შინაარსს (რ. სირაძე) ატარებდა და გულისხმობდა არა მხოლოდ
აღმაშენებლობას ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებით, ანუ უდაბნოთა
ქალაქყოფას, არამედ მოიცავდა ადამიანური ყოფიერების თითქმის
ყველა უმნიშვნელოვანეს ასპექტს. ამაზე მიუთითებს თანამედროვეთა
თუ შორეულ მემკვიდრეთა მხრივ მისი შემკობა ნაირგვარი ეპითეტით:
„სახელგანთქმული, ვითარცა ნებროთ გმირთა შორის; ახოვან, ვითარ-
ცა ისო წინამძღოლთა შორის; მოშურნე, ვითარცა ფინეზ მღვდელთა
შორის; მხნე, ვითარცა სამფსონ მსაჯულთა შორის უბრძოლველ, ვი-
თარცა აქილევ ელლენთა შორის; ბრძენ, ვითარცა სოლომონ მეფეთა
შორის; მშვიდ, ვითარცა დავით ცხებულთა შორის; შურისმძიებელ, ვი-
თარცა იოსია შარავანდედთა შორის; უზიარო, ვითარცა მაკედონელი
მფლობელთა შორის; განმადიდებელ ფლობისა, ვითარცა ალვისტოს
კეისართა შორის; ბუნებით ღმერთი, მაღლით ღმერთქმნულთა შორის;
მხურვალე, ვითარცა პეტრე მონაფეთა შორის; საყუარელ, ვითარცა
იოანე მეგობართა შორის; მკვირცხლ, ვითარცა პავლე მოციქულთა
შორის; სახის დასაბამ უცთომელისა ქრისტეანობისა, ვითარცა დიდი
კონსტანტინე თვითმპყრობელთა შორის; სიმტკიცე კეთილად მსახ-
ურებისა, ვითარც თევდოსი სკიპტრისმპყრობელთა შორის“. „დარაჯი
გოგისა და მაგოგისა“; იოანე ხუცესი – მხსნელი ჯვაროსანთა; „მშვე-
ნებით საღმრთო კეთილობითა“ და „ნავთსაყუდელი კაცთა“; „უჟამო
ჟამის მეტრფე და მზიანი ღამით სვიანი“.

მკითხველი ამჩნევს, რომ ამ ურიცხვ ეპითეტთა შორის არ ფიგ-
ურირებს ერთადერთი და ძირითადი ეპითეტი: „აღმაშენებელი“. ეს
არაა გასაკვირი. გასაკვირი ის იქნებოდა, რომ იგი მოეხმოთ მეფის
მრავალმხრივ თვისებათა მხოლოდ ერთადერთი კომპონენტის წარ-
მოსაჩენად, რადგანაც „აღმაშენებელი“ თვითონ მოიცავს, კრავს და

აერთიანებს ყველა ზემოჩამოთვლილ კომპონენტს და, ამდენად, ყველა მათგანი ერთდროულად მოიაზრება ამ ერთადერთი სახელდების ქვეშ და მაინც უნდა ითქვას: დავითი უნინარესად ქართული სულისა და სამხედრო ძალმოსილების აღმაშენებელი იყო. მან ჯერ უცხო თესლთაგან განმინდა სრულიად საქართველო (რასაც მისი ტოლერანტობისათვის ოდნავადაც არ შეუშლია ხელი), განდრეკილი მორჩილპყო, ხოლო ვისი კუდიც არ „განიმართა“ და სულში დაბუდებული კირჩხიბი „მართლად“ სვლას ვერ შეეჩვია, – მოაშთო, შემდეგ განავრცო და განამტკიცა ქვეყნის საზღვრები, აღაშენა სიბრძნის ტაძრები, აღმოაცენა ქალაქნი, განვლო „უდაბნო ოხერი“ და „საესე დაბებად“ აქცია.

დავით მეფე დიდი ღვთისმეტყველი და უდიდესი პოეტიც გახლდათ. სხვა რომ არაფერი შეეთხზა, თვით მისი უკანასკნელი ანდერძი დარჩებოდა პოეზიის უმაღლეს და უცნაურ განძად. მეფე-პოეტმა ინება, მისი ნეშტი დაეკრძალათ გელათის ტაძრის კარიბჭეში, რათა ყოველ შემსვლელს ფეხი დაედგა მასზე. და გადიოდა სრულიად საქართველო დავითის გულზე, ხოლო ათასი წლის შემდეგ ამ მისტერიით გაკვირვებული და შეძრწუნებული პოეტი ქალი სულისშემძვრელ ელეგიას თხზავდა და ამოდ ცდილობდა მეფის პოეტური ინტეგრალის ამოხსნას.

პოეტური და ესთეტურია მისი საფლავის ქვის წარწერაც.

მაგრამ მან უფრო დიდი განძი დაუტოვა შთამომავლობას: აღაშენა საკუთარი სულის ხელთუქმნელი ტაძარი, გრანდიოზული არა თავისი მოცულობით, არამედ არქიტექტონიკით – „გალობანი სინანულისანი“, რომლის წიაღში შესვლით ღვთისმოსავი ადამის ტომი „სინმინდესჰპოვებს“ და „განიმინდება სიმშვიდით სული“. მაგრამ იქ შესვლა ჩვეულებრივ მოკვდავს უჭირს. იგი შორიდან გაოგნებული შესცქერის ურთულეს ორნამენტებს და აზრის სიდიადეს მხოლოდ პლასტიკურად აღიქვამს.

ბევრმა სწავლულმა სცადა ამ ტაძრისკენ ბილიკის გაკვალვა შემდგომში მოძმეთა თვისათვის გზის სიძნელის გასაადვილებლად. ზოგი ბილიკის დასაწყისშივე მოიქანცა და დაასრულა კიდეცა მგზავრობა, ზოგს შუაგზაზე შემოაღამდა. ერთ-ერთმა პირველმა, თუ არა ერთადერთმა, ლაურა გრიგოლაშვილმა შეძლო ამ ბილიკის დალაზვრა ხევსური მოყმის გამბედაობით და მეფის სულის იეროგლიფების პირისპირ დადგა. წამიერად გაირინდა კიდეც (ამ სიტყვას თვითონ მკვლევარი ხშირად მიმართავს).

ჩვენც ნამიერად დავტოვოთ გარინდებული ახალგაზრდა მეკვლე და დავსვათ კითხვა: ვინ იყო მისი მოძღვარი და გრძნობდა თუ არა იგი თავისი შეგირდის ამგვარი ინტელექტუალური სიმამაცის გამოვლენას პერსპექტივაში? ეს მოძღვარი კორნელი კეკელიძე გახლდათ, სასულიერო მწერლობის, მათ შორის, ღვთისმეტყველების, უდიდესი მცოდნე. მას მრავალი ნიჭიერი მოწაფე და მიმდევარი ჰყავდა, რომელთაც დიდად აფასებდა. მაგრამ რჩეულთა შორის, როგორც ეს ეკატერინე (კატუშა) კეკელიძემ მიაბო, თანაც მრავალგზის, ოჯახში, შინაურებში, ორს გამოარჩევდა და მათ სახელებს სასიყვარულო სახინჯარებით (თიკუნებით) ამკობდა. უფროს თაობას შორის ეს იყო აკაკი განერელია, რომელიც მის ინტიმურ ცნობიერებაში „მამაძალი განერელიას“ სახინჯარით დამკვიდრდა, ამ სიტყვის უკეთილშობილესი გაგებით. ახალ თაობას შორის კი გამოარჩევდა ლაურა გრიგოლაშვილს და იხსენიებდა ერთადერთი თიკუნით: „თავშავა გოგო“. კორნელი კეკელიძის ოჯახში თურმე ეს იყო უცვლელი თიკუნი და მისი ნამდვილი სახელი იქ ფაქტობრივად არც იხსენიებოდა. პირველის (აკაკი განერელიას) მეცნიერული წარმატებანი კორნელი კეკელიძისათვის ისედაც ცნობილი იყო და აქ სანინასწარმეტყველოც არაფერი გახლდათ, ხოლო მეორეს (ლაურა გრიგოლაშვილს), რომელიც ის-ის იყო, პირველ ნაბიჯებს დგამდა მეცნიერებაში, დიდ მომავალს უწინასწარმეტყველებდა.

სწორედ ამ წინასწარმეტყველების გაცხადების დასაწყისში გაირინდა ნამიერად ახალგაზრდა მეკვლევარი.

თავდაპირველად საჭირო იყო მის პირისპირ ჩენილ იეროგლიფთა გახმოვანება, ანუ ტექსტის პირვანდელი სახის აღდგენა. ნატიფი ფილოლოგიური ალლოთი აწარმოა ხელნაწერთა ტექსტოლოგიური ანალიზი და დაადგინა აკადემიური ტექსტი, რომელსაც აახლა ჩინებული კომენტარები და გამოაქვეყნა ჯერ ქართულ ენაზე, ხოლო მოგვიანებით რუსულ და გერმანულ ენებზე უკომენტაროდ.

ტექსტის წაკითხვის შემდეგ ჯერ დადგა მასში „დამარხული საიდუმლო“ ამოკითხვისა, ანუ მისი ზოგადი შინაარსის ამოშიფრვისა. ამისათვის საჭირო გახდა დავით მეფის ცხოვრების წესისა და რიგის ცოდნა, ბიბლოლოგიაში, ღვთისმეტყველებაში, ასტროლოგიაში, ისტორიულ ქრონიკებსა და აპოკრიფებში უნატიფესი ექსკურსების ჩატარება, რის შედეგადაც დადგინდა თხზულების ძირითადი კონცეფცია და მათ განზომილებაში მოხდა სამყაროს დავითისეული მოდელის რეკონსტრუირება.

ეს მოდელი აღმოჩნდა ურთულესი ორნამენტით, ანუ სიტყვიერი მასალით ნაგები და შემკული, რომელთა გენეზისისა და სემანტიკის დადგენას მიეძღვნა მინიატურული მონოგრაფიები, ზოგ შემთხვევაში, მთელი გამოკვლევებიც კი.

თვალსაჩინოებისათვის რამდენიმე ნიმუშს დავასახელებ, ოღონდ უაღრესად მომჭირნედ, შეკუმშულად.

დავითი წერს: „კაენის მკვლევლებრი ცნობაჲ, სეითის ძეთა ლირნებაჲ, გმირთა სილოდით მავალობაჲ, ხუთქალაქელთა შეგინებისა მზირე – უფროს ვამრავალმწირე“.

დღევანდელი რიგითი მკითხველისათვის ეს ნამდვილი იეროგლიფია. ბიბლიაში ასე თუ ისე ჩახედული პიროვნება მიხვდება, რა იგულისხმება „კაენის მკვლევლებრი ცნობაში“, მისთვის სეითიც ნაცნობია, მაგრამ რას ნიშნავს მის ძეთა „ლირნებაჲ“, „გმირთა სილოდით მავალობაჲ“ ან „ხუთქალაქელთა შეგინებისა მწვირე“ – ამას გარკვევა უნდა.

მკვლევრის შენიშვნით, პირველი („სეითის ძეთა ლირნებაჲ“) სათავეს იღებს „ქართლის ცხოვრებაში“ შესული აპოკრიფული ძეგლიდან „დაბადებისათჳს ცისა და ქუეყნისა“, რომელშიც წერია: „გარდაჯდეს ძენი სეითისანი მცნებასა მამათა მათსა... რამეთუ დაემორჩილეს ეშმაკსა და შევიდა გულის სიტყუა ბოროტი და შთაცუივნეს ძენი სეითისანი... ისწავეს სიმღერა და ამათ გამოაჩინეს ქნარი, ებანი და ბობლანი და სტური, და ნესტუი, და ყოველი სახიობა განამრავლეს“.

„გმირთა სილოდა“ კი ძალოვანთა გარყვნილებაა, უშვერებაა, რომელთაც „უდებ ყვეს მცნება და გარდავიდა ასი გმირი და ვითარცა შთავიდეს, ილხინეს ასულნი კაენისანი მკვრცხე შიშველნი, ურცხუინოდ აღეტკინეს გულის თქმითა. რაჟამს იხილნეს ასულთა კაენისთა ჭაბუკნი იგი(ნი) მკვრცხე გმირნი, დაიწუნეს იგინიცა ნებით მათითა. მაშინ შესთჳრეს ურთიერთას, ვითარცა მწეცნი მათ ყოველთანი და წარწყმიდეს ძენი სეითისანი“.

„ხუთქალაქელთა შეგინებისა მწვირე“ მიაწიშნებს ბიბლიის იმ ხუთი ქალაქის მკვიდრთ, რომელთაც გარყვნილების გამო ღმერთმა სასტიკი სასჯელი მიუზღო (ამ ქალაქთა შორისაა პირისაგან მიწისა აღგვილი სოდომი და გომორი).

ამგვარად, აღდგენილია ზემოდასახელებული უმცირესი ტაეპის სემანტიკური ველი, რასაც, როგორც მკითხველი ატყობს, დასჭირდა საკაცობრიო სულიერ კულტურასთან ერთდროულად ექსტენსიური (სივრცითი) და ინტენსიური (სიღრმისეული) მიმართება.

დავითი აგრძელებს აღსარებას: „მეგვიტური გულმძიმობაჲ, ქანანელთა ჩუეულებანი, მსხვერპლვაჲ ნაგებთაჲ, ზმნაჲ და სახერაჲ, კონოლი თმათაჲ და სხუანი, რომელთა შენ ჰბრძანე არამსგავსებაჲ, უნარმდებად მოვიგენ თვთ მათ პირმშოთა სახეთასა“.

მკვლევარი განმარტავს: „მეგვიტური გულმძიმობაჲ“ გულისხმობს იერუსალიმის შვილებისადმი ეგვიტელთა საძრახ დამოკიდებულებას იქამდე, რომ ფარაონის ბრძანებით მოისრა ყველა ახალშობილი ებრაელი ვაჟი (გადარჩა მოსე).

„ქანანელთა ჩუეულებანი“ ერთმანეთთან მარად მოშუღარი აბორიგენი ქანანელების კერპთაყვანისცემასა და საკუთარ შვილთა მსხვერპლშენიშვნაზე მიანიშნებს, რომლებთანაც ყოველგვარი კავშირი ეკრძალებოდათ ებრაელებს.

„მსხვერპლვაჲ ნაგებთაჲ“ პავლეს ეპისტოლით აიხსნება, რომელშიც წარმართული ნესების მიმდევრობა ეშმაკთან ზიარებადაა გააზრებული და უზენაესის თაყვანისცემასთან შეუთავსებლად მიჩნეული.

„ზმნაჲ და სახერაჲ“ (მისნობა და შელოცვა) მხილებულია ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში და მათი მიმდევრობაც ცოდვად ითვლებოდა.

„კონოლი თმათაჲ“ ბიბლიური სამსონის ცხოვრებასთანაა დაკავშირებული, რომელიც თავის თავს ნაზირეველს უწოდებდა. ნაზირეველობა საიდუმლო, დაფარული მიმდინარეობაა, რომელსაც დასაბამი მოსემ მისცა და რომელმაც დიდხანს იარსება. ამ მიმდინარეობის თანახმად, ებრაელ წინამძღვართა ძალა „კონოლთა შინაა“. ქრისტეს შემდეგ ამ ძალას სრულიად განწმენდილ ღვთაებრივ გონებასა და სულში პოუებენ. ამას მიესწრაფვის დავითიც.

ასე გაიშიფრა დავითის სულის მომდევნო იეროგლიფიც, რასაც აგრეთვე დასჭირდა წინაპართა ურთულესი ნააზრევის მასშტაბური ნვდობა.

და ასე მისხალ-მისხალ განიმარტა და გაშინაარსიანდა „გალობანის“ თითქმის თითოეული სიტყვა და, საბოლოო ჯამში, მთელი ტექსტი, თუმცა თვით მკვლევრის თავმდაბალი განცხადებით, „ძეგლის ბოლომდე დამოკითხვა არ არის შესაძლებელი“.

როცა დაკონკრეტდა „გალობანის“ ზოგადი შინაარსი, გადასაწყვეტი დარჩა უფრო რთული პრობლემა – ძეგლის სახეობრივ-მხატვრული, რიტმული და სიუჟეტურ-კომპოზიციური სტრუქტურის დადგენა, რასაც, მკვლევარისავე აღიარებთ, ხშირად თან სდევს მკითხველის გარინდება.

ამ მხრივ განეული შრომის კნინი სურათი ასე წარმოგვიდგება:

„გალობანის“ ლირიკული გმირის სული უმკაცრესად გაშიშვლებულია და მისი პიროვნებაც უკიდურესად დამდაბლებული, აქ არ დგას საჭიროება რაიმე კონკრეტული ცოდვების ფიქსაციისა, რადგანაც ავტორის ინდივიდუალური განცდა ამაღლებულია ზოგად საკაცობრიო ტიპილამდე და მეფის ღალადი თავის ცოდვილ ბუნებასა და შინაგან კათარზისზე საზოგადოებრივ რეზონანსს იღებს“.

როცა წამოიჭრება კითხვა, თუ რა განსაზღვრავს „გალობანის“ მხატვრულ სპეციფიკას და როგორია მკითხველზე მისი ემოციური ზეგავლენის საშუალებანი, შენიშნულია, რომ მკითხველზე ეს ზეგავლენა თვით სათაურიდანვე იწყება და ინტენსიური ხდება იმ ფაქტის შეგნებით, რომ იგი დავით მეფეს ეკუთვნის, რაც მას ერთგვარი გაოცებითა და კდებით მსჭვალავს. მაგრამ ეს შეგრძნება საკუთრივ ტექსტის გაცნობისას, შემოქმედებითი აქტივობის უქონლობის შემთხვევაში, ნელდება და აქ მკვლევარი მკითხველს „თანააზროვნებას“ უწევს, ბეჯითად მიჰყვება ავტორის რეფლექსიას, სწვდება ბოლომდე და ავსებს კიდევაც მას.

„გალობანის“ მხატვრული სახის სპეციფიკაზე მსჯელობისას ნაჩვენებია მისი განსაზღვრულობა „ძეგლის აზრთა სამყაროთი“, შენიშნულია, რომ „ემოციურად დამუხტული აზრი, რომელიც ადამიანის შიგნით აღძრავს სულის მოძრაობას, მედიტაციისა და განწყობილების ბაზაზე აგებს პოეტურ სინამდვილეს“, რასაც ნაწარმოების მხატვრული სახე ეწოდება“. ეს სახე-ხატი არ არის არც მხედველობითი, არც სხვა შეგრძნებითი ხასიათისა. იგი მოცემულია, როგორც სულიერი სუბსტრაქტი და მკითხველი მას შემოქმედებითი აქტივობით წარმოაჩენს“. აქვე ნაჩვენებია, კონკრეტულად რა საფუძველზეა იგი აღმოცენებული, რა მხატვრული საშუალებებითაა განხორციელებული და როგორ ემსახურება სიტყვიერი ფაქტურა მის გამოკვეთას.

ამ ვრცელი და უფაქიზესი ესთეტიკურ-პოეტიკური ექსკურსიდან იმას მაინც აღვნიშნავ, რომ, მკვლევრის დაკვირვებით, „გალობანის“ ავტორის სწრაფვა ადამიანის შინაგანი სამყაროს წვდომა-გამოაშკარავებისაკენ თითქმის ექსცენტრიულ ზღვარს აღწევს და გალობაში არც ერთხელ არ ისახება მხედველობითი ხატი, გარე სინამდვილე. და ეს მაშინაც კი, როცა დავითი აღწერს განკითხვის დღეს და მოუხმობს კონკრეტულ სახეებს. აქ საგანი კი არ სახიერდება, არამედ საგნის მიღმა ნაგულისხმევი აზრი. ამ აზრის განსახოვნებას უაღრესად ინტენ-

სიურს ხდის სიტყვიერი ფაქტურა, განსაკუთრებით, ტაეპებში ზმნათა განლაგების წესი, რის შემწეობითაც მკითხველს რეალურად ესმის ეგზალტირებული სულის ხმოვანება.

შემდეგ მკვლევარი წარმოაჩენს რიტმისა და კომპოზიციის როლს მხატვრული შინაარსის წარმოქმნაში, ავლენს რიტმის კავშირს ინტონაციასთან, ხოლო ამ უკანასკნელის როლს ნაწარმოების კომპოზიციის წარმართვაში, და ამას ადასტურებს „გალობანის“ ანალიზის საფუძველზე.

დაბოლოს, გაანალიზებულია თხზულების სიუჟეტური ხაზის განვითარების საკითხი. შემჩნეულია, რომ სიუჟეტურ ხაზზე თითქმის სეისმოგრაფიულადაა ფიქსირებული ლირიკული გმირის სულის რხევის ნიუანსები: როცა გმირი რაღაც 21 წინადადებაში ასამდე ცოდვას აღწევს, ინტონაცია ერთგვარად მონტონურია და სევდით შეფერილი, ხოლო „როცა ამოიწურება სათქმელი, როცა წარმოჩნდება ადამიანის ზნეობრივი დაცემის სრული სურათი, ინტონაცია მკვეთრად იცვლება“, თითქოს დასრულდება სათქმელი, თითქოს შეჯამდება ყველაფერი და „მასთან ერთად მკითხველსაც ერთგვარი გარინდება ეუფლება“. მაგრამ აქვე ჩნდება სხვა იმპულსი და ტონიც შეიმართება, თუმცა მცირე მანძილის გავლის შემდეგ ისევ ეშვება და ვედრებაში გადადის. ბოლოს გალობაში იჭრება სამყაროს ესქატოლოგიური აღსასრულის მძაფრი სურათები და ამით შეძრწუნებული ლირიკული გმირის მიმართვა ღვთაებისადმი უაღრესად ექსპრესიული ხდება: „მაშინ შემინყალე, მსაჯულო ჩემო“. ამას მოჰყვება დიდი პაუზა და გარინდება, მაგრამ იქვე დასაბამიერდება ახალი ინტონაცია, გაჯერებული ოპტიმიზმით, სინათლითა და სიხარულით, რომელიც მთელი „გალობანის“ მანძილზე ქვეშეცნეულად ივარაუდებოდა.

ამგვარი კომპოზიციით იგი განსხვავდება ანდრია კრეტელის თუ სხვა ავტორთა თხზულებათაგან და უახლოვდება დანტეს „ღვთაებრივ კომედიას“.

და აქ გამოჩნდა დავითის სულის ტაძრისაკენ მიმავალი ბილიკის დასასრული. ახალგაზრდა მკვლევარმა ხანგრძლივი მუშაკობის შემდეგ ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში სათავე დაუდო უპრეცედენტო შემთხვევას: დიდი კეისრის მცირე ქმნილებაზე დაინერა უვრცელესი და უღრმესი მონუმენტური მონოგრაფია (ასეთი ბედი მხოლოდ „ქებას“ ერგო, ოღონდ არაერთი ავტორის, არამედ ავტორთა მთელი ჯგუფის წყალობით).

კეისარს მიეზლო კეისრისა.

ცნობილია: დიდოსტატ კონსტანტინეს განზრახული ჰქონდა ან უკვე იავარქმნილი კოლხური კოშკის ეზოში საკუთარი ხარჯით დაედგა დიდი დავითის პლასტიკური ხატება (საოცარია, ქართული წარმოშობის პირნავარდნილ რუს გენერალს, რომელმაც ცხოვრება დიდმპყრობელი რუსეთის იმპერიის განმტკიცებას შეაღია, თბილისში მონუმენტური ძეგლი უდგას, თუმცა ბოროდინოში უმადურმა რუსებმა ნაბილწეს მისი საფლავი. დავითს კი მისგან დახსნილ თბილისში ბიუსტის დადგმაც არ ელირსა), მაგრამ განზრახვა სისრულეში ვერ მოიყვანა. სამაგიეროდ მან შეძლო დიდი წინაპრისათვის საკადრისი ძეგლი აეგო მხატვრულ პროზაში. იგივე მოხდა მეცნიერული აზროვნების ისტორიაშიც, ოღონდ ამჯერად „მოქანდაკე“ ახალგაზრდა ლაურა გრიგოლაშვილი გახლდათ (ვისაც ამ შედარებისა არ სჯერა, გაისარჯოს და თბილისის უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში გაეცნოს ხსენებულ მონოგრაფიას).

ავტორმა თავისი ნაშრომი მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარადგინა. ამას გამოდგა ოფიციალური ოპონენტის გაიოზ იმედაშვილის შეგონება: ეს მონოგრაფია მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხს იმსახურებს, გადაინახე და ამჯერად საპაექროდ სხვა ნაშრომი წარადგინეო. დაცვაც უჩვეულო იყო: ავტორეფერატის სატიტულო გვერდზე, სადაც თემის მეცნიერ ხელმძღვანელი უნდა დასახელებულიყო, გრაფა ცარიელი აღმოჩნდა – დიდი მოძღვარი კორნელი კეკელიძე უკვე იმიერ სოფლად იყო მიცვალებული და დისერტანტმა მის სავარძელზე არავინ დასვა (თუმცა ღირსეული კანდიდატები იყვნენ). ასე რომ, დისერტაციის დაცვა ჰგავდა უშანგი ჩხეიძის გარდაცვალების შემდეგ სცენაზე განხორციელებულ ერთ დრამას, რომელშიც დიდი მსახიობი არავის შეუცვლია და მაინც ფიზიკურად არარსებული კაცი თავის როლს „თამაშობდა“. კორნელი კეკელიძემაც იმ დღეს თავისი როლი ითამაშა, ხოლო თვალებგაბრწყინებული არნოლდ ჩიქობავა შუბლზე ეამბორა დისერტანტს.

არნოლდ ჩიქობავას მონაფეთა მონაფეთაგან გამიგონია: დიდ მოძღვარს უთქვამს – ნაშრომზე დაუსრულებლად შეიძლება მუშაობა, სადმე შეჩერებასაც თავისებური ნიჭი სჭირდებაო. სამწუხაროდ თუ საბედნიეროდ, ლაურა გრიგოლაშვილს ასეთი ნიჭი არ აღმოაჩნდა. იგი დაუსრულებლად ხვეწდა და ავრცობდა თავის მონოგრაფიას. პარალელურად სხვა თემებზეც უხვად იღვანა, კვლევის სფეროში თავისი

მეუვალი უბანი შემოისაზღვრა, შექმნა პირველხარისხოვანი გამოკვლევების მთელი წყება, მაგრამ პუბლიკაციისას უაღრესი მომჭირნეობა გამოიჩინა (ამბობენ, ასეთი წესი ჰქონდაო ვარლამ თოფურიას, დღეს ამავე წესს მისდევს გრივერ ფარულავა), მათი მეტი წილი გადაინახა განძთსაცავში და მკითხველს დაუკარგა მისგან დაგროვილი ცოდნის დაუფლების შანსი, მისი ეს ქმედება სახეობრივად ასე წარმომიდგენია: ლაურა გრიგოლაშვილს ქართულ ფილოლოგიაში თავისი გზა, უკეთ – თავისი პროსპექტი აქვს გაკვალული, რომელსაც „შუა საუკუნეების ქართული ლირიკა“ ჰქვია სახელად, ამ პროსპექტის დასაწყისში ინსპექციის გამოცდილი მუშაკივით თვითონ დგას ფხიზლად და მასზე გასეირნება არცთუ ისე იოლი საქმეა (ამ კონტექსტში მახსენდება ერთი პირნაწარდნილი ბოლშევიკი პოეტის, ტექნოკრატული „მე და ბარათაშვილის“ ავტორის, კადნიერი მიმართვა დიდი წინაპრისადმი: შენი მერანი „სადმე პროსპექტზე კისერს მოიტებს“). ინსპექტორი ძუნწია: სათბურში უამრავი ყვავილი გამოჰყავს, მაგრამ პროსპექტზე იშვიათად რგავს და, ამდენად, იშვიათად ალამაზებს მას.

ამიტომაცაა, რომ მისი ხელნაწერი მონოგრაფია ხმარებისაგან გაიცრია ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით და ფაქტობრივად უხმარ იქმნა.

ვიცოდი რა პუბლიკაციაში მისი მომჭირნეობა, გავბედე და თითქმის ძალით გამოვტაცე ხელიდან ხსენებული მონოგრაფია ქსეროასლის გადასაღებად და გამომცემლობაში წარსადგენად. ამჯერად, როგორც იქნა, წარადგინა კიდეც, თუმცა პარალელურად მის სრულყოფაზე ზრუნვა მაინც არ შეუწყვეტია. მისი გამოცემის მოლოდინში პროფესორი ლევან მენაბდე კათედრის სხდომაზე ხშირად იტყოდა ხოლმე: წარმოიდგინეთ, წიგნის მალაზიებსა თუ ქუჩებზე დახლთან მდგომ გამყიდველებს რა დღე დაადგებათ მოზღვაებული მყიდველებისაგან.

სამწუხაროდ, ეს მოლოდინი ვერ გამართლდა. თითქმის ათი წელია მას შემდეგ გასული და წიგნს მაინც არ ელირსა დღის სინათლეზე გამოსვლა.

ამბობენ: რუსეთის დიდი შვილის, მიხეილ კუტუზოვის, პირდაპირ შთამომავალს, ცნობილ ერუდიტს გოლენიშე-კუტუზოვს, რუსეთში დაბრუნებულს, საცხოვრებელი ბინა არ აღირსეს, მაშინ განრისხებულმა ინტელიგენტმა მოსკოვის ვაგზლის მოედანზე მოგროვილ ხალხმრავალ მიტინგს შესწივლა თავისი გასაჭირი და სანადელიც აიხდინა.

დღეს საქართველოში თვით დავით აღმაშენებელს არ აძლევენ „ბი-

ნას" და არც ლაურა გრიგოლაშვილი გამოდის თბილისის ვაგზლის მოედანზე მოგროვილი ხალხმრავალი მიტინგის წინაშე, რადგანაც იცის, რომ აქ „კომუნალური მომსახურების" სფეროში ყველაფერი ნესრიგში როდია.

უცნაურია: ჩვენს გადატაკებულ ქვეყანაში, ქალაქის უმწვავესი დეფიციტის დროს, თითქოსდა ერთი მისიონერის ჩივილის დასტურად – ბუნებით ნიჭიერი ქართველები ნაზლაპრ-ნაჭორი ამბების შემცველ ნიგნებს ეძალებიანო – „სპილენქალაქიანისა" თუ „ჩარდავრიშაიანის" დონის უთვალავი მაკულატურა იბეჭდება, ხოლო მოძალებულ სპეკულანტებში არ გამოჩნდა არც ერთი მათგანი, რომელიც თუნდაც გასული საუკუნის ქართველ კომერსანტთა მაგალითს მიბაძვდა და სპონსორობას გაუწევდა დიდი დავითის სულის პიედესტალზე რუდუნებით აღმართული შთამბეჭდავი ძეგლის გამოცემას.

ამიტომაც ჩვენ, განბილებულ მკითხველებს, ისლა დაგვრჩენია, რომ ეგვიპტელთაგან თუ ბაბილონელთაგან ფუძემორღვეული და უცხო მხარეთა უსაზღვრო სივრცეში გაფანტული იერუსალიმის ბედკრული შვილებივით რომელიმე მდინარის პირას ჩამოვსხდეთ და, აღთქმული ქვეყნის ნოსტალგიით შეპყრობილებმა, დავითის ებანს ავაყოლოთ ნაღვლიანი გალობანი სინანულისანი.

მაგრამ რა ქნას „თავშავა გოგომ?" ნუთუ მართლა ორმოცი წელი უდაბნოში უნდა იხეტიალოს თავის დაუვინყარ იერუშალიმთან შესაგებებლად?

საკითხავი, აი, ეს არის!

„პიცი, რაისტვის ვარ!"

რევაზ სირაძის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში აზრის გადმოცემის ფორმა და შინაარსი თითქმის ყოველთვის აკადემიურ სრულყოფას აღწევს, რითაც ვლინდება მისი მაღალი ინტელექტუალური პოტენცია და მკვეთრად გამოხატული ინდივიდუალური სტილი. მკვლევრის ინტერესის სფეროში შემოდის რუსთველოლოგიის, ქართული რენესანსის, ისტორიოგრაფიის ესთეტიკის, ბულგარულ-ქართული კულტურული ურთიერთობის, ძველი და უახლესი რუსული ლიტერატურისა და ზოგი სხვა მომიჯნავე დარგის საკითხები. მაგრამ მისი სამეცნიერო

მოღვაწეობის ძირითადი საზრისი მაინც ძველი ქართული ლიტერატურულ-თეორიული, უპირატესად, ესთეტიკური აზროვნების ისტორიის კვლევაა, რამაც მის წინაშე ბუნებრივად წამოჭრა საკითხი ქრისტიანულ კულტურასთან მედიევალური ქართული მწერლობის მიმართების გამოვლენის თაობაზე. სხვათა შორის, ამგვარი სამუშაოს გლობალურად შესრულების აუცილებლობის შეგნებამაც განაპირობა ის ფაქტი, რომ თბილისის უნივერსიტეტში მისი ინიციატივით ჩამოყალიბდა „ქართული ქრისტიანული კულტურის შემსწავლელი ლაბორატორია“, რომლის უცვლელი გამგეც თვითონ არის.

სწორედ დასახელებული ლაბორატორიის გრიფით გამოქვეყნდა რ. სირაძის წიგნი „ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა“ (ტ. I, თბ., 1992, 229 გვ.).

მართალია, წიგნი გარკვეულ სტრუქტურას ექვემდებარება, ჩვენ მაინც ვარჩიეთ ნაწილობრივ დაგვერღვია ეს სტრუქტურა და მისი განხილვა დაგვეწყო იმ მონაკვეთიდან, რომელშიც აღძრულია და ორიგინალურად გადანაცვებული ქართული მწერლობის საწყისი პერიოდის პრობლემა. ესაა ქვეთავი „უძველესი ქართული ნაწარმოები“, რომელიც დასაწყისშივე აკვალიანებს მკითხველს ძირითადი სათქმელის არსში: „ქართული ლიტერატურის ისტორია უნდა დავიწყოთ „წმ. ნინოს ცხოვრებით“ (და არა „შუშანიკის წამებით“, ანდა ნებისმიერი სხვა ნაწარმოებით)“. ეს მოთხოვნა რომ დასაბუთდეს, საჭიროა თხზულების არქეტიპის რეკონსტრუქცია, რომლის განხორციელება შესაძლებელია მასში უძველესი წრეებისა და გვიანდელი ჩანარების გამოყოფით. ავტორი „ნინოს ცხოვრების“ შედგენილობის მიმოხილვისას საკადრის პატივს მიაგებს წინამორბედ მკვლევრებს, რომლებიც საქართველოში ნინოს კულტისა და „ცხოვრების“ არსებობას ვარაუდობდნენ უძველეს პერიოდში, თვით IV ს. ჩათვლით, რითაც საფუძველი ეცლებოდა ისტორიულ ანარქონიზმს მის წარმოშობაზე.

ძეგლის არქეტიპის რეკონსტრუქცია რ. სირაძემ მოიაზრა ფართო პლანში, შემუშავებული აქვს გარკვეული მეთოდი, რაც გულისხმობს მის შესწავლას კომპლექსურად, სხვადასხვა ასპექტსა და ყველა შესაძლო განზომილებაში – რედაქციათა ურთიერთმეჯერების, ტექსტის შინაგან სტრუქტურულ და ენობრივ თავისებურებათა გათვალისწინების, ქართულ-ბერძნულ-სომხურ წყაროთა ურთიერთობის, ეპიზოდთა შინაარსის კულტურულ-ისტორიულ ანალიზის, საკითხავებად გამოყენებულ ეპიზოდთა ლიტერატურულ-ეორტალოგიური შესწავლის,

ქრონოლოგიურ მითითებათა ცვალებადობის გათვალისწინების კონტექსტში.

სანამ ამგვარი მეთოდით კვლევის შედეგებს გადმოგვცემდეს (თვით კვლევის პროცესი მას ადრინდელ ნაშრომში აქვს წარმოდგენილი), იგი სვამს კითხვას: „შუშანიკის ნამება“ იძლევა თუ არა იმის საფუძველს, რომ ქართული მწერლობის არსებობა ვივარაუდოთ მის დაწერამდე. ამ კითხვაზე მკვლევარი დადებით პასუხს იძლევა, ოღონდ „ნამების“ შესავლის სრულიად ორიგინალური ინტერპრეტაციით. ჩვენი აზრით, ეს ინტერპრეტაცია რამდენადმე საჭოჭმანოა, მაგრამ უთუოდ სარწმუნოა მისი მოსაზრება, რომ თხზულების დაწერამდე ქართლში არსებული „სამარტვილენი“ სადღესასწაულო საკითხავებს საჭიროებდნენ. აქედან ლოგიკურია დასკვნა: V საუკუნის პირველ ნახევარში და უფრო ადრეც ჩვენში იწერებოდა საკითხავები, რომლებიც იმთავითვე დაუკავშირდებოდა ქართლის მოქცევასა და წმინდა ნინოს უმთავრესად მოქცევასთან დაკავშირებულ სასწაულებს, როგორც ამას, მსგავს შემთხვევაში, სხვა ქრისტიანულ ქვეყანათა ეორტალოგიური კალენდრებიც ადასტურებს.

მკვლევრის წინაშე დგას საკითხი, რომ „ნინოს ცხოვრებიდან“ ამოკრებილიყო ამგვარი საკითხავები, როგორც მისი უძველესი შრეების შემადგენელი ნაწილი. მან ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ „ქართლის მოქცევასთანაც დაკავშირებული ყოფილა ჯვართა აღმართვის სასწაულმოქმედებანი“ და რომ „არსებული მყარი ტრადიციით, ჯვრის აღმართვის საკითხავს „წმ. ნინოს ცხოვრებაში გამოცალკავებული სახე ჰქონია“. ამას თითქმის ეჭვმიუტანლად ადასტურებს იოანე-ზოსიმეს კალენდარიც. ამ წანამძღვართა გათვალისწინებით, მკვლევარს ეძლევა საფუძველი დაასკვნას, რომ „აღმართებისათვის პატიოსნისა და ცხოველმყოფელის ჯუართა მცხეთას“ არის ერთ-ერთი უძველესი თხზულება ქართული მწერლობის ისტორიაში.

უძველეს ეორტალოგიურ პრაქტიკაზე დაყრდნობით, ნაშრომში დადგენილია საჯვარე ხის მოჭრისა (25 მარტი) და ჯვრის აღმართვის (7 მაისი) საკრალური მნიშვნელობა, სამივე ჯვრის (მცხეთის ჯვრის, თხოთის მთის, უჯარმის) სიმბოლიკა, რომელიც, სამების გავლით თავს იყრის მაყვლოვანში ნინოს მიერ დადგმულ ვაზის ჯვარში, რითაც „გამოიხატა, რომ მაყვლოვანი ღვთისმშობლის სიმბოლო იყო“. კერძოდ, შენიშნულია, რომ როგორც ღვთისმშობლის სახება იყო სხვადასხვა გვარი (ოდიგიტრია, ელეუსა...), ასევე სხვადასხვაგვარი იყო ჯვარიც (ჯვარცმისა, ვედრებისა, ქადაგებისა...) და დადგენილია თითოეული

მათგანის „დანიშნულება და საღვთო ვალი“.

რ. სირაძე „ნინოს ცხოვრების“ უძველეს შრედ მიიჩნევს აგრეთვე სვეტიცხოვლის საკითხავს, კერძოდ, მის იმ ნაწილს, რომელსაც „აღშენებისათვის ეკლესიათაჲ“ ეწოდება. იგი ფიქსირებულია გელასი კესარიელისა და ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებებში. „სვეტიცხოველი ნმ. ნინოს ლოცვით აღიმართა, ვითარცა პირველი ქართული ტაძრისა და მთელი ქართული ეკლესიის ბურჯის „დედაბოძი“. სვეტიცხოვლის აღმართვა ქართული ეკლესიის დაფუძნებას მოასწავებდა“. ამიტომაც არ არსებობს თითქმის არავითარი საფუძველი სკეპსისა, რომ თითქოს იმთავითვე არ დანერილიყო მისი სადღესასწაულო საკითხავი.

ავტორი „ნინოს ცხოვრების“ დანარჩენი უძველესი შრეების გამოსავლენად მარჯვედ იყენებს თვით ნინოს მიერ სიკვდილის წინ ნათქვამ სიტყვებს – უნდა აღინეროს „ცხოვრება ჩემი“ და სასწაულნი „მთათა ზედა, მაყელოვანსა შინა, სვეტისა აღმართებისა და მიერ წყაროსა ზედაო“. ამ რკალში შემოდის თხოთის მთაზე მზის დაბნელების ეპიზოდი, რომელსაც, ტექსტუალური ნიუანსებით, ყველა რედაქცია ადასტურებს. მის არქაულობას განამტკიცებს ის ფაქტი, რომ იგი ფიქსირებულია IV-V საუკუნეების ბერძნულ და სომხურ წყაროებში. ნიშანდობლივია, რომ მირიანის მოქცევა არმაზის მსხვერევას კი არ მოჰყოლია, არამედ მზის დაბნელებას, რაშიც განსახიერდა საკუთრივ ქართული წარმართობისა და ქრისტიანობის შეურიგებელი ბრძოლა. ახალ რელიგიას ენადა მზის კულტის შეცვლა სულიერი ნათელით, მაცხოვრის, ანუ „სიმაღლის მზის“ აღზევება, რასაც მიაღწია კიდეც.

დამაჯერებელია არმაზის მსხვერვეის ეპიზოდის არქაულობის მტკიცებაც. მკვლევარი ამ ფაქტის დათარიღებისას ერთმანეთს უდარებს „ნინოს ცხოვრებისა“ და შატბერდის კრებულში (X ს.) შესული ტექსტის მონაცემებს, ამჩნევს ორი ქრონოლოგიური პლასტის არსებობას, რომელთაგან პირველი თვეთა რიცხობრივ დასახელებას სთავაზობს მკითხველს, რაც უძველესი ტრადიციის მაჟნეებელია, ხოლო მეორე – თვეთა ლათინურ სახელწოდებას, რაც ჩვენში გვიან, IX-X საუკუნეებში იჩენს თავს.

ამავე ასპექტშია გადანყვეტილი „ნინოს ცხოვრებაში“ შესული ქართული დეკალოგის დათარიღების საკითხიც. ასე რომ, უნდა ვენდოთ რ. სირაძის მსჯელობას და ძველი ქართული მწერლობის შესწავლა უნდა დავიწყოთ „ნინოს ცხოვრებით“.

საერთოდ, რ. სირაძის მიერ დასახელებულ თხზულებაში გამოვლე-

ნილი უძველესი შრეების არსებობა ერთგვარად ფანტავს იმ უნდობლობას, რასაც ქართული მეცნიერება იჩენს „ნინოს ცხოვრების“ ჩვენებისადმი, რომ ამ ძეგლის ძირითადი ნაწილი დაწერილია თვით ნინოს თანამედროვეების მიერ.

ფაქტობრივად „ნინოს ცხოვრების“ პრობლემატიკას ეხება ნიგნის მომდევნო თავიც, რომელსაც ერთგვარად მოკრძალებული სათაური აქვს („შატბერდის კრებულის“ შედგენილობისათვის“), თუმცა იგი სრულიად ორიგინალურ ინფორმაციას გვანდის შუა საუკუნეების ადრინდელი პერიოდის ქართული ქრისტიანული აზროვნების ხასიათის გაცნობიერებისათვის, რასაც ახლავს თვით „შატბერდის კრებულის“ შედგენის ახლებური დათარიღების ცდა. მართალია, თვით ავტორის განმარტებით, ეს ცდა „რაიმე კონკრეტული დასკვნის“ გამოსატანად არ ყოფილა გამოიზნული, მაგრამ ეს შეიძლება აიხსნას მხოლოდ მისაბაძი თავმდაბლობით, რადგანაც მის მიერ მოხმობილი არგუმენტები თითქმის ეჭვს არ ტოვებს, რომ „შატბერდის კრებული“ X საუკუნეში კი არაა შედგენილი, არამედ – VIII საუკუნის დასაწყისში. მაგრამ ეს არაა მთავარი. უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ უაღრესად შთამბეჭდავია ამ კრებულის შედგენის მიზეზისა და მიზნის მისეული ინტერპრეტაცია, რომელსაც ამშვენებს მსოფლიო ქრისტოლოგიაში ღრმა განსწავლულობა და ერთი შეხედვით, ერთმანეთისაგან სრულიად დაშორიშორებული რელიგიურ-კულტურული ფაქტებისა და მოვლენების სინთეზირებისა და ძირითადი საზრისისადმი მისი დაქვემდებარების უნარი. იგი იმთავითვე მიუთითებს, რომ „არსებითი შინაარსისა და მნიშვნელობის ნაწარმოებთა გაგებისათვის ყოველი დრო შემუშავებს ხოლმე გარკვეულ „სააზროვნო კონტექსტს“, რომელიც შეიძლება იყოს პიროვნულიც, ეროვნულიც და ეპოქალურიც“. აქვე მიუთითებს ჰუმანიტარული აზროვნების დეპოლიტიზაციის პროცესზე, რომელიც ერთგვარად თრგუნავს სოციალურ პრობლემატიკას ესთეტიკური რაობის წარმოჩენის სასარგებლოდ, რომლითაც უნდა განისაზღვროს ზემოხსენებული „სააზროვნო კონტექსტი“. მას მხედველობიდან არ რჩება შუასაუკუნეობრივი მწერლობის რელიგიური სპეციფიკა, მაგრამ არ გამოხატავს მისადმი ესთეტიკური ასპექტით მიდგომის შესაძლებლობას.

აქ დაისმის კარდინალური კითხვა: „როგორ კონტექსტში კითხულობდნენ შუა საუკუნეების ისეთ კლასიკურ ნაწარმოებს, როგორიცაა „წმ. ნინოს ცხოვრება“.

ამ კითხვაზე რ. სირაძის პასუხი ასეთია: „შატბერდის კრებულის (რომელშიც შედის „ნინოს ცხოვრება“) შინაარსისა და აგებულების სპეციფიკური შესწავლა გვიჩვენებს, რომ კრებული აგებულია იმ მიზანდასახულობით, რათა მომხდარიყო „ნინოს ცხოვრების“ შინაარსის გააზრება. მოკლედ: „შატბერდის კრებული შედგენილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ნინოს ცხოვრებისათვის“.

თვითონ რ. სირაძე აღიარებს, რომ კრებულში შესულია სრულიად სხვადასხვა ხასიათის ნაწარმოებები. მაგალითად, ერთმანეთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ ეპიფანე კეპრელის „თვალთაჲსა“ და „იაკობ ნისიბინელის ცხოვრებას“. იგივე ითქმის დანარჩენებზეც. მაგრამ, მკვლევრის მახვილგონივრული განმარტებით, თუ კარგად დავუკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ ისინი გარკვეული კუთხითა და ასპექტით უახლოვდებიან „ნინოს ცხოვრებას“, ხელს უწყობენ მისი სახეობრივი სტრუქტურის, ისტორიულ-ლიტერატურული რეალიების შესწავლა-გაცნობიერებას, რამეთუ „შატბერდის კრებულში“ შესული ნაწარმოებები სასწავლო საკითხავენად იყო გათვალისწინებული.

ასე, მაგალითად, „თვალთაჲ“, რომელიც შეიცავს ძვირფასი ქვების სიმბოლურ გააზრებას, გამიზნულია „ნინოს ცხოვრების“ ერთი უმნიშვნელოვანესი დეტალის ასახსნელად. არმაზის მსხვერვეის შემდეგ ნინომ ნაპრალის პირას იპოვა ბივრიტი (ბივრილი) და თან წამოიღო, რადგანაც იგი ჯერ კიდევ წარმართობის დროს ღვთაებრივი ნაპერკელის არსებობას მოასწავებდა. გასააზრებელი იყო ამ ფაქტის სიმბოლური მნიშვნელობა. ამაში კი „თვალთაჲ“ აკვალისანებს მკითხველს: „უფროჲს ძონეულის ფერ არს ბავრიტისა და დაინერა ამას ზედა სახელი ზაბილოვნისი... ნამდვილივე კეთილად განწესებულად დაინერა თუალი ძონეული, რამეთუ ყოველი სიმდიდრე და ძლუნეი მიერ შეინირვოდეს ტაძარსა“. აქვე ისიც ირკვევა, რომ ბივრიტი იგი ნაზარეთში მოიპოვებოდა და ღვთისმშობლის ბიბლიური წინაპრის, ნინოს მამის სეხნიის – ზაბილონის ქვა ერქვა.

„ნინოს ცხოვრების“ ცხოველთა (ლომი, ირემი) სიმბოლიკას ხსნის ბასილი დიდის „სახისა სიტყუაჲ“, ხოლო „იაკობ ნისიბინელის“ ცხოვრებას ასახავს ნინოს თანამედროვე სპარსეთის სარწმუნოებრივ-პოლიტიკურ ვითარებას (სპარსეთის პროვინციებში ქრისტიანობის დანერგვა, ბრძოლა შაბურისა და არიანობის წინააღმდეგ, რითაც ქართული თხზულება ჩაირთვება ახლობელ ქრისტიანულ-ოიკუმენაში. მას ქართლის ისტორიაში რთავს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიაწე. ამით იკვეთება

ქრისტიანული ისტორიოსოფიის პრინციპი, რომ ისტორიის უმთავრეს საზრისად ქართლის მოქცევა გააზრებულყო".

გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმნისათვის“ კავშირს აბამს შესაქმნესა და ქართლის მოქცევას შორის, ამასთანავე, შესაძლებელს ხდის „ნინოს სახე გააზრებულ იქნეს ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძველზე“, რადგანაც მასში (თავი V) გადმოცემულია რელიგიური განსახოვნებისა და სახისმეტყველებითი გააზრების პრინციპები, რომელშიც „ესთეტიკრი მხარე კი არ უარყოფა“, არამედ „ცხადდება რელიგიურობამდე ამაღლების საშუალებად“. ნიშანდობლივია იგი ქალის (ნინოს) პერსონიფიკირების კანონზომიერების გასააზრებლადაც, რასაც შემდგომში ნიკოლოზ გულაბერიძე საგანგებო საკითხავით განამტკიცებს. „იგავთა“ ნიგნი ხსნის „ნინოს ცხოვრების“ ხეთა სიმბოლიკას და შვიდსვეტიანი სვეტიცხოვლის დაფუძნების საკრალურ მნიშვნელობას, ხოლო „სიტყუაჲ მკურნალთაგან“ ეხმიანება ქართლის განმანათლებლის სასწაულმოქმედებებს.

„შატბერდის კრებულში“ გაერთიანებულ თხზულებებში აღწერილია ის ლოკალური არეალი, რომელშიც ნინოს უხდებოდა ცხოვრება და მოღვაწეობა, ხოლო იპოლიტე რომაელის ქრონიკონს უშუალოდ აგრძელებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესავალი ნაწილი. „თქმული იპოლიტესი დავითისათვის და გოლიათისათვის განმარტებაი“ არა მხოლოდ იდეურად ეხმიანება „ნინოს ცხოვრებას“ (დავითისაგან გოლიათის ძლევა ქრისტეს მიერ წარმართობის დამარცხებას მოასწავებდა, ამასვე გულისხმობდა არმაზის მსხვერვეც), არამედ აქ ფაქტობრივად ერთმანეთს ემთხვევა გოლიათისა და არმაზის კერპის აღწერილობაც კი. ასევე ტექსტუალურად ემთხვევა ერთმანეთს „ნინოს ცხოვრებისა“ და „აღსასრულისათვის ჟამთაისას“ პასაჟები, რომლებშიც საუბარია დედაკაცისა და ჯვრის თავზე „ათორმეტი ვარსკვლავის დაგვირგვინების“ შესახებ და რომელსაც ზემოდასახელებულ ტრაქტატში ახლავს საინტერესო ეგზეგეტიკური განმარტება.

ეფიქრობთ, სხვა მაგალითების მოტანა არცაა საჭირო. დასკვნა ისედაც ნათელია: „შატბერდის კრებულში“ შესული თხზულებანი უბრალო კონგლომერატს კი არ წარმოადგენს, არამედ წინასწარ გაცნობიერებულ მთლიანობას, რომელიც ერთ მიზანს ემსახურება – „ნინოს ცხოვრების“ სახეობრივი სტრუქტურისა და კულტურულ-ისტორიული რეალიების აღსაქმელი „სააზროვნო კონტექსტის“ შექმნა. ამის შეცნობა ფაქტობრივად აღმოჩენის ტოლფასია.

მომდევნო თავში („ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვა“) გაანალიზებულია „აბოს ნამებასთან“ დაკავშირებული პრობლემები, რომლებიც ასევე გლობალურ, ფართო პლანშია მოაზრებული. ნიშანდობლივია იმის მტკიცება (რასაც ზოგიერთი მკვლევარი უარყოფს), რომ იოანე საბანისძემ საფუძველი ჩაუყარა ეროვნული პოლიტიკური აზროვნების ტრადიციას, რომელიც მემკვიდრეობად გადაეცა მთელ შუა საუკუნებს და, გარკვეული აზრით, ჩვენამდე მოატანა. შენიშნულია, რომ იოანე საბანისძის პოლიტიკურ ნააზრევს, რომელიც უპირატესად ეპოქის ფსიქოლოგიური რაობის შეცნობაში გამოიხატა, პრაქტიკულად ახორციელებდა გრიგოლ ხანძთელი, ხოლო თეორიულად ავითარებდნენ დავით აღმაშენებელი, დავით გურამიშვილი და ილია ჭავჭავაძე. მეტის თქმაც შეიძლება: იგი დღესაც აქტიურ ძალად რჩება მომძლავრებული პანლოგისტური თვალსაზრისის წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომელიც პიროვნების ფსიქიკას მთლიანად ეკონომიკური ბაზისით ხსნის და ამით ადამიანს ძარცვავს სულიერებისა და ღვთაებრიობისაგან.

„აბოს ნამების“ ავტორის აზრით, „ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვა“ უნინარესად გულისხმობს „ჭირთა მოთმინებით“ სულიერ განწმენდას, შინაგანი სულიერი თავისუფლებით ცხოვრებას, ღვთისაგან განუშორებლობას, პიროვნულ თუ ეროვნულ ნაკლოვანებათა მხილებას, ტოლერანტობას, რელიგიური ყოფიერების გეოპოლიტიკურ და დროის ფაქტორთა კონტექსტში განსჯას. ყოველივე ამის ერთობლიობას უნდა განესაზღვრა ერის ანმყო და სამომავლო მოქმედების ტაქტიკა და სტრატეგია. იოანე საბანიძე, ეს დიდი ქართველი, ქართული ტოლერანტობის წარმოჩენით ამკვიდრებდა აზრს, რომ „ქართველობა მხოლოდ ღირსებად კი არ უნდა აღიქმებოდეს, არამედ მოვალეობად“, რომელიც უნდა დაფუძნებოდა „ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვას“.

„ვიცი, რაისთვის ვარ“ ეძღვნება „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კულტურულ-ისტორიული შინაარსის გაცნობიერებას. ნერილის შესავალი ინყება იმის აღნიშვნით, რომ „ასურელ მამათა მოსვლით ქართველთა ცხოვრებაში შემოდის ახალი პიროვნება – „განდეგილი“, რაც ნიშანდობლივი არაა მხოლოდ ბერ-მონაზვნებისათვის. აქვე მოკლედ გადმოცემულია ჩვენში სამონასტრო სისტემის დაარსების ისტორიულ-პოლიტიკური მიზეზები, რომლის საფუძველი დევს სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის დადებულ ე.წ. „საუკუნო ზავში“. სამეფოდაკარგული საქართველო მოექცა მახდებური ირანის გამგებლობის ქვეშ, რომელიც ინყნარებდა მხოლოდ მონოფიზიტურ მოძღვრებას. ჩანს,

ამ დროს მოხდა „უალრესად მკვეთრი გარდატეხა ქართველთა ქრისტიანულ მსოფლმხედვაში“ და ქრისტიანობა ეროვნულ და პირად-ინდივიდუალურ მსოფლგანცდად გამოცხადდა, რადგანაც „მონასტერი გახდა ეროვნულ პრინციპთა „შინაგანი შენარჩუნების“ ერთადერთი სავანე, სადაც ბერები ენეოდნენ ანტიმონოფიზიტურ პოლემიკას, რაც თავისთავად გულისხმობდა ანტიირანული ორიენტაციის გამოვლენასაც.

ეს იმას ნიშნავს, რომ რ. სირაძე, ჩვენში დამკვიდრებული ტრადიციისაგან (მცირე გამოჩაღისის გარდა) განსხვავებით, „ასურელ მამებს“ დიოფიზიტებად მიიჩნევს, რასაც აახლებს უხვ საილუსტრაციო მასალას, ამოკრებილს იოანე ზედაზნელისა და საზოგადოდ ასურელ მამათა „ცხოვრებიდან“. იგი „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას“, ტექსტის სტრუქტურისა და ისტორიის ნათლად წარმოჩენის მიზნით, პირობითად ოთხ ნაწილად ყოფს და მსჯელობას იწყებს თხზულებაზე წამძღვარებული თეორიული წინასიტყვის განხილვით, რომელშიც გადმოცემულია ანონიმის პოეტიკურ-ესთეტიკური ნააზრევი. მკვლევარი არა მხოლოდ მის ზოგად მიმოხილვას გვანდის, არამედ იძლევა კონცეპტუალური შინაარსის შემცველი თითოეული სიტყვის („მიზეზი“, „მიმთხრობელი“, „მიმღებელი“, „სიტყვა“, „სახლის წერა“...) სკრუპულოზურ ანალიზს და ამით წამდვილ აკრიბიას აღწევს. მის მოხმობას აქ არ ვაპირებთ ადგილის სიმცირის გამო და აგრეთვე იმიტომაც, რომ ამის გაკეთება მეტად საძნელო საქმეა.

თხზულების მეორე, ძირითად ნაწილში, გადმოცემულია საკუთრივ იოანეს ცხოვრება, რომელიც ფაქტობრივად მოკლებულია ფაბულურ ელემენტს, რაც. რ. სირაძეს საფუძველს აძლევს ჰაგიოგრაფიის ტრადიციული განმარტების (ბიოგრაფიული პროზა) ცალმხრივობის მტკიცებისათვის. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ამგვარი ხასიათი მკვლევარს ახსნილი აქვს ავტორის კულტურულ-რელიგიური მიზანდასახულობით. მას იოანეს ბიოგრაფიული დეტალების აღწერა კი არ აინტერესებს, არამედ სურვილი იმისა, რომ წმინდანის „მომავალი ღვანლი წარმოგვიდგეს, ვითარცა გაგრძელება და განვითარება წმინდა წინოს მოციქულებრივი მისიისა „ქართლ-კახეთში, ანუ „ჩრდილო“ ქვეყანაში. აქ „ჩრდილო“ გეოგრაფიული ტერმინი კი არაა, არამედ ქრისტოლოგიური და სიმბოლურად ნიშნავს იმას, რომ ქართველები მოკლებულნი არიან „სიმართლის მზეს“, ანუ ქრისტიანულ მოძღვრებას (ასეა იგი გაგებული „წინოს ცხოვრებაშიც“).

რ. სირაძე მიუთითებს, იოანე ზედაზნელის სახე ემბლემურია და მასში გამთლიანებულია სხვადასხვა პარადიგმული სახე – იდეალის ნიშნები, როგორიცაა, მაგალითად, იოანე ნათლისმცემლის (ამის კვალობაზე, იოანე წინასწარმეტყველის), იოანე ღვთისმეტყველის, სამოელ წინასწარმეტყველის, მოსესი და საბა პალესტინელის. მსოფლიო ქრისტოლოგიური ლიტერატურიდან მოძიებულია უხვი პირველწყაროები, რომელთა საფუძველზე, განმტკიცებულია „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ მათი არსებობის კანონზომიერება.

შეწერდებით მხოლოდ ერთ მათგანზე – იოანეს ზედაზნის მთაზე ეუწყებოდა ღვთაებრივი ჭეშმარიტება და თავის მონაფეებს წარავლინებდა ქართველთა „სულიერი ხსნისათვის“. ასევე ეუწყებოდა მოსეს სინას მთაზე ღვთაებრივი ჭეშმარიტება და „მის სჯულისა მდებლად მას ხსნად ისრაელისა წარავლინებდა“. აქ საინტერესოა არა მხოლოდ იოანეს სახესთან მოსეს სახე-იდეალის პარადიგმიზაციის მიზანშეწონილობა, არამედ ისიც, რომ, რ. სირაძის ანგარიშგასანევი ვარაუდით, ზედაზნის მთის სახეშიც „სიმბოლურად შეიძლებოდა დაენახათ „ქართველთა სინა“. ამგვარი ვარაუდის დაშვების კანონზომიერება გამართლებულია იმიტომაც, რაც მცხეთა და მისი შემოგარენი სიმბოლიზებული იყო ბიბლიური ტოპონიმით (ანტიოქია, ბაგინეთი, გეთსიმანია...).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ტექსტის სტრუქტურისა და ისტორიის საფუძველზე, რ. სირაძე წამოჭრის საკითხს მასში შესული „სწავლანის“ ატრიბუციის შესახებ და ფრთხილი ვარაუდის სახით მას თვით იოანე ზედაზნელის სასარგებლოდ წყვეტს. იოანეს, როგორც ქართველ ბერ-მონაზონთა მამამთავარს, შეეძლო თავისი მონაფეებისათვის დაენერა ერთგვარი საპროგრამო ეთიკურ-ეგზეტიკური „სწავლანი“. „მართლაც, ასეთი ხასიათისაა ის დამოძღვრა, რომელსაც „ცხოვრების“ ავტორი იოანე ზედაზნელს მიაწერს“. ამას თავის მხრივ ადასტურებს „დავით გარეჯელის ცხოვრებაც“. „სწავლანს“ ის მიზანიც ჰქონდა, რომ იოანეს მონაფეებს მასზე დაყრდნობით უნდა ეწარმოებინათ ანტიმონოფიზიკური (ანტიირანული) პოლემიკა და დაეცვათ „მართალი სჯული“ – დიოფიზიტობა.

რ. სირაძის გამოკვლევიდან ირკვევა, რომ იგი დაინერა არა მხოლოდ იოანეს პირადი გამოცდილების საფუძველზე, არამედ უხვი პირველწყაროების გათვალისწინებითაც, რომელთაგან უწინარესად აღსანიშნავია „წინოს ცხოვრებაში“ შესული ქართული დეკალოგი, ბასილი დიდის თხზულებანი, გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმნისათ-

ვის", მოსეს ნიგნები და სხვანი. რ. სირაძე „სწავლანში“ ამჩნევს არა მხოლოდ დიოფიზიტური მოძღვრების აპოლოგიას, არამედ, ამასთანავე, პიროვნების თვითშემეცნების ფრიად ღრმა ფორმასაც, რაც ისევ და ისევ ღვთაების ორბუნებოვნებას უკავშირდება. „ამაზე მოფიქრალი პიროვნება აცნობიერებს: ვიცი, რაისთვის ვარ განღმრთობა და კრძალვა-განრიდება – ასეა გააზრებული ცხოვრების მიზანი“.

აქვეა წარმოჩენილი „ასურელ მამათა ცხოვრების“ მნიშვნელობა ქართული დემონოლოგიის სათავეების გასათვალისწინებლად.

ბოლო ხანებში ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში მოხდა უპრეცედენტო შემთხვევა: ქართველი ინტელიგენციის თითქმის ყველა თაობა დაინტერესდა მოცულობით უმცირეს, მაგრამ ეროვნული შეგნებით გაბრწყინებული ძეგლით „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“. გამოქვეყნდა უამრავი გამოკვლევა, რომლებიც, თუ გაეაერთიანებთ, ერთ უზარმაზარ ტომს აღემატება. მაგრამ ყველა გამოკვლევა ლოკალური მასალით შემოიფარგლება. არ ყოფილა არც ერთი შემთხვევა, რომ ეს ძეგლი განხილულიყო მსოფლიო კულტურის ისტორიის კონტექსტში. ამ ხარვეზის შევსებას ითვალისწინებს რ. სირაძის წერილი „კულტურულ-ლიტერატურული პარალელები“. შესადარებლად მოხმობილია ბულგარელი მწერლის ჩერნორიზეც ხრაბრის (IX-X სს.) ნაწარმოები „ასოთათვის“, რომლის „ძირითადი იდეაა დაამტკიცოს სლავური დამწერლობისა და მწერლობის ღირსებანი, რომ სლავური ენა არ ჩამოუვარდება ბერძნულს“. ამით იგი ტოპოლოგიურად უახლოვდება „ქებაჲს“. იოანე ზოსიმე აშკარად უარყოფდა ტრილინგვისტურ თეორიას. და საერთოდ, საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ რადროსაც არ უნდა დანერგილიყო ეს ძეგლი, ყოვლად შეუძლებელია მის ავტორს არ ჰქონოდა განზრახული „ტრილინგვისტის“ თეორიისადმი დაპირისპირება. ჩერნორიზეც ხრაბრიც თავის თხზულებაში სრულიად განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ამ თეორიის კრიტიკას და ადასტურებს სლავური მნიგნობრობის ღვთისმიერობას. ტიპოლოგიური თანხვედრა აქ წყდება. დამატებით იმის აღნიშვნა შეიძლება, რომ კირილე და მეთოდე იცნობდნენ ქართულ სამყაროს, იცოდნენ ქართული დამწერლობის არსებობა. მეტიც: ისინი ერთ დროს მოღვაწეობდნენ ულუმბოს მთაზე, სადაც ქართველები ღვთისმსახურებას ქართულ ენაზე აღავლენდნენ. რ. სირაძის დასკვნით, „შეუძლებელია ეს ერთ-ერთი შთამაგონებელი ფაქტორი არ ყოფილიყო კირილესა და მეთოდეს მსგავსი მიზნების მოღვაწეებისათვის“.

ნიგნის მომდევნო ორი თავი („ექვთიმე ათონელი“, „გიორგი მთაწმინდელის ღვაწლი“) ითვალისწინებს ათონის ივერთა სავეანეში დამკვიდრებული წმინდა მამების მოღვაწეობის მნიშვნელობის წარმოჩენას. მართალია, დასახელებულ თავებში რამდენადმე შენელებულია არსებული პირველწყაროებისა და მათზე დაფუძნებულ ტრადიციულ საზრისთა ახლებური გააზრების ნადილი, მაგრამ ეს „ხარვეზი“ კომპენსირებულია იმით, რომ მათში უაღრესად მძაფრად ვლინდება პუბლიცისტური საწყისი, თხრობა ისეა ამაღლებული და ხშირად ამაღელვებელი, რომ მკითხველს ფაქტობრივად წინაპართა ნააზრევის ხელახალი აღმოჩენის სასიამოვნო გაცნა და ეუფლება და ორკეცდება მისი სიამაყის გრძნობა იმის შეგნებით, რომ მას ქუდბედად დაჰყვა, ყოფილიყო მათი მემკვიდრე. რ. სირაძის სწორი შენიშვნით, ათონელებმა ეროვნული სამწერლო, რელიგიური თუ მეცნიერული აზროვნების მაშინდელი მსოფლიო ქრისტიანული ქვეყნების (უწინარესად, ბიზანტიის) სტანდარტებთან გატოლებით, აგრეთვე თავიანთი ცხოვრების წესით, არა მხოლოდ განსაზღვრეს ქართველთა ისტორიულ-კულტურული მეობის რაობა, არამედ, ამასთანავე, შეუმცდარად განჭვრიტეს მათი სასიამოვნო განვითარების პერსპექტივა. ნიშანდობლივია იმის აღნიშვნაც, რომ დედაენის დაუფლება, რომელიც სწეულ ექვთიმეს ეუწყა თვით ღვთისმშობლისაგან ქართულად, კურნავს ადამიანის როგორც სულიერ, ასევე ხორციელ არსებობასაც.

ქვეთავში „აღმაშენებელი“ მოცემულია ცდა, ერთი შეხედვით, ისეთი მარტივი საკითხის გარკვევისა, თუ რატომ ეწოდა დავითს „აღმაშენებელი“. ვახუშტი ბატონიშვილი წერდა: „მეფესა დავითს ამისთვის ეწოდა აღმაშენებელი, რამეთუ ოდეს იქმნა მეფედ, იყო ქუეყანა ასე სრულიად ოხერ, ამან განახხნა და აღაშენა“. საკითხი თითქოს მარტივად გადაწყდა, მაგრამ სპეციალურმა დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ეს ზედწოდება მეტად რთულ ქრისტოლოგიურ პრობლემებთანაა დაკავშირებული. შუა საუკუნეებში სიტყვათა ეტიმოლოგიური მნიშვნელობითა და ანალოგიებით მოჭარბებული ინტერესის გათვალისწინებით, რ. სირაძემ საგანგებოდ გამოიკვლია „აღმაშენებლის“ მნიშვნელობა და უხვ პირველწყაროებზე დაყრდნობით დაადგინა მისი პოლისემანტიური ხასიათი. იგი თავისი პირდაპირი მნიშვნელობის (აშენება) გარდა, სხვათა შორის, სიკეთით აღვსებას, სულიერ ამაღლება-აღორძინებას, ღვთაებრივ სიბრძნესა და წმინდანობასაც გულისხმობს. დავითი თვით იყო სიმბოლო სიბრძნისა და წმინდანადაც შერაცხილი, ამავე დროს,

ზემოჩამოთვლილ თვისებათა მატარებელიც. ამაშიცაა მისი „აღმაშენებლობა“ გაცხადებული. ამაზე მიუთითებს არა მხოლოდ ეკლესიამონასტრებზე დაულალავი ზრუნვა, არამედ მეორე იერუსალიმად და ქართულ ზეციურ სამყაროდ ნოდებული გელათის აკადემიაც, რომელშიც განხორციელდა ღვთაებრივი სიბრძნე, რაზეც, რ. სირაძის აზრით, მის კარიბჭის თაღზე გამოსახული ჰორელიეფიც მიუთითებს (ამაზე ქვემოთ). მკვლევარი აქვე აღნიშნავს, რომ დავით აღმაშენებლის იკონოგრაფიული პირველსახე დავით წინასწარმეტყველი იყო. იგი იყო აგრეთვე მისი მეორე პოეტური „მეც“.

ქართულ ჰიმნოგრაფიას ამშვენებს ხუთსტრიქონიანი იამბიკო დემეტრესი – „შენ ხარ ვენახი“. ესაა ღვთისმშობლის დიადი საგალობელი, რომლის ყოველი სიტყვა, ყოველი სახე ღრმად სიმბოლურია. ასე რომ, მათი პირდაპირი მნიშვნელობით ნაკითხვა და ამ გზით ტექსტის შინაარსის გაცნობიერების ცდა სრულიად უიმედო საქმეა. ამისთვის საჭიროა ბიბლიისა და საღვთისმეტყველო წიგნების სიტყვის ნიაღში ხანგრძლივი და გამიზნული მუშაობა, რასაც უნდა ახლდეს შესაფერისი თეორიული და პრაქტიკული გამოცდილებაც. რ. სირაძის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მას აღმოაჩნდა ეს თვისებები, რომელთა წყალობითაც შეძლო ამ ძეგლის სახისმეტყველებითი შინაარსის გაშიფვრა, მათ შორის, მის სანყის და სასრულ სტრიქონთა სტრუქტურული სიმეტრიის დადგენა.

შუა საუკუნეებში განმტკიცებული ორპლანიანი განსახოვნების ტრადიციის გათვალისწინებით, რ. სირაძემ შეძლო აგრეთვე დაესაბუთებინა, რომ იოანე შავთელის „ვარძიის ღვთისმშობლის გალობანის“ ქვეტექსტსა და ზოგ კონკრეტულ რეალიებში, ღვთისმშობლის პარალელურად, „სიმბოლურად და თუნდაც რემინისცენციებით“ ამოიკითხება თამარ მეფის სახის სადიდებელი ჰიმნიც“. ამ აზრის დასაბუთება ხდება ზემოხსენებულ რეალიებთან ერთად, ქართული და მსოფლიო ქრისტიანული სიტყვიერი კულტურის კონტექსტშიც, ხოლო საკითხის არსებითად გადანყევტისათვის სრულიად განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს ვარძიის თამარ მეფის ფრესკის ავტორისეული ანალიზი.

ვფიქრობთ, რ. სირაძის საღვთისმეტყველო განსწავლულობა და მეცნიერული აღმაფრენა (ამ სიტყვის საუკეთესო გაგებით), „დავითიანთან“ და ბიბლიასთან ერთად ყველაზე მეტად ვლინდება ქვეთავში „სიმბოლოები სვეტი-ცხოვლისა“.

მკვლევრის დაკვირვების საგანია უმთავრესად ნიკოლოზ გულა-ბერისძის „საკითხავი სვეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოისი და კათოლიკე ეკლესიისა“, რომელშიც სინთეზირებულია ეროვნული სახ-ისმეტყველება და საისტორიო ცნობიერება. ამისდაკვალად, იგი განიხ-ილება ორი ასპექტით – სახისმეტყველებითი და ისტორიული თვალ-საზრისით.

„საკითხავის“ სახისმეტყველებაში დასაკვალიანებლად ავტორი იმ-თავითვე მიმართავს საკვლევი ობიექტის სახელდებათა დეფინიცირე-ბას, დანერილობით უნდა განვასხვაოთ „სვეტი-ცხოველი“ და „სვეტი-იცხოველის ტაძარი“. პირველი („სვეტი-ცხოველი“) ზეცის ჩამოშვებუ-ლი ნათლის სვეტია, რომელშიც განსახოვნებულია საღვთო სულიერება, მეორე (სვეტიცხოვლის ტაძარი) მისი გასაგნებელი სახეა, განკაცებული ღვთაებაა. „სვეტი-ცხოველი“ გამოხატავს „ძველ ღღეს“ (მამალმერთს), რაც ნანარმოების სიმბოლური შინაარსის გააზრების ქვაკუთხედს წარ-მოადგენს. იგი აგრეთვე გამოხატავს „მოხუც კაცს“, რაც მისტიკური ხილვაა და მასთან ზიარებას გულისხმობს. ამასთანავე, იგი ერთარსება სამების ხატიცაა. სვეტი ნათლისა დაეფუძნა უფლის კვართს, რითაც გაცხადდა სვეტიცხოველში უფლის აღდგომის იდეა.

სვეტიცხოვლის ტაძარი უნდა აგებულიყო ბიბლიის (სოლომონის „იგავის“) კვალობაზე, ე.ი. უნდა დაყრდნობოდა შვიდ სვეტს, ანუ ბოძს (ჩვენი აზრით, ეს ფაქტი სიმბოლურად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ახა-ლი აღთქმა დაეფუძნა ძველ აღთქმას). მეშვიდე ბოძი ვერ აღმართეს. ეს შეძლო ცეცხლის ზენარმოხვეულმა ჭაბუკმა, რის გამოც ბოძმა ფერისცვალება განიცადა და ცეცხლის სახე მიიღო. მისი ნათლის სვე-ტი, რომელსაც თავზე ნათელი ედგა, განირთხა მინიდან ზეცამდე. მასში განსახოვნდა „ძველი ღღის“, „მოხუცი კაცის“, ანუ მამალმერთის სიმ-ბოლო, რითაც გაიბა იერარქია ბოძიდან ღვთაებამდე. სვეტი-ცხოველი „ცხოველის მყოფელია“. ეს საღმრთო სახელია, ამდენად, თვით სეტი-ცხოველიც საღმრთო სახელად გაიზარება.

საქართველოში არ მოიპოვება ეკლესია „აია სოფიის“ სახელდებ-ით, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ჩვენში არ არ-სებობდა. რ. სირაძის აზრით, „სვეტი-ცხოველსა“ და სვეტიცხოვლის ტაძარში გაცხადებულია სოფიური იდეა, ე.ი. იდეა ზესთასიბრძნისა, ეს დასტურდება იმით, რომ სვეტიცხოვლის ტაძარს ეწოდებოდა „სიონი“, რაც ჩვეულებრივ ღვთისმშობლის ტაძრებს ერქმეოდა ხოლმე. ღვთისმ-შობელში კი განხორციელებულია „სოფია“, ანუ ზესთასიბრძნე. ამით

კი ხერხდება იდენტიფიცირება სვეტი-ცხოველისა და სვეტიცხოვლის ტაძრისა აია სოფიასთან.

მკვლევარს „საკითხავის“ შექმნის ძირითად მიზნად სასწაულთა ჩვენება მიაჩნია. აქ ყველაფერი სასწაულებრივია, რაც თქმულია და ისიც, რაც იგულისხმება. საზოგადოდ, ნიკოლოზ გულაბერიძის პოეტიკა და თვით ესთეტიკაც ემსახურება სასწაულთა შეგრძნებას. „ამას კარნახობს მას უმთავრესი სიმბოლო და უმთავრესი სასწაული – „სვეტი-ცხოველი“. ამითაა განპირობებული მწერლის საყვედური ქართველებისადმი, რომ მათ სასწაულთა აღწერა არ იცინათ. ნაშრომში გაანალიზებულია მთელი რიგი სასწაულებისა, გამოვლენილია მათი გენეზისი და ესთეტიკურ-პოეტიკური ფუნქცია თხზულების მხატვრულ სტრუქტურაში.

რ. სირაძე იმასაც ფიქრობს, რომ ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავიდან“ ჩანს ის ფუნდამენტური პრინციპი, რომელიც, მისი ვარაუდით, საფუძვლად ედებოდა ქართულ სახისმეტყველებას: ესაა მზისა და ნათლის მეტაფიზიკა და ესთეტიკა, რაც, სხვათა შორის, სვეტიცხოვლის ტაძრის არქიტექტონიკაშიც ვლინდება.

დასასრულ, მკვლევარი „საკითხავის“ სახისმეტყველებითი ანალიზს ამთავრებს თხზულების ბოლოს დართული სვეტიცხოვლის ტაძარსა და სვეტიცხოველის სადიდებლის განხილვით, რომელიც „გიხაროდენის“ ფორმითაა მონოდებული და რომელშიც ხდება სვეტი-ცხოველის კაც-სახოვანი წარმოდგენა.

ამით მთავრდება „საკითხავის“ სახისმეტყველებითი სტრუქტურის კვლევა და მსჯელობა იწყება მის ისტორიოგრაფიულ მხარეზე, რომელიც, როგორც მოსალოდნელი იყო, სავსებით მოკლებული როდია იმავე სახისმეტყველებით აზროვნებას.

ამთავითვე აღვნიშნავთ, რომ ნიკოლოზ გულაბერიძე ერის თვისებას არ წარმოაჩენს ცალსახად, ოდენ დადებითად ან უარყოფითად, არამედ მათ ერთობლიობაში. ამით იგი აგრძელებს საბანისძის მიერ შემუშავებულ კონცეფციას, ამასთანავე, „საკითხავის“ ისტორიოსოფია ან კულტუროფილოსოფია ერის თავისებურებებს ააზრიანებს ფართო პლანში, „ზოგადი სხვა ხალხებთან და კერძოდ, ბერძნებთან შეფარდებით“. ნიკოლოზ გულაბერიძე ქართველთა ნაკლოვანებას უმთავრესად იმით ხსნის, რომ თითქოს „ჩვეულება და წურთილება გამომეტყველებითისაა ნათესავთა ქართველთასა... არარაჲ უკუე

ოდეს ჰქონებოდა ჩუელულება ფილოსოფოსობისა და სწავლულებისა, გამოძიებითა და ენამჭევრობითა“.

ნიკოლოზ გულაბერიძე უაღრესად მაღალ ეროვნულ-კულტურულ გარემოცვაში ცხოვრობდა და მისი სიტყვები ანაქრონიზმად ჩანს, რომლის გამოვლენის მიზანთა ახსნას ცდილობს რ. სირაძე, მაგრამ არცთუ ისე დამაჯერებლად. ჩვენი აზრით, აქ გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ ამაზე ჩიოდა თვით ეფრემ მცირეც, რომლის ნააზრევია, ამ მხრივ, ტიპოლოგიურად (იქნებ გენეტიკურადაც) აბსოლუტურად სიტყვასიტყვით ემთხვევა სხვა ხალხთა, კერძოდ, ბულგარეთის სამწერლო პრაქტიკაში დამკვიდრებულ ტრადიციას. ასე რომ, ისახება პერსპექტივა ნიკოლოზ გულაბერიძის მითითება აიხსნას არა კონკრეტული ეროვნული კულტურის ნიჰილისტურად შეფასების საფუძველზე, არამედ ზოგადქრისტიანული ტრადიციის თვალსაზრისით.

რ. სირაძის დაკვირვებით, „ნ. გულაბერიძესთან ისტორიოსოფია (და არა თეოდოცია) იმითაც მუდგანდება, რომ სვეტიცხოველი მისთვის არის სოფიის, ანუ ზესთასიბრძნის, განსახიერება“, რაც მოასწავებდა ჩვენში ახლებური სამეუფოს დამკვიდრებას. ეს მოაგონებს მას დანიელ წინასწარმეტყველისაგან ნაბუქოდონოსორის სიზმრის ახსნას (რაშიც ხედავენ ისტორიის პირველსათავეს), მაგრამ ერის წინაშე დასმულ კითხვებს იგი გაიაზრებდა არა მხოლოდ ზოგადქრისტიანული კონტექსტში, არამედ „ეროვნულ-ქრისტიანულ სინამდებრთა კვალობაზეც“, ის ეროვნულში ზეეროვნულსაც ჭვრეტდა და ამით აღადგენდა ქართველთა ზოგადადამიანურ, ზოგადქრისტიანულ რაობას.

„საკითხავში“ დასმულია კითხვა, თუ „რაისათვის უკუე დედაკაცი აჩინა და წარმოავლინა ღმერთმან ჩუენდა მიმართ“. მასზე გაცემულია, ერთი შეხედვით, უცნაური, ერის ღირსებათა შემლახველი პასუხი, რომ ქართველები იყვნენ „ყოველთა ნათესავთა უმძვირვარესი და უველურესნი“. მათ მოსაქცევად ქალი მოგვევლინა, ჯერ იმიტომ, რომ ამით „უმეტეს საცნაურ“ ყოფილიყო „ძალი ღმრთებისა“. ჩვენი მხრივ დავუმატებდით, რომ ქართველთა ბუნების ამგვარი დახასიათებით, „ანდრია მოციქულის მიმოსვლაშიც“ იჩენს თავს. მაგრამ ეს ვერაფერი შელავათია. ისლა დავგრჩენია, ამ შემთხვევაში ვერწმუნოთ რ. სირაძის მოსაზრებას: ნიკოლოზ გულაბერიძის მხრივ ქართველთა ამგვარი შეფასება მოსათმენია იმიტომ, რომ „როგორც ჩანს, ამას შეიძლება დადებითი შედეგი მოჰქონდეს... სარწმუნოებრივ საფუძველზე“.

„საკითხავი“ ეხება ეთნოფსიქოლოგიურ პრობლემებსაც, სადაც

ავტორი თავის თანამემამულეთა ფსიქოლოგიის დახასიათებისას რამდენადმე არბილებს ნიჰილისტურ ტონს.

ნიგნის მომდევნო თავი კვლავ სახისმეტყველების პრობლემებს ეხება, ოღონდ აქ ამოსავლად აღებულია არა რომელიმე ლიტერატურული თუ საღვთისმეტყველო ძეგლი, არამედ სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა“. ერთი შეხედვით, ლექსიკონის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მასში სახისმეტყველებითი საწყისების ძიება თითქმის უიმედო საქმეა და იგი სიზიჟურ შრომად მოიაზრება. მაგრამ ეს აზრი რომ მცდარია, თანაც ღრმად მცდარი, ამას მკვეთრად გვაგრძნობინებს რ. სირაძის ზემოდასახელებული გამოკვლევა.

ავტორი მსჯელობას თვით სიტყვის რაობის განმარტებით იწყებს და ეს სავესებით ბუნებრივია, რადგანაც ლექსიკონი არსებითად ამას ითვალისწინებს. შენიშნულია, რომ „სიტყვის პოტენცია ყველაზე მეტად განსახოვნებაში, ანუ სახისმეტყველებაში ვლინდება“, რაც მოცემულია ენაში, ვითარცა სისტემაში. კონკრეტულ-რაციონალური შინაარსის გარდა, იგი შეიცავს „ირაციონალურ“, არაცილობიერ „რალაც სხვას“, რომელიც სჭარბობს საგანს ან მოვლენას და რომელიც განმარტებას არ ექვემდებარება, მაგრამ სახისმეტყველებაში ცნაურდება. როგორც ჩანს, ამას გრძნობს საბაც, როცა სიტყვას „სულის მოძრაობად“ რაცხს, რაშიც გაცხადებულია მისი ლოგოსური შინაარსი. იგი „ლოგოსის სახეა, როგორც კაცი სახეა ღვთისა. ლოგოსს განასახოვნებს არა მთლიანად სიტყვა, არამედ მისი „სული“. ასევეა ადამიანიც. ღვთის ხატია სული ადამიანისა. ლოგოსი სამყაროს შინაარსია, იგი გამოხატავს სამყაროსთან ღვთის მიმართებას. ლოგოსი „ქრისტე ღმერთია“, სამყაროს მთლიანობის გამომხატველი. საბოლოოდ, ეს ნიშნავს, რომ „სამყაროს მთლიანობა სიტყვაში სახეობრივად ვლინდება“.

ეს ნანამძღვარი ქმნის ერთგვარ ფუნდამენტს, რომ წინასწარ ვივარაუდოთ საბას ლექსიკონში სახისმეტყველებითი საწყისის, იგავური აზროვნების წესისა და ბინარული სემანტიკის არსებობა. ამ ვარაუდს მთლიანად ადასტურებს ცალკეულ სიტყვათა („ხატოვანება“, „მალალი“, „მდინარე“, „კეთილი“, „ბორგვა“, „მიმოგონება“, „მინა“, „სასამელი“, „სძალი“, „სიძე“, „სიონია“, „ღმერთი“...) საბასეული განმარტებანი, რომლებშიც მოცემულია მათი ზუსტი, პირდაპირი, ლოგიკური დეფინიცია, მაგრამ, ამასთანავე, ამგვარი დეფინიციით უკმარისობის მძლავრი განცდაც იგრძნობა, რომლის კომპენსაციას საბა ცალკეულ სიტყვათა შინაარსის სახეობრივი გააზრების დართვით აგვირგვინებს.

„ამით – მკითხველის წინაშე თვით ლექსიკონში ის წარმოგვიდგება არა მხოლოდ როგორც ლექსიკოგრაფი, არამედ როგორც მწერალი „სახის-მეტყველი“. ესაა სრულიად ახლებური შეფასება საბას ლექსიკონისა.

მკვლევარს სამომავლო საქმედ მიაჩნია იმის განხილვა, თუ როგორაა გამოყენებული საბას მხატვრულ შემოქმედებაში ის სიტყვები, რომელთა განმარტებანიც ლექსიკონშია მოცემული, ანდა როგორაა შენარჩუნებული ერთიანი ენობრივი მსოფლხედვა სრულიად განსხვავებული სტილის მქონე (მის) ნაწარმოებებში.

ლვთისმოსავი დავით გურამიშვილი, თავისი ცხოვრების წესითა და დიადი სულიერი მემკვიდრეობით ჭეშმარიტი წმინდანი (რარიგ დასაანანია, რომ იგი ასეთად არ შერაცხა ქართულმა ეკლესიამ), ქართველ პოეტთაგან თითქმის ერთადერთია, რომელმაც უზენაესთან მიახლოების ადამიანური შესაძლებლობის ზღვარს მიაღწია. ეს მოხდა უმთავრესად იმიტომ, რომ „დავითიანი“ მძლავრად დაეფუძნა ქრისტოლოგიის საფუძველთა საფუძველს – ბიბლიას და დამშვენდა განსახოვნების ზენაარი ნიჭითა და პოეტის მსასოებელი სულით. ამიტომაც მათი ურთიერთმიმართების რაობის გარკვევა გააზრებულ იქნა „დავითიანის“ ესთეტიკურ-პოეტიკური სამყაროს წვდომის უნივერსალურ საშუალებად. ასეთი მნიშვნელობა ენიჭება მას რ. სირაძის ინტერესთა სფეროშიც. მაგრამ სანამ ბიბლიასთან „დავითიანის“ მიმართების მისეულ ინტერპრეტაციებს განვიხილავდეთ, წინდანი უნდა მივუთითოთ იმ ფაქტზე, რომელსაც თავისთავადი მნიშვნელობაც აქვს და, ამასთანავე, ზემოაღნიშნული მიმართების გარკვევასაც უწყობს ხელს. კერძოდ, რ. სირაძის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს იმის დადგენა, რომ „დავითიანი“ არაა ლექსების უბრალო კრებული, როგორიცაა, მაგალითად „არჩილიანი“, არამედ იგი ემყარება წინასწარგამიზნულ უმკაცრეს მხატვრულ სტრუქტურას. ამ აზრს ავტორი სხვადასხვა ფორმითა და სხვადასხვა ადგილას მრავალგზის იმეორებს: „მართალია, ერთი მხრივ, იგი პოლიჟანრულ ნაწარმოებთა კრებულია, მაგრამ, ამასთანავე, „დავითიანი“ მთლიანობაა“, რასაც ქმნის პოეტური თვითშემეცნება, „საზოგადოდ, „დავითიანში“ სრულიად განსაკუთრებულია ცალკეულ ნაწარმოებთა ადგილის მნიშვნელობა კრებულის მთელ სისტემაში; „მთელი „დავითიანი“ ინტელიგებელური სამყაროს სახეა, მასში შემავალი თითოეული ლექსი გააზრებულ უნდა იქნეს, როგორც ამ მთლიანობის ნაწილი“.

ეს ფუძემდებლური დებულებაა.

რაც შეეხება ბიბლიასთან „დავითიანის“ მიმართების კვლევას, მისი აზრით, აქ უმთავრესია არა პირველწყაროთა გამოვლენა (ეს წყაროთმცოდნეობითი პრობლემაა), არამედ ის, მათზე დაყრდნობით თუ რა სტრუქტურებს ქმნის პოეტი, მთავარია გურამიშვილს აზროვნების ნე-სის ბიბლიური აზროვნების წესთან (ეს აზროვნება იგავურია) დამთხვევა საერთოდ, პოეტის ლირიკული აზროვნების წყობისა და სახეთქმნადობის პრინციპების დადგენა.

ესეც ფუძემდებლური დებულებაა.

ამ დებულებიდან გამომდინარე, მკვლევარი ამჯერად სამი ძირითადი პრობლემის ანალიზს სთავაზობს მკითხველს: 1. გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“; 2. ღვთის სიტყვასთან პოეტური ზიარება „დავითიანში“; 3. ლიტურგიკული ცნობიერება „დავითიანში“ (მარიამ ღვთისმშობელი).

პირველი პრობლემა მას ადრეც ჰქონდა დამუშავებული (ნერილში, 1980, გვ. 116-148), აქ კი მის შემდგომ დასაბუთებას ისახავს მიზნად. გამოტანილია დასკვნა, რომ „მთელ დავითიანს“ მსჭვალავს „დავითი“, იგია მისი ყველაზე მნიშვნელოვანი პარადიგმა. დავით ფსალმუნთმგალობელი კი დავით გურამიშვილისათვის არის მეორე პოეტური „მე“, ანუ ისეთი ლირიკული სუბიექტი, რომლის კვალობაზეცაა გამოთქმული „დავითიანში“ რელიგიური განცდები“. ამ დასკვნას ახლავს ვრცელი ნანაშტყვარი, რომელიც ცხადყოფს მის სისწორეს.

დავით გურამიშვილი ძალუმად ემყარება ბიბლიას, მაგრამ გამორჩეულია მისი მიმართება ფსალმუნებთან, რაც განსაზღვრავს საზოგადოდ „დავითიანის“ ლირიკული აზროვნების ფსალმუნურ ხასიათს. აქ ხდება ლირიკულ სუბიექტად დავით ფსალმუნთა ავტორისა და დავით გურამიშვილის ურთიერთთანაცვლება (ეს არ გამორიცხავს „დავითიანის“ ლირიკული სუბიექტის ჩანაცვლებას ადამიანთან, ქრისტესთან, ღვთისმშობელთან). იგია გზა თვითშემეცნებისა და აბსოლუტთან ზიარებისა, აქედან გამომდინარე, მისი უმაღლესი პოეტური იდეალიც და სულიერი წარმმართველიც. ამის შეგნება განსაზღვრავს თავის მეორე პოეტურ „მესთან“ სულიერი მიახლოების დაუოკებელ სურვილს, რის განხორციელებასაც ემსახურება არა მხოლოდ ბიბლიურ ამბავთა იგავური შეთანაწყობა „დავითიანის“ საერთო სტრუქტურასთან, არამედ ქართლის ჭირისა და საკუთარი ცხოვრების გზის განსახოვნების პრინციპიც თვით ფსალმუნთა ავტორთან თავისი სეხ-ნიაობის გაცხადების ჩათვლით.

„დავითიანის“ უმნიშვნელოვანესი პრობლემაა განხილული პარაგრაფში „ღვთის სიტყვასთან ზიარება“. იგი მოიაზრება სამი ასპექტით: 1. იგავური გამოხატვა ღვთაებისა; 2. ღვთის სიტყვასთან ლირიკული სუბიექტის უშუალო მიმართება (ღვთის სუბიექტში ჩანაცვლება); 3. ღვთის სიტყვასთან მიმართება დავით ფსალმუნთმგალობლის გზით. ამ პრობლემათა გადასაწყვეტად ამოსავალია თვით „ღვთის სიტყვის“ რაობის გაშინაარსება. აქ საკითხი საღმრთო სახელებს არ ეხება, გამოსავლენია თავად ღვთაება, ვითარცა სახე. „ღვთის სიტყვა“ არის სწორედ სახე მამალმერთისა, რაც თავისთავად ერთარსებასაც გულისხმობს. ძე ღვთაება მამის „სიტყვაა“, მაცხოვარია. დავით გურამიშვილი თავისი ადამიანური ყოფით ცოდვას ეზიარა და დასცილდა „ღვთის სიტყვას“. ამიტომ ღვთის სიტყვასთან ზიარება გადაუწყვეტია სიტყვითვე“, ოღონდ იგავური, ლოგოსური სიტყვისაგან მიმსწრაფი სიტყვით, რითაც იგი, ვითარცა მლოცველი სუბიექტი, ჩაენაცვლება ღვთაებას და ამ გზით შეიცნობს მის ლოგიკურ ბუნებას.

„დავითიანი“, ერთი შეხედვით, ყრმათათვის სასწავლად განკუთვნილი ნიგნია, მაგრამ მისი პირდაპირი მნიშვნელობით გაგება საკითხის გამარტივებას მოასწავებს. აქ „ყრმა“ არა ოდენ ასაკობრივი ცნებაა. მასში უწინარესად იგულისხმება „სულიერი სიყრმე“, „სულის სინრფელე“, ჭაბუკური ცნობიერება. თუ ეს თვისება გააჩნია ადამიანს, რა ასაკისაც არ უნდა იყოს იგი, ხელენიფება „ღვთის სიტყვასთან“ ზიარება.

„დავითიანის“ პირველი ლექსის პირველ სტროფშივე ცნაურდება „ღვთის სიტყვა“ და იგი მსჭვალავს მთელ კრებულს. მასთან ზიარების უმთავრეს გზად დასახულია „ტრფიალება“, სიყვარული („დავითიანში“ ღვთის სიტყვას ეწოდება სიყვარული), რადგანაც თავად ღვთაება სიყვარულია. ოღონდ ეს ტრფიალება, ნიშანი სულის (და არა ხორცის) სიჭაბუკისა, განძარცვული უნდა იყოს ყოველგვარი მინიერისაგან და იქცეს წმინდა სულად. ესაა „ღვთის სიტყვასთან“ ზიარების ფსალმუნურ-ევანგელური გზა, რასაც ახლავს ღვთის სიყვარულის კაცსახოვანი გააზრებდა, საღვთო ტრფიალის მისტიკური იდეალის ანთროპომორფული წარმოსახვა.

აქვე ისიცაა აღსანიშნავი, რომ „განსახოვნების მაღალ სულიერებაზე დამყარება მხატვრულობას კი არ ბოჭავს, არამედ აძლიერებს კიდევ. შეიძლება ითქვას, დ. გურამიშვილის კონცეფციური მიზანია, გვიჩვენოს, რომ უაღრესად თავისუფალი საკუთრივ მხატვრული გან-

სახოვნება შეიძლება იყო გამსჭვალული ღრმა რელიგიურობით". მის სახისმეტყველების სპეციფიკას გამოხატავს სწორედ მათი გამთლიანება, რაც „დავითიანს“ ბიბლიასთან კიდევაც აახლოებს და ამასთანავე, ორიგინალურობასაც სძენს.

საანალიზო ქვეთავის მესამე პარაგრაფია „ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი". იმთავითვე სწორადაა შენიშნული, რომ „დავითიანში" მაცხოვრის შემდეგ ყველაზე ხშირად ფიგურირებს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის სახე, რომლისადმი მიძღვნილი მრავალრიცხოვანი ლექსი არ მიჰყვება ეორტალოგიურ (სადღესასწაულო კალენდრის) რიგს, ამასთანავე, გამოტოვებულია ორი მნიშვნელოვანი დღესასწაული. ეს აიხსნება თვით „დავითიანის" სტრუქტურული თავისებურებით. აქვე ჩამოთვლილია „დავითიანში" ღვთისმშობელთან დაკავშირებული თემატიკა: „მაცხოვრის ჯვარცმის გამო ტირილი ღვთისმშობლისა" (ცნობილი ტირილი და არა „არია" პიეტეტური მოტივით); ვედრება ხსნისა (იკონოგრაფიულ ტრადიციათა კვალობაზე დეისისის მოტივი); შესხმა ღვთისმშობლისა – გიხაროდენი (ხარებისა და ღვთისმშობლის მიძინების გამო); სასოება ღვთისა და ღვთისმშობლისადმი.

ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ლექსების არსებით ნიშნად ჩათვლილია ის, რომ „ისინი ემყარებიან ლიტურგიკული აზროვნების წესს და ემსახურებიან თვითმემეცნებას! თავისთავად ახსნას მოითხოვს ლიტურგიკული აზროვნების წესის რაობა. ესაა საღვთო ისტორიის მოვლენათა მიჩნევა არა მხოლოდ წარსულის კუთვნილებად, არამედ ყოველ დროში ანმყოს მქონედ. ამის საილუსტრაციოდ გამოდგება „ტირილი ღვთისმშობლისა", რომელიც იწყება ასე: „მოდით, ყოველწო შვილმკვდარწო დედანო, შეიყარენით". ეს ხდება „დღეს", თანაგრძნობაც დღევანდელია. „აქ წარსული ითვლება ანმყოფ და ესაა სასწაული. ლიტურგიკული ცნობიერება სასწაულის რწმენაა". ამავე ლექსში (და სხვაგანაც) ღვთისმშობელს მიემართება ისეთი სახელდებანი, როგორიც მაცხოვარს. ამით მიიღწევა ღვთისმშობლის ზიარება ღვთაებასთან, რაც უმთავრესად ხორციელდება ნათლით, რადგანაც იგი ქრისტეცაა და ღვთისმშობელიც.

რაკი „დავითიანში" შემავალ ლექსებში ლირიკულ სუბიექტად დავით გურამიშვილიცაა მოაზრებული, ღვთისმშობლის მოთქმა თვით ამ სუბიექტის მოთქმაში გადადის და ამით დავით გურამიშვილიც ქრისტეს დამტირებლად გვევლინება, რითაც კონკრეტულ დროში მომხდარი ფაქტი ზედროული ხდება. ესაა წარსულის გაანმყოება.

ლექსში მოხმობილი ღვთისმშობლის სახელები არაა ორიგინალური, სამაგიეროდ ორიგინალურია „სისტემა მთელი ლექსის მასშტაბითაც და სტროფ-შიგა ქვესტრუქტურების სახითაც“.

„დავითიანში“ ღვთისმშობელი ნოდებულია „სავეანედ ღვთისა“ სიბრძნისა, რაც იგივე ღვთის სიტყვაა. ამით ცხადდება ღვთისმშობლის სოფიურობა. აქვე ხორციელდება კონკრეტულ-ცხოვრებისეულისა და ზოგადის ურთიერთპერწყმა. მოვლენათა ამგვარი პოლარიზება, კონკრეტულში იგავეურად ზოგადის დანახვა, რითაც აღვლენილია ღვთისმშობლისადმი ვედრება, სრულიადაც არ უკარგავს კონკრეტულ ფაქტებს თავისთავად მნიშვნელობას; იგი მხოლოდ აღამაღლებს და ინტენსიურს ხდის თავად პოეტის, ვითარცა ლირიკული სუბიექტის, თვითშეცნობას. ეს კი, ღვთისმშობლის წყალობით, მას აახლოებს ღვთის სიტყვასთან.

კ. კეკელიძეს შენიშნული აქვს: მონღოლთა ბატონობის ხანაში ლიტერატურა ჩვენში ჩაკედა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ქართულებში ჩაკედა ესთეტიკურ-მხატვრული რაობის განცდა. მისი კომპენსირება ხდებოდა ისტორიოგრაფიით. ეს იმაზე მიანიშნებდა, რომ საისტორიო პროზაში მომძლავრდა ესთეტიკურ-მხატვრული საწყისი, რაც კ. კეკელიძეს საგანგებოდ არ უკვლევია.

საისტორიო პროზის პოეტიკის კვლევას ადრიდანვე გააჩნდა მოკრძალებული პრეცედენტი (პ. ინგოროყვა), ბოლო ხანებში შესამჩნევად გაფართოვდა იგი (რ. ბარამიძე, გ. ფარულავა, ნ. ნაკუდაშვილი). იგივე ითქმის ისტორიის ესთეტიკაზე (ტ. ტაბიძე, გ. ქიქოძე, გ. ასათიანი, რ. ბარამიძე, რ. სირაძე), მაგრამ ეს უკანასკნელი აქამდე საგანგებო კვლევის საგანი არ გამხდარა. ამ ხარვეზს ავსებს რ. სირაძის ნერილი „ისტორიის ესთეტიკა და ლიტერატურა“, რაც თავისი ძირითადი მიზანდასახულობით სამომავლოდაა გამიზნული და ქმნის ერთგვარ წანამძღვარს ისტორიის ქართული ესთეტიკის ჩამოსაყალიბებლად.

დასახელებული ნერილი ქრონოლოგიურად ფართო პლანშია მოაზრებული და მოიცავს პერიოდს უძველესი დროიდან დღემდე. აქ საკითხი ძირითადად სამ განზომილებაში განიხილება: საკუთრივ ისტორიის ესთეტიკა, ჰაგიოგრაფიისა და ისტორიოგრაფიის შეპირისპირებითი ანალიზი ესთეტიკის თვალსაზრისით და მხატვრული ლიტერატურის ესთეტიკური დამოკიდებულება ისტორიული ფაქტებისა და მოვლენებისადმი. ამოსავალია დებულება: მართალია, შუა საუკუნეებში არ არსებობდა თვითმყოფადი ესთეტიკური აზროვნება, არც საერთოდ თვითმყოფადი სფერო ესთეტიკურისა, ხოლო, როცა ეს არ არსებობს, „მაშინ

ყველგან და ყველაფერშია ესთეტიკური" (ს. ავერინცევი).

ამაზრით, სავსებით გამართლებულია და საჭიროა ისტორიოგრაფიის ესთეტიკის კვლევა.

ქართულ ისტორიოგრაფიას არ ახასიათებს ქრონოლოგიური აზროვნება. მას მსჭვალავს მხატვრულობისაკენ მისწრაფება, რაც მისი ნაკლი კი არაა, არამედ ეროვნული თავისებურება და ღირსებაც. „ფარნავაზის ცხოვრებაში“ (და სხვაგანაც) მხატვრულობა სჭარბობს ისტორიულ თხრობას. ამით ხდება ისტორიის ესთეტიზაცია, მაგრამ ესაა ერთ-ერთი და არა ერთადერთი გზა მიზნის მისაღწევად. ისტორიული მოვლენები და პერსონაჟები მხატვრული განსახოვნების გარეშეც, თავისთავად მშვენიერია და ამაღლებული და ამით ესთეტიკურ განცდას იწვევენ. ასეთია ვახტანგ გორგასლის ძლევა მოსილბეა, ცოტნე დადიანის თავდადება, ქეთევანის წამება, დავით აღმაშენებლისა და თამარის სახელმწიფოებრივი სიბრძნე და ა.შ. ესთეტიკურია თვით დავით აღმაშენებლის საფლავიც კი გელათის ტაძრის კარიბჭეში და მისი წარწერა, რომელსაც აზრის სილამაზე მსჭვალავს. ისინი ჩვენს ცხოვრებაში ზოგადადამიანური სახე-იდებებად იქცევიან არა ლიტერატურული გზით, არამედ თავიანთი ამაღლებული თვითარსებობით.

რ. სირაძის აზრით, „ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი მაგალითი, თუ ისტორია როგორ იქცევა ესთეტიკურ სახე-იდებად, წმინდა ნინოა“. ამის დასადასტურებლად გათვალისწინებულ უნდა იქნეს, ქართულ წყაროებთან ერთად, ბიბლიის ესთეტიკური რაობაც, რომლის გამოვლენის უდიდესი კულტურულ-ისტორიული გამოცდილება არსებობს (ჩვენ დავუმატიებდით: როგორც ჩანს, ქართული გამოცდილებაც, რადგანაც, კ. გამსახურდიას შენიშვნით, ქართველებმა ქრისტიანობა აღიქვეს არა მხოლოდ როგორც რელიგია, არამედ როგორც პოეზია). თუმცა ნინოს თავგადასავალი ლიტერატურული ფორმითაა გადმოცემული, უნდა ვენდოთ ქართველთა წარმოდგენას, რომ იგი ისტორიული პიროვნებაა. თხზულების დასაწყისიდანვე იწყება მისი სახის ესთეტიზაცია, მაგრამ ამას ამბის მხატვრული გადმოცემა კი არ განაპირობებს, არამედ ის, რომ თვით ნინოს სახე ესთეტიკურია თავისივე ისტორიული შინაარსით. ამის გაგება ერთმანეთისაგან მიჯნავს ისტორიის ესთეტიკასა და ისტორიის ესთეტიკისადმი ლიტერატურის დამოკიდებულებას. კაბადოკიელი ნინო ქართლში იერუსალიმიდან მოდის. კაბადოკიაში ქართველებიც ცხოვრობდნენ. ამიტომ მისი სავარაუდო (ქართული) წარმომავლობა იდუმალებას ქმნის, „იდუმალების მიმზიდველობა კი

კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტს აზრობრივ სიღრმეს ანიჭებს, ესთეტიკურს ხდის". ქართული ეკლესიის ისტორიიდან გამომდინარე, სიმბოლურია და ამითვე ესთეტიკურიც ნინოს წამოსვლა იერუსალიმიდან.

რ. სირაძის მართებული შენიშვნით, „ისტორიულ პიროვნებათა ესთეტიზაციის ერთ-ერთი გზაა მათი წარმოსახვა პარადიგმულ სახეებში". პარადიგმიერებულია არმაზის მსხვერევა ნინოს ზებუნებრივი ძალმოსილებით, თხოთის მთაზე მზის დაბნელება, სატაძრო ბოძის ნათლის სვეტად გარდასახვა, ნინოს ჩანაცვლება წარმართულ ქალღვთაებასთან.

ქართული ისტორიოგრაფიის ესთეტიზაციას ხელს უწყობს ისტორიულ მოვლენათა ლეგენდარული ფორმით წარმოდგენაც.

მკვლევარი შემდეგ მსჯელობს ჰაგიოგრაფიისა და ისტორიოგრაფიის ურთიერთმიმართებაზე (ამ მიმართებაზე, ოღონდ სხვა კუთხით, მსჯელობს დ. მენაბდე), ცნობილია, რომ ჰაგიოგრაფია ასახავდა ისტორიულ მოვლენებს. ეს მისთვის იმდენად ნიშანდობლივია, რომ კ. კეკელიძის აზრით, ქართველ ჰაგიოგრაფებს ისეთი მოვლენები და ფაქტები აღუწესსახვთ, რომლებიც „ნაფიც ქრონისტებსაც" კი გამორჩენიათ. ისტორიოგრაფიაც ისტორიულ ფაქტებსა და მოვლენებს აღწერს. იქმნება შთამბეჭდილება, რომ ისინი ერთ დარგს (ისტორიოგრაფიას) განეკუთვნებიან. სინამდვილეში კი ეს არაა სწორი. რ. სირაძე ამას ამტკიცებდა ადრეც, ამასვე ამტკიცებს ახლა. მისი აზრით, სხვაობას ამ ორ დარგს შორის ქმნის მათი განსხვავებული მიზანდასახულობანი. მატრიანეთაგან განსხვავებით, ჰაგიოგრაფია ისტორიულ პროცესს არ ასახავს. „მისი მიზანია წმინდანობის ფაქტის ასახვა არა ზოგადსაისტორიო, არამედ ადამიანთმცოდნეობის იმდროინდელი პრინციპიდან ამოსვლით. მისი ესთეტიკური შინაარსი ადამიანთმცოდნეობითია და არა ისტორიოგრაფიული". თავისებურია ჰაგიოგრაფიული ქრონოტიპის მნიშვნელობითაც. ჰაგიოგრაფის მიერ მოხმობილი ფაქტი თავისთავად მნიშვნელობას იძენს და მარადიულობას ეზიარება. მათ ყოველ დროში „ახალი ანწყო" აქვთ. წმინდანობა ყველა დროის ზოგად იდეალადაა გამოცხადებული. ამდენად, ჰაგიოგრაფიის ფუნქცია ლიტერატურულია და არა ისტორიოგრაფიული. ამიტომაც, ჩვენი აზრით, სწორი იყო ს. ფანაში, „უნივერსიტეტში რომ კითხულობდა სპეცკურსს „ჰაგიოგრაფია, როგორც საისტორიო წყარო" (და არა როგორც საისტორიო მწერლობა).

სულ სხვა ვითარება დასტურდება საერო მწერლობაში. აქ იზრდება გამოწვავის მნიშვნელობა. მწერალი მეტწილად თვითონ ქმნის ახალ, მხატვრულ სინამდვილეს, რითაც იგი ჭეშმარიტი ხელოვანი ხდება და ხელოვნებაც „საკუთრივ ესთეტიკური ბუნების მატარებელ მოვლენად იქცევა“.

რ. სირაძის ზემოაღნიშნული მსჯელობა სავესებით დამაჯერებელია.

საანალიზო ქვეთავში განხილულია ანტონ ბაგრატიონის, ვახუშტის, რომანტიკოსების, კ. გამსახურდიას, ვ. ბარნოვისა და სხვათა მიმართება ისტორიისადმი. განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ი. ჭავჭავაძის კონცეფციას, რომელმაც ჩვენში ფაქტობრივად დააფუძნა „ქართული ფილოსოფია ისტორიისა“.

ნიგნის ბოლო ორ თავს, გარკვეული თვალსაზრისით (ამაზე ქვემოთ) აქ არ განვიხილავთ. მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებთ ნერილზე, რომლითაც იწყება სარეცენზიო ნაშრომი. ესაა „სიმბოლო სულიერი ნათლისა“, რომელშიც მოცემულია ცდა დღემდე შეუსწავლელი გელათის აკადემიის კარიბჭის ფასადზე შემორჩენილი ჰორელიეფური ნაქანდაკარის, როგორც მთელი ფასადის იდეურ-მხატვრული ცენტრის, სიმბოლიკის გაშიფვრისა.

მკვლავრის აზრით, ეს გამოსახულება უნდა წარმოადგენდეს „გადაშლილ ნიგნს, რომელშიც ჩახაზულია მზე“. თავის მხრივ, სიმბოლურ ნრე-მზეში ჩახაზულია გაშლილი ყვავილი, შეიძლება შროშანი. თუ ეს ასეა, მივიღებთ სიმბოლიკათა ლოგიკურ ნრეს: „ნიგნი სიბრძნის ნყაროა, სიბრძნე კი სინათლეა, ანუ მზეა ჭეშმარიტებისა, შროშანი ღვთისმშობლის სიმბოლოა – დედა უმაღლესი სიბრძნისა. გელათი აშენდა ღვთისმშობლის სახელზე, იგი „მეორე იერუსალიმი“ – სასულიერო სიბრძნის სიმბოლო, ამავე დროს, „მეორე ათინაცაა“ – საერო სიბრძნის სიმბოლო. მათი შერწყმა ხორციელდებოდა აკადემიაში, რაზეც პეტრინის „განმარტებაც“ მეტყველებს. ამდენად, ხსენებული ჰორელიეფი შეიძლება ყოფილიყო აკადემიის ემბლემა. ავტორი გამოთქვამს სურვილს მისი „გაცოცხლებისა“, „რაც გამოხატავდა დროთა კავშირს მეცნიერული და სახისმეტყველებითი ტრადიციების საფუძველზე“.

გვაქვს რამდენიმე შენიშვნა: 1. ცნობილია, რომ ქართული მწერლობის სათავეების დასადგენად მკვლევრები მიმართავენ საზოგადოდ „შუშანიკის ნამების“, მათ შორის, მისი შესავლის მონაცემებს. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ „ნამების“ დასაწყისში შემორჩენილია

ცნობა იაკობ ხუცესის მიუღწეველი „ისტორიული შრომის“ (კ. კეკელიძე, ბ. კილანავა), „ნამების“ შემკვეთთან მიმონერის (ს. გორგაძე), თხზულების პირველი, შუშანიკის ბავშვობის დროინდელი ამბების მომთხრობი ნანილის (ივ. ჯავახიშვილი) შესახებ.

რ. სირაძემ ამ რამდენიმე წლის წინათ თბილისის უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის სხდომაზე წაიკითხა მოხსენება, რომელშიც ახალი მოსაზრება წამოაყენა: „ნამების“ პირველი ფრაზა – „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“ – ეკუთვნის პარხლის მრავალთავის (X-XI სს.) შემდგენელს, ხოლო სიტყვებში – შუშანიკი იყო „მოშიში ღმრთისაი – ვითარცა – იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თვისით“ – იგულისხმება საფლავისპირა საკითხავი, ანუ ენკომია, რომელიც იაკობ ხუცესს უნდა წარმოეთქვა შუშანიკის დაკრძალვისას, ვითარცა მის სულიერ მოძღვარს, რომელსაც მართებდა სიკვდილის შემდგომ წესთა აღსრულება სასახლის ეპისკოპოს აფოცთან ერთად.

ეს აზრი, მცირეოდენი ნიუანსით, მან სარეცენზიო წიგნშიც გაიმეორა.

ჩვენ საგანგებოდ შევისწავლეთ პარხლის მრავალთავის სტრუქტურა და მივედით იმ დასკვნამდე, რომ „ნამების“ დასაწყისი ფრაზა არ შეიძლება ეკუთვნოდეს მის შემდგენელს. მეორეც, ენკომია რიტორიკული ჟანრია, სადაც მწერალს ცვლის ორატორი, ხოლო მკითხველს – მსმენელი. იგი ხშირად არათუ წმინდანის ბავშვობას, არამედ მისი ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს დეტალებსაც უყურადღებოდ ტოვებს იქამდე, რომ მისი მსმენელისათვის გაურკვეველი რჩება თვით წმინდანის მოღვაწეობის დროც კი (ხ. ლოპარევი). ამიტომაც ბიზანტინისტიკაში ენკომიის რაობა ასე დახასიათდა: მულტა, სედ ნიჰილ – ყველაფერი, მაგრამ არაფერი. ამიტომაც რამდენადმე მოულოდნელია, რომ იაკობ ხუცესს თავის ენკომიაში შუშანიკის ბავშვობაზე ესაუბრა. მაგრამ დაეუშვათ, რომ ეს მართლაც ასე მოხდა. სკეპსისის მიზეზი მაინც რჩება. სრულიად მოულოდნელია, მსმენელისათვის მას ასე მიემართა: „რომლისათვის ესე მივწერე თქუენდა“. აქ ორატორისა და მსმენელის ურთიერთობა კი არ ჩანს, არამედ მწერლისა და მკითხველადრესატიისა. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ რ. სირაძის ამ მოსაზრებას დამაჯერებლობა აკლია.

2. წიგნის ბოლო ორი ქვეთავი („რუსეთის გაქრისტიანება როგორც კულტურულ-ისტორიული მოვლენა“ და „გზა აქაბისა და აბდიასი, ანუ

ხვალინდელი დღე დღევანდელობაში") მისი სტრუქტურიდან ამოვარდნილია, რადგანაც ისინი უფრო რუსისტიკას ეხება, ვიდრე ქართველოლოგიას, თუმცა ზოგი ქართული მასალა შეტანილია მათში.

ბოლოს საერთო დასკვნის ნაცვლად უნდა ვთქვათ: ვფიქრობთ, რ. სირაძეს თამამად შეუძლია გაიმეოროს ერთი ჩვენი დიდი წინაპრის მრავლისმეტყველი სიტყვები: „ვიცი, რაისთვის ვარ“. ეს მისმა მრავალრიცხოვანმა მკითხველმაც იცის და ამიტომაც მოუთმენლად მოელის ზემოხსენებული კორპუსის მომავალ ტომთა გამოცემას.

დამოკლებული ოჯახი და... შინ დარჩენილი შინდის მურაბა

მცირე მოსახსენებელი ჩემი მეგობრის, პროფ. ჯ. აფციაურისა, რომელიც ჩემი ერთ-ერთი კრებულის რეცენზენტი გახლდათ და რომელმაც მანქანაზე გადაბეჭდილ რეცენზიაზე ხელის მონერაც ვერ მოასწრო, ისე შემოალამდა ცხოვრების შუაგზაზე.

ალექსანდრე მაკედონელს უთქვამს: მეც რომ ადამიანი ვარ, ამას მაშინ ვგრძნობ, როცა... მძინავსო. ამ სენტენციას ერთი უმთავრესი კომპონენტი აკლია. ადამიანად რომ იგრძნო თავი, უნდა შეგეძლოს ცრემლთადენაც შეჭირვებისას თუ აღტაცების დროს, განურჩევლად სქესისა. ეს არაა პარადოქსი, რასაც პირადი გამოცდილებით დაგიმტკიცებთ.

ყმანვილობისას ჭირისა თუ მოჭარბებული აღტაცების დროს ბევრი ცრემლი მიღვრია. ასე მემართებოდა კინოს მძაფრი სიუჟეტების ხილვის დროსაც, რის გამოც სირცხვილის გრძნობა მეუფლებოდა და გარემყოფთაგან ამ „სილაჩრის“ დაფარვას ვცდილობდი.

იმთავითვე მაკვირვებდა ორი რამ: ყაზარმაში დამწყვედულმა გრიგოლ ორბელიანმა ჭუჭრუტანიდან დაინახა, თუ როგორ მიასვენებდნენ დედამისის ცხედარს, რასაც მასში უნდა გაეორმაგებინა ტრაგიზმის შეგრძნება და, მაშინდელი ჩემი გულუბრყვილო შეხედულებით, მისი ცრემლთაღვრაც უნდა გაორმაგებულიყო. მოხდა პირიქით: მან

მშობელ დედას ერთი კურცხალიც კი ვერ გააყოლა სამარებდე. მეორე მხრივ, ის მაცუებდა, რად ცურადენენ ცრემლთა ზღვაში შუა საუკუნეების რომანების რაინდები. ტარიელის ტირილი, მისი მძიმე ხვედრის გამო, ჩემთვის ასე თუ ისე, გასაგები იყო, მაგრამ... რად იღვრებოდა ცრემლად ლალი და ბედნიერი ავთანდილი?

ამას გვიან მივხვდი. ჩემი ჭაბუკობის საუკეთესო წლები ასე აენყო, ან, უკეთ, ისე აანყვეს (კონკრეტულად არავის ვასახელებ, ეს ცოდვა მათ სინდისზე იყოს), რომ ცხადში გამოვიარე ღვთისმშობლის მიერ ხილული ჯოჯოხეთი. ამასობაში ტრაგიკულად დამელუპა ბიძაშვილი და სიყრმის მეგობარი – ტყვარჩელში, ქვის სატეხს „შემთხვევით“ მოედო მისი ლაბადა... და ხორცის ნაფლეთებიც ვერ ავკრიფეთ: ხრეში დავასაფლავეთ. ღრიალებდა მთელი სოფელი, გამწარებული დები, ძმა. ვლრი-ალებდი მეც, მაგრამ მხოლოდ გულით; თვალთაგან ერთი კურცხალიც არ მდენია. გარდამეცვალა დედასავით ჩემზე მზრუნველი მამიდა. მაშინაც მხოლოდ გულით ვტიროდი; ვცადე, ერთი კურცხალით მაინც გამეთბო მისი გაციებული გულ-მკერდი, მაგრამ ამაოდ. ასე განმეორდა მეორე მამიდისა და სხვა ახლობელთა მიცვალების ჟამსაც.

დავდიოდი გაოგნებული. ვერ ამეხსნა, რა ძალამ გარდამქმნა ასე.

ამასობაში ხელთ ჩამივარდა ერთი სომეხი მეცნიერის კაპიტალური მონოგრაფია (რუსულ ენაზე), რომელიც თითქმის მთლიანად ეძღვნებოდა იმის გარკვევას, თუ რა უდიდეს როლს ასრულებს ცრემლი ადამიანის არსებაში. ჩემთვის ნათელი გახდა, თუ რატომ დავკარგე სიამოვნება (დიახ, სიამოვნება!) ცრემლთა დენისა.

ნინ თურმე უდიდესი გამოცდა მელოდა.

დედაჩემი, რომელსაც ორი უცოლშვილო სტუდენტი ძმა ომში დაელუპა და ომშივე მყოფი ქმარი რამდენიმე წლით სრულიად უმიზეზოდ გაუციმბირეს (მერე „მოინანიეს“ შეცდომა და კოსიგინმა მედალიც კი გამოუგზავნა, მაგრამ იგი მამაჩემს ერთი დღითაც არ მიუბნევია მკერდზე), და რომელმაც 18 წლის შემდეგ სამ ძმას დაც შეგვძინა, სისხლჩაქცევით იწვა რაიონის საავადმყოფოში. ღამეებს ვუთევდით. მოახლოვდა 9 თებერვალი. დედას ფენომენალური მახსოვრობა ჰქონდა და იგი, თვით ექიმთა გასაკვირად, იმ მძიმე დღეებშიც ოდნავადაც არ დაუკარგავს. მთხოვა, ლექციები გეწყება, ნადი თბილისში. ნუ გეშინია: მე აქ უშენოდაც მომივლიანო. დავთანხმდი.

გავიდა ერთი კვირა. საღამო ჟამს ნორჩ ფილოლოგთა სკოლას ვუტარებდი გაკვეთილს. კათედრაზე ჩემი ბიძაშვილი მამუკა მოსულა და

ოლეგ გოლიადისათვის უთქვამს: ბეჟანს დედა გარდაეცვალაო. მომძებნა. მითხრა: ცუდი არაფერი მომხდარა, მაგრამ ამ საღამოსვე გალში უნდა წახვიდე, მეც მოვდივარო. გავემგზავრეთ. თან წავილე წინდანი დედისათვის ნაყიდი ხელჯოხი იმ იმედით, რომ იგი ფეხზე წამოდგებოდა.

ვაგზალზე ორი მანქანა დამხვდა: ბიძაშვილისა და ჩემი ნათლიისა. მივესალმეთ ერთმანეთს, მაგრამ რატომღაც სახეს მარიდებდნენ. ბიძაშვილებმა მიჩივიეს: შენ ბონდოს (ჩემი ნათლიის) მანქანაში ჩაჯექი, ჩვენ უკან გამოგყვებითო. ასეც მოვიქეცი. მე და ბონდოს გზაზე ერთმანეთისათვის ხმა არ გავგიცია. უკვე ყველაფერს ვხვდებოდი. ეზოც გამოჩნდა... და ქალაღდადაკრული სკამფიცრებიც.

ახლა ერთადერთი რამ მაფიქრებდა: შევძლებდი თუ არა ცრემლით დატირებას მშობელი დედისა, რომელმაც თორმეტი წლის მანძილზე მამობაც გავგინია? მივუახლოვდი ცხედარს, ჩვეულებისამებრ, ცალ მუხლზე დავიჩოქე, ცივ შუბლზე ვეამბორე და... ღვარივით წამსკდა ცრემლი. ხომ შემადრწუნებელია და ადამიანური ცნობიერებისათვის სრულიად გაუგებარი, ამ შემთხვევაში იხმარო სიტყვა „გამიხარდა“. ვალიარებ: მე „გამიხარდა“ ამ სიტყვის სრულიად უცნაური, საღვთისმეტყველო ტერმინი რომ ვიხმარო, „მზიანი ღამის“ გაგებით. ვიგრძენი, რომ ადამიანი ვიყავი.

ასე დამემართა, როცა ბატონ ლევან მენაბდის მეთავეობით ეზოში შემოვიდნენ მშობლიური კათედრის ნევრები, მეგობრები, სტუდენტები. მივიღე 500-მდე მისასამძიმრებელი დეპეშა. ყველა თანაგრძნობას მიცხადებდა, მაგრამ მათ შორის კვლავ ცრემლად მაქცია ნორჩ ფილოლოგთა სკოლის თანაგრძნობამ და, განსაკუთრებით, ქალბატონ დალი ჩიქვილადის დეპეშამ, რომლის ერთ ფრაზაში ფაქტობრივად შეცნობილი იყო ჩემი სულის მდგომარეობა და მისი განკურნების თავისებური მალამოც, თუმცა მასთან იმჟამად მე მაინცდამაინც ახლო მეგობრობა არ მქონია.

სულ ახლახან ჩემი მეგობრის, დ. დგებუაძის, ოჯახში ფილმს ვუყურებდი. ერთი ეპიზოდის ხილვისას ბავშვები ცრემლად იქცნენ. რამდენიმე კურცხალი მეც ჩამომივარდა. ასე რომ, შეიძლება ითქვას, თანდათან დავადექი გაადამიანურების გზას, რასაც თვით მაკედონელიც არ იცნობდა (თუმცა მისი სენტენციის დედაძარღვს – ძილს – დიდი ხანია, რამდენადმე მოკლებული ვარ). ჩემთვის უკვე სავსებით ცხადი გახდა გრიგოლ ორბელიანის „გულქვაობის“, რუსთაველის რაინდების

ცრემლთაღვრის მიზეზი. ასე მეჩვენება, რომ ბერებიც მხოლოდ მონანიებისათვის არ ალტობდნენ ცრემლით სენაკის იატაკს.

ზემოდასახელებული ფაქტების მოხმობა იმიტომ დამჭირდა, რომ მკითხველისათვის წარმომეჩინა ბოლო დროს ჩვენს კათედრაზე მომხდარი ტრაგედიის ჩემეული პიროვნული აღქმა. ვრცელია შესავალი? ვფიქრობ, სრულიადაც არა. აკი თვით რუსთაველიც კი უმთავრეს სათქმელს შესავლად სამჯერ, (ზოგჯერ უფრო მეტ) ადგილს უთმობდა (მასთან ძირითადი სიბრძნე ყოველთვის ბოლო ერთ ტაეპში ცხადდება, რასაც წანამძღვარად წინა სამი ტაეპი მაინც ახლავს). მით უფრო ჩემისთანა მოკვდავისაგან ეს დასაშვებია.

მაინც რაა ჩემი უმთავრესი სათქმელი?

31 მარტს დილით უნივერსიტეტში მივედი და უწინარესად დეკანატისაკენ გავენიე, რადგანაც ჩემი ძირითადი სპეციალობის გარდა სერიოზულად ვარ დაინტერესებული ქართველური ენების არქეტიპებისა და ძირითად ქართველურ ეთნონიმთა მითოსური ასპექტების ძიებით, რასაც ლინგვისტური განსწავლულობა სჭირდება. აქ კონსულტაციას მინევს ბატონი კ. დანელია, ჩემი აზრით, ქართველ ათონელთა ერთ-ერთი ღირსეული მემკვიდრე, რომლის გამოკვლევათა მეტი წილი ლინგვისტურ-ლიტერატურათმცოდნეობითი აზროვნების მიჯნაზე გადის და, დ. გურამიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოიჩხეოდა“. იგი მოუცლელელობის დროსაც მისთვის ჩვეული, თითქმის უჩინარი ღიმილით შემომთავაზებდა ხოლმე სკამს და გამიბამდა დარბაისლურ საუბარს, რითაც „განიწმინდებოდა სიმშვიდით სული“.

ახლაც ავედი დეკანატში. მინდოდა ერთი ჩემი გამოქვეყნებული სტატია გადამეცა და გამეგო მისი აზრი ერთ იშვიათად ხმარებულ ბიბლიურ ტერმინზე.

კარი გავალე. სახეზე ღიმილის ნასახიც ვერ შევამჩნიე. დავიბენი. უკან გაბრუნებაც უხერხული იყო, ისიც მენიშნა, რომ იქვე მყოფ ლადო მინაშვილსაც ნირი შეცვლოდა. ამით გაკვირვებულმა ვერც შევიცანი სახე იმ მანდილოსნისა, რომელიც მათთან იყო. ბ-ნ კორნელის უხმოდ დავეუდე მაგიდაზე ჟურნალი. ოდნავ გასაგონად მითხრა: „შენი წერილია, ალბათ, დაბეჭდილი, ხომ?“ მაღლობა გადამიხადა. ცხადია, მისთვის არავითარი შეკითხვა არ მიმიცია, გაოგნებული გამოვბრუნდი, ვერ მივხვდი, რა ჩავიდინე ისეთი, რომ...

უგუნებოდ ჩავედი ფოლკლორისტიკის კათედრაზე. მინდოდა ო. ონიანი მომეკითხა, რადგანაც ბოლო დროს ავადმყოფობდა. ტ. მახაუ-რმა მითხრა: ამბობენ, ჯემალ აფციაური გარდაიცვალაო, მგონი, ჭო-რიაო. მეც დავეთანხმე – ნამდვილად ჭორია, რადგანაც ამ დღეებში ვნახე ძველებურად ვერცხლისწყალივით მოძრავი-მეთქი.

ავედი ჩვენს კათედრაზე. იქ ლექცია მიმდინარეობდა. ზარის დარეკვის შემდეგ სტუდენტები რომ გამოვიდნენ, ბატონი ლევან მენა-ბდისაყენ გავემართე. შორიდან არც მისი გამომეტყველება მომეწონა. მიუუახლოვდი. მინდოდა მეთქვა – „მართალია, რასაც ამბობენ-მეთქი“, მაგრამ „მა“... ს თქმა მოვახერხე და, ვხედავ, თვალთაგან ცრემლი სდის. მეც ცრემლები წამსკდა, კუთხეში გავედი. ასე განცალკევებულად ვი-გლოვეთ ორივემ...

ჯემალი ჩემი მეგობარი იყო, მაგრამ არ ველოდი, თუ აქ განმეორ-დებოდა ის, რაც დედაჩემის გარდაცვალებისას გარდამხდა. ამიტომაც აქვე ვიმეორებ დედაჩემზე ნათქვამ ფრაზას: მაშინ მე „გამეხარდა“ ამ სიტყვის სრულიად უცნაური გაგებით. ესეც იყო ჩემთვის „მზიანი ღამე“, რადგანაც შევძელი ცრემლი მელვარა მეგობრისათვის, რომელ-საც ცხოვრების შუაგზაზე შემოაღამდა. ამ ტრაგედიამ საბოლოოდ დამარწმუნა, რომ მე უკვე ნამდვილი ადამიანი ვარ და რომ დედაჩემისა და ჩემი მეგობრის იმიერსოფლად მიცვალებით გამოწვეული ცრემლი გათანაბრდა, ხოლო სევდა თითქმის დაუახლოვდა ერთმანეთს.

ახლა კი ორიოდ სიტყვა ბოლოდროინდელ ჩვენს ურთიერთობაზე. არცთუ ისე დიდი ხნის წინათ ჩემი „ლიტერატურული ნარკვევებისა და პორტრეტების“ კრებული სარეცენზიოდ გადაეცათ ქალბატონ ლ. გრიგოლაშვილს და ჯემალს. ერთი რამ მაფიქრებდა: ერთხელ კათ-ედრის გამგემ ჯემალის სადოქტორო ნაშრომი, რომლის წიგნად გამო-ცემა განიზრახა მისმა ავტორმა, სარეცენზიოდ მე გადმომცა საგანგე-ბო მითითებით, რომ იგი განმეხილა მაქსიმალური ობიექტურობით და ყველა ნაკლი, რასაც შევამჩნევდი (უნაკლო წიგნი საერთოდ არ არსე-ბობს), აღმენუსხა. ცხადია, ეს მითითება კეთილშობილურ მიზანს ისახ-ავდა – წიგნი კათედრის ღირსების შესაფერისი უნდა გამოსულიყო. მეც რეცენზიაში მეტი ადგილი, სავსებით გულწრფელად, ზოგიერთი ნაკლის გამოვლენას დავუთმე, თუმცა იმასაც ვფიქრობდი, რომ შეი-ძლებოდა, ჯემალს ეს გულში ხინჯად ჩარჩენოდა. წიგნი დაიბეჭდა ჩემი რეცენზირებით, თუმცა ჩემს საქციელზე მისგან შესაძლო უარყოფითი რეაგირების ეჭვი მთლიანად არ გამწვანებია. ჯერი რუსულ ენაზე მისი

მონოგრაფიის გამოქვეყნებაზე მიდგა. აქ კი მან თვითონ ამირჩია რეცენზენტად. ცხადია, შეფასება დადებითი იყო და მომდევნო წიგნიც ჩემი რეცენზირებით გამოიცა. ამან თითქმის გაანელა ჩემში ეჭვი, მაგრამ მაინც ერთგვარი მოუთმენლობით მოველოდი ჩემი ნაშრომის მისეულ შეფასებას...

ამასობაში ერთი უნივერსიტეტელი მეგობარი შემხვდა და მითხრა: ეს-ესაა ჯემალი მელაპარაკა შენს რომელიღაც ნაშრომზე, რომელსაც იგი მოსწონებია საერთოდ, განსაკუთრებით კი სტილისტური თვალსაზრისით.

სხდომაზე პირველად რეცენზია ქალბატონმა ლ. გრიგოლაშვილმა წაიკითხა. მენიშნა, რომ იგი უაღრეს კეთილგანწყობას ავლენდა და გადაჭარბებულადაც კი აფასებდა ჩემი კნინი ნაღვანის პროფესიულ და სტილურ მხარეს. ჯერი ჯემალზე მიდგა. რეცენზიის კითხვა დაიწყო (მას რეცენზიის ხელნაწერი ორ ეგზემპლიარად ჰქონდა დამზადებული და იმ დღეს ერთი წინასწარ მე მომცა – გაეცანიო. მე ვიუარე და უკან დავუბრუნე). კათედრის გამგემ უთხრა: თქვენი აზრი ზეპირად მოგვახსენეთო, რაზეც უარი თქვა იმ მოტივით, რომ იგი ვერ შეძლებდა თავისი „ლამაზი ფრაზების ზუსტ გადმოცემას. მართლაც, ისეთი „ლამაზი ფრაზები“ ჰქონდა და კრებულის პროფესიულ-სტილურ მხარეს ისეთ მაღალ შეფასებას აძლევდა, რომელსაც, ვიტყვი გულწრფელად, – ალბათ, არ ვიმსახურებდი. რეცენზიის ბოლოს ოფიციალურად იმაზეც იხდიდა ბოდიშს, რომ ტექსტის გადაბეჭდვა ვერ მოასწრო და ავტორს ხელნაწერის სახით გადასცემდა.

აქვე იმასაც აღვნიშნავ, რომ კრებულის განხილვის წინა დღეს დამატებით დედამისს სახლში დავუტოვე ლიტერატურული პორტრეტი, რომელიც ეხებოდა ლ. გრიგოლაშვილის მონუმენტურ მონოგრაფიას „გალობანი სინანულისანზე“. ხსენებულ ნაშრომს ხელნაწერში სრულად სამჯერ გავეცანი. ვერ ვიტყვი, მთლიანად გავითავისე-მეთქი, მაგრამ, ვფიქრობ, მაქსიმალურად მიეუახლოვდი. მისი ძირითადი შინაარსის ინტერპრეტაციის შემდეგ „პორტრეტში“ გამოვთქვამდი წუხილს, რომ იგი დღემდე არ გამოქვეყნებულა, ჯემალი მხოლოდ მის ფრაგმენტებს იცნობდა, რომლებიც სხვადასხვა ორგანოში დაიბეჭდა და, ამდენად, მონოგრაფიაზე სრული შეხედულება არ ჰქონდა ჩამოყალიბებული. ხოლო, როცა მასზე ჩემს შთაბეჭდილებას გაეცნო, მეორე დღესვე კათედრაზე დასვა საკითხი, რომ ხსენებული მონოგრაფია ექტერანთა საბჭოს ხარჯზე სასწრაფოდ გამოცემულიყო. მაშინ მე უფრო

მკვეთრად ვიგრძენი, რომ გული ამ პიროვნებისა, რომელმაც გარეგნულად თითქოს უზრუნველად იცხოვრა, მაგრამ შინაგანად და არსებითად უაღრესად ეკლიანი გზა განვლო, აბსოლუტურად უმნიშვნელო და უხინჯო იყო.

მეორე დღესვე ერთი საქმე მოვიმიზეზე და სახლში ვეახელი. გავაცანი იმ საქმის ვითარება და უახლეს ხანში მის მოგვარებასაც დამპირდა, ხოლო, როცა მასთან ჩემი მისვლის მთავარი მიზეზი მოისმინა, რატომ გადააჭარბე რეცენზირებისას-მეთქი – მიპასუხა: არაფერიც არ გადამიჭარბებია, ქალბატონმა ლაურამ და მე ფაქტობრივად ერთნაირად შევაფასეთ შენი ნარკვევები, ოღონდ განსხვავებული სტილით.

შევყევით ლაპარაკს. როცა გაიგო, რომ ნახევარ წელზე მეტია, რაც დიაბეტი არ მანუხებს და სისხლში შაქრის რაოდენობა ზოგჯერ ნორმაზე დაბალიც კი მაქვს, სიხარულით ლამის ცას ენია. შეურაცხყოფილად რომ არ მეგრძნო თავი, ფილიგრანული დახვეწილობით მომმართა: გთხოვ, ძმურად გამიგო, შაქრის შოვნა ჭირს, ჩვენ იგი საკმაოდ გვაქვს, და სახლში გავატანთო. კატეგორიული უარი ვუთხარი იმ მოტივით, რომ თითქოსდა რედაქციაში მივდიოდი და მისი წაღება არ შემეძლო. დაფიქრდა, დედას შეეხმინა – შინდის მურაბა ხომ არა გვაქვსო, რაზეც დადებითი პასუხი მიიღო. მაშინ მე მომიბრუნდა: შენთვის შაქარზე უკეთესი შინდის მურაბაა, ის მაინც წაიღეო. ამაზეც უარი ვუთხარი. უკვე კიბეზე ჩავდიოდი. მომადახხა: რაც არ უნდა გენყინოს და იუარო, ოთხშაბათს, კათედრის სხდომაზე, მე თვითონ მოგიტანო შინდის მურაბას.

მაგრამ ვაი, რომ ამ გულმეწვია ბიჭის ფაქიზი გული მანამდე განგმირა არა ტყვიამ, არამედ ერთმა მოუხეშავემა სიტყვამ და სამუდამოდ ჩაახშო მისი სიტყვა, რომელიც „ტკბილი იყო სასასა ჩემსა, ვითარცა თაფლი“.

დაობლდა კათედრა, მეგობრები, რაც მთავარია – ოჯახი და, ხატოვნად რომ ვთქვათ, დაობლდა ჩემთვის განკუთვნილი შინ დარენილი შინდის მურაბაც კი. რატომღაც მჯერა, რომ იგი მის ოჯახში სათუთად შეინახება, როგორც ნეტარხსენებული, ჯემალის უამრავ კეთილ ზრახვათა ერთ-ერთი სიმბოლო და დედამისი და მისი მეუღლე, აგრეთვე ცეროდენა ასული ყოველ მეორე ოთხშაბათს – კათედრის სხდომის დღეს, პირველ საათზე, ნუთით გაირინდებიან მისი წამლების ნათელი ხატების ვიზუალური ხილვისათვის, მე კი კათედრაზე შინ-

დარჩენილი და ობლადშენილი შინდის მურაბის მოტანის მარადიულ მოლოდინში განვლევ ნუთისოფელს.

ვრცელი „ნინაბჭეც“ ამ ამაზრზენი, ტრაგიკული „აფორიზმის“ გამოსახატავად დამჭირდა, რისთვისაც, მგონი, მკითხველი არ დამძრახავს.

ა. შ. აქვე გაუნყებთ, რომ ბოლო შეხვედრისას ნეტარხსენებულმა ჯემალმა, ჩემი გამოჯანმრთელებით გახარებულმა, სიტყვა ერთ დელიკატურ საკითხზე ჩამოაგდო (სხვათა შორის ადრე ასე მოიქცა კათედრის ორი წევრი) და თითქმის მუხლმოდრეკით მთხოვა, რომ ნება დამერთო ამ საკითხზე ესაუბრა ერთ პიროვნებასთან, რაზეც მე, ამ ეტაპზე მაინც, თავშეკავება ვურჩიე.

პროტოქართველური ცისიერი მითოსური პანორამის რეკონსტრუქციისათვის	5
„ძველ გუდაში ჩასხმული ახალი ღვინის“ გემო-ფერის შემსწავლელი ლაბორატორია	12
სამახსოვრო სამეგრელოს ქრისტიანული კულტურისამსახველ მასალათა ჩამწერისათვის.....	18
კოლხები ცივილიზებულ სამყაროში ქიმიის საშუ- ალებით ოქროს დამუშავების, მეტალურგიის საიდ- უმლოს გახსნის, კარტოგრაფიის, ეტრატისა და დამწერლობის გამოგონების სათავეებთან	27
ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში (V-XII სს).....	41
„ვეფხისტყაოსნის“ უცნობი ხელნაწერი	59
„ვეფხისტყაოსნის“ ერთი საჭირო სტროფის შესახებ (გმირთა გასაუბრების რუსთველური მანერის გათვალისწინებით)	65
„ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემა (აღდგენილი გამოცემითურთ).....	74
ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ წყაროებისათვის	98
პ. ინგოროყვა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობის შესახებ.....	103
„სიტყვითა ბრწყინვალე და საქმითა ნმიდა“	119
შალვა ნუცუბიძე – რუსთველოლოგი.....	123
პოეტის გახსენება	160
რუსთველი და „ვეფხისტყაოსანი“ აკაკის მხატვრულ-პუბლიცისტურ ნააზრევში.....	171
ქართველთა და აფხაზთა ძმობის ნიგნი.....	183
საზღვარგარეთული ქართველოლოგიის სათავეებთან (მარი ბროსე)	188

„დავითიანი“ და სლავური ბაროკო	203
პოლიტიკურ-სუბორდინაციული ეტიკეტისათვის	
„ქართლის ჭირში“	221
„გირგალი“ („ქართლის ჭირის“ ტექსტის დეფინიციისათვის)	228
„დავითიანის“ წყაროების კვალდაკვალ	235
„სადაცა ვერ ვის იკარებს სული“	252
დაძლევის ცდა ნ. ბარათაშვილის ნააზრევში	266
გავუფრთხილდეთ ეროვნულ საუნჯეს	270
კრილოვის კვარტეტი კვაზიმოდოს პროფილით	276
ატრიბუციის საკითხები	311
დიდოსტატი კონსტანტინე – წინაპართა დამფასებელი	330
გიორგი ლეონიძე – ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევარი	335
მზერა გამჭოლი სწვდებოდა წარსულს (შტრიხები პორტრეტისათვის)	341
მეცნიერების პატრიარქის გახსენება	348
ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის	356
რა დააშავა „თავშავა გოგომ?“ – საკითხავი, აი, ეს არის! (შტრიხები პორტრეტისათვის მცირე დამატებით)	364
„ვიცი, რაისთვის ვარ“	374
დაობლებული ოჯახი და... შინ დარჩენილი შინდის მურაბა	400

საგამომცემლო ჯგუფი

დარეჯან მზარელუა

ილია ხელაია

თამთა ჯანაშია

ალექსანდრე ჯიქურიძე



გამომცემლობა
ინტელექტი

თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზირი №17ბ

25-05-22, 91-22-83, 8(99) 53-05-22, 8(99) 55-66-54

ფაქსი 91-22-83

www.intelekti.ge

intelekti@caucasus.net