

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

**Literary Researches**

**27**

**2006**

ლიტერატურული ძიებანი  
27  
2006

რედაქტორი

Editor

მაკა ელბაკიძე

Maka Elbakidze

სარედაქციო კოლეგია

Editorial Board

ივანე ამირხანაშვილი

Ivane Amirkhanashvili

ამირან არაბული

Amiran Arabuli

თამაზ ვასაძე

Tamaz Vasadze

მარიამ კარბელაშვილი

Mariam Karbelashvili

ნონა კუპრეიშვილი

Nona Kupreishvili

თამარ ლომიძე

Tamar Lomidze

სარედაქციო საბჭო

Editorial Council

მანანა კვაჭანტირაძე

Manana Kvachantiradze

ჰელენ კუპერი (კემბრიჯი, საპატიო წევრი)

Helen Cooper (Cambridge, Honorary member)

გაგა ლომიძე

Gaga Lomidze

ირმა რატიანი (თავმჯდომარე)

Irma Ratiani

რევაზ სირაძე

Revaz Siradze

გაგა შურგაია (რომი, საპატიო წევრი)

Gaga Shurgaia (Rome, Honorary member)

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

Rusudan Cholokashvili

როსტომ ჩხეიძე

Rostom Chkheidze

ელგუჯა ხინთიბიძე

Elguja Khintibidze

პასუხისმგებელი მდივანი

Responsible Editor

სოსო ტაბუცაძე

Soso Tabutsadze

ლიტერატურული ძიებანი, 27, 2006

Literary Researches 27, 2006

რედაქციის მისამართი: 0108, თბილისი,

Address: 0108, Tbilisi

მერაბ კოსტავას ქ. 5.

M. Kostava str. 5

ტელეფონი: 99-63-84

Tel.: 99-63-84

ფაქსი: 99-53-00

Fax: 99-53-00

E-mail: litinst@litinstitutu.ge

E-mail: litinst@litinstitutu.ge

ქართული სასულიერო-საეკლესიო მწერლობა

Georgian Religious Literature

- მარიამ კარბელაშვილი  
მეფის კონცეფცია იოანე მინჩხის საგალობელში  
„კსენებად წმ. თევდოსი მორწმუნისად“  
(მასალები ქართული პოლიტიკური აზროვნების ისტორიისთვის)
- გოჩა კუჭუხიძე  
არმაზული მისტერიების დეტალები
- სოსო მახარაშვილი  
ბიბლიური და ლიტერატურული პარადიგმები ბასილი მონაზონის (პროტოასიკრიტის) „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“
- ია გრიგალაშვილი  
„წმიდა შუშანიკის წამების“ დასაწყისი
- ირინა ჯავახაძე  
სიუჟეტურ-კომპოზიციური შაბლონები იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის და წმინდა პახომიოსის „ცხოვრებებში“

- 8 **Mariam Karbelashvili**  
*The Conception of the King in Ioanne Minchki's Hymn Dedicated to Theodosius the Great (Materials for the History of Georgian Political Thought)*
- 13 **Gocha Kuchukhidze**  
*Details of Armazic Mysteries*
- 19 **Soso Makharashvili**  
*Biblical and Literary Paradigms in Basil the Protoascritos' "The life of Saint Hilarion the Georgian"*
- 24 **Ia Grigalashvili**  
*The Beginning Of "The Martyrdom Of the Holy Queen Shushanik"*
- 29 **Irine Javakhadze**  
*Plot and composition patterns in „Hagiographies“ of John Damascene and Kozman Hierosolymitan and St. Pachomius*

ქართული საკარო და საერო მწერლობა

Georgian Courtly and Secular Literature

- დარეჯან მენაბდე  
„ახალი ქართლის ცხოვრების“ ჰაგიოგრაფიული წყაროები

- 39 **Darejan Menabde**  
*Hagiographic Sources of "New Kartlis Tskhovreba"*

რუსთველოლოგიური კვლევანი

Rustaveli Studies

- მაკა ელბაკიძე  
„სენი მე მჭირს რაცა ჭირად...“
- ბორის დარჩია  
ისევ „ვეფხისტყაოსნის“ ფისტიკაური სტროფის შესახებ

- 49 **Maka Elbakidze**  
*„The Torment, the Great Illness Which Afflicts Me...“*
- 55 **Boris Darchia**  
*Once More on Phistikauri Strophe in „Knight in Panther's Skin“*

XIX საუკუნე: ეპოქა და ლიტერატურა

XIX Century: Epoch and Literature

- ზურაბ კიკნაძე  
„მერანის“ გენეალოგია
- თამარ შარაბიძე  
რომანული ეპიზოდი (ნიკოლოზ ბარათაშვილის მიერ ნახჭევანში დაწერილი ბოლო ორი ლექსის შესახებ)

- 62 **Zurab Kiknadze**  
*The Genealogy of „Merani“*
- 71 **Tamar Sharabidze**  
*Romanesque Episode (concerning two last poems written by Nikoloz Baratashvili in Nakhichevan)*

**XX საუკუნის მწერლობა**

**ზოია ცხადაია**  
ლადო ასათიანი  
**ლალი ავალიანი**  
პოეტები და „წინასწარმეტყველი“

**თანამედროვე ლიტერატურული პროცესები**

**მაია ჯალიაშვილი**  
სიტყვის ხელოვნება ქართული მოდერნისტული რომანების კონტექსტში  
**თამარ პაიჭაძე**  
კალეიდოსკოპური – ალქმა თუ რეალობა?!

**მითოსი. რიტუალი. სიმბოლო**

**რუსუდან ჩოლოყაშვილი**  
ვახტანგ კოტეტიშვილი და ზღაპრული ეპოსი  
**რუსუდან ცანავა**  
ოდისევსის ერთი ნილაბი  
**ნესტან რატიანი**  
სად ცხოვრობდა კირკე (ოდისევსის მოგზაურობის მარშრუტის დადგენისათვის ჰომეროსის „ოდისეას“ მიხედვით)  
**ინგა მილორავა**  
მითოპოეტური სამყაროს მხატვრული დრო და სივრცე

**პოეტიკური კვლევანი**

**ქეთევან ბეზარაშვილი**  
კლასიკური რიტორიკის თეორიის ცნებების შუა საუკუნეებში გადააზრების ზოგიერთი ნიმუში  
**სოსო სიგუა**  
ტექსტი: ინვარიანტი და სტრუქტურა  
**ნონა კუპრეიშვილი**  
პოეტიკა როგორც სოცრეალისტური რიტორიკის ალტერნატივა

**ლიტერატურული მერიდიანები**

**ქეთევან შენგელია**  
ემილი დიკინსონი — უცნობი და მახლობელი  
**მანანა კვატაია**  
ეს სკანდალური „ადოლფ ჰიტლერი“...

**XX Century Literature**

**76 Zoia Tskhadaia**  
*Lado Asatiani*  
**80 Lali Avaliani**  
*The Poets and the "Prophet"*

**Contemporary Literary Processes**

**88 Maya Jaliashvili**  
*The Art of Word in the Context of Modern Georgian Novels*  
**95 Tamar Paichadze**  
*Kaleidoscophical Perception or Reality?*

**Mythology. Ritual. Symbol**

**101 Rusudan Cholokashvili**  
*Vakhtang Kotetishvili and Fairytale Epos*  
**105 Rusudan Tsanova**  
*One Mask of Odysseus*  
**116 Nestan Ratiani**  
*Where did Circe Live? (For identifying the tour of Odyssey Voyage according to Homer "Odyssey")*  
**121 Inga Milorava**  
*The Artistic Time and Space of the Mythopoetic World*

**Poetical Studies**

**128 Ketevan Bezarashvili**  
*Some Patterns of Reinterpretation of the Concepts of Classical Rhetorical Theories in the Middle Ages*  
**132 Soso Sigua**  
*Text : Invariant and Structure*  
**140 Nona Kupreishvili**  
*Poetics as an Alternative for Socialist Rhetoric*

**Literary Meridians**

**146 Ketevan Shengelia**  
*Emily Dickinson – Unknown and Familiar*  
**151 Manana Kvataia**  
*"This Scandalous "Adolf Hitler"*

---

**თვალსაზრისი**

**გიორგი კანკავა**

*ჩვენი, ჰუმანიტართა, „კორპუსის“  
მდგომარეობის გამო*

**ამაგდარნი**

**მერაბ ლალანიძე**

*ვლადიმირ ბენეშევიჩის სამმაგი  
ტრაგედია*

**შოთა რუსთაველის ქართული  
ლიტერატურის ინსტიტუტის სამეცნიერო  
პუბლიკაციების სტილი**

***Vision***

**161 Giorgi Kankava**

*Towards the Condition of Our,  
Humanities' "Corps"*

***Honoured***

**170 Merab Ghaghanidze**

*The Triple Tragedy of Vladimir  
Beneševič*

**177 Style of academic publications in Shota  
Rustaveli Institute of Georgian  
Literature**

### მეფის კონცეფცია იოანე მინჩხის საგალობელში

#### „ჯვინებად წმ. თევდოსი მორწმუნისა“

(მასალები ქართული პოლიტიკური აზროვნების ისტორიისთვის)

სამეფო ხელისუფლების ფენომენის შესწავლა დღეს მთელ მსოფლიოში ისტორიკოსთა განსაკუთრებული ინტერესის საგანია. ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა ისეთ საკითხთა კვლევაა, როგორებიცაა შეხედულებები სამეფო ხელისუფლებასა და მის ფუნქციებზე, ხელისუფლების საკრალურობასა ან სხვა ტრანსცენდენტურ თვისებებზე, ხელისუფლების სიმბოლური გაფორმების ხასიათზე, მმართველობის დასაშვებ და დაუშვებელ ფორმებზე და სხვა (ბესმერტნი 1995: 5-19)

საქართველოში ამ პრობლემის კვლევა ივანე ჯავახიშვილმა XX საუკუნის დასაწყისიდან დაიწყო, რასაც მიეძღვნა მისი ნაშრომი „საქართველოს მეფე და მისი უფლების ისტორია“ (ჯავახიშვილი 1905: 1-90), რომელიც შემდგომ შეუდარებლად გაფართოებული სახით შევიდა მისსავე „ქართული სამართლის ისტორიაში“ (ჯავახიშვილი 1929: 108-245), რაც მეტყველებს ამ საკითხის მიმართ დიდი ისტორიკოსის განსაკუთრებულ ინტერესს.

ამავე საკითხისადმი, როგორც აქტუალური პრობლემისადმი, ინტერესი ცხადად გამოჩნდა კორნელი კეკელიძის მიერ 1940 წელს შედგენილ პროექტში „ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორია“ (კეკელიძე 1974: 244-253), რომელშიც, ფაქტიურად, ის საკითხებია წამოჭრილი, რომელნიც დღეს მსოფლიო ისტორიოგრაფიის ყურადღების ცენტრში დგას, მაგალითად: „ღვთაებრივი წყარო მეფის უფლებისა“, „ლეგიტიმიზმის პრინციპი“, „მეფის იდეალი“ და სხვა. მიუხედავად იმისა, რომ უმნიშვნელოვანეს საკითხთა ფართო სპექტრის შემცველი ეს პროექტი არ განხორციელებულა, მას ოდნავადაც არ დაუკარგავს აქტუალობა და მეთოდოლოგიური ღირებულება: კორნელი კეკელიძის თანახმად, კვლევა არა მხოლოდ საკუთრივ საისტორიო მწერლობის, არამედ სიტყვაკაზმული მწერლობის გათვალისწინებითაც უნდა წარმართულიყო.

XX საუკუნის ბოლო ათწლეულებიდან მსოფლიო ისტორიოგრაფიაში მნიშვნელოვანი გარდატეხა მოხდა: თუკი მანამდე მთელი ყურადღება ეკონომიკის, საზოგადოების, კულტურის შესწავლაზე იყო ორიენტირებული, ახლა მან პოლიტიკური ისტორიის შესწავლაზე გადაინაცვლა. პოლიტიკური ისტორიის შესწავლის აქტუალობის თვალსაზრისით საგულისხმო მოვლენა იყო ისტორიკოს ჟაკ ლე გოფის გახმაურებული სტატია შთამბეჭდავი სათაურით „არის თუ არა კვლავ და კვლავ პოლიტიკური ისტორია ხერხემალი ისტორიისა?“, რომელიც 1971 წელს გამოქვეყნდა. ახალი თემატიკის შემოტანით ისტორიულ გამოკვლევათა პრობლემატიკა განახლდა და გაფართოვდა: „მომავალში სავსებით განახლებული ადამიანის შესახებ სხვა მეცნიერებებით რეგენერირებულ პოლიტიკურ ისტორიას არ შეიძლება ჰქონდეს პრეტენზია ავტონომიაზე. დღეს, როდესაც დისციპლინათაშორისი მიდგომა ზეობს, ტიხრები ერთსა და იმავე მეცნიერებაში განსაკუთრებით აუტანელია. ლიუსიენ ფევრის სიტყვები: ... „ეკონომიკური და სოციალური ისტორია არ არსებობს. არსებობს ისტორია, როგორც ასეთი, მის მთლიანობაში“, მართებულია, როგორც არასდროს. მიუხედავად ამისა, ახალი მთლიანი ისტორიის მოდელმა უნდა შეუნარჩუნოს პოლიტიკურ პარამეტრებს ის არსებითი ადგილი, რომელიც საზოგადოებაში უკავია ხელისუფლების ფენომენს, პოლიტიკურის თანამედროვე ეპისტემოლოგიურ განხორციელებას. მსგავსად ჩვენი ეპოქისა, რომელიც ამიერიდან არა ანატომიის, არამედ ატომის ეპოქაა, პოლიტიკური ისტორია „ხერხემალი“ კი არა, ისტორიის „ბირთვია“ (ლე გოფი 1924: 190). ამ კონტექსტში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა წარსულის გააზრებას პოლიტიკურ ასპექტში, რის შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს ერნსტ კანტოროვიჩის გამოკვლევა შუასაუკუნეთა პოლიტიკური თეოლოგიის სფეროში (კანტოროვიჩი 1957). ამ ფუნდამენტურ ნაშრომში გაანალიზებულია მეფისა და სამეფო ხელისუფლების თეორიის საკითხები, შესწავლილი უმდიდრესი ფაქტობრივი მასალის საფუძველზე.

საზოგადოებრივ ცნობიერებაში მეფის ხელისუფლების რაობაზე წარმოდგენის შემუშავებას უდიდესი ზნეობრივ-პოლიტიკური მნიშვნელობა ენიჭებოდა. საკითხი მრავალია, მაგრამ მათგან, ჩვენი თემის ინტერესებიდან გამომდინარე, გამოვიყოფთ მეფის პიროვნების პრობლემას, როგორც ის იყო გაგებული შუა საუკუნეებში: ესაა „სამეფო სამება“, ანუ მეფის სამი ჰიპოსტასი. მეფის



პიროვნებაში — „ღვთის სახით ჩენილ პატრონში,“ — გაერთიანებული იყო ადამიანი ღვთაებრივი, ადამიანი ზნეობრივი და ადამიანი პოლიტიკური (მალინინი 1995: 20-21).

პოლიტიკური თეოლოგიის კონტექსტში განსაკუთრებული, სრულიად უნიკალური მოვლენაა დიდი ქართველი ჰიმნოგრაფის იოანე მინჩხის საგალობელი „ჰსენება ღმრთივგვარგუნოსნისა მეფისა თევდოსი მორწმუნისა სასწაულთა მოქმედისა“ (მინჩხი 1946: 330-333), რომელშიც ჩამოყალიბებულია კონცეფცია იდეალური მეფისა. ეს, თავისი არსით, ქრისტიანული თეორიაა, რომლის მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის დონეზე და ისიც უნდა ითქვას, რომ იოანე მინჩხის ამ თხზულებამ, როგორც კონკრეტული მასალა მოწმობს, უდიდესი გავლენა იქონია როგორც შემდეგდროინდელ საისტორიო მწერლობაზე, ასევე სიტყვაკაზმულ ლიტერატურაზე.

იოანე მინჩხის ამ შესანიშნავ ჰიმნში დასმულია ორი ძირითადი საკითხი: სამეფო ხელისუფლების საკრალურობისა და მეფის პიროვნების ზნეობრიობისა. თუ საკითხს უფრო ფართოდ შევხედავთ, აქ მორალისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების საკითხი ისმის: პოლიტიკა მორალური უნდა იყოს.

კორნელი კეკელიძის გამოკვლევით, იოანე მინჩხი X საუკუნის პირველი ნახევრის მოღვაწეა; მკვლევარი ვარაუდობს, რომ ჰიმნში მოხსენიებულ ქართველ მეფეში აფხაზთა მეფე გიორგი იგულისხმება. თევდოსისადმი მიძღვნილი ჰიმნი მინჩხის სამ სხვა ჰიმნთან ერთად შეტანილია მიქაელ მოდრეკილის საგალობელში, რომელიც 987-988 წლებშია შედგენილი. კ. კეკელიძის დახასიათებით „იოანეს ჰიმნებს ახასიათებს ღრმა პატრიოტული გრძობა..., სუბიექტივობა, გულწრფელობა და უაღრესი სიმარტივე, რომელიც შორსაა ჩვეულებრივი ჰიმნოგრაფიული ენაწყლიანობისაგან“ (კეკელიძე 1951: 150-151). მართლაც, როგორც მთის ანკარა წყარო მოწკრილებს ბუნებრივად, ისევე ბუნებრივად მოედინება ქართული მხატვრული სიტყვა ამ ჰიმნოგრაფიულ შედეგში.

მცირე უწყება ჰიმნის ობიექტის შესახებ: თევდოსი ანუ თეოდოსი პირველი ანუ თეოდოსი დიდი (379-395 წწ) წმინდანადაა შერაცხული. ისტორიული ცნობებით გრაციანემ იგი 379 წლის 19 იანვარს ავგუსტუსად და იმპერიის აღმოსავლეთი პროვინციების იმპერატორად გამოაცხადა (ვიქტორი 1997: 48). 380 წელს მიძიმედ დაავადებული და სასიკვდილოდ განწირული თეოდოსი მონათლა და მალე სრულიად გამოჯანმრთელდა (იორდანე 1997: 139-141). კონსტანტინეპოლში არიანელ ეპისკოპოსს დემოფილეს წაუყენა მოთხოვნა — ან ელიარებინა ქრისტეს ერთარსება მამა-ღმერთთან, ან დაეტოვებინა დედაქალაქი. დემოფილესთან ერთად კონსტანტინეპოლი ბევრმა არიანელმა დატოვა. 381 წელს თეოდოსიმ მეორე მსოფლიო კრება მოიწვია, სადაც არიანელობა და სხვა მწვალებლობანი დაგმო, დაამტკიცა ნიკეის კრების დადგენილება და გამოსცა რიგი კანონებისა, რომლითაც ერთადერთ ნამდვილ რწმენად ნიკეის მამათა რწმენა გამოცხადდა. თეოდოსიმ, პირველმა იმპერატორთა შორის, დაიწყო წარმართთა დევნა და წარმართულ ტაძართა ნგრევა (სოკრათი 1912: 5: 6-8). „მეფე თეოდოსის ტახტზე აღსვლის შემდეგ მართლმადიდებლობამ სრულებით გაიმარჯვა და დაიბრუნა არიოსიანთაგან წართმეული ეკლესიები“ (საეკლესიო ისტორია 1908: 35). აღნიშნავენ იმასაც, რომ 390 წელს თესალონიკაში მომხდარი სახალხო აჯანყება თეოდოსიმ უმონყალოდ ჩაახშო, დაიღუპა 1500-მდე მოქალაქე, რის გამოც მედიოლანის ეპისკოპოსმა ამბროსიმ იგი ეკლესიაში არ შეუშვა, რადგან ხელები უდანაშაულოთა სისხლში ჰქონდა გასვრილი. პასუხად იმპერატორმა მონანიეს სამოსით სახალხო მოიწვინა თავისი ცოდვა (სოზომენი 1851: 7: 25). ამრიგად, თეოდოსი იყო პირველი იმპერატორი, რომელმაც დემონსტრაციულად მოუხარა თავი საეკლესიო მეუფების ავტორიტეტს.

*ჰიმნის მიზანი.* იოანე მინჩხი ამ ჰიმნში ქმნის ქრისტიანი მეფის იმ იდეალს, პარადიგმას, რომლის მიბაძვასაც უნდა ცდილობდეს რეალურად არსებული ყოველი მეფე: „...ღმრთის-მსახურო და მის მიერ პატივცემულო დიდო მეფეო თევდოსი ღმერთშემოსილო! ... სახე ექმენ შემდგომთა მათ მეფეთა და რომელნი გემსგავსნეს, იმუებენ ედემს შინა შენ თანა!“ (მინჩხი 1946: 331).

*მეფე – საკრალური პიროვნება.* „ყოველნი ხელმწიფებასა მას უმთავრესისასა დაემორჩილენ, რამეთუ არა არს ხელმწიფება, გარნა ღმრთისაგან, და რომელნი იგი არიან ხელმწიფებანი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არიან“ (რომაელთა, 13,1) – პავლეს ეპისტოლეს ეს მუხლი არის ის „ქვა საკიდურ“, რომელსაც მონარქია ემყარება. სამეფო ხელისუფლების საკრალურობის იდეა სახარებისეულ მოძღვრებას ეფუძნება, რომლის თანახმად ყოველი ხელმწიფება ღმრთისმიერია: მეფის ხელისუფლება განიხილება, როგორც ღვთაებრივი ნების განხორციელება. იოანე მინჩხის ჰიმნში ეს ფუძემდებლური იდეა შესანიშნავი მხატვრულობით არის განხორციელებული: ურვაში მყოფ იონელ ხალხს ფრიადი ვედრების შემდეგ უფლისგან ეძლევა მეფე: „რაჟამს იყო ურვასა შინა / უმწყემსოვებისა ზრუნვასა / ერი იგი სამწყსოა ქრისტესი, / მაშინ მოვიდა მათა კაცი ღმრთისა, / რომელი იტყოდა: / „ვედრენით ღმერთსა ფრიად / და მოცეს თქუენ მწყემსი კეთილი“ (3). უფალმა „შეინირნა ლოცვანი მათნი / და მოსცა მათ სარწმუნო და გონიერი / თევდოსი მართალი / სათნოდ მეფედ და წინამძღოლად, / ვითარცა დავით ისრაჴლთა“ (5). როგორც ვხედავთ, ქრისტიანი მეფის ბიბლიური პარადიგმა დავით წინასწარმეტყველია.

მეფის ლეგიტიმაცია სამების მიერ ხდება, აქ ხაზგასმულია ბრძანება, სიყვარული, ნება: „რამეთუ საყდართა სამეფოთა / ბრძანებითა მამისადათა, / სიყვარულითა ძისადათა, / სულისა წმიდისა ნებითა / ღირს იქმნა დაჯდომად თევდოსი“ (19).

ცხება. იოანე მინჩხი საგანგებოდ გახაზავს მირონცხების მნიშვნელობას მეფის ლეგიტიმურობისთვის. მინჩხის ჰიმნის თანახმად, თუ ბიბლიურ დავითს – ქრისტიან მეფეთა ეტალონს – წინასწარმეტყველმა სამუელმა სცხო მირონი, თევდოსის სცხო სულიწმიდამ, რამაც „გარდაცვალა გული თევდოსისა“ (მდრ. საულის შესახებ: „და ვითარცა გარემოიქცა და ზურგი შეაქცია ვითარცა წარ-ოდენ-ვიდა სამოველისაგან, გარდაცვალა გული მისი ღმერთმან და განახლდა და მოინია ყოველი ესე სასწაული მას ზედა მას დღეთა შინა“ (1 მეფეთა, 10,9); „სამუელ წინასწარმეტყველმან / სცხო დავით მწყემსობასა შინა, / ხოლო ან თევდოსი მართალსა / სიგლახაკესა შინა სულმან წმიდამან / სცხო გონიერებაჲ, / გარდაცვალა გული მისი და მეფე ყო იონთა ზედა“ (6).

გვირგვინი. ხელისუფლების საკრალურობისა და მეფის პიროვნების სინმინდის ნიშანი მისთვის ღმერთის მიერ სამეფო გვირგვინის ბოძებაა. გვირგვინს იოანე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს და ჰიმნში ამ თემას ექვს სხვადასხვა სტროფში უბრუნდება ასევე სხვადასხვაგვარ კონტექსტში.

პირველ ყოვლისა, იოანე განმარტავს, თუ რატომ ებოძა გვირგვინი თევდოსის – აქ უპირველეს ადგილზე უფლის *სიყვარულია* დაყენებული: „თევდოსი / შეუდგა კუალსა მოციქულთასა, / შეიყუარა მან ღმერთი / და ღმერთმან შეიყუარა იგი, / გვრგვინოსან ყო და ადიდა“ (12).

ეს ჩვეულებრივი გვირგვინი არ არის – იგი „სამეფოვად საღმრთოთა ყუავილთაგან,, არის შექმნილი და თევდოსიმ იგი თავისი *სიმდაბლით* მოიპოვა: „გვრგვინი სამეფოვად საღმრთოთა ყუავილთა, / რომელი შეგითხზნა სიმდაბლემან შენმან, / ვერ დააჭნო იგი / აღმალლებამან ჴორციელმან, რამეთუ უფროსად მოიგე / სრული სიმდაბლეჲ, / ღირსო თევდოსი!“ (14).

გვირგვინის ღირსი ხდება ის, „რომელთა ემინის“ — ეს განსაკუთრებული შიშია – ამაზე ცოტა ქვემოთ – მთავარი კი ისაა, რომ მოშიში, მდაბალი სულით, აღმალდება: „აღმალდებიან მდაბალნი სულითა, / და რომელთა ემინის, / შენგან მიიღებენ გვრგვინსა, და ესვენ / ძალსა შენსა ძლიერსა / და ადიდებენ ძალსა შენსა, ქრისტე!“ (17).

ცხადია, თევდოსის გვირგვინი სრულებით განსაკუთრებულია და, რაც მთავარია, ეს გვირგვინი მას, როგორც ჭეშმარიტ მეფეს, ღვთაებრივი განჩინებით აქვს მიღებული არა ადამიანის ხელით, არამედ „ზეცით მოვლინებული მფრინველის“ მეშვეობით. ეს მეტად საინტერესო წარმოდგენაა მეფის ლეგიტიმაციაზე და აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ ჯუანპერის ქრონიკაშიც გვხვდება ანალოგიური შეხედულება: „ანგელოზმან უფლისამან აღიღო გვრგვინი და დაადგა თავსა ივბიმიანოსსა, ჭეშმარიტსა მეფესა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 161). ასეთი გვირგვინის ღირსნი ხდებიან მხოლოდ „მეფენი კეთილად ვსენებულნი, რომელთა დაიპყრეს სოფელი ესე და სასუფეველსა არა განემორნეს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 165). ეს იდეა იოანეს ჰიმნში უნატიფესი გაფორმებითაა წარმოდგენილი: „დღეს ზეცით მოვლინებულმან მფრინველმან / სამეფოვად გვრგვინი / შემოსა თავსა თევდოსისსა, / და გულისხმა ყვეს ყოველთა, / ვითარმედ სთანდა იგი ღმერთსა მალალსა!“ (18).

ჰიმნოგრაფს შესანიშნავი მხატვრული გააზრებით აქვს გვირგვინის თემა დამუშავებული: კეთილმსახური, ღმერთმემოსილი მეფის გვირგვინს ამქვეყნიურს გარდაცვალების შემდეგ წმინდანის გვირგვინი ენაცვლება: „სანუთროსა ამას შინა / კეთილად პატივ გცა ქრისტემან / და მერმედ საუკუნოდ / მოგინოდა წმიდათა თანა, / დიდებითა და პატივითა გვრგვინოსან გყო, / თევდოსი, ჩუენთესცა მეოხ გვეყავ!“ (34).

მაგრამ გვირგვინს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს და თემა კვლავ გრძელდება უკვე სხვა კონტექსტში: იოანე მის თანამედროვე მეფეს ავედრებს თევდოსის, რათა ქრისტეს წინაშე მისი მეოხი იყოს და სასუფეველში „გვრგვინოსან ყოს“: „ღირსო მეფეო, / სანატრელო თევდოსი! / მოგიგებს მეოხად / მეფეჲ ჩუენი, მადიდებელი შენი, / და პატივ სცემს დღესასწაულსა შენსა! / ითხოვე ქრისტესგან და შენთანავე გვრგვინოსან ყოს სასუფეველსა!“ (39).

მეფის ღვთაებრივი განჩინებით არჩევისა და გვირგვინის ბოძებით მეფის საკრალური ლეგიტიმაციის თემა ამონწურულია. ცხადია, პიროვნება მხოლოდ მაშინ შეიძლება ჩაითვალოს კანონიერ მეფედ, როდესაც მას გვირგვინი უფლის ნებით ზეცით მოველინება: ეს კონცეფცია ხელისუფლების და ხელისუფლის საკრალურობისა მყარადაა დამკვიდრებული, რაც შესანიშნავი მხატვრული გააზრებითაა ასახული იოანე მინჩხის ჰიმნში.

მეფე, როგორც მორალური პიროვნება. შემდგომი მთავარი თემა, რომელიც ჰიმნშია გაშლილი, მეფის პიროვნების ზნეობრიობის კონცეფციაა. მინჩხის ჰიმნის უნივერსალური ხასიათი იდეალური მეფის კონცეფციის შემუშავებაა, რითაც თევდოსისადმი მიძღვნილი ჰიმნი ფართო რეზონანსს იძენს: მხოლოდ მორალურად სრულყოფილი პიროვნება შეიძლება იყოს ხელისუფალი, იგი ყველა ქრისტიანულ სათნოებას უნდა ფლობდეს.

„მწყემსი კეთილი“. მეფე, მსგავსად მაცხოვრისა, თავის ქვეშევრდომთათვის უნდა იყოს „მწყემსი კეთილი“ (აღსანიშნავია: მეფე, როგორც „მამა“ ქვეშევრდომთა, მინჩხთან არ გვხვდება). ეს თემა მინჩხის ჰიმნში არაერთხელ მეორდება: „ქრისტემან, ღირსო თევდოსი, / მოგცა მწყემსად სამწყსოთა / თჳსთა“ (26; ასევე 3), რასაც სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური მნიშვნელობა აქვს: იქ, სადაც ხელმწიფებს „მწყემსი კეთილი“, მისი „სამწყსოც“, ე. ი. ქვეშევრდომნი, ბედნიერნი არიან: „სადა არს მწყემსი კეთილი, / მუნ მხიარულ არს სამწყსო იგი“ (26). ეს ნიშნავს, რომ „მწყემსი კეთილი“ საყოველთაო სიკეთის საწინდარია, ხოლო მეფე უნდა ემსგავსოს იმ სახარებისეულ გონიერ მნეს, რომელმაც „განამრავლა ტალანტი“ უფლის ბოძებული: იგი პატრონობს უფლის მიერ ჩაბარებულ ერს, ასპეტაკებს ზნეობრივად და კვლავ უფალს უძღვნის: „მწყემსო კეთილო, / საღმრთოთა სამწყსოთაო, / ღირსო მეფეო, შენ ემსგავსე მნესა მას გონიერსა, / და მიიღე ტალანტი უფლისა შენისა! / და განამრავლე იგი / და მიუძღვანე / მრავალნილად / მომნიჭებელსა!“ (36). ქვეტექსტში იკითხება: იქ, სადაც მეფე ზნეობრივია, ქვეშევრდომნიც ზნეობრივნი არიან, ანუ: ერის ზნეობრიობის საწინდარი პიროვნულად ზნეობრივი მეფეა და ერის ზნეობრიობა მეფის უპირველესი საზრუნავია.

„შიში ღმრთისა“. იოანე მინჩხი ჰიმნის დასაწყისშივე ახსენებს მეფის ზნეობრიობის აუცილებელ პირობას — ესაა შიში ღმრთისა, უმთავრესი მახასიათებელი მეფისა, ის კრიტერიუმი, რომლითაც განისაზღვრება მეფის პიროვნების ღირსება. „დასაბამი სიბრძნისა – შიში უფლისა“ (ფსალმ. 110,10) უფლის მცნებათა განუხრელ აღსრულებას გულისხმობს. ამრიგად, იოანეს ჰიმნში მთავარი აქცენტი მაინც მეფის პიროვნულ თვისებებზეა აქცენტირებული: როგორი უნდა იყოს მეფე, როგორც კერძო ადამიანი. მცნებათა დაცვა უპირველესი პირობაა: „რამეთუ რომელმან ყოველი სჯული დაიმარხოს და სცთეს ერთითა, იქმნა იგი ყოვლისავე თანამდებ, რამეთუ რომელმან-იგი თქუა: ნუ იმრუმებ, მანვე თქუა: ნუ კაცჳკლავ, ხოლო უკეთუ იმრუმო და არა კაცჳკლა, იქმენ გარდამავალ სჯულისა“ (იაკობ. 2; 10-11).

„შიში ღმრთისა“, როგორც მეფის მორალურობის აუცილებელი პირობა, მინჩხის საგალობელში სხვადასხვა ვარიაციით რამდენჯერმე მეორდება: „შიში ღმრთისა გაქუნდა მარადის, / ნეტარი თევდოსი, / და მით მოიძულე შენ / ყოველივე ნებაჲ ჳორცთაჲ, / და ვითარცა უჳორცო იქცეოდი, / რომლისთჳსცა საცნაურად / გადიდა ღმერთმან!“ (9).

შიში ღმრთისა ადამიანს ყოველგვარი სხვა შიშისგან ათავისუფლებს, რადგან „სული ღმრთისა ძლიერებისა“ იცავს მას, როგორც მოშიშს: „ღმრთისა შიშმან უშიშ ყვნის მოშიში / გონებაჲ სულთა მიმართ / ბოროტთა უკეთურთა / და სული ღმრთისა ძლიერებისა / დაადგრების მის თანა, / რომელი ვიდოდეს უბინოდ, / მართალ იყო და მოშიში / ქრისტჳსი ღირსი თევდოსი / და მადლი მისი დაადგრა მის თანა!“ (13). თუმცა აქ ჰიმნის მხატვრულ მხარეს ვერ ვეხებით, მაინც აღვნიშნავთ პირველი ტაქსის შესანიშნავ ალიტერაციას.

მხოლოდ ზნეობრივი, ღვთის მოშიში მეფის ქვეშევრდომნი არიან მასავით ღვთის მოშიში, და აქ საყურადღებოა იოანე მინჩხის მიერ ჰიმნში გატარებული იდეა, რომ მხოლოდ მორალურად სუფთა, ანუ ღვთის მოშიშ ერს სცემს „კეთილად ჳმასა“ უფალი: „უჳმობდეს ღმერთსა მონყალესა, / რომელი ჳმასა სცემს კეთილად / ჳმასა მოშიშთა მისთა!“ (23).

ამ შესანიშნავ ჰიმნში, რომელიც თავისი ზნეობრივ-პოლიტიკური კონცეფციით და თემის გაშლით ამოუწურავია, მინჩხი მეფის ზნეობრივი ასპექტის ფრიად მეტყველ სურათს ხატავს სრულიად კონკრეტული მახასიათებლებით, რასაც უნივერსალური მნიშვნელობა აქვს. მაგრამ საკითხი ამით არ ამოიწურება და შეუდარებლად ფართოა; თუ მას სახელმწიფოს თეორიის კონტექსტში განვიხილავთ, მივიღებთ უმნიშვნელოვანეს დასკვნას: მინჩხის მიერ ჰიმნში გატარებული კონცეფციით სახელმწიფო არა რეპრესიული, არამედ აღმზრდელობითი ინსტიტუცია უნდა იყოს.

სათნოება. მეფის ერთ-ერთი მახასიათებელი სათნოებაა, ღვთის წინაშე კრძალულობა, სიმართლე, სინმინდე: „მარადის იქცეოდენ კრძალულად, / სიმართლით და სიმდაბლით; / და სინმიდით წინაშე ღმრთისა, / რამეთუ ჳხედვენ უჩინოთა / და ცხადთა საქმეთა / თუალნი მისნი, დაფარულნი მხედველნი“ (11).

მეფის სამართლიანობა. მეფისთვის წაყენებული ერთ-ერთი მოთხოვნა მისი სამართლიანობაა: „ვითარცა ეკლესიასტჳს იყავ შენ სიბრძნითა სავსჳ, / მართლ-განგებით მსაჯული, / ობოლთა მწყალობელი, / შემნე დანუნებულთაჲ / და მსაჯული ქურივთაჲ!“ (27).

მეფის უანგარობა. აუცილებელი საზომი მეფის, როგორც ადამიანის, ზნეობრიობისა მისი უანგარობაა. ეს თემაც აქცენტირებულია მინჩხის ჰიმნში: „ყოვლაღვე / არასადა შეიპყრა თავი თჳსი / თევდოსი / სიმდიდრეთა მათ გარდარეულთა“ (16); მეფე არ უნდა ნარიტაცოს სიმდიდრემ: „არა ხვიდოდე / მდიდართა თანა, არცა / იქცეოდე უღირსთა თანა, თევდოსი!“ (31).

ზნეობრივი მეფე – ქვეშევრდომთა კეთილდღეობის გარანტი. მეფის საზრუნავია ქვეშევრდომთა არა მხოლოდ მორალური სიმართლე, არამედ მატერიალური კეთილდღეობაც. ეს თემა ჰიმნში ტროპულადაა გაფორმებული მდინარე ნილოსის მხატვრული გააზრებით: ნილოსი სიუხვის მეტაფორაა. მეფე — „ღმრთის მსახური და მის მიერ პატივცემული“, „ღმერთშემოსილი“, „ღვთის მოშიში“ უფლის წყალობით ბუნებაზეც კი მპრძანებლობს და ამით უზრუნველჳყოფს

ქვეშევრდომთა კეთილდღეობას: „დაგამორჩილნა მდინარენიცა ქრისტემან, / ღმერთშემოსილო თევდოსი! / მიუწერე შენ ნილოსსა / და მოუწოდე, რადთა მორწყოს / ქუეყანაჲ წყურიელი!“ (22).

როგორც უკვე ვთქვით, იოანე მინჩხის ჰიმნში ცხადად იკვეთება აღძრული თემის აქტუალობა და პრაქტიკული მიზანდასახულება: ჰიმნოგრაფი წმინდანად შერაცხული მეფის უაღრესად შთამბეჭდავი სახის შექმნით საქართველოს მეფეს — ჰიმნოგრაფის თანამედროვესა თუ მომავალს — ხელისუფლის ამ იდეალს სთავაზობს, როგორც მისაბაძ ნიმუშს.

უნდა ითქვას მთავარი: ამ ჰიმნით იოანე მინჩხი გვევლინება, როგორც ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის არა ერთ-ერთი, არამედ პირველი შესანიშნავი თეორეტიკოსი, რომელიც პირველმა შექმნა მეფის, როგორც საკრალური და მორალური პიროვნების იდეისა და იდეალის თეორია. საგულისხმოა, რომ მეფის ზემოხსენებული სამი ჰიპოსტასიდან — ადამიანი საკრალური, მორალური, პოლიტიკური — ხალხის ცნობიერებაში საუკუნეთა მანძილზე ყველაზე ძლიერად ხელისუფლის, როგორც მორალური პიროვნების, ჰიპოსტასი აღიბეჭდა; იგი დღესაც მაქსიმალურად აქტუალურია.

#### დამონებანი:

**ბესმერტნი 1995:** Бессмертный Ю. Л. *Некоторые соображения об изучении феномена власти и концепциях постмодернизма и микроистории.* // Одиссей. Человек в истории. Представления о власти. М.: 1995.

**ვიქტორი 1997:** Виктор С. Аврелий. *О Цезарях.* // Римские историки четвертого века. М., 1997.

**იორდანი 1997:** Иордан. *О происхождении и деяниях готов.* СПб., 1997.

**კანტაროვიჩი 1957:** Kantorowicz Ernst H. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1957.

**კეკელიძე 1951:** კეკელიძე კ. *ძველი ქართული მწერლობის ისტორია.* ტ. I, თბ.: 1951.

**კეკელიძე 1974:** კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან.* XIII, თბ.: 1974.

**ლე გოფი 1994:** Жак Ле Гофф. *Является ли все же политическая история становым хребтом истории?* // Thesis, 1994, вып. 4.

**მალინინი 1995:** Малинин Ю. П. *"Королевская троица" во Франции XIV-XV вв.* // Одиссей. Человек в истории. Представления о власти. М.: 1995.

**მინჩხი 1946:** მინჩხი იოანე. *კსენებაჲ ღმრთივ-გურგუნოსანისა მეფისა თევდოსი მორწმუნისა სასანაულითა მოქმედისაჲ.* // ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I, შედგენილი სოლომონ ყუბანეიშვილის მიერ. თბ.: 1946.

**საეკლესიო... 1908:** *მოკლე საეკლესიო ისტორია.* ქუთაისი: 1908.

**სოზომენი 1912:** Созомен. *Церковная история.* СПб, 1851.

**სოკრათი 1912:** Сократ. *Церковная история.* Саратов, 1912.

**ქართლის ცხოვრება 1955:** *ქართლის ცხოვრება.* ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1955.

**ჯავახიშვილი 1905:** ჯავახიშვილი ი. *საქართველოს მეფე და მისი უფლებების ისტორია.* ტფ.: 1905.

**ჯავახიშვილი 1929:** ჯავახიშვილი ი. *ქართული სამართლის ისტორია.* ნიგნი მეორე. ნაკვეთი მეორე. ტფ.: 1929.

**Mariam Karbelashvili**

### **The Conception of the King in Ioanne Minchkh'i's Hymn Dedicated to Theodosius the Great (Materials for the History of Georgian Political Thought)**

#### **Summary**

The article deals with the analysis of some problems of Georgian political theology reflected in Ioanne Minchkh'i's (X century) hymn dedicated to the king Theodosius the Great (379-395).

The basis for this research is Ernst Kantorovich's book "The King's Two Bodies". A Study in Medieval Political Theology", as well as I. Javakhishvili's and K. Kekelidze's works.

Ioanne Minchkh'i's hymn is prominent by its versatility of presentation the ideal image of Christlike king and shows a high level of early medieval political thought in Georgia.

## არმაზული მისტერიების დეტალები

არმაზულ დღესასწაულში, რომელიც, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მიხედვით, მცხეთაში შემოსულმა წმიდა ნინომ აღწერა, შეიძლება გამომზეურდეს ქართველთა წარმართული რიტუალის არაერთი დეტალი: გაისმა ხმა „საყვირისაჲ და გამოვიდა ერი ურიცხჳ, ვითარცა ყუავილოსანნი, ზარნი და საშინელნი გამოვიდოდეს. ხოლო მეფე არღასადა შეძრულ იყო“ (ძეგლები 1964: 118)...

დღესასწაულის დასაწყისია. მცხეთაში მოსული ქართველთა მომავალი განმანათლებელი ზეიმს ადევნებს თვალს. მის მონათხრობში რიტუალისადმი უცხოეთიდან ჩამოსული ასულისათვის ბუნებრივი ინტერესი იგრძნობა; იგრძნობა, რომ არ იცის, თუ როგორია ეს რიტუალი; მას მეფის ნახვაც აინტერესებს, — ჰგონია, რომ დღესასწაულზე პირველი იგი გამოჩნდება, — არ იცის, რომ მეფის გამოჩენამდე დღესასწაულს სხვა მოვლენები უძღვის წინ (ვფიქრობთ, ტექსტის მიღმა მიმაღული ეს ადვილად ვერშესამჩნევი განწყობილებაც, რომელიც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ არმაზიანთა დღესასწაულის აღწერა წინასწარ მოფიქრებულ, ყალბ გამონაგონს კი არა, არამედ, უშუალო შთაბეჭდილებას ემყარება, მრავალთა შორის, ერთ-ერთი დამატებითი არგუმენტიცაა, რაც ძეგლის მეოთხე საუკუნით დათარიღებაში გვეხმარება... დათარიღების საკითხებზე იხ.: სირაძე: 1999, სირაძე 1997; სირაძე 1998; ჩხარტიშვილი 1987; ბარამიძე 2003).

ზეიმის დასაწყისში მრავალფერად შემოსილი ადამიანები გამოდიან „ვითარცა ყუავილოსანნი,“ შემდეგ კი სხვა ადამიანები გამოჩნდებიან, — „სხუაჲ სიმრავლე ერთაჲ გამოვიდა აღურაცხელი დედებითურთ და ყრმებით. და მეფე არღარა შეძრულ იყო ჯერეთ“, — გვიამბობს შატბერდული „წმიდა ნინოს ცხოვრება“.

შატბერდული რედაქციით ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს „ფოლორცზე“ პირველად მეფე უნდა გამოჩნდეს: „და მეფე არღარა შეძრულ იყო ჯერეთ. და ვითარცა გამოვიდოდა, იწყეს სივლტოლაჲ და მიმორიდებაჲ იქით და აქათ გზისაგან“ (ძეგლები 1964: 118), — მაგრამ ნეტარი ნინო თხრობას ასე განაგრძობს: „და გამო-სადმე-ვიდოდა ნანა დედოფალი“.

ჩანს, ზეიმი ისე წარიმართება, ისეთი სარიტუალო ინვენტარი გამოიყენება, რაც მეფესთან არის დაკავშირებული, მასთან ასოცირდება და მიუხედავად იმისა, რომ მეფე ფიზიკურად ჯერ არ გამოჩენილა, მისი მყოფობა მაინც იგრძნობა... ალბათ, მორიტუალეთა ქმედებაც ისეთია, რომ იქ მყოფთა ყურადღების არეალში, მათ წარმოსახვაში, ფოლორცზე ჯერ არგამოსული მეფე უკვე მოექცეს...

„ფოლორცზე“ პირველი მაინც ნანა დედოფალი გამოდის (მეფე იყო კიდეც და არც იყო პირველი...)... ჭელიშური რედაქციით, დედოფლის გამოსვლის წინ ნიშანს იძლევიან („ჟამ-სცა ჟამმან“) და „ფოლორცზე“ ნანა დედოფალი მოდის. როგორც ჩანს, სასახლიდან თუ საკულტო შენობიდან გამოდიან მეფე და დედოფალი, კულტმსახურები...

ყურადღებას ის ფაქტი იქცევს, რომ ნანა დედოფალს წმიდა ნინო, დედოფლის მომავალი მკურნალი, ვერ ხედავს, მხოლოდ ის იცის, რომ სადღაც გაიარა დედოფალმა („გამო-სადმე-ვიდოდა ნანა დედოფალი“)... საყურადღებო ისიც არის, რომ ირგვლივ შეკრებილი ხალხი ამ დროს მიმორბის და „ყოველი კაცი“, როგორც ჩანს, საგანგებოდ მათთვის მომზადებულ „საფარველსა ქუემე“ იმალება.

ჩანს, ეს ყოფილა რიტუალი, რომლის დროსაც საგანგებო საფარველს აგებდნენ, და ამგვარად ხდებოდა იმიტომ, რომ რიტუალში მონაწილე ხალხს დედოფლის შეხედვის უფლება არა ჰქონია... წინასწარი ნიშნის შემდეგ, დედოფლის გასვლის წინ, ხალხი იმალება. ნინო მოციქული ალბათ მოშორებით დგას, მას ალბათ ვერ ხედავენ წარმართები; ცხადია, წმიდა ნინო წინასწარ მომზადებულ „საფარველში“ არ დაიმალება, დედოფლისაგან თვალის არიდებას ვერავინ მოსთხოვს მას, მაგრამ ნინოც ვერ ხედავს კერპებისაკენ სალოცავად მიმავალ დედოფალს...

უნდა ვიფიქროთ, რომ დედოფალი დიდძალი მხლებლებით არის გარშემორტყმული, უთუოდ ტაძრის მსახურთა მიერ... ქურუმთა, ტაძრის მსახურთა შორის შემალული იდუმალად ჩაივლის ხალხის წინაშე დედოფალი... და ჩვენთვის სრულიად აშკარა ხდება, რომ არმაზულ დღესასწაულზე ხალხს დედოფლის შეხედვის ნებას არ აძლევდნენ; აშკარაა, რომ ხალხი იმალებოდა და იმასაც ცხადად ვხედავთ, რომ ამ რიტუალზე სპეციალურ „საფარველს“ აგებდნენ — არმაზობის დღესასწაულზე ხალხს დედოფლის შეხედვა ეკრძალებოდა.

დედოფლის ჩავლის შემდეგ ისევ სხვა ხალხი გამოდის „ფოლორცზე“ და სხვადასხვა ფერის „სამოსლითა“ და „ფურცლით“ ამკობს მას: „მამინლა ნელიადლა გამოვიდა სხუაჲ ერი ფრიად. და შეამკვეს ყოველი ფოლოცი ბისონითა და ძონეულითა და სამოსლითა თუთო სახითა და ფერად-ფერადითა ჭრელითა“ (ძეგლები 1964: 118).

„ნელიად გამოსული“ „სხუაჲ ერი“, წყნარად მომავალი ახალი ჯგუფი, ამჯერად უკვე მეფის შესაგებებლად ამკობს „ყოველ ფოლოცს“ (შესაძლოა, იქ რამდენიმე „ფოლოცია“, რომლებიც ოდნავ შემალლებული იქნება...); „და იწყო ყოველმან ერმან ქებაჲ მეფისაჲ. მაშინ გამოვიდა მირიან მეფე თუალთ-მეუდგამითა ხილვითა“.

ქართველთა განმანათლებელი თხოვრებას ასე განაგრძობს: „ხოლო მე ვპყობთე ჰურიასა დედაკაცსა, თუ რაა არს? და მან მრქუა: „ღმერთი ღმერთთაა უნესს, რომელ (არს) არმაზ დანყეული“ (ძეგლები 1964: 119).

მცხეთაში ჩამოსული ასული გვიამბობს: „და წარვედ ხილვად მის არამაზისსა. და აღივსნეს მთანი იგი დროშითა და ერთა, ვითარცა ყუავილითა. ხოლო მევე შეუსწარ ციხედ არმაზად და დავდეგ მახლობელად კერპისა მის ნაპრალსა კლდისასა“ (ძეგლები 1964: 119).

აღბათ, აქედან უკეთ შეიძლება ყოველივეს დანახვა... შემდეგ წმიდა ნინო კერპებს — არმაზს, გაცსა და გას აღგვინერს.

„მეფეთა ცხოვრება“, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ეყრდნობა, ამ ეპიზოდს ასე გადმოგვცემს: „გამოვიდა მირიან მეფე საზარელითა და თუალთ-შეუდგამითა ხილვითა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 88)...

როგორც ჩანს, დედოფლისაგან განსხვავებით, მეფის დანახვა შესაძლებელია, მაგრამ ამკარაა ისიც, რომ მისი სახე „თუალთ-შეუდგამია“, მეფის სახე არ ჩანს. არსებობს მოსაზრება, რომ მეფეს ამ დროს ნილაბი უკეთია...

რადგან ნეტარი ნინო ასეთ კითხვას სვამს: „რაა არს ესე?“, რადგან ასეთ პასუხს ღებულობს: „ღმერთი ღმერთთაა უნესს, რომელ (არს) არმაზ დანყეული“, — ჩანს, ქართველთა მომაქცევლის თვალთა წინაშე უცნაური სანახაობა გადაშლილა „თუალთ-შეუდგამი“ მეფის სახით და ასულს უხსნიან, თუ რად აქვს მეფეს ასეთი შესახედაობა — მას არმაზი მოუწოდებს თავისკენ, არმაზის თანაარსი უნდა გახდეს მირიანი, მას უნდა მიემსგავსოს, მირიანის ინდივიდუალობა, მისი „მე“ არმაზს უნდა შეერწყას... უეჭველია, რომ ამ დღესასწაულზე არმაზის ნილაბი უკეთია მირიან მეფეს... ჩვენ ეჭვი არ გვეპარება იმაში, რომ არმაზობის დღესასწაულზე, რომელიც წმიდა ნინოს უნახავს, დედოფლის დანახვა ეკრძალება ხალხს და, თუმცა, კერპებისაკენ მიმავალ მირიან მეფეს ხედავენ, მისი სახის დანახვაც აკრძალულია...

სრულიად უეჭველია გვგონია, რომ არმაზობის დღესასწაულზე მეფე და დედოფალი და, აღბათ, არაერთი კერპთმსახური და ამისათვის ღირსად მიჩნეული ადამიანი სულიერი მეტამორფოზისათვის ემზადებიან, ისინი არმაზის სულიერ საუფლოს უნდა შეერწყან და ასეთ დროს ყურადღება, როგორც მათ მიაჩნიათ, დაბალ მიწიერ სფეროებში მცხოვრებმა უბირმა ადამიანებმა არ უნდა დაურღვიონ; ისინი განრიდებულნი არიან ხალხისაგან, არმაზის სულიერ საუფლოს მიახლებულან, მირიანს არმაზის ნილაბი ეხმარება ამ მიახლებაში და არ არის შეუძლებელი, რომ, არმაზისა არა, მაგრამ, მეტამორფოზისათვის, ახალ სახეში შერწყმისათვის საჭირო რაიმე ნილაბი ნანა დედოფალსაც ეკეთოს...

მოუწოდებს მირიანსა და ნანას არმაზი თავის სულიერ საუფლოში... მეფემაც და დედოფალმაც გარკვეულწილად უნდა დაკარგონ საკუთარი ინდივიდუალობა, ყოველ შემთხვევაში, მისტიკის დროს მთელი არსებით უნდა შეეცადონ, რომ ახალ სულიერებაში გარდაისახონ... მისტიკის შემდეგ შემობრუნდებიან მიწიერ სამყაროში, მაგრამ მათ სულს, მათ სახეს კერპებთან მიმსგავსების რაიმე ნიშანი მაინც უნდა შეემატოს... დედოფალი იქნებ არმაზული ტრიადის იმ ერთ-ერთ კერპს უნდა შეერწყას, რომელიც ქალურ, დამბადებლურ სანყისთან იგივედება (ვფიქრობთ, რომ ეს არის „გა“... ამ საკითხებზე იხ. — კუჭუხიძე 2000: 73-74) და ამგვარად ორივენი გარკვეულწილად უნდა შეიცვალონ...

მეფე და დედოფალი ახალი სახისანი უნდა გახდნენ... ძველი სულიერება შეძლებისდაგვარად უნდა ჩაკლან თავიანთ სულში და ახალი კი დაბადონ... ხალხმა არც „მომაკვდავი“ სახება არ უნდა იხილოს მეფისა და დედოფლისა და არც ახლის დაბადების უფლებას აძლევენ მას... ძველის კვდომა და ახლის დაბადება საკრალური პროცესია და ესეც არის ერთ-ერთი მიზეზი, რის გამოც მისტიკაზე მყოფი მირიანისა და ნანას დანახვის უფლება ხალხს არა აქვს.

არმაზობის დღესასწაულზე მეფე-დედოფალი ამ სამყაროს სულიერად სცილდება, არმაზულ სულიერ საუფლოში შესული განახლებული სახისა ხდება და შეცვლილი უბრუნდება ამ სამყაროს... ვფიქრობთ, რომ არმაზობის დღესასწაულზე ახალ ადამიანებად გარდაქმნის მისტიკია აღესრულება, უეჭველია, — ხალხს მეფე-დედოფლის შეხედვის უფლება არა აქვს.

არმაზის კერპი, რომელსაც, ჩანს, მიეახლნენ მეფე და დედოფალი, ასეა აღწერილი: „დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ, და ტანსა ეცუა ჯაჭუ ოქროისაჲ, და თავსა მისსა ედგა ჩაფხუტი ოქროსაჲ და სამბარნი ოქროსანივე და თუალნი ვითარცა ფრცხილი და ბივრიტი, და ჳელსა მისსა აქუნდა ჳრმალი, ვითარცა ელვაჲ რაჲ ბრწყინვიდა და იქცეოდა ჳელსა შინა მისსა, რეცა რომელიცა შეეხებოდის, ვითარცა თავი თჳსი სიკუდილად განწირის“ (ძეგლები 1964: 119); ჳელიმურ რედაქციაში წერია: „ჳელსა მისსა აქუნდა ჳრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა ჳელსა შინა“ (ძეგლები 1964: 119); „მეფეთა ცხოვრება“ ამ სურათს ასე გადმოგვცემს: „ჳელთა მისთა აქუნდა ჳრმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა, და იქცეოდა ჳელთა შინა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 89).

ხალხი შიშით შეჰყურებს არმაზს, რომლის ხელშიც „ბრწყინვალე“ „ჳრმალი“ ბრუნავს, ტრიალებს („იქცევა“)...

როგორი უნდა იყოს ის „ჭრმალი ლესული“, „ელვის მსგავსი“, რომელსაც სხვა შემთხვევაში „მახული“ ეწოდება და რომელიც კერპის ხელში ბრუნავს (ხალხს ემინია, რომ, თუ დიდება დააკლეს ამ დიდ კერპს არმაზს, იგი „სცემს“ მათ თავის „მახულს“; — ქართლის ცხოვრება 1955: 89)?

ძნელი წარმოსადგენია ჩვეულებრივი ხმლის ფორმის მსგავსი იარაღი, რომელიც ქანდაკების ხელში ბრუნავს... „ჭრმალი“ („მახული“), თუკი იგი ქანდაკების ხელში მართლა ტრიალებს („იქცევა“), საფიქრებელია, რომ, არის მარადიული წრებრუნვის გამომხატველი რომელიმე სიმბოლო... რამდენადაც ტექსტებში ალესილ ხმაზე (მახვილზე) არის ლაპარაკი, საფიქრებელი ხდება, რომ არმაზის ხელში არა დისკო, არამედ თანაბარზომიერი, ალესილი გვერდების მქონე რომელიღაც ემბლემა ბრუნავს, ეს შეიძლება იყოს წარმართული ჯვარი, უფრო — სვასტიკა...

ტექსტში „ჭრმალი“ ელვასთან არის მიმსგავსებული... ან უნდა ვიფიქროთ, რომ მზის სხივი ირეკლება ამ ემბლემიდან, ან ის ხდება სავარაუდო, რომ დღესასწაულზე რომელიღაც საშუალებით ცეცხლი ელვარდება ემბლემაზე, რომ ცეცხლოვან ჯვარსა თუ სვასტიკას ატრიალებენ დღესასწაულზე ქურუმები... ამ შემთხვევაში საბოლოო მტკიცებისაგან თავს შევიკავებთ, მხოლოდ ვარაუდს გამოვთქვამთ... საკითხს მეტ ნათელს წარმართულ რიტუალებში პარალელების მოძიება მოგვცემს. თუ არმაზული ტრიადა ხეთურ კერპებთან არის დაკავშირებული, როგორც ეს აკად. გრიგოლ გიორგაძემ საკმაოდ დამაჯერებლად, დოკუმენტურულად წარმოაჩინა (გიორგაძე 1985), მაშინ პარალელების ძიება უპირველესად ხეთურ სამყაროში იქნება საჭირო...

ხეთურ სამყაროზე მსჯელობისას, მას შემდეგ, რაც ხეთურ და ქართულ კერპთა აღწერილობებში გრ. გიორგაძის მიერ უშუალო პარალელების აღმოჩენის შესახებ ვსაუბრობდით, ჩვენ ვწერდით: საინტერესოა, — „კერპები ღია ცის ქვეშ ედგათ, როგორც ამას გარკვეულ პერიოდში ხეთები აკეთებდნენ, თუ უშუალოდ შენობაში ინახებოდა, როგორც ეს, ხეთების შემთხვევაში, „ახალი სამეფოს“ შექმნის პერიოდიდან ხდებოდა“ (სტატიაში მითითებული გვაქვს: გრ. გიორგაძე 1985: 151)... „ამ საკითხის გადაწყვეტის შემდეგ შეიძლება დაახლოებით მაინც გაირკვეს, კონკრეტულად ხეთების რომელი ხანის სამეფოსთან იყო დაკავშირებული ქართველური ტომი... უნდა ზუსტად დადგინდეს, — ხომ არ არის საფიქრებელი, რომ არმაზი, გაცი და გა დღესასწაულისას ტაძრიდან გარეთ გამოჰქონდათ ხოლმე“ (კუჭუხიძე 2004: 31).

ჩვენ ვხედავთ, რომ წმიდა ნინო შორიახლოდან, არმაზის ციხიდან, უფრო თუ დავაზუსტებთ, „კლდის ნაპრალიდან“ ადევნებს თვალს არმაზობას („შეუსწარ ციხედ არმაზად და დავდეგ მახლობელად კერპისა მის, ნაპრაღსა კლდისასა“, — ბრძანებს წმიდა ნინო, — ძეგლები 1964: 119). ირგვლივ შეკრებილი უამრავი ადამიანი ხედავს ამ კერპებს... ტექსტში ნახსენებია „ზღუდენი“, რომლებიც „ქარმან სასტიკმან“ [...] ჩაყარნა კლდესა“ (ძეგლები 1964: 121)... ე.ი. მოჩანს ეს კერპები. „მოქცევაჲს“ თანახმად, მცხეთის დღესასწაულისას მოვარდნილ ქარს მარტო კერპები კი არა, „ზღუდენიც“ დაუნგრევია... ჩანს, ეს ზღუდეები უშუალოდ კერპებს ერტყმოდა გარს, რომლებიც წვიმასა და ქარს კერპებთან ერთად დაუნგრევია... ეს ზღუდეები, მართალია, არა კლასიკურ, მაგრამ ერთგვარ სატაძრო შენობად მაინც შეიძლება მივიჩნიოთ...

შეიძლება თუ არა დავუშვათ, რომ კერპები წინასწარ მიჰქონდათ იმ ადგილას, სადაც შემდეგ მეფე-დედოფალი და მთელი ხალხი მიდიოდა? დაატარებდნენ მათ იქით-აქეთ? ვფიქრობთ, ეს ნაკლებად სავარაუდოა.

ადგილი, რომელზეც კერპები მირიანსა და ნანას „ინვევდნენ“ რიტუალისას, რომლის მახლობლად გაემართა ნეტარი ნინო, რათა „კლდის ნაპრაღში“ შეფარულს კერპები დაენახა („წარვედ ხილვად მის არამაზისსა“), ამ კერპების მუდმივი სამყოფელია... ნეტარი ნინოს მონათხრობის თანახმად, სეტყვა მხოლოდ იმ ადგილას მისულა, სადაც კერპები იდგა. თხრობაში ეს ერთი ადგილია გამოკვეთილი როგორც წარმართთა უმთავრესი ცენტრი, როგორც განსაკუთრებულად უწმიდური... თხრობის კონტექსტს თუ ვერწმუნებით, არმაზის ციხის ახლოს მდებარე ეს ადგილი უნდა მოვიზნოთ ბოროტების მთავარ ცენტრად... ეს შემოზღუდული ადგილი არის კერპების მუდმივი ადგილსამყოფელი...

სეტყვა და ქარი ანგრევს კერპებს და, გარდა იმისა, რომ კერპებს ყველა ხედავს, აქედანაც ჩანს, რომ ისინი მტკიცე შენობაში კი არ ინახება, ამგვარი შენობიდან კი არ იცქირება ხალხის შემამინებელი არმაზი, არამედ აშკარაა, რომ კერპები ნახევრად გახსნილ ნაგებობაში არიან დაცულნი „ზღუდეთა“ მიერ... წმიდა ნინო ბრძანებს, რომ „მოილო სეტყუჲა ლიტრისაჲ სწორი“, — ჩანს, ეს ისეთი სეტყვაა, რომელიც ერთი მხრიდან ძლიერად ეცემა კერპებს, ზღუდეებს შორის გასასვლელს პოულობს... ზემოთქმულიც განამტკიცებს მოსაზრებას, რომ, როგორც უკვე ითქვა, ასეთ შემთხვევაში ტაძრის კლასიკურ შენობაზე არა, მაგრამ ისეთ ნაგებობაზე შეგვიძლია ლაპარაკი, რომელიც მხოლოდ ზღუდეებისაგან შედგება, ეს არ არის დახურულ კედლებიანი შენობა. კერპები მთლიანად არ არიან დაცულნი. ნაწილობრივ ღია ცის ქვეშ იმყოფებიან, ოღონდ მხოლოდ ნაწილობრივ... ქართული კერპები იმ პერიოდის ხეთურ სალოცავებს ჰგავს, რომელთაც ღია ცის ქვეშ ინახავდნენ ხეთები... მაგრამ ისიც ცხადია, რომ სატაძრო ნაგებობის ნიშნებიც არსებობს მე-4 ს-ის ქართლში. საფიქრებელია, რომ კერპების გენეზისი ხეთების უძველესი პერიოდის პანთეონიდან იღებს სათავეს, მაგრამ შემდგომში ძველ ქართულ სალოცავებს ცვლილება უნდა ჰქონდეს განცდილი... ამ საკითხებზე უფრო სრული პასუხი, ხეთური რიტუალების შესახებ შემორჩენილი ცნობების გარდა, არქეოლოგიურმა მონაცემებმა შეიძლება მოგვცეს...

აქვე გვინდა დავძინოთ, რომ, როგორც ადრე შესრულებულ ნაშრომში აღვნიშნავდით, ჩვენი აზრით, ის კერპები, რომლებიც მცხეთაში წმიდა ნინომ ნახა, თავიანთი შინაარსით ქართულია. კერპებს შინაარსი, სახელები, ალბათ, გარეგნული ფორმის არაერთი ნიუანსი, ფარნავაზის დროს აქვს შეცვლილი... კერპები, ჩანს, უძველესი პერიოდის ხეთურ სამყაროსთან კავშირში შეიქმნა, მაგრამ ფარნავაზისეული რეფორმის დროს ისინი სრულიად განსხვავებული შინაარსისა გახდა — ფარნავაზმა შექმნა როგორც აღმოსავლურ (*ირანულთა*), ისე *ბერძნულ-რომაულ* პანთეონთან მიმსგავსებული, ოღონდ სრულიად თვითმყოფადი ქართული სალოცავები (ამ საკითხებზე უფრო ვრცლად ვმსჯელობთ სხვა წერილში — კუჭუხიძე 2000: 79). ეს არის ერთგვარად ოფიციალური სალოცავები. ხალხში ამავდროულად ცნობილია სხვა ღვთაებებიც, იქნება ეს კვირია თუ მზექალი... ხალხი თავყვანს სცემს „ქვათა და ძელთა, და სპილენძსა და რკინასა და გამობერვით განჭედილსა“ (ძეგლები 1964: 120)... ფარნავაზი აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ჰარმონიული ურთიერთობის მიღწევას ცდილობს — არმაზს განსხვავებულ შინაარსს აძლევს, მაგრამ სახელით ირანულ ღვთაებას — აჰურამაზდას ამსგავსებს... ეს, ცხადია, ირანის კულტურულ სამყაროსთან ურთიერთობას გარკვეულწილად გაუადვილებს, შედარებით ადვილი გახდება ურთიერთობა ირანის მომხრე ძალებთან; უდავოა, რომ, ქართლში არსებული არმაზიანობის არსებობის მიუხედავად, ირანი მაინც ცდილობს, რომ აქ ოფიციალური არმაზიანობის პარალელურად მაზდეანობაც ძლიერი იყოს... ქრისტიანობის წინარე პერიოდის ქართლის კულტურაზე ირანული ზეგავლენა მართლაც შესამჩნევია, „ეს დღესაც ნათლად ვლინდება ქართველი ხალხის მატერიალურსა და სულიერ კულტურაში: მითებსა და რელიგიურ წარმოდგენებში, ენასა და მთელ რიგ ნეს-ჩვეულებებში“ (გიუნაშვილი 2006: 25), ირანის კულტურულ კვალს ადასტურებს ლინგვისტური მონაცემები, შაპურ I-ის და სასანელთა მთავარი მოგვის — ქარდირის წარწერები, არქეოლოგიური მასალა, მდიდარი ენობრივი მონაცემები (გიუნაშვილი 2006: 25).

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ეპიზოდი, რომელშიც კერპთა მსხვერველა აღწერილი, გარდა იმისა, რომ ქართული წარმართობის უძველესი შრეების გამომჟღავნების საშუალებას იძლევა, კომპოზიციურად საკმაოდ კარგად არის გამართული და ერთგვარი დამოუკიდებელი ნოველის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ამ შემთხვევაში, დეტალებზე საუბრისას, ჩვენ ხსენებული ეპიზოდის უკვე მხატვრულ ფორმაზე, მასთან დაკავშირებულ ნიუანსებსა და დეტალებზე გვინდა გადმოვიტანოთ სიტყვა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ამჯერად ზემოდან დავხედავთ ნაწარმოებს...

ჩვენ ერთი გავიმოხებთ უნდა გავითვალისწინოთ აუცილებლად — ჰაგიოგრაფმა მწერალმა შეიძლება მრავალგვარი ფორმა მისცეს ნაწარმოებს, ამა თუ იმ ეპიზოდს... მაგრამ თუ მთხრობელი მართლა კარგი ოსტატია, ნაწარმოებს იგი არასოდეს არ დაუკარგავს ბუნებრივობას, ცოცხალი, ნამდვილი სურათები, რეალურად მომხდარი ამბავი ყოველთვის საგრძნობი იქნება მისეულ თხრობაში (ჰაგიოგრაფი ზოგჯერ მინიმუმებით გვიხატავს ამა თუ იმ გმირის სულში მომხდარ მოვლენებს...). ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდი ერთი მცირე მაგალითია იმისა, თუ როგორ შეიძლება მწერალმა იმგვარად მიიღოს ნაწარმოების სასურველი ფორმა, რომ ტექსტში, ვიტყვი ასე, „არ ნაიშალოს ის ინფორმაცია“, რომელიც მომავალში მკვლევართ ახალი რეალიების მოძიების საშუალებას მისცემს...

საკმაოდ ეფექტურია კერპთა მსხვერველის ეპიზოდი. თუ ეპიზოდის დასაწყისში მოზიემთა ხმა ისმის, ისმის „ოკრაჲ საშინელი და შესაძრწუნებელი ერთა ურიცკჳთა და ჳმაჲ საყურთა ფრიადთა“, თუ წმიდა ნინოს წინაშე „ზარნი და საშინელნი გამოვიდოდეს“, ეპიზოდის ბოლოს უკვე სულ სხვა ხმები მოისმის: „და აჰა წამის-ყოფითა თუალისასა დასავლეთით შეიძრნეს ჰაერნი და ქარნი სასტიკნი და ჳმა-სცეს ღრუბელთა ქუხილითა, ჳმითა საზარელითა და საშინელითა. და აჩნდა ღრუბელი მოსწრაფე, ნიშან-საშინელი“ (ძეგლები 1964: 121).

ახლა უკვე სულ სხვა მოვლენების მაუწყებელი ნიშნები ჩნდება. დასავლეთიდან ერთბაშად ამოვარდნილი სასტიკი ქარი მოინევს და ზემოდან საზარელი და საშინელი ხმები გადმოდის ქუხილისა... ადამიანთაგან ატეხილ ხმაურობას ზეციური ხმები ახშობს და ზეციური განწყობილება ბატონდება ირგვლივ... ასე იკვრება ეპიზოდის დასაწყისი და დასასრული...

მთხრობელი სულიერ მოვლენებზე გველაპარაკება, მაგრამ ჩვენ კარგად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მისთვის ფიზიკური მოვლენები სულიერის გამოხატულებაა, რომ ყოველივე, რაც ფიზიკურ სამყაროში ხდება, სულიერის გამოვლინებაა და, ამდენად, როცა მთხრობელი ქართველთათვის ღმერთის შეწვევაზე, ამ შემთხვევაში, კერპების დაქცევაზე, გველაპარაკება, მისეულ თხრობაში თავისუფლად იხატება ამ სამყაროში მომხდარი ფაქტები (ჰაგიოგრაფია, თუ კი მას სწორად წავიკითხავთ, ისტორიოგრაფიისათვის ფასდაუდებელი განძია; თავის მხრივ, საისტორიო პროზა მხატვრული ლიტერატურის ჩინებულ ნიმუშებად წარმოგვიდგება ხოლმე...).

თითქოს მთელი სამყარო შეუძრავს გამჩენს, ისმის მეხთატების, ზეციური ქუხილის ხმები... დასავლეთიდან უბერავს ქარი, რომელსაც წამოუღია სუნი „ჯერკუალი სიმყრალისაჲ“ და, გარდა იმისა, რომ აქ კერპთმსახურთა სულიერებაში უწმიდურების წარწყმედაზეა ლაპარაკი, ტექსტი საშუალებას გვაძლევს გავარკვიოთ, რომ კერპთმსახურებისას ცეცხლსა და სხვადასხვა სარიტუალო ზეთს იყენებდნენ ქართველი არმაზიანი ქურუმები.



ხალხი ამჯერადაც გარბის... ჯერ ფოლორცზე დედოფლისა და მეფის ჩავლისას დაიმაღლენ; შემდეგ შეძრწუნებულნი შეჰყურებდნენ მათ წინაშე აღმართულ, ხელში ცეცხლოვანი „მახვლის“ მოტრიალე არმაზს და შიშით იძახდნენ: „ვაა, თუ პოვოს რაა ბინი ჩემ თანა და მცეს მე მახვლი მისი, რომლისა ეშინის ყოველსა ქუეყანასა“ (ძეგლები 1964: 119)...

ამჯერად კი უკვე ზეციურ ქუხილს შეუშინებია ქართველი წარმართები და გარბიან ყველანი: „მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად და მე ვხედვედი ეგოდენსა მას ზარგან-კდილებასა მათსა“, — ბრძანებს წმიდა ნინო...

შემდეგ ქართველთა მოციქული ამას ამბობს: „ვითხოვე მაღლით და ეცა დროი და შეიჭრა ყოველი საყოფელთა შინა თუსთა“ (ძეგლები 1964: 121).

აქ მხატვრული შეპირისპირებაა — თუ არმაზული დღესასწაულის დასაწყისისას „ჟამ-სცა ჟამმან“ და „სივლტოლაი და მიმოდავლაი იყო ყოვლისა კაცისაი“, ახლა წარმართნი დედოფლისა და მეფისაგან კი არა, არამედ, უკვე თავად დამბადებლის რისხვისაგან იმალებიან...

და ლენავს ქარი და სეტყვა კერპთა მხარეში ყოველივეს. ძალიან დინამიურია კერპთა მსხვერვის აღმწერი წინადადებები. ზმნათა განმეორებანი ისეთ განწყობილებას ქმნის, თითქოს სიტყვები უეცრად მოვარდნილი სეტყვის გორახებს დამსგავსებულანო და ჩვენს თვალწინ ძალიან ცოცხლად, ხატოვნად, ნათლად წარმოდგება, თუ როგორ იმტვრევა, იქცევა, როგორ მიექანება უფსკრულისაკენ ძველთაძველი სალოცავები: „და დალენა კერპნი იგი, დაფქვნა და დაანულილნა, და დაარღვნა ზღუდენი იგი ქარმან სასტიკმან და ჩაყარნა კლდესა მას, რომელსა თვალნი თქუენნი ხედვიდეს“ (ძეგლები 1964: 121).

თითქოს ეტაპობრივად ვხედავთ კერპთა განაგურების სურათებს და ბოლოს კი საბოლოო სურათის დახატვა სურს დიდოსტატ აღმწერს — კლდეში ჩაყრის სურათით თითქოს ბეჭედი ესმება კერპთა საბოლოო განადგურების ისტორიის ხატვას. აქ აშკარად ვხედავთ იმ ავტორს, რომელიც მხატვრული ლიტერატურის შემოქმედების სფეროს ძალიან კარგად იცნობს (თავად წმიდა ნინო ამ ამბის მომთხრობი. სალომე უჯარმელი და პეროჟაჟერ სივნიელი კი იწერენ მონათხრობს... „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ სხადასხვა მთხრობელის ავტორისეული სტილი ძირითადად შენარჩუნებულია, მონათხრობთა შეერთებისას იგრძნობა რედაქტირების კვალი... ამ საკითხებზე ვმსჯელობთ ცალკე ნერილში — კუჭუხიძე 1999: 139-140).

არმაზობის გრანდიოზულ დღესასწაულზე მასში მონაწილეთა ემოციებმა კულმინაციას მაშინ მიაღწია, როცა შეძრწუნებულნი შეჰყურებდნენ არმაზს... „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ ჩართულ ამ პატარა „ნოველაში“ თხრობის განვითარება იმ ეპიზოდში აღწევს კულმინაციას, როცა წმიდა ნინო ტირილით შესთხოვს უფალს ქართველთა გადარჩენას, კვანძი არცთუ მოსალოდნელი დასასრულით იხსნება — ნვიმა და თქეში, სეტყვა ამსხვერვეს კერპებს და ქართველები სალოცავების გარეშე რჩებიან და მეორე დღეს კი შენუხებულნი ეძებენ თავიანთ კერპებს... ლოცვა სწაღიათ და სალოცავები კი აღარ აქვთ, ჰაგიოგრაფიისათვის არცთუ დამახასიათებელი ერთგვარად ტრაგიკული სურათიც კი იხატება თითქოს... მაგრამ ეს ყოველივე უფლის ფერიცვალების დღეს ხდება, რაც იმის ნიშანია, რომ ხალხისა და ე. ი. მთელი ქვეყნის უფლისმიერი ფერიცვალება მალე მოხდება... ტრაგიკულ მდგომარეობაში მყოფ ქართველებს მალე ჭეშმარიტი ღვთისადმი, სწორ გზაზე ყოვლის დამყენებისა და განმაცოცხლებელისადმი ლოცვის საშუალება მიეცემათ (მეფე მირიანი სალოცავების გარეშე ფაქტიურად უღმერთოდ დარჩა მაშინ, როცა თხოთის მთაზე მყოფი ველარც ძველ ღმერთებზე ლოცულობდა და ჯერ წმიდა ნინოს ღმერთიც ვერ ელიარებინა, როცა ერთხანს, მაცხოვრის გამოცხადებამდე, „ცოცხლივ ჯოჯოხეთსა შიგან“ იყო მოქცეული... იმ წუთებში საერთოდ უღმერთოდ არის დარჩენილი მირიანი; მან გააცნობიერა, რომ კერპები ველარ გაუნათებენ სამომავლო გზას. თხოთის მთაზე ყოფნისას გადაწყვიტა ქრისტიანთა დევნის დაწყება და არმაზის თაყვანისცემის განმტკიცება... რადგან მართლაც ძალიან გონიერი იყო მეფე, ჩანს, სწრაფად გაიცნობიერა, რომ დევნასა და კაცის კვლას გადარჩენისაკენ ვერ მიჰყავს ადამიანი, რომ ძველი კერპები ველარ გაუნათებდნენ რწმენის გზას, ვერ დაადგინებდნენ ჭერშმარიტებისაკენ, უკვდავებისაკენ აღმავალ გზაზე... და, რადგან მისი უღიარებლობის გამო, უკვდავებისაკენ, მამისაკენ წამყვანი ქრისტიე მაცხოვარი ჯერ არ იყო მასთან მისული, სანამ გამოეცხადებოდა „სულიერი მზე“, მანამდე სრულ უკუნეთში ჩავარდა მირიანი (კუჭუხიძე 2000: 89). ამ საკითხზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. მხოლოდ ერთს აღვნიშნავთ — სრულ უღმერთობაში ადამიანის მოქცევის მოტივი ანტიკურ ლიტერატურაში იშვიათად გვხვდება (უფრო — ალეგორიული ფორმით), მე-19 და მე-20 სს-ის ლიტერატურაში, ცხადია, იძებნება იგი... მირიანი აღიარებს მაცხოვარს და ამ დროს მისთვის სიცოცხლისაკენ იხსნება გზა...

კერპების დამსხვერვით დაიწყო ის მოვლენა, რომელიც შემდეგ თხოთის მთაზე გაგრძელდა — მირიანისათვის „ძველი მზე“ ჩაქრა და „ახალმა მზემ“ გაუნათა მას და მთელ ქართველ ერს სიცოცხლისა და უკვდავების გზა...

„წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ კარგად იკვეთება კერპების მსხვერვისადმი მიძღვნილი ნოველის მსგავსი პატარა მოთხრობა, რომელიც ისეთი სახის მხატვრული ტექსტით არის მკითხველისათვის მონოდებული, რომ ძველ ქართველთა რელიგიური ცხოვრების ნიუანსებში გარკვევის საშუალება ეძლეოდეს სრულიად სხვა პერიოდში მცხოვრებ მკვლევარს.

## დამონებანი:

- ბარამიძე 2003:** ბარამიძე რ. *ქართული მწერლობის სათავეებთან*. ლიტერატურული ძიებანი. XXIV, თბ.: 2003.
- გიორგაძე 1985:** გიორგაძე გრ. *ხეთურ-არმაზული „ტრიადები“*. ჟურნალი მნათობი, № 5, თბ.: 1985.
- გიუნაშვილი 2006:** გიუნაშვილი ე. *ისლამამდელი ირანი და ქრისტიანობამდელი საქართველო: კულტურულ ზეგავლენათა საკითხები ლინგვისტურ მონაცემთა შუქზე (ირანული რელიგიური ტერმინოლოგია ქართულში)*. მეხუთე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ.: 2006.
- კუჭუხიძე 1999:** კუჭუხიძე გ. *კიდევ ერთხელ „ნმიდა ნინოს ცხოვრების“ დათარიღებისათვის*. ლიტერატურული ძიებანი. XIX, თბ.: 1999.
- კუჭუხიძე 2000:** კუჭუხიძე გ. *ქართველი არმაზიანები ქრისტიანული ეპოქის ზღურბლზე*. ჟურნალი რელიგია, № 1-2-3, თბ.: 2000.
- კუჭუხიძე 2004:** კუჭუხიძე გ. *უძველესი ქართული ტექსტი? კრებ.* კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 7, თბ.: 2004.
- სირაძე 1989:** სირაძე რ. *„ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა*. ჟ. „განთიადი“, № 2, თბ.: 1989.
- სირაძე 1997:** სირაძე რ. *„ნმიდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა*. თბ.: 1997.
- სირაძე 1998:** სირაძე რ. *„ნმიდა ნინოს ცხოვრების“ სახისმეტყველება*. თბ.: 1998.
- ქართლის ცხოვრება 1955:** *ქართლის ცხოვრება*. I, ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1955.
- ჩხარტიშვილი 1987:** ჩხარტიშვილი მ. *ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები*. „ცხოვრება ნმიდისა ნინოსისი“. თბ.: 1987.
- ძეგლები 1964:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. I, თბ.: 1964.

## Gocha Kuchukhidze

### Details of Armazic Mysteries

#### Summary

In the “Life of Saint Nino” there is one episode, which is connected with the smash of Georgian idols: Armaz, Gats and Ga. Artistic-stylistic analyze shows that this episode in the writing is actually an introductory small “novel”. It starts with the description of horrible and terrifying sound of “thunder”, which is the herald of the beginning of heathenish ritual, how people are running and hiding on a festive occasion, while the king and the queen are walking toward the idols...At the end of the episode frightened people are again running, and again hiding – for this time they are frightened by the celestial thunder – came running rain, wind and hail by the will of God is destroying Georgian’s old sacred images and are preparing people to get the new religion.

This introductory episode in the “Life of Saint Nino” is well tied together composedly. The most interesting is that according to “Saint Nino’s” life, the tale about smashing the idols was narrated by saint Nino herself and which was written down by two listeners: Salome Ujarmeli (Salome from Ujarma) and Perozhavr Sivnieli (from Sivnieti)... The text has an effect of editorial sign, but if we believe the story the author of this place of “life” can be considered saint Nino herself.

The text of the “Life of Saint Nino” is created so that beyond narrating, with the style languages of images are not only the soul appearances, but also historical details happened in the physical cases. The artistic specification of Hagiographic text always implies such readers, who are able to read the historical realities. The text of the “Life of Saint Nino” is interesting as for artistic analyzes, as well as for historical and ethnographical research point of view. While searching it is observed that on the Festive occasion of Armaz, people did not had any right to see the faces of the king and the queen, which is connected with the specificity of heathenish mystery; The mystery described in the “Life of Saint Nino” implies the soul renovation of the person, similar as “reborn” (there is a talk in the text about the beginning of soul renovation, when there is retold the episodes of the King Mirian while hunting in the mountain of Tkhoti and episodes of building the Svetitskhoveli...); In the work there is consideration that idol Armaz is holding in the hands swastika or equal sided heathenish cross, which was turned by the priests with some sources... Armaz, Gats and Ga were located not in the classical but in the half protected building... The research gives us opportunity to share the consideration that mentioned three idol’s genesis is related to the ancient kingdom of Yetis, but afterwards, mainly in the times of King Parnavaz’s religious reforms, they may have undergone the several changes.

In the article there is talk about this and other issues in details.

**ბიბლიური და ლიტერატურული პარადიგმები ბასილი მონაზონის  
(პროტოასიკრიტის) „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“**

ბასილი მონაზონის „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ მესიანისტური ხასიათის ძეგლია. ქართველი ერის გამორჩეულობის იდეა თხზულებაში მეორე პლანით, ე. წ. ალეგორიული პლანით არის გადმოცემული. პარადიგმული სახისმეტყველების მთელი მხატვრული აქსესუარის გამოყენებით, უპირველეს ყოვლისა კი, არაჩვეულებრივად შერჩეული ბიბლიური პარალელებით, ძველი და ახალი აღთქმიდან დამონმბული ციტატებით, ჰაგიოგრაფიისთვის დამახასიათებელი მყარი კომპოზიციური ხერხების გამოყენებით ნაწარმოებში განვითარებულ მოვლენათა და მოქმედებათა ლოგიკით — მკითხველი ბუნებრივად ხდება ავტორის მხატვრული ჩანაფიქრის თანამოზიარე.

ილარიონის მშობლებმა თავიანთი ძე ღმერთს მიუძღვნეს, ისევე როგორც პირველად ანნამ აღუთქვა უფალს სამოელიო („წმიდაა ესე აღთქმულ იყო ღმრთისადა მშობელთა თჳსთაგან, ვითარცა პირველ სამოელ ანნაჲსგან“), — გვაუწყებს ბასილი და ამ ბიბლიური პარალელით იმთავითვე მიგვანიშნებს წმინდანის განსაკუთრებულობასა და გამორჩეულობაზე. გავისხენოთ, რომ წინასწარმეტყველ სამოელის (=მიცემული ღვთისა) მსაჯულობის პერიოდში დაიბრუნეს ებრაელებმა ფილისტიმელებისაგან წართმეული რჯულის კიდობანი და ამ ღვთისნიერი კაცის ძალისხმევით განდევნეს ისინი თავიანთი მიწა-წყლიდან (1 მფ. 1-7). საკუთარი შვილის უფლისადმი შეწირვისა თუ აღთქმის მოტივი, ცხადია, იწყება აბრაამიდან, რომელმაც თავისი ძე — ისაკი უყოყმანოდ მიიყვანა ღმერთის სამსხვერპლოზე. თუმცა ღმერთმა დაუფასა აბრაამს უდიდესი ღვთისმოშიშობა და ისაკის ნაცვლად, ვერძის მსხვერპლი შეინირა. აბრაამის ჩამომავლობა ღვთის რჩეული ერი გახდა. ამ ერის წიაღიდან იშვა კაცობრიობის მხსნელი — მესია, ანუ ქრისტე. წმინდა მამები იმასაც აღნიშნავენ, რომ ისაკის მსხვერპლად შეწირვა სიმბოლურად მოასწავებდა იესო ქრისტეს სიკვდილსა და აღდგომას. ხსენებული მოტივი ჰაგიოგრაფიაშიც იმკვიდრებს ადგილს. მაგალითად, გიორგი მცირის გადმოცემითაც, გიორგი მთანმიდლის ღვთისმოსავმა მშობლებმა ღმერთს შესწირეს როგორც პირველი შვილი თეკლა, ისე მესამე შვილი გიორგი, ვითარცა „ვერძი რჩეული ღმრთისაჲ“ (ყუბანიეშვილი 1960: 344-346). ამგვარ პიროვნებას, როგორც ისაკს ან სამოელს, ღმერთის განსაკუთრებული მადლმოსილება დაჰყვებოდა.

ამის შემდეგ საკვირველი სულაც არ არის, რომ წმ. ილარიონი ბავშვობიდანვე იჩენს განსაკუთრებულ სიყვარულს და მიდრეკილებას სასულიერო წიგნებისადმი. ეს ცნობილი კომპოზიციური შაბლონია ჰაგიოგრაფიაში. გასახსენებლად, წმ. შუშანიკისა და წმ. გრიგოლ ხანძთელის მაგალითებიც იკმარება.

ბასილი პროტოასიკრიტს ხელეწიფება პერსონაჟის ფიზიკური და სულიერი ხატის კალმის ერთი მოსმით შექმნა. მაგალითად, რუსთაველი ეპისკოპოსის თვალთ დანახული წმ. ილარიონი ასე გამოიყურება: „პირი მისი ყვითელი, სიტყუაჲ მდაბალი და სამოსელი შეურაცხი“ (აბულაძე 1967: 11); ხოლო ბასილი მაკედონელის წინაშე წარმდგარი ქართველი ბერების (წმ. ილარიონის მონაფეების) სახე კი ამგვარად აირეკლება იმპერატორის წარმოსახვაში: „განიხარა მეფემან სიხარულითა დიდითა, იხილა რაჲ ანგელოზებრივი სახც მათი, რამეთუ იყვნეს წმინდანი იგი მოხუცებულნი დღითა და მკცოვანნი ჰასაკითა. და შუენიერებაჲ იგი გარემისა სახისა მათისაჲ შინაგანსა სულისა ბრწყინვალეზასა ცხადად აჩინებდა და შემუსვრილი იგი და მდაბალი სიტყუაჲ მათი სიმშუდეზა და მყუდროებაზა გონებისა მათისაჲსა გამოაჩინებდა“ (აბულაძე 1967: 31). ნაწარმოების ეს ადგილები უთუოდ მოგვაგონებს წმ. გრიგოლ ხანძთელის გიორგი მერჩულისეულ დახასიათებას: „ხოლო იყო ხილვითა დიდ, კორციითა თხელ, ჰასაკითა სრულ, ყოვლად კეთილ, სრულიად გუამითა მრთელ და სულითა უბინო“ (ყუბანიეშვილი 1960: 134).

საზოგადოდ, „წმ. ილარიონის ცხოვრებას“ ბევრი საერთო აქვს გიორგი მერჩულის თხზულებასთან: ეს ეხება როგორც ზოგად კომპოზიციურ სქემას, ისე მრავალ მსგავს ეპიზოდსა თუ დეტალს. შესაძლებელია მათი ნათესაობა მხოლოდ და მხოლოდ ჰაგიოგრაფიის ცხოვრებათა ჟანრის სპეციფიკით, მისთვის დამახასიათებელი მყარი ლიტერატურული ფორმებითა და ჩარჩოებით აგვეხსნა. საკითხი საგანგებო შესწავლას მოითხოვს. წინასწარ კი იმის თქმა შეგვიძლია, რომ „წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ავტორი კარგად იცნობს ბასილი პროტოასიკრიტის ნაწარმოებს და ზოგიერთ შემთხვევაში იყენებს კიდევ მას, როგორც ჰაგიოგრაფიის ერთ-ერთ საუცხოო ნიმუშს. დავიმონებთ ორ პასაჟს „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებიდან“:

გარეჯის უდაბნოში დამკვიდრებული წმ. ილარიონის სინმინდისა და ღირსების ამბავი სრულიად ქართლს მოეფინა. რუსთაველმა ეპისკოპოსმა მისი მონახულება და მღვდლად კურთხევა გადაწყვიტა. წმინდანმა, რომლისთვისაც უცხო იყო ყოველგვარი კაცობრივი დიდება, თავიდან უარი შეჰპებდა მას და შეევედრა, „რათა განათავისუფლოს იგი უღლისა მისგან მღვდლობისა“. ბოლოს წმ. მამა ველარ შეენინა აღმდგევა ეპისკოპოსს, რადგან ჩათვალა, რომ მისი უარი შესაძლოა

მღვდელთ-მოძღვრის ურჩობად შერაცხულიყო. ამიტომ იძულებით დათანხმდა მის წინადადებას და მღვდლად ეკურთხა (აბულაძე 1967: 12)... პალესტინიდან ქართლში დაბრუნებულ წმ. ილარიონს, რომელმაც სამშობლოში დედათა და მამათა მონასტრები დაარსა, მთავარი და მთელი ერი ეპისკოპოსად დასმას დაუპირებს. წმინდანი თავისთვის იტყვის: „დიდება ესე ამის სოფლისა და მომაცყუებელ არს საუკუნოსა მის შეურაცხებისა. და ამითცა მიემსგავსა დიდსა მას შჯულის-მდებელსა მოსეს კულად მეორედ გამოსლვითა ეგვიპტით“. ამიტომ გადანყვეტს ცუდ-დიდებისაგან განშორებას და შორეულ ქვეყანაში წასვლას (აბულაძე 1967: 17).

ვისაც ერთხელ მაინც ყურადღებით წაუკითხავს გიორგი მერჩულის თხზულება, დაგვეთანხმება, რომ ხსენებული პასაჟები საოცრად თანხვედრა წმ. გრიგოლ ხანძთელის ხუცად კურთხევისა და მთავართა მიერ მისი ეპისკოპოსად დასმის განზრახვის ეპიზოდს. გავიხსენოთ მამა გრიგოლის სიტყვები, მღვდლად კურთხევასთან დაკავშირებით რომ წარმოთქვა: „და ან პატივისა ვხედავ და პატიჟისაგან მეძინისო“. ხოლო როდესაც შეიტყო ეპისკოპოსობას უპირებდნენ და „იხილა თავი თვისი ჯორციელად დიდებასა შინა, ფრიად წუხდა გული მისი და განიზრახა ფარულად სივლტოლად თუსით ქუეყანით საღრმთოთა წოდებითა, რომელიცა უძლოდა მას მამათ-მთავრისა აბრაჰამის სახედ, და ვითარცა ისრაჴლი უდაბნოდ“ (ყუბანეიშვილი 1960: 134-136). ბასილი პროტოასიკრიტიცა და გიორგი მერჩულეც, ასკეტური ცხოვრების აპოლოგეტები არიან და საკვირველი სულაც არაა, რომ ჭეშმარიტი მონაზონის ადგილს „უდაბნოში“ ხედავენ, ხოლო ეპისკოპოსობას „ცუდად-დიდებად“ ან „ჯორციელად-დიდებად“ მიიჩნევენ. ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისგანაც, რომ ჰაგიოგრაფმა გრიგოლ ხანძთელის მღვდლად კურთხევა თუ მისთვის ეპისკოპოსობის შეთავაზების ისტორია ბასილის თხზულების მიხედვით შეთხზა და ამგვარ ფაქტებს წმინდანის ბიოგრაფიაში ადგილი არ ჰქონია. არა! უბრალოდ იმის თქმა გვინდა, რომ ხსენებული ეპიზოდი იმგვარად არის გადმოცემული, ბიბლიურ ანალოგიებზე დამყარებული იმგვარი კონსტრუქცია აქვს, რომ გიორგი მერჩულე უთუოდ კარგად იცნობს და იყენებს (როგორც მოდელს) „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებას“.

წმ. ილარიონის გარეჯაში ცხოვრებით, ბერნადეტ მარტენ-ჰისარის აზრით, იწყება მისი ცხოვრების აღმოსავლური პერიოდი. გაურბის რა დიდებას, იგი მიდის სალოცავად პალესტინაში. ღვთისმშობლის ჩარევით ბრუნდება საქართველოში, სადაც დიდებას მოიხვეჭს მონასტერთა დაფუძნებით. ამ პერიოდში ბიბლიური ციტატები მოტანილია ძველი აღთქმიდან, უმთავრესად კი გამოსვლათა წიგნიდან (დოლაქიძე 1983: 253), ხოლო წმინდანის ძირითადი პარადიგმა არის ებრაელთა მამამთავარი მოსე.

„წმინდა წერილში“ ა დ მ ო ს ა ვ ლ ე თ ი გარდა საკუთრივ გეოგრაფიული მითითებისა, ხშირად საკრალურ-ალეგორიული მნიშვნელობითაც იხმარება. როგორც წესი, ეს მხარე ღვთიური მადლისა და სიკეთის მომნიჭებელ სამყოფადაა მიჩნეული (ალბეგაშვილი 1993: 5-12). ამგვარივე სახისმეტყველებითი დატვირთვა აქვს ბასილის ტექსტში წმ. ილარიონის აღმოსავლეთში დაბადებას („აღმოკდომას“) და მოღვაწეობას. მეტიც: წმინდანის პირველი დიდი მოგზაურობა აღმოსავლეთზე — ქართლიდან პალესტინაზე გადის, ანუ ხორციელდება შესაქმისეული ისტორია: აღმოსავლეთიდან კიდევ უფრო აღმოსავლეთისაკენ.

ბასილი პროტოასიკრიტი წმ. ილარიონის მიერ გარეჯის მონასტრის დატოვებას ორი გარემოებით ხსნის: 1. „და ჰასაკსავე სიჭაბუკისა მ ო ხ უ ც ე ბ უ ლ ე ბ რ ი სული მოიპოვა, ვითარცა დიდმან მოსე, და მსაჯულ იქმნა შორის სულისა და ჯორცთა“ (მდრ.: „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“: „და შენ მოგცა ქრისტემან კეთილი მ ო ხ უ ც ე ბ უ ლ ე ბ ა ა გონებისა“, — მიმართავენ მთავარნი წმ. გრიგოლს)... მოუკდა წმიდასა მას სურვილი უცხოებისა და სიძულილი ცუდად-დიდებისა“. 2. „და უფროს და უპირატეს ამისსა სურვიელ იყო თაყუანის-ცემად წმიდათა მათ და ცხოველს-მყოფელთა ადგილთა, ვინაჲ-იგი თავს-იხსნა ჩუენთჳს ვნებანი ჯორცითა ამით კაცობრივითა, რომელნი ჩუენგან მიიხუნა სიტყუამან ღმრთისამან უვნებელმან“ (აბულაძე 1967: 12-13).

წმინდანის წასვლა პალესტინისა და იერუსალიმის ცხოველმყოფელი ადგილებისა და სწმინდეების მოსანახულებლად და ამ გზით ღვთაებრივ მადლთან ზიარება გავრცელებული მოტივია ჰაგიოგრაფიაში. შორს რომ არ წავიდეთ, მაგალითად „კოსტანტი კახის მარტვილობაც“ შეიძლებოდა დაგვესახელებინა (მდრ.: ყუბანეიშვილი 1960: 75). არც მოგზაურობისას წმინდა მამაზე თავსდატეხილი განსაცდელი — ყაჩაღთა თუ ბარბაროსთა მიერ მასზე განხორციელებული თავდასხმა არის უცხო და ახალი სასულიერო ლიტერატურაში. ასეთ შემთხვევაში წმინდანი სასწაულის ძალით სძლევს მტერს და ბოლოს თავად მომხდურს უხდება მისგან შეწყალების მიღება (მდრ.: იმნაიშვილი 1966: 98-99). სხვათა შორის, „ცხოვრებაში“ აღნიშნულია, რომ წმ. ილარიონზე ავაზაკთა თავდასხმა მოხდა შამის ქვეყანაში (სირიაში), სადაც ბარბაროსნი ცხოვრობენო. ბასილისათვის სრულიად საკმარისია მკითხველისათვის იმის მინიშნება, რომ პალესტინის მიმდებარე ტერიტორიებს არაქრისტიანები აკონტროლებენ. კონკრეტული ისტორიული გარემო — არაბულ-მაჰმადიანური სამყარო, რომელიც IX საუკუნეში ახლო აღმოსავლეთსაც მოიცავდა, მწერალს არ აინტერესებს. საზოგადოდ, ჰაგიოგრაფი არცაა ვალდებული ეპოქის პოლიტიკური მოვლენები თუ ისტორიული რეალიები ასახოს (მდრ.: დოლაქიძე 1983: 251). ზემოთ დამონშებულ თხზულების ტექსტში უფრო სხვა რამ არის საგულისხმო და

მნიშვნელოვანი, რაც ავტორის კონცეფციას იმთავითვე ამჟღავნებს. ესაა ნანარმოების მთავარი გმირის ბიბლიურ მოსესთან შედარება:

მოსე გაიქცა ეგვიპტიდან მადიამის ქვეყანაში, არად ჩააგდო ის პატივი, რომელიც ელოდა ფარაონის კარზე, უდაბნოში ცხოვრების მწყემსვას მიჰყო ხელი და თავისი სათნო ცხოვრებით მიაღწია იმას, რომ ქორების მთაზე ღვთის გამოცხადების ღირსი შეიქნა — დაინახა მაცყლის ბუჩქი, რომელსაც ცეცხლი ეკიდებოდა და არ იწვოდა. წმ. ილარიონიც მიატოვებს ქართლსა და გარეჯის ძმებს (= ეგვიპტე და ებრაელი ერი), უარს ამბობს რა ამქვეყნიურ დიდებაზე (= ფარაონი), მიემგზავრება პალესტინაში (= მადიამი), უდაბნოში მკაცრ ასკეტურ ცხოვრებას ეწევა, რის შედეგადაც იხილავს ჩვენებას: ზეთისხილის მთაზე (=ქორების მთა), სადაც იესო ქრისტე ზეცად ამაღლდა, ღვთისმშობელი (= შეუწველი მაცყლის ბუჩქი) გამოეცხადება და სამშობლოში დაბრუნებას უბრძანებს (შდრ.: აბულაძე 1967: 12-15).

გავყვით კვლავ „ცხოვრების“ ტექსტს: წმ. ილარიონი „ნარემართა ქუეყანად თჳსად და ნათესავთა მიმართ თჳსთა ზეგარდამო გულსავსე-ქმნული, ვითარცა პირველად მ ო ს ე , დიდი იგი სჯულის-მდებელი, კუალად მეორედ უკუანქცეული ეგჳტედვე გამოყვანებად ნათესავთა დაკირთებულთა“ (აბულაძე 1967: 15). მაშასადამე, წმინდანი, მოსეს მსგავსად, კვლავ უნდა დაბრუნდეს ქართლში (იგივე ეგვიპტეში), რათა თავისი ერი (იგივე ებრაელები) გამოიხსნას „უხილავისა მის ფარაოს“ მონობისაგან. მართლაც, მამა ილარიონი მიემგზავრება სამშობლოში, აშენებს იქ მონასტრებს და როგორც „წინამძღოლი და რჯულმდებელი“ განაგებს სამონასტრო ცხოვრებას, აწესებს ტიპიკონს.

ბასილი მესამედაც მოიხმობს თავის თხზულებაში მოსეს ანალოგიას გამოსვლათა წიგნიდან: წმ. ილარიონმა, ისევე როგორც მოსემ, „სულნი მრავალნი იქსნნა მონებისაგან უხილავისა მის ფარაოსა და განიყვანნა დაუნთქმელად ზღუასა შინა ამის სოფლის(ა)სა, ვინაეცა მძღავრი იგი მდევარი მკედრებითურთ თჳსით დანთქმული იხილა და ძლევისა გალობასა ძლევის-მომცემელისა ღმრთისა სულიერითა სახიობითა შესწირვიდა“ (აბულაძე 1967: 17). საგულისხმოა, რომ დამონმებულ ტექსტს მოსდევს წმინდანის „უშორეს ქვეყანაში“ გამგზავრების განზრახვა. ეს „უშორესი ქვეყანა“, როგორც შემდგომში აღმოჩნდება, არის ბერძნულ-რომაული იმპერია. ასე რომ, ნანარმოებში არაორაზროვნად მინიშნებულია ილარიონ ქართველის მისიაზე — გამოიხსნას ბიზანტიელები, გადაარჩინოს ცოდვით დამძიმებული დასავლეთის სამყარო. საზოგადოდ კი, მოსეს ბიბლიური პარადიგმა მწერალს სჭირდება იმისთვის, რომ ქართველი ერის, განსაკუთრებით კი ბერების, ღვთისგან გამორჩეულობის იდეა იქადაგოს (დოლაქიძე 1983: 254).

დასავლეთის მხარის სახისმეტყველებითი გააზრება ძველსა და ახალ აღთქმაში ძალზე მკრთალია, თუმცა ზოგიერთ ადგილას, სადაც ეს ჩანს, მას ახლავს უარყოფითი კონტექსტი (ალბიგეაშვილი 1993: 12-13). წმ. ილარიონის მოგზაურობაც აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ „ცხოვრებაში“ სიმბოლიზირებულია, როგორც ნათლის გამობრწყინება, ღვთაებრივი მადლისა და სათნოების განფენა სიბნელეში. დასავლურ პერიოდში წმინდანი პირველ წინააღმდეგობას უცხოთშეუწყნარებლობის სახით შეხვდება ულუმბოს მთაზე, სადაც ბერძენი წინამძღვარი ქართველი ბერების აქედან განდევნას მოინდომებს... ულუმბოს მონასტრის მამასახლისის კოჭლი ნათესავის განკურნების შემდეგ წმ. ილარიონი აღიარებული იქნა, „ვითარცა მოციქული და მწყემსი საკვირველებისა მისთჳს“ (აბულაძე 1967: 21). შესაბამისად ბიბლიური ციტატები ტექსტში ძირითადად მოტანილია „სამოციქულოდან“. ამ პერიოდში, როგორც ბერნადეტ მარტენ-ჰისარი აღნიშნავს, ილარიონ ქართველი აღარ არის წინამძღოლი(?) და კანონმდებელი, მისი მოდელი პეტრე და პავლე მოციქულებია (დოლაქიძე 1983: 255).

მართლაც, პავლეს მსგავსად წმინდანი თავად მოიპოვებდა ყოველგვარ „კორციელ საკმარს“ (აბულაძე 1967: 21), რადგან ახსენდებოდა მოციქულის სიტყვები: „ველნი ჩემნი მმსახურებდეს მე“ (საქმე 20, 34), ანდა: „დღე და ღამე ვიქმ ველითა ჩემითა, რათა არარაფ ვის დაუძძიმო“ (I თეს. 2,9; II თეს.3,8). პავლეს იმავე ეპისტოლეებითვე არის შთაგონებული წმ. ილარიონის სიკვდილისწინა საუბარი მონაფეებთან თესალონიკში ძმათა შორის სიყვარულისა და მშვიდობიანი ცხოვრების შესახებ (აბულაძე 1967: 28). ამავე საუბრის დროს იგი ორგზის მოიხმობს პეტრე მოციქულის სიტყვებს: „და აჰა ესერა დატევებად მიც საყოფელი მინისა“ (შდრ.: II პეტრე 1,14) ანდა: „ვიდრეცა უკუანასკნელად აღმოფშვნვამდე უწყოდეთ გონიერად, რამეთუ მტერი ჩუენი, ვითარცა ლომი მყვრალი მიმოვალს და ეძიებს, რათამცა შთანთქა ვინმე ჩუენგანი“ (I პეტრე 5,8).

ილარიონ ქართველის საოცარი სწრაფვა რომისკენ — პეტრესა და პავლეს სამარხის მოსალოცად და ამ გზაზე ჩადენილი სასწაულმოქმედებანი, მას უთუოდ აახლოებს ამავე მოციქულებთან. ისევე როგორც პავლე გადანყვეტს ჯერ იერუსალიმში წასვლას, ხოლო შემდეგ რომის მონახულებას (საქმე 19,21), ასევე წმინდანიც ჯერ კონსტანტინოპოლში („ახალ იერუსალიმში“) მიემართება პატიოსანი ჯვრის თაყვანსაცემად, ხოლო შემდეგ რომისკენ იღებს გზს. პავლე მოციქულის მსგავსად იგი ორ ნელინადს დაჰყოფს რომში და თავისი ანგელოზებრივი ცხოვრებით, საღმრთო მოქალაქეობით, სასწაულებათა და კურნებათა აღსრულებით უამრავ თაყვანისმცემელს გაიჩინა ამ ქალაქში (შდრ.: საქმე 28, 30). ვენახის კოჭლი მცველის განკურნება წმ. ილარიონის მიერ (აბულაძე 1967: 22-23) ჩამოჰგავს ფეხებმონყვეტილი კაცის აღდგენას პავლეს მიერ ქალაქ ლისტრაში (შდრ.: საქმე 14, 8-10), ისევე როგორც პეტრე მოციქულის ანალოგიურ

სასწაულებს. თავად „ცხოვრების“ ტექსტში თესალონიკის მთავრის მხველის 4 წლის შვილის განკურნება წმინდანის მიერ (აბულაძე 1967: 24-25) შედარებულია პეტრესა და იოანეს მიერ ტაძრის კარიბჭესთან მოწყალების სათხოვნელად მჯდომი დავრდომილის აღდგენასთან (საქმე 3, 1-11) და იმავე პეტრე მოციქულის მიერ ენეას განრღვეულის განკურნებასთან (საქმე 9, 31-34). დაბოლოს, ილარიონ ქართველის მიერ მოხდენილი კიდევ ერთი სასწაული — დაპატიმრებული და ჯაჭვით ორმაგად შებორკილი თესალონიკელი დიაკვნის წარმართთა ქვეყნიდან მშვიდობიანი გამოსვლა (აბულაძე 1967: 26-27) უთუოდ მსგავსია ჰეროდეს ბრძანებით საპყრობილეში ჩასმული პეტრეს გამოსხნისა უფლის ანგელოზის მიერ (საქმე 12, 6-11).

წმ. ილარიონის მიერ აღსრულებული სასწაულები არანაკლებია, ვიდრე მოციქულებისა, — აღნიშნავს ბასილი და ამგვარ ავტორისეულ კომენტარს გვთავაზობს: როდესაც წმინდანმა ვენახის წინ მჯდომარე კოჭლის განკურნება განიზრახა, უპირველეს ყოვლისა, ითხოვა მისგან ტკბილი ნაყოფი, რომლის მიცემაც მას თავად სურდა; ყრმას როდესაც კურნავდა, პირველად დედამისს მოსთხოვა წყალი დასალევად, რადგან სურდა, მისი შვილისთვის მიეცა კურნების წყალი; აგრეთვე, როდესაც უღუმბოს მთაზე იმყოფებოდა, ამნაირადვე განკურნა კოჭლი, რომელიც ევლოგიას მართმევდა, რადგან მისცა მას კურნების ევლოგია (აბულაძე 1967: 25).

ჯერ ებრაელთა წინამძღოლ მოსესთან, ხოლო შემდეგ პეტრე და პავლე მოციქულებთან წმინდანის შორეული კავშირი და ღრმა სულიერი ნათესაობა, რომელიც „ცხოვრების“ ტექსტში ეტაპობრივად ვითარდება, საბოლოო ჯამში მიმართულია იქითკენ, რომ მოხდეს თხზულების პერსონაჟის იესო ქრისტესთან მიმსგავსება. სხვანაირად ჰაგიოგრაფიის მთავარი გმირის სახე ვერ იქნება სრულყოფილი. მაცხოვარი ამბობს: „იყვნით თქვენ სრულ, ვითარცა მამა თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს“ (მათე, 5, 48). ამ სისრულისკენ მიილტვის ილარიონ ქართველი მთელი თავისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მანძილზე, ყოველგვარ მინიერსა და ამქვეყნიურ ზრუნვას განრიდებული ნაბიჯ-ნაბიჯ მიისწრაფვის ღმერთისკენ.

თესალონიკში, სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებში წმ. ილარიონი ამჟღავნებს მაცხოვართან მიახლოების ტენდენციას თავისი ფერისცვალებით, გამოსამშვიდობებელი საუბრის შინაარსით, უკანასკნელი „საიდუმლო სერობით“. როგორც ქრისტე ბრუნდება მამის დიდებაში, წმინდანიც დაიბრუნებს თავის დიდებას და ამ განდიდებას ადგილი ექნება კონსტანტინოპოლში (დოლაქიძე 1983: 255).

დასასრულს, უნდა შევჩერდეთ წმ. ილარიონის კიდევ ერთ პირველსახეზე, წმ. ნინოზე, რომელსაც უკვე ქართული ქრისტიანობის სათავეებთან მივყავართ. ბასილი პროტოასიკრიტი უთუოდ შთაგონებულია „წმ. ნინოს ცხოვრებით“ და „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ერთ-ერთ ძირითად მოდელს სწორედ ხსენებული თხზულება წარმოადგენს. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ მწერალს მუდმივად თვალწინ უდგას ქართველთა განმანათლებლის დიადი ხატი, როდესაც ის მთავარი გმირის სახეს ძერწავს. სხვათა შორის, ეს ფაქტი იმაზეც მეტყველებს, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრება“ გაცილებით ადრეა შექმნილი, ვიდრე ის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სახით გაფორმებულია შატბერდულ და ჭელიშურ რედაქციებში (მახარაშვილი 2004: 212-213).

ცხადია, შემთხვევითი არაა, რომ წმ. ნინოს ერთ-ერთ არქეტიპად (ილარიონ ქართველის მსგავსად) ბიბლიური მოსეა მიჩნეული. „უცხოობა“ წარმოადგენს მათ მდგომარეობას... „წმინდა ნინოც, ვითარცა მოსე, მოვლენილი სული იყო, რომელსაც ევალებოდა აღედგინა ცოდვით დაბნელებული ერი და მისთვის მიენვდინა ჭეშმარიტი და მართალი სიტყვა ღვთისა“ (მეტრეველი 2000: 56-57). ამგვარადვე შეიძლება წმ. ილარიონის სახის გააზრება ბერძნებთან მიმართებაში. წმ. ნინო, ვითარცა ქართლის გამქრისტიანებელი, აღიარებული უნდა იქნეს ქართველთა მიერ, როგორც უფლის ნების აღმსრულებელი და შერაცხილ იქნეს „მოციქულთა სწორად“. რაც შეეხება წმ. ილარიონს, პეტრესა და პავლეს მსგავსად ღვთის მადლმოსილებით აღვსილი ქართველი ბერი შეწყნარებული უნდა იქნეს ბერძნების მიერ და განდიდებულ იქნეს, როგორც „ახალი მოციქული“. უბრალოდ, აქ მასშტაბები და მოღვაწეობის არეალია სხვადასხვა: წმ. ნინო იბერიაში ქადაგებს ქრისტეს რჯულს, იგი ქართველთა განმანათლებელია (და აქედან გამომდინარე მოციქულთა სწორი), ხოლო წმ. ილარიონის მოციქულებრივი მისია, ქართლის გარდა, მთელ დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროს მოიცავს; აქ უნდა შეიტანოს მან ჭეშმარიტი ღვთის სიტყვა, მართალი სარწმუნოება, რომელიც დროთა განმავლობაში ბიზანტიის იმპერიამ დაკარგა.

წმ. ილარიონის გამგზავრება იერუსალიმსა და პალესტინაში — ეს არაა ოდენ მორწმუნის ტრადიციული სწრაფვა წმინდა ადგილებისაკენ, ან თუნდაც სიმბოლურად აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროსთან ერთგვარი დამშვიდობება. ესაა, ერთი მხრივ, ქართული ეკლესიის პირველსაფუძველთან დაბრუნება, მეორე მხრივ, ქრისტიანობის წიაღთან, მის ძირთაძირთან მისვლა. აქ ილარიონ ქართველი ღვთაებრივ მადლს უნდა ეზიაროს, წმინდანის ძალმოსილებით უნდა აივსოს. ისევე როგორც წმ. ნინომ, მანაც აქედან უნდა დაიწყოს მისიონერული მოღვაწეობა.

დაუცხრომელ ასკეტურ ღვაწლსა და შრომას ეწეოდა წმ. ილარიონი იორდანის უდაბნოებში. აქ ის „სამარადისოდ ხედვასა ღმერთის(ა)სა შეესაკუთრა“ და მონაზვნური სისრულის მესამე ხარისხს მიაღწია. ამის შემდეგ მთელი მისი არსება საღვთო მისიის მოლოდინით იყო აღსავსე; იტყოდა: „მაუწყე მე, უფალო, გზაჲ, რომელსაცა ვიდოდი, და კუალად მასწავე მე, რაჲთა ვყო ნებაჲ შენი“ (ფსალმ. 142,8). და აჰა, მასაც, ისევე როგორც წმ. ნინოს (მეტაფრასული „ცხოვრების“

მიხედვით), ღვთისმშობელი გამოეცხადა და სამშობლოში დაბრუნება აუწყა: „ჰ, ილარიონ, ნარვედ და მოისწრაფე სახედ შენდა, დაუმზადე სერი უფალსა და ძესა ჩემსა“ (აბულაძე 1967: 15). ჩვენების დროს წმ. ილარიონი თითქოს ზეთისხილის მთაზე იყო ასული, იქ, სადაც იესო ქრისტე ამაღლდა ზეცად და მამის ღვთაებრივ ნიაღვრს დაუბრუნდა.

მაშასადამე, წმ. ილარიონის ხილვა წინასწარმოსწავებითა და ახალი გზის დასაწყისზე მიუთითებს. ეს სამისიონერო და სამოციქულო მოღვაწეობის გზაა, განდიდებისა და ღვთაებრივი ამაღლებისაკენ მიმავალი.

წმ. ილარიონ ბრუნდება საქართველოში. აქ მისი ძალისხმევა, ვითარცა ახალი მოციქულისა, სარწმუნოების განმტკიცების, მონასტრული ცხოვრების დამკვიდრების და სულიერების აღორძინებისაკენ არის მიმართული. აქედან ილარიონ ქართველი მიემგზავრება დასავლეთში: ულუმბო, კონსტანტინოპოლი, რომი, თესალონიკი — აი, წმინდანის მიერ განვლილი მარშრუტი და მისი სამოღვაწეო ადგილები. ბიზანტიაში ის გვევლინება, როგორც „ახალი წმ. ნინო“, რომელსაც ნებისმიერ წინააღმდეგობას ღვთისმშობელი დააძლევინებს. წმ. ნინოს მსგავსად იგი კურნავს ავადმყოფებსა და ხეივანთ, ახდენს სხვადასხვა სასწაულებს, ზოგჯერ მის ანალოგიურსაც კი (მაგალითად, მთავრის მხეველის ძის განკურნება).

საბოლოოდ კი, წმ. ილარიონის კულტმა იგივე მნიშვნელობა უნდა შეიძინოს ბერძნულ-რომაული იმპერიისათვის, რაც წმ. ნინოს ჰქონდა ქართლისათვის, მან იგივე ფუნქცია უნდა შეასრულოს ბასილი პირველისა და მისი მემკვიდრეებისათვის, რაც უცხო ტყვე-ქალმა იკისრა მირიანისა და მისი ჩამომავლებისათვის; წმინდანის ნეშტის საბოლოო ადგილსამყოფელი — რომანას მონასტერი უნდა გახდეს ბერძენთათვის მართლმადიდებლობის დაუმრეტელი წყარო, მარადიული სულიერების და მადლმოსილების, განახლებისა და აღორძინების წმინდათაწმინდა ადგილი, ანუ ის, რაც იყო ქართველთათვის სვეტიცხოველი და ბოდბის მონასტერი.

ასე აღადგენს ილარიონ ქართველის მოგზაურობა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ჩატეხილ ხიდს, ასე აკავშირებს უხილავი სულიერი ძაფებით იერუსალიმს, კონსტანტინოპოლსა და რომს, ასე აერთიანებს და კრავს ის მთელ ქრისტიანულ სამყაროს. ეს გზა კულტურული მსოფლიოს, ოიკუმენის, გამთლიანებისა, ბასილი პროტოასკრიტის აზრით, ქართლზე გადის, რადგან წმინდანი აღმოსავლეთში კი დაიბადა, მაგრამ „სათნოებათა ელვითა დასავალისა მყოფნი განანათლა“ (მახარაშვილი 2002: 55-57).

#### დამონმებანი:

- აბულაძე 1967:** აბულაძე ი. (რედაქტორი). *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. II, (XI-XV ს.ს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.
- ალიბეგაშვილი 1993:** ალიბეგაშვილი გ. *გიოგრაფიული მხარეები ბიბლიაში*. ფ. ლიტერატურა და ხელოვნება. შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტისა და გ. ჩუბინიშვილის სახ. ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის ჟურნალი, № 1, თბ.: 1993.
- დოლაქიძე 1983:** დოლაქიძე მ. *ახალი ნაშრომი ილარიონ ქართველის ცხოვრების შესახებ*. მრავალთავი. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის პერიოდული სამეცნიერო ორგანო, XII. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1983.
- იმნაიშვილი 1966:** იმნაიშვილი ი. (გამომცემელი). *„ეპიფანიე კვიპრელის ცხოვრება“*. საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში, II. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, №10. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1966.
- მახარაშვილი 2002:** მახარაშვილი ს. *თეოფილე ხუცესმონაზონი (შემოქმედებითი პორტრეტი)*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2002.
- მახარაშვილი 2004:** მახარაშვილი ს. *წმ. ნინოს სახე, როგორც არქეტიპი წმ. ილარიონ ქართველისა*. სამეცნიერო შრომათა კრებული. თსუ სიღნაღის (კახეთის) ფილიალის ყოველწლიური სამეცნიერო ორგანო, V. სიღნაღი: 2004.
- მეტრეველი 2000:** მებრეველი ფ. *აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი*. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2000.
- ყუბანიშვილი 1960:** ყუბანიშვილი ს. (რედაქტორი). *ჩვენი საუნჯე*. I, ძველი მწერლობა. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1960.

Soso Makharashvili

### Biblical and Literary Paradigms in Basil Protoascritos' "The life of Saint Hilarion the Georgian"

#### Summary

The research deals with biblical paradigms verified in "The Life of St. Ilarion from Georgia". An attempt is made to find out. literary parallels between the mentioned writing and the other original hagiographic works, reveal those firm composition motives that are characteristic to the concrete genre. It is shown that for creating St. Ilarion's

image, Mpnk Basil uses such archetypes as Moses the Prophet from the Old Testament, Disciples Peter and Paul and even Jesus Christ and Saint Nino, the Enlightener of the Georgians. Moreover, paradigmatic topology (Image Language) is rather the method for realizing the artistic design and revealing the religious mission of the Georgian monks in Byzantine Empire to proclaim significance and singularity of the Georgian nation, than the purport of the author.

## ია გრიგალაშვილი

### „წმიდა შუშანიკის წამების“ დასაწყისი

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ისტორიულ-ფილოლოგიური ანალიზი სრულყოფილი არ იქნება, თუ არ გავითვალისწინებთ მათ საღვთისმსახურო ხასიათსაც. მათი წაკითხვა ეკლესიაში თვითონაც განაპირობებდა ღვთისმსახურებისთვის გარკვეული სახის განსაზღვრას.

ეკლესიაში მიმდინარე ღვთისმსახურება ზეციურ არსებათა გალობას, ღვთისადმი მათგან აღვლენილ ხოტბას ემსგავსება. მინიერი და ზეციური დრო ერთიანდება მორწმუნეთა ზიარებისას. მორწმუნე ქრისტეს სისხლთან და ხორცთან ზიარებისას უფლის თანაზიარი ხდება. ზღვარი იშლება ანმეოსა და ბიბლიურ მარადიულობას შორის.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა კომპოზიცია ისეა აგებული, რომ ღვთისმსახურებისთვის საგულისხმო თემებზე გამახვილდეს ყურადღება. ეს თემებია: სამყაროს შექმნა, ადამიანის ცოდვითდაცემა, სამოთხიდან განდევნა, სინანული, ქრისტეს მოსვლის შესახებ წინასწარმეტყველება, ქრისტეს მოსვლა, ჯვარცმა, აღდგომა, ამაღლება, მეორედ მოსვლის მოლოდინი.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში მონამის ამქვეყნად ცხოვრების ეპიზოდები შედარებულია ბიბლიურ რჩეულ პირთა თავგადასავალთა შესაბამის პასაჟებთან. თხზულებაში განვითარებული მოვლენების შესაბამისად წმინდანი ამჟღავნებს მამამთავართათვის დამახასიათებელ ღვთის ერთგულებას, წინასწარმეტყველთა მამხილებლურ პათოსსა და წინასწარ განჭვრეტის უნარს, მახარებელთა სიყვარულს ჭემმარიტი სიტყვისადმი, მოციქულთა მსგავს მზაობას საქადაგებლად და წმინდანთათვის ჩვეულ თავგანწირვას. რაც მთავარია, თხზულების მთავარი გმირი სრულყოფილებით თვით იესოს ემსგავსება.

იაკობ ხუცესის „წმიდა შუშანიკის წამება“ ქართველ მეცნიერთა მიერ განხილულია როგორც ისტორიულ-ლიტერატურული კუთხით (ივანე ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე, ნიკოლოზ ჯანაშია, ილია აბულაძე, შერმადინ ონიანი, ივანე ლოლაშვილი, ბეჟან კილანავა, მანანა გიგინეიშვილი, რევაზ ბარამიძე და სხვ.), ასევე სახისმეტყველებითი საკითხების წინა პლანზე წამონევიტაც (რევაზ სირაძე, ფირუზ მეტრეველი, ლალი დათაშვილი, ქეთევან ელაშვილი და სხვ.).

„წმიდა შუშანიკის წამების“ რამდენიმე რედაქცია არსებობს: ვრცელი, მოკლე და სვინაქსარული როგორც ქართულ, ასევე სომხურ ენაზე. ამასთან, ზოგიერთი რედაქცია რამდენიმე ვარიანტითაა წარმოდგენილი.

ჩვენამდე მოღწეულია „წმიდა შუშანიკის წამების“ სხვადასხვა რედაქციების ორ ათეულამდე ხელნაწერი. ყველაზე მეტი – თერთმეტი ხელნაწერთაა ცნობილი ქართული ვრცელი რედაქცია. უძველესი ხელნაწერი მოთავსებულია X ს. პარხლის მრავალთავში, რომელიც ყველაზე დიდი ქართული ხელნაწერი წიგნია. დანარჩენი ხელნაწერები XVIII-XIX საუკუნეებით თარიღდება.

ქართული მოკლე რედაქცია ათონის ერთ-ერთ ხელნაწერ კრებულში, ცნობილ სვინაქსარშია (Ath. 57). იგი ნ. მარმა აღწერა და X ს-ით დაათარილა (მარი 1900: 47-72).

ქართული სვინაქსარული „წამება“ ორი ხელნაწერთაა ცნობილი 425 (1718 წ.) და 220 (1726) (ძეგლები 1968: 385).

სომხური ვრცელი რედაქციის ერთ ხელნაწერს მიაკვლია ილია აბულაძემ ემშიაძინის ერთ-ერთ მრავალთავში. ხელნაწერი გადაწერილი უნდა იყოს 1689 წელს, ხოლო მეორე ვრცელი სომხური რედაქციის გამოცემა განხორციელებულია ვენეციაში 1853 წელს. ცნობილ ისტორიკოსსა და მწერალს ლ. ალიშანს გადაუწერია ეს ნუსხა და მას გადაუცია ვენეციის ხელნაწერთა ბიბლიოთეკისათვის.

სომხური მოკლე მარტივობის წიგნის უთარილო ნუსხური ხელნაწერი არსებულია XIX ს-ში ქ. კარინში. მისი პირი გადაულია 1847-1852 წწ. ნ. სარგისიანს.

სომხური სვინაქსარული წამებანი არაერთი ნუსხითაა წარმოდგენილი. ილია აბულაძემ ერთ-ერთი უცნობი რედაქცია აღმოაჩინა ერევანში. ეს ხელნაწერი 1296 წლისად ითვლება“ (აბულაძე 1938: 04-06). „წმიდა შუშანიკის წამების“ გამოცემებზე ჩვენ არ შევჩერდებით. ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ რედაქციათა ურთიერთიმარტების ზოგიერთ ასპექტზე.



ილია აბულაძის შეხედულებით, სომხური მოკლე ნამების ტექსტი მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს იაკობ ხუცესის ნაწარმოებთან, რაც ქართულ ვრცელ რედაქციაზე დამოკიდებულების მეტი ნიშნის გამოვლენით დასტურდება. ქართულთან ტექსტობრივად შემხვედრი ადგილებია უფრო მეტი, ვიდრე ვრცელ სომხურ მარტვილობასთან. მოკლე ნამება ენობრივად უფრო ძველია, ვიდრე ვრცელი. ვრცელი მისი გადაშუაებაა.

ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ ვრცელ სომხურ ნამებას ქართულთან დაკავშირებით ზოგადი ხასიათის ისეთი თავისებურებანი ახასიათებს როგორცაა: 1. თარიღის აღუნიშვნელობა. 2. გეოგრაფიული პუნქტების დაუსახელებლობა. 3. საყოფაცხოვრებო მხარეებისთვის გვერდის ავლა. 4. „ნარხოცა მოქმედ პიროვნებათა შესახებ, ისეთი ზედმინევენი ცნობებისა, როგორც საკუთარი სახელებია“ (ჯავახიშვილი 1921: 22). მას მაგალითებად სასახლის ეპისკოპოსისა და კარის ხუცესის მოუხსენებლობა მოჰყავს. კარის ხუცესი სახელით არსად იხსენიება გამოქვეყნებულ ვრცელ და მოკლე მარტვილობათა ნიგნებში, მაგრამ ეპისკოპოს აფოცის სახელს ილია აბულაძემ მიაგნო ეჩმიაძინის ხელნაწერ ნუსხაში (941). ივ. ჯავახიშვილმა ქართული ვრცელი ნამება დედნად, ხოლო სომხური მის მერმინდელ გადაკეთებად აღიარა, რასაც დაეთანხმა ილია აბულაძე. მისი თქმით, როცა სომხური მარტვილობის ორივე რედაქციის ნიგნებს ქართულს ვადარებთ, პირველი, რაც შეინიშნება, ისაა, რომ ორივე ქართულის გარკვეულ ნაწილს უჭერს მხარს, გარკვეულს კი არა. მხარის დაჭერა უფრო ჩანს, როცა მოთხრობის ფაქტობრივ მხარეს ეხება საქმე; ერთმანეთს კი მაშინ სცილდებიან, როცა საქმე შუშანიკის მონამეობას ეხება. მაგ.: ლოცვა-ვედრებას, მოთმინებასა და სხვ. ან როცა ქართულით შუშანიკი ბაასობს, ანდა როცა ავტორი – იაკობ ხუცესი – სადმე თავის შესახებ იძლევა ცნობებს, ან კიდევ, როცა რაიმე სურათი მხატვრულ სახეებშია მოცემული. ამათ ნაცვლად ხსენებული ორივე ტექსტი ან გავრცობილია ხოლმე, ან შეკვეცილი, ანდა სრულიად გვერდს უხვევს ასეთებს. ავტორის პირადობა, რომელიც აგრეთვე ქართულს რამდენჯერმე აქვს აღნიშნული, სომხურში არ ჩანს. პირველი პირით თხრობა ქართულისა სომხურში მესამე პირითაა წარმოდგენილი. მხატვრული ადგილები და აღწერებიც ქართულისა სომხურში ან სრულიად არ შეინიშნება, ანდა მეტად მკრთალია.

სომხურ მოკლე ნამებას ვრცელისგან განსხვავებით, როგორც ცნობილია, ერთგვარი შესავალი მოეპოვება, რომელშიაც შუშანიკის გენეალოგიაა გადმოცემული. ეს შესავალი, როგორც თავის დროზე გამომცემელმა აღნიშნა, თანმხვდომია მოსე ხორენელის „სომხეთის ისტორიის“ III ნიგნის 51 და 49 თავების ერთი ნაწილისა. ეგების ეს ადგილი იმ ვრცელი ნამების ნიგნსაც ჰქონდა, რომლისგანაც იგი შეიძლება ყოფილიყო გამოკრებილი. ასეთი რამ კი კვლავ იმის მაჩვენებელი იქნებოდა, რომ მოკლე ნამება დღესდღეობით ცნობილი ვრცელი ნამებისაგან განსხვავებული ნიგნიდან მომდინარეა. მაგრამ ისიც შესაძლოა, რომ მოკლეს მიერ გამოყენებულ ვრცელ ნამებას არ ჰქონდა ასეთი ადგილი. მაშინ იგი შემოკლებელისა თუ გამომკრებელის ნახელავი იქნებოდა აღებული მოსე ხორენელისგან ანდა შეთხზული თვით მისგან და ამდენად წყაროდ ქცეულიც მოსესათვის. არც ერთს და არც მეორეს არ ენიშნა აღმდგეგმა მოსე ხორენელის მოღვაწეობის წლებად ნაგულისხმები დრო. მოსე IX საუკუნის I ნახევრის მოღვაწედ მიიჩნევა. დაახლოებით ამ დროის უნდა იყოს სომხური ნამების აღნიშნული ძეგლიც.

ილია აბულაძე არ იზიარებდა ნ. მარისა და ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ ქართული მოკლე რედაქცია თარგმნილია სომხური მოკლე ტექსტიდან. ქართულს, ისე როგორც სომხურსაც ურთიერთთან შეპირისპირებისას მოეპოვება როგორც ზედმეტი და დანაკლისი სიტყვები, ისე წინადადებებიც. მაგალითად, ქართულ თარგმანში სრულიად არაფერია ნათქვამი შუშანიკის აღსრულების თარიღის შესახებ, რაც შესაძლოა იმით იყოს გამოწვეული, რომ დედანში აღნიშნული თარიღი ქართულზე გადმოყვანით არ უჭერდა მხარს დასაწყისში მოსახსენებლად განკუთვნილ დღეს — 21 აგვისტოს. ქართული ვრცელი მარტვილობის ტექსტის სათანადო ადგილებს სომხური მოკლე მარტვილობის ტექსტი უფრო უჭერს მხარს, ვიდრე ქართული მოკლე მარტვილობის ტექსტი. ქართული რამდენადმე სხვაგვარი ნუსხის მოკლე ნამების თარგმანი ჩანს, ვიდრე დღესდღეობით ცნობილია.

ეროვნულ-ეკლესიური თვალსაზრისის შესამჩნევი გამომჟღავნება ქართულთან დაპირისპირებით სომხურ ლიტერატურში ქართულ-სომხური საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ იწყება, ე. ი. VII საუკუნიდან. ამიტომ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ თუ ამ დრომდის სომხურად შუშანიკის ნამება იქნებოდა, იგი იგივე იქნებოდა, რაც ქართული (უკანასკნელის თარგმანი), ყოველ შემთხვევაში, დიდად მაინც არ უნდა განსხვავებულიყო ქართულისაგან. მისი გადაკეთება და სომხურ თვალსაზრისზე განყოფილება კი ამის შემდეგ, თანდათანობით უნდა მომხდარიყო ურთიერთობის განვითარების შესანამისად. ამაზე, სხვას რომ თავი დავანებოთ, თვით შემონახული მარტვილობების ტექსტებიც მიგვითითებენ. მათი დაპირისპირებითი შესწავლიდან ნათლად ჩანს, რომ ქართულისაგან დაშორება თანდათან ხდება (აბულაძე 1938: 019-045).

მეცნიერი ქართულ-სომხური რედაქციების შედარების შემდეგ საკვებით სწორ დასკვნამდე მივიდა: *„ქართული, თავისი ფაქტობრივი მხარის ზედმინევენი სისრულითა და სიჭარბით, რაც მისი ლიტონობისა ანუ კიმენობის დამადასტურებელია, ადრინდელი ნიშნების მატარებელიცაა, ხოლო მეორე, სომხური, სადაც ეს მხარე, პირიქით, შეკვეცილია და ზოგადი*

შტრიხებით შემცვლელი ზედმინევილობისა და იმავე დროს წინა პლანზე მონამებრივი ქცევის დამყენებელიც, მერმინდელიობას გვიჩვენებს“ (აბულაძე 1938: 039) (ხაზი ჩვენია – ი. გ.).

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ გაუმახვილებიათ ყურადღება იაკობ ხუცესის თხრობის ბუნებრიობაზე, რასაც, ჩვენი აზრით, ადასტურებს თხზულების დასაწყისიც: „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“. ქართული ვრცელი რედაქციის ამგვარი შესავალი ივანე ჯავახიშვილს აფიქრებინებდა, რომ იაკობის შრომა წარმოადგენს მეორე ნაწილს, შუშანიკის აღსასრულის მომთხრობელს, ხოლო პირველი ნაწილი, რომელშიც ლაპარაკი იქნებოდა მისი ბავშვობის შესახებ, ავტორს ამ შემთხვევაში განგებ არ მოუყვანია (ჯავახიშვილი 1945: 25).

კორნელი კეკელიძე კი წერდა: „*შეიძლება ეს ასეც იყოს, თუმცა ავთოგრაფიული მწერლობის ტრადიციას ასეთი დანაწილება ერთი მთლიანი ნაწარმოებისა არ სჩვევია*“ (ხაზი ჩვენია – ი. გ.) (კეკელიძე 1980: 115). მაშასადამე, ძველი ქართული მწერლობის უბადლო მკვლევარი გამორიცხავდა „წმიდა შუშანიკის წამების“ ტექსტის I ნაწილის არსებობას. კორნელი კეკელიძე მხოლოდ ჰიპოთეზის სახით გამოთქვამდა ვარაუდს, რომ შესაძლოა იაკობს დანერგილი ჰქონდა რაღაც ისტორიული შრომა, რომელშიც შუშანიკის წამების შესახებ გაკვრით იყო ლაპარაკი, ისე როგორც გაკვრით იხსენიებს მას მემატინაე. ვინაიდან ასეთი გაკვრითი მოხსენება ღირსშესანიშნავი პიროვნების მონამებრივი აღსასრულისა მაშინდელ ეკლესიურად მოაზროვნე და განწყობილ საზოგადოებას ცნობისმოყვარეობას უღიზიანებდა, იაკობმა მერე ცალკე საგანგებოდ ან დამტკიცებით, როგორც თვითონ ამბობს, აღწერა მისი მარტვილობა (კეკელიძე 1980: 115).

სიტყვა „დამტკიცებულად“ ნიშნავს „ჭეშმარიტად“, „წამდვილად“. ჩვენი აზრით, შეიძლება ავტორი გულისხმობდეს წმინდანის შესახებ შეკრებილი ცნობების დალაგებულად, განყოფილად, საბოლოო სახით გადმოცემას. ამგვარი ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას ის გარემოება გვაძლევს, რომ ჯერ კიდევ III საუკუნეში, როცა შეწყვეტილა ქრისტიანთა დევნა, დაუწყიათ ზრუნვა, რომ ერთად შეეკრიბათ მონამეთა, მათი წამების ადგილისა და დროის შესახებ ცნობები და აღესრულებინათ მათი ხსენებანი (ტიპიკონი 1910: 306). მრავალი მონამის შესახებ შენარჩუნებული იყო ოფიციალური ოქმები (რომლებსაც აწარმოებდნენ პროკონსულის მდივნები ან პროკურატურა), სადაც შედიოდა ბრალდება, დაკითხვა, მონამეთა ჩვენებები, განაჩენი და მსჯავრი. ჩვენამდე შემორჩა რამდენიმე ასეთი ოქმი. მაგალითად, წმიდა კვიპრიანეს შესახებ აქტი, 4258, ხსენების დღე 31 აგვისტო; ასევე მათ მიერ წარმოებული ძიებისა და სასამართლოს ოქმები, ან კიდევ თვითმხილველ ქრისტიანთა ჩანაწერები, რომელთაც აწარმოებდნენ უშუალოდ მათი წამებისას, ან მაშინვე, მონამის აღსრულების შემდეგ. ამ მონაცემებს შემდეგ აჯგუფებდნენ, ალაგებდნენ. ზოგიერთ ეკლესიაში ყოველივე ამას დახვეწილი, სისტემატიზირებული სახე მიუღია. IV საუკუნეში კი ადგილობრივ ეკლესიებს შეუქმნიათ თავიანთ მონამეთა თვენი (ტიპიკონი 1910: 307).

როგორც ჩანს, იაკობ ცურტაველი საგანგებოდ კრებდა, აგროვებდა მასალებს, რომლებიც წმიდა შუშანიკის ცხორება-მონამობასთან იყო დაკავშირებული. ხუცესი, როგორც დედოფლის სულიერი მოძღვარი და პიტიახმის ოჯახთან დაახლოებული პირი, რა თქმა უნდა, წინასწარ განჭვრეტდა, თუ რა უსიამოვნებების, ტანჯვა-წამების გადატანა მოუხდებოდა დედოფალს გამაზდენებული მეუღლისაგან. სწორედ ამიტომ, როცა ვარსქენის სპარსეთიდან დაბრუნებამდე შეიტყო დედოფლის ეკლესიის მახლობელ სენაკში გადასვლის შესახებ, მოინახულა შუშანიკი, თანაუგრძნო და, შეიძლება ითქვას, შეამზადა კიდევ მოსალოდნელი განსაცდელის დასათმენად: „ლუანლსა დიდსა შესლვად ხარ, დედოფალო, ეკრძაღე სარწმუნობასა ქრისტესსა, ნუჟუჟე მტერმან, ვითარცა სრსვილმან, საძოვარი პოოს შენ თანა“ (ძეგლები 1963: 13). დედოფლის სიტყვებიდან ხუცესმა შეიტყო, რომ წმიდა შუშანიკი მზად იყო ტანჯვათა გადასატანად. თხზულებიდან ნათლად შეიგრძნობს მკითხველი, რა საოცარი შიში გამეფებულა ვარსქენის საპიტიახში: „და ვარქე მე სანატრელსა მას ხვაშიადად-რე: — ვითარ გეგულების მითხარ მე რაითა უწყოდი და აღწერო შრომაჲ შენი“ (ძეგლები 1963: 14). სავარაუდოა, რომ დედოფლის გადაწყვეტილების ურყევობაში დარწმუნებულ ხუცესს იმთავითვე განუზრახავს შეეგროვებინა და შემდეგ სათანადოდ, გაემართა წმიდა შუშანიკის მონამებრივი ცხოვრების ამსახველი მასალა.

თხზულების დასაწყისშივე ავტორი გადმოსცემს ვარსქენის სპარსეთში გამგზავრებისა და მისი წარმომავლობის შესახებ და იქვე შენიშნავს: „და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაპეტისაჲ, რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა, მამისაგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ...“ (ძეგლები 1963: 11). „რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა“ შეიძლება ორი განსხვავებული მნიშვნელობით გავიგოთ: 1. რომ ამ პიროვნების, ვარდანის ასულის გამო დაუწერია „ესე“, ანუ ეს თხზულება; „თქუენდა“, ანუ თქვენთვის, მრევლისთვის, ეკლესიაში წასაკითხად; ან 2. შესაძლოა, ავტორს მასალის შეკრებისას ეპისტოლეით მიუმართავს იმ პირის ან პირებისათვის, რომლებმაც ზედმინევილი ზუსტად იცოდნენ წმიდა შუშანიკის წარმომავლობასა და ბავშვობასთან დაკავშირებული დეტალებიც კი. საფიქრებელია, რომ მან მიაგნო სწორედ ასეთ შეტყობინებაში, პასუხში ცნობას იმის შესახებ, რომ თავდაპირველად წმინდანისათვის „ვარდანი“ დაურქმევიათ, ხოლო შემდეგ სიყვარულით, მოფერებით უწოდებიათ მისთვის „შუშანიკ“.

ჩვენ ვიზიარებთ ედიშერ ჭელიძის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს, რომ ცნობა — შუშანიკი იყო „მოშიში ღმრთისაჲ სიყრმიტგან თჳსით“, იმდენად ზოგადი, იმდენად საყოველთაო მითითებაა ნებისმიერ წმინდანთან დაკავშირებით, რომ საუბარი იაკობის მიერ შუშანიკის ყრმობის საგანგებოდ აღწერის შესახებ უშედეგო ჩანს, რადგან ყველაზე მოკლე შეტყობინებაშიც კი ჰაგიოგრაფს შეეძლო (და შეიძლება ითქვას, ევალებოდა კიდევც), ხაზი გაესვა შუშანიკის ღვთისმომიშობაზე ადრეული ასაკიდანვე (ამგვარი ხაზგასმა ხშირად იჩენს თავს წმინდანთა შესახებ დაწერილ ყველაზე მოკლე ჰაგიოგრაფიულ, თუნდაც საკუთრივ სვინაქსარულ საკითხავებში) (ჭელიძე 2005: 45).

იაკობ ხუცესი წმიდა შუშანიკის თანამედროვეა, ისევე როგორც მრევლი, რომელსაც უყვებოდა წმიდა შუშანიკის მონამეობრივი ღვანლის შესახებ. „ვთქუთ“ ნიშნავს არა ერთი პირის მიერ თქმულს, არამედ რამდენიმე ადამიანისას. მამასადაამე, წმიდა შუშანიკის აღნიშნული თვისების შესახებ სხვებმაც იცოდნენ, რაც ბუნებრივია, რადგან ბავშვობა ნეტარ შუშანიკს ვარსკენ პიტიახმის მამის სასახლის კარზე გაუტარებია.

რევაზ სირაძის თვალსაზრისით, „შუშანიკის წამება“ თვითონ შეიცავს ცნობებს, რომელთა მიხედვით, სრულიად ცხადია, რომ მასზე ადრეც უნდა არსებულებოდა სხვა ძეგლები ქართული ქრისტიანული მწერლობისა. მრავალგზის ყურადღებული ფრაზა — შუშანიკი იყო „მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა-იგი ვთქვით, სიყრმიტგან თჳსით“ — გულისხმობს რაღაც სხვა ნაწარმოებს და არა ამავე ნაწარმოების თითქოსდა დაკარგულ შესავალს. თუ რა სახის უნდა ყოფილიყო ეს ნაწარმოები, რომელშიც საუბარი იქნებოდა ბავშვობიდანვე შუშანიკის ღვთისმომიშობაზე, ამის შესახებ სხვადასხვა ვარაუდი არსებობს. მისი აზრით, აქ უნდა იგულისხმებოდეს საფლავისპირა საკითხავი ანუ ენკომია — ეპიტაფია, რომელიც უნდა წარმოეთქვა შუშანიკის დაკრძალვისას იაკობს, ვითარცა მის სულიერ მოძღვარს, რომელსაც მართებდა სიკვდილის შემდგომ წესთა აღსრულება სასახლის ეპისკოპოს აფოცთან ერთად. *ბუნებრივია, რომ ამგვარ ენკომიაში ყურადღება გამახვილებულიყო შუშანიკის ბავშვობისდროინდელ ამბებზე, რომელთა მომსწრე თვითონ იაკობი იყო* (ხაზი ჩვენია — ი. გ.). ეს საკითხავი დაინერგებოდა შუშანიკის კანონიზაციამდე (ანუ წმინდანად შერაცხვამდე), ხოლო „წამება“ კანონიზაციის შემდეგ შეიქმნებოდა.

საკითხავთა ჟანრს ამ დროისათვის უკვე გარკვეული ტრადიციები ჰქონდა, რომ არაფერი ვთქვათ ბიზანტიურ მწერლობაზე, ამ მხრივ, თვით „შუშანიკის წამების“ ცნობებიც საყურადღებოა. იმ დროს უკვე არსებულა ქართული „სამარტვილენი“ ანუ მონამეთა მოსახსენებელი ადგილები, რომლებიც ვარსკენის მამასაც აუგია. სამარტვილენი კი სადღესასწაულო საკითხავებს საჭიროებდნენ“ (სირაძე 1997: 4-5).

მამასადაამე, რევაზ სირაძის თვალსაზრისით, ფრაზა „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“ არ იძლევა საშუალებას გამოითქვას ვარაუდი დაკარგული შესავალი ნაწილის არსებობის შესახებ. თუმცა, ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მოსაზრებას, თითქოს ხუცესს ეკუთვნოდეს სხვა ნაწარმოებიც, კერძოდ, ენკომია, რომელშიც ყურადღება გამახვილდებოდა წმიდა შუშანიკის ბავშვობისდროინდელ ამბებზე. ენკომია არის ქება, შესხმა, ხოტბა, რომელიც წარმოითქმებოდა წმინდანთა განსადიდებლად საეკლესიო დღესასწაულებზე. თუნდაც შექმნილიყო ენკომია, მასში ვერ აისახებოდა წმინდანის ბავშვობასთან დაკავშირებული ამბები. სასულიერო ლიტურატურაში არ არსებობს ფაქტი წმინდანის ბავშვობის, ან ბავშვური ქცევების ამსახველი ეპიზოდების გადმოცემისა. „კოლაელ ყრმათა წამებაშიც“ თვითონ წამების ფაქტზეა ავტორის მიერ ყურადღება გამახვილებული და არა წმინდანთა ბავშვობაზე, ან სხვა ამბებზე, რომლებიც მათ ბავშვურ თავგადასავალს ასახავდა. სახარებაში არაფერია მოთხრობილი თვით ქრისტეს ბავშვობის შესახებაც. სასულიერო ლიტურატურის მთავარი გმირები სულიერი სრულყოფის საკმაოდ რთულ გზას გადიან. ბავშვობიდანვე ღვთისმომიშობა ერთ-ერთი თვისებაა წმინდანებისა. გრიგოლ ხანძთელის შესახებ წერს ჰაგიოგრაფი, რომ „სიჩრითგანვე ღვინოჲ და კორცი არა შეკდა პირსა მისსა“ (ძეგლები 1963: 249). მიუხედავად იმისა, რომ მოცულობით საკმაოდ ვრცელი ნაწარმოებია, „წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ არ არის მოთხრობილი წმიდა გრიგოლის ბავშვობასთან დაკავშირებული ამბები, რაც სავსებით ბუნებრივია.

იაკობ ხუცესი იცავს და აგრძელებს წმინდანის მონამეობის ფაქტებთან, ასევე მის გარდაცვალებასთან დაკავშირებელი მოვლენების დათარიღების გადმოცემის ტრადიციას. იგი ზუსტად უთითებს ვარსკენის სპარსეთში გამგზავრების თარიღს: „იყო მერვესა წელსა სპარსათა მეფისასა, კარად სამეფოდ წარემართა ვარსკენ პიტიახში“ (ძეგლები 1963: 11). ვარსკენის ქმედებამ გამოიწვია წმიდა შუშანიკის მონამეობის რთულ გზაზე შედგომა. ჰაგიოგრაფი თხზულების ბოლოს ზუსტად უთითებს წმინდანის მონამეობისა და აღსასრულის თარიღებს: „და არს დასაბამი ტანჯვათა მათ წმიდისა შუშანიკისთა თთუესა აპნისისასა, მერვესა თთესასა და დღესა ოთხშაბათსა, და მეორედ გუემად მისი შემდგომად აღვსებისა ზატიკსა, დღესა ოთხშაბათსა, და კუალად ტანჯვაჲ ვარდობისა თთუესა ათცხრამეტსა და აღსრულებაჲ მისი თთუესა ოკდონბერსა ათჩვიდმეტსა სახსენებელსა წმიდათა მათ და სანატრელთა მონამეთა კოზმან და დამიანწსთა“ (ძეგლები 1963: 28-28). როგორც ჩანს, იმ ეკლესიაში, რომელშიც დაანესეს წმიდა შუშანიკის ხსენების დღე და სადაც იაკობ ხუცესი ატარებდა ღვთისმსახურებას, უნდა არსებულებოდა თვენი, რომელშიც შეიტანდნენ განწესებულ სახსენებელს.

„წმიდა შუშანიკის წამების“ ტექსტშივეა დაცული ცნობა, თუ როგორ დაუკრძალავთ წმინდანი. „და მაშინ-ლა ეპისკოპოსთა მათ ორთავე, იოანე და აფოც, ვითარცა ჳართა მჳნეთა დაუღლვითა ზესკნელისა მის ფასისათა, ყოვლით კრებულთურთ ფსალმუნითა სულიერითა და კეროვნითა აღნთებულთა და საკუმეველითა სულნელითა აღვიხუენით პატიოსანნი ძუალნი და გამოვიხუენით წმიდასა მას ეკლესიასა. და დავეჳკრძალენით წმიდანი იგი და დიდებულნი და პატივცემულნი ნაწილნი წმიდისა შუშანიკისნი განმზადებულსა მას ადგილსა. და მას ლამესა ანგელოზთა სახედ ლამჳ იგი განვათიეთ და *დავითის ქნართა მით ყოვლად ძლიერსა ღმერთსა და ძესა მისსა უფალსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა ვადიდებდით*, რომელი ყოვლითა ყოველთა მიმართ შემძლებელ არს. და განამჳნის მამანიცა და დედანიცა და თჳსთა მათ თჳსი იგი ძლიერებისა ძლევად მოჳმადლის ყოველთა, რომელნი ეძიებენ მას ერთითა გულითა“ (ხაზი ჩვენია – ი. გ.) (ძეგლები 1963: 28). ჳაგიოგრაფის თქმით, ფსალმუნთა გალობით დაუკრძალავთ წმიდა შუშანიკი „განმზადებულსა მას ადგილსა“.

იაკობ ხუცესის თხზულება იმთავითვე საღვთისმსახურო დანიშნულებისათვის შექმნილა. შერმადინ ონიანის თქმით, „შუშანიკის მონამეობრივ სიკვდილს დიდი გავლენა მოუხდენია თანამედროვეებზე. ქართულმა ეკლესიამ ის მაშინვე ეროვნულ წმინდანად შერაცხა, დაანესა მისი სახსენებელი (ონიანი 1978: 8).

აღსანიშნავია, რომ წმინდანის ხსენებასთან დაკავშირებული ზეიმი იმართებოდა საერთო ზიარებისას. „ღვთისმსახურებისას წარმოითქმებოდა წამებული მონამის შესაქები სიტყვა და კითხულობდნენ მის წამებას“ (ტიპიკონი 1910: 312). მას შემდეგ, რაც მღვდელი აღასრულებდა ღვთისმსახურებას, იკითხებოდა წმინდანის მონამეობის შესახებ მის საფლავთან, ან მის სახელზე აგებულ ეკლესიაში. სრულებით ბუნებრივად ჟღერს „წმიდა შუშანიკის წამების“ დასაწყისი — „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ“, ანუ ახლა კი „დამტკიცებულად“, ჳემმართად მოგითხრობთ თქვენ წმინდანის აღსასრულის შესახებ. იაკობ ხუცესმა, მას შემდეგ რაც ჩაატარა ღვთისმსახურება იმჳამინდელი ყველა წესის დაცვით, სათანადო საკითხავების წაკითხვის შემდეგ მრევლს მოუთხრო წმინდანის მონამეობის ამბავი.

ის ფაქტი, რომ „წმიდა შუშანიკის წამების“ დასაწყისი „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ...“ არ არსებობს სომხურ რედაქციებში და არც მოგვიანო ხანის ქართულ სვინაქსარულ რედაქციებში, მონაბობს, რომ თხზულება V საუკუნეშია შექმნილი წმინდანის თანამედროვე ხუცესის მიერ, რომელიც სავსებით ბუნებრივი ფრაზით იწყებს ტექსტს იმჳამინდელი საღვთისმსახურო პრაქტიკის შესაბამისად.

აღსანიშნავია, რომ მსგავსი დასაწყისი აქვს „აბიბოს ნეკრესელის წამებასაც“: „ხოლო ჯერ-*არს* მცირედ შუვა შემოვილოთ ჳსენება წმიდისა და უბინოსა მღვდელთმოდურისა და მონამისა“ (ძეგლები 1963: 240). „წმიდა შუშანიკის წამების“ დასაწყისშივე აღნიშნული „და ან“, ანუ *ახლა კი, ამჳამად* და „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ დაწყება სიტყვებით „ხოლო ჯერ-არს“ ანუ *ახლა კი არის დრო*, რომ დაიწყო მონამის შესახებ თხრობა, მიუთუთებს წმინდანის ხსენების ჟამის დადგომას ეკლესიაში.

ჩვენი აზრით, „და“ კავშირით ქადაგების დაწყება სრულებით ბუნებრივია და „წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ სომხური ვრცელი რედაქციისთვისაც დამახასიათებელია, ოღონდ სხვაგვარი გაგრძელებით: „და იყო ჟამსა მეფობისა სპარსაჲსა პიტიახში ვინმე სოფლისა მის ქართლისაჲ, რომლისა სახელი ვაზგენ, ძჳ აშუშა პიტიახმისაჲ, რომელი წარემართა კარად სამეფოდ, უვარ ყო ქრისტეანობაჲ და იქმნა სპარსთა შჯულისა ნებსით და არა იძულებით, გინა მძლავრობით“ (აბულაძე 1938: 3).

„წმიდა შუშანიკის წამების“ სომხური ვრცელი, მოკლე, სვინაქსარული და ქართული მოკლე, ასევე სვინაქსარული რედაქციები უშუალოდ ამბის თხრობით იწყება, ხოლო ქართული ვრცელი რედაქცია მათთან შედარებით უძველესია და ბუნებრივად ასახავს იმჳამინდელი საღვთისმსახურო პრაქტიკის ელემენტებსაც.

#### დამონებანი:

**აბულაძე 1938:** აბულაძე ი. *იაკობ ცურტაველი. მარტვილობა შუშანიკისი*. ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბულაძემ. ტფ.: 1938.

**კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. I, თბ.: 1980.

**მარი 1900:** Марр Н. *Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера*. Часть первая. Описание пяти пергаментных рукописей. С.-Петербург: 1900.

**ონიანი 1978:** ონიანი შ. *იაკობ ხუცესის „წამება წმიდისა შუშანიკისი“*. თბ.: 1978.

**სირაძე 1997:** სირაძე რ. *„წმიდა ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა*. თბ.: 1997.

**ტიპიკონი 1910:** Толковый Типиконъ. *Объяснительное изложение Типикона съ историческимъ введениемъ*. Составилъ Профессор Киевской Духовной Академии Михаил Скабалановичъ. Выпускъ I, Киевъ: 1910.

**ქეგლები 1963:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ქეგლები*. ნიგნი I (V-X სს.). დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით. თბ.: 1963.

**ქეგლები 1968:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ქეგლები*. ნიგნი IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XIII სს.). გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა. თბ.: 1968.

**ჭელიძე 2005:** ჭელიძე ე. *ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა*. ქეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. I, მოსკოვის წმინდა გიორგის სახელობის ქართული ეკლესია. თბ.: გამომცემლობა „ახალი ივირონი“, 2005.

**ჯავახიშვილი 1921:** ჯავახიშვილი ივ. *ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა*. თბ.: 1921.

**ჯავახიშვილი 1945:** ჯავახიშვილი ივ. *ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა*. მეორე შეესებული გამოცემა. თბ.: 1945.

**Ia Grigalashvili**

## The Beginning Of "The Martyrdom Of the Holy Queen Shushanik"

### Summary

At the beginning of the vast Georgian redaction of "The Martyrdom of the Holy Queen Shushanik" Jacob Tsurtaveli declares: "Let me I pray, tell you of a surety about the decease of the holy and blessed Queen Shushanik". Some critics considered that the author had described the childhood of the Saint Shushanik before he wrote "The Martyrdom Of The Saint Shushanik".

It is important that hagiographic works had been read in the church. After the matins the priest read the Martyrdom or the Life of the Saint. To my mind the priest Jacob after the matins began to read the story about the martyrdom of the Saint Shushanik. So the work begins with such words: "Let me I pray, tell you of a surety about the decease..." As for the words "Shushanik as I have already said was pious and Godfearing as a child", we may understand that Jacob as a priest often talked with the members of the parish about the Saint Shushanik. He was collected the notices about the Saint. He collected written and verbal notices. After that Jacob Tsurtaveli wrote a true story about the Saint Shushanik.

In the vast redaction of "The Martyrdom Of The Holy Queen Shushanik" there are nicely reflected the elements of the oldest Georgian liturgy.

ირინა ჯავახაძე

### სიუჟეტურ-კომპოზიციური შაბლონები იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის და წმინდა პახომიოსის „ცხოვრებებში“

აგიოგრაფიული მწერლობა სასულიერო მწერლობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დარგია. მასში აღწერილი წმინდანთა ცხოვრება-მარტვილობანი საზოგადოებისათვის ზნეობრივი მაგალითის მიმცემი იყო, ამიტომაც იქმნებოდა და ითარგმნებოდა ისინი სხვადასხვა ენებზე. თანამედროვე ფილოლოგია და ლიტერატურათმცოდნეობა, რუსი მეცნიერის დ. ლიხაჩოვის აზრით, მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს სხვადასხვა ქვეყნის ლიტერატურათა ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით შესწავლასა და კვლევას (ლიხაჩოვი 1963: 61), რაც თავისთავად ხელს უწყობს ლიტერატურათა შორის სტრუქტურულ, სიუჟეტურ-კომპოზიციურ მსგავსება-განსხვავებათა დადგენას. კ. კეკელიძეც სტატიაში „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული პარალელები“ საუბრობს ბიზანტიური მწერლობის მიერ ჯერ კიდევ წინამეტაფრასულ ხანაში შემუშავებულ გარკვეულ სქემებზე, შაბლონებზე, რომლებიც შემდგომ სავალდებულო გახდა ბიზანტიურ-კულტურულ სამყაროსთან დაკავშირებული ყველა ხალხის მწერლობაში (კეკელიძე 1945: 99).

თანამედროვე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ფეხი მოიკიდა ორიგინალური და ნათარგმნი აგიოგრაფიული თხზულებების ძველი ქართული ტექსტებიდან მათ თანამედროვე სამეტყველო ენაზე გადმოცემამ. ამ მუშაობამ გამოვლინება ჰპოვა როგორც საეკლესიო, ისე სამეცნიერო ლიტერატურაში. საეკლესიო ლიტერატურის სფეროდან ჩვენ მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ 2006 წელს პატრიარქის ლოცვა-კურთხევით დეკანოზ ზაქარია მაჩიტაძის

მიერ ორ წიგნად გამოცემული „წმინდათა ცხოვრებანი“. კრებულის შემდგენლის თვალთახედვით, რამდენადაც წმინდანთა ცხოვრებანი ეკლესიებში იკითხებოდა მათი სხენების დღეებში, რაც თავისთავად მოითხოვდა კალენდარულ თანმიმდევრობას, დასახელებული კრებულიც ამ პრინციპით იყო შედგენილი. ავტორის აზრით, „ყველა სათნოყოფელი“ რომ გაეცნო საზოგადოებას, ამისთვის საჭირო იყო წმინდანთა ცხოვრების შედგენა-გამოკრება, როგორც ძველი ქართული ტექსტებიდან მათ თანამედროვე სამეცნიერო ენაზე გადმოცემის, ასევე რუსული სვინაქსარული ცხოვრებიდან შემოკლებული თარგმანის სახით (მაჩიტაძე 2006: 5-6).

რაც შეეხება სამეცნიერო ლიტერატურას, ამ მხრივ შეიძლება დასახელდეს ლ. კვირიკაშვილის მიერ გამოცემული ოთხტომეული „ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია“. ეს გამოცემაც მიზნად ისახავს ბიზანტიური მწერლობის თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოთარგმნასა და ქართველი მკითხველისადმი გაცნობას. მიუხედავად იმისა, რომ კრებულში არ შესულა ისეთ დიდ მოღვაწეთა ცნობილი თხზულებების ან უკვე ძველ ქართულად გამოცემული თარგმანები, როგორებიც არიან ბასილი დიდი, იოვანე ოქროპირი, ათანასე ალექსანდრიელი. წიგნის ავტორის თვალსაზრისით, კრებულის შედგენის დროს მთავარი იყო ჟანრობრივი მრავალფეროვნების დაცვა და არცთუ ისე ცნობილ ძეგლთა საშუალებით ეპოქის მხატვრულ და ზოგად სოციალურ-ისტორიულ საიდუმლოთა წვდომის პრინციპების ასახვა.

ნაშრომში მიზნად ვისახავთ ერთმანეთს შევადაროთ სიუჟეტურ-კომპოზიციური თვალსაზრისით იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელისა (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 19-44) და წმინდა პახომიოსის „ცხოვრებანი“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 7-17), რომელთა ტექსტებზე მუშაობისას ვიხელმძღვანელებთ ლ. კვირიკაშვილის მიერ გამოცემული დასახელებული ქრესტომათიით (კვირიკაშვილი 1993).

რაც შეეხება იოვანე დამასკელს, იგი იყო VII-VIII ს-ის დიდი რელიგიური მოღვაწე. მის კალამს ეკუთვნის მრავალი საღვთისმეტყველო შრომა, საგალობელი, მწვალებლობის წინააღმდეგ მიმართული ეპისტოლე და აპოლოგია. იოვანე დამასკელის ნაშრომებს შორის გამორჩეული ადგილი უჭირავს „ცოდნის წყაროს“, რომელიც სამი ნაწილისგან შედგება. ცნობილია, რომ „იოვანე დამასკელის ცხოვრება“ ქართულად ითარგმნა ეფრემ მცირის მიერ და მიუხედავად იმისა, რომ ამ თარგმანში გაერთიანებულია „იოვანე დამასკელისა და კოზმან მაიუმელის ცხოვრება“, თარგმანის ზედწერილში კოზმან მაიუმელი არ იხსენიება. ხოლო თავად ლ. კვირიკაშვილი ქართული ტექსტის გამოქვეყნებისას ემყარებოდა ა. პაპადოპულის-კერამევის მიერ ბერძნულად გამოქვეყნებულ „იოვანესა და კოზმანის ცხოვრების“ რედაქციას (კვირიკაშვილი 1993: 18).

ხოლო რაც შეეხება წმინდა პახომიოსს, იგი არის III საუკუნის სასულიერო მოღვაწე, დაბადებული ქ. თებაიდაში. წმინდა პახომი ანტონი დიდთან, მაკარი და ექვთიმე დიდთან ერთად ითვლება მეუდაბნოებისა და სამონასტრო ცხოვრების ერთ-ერთ დამაარსებლად ეგვიპტეში. „წმინდა პახომიოსის ცხოვრება“, რომლის ნაწილი წარმოდგენილია „ქრესტომათიაში“, ეწოდება პახომიოსის „პირველი ცხოვრება“, რომელიც დაშორებულია უადრესი ჰაგიოგრაფიული თხზულებების სქემას. თავად კრებულის შემდგენელი ამ ტექსტზე მუშაობისას ეფუძნებოდა 1932 წელს ფ. ალკენის მიერ გამოცემულ „Sancti Pachomii Vitae Graecae“-ს (კვირიკაშვილი 1993: 6).

უნდა აღინიშნოს, რომ ძეგლებში სრულად არ არის წარმოდგენილი ის აუცილებელი კომპონენტები, რომლისგანაც შედგება ესა თუ ის აგიოგრაფიული ნაწარმოები, მათში ამბის თხრობა უფრო წყვეტილად არის მოცემული, მაგრამ ეს ხარვეზები, მკვლევრის აზრით, განპირობებული უნდა იყოს რედაქციული თავისებურებებიდან გამომდინარე, საიდანაც შემდეგ ითარგმნა ქართულად. შეძლებისდაგვარად იქნება ცდა, წარმოვაჩინოთ დასახელებულ ნაწარმოებებს შორის არსებული სიუჟეტურ-კომპოზიციური თავისებურებანი, მსგავსება-განსხვავებანი.

1) აგიოგრაფიული თხზულებებისათვის, როგორც ცნობილია, დამახასიათებელია ნაწარმოების დასაწყისში ან ბოლოში თხზულების შექმნის დროის აღნიშვნა, აგრეთვე წმინდანის აღსასრულის დათარიღება. ხშირად არის შემთხვევები, როდესაც ავტორი ასახელებს თავის ვინაობასაც, მაგრამ აღნიშნულ ელემენტებს ვერ ვაწყდებით ჩვენ მიერ წარმოდგენილ ლიტერატურულ ძეგლებში, რაც, როგორც ითქვა, რედაქციული ხარვეზებით უნდა იყოს გამოწვეული.

2) ავტორთა თავმდაბლობა მნიშვნელოვან მომენტს წარმოადგენს აგიოგრაფიულ თხზულებებში. იგი ერთგვარი მორიდებით გამოხატავს წმინდანის მოღვაწეობის აღწერის სურვილს, ხაზს უსვამს თავის უმწეობას ამ საპასუხისმგებლო საქმის წამოწყებაში. „იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაში“ აგიოგრაფი ითხოვს შენდობას წმინდანისასგან და შემდეგი სიტყვებით მიმართავს მას: „ეს გადმოგეცა ჩვენგან, ყოვლად უნეტარესო მამაო, არა ღირსებისამებრ, არამედ შეძლებისდაგვარად. ხოლო შენ ზეგარდმო მოგვხედავდე ჩვენ, თუ მრავალთა და დიდთა სასწაულთაგან შენთა მცირედი შევკრიბეთ გულმოდგინეთათვის და როგორც სიმდიდრე შემოვიწინახეთ. მაგრამ, ო, სამგზის უნეტარო მამაო, რომელიც ჰხედავ არა სიტყვის უძღურებას, არამედ შენდამი ტრფობას, შეინწყნარე ჩვენგან გასრულებული შრომა შეინწყნარე ეს მცირედი და გაზომე იგი ვედრებით შენდამი“ (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 44).

3) აგიოგრაფთაგან მითითება და დასახელება იმ წყაროებისა, რომელზე დაყრდნობითაც ხდება წმინდანის ცხოვრების აღწერა, გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენს აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში. „წმინდა პახომიოსის ცხოვრების“ აგიოგრაფი აღნიშნავს, რომ „ძველთა მამათაგან, კარგა ხანს რომ ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ მასთან, შევიტყვეთ ეს ამბავი, რომელსაც ისინი საღვთო წერილის სიტყვების შემდეგ ჰყვებოდნენ ხშირად. ვერ შევძლებდით, აღგვეწერა მეტი წილი იმისა, რაც მოვისმინეთ, - ამიტომ ნაწილ-ნაწილ მოგიტხრობთ“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 10).

4) აგიოგრაფიულ თხზულებებში სიყრმეში წმინდანთა გამორჩეულობას ფრიად მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. ეს განსაკუთრებულობა კი აისახება მათ სოციალურ და ეროვნულ წარმომავლობაზე, სიყრმისეულ მიდრეკილებებზე სწავლისა და რელიგიისადმი, აგრეთვე სხვა ცხოვრებისეული დეტალების მიმართ. ამ მხრივ შედარებით მწირ ინფორმაციას ვაწყდებით იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელისა და წმინდა პახომიოსის „ცხოვრებებში“. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შევეცდებით წარმოვჩინოთ ეს დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები:

ა) „იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაში“ თითქმის სრულად არის წარმოდგენილი წმინდანთა ეროვნული და სოციალური წარმომავლობა. კოზმან იერუსალიმელს „სამშობლოდ ექმნა კუნძული კრეტა, რომელზედაც იშვა“ (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 19). იოვანე დამასკელზე კი ავტორი შენიშნავს, რომ დამასკოს მთავარს, მანსურს „უფლადაც სახელდებულს სამარცხვინოდ, ჰყავდა ღირსეული ძე, დაახლოებით თორმეტი წლისა“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 20), ანუ, აქედან გამომდინარე, ნათელი ხდება იოვანეს არისტოკრატიული, დიდგვაროვნული წარმომავლობა.

ხოლო წმინდა პახომიოსი „წარმოშობით ელინი იყო, თებელი“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 7), წარმართულ ოჯახში დაბადებული. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ პახომიოსს დევნიან წარმართული სალოცავიდან, რაც ინვესს მშობელთა შემფოთებას შვილის „ურწმუნოების“ გამო. და მხოლოდ გარკვეული პერიოდის შემდეგ, როდესაც იგი გათვინცნობიერდება ქრისტიანულ მოძღვრებაში, იგი ინათლება. თითქმის ანალოგიურ მოვლენათა მიმდინარეობას ვაწყდებით „ეფრემ ასურის ცხოვრებაშიც“. ეფრემიც იბადება წარმართულ ოჯახში, სადაც უხდება შერკინება მშობლების წარმართულ მსოფლმხედველობასთან, რის გამოც გამოძევებული იქნა ოჯახიდან. ეფრემ ასურიც ინათლება ცოტა მოგვიანებით, კერძოდ, მას შემდეგ, რაც დაენაფება და შეისწავლის ქრისტიანულ მოძღვრებას (ეფრემ ასურის ცხოვრება 1975: 211-212).

ბ) წმინდანები გამოირჩევიან სწავლის მიმართ განსაკუთრებული მიდგომით. ამ თვისებით დაჯილდოებულია აგრეთვე იოვანე დამასკელი. მას „ქრისტეს შესახებ წმინდა მახარებელთა მოძღვრების კითხვა და მოსმენა დიდად საამოდ და სანადინოდ ჰქონდა. მოძღვარიც შინ ჰპოვა, მას შემდეგ, რაც შეევედრა თავის მამას, სამართლიანი კაცისათვის დაემონაფებინა, ...მასწავლებლის სწავლება შეინყნარა და მასწავლებელმა – უფრო დიდი ქება, რადგან ყრმას ახარებდა მეცადინეობა უდიდესი მონადინებით, ცხებულს სწავლის ტრფიალების ზეთით. ...ასე რომ, მოკლე ხანში ყოველმხრივ მასწავლებლის სწორი შეიქმნა. დაუცხრომლად სწავლობდა საღვთო რჯულს დღისით და ღამით, ფხიზლად და ბეჯითად“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 20-21).

გ) წმინდანები გამოირჩევიან, აგრეთვე, სიყრმეში ღრმა რელიგიურობით, ღვთის მოშიშობით., მიუხედავად იმისა, რომ თავდაპირველად იოვანე დამასკელი არ იყო ქრისტიანი და ამ მოძღვრებას უეფლებოდა კოზმან იერუსალიმელთან, „ღვთაებრივი კოზმანი მონამე იყო საკვირველი იოვანეს მოშიშობის და მხურვალე რწმენის, შეაგონებდა, ასწავლიდა და უწერგავდა საწმუნოებისათვის იმას, რაც უნდა მოემოქმედა, ურჩევდა – მარხვა შეენახა და ურწმუნოებთან ურთიერთობისაგან თავი შეეკავებინა“ (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 22).

დ) უფლისაგან სიყრმეში წმინდანთა წინასწარ გამორჩევა და ხელდასმა მეტყველებს კიდევ ერთხელ წმინდანთა განსაკუთრებულობაზე და ასეთი შემთხვევები ფრიად გავრცელებულია აგიოგრაფიულ თხზულებებში. მიუხედავად იმისა, რომ არც იოვანე დამასკელი და არც წმინდა პახომიოსი არ იყვნენ დაბადებიდან ქრისტიანები, მათ ბუნებაში უფალმა გამოარჩია ის თვისება, რომელსაც შემდგომ დაეფუძნა ქრისტიანული რწმენა. მაგალითად, „ჩააგონა ღმერთმა უტკბეს იოვანეს მართალი რწმენა. წინასწარ იცნობდა მის წმინდა, საღვთო და საწმუნო ბუნებას და იმ საგალობლებით ღვთისმეტყველად გამოაჩინა, ასწავლა სიტყვიერად საღვთისმეტყველო საიდუმლოთა წვდომა“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 23). ხოლო პახომიოსი „შფოთავდა მასთან მყოფთა სანუხარით საკაცობრიო სიამტკბილობისათვის და გულს სტკენდა სხვაგვარი უწესრიგობაც და ეს ღვთის მადლი იყო, რადგან სიყმანვილითვე ფრიად ეტრფოდა უმანკოებას“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 8).

5) უცხო აღმსარებლობის მქონე ადამიანთა ქრისტიანულ რწმენაზე გადმოსვლის, ქრისტიანული მოძღვრებით მოხიბვლის ფაქტს ვხვდებით „წმინდა პახომიოსის ცხოვრებაში“. წმინდა პახომიოსის ცხოვრების გზის ამ მონაკვეთს გადიან თითქოს ევსტათი მცხეთელი და აბო თბილელიც. თხზულებაში პახომიოსი ქრისტიანობით ინტერესდება მას შემდეგ, რაც იხილავს ქრისტიან წინამძღვართა შეპყრობას და მათზე სხვა ქრისტიანი მოღვაწეებისაგან დახმარების ხელის განოღებას. წმინდანმა „გამოიკითხა ამის თაობაზე და შეიტყო, რომ ქრისტიანები

შემწყნარებელი არიან უცხოთა და ყველას მიმართ. და მეორედ ეუწყება, რას ნიშნავს ქრისტიანი და ეუბნება მას: „კაცნი არიან და ქრისტეს სახელს ატარებენ, ღვთის მხოლოდშობილის ძისას, და ყოველსავე კეთილს იქმან ყველასათვის მისი იმედით“.

და ესმა რა ესოდენი მადლის შესახებ, გული აღენთო ღვთის შიშით და სიხარულით. მცველთა შორის გადაინაცვლა, ცისკენ განიპყრნა ხელი სალოცავად და წართქვა: „ღმერთო, შემოქმედო ცისა და მიწის, თუ მოხილვით მოიხილავ ჩემს მოდრეკილობას, რის მიზეზითაც არ გიცნობ შენ, მხოლოს და ჭეშმარიტ ღმერთს, და ამ წამებისა და დანრეტისაგან დამიხსნი, გამსახურებ სურვილით სამარადლეოდ“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 8).

6) წმინდა მამებს ახასიათებთ ხორციელი დიდების, პატივის უარყოფა. ისინი წინააღმდეგნი არიან ყოველგვარი ფუფუნების, ღარიბებს ურიგებენ მთელ ქონებას და თვითონ ესწრაფვიან განმარტობას სულიერების ამაღლების და განრთვნის მიზნით. იოვანე დამასკელმა „მთელი საცხოვრებელი, რაც კი რამ გააჩნდა გარდაცვლილ მანსურს, ღარიბებს გაუნანილა დამასკოსა და მთელს მის შემოგარენში ...

სიმდიდრე და სახელი უარყო და გახდა მთლად ღმერთის მეტრფე, დატოვა მონაპოვარი და, აღტაცებაში მოიყვანა რა იერუსალიმი, როგორც ვთქვით, მთელი მისეული სიმდიდრე ქარს გაატანა“ (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 25). აგრეთვე იოვანე, როდესაც მიხვდა, რომ „იგი ცნობილია და ელის იქ მყოფთაგან გარდუვალად სახელის დაფარვა, ამიტომ დაივიწყა ყოველი, უფლის თანადგომით გამოვიდა მონასტრიდან, გაექცა ფუჭ განდიდებას და სურდა, მხოლოდ ღვთისთვის ყოფილიყო ცნობილი“ (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 31).

ხოლო რაც შეეხება წმინდა პახომიოსს, „შფოთავდა მასთან მყოფთა სანუხარით საკაცობრიო სიამტკბილობისათვის და გულს სტკენდა სხვაგვარი უნესრიგობაც“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 8).

7) აგიოგრაფიულ თხზულებებში აღწერილია, თუ როგორ ცხოვრებისეულ გზას გადის წმინდანი უფლის სიყვარულისათვის. იგი თრგუნავს საკუთარ თავში ყოველგვარ ცთუნებას და არის მუდმივ სულიერ ღვწაში. მოგვყავს ერთი ეპიზოდი „წმინდა პახომიოსის ცხოვრებიდან“: მოხუც განდეგილ პალამონისთან ერთად დაყუდებული წმინდა პახომიოსი „მოცაღლებით იწრთვებოდნენ ლოცვად. საქმე მათთვის სასიტყველის რთვა და ქსოვა იყო. შრომით რომ დაიღლებოდნენ, არა თავდასახსნელად, არამედ გლახაკთა გულისთვის იხსენებდნენ სამოციქულოს. მღვიძარე მოხუცი თუ ნახავდა, რომ ძილი ამძიმებდათ, ორნიც გამოვიდოდნენ რიყეზე, მთის ძირას, და კალათებით გადაჰქონდათ ქვიშა ერთი ადგილიდან მეორეზე, რომ მოექანცათ სხეული ფხიზლად ლოცვისათვის“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 9).

აღსანიშნავია ისიც, რომ წმინდა მოღვაწეები შემოსილნი არიან ღარიბული ძაძით. მაგალითად, პახომიოსს და მის ძმას იოვანეს „საბრალობელთა და გლახაკთა სამოსი ემოსათ, თითქოს მანამდე არ შეეძლოთ სხვა რამის ჩაცმა-დახურვა, ვიდრე ამ ძველს არ გაირეცხავდნენ. და მამაჲ ჩვენი პახომიოსი ხშირად ბალნის ძაძას იცვამდა დაგლახაკებისათვის ხორცისა“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 12).

მსგავსად არის აღწერილი კოზმან იერუსალიმელის შემოსილობაც. ნაწარმოების მიხედვით, კოზმანს „ემოსა მხოლოდ ქიტონი და ბენვიანი ნამოსახამის ნაგლეჯები, რასაც ატარებდა, როცა დამასკოდან წამოვიდა. ოცდასამ წელს იმყოფინა ეს ქიტონი გაუხდელად და გამოუცვლელად“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 41).

წმინდა მამები „ცხოვრებებში“ მონამეთა მსგავსად აცხადებენ მზადყოფნას მონამებრივ ცხოვრებაზე უფლისა და რწმენის ერთგულების ნიშნად. ამ მზადყოფნაზე მეტყველებს „წმინდა პახომიოსის ცხოვრებაში“ მოხუცი განდეგილის, პალამონის ის ქმედება: პალამონისი ავადმყოფობის ჟამს მცირედით იკვებებოდა. სულიერმა ძმებმა კი ურჩიეს უკეთ გახდომის მიზნით მიეღო მეტი საკვები. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უკეთესობა არ შეიმჩნეოდა, რაზეც წმინდა მამამ განაცხადა: „თუ ქრისტეს მონამენი ასო-ასო იკაფებოდნენ, თუ მათ თავებს ჰკვეთდნენ, სწავდნენ, ხოლო ისინი სიკვდილამდე ძალას იკრებდნენ, რად უნდა შევუკრთე უკნინესი ამაგის დებას, რის მოვალედაც თავი მიცვინია? ხომ დაგიჯერეთ და ვჭამე ჭამადი, რომელსაც სულის მოსათქმელი გეგონათ: ვერაფერი მარგო. აჰა „ღუანლსა დიდსა შესლვად ვარ“, რომელსა შინა არს სრული შვება, და განვიკურნები, ვინათგან ღვანლსა ამას ვიქმ არა კაცებრივად, არამედ ღმერთის შესაფერისად“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 11).

ხოლო იოვანე დამასკელი, როდესაც სპარსეთის მეფემ, ხოსრომ, შეიპყრო და დასაჯა, „ღვთისკაცი ასეთ ბოროტებას უმკლავდებოდა, არ დაცემულა, არამედ მადლობას სწირავდა სასურველ ღმერთს. მოთმინებით გადაიტანა მშვენიერი ასპარეზობა“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 27).

8) უფლისაგან წმინდა მამებს ეძლევათ გარკვეული დავალება, რომელიც უსათუოდ უნდა აღსრულდეს. ამ სულიერი მისიის შესასრულებლად კი ისინი უკვე ბავშვობაშივე არიან უფლისაგან გამორჩეულნი. წმინდა პახომიოსს სიტყვიერად ეუწყება უფლისაგან: „დარჩი აქ და ააგე მონასტერი, ჭეშმარიტად მრავალნი მოვლენ შენთან, რათა ბერად აღიკვეცნენ“ (წმინდა



პახომიოსის ცხოვრება 1993: 11), და წმინდა მოლვანეც მოსავდა „საბერმონაზვნო სქიმით“ მისკენ მიმავალთ და ღირსეულად ტვირთულობდა ჯვარს.

9) აგიოგრაფიულ თხზულებებში ხშირად ვხვდებით წმინდანთა უფლის, სულიწმინდის წინამძღოლობით მგზავრობის შემთხვევებს. მაგალითად, იოვანე დამასკელმა „იერუსალიმი ქმნილებებით დაიპყრო, თავყანი სცა წმინდა საფლავს, იქიდან სულიწმინდამ უწინამძღვრა“ (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 31), და სპარსეთს მიაღწია.

10) არცთუ ისე იშვიათობას წარმოადგენს წმინდა მოლვანეთაგან ყმანვითა დამონაფების შემთხვევები. ისინი საკუთარ თავზე იღებენ აღსაზრდელთა სულიერ განათლებას და აღზრდას. ასე, მაგალითად, „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაში“ დამასკოს მთავარმა, საკუთარი შვილის, იოვანეს აღზრდა-განათლება და მასზე ზრუნვა გადააბარა კოზმან იერუსალიმელს. კოზმანმა აიღო აგრეთვე საკუთარ თავზე მკვდრეთით აღმდგარი ყრმის აღზრდა, რომელიც „შეჰლადებდა წმინდანს, რომ მას თავისთან ჰყოლოდა, დაემონაფებინა, მფარველობა გაენია“ (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 33).

„წმინდა პახომიოსის ცხოვრებაშიც“ მოხუც განდევილს, პალამონისს „ღვიძლ შვილად ჰყავდა მიღებული პახომიოსი“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 12), ზრუნავდა მასზე და სულიერად აწრთობდა.

11) დროთა განმავლობაში წმინდა მამები, მიუხედავად განდევილური ცხოვრებისა, ირგვლივ იკრებენ სულიერ თანამოაზრეთა გუნდს. სულიერი საძმოს არსებობაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ წმინდა პახომიოსმა წამოიწყო უფრო დიდი მონასტრის შენება იმ მიზნით, რომ „მიეღოთ ამა სოფლად მათკენ მომავლებულნი“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 12).

ეკლესიათა მშენებლობას ჩვენ მიერ განხილულ ნაწარმოებებშიც ეთმობა გარკვეული ადგილი. მაგალითად, კოზმან იერუსალიმელმა „ააშენა ტაძარი ამ წმინდა მონამის იოვანეს სახელზე“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 42).

ხოლო პახომიოსმა, მას შემდეგ, რაც მიიღო უფლისაგან დავალება ტაბენესად წოდებულ ადგილას მონასტრის აშენებისა, პალამონისთან ერთად ჯერ „ააშენეს სახლაკი, ანუ საყდარი მცირე“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 11), ხოლო პალამონისის გარდაცვალების შემდეგ პახომიოსმა წამოიწყო უფრო დიდი მონასტრის შენება.

12) წმინდანთა მიმართ კრძალვა და უსიტყვო მორჩილება ახასიათებთ მათ სულიერ შვილებს, მონაფებს. ასეთი მორჩილებით გამოირჩევა „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაში“ კოზმანისაგან მკვდრეთით აღდგენილი გიორგი, რომელიც „შემოსა სამონაზვნო სქიმით და დაარქვა გრიგოლი, და გახდა იგი ყოველი იქაური მამის მორჩილი, გულმოდგინედ ემსახურებოდა და მონურად აღასრულებდა ყველაფერს, რასაც უბრძანებდნენ“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 34).

კრძალვასა და მორჩილებას იჩენს ასევე წმინდა პახომიოსი წინამძღვრის, პალამონისის მიმართ.

13) წმინდა მამათა ერთ-ერთი დამახასიათებელი თვისება არის აგრეთვე თავმდაბლობა. მათ მოლვანობას ლაიტმოტივად გასდევს საკუთარი თავის განქიქება, მდაბიოდ წარმოჩენა. ამის ნათელი დასტურია იოვანე დამასკელის საქციელი, როდესაც იგი, უკვე სახელმწიფო მღვანე, თავის დამდაბლების მიზნით, დაემონაფება ერთ მოხუცს დაწყებითი განათლების მისაღებად. სურათის ნათლად წარმოჩენისათვის მოვიხმობთ ეპიზოდს: „მოხუცი ნიგნს ასწავლიდა მას, როგორც სთხოვა, დაეთანხმა და ანბანი ასწავლა. ფილოსოფოსი, რომელმაც სრულად მიიღო ელინური განათლება და აღზრდის მწვერვალს მიაღწია, სწავლობდა დამარცვლას და იღებდა დარტყმებს, ნებით თავს აჩვენებდა რა უნიგნურად და უნიჭოდ. გვემა სიამოვნებდა, ჰბაძავდა თავის მბრძანებელს, რომელიც ღმერთი იყო და განკაცდა და სიკვდილამდე დაიმდაბლა თავი. ამრიგად, ამ ნეტარსაც ზღვა ჰქონდა სიბრძნისა და გულისხმობისა, ნებით გაიხადა თავი უნიგნურადაც, რათა აქ სირცხვილით დატანჯულს, კიდევ უფრო განედიდებინა და აღესრულებინა მბრძანებლის მცნება ღმერთთან მიახლების ლოდინში, პირველი იყო და ნებით ისურვა, გამხდარიყო უკანასკნელი, ემსახურა და ესწავლა, ნაცვლად იმისა, რომ თავად ესწავლებინა და მისთვის ემსახურათ“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 29-30).

კოზმან იერუსალიმელმაც, როდესაც შეამჩნია მისივე დაწერილი სადღესასწაულო კანონის შეცდომით გალობა, მოინდომა სულიერ პირებზე შენიშვნის მიცემა, ოღონდ, საკუთარი ვინაობის, როგორც კანონის შემთხვევლის, გაუხშიანებლად.

14) წმინდა მამებს ახასიათებთ თავიანთი საქმიანობისა და ადგილსამყოფელის დამალვა იმ მოტივით, რომ გაურბიან ადამიანთა ამო დიდებას, მაგრამ მათი ნამოღვანარი მანც არ იმალება და ყველაფერი გაცხადდება უფლის მიერ.

იოვანე დამასკელი „სიკეთით ცნა ღმერთმა მისი განგებისამებრ, და ურწმუნო გვარტომთა მოზღვავებამ საცნაური გახადა, რადგან, უწინაც ითქვა, არ ძალუძს ქალაქს დაფარულ იყოს, როცა თავზე გადმონოლილი მთის ქვეშ მდებარეობს“ (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 19). ანალოგიური სახარებისეული სიტყვებითვე არის გადმოცემული იოვანე ოქროპირისა (ალექსანდრიელი 1986: 128) და თევდოსი დიდის „ცხოვრებებში“ (ცხოვრება წმინდისა თევდოსისი 1975: 186) უფლისაგან წმინდანის ღვანლის გაცხადების შესახებ.

ხოლო კოზმან იერუსალიმელი „სარწმუნოების სიტყვას თესავს და სულიწმინდის მადლით სასწაულებს მოიმოქმედებს, რომლებითაც ცნობილი ხდება მთელ რომში, ახლომდებარე ქვეყნებსა და ქალაქებში და გადაწყვეტს, რომ იქიდანაც უნდა წავიდეს, რაკი გაურბის ადამიანთა ამაო დიდებას“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 42).

15) აგიოგრაფიულ თხზულებებში წარმოჩენილია, თუ როგორ განითქვამენ სახელს წმინდანები არა მარტო მათი მოღვაწეობის არეალში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც და თუ როგორ მიისწრაფიან მის სანახავად მრავალნი და თხოულობენ კურთხევას.

მაგალითად, იოვანე დამასკელმა „მოქალაქობით სახელი გაითქვა ქალაქის მკვიდრთა, მთავართა, მღვდელთმთავართა და მონაზონთა შორის. ყველას თვალწინ სასწაულად გადაიშალა კაცის სიკეთე შესაცნობი და თვალსაჩინო; მისკენ ეშურებოდნენ ცოდნის შესაძენად და თითოეული მისგან, როგორც დაუშრეტელი წყაროდან, საზრდოობდა არა წყლით, არამედ გულში ეღვრებოდათ სიხარულით ცხოველმყოფელი სიტყვა და სარწმუნოებისაკენ მიიქცეოდნენ. დანარჩენი ხალხი შედიოდნენ მისი სიტყვის მოსასმენად და სარგებლობდნენ; გულმოდგინენი კურთხევის ღირსნიც გახდნენ, ზოგი კურთხევას და სარგებლობას ლებულობდა რა, დიდად ნაამები ბრუნდებოდა თავის სახლში“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 34).

ასევე დიდი პატივით მიიღეს კოზმან იერუსალიმელი საბას ლავრაში სულიერმა ძმებმა და მისგან კურთხევა ითხოვეს.

16) მნიშვნელოვან მომენტს წარმოადგენს ცხოვრებათა ჟანრის აგიოგრაფიულ თხზულებებში სასულიერო და საერო წოდების პირებს შორის არსებული ურთიერთობის წარმოჩინება. სასულიერო პირები დიდი ავტორიტეტით სარგებლობენ და პატივით მიიღებიან საერო პირთა კარზე. „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაშიც“ წმინდა მამათა შეგონებებს გულისყურით ისმენენ ხელისუფალნი.

სასულიერო და საერო პირთა ურთიერთობის საინტერესო შემთხვევას წარმოადგენს კოზმან იერუსალიმელსა და მეფე კონსტანტინეს შორის მომხდარი ერთი ინციდენტი. როდესაც მეფე კონსტანტინემდე მიაღწია კოზმან იერუსალიმელის ღვანლის ამბავმა, მოინდომა წმინდა მამასთან მისვლა. ეშმაკისეულმა ძალებმა სცადეს მეფის შეფერხება, მაგრამ წმინდანის მიმართ დიდმა რწმენამ და ნდობამ სასწაულებრივად გადაარჩინა მეფე სიკვდილისაგან, რის შემდეგაც მეფემ კიდევ უფრო დიდი გულისყურით მოისმინა კოზმან იერუსალიმელისაგან მის მიმართ გამოთქმული შეგონება (იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 36).

ასეთივე დიდი პატივი ხვდა იოვანე დამასკელს სპარსეთის მეფის, ხოსროს, კარზე. მიუხედავად რელიგიური სხვაობისა, სპარსეთის მეფემ „შეინყნარა, შეიტკბო და ხარობდა მოსმენით“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 26).

საერო ხელისუფალნი მატერიალურადაც ეხმარებიან სასულიერო პირებს. მაგალითად, მეფე კონსტანტინემ კოზმან იერუსალიმელს „გაატანა საკმაოდ დიდი საცხოვრებელი, რაც თვალთ მნახველისთვისაც დაუჯერებელი იყო“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 41).

17) ყურადღება გამახვილებულია წმინდა მამათა გარდაცვალების, დაკრძალვისა და გლოვის რიტუალზე, რადგანაც მათ არსებითი ადგილი ეთმობა აგიოგრაფიულ ძეგლებში. ჩვენ მიერ წარმოდგენილ თხზულებებში გარდაცვალების სცენა არ არის გადმოცემული ისეთი სისავსითა და დეტალების სიმრავლით, როგორსაც ვხვდებით, თუნდაც ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში. მაგალითად, მათში ვრცლად არ არის წარმოდგენილი წმინდა მამათა ზიარება სიკვდილამდე, აგრეთვე ანგელოზთა დასის მიკითხვა წმინდანზე სასუფეველში წასაბრძანებლად და სხვა.

კოზმან იერუსალიმელი „შეუერთდა მამათა, მოძღვართა და მღვდელთმთავართა ... და მიიცვალა ცათა კარავში, სხეული მიწას მიანდო და სული ღმერთს. ყოვლად პატიოსანმა სტეფანოსმა, საბას ლავრის წინამძღვარმა და მისმა მოწაფეებმა იგალობეს დასაკრძალავი საგალობლები, თაყვანი სცეს და ღირსეულად მიიღეს აიაზმა იმ ღირსეულის სხეულზე ხელის მიკარებით, მიასვენეს იგი საფლავთან, როგორც აუნყა მათ ჯერ კიდევ ცოცხალმა უნეტარესმა. საფლავი მას საკუთარი ხელით ამოეთხარა. კრძალვით დამარხეს“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 43).

18) ავტორის მიერ წმინდანის მიმართ ხოტბის შესხმა და მისი მოღვაწეობის განდიდება აგიოგრაფიული თხზულებების თანმხლები მომენტია. ასეა განდიდებული კოზმან იერუსალიმელის ღვანლიც.

წმინდა მამათა ცხოვრება ხომ მისაბაძია ყველასათვის, აკი კოზმან იერუსალიმელი თავადვე აღნიშნავს, რომ გარდასულ წმინდან მოღვაწეებზე მიბაძვა აღავსებდა მას ახალი ენერგიით: „მე იქ ის გზა გავასრულე პატიოსანი და წმინდა ხატებისათვის მარტვილთა და მამათა, ნეტარი სტეფანოსის და სხვათა, გვერდით ვდგებოდით, მათს მოწამებრივ გზას მივყვებოდი, რაც განამტკიცებდა და ჩემს ჩამოყრილ ხელებს ხელახალი ძალით ავსებდა“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 38-39).

19) სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებულია ის შეხედულება, რომ აგიოგრაფიულ მწერლობაში ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა წმინდა მამათა შედარებას ბიბლიურ წინაპრებთან და სხვა წმინდა მამებთან.

მაგალითად, „წმინდა პახომიოსის ცხოვრების“ ავტორი შენიშნავს, რომ პახომიოსი „მრავალჯამ მორკინალი დემონებთან, ჭეშმარიტებისათვის მოღვაწე და მოასპარეზე, მსგავსად უწმინდესი ანტონიონის, უფალს სთხოვს ძელის განფრთხობას, რათა დღედაღამ მღვიძარე ვდევნიდეთ მტერთა“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 15).

ხოლო „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრების“ ავტორი იოვანეს ადარებს მოსეს: „მეორე მოსე, წერდა ღვთივ მოცემულ სჯულის კანონს“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 26). აგიოგრაფი აგრეთვე აღნიშნავს, რომ იოვანე „ზბაძავდა თავის მბრძანებელს, რომელიც ღმერთი იყო და განკაცდა და სიკვდილამდე დაიმდაბლა თავი. ამრიგად ამ ნეტარსაც ზღვა ჰქონდა სიბრძნისა და გულისხმობისა, ნებით გაიხადა თავი უწიგურადაც“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 30).

სასწაულთქმედებათა აღწერა, როგორც ცნობილია, ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული მოტივია ზოგადად აგიოგრაფიული ჟანრის ლიტერატურაში. სასწაულთმოქმედებათა სიმართლეში არ შეიძლება არანაირი ეჭვის შეტანა, რადგანაც, რ. სირაძის აზრით, რამდენადაც აგიოგრაფიულ ლიტერატურას მოეთხოვებოდა სრული ჭეშმარიტების გადმოცემა, სასწაულებიც რელიგიური თვალსაზრისით ისეთივე რეალობას წარმოადგენდა, როგორსაც კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტები (სირაძე 1975: 169). მიუხედავად იმისა, რომ სასწაული ხდება უფლის ძალით და ნებით, მინიერ სამყაროში სასწაულთა ქმნადობას ხორცი ესხმება და რეალიზდება წმინდა მამათა მეოხებით.

ჩვენ მიერ წარმოდგენილ იოვანე დამასკელის და კოზმან იერუსალიმელისა და წმინდა პახომიოსის „ცხოვრებებშიც“ სასწაულთმოქმედებებს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავთ და შევეცდებით მათ აღწერა-დახასიათებას და კლასიფიცირებას.

I სასწაულები, რომლებშიც აღწერილია ხილვები და ღვთაებრივი გამოცხადებები

1) ხილვები ცხადში

ა) გავრცელებულია ხილვათა ის სახეობა, როდესაც წმინდა მამებს ეცხადებათ ანგელოზი და სათანადო დავალებას აძლევს აღსასრულებლად. მაგალითად, წმინდა პახომიოსმა ლოცვის დროს, „იხილა ანგელოზი, მოვლენილი უფლისაგან, როგორც მანოეს და მის ცოლს გამოეცხადა და სამფსონის დაბადების ამბავი ამცნო: „სურვილი ღვთისა არს ჰმსახურებდეს კაცთა მოდგმას და კვლავ შეირიგოს“. სამგზის თქვა ეს და განვიდა“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 15).

ხოლო იოვანე დამასკელმა და მისმა ნათლისმცემელმა კოზმან იერუსალიმელმა ნათლობის შემდეგ „იხილეს წყლის ავაზანში ყრმა, რომელიც ასხივებდა მზის ნათელს. მან სახელით უხმო ორივეს და მიმართა დიდ კოზმანს საგალობლით: „ზღვარ დაუდებლის შემძლებელი და ეთერში ზესთამდინარე წყალი“, ხოლო ღვთაებრივ იოვანეს მიეგალობა: „სხეულებრივად საფლავში, სულით კი გეენიაში, ვითარცა ღმერთი“ ...ასე განუცხადა, თითქოს ცეცხლის ელვარების სახედ გაშორდა მათ და განუსაზღვრელი კეთილხმირებით აღავსო არა მხოლოდ სახლი და ეზო-ყურე, არამედ მთელი დამასკო“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 22-23).

ბ) არის შემთხვევები, როდესაც გამოცხადება-ხილვები ხდება არა ხილული, არამედ სიტყვიერი ფორმით. ასეთი სიტყვიერი ხილვა აქვს წმინდა პახომიოსს. მას, ტაბენესედ წოდებულ უდაბნოში ლოცვაში გართულს, „მისწვდა ხმა (ხილვით ჯერ არცრა სჩვენებოდა): „დარჩი აქ და ააგე მონასტერი; ჭეშმარიტად, მრავალნი მოვლენ შენთან, რათა ბერად აღიკვეცნენ“. ესე რა ესმა და გონების სინდინდით და სინათლით რა შეუწონა საღვთო წერილს, მიხვდა, რომ წმინდა ხმა იყო“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 11).

გ) ხილვათა ჯგუფში მოიაზრება ღვთაებრივი სასწაულებრივი ჩვენებებიც. სანიმუშოდ გავიხსენოთ ეპიზოდი „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებიდან“: როდესაც იოვანემ და კოზმანმა უფალს შესთხოვეს მანსურის შეწყნარება, „მოულოდნელად სახლში ნათელმა შემოანათა შუალამისას, მზის ნათელზე უფრო ბრწყინვალემ, და გაცხადებულ ნათლისაგან ხმა ესმათ: „თქვენი ვედრება აღხდა ღმერთამდე“; გამორჩნდა უხილავი და ხმა მოისმა ჭეშმარიტად: „ნება მოშიშთა და მეტრფეთა მისთა ჰყოს და ვედრებისა მათისა შეისმინოს“. ამ ხილულმა ნათელმა მთელი სახლი გამოუთქმელი კეთილსურნელებით აავსო, ისე რომ ყველამ მიაშურა სახლს, სადაც იყვნენ წმინდანები და იქიდან, როგორც სამოთხიდან, მოედინებოდნენ მძაფრი სურნელების ნაკადნი“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 23-24).

2) ხილვები ძილის დროს

წმინდა მოღვაწეებს ძილის დროსაც აქვთ ხოლმე ხილვები. მაგალითად, წმინდა პახომიოსმა ნათლობის შემდეგ ძილში ნახა შემდეგი: „უმზერდა თავის თავს, ცით ცვარნასხურებს. და ცვარი მოაგროვა მარჯვენა ხელში და იქცა ნამი თავის გოლეულად და, დავარდა თუ არა გოლეული მინაზე, გაისმა უცხო ხმა: „გარდაქმნილი შეიცან, რადგან შენია ამიერიდან“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 8).

II. სასწაულები, რომლებშიც აღწერილია ზემოქმედება ადამიანებზე

1) აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში უკეთურთა და ურწმუნოთა დასჯის კონკრეტულ მაგალითს ვაწყდებით „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაში“. კოზმან იერუსალიმელი, როდესაც გაიგებს ორი მწვალებლის, მაქსიმესა და ფლორენტიოსის მიერ უფლისა

და მის აუგად მოხსენიებას, განაცხადებს: „თუ მე ქრისტეს მონა ვარ ჭეშმარიტი და ღმერთი ჭეშმარიტი არის ქრისტი, იმ ცეცხლმა, რომლის განცდაც მიესაჯა ურწმუნო თანამონათვეს კონსტანტინეს ნაწილობრივ მოიცვას მაქსიმე და ფლორენტიოსი“. ამის თქმის უმაღლესი წყვილის მსგავსა ცეცხლმა მოიცვა უბადრუკი, საცოდავად იდგნენ სიბნელეში მონასტრის ეზოს შუაში და ინვოღნენ ცეცხლში; და იწყეს ვაება, კბილთა ღრჭენა და ყვირილი: „შეგვიწყალე, უზენაესი ღმერთის მონავ“. ამის შემდეგ ღირსეული კაცი შემობრუნდა და ხელით ჯვარი გამოსახა იმ წყვილის მსგავსა და უნათლო ცეცხლზე და მიიწვედა ეს ცეცხლი ნელა, სანამ მთლიანად არ განემორა იმ უბადრუკებს“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 38-39), რის შემდეგაც ისინი დაეცნენ წმინდა კოზმანის ფერხით და აღიარეს დანაშაული.

2) არის სასწაულები, როდესაც წმინდა მამები, უფლის თანადგომით გაძლიერებულნი, თავის სამყოფლიდან აძვებენ სახეშეცვლილ ეშმაკებს, რომლებიც ცდილობენ წმინდანთა შეშინებას და ცთუნებას. მაგალითად, შურით შეპყრობილ ეშმაკისეულ ძალებს სურდათ წმინდა პახომიოსის დაცემა და „პირისპირ წარუდგნენ. ზოგჯერ, როცა იგი ლოცულობდა და მუხლი უნდა მოეყარა, აფიქრებინებდნენ, თითქოს მის წინ ღრმული იყო, რათა შიშით მუხლის მორთხმა ვერ გაეხდებოდა. და თავად, მანქანებისა და მზაკვრობის მცდელობით რომ მიუხვდებოდა, - რწმენით აღვსებული, დაეცემოდა მუხლებზე, დემონებს არცხვენდა და ღმერთს აკურთხებდა“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 39-39).

3) წმინდა მამები გამორჩეულნი და დაჯილდოებულნი არიან წინასწარმეტყველების უნარით. „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაში“ ვხვდებით რამდენიმე სასწაულს, რომლებშიც წარმოჩენილია კოზმან იერუსალიმელისგან დაფარულთა შეცნობის, ინტუიციური შეგრძნების უნარი: კოზმანი დათანხმდა ამირასთან მისვლაზე, „რადგან წინასწარვე ცნა, რარიგი ნადავლის ხელთგდება ელოდა მთავრის სასახლეში“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 20) იოვანე დამასკელის სახით.

კოზმანმა იწინასწარმეტყველა, აგრეთვე, ეკლესიაზე მოსალოდნელი განსაცდელი და შემდეგ განუცხადა პატრიარქს: „მძვინვარე ნადირებს, რომლებსაც ეკლესიის შეძვრა აქვთ განზრახული, სულიერო და წმინდაო მამაო, ვერ დაინახავ, რადგან ჯერ ორი წელი გაივლის, სანამ აღესრულებოდე და უფალთან სასუფეველს ჰპოვებდე“. მოხდა ისე, როგორც ღირსეულმა კაცმა თქვა“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 41).

წმინდანები წინასწარმეტყველებენ აგრეთვე თავიანთი გარდაცვალების მოახლოებას, რის გამოც წინასწარ იჭერენ კიდევ თადარიგს. ასე, მაგალითად, კოზმან იერუსალიმელი, როდესაც მივიდა საბას ლავრაში და „ის ადგილები ნახა, მძიმედ დაიკვნესა, ეს არისო თქვა, მრავალი გვემის და განუზომელი ოფლისღვრისაგან განსასვენებელი ჩემი და აქ დავმკვიდრდებიო, და იცოცხლა მას შემდეგ სამი თვე. ეძება წერაქვი და მერე თავისი ხელით იწყო მინის თხრა და საკუთარი საფლავის მომზადება“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 42-43).

III. სასწაულები, რომლებშიც ასახულია წმინდა მამათა ჩაურევლად უფლისაგან მოვლენილი საკვირველები

1) სასწაულთა გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენს უკეთურ ადამიანებზე თავსდამტყდარი ღვთაებრივი რისხვა. ამის ნათელი ნიმუშია „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაში“ ხატთმებრძოლ ეპისკოპოს ევსებიოსზე თავსდამტყდარი რისხვა. სურათის ნათლად წარმოჩენისათვის მოვიხმობთ მაგალითს: კოზმან იერუსალიმელმა ნახა რა ეპისკოპოსის ურწმუნობა, მკაცრად განუცხადა მას: „ევსებიოს, ბოროტი ხარ და ბოროტივე აღსასრულით დაასრულებ სიცოცხლეს“. სამი დღის შემდეგ გამოვიდა მღვდელთმთავარი უღირსად სანადიროდ, მონადირეებმა გააღვიძეს ძუ დათვი, რომელიც გაიქცა იქით, სადაც ევსებიოსი იდგა; ცხენი შეება მას, ფეხები გაუკრეს და დათვს მიუგდეს; დათვმა დაფლითა მხედარი და ასე საბრალობლად შეწყდა ეპისკოპოსის სიცოცხლე“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 33).

2) არცთუ იშვიათად გვხვდება სასწაულები, რომლებშიც წარმოჩენილია წმინდა მოღვაწეებზე უფლის მხარდაჭერა, შეწევნა თუნდაც განსაცდელის ჟამს. სანიმუშოდ მოგვყავს პასაჟი „წმინდა პახომიოსის ცხოვრებიდან“: წმინდა პახომიოსს და მის აღმზრდელ მოხუც განდევლ პალამონისს, როდესაც იხილავენ დამწვარ ზეთისხილის ხეს, მათთან მისული ერთ-ერთი ბერთაგანი ამპარტავნული ზრახვებით განუცხადებთ: „ვისაც სწამს თქვენი, დადგესო ამ ნახშირზე და წარსტეკასო სახარების ლოცვა. მან დაადგა ფეხი ნახშირს და წართქვა ლოცვა სახარებიდან. და შეწყვიტა თუ არა ეშმაკეული ქმედების ძალად მიიჩნია ძალა ღვთისაგან დათმობის, ფერხთ რომ არ ავნო“ (წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993: 9-10). ეს სასწაული მოგვაგონებს „მიქაელის წამებაში“ აღწერილ სასწაულს, რომლის მიხედვით ამირა მუმნის ბრძანების თანახმად, წმინდა მოღვაწე მიქაელი შიშველი ფეხით უნდა დამდგარიყო გაღვივებულ ნაკვერჩხალზე. „წმინდანი დადგა კიდევ და ლოცვის შედეგად მას ფეხზე არა ევნო რა“ (წამება მიქაელისი 1918: 172).

უფლის შეწევნაზე მეტყველებს აგრეთვე ეპიზოდი „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებიდან“. მას შემდეგ, რაც იოვანეს საპყრობილეში მოჰკვეთენ ხელს, „მონყალე ღმერთმა თავისი მშობელის, ყოვლად უმანკო დედის მეოხებით, როგორც მრავლის მეტყველმა, ლოცვის უმაღლესი განუმთელა ხელი ღვანლით და შარავანდით მოსილს“ (იოვანე

დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 27-28). ხოლო ეს შემთხვევა კი გავგახსენებს „ლუკიანოზის მარტვილობაში“ ასახულ ერთ სასწაულს, რომლის თანახმად, საპყრობილეში მიმავალ წამებულ ლუკიანოზს ლოცვის შემდეგ ნაწამებ სხეულს შეხებით გაუმრთელებს ანგელოზი და გამოუცხადებს თანადგომას და მფარველობას“ (მარტვილობა ლუკიანოზისა 1946: 11).

IV. სასწაულები, რომლებშიც აღწერილია ზეგავლენა მიცვალებულთა სამყაროზე

1) აგიოგრაფიულ თხზულებებში ძალზე გავრცელებულია წმინდანთაგან მიცვალებულთა მკვდრეთით აღდგომის ფაქტები. ასეთ შემთხვევას ვაწყდებით „იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრებაში“: კოზმანმა, როდესაც შეესწრო გარდაცვლილი შვილის დატირებას ქვრივი დედისაგან, ილოცა, „კვნესით და გლოვით დააყარა ცრემლი, შემდეგ ჩაავლო ხელი მიცვალებულის ხელს. და თქვა: უფალმა ჩემმა, იესო ქრისტემ, რომლის ხელთ არიან მიცვალებულნი და ცოცხალნი, აღგადგინოს შენ – და შესძახა ხმამაღლა: „უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტეს სახელით აღდეგ, შვილო“. და სიტყვის უმალ აღდგა მიცვალებული“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 33).

V. სასწაულები, რომლებშიც ასახულია ზეგავლენა მატერიალურ სამყაროზე

1) არის სასწაულები, რომლებშიც სულიერი მოღვაწეები ზემოქმედებენ ბუნებრივ მოვლენებზე, ისინი იმორჩილებენ და მბრძანებლობენ მათზე. ასე დაიმორჩილა ზღვაში გასულმა კოზმან იერუსალიმელმა ქარიშხალი: „ბორანს, რომელზედაც იყო ღირსი იგი, ჩაძირვა ელოდა; მაგრამ ნეტარი დადგა ყველას წინაშე სალოცავად და ხმამაღლა ევედრებოდა ღმერთს ...ამას რომ ლოცულობდა წმინდანი, მყისვე დაცხრა ქარიშხალი და ის ერთადერთი ხომალდი გადარჩა უსაფრთხოდ“ (იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993: 19).

ამრიგად, წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილი იყო ცდა იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელისა და წმინდა პახომიოსის „ცხოვრებათა“ სიუჟეტურ-კომპოზიციური თვალთახედვით განხილვისა, თხზულებებს შორის არსებული სიუჟეტურ-კომპოზიციური პარალელების დადგენისა, და ბოლოს განხილული მასალის სათანადო სქემების მიხედვით დაჯგუფებისა.

#### დამონებანი:

**იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება 1993:** *იოვანე დამასკელისა და კოზმან იერუსალიმელის ცხოვრება*. ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, ტ. II. კვირიკაშვილი ლ. (პასუხისმგებელი რედაქტორი). თბ.: გამომცემლობა „ქველი“, 1993.

**„იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“... 1986:** *„იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“ ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო რ. გვარამიამ. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1986.

**კეკელიძე 1945:** კეკელიძე კ. *ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული პარალელები*. ეტიუდები. ტ. II. თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1945.

**კვირიკაშვილი 1993:** კვირიკაშვილი ლ. (პასუხისმგებელი რედაქტორი). *ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია*. ტ. II. თბ.: გამომცემლობა „ქველი“, 1993.

**ლიხაჩოვი 1963:** Лихачев Д. С. *Работа, которую необходимо продолжить. Вопросы литературы*. № 9, М.: 1963.

**მარტვილობა ლუკიანოზის 1946:** *მარტვილობა ლუკიანოზისი. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები*. ნაწილი პირველი, კიმენი. ტომი II, კორნ. კეკელიძის რედაქტორობით. ტფილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1946.

**მაჩიტაძე 2006:** მაჩიტაძე ზ. *„წმიდათა ცხოვრებანი“ იანვარი-ივნისი*. ნიგნი პირველი. თბ.: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2006.

**სირაძე 1975:** სირაძე რ. *ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები*. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975.

**ცხოვრება წმიდისა ეფრემისი 1975:** *ცხოვრება წმიდისა ეფრემისი. მამათა ცხოვრებანი* (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვახტანგ იმნაიშვილმა. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975.

**ცხოვრება წმიდისა თევდოსისი 1975:** *ცხოვრება წმიდისა თევდოსისი. მამათა ცხოვრებანი* (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვახტანგ იმნაიშვილმა. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975.

**წამება მიქაელისი 1918:** *წამება მიქაელისი*. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ნაწილი პირველი, კიმენი. ტომი I, კორნ. კეკელიძის რედაქტორობით. ტფილისი: საქართ. რკ. გზ. სამმართველოს ტიპო-ლიტოგრაფია, 1918.

**წმინდა პახომიოსის ცხოვრება 1993:** *წმინდა პახომიოსის ცხოვრება*. ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია. ტ. II. კვირიკაშვილი ლ. (პასუხისმგებელი რედაქტორი). თბ.: გამომცემლობა „ქველი“, 1993.

**Irine Javakhadze**

**Plot and composition patterns in „Hagiographies“ of John Damascene and Kozman Hierosolymitan and St. Pachomius**

**Summary**

The aim of the work was to compare „Hagiographies of John Damascene and Kozman Hierosolymitan and St. Pachomius with the purpose of establishing plot and composition patterns. As a result of the consideration, the following plot and composition elements characteristic of both works became apparent: humbleness of hagiographers and their witnessing of the source, on the basis of which the description of the saints' lives takes place, social and national origin of the saints, their juvenescent predispositions, selectness by the god. Also shown is the saints' repudiation of fleshly pleasures, the spiritual mission entrusted to them by the god and the road of the spiritual quest on the whole. An attempt of the saint figures to acquire apprentices, rally spiritually like-minded persons and, in spite of humbleness, popularize their activities in the society can be seen in the works. The ritual of the saints' death, burial and mourning over them as well as praising of the saints and comparison with the biblical ancestors is also presented.

At the same time, the miracles performed by the saints are presented in the work and, as far as possible, put in order in accordance with a definite scheme.

**„ახალი ქართლის ცხოვრების“ ჰაგიოგრაფიული წყაროები**

ვახტანგ მეექვსის „სწავლულ კაცთა“ კომისიამ „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტზე დიდი და მრავალმხრივი მუშაობა ჩაატარა, სასულიერო-საეკლესიო თემატიკა გაზარდა და ისტორიულ-ჰაგიოგრაფიული მასალა უფრო სრულად წარმოაჩინა, რაც საქართველოს ეკლესიის წმინდანების „ცხოვრებათა“ მოკლე ტექსტების გამზადებასა და სათანადო მონაკვეთებში ჩართვაში გამოიხატებოდა. სარედაქციო მუშაობა ვახტანგის შემდეგაც არ შეწყვეტილა და კარგა ხანს გაგრძელდა. მომდევნო ხანის მოღვაწენი აღარ დასჯერდნენ „სწავლულ კაცთა“ მიერ შემუშავებულ ტექსტს, იგი განავრცეს და შეავსეს — ხელნაწერებში შეიტანეს არაერთი ჰაგიოგრაფიული ხასიათის ჩანართი.

თავდაპირველად შეეჩერდებოდა იმ ჰაგიოგრაფიულ ჩანართებზე, რომლებიც ვახტანგის „სწავლულ კაცთა“ მიერაა მომზადებული ან „ქართლის ცხოვრების“ რედაქციის მომდევნო პერიოდშია შეტანილი, ხოლო შემდეგ შევეხებით იმ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებს, რომელთა შეტანა „ახალ ქართლის ცხოვრებაში“ რატომღაც აღარ მოხერხდა (ჩანართები პირობითადაა დასათაურებული). ჩანართები დალაგებული და განხილული გვაქვს ქრონოლოგიურ-თემატური პრინციპით. თუ როდის შეიტანეს ესა თუ ის ჩანართი „ქართლის ცხოვრებაში“, ეს დეტალურად აქვს გამოკვლეული კ. გრიგოლიას (გრიგოლია 1954: 215–221; 291–294; 297–299).

1. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (ეპიზოდი). ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“, იქ, სადაც ლაპარაკია ადერკის მეფობაზე და მოხსენიებულია ქრისტეს დაბადება და ჯვარცმა, ჩართულია მოზრდილი ნაკვეთი ქრისტეს კვართის მცხეთაში მოტანის შესახებ (ქართლის ცხოვრება 1955: 36, 10-19; 37, 1-31).

ლეონტი მროველს მოკლე ცნობა ჰქონდა: „და წარვიდეს აქათ ელიოზ მცხეთელი და ლონგინოზ კარსნელი. და მუნ დახუდეს ჯუარცმასა უფლისასა და მათ მოიღეს მუნით კუართი უფლისა, ელიოზ მცხეთელმან და ლონგინოზ კარსნელმან, ვითარცა წერილ არს ესე განცხადებულად მოქცევასა ქართლისასა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 36, 20-23).

ჩანს, ეს ცნობა ავტორმა საკმარისად მიიჩნია, მაგრამ მკითხველს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტზე მაინც მიუთითა. „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელმა რედაქტორებმა კი ეს მოკლე ცნობა განავრცეს, რასაკვირველია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით. მაგალითი:

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“	ჩანართი
„წარვიდა აქათ მამის დედის ძმა ჩემი ელიოს, კაცი მოხუცებული. და ესუა მათ დედა ტომისაგან ელი მღდლისა, და ესუა ერთი ხოლო და ელიოზს. ევედრებოდა დედა ძესა თუსსა და ეტყოდა: „წარვედ, შვილო, ნოდებასა მეფისასა და ნესსა შჯულისასა, ხოლო რომელსა იგინი განიზრახვენ, ნუ შეერთენ ცნობაჲ შენი მას ყოლადვე, ნუ, შვილო ჩემო, რამეთუ სიტყუაჲ არს წინასწარმეტყუელთაჲ და იგავი ბრძენთაჲ, საიდუმლოჲ არს დაფარული ჰურიათაგან, ხოლო წარმართთა ნათელ და ცხორება საუკუნო“ (ძეგლები 1964: 128, 15–28).	„წარვიდა ელიოზ, კაცი მოხუცებული. ხოლო ესუა მას დედა ტომისაგან ელი მღდლისა, და კუალად ერთი და. ხოლო წარმავალსა მას ევედრებოდა დედა ძესა თუსსა, ვითარმედ: „წარვედ უკუე, შვილო საყუარელო, ნოდებასა მას მეუფისასა და ნესსა სჯულისასა, გარნა ესე ხოლო, რომელსა გამცნებ შენ, დაიმარხენ, ნუ უკუე შეერთენ ცნობა შენი განზრახვასა მას მათსა ბოროტსა, და ნუცა ვიდრემე ეზიარები დათხევასა სისხლისა მის მისისასა. ნუ, შვილო, ჩემო, გევედრები, ნუ. რამეთუ უეჭველად უწყოდე, ვითარმედ იგი არს სიტყუა წინასწარმეტყუელთა, რომელსა პირველითგანვე მოესწავებოდეს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 36, 13–19).

როგორც წარმოდგენილი მასალიდან ჩანს, „ახალი ქართლის ცხოვრების“ რედაქტორები ხშირად სიტყვასიტყვით იმეორებდნენ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თხრობას, ზოგჯერ კი რამდენადმე ცვლიდნენ მას (ქართლის ცხოვრება 1955: 37, 1–20, 23–30; ძეგლები 1964: 128, 35–129, 35).

საგულისხმოა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ამზადებელი „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელმა რედაქტორებმა ადერკით შეცვალეს, რადგან ლეონტი მროველის თხზულებაში ქრისტეს ცხოვრება ადერკის მეფობაში იყო დადებული. ჩანს, მათ მექანიკურად კი არ გადმოიწერეს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობები, არამედ შეუთანხმეს და მიუსადაგეს ისინი ლეონტი მროველის თხრობას.

აღსანიშნავია, რომ, ლეონტი მროველის მსგავსად, რედაქტორებმაც, – კვართზე საუბრის დამთავრებისას, — დაასახელეს თავიანთი წყარო და გაიმეორეს ლეონტის სიტყვები: „ვითარცა წერილ არს ესე განცხადებულად მოქცევასა ქართლისასა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 37, 31).

2. „პეტრე ქართველის ცხოვრება“. ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“, — იქ, სადაც მეფე ვარაზ-ბაკურის ისტორიაა მოთხრობილი, — გვხვდება ორი ჩანართი პეტრე ქართველის შესახებ.

პირველი, შედარებით მოკლე, ჩანართი მხოლოდ ორ ნუსხაში მოიპოვება. იგი ასე იწყება: „იყო ესე უშვილო, რამეთუ არა ესუა ძენული, და ვევედრებინ ღმერთსა მარხვითა და მჭურვალედ ვედრებითა, რათა ღირს იქმნეს იგი მიცემად ძისა, რომლისაცა მიმთხუევად ღირს იქმნა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 132, 12–14; ჩანართი მთლიანად — 132, 12–133, 29).

მეორე ჩანართი, რომელიც მრავალ ხელნაწერში გვხვდება, შედარებით ვრცელია და ასე იწყება: „ხოლო ამას ანგელოზისა ხარებითა მოენიჭა ძე, რომელსა უწოდეს მურვანოს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 133, 32; ჩანართი მთლიანად — 133, 32–135, 20)\*.

ორ ხელნაწერში (შიგ ტექსტში) არის ანდერძ-მინანერი: „წმიდაო პეტრე, მეოხ ეყავნ წინაშე ღმრთისა ბატონიშვილს ვახტანგს მეუღლით, ძით და ასულითურთ, რომელმან მოპოვნებულ ყო ცხოვრება ესე შენი და მცირედი აღანერინა წიგნსა ამას შინა, არამედ სრულიად არა აღინერებოდა სიდიდითა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 135, შენ. 1).

ამ ანდერძ-მინანერიდან ჩანს, რომ „პეტრე ქართველის ცხოვრება“ სწორედ ვახტანგმა შეატანინა „ახალ ქართლის ცხოვრებაში“. საფიქრებელია, ეს იყო ჩანართის ერთ-ერთი ნიმუში, რომელიც თვითონ ვახტანგის მეთვალყურეობით გაკეთდა, ხოლო ამის კვალობაზე დანარჩენთა შემზადება „მეცნიერ კაცებს“ ებრძანათ (გრიგოლია 1954: 127, 160, 195, 217).

აღნიშნული მინანერი აზრთა სხვაობას იწვევს, მაგრამ ერთი ნათელია: ანდერძში ვახტანგი იხსენიება არა მეფედ, არამედ ბატონიშვილად, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს შრომა ვახტანგის გამეფებამდე (ჯანიშინობის დროს) უნდა იყოს შესრულებული.

შეკუთვარით აღნიშნული ჩანართები პეტრე ქართველის ცხოვრების აღწერილობას („ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა პეტრე ქართველისა, რომელი იყო ძე ქართველთა მეფისა“) (ძეგლები 1967: 213–263).

„პეტრე ქართველის ცხოვრება“	პირველი ჩანართი
<p>„იყო მეფე იგი ქართველთა მართლმორწმუნე ღმრთისა, და არა ესუა მას შვილი წული. ამისთვისა ევედრებინ ღმერთსა მარადის მჭურვალედ, რათა მოანიჭოს მას შვილი.</p> <p>ერთსა უკუე ჟამსა მოვიდა იგი ქუეყანითგან თვისთა ქალაქად თვსად სამეფოდ მცხეთად, და დაულამდა კიდესა მდინარისა მის დიდისასა, რომელსა ეწოდების მტკუარი. და ინება მეფემან მუნ განსუენებად მწუხრსა მას. და ვითარცა ილოცა, მიწვა განსუენებად, რამეთუ თვნიერ ლოცვისა არა დაიძინის. ხოლო ვითარცა მიერულა, წარმოუდგა მას ანგელოზი უფლისა ბრწყინვალე და დიდებული, მოსილი სამოსლითა სპეტაკითა ელვარედ და ბრწყინვითა პირი მისი ვითარცა მზის-თუალი.</p> <p>ხოლო მეფემან, ვითარცა იხილა ანგელოზი იგი, იქმნა შეშინებულ ფრიად. ჰრქუა მას ანგელოზმან უფლისამან: „წუ გეშინინ, მეფე! მე ვარ ანგელოზი უფლისა და მიმავლინე შენდა უფლისა ღმრთისა მიერ, რამეთუ შეისმინეს ლოცვანი შენი. და აჰა მიუდგეს ცოლი შენი და გიშვეს შენ ძე, რომელი იყოს დიდ და სრულ წინაშე ღმრთისა და კაცთა, და მრავალნი ერნი ღმრთისა მოაქცივნეს“.</p> <p>„და ვითარცა განიღუძა მეფემან, იყო სული მისი მხიარული და ადიდებდა ღმერთსა. და შემდგომად დღეთა რავოდენთამე მიუდგა ცოლი მეფისა ის და უშვა მას ძე. და რავოდენისამე ჟამისა შემდგომად ნათელსცეს ყრმასა მას სახელსა ზედა წმიდისა</p>	<p>„იყო ესე უშვილო, რამეთუ არა ესუა ძე-წული, და ვევედრებინ ღმერთსა მარხვითა და მჭურვალედ ვედრებითა, რათა ღირს იქმნეს იგი მიცემად ძისა, რომლისაცა მიმთხუევად ღირს იქმნა. რამეთუ ჟამსა რომელსამე მომავალი ქუეყანათაგან სამეფოდ მისდა, მცხეთად, მწუხრი დაივანა კიდესა დიდისა მის მდინარისასა, რომელსა მტკუარ ეწოდების. და ვითარცა აღასრულა მწუხრისა ლოცვა, რათა მიიძინოს, რამეთუ თვნიერ ლოცვისა არაოდეს ისერის, არცა მიიძინის, ამას ლოცვასა შინა გამოუჩინა ანგელოზი ნათლისა ბრწყინვალე, რომლისა ხილვასა შეშინდა მეფე.</p> <p>„ხოლო მან რქუა: „წუ გეშინინ, მეფე, რამეთუ შეისმეს ვედრებანი შენი წინაშე ღმრთისა, და მოგეცეს ძე, რომელი იყოს დიდ და სრულ წინაშე ღმრთისა და კაცთა, და მრავალნი ერნი ღმრთისად მოაქცივნეს“. და ვითარცა განიღუძა მეფემან, მხიარული სულითა ადიდებდა ღმერთსა. და შემდგომად მცირედისა მიუდგა ცოლი მეფისა და უშვა მას ძე, და დიდი სიხარული ყვეს მეფემან, ყოვლით სამეფოთ მისითურთ, ჟამსა მას შობისა მისისასა და ნათელ-სცეს სახელითა წმიდისა სამეგბისასა, და უწოდეს სახელად მურვანოს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 132, 12–24; 133, 14–20; ძეგლები 1967: 219, 8–27).</p>

\* კ. გრიგოლიას შენიშვნით, ამ ჩანართების რიგი „ქართლის ცხოვრების“ უკანასკნელ გამოცემაში დარღვეულია: თავდაპირველად უნდა დაებეჭდათ ვრცელი რედაქცია, ხოლო მოკლე — სქოლიოში ან სხვაგან უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი (კ. გრიგოლია, „ქართლის ცხოვრების“ ახალი გამოცემის გამო, „მნათობი“, 1956, № 4, გვ. 188).



სამებისასა და უწოდეს მას სახელი მურვანოს“ (ძეგლები 1967: 216, 11–217, 24).	
---	--

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ დამონმებულ ტექსტებში მსგავსებაა, მაგრამ პირველი მაინც არ არის მეორის წყარო. საქმე ისაა, რომ „ახალი ქართლის ცხოვრების“ პირველი ჩანართი უფრო მეტად ემთხვევა (სიტყვასიტყვით იმეორებს) „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე (B) რედაქციას. მათ შორის ისეთი ზუსტი, სიტყვაშეუცვლელი თანხვედნილობაა, რომ პარალელური ადგილების დამონმება საჭირო არაა (ქართლის ცხოვრება 1955: 132, 12–133, 20; შდრ.: ძეგლები 1967: 216, 15–219,20; ძეგლები 1968: 194–196). (საგულისხმოა, რომ ჩანართში გვხვდება დედოფალ ევდუკიას სახელი, რომელიც შემოუნახავს „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციას\*, ხოლო ვრცელი რედაქციის შესატყვის ადგილას არ იხსენიება) (ქართლის ცხოვრება 1955: 133,12; შდრ.: ძეგლები 1967: 219,6).

„პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციისა და ჩანართის თანხვედნილობა ზუსტად (სიტყვაშეუცვლელად, თანამიმდევრულად, ფაქტების გამოტოვებისა თუ შეცვლის გარეშე) გრძელდება ჩანართის უკანასკნელ აბზაცამდე, ხოლო ეს აბზაცი გამოკრებილია მოკლე რედაქციის სხვადასხვა ადგილიდან\*\*.

„პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციითაა დავალებული მეორე ჩანართიც. მასში შეკუმშულია მოკლე რედაქციის ფაქტობრივი მასალა, პირველწყაროდან გამოკრებილი ცნობები დალაგებული და მონოდებულია ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით. დავიმონებთ მაგალითს:

„პეტრე ქართველის ცხოვრება“	მეორე ჩანართი
<p>„ღამესა ერთსა... გამოვიდეს სამეუფოთ ქალაქით. და აჰა სუეტი ნათლისაი წინა უძლოდა, და კმა იყო სუეტით გამო: „რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა“. და მეყსეულად განმხიარულდეს.</p> <p>და მოვიდეს კიდესა ზღუსასა, პოვეს ნავი, და ნიაღვდეს აღმოსავლეთად და წარუშართნეს გზასა თუსსა.</p> <p>ხოლო ცნა რაა ლტოლვა მათი მეფემან თეოდოსი, დიდად შეწუხნა და ძიება ყო ყოლგნით. ხოლო ცუდ იქმნა შრომა მათი, რამეთუ ღმერთმან დაფარნა მონანი მისნი.</p> <p>და ვითარცა მიიწინეს რომელსამე ქალაქთაგანსა, შეიპყრნა იგინი მთავარმან და შესხნა საპყრობილესა, ვითარმედ: „მონანი ხართ ლტოლვილნი“.</p> <p>ხოლო მას ღამესა ძრვად იყო საშინელი, ელვანი და ქუხილნი, ვიდრემდის დაეცემოდესცა სახლნი მრავალნი. დაადგრა მთავარსა მას კაცი ვინმე საშინელი და უთქმიდა, ვითარმედ: „განუტევენ პყრობილნი ეგე, უკუეთუ არა, ამას ღამე დაქცევად არს ქალაქი ესე“ (ძეგლები 1967: 224, 24–226, 19; 243, 8–21. შდრ.: ქართლის ცხოვრება 1955: 135, 3–7).</p>	<p>„წინამძღურებითა უფლისათა განვლეს ღამე და წარვიდეს. რამეთუ სუეტი ნათლისა წინა უძლოდა მათ, ვითარცა ისრაელთა, და კმა ესმათ სუეტით გამო: „რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა“ და პოვეს ნავი და ვლეს რაოდენიმე დღენი. ხოლო ქალაქსა ერთსა შინა შეპყრობილ იქმნეს ვისგანმე და შეიყენეს საპყრობილესა. ხოლო მას ღამესა იქმნა ძრვა და მებისტეხა, და ელვა ფრიადი. და მთავარსა მას ქალაქისასა დაადგა კაცი ვინმე, საშინელებით ეტყოდა: „განუტევენ მონანი ღმრთისანი. უკეთუ არა, დაიქცევის ქალაქი ესე“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 134, 11–17).</p>

\* „ქართლის ცხოვრების“ პირველი ჩანართი საფუძვლად დაედო „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მეორე სვინაქსარულ რედაქციას (ძეგლები 1968: 195–196).

\*\* აი, ეს აბზაციც: „ხოლო მცირეთა ჟამთა ისწავა ენა ბერძნული, და ყოველივე სწავლულება საეკლესიო და საფილოსოფოსო (ქართლის ცხოვრება 1955: 133,21–22. შდრ. ძეგლები 1967: 224,6–9). ეგრეთვე წარვიდა რაი იერუსალმდ (ქართლის ცხოვრება 1955: 133, 22. შდრ. ძეგლები 1967: 224, 16–17), საფლავსა უფლისასა მიიწია, და მუნ აკვეცილ იქმნა მონაზნებად, და უწოდეს სახელით პეტრე (ქართლის ცხოვრება 1955: 133, 22–23. შდრ. ძეგლები 1967: 228, 17). ისწავა ენა და სწავლულება ასურებრივი, ვიდრემდის უკერდა ყოველთა სიფრთხილე და სიმახლე გონებისა მისისა. ხოლო დღითი–დღე პალატით მოცემულსა როჭიკსა გლახაკთა განუყოფდა (ქართლის ცხოვრება 1955: 133, 23–25. შდრ. ძეგლები 1967: 224, 17–22), ემოსა ფლასი ფიცხელი და მქისე ქუეშე–კერძო სამეუფოთა სამოსელითა. იმარხავნ იგი ორ–ორით, სამ–სამით და უფროსლა შუდუულით“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 133, 25–27. შდრ. ძეგლები 1967: 219, 28–32), ერთი ოდნავ შეცვლილი ფრაზის გარდა, მთელი აბზაცი სიტყვასიტყვით „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციიდანაა გადაწერილი.

უკანასკნელი მაგალითი განსაკუთრებით საყურადღებოა, რადგან მისი შესატყვისი ადგილი ვრცელ რედაქციაში საერთოდ არ მოიპოვება. ეს კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის მეორე ჩანართის წყაროდ „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის მიჩნევას.

დამონმებულ მაგალითებში შესაძარებლად შერჩეული ტექსტების სიტყვიერ-ფრაზეოლოგიური თანხედენილობაც შეინიშნება. დამატებით აღვნიშნავთ, რომ მეორე ჩანართში სხვაგანაც ხშირად შეინიშნება პირველწყაროს გამოყენება. მოკლე რედაქციიდან გადმოსულა მეორე ჩანართში შემდეგი გამონათქვამები: „ანგელოზისა ხარებითა“, „სამოთგანვე... ნმიდა იქმნა, ვითარცა წინამორბედი“, „სცნა მეფემან თევდოსი და დაუდგინნა მცველნი“, „ისწავა ენა ბერძული“, „ლუანლი და შრომანი“, რომელთაც ვრცელ რედაქციაში ვერ ვხვდებით (ქართლის ცხოვრება 1955: 133, 31; 133, 32; 134, 10-11; 133, 39; 134, 23. შდრ. ძეგლები 1967: 217, 26; 217, 28-29; 222, 35-223, 2; 224, 7; 228, 21-22). იქიდანვეა „უნოდეს მურვანოს“, „შეერთნენ (მიერთნენ) ქართველნი სპარსთა“, „ალაშენეს ორნი მონასტერნი“, „მდღელად ჴელდასხული“, „ფრიად ტანჯნა ჴორცინი თჳსნი“ და სხვ. (ქართლის ცხოვრება 1955: 133, 31; 133, 35; 134, 20; 134, 29; 135, 10. შდრ.: ძეგლები 1967: 217, 24-25; 218, 8-9; 227, 25-26; 229, 20-21; 257, 21-22).

ვფიქრობთ, ყოველივე ზემოთქმული გვაძლევს უფლებას დავასკვნათ, რომ ორივე ჩანართი „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციიდან მომდინარეობს.

ჩანართების ავტორები რომ ძველი წყაროთი სარგებლობდნენ, საკამათო არაა, სხვათა შორის, ისინი ასახელებდნენ კიდევ პირველწყაროებს, მაგრამ არაზუსტად. სახელდობრ, პირველი ჩანართის ბოლოს ვკითხულობთ: „არავინ შემძლებელ იყო ქებად მისსა (პეტრესა - დ.მ.), გარნა გრიგოლი დიალოლი, პატრიარქი რომისა, რომელ აღწერა ქება მისი წიგნსა შინა თჳსსა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 133, 28-29). მეორე ჩანართში ერთგან „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციაა დამონმებული („ხოლო მიენიჭეს მას მადლნი ღმრთისა მიერ სნეულთა კურნებისანი, რომელი წერილ არს სრულსა ცხოვრებასა მისსა“) (ქართლის ცხოვრება 1955: 134, 1-2; შდრ. ძეგლები 1967: 220, 6-8). ხოლო ბოლოს აქაც გრიგოლ პაპის წიგნი იხსენიება („ხოლო ამის ნეტარისა ფრიადი ქება აღწერა გრიგოლ დიალოლოსსა, ნმიდასა პატრიარქსა ჴრომისასა, წიგნსა შინა თჳსსა“) (ქართლის ცხოვრება 1955: 135, 18-19; შდრ.: „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის სიტყვები: „ხოლო მოსცა მას ღმერთმან მადლი სასწაულთა ქმნისა და კურნებათა აღსრულებისა“. ძეგლები 1967: 220, 6-8).

აგიოგრაფიული წყარო, რომელიც ტექსტების შეჯერებისას დავიმონმეთ და რომლითაც ჩანართების ავტორები სარგებლობდნენ, მიენერება მაკარი მესხს (XIII ს.), ხოლო მისი რედაქტირობა – პავლე დეკანოზს (XV ს.) (კეკელიძე 1960: 334-336).

გრიგოლ პაპის (VI-VII სს.) დასახელება პეტრე ქართველის ბიოგრაფად გაუგებრობის შედეგია. იგი მომდინარეობს ექვთიმე ათონელის ერთი თარგმანიდან („დიალოლონი“), რომელშიც პეტრე იბერიელი (ესპანეთის იბერიიდან) პეტრე ქართველადაა მიჩნეული (კეკელიძე 1960: 203.).

საყურადღებოა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ პირველმა ჩანართმა გავლენა მოახდინა „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ სვინაქსარულ რედაქციაზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ სვინაქსარული რედაქცია (მეორე) „ქართლის ცხოვრების“ პირველი ჩანართის შემოკლებას და ნაწილობრივ გადაკეთებას წარმოადგენს (ძეგლები 1968: 194-195).

3. *ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრების“ წიგნები.* ჯუანშერის თხზულებაში მოცემულია მოკლე ცნობა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ქართლში მოსვლისა და მოღვაწეობის შესახებ. „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელმა რედაქტორებმა ეს ცნობა საკმარისად არ მიიჩნიეს და ახალ წუსებში არაერთი ნაკვეთი ჩაურთეს ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრების“ წიგნებიდან.

„ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერების შესწავლით ასეთი სურათი გამოვლინდა: 1. თავდაპირველად ჯუანშერის თხზულებაში დაცული იყო მოკლე ცნობა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების შესახებ; 2. შემდეგ ხანაში ხელნაწერებში გაჩნდა ასურელ მოღვაწეთა სია („სახელები ნმიდათა მოწაფეთა: იოვანე ზედაზადენელი, დავით გარესჯელი, სტეფანე ხირსელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი, ანტონი მარტომყოფელი, ისე ნილკნელი, თათე სტეფანწმიდელი, შიო მღვმელი, ისიდორე სამთავნელი, აბიბოს ნეკრესელი, მიქელ ულუმბელი, პიროს ბრეთელი და ელია დიაკონი“) (ქართლის ცხოვრება 1955: 208, 2-5); 3. „ქართლის ცხოვრების“ ერთ-ერთ ხელნაწერში (Q №795) ადგილი დაეთმო „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ერთ რედაქციას – „ცხოვრება ნმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისა, რომელი ბრძანებითა ღმრთისაათა და წინამძღურობითა სულისა ნმიდისაათა მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისად ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა ნმიდათა თანა“ (ძეგლები 1964: 191-216); 4. „ქართლის ცხოვრების“ ზოგიერთ ხელნაწერში დამონმებული სიის შემდეგ იკითხება: „მრავალნი სხუანიც დაემონაფნეს ნმიდასა მას მამასა, კაცი ნმიდანი და სულიერნი მამანი დაჴყუნეთ ჟამისათა. და შემდგომად ოთხას ოცისა წლისა გამოიკითხა და გამოიძია ნმიდამან მამამან ჩუენმან არსენი ქართლისა კათალიკოსმან; რომელიმე წიგნთაგან აღმოვიკითხეთ და რომელიმე მათგან სმენილ იყო საქმეთაგან მათთა. და აღვწერეთ ცხოვრება და მოქალაქობა ნმიდათა მათ მამათა, საცნობელად ჩუენ მორწმუნეთა და სადიდებლად სამებისა ნმიდისა, ან და მარადის, და უკუნიითი უკუნისამდე, ამინ“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 208, 6-10). ამას მოსდევს მოზრდილი ჩანართი,

რომელიც შეიცავს იოანე ზედაზნელის, დავით გარეჯელის, შიო მღვიმელის, ისე ნილკნელისა და ანტონ მარტყოფელის ცხოვრების მოკლე აღწერილობას (ქართლის ცხოვრება 1955: 208,12–214,24). შევჩერდებით ამ ჩანართზე.

მართალია, „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელ ნუსხებში შეტანილი ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრების“ წიგნების შემოკლებულ-გამოკრებილი ტექსტების ავტორები მიგვითითებენ წყაროებზე, მაგრამ ამ მითითებებს კონკრეტულობა აკლიათ და მხოლოდ მათზე დაყრდნობით საკითხს ვერ გადავწყვეტთ — მათ პირველწყაროებს, ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრების“ წიგნების სიმრავლის გამო, ვერ დავადგენთ (მაგალითად, ჩანართში, რომელშიც იოანე ზედაზნელზეა საუბარი, უკანასკნელი წინადადება ასე იკითხება: „ხოლო შემდგომად მიცვალებისა მრავალნი სასწაულნი აღესრულნეს, რომელთა სრული ცხოვრება წმიდისა იოვანესი მოგვთხრობს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 209,16–18). დავით გარეჯელის „ცხოვრების“ ბოლოს თეიმურაზისეულ ხელნაწერში წერია: „სასწაულნი და ლუანლნი მისნი სრულიად სრულსა ცხოვრებასა მისსა შინა წერილ არიან“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 210,12–13). ასე რომ, აუცილებელია ტექსტების შეპირისპირება და შემდეგ გამოტანა სათანადო დასკვნისა.

ა) „იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“. იოანე ზედაზნელის თავგადასავალი რამდენიმე მწერალს ალუნერია. ცნობილია მისი „ცხოვრების“ შემდეგი რედაქციები: 1. „ცხოვრება წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისა, რომელი ბრძანებითა ღმრთისადათა და წინამძღურობითა სულისა წმიდისადათა მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისად ათორმეტთა მონაფეთა მისთა წმიდათა თანა“ (ძეგლები 1964: 191–216); 2. „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისა და მონაფეთა მისთა, რომელთა განანათლეს ქუეყანად ესე ჩრდილოეთისა“ (4) (ძეგლები 1964: 191–217); 3. „ცხოვრება წმიდისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაძნელისა, რომელი ბრძანებითა ღმრთისადათა და წინამძღურობითა სულისა წმიდისადათა მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისა ათორმეტთა მონაფეთა მისთა წმიდათა თანა“ (ძეგლები 1971: 83–107) და სხვ.

იმის გასარკვევად, თუ რომელი რედაქციით სარგებლობდნენ „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელი რედაქტორები, საჭიროა დასახელებული სამი რედაქციისა და „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართის შეპირისპირება. დავიმონმებთ ზოგიერთ ადგილს:

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“	
რედაქცია ა	რედაქცია 4
„ესე ნეტარი იოვანე იყო ქუეყანით შუამდინარით“ (ძეგლები 1964: 196, 30–31).	„ესე ნეტარი მამა ჩუენი იოვანე იყო ქუეყანით შუამდინარით“ (ძეგლები 1964: 196, 30–31).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“	
რედაქცია ა	რედაქცია 4
„განმრავლდეს ძალნი იგი, რომელნი იქმნეს მისგან ღმრთისა მიერ, კურნებათა მრავალფერთა სახეთა სენთასა განსხმად ეშმაკთასა“ (ძეგლები 1964: 197, 15–18).	„განმრავლდეს ძალნი და საკურველებანი, რომელთა იქმნა ღმრთისა მიერ მრავალფერთა და თითო-სახეთა სენთასა“ (ძეგლები 1964: 197, 14–17).

მეტაფრასული რედაქცია	ჩანართი
„ესე ღირსი... მამა ჩუენი აღმოცენა ქუეყანისაგან შუამდინარისა“ (ძეგლები 1971: 85, 2–3). „არცაღა მშობელთა მისთა ვინაობა და რომელობა სახელისა გვსწავივს, თუ ვიეთნი იყვნეს და რომელთაგან შთამომავალნი“ (ძეგლები 1971: 85, 12–13). „მადლი სასწაულქმნისა მოენიჭა მას ღმრთისა მიერ... თითო-სახეთაგან სენთა შეპყრობილნი კურნებასა მრჩობლ კერძოსა მიემთხუეოდეს ამის მიერ, ვინაბთგან ბრმათა ნათელი მიემადლებოდა და სნეულთა სიმრთელე და ეშმაკისა მიერ ტანჯულთა თავისუფალ-ქმნა მძღაფრებისაგან მისისა“ (ძეგლები 1971: 87, 8–17).	„იოვანე იყო ქუეყანით შუამდინარით“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 208, 13). „რომლისა მშობელნი არა უწყით“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 208, 13). „მოენიჭნეს მას ღმრთისა მიერ სენთა კურნება, და ეშმაკთა ოტება, რომლისა მიერ მრავალნი სასწაულნი აღესრულებოდეს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 208, 15–16; ძეგლები 1964: 207,16–21; 208,31–40; 214,10–34; შდრ. იქვე, 207,16–21; 208,31–38; 214,9–21; 217,3–9; ძეგლები 1971: 94,2–8; 95,29–31; 100,23–27; 101,24–26; 102,23–103,26; ქართლის ცხოვრება 1955: 208,22–24; 209,1–3, 6–8, 10–11, 13–14).

წარმოდგენილი მასალიდან ჩანს, რომ ჩანართის ავტორები „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციით სარგებლობდნენ, მაგრამ მათთვის არც სხვა რედაქციები უნდა ყოფილიყო უცნობი.

ბ. „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“. შიოსა და ევაგრეს თავგადასავალი „ქართლის ცხოვრებაში“ შედარებით უფრო სრულადაა გადმოცემული. ამ ჩანართის აგიოგრაფიულ ძეგლებთან („ცხოვრება და მოქალაქობა ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოსისა და ევაგრესის“ (ძეგლები 1964: 217-229) და „ცხოვრება და საკურველებანი წმიდისა და ნეტარისა შიოსისა“ (ძეგლები 1971: 107-170) შედარებამ ასეთი სურათი გამოავლინა:

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“		
კიმენური რედაქცია	მეტაფრასული რედაქცია	ჩანართი
„შიო... დაემკვდრა დასავალით კერძო დედაქალაქსა მცხეთას და პოვა ჰევი ღრმა ფრიად“ (ძეგლები 1964: 217, 36-38).	„ესე წმიდა და ღმერთ-შემოსილი მამა შიო იყო ქუეყანით ასურეთისაჲთ, დიდით მით ღმრთის ქალაქით ანტიოქიად“ (ძეგლები 1971: 108,27-28). „წარემართა დასავალით კერძო მცხეთისათა კაცთაგან ყოვლად უვალთა მალწართა და კლდეთა საშინელთა, ვლო და იხილა ჰევი რაჲმე ღრმა“ (ძეგლები 1971: 126, 22-24).	„იყო წმიდა მამა შიო ქალაქით ანტიოქიით“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 210, 19).  „წარვიდა წმიდა შიო დასავლით კერძო მცხეთისა, მარჯუენით მდინარესა მტკუარსა, რომელსა ჰქვან მღუმე, ღრმათა ჰევთა ფრიადთა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 210,23-25; ძეგლები 1964: 218,22-27; 219,12-21; 219,36-220,3; 220,15-29; 221,14-19. შდრ. ძეგლები 1971: 130,14-29; 132,13-16; 134,8-17; 135,13-18; 138,26-139,13; 144,26-145,17; 147,19-28; ქართლის ცხოვრება 1955: 210,26-32; 211,2-6, 8-16.).

„ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელი რედაქტორებისათვის თითქოს „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ ორივე რედაქცია უნდა ყოფილიყო ცნობილი.

აღსანიშნავია, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ზოგიერთ ხელნაწერში შეუტანიათ კიდევ ერთი ჩანართი (პირობითი სათაური — „ხასკუნთა განდგომილება“), რომელიც სიტყვასიტყვითაა ამოღებული „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციიდან (ძეგლები 1971: 140,27-141,7. შდრ.: ქართლის ცხოვრება 1955: 214,27-34).

გ. „დავით გარეჯელის ცხოვრება“. დავით გარეჯელის თავგადასავლის თხრობისას „ქართლის ცხოვრების“ რედაქტორებს შეეძლოთ ამ მოღვაწის „ცხოვრების“ რამდენიმე რედაქცია გამოეყენებინათ, კერძოდ, „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარეჯელისა“ (ძეგლები 1964:229-240), „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ღმერთშემოსილისა მამისა ჩუენისა დავით გარეჯელისა“ (ძეგლები 1971: 170-207) და სხვ. ტექსტების შეჯერებით გარკვეული დასკვნის გამოტანა ძნელია, რადგან თხრობის თანამიმდევრობა თუ ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური თანხვედნილობა საერთო ხასიათისაა და სპეციფიკურს არაფერს ავლენს.

„დავით გარეჯელის ცხოვრება“ (კიმენური რედაქცია)	„დავით გარეჯელის ცხოვრება“ (მეტაფრასული რედაქცია)	ჩანართი
„მოვიდეს სამნი ირემნი, რომელთა უკუნა სდევდეს ნუკრნი მათნი და წარმოუდგეს წინაშე მათსა ვითარცა ცხოვარნი დამშკდებულნი... ხოლო მან დასწერა ჯუარი და შეიქმნა ხაჭოდ, და ჭამეს და განძლიეს... და მიერთგან მივიდიან ირემნი ყოველთა დღეთა, თუნიერ ოთხშაბათ-პარასკევისა“ (ძეგლები 1964: 231,9-230).	„სამნი ირემნი ნუკრთა თანა მათთა წარმოდგეს წინაშე მათსა... ბრძანებისაებრ მოძღურისა მონუელნა იგინი... ხოლო მან, საუფლოსა ჯუარისა გამომსახველმან მის ზედა, მეყუსეულად ახლად ყველა გარდააქცია იგი“ (ძეგლები 1971: 181,23-182,6). „იყო ვეშაპი დიდი და საზარელი... დღესა ერთსა... მყის	„რამეთუ სამნი ირემნი ნუკროსანნი მოვიდიან და მონველიან, და ხაჭოსა მისსა ჭამდიან; გარნა ოთხშაბათს და პარასკევს არ მოვიდიან“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 209,23-24).  „შემდგომად მცირედისა ჟამისა, ერთი ნუკრთაგანი

„და მიეტევა მათ ვეშაპი იგი და შეიპყრა ნუკრი ერთი და შთანთქა იგი“ (ძეგლები 1964: 231,30).	მოეტევა ირემთა და მისტაცა მათ ნუკრი ერთი და საჭმელ თუსა ყო იგი“ (ძეგლები 1971: 183,18–26).	შთანთქა ვეშაპმან მძუნვა-რემან“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 209,24–25; ძეგლები 1964: 233,27–30; 234,3–5. შდრ.: ძეგლები 1971: 188,10–13; 189,17–19; ქართლის ცხოვრება 1955: 209,30–31; 210,1).
--	--	---

„ქართლის ცხოვრების“ თეიმურაზისეულ ხელნაწერში დავითის თავგადასავლის გადმოცემისა და მისი გარდაცვალების აღნიშვნის შემდეგ დამატებით კიდევ ერთი ჩანართი გვხვდება: „რომლისა (დავითის – დ.მ.) სასწაულნი და ლუანლნი მისნი სრულიად სრულსა ცხოვრებასა მისსა შინა წერილ არიან. ხოლო ამის წმიდისა მამის დავითის სიცოცხლესავე შინა მოვიდა მამა წმიდა დოდო კახეთით, და მისვე მამის წმიდისა განვიდა მიერ უდაბნოდ და დაემკუდრა მუნ, და აღაშენა მონასტერი ფრიად დიდი, რომელსა შინა მრავალნი ლუანლნი და შრომანი აღასრულნა. რომლისა სასწაულსა და ცხოვრებასა და ლუანლსა მოგუთხრობს ცხოვრება მისი. და ამისა შემდგომად სული თუსი ღმერთსა შევედრა, და დაისხნა წმიდა გუამი მისი საყოფელსა თუსსავე“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 210, 12–18).

აქ ყურადღებას იქცევს როგორც მითითება დავითის „სრულ ცხოვრებაზე“, ისე ცნობები დოდოზე. ჩანართის ავტორის სიტყვით, დოდოს „სასწაულსა და ცხოვრებასა და ლუანლსა მოგუთხრობს ცხოვრება მისი“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 210,16). „დოდოს ცხოვრებას“, როგორც დამოუკიდებელ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას, ჩვენ არ ვიცნობთ. საფიქრებელია, აქ იგულისხმება „დავით გარეჯელის ცხოვრება“, რომელშიც მოიპოვება ცნობები დოდოს შესახებ.

დ. „ისე წილკნელის ცხოვრება“. ჩანართი ისე წილკნელის შესახებ შედარებით მცირე მოცულობისაა და ორიოდ საგულისხმო ფაქტს თუ შეიცავს, მაგრამ რაც არის, ისიც ამოღებულია „მიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“ იმ ნაწილიდან, სადაც ისე წილკნელის შესახებაა თხრობა.

„მიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ (კიმენური რედაქცია)	„მიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“ (მეტაფრასული რედაქცია)	ჩანართი
„ესე ნეტარი ისე შეიპყრა წმიდამან მამათმთავარმან, კათალიკოზმან, და აკურთხა იგი ებისკოპოზად საყდარსა ზედა წილკნისასა. და დაღაცთუ იგი არა თავს–იდებდა საქმესა მას და შეერდომით ითხოვდა განტევებასა“ (ძეგლები 1964: 222,1–4).	„წმიდამან იოანე ღირსსა ისეს... ჰრქუა: „მამაო... გუნებავს, რათა კურთხევაჲ მივიღოთ შენგანცა“... ხოლო იგი, ვინაჲთგან მორჩილებაჲსა განსწავლულ იყო და აღსავსე სულითა წმიდითა, ყოვლად არა ურჩ ექმნა ღირსსა იოანეს“ (ძეგლები 1971: 151).	„მრავლითა იძულებითა ქართლისა კათალიკოსმან აკურთხა მღუდელთმთავრად, საყდარსა წმიდისა ღვთის-მშობლისასა, ქუეყანასა მუხრანისასა, და სოფელსა წილკნისასა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 212,8–10; ძეგლები 1964: 224,3–19. შდრ.: ძეგლები 1971: 151,13–152,5; ქართლის ცხოვრება 1955: 212, 11–18).

ე. „ანტონ მარტყოფელის ცხოვრება“. ასეთი სახელწოდების თხზულება ძველ ხელნაწერებში არ გვხვდება. საერთოდ, ქართული მეცნიერება არ იცნობს „ანტონ მარტყოფელის ცხოვრების“ ადრინდელ რედაქციას. მოკლე რედაქცია გვხვდება „ქართლის ცხოვრების“ ერთ–ერთ ჩანართში (ქართლის ცხოვრება 1955: 212,23–214,23). ამ რედაქციას ვახტანგის კომისიის შედგენილად მიიჩნევდნენ (კეკელიძე 1956: 20,22). ეს ვარაუდი არ გამართლდა. ე. გაბიძაშვილმა გაარკვია, რომ „ანტონ მარტყოფელის ცხოვრება“, რომელიც სვინაქსარულ რედაქციას წარმოადგენს, „ქართლის ცხოვრებაში“ მზამზარეული სახითაა შეტანილი ლიტურგიკული კრებულიდან (ძეგლები 1968: 218–225).

როგორც ვნახეთ, ყველა ასურელი მოღვაწის „ცხოვრება“ „ქართლის ცხოვრების“ რედაქტორებმა ძველი ტექსტების საფუძველზე შეადგინეს, თუმცა კი შეეძლოთ, აეღოთ მზამზარეული მასალა და თავიანთ კრებულში შეეტანათ იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის, დოდო გარეჯელისა და ისე წილკნელის სვინაქსარული „ცხოვრებანი“. ჩანს, რადგან „ანტონ მარტყოფელის ცხოვრების“ ძველი რედაქცია არ არსებობდა, კომისიამ სვინაქსარული „ცხოვრების“ გამოყენება მიიჩნია ერთადერთ გზად და საშუალებად.

4. „დავითისა და კოსტანტინეს წამება“. „ქართლის ცხოვრების“ რამდენიმე გვიანდელ ნუსხაში, ჯუანშერის თხზულებაში, — იქ, სადაც მურვან ყრუზეა ლაპარაკი, — გვხვდება ასეთი ჩანართი (ვიმონმებო ნაწყვეტს): „ხოლო ამანვე ყრუმ შეიპყრა და აწამა დავით და კოსტანტინე, რომელთა წამებასა ვრცელად მოგუთხრობს ცხოვრება მათი“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 235, 15–

16). ხოლო იქვე არშიაზე იკითხება: „დასაბამითგან სოფლისათ ექუსი ათას ორას ორმოცდაცხრასა. ქრისტეს ჯუარცმითგან შუდას ოცდაათსა. მეფობასა ბერძენთასა ლეონ ისავროსა“ (ზოგიერთ ნუსხაში იქვე წერია: „წმიდა დავით და კოსტანტინე“) (ქართლის ცხოვრება 1955: 235, 15-16). როგორც ს. ყაუხჩიშვილმა მიუთითა, ეს შენიშვნა მომდინარეობს „დავითისა და კოსტანტინეს წამებიდან“, სადაც წერია: „ხოლო ინამნეს... დავით და კოსტანტინე დასაბამითგანთა წელთა ექუს ათას ორას ორმოცდაცხრასა... მეფობასა ბერძენთა ზედა ლეონ ისავროსა, ხატთა მბრძოლისასა“ (ძეგლები 1971: 263, 9-12).

აღსანიშნავია, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მ. ჯანაშვილისეულ ნუსხაში (S №4730) ამ ჩანართის წინ ორი გვერდი თავისუფალია, საფიქრებელია, „დავითისა და კოსტანტინეს წამებისათვის“.

ზოგიერთ ხელნაწერში სხვა ვითარებაა — „დავითისა და კოსტანტინეს წამება“ უფრო სრულადაა გამოყენებული. ამასთანავე, აგიოგრაფიული თხზულების ტექსტი დანაწევრებულია და სხვადასხვა ადგილასაა ჩართული. თავდაპირველად, — მურვან ყრუს პირველი ხსენებისთანავე, — გვხვდება პატარა ჩანართი (ეს და სხვა ჩანართებიც, როგორც ს. ყაუხჩიშვილმა აღნიშნა, „თითქმის სიტყვასიტყვით“ იმეორებს „დავითისა და კოსტანტინეს წამების“ შესაბამის ადგილებს) (ქართლის ცხოვრება 1955: 233, შენ. 4; 234, შენ. 1, 2; 235, შენ. 4; 237, შენ. 1-3; 238, შენ. 2; 239, შენ. 1. გრიგოლია 1954: 165, 218, 296-297). დავიმოწმოთ პირველწყარო და ჩანართი:

„დავითისა და კოსტანტინეს წამება“	ჩანართი
„ხოლო მან უღმრთომან, რაჟამს აღილო მთავრობაჲ სპარსთა და არაბთაჲ, აღძრა ყოველივე თესლ-ტომი წარმართთაჲ მიშუებითა ღმრთისათა სამხილებელად ცოდვათა ჩუენთა და განილაშქრა ქრისტიანეთა ზედა, ერსა ამას რჩეულსა და საზეპუროსა და ალაოკრა და მოსრა და ტყუე ყო ქუეყანა საბერძნეთისა და სასომხითისაჲ ზღუამდე და მერმე მოეფინა ვითარცა ღრუბელი ბნელისაჲ, სიმრავლითა, ვითარცა მკალი და მუმლი, არეთა ჩრდილოსათა და დაფარა პირი ქუეყანისაჲ“ (ძეგლები 1971: 250, 12-19).	„ხოლო რაჟამს აღილო მთავრობა სპარსთა და არაბთა, და აღძრა ყოველი თესლ-ტომი აგარიანთა, და განილაშქრა ქრისტიანეთა ზედა, და ალაოკრა და მოსრა, და ტყუე ყო ქუეყანა საბერძნეთისა და სასომხითოსა ვიდრე ზღუადმდე, და მოეფინა, ვითარცა ღრუბელი ბნელისა, სიმრავლითა, ვითარცა მკალი და მუმლი, არეთა ჩრდილოსათა, და დაფარა პირი ქუეყანისა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 233, 16-234, 2).

შემდეგ გრძელდება თხრობა ჯუანშერის სიტყვებით, რომელსაც კვლავ მოსდევს ჩანართი (ქართლის ცხოვრება 1955: 234, 8-29. შდრ. ძეგლები 1971: 251, 20-252, 20). მას მიჰყვება ჯუანშერისეული ტექსტი: „და ვითარ ცნა, რამეთუ მეფენი ქართლისანი და ყოველნი ნათესავნი მათნი წარვიდეს ეგრისად და მუნით კუალად მიიცვალნეს აფხაზეთად...“. თეიმურაზისეულ ნუსხაში არის დამატებითი ცნობა, რომელიც აგრეთვე „დავითისა და კოსტანტინეს წამებიდანაა“ ამოღებული (ქართლის ცხოვრება 1955: 234, შენ. 2. შდრ. ძეგლები 1971: 258, 7-10).

ხელნაწერებში გვხვდება კიდევ ერთი ჩანართი, რომელიც აგრეთვე „დავითისა და კოსტანტინეს წამებიდან“ მომდინარეობს (ქართლის ცხოვრება 1955: 237, 7-10. შდრ. ძეგლები 1971: 258, 13-17. იხ. აგრეთვე ქართლის ცხოვრება 1955: 238, 12-15; 239, 1-9. შდრ. ძეგლები 1971: 258, 26-259, 2; 259, 9-21).

5. „იოანე და ექვთიმე ათონელების ცხოვრება“. „მატიანე ქართლისას“ ცნობები დავით კურაპალატის მეფობისა და მისი დროის ქართველთა შესახებ „ქართლის ცხოვრების“ ორ გვიანდელ ნუსხაში შევსებულია გიორგი მთაწმიდელის ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული თხზულებიდან ამოღებული თხრობით, რომელიც ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ თორნიკეს მხედრობის ლაშქრობას ეხება. „ქართლის ცხოვრების“ რედაქტორები რომ გიორგი ათონელის თხზულებით სარგებლობდნენ, ეს სავსებით ნათლად ჩანს ჰაგიოგრაფიული ძეგლისა და „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამისი ჩანართის შეპირისპირებით.

„იოანე და ექვთიმე ათონელების ცხოვრება“	ჩანართი
„და მას ჟამსა იქმნა განდგომილებაჲ, სკლიარისიაჲ და კმელით კერძი ყოველი დაიპყრა და მეფენი და დედოფალი შეწყუდეულად იყვნეს ქალაქსა შინა დიდითა ჭირითა და იწროებითა. და ამას რაჲ შინა იყვნეს, განიზრახეს, ვითარმედ: „ჩუენი შემწე დავით კურაპალატისაგან კიდე არავინ არს“ (ძეგლები 1967: 45, 14-18; ძეგლები 1967: 47, 24-48, 6; 43, 15-44; 4; 48, 7-19. შდრ.: ქართლის ცხოვრება 1955: 273, 5-32).	„რამეთუ ამათ ჟამთა შინა განუდგა მეფესა ბერძენთასა სკლიაროსი და ყოველი კმელით კერძი დაიპყრა; მეფენი და დედოფალი შეწყუდეულ ყვნა ქალაქსა შინა დიდითა ჭირითა. ამას რა შინა იყვნეს, განიზრახეს, ვითარმედ: ჩუენი შემწე დავით კურაპალატისაგან კიდე არავინ არს“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 273, 2-5).

6. „გიორგი ათონელის ცხოვრება“. „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერებში გვხვდება ზოგიერთი ისეთი ჩანართი, რომლის საფუძველი უდავოდ გიორგი მცირის თხზულებაა:

„გიორგი ათონელის ცხოვრება“	ჩანართი
<p>„ამის შემდგომად დაემონაფა მარიამ დედოფალი, დედა ბაგრატ მეფისა, და იკურთხა მის მიერ სქემითა“ (ძეგლები 1967: 136, 1–2).</p> <p>„ამისა შემდგომად ვითარცა იხილა ღმრთის–მსახურმან ამან მეფემან ბაგრატ ესევეითარი ესე მოქალაქობაჲ მისი და უსხეულოთა მსგავსი ცხოვრებაჲ და ზემონერილისაცა ამისცა სასწაულისა ხილვითა, ყოვლითურთ იწყლა სული მისი სიყუარულითა მისითა და ღონესა ეძიებდა, რათამცა თჳსსა მამულსა წარიყვანა. ხოლო არს მამულსა მისსა წარჩინებული სამღვდელთმოდღუროდ საყდართა შორის სამეფოსა მისისათა საყდარი ჭყონდიდისა, სადა – იგი მრავალთა წმიდათა მარტკლნი დაუსუენებინან, და თჳსი საფლავი მუნ განემზადა, რათა, რაჟამს აღესრულოს, მუნ დაემარხოს“ (ძეგლები 1967: 138, 25–139, 6).</p>	<p>„ამისა შემდგომად დაემონაფა დედოფალი მარიამ, დედა ბაგრატ მეფისა, და იკურთხა მის მიერ სქემითა (ქართლის ცხოვრება 1955: 303, 18–19).</p> <p>„ამისა შემდგომად, ვითარცა იხილა მეფემან ბაგრატ ესევეითარი სინმიდით და ღირსებით მოქალაქობა და უსხეულოთა მსგავსი ცხოვრება და სასწაული მისი, დიდად შეიყუარა, ვითარცა ანგელოზი ღმრთისა, და ღონესა ეძიებდა, რათამცა თჳსსა მამულსა წარიყვანა. და მისცა მღვდელთ–მოდღურობა ჭყონდიდისა საყდარსა, სადა შექმნა ბაგრატ საფლავი თჳსი“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 303, 23–26; ძეგლები 1967: 141, 6–10; 143, 19–25. შდრ. ქართლის ცხოვრება 1955: 307, 18–20; 308, 8–12).</p>

7. დასასრულ, უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: ჩანს, „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელ რედაქტორებს კრებულში წარმოდგენილი, — ახალი ტექსტებით შევსებული, — მასალა მაინც არ აკმაყოფილებდათ და სხვა ჰაგიოგრაფიული ძეგლების შემოკლებული სახით ჩართვაც სურდათ. ასეთი ვარაუდის საფუძველს იძლევა „ქართლის ცხოვრების“ ზოგიერთ ხელნაწერში შემონახული რამდენიმე მინაწერი.

ა) ჯუანშერის თხზულებაში გვხვდება ცნობა შუშანიკის წამების შესახებ. „ქართლის ცხოვრების“ რუმინანცივისიულ ხელნაწერში, რომელიც შევსებულ „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხათა შორის უძველესია, ეს ადგილი უცვლელად გადაუნერიათ, მაგრამ შემდეგ რედაქციას ამ საკითხზე უფრო ვრცელი და კონკრეტული მასალის შეტანა განუზრახავს და ამ მიზნით იქვე (არშიაზე) მიუწერია: „აქა წმიდის შუშანიკის ცხოვრება უნდა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 216, შენ. 1).

ამკარაა, ასეთი შენიშვნის აზრი იმაში მდგომარეობდა, რომ მომავალში ეს გარემოება გადამწერს გაეთვალისწინებინა და შუშანიკის შესახებ ჩანართი ტექსტში შეეტანა. მართლაც, ზოგიერთ ხელნაწერში, სწორედ ამ ადგილას, თავისუფალი გვერდებია დატოვებული განზრახული ჩანართისათვის და არშიაზე მინერილია კიდევ: „აქა წმიდის შუშანიკის ცხოვრება უნდა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 216, შენ. 1). რატომღაც ამის იქით ამ ჩანართის შემუშავების საქმე არ წასულა და ეს ადგილი იქაც ცარიელი დარჩენილა (გრიგოლია 1954: 218–219; 130, 142, 151).

ბ) როგორც ჩანს, „მატიანე ქართლისას“ მოკლე ცნობა გობრონზე, აგრეთვე მითითება მისი ცხოვრების აღწერილობაზე, რედაქტორებმა საკმარისად არ მიიჩნიეს. ამას უნდა მოწმობდეს მინაწერი არშიაზე: „წამება წმიდისა გობრონისი“ და იქვე თავისუფალი ადგილის დატოვება, ალბათ, „გობრონის წამებისათვის“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 264, შენ. 1, 2).

ვახტანგ მეექვსის „სწავლულ კაცთა“ კომისიის მუშაობის პროცესსა თუ „ქართლის ცხოვრების“ რედაქტირების მომდევნო პერიოდში „ახალი ქართლის ცხოვრების“ კრებულში შეტანილი ჰაგიოგრაფიული ჩანართების ავტორებმა გაიცნეს წინარე ხანის ლიტერატურა, შეარჩიეს წყაროები, შეამოკლეს ტექსტები, ჩასართავი მასალა შეუთანხმეს და მიუსადაგეს „ქართლის ცხოვრების“ თხრობას.

„ახალი ქართლის ცხოვრების“ ყველა ჩანართი ცნობილი ჰაგიოგრაფიული თხზულებების საფუძველზეა დაწერილი. მათი ავტორები ზოგჯერ მიუთითებენ წყაროებზე, მაგრამ ეს მითითებები კონკრეტული არ არის, გვხვდება შეცდომებიც, ამიტომ მხოლოდ მათზე დაყრდნობით საკითხი არ წყდება; პირველწყაროების დადგენა მხოლოდ ტექსტების შეპირისპირებითაა შესაძლებელი. ირკვევა, რომ ქრისტეს კვართის მცხეთაში მოტანის ამბავი მოთხრობილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, პეტრე ქართველის თავგადასავალი გადმოცემულია „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მოკლე (B) რედაქციის საფუძველზე, ცნობები იოანე ზედაზნელზე, შიო მღვიმელზე დავით გარეჯელსა და ისე ნილკნელზე გამოკრებილია ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრების“ წიგნების სხვადასხვა რედაქციიდან, ანტონ მარტყოფელის ცხოვრების აღწერილობა მზამზარეული სახითაა შეტანილი ლიტურგიკული კრებულიდან. ცნობილი ათონელი მოღვაწეების საქმიანობა წარმოჩენილია მათი „ცხოვრების“ წიგნების („იოანე და ექვთიმე ათონელების ცხოვრება“, „გიორგი ათონელის ცხოვრება“) საფუძველზე და ა.შ.

## დამონშებანი:

- გრიგოლია 1954:** გრიგოლია კ. *ახალი ქართლის ცხოვრება*. თბ.: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1954.
- გრიგოლია 1956:** გრიგოლია კ. *„ქართლის ცხოვრების“ ახალი გამოცემის გამო*. თბ.: ჟურნალი მნათობი, № 4, 1956.
- კეკელიძე 1956:** კეკელიძე კ. *საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ (კულტურულ-ისტორიული პრობლემა)*. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I, თბ.: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1956.
- კეკელიძე 1960:** კეკელიძე კ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. I, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1960.
- ქართლის ცხოვრება 1955:** *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1955.
- ქართლის ცხოვრება 1959:** *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. II, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1959.
- ძეგლები 1964:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. I (V-X სს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.
- ძეგლები 1967:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. II (XI-XV სს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.
- ძეგლები 1971:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. III. მეტაფრასული რედაქციები (XI-XIII სს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1971.
- ძეგლები 1968:** *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. IV. სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1968.

Darejan Menabde

### Hagiographic Sources of “New Kartlis Tskhovreba”

#### Summary

“New Kartlis Tskhovreba” is a collection of historical works, which comprises manuscripts of the 14<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> cc. and relates the history of this period. The Commission of “Erudite Persons” established by King Vakhtang VI made an extensive and thorough study of the text of “Kartlis Tskhovreba”, enriched it with additional religious themes and sought to present the historical and hagiographic material more comprehensively. The Commission prepared short texts of the “Lives” of the saints of the Georgian Church and inserted them in relevant passages. This work for the revision did not cease after Vakhtang and continued for a long time. The figures of the subsequent period were no longer content with the text of the “Erudite Persons”, and extended and supplemented the manuscripts with numerous hagiographic insertions.

The Commission of “Erudite Persons” added to the chronicle one episode from “Moktsevai Kartlisai” (“The Conversion of Kartli”) and two insertions from “The Life of the Holy Peter the Iberian”. The insertions from the books of the “Lives” of the Syrian Fathers, composed by the redactors of “Kartlis Tskhovreba” on the basis of the texts are also identifiable. The later redactions of “Kartlis Tskhovreba” include insertions from “The Martyrdom of David and Konstantine”, “The Life of Our Fathers John and Euthymius”, and “The Life and Acts of Our Holy and Blessed Father, George the Athonite”. For some reason they were not introduced into the edited text of “Kartlis Tskhovreba”.

The authors of the hagiographic insertions of the collection “Kartlis Tskhovreba” familiarized with the literature of the preceding period, selected the sources, abridged the texts, and adapted the material to the narration of “Kartlis Tskhovreba”.

All the insertions of “New Kartlis Tskhovreba” are based on well-known hagiographic works. Their authors sometimes indicate the sources, but these references are not specified, some errors also occur, and therefore, the primary sources can be established only as a result of the comparison of the texts. It becomes clear that the story of the bringing of the Tunic of Jesus Christ to Mtskheta is narrated according to “Moktsevai Kartlisai”. The story of Peter the Iberian is given on the basis of the short redaction (B) of “The Life of the Holy Peter the Iberian”, the information on St Ioane Zedazneli, St Shio of Mghwime, St David of Garesja and St Iese of Tsilkani is taken from various redactions of the books of the “Lives” of the Syrian Fathers. The life of St Anton of Martqopi is introduced unchanged from a liturgical book. The activities of the well-known Athonites are offered according to their “Lives” (“The Life of Our Fathers John and Euthymius”, and “The Life and Acts of Our Holy and Blessed Father, George the Athonite”), etc.

On the basis of the study made in the paper, comparison and juxtaposition of the redactions of texts brought to light to date, it becomes possible to identify the hagiographic sources of “New Kartlis Tskhovreba”.



„სენი მე მჭირს რაცა ჭირად...“

იმ კონვენციურ მოტივთა შორის, რომლებიც განმსაზღვრელია „ვეფხისტყაოსნის“ როგორც სტრუქტურული, ისე კონცეპტუალური თავისებურებისა, უმთავრესია *სასიყვარულო ტანჯვა*, რომელიც მოიაზრება, როგორც სენი, ავადმყოფობა (სულხან-საბას განმარტებითაც „სენი“ არის „სნეულება, სენთ დართვა“). მართალია, *ვეფხისტყაოსანში* არ გვხვდება სიტყვა „ტანჯვა“, არც სიტყვა „ნამება“ ტანჯვის მნიშვნელობით, მაგრამ რუსთველი იყენებს არა ერთ ცნებას, რომლებიც სწორედ სამიჯნურო ტანჯვა-წვალებაზე მიუთითებენ. ესენია: ვაება, ვაგლახება, არმება, აღმოდება, ახი და ოხი, ბნედა, გასამსალეა, გაშეთება, დაგვა, შეჭირვება, დაღრეჯა, რეტიანობა, სევდა, სენი, ქუშობა, ძრწოლა, ჭირი, ჭმუნვა, ჯავრი და ა.შ.

*ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთაგან თავდაპირველად სენზე თინათინი საუბრობს, როდესაც ავთანდილს სიყვარულს უმჟღავნებს: „სენი მე მჭირს რაცა ჭირად“ (რუსთაველი: სტრ. 126), თუმცა სიუჟეტის განვითარებისას ცხადი ხდება, რომ სიყვარულის სენი თვისებრივადაც და გამოხატვის ფორმებითაც განსხვავდება ადამიანის ფიზიკური სნეულების, ანუ ავადმყოფობისაგან. როცა ტარიელი ნესტან-დარეჯანის პირველი დანახვისას დაბნდება და მის განსაკუთრებად აქით თხმობენ, ეს უკანასკნელი გაკვირვებას ვერ ფარავენ ავადმყოფის უჩვეულო მდგომარეობით — „ესე სენი რაგვარიაო“, — და საბოლოოდ დაასკვნინან: „სამკურნალო არა სჭირს რა, სევდა რამე შემოჰყრია“ (რუსთაველი: სტრ. 345). ცხადია, აქიმებს ამგვარი დასკვნა ტარიელის მდგომარეობაზე დაკვირვების შედეგად გამოაქვთ — „ზოჯერ შმაგად ნამოვიჭრი, სიტყვა მცთარი ნამერია“ (რუსთაველი: სტრ. 345), რომელიც არა იმდენად ფიზიკურ უძლურებას, რამდენადაც ავადმყოფის სულიერ შეჭირვებას ასახავს. საერთოდ, სიყვარულის სენს ყველა ეპოქაში და ყველა ქვეყანაში იცნობდნენ, მაგრამ არაბულ მედიცინაში მას განსაკუთრებული ყურადღება ჰქონდა დათმობილი. არაბი ექიმები სიყვარულის სენს მიიჩნევდნენ მიჯნურობით გამონვეულ ავადმყოფობად, რომელიც სიმშაგე-სიხელით, ან, თუნდაც, სიკვდილით მთავრდებოდა. ერთ არაბულ ანთოლოგიაში მოთხრობილია: მეტრფე პოეტს ეკითხება: რა უნდა ილონოს შეყვარებულმა მამაკაცმა? პოეტი უპასუხებს: მან უნდა დამალოს სიყვარული, სევდა დაითმინოს, იყოს თავმდაბალი, მორჩილი და მოკრძალებული. ხოლო თუ მას სიყვარულის დათმენა არ ძალუძს, მხოლოდ ტანჯვაა ერთადერთი სასურველი გზა. მეტრფე: გემორჩილები, მაგრამ მე მეტს ველარ ვიცოცხლებ; აცნობე მას, ვინც ჩემი გული ცეცხლის აღში გახვია, ჩემი სავალალო თავგადასავალი. მე დავწვები მისი კარის დირესთან და თავს მოვიკლავ. ბედნიერი ვიქნები, თუკი აღდგომის დღე ერთმანეთს კვლავ შეგვყრის (ჟან ჰუმბერტი 1819: 42).

სიყვარულის სენის გამოხატულებად მიჩნეული იყო: დაბნედა, გულის წასვლა, ცნობის დაკარგვა, სულთქმა, ოხვრა, სევდა, ფერდაკარგულობა, ცახცახი, კრთომა, გაფითრება და სხვა ამგვარი მოვლენა. „ვისრამიანი“ ვკითხულობთ: „რა რამინ ვისის პირი ნახა, ვითამცა გულსა უტევანი ისარი სცემოდა, ცხენისაგან ფურცელის ოდნად სუბუქად ჩამოიჭრა. მოედვა მიჯნურობისა ცეცხლი გულსა, დაუნვა ტვინი და გონება ნაულო... რა ცხენისაგან ჩამოიჭრა, დაბნდა და დიდხან უჭკუოდ იდვა...“ (*ვისრამიანი* 1962: 44)

ტარიელიც თავისი გამიჯნურების ამბის თხრობისას ამბობს: „ქალსა შევხედენ, ლახვარი მეცა ცნობასა და გულსა“ (რუსთაველი: სტრ. 344). ცხადია, რომ ტარიელის დაბნედა როგორც თავისი თავგადასავლის თხრობისას, ისე ნესტანის პირველი დანახვისას, რიდის კიდეში გამომხვეული მიჯნურის წერილის ხილვისას თუ სხვ. ველადგაჭრილი რაინდის ჩვეული მდგომარეობაა. მსგავს მოვლენას აღწერს იბნ ჰაზმი „მტრედის ყელსაბამში“ — „სიყვარულის მტანჯველი სენი ადამიანს გულს უფლეთს“ (იბნ ჰაზმი 2006). ამგვარადვე აქვს დახასიათებული სიყვარულის სენი ოვიდიუსსაც. თავისი „ელეგიების“ II ნიგნის IX თავში პოეტი მიმართავს კუპიდონს: „ჩემს ძვლებზე აფუჭებ ისრებს? შეხედე, მოუცვდათ პირი, ისე დამადნო ტრფობამ, მხოლოდ ძვლებილა დავრჩი“ (ოვიდიუსი 1987: 97). ამასვე ამბობდა ანდრეას კაპელანი თავის „ნესთა“ მე-15 თავში: ყველა მეტრფე უნდა გაფითრდეს სატფოს წინაშე; მის ანახდეულ დანახვაზე გული უნდა აუთრთოლდეს (ნოზაძე 1975: 182).

სიყვარული, მიჯნურობა რომ სნეულებაა, ამას აღიარებდნენ XI—XII საუკუნის ევროპელი ტრუბადურებიც და მინეზინგერებიც, რომლებმაც კრიტიკულად გადაამუშავეს ოვიდიუსის ეროტიკული პოეზია და ფეოდალურ სამოსელში „გამოანყვეს“ იგი. ამგვარი ინტერტექსტუალიზმი, უდავოდ, ნაწილია იმ ფენომენისა, რომელსაც მე-20 საუკუნის შუახანების ლიტერატურისმცოდნეობამ fin'Amors უწოდა (სწორედ ასე სახელდებდნენ ფრანგი ტრუბადურები

იმ სიყვარულს, რომელსაც თავიანთ სიმღერებში განადიდებდნენ). უნდა ითქვას, რომ გარკვეული ეროტიზმით ეს პოეზიაც არის ალბეჭდილი, თუმცა ის იშვიათად იყენებს ოვიდიუსის სარდონიკულ ტონს და სალექსო სტრიქონებიდან ფრთხილად გამომკრთალი სექსუალობაც, ევფემიზმის საბურველში გახვეული, იშვიათად არის მკაფიო და სურათოვანი. ოვიდიუსის პირობითობათაგან ტრუბადურულ პოეზიას შემორჩა სიყვარულის, როგორც ყოვლისმომცველი, ადამიანის დამმონებელი ძალის გაგება („მიხვდით, საცოდავ ჩემს გულს შმაგი ამური ტანჯავს/ დავენბდე? ვებრძოლო? ბრძოლით უფრო არ გალვივს ცეცხლი,/ ჯობს მოვუხარო თავი, იქნებ დამინდოს ცოტა“ (ოვიდიუსი 1987: 54). კურტუაზული მეტფრეც უნდა დამშვრალიყო თავისი ქალბატონის სამსახურში, მაგრამ თუ მიჯნურის კეთილგანწყობას ვერ დაიმსახურებდა, ტირილში, ვაებასა და მოთქმა-გოდებაში უნდა ჩაეხმო სასონარკვეთა. გოტფრიდ ფონ სტრასბურგელი მიჯნურობის დამახასიათებელ ნიმუშად სიყვარულთან ერთად ჭირსაც მიიჩნევდა: გამიჯნურებული ადამიანი, მისი აზრით, ერთდროულად განიცდიდა სიხარულსა და შეჭირვებას, ტანჯვა-წამებასა და ნეტარებას. პიერ ვიდალი ამბობს: მირჩენია დავრდომილი ვიყო, ავიტანო ჭირი და ტანჯვა, ვიდრე ბედნიერება სხვასთან მოვიპოვო. იმავე აზრისაა ბერნარ დე ვენტადორნელი — სიყვარულმა ისე სასიამოვნოდ დამჭრა, რომ გული ჩემი ტკივილშიც კი სიამოვნებას განიცდის; ჩემი ჭირი იმდენად უჩვეულოა, რომ ის ყველა სხვა სიკეთეს მირჩენია და რაოდენ ამ ჭირთ ამდენი მომხიბვლელობა აქვთ, იმდენად ამ ჭირთა შემდეგ იქნებიან სიამოვნებანი ტკივილნი (სტეპლტონი 1996: 69-80). მოტანილ ციტატებში სტრიქონებს შორის შეიძლება ამოვიკითხოთ ოვიდიუსის კიდევ ერთი მაქსიმა: „აკრძალულს ვესწრაფით ყველა, უარი გვიღვიძებს სურვილს, როცა სმას უშლი სნეულს, სწორედ მაშინ გთხოვს სასმელს“ (ოვიდიუსი 1987: 124).

სიყვარულით დასნეულებას მოჰყვება მიჯნურის ხანგრძლივი ტანჯვა, რომელიც *ვეფხისტყაოსანშიც*, აღმოსავლურ თუ ევროპულ სასიყვარულო პოეზიაშიც შესაბამისი მოტივებით არის გამოხატული: ა) სიშმაგე, გახელება, გაგიჟება; ბ) სისხლის ცრემლების ღვრა; გ) ჩაუქრობელი ცეცხლით (სახმილით) წვა; დ) გულის დაღახვრა და დაწყლულება; ე) სიკვდილის ნატვრა; ვ) ველად გაჭრა.

ბუნებრივია, უნდა დავსვათ კითხვა — რა ინვესს მიჯნურის დასნეულებას, შესაბამისად, მის ტანჯვას, გახელებას და გაშმაგებას? პასუხი ცალსახაა: სატრფოსთან განშორება — დროებითი ან სამუდამო. ორივე შემთხვევაში ტანჯვა იმდენად ყოვლისმომცველია და გაუსაძლისი, რომ მიჯნურს ვეღარ ძალუძს ჩაკეტვა მონესსრიგებულ, შემოფარგულ სივრცეში, ამიტომ იგი არღვევს ამ სივრცის საზღვრებს და სიშმაგის უმაღლეს ნერტილს მიეახლება. როგორც „ვისრამიანის“ ქართული ვერსიის ავტორი გვამცნობს: „მიჯნურსა ჭირად ესე ეყოფის, რომელ მინყით ჭირსა შიგან არის და მოყვარისა ნატვრასა. ნიადგ ხვაშიადსა გულსა შიგან შენახვა უნდა, ვერვის გლახ მიანდობს თავის გულისა სიტყვასა... მინყით უკაცურსა ადგილსა ეძებდის და მარტოდ დაჯდის, ტიროდეს შეუსვენებლად“ (*ვისრამიანი*: 1962: 277).

არაბულენოვან სამყაროში თაობიდან თაობას გადაეცემოდა ლეგენდა ყაის იბნ-ალ-მულავახის სიყვარულზე, რომელსაც „ხელობისათვის“ მაჯნუნი უწოდეს. ვარაუდობენ, რომ სწორედ ეს ყაისია პროტოტიპი ნიზამის პოემა *ლეილისა და მაჯნუნის* მთავარი პერსონაჟისა. ყაისის ველად გაჭრა და უდაბურ ადგილებში რბოლა „სიხელის“ უმაღლესი საფეხურია, საიდანაც გმირი ველარასოდეს შემობრუნდება დაღმავალი გზით და საწყის ნერტილს ვერასოდეს დაუბრუნდება (შდრ. გაშმაგებული მაჯნუნი თავის ტრფობას ადარებს გარეულ ფრინველს, რომელიც ბასრი ბრჭყალებით დაუნდობლად უფლეთს გულს). ველად გაჭრა კონვენციონალური მოტივის სახით კრეტიენ დე ტრუას *ივენშიც* გვხვდება. რაინდის გახელება ამ რომანში იწყება მას შემდეგ, რაც სიტყვის გამტეხ ივენს ჩამოართმევნ მეუღლის ნაჩუქარ ჯადოსნურ ბეჭედს, შესაბამისად კი, თავის საყვარელთან დაბრუნებისა და მისი სიყვარულის უფლებას. უბედურებით თავზარდაცემულ რაინდს ისლა დარჩენია, უღრან ტყეს შეაფაროს თავი, რადგან გაშმაგებულსა და სიგიჟის ზღვარს მიახლებულს ვეღარ აუტანია კაცთა სამყოფელი თავისი ნესრიგით, მომაბეზრებელი ყოველდღიურობით და მკაცრად განსაზღვრული ეტიკეტით (შდრ. „არ მეამის კაცთა ნახვა, მიდაღვიდის გულსა დაღნი“ (რუსთაველი: სტრ. 583). გახელებულ რაინდს ერთადერთი მიზანი ამოძრავებს — რაც შეიძლება სწრაფად განეშოროს იმ სამყაროს, რომელიც მას სწორუპოვარ და უძლეველ რაინდად იცნობდა, და თავდავინყება უკაცრიელ ადგილებში პოვოს... და მირბის გახელებული ივენი უღრანი ტყისკენ, გზადაგზა კარგავს ცნობიერებას და, მასთან ერთად, წყვეტს უკანასკნელ დამაკავშირებელ ძაფს თავის წარსულთან, არტურის ბრწყინვალე სამეფო კართან, მეუღლესთან, შესაბამისად, იმ იდილიურ ყოფასთან, რომლითაც აქამდე იყო გარემოცული. შეშლილი, ადამიანის იერდაკარგული რაინდი დაეხეტება ტყე-ღრეში, უმი ნანადირევით იკლავს შიმშილს და შიშველ-ტიტველი დასაძინებლად ნოტიო მიწაზე მიეგდება. გახელებული ივენის მხატვრული სახე, განსაკუთრებით მისი პორტრეტული შტრიხები, საკმაო მსგავსებას ამჟღავნებს, ერთი მხრივ, ნიზამის მაჯნუნთან, მეორე მხრივ, რუსთველის ტარიელთან. თუმცა ქვემოთ ვნახავთ, რომ ამ ავტორთა მიდგომა ერთი და იმავე მოტივისადმი საკმაოდ განსხვავებულია, რაც აღნიშნული კონვენციის სპეციფიკურ ინტერპრეტაციაში იჩენს თავს.

გმირის გახელებასა და ველად გაჭრას *ვეფხისტყაოსანში* სხვა ფუნქცია ენიჭება, შესაბამისად, ამ მოტივის „შემოტანაც“ განსხვავებულ დროსა (იგულისხმება ლიტერატურული დრო) და სიტუაციაში ხდება.

ივენიის გახელება იწყება მაშინვე, როგორც კი იგი დაკარგავს სატრფოს სიყვარულსა და მისი მეუღლეობის უფლებას. ტარიელსაც, ივენიის მსგავსად, „გულს გაუქვავებს“ და „გონებას გაუშმაგებს“ ნესტანის დაკარგვა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის ის გახელება, რომელსაც მოჰყვება რაინდის „გაჭრა“ და „ველთა რბოლა“. მიუხედავად თავს დატეხილი უბედურებისა, ტარიელს ძალუძს თავის არსებაში გამეფებული მტანჯველი ემოციების დათრგუნვა, მობილიზება შინაგანი ძალებისა და სავალი გზის სიძნელეთა წარბეჭედებად ატანა:

გულსა ვუთხარ, ნუ მოჰკვდები, არას გარგებს ცუდი წოლა,  
გიჯობს გაჭრა ძებნად მისად, გავარდნა და ველთა რბოლა.  
(რუსთაველი: სტრ. 577)

ამ გადანწყვეტილების მიღებასთან ერთად ტარიელი „ფიცხლად შეეკაზმება“ და ას სამოცი მეომრის თანხლებით გაეშურება დაკარგული სატრფოს საძებრად — გადალახავს ზღვასა თუ ხმელეთს, მოივლის ქვეყნიერების ოთხსავე კიდეც, მაგრამ ამაოდ. რაინდი მაინც ჯიუტად განაგრძობს დაკარგული სატრფოს ძებნას და მხოლოდ მას შემდეგ, რაც კიდევ ერთხელ უშედეგოდ მოივლის „ყოვლსა პირსა ქვეყანისა“, სასონარკვეთილი დატოვებს „კაცრიელთა თემს“, გაიჭრება ველად და ვეფხის ტყავით შემოსილი უკაცრიელ გამოქვაბულში დაიდებს ბინას („მას აქათ ვახლვარ ნადირთა, თავსა მათებრვე მხსენები“ (რუსთაველი: სტრ. 648)).

აღნიშნული მოტივი მხოლოდ ერთი, უმნიშვნელო რგოლი როდია სიუჟეტურ ჯაჭვში. გახელებული, ველად გაჭრილი რაინდის თემით იწყება რომანში მოქმედების განვითარება, რომელიც თანდათანობით ივსება ახალი შტრიხებით და ნიუანსებით და მხოლოდ კონფლიქტის განმუხტვის შედეგად ამოიწურება. საკმარისია, ტარიელმა დაინახოს ნესტანის რიდის კიდეში გახვეული მისივე „ნიგნი“, რომ მოულოდნელი ბედნიერებით „უცნობოდ ქმნილში“ კვლავ გაიღვიძოს დაკარგულმა იმედმა და სიცოცხლისა და მოქმედების სტიმული მიეცეს.

ამიერიდან ტარიელს მიზნის მისაღწევად კვლავ თავისი გულოვნებისა და მკლავის ძალის იმედი აქვს. დაყოვნება მისთვის სიკვდილის ტოლფასია, ამიტომ სიხელე და სიმშაგე დროებით უკან იხვეს და ადგის „გონებას“, ცივ განსჯას უთმობს — „მერმე ტარიელ ამბავსა ჰკითხავს, აღარა ბნდებოდა“ (რუსთაველი: 1339). „მომცინარი და მხიარული“, იგი მზად არის რთული, ფათერაკებით აღსავსე მოგზაურობის დასაწყებად (შდრ. ავთანდილის დაბრუნებამდე ტარიელი „ფერიტა მკრთალი“, „ცეცხლნადებარი“ და „უცნობო ქმნილია“).

ყოველივე ზემოთქმული როდი ნიშნავს, რომ ქაჯეთს გამგზავრებული ტარიელი აღარც ხელია და აღარც შმაგი. მისი, როგორც მიჯნურის სიხელე მხოლოდ და მხოლოდ სატრფოს პოვნის შემდეგ დასრულდება. სიმშაგე დროებით „გონების“ კალაპოტში ექცევა, ისევე როგორც უნინ, ნესტანის დაკარგვის შეტყობის ჟამს. საგრძნობლადაა შესუსტებული ველად გაჭრის მოტივიც, ვინაიდან სივრცე, რომლის ფარგლებშიც ამიერიდან მოქმედებს ვეფხისტყაოსანი რაინდი, კვლავ შემოსაზღვრული და „წრიული“ ხდება. ძმადნაფიცების თანხლებით ტარიელი მიისწრაფვის ქაჯეთის ციხისკენ, რათა ნესტანის გათავისუფლებასთან ერთად დაიბრუნოს დაკარგული სიყვარული და სულის მშვიდობა.

ქაჯეთიდან გამარჯვებით შემოქცეული რაინდი კვლავ „მძლეთა მძლე“ და მტერთა „მოსრვით მსაობელი“ ხდება. მას შემდეგ, რაც იგი შეეყრება სატრფოს, მისი სიხელე და სიმშაგე საბოლოოდ ითრგუნება, შესაბამისად, რომანშიც აღარ არსებობს გახელებისა და ველად გაჭრის მოტივის საჭიროება. როგორც სწორად აღნიშნავს ნოდარ ნათაძე, ტარიელის სიხელეში კონვენციას ფსიქოლოგიური მოტივაციის ხაზი ჩრდილავს, რომელიც ამ რომანში ძირითადია (ნათაძე 1966: 135).

გახელებისა და ველად გაჭრის მოტივის *ივენიში* სხვაგვარი განფენილობა და კომპოზიციური დატვირთვა აქვს, ვიდრე *ვეფხისტყაოსანში*. მართალია, გმირის გახელება სატრფოს დაკარგვის მომენტიდანვე იწყება, მაგრამ სრულდება გაცილებით ადრე, ვიდრე იგი სამუდამოდ დაიბრუნებდეს მიჯნურს. „გახელება“, „სიმშაგე“ აქ შეწყვეტილია „ხელოვნურად“, ჯადოსნური ძალის ჩარევით (ფერია მორგანას სასწაულმოქმედი ბალზამის დახმარებით), რაც კურტუაზული ტრადიციის გავლენით შეიძლება ავხსნათ (ჯადოსნური ძალები ერთ-ერთი მთავარი ფუნქციური კატეგორიაა (ხელის შემშლელი/ხელის შემწყობი) ე.წ. ფათერაკის ეპიზოდებში). სიყვარულის რიტუალიზება (ივენი იძულებულია, მდუმარედ აიტანოს სატრფოს საყვედურები და არც კი ცდილობს თავის მართლებას), ფანტასტიკური ელემენტების სიჭარბე (ჯადოსნური ბეჭედი, სასწაულმოქმედი ბალზამი) და რაინდული კოდექსისადმი მორჩილების აუცილებლობა (ივენი ვერ დაბრუნდება მეუღლესთან, ვიდრე არ აღასრულებს თავის რაინდულ ვალს, მისი კეთილგანწყობის ხელახლა მოსაპოვებლად მონაწილეობას არ მიიღებს ტურნირებსა და ორთაბრძოლებში) განსხვავებული ნიუანსით წარმოგვიჩენს ამ მოტივის და განასხვავებს მას ტარიელის სიმშაგე-სიხელისგან.

სასიყვარულო ტანჯვას, სენს, რომელიც “კაცრიელთა თემთაგან” განსვლით, ანუ ველად გაჭრით კულმინაციას აღწევს, თან სდევს სიკვდილის ნატვრა, რომელსაც ხშირ შემთხვევაში მართლაც ლეტალური დასასრული აქვს. ცნობილია, რომ სუფისტ პოეტებს სიყვარულის შედეგად სიკვდილი ბედნიერებად მიაჩნდათ (მდრ. „კუპიდონ, აღარ ღირს ტრფობა, განმშორდი მაგ შენი მშვილდით, / სიკვდილის მეტი უკვე აღარაფერი მინდა!“ ოვიდიუსი 1987: 90). როგორც ერთი არაბი პოეტი წერდა: სიყვარულში მოსვენება არის დაღლილობა, მისი დასაწყისი არის სწეულება, მისი დასასრული არის სიკვდილი. მაგრამ ჩემთვის კი სიყვარულის გამო სიკვდილი არის სიცოცხლე. ის, ვინც კვდება თავისი სიყვარულისგან, არ შეუძლია სიყვარულში იცხოვროს. ეს არის სიყვარული ღმერთის მიმართ და სიკვდილი ღმერთისთვის... (ნოზაძე 1975: 187). არაბულ პოეზიაში სიყვარული შედარებულია გახურებულ ნაღვერდალთან, ბობოქარ ცეცხლთან, გახურებულ რკინასთან, მახესთან, რომელშიც ებმება საბრალო მსხვერპლი. თანაც სიყვარული ადამიანს მოულოდნელად ეწვევა, ათას სატანჯველში აგდებს, ხშირად კი სიმშაგემდეც მიჰყავს (ფილშტინსკი 1977: 163).

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს ცენტრალური არაბეთის ბედუინურ ტომებში ჩასახული პოეზია, რომელსაც უზრას ტომის ანალოგიით უზრიული პოეზიის სახელით ვიცნობთ. ზოგიერთი მკვლევარი ამგვარ ტრფობას ფრანგი ტრუბადურების fin'Amor-ის (ნმიდა სიყვარული) ბედუინურ ვარიანტსაც უწოდებდა (ფილშტინსკი 1977: 159). ამ ტომის პოეტები თხზავდნენ ლექსებს საბედისწერო, თითქმის მისტიკური სიყვარულის შესახებ, რომელსაც მოჰქონდა ტანჯვა და მისგან გათავისუფლება მხოლოდ სიკვდილით თუ იყო შესაძლებელი. შესაბამისად, უზრიული ლირიკა გაუქმებული იყო ფატალიზმით, დაუსრულებელი სევდით, განწირულებით. ყველა პოეტს ჰყავდა მხოლოდ ერთადერთი ტრფობის ობიექტი, იდეალური ქალი. იგი ცდილობდა გათავისუფლებულიყო სექსუალური ინსტინქტების ტყვეობიდან, თავისი გრძნობისთვის ზეშთაგონების ძალა მიენიჭებინა და იდეალად დაესახა (ფილშტინსკი 1977: 201-215). ვინაიდან ეს საბედისწერო გრძნობა პოეტს ალაჰისგან ჰქონდა მინიჭებული, შეუძლებელი იყო მისგან თავის დაღწევა. საყოველთაოდ ცნობილია ერთ-ერთი პოეტ-ბედუინის გამონათქვამი — „მე ვეკუთვნი იმ ტომს, რომლის მამაკაცებიც შეიყვარებენ თუ არა, კვდებიან“. ცხადია, ეს პოეტი უზრას ტომს გულისხმობდა. ამ ტომის მამაკაცებს, შესაბამისად კი პოეტებს, სწამდათ, რომ სიყვარული იყო არა მხოლოდ ყოვლისმომცველი გრძნობა, არამედ თვით სიცოცხლაც (მდრ. ნიზამი განჯელი — სიცოცხლის სილამაზე საკუთარი თავის მსხვერპლად მიტანაშია, როდესაც მეტრფეს წარმოუდგენლად მიაჩნია მიჯნურისგან განცალკევებით ცხოვრება. სიყვარული არც ვნებაა, არც ავადმყოფობა, არამედ ადამიანის არსებობის საზრისი (რაფილი 1947: 65). იგივე თვალსაზრისი შეიძლება ამოვიკითხოთ XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე პროვანსელი ტრუბადურის, აქვიტანიის ჰერცოგის, გიომ IX-ის სიტყვებში: „სიყვარულს მოაქვს სიკვდილი და ახალგაზრდობა“ (სტეპლტონი 1996: 75); „ტრისტანისა და იზოლდას“ გოტფრიდ სტრასბურგელისეულ ვერსიაში: „იზოლდავ, ჩემო ნანდაურო იზოლდავ, ჩემო მეგობარო, შენა ხარ ჩემი სიკვდილი, შენა ხარ ჩემი სიცოცხლე“ (ნიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი 1984: 42) და ვეფხისტყაოსანში: „ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა“ (რუსთაველი: 271).

ევროპელი მედიევისტები მიუთითებენ, რომ შუასაუკუნეების რაინდული რომანის ფათერაკი ან ავანტიურა, რომელიც რომანის სიუჟეტის მთავარ ღერძად მოიაზრება, იმთავითვე გულისხმობს თავგანწირვას, ტანჯვა-წამებას, ჭირთა თმენას (რასაც ოვიდიუსი ტორმენტუმს უწოდებს, ხოლო ანდრეას კაპელანი — კოტიდიანა ტორმენტას), რომელიც, ერთი მხრივ, სიყვარულისთვის სიცოცხლის მსხვერპლად მიტანას გულისხმობს, მეორე მხრივ, პიროვნების მორალური სრულყოფის, მისი სულიერი ჰარმონიზაციის პროცესის დამაგვირგვინებელია. ხანგრძლივი, მომქანცველი მოგზაურობა და ყოველ ნაბიჯზე ჩასაფრებული სიკვდილის შეგრძნება შინაგანად გარდაქმნის კრეტიენ დე ტრუას „ერეკისა და ენიდას“ პერსონაჟს ერეკს, საკუთარ თავს აპოვინინებს, კრიზისს გადააღაზვინებს. შესაბამისად, რაინდის ცოლი, ენიდაც, საბოლოოდ დარწმუნდება, რომ მისი მეუღლის სიყვარული ეჭვმიუტანელი და ჭეშმარიტია. თითქმის იგივე აზრია ჩადებული ავთანდილის სიტყვებში: „სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, სანუთროსა დაანავლებს, მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილთან მიგვაახლებს“ (რუსთაველი: სტრ. 904), რომლებიც ნათლად გვიჩვენებს, რომ მიჯნურობა ჭირის მომტანია, სიძნელეთა და დაბრკოლებათა შემქმნელია, რომ მიჯნურობას მოაქვს მწუხარება, სევდა და სიკვდილთან გვაახლოებს (გავიხსენოთ ტარიელის სიტყვები: “ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა” (რუსთაველი: 374) ან “ვისრამიანის” ერთ-ერთი შეგონება: “მიჯნურსა ტირილი გამოაცხადებს და ავად მოუხდების. ცხადსა მიჯნურსა დია ფათერაკი სდევს” (ვისრამიანი 1962: 305). თუმცა, იმავდროულად, მიჯნურობა საუკეთესო გზაა საკუთარი თავის შესამეცნებლად, მტანჯველ ემოციებთან გასამკლავებლად, ნებისყოფის გასაძლიერებლად (ამ თვალსაზრისით ძალზე საყურადღებოა ტარიელისადმი მიმართული ნესტან-დარეჯანის სიტყვები: „ბედითი ბნედა, სიკვდილი, რა მიჯნურობა გგონია? სჯობს, საყვარელსა უჩვენო საქმენი საგმირონია!“ (რუსთაველი: სტრ. 370). თუ მიჯნურობას ფათერაკი სდევს, ეს ფათერაკი და მისი თანამდევნი ჭირი გამოცდაა შეყვარებულისათვის. თუ სანუთრო მიჯნურს დაანავლებს, საბოლოოდ ლხენასაც აძლევს. სწორედ ამის დამტკიცებას ცდილობს გახელებული ტარიელისთვის ავთანდილი, თუმცა, თინათინთან განშორებული, თვითონაც არაერთგზის „მიმართის დანასა“. ამგვარად, სიკვდილი ავთანდილისთვის არის სურვილი თავისი ღრმა

გრძნობებისა და მტანჯველი ემოციების გამოსახატავად, რასაც მასში თინათინის მიერ „დანერგული“ სიყვარული იწვევს. ტარიელის მსგავსად, ამ შემთხვევაში სიკვდილი მასაც ლხინად წარმოუდგენია (სატრფოსთან განშორება, რომელიც არავინ იცის, სადამდე გასტანს, მისთვისაც ისევე გაუსაძლისია, როგორც ტარიელისთვის), რადგან სიყვარულს სიკვდილთან ზიარი საზღვარი აქვს, მაგრამ ეს სიკვდილი ავთანდილისთვის მაინც არ არის მისაღები, თავის მოკვლა რაინდს სატანისებურ სურვილად მიაჩნია, ამიტომ ის გულს უბრძანებს, დათმეო (ნოზაძე 1975: 191).

სიყვარულით გამოწვეული სენის მკურნალი შეიძლება იყოს სატრფო. (თუმცა ბევრი ფიქრობს, რომ სიყვარულის ტკივილი განუკურნავია, ანდა მისი მკურნალი შეიძლება იყოს მხოლოდ სიკვდილი). თუ კურტუაზული რომანის მეტრფე ქალბატონის კეთილგანწყობას ვერ მიიღებს, იგი მხოლოდ სიკვდილში პოვებს შევებს (ტრისტანი). ამ შემთხვევაში მისი მალამო სიკვდილია, რადგან სხვა წამალი, სხვა მალამო, სხვა აქიმი მისთა წყლულთა მოსარჩენად არ არსებობს. (შემთხვევითი არაა, რომ *ვეფხისტყაოსანში* ისმის კითხვა: „რაა წამალი მისისა წყლულისა განკურნებისა...“ რუსთაველი: სტრ. 692). ოვიდიუსის კვალობაზე, ევროპელი ტრუბადურები და მინეზინგერები დაბეჯითებით აცხადებენ, რომ მიჯნურის განკურნება თვით სიყვარულის ღმერთს, ამურსაც არ ძალუძს. მეორე მხრივ, „თუ მიჯნურს სიყვარულის სენი — ჭირი — აწუხებს, მეორე მიჯნურმა, ძირითადად მისმა მეგობარმა, პირველის ჭირი უნდა გაიზიაროს და მტანჯველი ემოციები დაათრგუნინოს“ — „კვლა მიჯნურსა მიჯნურისა ჭირი უჩნდეს ჭირად დიდად“ (ნოზაძე 1975: 227-228), ვინაიდან სიყვარულისგან გახელებულ ადამიანს დაკარგული აქვს როგორც „ცივი განსჯის“, ისე საკუთარი ემოციების სათანადოდ წარმართვის უნარი, შესაბამისად, სიყვარულის სენთან გამკლავება მას სხვა აქიმის გარეშე არ ძალუძს:

რა აქიმი დასწულდეს, რაზომ გინდა საქებარი,  
მან სხვა უხმოს მკურნალი და მაჯასისა შემტყვებარი,  
მას უამბოს, რაცა სჭირდეს სენი, ცეცხლთა მომდებარი,  
სხვისა სხვამან უკეთ იცის სასარგებლო საუბარი (რუსთაველი: სტრ. 653).

თუკი სიყვარულის „ჭირი“ ტანჯვისა და ვნების მომტანია, ადამიანმა ან უნდა დაითმინოს ის, ან უნდა ებრძოდეს. სწორედ აქ მჟღავნდება ადამიანის ნებისყოფის, მისი სულიერი სიმტკიცის ღირებულება. ავთანდილი აცხადებს: „ხამს, თუ კაცი არ შეუდრკეს, ჭირს მიუხდეს მამაცურად“ (რუსთაველი: სტრ. 152), ე.ი. ჭირს აქვს თავისი დიალექტიკა — ის ყოველთვის არ იარსებებს, არამედ იცვლება ლხინით, ჭირი არ შეიძლება მარადიულად არსებობდეს, იგი ლხინმა უნდა დასძლიოს. ამიტომაც არის საჭირო მამაკაცის გულოვნობა, „ჭირსა შიგან გამაგრება“. ამგვარად, *ვეფხისტყაოსანში* ჭირის ფილოსოფია ოპტიმისტურია. ადამიანი არ უნდა შეუდრკეს ჭირს და უნდა შეებრძოდეს მას. ეს არის პიროვნების სრულყოფის გზა (ნოზაძე 1975: 229).

კრეტიენ დე ტრუა გვეუბნება: ჩემი ჭირი ყველა ჭირისგან განსხვავდება; ჩემი ჭირი არის ის, რომელიც მე მსურს; მე ვერ ვხედავ, რაზე ვიჩივლო, რადგან ჩემი ჭირი თვით ჩემი ნებისგან მომდინარეობს; ეს არის ჩემი ნებელობა, რომელიც ჭირად გადამექცა: მაგრამ ჩემთვის სასიხარულოა მნებავდეს და ასე სასიამოდ ვიტანჯო. ეს სიტყვები, ცხადია, სიყვარულს ეხება. სიყვარული აქ წარმოდგენილია ჭირად, სწეულებად, რომელიც ადამიანს სიამოვნებას ანიჭებს; სიყვარული აქ არის სენი, რომელიც ტკივილებს იწვევს და სიყვარულის ტკივილი არის სასიამოვნო, სალხინო. და ამას შეყვარებული თავისი ნებელობით ჰქმნის; ნებელობას სიყვარულის ტკივილის განცდები იზიდავს და არა სიყვარულის განხორციელება (ნოზაძე 1975: 230). მე-13 საუკუნის შუახანების ფრანგი პოეტი გირაუტ რიკიერიც მიუთითებდა, რომ სიყვარული სერიოზული აქტია, რომელსაც უთუოდ ტანჯვაც ახლავს. მაგრამ ტანჯვით გამოწვეულ სევდას, რომელიც არ არის სამუდამო, უთუოდ გაანონასნორებს დადებითი შედეგი, ვთქვათ, პოეტური შთაგონება (შიშმარიოვი 1965: 207).

*ვეფხისტყაოსანში* კი სიყვარულის ტკივილი, ტანჯვა, წამება, ცეცხლი, დაგვა, ბნედა, დაბნედა მიუღწეველი სიყვარულის შედეგია და არა ნებელობისა. *ვეფხისტყაოსანში* არავის სურს თავისი ნებით სიყვარულის გამო დაიტანჯოს, არავის სურს თავისი თავი გვემოს, აწამოს, პირიქით, აქ თითოეული გმირის ნება გამოიხატება სიყვარულის მოპოვებისათვის ბრძოლაში და თუ სიყვარული სენია, მისგან განკურნებას, ამ სენისგან თავის დაღწევას ყველა ცდილობს (ნოზაძე 1975: 230):

არას გარგებს შეჭირვება, რომ სჭმუნვიდე, რა გერგების!  
არ თუ იცი, უგანგებოდ არა კაცი არ მოკვდების?  
მზისა შუქთა მომლოდინე ვარდი სამ დღეს არ დაჭნების.  
ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების.  
(რუსთაველი: სტრ. 893)

როგორც ვხედავთ, სასიყვარულო ურთიერთობაში ჭირის დათმენა, როგორც *ვეფხისტყაოსანში*, ისე აღმოსავლურ თუ კურტუაზულ პოეზიაში ერთნაირად სავალდებულოდ არის მიჩნეული, მაგრამ თუ აღმოსავლურ ლირიკაში ან ტრუბადურთა პოეზიაში ჭირი უმრავლეს

შემთხვევაში პოეტური სამკაულის ფუნქციით გვევლინება (მოგვიანებით ეს დაძლეული იქნება ფრანგულ რაინდულ რომანში), *ვეფხისტყაოსანისთვის* დამახასიათებელია ჭირის დამარცხება, მისი ლხინად შეცვლა, სიცოცხლის გამარჯვება. რუსთველთან სასიყვარულო ტანჯვა და მიჯნურობით მოგვირილი სიხარული მჭიდროდაა გადაჯაჭვული ერთმანეთთან და გამიჯნულად არაა წარმოდგენილი. აქცენტი აქ გადატანილია არა ტანჯვის სიძლიერესა და კვდომაზე (შდრ. „ტრისტანი და იზოლდა“, „ვისრამიანი“, „ლეილი და მეჯნუნი“ და ა.შ.), არამედ ამ მტანჯველ ემოციათა დაძლევისა და მათი ფლობის უნარზე, რასაც საბოლოოდ მივეყვართ პიროვნების სრულყოფასა და უზენაესი იდეალის ამქვეყნადვე წვდომამდე.

#### დამონშებანი:

- გოტფრიდ სტრასბურგელი 1976:** Готфрид Страсбургский. *Тристан, Легенда о Тристане и Изольде*. Издание подготовил А. Д. Михайлов. Литературные памятники АН СССР. Москва: издательство «Наука», 1976.
- ვისრამიანი 1962:** *ვისრამიანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ა. გვახარიამ და მ. თოდუამ. თბ.: გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964.
- იბნ ჰაზმი:** Ibn Hazm. *The Ring of the Dove. A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Translated by A.J. Arberry (ონ-ლაინ წიგნი) (გამომც. Luzac and Company, LTD, London, W.C.1, განთავსებულია 5 აგვისტოდან, 2006); მის.: <http://www.muslimphilosophy.com/hazm/dove/index.htm>.
- ნათაძე 1966:** ნათაძე ნ. *რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი*. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.
- ნოზაძე 1975:** ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება*. პარიზი: 1975.
- ოვიდიუსი 1987:** პუბლიუს ოვიდიუს ნაზონი. *ტროიზანი*. ლათინურიდან თარგმნა, შესავალი წერილი, შენიშვნები და სახელთა საძიებელი დაურთო მანანა ღარიბაშვილმა. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1987.
- რაფილი 1947:** Рафили М. *Низами Ганджеви и его творчество*. Баку: 1947.
- რუსთაველი 1966:** რუსთაველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი*. სარედაქციო კოლეგია: ირაკლი აბაშიძე, ალექსანდრე ბარამიძე, პავლე ინგოროყვა, აკაკი შანიძე, გიორგი წერეთელი. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.
- სტეპლტონი 1996:** Stapleton M.L. *Harmful Eloquence. Ovid's Amores from Antiquity to Shakespeare*. The University of Michigan Press, 1996.
- ტრუა 1980:** Кретьен де Труа. *Эрек и Энида. Клижес*. Литературные памятники АН СССР. Москва: издательство «Наука», 1980.
- ტრუა 1974:** Кретьен де Труа. *Ивейн, или рыцарь со львом*. Библиотека всемирной литературы. Серия I, Москва: издательство «Художественная литература», 1974.
- ფილშტინსკი 1977:** Фильштинский И. *Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье*. Москва: издательство «Наука», 1977.
- შიშმარიოვი 1965:** Шишмарев В. *К истории любовных теорий романского средневековья*. Избранные статьи в 2-х томах. том I, Москва-Ленинград: издательство «Наука», 1965.
- ნიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი 1984:** *ნიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი*. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1984.
- ჰუმბერტი 1819:** Jean Humbert. *Anthologie Arabe*. Paris, 1819.

Maka Elbakidze

#### „The Torment, the Great Illness Which Afflicts Me...“

##### Summary

The subject of our present interest is only one conventional motif of Rustaveli's poem – *love (amorous) suffering*, which is interpreted as a *disease*. It is clear, that the individual details of Rustaveli's conception of love bear a clear imprint of oriental culture (the most obvious example of this is the reference to the main characters as *mijnur*, an Arabic word denoting one maddened by love). We can tell the same about the motif cited above. The suffering of a *mijnur* (the man in love) is expressed by the secondary motifs, such as: *to be maddened by love; shedding tears of blood; burning and flaming with an inextinguishable flame of love; to be wounded in the heart; dreaming of death; ranging*. Each of these motifs is often used in oriental love poetry and epic as well as in the encyclopedic work about the love, such as Ibn Hazm's *The Dove's Necklace*.

Most of these motifs we can observe in European chivalry romances, particularly, in Chrétien de Troyes' Arthurian romances. Quite possible, that they made their path to Provence by the influence of Oriental (Arabic) culture. As a definite concept *courtly love* developed in the midst of troubadour love poetry. Thereafter it „moved“ to the north of France and was taken over almost unchanged by the French trouvères, who converted

this traditional concept of love into the theoretical background of their chivalry romances. *Love Suffering (as Love Disease)* is one of the main motifs of this model (although some troubadours describe love as suffering but not a disease) which bears not only oriental, but also Ovidian influence (first of all we mean Ovid's *Ars amatoria* and *Amores*).

It must be said, that the conventional motifs, which are typical for oriental as well as for European love poetry, have a function only of given formulas in Rustaveli's poem and after the literary conversion have absolutely different interpretation.

The motifs of suffering and a joy, which love gives to the man are not separated in Rustaveli's poem, on the contrary, they are strongly bounded together. Rustaveli makes an accent not on the strength and intensity of suffering (as in *Tristan & Yseult*, *Visramiani (Vis O Ramin)*, *Leyli and Majnun*), but he shows the way how to overcome agonizing emotions and how to possess them, how to achieve perfection and innermost ideals.

## ბორის დარჩია

### ისევ „ვეფხისტყაოსნის“ ფისტიკაური სტროფის შესახებ

ცნობილია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ თავიდან ბოლომდე, ჩანართ-დანართებიანად, 16-მარცვლოვანი შაირითაა დაწერილი. ერთადერთი გამონაკლისია 771-ე სტროფი, რომელიც რიგ ხელნაწერებსა და გამოცემებში 20-მარცვლოვანი საზომით, — ფისტიკაურითაა შესრულებული. თუმცა ნუსხათა უმრავლესობაში და აქედან რამდენიმე გამოცემაში ის 16-მარცვლოვანი შაირითაცაა წარმოდგენილი, მაგრამ უფრო 20-მარცვლოვანი სახითაა გავრცელებული. პირველ საიუბილეო (1937) და მისგან მომდინარე (1951, 1957 წწ.) გამოცემებში ამგვარადაა დაბეჭდილი:

შეკრა წითელი ასი ათასი პირად მზემან და ტანად სარომან,  
სამასი თავი სტავრა-ატლასი უხემან, ნიადაგ მიუმცთარომან,  
სამოცი თვალი ლალ-იაგუნდი ფერად მართ ვითა მიუმხვდარომან,  
კაცი გაგზავნა ვაზირისასა, ესე ყველაი მისთვის არო მან.

1966 წელს გამოვაქვეყნეთ გამოკვლევა „ფისტიკაური სტროფი ვეფხისტყაოსანში“ (რუსთველი: 368—390), რომელშიც ჩვენი დასკვნები ასე ჩამოვყალიბეთ:

1. 771—ე სტროფი თავიდან ფისტიკაურის ფორმით შეიქმნა და ზოგიერთ ხელნაწერში შაირის სახით შემდეგ გადაკეთდა.

2. ა) ამ სტროფის ავთენტიკური ტექსტი უნდა ვეძიოთ იმ ხელნაწერებში, რომლებიც ფისტიკაურის საზომით წარმოგვიდგენენ მას.

ბ) მიუღებელია 1937 წლის საიუბილეო და მისგან მომდინარე გამოცემათა მესამე ტაეპის მეორე ნახევრის წაკითხვა: „... ფერად მართ ვითა მიუმხვდარომან“.

მის ნაცვლად უნდა იყოს: „... ფერად არ მათგან საუარო, — მან“, რაც ნიშნავს: *მან, ავთანდილმა, ისეთი სამოცი თვალი ლალ—იაგუნდი გაუგზავნა ვაზირს, რომ ფერით მათგან (მისგან, ვაზირისაგან) არ საუარო (უარი რომ არ ითქმებოდა, ისეთი) იყო.*

3. წამოყენებული საბუთები საკმარისი არ არის განხილული სტროფის ჩანართობის დასამტკიცებლად (გვ. 390).

ამ ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ რამდენიმე საგანგებო გამოკვლევა დაიბეჭდა, რომლებშიც გრძელდება კამათი საძიებელი სტროფის ძირითად საკითხებზე და კვლავაც ურთიერთსაინანაღმდეგო შეხედულებანია გამოთქმული.

**რიმა ფირცხალაიშვილი** განიხილავს ორ საკითხს: თავიდან როგორი საზომით შეიქმნა ეს სტროფი და რა სახისა იყო მესამე სტრიქონი (ფირცხალაიშვილი 1973: 3—15).

ისიც აღნიშნავს, რომ ამ „სტროფის ყალბად მიჩნევის საფუძველი მის განსხვავებულ საზომსა და დამახინჯებულ ტექსტშია საძიებელი. მაგრამ რუსთველოლოგიის დღევანდელ დონეზე აღნიშნული სტროფის რუსთველურობაში ეჭვის შეტანა გამართლებული არ იქნებოდა“ (ფირცხალაიშვილი 1973: 8).

მისი აზრით, „არც ისაა გამორიცხული, რომ შაირის სტროფი იმ სახით, როგორსაც ჩვენ დღეს ვიცნობთ, მართლაც ოცმარცვლოვანის გადაკეთებას წარმოადგენდეს,

მაგრამ თავის მხრივ ოცმარცვლოვანის ამოსავალი ყოფილიყო ავთენტიკური, შაირით გამართული სტროფი“ (ფირცხალაიშვილი 1973: 12).

ავტორი გვთავაზობს მის მიერ დადგენილ ტექსტს, რომელიც შაირითაა განწყობილი და ერთ რომელიმე ხელნაწერს ან რედაქციულ ჯგუფს კი არ ასახავს, არამედ სხვადასხვა სტრიქონში სხვადასხვა ნუსხას ეყრდნობა. მისი სიტყვებით, „ერთადერთი გზა ტაეპის შინაარსისა და მხატვრული ფორმის მართებულად წარმოდგენისა მისსავე ლექსიკის საფუძველზე, კონიექტურების გარეშე, შეიძლება იყოს მხოლოდ შერწყმა სხვადასხვა ვარიანტული მონაცემებისა“ (ფირცხალაიშვილი 1973: 12).

რ. ფირცხალაიშვილი პირველ სტრიქონს ამგვარად ბეჭდავს: „**წითელი ასი ათასი პირ-მზემან, ტანად სარომან**“, რომელიც უფრო მიჰყვება JT-ს. განსხვავება მხოლოდ ისაა, ამ ნუსხებში სტრიქონი ასე იწყება: „ასი ათასი წითელი“. „წითელი ასი ათასი“ არც ერთ ხელნაწერში არ მოიპოვება.

მეორე სტრიქონია: „**სამასი სტავრა-ატლასი უხვმან და მიუმცთარომან**“, რომელსაც იძლევა სამი ნუსხა – EEIZ.

მესამე სტრიქონი: „**სამოცი ლალ-იაგუნდი არ მათმან მიუმხვდარომან**, —“. აქ, გარდა ბოლო სიტყვისა, გამეორებულია A'-ის ნაკითხვა. ბოლო სიტყვა („მიუმხვდარომან“) გვაქვს FGFL'Q' ხელნაწერებში.

ბოლო სტრიქონი „**კაცი გაგზავნა ვაზირთან, ეს ყველა მისთვის არო მან**“ არის EFHIKOYZQ' ნუსხებში.

სიტყვას არ გავაგრძელებთ იმაზე, რომ აქ ერთმანეთისგან გარჩეული არაა ნუსხათა რედაქციულობა, რამდენად სანდოა ესა თუ ის რედაქცია ან ხელნაწერი, როგორ სხვადასხვაგვარად ამოკლებენ ისინი სტრიქონებს, როდესაც დედნის კვალი ჩანს და ა. შ. **გადაჭრით ვიტყვით: ამ სტროფის ვარიანტებიც გვიჩვენებს და ტექსტოლოგიურ მეცნიერებაში მიღებული წესითაც ავთენტიკური ტექსტის ამგვარი „შერწყმით“ დადგენა ყოვლად გაუმართლებელია.**

საძიებელ სტროფს ჩანართად მიიჩნევს **მაგალი თოდუა** და მისთვისაც მიზეზი განსხვავებული საზომია. ის ასე მსჯელობს: „*არაფრითაა დამტკიცებული ეს სტროფი რუსთველს ეკუთვნოდეს. ის ჩანართი ჩანს. ყველაზე მეტად მაინც ისაა დამაქვებელი, რომ მთელი პოემა შაირითაა განწყობილი, ათას შეიდასამდე შაირის სტროფში რაღა ერთი სხვა საზომით განწყობილ სტროფს გაურევდა ავტორი. ასეთი აღრევა არ შეინიშნება იმ დროის არც არაბულ, არც სპარსულ, არც ქართულ პოეზიაში. ვფიქრობთ, ეს სტროფი ვიღაცამ მიანერა რომელიღაც ნუსხის აშიაზე, ხოლო გადამწერმა რუსთველის სტრიქონად მიიჩნია და ტექსტში შეიტანა*“ (თოდუა 1975: 106-107).

**ავტორს მხედველობიდან რჩება, რომ აღრევის შემთხვევა გვაქვს ჩახრუხადის „თამარიანში“.**

ჩვენსა და რ. ფირცხალაიშვილის ნაშრომებს გამოეხმაურა **ალექსი ჭინჭარაული** და ფრიად საყურადღებო აზრები გამოთქვა (ჭინჭარაული 1982: 38—50).

მან არ გაიზიარა ჩვენი კონიექტურა. მისი აზრით, შედარება „... არ მათმან საუარომან“ დედნისეულია, ოღონდ არარუსთველისეული, მთელი სტროფი ჩანართია, სადავო ტექსტი კი ნიშნავს: „*ავთანდილი ფერად არ მათი (ლალ-იაგუნდის)საუარო, ანუ (სახის) ფერით ლალ-იაგუნდის მსგავსი*“ არის (ჭინჭარაული 1982: 43). ალ. ჭინჭარაულსაც ეს დაბალი ღირსების შედარებად მიაჩნია და მას იმით ხსნის, რომ სტროფი მიმბაძველის ჩანართია. ის ასე მსჯელობს: „*ინტერპოლატორი აქ ვეფხისტყაოსნის ტექსტს ბაძავს, რუსთველის მანერას ბაძავს — იგი შედარების რუსთველურ ხერხს მიმართავს, ხერხს, როცა რა-ჯგუფის სავანი ჰგავს ან არა ჰგავს ადამიანს. აი, ასეთი შედარების რამდენიმე ნიმუში ვეფხისტყაოსნიდან:*

*ასმათი ნესტანის მოტაცების ამბავს უამბობს ტარიელს და დასძენს:*

*„ესე ვნახე და არ მოვკვე, არა მგავს არცა სიპია“ (584.4).*

*ავთანდილი ეუბნება ტარიელს:*

*„ან გამომგზავნა, რომელსა ვერ მზე ჰგავს, ვერ ეთერია“ (291.4).*

*ავთანდილზეა ნათქვამი:*

*„ვის ბადახში არა ჰგვანდეს და ლერწამი ტანად ეზროს, იგი სადმე გაღარიბდეს, სამყოფთავან იაბეზროს“ (178.3).*

*ასმათი ამბობს ტარიელის შესახებ:*

*„ან ზაფრანია, ვის წინას ვერ ვარდი ჰგვანდის, ვერ ია“ (855.3).*



ფატმანი ასე ახასიათებს ნესტანს:

*„მზესა სიტურფით ეყოფის, იყოს მისითა გვანითა“ (1131.4).*

თანმიმდევრობით რომ მივწყვეთ: სიბი ასმათივით მაგარი არ არის, მზე და ეთერი თინათინს ვერა ჰგავს, ბადახში ავთანდილს არა ჰგავს, ლერნამი ავთანდილის ტანი (ზრო) არის, ვარდი და ია ნესტანს ვერ ჰგავდა, მზე თუ ნესტანს დაემსგავსება, ეყოფა სიტურფედ.

ასევე იქცევა ინტერპოლატორი, როცა ამბობს: „ავთანდილი მისგან გაგზავნილი ლალ-იაგუნდის საუარო, (ფერად) მისგან დასაწუნებელი არ იყო, ანუ ლალ-იაგუნდის ფერი ავთანდილის (სახის) ფერს ჰგავდაო“ (იქვე).

ეს სტრიქონი ამავე შინაარსით ესმის **ივანე გიგინეიშვილსაც**. „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის 1977 წლის 24 ივნისის ოქმში ვკითხულობთ: „ი. გიგინეიშვილი: მესამე ტაეპის მეორე ნახევარი რიგ ხელნაწერებსა და გამოცემებში ასე იკითხება: *ფერად არ მათმან საუარო მან*. ეს უნდა იყოს პირვანდელი წაკითხვა. ტაეპის აზრია: *სამოცი თვალი ლალ-იაგუნდი შეკრა ავთანდილმა, ფერად მათზე (ლალ-იაგუნდებზე) უარესად (უარედ) არმისაწნევმა*“ (ოქმები 1978: 184.).

უნდა ვალიაროთ, ხატყვის ეს მსგავსება და ერთობა მართლაც ნიშანდობლივი ჩანს და ამის მიხედვით ტექსტის გაგება, რომელსაც ალ. ჭინჭარაული და ი. გიგინეიშვილი გვთავაზობენ, **ბევრად უფრო მისაღებია**, ვიდრე ჩვენი, ახალგაზრდობისდროინდელი, კონიექტურა. ოღონდ ამ შინაარსითაც მისი დაბალი მხატვრული დონე ჩანართობის უცილობელი ნიშანი არ უნდა იყოს. თუ ამგვარი აზროვნება და ხატვა, როგორც ალ. ჭინჭარაული წერს, „*რუსთველის მანერა*“, „*შედარების რუსთველური ხერხია*“, რომელიც პოემაში არც ისე გავრცელებული და თვალში საცემია, რომ ის მისაბაძი გამხდარიყო, იქნებ ეს გამორჩეული, თავისებური ხელწერა პირუკუ მაჩვენებელია და მის ორგანულობაზე მიგვანიშნებდეს?!

გარდა ამ სტრიქონისა, ალ. ჭინჭარაული სტროფის ჩანართობის მაჩვენებლად ასახელებს იმ გარემოებას, რომ მასში ნახმარია ისეთი სიტყვები და ფორმები, რომლებიც „ვეფხისტყაოსანში“ სხვაგან არ გვხვდება. ესენია: 1. „თავი“ ც ა ლ ი ს მნიშვნელობით, 2. კომპოზიტი „სტავრა-ატლასი“, 3. სიტყვა „მიუმცდარებელი“, 4. „თვალი“ „თავის“ მსგავსად, ც ა ლ ი ს მნიშვნელობით, 5. კომპოზიტი „ლალ-იაგუნდი“, 6. „ვაზირისასა“ — გავრცობილი ნათესაობითი, 7. „ესე ყველაი“ ზედმეტია, 8. „არო“ გ ა გ ვ ა ვ ნ ი ს მნიშვნელობით.

შალვა ლლონტმა აღრიცხა ის სიტყვები (სახელები, ზმნები, უდეტრები), რომლებიც „ვეფხისტყაოსანში“ ერთხელაა გამოყენებული და მიიღო ორ სვეტად აწყობილი 54-ზე მეტი ნაბეჭდი გვერდი (ლლონტი 1961: 174—228).

ასე რომ, საკითხისადმი მიდგომა, თითქოს მხატვრულ თხზულებაში სიტყვის ან რომელიმე ფორმის ერთხელ ხმარება მის დედნისეულობას საეჭვოს ხდიდეს, ძირშივე მცდარი და მიუღებელია.

უფრო მეტიც, ამ მეთოდის ნაკლი და უვარგისობა ცალკეულ შემთხვევებში პირდაპირ და ნათლად ჩანს. ალ. ჭინჭარაული თავად მიუთითებს, „ვეფხისტყაოსანში“ „სტავრა“ და „ატლასი“, „ლალი“ და „იაგუნდი“ გვერდი-გვერდ იკითხება:

„ხარაჯა დასდევს, შეჰკვეთეს დრაჰკანი ასჯერ ასია,  
კვლა ხატაური ათასი, სხვა ს ტ ა ვ რ ა , სხვა ა ტ ლ ა ს ი ა “ (471. 1—2).  
„მუნ იდვის გორი ლარისა, ს ტ ა ვ რ ი ს ა და ა ტ ლ ა ს ი ს ა “ (1438).  
„სამიათასსა აჰკიდეს მარგალიტი და თვალეზი,  
თვალი ყველაი დათლილი, ი ა გ უ ნ დ ი და ლ ა ლ ე ბ ი “ (1426. 2—3).

ნაწილ ხელნაწერებსა და გამოცემებშია:

„ქვად ფაზარი სხდა, კუბო დგა ი ა გ უ ნ დ ი ს ა ლ ა ლ ი ს ა “ (329.2).

ჩვენთვის გაუგებარია, როცა პოეტი სიტყვებს გვერდიგვერდ ასახელებს, რაა იმაში მოულოდნელი და საჩოთირო, რომ მან ისინი კომპოზიტების სახითაც მოიხსენიოს! განა ამავე პრინციპით არაა შედგენილი კომპოზიტი:

„ვეფხისა ტყავი აცვია, ცუდად უჩს ს ტ ა ვ რ ა - ნ ა ხ ლ ე ბ ი “ (690.3).

**სტავრა, ატლასი და ნახლი**, სამივე, ძვირფასი ქსოვილების სახეობაა.

აღ. ჭინჭარაული „ლალისა“ და „იაგუნდის“ თანამიმდევრობის შესახებ წერს: პოემაში „ყოველთვის იაგუნდი უსწრებს ლალს“ (ჭინჭარაული 1982: 45) და ზემორე მოყვანილ ნიმუშებთან ერთად ასახელებს 282.4-ე სტრიქონს:

„ქარვად შექმნეს ი ა გ უ ნ დ ნ ი მათნი, თუცა ლ ა ლ ა დ ლირდეს“.

საერთოდ, და, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსანში“, ამ ძვირფას თვლებს რაიმე ისეთი თავისებური ნიშანი არ მოეპოვება, რომ მათ თანამიმდევრობით ხმარებას განსაზღვრავდეს. ზემორე სტრიქონებში (1426. 2-3 და 329. 2) „ლალი“ მეორე ადგილას იმიტომ არის, რომ იგი სარიტმოდ სიტყვაა, ხოლო 282.4-ე სტრიქონში მისი ადგილი წინადადების შინაარსმა განაპირობა.

შემდეგი ნიშანი: გარდა იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ „თავი“ ცალკის მნიშვნელობით სხვაგან არ დასტურდება, აღ. ჭინჭარაულს სტროფის ჩანართობის მაჩვენებლად ამ სიტყვის ამ შინაარსით ხმარებაც ესახება, რადგან მის არსებობაში ეჭვი შეაქვს. „ძველი ქართულის ლექსიკონებში — წერს იგი, — **თავი-ს ასეთი მნიშვნელობა (მატერიის, ქსოვილის რაოდენობის განსასაზღვრად) არა ჩანს. ახალ ქართულში ქსოვილის გორგალს — თოფ-ს ეძახიან**“ (ჭინჭარაული 1982: 44). სინამდვილეში, ეს სიტყვა ამ გაგებით შოთა რუსთველამდე არსებობდა. XI საუკუნის ისტორიკოსების ჯუანშერის (თუ ლეონტი მროველის) საისტორიო თხზულებაში „თავი“ საზომის გაგებით სწორედ სტავრას მიემართება: „და განვიდეს მყოფნი ქალაქისანი, მიწვეულნი სიკუდილად, და მისცეს მადლი ვახტანგს, და მისცეს ძღუენი ათასი ლიტრა ოქრო და ხუთასი თავი სტავრა, და განვიდა ერი იგი მშვიდობით სავაჭროსათვის და სახმარისა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 170, 16). მკვლევრის საპასუხოდ ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ეს მაგალითი აღნიშნულია დავით ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსულ ლექსიკონში“ (ჩუბინაშვილი 1984: 539).

აღ. ჭინჭარაული მთელ სტროფს იწუნებს იმის გამოც, რომ „თვალი“ ესმის როგორც საზომი ერთეული. „სადავო კონტექსტში — წერს იგი, — **თვალი** ისეა გამოყენებული **ლალ-იაგუნდის მიმართ, როგორც თავი სტავრა-ატლასის მიმართ წინა სტრიქონში — იგი თითქოს ცალკის შემცვლელად გვევლინება. თვალი-ს ასეთი მნიშვნელობით გამოყენების სხვა შემთხვევა ვეფხისტყაოსანში არ იცის, ლალ-იაგუნდიც თვალია და სამოცი თვალი თვალი უხეირო ტავტოლოგიაა**“ (ჭინჭარაული 1982: 44—45).

დიახ, „თვალი“ არის ზოგადი სახელი ძვირფასი ქვებისა. როგორც „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონშია“ აღნიშნული, „**ბრილიანტის თვალი იგივეა, რაც ბრილიანტი, ძვირფასი თვალი, პატიოსანი (კეთილშობილი) თვალი იგივეა, რაც თვალი** (ქეგლ 1955: 391).

ასევეა „ვეფხისტყაოსანშიც“. ამიტომაც მასში ერთად ნახმარი „თვალ-მარგალიტი“, რაც ნიშნავს მარგალიტის პატიოსან ქვას:

„შევე საჭურჭლეს, რომელსა ფასი არ დაედებოდა,  
თვალ-მარგალიტი ავიღე, რაც ოდენ ამეღებოდა“ (1177. 1-2).  
„თვალ-მარგალიტი ღარიბი უძღვნა ოქროსა გობითა“ (1385. 4).

სხვაგან, როგორც „მარგალიტის“ გვერდით, ასევე „იაგუნდისა“ და „ლალის“ გვერდითაც იკითხება „თვალი“ ზოგადი მნიშვნელობით:

„მოკრიფეს ჯორი, აქლემი, რაცა ვინ პოვეს მალეზი,  
სამიათასსა აჰკიდეს მარგალიტი და თვალეზი,  
თვალე ყველაი დათლილი, იაგუნდი და ლალეზი,  
იგი მზე შესვეს კუბოსა, არს მათგან განაკრძალები“ (1426).

ეს ნიშნავს: საზიდრებზე აჰკიდეს მარგალიტი და (სხვა ძვირფასი) თვლები, დათლილი (ძვირფასი) თვლები, (მათ შორის), იაგუნდი და ლალეზი.

რატომ არ შეიძლება, ტავტოლოგიად კი არა, ამგვარად გავიგოთ საძიებელი სტრიქონიც: ავთანდილმა ვაზირს გაუგზავნა სამოცი (პატიოსანი) თვალი, (მათ შორის) იაგუნდი და ლალეზი? წინადადებაში ეს აზრი გამოვა, თუ „თვალის“ შემდეგ დაწვრილ მძიმეს ან ტირეს.

აღ. ჭინჭარაული საკვლევი სტროფის რუსთველურობას უარყოფს იმიტომაც, რომ მასში იკითხება ნათესაობითი ბრუნვის გავრცობილი ფორმა — „ვაზირისასა“. მისი აზრით, „როცა ნანათესაობითი მიცემითით ვინმესთან ვინმეს სახლში მისვლის გამოხატვა უნდა, რუსთველი ნათესაობითის გაუვრცობელ ფორმას ხმარობს“ (ჭინჭარაული 1982: 45). ნიმუშად ასახელებს: „მივლენ სრასა ფრიდონისსა“ (990. 1), „რა ფატმანისსა შევიდა...“ (1118. 1). მისი დასკვნით, „საკუთარ სახელებში ასეთი ფორმა ძველი ქართულის ნორმაა“. „პოემაში ერთადერთი შემთხვევაა, — განაგრძობს ავტორი, — როცა საკუთარ სახელთან გავრცობილი ნათესაობითი

დასტურდება: „გარდახდეს ფრიდონისასა, სრა ნახეს მოსანონები (1461. 1)“, მაგრამ მას ეს სტროფიც სანდოდ არ მიაჩნია. წერს: „თვითონ ამ სტროფის (...) რუსთველისეულობაც ჩვენთვის საეჭვოა“ (ჭინჭარაული 1982: 45).

სინამდვილეში ეს ასე მარტივად არ არის. უმეტეს, ძველ და შედარებით სანდო ხელნაწერებში და აქედან გამოცემებში დაწუნებული ფორმა არის 951-ე სტროფის წინ არსებულ სათაურში: „ნასლვა ავთანდილისაგან ფრიდონისასა“. ხელნაწერთა მეორე ნაწილში არის გაუვრცობელი ფორმა „ფრიდონისას“ და არსად „ფრიდონისა“.

969-ე სტროფის წინ მდებარე სათაურში — „ავთანდილისაგან ფრიდონისას მისლვა“ — ორიოდ ნუსხაშია „ფრიდონისასა“, დანარჩენებში — „ფრიდონისას“ და არც ერთხელ — „ფრიდონისა“. სამაგიეროდ, 1374-ე სტროფის წინა სათაურში ამ სიტყვის **გავრცობილ ბრუნვის ფორმას მხარს უჭერს ხელნაწერთა და გამოცემათა აბსოლუტური უმრავლესობა**: „ტარიელისა და ავთანდილისაგან ნასლვა ფრიდონისასა“. იმ ორიოდ გამოჩაყლის ნუსხაში გვაქვს გაუვრცობელი ბრუნვა „ფრიდონისას“ და სულ არა — „ფრიდონისა“.

1428-ე სტროფის წინა სათაურში „ტარიელისაგან ზღვათა მეფისას მისლვა“ ხელნაწერთა უმრავლესობაში გაუვრცობელი ფორმაა — „მეფისას“, ნაწილ ხელნაწერებში — „მეფისასა“, არც ერთში — „მეფისა“.

როგორც ვხედავთ, სათაურებში, რომლებიც, ლექსისგან განსხვავებით, მარცვალთა რაოდენობითა და რიტმით შეზღუდული არაა, ხელნაწერები უფრო იცავენ -სასა, -სას და არა -ისსა ფორმებს.

სტროფებში ასეთი ვითარებაა:

990-ე სტროფის პირველ სტრიქონში — „ცხენთა შესხდეს, გაემართნეს, ფრიდონისასა მივლენ სრასა“ — **ფრიდონისას** წარმოგვიდგენს სამი რედაქციული ჯგუფის ნუსხები.

იგივეა შემდეგ სტროფებშიც:

„რა ფატმანისსა შევიდა ლომი, მზე, მოყმე წყლიანი“ (1118. 1).

„ნამ-ერთ მიჰხდა ფატმანისსა, დღე იარა არ მრავალი“ (1311. 2).

ორივეგან აღნიშნულ რედაქციულ ჯგუფებშია „ფატმანისას“.

ალარაფერს ვამბობთ 1080. 2-ე სტროფზე, რადგან ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა სართიმოა:

„ზოგჯერ უხმის ფატმან მისსა, ზოგჯერ იყვის ფატმანისსა“.

რაც შეეხება 1462-ე სტროფს, — „გარდახდეს და ფრიდონისასა, სრა ნახეს მოსანონები“ — რომლის ავთენტიკურობაში ალ. ჭინჭარაულს ეჭვი შეაქვს, ხსენებული სამი რედაქციული ჯგუფის ნუსხები აღნიშნულ სიტყვას „ფრიდონისასა“ ფორმით წარმოგვიდგენს.

ასე რომ, თავისუფლად შეიძლება ვიფიქროთ, სამივე ფორმა -ისსა, -სას და -სასა რუსთველისეულია.

ჩვენთვის გაუგებარია, როცა „ვეფხისტყაოსანში“ გვაქვს სიტყვა „მიუმცთარებლად“ (70. 4), რაც ნიშნავს შეუცდომლად, უშეცდომოდ, რატომ გამორიცხავს ამავე შინაარსის „მიუმცდარომან“ (შეუცდომელმა) ფორმის დედნისეულობას? ან რატომაა „უხვი“ და „შეუცთომელი“ ისეთი „უცნაური“ და „შორი შორი ეპითეტები“, რომ სტროფის რუსთველურობას გამორიცხავდეს?

ერთი სიტყვით, არც ალ. ჭინჭარაულის მოხმობილი საბუთებია ისე წყალგაუვალი, რომ საძიებელი ფისტიკაური სტროფის არარუსთველურობას უცილობლად ამტკიცებდეს!

ალ. ჭინჭარაულს გამოეხმაურა **მურმან თავდიშვილი** და ამ სტროფის ჩანართობაზე მისი თვალსაზრისი გადაჭრით უარყო (თავდიშვილი 1991: 60—73).

მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი ინტერპოლატორი თავის ვინაობასა და ნასაქმს სრულებითაც არ მაღავს, ჩვენც ასე ვფიქრობდით და ახლაც მიგვაჩნია, განსხვავებული მეტრის თაობაზე მ. თავდიშვილის მსჯელობა ამ შემთხვევაში სამართლიანია: „სწორედ ინტერპოლატორი ვერ მოიმარჯვებდა განსხვავებულ, არარუსთველურ ოცმარცვლიან საზომს, რა არის, ადვილად შენიშნავენ ჩანართის არარუსთველურობასო. ვფიქრობ, ამდენი გონიერება კი უნდა შევარჩინოთ ინტერპოლატორს“ (თავდიშვილი 1991: 62).

მკვლევრის აზრით, ორგანული ერთიანობა სუფევს საძიებელსა და მის წინა და მომდევნო ხუთ სტროფს შორის. ესენია: 741-ე („კვლა პირ-მზე ეტყვის ვაზირსა...“), 742 („ვაზირმან უთხრა სიცილით...“), 743 („თავმან მისმან, მუნვე მომელავს...“), 764 („ერთამსა სთხოვს და ამხანავობს...“) და 772-ე („შესთვალა, თუ: რაცა გმართებს...“). აქედან გამომდინარე, ავტორი შორს მიმავალ დასკვნებს აკეთებს. „თუ ალ. ჭინჭარაულის მოსაზრებას გავიზიარებთ, — წერს იგი, — მაშინ უნდა გამოვემშვიდობოთ კარის ექვს სტროფს. ეს ექვსი სტროფი ავთანდილის ვეზირთან ვიზიტის

საკვანძო საკითხებს ეხება. ამიტომ, თუ ამ ექვს სტროფს შეველევით, მაშინ მთლიანად ამ თავს უნდა შეველიოთ, რადგან იმსხვრევა მისი კომპოზიცია: ავთანდილი იმიტომ იპარება არაბეთიდან, რომ მეფემ არ გაუშვა; რომ არ გაუშვა, ეს აღნიშნულ კარშია ნაჩვენები. ამიტომ, თუ ამ თავს შეველევით, მაშინ ავთანდილი როსტანს არ უნდა გაეპაროს, ხოლო, თუ არ უნდა გაეპაროს, მაშინ ანდერძიც აღარ უნდა დაინეროს. ხოლო უანდერძო **ვეფხისტყაოსანი ვეფხისტაოსანი** აღარაა!“ (თავდიშვილი 1991: 67).

ეს შეხედულება უთუოდ გადაჭარბებულია. გამოკვლევაში გვინერია და აქ უნდა გავიმეოროთ: „არ იქნება მართებული ვამტკიცოთ, რომ ის, 771-ე სტროფი, კონტექსტისათვის აუცილებელია... თავისუფლად შეიძლება მოცემული ეპიზოდი 770-ე სტროფით, ვაზირის მასპინძლობით, დასრულებულიყო. რომ არ ვიცნობდეთ 771—772-ე სტროფებს, მათზე მოთხოვნილება, ან რაიმე ნაკლებობის შეგრძნება სრულებითაც არ გვექნებოდა. მაგრამ, ამასთან ერთად, არც ის იქნებოდა სამართლიანი, არ აღინიშნოს, რომ დასახელებული სტროფები არამცთუ არ შეესაბამება კონტექსტს ან ზედმეტი ჩანს, არამედ ერთგვარად ავსებს და ამდიდრებს ეპიზოდის შინაარსს“.

სარწმუნოდ არ გვესახება აგრეთვე პოემაში განსხვავებული მეტრის გაჩენის მკვლევრისეული ახსნა: „... რუსთველმა მშვენივრად იცის ადამიანის ფსიქიკის უჩვეულო თვისება. ავტორი გრძნობს, რომ, რაკილა მანამ უამრავჯერ აფრქვია ოქრო-ვერცხლი და თვალ-გოვარი აქეთ-იქით, ამ ხერხით (ესე იგი, რიცხვისა და ციფრის დასახელებით) საოცარი სიუხვის განცდას მკითხველს ველარ აღუძრავდა. ახლა საჭირო გახდა რალაცა სხვა, უფრო ეფექტური, არაორდინალური, მოულოდნელი ხერხი, რაც ნარმოუდგენელი, საამყამოდ საჭირო განსაკუთრებული სიუხვის განცდას გამოიწვევდა. და ასეთი ხერხი — **განსაკუთრებული სიუხვის შთაბეჭდილების შემქმნელი ხერხი ავტორმა იპოვა არა ჰიპერბოლის, არა მეტაფორის, არა რიცხვის გადიდება-გაზრდის სფეროში, არამედ სტრიქონის საზომის, მეტრის გადიდება-გაფართოების სახით**“ (ხაზგასმა ავტორისაა — ბ. დ.) (თავდიშვილი 1991: 69-70).

და ბოლოს: ჩვენს საძიებელ სტროფს საგანგებო ნაშრომი უძღვნა აგრეთვე აკაკი ხინთიბიძემ (ხინთიბიძე 2000: 81—94.). მას საბოლოოდ თავისი შეხედულება ასე აქვს ჩამოყალიბებული: „სადავო სტროფი რუსთველისეულ ტექსტში შაირის სახით უნდა ყოფილიყო, მისი 20-მარცვლიან ფისტიკაურად გადაკეთება ციციშვილთა საგვარეულო სიმღერის ჰანგის მეშვეობით უნდა მომხდარიყო და ეს გადაკეთებული ტექსტი „ვეფხისტყაოსანში“ ნაწილად ციციშვილს უნდა შეეტანა“ (ხინთიბიძე 2000: 94).

პირდაპირ უნდა ვთქვათ, ეს არის ავტორის ისეთი ვარაუდი, რომლის რაიმე დამადასტურებელი ნიშანი არ არსებობს და ვერც მას მოჰყავს, ისე როგორც ყოვლად თვითნებური და მიუღებელია მისი განცხადება: „თუ მოკლე საზომის გაგრძელება ჩვეულებრივი რამ არის, გრძელის დამოკლება რთულია და, თითქმის, შეუძლებელი“ (ხინთიბიძე 2000: 87). შორს რომ არ წავიდეთ, ჩვენ მიერ მოყვანილ ვარიანტებში თვალნათლივადაა ნაჩვენები, თუ სხვადასხვა რედაქციის ნუსხებში ფისტიკაურის 20-მარცვლოვანი სტრიქონები როგორ სხვადასხვაგვარადაა დამოკლებული 16-მარცვლიან სტროფად.

რ. ფირცხალაიშვილის მსგავსად, ბატონი აკაკიც ყოვლად უსაფუძვლოდ, ტექსტოლოგიის ანბანური ჭეშმარიტების უგულებელყოფით იძლევა სადავო სტროფის თავდაპირველ სახეს: პირველ სტრიქონში უპირატესობას აძლევს JT—ს ვარიანტს: „ასი ათასი წითელი პირ-მზემან, ტანად სარომან“, მეორეში — AA'-ს: „სამასი სტავრა-ატლასი უხემან და მიუმცდარომან“, მესამეში — G-ს: „სამოცი ლალ-იაგუნდი ფერად მართ მიუმხდარომან“, მეოთხეში — არც ერთ ნუსხას: „ძღვნად გაუფ ზავნა ვაზირსა — ესე ველაი არო მან“. სიტყვები „ძღვნად გაუფ ზავნა“ პირადად მისი გამოგონილია.

არასწორია ა. ხინთიბიძის ცნობა, თითქოს „ზოგ ერთ ხელნაწერსა და გამოცემაში ეს სტროფი საერთოდ არ გვხვდება“ (ხინთიბიძე 2000: 83). გამოკვლევაში აღნიშნული გვაქვს, „რომ ეს სტროფი ყველა უნაკლო ხელნაწერში მოიპოვება“ (რუსთველი 1966: 388). „უნაკლო“ მიღებული ტერმინოლოგიით ნიშნავს და უზიანებელს.

ამ ნაშრომში არის სხვა ცალკეული უზუსტობანიც, მაგრამ მათზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. მთავარი და მიუღებელი უკვე ვაჩვენეთ.

ჩვენი დასკვნებია: 1. სწორი ჩანს მოსაზრება, რომ მესამე სტრიქონში დედნისეული ნაკითხვა უნდა იყოს: „ფერად არ მათმან საუარო მან“.

2. არც აქ მოხმობილილი მასალები გვიჩვენებს იმას, რომ ა) განხილული სტროფი ჩანართად ვცნოთ და არც იმას, ბ) თითქოს თავიდან იგი შაირის ფორმით შეიქმნა.

#### დამონმებანი:

თავდიშვილი 1991: თავდიშვილი მ. ვეფხისტყაოსნის დაფანტული სტროფები. თბ.: 1991.

- თოდუა 1975:** *ქილილა და დამანა*. სპარსულიდან თარგმნილი ვახტანგ მეექვსისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ. ტექსტი დაადგინა და ლექსიკონი დაურთო მაგალი თოდუამ. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1975.
- ოქმები 1978:** *ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიაში [ოქმები]*. მაცნე (ელს), № 4, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.
- რუსთველი 1966:** *შოთა რუსთველი*. საიუბილეო კრებული. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1966.
- ფირცხალაიშვილი 1973:** ფირცხალაიშვილი რ. *ორიოდე შენიშვნა ვეფხისტყაოსნის ახალი გამოცემისათვის*. კრებ.: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები. V, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1973.
- ქართლის ცხოვრება 1955:** *ქართლის ცხოვრება*. I. ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1955.
- ქეგლ 1955:** *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*. თბ.: საქ. სსრ მეც. აკად. გამ-ბა, 1955.
- ლლონტი 1961:** ლლონტი შ. *ვეფხისტყაოსნის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა*. სოხუმი: „აფხაზეთის სახელმწიფო გამომცემლობა“, 1961.
- ჩუბინაშვილი 1984:** ჩუბინაშვილი დ. *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*. სასტამბოდ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ა. შანიძემ. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1984.
- ჭინჭარაული 1982:** ჭინჭარაული ა. *ვეფხისტყაოსნის ენისა და ტექსტის საკითხები*. თბ.: გამომცემლობა „განათლება“, 1982.
- ხინთიბიძე 2000:** ხინთიბიძე ა. *ვერსიფიკაციული ნარკვევები*. თბ.: 2000.

**Boris Darchia**

### Once More on Phistikauri Strophe in „Knight in Panther’s Skin“

#### Summary

The article proves that the only phistikauri strophe in „Knight in Panther’s Skin“ (not including inner syllables it contains 20 syllables) was created in the form and it had been changed into 16-syllable verse later in some manuscripts. The arguments existing today are not sufficient to consider that the strophe is a later interpolation in the poem.

„მერანის“ გენეალოგია

როცა ნიკოლოზ ბარათაშვილზე ვფიქრობთ, სკოლის გაკვეთილებიდან გამოყოფილი თეზა ამოტივტივდება ხოლმე ცნობიერებაში, რომლის თანახმადაც პოეტი ვერ პოულობდა ადგილს თავის თანამედროვეობაში, გაუცხოებული იყო იმ საზოგადოების მიმართ, რომელსაც დაბადებით ეკუთვნოდა. ამას ამხელს მისი პოეზია, მაგრამ მისი ყოველდღიური ყოფა-ცხოვრება სანინალმდეგოს გვეუბნება. პოეტის ცხოვრების ნირი სხვაგვარად იხატება მის თანამედროვეთა არცთუ მდიდარ და მრავალფეროვან მოგონებებში: მხიარული, ოხუნჯი, მომლხენი, საზოგადოების გული, ნათესავთა და ახლობელთა მოყვარული და თავადაც მათგან შეყვარებული... არც ერთი ქორნილი, ღამისთევა, საზოგადოებრივი თავმეყრა არ იქნებოდა თბილისის საზოგადოებაში, სადაც ის არ ყოფილიყო მთავარ მომლხენად; დიდებული გვარისშვილი, უნაკლოდ ფლობდა ლხინის საიდუმლოს — მოსწრებული მოლაპარაკე, ოხუნჯი, მოცეკვავე, მეჩონგურე, მეთარე, კარტის გატაცებით მოთამაშე... საღამო არ გაივლიდა, რომ სამ-ოთხ ოჯახს არ სწევოდა სტუმრად და ჭორები არ მიეტან-მოეტანა, თუმცა პირად წერილებში თავად კიცხავდა თბილისელ ჭორიკანა მანდილოსნებს (ჭორები ჭორებად, მაგრამ მას შეეძლო შესანახავად ღირსი საიდუმლოს შენახვაც: „ხომ იცი, — ვკითხულობთ ერთ წერილში მეგობარი ქალისადმი, — შევინახავ საიდუმლოდ“) [წერილი XVI]; თავსაც კი აბეზრებდა ხანგრძლივი სტუმრობით, ხანდახან „მასპინძელი შინ არ ბრძანდებაო“, — მოუხსენებიათ მისთვის მსახურებს. საზოგადოების გარეშე, უყურადღებოდ, ჩრდილში, მას ცხოვრება ვერ წარმოედგინა. ნახჩევანში სამსახურად განწესებული, თბილისის საზოგადოებას მოშორებული ერთ კერძო წერილში მოთქვამს, სამი თვეა აქა ვარ და ყველას ძალივით დავავიწყდიო. არც ერთი სიტყვა რაიმე კონფლიქტზე საზოგადოებასთან, ან ამპარტავნული ზემოდან ყურება ან ზეკაცური გულგრილობა მოყვასისადმი, როგორც რომანტიკულ ეპოქაში სჩვეოდათ (თუნდაც ვავიხსენოთ პუშკინის ევგენი ონეგინი ან გრიბოედოვის ჩაცკი); მისი არც ერთი საქციელი არ მოწმობს მის გულჩახვეულობაზე, მსოფლიო სევდაზე, სულით ობლობაზე, შინაგან აუხსნელ შფოთზე, რითაც გასენილია (გამსჭვალულია) მისი პოეზია. და კვლავ პარადოქსია, რომ პირად წერილებში მას სასტიკი განაჩენი გამოაქვს იმ თბილისის საზოგადოებისთვის, რომლის სული და გული თავად იყო, რომლის გარეშეც, შესაძლოა, სუნთქვაც არ შეეძლო: „ტფილისი ისევ ის ქალაქია, უსარგებლო გონებისა და გულისათვის“, — წერს იგი თავის ბიძას და მეგობარს, პოეტ გრიგოლ ორბელიანს (წერილი I).

როცა თანამედროვეობასთან პოეტის შეუთავსებლობაზე ლაპარაკობდა, სკოლას მხედველობაში ჰქონდა და სრულიად სამართლიანადაც პოეტის არა ემპირიული, ყოფითი, არამედ მისი პოეზიის მეტაფიზიკური არსის გამომხატველი პიროვნება, რომელიც ყველასათვის უცნობი დარჩა იმ ხანმოკლე დროის მანძილზე, როცა ის მათ შორის, როგორც სტუმარი, ცხოვრობდა და მიმოდიოდა. ის მათ შორის იყო, მაგრამ მათ არ ეკუთვნოდა. სისხლით და ხორციით მათი იყო, მაგრამ სულიერად სხვა დროის (ან მარადამიანური დროის) შვილი იყო, სხვა ეპოქის ტკივილებს და ეჭვებს პასუხობდა. ათასწლოვანი სამეფოს და მისი დინასტიის კოლაფსის „მეორე დღეს“ შექმნილ სიკარგიელში, რომელიც ახალი ეპოქის წინათგრძნობით ივსებოდა, — აუხსნელი მსოფლიო სევდა აქტუალური არ იყო. ყოველ შემთხვევაში, ის უცხო იყო ინტელექტუალური და პატრიოტული ელიტისთვის, რომელიც 1932 წელს გამჟღავნებულ შეთქმულებაში იყო ჩაბმული.

XIX საუკუნის I ნახევარი დიდი გარდატეხის ხანაა, როცა ძველი მოუბრუნებლად დაკარგულია, მის ადგილზე, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, მხოლოდღა ნახანძრალი ჩანს. ახლა ყველაფერი თავიდან იწყება: ახალი მმართველობა (საქართველო რუსეთის იმპერიაშია), ახალი ადამიანები, ახალი არჩევანი, ახალი ლოიალობა, ახალი ენა... ქართველობა ფერფლიდან უნდა აღმდგარიყო. და თუ ჩვენ რეტროსპექტულად გავხედავთ XIX საუკუნეს, დავინახავთ, რომ მართლაც ახალი საქართველოს შენება სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება, თუმცა 1832 წლის შეთქმულების ჩავარდნამ, არცთუ მძიმე რეპრესიებმა მცირე ხნით შეაფერხა ახალი კულტურის ფეხის ადგმა და პირველი ნაბიჯები. ნიკოლოზ ბარათაშვილიც თავის მეგობრებთან ერთად იღვწის ლიტერატურის გადასაყვანად ახალ ღიანდაგზე. ბიძისადმი მიწერილ წერილში იგი წერს: „ლიტერატურა ჩვენი, ღვთით, დღე და დღე შოულობს ახალთა მოყვარეთა. მრავალნი ყმანვილნი კაცნი, მოცლილნი სამსახურითგან, მყუდროებაში და მარტობაში, შეენევიან მამეულს ენას, რაოდენიცა ძალუძთ. ესე საზოგადო სული ბუნებითის ენის ტრფიალებისა ყმანვილთ კაცთ შორის აღმოაჩენს, რომ ქართველთ არა სძინავთ გონებით!“ (წერილი I). თუ რა მწირი იყო ინტელექტუალური ნიადაგი იქიდანაც ჩანს, რომ ამ დროისათვის ქართული ბეჭდური წიგნი ორას ერთეულსაც არ მოითვლიდა, ამასთან, მათი აბსოლუტური უმრავლესობა საეკლესიო ხასიათის იყო. ახალი ხანის დასაწყისი, როგორც წესი, იმედიანია, და მისი მესვეურნიც ოპტიმიზმით არიან

ხოლმე აღვსილნი. მაგრამ ახლის დაწყების ხალისს და იმედიანობას არ პასუხობს ბარათაშვილის პოეტური ქმნილებები. იმ 36 ლექსიდან, 1 პოემიდან და 18 კერძო წერილიდან, რომლებიც ჩვენ დაგვრჩა ბარათაშვილისგან, უმრავლესობა აშკარად ამოვარდნილია ეპოქის კონტექსტიდან. იმავე წერილს, სადაც პოეტი ბიძას ახარებს ლიტერატურის ახალგაზრდა მოყვარეთა გამოჩენას, იგი ურთავს თავის საპროგრამო ლექსს „ვპოვე ტაძარი“, რომელიც გულგატეხილობის, ეჭვებისა და უიმედობის ქრესტომათიული ნიმუშია. თან ურთავს სიტყვებს: „შენი აზრი ჩემთვის მარად სასიამოვნოა“. ლიტერატურის ისტორიისთვის უცნობია პოეტის ბიძის, თავადვე პოეტის, აზრი არა მხოლოდ ამ ლექსზე, არამედ მის პოეზიაზე საზოგადოდ. პოეტი ბიძა დუმდა თავისი უდროოდ დაღუპული დისწულის პოეზიაზე.

ამ ცხოვრებისეულ ფაქტებს ბუნებრივად მივყავართ იმ აზრამდე, რომ ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ამ ადგილას დიდი წყვეტილია, რომ ბარათაშვილის პოეზიის განხილვა და გააზრება ძნელი წარმოსადგენია იმ ეპოქაში, როცა მას ჰყავდა თავისი ახლობლები, მეგობრები, ნათესავები, რომლებიც მას, როგორც ემპირიულ ადამიანს, გულწრფელად უყვარდა და თავადაც უყვარდათ, მაგრამ თუ შეეძლო ამ სიყვარულს გამოეცნო მისი პიროვნების საიდუმლო, რომელიც ჩადებული იყო მის პოეზიაში? ნიშანდობლივია, რომ არ არის შემონახული კორესპონდენციის ის მეორე ნაწილი, რომელიც მის ადრესატებს ეკუთვნით. კორესპონდენცია ცალმხრივია. არ ვიცით, შეიცავდნენ თუ არა ისინი მისი ლექსების რამენაირ შეფასებას. იმ ხანის ღირსეულ ადამიანებს, მათ შორის დიმიტრი ყიფიანს, მისი სკოლის მეგობარს, რომელთანაც ერთად ყმაწვილობაში ლიტერატურულ აქტივობას ეწეოდა, არსად — არც საგანგებოდ მოგონებებში, არც გაკვრით, არც პირად საუბრებში, სიტყვა არ დასცდენია თავისი სიყრმის მეგობრის შემოქმედებაზე. რაღა ვთქვათ მის ძვირფას დებზე, რომელთაც საუკუნის დასასრულამდე მიატანეს — სრული დუმილი მათგან მისი პოეზიის შესახებ. ის, როგორც პოეტი, მათთვისაც (ნათესავებს ეპატიებათ. ასეთია მათი ხვედრი!) სრულიად შეუმჩნეველი დარჩა და ეს კანონზომიერია — მისი პოეზია არაფერს ეუბნებოდა მათ. არაჩვეულებრივ ნიჭს კი ხედავდნენ მასში, ზოგადად, დიდ მომავალს უწინასწარმეტყველებდნენ, მომავალს — შემოქმედების ასპარეზზე, თუ სახელმწიფო სამსახურში? სიმპტომატურია ერთი წერილი, რომელსაც მისი სკოლის მეგობარი ლევან მელიქიშვილი წერს გრიგოლ ორბელიანს. ამ წერილში, რომელიც რუსულად არის დანერილი, შეგვეძლო, როგორც ლიტერატურაშია აღნიშნული, პოეტისადმი სიყვარულის ნიშნად მიგვეჩინა, მაგრამ ის მისი შემოქმედებისადმი ერთგვარი გულგრილობის ნიშანიც არის. პოეტის სიკვდილიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ მისი მეგობრები შეკრებილან წმ. ნინოს დღესასწაულზე, მათ შორის იმყოფებოდა იმხანად განთქმული მომღერალი თავადი ყაფლან ორბელიანი (პოეტის ახლო ნათესავი), რომლისთვისაც უთხოვიათ ემღერა სიმღერა პოეტის ლექსის „სულო ბოროტოს“ სიტყვებზე. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ლექსი არავის ახსოვდა და ხელნაწერიც არავის ჰქონია. ამ ამბით შეწუხებულებს გადაუწყვეტიათ შეეგროვებინათ ფული მისი ლექსების დასაბეჭდად, რათა ეხსნათ ისინი დავიწყებისგან. წიგნის გაყიდვით მოპოვებული ფულით დაედგათ მისთვის ძეგლი. მცირეოდენი თანხა კი შეგროვებულა (მხოლოდ ათასი მანეთი ვერცხლით), მაგრამ არც ხელნაწერებად გაფანტული ლექსები დაბეჭდილა წიგნად და არც პოეტის ძეგლი დადგმულა.

ქართული მწერლობის შემდგომმა სვლამ XIX ს-ის მთელს სიგრძეზე ცხადყო, რომ ბარათაშვილის პოეტური თემები ამ საუკუნისთვის, როცა ახალი ქართული ლიტერატურა და, საზოგადოდ, ახალი კულტურა იქმნებოდა, არცთუ ორგანული იყო. ამ აღორძინების ხანამ, რომელიც ასევე გარდამავალი იყო ძველსა და ახალს შორის, ვერ შეითვისა ეგსისტენციალური პრობლემები, რომლებიც მსჭვალავდა ბარათაშვილის შემოქმედებას, უფრო: ჯერ მის პიროვნებას, მერე შემოქმედებას. როგორც უცხო იყო ის XIX ს-ის I ნახევრის საზოგადოებისთვის, ისეთივე უცხო დარჩა მთელი XIX ს-ის სივრცეზე. პატრიოტულ XIX ს-ს არ სცალოდა არც მსოფლიო თუ პიროვნული სევედისთვის, არც ეგსისტენციალური პრობლემათიკისთვის, რომლითაც აშკარად დატვირთული იყო სერენ კირკეგორის თანამედროვე ქართველი პოეტი.

ასეთი ვითარება: ბარათაშვილის პოეზიის პათოსი უცხოა XVIII საუკუნისთვის, კიდევ უფრო უცხო გამოდგა იგი XIX ს-ის მენტალიტეტისთვის. სადღა მისი ადგილი? რამ წარმოშვა იგი ქვეყნის ისტორიის ამ მიყრუებულ ათწლეულში? თუ ყოველი კულტურა ნივთიერი თუ სიტყვიერი, როგორც კ. კაპანელი წერს ერთგან, ადამიანისა და გარემოს ორგანოტროპიული ურთიერთობის შედეგია, სად არის ის გარემო, რომელთან ურთიერთშეხლამ ბარათაშვილის ემპირიულ „მეში“ მეტაფიზიკური „მე“ დაბადა?

ეს გარემო ქართული ისტორიული ცხოვრებაა მის მთლიანობაში, რამაც ისტორიის მანძილზე შექმნა გარკვეული სტერეოტიპები, რომლებიც, ლიტერატურულ მოტივებად გარდაქმნილნი, სრულიად სპონტანურად ამოტივტივდებიან ამა თუ იმ ეპოქაში.

მცირე ექსკურსი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან.

ერთ-ერთი მოტივი, რომელიც მსჭვალავს XIX ს-მდე ქართულ პოეზიას, ეს არის სამშობლოდან გადახვეწა, რომელსაც მრავალგვარი გამოხატულებები აქვს ჯერ ყოფაში და მერე ლიტერატურაში; ანუ სანამ ის ლიტერატურის ფაქტი გახდებოდა, ანუ ლიტერატურულ მოტივად გადაიქცეოდა, მძიმე ყოფითი ფაქტი იყო. მას ვერ ასცდა ვერც ბარათაშვილის პოეზია, უფრო მეტიც, „მერანში“ მან მიიღო უკიდურესი და პირუკუ გამოხატულება ქვეყნიდან ნებაყოფლობითი

გაქცევის სახით. პირველად ამ მოტივმა (თუმცა ის ლიტერატურულ მოტივზე მეტია და სხვა სახელს იმსახურებს) თავი XII ს-ში იჩინა. მისი მატარებელი ავთანდილია, რუსთველის პოემის „ვეფხისტყაოსნის“ გმირი.

გავიხსენოთ პოემის ფაბულა, იგი კლასიკურად მარტივი და გამჭვირვალეა.

არაბეთში, საიდანაც იწყება პოემა, ისტორია დასასრულისკენ მიდის. თხრობა იწყება კორონაციით — მოხუცი მეფე ტახტსა და გვირგვინს გადასცემს თავის ასულს, ქალწულ თინათინს; თინათინის კორონაციას, მკითხველის წინათგონობით, უნდა მოყვეს ქორწილი — მისი და მისი სატრფოს, ავთანდილის შეუღლება, რაც როგორც პოემის, ისე ისტორიის დასასრულის ნიშანი იქნება. მაგრამ პოემის ექსპოზიციის დამასრულებელი, ესქატოლოგიური ქორწილი გადადებულია. არაბეთის საზღვარში, რომელიც ედემის ამქვეყნიურ ხატს განასახიერებს, მოულოდნელად შემოიჭრება უცხო მოყმე, რომლის გამოჩენა იმას მოასწავებს, რომ არსებობს ქვეყანა, სადაც რალაც მოუწესრიგებელია, სადაც არაბეთისგან განსხვავებით, იოანე ღვთისმეტყველის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (1 იოან. 5:19). და აი, ახლადგამეფებული სატრფოს დავალებით ავთანდილი ტოვებს ედემისთვის გამზადებულ არაბეთს, თავის სამშობლოს, და თითქოს ქვეყნის გარეთ იმ უცხო მოყმის საძებრად მიემართება. მართალია, მისი, როგორც რაინდის, გასვლა ქვეყნიდან სატრფოს დავალებით ხდება — და ამ დავალების აღსრულება მისთვის სანუკვარი მიზანი უნდა იყოს, რასაც ემატება უკვე მისთვის ცნობილი „უცხო მოყმის“ გასაჭირი, რომლის სახსენლადაც ის მიემართება — მაინც ეს გასვლა ისევე მტკივნეულია, როგორც ადამისთვის ედემიდან განდევნა იყო მტკივნეული, მეტიც: კატასტროფული. ავთანდილის პიროვნულ გაცდაში ედემი, ქვეყანა და სატრფო გაიგივებულია ერთმანეთთან. მის სიტყვებში ედემს მოშორებული, განდევნილი ადამის გოდება ისმის:

ვა, სოფელო, რა შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა,  
ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!  
სად წაიყვან სადაურსა, სად აუფხვრი სადით ძირსა,  
მაგრა ღმერთი არ განირავს კაცსა, შენგან განანირსა.

ამ სტრიქონებში კაცობრიობის წინაპარი, პოემის გმირი და მისი ავტორი უნისონში გოდებენ — მათ ერთი სატკივარი აქვთ: სამივენი მოშორებულინი და მონყვეტილნი არიან: ადამი პირველქმნილ სამოთხეს, პოემის გმირი არაბეთის სამოთხეს, პოემის ავტორი თავის ქვეყანას (საყოველთაო აზრით, თუმცა დოკუმენტურად ეს არ ჩანს, რუსთაველი დევნილი იყო თავისი ქვეყნიდან).

„ვეფხისტყაოსნის“ ეს გლოვა ქვეყნიდან (სამშობლოდან) გადახვეწის, მისგან შორსმყოფობის გამო, რომელსაც არქეტიპად ადამის გლოვა აქვს, თავად შეიქნა არქეტიპი მომავალი თაობებისთვის, რომელთა ცხოვრებაში XVIII ს-დან შემოდის ემიგრაციის, ქვეყნიდან ნებსით თუ უნებლიეთ ან იძულებით გადახვეწის გამოცდილება, რომელიც ლიტერატურაში გარკვეულ ჟანრს ამკვიდრებს „სანუთროს სამდურავის“ სახით. სამშობლო — ედემი, უცხო ქვეყანა — სანუთრო, ამ უკანასკნელ სიტყვის იმ მნიშვნელობით, რომელიც ბერძნულმა *კოსმოსმა* შეიძინა სახარებაში (ქრისტიანულ მსოფლგანცდაში). ემიგრაცია, როგორც პოლიტიკური ფაქტი, რომლის სახელით რუსეთში გადახვეწილი მეფე-პოეტები ლაპარაკობენ თავიანთ პოეზიაში, — რუსთაველმა თითქოს პროვიდენციულად ამ მდურავის გამოსათქმელი ენა შეუქმნა მათ, — ეკსისტენციალურ განზომილებას იძენს. აქ მთავარი დამნაშავე — კაცობრიობის მტერი *სოფელია* (ბერძნ. *კოსმოს*), რომელიც მის სინონიმთან (*სანუთრო*) ერთად რუსთაველის პოემაში *ღმერთ-სიტყვის* შემდეგ ყველაზე ხშირად იხსენიება, როგორც წესი, უარყოფით კონტექსტში.

„სოფლის მდურავის“ თემა და ლექსიკა შეიძლება ლიტერატურული გზით გადასულიყო ბარათაშვილის ლირიკაში, მაგრამ აქ მაინც მთავარია არა იმდენად ლიტერატურული, რამდენადაც სულიერი სუბსტრატი, რომელიც საუკუნოვან ტრადიციას დახვდა ამ ადამიანში. ამ სულიერ სუბსტრატს დაემყნო ტრადიციული მოტივი და იხარა მასზე.

XVIII ს-ის „სანუთროს მდურავის“ პოეტებს შორის გამოვარჩევთ დავით გურამიშვილს. დავით გურამიშვილის ახალგაზრდობის წლები დაემთხვა ქვეყნის შინააშლილობის მძიმე პერიოდს, რისი მსხვერპლიც ხდება იგი. ქვეყანაში დათარეშობენ ჩრდილოეთკავკასიელი ბანდები, ანიოკებენ ქვეყანას, არბევენ მოსახლეობას, ართმევენ უკანასკნელ სარჩოს; მოსახლეობა ტყეებსა და მთებში იხიზნება, რამაც მთლიანად მოშალა მეურნეობა — შეწყდა ხვნა-თესვა, დაბა-სოფლები გადაშენდა... უპატრონოდ დარჩენილი ქვეყანა უცხო ტომების სათარეშო შეიქნა. ახალგაზრდა კაცი, წარჩინებული გვარის შთამომავალი, რომელიც ოჯახის შესაქმნელად ემზადება, შედარებით დაცულ მხარეში — სიმამრის (ცოლეურის) სოფელში — აფარებს თავს, მაგრამ სწორედ აქედან მოიტაცეს ლეკებმა და მრავალი ხანი ხაროში ჰყავთ დატყვევებული. ეს განსაცდელი მისთვის მეორე დაბადების, ან უკვე პოეტად შობის იმპულსი აღმოჩნდა. ხაროს (ორმოს, მღვიმის, საფლავის) ქრისტიანული სიმბოლიკა (\*) სრულიად სპონტანურად „ამუშავდა“ მის ცნობიერებაში. ხაროში, როგორც საფლავში, ჩაგდებული მომავალი პოეტი თავს სამმაგად მონყვეტილად გრძნობს: ის მოშორებულია მშობლიურ ქვეყანას, როგორც ერთი მისი შვილი; ის მოშორებულია საქრისტიანოს,



როგორც ქრისტიანი; და, ბოლოს, ის მოშორებულია სამოთხეს, როგორც ადამი — და ამ დროს მასში იღვიძებს ცოდვილი, ედემიდან განდევნილი ადამის სახე. იდუმალ ხმაში, რომელიც მას ჩაესმა ხაროში მყოფს და მოუნოდა დაუყონებლივ დატოვოს ტყვეობის ადგილი, მან ღვთისმშობელი შეიცნო. ხმამ გამოაფხიზლა იგი ძილისგან, ხმამ იხსნა იგი, გზაზე დააყენა და სამშვიდობოზე გაიყვანა. ეს სამშვიდობო ქრისტიანთა ქვეყანაა, სადაც მას ხვდებიან პურით, რომელიც მის გზაზე არტოსის მნიშვნელობას იძენს.

ამიერიდან იგი სამყაროს, თავის მშობლიურ ქვეყანას, მის ისტორიას, მის ანმეოს და, ბოლოს, საკუთარ თავს, თავის თავგადასავალს, განიხილავს და განმარტავს sub specie christianitatis. პოეტი-ეგზეგეტის გზაზე ყველაფერი პროვიდენციულია, ყველა მოვლენაში საზრისია, რასაც ამოცნობა ესაჭიროება. მისი ბევრი ლექსი მკითხველს ამოსაცნობად ინვეეს და მათ ერთგვარი ჟანრული კუთვნილების ნიშნად ამიკანა (ამოცანა) უზის ქვესათაურად.

გურამიშვილის „დავითიანში“ გრძელდება შუა საუკუნეები თავისი ძლიერი პროვიდენციალიზმით, თუმცა რეალურად პოეტი სრულიად განსხვავებულ დროში ცხოვრობს. კლასიციზმისა და განმანათლებლობის სული, რომლითაც სუნთქავდა მაშინდელი დასავლეთი და, კერძოდ, ის ქვეყანაც, სადაც ის დასახლდა საბოლოოდ, არ უწყობდა ხელს ამგვარ მსოფლგანცდას, არც ქრისტიანულ ისტორიოზოფიას და არც პიროვნული მომენტის წამოწევას ამ ისტორიაში. „დავითიანში“ ჩვენ ვხედავთ, როგორ არის გადაჭდობილი ერთმანეთთან ქვეყნისა და ადამიანის პიროვნული ბედი, უფრო მეტიც, ადამიანის, როგორც ქმნილების, ბედი: „დავითიანში“ გაისმის გოდება არა მხოლოდ თავის ქვეყანას მონყვეტილი ადამიანისა, არამედ ედემიდან განდევნილი ადამისაც.

აი, მისი მოთქმა, სადაც გაისმის ედემიდან განდევნილი ადამის ხმა:

მამაო, თავსა მფარავი, დაგედგა კარგი კარავი,  
განიარი და მალალი, ხელთგან მიუკარავი,  
შიგ ვიყავ, გარეთ გამაგდე, პალური ამამკარ ავი,  
მით ცრემლი ჩემი ზღვად იქცა, თვალთაგან ნანანკარავი.  
(დავითიანი: 7, სტრ. 16)

ეს ტექსტი გვეუბნება, რომ სამივე მომენტი თავს იკრებს ერთი კონკრეტული ადამიანის პიროვნებაში. გურამიშვილი ალბათ პირველი იყო ქართულ მწერლობაში, რომელმაც საკუთარი ცხოვრება ეგზეგეტის საგნად გაიხადა.

ძველი საქართველო დასრულდა XVIII საუკუნის დამლევს და ესეც შესანიშნავია: თუ ოდესმე სადმე საუკუნის დასასრული ქვეყნის დასასრულს დამთხვევია, ეს ჩვენში მოხდა — ჩვენი ისტორიული შეგნება არის ამის მომსწრე და დღემდე ცხოვლად ატყვია ჩვენს ცნობიერებას. დასრულდა ძველი, „ვითა სიზმარი ღამისა“ და ყველაფერი თავიდან უნდა დაწყებულიყო და დაიწყო კიდევ. ამ დასაწყისს ეკუთვნის და თითქოს არც ეკუთვნის ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზია და, რაც მნიშვნელოვანია, მისი პიროვნებაც.

ისეთ უფსკრულს ბიოლოგიურ შობასა და ეკსისტენციალურ შობას შორის, როგორც ბარათაშვილის ფენომენში შეინიშნება, ვერც ერთ ქართველ შემოქმედთან ვერ დავადასტურებთ, და ვერც იმ უფსკრულს ისტორიულ რეალობასა და მეტაფიზიკურ სინამდვილეს შორის, რომელთაც ის პარადოქსულად თანაბარი სიმძაფრით განიცდიდა. ჩანს დიდი კონტრასტი მის ერთ ნერილში (ზაქარია ორბელიანის მიმართ, *ნერილი X*) აღწერილ მხიარულ დროსტარებათა და მისი დამწერის „ჩვეულებრივ მოწყინებას“ შორის. პარადოქსული ის არის, რომ ამ საყოველთაო მხიარულებაში იზადება მისი „მოწყინება“ და სულით ობლობა. და რაც უფრო მძაფრია მხიარულება და „სიამენი ამა სოფლისა“, მით უფრო ივსება მისი სული სიცალიერით. „Наполнили мне душу ужасною пустотою“. „საზარელი სიცალიერე“ და სიცალიერით ავსება!

სად მოვუძებნოთ ადგილი ამ უცნაური ოქსიმორონის ავტორს, პოეტს, რომელმაც შეთხზა თავისი პოეზია, როგორც სულის სიტყვიერი ანაბეჭდი, ამ ცნებებით — „ხვედრი“, „სინიდისის ხმა“, „ჩუმი ნალველი“, „გულის საიდუმლო“, „თავისუფალი ფიქრი“, „საწყაული აღუვსებელი“, „ზრუნვა“, „უსაგნო ყოფა“, „სულით ობლობა“ და სხვანი? კირკეგორის თანამედროვე სცილდება რომანტიზმის ჩარჩოებს, მის ბუნდოვანებას, ეგზალტაციას. „ასე გულცივად ჯერ განცდა არა მქონია. ასეთი თავისუფალი ფიქრი მაქვს და ასეთი მტკიცე გული...“- ნერს ის და გრძნობს, რომ „უსასყიდლო (მოუსყიდველი) მსაჯულია“, უპირველესად საკუთარი თავისა. ესთეტიურისა და ეთიურის (დანიელი ფილოსოფოსის კატეგორიებით თუ ვიტყვით) საფეხურები ენაცვლება მის ხანმოკლე ცხოვრებაში და, საბოლოოდ, რელიგიურში გადადის („შემოღამება მთანმინდაზე“). მას გააზრებული ჰქონდა „непостижимость цели нашего назначения“, თუმცა მოუნოდებდა სხვას და თავის თავსაც „углубись в себя“ (*ნერილი X*).

სად მივუჩინოთ ადგილი პოეტს, რომლის სიტყვებს „რად აქვს გულს ესე ჩუმი ნალველი“, რომლებიც ეხმიანება სხვა ხანის და განსხვავებული ტიპის და კულტურის ადამიანის, ვერლენის, სიტყვებს: Quelle est cette langueure / Qui penetre mon coeur?... Ce deuil est sans raison. ... C'est bien le pire peine / De ne savoir pourquoi"... ეკსისტენციალური ნალველი, მოწყენა, რომელიც არაფრით

ამქვეყნიურით არ არის განპირობებული, არავითარი კონკრეტული, გარკვეული მიზეზით. ამ უმიზეზობას მთელი სიცხადით, სასტიკი, უღმობელობამდე მისული „გულცივობით“ აცნობიერებს იგი. როგორ დაშორდა ის არა მხოლოდ რუსთაველს და გურამიშვილს, არამედ თავის გარემოცვას, თანამედროვეობას, თავის მეგობრებს! რომელ მხარეს და რომელ ხანას ეკუთვნის იგი? მოყოლებული გილგამეშიდან, ყოველი ხანა ბადებს ადამიანის ყოფნის პრობლემებს და არასოდეს ამ პრობლემებით დატვირთული ადამიანი არ ეკუთვნის სრულად თავის თანამედროვეობას - ის ყოველთვის გაუგებრობის ყრუ კედელს აწყდება. ის ყველგან „სულით ობლობისთვის“ არის განწირული. ასეთი მუდამ თავიდან იწყებენ და ისიც იწყებს ეჭვებით, მაგრამ მის დაწყებულს ვერავინ აგრძელებს. ამო იყო მისი იმედი, რომ „გზა უვალი, ჩემგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება“. ყველა გზა ინდივიდუალურ-პიროვნულია, ყველასათვის საკუთრივ გასათელ-გასავლელი.

მაგრამ თუ „მერანი“ შეიძლება ჩაითვალოს ვინმეს სავალის პროლეგომენად, თუ ვინმესთვის შეეძლო გაეკვლია გზა, ეს „დავითიანის“ ავტორია, რომელმაც თავის თავზე განიცადა ის, რისი გამოხატვა „მერანის“ ავტორმა სცადა. აქ ვარდევთ ქრონოლოგიას: დრო უკუქცეულია: შესრულებულ აქტს „დავითიანში“ მოსდევს მისი წინათგრძობა „მერანში“. „მერანი“ რეტროსპექტიულად აშუქებს გამოქცეული ტყვის გზას. „გაქცევა“ ორივეს ბედისწერაა, შინაგანი ხმა და გაქცევა. „ნუ გძინავს“, ჩასძახის ხმა ხაროში ჩაგდებულ ტყვეს და გამოსავალ გზას უჩვენებს: „ადეო! რაღათ მაიცადეო? / თუ არა იქ, ვით იქნას, რაც რომ დაიქადეო?“ (დავითიანი: წიგნი ა. 370) მასაც ჩასძახის ხმა: „რას ხვრინავ, რასა ფშვინაო! აქ რას უწევ-ხარ საძილოდ...“ (დავითიანი: წიგნი ა. 398) „ნუ გძინავსო“, ეუბნება ხმა ბარათაშვილს, და ის პასუხობს: „მე არ მძინავს, მაგრამ კაცი მინდა, რომ ამ პატარა ღრე-კლდეს გამიყვანოს, და დავდგე გაშლილს ადგილას“ (ნერილი IX, გრ. ორბელიანისადმი).

გამოლვიძება, ხარო, „კლდე-ღრე“, „გაშლილი ადგილი“, „იქ“, სადაც უნდა აღსრულდეს დანაქადი, და „კაცი“, რომელიც ჩაახშობს ბოროტი სულის ხმას, და გაიყვანს ადამიანს სიფართოვეში, როგორც თავად პოეტი ამბობს, „სავსე და ვრცელ სოფელში“ — ეს ყველაფერი აახლოვებს ამ ორს, რომელთაც შორის ხილული მისასვლელები ეპოქალური ნანგრევებით არის ჩახერგილი. მაგრამ ისინი ცნობენ ერთმანეთს, ხელსაც უწვდიან, დაფარულ დინებაში, როგორც ს. ფრანკისეულ მეტალოგიური ყოფიერების ნიაღში, სადაც ემპირიული ჩვეული თანამიმდევრული დინება დროულს გაუქმებულია, ურთიერთობენ ისინი.

მიჩნეულია, რომ „მერანი“ პოეტის შემოქმედების მწვერვალია, ეს ლექსი მისი პასპორტია, მისი პოეტური პიროვნების იდენტობის ნიშანი. იმასაც ამბობენ, რომ მასში ნაწინასწარმეტყველებია მისი აღსასრული უცხოობაში, მისი მამულიდან შორს, როგორც სინამდვილეში მოხდა. მაგრამ ის ჰეროიკული გაქცევა სინამდვილიდან, რომლის პათოსს შეადგენს „მერანი“, რეალობაში ბანალურად აღსრულდა: მიყრუებულ პროვინციაში, მართლაც მოშორებულმა თავის ძვირფას ნათესავ-მეგობრებს, როგორც ჩინოვნიკმა დალია სული. სად იყო მერანი, სად იყო მხედარი? სად იყო ბედისწერის საზღვრის გადალახვა?

მაინც როგორ წარმოიშვა „მერანი“? რა იყო საბაბი, თორემ ის შიგნიდან მთელი მისი ხანმოკლე სიცოცხლის მანძილზე მზადდებოდა?

გურამიშვილის აღსარებით პოეზიას რეალური გამოცდილება უდევს საფუძვლად. მოტაცება, ხაროში ჯდომა, გათავისუფლება — ეს ყველაფერი მოხდა მის ცხოვრებაში. ჯერ ცხოვრებისეული ფაქტები უნდა არსებობდეს, რომ მერე მათი სიმბოლური გააზრება მოხდეს. ჯერ ცოცხალი აბრაამი უნდა არსებობდეს, რომ მისგან „რწმენის მამის“ სიმბოლო წარმოიშვას.

ბარათაშვილის ცხოვრება მწირია ფაქტებით. არა თუ მწირი, მის ცხოვრებაში არაფერი ხდება. რით იყო ავსებული მისი ყოველდღიურობა? — მისვლა-მოსვლა, დროსტარება, ქეიფები, არც მაინცდამაინც თავდავინწყებული და აშვებული, ზომიერი ბოჰემა, ჭორების სმენა და მიტან-მოტანა უსაქმური მანდილოსნების გასართობად (რაც თვითირონიის საგანიც კი ხდება), უსარგებლო ყოფა, არავითარი მძაფრი გამოცდილება, ან უჩვეულო განსაცდელი, რომელიც გარდაქმნიდა მის ცხოვრებას, რასაც ელოდა... პოეტი კი, როგორც ბევრი ახალგაზრდა, სამხედრო კარიერაზე ოცნებობდა, რის განხორციელებაში ბანალურმა ფიზიკურმა ნაკლმა — კოჭლობამ შეუშალა ხელი. სრული ხელმოცარვა. ასევე ბანალური ფაქტი — უარყოფილი სიყვარული, რომელიც მთელმა საზოგადოებამ იცოდა, იყო მის გამოცდილებაში, რამაც რამდენიმე ლექსში იჩინა თავი იმავე ძველი ტრადიციული მოტივის — მიუხედავად სოფლის მდურვის სახით. ეს იყო და ეს.

და აი, ამ რუტინულ ცხოვრებაში, რომელსაც ეწევა თბილისის საზოგადოება და თავადაც ჩათრეულია მასში, ხდება ამბავი, არცთუ უჩვეულო ქვეყნის ისტორიაში, არამედ სრულიად კანონზომიერი, თუმცა მან უჩვეულოდ შეაშფოთა მთელი საზოგადოება. შამილის კაცებმა მოიტაცეს ილია ორბელიანი, დალესტინის ბრძოლების მონაწილე, პოეტის ბიძა, თუმცა მისი თანატოლი და კლასის ამხანაგი (1817-1853), და რვა თვე ჰყავდათ ტყვეობაში.

გრიგოლ ორბელიანისადმი მიწერილ ნერილში ვკითხულობთ: „ზოგჯერ ამისთანა შემთხვევაც კარგია კაცის სიცოცხლეში. ეს არის, რომ იქნება ჩვენ დაგვიგვიანდეს ილიას ნახვა,

თვარემ იმას ამ ტყვეობით არა უშავს რა“ (*ნერილი VI*). და კიდევ დაურთავს კომენტარის მსგავსად: „ხო იცი, ტყვეობა და სიკვდილი ჩვენს დედაკაცებს ერთი ჰგონიათ, მეტადრე ლეკის ტყვეობა“.

ერთგან ჰენრიკ იბსენი წერს: რომ ყოველი მისი ნაწერი უმჭიდროესად იყო დაკავშირებული განცდილთან, თუნდაც ეს მისი პირადი განსაცდელი არ ყოფილიყო. ასე მოხდა ბარათაშვილის შემთხვევაში. „ზოგჯერ ამისთანა შემთხვევაც კარგია კაცის სიცოცხლეში“, ამბობს ის და იმავე ნერილი სრულიად ამხელს თავის გრძობებს, რომლებიც მისი თანატოლის ტყვეობაში ყოფნამ გამოიწვია, თუმცა თავად ბოლომდე არ იყო გარკვეული თავის გრძობებში: „ილიკოს დაჭერა რომ შევიტყვე, სწორე გითხრა, ძალიან შევწუხდი, ასე, რომ სამი დღე გაბრუებული ვიყავ ათასის სხვა უცნაურის ფიქრებით და სურვილით და რომ ეკითხათ კი ჩემთვის, მე არ ვიცოდი, რა მიხდოდა. ბოლოს მესამე დღეს ეს ლექსები დავწერე და თითქოს ამან რაღაც შეება მომცაო...“

ეს ლექსები, რომლებზეც ის ლაპარაკობს, „მერანია“, პოეტმა ილიას ნაცვლად რომ დაწერა, „აი, რას ფიქრობს პოეტი ილიკოს მაგივრად“ (ეს ფრაზა რუსულად არის დაწერილი: „Вот что поэт думает за Илико“), ანუ ტყვედ ჩავარდნილი ილიკოს განსაცდელი იმპულსი გახდა იმისათვის, რათა გამოთქმულიყო ის, რაც დიდი ხნის მანძილზე ისწრაფოდა გამოსათქმელად.

ვიდრე „მერანზე“ ვიტყვოდეთ რამეს, გავეცნოთ ილია ორბელიანის მოგონებას თავისი ტყვეობის შესახებ, რომელიც მან მთავარმართებელ ვორონცოვის დავალებით დაწერა, როგორც ოფიცრის ნამსახურობის დოკუმენტი. მაგრამ მისი ნაწერის ღირებულება ოფიციალური დოკუმენტის ღირებულებაზე მეტია. მის ნაწერში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს რამდენიმე ადგილი, რომლებიც ერთგვარად ეხმაურება დავით გურამიშვილის გამოცდილებას, რომელიც წინ უსწრებს მას ერთი საუკუნით მაინც. მაგრამ აქ დრო დაძლეულია, ეს საერთო საყოველთაო გამოცდილებაა, რომელიც დაახლოებით ერთი და იმავე ცნებებით გამოითქმის.

„... ასე ვცხოვრობდით ამ ხაროში, მზის შუქს დანატრებულები. ჩვენთვის არც დილა იყო და არც საღამო, მხოლოდ მოლის ხმაზე ვიგებდით, რომ გათენდა, ახალი დღე იწყებოდა, დიდის ყურადღებით ვითვლიდით დღეებს, რომ არ გამოგვპარვოდა აღდგომის დღე, ეს იყო 19 აპრილს. მუეძინი მართლმორწმუნეებს მოუწოდებდა დილის ნამაზისათვის. ჩვენ ერთმანეთი გავაღვიძეთ. გულმხურვალედ ვილოცეთ, ვიგალობეთ „ქრისტე აღდგა“ და ნაღვლიანად გადავეხვიეთ ერთმანეთს. ეს ბრწყინვალე დღე ჩვენ გავატარეთ მოგონებებში... ხაროს სიბნელე და მძაფრი ჰაერი სულს გვიხუთავდა, სულს გვიკლავდა“ (*ილია ორბელიანი 1991: 46-47*. მოგონება რუსულად არის დაწერილი).

ეს არის პროზაული ვარიანტი იმისა, რაც თავისი ტყვეობის ლექსებში აღბეჭდა დავით გურამიშვილმა.

ახალგაზრდა (25 წლის) ოფიცრის ილია ორბელიანის ამ მოგონებაში საგულისხმოა პარალელიზმი ხაროს სიბნელესა და მოლის ხმას შორის. თუმცა წყვილი და ურჯულოთა ქვეყანა დატყვევებული ილია ორბელიანისათვის წმიდანის ემპირიული ფაქტია. მაგრამ ამ რეალიტებში ჩვენ მეტის დანახვა შეგვიძლია, ვიდრე მის განმცდელს და ტექსტის ავტორს. ამ ბნელში ერთადერთი დროჟამული ორიენტირი მუეძინის ხმაა — ანუ ისინი არა უბრალოდ მტრის, არამედ ურჯულოთა ქვეყანაში იმყოფებიან და ეს ხმა ბუნებრივი ხმაა იმ ადგილზე, სადაც იმყოფებიან. მაგრამ არის უხილავი, თითქოს თანდაყოლილი რიტმი, რომელიც ძლევს ამ უცხო და მტრულ ხმას. უფრო სწორად, ეს ხმა ემსახურება მისსავე საწინააღმდეგო რეალობას: მის გარეშე აირეოდა ქრისტიანული კალენდრის დღეთა სათვალავი და ხაროში მყოფთ აღდგომის დღე დაეკარგებოდათ. ამ ურჯულო დროჟამის დინებაში არის გარღვევა და ეს ძალა, რომელიც სჩადის ამ მსხნელ გარღვევას, ქრისტიანი ადამიანის ცნობიერებაშია ჩადებული. როცა ვკითხულობთ ფრაზას „ასე ვცხოვრობდით იმ ხაროში, მზის შუქს დანატრებულნი“, ეს „მზის შუქი“ იმაზე მეტ მნიშვნელობას იძენს ჩვენს აღქმაში, ვიდრე მისი ავტორი აკისრებს მას.

ვამბობ „ჩვენს აღქმაში“, რადგან ჩვენი აღქმა გამდიდრებულია გურამიშვილის გამოცდილებით, რომელიც მან ტყვეობაში სწორედ ხაროში ჯდომის და იქიდან გაქცევისას გზაში გადაიტანა. თუმცა ფიქრობენ, რომ ტყვე, მომავალი პოეტი, არც მჯდარა ხაროში, რამდენადაც თავისი წიგნის ისტორიულ ნაწილში, სადაც თავისი ქვეყნისა და თავისი ძნელბედობის ამბავს ყვება, არ ამბობს, რომ ლეკებს ის მაინც და მაინც ხაროში ჰყავდათ გამომწყვდეული ბიბლიური იოსებოვით. მაგრამ ხარო ლეკთა ტყვეობის აუცილებელი თანმდევია რეალია: ხაროში იჯდა ილია ორბელიანი, ბრწყინვალე თავადი, და ხაროშივე იჯდა უბრალო გლეხის ბიჭი, რომელიც ერთ ხალხურ ლექსში მოთქვამს:

მე ლეკებმა დამიჭირეს, თასმით შემკრეს მაგრა ხელთა,  
ნამიყვანეს ტყვეთა, მტანჯეს, ცრემლით ვჩივი მალლა ღმერთთან,  
გადმიყვანეს ანწუხშიგა, რაჯა ბელადს ჩამაბარეს,  
შიგ ჩამაგდეს ხაროშიგა, ზედ დიდი ქვა დამაფარეს,  
არცა ჰქონდა ცას ნათელი, არც შუქები მზე და მთვარეს...

ეს ხალხური ლექსი ისეთივე დოკუმენტური ღირებულებისაა, როგორც ილია ორბელიანის „მოგონება“. ამ ლექსშიც, როგორც მოსალოდნელი იყო, „ცის ნათელი“, „შუქები მზისა და

მთვარისა“, იგივე „ხარო“, მხოლოდ ფიზიკური რეალობებია და მათ უკან სხვა ზეგრძობად-სიმბოლური მნიშვნელობები არ იგულისხმება. მზის შუქი მხოლოდ ათბობს, მთვარის შუქს მხოლოდ რეალურ გზის განათება შეუძლია ტყვეობიდან გამოქცეულისთვის. ილია ორბელიანი ასე იგონებს თავისი გაქცევის ერთ ეპიზოდს:

„კვლავ საშინელმა სეტყვამ წამოუშინა. თუმცა სეტყვამ დიდხანს არ გასტანა, მაგრამ დიდად დამასუსტა და გამაცვივა. მზემ გამოანათა თუ არა, იქვე ფერდობზე წამოვწექი, რომ გავმთბარიყავი...“

ან: „ერთ გამოქვაბულს ნავანყდი, შევედი შიგნით და წამოვწექი ძაღლის მოსაკრებად...“.

არც ხარო, არც მზე, არც გამოქვაბულია მის გამოცდილებაში იმაზე მეტი, რასაც ისინი რეალურად წარმოადგენენ.

იგივე განსაცდელი გაიარა იმავე ასაკის გურამიშვილმა — იგივე ჯდომა ბნელში (თუნდაც ხაროში), იგივე ჰაერი, იგივე უმზეობა თუ მზის გამონათება, იგივე გაქცევა, სეტყვა გზაში, გამოქვაბული თავის შესაფარებლად... (დავითიანი: 101, სტრ. 407-409).

ილია ორბელიანმა ამ გამოცდილების შედეგად ყოფითი დოკუმენტი დატოვა იმ „მოგონების“ სახით. გურამიშვილმა მთელი ეს გამოცდილება ზემოთ ჩამოთვლილ ფიზიკური სამყაროს (სინამდვილის) რეალიებითურთ სულიერი გამოცდილების დოკუმენტად აქცია. ხარო — მისი სიღრმე გურამიშვილის პოეტურ მონათხრობში მისი გამოცდილება-განსაცდელის შინაგანი მხარის ანალოგიურია. ხაროში მჯდომისთვის მთლიანად იცვლება თვალთახედვა, მზერის მიმართულება. მზერა ინტროსპექტული ხდება: ყოველი საგანი, ყოველი მოვლენა ფიზიკურ სამყაროში, მთელი მატერიალური სინამდვილე, ნიშნის ძალას და სიმბოლურ განზომილებას იძენს. ხაროში მყოფისთვის მისი სიბნელე სულიერ სიბნელედ, ფიზიკური მზე სულიერ მზედ, რომელსაც მხოლოდ სიტბო არ მოაქვს, გარდაიქმნება. ხარო — ტყვეობის ადგილი და მისი სიმბოლო, ხარო — დაცემისა და ცოდვის ადგილი და მათი სიმბოლო, ხარო — სიკვდილის ადგილი, ხარო — გამოცხადების ადგილი (როგორც განდეგილთა და ასკეტთა ცხოვრებიდან არის ცნობილი), ხარო — განახლების (ძველი კაცის სიკვდილისა და ახალი კაცის დაბადების) ადგილი. გურამიშვილის პოეზიამ ეს ყველაფერი ერთ ფოკუსში მოაქცია. საბოლოოდ, ხარო ის ადგილია, საიდანაც მხსნელი გამოსვლა უნდა განხორციელდეს. ანუ თავდახსნა ტყვეობიდან, თავდახსნა, ცოდვისგან, შესაძლოა, დაუმსახურებელი სასჯელისგან, სიკვდილისგან და ა.შ., ყოველივე იმისგან, რასაც ადამიანს ეს სოფელი უმზადებს.

ახალგაზრდა ოფიცრისთვისაც არ ყოფილა უბრალო ხიფათი ყველაფერი ის, რაც მას შამილის ტყვეობაში გადახდა. გარკვეულ განზოგადებას იძენს ეს განსაცდელი, ისეთ ფიქრებს აღუძრავს, რომელთაც ჩვეულებრივ ყოფითი, თუნდაც, სამხედრო-საველე გამოცდილება ვერ აღძრავდა. ამგვარი განსაცდელი ერთგვარად აჩქარებს პიროვნების გარდაქმნას, როგორც თომას მანი წერს „ჯადოსნურ მთაში“, რომ სიკვდილისა და სნეულების (როგორც მისი წინკარის), ყველა შემზარავი თავგადასავალი, რაც კი თავის გმირს, უბრალო რიგით ადამიანს, რომელსაც ოცნებებში გართული ინტელექტუალი ირონიულად *ინჟინერს* ეძახდა, შეამთხვია, მხოლოდ და მხოლოდ პედაგოგიური საშუალებაა, რითაც მიიღწევა უზარმაზარი ძალის „აქტივიზაცია“, ჩვეულებრივი ადამიანის ამალღება მისი თავდაპირველი დონიდან. იმგვარ ნაწარმოებებს, სადაც ადამიანის, როგორც ცდისპირის, სულიერ-ინტელექტუალური ძალების ეს აქტივიზაცია ხდება, მწერალი „ინიციაციურ თხზულებებს“ უწოდებს. მაგრამ აქ მთავარი ის არის, რომ ვიდრე მწერლობაში მოხვდებოდეს, „აქტივიზაცია“ ჯერ ცხოვრებაში ხდება, როგორც ადამიანის რეალური გამოცდილება. თავის „მოგონებაში“ ახალგაზრდა ოფიცერი, რომელიც ერთგანზომილებიან რეალობაში არსებობისთვის იყო განწირული, ამგვარად აფასებს ამ თავის განსაცდელს, რაც უთუოდ ამალღებს მას „თავდაპირველი დონიდან“. ის წერს:

„არაერთხელ ვუხმობდი სიკვდილს, როგორც უკანასკნელი ხსნის საყუდელს, კეთილისმყოფელს. ის, რაც მაშინ გადავიტანე, ყოველგვარ ხორციელ და სულიერ ტანჯვას აღემატება. მაგრამ ღმერთი მოწყალეა, მან უწყის საზღვარი ჩვენი ტანჯვისა, რომელსაც მაღლით მოგვივლენს ხოლმე, უწყის ჩვენი უღლის სიმძიმე, რომლის იქით ჩვენ მეტს ვერ ვიტვირთავთ და, აი, ახლაც გადმოგვხედა...“.

ახალგაზრდა ოფიცერი, ბრწყინვალე თავადი ერთგვარად მზად აღმოჩნდა ამ განსაცდელის მისაღებად. ბარათაშვილის წერილში, რომლითაც ის თავის ბიძას ილია ორბელიანის დატყვევების ამბავს ამცნობს, მოჰყავს სიტყვები, რომლებიც დატყვევებულს უთქვამს შამილისთვის: „შამილ! როგორ ეკადრება შენს სახელს მაგისტანა უწყალოება [მის თვალწინ შამილმა ოც ყმანვილს, რომელიც ოფიცერს ახლდა, თავები დააყრევინა, ზ.კ.]! თუ გინდა მაგით შეაშინო ვინმე, ვინ უნდა შეაშინო? ყველანი სიკვდილის შვილები ვართ. ჭეშმარიტად, ახლა მეც სიკვდილი მიჩვენია შენს ხელში ყოფნას“.

დაუზრუნდეთ ისევ ბარათაშვილს, რომელსაც ბედმა არ არგუნა, რომ ამგვარი განსაცდელი გადაეტანა — თავი მაინც გამოეცადა. მისი ცხოვრება მეტისმეტად მწირია მეტ-ნაკლებად შემძრავი ხდომილებებით. ორად ორი შემთხვევა არის დადასტურებული მის ხანმოკლე ცხოვრებაში, რომელთაც ალბათ თავისი წვლილი უნდა შეეტანათ მის მსოფლგანცდაში: ერთი — მისი დაკოჭლება, მეორე — გაუზიარებელი სიყვარული. ამ უკანასკნელმა სტიმული მისცა მის

„ეგსისტენციალურ“ ლექსებს (გაამძაფრა მასში ობლობის, პიროვნული უნიკალურობის (\*\*)) და, ამ მიზეზით, მიუსაფრობის ქვეშეცნეული თანდაყოლილი განცდა). პირველმა კი გზა გადაუკეტა სამხედრო კარიერისკენ, რაც ბოლომდე მისთვის საოცნებო საგანი იყო (თუმცა მისი წრის ახალგაზრდისთვის ეს ჩვეულებრივი კურიკულუმი უნდა ყოფილიყო). შესაძლებელია, ის ზედმეტად აფასებდა სამხედრო კარიერის მნიშვნელობას თავისი მომავლისთვის, მასში უფრო მეტს ხედავდა, ვიდრე მის გარშემო წარმოდგინათ, თუნდაც მის ბიძას და მეგობარს, გრიგოლ ორბელიანს, წარმატებულ ოფიცერს, რომელსაც ემუდარებოდა, გაეყვანა ამ გზაზე. აი, რას წერს მას:

„მე შინაგანი ხმა მიწევს საუკეთესოს ხვედრისაკენ, გული მეუბნება, რომ შენ არა ხარ ახლანდელის მდგომარეობისათვის დაბადებული! ნუ გძინავსო! (სწორედ ამას ჩასძახოდა ხმა ხაროში ჩაგდებულ გურამიშვილს, ზ.კ.) მე არა მძინავს, მაგრამ კაცი მინდა, რომ ამ პატარა ღრე-კლდეს გამოიყვანოს, და დავდგე გაშლილს ადგილს. ოჰ, რა თავისუფლად ამოვისუნთქავ მაშინ, რა ხელმწიფურად გარდავხედავ ჩემს ასპარეზს!“ (წერილი IX).

ეს „საუკეთესო ხვედრი“, ეს „გაშლილი ადგილი“, ეს „თავისუფალი ამოსუნთქვა“, ეს მისი „ასპარეზი“ — ეს ყველაფერი, რომელიც მის ოცნებაში ტოტალურად უპირისპირდება ყოველდღიური ცხოვრების „ღრე-კლდეს“, საიდანაც ყმანვილი კაცი თავის დაღწევას ცდილობს, სრულიად ბანალურად უკავშირდება დალესტინის დივიზიის უფროსის რენემკამპფის სახელს. „ჩემი ფიქრი მანდეთ მოქრის. ეცადე, რომა რენენკამფთან დამანიშვინო. ხომ ამ პირობით ნახველ, რომ ეს მოგეხდინა ჩემთვის. ვიცი, დაგავინყდა, მაგრამ არა, არ დაგვინყებია. ეს იმ სწეულების ბრალია, რომლის გამოც ქართველი თავისიანს არ გამოადგება...“ — წერს ბიძას იმავე წერილში (IX) განჯში უსახელო სიკვდილამდე ორი წლით ადრე (1843). ქართველთა ეს „სწეულება“ მას იმედს აკარგვინებს, რომ ოდესმე გაარღვევს ამ რუტინას („ღრე-კლდეს“), ეს უიმედობა ჩანს ამ წერილში. ერთი წლის შემდეგ უიმედობა ამგვარად გამოიხატა ზაქარია ორბელიანისადმი მიწერილ წერილში: „ათასი რომ ვიჩანჩალოთ, ისევ საქართველოში უნდა დავაბოლოვოთ ჩვენი ცხოვრება...“ (წერილი X).

და მაინც ამ „ჩანჩალისგან“ თავდაღწევის უიმედო მოლოდინში, ამ მუდმივ ხელმოცარვაში, რალაც უნდა მომხდარიყო ისეთი, რაც შექმნიდა მას წარმოსახვითი ექსოდუსის გმირად. ანუ ჩვენ ვამბობთ, რომ ის შემთხვევა, რომელიც არცთუ უჩვეულო იყო ქართული სინამდვილისთვის, უფრო მეტიც, პარადიგმატული იყო ქართლის ისტორიაში, სახელდობრ, ილია ორბელიანის ტყვეობა, რამაც დიდი შემოფოთება გამოიწვია თბილისის საზოგადოებაში, აღმოჩნდა იმპულსი, რომელმაც გამოიყვანა მისი ეგსისტენცია ამ რუტინიდან და უსაზღვროებაში გაიყვანა. მისი სიყრმის მეგობრის განსაცდელმა, რომელიც მან საკუთარ განსაცდელად მიიღო, შეაქმნევინა მას „მერანი“ — მისი ცხოვრების ტრაგიზმის გამომხატველი ლექსი (\*\*\*). ტყვეობიდან გაქცევა ნუთისოფლიდან მეტაფიზიკური გაქცევის სიმბოლო შეიქნა. ავტორი თითქმის არ გვიტოვებს ჰერმენევტიკისთვის ადგილს — ის ყველაფერს ამბობს იმ სიტყვებით, რომელიც ბიძისადმი მიწერილ წერილში თქვა ამ ლექსის შესახებ ორ ენაზე, ჯერ რუსულად Вот что поэт думает за Илико („აი რას ფიქრობს პოეტი ილიკოს მაგივრად“), მერე ქართულად (მოგვყავს მეორედ): „არ ვიცი, ეს ლექსები რიგორ მოგეწონება. აქ ბევრი ცრემლი, ტყუილი და მართალი, დაინთხა ამის ნაკითხვაზე, რასაკვირველია, იმიტომ, რომ ამას ამბობს ილია ტყვეობაში, და არა მე. — ილიას დაჭერა რომ შევიტყვე, სწორე გითხრა, ძალიან შევწუხდი, ასე რომ სამი დღე გაბრუებული ვიყავ ათასის სხვა და სხვა უცნაურის ფიქრებით და სურვილით და რომ ეკითხათ კი ჩემთვის, მეც არ ვიცოდი, რა მინდოდა. ბოლოს მესამე დღეს ეს ლექსები დავსწერე და თითქოს ამან რალაც შვება მომცაო. ვცდილობ, რომ ილიკოს როგორმე მივანოდო, ვიცი, გულში ჩაიციინებს და არ იქნება, მით არა ენუგემოს რა“ (წერილი VI).

ამ წერილში ორი ფრაზაა, რომელიც ჩვენს ყურადღებას იპყრობს: ისინი მკაფიოდ და არაორაზროვნად, შესაძლოა, სიმწრითაც, გამოხატავს პოეტის უიმედობას, რომ ვინმე თავის წრეში და, მაშასადამე, მის მამულში და მთელ ქვეყანაში გაუგებს მას. ამ ლექსით ხომ მან თავისი უკანასკნელი სიტყვა თქვა, სადაც მისი ობლობისა და მიუსაფრობის ყველა ასპექტი გამოითქვა. „აქ ბევრი ცრემლი, ტყუილი და მართალი, დაინთხა ამის ნაკითხვაზე, რასაკვირველია, იმიტომ, რომ ამას ამბობს ილია ტყვეობაში, და არა მე“, წერს ის. და მერე ისევ: „ვიცი, გულში ჩაიციინებს და არ იქნება, მით არა ენუგემოს რა“.

„ამას ამბობს ილია ტყვეობაში და არა მე“ — არავინ მის მახლობელთა, თუნდაც გულის მესაიდუმლეთა შორის, არ იფიქრებს, რომ ამას პოეტი ამბობს და არა ილია. ეს უცნაური კონსპირაციაა. არც ილია იფიქრებს, რომ ლექსი „მერანი“, რომელიც სანუგემოდ გაეგზავნა მას, ავტორის დაფარულის უკანასკნელი ამოფრქვევაა. ის „გულში ჩაიციინებს“. არ მიიღებს სერიოზულად იქ ნათქვამს. მიეცემა ტყვეს ნუგეში მისი ნაკითხვისას? პოეტი ფიქრობს, რომ მიეცემა ნუგეში, როგორც მას მიეცა ნუგეში და შვება მისი დაწერისას. ნუგეში ნუგეშად — ტყვეობაში მიღებული ყოველი წერილი ნუგეშია, მაგრამ „მერანი“ იმის საპირისპიროს ამბობს, რასაც უცხო ქვეყანაში დატყვევებული ილია უნდა ოცნებობდეს: ილია მამულისკენ და ახლობლებისკენ მოისწრაფის (არა მხოლოდ ეს დალესტინის ტყვე, არამედ მთელი გადახვენილი საქართველო), მერნის მხედარი კი, პირიქით, მამულიდან გარბის. ტყვეობიდან ილიას ემპირიულ გაქცევას აქ ენაცვლება ეგსისტენციალური გაქცევა რუტინული, თუნდაც მშობლიური საზოგადოებიდან.

ეს არის „მერანის“ თავისებურება, მისი განსაკუთრებულობა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. იგი უპრეცედენტოა და, ამდენად, არატრადიციული, თუნდაც, აისტორიული, თუმცა ასე უგზო-უკვლოდ გაჭრილ პოეტს ერთადერთი იმედი ჰქონდა, რომ მისი გაჭრა მამულიდან, რომელიც არ იყო მისი, როგორც პოეტის და ადამიანის, ნამდვილი სამშობლო, მის მოძმეებს (ანუ მასავით სულით ობოლთ) გზას გაუკაფავდა, მისი მერანი მათაც მოემსახურებოდა, იგი მათი ბედისწერის მძლეველ ჰუნედ (იმავე მერნად. ლექსში „მერანი“ ზღაპრული მერნის სინონიმად ნახმარია ეს გაურკვეველი წარმოშობის სიტყვა) გადაიქცეოდა. მაგრამ თუ გადავხედავთ მომდევნო ხანის ქართულ ლიტერატურას, იქ ვერ ვიხილავთ მერნის ფლოქვების კვალს, ვერც „გზას, მისგან თელილს“, იგი ნუთისოფლის შამბმა დაფარა: როგორც ითქვა, ამ სოფლის ზრუნვაში ჩაფლულ XIX საუკუნეს არ ეცალა ამგვარი გაჭრებისთვის... სოფელში დარჩენის და მისთვის ზრუნვის პერსპექტივა თავად მან დასახა ერთ ადრეულ პროგრამულად მიჩნეულ ლექსში „ფიქრნი მტკვრის პირას“ (1837). თუმცა უფრო ადრე, პოეტური შემოქმედების დასაწყისში (1833-1836), პოეტი იმედიანი ესქატოლოგიისკენ იხრებოდა: ემპირიული ბინდი, რომელიც მას სულიერ ობლობაში შვებას გვრიდა, დაულამებელი მზიანი დღის გათენების იმედს იძლეოდა („შემოლამება მთანმინდაზე“).

მაგრამ, საბოლოოდ, პოეტმა გაჭრით დაასრულა ამ ნუთისოფელში უმიზნო „ჩანჩალი“ (მისი სიტყვა) და ბოლო მოუღო რუტინული ნუთისოფლის ტყვეობის პერსპექტივას. ეს გაჭრა, ეს საზღვრის გადალახვა ძალაუნებურად გვახედებს ქრისტიანული ტრადიციისკენ, რომელიც კლასიკური სიცხადით გამოიხატა ერთი აგიოგრაფიული ტექსტის იმ პასაჟში, სადაც წმიდანი ტოვებს ამ ნივთიერ სამყაროს და გადადის თავისი, როგორც ქრისტიანის, ჭეშმარიტ სამშობლოში. იქ ვკითხულობთ: „...განთავისუფლებულ იქნა საკრველთაგან ხორცთასა... ხოლო სირი (სული, ზ.კ.) აღფრინდა, დაუტევა ეგვიპტე, რომელ არს ცხორებაჲ ესე ნივთიერი და ნიაღ-ვლო არა თუ ზღვაჲ იგი მენამული, არამედ შავი ესე და წყვიადი ზღუაჲ ამის სასუთროსაჲ, შევიდა ქვეყანასა მას აღთქუმისასა, რომელ არს ზეცათა იერუსალიმი... (ძეგლები 1967: 194). წმიდანი ბრუნდება ზეციურ იერუსალიმში, ღვთის ქალაქში, მაგრამ სად მიდის ჩვენი პოეტი ანუ მისი სული, რომელმაც თითქოს დააღწია თავი ნუთისოფლის (ანუ ბედისწერის) საკრველებს. იგი გაექცა ბედის საზღვრებს, რათა უდაბურებასა და არარობაში მოხვედრილიყო? თუმცა ეს კანონზომიერია: ერთი წლით ადრე დაწერილ ლექსში „ვპოვე ტაძარი“ (1841) ის ნუხს ნაპოვნი ტაძრის გაუჩინარებაზე — „გაქრა ტაძარი და უდაბნო ჩემდა მდუმარებს“ — ანუ რწმენის დაკარგვაზე ან მის შეუძლებლობაზე სეკულარულ XIX საუკუნეში, რომელიც, ეს-ეს არის, იწყება.

### შენიშვნები

\* შენიშვნები ყველგან მითითებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: ბარათაშვილი 1968.

\*\* იმ არემარეში, სადაც გურამიშვილის წინაპრები ცხოვრობდნენ, ასკეტურ მოღვაწეობას ეწეოდა ასურელი (სირიელი) ბერი შიო, რომელმაც ასკეზის ასეთი გზა აირჩია: ჩავიდა ღრმა და ვიწრო ხაროში და იქ დამკვიდრდა, რომ მინაში დამარხულ-დათესილი მარცვალისადაც აღორძინებულს მღვიმის სიბნელეში სულიერი ნათელი ეხილა. ამ ხაროს დღესაც უჩვენებენ შიომღვიმის მონასტერში, სადაც პოეტს, როგორც თავად ამბობს ერთ ლექსში, საგვარეულო სამარხი ჰქონდა:

წმინდა იონე კახეთს ზედაძენს  
სასწაულობით ქვიტკირს ცრემლს ადენს.  
ქართლს წმინდა შიო მღვიმეს ძვლებს ავლენს —  
ორნივე შვრებიან სასწაულს ამდენს.  
ამ ორ მონასტერს მაქვენდა ალაგი,  
სასაფლაო და ძვალთმესალაგი...

[დავითიანი, 304]

\*\*\* თავისი განუმეორებელი ეკსისტენციალური სტატუსის გადმოსაცემად პოეტს, გარდა სიტყვისა ობოლი („დიდი ხანია ობოლი ვარ“, *წერილი VII* მაიკო ორბელიანისადმი), მოხმობილი აქვს არაბული წარმოშობის მდიდარი ნიუანსის მქონე სიტყვა-ცნება *ლარიბი/ყარიბი*, რომელიც ჩვეულებრივ მოხეტიალეს და უცხოს, უთვისტომოს ნიშნავს, მაგრამ მასთან სულიერ დატვირთვას იძენს: „მოიგონებდეთ ყარიბ მგოსანსაც“ („ბედი ქართლისა“), „შემობრალეზ შენსა ყარიბსა ძმასა“ (*წერილი III* მაიკო ორბელიანისადმი). ამ სიტყვის გამო უნდა ითქვას, რომ კლასიკურ ენაში იგი ობლის სინონიმია უნიკალობის და ერთადერთობის აზრით: „ლარიბი მარგალიტი“, „(ძვირფასი) თვალნი, ლარიბად ქებულნი“ (რუსთველი) „ვით მარგალიტი ობოლი“ (კვლავ რუსთველი).

\*\*\*\* ილია ორბელიანისა და ბარათაშვილის საბედისწეროდ ურთიერთობა პოეტის სიკვდილის შემდეგაც გაგრძელდა: სწორედ ილიას მოუხდა დაედო ქვა პოეტის ობოლი საფლავისთვის განჯაში, სადაც იგი მისი გარდაცვალების შემდეგ მაზრის უფროსად დაინიშნა. თავად ილია ორბელიანი 1853 წელს რუსეთ-თურქეთის ომში დაიღუპა.

### დამოწმებანი:

**ბარათაშვილი 1968:** ბარათაშვილი ნ. თხზულებანი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1968.

**დავითიანი 1931:** გურამიშვილი დ. თხზულებათა სრული კრებული. ტექსტი, გამოკვლევა, ლექსიკონი ალ. ბარამიძისა და ს. იორდანიშვილის რედაქციით. ტფ.: „ქართული წიგნი“, 1931.  
**ილია ორბელიანი 1991:** რვა თვე შამილის ტყვეობაში. თბ.: 1991.  
**ძეგლები 1967:** ძველი ქართლი აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. II, თბ.: „მეცნიერება“, 1967.

**Zurab Kiknadze**

## The Genealogy of „Merani“

### Summary

It is known that the stimulus for the creating of „Merani“ was the ordinary fact – the captivity of poet's close relative and friend Ilia Orbeliani in Dagestan. The poem was written as if its author were Ilia („Look, what thinks the poet instead of Iliko“). The fictive hero of „Merani“, the captive officer, speaks about the freedom, „overstepping of border of Fate“, which are existential categories, the signs of the inner experience, as the whole language of the poem, they have only formal relation with the passions and experience of an ordinary man as was the Dagestan captive. The captivity and escaping (or liberating) from it which could be experience of any warrior echos in the imagination of the poet to his real aspirations: the poet feels himself as a captive and alien in the native country and society and tries to break the fetters which ties him up. This is the theme of „Merani“ and the same theme is elaborated openly or in hidden form in the letters to his close friends. This experience, especially, sitting in the pit, could change the mentality of the captive officer, but he continues to be the same what he was. Another captive, the habitant of the pit, in 18<sup>th</sup> century, was made a poet through this very experience. It was David Guramishvili. But his name and course of life still unknown at that time for author of „Merani“ and for Georgian society at all.

თამარ შარაბიძე

### რომანული ეპიზოდი

(ნიკოლოზ ბარათაშვილის მიერ ნახჭევანში დანერგილი ბოლო ორი ლექსის შესახებ)

წერილის სათაური განაპირობა სასულიერო მწერლობაში გაჩენილმა ე.წ. „რომანულმა ეპიზოდებმა“, რომელთა გადმოცემა მწერლის მიზანს არ წარმოადგენდა, მაგრამ ჰაგიოგრაფიაში ეს ეპიზოდები მაინც გაჩნდა სხვადასხვა მიზეზის გამო; ძირითადად — წმინდანის ავტორიტეტის წარმოსაჩენად. ე.ი. „რომანული ეპიზოდები“ ნამდვილად მომხდარი, ცხოვრებისეული, სატრფიალო, ამბებია, ნაწარმოებში არათვითმიზნურად გაჩენილნი. ისინი ძალიან მოკლედ და მშრალად ასახავენ იმ ფაქტებს, რომელთა მიღმა დიდი ვნებათაღელვა იმალება. ჩვენ ეს სახელი ვუნოდეთ ასევე ცხოვრებისეულ, კერძოდ, სატრფიალო ეპიზოდებს, რომელთა გახმაურება მწერალს ან არ სურდა, ან არც უცდია, მაგრამ შემთხვევით გაჟღერებულმა ან მშრალად ნათქვამმა ფრაზამ ამბის მიღმა განცდა, ლეღვა, ვნება და დარდი დაგვანახა. ამჯერად „რომანული ეპიზოდი“ ბარათაშვილის ნახჭევანიდან გამოგზავნილ წერილსა და პოეტის ბოლოდროინდელ, შეიძლება ითქვას, უკანასკნელ, ორ ლექსში დავინახეთ.

ოთხი თვე — 1844 წლის ნოემბრის ბოლოდან 1845 წლის მარტის დასასრულამდე — ნიკოლოზ ბარათაშვილმა უცხოეთში, ნახჭევანის მაზრაში, გაატარა. ეს იყო სამშობლოდან პირველი მოშორება, განპირობებული ოჯახის რჩენის მიზნით. ბარათაშვილი, ერთი შეხედვით მხიარული, ცოტა ცინიკურიც და დროსტარების მოყვარე, ოჯახისთვისაც ისეთივე თავდადებულია, როგორც სიყვარულისთვის. არაპოეტური სერიოზულობით ეძებს სახელმწიფო სამსახურს, თანახმაა თითქმის ყველაფერზე, რადგან სახლში უიმედობით ლოგინად ჩავარდნილი, დამბლადაცემული მამა ჰყავს, დარდით შეპყრობილი, არც თუ ისე მოხუცებული, სულ 50 წლისა, და სილატაკეში მყოფი ოჯახის წევრები, უკიდურეს გაჭირვებაში ჩავარდნილნი. ნახჭევანის მაზრის მმართველად ლევან მელიქიშვილი ინიშნება. ნაცნობ-მეგობრები ეხმარებიან, შუამდგომლობენ ბარათაშვილის ოჯახს და ნიკოლოზსაც მაზრის მმართველის მოადგილედ „უშვებენ“, „ვითომდა უშვებენ“, სინამდვილეში მიყრუებულ პროვინციაში ტყუილად ამსახურეს ოთხი თვე, აუტანელ პირობებში, გაუსაძლის გარემოში, და როცა ლევან მელიქიშვილი

ნახჭევანიდან ნამოვიდა, გაირკვა, რომ ნიკოლოზ ბარათაშვილი ამ თანამდებობაზე არც კი დაუნიშნავთ. იგი უკან გამიწვიეს თბილისში. ძალზე შეურაცხმყოფელია!..

ძნელი იქნებოდა სამშობლოდან, თბილისიდან, ნაცნობ-მეგობრებისაგან მოშორება. „სამი თვეა აქა ვარ და ძალღად არავინ მახსენა“, — ახლობლების უყურადღებობას განიცდის პოეტი და ჩივის მაიკო ორბელიანთან, — „ეჰ! მაგის დარდაც გაუძღებ! აღარც მე მცალიან ვისთვისმე; ახლა მე ჩემი თავი ხელმწიფობას და საზოგადოებას შევსძღვენ, სულ ხომ ყმანვილობა არ იქნება, დრო არის რიგიანის სამსახურისა, თქვენც გეყოფათ ბუზების ხოცვა...“; სერიოზული მიზნები აქვს, მუშაობა სწადია, მაგრამ მაინც ხინჯად აქვს გულში — „როგორც ერთ ქალს უბრძანებია, ... აქ მოგვწყინდნენ და გავყარეთო!“ ერთ ქალს ვინლა ჩივის, ის აკვირვებს, რომ მანანა ორბელიანი მოკითხვასაც არ უთვლის. მიზეზი ნათელია — „ახლა ჩვენ ვილას მოვავაგონდებით, ვილაც ორი ტლუ ბიჭი გდია ნახეჩევანში. — ახლა ცა ახალია, ქვეყანა ახალია და მოდამი ოთხმოცის წლის კაცები არიან“ (ბარათაშვილი 1968: 194). ძნელი ამოსაცნობია, რას გულისხმობს ამ ბოლო ფრაზაში, მაგრამ გული კი სწყდება, რომ ყურადღებას აღარ აქცევენ.

ასეთი წვალებით გატარებული დღეები ნახჭევანში და დაუფასებელი შრომა... დაუფასებელი იმ „ხელმწიფობისა და საზოგადოებისგან“, რომელთათვისაც თავის „შედგენა“ ჰქონდა გადანყვეტილი... თითქოს არც არის გასაკვირი, რადგან ბედი არც მაშინ სწყალობდა, არც მანამდე და არც მას შემდეგ; სამაგიეროდ კი, სამაგიეროდ ყოველთვის, და მათ შორის — ნახჭევანშიც, მის მხარეზე ყოფილა მუზა; თუმცა, სამწუხაროდ, ბარათაშვილის ბოლოდროინდელი ლექსები, ნახჭევანსა და განჯაში დანერგილი, არ შემონახულა; ისინი არც ერთ ხელნაწერ კრებულში (მაიკო ორბელიანის, ეკატერინე ჭავჭავაძის, თავად ბარათაშვილის, გრიგოლ ორბელიანის) არ არის შესული. თითქმის ყველა დაიკარგა, გარდა ორისა. ერთია „დამქროლა ქარმან სასტიკმან“ (ავტოგრაფი შენარჩუნდა, რადგან იგი ბარათაშვილს მაიკო ორბელიანისათვის გაუგზავნია წერილთან ერთად 1845 წლის 9 თებერვალს) და მეორე — უფრო ადრე დანერგილი, ისიც ნახჭევანში ამავე წლის 10 იანვარს — „მადლი შენს გამჩენს“ (ლექსის ავტოგრაფი არ შემონახულა; იგი ილია ჭავჭავაძემ გამოაქვეყნა „საქართველოს მოამბეში“ — 1863 წ. 2).

ორივე ლექსში ფიგურირებს სატრფო, ერთში კი — სატრფოს დაკარგვით გამოწვეული უბედობა; უბედობისა არ გვიკვირს, უბრალოდ გვანტერესებს, ამჯერადაც ჰყავს თუ არა ლირიკულ სატრფოს ადრესატი, რამდენად ძლიერია პოეტის გრძნობა მისდამი და განსხვავდება თუ არა მხატვრული თვალსაზრისით ეს ლექსები ადრეული სატრფოალი ნიმუშებისაგან. ლექსის — „მადლი შენს გამჩენს...“ — მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, სატრფო ლამაზი, წყნარი, მავთვალეა ქალია და ძნელად თუ მიესადაგება პოეტის მუდმივ მუზას, ცისფერთვალა ეკატერინე ჭავჭავაძეს, რომელიც ამ დროს დიდი ხნის გათხოვილია (1839 წ), დარღვეულია აგრეთვე მათი მეგობრობაც, რომელიც ეკატერინეს გათხოვების შემდგომ აღდგა და რამდენიმე ხანს გრძელდებოდა (1840-1841 წწ). სატრფოს მშვენიერ, „ცისა ფერის“ თვალებს ლექსში შავი თვალეები ცვლის, ამაღლებულ განწყობას კი, ბარათაშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, — მდაბიური და „როგორღაც ფიქრში მოსული“. ლექსი თავისი საზომით (16-მარცვლიანი დაბალი შაირით, „მე ვარ და ჩემი ნაბადის...“ ხმაზედ თქმული) და ხალხური ლექსისათვის დამახასიათებელი ინტონაციით საგრძნობლად განსხვავდება ეკატერინე ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი, დახვეწილი, ცოტა ფილოსოფიური, უფრო მეტიც — არქაისტული, მაღალი სტილის მეტყველებისაგან. პოეტის ადრესატი ან სხვა არის, ან — არავინ. თუ არსებობს ეს სხვა და იქაურია, ნახჭევანელი, მაშინ კიდევ უფრო მკვეთრი ხდება მინიშნება უცხოეთში, სატრფოს ქვეყანაში, დროებით მყოფი მგზავრისა:

ყარიბი ვინმე მოვსულვარ, სოფლისა მუშა სანყალი,  
ამხანაგად მყავს ნაბადი, ძმობილად — ბასრი ხანჯალი.  
(ბარათაშვილი 1968: 134)

ნახჭევანიდან მაიკო ორბელიანთან გამოგზავნილ წერილებში გამოკრთის ერთი იქაური ქალის სახე, მაგრამ მხოლოდ და მხოლოდ გამოკრთის და უფრო მეტის თქმის საშუალებას არ გვაძლევს. პოეტი მის შესახებ წერს: „ახლა ნახეჩევანში ერთი ახალი ლექსია, თვრამეტის წლის ქალის ნათქვამი, რომელსაც სახელად გონჩა-ბეგუმ ჰქვია; ხანის ქალია, ძალიან ლამაზი და მარილიანია; ბევრში წარმოგიდგენთ ორლოვის ცოლს. საცოდავი დამწვარია თავის ქმრისაგან და ახლა იმასთან აღარ არის და ცდილობს რომ გაუმოს; სანყალი თორმეტის წლისა ყოფილა, რომ ძალად გაუთხოვებიათ. — ამათი ამბავი რომ იცოდეთ, ერთი კარგი რომანია, — ამ ლექსში თავის თავს სტირის; ერთს ადგილას ამბობს: ჩემო მშვენიერო ბახჩაო, მინდა მოვიდე, ვიმუშაიბო შენს შადრევანთან, შენს ყვავილებთან, მაგრამ მეშინიან, რომ ჩემი ქმარი იქ არ იყოსო. — ამ ლექსს დავანერინებ და თავის თარგმანით გამოგიგზავნი. მგონია სათარამ ეს ხმა უნდა იცოდეს, კარგი ხმა არის“ (ბარათაშვილი 1968 : 194). სათარა ცნობილი ირანელი მომღერალი ყოფილა, აღმოსავლეთის ჰანგების დიდოსტატი. ნიკოს ძალიან უყვარდა მუსიკა და დიდ პატივს სცემდა სათარას ხელოვნებას; მისი დის — ბარბარე ვეზირიშვილის — თქმით, სადაც კი წავიდოდა, სათარა ყველგან თან დაჰყავდა თურმე.



ნერილის მესამე გვერდის არშიაზე მინერილია ლევან მელიქიშვილის ხელით: „ტატო დღე და ღამე იხვეწება, თუ ღმერთი გნამს გააშვებინე ქმარიო, მე, როგორც დამჯდარი კაცი, არა ვშვრები“ (ბარათაშვილი 1968 : 194). მაზრის უფროსის ეს მინაწერი გონჩა-ბეგუმს ეხება. ჩანს, ნიკოლოზ ბარათაშვილის დაინტერესება ამ ქალბატონით საკმაოდ სერიოზულია და, თუნდაც წარწერა სახუმარო ყოფილიყო, პოეტის დამოკიდებულება სცილდება ხანის „ლამაზი და მარილიანი“ ასულის პოეზიით გამონეულ ხიბლს.

ამგვარადვე უნდა აღექვა ბარათაშვილის წერილი მაიკო ორბელიანსაც და თუმცა მისი პასუხი ტატოსადმი აღარ არის შემორჩენილი (ბარათაშვილის არქივი მისი სიკვდილის შემდეგ, სანამ პოეტის დედა და ილია ორბელიანი ჩავიდოდნენ განჯაში, განადგურდა; 1844-1845 წლების ნაწარმოებებიცა და წერილებიც — გრიგოლ ორბელიანის, ეკატერინესი, მაიკო ორბელიანის და სხვათა — გაიბნა და დაიკარგა); ბარათაშვილის შემდეგი წერილიდან, რომელიც კვლავ ნახჭევანიდან არის გამოგზავნილი, ვიგებთ, რომ მაიკო დაინტერესებულა ამ ამბით და გონჩა-ბეგუმი თავისი ძმობილის სატროფოდ თუ არა, გატაცებდა მაინც მიუჩნევია. სწორედ ამის უარყოფას ცდილობს ბარათაშვილი, როდესაც წერს: „საყვარელო დაო, მაიკო! დიდად ვნუხვარ, რომ ვერ გამოიცან ჩვენი მოქმედება. მე კიდევ შევარიგე ცოლ-ქმარიო“ (ბარათაშვილი 1968 : 195).

1844 წლის 10 იანვრიდან — ილია ჭავჭავაძის მიერ ლექსის, „მადლი შენს გამჩენს“, დაწერის თარიღად მიჩნეული დროიდან — ამავე წლის 9 თებერვლამდე — მაიკო ორბელიანის წერილზე მითითებულ თარიღამდე — ერთი თვეც არ არის გასული და მკვეთრად იცვლება პოეტის განწყობა; კვლავ სახეზეა უიმედობა, სატროფოს დაკარგვით გამოწვეული; აღარ ჩანს სილაღე, რომელსაც ლამაზი ქალის ხილვა იწვევს. მართალია, განცდა იმ ტრაგიზმს ვერ აღწევს, რომ პოეტი „უენო მსხვერპლად“ („მიყვარს თვალები მიბნედილები“, 1942 წ.) მივიჩნიოთ, მაგრამ ვფიქრობთ, ხელახალი იმედგაცრუების კვალი ლექსში ნამდვილად შეიგრძნობა.

ძნელი სათქმელია, ჰქონდა თუ არა ბარათაშვილს გრძნობა გონჩა-ბეგუმისადმი და მიუძღვნა თუ არა მას „მადლი შენს გამჩენს, ლამაზო“, მაგრამ ერთი კი ცხადია, ნახჭევანში დაწერილ მეორე ლექსში — „დამქროლა ქარმან სასტიკმან“, რომელიც იმავე საზომით არის შესრულებული, რომლითაც ერთი თვით ადრე დაწერილი „მადლი შენს გამჩენს“, კვლავ ჩნდება დიდი სიმძიმე და უიმედობის განცდა. სასტიკი ქარი პოეტს სიცოცხლის დამატკობელ ყვავილს ნაართმევს, ციური ცვარით დანამულს, მის ადგილს კი „უჟამო დრო“ ცრემლით შეცვლის:

დამქროლა ქარმან სასტიკმან, თან წარმიტანა ყვავილი,  
მაცხოვრებელი სიცოცხლის, სუნნელებითა აღვსილი!  
იგი ნიადაგ ციურთა ცვართაგან იყო ნამილი;  
დრომ უჟამურმან ან ცრემლით შესვარა მისი სახელი!

(ბარათაშვილი 1968 : 135)

ლექსი თავისი განწყობითა და მსოფლხედვით გვახსენებს ბარათაშვილისავე ნაწარმოებს — „ვპოვე ტაძარი“, დაწერილს 1841 წელს, როცა პოეტს საბოლოოდ გადაეწურა ეკატერინე ჭავჭავაძისაგან საპასუხო სიყვარულის იმედი. ბარათაშვილი არც აქ ღალატობს თავის მიერ წინა წლებში უკვე ჩამოყალიბებულ, შეიძლება ითქვას, დაკანონებულ ხედვას სიყვარულის ღვთაებრიობის შესახებ და ამ გრძნობას ამჯერადაც „ციური ცვარით“ დანამულს წარმოგვიდგენს, ისეთივე ენობრივი ფაქტურით, როგორითაც სხვა ლექსებია დაწერილი, ლირიკოსის მნივნილოვანი ენით. ბარათაშვილის სტილში პოეტის მხოლოდ ზოგიერთი ლექსი არ „ჯდება“ — ერთ-ერთი მათგანია „მადლი შენს გამჩენს“ — რასაც ფოლკლორის გავლენით ხსნიან (არ გამოვრიცხავთ ცხოვრებისეულ სიახლესაც, რაც გავლენას ახდენს ლექსის განწყობაზეც და საზომზეც; ხოლო, როცა სიახლე ქრება, პოეტიც თავისივე ჩვეულ სტილში ექცევა). ამას ვერ ვიტყვით მეორე ლექსზე — „დამქროლა ქარმან სასტიკმან...“ — რომელიც ისეთივე საზომითაა დაწერილი, როგორითაც — „მადლი შენს გამჩენს“, მაგრამ პოეტის სხვა ლექსთა სტილისგან ვერაფრით განასხვავებ. ბარათაშვილის შემოქმედებას პოეტური მეტყველების მხრივ აჩვენია ქართული ჰიმნოგრაფიის, ზოგადად — ძველი ქართული ლიტერატურის, დიდი გავლენა. ეს გავლენა ძალზე თვალსაჩინოა ბოლო ლექსშიც.

„დრომ უჟამურმან ან ცრემლით შესვარა მისი სახელი!“ (ბარათაშვილი 1968 : 135) — ამ სტროფმა შეუძლებელია არ გავგახსენოს ცნობილი ნაწყვეტი, ღვთისადმი მიმართვა „ვეფხისტყაოსნიდან“:

... ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად.

(რუსთაველი 1966 : 826)

„ვეფხისტყაოსნის“ „უჟამო ჟამში“ ანუ „უდროო დროში“ თუკი ღმერთი იგულისხმება და ეს ცხადზე ცხადია ღვთის სახელთა განმარტების კატაფატიკურ-აპოფატიკური მეთოდის საფუძველზე, ბარათაშვილის სიტყვებშიც — „დრომ უჟამურმან“ — უფალი ხომ არ უნდა

დავინახოთ?! რომელი უფრო სწორია — ავი დრო (როგორც ჩვენ ტრადიციულად გვესმის) ცვლის სიყვარულის ადგილს ცრემლით, თუ — ღმერთი?

ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვის“ მიხედვით რომ ვიმსჯელოთ, პოეტი სწორედ უფალს ევედრება „ვენების ქართაგან დაცვას“ და „მყუდროების სადგურს“. ე.ი. ღმერთი განსაზღვრავს ადამიანის ბედს და არა — დრო. ღმერთი კი „უჟამო ჟამია“ ანუ „უჟამური დრო“. ისე რომ, შესაძლებელია ბარათაშვილის სიტყვებში — „დრომ უჟამურმან“ — ქართული, ტრადიციული, ქრისტიანული მსოფლხედვისათვის დამახასიათებელი, ღვთის სახელთა გადმოცემის საუკუნოვანი გზა დავინახოთ. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება არც რომანტიკოსებისათვის ყოფილა უცხო, რადგან იგი მუდმივად აისახებოდა ტრადიციულ მხატვრულ აზროვნებაში; მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს ერთი რამაც — ღვთისა და სოფლის დუალიზმის არსებობა, რაც ასე თვალსაჩინოა ორივე პოეტთან. რუსთაველთან სანუთრო უპირისპირდება უჟამოს, სოფელი — ღმერთს; ღმერთი მფარველობს სოფლისგან განანირს:

ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!...  
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განანირსა.

(რუსთაველი 1966 : 940)

უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ სანუთრო და სოფელი ისევე, როგორც ცა, ჟამი და ბედი, რუსთაველთან დასაძლევია, განგება კი — ვერა. განგება ღვთის ნებაა: „განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქნების“ (რუსთაველი 1966 : 188), „უგანგებოდ ვერას მიზმენ“ (რუსთაველი 1966: 1027), „განგებაა არ დავრჩები, ლახვარია ჩემთვის მზანი“ (რუსთაველი 1966: 1027), „არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა“ (რუსთაველი 1966 : 786).

ბარათაშვილთანაც ჩნდება სანუთრო და ბედისწერა (შავი ყორანი ხომ ავი ბედის პერსონიფიკაციაა); პოეტი კი არასოდეს უშინდება მათ:

მწუხრი გულისა — სევდა გულისა — ნუგეშსა ამას შენგან მიიღებს,  
რომ გათენდება დილა მზიანი და ყოველს ბინდსა ის განანათლებს.

(ბარათაშვილი 1968 : 89)

ჩვენ წინაშე კიდევ ერთხელ ისმება კითხვა: რას უნდა ნიშნავდეს „დრომ უჟამურმან“ — ავ ბედს, რომლის პერსონიფიკაცია შავი ყორანია, თუ განგებას, ღვთის ნებას?

ჩვენი აზრით, ავი ბედის სახე ლექსში სასტიკი ქარია, „უჟამურ დროს“ კი განგების მნიშვნელობა ენიჭება; თანაც არ დაგვავიწყდეს, რომ ბედის დაძლევა „ვეფხისტყაოსანში“ რეალურად წარმოჩნდება, ბარათაშვილთან კი მხოლოდ ბედთან ბრძოლა და მისი გადალახვის იმედი ჩანს; განგება და „მხვედრი“ კი თუმცა განსხვავდება ერთმანეთისაგან, მაგრამ მათ შორის მკვეთრი ზღვარი არ იკვეთება. სწორედ ეს გარემოება გვაძლევს საშუალებას, რომ პოეტის სიტყვებში — „დრომ უჟამურმან“ — ღმერთი და განგება დავინახოთ. რეალურადაც უბედობა ბარათაშვილს განგებად გადაეცა.

იგივე შეიძლება ვთქვათ გონჩა-ბეგუმზეც. სამწუხაროა, უბედობაა, რომ მისი ლექსის არათუ მხოლოდ ბარათაშვილისეული თარგმანი, მაიკო ორბელიანისადმი დაპირებული, აღარ არსებობს (შესაძლებელია, რომ მისი თარგმნა ვერც მოასწრო ბარათაშვილმა, იმდენად მოკლე დროში დატოვა ნახჭევანი), არამედ პოეტი ქალის სახელიც კი გამქრალია და მას არავინ იცნობს თვით ნახჭევანშიც; არავინ იცნობს ქალს, რომლის შემოქმედებით ქართველთა „პირველი“ პოეტი დაინტერესდა და თარგმანი იწება. ჩვენამდე კი მხოლოდ ყვავილის „დანაჭკნობმა“ ფურცლებმა მოაღწია, რომლებმაც მაინც დაგვატკბო, რადგან ეს ყველაფერი ბარათაშვილის „მოძულეებულ“ სიცოცხლეს ეხება:

ანცა თუ სადმე ვიხილავ მისს ფურცელს, მისსა დანაჭკნობს,  
მოძულეებული სიცოცხლე მყისვე კვალადცა დამატკბობს.  
მაგრამ მსწრაფლადავე გახშირდნენ მწარენი ჭირნი გულისა,  
რა ფიქრთა წარმოუდგებათ დაკარგვა სიხარულისა.

(ბარათაშვილი 1968 : 135)

მაიკო ორბელიანისადმი მიწერილ წერილში „შემთხვევით“ (თუ საგულდაგულოდ) გაჟღერებულმა რამდენიმე წინადადებას და პოეტის ორმა უკანასკნელმა ლექსმა საშუალება მოგვცა გონჩა-ბეგუმზე, 18 წლის ნიჭიერ პოეტ ქალზე გვესაუბრა, ხანის „ლამაზ და მარილიან“ ასულზე; მისი სახელი „ავმა დრომ“ გააქრო, მაგრამ ბოლომდე მაინც ვერ მოსპო; „განგებამ“ ის ქართველი პოეტის, დიდი პოეტის, გრძნობებსა და ფიქრებში შემოგვინახა.

**დამონებანი:**

**ბარათაშვილი 1968:** ბარათაშვილი ნ. *თბ ზუღეზანი*. დაბადების 150 წლისთავისადმი მიძღვნილი. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1968.  
**რუსთაველი 1966:** რუსთაველი შ. *„ვეფხისტყაოსანი“*. შოთა რუსთაველის დაბადების 800 წლისთავისადმი მიძღვნილი. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

**Tamar Sharabidze**

**Romanesque Episode  
(concerning two last poems written by Nikoloz Baratashvili in Nakhichevan)**

**Summary**

The title of this letter – “Romanesque Episode” – is conditioned by episodes occasionally appeared in the religious literature as the result of description of a certain fact and having the same title, transferring of which was not proposed by writer. Under this title we understand the reality developed in the fiction and in particular – love episodes, which could be caused by a concrete fact and real feeling.

Two last years of Nikoloz Baratashvili’s life and particularly the period spent in Nakhichevan from November 1844 to March 1845 are described in this letter and two poems created in this period are analyzed here. Our purpose is to compare these two poems – “The Strong Wind Blew At Me” and “God Bless Your Parent”- with poems of the previous period and to establish whether they correspond to Baratashvili’s stylistic peculiarity and the writer’s whole creature.

Analyzing the poems we see that the poem “God Bless Your Parent” differs from other Baratashvili’s love poems and from the high-style lexicology typical for the poet by its intonation distinctive for folk poetry, which, from our point of view, should indicate to the fact that the addressee of his love poetry has changed. The letter is certain attempt to establish this addressee who as we think is Goncha –Begumi – the daughter of Nakhicheveni Khan.

Baratashvili writes about this woman to his friend – Maiko Orbeliani in his letter sent from Nakhichevan. From this letter we find out that Goncha-Begumi was 12 years old, when she was forced to marry. She was 18 years old when she decided to divorce from her husband; Baratashvili was also very interested in her divorce. He asked his friend – the governor of Mazra – to allow this divorce. Goncha-Begumi wrote poems, which were very popular and often sung in Nakhichevan. Baratashvili also liked these poems and promised his friend – Maiko Orbeliani – to translate them and to send them to her. Along with the letter the poet sent to Maiko his new poem “The Strong Wind Blew At Me”. It is written in the same style of Baratashvili’s other poems. Influence of the ancient Georgian literature is evident in this poem.

And in particular, we think the last line of the poem – “Hard time covered her name with tears” – is connected with appeal to the God in the “Knight in the Panther’s Skin”, where the God is shown as “the sunny night” and “perpetuity”. Using cataphatical and apophatical method for explanation of God’s name, we think it to be reasonable to understand also Baratashvili’s words “perpetuity” as the God and not as the hard time, as we traditionally understand. We think that the doctrine of Pseudo-Dionysius the Areopagite was not strange for romanticists too, because of the fact that it finds expression in the traditional poetical thinking.

The dualism of God and world existing in the “Knight in the Panther’s Skin” is evident in this line of the poem, where the moment is opposed to the perpetuity, the world – to the God and the God protects the world’s sacrifice. The moment and the perpetuity as well as the sky and the fortune are surmountable but the destine is not. The destine in Baratashvili’s poem can be understood in two ways: personification of the bad fortune can be the black raven and the destine, which is the will of God. Surmounting of the fortune is divine prediction. The bad fortune is presented in the poem as strong wind and the “perpetuity” has the meaning of destine.

ლადო ასათიანი

ლადო ასათიანს თავის უბის წიგნაკში ჩაუწერია: „რა იქნებოდა ტოლსტოისა და გოეთეს ხნის ბაირონი, პუშკინი, ბარათაშვილი ან ლერმონტოვი“... (ასათიანი 1988: 122). თავადაც ადრე წასულთა ხვედრი გაიზიარა. გასაოცარი იყო ამ თაობის ბედისწერა. ომში დაილუპნენ: მირზა გელოვანი, ვლადიმერ უბილავა, გიორგი ნაფეცვარიძე, სევერიან ისიანი, ალექსანდრე საჯაია სვანეთში, მეგობართან – რევაზ მარგიანთან — სტუმრად მყოფი მოულოდნელად გარდაიცვალა ფილტვების ანთებით. ასე ერთმანეთის მიყოლებით დაკარგა ქართულმა პოეზიამ „ოქრობიჭები“, როგორც გალაკტიონი მოიხსენიებდა მათ სიცოცხლეშივე. ეს იყო განწირულობის ნიშნით აღბეჭდილი თაობა. ამაზე იტყვის გულისტკივილით მათივე თანატოლი, მწერალი ლადო ავალიანი: „მანც საკვირველია ის ბედი და უბედობა, რაც ჩვენს თაობას დაჰყვა. სამწერლო ასპარეზზე გამოსული ახალი თაობის სამი მეოთხედი რომ 22-25 წლის ასაკში განადგურებულიყოს, მეორე ამგვარი შემთხვევა ქართულ მწერლობას არ ახსოვს“ (ავალიანი 1972: 3). ამ თაობამ ახალი სიცოცხლე შემოიტანა ქართულ ლექსში, რომელიც ქანცგანყვეტილი იყო ნაძალადევი რიტორიკისაგან. მათი ლირიკული ტექსტები იყო ჩინებული შენაკადი იმ დიდებული პოეზიისა, რომელიც, წინააღმდეგობების მიუხედავად, მანც შეიქმნა 30-იან წლებში.

პირველი ლექსი ლადო ასათიანმა ქუთაისში გამოაქვეყნა (1935), თანამშრომლობდა გაზეთებში: „ლიტერატურული გაზეთი“, „ახალგაზრდა კომუნისტი“, „მუშა“, „ნორჩი ლენინელი“; ჟურნალებში: „მნათობი“, „ოქტომბრელი“, „პიონერი“ და სხვ. 1938 წლიდან საცხოვრებლად თბილისში გადმოვიდა. აქ მოეყარა თავი ნიჭიერ ახალგაზრდა თაობას (ა. საჯაია, რ. მარგიანი, ლ. ასათიანი, მ. გელოვანი, გ. კალანდაძე, ა. შენგელია, კ. ხიმშიაშვილი, გ. ჯაბუშანური, ნ. ავაშვილი). 1939 წელს ლადომ ლექსი გამოაქვეყნა ჟურნალში „ჩვენი თაობა“. ამას მოჰყვა სხვა ლექსები მომდევნო ნომრებში. ამიერიდან თბილისი იქცა მისი პოეტურ-მოქალაქეობრივი სიყვარულის სიმბოლურ ცენტრად, რომელიც, ცნობიერად თუ იმპულსურად, ავსებდა მას შემოქმედებითი ენერჯით. პირველი მნიშვნელოვანი წერილი, რომელიც მის შემოქმედებაზე დაინერა, სიმონ ჩიქოვანს ეკუთვნოდა. „მოამაგის ხელით და კეთილი გულით გახლდათ დაწერილი, მტრულ კრიტიკას ერთხელ და სამუდამოდ გზას უჭრიდა და მზის სინათლეზე ფრთხილად გამოჰყავდა პოეტი“ (ლებანიძე 1986: 9), — წერდა მურმან ლებანიძე.

ლადო ასათიანი არ ეკუთვნოდა „ქართული საბჭოთა ლიტერატუროკრატის ბირთვის“ (ანდრიაძე 2004: 43). სამშობლოს თემა, მისთვის ესოდენ გამორჩეული, არ განზოგადებულა „დიადი სამშობლოს“ თემად. იყო ერთი პარადოქსი: 30-იანი წლების მიწურულიდან აღარ იკრძალებოდა პატრიოტული, ისტორიული თემატიკა. მოახლოვებული ომის სამიშროებამ განაპირობა ნაციონალური ნარატივის „დაშვება“ (სამშობლო, როგორც დიდი სამშობლოს ნაწილი, ზ. ც.), რაც პოეტებმა ქართული პოეზიის სასიკეთოდ გამოიყენეს: საქართველოს სადიდებლად ბევრი შედევრი შექმნეს, რომელთა შორის ლადო ასათიანის ლირიკულ ტექსტებს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს (თუმცა, ისიც გვახსოვს, ლადო ასათიანის ლირიკული კრებული „წინაპრები“ ამ სახელწოდებამ რომ იმსხვერპლა — რა დროს წინაპრებიო... — ესეც პარადოქსების ქვეყნის სტილი იყო). საინტერესო დასკვნას აკეთებს ამასთან დაკავშირებით ბელა ნიფურია: „ნაციონალური ნარატივის კულტურის სივრცე საკმაოდ ვრცელია და მოიცავს რამდენიმე ათწლეულის ქართულ კულტურას, ნაციონალ-რეალისტური რეორიენტაციის გზით ამ სივრცის მონიშვნა სრულიად მიზანმიმართულად ჯერ კიდევ 20-იანი წლების ბოლოდან დაიწყო ქართველმა სიმბოლისტებმა. 40-იანი წლებისათვის, ლადო ასათიანის თუ იოსებ ნონეშვილის პოეზიაში, უკვე ნათელი ნიშნები გვაქვს ამ კულტურისა“ (ნიფურია 2005: 18).

ლადო ასათიანის ნაციონალურ ნარატივს, მის ამაღლებულობას განსაზღვრავს გულწრფელი, იმანენტური პათოსი, ღრმად განცდილი. ამიტომაც და ამდენად არის საგრძნობი და გაუხუნარი მისი ემოციების აუთენტურობა, „წრფელი გული“, როგორც თავად იტყოდა. „ჩემი ქვეყნის ოქროყანავ“, „ჩემი სამშობლო“, „რუსთაველის პროსპექტი“, „არ ვიცი ასე რამ შემაყვარა“, „საქართველო იყო მათი საოცნებო სახელი“, „ლექსმწერი შემოდგომის სურათები“, „სუმბული“ და სხვა, — ეს ის ლექსებია, რომლებშიც განფენილია ჭაბუკი ლადოს პოეტური სული, მისი უშურველი დამოკიდებულება სამშობლოსადმი.

ლადო ასათიანის შემოქმედების ბოლო წლები (1940-1943) უმძიმესი იყო მთელი ქართველი ერისათვის და თავად პოეტისთვის. „ვიცი, ჩემი ცხოვრება ხანმოკლე იქნება“ (ასათიანი 1988: 127), — წერდა იგი. ქართულ პოეზიაში მან შემოქმედის თავისუფალი სამყარო გაახშირნა, არას დაგიდევდათ „სოციალურ დაკვეთას“ და კონიუნქტურას. იმ წლების მომაბეზრებელ ლექს-

ქრონიკების სიმრავლეში ლ. ასათიანის პოეზიას სხვა განზომილება აქვს: „არ მეხარება პინდაროსის ბედი, ოდეს ტირანებისა და ცნობილ დიდკაცთა დაკვეთითა და გარიგებული ფასით რომ წერდა, საზიზღარია დაქირავებული პოეტი. სახარებას ქართული სიტყვისთვის უფრო ვკითხულობ, „ნეტარ იყვნენ გლახაკნი“ — ჩემი საქმე არ არის. ცხოვრება წარმართივით უნდა გიყვარდეს“ (ასათიანი 1988: 124). ამ პატარა ჩანაწერებშიც კარგად ჩანს ლ. ასათიანის პიროვნული და პოეტური სული: დაუცხრომელი სიჭაბუკე, სიცოცხლის განსაკუთრებული სიყვარული, აღტაცება ამქვეყნიური ყოფით, სილამაზით, ანმყოფი თუ წარსულით. მისი ლექსები გვაძლევს საფუძველს, ვიფიქროთ: ლ. ასათიანს საუკუნეც რომ ეცოცხლა, ჭაბუკური გზნება და სიცოცხლის ტრფიალი არ განელდებოდა მის პოეზიაში. რა იყო სიცოცხლისადმი ასეთი დამოკიდებულების მიზეზი? იქნებ, თავად მისი შინა სამყარო, ადამიანური ბუნება, გენეტიკურად თანდაყოლილი, ისტორიული მეხსიერებიდან გადმოცემული, რომლის სანყისი, ვინ იცის, წინაპართა რომელი თაობიდან მოდიოდა... ან, იქნებ, მოახლოებული, გარდაუვალი სიკვდილის შიშმა გაახელინა ფართოდ თვალები და უფრო აღმატებულად დაანახა მატერიალური სამყაროს მშვენიერება. „რუსთაველის პროსპექტზე ხეტიალი ნუ მომიშალოს ღმერთმაო“, — რუსთაველის პროსპექტი ამ მშვენიერების ცენტრი იყო, საიდანაც განუმეორებელი ხიბლით მოჩანდა ბარდნალა, აბასთუმანი, ქართლის მინდვრები...

მიუხედავად გარდაუვალი საბედისწერო განაჩენისა, რომელსაც რეალობა უმზადებდა, ყოფიერება მისთვის აბსურდამდე არ დასულა, არ გაუცხოებულა მისგან, მთელი არსით შეიგნობდა სიცოცხლით მონიჭებული ბედნიერების მცირედსაც, თითქოს ბოლომდე შეეცნოს სამყაროს იდუმალება. მისი პოეტური თვალსაწიერი მოიხელთებდა არა ქაოსით დამძიმებულ სამყაროებზე, არამედ საოცარ მშვენიერებას, სილამაზეს, სიმშვიდეს, რომელსაც მხოლოდ სიცოცხლის წყურვილის ამალგებულობა არღვევდა. სიცოცხლისადმი მისი ასეთი დამოკიდებულება, რომანტიკული აღმა-ფრენა ატავისტურია, სულისმიერი, უკუურნებელი. ამის საუკეთესო გამოვლენაა „სალაღობო“, ტექსტი, რომელშიც იკითხება სამშობლოზე, სიცოცხლეზე, წარსულზე, ანმყოფე ანთებული ადამიანი, პიროვნება, პოეტი... ტექსტი, სადაც დროთა კავშირი ურღვევია და მთავარი ანმყოფა, რომელშიც წამისყოფაც საკმარისია ამ კავშირის გასამთლიანებლად.

ლ. ასათიანმა ღმერთი სიყვარულისა და მშვენიერებისა თითქოს აქ იხილა, მიწაზე... ასე დაიჯერა მან, ასე ინამა; ამაში იყო ალბათ მისი ადამიანური ბედნიერებაც. სხვა, როგორ უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ გადასახლებაში მყოფი დედისადმი მიძღვნილ ლექსში, უაღრეს ტრაგიზმსა და ტკივილს ჩაენაცვლება აღმავალი განწყობა, მშვენიერისაკენ სწრაფვა. რეალურად მოახლოებული სიკვდილის მინიშნება, ეს უფრო ზოგადი განწყობილება გახლდათ (შდრ. ვაჟა-ფშაველას — „რა გულმა უნდა გაუძლოს, ამ მთების გულის ძგერასა?!). ამ ლექსში ლ. ასათიანი ბუნებრივი უშუალოებით გადადის ერთი განწყობიდან მეორეზე და უაღრესად დრამატიზებულ პოეტურ ეფექტს ქმნის. იგი თითქოს სუნთქვაშეკრულია ორი რეალობით: პირველი – შინაგანი ტრაგიზმი (რეპრესირებული დედა და შერყეული ჯანმრთელობა) და მეორე – გარესამყაროს მშვენიერება, სიცოცხლის არსის მშვენიერება, განჭვრეტილი ახალგაზრდა კაცის თვალთახედვით.

„თავს ზევით ძალა არ არისო“, — ხატოვანი ნათქვამია ქართულში. ლ. ასათიანი თავს ზევით ძალას პოულობს იმ კონკრეტული დროის უღმობელ არეალშიც კი:

საქართველოში როცა კვდებოდნენ,  
უფრო და უფრო ნუხდნენ ამაზე;  
ეჰ, ნუთით მაინც დაბრუნდებოდეს  
ჩვენი ბავშვობა და სილამაზე!..  
რადგან სიცოცხლე ასე ნავარდობს,  
სიკვდილის ყველა კარი დარაზეთ  
და იმ ბედნიერ დღეს გაუმარჯოს,  
როცა ჩვენ გავჩნდით ამ ქვეყანაზე.  
(საქართველოში)

სიცოცხლის უპირველესი დანიშნულება მისთვის მაინც მამული იყო. „რა ქართველი ხარ და რა ჭაბუკი, თუ მამულს თავი არ ანაცვალე?! ეს აწვალებდა ცოტენ დადიანს, მეც ქართველი ვარ და ეს მანვალებს“ („თქვენ გეუბნებით, ძმებო მგოსნებო“).

ამავე წელს შექმნა ლ. ასათიანმა სამი ბრწყინვალე ლექსი: „ქართლის გზაზე“, „კრწანისის ყაყაჩოები“ და „ყაყაჩო“. უჩვეულო ხიბლი მიაჩნდა მან ამ უმშვენიერეს ყვავილს. ყაყაჩოს მეტაფორებით ახალი სილამაზე შემოიტანა ქართულ პოეზიაში:

ჰეი, თქვენ, არაგველებო, გაუმადლარნო ომითა-  
თქვენს საფლავებთან მოსვლა და მუხლის მოდრეკა მომინდა.  
შავროხიანო ვაჟკაცი, ჭრილობა ხომ არ შეგხსნია?!  
ეს სისხლი არის, თუ მართლა ყაყაჩოების ცეცხლია?!  
.....

თუ არც ყაყაჩოს ცეცხლია და არც ახალი იარა,  
მა ეს ბებერი კრწანისი რა ძალამ ააბდლიალა?!  
ჰეი, თქვენ, არაგველებო, გაუმაძღარნო ომითა,  
თქვენს საფლავებთან მოსვლა და მუხლის მოდრეკა მომინდა.  
(კრწანისის ყაყაჩოები)

აქ ერთმანეთს ავსებენ ყაყაჩოებით მოფენილი მინდვრის თვალწარმტაცი ფონი და პოეტის წარმოსახვაში გაცოცხლებული დიდებულ წინაპართა სახეები. „ყაყაჩოს ცეცხლი“ მისთვის ვაჟკაცური ჭრილობის, უკვდავების, სიცოცხლის და სიკეთის სიმბოლოა

ჰეი, ძმობილო, შეხედე, რამდენი ყაყაჩო გაშლილა!..  
რაც უფლისციხეს გამოვცდით, უფრო და უფრო გახშირდა,  
მინდვრებს, გორაკებს, ფერდობებს ეფინება და ედება,  
გზაში ყაყაჩოს შეხვედრა სიკეთედ დაგვებედება.  
სულ ახალგაზრდა ვიქნებით, გული არ დაგვიბერდება!..

ლადო ასათიანის ყაყაჩოების ცეცხლი და ხიბლი ახალ-ახალი კონტექსტით და სახისმეტყველებით გაგრძელდა ქართულ ლირიკაში (ა. კალანდაძე, მ. ლებანიძე, მ. მაჭავარიანი).  
ლ. ასათიანი – სიცოცხლის ტრფიალი, პოეტური განწყობით ენათესავება ტ. ტაბიძეს და გ. ლეონიძეს (ამაზე მიუთითებდა გურამ ასათიანი), მაგრამ, სადაც დიდი სიყვარულია, იქ ტკივილი და ცრემლიც არის. პოეტი თავის ძვირფას ადრესატს, რომელიც მალე სამუდამოდ მარტო დარჩება, მომავლის გზას დაულოცავს:

ნუ მოისურვებ სხვა ქვეყნის ამინდს,  
გიყვარდეს მხოლოდ შენი მამული  
და თუ ტირილის დაგიდგეს ჟამი,  
მონახე ჩანგი და სალამური!  
იყავი მუდამ ასე წარმტაცი,  
არ შეარცხვინო შენი მანდილი,

გახსოვედს მუდამ შენი ვაჟკაცი  
ბნელ უკუნეთში გადავარდნილი!  
(ანდერძი)

„ბარდნალა“ (1940) ლექსი ფუძესა და ფესვებზე, მამულის პირველქმნილ გრძნობაზე, ხატოვნად წარმოაჩენს ლირიკული გმირის ცნობიერებაში დანაშრევე შთაბეჭდილებებს. ტექსტს რეფრენად გასდევს „რა კარგი იყო ბარდნალა“... ერთმანეთს ცვლიან სოფლური პეიზაჟი და ნატურმორტი: „აფთარი ზამთარი ან გაზაფხული – პირიქით“... „სოფელი ლარჩვალის და მენისქვილე დამხრჩვალის“. დრო, როგორც მინიერი ყოფის სისასტიკე, მწვავე დანაკარგის განცდას აღძრავს პოეტში:

ეჰ, რა იქნება ხელახლა  
დაიწყებოდეს თავიდან,  
რაც დროის დენამ შელახა,  
რაც დროსთან ერთად წავიდა!  
რა კარგი იყო ბარდნალა,  
როგორი სათაყვანები.

ეს 1940 წელია. ლ. ასათიანის დედა გადასახლებაშია და — ჯერ კიდევ ცოცხალი, დარდის და წუხილის ხმამალალი უფლებაც აკრძალულია. ლექსი ამ შემთხვევაში შეუდარებელი საშუალებაა, სრულიად მარტივი პოეტური ფრაზა, შეფარვით, საუკუნის ტკივილს დაიტევს:

შენ, მამაჩემო, რად დარდობ,  
რამ დაგისველა თვალები?  
ან შენ სადა ხარ, დედილო,  
რომ ლექსი გამაბედვინო?!  
რად არ ჭიხვინებს ვეება  
ლაფშა, ლაგამის მკვნეტავი?  
ჰეი, ბავშვობის დღეებო,  
დაბრუნდებოდეთ ნეტავი!  
(ბარდნალა)

„რომ ლექსი შველის ყოველგვარ ტკივილს და ლექსი თვითონ ტკივილი არი“, ამას თავადაც აღნიშნავს ლადო ასათიანი („ვაჟა-ფშაველას ნამბობი“ 1940). სიკვდილ-სიცოცხლის საზრისი თანდათან გამძაფრდა პოეტის ლირიკაში; ფილოსოფიური გააზრება პოეტურ წარმოსახვებშია გამოტარებული: ხან „შავი შიშით“ იმ მდუმარე ლოდებთან, რომლებთანაც მალე თავად იპოვის განსასვენებელს („სასაფლაო“, 1941); ხან თავის ოდა-სახლში პაპის ძველ ტახტზე, „ვიდრე სიკვდილის ქვალი გულზე დამესობოდეს“ („ვიდრე სიკვდილი“, 1941). ასეთივე განწყობილებითაა შექმნილი: „როგორ არ მინდა, ძლიერო სენო“ (1941), „აბასთუმანი“ (1941), „სარწყული“ (1941) და სხვ. ლ. ასათიანის პოეტური განწყობილებების უმთავრესი მსაზღველი ამ ვითარებაში არის მინიერი ყოფა და ბედისწერა:

ახლა ხომ მხედავ? ვინა ვარ, რა ვარ –  
უკანასკნელი პირვანდელს ვგავარ.  
მზეს და სინათლეს გამოვექეცი,  
მინა ვიყავ და მინად ვიქეცი.  
(უცნობი პოეტის რვეულიდან)

პოეტმა თითქოს თავადვე დახურა ბედისწერის წიგნი. ასე, გარდაუვალ სიკვდილთან ომში იყო ჩართული სრულიად ახალგაზრდა პოეტი, როცა მეორე მსოფლიო ომი დაიწყო. ერთხანს თავადაც იყო ჯარში, მაგრამ, ავადმყოფობის გამო, მალევე დააბრუნეს. 1939 წლის 5 ნოემბერს წერილი გაუგზავნა ნიკა აგიაშვილს როსტოვიდან: „ნიკალაი! როსტოვში ვართ, ირგვლივ თოვლია და ყინვა საშინელი.

არ ვიცი, სად მივდივართ, მე ავად ვარ, სიცხე მაქვს 37,5. უფრო უარესად ვიყავი გზაზე, ექიმიც კი გამოიძახეს ჩემთვის მახარყალიდან. არაფერია, გავუძლებ“ (ასათიანი 1988: 143).

ომის თემატიკას ლ. ასათიანი თავისებურად შეეხმინა – არა პათეტიკური მოწოდებებით, არამედ ტრადიციული, გულში გამოტარებული, ძარღვიანი ქართული ლექსით – წინაპართა ვაჟკაცობაზე, გამირობაზე — „ცხრა ძმა ხერხეულიძე“ (1943), „ასპინძა“ (1942), „ბასიანის ბრძოლა“ (1942) და სხვ. სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე, 1943 წელს, არის დაწერილი ლადო ასათიანის „ქართული ენა“, დედა-ენის სადიდებელი ლექსი:

საქართველოს მთებში გაგაჩინა ზენამ,  
სიყვარულის, ლექსის, სადღეგრძელოს ენავ!  
მოიმღერა დღემდის უძველესმა ტომმა  
შლეგი ჩანჩქერების ნაპრალებზე ხლტომა,  
მყინვარების ღვთიურ ბრწყინვალეობით დნობა,  
ჯაგნარებში ირმის ჯოგის ნავარდობა...  
.....  
საქართველოს მთებში გაგაჩინა ზენამ,  
ხმათა ხავერდების და ღმერთების ენავ!

სწორედ ეს პოეტური სილალე და ჯიუტად შენარჩუნებული შემოქმედებითი გულწრფელობა არ აპატიეს კომპარტიის იდეოლოგებმა. ეს იყო მთავარი მიზეზი მისი პირველი წიგნის განადგურებისა. ყველაფერი კი იქიდან დაიწყო, რომ 1942 წლის მინურულს (10.11-12.XII), საქართველოს კპ ცკ-ის დადგენილების შესაბამისად მწერალთა გამგეობის პლენუმმა იმსჯელა ლიტერატურულ-მხატვრული პროდუქციის ხარისხის ამაღლების შესახებ (მომხსენებელი ი. აბაშიძე). პლენუმმა გამოყო სარედაქციო კომისია, რომელსაც ევალებოდა გამომცემლობის მიერ წარმოდგენილ ყოველ განხილულ ნაწარმოებზე წერილობითი დასკვნის წარდგენა მისი გამომცემის მიზანშეწონილობის თაობაზე. საბოლოო გადაწყვეტილებას პრეზიდიუმი იღებდა. ამ სარედაქციო კომისიაში შედიოდნენ: ლ. ქიაჩელი (თავმჯდომარე), ა. განერელია, გ. ლეონიძე, ბ. ჟღენტი, გ. ქიქოძე, ა. ქუთათელი, დ. შენგელაია; კომისიის მდივნობა დაევალა კლავდია დევდარიანს. 1943 წელს, ლადოს სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე, ამ კომისიამ (იძულების წესით უთუოდ) განიხილა გამომცემლობა „საბჭოთა მწერლის“ მიერ გამოგზავნილი ლადო ასათიანის ლექსების კრებულ „წინაპრების“ დაბეჭდვის შესახებ სარედაქციო კომისიის დასკვნა“ და დაადგინა — „უარყოფილი იქნეს სარედაქციო კომისიის დასკვნა ლადო ასათიანის ლექსების წიგნის გამომცემის შესახებ: წიგნი არ გამოიცეს“ (კვერენჩილაძე 1997: 181). (პრეზიდიუმმა თავი შეიკავა აგრეთვე ლადო ავალიანის ნოველების გამომცემაზე). ამ დადგენილების თანახმად ლადო ასათიანის წიგნი „წინაპრების“ მთელი ტირაჟი დაჭრეს (გარდა საავტორო ცალეებისა). სულ მალე, 23 ივნისს ლადო გარდაიცვალა... აქ შეიძლება გავიხსენოთ მარინა ცვეტაევა მშვენიერი ნათქვამი თავის „წარუმატებელ“ ლირიკაზე: „Моим стихам, как драгоценным винам, настанет свой черед“... (ცვეტაევა 1990: 52). ლადოს „დამნაშავე“ ლექსებსაც მალე დაუდგა თავისი ჟამი. 1944 წელს წიგნი ხელახლა გამოიცა, ძალიან მალე — ქრონიკისათვის, ძალიან გვიან — ლადოსათვის... „შენ როცა ამ წიგნს ხელში აიღებ, ცოცხალთა შორის მე არ ვიქნები“-ო — თქვა და აღსრულდა.

## დამონშებანი:

- ავალიანი 1972: ავალიანი ლ. *ალექსანდრე საჯაია*. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, №13, თბ.: 1972.
- ანდრიაძე 2004: ანდრიაძე დ. *რევოლუციის წერიტი პროექტი*. კრიტიკური №11-12, თბ.: 2004.
- ასათიანი 1988: ასათიანი ლ. *რჩეული*. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბ.: 1988.
- კვერენჩილაძე 1997: კვერენჩილაძე რ. *საქართველოს მწერალთა კავშირი – 1917-1990*. ჟურნალი მნათობი, №11, 12, თბ.: 1997.
- ლებანიძე 1988: ლებანიძე მ. *ლადო ასათიანი. ლადო ასათიანის რჩეული ლექსების წინასიტყვაობა*. თბ.: 1988.
- ცვეტაევა 1990: Цветаева М. Моим стихам. Избранное. М.: изд. Просвещение, 1990.
- წიფურია 2005: წიფურია ბ. *კულტურული იდენტობა XX საუკუნის საქართველოში*. ჟურნალი კრიტიკა, № 1, თბ.: 2005.

Zoia Tskhadaia

## Lado Asatiani

### Summary

The period of Lado Asatiani's creative work was the hardest both for the Georgian People and the poet himself (The – of the 30-ies, the Second World War); He voiced a creator's free world in Georgian poetry; he never abode to social commissions and the political situation. Among verses-chronicles abound in those years Lado Asatiani's poetry acquired a different dimension. National narration was given more room in his lyrical texts. This being conditioned by the fact that due to the impending was patriotism, historical themes (native land as a part of the greater Soviet motherland) was no more a banned subject. That was superbly exploited by our poets, especially by Lado Asatiani. His National narrative is determined by immanent pathos, authenticity of deeply felt emotions – “sincere heart”.

In spite of the imminent fatal verdict being stored for him by the reality Lado Asatiani never look life as absurd but fully appreciated every tiny but of joy replaced by upbeat notes. His poetic vision embraces beauty and charm of this world and not gloomy pictures cast by chaos. This kind of attitude towards life is atavistic, innate. Through his lyrical lines we see a man, personality, poet passionately keen on his native land, past, present, life... the lines where nothing is lost through the mists of time but still it is present which is the master having the power to use even a split of a second to restore the continuity.

ლალი ავალიანი

## პოეტები და „წინასწარმეტყველი“

### ზოგი რამ ცისფერყანწლებსა და გრიგოლ რობაქიძეზე

XX საუკუნის 50-იანი წლების მიწურულს ცისფერყანწელთა რეაბილიტაცია მათი თხზულებების გამოცემით დასრულდა (რა თქმა უნდა, მკაცრი ცენზურული კუპიურებით), „ცისფერი ორდენის“ აღიარებული მაცნოსა და უფროსი მეგობრის გრიგოლ რობაქიძის სახელი 80-იანი წლების მეორე ნახევრამდე კვლავ ტაბუდადებული იყო. ასეთმა ვითარებამ განაპირობა ხარვეზი, რაც ამჟამადაც საცნაურია. გრიგოლ რობაქიძისა და ცისფერყანწელთა შემოქმედებითი და პიროვნული ურთიერთმიმართების ამომწურავი, საფუძვლიანი და მრავალმხრივი კვლევა დღემდე არ განხორციელებულა, თუმცა 10-20-იანი წლების პრესაშიც და ახალ ნაშრომებშიც ბევრი რამ არის გაბნეული და მოსაძიებელი.

მონოგრაფიული ნარკვევი, რომელიც ცისფერყანწელთა და გრიგოლ რობაქიძის ურთიერთობის მრავალ ასპექტს წარმოაჩენს, ასე მესახება: რობაქიძის სალექციო მოღვაწეობის მენტალური ზეგავლენა ცისფერყანწლებზე, — იმხანად, დამწყებ პოეტებსა და გიმნაზიელებზე; მისი თანამშრომლობა პაოლო იაშვილის „ოქროს ვერძსა“ (1913 წ.) და „ცისფერ ყანწებში“ (1916 წ.); რეაქცია ცისფერყანწელთა გახმაურებულ, ზოგჯერ სკანდალურ საჯარო გამოსვლებზე (1916 წლიდან) და მათ პოეტურ ინოვაციებზე; მიმართება საქართველოს ანექსიასა (1921 წ.) და 1924 წლის შეთქმულებასთან; „ცისფერი ორდენის“ პერიოდიკაში (1916-1924 წწ.) გამოქვეყნებული



მხატვრული და თეორიული პროდუქცია; მონაწილეობა 1926 წელს ნიკოლო მინიშვილის „ქართულ მწერლობაში“ წამოწყებულ დისკუსიაში — „ფიქრები საქართველოზე“; ემიგრაციის დასაწყისი და „ფაშისტი“ რობაქიძის ძალდატანებითი შეჩვენება ჟურნალ „მნათობში“ (1935 წ.) ცისფერყანწელთა მიერ; ცისფერყანწელი პოეტების გახსენება მის ბოლოდროინდელ ნაწერებში (მემუარული, ესეისტური, ეპისტოლური მემკვიდრეობის გათვალისწინებით).

ის „თეთრი ლაქა“, რომელიც 10-20-იანი წლების ქართულ მწერლობას დღემდე ამოუვსებელ სიცარიელედ დამჩნევია, მნიშვნელოვანწილად უკავშირდება გრიგოლ რობაქიძის ხელოვნურად მოკვეთას, რასაც სათავე დაედო 1935 წელს, მწერალთა კავშირიდან გარიცხვით. მის გარეშე შეუძლებელია „ცისფერი ორდენის“ სრულყოფილი ჯგუფური პორტრეტის წარმოსახვა; მეორეს მხრით, მანსტროსადმი მიძღვნილი ცისფერყანწელ პოეტთა ლექსები, წერილები თუ ესეები, რომელთაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „გრიგოლ რობაქიძის აპოლოგია“, თუნდაც გაზვიადებულიად, მაგრამ მაინც მიგვანიშნებს მის ადგილს XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ კულტურულ არეალში.

ახლა მხოლოდ ფრთხილ ვარაუდს თუ გამოვთქვამთ იმის თაობაზე, — როდის დაახლოვდნენ გრიგოლ რობაქიძე და ცისფერყანწელები; ცხადია, მისი შემოქმედებითი გზის დასაწყისი (1901 წლიდან ქართულ პრესაში აქვეყნებდა არცთუ გამორჩეულ სტატიებსა და ლექსებს) მომავალი ცისფერყანწელებისათვის სრულიად შეუმჩნეველი დარჩებოდა თუნდაც იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ პაოლო იაშვილი (დ. 1892 წ.), ტიცვიან ტაბიძე (დ. 1895 წ.) და ვალერიან გაფრინდაშვილი (დ. 1888 წ.) მაშინ მცირეწლოვანნი იყვნენ.

გრიგოლ რობაქიძემ მყისიერი პოპულარობა 1908 და, განსაკუთრებით, 1909-1911 წლებიდან მოიხვეჭა, — ინტენსიური სალექციო მოღვაწეობით. მისი პირველი და ძალზე ეფექტური გამოჩენა ქართულ სინამდვილეში ილია ჭავჭავაძეს დაუკავშირდა: 1908 წელს ევროპიდან დროებით დაბრუნებულმა, იმჟამად სტუდენტმა რობაქიძემ შეუფარავად განაცხადა, — ილიას ვერაგულმა მკვლელობამ მაიძულა მიმეტოვებინა პარიზი და სამშობლოში დავბრუნებულიყავი.

ამ წლებში უნდა შემდგარიყო იმხანად ქუთაისელი გიმნაზიელების (რომელნიც, მკაცრი აკრძალვის მიუხედავად, ქანდარაზე მოკალათებულნი, ფარულად ესწრებოდნენ საჯარო სადამოებსა თუ სპექტაკლებს) თუნდაც შორეული ნაცნობობა გრიგოლ რობაქიძესთან.

XX საუკუნის ქართული მწერლობისათვის 10-იანი წლების დასაწყისი ერთგვარი ტიხარი აღმოჩნდა, რომელმაც ერთმანეთისაგან დააშორიშორა XIX და XX საუკუნე. საუკუნის დამდეგი, ზოგადად, პირობითი ცნებაა და მისგან არც უნდა მოველოდეთ მყისიერ თვისებრივ ცვლილებებს ლიტერატურაში; თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ სიახლის მოლოდინი თითქოს ატმოსფეროში თიმითიმებდა. მთელი მსოფლიოს ხელოვნებმა (და, ღვთის მადლით, ამ მხრივ არც ქართველები იყვნენ გამონაკლისნი), გუმანით „იგზნეს“ დიადი და შემადრწუნებელი, ჯერ არნახული კატაკლიზმებითა და ტოლუპოვარი მიღწევებით დაყურსული საუკუნის დადგომა, რაც შემოქმედებით სიახლეთა მძაფრ მოთხოვნილებას ბადებდა.

ყოველივე ეს კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული დასავლური ორიენტაციის ისეთ დიდ მოაზროვნეებს, როგორებიც იყვნენ კიტა აბაშიძე და არჩილ ჯორჯაძე. სწორედ მათი თანამოსაგრე აღმოჩნდა გრიგოლ რობაქიძე, ამ, ან უკვე დიდებული ტრიადის უმრწემესი წევრი. გრიგოლ რობაქიძე რომ უნიკალური მოვლენა გახლდათ ჩვენს სინამდვილეში, ამაზე ჯერ კიდევ 1909 წელს მიუთითა არჩილ ჯორჯაძემ: „...ადამიანი ნიჭით დაჯილდოებული, ... ამასთან იმგვარი ტიპისა, რომელიც დღემდე გამოუცნობელი რჩება ქართველ საზოგადოებისათვის, გამოუცნობელი მისტიკური ფილოსოფიის წყალობით, რომელსაც აღიარებს იგი და რომელიც ჩვენი საზოგადოებისათვის სრულიად ახალ და დღემდე თითქმის უცნობ იდეურ მოვლენად ჩაითვლება“ (ჯორჯაძე 1909).

სწორედ ლექციებში წარმოჩნდა პირველად მისი თავისთავადი, ღვთით ბოძებული ნიჭიერება, ფართო თვალსაზრისი და განსწავლულობა, იმპროვიზაციის შესაშური უნარი და პოლემისტის ალღო, მჭევრმეტყველება და ნოვატორული სულისკვეთება.

მისი აუდიტორია, თბილისშიც და ქუთაისშიც, რჩეული ქართული საზოგადოება იყო: აკაკი და დავით კლდიაშვილი, კიტა აბაშიძე და ნიკო ლორთქიფანიძე, ტელემაკ გურიელი, დიმიტრი უზნაძე, ივანე გომართელი... ახალგაზრდებს, უპირველესად, „მოდერნიზმის ქადაგება“ ხიბლავდა: „გრიგოლ რობაქიძის აქაფებული სიტყვა, აღმადრენი ფანტაზია, თვალისმომჭრელი სახეები ძვირფასი მოგონება ჩვენი ახალგაზრდობისა, პირველად იმან შეგვახედა იოჰანანის მოჭრილ თავს, პირველად იმან მოგვასმენინა ნიცმეს მწვალბელები სიტყვა“, — წერდა მოგვიანებით ტიცვიან ტაბიძე (ტაბიძე 1916: 22). საცნაურია, რომ ლექციას ნიცმეზე ცხელ კვალზე, ანუ 1911 წელსვე აღტაცებით გამოეხმაურა აკაკი წერეთელიც.

ყველა თაობის პოეტს თანაბრად ეფონებოდა გულს გრიგოლ რობაქიძის მცდელობა — განეხილა ქართული მწერლობა მსოფლიო ლიტერატურის კონტექსტში. იმთავითვე გამოიკვეთა მისი განუხრელი, მტკიცე ეროვნული მრწამსიც, რითაც აშკარად გაემიჯნა კოსმოპოლიტიზმსაც და ინტერნაციონალურ რადიკალიზმსაც.

აკაკი ბაქრაძის მართებული მოსაზრებით, მთავარი და არსებითი ის იყო, რომ ახალმა თაობამ იგი ლიტერატურულ რეფორმატორად აღიარა (ბაქრაძე 1999: 39).

არაორდინალური და მიმზიდველი გახლდათ გრიგოლ რობაქიძის მიერ „საკუთარი თავის შექმნის“ მცდელობაც (მდრ. ევროპულ „დენდიზმს“ ან ამერიკულ ფენომენს — „Self made man“). სვირელი ხელმოკლე მედავითნის მრავალშვილიანი ოჯახის შვილმა, მიზანსწრაფულმა და მშრომელმა, უცხოეთში განსწავლის რთული და ნარეკლიანი გზა განვლო; უცხოეთში მრავალწლიანი ყარიბობის მერეც, სამშობლოსა თუ ემიგრაციაში, იგი „არა მარტო თავის მსოფლმხედველობასა და მსოფლხატს აყალიბებდა, არამედ თავის გარეგნობასაც“ (ბაქრაძე 1999: 13).

ერთადერთი, რასაც ვერ უმკლავდებოდა გრიგოლ რობაქიძე, მისი მარტოსულობა იყო. ალბათ ამიტომაც აქვს პიროვნული, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისითაც დიდი მნიშვნელობა მის მეგობრობას ცისფერყანწელებთან.

თუ ვერნმუნებით გრიგოლ რობაქიძის მარადიული კერპის ნიციშეს სიტყვებს — „საბოლოოდ, ყველაზე მნიშვნელოვანი, რასაც ადამიანი საკუთარი არსიდან ტოვებს, სხვა არა არის რა, თუ არა თავისივე ბიოგრაფია“, — უპრიანი იქნება, საგანგებო ყურადღება მივაქციოთ არა მხოლოდ შემოქმედებით, არამედ პიროვნულ ურთიერთმიმართებას ცისფერყანწელებთან, პირველ რიგში კი — პაოლო იაშვილთან.

საფიქრებელია, რომ მათი დაახლოება „ოქროს ვერძში“ თანამშრომლობით დაიწყო. ჟურნალი იმ დროისათვის უდავოდ გამორჩეული იყო. ჯერ კიდევ გიმნაზიელმა, არასრულწლოვანმა პაოლომ (იგი ბესარიონ ჯაიანის სახელს ამოეფარა) მოახერხა მონინავე ჟურნალის გამოცემა, გააერთიანა საუკეთესო ავტორები (გრიგოლ რობაქიძე, გალაკტიონი, ტიცვიან ტაბიძე, იოსებ გრიშაშვილი, სანდრო შანშიაშვილი, ალექსანდრე აბაშელი, ლეო ქიაჩელი, კონსტანტინე გამსახურდია, ნიკო ლორთქიფანიძე, შალვა დადიანი, სერგო კლდიაშვილი და სხვ.).

1913 წელს\*, ჟურნალის მზადების პერიოდში, პაოლო თბილისის გაზეთ „თემში“ აქვეყნებს „წერილს რედაქციის მიმართ“ და ქართველ მწერლებს თანამშრომლობას სთხოვს: „რედაქცია მიმართავს მონანილეობის მისაღებად შემდეგ პირთ: ვაჟა-ფშაველას, კიკია აბაშიძეს, გრიგოლ რობაქიძეს, ი. ევდოშვილს, ია ეკალაძეს, ვ. გუნიას, შალვა დადიანს, კ. მაყაშვილს, ი. გრიშაშვილს, ა. აბაშელს, შიუკაშვილს, ლეო ქიაჩელს, ჭუმბაძეს, ნ. ლორთქიფანიძეს, დ. კასრაძეს, ბარნოვს, გ. ქუჩიშვილს, თურდოსპირელს, ახოსპირელს, ნ. ჩხიკვაძეს, ი. მჭედლიშვილს, ჯ. ჯორჯიკიას, გ. და ტ. ტაბიძეებს, კ. აბაშიძისპირელს, დია ჩიანელს და სხვა“ (იაშვილი 1913). უაღრესად მეტყველი დოკუმენტია! ცნობილია აგრეთვე პაოლოს ორი პირადი წერილი ვაჟა-ფშაველასადმი, — ჟურნალში მონანილეობის თხოვნით (ამ ნუსხაში თითქმის მთელი იმჟამინდელი ქართული მწერლობა თავსდება და ბუნებრივად ჩნდება რიტორიკული კითხვა — რატომ ვერ ვხვდებით აკაკი წერეთლის სახელს? პასუხი კი, სავარაუდოდ, ასეთია. პაოლომ ვერ შებედა საქართველოს უგვირგვინო მეფეს... ნიშანდობლივია, რომ ნუსხის პირველ სამეულში, ვაჟა-ფშაველასა და კიკია აბაშიძის შემდეგ, გრიგოლ რობაქიძის სახელი ჩნდება, რაც უეჭველად მოასწავებს ახალგაზრდა რედაქტორის განსაკუთრებულ პიტიტეს ამ უკანასკნელისადმი.

„ოქროს ვერძში“ გამოქვეყნებულ გრიგოლ რობაქიძის სტატიაში „ბარათები „ოქროს ვერძს“ ავტორი ჟურნალს გადაჭარბებულ შეფასებას არ აძლევდა, თუმცაღა, ქართული მწერლობის იმჟამინდელი სიდუხჭირის პირობებში მაინც ღირსსაცნობ მოვლენად მიიჩნევდა. სტატია იმითაც არის საინტერესო, რომ მასში პირველად გაიჟღერა საქართველოს რენესანსის იდეამ, რამაც შემდეგში საფუძვლიანი განვითარება პოვა ცნობილ წერილში „ქართული რენესანსი“ (რობაქიძე 1917).

თამარ ბარბაქაძემ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ ქართული ვერსიფიკაციის ზოგადად და, კერძოდ, თანამედროვე ლექსწყობის ხელოვნებით გრიგოლ რობაქიძის საგანგებო დაინტერესება პირველად სწორედ ზემოხსენებულ სტატიაში წარმოჩნდა (ბარბაქაძე 2003: 34).

„არც მგონია ასეთი ვერძისათვის იაზონმა მოაცუროს თავისი გემი კოლხეთის ნაპირს, მაგრამ მასში არის ისეთი რაღაც, ხელუხლებელი, გამოუთქმელი, რომელიც სიამოვნებას ჰგვრის ხელოვნების მოყვარულს: ეს არის ყვავილოვანი სიყმანვილე, რომლის ლაღად ნაკვეთ შუბლზე ჯერ კიდევ არ გაურბენია ჭკნობის ფიქრის ფრთას“ (რობაქიძე 1913: 35) — პირუთვნელად შენიშნავდა გრიგოლ რობაქიძე.

შეუძლებელია, გაუცნობიერებელი ყოფილიყო „ოქროს ვერძის“ სახელწოდების დამთხვევა მილიონერ რიაზუშინისკის დაფინანსებულ, რუსი სიმბოლისტების მდიდრულ ჟურნალთან „Золотое Руно“ (1906-1909 წწ.). მიბაძვის უწინარეს, ამაში უფრო კოლხიდის მკვიდრთა მიერ „სამართლიანობის აღდგენის“ თუ რაყიფობის ქვეშეცნეულ სურვილს ვხედავთ. ჟურნალში მოთავსებული ლეონიდ ანდრეევის, იგორ სევერიანინის, ვილიე დე ლილ ადანის თხზულებათა თარგმანები, ცნობები დანუხციოს, ვალერი ბრიუსოვის, კონსტანტინე ბალმონტის, იურგის ბალტრუშაიტიის და ე. წ. ახალი პოეზიის სხვა წარმომადგენლებზე გვაფიქრებინებს, რომ „ოქროს ვერძი“ სულაც არ იყო პროვინციული თვითშემოქმედების ნიმუში. ცხადია, გრიგოლ რობაქიძე

\* პ. იაშვილის კრებულის („საიუბილეო-საარქივო გამოცემა ორ წიგნად“, წიგნი პირველი, თბ., 2004 წ.) „მნიშვნეებსა და კომენტარებში“ მითითებულია 1914 წ., რაც უთუოდ კორექტურული შეცდომა უნდა იყოს.

მხოლოდ ერთ-ერთი ავტორი იყო ჟურნალისა; ნაკლებსავარაუდოა, რომ სარედაქციო საქმიანობაში ჩარეულიყო: პაოლოს ორგანიზატორული ნიჭი ჯერ კიდევ 1911 წლიდან იყო ცნობილი, როცა გიმნაზიის ჟურნალი „Стрелы Колхиды“ გამოსცა.

შემდეგში გრიგოლ რობაქიძისა და მომავალი ცისფერყანწელების გზები დროებით გაიყარა: გრიგოლ რობაქიძე კვლავ საზღვარგარეთ გაემგზავრა, პაოლო იაშვილმა წელიწადნახევარი პარიზში დაჰყო (1913-1914 წწ.) ლუვრთან არსებულ ხელოვნების ინსტიტუტში ხატვის შესასწავლად; პეტერბურგსა და მოსკოვში იყვნენ ვალერიან გაფრინდაშვილი, ტიცინ ტაბიძე, შალვა აფხაიძე, სანდრო ცირეკიძე... მათი ურთიერთთანამშრომლობის ახალ და უმნიშვნელოვანეს ეტაპს საფუძველი 1916 წელს, „ცისფერი ორდენის“ დაარსებისთანავე ჩაეყარა (ჯგუფის თაობაზე დანვრილებით იხ. ჩემი წერილი „ცისფერყანწელები“, „ლიტერატურული ძიებანი“, XXV, თბ., 2004 წ.).

„ცისფერი ყანწების“ პირველი ნომრის გამოსვლისთანავე (1916 წლის 28 თებერვალი), როგორც ჩანს, საზოგადოების ერთმა ნაწილმა მტკივნეულად აღიქვა გალაკტიონის, ნიკო ლორთქიფანიძის, იოსებ გრიშაშვილისა და გრიგოლ რობაქიძის მონაწილეობა ახალგაზრდული ეპატაჟით შეპყრობილ და „მეხის გავარდნის“ ეფექტის მოსურნე ალმანახში. „ცისფერი ყანწები“ პაოლო იაშვილის დეკლარაციით, „პირველთქმით“ იწყებოდა, პოეზიის განყოფილება – გრიგოლ რობაქიძის ლექსით „სირენას სიმღერა“. დღეს ჩვენს ყურადღებას უფრო მიძვინავს „თ-დ კიტა აბაშიძეს“ და წითელი საღებავით გამოყოფილი რითმა იპყრობს, ვიდრე თვით ლექსი. სიტყვამ მოიტანა და ბარემ აქვე ვიტყვი, რომ კიტა აბაშიძე რობაქიძისთვისაც და პაოლოსთვისაც სულით ხორცამდე არისტოკრატი იყო (ეს შეხედულება რამდენადმე ეწინააღმდეგება გვაროვნული და სულიერი არისტოკრატიზმის ოპოზიციურ წყვილად გააზრებას): „Вся эстетическая Грузия в продолжении последних пяти месяцев была обращена взорами к больному Кита Абашидзе, смерть которого вызвала такой глухой болезненный стон в наших сердцах. Это был маркиз, влюблённый в Мюссе и Уайльда, у которого рядом с обширным томом "теории федерализма" всегда таилась маленькая книжечка Николая Бараташвили. ... Ушёл от нас человек в трёх лицах: князь, эстет и социалист“ (Яшвили 1917).

დიდმნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ გრიგოლ რობაქიძეს ამ დროისათვის უდიდესი პოპულარობა ჰქონდა მოპოვებული სალექციო და ლიტერატურულ-კრიტიკული მოღვაწეობით, უჩვეულო ფილოსოფიური ესთეტიკური ნააზრევით (უფრო ნაკლებად, — ლექსებით); თანაც ის მაინც სხვა თაობის კაცი იყო და ცისფერყანწელებთან უფრო ოსტატ-შეგირდის დამოკიდებულება აკავშირებდა, ვიდრე თანამოსაგრისა.

ტიცინ ტაბიძემ ვრცელ წერილში „ცისფერი ყანწებით“ სრულიად არაორაზროვნად გამოაცხადა სიმბოლიზმის „მოვლენა“ საქართველოში და სიმბოლიზმის უპირველეს მესაძირკველად გრიგოლ რობაქიძე დასახა: „სიმბოლიზმი ჩვენში შემოიტანა გრიგოლ რობაქიძემ. რობაქიძეზე არ გამართლდა საერთო დებულება, რომ ყოველ ნოვატორს წინ ეღობება გაუგებრობის გალავანი. მას არაფრად დაჯდომია ძველ ღირებულებათა გადაფასების კადნიერება, ახალ ძიებათა ფეიერვერკების გასროლა... საფიქრელი იყო, რადგან სხვაგან ასეთი აღელვება გამოიწვია სიმბოლიზმმა, ჩვენშიც მონახავდნენ ფიჩხებს ინკვიზიციის ცეცხლის დასანთებად, მაგრამ გრიგოლ რობაქიძეს უთხრეს თავის დასტური არჩილ ჯორჯაძემ და კიტა აბაშიძემ. ამ ორი პიროვნებით იწურება ქართული ესთეტიკური კულტურა გრიგოლ რობაქიძემდის“... (ტაბიძე 1916)

ტიცინის ამკარად გაზვიადებულ მოსაზრებათა საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ „გაუგებრობის გალავანი“ გრიგოლ რობაქიძის წინაშეც აღიმართა; თუმცა, ცხადია, მომეტებულ გულისწყრობას მისდამი არ ამჟღავნებდნენ, მისი სახელოვანი მოღვაწეობისა და თუნდაც ასაკის გამო. თავის მხრივ, გრიგოლიც ამკარად ერიდებოდა საზოგადოების გაღიზიანებას: არ მონაწილეობდა ჯგუფის სკანდალურ საჯარო გამოსვლებში 1916 წლის აპრილსა და მარტში; მან განზე განდგომა არჩია, თუმცა, რომ მოენადინებინა კიდევ, გაუჭირდებოდა ცისფერყანწელთა „გაფრენების“ მოთოკვა.

გრიგოლ რობაქიძეს არავითარი „ზენოლა“ არ მოუხდენია არც პაოლოზე (რომლის „პირველთქმა“ მაესტროსათვის ეგზომ საძულველი ფუტურიზმის მანიფესტებისაგან დიდად არის დავალებული), არც ტიცინზე (მისი „ცისფერი ყანწებით“ ხომ რობაქიძის ამკარა აპოლოგიაა); იგი არ ჩარეულა რედაქტორის საქმიანობაშიც. იმდროინდელი გაავეებული და წრეგადასული კრიტიკის სამიზნე პაოლო იაშვილი გახლდათ: „პირველთქმის“, საპროგრამო ლექსის („პაოლო იაშვილს მომენყინა ყვითელი დანტი“...) და დარიანული ლექსების გამო.

ვითარებას ნათელს ჰფენს ორი პუბლიკაცია, რომელთაც თბილისისა და ქუთაისის იმდროინდელ პრესაში მივაკვლიე.

უმჯობესი იქნება თვით რობაქიძის იმჟამინდელ განცხადებას ვერნმუნოთ: „ამ დღეებში ქუთაისში გაიმართება ჩემი ლექცია „ცისფერი ყანწების“ შესახებ. ბევრსა ჰგონია, თითქოს მე მარტო „დამცველის“ როლში გამოვდიოდე. ეს მოკლებულია სიმართლეს. მართალია, მე პირადად „ცისფერი ყანწები“ მნიშვნელოვან მოვლენად მიმაჩნია ჩვენს ლიტერატურაში, — მაგრამ ისიც მართალია, რომ ამ ალმანახის შედგენისათვის საერთო რედაქცია არ ყოფილა გამართული (ყოველი მონაწილე იქ მხოლოდ თავის ნაწარმოების პასუხისმგებელია), — და ამისთვის იქ გამოთქმული

პრინციპები ჩემთვის სავალდებულო არ არის და არც რომელიმე მხატვრული ნაწარმოებია იქ მოთავსებული ჩემთვის უსათუოდ მოსაწონი. ზოგი პრინციპი მისაღებია, ზოგი არა, — ზოგი ნაწარმოები მოსაწონია, ზოგი — არა. სწორედ ამის გასარკვევად ვაპირებ ლექციის წაკითხვას ქუთაისში, საცა „ცისფერი ყანების“ გარშემო ასეთი საზარი ატმოსფერო შეიქმნა. მოვალეცა ვარ, როგორც ალმანახის მონაწილე, საჯაროდ ვთქვა ჩემი სიტყვა“ (რობაქიძე 1916).

ლექციის თაობაზე დაიბეჭდა ჯაფარ-ფაშას (ნიკო ჯაფარიძის) საკმაოდ სუსხიანი სტატია „ბატონ გრიგოლ რობაქიძის ლექცია“: „ბ-ნი რობაქიძე ამ ბოლო დროს თავისივე ნებით აწვრილმანებს და ამდაბლებს თავის თავს.

რამი ვხედავთ ჩვენ გრიგოლ რობაქიძის თავის დამცირებას?.. თუნდაც იმაში, რამაც აიძულა იგი წაეკითხა ლექცია „ცისფერი ყანების“ შესახებ.

ამ ალმანახის გარშემო ატეხილი უსიამოვნო ატმოსფეროს შესამსუბუქებლად გრიგოლ რობაქიძე, როგორც ერთი მონაწილე კრებულისა, იძულებული გახდა საჯარო ლექციით თავდასაცველი სიტყვით მიემართა ქუთაისის საზოგადოებისათვის.

რას მიაღწია თავის ლექციაში გრიგოლ რობაქიძემ? „ცისფერი ყანების“ ღირებულების შესახებ ჰოც ბრძანა და არაც.

... სუსტ მხარეს, სამწუხაროდ ბ-ი რობაქიძის ნიჭიერმა ენამეტყველებამაც ვერაფერი შესძინა. საზოგადოდ ეს ადგილი ლექციისა მეტად ძნელი გამოდგა ავტორისათვის და ისე სუსტი, როგორც ამ ადგილზე იყო გრიგოლ რობაქიძე, თამამად შემიძლია ვთქვა, რომ ჯერ იგი არავის ახსოვს.

... პაოლო იაშვილის მანიფესტში გრიგოლ რობაქიძე მხოლოდ ყმანვილურ გატაცების ნაყოფსა ხედავს. დარიანის ლექსებში ნიჭიერ ავტორს ეძებს, ხოლო თვით ლექსების შესახებ აცხადებს, ზომიერების საზღვარგადაჭარბებულად მიმაჩნიაო.

...ლექტორი წინდახედულად ცდილობდა მსმენელთა შორის უკმაყოფილების ტემპერამენტი არ გამოეწვია.

...გრიგოლ რობაქიძე ამბობდა, როდესაც „ცისფერი ყანები“ თავის მოვალეობას ველარ შეასრულებს, ჩვენ თვითონ დავამსხვრევთ მათ“... (ჯაფარ- ფაშა 1916).

როგორც ვხედავთ, გრიგოლ რობაქიძის ლექციის ანგარიშიც ზედმიწევნით მიესადაგება მისი ზემოხსენებული წერილის სულისკვეთებას.

რობაქიძე კი არ განუდგა ცისფერყანწელებს, თავის გადასარჩენად (ეს მას არ ესაჭიროებოდა) კი არ განირა იხინი, მან საზოგადოებას ამცნო შექმნილი ვითარება, ჩემი აზრით, სიფრთხილით, მაგრამ მიუკერძოებლად. „ცისფერი ორდენის“ წრეგადასული ეპატაჟი და რაგინდარა გზით თავის დამკვიდრება, პირდაპირ უნდა ითქვას, პაოლოს დაუოკებელი ტემპერამენტისა და პარიზიდან გამოყოლილი მეამბოხე სულის, როგორც შემდეგში კოლაუ ნადირაძე იტყოდა, „ესთეტი-ბუნტარობის“ გამოვლენა იყო; მას, რა თქმა უნდა, ჭაბუკი ცისფერყანწელებიც ამოუდგნენ მხარში.

გრიგოლ რობაქიძე სრულიადაც არ იზიარებდა წარსულის უარყოფის პათოსს, ზოგჯერ აშკარა მკრეხელობასთან რომ იყო წილნაყარი; იგი, როგორც ჩანს, მაინც სხვა ლიტერატურულ თაობას მიეკუთვნებოდა; ცხოვრებაშიც რობაქიძე უფრო განონასწორებული, თავშეკავებული, ძლიერი ინდივიდუალიზმით აღბეჭდილი, თუნდაც „წარცისული“ პიროვნება გახლდათ. მისი ყაიდისა და ტემპერამენტის კაცს ცისფერყანწელთა სკანდალურ ჯგუფურ გამოსვლებში მონაწილეობა ვერაფერს შესძინდა.

ამიტომაც გადგა განზე ანუ ერთგვარი დისტანცია მონიშნა, თორემ იდეური მრჩევლისა თუ კეთილმოსურნე კრიტიკოსის ფუნქციას ყოველთვის ასრულებდა.

დღევანდელი გაგებით, გრიგოლ რობაქიძე უფრო „საპატიო თავმჯდომარე“ გახლდათ „ცისფერი ორდენისა“ და არა ლიდერი, ან, მით უმეტეს, — რიგითი წევრი.

ზემოთქმულის მიუხედავად, როცა ჯგუფის „საკრალურ“ 13 წევრს შორის რობაქიძეს უპირველეს ადგილს მიუჩენდნენ ხოლმე, იგი პროტესტს არ გამოხატავდა.

1922 წელს პაოლო იაშვილი „ცისფერი ორდენის“ ათ წევრს ასახელებდა, სია გრიგოლ რობაქიძით იწყებოდა (იაშვილი 1922); ტიცციან ტაბიძის თქმით, ჯგუფში 13 წევრი იყო (13 ასურელი მამის ანალოგიით), ნუსხას კვლავ რობაქიძე ედგა სათავეში (ტაბიძე 1924).

ცხადია, ცისფერყანწელებს ეამაყებოდათ მაესტროს თანადგომა; თავის მხრით, რობაქიძეც ტოლს არ უდებდა მათ მეგობრობასა და სიყვარულში: „ვიყავ ყანწელებთან მხოლოდ როგორც მეგობარი, უფროსი დამხმარე და წამხალისებელიო“, — დანერს ხანდაზმული მწერალი მოგვიანებით.

ცხადია, გრიგოლ რობაქიძის ფენომენი სხვებზედაც ძალუმად ზემოქმედებდა. ნონა კუპრეიშვილმა მიაკვლია ვახტანგ კოტეტიშვილის წერილის — „1922 წლის ქართული მწერლობის მიმოხილვა“ — დაუბეჭდავ ფრაგმენტს, რომელიც რობაქიძეს ეხება. ღირსსაცნობია მისი კომენტარი: „რობაქიძე ავტორს ქართული კულტურის ახალი სტილის შემქმნელად მიაჩნია ანუ იმგვარ შემოქმედად, რომელსაც ძალუძს დანერგოს, განავრცოს და სხვებისათვის გადამდებად გაიაზროს მხატვრული აღქმისა და შემეცნების აქამდე უცნობი ფორმები.

„...ბრიუსოვმა ერთ ლექსში ბალმონტს მიმართა: „Мы пророки, ты поэт“, — ვკითხულობთ ნერილში, — ვილაც უნდა არსებობდეს, რომ გრ. რობაქიძეს მიმართოს ბრიუსოვის მსგავსად. იგი მართლაც რომ თავის პოეტურ წრეში წინასწარმეტყველია. იგი იძლევა პაროლებს. იგი აბრუნებს პოეზიის კომპასს“... (კუპრეიშვილი 2003:64-65). ვახტანგ კოტეტიშვილის ნერილი 1923 წლით თარიღდება, ჩვენდათავად შევნიშნავთ, რომ რობაქიძე მარტო თავის პოეტურ წრეში როდი იყო წინასწარმეტყველი, დღემდე თითქმის შეუსწავლელია მისი პროზისა და დრამატურგიის ზეგავლენა 20-იანი წლების ქართულ მწერლობაზე.

„მოდერნიზმის ქადაგი“, „წინასწარმეტყველი“, „მთანმიდელი“, „უნმინდესი“, „უნეტარესი“ — ამგვარად ამკობდნენ მაესტროს ცისფერყანწელები, თუმცა უნდა ითქვას, რომ გალაკტიონის სარწმუნო მოსაზრებით, რობაქიძეს ჯგუფის სახელწოდების შერჩევაშიც კი არ მიუღია მონაწილეობა. გალაკტიონის სიტყვებს (მიუხედავად მისთვის ჩვეული ირონიისა) ნამდვილად დაუჯერება: იგი „ცისფერი ყანწების“ I ნომერშიც თანამშრომლობდა, თუმცა მალევე განუდგა მათ; საბოლოოდ დავმორდით ერთმანეთს მე, გაფრინდაშვილი და იაშვილიო, — წერდა იგი ოლია ოკუჯავას.

„გალაკტიონის და ცისფერყანწელთა ურთიერთობას ეხება ბელა ნიფურია ნერილში „გალაკტიონი და ცისფერყანწელები“ („გალაკტიონოლოგია“, I, თბ., 2002 წ., გვ. 60-78).

გალაკტიონის არქივში გამოვლენილი ეს უნიკალური ფრაგმენტი გამოქვეყნდა 1995 წელს: „ეძებდნენ ისეთ სახელს, რომელიც უნდა ყოფილიყო 1) სრულიად ახალი მიმართულების გამომხატველი, 2) ეროვნული კოლორიტის მატარებელი და 3) რომელიც გამოდგებოდა ჯგუფის სახელწოდებისთვისაც. პაოლომ სთქვა „ცისფერი ყანწები“ და გაიტანა კიდევ, ვინაიდან მის მეტს ფული არავის ჰქონდა აღმანახის გამოსაცემად. ამგვარად დაიბადა ჯგუფი „ყანწების“ სახელწოდებით. როგორც მახსოვს, სხვა სახელწოდება არ ყოფილა წამოყენებული. „ცისფერი“ რომანტიულია, „ყანწები“ — ორმაგად. ჯერ როგორც თვით საგანი და ანბანთა რიგით — ყ. წ. — ეროვნულიაო, ამბობდნენ“ (ტაბიძე 1995).

ოსტატ-შეგირდთა წესისამებრ, რობაქიძესა და ახალგაზრდა პოეტთა შორის არც ნვრილმანი განხეთქილება იყო უცხო. მართლაც, პაოლოსათვის ბევრი რამ მხოლოდ „თამაში“ იყო, მას შეეძლო თვეობით არ მიჰკარებოდა სანერ მაგიდას, შეეძლო გადაჰყოლოდა ნაირგვარ მისტიფიკაციებს, გადახვეწილიყო სამოგზაუროდ, სანადიროდ, სანადიმოდ; არტისტული, ემოციური ტიცინისათვის სრულიადაც არ იყო სათაკილო დადაიზმთან თუ ფუტურისმთან კავშირი.

ყველაზე „ორთოდოქს-სიმბოლისტად“ აღიარებული ვალერიან გაფრინდაშვილის მრწამსი უფრო მისაღები იყო რობაქიძისათვის, სწორედ მას მიმართავდა მაესტრო „სამედიატოროდ“. ამის დასტურია მისი უაღრესად საინტერესო, 1919 წლით დათარიღებული კერძო ნერილი ქუთაისში მყოფი ვალერიანისადმი; მაგრამ აქ მცირე რეტრო-ექსკურსი დაგვჭირდება: 1917 წლიდან თბილისში რევოლუციასა და სამოქალაქო ომს განრიდებულმა ბევრმა რუსმა ავანგარდისტმა მოიყარა თავი. მათ შორის იყო ალექსეი კრუჩონიხი, უსაჩინოესი ფუტურისტი და „ზაუმური“ ენის ფუძემდებელთაგანი. იგი ჯერ „ფუტურისტების სინდიკატში“ შევიდა, ილია ზდანევიჩთან, კოლაუ ჩერნიავსკისთან, ლადო გუდიაშვილთან და კირილე ზდანევიჩთან ერთად, ხოლო 1918 წლის თებერვალში ილია ზდანევიჩთან და იგორ ტერენტიევთან ერთად ფუტურისმის „ახალი“ სახეობა — ჯგუფი „41<sup>0</sup>“-ის — შექმნა.

ქართველი და რუსი ავანგარდისტი პოეტები და მხატვრები მშვიდობიანად თანაარსებობდნენ, მონაწილეობდნენ ერთურთის საღამოებსა და ბექდვით ორგანოებში, იკრიბებოდნენ ხან „ფანტასტიჩესკი კაბაროკში“, ხანაც ცისფერყანწელთა კაფე „ქიმერიონში“ (ორივე მათგანი რუსთაველის პროსპექტზე მდებარეობდა).

მათ ერთობლივ საღამოს ეხება რობაქიძის ნერილი ვალერიან გაფრინდაშვილისადმი:

„ძვირფასო ვალერიან!

ივნიისი შვიდს აქ საღამო გაიმართა შესახებ მხატვრობის. ილაპარაკეს: კაკაბაძემ, სუდეკინმა, ტიცინამ, მე. ტიცინის სიტყვა ჩემთვის მოულოდნელი იყო: ჯერ ერთი, თითქოს მას დაასწრეს ფუტურისმის დეკლარაცია (ასეთი იყო შთაბეჭდილება) — განაცხადა მან: ფუტურისმის ნამდვილი დეკლარაცია ამ სცენიდან მალე მოხდება ჩვენი ჯგუფის მიერ. გარდა ამისა, იყო ასეთი ხაზი სახელების: პიკასსო და სკრიაბინი, მაღლარმე და კრუჩონიხი... და სხვა...

მე ავლელდი საშინლად: უმთავრესად იმის გამო, რომ თემა ჩემი იყო სასიცოცხლო (— ჩემთვის მაინც), ვილაპარაკე კუბიზმის შესახებ: როგორც თანამედროვე რიტმი კოსმოსის დაშლის ათვისებისა. მივიღე იგი იმდენათ, რამდენათაც იგი გამართლებულია სულის ტრაგედიით და ესთეტიური კათარზისით. გარეშე ამისა: იგი მხოლოდ დემონოლოგიაა. კრუჩონიხი დავახასიათე როგორც „скоморох вшивого несёнка“ და ვამხილე მისი შემოქმედებითი არარაობა — (მაღლარმეს გვერდით მას რა უნდა?!)... ჩემი სიტყვა ალბათ დაიბეჭდება.

შემდეგ: ტიცინი გამომელაპარაკა:

მან მითხრა: როგორც „ჩვენ“ გვეჩვენება „სიო“ და სხვა ამგვარი ბანალობად, ასე ეჩვენება ალბათ კრუჩონიხს ბანალობად ბალმონტი და სხვაო... და მეც ამას ვგრძნობ სწორად.

მე შევეკითხე: იქნება ოდესმე ქვეყანაზე ისეთი რამ, რომელიც შემდეგ ბანალობად არავის მოეჩვენოს?

მან მომიგო: არა.

მე კიდევ: მას მსოფლიოს მიღება შეუძლებელია?

ტიციანი: დიახ, შეუძლებელია...

მე: აქედან დასკვნა?

ტიციანი: თავის მოკვლა...

მან ისიც გადმომცა, რომ თქვენ უარი გითქვამთ სონეტის წერაზე და პაოლოს უტირია, რომ პოეზია უკანასკნელად დაეჭვებია...

მე არ მინდა აქ ყველაფერი ვთქვა...

მე მინდა მხოლოდ თქვენი და პაოლოს აზრი გავიგო.

თქვენ კარგად იცით ჩემი აზრი: პოეზია არარიტმული სიტყვა და მსოფლიოს მეტაფიზიკური ამონურვა. ეს დასკვნა ბევრს რამეს თხოულობს წინასწარ. მე მწამს, რომ მსოფლიო ღვთის ქმნადა და ხელოვანი მისი თანამემოქმედი. ეს არ არის ფიგურული თქმა. თუ ეს მიღებული იქნა, მთელი დემონოლოგია ტიციანის უარყოფილ უნდა იქნას...

თქვენ იცით, რომ მე თქვენთან ვარ როგორც ძმა და შემოქმედი. ძალზე ვგრძნობ თქვენი (სამის) სიყვარულს. ხოლო, შესაძლოა თქვენ (პაოლო და თქვენ) ისე ფიქრობდეთ, როგორც ტიციანი და მართლაც გადანყვეტილი გქონდესთ ახალი „გამოსვლა“.

უნდა იცოდეთ, რომ ამ შემთხვევაში ვერ გამოგყვებით. სიყვარული ნამდვილი – სასტიკია. მე არ შემიძლია თავის თავის ღალატი. თქვენთვისაც უფრო კარგი იქნება: უფრო თავისუფლად იმოქმედებთ.

ნუ გაიკვირვებთ, რომ „ასე“ გწერთ: მიუხედავად ტიციანის „იმპრესსიონიზმისა“, მისმა სიტყვებმა დამაფიქრეს.

ეს ბარათი ნაუკითხეთ პაოლოს...

ველი პასუხს: ორივესაგან...

თქვენი ერთგული გრ. რობაქიძე.

მისამართი: თბილისი, ცხნეთის ქ. 4, ბინა 1.

P.S. აუცილებელია თქვენი და პაოლოს აქ ჩამოსვლა ერთი კვირით მაინც“ (რობაქიძე 1988).

ვერას ვიტყვი იმის თაობაზე, თუ რა შედეგი მოჰყვა გრიგოლ რობაქიძის თხოვნას: შეიძლება ვივარაუდო, რომ მაესტროს შემოფოთება უთუოდ ვალერიანსა და პაოლოსაც „გადაედო“ (გრიგოლის განაწყენება მათთვის წარმოუდგენელი იყო), მათ სასწრაფოდ აცნობეს ამის თაობაზე ტიციან ტაბიძეს... ასე იყო თუ ისე, არავითარი ერთობლივი „ფუტურისტური დეკლარაცია“, როგორც მოსალოდნელი იყო, ცისფერყანწლებს არ გამოუქვეყნებიათ. ტიციან ტაბიძის მოულოდნელი გამოსვლა ფუტურიზმის დეკლარაციის „მუქარით“ ალბათ უფრო რუს ფუტურისტებთან მეტოქეობის გრძნობით თუ აიხსნება. ტიციან ტაბიძე დიდად აფასებდა (ღირსებისამებრ) კრუჩინიხს. რუსი პოეტის მიმართ აზრი მას არც 1920 წელს (ანუ კონფლიქტიდან 1 წლის შემდეგ) შეუცვლია, რადგან სანდრო ცირეკიძის ჟურნალ „შვილდოსანში“ წერდა: ყველა პოლიტიკურ რევოლუციას წინ უსწრებდა რევოლუციური გარდატეხები პოეზიაში. ამის საუკეთესო მაგალითია კრუჩინიხი, რომლის ზაუმურმა თეზისმა „дыр-бул-щыл“-მა – გაუსწრო რევოლუციას რუსეთში (ტაბიძე 1920).

პარადოქსული აზრებით და წინააღმდეგობებით აღსავსე წერილში „დადაიზმი და „ცისფერი ყანწები“ ტიციან ტაბიძე აღწერდა თბილისის კაფე „იმედში“ გამართულ რუსი ფუტურისტების საღამოს. ჩანს, სწორედ ამ საღამოზე 1919 წლის 7 ივნისს მომხდარმა ინციდენტმა გააგულისა გრიგოლ რობაქიძე.

„საღამო მონაცვეს რუსმა ფუტურისტებმა ილია ზდანევიჩმა, ა. კრუჩინიხმა და ტერენტიევმა. ეს საღამო იყო ფუტურისტების მხატვრობის. უმთავრესად აქ წარმოდგენილი იყო მეორე ზდანევიჩი (იგულისხმება ილიას ძმა კირილე ზდანევიჩი – ლ. ა.) და ლადო გუდიაშვილი. მოხსენებას კითხულობდა „ფუტურისტული სიტყვის იეზუიტი“ კრუჩინიხი. როდესაც ტფილისის აკადემიის ნურბელებმა იჯერეს გული (მახსოვს იყვნენ მათემატიკის დოქტორი ხარაზოვი და ს. გოროდეცკი), როცა ფუტურისტების ფრონტი მოიხსნა და ა. კრუჩინიხი ჩხაოდა, როგორც მოგდებული კატა, სიტყვა აიღო გრიგოლ რობაქიძემ. ეს იყო ქარიშხლის მოვარდნა (ალბათ ეს ღამე დაამახსოვრდა ალ. კრუჩინიხს, როცა გრიგოლ რობაქიძეს დაარქვა „специалист по апокалипсису и безумию“)...

...ამ აპოკალიპსისის ორკესტრიდან რამდენიმე ფრაზა დავიმახსოვრე. აქ იყო ლაპარაკი ნიცშეს ინსტინქტების ანარქიაზე, ედგარ პოს მინის ქვესკნელის გაფრთხილებაზე, გეოლოგიურ კატასტროფებზე... დასკვნა ასეთი იყო: ფუტურისტები გამართლებული არიან ცხოვრებით. თქვენ ამტკიცებთ, რომ ისინი შეგნებულად ჯამბაზობენ: მაგრამ კარგი: თუ საუკეთესო ახალგაზრდობა საფრანგეთის, რუსეთის, საქართველოსი და შეიძლება მთელი ქვეყნისაც შეგნებულად ჯამბაზობს, მით უარესი თვითონ ქვეყნისთვისო.

...იმ ღამეს გრიგოლ რობაქიძემ გახსნა თავისი მასკა. ამ ღამეს ის არ იყო მთანმინდელი, ღვანლით შემოსილი, მასში დასძლია პოეტის უკიდურესობამ“... (ტაბიძე 1923).

უეჭველია, რომ სამიოდე წლის შემდეგ, ტიციან ტაბიძე სულ სხვაგვარად წარმოგვიჩენს კრუჩინიხისა და რობაქიძის „დეულს“: უპირატესობას იგი, რა თქმა უნდა, მაესტროს ანიჭებს.

ამ ინციდენტმა, როგორც ჩანს, ვერაფერი დააკლო მათ გულითად, ნრფელ სიყვარულსა და პატივისცემაზე დაფუძნებულ ურთიერთობას... წინ კიდევ დიდი გზა იყო, მაგრამ „მოდერნიზმის ქადაგი“ გრიგოლ რობაქიძე ცისფერყანწელთა მარადიულ კერპად დარჩა.

#### დამონშებანი:

- ბარბაქაძე 2003:** ბარბაქაძე თ. *გრიგოლ რობაქიძე და „პოეზიის აკადემია“*. კრებული: თეთრ სიამაყეს ვაქანდაკებ შენი დიდებით. თბ.: 2003.
- ბაქრაძე 1999:** ბაქრაძე ა. *კარდუ ანუ გრიგოლ რობაქიძის ცხოვრება და ღვაწლი*. თბ.: 1999.
- იაშვილი 1913:** იაშვილი პ. *წერილი რედაქციის მიმართ*. გაზ. „თემი“, №170, თბ.: 1913.
- იაშვილი 1917:** Яшвили П. *Литературное кольцо Грузии 1917 г.* გაზ. "Республика", № 40, Тб.: 1917.
- იაშვილი 1922:** იაშვილი პ. *ყანწელები 1942 წელში*. გაზ. „ბარიკადი“, № 5, 1922.
- იაშვილი 2004:** იაშვილი პ. *საიუბილეო-საარქივო გამოცემა ორ წიგნად*. წიგნი პირველი, თბ.: 2004.
- კუპრეიშვილი 2003:** კუპრეიშვილი ნ. *ლიტერატურული მედალიონი – გრიგოლ რობაქიძე*. კრებულში: *თეთრ სიამაყეს ვაქანდაკებ შენი დიდებით*. თბ.: 2003.
- რობაქიძე 1913:** რობაქიძე გრ. *ბარათები „ოქროს ვერძს“*. ჟურნ. „ოქროს ვედი“, № 3, თბ.: 1913.
- რობაქიძე 1916:** რობაქიძე გრ. *აუცილებელი განმარტება*. გაზ. „სახალხო ფურცელი“, № 541, თბ.: 1916.
- რობაქიძე 1917:** რობაქიძე გრ. *ქართული რენესანსი*. გაზ. „საქართველო“, № 257, თბ.: 1917.
- რობაქიძე 1988:** რობაქიძე გრ. *ორი ბარათი მეგობარს*. გაზ. „თბილისი“, № 219, თბ.: 1988.
- ტაბიძე 1995:** ტაბიძე გ. *უსათაურო*. გაზ. „პოეზიის დღე“, № 15, თბ.: 1995.
- ტაბიძე 1916:** ტაბიძე ტ. *ცისფერი ყანწები*. ჟურნ. „ცისფერი ყანწები“, № 1-2, თბ.: 1916.
- ტაბიძე 1920:** ტაბიძე ტ. *დაისრული სებასტიანე*. ჟურნ. შვილდოსანი, ქუთაისი, 1920.
- ტაბიძე 1923:** ტაბიძე ტ. *დადიზმი და ცისფერი ყანწები*. ჟურნ. მეოცნებე ნიამორები, ტფილისი: დეკემბერი, 1923.
- ჯაფარ ფაშა 1916:** ჯაფარ ფაშა (ნიკო ჯაფარიძე). *ბატონ გრიგოლ რობაქიძის ლექცია*. გაზ. „სამშობლო“, № 330, 7 აპრილი, თბ.: 1916.
- ჯორჯაძე 1909:** ჯორჯაძე ა. *პოეზიის სამფლობელოში. გ. რობაქიძის ლექციის გამო*. გაზ. „დროება“, № 239, თბ.: 1909. განმეორებით დაისტამბა კრებულებში: *თხზულებანი არწილ ჯორჯაძისა*. წიგნი III, ტფ.: 1911; წერილები, შემდგენელი აკაკი ბაქრაძე, თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1989.

Lali Avaliani

#### The Poets and the "Prophet"

#### Summary

The article researches mutual relationship between Grigol Robakidze and "Tsisperkantsselebi" in 1909-1924: mental influence of the lecturer Robakidze on the young poets; his participation in their magazines "Okros Verdzi" and "Tsisperi Kansebi" with great sympathy and interest.

Based the press publications and private letters of that time, one can find some minor differences in opinion among them, but this never influenced their mutual respect and love. Robakidze always remained the idol of "Tsisperkantsselebi".

სიტყვის ხელოვნება ქართული მოდერნისტული რომანების  
კონტექსტში

ქართულ მოდერნისტულ რომანებში განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა სიტყვას, აქცენტირდა მისი მრავალშრიანობა თუ მრავალმნიშვნელოვნება. სიტყვას დამოუკიდებელი სუბსტანციური მნიშვნელობა მიენიჭა, იქცა არა მხოლოდ გარკვეული აზრის, არამედ ფერისა და მუსიკის გამომხატველად. ქართველმა მოდერნისტებმა რომანი აქციეს წმინდა მხატვრულ-ესთეტიკურ ღირებულებად, ამიტომაც გამოხატვის ფორმას მიენიჭა უდიდესი მნიშვნელობა.

გრიგოლ რობაქიძე წერდა: „სიტყვა თითქოს იჭერს საგანს თუ მოვლენას, როცა იგი ერქმევა მას: „ატყვევებს“, აქედან „მჭევრმეტყველ“, ხოლო დატყვევება აქ ძალადობას კი არ მოასწავებს, არამედ განაყოფიერებს“. მისი აზრით, „რქმევაც“ ამგვარი აგებულებისაა. „ენის ქვედენაში ცნაურდება პირველად „ლოგოს“ — და ნიშნავს იგი ხომ „სიტყვასთან“ ერთად „გონსაც“. მწერლის აზრით, არისტოტელესეული დებულება იგივეობისა  $A=A$ -ს, საბოლოოდ ვერ ხსნის მოვლენას. „კაცი“ არის კაცი, მაგრამ მის ბუნებაში თანვე მზიურიცაა, მუხურიც, ქვაურიც — და აი რომელიმე სახსარში თავის ყოფისა იგი „ედარება“: მზეს, მუხას, ქვას. რობაქიძეს მაგალითად მოაქვს ახალი დროის აზროვნებაში ფესვგამდგარი ახალი იგივეობა. აქ  $A=A$ -ს, მაგრამ აქვე  $B=C$  არის. ფრანგები ამას უწოდებენ „correspondance“. ქართულში ამ ცნების გამოსატქმელად მოიპოვება სიტყვები: შესიტყვება, შეხამება, შეფერება, შეფარდება, შეთანხმება. ამრიგად, საგანნი და მოვლენანი ერთი მეორეს ეხმაურებიან და ეთანხმებიან. ყოველი საგანი თუ მოვლენა ამსახველი სარკეა მეორე საგნის თუ მოვლენისთვის, ენა ამზეურებს ამ საიდუმლოს“ (რობაქიძე 1991: 249).

„გველის პერანგში“ სიტყვისადმი სწორედ ამგვარი დამოკიდებულებაა გამჟღავნებული. ამ რომანში ქართული ენა ხშირად ამზეურებს საიდუმლოს საგანთა და მოვლენათა ურთიერთსახვეით. გრიგოლ რობაქიძის წერილებში არა ერთი საინტერესო და ორიგინალური დაკვირვებაა სიტყვათა ეტიმოლოგიაზე. აი, როგორ ხსნის იგი სიტყვა „ხელმწიფეში“ გამჟღავნებულ საიდუმლოს: „რას ნიშნავს მნიფე ხელი? ოქროს ხანაში მმართველი იგულვებოდა მდიდრად და უხვად — რას ნიშნავს „მნიფე ხელი“ თუ არა სიმდიდრესა და სიუხვს? ოქროს ხანის მმართველი იყო ძლიერი და მარჯვე — რას ნიშნავს „მნიფე ხელი“, თუ არა სიძლიერესა და მარჯს? მიხეილ წერეთლის აზრით, მნიფე ნიშნავს „მინვდომასაც“. მაშასადამე, მნიფე ხელით ნაგულისხმევია „მინდომელიც“. ე.ი. ის, ვინც წვდება მას, რაიც სხვისთვის „მიუნვდომელია“. ოქროს ხანაში მმართველი მეფეც იყო და მღვდელიც. ქართული გაგებით, ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, რადგან, როგორც ითქვა, „ფლობა“ გამოვლინებულია „უფლისაგან“. მფლობელი, მაშასადამე, „მღვდელიცაა“. იმავე მკვლევარის მიგნებაში სიტყვა „მღვდელი“ წარმოსდგება სიტყვისაგან „ლუდვა“, რაც „წვას“ ნიშნავს. მღვდელი, ანუ მწველი. იგულისხმება წვა არა მარტო გარეგანი: წვა შესანიშნავ ცხოველისა, არამედ შინაგანიც: წვა ნადილით ღვთიურის მისაღებად. მფლობელი — როგორც მეფე და მღვდელი ერთ პიროვნებაში კურთხევად ითვლებოდა“ (რობაქიძე 1991: 261).

როგორც ნებისმიერ მწერალს, ქართველ მოდერნისტებსაც ახასიათებთ განსაკუთრებული სიყვარული ზოგიერთი ფორმისადმი. მაგალითად, გრიგოლ რობაქიძისთვის დამახასიათებელია ერთგვარი „ჰაე“ — მეტობა, რა თქმა უნდა, ამ ტერმინის არა ტრადიციული გაგებით. იგი „ჰ“-ს იყენებს სიტყვაში: დაჰ. „მომიკვდა ოთხი ძმა და სამი დაჰ“ (რობაქიძე, 1995). ამგვარად, ერთგვარი სიძველის ელფერი ედება სიტყვას და მის ინტიმურობას გამოჰკვეთს. „ქალმა სთხოვა თავის დაჰს ამორძალთა დედოფალს — არ გაეყიდნათ უცხოელნი“ (რობაქიძე 1989). ასევეა სიტყვა „ჰელენურ“ — ნაცვლად ელიზურისა ან ანტიკური ბერძნულისა. „ჰელენურ სარკოფაგთან სიკვდილი თითქო თამაშია და სიცოცხლე“ (რობაქიძე 1989, 102), „ირაჰმანდა“ — ამ სიტყვაში „ჰ“ ქალის სახელს სიღრმეს მატებს და ერთგვარ საიდუმლო ელფერს ადებს. ასევე, ხშირად აორმაგებს „ლ“ ასოსაც. მაგალითად, „ალლან“.

„გველის პერანგში“ ყურადღებას იქცევს ზმნის მოდალობაც. მწერალი ხშირად ირჩევს იმგვარ კილოს, რაც გაოცებას, დაეჭვებას გულისხმობს და შორეულ საგნებსა თუ მოვლენებს ერთმანეთთან აკავშირებს და, იმავდროულად, კიდევ აცალკევებს.

„და ყველგან „მამა“

რომლის სახელი ცეცხლის ნალებით სდაღავს ტვინს.

ასეთი ცხელი ნალები თიმურის გავარდნილს ცხენს თუ ჰქონდა“ (რობაქიძე 1989). აქ შეიძლება სიტყვა „თუ“ არ ყოფილიყო და თითქოს არაფერი შეიცვლებოდა, მაგრამ ამ „თუმ“ ერთგვარად შეანელა მსგავსების „გაქვავება“ და მოძრაობაში წარმოგვიდგინა. აქვე ყურადღებას



იქცევს მოცემული ბრუნვის ზედმეტი „ს“-ც. უნდა იყოს „გავარდნილ ცხენს“, მაგრამ ამგვარი ლიცენციებით სიტყვას ენიჭება სტრიქონისთვის სასურველი ჟღერადობა. ამგვარი გრამატიკული შეცდომები თუ დარღვევები სხვაგანაც გვხვდება. მაგალითად, სუბიექტის მესამე პირის მრავლობითი რიცხვის ასე გამოყენება: „გახელდენ“ (ნაცვლად „გახელდნენ“), „გადაცვივდენ“, „დაამსხვრიენ“ (ნაცვლად „გადაცვივდნენ, დაამსხვრიეს“) და სხვა.

ვამეხთან პირველი შეხვედრისას ასე აღწერს მწერალი არჩიბალდის განცდას:

„სალამი.

არჩიბალდ უღიმის. პირველად გახსნილ შუბლს მოავლებს თვალს თითქო უჩვეული ხაზი დაინახა. არჩიბალდს ჩრდილი გადაუარს. წყენის — თუ...“ (რობაქიძე 1989). აქ ეს „თუ“ სამი წერტილით გამოხატული თავისი გაურკვევლობით ავლენს არა მწერლის „დაეჭვებულობას“, რომ ვერ მიუხვდა პერსონაჟს გულისთქმას, არამედ თვით პერსონაჟისვე გაოგნებას, რომელსაც ვერ გაურკვევია თავისი გრძნობის არსი. ასე ოსტატურად იხატება სიტყვების საშუალებით სულის უღრმესი მოძრაობანი. საზოგადოდ, დამახასიათებელია ამგვარი დაეჭვებულობა, ხან სამი წერტილით, ხან კითხვის ნიშნით, უფრო ხშირად კი კითხვა-დახილის ნიშნის გამოყენებით.

მწერალი ასე გადმოგვცემს ვამეხისა და არჩიბალდის საუბარს:

„მიდიან ქალაქის გარეთ. დუმილი.

— „საირმე“ სად მდებარეობს საქართველოში?!

ფერსათის მთების კალთებზე...

— ფერსათის მთების...

(ხო არაფერი გახსენებია?!“)

მწერალი არ წერს, რომ გმირს რაღაც გაახსენდა ან თითქოს რაღაც უნდა გაეხსენებინა. პირდაპირ ჩაერთვება თვითონ და თავისი ამგვარი „მყოფობით“ დიალოგს ერთგვარი „გაშუალებით“, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი სტილით წარმოგვიჩენს.

იმავე დიალოგს ასე აგრძელებს:

„— იმერეთსა და სამეგრელოს გადასცქერის...

— იმერეთსა და სამეგრელოს...

(ხომ არ ახსოვს ბავშვის ცქერა სერიდან?!“) (რობაქიძე 1989).

გმირის განცდის გამოსახვაში ამგვარი დაეჭვებულობა ავლენს მწერლის დიდ კრძაღვასა და ნდობას გმირისადმი. პერსონაჟი ცოცხალია, ნამდვილია, როგორც თვითონ მწერალი და მკითხველი, ამიტომაც მწერალი ეჭვობს, სწორად მიუხვდა თუ არა მას, გაიგო თუ არა მისი აზრი, განზრახვა, ან რა იმალება მისი სიტყვებისა თუ მზერის მიღმა.

ასეთი მაგალითები რომანში ხშირია და ამგვარად იგი მწერლის სტილის დამახასიათებლად იქცევა.

რობაქიძე წერს: „გაქვავება ცრემლებით“. აქ „მოძრავის“ (ცრემლები) და „უძრავის“ (ქვა) ამგვარი შერწყმა საოცარი სიღრმით ხატავს გმირის სულიერ განწყობილებას. აქ ერთდროულად იხატება გარეგანი და შინაგანი. გარეგანი გაქვავება ამხელს შინაგან დიდ მღელვარებას, რაც ღანვებზე მომდინარე ცრემლებით მჟღავნდება.

„გაქვავება ცრემლებით.

— ეს რაღაა?!

სარგის იღებს პატარა ბოხჩას.

გახსნის შიგ: მინის ნატეხი.

გაკვირვება.

— საქართველოდან გადახვენილებს თან მიჰქონდათ მისი მინა.

სარგის გარბის არეული.

არჩიბალდის ქვითინს რა დაანელებს“ (რობაქიძე 1989: 95). ეს პატარა ეპიზოდი ძვირფასი თვალისთვის ბრწყინავს ტექსტში. იგი დასრულებული მინიატურაა. ქართველი მკითხველისთვის ძალზე ნაცნობი თემა, „ერთი შეხედვით „ძველებური“ დამუშავებით, მოულოდნელი, უცნაური ზემოქმედების ძალას იძენს. აქ ყოველი სიტყვა ცოცხლობს, მოძრაობს თითქოს დამოუკიდებლად. მოაქვს რაღაც ისეთი შინაარსი, რაც არ გამოითქმის და მხოლოდ ცრემლსა და ქვითინში მჟღავნდება.

პეტრიძის სიკვდილისას მწერალი წერს: „თვალეები სცილდებიან ცოცხლებს — იქ მყოფთ.

თვალეები უდაბნოში იმზირებიან. უდაბნოში ნაკვერჩხლებია.

ნაკვერჩხალთ ცრემლები სდით“ (რობაქიძე 1989: 106).

აქ ხდება ერთი საგნიდან მეორეზე გადანაცვლება, თითქოს თვალს მივადევნებთ სულის გარდასხეულებას მარადისობაში, იმავდროულად, სულის ტკივილს ამქვეყნიურთან განშორების გამო. თვალეები იმზირებიან უდაბნოში. მერე თვალეები უკვე უდაბნოში ანთებული ნაკვერჩხლებია, სწორედ ამ ნაკვერჩხლებს სდით ცრემლები. ცეცხლისა და წყლის — ამ ორი ურთიერგამომრიცხველი მოვლენის თანაყოფნა სიკვდილის იდუმალებას წარმოაჩენს.

კლდეებში ქარავნის სვლას ამგვარად ხატავს გრიგოლ რობაქიძე:

„დზინ. დზინ. დზინ. დზინ. დზინ.

დონ. დონ. დონ. დონ. დონ.

გაუნ. გაუნ. გაუნ. გაუნ“.

5-ჯერ (და არა 4-ჯერ ან სხვა ნებისმიერჯერ) გამეორება ამ სიტყვებისა ქმნის აქლემების ნელი სვლის რიტმს. თითქოს ჩაგვესმის კიდეც მათი მძიმე, რიტმული ნაბიჯების ხმა, თანვე ზარების ჟღარუნ-წკრიალი. აქვე წერს: „აქლემები რბილსა და ასევე ილ ფეხებს მოთენთილ ლაჯით ზარების წკარუნს აყოლებენ“ (რობაქიძე 1989: 116). ეს ეპითეტები: „მოთენთილი“, „რბილი“, „ასევე ილი“ მკითხველს შეაგრძნობინებს აქლემთა უტყვევ სევდას.

„აქ: რიტმია. სიმძიმე რა შუაშია?!“ (რობაქიძე 1989: 117). თავისი ამ მოულოდნელი ჩართვით კი მწერალი კონტრასტს ქმნის დალილობასთან. მართალია, აქლემები გრძელი გზით დაილაღნენ, მაგრამ მათი სიარულის რიტმი მსუბუქია, რადგან მათი გაუთავებელი სვლა თითქოს მინაზე კი აღარ მიმდინარეობს, არამედ ჰაერში. მწერალი აქლემთა ქარავანს ხატავს როგორც ერთ სხეულს და წერს: „ძრობა სხეულის: მედიდური — მზეხილული — მზენაკრავი — მრავალნაცადი“. მიჯრით მიწყობილი ეს ეპითეტები ერთმანეთს აძლიერებენ და მკითხველსაც უღრმავებენ შთაბეჭდილებას. როცა არჩიბალდი მატასის უმზერს, გრიგოლ რობაქიძე წერს: „მოდის ქართული მინა: მისი მკერდებით — მისი ხნულებით — მისი ძუძუებით — მისი ჯეჯილებით“ (რობაქიძე 1989: 297). „ნებას შვილდავს“ — ასეთი სიტყვათმეთანხმებით უკეთესად იხატება სულიერი მდგომარეობა გმირისა.

რომანში ხანდახან გვხვდება ალიტერაციაც:

„ჩაქნულ ბაგეს სევდა გასჩენია. სევდას ირონია წამოცმია.

ჩაქცეული მკერდი კიდეც უფრო ჩაქცეულა. ქმინავს ჩაფუშული საბერველივით“ (რობაქიძე 1989: 104).

ყოველ მწერალს აქვს თავისი დამახასიათებელი ლექსიკა, გამორჩეულად საყვარელი სიტყვები. გრიგოლ რობაქიძეს უყვარს სიტყვა „ლუმი“ და ხშირად იყენებს მას. „ყანა უფენს მას სილუმეს და მზე აყრის მას მენამულს“ (რობაქიძე 1989: 92). ამ მაგალითში ყურადღებას იქცევს ნაცვალსახელი „მას“, რომელიც ორჯერ მეორდება, რაც ხაზს უსვამს ქალისადმი ყანისა და მზის თანაბარ „აღტაცებულ“ დამოკიდებულებას. თითქოს მთელი კოსმოსი „ფეხქვეშ ეფინება“ ხრამისკენ გავარდნილ ქალწულს. გრამატიკულად უადგილო „მას“ ამგვარად იძენს ესთეტიკურ ღირებულებას. „თვალეები — თვალეები. უნდობი ტალდა და ხვლიკი ლუმი“. და სხვა. ასევე უყვარს მწერალს სიტყვა „ალერდი“. „ტანს გეტმასნება სველი ალერდი“ (რობაქიძე 1989: 93). ალერდი სულხან-საბას განმარტებით, ნედლი თივაა. „ატევირილი“: „და ატევირილი სხეულმზიანი“ (რობაქიძე 1989: 93). ტევირიდან წარმოქმნილი ატევირილი ქალის სხეულის მშვენიერებას მთელი სისავსით წარმოგვიჩინებს. მწერალი ხშირად ქმნის კომპოზიტებს: „ტანხურვალი“, „სხეულმზიანი“, „ცხელწვივიანი“. რობაქიძეს ასევე უყვარს სიტყვა „გასუდრული“. „გასუდრული მტევანი“ (რობაქიძე 1989:94). „ოლგა გასუდრულია“ (რობაქიძე 1989: 103). „ირანის ტაშირი გასუდრულია: პანი თუ იბადება“ (რობაქიძე 1989: 110).

სტეფან მალარმე წერდა: „მე ვამბობ: ყვავილი! და აი, დავინწყების სიღრმიდან, სადაც ჩემი ხმის ბგერები აძევებენ ყოველი კონკრეტული ყვავილის სილუეტს, აღმოცენდება რაღაც სრულიად გასხვავებული ჩემთვის ცნობილი ყვავილებისგან, როგორც მუსიკაში ჩნდება ყვავილის მომაჯადოებელი იდეა, რომელსაც ვერ ვიპოვით ვერც ერთ ნამდვილ თაიგულში... ლექსი, რომელიც გადაადნობს სიტყვებს ახალ, მთლიან სიტყვად, სიტყვა-შელოცვად, ინვესს საკვირველ შეგრძნებას — თითქოს ასეთი, თავისთავად საკმაოდ უბრალო ენობრივი ფენომენი მანამდე არასდროს გვსმენია და თვით ამგვარი სიტყვით აღნიშნული საგნის გახსენების პროცესიც უჩვეულო ატმოსფეროში მიმდინარეობს“ (მალარმე 1997: 7).

მწერალი ხშირად იყენებს „ე“-ს ფორმიან სიტყვებს: „ტაბა ტაბაე“, „მაა“, „საჰრიგჰი“ (ნაცვლად სარგისისა. ასე უწოდებს მომაკვდავ სარგისს მისი სატრფო ირაჰჰანდა და ამგვარად ედება უბრალო სახელს ერთგვარი რომანტიკული ელფერი) (რობაქიძე 1989: 106).

მომაკვდავი პეტრიძის ბოლო ნუთებს ასე აღწერს მწერალი: „ხელები — ძვლები ქალის თმებისკენ ინვეენ.

— ირაჰჰანდა.. ირაჰჰანდა..

— საირიგჰი..

— ელოიელოი ლამაჰ საბაქთანია..

— საირიგჰი!

სარგის აღარას იტყვის“ (რობაქიძე 1989: 109).

მომაკვდავის ბოლო სიტყვები ისე ჟღერს, თითქოს უცხო ენა—სხვა ენა. ებრაულად ჩართული ჯვარზე გაკრული იესოს სიტყვები უფრო აძლიერებს მომაკვდავის ბოლო ამოსუნთქვისა და ღვთისთვის სულის მიბარების განცდას.

გრიგოლ რობაქიძე ხშირად იყენებს სიტყვებს: „მზერა“, „ცეცხლი“. ამ სიტყვებით თითქოს სიცოცხლესაც მოიხელთებს. ხომ წერდა კიდეც ამ სიტყვებზე: „მზე არის სიცოცხლის თესლი. ქართველი ენის მკვლევარი მიხეილ წერეთელი გვამცნევს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართულში ფესვს: „ცხ“ — მისი აზრით, „მუცელის“ პირვანდელი ფორმა იყო „მუცხელი“. მთავარი აქ „ცხ“ არის, როგორც სიტყვაში „სიცოცხლე“ — შესატყვისი რუსულში „ჟივოტ — ჟიზნა“, გერმანულში „ლეიბ — ლეიბენ“. თუ ეს ასეა, მაშინ „სიცოცხლე“ და „ცეცხლი“ სიტყვიერი ტყუებები

ყოფილან. როგორ გაიხარებდა ჰერაკლეს ეფესელი, სცოდნოდა მას, რომ რომელიღაც ენაში „სიცოცხლე“ ნააზრევია, ვითარ „ცეცხლი“, სწამდა ხომ მას, რომ სამყაროს ძირითადი თაური ცეცხლია“ (რობაქიძე 1991: 255).

გრიგოლ რობაქიძე უჩვეულო ალლოთი გრძნობდა ქართული ენის უშინაგანეს სიღრმეებს და ზედაპირზე ნატიფი და დახვეწილი ოსტატობით „ამონერდა“. „ლონდათი“ ალტაცებული ვალერიან გაფრინდაშვილი წერდა: „ქართული ენა ამ პიესაში იძლევა საკვირველ ინტონაციებს და, ამავე დროს, მონუმენტალურია, როგორც ქანდაკება. არავის არ უნახავს ისეთი სიტყვები გახელებული მზისთვის, როგორც „ლონდას“ ავტორს. აქ დაუსრულებელი ორგინასტობაა ენის. აღმოსავლეთის მზე ყვირის „ლონდამი“ ბეგემოტის ხმით და სიტყვები — თითქოს ავადმყოფნი — ცოფიანებით იგრიხებიან და გვიყეფენ, როგორც ავზნიანი სულელები. ავტორი სრულიად დაეუფლა ქართულ ენას და სიტყვების ურდო ემორჩილება მას, თუმცა ეს ურდო მრისხანედ შეჰყურებს თავის ბატონს. საჭიროა მაგარი ძარღვები, რომ გაუძლო ამ სიტყვების გრიგალს და სიმფონიას“ (გაფრინდაშვილი 1990: 566).

თვითონ გრიგოლ რობაქიძე ერთგან შენიშნავდა, რომ დიდად იყო დავალებული ბოდლერისა და რემბოსგან და, საზოგადოდ, ფრანგი პოეტებისგან, რომელთაც მუსიკა სამყაროს მხატვრული გარდასახვის უმთავრეს „ტექნიკურ ინსტრუმენტად“ წარმოადგინეს.

კონსტანტინე გამსახურდია „დიონისოს ღიმილში“ სიტყვათქმნადობის საკითხს უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა. განსაკუთრებით კი, პოეტურ პროზას. „გასული საუკუნის მწერლებმა გააღარიბეს, გასცვიტეს, გააღატაკეს ხელხვაიანი ენა ქართული“, — წერდა იგი, — ლექსიკა დაიშრიტა, უადგილო ბარბარიზმებით გაივსო, სინტაქსი შეირყვნა და დავინყებას მიეცა დარბაისლური და ჭარბი ქართული პროზის მრავალნაცადი ტრადიცია. უთუოდ საჭირო იყო ერთგვარი ანაბაზის და მეც შეგნებულად უკან დავიხიე. ლექსიკური მასალის მხრივ მე სავსებით შეგნებულად, უხვად დავესესხე „ვისრამიანის“ მთარგმნელს, საბას, ჩვენს დიდ ჰაგიოგრაფებს და მთარგმნელებს. აქვე უნდა აღვნიშნო, დ. გურამიშვილის შემდეგ არც ერთ ქართველ მწერალს არ მოჰგონებია უძლიერესი ქართული სასულიერო მწერლობის მონაპოვრის ჯეროვნად გამოყენება. მე შემოვუშვი ახალ ქართულში მრავალი გადასული სიტყვა. სამაგიეროდ, ასევე უხვად ვასხურე ჩემს ლექსიკას ხევსურულიდან, იმერულიდან, ქართლ-კახურიდან და მეგრულ-გურულ ენაკავებიდან ნასესხები სიტყვები“ (გამსახურდია 1992: 386).

„ძირითადი ხელოვნება ლიტერატურაა, ხოლო უმშვენიერესი და უმდიდრესი შუამავალი — სიტყვა, — წერდა ო. უაილდი (უაილდი 1982: 120).

ბიანკა ეუბნება სავარსამიძეს: „საოცარი ხალხი ხართ, თქვენ, პოეტები, თუმცა უმეტესად გარყვნილი, მაინც სულით მგლოვიარენი, ლამაზი სიტყვისთვის ბერად შემდგარი რაინდები. თქვენისთანა ხალხი ცოდვია ამ წყეულ საუკუნეში“ (გამსახურდია 1992: 98).

ოსკარ უაილდი ფიქრობდა, რომ „მასალა, რომელსაც მხატვარი ან მოქანდაკე იყენებს, ძალზე მწირია სიტყვიერ მასალასთან შედარებით. სიტყვები ვიოლასა და ბარბითის ხმებით ტკბილად ჟღერენ. ისეთივე მდიდარი და ცინცხალი ფერები აქვთ, როგორითაც გვხიბლავს ვენეციური და ესპანური ტილოები, არანაკლებ მტკიცე და გამოკვეთილი ფორმები, ვიდრე იმას, რაც მარმარილოსა თუ ბრინჯაოში წარმოგვიდგება. გარდა ამისა, სიტყვებს აქვთ ფიქრი, ვნება, შთაგონება და ყოველივე ეს მხოლოდ სიტყვის კუთვნილებაა“ (უაილდი 1982: 35).

ხშირად სიტყვას სჭირდება ფონი — შინაგანი თუ გარეგანი — მისი სიღრმის შესამეცნებლად. სწორედ ამგვარი სიღრმით წარმოუდგა ათასგზის გაგონილი „ამაოება ამაოთა“ სავარსამიძეს, როცა ალბანოს სასაფლაოზე, სანახევროდ დახავსებულ ლოდზე ამოიკითხა. „სიტყვა ხომ გამოსროლილი ტყვიასავით ბრმაა და დაუნდობელი. ხშირად ათასობით გადაგირბენს თავზე ზუზუნით. შენი სულის სარკმელთან დაიწყებს ფარფატს, მაგრამ მაინც ვერ მოგწვდება. ხანაც მოულოდნელად დაგეძგერება და უკურნებელი გესლით დაგკოდავს“ (გამსახურდია 1992: 186).

სახელში იდუმალ იგულისხმება ადამიანი, ამიტომ არის, რომ ჯენეტის სახელის ხსენებაც კი სიხარულით აღავსებს სავარსამიძეს. „და მე გიმნაზიელივით შეყვარებული ვარ მის სახელზე. ბლოკნოტებზე, უბის წიგნაკებში, ცარიელ ქალაქებზე, ყველგან მის სახელს ვანერ. მინდა, მუდამ მისი სახელი მესმოდეს“ (გამსახურდია 1992: 71).

გრიგოლ რობაქიძე უდიდეს ყურადღებას აქცევდა სახელების „მეტყველებას“. იგი წერდა:

„სახელი: თითქო ტოტემი მეომარ კლასის.

სახელი, რომელშიც ფატუმია დაგროვილი“.

ეს სახელია 'ლენინ' (რობაქიძე 1989: 184).

„გველის პერანგში“ სიტყვა „მამას“ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. გმირი თვითონ სიტყვას განიცდის. „სახელი ცეცხლის ნალებით სდაღავს ტვინს“ (რობაქიძე 1989: 96).

გალაკტიონი წერდა, რომ სიტყვას აზრისაგან დმოუკიდებელი სილამაზე და ფასი ჰქონდა, „როგორც ძვირფას ქვებს, ყელსახვევ მარგალიტებს, ან ბეჭდებს... ვინც იცის ფასი, იგი ალტაცებულია მშვენიერ სიტყვებით. არის სიტყვები — ალმასები, იაგუნდები, ლალები, არიან სიტყვები, რომლებიც ბრწყინავენ ფოსფორივით“ (ტაბიძე 1986: 246).

ვან გოგი ერთ წერილში შენიშნავს: „განა აზრის, სიტყვით გამოთქმა ისეთივე საინტერესო, ისეთივე ძნელი არ არის, როგორც ფერებით გადმოცემა? არსებობს ფერის, არსებობს ხაზის ხელოვნება, მაგრამ სიტყვის ხელოვნება მასზე ნაკლები არასოდეს ყოფილა და არც იქნება“ (ვან გოგი 1981: 290).

ერთი სარეკლამო სიტყვა „პერტინაქს“ „დიონისოს ღიმილში“ წარმოაჩენს ცივილიზებულ ყოფაში გაუცხოებული ადამიანის სულიერ ტკივილს. ეს სიტყვა იტევს უამრავ უაზრო ხმას, ჭუჭყიან ქუჩებს, მათხოვრებს, მეძავეებს, კაფეებს, ადამიანთა გაცვეთილ, უსულგულო ურთიერთობებს, ერთი სიტყვით, ყველაფერს, რასაც ქალაქში შეიძლება შეხვდეს ადამიანი.

ბერლინის ერთ-ერთ ქუჩაში, ტყვიების წვიმაში მოხვედრილი სავარსამიძე ყველგან სიკვდილის ქროლვას ხედავს და უცებ მის ყურადღებას მიიპყრობს წითელი რეკლამა — „პერტინაქს“ — რომელიც ყველაფერს ნთქავს — ადამიანებს, სიკვდილს, სიცოცხლეს, ქალაქს და თითქოს მთელ სამყაროსაც. დაღლილ სავარსამიძეს თითქოს სდევნის ეს წითელი პლაკატი. უაზრო „პერტინაქს“ — ბგერათა იმგვარი შერწყმისაა, რომ მისი ჟღერადობა ეკლემივით ჩხვლევს, ან ნაჯახივით ესობა გულზე. ეს რეკლამა გადაინაცვლებს ფიზიკური სივრციდან სავარსამიძის სულიერ სამყაროშიც და შიგნულს უფლეთს. მინის ზედაც და მინის ქვეშაც — ყველგან „პერტინაქსია“. სავარსამიძე ცდილობს, თავი დააღწიოს, ნავიდეს „მოუსავლეთისკენ, ქაოსისკენ“, სადაც „კედლებზე, ვიტრინებზე და აფიშების ბოძებზე არ ანერია უაზრო, აბსურდული, ნერვების ამშლელი: პერტინაქს, პერტინაქს, პერტინაქს“ (გამსახურდია 1992: 262).

„საზოგადოდ, ძველად იცოდნენ სიტყვის დამორჩილებაც და პატრონობაც, მაგრამ მეთვრამეტე-მეცხრამეტე საუკუნეში ქართულ სიტყვას რიხი ეკარგება“, — წერდა ვ. კოტეტიშვილი. (კოტეტიშვილი 1986: 295). მისი აზრითვე, არსებობს „თავისებური ქვეყანა — სიტყვის. უცნაურია იგი. მეტად ნაზი მოჩანს, მაგრამ, ამავე დროს, საშინელი დესპოტია მეფობს. აქ ისე წმინდად ინახავენ მოდგმას, რომ უცხო, აგრეთვე თავის, მაგრამ გონჯს, არ იკარებენ. არა თუ მწერლობაში, სასაუბრო ენაშიც კი სიტყვის შემრჩევი და მცოდნე ცნობას იმსახურებს. მწერლობაში კი სიტყვა — პატრიცი არის. იგი გოროზი თვალებით გადასცქერის გარემოს და უფრთხილდება საკუთარ ამპარტავნობას, უცხო სიტყვა იქ მხოლოდ ტვირთმზიდველის როლს ასრულებს“ (კოტეტიშვილი 1986: 294).

XX საუკუნის 20-იან წლებში სიტყვისადმი განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებდა  $H_2SO_4$ -ის ჯგუფი. მისი წევრები სიტყვის სრულიად ახალ არქიტექტონიკას ქმნიდნენ. მ. აბულაძე „სიტყვის კატასტროფას“ უკავშირებდა ტექნიკურ პროგრესს. მისი აზრით, არა მხოლოდ სიტყვას, არამედ ბგერასაც შეეძლო მოვლენის გამოხატვა, რომ მოძრაობის სიმრავლე ამცირებდა მათი გამოსახატავი სიტყვების რაოდენობას. ფუტურისტები წერდნენ „სიტყვის კრიზისზე“ და ცდილობდნენ სიტყვის „გათავისუფლებას“ შინაარსისაგან (ე.ნ. ზაუმი). შ. ალხაზიშვილი წერდა, რადგან სიტყვა ჯერ ხმა არის, მერე შინაარსი, ჩემთვის სიტყვა „ოფლი“ უფრო ლამაზია, ვიდრე „ვარდი“. ისინი ფიქრობდნენ სიტყვის „ქიმიურ დაშლაზე“, ე.ნ. „ლინგვოტექნიკასა“ და „სიტყვის მონტაჟზე“, რომელსაც „როშას“ უწოდებდნენ (აქედან, პოეტი იყო „როშარი“). ისინი ქადაგებდნენ „ბგერათა ფიზიოლოგიას“, სიტყვები „ესმოდათ“, როგორც მხოლოდ ხმოვანთა და თანხმოვანთა ჰარმონიები. დ. შენგელაია წერილში „ტაქტილიზმი“ (გაზ. „დროული“) წერდა, რომ სიტყვას ისევე უნდა ვეხებოდეთ და ვგრძნობდეთ, როგორც სკამს, ლოგინს, კედელს. ტაქტილიზმი — შეხებაა. (ტაქტილიზმს უნდა შეეცვალა რუსული „ზაუმი“). მისი აზრით, „სიტყვა იშლება ფორმულად“. თხზავენ ტერმინ „ოპტიოაკუსტიკას“, ე. ი. ხედვით ბგერას და სხვა.

ჯოისი წერდა: „სახელები, რომელთაც ვხვდებით ჩვენს ენაზე არსებულ ლიტერატურაში, გადმოგვეცემა, როგორც წმინდა სახელები, არა იმიტომ, რომ ქარაფშუტულად მივიღოთ, არამედ რათა წინდანინვე პატივისცემით განვიმსჭვალოთ მათადმი. ისინი გზას გვიჩვენებენ ენის გზაჯვარედინზე, იცავენ ენას გადაგვარებისგან, სწორად მიმართავენ მას მთავარ გზაზე. აფართოებენ და აუმჯობესებენ წინ მიმავალს, მაგრამ ყოველთვის მთავარ გზაზე რჩებიან, თუმცა ბევრი გვერდითი განშტოება ამ გზისა ყოველმხრივ მიემართება“ (ჯოისი 1989: 385).

ქართულ ენაზე შეყვარებული სავარსამიძე ერთგან მის ქებასაც წარმოთქვამს: „ენა ქართული — მყინვარით გულზვიადი, ენა ქართული — ზღვასავით ულავი, ენა ქართული — თასმასავით მოქნილი, ენა ქართული — ღმერთების ენა, ხანდახან მაინც მომადგებიან პირზე მარჩბივი სიტყვები. დასაკლავ მოზვერივით ვხიხინებ და ვწყევლი იმ დღეს, როცა სიზმარს გადაყოლილმა ჭაბუკურმა ოცნებამ მე უცხოეთში გადამიტყუა.“

ენა ქართული — ღმერთების ენა! როცა მისი გენია შუბლზე მკოცნის, მაშინ ორლესული მახვილი იელვებს ჩემს პირში, და ასე მგონია, მე თვითონ ვარ გამოუთქმელის წარმომთქმელი ღმერთი. და მებადება ახალი თემა: უნდა დაწვერო მეორეჯერ ქებაი დიდებულისა ქართულისა ენისაი“ (გამსახურდია 1992: 349).

დ. შენგელაია წერდა: „ახლა სიტყვები ჩემი ნაცნობი მეგობრები არიან, ზოგი ჩემი საყვარელია, ზოგი უცხო დედოფალი. ზოგი სიტყვა ჩემთან ერთად ნვება ლოგინში, ნებიერ ბავშვივით მკლავზე თავს დამადებს და მიეძინება. მე მიყვარს სიტყვები, როგორც კრიჟანგს ოქრო და ფული... მე ძლიერ მიყვარს სიტყვებით ცხოვრება“. ჭინკას როცა ალაპარაკებს მწერალი „სანავარდოში“, იმგვარ ლექსიკას ურჩევს, იმგვარ სინტაქსს, მკითხველი დაუეჭვებლად იჯერებს,

რომ ეს, მართლაც, ჭინკაა, რადგან, მართალია, ადამიანის ენაზე ლაპარაკობს, მაგრამ იმგვარად, რომ მხოლოდ მას ახასიათებს. „გუშინ სახლის აივანზე კატა გამომეკიდა. ძლივს ავასწარი ბუხრის თავზე. იქ, თავანზე, ბევრი ნიგოზია, ხახვი და ბია! მე და ჩემი ცოლი, ყაპუზუნა, თავს ვიქცევთ, ნიგვზებს ვთამაშობთ და იმაზე ვაყოლებთ გულს!...ახლა ისიც ავადაა!...მელოგინეა ჩემი ყაპუზუნა! მას ორი პატარა შვილი შეეძინა: ქია და კოკო! ჯერ ჭიპიც არ შეხმობიათ მუცელზე და ისინი ისე შესაქცევნი არიან. ძალიან ვემდური ჩემს ცოლს, ნამეტანია, ქალო!...ახლოს არ მიკარებს და სულ მარტო ვარ. ხანდახან ლარდაყინებზე ჩამოკიდებულ ღამურებს ვიჭერ და ისე საცოდავი არიან ის უბედურნი, წრიპინებენ უმნეოდ!.. და ასე ვცხოვრობ ჩემთვის!..“ (შენგელაია 1983: 19).

დემნა შენგელაიას ლექსიკაშიც გვხვდება ისეთი სიტყვები, რომლებიც აღარ გამოიყენებიან სალიტერატურო მეტყველებაში. ასეთია, მაგალითად, „გაისნატა“. „ბაყაყი გაისნატა და უცდის მგზავრს, რომ ისიც დაღუპოს ჭაობის უძირო ლორწოში“ (შენგელაია 1983: 21). „ბოლაზი“ — „ორპირის ბოლაზში გემი აკივლდებოდა“ (შენგელაია 1983: 25) და სხვა.

დემნა შენგელაია აღწერს, თუ როგორ ენატრებათ ყარამანსა და ციციოს ქალაქში წასული შვილი. ამ მონატრებას კი ასეთი დიალოგით ამხელს:

„გახსოვს, თოლიგე, რავა უყვარდა ზამთრის ღამეები? — ამბობს ციციო.

— მახსოვს!...უპასუხებს ყარამან და თავს მწარედ იქნევს.

— გახსოვს, რავა უყვარდა ცხენზე ჯდომა? მისი ჭირიმე...

— მახსოვს!

გახსოვს, რავა ეშინოდა შეცხადების?..

— მახსოვს! — უპასუხებს ყარამან ოდნავ შემკრთალი.

— გახსოვს, რა ნაღვლიანი გამოხედვა იცოდა.

— კმარა, შე ქალო!... — დაიძახებს იგი ოდნავ ხმამაღლა, შემფოთებული ფეხზე წამოიჭრება, შუბლზე კანკალით ხელს გადაისვამს და მიდის ნელა, ნელგაღუნული კარებისკენ“ (შენგელაია 1983: 24). ჯერ მონოტონური „გახსოვს?“ ისე გაიწელება, თითქოს დასასრული არც უჩანს, როგორც შვილის მონატრებას, მერე უცებ მოიკვეთება „კმარა, შე ქალო!“ მაგრამ ეს მოკვეთა კი არ ანელებს, არამედ უფრო ამძაფრებს შვილის მოლოდინის უდიდეს ტკივილს.

ს. კირკეგორი ერთგან ირონიულად შენიშნავდა: „ჩემი ცხოვრება სრულიად უაზროა. როცა ვიხსენებ განვლილ წლებს, უნებლიეთ სურვილი მიჩნდება, ჩემი სიტყვა შევადარო გერმანულ სიტყვას „შცჰნურ“, რომელიც, როგორც ცნობილია, აღნიშნავს როგორც ზონარს, ისე რძალს. ისლა დარჩა, რომ კიდევ აქლემი და ცოცხიც აღენიშნა“ (კირკეგორი 1991: 15).

სიტყვათა საიდუმლოებას ხშირად იგზნებენ ხოლმე მწერალნი.

თომას მანი ერთგან ზოლას „ნანაზე“ დაკვირვებისას შენიშნავს: საიდან მოდის ეს სახელი? ეს არის უძველესი ბგერები, კაცობრიობის უადრესი, გრძნობისმიერი ბუტბუტი. ნანა, ეს ბაბილონელი იმტარის მეტსახელია“ (მანი 1995: 7).

სავარსამიძე „ვისრამიანის“ კითხვისას დარწმუნდა, რომ „ეროსი მართლაც, სიტყვაში იბადება“ და რომ „არიან სიტყვები, რომელნიც მანამ არ მოძველდებიან, ვიდრე მზე ამ ქვეყნიდან არ წასულა“ (გამსახურდია 1992: 99).

ქართულ მოდერნისტულ რომანებში ხშირად გვხვდება ერთი და იმავე სიტყვათა თუ სახეთა გამეორება. ამგვარად ხდება მსმენლის დაპყრობა, თითქოს გათანგვა. „უდაბნო! უდაბნო! დიდი ქალაქის ქუჩაა ჩემი უდაბნო! უდაბნოში მოხეტიალე ლანდი. უდაბნო! უდაბნო!“ (გამსახურდია 1992: 67).

„ენა და აზროვნება ერთმანეთში განუყოფლადაა გადახლართული და ურთიერთზე ზემოქმედებს. სიტყვებს თან ახლავს საკუთარი ისტორია და ასოციაციები, რაც ამ სიტყვებით მოუბართათვის მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს მათ საზრისს, მით უმეტეს, რომ სიტყვის მნიშვნელობას ადამიანი უფრო არაცნობიერად შეიგრძნობს, ვიდრე ინტელექტის მეშვეობით სწვდება“ (გათრი 1983: 22).

დემნა შენგელაიას ერთხელ გურამ ასათიანთან საუბარში უთქვამს: „იბსენში განსაკუთრებით მხიბლავდა ის, რაც ნორვეგიული, ეპოსიდან მოდის. რა ჰქვია, ბიჭო, იმ ქალს? ჰო, სოლვეიგ, სოლვეიგ! რა მშვენიერია! მე მგონი სწორედ ეს იყო ჩემი სიყვარულის მიზეზი“ (ასათიანი 1977: 59).

„სანავარდოში“ „საგანგებო ყურადღება ექცევა ხალხურ პოეზიას, გამოცანებს და შელოცვებს, რომლებშიც არა მხოლოდ ცალკეული სიტყვები, არამედ მთელი ტაეპებია გაუგებარი და მხოლოდ ფონეტიკით, ჟღერადობით ერთიანდება, თუმცა გამოყენებითი ფუნქცია კი აქვთ დაკისრებული. მაგ. დევისა და ქაჯის შელოცვა:

ედენიეთა ღაილე შამათე,  
ედენია იავი ეგრამანე,  
ეგრესიმ იოსი ერივანე,  
და იონა იოსავე.

ჩანს, ასეთი მეტყველება უძველეს დროში შემოიღეს ქურუმებმა, რათა უცხო და გაუგებარ სიტყვებს ჰქონოდათ მაგიური ზემოქმედება. სიტყვების ნისლში იმალებოდა უმაღლესი სიკეთე, რომლის შთაგონებით ჰკურნავდნენ ავადმყოფს“ (სიგუა 1991: 240).

ო. უაილდი ფიქრობდა, რომ მხოლოდ და მხოლოდ სიტყვებს შესწევდათ უნარი, სათუთად გამოეძერნათ და დაეხვეწათ სრულიად ჩამოუყალიბებელი გრძობები. „სწორედ მათში არის რაღაც საიდუმლო მუსიკა, ბარბითისა და ვიოლას ჰაეროვანი ხმებივით ტკბილი. მხოლოდ უბრალო სიტყვები! და განა არის რამ ამქვეყნად სიტყვის ფასი და მასზე უფრო რეალური!“ (უაილდი 1982: 33).

კ. გამსახურდიამ „დიონისოს ღიმილს“ ლექსიკონი დაურთო, რადგან იგი ბევრ ისეთ სიტყვას იყენებს, რაც სრულიად უცხო იყო ან დავინწყებული ჰქონდა ქართველ მკითხველს. დავინწყებულ სიტყვათა შორის ბევრი ისეთია, ურომლისოდაც გაღარბდება ქართული ლექსიკა. „ამინამატი“, „ავლი“, „ავრები“ (გვარად უნაყოფო ვაზი), დავანება, „გაქარჩხული“ (გათვალული), „უშქარი“ (მილიონი), „ჰარილი“ (ბენვეული) და სხვა მრავალი.

სიტყვის ხელოვნება უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესია ქართველი მოდერნისტებისთვის და ქართულ მოდერნისტულ რომანშიც უპირველესად სწორედ სიტყვის შერჩევას, მის ოსტატურად, ორიგინალურად გამოყენებას მიექცა უდიდესი ყურადღება.

### დამონშებანი:

**ასათიანი 1977:** ასათიანი გ. *სამი საღამო დემნა შენგელაიასთან*. ნიგნში: კრიტიკული დიალოგები, წერილები, პორტრეტები. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1977.

**გათრი 1983:** გათრი უ. *ბერძენი ფილოსოფოსები*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1983.

**გამსახურდია 1992:** გამსახურდია კ. *დიონისოს ღიმილი*. თხზ. 20 ტომად. ტ. II, თბ.: გამომცემლობა „დიდოსტატი“, 1992.

**გაფრინდაშვილი 1990:** გაფრინდაშვილი ვ. *ლექსები, თარგმანები, ესეები, წერილები*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1990.

**გოგი 1981:** გოგი ვ. *წერილები*. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1981.

**კირკეგორი 1991:** კირკეგორი ს. *ესთეტიკურისა და ეთიკურის წონასწორობა*. კრებ. „ლარი“, თბ.: 1991.

**კოტეტიშვილი 1986:** კოტეტიშვილი ვ. *აზიისკენ*. ნიგნში: „96 ესსე“. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1986.

**მაღარმე 1997:** მაღარმე ს. *სიმბოლიზმის შესახებ*. გაზ. „არილი“, 27 მარტი, თბ.: 1997.

**მანი 1995:** მანი თ. *რიჰარდ ვაგნერი*. თბ.: გამომცემლობა „ლომისი“, 1995.

**რობაქიძე 1989:** რობაქიძე გრ. *„გველის პერანგი“; „ფალესტრა“*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1989.

**რობაქიძე 1991:** რობაქიძე გრ. *საქართველოს სათავენი*. ჟ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 2, თბ.: 1991.

**სიგუა 1991:** სიგუა ს. *მარტვილი და ალამდარი*. თბ.: გამომცემლობა „განათლება“, 1991.

**ტაბიძე 1986:** ტაბიძე გ. *ძვირფასი საფლავეები*. ნიგნში: „96 ესსე“. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1986.

**უაილდი 1982:** უაილდი ო. *დორიან გრეის პორტრეტი*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1982.

**შენგელაია 1983:** შენგელაია დ. *სანავარდო*. რჩ. თხზულებანი. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1983.

**ჯოისი 1989:** ჯოისი ჯ. *„ესეები“*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1989.

**Maya Jaliashvili**

## The Art of Word in the Context of Modern Georgian Novels

### Summary

The aspects of word's art of modern Georgian novels in the article is shown and is analyzed variation on this theme.

According to the novels by Grigol Robakidze's "Snake's skin", Konstantine Gamsakhurdia's "Smile of Dionisious" and Demna Shengelaia's "Sanavardo" is investigated what ways and methods Georgian writers use to express their feelings. Georgian modern writers gave a special attention to the word.

The polysemantic and multilayer of the word was accented in their novels. The word was given independent and substance meanings. The word become not only certain idea, but the expression of colour and music too.

Georgian modernists made a novel as a pure artistic-aesthetical value. Because of that the way of expressing was given a great meaning. Its For all the writers, Georgian modernists are fond of some forms of the words. Sometimes they remember the forgotten words and use them in new context. These writers revival the mystic, secret, deep assence of word.

Georgian modernists transformed words as a symbols, to express the variation of reality, its mythological, religious levels.

The vocabulary of modernists is rich with new word-combinations and creation of words, strange colouring and melodious sounding.

Modernists felt not only the music and colour of the word, but the smell as well, and tried to make the readers feel the same.

In the Georgian modernists novel, the primary attention was paid to pick out the correct word, and to use it in the right way and on the right place.

თამარ პაიჭაძე

## კალეიდოსკოპური – აღქმა თუ რეალობა?!

არსებობს ცარგვალის მეორე ნახევარი,  
რომელიც ალბათ უფრო მოუსვენარია.  
უმბერტო ეკო

ახლა სხვა დროა... დრო, ფასეულობათა გადაფასებისა, ალტერნატივათა სპექტრიც ბევრად ფართოა. ვგულისხმობთ სულიერი და მორალური იმპერატივების კალეიდოსკოპური ჭვრეტის ხანას, რომელიც ჩვენში თანდათან უფრო თვალშისაცემი ხდება. არჩევითობის პრინციპი ჩვენს თანამედროვეს არაერთი რეალობისა და ფაქტის წინაშე აყენებს: სუბკულტურათა სიმრავლე, გემოვნების იერარქიზაცია, მათში შექმნილი ტრენდი – მოდური და აქტუალური ტენდენციები, ხელოვნების გასაგნების ამკარად თვალშისაცემი პროცესი, კულტურულ-ეთიკური კატეგორიების მოზაიკური და დინამიური გააზრება — ბოლო წლების ლიტერატურული პროცესების ძირითად ნიშნებად იქცა.

თანამედროვე მსოფლიოში არსებული ლიტერატურული მიმართულებანი ბოლო წლებში მეცხეული რეაქციით გამოჩნდა ქართულ მწერლობაშიც, რამაც სულ რამდენიმე წლის წინათ ელექტროქსელში მოკლე ჩართვისმაგვარი რეაქცია გამოიწვია არა მარტო ქართველ მკითხველში, არამედ ქართველ შემოქმედთა შინსამყაროშიც. ამ პროცესმა არცთუ უმტკივნეულოდ ჩაიარა, მაგრამ ლიტერატურული ქაოსის დაწმენდა ყველაზე პირუთვნელმა რედაქტორებმა — დრომ და მკითხველმა — მალევე მოახერხეს და ქართულ შემოქმედებით სივრცეში ფრიად მნიშვნელოვანი ნოვაციებიც გამოაშკარავდა და ახალი სახელებიც გამოჩნდა.

ქართველი მკითხველი კვლავაც ტრადიციულად მომთხოვნი აღმოჩნდა. ახალმა თაობამ ახალი სახელებიც გამოკვეთა და ლიტერატურული სიახლეებისადმი ყურადღება თუ ლიტერატურულ ფასეულობებზე საუბარი კვლავ ცხოვრებისეულ რეალობად მოიაზრება. თანამედროვეთათვის ისევე იქცა ჯოისის და კაფკას ერთგვარ ალტერნატივად ჰაროლდ ბლუმის, ხულიო კორტასარის, ხარუკი მუროკამის, მილორად პავიჩისა და პაულიო კოელიოს შემოქმედებითი დისკურსები, როგორც ფელინისა და ანტონიონის მსოფლმხედველობრივ სუბსტიტუციად ალმადოვარისა და კიშლევსკის კინონოვაციები, ან თუნდაც შანელისა და ვალენტინის ავანგარდისტულ გრადაციად ვივიან ვესტფედისა და იუმი იამამოტოს „ფეშენ კოლექციები“. ასე რომ, ტრადიციულ ქართულ სუფრას ნაჩვევმა ქართველმა ქათმის ფილესა და ანანასის კომპოზიციაც დააგემოვნა და სუში და ჟასმინის ჩაიც სიამოვნებით მიირთვა.

სწორედ ამ ფონზე ჩვენშიც გამოიკვეთა რამდენიმე ახალი სახელი. კულტუროლოგიის სხვადასხვა სფეროში მიმდინარე პროცესებში თაობათა ამგვარი ცვლის წარმატებულ მაგალითებს დღევანდელ ქართულ რეალობაშიც ვხვდებით, რის წარმოსახვის მცდელობასაც ამჯერად რამდენიმე პროზაული ტექსტის ზოგად მაგალითზე განვახორციელებთ, იკვებება რა თანამედროვე გმირის — პერსონის რაობა და ადგილი დღევანდელ კალეიდოსკოპურ მხატვრულ სამყაროში, ამით ავტორისეულ მსოფლმხედველობრივ პოზიციასაც მოესინჯება ნიადაგი.

სად არის ადამიანი? რა ადგილი აქვს მას ჩვენს რეალობაში? რა არის ადამიანთა ურთიერთობის საფუძველი და საზომი? სად არის ადამიანის მიწისა და ცის სამანი, ანუ როდის მალღდება მისი სული მისსავე მსგავს ინდივიდებზე და ხდება კი ეს საერთოდ დღევანდელ მძიმე და ნატურალისტურ გარემოში?!

\*\*\*

ამ კითხვის პასუხი ერთი შეხედვით იქნებ ვერც ვიპოვოთ იმ მხატვრულ ტექსტში, რომელსაც ავტორი XXI საუკუნის რომანს ყოველგვარი მიკიბ-მოკიბვის გარეშე უწოდებს და თან ანტირომანდაც ასახელებს. ჩვენც ასე მოვუხმობთ: ზაზა ბურჭულაძის ანტირომანი „მინერალური

ჯაზი“, შემოქმედებითი კლიმაქსის ნაყოფი, მკითხველის თავსატეხად, მკითხველისათვის საფიქრელად, მკითხველთან ერთად სამოქმედოდ, მკითხველისკენ მიმართული დიდი კითხვის ნიშნის ამოსაცნობად შექმნილი ნიგნი. როგორც ჩანს, შემოქმედებით კრიზისი თუ კლიმაქსი ავტორის ფანტაზიას გამოფიტავს და რადგან სიუჟეტის გაგრძელებას ვეღარ ახერხებს, მკითხველის გატყუებას და დროის მოგებას ცდილობს „სხვადასხვა საუბრით“. მკითხველიც ელოდება „ფაბულის დაბრუნებას“, სწორედ ასე, მეტატექსტებით, ინტერტექსტუალური ინტერპრეტაციებით, ირონიულ-ალეგორიული ვარიანტებით ავტორი ეთამაშება მოლოდინით აღსავსე მკითხველს და ისიც ბოლო გვერდამდე ერთგულად ელოდება... ამ ტექსტის იმთავითვე ანტირომანად გამოცხადება ავტორს არაერთი შემოქმედებითი მოვალეობისაგან ათავისუფლებს. გახსნილი ხელებითა და გახსნილი გონებით თამაში კი ბუნებრივია ბევრად უფრო ადვილიცაა, აზარტულიც და სახალისოც სწორედ ამგვარი განწყობილებით, რომ ყველაფერი ძალიან უბრალოდ და ადვილად და ამასთანავე გარკვეული კანონზომიერი გადაჯაჭვულობით“ განხორციელდა, იწყებს ავტორი „სიუჟეტის გახსნას“. თუმცა ეს ფსევდომთაბეჭდილება ან ილუზიაა, მკითხველიც მხოლოდ უნდა მიყვეს (და არ შეყვეს) ნაწარმოებში დატრიალებულ ვნებებს და ემოცია საკუთარი ფანტაზიისათვის შემოინახოს, რადგან მთავარი სათქმელიც, ფიქრიც, ილუზიაა, მოქმედებაც და ფანტაზიაც მისი შესაქმნელია. ანტირომანი კი „თავისას მიერეკება“. ერთი პერსონაჟი, მეორე, მესამე, მათი ურთიერთმიახლება თუ ურთიერთგამოსვლა ეს — ესაა სამყაროსეული მთლიანობის ანალოგიურ განცდასაც კი დაბადებს და უცვლელ... ავტორი ზურგს აქცევს ნარჩევ პერსონაჟს: ჯერ გამოძიებულ, პეტო შამუგას, მერე პეპო ოჩიგავას, ნათელმხილველს, ტამბოველ დათვს და ისევ და ისევ მკითხველს მიმართავს; მოქმედი სუბიექტის არსის, დანიშნულებისა და დეფინიციის განსაზღვრა მკითხველის საქმე ყოფილა, მიმართვისა და განსჯის ობიექტიც, ცხადია, მკითხველია. ამდენად, სუბიექტისა და ობიექტის ერთარსობა, მკითხველის ცნებაში გაერთიანებაა ამ რომანის ერთადერთი და უცვლელი მიზანი. ავტორისაგან შუა რომანში მიტოვებული პერსონაჟები მხოლოდ კომპონენტებია ავტორისათვის მიზნის მისაღწევად, მთავარი გმირი კი, რომელზეც ამდენს ედავა ავტორი თავის მკითხველს და რამდენიმე კანდიდატიც დაასახელა, არც ერთი არ აღმოჩნდა. მთავარი გმირი დაუსახლებელი, მაგრამ რეალურად არსებულია, ის თავად ავტორია, ზაზა ბურჭულაძე, მკითხველისათვის „დე ფაქტოდ“ ნაწარმოების გასრულებისას გაცნობიერებული, რომელსაც მკითხველი არასოდეს ავინყდება, სულ მას ესაუბრება, სულ მას ეთამაშება, აზრსაც ეკითხება და საკუთარი ჩანაფიქრის დასრულების პატივსაც მას ანდობს.

ამდენად, ავტორი ყველაზე თავისუფალია თავისუფალ ადამიანთა შორის. მისთვის შორსაა ლიტერატურული ნარცისიზმი და ოქროპირობა, მისი და მისი მკითხველის ფანტაზია სივრცეებსაც გაჭრის და ამავედროულად ერთ პატარა ნაბიჯსაც გადადგამს — ყველაზე იდუმალ და შავბნელ რეალობასაც კომპიუტერის ლილაკზე თითის ერთი დაჭერით გამოააშკარავებს — „სატანის ვებ გვერდი“ — ასე ადვილად და უბრალოდ.

ამდენი მსჯელობა და მიეთმოეთი ისევ ერთ კითხვამდე მიდის — სად არის ადამიანის ადგილი ამ მინერალურ სამყაროში? რა აზრს უდებს საკუთარ ქმედებებს ადამიანი აბსოლუტზე და მეტაფიზიკურ პრინციპებზე დაყრდნობის გარეშე, ის, ვინც უარყოფს უნივერსალურ და კატეგორიულ იმპერატივებს? იქნებ სწორეა ურწმუნოთა სტერეოტიპული პასუხი: „სხვა ჩვენშია? და ეს „სხვაობა“ მათი შეხედულებების აქსიომად მიღების პრეტენზიასაც შეიცავს? „დღეს საბაზრო ეკონომიკის ჯუნგლებში სხვას არაფერს აქვს ისრერიგად დიდი გასავალი, ვით ბილნსიტყვაობას, მეტადრე მხატვრულ ლიტერატურაში, მეტიც, ერთადერთი, რაც კი აცოცხლებს დღემდე ამ გადასაშენებელ დარგს მხოლოდ ბილნსიტყვაობაა და პორნოეპიზოდების დეტალური აღწერა, რომ არა უბოდიშო და უშვერი სიტყვებით ჟანგლორობა, გინდ დაიჯერეთ, გინდ არა ლიტერატურა, როგორც დარგი მალე ამოწურავს თავის თავს, ისევე როგორც სქოლაქტიკა“ (ბურჭულაძე 2003: 85) მსგავს განცხადებებს უაპელაციოებისა და თავზეხელაღებულობასთან ერთად, მწვავე გროტესკულ-ირონიული ფონიც გააჩნია. მუდმივ ფასეულობათა რღვევის მცდელობა საზოგადოებაში ყოველთვის, მტკივნეულად და უარყოფითადაც აღიქმება (ძირითადად დამსახურებულად). თუმცა ამ „შეუვალი“ და ამბიციური შეგონებების შემდეგ იმ ნამდვილ ქვემარტებასაც ვეზიარებით, როცა პიროვნების თავისუფლების იდეა რწმენისა და ზნეობრივ არჩევანთან არის ასოცირებული, რადგან „ეს უფლთან მისასვლელი გზაა მძიმე და ნარეკლიანი თორემ ეშმაკთან მისვლას რა უნდა...“ (ბურჭულაძე 2003: 185).

\*\*\*

...თურმე ისპაჰანის ბულბულები იმქვეყნადაც დაფრინავენ და აქ დატოვებული ადამიანი იქაც შეიძლება შეგხვდეს, თუკი მისი მონატრება და სიყვარული მინიდან ცაში გამოგყოლია. — ამგვარი განცდით ტოვებენ მკითხველს „ისპაჰანის ბულბულების“ გმირები და ავტორი ნესტან კვინიკაძე. შეუძლებელია ამ გმირთა ისტორიის ერთი ამოსუნთქვის გარეშე გაცნობა და ამ მშვენიერ ლიტერატურულ ქმნილებაზე არდაფიქრება, რომელიც თითქმის ერთი კალმის მოსმით დაწერილი პატარა ამბავია მთელ საქართველოზე, ჩვენი ქალაქის ბოლო ათწლეულის ისტორიაზე, თაობათა ყოფასა და ბედზე. ეს ამბები და ისტორიები კი ფურცლიდან ფურცელზე საოცარი



ექსპრესიულობით გადადის და საბოლოოდ ისიც ცხადდება, რომ ეს ყოველივე ამბები კი არა. ამბავია – ერთი თაობის ერთი ხალხის, ერთი ისტორია, ირეალური იმპულსებით გაჯერებული. ჰიპორტიქსტული თხრობის მანერით, ლიტერატურული ალუზიებით, კალედოსკოპური შთაბეჭდილებით (ფორმითაც) იხსნება გმირთა შინასამყარო და სხვადასხვა ადამიანების ყოფა. ტატა, ნატაშა, ასტამური, ნიკა... მკითხველისათვის თავდაპირველად თითქოს ფავორიტი გმირიც გამოსარკვევია, სიზმარული ჩვენებებით, „Dream“-ის (სიზმრების ფაბრიკის) მსგავსად ენაცვლებიან ისინი ერთმანეთს, კინოკადრებით ჩაივლის მათი ყოველდღიურობა, ყოველ მათგანს თავისი ჯვარი აქვს, სიხარული თუ ფიქრი, მაგრამ წრე იკვრება და ჩნდება, რომ ეს ადამიანები ერთმანეთისთვის ყველაზე ახლობლები ყოფილან, მათი სულები – ერთმანეთზე გადაჯაჭვულნი. ამ გმირებს ერთი წარსული აკავშირებთ – თავიანთი ქალაქი და ერთი მთავარი ემოცია – სიყვარული, მუდმივად ერთმანეთს დაეძებნენ და თითქოს „ერთმანეთში გადადიან“, ყოველი მათგანი ცალკე გმირიცაა და ერთი გმირიც, რადგან ისინი არიან ადამიანები, რომელთაც ერთმანეთი უყვართ.

პერსონაჟის შინაგანი გაორება გარესამყაროს გაორებულ აღქმაშიც — ვლინდება ორი ქალაქის ყოფა (თბილისი და ამსტერდამი), ორი სიყვარულის ისტორია (ასტამური და ნატაშა, ნიკა და ტატა) — თუმცა ეს გაორება გმირთა პიროვნულ ბედისწერასთანაცაა წილნაყარი: ასტამური, როგორც ირკვევა, სინამდვილეში ფავრიზია — თავისივე ტყუპისცალი, თვით ასტამური კი ბავშვობაშივე გამხდარა ძმის მსხვერპლი „ფავრიზმა ხელი მკრა, შემთხვევით, არ უნდოდა ... მე გადმოვვარდი და...“ — მხრების აჩეჩვით ამბობს იგი. ცოცხალი რომელი ძმა დარჩა, ვერავინ მიხვდა: „მე არ ვიცი რომელი ვარ ფავრიზი — რომელიც მოკვდა, თუ ასტამური — რომელიც გადარჩა“, შემდეგ ორი ქალი ტატა — ბავშვობის სიყვარული — და ნატაშა, რომელიც მისი ერთადერთი მეგობარი და თანამოაზრეა დიდი მარტოობის ხანაში; სწორედ აქ, ამსტერდამში, ცდილობს გადაემალოს თავის განვლილ ცხოვრებას ასტამური, რომელიც ერთი ხელის მოსმით დატოვებს თბილისში ახლობლებს, მეგობრებს, ზურგს აქცევს მოგონებებს ... თურმე სიყვარულსაც და ნატაშასთან ერთად გაექცევა ყოველივეს. „არც თავს მოვიკლავ და არც ვინმეს მოვაკვლევინებო“, — ეს იყო ერთადერთი განმარტება წასვლის წინ. ამსტერდამში თითქოს ყველაფერი ისე მოეწყო, როგორც უნდოდა: მყუდრო ბინა, საინტერესო საქმე, ახალი ნაცნობები, ნოსტალგიით, გაჯერებული მელოდრამატული შეხვედრები ქართველ ემიგრანტებთან. ამ ყოველივეს სიმბოლური რეკვიზიტია „ქოთან ბოლ-ი“ და მეზობლის ბინის ფანჯარაში ჩართული ტელევიზორი — დროის გაყვანისა და გართობის ექსკლუზიური გამოგონება, მოკლედ, მშვიდი ცხოვრება. აქ შორეული ექოს უკანასკნელი განმეორებისავით თუ მოაღწევდა თბილისური ამბები; ოთოს ორივე წერილი თბილისიდან თითო წლის დაგვიანებით მიიღო ასტამურმა, თითქოს გაკვრით, რამდენიმე ფრაზაშია ნათქვამი, რომ თბილისში „ისევ დაძაბულობაა“, „ჩვენით ვერ ვწყვეტთ, რასაც გადაგვანწყვეტინებენ ეგრე იქნება“, „ხალხი მოკლე დროში დაბერდა და ყველა დათრგუნულია“, „სხვა ქალაქი გაიჩითა“, საქართველოში ომია, ადამიანები იღუპებიან, მათ შორისაა ფოტოგრაფი გოგონას — თეკლას — სიკვდილის ორსიტყვიანი ისტორიაც; მაგრამ ასტამურისათვის ეს შორეული ამბებია, იგი თავის პროფესიულ საქმიანობას ბოლომდე მისცემია. ორნიტოლოგია საინტერესო საქმეა და ბევრ დროსაც მოითხოვს. ცხენისმაგვარი ჰიპარონების და ხუთმეტრიანი სირაქლეების შესწავლა იშვიათი საქმეა და ასტამურიც ოთოს წერილის წაკითხვის შემდეგ შავი ყანჩების გადაფრენის სანახავად უნგრეთში მიდის. თუმცა გაუცხოების მძიმე შეგრძნება დროდადრო მაინც ახსენებს თავს ასტამურს, გონების ფსკერზე დალექილი ემოციები ხანდახან მაინც ამოტივტივდებიან, ზოგჯერ სრულიად შემთხვევითაც: თუნდაც მაშინ, როდესაც ტატას ავადმყოფობის ამბავს შეიტყობენ ასტამური და ნატაშა (როგორც ჩანს, ორივესათვის ძვირფასი ადამიანის), რომლის არსებობასაც აქამდე არ უმყლავნებდნენ ერთმანეთს.

ტატასთან შეხვედრის შემდეგ თითქოს ყველაფერი თავის ადგილას დგება, გმირების ყოფა თითქოს რეალობას უბრუნდება: მეგობრობა, სიყვარული, სასონარკვეთა, ლალატი, ლტოლვა და განშორება... და ყველაფერი უცებ სრულდება. იმ დღეების ერთადერთ ფაქტად მხოლოდ პეტერბურგში გადაღებული და მივინყებული უცნაური ფოტოსურათი რჩება უცხო გამვლელთა თვალსასიეროდ. ამ დროიდან ასტამურის შინასამყაროში თითქოს კიდევ ერთხელ იწყება „ფასეულობათა გადაღება“, ტატას ფრაზები ზოგჯერ თბილისურ რეალობასაც აგრძნობინებს და ამით მის „გამოღვიძებასაც“ ცდილობს. „ბულბულები მარტო კავკასიაში გალობენ?“ — ეკითხება ტატა ასტამურს. ნატაშასთვისაც ცხადი ხდება, რომ ასტამურთან ცხოვრება ილუზორული რეალობაა, ქიმერაა, მირაჟია და სინამდვილაც აქვე იწყება, ფოტოგმირები ერთმანეთს შორდებიან. ასტამურისა და ტატასათვის მრავალწლიან სიშორეს გრძნობები არ გაუნავლებია, ნატაშამ კი იქნებ შემდგომში უფრო გააცნობიეროს იმ საოცარი მიზიდულობის მიზეზი, რომელიც მას ამსტერდამში შემთხვევით გაცნობილი ნიკასადმი გააჩნდა, რომელიც თავდაპირველად რომანში ასტამურის ანტიპოდის იმიჯით წარმოდგება. მხატვარი, რომელიც ჩიტების ხმაზე უსტვენს და თავისი თანაგმირების მსგავსად (იქნებ უფრო მეტადაც) გაუცხოებულია საკუთარ სამყაროში; აქაც გაქცევა — ამსტერდამიდან თბილისში და თბილისიდან — ნიუ-იორკში. ნიკუშა საყვარელ ადამიანებს მეყსეულად ეკარგება: ჯერ ნატაშას და შემდეგ ტატას, ორივე შემთხვევაში მაშინ, როცა ორივესთვის ახლობელი ხდება — ფრიად საინტერესო და უცნაური

პერსონა. ნიკუმასაც და ასტამურსაც ერთი მხრივ ერთი და იგივე ახლობელი თუ საყვარელი ადამიანი ჰყავთ – ნატაშა და ტატა, რომლებიც ერთნაირი ენთუზიაზმითა და მოთმინებით ეგუებიან ძვირფასი ადამიანის უცნაურ თავისებურებებს... განსაკუთრებული სიმძაფრით ეს ემოციები ტატას პიროვნებაზე აისახება. მისი ტკივილამდე მისული სიყვარული თუ სიყვარულის არჩევანი თითქოს ცხოვრებისეული ბედისწერის წინაპირობაა; ყველაზე დიდი მსხვერპლი ტატამ გაიღო. გმირები მძიმედ, ნელ–ნელა, მაგრამ მაინც რეალობას უბრუნდებიან და ყოველივე ტატას ზოგჯერ ძალაუნებური ძალისხმევის შედეგია. ამ პროცესში ხან უშუალოდ, ხან კი არაპირდაპირ სხვა გმირებიც მონაწილეობენ: ოთო, აჩიკო, ჟან სტოვეი, გია, ტატას მშობლები და მკითხველიც – ამ პროცესების უშუალო მონაწილე – აცნობიერებს, რომ ეს ოთხი პერსონაჟი ამავდროულად ერთმანეთში მთლიანდება, თითქოს ერთ ადამიანში მოიაზრება, ისევე როგორც „ერთიმეორის თავისი სხვა“ — ეს ადამიანი თაობის სახეა, რომელიც თავისი თაობის ისტორიას, ტკივილს, სიხარულს და თავისებებს დაატარებს. ამიტომაც დროთა ნაწყვეტებში ავტორის მონტაჟური თხრობა პირველიდან მესამე პირში გადადის სიმბოლური მინიშნებებით, ლიტერატურული ალუზიებითა და ინტერტექსტუალური დისკურსებით გაჯერებული.

...და სად არის საშველი? საით მიდიან გმირები? ნუთუ საკუთარ თავთან და გარშემომყოფთაგან გაუცხოებულნი, ისინი სხვადასხვა ფიზიკურ და სულიერ განზომილებებში იკარგებიან?! მაგრამ ადამიანები ერთი ძველი შეგონებასავით მთებისებრ შეუხვედრელნი არ რჩებიან; თუკი ყოველი ქაოსი წესრიგისა და სისტემატურობის პოტენციას შეიცავს, ყველა ტკივილი მომავალი სიმშვიდის ნიშანია (და პირიქითაც), ან ყველა შეხვედრა განშორების წინაპირობა, განშორებანი კი გონებასა და შინასამყაროს ქვეცნობიერში კვლავ შეხვედრისთვის ამზადებენ. ილუზიები ჰორიზონტს იქით იკარგებიან და შინადაბრუნებული ასტამურიც თითქოს გულგრილად ისმენს ოთოს სიტყვებს: „ჩვენ აქ ვიყავით, ასტამურ და მაგრა ფეხებზე გვეკიდა შენი ბუღბუღების გადაფრენა. — ყველანი ვიყავით პოეტები, ძმაო, მაგრამ გაყინულ ტრამვაიში რაღაც ველარ ვიგრძენით ამის აუცილებლობა. ძაღლები, ჩვენივე ძაღლები გავყარეთ გარეთ, იცი რატო? – ველარ ვაჭმევდით. შენ რას ამბობ, შავი ყანჩების გადაფრენა რომ არ გენახა... მაშინ კი არა, ახლა უნდა გაიქცე?“... თუმცა შეგონებანი ჭეშმარიტებასთან მოახლოების მხოლოდ დასაწყისია, დასასრული კი წნორის გზაზე ფრინველების გადაფრენა, ნაიზ ბებოს საოცარი განდობილი ამბავი, და სოფლის ჯადოსნური ლამეა. გმირები რეალობას უბრუნდებიან, ტატაც შეიცნობს ნამდვილ ასტამურს და ნატაშაც. „საგანთა დუბლიკაცია“ დასასრულს უახლოვდება და ჩვენებათა მიღმა იქნებ საშველიც ცნობიერდება. ... თუმცა სიკვდილ–სიცოცხლის ცარგვალის მუდმივი ტრიალის დარად, ვინ იცის, რა ელის გმირის დადგენილ თუ მოპოვებულ ჭეშმარიტებას?!

\*\*\*

კალიედოსკოპური რეალობა სრულიად განსხვავებულ ჭრილში იკვეთება სანტა–ესპერანსას კუნძულზე დატრიალებულ ისტორიებში. ამთავითვე შეიძლება ითქვას, რომ აკა მორჩილადის „სანტა ესპერანსა“ ჩვენს ლიტერატურაში მიმდინარე პოსტმოდერნისტული ტენდენციების „სასპენსად“ უნდა აღვიქვათ. „ზანდუკი ხეტილისა“, როგორც ავტორი აცხადებს, წარმოადგენს შავ ზღვის პატარა კუნძულის ცხოვრების ამბავს, რომელიც მან იქ ყოფნის რამდენიმე თვის განმავლობაში შეიტყო, შემდეგ კი სანტაესპერანსული ემოციები და შთაბეჭდილებები დღიურების მსგავსად პატარა რვეულებში „გაატექსტა“, ამის შემდეგ კი სრულიად ორიგინალური და საინტერესო ფორმით „გაარომანა“.

პირველი ემოცია და ხაზგასმაც სწორედ ალბათ ამ რომანის ფორმიდან უნდა დავინყოთ. ვიზუალური და მხატვრული ფორმითაც მოგზაურის დღიური, რომელიც სანტაესპერანსული ქალაქის თამაშის, ინტის, პრინციპზეა შექმნილი, თავიდანვე მკითხველისათვის გარკვეულ ინტრიგას და ინტერესს შეიცავს. ოთხ ფერში შემდგარი ისტორიები სულ უფრო მძაფრად იყოლიებენ მკითხველს და „თამაშიც წესებიც“ ფურცლიდან ფურცელში ცნობიერდება. მეორეს, რაც ასევე განსაკუთრებული ემოციასა და დატვირთვის მატარებელია, წარმოადგენს რომანის „საფირმო ნიშნები“ სიმღერა და თამაში, სანტა ესპერანსას კუნძულის საკუთრება, რომელთა ისტორიებიც აქაურ ძველ თქმულებებსა და ფოლიანტებში შემონახულა. და მესამეც – კუნძულელები – პერსონაჟები, რომელთა „ყოფნისა და წვერთვანის“ აღწერა მწერლისაგან განსაკუთრებული შემოქმედებითი უნარისა და ძალისხმევის ფლობაზე მეტყველებს.

ალბათ, ყველაზე სტერეოტიპული განცხადება ისაა, რომ სანტა ესპერანსას ცხოვრება და ისტორია არის ერთი მაკროსამყაროს მოდელი თუ არა, ერთი პატარა ქვეყნის მიკრომოდელი მაინც, მაგრამ ფაქტია და ცხადია, რომ იქაურ ამბებს საქართველოს ამბებს თუ არ ვუნოდებთ, ქართულ ამბებზე მაინც აუცილებლად უნდა მოვუხმოთ. პატარა კუნძულებზე რვაას ნელზე მეტია ერთად ცხოვრობენ იოვანელები, ჯინოვლები და სუნგალელები, კუნძულთა ცენტრში სანტასიტში იოანელთა მონასტერი, კათოლიკეთა კათედრალი და მაჰმედის მეჩეთი თავთავის მრევლს მწყემსავს. აქ ტურისტებისა და მოგზაურებისათვის მიმზიდველი ადგილები: სათამაშო, სახლები, დუქნები, კაფეები, პლაჟები, სასტუმროები და ბუნებაა, აქაურებიც წყნარი, მშვიდი და ხალისიანი ხალხია...

თუმცა, სულ ახლახანს კუნძულზე დიდი ვნებათაღელვანი დატრიალებულა, ომებიც ატეხილა და დაწმენდილ-დალაგებული ყოველდღიურობაც სადღაც გამქრალა, ყოველივე კი არა მხოლოდ ძალაუფლებისა და ბოროტების, არამედ თურმე სიყვარულის სახელითაც მომხდარა.

მაგრამ ფსევდოსაქმეა ერთხელ მოყოლილი (უმეტეს კარგად მოყოლილი) ამბის ადაპტირება, ვინც არ იცნობს სანტაესპერანსას ტექსტს, მხოლოდ ამ სტრიქონებით, ბუნებრივია, ვერ გავეცხადებთ მის ღირსებებს.

მთავარი სათქმელი ისაა, რომ დასაწყისშივე მკითხველთან თამაშის უფლებააღებული ავტორი მის წინაშე განსაკუთრებული ოსტატობით გადაშლის რომანის რამდენიმე პერსონაჟის თავგადასავალს, სალომეასა და სანდრო დელა კოსტას, დათასა და კესანეს სიყვარულის ამბავს, აგათია დედოფლისა და მის წინაპართა, კაია ვისრამიანისა და მის მოგვარეთა, ხეტისას, მარტიასა და სხვა სუნგალელთა, არჩის, ლუკას, ლამურ მოსიარულეს, მათალოს, ფარნას, ნიკას სანტაესპერანსული ისტორიები ბოლო წლების ქართული რეალობის „რიკომეტულ სურათებს“ წარმოადგენს. რომანის მთლიანობაში გააზრება გმირების ილუზიური და მშვიდი გარემოდან რეალურ გარემოში დაბრუნებასთან არის კავშირში.

უფროსი ვისრამიანებისა და ხეტის პროვოცირებულმა არეულობამ კუნძულის ცხოვრება ერთბაშად საშინელ ქაოსში გახვია: ამას არა მხოლოდ ადამიანთა ფიზიკური მსხვერპლი, არამედ სულიერ ღირებულებათა და ტრადიციათა მსხვერვა, ადამიანთა გაუცხოება მოჰყვება. გმირები არა მხოლოდ მკითხველისაგან, არამედ უპირველესად საკუთარ თავთან ხდებიან შეცნობილი. ბუ ვისრამიანი საქართველოში მიფრინავს, დათაც ტოვებს კუნძულს, სანდრო დე ლა კოსტა თვითმკვლელობით ამთავრებს სიცოცხლეს, არჩის ტყვედყოფნა სუნგალელთათვის საბედისწეროდ დასრულდება, ხოლო სალომე, ვის ცხოვრებასა და ბედისწერაზე ყველაზე მძიმედ აისახა ყოველივე, ამ სიტყვებს ეუბნება თბილისიდან ჩამოსულ დაქირავებულ მეომრებს: „მე ზღაპრებს მასწავლიდნენ. მე მეუბნებოდნენ, რომ ზღვის იქით იყო ჩემი ნამდვილი სამშობლო, სადაც ყველაფერი ყვაოდა, სადაც მეფე იყო. სინამდვილეში თქვენ ყოფილხართ... მე ქართლი სხვანაირი მეგონა, სხვანაირად მიყვებოდნენ თუ იქ ყველა თქვენნაირია, მაშინ არ ვიცი...“

გასრულდება ერთმანეთში გადაჯაჭვული თუ გადასული ეს საოცარი ისტორიები ადამიანთა ცხოვრებისა და მკითხველი ერთი განწყობილებით რჩება: იქნებ მართლა არის საქართველოს ამგვარი მცირე მოდელი ან იქნებ კიდევ დარჩა სათქმელი იმაზე, თუ რა დაემართათ გმირებს, თუ, როგორც ავტორი ამბობს, ამბების გააზრება, დამატება თუ დასრულება მკითხველსაც შეუძლია?!

\*\*\*

ფაქტია, გმირის ეთიკა თუ მორალური იმპერატივი პოსტმოდერნისტულ გარემოში ისევ და ისევ მარადიულ ღირებულებებს ეფუძნება. ღმერთი, ადამიანი, სიყვარული კვლავ „ჰომო საპიენსის“ გადარჩენის საწყისად რჩება. „სიცოცხლე მაინც უნდა გვნამდეს და სიცოცხლის დაპირება მაინც შეგვეძლოს ახალგაზრებისთვის, რომლებიც ხშირად ტყუვდებიან, ამა თუ იმ კულტურით, თავისუფლების სახელით ყოველგვარი გამოცდილებისაკენ რომ ეპატიჟება მათ და ბოლოს ეს ექსპერიმენტები ხშირად მარცხით თავდება. ჩვენი ეპოქა სავსეა ბოროტების ყველაზე შემზარავი გამოვლინებებით, რომლის მიხედვით მოვლენები თითქმის თავისთავად ცხადდება, რაც არა მხოლოდ ბოროტების გამოვლინებას ნიღბავს, არამედ იმ შეგრძნებებსაც ანავლებს, რომ ზნეობრივი ცხოვრება ბრძოლა, შერკინება და შემართებაა და სიმშვიდე მხოლოდ გადალახული ტანჯვის ფასად მიიღწევა“. — ამ სიტყვებს XX საუკუნის ბოლოს (1996 წელს) ნერს კარდინალი კარლო მარია მარტინელი.

დასკვნების გამოტანა იქნებ არც ღირდეს. არა ერთი ავტორისეული აზრისათვის კომენტარი ისედაც ზედმეტი იყო, „გმირები ბრუნდებიან“ და ამბები მათ სულიერ მეტამორფოზებსა და კათარზისებზე ნამდვილი მწერლისაგან მოყოლილი, ბოთლში ჩადებული და შემდეგ ზღვაში გადაგებული სათქმელივითაა, რომელიც სხვა სათქმელთა შორის დიდ, შავ და ალელვებულ ზღვაში მომავალმა მკითხველმა აუცილებლად უნდა იპოვოს. იპოვის კიდევც!...

#### დამონშებანი:

**ბურჭულაძე 2002:** ბურჭულაძე ზ. *მინერალური ჯაზი*. თბ.: გამომცემლობა „ლოგოს-პრესი“, 2003.

**კვინიკაძე 2003:** კვინიკაძე ნ. *ისპაჰანის ბულბულები*. თბ.: გამომცემლობა „არეტე“, 2003.

**მორჩილაძე 2004:** მორჩილაძე ა. *სანტა ესპერანსა*. თბ.: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2004.

**საუბრები 2002:** *საუბრები*. ჟურნ. „ლიბერალი“, 1955-1996 (რომი), თბ.: 2002.

**Tamar Paichadze**

#### Kaleidoscopic Perception or Reality?

#### Summary

Existed modern direction in the world literature has recently appeared in Georgian literature as well. This process didn't pass without leaving damages, but the mass was cleared away by the best editors: the time and the readers; and great and important innovations appeared as well as new faces

...And where is the human being? What place does it take in our reality? The fact is that ethic of hero, or his moral imperatives are based on the eternal values of the former modern environment. God, human being and love still remain the foundation stone to save the "Homo sapience". The heros come back again and stories about their metamorphose and catharsis since it has been written, looks like a full bottle thrown away in the stormy and huge sea where the reader will find it by all means.

ვახტანგ კოტეტიშვილი და ზღაპრული ეპოსი

ვახტანგ კოტეტიშვილის ფოლკლორისტულ მემკვიდრეობას, რომელიც თავის დროზე მრავალი სიახლის შემცველი იყო და დიდ პერსპექტივებს უსახავდა მეცნიერებას, დღეისათვისაც არ დაუკარგავს თავისი ფასი და მნიშვნელობა.

ჩვენს ინტერესს შეადგენს ვ. კოტეტიშვილის მიერ ზღაპართან, მის ცალკეულ სახე-სიმბოლოებთან დაკავშირებით გამოთქმული მოსაზრებების მიმოხილვა. ქართულ ზღაპრებს მეცნიერი უმაღლეს შეფასებას აძლევდა: „ქართული ფოლკლორის ქვეყანაში ბევრი ისეთი შედეგრი გვეგულება, რომელიც დაამშვენებდა უდიდესი ოსტატების შემოქმედებას“, — წერდა ის და უმნიშვნელოვანეს ძეგლებად მიაჩნდა: „მინა თავისას მოითხოვს“, რომელშიც „გილგამეშის“ ანარეკლს ხედავდა; ასევე — „ასფურცელა“, „ეთერი“ და მრავალი სხვა“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 235), რომელთაც თარგმნიდა კიდეც. როგორც ვ. კოტეტიშვილის ბიოგრაფი ნანა კოტეტიშვილი აღნიშნავს, მეცნიერის პირად არქივში დაცულია მის მიერ შესრულებული ქართული ზღაპრების ორმოცამდე ნიმუშის რუსული თარგმანი. ესენია როგორც ჯადოსნური, ასევე ცხოველთა და ნოველისტური ზღაპრები (კოტეტიშვილი 2006ბ: 37). სამწუხაროდ, არ შემორჩენილა გამოსაცემად მომზადებული ზღაპრების ქართული კრებული თავისი გამოკვლევებით არც მისი ნაშრომი „ქართული ორნამენტის მიმართება ხალხურ ზღაპართან“, რომლის თაობაზეც „ექსკურსებში“ წერდა: „ამჟამად ვმუშაობ თემაზე: ქართული ორნამენტი ქართულ ზღაპართან დაკავშირებით და ამთავითვე შეიძლება ითქვას, რომ ბევრი რამ ირკვევა ფრიად შესანიშნავი და მოულოდნელიც“ (კოტეტიშვილი 1961: 368).

ამდენად, სპეციალურად ზღაპართან დაკავშირებით შექმნილი ვ. კოტეტიშვილის არც ერთი ნაშრომი არ არსებობს. მიუხედავად ამისა, მეცნიერის მიერ შედგენილ „ფოლკლორის კურსის პროგრამაში“, მის წერილებში: „ქართული პოეტური ფოლკლორის საკითხები“, „პირველყოფილი წარმოდგენები“, „ეპოსისა და ლირიკის წარმოშობა“, „საგაზაფხულო დღეობები საქართველოში“, „ლეგენდის წარმოშობა“, „ხალხური „ამბავი ტარიელისას“ თეატრალური შესრულება საგაზაფხულო ცერემონიალთან დაკავშირებით“, „ილ. ჭავჭავაძე და ხალხური შემოქმედება“, „აკ. წერეთლის შემოქმედება და ფოლკლორი“ და მისი „ხალხური პოეზიის“ „ექსკურსებში“ (კოტეტიშვილი 2006ა) კარგად ჩანს მკვლევრის დამოკიდებულება ამ უძველესი ჟანრის მიმართ. თუმცა, რასაკვირველია, დაკარგულია ის სიღრმე და დიაპაზონი, რითაც იქნებოდა გაჯერებული სპეციალურად ზღაპრული ეპოსისადმი მიძღვნილი გამოკვლევები.

ვ. კოტეტიშვილს ფოლკლორული კურსის პროგრამაში ზღაპართან დაკავშირებით შემდეგი საკითხები ჰქონდა შეტანილი: „მათი დანაწილება; მათი კავშირი სამირო სიმღერებთან; ცხოველთა ეპოსი; ზნეობრივი ზღაპრები; ზღაპრული საოცრებანი: ცხრა და თორმეტ თავიანი დევები, ნაცარქექია, გველ-ვაჟი, ასფურცელა, ნატვრის ბეჭედი, რაშები; სასწაულმოქმედი მათრახი, ბენვის ხიდი, კუდიანები, ჭინკები, როკაპები, მაჯლაჯუნები, სასწაულმოქმედი პერანგი, მზე-ქალა და მზე-ვარდა, მზეთუნახავი“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 52).

მას შემდეგ რაც ვ. ი. პროპისა და ა. ი. ნიკოფოროვის შრომების საფუძველზე დადგინდა, რომ ზღაპარი საერთაშორისო მოვლენაა მსგავსი ფაბულითა და მორფოლოგიური ხაზით, ვ. კოტეტიშვილს ენაწილობა ეროვნულ ზღაპართა მრავალფეროვნების იგნორირება და მიუთითებდა, რომ „ეს ერთგვარობა ზერელე არის და სქემატური. საკმარისია ერთი რომელიმე ფაბულის ვარიანტთა შედარებითი განხილვა, რომ თვალსაჩინო გახდეს ის კერძო და ინდივიდუალური, რაც ზოგჯერ ისე მნიშვნელოვანი არის ხოლმე პირველი შეხედვით „აუხსნელ“ მოვლენათა აზრის დასადგენად“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 65). თუმცა დრომ გვიჩვენა, რომ ვ. პროპისეულ სტრუქტურულ ძიებებს საფრთხე არ შეუქმნია ზღაპრის შემდგომი ყოველმხრივი შესწავლისათვის.

ზღაპართა ტიპოლოგიის საკითხებზე მსჯელობისას კი აღნიშნავდა, რომ ხშირად ზღაპარი აკლიმატიზაციას განიცდის, როცა ეგუება ახალ პირობებს, თუმცა თვლიდა, რომ სრულიად დამოუკიდებლად იქმნება მსგავსი ტიპის ზღაპრები ((კოტეტიშვილი 2006ა: 180).

მეცნიერი მითოსური და სანესჩვეულებო პოეზიის ცალკეული მოტივებისა თუ სახე-სიმბოლოთა კომენტირებისას იშველიებდა სათანადო მასალას ჯადოსნური ზღაპრებიდან, რის საფუძველზეც მეტ დამაჯერებლობას იძენდა მის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები. ჯადოსნური ზღაპრის გათვალისწინებით განხილულ საკითხთა რაოდენობა, ზღაპრებიდან დამონმებულ ციტატათა სიუხვე ნათლად მეტყველებს, რაოდენ ღრმად ფლობდა და როგორ აფასებდა ის ზღაპრულ ეპოსს, რაც ამ ჟანრზე სერიოზული მუშაობის შედეგი იყო. ხალხურ სანესჩვეულებო ლექსთან დაკავშირებით მიღებული შეფასებები კი შეიძლება პირიქითაც იქნეს გამოყენებული, ე. ი.

პოეზიის ცალკეულ პასაჟებზე გამოთქმული მოსაზრებები ზღაპრის შესასწავლად გამოდგება. ამდენად, ზღაპრის, კერძოდ, ჯადოსნური ზღაპრის შესასწავლად აუცილებელია ვ. კოტეტიშვილის ფოლკლორისტული შრომების გათვალისწინება.

მეცნიერის მიერ გამოქვეყნულ მასალათა საფუძველზე დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ სანესჩვეულებო პოეზიისა და ჯადოსნური ზღაპრის სახე-სიმბოლოებს გენეტიკური ძირები საერთო აქვთ. ყოველივე ეს შემდგომმა კვლევამაც დაადასტურა. ე. ი. ნათელი გახდა, რომ როგორც სანესჩვეულებო პოეზიის, ასევე ჯადოსნური ზღაპრის დაფარულ საკითხთა გამიფვრისათვის აუცილებელია ორივეს მონაცემთა გათვალისწინება. ე. ი. მათი გენეტიკური ძირები ურთიერთმიმართებაში უნდა შეისწავლებოდეს. შესაბამისად, ვ. კოტეტიშვილის მიერ სანესჩვეულებო პოეზიის უძველესი ფესვების ძიებისას ჩატარებული მუშაობის შედეგები ჯადოსნური ზღაპრის ცალკეული მოტივების შესწავლისათვისაც მისაღებია. ჩვენ აქ შევეცდებით, წარმოვაჩინოთ ჯადოსნური ზღაპრის ის საკითხები, რომელთაც სრულიად მართებულად აშუქებს ის „ხალხური პოეზიის“ „ექსკურსებში“. ესენია: ხარის მითოსური სახე, მთვარისა და მზის ღვთაებები; წყალში გასვლის სიმბოლური მნიშვნელობა; თავი, როგორც საკულტო მოვლენა; ნეკის ბეჭდის ფუნქცია; ქცევადობის (მეტამორფოზის) მოტივი; ცხენის კულტი როგორც ჩვენში, ასევე მსოფლიო მითოლოგიაში. აგრეთვე განხილულია: სიცოცხლის სულის ჩიტთან შეტოლება; ჭიანჭველის ფუნქცია; ტყეში გადაგდებული ბავშვის გამზრდელი ცხოველი ხალხურ ლექსთან — „ბატონიშვილ გიორგისა ირმის ძუძუ უწოვია“ — მიმართებაში; ბროლის კომკი; ორბუნებოვანი გმირის — ქალა-ბიჭას სახე და ღვთაებისადმი მიმართვით ნაწარმოების დაწყება.

ხის კულტთან დაკავშირებით საუბრისას ვ. კოტეტიშვილი იხილავს დიდძალ მასალას და აღნიშნავს, რომ მრავალი ხალხი განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ხეს წინაპრად თვლიდა და მიუთითებს, რომ არაერთი ზღაპარი ადასტურებს ადამიანთა ხისაგან წარმოშობას. მეცნიერს ზღაპარში აქვს დაფიქსირებული, რომ ხეს თაყვანს სცემდნენ ჯერ როგორც ღვთაებას, შემდეგ კი, როგორც ღვთაებათა სიმბოლოს. მუხა ბევრჯერ არის დამონმბებული ზღაპრებში წყალთან, ნაყოფიერების ძალასთან კავშირში.

„იამ რა უთხრა ვარდსა, ვარდმა რა უთხრა იასა“ (რაზიკაშვილი 1951: 51) — ამ ზღაპრის მიხედვით ვ. კოტეტიშვილი ასკვნის, რომ აქ არავითარ მცენარეებზე არ არის საუბარი და იაც და ვარდიც ქვესკნელთან არიან დაკავშირებული. უშვებს, რომ „შეიძლება აქ პირდაპირ ქვესკნელთა ღვთაებების სახელები ისმოდეს“. ვ. კოტეტიშვილი იას ქვესკნელთა დედოფლის სახელთან და ვარდს — ქვესკნელთა მეფის სახელთან აკავშირებს. მეცნიერის ამ მოსაზრებას დღეს იზიარებს სანესჩვეულებო პოეზიის მკვლევარი მ. გიორგაძე და აღნიშნავს, რომ „ბუნების ნაყოფიერების ძალები თავისი არსით კატახთონური ბუნებისანი არიან — ქვესკნელთან დაკავშირებულნი. მოკვდავი და მკვდრეთით აღმდგომი ღვთაების ეპიფანიის ნიშნები კი გაზაფხულზე სწორედ პირველი ყვავილების აღმოცენებაა“ (გიორგაძე 1993: 88). იას ქალღვთაებად თვლის რუსუდან ცანავაც, რომელიც ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილავს მეგრულ სანესჩვეულებო ლექსს „ო, იო, ქომორთიო?“ („ო, იო, მოხვედი?“) (ცანავა 2002: 93), რომელშიც გამოხატულია იოს მოლოდინი და მისი მოსვლით გამონვეული სიხარული. რ. ცანავა „იოს“ აფიქსირებს ქართულ შრომის სიმღერებშიც რეფრენის სახით და მიუთითებს, რომ „იო“ ბერძნულად ნიშნავს იას და ის ჰერას ყვავილია. აგრეთვე, იხსენებს, რომ ქართულ მითოსში ია დიდი დედის ნანას ყვავილად ითვლებოდა.

ვ. კოტეტიშვილი ნაყოფიერების ღვთაებასთან აკავშირებს, აგრეთვე, ფეტვს და, მართლაც, შემდგომმა კვლევამ უჩვენა, რომ ჩვენს ზღაპრებში მარცვლეულს ნაყოფიერების მომნიჭებელი ძალა მიენერებოდა (ჩოლოყაშვილი 2004: 135), მაგალითად, ზღაპარში „მელისა ემპაკობა“ (რაზიკაშვილი 1951: 54-55) ფეტვი გამორჩეულ ფუნქციას ასრულებს:

ფეტვი გაყვიდე მამლადა,  
მამალი ერკემალადა,  
ერკემალაი — ხარადა,  
ხარაი — ლამაზ ქალადა.

რუსულ ფოლკლორშიც ფეტვთან დაკავშირებული სიმღერები სანესო ხასიათისაა — საქორნილო. „ქართული პოეტური ფოლკლორის ლექციების კურსში“ ვ. კოტეტიშვილი პირველყოფილ წარმოდგენებზე მსჯელობისას, აგრეთვე, იშველიებს ცალკეულ მოტივებს ჯადოსნური ზღაპრებიდან, მაგალითად, სულის განცალკევების უნარს, სიზმარს, მეტამორფოზას. როგორც ქართული, ასევე სხვა ხალხთა ზღაპრებიდან მოიძიებს მაგალითებს, რომლებშიც ცოცხალი არსების სხეულიდან გამოსული სული განიცდის მეტამორფოზას: „...თუ შველს დაიჭერენ, იმაში კურდღელი ზისო, კურდღელში ყუთია და ყუთში სამი ჩიტია. ერთი — სული, ერთი — ჯანი და ერთიც გონიო. როდესაც ისინი დაიხოცებიან, მაშინ მე მოკვდებიო“ (რაზიკაშვილი 1909: 126). სულთან დაკავშირებით მსჯელობისას მკვლევარი იზიარებს ვუნდტის მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც არა მარტო თმისა და ფრჩხილების სახით წარმოედგინათ სულის გამოზრდა და გამოსვლა სხეულიდან, არამედ ყოველივე იმით, რაც სხეულს ტოვებს და ამდენად, შარდი, ექსკრემენტები, ნერწყვი ყველა ხალხის ცრურწმენით დიდ როლს ასრულებდნენ, როგორც

ჯადოსნური საშუალებანი (კოტეტიშვილი 2006ა: 78). ამის საბუთები ქართულ ზღაპრებში მრავლადაა.

საგულისხმოა ცხოვრების ანუ სიცოცხლის ჩიტან შეტოლება. მკვლევარი სულს ზოგჯერ ზღაპრებში მიივთან, კრილოსანთან აკავშირებს (კოტეტიშვილი 2006ა: 81). აქვე მეცნიერი ამახვილებს ყურადღებას ცრუმორწმუნეობაში მიფურთხების, დასუნთქვის, შებერვის მაგიურ მნიშვნელობაზე და მაგალითები მოაქვს ჯადოსნური ზღაპრებიდან, როცა შებერვის საშუალებით სასწაული ხდება — მთა ოქროდ იქცევა, მკვდარი ცოცხლდება, ავსულები ქრებიან და სხვა (კოტეტიშვილი 2006ა: 78). სულის გარდასახვასთან აკავშირებს ის ქცევადობის მოტივს, რომელსაც მკვლევარი ჯადოსნური ზღაპრის დასაყრდენად, ზღაპრის ფანტასტიკის ღერძად თვლიდა ყველა ხალხის ზღაპრებში (კოტეტიშვილი 2006ა: 82).

„ვერცხლის თასადამც მაქცია“ — ამ ლექსთან დაკავშირებით ვ. კოტეტიშვილი გამოთქვამდა საინტერესო მოსაზრებას, რომ ადამიანის საგნად გარდასახვის შესაძლებლობა იმ დროისაა, როცა გაიგივებული იყო ადამიანისა და საგნის სიცოცხლე და აღნიშნავდა, რომ იგივეობა შემდგომში შედარებამ შეცვალაო.

ვ. კოტეტიშვილის მართებული მოსაზრებით, „უსაგნო ფანტაზია არ არსებობს. არც ლეგენდა, არც ზღაპარი და არც სხვა რაიმე სახე შემოქმედებისა არ და ვერ წარმოიშობოდა სრულიად გარკვეული რეალობის გარეშე. ყოველგვარი ფანტასტიკის ძირი რეალობა არის. ფანტასტიკა კი იქ იწყება, სადაც რეალები კარგავენ თავიანთ პირდაპირ ფუნქციას“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 185).

მეცნიერი, აგრეთვე, ყურადღებას ამახვილებს ჯადოსნური ზღაპრისათვის ნიშანდობლივ ერთ მოტივზე — მომაკვდავის განკურნებისთვის ადამიანის გულის შეჭმის საჭიროებაზე, რომელიც საკმაოდ არის გავრცელებული ამ ჟანრში და მისი შორეული ხმა ესმის თუშურ ლექსში „მენაცვალე“:

დედავ, დედავ, დედშვილობას,  
სიკვდილ მიხმობს მენაცვალე.

რაც შეეხება ზღაპარს — „მოდი, ვნახოთ ვენახი“ — მისმა კვლევამ ვ. კოტეტიშვილი გასათვალისწინებელ დასკვნამდე მიიყვანა, რომლის მიხედვითაც ეს ლექსი ადრე შეიცავდა თქმულებას, დღეს კი მისი ფრაგმენტია შემორჩენილი. არსებობს გადმოცემა, რომლის მიხედვითაც ღმერთმა კაცს ვენახი მისცა, ბოროტმა სულმა „სალამმა თხა გააჩინა და შეუშვა ამ კაცის ვენახში. მაშინ კაცს ღმერთმა ისარი მისცა, რომლითაც კაცმა თხა მოკლა. ეშმაკმა მოავლინა ჟანგი და ისარი შეაჭმევინა და ა. შ.“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 112).

გარდა ამისა, მკვლევარი თვლის, რომ ეს ნაწარმოები „ისეთივე რიგის მოვლენაა, როგორც ძველი ბერძნული დრამები, სადაც ერთი აქტიორი პროლოგს ამბობს, სხვები მოქმედებას ასრულებენ. ან ესპანეთის ხალხურმა თეატრმა რომ იცოდა: ერთს ევალეობდა თხრობა, მოქმედი პირები კი გამოდიოდნენ თავ-თავის ადგილას და სიმღერის შინაარსს შესტებით ამბობდნენ“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 112).

ვ. კოტეტიშვილი უდარებდა რა ზღაპრის სქემას „ვეფხისტყაოსნისას“, იზიარებდა კ. ბალმონტის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას და თვლიდა, რომ „პოეტის ინტუიციით ბალმონტმა მიაგნო იმ სათავეს, საიდანაც ეს გრანდიოზული პოემა უნდა წამოსულიყო“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 207). იგულისხმება ჯადოსნური ზღაპარი „ვეფხისტყაოსნის“ პროტოტიპად. აქვე მიუთითებდა, რომ არა მარტო ნაწარმოების ფაბულა, არამედ მოტივთა მთელი წყებაც ხალხურ „ტარიელიანში“, მსგავსად „ვეფხისტყაოსნისა“, „ზღაპრისთვის ტიპიურია: წყალში გადაგდება, სამი გმირის მიერ ძენა და მზეთუნახავის გამოხსნა, ქაჯების მიერ მოტაცება და სხვ.“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 208). ასევე სრულიად სამართლიანად მიაჩნდა, რომ ზღაპრის საერთაშორისო სქემა „დაედო საფუძვლად „ილიადა“-„ოდისეას“ ეპიზოდებს, „გილგამეშიანს“, „ოქროს ვერძის“ თქმულებათა ვარიაციებს, „პრომეთეს“ ციკლს, „ჰეროსა და ლეანდარის“ ვარიაციებს და სხვა მრავალს“ (კოტეტიშვილი 2006ა: 208).

ლექს „თავფარავნელი ჭაბუკის“ განხილვისას მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს სამ საკითხზე. ესენია: თავფარავანი, დოლაბი, წითელი მოვის პერანგი. ის აღნიშნავს, რომ როგორც მსოფლიო მითოლოგიაში, ჩვენშიც „თავს“ განსაზღვრული მნიშვნელობა ჰქონია და რომ გარკვეულ საკულტო მოვლენას წარმოადგენდა. ამის ნიშნებს ხედავდა ჩვენს ზღაპრებშიც და დაძებნილი აქვს სათანადო მაგალითები. მაგ.: ზღაპარში „ლურჯასი“ ცხენმა ქალს უთხრა: დამკალი, ჩემი „თავი შუაზე დადე, დადექ ზედ და თქვი: ღმერთო და ჩემი ლურჯას სიალალმართლევ, ისეთი საყდარი დადგი, როგორიც ჩემი ლურჯას ამაგს შეეფერებოდესო... თქმა და ასრულება ერთი იყო“ (რაზიკაშვილი 1951: 193).

ზღაპარ „საკვირველისაში“ საფლავიდან ერთი თავის გოხა ამოვარდა და ვაჟს გამოუდგა, მოსძახის: „თუ მამაშენს საკვირველი უნდა, ცხრაკლიტურში რომ რაში უბია, ის მოგცესო. — აი, ის წყეული, ცოცხალი იყო, ჩემი მტერი იყო, მოკვდა, ისევა მტრობსო“ (რაზიკაშვილი 1951: 94). აგრეთვე, მიუთითებს, რომ ჩვენს ზღაპრებში შერჩენილია სახელები: თავბერა, თავზარა,

თავანკარა, თავლორა და სხვა. ყურადღებას ამახვილებს აქვე დევების თავებზე, რომელთაც სჭრიან და ისევ ამოდიან; ან თავი ტანს მიეკარება და ცოცხლდება და სხვა. ამდენად, დამაფიქრებელია ვ. კოტეტიშვილის მოსაზრება, როცა თვლის, რომ „თავფარავნელშიც“ ასეთსავე მომენტთან გვაქვს საქმე და რომ ჭაბუკის თავი საკრალურ მოვლენად არის გადაქცეული (კოტეტიშვილი 1961: 333-335).

დოლაბი — ნისქვილის ქვაც ჩვენს ზღაპრებში მრავალჯერ აქვს დაფიქსირებული მეცნიერს და უძველეს რწმენებთან აკავშირებს. მაგალითად, ქართულ ზღაპარში „ბერდათუნა“: „შეხვდნენ ერთ კაცს, რომელსაც ზურგზე ეკიდა ნისქვილის ქვები და ერთი ქვის საყდარი“. ზღაპარში „დალაღანა“ გმირმა დევს დაუშინა სამი ნისქვილის ქვა; ბებერს ნაძვის ხე თითისტარად აქვს, ნისქვილის ქვა კი — კვირისტავად. ზღაპარში „დედა და შვილი“ „დევის დედა იჯდა ბანზე, ჭანდარივით ტარი ეჭირა ხელში და ზედ დოლაბი ხქონდა კვირისტავად... მივიდა დედაბრის შვილი, მოავლო ხელი დოლაბს, ესროლა ამ ბებერს და კბილები შეამტვრია“ (რაზიკაშვილი 1951: 122).

მკვლევარი ნითელი მოვის პერანგთან დაკავშირებით მიუთითებს, რომ ნითელი ფერი ჭაბუკის სიკვდილთან არის დაკავშირებული. ჩვენს ზღაპრებშიც ნითელი სიკვდილისა და განსაცდელის ფერი, ან ქვესკნელის ფერიაო, აღნიშნავს ვ. კოტეტიშვილი, რაც კარგად ჩანს მის მიერ შერჩეული მაგალითებიდან: ზღაპარში „ვაშლა“ „გაუვსო ჭიქა წყლით და უთხრა: სანამ ეს წყალი ჭიქაში ფერს არ იცვლის, ცოცხალი მიგულეთ, განითლდება და მკვდარი ვარო“; ზღაპარში „იადონისა და ბულბულისა“: „ნითელზე რომ შემეძდარიყო კაცი, უფრო ქვევით (ქვესკნელში) წამოვიდოდა“ (რაზიკაშვილი 1951: 21).

ვ. კოტეტიშვილი მნათობთან აკავშირებს ოქროს ფერსა და ძვირფას თვლებს (ბროლს, მარგალიტს). ლექს „ქალი ხვარამზესთან“ დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ეს მითოსი ოდესღაც ვრცელი იქნებოდა, რის საბუთსაც ჩვენი ზღაპრები იძლევა, როგორებიცაა „მზე-ხათუნისა“, „ლურჯასი“ და სხვა, სადაც ხვარამზეს ტყუპის ცალები ადვილად საცნობნი არიან. „ჩავიდა ქალი სალაროში, მოირთო ვაჟურად მშვენივრად, შეიკეცა თმები, დაიხურა ქუდი და დაიჭირა მათრახი... მოახტა ქალი ლურჯას, გადაჰკრა მათრახი და გაფრინდა ლურჯა“ (რაზიკაშვილი 1951: 191). ლექსშიც ხვარამზე „თმებშეკვეცილია“, რადგან შემდეგ ნათქვამია — „ჩამოიშალნა თმანია“. ეს ლექსი უდიდესი მითოსია მზის ამოსვლისა, — აღნიშნავს მეცნიერი და დასძენს, რომ ხვარამზე ამომავალი მზეა.

ვ. კოტეტიშვილს ხალხური პოეზიის ზოგიერთი საკითხის განხილვისას პარალელები არ მოუხმია ზღაპრული ეპოსიდან, მაგრამ მათი გათვალისწინება ზღაპართმცოდნეობაში აუცილებელია. ესენია: ღამით მანათობელი ქალის სახის მთვარესთან დაკავშირება, ცოცხალი ტყუილი და სანესჩვეულებო ლექსები, სადაც ქმრის სიკვდილის გაგებისთანავე ქალი სხვას მისდევს.

ეს ძიებები მკვლევარს ჩატარებული აქვს ევროპული ხალხური სიტყვიერების მასალებისა (მითოსი, პოეზია, ზღაპრული ეპოსი) და XX საუკუნის პირველი მესამედის ევროპული ფოლკლორისტიკის გათვალისწინებით, რაც კიდევ უფრო ზრდის ამ გამოკვლევათა ღირებულებას.

#### დამონშებანი:

**გიორგაძე 1993:** გიორგაძე მ. *ქართული ხალხური კალენდარული პოეზია*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1993.

**კოტეტიშვილი 1961:** კოტეტიშვილი ვ. *ხალხური პოეზია*. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1961.

**კოტეტიშვილი 1967:** კოტეტიშვილი ვ. *რჩეული ნაწერები*. II, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1967.

**კოტეტიშვილი 2006ა:** კოტეტიშვილი ვ. *ფოლკლორული ძიებანი*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2006.

**კოტეტიშვილი 2006ბ:** კოტეტიშვილი ვ. *ვახტანგ კოტეტიშვილი – ქართლი ხალხური სიტყვიერების მეცნიერული კვლევის ფუძემდებელი*. წიგნში — კოტეტიშვილი ვ. *ფოლკლორული ძიებანი*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2006.

**რაზიკაშვილი 1951:** რაზიკაშვილი თ. (შემდგენელი). *ქართული ხალხური ზღაპრები*. თბ.: გამომცემლობა „საბლიტგამი“, 1951.

**ჩოლოყაშვილი 2004:** ჩოლოყაშვილი რ. *უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში*. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2004.

**ცანავა 2004:** ცანავა რ. *მითორიტუალური მოდელების გენეზისისა და ფორმირების საკითხისათვის*. ACADEMIA 4, 2004.

**Rusudan Cholokashvili**

### Vakhtang Kotetishvili and Fairytale Epos

#### Summary



Folkloristic heritage of V. Kotetishvili is still valuable and important. V. Kotetishvili valued highly Georgian fairy-tales and he had prepared collected tales with his researches for publishment. He even translated them into Russian. But neither collected tales nor translations reached us. Nevertheless, in his folkloristic articles his position in connection with a tale and its separate items is well seen.

From this standpoint “Excurses” of his “Folk Poetry” are especially interesting – considerations expressed while discussing ritual poetry are important for understanding image – symbols of the fairytale epos. For example, even today the following observations of V. Kotetishvili should be taken into account: about mythological image of a bull, deities of the moon and the sun, the coults of wood, a horse, a violet and a rose, motives of metamorphosis, dream, soul separation, etc.

V. Kotetishvili has carried out these investigations with regard for European folk-lore (myth, poetry, fairytale epos) and European folkloristic of the thirties of XX century, which increases the value of these investigations.

## რუსუდან ცანავა

### ოდისევსის ერთი ნიღაბი

ჰომეროსის ოდისევსი ცნობილია, როგორც მახვილგონიერი, ცრუპენტელა და ენამოსწრებული ადამიანი. ამ პერსონაჟში თავი მოიყარა ტრიკსტერის, თავგადასავლის მაძიებლისა და სხვა ფოლკლორული ტიპების თვისებებმა; ამავდროულად, ოდისევსი ითვლება მხატვრული სახეების (გმირებისა და ანტიგმირების) „მშობლად“ კლასიკური ეპოქიდან დღემდე. მისი უკვდავების მიზეზი მარტივია — ოდისევსი არის ფოლკლორის წიაღიდან ამოსული პერსონაჟი უამრავი ნიღბით. ეს ნიღბები, ერთი მხრივ, მას დრამის სათავეებთან აკავშირებენ (რაც ხალხურობის კიდევ ერთი დასტურია), მეორე მხრივ, ვარირებისა და მრავალფეროვნების ძალიან ფართო სპექტრს ქმნიან.

როგორც აღვნიშნე, ოდისევსი ხშირად ცრუობს. მისი ტყუილები შეიძლება რაღაც პრინციპით დავაჯგუფოთ კიდევ: ოდისევსი ცრუობს თავისი თავისა და მეგობრების გადასარჩენად (მაგალითად, პოლიფემესთან). ცრუობს სიფრთხილის მიზნით (მაგალითად, ფეაკებთან).

ახლა განვიხილოთ ოდისევსის ერთი სიცრუე, რომელიც, ჩემი აზრით, განსხვავდება სხვა ტყუილებისაგან. ითაკაზე დაბრუნებული ოდისევსი სამჯერ ყვება თავის ფსევდოთავგადასავალს, სამჯერვე იგი ამბობს, რომ კრეტელია. განვიხილოთ ეს ეპიზოდები:

#### 1 ამბავი:

ფეაკებმა ოდისევსი კუნძულ სქერიიდან ითაკაზე მიიყვანეს თავიანთი უსწრაფესი ხომალდით და მშობლიური კუნძულის ნაპირზე დატოვეს. გამოღვიძებულ ლაერტიდს გამოეცხადა ქალღმერთი ათენა მწყემსის იერით (XIII, 222). შინ დაბრუნებული გმირი პირველად სწორედ ათენა-მწყემსს უყვება თავის ამბავს: XIII, 256-286 (30 ტაქვი). ოდისევსის “თავგადასავალი” სქემატურად ასე წარმოგვიდგება:

1. ითაკის სახელი გამიგონია ჩემს **კრეტაზეც** — ზღვის გაღმა რომ დიდი კუნძულია. ახლა კი მე თავად მოვედი ითაკაზე (256-7).

2. თან ბევრი სიმდიდრე წამოვიღე, ამდენივე შინ დავუტოვე შვილებს (258).

3. მე იქიდან (კრეტიდან) გამოვიქეცი; ადამიანი მოვკალი — **იდომენევის** ძე ფეხმარდი ორსილოქოსი (259-261).

4. (ორსილოქოსს) სურდა ჩემთვის წაეგლიჯა ტროაში მოხვეჭილი განძი (262), რომლის მოსაპოვებლადაც მრავალი განსაცდელი ავიტანე (263-4).

5. მე არ მინდოდა მამამისის (იდომენევის) ხელქვეითობა ტროას ომის დროს, ამიტომ სხვა რაზმი შევკრიბე (265-6).

6. ჩემს ერთგულ ამხანაგებთან ერთად ჩავუსაფრდი ორსილოქოსს და შუბით მოვკალი (262-3).

<sup>1</sup> ვ. მერის განმარტებით, სახელი ორსილოქოსი ფიქტიურია. ხოლო „ფეხმარდი“ აქილევსის მუდმივი ეპითეტი. ჰომეროსი 1961, კომენტარი XIII, 259-ე ტაქვისთვის. აქ და შემდგომში „ოდისეას“ ტექსტი დამოწმებულია ამ გამოცემიდან.

7. ბნელი ღამე იყო და ვერავინ გვნახავდა, ფარულად მოვკალი, მაგრამ მაინც, მკვლელობის შემდეგ კვალის დასაფარად ფინიკიელთა ხომალდს მივაშურე, მათ ძღვენიც მივართვი, რათა პილოსში ან ელისში — ეპეელეების განთქმულ და ღვთაებრივ მხარეში ნავეყვანე (269-275).

8. მათ (ფინიკიელ მეზღვაურებს) ჩემი მოტყუება არ სურდათ. ბოლოს ტალღებმა აქ გამოგვრიყეს. ვახშმის თავიც არ გვექონდა (276-280). დაქანცულს ძილი მომეკიდა. ფინიკიელებს ჩემი განძი გადმოუტვირთავთ, ჩემს გვერდით ქვიშაზე დაუწყვიათ, თავად კი გამგზავრებულან სიდონში. ასე დავრჩი მარტო, გულმოკლული (282-286).

### II ამბავი

მეორედ ოდისევსი თავის გამოგონილ ამბავს უყვება მელორე ევმეოსს მის ქოხში სტუმრობისას: XIV, 199-359. ამ ეპიზოდს 160 ტაეპი ეთმობა:

1. იგი (მთხრობელი)<sup>1</sup> **კრეტელია**. მამამისი მდიდარი კაცი იყო დედა კი მონა ქალი, ამიტომ უკანონო შვილად ითვლებოდა. მამის სიკვდილის შემდეგ ძმებმა მცირე მემკვიდრეობა არგუნეს, მაგრამ მდიდარი ქალი შეირთო და შეძლებული კაცი გახდა (199-215).

2. მან დაიწყო მეტის და მეტის მოხვეჭა მეკობრეობით (215-234). შრომა არ უყვარდა, ჰყავდა თანამოაზრეთა რაზმი და ძარცვავდა სხვა ქვეყნებს — 9-ჯერ დალაშქრა უცხო ქვეყნები (230). კრეტელთა შორის დიდად პატივცემული იყო (234).

3. ტროას ომში იგი **იდომენევსთან** ერთად იბრძოდა: მე და იდომენევსს მოგვანდეს კრეტელთა ხომალდების წინამძღოლობა (237-239) უარი არ მითქვამს. 9 წელი ვიბრძოდით. ომის დამთავრების შემდეგ მეათე წელს შინ დაბრუნებულები ღმერთმა ზღვაში დაფანტა. იგი (მთხრობელი) დაბრუნდა და ერთი თვე იყო ცოლ-შვილთან (244-245).

4. მან (მთხრობელმა) ისევ მეკობრეობა დაიწყო. ეგვიპტისკენ წავიდა 9 გემით (246-286). ეგვიპტეში ჩასულმა მეგზურებმა თარეში დაიწყეს. დამხვდურებმა ისინი დაამარცხეს — ბევრი დახოცეს, ზოგი მონად გაიხადეს. მან ეგვიპტელთა მბრძანებელს მიმართა — მუხლებზე მოეხვია და პატიება სთხოვა. მეფეს შეებრა და შინ წაიყვანა. აქ იგი (მთხრობელი) 7 წელი იყო.

5. მერვე წელს ერთმა ფინიკიელმა ცბიერმა კაცმა (რომელმაც ბევრი დაღუპა) იგი დაიყოლია და ფინიკიაში წაიყვანა. იქ ერთი წელი იყო (287-294).

6. შემდეგ ფინიკიელმა კაცმა ლიბიაში წაყოლაზე დაიყოლია, სადაც მისი (მთხრობელის) გაყიდვა სურდა (295-299). გზაში ქარიშხალი ამოვარდა, ზევსმა ხომალდი დაღუპა (300-310). იგი (მთხრობელი) გადარჩა ზევსის ნებით — გემის ანძას ჩაეჭიდა (311-312).

7. ცხრადღიანი ცურვის შემდეგ თესპროტელთა მხარეში გაირიყა (315-320). იქ მეფე ფეიდონმა მიიღო სტუმრად.

სწორედ ფეიდონმა უამბო ოდისევსზე: ოდისევსი ფეიდონის სტუმარი ყოფილა. ამის დასტურად მეფემ ოდისევსის უამრავი განძი აჩვენა, ათ მოდგმას ეყოფათ ეს განძი (322-326). თავად ოდისევსი კი დოდონეში წასულიყო, რათა წმინდა მუხისაგან შეეტყო ზევსის ნება — განცხადებულად დაბრუნებულიყო ითაკაში, თუ ფარულად (328-330). ოდისევსს გემიც მზად ჰყავდა და მეგზურებიც სამშობლოში დასაბრუნებლად. მეფე ფეიდონმა მე უფრო ადრე გამომიშვაო, — ამბობს მთხრობელი (334).

8. გემი, რომელსაც მთხრობელი გაყვა, დულიხონში მიდიოდა (335). ფეიდონმა სთხოვა მეზღვაურებს, სტუმარი მეფე აკასტოსთან მიეყვანათ. მეზღვაურებმა კი იგი (მთხრობელი) მონად აქციეს (340), გახადეს სამოსი და ძონძები ჩააცვეს, გაკოჭეს და გემბანზე დააგდეს (341-344).

9. წუხელ მათი გემი ითაკას მიადგა (344), მეზღვაურები ნაპირზე გადავიდნენ და ვახშმობას შეუდგნენ. იგი (მთხრობელი) ღმერთებმა გაათავისუფლეს ბორკილებისაგან (348), ცურვით გააღწია ნაპირამდე (351). ბუჩქებში დაიმალა; ეძებეს, ვერ იპოვეს, ბოლოს წავიდნენ (352-356). ღმერთებმა იხსნეს განსაცდელისაგან (357).

10. ახლა შენთან ვარ, როგორც ჩანს, სიცოცხლე მენერაო (359).

### III ამბავი

მესამედ ოდისევსი თავის თავგადასავალს უყვება პენელოპეს XIX, 166-204; 38 ტაეპი:

1. ვხედავ, რომ ჩემი წარმომობის ამბის გაგება გსურს (166-7). მოგიყვები, თუმცა ეს მე სევდას გამიძლიერებს. ასე მოსდის ყველას, ვინც საყვარელ ოჯახს დიდი ხნით დაშორებია და, ჩემსავით განადგურებული, ადამიანებს შორის დაეხეტება, მათ ოჯახებს სტუმრობს თავად უსახლკარო (168-170).

2. ღვინისფერ ზღვაშია კუნძული **კრეტა** — მშვენიერი, მდიდარი, წყლით გარშემორტყმული, ხალხმრავალი (172-3). კუნძულები 90 დიდ ქალაქში ცხოვრობენ (174); ერთმანეთშია შერეული სხვადასხვა ენა — აქაველებისა (175), ეტეოკრეტელებისა კიდონელებისა, პელასგებისა, რომლებიც სამი ტომისგან შემდგარ დორიელებს მიეკუთვნებიან (176-7). დედაქალაქია კნოსოსი, რომელშიც მეფობდა მინოსი — ჩემი პაპა.

მინოსი იყო მშობელი დიდი დეკალიონისა (180), რომელსაც შეეძინა **იდომენევსი** და მე (181).

<sup>1</sup> ამ ეპიზოდში ოდისევსი მოგონილ სახელსაც არ ირქმევს. მას სახელს არც ევმეოსი ეკითხება, ამიტომ უფრო მართებულად მივიჩნევ II ამბავში ოდისევსი მოვიხსენიო, როგორც მთხრობელი.

3. იდომენევსმა, ჩემმა სახელოვანმა ძმამ, მრგვალცხვირიანი ხომალდით გაცურა შორეულ ტროაში ატრიდთან ერთად (181-183).

მე მქვია აითონი (183), იდომენევსის შემდეგ გაეჩნდი; იგი უფროსია და ძალაუფლებით აღმატებული (184).

4. ოდისევსი კრეტაზე ვნახე და საჩუქარიც ვუძღვენი (185). იგი კრეტაზე ქარიშხალმა გამორიყა (186); ტროასკენ მიმავალს მალაის კონცხთან ავდარმა მოუსწრო (187), იძულებული გახდა ამისიონში შესულიყო, ეილეთეს გამოქვაბულთან (188-9).

5. ოდისევსი ქალაქში იდომენევსთან მოვიდა, ამბობდა, რომ მისი სტუმარი იყო (190); დიდ პატივს სცემდა იდომენევსს, მაგრამ მან 10-11 დღით გაასწრო ტროაში (192-3).

6. ოდისევსი მეფის მაგივრად მე ვისტუმრე სასახლეში; ხელგაშლილად ვუმასპინძლე (193-5). ხალხისგან შეგროვილი ჩვენი მდიდრული მარაგიდან ოდისევსსა და მის მეგზურებს პურით, ცეცხლისფერი ღვინით, ხორციით ვაპურებდით. 12 დღე დაყვეს აქ აქაველებმა (199); ზღვაში გასვლის საშუალებას არ აძლევდა ბორეასი, რომელიც დაიმონმა გააშმაგა (200-2003). მე-13 დღეს ქარიშხალი ჩადგა და ითაკელები ზღვაში გავიდნენ (203).

7. „აითონმა“ ასე მრავალი სიცრუე სიმართლის მსგავსად წარმოაჩინა (203-4). **[ისკე ყუევება პორია, რევნე ეკჟუემთისინ თემთია; (203).**

როდესაც ოდისევსი-აითონი პენელოპეს უყვებოდა ოდისევსის კრეტაზე სტუმრობის ამბავს, ქალი ცხარე ცრემლით ტიროდა (204-209). ტირილით გული რომ იჯერა, ამბის მთხრობელს ჰკითხა: თუ ჩემი ქმარი მართლა იყო შენთან, მითხარი, როგორი ტანისამოსი ეცვაო (218). აითონმა ასე უპასუხა: მართალია, ბევრი დრო გავიდა, 20 წელიწადი, (222), მაგრამ მასსოვს, მენამული ნამოსასხამი ემოსა, ოქროს ორი საბელით; ბალთაზე გამოსახული იყო ძალღი, რომელსაც წინა ფეხები ნუკრზე ედგა (226-228); ეცვა საოცრად სიფრიფანა მბზინავი პერანგი (232-234). ამის მოსმენაზე პენელოპე უფრო ატირდა (249), მართლად ენიშნა „უცხოს“ ნათქვამი (250) და უთხრა: აქამდე მხოლოდ მებრალეობდი, ახლა მეგობრად მიმჩინიხარ ჩემს სახლში (254-5).

ოდისევსი-აითონი განაგრძობს ამბის თხრობას, იგი პენელოპეს ეუბნება:

8. მითხრეს, რომ ოდისევსი თესპროტთა მდიდარ ქვეყანაში ჩავიდა (270-1); თან მოაქვს ურიცხვი განძი, სხვადასხვა ხალხში შეგროვილი (272-3).

9. მისი გემი და მეგობრები ზღვაში დაინთქნენ (274)<sup>1</sup>. თრინაკიის კუნძულზე მისულებს ზევსი და ჰელიოსი განურისხდათ (275-6), რადგან, გაფრთხილების მიუხედავად, მეზღვაურებმა ჰელიოსის ხარები დაკლეს (276-7).

10. თავად ოდისევსი ფეაკების ქვეყანას მიაღწა (278-9)<sup>2</sup>. ფეაკებმა იგი დაასაჩუქრეს, მაგრამ ოდისევსმა გადაწყვიტა მეტი ქვეყანა შემოეველო და განძი ემოვა; მას ხომ სიმდიდრის მოხვეჭაში ტოლი არა ჰყავს. (283-4).

11. ეს ამბავი (ე. ი. რაც ოდისევსს კრეტაზე ყოფნის შემდეგ გადახდა თავს) მე თესპროტელთა მეფე ფეიდონმა მიაშობო (287) თან შემომფიცა, რომ ოდისევსს გემიც მზად ჰყავს და თანამგზავრებიც, რომ შინ დაბრუნდეს (288-290).

12. ფეიდონმა მე უფრო ადრე გამომიშვა პირველივე გემით, რომელიც დულიხიონში<sup>3</sup> მიდიოდა (291-2), ოდისევსის განძიც მაჩვენა, რომელიც ათ მოდგმას ეყოფა (293-5). მეფემ მითხრა, ოდისევსი დოდონეში გაემგზავრა, რათა შეიტყოს ზევსის ნება — როგორ აჯობებს დაბრუნება — აშკარად თუ საიდუმლოდ (296-299).

13. ოდისევსი ცოცხალია და მალე მოვა — ძველი მთვარის ჩასვლისას და ახლის გამოჩენისას (307)<sup>4</sup>.

„კრეტელი“ სტუმრის ამბავს ევმეოსიც უამბობს ჯერ ტელემაქოსს (XVI, 62-67)<sup>5</sup>, შემდეგ პენელოპეს (XVII, 523-547)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ოდისევსი-უცხო პირველად ამხელს მეგზურთა დაღუპვის ამბავს.

<sup>2</sup> აქ ოდისევსმა გამოტოვა კალიფსოსთან ყოფნის ეპიზოდი — ყველაზე ხანგრძლივი პერიოდი (7 წელი).

<sup>3</sup> დულიხიონის ადგილმდებარეობა დაუდგენელია. „ოდისეას“ მიხედვით, ეს კუნძული ითაკის მახლობლადაა.

<sup>4</sup> ამ შემთხვევაში ახალი მთვარის ამოსვლა გულისხმობს — „ოდისევსი დაბრუნდება ხვალ“. „ოდისეას“ XXI, 258, XX, 276-8-ის მიხედვით, სწორედ ამ დღეს (ანუ, ხვალ) უნდა გამართულიყო აპოლონისადმი მიძღვნილი ზეიმი, რომლისთვისაც თვის პირველი დღე იყო განკუთვნილი. იხ. ჰომეროსი 1961, XIX, 198-ის კომენტარი. ანტიკურ ლიტერატურაში ცნობილი ხერხია შურისძიება რომელიმე ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულზე. მაგალითად, ორესტე ეგისტოსს ჰერას დღესასწაულზე კლავს (იხ. ევრიპიდეს ტროას ციკლის ტრაგედიები). ამგვარი შურისძიება მსხვერპლშენივად აღიქმებოდა (იხ. ცანავა 2005:175).

<sup>5</sup> ევმეოსის მონათხრობი: იგი (უცხოელი) კრეტიდანაა. როგორც ამბობს, ბევრი ხალხი და ქვეყანა მოიხილა და იმოგზაურა — ასე დაუნესა ზედმა. ამჟამად თესპროტების ხომალდიდან ბოროტ ხალხს გამოექცა და ჩემს ქოხში მოვიდა (XVI, 62-67).

<sup>6</sup> ევმეოსი პენელოპესთან აქებს სტუმარს — კარგი მთხრობელიაო, კრეტიდან არის, მინოსის მოდგმის (523-4). დიდი ტანჯვა გადაუტანია. ასე თქვა, ოდისევსი ახლოს არის — თესპროტთა მხარეში — შინ დაბრუნებას აპირებს დიდი განძით (525-7).

„ოდისეაში“ ოდისევსის კრეტულ წარმომავლობას და კრეტასთან დაკავშირებულ ისტორიებს 230-ზე მეტი ტაეპი ეძღვნება. ეს კი საკმაოდ ვრცელი მონაკვეთია, ჯამში — ერთი სიმღერის თითქმის ნახევარი.

უპირველეს ყოვლისა, გამოვყოთ ყველაზე არსებითი, რაც სამივე ამბავში განსაკუთრებითაა ხაზგასმული — **ოდისევსი კრეტელია და იდომენესთან ძალიან დაახლოებული** (ან ძმაა, ან უახლოესი თანამებრძოლი).

ოდისევსის მიერ კრეტელობის დაჩემებას სამეცნიერო ლიტერატურაში ძირითადად ხსნიან იმით, რომ კრეტა ყველასთვის ცნობილი კუნძული იყო. კრეტა თავისი მდებარეობით, სიმდიდრით, მნიშვნელობით პოპულარული გახლდათ არა მხოლოდ ბერძენთა შორის, არამედ მთელ მედიტერანულ სივრცეში. ასე რომ, მკვლევართა აზრით, ოდისევსის ფსევდოთავგადასავალში ჩანს პატარა კუნძულის, ითაკის, მეფის სურვილი, უფრო დიდ და სახელგანთქმულ კუნძულს დაუკავშიროს თავი. ცნობილია ისიც, რომ კრეტელები გაქნილი მატყუარები იყვნენ<sup>1</sup>. მაგრამ პოემების ტექსტების კონსტრუირების ჰომეროსისეულ პრინციპებს თუ გავითვალისწინებთ, ძნელი დასაჯერებელია, რომ მას ამდენი ტაეპი დაეთმო ოდისევსის ერთ-ერთი მორიგი (ყველაზე უწყინარი) ტყუილის გადმოცემისათვის.

ჩემი აზრით, ეს სამი ამბავი წარმოგვიდგენს ფიქციას, რომელიც ოდისევსის არაცნობიერსა და გულისგულში შენახულ ოცნებას უკავშირდება. საქმე ის არის, რომ ოდისევსმა 20 წლის წინათ ითაკიდან გემებით ნაიყვანა რჩეული ვაჟაკები ტროას ომში. ტროადან ოდისევსი **მარტო** დაბრუნდა 10 წლის ხეტიალის შემდეგ. ეს ძალიან ანუხებს თავად ოდისევსს (ამისი დამადასტურებელი ინფორმაცია ტექსტში უხვადაა. ახლა ამაზე არ შევჩერდები). შინმოსვლელთა ახლობლებიც ვერ პატიობენ წინამძღოლს წარუმატებელ საბრძოლო ექსპედიციას (ამ საკითხსაც არ გავავრცობ). საქმე ის არის, რომ მართალია, ასეულობით აქაველი მებრძოლი, მათ შორის ცნობილი გმირებიც დაეცნენ ტროაში, მაგრამ, ასე იყო თუ ისე, ბოლოს და ბოლოს გარკვეული ნაწილი მეთაურთან ერთად თუ უმეთაუროდ, მაინც დაბრუნდა შინ: მირმიდონელები — აქილევის გარეშე, მაგრამ ნეოპტოლემოსთან, აქილევის ძესთან, ერთად; არგოსელები — აგამემნონთან ერთად (თუმცა შინ აგამემნონი ვერაგულად მოკლეს); ლაკედემონელები 7 წლის ხეტიალისა და ტანჯვის შემდეგ დაბრუნდნენ მენელაოსთან და ელენესთან ერთად. პილოსელმა ნესტორმა საყვარელი ძე დაკარგა ომში. დაიღუპნენ გმირი აიაქსები. ერთადერთი წინამძღოლი, რომელმაც მინიმალური დანაკარგი დააბრუნა თავისი ხალხი, იყო კრეტელი იდომენესი. სწორედ ამიტომაც კრეტელ იდომენესს უკავშირდება ოდისევსის ყველაზე სანუკვარი ოცნება. რას არ მისცემდა ოდისევსი, რომ შინ თავის თანამებრძოლებთან ერთად დაბრუნებულიყო. ამიტომაც ითაკაზე ფეხშედგმულს, ნებსით თუ უნებურად, აეკვიცა სურვილი წარმატებულ წინამძღოლთან თავის მისადაგებისა. ჩემი აზრით, ეს ფიქცია განსხვავდება ოდისევსის სხვა ტყუილებისაგან; კრეტელად თავის წარმოდგენა მისი განსაკუთრებული ნილაბია, რომლითაც ჰომეროსის გმირი ახლებურად წარმოგვიდგება. ოდისევსის ეს თვისება თუ შტრიხი (ნილაბი), შეიძლება ითქვას, საინტერესო მოდელად იქცა შემდგომი ეპოქების მწერლებისათვის<sup>2</sup>.

ახლა უფრო დანვრილებით განვიხილოთ წარმოდგენილი თვალსაზრისის დეტალები:

**იდომენესი** მითოსური წარმოდგენით, მინოსის შვილიშვილი იყო. იგი მეთაურობდა 80 ხომალდს, რომლებზეც შეიკრიბნენ მებრძოლები კრეტის ექვსი ქალაქიდან (ჰომეროსი 2002, II, 645-652; აპოლოდოროსი 1972, III, 13. ამ ავტორთან უფრო მცირე რაოდენობაა დასახელებული). „ილიადაში“ იდომენესი განსაკუთრებით გამოირჩა ხომალდებთან ბრძოლისას (ჰომეროსი 2002, XIII, 210-539). იგი მონაწილეობდა პატროკლოსის დაკრძალვისას გამართულ თამაშებში. იდომენესი სხვა ბერძენ გმირებთან ერთად იჯდა იმ ხის ცხენში, რომელმაც ტროა დალუპა. ამ გმირის შემდგომ ბედზე სხვადასხვა ვერსიებია: ერთი გადმოცემით, იდომენესი თავის ხალხთან ერთად მშვიდობიანად დაბრუნდა კრეტაზე და ბედნიერად განაგრძო მეფობა. მეორე ვერსიით, შინ კი დაბრუნდა, მაგრამ კრეტაზე რთული ვითარება დაუხვდა და საბოლოოდ იგი კუნძულიდან გააძევეს<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ტექსტში არ არის მითითებული, რამდენად იცის ოდისევსმა კრეტელების ამ თვისების შესახებ, მაგრამ მის „მოთხრობებში“ ამის საპირისპიროს დასაბუთების სურვილი ჩანს. ყოველ შემთხვევაში, ლოგიკურად, ოდისევსი არაფრით არ დაიბრალებდა კრეტელობას იმიტომ, რომ ისინი მატყუარები არიან. პირიქით, მას სურს, რომ დაუჯეროს.

<sup>2</sup> სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ჯეიმს ჯოისის „ულისეც“ საკმარისია. ამ რომანში ყველაფერი წარმოსახვების, ალუზიების, ნიღბების თამაშს ეფუძნება. რომანის მთავარი გმირები არ არიან ისინი, ვინც არიან, ან არ სურთ იყვნენ ისეთები, როგორებიც არიან, ან პერიოდულად ერთვებიან „წარმოდგენაში“ და თამაშობენ იმ როლს, რომლის თამაშიც სურთ. მ. ჰორკჰაიმერისა და თ. ადორნოს აზრით: „ოდისეა“ არის „ევროპული ცივილიზაციის საბაზო ტექსტი“ (ჰორკჰაიმერი ... 1972:46).

<sup>3</sup> ჩემი აზრით, იდომენესის გაძევების ვერსიაც ძალიან საყურადღებოა: იგი, ერთი მხრივ, აგამემნონის თავგადასავალს ესადაგება, მეორე მხრივ, ოდისევსისას, ამიტომ მოკლედ წარმოვადგენ ამ პერსონაჟთან დაკავშირებულ ვერსიებს: იდომენესი ელენეს ერთ-ერთი საქმროთავანი იყო და განსაკუთრებული სილამაზით გამოირჩეოდა. როდესაც ბერძენთა გაერთიანებული ლაშქარი კუნძულ ავლისზე შეიკრიბა, კრეტიდან მოვიდნენ ელჩები და თქვეს: იდომენესი ტროას დასალაშქრად 100 გემს წაიყვანდა იმ პირობით,

ჰომეროსის „ოდისეა“ ერთადერთი წყაროა, რომლის მიხედვით, იდომენესი კრეტაზე მებრძოლებთან ერთად დაბრუნდა და ბედნიერად განაგრძო მეფობა. სამეცნიერო ლიტერატურაში არ ჩანს, იყო თუ არა ეს ვერსია ჰომეროსამდე. სხვა ავტორებთან დაცული ცნობები იდომენესის ბედს სხვაგვარად წარმოგვიდგენენ. ახლა კი ისევ მთავარს მივუბრუნდეთ — თხზულების სტრუქტურის აგებისას მწერალს არ შეუძლია მითის ურთიერთსაპირისპირო ვერსიებს დაეყრდნოს. ავტორი ირჩევს იმას, რაც მის მთავარ კონცეპტუალურ მიმართულებას ესადაგება. ეპიკური თხზულებების საერთო სტრუქტურული კანონზომიერებების შესწავლამ მკაფიოდ გამოავლინა, რომ მწერალი მითოსურ ვერსიათაგან ირჩევს იმას, რაც მისი კონცეფციისა და ესთეტიკისთვისაა მისაღები. თუ ასეთი ვერსია არ არსებობს, პოეტი თავად ქმნის მას. იდომენესის შემთხვევაში ჰომეროსი თვითონ გვაძლევს კონკრეტულ განმარტებას, და ჩემი აზრით, მინიმუმბადაც: ბრძენი ნესტორი მასთან სტუმრად მისულ ტელემახოსს უამბობს იმას, რაც იცის, კერძოდ, ვინ როგორ დაბრუნდა სამშობლოში. იგი ამბობს:

**პავნტა რ ო ოლომენეუ; ჩაპვტჰნ იოჰსჰვგაგ ო ეუტაივრთუ.**

**თონ ფუვგონ ეჰკ პორეგმთუ. პოვნტო რევ თიუ თუნ ცინ ო აჰჰჰუვრა** (ჰომეროსი 1961, III, 191-2).

(იდომენესმა თანამებრძოლები, რომლებიც ომს გადაურჩნენ, ზღვით მშვიდობით მიიყვანა კრეტაზე).

ჩემი აზრით, სწორედ აქ, ნესტორის მონათხრობში (III სიმღერა), ძვეს გასაღები ოდისევსის ილუზიისა (XIII, XIV, XIX სიმღერები). ნესტორი ტელემახოსს ჯერ იმას უყვება, რაც თავისი თვალთ ნახა, მერე იმას, რაც შეიტყო სხვა ბერძენი გმირების დაბრუნებაზე. საყურადღებოა ისიც, რომ ამ ამბავს ყვება ნესტორი — ყველაზე სარწმუნო ინფორმატორი — რომლის სიტყვას განსაკუთრებული ძალა და მნიშვნელობა ჰქონდა (გავიხსენოთ ნესტორის ფუნქცია „ილიადაში“). ნესტორი იდომენესის წარმატებით დაბრუნებას თავის თანამებრძოლებთან ერთად ტროას ომის გმირების „დაბრუნებათა“ კონტექსტში წარმოადგენს: მირმიდონელები დაბრუნდნენ აქილევსის ვაჟთან ერთად, ცოცხალია ფილოქეტესი (ვისთან ერთად დაბრუნდა იგი, არ ჩანს), აგამემნონის საზარელი ამბავი კი თქვენამდეც მოვიდოდაო (ჰომეროსი 1961, III, 185-200).

ახლა განვიხილოთ ოდისევსის მიერ მოთხრობილი სამივე ამბავი და მათი ურთიერთშესაბამისობა.

I ამბავი: ოდისევსმა გაიღვიძა და ვერ იცნო მშობლიური კუნძული. ათენამ ითაკა ნისლით შებურთა, რომ დროზე ადრე არავის ენახა შინ დაბრუნებული გმირი (XIII, 190-196). ლაერტიდი ზრუნავს ფეაკების მიერ ნაჩუქარ განძეულზე, მან სათითაოდ გადათვალა ყველა სამფეხა და ქვაბი (XIII, 215-219). ათენა მას ცხვრის (თხების) მწყემსის იერით წარუდგა (**ეჰჰიბნეფორი მჰვრენვ**, 222) და დეტალურად აღუწერა კუნძული (XIII, 237-249). ეს ნამდვილად ითაკაა! მაგრამ ოდისევსი უბრალო მწყემსის წინაშე იწყებს ტყუილის ხლართვას: **თუჰრ თნ გ ო აჰრჰქევა ეოჰჰე. პავირნ რ ო გე რაგზეუტო მუქონ** (XIII, 254); სიტყვასიტყვით ეს ტაეპი ასე ითარგმნება: (მან) სიმართლე არ თქვა, სხვა მიმართულებით წაიყვანა ამბავიო. ვ. მერის კომენტარის მიხედვით, (ოდისევსმა) შემოატრიალა თავისი მოთხრობა სხვა მიმართულებით **აჰრჰქევა**-ს საპირისპიროდ<sup>1</sup>. ტექსტის შემდეგ ტაეპში ვკითხულობთ: **აიჰეია ეჰნია სტჰვქესსი ნოვონ პორეკერევა ნენენ** (XIII, 255) — გულში ეშმაკობას განიზრახავდაო.

როდესაც ათენა-მწყემსმა მოისმინა ოდისევსის გამოგონილი ისტორია (ანუ ამბავი I), ლოყაზე მოუსვა მას ხელი, ლამაზ ქალად გარდაისახა და უთხრა: მზაკვარი და ცბიერი უნდა იყოს, ვინც მოისურვებს შენ აღგემატოს ეშმაკობით, ეს ღმერთსაც გაუჭირდება (**კაია ეოჰ ქეო აჰნტიაგსეიე** XIII, 292). შემდგომ ათენა ხუმრობანარევი კილოთი განაგრძობს: (**სუევერიე.**

---

თუ აგამემნონი მას გაუყოფდა ძალაუფლებას (ზოგი ვერსიით, ეს პირობა მიიღეს. ზოგი ვერსიით — არა. ყოველ შემთხვევაში, „ილიადაში“ ამაზე არანაირი მინიმუმბა არ გვხვდება. აქ იდომენესი მხოლოდ თავისი არმიის წინამძღოლია და სხვებივით ემორჩილება აგამემნონს). იდომენესმა თანამემწენდ აირჩია მეროონი, მოლოსის ძე, რომელიც, მინოსის ერთ-ერთ უკანონო შვილად ითვლებოდა. ცნობილია ისიც, რომ იდომენესის ფარზე გამოსახული იყო მწყემსი, როგორც ნიშანი იმისა, რომ იგი ჰელიოსის მოდგმას ეკუთვნოდა; მის მუზარადს კი ამკობდა ტახის ეშვები.

აპოლოდოროსის მიხედვით, იდომენესის სახლში აღზრდილმა ლევკოსმა აცდუნა და საყვარლად გაიხადა მედა — იდომენესის მეუღლე. (შეადარე: აგამემნონი — კლიტემნესტრა — ეგისტოსის ისტორია). მოგვიანებით ლევკოსმა სასახლიდან განდევნა მედაც და იდომენესის ასულიც, რომლებიც ტაძარში დახოცა. ამის შემდეგ ლევკოსმა გადაიბირა 10 ქალაქი და ძალაუფლება ხელში ჩაიგდო. ამასობაში ტროადან კრეტისკენ მომავალი იდომენესი ქარიშხალში მოყვა. იგი შეჰპირდა პოსეიდონს, რომ მსხვერპლად შესწირავდა პირველ შემხვედრს. ეს შემხვედრი აღმოჩნდა მისი ვაჟი (ან ასული). როდესაც იდომენესი მსხვერპლშენიერისთვის ემზადებოდა, ქვეყანას ეპიდემია დაატყდა და მსხვერპლშენიერვა გადადეს. (სხვა ვერსიით, ღმერთებმა არ მიიღეს მისი შეწირული მსხვერპლი; ან იდომენესმა მსხვერპლი არ შესწირა). ლევკოსმა დრო იხელთა იდომენესის გასაძეველად. იგი კალამბრიაში გაემგზავრა და იქ დასახლდა. (აპოლოდოროსი 1972: III, 3,1;VI, 9-10. ვერგილიუსი 1913, III, 121 400. ჰიგინუსი 2000, 81. პავსანიასი 1996, V, 25,5.). ციმერმანი 1980.

<sup>1</sup> ჰომეროსი 1961, XIII, 254-ის კომენტარი.

**პოტიკომპლქა, როვინს აჲჲ XIII, 293)** — ჯიუტო, ცბიერგონებიანო, ეშმაკობებს არც მშობლიურ მინაზე დაბრუნებული ეშვები (XIII, 293-4). თუმცა — ამბობს ათენა — ტყუილების თქმა ბავშვობიდანვე გიყვარდაო: **რჭხეინ აჯაბატავნს მუეკნს ტე კროპივნს თინ ცთი პეროვექენ ფივროი ეიქსივნს** (XIII, 294-5). **აჯაბატავნს** ნიშნავს „ვატყუებ“, „შეცდომაში შემყავს“. ე. ი. ათენა ხაზს უსვამს ოდისევსის ერთ-ერთ არსებით თვისებას — მატყუარობას. თანაც აქვე დასძენს, რომ ეს მას სულაც არ აღიზიანებს, პირიქით, „მე და შენ ერთმანეთის მსგავსნი ვართ ეშმაკური ჩანაფიქრებით. შენ მოკვდავთა შორის ხარ საუკეთესო სხვადასხვა რჩევებითა და გამომგონებლობით, მე კი ღმერთებს შორის“ (**ეიქროვეტე ანმფნ კევრეჲჲ XIII, 296-7). ეჯპეი სუ, მევენ ექსი ბროტნს თიქჲ ანრისტო აუპავნცნს ბოურქჲ/ კაი მუეკთისინ, ეჯგნ, რჲჲ ექნ პასი ქეთისი მჭვეტი ტე კრევომბი კაი კევრესინ**; (XIII, 297-9). კარგად ჩანს, რომ ათენა ოდისევსის მატყუარობას (რაც მას ბავშვობიდანვე ახასიათებს) არ მიიჩნევს ცუდ თვისებად (ცელქობად უთვლის), უფრო მეტიც, ეს **აუპატავნს** „გამომგონებლობისა“ და „სხვადასხვა საუკეთესო რჩევების მიცემის“ აზრობლივ დატვირთვას იძენს. ფაქტობრივად, ამ დიალოგში ჩანს, რატომ უყვარს ათენას ოდისევსი გამორჩეულად (სხვა გმირებზე მეტად) — ისინი ერთმანეთის მსგავსნი არიან. აქვე ათენა ამუნათებს ოდისევსს — რატომ ვერ მიცანი მე, შენი შემწე და კეთილსმყოფელი?! განა მე არ განვანყვე ფეაკელთა გულები შენდამი სიყვარულითო (XIII, 300-303). ამ „ღირიკული“ გადახვევის შემდგომ ქალღმერთი საქმეზე გადადის და ოდისევსს უხსნის, როგორ უნდა მოიქცეს შემდგომ: მე მოვედი, რათა შენთან ერთად ყველაფერი ჭკვიანურად მოვიფიქრო: სად შეინახო ფეაკელთა ბოძებული განძი; აგრეთვე გაუნყო, რა ბედი გარდაგინყვიტე შენს სამეფოში (XIII, 304-7). ათენა, ფაქტობრივად, იწონებს ოდისევსის მიერ დამოუკიდებლად მიღებულ გადაწყვეტილებას, რომ მშობლიურ კუნძულზე დაბრუნდეს როგორც **უცხო** — არ გაამჟღავნოს თავისი ვინაობა. ამას ორი მიზანი აქვს: ერთი: გამოარკვიოს, ვინ არის ერთგული და ვინ — მოღალატე; მეორე: მაქსიმალურად დაითმინოს დამცირება (**აქირა, სინპჲ/ პავსკეინ ანრეჲჲ პორიჲ, XIII, 309-310**); რათა გამართლებული იქნას მისი მომავალი შურისძიება.

რაც შეეხება ფიქციას, რომელიც ოდისევსმა შეთხზა — კრეტელი ვარო — ამაზე ათენა არაფერს ამბობს. ამბის (**მუქო**) მოგონება და მოგონილი ამბის ქვეტექსტი თავად ოდისევსის პრეროგატივაა, რაშიც ქალღმერთი არ ერევა.

I ამბის მიზანია, უცნობ მწყემსს აუხსნას, როგორ და რატომ მოხვდა იგი ითაკაზე; რომ განძი მისი კუთვნილებაა (მან მოიპოვა სისხლითა და ოფლით). ამ განძს არავის დაუთმობს, მიუხედავად იმისა, რომ მარტოა. იგი თვით იდომენევსის ფეხმარდ ძეს არ შეეპუა და თავი არ დააჩაგვრინა. ფინიკელებმაც კი არ ახლეს ხელი მის განძს. როგორც ვხედავთ, ამ ეპიზოდის მთავარი ლაიტმოტივია — განძი. წვრილფეხა საქონლის მწყემსზე დიდი გავლენა უნდა მოეხდინა იმას, რომ მათ პატარა კუნძულს შემთხვევით მოადგა დიდებული, ტროას ომში მონაწილე გმირი, საყოველთაოდ ცნობილი კუნძულიდან. თუმცა კი ოდისევსი ამაოდ გაისარჯა. ეს მწყემსი სინამდვილეში ათენა აღმოჩნდა. ასე რომ, I ამბის მოთხრობით ოდისევსი ამაოდ დაშვრა.

II ამბის თხრობისას ოდისევსი ცვლის ლაიტმოტივს (განძი საიმედოდაა დაბინავებული. მას საფრთხე არ ემუქრება). I ამბიდან უცვლელად გადმოდის ის, რომ იგი კრეტელია და იდომენევსთან დაახლოებული პირი. საყურადღებოა ისიც, რომ მეორე ამბავს იგი ყვება ეგეოსის ქოხში, ცეცხლის პირას; ოდისევსმა უკვე ზუსტად იცის, რომ სამშობლოშია და ისიც იცის, როგორ უნდა მოიქცეს (ათენამ მისცა რჩევა-დარიგებები). ასე რომ, II ამბავი რალაციით ცეცხლის პირას შეთხზულ ზღაპარს მოგვაგონებს, რალაციით პერსონაჟის შინაგან მედიტაციასა და გაორებას წარმოგვიდგენს.

ახლა ერთმანეთს შევადართო ითაკელი ოდისევსი და კრეტელი „სტუმარი“:

*ითაკელი*

*კრეტელი*

- |  |  |
|--|--|
| 1. კანონიერი შვილია                              | 1. უკანონო შვილია  |
| 2. მხოლოდშობილია <sup>1</sup>                    | 2. ჰყავს ძმები   |
| 3. თავისი წრის ცოლი ჰყავს.                       | 3. ცოლი აღემატება წარმოშობითა და სიმდიდრით.  |
| 4. უყვარს თავისი სამშობლო, ოჯახი. არ უყვარს ომი. | 4. ომისკენ მიუწევს გული.   |
| 5. მეფეა, „ხალხის მწყემსი“                       | 5. მეკობრეა (9-ჯერ დალაშქრა სხვადასხვა ქვეყანა. კრეტაზე სიმდიდრით მოიხვეჭა სახელი. |
| 6. ითაკელთა ფლოტის ერთადერთი                     | 6. ძალაუფლებას იყოფს იდომენევსთან <sup>1</sup> .                                   |

<sup>1</sup> ოდისევსის საგვარეულოს დამახასიათებელი თავისებურება ის არის, რომ მამაკაცებს თითო ვაჟი ჰყავთ: ლაერტესი არკესილაოსის ერთადერთი ვაჟი იყო, ლაერტესს მხოლოდ ოდისევსი ჰყავდა, ოდისევსს კი ტელემაქოსი; **ნიქე გარ ჰუმეტევერპნ გენეპან მოუენსე კრონიენს** (XVI, 117 და შემდ.) ასეთია მითის ეპიკური ვერსია. სხვა ვერსიით, ოდისევსს კირკესგანაც შეეძინა ვაჟი, მაგრამ ამას ჰომეროსი არ ადასტურებს.

ნინამძღოლია.

7. ტროადან ჯერ არ დაბრუნებულა.

8. 7 წელი დაყო კალიფსოსთან კ. ოგიგიაზე.

9. 1 წელი გაატარა კირკესთან კ. აიაიაზე.

10. ფეაკებთან ისმენს დემდოკოსისგან ტროასა და ოდსევსის ამბავს.

7. ტროადან დაბრუნდა. 1 თვე დაყო შინ და ისევ მეკობრეობა დაიწყო.

8. მეკობრეობისას ეგვიპტეში დაატყვევეს და იქ 7 წელი დაყო.

9. ფინიკიაში კინალამ გაყიდეს. იქ 1 წელი იყო.

10. თესპროტელებისგან იგებს ოდსევსის ამბავს.

კრეტელი სტუმარი არც თავად ამბობს თავის სახელს, არც არავინ ეკითხება. მას მოიხსენიებენ, როგორც **ხენო** (უცხო, უცხოელი, ყარიბი). „კრეტელი“ ოდსევსის მსგავს პერსონაჟებს ნოუმენებს (no-man) უწოდებენ<sup>2</sup>.

ამ ამბავში ბევრი რამ არის საყურადღებო: ხაზგასმულია, რომ კრეტელ ნოუმენს განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ სიმდიდრის გამო. მამამისიც ღმერთივით პატივცემული იყო სიმდიდრისა და შვილების სიქველის წყალობით:

**თწ ყოვეტ ჯ ეჯჰნი, წჰვეტესი ქეო, ნწ ტრევეტო რჰემნწ**

**იწრბწ/ ტე ჰროვეტწ/ ტე კაი, უიუჰესი კეპარიემთისინ** (XIV, 205-6).

ამავე ეპიზოდში საყურადღებოა, რომ ნოუმენს (კრეტელ სტუმარს, ანუ ფაქტობრივ ოდსევსს) არ სურდა ტროას ომში წასვლა, მაგრამ მას არ ჰქონდა სხვა გზა: **თუჯრევე ტი მჰყო ჰუნ ახნჰვანასჰი, ცარიეჰჰ, რ ჯ ეწყე რჰემოუ ფჰმი** (XIV, 238 -239)<sup>3</sup>. ცნობილია ისიც, რომ არც ითაკელ ოდსევსს უნდოდა ტროას ომში წასვლა. მათი სურვილი მსგავსია, მოტივაცია — განსხვავებული.

ძმებმა ნოუმენს, როგორც უკანონოს, მცირე წილი არგუნეს მამისეული ქონებიდან (XIV, 210). იმდროინდელი კანონების მიხედვით, მას არც ჰქონდა ქონების მოთხოვნის უფლება. ყველაფერი, რაც მიიღო, ითვლებოდა ძმების საჩუქრად.

ნოუმენმა სხვა ხელისმადიებლებს აჯობა. მდიდარი ცოლი თავისი სიქველითა და მოხერხებულობით მოიპოვა:

**ჰჯგავგემჰნ რეა გუნაი კა პორეკერჰვრნნ ახნქრნვჰნნ**

**ეიწნეკ ჯ ეჯმჰ ახრეჰჰ, ეჯჰეი თუჯკ აჯჰოფნვერიო ჰა** (XIV, 211-2).

ძალიან საინტერესოა ნოუმენის თვითდახასიათება:

**აჰრღ. ჯ ემჰჰ კარავემჰნ გევე ს ჯ თაივომაი ეიჯსოროვნნტა**

**გივენესკეინ; ჰა გავრ მე რეჰჰ ექყეი ჰქირქა პორიჰჰ** (XIV, 214-5).

(ახლა გამოვიყურებ, როგორც ჩალის ღერო, რომლის მიხედვითაც, ვიმედოვნებ, შენ შემიცნობ, თუმცა კი ბევრი უბედურების გადამტანი ფოთოლგაცვენილი ვარ<sup>4</sup>).

არესმა და ათენამ ნოუმენს სიმამაცესთან ერთად ომების სიყვარული, მებრძოლი სული (**რეჰხნნორიკჰნ**) ჩაუნერგეს (XIV, 216-7). ომში შეუპოვარს არ უყვარდა მინდორში შრომა და მშვიდი ცხოვრება (XIV, 222-3).

ითაკელი ოდსევსი კარგი მებრძოლი და მონადირეა (მოვიგონოთ, ტახზე ნადირობა, რის შემდეგაც იგი ე.წ. „ნიშნისანი“ გმირი გახდა. ირემზე ნადირობა კ. აიაიაზე. ორთაბრძოლების ეპიზოდების დამონშება კი გაცილებით მეტის შეიძლება), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, „ილიადასაც“ და „ოდისეასაც“ ლაიტმოტივად გასდევს აზრი, რომ ოდსევსს ომი არ უყვარს, მას სურს ომის სწრაფად დასრულება, შინ დაბრუნება და ყველაფერს აკეთებს ამ მიზნის მისაღწევად.

ტროაში წასვლამდე ნოუმენი მეკობრეობდა. მან ცხრაჯერ დალაშქრა სხვა ქვეყნები; მოკლე ხანში გამდიდრდა და გაძლიერდა, პატივისცემა მოიპოვა კრეტელთა შორის (XIV, 233-4).

<sup>1</sup> „კრეტელ“ ოდსევსს, როგორც უკანონოს, არ მიანიჭეს სრული უფლებები. იგი მხოლოდ ორ ხომალდს მიუძღვის ილიონში; ანუ იგი მეორეა.

<sup>2</sup> როდესაც ოდსევსი თავის ამხანაგებთან ერთად პოლიფემოსის მღვიმეში აღმოჩნდა, კიკლოპმა მას სახელი ჰკითხა. ოდსევსმა უთხრა, არავინ მქვიაო (**ტყყი ეჯმოივ გ ჯ ოწნმბა**; IX, 366). საკუთარ სახელად წარმოდგენილი **ტყყი** ინგლისურად თარგმნეს, როგორც No-man მოგვიანებით ეს სიტყვა ლიტერატურულ კრიტიკაში გარკვეული მხატვრული ტიპის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა.

<sup>3</sup> ტექსტის კომენტატორი — ვ. მერი ამ და მომდევნო ტაეპების ანალიზისას ასკვნის, რომ მას (ნოუმენს) გზა არ ჰქონდა, წინ აღდგომოდა კრეტელთა მონოდებას, ხალხის კატეგორიულ მოთხოვნას, რაც მის სურვილს არ შეესაბამებოდა. კრეტელებს უნდოდათ, რომ მას — უკანონო შვილს — ნინამძღოლობა გაეყო იდომენევსთან, ქვეყნის კანონიერ მმართველთან. ტექსტში არ არის გამოკვეთილი: საერთოდ არ სურდა ნოუმენს ომში წასვლა, თუ იმიტომ, რომ იდომენევსის დაქვემდებარებაში უნდა ყოფილიყო.

<sup>4</sup> ტექსტის კომენტატორის აზრით, ამ ბერძნულმა ფრაზამ დასაბამი მისცა ლათინურ ფრთიან გამოთქმას *ex stipula cognoscere* (ჩალის ღეროთი გამოცნობა, შეცნობა). იხ. ჰომეროსი 1961, XIV, 214-ის კომენტარი. ჩვენ შეგვიძლია პარალელისათვის მოვიხმოთ მძიმე ვითარებაში ჩავარდნილი ტარიელის სიტყვები, რომელიც ავთანდილს ეუბნება: „ან მაშინდლისა ჩემისა სახე ვარ ოდენ ჩრდილისა“ (333).

სიმდიდრეზე ამ ამბავშიც არის ყურადღება გამახვილებული. საერთოდ, სიმდიდრის, ქონების თემა „ოდისეაში“ ძალიან აქტუალურია.

როდესაც ტროას ომი დაიწყო, კრეტელებმა მე და სახელგანთქმული იდომენესი აგვირჩიეს ილიონში გასამგზავრებლადო (XIV, 237-8), — ამბობს ნოუმენი.

თხრობა ნამდვილი ამბავს რომ დაემსგავსოს, ოდისევსი ერთმანეთს უსადაგებს მის მიერ რეალურად განცდილსა და გამოგონილს. მაგალითად, ნოუმენის შვიდწლიანი ყოფნა ეგვიპტეში ესადაგება ოდისევსის ყოფნას კუნძულ ოგიგიაზე ქალღმერთ კალიფსოსთან; ხოლო ერთწლიანი ყოფნა ფინიკიელებთან — ქალღმერთ კირკესთან აიაიაზე სტუმრობის ანალოგიაა. ამ ლიტერატურულ ხერხს შეიძლება ვუნოდოთ ფიქციის ფიქცია. რა თქმა უნდა, აქ პირველი ფიქცია (ანუ ოდისევსის „რეალური“ თავგადასავალი<sup>1</sup>) აღებულებაა, როგორც ნამდვილი ამბავი. მასთან მიმართებით II ფიქცია გამონაგონის ფუნქციას იძენს, მაგრამ გმირი ამ სიცრუეს „ფუთავს“ და ცდილობს სიმართლის იერი მისცეს. როგორც უკვე აღვნიშნე, ითაკელი ოდისევსი რამდენიმე პუნქტით რადიკალურად განსხვავდება ნოუმენისაგან: წარმომავლობით, ოჯახით, საქმიანობით, ფუნქციით ტროას ომში. ასეთი განსხვავებული „ბიოგრაფიის“ შეთხზვა სხვადასხვაგვარად შეიძლება აიხსნას. ერთ-ერთი ახსნა შეიძლება ისიც იყოს, რომ რომ ოდისევსს ასეთადაც წარმოუდგენია თავი, მის მიერ აღწერილი ტიპი ოდისევსის ერთ-ერთი ნილაბია. ამ ნილაბის მიღმა კი ყველაზე არსებითი „იდომენესად ყოფნის“ (წარმატებულ „კრეტელად ყოფნის“) სურვილია, რომელიც, (როგორც უკვე ვთქვი) ჰომეროსის ვერსიით, თავადაც დაბრუნდა და ხალხიც დააბრუნა. ეს ილუზიები ქმნის ტექსტის სხვა სტრუქტურას, რომელიც, თავის მხრივ, უხილავ, მაგრამ მტკიცე „ბადეს ქსოვს“. ეს ბადე, ტრადიციული ტექსტის სხვა სიბრტყეს ქმნის, რომელიც ფანტაზიის უნარის მქონე მკითხველისთვისაა გამიზნული. სწორედ ამგვარი მინიშნებები, წართაულები, წარმოსახვები მიუთითებენ ადამიანის ბუნების სირთულესა და მრავალმხრივობაზე. ყველა დიდი მწერალი ცდილობს მკითხველი თავისი გმირების ფიქრებისა და ოცნებების ლაბირინთში შეიყვანოს. რაც უფრო მრავალსახიანია პერსონაჟი, მით უფრო საინტერესოა. ამ ლაბირინთიდან მკითხველი გმირებთან ერთად გამოდის თანაგანცდითა და ახალი გამოცდილებით აღჭურვილი. თუ ეს ასე მოხდა, ავტორის მიზანი მიღწეულია (სწორედ ეს იყო ანტიკური ესთეტიკის პრინციპი).

ნოუმენის თავგადასავლის სიმართლეში მელორე ევმეოსს ეჭვი არ შეჰპარვია, კიდეც ააღელვა უცხოელის უბედობამ, მაგრამ არ დაუჯერა, რომ ოდისევსი ცოცხალია და მალე დაბრუნდება. ევმეოსი მიმართავს „საცოდავ უცხოელს“ (*ჰელიუ ხეივანს* 361): ოდისევსზე კი უპატივცემულოდ თქვი, არ მჯერა, რამი დაგჭირდა ტყუილუმბრალოდ ჩემი მოტყუება? (XIV, 363-5). I ამბისგან განსხვავებით, რომელიც ოდისევსმა ათენა-მწყემსს უამბო (და როგორც გაირკვა, ფუჭად) II ამბავი ორად იყოფა: ნოუმენის თავგადასავალი ევმეოსს სჯერა, ოდისევსისა — არა. მელორეს თავისი არგუმენტები აქვს (XIV, 366-385). იგი ამბობს, რომ უკვე აღარ მიდის პენელოპესთან, რომელიც ყოველთვის უხმობდა ხოლმე, როდესაც რომელიმე უცხოელი შემოეხეტებოდა კუნძულზე. დედოფალი და შინაურები, სტუმარს გარსემოჯარულნი, მოსულს კითხვებს აყრიდნენ, რათა რამე შეეტყოთ (XIV, 373-377). ევმეოსი განსაკუთრებით მას შემდეგ ვერ იტანს ფუჭ გამოკითხვებს, რაც ითაკაზე მოვიდა ერთი ეტოლიელი, რომელიც შინიდან სასჯელს გამოექცა (ადამიანი მოკლა). ეტოლიელმა ევმეოსს ასეთი რამ უამბო: ოდისევსი კრეტაზე იდომენესის სასახლეში ვნახეო. იგი თავისი გემების შეკეთებით იყო დაკავებული. ოდისევსმა მითხრა ზაფხულში ან შემოდგომაზე ითაკაში ვიქნებით მე და ჩემი ამხანაგები, ენით აღწერელი ქონებით ვბრუნდებითო (*კაი ფავს X ეკრეუსესქაი ჰლ ეკ ქევრო ჰლ ეკ ოჰჰვანჰან, ჰორია, კრჰვმას X ალკონტა, სუნ აქნციქევოი ეუსაწროისი* XIV, 384-5). ევმეოსს ეს ბოლო იმედიც გაუცრუვდა, ამიტომ სტუმარს ეუბნება, ნუ მატყუებო (*მჰვსე სივ მთი ყუევრესი* 387), ამ სიცრუის გამო უფრო მეტ პატივისცემას ჩემგან ნუ ელი. მე ზევსს ვეკრძალვი — სტუმართა მფარველს (XIV, 386-9). ევმეოსის აზრით, ოდისევსზე ამდენი ტყუილის ხლართვის მიზეზი ისაა, რომ მისი ცხედარი არავის უნახავს, ამიტომ კარგი იქნება, გამოჩნდეს თუნდაც ერთი თვითმხილველი, რომელიც იტყვის, რომ გარდაცვლილი ლაერტიდი ნახა; მაშინ ყველაფერი ცხადი გახდება<sup>2</sup>.

მე ვფიქრობ, ძალიან საყურადღებოა თავად ოდისევსის თვალსაზრისი ტყუილზე. იმედგადაწურულ ევმეოსს ოდისევსი-ნოუმენი ეუბნება: გეფიცები, ოდისევსი მალე დაბრუნდებო (*აჰირი X ეკან, ოუკ აუქს მუქჰვსომაი, აჰირია, სუნ თლრკნ, ნუ ნეირთაი ჯფუსეუვ*:

<sup>1</sup> სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა მოსაზრება, რომ კიკონების ქვეყნიდან ოდისევსი ირეალურ სამყაროში, სხვა სკნელში გადადის. ამაზე იხ. სეგალი 1962:17-36. ვიდალ-ნაკე 2001. ედვარდსი 1993:27-77.

„ოდისეაში“ სამმაგი ფიქცია გვაქვს: I მითი — ოდისევსის ტროადან დაბრუნების ამბავი; II. ოდისევსი ირეალურ სამყაროში; III. ოდისევსი-ნოუმენის ილუზია — მისი სავარაუდო თავგადასავალი, რომელიც გადახლართულია სასურველი და რეალური. ამგვარი ფანტასმაგორია ნებისმიერი ადამიანისთვის (მით უმეტეს, მწერლისთვის) ფაბულათა დაუმრეტელ წყაროდ შეიძლება იქცეს.

<sup>2</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ევმეოსს ოდისევსი ცოცხალი აღარ ჰგონია, სტუმრის პატივსაცემად გამართული ვახშმის წინ მსხვერპლშენიერვისას, სამსხვერპლო ხორცის ნაჭერი ცეცხლში ჩააგდო და ღმერთებს შესთხოვა, ოდისევსი შინ დაებრუნებინათ (XIV, 422-424).



XIV,151-2). შემდეგ ოდისევსი-ნოუმენი დასძენს: ჰადესის კარიბჭეზე მეტად მძულს ყველა მატყუარა, რომელიც სიღარიბის გამო ცრუობს (*ἔχουσιν ἄνθρωποι τὴν ἀλήθειαν ὡς ἔχουσιν τὴν ἀρετήν* XIV,156-7). ე. ი. ოდისევსისთვის მიუღებელია სიცრუე გამორჩენის მოლოდინის გამო. როგორც ჩანს, მას აქვს სიცრუის თქმის თავისი კონცეფცია. მით უმეტეს, მისთვის წარმოუდგენელია ტყუილად დაფიცება. ოდისევსს სურს, რომ მელორე დაარწმუნოს — არ ვცრუობო და სანაძლეოსაც უდებს (XIV, 391-400).

III ამბავი პენელოპესთვისაა განკუთვნილი, ამიტომ აქ ოდისევსი სხვა ფიქციის მიმართავს (იგი არც იმას აქცევს ყურადღებას, რომ მელორე ევმეოსმა შეიძლება უფრო დეტალურად უამბოს დედოფალს უცხოელის ამბავი და ტყუილში გამოიჭირონ<sup>1</sup>). ამ მოთხრობაში ოდისევსი განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას კუნძულ კრეტის სიდიადესა და სიმდიდრეზე. ამ დიად კუნძულის ღვთაებრივი მეფე მინოს<sup>2</sup> მისი პაპაა, იდომენევსი კი ღვიძლი ძმა. მე აითონი მქვიაო, — ამბობს ოდისევსი. *Ἄλλοτε* (XIX, 183) ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „ნითელი, ალისფერი, ცეცხლოვანი ნითელი“<sup>3</sup>. სხვადასხვა წყაროების მიხედვით, ოდისევსი ნითური ყოფილა<sup>4</sup>. ასე რომ, აქ ოდისევსი ფიზიკურ მახასიათებელს „ირქმევს“ სახელად. სახელი აითონი ოდისევსის ერთ-ერთი ნიღაბია. III ამბავი-ფიქციის მიზანია: ა) პენელოპეს თავი მოაწონოს დიდებული წარმომავლობით. ბ) დაარწმუნოს, რომ ოდისევსი ცოცხალია და მალე მოვა. წინა ამბისგან განსხვავებით, აითონი თავად წარმოდგება ოდისევსის მასპინძლად კ. კრეტაზე. იგი აღუწერს პენელოპეს ოდისევსის ჩაცმულობის დეტალებს და ამით დედოფლის სრულ ნდობას მოიპოვებს. ერთადერთი, ვინც ყველაზე მეტად ირწმუნა ოდისევსი-უცხო მონაყოლი, პენელოპე იყო (ათენამ გააქილიკა, ევმეოსმა არ დაუჯერა, პენელოპეს კი გული აუტოკდა, თუმცა ამბის მეორე ნაწილი — ოდისევსი მალე დაბრუნდებაო — არც მან დაიჯერა).

ოდისევსი-უცხო პენელოპეს საქმროებსაც „უმხელს“ თავის ვინაობსა, ოღონდ მათ არ ეუბნება, საიდანაა. ერთ დროს მდიდარი კაცი მეკობრეებს დაუკავშირდი. მათი წყალობით ეგვიპტეში აღმოვჩნდი, სადაც დამატყვევეს და მონად მიმყიდეს კვიპროსელს; ახლა იქიდან მოვდივარო (XVII, 415-444).

ოდისევსმა ვერავინ დაარწმუნა, მაგრამ რაღაც იმედი მაინც ჩაუსახა. ეს იმედი ძალიან მყიფეა, მაგრამ მაინც იმედია. შეიძლება ვთქვათ, რომ ნოუმენმა რაღაც თვალსაზრისით მიზანს მიაღწია.

ანტიკური ეპოქის ლიტერატურის თეორეტიკოსებმა ჩამოაყალიბეს კრიტერიუმები — როგორი ტექსტი შეიძლება ჩაითვალოს მხატვრულ ნაწარმოებად. ამ კონცეფციის ფორმულირებისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არისტოტელეს „პოეტიკა“ და „რიტორიკა“, პლატონის „სახელმწიფოს“ III წიგნი და რამდენიმე თავი „კანონებიდან“, სტრაბონის „გეოგრაფიის“

<sup>1</sup> როდესაც პენელოპემ მელორეს ჰკითხა, ვინ არის ეს კაციო, ევმეოსმა უპასუხა: კარგი მთხრობელია, კრეტიდან არის, მინოსის მოდგმისა, დიდი ტანჯვა გადაუტანია. ასე ამბობს: ოდისევსი ახლოსაა, თესპროტელთა მხარეში, შინ დიდი განძით აპირებსო დაბრუნებას (XVII, 523-7). აქ ჩანს, რომ ევმეოსი დედოფალს ეუბნება ყველაზე მნიშვნელოვან ინფორმაციას სტუმრის მონაყოლიდან. მელორე ასევე მოკლედ უხასიათებს სტუმარს ტელემახოსსაც: იგი კრეტიდანაა; როგორც ამბობს, ბევრი ხალხი და ქვეყანა მოიხილა — ასე დაუნესა ბედმა. ახლახან გამოიქცა თესპროტთა ხომალდიდან, ჩვენს ქოხში მოვიდა. ახლა შენ მიხედეო (XVI, 62-7).

<sup>2</sup> საყურადღებოა ერთი დეტალი: „ილიადის“ მიხედვით კრეტის ეპითეტია „ასქალაქიანი“ (*ἑκατόμυρον* ჰომეროსი 2002:649), ასევეა ვერგილიუსის „ენეიდაშიც“ (*Centum urbes habibant magnas*. ვერგილიუსი: 1913: III,106). ნოუმენის გადმოცემით კი კრეტა 90-ქალაქიანია (*ἑξήκοντα πόλιν*). ეს შეიძლება იმაზე მიუთითებდეს, რომ ნოუმენმა არ იცის ნამდვილი ვითარება, თუმცა იგი დეტალურად ახასიათებს კრეტის მოსახლეობას (XIX,174-6). აქვე კომენტატორი აღნიშნავს მინოსთან დაკავშირებული ტერმინის თარგმანის სირთულეს: *ἑξήκοντα* შეიძლება აღნიშნავდეს (ისე, როგორც „ოდისეას“ X, 19-ში) „სრულ სიმნიფეს“ ზრდასრულობას; მაგრამ თუ სიტყვასიტყვით ვთარგმნით, „ცხრა წელს“ აღნიშნავს. ამ სიტყვის დაკავშირება *ბასიკრეუ*-სთან და *თქარისსჭე*-სთან კომენტატორს ამგვარი ნაკითხვის საშუალებას აძლევს: „ცხრა წლის განმავლობაში ასოცირებული (დაკავშირებული) იყო ზევსთან“. პლატონის „მინოსის“ გათვალისწინებით ეს ადგილი ასე შეიძლება გავიგოთ: მინოსი ყოველ ცხრა წელიწადში რჩევებს იღებდა ზევსისგან (საიდუმლო გამოქვაბულში) იხ. ჰომეროსი 1961, XIX, 178-ის განმარტება.

<sup>3</sup> დვორეცი 1958. ლიდელ-სკოტი 1968.

<sup>4</sup> ოდისევსის თმის ფერთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი პასაჟი ტექსტიდან: საქმროების დახოცვის შემდგომ ოდისევსმა განიბანა, ჩაიცვა; ათენამ სილამაზით გააბრწყინა, სიმაღლე შეჰმატა (XXIII, 153-8) და *ქოკონა*. *უპაკინქივნი* ანუ *ქოკონა* (XXIII, 158). ამ ფრაზას ორნაირად თარგმნიან: თმა ჰიაკინთოსის ფურცელივით დაუხუჭუჭაო; ან თმა ჰიაკინთოსის ყვავილისფერი გაუხადაო. იხ. ჰომეროსი 1961, XXIII, 158-ის კომენტარი. უფრო მიღებულია მეორე ვერსია. ამას აძლიერებს თეოკრიტოსის ფრაზა: *მევრან ენსი კაი აუ გრამპტა, უპაკინქო* — შავი ჰიაკინთოსის ფერი (10.28). ე. ი. ოდისევსს ჰიაკინთოსის ფერი თმა ჰქონდა. ჰიაკინთოსი, ანუ სუმბული მრავალფეროვანი ყვავილია, ხარობს ხმელთაშუაზღვისპირეთში (იგი შეიძლება იყოს მელნისფერი, ნითელი, შავი და ა.შ.) მინერალი ჰიაკინტი გამჭვირვალე ნითელი, ან ვარდისფერ-ძონისფერია. (იხ. ენციკლოპედია 1981). „ოდისეას“ ტექსტის კომენტატორი იხრება იქითკენ, რომ აქ შავი ფერი იგულისხმება, მაგრამ, ჩემი აზრით, ამისი დაბეჯითებით მტკიცების საფუძველს ტექსტი არ იძლევა.

პირველი ორი წიგნი, ლუკიანოსის „როგორ უნდა დაინეროს ისტორია“, კვინტილიანუსის „ორატორის აღზრდა“ და სხვა. ამ და სხვა ავტორების მოსაზრებები რეზიუმირებულია დიონისე თრაკიელის თხზულებათა სქოლიოებში, სადაც წერია: „პოეტს ამშვენებს 4 ნიშანი (თვისება): სალექსო საზომი (**სტო მევსტონი**), გამონაგონი (**თე მუქო**), თხრობა (**ჰე იუსტორიკა**) და სიტყვიერი გამოხატვის საშუალება (**ჰე რეხიო**); ნაწარმოები, რომელსაც ჩამოთვლილთაგან რომელიმე აკლია, არ იქნება პოეტური თხზულება, თუნდაც ლექსადაც იყოს დაწერილი“<sup>1</sup>.

კვინტილიანუსი „ორატორის აღზრდაში“ წერს: პოეზია არის თვალთმაქცობა (თითლიბაზობა) (ostentatio); მისი მიზანია სიამოვნება (voluptas); სიამოვნება მიიღწევა გამონაგონით (fingendo), გამონაგონი კი შედგება სიცრუისა (falsa) და დაუჯერებლისაგან (incredibilis) (X, I, 28). ი. შტალის დაკვირვებით, არისტოტელესა და კვინტილიანუსის თვალსაზრისები გამონაგონის შესახებ ერთმანეთის მსგავსია როგორც ესთეტიკური კონცეფციის, ისე ლექსიკის დონეზე<sup>2</sup>. გამონაგონის ფუნქციასა და მნიშვნელობაზე ძალიან ბევრი დაინერა ანტიკურობაშიც და მას შემდეგაც. სიცრუის (ფიქციის) ფენომენს დღეს კომპლექსურად სწავლობენ ლიტერატორები, ფსიქოლოგები, ფილოსოფოსები. ახლა ამ საკითხს არ განვავრცობ, ისევ არისტოტელეს მივუბრუნდები. ჩემთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არისტოტელეს აზრი გამონაგონზე: “ნაწილი გამონაგონებისა (**თე მუქო**) მარტივია, ნაწილი — ჩახლართული, რადგან თავად ამბები, რომელთა მიბაძვასაც წარმოადგენენ ეს გამონაგონები, ასეთები (მარტივები ან ჩახლართულები. რ.ც.) არიან“ (არისტოტელე 2005, 1452a 12-14)<sup>3</sup>. საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით, საინტერესოა არა იმდენად არისტოტელეს მსჯელობა, რატომ არის აუცილებელი გამონაგონი (მითი), რათა “შედეგს” მხატვრული ნაწარმოები, არამედ მისი თვალსაზრისი თვით გამონაგონის (მითის) არსსა და ამ გამონაგონთა სხვადასხვაობაზე. არისტოტელე ერთმანეთს უპირისპირებს ტერმინებს **რუნაყავ** (შესაძლებელი) და **იოჯკოვცა** (მოსალოდნელი, დასაჯერებელი). იგი წერს, რომ გამონაგონი (მითი) შეიძლება იყოს როგორც „შესაძლებელი მოსალოდნელი“, ისე „შესაძლებელი აუცილებელი“; უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ „შესაძლებელ მოსალოდნელს“ (**სტა რუნაყა, კაყა, იოჯკოვ**, 1460a 26-27). ნდობას იწვევს (**პიქანოე**) შესაძლებელი (**რუნაყავ**). მაგრამ მხოლოდ ისეთი შესაძლებელი (ამბავი რ.ც.), რომელიც დასტურდება ცხოვრებაში (ანუ, რომელიც ოდესღაც მოხდა, ან ხდება; არაფერი არ უშლის ხელს, რომ ასეთი რამ გარკვეულ ვითარებაში მოხდეს). სწორედ **პიქანოე** არის ის სიმართლისმაგვარი, რასაც შეიძლება ვენდოთ არა კონკრეტულად, არამედ ზოგადად, ცხოვრებისეული შესაძლებლობის გადასახედიდან.

ამ მსჯელობიდან გამომდინარე, უფრო თვალსაჩინოა, რომ ჰომეროსი, მითში (გამონაგონში) რთავს სხვა გამონაგონებს (ფიქციებს), რომლებიც ერწყმიან მთავარ ეპიკურ თხრობას, როგორც დამოუკიდებელი ამბები. ამ ფიქციებს, თავის მხრივ, განმსაზღვრელი ფუნქცია ეკისრებათ პერსონაჟის ხასიათის (**კარა კეჭურ**) წარმოჩენისას, რადგანაც ისინი საშუალებას გვაძლევენ, ჩავენვდეთ გმირის ყველაზე სანუკვარ (გაუმჟღავნებელ) განცდებს.

ზემოთ წარმოდგენილი სამი ფიქცია ძირითადად განხილულია ტექსტური ინფორმაციის შეჯერების დონეზე. ძალიან საინტერესოა ლინგვისტური მხარეც. ავტორი მარჯვედ უნაცვლებს თხრობით, კავშირებით და ნატვრით კილოებს; სვამს რიტორიკულ შეკითხვებს, იყენებს ფრთიან გამოთქმებს. ასევე საყურადღებოა ერთი და იმავე ამბის თხრობისას გამოყენებული ლიტერატურული ხერხები — ამბის გავრცობა და რედუცირება. ამ ხერხების გამოყენებით გმირი აღწევს სასურველ შედეგს. ასე რომ, ეს ფიქციები, გარდა იმისა, რომ ოდისევსის ოცნებას ასახვენ, ავტორის მხატვრული ოსტატობის ჭეშმარიტი ნიმუშებია.

#### დამონებანი:

**აპოლოდორის 1972:** Аполлодор. *Мифологическая библиотека*. Издание подготовил В. Г. Борухович. Ленинград: „Наука“, 1972.

**არისტოტელე 2005:** Aristotle. *Poetics*. Edited and Translated by St. Halliwell. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2005.

**დვორეცკი 1975:** Дворецкий И. Х. *Древнегреческо-русский словарь*. В двух томах. Москва: “Госизд”, 1975.

**დილსი:** Diels H.25, A, 25.ACA (Ancient Commentators on Aristotle). Berlin:Reiner 1882-1909.

<http://www.kcl.ac.uk/kis/schools/hums/philosophy/aca/cag-guide.pdf>

**ედვარდსი 1993:** Edwards A. T. *Homer's Ethical Geography: Country and City in the Odyssey*. In: American Philological Journal 123, 1993:27-77.

<sup>1</sup> დილსი: 25.

<sup>2</sup> შტალი 1975:46.

<sup>3</sup> არისტოტელე 2005.

- ენციკლოპედია 1981: Советский энциклопедический словарь. Москва: “Советская энциклопедия“, 1981.
- ვერგილიუსი 1913: Vergilius, *Aeneis*. Ed. O. Guethling. Lipsiae: Teubner, 1913.
- ვიდალ-ნაკე 2001: Видаль-Наке П. *Чёрный охотник. Формы Мышления и формы общества в греческом мире*. Перевод с французского. Москва : “Ладомир”, 2001.
- ლიდელ-სკოტი 1968: Liddel H. G., Scott R., Jones H. St., McKenzie R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1968.
- პავსანიასი 1996: Павсаний. *Описание Эллады*. В двух томах. Перевод с древнегреческого С. П. Кондратьева. Санкт-Петербург : “Алетей“, 1996.
- სეგალი 1962: Segal Ch. P. *The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return: Arion*, 1962.
- შტალი 1975: Шталь И. В. *Гомеровский эпос*. Москва: “Высшая школа“, 1975.
- ცანავა 2005: ცანავა რ. *მიტორიტუალური მოდელები, სიმბოლოები ანტიკურ მწერლობაში და ქართული ლიტერატურულ-ეთნოლოგიური პარალელები*. თბ.: “ლოგოსი” 2005.
- ციმერმანი 1980: Zimmerman J. E. *Dictionary of Classical Mythology*. New York: Bantam Books, 1980.
- ჰომეროსი 1961: Homer. *Odyssey*. Vol. I-II. With Introduction, Notes, etc. W.W. Merry. Oxford: At the Clarendon Press, 1961.
- ჰომეროსი 2002: Homerus. *Ilias*. Ed. M. L. West. Stuttgart, Leipzig. Vol. I 1998. Vol. II 2002.
- ჰომეროსი 1982: Гомер. *Одиссея*. Перевод с древнегреческого В. Жуковского. Москва: “Московский работник“, 1982.
- ჰიგინუსი 2000: Гигин. *Мифы*. Перевод с латинского Д. О. Торшилова. Санкт-Петербург: “Алетей“, 2000.
- ჰომეროსი 1979: ჰომეროსი. *ოდისეა*. ძველბერძნულიდან თარგმნა პ. ბერაძემ. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1979.
- ჰორკჰაიმერი . . . 1972: M. Horkheimer and Th. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Transl. John Cummings. New York: Herder and Herder, 1972.

Rusudan Tsanova

## One Mask of Odysseus

### Summary

Homer’s Odysseus is a convergence of characteristics of well-known folklore types of Trickster and adventurer. At the same time it is considered as a “parent” of fictional characters (heroes and antiheroes) since classical epoch till nowadays. The reason of immortality of this hero is simple – Odysseus is a character rooted deep in Folklore with various masks.

This article discusses (at the level of text analyses) one of the falsehoods (lies) of Odysseus, that takes great enough part in the poem – more than 230 lines and includes 3 songs: XIII (199-359), XIX (166-204). The point is that after 10 year of wondering returned on Ithaca - Odysseus hides his name and tells everyone that he is from Crete, brother or brother-in arms of Crete Idomeneus. On the bases of text’s detailed analyses I observed that Odysseus claims that he was from Crete not for the reason that Crete is the most famous island (as accepted in scientific literature), but because the fact that Idomeneus was the only from the military leaders gone to Troy who managed to return back the most compatriots to their motherlands. Despite that in *Odyssey* Odysseus failure expedition is not highlighted it’s still obvious from the text, on the one hand, Odysseus sorrow about lost of his compatriots and on the other hand, Ithacans anger caused by lost of their relatives. Hence, comparison of himself with successful leader – Idomeneus of Crete unveils Odysseus very essential aspect of character. This is an illusion that is in its turn one of the most interesting masks of Laertid and is related to a hero’s unconsciousness. Accordingly, Odysseus’ this lie differs from other ones, which he used to tell in various places and for various reasons. Fictions (allusions, imaginations) create the other structure of the text, and penetrating in it is only available for emotional and imaginative readers. Returned as no man a hero of Troy is bifurcated, tortured and nameless. The essential reason of his “sufferings” is that he returned home alone. That’s why he, in his imagination, considers himself successful.

The poem’s textual analyses and summing up approaches of thetorticians of Antique epoch literature lets us conclude that Homer skillfully manages to put other fictions in fiction (myth) that confluence together organically with myth telling. These fictions in its turn have defined function of unclosing a character of a hero. They give us possibility to unveil even the most implicit emotions and feelings.

Various readers see different masks of Odysseus: some see one or two, others - several, and the others even see many... For some readers he is just a simple avantiurist, for others he is a flexible man who can think of way out anytime, but a few are who can imagine crying Odysseus (and he cries frequently), who doesn’t know how to return to his island and hides his feelings even from himself.

სად ცხოვრობდა კირკე

(ოდისევსის მოგზაურობის მარშრუტის დადგენისათვის  
ჰომეროსის „ოდისეას“ მიხედვით)

ოდისევსის ხეტიალის მარშრუტი მეცნიერებაში დღემდე დავის საგანს წარმოადგენს. ტროას, კიკონებისა და ითაკის გარდა ყველა სხვა პუნქტი თითქმის ირეალური სამყაროა. ქართველი მკითხველისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა ქალღმერთი კირკეს კუნძულის, აიაიეს ლოკალიზაციის საკითხი. მეცნიერთა ნაწილი ამ კუნძულს ხმელთაშუა ზღვის აუზში ათავსებს, მეორე ნაწილისთვის კი, ჰომეროსის სიტყვებზე დაყრდნობით [„აიაიასთან მიგვაბრუნეს ტალღებმა ზღვისა. სად ცისკრის მაცნე ეოსს აქვს ბინა და სად არის აღმოსავალი, საცეკვაო ჰელიოსისა...“ (ჰომეროსი 1979: 12.2-4)], კირკეს ჯადოსნური სამფლობელო აღმოსავლეთშია. თუმცა ამ საკითხზე მსჯელობისას არც პოეტური პირობითობა უნდა დავივიწყოთ. ჩემი აზრით (აქვე აღვნიშნავ, რომ პირადად მე ვიზიარებ მეორე ჯგუფის მეცნიერთა მოსაზრებას), არცთუ ისე დიდი მნიშვნელობა აქვს გეოგრაფიული პუნქტის რეალურ ლოკალიზებას. უფრო მნიშვნელოვანია იმის დადგენა, შეიძლება თუ არა სხვა ნიშნით — გეოგრაფიულ პუნქტში არსებული ტრადიციებით, ნეს-ჩვეულებებით — კუნძულის დაკავშირება ლეგენდარულ აიასთან და, შესაბამისად, კოლხეთთან. ამ სტატიის ფარგლებში შევეცდები სწორედ ამ კუთხით განვიხილო ოდისევსის სტუმრობა კირკეს სამბრძანებლოში. მაგრამ თავდაპირველად მინდა, ყურადღება მრავლისმხილველი ოდისევსის ხასიათის ერთ თვისებაზე შევაჩერო. ჰომეროსი ხასიათების გამოსახვის ოსტატია და ეს თავის დროზე არისტოტელემაც შენიშნა: „მცირე შესავლის შემდეგ მაშინვე შემოჰყავს კაცი ან ქალი ან რომელიმე სხვა ხასიათი და არავინ ხასიათის გარეშე. არამედ მხოლოდ მქონე ხასიათისა“ (არისტოტელე 1968: 24). ხასიათის თვისება, რომელიც ოდისევსს აშკარად გამოარჩევს არის მის მიერ მიმდობი ადამიანების, არც მეტი და არც ნაკლები, მოტყუების უნარი. ოდისევსი ატყუებს მსმენელს, ატყუებს ამხანაგებს... ზოგი ამას „მოხერხებულობას“ დაარქმევს, მაგრამ, თუკი გულდასმით წავიკითხავთ ტექსტს, შევნიშნავთ, რომ ოდისევსი მაშინაც იტყუება, როდესაც მას ეს არაფერში სჭირდება. გარდა ამისა, ტექსტის წაკითხვის დროს ყურადღებას ის გარემოებაც იქცევს, რომ ტროადან წამოსულ ოდისევსს და მის მზღებლებს არცერთ დასახლებულ პუნქტში (აქ არ ვთვლი სკილასა და ქარიბდისს, სირენების კუნძულს, რადგან ამ პუნქტებს ხომალდი მხოლოდ ჩაუვლის და არც კიმერიელთა მხარეს, რადგან იქ ოდისევსი ოდენ მიცვალებულთა სულებთან კავშირის დასამყარებლად მიემართება) არაფერს ერჩიან. პირიქით, თავად ოდისევსია მტრულად და აგრესიულად განწყობილი ამ ადგილთა ბინადრების მიმართ. საინტერესოა, რომ სახელი ოდისევსი უკავშირდება ბერძნულ ზმნას, რომელიც „მრისხანებას“, „სიძულვილს“ აღნიშნავს (ჰომეროსი 1958-1961: 19. 409).

აი, იმ ადგილების ჩამონათვალი, სადაც გაჩერდა ოდისევსის ხომალდი: 1) კიკონების ქალაქი ისმარი: ამ ქალაქს ითაკელები უმოწყალოდ ანადგურებენ; 2) ლოტოფაგების მხარე: ლოტოფაგები თავისებური სტუმართმოყვარეობით ხვდებიან მოსულთ; 3) კიკლოპების კუნძული: ეულად მცხოვრები ზღვის ღმერთის, პოსეიდონის ვაჟი კიკლოპი პოლიფემე არაფერს დაუშავებდა მოგზაურებს, დროზე რომ დაეტოვებინათ მათ მიერვე დარბეული გამოქვაბული; 4) ეოლოსის კუნძული: ეოლოსი მთელი თვე გულუხვად მასპინძლობს სტუმრებს; 5) აიაიე: ქალღმერთი კირკეც ბოლოს და ბოლოს თანხმდება ოდისევსს გახდეს კეთილგანწყობილი და ერთი წლის მანძილზე შეუდარებელ ხელგაშლილობას იჩენს; 6) თრინაკია: ჰელიოსის კუნძულზე, თუმცა კატეგორიულად გაფრთხილებულნი არიან, ოდისევსის ამხანაგები მაინც აჩანაგებენ მზის ღმერთის ნახირს; 7) ოგიგია: ნიმფა კალიფსო შვიდი წელიწადი შეიფარებს ოდისევსს და რა არის იმაში დასაძრახი, თუკი ოდისევსის ცოლობა სწადია? 8) სქერია: ნაოსნობაში დახელოვნებული ფეაკები არათუ თავად იკისრებენ ოდისევსის ითაკაზე გაცილებას, არამედ სტუმრების მოყვარე მასპინძლებიც აღმოჩნდებიან.

აი, ამ მსვლელობაში კონტექსტიდან ამოვარდნილია ლამოსელ ლესტრიგონთა არასტუმართმოყვარე დახვედრა, ეოლოსის კუნძულზე მეორედ მისული ოდისევსის არმილება და განბილებულ მოგზაურთა უკან გაბრუნება. რა მიზეზი აქვს ამას? პასუხს ისევ ტექსტის გულდასმით წაკითხვა იძლევა, პასუხი იმ ეპიზოდში იმალება, რომელიც ოდისევსის სტუმრობას კირკეს კუნძულზე აღწერს.

თავდაპირველად ეოლოსის კუნძულზე ოდისევსი და მისი ამხანაგები მთელ თვეს დარჩებიან. ღმერთებისგან დაფასებული ეოლოსი კეთილ მასპინძლობას უწევს ტროადან მომავალ დაღალულ სტუმრებს. ეს კუნძული ხიფათიანი ოდისევსისთვის შერჩევის მეოთხე პუნქტია. ერთი თვის თავზე

დასვენებული მგზავრები ისევ გზას დაადგებიან, ეოლოსი კი ოდისევს გუდას უსახსოვრებს. ამ ვერცხლის ძაფით ამოკერილ გუდაში დამაბრკოლებელი ქარებია ჩამწყვდეული.\* ცხრა დღე დაულალავად დარაჯობს ოდისევსი გუდას, ცხრა დღე არ იძინებს გმირი სამშობლოს ნაპირების მალე დანახვის სურვილით შეპყრობილი, მეათე დღეს კი დაღლილ-დაქანცული მოიცვლება და ისე ღრმად ჩაეძინება, რომ მეგობრები გუდას გახსნიან, იქიდან კი გამძვინვარებული ქარები ამოფრინდებიან და ითაკას მიახლოებულ ხომალდს ისევ უკან, ეოლოსის კუნძულისკენ გაიტაცებს ზღვა. რამდენი დღეა ხომალდი ზღვაში, ავტორი არ გვეუბნება, მაგრამ, თუკი ეოლოსის კუნძულიდან ითაკამდე ცურვას, კარგ ამინდში ათი დღე დასჭირდებოდა, უკანა გზას ითაკიდან ეოლოსს კუნძულამდე მეტი დრო არ უნდა დასჭირდებოდა. პირიქით, თუკი ქარებიც ითაკიდან დევნიდნენ ხომალდს, ეს დრო შემცირდებოდა კიდევ, ე. ი. უკან მგზავრობის დრო ორიდან ათ დღემდე მერყეობს.\*\* კუნძულზე გადასულ ოდისევსს ეოლოსი განრისხებული დაუხვდება და იმ საბაბით, რომ ცხადი გახდა ოდისევსის მიმართ ღმერთების სიძულვილი, მოსულებს უკან გაუშვებს. განბილებული მოგზაურები ისევ ხომალდებს უბრუნდებიან და ექვს დღეს უმისამართოდ მიცურავენ. მეშვიდე დღეს კი ლესტრიგონებს მიადგებიან. ტექსტიდან სრულიად გაუგებარია, რატომ, მაგრამ ლესტრიგონი ანტიფატოსი ერთ მგზავრს დაითრევს და გემოსაც გაუდარჩა მხოლოდ ის, ვინც ააღწია ოდისევსის ხომალდზე, დანარჩენები კი ლესტრიგონთა დაშენილ ვეებერთელა ქვებს შეენივებიან. აი, ამის შემდეგ ხომალდი ჩააღწევს კირკესს კუნძულს. მანძილი ლესტრიგონთა ქვეყნიდან კირკესს სამყოფელამდე არცთუ ისე დიდია, იქ ჩასვლა ორ დღეშიც შეიძლება. მაგრამ არაფრით არ შეიძლება, დასჭირდეს ცხრა დღეზე მეტი დრო, რადგან ვიმეორებ, რომ ყველაზე გრძელი მანძილი ოგიგიიდან სქერიამდე (ხმელთაშუა ზღვის აუზში ხეტილის შემთხვევაში) ოდისევსმა მარტომ, ამხანაგების გარეშე, თვრამეტ დღეში დაფარა, ხოლო ასევე გრძელი მანძილის — კიკონების მხარედან ლოტოფაგებამდე — გადაცურვას ცხრა დღე დასჭირდა.

აიაიეს კუნძულზე გადასულები სამ დღეს ნაპირთან ახლოს შეყოვნდებიან, მეოთხე დღეს კი ოდისევსი გადარჩენილ ამხანაგებს ორ ჯგუფად გაყოფს და კენჭისყრით გადანყდება, რომ კუნძულის დასაზვერად უნდა ნავიდეს ოცდაორი კაცი ევრილოქოსის მეთაურობით. რაზმი იმავე დღეს მიადგება კირკესს საცხოვრებელს. მოხერხებული ევრილოქოსი გარეთ დარჩება, მისი მეგობრები კი, კირკესს ჯადოქრობის წყალობით, ღორებად იქცევიან. ევრილოქოსი ისევ უკან, ხომალდთან ბრუნდება, იქ, სადაც დარჩენილი ამხანაგები არიან. ტექსტიდან ჩანს, რომ მას კირკესს ჯადოქრობა არ დაუნახავს (ჰომეროსი 1958-1961: 10. 250-260), მაგრამ მოგვიანებით მაინც ცილს დასწამებს კირკესს, რომ მას (sc. კირკესს) აქვს უნარი, ადამიანები ღორებად, მორჩილ მგლებად და ლომებად აქციოს (ჰომეროსი 1958-1961: 10. 430-433).

ასე ვითარდებოდა მოვლენები. თუკი ოდისევსის მონათხრობს ვენდობით, კეთილად განწყობილი ეოლოსი ბოროტი და დაუნდობელი ხდება, ლესტრიგონნი უმიზეზოდ დაუნდობლნი ხდებიან, კირკეს ვერაგი ჯადოქრობით მოსულებს მხეცებად აქცევს. მაგრამ მე გთავაზობთ, გავიხსენოთ ოდისევსის ხასიათის თვისება. როგორც დასაწყისშივე აღვნიშნე, იგი მატყუარაა. ამიტომ საჭიროდ მიმაჩნია ტექსტის საგულდაგულო ანალიზი და ოდისევსის „ტყუილებში გამოჭერა“, ამასთანავე იმის დადგენა, რაში სჭირდებოდა ოდისევსს ეს ტყუილები. ამისთვის კი პირველ ყოვლისა ტექსტს უნდა ჩამოვაშოროთ ის ადგილები, რომლებიც ჯადოსნურ ელემენტებს შეიცავს, ე. ი. ეოლოსის მიერ ქარებგამომწყვდეული გუდის ჩუქება და კირკესს მიერ კვერთხის ერთი დაკვრით ოდისევსის ამხანაგთა ღორებად გადაქცევა (თანაც გავიხსენოთ, რომ ამ ფაქტებს მონმე არა ჰყავს). ჩემი ვარაუდი ასეთია: მეორე ეპიზოდში არაფერ შუაშია კირკესს ჯადოქრული მაქინაციები. ოდისევსის მეგობრები ღორებად არ გადაქცეულან! ისინი ავად არიან, რაღაც ნიშნით ღორებსაც კი გვანან. იმ ავადმყოფობას, რომელიც მათ შეყრია, ეპიდემიური პაროტიტი (ყბაყურა) ჰქვია.

აი, რას ვკითხულობთ, ნიგნში “დაიცავით ბავშვები ინფექციური დაავადებებისგან” (სობოლევა 1965: 160-161) ყბაყურას შესახებ:

\* სრულიად უცნაურია, რომ ოდისევსი მეგობრებს არ უმხელს, თუ რა არის გუდაში. ეს მით უფროა უცნაური, რომ თავად მეგობრები ოდისევსს ბრმად ენდობიან – მიჰყვებიან ყველგან, თუნდაც ჰადესისა და პერსეფონეს სამყოფელში, მართალია, ცრემლების ღვრითა და ღანავების ხოკვით, მაგრამ მაინც მიჰყვებიან; გინდაც კიკლოპის გამოქვაბულში რჩებიან, როდესაც გადასარევად გრძნობენ, რომ მათ იქ დარჩენა კარგს არაფერს უქადის. მეგობრები თვალს ხუჭავენ გაჯიუტებული ოდისევსის ქედმაღლურ სიტყვებზე და დაყაბულდებიან ნინამძლოს.

\*\* საინტერესოა, რომ იმ შემთხვევაში, თუკი პირველი ჯგუფის მეცნიერთა პოზიციას გავიზიარებთ, რომლებიც ოდისევსის მოგზაურობის მარშრუტს ხმელთაშუა ზღვაში მოიაზრებს, დავინახავთ, რომ უფრო შორ მანძილებს ოდისევსი იმავე დროს, ანუ ათ დღეს, ანდომებს. მაგ. თრინაკიიდან ოგიგამდე ოდისევსი ათ დღეში ჩადის, ხოლო ოგიგიიდან სქერიამდე, რაც სამჯერ უფრო გრძელი მანძილია, თვრამეტში.

„დილით პატარა ვასიას განსაკუთრებით არ უნდოდა ადრე ადგომა... მაგრამ უეცრად მას გაახსენდა, რომ მასწავლებელი მოსწავლეებს დაჰპირდა, ნაუკითხავდა ერთი პატარა ბიჭუნას შესახებ, რომელიც ხელმარჯვე იყო. ვასია წამოხტა სანოლიდან... მესამე კაკვეთილის ბოლოს ვასიას შეამცივნა... შესვენებაზე მასთან სერიოზულ და ლუსიამ მოიბრინეს, შეხედეს თანაკლასელს და დაიძახეს:

— რა გჭირს, ვასია? სახე ერთ მხარეს რაღაცნაირად დაგისივდა.

იქვე ახლოს მდგომმა კოსტინამ გაიცინა და დასძინა:

— გოჭს დაემსგავსე!

ამ დროს მასწავლებელმა ყური მოკრა ბავშვების ლაპარაკს, მივიდა მათთან, სასწრაფოდ ხელი ჩაჰკიდა ვასიას და ექიმის კაბინეტში წაიყვანა. ექიმმა ბავშვი ყურადღებით შეათვალიერა და შენიშნა:

— არცაა გასაკვირი, მეგობრებმა რომ გოჭუნას შეგადარეს, შენ ხომ ყბაყურა შეგეყარა (რუსულ ენაზე ყბაყურა არის „свинка“).

როდის და სად შეეყარათ ოდისევსის ამხანაგებს ეს დაავადება? ჩემი აზრით, და ამ აზრის წარმოთქმისას ვცდილობ, გამოვიდე მხოლოდ და მხოლოდ ტექსტიდან, ეს უნდა მომხდარიყო ეოლოსის კუნძულზე ითაკელების პირველი სტუმრობისას. თანაც ის პირი, რომელსაც პირველს შეხვდა სახადი, თავად ოდისევსი იყო. მოგეხსენებათ, რომ პაროტიტის მიმდინარეობას აქვს ე. წ. ფარული პერიოდი, რომელიც 18-20 დღეს გრძელდება. თუკი ისევე ტექსტს მივუბრუნდებით და ახლა უკვე ეჭვის თვალთ შევხედავთ ოდისევსის მონათხრობს, ცხადი გახდება, რომ ეოლოსისგან გამგზავრების მეთავე დღეს ოდისევსს ტემპერატურამ აუნია და ავადმყოფობა გამოუვლინდა. მისი თქმით, იგი ისე სუსტადაა, რომ მეგობრები გუდას გახსნიან და ხომალდს დასაღუპავად გასწირავენ. იმის ნაცვლად, რომ ოდისევსი განრისხდეს, ურჩი ამხანაგები დასაჯოს ან დატუქსოს მაინც, იგი შეიბურვება და ხომალდის ფსკერზე გაიტრუნება (ჰომეროსი 1958-1961: 10. 50-53). აქ იკითხება ოდისევსის წინააღმდეგ მოწყობილი შეთქმულების ნიშნები, მხოლოდ ამ შეთქმულებას არა შურით დაბრმავებული ამხანაგები გეგმავენ,\* არამედ შეშინებული მგზავრები, რომელთაც ავადმყოფის ხომალდიდან მოშორება აქვთ განზრახული და რაღაც მიზეზით მათ ეს განზრახვა ჩაეშალათ. რატომ ვერ უნდა განეხორციელებინათ მგზავრებს დაგეგმილი? შესაძლოა, ამის ახსნა შემდეგში მდგომარეობდეს: მგზავრთაგან ზოგიერთი უკვე თავადაც გრძნობდა სისუსტეს და შეშინდა, მასაც იგივე ხვედრი არ რგებოდა.

ამის შემდეგ ხომალდი ისევ ეოლოსის კუნძულს მიადგება. თუკი ჩემი ვარაუდი სიმართლეს შეესაბამება, მაშინ ამ დროს ოდისევსს უკვე დაავადების ხილული მწვავე პერიოდი აქვს (ე. ი. როდესაც შემუშება ძლიერია, სავარაუდოდ, მეორედან მეთავე დღემდე), მაგრამ ტემპერატურა დარეგულირებული (მესამე დღე). ტექსტის ნაკითხვის ამგვარ შემთხვევაში, უკვე ადვილი ასახსნელი ხდება ეოლოსის გაოცება და შეკითხვა, როგორ მოხვედრი, შერისხული ღმერთებისაგან? (ჰომეროსი 1958-1961: 10. 63) ეოლოსი ხომ იმით არის გაოცებული (ტექსტში არის ზმნა „თამბეო“, რაც გაოცებას, განცვიფრებას, შიშისაგან გაოგნებას, უცნაურად შეთვალეირებას აღნიშნავს), რომ მართლა ძლივს ცნობს სახეშეცვლილ დასიებულ ოდისევსს. აქ ორი ვარიანტია დაავადებასთან მიმართებაში:

1) ამ მხარეში დაავადება ცნობილია და სახადი ეოლოსის შვილიშვილებს შეყრიათ. მათ შესახებ ტექსტი არაფერს გვეუბნება, თუმცა ვიცით, რომ ეოლოსის ექვსი ვაჟიშვილი ენდოგამიურ ქორწინებაშია თავის ექვს დასთან. ალბათ, მათ შვილებიც ჰყავთ, ოღონდაც ეს და სხვა ბავშვი თუ ბავშვები ჰომეროსს და საერთოდ ანტიკურ ლიტერატურას არ აინტერესებს. შესაბამისად სასახლეში კარანტინია გამოცხადებული და ამიტომაც იქ დაბრუნებულ სტუმრებს აღარ შეუშვებენ;

2) ამ მხარეში დაავადება აქამდე უცნობი იყო (ისევე როგორც ითაკელებისათვის) და სახეშეცვლილი ოდისევსის დანახვისთანავე ყველაფერი ოდისევსს ბრალდება. ბუნებრივია, რომ ეოლოსი ოდისევსს ღმერთების მიერ შერისხულს უწოდებს (ჰომეროსი 1958-1961: 10. 73).

მიმაჩნია, რომ მეორე ვარიანტი უფრო მართებულია. კუნძულზე დაავადება მძვინვარებს და, რა თქმა უნდა, აქაც, ისევე როგორც თითქმის ყველა ძველ ხალხთან, დაავადების გამომწვევად ღმერთების განრისხება მიიჩნეოდა. საქმე ისაა, რომ არც პირველი და მით უმეტეს არც მეორე სტუმრობისას ოდისევსი არ უმხელს მანამდე სტუმართმოყვარე ეოლოსს, რომ მას ზღვის ღმერთი პოსეიდონი ჰყავს გადამტერებული. ეოლოსი კი ხვდება, რომ გმირზე უკვდავები არიან გაბრაზებულები, ოდისევსი ამას ისე გვანვდის, თითქოს ეოლოსი ღმერთების განრისხებას უკავშირებს მათ ხელისშეშლას, ხომალდები არ ჩავიდნენ სამშობლოში. მაგრამ ისევე აღვნიშნავთ, რომ ესაა ოდისევსისეული მცდელობა, განმარტოს მომხდარი და თავიდან აიცილოს საკუთარი პასუხისმგებლობა. დიახ, პოსეიდონი მასზე განრისხებულია, მაგრამ იგი თავად ტროას დამანგრეველი გმირი არის და არ შეიძლება, ვინმემ იგი სუსტად და დაუძლურებულად აღიქვას.

ამის შემდეგ ითაკელები ლამოსს, ლესტრიგონიულ ქალაქს მიადგებიან. ამ დროის მანძილზე (შვიდი დღე) ოდისევსს დაავადება ბოლომდე არ გადაუვიდოდა, თუმცა სახე შედარებით

\* id. 10. 34-46 ყოველ შემთხვევაში ოდისევსი ცდილობს, რომ ასე დაგვიხატოს ეს ამბავი.

ჩაუნყნარდებოდა (შემუშება მეთავე დღეს ქრება, მაგრამ ზოგჯერ რამდენიმე კვირასაც გრძელდება), ხოლო სახადი სხვებს გამოუვლინდებოდა. აქაც აღვნიშნავთ, რომ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ჩემს ვარაუდს ეპიდემიური პაროტიტის თაობაზე მართებულად მივიჩნევთ, მაშინ ადვილი ასახსნელია, როგორ დაფრთხებოდნენ ლესტრიგონნი დასნებოვნებული ითაკელების დანახვაზე. შესაძლოა, ანტიფატოსის მიერ ერთი მხლებლის მოკვლა და შეჭმაც იმის ნიშანია, რომ კუნძულებზე არ იციან, მათ ადამიანები შემოსევიან თუ მხეცები. გადარჩენილები ხომალდით გადაცურავენ და კირკეს კუნძულს მიადგებიან. ტექსტიდან ჩანს, რომ ოდისევსი ისე მომჯობინდა, რომ მას ნადირობაც კი შეუძლია. მაგრამ, როგორც ვთქვით, მეოთხე დღეს მგზავრების ნაწილი კუნძულის დასაზვერად გაემართება. შესაძლოა, ჯგუფები გაიყო პრინციპით: ავადმყოფობაშეყრილი — ჯანმრთელი. ევრილოქოსი, რომელიც დასაზვერად წასულ ჯგუფს უდგას სათავეში, უკან ბრუნდება. ვინ აბრალებს კირკეს ჯადოქრობას და ადამიანების ღორებად გადაქცევას? ვისი პირით ვიგებთ ამ ამბავს? რა თქმა უნდა, მატყუარა ოდისევსი უამბობს ამ ყველაფერს ფეაკების სამეფო ოჯახს და თანაც ისე, რომ თავისი დანაშაული დამალოს. ამ თხრობისას ოდისევსი ბევრ სხვა რამესაც მალავს, რაც მას არასახარბიელო კუთხით წარმოაჩენს. მაგრამ თხრობისას თავად იხლართება ტყუილებში და ევრილოქოსს ათქმევინებს იმას, რაც მას არ უნახავს, თავდაპირველად არ მოუყოლია, ანუ კირკეს მიერ ადამიანების ღორებად გადაქცევის უნარს. ოდისევსის ასეთი ტყუილები ერთი მოსმენით (ამ ამბავს ხომ ფეაკები ისმენენ) ძნელი ამოსაცნობია. არადა, რომ არ იცრუოს, ოდისევსს არ შეუძლია,\* რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, მან თუ აღიარა, რომ ის იყო დაავადების პირველწყარო, მაშინ მისი რეიტინგიც დაეცემა, ფეაკებისთვისაც ნათელი გახდება, რომ ღმერთებისგან შერისხულია და, შესაძლოა, დახმარებაც გადაიფიქრონ. ოდისევსისთვის კი მნიშვნელოვანია, რომ ფეაკები დარწმუნდნენ მის რჩეულობაში და ხელი გაუმართონ.

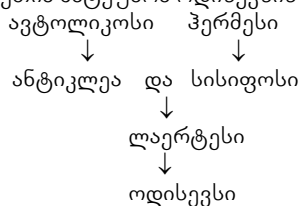
დავუბრუნდეთ ისევ აიაიეს კუნძულს. რა თქმა უნდა, კირკეს დიდად არ გაეხარდებოდა ავადმყოფი სტუმრების დანახვა და მიღება. ამიტომაც, მათ საკმაოდ უხეში ფორმით იზოლირებას გაუკეთებდა, იზოლირებული ადვილი კი, ალბათ, შინაური ცხოველების სადგომი იქნებოდა. ამ შემთხვევაშიც კი კირკე არანაირად არაა ავი და ბოროტი. ევრილოქოსის დაბრუნებისთანავე ოდისევსი კირკეს სასახლისაკენ გაემართება. როგორც ჩანს, ევრილოქოსმა ამბავი მოიტანა, რომ ამხანაგები, ცუდად თუ კარგად, მაგრამ ჭერქვეშ არიან.

კირკეს სასახლისკენ მიმავალ გზაზე ოდისევსს ჰერმესი შეხვდება, რომელიც ჯადოსნურ ბალახ მოლს აძლევს. თუკი აქაც ტექსტს ჯადოსნურობის მომენტს ჩამოვამორებთ, საინტერესო დიალოგიდან ვიგებთ, რომ კირკეს მამაკაცური ძალის წართმევის უნარი აქვს. გავისხენოთ, რომ პაროტიტი ზოგჯერ გართულებას იწვევს მამაკაცის სათესლე ჯირკვალზე და გასაგები გახდება, რა ამინებს ოდისევსს — კირკე კი არ წართმევს მას პოტენციას, არამედ თვითონ ეჭვობს, შერჩენილი აქვს თუ არა მას პოტენცია.

თუმცა ტექსტის ამგვარი წაკითხვის გარდა, არის მეორე გზაც. კირკე, გარდა იმისა, რომ ღვთაებაა, მამიდაცაა. და ეს „მამიდობა“ მის ნათესაურ კავშირს კი არა, არამედ მის ფუნქციას ასახავს. კირკე არის ე. წ. ავადმყოფობების გამავრცელებელი ბატონების მამიდა.

ჩემი ვარაუდით, ჰომეროსი ეყრდნობა რაღაც წყაროს, რომელშიც დაცული იყო ინფორმაცია კოლხური ქალღვთაების შესახებ. ეს ქალღვთაება ზღვიდან მოსული ბატონების მამიდაცაა.\* ბატონების სტუმრობას, რაც ავადმყოფობის გავრცელების ნიშანია, ხშირ შემთხვევაში მეზობლივე ქალი მკურნალობს. ჰომეროსთან ამ ინფორმაციების ერთმანეთზე „დადება“ ხდება. სწორედ ამიტომ აღვნიშნე დასაწყისში, რომ ჩემთვის დიდი მნიშვნელობა არა აქვს, სად ცხოვრობს კირკე, კოლხეთში თუ იტალიაში (ტირსენიაში). მთავარია ის, რომ იგი ზუსტად ასახავს ძველ წარმართულ წარმოდგენებს ამ დაავადების მკურნალობის თაობაზე.

\* საინტერესოა, რომ ოდისევსი „გენეტიკური“ მატყუარაცაა. მისი დიდი ბაბუა ავტოლიკოსი, რომელიც ერთ-ერთი ოლიმპიელის, ჰერმესის ძეა. ჰერმესი არის ის ღმერთი, რომელიც აკვნიდან ქურდი და მატყუარაა (ნ. ტონია 1998: 76-80). მისგან გადაეცა ვაჟიშვილს ტყუილების თქმის ნიჭი და ქურდობის სიყვარული. ავტოლიკოსის ქალიშვილ ანტიკლესას სისიფოსისგან ჩაესახა ოდისევსის მამა ლაერტესი. სისიფოსიც არანაკლებად ცნობილი მატყუარაა. მან ერთადერთმა შეძლო სიკვდილის დაუნდობელი ღმერთის თანატოსის, პირქუში მინისქვეშეთის მბრძანებელი ჰადესისა და მისი სამართლიანი მეუღლის პერსეფონეს მოტყუება. აი, ასეთია მატყუარა ოდისევსის წარმომავლობა:



\* NB ოდისევსის შემთხვევაში ზღვიდან მოსული ბატონები პოსეიდონის მრისხანებითაა გამოწვეული. პოსეიდონი კი ზღვის ღმერთია.

რა ევალება და ვინ არის ბატონების მამიდა? საქართველოში დღემდე შემორჩენილი ჩვეულება, რომლის მიხედვითაც, ზოგიერთი დაავადება გაიაზრება როგორც “ბატონების სტუმრობა”. ბატონები არის დიდი, პატარა და კეთილი. პაროტიტი, ანუ ყბაყურა, პატარა ბატონების რიგს განეკუთვნება და მათ მოზრძანებას სათანადო დახვედრაც უნდა. გარდა იმისა, რომ ბატონები ზღვიდან მოდიან და მათ თავიანთი ქვეყანაც აქვთ, ამ ქვეყანაში მამიდა მზრძანებელიც ჰყავთ. შესაბამისად, ადამიანებთან სტუმრად მოსულ ბატონებსაც თავს ევლება, ეალერსება, უვლის ე. წ. მამიდა ანუ მეზობლი ქალი. ბატონების სტუმრობისას არ შეიძლება, სახლში იყოს მწუხარება, სავალდებულოა მათთვის ტაბლის გამლა, ალერსი, მოფერება, სიმღერა, ფერადი ქსოვილებით ავადმყოფის ლოგინის მორთვა, ყვავილებით ოთახის შემკობა.

თუკი კირკე კოლხური წარმართული პანთეონის ბატონების ქალღვთაებაა, მაშინ გასაგები ხდება არა მარტო ოდისევსის შიში, რაიმე გართულება არ დარჩეს ავადმყოფობის მოხდის შემდეგ, არამედ ისიც, როგორ იქცევა კირკე მკურნალად, როგორ შეითავსებს იგი მეზობლი ქალის ფუნქციას. რას მოიმოქმედებს კირკე ოთხ მსახურთან ერთად მას შემდეგ, რაც ოდისევსი მას ხმლით დაემუქრება? 1) ტახტს მოაგებენ კოხტა მენამულ ფარდაც (ჰომეროსი 1958-1961: 10. 351); 2) გაშლიან ვერცხლის ტაბლებს (id. 10. 354); 3) გაანყოვენ ოქროს კალათებით (id. 10. 355); 4) ჩამოასხამენ ტკბილ ღვინოს (id. 10. 356); 5) შემოუნყოვენ ოქროს სასმისებს (id. 10. 357); 6) ოდისევსს ფრთხილად აბანავებენ, დაზელენ, ლამაზად შემოსავენ (id. 10. 361-368); 7) საუკეთესო საჭმლით უმასპინძლებიან (id. 10. 370-372); 8) კირკე „ღორებადქცეულ“ ამხანაგებს მალამოს უსმევს (id. 10. 392) და მათაც იმავე წესით უვლის (id. 10. 450-452); 9) კრძალავს ტირილსა და გოდებას (id. 10. 456), ყველას მხიარულებისკენ მოუწოდებს (id. 10. 465). აიაიზე მეზავრები ერთ წელიწადს რჩებიან და აქ გატარებული უკლებლივ ყველა დღე ღვინოსა.

როდის ტოვებენ ითაკელები კუნძულს? დღეს მიჩნეულია, რომ ეპიდემიური პაროტიტის ხანგრძლივობა 21 დღემდეა, ჩვენთვის უცნობია, ითვლიდა თუ არა ძველადაც გამოჯანმრთელების პერიოდი სამ კვირას. მაგრამ თუკი ვივარაუდებთ, რომ ოდისევსის დანარჩენმა ჯანმრთელმა ამხანაგებმაც მოიხადეს ეს სახადი (ცალ-ცალკე თუ არა ჯგუფებად მაინც), მაშინ გასაგები ხდება, რატომ დარჩნენ ასე დიდხანს მეზავრები კუნძულზე. კირკე მათ არანაირად არ აბრკოლებდა. პირიქით, მაშინვე გაუშვა, როგორც კი ითაკელებმა გამეზავრება მოითხოვეს.

დასკვნა ასეთია: მიუხედავად იმისა, რომ კირკეს სამფლობელოს საზღვრები დღემდე კამათის საგანს წარმოადგენს, ჰომეროსის „ოდისეას“ ტექსტში აღწერილია და დაცული ისეთი ეპიზოდები, რომლებიც მიუთითებს კირკეს კოლხურ წარმომავლობაზე. ეს დასტურდება კირკეს მამიდაობის ფუნქციით. იგი არის ე. წ. ავადმყოფობების გამომწვევი ბატონების მამიდა. ჰომეროსი რამდენიმეჯერ აღნიშნავს, რომ მეზავრები ვერ ხვდებიან ამ (sc. კირკეს) პერსონაჟის ჭეშმარიტ სახეს, მათ უჭირთ მისი ბუნების ამოცნობა, არ უწყიან იგი უკვდავი ღმერთია თუ მოკვდავი ქალი. საქმე ისაა, რომ ქართულ მასალაზე დაყრდნობით, მამიდა არის ქალღმერთიც, რომელიც ბატონების ქვეყანაში სახლობს და იმორჩილებს ავადმყოფობებს და მამიდა არის ის მოკვდავი ქალიც, რომლის მისიაც ავადმყოფობის მკურნალობაა. თუკი ჩავთვლით, რომ ოდისევსს ჰყავდა რეალური პროტოტიპი და მან იმოგზაურა ისტორიულ მხარეებში, მაშინ მას, შესაძლოა, მართლაც შეხვედროდა ასეთი მკურნალი ბატონების მამიდა, ან ადგილზე გასცნობოდა სხვადასხვა მხარეში გავრცელებულ ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებს, ადგილობრივ პანთეონს, რის შედეგადაც ტექსტში ჩნდება კოლხური ქალღვთაება, რომელიც კირკეს სახელით მოიხსენიება. კირკე არაა ნეგატიური ღვთაება, არც ჯადოქრულ მაქინაციებს მიმართავს. ღორებადქცეული ოდისევსის მხლებლები მხოლოდ და მხოლოდ ავადმყოფობაზეყრილი, კერძოდ, პაროტიტიანი ადამიანები არიან, რომლებიც ავადმყოფობის გამო ღორებს დამსგავსებიან. ბატონების მამიდა კირკე მკურნალობს მოგზაურებს. ამ ამბის შესახებ ჩვენ ვიგებთ ოდისევსის პირიდან, რომელიც ცნობილი „გენეტიკური“ მატყუარაა. მისი ინტერპრეტაციით არის, რომ კირკე თავდაპირველად ავისმქნელ ქალღმერთად მოიაზრება, ხოლო შემდეგ ტრანსფორმირდება სტუმართმოყვარე ღვთაებად. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ოდისევსს „ვამხელთ ტყუილებში“, ტექსტში მოთხრობილ ბევრ მანამდე უცნაურ ფაქტს თავისი ახსნა გამოეძებნება.

#### დამონებანი:

**არისტოტელე 1968:** *Aristoteles Poetica*, ed. R. Kassel. Oxford: Clarendon Press, 1968.

**ბარდაველიძე 1957:** ბარდაველიძე ვ. *ქართველ ტომთა უძველესი სარწმუნოება და სანესო გრაფიკული ხელოვნება*. თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957.

**ბერძნული მითების სამყარო 1998:** *ბერძნული მითების სამყარო, დიდი ზეციური ღმერთები*. თბრობა ნ. ტონიასი. თბ.: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 1998.

**ებელინგი 1885:** Ebeling H. *Lexicon Homericum*. Leipzig: in edibus B. G. Teubneri, 1885.

**ერქომაიშვილი 2002:** ერქომაიშვილი მ. *კირკეს მითი და მისი ინტერპრეტაცია ანტიკურ ლიტერატურაში*. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2002.

**როშერი 1884-1937:** Roscher W. H. *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Leipzig, 1884-1937.



სობოლევა 1965: Соболева В. Д. *Берегите детей от инфекционных заболеваний*. Москва: медицина, 1965.

ჰომეროსი 1884: Homer, *Odyssey*, with introduction, notes, etc. by W. W. Merry, Oxford, 1958-1961.

ჰომეროსი 1979: ჰომეროსი. *ოდისეა*. თარგმანი პ. ბერიძისა. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1979. ასევე ამ გამომცემისთვის დანერგილი რ. გორდეზიანის წინასიტყვაობა.

**Nestan Ratiani**

### **Where did Circe Live? (For identifying the tour of Odyssey Voyage according to Homer “Odyssey”)**

#### **Summary**

In spite of the fact that the borders of Circe’s domain has been the subject of discussion till today in the text of Homer’s “Odyssey” such episodes have been described and preserved which indicate to the Colcheti origin of Circe. By my supposition this is first of all approved by the function of father’s sister of Circe. She is an aunt of “Masters” (Batonebi) causing the so called diseases.

Homer notes several times that the travelers do not meet a real image of this personage (sc. Circe), it is difficult for them to find out her nature, they do not know whether she is an immortal Goddess or mortal woman. The case is that on the basis of the Georgian material the aunt (father’s sister) is a Goddess as well who lives in the country of “mistres” and makes the diseases to obey her and the aunt is that mortal woman as well whose mission is to heal the diseases. If we admit that Odyssey was a real person and he has traveled to the historical places, than it might be that he had really met such an aunt –the healer of the (Batonebi) “Masters-disease), or he was acquainted on place with the traditions and ceremonies spread out in various places, local pantheon as a result of which in the text there appears a Colchian Goddess who is mentioned under the name of Circe.

Circe is not a negative Goddess, neither does she apply to the magic machinations. After, when we have liberated the magic elements from the text of “Odyssey” and in particular the episode of Odyssey’s visit to Circe, we can suppose that the guides transformed into pigs are only diseased, particularly the parotitic people who because of diseased resemble the pigs. The aunt of “Batonebi” (infectious disease) treats the travelers. We are informed about this from the words of Odyssey which is a well-known “genetic” fraud. It is by his interpretation that Kirke has been considered as a villain Goddess and than is transformed into a hospitable Goddess. Only than when we have “catch Odyssey in false” many strange facts known before have found their explanation.

**ინგა მილორავა**

### **მითოპოეტური სამყაროს მხატვრული დრო და სივრცე**

მოდერნისტულმა აზროვნებამ წინ წამოსწია მითის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური მნიშვნელობა და გარკვეულ შემთხვევაში ნაწარმოების მთელი მხატვრული სისტემის საფუძვლად აქცია. მითი — ის, რაც თავისთავად დროის მიღმა დგას, იძლევა მოვლენის პირველსაწყისის მოძიების, წვდომის, მხატვრული ხორცშესხმის პროცესის ანალიზისას კი, იმგვარი განზოგადების საშუალებას, რაც ემპირიული განჭვრეტის საზღვრებს სცილდება. მითოსურ არქეტიპებზე აგებული ან ძლიერი მითოსური პლანის ნაწარმოების ზედაპირული, „გარეშრის“ მოვლენების აღქმისას, რომელთაც უკვე გარკვეული დრო-სივრცული ჩარჩოები გააჩნიათ, გამუდმებით იგრძნობა კავშირი მიღმურ, ზმანებისმიერ, იდუმალ სამყაროსთან. მითის ემანაცია ხდება მხატვრულ სახეებში, პოეტურ ხილვებსა და ალუზიებში. მითოპოეტური მხატვრული სამყარო, მხატვრული ქსოვილი რთული და მრავალპლანია. მოდერნისტული პროზა ნათლად წარმოაჩენს

რთული ამოცანის ამოხსნის ერთ-ერთ გზას: სახელდებულ, ხორცშესხმულ, გარკვეული მხატვრული დრო-სივრცული პარამეტრების მქონე, რეალური ანუ „ცხადისმიერი“ ფაქტებით შევსებულ, მაგრამ უაღრესად პოეტურ ტექსტში გამოსახოს მიღმური, „ზმანებისმიერი“ რეალობა, გამოსახოს მითი — აბსოლუტური სინამდვილე, რომელიც დროისა და სივრცის გარეთ არსებობს, რომელიც „არ მომხდარა“, მაგრამ მაინც იყო.

შელინგი მითიურ სინამდვილეს მეტაფიზიკურ მყოფადს უწოდებდა. იგი ერთდროულად კიდევ არსებობდა, არსებობს და იარსებებს, როგორც კოსმიური საიდუმლო (ივანოვი 1994: 78). დრო-სივრცის გარეთ არსებობა, აბსოლუტურობა, მითოსურ სახეთა ძირეულობა და ერთჯერადობა (მასზე აგებული ყველა სახე და მოვლენა მხოლოდ ვარიაციაა) მითს აახლოვებს ტრანსცენდენტურთან, იდეათა სამყაროსთან. მითი, ადამიანისათვის უფრო ხელმისაწვდომი, იოლად აღსაქმელი და გასაგები სახეებით, ნიშნებით იდეების არეკვლის პირველი და ყველაზე მაღალი საფეხურია, რომლის შემდეგაც იწყება აურაცხელ ანარეკლ-განშტოებებად დაშლა, ნელ-ნელა ჩნდება რეალური დროისა და სივრცის ნიშნები და სამყაროც თანდათანობით „ირგებს“ ჩარჩოებსა და საზღვრებს.

მოდერნისტულ ტექსტებში მოცემული ზმანებისა და ცხადის სინთეზი ზუსტად და ნათლად აისახება იმ შემთხვევაში, როცა ნაწარმოების შიდასამყარო მითოპოეტურია. მხატვრული დრო-სივრცის თვალსაზრისით ამგვარი ქსოვილი „ორბუნებოვანია“. მასში თანაარსებობს მითის ზედროულობისა და ზესივრცულობის შეგრძნება და სრულიად კონკრეტული დრო-სივრცული ნიშნები — „ამბის“ მხატვრული დროისა და სივრცის ხილული გამოვლინებები.

მოდერნისტული აზროვნებისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია მინიერისა და მიღმურის, ცხადისა და ზმანების, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემის ესთეტიკური გადაწყვეტა, დრო-სივრცის საზღვრების ჯერ დადგენა, შემდეგ კი რაიმე საშუალებით — მედიტაცია, მხატვრული ნარმოსახვა, პოეტური მგრძობელობის გააქტივება და ა. შ. — გადალახვა. დროისა და სივრცის მიღმა არსებულ იდუმალ ზერეალობას უპირველეს ყოვლისა ქართული მოდერნისტული რომანი გამოსახავს. შალვა ჩიჩუა ნიგნში „რომანის თანამედროვება“ აღნიშნავს: „... „სანავარდო“ და მასთან ერთად „დიონისოს ღიმილი“, „თეთრი საყელო“ პირველ რიგში ექსპერიმენტული რომანები იყო, რომელთა ავტორები გამძაფრებული ძიებით მიემართებოდნენ სამყაროს ათვისების ახალი გზების მოსაპოვებლად, მხატვრული სახის აგების ახალი ხერხების, ახალი სტილის აღმოსაჩენად. ხანდახან ავტორი დემონსტრაციულად, ცდის სახით, საგანგებოდ წარმოაჩენდა კომპოზიციის მანამდე უცნობ ან გამოუყენებელ საშუალებებს. ზოგჯერ ეს აღიქმება როგორც არტისტიზმის დემონსტრაცია, მაგრამ საბოლოოდ მოდერნისტული, ექსპერიმენტალური რომანი მართლაც აღწევს სივრცის და დროის დაძლევის მანამდე უცნობ საშუალებებს“ (ჩიჩუა 1988: 182). მაგრამ დაძლეულია მხოლოდ რეალური დრო-სივრცის ფარგლები. რჩება მითის მყარი შინაგანი დრო. მითის შინაგანი, ჩაკეტილი, ავტონომიური დრო აღიქმება, როგორც „დიდი ხნის წინათ გასული“, ამჟამადაც „მიმდინარე“ და მომავალშიც. ნაწარმოების მითოპოეტურ სამყაროში მითის შეგრძნება ერწყმის მხატვრულად ტრანსფორმირებული დრო-სივრცის აღქმას. მითოპოეტური ტექსტის მხატვრული დრო-სივრცის თავისებურებანი დამოკიდებულია მასში მითის ფუნქციონირების ხარისხზე.

საგნებისა და მოვლენების არსი მითში, ლეგენდაში, ზღაპარში მათ გენეზისს უკავშირდება. „ჩვენ ვიცით, რომ ასეთი შეხედულებების ფესვები მდებარეობს საწყისისა და პრინციპის მითოლოგიურ გაიგივებაში, დროულ და მიზეზ-შედეგობრივ თანამიმდევრობაში...“ (მელეტინსკი 1976: 172). მითიურ დროში ეყრება საფუძველი რეალურ მოვლენებსა და სახეებს, რომლებიც მითი-მიზეზის პირდაპირ შედეგებად გარდაისახებიან მხატვრულ ნაწარმოებში. მითის ამგვარ ფუნქციაში ჩანს ლეიბნიცის და კანტის მიერ ჩამოყალიბებული დროის მიზეზობრივი ინტერპრეტაციის ნიშნები. მითოლოგიური დრო არ არის არც აბსტრაქტული წარსული ან რეალურად განვლილი დრო, არამედ განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე მყარი და მუდმივი სამყარო, სადაც ხდება „შექმნა“ და „პირველი ნაბიჯის“ გადადგმა. იგი აბსოლუტურად თავისუფალია, მეტაფიზიკურია და უდროობის ელემენტს შეიცავს. მხოლოდ ამ შემთხვევაში, უდროობის აქცენტირებით შეიძლება მიღმა სამყაროსგან გამყოფი მიჯნის დაძლევა, მოდერნისტული აზროვნებისათვის ნიშანდობლივი ზმანებისა და ცხადის, მიღმური და რეალური სამყაროს ერთდროულად და ბუნებრივად თანაარსებობის განწყობილების შექმნა. შემოქმედმა კონკრეტული დროისა და კონკრეტული სივრცის გარეთ უნდა წარმოადგინოს ის, რაც მითის სიღრმეში ხდება. ამ შემთხვევაში ენიჭება მითოსურ არქეტიპზე აგებულ მხატვრულ ნაწარმოებს განზოგადებული სახე და მხოლოდ ამგვარად, დრო-სივრცის ფარგლებს მიღმა წარმოდგენის შემდეგ იწყება უკუპროცესი — მითისთვის გარკვეული კოლორიტის, ემოციური ატმოსფეროს შემქმნელის, ხასიათების სტრუქტურის საფუძველის, სიუჟეტური პერიპეტეიების გამშლელისა და ალეგორიული შინაარსის გადმომცემის ფუნქციის მინიჭება (ბაქრაძე 2004: 328). მითის მოდერნისტულ ნაწარმოებში გარდასახვა ახალი თვისობრიობის წარმოქმნის ტოლფასია. ტრანსფორმაცია ცალკეული საწყისი მითოსური სქემების და საყრდენი არქეტიპების გამოყოფით იწყება.

XX ს-ის I ნახევრის ქართულ პროზაში მითთან, მითის მხატვრულ გააზრებასთან უპირველეს ყოვლისა გრიგოლ რობაქიძის, კონსტანტინე გამსახურდიას, დემნა შენგელაიას სახელები ასოცირდება. მითოლოგიური ელემენტები გვხვდება ლეო ქიაჩელისა და ნიკო ლორთქიფანიძის შემოქმედებაშიც. ძლიერია მითოლოგიური ნაკადი ბასილ მელიქიშვილის მხატვრულ ნააზრევშიც. მითის მხატვრულ ტექსტში განზავება და მხატვრულ სახეებში ტრანსფორმაცია სრულყოფილად მოდერნისტული რომანის სტრუქტურაში ხდება. XX ს-ის მხატვრული აზროვნებისათვის ფროიდის და ნიცშეს გავლენით მნიშვნელოვანი გახდა დიონისეს და ოიდიპოსის რკალების მითები (კ. გამსახურდია, „დიონისოს ღიმილი“; „მთვარის მოტაცება“, „ქალის სახე“. გრ. რობაქიძე, „გველის პერანგი“), აგრეთვე ქართული მითოლოგიური მასალა (კ. გამსახურდია, „მთვარის მოტაცება“. დ. შენგელაია, „სანავარდო“). მითი თავის ადგილს იკავებს რომანის მრავალპლანიან, ვრცელ სამყაროში, თუმცა, მიუხედავად დიდი მნიშვნელობისა, მაინც ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. სხვა შემთხვევაში, მოთხრობაში, ნოველასა თუ მინიატურაში, მითთან განსხვავებული მიმართებაა ასახული. მითი იკავებს მთავარი საყრდენი სიბრტყის ადგილს, მასზე „დაფენილია“ მხოლოდ ერთი, ე. წ. „ფაქტობრივი“, დრო-სივრცული ლოკალის მქონე, ოღონდ მითიურ არქეტიპებზე დაფუძნებული შრე. აქვე ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ერმანეთისგან განსხვავდება საყრდენი სიბრტყე, მოცემულ შემთხვევაში — მითი და მხატვრული ქსოვილის იდეურ-მხატვრული ხერხემალი, რომლის გარშემოც ამოზრდილია ეს მხატვრული ქსოვილი თავისი სახეებით, ხასიათებით, მოვლენებით, ფერებით, ბგერებით, შიდაპლანებით, განშტოებებით და ა. შ. თუ წარმოსახვაში ნაწარმოების განიკვეთს გავაცოცხლებთ, თვალნათლივ დავინახავთ, რომ ისინი სხვადასხვა განზომილებაში არიან მოთავსებული, მაგრამ როგორც პარალელური სამყაროები თანაარსებობენ და გარკვეულ მომენტში თავისუფლად გადადიან ერთმანეთში. მითი — საყრდენი სიბრტყე შეიძლება ვერტიკალურად გადაკვეთოს ნაწარმოების იდეურ-მხატვრულმა, პრობლემურმა ხერხემალმა. დემნა შენგელაიას „გურამ ბარამანდიაში“ მითს კვეთს ხერხემალი — სამშობლოსთან და საკუთარ თავთან გაუცხოება და ამ გადაკვეთის წერტილში წარმოჩნდება ნაწარმოების კონცეფცია. გრიგოლ რობაქიძის „ენგადში“ მითს — საყრდენ სიბრტყეს კვეთს ხერხემალი — დარღვეული მთლიანობის აღდგენის გზა და ამ გადაკვეთის ადგილის ირგვლივ იქმნება საკრალური ველი, მხატვრულად ტრანსფორმირებული ზერეალობა, მითოპოეტური დრო-სივრცე. სხვა შემთხვევაში მითი — საყრდენი სიბრტყე და პრობლემური ხერხემალი შეიძლება მთლიანად დაემთხვეს ერთმანეთს. ასეთი სტრუქტურაა მოცემული კონსტანტინე გამსახურდიას „ხოგაის მინდიასა“ და „ტაბუში“.

შეიძლება გამოვყოთ მითის ტრანსფორმაციის რამდენიმე საფეხური.

პირველი საფეხური გულისხმობს ნაწარმოებში მხოლოდ *მითის შეგრძნების*, მითი თანმხლები ემოციის, მითის „სურნელის“, განწყობილების რეკონსტრუქციას. ამ შემთხვევაში მოქმედებს მითის შინაგანი „ზედრო“ და იგი მუდმივად აღიქმება როგორც პირველქმნადობის, პირველსაწყისთა დრო. ამ ტიპის მხატვრულ ქსოვილში არ გამოისახება რომელიმე კონკრეტული მითი. სამაგიეროდ იქმნება მითის შეგრძნება, განწყობილება, მითოპოეტური ნისლიანი სამყარო (ნისლოვანი ფერწერა, პუანტილიზმი), იდუმალების განცდა. გამოსახვის ამგვარ მექანიზმს საფუძვლად უდევს პოეტური მგრძობელობის გააქტივება. მითის ტრანსფორმაციის პირველ საფეხურზე შეიძლება ვიგულისხმოთ ნიკო ლორთქიფანიძისა და ბასილ მელიქიშვილის ნაწარმოებები, გრ. რობაქიძის „ენგადი“.

შემდეგი საფეხურია მითი და მითოსური სახეები, როგორც ნაწარმოების მხატვრულ ქსოვილში ჩართული მხატვრული ელემენტები, რომლებიც განმარტავენ და თავისებურ კოლორიტს სძენენ ამბავს (დ. შენგელაია, „მორდუ“; „გურამ ბარამანდია“).

და ბოლოს მითი, როგორც მხატვრული ნაწარმოების სიუჟეტური და სახეობრივი საფუძველი. ასეთია, მაგალითად, კ. გამსახურდიას „ხოგაის მინდია“ და „ტაბუ“.

ამჯერად შევეხოთ მხოლოდ პირველ საფეხურზე მოქმედი გამოსახვის მექანიზმის საშუალებით აგებული მითოპოეტური სამყაროს მხატვრული დრო-სივრცის ძირითად თავისებურებებს.

ნიკო ლორთქიფანიძის მოთხრობების მითოპოეტური სამყაროს მხატვრული დრო-სივრცე პირველქმნადობის და პირველსაგნების დრო-სივრცეა. მასში მნიშვნელოვანია „პირველის“, გმირის, ზეადამიანის, ზმანებისა და ცხადის მიჯნაზე გამოკვეთილ ბუნდოვან, ილუზორულ სივრცეში პირველი ნაბიჯის გადამდგმელის ფუნქცია. ამ გმირს, ზეადამიანს — რეალური ადამიანის, ხოლო მის გარშემო (ან მის შიგნით) განფენილ სივრცესა და დროს — კონკრეტული დრო-სივრცული ნიშნები გააჩნიათ. მხატვრულ ქსოვილში „განზავებული“, შეგრძნებების დონეზე მონოდებული მითი ძლევს ემპირიულ დრო-სივრცეს, მაგრამ არ უშლის ხელს კონკრეტული ქრონოლოგიური ჩარჩოების გარეშე მონოდებული „წარსულის“ რეალურობის შთაბეჭდილების შექმნას. მითი, ზღაპარი, ლეგენდა, თქმულება მოგვითხრობს არა მარტო ღმერთებსა და ღმერთკაცებზე, არამედ ისეთ გმირებზეც, რომელთაც ისტორიული პროტოტიპები ჰყავთ (მელეტინსკი 1976: 172).

ნიკო ლორთქიფანიძის მითოპოეტურ სამყაროში აქცენტი ზეადამიანის ნახევრად მითიურ, ნახევრად ზღაპრულ, მაგრამ სრულიად კონკრეტული მიზნებისა და ქმედების მოტივაციის მქონე

მხატვრულ სახეზეა გადატანილი. ლეგენდის ფორმით დაწერილ მოთხრობებში, რომლებიც ქვეყნის წარსულს ასახავს, ეპიკურ-პირობითი დრო-სივრცე და მითის ზედროულობა პარალელურად არსებობს. რეალური მოვლენებიდან არეკლილ ამბავს თან სდევს მითისთვის დამახასიათებელი „იყო“ და „არც იყო“ ან „იყო“, „ხდება“ და იმავდროულად „მოხდება“-ს (თანაც მუდმივად) შეგრძნება. „წარსული“ მითს ერწყმის. ღმერთები, გმირები, რომლებიც ამ მითოპოეტურ „წარსულში“ მოქმედებენ, ვასილ ბარნოვის ამ ტიპის პერსონაჟთა მსგავსად, რენესანსული აზროვნების ნიშნითაც არიან აღბეჭდილი. ისინი მოიაზრებიან როგორც სხვადასხვა კულტურათა შერიგებისა და თანაარსებობის მიჯნაზე შობილი მშვენიერი, ჰარმონიული ადამიანები, რომელთა შინაგან სამყაროში თანაარსებობს მითის ზერეალობა, ანტიკური თავისუფლება, ქრისტიანული რწმენა და ეროვნული გრძნობა. ასეთ გმირზეა დამოკიდებული ნაწარმოების არქიტექტონიკა. იგი განსაზღვრავს ეპიკურ-პირობითი და მითოლოგიური შრეების თანხვედრასა და შერევის ხარისხს.

როგორც აღვნიშნეთ, მითოპოეტური სამყარო უპირატესად პირველსაგანების და პირველქმნადობის სამყაროა. წარმოქმნება ახალი მხატვრული სინამდვილე, რომელშიც საკრალური განიჩევა პროფანულისაგან, ამორფულობა – ფორმატქმნადობისაგან. „უკეთეს“ დროში, რომელიც წინ უსწრებს ისტორიულს ან დგას მის გარეთ, იქმნება მშვენიერება. ნიკოლორთქიფანიძე „ვენერას პირველ ნაბიჯებში“ მშვენიერების შექმნის პროცესის ფერწერულ სურათში აღვიძებს მითის შეგრძნებას. იგი შლის დროის საზღვრებს და ერთმანეთთან აერთებს თვისობრივად განსხვავებულ შიდაპლანებს: მთხრობელის — ლირიკული გმირის რეალურ პლანს და ქალღმერთის დაბადების მითოპოეტურ სურათს. აქ არ ჩანს მითი, მაგრამ ფერწერული ლაქების განლაგებით, ხაზების პლასტიკით იქმნება სილამაზის პირველქმნის მისტიური განცდა, რომელიც აღძრავს ამ ქმედების მუდმივად განმეორებადობის, ზედროულობის შეგრძნებას. სამყაროს წიაღში ახალ ცნებათა გამოყოფა, მისი დანაწევრება და დაჯგუფება თავისთავად გულისხმობს ქაოსის ნელ-ნელა დათრგუნვას, წესრიგის დამყარებას (მოცემულ შემთხვევაში ვენერას დაბადებამ ერთ რკალში მოაქცია და მოანესრიგა ცნებები: სილამაზე, მშვენიერება, სიყვარული). მითოპოეტური სამყაროსთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს წესრიგს. „როგორც ძველბერძნული, ასევე ბიზანტიური კულტურისათვის სივრცესა და დროში სამყაროს ყოფიერების შესახებ წარმოდგენა, უპირველეს ყოვლისა, უკავშირდება წესრიგის იდეას“ (ავერინცივი 1977: 84). ნიკოლორთქიფანიძის ლეგენდისმიერ მხატვრულ სინამდვილეში ადამიანები ცხოვრობენ მონესრიგებულ ზედროულ სამყაროში, სადაც ჯერ კიდევ არ შეჭრილა ისტორიული დროის ნაკადი, მაგრამ როგორც კი მითოლოგიური პლანი „შეივსოს“ რეალური დროით, დაიმსხვრა ნათელი კერპი — „ღმერთი მოკვდა კაცთა გულში“. ერთადერთი იდეალური გარემო ზედროული სამყაროა. მითოლოგიური და ეპიკურ-პირობითი შრეების სინთეზი წარმოქმნის ისეთ მხატვრულ ქსოვილს, სადაც ბგერის, ფერის, ხაზთა პლასტიკის, შუქ-ჩრდილის თამაშის მეშვეობით იკვეთება მითოპოეტური ახალი სინამდვილე, რომელშიც მთავარი როლი ენიჭება მითის ქვეტექსტში არსებობას, მითის შეგრძნებას. „ამაყში“, „მამულის სულში“, „ეს იყო ძველათა“ და „ქედუხრელნი“ ნიკოლორთქიფანიძე გადმოსცემს მითის შეგრძნებას, განწყობილებას. მითოლოგიურ პლანში იკვეთება ზეადამიანის სახე და ეპიკურ-პირობით დროს მეტი პირობითობა ენიჭება. მითოპოეტური მხატვრული ქსოვილი ნაწარმოების იდეურ-მხატვრული, პრობლემური ხერხემლის ნათლად წარმოჩენის პირობას ქმნის და ამასთან საყრდენი სიბრტყის — მითისა და პრობლემური ხერხემლის ირგვლივ „ამოზრდილი“ ყველა შრე, სახე, განშტოება, პლანი ერთნაირი ძალით იწყებს ფუნქციონირებას.

პირველ ნაბიჯს, „პირველის“ ზეადამიანის არსებობას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ბასილ მელიქიშვილის შემოქმედებაშიც. ისიც არ ეყრდნობა კონკრეტულ მითს, არამედ ცდილობს მის მიერ შეთხზულ ამბავს მიაჩიოს მითის ელფერი, აღძრას მითის განცდა. „თურმანი“ მოქმედება რეალურისა და ირეალურის, ზმანებისა და ცხადის მიჯნაზე იშლება, თურმანი — ზეადამიანი, „პირველი“ ასრულებს მთავარი მუსიკალური თემის როლს, რომელიც ვარიაციებად მეორდება და მთელ პოეტურ სამყაროს მოეფინება. მოთხრობის მხატვრული ქსოვილის მითიურ შეგრძნებათა საბურველში გახვევა და ამგვარად გაშლა გავლენას ახდენს არა მარტო სახეთა სისტემაზე, არამედ მთლიანად ნაწარმოების მუსიკალურ არქიტექტონიკაზე და სტილური თავისებურებების გამოვლენის ფართო არეალს ქმნის. ლევი-სტროსის თანახმად, მითოსური და მუსიკალური სტრუქტურები მსგავსია, მითი კი ენასა და მუსიკას შორის დგას (მელეტინსკი 1970: 169). „ფრ. შლეგელმა წამოაყენა და სიღრმის ფსიქოლოგიამ განავითარა იდეა, რომ მითოლოგია გამომდინარეობს არა იმდენად სამყაროს შეცნობიდან, რამდენადაც სულის სიღრმიდან, ფსიქიკიდან. ხოლო ენა და მითოსი განუყრელია. ამრიგად, მუსიკა, მითოსი, ენა და ფსიქიკა ერთ ხაზზე ექცევა“ (სიგუა 1989: 145). მუსიკა, ბგერა მითოსური საფუძვლის მქონე ნაწარმოებში ფსიქიკურ პროცესს ააქტიურებს, ენის გამომსახველობით ფუნქციას აძლიერებს და მითის შეგრძნებას, ზედროულობის განცდას იწვევს. ბასილ მელიქიშვილის მოთხრობებში „თურმანი“, „გელიყარი“, „გველების ტბა“, „მოკვეთილი თითი“ სიუჟეტური დრო-სივრცის მიღმა, გამოკვეთილი სივრცული მოდელებისგან თითქმის დამოუკიდებლად არსებობს მითი, მისი განწყობილება. მოდელებს — „გზა“, „მწვერვალი“, „მთა“ („თურმანი“, „მოკვეთილი თითი“), „ტბა“ („გველების ტბა“) შესაბამისი დროული სეგმანტები „ეფინება“, მაგრამ ამ თავისთავად მაინც ბუნდოვანი დრო-სივრცული ლოკალების მიღმა ბგერის, მელოდიის, პოეტური მგრძნობელობის გამახვილების

მეშვეობით გამოისახება უფრო მნიშვნელოვანი ზერეალობა, მეტაფიზიკური სინამდვილე, მითი – მოცემული მხოლოდ შეგრძნებების დონეზე.

თურმანი არის „პირველი“, იგი დგამს პირველ ნაბიჯს. იგი მითიურ გმირთა მსგავსად მხსნელი, ახლის მომტანია (პრომეთე – ცეცხლი, თურმანი – წმინდა მარცვალი). ნაწარმოების მხატვრული სამყარო მითიური, ირაციონალური, მისტიური, ზმანებისმიერი პოეტური სახეებითა და განცდებითაა სავსე. მწერალი ცდილობს დაძაბულ, წყვეტილ, უცნაურად აგებულ ფრაზებში ააჟღეროს კოსმიური მუსიკა, მითის ბგერა გადმოსცეს. აქედან მომდინარეობს მისი სტილის არქაულობაც. ფოლკლორთან და მითოსთან განუყოფელი მსოფლმხედველობრივი კავშირი ვლინდება ხალხურ პოეტურ მეტყველებასთან ენობრივ-სტილურ მსგავსებაში. ამ დონეზე მელოდია ქმნის შესაბამის განწყობილებას, შლის დროულ საზღვრებს, „განდევნის“ ისტორიული დროის ნარჩენებს. მწერლის ნარმოსახვაში იბადება ახალი მელოდია, რომელიც თავის მხრივ აცოცხლებს ძველ ბალადასაც. „მოკვეთილ თითს“ ორი კონკრეტული საყრდენი აქვს – ხალხური თქმულებები: „ჯარჯის ბალადა“ და „მოკვეთილი თითის ამბავი“. ხალხური ბალადის სტრიქონები მოთხრობის თითოეულ თავს ეპიგრაფებადაა აქვს წამძღვარებული. პოეტურ სტრიქონებს, მელოდიურ ფრაზებს იგი იყენებს როგორც მუსიკალურ იდეას, მთავარ თემას, რომელიც საფუძვლად ედება მითოპოეტური სამყაროს მრავალმნიშვნელობას. ამ მუსიკას არანაირი საზღვარი არა აქვს, ის ჟღერს ყველგან და ყოველთვის. ძირითადი თემა იშლება, ვარიაციებად იტოტება მხატვრულ ტექსტში, იქმნება ახალი ამბავი, რომლის საფუძველშიც კონკრეტული მითის (მინდიას მითი) — ბალადის (ჯარჯის ბალადა) და თქმულებების (მოკვეთილი თითის ამბავი) ელემენტები და მათი თანმდევი შეგრძნებანი ძვეს. რიტმის, შინაგანი მუსიკალობის, ვარიაციებად გაშლილი მელოდიური ძაფების უწყვეტი წყების მეშვეობით უკავშირდება მოთხრობის მხატვრული სამყარო თავის ზედროულ და ზესივრცულ მეტაფიზიკურ პირველწყაროებს.

გრიგოლ რობაქიძის „ენგადმი“ გმირის გზა მიედინება ბარიდან მთისკენ, საკრალური ცენტრის — მწვერვალისკენ, სადაც ის დაიბრუნებს საკუთარ თავს, სახელს, შინაგან ჰარმონიას. „ეს გზა ერთი მთლიანი ხელოვნური ქმნილებაა, 2000 კილომეტრზე ჰარმონიულად გაშლილი — აქაა მისი უპირატესობა, ყოველი ნაკვეთი მისი ლანდშაფტისა გულისხმიერი ელემენტია კომპოზიციურად სასტიკად დაცული მთელისა“ (რობაქიძე 1994: 189). „გზის“ აღმასვლას ბარიდან მთისკენ, ცალკეული ელემენტებიდან მთელისკენ, რეალური სამყაროდან უფრო მნიშვნელოვანი, ზერეალური, ნაწარმოების მხატვრულ ქსოვილში მითოპოეტურად გამოსახული პირველწყაროს, საკრალური ცენტრის, იდეათა მწვერვალისა და წყაროსაკენ საფეხურებრივი ფორმა აქვს. აქ თავის როლს თამაშობს ბგერა, ფერი, მისტიკა, ფსიქიკური პროცესების გამწვავება, ეროტიკული და პოეტური განცდები ლაგდება ამ საფეხურებზე, თანდათანობით გვიჩვენებს დარღვეული შინაგანი მთლიანობის აღდგენის პროცესს, და, რაც მოცემულ შემთხვევაშია მნიშვნელოვანი, ქმნის ზედროულობის, მარადიულობის, მითის განცდას.

ჯერ არის დუმილი. გზის დასაწყისში „ირგვლივ მდუმარება სუფევს. ჩვენც ვდუმთ“ (რობაქიძე 1994: 191). დუმილში უნდა მოხდეს სამყაროში ჩაკარგულ, დანანევრებულ ელემენტთა ნების დაძაბვა, თვითჩაღრმავება და მომზადება ერთიანი, ჰარმონიული მთელის შესაქმნელად. „გზაზე“ თანდათან მატულობს შიში იდუმალის, მარადიულის, ამოუხსნელის წინაშე. იგრძნობა, რომ ახლოვდება ადამიანისთვის ძნელად მისაღწევი, მარადიული სამყარო, რომლის შეცნობა შეუძლებელია, მაგრამ შეიძლება მისი შეგრძნება. სწორედ შეგრძნებათა გადმოცემაზე აკეთებს აქცენტს მწერალი: „შიშმა იმატა. ხოლო მყისვე ვიგრძენით უცხო რამ: თითქო კლდე ხომალდი ყოფილიყოს უდიდი და მძლავრი; სიზმარეული მიგვაქანებდა იგი უსაზღვროებაში ცის რძეთეთრი შორეთის მიმართ. იყო ერთი წუთი: მეგონა შევეხე მარადისობის სამოსელსა“ (რობაქიძე 1994: 191). ამ საფეხურებრივ სისტემაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ფერს, როგორც ზმანებისმიერი, მითიური სურნელის მქონე სამყაროს სურათის შექმნის ერთ-ერთ საშუალებას. აქვე კიდევ ერთხელ ვიმეორებთ, რომ გრ. რობაქიძის ეს მოთხრობა განეკუთვნება მითის მხატვრული ტრანსფორმაციის იმ საფეხურს, რომელზეც მითოპოეტურ სამყაროში ცოცხლდება არა კონკრეტული მითი ან მისი ელემენტი, არამედ მხოლოდ *მითის შეგრძნება*. ფერი მითოპოეტური სივრცის გაცოცხლებისა და შესაბამისი განცდის აღძვრის ერთ-ერთი საშუალებაა. რაც უფრო უახლოვდება გმირი „გზის“ სივრცული მოდელის დასასრულს — საკრალურ ცენტრს, „მწვერვალს“, სითეთრე და ნისლოვანება ადგილს უთმობს გამოკვეთილ ხაზებს და ფერს (დასახელებულს თუ ასოციაციურს). ფიგურები მკვეთრად და ზუსტადაა მოხაზული. თავიდან ტყე ოდნავ მწვანდება, შემდეგ კი მატულობს მთების, მცენარეების, ქვების ფერადოვანი ლაქები. რეალური სამყარო ნისლიანი და უფერული იყო, სვლა, პირველქმნილი, ზერეალური, თითქმის ზმანებისმიერი სივრცისაკენ კი სიმკვეთრის და ფერადოვნების მატებითაა გამოხატული. რაც უფრო უახლოვდება ადამიანი იმ ადგილს – კარიბჭეს, რომელიც გადაიყვანს მას ცხადიდან ზმანებაში, რომელიც ახლოს დგას იმ პირველქმნილ სინამდვილესთან, რომლის ანარეკლიცაა ყოველივე ხილული და სადაც წარსული, აწმყო და მომავალი ერთდროულად არსებობს – მით უფრო მშვენიერი და ფერადოვანი ხდება გარემო. მითოპოეტური სამყარო ფერთა ჰარმონიაში ნარმოსდგება, როგორც ცალკეული ელემენტების ბუნებრივი და თანაზომიერი შეხამებით მიღებული მთელი. „ამ სამყაროში ცხოვრობენ ნაშიერნი ჰომერისა“ (რობაქიძე 1994: 194). ხევსურთა პოეზია აძლიერებს

გარემომცველის არქაულობის შეგრძნებას. პოეტურ ხილვებში ირეკლება ადამიანების ერთიანობა. ამ ერთიანობას „გზაზე“ დამდგარი ადამიანი ინტუიციით გრძნობს და ახსნას ისტორიასა და მითოსურ არქეტიპებში ეძებს. შაირში იგი ხედავს სამყაროს საყრდენს, საფუძველს: „სიტყვები აქ ყოფის ფესვებია თვითონ, მათ ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს სურნელი პირველქმნილისა“ (რობაქიძე 1994: 194). პოეტური ენითა და პირველქმნილი ბგერების მეშვეობით აღძრული მითის შეგრძნების თანხლებით გაივლის გმირი გამთლიანების შემდეგ საფეხურებს — ძმადნაფიცობას და სწორფრობას — რის შემდეგაც წარმოსდგება როგორც მთლიანი, სავსე, დაუნაწევრები „მე“. ვალიაურის „გზა“ ზუსტად ასახავს მწერლისთვის ნიშნულ მოვლენათა გააზრების გზას — მოძებნოს მოვლენის ანალოგი ჯერ ისტორიული დროის ნაკადში, შემდეგ კი მისი მითოსური არქეტიპი. მან ჰეროდოტესთან მიაგნო სწორფრობის მსგავს ქმედებას, თითქოს ახსნა კიდევ „უცხოვსთან“ შეერთებით და მისი გათავისებით, მაგრამ შემდეგ თავადავე დაინახა განსხვავება ხევისურულ ადათსა და აფროდიტესთვის სიყვარულის შენირვის წესს შორის.

იგი ხვდება, რომ უნდა მიაგნოს უფრო შორეულ, შესაძლოა დროის მიღმა არსებულ პირველსახეს, რომელიც საფუძველად უდევს მოვლენას და რომლისაგანც მხოლოდ შეგრძნებალად დარჩენილი და პოულობს კიდევ მას: „უცხო ატმოსფერო იშლებოდა ჩემს ირგვლივ. ყოველი ხევსური ცოცხლობდა აქ სიცოცხლით მთელისა. პიროვნული თაური, ტომისგან გამოყოფილი, უბრუნდებოდა თავის ბნელ საშოს. ცალკეულობა ჰქრებოდა. გვარული ღვიოდა. მოდგმის მაგარი სისხლდენით აყვანილნი, მონადირენი ფიზიური ნევრები იყვნენ მხოლოდ ერთ უხილავი მთელისა. ცალკეულთა უთვალავ ქვედაფენებში — ვგონებდი ასე — უნდა ხატულიყო უთუოდ ცოცხალი სახე მთელისა: ტომის. ჩავუკვირდი სიტყვას „ხატი“. რა არის ეს, თუ არა შინაგანი ყალიბი ხელუხლებელი მთელისა? სალოცავს „ხატი“ ჰქვია, სადაც ერთი ხატიც კი ბარის გაგებით არ მოიპოვება. მამ „ხატი“ სურათი კი არ ყოფილა, არამედ შინა-სახე“ (რობაქიძე 1994: 203). „ხატი“ არის ის, რისი დაშლაც აღარ შეიძლება და რომელიც ნაწარმოების მითოპოეტურ სივრცეზე გაკვალულ „გზაზე“ გამთლიანებული ადამიანის შეგრძნებებში ცოცხლდება.

მოცემულ შემთხვევაში განვიხილეთ მხოლოდ რამდენიმე ყველაზე ნათელი მაგალითი, რომლებიც მოდერნისტულ ნაწარმოებში მითის ტრანსფორმაციის პირველ საფეხურს გულისხმობს. ამ პროცესის სრული სურათის წარმოდგენა რამდენიმე მოდელის ანალიზით შეუძლებელია, მაგრამ მოცემული მაგალითებიდანაც კი ჩანს, რომ ნაწარმოების შიდასამყაროს მითოპოეტურობას და მითოპოეტური სამყაროს მხატვრული დროისა და სივრცის თავისებურებებს განაპირობებს მითი, რომელიც ფაქტობრივად პირდაპირ და უშუალოდ არ არის მოწოდებული, მაგრამ არსებობს მისი *შეგრძნება*. ეს შეგრძნება განსაზღვრავს სივრცის აგებულებას, დროის აღქმას, მოვლენათა არსს, სახეობრივ სისტემას, სტილურ თავისებურებებს. მითის შეგრძნების ნაწარმოებში გაცოცხლების გზები და საშუალებები რთული და მრავალფეროვანია. მითოპოეტური ტექსტის მხატვრული დროისა და სივრცის აგების პრინციპი მხოლოდ ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია ამ მექანიზმისა, რომლის მოქმედებაც, მიუხედავად მასში ასახული მოდერნისტული აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ზოგადი ნიშნებისა, ძირითადად მაინც მწერლის ინდივიდუალურ ხედვასა და მხატვრულ ოსტატობაზეა დამოკიდებული.

#### დამონშებანი:

- ავერინცივი 1977: Аверинцев С. С. *Поэтика древневизантийской литературы*. М.: изд. „Просвещение“, 1977.  
 ბაქრაძე 2004: ბაქრაძე აკ. *თხზულებანი*. II, თბ.: გამომცემლობები „ნეკერი“, „ლომისი“, 2004.  
 ივანოვი 1994: Иванов В. И. *Родное и Вселенское*. М.: изд. „Просвещение“, 1994.  
 მელეტინსკი 1970: Мелетинский Е. М. *Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа*. ж. Вопросы литературы, VII, М.: 1970.  
 მელეტინსკი 1977: Мелетинский Е. М. *Поэтика мифа*. М.: изд. „Просвещение“, 1977.  
 რობაქიძე 1994: რობაქიძე გრ. *თხზულებანი*. სერია „შერისხულნი“. II. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1994.  
 სიგუა 1989: სიგუა ს. *კონსტანტინე გამსახურდიას პროზის სტრუქტურა*. თბ.: 1989.  
 ჩიჩუა 1988: ჩიჩუა შ. *რომანის თანამედროვეობა*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1988.

Inga Milorava

### The Artistic Time and Space of the Mythopoetic World

#### Summary

The modernist thinking puts forward the philosophical – aesthetical significance of the Myth and turns it into the foundation of the whole artistic system of the work of art. When the internal world of the modernistic text is mythopoetical we can see perfectly and clearly expressed synthesis of reality and imagination. In the context of the artistic time and space such a text has “a double nature”. There are connected the sensation of

existence beyond the borders of the time and space and the signs of absolutely concrete time and space- the visible images of the narrative's time and space.

We can pick out some steps of the transformation of the myth in modernistic prose: 1) There is given only the sensation of the myth in the work of art. There is reconstructed the emotion and attitude of the myth. In such a case the artistic time is a time of the first creation. These texts don't express the concrete myth. The expression lean on the active poetic sensation; 2) The myth and the mythological images – as the insertions, which explain and give some colour to the narrative (D. Shengelaia, "Mordu", "Guram Barramandia"); 3) Myth – as an image and the plot of the work of art (K. Gamsakhurdia, "Hogais Mindia", "Tabu").

There are analyzed the peculiarities of the mythopoetic world's artistic time and space on the first step of imagination in this article. The artistic time and space of Nicko Lordkipanidze's stories are the time and space of first creation and the first things. There is very important the function of "first man" and the hero on this step. Such functions are given in Basili Melickishvili's story "Turmani". There is a very important model of "the way" in this story. The sensation of myth is given by the poetic language and sounds.

In Gr. Robackidze's story "Engadi" the space model "the way" is connected with sacral centre – "the peack", where the destroyed identity and unity can be restored. On this way we can see the myth-animated and became refined. Myth is given in sensations and the sensation of the myth in the world of the work of art has a great influence on the structure of the mythopoetical text and on its artistic time and space.

კლასიკური რიტორიკის თეორიის ცნებების შუა საუკუნეებში გადაზრების  
ზოგიერთი ნიმუში

სახელმძღვანელოები და გამოკვლევები შუა საუკუნეების რიტორიკის თეორიაში ძირითადად დასავლეთ ევროპის ლათინურენოვან სამყაროს ეხება (Minnis, Scott, Wallace 1988; Minnis, Johnson 2005; Curtius 1953). ბიზანტიური რიტორიკის თეორია ნაკლებად ან თითქმის არ არის შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში (გამონაკლისია: Kustas 1973). მაგრამ ირკვევა, რომ შუა საუკუნეების ბერძენი და ქართველი ავტორები შესანიშნავად იყვნენ გათვითცნობიერებულნი კლასიკური და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიათა საკითხებში. ისინი კარგად იცნობდნენ მაგ., ბადვის, სტილთა დონეების, მშვენიერებისა და სხვ. ცნებებს და შესაბამისად ახდენდნენ მათ გადაზრებას (ბეზარაშვილი 2004: 147-155; 158-259; 530-587). წინამდებარე ნაშრომში განხილული მაგალითები კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს ბიზანტიური და ქართველი მწიგნობრების, ბასილი მინიმუსისა (X ს.) და ეფრემ მცირის (XI ს.) მიერ<sup>1</sup> რიტორიკის თეორიების კარგ ცოდნას და გააზრებას, კერძოდ, ცხადყოფს მათ მიერ არისტოტელეს მოძღვრების რეცეფციას თხზულების კომპოზიციის შესახებ. ქვემოთ ამ თეორიის სამი საკითხი შედარებულია იმავე პრობლემებთან შუა საუკუნეების რიტორიკაში. ესენია რიტორიკული სიტყვის კომპოზიციური აგებულების მშვენიერება, პროლოგისა და ეპილოგის დართვის ხელოვნება:

1) არისტოტელე საუბრობს რიტორიკული სიტყვის კომპოზიციური სტრუქტურის მშვენიერებაზე (*ყოა გაარ კარიონ ეან მეგევქეი კაია უახვი ექსტონ*. Arist. Poet. 7, 1450 b 9). აქ იგულისხმება წინასიტყვა და ბოლოსიტყვა, ანუ შესავალი და დასასრული (Rhet. III, 13-14, 1414 b - 1416 a). რიტორიკული სიტყვის კომპოზიციის კლასიკური თეორია და ამ კომპოზიციის მშვენიერება კარგად არის შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში<sup>2</sup>.

2) არისტოტელე აგრეთვე განმარტავს, რომ საფლელიტო მუსიკალური პრელუდია (*პროთაუერიონ*) და პოეზიის დასაწყისი სტრიქონები (*პროვიროგო*) იმავე ფუნქციას ასრულებს, რასაც სადღესასწაულო სიტყვის შესავალი (*პროთივიმიონ*). (*თა მენ თუნ პროთივიმიონ ექსტონ აქსტჰ, როვეოუ, თჰპერ ეან პოიჰვისეი პროვიროგო* კაია ეან აუქრჰვისეი პროთაუერიონ. Arist. Rhet. III, 14, 1414 b 5).

3) არისტოტელეს მიხედვით, ეპილოგი ყოველთვის არ არის საჭირო რიტორიკული სიტყვის ყველა სახეობისათვის, მაგ., როცა იგი არის მოკლე, ანდა როცა მისი თემა ადვილი დასამახსოვრებელია (*თუ ექპივიროგო* [sc. *უნ აქპოდეიკტიკონ*] ... *ელტი თუქრეი რიკანიკოუ პანტოვ, თიონ ექან მიკროთ თე როვეო, ჰ] ცოა პრაგმა ეუქმნჰმონეუცონ*. Arist. Rhet. III, 13, 1414 b 1).

განვიხილავთ ამ შეხედულებებს X-XI საუკუნეების დასახელებული ავტორების შრომებში წარმოდგენილ თეორიულ მოსაზრებებთან შედარებით, სადაც კლასიკური შეხედულებები გადააზრებულია.

1) გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიებზე დართულ ბასილი მინიმუსის კომენტარებში (ისევე როგორც მათ ეფრემ მცირისეულ თარგმანებში) განხილულია რიტორიკული სიტყვის წინასიტყვი და ბოლოსიტყვი, ანუ პროლოგითა და ეპილოგით (i.e. exordium, peroratio; prologium,

<sup>1</sup> ბასილი მინიმუსის კომენტარების ბერძნული ტექსტი დამოწმებულია რ. კანტარელასა და თ. შმიდტის გამოცემების მიხედვით (Cantarella 1926; Schmidt 2001), აგრეთვე გამოუქვეყნებელი ხელნაწერების მიხედვით (cod. Vat. Gr. 437, s.X; cod. Paris. Coisl. 240, s.XI; cod. Paris. Cois. 52, s. XI). ბასილი მინიმუსის კომენტარების ეფრემ მცირისეული თარგმანი ყველგან დამოწმებულია თ. ოთხმეზურის მიერ გამოსაქვეყნებლად მომზადებული ტექსტიდან. კომენტართა ნუმერაცია გაკეთებულია ეფრემ მცირისეული ქართული თარგმანების მიხედვით თ. ოთხმეზურის მიერ. ბასილი მინიმუსის ბერძნულ ტექსტთა ხელნაწერები, რომელთა უმეტესი ნაწილი გამოუქვეყნებელია, შეგროვებულია პროფ. იუსტინ მოსეის მიერ და ინახება ლუვენის კათოლიკური უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტთან არსებულ გრიგოლ ღვთისმეტყველის კაბინეტში.

<sup>2</sup> შესავალი და დასკვნა (*პროთივიონ, ექპივიროგო*), როგორც რიტორიკული სიტყვის კომპოზიციური კონსტრუქციის ნაწილები, განხილულია კლასიკური რიტორიკის თეორიებში (Martin 1974: 55, 147). ეპილოგის ტრადიციული განმარტებისათვის, როგორც ჰომილიის თემატიკის შემაჯამებელი ნაწილისათვის, იხ. არისტოტელე (Arist. Rhet. III, 19, 1419b) (Männlein-Robert 2003: 778-788).



epilogus) შემკობის საკითხი და ამგვარი შემკობა რიტორიკული ხელოვნებისა და მშვენიერების ნიმუშად არის დასახელებული. საყურადღებოა, რომ ქრისტიანული ეპოქის ავტორთა ნაწარმოებშიც სიტყვის შემკობა შესავალითა და დასასრულით მიჩნეულია რიტორიკული ხელოვნების წესად. ეს ცნებები მიღებული იყო ბერძენ ავტორთა ნაწარმოებში არსიტოტელედან მოყოლებული და ფართოდ იყო გავრცელებული ელინისტურ პერიოდში, გვიან ანტიკურობაში და შუა საუკუნეებში. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიებზე დართულ ბასილი მინიმუსის კომენტარებში „ლიტონობა“ (=რიცხვ) ეწოდება სწორედ ხელოვნების (ტევცნა-ს) გარეშე თხზვას, კერძოდ, შესავლის გარეშე თხზულების შექმნას. ბასილი მინიმუსი საუბრობს ჰომილიის ისეთი რიტორიკული ორნამენტებით შემკობაზე, როგორცაა შესავალი და რიტმული პერიოდული კოლონები<sup>1</sup>. ბასილი მინიმუსის მიხედვით, ჰომილიის შესავლით შემკობით და ამ შესავლის ფორმის სრულყოფით აცილებულია სიმარტივე, ლიტონობა, „უკელოვნობა“ (აუპრნ - „ლიტონად“)<sup>2</sup>.

შესაბამისად, უნდა ვიგულისხმოთ ეპილოგის გარეშე თხზვაც. ბასილი მინიმუსი საუბრობს ჰომილიის ლოცვითი დაბოლოების, ანუ ეპილოგის (ეკპივიროვო — „ბოლო“) ტრადიციული რიტორიკული ფორმის შესახებ ქრისტიანულ ლიტერატურაში. ეპილოგით თხზულების დაბოლოება რიტორიკულ ოსტატობას მიეკუთვნება (ტევცნაი, თწთი რეჰსთრიკივი - „კელოვნებანი მეტყუელთანი“)<sup>3</sup>.

2) ბასილი მინიმუსი ასევე საუბრობს თხზულების უშესავლოდ აგების შესახებ, რაც გრიგოლ ღვთისმეტყველმა ქრისტიანული ჰომილიის რიტორიკულ წესად გადააქცია, როცა პირდაპირ თხრობით დაიწყო მაკაბელთადმი მიძღვნილი ჰომილია<sup>4</sup> ან შესხმითი გალობის სახით — შობის ჰომილია<sup>5</sup>. ბასილი მინიმუსის წარმოდგენილი განმარტება ძირითადად ეფუძნება არსიტოტელეს

<sup>1</sup> იხ. ბერძნული ტექსტი და მისი ეფრემ მცირისეული თარგმანი: *ესტო თე როვოვო პავსაიო სპიო ტევნიკაიო აკპანარეივპრნ ეკგეკაპირენვისსპაი მექოვროი; აქრეი გარ ექნ პროთიმივოი ეუქქევწ, თწსაიო აქრეუპაიო პრჰქეი, ტჰ/ ექხ ეკპემბორიჰ პერიბორიჰ/ ტჰ/ ექხ აიქტოვა კაჰსკეუჰ/ ტჰ/ ტე მაკროკრივა ... „ყოველთავე კელოვნებითა ღონისძიებითა უნაკლულად შემკობილ არს აწინდელი ესე სიტყუად ... რამეთუ განიცადე მყის დასაბამსავე სიტყუსასა რაოდენითა შუენიერებითა შემკობილ არს შესავალოვნად შემოსილობითა, მიზეზონად შენაწევრებითა გრძელშენადგამობასავე თანა“ (Or. 43, com. prooemium. Cantarella 1926: 21<sup>28-31</sup>; cod. Iber. Jer. 15, s. XII, f. 22r); კავრიო, კაჰსკეუჰ, კაპირენვიჰესქაი მიეკუთვნება სიტყვის გარეგნულ ხორციელ ორნამენტულ ღირსებებს (აქრეუპაიო რეჰხენ). (Martin 1974: 339, 340, 342; 252. Ernesti 1962: s.v. კაპირენვიჰესქაი).*

<sup>2</sup> იხ. ბასილი მინიმუსის ტექსტი და მისი ეფრემ მცირისეული თარგმანი: *თერევსა ტოა ტჰ თწრჰ უეჰქევსენ პროთივიონ, თუქს აუპრნ ეიქ ტოა გევწ, აკრიპა მეჰსა ტინო პროთიმიპაჰ ექნთივა ეიქსბავრიეი. „სრულ-ყო ყოველივე წინადაწყება შესავალისა მიზეზთა და ამიერთგან არა ლიტონად, არამედ წინაშესავალოვანადვე იწყებს ნათესავთათჱს დიდისა ბასილისთა სიტყუად“ (Or. 43, com. 15. Cantarella 1926: 23; cod. Iber. Jer. 15, f. 23v).*

<sup>3</sup> იხ. ბასილი მინიმუსის კომენტარი: *ა) ტოა ელსატონ მევწო ტოუ თწლოე როვოვო თუქლოვ ექსტინ თე კეკიჰმევწო ეკპივიროვო, ეუქსჰ ტევპონ ეკპევცნ, ნუ აიუ ტევცნაი ქესიჰივზოუსინ. ბ) ექნტაუ ქა ტოა ტერეუტაიონ ტწნ კეჰაბიივწნ თე ეკპივიროვო ტევპონ ელწნ ეუქსჰ, ნუ ქესთოი კაი თწთი პანარპირეუსი რეჰსთრიკივი. „ესე არს ბოლოდ საკითხავისა ამის, რომელსა ლოცვის სახე ზედა-აც, ვითარცა კელოვნებანი მეტყუელთანი განაჩინებენ“ (Or. 43, com. 216. Cantarella 1926: 32<sup>15-19</sup>; cod. Iber. Tbilis. A 109, s. XII-XIII, f. 69v).*

<sup>4</sup> ბასილი მინიმუსის და მისი მთარგმნელის, ეფრემ მცირის მიხედვით, „მაკაბელთა სიტყვის“ უშესავლოდ დაწყების ლიტონად და შემთხვევითად მიჩნევა მოჩვენებითია. ამგვარი მეთოდი რიტორიკის ახალი, ქრისტიანული ხელოვნების დამახასიათებელ ნიშნად არის წარმოდგენილი: *თე გარ ნუ ელტუცენ თიონ ტე ტოსთუწონ აქხივწა რევეკინ კაი გრავფეინ ... კაი თუქ აუქსოა ტოუწო რია ტოუ ზჰსტჰრიკოუ კაი ჰქნივწაწო მორივოუ პროტრიკეი აუქსოა ტჰ რევსენ ტწნ ზჰსტოუმევწნ რეიკნუ; რია ტჰ აქნასკეუჰ ტწნ ექნანსოთროვოუმევწნ აქხივოუ ეკგკნმივწნ. „რაიმე მაკაბელნი?“ რამეთუ არა საეჭუ არს] add. ლიტონად და ვითარ დამთხვევით რაისმე თქუმად ესოდენისა ღირსებისა კაცისა მიერ ... მყის საძიებლით მარცულით იწყო და აღქსნასა წინა-მოაქცია საძიებელი და აჩუენა იგი ღირს შესხმისა...“ (Or. 15, com. 1. codd. Paris.Coisl. Fr. 240, s. XI, f. 187r; cod. Iber., Tbilis. A 109, f. 220r).*

<sup>5</sup> ქრისტეშობის ჰომილიის კომენტარში ბასილი მინიმუსი რიტორიკული შესავლის შემცველად თვლის ჰომილიის გალობით დაწყებას, უდიდესი ქრისტიანული დღესასწაულით გამოწვეული მომეტებული სიტკბოებისა და სიხარულის გამო. ამდენად აქ, პირიქით, ახალი ტიპის დასაწყისი ახალი, ქრისტიანული რიტორიკის ღირსებად არის დასახელებული: *ეიქკოვწნ კაი პროთიმივწნ სავხინ ეილრჰფე ტაუტა. პროსტრეუვონწო კაი პროსკირწნწო კაი თიონ პროანაკროთომევწო ტოუ რატროა ტჰ/ ტჰ ჰეიონჰ ტე კაი ეუქფროსეუვწნ უეპერბორიჰ/.* სამართლად ნაცვალად წინაშესავალისა მოიპოვა აქა დიდმან აწან მოძღუართა შორის წინამძნობელობა და წინააღმდეგობა, ვითარმცა გარდამატებულისა სიტკბოებისა და სიხარულისა წინამცემელ იყო ებნისა“ (Or. 38, com. prooemium. Cantarella 1926: 5<sup>22-25</sup>; Schmidt 2001: 10-11; cod. Iber. Jer. 15, f. 10v). ბასილი მინიმუსის წარმოდგენილი განმარტება ძირითადად ეყრდნობა არსიტოტელეს განმარტებას, რომ მუსიკალური

განმარტებას, რომ მუსიკალური პრელუდია (*პროთაუერიონ*) სადღესასწაულო სიტყვის შესავალს (*პროთიემიონ*) ჰგავს (Arist. Rhet. III, 14, 1414 b 5). ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს რიტორიკის თეორიის საკითხთან, რაც დამახასიათებელი იყო რიტორიკული სიტყვის ახალი სახეობისათვის, თუმცა ამ შემთხვევაშიც იგი დასაბამს იღებს კლასიკოსი თეორეტიკოსის ტრაქტატიდან, მაგრამ ინტერპრეტირებულია ახალ სულიერ კონტექსტში.

3) რიტორიკის კლასიკური და ბიზანტიური თეორიების მშვენიერების კატეგორიის ცოდნასთან ერთად თხზულების კომპოზიციური ნაწილების შესახებ მოძღვრების ათვისებას ეფრემ მცირის მიერ ცხადყოფს მისი კიდევ ერთი კოლოფონი, რომელსაც იგი ურთავს იმპერატორ იულიანეს განმაქიქებელ მეორე სიტყვას (Or. 5). კოლოფონი ეხება ჰომილიის ეპილოგის საკითხს: „ხოლო უბოლოოდ დატევებისათვის ნუვის უსრულიცა ჰგონიეს (= Or. 5), რამეთუ ბერძულად ესრეთ არს თქუმული ნმიდისა, არა ლიტონად, არცა სხუათა აღმწერელთაებრ, არამედ, ვითარ-იგი ათორმეტ არიან ჰელოვნებანი ბერძენთა სწავლულებისანი და თითოეული აღმწერელი მით სახითა აღმწერლობს, რაიცა ჰელოვნება ესწავოს ათორმეტთა მათგან (=აქ იგი ჩამოთვლის 12 ზოგადსაგანმანათლებლო საგანს) ... არამედ ნმიდა ესე და დიდი ღმრთისმეტყველი, ვითარცა ამით ყოვლითა სრულიად სწავლული, ყოვლითავე ამით შეამკობს თქუმულთა თვსთა. ამისთვის სხვსა ჰელოვნებისა არს დაბოლოება და სხვსა — არა დაბოლოება. ვინაიცა მე, ვინაითგან ოქსინოდ არა მაქუნდა საოლავად სკამარანგისა, ფლასითა ვერ დავოლევდი. არამედ შედარებულად ბერძულისა, უბოლოო უბოლოოდ და დაბოლოებულნი დაბოლოებულად მითარგმნია...“ (ბრეგაძე 1988: 171-172)<sup>1</sup>.

აღნიშნული საკითხავი (Or. 5) „უბოლოოდ“, ე.ი. ეპილოგის გარეშე ბერძნულში და შესაბამისად, ქართულ თარგმანშიც. მეორე მხრივ, ეფრემს ბერძნული დედნის ერთგულების გამო დაბოლოებული, ანუ ეპილოგიანი (სხვა საკითხავები) ასევე ეპილოგიანად უთარგმნია. ეფრემი ხსნის, რომ ამგვარი ხერხი უეპილოგობისა არ არის სხვა მწერალთაებრ „ლიტონად თქუმით“ გამოწვეული, არამედ სამეცნიერო და რიტორიკული ხელოვანებით, ე.ი. რიტორიკული ოსტატობით, არის შექმნილი, რომელშიაც კარგად იყო განსწავლული გრიგოლ ღვთისმეტყველი. იგი სწორედ რომ ამ სწავლულებით ამკობდა თავის შრომებს — „თქუმულთა თვსთა“<sup>2</sup>. ამდენად, ეს მოვლენა უეპილოგობისა შემთხვევითი კი არ არის, არამედ კანონზომიერია. ეფრემის განმარტებით, საკითხავის დაბოლოება — ეპილოგის დართვა სხვა ხელოვნებაა და დაუბოლოებლობა კი სულ სხვა ხელოვნებისაგანაა, რადგან ეპილოგი, რომელიც თხზულების კომპოზიციის შემადგენელი ნაწილია, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ჰომილიის სამკაულად.

აქ ეფრემი, შესაძლოა, გულისხმობდეს რიტორიკული სიტყვის აგების და მისი მშვენიერების კლასიკურ თეორიას (არისტოტელეს რიტორიკიდან და პოეტიკიდან). როგორც უკვე ითქვა, არისტოტელეს მიხედვით, ეპილოგი არ არის ყოველთვის აუცილებელი ყველა სახის სიტყვისათვის, მაგ., როცა იგი მოკლეა ანდა როცა სიტყვის საგანი ადვილი დასამახსოვრებელია (Arist. Rhet. III, 13, 1414 b 1). მართლაც, გრიგოლის განმაქიქებელი სიტყვის საგანი<sup>3</sup> იოლი იყო დასამახსოვრებლად, რადგან განქიქება გრძელდებოდა მთელი ჰომილიის მანძილზე და, შესაბამისად, ზემოხსენებული მოკლე დაბოლოება აღარ საჭიროებდა რაიმე დამატებას.

იმპერატორ იულიანეს განმაქიქებელი მეორე სიტყვის შინაარსთან დაკავშირებული პრობლემა განხილულია სამეცნიერო ლიტერატურაში; აღნიშნულია, რომ ეპილოგის დართვის ნაცვლად გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამთავრებს განმაქიქებელ ჰომილიას *[როვო სტრიკეუციკოვ]* იულიანესადმი მამართული ირონიული სიტყვებით (მაჭავარიანი 2002: 90-92; ბეზარაშვილი 2004: 573-576). იგი ამბობს, რომ ეს სიტყვა არის მარადიული ძეგლი იულიანესათვის ამ ფრაზის უარყოფითი მნიშვნელობით (Or. 5, c. 42. PG 35, 720A). ასეთი დაბოლოება აღარ საჭიროებს შემაჯამებელ დასკვნით ეპილოგს.

ეფრემმა იცის რიტორიკის ბიზანტიური თეორიების ეს თავისებურება — კომპოზიციური აგებულება. თუმცა ამავე დროს, როგორც ითქვა, იგი აღნიშნავს, რომ უბოლოობა არ არის

---

პრელუდია (*პროთაუერიონ*) ემსგავსება ეპიდიქტიკური სიტყვის შესავალს (*პროთიემიონ*. Arist. Rhet. III, 14, 1414 b 5).

<sup>1</sup> Cod. Iber. A 292, a. 1800, f. 215v. ეს კოლოფონი და მასში დასახელებული ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები განხილულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (Rapava, Coulie 1991: 121-124). იგივე კოლოფონი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ზოგიერთ უეპილოგო საკითხავზე ეფთვიმე ათონელის მიერ დართულ ეპილოგებთან მიმართებით ასევე განხილული იყო სამეცნიერო ლიტერატურაში (Kourtsikidze 2000: 429-437).

<sup>2</sup> ასევე აფასებს მიქაელ ფსელოსი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ხელოვნებას და ოსტატობას. მისი თხზულებები ყოველგვარი მეცნიერების *[ეჰპისტემბ]* და ხელოვანების *[სტევენბ]* ცოდნას შეიცავენ (Mayer 1911: 14<sup>254-273</sup>; ბეზარაშვილი 1996: 146).

<sup>3</sup> განმაქიქებელი ჰომილიის კლასიკური წარმომავლობა *[ყოვო სტრიკეუციკოვ]*, როგორც ეპიდიქტიკური ჟანრის სახეობა *[გვენო ეჰპირეიკიკოვ]* – genus demonstrativum), ე.წ. ნეგატიური ენკომია *[ეჰგენვიონ]*. რომელიც იქცა ქრისტიანულ განქიქებად, ე.წ. *როვო სტრიკეუციკოვ*. განხილულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (Menander Rhetor 1981; Hunger 1978: 120-122. Payr 1962: 332-343. Guignet 1911: 76-77. მაჭავარიანი 2002: 92).

ლიტონობა და სწორედაც რომ ხელოვნებაა. ამ შემთხვევაში ეფრემის თეორიული წყარო უეპილოგობის ოსტატობასთან დაკავშირებით უნდა ეხმაურობოდეს როგორც რიტორიკის ზემოთ ნახსენებ არისტოტელესეულ კლასიკურ თეორიას (Arist. Rhet. III, 13, 1414 b 1), ისე ქრისტიანულ თეორიას და ესთეტიკას (იხ. ბასილი მინიმუსის განხილული კომენტარები). კლასიკურ თეორიას რომ შევადაროთ, შესავალი ითვლება რიტორიკული სიტყვის შემკობილების მშვენიერად **„კოესმოუ კავრო“**. როცა მისი არარსებობა სიტყვას აძლევს სახელდახელოდ წარმოთქმულის სახეს<sup>1</sup>.

ეფრემ მცირე კოლოფონში თავს იმართლებს, რომ რიტორიკის ხელოვნება ძვირფასია და ფუფუნებაა, რასაც იგი თავისით ვერ მიწვდებოდა და თავად ეპილოგს ვერ დაურთავდა: აბრეშუმის ქსოვილი (ოქსინო) არ მქონდა მოსასხამის (სკამარანგის) შესაკერად და უბრალო ძაძით (ფლასით) ხომ არა შევეკერავდიო. მოსასხამს ან ჩარჩოს, როგორც გარე სამკაულს, რიტორიკის თეორიებში სწორედ რიტორიკულ ხელოვნებას უწოდებენ, რომლითაც უნდა მოაპირკეთონ ღრმა შინაარსი<sup>2</sup>. მართალია, აქ უშუალოდ მშვენიერების ცნება არ არის ნახსენები, მაგრამ ვნახეთ, რომ ეფრემი კომპოზიციის ხელოვნების მშვენიერების შესაბამის პრობლემას ეხება, რაც შესწავლილია არისტოტელეს რიტორიკასა და პოეტიკაში და ბასილი მინიმუსის კომენტარებში. ამავე დროს იგი რიტორიკის ძვირფას სამკაულს ასახელებს, რომელთა შორის კომპოზიციის ხელოვნებაც შედის.

შესწავლილია, რომ ეფრემი ამ კოლოფონში მშვენიერების ცნების ასპექტებსაც იხილავს (ბეზარაშვილი 2004: 573-576). ამკარაა, რომ ეფრემი ეხება რიტორიკული სიტყვის კომპოზიციური სტრუქტურის ცნებასაც, კერძოდ, ხან ეპილოგის დართვას, ხან კი ჰომილიის დასკვნის გარეშე დასრულებას რიტორიკის თეორიების მიხედვით.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ეფრემი შესანიშნავად იცნობს რიტორიკის კლასიკურ და ბიზანტიურ თეორიებს და მათი მეთოდოლოგიის გათვალისწინებით თარგმნის გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებს ქართულად და ქმნის თავის კოლოფონებს ლიტერატურულ-თეორიული საკითხების შესახებ. ზემოთ გაანალიზებული მაგალითები საფუძველს უმაგრებს მოსაზრებას, რომ ეფრემი დაინტერესებული იყო რიტორიკის თეორიებით თავისი მოღვაწეობის ადრეული პერიოდიდანვე (როცა თარგმნა Or. 5)<sup>3</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ ბიზანტიაში მიმდინარე სააზროვნო პროცესებზე ეფრემმა თავისი მოღვაწეობის დასაწყისიდანვე ელინოფილური კულტურული ორიენტაცია აიღო, მაშინ როცა მისი მთარგმნელობითი მეთოდი მხოლოდ თანდათან ხდებოდა ელინოფილური. მაშასადამე, კლასიკური რიტორიკის თეორიის ცნებები ეფრემ მცირისთვისაც, ისევე, როგორც მისი წინამორბედი ბასილი მინიმუსისთვის, კარგად იყო ცნობილი და გათავისებული.

#### დამონმებანი:

**ბეზარაშვილი 1996:** ბეზარაშვილი ქ. *მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (გამოკვლევა, თარგმანი, კომენტარები)*. ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია. III, თბ.: 1996.

**ბეზარაშვილი 2004:** ბეზარაშვილი ქ. *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2004.

**ბრეგაძე 1988:** ბრეგაძე თ. *გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

**Cantarella 1926:** Cantarella R. *Basilio Minimo*. II, in *Byzantinische Zeitschrift*, 26, 1926, p. 1-34.

**Curtius 1953:** Curtius. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Translated from the German by W.R. Trask. London: Routledge and Regan Paul, LTD, 1953.

**Ernesti 1962:** Jo. Ch. Th. Ernesti. *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*. Leipzig: 1795 / Darmstadt, 1962: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

**Guignet 1911:** Guignet M. *St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris: 1911, p. 76-77.

**Hunger 1978:** Hunger H. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Bd. I, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978, S. 120-122.

**Kourtsikidze 2000:** Kourtsikidze T. *La composition du manuscrit Iviron 68 et le colophon d' Ephrem Mtsiré*, dans *Le Muséon*. t. 113, 2000, p. 429-437.

**Kustas 1973:** Kustas G.L. *Studies in Byzantine Rhetoric (Analekta Blatadon, 17)*. Thessaloniki: Patriarchikon Idruma Paterikon Meleton, 1973.

<sup>1</sup> გორგიას ლეონტიელის ელემენტებისადმი მიმართული სახოტბო სიტყვა (ენკომია) დასახელებულია სახელდახელო სიტყვის ნიშნად (Arist. Rhet. III, 14, 1415b12-1416a1).

<sup>2</sup> შდრ. მიქაელ ფსელოსიც გრიგოლის ღრმა საღვთისმეტყველო აზრის გარეგნულ შემოსვას და შემკობას რიტორიკული სამკაულებით უწოდებს სახარებისეული ძვირფასი მარგალიტის (მათ. 13, 45-46) მოვარაყებას ოქროთი და მის ჩასმას პატიოსანი ქვებით მოპირკეთებულ ჩარჩოში (Mayer 1911: 585-90).

<sup>3</sup> გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართულად თარგმანის ქრონოლოგიის შესახებ იხ. ბეზარაშვილი 2004: 413.

- მაჭავარიანი 2002:** მაჭავარიანი მ. *ეფრემ მცირის დამოკიდებულება „გარეშე“ სიბრძნისადმი გრიგოლ ღვთისმეტყველის იმპერატორ ივლიანესადმი მიძღვნილი მეორე განმაქიქებელი სიტყვის (ორ.5) მიხედვით.* ლიტერატურული ძიებანი. XXIII, თბ.: 2002.
- Männlein-Robert 2003:** Männlein-Robert I. *Peroratio*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, herausgegeben von Gert Ueding. Bd. 6, Tübingen: 2003, col. 778-788.
- Martin 1974:** Martin J. *Antike Rhetorik. Technik und Methode*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1974.
- Mayer 1911:** Mayer A. *Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz*, in *Byzantinische Zeitschrift*. 20, 1911, S. 48-60.
- Menander Rhetor 1981:** Menander Rhetor, *Peri; epideiktikw'n*. I, edited with translation and commentary by D.A. Russel, N.G. Wilson, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Minnis, Scott, Wallace 1988:** Minnis, A.J., Scott, A.B., Wallace, D. *Medieval Literary Theory and Criticism*. c. 1100-c. 1375, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Minnis, Johnson 2005:** *The Cambridge History of Literary Criticism*. vol. 2, Middle Ages, edited by Minnis, A., Johnson, I., Cambridge: University Press, 2005.
- Payr 1962:** Payr Th. *Enkomion*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. V, Stuttgart: 1962, S. 332-343.
- Rapava, Coulie 1991:** Rapava M., B. Coulie. *Les Colophons d' Ephrem Mtsire et les traductions Géorgiennes de Gregoire de Nazianze*, dans *Le Muséon. Revue d' Etudes Orientales*. t.104, fasc.1-2, 1991, p. 121-124.
- Schmidt 2001:** *Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII commentarii*. ed. a Th. Schmidt, in *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 46. *Corpus Nazianzenum*, 13, Turnhout-Leuven: Brepols Publishers, University Press, 2001.

**Ketevan Bezarashvili**

## Some Patterns of Reinterpretation of the Concepts of Classical Rhetorical Theories in the Middle Ages

### Summary

The problems of acquiring the concepts of classical rhetorical theories in Byzantine and Georgian literature are studied in the present article. The commentaries of Basilius Minimus (the 10th century) and the colophon of renowned Georgian writer of the 11th century, the founder of hellenophile trend in Georgian literature \_ Ephrem Mtsire, are analyzed. Basilius Minimus's and Ephrem Mtsire's concept of compositional construction of rhetorical speech is based on Aristotle's theory. The literary-theoretical opinions of the writers of Byzantium and Christian East are not thoroughly studied in modern scholarly literature. The study of this problem is important for revealing the Medieval approach to rhetorical theories, namely, to the concept of compositional parts of speech. The analysis of the problem makes it evident that Basilius Minimus and Ephrem Mtsire were well-acquainted with classical theories of rhetoric, and they re-interpreted the theory of compositional construction according to the demands of new, Christian rhetoric.

სოსო სიგუა

### ტექსტი: ინვარიანტი და სტრუქტურა

(ნიგნიდან — „მხატვრული აზროვნება: გენეზისი და სტრუქტურა“)

#### 1. ტექსტის მოდელირების სახე

ტექსტი – ლექსი, პოემა თუ რომანი – ავტორისაგან ავტონომიური ერთეულია, მაგრამ X ავტორის ტექსტები ყოველთვის ქმნიან ამკარა თუ ფარულ ნათესაურ სურათს, ხოლო ავტორთა ტექსტების კონგლომერაცია — ლიტერატურის იმპერიას, სადაც სუფევს მკაცრი ხარისხობრივი იერარქია, სადაც ებრძვიან სუსტებს ძლიერთა გადასარჩენად.

#### ა) ტექსტის აღქმა

ტექსტის როგორც წარმოქმნა, ისე აღქმა ემყარება ერთსა და იმავე ფსიქო-ნერვულ, ინტუიციურ და ინტელექტუალურ ფაქტორებს.

ერთ მხარეს არის ავტორი-სუბიექტი, მეორე მხარეს – მკითხველი-ობიექტი. მკითხველი ტექსტს ვერ შეცვლის, მაგრამ თავისი ფსიქო-ნერვული სამყაროსა და ინტელექტუალური ინტერესების შესაბამისად ექმნება ილუზია, რომ სწორედ ასე უნდა მივიღოთ და გავიზიაროთ X ტექსტი, რაც არის ინტერპრეტაციის ერთი ვარიანტი.

ამდენად შეიცავს ყოველი აღქმა თანამდევ და გარდაუვალ ცდომილებებს, მაგრამ იგი ასევე შეიცავს გენეტიკურად განსაზღვრულ ესთეტიკურ ელემენტებს, რაც კულტურამ საერთო ბაზისად აქცია.

ტექსტი იქმნება სხვისათვის და იჭრება სხვის ცნობიერებაში, შეაქვს თავისი იმპულსები და კორექტივიც. მკითხველიც ანალოგიურად იქცევა (მაგ., მუშა, გლეხი, ინტელიგენტი – მუსიკოსი, მეცნიერი, მწერალი – რეალისტი თუ ავანგარდისტი, ლირიკოსი თუ რომანისტი) ანუ ტექსტი მუდამ და ყველას მიერ განსხვავებულად რეაგირდება, ამკარავდება ისეთი ტენდენციები, ემოციურ-აზრობრივი სიგნალები, რაზეც ავტორს არც უფიქრია. იმიტომ, რომ ტექსტი ავითარებს ჩვენს არსებაში პასიურად მოცემულ ან ჩამქრალ შემოქმედებით კერებს.

მკითხველი-მკვლევარი ამ ინსტინქტური და ინტუიციური წარმოსახვების ინტელექტუალიზებას ახდენს ცვალებად დრო-სივრცეში, რაც ასევე მუდმივად ცვლის ავტორისა და ტექსტის მნიშვნელობას.

დრო და სივრცე ტექსტს უწყობს მუდმივ გამოცდას.

ამიტომ იცვლება მყარი ტექსტის გააზრების ვარიანტები. მაგრამ თუ სტრუქტურულად წამოსული სიგნალები არ დაეუფლა ჩვენს ფსიქო-ნერვულ სისტემას და გონებას, ასოციაციები აღარ წარმოიქმნება და ტექსტს აღარ ეყოლება რეალიზატორი, წარმოსახვითი თანაშემოქმედი.

იგი დარჩება მხოლოდ ავტორის კუთვნილებად.

## ბ) ტექსტი და მეთოდი

ცალკეული ტექსტების ანალიზს, მიღებულ შედეგებს ემყარება როგორც X ავტორის შემოქმედების, ისე სალიტერატურო პროცესისა და ლიტერატურის ისტორიის ახსნა და გააზრება, პერიოდებისა და მიმართულებების გამოყოფა, გენეტიკური და ტიპოლოგიური კავშირების ჩვენება.

მაგრამ როცა ვიკვლევთ გარდასულ პროცესს, ერთმანეთისაგან განიყოფა მოვლენათა ისტორია და ღირებულებათა ისტორია. ფილოლოგიური მეთოდი, რომელიც ჩვენში დამკვიდრდა ნ. მარის მეოხებით, სწორედ მოვლენებსა და ფაქტებს, ტექსტის არსის გარეგან მხარეს იკვლევდა, რაც საჭიროა და აუცილებელი, მაგრამ არა გადამწყვეტი: იგი არ უკავშირდება სულიერებას, მხატვრულ აზროვნებას, ღირებულების ცნებას.

ამ ტენდენციას პრიორიტეტს ანიჭებდნენ კომუნისტები, აიგივებდნენ ფილოლოგსა და ლიტერატორს.

ახალმა დრომ წამოსწია მხატვრული ტექსტის სპეციფიკის ახსნის, გაგებისა და გააზრების პრობლემა, ამ პრობლემის დასაძლევად სხვადასხვა მეთოდები, მაგ., ფსიქოანალიზი, „ახალი კრიტიკა“, რუსული ფორმალისმი, სტრუქტურალისმი (1), რადგან ყოველი კვლევის საფუძველი არის თეორიული თვალსაზრისი.

მაგრამ ერთია ზოგადთეორიული მსჯელობა, მეორე — კონკრეტული ტექსტის ან შემოქმედების ანალიზი, რა დროსაც ეფექტურია ესა თუ ის მეთოდი: მაგ.: ფსიქოანალიზი — აკ. წერეთლის „გამზრდელის“ ასახსნელად; ალ. ყაზბეგის ცხოვრებისა და შემოქმედებისათვის; მ. ჯავახიშვილის თხზვის მექანიზმისა და ცალკეული ტექსტებისათვის; ფსიქოანალიზი და მითოლოგიური კრიტიკა — კ. გამსახურდიას პროზისათვის; ტექსტუალურ-სემიოტიკური — ავანგარდისტული ტექსტებისათვის (მაგ.: ო. ჩხეიძის, ო. ჭილაძის, გ. დოჩანაშვილის პროზის შესასწავლად); იმპრესიონისტულ-სუბიექტიური კრიტიკა — მოდერნიზმისათვის; მარქსისტულ-სოციოლოგიური კრიტიკა — ეგ. ნინოშვილის პროზისათვის; მარქსისტულ-ფსიქოლოგიური კრიტიკა ჟ. ლომთათიძის პროზისათვის.

ყველა მეთოდს ერთი მიზანი აქვს, მაგრამ ვინ რომელს აითვისებს ან შექმნის — ეს დამოკიდებულია მრავალ ფაქტორზე. უფრო სწორად — მეთოდი თავად გვპოულობს, რომელიც არის ჩვენი ტემპერამენტის, ფსიქიკის, ცნობიერების შესატყვისი (მაგ., ერთი მხრივ — იმპრესიონიზმი და სიმბოლიზმი, მეორე მხრივ — სოციალისტური რეალიზმი გ. ტაბიძის პოეზიაში).

მაგ., გ. ბაშლიარის მიხედვით, მხატვრული აზროვნების სპეციფიკას ქმნის ოთხი ელემენტის — ცეცხლის, მიწის, ჰაერისა და წყლის კომბინაცია, რომელიმე მათგანის პრიმატი, რაც არის ტემპერამენტის ტიპების სიმბოლურ-მეტაფორული დიფერენცირება (ხოვანსკაია 1980:53-56). ხოლო ტემპერამენტი, თავის მხრივ, ეფუძნება სხეულის აგებულებას, ნერვულ და ენდოკრინულ სისტემებს (შდრ — ორი პოეტი: გ. ლეონიძე და ტ. გრანელი, როგორც მიწისა და ზეცის, ცეცხლისა და წყლის ანტინომია).

პრაქტიკა ცხადყოფს, რომ ყველაზე ეფექტურია, როცა ტექსტისა და შემოქმედების კვლევის პროცესში ერთდება სამი მეთოდი:

1. ფსიქოანალიზი, რომელიც გადადის მითოლოგიას, ანთროპოლოგიასა და გენეტიკაში;
2. სტრუქტურალიზმი, რომლითაც გამოიყოფა ძირითადი სააზროვნო მოდელები, არქეტიპები და ინვარიანტები;
3. ესსეიზმი, რომლითაც შენარჩუნდება ესთეტიკური სული, მკვლევარი არ მონყდება ტექსტსა და მკითხველს.

ამიტომ ამ ერთიანობას შეიძლება ეწოდოს ინტეგრალური კრიტიკა, რომელიც ახლებურად დაგვანახებს ქართული ლიტერატურის პრობლემებს, სტრუქტურას, ავტორებს, პერსონაჟებს (შდრ. — არნ. ჩიქობავა ენათმეცნიერებას მიიჩნევდა ინტეგრალურ მეცნიერებად).

### გ) ტექსტი და სულის არქაიკა

ფსიქოანალიზის გამოყენება არ გულისხმობს ზ. ფროიდის, კ. გ. იუნგის, ა. ადლერის ან ე. ფრომის შეხედულებათა კოპირებას, არამედ — ამ მეთოდის არსის შეფარდებას ლიტერატურის პროცესთან და შემოქმედებასთან, თავისუფალ ათვისებას.

ფსიქოანალიტიკოსებს ლიტერატურა აინტერესებდათ ფსიქოლოგიისათვის, თავიანთი თეორიების საილუსტრაციო მასალად და ამას თავადაც აღნიშნავდნენ.

ჩვენ ფსიქოანალიზი გვანტერესებს ლიტერატურისათვის, თხზვის მექანიზმის, ტექსტის წარმოშობის დასადგენად, ავტორისა და პერსონაჟების ფსიქიკა-ცნობიერების ასახსნელად თუ როგორ გარდაისახება ფსიქობიოგრაფია, ცნობიერ-არაცნობიერი ლიტერატურად, ლექსად თუ რომანად.

ამგვარი ჩაძიება აღმოაჩენს მითოსს, რადგან იგი ადამიანის წინარე ცნობიერი დონე და არქაული რიტუალების სიტყვიერი გაფორმებაა (ნ. ფრაი). ხოლო ანთროპოლოგიისა და პალეონტოლოგიის მონაცემები საჭიროა იმდენად, რამდენადაც ლიტერატურაში მთავარია ადამიანი, ავტორი და პერსონაჟები, მათი მამოძრავებელი, სასიცოცხლო ძალები.

ამ პრობლემატიკის დალაგება (მაგ., კულტურა და ნევროზების ფაქტორი, პროგრესი და კონფლიქტი მამა-შვილს შორის, მამა და ძალაუფლება, სიზმარი, მისი სიმბოლოები და თხზვის მექანიზმი, დედა და დედასამშობლო, ლიბიდო და ნიცშეანური ძალაუფლების ნების მოდიფიკაციები, შიში და პერსონაჟის ფსიქიკა, პერსონაჟი, როგორც არაცნობიერის ფიგურა, ინსტინქტები და არქეტიპები — ფროიდი 1998), მისთვის სისტემური სახის მინიჭება ხდება მასალის სტრუქტურირებით (რ. ბარტის მიხედვით, სტრუქტურა არის ქსოვილი, ობობას ქსელი), რასაც ფსიქოანალიზზე ორიენტირებული სტრუქტურალისტები სხვადასხვაგვარად და ნაირგვარი ტერმინოლოგიით განმარტავენ.

მაგრამ ჩვენ უნდა ვერიდოთ ულტრას და ვეცადოთ ტრადიციებთან მისადაგებას, რადგან ყველაზე ადრე ძველდება ულტრასიახლე. ხოლო ტრადიციების ნიადაგი მყარი საყრდენია, საიდანაც ამოდის სიცოცხლის მწვანე ხე.

ტრადიციების მუდმივი მოდერნიზება — ეს არის განვითარების პროცესი, რაც გამოვლინდა ფსიქოანალიზის სახითაც.

ტექსტის სტრუქტურის კონკრეტულ საკითხს, რომელიც მთელის ნაწილია, სჭირდება ვრცელი და დეტალური კვლევა, რათა დავადგინოთ ძირითადი არსი, რომლის გამოყენება სხვასაც შეეძლება. ხოლო ზოგად პროცესს (მაგ., რომანტიზმს, სიმბოლიზმს ან რომელიმე პერიოდის ლიტერატურას) — მოკლედ წარმოდგენა, რათა ასოციაციური ძიებით, პარალელებითა და ალუზიებით ამ ინვარიანტულ ერთეულთა შორის ვიპოვოთ უხილავი კავშირები და ასე გამოვიტანოთ ემოციების ნისლეულიდან ლოგიკური სისტემა.

ამ სისტემის საფუძველი არის არქაიკა, სულის სიღრმეში დაძირული, ფარულად შემონახული, მითების თვალებით მზირალი, ძლიერ გამლიზიანებულს რომ გამოაქვს სამზეოზე.

ეს ძლიერი გამლიზიანებელი შეიძლება იყოს — ეროსი, ძალაუფლების ნება, ფსიქო-ნევროზები, ფიზიკური სნეულება, რომელთა მეშვეობით ხელოვანი ახდენს სულიერ ძალთა მაქსიმალურ კონცენტრირებას. ეს კი ნიშნავს უძველეს, არქაულ ვნებათა, იმპულსთა, სწრაფვათა აღდგენასა და გამოტანას სიმბოლურ სახეებად, რომელთა განლაგებას აწესრიგებს ცნობიერის კონტროლი.

არქაულ-მითოსური მოდელები კი ვლინდება როგორც მყარი მოცემულობის გაშლით, ისე მისდამი მიმსგავსებით, როგორც ემოციური აფეთქებით, ისე ლოგიკური კონსტრუქციით: პერსონაჟთა ტოტემური ხატების, არქეტიპებისა და სიმბოლიკური ჰიპოსტასების პოვნითა თუ თხზვით, რეალობის რომანტიკულ-ჰეროიკული აღქმით, საგანთა და სურათთა, იმპულსთა და ლტოლვათა სიმბოლურ-ალეგორიული ხატვით (სიგუა 2002-2005).

ზეშთაგონება და ემოციებში დაძირვა ატავისტური უკუქცევას, პირველადი თავისუფლების განცდის აღდგენა და ძლიერი სიხარული, რაც უძველესი სტრუქტურების სახით სტიქიურად ვლინდება, როგორც სიზმარი.

განცდების საუფლოში, რომელიც ისეთივე ვარვარაა, როგორც მიწის გული, პოეტი ჩადის ენის მოდულაციით. ეს არის წინაპართა ენა, არა გუშინ შემოჭრილი ლექსიკა, რომლითაც დაიწყო ცნობიერების გაღვიძებისა და აღქმა-განცდის პროცესი. ამავე გზას გაივლის პროზაიკოსი პერსონაჟთა ცხოვრების სიუჟეტური პერიპეტიებით.

ის, რაც არქაულია, ამავე დროს არის მშობლიური. მაგრამ, ცხადია, არ არის აუცილებელი, შთაგონებით ატავისტური უკუქცევა გამოვლინდეს არქაულ-მითოსურ მოდელბად. ამას აკეთებენ ის ავტორები, რომლებიც აცნობიერებენ შემოქმედებით პროცესს (მაგ., ჯ. ჯოისი, თ. მანი, კ. გამსახურდია, გრ. რობაქიძე).

ფსიქოანალიზი სიღრმისეული, პიროვნების ფარული და იდუმალი სამყაროს კვლევაა, რომელშიც კოდურ ნიშნებად ჩარჩა პრეისტორია და გვიხდება მათი რეკონსტრუქცია (პ. გირო).

სტრუქტურალიზმიც არაცნობიერის კვლევაა, მაგრამ იმისი, რაც ენად გაფორმდა და აზრად გამოვლინდა. ერთგან მთავარია ფსიქიკა (სული), მეორეგან – გონი. ორივე მათგანი კი ერთდება ტექსტის ლაბირინთის სახით, რომელშიც გარდაისახა ავტორი.

სტრუქტურალიზმის შერწყმა ფსიქოანალიზთან არაერთმა ლიტერატორმა სცადა, რამაც წარმოშვა სტრუქტურულ-გენეტიკური მეთოდი, რადგან ხელოვნება არის სულიერი ცხოვრების სიმბოლური ენა (ე. კასირერი).

თვით სემიოტიკოსებიც კი მიმართავენ ფსიქოანალიზის იდეებს. მაგ., რ. ბარტისათვის სემიოლოგიის საფუძველზე ერთმანეთს უერთდება მარქსიზმი და ფსიქოანალიზი (მარქსი, ფროიდი, სოსიური, იაკობსონი—ბარტი 1989); ი. კრისტევეს აზრით, სემიოტიკა ფროიდის გარეშე ვერ ამოხსნის შემოქმედებით პროცესს (რუჟევსკაია 1989: 93). ასევე მოუხმობს იგი კ. მარქსსა და ედ. ჰუსერლს.

#### დ) არქეტიპი და ინვარიანტი

როგორც მენდელეევის ელემენტთა ტაბულა შეიცავს 92 ბუნებრივ ნივთიერებას, რომელთა კომბინაცია ქმნის მატერიალურ სამყაროს, როგორც გენეტიკური კოდი აძლევს დასაბამს სახეობის მკაცრად დაცულ, მაგრამ ინდივიდთა უსასრულო ვარიაციებს, როგორც შედგება ქართული ანბანი 33 ასო-ბგერისაგან, მაგრამ მათგან წარმოიშვა ასეულ ათასობით სიტყვა, ისე მხატვრული აზროვნების ძირითადი ერთეულების (რომელთაც პირობითად ინვარიანტებს ვუწოდებთ) რიცხვი შეზღუდულია და განსაზღვრული, მაგრამ ფანტაზირებით, ემოციური ბიძგებით, ასოციაციური კავშირებით განიშლება ვარიანტებად ანუ ინდივიდუალურ სტრუქტურად (მდრ. — კ. გამსახურდიას პერსონაჟთა გენეტიკური სტრუქტურა და 4 ინვარიანტი, 4 ტოტემი, არქეტიპი და სიმბოლური პიპოსტასები; ჯადოსნური ზღაპრის სიუჟეტურ-კომპოზიციური სტრუქტურის 7 ინვარიანტი და 31 ფუნქცია ვ. პროპის მიხედვით).

ამ სიმრავლეთა რიცხვი უსასრულოა და განუსაზღვრელი, როგორც საჭადრაკო კომბინაციები. მაგრამ ინვარიანტების ინდექსირება დარჩება სტატისტიკურ აღრიცხვად თუ მათში არ დავინახეთ სისტემური ნესრიგი, როგორც ეს გამოავლინა ავტორმა ენად გასულიერებული საგნებითა და ლტოლვევებით, როცა მყარად უცვლელი ერთეულები წარმოსახვის ძალით პირობით სინამდვილედ განტოტა:

ინვარიანტი → ვარიანტი.

პერსონაჟს, რომელსაც რეალურ ადამიანად აღიქვამს მკითხველი, ჩვენც ისე ვიკვლევთ, როგორც რეალურ ადამიანს – თავისი ფსიქიკითა და ცნობიერებით, ნაციონალიზითა და გენეტიკით, ტემპერამენტითა და ვნებებით, ხასიათითა და სწეულებით. ხოლო პერსონაჟთა მასა ავტორის პიროვნების, მისი ცნობიერ-არაცნობიერის ვარიანტული ფიგურებია, როგორც სარკეში არეკლილი სინამდვილის ლანდები:

რეალობა → ავტორი → ტექსტი.

რა განსხვავებაა ინვარიანტსა და არქეტიპს შორის, ხომ არ არის ეს ორი ტერმინი სინონიმური ცნება, თუმცა ერთი მათემატიკის სფეროს განკუთვნილია, მეორე — ფსიქოლოგიისას?

არქეტიპი უძველესი ფსიქიკური მოცემულობაა, ავტორისა და პერსონაჟის ბუნების განმსაზღვრელი ფაქტორი, როგორც გენეტიკური კოდი — რეალური და წარმოსახული, ცნობიერი და არაცნობიერი.

არქეტიპი არის „არქაული გადმონაშთი“, „პირველყოფილი სახე“, ინსტინქტების სიმბოლური გამოვლენა (იუნგი 1991:97-128; იუნგი 1995: 52-61). დიონისე თუ აპოლონი, ოდიპოსი თუ მოსე არის ამ ინსტინქტების ანთროპონიმიზება, სიმბოლურ-მეტაფორული სახელდება.

ინვარიანტიც უცვლელი სიდიდეა, ოღონდ არა უსათუოდ ფსიქიკური. იგი არის მხატვრულ სპეციფიკად ფორმირებული ინდივიდუალური ნიშნები, ტექსტებში რომ პერიოდულად მეორდება და ახალ-ახალ ვარიაციებად შლის სტრუქტურას (მდრ. — მითოლოგიების მითემა, ფონოლოგიების ფონემა).

თუ თემა ან იდეა ზოგადია და სპეციფიკურ სახეს იღებს X ავტორთან, ინვარიანტი ინდივიდუალური ბუნების — ცნობიერ-არაცნობიერის პირველადი ხატია, რომელიც ისევე მუდმივია და უცვლელი, როგორც თითის ანაბეჭდი ან სისხლის ჯგუფი.

იგი თვალისათვის უხილავი, ფარულად არსებული და მოქმედი, ბედისწერის მსგავსი ნიშანია, რომელსაც სჭირდება პოვნა და გამოვლენა.

ინვარიანტი გვიჩვენებს, თუ როგორია ავტორის ცნობიერებაში სიუჟეტთა ან პერსონაჟთა, მხატვრულ სახეთა ან იდეათა პირველადი ბირთვი და რა სახით განიშლება ტექსტსა და ტექსტთა სიმრავლეში:

ინვარიანტი → სტრუქტურული მოდელი → სტრუქტურა (ვარიანტი).

ამიტომ X სახელი ან ტერმინი ზოგჯერ შეიძლება განვიხილოთ როგორც არქეტიპი, ისე ინვარიანტი: არქეტიპი, როგორც ფსიქოლოგიურ-ქარაქტეროლოგიური ცნება, ინვარიანტი — პოეტიკურ-ესთეტიკური. ორივე მათგანი კი ავსებს და ამკვეთრებს ჩვენს წარმოდგენას ტექსტებზე, პერსონაჟებზე, ტექსტებზე გარდასახულ ავტორის მხატვრულ აზროვნებაზე (მაგ., მამის კულტი და თვითმკვლელობა ლ. ქიაჩელთან, დედის კულტი და მამა-შვილის კონფლიქტი, ზეკაცის მოდელი კ. გამსახურდიასთან, ზეკაცის მოდელი გრ. რობაქიძესთან, ომი და გმირი ჰომეროსთან, ალ. ყაზბეგთან, ვაჟა-ფშაველასთან, კ. გამსახურდიასთან, დალუპვის წინათგრძნობა გალაკტიონთან და ტიცციანთან, ტრაგედიების რესტავრაცია მ. ჯავახიშვილთან, ტრაგიკული ბავშვობის რესტავრაცია ნ. დუმბაძესთან, გმირის ძიება შ. ნიშნიანიძესთან, ზეცა და სიკვდილი ტ. გრანელთან, სნეულება და მისი მოდიფიკაციები თ. მანთან, კ. გამსახურდიასთან, დ. შენგელაიასთან).

ანალოგიურ საკითხებს ყოველთვის იკვლევდნენ (მაგ., თემა, იდეა, მოტივი), მაგრამ აუცილებელია ძირეული ერთეულების — ინვარიანტული მახასიათებლების გამოყოფასთან ერთად მათ შორის არსებული კავშირების დადგენა, რაც არის ბიოლოგიურისა და ფსიქიკურის, ინსტინქტებისა და არქეტიპების, ენისა და წარმოსახვის ტექსტუალური სინთეზის გადატანა ცნებათა ენაზე, რათა ჰორიზონტალური კვლევა შეცვალოს სიღრმისეულმა წვდომამ.

ყოველი ტექსტი ავტორის განსაზღვრული დროის აზროვნების ფიქსირებაა, რაც მუდმივად იცვლება, მაგრამ რჩება ინდივიდუალური ნიშნები ცნობიერებაში, რომელთაც აღვადგენთ და გამოვყოფთ ტექსტებისა და მსგავსი ეპიზოდების ერთმანეთზე წაფენით (სიგუა 2005).

ამ ხერხით ვპოულობთ როგორც ინვარიანტს, ისე არქეტიპს (მაგ., მარადქალურის მოდელი და კლეოპატრას ხატი ალ. ბლოკთან, ყივჩაღი და ვეფხვი გ. ლეონიძესთან), ავტორის თუ პერსონაჟთა ცნობიერების რუკას. ამ ხერხით შევძლებთ ავტორის მხატვრული აზროვნების ამოხსნას, ცნობიერების საყრდენ პირველად ერთეულთა ვარიაციების წარმოდგენას, რაც დროის კონტექსტში ვლინდება როგორც ახალ-ახალი სტრუქტურა, რადგან ლიტერატურა არის ვნებების, ინსტინქტების, იმპულსების, სწრაფვების აღძვრის, მონესრიგებისა და სიტყვად მართვის უნარი, ესთეტიკურ-პოეტიკური სისტემით სტრუქტურირება და ინტელექტუალიზება, ბიოლოგიურის ჰუმანიზება.

ასე მივდივართ ინვარიანტიდან ინვარიანტული სისტემისაკენ, ავტორის შემოქმედების სტრუქტურიდან ლიტერატურული პროცესის სტრუქტურისაკენ, რითაც აიგება მხატვრული აზროვნების ისტორიის მოდელი.

ლიტერატურის ისტორია კი, როგორც ითქვა, ემყარება ტექსტისა და შემოქმედების კვლევის შედეგებს, ამ შედეგთა დაკავშირებას, რითაც ყალიბდება მთლიანი სისტემა, რაც არ იქნება ფილოლოგიურ გამოკვლევათა ქრონოლოგიური კრებული, სადაც თანმიმდევრულად გადმოიცემა სქემატური ბიოგრაფია, ტექსტების შინაარსი, ავტორის იდეური პოზიცია და შეხედულება ლიტერატურის დანიშნულებაზე.

## 2. ესეიზმი კრიტიკულ ტექსტში

სტრუქტურულ-გენეტიკური მეთოდი აღმოჩნდება თეორიული მანიფესტი თუ კონკრეტული კვლევის ფაზს არ გაიშალა ესეიზმის საფუძველზე: სხვაგვარად ეს იგივე იქნება, შევისწავლოთ ნიადაგი და ვარდის ფესვები, მაგრამ ვარდის სურნელი და ფერი არ გვავინტერესებდეს.

ესეიზმი, გარდა იმისა, რომ აზროვნების თავისუფალი და ინტეგრირებადი მოდელია, გულისხმობს ესთეტიზმსაც, მწერლურ ალღოს, სიტყვის გრძნობას, აზრისა და ემოციის სინთეზს:

გ. ქიქოძე: „თუ გრიგოლ ორბელიანი დიდ ბავშვად დარჩა სიკვდილამდე, მისი დისწული ნიკოლოზ ბარათაშვილი ნაოჭებიანი შუბლით დაიბადა“ (ქიქოძე 1958: 102).

კ. გამსახურდია: „ვეროპის მოთენთილ, დეკადენტურ, ძველი კულტურით დატვირთულ პოეზიასთან შედარებით, უიტმანის სიმღერა ამერიკის ვრცელ პამპასებიდან მოვარდნილი ველურის ძახილია“ (გამსახურდია 1963: 415).

ამ თვალსაზრისით საუკუნეთა მანძილზე სანიმუშოდ რჩებიან პლატონი და ნიცუე, მწერალთაგან — თომას მანი, ელიოტი და პოლ ვალერი.



უნდა გვახსოვდეს, რომ ლიტერატურის მეცნიერებას მძლავრ იმპულსს, ახალ იდეებსა და მეთოდებს აწვდიდნენ არა პროფესიონალი ლიტერატორები, არამედ – ფილოსოფოსები, ფსიქოლოგები, პოლიტიკოსები და მწერლები.

მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ვერც ერთი სტილი, მეთოდი ან მიმართულება ვერ იქნება წარმატების გარანტი;

ვერც ერუდიცია და პროფესიონალიზმი;

ვერც კულტურა და გემოვნება.

ყველაფერს წყვეტს ტალანტი — შექმნის უნარი. მეთოდი, ისევე, როგორც სხვა დანარჩენი, მხოლოდ ხელს უწყობს ნიჭის გამოვლენასა და განვითარებას, როცა შეესაბამება პროფესიის ფსიქიკას, ტემპერამენტს, ცნობიერებას.

იგივე ითქმის სტრუქტურულ-გენეტიკურ მეთოდსა (რომელსაც ზოგი განსხვავებული მნიშვნელობით იყენებს, მაგ., გოლდმანი 1987: 335-348) და ესსეიზმზე, მათ მიმდევრებსა და უარმყოფელებზე.

ამჯერად გვინტერესებს არა ესსეს ისტორია ან ჟანრი, არამედ – ესსეიზმი, როგორც ერთ-ერთი სააზროვნო ნაკადი, როგორც მრავალი სემანტიკური პლასტის ასოციაციური აღმომჩენი და გამაერთიანებელი, როცა იგი სტილიდან მეთოდში გადადის.

## ა) ესსე და ესსეიზმი

ესსე და ესსეიზმი სხვადასხვა ცნებებია, ისევე როგორც ჭავლის ციმციმი და ზღვის გუგუნე (შდრ. — აკ. განერელიას „ლერნამი და გობელენი“ და მ. კვესელავას „ფაუსტური პარადიგმები“, პ. ვალერის „სულის კრიზისი“ და თ. მანის „ნიცმეს ფილოსოფია ჩვენი გამოცდილების შუქზე“).

ესსე არის ჟანრი, ხოლო ესსეიზმი – აღქმისა და აზროვნების ფორმა, როგორც პოეზია, სემიოტიკა თუ პუბლიცისტიკა.

ზოგჯერ ეს ორი ცნება ერთმანეთს ემთხვევა, განსაკუთრებით მაშინ, როცა ავტორი არის მწერალი (მაგ., ვ. გამსახურდიას „ახალი ევროპა“, ვ. ჯავახაძის „უცნობი“).

მონტენიდან დღევანდელობამდე ესსეს ორი საწყისი აქვს — მხატვრული და მეცნიერული, სახეობრივი და ცნებითი, ინტუიციური და რაციონალური. იგი არის შთაბეჭდილებათა ფიქსირება და ნოველისებური გადმოცემა. ესსეისტი წამოსწევს თავის „მეს“, მსჯელობს ანალოგიებითა და პარალელებით, რომლებიც ტრიალებენ საგნის გარშემო; მეტაფორებითა და შედარებებით, რომელთა მეშვეობით გადაანალიზებს თავის დაკვირვებებსა და სხვათა მიერ მოპოვებულ ინფორმაციას.

ამდენად არ აინტერესებს ლინგვისტური თუ ფილოლოგიური სიზუსტე, მთელის დეტალურად დაშლა, დეტალების ლოგიკური რეკონსტრუქცია.

ლინგვისტის ან ფიზიკოსის ნაშრომში მთავარია დასკვნები, ესსეისტურ ტექსტში – დასკვნებისაკენ მიმავალი პროცესი.

თუ ავტორს არ გააჩნია მხატვრული აღქმისა და თხზვის, ესთეტიური მეტყველების უნარი – ესსეისტი ვერ იქნება, რადგან ესსეისტის მიზანია არსის ემოციური წვდომა, რისთვისაც არ კმარა ლოგიკური სისტემა.

ესსეისტი არ გვიმტკიცებს, არამედ – გვარწმუნებს, ზემოქმედებს ფსიქიკის არაცნობიერ სფეროზე და ასეთი სუბესტიური ხერხით იმორჩილებს მკითხველის გულსყურს, რაც იწყება მეტაფორული სათაურიდანვე (შდრ. — გ. ბუაჩიძის „ბოდლერის ცივი მზე“, პ. გიროს „მალარმეს ლაჟვარდი“, რ. ბარტის „აინშტაინის ტვინი“, მ. კვესელავას „სიხარულის დანაშული“, „შუალამის სიცხადე“ და ა. შ.).

ესსეისტი ახდენს ბალანსირებას ტერმინებსა და სახეებს შორის.

თუ თანაფარდობა დაირღვა, მაშინ საგრძნობი იქნება, რომ ტერმინოლოგიურმა სტილმა ლიტერატურას, ტექსტს დაგვაცილა, აბსტრაქტულ სფეროში გადაგვიყვანა. თუ სახეობრივი მეტყველება გაბატონდა, ეს ნიშნავს პოეზიის თუ ბელეტრისტიკის პერიფრაზს (მაგ., თ. ჭილაძის „ვარდის ფურცლობის ნიშანი“).

ამიტომ არის აუცილებელი ესთეტიზმი, ესთეტიური სულის გამოვლენა და დაცვა. ესთეტიზმი კი არტისტული ინტელექტუალიზმია, მასალის მუსიკალური, ხედვითი და ჭვრეტითი აღქმა და გადაანალიზება, აზრის ასოციაციური ძიება და გადმოცემა, რომელთა მეშვეობით ხორციელდება სუბესტიკა.

ტექსტის საწყისი ხომ არაცნობიერის სიღრმიდან მოდის, რომლის ბოლომდე შეცნობა შეუძლებელია. შესაძლებელია მხოლოდ მიახლოება და მიახლოებითი ფანტაზირება (შდრ. — მღვიმის სიმბოლიკა პლატონთან).

ჩვეულებრივ, ესსეს წერენ მოდერნისტები და ავანგარდისტები.

მას მუდამ ჰყავს მკითხველი, ხოლო მეცნიერის ლოგიკური გამოკვლევა, რომელიც ესწრაფვის ახალი აზრის დამკვიდრებას, მალე ძველდება და დავინწყებას ეძლევა, იქცევა იმ ნიადაგად, რომელიც აღმოაცენებს ახალ ჰორტენზიებს.

ინფორმაციის სიჭარბე, მსჯელობის სირთულე, ტერმინოლოგიური სტილი და სქოლიოებით ოპერირება ზემოქმედებს მხოლოდ გონებაზე, ცნობიერის სიღრმეში არ ჩადის, ვერ რეაგირებს არაცნობიერის სფეროზე (განსხვავებით ესთეტიური და არტისტიკული სიტყვისაგან), ვერ აღძრავს, ვერ ავითარებს ფარულ იმპულსებს, მიმქრალ შემოქმედებით უნარს.

ასე იზღუდება მისი გავრცელებისა და გავლენის არეალი.

რეალისტები არჩევენ პუბლიცისტიკას, რადგან მათ უფრო საზოგადოებრივ-ყოფითი და სოციალურ-პოლიტიკური პრობლემები ალელვებთ (მაგ., ი. ჭავჭავაძე, მ. ჯავახიშვილი, კრიტიკოსთაგან — აკ. ბაქრაძე).

ესსეისტური აზროვნება, ისევე როგორც ესე, მოიცავს ცნობიერების მრავალ სფეროს — ფილოსოფიას, ფსიქოლოგიას, ისტორიას, მითოლოგიას, პოლიტიკას, ეკონომიკას, ლიტერატურას. იგი არის არადიფერენცირებული, ინტეგრალური ხედვა და ამდენად ზოგს მითის თხზვის გაგრძელებად მიაჩნია (ეპშტეინი 1987: 129-136).

ამ თვალსაზრისით გამოიყოფა იმპრესიონისტული ესსეიზმი (ქართულ სინამდვილეში — გ. ქიქოძე, კ. გამსახურდია, ტ. ტაბიძე, ვ. გაფრინდაშვილი, ა. განერელია, თ. ჭილაძე, გ. ასათიანი, ტ. ჭანტურია, ო. პაჭკორია, რ. მიშველაძე...) და ანალიტიკური ესსეიზმი (ქართულ სინამდვილეში — გრ. რობაქიძე, კ. კაპანელი, მ. კვესელავა, თ. ჩხენკელი, გ. ბუაჩიძე, გ. გაჩეჩილაძე, ვ. ჯავახაძე, რ. ჩხეიძე...).

ესსეიზმი ეყრდნობა კონკრეტული ცოდნის სფეროს (მაგ., მხატვრობა, ლიტერატურა, ეგზისტენციალიზმი, ფსიქონალიზი), რომელშიც ახდენს სხვადასხვა მასალის ინტეგრირებას, პოულობს მათ შორის კავშირებს, ადრე რომ ვერ წარმოგვედგინა.

ავტორი ზემოდან დამზერს ფაქტებს და ასე პოულობს ფესვებს.

ანალიზისა და დეტალიზების პროცესს დროდადრო ენაცვლება სინთეზირება, საგნისა და მოვლენის მთლიანი აღქმა, რაც შემეცნების ახალ საფეხურზე გადასვლაა. მას კი ისევე ანალიზი და დეტალიზება მოჰყვება.

ყოველი დიდი მოაზროვნე, პირველ ყოვლისა, დიდია სინთეზური ხედვის უნარით. იგი აერთიანებს სხვადასხვა მიმართულებით ნასული კვლევის შედეგებს. მათ ცალ-ცალკე ყურადღება არც ექცევა, მაგრამ ახალი კონფიგურაცია უჩვეულო სახეს იღებს და უჩვეულო ხდება თავად სინთეტიკოსიც (მაგ., ფრ. ნიცშე, ზ. ფროიდი, ა. ბერგსონი, ო. შპენგლერი, ჟ. პ. სარტრი).

იმპრესიონისტულ ესსეში, რომლის პირველი ქართული ნიმუშები ეკუთვნის გ. ქიქოძეს, ინფორმაციის კასკადი გადმოიცემა შთაბეჭდილებათა ესთეტიური გაფორმებით: არსის არტეზიული წვდომა არ არის მიზანი (შდრ. — პ. ვალერი).

საპირისპიროა ტექსტის სტრუქტურულ-გენეტიკური ნაკითხვა, რომელიც იერთებს ფსიქონალიზს (მაგ., გ. ბაშლიარი), მაგრამ ხანაც უარყოფს, ცვლის ანთროპოსოფიით (მაგ., ზ. გამსახურდიას „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება“).

ზოგჯერ ანალიტიკურ ესსეიზმსა და ინტელექტუალურ პროზას შორის ზღვარი იშლება. მაგ., თ. მანის რომანებისა და მოთხრობების მთელი რიგი პასაჟები ესსეისტურია („ჯადოსნური მთა“, „იოსები და ძმანი მისნი“, „ლოტე ვაიმარში“, „დოქტორი ფაუსტუსი“, „ყალთაბანდ ფელიქს კრულის აღსარება“), რასაც თავად ავტორიც შენიშნავდა.

თ. მანი საკუთრივ ესსეშიც თითქოს პროზის ტექსტს აგრძელებდა, ოღონდ სიუჟეტური ქარგისა და მოქმედების გარეშე. აქაც წარმმართველია აზრის დინამიკა, ინტელექტუალური დრამატიზმი, ჩვეულებრივი ფაქტის უჩვეულო ასპექტში წარმოდგენა.

ესსეისტურ აზროვნებას ეფუძნება ა. შოპენჰაუერისა და ფრ. ნიცშეს ფილოსოფია, ზ. ფროიდის კომპლექსებისა და კ. გ. იუნგის არქეტიპების თეორიები, ა. ბერგსონის ინტუიტივიზმი და ო. შპენგლერის მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგია.

იგივე ითქმის ჟ. პ. სარტრზე, ა. კამიუზე, თ. ს. ელიოტზე, ჰ. მარკუზეზე, XX საუკუნის არაერთ მწერალსა და ლიტერატორზე. მაგრამ მას უარყოფენ ლინგვისტიკაზე ორიენტირებული სტრუქტურალისტები, რომელთაც გააფეტიშეს ახალი ტერმინოლოგიური სტილი და ასე შეეცადნენ ირრაციონალურის რაციონალიზებას (მაგ., რ. იაკობსონი, რ. ბარტი, „ტელ კელის“ ჯგუფის წევრები — მ. ფუკო, ჟ. დერიდა, ი. კრისტევა, ჟ. ლაკანი).

დროთა მანძილზე იცვლება ესსეისტური აზროვნებაც და ესსეც, ისევე როგორც ლიტერატურა, ლიტერატურის ყოველი ჟანრი. მაგრამ არის ერთი უცვლელი ტენდენცია: ესსე და ესსეისტური აზროვნება ხდება უფრო ზუსტი და რაციონალური.

ამიტომ სტრუქტურულ-გენეტიკური კვლევა თუ აზრობრივ სიმტკიცესა და სისრულეს ანიჭებს ესსეისტურ სტილს, თავისი მხრივ — ესსეისტური სტილი ხელს უწყობს ამ მეთოდით კვლევის გაშლას.

## ბ) ლინგვისტური ანექსია

ესსეიზმის საპირისპიროდ ლიტერატურისმცოდნეობაში კარგა ხანია შევიდა ზუსტი მეთოდები, რომელთა სათავეა სტრუქტურული ლინგვისტიკა, ხოლო სტრუქტურულ

ლინგვისტიკასა და ხელოვნების მათემატიკურ მოდელირებას მძლავრი იმპულსი მისცა ნ. ვინერის „კიბერნეტიკამ“ (1948) და კ. შენონის ინფორმაციის თეორიამ.

განადამიანების პათოლი უხმიანებოდა ფუტურისტების ოცნებას (მაგ., ს. მარკუსის „მათემატიკური პოეტიკა“, ი. გუტჩინის „შემოქმედების კიბერნეტიკული მოდელები“).

როცა ვიყენებთ სტრუქტურულ-ტექსტურულ თუ სტრუქტურულ-სემიოტიკური კვლევის მეთოდს, მაგრამ გამოვრიცხავთ ფსიქოანალიზსა და ესსეიზმს, მაშინ ლინგვისტური ტერმინებით ვცდილობთ აბსტრაქტულ ნიშანთა სისტემის დადგენას, რომელსაც კავშირი არა აქვს მხატვრულ აზროვნებასთან, ესთეტიკასთან, სულიერ ღირებულებებთან.

ტექსტის არაცნობიერის კვლევას ენაცვლება ენის არაცნობიერის კვლევა, იკარგება ადამიანი, შემოქმედების ინდივიდუალობა.

ენა, როგორც ნიშანთა სისტემა და ენა, როგორც ესთეტიკურ-პოეტიკური სისტემა, სხვადასხვა კატეგორიებია და ერთი მეორით ვერ აიხსნება (შდრ., რ. იაკობსონი: „პოეტიკა შეიძლება განვიხილოთ როგორც ლინგვისტიკის შემადგენელი ნაწილი“ — იაკობსონი 1975: 194).

საფუძველი მათ ერთი აქვთ, მაგრამ ენის ორგანიზების არსი ცვლის მასალასა და წარმოდგენებს. ერთგან მთავარია კომუნიკაცია, მეორეგან კომუნიკაცია იქცევა ექსპრესიად, რაციონალურში აღდგება ბიოლოგიური ძალები, სისხლი, სექსი და მიწა ანუ ადამიანი და გარემო.

ამიტომ არის ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული გრამატიკა და პოეტიკა, სინტაქსი და ტროპი, კომუნიკაცია და ექსპრესია.

ლიტერატურისმცოდნეობის ლინგვისტური ანექსია ქმნის რაციონალური კვლევის მხოლოდ ილუზიას, ტექსტს ცვლის მეტატექსტი, მხატვრულ რეალობას — გამოგონილი პრობლემატიკა, პიროვნებას — ენა, ლიტერატურულ ფიგურებს — ლინგვისტური კავშირები, რაც საბოლოოდ აზროვნებას აქცევს სქოლასტიკად, სულისა და გონისათვის უსარგებლო მსჯელობად (შდრ. — რ. ბარტის აზრით, ლიტერატურულ-სემიოტიკური კვლევის მიზანია მეტყველების ტექსტუალური ორგანიზება, დისკურსები და არა ნაწარმოების ტიპები).

ქრება ესთეტიკური განცდა და ესთეტიკური კრიტიერიუმი: ასეთი მეთოდით შედეგისა და ხალტურის კვლევა ერთნაირ შედეგს იძლევა. თავად მკვლევარი კი მონყვეტილია ლიტერატურის პროცესს და მოკლებულია მხატვრული აღქმისა და გააზრების სურვილს (შდრ. ი. კრისტევა: „სემიოტიკისათვის ლიტერატურა, როგორც ესთეტიკური ობიექტი, არ არსებობს“ — ხოვანსკაია 1980: 106).

ასეთი კვლევის მეთოდი არის ავანგარდიზმის პარალელი მეცნიერებაში, რომელიც უარყოფს რომანტიზმსა და ესთეტიზმს. მაგრამ ლიტერატორს სოსიურზე მეტად სჭირდება ჰუმბოლდტი, რომელსაც ენა ხალხის სულიერ ენერგიად მიაჩნდა (ჰუმბოლდტი 1977: 349).

მეორე უკიდურესობაა, როცა მხატვრული აზროვნების კვლევას ვცვლით მსოფლმხედველობის ძიებით, აზრის დომინანტობითა და გრძნობის იგნორირებით, რაც დღესაც განსაკუთრებით პოპულარულია რუსთველოლოგიაში. ხოლო ადრე მთელი საბჭოთა ლიტერატურისმცოდნეობისათვის პრიორიტეტული მიმართულება იყო.

მსოფლმხედველობის გამო ლექსს ან რომანს არავინ კითხულობს.

ლიტერატურაში მთავარია ის, რაც იტაცებს ინტელექტუალი ესთეტიკის გულისყურს, რაც ქმნის ტექსტის ღირებულებას, სულიერ განცდათა სამყაროს, სილამაზესა და მშვენიერებას, რომელთა სიმბოლური გამოტანა და მონესრიგებაა პერსონაჟი თუ სიუჟეტი, რიტმი თუ მეტაფორა, თხრობა თუ ხატვა.

სულიერ განცდათა სამყარო, რომლის ქვეფენაა ბიოლოგიური ინსტინქტები და იმპულსები და რომლებიც ათასწლეულთა კულტურული გამოცდილებით არქეტიპებად და ინვარიანტებად შთაიბეჭდნენ ჩვენს ფსიქიკასა და ცნობიერებაში, შთაგონებითა და ფანტაზირებით, სპეციფიკური სისტემით ახალი დროის სტრუქტურულ სახედ წარმოდგება.

#### დამონებანი:

**ბარტი 1989:** Барт Р. *Избранные работы (Семиотика. Поэтика)*. М.: 1989.

**გამსახურდია 1963:** გამსახურდია კ. *რვატომეული*. ტ. VI, თბ.: 1963.

**გეი 1974:** Гей Н. *Знак и образ*. კრებულში: Контекст – 1973. М.: 1974.

**გოლდმანი 1987:** Гольдман Л. *Структурно-генетический метод в истории литературы*. კრებულში: Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX в.в. Трактаты, статьи, эссе. М.: 1987.

**ჰუმბოლდტი 1985:** Гумбольдт В. *Язык и философия культуры*. М.: 1985.

**ეპშტეინი 1987:** Эпштейн М. *Законы свободного жанра (Эссеистика и эссеизм в культуре нового времени)*. Вопросы литературы, 7, 1987.

**ვეიმანი 1975:** Вейман Р. *История литературы и мифология*, М.: 1975.

**იაკობსონი 1975:** Якобсон Р. *Лингвистика и поэтика*, კრებულში: Структурализм: „За“ и „Против“. М.: 1975.

**იუნგი 1991:** Юнг К. Г. *Архетип и символ*. М.: 1991.

**იუნგი 1995:** იუნგი კ. გ. *ახალი ზური ფსიქოლოგიის საფუძვლები*. სიზმრები. თბ.: 1995.

- ლიტერატურის თეორია** 2006: *XX საუკუნის ძირითადი მეთოდოლოგიური კონცეფციები და მიმდინარეობები*. თბ.: 2006.
- რჟევსკაია 1977**: Ржевская Н. *О семиотических исследованиях в современном французском литературоведении*. წიგნში: Семиотика и художественное творчество. М.: 1977.
- სიგუა 2001**: სიგუა ს. *მარტვილი და ალამდარი*. II, *კონსტანტინე გამსახურდიას პროზის სტრუქტურა*. თბ.: 2001.
- სიგუა 2005**: ორფეოსი. *შემოქმედი და სულის არქაიკა*. თბ.: 2005.
- სიგუა 2005**: სიგუა ს. *ტექსტის სტრუქტურა და მითი*. გაზ. „მწერლის გაზეთი“, 16-31 მარტი, 2005. **მისივე**: *არქეტიპები და ინვარიანტული სისტემა*. გაზ. „მწერლის გაზეთი“, 1-15 აპრილი.
- ფროიდი 1999**: Фрейд З. *Я и Оно*. М.-Харьков: 1999.
- ქიქოძე 1958**: ქიქოძე გ. *ეტიუდები და პორტრეტები*. თბ.: 1958.
- ხოვანსკაია 1980**: Хованская З. *Анализ литературного произведения в современной французской филологии*. М.: 1980.
- Современное... 1969**: *Современное литературоведение США*. М.: 1969.
- Бессазнательное... 1978**: *Бессазнательное. Природа, функции, методы исследования*. II, Сон. Клиника. Творчество, Тб.: 1978.

Soso Sigua

### Text : Invariant and Structure

#### Summary

Literature Studies use numerous methods of text and literary work research.

It is most efficient when three of them are combined:

1. Psychoanalysis, which transfers into Mythology, Anthropology and Genetics;
2. Structuralism, which expresses analytical models, archetypes and invariants.
3. Essays, which maintain the aesthetical conception of the text, scholar stays with the text and reader.

We may call this integrity integral criticism, which demonstrates problems of the Georgian literature , structure, authors and personages in a new way.

Usage of psychoanalysis does not intend copying thinking of Z.Preuid, K.G. Yung, A. Adler or E.Phrom, but comparison of this method to the process and art of literature.

By highlighting the archetypes, invariants and structural models we research not only structure and genesis of the text, but specifics of authors thinking both conscious and unconscious layers.

On the basis of essays information is divided so that research stays in the field of literature and does not transform into periphrasis or becomes surrogate of another discipline.

Structural-textual and structural-semiotic research, when psychoanalysis, essays and aesthetics are excluded, goes beyond the text into rooms of abstractism where the quality border is deleted.

ნონა კუპრეიშვილი

### პოეტიკა როგორც სოცრეალისტური რიტორიკის ალტერნატივა

სტალინური ეპოქის რიტორიკა, რომლითაც თავის დროზე საბჭოთა მმართველობითი ინსტიტუციები გაფორმდა, ოფიციალური მიერ სრული და საბოლოო გამარჯვების გარანტიად აღიქმებოდა. განიხილავდნენ რა ენას კოლექტიური იდენტობის უმნიშვნელოვანეს მახასიათებლად, „ყველასთვის გასაგებ ნიშანთა და სიმბოლოთა სისტემადა“, მის მიმართ განსაკუთრებული კონტროლის პოლიტიკას ახორციელებდნენ. ახალი საბჭოთა ნაციონალური იდენტობისთვის აუცილებელი იყო იმგვარი ნარატულობა, ტექსტის იმგვარი სიტყვიერი ორგანიზაცია, რომელიც მკითხველს კოლექტივის აქტიურ, დეპერსონალიზირებულ წევრად აქცევდა. სოცოლინგვისტურ ფენომენად ქცეული ენა საბჭოეთის პოლიტიკურსა და ლინგვისტურ ლანდშაფტში იმთავითვე არა გეოგრაფიულად, არამედ კონცეპტუალურად ჩანერგილი, გარკვეული დროის მანძილზე „იდუური მითისქმნადობის ფორმად“ განიხილებოდა. თუმცა მას შემდეგ, რაც დესტალინიზაციისა და მასთან ერთად სოციალიზმის იდეის დისკრედიტაციის

პროცესი დაიწყო (1953 წლიდან, განსაკუთრებით კი XX ყრილობის შემდეგ) ენაზე ზენოლა და მასთან ერთად, სოცრეალისტური რიტორიკის ქმედითუნარიანობისათვის ბრძოლის ტაქტიკის სრულყოფა კვლავ აქტუალური ხდება. „ტოტალიტარიზმის ენა“ თავის პოზიციას არც ინერციის ანუ ე. წ. „დათბობა-გარდაქმნის“ წლებში თმობს. 50-იანი წლების მეორე ნახევრიდან იწყება ფარული თუ აშკარა, ორივე შემთხვევაში კი უკომპრომისო ენობრივი ბრძოლა, რომელიც, ერთი მხრივ, საბჭოთა საზოგადოების დიქტომიურობას წარმოაჩენს, მეორე მხრივ კი, ხელოვნებისა და სიცოცხლის (რეალობის) ურთიერმიმართების საერთო მახასიათებლის უქონლობითაა გამოწვეული, ანუ იქმნება ორი სხვადასხვა განზომილებანი დისკურსის, განსხვავებული ლექსიკის თანაარსებობის მოტივაცია, რაც ოფიციალური ლინგვისტური ზენოლის დასასრულის დასაწყისს მოასწავებს. საბჭოთა იმპერიისათვის კი საბედისწერო სწორედ ენის სფეროში განცდილი მარცხი აღმოჩნდა.

დესტალინიზაციის პირველივე ეტაპზე, XX ყრილობისა და პიროვნების კულტთან დაკავშირებული რყევების შედეგად, განსაკუთრებით კი 1956 წლის სისხლიანი მარტის შემდეგ, საზოგადოებრივი ცნობიერების უკიდურესმა გაორებამ შესაძლებელი გახადა რიტორიკის შემდგომი ბიუროკრატიზაციის პროცესისათვის ერთგვარად მართვადი ხასიათის მინიჭება. ის, რაც ინერტობა ჟურნალ-გაზეთებში, გაისმოდა გამუდმებით ჩართული რადიომიმღებებიდან თანდათან არაადეკვატურ, გაუგებარ, ხშირად აბსურდულ დისკურსად, ამასთან, სოცრეალიზმის, როგორც ერთადერთ შემოქმედებით მეთოდზე დაფუძნებული რიტორიკის მიერ სივრცის უზურპირების სტრატეგიად აღიქმებოდა. „ცოცხალი ენა“ კი, რომელსაც ლოკალური პოზიცია ეკავა და რომლისკენაც მწერალთა და კრიტიკოსთა ახალი თაობა იხრებოდა, საკუთარი ლეგიტიმაციის მოლოდინში იყო.

თუმცა მოლოდინის ცნება პირობითი ხდება, როდესაც ეცნობი და აანალიზებ იმ მცდელობებს, რომლებიც ქართულ მხატვრულსა და კრიტიკულ რეფლექსიაში არა მარტო საყოველთაოდ ცნობილი ჟურნალ „ცისკრის“ მიერ (1957 წ.), არამედ მის მიღმა, არსებული კულტურული პოლიტიკის შესაცვლელად განხორციელდა. დღეს 50-60-იანი წლების მიჯნაზე შექმნილი ვითარება შესაძლოა დავახასიათოთ, როგორც ზოგადად ხელოვნების სხვადასხვა სფეროდან სოციოლოგიზმის განდევნის პროცესი, უფრო სწორად ამ პროცესის შემადგენელი ნაწილი. მამინ კი იგი უმეტესად პოლიტიკური და მხატვრულ-ესთეტიკური, კრიტიკული დისკურსის ურთიერთგამიჯვნის ტენდენციად იქნა აღქმული, რომელიც, თავის მხრივ, შეუქცევადი სწორედ თვისებრივი სიახლეების ძიებამ გახადა.

50-60-იანი წლების მიჯნაზე აქტუალიზირდება სოცრეალიზმთან დაკავშირებული არჩევანის პრობლემა: „მიიღო იგი თუ არ მიიღო, ებრძოლო თუ დაიცვა, განავითარო თუ უარყო“. ეს საკმაოდ მაცდური არჩევანი გამოდგა, ვინაიდან მთელმა კულტურულმა თაობამ (ხრუშჩოვიდან გორბაჩოვამდე) სოცრეალიზმის ესთეტიკის ექსპლუატირება შესაძლებლად და, რაც მთავარია, ნაყოფიერად მიიჩნია. იმ გადასახედიდან არც ე. წ. ადამიანური სახის მქონე სოციალიზმ-კომუნიზმი ჩანდა უპერსპექტივო. ძლიერი სადამსჯელო-საცენზურო მანქანის ფუნქციონირების პირობებში შემოქმედთა მცირე ნაწილი მაინც წავიდა სოცრეალიზმის ესთეტიკის საფუძვლიან გადასინჯვაზე, თუმცა კონკრეტულად რა სახე უნდა მიეღო მოსალოდნელ დეკონსტრუირებას, ცხადია, ბოლომდე ცოტა ვინმემ თუ იცოდა. მთავარი ისაა, რომ მოხდა აშკარა პოზიციური გადაადგილება ლიტერატურისა – კრიტიკული რეალიზმისა და მოდერნიზმისაკენ (შესაძლოა, პოსტმოდერნიზმისაკენ, როგორც ეს ლ. ბრეგაძემ წარმოაჩინა (ბრეგაძე 2005), კრიტიკისა – იდეოლოგიის დანამატიდან უშუალოდ ლიტერატურისაკენ.

კულტურული სემიოტიკის თვალსაზრისით, სსრკ ნიშანთა სიმრავლით გამორჩეული ქვეყანაა, სადაც სწორედ დესტალინიზაციის პირველივე ეტაპზე მიუღებელი ხდება არა მარტო ყალბი ან არაპრაგმატული ფაქტები, მოქმედებები თუ საქმეები, არამედ ის ინდექსირებული ტექსტები ანუ უშინაარსო შაბლონური გამონათქვამებიც, რომლებიც რეფერენციასა და საგნობრივ ეკვივალენტს არიან მოკლებულნი (ლევ რუბინშტიინის აზრით, ერთ-ერთ ყრილობაზე ხრუშჩოვის მიერ გაკეთებული განცხადება კომუნიზმის აშენების შესახებ საზოგადოებამ განხორციელებულ რეალობად აღიქვა. არც არავინ ელოდა, რომ იგი რეალურად აშენდებოდა, არავინ არავის არ საყვედურობდა სიტყვისა და საქმის გამიჯვნას. რუსეთისათვის, როგორც კონცეპტუალური ხელოვნების ქვეყნისათვის, ეს სრულიად ბუნებრივი განცდა იყო) (რუბინშტიინი 1994). ამიტომ გამიჯვნა საბჭოურისა არასაბჭოურისაგან (50-70-იანი წლებში საზოგადოების ნევრთა ერთი ნაწილი საბჭოურობის ნიშნით ეცნობოდა ერთმანეთს. რ. თვარაძე იგონებს: „ახალგაზრდის შესახებ, რომელთანაც მეგობრობის სურვილი გაგვიჩნდებოდა, ვიკითხავდით: ანტია, ანტი?“) (თვარაძე 2005) კულტურული დეტერმინიზმის ფუნქციას იძენს და ახალი ტალღის შემოქმედთ არა მხოლოდ საბჭოური, არამედ კონკრეტულად სოცრეალისტური რიტორიკის შეძლებისდაგვარად იგნორაციისაკენ უბიძგებს.

როდესაც ვსაუბრობთ პოეტიკაზე, როგორც სოცრეალისტური რიტორიკის ალტერნატივაზე, მხედველობაში გვაქვს არა მხოლოდ ან არა იმდენად ნორმატიული პოეტიკა, არამედ ზოგადად პოეტური აზროვნება, მხატვრული და ემოციური შემოქმედების ცხადივი კანონები, რომლებიც ლიტერატურას არალიტერატურისაგან შეუცდომლად განასხვავებს.

სიმონ ჩიქოვანის რედაქტორობის წლებში (1955-60 წლები) ჟურნალ „მნათობის“ გარშემო შექმნილი ატმოსფეროს გურამ ასათიანისეული ან სარგის ცაიშვილისეული დახასიათება (აქ საუბარი იყო „ხელოვნების შინაგან არსზე“..., მიუღებელი იყო „ყოველგვარი ზერელე სტერეოტიპული წყალწყალა ფრაზები“, „სიმონ ჩიქოვანი ახალგაზრდობას ასწავლიდა ლიტერატურული აზროვნების მაღალ კულტურას“, ფასდებოდა „აზრის არა მარტო სიღრმე, არამედ სიმახვილეც“, „მთელ თაობაზე იგრძნობოდა მისეული აზროვნების წესის გავლენა“ და ა. შ.) ცხადყოფს თავსმოხვეული და დისკრედიტირებული ლიტერატურული პოლიტიკიდან კომპრენსატორულზე გადასვლის ტენდენციას, რასაც როგორც კულტურული ტრადიციის წყვეტის რეანიმირება, ისე XX ს. I ნახევრის ევროპული ხელოვნების რეფორმაციის შედეგთა ინკორპორირება უნდა მოეხდინა. ნოდარ ჩხეიძე, ფილიპე ბერიძე, გურამ კანკავა, გურამ ასათიანი, გიორგი მარგველაშვილი, რევაზ თვარაძე, გიორგი გაჩეჩილაძე, ირაკლი კენჭოშვილი (მოგვიანებით მათ სხვა სახელებიც შეემატება) კრიტიკოსთა ის ახალი ტალღაა, რომელსაც არ სურს თვალის დახუჭვა არც კრიტიკის დიქტატზე და არც ამ დიქტატის ლიტერატურაზე ზემოქმედების ხარისხზე. იგი არც ესთეტიკური განცდების დამალვას ესწრაფვის. ლიტერატურული ნაწარმოების ანალიზის არსებულ სისტემაში ცვლილების შეტანა კრიტიკოსთა ინტერესების გეზთა შეცვლას ისახავს მიზნად. ფრთხილი მსჯელობები ლიტერატურული სახისა და იდეის, შინაარსისა და ფორმის, რითმისა და რიტმის, ტენდენციისა და ტენდენციურობისა და ა. შ. გარშემო ლიტერატურის პარტიულობის ლენინური პრინციპისა და სოციალისტური რეალიზმის ლიტერატურის დაძლევის ნიშნით იმართება. ფაქტიურად, ყოველივე ეს იმ ენობრივ წარსულში დაბრუნების ნინაპირობაა, რომელშიც სოცრეალიზმამდელი რიტორიკული სისტემები არსებობდნენ და სადაც მხატვრული ოსტატობა მწერლობის არსებობის ხელშეუხებელი ნორმა იყო.

პარტიულ-ლიტერატურულ ბოსებს, როგორც ცნობილია, პანიკურად ეშინოდათ მხატვრული ფასეულობების დამკვიდრებული ნორმების გადაფასებისა. ამიტომაც რკინის ფარდის გახსნისთანავე, დესტალინიზაციის პირველივე ეტაპზე მხატვრული ოსტატობისაკენ მოწოდების აქტუალიზება მოახდინეს, რაც სოცრეალიზმის ესთეტიკასთან შემოქმედთა ყველა თაობის შეგუების მორიგი მცდელობა იყო. თუმცა ე. წ. „ცისკრამდელ“ პერიოდში ამ მოწოდებას, მაგალითად, ოთარ ჩხეიძე რეალური პრობლემების აქცენტირების მიზნით გამოიყენებს. 1955 წელს მის მიერ ჟურნალ „მნათობში“ დაბეჭდილი წერილი საკმაოდ თამამია. მასში სქემატური ლიტერატურის აყვავების ხანისა და, განსაკუთრებით, ნომენკლატურული კრიტიკის დასასრულია ნანინასწარმეტყველეთ: „...ამაოა დიდაქტიკური წერილები თვითდარწმუნებული, თვითდამშვიდებული კრიტიკოსებისა, ლიტერატურა მაინც თავისი გზით მიდის და უფრო ძლევამოსილი იქნება“ (ჩხეიძე 1955). საგულისხმოა, რომ წერილის ავტორს ოპტიმიზმის საფუძველს ლირიკის, როგორც პოეტური ჟანრის, თავის უფლებებში აღდგენაც აძლევს. სიყვარულის მარადიული თემა, რომელსაც სხვა ტაბუირებულ თემებთან ერთად, ახალი თაობის პოეტები მიმართავენ, ლიტერატურის მექანიზირებისა და დეპერსონალიზირების წინააღმდეგაა მიმართული. იგი, თუ მამარდაშვილის ტერმინს გამოვიყენებთ, მწერლობას „ლინგვისტური დაბეჩავებისაგან“ იხსნის (ფრანგ ჟურნალისტთან, ანი ეპელბუანთან საუბარში მამარდაშვილი აცხადებს: „ტოტალიტარიზმი, უპირველეს ყოვლისა, ლინგვისტური დაბეჩავება“) (მამარდაშვილი 1992). სწორედ არა კლიშირებული, არამედ ცოცხალი სამეტყველო ენის, მშრალი, გამომფიტავი იდეის ნაცვლად მწერლობაში განუსაზღვრელი, წინასწარ დაუგეგმავი სიცოცხლის ფრაგმენტების შემოტანას ლამობს ახალგაზრდა პროზაიკოსი გურამ რჩეულიშვილი. სრულიად უსაფუძვლო და იმავდროულად ულოგიკო (გარშემო ხომ დახშული საბჭოური სივრცეა) სურვილი არა მარტო თეორიულად გაიაზროს თავისუფლების ცნება, არამედ „იცხოვროს“ „თავისუფლება“, გურამ რჩეულიშვილს ერთგვარ „იდეოლოგიურ საფრთხობელად“ (ტ. ჭანტურია) აქცევს. მწერლის განზრახვათა სერიოზულობას, სხვა სიმპტომებთან ერთად, 1956 წლის სისხლიანი მარტის მოვლენებთან დაკავშირებით დღიურში გაკეთებული ეს ჩანაწერიც მონიშნავს: „რა ამპარტავანი ვართ ერთი მუჭა თავისუფლებისმოყვარე ერი, რომელმაც არ იცის, სად არის თავისუფლება“ (რჩეულიშვილი 2002: 332). 50-იანი წლების დასასრულს, მწერლის ბრძოლა „ცენზურის კედლისა“ და „შემოქმედის თავისუფლების დამორგუნველი ჩაკეტილი სივრცის გასარღვევად“ განწირულია, რადგან „დათბობასთან დაკავშირებულ იმედთა“ დიდ ნაწილს განხორციელება არ უწერია. გურამ რჩეულიშვილის თეორიული ხასიათის ჩანაწერები კი, სახელწოდებით „ჩემი პირველი ლიტერატურული შეხედულებები“ არსებული კრიტიკული რეფლექსიისადმი სრული უკმარისობის გრძნობითაა გამონვეული, ნამდვილი შემოქმედებითი "self-made"-ის\* ნიმუშია და ნოდარ ჩხეიძის, გურამ ასათიანისა თუ რევაზ თვარაძის წერილებთან ერთად კრიტიკული და პოლიტიკური დისკურსის ურთიერთგამიჯვნის ხელშესახებ ნიმუშად უნდა მივიჩნიოთ.

საბჭოთა ლიტერატურული ველის მონოლითურობის რღვევა ქართულ მწერლობაში, ფაქტიურად, უფრო ადრეც კი იწყება, ვიდრე რუსეთში. იგი სოცრეალისტურ რიტორიკასთან გაუცხოების, პოლიტიკური და ლიტერატურული დისკურსის ერთმანეთისაგან გამოცალკევების,

\* self-made - (ინგ.) ადამიანი, ვინც თავისი თავი შექმნა.

პოეტიკის საკითხთა აქცენტირების, ინფორმაციული ვაკუუმის მიუხედავად, ხელმისაწვდომ დასავლურ ლიტერატურულ-ფილოსოფიურ და ესთეტიკურ ნოვაციათა ათვისების, კრიტიკის ლიტერატურული პროცესისაკენ შემობრუნების ნიშნით განვითარდა. ის, რაც რუსულ კულტურაში „დათბობის“ პერიოდადაა მიჩნეული (ოთარ ჩხეიძის აზრით, „დათბობა“ სულაც არაქართული მოვლნაა) (ჩხეიძე 2006: 37) ქართული ცნობიერების სერიოზული რყევის ეტაპად იქცა, რამაც ჩვენშივე „მკვდარი დროის აღდგენის“, „დროისა და ცხოვრების ხანგრძლივი უქონლობის“ შემდეგ, დროში, ისტორიაში დაბრუნების იმედი ჩასახა. ეს იმედი კი, პირველ რიგში, სიტყვასთან, როგორც მარადიულობის აქტთან, აღმოჩნდა დაკავშირებული.

ბოლშევიზმის მასობრივი რეცეფციის ანალიზმა ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორი დევიდ ბრანდენბერგერი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ომისშემდგომი საბჭოთა მასობრივი კულტურა ისტორიის რუსოცენტრულ გააზრებას დაეფუძნა ფორმულით: „საბჭოთა ხელისუფლება — ეს რუსი ხალხის ისტორიის პლუს ომის მითია“ (ბრანდენბერგერი 2002). რუსოცენტრიზმი საბჭოური იდენტურობის ღერძად იქცა. ამიტომაც მომდევნო ათწლეულებში საბჭოთა საზოგადოების ფორმირება რუსული საზოგადოების ფორმირებად უნდა გავიაზროთ, ხოლო სოვეტიზაციის პროცესი — რუსიფიკაციად და ასიმილაციად. პროფ. დ. ბრანდენბერგერის დასკვნების გათალისწინება მყარ არგუმენტაციას სძენს სწორედ ამ პროცესის გადამწყვეტ სტადიაში (50-60-იანი წლების მიჯნა) ქართულ კრიტიკულ აზროვნებაში წარმოჩენილ ე. წ. *წარსულთან მიბრუნების ციკლურ მოდელს* (კვაჭანტირაძე 2002), რომელიც, ანმყოს უქონლობის პირობებში „წარსულის გავლით მომავლისაკენ“ (ო. ჭილაძე) მოძრაობის პროექტირებას წარმოადგენს. მხედველობაში გვაქვს გ. ასათიანის ესე „*ლილოგი ვრცელი რემარკებით*“ (1957 წ.), რომელსაც ჩვენთვის საინტერესო კუთხით კრიტიკოსმა ნუგზარ მუზაშვილმა მიაქცია ყურადღება. რუსეთიდან სამშობლოსკენ მომავალი განათლებული ქართველი ახალგაზრდა, რომელიც საერთაშორისო ვაგონის კუბეში უცნაურ თანამემამულესა და თანამგზავართან ქართული კულტურის, განსაკუთრებით კი ნამდვილი ლიტერატურული კრიტიკის, საერთო ჯამში კი იმდროინდელი საზოგადოებრივი ნორმებისა და დამოუკიდებელი რეფლექსიის შესახებ საუბრობს. ცხადია, აქ „მგზავრის წერილებში“ წარმოდგენილი „გზისა“ და „მგზავრის“ მითოლოგემაა გამოყენებული, ისევე როგორც „ცოდნისა და მოკეთის საძიებლად“ (კანკავა 2005) წასული ქართველის მხატვრული სახე, რომელიც წარსულის გამოცდილებას, ამ შემთხვევაში XIX ს. 60-იანელთა განმანათლებლურ სულს ეყრდნობა და ქართულ პროფესიულ კრიტიკაში მოღვაწეობით რაღაც ძალზე მნიშვნელოვანის შეცვლას აპირებს, ანუ დაბრუნების მოტივაცია თითქმის იგივეა, რაც ილიასთან. სხვა საკითხია, როგორია თვით ეს ქართველი, ჰგავს თუ არა იგი „მგზავრის წერილების“ „რუსულტალავარიან“ ცნობიერებით კი ამკარად ქართველ გმირს, თუ აქ სერიოზულ, დროის ნიშნით აღბეჭდილ ცვლილებასთან გვაქვს საქმე. ნ. მუზაშვილის აზრით, ილიასეული მგზავრი შინაგანად მთლიანი, გაუბზარავი პიროვნებაა, მაშინ, როდესაც გურამ ასათიანის მგზავრი ორ პერსონაჟად, ორ ურთიერთდაპირისპირებულ პოზიციად, ემოციურ და რაციონალურ დისკურსად გახლეჩილა. იმავე ნ. მუზაშვილის დაკვირვებით, ეს დიალოგი „მგზავრის წერილების“ თანამედროვე, XX საუკუნის ვარიანტია და მიუხედავად იმისა, რომ გ. ასათიანს პოსტმოდერნიზმთან შეხება არ ჰქონდა, შესაძლოა ეს უცნაური ესე „ილია ჭავჭავაძის ქრესტომათიული ტექსტის ხელახლა გადწერის ცდად მივიჩნიოთ“ (მუზაშვილი 2004).

მაშასადამე, თავისუფალი რეფლექსიისკენ სწრაფვა დროში სოცრეალისტური რიტორიკის პოზიციების დასუსტებას ემთხვევა, რის შედეგადაც ქართულ-მხატვრულ კრიტიკულ აზროვნებაში, XX ს. 50-იან წლებში, ჩნდება წარსულ-მომავლის კულტურული მეხსიერების სინთეზირების ახალი ტენდენცია, როგორც „ზედსართავიანი რეალიზმის“ უპერსპექტივობის გამოხატულება. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, თავად პრობლემის სირთულე და ის საფრთხეები, რომელიც თან ახლავს მგზავრობას, სახელწოდებით „გამოღვიძება“, ბოლომდე გათვალისწინებული არ ჩანს, რაც დესტალინიზაციის სტადიალური პერიოდისათვის სრულიად ბუნებრივია.

აღნიშნულ პერიოდში რამდენადმე განსხვავებულ მიდგომას ავლენს რუსული კრიტიკული რეფლექსია ანდრეი სინიავესკის გახმაურებული წერილით „*Что такое социалистический реализм*“ (ასევე 1957 წელი), რომელსაც სამართლიანად მიიჩნევენ რუსულ კულტურაში ახალი ესთეტიკური კონცეფციის წინამორბედად. ამ წერილში არ ხდება ასი წლის წინ აპრობირებული მოდელის გამოყენება, არც მომავლის ძალმოსილებით აღბეჭდილი წარსულისკენ მზერის მიპყრობა, არც კრიტიკული აზროვნების ნაციონალური თავისებურებების დაძლევის აუცილებლობაზე საუბარი შეინიშნება. მეტიც, წერილის ავტორი თვით სოცრეალიზმის ესთეტიკის დაგმობას არ ცდილობს. იგი მას უბრალოდ მკვდარ, სამუზეუმო ექსპონატად ქცეულ ესთეტიკად წარმოგვიდგენს. ახდენს რა ამ მოვლენის დრო-სივრცულ, ფორმალურ თუ შინაარსობრივ დასაზღვრას, ერთგვარ ჩარჩოში მოქცევას, ავტორი გადის ამ მოვლენიდან, რათა სხვას მისი გარეშე თვალთ შეფასების საშუალება მისცეს (გენისი 1992). იცის თუ არა ა. სინიავესკიმ, რომ ამგვარი ესთეტიკური რეზიუმირების შემდეგ, ამასთანავე, ფაქტიურად, ფუნქციონალური სოცრეალისტური რიტორიკის ფონზე, სოცრეალისტური ესთეტიკის ახლით ჩანაცვლება უნდა მოხდეს. იცის და არც იცის, რადგან ჯერ კიდევ ხორცმეუსხმელია მისივე აბრაამ ტერცი და არც რუსული „სოცარტის“ მიერაა

განხორციელებული „სოცრეალისტური იდეალის რეკონსტრუირებისა და ამით მისი ლოგიკურ დასასრულამდე მიყვანის“ მხატვრული პრაქტიკა, რომელიც სოცრეალიზმის მოდერნისტული კონცეფციების სრულ უარყოფას ეფუძნება.

1957 წელსვე გ. ასათიანი წერილში „ახალი პოეტიკის სათავეებთან“ უკვე ძალზე გამოკვეთილად აყენებს „ქართული პოეზიის, მისი მხატვრული შინაარსისა და ფორმის, მისი განვითარებისა და მომავალი პერსპექტივების“ საკითხს. წერილის ავტორი უთუოდ შთაგონებულია ქართული მოდერნიზმითა და რუსული ფორმალისტების თეორიული სკოლის წარმომადგენელთა (მ. ბახტინი, ვ. შკლოვსკი, ი. ტინიანოვი, რ. იაკობსონი) ნაშრომებით, რომელთა რეპუბლიკაცია სწორედ 50-იანი წლების შუახანებიდან იწყება. ოსტატობისა და ფორმის საკითხთა აქტუალიზება გამოწვეულია არა მარტო გრ. რობაქიძის, კ. გამსახურდიას თუ ვალაკტიონის, ჰემინგუეისა და რემარკის შემოქმედებით, არამედ ელიოტისა და სარტრის კრიტიკული რეფლექსიითაც.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ამ კონტექსტში ქართული პოეტური ხელოვნების, ქართული მხატვრული აზროვნების გენეზისის საკითხის დასმა იყო, რომელსაც მემკვიდრეობითობის ახალი ხაზის გამომუშავების ფუნქცია დაეკისრა. გ. ასათიანი ამ წერილში იმაზე მეტს ამბობს „ცისფერყანწელთა“ შესახებ, ვიდრე ამის უფლებას რეაბილიტაციის პირველ წლებში სოცრეალიზმის ადეპტი ბესარიონ ჟღენტი იძლეოდა. „დროა, ერთხელ და სამუდამოდ იქნას აღიარებული, რომ XX საუკუნის დასაწყისში ქართულ პოეზიაში მოხდა ნამდვილი გადატრიალება, რომლის შედეგადაც იგი აყვანილ იქნა განვითარების ახალ საფეხურზე... მაგრამ ჩვენს კრიტიკულ აზროვნებაში ეს გარემოება არ არის ბოლომდე გათვალისწინებული და, მით უმეტეს, დაზუსტებული. ჩვენს პოეტებს, და პირველ რიგში, ახალგაზრდებს მოუწოდებენ წერონ ისე, როგორც მათი პაპის პაპები, თითქოს ქართულ პოეტურ ხელოვნებაში არაფერი შეცვლილიყოს...“ (ასათიანი 2003: 505) — წერს გ. ასათიანი და მისი ეს მოწოდება მთელი თაობის სულიერ ორიენტირად იქცევა. თუმცა თუ ქრონოლოგიურ სიზუსტეს გამოვეკიდებით, ქართული ლირიკის შესახებ დროის იმავე მონაკვეთში ახალი კრიტიკერიუმები გამოიყენა ახალგაზრდა კრიტიკოსმა გურამ კანკავამ, რომელმაც 1956 წელს გამოცემულ მიხეილ ქვლივიძის პოეტურ კრებულს კრიტიკული ანალიზი მიუძღვნა. წერილში პრიორიტეტული ლექსის შინაგან ფორმაში მომხდარ ცვლილებათა აღნიშვნა და ახალი ტიპის შემოქმედის წარმოჩენაა და არა მშრალი დოქტრინების გართმევით გამოწვეული ფსევდოსიხარული, რაც ე. წ. „სიებიანი წერილების“ (კ. გამსახურდია) ავტორებს ახასიათებდათ.

სოცრეალისტური რიტორიკის პოეტიკით ჩანაცვლების პროცესში ლიტერატურულ კრიტიკას მნიშვნელოვანი ფუნქცია ჰქონდა დაკისრებული. პირველ რიგში, უნდა მომხდარიყო დეკონსტრუირება რეფლექსირების იმ ყავლგასული სქემისა, რომელიც დ. წერედიანმა ასე დაახასიათა: „ჩამოინერებოდა ხოლმე ვრცელი და ტრაფარეტული ნუსხა, თუ რას და როდის უმღეროდა „გულგახსნილი“ შემოქმედი. პირველი პუნქტი — შესამაბამისი ციტატები, მეორე პუნქტი — შესამაბამისი ციტატები, ბოლოში რამდენიმე შენიშვნა. არსად არც ერთი სიტყვა მის ინდივიდუალურ თვისებებზე, მის შემოქმედებით სახეზე, მის ადგილზე თანამედროვე პოეზიაში...“ (წერედიანი 2006). ოფიციალურ კრიტიკაში, მართლაც, არ არსებობდა ისეთი ცნებები, როგორცაა პროფესიული ანალიზი, ობიექტური განსჯა, „სათქმელის მნიშვნელობა“, „აზრისა და სიტყვის დისციპლინა“, „შეფასებათა საერთო მნიშვნელობა“. აღრეულ კრიტიკერიუმთა სისტემაში კი კრიტიკას, როგორც მწერლობის ყველაზე მოწყვლად ჟანრს, საკუთარი უფლებები სწორედ „პოეტური ხელოვნებისადმი მაღალი პროფესიული მომთხოვნელობის გაძლიერებით“, პოეტიკის შიდა და გარე პრობლემატიკაში ჩაღრმავებით უნდა მოეხდინა. რამდენად შეძლებდა ჟანდარმად ნამყოფი კრიტიკა რეკონცეპტუალიზებას, მომავალი წარმოაჩენდა.

ჯემალ ქარჩხაძის აზრით, სტილური ძიებები, რომელიც ტოტალიტარიზმის დაუძინებელ მტერს — ინდივიდუალობას ავლენდა, ცხადია, კრიტიკის მიერ, იმთავითვე ადეკვატურად ვერ იქნებოდა აღქმული. კრიტიკასთან შედარებით მწერლობას გარკვეული უპირატესობა გააჩნდა, ეს იყო მისი იგავურობა, რომელიც მისივე გადარჩენის საფუძველს ქმნიდა. მაშინ, როდესაც „კრიტიკა თავისი არსით სწორედ იგავური იდუმალების გამიფრვაა და განცდათა სამეფოს რაციონალიზაციაა. ამიტომაც სწორედ მას ჰქონდა გაცილებით მაგრად შეკრული ხელ-ფეხი... კრიტიკას ყველაფერი თავიდან ჰქონდა დასაწყები, ვინაიდან გამრუდებული ლიტერატურული ეპოქა გაცხრობინა და ამღვრეული ფასეულობები დაეწმინდა. სწორედ კრიტიკამ უნდა აღადგინოს ლიტერატურული ეპოქა, როგორც მინისძვრისგან ნაქცეული ქალაქი... მან უნდა დაივიწყოს ძველი ჩვევები, როცა ნაკითხვა კი არ სჭირდებოდა და გადაკითხვით კმაყოფილდებოდა. ახლა გადაკითხვა აღარ იკმარებს“ (ქარჩხაძე 1991). ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ ამ სიტყვებით ურთულესი 90-იანი წლების ანუ მორიგი გარდამავალი ხანის ეპოქა დახასიათებული, მაგრამ მათში სრული ობიექტურობითაა წარმოჩენილი ის პრობლემებიც, რომელიც 50-60-იანი წლების ქართული კრიტიკის წინაშე იდგა.

#### დამონებანი:

ასათიანი 2003: ასათიანი გ. თხზულებანი ოთხ ტომად. ტ. II, თბ.: 2003.



- ბრანდერბერგერი 2002:** Branderberger D. *National bolshevism. Stalinist mass culture and the formation of modern Russian National Identity (1936-1955)*. 2002.
- ბრეგაძე 2005:** ბრეგაძე ლ. *პოსტსაბჭოური კულტურის სივრცე და ლიტერატურული პროცესი*. ჟურნალი კრიტიკა, № 1, თბ.: 2005.
- გენისი... 1992:** Генис А. Андрей Синявский: эстетика архаического постмодернизма. НЛО, № 7, 1994.
- თვარაძე 2003-2004:** *მოგონებათა წიგნი*. თბ.: 2003-2004.
- კანკავა 1957:** კანკავა გურამ. *მიხეილ ქვლივიძის ლირიკა*. ჟურნალი მნათობი, № 1, თბ.: 1957.
- კანკავა 2005:** კანკავა გიორგი. *ქართველის მგ ზავრობა ცოდნისა და მოკეთის საძიებლად – უმოკლესი გზა შინისაკენ*. სჯანი, № 6, თბ.: 2005.
- კვაჭანტირაძე 2002:** კვაჭანტირაძე მ. ლიტერატურული წერილები. თბ.: 2002.
- მამარდაშვილი 1992:** მამარდაშვილი მ. *ჩახშული ფიქრი (საუბრები ანი ეპელბუნთან)*. თბ.: გამომცემლობა „ჩელმი“, 1992.
- მუზაშვილი 2004:** მუზაშვილი ნ. *ჩვენ და ისინი. ორი მგ ზავრობა რუსეთიდან საქართველოში*. თბ.: 2004.
- რჩეულიშვილი 2002:** რჩეულიშვილი გ. *თხზულებანი ხუთ ტომად*. ტ. I, კომენტარები, თბ.: 2002.
- ქარჩხაძე 1991:** ქარჩხაძე ჯ. *დიალოგი მწერალთან (ჯ. ქარჩხაძეს ესაუბრება კრიტიკოსი რ. ჩხეიძე)*. ჟურნალი კრიტიკა, № 1, თბ.: 1991.
- ჩხეიძე 1955:** ჩხეიძე ო. *მაღალმხატვრული ოსტატობისათვის*. მნათობი, № 1, თბ.: 1955.
- ჩხეიძე 2005:** ჩხეიძე ო. *გზასაყარზე. სოცრეალიზმი და გლობრეალიზმი*. ჟურნალი ჩვენი მწერლობა, თბ.: 2006.

**Nona Kupreishvili**

### Poetics as an Alternative for Socialist Rhetoric

#### Summary

The 50s of XXth. century is regarded as a stage of desalinization. This period is taken to be a serious probation for the Georgian critical reflection. Rhetorics that of Stalin's period forming the Soviet administrative institutions becomes deprived of its power to finally become 'the language of totalitarianism' in its turn impeding the evolution of artistic thought.

It is remarkable that the latter becomes an alternative for the Soviet realistic Rhetoric many during these years to be operating as a living language, free from any cliché, depicting adequately artistic target goals, in other words becoming Poetics.

A new generation of critics decides to give a blind eye to neither the critics' dictate upon the literature. At the beginning of the 50s until "The Tsiskari" was issued, Simon Chikovani establishes pre-requisites novelties and their realization via issuing "The Mnatobi" next to a group of writers and critics associated around his person.

Otar Chkheidze could be justifying instanced as a proof to this thesis. The dealt with the Soviet criticism aesthetics in a discrete way, making it some what disguised though clear enough to perceive this aesthetics as mechanized and emasculated.

Observations and findings by two scholars like D. Branderbers from Harvard University and Professor M. Mamardashvili were used to indicate about mass reception of Bolshevism in general and to reveal basic features of the stage. The word at hand has crystallized the character of the soviet mass culture history to be immanently Russian, Russian-cent red. It also explains the reasons, taking place in the processes of sovietization, transforming into assimilation.

Within this context, the search of a group of "Tsiskari" authors to somehow rescue belle-art is deemed as logical since their search is directed into "cultural past" "the past style" as well as into innovations, stemming from the Western reformation the latter fluctuating between Modernism and Past-Modernism.

ემილი დიკინსონი — უცნობი და მახლობელი

(რამდენიმე შტრიხი პოეტის ცხოვრებიდან და შემოქმედებიდან)

„სიცოცხლის მთელი სიხარული შემოქმედებაშია. ქმნიდე, ნიშნავს მოკლა სიკვდილი“ (როლანი 1989: 307). ქმნიდე, უეჭველია და არავისთვის არის უცხო, რომ ნიშნავს აზროვნებდე; სხვაზე მეტად გტკიოდეს და გესმოდეს ამ წუთისოფლის წვრილმან საზრუნავთა ამაოება. ქმნიდე, ნიშნავს იტანჯებოდე ქვეყნისა და მოყვასთა ტკივილის, დაჩოქებული და გათელილი გულისხმიერების გამო. ქმნიდე, ნიშნავს ოცნებასა და რეალობას შორის, მეხსიერებაში გარინდულ ფიქრს ბავშვივით ზრდიდე, რომელიც სულიდან ყველაზე მნიშვნელოვან ნაპერწკალს ისესხებს და მერე ცეცხლივით აინთება. ქმნიდე, ნიშნავს ინვოდე.

მწერლის კალამმა იტვირთა სულისა და გონების მოძრაობის, დასაშვები და დაშვებული რეალობის ასახვა მხატვრული მეტყველების საშუალებით. პოეზია და მშვენიერება „იდენტურ“ ცნებებადაც კი არის მიჩნეული ხელოვნების მოყვარულთათვის. სანამ რომელიმე მწერლის სულში ჩახედვას ვეცდებით და მისი შემოქმედების მხატვრულ-ესთეტიკურ ან იდეურ მხარეს შევხებით, გავიხსენოთ, რომ ლიტერატურათმცოდნეობა მონოდებულა თანამედროვეობის პოზიციიდან შეაფასოს თავისი კვლევის ობიექტი; ისიც ცნობილია, რომ ამ შეფასებისას, ბევრი რამ, საზოგადოებრივი გემოვნების გათვალისწინებითა და ცალკეულ კრიტიკოსთა მიერ, ინდივიდუალურ და ობიექტურ მოტივთა ნაირსახოვნებით არის განპირობებული. თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობისათვის, მკვლევარის მიერ ნაწარმოების სუბიექტური აღქმა და თანაგანცდა შემოქმედის ემოციებისა, ალბათ, უფრო საინტერესოც უნდა იყოს, ვიდრე „დაკანონებული“ შეხედულებები. ის, რაც ნამდვილად ფასეულია, მარად თანამედროვეა; ამიტომაც, ჭეშმარიტი პოეზია ყოველთვის ტოვებს ხელახალი ნაკითხვისა და გააზრებისათვის მზაობის სურვილს.

ემილი დიკინსონს, სულ რამდენიმე პოეტთან ერთად (ედგარ პო, უოლტ უიტმენი, ლონგფელო...) მნიშვნელოვანი „მისია“ დაეკისრა ამერიკული მხატვრული აზროვნებისა და გემოვნების ჩამოყალიბებაში. დაიბადა 1830 წელს, ქალაქ ამჰერსტში, მასაჩუსეტისის შტატში. აქვე იცხოვრა და გარდაიცვალა 1886 წელს. ხელმოუწერელ ნეკროლოგში პოეტს უცნობმა „მარგალიტის ნიჟარაში გამომწყვდეული ცეცხლოვანი სული უწოდა.“ ეს მეტაფრაზისი იმიტომ მოგვაგონდა, რომ ამ სიტყვების ავტორი, პოეტის, ერთი შეხედვით, „უმოდრაო ყოფის“ მიღმა ენერგიით და ემოციებით სავსე, აფორიაქებულ სიცოცხლეს ხედავს. ამის დასტური მსოფლიო ლიტერატურისთვის ემილი დიკინსონის გარდაცვალების შემდეგ გახდა საცნობი. საგულისხმოა ის მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომ თავისი განმარტოებული ცხოვრების წესის გამო, როგორც მიჩნეულია, პოეტს არავითარი საერთო არ ჰქონია მიმდინარე ლიტერატურულ პროცესებთან; უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ ვერც ერთმა ლიტერატურულმა მიმდინარეობამ ვერ მოახდინა ზეგავლენა მის პოეზიაში ლექსიკურ-ფორმობრივ თავისებურებასა და ფსიქოლოგიურ-ანალიტიკურ, ბრძნულ აზროვნებაზე. დიკინსონის შემოქმედებაში არ ასახულა არც იმ პერიოდში არსებული მნიშვნელოვანი ისტორიული თუ პოლიტიკური ყოფის საკითხები. პოეტი საკუთარი თავისა და სამყაროს შეცნობით არის დაკავებული. მისი შემოქმედება ფილოსოფიური და მეტაფიზიკური ვარიაციებია; ნოვატორია პოეზიაში და ნანილობრივ წინასწარმეტყველიც. ბუნება, ღმერთი, სიკვდილი და სიყვარული მისთვის ყველაზე საინტერესო მოვლენები და ძირითადი თემებია.

მე დრო არ მყოფნის სიძულვილისთვის,  
რადგან სიკვდილი, ვიცი, ანაზდად  
მომაშობს სადღაც და მაშინ მტრობას,  
ველარ მოვასწრებ მთელ ქვეყანასთან.

არც სიყვარულის დრო მყოფნის, მაგრამ  
რაკი ნიადაგ უნდა შრომობდე,  
მე სიყვარულის ყველაზე მცირე  
გარჯაც ჩამითრევს, ალბათ, ბოლომდე. (დიკინსონი 2005: 65)

თარგმანში ყურადღება არ ექცევა პოეტის დამოკიდებულებას სასვენი ნიშნების მიმართ. ემილი დიკინსონი ტირეს იყენებს მძიმისა და ზოგჯერ ნერტილის ნაცვლადაც კი. მისი ლექსები

უსათაურა; დიდი ასოთი წერს სტრიქონის პირველ და ყველა იმ სიტყვას, რომელსაც, პოეტის აზრით, მნიშვნელოვანი ფუნქცია ეკისრება. ამგვარი ხერხით არის მის შემოქმედებაში ხაზგასმული ინტონაციური მახვილიც და არსიც; ვხვდებით რეტარდაციასაც. დიკინსონი ატარებს ენობრივ ექსპერიმენტებს, არღვევს სიტყვათა შეთანხმების წესს. ერთ-ერთი მკვლევარის დაკვირვებით, რითმებსაც უგულისყუროდ ეპყრობა. ხან პირველ სამ სტრიქონს საუკეთესოდ რითმავს და დანარჩენს ყურადღებას არ აქცევს, ხან საგანგებოდ იყენებს ცუდ რითმებს. „მან უგულვებელყო ზუსტი რითმა, იმიტომ კი არა, რომ ეზარებოდა შრომა და ფიქრი, არამედ იმიტომ, რომ ზუსტი რითმები, მისი აზრით, შემოქმედის შინაგანი სამყაროს კონსერვატულობას ადასტურებდნენ. ის ზუსტ რითმებს „პროზას“ უწოდებდა და კარგად გარითმულ ლექსებს — რითმების მონებს“ (უაილდერი). მკვლევარისა და დიკინსონის აზრი ბევრი ხელოვნების მოყვარულისათვის შეიძლება მიუღებელიც აღმოჩნდეს, მაგრამ პოეტი მხოლოდ საკუთარი შემოქმედების სამრეკლოდან გვესაუბრება და იქ, ნამდვილად, თავად უკეთ იცის რა ურჩევნია.

ემილი დიკინსონის პოეზია ტრაგიკული ადამიანის მიერ დანერგილი სტრიქონებია. ის მთელ სამყაროს ეკუთვნის. მასში აისახება სულისმიერი კატასტროფები, სიმარტოვის შიში, ადამიანთა შორის გაუგებრობის შედეგად გაჩენილი საშინელი სევდა. იქნებ, სწორედ ამგვარმა ტკივილებმა აიძულა პოეტი უარი ეთქვა ადამიანებთან ურთიერთობაზე და მხოლოდ მიმონერის საშუალებით დაკავშირებოდა მათ. ერთ-ერთი ლიტერატორი და გამომცემელი, რომელთანაც ხანგრძლივი მიმონერა ჰქონდა, ჰიგინსონია. ემილი სწორედ მის აზრებს ანიჭებდა უპირატესობას თავისი შემოქმედების შესახებ. რედაქტორს არ ეყო გამბედაობა და, ალბათ, არც ნიჭი, ბოლომდე გამოეცნო მეგობრის ტალანტი და მის ხელთ არსებული ლექსები ავტორის სიცოცხლეში ელიარებინა ან დაებეჭდა. „შემაცბუნებელი იყო მისი სტილი — რაღაც თამაშის მსგავსი — ყოველდღიურობისა და მარადიულობის ერთ სიბრტყეზე დაყენება... მკითხველისათვის მოულოდნელი შედარებების გამოყენება, ახალი, მკითხველისათვის უჩვეულო სისტემა მხატვრული სახეებისა... სრულიად მოულოდნელი, შეუდარებელი მეტაფორები და ეპითეტები (მაგალითად, ბანქოს გამშლელი ღმერთი, ანდა სატრფოს წასვლა, აღწერილი როგორც მათემატიკური მოქმედება — გამოკლება), არაზუსტი რითმები...“ (კობაიძე 2005: 11). ემილი დიკინსონმა, როცა მოკრძალებული კითხვით მიმართა რედაქტორს — ცოცხლობდა თუ არა მისი პოეზია — საპასუხოდ, მართლწერის შესახებ მის მიერ გამოთქმული შენიშვნები მიიღო. პოეტი მაინც გულითად მიმონერას აგრძელებდა ჰიგინსონთან და წერილებში არსად ჩანდა მისი გულისტკივილი დაუბეჭდავი ლექსების გამო; მიუხედავად ამისა, არ შეიძლება ასეთ მგრძობიარე, მოკრძალებული, მარტოსული და ღრმა განცდების მქონე პიროვნების განწყობილებაზე ამას უარყოფითი გავლენა არ მოეხდინა. ცნობილია ის ფაქტიც, რომ პოეტს მიმონერა ჰქონდა სამუელ ბოულზთან. მან გამოაქვეყნა ლიტერატურული წერილი, რომელშიც მოიხსენია „მარტოხელა ქალის ავადმყოფური პოეზია“. დიკინსონმა ეს მძიმედ განიცადა; თუმცა, არც მასთან შეუწყვეტია ურთიერთობა. თუ ვინმეს გამოუცდია რამხელა სიხარულია, როცა გეგულება ადამიანი, ვისაც გულს გადაუშლი და ენდობი, ადვილად მიხვდება რა მტკივნეული შეიძლება აღმოჩნდეს მისგან მოყენებული ამგვარი ჭრილობა. ამან შეიძლება სული მოგინამლოს და სასონარკვეთამდე მიგიყვანოს.

პოეტს განუხორციელებელი და უიღბლო სიყვარულის ტკივილებიც არ მოჰკლებია. მისი შემოქმედების შთაგონების ერთ-ერთი წყარო მოძღვარი უოდსვორთი იყო. მასთან განშორებაც (ის სამუშაოს გამო სან-ფრანცისკოში გადავიდა საცხოვრებლად) და ამ პიროვნების გარდაცვალებაც ემთხვევა იმ წლებს, როცა ემილიმ საბოლოოდ გამოიკეტა თავისი სახლის კარი და მთლიანად შემოქმედებას უძღვნა დარჩენილი სიცოცხლე.

რა პატარაა კუბო,  
სამეფო მტკიცე საზღვრებით,  
სამოთხის მოქალაქენი  
ამ სივინროვეს არ გრძობენ.  
.....  
და თუ ერთადერთ მეგობარს  
ანდობ პანია მღვიმეს —  
ნუ ელი სულის სიმშვიდეს —  
და ნურც სიახლის იმედს. (დიკინსონი 1981: 25)

ქალი, რომლის პოეზიაც ყველაზე ხშირად სიკვდილსა და სიყვარულს დასტრიალებდა, რა გასაკვირია, რომ ადვილად ვერ გადაიტანდა, თუნდაც „წარმოსახვითი“, მიუნვდომელი ადამიანის დაკარგვას. მკვლევართა და ემილი დიკინსონის თანამედროვეთა აზრით, ისინი ორჯერ თუ სამჯერ შეხვედრიან ერთმანეთს; მხოლოდ მიმონერა ასულდგმულება პოეტის შთაგონებას. ვფიქრობ, ამგვარი ფაქტი და განსაკუთრებით „ამგვარ“ შემთხვევაში, მნიშვნელოვან დასკვნას ვერ გავაკეთებინებს გრძობათა სიმძაფრისა და სიძლიერის შესახებ. აქ მთავარია პიროვნული ფაქტორი. მთავარია, როგორ პიროვნებას უყვარდა ან, თუნდაც, ეგონა, რომ უყვარდა, ეგ

სულერთია. იქნებ, როცა ადამიანისგან ხელშესახებს ვერაფერს ღებულობ, ვერც თავად ეხები, არც ელი, რომ ოდესმე ყველაფერი „კარგად“ იქნება და მაინც გიყვარს, ესაა სწორედ სიყვარული... ვინ იცის?! ყველაზე დიდი ადამიანური დღესასწაული სასიცოცხლო ენერგიაა და ის ქალაქებზე დაწერილი ბარათებით გასულდგმულებს თუ ათ მემკვიდრეს შეგძენს, რა მნიშვნელობა აქვს ემილი დიკინსონის მსგავსი ემოციური, მოაზროვნე და გონიერი პიროვნებისთვის. პოეტის ტრაგედია, რაღა თქმა უნდა, აისახა მის შემოქმედებაშიც. 1861 წელს ან შემდგომ შექმნილი ლექსები განსაკუთრებული ტრაგიზმით გამოირჩევა. ამ თარიღიდან იწყება მისთვის შემოქმედებითი აღმავლობის პერიოდიც. მის პოეზიაში სჭარბობს სიტყვები: „გოლგოთა“, „დასაფლავების დღე“, „სიბნელე“. პოეტი სიტყვას „დიდ ტრაგედიას“ უწოდებს. ის ფიქრობს, რომ „სიკვდილსა და სიცოცხლეს, ამ უდიდეს გიგანტებს სძინავთ, ხოლო წვრილფეხა ამბები კი, ბრმა შემთხვევების იმედად წარმართავენ ყველაფერს.“

ემილი დიკინსონი უძლიერესი ხასიათისა და უფაქიზესი გრძნობების პიროვნებაა. ვერ აიტანა ამდენი ჭრილობა მისმა გულმა; ხასიათმა კი მისცა შესაძლებლობა, თეთრი ხელთათმანი „გადაეგდო“ მთელი ქვეყნისთვის და დუელში გამოიწვია იგი; მაინც ვეღარავინ დაჭრიდა... ისეთ საფარველში გაეხვია, ისეთი ფარი აიფარა, რომლის გაკვეთაც სიცოცხლის ბოლომდე ვერავინ შეძლო.

1862 წლის შემდეგ პოეტი მამისეული კარ-მიდამოდან თითქმის აღარ გამოდიოდა. ის ხშირად ტკბილელთ სახესე კალათს ჩამოუშვებდა ხოლმე ბავშვებისათვის თავისი სახლის ფანჯრიდან ისე, რომ მხოლოდ ხელები მოუჩანდა. მის სახესე კი ვერავინ ხედავდა. მოსულ სტუმარსაც სხვა ოთახიდან ესაუბრებოდა. მუდამ თეთრი სამოსი ეცვა. გაერიდა ამ რეალობას და თავად იცავდა საკუთარ სულიერ სამყაროს, ქვეყნად გამეფებული უხეშობისგან.

უცხო თვალისათვის იყო გარემოს გარიდებული, ჩაკეტილი ადამიანი. ადგილობრივი მცხოვრებლები „ექსცენტრიულ ქალსაც“ კი უწოდებდნენ. სიცოცხლეში ბევრი უღირსი რამ უსაფუძვლოდ დასწამეს, მაგრამ მის გულში დაგუბებული ცეცხლი დღესაც ათბობს მკითხველს და შვენის ისტორიას. გასაჭირის დროს მისი პოეზია გვაგრძობინებს, რომ არ ვართ მარტონი, რომ შეიძლება ტკივილს გაუძლო ისე, რომ მოთქმა არავის ესმოდეს; მიუხედავად მძიმე ნერვიული დაავადებისა, არ ეშინოდა სიკვდილის, რადგან სიცოცხლეშივე დაამარცხა ის. ამიტომ საუბრობს ასე თავისუფლად უკვდავებაზეც:

რადგან მე სიკვდილს ვერ დავუცდიდი —  
თვითონ მელოდა აუჩქარებლად.  
ჩემთან შეჩერდა — ეტლში ჩავსხედით  
მხოლოდ ჩვენ ორნი და უკვდავება.

ნელა წავედით — ის არ ჩქარობდა  
და მექცეოდა ისე თავაზით,  
რომ ყველა საქმე და უსაქმობა  
მისი გულისთვის განზე გადავდე — (დიკინსონი 2005: 37)

ემილი დიკინსონის შემოქმედება დღემდე გვაესებს იმ ენერგიით, რაც აუცილებელია მოაზროვნე ადამიანის სულისათვის; მაგრამ რა დაუტოვა ქვეყანას იმ კაცმა, რომელიც მის გვერდით მოფუსფუსე და ყოველდღიური ყოფით გართული, დაფასებული და მისაღები იყო საზოგადოებისათვის?!

„სიტყვა „აქტივობა“ საკმაოდ ორაზროვანია. თანამედროვეს გაგებით, სიტყვა „აქტივობა“ ჩვეულებრივ გულისხმობს ქმედებას, რომელიც გარკვეული ენერგიის დახარჯვის გზით ინვესტაციას არსებულ გარემოში. ამდენად, ადამიანი აქტიურად ითვლება, თუკი იგი დაკავებულია ბუნებით, ეუფლება მედიცინას, მუშაობს კონვეიერზე, ამზადებს მაგიდებს ან მისდევს სპორტს. თითოეულ ამ აქტივობას საერთო აქვს ის, რომ ყველა ისინი მიმართულია გარეგანი მზაობისაკენ; მაგრამ რატომღაც არავინ ითვალისწინებს აქტივობის მოტივს. მაგალითისთვის განვიხილოთ ადამიანი, რომელსაც საფრთხისა და სიმარტოვის ძლიერი განცდა აიძულებს შეუსვენებლივ იმუშაოს; ან, ადამიანი, რომელსაც ამოძრავებს პატივმოყვარეობა თუ ფულის სიყვარული. ყველა ამ შემთხვევაში, პიროვნება ვნების მონაა და მისი „აქტივობა“ სინამდვილეში „პასიურობაა“, რადგან იგი იძულებულია ასე მოიქცეს, იგი მსხვერპლია და არა „აქტიორი.“ მეორეს მხრივ, ადამიანი, რომელიც მშვიდად ზის, ჭვრეტს, რომელსაც არავითარი სხვა მიზანი არ გააჩნია, გარდა საკუთარ თავში ჩალრმავებისა და მისი სამყაროსთან ერთობის გაცნობიერებისა — „პასიურადაა“ მიჩნეული, რადგან იგი არაფერს „აკეთებს“, სინამდვილეში კონცენტრირებული მედიტაციის, ჭვრეტის ამგვარი მდგომარეობა, უმაღლესი დონის აქტივობაა. ეს არის სულის აქტივობა, რომელიც მხოლოდ შინაგანი თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის პირობებში მიიღწევა“ (ფრომი 1991: 273). ხშირად სწორედ ასე მოაზროვნე პიროვნებები სძენენ სამყაროს განსაკუთრებულ ხიბლს. მათი ფიქრები ამ სამყაროსა და საკუთარი თავის შეცნობის რთულ პროცესს შერწყმია. მათი თითქოს შეუმჩნეველი ცხოვრების წესი, სულიერი ძალა, ამქვეყნიურ

წერილმანებზე ამაღლება, განსაკუთრებული წმინდა ენერგეტიკით გამოირჩევა და სასიცოცხლო მნიშვნელობის არის; მით უფრო, თუ ამგვარი პიროვნება ხელოვანია. ყველაზე საინტერესოა, რომ თვით ხელოვანთა შორისაც ძალიან ცოტა მოიძებნება, ვინც უარი თქვა ან უარს იტყოდა ამქვეყნიურ დიდებაზე, ასეთი გამორჩეული პიროვნება და პოეტი სწორედ ემილი დიკინსონი იყო, რომელმაც მოიპოვა შინაგანი თავისუფლება, გარემოსთან „ურთიერთობა“ შეწყვიტა, განმარტოვდა, ჩაიცვა თეთრი სამოსი და თავადვე იცოდა, რომ ამაყად შეეძლო მიემართა მთელი სამყაროსთვის:

ამ ბარათს შენ გწერ, სამყაროვ — თუმცა  
ცნობილთა შორის არ გეგულები —  
გაგიზიარებ, რაც კი ბუნებამ  
გამანდო მწყაზარ დიდებულებით —

უხილავ ხელებს მიუვა ამბად —  
მოზარებული უბრალო სიტყვა  
და მისი ტრფობა თუ განგიცდია —  
შენ — ჩემებურო, გამიგებ, ალბათ. (დიკინსონი 2005: 25)

პოეტი ერთ—ერთ წერილში წერს: „თუ დიდება მიწერია, სულ ერთია, ვერსად გავექცევი, თუ არა — და, ნადირობაში გრძელ დღეს უქმად დავაღამებ და საკუთარი მძებარიც კი ამითვალწუნებს. მიჯობს უსახელო დავრჩე“-ო (ინსკირველი 1981: 76).

ემილი დიკინსონის პოეზიაზე როცა ვსაუბრობთ, უნდა გავითვალისწინოთ მისი დამოკიდებულება ზეციური სამყაროს მიმართ. პოეტი მიიჩნევს, რომ ღმერთთან არ უსაუბრია, მაგრამ „ნათლად ხედავს მის გზა-კვალს.“

გვიანლა იყო კაცისთვის უკვე  
და ღვთისთვის მაინც კვლავ იყო ადრე,  
როცა შექმნის დროს გაგვწირეს უცებ  
და ჩვენთვის მხოლოდ ლოცვები დათმეს. (დიკინსონი 2005: 63)

მის პოეზიაში ხშირად არის მოხსენიებული ღმერთი. ის ხან „ცნობილი მღვდელია“, ხან „ძველი მეზობელი“ და ხან „ბანკირი“ (ალბათ მეუწიჯეს გულისხმობს ამ შემთხვევაში ავტორი). გვხვდებიან წმინდანები, სერაფიმები, ანგელოზები... უფლის ამგვარი, უჩვეულო ეპითეტებით მოხსენიება სრულიადაც არ გულისხმობს ავტორის ათეისტობას; ეს მხოლოდ პოეტური გაბედულებაა. ემილი დიკინსონის ცხოვრებაც და შემოქმედებაც მხოლოდ იმის დასტურია, რომ აღიარებდა ზეციურ სამყაროს. თავად მორწმუნეთა ოჯახში გაიზარდა. პოეტის მამა მკაცრად იცავდა ყველა იმ ჩვეულებას, რომელიც პურიტანელთათვის იყო დამახასიათებელი. ემილი არ ეწინააღმდეგებოდა წინაპრების რწმენას და ცხოვრების წესს, თუმცა საეკლესიო დოგმების მიმართ პროტესტის გრძნობა ნამდვილად გააჩნდა. ის ხშირად საქმიანობდა ოჯახში. იყო მონესრიგებული და შრომისმოყვარე ადამიანი. როგორც ჩანს, მისი ყოფა და სულში ანთებული ცეცხლი სრულიად განსხვავებულ „კალაპოტში“ მიედინებოდა; გარდა ამისა, არ ტრიალებდა იმ საზოგადოებაში, ვის გვერდითაც საინტერესო იქნებოდა მისთვის ამქვეყნიური ყოფა. პოეტის ნერვიულ დაავადებას ბიძგი, შესაძლოა, ამანაც მისცა, თუმცა მის ფსიქიკას მაინც ვერაფერი დააკლო. ემილი დიკინსონმა საკუთარი სამყარო შექმნა. ამას პოეტის სულიერი ტანჯვა და განმარტოება დასჭირდა. მოკრძალებულ ცხოვრების წესს და მიდრეკილებას „უჩინარი ყოფისკენ“ მისი მორწმუნეობრივი მრწამსიც აძლიერებდა. ეს თემა ორიგინალურად წარმოადგინა კიდევ შემოქმედებაში: მრავალპექტიანი ფანტაზიებით, მდიდარი აზროვნებით და ექსტაზით. „რადგან გარე სამყარო ხელიდან უსხლტება პოეტს, დიკინსონი უბრუნდება თავის ერთადერთ რეალობას — შინაგან სამყაროს; ციკლი იმ ლექსებისა, სადაც განხორციელებულია ადამიანური ემოციების ორი პოლუსი — ექსტაზი და სასონარკვეთა, ბევრად მნიშვნელოვანი და მრავალმხრივია მის შემოქმედებაში, ვიდრე შედარებით განონასწორებული ფრაზებით გადმოცემული სტრიქონები“ (დიკინსონი Энциклопедия „Кругосвет“). ექსტაზი და სასონარკვეთა განუყოფელია დაუსრულებელი მოლოდინის განცდისაგან, რასაც ემილი დიკინსონის პოეზიაში შემოაქვს სხვა თემა — იმედი ადამიანის უკვდავების შესახებ და საბოლოოდ, ამგვარი მედიტაციებით აღწევს შემოქმედებით მწვერვალებს:

მიიცვალაო — ისეთზე მითხრეს —  
მშვიდად შევიძლებთ სიკვდილს მე და შენ—  
თუ გაიხსენებ — ვის უცხოვრია —  
ვერ დაეჭვდები უკვდავებაში. (დიკინსონი 1981: 31)

ემილი დიკინსონის ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე საუბრის დროს გვერდს ვერ ავუვლით თეთრი და წითელი ფერების კატეგორიას. თეთრ ფერს მისთვის ყოველთვის პოზიტიური მნიშვნელობა აქვს. წითელი კი ხან პოზიტიურ, ხან ნეგატიურ მოვლენებს უკავშირდება. პოეტი ფერთა ზუსტი ან გადატანითი მნიშვნელობით ახერხებს მისთვის სასურველი მხატვრული სახე შექმნას. ფსიქოლოგების განმარტებითაც თეთრი სისუფთავის, სულიერი სინამდის, პრობლემათა მოგვარების, დასაწყისისა და ცხოვრებაში სიახლის განცდის აღმნიშვნელი ფერია.

პოეტისათვის „თეთრი ფრთები“ აღმაფრენას გამოხატავს, „თოვლი თმაში“ — ჭაღარას, თეთრი სამოსი, „თეთრი ქუდი“ და „თეთრი კაბა“ — ხელოვანთა ან რჩეულთა სიმბოლოდ აქვს მიჩნეული. გარდა ამისა, ეს მისთვის სიმშვიდის და იმედის მანიშნებელია. ემილი დიკინსონის შემოქმედებაში ამ ფერს ფილოსოფიური დატვირთვა აქვს — „გარდაცვლილი იმოსება თეთრ საბურველში.“ სიკვდილთან პოეტები ყოველთვის შავ ან მუქ ფერს უფრო ახსენებენ, აქ კი პირიქით არის, ალბათ იმიტომ, რომ ემილი დიკინსონისათვის სიკვდილი არასდროს იყო საშიში: „მე მეშინოდეს! ვისი? — სიკვდილის?/ თვითონ ვინ არის?“ (დიკინსონი 2005: 99) — კითხულობს ავტორი და ამავე ლექსში გვპასუხობს, რომ სიკვდილზე მეტად მამამისის კარის მსახურის ეშინოდა, ყველაზე მეტად კი — სიცოცხლის. ასე რომ, რადგან პოეტის წარმოდგენაში სიკვდილი სიცოცხლესთან შედარებით ზეციურ, უფრო ამაღლებულ მდგომარეობაში ყოფნას გულისხმობს, ამიტომაც ასოცირებულია ავტორისთვის ნათელ ფერთან.

წითელი ფერი პოეტისათვის ნაკლებად მნიშვნელოვანია, ვიდრე თეთრი, მაგრამ სხვა ფერებთან შედარებით, მაინც მეტი შინაარსობრივი დატვირთვა ენიჭება. წითელი ფერი ლექსებში ხან სიყვარულს აღნიშნავს, ხან ოჯახის კერას, ხან სახლს, ხან ჯოჯოხეთსა და ხან ხანძარს... სასიცოცხლო ძალას, შემოდგომას... როგორც ჩანს, წითელი ფერის მიმართ მერყევი, არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება ჰქონდა ავტორს:

მე რომ მოვეკვდები, გულწითელები  
თუკი დაბრუნდნენ კიდეც,  
დაუგდე ფინჩხა ჩემს სამახსოვროდ  
მათგან ყველაზე წითელს. (დიკინსონი 2005: 81)

ემილი დიკინსონის კუბო, მისი ანდერძის თანახმად, ცენტრალურ გზაზე არ ჩაუტარებიათ. პატარა ბაღის გავლით მიიტანეს სასაფლაომდე. განგებამ ტალანტი და სიმარტოვე არგუნა. პოეტმა უსაყვედუროდ მიიღო ის. „ტრაგედია დიდი პიროვნებების პრივილეგიაა“, — წერდა ჰეგელი.

დაიბადა ადვოკატის ოჯახში, ჰყავდა და-ძმა, სწავლობდა კოლეჯში და სემინარიაში. ახალგაზრდობაში ყოველთვის მოხდენილად ეცვა და თმაზე ან კაბაზე მუდამ ყვავილები ეკეთა. დატოვა 1800-ზე მეტი ლექსი. თარგმნილია სხვადასხვა ენაზე. იყო მომცრო ტანის და ჰქონდა დიდი თვალები. ის მსოფლიო ლიტერატურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენაა.

#### დამონშებანი:

**ვებსტერი 1995:** *ვებსტერის ლიტერატურის ლექსიკონი*. სპრინგფილდი: მერიამ, 1995.

**დიკინსონი 1981:** დიკინსონი ემილი, *ლექსები*. ბათუმი: გამომცემლობა „საბჭოთა აჭარა“, 1981. (დიკინსონი 1981 ა: 25), (დიკინსონი 1981 ბ: 31).

**დიკინსონი 2005:** დიკინსონი ემილი, *რჩეული ლირიკა*. თბ.: გამომცემლობა „დიოგენე“ 2005. (დიკინსონი 2005 ა: 65), (დიკინსონი 2005 ბ:37), (დიკინსონი 2005 გ: 25), (დიკინსონი 2005 დ: 63), (დიკინსონი 2005 ე: 99), (დიკინსონი 2005 ვ: 81).

**ინწკირველი 1981:** ინწკირველი დ. *ემილი დიკინსონი*. ბათუმი: გამომცემლობა „საბჭოთა აჭარა“, 1981.

**კობაიძე 2005:** კობაიძე მ. *ემილი დიკინსონი*. თბ.: გამომცემლობა „დიოგენე“, 2005.

**როლანი 1989:** გელოვანი ა. *სიბრძნის სიმფონია*. თბ.: გამომცემლობა: „ხელოვნება“, 1989.

**უაილდერი:** უაილდერი ტორნტონი: *ემილი დიკინსონი*. <http://www.lib.ru/poeziaq/dikinson/shit>.

**ფრომი 1991:** ფრომი ე. *სიყვარულის ხელოვნება*. ჟ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, № 2, თბ.: 1991.

**Энциклопедия: „Кругосвет“ 2006,** <http://www.krugosvet.ru/articles/89/1008942>.

**Ketevan Shengelia**

### Emily Dickinson – Unknown and Familiar

#### Summary

Certain aspects from life and creative work of brilliant poet Emily Dickinson are presented in this work. She together with several poets (Edgar Poe, Walt Whitman, Longfellow...) played an important role in formation of American artistic thinking.

She was born in 1880 in Amherst in the State of Massachusetts; she lived here and died in 1886. None of the literary movements had influence on the peculiar form of the verse and on author's psychological and analytical thinking in her poetry.

An important historical or political questions of life existed in that period were not reflected in her creative work. Emily Dickinson was engaged in getting to know her own emotions and universe. Her creative work consists of philosophical and metaphysical variations. She is an innovator and partially prophet in the poetry. God, nature, death and love these are those principal themes which interested her really.

Meditative thinking, human misfortunes caused by disappointment, fear of loneliness, terrible sadness created as a result of misunderstanding between humans are outlined basically in her poetry. Perhaps such pains forced the poet to refrain herself from communicating with people.

Since 1862 Emily had never left paternal country estate and dedicated the rest of her life to creative work.

Emily Dickinson has unaccustomed and easy manner of writing. She tampered freely with syntax and liked to place a familiar word in an extraordinary context. She uses dash instead of full stop and comma. She writes with a capital letter first line of the strophe and all those words which have special semantic meaning.

While discussing the poet meaning of white and red colors cannot be passed over. White is always a positive color. She used to walk in white clothes herself. Red designates sometimes positive sometimes negative phenomenon in her creative work. White color is considered to be symbol of art. For her white color expresses hope, tranquility and also inspiration. Hope about immortality of man's soul nourishes Dickinson's poetry. That's why in her imagination even decease is connected with white color. Poet's attitude towards divine kingdom is very important. God is mentioned with strange epithets. Saints, angels, seraphim are found in her work.

Emily Dickinson was not afraid of death because she defeated it till she was alive.

მანანა კვატაია

### ეს სკანდალური „ადოლფ ჰიტლერი“...

დღეს ყველასათვის მისაწვდომი გახდა მრავალი წლის მანძილზე ტაბუდადებული თხზულება, გრიგოლ რობაქიძის „ადოლფ ჰიტლერი, ერთი უცხოელი პოეტის მიერ დანახული“, რომელიც მწერალმა, მისივე მითითებით, 1938 წელს დაწერა და 1939 წელს გერმანიაში გამოაქვეყნა (თვით წიგნზე გამოცემის თარიღი აღნიშნული არაა). მკითხველმა ის ქართულ ენაზეც იხილა: მისი შ. შამანაძისეული თარგმანი 1995 წელს დაიბეჭდა, 2006 წელს კი საკუთარი თარგმანი დ. ფანჯიკიძემ გამოსცა. ამის მიუხედავად, „ადოლფ ჰიტლერის“ მეცნიერული შეფასება დღემდე არ მომხდარა.

წინამდებარე ნაშრომი მიზნად არ ისახავს ამ თხზულების დადებით თუ უარყოფით კონტექსტში წარმოდგენას. ამჯერად ჩვენი ინტერესის საგანია გრ. რობაქიძის სკანდალური და არაორდინარული თანამედროვის, მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის მსოფლიოს ბედისწერად ქცეული გერმანელი ფიურერის მწერლისეული პორტრეტი, რაც, ვფიქრობთ, დღესაც ფასეული და აქტუალურია, მით უმეტეს, რომ ჰიტლერის რთულ ფენომენს ინტენსიურად სწავლობენ. მისი პიროვნებით გრიგოლ რობაქიძის დაინტერესებაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი. მსგავსი შემოქმედებითი სტილისა და მანერის მწერალი, ბუნებრივია, გვერდს ვერ აუვლიდა უსაზღვრო გავლენისა და ძალაუფლების მქონე აღზევებული ფიურერის შეფასებას, რაც სრულიად არ უნდა ნიშნავდეს რობაქიძის „ჰიტლერიანელობას“ (ამას მისივე განმარტებაც მიუთითებს: 1941-1945 წლებში გესტაპო მას მუდმივად მეთვალყურეობდა). როგორც მწერლის თანამედროვენი, ისე მკვლევრები, ერთხმად აღნიშნავენ, რომ გრ. რობაქიძე ჰიტლერს პირადად არასოდეს შეხვედრია, „არც იმ უთვალავ მიტინგსა და კრებას დასწრებია, რომელზეც ფიურერი გამოდიოდა“ (ბაქრაძე 2004: 177).

„ადოლფ ჰიტლერმა“ გრიგოლ რობაქიძეს დროებით წარმატებასთან ერთად მრავალი უსიამოვნება მოუტანა, თუმცა თხზულების ტექსტის გაცნობა მოწმობს, რომ მასში მწერალი ზომიერების დაცვასაც ცდილობს: ფაშიზმის ან თავად ჰიტლერის ბრმა პანეგირიკოსად არ გვევლინება (მთავარი გმირის აშკარა პანეგირიკული ეპითეტებიც კი არსად გვხვდება), სათქმელს ხშირად მეტაფორული, მითოლოგიური თუ ფილოსოფიური ნიაღვრებით ნიღბავს. მისი მთავარი მიზანი ამ უდავოდ გამორჩეული პიროვნების ქარიზმის, მისი შინაგანი, მისტიკური სახის კვლევა და გამომხეურებაა. უფრო მეტიც, სურვილისა და შესაძლებლობის შემთხვევაში, დაკვირვებული მკითხველი თხზულებაში გმირის პიროვნებიდან მომდინარე იმ „საფრთხეებსაც“ შენიშნავს, რაც,

შეგნებულად თუ ქვეცნობიერად, მწერალმა სტრიქონებს შორის იგულისხმა (ამას ის მოგვიანებით თავის „განმარტებაშიც“ მიუთითებს).

ცნობილია, რომ გამოჩენილი თანამედროვეების მხატვრულ ხატებს გრიგოლ რობაქიძე საქართველოში მოღვაწეობის პერიოდშიც ქმნიდა. 1919 წელს თბილისში რუსულ ენაზე წიგნად გამოცემულა მისი „პორტრეტები“. ესეების კრებული „დემონი და მითოსი“ (იენა, 1935 წ.) სტალინის, ნეფერტიცისა და გრეტა გარბოს შეუდარებელ პიროვნულ დახასიათებას გვთავაზობს. ნიციშეს, რასპუტინისა და სხვათა ესეისტური პორტრეტები უცხოეთში, მწერლის არქივში შემორჩენილ თხზულებებში ყოფილა წარმოდგენილი. თანამედროვეთა გამორჩეული სახეები გამოძერწა მწერალმა რომანებშიც... გრ. რობაქიძის გერმანული გარემოცვისათვის მისი შემოქმედებითი ოსტატობა ცნობილი გახლდათ და, დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით, თუმცა არ გამოვირიცხავთ, რომ „ადოლფ ჰიტლერის“, ისევე, როგორც შემდგომ „მუსოლინის“, შექმნა 1938-1939 წლებში მას გერმანიის დაინტერესებულმა წრეებმა დაუკვეთეს. ამას ნ. კაკაბაძის წერილში დაფიქსირებული ცნობაც გვაფიქრებინებს. მის ნაშრომში „გრიგოლ რობაქიძის გერმანული პორტრეტი“ მოტანილია ნაწყვეტი ნიკოლაუს ზომბარტის მოგონებათა წიგნიდან (გერმანიას თავმჯდომარეობის რობაქიძე ნ. ზომბარტის მშობლების ლიტერატურული სალონის ხშირი სტუმარი გახლდათ და წიგნის ავტორი ბავშვობისას პირადად იცნობდა მწერალს): „გრიგოლის ამ წიგნს მოულოდნელი, ჩვენთვის კი არასასურველი წარმატება ჰქონდა. გიობელსმა ეს წიგნი შეიტანა პარტიის მიერ რეკომენდებულ წიგნთა სიაში. გაიყიდა წიგნის ასი-ათასობით ეგზემპლარი. გავიგეთ, რომ გიობელსმა „უცხო მწერალი“ პროპაგანდის სამინისტროში მიიწვია და ახლა რობაქიძე აღტაცებული დარჩა იოზეფ გიობელსის დიდი თვალებით. უფრო მეტიც, მან მიიღო დავალება მსგავსი წიგნი მუსოლინიზეც დაენერა, რაც მან შეასრულა კიდეც. რობაქიძეს რომში აუდიენცია გაუმართეს, ომის დროს კვირების განმავლობაში ცხოვრობდა კაპრიზე, იტალიის მთავრობის ხარჯზე. აქ მან დაწერა მუსოლინიზე წიგნი... ეს წიგნიც შევიდა პარტიის ბიბლიოგრაფიაში. რობაქიძე ამით წელში გაიმართა“ (კაკაბაძე 1992: 227). იმავე ნ. ზომბარტის მითითებით, „ჰიტლერში გრიგოლ რობაქიძე რუსი ბოლშევიკ-კომუნისტებისაგან დამონებული საქართველოს ჰიპოთეტურ განმათავისუფლებელს ხედავდა“ (ბაქრაძე 2004: 168).

დამაფიქრებელია თხზულების დაწერის თარიღი: 1938 წელი. ეს ჰიტლერის პიროვნული ზეობის წელი გახლდათ. დოკუმენტური მასალის გაცნობა ცხადყოფს, რომ იმდროინდელი მსოფლიოს გარკვეული ნაწილი აღფრთოვანებული იყო გერმანელი ფიურერის მოულოდნელი ელვისებური წარმატებებით, პიროვნული ნიჭით, სიძლიერითა და უკომპრომისობით. მართლაც, ჰიტლერმა და მისმა მომხრეებმა „ექვსი წლის ბატონობის მანძილზე (1933-1939) ვერსალის შემდეგი პერიოდის „გერმანული არარაობა“ უძლიერეს სახელმწიფოდ აქციეს... 1933 წელს მათ თითქმის არავითარი შეიარაღება არ ჰქონდათ... 1939 წელს კი მთელი ევროპა შეაზანზარა გერმანული იარაღის ძალამ“ (კვესელავა 1991: 152). ჩემბერლენს იმავე პერიოდში უთქვამს: ამგვარი ნებისყოფისა და ძლიერი სულის ადამიანი ინგლისსაც სჭირდებაო. მეტიც, ამერიკულ ჟურნალ „ტაიმსს“, თითქოსდა საბედისწერო წინასწარმეტყველებით, 1939 წლის 2 იანვარს გერმანელი ფიურერი დაუსახელებია 1938 „წლის ადამიანად“, რომელიც დამდეგ, 1939 წელს, ისეთ რაიმეს გააკეთებდა, რაც კაცობრიობას დიდხანს ემახსოვრებოდა („წლის ადამიანის“ საპატიო წოდება მანამდე მხოლოდ თეოდორ რუზველტსა და მაჰათმა განდის მიუღიათ) (როზანოვი 1991: 21). ამ შეფასებების ავტორებს, ისევე როგორც მთელ კაცობრიობას, ჯერ კიდევ ვერ ამოეხსნათ ადოლფ ჰიტლერის სფინქსისებრი გამოცანა. ვფიქრობთ, ესეც დაწერისას გრ. რობაქიძე იმდროინდელი საყოველთაო პანეგირისტული ტალღითაც უნდა ყოფილიყო შთაგონებული.

საყურადღებოა კიდევ ერთი გარემოება: 1938-1939 წლებში ადოლფ ჰიტლერმა თავდაპირველი განზრახვა, აღმოსავლეთზე გალაშქრება, ტაქტიკური მოსაზრებით, დროებით გადაავადა და, თავდაუხსნელობის დადებული პირობის მიუხედავად, ჯერ დასავლეთ ევროპის ქვეყნებს შეუტია (აქ გვინდა გავიხსენოთ მისი სიტყვები: „სახელმწიფოს ინტერესები მოლაპარაკებებზე მაღლა დგას“...). ცბიერმა და გამჭრიახმა ფიურერმა ამავე პერიოდში სსრკ-სთან ურთიერთობების დროებითი დათბობის პოლიტიკა გაითამაშა. შესაძლოა, ამასაც ემთხვევოდა ყოფილი საბჭოთა მოქალაქის, გრ. რობაქიძისათვის ფიურერზე წიგნის დაწერის შეთავაზება. ამგვარი თხზულება ჰიტლერის იმიჯისათვის მომგებიანი იქნებოდა. ისიც მნიშვნელოვანი იყო, რომ გრ. რობაქიძე იოსებ სტალინის ოპოზიციონერი თანამემამულე გახლდათ და მანამდე მისი შესანიშნავი ესეისტური პორტრეტიც შექმნა. ა. ბაქრაძის აზრით, „გრიგოლ რობაქიძისათვის... ლენინი, სტალინი, ჰიტლერი, მუსოლინი უფრო მითოლოგიური პერსონაჟები იყვნენ, ვიდრე მე-20 საუკუნის რეალური ადამიანები“ (ბაქრაძე 2004: 178).

გრიგოლ რობაქიძის „ადოლფ ჰიტლერის“ ანალიზი მრავალ სირთულეს უკავშირდება. ვერ ვიტყვით, რომ ის მხატვრულობის თვალსაზრისით გამორჩეულია. ჩვენი დაკვირვებით, თხზულება ესეისტური მანერითაა დაწერილი და მისი კვლევისა და აღქმისას ამ ჟანრის თავისებურებაც უნდა გავითვალისწინოთ. „ინტროსპექციის გზით – ზოგადად ადამიანის შემეცნებისაკენ“ - ეს არის ყოველი ესეისტური ნაწარმოების პრინციპი“ (ხელიაია 1986: 352). ხოლო მისი მახასიათებლები ასეთია: „მიუხედავად გარეგნული ფრაგმენტულობისა, ესეე შინაგანად შეკრულია, მთლიანი... ესეც სტილური თავისებურებანი — ფრაგმენტულობა, არათანმიმდევრულობა,



არაკატეგორიულობა, ალბათური ხასიათი, პარადოქსულობა, სუბიექტივიზმი, მოზაიკურობა, განსჯის სილაღე, თავისუფლება და სხვა და სხვა მჭიდრო კავშირშია მის თვითშემეცნებით ბუნებასთან” (ხელაია, 1986: 350). ჩანს, ესევე უნარი გრ. რობაქიძეს ჰიტლერის პიროვნების გააზრების შემოქმედებით თავისუფლებასაც ანიჭებდა, აღქმის სუბიექტივიზმი კი თხზულების სათაურშივე იგულისხმება, თუმცა, ბუნებრივია, ამგვარი გაბედულება იმ დროს და იმ ვითარებაში უფსკრულის პირას სიარულის ტოლფასიც გახლდათ.

1944 წლის 20 ოქტომბერს რაიხსფიურერისა და რაიხსმინისტრის ჰაინრიხ ჰიმლერისადმი მიწერილ ვრცელ წერილში გრ. რობაქიძე „ადოლფ ჰიტლერის” შესახებ აღნიშნავს: ეს არისო „არა ჩვეულებრივი ბიოგრაფიული პორტრეტი, უფრო მეტად, არსის ხატი, ნორდ-გერმანულ სივრცეში დანახული... ეს ნარკვევი მოხსენიებულია ვერმახტის ჟურნალ „ზოლდატენბრიფეში”, რეკომენდებულ წიგნთა შორის და თანაც როგორც ერთადერთი ნაშრომი ფიურერზე. ბოლო გამოცემამ მიაღწია 79-112 ათასს” (ბაქრაძე 2004: 159).

მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ წლებში „ადოლფ ჰიტლერმა” გრ. რობაქიძეს მრავალი დაბრკოლება შეუქმნა. დღეს ეს სკანდალური თხზულება გერმანელი ფიურერის იმდროინდელი ქარიზმის ახსნის ცდად, მისი ირაციონალური, მისტიციზმით აღბეჭდილი იდუმალი ფენომენის რობაქიძისეულ ადრეულ ინტერპრეტაციად უნდა განვიხილოთ. როგორი იყო ის, დიდების ზენიტში მყოფი ადოლფ ჰიტლერი, მისი თანამედროვის, იმჟამად გერმანიაში მცხოვრები მოდერნისტი მწერლის, გრიგოლ რობაქიძის თვალთახედვით? რას უქადდა კაცობრიობას ერთი შეხედვით Amor fati-ით შთაგონებული ახლადმოვლენილი ბელადი? ვინ იყო ის: ღვთის რჩეული თუ უფლისმიერ სასჯელად მოვლენილი ბოროტი გენია, გმირი თუ კაცობრიობის ბედით ბრმად მოთამაშე თავზეხელაღებული ავანტიურისტი? ვფიქრობთ, ამ მარადიული კითხვების საიდუმლოს ისტორიული ფაქტების ანალიზთან ერთად თვით ადოლფ ჰიტლერის პიროვნების გააზრებაც გვაზიარებს და მათ რობაქიძისეულ პასუხებს ყველაზე უკეთ თავად თხზულება გვთავაზობს, თუმცა ჭეშმარიტი აზრის ამოკითხვა, გასაგები მიზეზების გამო, ხშირად ტექსტის სტრიქონებს შორისაა შესაძლებელი. ცნობილ ემიგრანტს, მიხეილ წერეთელს, რობაქიძის 70 წლის იუბილეზე მწერლისათვის უთქვამს: შენი წიგნები მკითხველთა მასებისათვის არ არის დაწერილი, არც საშუალო დონის, არამედ „არისტოს“-მკითხველისათვის სულითა და გულით. ამგვარი „არისტოს“-მკითხველი კი ალბათ ჯერ კიდევ მაშინ გრ. რობაქიძის „ადოლფ ჰიტლერის” ზემოხსენებულ „საფრთხეთა” თვალსაზრისით გააზრებასაც შეძლებდა.

ავტორის სწრაფვა მოუხელთებლის, იდუმალის წვდომისაკენ ესეისტური ქმნილების კიდევ ერთი თავისებურებაა. ჩვენი დაკვირვებით, ვრცელი ესეის, „ადოლფ ჰიტლერის”, რობაქიძისეული ძირითადი ვექტორი სწორედ მისი მთავარი გმირის მრავალუცხოვანი ფენომენის ამოხსნისაკენ გახლავთ მიმართული. ამასთან, მისი მხატვრული თუ აზრობრივი ინტერპრეტაცია მეტად ინდივიდუალური და ორიგინალურია. მივყვეთ თხზულების ტექსტს (ნაშრომში „ადოლფ ჰიტლერის” ანალიზისას მისი ჩვენ მიერ შესრულებული ქართული თარგმანით ვსარგებლობთ):

გრიგოლ რობაქიძის პირველი შთაბეჭდილება Amor fati-ის ნიშნით აღბეჭდილ გერმანელ ფიურერზე მის ხელთ არსებული უამრავი ფოტოსურათიდან მომდინარეობს, რომელთაც ჰიტლერი სრულიად განსხვავებულად აღუბეჭდავთ. „გგონია, მისი შინაგანი მზერა ობიექტივს გაურბის: საცნაური ნიშანი შორეული ჩვენებისა”, შენიშნავს მწერალი. ამჯერად დაკვირვებისათვის მას ორი ფოტო შეურჩევია: 1. ოთხმოცი წლის ჰინდენბურგთან ერთად გადაღებული, სადაც აშკარაა კონტრასტი: მსცოვანი მხედართმთავარი იდუმალების გარეშე, კლდის ლოდივით დგას, მოკრძალებით ხელებგადაჯვარედინებული ჰიტლერის მზერა კი საკუთარი თავისკენაა მიმართული. გრ. რობაქიძე ფიურერის განყენებული, შორეული იდუმალების ახსნას ცდილობს: „შესაძლოა, მისი სახე შინაგან სულიერ ძალებს ისე გამუდმებით ინტენსიურად გამოასხივებს, რომ მოურიდებელი კამერაც კი უძლურია, ცალკეულ იზოლირებულ ნამს ის გამოსახულებისათვის დაიჭიროს”. იდუმალი თავს არ გვაჩვენებს, მაგრამ „ღირს იმად, რომ ეს შევიგრძნოთ”, — უთითებს ბოლოს.

ავტორი ყურადღებით აკვირდება მეორე ფოტოსურათს, რომელზეც ადოლფ ჰიტლერი ლონდონში გერმანიის მაშინდელ ელჩთან ფონ რიბენტროპთან ინგლისთან საზავო მოლაპარაკების შემდეგაა გადაღებული: „რიბენტროპი სიხარულისაგან ბრწყინავს, თუმცა სხივი ფიურერის შინაგანი სინათლიდან მოდის”. აქედან მწერლისეული დასკვნა: “მისი სახე იდუმალად ხელშესახებდა იხსნება სხვაში, ვისთანაც ის ნამიერად საუბრობს.”

სრული შთაბეჭდილების მიღებისათვის გრ. რობაქიძე კინოქრონიკებსაც მიმართავს, საიდანაც მას გენერალ-ფელდმარშალ გერინგის ქორწილის კადრები შეურჩევია. აქ ჰიტლერი ახლოს დგას ყველასთან, განსაკუთრებით, საქორწინო წყვილთან: „და მაინც: იგი ამავდროულად სხვა ადგილას მყოფი ჩანს, ის მიუდგომელია. გაქვს შეგრძნება, თითქოს დღესასწაულზე გადამთიელი გამოჩენილიყოს, რომელსაც მაინც უმაღლვე ყველას ნდობა დაუმსახურებია”.

თხზულების მიხედვით, გრ. რობაქიძესაც უცდია, ჰიტლერის ფენომენის იდუმალება შეემეცნებინა „შემოქმედებითად შთაგონებულ სულიერ სიბრტყეზე, სადაც წარმოსახვითი თითქმის რეალურს ესაზღვრება”, მაგრამ ამოდ: „ვერცერთი მხატვარი ვერ დაიჩემებს, რომ ამომწურავად წარმოაჩენს მის შინაგან ხატს, ვითარცა პორტრეტს”, შენიშნავს იგი და აქ ალბათ

სრულიად გულწრფელია. რობაქიძის აზრით, შესაძლოა, ამისათვის ხის გრავიურა გამოდგებოდა, მაგრამ ის ვერ წარმოადგენდა ადოლფ ჰიტლერის მუქცისფერ, და მაინც ნათელ თვალებს, საკუთარ თავში მის სულიერ სამყაროს რომ მალავდნო. „ამ თვალების მკაცრი მზერის წინაშე ყველა სიყალბე და სიცრუე შეძრწუნებული უნდა გაქრეს“ – ასეთია შთაბეჭდილება. იქვე რამდენიმე შტრიხით ჰიტლერის მოძრაობის მანერაცაა დახასიათებული (რომელიც ასევე თვალშისაცემია): “ზოგჯერ იგი კიბეზე ჩამოდის, ბოლოში ამაყად ჩერდება, თავს მაღლა სწევს, გასცქერის შორეთს, საგნებს იქით, თითქოს გეშით რალაც შენიშნაო. მერე თავს ხრის, თუმცა გზას ენერგიული ნაბიჯებით მკაცრად, მტკიცედ აგრძელებს. ხელების ქნევა მის მტკიცე სვლას თითქოს ფრთებს ასხამს... აქ ყოველი მისი მოძრაობა პლასტიკურად დასრულებული ჩანს.

როგორც ვხედავთ, რამდენიმე არსებითი, ექსპრესიული მონახაზით გრ. რობაქიძემ ესეში ადოლფ ჰიტლერის გარეგნული სილუეტი გამოკვეთა, საკმაოდ ბუნდოვანი, თანაც იდუმალი. და მაინც: ეს შტრიხები გმირის პიროვნებას ბოლომდე ვერ ხსნის. აქ მწერლის ინტერესი ძლიერდება: მაინც სადაა იდუმალების გასაღები, იქნებ მის ხმაში, კინოქრონიკებსა და აუდიოჩანაწერებს რომ შემოუნახავთ? ეს ყველასაგან გამორჩეული, მტკიცე, ნერვიული, საოცრად გადამდები, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ხმა („ხმა იდუმალი“, როგორც გრ. რობაქიძე უწოდებს), მილიონობით ადამიანს რომ ატყვევებდა და იმორჩილებდა. შთაბეჭედავად გადმოსცემს ავტორი ამ ხმით გამონვეული მასობრივ ექსტაზს: „მისი გამოჩენა მუდამ ერთჯერადად განიცდება. ათასები უშუალოდ მას უცდიდნენ და მილიონები რადიოტრანსლაციით მის გამოსვლას ელოდებოდნენ. ტალღა ტალღაზე მგზნებარედ მოგორავს და შთაგონება ათრობს. სხეულებრივად გრძნობ: ის მოდის, იგი უკვე ახლოსაა. ყოველ ბგერაზე მომლოდინეთა სინათლით აღვსილი ფესვები ირხევა. ტალღები მსგავსად იზრდებიან... ნაღველი და ხაფანგი ერთდროულად. ახლა ფიურერი აქაა. მის გამოსვლას შტორმული გრიგალი შემოურბენს: „ჰაილ, ჰაილ, ჰაილ!“ თითქმის ბრმად ეგზალტირებულ მასას მწერალი ფართოდ გადაჭიმულ გაღებულ ზღვას ადარებს, რომელიც ნელ-ნელა ცხრება და სიმშვიდის წამიც დგება. „მხოლოდ გულები ძგერენ მძლავრად, გზნებით, მომლოდინედ. აქ გაისმის ღრმა, მკვეთრი და ალერსიანი ხმა: და ისმის სუნთქვისშემკვრელი სიტყვები: „გერმანელო მამაკაცებო და ქალებო!“...

ამ საბედისწერო ხმას მილიონობით ადამიანთან ერთად მწერალიც აყურადებს, დროდადრო სიტყვებს ვერ არჩევს, თუმცა ესმის მისი შინაგანი ენა და, საკუთარ თავში მზერაჩაბრუნებული, რეალობას უბრუნდება. უღმობელი სინამდვილე კი ასეთია: „გამოფიტულ დედამინაზე ორი მილიონი გარდაცვლილი წევს, შვიდნახევარი მილიონი ისევ სისხლისაგან იწრითება. იარაღისაგან იზნიქება დიდი გერმანული არმია. მძიმე, უმთავრო ღამეში სიჩუმე გაბატონებულია, არაამქვეყნიური“. ამ ავისმომასწავებელ მდუმარებაში „უეცრად შორიდან გაისმის ხმა, სავე ვაებით, და თანაც, გაბედული სიცოცხლისუნარიანობით — ხომ არაა ეს მკვდრეთით აღმდგარი, მითად ქცეული ჯარისკაცების ხმა?“ — კითხულობს მწერალი. ის აკვირდება გერმანელთა საყოველთაო განწყობას: „თითოეული თავისი სულის სიღრმეში შეიგრძნობს, თითქოს თავად ის ლაპარაკობდეს“. ჰიტლერის მღელვარე დიქცია გადამდებად ზემოქმედებს, „დროდადრო იკარგება შეგრძნება, თითქოს საქმე კვლავ ცოცხალი ადამიანის ხმას ეხებოდეს. ჭეშმარიტად, აქ აზრობრივად გერმანული „მე“ ცხადდება.“ გრ. რობაქიძე დაფიქრებული კითხულობს: „ეს ხმა მეტაფორულად უნდა გავიგოთ?“

თხზულების გმირის ხელშესახები, არსებითი შტრიხების ექსპრესიული გააზრებით მწერალი რწმუნდება, რომ ადოლფ ჰიტლერის იდუმალება ლოგიკას, ანალიზს, განსჯას არ ექვემდებარება, ის უფრო ღრმაა, ირაციონალურია (გავიხსენოთ ნიცშესეული გაგება: ზეკაცზე მთლიანად ირაციონალური ძალები უნდა ბატონობდეს) და მისი პიროვნების გახსნისათვის ის ამჯერად მეტაფორულ, მითოლოგიურ თუ ფილოსოფიურ პარალელებს მიმართავს, უპირველესად კი გოეთეს თაურმცენარის (მცენარის მითიური რეალობის) ფენომენს, რომლის რობაქიძისეული ინტერპრეტაცია ასეთია: „ყოველი მცენარე მხოლოდ დროის ერთ მონაკვეთშია ხილული: ან ყლორტში, ან ყვავილში, ან მწიფობისას. თუმცა ის საკუთარ თავში ატარებს შესაძლებლობას, მისი ყოველი ნაწილიდან მთელი მცენარე გამოჩნდეს, ასე სჭვრეტს მას მთლიანობაში მზისდარი გოეთეს თვალი, წინ: ყლორტიდან ყვავილამდე, უკან: ყვავილიდან ყლორტამდე. ამჟამად ჩვენ წინაშე მატერიალურ-არამატერიალურად თავად თაურმცენარე აღიმართება“. ის კი მცენარის ყოველ ფაზაში თვლემს, „თუმცა ზრდაში, მაინც ერთჯერადად მთლიანად. შეიძლებოდა გვეთქვა, ესაა: მცენარის მითიური რეალობა. ის სრულფასოვან ექვივალენტს ხალხის ყოფიერების ხატში პოულობს. ამგვარად შეიძლებოდა ხალხის თაურელემენტზე გველაპარაკა“. გრ. რობაქიძის მითითებით, ხალხის თაურელემენტი (აქ: გერმანელობის მითიური რეალობა) ყველაზე ღრმად სწორედ ადოლფ ჰიტლერს აქვს გათავისებული. თუმცა დამაფიქრებელია, მწერლის გააზრებით, რა უნდა იყოს ეს „მითიური რეალობა“? აქ იმ თვისებათა ერთობლიობა ხომ არ იგულისხმებოდა, რომლის გამო ჯერ კიდევ გოეთემ საკუთარ ერს კაცობრიობის „საშინელი სამიჯავროს“ წინაშე წარდგომა უწინასწარმეტყველა? ანდა ეს „რეალობა“ გერმანელობის დემონიზმთან იდუმალი წილნაყარობის გამოვლენა ხომ არ გახლდათ, თომას მანს ასე რომ ამფოთებდა?.. ნუთუ „გერმანელობის მითიური რეალობის“ ამგვარი გააზრება მომზადებულ მკითხველს ჰიტლერის პიროვნებიდან მომდინარე ზემოხსენებულ „საფრთხეებს“ არ შეახსენებდა?

თაურელემენტის პარადიგმის უფრო ნათლად განმარტებისათვის მწერალი მშობლიური ქართული ენის პარალელს მოიშველიებს. ესაა „მზიური თვალის“ მეტაფორა. კითხვაზე: „რა მოსდის მწიფობის ჟამს ყურძნის მტევანს?“ ქართველი გლეხი პასუხობს: „თვალი ჩადის მტევანში“ (თვალი=მზე). ამას ახალი კითხვა-პასუხი მოსდევს: „თვალი მზიური ხომ არ არის – მზე ხომ ვერასოდეს დაინახავს? ბუნებრივია, ვერა. მაშ, საიდან იცის ეს საიდუმლო? პასუხი: ეს ცოდნა მის ენაშია მოცემული, სადაც „მზეს“ და „მზერას“ ერთი და იგივე ძირი აქვს. მაგრამ ვინ დაინახა ეს? ჯერ ერთი, მზე რომ კოსმიური თვალი იყოს, მწერლის თქმით, ამ მნათობზე ცოტა რაიმეს ამბობს და შემდეგ: ეს თვალი მტევანში ჩადის, რათა ის დაამნიფოს“. კითხვაზე: „ვინ შექმნა ეს საოცარი ხატი?“ — პასუხი რობაქიძისეულია: „ალბათ, ვინმე უსახელომ, რომლის თვალსაზრისი შემდგომ გადაეცა“. ეს ინდივიდი კონკრეტული ადამიანი არაა, რადგან „ყოველი ინდივიდი თავის ენას უკვე თაურხატიდან შექმნილად იღებს“. ავტორი უფრო ღრმა განზოგადებისაკენ მიდის: ყველა დროის ადამიანში „რალაც მოცემულია, რაც მასში ჩანასახშივე დადგენილია და განუწყვეტლევ ცოცხლობს“ და ის ენის მედიუმში მუდავნდება, როგორც სამყაროს ხატის (სურათის) კერძო შემქმნელი ძალა. ეს თაურფენომენია. მას ხალხი დაცემის თუ რომელიმე ნეტარი ექსტაზის ჟამს შეიგრძნობს. „ეს შეგრძნება ზოგჯერ ფესვებში ისე მიდის, რომ ერთი მადლით მოსილი პიროვნება საკუთარ თავს ხალხის იდენტურად აღიქვამს. შინაგანი მსხვერპლისეული თავგანწირვით ის შემდეგ ბრბოს „მე“-ში გადაიზრდება“.

ამ მეტაფორის ნათელსაყოფად გრიგოლ რობაქიძე პაგანინის ვიოლინოსაც იხსენებს, რომელიც იმ მუსიკალურ ტალღებს ინახავს, გენიალური მევიოლინე ოდესღაც მისგან რომ აჟღერებდა. ამას თუ ახერხებს ხე, თუნდაც ტრანსცენდენტურად, „ადამიანს, რომელიც საკუთარ თავს სრულად ხალხს უძღვნის, შეუძლია უარი თქვას წმინდა სახალხო ელემენტების საკუთარ თავში მიღებასა და შენახვაზე?“ კითხულობს მწერალი. „ჰიტლერის ფენომენი აქაა, სხვაგვარად არსად“, — დასძენს იგი.

როგორც ვხედავთ, თხზულების მიხედვით, ადოლფ ჰიტლერი გერმანელი ხალხის თაურელემენტის (მითური რეალობის) გამომხატველია, რის ხორცშესხმასაც მწერალი ამჯერად ერთ ისტორიულ მომენტში განჭვრეტს: 1919 წელს გერმანიაში დიქტატურა დამყარდა, გერმანელმა ხალხმა თითქოს თავისი ისტორია შეაჩერა – ეს მონაკვეთი ვარსკვლავისებურ გაელვებას ჰგავდა. ერი საფრთხის წინაშე კონსოლიდირებულია. ყოველი გერმანელი „ახლა საკუთარ თავში მხოლოდ ერთს შეიგრძნობს: რომ ის გერმანელია. მასში შიგნით ღრმად ფრილობა იხსნება, ხალხის არსებობა საფრთხეშია. მთელ ქვეყანას ერთიანი ტალღა გადაუფლის: ტკივილის ტალღა... იგი მსგავსად გადადის კაციდან კაცზე, თითქოს ეძებს ერთს, რომელიც მისი ტკივილის გახმოვანებას მარტო შეძლებდა“. ეს ტალღა პოულობს რჩეულს, ჭაბუკ ადოლფ ჰიტლერს, რომელიც მისი მიმღები და გამომხატველია. ამის დასტურად გრ. რობაქიძეს ეჩვენება 1914 წელს ომის გამოცხადების მიტინგის ფოტოსურათი, სადაც მასის შუაგულში სრულიად უცნობი ახალგაზრდა მოჩანს, დაფიქრებული, დაძაბული, Amor fati კი მასზე მძლეველ გამბედაობად აღბეჭდილია. „ის აქ შეუპოვრად დგას: სრული მზადყოფნა. იგია, რომელშიც ერთეულმა ტალღამ თავისი შეგნებული ბურჯი მონახა. ამ წამს გერმანული სამყარო ახალ გარდატეხას შეუდგა. ისტორიამ მოგვიანებით გაამყდაუნა უსახელოს სახელი: ადოლფ ჰიტლერი“. აქ სტრიქონთა შორის მწერლისეული ეჭვიც გამოკრთება: პირველ მსოფლიო ომში გერმანელთა მარცხის ტკივილით ახალგაზრდობაშივე შეძრული ადოლფ ჰიტლერი წლების შემდეგ მსოფლიოს უღმობელ შურისმაძიებლად ხომ არ მოველინებოდა? (ამ „საფრთხის“ ფესვები აღნიშნულ ფოტოზეც ჩანს).

იმავე ფოტოსურათიდან ავტორისათვის იკვეთება ადოლფ ჰიტლერის უმთავრესი პიროვნული შტრიხი: თავგანწირვისათვის მზაობა. სწორედ მის დახასიათებას ეძღვნება ქვეთავი „Amor fati“. „ის მსხვერპლური შინაგანი თავგანწირვით აღსავსეა“, — შენიშნავს მწერალი და სწორედ მსხვერპლს გრძნობს ჰიტლერის ხმაში, რომელიც ზოგჯერ მგრძნობიარე, ზოგჯერ დამუქრებული, ზოგჯერ გამამხნეველებელი და ნათელია. თავგანწირვის გამბედაობა კი იოლი არ გახლავთ, „ეს გარდატეხის მხნეობაა: გენია ცეცხლისა“, — ვკითხულობთ თხზულებაში. ამის ნათელყოფისათვის გრ. რობაქიძე იხსენებს საოცარ თქმულებას: ვინც ერთ ძველ ხეს ცეცხლს ნაუკიდებდა, ის უკანასკნელ (მეორედ მოსვლის) საიდუმლოს იხილავდა, ოღონდ თავად აუცილებლად დაიღუპებოდა. დიდი ინტერესის მიუხედავად, ხის დაწვა ვერავის გაუბედავს, გარდა ერთი კაცისა, მაგრამ მასაც, მტანჯველი საიდუმლოთი ანთებულს, ეს რამდენჯერმე უცდია, თუმცა ამაოდ, ხელები არ დამორჩილებია. ბოლოს, მისი ძილისას, მისგან დამოუკიდებლად, ხეს ლერწმის ნაპერწკლისაგან ცეცხლი მაინც გასჩენია, მაგრამ, იმის მიუხედავად, რომ თვით კაცს საფრთხე უკვე აღარ ემუქრებოდა, ის, თავზარდაცემული, ინსტინქტურად, მაინც ცეცხლის ჩასაქრობად მივარდნილა: მას არ ეყო გამბედაობა, უკანასკნელი ჟამის საიდუმლოს, ე. ი. ყოფიერების საიდუმლოს ზიარებოდა. „ამ გამბედაობის გარეშე კი არ არსებობს ან წვდომა იდუმალისა, ან ისტორიული გმირობა“, — თვლის გრ. რობაქიძე და დასძენს: ლუთერი ან ნიცშე ამ ხეს დაუფიქრებლად გადასწავდნენ, „ნაპოლეონის დიდებული მზერა მუდამ ამ ცეცხლიდან გამოდიოდა“, ისევე, როგორც სხვა ადამიანებისა, რომლებიც თავიანთ ხალხში ამალდნენ. „ყველა ისინი ცეცხლის გენიდან გამოვიდნენ“. რობაქიძის დაკვირვებით, ამგვარი გამბედაობით ხასიათდება მუსოლინი, „თავისი არსების უკანასკნელ უჯრედამდე სრულიად უჩვეულოდაა

გააზრებული ამ გამბედაობით შეპყრობილი ადოლფ ჰიტლერი". ამ ფრაგმენტის გაცნობის შემდეგ კვლავ კითხვა ჩნდება: განა არ იყო მოსალოდნელი, რომ თვით საკუთარი სიცოცხლის უარყოფელი ამგვარი გამბედაობა უკონტროლო თავზეხელაღებულიობაშიც გადაზრდილიყო? ნუთუ აქაც ჰიტლერის პიროვნებიდან მომდინარე კიდევ ერთი „საფრთხე“ არ იმალებოდა?

ამ ყოვლისნამღეკავი გამბედაობის მაგალითად მწერალს მოჰყავს გამოგნებული შემთხვევა ოტო დიტრიხის ნიგნიდან „ჰიტლერთან ერთად ძალაუფლებაში“: მძვინვარე ქარიშხლისა და უამინდობის მიუხედავად, 1932 წელს ადოლფ ჰიტლერს თვითმფრინავით მიუხეხნენ, მიტინგზე გამგზავრება არ გადაუდია. ის სრულიად მშვიდად იყო მაშინაც, როცა გრიგალში ფრენისას მისი ყველა თანმხლები პირი შიშისაგან კანკალებდა. „და მაინც: გრძნობა დაცულობისა ჩვენში სტიქიის ამ შემოტევისას. ფიურერის აბსოლუტური სიმშვიდე ყველა ჩვენგანს გადაეღება“, — წერდა ამ ამბის თვითმხილველი დიტრიხი.

გრ. რობაქიძეს მხედველობიდან არ რჩება ჰიტლერის გამბედაობის გადამდები ზემოქმედება: „იგი არ კრთება, ხედავს რა საშინელებას. დიახ, ნათელია: იგი მას სძლევს. ის საკუთარ თავში თავისი ქვეყნის მთელ მაჯისცემას ფლობს. ბრმა ბედისწერას ათვინიერებს“. საიდან იღებს სათავეს ჰიტლერისეული ბედისწერის მომთვინიერებელი გამბედაობა, როცა ბედისწერაც კი მის შესახვედრად მოდის? (ძლიერ პიროვნებას ხომ შინაგანი ჭიდილის გადალახვა ძალუძს, ეს მის არსებაშიც ღრმადაა ჩანერგილი). ამ კითხვაზე პასუხს მწერალი 1937 წელს გერმანიაში გამოცემულ მისსავე რომანში ეძებს. „გრაალის მცველნი“-ს ვრცელი ფრაგმენტი ადამის ცოდვით დაცემის პრობლემას ეძღვნება. რომანის გმირი თავადი გიორგი ფიქრობს: „დაცემამდე ადამ კადმონი ღმერთისაგან უშუალოდ (დამოუკიდებლად) ცხოვრობდა. დაცემის შემდეგ მან ღმერთი თავის სანაალმდეგოდ მყოფად აღმოაჩინა. მან საგნებს შიგნიდან გარეთ შეხედა, ახლა ისინი აღიქვა, როგორც ობიექტები“. აქ გაჩნდა კითხვა: როგორ შემოძლია შევიცნო რაიმე, რაც მე თავად არა ვარ? სწორედ დაცემის შემდეგ შეიძინა ადამმა ცალკე „მე“ („თვითობა“, *Sondersebst*), მიიღო ცოდნა ყოფიერებაზე: „ახლა ის მეტად აღარ არის თავად ყოფიერება“. სამაგიეროდ, მწერლის აზრით, ამის შედეგად კაცობრიობამ დაკარგა განუყოფლობა, რომელსაც სწორედ ცხოველი ფლობს. მისი დაკვირვებით, საიდუმლო სწორედ ესაა: ამიტომ აღმერთებდნენ ცხოველებს, ამიტომ გვჯახბნიან ისინი ძალით. მაგრამ „ცხოველს არა აქვს „მე“, ნიშანი ღვთაებრივისა: ის „მე“-ს გარეშეა. თუმცა მას საკუთარ თავში ღვთაებრივი ყოფიერების მთლიანობა შემოუნახავს. ცხოველი გარესამყაროს სინათლის ზღვასავით იღებს: ის ობიექტებს ვერ ხედავს. „თუ თვალს გადაამორებს სინათლის ზღვას, როგორც ობიექტის საპირისპიროს, მისი მზერის ძალა უმაღვე დაიმსხვრევა. ეს დაცემის ერთი სახე იქნებოდა. ცხოველების აღქმის სამყარო მისი ზემოქმედების სამყაროს თანხვედრია“, — შენიშნავს მწერალი. წარმოსახვის უუნარობას ცხოველი საგნის უშუალო შეხებით ცვლის, „ის ობიექტში იჭრება. აქედან, მისი საშინელი მაგია. თავისი შიშველი მარტოოდენ გამოჩენილ ველური ცხოველი ცვლის ატმოსფეროს, რომელიც მის ირგვლივაა. ამგვარად, ცხოველი ღვთაებრივად მთლიანია, ყოფიერებაში შუალედური სივრცის გარეშე“. გრიგოლ რობაქიძის მითითებით, ადამ კადმონი ერთდროულად ცხოველიც იყო და ადამიანიც — განუყოფელი — ღვთაების ნიაღში. ახლა კი ადამიანი ნაღვლობს თავის დაკარგულ ნახევარზე — ცხოველზე.

აქ ისევ ჩნდება კითხვები: შემთხვევითია ფიურერისადმი მიძღვნილ თხზულებაში ცხოველისეულ საშინელ მაგიაზე საუბარი? ან რას უნდა ნიშნავდეს ფრაგმენტი: „თავისი შიშველი მარტოოდენ გამოჩენილ ცხოველი ცვლის ატმოსფეროს, რომელიც მის ირგვლივა... ის ობიექტში იჭრება“? ხომ არაა ეს შეგნებული თუ ქვეცნობიერი პარალელი რეაქციასთან, მასაში ჰიტლერის გამოჩენა რომ ინვევდა და ხომ არ იმალებოდა აქ მისი პიროვნებიდან მომდინარე კიდევ ერთი „საფრთხე“: ფიურერის ცხოველისეული ველური უკონტროლობა და ყოვლისგამანადგურებელი ძლიერება? სიტყვები: „ადამიანი ნაღვლობს თავის დაკარგულ ნახევარზე — ცხოველზე“ — ხომ არ გახლავთ ასევე ფარული მინიშნება აღზევებული ბელადის პიროვნებაში ცხოველისეული საწყისის პრიმატზე? ცნობილია, რომ ჰიტლერს ალაფრთოვანებდა შპენგლერის მიერ წარმოდგენილი გერმანიის „მარად მეომრული ტიპი ადამიანი-მტაცებელი ცხოველისა“ (კვესელავა 1991: 366). მეტიც, ის საკუთარ თავს მგელს ადარებდა. ფაშისტური ელიტა მას ამ ზედმეტსახელით მოიხსენიებდა, რაც ფიურერს ძალზე მოსწონდა. მთავარი შტაბების სახელწოდებადაც მას „მგლის ბუნაგ“ და „ველური მგელი“ შეურჩევია. „ჰიტლერის ფენომენის“ მკვლევარი რუდოლფ აუგმტაინი მიუთითებს: „ჰიტლერი იდგა ზღვარზე, სადაც ადამიანი გადაიქცევა აგრესიულ ვეფხვად, ველურ მგლად“ (როზანოვი 1991: 18). და კიდევ: განა დამაფიქრებელი არაა რობაქიძისეული ფრაზა: „ცხოველს არა აქვს „მე“, ნიშანი ღვთაებრივისა“...

ადოლფ ჰიტლერის ფენომენის კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი მახასიათებლის ანალიზს ეძღვნება თხზულების ქვეთავი, რომელსაც Kairos ჰქვია. მწერლის განმარტებით, „პიროვნებას, რომელიც მთელი არსებით ხალხის ბედისწერას ემორჩილება, თანდათან საჩუქრად ეძლევა წყალობა ყოფიერებისა, ძველი ბერძნები „Kairos“-ს რომ უწოდებდნენ („ესე იგი ქმედებისას სწორი მომენტის დანახვის (გარტყმის) უნარი“, — განმარტავს გრ. რობაქიძე). რაც ვინროა მონაკვეთი, მით ძლიერია Kairos. ის ცხოველის შიშველი ინტუიციის მსგავსია. მწერლის აზრით, ამ თვალსაზრისით ქემალ ათათურქის ცხოვრების გზა ფანტასტიკურს ესაზღვრება. თითქმის ყოველთვის საბედისწერო სიტუაციაში, სადაც 90:10 მის წინააღმდეგაა მიმართული, ის

მოულოდნელად სწორ მომენტს იჭერს და „სახიფათო ზონაში გამოგნებლად ბედს თავის სასარგებლოდ გადალუნავს“. აბისინიის ომიდან გამომდინარე, ამასვე ხედავს რობაქიძე მუსოლინის პიროვნებაში. „განსაკუთრებით მრავლად ფლობს ამ უნარს ადოლფ ჰიტლერი“, — შენიშნავს მწერალი (ვფიქრობთ, ფიურერის პიროვნებიდან გამომდინარე „საფრთხე“ თხზულების ამ მონაკვეთშიც აშკარად იკითხება). ამის გამოხატულებად თვლის გრ. რობაქიძე ჰიტლერის რამდენიმე სწრაფ, ელვისებურ წარმატებას 1920-1938 წლებში, განსაკუთრებით გამოყოფს მის გამოსვლას სპორტის სასახლეში (წელი მითითებული არაა). „ყოველ სიტყვაში იგრძნობოდა, მას ომის თავიდან აცილება სურდა. ერთი მოლექულა ფინჯანზე და ჭექა-ქუხილი უმაღლვე განმუხტული ჩანს. კაცობრიობა შიშით და ლოცვით ქვავდება.“ როგორც ვხედავთ, მწერალი რეალური მდგომარეობით შინაგანად შემფოთებული გახლდათ. ის განსაკუთრებულ იმედებს ამყარებდა ევროპის ოთხი ნაწყვანი სახელმწიფოს მეთაურის: ჰიტლერის, მუსოლინის, ჩემბერლენის, დალადის შეხვედრაზე — „და მშვიდობა და მსოფლიო გადარჩენილია“, — ფიქრობს ის. მისი აზრით, 99%-ით შესაძლებელი იყო, განხეთქილება არ მომხდარიყო, „ფიურერის შემთხვევაში ეს სხვაგვარად მოხდა“, — დასძენს შემდეგ. აქ იგულისხმება 1938 წლის 30 სექტემბრის შეხვედრა მიუნხენში, ჰიტლერის „ყავისფერ სასახლეში“, გერმანიის, ინგლისის, საფრანგეთის, იტალიის უმაღლესი პირები რომ ესწრებოდნენ. მათი ხელდასმით ჰიტლერს ხსენებულ ქვეყნებზე თავდაუსხმელობის პირობის სანაცვლოდ ჩეხოსლოვაკიის ერთი ნაწილი გერმანიისათვის შემოუერთებია (თუმცა ეს პირობა მალევე დაურღვევია). მიუნხენის შეხვედრა შემდგომში პოლიტიკური ახლომხედველობის, გამყიდველობისა და ვერაგობის სიმბოლოდაც მიიჩნეს. ჩერჩილს ის ასე შეუფასებია: „ინგლისს არჩევანი უნდა გაეკეთებინა ომსა და სირცხვილს შორის. მისმა მინისტრებმა სირცხვილი აირჩიეს, რათა შემდეგ ომი მიეღოთ“ (როზანოვი 1991: 33).

ჰიტლერის პიროვნული იდუმალების ანალიზისათვის რობაქიძე „ჩემ ბრძოლასაც“ მიმართავს და ფიურერის კიდევ ერთ გამორჩეულ თვისებას გამოყოფს: „ყოველ ადამიანს გვერდით მრჩეველი ჰყავს, მაგრამ საბოლოო გადაწყვეტილებას კაცი თავად იღებს“. მწერალი გერმანულ სიტყვას Allein (მარტო) ასე შლის: All (სამყარო), Eins (ერთი) და კითხულობს: ეს ერთის სამყაროსთან ყოფნას ხომ არ ნიშნავს? პასუხი ასეთია: „სამყაროსთან ერთი რომ იყო, ყველაფერს ზურგი უნდა შეაქციო“ (ადოლფ ჰიტლერის ეს თვისება მისი უსაზღვრო ვოლუნტარიზმის „საფრთხესაც“ ხომ არ მალავდა?).

გერმანიის წინაშე პასუხისმგებლობა ფიურერს თავადვე უკისრია: „დიახ, ის გადაწყვეტილების წინაშე დგას, — წერს რობაქიძე, — All-Ein, სადაც All (სამყარო) მისი ხალხის თაურმდგენს ნიშნავს. ჩანს, გადაწყვეტილებას იგი პირველი იღებს, თუ ის მარტოდ ყოფნის ჟამს ამ თაურმდგენით აღივსება“. შესაბამისად, თხზულების შემდეგი თავი სწორედ თაურმდგენის (Urheber) პარადიგმის განმარტებას ეძღვნება: „იდუმალებით აღვსილია რაღაც (Etwas), რაც ჩნდება, ვითარცა ხალხის თაურმდგენი. ეს თაურმდგენია პირველგამჩენი: მაგრამ არა თაობათა ან მოდგმათა თანმიმდევრობის გაგებით“. იგი ზებირლოგიური არსებაა, რაც ყოველ ჩვენგანში ცოცხლობს. „ის შინაგანი სულიერი არსების ხმიდან გამომდინარეობს“, — განმარტავს მწერალი და დასძენს: ზეპიროვნულობის მიუხედავად, ის მაინც კონკრეტულ პიროვნებად გვევლინება.

პარალელი ისევ საქართველოს რეალობიდანაა მოხმობილი: რობაქიძის მითითებით, ქართველი ხალხის თაურმდგენის, კარდჰუნ=ქართლოსის საფლავი მცხეთაშია, თბილისთან ახლოს, და ის ყოველ წელს დაიტირება. „თაურმდგენის გენიის გარეშე ხალხი მეტად არ არის ხალხი. პირიქით, ადამიანთა გროვია, მაგრამ არასოდეს არსება“, — მიუთითებს მწერალი. მას დიდი ხნის წინ გამქრალი ლანგობარდები ახსენდება, თუმცა ხმელთაშუა ზღვის აუზში ხშირად შეხვედებითო ადამიანს მათი რასისიული ნიშნებით. აქვე კავკასიის მცირერიცხოვანი ხალხის — უდების მაგალითიცაა მოხმობილი, მათგან მხოლოდ სამი სოფელია შემორჩენილი და „მათი მორიდებული სიჩუმე მეტაფიზიკურ სიკვდილს ემგავსებაო“, — სევდიანად დაასკვნის ავტორი. მას სწამს, რომ ნათელმხილველის უნარით დაჯილდოებული შემოქმედნი ერთი ადამიანის სახეში ხშირად შესაბამის რასისიულ ხატს განჭვრეტენ. უცნობი მხატვრის მიერ შექმნილი უტა ფონ ნაუმბურგის სახე რობაქიძეს გერმანელების თაურდედაკაცად (ჩრდილოური ევას თაურხატად) ესახება.

გრიგოლ რობაქიძეს მხედველობიდან არ რჩება თაურმდგენსა და ცალკეულს (ინდივიდს) შორის ასრებული დრამატიზმით აღსავსე მუდმივი დაძაბულობა, რომელსაც, მისი აზრით, განსაკუთრებით ნათლად შემოქმედი ადამიანი გრძნობს. საყურადღებოა რობაქიძის პოსტულატი: თაურმდგენს ზიარებული ადამიანი ორგვარია — ან მსოფლიოს გამაერთიანებელი, ან მსოფლიოს გამანადგურებელი (მწერლის რწმენით, ვინც ვერ დაძლევეს შინაგან ბრძოლას თაურსაწყისთან, ის მოსპობისთვისაა განწირული). ვფიქრობთ, მრავლისმთქმელია ასევე ავტორისეული დასკვნა: „აქ ვპოულობ ადოლფ ჰიტლერის ფენომენის საყრდენ (ცენტრალურ) წერტილს“ (ნუთუ „საფრთხე“ აქაც აშკარა არაა?).

მწერალი იზიარებს ფრანგი ალფონს დე შატობრიანის მოსაზრებას, რომელმაც ჰიტლერს ახალი ადამიანი უწოდა, ყოველ ახალ ადამიანს ახალი მსოფლხატიც მოაქვს. რობაქიძის მითითებით, ჰიტლერის მსოფლხატი ასე აღინიშნება: „ხალხის სასიცოცხლო ენერგია, მისი რასით განპირობებული“. ამ მიმართებით მწერლის მსჯელობა უკვე რასისის (=ჯიშის) განმარტებას ეძღვნება. „ადრინდელი კულტურები, რომლებიც ყოფიერებაში საკრალურის დაცვას

ცდილობდნენ, ამ იდეით დაავადებულნი არიან”, — ვკითხულობთ თხზულებაში. მაგალითი კვლავ ქართული სინამდვილიდანაა: თუ ქართველს ვინმეს შეურაცხყოფა სურს, წყევლის: „შენი ჯიში ამოვარდაო“ (ნათელია, რომ „რასის“ ნაცისტური და რობაქიძისეული გააზრება ერთმანეთს არ ემთხვეოდა). მწერალი სინანულით შენიშნავს: „ჩვენ დროში თაურცოდნა რასის სინამდვილე უკვალოდაა გამქრალი.“ აქ დამონმებულია ბარონ იულიუს ევოლას შეხედულება: „კულტურები და რასები არა სისხლის მეშვეობით აიხსნებიან, არამედ სისხლის სიძველით“ (ეს ის იულიუს ევოლაა, რომლის შესახებ უმბერტო ეკო მიუთითებს: „ტერმინი „ფაშიზმი“ ყველაფერს ერგება... დაუმატეთ კელტური მითოლოგიის კულტი და გრაალის მისტიციზმი (აბსოლუტურად უცხო ოფიციალური ფაშიზმისათვის) და ფაშიზმის ერთ-ერთ ყველაზე პატივსაცემ გურუს, ევოლას, მიიღებთ“ (ეკო 2005: 182).

სისხლის ფენომენზე მსჯელობას ეძღვნება „ადოლფ ჰიტლერის“ ქვეთავი „საიდუმლო კანონი“, რომლის მიხედვით, „ყველა დროის აღმოჩენები სისხლის — ამ „სრულიად განსაკუთრებული წვენი“ — შესახებაა. ეს ერთსადმი მსხვერპლშენიერვის რიტუალით ხერხდება, პირველდგობრივ ენერჯიას ძალას რომ მატებს. ამგვარად, ის განსაკუთრებულ თვისებას აღწევს, რაც, როგორც უნარი, კოსმიურში ჩარევად აღინიშნება“. ეს უნარი კი შემდგომ მემკვიდრეობით შთამომავლობაზე გადადის: „ეთერისმაგვარი ფაქიზი სხეულით, რომელიც საკუთარ თავში სულის გამოცდილებას ანაბეჭდვით ინახავს“. მწერალი მიუთითებს, რომ ამას ემყარება პირველკეთილშობილების ფენომენი, ასევე, სისხლის ჯიშის, მკაცრი აზრი. თუმცა, მისივე მოსაზრებით, მხოლოდ ჯიში საკმარისი არაა, ადამიანს „მეორე დაბადება“ სჭირდება (მსგავს შეხედულებას გრ. რობაქიძე იმეორებს სიცოცხლის მიწურულს დაწერილ ესეებში „ქართული გენია, როკვით განფენილი“). „სისხლი და სული აქ ერთმანეთზე ზემოქმედებენ. სისხლში სული ფორმირებისათვის განვითარებულ პლაზმას ეძებს, სისხლს კი მსგავსადვე ენატრება სული, ვით შემოქმედებითი აღმადრენა“. თუმცა კეთილშობილება გადაგვარებასაც ექვემდებარება, სიცრუის თუ სხვა ცოდვათა გამო. მწერალი ამასაც სისხლის საიდუმლოდ თვლის და დასძენს: ეს კანონი არა მხოლოდ ინდივიდს, არამედ რასებს, ხალხებს, კულტურებს ეხება.

გრიგოლ რობაქიძე შეგნებულად არიდებს თავს ადოლფ ჰიტლერის ქრისტიანობისადმი დამოკიდებულების განხილვას, თუმცა მინიერი ძალების რწმენასთან მიმართებაზე მაინც საუბრობს. მისი თანადროული ქრისტიანობის კრიზისის ის სწორედ მინიერი ძალების უგულვებელყოფას უკავშირებს. ამის გარეშე რწმენა მხოლოდ აღიარებად რჩებაო. ამ დებულების განმარტებისათვის მწერალი ისევ იმონმებს თავისივე გმირის, გრაალის მცველის, გიორგის სიტყვებს: „რწმენა მეტია, ვიდრე აღიარება. მე შევიცნობ საგანს, ამგვარად ის ჩემთვის ობიექტად დარჩება. მნამს რაიმე, ის მე მეტად აღარ მიპირისპირდება. შეყვარებულისათვის მიჯნური საპირისპირო არაა: ის მისთვის განუმეორებელი სახეა, რომელშიც საკუთარ თავს პოულობს“ (იქნებ ამ სიტყვებით ავტორი შეფარულად ჭეშმარიტ რწმენასთან დაბრუნების აუცილებლობასაც ქადაგებდა?).

ესსეს ძირითად პოსტულატებს გრ. რობაქიძე ერთგვარად აჯამებს შემდეგი ფრაზით: „ადოლფ ჰიტლერი ქმნადობის (Werden) სამყაროში დგას — მოცემულ შემთხვევაში, გერმანელების ხალხად ჩამოყალიბებაში — ვითარცა მინიერი ძალების ბიძგის მიმცემი. ამასთან, ის ისტორიული ქმედების მნიშვნელობით უსაზღვროდაა გამორჩეული“. მაგალითისათვის მწერალი „ჩემ ბრძოლაში“ ფრანგების მისამართით გამოთქმულ ავტორისეულ შეფასებას იხსენებს, რომელსაც გერმანია-საფრანგეთის მოლაპარაკება შეუფერხებია. ფრანგებს ჰიტლერისათვის „ჩემ ბრძოლაში“ მათთვის უხერხული ადგილის შესწორება უთხოვიათ, რაზეც ფიურერს უარი განუცხადებია: „კორექტურას ჩემს საგარეო პოლიტიკაში ვატარებ... მე ისტორიის დიდ წიგნში კორექტურა არ შემაქვს“. ეს პასუხი უცხოელებს ძალზე მოსწონებიათ. გრ. რობაქიძის დასკვნა კი ასეთია: „ასე თქმა შეუძლია ადამიანს, რომელსაც ისტორია ქმნის, მაგრამ ის (ისტორია) არ წერს“.

სამშობლოს ცნებასთან ადოლფ ჰიტლერის მიმართებას ეძღვნება ნანარმოების ქვეთავი „მზის სასმელი“, სადაც ჩართულია ამბავი მე-18 საუკუნის ბოლოს სამეგრელოდან თურქეთში მონებად გაყიდულ ორი ჭაბუკისა, ეგვიპტის პირმიდებთან სხვათა ომში რომ დაასრულეს სიცოცხლე. „სამშობლო — ეს მისი ცეცხლოვანი გვირგვინია“, — პათეტიკურად წერს ფიურერზე გრ. რობაქიძე და, შესაძლოა, აქ მისი ემოცია გულწრფელია. პათეტიკა იგრძნობა მწერლისეულ შეფასებაში, სადაც ჰიტლერი სამშობლოს განსახიერებადაა წარმოდგენილი, რაც, თავის მხრივ, ხალხზეც აისახა. მისი თანამედროვე გერმანელების ფიურერისადმი დამოკიდებულების გადმოსაცემად გრ. რობაქიძეს გამოუყენებია გეორგ შოტის წიგნი „სახალხო წიგნი ჰიტლერზე“, საიდანაც შერჩეულ მაგალითებში იკვეთება იმდროინდელი გერმანიის მოსახლეობის უსაზღვრო ფანატიზმი და რწმენა ახლადმოვლენილი ბელადისადმი, მსუბუქ ირონიასაც რომ იწვევს: ირკვევა, ორ ახალგაზრდა მამაკაცს ერთმანეთისათვის უნებლიედ ერთნაირი საჩუქარი — ჰიტლერის სურათი უჩუქებია; გერმანელ ქალს ბოტანიკოსისაგან სპეციალურად შეუტყვია და გაუხარებია იმ ვარდის ჯიში, ყოველწლიურად 20 აპრილს (ფიურერის დაბადების დღეს) რომ იფურჩქნებოდა და ა. შ. აქვე თვით მწერლის პირადი შთაბეჭდილებააა გადმოცემული: ბერლინიდან იენაში მატარებლით მგზავრობისას, ის, თბილისში მეგობრის სიკვდილით დამწუხრებული, ფიურერის სურათით როგორ უნუგეშებია პატარა გოგონას, დედას რომ ახლდა.

გრ. რობაქიძე იმ დიდ სულიერ ზეგავლენაზეც ჩერდება, ადოლფ ჰიტლერი გერმანელ ხალხზე რომ ახდენდა. „ის ხალხის ენერჯიას ფორმას აძლევს; ამით მისი პიროვნული არსი გვიახლოვდება. ამას საკუთარ თავში თავადაც ღრმად შეიგრძნობს“. მწერალს გავლენის ორმხრივობაც არ ავიწყდება: „მან სამი წლის მანძილზე გერმანელ ხალხს ძალა მისცა... გერმანელმა ხალხმა, თავის მხრივ, მას მისცა ძალა. მან ერი რწმენაში განამტკიცა. ის იმედოვნებს, რომ ახლა ერი მას განამტკიცებს რწმენაში“.

სიმბოლური ხასიათისაა თხზულების ბოლო თავი „იგდრაზილის წყარო იფნის მარჯვნივ“, რომელშიც ფიურერის მოღვაწეობაა შეფასებული: „ადოლფ ჰიტლერმა დიდი გერმანია შექმნა; ის მისი სუვერენული დამფუძნებელია. მისი ისტორიული საქმე ჯერ კიდევ არაა დამთავრებული. ისტორია მის სახელს უკვე მითიურად სჭედავს“. აქ გრიგოლ რობაქიძეს ახსენდება ჩრდილოური მითი იგდრაზილის, ცხენ იგვის, მარადმწვანე იფანზე, საიდანაც ცვარი ტალერში ეშვება (ხე საოცრად ყვავის, წყაროები ჩუხჩუხებენ, იქვე ორი გედი ცხოვრობს, ხის კენწეროში კი ირმები შეკრებილან). ამ იფანს, მსოფლიო ხეს, თავად მსოფლიოს რომ განასახიერებს, მწერალი სიმბოლურ დატვირთვას ანიჭებს: მისგან ისტორიულად მოდიან დიდი გერმანიის შემქმნელები. „ეს ხე ადოლფ ჰიტლერის საგვარეულო ხეცაა“, — წერს რობაქიძე, „მისი დინების ძალა მომდინარეობს წყაროდან, რომელიც მსოფლიო იფანს ასაზრდოებს“. ასე იდეიურად მთავრდება შემდგომი სკანდალურად ქცეული თხზულება „ადოლფ ჰიტლერი“, რომლის ავტორი 1938 წელს ალბათ ბოლომდე ვერც გაიაზრებდა, რომ აღზევებული გერმანელი ფიურერი ოდენ „დიდი გერმანიის“ შექმნით არ დაკმაყოფილდებოდა და მისი სამხედრო ავანტურის მასშტაბები მალე მთელ მსოფლიოს გადასწვდებოდა... ჰიტლერის „მითიური სახე“ კი თანდათან გამოიკვეთა: მსოფლიოს ავ ბედისწერად მოევიტა კაცი, რომლის საყვარელი ფრაზა ყოფილა: „უმაღლესი ბოროტება უმაღლესი სიკეთის გამოვლენაცაა“ და, რომელიც, ნიცშეს მსგავსად, ჭეშმარიტებას „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“ ეძებდა“ (კვესელავა 1991: 155). ჭეშმარიტება კი მისთვის „იდეალური ნაციონალ-სოციალისტური მსოფლიოს“ შექმნის იდეა გახლდათ, რომელსაც, ბუნებრივია, განხორციელება არ ენერა.

სამწუხაროდ, ჯერჯერობით არ ვიცით, როგორ აფასებდა გრიგოლ რობაქიძე ჰიტლერის პიროვნებას 1938-1939 წლების შემდგომ პერიოდში. უცხოეთში დაცულ, 1947 წლით დათარიღებულ „ჩემს აღსარებაში“ მწერალს „ადოლფ ჰიტლერის“ შესახებ განუცხადებია: ქართულ ენაში „ცდასა“ და „შეცდომას“ ერთი და იგივე ძირი აქვსო (ეს ცნობა გერმანელ მკვლევარს თ. პოიზერმანს ეკუთვნის). ვფიქრობთ, აქ ორი მომენტი იკვეთება: 1. რობაქიძე „ადოლფ ჰიტლერს“ „ცდად“ (ესსედ) და 2. ჰიტლერის პიროვნების იმდროინდელ მისეულ გააზრებას კი შეცდომად თვლიდა. თუმცა უნდა გავიხსენოთ მისი გამონათქვამიც: „ვინც არ ცდება, იგი შემოქმედი არაა“ („ყაზბეგის საკითხი“).

„ადოლფ ჰიტლერს“ წინ უძღვის ეპიგრაფი: „ოდეს საკუთარ თავს ვუღრმავდები, ვხედავ წმინდა მთას, მირიადობით მამაკაცი კვლავ ჩემთანაა და ვვალ უშიშრად“ ეს ბჰაგავატ-გიტას სიტყვებია, რომლებიც, მწერლის თქმით, ჰიტლერს კარგად ახასიათებს. მთაზე ასვლა ჭეშმარიტების მწვერვალზე ასვლის სიმბოლოა, რაც მედიტაციას, სულიერ ამაღლებასა და განწმენდის იდეასაც გულისხმობს. „მწვერვალის, მთის, მისტიკურ შინაარსს განაპირობებს სწორედ ის, რომ იგია მინისა და ცის შეერთების ადგილი, ამ ორი სამყაროს ურთიერთკავშირისა და, იმავე დროს, ურთიერთდაპირისპირების განსხეულება“ (რევიშვილი 1998: 153). ნიცშესეულია ფრაზა: „მწვერვალი და უფსკრული ერთად იქმნა“. ჩანს, 1938-1939 წლებში დიდების მწვერვალზე მყოფი ადოლფ ჰიტლერი სწორედ ამ მიჯნაზე იდგა და, წარმატებებით დაბრმავებული, ვერ ჭვრეტდა მის მომლოდინე უზარმაზარ უფსკრულს, რომელმაც ის და მისი გარემოცვა მათ ჰიპერტროფირებულ იდეებთან ერთად რამდენიმე წელიწადში შთანთქა. სამწუხაროდ, დამხობილმა ბელადმა 50 მილიონი ადამიანის სიცოცხლეც თან ჩაიტანა.

გრიგოლ რობაქიძის „ადოლფ ჰიტლერი, ერთი უცხოელი პოეტის მიერ დანახული“ სწორედ ამ გზაგასაყარზე მდგომი გერმანელი ფიურერის ირაციონალურ შინაგან ხატს წარმოადგენს, რომელიც გახლავთ „არსის ხატი, ნორდ-გერმანულ სივრცეში დანახული“ და არა რეალური პიროვნება, თავისი ქმედებებით, შეცდომებით, დადებითი თუ უარყოფითი მხარეებით. ამ „არსის ხატიდან“ მომავალი „საფრთხეების“ ამოკითხვას მომზადებული მკითხველი ოდენ სტრიქონებს შორის თუ შეძლებდა.

#### დამონებანი:

**ბაქრაძე 2004:** ბაქრაძე ა. *თხზულებანი*. ტ. 2. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი“, „ლომისი“, 2004.

**ეკო 2005:** ეკო უ. *მარადიული ფაშიზმი*. ჟ. ლიტერატურა და სხვა. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2005.

**კაკაბაძე 1992:** კაკაბაძე ნ. *გრიგოლ რობაქიძის გერმანული პორტრეტი*. ჟ. ლიტერატურა და ხელოვნება, № 5-6, თბ.: 1992.

**კვესელავა 1991:** კვესელავა მ. *ასერგასის დღე, ნ. 2*. თბ.: კოოპერატიული ფირმა „დიდოსტატი“, 1991.

**რევიშვილი 1998:** რევიშვილი მ. *მთის სიმბოლიკა და ბასილ მელიქიშვილის პროზა*. კრებ. მიეძღვნა ალექსანდრე ორბელიანის ხსოვნას. მეორე სამეცნიერო კონფერენცია. თბ.: „ლომისი“, 1998.

როზანოვი 1991: როზანოვი გ.ლ. სტალინი. პიტლერი. 1939-1941 წლების საბჭოთა კავშირისა და გერმანიის დიპლომატიურ ურთიერთობათა დოკუმენტური ნარკვევი. მოსკოვი: გამომცემლობა „მისლ“, 1991 (რუსულ ენაზე).

ხელაია 1986: ხელაია მ. ქართული ლიტერატურული ესსე. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1986.

**Manana Kvataia**

### **“This Scandalous “Adolf Hitler**

#### **Summary**

The work is dedicated to Grigol Robakidze’s writing “Adolf Hitler, Seen by the One Foreign Foet”, which has been forbidden for many years and under his directions, written by the emigrated writer in 1938 and published in 1939 in Germany. Along with the temporary success this writing brought to the author a lot of troubles.

Presented work is not aimed to appraise this writing in a positive or negative context. Author’s subject of interest is the essayistic portrait of the German fuirer, which became the fate of the twentieth century, created by G. Robakidze that from his point of view is valuable and actual nowadays. Besides, the complex phenomenon of Hitler is intensively studied. Thus G. Robakidze’s interest in Hitler’s personality is not accidental. It is natural that the writer of such creative style and manner couldn’t escape from appraisal of person which had indefinite influence and power. And this was not considered at all as “Hitlerianizm”.

Also is important the date, the story was written: 1938 year which was at the same time the year of Adolf Hitler’s elevation (In 1938 the “Times” nominated Hitler as “The Man of the Year”). Seemingly, by that time oncoming danger hadn’t been realized by the world. It’s possible that G. Robakidze somehow joined general panegyristic wave, motivating to create this writing. Though it isn’t excepted that long essay “Adolf Hitler” had been ordered by the concerned circles of that period of Germany, who knew perfectly well creative mastership of constrainedly emigrated Georgian writer.

Today G. Robakidze’s “Adolf Hitler” must be examined as the endeavour to reveal the secret of the German fuirer’s charisma of that time and the author’s early interpretation of his irrational mystic phenomenon. What kind of person was Hitler in the heyday of fame? Who was he: the person chosen by the Lord or the evil genius whose aim was to punish mankind, the hero or the swashbuckling adventurer? Along with the historic facts, the clue of this secret is in Hitler’s personality, and the answers to these global questions are also offered in Robakidze’s writing. For definite reasons, veritable conception may be found among the lines.



ჩვენი, ჰუმანიტართა, „კორპუსის“ მდგომარეობის გამო

ეს სტატია 2005 წლის სალიტერატურათმცოდნეო პროდუქციის საინსტიტუტო ყოველწლიური მიმოხილვის შედეგია. ვიყავი რა მომხსენებელი ახალი ქართული ლიტერატურის განყოფილების მხრიდან, ინსტიტუტის მაშინდელმა დირექციამ ფაქტიურად საჯაროდ დამავალა მეც გამომეთქვა თვალსაზრისი მანანა ყიფიანის სტატიაზე „ვაჟა ფშაველას რელიგიური მრწამსისათვის“ („ლიტერატურული ძიებანი“, 2005), რადგან სტატიამ არაერთმნიშვნელოვანი რეზონანსი და ვნებათაღელვა გამოიწვია. თავად ყურნალის რედაქცია სპეციალური მინაწერით საჯაროდ გაემიჯნა გამოთქმულ მოსაზრებებს და შეფასებებს ვაჟასთან მიმართებაში. ასევე კოლეგამ, მარიამ ნინიძემ შენიშნა, რომ მე მმართვედა 2005 წელს გამოცემულ მის წიგნზე და არა მხოლოდ საყურნალო სტატიაზე ყურადღების გამახვილება. ამ სტატიის დაწერით ვასრულებ ორივე მთხოვნილი მხარის სურვილს და მადლობას ვუხდით მათ ამ დავალებისთვის, რადგან ჩემთვის პირადად ის აღმოჩნდა საინტერესო და მნიშვნელოვანი გამოცდილების მომტანი. მიმაჩნია, რომ ამ კერძო შემთხვევების მიღმა დავინახე ჩვენივე სადღეისო მდგომარეობა — ჰუმანიტარული მეცნიერებისა, რასაც პირუთვნელად გავუზიარებ კოლეგებს და ფართო საზოგადოებას.

რათა მკითხველი არ დაიბნეს, იმასაც შევნიშნავ, რომ მართალია ეს სტატია მალევე დაიწერა, მხოლოდ ახლა ქვეყნდება და მე ანგარიში გავუწიე იმ ცვლილებებს, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა ჩვენს გარშემო.

ასევე მუშაობის პროცესში ჩემთვის მოსახერხებელი აღმოჩნდა მ. ყიფიანის სტატიის ციტირება წიგნიდან და არა ყურნალიდან.

I

მ. ყიფიანის სტატიაზე წერისას მე არ შევალ ვაჟას მიმართ აქ გამოთქმულ „შეფასებებთან“ პოლემიკაში, რაც, მარტივად რომ ვთქვათ, გამოწვეულია იმით, რომ ავტორი არ დგას სათანადო ცოდნის სიმაღლეზე. სამაგიეროდ, სტატიის ავტორს თავისი არა ერთი ოპონენტი კოლეგისაგან განსხვავებით, ზუსტად ესმის „ალუდა ქეთელაურის“ შეუთავსებლობა ქრისტიანულ-საეკლესიო დოგმატიკის სინმიზის დაცვასთან მიმართებაში. მ. ყიფიანს თავისი ეს პოზიცია თანმიმდევრულად რომ გაეტარებინა, არ მიიჩნევდა ვაჟასავე ლექსს „ფშაველის სიმღერა“ „სარწმუნოებრივი კატეგორიებით მოაზროვნედ“ (ყიფიანი 2006: 22): „ქვეყნისგან შაჩვენებულმა ბინა დავკარგო ცაშია“; ქრისტიანულ-საეკლესიოდ თანმიმდევრული, უზადო აზრთა წყობა, გნებავთ მართლმადიდებლური, გნებავთ კათოლიკური, ამგვარად არ აზროვნებს, რადგან ვინ სად მოხვდება სიკვდილის შემდეგ, ამას „ქვეყანა“ არ განაგებს, რომელიც უპირატესად „საცდურია“, „ეშმაკისაა“. სამაგიეროდ ეს ახლოს დგას თერგდალეულობასთან, სადაც ქვეყნის სამსახური უმთავრესი მცნებაა! გავიხსენოთ გაბროს დამრიგებლის, იდეალური მოძღვრის, მღვდლის სიტყვები: „როცა მზე ამოდის, მაშინ ვარსკვლავები აღარ ჩანანო“. საკმარისია ხაზი გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ ჩვენი რეალისტური ლიტერატურის ამ ერთ ფუძემდებლურ ტექსტში ღვთის ქრისტიანული სიმბოლო – მზეა გამოყენებული, მაგრამ ამავე დროს სეკულარიზებულია – რელიგიური შინაარსი ჩანაცვლებულია საერთო – ერის, ქვეყნის სამსახურის უზენაესობის მოტივით.

სტატიის ავტორის ძირითადი იდეები, საქმეს წყნარად, უადგილო ვნებათაღელვის გარეშე რომ შევხედოთ, ამ პასაჟშია თავმოყრილი: „ვაჟას რელიგიურ მრწამსზე ამ სხვადასხვა მიმართულებების წიგნების კითხვამ ღრმა კვალი დაამჩნია. ტრადიციული მართლმადიდებლური აზროვნება ეკუმენისტურმა შეცვალა. ჰუმანიტურმა იდეებმა ძალა გამოაცალა პოეტის სარწმუნოებრივ შემართებას და ჭეშმარიტების შემეცნების კალაპოტიდან ამოაგდო. პოემა „ალუდა ქეთელაური“ ამის აშკარა დასტურია. ალუდასა და ბერდიას შერკინებაში ნამდვილი სარწმუნოებრივი დავაა“ (ყიფიანი 2006: 24).

ჩვენ სრულად ვეთანხმებით ავტორს, რომ ალუდას პოზიცია – სიტყვითაც და საქმითაც, არის ქრისტიანობის ერთი მთავარი დოგმატის – ნათლობის უარყოფა (ყიფიანი 2006: 24), რაც ეკლესიისავე აზრთა წყობის მიხედვით პირდაპირ საფრთხეს უქმნის „სულის ცხოვნებას“.

მ. ყიფიანი აქტიურად უპირისპირებს ბერდიას სახეს ალუდასას, როგორც ეკლესიურად მისაღებს. არ იყვნენ მართალნი ის კოლეგები, ვინც უთითებდნენ, რომ ამ კონფლიქტის „სარწმუნოებრივ დავად“ წარმოდგენა არა მართლაზომიერია, რადგან საკუთრივ კურატის შეწირვაც არაეკლესიური წესიაო. კურატის შეწირვა მხოლოდ რეალისტური დეტალია პოემისა,

მხატვრული დამაჯერებლობისთვის გაღებული აუცილებელი „ხარკია“, მაგრამ თვით მხატვრული ჩანაფიქრით, კონკრეტულად ამ ეპიზოდში, ბერდია სწორედაც რომ თანმიმდევრულია ქრისტიანული დოგმატიკის დაცვაში, რადგან ალუდასთან დაპირისპირებაში მკაფიოდ იცავს ნათლობის კავშირს სულის ცხოვნებასთან. ფაქტიურად, მ. ყიფიანს სასურველად მიაჩნია, რომ ბერდია ყოფილიყო პოემის ცენტრალური პერსონაჟი, ყოველ შემთხვევაში, მისთვის სწორედ ისაა ერთადერთი ნამდვილი გმირი პოემაში: „ის სულისკვეთება, რითაც იგი იცავს სარწმუნოებას, მორწმუნე ადამიანისთვის აბსოლუტურად მისაღები და მხარდასაჭერია. ბერდიას სახე მხატვრულად ძალზედ ძლიერია“ (ყიფიანი 2006: 26). ხოლო „ემმაკისეული იდეით შეპყრობილი“ ალუდა თურმე სულიერად მოკვდა. ყოველ არჩევანს აქვს თავისი ობიექტური შედეგი. სამეცნიერო ექსპერიმენტის სახით წარმოვიდგინოთ, რომ აზრთა იმ ნყოფამ, რომლის დემონსტრირებას ახდენს გაანალიზებული სტატია, „გაიმარჯვა“ და თანმიმდევრულად გატარდა ცხოვრებაში. რა შედეგი ექნება ამას ვაჟას პოემისათვის „ალუდა ქეთელაური“ და იმათთვის, ვისაც ეს პოემა გვიღირს? თუ სტატიის ავტორის მიერ პოემის ნამდვილი გმირად აღიარებულ ბერდიას ვაქცევდით პოემის ცენტრალურ პერსონაჟად „ალუდა ქეთელაურის“ ნაცვლად, მივიღებდით პოემას „ბერდია“, უზადოს ქრისტიანულ-საეკლესიო დოგმატიკასთან მიმართებაში.

მაგრამ ჩვენმა და ზოგადად ქრისტიანული სამყაროს ლიტერატურის ისტორიამ იცის მსგავსი ხასიათის ლიტერატურის არსებობა — ესაა ქრისტიანული შუასაუკუნეების საეკლესიო ლიტერატურა, უზადო მისსავე დოგმატიკასთან მიმართებაში.

სწორედ აგიოგრაფიული ლიტერატურისთვისაა დამახასიათებელი ცენტრალურ კონფლიქტად წამოწევა „სარწმუნოებრივი დავისა“ და წმინდანის მიერ ტანჯვის მიღების და თავშეწირვის თემებისა ქრისტიანულ-საეკლესიო რწმენის სინძინდის ხელყოფის მცდელობასთან დაპირისპირებაში. აცნობიერებდა ამას სტატიის ავტორი თუ არა, ნათელია, რომ მას სწორედ ეს ცენტრალური მოტივი, კონფლიქტი ეკლესიურად მართლზომიერი შუასაუკუნეების ლიტერატურისა მაგალითად ედგა თვალწინ პოემის შეფასებისას. მაგრამ, ამავე დროს, არანაირი კრიტიკული, კულტუროლოგიური სამეცნიერო რეფლექსიის კვალი არ ჩანს სტატიაში იმ გარემოების გასარკვევად, თუ რამდენად გამართლებულია ახალი დროის საერო ლიტერატურა შეაფასო V-X საუკუნეების საეკლესიო თხზულების ნორმებით და სტანდარტებით. ეს მ. ყიფიანისვე პროფესიის უპირველესი მოთხოვნაა. მან თავისი სტატია მიიტანა სამეცნიერო ჟურნალში (შეეძლო სხვაგან დაებეჭდა) და თანმიმდევრულობა მოითხოვდა, თუნდაც დაესვა ეს პრობლემა.

სტატიაში გამოვლენილ აზრთა ნყოფის ცხოვრებაში თანმიმდევრულად გატარების შემთხვევაში ჩვენ ვკარგავთ პოემას „ალუდა ქეთელაური“ V-X საუკუნის ჩვენთვის აგიოგრაფიული ლიტერატურის ყაიდის თხზულების შეძენის სანაცვლოდ. ასეთია ამგვარი „მოთხოვნის“ უეჭველი ფასი, მაგრამ დავარქმევდით კი ჩვენ, ვისაც ეს პოემა გვიყვარს, მსგავს მოთხოვნას „სულის ცხოვნებასთან“ საერთოს მქონედ?

გავაფართოვოთ ძებნის დიაპაზონი და კვლავ მითმართოთ „გლახის ნაამბობს“, რომელშიც იდეალური პერსონაჟი, მღვდელი, მოძღვრავს თავის მოწაფეს: „ხომ უნდა მოკვდე დღესა თუ ხვალე, ის არა სჯობია ღვთისა და... გეტყვი ეხლა კი, კაცის სამსახურში (მღვდელი განითლდა) ამომივიდეს სული!.. აქ სახელი მაინც დაგრჩება და იქ სიკეთე წაგიძღვება, „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“, ჩემო კარგო! სახელის მოხვეჭა კიდევ, სხვამ რაც უნდა სთქვას, ცხოვნებაა სულისა“ (ჭავჭავაძე 1988: 171). ამაზე მკაფიოდ ჰუმანისტური მოტივის გამოთქმა „სულის ცხოვნებასთან“ მიმართებაში „ოქროს ხანის“ ჰუმანისტური პათოსის შიგ ჩართვით ძნელი წარმოსადგენია. კაცის სამსახური გათანაბრებულია ღვთის სამსახურთან და სულის ცხოვნების საფუძველია, როგორც ვაჟას აღნიშნულ ლექსში. ამრიგად, ეკლესიური სულის ცხოვნების მსგავსი ინტერპრეტაცია დამახასიათებელია ახალი ქართული ლიტერატურისათვის: ესეც მოვიშორეთ?!

კულტურის და საეკლესიო მართლზომიერების რთული დამოკიდებულება ცნობილია. სავარაუდოდ ქადაგების ზეგავლენით ბოტიჩელიმ საკუთარი ხელით საკუთარივე ტილოები დაწვა, ხოლო გოგოლმა — მსგავსი განწყობილებების მოძალებით „მკვდარი სულების“ მეორე ნაწილი. ჩვენს შემთხვევაშიც იქნება მოსახლეობის ისეთი ნაწილი, რომელიც ამ მოთხოვნას ნორმალურად ჩათვლის, მაგრამ უეჭველად გამოჩნდება მოსახლეობის მეორე ნაწილი, რომელიც ამ დანაკარგს არ შეურიგდება. მაშინ რა ვქნათ, დავიყოთ ორად მოსახლეობის ის ნაწილი, ვინც მხოლოდ ჭამა-სმას არ არის გადაყოლილი და სამოქალაქო ომი გავმართოთ? ნუ გააცივებთ მტერს ჩვენზედაო, — მოგვმართავს წინაპრის თხოვნაც და გონიერი შეგონებაც; თუმცა არაერთხელ კი გავმხდარვართ ჩვენში მსგავსი შიდა დაპირისპირების მოწმენი მკაფიო პოლიტიკური ელფერითაც! როცა საზოგადოებრივი მშვიდობა ასე ადვილად იწირება დაპირისპირებისთვის, ჩვენს ამღვრულ წყალში თევზს ყოველთვის სხვები იჭერენ.

ზემოსხენებულ სალიტერატურო „ვნებათაღელვაში“ მინიატურულად ასახულია მსგავსი მღვრიე დაპირისპირებანი საზოგადოებრივ ასპარეზზე იმავე თვისებებით: ჩამცხრალი კონფლიქტი ხელახლა ღვივდება იმავე მკვდარი წერტილიდან, თითქოს პირველად ხდებოდეს; ამგვარად პროცესს „დაჭკვიანების“, ჭეშმარიტების მოპოვების, ცოდნის, გამოცდილების დაგროვებისა არაფერი სცხია. სწორედ ამითაა სიმპტომატური და საინტერესო „ვნებათაღელვა“, რომელიც ამ სტატიამ გამოიწვია. თავად სტატია დაწერილია ლიტერატურათმცოდნეობის, კულტუროლოგიის

ძირითადი პრინციპების უცოდინარობით. მაგრამ ის რომ იგი სავნებათაღელვო გახდა სამეცნიერო წრეებში, საინტერესო და საყურადღებო დასკვნების გაკეთების საშუალებას მძლვეს ჩვენივე, ჰუმანიტარული მეცნიერების, მეცნიერთა კორპუსის სადღეისო ვითარების შესახებ.

საქმე ის არის, რომ საკითხი ჩვენში ჰუმანიტარული კულტურის აკვნის, „ოქროს ხანის“ საკულტურო და პოლიტიკური მიღწევების ანალიზი სრულფასოვნად აქვთ გაკეთებული ნ. ნათაძეს (ნათაძე 1974) და ივ. ჯავახიშვილს (ჯავახიშვილი 1983). აქ ძირითად სამეცნიერო და კულტუროლოგიურ პრინციპად გამოყენებულია სეკულარიზაციის ისტორიული მოვლენის დასახელება „ოქროს ხანის“ ძირითადი მიღწევების მაფორმირებელ ფაქტორად; მსგავს პროცესს შემდგომ ჰქონდა ადგილი დასავლეთ ევროპის XIV-XV გვიან შუასაუკუნეებში (ეს გაარკვია ჰოიზინგამ) და, ცხადია, გაცილებით სრულად ამას ადგილი ჰქონდა XIV-XVI საუკუნეების იტალიური რენესანსის ხანაში, რომელიც ახალ დროს უღებს საფუძველს დასავლეთ ევროპაში. ამ პრინციპების გადმოსახედიდან მეცნიერების მხრიდან სტატიასთან სადავო არაფერია. ეს უკანასკნელი თავს თავად „აყენებს“ მეცნიერების მიღმა, როცა ჰუმანიტარული მეცნიერების ფუძემდებლური პრინციპების იგნორირებას ეწევა ნაცვლად მათი კრიტიკულად გააზრებისა, ხოლო მარტივი იგნორირება სამეცნიერო ხერხებს არ მიეკუთვნება. გარდა ამისა, თვალსაზრისი, რომ ალუდა არღვევს ეკლესიურ დოგმატიკას და ამიტომ ისჯება, უკვე გამოთქმულია ქართულ ლიტმცოდნეობაში (კიკნაძე 1978: 159) და სტატიის ავტორს მართებდა მისი დამონმება. აქედან გამომდინარე, სტატია არ აკმაყოფილებს ფუძემდებლურ სამეცნიერო კრიტერიუმებს, ნორმებს და არათუ „ვნებათაღელვას“ სამეცნიერო წრეებში, სამეცნიერო ჟურნალში დაბეჭდვას არ იმსახურებდა, რადგან სხვა პროფილისაა; არც სამეცნიერო (კრიტიკის, ლიტერატურის ისტორიის, ზოგად კულტუროლოგიური საკითხები) ინტერესების მატარებელია და არც მისი ანბანური მეთოდების გამოყენებელი. მაგრამ ფაქტია, რომ ერთსაც ჰქონდა ადგილი და მეორესაც. ეს მეტყველებს, რომ თავად ამ „დისკუსიასაც“ მეტად სუსტი კავშირი ჰქონია ამ ფუძემდებლურ პრინციპებთან საკუთარივე დისციპლინისა. მართლაც, თუ ვინმე მოვა და გვეტყვის, რომ  $2 \times 2 = 5$ , ჩავებმებით მასთან „დისკუსიაში“, გახდება იგი „ვნებათაღელვის“ საბაბი? არა, ცხადია, რადგან  $2 \times 2 = 4$  არის ანბანური ჭეშმარიტება, რომელსაც ვიყენებთ ყოველდღიურობაში. შესაბამისად, ასეთივე ორგანულობით რომ გვექონოდა შესისხლხორცებული ჩვენივე მეცნიერების სადღეისო ცოდნის დონის განმაპირობებელი მიღწევები, ცხადია, ვნებათაღელვის საგნად აღნიშნული სტატია არ იქცეოდა. მეტიც, იგი არ დაიბეჭდებოდა სამეცნიერო ჟურნალში, როგორც ჩვენივე ჰუმანიტარული მეცნიერების სადღეისო განვითარებასთან შესატყვისობაში არმყოფი.

სეკულარიზაციის თემა ფაქიზი თემაა. ჩვენ მხოლოდ უტყუარად გავადევნეთ თვალი, თუ რა შედეგები მოჰყვებოდა სტატიაში გამოთქმულ აზრთა ნყოფის განხორციელებას, რა შედეგები მოჰყვებოდა ეროვნული კულტურისთვის. ზოგადად, თუ არ მოიძებნა გამამთელებელი ხიდი მხარეებისა, თუ არ მოხერხდა ხშირად დაცივნის, ცინიკური დამოკიდებულებების ჩანაცვლება პრინციპული დისკუსიით, ვერ ველირსებით სამოქალაქო მშვიდობას და თევზს ჩვენს წყალში სხვებს დავაჭერინებთ.

დიალოგის წარმართვა შესაძლებელია მხოლოდ სწორ პრინციპებზე, რომლის გამომუშავება პირდაპირი ვალია ჰუმანიტარული მეცნიერებისა ფართო საზოგადოებრიობის წინაშე. რისთვისაა მეცნიერება, იმისთვის, როგორც ეს ესმით საბჭოური ხანის ცნობილ კომედიასი „უდაბლომო სასიძო“ თუ როგორც ეს ესმის ახალი დროის ფილოსოფიის ერთ დამწყებს — „ცოდნა — ძალაა“? აღწერილი ვითარებიდან გამომდინარე, საჭიროდ მიმაჩნია ამ საკითხის ისტორიას მიუზბრუნდე ჩვენში.

ისტორიულად პირველი ტექსტი, რომელიც მეცნიერების და ხელოვნების (რეალიზმი) პრაქტიკულ-საზოგადოებრივი მნიშვნელობის, ფუნქციის საკითხს სპეციალურად არკვევს, ჩვენი „საქართველომ მოამბეზედ“ არის და 60-იანების, თერგდალეულობის, საპროგრამო, სახელმძღვანელო დოკუმენტია. მოვუსმინოთ ავტორს: „რა აახლებს, რა სცვლის — და თუ ცხოვრება ჯანმრთელია — რას მიჰყავს წინა? ცოდნას, მეცნიერებასა, რომელიც თვითვე ცხოვრების ნაყოფია“ (ჭავჭავაძე 1941: 41). იმონმებს „რა ჩვენი დროების ფილოსოფოსს“, ავტორი აგრძელებს: „ამ ... ძლიერ მართალ შედარებაში მშვენივრად არის გამოთქმული დამოკიდებულება ცხოვრებისა ცნობიერებაზე და მეცნიერებაზე. ჩვენ შევეცდებით უფრო გადავავადვილოთ ამ დამოკიდებულების გაგება“... „ჩვენი სურვილი იყო, რომ გვეჩვენებინა არა მათი (მეცნიერების და ხელოვნების - გ. კ.) სრული არსებითი ვითარება, ... არამედ მარტო მათი დანიშნულება, ე. ი. რომ იგინი, .... არიან მხოლოდ ღონისძიებანი, რომელიც გვიშველიან ცხოვრების სიბნელიდან სინათლეში გამოყვანას“ (ჭავჭავაძე 1941: 48).

აქ სხვა არაფერია „ახალი“, თუ არა ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების მიერ ისტორიულად ახალი დროის დამწყები ამაყი სულისკვეთების ათვისება — „ცოდნა — ძალაა“. თურმე, ის ხალხი, ვინც „ზრდას“, „წინსვლას“ ანუ პროგრესს არ ექვემდებარება, „მიჩანჩალებს სამარისკენ“. ზემოთ ნათქვამიდან გამომდინარე, ფაქტია, რომ თვით სამეცნიერო კორპუსი ვავლენთ სუსტ კავშირს ჩვენივე პროფესიის საზოგადოებრივი მნიშვნელობის განმმარტავი ისტორიული ტექსტის საკვანძო იდეებთან, ზოგად სულისკვეთებასთან. მაგლითად, არცთუ იშვიათად ვისმენდი ასეთ გამონათქვამებსაც ჩვენსავე წრეებში: ეს შემოგდებული, მავნე თემაა,

ამაზე წერის დრო ახლა არ არის და ა. შ. ამ ლოგიკით „კაცია-ადამიანის“, „პასუხის“ დანერის დრო ჯერ არ დამდგარა! და ვის ევალეება საზოგადოებისთვის მისივე პრობლემების გათვალსაზრისება და განკურნების „ლონისძიებების“ დასახვა, თუ არა ჩვენ, „ჰუმანიტარებს“? შესაძლოა სიტყვას ყური შევაჩვიეთ, მაგრამ „ჰუმან“ ადამიანს ნიშნავს და რა მდგომარეობაშია ქართველი ადამიანი, მისი ცხოვრება?!

2005 წლის პროდუქციის განმხილველ საინსტიტუტო სხდომაზე ლ. ბრეგაძემ საგანგებოდ შენიშნა კოლეგების მიერ ერთმანეთის ნაშრომთა ციტირების დაბალ კულტურაზე, რაც სამეცნიერო პროცესის წამახალისებელი ფაქტორი სულაც არ არის. სადაც უკანონო მითვისება ხდება პროდუქციისა, იქ შრომის ნაყოფიერება, მოტივაცია ეცემა, ეთიკურ მომენტს თავი რომ დავანებოთ. როგორც წესი, ფეოდალურ ყაიდაზე ვიზომავთ ნაკვეთს (თითქოს საბოსტნე იყოს), ვდგამთ საფრთხობელას და ზედ ვეფარებთ. და თუ ჩვენში, ჰუმანიტარ მეცნიერთა კორპუსშია მსგავსი ვითარება, რა უნდა ვთქვათ ფართო საზოგადოებაზე, ადამიანებზე, ვისაც ვჭვრეტთ ხოლმე ინსტიტუტის (თუ უნივერსიტეტის) ფანჯრებიდან? შესაბამისად, საზოგადოებრივი შიდა დაპირისპირებანი, „ვნებათაღელვანი“ სხვადასხვა საჯარო სფეროში ერთ ადგილს ტკეპნის, ხოლო ჩვენი ცხოვრება „მიჩანჩალებს“, რადგან პროცესი „დაჭკვიანებას“ არ ექვემდებარება.

უცხოეთში „გულისა და ტვინის ასამოძრავებლად“ წასული მგზავრის „ახალი სათქმელი“ და მოხვევს ძველი „გულისტკივილი“ ჩანს ჯერ არ მოხვედრია ერთმანეთს სათანადოდ. გავიხსენებ ბოლო ხანს მომხდარ მოვლენებთან დაკავშირებულ ჩივილებს, რომ დაგვშალეს, დაგვასოროსეს, ქართული სული ჩაკლეს და ა. შ. თუ გვშლიან, გვერვიან ისე ჩვენივე უუნარობით საზოგადოების რეალურ პრობლემებს შევენიოთ კომპეტენციის შესატყვისად! ხალხი თავის მონაგარ „წლის მოსავალს“ სწორედ ამისთვის გვინილადებს და არა იმიტომ, რომ სასიქადულო მეცნიერის ჩაჩზე მთხვევის შესაძლებლობა მიეცეს. ბატონყმობა გადავარდა და დამოუკიდებელ სახელმწიფოს ვაშენებთ. და თუ შევეწეოდით, ფართო საზოგადოებრიობას მეცნიერება ფუფუნებაში (დიპლომში) აღარ აერეოდა და დაგვიცავდა კბილებით, როგორც მისივე ცხოვრების სიბნელიდან სინათლეში გამომყვანი ძალის, „ლონისძიებების“, კომპეტენციის მქონე ღირებულ სოციალურ ფენას!

გულში მჯილს რომ ვირტყამთ კეთილი სურვილების ანაბარად, რას ვითხოვთ, „მტერი“ იყოს „მოყვარე“? 2X2 იყო 4 და 5 ერთდროულად? ამგვარი აზრთა ნყოფით ვის გაუმარჯვნია? მსგავსი უსასობა მოყვარეს აცდუნებს შეგვყლაპოს. ღმერთმა დაიფაროს, ქართულ სულს უფრო უნარიანი დამცველები დაელოოს!

სტატიის გარშემო წარმოქმნილმა ვნებათაღელვამ გამოავლინა ჩვენი, ჰუმანიტართა კორპუსის, სახიფათო ვითარება: მეტად სუსტად ვართ დაკავშირებულნი ჰუმანიტარული მეცნიერების პრაქტიკული მნიშვნელობის განმმარტავ ისტორიულ, საპროგრამო ტექსტებთან, ასევე მისი სადღეისო განვითარების განმსაზღვრავ ქართულივე მეცნიერების მიღწევებთან და ზოგად სამეცნიერო ფუძემდებლურ პრინციპებთან. შედეგად იქმნება თვით სამეცნიერო კორპუსისთვის, მეცნიერების პერსპექტივისთვის საბედისწერო ვითარება: მისი სუსტი კავშირი ფართო საზოგადოებასთან, რომელსაც არ ესმის მკაფიოდ, თუ რა არის მეცნიერების მნიშვნელობა, ფუნქცია მისივე ცხოვრებისთვის.

## II

2005 წელს მ. ნინიძის წიგნი „მხატვრულ სახეთა სისტემა და რელიგიური დისკურსი „ოთარანთ ქვრივში“ ჰგავს მ. ყიფიანის სტატიას ძირითადი სულისკვეთებით. მისთვის ლეგიტიმურია მხოლოდ ეკლესიურ-მართლმადიდებლურ აზრთა ნყოფა. ამასთან ერთად, არის არსებითი განსხვავებაც. თუმცა მ. ყიფიანი სამეცნიერო პრეტენზიას ცხადად არც აფიქსირებს სტატიაში, იგი სწორედ კითხულობს ახალი დროის ტექსტის შეუთავსებლობას საეკლესიო აზროვნების მართლზომიერებასთან; მ. ნინიძეს აქვს ობიექტური, სამეცნიერო, სახისმეტყველებითი კვლევის პრეტენზია, რომელმაც ცალსახად და მკაფიოდ უნდა გვამცნოს თხზულების ავტორის პოზიცია, თხზულების „გასაშინჯავი ნერტილი“ (ნინიძე 2005: 3; 5). ამასთან ნიგნის ავტორი ახალივე დროის ტექსტს განიხილავს, როგორც ეს შეესაბამება აგიოგრაფიულ, ზოგადად, V-X საუკუნეების საეკლესიო ლიტერატურას — უზადოს მართლმადიდებლურ-საეკლესიო სწავლების ნორმებთან მიმართებაში. მისი აზრით, ზოგადად ილიას შემოქმედებაში და, კერძოდ, „ოთარანთ ქვრივში“ მთავარია რელიგიური დისკურსი მართლმადიდებლური ქრისტიანობისა და არა ეროვნული და სოციალური პრობლემატიკა (ნინიძე 2005: 5). ამასთან არანაირი კრიტიკული რეფლექსია ტექსტის თავისი წარმოქმნის ისტორიული გარემოდან უფრო ადრინდელ პერიოდში „გადაწერგვაზე“ ნიგნში არა ჩანს; შთაბეჭდილება მრჩება, რომ ლიტერატურის ისტორიის თვით ამ პრობლემის ცნობიერებაც არა აქვს ავტორს. ასევე სიტყვითაც ვერ ვნახავთ ილიალოგის ტრადიციულ ცნებებს – თერგდალეულობა, რეალიზმი, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა და სხვა. შეიძლება სამეცნიერო ტრადიცია ტყუის, მაგრამ სწორედ სამეცნიერო პრეტენზიის ქონის გამო მ. ნინიძეს მართებდა ამისი დასაბუთება და საკუთარი თვალსაზრისის მის „ნანგრევებზე“ შენება.

თუმცა შევნიშნავ, რომ თავისებურ გამოხმაურებას ამ თემაზე აქვს ადგილი წიგნში. ავტორს არ მოსწონებია ჩემი თანაავტორობით გამოცემული წიგნის სტატიების თემატიკა (ნინიძე 2005: 111-112). პასუხად შემიძლია მხოლოდ ვურჩიო მ. ნინიძეს, კიდევ ერთხელ წაიკითხოს ეს სტატიები, რადგან ჩემი ბრალი არ არის, თუ მას „ახალი დროის მიღწევების ათვისება“ ვენახის ახლებურად გაშენება ჰგონია; მე იქ მკაფიოდ მიწერია, რა შინაარსს ვდებ (და არა მარტო მე!) ამ ცნებაში. აქვე ავტორი ზოგადი შესავალის სახით წერს: „სულ უფრო ხშირდება ლიტერატურული ნაწარმოებების კვლევა სხვადასხვა ასპექტებით, მაგალითად, სოციალურ-პოლიტიკურით“-ო. რამდენადაც მახსოვს, ამ „ასპექტებით“ ილიას იკვლევდნენ ილიალოგიის დამფუძნებელი – კ. აბაშიძე, ნ. ნიკოლაძე, არჩ. ჯორჯაძე, პ. ინგოროყვა... და თუ სწორად მახსოვს, რა შუაშია „სულ უფრო ხშირდება“, როცა სულ უფრო ხშირდება ილიას აგიოგრაფად წარმომდგენი შრომები! რა საჭიროა ანბანური ფაქტების ყირაზე დაყენება?! ან იქნებ ავტორს ალაღად ჰგონია, რომ ილიალოგია მისი შრომებით იწყება?

მაგრამ იქნებ საკუთრივ მოთხრობის სახისმეტყველებითი ანალიზი მართლაც გვაძლევს საშუალებას მისი „გასაშინჯავი წერტილი“ მ. ნინიძისეულად განვმარტოთ? მოვიყვანოთ მ. ნინიძისეული გამონათქვამები ამის თაობაზე: „რაც ყველაზე მთავარია, ქრისტიანული ღირებულებების გადასახედიდან არის დანახული, როგორც გმირთა სახეები და მათი ცოდვა-მადლი, ისე მოთხრობის მთავარი პრობლემა — ადამიანთა გულებში გაბატონებული ამპარტავნება, გულგრილობა, ურთიერთგაუცხოვება და უსიყვარულობა. ამას მოძღვრებათა განმსჭვალული ამ სენთაგან თავის დაღწევის გზაც — ცრემლიანი სინანული“ (ნინიძე 2005: 100). იგივეს წერს ავტორი სხვაგანაც (გვ.: 4; 78).

ამრიგად, „სინანულის ცრემლის“ სახე, მ. ნინიძის მიხედვით, გამოავლენს ავტორის პოზიციას, თხზულების „გასაშინჯავი წერტილის“ ძირითად სათქმელს ანუ ეს სახე ყოფილა თხზულების მხატვრულ სახეთა სისტემის ძირითადი მეტაფორა, სიმბოლო. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ასეთ სახეს ფიზიკურად ვერ მოვძებნით ტექსტში, ხოლო როგორც წესი, ტექსტის სიმბოლოს ფუნქციას რამდენიმეგზის განმეორებული ხატი ასრულებს ხოლმე. სამაგიეროდ, XX თავში „დასაწყისი განთიადისა“ გვაქვს „ცრემლიანი ცოდნის“ სახე. XX თავის ამ სახის და ნინიძისეული „სინანულის ცრემლის“ სახის შეპირისპირების საფუძველს თავად წიგნის ავტორის სიტყვები გვაძლევს: „გვარიშვილობის ცხრა კლიტით დაკეტილი ამგვარი გულების გათავისუფლება და განწმენდა შეუძლია სინანულის ცრემლს, რომელიც „გაბეგრდება, მდინარე წყლად იქცევა და მთელს ტივს მოიტანს, რომ... ჩატეხილი ხიდი გაამთელოს“ (ნინიძე 2005: 78). საქმე ის არის, რომ ეხლახან ციტირებულ XX თავში ეს ფუნქცია ილიამ პირდაპირ დააკისრა „ცრემლიანი ცოდნის“, „ცრემლიანი ცოდნის თუ ცოდნიანი ცრემლის“ სახეს, და რა უფლებით ერევა მ. ნინიძე ორიგინალურ ტექსტში ამგვარად უპირობოდ, ყოველგვარი რეფლექსიის გარეშე რომ ცვლის ტექსტისეულ ხატს სხვა ხატით და ამაზე აგებს „სახისმეტყველებით“, „ობიექტურ“, „კრიტიკულ“ ანალიზებს! ეს სხვა არაფერია, თუ არა სამეცნიერო სამუშაოს გამომრიცხველი ორიგინალური ტექსტის ფალსიფიკაცია სასურველი თვალსაზრისის მისთვის ხელოვნურად მიწერის მიზნით!

მაგრამ იქნებ მაინც შესაძლებელია ტექსტისეული „ცრემლიანი ცოდნის“ სახის ინტერპრეტირება ქრისტიანული საეკლესიო მცნების გამომხატველი სინანულის ცრემლის ნინიძისეული ხატით თვით ტექსტის ავთენტურობის, საკუთარი ბუნების დაურღვევლად?

XX თავს — „დასაწყისი განთიადისა“ — აქვს კათარზისის მომტანი „ცრემლიანი ცოდნის“ შეტყობინების ფუნქცია: „მაშ, სთქვი თუმცა ტკივილით სჭრი, მაგრამ ამებით ჰკერავ კიდევ, სთქვი!“ „სთქვის!“-ის ორჯერ განმეორების, „ტკივილის“ და „ამების“ დაპირისპირების სტილისტური ფიგურებით ხაზი ესმევა, რომ საქმე გვაქვს დრამატულ ცოდნასთან ჩვენი საჭირობოროტო ვითარებისა და მისი მორჩენის შესახებ. ამ ვითარებას ემსხვერპლა ზნეობით სრული პერსონაჟი. თუ პასაჟის დასაწყისში თვითშემეცნების ტკივილით შეძრული კესო ტირის („კესომ ტირილი დაიწყო“), მისი ფინალური „ცრემლიანი ცოდნა“ „სიხარულის“ მომტანია („დამანი ერთმანეთს სიხარულით გადაეხვივნენ“). ფაქტიურად ტრაგიკული ამბავი იმისთვისაა მოთხრობილი, რათა არჩილს ამ ცოდნის ფორმულირების და ჩვენთვის შეტყობინების საფუძველი მიეცეს. მოთხრობაში ამის უნარი მარტო მას აქვს, რადგან როგორც თერგის წყალის გემოგასინჯულს ერთადერთს აქვს „წიგნის“ ცოდნა, ის „დურბინდი“, რომელიც გლეხობას არა აქვს.

ანალიზი აჩვენებს, რომ ამ პასაჟში, კესოს ატირებიდან ცრემლიანი ცოდნის ფორმულირებამდე ცრემლის სახე თავისი ვარიაციებით (ტირილი, დავიტანჯე, ტკივილი...) მკაცრად, ცალსახად ჩართულია სიტყვა „ცოდნის“ და მასთან დაკავშირებულ მნიშვნელობათა ველში. კერძოდ, იგი განიცდის მეტამორფოზას კესოს ფიზიკური ცრემლიდან „ცრემლიანი ცოდნის“ XX თავის და მთლიანად სახეთა სისტემის სიმბოლომდე.

მართლაც, იმის მერე, რაც ვხედავთ კესოს თვითშემეცნების ცრემლებს, ვიგებთ, რომ „ცრემლი არ არის უბრალო წყალი: ცრემლი ზოგჯერ ფარია, და დროზედ ხმარებული ფარი იგივე ხმალიაო, ვილაცას უთქვამს“. ამ „ვილაცად“ ილიაც შეიძლება ჩაითვალოს, თუ მივმართავთ მის 80-იანებისვე საპროგრამო „შინაურ მიმოხილვას“ (დასაწყისი უარყოფელის..., 1881, აპრილი). აქ „ფარ-ხმალი“ „მთელი ევროპის გამოცდილების და მეცნიერების“ მეტაფორაა. მისი „მოხმარება“

თურმე აუცილებელი ყოფილა ჩვენი დაცემული ეროვნული ვინაობის აღსადგენად (განმეორებულია ორჯერ!). უამისოდ „ერთ ბიჯსაც წინ ვერ წავდგამთ“ ზემოთ აღნიშნულ „მოედანზედ“-ო. ფაქტია, „ფარ-ხმალის“ ახალი დროის მეცნიერების და გამოცდილების მეტაფორად ხმარება ეროვნულ პრობლემატიკასთან მიმართებაში დამახასიათებელია ილიას 80-იანი წლების სააზროვნო სისტემისთვის.

გავაგრძელოთ პასაჟის კითხვა და დავრწმუნდებით, რომ აქ გვაქვს ერთმანეთთან დაკავშირებულ სახეთა რიგი – „ვიტირები“, „დავიტანჯე“, „ტკივილით“, „უკან“, „ბნელა“, „ღამეა“, „ხილია ჩატყვილი“. მას ღირებულებრივადაც და შინაარსობრივადაც უპირისპირდება „ცრემლიან ცოდნასთან“, რომელიც „უკანას სწავას და ჰბუგავს“, დაკავშირებული სახეები: „წინ“, შვება („ამება“), „ნამი“, „მდინარე წყალი“ (თერგი მახსენდება, — გ.კ.), „შუქი“, „დასაწყისი განთიადისა“, „ჩატყვილი ხიდი გამთელოს“ და საბოლოო ოპტიმიზმის და „სიხარულის“ სცენა და-ძმის მონაწილეობით. თხრობა აგებულია კესოს მიერ ამ ცოდნის ათვისების ეტაპების წარმოდგენაზე: სიბნელიდან შუქამდე, ტკივილიდან, ტანჯვიდან შვებამდე, სიხარულამდე, ოპტიმიზმამდე. არჩილის სიტყვების — „ეგ მინდა რომ ყველამ დვინახოთ, ეგ მინდა რომ ვიცოდეთ. შენ ეხლა ჰხედავ, შენ ეხლა იცი“ — განმეორების სტილისტური ფიგურით განყოფილი რიტორიკულობის ფუნქციაა მკითხველის წარმოსახვაში „ხედვის“ და „ცოდნის“ იგივეობრივ მნიშვნელობათა აქტუალიზება და დაკავშირება. გავიხსენოთ, რომ ძველბერძნებმა ნებისმიერ შეხედულებისგან განსხვავებულ სისტემატიზირებულ, დასაბუთებულ სამეცნიერო ცოდნას, „თეორია“ ანუ „ხედვა“ შეარქვეს. ეს ფრაზა, ისევე როგორც კესოს მომდევნო დრამატული შეკითხვა „არჩილ წინ რაღაა, წინ?“ — ამზადებს მკითხველს ჩვენს საჭირობო ვითარების შესახებ „თეორიის“ — „ცრემლიანი ცოდნის“ თხრობაში (მხატვრულად დამაჯერებლად) შემოყვანისთვის. შედეგად, პასაჟის ფინალურ ნაწილში რიტორიკულად მალალ ტონში მხატვრულად დამაჯერებლად გვამცნობენ საჭირობო ვითარების გადამლახავ — მომავალთან („წინ“), ოპტიმიზმთან, სიხარულთან, „განთიადის დასაწყისთან“ ჩვენს დამაკავშირებელ ცოდნას.

გავიხსენოთ, რომ „საქართველოს მოამბეზედ“ მსგავსი მეტაფორებით განმარტავს „ახალი დროების“ მეცნიერების და ხელოვნების (რომელსაც ეკუთვნის „ოთარაანთ ქვრივიც“) პრაქტიკულ-საზოგადოებრივ ფუნქციას: თურმე, ესენი ჩვენი ცხოვრების სიბნელიდან სინათლეში გამოყვანის ღონისძიებანია. 80-იანების მეორე ნახევრის „ოთარაანთ ქვრივის“ სახეთა სისტემის მიხედვითაც, ჩვენი ცხოვრების „ბნელიდან“ „შუქში“, ღამიდან განთიადში, ტირილიდან, ტანჯვიდან სიხარულში, დრომოჭმულ წარსულიდან მომავალში გადაყვანისთვის „ცრემლიანი ცოდნა“ აუცილებელი „ფარ-ხმალი“ ანუ „ღონისძიება“ ყოფილა.

თვით საჭირობო პრობლემა ჩვენს ანმყოფი დრომოჭმული ძველის გადმონაშთების არსებობაა. ეს ილიას თანადროული პროგრესისტული სოციოლოგიის ძირითადი მოტივებია (კანკავა 2003). განსხვავებით 60-იანი წლების დასაწყისისა, როცა, „კაცია-ადამიანის“ მიხედვით, „გამოცვლილი დროის“ ნიშნების — „ნიგნის“, „სკოლის“, „ბატონყმობის გაუქმების“ ათვისება იყო აუცილებელი ჩვენთვის, 80-იანების მეორე ნახევარში „ნიგნი“ ანუ მეცნიერება ათვისებული ჩანს თერგდალეულთა მეცადინეობით; მაგრამ მაინც ის ცალკე დარჩენილა, ჩვენი ნამდვილი პრობლემები კი ცალკე — ანუ ღონისძიებად, „ფარ-ხმალად“ მაინც არ ქცეულა და ესაა არჩილის თვითმონანიების მიზეზი. შედეგად ვკარგავთ ბატონყმობის გაუქმების შემდეგდროინდელი „დემოკრატიული წარმოშობის“ ახალ თაობას ეროვნული, საზოგადოებრივი მუშაკობისთვის. აქ ნათლად ჩანს იმ დრამატული მოვლენების კვალი, რომელიც იქცა ილიას 80-იანების ისეთი სტატიების თემად, როგორიცაა „თერგდალეულები და ახალი თაობა“, „ახალი დასის მოლოდინში“, „სანდალას ნიგნის გამო“, „ბულვარის აკადემია“ და სხვა.

„ოთარაანთ ქვრივი“ ილია აყენებს ახალ პრობლემას (საკითხს). ესაა დრომოჭმული („ძველი“, „ბნელი“, „უკან“) შუასაუკუნეების ნოდებრივი მოწყობის ეროვნული ნიშნით გაერთიანებული ერთობით ჩანაცვლების მოთხოვნა. ეს არსებითი ნიშანია ახალი დროის ნაციონალური კონსტიტუციური სახელმწიფოებრიობისა. სწორედ ამის საფუძველზეა ყველა თანაბარი კანონის წინაშე: ეროვნული იდეის მსახურების წინაშე. არსებითად ყოველთვის ასე იყო, მაგრამ ისტორიულმა გამოცდილებამ აჩვენა, რომ „იდეის მსახურება“ გენეტიკურ-ბიოლოგიური („სისხლით“) გზით არ გადადის, არამედ პიროვნული პოზიციით. ასე, ტრადიციულად ჩვენი სახელმწიფოებრიობის საყრდენმა ელიტამ — თავადაზნაურობამ, ახალ დროში ეროვნულ იდეას ნოდებრივი გამორჩეულობა, ეგოიზმი ანაცვალა (მაგალითად, ეს პათოსი გამჭვირვალედ იკითხება გრ. ორბელიანის ჩივილიან წერილებში), რითაც არა მარტო ქვეყანას, საკუთარ თავსაც გამოუტანა განაჩენი. ისტორიულ ასპარეზზე „გამორჩეულობა“ აზროვნების მასშტაბის სივრცეებს, შეზღუდულობას, ეგოიზმს, „სიგომის“ კომპლექსს ვერ იტანს. „კაცია-ადამიანის“ პატრონი ვერ იტყვის, რომ ამაზე არავის გაუფრთხილებია. ამდენად, „მალალმა ნოდებამ“ ახალ დროში თავადვე გამოაცალა საფუძველი თავის „სიმალლეს“, შესაბამისად, მის მიერ ცოდნის პრივატიზებასაც. არსებითად ამ ერთადერთ განსხვავებას ხედავს ავტორი გლეხობასა და არჩილ შორის — რომ მეორეს პირველისგან განსხვავებით ნიგნი, დურბინდი არა აქვს, ეს კი შექმნილი და არა ბუნებითი („სისხლ-ხორცის ქვითკირი“) განსხვავებაა, გამოსწორებადი ქვეყნის სასიკეთოდ საყოველთაო განათლების სისტემით. ამას გვიცხადებს ხიდის გამთელების მომთხოვნი ცრემლიანი ცოდნა.

კიდევ ერთი არსებითი მოთხოვნაა, „ნიგნი“ თვითმიზნად კი არ გავხადოთ — ეს უუნარო „მნიგნობრობაა“, მნიგნობარის „პტყელი ენაა“, „დიპლომაია“, არამედ გამოვიყენოთ მისივე ბუნების შესატყვისად – ჩვენი საჭიროების „ლონისძიებად“, „ფარ-ხმალად“.

ანალიზმა ცხადყო: XX ოპტიმისტური (ცენტრალური თავი რიტორიკული ფიგურებით, მაღალი ტონით, თვით თავისი მხატვრულ სახეთა სისტემის ძირითადი კონტრასტულობის პრინციპით ემსახურება დასაბუთებული, სამეცნიერო ჰუმანიტარული ცოდნის პრაქტიკული ფუნქციის („უკან“, „სიბნელე“, „ღამე“, „ხიდჩატეხილობა“ — „ნინ“, „შუქი“, „დასაწყისი განთიადისა“, „ხიდგამთელეზობა“) და ფსიქოლოგიური ზეგავლენის (ტირილი, ტანჯვა, ტკივილი — ამება, სიხარული) მოტივთა მხატვრულად ორგანულად ათვისების, „ჩვენების“ ამოცანას. მსგავსი პრეცედენტი ქართულ ლიტერატურაში მე არ მეგულება თუ ილიასვე თხზულებებს არ ვიგულისხმებ. ესაა ახალი დროის ჰუმანიტარული მოტივი თავისი წმინდა სახით.

ცრემლის სახე მკაცრად და ცალსახად ტრანსფორმაციას განიცდის სიტყვა „ცოდნასთან“ და მასთან დაკავშირებული მნიშვნელობების ველში. გადამწყვეტია, რომ სწორედ ამ ტენდენციის თანმიმდევრულად გატარებასთანაა პირდაპირ დაკავშირებული პასაჟის მხატვრული დამაჯერებლობა და მისეული ესთეტიკური შთაბეჭდილების რაგვარობა, ხარისხი, ორგანულობა და ა. შ. მისი ცენტრალური მეტაფორაა „ცრემლიანი ცოდნის“ სახე („ცრემლიანი ცოდნა“, „ცრემლიანი ცოდნა თუ ცოდნიანი ცრემლი“) ცალსახად და მკაცრად ჩართული, დასაბუთებული ცოდნის კონტექსტში, და არა „რწმენისაში“. კერძოდ, ესაა ახალი დროის დასაბუთებადი სამეცნიერო ჰუმანიტარული ცოდნა (სოციოლოგია, ისტორიის ფილოსოფია) თვით თავისი წარმოშობის ისტორიული პირობებით დაპირისპირებული ქრისტიანული შუასაუკუნეების ეკლესიურ სწავლებასთან, როგორც „სქოლასტიკურთან“, დოგმატურთან, რადგან ეს უკანასკნელი რწმენის უპირატესობას აღიარებდა და ამკვიდრებდა დასაბუთებულ ცოდნასთან მიმართებაში. ავტორი ამ ცოდნას, „მთელი ევროპის გამოცდილებას და მეცნიერებას“ იყენებს ეროვნული საჭირობოტობის გასწორების „ფარ-ხმალად“.

სუბიექტურად, როგორც არ უნდა გვსურდეს, რა კეთილი სურვილებიც არ უნდა გვამოძრავებდეს, ქრისტიანულ-საეკლესიო მცნების აღმნიშვნელი „სინანულის ცრემლის“ სახის გაიგივება ან მისით „ჩანაცვლება“ მოთხრობისეული „ცრემლიანი ცოდნის“ სახისა, მოთხრობის ნამდვილი სულისკვეთების ხელყოფის გარეშე შეუძლებელია! სინანულის ცრემლის სახე ხელოვნურად მიწერილია თხზულებისთვის და უცხოა ტექსტისთვის. იგი სუბიექტივიზმის გამოვლენაა და ობიექტური კვლევისადმი ავტორის მიერ დეკლარირებული ერთგულება მხოლოდ დეკლარირებულია — „სიტყვა“ „საქმედ“ არ იქცა. ყველა ნაკითხვა სუბიექტურია, მაგრამ მეცნიერება მხოლოდ იწყება აქედან და არა მთავრდება! ტექსტთან მაქსიმალური სიახლოვის დაცვა და მცდარ-ჭეშმარიტი ნაკითხვების გარჩევა ჩვენი მეცნიერების რთულად მისაღწევი, მაგრამ ანბანური ჭეშმარიტებანია, პრინციპებია.

და ბოლოს, თუმცა „ოთარაანთ ქვრივის“ ანალიზთან ამას პირდაპირი კავშირი არა აქვს, ილიალოგიაში ზოგად ორიენტირებისთვის თემაზე თუ რა არის „მთავარი თემები“, „დისკურსი“ ილიას სააზროვნო სისტემაში სასარგებლოა მოვუსმინოთ ილიასვე. ესაა „სტუდენტი“ ილიას „პასუხისეული“ შეფასება ბარბარე ჯორჯაძის ერთი სტატიისა „სახელით“ „რამდენიმე აზრი ახლანდელ მდგომარეობაზე“: „...ამ სახელმა არ მოგატყუოთ, ჩვენო მკითხველნო. ცუდი მაღაზინი მაგ-გვარი წარწერილობით შეიტყუებს ხოლმე მსყიდველთა. მაგ სტატიის სახელს რომ დაუჯეროს კაცმა, იფიქრებს: ან პოლიტიკურ მდგომარეობაზე იქნება რამდენიმე აზრი, ან ეკონომიკურ მდგომარეობაზე, ან კიდევ განათლებაზე. არა, ბატონო, მაგ სტატიაში კნენია ბრძანებს, მარხვებს არ ინახავენო“ (ჭავჭავაძე 1941: 24).

ამრიგად, მ. ყიფიანი ხედავს შეუსაბამობას ჩვენი ახალი ლიტერატურის ტექსტისა ეკლესიურად აზროვნების სინამდისთან მიმართებაში და ამის საფუძველზე უარყოფს მას. ეს მისი და მის აზრთა წყობის მიმდევართა არჩევანია. მ. ნინიძე ასევე ერთგულია ამ აზრთა წყობის ხელშეუხებლობისა, მაგრამ მისთვის ახალი ქართული ლიტერატურაც „უდიდესი საუნჯეა“ (ნინიძე 2005: 3) და „გამოსავალს“ ძებნის იმგვარად, როგორც ჩვენმა ანალიზმა წარმოაჩინა.

მართალია, ჩვენ შეიძლება მოვიძიოთ „ოთარაანთ ქვრივი“ ზოგადსაკაცობიო მოტივები მარტოობისა, გაუცხოებისა, უსიყვარულობისა და სამეცნიერო ეთიკა გვავალდებულებს შეგვენიშნა, რომ ეს თვალსაზრისი გამოთქმული აქვს კ. აბაშიძეს. ასევე ქრისტიანული მითის (სწორედ მითის, რადგან სახარებისეული მოტივები აქ მხოლოდ საშუალებაა, სალიტერატურო ავტორიტეტული სქემაა ზემოთ ხსენებული, მზის სახის დარად „გლახის ნაამბობში“, სეკულარიზებულია) მოტივებიც სახეზეა ბოლოს წინა თავში; მაგრამ საქმე ის არის, რომ ეს ზოგადსაკაცობიო მოტივები არ ქმნის ტექსტის მხატვრულ დამაჯერებლობას, არამედ რაც ზემოთ მოვიკვლიეთ – ეროვნული პრობლემატიკის და ახალი დროების ცოდნისა. მხატვრული დამაჯერებლობა არის ტექსტის ნამდვილი ვითარების გამხსნელი მთავარი გასაღები. ამიტომაცაა, რომ სალიტერატურო გემოვნების, ინტუიციის გარეშე არ არსებობს ლიტერატურათმცოდნის პროფესია.

ილიას დანატოვარს კი არ სჭირდება „გალამაზება“, „გადარჩენა“ ან „გაზოგადადამიანურება“, ჩვენ გვჭირდება მისი ადეკვატური ნაკითხვა.

### III

ჩემთვის მთავარი გამოცდილება „დავალების“ შესრულებისას აღმოჩნდა ჰუმანიტარული მეცნიერების საჭირობო ვითარების სურათის „დანახვა“, აქედან გამომდინარე, ჩვენი, ჰუმანიტარულ კორპუსისა, რასაც პირუთვნელად ვუზიარებ კოლეგებს და მაქვს მათი მხარდაჭერის იმედიც. იგი გამოიხატება სუსტი კავშირით ჩვენივე პროფესიის პრაქტიკული მნიშვნელობის განმარტავ ისტორიული ტექსტების სულისკვეთებასთან, ისე სადღეისო სამეცნიერო დონის განმსაზღვრავ მიღწევებთან, პრინციპებთან ჩვენივე მეცნიერებისა ფართო ინტერდისციპლინარულობის კონტექსტში. ასევე, არც თუ იშვიათად ტექსტის სუბიექტური ნაკითხვა არ განირჩევა „სუბიექტივიზმისგან“ ლიტერატურათმცოდნეობაში, რაც მეცნიერებასთან შეუთავსებელია. ეს გამოავლენს მთავარს, რომ გვყავს „გათითოკაცებული“ სამეცნიერო კორპუსი, მაგრამ არა გვაქვს სამეცნიერო საზოგადოებრიობა, სამეცნიერო პროცესი; შესაბამისად დაბალია სამეცნიერო ეთიკის დონე კოლეგების მიერ ურთიერთვალდებულებების შესრულებაში. და რაც პირდაპირ საბედისწერაა ჩვენთვის, მაგრამ კანონზომიერია, სუსტია კავშირი ფართო საზოგადოებრიობასთან, რომელსაც არა აქვს ცნობიერება ჩვენი პროფესიის მისთვის საჭიროებისა. ეს ნიშნავს, რომ ვიდრე ვითარება არ გასწორდება, შიმშილისთვის ვიქნებით განწირულნი.

ვითარების გასწორებაში კი ჩვენ უნდა ვიქცეოდით ჩვენივე იარაღით, ცოდნით, იმ „დურბინით“, რომელიც მარტო ჩვენ გვაქვს. პირადად მე ვთავაზობ კოლეგებს გადაუდებელ ღონისძიებად, რომელმაც ხელი უნდა შეუწყოს სამეცნიერო საზოგადოებრიობის ჩამოყალიბების პროცესის აქტივიზირებას არაერთჯერადი ღონისძიებებით (ინსტიტუციონალიზაცია), ძალისხმევა მიემართოს სამეცნიერო ეთიკის, მეცნიერის უფლება-მოვალეობების ათვისებაზე მეცნიერთა კორპუსის მიერ. ამის გარეშე ადგილი არ ექნება ცოდნის დაგროვების სამეცნიერო პროცესს, შესაბამისად, არც საზოგადოებრიობასთან ორგანულ კავშირს და ჩვენივე ფიზიკური და დამოუკიდებელი არსებობის სტაბილური გარანტიების შექმნას. ასევე, აუცილებელია და გადაუდებელი კოლეგების სამეცნიერო ცოცხალი კონტაქტების გახშირება და „ხალხში“ (მგზავრივით) გასვლა. ეს ჩვენთვის არანაკლებ საჭიროა, ვიდრე „ხალხისთვის“ (მოხვევსთვის). იმედი მაქვს კოლეგებს, დირექციას, ადმინისტრაციულ ორგანოებს გვექნება ქმედითი შესაძლებლობა უწყვეტი კონტაქტისა ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების მდგომარეობასა და პერსპექტივებზე. მეცნიერების გარეშე არალეგიტიმურია არსებობა პირველისა, მეორისა და მესამისა. თუ გნებავთ, სწორედ ესაა „თვითთმართველობა“ და „ლიბერალიზმი“ და იგი უეჭველად გამოსადეგია ეროვნული კულტურისთვის, მისი ეფექტურად მართვისა და პერსპექტივებისათვის. არანაირი წინააღმდეგობა აქ „ლიბერალურსა“ და „ეროვნულს“ შორის არ არის. პირიქით, იგი ამ შემთხვევაში „ღონისძიებაა“, „ფარ-ხმალია“ ჩვენი ცხოვრების სიბნელიდან სინათლეში გამოყვანისა!“ სწორედ მის გარეთ იკიდებს ფეხს თათქარიძეების ბატონყმობა. ის „მოგება“ მაინც გვექნება ყოველთვის, რომ ვეღარ შევძლებთ თათქარიძისეულად წინააღმდეგობების გადალახვის უუნარობაზე მიბმულ უბედურებაში მარტო სხვები ვადანაშაულოთ, რის გამოც ჩვენი „ბედნიერება“ ყოველთვის „დარღვეულია“.

ისტორიულ სამართლიანობასთან და სამეცნიერო ჭეშმარიტებასთან სრულ შესატყვისობაში მყოფი სიმბოლური აქტი იქნება თუ აღნიშნული თემატიკა თავისი მნიშვნელობის შესატყვისად წარმოდგება სწორედ ილიას მკვლელობის საიუბილეო წელთან დაკავშირებულ კონფერენციაზე, რომლის ჩატარების სურვილი აქვს ინსტიტუტის დირექციას.

#### დამონებანი:

**კანკავა 2003:** კანკავა გ. ილიას „მგზავრის ნერილები“ და პ. ბაკლის „ცივილიზაციის ისტორია ინგლისში“. ჟურნალი სჯანი, IV, თბ.: 2003.

**კიკნაძე 1978:** კიკნაძე გრ. ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები. თბ.: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1978.

**ნათაძე 1974:** ნათაძე ნ. დროთა მიჯნაზე. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1974.

**ნინიძე 2005:** ნინიძე მ. მხატვრულ სახეთა სისტემა და რელიგიური დი სკურსი „ოთარაანთ ქვრივში“. თბ.: 2005.

**ყიფიანი 2006:** ყიფიანი მ. ქართული სულიერების გზაზე. ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბ.: 2006.

**ჭავჭავაძე 1941:** ჭავჭავაძე ი. თბზულებანი. ტ. II, თბ.: „სახელმწიფო გამომცემლობა“, 1941.

**ჭავჭავაძე 1988:** ჭავჭავაძე ი. თბზულებანი. ტ. II, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

**ჯავახიშვილი 1983:** ჯავახიშვილი ივ. თბზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. II, თბ.: 1983.



**Giorgi Kankava**

## **Towards the Condition of Our, Humanities' "Corps"**

### **Summary**

The analysis of two articles gave to me the possibility to converse about the contemporary circumstances of humanitarians and the humanities.

In one case into the region of my attention together with the article of M.Kipiani appeared the fact of its resonance. Analysis leads to the conclusion that the connection between us and zeal of historical texts determining the practical value of our profession is weak. So is for principles and achievements determining contemporary level of development of our profession (in wide interdisciplinary context). This circumstance determines weak connection with public at large that is crucial for perspective of humanitarian corps and science.

The second, during analyses of the article of M.Ninidze I try to separate from each other subjective reading of a text and incompatible with science subjectivism.

In the third part I propose to colleagues in the frame of collaboration with administrative bodies as a mean of resolution of the problem an adoption of norms of "Scientific Ethos" on the level of institutional and individual responsibility.

ვლადიმირ ბენეშევიჩის სამმაგი ტრაგედია

თითქმის ორასი წლის განმავლობაში ბატონობდა საქართველოზე რუსეთი, თითქმის ორასი წლის განმავლობაში შედიოდა საქართველო რუსეთის შემადგენლობაში: იყო ეს ჯერ ცარისტული იმპერია, თუ შემდგომ — კომუნისტური საბჭოთა კავშირი. თუ ინდოეთის ბრიტანული მმართველობის ხანაში წარმოიშვა და გაიფურჩქნა ინგლისური ინდოლოგიური სკოლა, რომელსაც არც ამ ბატონობის დასრულების შემდეგ შეუწყვეტია ნაყოფიერი საქმიანობა, თუ ბრიტანელთა მხრივ ინდური ენების სწავლა და შესწავლა უჩვეულო არასოდეს ყოფილა, რუსთაგან არავის უცდია ქართველებთან ქართულად ლაპარაკი, — გინდაც ფართო და გინდაც ვიწრო გაგებით. ფართო გაგებით ამ მოვლენის ანალიზი პოლიტიკური ისტორიისა და პოლიტოლოგიის, ისევე როგორც მენტალობის ისტორიის კვლევის სფეროა, ვიწრო გაგებით კი, მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეული ხნის მანძილზე სანქტპეტერბურგში (კომუნისტურ ხანაში — ლენინგრადში) და მოსკოვში არსებობდა გარკვეული ცენტრები, სადაც ქართულ ენასა და კულტურას სწავლობდნენ (ისიც უფრო მეტად — ცარიზმის ხანაში), მაინც, იქაური სწავლულები ძირითადად ისევ ქართველები იყვნენ (თუნდაც დავით ჩუბინაშვილი, თუნდაც ალექსანდრე ხახანაშვილი, თუნდაც ნიკო მარი, ანდა მათი მოწაფეები, — თუ არ ჩავთვლით ერთადერთ გამონაკლისს: რუსეთის აკადემიის წევრს, ფრანგ მარი ფელისიტე ბროსეს). ერთი ხელის თითებიც არ დასჭირდება იმ რუს მკვლევართა ჩამოთვლას, რომელთაც ქართულიც უსწავლიათ და, სხვა დარგებთან ერთად, ქართული ენა და კულტურაც უკვლევიათ.

ერთი მათგანი, — მეცნიერი, რომელმაც საკუთარ კვლევათათვის ქართული ენის შესწავლა და ქართულ წყაროთა მონაცემების გათვალისწინება აუცილებლად მიიჩნია, — ვლადიმირ ბენეშევიჩია (1874—1938): ბიზანტინისტი, ისტორიკოსი, საეკლესიო სამართლის მცოდნე, არქეოგრაფი. მისი რამდენიმე ქართველოლოგიური გამოკვლევა მნიშვნელოვანი მონაპოვარია კონკრეტული აკადემიური დარგების მკვლევართათვის. მათ შორის გამოიყოფა ორი ნაშრომი, რომელთაგან ერთი უკავშირდება ოთხთავი სახარების X საუკუნის ქართული თარგმანების კვლევა-გამოცემას (ოთხთავი 1909-1911), ხოლო მეორე თოთხმეტტიტულოვანი ნომოკანონის ანუ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ვერსიის შესწავლას (ბენეშევიჩი 1916). ბენეშევიჩის სახელის პოვნაც ადვილად შეიძლება ქართულ სამეცნიერო წყაროებში<sup>1</sup>.

მაგრამ ქართველი მკითხველისათვის, სტუდენტისა თუ მეცნიერისათვის, რომელიც ვლადიმირ ბენეშევიჩის სახელს ხვდება ქართული კულტურის მკვლევართა შორის, უმთავრესად უცნობი იყო არა მარტო მისი ვინაობა, მისი სამეცნიერო პროტრეტი, არამედ მისი ნიშნულად ტრაგიკული ბედიც, — ბედი მეცნიერისა, რომელიც ისტორიის ქარტეზისლ შეენირა, რაც უთუოდ გულისმომკვლელი დანაკარგი იყო პიროვნულად და მეცნიერულად, მაგრამ, ამავე დროს, დანაკარგი თუნდაც ქართველოლოგიისათვის, რომელსაც გამოაკლდა მსოფლიო მასშტაბის, მსოფლიო აღიარების იმგვარი მეცნიერი, ვინც ქართულ ენასაც ფლობდა და ქართულ მასალასაც არა მარტო იცნობდა, არამედ პროფესიულად იკვლევდა კიდეც.

\*\*\*

1874 წლის 9 აგვისტოს რუსეთის იმპერიის ვილნოს (ვილნიუსის) გუბერნიაში, ქალაქ დრუიაში, დაბადებული ვლადიმირ ბენეშევიჩი გარუსებული ბელორუსი (როგორ ჩანს, პოლონური წარმოშობისა) სასამართლო მოხელის შვილი და მღვდლის შვილიშვილი იყო. ვილნოს გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ იგი სტუდენტად ჩაირიცხა სანქტპეტერბურგის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე, რომელსაც 1897 წელს პირველი ხარისხის დიპლომით ამთავრებს. მას იმავე უნივერსიტეტში, საეკლესიო სამართლის კათედრაზე ტოვებენ საპროფესოროდ მოსამზადებლად, მაგრამ საგანგებო სალექციო კურსებს საზღვარგარეთ ისმენს: ჰაიდელბერგის, ლაიფციგის, ბერლინის უნივერსიტეტებში (მათ შორის ადოლფ ფონ ჰარნაკის, კუნო ფიშერისა და ვილჰელმ ვუნდტის კლასებში). შემდგომში იგი გულდაგულ დაამუშავებს ბერძნულ და სლავურ, აგრეთვე აღმოსავლურ ქრისტიანულ ხელნაწერთა კოლექციებს საუნივერსიტეტო და სამონასტრო ბიბლიოთეკებში სანქტპეტერბურგში, მოსკოვში, ვენაში, მიუნხენში, პარიზში, ვენეციაში, რომში, კონსტანტინოპოლში, ათენში, პატმოსზე, ათონზე, სინის მთაზე, კაიროში, მცირე აზიაში,

<sup>1</sup> იხ. თუნდაც (კეკელიძე 1980: passim); (დიდი სჯულისკანონი 1975: შესავალი) ან ქართული ოთხთავის სხვადასხვა აკადემიურ გამოცემათა წინათქმანი.

პალესტინაში. ბიზანტიური სამართლის ტექსტების გასაცნობად და ამომწურავი სურათის შესაქმნელად ბენეშევიჩმა ევროპის 49 ბიბლიოთეკის ფონდები შეისწავლა, რაც მანამდე არავის გაუკეთებია. მისი განსწავლისა და საქმიანობისათვის გადამწყვეტად ხელისშემწყობი იყო, რომ იგი თავისუფლად ფლობდა თხუთმეტ ენას: რუსულს, გერმანულს, ფრანგულს, ინგლისურს, იტალიურს, პოლონურს, ჩეხურს, ბულგარულს, სერბულს, ძველ ბერძნულს, ახალ ბერძნულს, ლათინურს, ძველ ქართულს, ძველ სომხურს, სირიულს. ფაქტობრივ, მან საკუთარი თვალთ ნახა და აკადემიურად გამოიკვლია სამართლებრივი შინაარსის ყველა ბიზანტიურ-აღმოსავლური წყარო, აღწერა და გადმონერა დიდძალი პირველადი მასალა აღმოსავლურქრისტიანული სამყაროს საეკლესიო სამართლის მთლიანი სურათის შესაქმნელად.

მისი სამაგისტრო დისერტაცია იყო “თოთხმეტითლოვანი კანონიკური კრებული VII საუკუნის მეორე მეოთხედიდან 883 წლამდე. ბერძნულ-აღმოსავლური ეკლესიის სამართლის წყაროთა უძველესი ისტორიისათვის” (Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 года. К древнейшей истории источников права греко-восточной церкви), რომელიც ბენეშევიჩმა 1905 წელს დაიცვა, ხოლო სადოქტორო ნაშრომი, რომლის დაცვის შემდგომ, 1914 წელს, მას საეკლესიო სამართლის დოქტორობა მიენიჭა — „ორმოცდაათითლოვანი სინაგოგა და იოანე სქოლასტიკოსის სხვა იურიდიული კრებულები” (Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика). მისი სამაგისტრო და სადოქტორო ნაშრომები გრაფ უვაროვის პრემიით დაჯილდოვდა.

1905 წლიდან ვლადიმირ ბენეშევიჩი სანტკეპეტერბურგის უნივერსიტეტის პრივატდოცენტიცა, 1909 წლიდან — ექსტრაორდინარული პროფესორი, ხოლო 1911 წლიდან — ორდინარული პროფესორი. სხვა სასწავლო დაწესებულებებში სამსახურთან ერთად, ხანმოკლე დროით (1906-1909 წწ.) იგი სანტკეპეტერბურგის სასულიერო აკადემიის პროფესორიცაა. თუმცა იმის გამო, რომ მისი მეუღლე, ამატა-ლუდმილა (1888-1967)<sup>1</sup>, — სახელგანთქმული ელინისტის, პროფესორ ფადეი ზელინსკის უფროსი ქალიშვილი, — კათოლიკე იყო, და თან იმის გამოც, რომ ბენეშევიჩი ბიზანტიისა და რუსეთის საეკლესიო ისტორიას ასწავლიდა თავდაპირველი წყაროებისა და საბუთების და არა ცარისტული სინოდის ან მისი ობერპროკურორის დადგენილებათა მიხედვით, მას მალე დაატოვებინეს პროფესორობა მოსკოვის სასულიერო აკადემიასა და სამხედრო-იურიდიულ აკადემიაში. მისი სიტყვებით, მას მიუტევებელ შეცდომად ჩაუთვალეს, რომ იგი ცდილობდა, გაეთავისუფლებინა ბიზანტიურ-აღმოსავლური სამყაროს საეკლესიო ისტორია „ძველი რეჟიმის მირაჟებისა და ფეტიშებისაგან”.

აღსანიშნავია, რომ ვლადიმირ ბენეშევიჩი, ნიკო მართან ერთად, ჟურნალ „Христианский Восток“-ის, — ქრისტიანული აღმოსავლეთის, მათ შორის, ქართული ქრისტიანული კულტურის შემსწავლელი საგანგებო პერიოდული გამოცემის, — დამფუძნებელი და სარედაქციო საბჭოს წევრი იყო.

ბენეშევიჩის დამსახურებანი აღიარეს უცხოეთშიც: იგი იყო ათენის უნივერსიტეტის სამართლის საპატიო დოქტორი (1912), იყო სტრასბურგის (1914), ბავარიისა (1927) და პრუსიის (1929) აკადემიების წევრი<sup>2</sup>.

1917 წლის გაზაფხულზე რუსეთის მეფის გადადგომისა და ცარიზმის დამხობის შემდეგ, როცა რუსეთის ეკლესიამ ახალი გზების ძიება — მონარქიისაგან (აღარარსებული მონარქიისაგან!) დამოუკიდებელი ნაბიჯების გადადგმა დაიწყო, რაც აღმოსავლური ეკლესიის ისტორიაში პირველი (უშედეგოდ დამთავრებული!) მცდელობა იყო ათასწლოვანი ბიზანტიური მოდელის — „სახელმწიფო-ეკლესიის სიმფონიის” — შესაცვლელად, ბენეშევიჩს რუსეთის მთავრობის მინდობილობით საგანგებო საეკლესიო დავალების შესრულება მოუხდა. საქმე ის იყო, რომ იმ დღეებში საეკლესიო ცხოვრების სურათი მკვეთრად შეიცვალა საქართველოშიც: იმპერატორის მიერ სამეფო ტახტზე ოფიციალური უარისთქმისა და ათი დღის შემდეგ ქართველმა სამღვდელოებამ გამოაცხადა რუსეთის ეკლესიის საქართველოს საეგზარქოსოს გაუქმება და, შესაბამისად, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისა და საკათოლიკოსო მმართველობის აღდგენა, რასაც რუსეთის პოლიტიკურ და საეკლესიო ხელმძღვანელობაში ხანმოკლე დაბნეულობა მოჰყვა. საკითხის შესასწავლად ტფილისის დროებითმა მთავრობამ მაშინ სწორედ ვლადიმირ ბენეშევიჩი მოავლინა. ჯერ პეტერბურგში მოლაპარაკებებსა და კონსულტაციებს მართავს პროფესორებთან ზურაბ ავალიშვილსა და ივანე ჯავახიშვილთან, ტფილისში ჩამოსვლის შემდეგ კი — დეკანოზებთან კორნელი კეკელიძესა და ნიკიტა თალაკვაძესთან (როგორც ცნობილია, რუსეთის იმჟამინდელი ხელისუფლების პოზიცია ამგვარი იყო: საქართველოს ქართველი მრევლისათვის აღდგენილიყო საქართველოს საკათოლიკოსო — ცენტრით მცხეთაში, ხოლო კავკასიაში მცხოვრები რუსეთის ეკლესიის მრევლისათვის, საეგზარქოსოს საფუძველზე, შექმნილიყო ტფილისის სამიტროპოლიტო — ცენტრით ტფილისში). მაგრამ პოლიტიკურმა

<sup>1</sup> მისი ცხოვრების შესახებ იხ. (ვოლფცუნი 1997: 178-184). ამატა ზელინსკია-ბენეშევიჩს, უმცროს დასთან ერთად, დაუნერა მოგონებანი მამის შესახებ, „ჩვენი მამა ფადეი ფრანცის ძე ზელინსკი”, რომელიც აქამდე არ გამოქვეყნებულა.

<sup>2</sup> ბენეშევიჩის ნაშრომების სრული ნუსხა იხ. (გრანსტრემი 1973: 235-243).

მოვლენებმა, პირველ ყოვლისა, ოქტომბრის ბოლშევიკურმა გადატრიალებამ, სათუო გახადა, საერთოდ, ეკლესიის მომავალი არსებობა საბჭოთა სახელმწიფოდ („სოვდეპიად“) სახემეცვლილი ყოფილი იმპერიის ტერიტორიაზე. ბენეშევიჩის საეკლესიო მისია საქართველოში უშედეგო აღმოჩნდა, საქართველო-რუსეთის საეკლესიო ურთიერთობები კი, როგორც ცნობილია, საკმაოდ როის შემდეგ, სტალინის უშუალო ჩარევით, მხოლოდ 1944 წელს მოგვარდა<sup>1</sup>.

საქართველოს საკათოლიკოსოს სამართლებრივ საკითხებს ბენეშევიჩი მალე ჩამოშორდა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მონაწილეობდა სრულიად რუსეთის 1917-1918 წწ. საეკლესიო კრებაში, სადაც ავტოკეფალიის გამომცხადებელ ქართველ მღვდელმთავრებს განხეთქილება ბრალდებოდათ, ხოლო საქართველოს უკანასკნელი რუსი ეგზარქოსი, საქართველოდან გაძევებული პლატონ როჟდესტვენსკი, ტფილისისა და ბაქოს მიტროპოლიტის ტიტულით იყო წარმოდგენილი (სხვათა შორის, იგი, რომელიც არაკანონიკურად მიიჩნევა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის თვითგამოცხადებას, შემდგომში, 20-30-იან წლებში, სიკვდილამდე, ჩრდილოეთ ამერიკის არაკანონიკურ რუსულ მიტროპოლიას ედგა სათავეში). ბენეშევიჩი აქტიურად ჩაერთო საეკლესიო განახლების საქმეში: კრების მსვლელობაში იგი მდივნის თანაშემწე და კრების „ძეგლისწერის“ პასუხისმგებელი რედაქტორი იყო. ეკლესიის ისტორიკოსთათვის კარგადაა ცნობილი, რომ კრებისა და მის მონაწილეთა დასასრული ტრაგიკული აღმოჩნდა...

შემდგომ კი იწყება პროფესორ ვლადიმირ ბენეშევიჩის დევნათა და პატიმრობათა ათწლეულები, რაც საბოლოოდ ლენინგრადის ციხეში მისი დახვრეტით დამთავრდა.

პირველად იგი 1922 წელს დააპატიმრეს პეტროგრადის მიტროპოლიტის, ბენიამინის, საქმის გამო (რომელიც ბოლშევიკებმა დახვრეტეს, ხოლო კომუნიზმის დაცემის შემდგომ რუსეთის საპატრიარქომ წმიდანად შერაცხა), საეკლესიო ქონების გადამალვის ბრალდებით, მაგრამ ნახევარი წლის პატიმრობის შემდეგ იგი გაამართლეს და გაათავისუფლეს, თუმცა იმჯერად მას პეტროგრადის უნივერსიტეტის პროფესორობა მაინც დაატოვებინეს.

იმავე 1922 წელს ბენეშევიჩი აქვეყნებს „მწუხარე მატთანეს“ — სამოქალაქო ომისა თუ ბოლშევიკური ტერორის შედეგად დაღუპულ რუს ჰუმანიტარ მეცნიერთა სიას.

ორი წლის შემდგომ, 1924 წელს, იგი კვლავ დააპატიმრეს, მაგრამ დიდხანს არც ამ პატიმრობამ გასტანა, — პოლონეთის პრეზიდენტის პირადი ჩარევის შედეგად, იგი ისევ ტოვებს ციხის კედლებს და ხანმოკლედ ვარშავას მიემგზავრება, მაგრამ 1925 წელს ისევ ლენინგრადში ბრუნდება და ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის დირექტორის, ნიკო მარის, მიწვევით ნიგნოსაცავის ფოტოლაბორატორიას ხელმძღვანელობს. იმავე წელს მას საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ნევრ-კორესპოდენტად ირჩევენ, ხოლო 1928 წელს მას აკადემიკოსად წამოაყენებენ, მაგრამ მისი კანდიდატურა ვერ გავა, რადგან არჩევებამდე სულ ცოტა ხნით ადრე „ლენინგრადსკაია პრავდაში“ დაიბეჭდება სტატია, სადაც „კოლეგა“ ისტორიკოსები მის მეცნიერულ კვლევას „როგორც საზოგადოებრივად, ისე კულტურულ-ყოფითად უსარგებლოდ“ მიიჩნევენ.

1927 წლის ზაფხულში იგი სამეცნიერო მივლინებით ისევ ევროპაში აღმოჩნდება — გერმანიაში, საფრანგეთში, იტალიაში. მას საგანგებო აუდიენციას უმართავს რომის პაპი, პიუს XI, ხოლო იერუსალემის პატრიარქი უფლის საფლავის ორდენით აჯილდოებს, მაგრამ, ბევრისათვის მოულოდნელად, პროფესორი საბჭოთა კავშირში ბრუნდება. არ არის მთლად გარკვეული არც მისი ევროპული შეხვედრების მისამართები და არც მათი მიზანდასახულება, არც ბოლშევიკურ რუსეთში ბენეშევიჩის დაბრუნების მოტივი, მაგრამ ცოტა ხნის შემდეგ, 1928 წელს, იგი მესამედ აღმოჩნდება საპატიმროში და ამჯერად მას ბრალად ვატიკანის „აგენტობა“ ედება. თავად მისი სიტყვებით, მას დანაშაულად ჩაუთვალეს „მუშაობა მართლმადიდებელი ეკლესიის გასაერთიანებლად რომთან“. ამ ბრალდების საფუძველზე მას სამი წლით პატიმრობა მიუსაჯეს და სოლოვკის საკონცენტრაციო ბანაკში გადაასახლეს. კიდევ ერთხელ გამომუშავდა, თუ ვის აფრთხობდა, თუ რას უქმნიდა საფრთხეს ეკლესიის ერთიანობა: ადრე — რუსეთის იმპერიის ინტერესებს, შემდგომ — ბოლშევიკური მთავრობის მსოფლიო ბატონობის გეგმებს. ამ შემთხვევაში „მართლმადიდებლობის, თვითმპყრობელობის, ხალხურობის“ იდეოლოგიის მქადაგებელ ცარისტულ ხელისუფლებას კვალდაკვალ მიჰყვებოდა ინტერნაციონალური კომუნიზმისა და „პროლეტარიატის დიქტატურის“ იდეოლოგიით აღჭურვილი ხელისუფლება, თუნდაც პირველი მათგანი რუსეთის ეკლესიას უჭერდა მხარს, მეორე კი მის განადგურებას ცდილობდა.

1930 წელს სოლოვკიზე გადასახლებული პროფესორი ისევ დააპატიმრეს და ლენინგრადში გადმოისროლეს. მაშინვე დააპატიმრეს მისი მეუღლე და ძმა, ლითონების ინსტიტუტის დირექტორი, დმიტრი ბენეშევიჩი. თავად მას დახვრეტით ემუქრებოდნენ, ხანგრძლივად ამყოფებდნენ კარცერში, ანამებდნენ, აფრთხილებდნენ, რომ მასთან ერთად მისი ოჯახის წევრებსაც გაანადგურებდნენ. ამ გარემოებებში გამომძიებელმა მისი გატყუება შეძლო და მან „აღიარა“, რომ იგი რომის პაპთან მოლაპარაკებების შედეგად დათანხმდა, — სხვა რუს

<sup>1</sup> ამ პერიოდის მოვლენები დანვრილებით იხ. (ვარდოსანიძე 2001), კერძოდ, ბენეშევიჩის მონაწილეობის შერსახებ (ვარდოსანიძე 2001: 17-18).

აკადემიკოსებთან ერთად კათოლიკობის მიღებისა და რომის ეკლესიასთან უნიის დამყარების შემდეგ, — მონაწილეობა მიეღო შეთქმულებაში საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ, ხოლო მისი დამხობის შემდეგ კი აკადემიკოს სერგეი პლატონოვის მთავრობაში აღმსარებლობათა მინისტრი გამხდარიყო. მას ამჯერად ხუთი წლის პატიმრობა მიუსაჯეს (მის მეუღლესაც — 5 წელი), რომელსაც ბენეშევიჩი კომიში, უხტა-პეჩორის საკონცენტრაციო ბანაკში იხდიდა. ვერ გაჭრა ვერც ნანსენის, ვერც აინშტაინის, ვერც ვერნადსკის შუამდგომლობამ. ბოლოს ლენინის ყოფილი თანამშრომლის, ვლადიმერ ბონჩ-ბრუევიჩის (სხვათა შორის, მებრძოლი ათეისტური ბროშურების ავტორისა და შემდგომ რელიგიისა და ათეიზმის მუზეუმის დირექტორის), თხოვნით, იგი ვადაზე ადრე გაათავისუფლეს 1933 წელს.

მაგრამ შინდაბრუნებულ მეცნიერს თავზარდამცემი სურათი ელოდა: მას განადგურებული დახვდა მთელი მისი სამეცნიერო არქივი. ათწლეულების მანძილზე მთელ მსოფლიოში შეგროვებული საბუთები, ხელნაწერთა აღწერილობანი, გადმონუსხვანი, ასლები, ორი ათასზე მეტი ფოტოპირი, გამოსაცემად მოსამზადებელი თუ გამზადებული ნაშრომები — ყველაფერი ეს ჩეკისტებმა საიდუმლო, დაშიფრულ, საჯაშუშო ცნობებზე მიიჩიეს და ნაცარტუტად აქციეს.

შემდგომ დაპატიმრებამდე, 1937 წლამდე, იგი ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის მთავარ ბიბლიოთეკარად მუშაობს და ბიზანტიის ისტორიას ასწავლის ლენინგრადის უნივერსიტეტში.

1937 წელს ბავარიის მეცნიერებათა აკადემია მიუნხენში ბექდავს ბენეშევიჩის მონოგრაფიას „იოანე სქოლასტიკოსის 50 ტიტულოვანი სინაგოგა“ (Joannis Scholastici synagoga L titularum ceteraque ejusdem opera iuridica. T. 1. Munchen, 1937). იმხანად (და შემდგომშიც, თითქმის კომუნიზმის დაისამდე) საბჭოთა მეცნიერს თუ მწერალს კატეგორიულად ეკრძალებოდა საზღვარგარეთ ნებისმიერი შინაარსის ტექსტის უნებართვოდ გამოქვეყნება (ისევე, როგორც უცხოელებთან ნებისმიერი უნებართვო კონტაქტი). ნაციონალისტურ-სოციალისტურ გერმანიაში წიგნის გამოცემა, თანაც საბჭოთა ისტორიის ყველაზე სასტიკ და სისხლიან წელს, ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ, რა თქმა უნდა, თავნებობად და გამოწვევად მიიჩნია: გაზეთ „იზვესტიაში“ ქვეყნდება მცირე შენიშვნა, სადაც მეცნიერს სამშობლოს ლალატი ბრალდება. ბენეშევიჩი სასწრაფოდ წერს მონაწილე წერილს, რომ მას „უხეში პოლიტიკური შეცდომა“ მოუვიდა. იგი ტოვებს ან მას დაატოვებინეს უნივერსიტეტიც და ბიბლიოთეკაც. მაგრამ სინანული (და არც ჩრდილში გადგომა) იქ და იმჟამად არად ფასობდა! სექტემბერში პროფესორის ბინის დამარბეველი ჩხრეკა მისი ორივე ვაჟის დაპატიმრებით მთავრდება, ოქტომბერში საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემია წამოჭრის ამ ორგანიზაციიდან მისი გარიცხვის საკითხს, 27 ნოემბერს ბენეშევიჩს აპატიმრებენ. ამჯერად მას ბრალად ედება, რომ პოლონეთის დაზვერვას გადასცემდა მონაცემებს წითელი არმიის სამხედრო ნაწილების, სამხედრო ქარხნებისა და საბჭოთა კავშირის ეკონომიური მდგომარეობის შესახებ. დაპატიმრებიდან ორი თვის თავზე, 1938 წლის 27 იანვარს, იგი, შინსახკომის კოლეგიის 1938 წლის 17 იანვრის გადაწყვეტილების საფუძველზე, ლენინგრადის ციხეში დახვრიტეს. სულ მალე დახვრიტეს მისი ძმა დმიტრი და მისი ორი ვაჟიშვილი: 27 წლის ტყუპები — გეორგი და დმიტრი.

სიკვდილის შემდგომ ბენეშევიჩი საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიიდან გარიცხეს. რამდენადაც აბსურდული იყო გარდაცვლილი მეცნიერის ამ დაწესებულების წევრთა სიიდან ამოშლა, იმდენადვე აბსურდული ჩანს მისი აღდგენა აკადემიის წევრ-კორესპოდენტად მისი პოლიტიკური რეაბილიტაციის შემდეგ, 1958 წელს<sup>1</sup>.

\*\*\*

ვლადიმერ ბენეშევიჩმა სამეცნიერო ტრაგედია განიცადა. მაგრამ ეს იყო გარე ტრაგედია და შიდა ტრაგედია. მისი ნაშრომების ნუსხა, სიმართლე რომ ითქვას, მეტად მწირია: თუ მიუდგომლად განვსჯით, მსოფლიოში აღიარებული მეცნიერის ბიბლიოგრაფიაში, ფაქტობრივ, სამაგისტრო-სადოქტორო ნაშრომების შემდეგ მნიშვნელოვანი და ფუნდამენტური ველარაფერი მოიძევა. საქმე ისაა, რომ მის ამ ორ სადისერტაციო ნაშრომს, იმას, რაც მას უკვე ახალგაზრდობაშივე ჰქონდა შესწავლილი, შემდგომში დიდად არც არაფერი შეჰმატებია, და არა მხოლოდ კვლევის გაფართოების ან გაღრმავების თვალსაზრისით; განუხორციელებელი დარჩა მისი ცხოვრებისეული მიზანი — დოკუმენტურად, ამომწურავად, სისტემურად შეესწავლა ბიზანტიისა და ბიზანტიური სამყაროს საეკლესიო სამართალი. რა თქმა უნდა, უთუოდ გასათვალისწინებელია გარე მიზეზები: იმ გარემოში, იმ ქვეყანასა და იმ დროში, რომელშიც მან უკანასკნელი ოცი წელი იცხოვრა, მისი კვლევის საგანი არათუ არავის სჭირდებოდა, არამედ საზიანოდაც კი ჩანდა სახელმწიფო ინტერესებისათვის. ათწლეულების განმავლობაში მის მიერ დიდი გარჯითა და ჯაფით შეგროვებული ტექსტების შესწავლა-გამოქვეყნება მის სამშობლოში, რუსეთში, შეუძლებელი გახდა... გარე მიზეზი იყო ისიც, რომ პროფესორის სამეცნიერო არქივი,

<sup>1</sup> ვლადიმერ ბენეშევიჩის ცხოვრების, განსაკუთრებით მისი ბოლო წლების შესახებ იხ. (მედვედევი 1994: 27-28); (მედვედევი 1995: 337-388); (ენციკლოპედია 2002: 619-621).

მრავლწლიანი კვლევა-ძიების შედეგად მოპოვებული მასალა, ის, რის საფუძველზეც ნაშრომთა ვრცელი წყების შესაქმნელად ბენეშევიჩი მთელი ცხოვრების მანძილზე ემზადებოდა, ჩეკისტურ ძალადობას ემსხვერპლა. მაგრამ მისი მეცნიერული ნაკლებნაყოფიერება არა მარტო გარე ვითარებათა მობრუნებით, ისტორიული ტეხილებისა და ჟამთა რღვევის ტრაგიზმით იყო განპირობებული, — გასათვალისწინებელია შიდა მიზეზებიც: მან თავისთავადაც, წლების მანძილზე, ვერ შეძლო თავმოყრილი მასალის გადარჩევა, დალაგება, განყოფილება, იმ ჩანაფიქრის განხორციელება, რაც მას ბიზანტიური, ან, როგორც თავად მოიხსენიებდა, ბერძნულ-აღმოსავლური საეკლესიო სამართლის სისტემატიზებად წარმოედგინა. ყველაზე კარგად სწორედ მას მოეხსენებოდა — მრავალენოვანი წყაროების ამომწურავი და შეუდარებელი ცოდნის წყალობით — აღმოსავლური საეკლესიო სამართლის მოუწესრიგებლობაც, ნომოკანონის წინააღმდეგობანიც, კანონიკური შეუთავსებლობანიც, საერო და საეკლესიო კანონების ურთიერთალრევაიც, ეკლესიისა და სახელმწიფოს უფლებამოსილებათა ჩარჩოების განუსაზღვრელობაც, ისიც, რომ მთელი ბიზანტიური სამყაროსათვის, ისევე როგორც ბიზანტიის მემკვიდრეთათვის, უეჭველი და საყოველთაო უკანასკნელი კანონიკური გადანყვეტილებანი 787 წლით თარიღდება (როცა კონსტანტინოპოლში ერთიანი ეკლესიის VII მსოფლიო კრება ჩატარდა), ხოლო რაც შეეხება ადგილობრივ საეკლესიო საკრებულოთა გვიანდელ კანონმდებლობას, მათი მუხლების ერთმანეთთან შეჯერებისას აჭრილი სურათი იხატებოდა. ამკარა ხდებოდა, რომ ბენეშევიჩის სამეცნიერო ჩანაფიქრი — ბერძნულ-აღმოსავლური საეკლესიო სამართლის ერთიანი პანორამის დახატვა მყარ წყაროთმცოდნეობით საფუძველზე — განუხორციელებელი რჩებოდა. სიცოცხლის მიწურულს ბენეშევიჩმა თავისი სამეცნიერო ტრაგედიის გარღვევა გადანყვიტა, — შესაძლოა, უიმედობის ჟესტი იყო ნაცისტურ გერმანიაში საბჭოთა პროფესორის მიერ წიგნის გამოქვეყნება, მაგრამ მეცნიერის ამ ბოლო მცდელობას კატასტროფა მოჰყვა: ევროპაში გერმანულად იმ წიგნის გამოქვეყნება, რომელიც ისევ არ სცილდებოდა მისი სადოქტორო ნაშრომის თემას, ცხოვრებისეულად ტრაგიკულად დამთავრდა მისთვისაც და მისი ოჯახისათვისაც...

ვლადიმირ ბენეშევიჩმა საეკლესიო ტრაგედია განიცადა. მაგრამ ეს იყო გარე ტრაგედია და შიდა ტრაგედიაც. ბუნებრივია, ტკივილი ეკლესიის გამო ოდენ მისი პიროვნული განცდა არ იყო, ის საზოგადო მოვლენა იყო, თუმცა, როგორც ეკლესიის ერთგულ შვილს, მას არ შეეძლო პირადად არ განეცადა, რაც საეკლესიო ცხოვრებაში ხდებოდა: თუნდაც ცარიზმის ხანაში, და კიდევ უფრო მძაფრად, — სწორედ მძაფრად ტრაგიკულად, — ათეისტური ბოლშევიზმის ბატონობისას. როცა ბენეშევიჩი სიცოცხლეს ამთავრებდა, რუსეთში ეკლესია, ფაქტობრივად, განადგურებული იყო (სხვა თუ არაფერი, მეორე მსოფლიო ომის დაწყებამდე რუსეთის ტერიტორიაზე ცოცხალი იყო და პატიმრობაში არ იმყოფებოდა ეკლესიის მხოლოდ ოთხი მღვდელმთავარი). მართალია, ჯერჯერობით განუხორციელებელი იყო კომუნისტური დაპირება-დაქადნება, რომ 1937 წლის 1 მაისის შემდგომ სიტყვა „ღმერთი“ აღარ წარმოითქმებოდა საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე, მაგრამ საეკლესიო ცხოვრების გაცოცხლება თითქოს უკვე შეუძლებელი ჩანდა: სამღვდლოება დახვრეტილი და დაპატიმრებული იყო, ეკლესია-მონასტრები — დანგრეული და გაუქმებული, მორწმუნე ერი — შემცირებული, დამცირებული და დაშინებული... მაგრამ ეკლესიის რღვევის ამ გარე მიზეზებს გარდა, საეკლესიო სამართლის პროფესორი შიდა მიზეზებსაც ხედავდა: მან კარგად იცოდა ცარიტულ-სინოდური სარწმუნოებრივი მმართველობის მანკიერებანი, რომელთა განკურნვის მცდელობანი იმპერიის დაცემისთანავე დაიწყო შიდასაეკლესიო სივრცეში, მაგრამ ეკლესიის განახლების მცდელობა — 1917-1918 წწ. სრულიად რუსეთის საეკლესიო კრების სწრაფვანი — უშედეგოდ დამთავრდა: ჩაფიქრებული რეფორმა ვერ განხორციელდა, და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ კრების მონაწილეთა უდიდესი ნაწილი ან დახვრეტილი, ან დაპატიმრებული, ან ექსორიაქმნილი აღმოჩნდა, არამედ იმიტომაც, რომ ეკლესიის ერთიანობისა და ერთი მეთაურის უყოლობის პირობებში სრულიად მოიშალა ეკლესიის კანონიკური წყობა, დაიწყო შფოთი, ცილობანი, განდგომანი, განხეთქილებანი, რომლებიც არცთუ იშვიათად ჩეკისტების კაბინეტებში იგეგმებოდა (მაგალითად, ცნობილია ფაქტი: 20-იანი წლების შუახანებში პეტროგრადში სამღვდლოება შეიკრიბა იმის გასარკვევად, თუ ვინ იყო მათი ეპისკოპოსი, თუმცა თავყრილობა ისე დაიშალა, რომ რამდენიმე დღის განმავლობაში, — ძებნის, ძიებისა და სურვილის მიუხედავად, — მათ საკუთარი მღვდელმთავრის ვინაობის გარკვევა და მისი მოძებნა მაინც ვერ შეძლეს!). ეკლესიის თითქოსდა კანონიერ და კანონიკურ მეთაურობას ხელთ იგდებს შინსახკომის მხარდაჭერით აღჭურვილი ეგრეთ წოდებული უწმიდესი სინოდი, რომლის სათავეში აღმოჩნდება ცარიტულ ხანაში რასპუტინის “პროტეჟე”, იმჟამად კი საბჭოთა ხელისუფლების მეხოტბე, მიტროპოლიტი სერგი სტრაგოროდსკი (ჯერ საპატრიარქო ტახტის მოსაყდრის თვითგამოცხადებული მოადგილე, მალე — თვითგამოცხადებული მოსაყდრე, შემდგომ კი, 1943-1944 წწ., სტალინის მიერ “ხელდასხმული” მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქი). როგორც ჩანს, სწორედ მაშინ და ამ პირობებში მიმართავს მზერას რომისაკენ ვლადიმირ ბენეშევიჩი და ამ არჩევანსა და გადანყვეტილებაში იგი მარტო არ იყო (ერთ ხანს, საზღვარს იქითაც, დეკანოზ სერგი ბულგაკოვს, სახელგანთქმულ მოძღვარსა და ღმრთისმეტყველს, მიაჩნდა, რომ რუსული რევოლუციის ტელეოლოგიური დანიშნულება სწორედ მოსკოვის ეკლესიური გაერთიანება იყო

რომთან). მაგრამ ეკლესიის განახლების მცდელობა კატასტროფით დასრულდა, თუნდაც იმიტომ, რომ რუსეთის ეკლესიამ რუსეთის მიწაზე იმჟამად ფაქტობრივ შეწყვეტა არსებობა, თუნდაც იმიტომ, რომ უშედეგოდ დასრულდა ეკლესიის გაერთიანების ყველა მცდელობა. ბენეშევიჩის სიკვდილიდან ხუთი წლის შემდეგ კი, II მსოფლიო ომის პირობებში, არსებობას იწყებს მოსკოვის საპატრიარქოს სტალინური მოდელი და სტრუქტურა.

ვლადიმირ ბენეშევიჩმა პირადი ტრაგედია განიცადა. მაგრამ ეს იყო გარე ტრაგედია და შიდა ტრაგედიაც. კომუნისტურ სახელმწიფოში მყარად ჩამოყალიბებული რეჟიმი არავის უტოვებდა დაეჭვების საშუალებას: საბჭოთა კავშირში ცხოვრება ყველა მისი მოქალაქისათვის უმძიმესი განსაცდელი იყო, აღსავსე ყოველნუთიერი სასიკვდილო საფრთხით, განსაკუთრებით კი — ბოლშევიზმის პირველი ათწლეულების მანძილზე. თუმცა ეს ტრაგედიის გარე მხარე იყო. საქმე ისაა, რომ მაშინ, როცა რუსეთის ინტელექტუალური და სახელოვნო ფენის უმთავრესმა ნაწილმა ემიგრაციას შეაფარა თავი, ბენეშევიჩმა საკუთარ ქვეყანაში დარჩენა არჩია, სადაც ბოლშევიკური სისხლიანი ტერორი მძვინვარებდა. უამრავ თანამემამულეთაგან განსხვავებით, მას რამდენჯერმე მიეცა სამშობლოში დაუბრუნებლობის საშუალება, რითაც მან არც ერთხელ არ ისარგებლა, მიუხედავად იმისა, რომ რომელიმე ევროპულ ქვეყანაში მას დაუბრკოლებლად შეეძლო აკადემიური საქმიანობის გაგრძელება (რაც სახელგანთქმულ მეცნიერს რამდენჯერმე გულითადად შესთავაზეს კიდეც). მაგრამ მან ერთხელ და საბოლოოდ გააკეთა შეუქცევბელი არჩევანი და დასაღუპად განირა არა მარტო საკუთარი თავი და საკუთარი საქმე, არამედ ძმაც და შვილებიც. შესაძლოა, იგი აკადემიურ-საუნივერსიტეტო ტრადიციის გადარჩენას და შენარჩუნებას ცდილობდა, მაგრამ ამის ნებას საბჭოთა უნივერსიტეტი — განსაკუთრებით 20-30-იან წლებში — არანაირად არ იძლეოდა; შესაძლოა, მას საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში უბრალოდ, უჩუმრად ცხოვრება სურდა და ნაცნობ ხელნაწერებში ჩვეული კირკიტი საკმარის კმაყოფილებას ანიჭებდა, — იგი ერთხანს მხოლოდ საბიბლიოთეკო ფოტოლაბორატორიას ხელმძღვანელობდა, რომელიც ხელნაწერთა ფოტოპირებს ამზადებდა. მას არაფრით გაუნვეია წინააღმდეგობა ბოლშევიკური ძალადობისათვის — არც ყოფაში, არც იდეოლოგიაში (ან კი ვის უცდია იმ წლებში ბოლშევიკებთან დაპირისპირება?!), თუმცა ვლადიმირ ბენეშევიჩი მაინც არ გაჰყოლია თავისი ძველი მეგობრის, ნიკო მარის, გზას: არც ბოლშევიკური პარტიის წევრი გამხდარა, არც ნამდვილ და უეჭველ მარქსისტად გამოუცხადებია საკუთარი თავი, არც მეცნიერება ჩაუყენებენია სახელისუფლებო იდეოლოგიის სამსახურში. მას, ალბათ, მშვიდი საოჯახო ცხოვრება სწადა. 1918 წლის შიმშილობისა და სენიანობისას რვა წლის პირმშოს, ნიკიტას, დამკარგავ მამას, შესაძლოა, საკუთარი ორი ვაჟის — გეორგისა და დმიტრის — გადარჩენის საწინდრად მათი უხიფათო პროფესია და ტექნიკური მოხელეობა მიაჩნდა, მაგრამ პროფესორის ცხოვრების მიწურულს, 27 წლის ტყუპი ძმები დედ-მამის თვალწინ დააპატიმრეს და სასიკვდილოდ განწირულთა რიგებს გაუყენეს. ბოლშევიკურ ხელისუფლებასთან მორიგების გზათა ძიება უშედეგოდ აღმოჩნდა, გამოსავლის პოვნა — შეუძლებელი... ძნელია ითქვას, სიცოცხლის მიწურულს რამდენად ნანობდა ბენეშევიჩი საკუთარ არჩევანს, მაგრამ მისთვის აშკარა იქნებოდა, რომ ბოლშევიკურ ქვეყანაში ცხოვრების მისი ტრაგიკული მცდელობა კატასტროფით დამთავრდა...

ოჯახიდან ცოცხალი მხოლოდ ამატა დარჩა. ფადეი ზელინსკის ქალიშვილი და ვლადიმირ ბენეშევიჩის მეუღლე იმჯერად აღარ დაუპატიმრებიათ, — შესაძლოა, მას “ბელომორკანალის” საკონცენტრაციო ბანაკში მანამდე გატარებული ოთხი წელი (1930-34 წწ.) აკმარეს... ქმრის, ორივე ვაჟისა და მაზლის დახვრეტის შემდეგ იგი პოლიკლინიკაში ჯერ რეგისტრატორად მსახურობდა, შემდეგ — ბიბლიოთეკარად, სულ ბოლოს კი ლათინურს ასწავლიდა პედაგოგის ინსტიტუტში. ლენინგრადის ბლოკადის გამოვლის შემდეგ იგი მარტოობაში ამთავრებდა ხანგრძლივ სიცოცხლეს. მომსწრენი იგონებდნენ, თუ XX საუკუნის 60-იან წლებშიც კი როგორ იჯდა უმცროს კოლეგათა შორის ამატა ფადეევსა ზელინსკაია-ბენეშევიჩი და როგორ მოუთხრობდა მათ მამისა და მეუღლის წარსული ცხოვრების შესახებ, და ეს საუბრები მათ დღესასწაულად მიაჩნდათ, თუმცა გახსენებული სურათები ისეთი შორეული, ისეთი ფერმკრთალი ჩანდა, რომ მსმენელებს, ალბათ, იმის დაჯერებაც კი უჭირდათ, თუკი ვინმემ იმდროინდელი ქარიშხლიდან ცოცხლად გამოღწევა და უწყების მოტანა შეძლო...

#### დამონებანი:

- ბენეშევიჩი 1916:** Бенешевич В. Н. *Грузинский великий Номоканон по спискам Тифлисского Церковного музея*. Христианский Восток, Т. 5, вып. 2. 1916.
- გრანსტრემი 1973:** Гранстрем Е. Э. *Владимир Николаевич Бенешевич: (К 100-летию со дня рождения)*. Византийский Временник, Т. 35, 1973.
- დიდი სჯულისკანონი 1975:** *დიდი სჯულისკანონი*. გამოსაცემად მოამზადეს ენრიკო გაბიძაშვილმა (და სხვ.). თბ: მეცნიერება, 1975.
- ენციკლოპედია 2002:** Герд Л. А., Шапов Я. Н., В. Н. Бенешевич. Православная Энциклопедия. Том IV, М.: Православная Энциклопедия, 2002.

- ვარდოსანიძე 2001: ვარდოსანიძე ს. *საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში*. თბ.: მეცნიერება, 2001.
- ვოლფცუნი 1997: Вольфцун Л. *Amata mea*. Звезда, № 4, 1997.
- კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტომი I, თბ.: მეცნიერება, 1980.
- მედვედევი 1994: Медведев И. П. *Неожиданный Бенешевич: Заметки по материалам архива ученого*. Византийский Временник, Т. 55, 1994.
- მედვედევი 1995: Медведев И. П. *В. Н. Бенешевич: судьба ученого, судьба архива*. Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге. СПб., 1995.
- ოთხთავი 1909-1911: *Четвероевангелие в древнем грузинском переводе по рукописям 913 и 995 гг.* Вып. 1-2 [სახარებად ოთხთავი ორთა კელნანერთაგან შიგ და შუე ნელთათა, გამოსცა ვლადიმირე ბენეშევიჩმან, ნაკვეთი ა (სახარებად მათჳს თავისაჲ), ნაკვეთი ბ (სახარებად მარკოზის თავისაჲ)]. СПб., 1909-1911.

**Merab Ghaghanidze**

### **The Triple Tragedy of Vladimir Benešević**

#### **Summary**

The article attempts to show the life and the academic activities of Vladimir Benešević (1874-1938), the Russian professor, one of the prominent scholars in the field of medieval canon law of the Eastern Christendom. Beside of Byzantine, Armenian, Slavonic, Russian sources, he also studied the ecclesiastical canonical texts of medieval Georgia. As victims of the communist persecution he and the members of his family were shot. There is given the tree dimensions of the tragedy of Benešević: academic, ecclesiastical, personal.



**შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის  
სამეცნიერო კუბლიკაციების სტილი**

1. ლიტერატურის ინსტიტუტის პერიოდულ გამოცემებში იბეჭდება ნაშრომები, რომლებიც მოიცავს თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობისათვის აქტუალურ თემებსა და პრობლემებს, მნიშვნელოვან გამოკვლევათა ჯერ გამოუქვეყნებელ შედეგებს.
2. ნაშრომი წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად (ელექტრონული ვერსიით, დისკეტზე – floppy A:) და თან ახლდეს:
  - ❖ თავფურცელი, რომელშიც მითითებული იქნება ავტორის სახელი, გვარი, სტატუსი და საკონტაქტო კოორდინატები;
  - ❖ ანოტაცია ქართულ ენაზე (1 ნაბეჭდი გვერდი).
3. დამოწმებანი (დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა) სტატიას უნდა ერთვოდეს ბოლოში.
4. ნაშრომი მოცულობით უნდა იყოს კომპიუტერზე ნაბეჭდი არა უმეტეს თხუთმეტი და არანაკლებ ხუთი გვერდისა.
5. ნაშრომი დაბეჭდილი და გაფორმებული უნდა იყოს A4 ფორმატის თეთრ ქაღალდზე შემდეგნაირად:
  - ა) ნაშრომის სათაური (იწერება შუაში);
  - ბ) ნაშრომის ტექსტი;
  - გ) დამოწმებანი (დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა);
  - დ) ანოტაცია;
  - ე) ოთხივე მხრივ დატოვებული მინდორი 25 მმ;
  - ვ) ნაბეჭდი ტექსტის შრიფტი – Lit.Nusx 11, ინტერვალი – 1;
6. ჟურნალში მიღებულია ევროპული სტანდარტების შესაბამისად შემუშავებული ციტირებისა და მითითების წესი „**ლიტერატურის ინსტიტუტის სტილი**“ (ლისტ). მისი მოთხოვნებია:
  - ა) მოტანილი ციტატა ძირითადი ტექსტისგან გამოიყოფა ბრჭყალებით („“). ციტირების დასასრულს, მრგვალ ფრჩხილებში, დაისმის ინდექსი, რომელშიც აღნიშნულია ციტირებული ტექსტის ავტორის გვარი, ტექსტის გამოქვეყნების წელი, შემდეგ – ორწერტილი და გვერდი. მაგალითად: (აბაშიძე 1970:25). **(იხ. დანართში წარმოდგენილი ნიმუში).**
  - ბ) სალექსო სტროფის (და არა სტრიქონის) ციტირების შემთხვევაში, მოტანილი ციტატა გამოიყოფა ტექსტისაგან და ციტატის ფონტის (შრიფტის) ზომა მცირდება ერთი ინტერვალით (მაგ.: თუ ტექსტის ფონტის ზომაა Lit.Nusx 11, მაშინ ციტატის ზომა იქნება Lit.Nusx 10).
  - გ) მე-6 პუნქტის მოთხოვნა არ ეხება რუბრიკებს „გამოხმაურება, რეცენზია“ და „ახალი წიგნები“, სადაც შრიფტის ზომებია:
    - ❖ ძირითადი ტექსტი Lit.Nusx 10,
    - ❖ განმარტება-შენიშვნები (სქოლიოში ჩატანით) – Lit.Nusx 9.
7. დამოწმებანი (დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა) უნდა დალაგდეს ინდექსის მიხედვით, ანბანური რიგით და დაიბეჭდოს გარკვეული წესით (**დაწვრილებით იხ. დანართის ცხრილი**).
8.
  - ა) სტატიის ავტორის ვრცელი განმარტებანი ინომრება და ინაცვლებს ტექსტის ბოლოს ანოტაციის წინ;
  - ბ) სტატიის ავტორის მცირე შენიშვნები აღინიშნება ვარსკვლავით და ჩაიტანება გვერდის ბოლოს, სქოლიოში.
9. ავტორი პასუხისმგებელია დასაბეჭდად წარმოდგენილი ნაშრომის ლიტერატურულ სტილსა და მართლწერაზე.
10. შემოსული სტატია სარეცენზიოდ გადაეცემა ანონიმურ ექსპერტს.
11. შემოსული მასალების განხილვის შემდეგ, დამატებითი მითითებებისათვის, რედაქცია დაუკავშირდება დასაბეჭდად შერჩეულ ნაშრომთა ავტორებს.
12. ავტორს, განსაზღვრული ვადით (არა უმეტეს სამი დღისა), კორექტურისათვის ეძლევა უკვე დაკაბადონებული ნაშრომი. თუ დადგენილ ვადაში სტატია არ იქნება დაბრუნებული, რედაქცია უფლებას იტოვებს შეაჩეროს იგი ან დაბეჭდოს ავტორის ვიზის გარეშე.

## ციტირების, მითითებისა და ბიბლიოგრაფიის ფორმის ნიმუში

### ნიმუში:

ჟენეტის ამოცანაა პრუსტის მხატვრული მანერის თავისებურებათა გამოკვლევა და იმის დასაბუთება, რომ „მეტაფორა და მეტონიმია შეუთავსებელი ანტაგონისტები როდი არიან. ისინი განამტკიცებენ და მსჭვალავენ ურთიერთს, მეორე მათგანის ჯეროვანი შეფასება სულაც არ ნიშნავს მეტონიმიათა ერთგვარი ნუსხის (რომელიც კონკურენტულად გაუწევს მეტაფორათა ნუსხას) შედგენას, არამედ – იმის გამოვლენას, თუ როგორ მონაწილეობენ და ფუნქციონირებენ ანალოგიის მიმართებათა ფარგლებში „თანაარსებობის“ მიმართებები. ამგვარად, უნდა გამოაშკარავდეს მეტონიმის როლი მეტაფორაში“ (ჟენეტი 1998: 37). რატომ შეარჩია ჟენეტმა ანალიზის საგნად სწორედ პრუსტის შემოქმედება? იმიტომ, აღნიშნავს მეცნიერი, რომ თვით პრუსტის ესთეტიკურ თეორიაში, ისევე, როგორც პრაქტიკაში, მეტაფორულ (ანალოგიაზე დამყარებულ) მიმართებებს ძალზე არსებითი როლი განეკუთვნება, იმდენად არსებითი, რომ მათი მნიშვნელობა და როლი, სხვა სემანტიკურ მიმართებებთან შედარებით, ძალზე გაზვიადებულია.

### ცხრილი

მონაცემის ტიპი	დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხის (დამოწმებანი-ს) ფორმა ინდექსის მიხედვით <b>Bibliography Form</b>
წიგნი, ერთი ავტორი  Book, one authors	<p><b>აბაშიძე 1970:</b> აბაშიძე კ. <i>ეტყუდები XIX ს.-ის ქართული ლიტერატურის შესახებ</i>. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1970.</p> <p><b>ვაისი 1962:</b> Weiss, Daniel A. <i>Oedipus in Nottingham: D.H. Lawrence</i>. Seattle: University of Washington Press, 1962.</p>
წიგნი, ორი, ან მეტი ავტორი  Book, two authors	<p><b>კეკელიძე ... 1975:</b> კეკელიძე კ., ბარამიძე ა. <i>ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია</i>. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975.</p> <p><b>ნათაძე ... 1994:</b> ნათაძე კ., პეტრიაშვილი ვ., ნაკაშიძე ბ. <i>ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან</i>. ქუთაისი: გამომცემლობა „განთიადი“, 1994.</p> <p><b>ჰიუტონი ... 1959:</b> Houghton, Walter E., and G. Robert Strange. <i>Victorian Poetry and Poetics</i>. Cambridge: Harvard University Press, 1959.</p>
ყოველთვიური ჟურნალის ან სხვა ტიპის პერიოდული გამოცემის სტატია  Article in a journal or magazine published monthly	<p><b>ალექსიძე 1992:</b> ალექსიძე ზ. „<i>ქართველ ებრაელთა</i>“ საღმრთო მიხია საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის თვალთახედვით. ჟ. ივერია. ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი, 1, 1992.</p> <p><b>სომერი 1988:</b> Sommer, Robert. <i>The Personality of Vegetables: Botanical Metaphors for Human Characteristics</i>. Journal of Personality 56, no. 4 (December) 1988.</p>

<p>წიგნი, ავტორის გარეშე</p> <p>Book, no author given</p>	<p><b>საბიბლიოთეკო ... 1989:</b> საბიბლიოთეკო საქმის ორგანიზაცია და მართვა. ბათუმი: გამომცემლობა „აჭარა“, 1989.</p> <p><b>ცხოვრების ... 1976:</b> <i>New Life Options: The Working Women's Resource Book</i>. New York: McGraw-Hill, 1976.</p>
<p>დაწესებულება, ასოციაცია და მისთანანი, ავტორის პოზიციით</p> <p>Institution, association, or the like, as "author"</p>	<p><b>ამერიკის ... 1995:</b> ამერიკის ბიბლიოთეკათა ასოციაცია. <i>ორგანიზაციის სახელმძღვანელო ცნობარი და 1995/1996 წლის წევრთა ცნობარი</i>. ჩიკაგო: ამერიკის ბიბლიოთეკათა ასოციაცია, 1995.</p> <p><b>ამერიკის ... 1995:</b> American Library Association. <i>ALA Handbook of Organization and 1995/1996 Membership Directory</i>. Chicago: American Library Association, 1995.</p>
<p>რედაქტორი, ან კომპილატორი, ავტორის პოზიციით</p> <p>Editor or compiler as "author"</p>	<p><b>დუდუჩავა 1975:</b> დუდუჩავა მ. (რედაქტორი). <i>ლიტერატურის თეორიის მცირე ლექსიკონი</i>. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1975.</p> <p><b>ჰენდერსონი 1950:</b> Henderson, J.N.D. (editor). <i>The World's Religions</i>. London: Inter-Varsity Fellowship, 1950.</p>
<p>ელექტრონული დოკუმენტი ინტერნეტიდან</p> <p>Electronic document: From Internet</p>	<p><b>მიტჩელი 1995:</b> მიტჩელი, უილიამ ჯ. <i>ბიტების ქალაქი: სივრცე, ადგილი და საინფორმაციო ნაკადი</i> [ონ-ლაინ წიგნი] (კემბრიჯი: გამომც.: MIT Press, 1995, განთავსებულია 29 სექტემბრიდან, 1995); მის.: <a href="http://www-mitpress.mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/index.html">http://www-mitpress.mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/index.html</a>; Internet.</p> <p><b>მიტჩელი 1995:</b> Mitchell, William J. <i>City of Bits: Space, Place, and the Infobahn</i> [book on-line]. Cambridge, MA: MIT Press, 1995, accessed 29 September 1995; available from <a href="http://www-mitpress.mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/index.html">http://www-mitpress.mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/index.html</a>; Internet.</p>
<p>ენციკლოპედია, ლექსიკონი</p> <p>Encyclopedia, Dictionary</p>	<p><b>ვებსტერი 1961:</b> <i>ვებსტერის ახალი საუნივერსიტეტო ლექსიკონი</i>. სპრინგფილდი: MA: G. &amp; C. Merriam, 1961</p> <p><b>ვებსტერი 1961:</b> <i>Webster's New Collegiate Dictionary</i>. Springfield: MA: G. &amp; C. Merriam, 1961.</p>
<p>ინტერვიუ (გამოუქვეყნებელი) საავტორო ხელნაწერი</p> <p>Interview (unpublished) by writer of paper</p>	<p><b>მორგანისი 1996:</b> მორგანისი, ნენსი დ. <i>ინტერვიუ ავტორთან</i>, 16 ივლისი 1996, ფოლ რივიერა, მასაჩუსეტსი, ჩანაწერი</p> <p><b>მორგანისი 1996:</b> Morganis, Nancy D. <i>Interview by author</i>, 16 July 1996, Fall River, MA. Tape recording.</p>
<p>საგაზეთო სტატია</p> <p>Newspaper article</p>	<p><b>ნიუ იორკ ტაიმსი 1990:</b> „მარიოტის კორპორაციის პროფილი“, გაზ. <i>ნიუ იორკ ტაიმსი</i>, 21 იანვარი 1990, ჩან. III, გვ. 5.</p> <p><b>ნიუ იორკ ტაიმსი 1990:</b> "Profile of Marriott Corp." <i>New York Times</i>, 21 January 1990, sec. III, p. 5.</p>
<p>ყოველკვირეული ჟურნალის სტატია</p> <p>Article in a magazine publis</p>	<p><b>ნაითი 1990:</b> ნაითი რ. <i>პოლანეთის შინაომები</i>. ე. აშშ-ის სიახლენი და მსოფლიოს ცნობები, 10-17 სექტემბერი, 1990.</p> <p><b>ნაითი 1990:</b> Knight R. <i>Poland's Feud in the Family</i>. U.S. News and World Report, 10-17 September, 1990.</p>

hed weekly (or of general interest)	
თეზისები, ან სადისერტაციო ნაშრომის დასკვნები (დებულებები)  Thesis or dissertation	<b>ფილიპსი 1962:</b> ფილიპსი, ო. <i>ოვიდიუსის ზეგავლენა ლუციანის ზეპურ საზოგადოებაზე</i> . სადოქტორო დისერტაცია, ჩიკაგოს უნივერსიტეტი, 1962.  <b>ფილიპსი 1962:</b> Phillips, O. <i>The Influence of Ovid on Lucan's Bellum Civile</i> . Ph.D. diss., University of Chicago, 1962.

\*ერთსა და იმავე წელს გამოცემული რამდენიმე ნაშრომი (ცალკე ან თანაავტორობით) ან ერთი და იგივე ნაშრომი (გაგრძელებებით) რამდენიმე ნომერში მიეთითება ანბანური რიგით. მაგალითად: (აბაშიძე 1987ა: 21), (აბაშიძე 1987ბ: 87).