

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

**Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature**

**Literary Researches**  
**28**  
**2007**

ლიტერატურული ძიებანი  
28  
2007

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

<i>ქართული სასულიერო-საეკლესიო მწერლობა</i>	<i>Georgian Religious Literature</i>
<b>დარეჯან მენაბდე</b> <i>ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები გერმანულ ენაზე („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ნინოს ცხოვრება“)</i>	8 <b>Darejan Menabde</b> <i>Old Georgian Literary Monuments in the German Language (Moktsevai Kartlisai and The Life of Saint Nino)</i>
<b>ირინა ნაცვლიშვილი</b> <i>ჟამთააღმწერლის „ასწლოვანი მატთანის“ ბიბლიური წყაროებისათვის</i>	12 <b>Irina Natsvlishvili</b> <i>The Biblical Sources of The Chronicle of One Hundred</i>
<b>გოჩა კუჭუხიძე</b> <i>„წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ არქეტიპის აღდგენისათვის</i>	17 <b>Gocha Kuchukhidze</b> <i>For "Martyrdom Saint Shushanik" Archetypes Restoration</i>
<b>ლალი რუხაძე</b> <i>სიკვდილ-სიცოცხლის ურთიერთმიმართების პრობლემა და V-XVIII საუკუნეების ქართული მწერლობა</i>	20 <b>Lali Rukhadze</b> <i>Life and Death Parading In Georgian Hagiography in V-XIII Centuries</i>
<b>საბა-ფირუზ მეტრეველი</b> <i>„წმიდა გობრონის მარტვილობის“ სახისმეტყველების ზოგიერთი ასპექტი</i>	25 <b>Saba-Piruz Metreveli</b> <i>Some Image Aspects of „Martyrdom of St. Gobroni“</i>
<b>მაია მაჭავარიანი</b> <i>ჰაგიოგრაფიული პარადიგმები წმ. დიმიტრის წამებისა და შესხმის მიხედვით</i>	32 <b>Maya Machavariani</b> <i>Hagiographic Paradigms According to the Martyrdom and Praise of St. Demetrios</i>
<b>ლია წერეთელი</b> <i>„ესე არს ნათესავი ქართველთაჲ“</i>	37 <b>Lia Tsereteli</b> <i>"A Man Related to the Gedregeans"</i>
<i>ქართული საერო და საკარო მწერლობა</i>	<i>Georgian Courtly and Secular Literature</i>
<b>მაია ნაჭყებია</b> <i>მორალური გმირის ძიება ქართული და ევროპული ბაროკოს ლიტერატურაში</i>	47 <b>Maia Nachkebia</b> <i>Search for Moral Hero in Georgian and European Baroque Literatures</i>
<i>რუსთველოლოგიური კვლევანი</i>	<i>Rustaveli Studies</i>
<b>ბორის დარჩია</b> <i>ვის გამოექცა ტარიელი?</i>	52 <b>Boris Darchia</b> <i>From Whom Tariel Has Escaped</i>
<b>ნანა გონჯილაშვილი</b> <i>„ამას ჰგვანდეს, ოდეს ერთგან მუშთარ, ზუალ შეიყარნეს...“</i>	56 <b>Nana Gonjilashvili</b> <i>"They were indeed like the planets Jupiter and Saturn united..."</i>
<b>ლია გუგუნავა</b> <i>ქრისტიანული მრწამსი „ჰამლეტსა“ და „ვეფხისტყაოსანში“</i>	66 <b>Lia Gugunava</b> <i>Christian Belief in „Hamlet“ and „Vepkhistaosani“</i>
<i>XIX საუკუნე: ეპოქა და ლიტერატურა</i>	<i>XIX Century: Epoch and Literature</i>
<b>ჯულიეტა გაბოძე</b> <i>ქართველი მეცენატები და აკაკის სიცოცხლის ბოლოდროინდელი გამოცემები</i>	75 <b>Juli Gabodze</b> <i>Georgian Maecenases and Akaki's Last Editions</i>
<b>ეკა ვარდოშვილი</b> <i>თამარ მეფის ხატება XIX საუკუნის ქართულ პოეზიაში</i>	80 <b>Eka Vardoshvili</b> <i>The Imaging of Queen Tamar in the Georgian Poetry of XIX century</i>
<b>ნინო კახაშვილი</b> <i>ალ. ყაზბეგის „მთის თავისუფლების სიმბოლო“</i>	85 <b>Nino Kakhashvili</b> <i>Symbol of "Freedom of Mountain" in Aleksandre Kazbegi's Creative Work</i>

**მერაბ ლალანიძე**  
ილია ჭავჭავაძის „ოსმალის საქართველო“:  
ეროვნული ერთიანობის კონცეფცია  
**რუსუდან კუსრაშვილი**  
პოემა „აჩრდილის“ შემოქმედებითი  
ისტორიისათვის  
**ქეთევან ნინიძე**  
თანამედროვე სამოქალაქო ფასეულობები  
ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტურ ტექსტებში

**XX საუკუნის მწერლობა**

**ვენერა კავთიაშვილი**  
მუსიკა, როგორც გალაკტიონის  
მსოფლმხედველობა  
**თეა ბერიძე**  
მზის პარადიგმა ანა კალანდაძის  
შემოქმედებაში  
**თინათინ გავაშელი**  
„იულონი“ — სახარებისეული შთავგონებით  
ნასაზრდოები პიესა

**მითოსი. რიტუალი. სიმბოლო**

**ზაზა კვერცხიშვილი**  
ზღაპრის მთავარ გმირთა (ა)მორალური სახე  
**ნესტან რატიანი**  
სახელი, მამის სახელი და ჰელიოსის კულტის  
უვლელბელყოფა (სოლარული კულტის  
ნაშთები ჰომეროსის „ოდისეაში“)  
**დალილა ბედიანიძე**  
კიდევ ერთხელ „ნაცარქეიას“ შესახებ  
**თამარ გოგოლაძე**  
ზღაპარი, იგავი და მხატვრული ტექსტი

**პოეტიკური კვლევანი**

**თამარ ბარბაქაძე**  
ლექსმცოდნეობის საკითხები მე-20 საუკუნის  
90-იანი წლების პრესაში

**ლიტერატურული მერიდიანები**

**ნათელა ჩიტაური**  
დაკვირვებანი XX საუკუნის ქართული  
ემიგრანტული მწერლობის თავისებურებებზე

**პოლემიკა**

**ბონდო არველაძე**  
სომხური ლაპიდარული წარწერები  
საქართველოში

**ამაგდარნი**

**მაია ჯალიაშვილი**  
სულის ტკივილი  
გამოთხოვება ოთარ ჩხეიძესთან

**ახალი წიგნები**

93 **Merab Ghaghanidze**  
„Ottoman Georgia“ by Ilia Chavchavdze:  
The Conception of the National Unity  
100 **Rusudan Kusrashvili**  
For the Creative History of the Narrative  
Poem "The Phantom"  
104 **Ketevan Ninidze**  
Contemporary Civil Values in Ilia  
Chavchavdze's Publicity

**XX Century Literature**

109 **Venera Kavtiashvili**  
Music as Galaktion's Weltanschauung  
114 **Tea Beridze**  
The Paradigm of Sun in Ana Kalandadze's  
Creative Works  
120 **Tinatini Gavasheli**  
"Iuloni" - Play Inspired by Gospel

**Mythology. Ritual. Symbol**

125 **Zaza Kvertskhishvili**  
The Amoral Image of Fairy Tale Main  
Characters  
136 **Nestan Ratiiani**  
Proper Name, Patronymic and Rejection of the  
Cult of Helios (Remnants of the Solar Cult in  
Homer's "Odyssey")  
142 **Dalila Bedianidze**  
Once Again About "Lazy-bones"  
148 **Tamar Gogoladze**  
Fairy-tale, Fable and Literary Text

**Poetical Studies**

152 **Tamar Barbakadze**  
Prosody issues in Periodicals in 1990-ies

**Literary Meridians**

162 **Natela Chitauri**  
Tendencies of XX century Georgian Emigrant  
Writing

**Polemics**

167 **Bondo Arveladze**  
Armenian Lapidar Inscriptions in Georgia

**Honoured**

169 **Maya Jaliashvili**  
Ache of Soul

172 **New Books**



### ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები გერმანულ ენაზე („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ნინოს ცხოვრება“)

გერმანიაში XVIII საუკუნის 80-იანი წლებიდან გაჩნდა ინტერესი ქართული ლიტერატურისადმი. არაერთი მეცნიერი — ი. ადლერი, ფ. ალტერი, ი. ადელუნგი, ფ. ბოდენშტედტი, ა. ლაისტი, ი. შერი, ა. ბაუმგარტნერი, ფ. ფინკი, ო. ჰაუზერი, ა. ბაუმშტარკი და სხვ. — შეეხო საქართველოს ისტორიის, ქართული კულტურისა და მწერლობის საკითხებს (რევიშვილი 1977: 144-187). ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელი გამოკვლევა 1897 წელს დაიბეჭდა ფრაიბურგში — ალექსანდრე ბაუმგარტნერის „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიის“ ორტომეული, რომელშიც ცალკე თავადაა გამოყოფილი „ქართული ლიტერატურა“ (ბაუმგარტნერი 1897: 256-268). ნიგნის სქოლიოებიდან ირკვევა, რომ ავტორს უსარგებლია მ. ბროსეს, ა. ლაისტისა და დ. ბაქრაძის შრომებით. ა. ბაუმგარტნერი გადმოგვცემს უძველეს ცნობებს მირიანის მეფობის დროს საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების შესახებ.

1911 წელს გამოქვეყნდა ანტონ ბაუმშტარკის ნაშრომი „ქართული ლიტერატურა“, რომელშიც მიმოხილულია ქართული სასულიერო მწერლობა. აქ სხვა ქართველ წმინდანებთან ერთად იხსენიება წმინდა ნინო, როგორც ქართველი ხალხის განმანათლებელი, ხოლო ჩვენი მწერლობის უძველეს ძეგლთა შორის დასახელებულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რომელიც, ა. ბაუმშტარკის შეფასებით, „უძვირფასესი წყაროა ეროვნული ისტორიის ადრინდელი საუკუნეების შესასწავლად“ (ბაუმშტარკი 1911: 99-110). გერმანულ დევეტერსის აზრით კი, ქართული მწერლობის დასაწყისი წარმართობის დაცემას და ქრისტიანობის გავრცელებას უნდა უკავშირდებოდეს (დევეტერსი 1963: 129-155) და ა. შ.

გერმანიაში, გერმანულ ენაზე, იბეჭდებოდა არა მხოლოდ გერმანულ, არამედ იქ მოღვაწე ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევებიც.

საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებასა და წმინდა ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობას ეხება ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის, თეოლოგის, ისტორიკოსისა და ფილოლოგის მიქელ თარხნიშვილის (1897-1958) გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებული ნაშრომები, რომლებშიც დიდი ადგილი ეთმობა საქართველოს ეკლესიისა და სასულიერო მწერლობის ისტორიის შესწავლას.

თავის გამოკვლევებში მ. თარხნიშვილი ცდილობდა ევროპელი მეცნიერებისა და, საერთოდ, დაინტერესებული მკითხველისათვის გაეცნო საქართველოს ეკლესია, კულტურა, ისტორია და ლიტერატურა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მისი ერთ-ერთი ადრინდელი ნაშრომი „Das Christentum in Georgien“ („ქრისტიანობა საქართველოში“) (თარხნიშვილი 1936), რომელშიც მიმოხილულია საქართველოს ეკლესიის განვითარების გზა. წერილში წარმოდგენილია წმ. ნინოს ისტორიული როლი საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაში და მისი ადგილი საქართველოს ისტორიაში. მ. თარხნიშვილი იქვე აღნიშნავდა, რომ „...ღვთივკურთხეული მოღვაწეობის შემდეგ წმ. ნინო გარდაიცვალა ქალაქ ბოდბეში, აღმოსავლეთ საქართველოში, სადაც იგი ქრისტეს სჯულს ქადაგებდა, და იქვე იქნა დაკრძალული. მის საფლავს დღემდე დიდ პატივს სცემენ. ქართულმა ეკლესიამ წმ. ნინოს მიაკუთვნა საპატიო სახელი „მოციქულთა სწორი“. მის ხსენებას დღესასწაულობენ 14 იანვარს. ღვთისადმი და თავისი ხალხისადმი მზურვალე სიყვარულის ნიშნად წმ. ნინომ დაგვიტოვა წმინდა ჯვარი, რომელსაც დღესაც თავყვანს სცემენ მორწმუნენი თბილისის საკათედრო ტაძარში“ (თარხნიშვილი 1994: 33).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია მ. თარხნიშვილის ნაშრომები „წმინდა ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია“ (1940) და „წმინდა ნინო, ქართლის განმანათლებელი“ (1953), რომლებშიც მკვლევარმა არაერთი საინტერესო საკითხი წამოჭრა.

წერილში „Die Legende der heiligen Nino und die Gesichte des georgischen Nationalbewußtseins“ („წმინდა ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია“) (თარხნიშვილი 1940: 40-75; თარხნიშვილი 1994: 104-132), განიხილავს რა ქართულ და უცხოურ წყაროებში დაცულ ცნობებს წმ. ნინოს შესახებ, ავტორი ასკვნის, რომ წმ. ნინო ისტორიული პიროვნებაა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ცნობები სინამდვილეს შეესაბამება. მ. თარხნიშვილის სიტყვით, „ნინოს ბედი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ქართველი ერის ბედთან. ძველმა წარმართულმა შეხედულებამ, რომლის მიხედვითაც მონისა და ქალის მნიშვნელობა დამდაბლებული იყო, ნინო რალაც დროის განმავლობაში უკანა პლანზე გადასწია, მაგრამ გამოღვიძებულმა რელიგიურ-ეროვნულმა თვითშეგნებამ, რომელმაც ქრისტიანულ მოძღვრებაში ადამიანთა თანასწორობისა და ქალის ღირსებისათვის მნიშვნელოვანი დასაყრდენი ჰპოვა, იგი კვლავ დაგვიბრუნა და მასთან ერთად XII ს-ის „ოქროს ხანა“ გვარუქა“ („წმინდა ნინოს ლეგენდა...“ 1994: 132). იქვე მკვლევარი განიხილავს ნ. მარის, ს. კაკაბაძის, ი. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძისა და პ. პეტერსის ცალკეულ მოსაზრებებს და აყალიბებს საკუთარ შეხედულებებს.

ნაშრომში „Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien“ („წმინდა ნინო – ქართლის განმანათლებელი“) (თარხნიშვილი 1953: 572-581; თარხნიშვილი 1994: 299-308) მ. თარხნიშვილი უპირისპირდება სომეხ



მეცნიერს ნ. აკინიანს, რომელსაც ტენდენციური მოსაზრებები ჰქონდა ქართლის გაქრისტიანებასა და ნინოს მოღვაწეობასთან დაკავშირებით.

მ. თარხნიშვილის მონაწილეობით გერმანულ ენაზე გამოიცა კიდევ ერთი წიგნი — „ნინო მოციქული“. წიგნის გამომცემელი იყო ნიკოლოზ ჯანელიძე (1921-1993), მ. თარხნიშვილის ერთ-ერთი მოწაფე, შემდგომში ჰამბურგისა და კილის უნივერსიტეტების ლექტორი. ნ. ჯანელიძემ ჰამბურგის ახლოს, ქალაქ იტციჰოეში, დააარსა გამომცემლობა „საქართველო“ („გეორგიუმ ფერლაგ „საქართველო“), სადაც არაერთი ქართული წიგნის თარგმანი დაიბეჭდა გერმანულ ენაზე („ქართული ზღაპრები“, 1974; „ვეფხისტყაოსნის“ შემოკლებული პროზაული გარდათქმა — ლ. პეპე-გეგელაშვილთან ერთად, 1984 და სხვ.) ამ გამომცემლობაში 1961 წელს გერმანულ ენაზე დაიბეჭდა წიგნი „Die Apostolin Nino“ („ნინო მოციქული“) („ნინო მოციქული“ 1961: 53), რომელსაც, როგორც გ. შარაძე წერს, საფუძვლად დაედო „ცხოვრება და მოქალაქეობა ღირსისა და მოციქულთა სწორისა ნეტარისა ნინოსის“ (შარაძე 1991: 485). აი, რას იუნყებოდა „კავკასიონში“ გამოქვეყნებული მოკლე ანოტაცია გერმანული გამოცემის შესახებ: „ყველა წიგნს თავისი დანიშნულება აქვს. ნიკოლოზ ჯანელიძეს განუზრახავს და განუხორციელებია კიდევ გერმანულენოვანთა მიწოდება ნიმუში იმისა, თუ საქართველო დასავლეთის კულტურასთან როგორ იყო გადაბმული, და კერძოდ, ქრისტიანობის მეოხებით. ამ ნიმუშად მას გამოყენებული აქვს თხრობა წმიდა ნინოს შესახებ, რაც კარგად არის ცნობილი ქართულ რელიგიურ-მწერლობაში და ლიტერატურის ისტორიაში: „ცხოვრება და მოქალაქეობა ღირსისა და მოციქულთა სწორისა ნეტარისა ნინოსის“, სადაც მოთხრობილია მოქცევა ქართლისა, ანუ გაქრისტიანება მისი წმიდა ნინოს მიერ. დასახელებულ გერმანულ წიგნაკში გადმოცემულია ამბავი წმიდა ნინოსი. გერმანულად ტექსტის დადგენაში ნიკოლოზ ჯანელიძეს მოხმარებია განსვენებული ქართველი მეცნიერი მიხეილ თარხნიშვილი. წიგნაკი დასურათებულია: წმიდა ნინო, წმიდა გიორგი (რომელიც იმპერატორ დიოკლეტიანეს ჰკლავს), ქართველთა მეფე მირიანი, და სვეტიცხოველი. ნიკოლოზ ჯანელიძეს თავისი წვლილი შეუტანია ქართული კულტურის ევროპეელთათვის გაცნობის საქმეში და ეს კარგი საქმეა, — საქები საქმე!“ (კავკასიონი 1964: 140).

ნ. ჯანელიძის მიერ გამოცემული წიგნაკის შედარებამ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებთან დაგვარწმუნა, რომ აღნიშნული თარგმანის საფუძველია XIII საუკუნის უცნობი ავტორისეული რედაქცია „წმ. ნინოს „ცხოვრებისა“.

„მოქცევა ქართლისა“ და ლეონტი მროველისეული „ნინოს ცხოვრება“ გერმანულ ენაზე თარგმნა გერმანელმა ქართველოლოგმა, იენის უნივერსიტეტის პროფესორმა გერტრუდ პერმა (1910-1993). გ. პერი იყო ენათმეცნიერი, აღმოსავლურ ენათა სპეციალისტი, 1937 წელს დაიცვა დისერტაცია ძველი ქართული ზმნის შესახებ (ქსე 1984: 52), ხოლო 1961 წელს იენის ფრიდრიხ შილერის სახელობის უნივერსიტეტში დააარსა კავკასიურ ენათა ცენტრი (ქართული... : 82). პარალელურად გ. პერი იკვლევდა ქართული ლიტერატურის საკითხებსაც. მან წერილების ციკლი უძღვნა რუსთველსა და მის პოემას (რუსთველი... 1976: 246-279), ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებას (პერი 1973: 22), გერმანულად თარგმნა კ. გამსახურდიას „დიდოსტატის მარჯვენა“ (პერი 1977: 26) და სხვ.

ამჯერად ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა გ. პერის მიერ თარგმნილი ორი უძველესი თხზულება — „მოქცევა ქართლისა“ და „ნინოს ცხოვრება“, რომლებზეც ქვემოთ საგანგებოდ შევჩერდებით.

1975 წელს პარიზში გამოშვებულ ჟურნალში „ბედი ქართლისა“ („რევიუ დე კარტველოლოჟი“) გამოქვეყნდა „მოქცევა ქართლისა“ გერმანული თარგმანი, შესრულებული გერტრუდ პერის მიერ (პერი 1975: 288-337). თარგმანის სრული სათაურია „Die Bekehrung Georgiens. Mokcevy Kartlisay (Verfasser unbekannt)“. თარგმანი მოიცავს 47 გვერდს, ახლავს მთარგმნელის ორგვერდიანი წინასიტყვაობა. ესაა მაღალ დონეზე შესრულებული მეცნიერული თარგმანი, რომლის ავტორი წინასიტყვაობაში ცდილობს, გერმანულენოვან მკითხველს ნათელი წარმოდგენა შეუქმნას ტექსტსა და მის პრობლემატიკაზე; საუბრობს „მოქცევა ქართლისა“ შატბერდულ და ჭელიშურ ხელნაწერებზე, ქრონოლოგიაზე, გამოცემებსა და გამომცემლებზე (ე. თაყაიშვილი, ს. ყუბანიშვილი...). იქვე მოკლედ მიმოხილულია „მოქცევა ქართლისა“ შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, მ. ლორთქიფანიძე...) და თხზულებასთან დაკავშირებული სხვა ისტორიულ-ლიტერატურული პრობლემები. გ. პერი საგანგებოდ მსჯელობს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაზე, წმ. ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის მნიშვნელობასა და ნინოს კულტის აღმოცენებაზე (პერი 1975: 288-290).

წინასიტყვაობიდანვე ირკვევა, რომ თარგმანი შესრულებულია „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ I ტომისა და ე. თაყაიშვილისეული ქართული და რუსული გამოცემების საფუძველზე (პერი 1975: 289), ამასთანავე, მთარგმნელს გამოუყენებია სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი და სხვ. (პერი 1975: 290). დასასრულ, გ. პერი მაღლობით მოიხსენიებს ქართველ კოლეგებს (ნ. ბაბუნაშვილი, მ. ლორთქიფანიძე, მ. შანიძე), რომლებმაც დახმარება გაუწიეს „მოქცევა ქართლისა“ გერმანულ ენაზე თარგმნაში.

გ. პერის თარგმანის ორიგინალთან შედარება ცხადყოფს, რომ ეს არის „მოქცევა ქართლისა“ შატბერდული რედაქციის სიტყვასიტყვითი თარგმანი, შესრულებული მაღალი პროფესიონალიზმითა და კომპეტენტურობით. თარგმანს ახლავს მოზრდილი სქოლიოები, რომლებშიც შატბერდული რედაქციის ნაკლები ადგილები შეესებოდა ჭელიშური რედაქციის თხრობით. სქოლიოებში ასევე მოცემულია ტექსტის განსხვავებული ვარიანტები, განმარტებები და კომენტარები. ქართულიდან გერმანულ ენაზე გადატანილია ბიბლიურ წყაროთა მითითებებიც, რაც კიდევ უფრო სრულყოფილ წარმოდგენას უქმნის მკითხველს „მოქცევა ქართლისა“ ტექსტზე. სწორადაა თარგმნილი პირთა და გეოგრაფიული

სახელები, მსგავსად ორიგინალისა, თარგმანიც დაყოფილია თავებად და ქვეთავებად\*: Kapitel 1 — [თავი: ა:] (პერი 1975: 290-301); Kapitel 2 „Als aber im Glauben an die heilige Dreifaltigkeit ihren Lauf zu Ende brachte“ — [თავი: ბ:] „ხოლო ოდეს დაასრულა სრბაი თუსი სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა“ (პერი 1975: პერი 1975:); Kapitel 3, „Das Leben der heiligen Nino“ — [თავი: გ:] „ცხოვრება წმიდისა ნინოსი“ (პერი 1975: 302-304); Kapitel 4 „von derselben Salome von Uzarma aufgezeichnet“ — [თავი: დ:] „აღწერილი მისვე სალომე უჭარმელისა“ (პერი 1975: 307-311); Kapitel 6 „Die Ankunft der heiligen Nino in Mxeta, aufgezeichnet von derselben Salome von Uzarma“ — [თავი: ვ:] „მონვენა წმიდისა ნინოსი მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჭარმელისა“ (პერი 1975: 311-314); — Kapitel 7 „Das eine Jüdische Frau mit Namen Sidonia, die Tochter des Priesters Abiatar, aufgezeichnet hat“ — [თავი: ზ:] „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარ მღვდლისამან“ (პერი 1975: 315-318); Kapitel 8 „von derselben Frau Sidonia erzählt“ — [თავი: ლ:] „თქუმული სიდონიასივე დედაკაცისა“ (პერი 1975: 318-320); kapitel 9 „Von derselben erzählt“ — [თავი: თ:] „თქუმული მისივე“ (პერი 1975: 320-324); Kapitel 11 „Von derselben erzählt“ — [თავი: ია:] „თქუმული მისივე“ (პერი 1975: 324-325); Kapitel 12 „das Abiatar berichtete, der zuvor Priester im Iudenviertel von Mxeta war und die Taufe unter der Hand Ninos empfing“ — [თავი: იბ:] „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღვდელი ბაგინსა შინა ჰურიათა მცხეთას და ნათელ-ილო ჰელსა შინა ნინოსსა“ (პერი 1975: 325-328); Kapitel 13 „über das verehrungswürdige Kreuz, worüber Iakob geschrieben hat“ — [თავი: იგ:] „პატიოსნისა ჯუარისათუს, რომელი აღწერა იაკობ“ (პერი 1975: 328-330); Kapitel 14 „Die Aufrichtung des verchrungswürdigen Kreuzes und danach eine weitere Erscheinung“ — [თავი: იდ:] „აღმართება პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისა და მერმე კუალად გამოჩინება“ (პერი 1975: 330-334); Kapitel 15 „Der Brief, den König Mirean von Kartli, in der Stunde seines Todes schrieb. Er liess ihn durch die Hand des Erzbischofs Iakob schreiben und übergab ihn Salome von Uzarma, die in Wahrheit über alles unterrichtet war“ — [თავი: იე:] „ნიგნი, რომელი დაწერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა. აღწერა ჰელითა იაკობ მთავარეპისკოპოსისათა და მისცა სალომეს უჭარმელსა, ძის ცოლსა თუსსა, რომელი მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად“ (პერი 1975: 334-337); „Das Vermächtnis König Mireans an seinen Sohn Rev und an seine Gemahlin Nana“ — „ანდერძი მირეან მეფისა ძისა თუსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თუსისა ნანასა“ (პერი 1975: 337).

„მოქცევა ქართლისას“ ტექსტზე ხანგრძლივი მუშაობის პერიოდში გ. პეჩმა სპეციალური სტატიაც დაბეჭდა თსუ შრომათა კრებულში — „ზოგიერთი ნომინალური ფუნქციის განსაზღვრებისათვის „მოქცევა ქართლისას“ ტექსტში“ (პერი 1971: 125-138).

„მოქცევა ქართლისას“ თარგმნის შემდეგ გერტრუდ პერი კიდევ დიდხანს მუშაობდა ქართულ საისტორიო წყაროებზე. ამისი დასტურია 1985 წელს ლაიფციგში დასტამბული, მშვენივრად გაფორმებული ხუთასგვერდიანი წიგნი „Das Leben Kartlis“ („ქართლის ცხოვრება“) გერმანულ ენაზე (პერი 1985). წიგნს დართული აქვს გ. პერის საკმაოდ ვრცელი წინასიტყვაობა, რომლითაც იგი წარადგენს საქართველოს უცხოელი მკითხველის წინაშე (პერი 1985: 5-50). პირველი, რაც თვალში საცემია ამ წინასიტყვაობის გაცნობისას, არის დიდი სიბოძო და სიყვარული საქართველოსადმი. ავტორი მკითხველს უამბობს იმ ქვეყნის შესახებ, რომელიც კავკასიონის ქედსა და შავ ზღვას შორის მდებარეობს, როგორც საზღვარი ევროპასა და აზიას, ქრისტიანობასა და ისლამს შორის...

წინასიტყვაობაში მეტ-ნაკლებად აღწერილია საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანესი პერიოდები. შემდეგ ავტორი უშუალოდ ეხება „ქართლის ცხოვრებასა“ და მის ავტორებს. წინასიტყვაობა დაინტერესებულ მკითხველს საკმაოდ სრულ წარმოდგენას უქმნის საქართველოზე, ამზადებს მას უძველესი მათიანების გასაცნობად.

„ქართლის ცხოვრების“ გერმანული თარგმანის შედგენილობა ამგვარია\*\*: Leonti Mroveli, [Erster Teil:] „Leben der kartwelischen Könige“ (ლეონტი მროველი, [წინილი პირველი:] „ცხოვრება ქართუელთა მეფეთასა“) (პერი 1985: 51-130); [Zweiter Teil:] „Die Bekehrung Könige Mirians und ganz Kartlis durch unsere heilige und selige Mutter, die Apostelin Nino“ ([წინილი მეორე:] „მოქცევა მირიან მეფისა და მის თანა ყოვლისა ქართლისა წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულისა მიერ“) (პერი 1985: 131-199); „Dshuanscher, „Das Leben Wachtang Gorgassals“ (ჯუანშერი, „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“) (პერი 1985: 201-318); Leonti Mroveli, „Das Martyrium des heiligen und rühmenswerten Blutceuged Artschil, der König von Kartli war“ (ლეონტი მროველი, „მეფე ქართლისა არჩილი“) (პერი 1985: 318--322); „Die Chronik Kartlis“ („მატიანე ქართლისა“) (პერი 1985: 323-394); „Leben des König der Könige, David“ („ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“) (პერი 1985: 395-446); „Die Chronik aus der Zeit Georg Laschas“ („ლაშა გიორგის-დროინდელი მათიანე“) (პერი 1985: 447-457); Ssumbat, Sohn Davids, „Leben und Chronik der Bagratiden“ (სუმბატ დავითის-ძე, „ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა“) (პერი 1985: 459-481). წიგნს დართული აქვს ისტორიული თარიღების ქრონოლოგია, პირთა და გეოგრაფიულ სახელთა განმარტება-

\* აქ და შემდეგ „მოქცევა ქართლისას“ თავების სახელწოდებები დამონმებულია წიგნიდან: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), „მეცნიერება“, თბ.: 1964.

\*\* აქ და შემდეგ ლეონტი მროველის „წინოს ცხოვრების“ თავების სახელწოდებები დამონმებულია წიგნიდან: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1955.

კომენტარები (პეჩი 1985: 483-492), რომლებიც გერმანულენოვან მკითხველს დაეხმარება „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის უკეთ გაგებაში.

ლეონტი მროველის „ნინოს ცხოვრება“ გერმანულ თარგმანში, ორიგინალის მსგავსად, ცალკე თავადაა გამოყოფილი: „Die Bekehrung König Mirians und ganz Kartlis durch unsere heilige und selige Mutter, die Apostelin Nino“ („მოქცევა მირიან მეფისა და მის თანა ყოვლისა ქართლისა წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულისა მიერ“) (პეჩი 1985: 131-187; ქართლის ცხოვრება: 72-130). ამთავითვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ნინოს ცხოვრება“, ისევე, როგორც მთლიანად „ქართლის ცხოვრება“, სრულად არის თარგმნილი გერმანულ ენაზე. გ. პეჩი მიმართავს უზუსტესი სამეცნიერო თარგმანის გზას და არა გარდათქმა-პერიფრაზირებას. გერმანული ტექსტი თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება ორიგინალს, მთარგმნელი არ ამახინჯებს პირთა სახელებსა და ტოპონიმებს, ზოგჯერ, ქართული გამოცემის საფუძველზე, ბიბლიურ პირველწყაროებსაც უთითებს (პეჩი 1985: 143-144). ორიგინალის მსგავსად, გერმანული თარგმანიც შეიცავს ქვეთავებს: „Erzählung des Priesters Abiathar, der ein Iüngen der seligen Nino war“ („თქმული აბიათარ მღდელისა, რომელი დაემონაფა წმიდასა და ნეტარსა ნინოს“) (პეჩი 1985: 151-153); „Erzählung desselben Priesters Abiathar über das Gewand unseres Herrn Iesus Christus“ („თქმული მისივე აბიათარ მღდელისა კუართისათუს უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესისა“) (პეჩი 1985: 153-163); „Erzählung der Frau Sidonia, die eine Anhängerin Ninos war, die die wunderbare Bekehrung König Mirians erlebte und aufschrieb, und das Niederfallen vor Nino mit dem Bekenntnis zu Christus, die Aufrichtung des Kreuzes, den Kirchenbau und die Wunder darin“ („თქმული სიდონია დედაკაცისა, რომელი იყო მონაფე ნინოსი, რომელი-ესე იხილა და დაინერა მოქცევა სასწაულითა მირიან მეფისა, და შევრდომა ნინოსი აღსარებისათუს ქრისტესისა, ჯუარისა აღმართებისათუს, ეკლესიათა აღშენებისათუს და მას შინა სასწაულთა მისთათუს“) (პეჩი 1985: 163-166); „Erzählung derselben über den Kirchenbau“ („თქმული მისივე აღშენებისათუს ეკლესიისა“) (პეჩი 1985: 166-174); „Über die Aufrichtung des verehrungswürdigen Kreuzes“ („აღმართებისათუს პატიოსნისა ჯუარისა“) (პეჩი 1985: 175-180); „Der Brief den der Patriarch von Ostrom und der König der Brandshen an Nino und König Mirian und das ganze Volk von Kartli schrieben“ („ნიგნი, რომელი მოუწერა პატრიარქმან პრომისამან და ბრანჯთა მეფემან ნინოს და მეფესა მირიანს და ყოველსა ერსა ქართლისასა“) (პეჩი 1985: 181-187).

„ქართლის ცხოვრების“ პეჩისეულ თარგმანზე ვრცელი რეცენზია გამოაქვეყნა ლ. ბრეგაძემ, რომელმაც თარგმანი სპეციალურად შეუდარა ორიგინალს და ზოგიერთი უზუსტობაც გამოავლინა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი წერს: „უცხოელი მთარგმნელის მიერ „ქართლის ცხოვრების“ მთელი პირველი ტომის თარგმნა და გამოცემა, უდავოდ, დიდი გაბედულებაა და ამგვარი საქმის წამოწყებისაკენ მხოლოდ საგნის დიდი სიყვარული თუ უბიძგებს ადამიანს. ეს დასაფასებელია. ამიტომ, რამდენი შენიშვნაც უნდა გვქონდეს ამ ნაშრომის მიმართ, ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ გაკეთდა დიდი საქმე, რომლის თანდათან სრულყოფა ამიერიდან განსაკუთრებულ სიძნელეს აღარ წარმოადგენს“ (ბრეგაძე 1987).

„ქართლის ცხოვრების“ ტექსტზე მუშაობას უკვალოდ არ ჩაუვლია — საქართველოს ისტორიის კარგი ცოდნა გამოვლინდა გ. პეჩის არა მხოლოდ ამ თარგმანის წინასიტყვაობაში, არამედ სხვა ნაშრომებშიც: „შოთა რუსთველი და მისი დრო“, „ღვთის ხატი და ადამიანის სახე რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“ (რუსთველი... 1976: 249-279) და სხვ.

წმ. ნინოს სახელი არაერთხელ იხსენიება იენის უნივერსიტეტის პროფესორის ჰაინც ფენრიხის ნიგნში „Die Georgische Literatur“ („ქართული ლიტერატურა“) (ფენრიხი 1981). ეს არის ქართული ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვა დასაბამიდან მე-20 საუკუნის ლიტერატურის ჩათვლით. ნაშრომის მეორე თავში „Frühfeudale Literatur“ („ადრეფეოდალური ხანის ლიტერატურა“) (ფენრიხი 1981: 35-41) იხსენიება საქართველოს ეკლესიის არაერთი წმინდანი: ევსტათი მცხეთელი, აბო თბილელი, გრიგოლ ხანძთელი... და მათი ცხოვრება-წამების ამსახველი ნაწარმოებები. ავტორის სიტყვით, „წმინდა ნინოს ცხოვრებისა და ქართველი მეფის მირიანის დროს გაქრისტიანების ამბებია გადმოცემული ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში „მოქცევა ქართლისა“ და „ნინო კაბადოკიელის ცხოვრება“. ნინომ დაახლოებით 350 წელს გააქრისტიანა საქართველო, რის შემდეგაც მისი ცხოვრება ბევრ თხზულებაშია აღწერილი. მოღწეულია ხუთი ძველი ვარიანტი, რომელთაგან უძველესია შატბერდული რედაქცია, რომელიც მე-10 საუკუნეში შეიქმნა“ (ფენრიხი 1981: 39-40). მიუხედავად ზოგიერთი უზუსტობისა, აღნიშნულ ნიგნში ქართლის გაქრისტიანებისა და წმ. ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ მოცემული ცნობები გარკვეულ ინტერესს იმსახურებს.

#### დამონებანი:

**ბაუმგარტნერი 1897:** Baumgartner A. *Geschichte der Weltliteratur*. Freiburg: 1897.

**ბაუმშტარკი 1911:** Baumstark A. *Die georgische Literatur. Die christliche Literaturen des Orients*. Sammlung Göschen, II, Leipzig: 1911.

**ბრეგაძე 1987:** ბრეგაძე ლ. „ქართლის ცხოვრება“ გერმანულად. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 23. I. 1987.

**დეეტერსი 1963:** Deeters G. *Georgische Literatur, in Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten, siebenter Band*. Leiden-Köln: 1963.

**თარხნიშვილი 1936:** Tarchnischvili M. *Das Christentum in Georgien. Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart*. 1, 1936. München, №1, №2.

**თარხნიშვილი 1940:** Tarchnischvili M. *Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins*. Byzantinische Zeitschrift, 40. 1940.

- თარხნიშვილი 1951: Tarchnishvili M. *Georgia. Enciclopedia Cattolica*. Firenze. 6, Città del Vaticano: 1951.
- თარხნიშვილი 1953: Tarchnishvili M. *Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien. Analeeta Ordinis Saneti Basili Magni*. Rom: 1953.
- თარხნიშვილი 1994: თარხნიშვილი მ. *წერილები. სერია: ქართული ეკლესიის ისტორია (მასალები და გამოკვლევები)*. კრებული შეადგინა და გამოკვლევა დაურთო თ. ძუბზურიძემ. I. „კანდელი“, თბ.: 1994.
- „კავკასიონი“ 1964: „კავკასიონი“, IX, პარიზი: 1964.
- „ნინო მოციქული“ 1961: *Die Apostelin Nino. Eine georgische Legendengestalt*. Herausgegeben von Nikolos Dschanelidse. Itzehoe in Hollstein, 1961.
- პეჩი 1971: პეჩი გ. *ზოგიერთი ნომინალური ფუნქციის განსაზღვრებისათვის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში*. თსუ შრომები, 2(140) (გერმანულ ენაზე), 1971.
- პეჩი 1973: Pätsch G. *Washa-Pschawela und der Realismus*. - „Wissenschaftliche Zeitschrift der FSU“, 22, 1973.
- პეჩი 1975: Pätsch G. *Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa*. Revue de Kartvelologie, vol. XXXIII, Paris: 1975.
- პეჩი 1977: Pätsch G. K. *Gamsachurdia 1893-1975*. - „Georgien Wissen. Zeitschrift der FSU“, 26, 1977.
- პეჩი 1985: Pätsch G. *Das Leben Kartlis. Eine Chronik ans Georgien, 300-1200*. Herausgegeben von Gertrud Pätsch. Leipzig: 1985.
- რევიშვილი 1977: რევიშვილი შ. *ქართული ლიტერატურის გერმანელი მკვლევარები*. წიგნში: გერმანულ-ქართული ეტიუდები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1977.
- რუსთველი... 1976: *რუსთველი მსოფლიო ლიტერატურაში*. I (შემდგენლები: ლ. მენაბდე, ნ. ორლოვსკაია, შ. რევიშვილი, დ. ფანჩულიძე). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1976.
- ფენრიხი 1981: Fähnrich H. *Die Georgische Literatur (Ein überblick)*. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1981.
- ქართლის ცხოვრება... 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1955.
- ქართული... 2003: *ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში* (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: „ქართველოლოგი“, 2003.
- ქსე 1984: *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*. VIII, თბ.: 1984.
- შარაძე 1991: შარაძე გ. *უცხოეთის ცის ქვეშ*. I, თბ.: „მერანი“, 1991.
- ძეგლები 1964: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წიგნი I (V-X სს.). თბ.: „მეცნიერება“, 1964.

Darejan Menabde

## Old Georgian Literary Monuments in the German Language (Moktsevai Kartlisa and The Life of Saint Nino)

### Summary

The present study is of the bibliographic character. In it scholarly studies published about *Moktsevai Kartlisa* („The Conversion of Kartli“) and *The Life of Saint Nino* in German translations, journals and newspapers are gathered. The interest in Georgian literature originated in Germany from the 1780s. A number of scholars - I.Adler, F.Alter, I.Adelung, A.Baumgartner, A.Baumstark, and others - touched upon the issues of the history of Georgia, Georgian culture and literature in their works. Georgian researchers (M.Tarknishvili, N.Janelidze, and others) also published numerous papers on St.Nino in the German language. In the study considerable attention is devoted to the translations of German kartvelologist G. Pätsch. The aim of the study is to record and classify the presented material.

ირინა ნაცვლიშვილი

### ჟამთააღმწერლის „ასწლოვანი მათიანის“ ბიბლიური წყაროებისათვის

შუა საუკუნეების ქართულ მწერლობას, ისევე, როგორც საერთოდ ამ დროის ხელოვნებას, დღევანდელისაგან განსხვავებული ესთეტიკური კატეგორიები აყალიბებს. ლიტერატურულ ძეგლთა მხატვრული სპეციფიკა ბიბლიურ სახეობრივ სისტემას ეფუძნება და ესა თუ ის ნაწარმოებიც სწორედ ამის კვალობაზე შინაარსდება. ქართული ჟამთააღმწერლობაც, რომელიც ჩვენი ეროვნული მწერლობის ერთიანი პროცესის განუყოფელი ნაწილია, ამგვარ შემოქმედებით-სააზროვნო მოდელს ემორჩილება. ამასთანავე, ის იმ სპეციფიკურ ისტორიზმს ავლენს, რომელიც შუასაუკუნეობრივმა ქრისტიანულმა მსოფლხედვამ შეიმუშავა. ისტორიის თეოლოგიური ფილოსოფიის მიხედვით, რომელიც სათავეს ნეტარი ავგუსტინიდან იღებს, კაცობრიობის ცხოვრებაში ღვთის ჩარევის თითოეული აქტი ქმნის ისტორიის კონკრეტულ ეტაპს და, ამდენად, ისტორიული ფაქტები რელიგიურ ფასეულობას იძენენ. მიწიერი ისტორია ექვემდებარება გამოხსნის ბიბლიურ ისტორიას და იმართება ტრანსცენდენტული ჩანაფიქრით. შუასაუკუნეობრივი მსოფლხედვა ყოფით-რეალური მოვლენის კონკრეტულ მიზეზობრივ ახსნას კი არ ეძებდა, არამედ ესწრაფოდა მისი სიმბოლური კავშირის დანახვას მსოფლიო ისტორიული დრამის არქეტიპებთან, რამეთუ ეროვნული ისტორია სიმეტრიულად შეესატყვისება ბიბლიურს ისევე,

როგორც ახალი აღთქმა-ძველს. ამასთან, მიწიერ ისტორიას არა აქვს თავისთავადი ღირებულება, ის საკრალური ისტორიის ანარეკლია და საზრის მხოლოდ მასში ჩართვით იძენს.

ეროვნული ისტორიის მსოფლიო ისტორიის ნაწილად აღქმა სისხლხორცეულია შუა საუკუნეთა ქართული ისტორიოგრაფიისათვის, რომელიც ქვეყნის ცხოვრებას შუასაუკუნეობრივი საღვთისმეტყველო ტიპოლოგიის კვალობაზე წარმოაჩენს. ამ თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა XIV საუკუნის „ასწლოვანი მატთანე“, რომელიც ამბის მიმდინარეობითა და მოვლენათა გადმოცემის ლოგიკით უფრო ქრონოგრაფიულ სტილს მისდევს, ვიდრე ქრონიკულ-მატიანურს. უცნობი ქართველი ისტორიკოსი თხრობას მოვლენათა შინაგან-აზრობრივი კავშირების საფუძველზე აგებს და, ამდენად, სიუჟეტი მისი თხზულებისა, გარკვეულწილად, უფრო მხატვრულია, ვიდრე ისტორიული. ქართველი ერის ცხოვრების ყოველი მნიშვნელოვანი მოვლენა „ასწლოვანი მატთანეში“ ზედროულ განზომილებას იძენს და ბიბლიური კატეგორიების საშუალებით აიხსნება; ისტორიული პირები თუ ცალკეული სიტუაციები მსოფლიო ბიბლიური ისტორიის რაკურსშია წარმოდგენილი. კონკრეტული სამყარო სიმბოლურად გაორებულია ბიბლიური არქეტიპების ძიების ხარჯზე. ცხოვრება ვითარდება ორ დროულ სიბრტყეში — მიწიერი არსებობის ემპირიულ მოვლენათა და ღვთიური ჩანაფიქრის აღსრულების ფონზე. საქართველოს ისტორია მონოდებულია, როგორც ზედროული ბიბლიური ისტორიის დროში გამოვლენა და მასთან ალევგორიული შესატყვისობა. პერსონაჟთა სახეები განზოგადებულია ბიბლიური იდეალის კვალობაზე და ესთეტიკურ ღირებულებას იძენენ იმის მიხედვით, თუ რამდენად გამოხატავენ ისინი ადამიანური არსებობის ქრისტიანულ საზრისს. ამასთანავე, ჟამთააღმწერელი ეყრდნობა თეოლოგიაში ბიბლიის საფუძველზე შემუშავებულ თვალსაზრისს: „სამყარო სკოლა... ისტორია, და უპირველეს ყოვლისა, „საღვთო ისტორია“ — პედაგოგიური პროცესი.. თეოლოგიის სივრცე ადგილია მსოფლიო სკოლისათვის“ (ავერინცევი 1977:162)\*. ამიტომაც იგი საქართველოს ისტორიის დამოძღვრით შინაარსს ბიბლიური ზნეთსწავლულების გამოყენებით გვანვდის. ასე რომ, ბიბლია ჟამთააღმწერლის ისტორიოგრაფიული თუ ეთიკურ-ესთეტიკური აზროვნების საფუძველია.

ზემოაღნიშნულის საილუსტრაციოდ ამჯერად ყურადღებას მივაქცევთ „ასწლოვანი მატთანის“ რამდენიმე პასაჟს, რომლებშიც ავტორი კონკრეტული ისტორიული პირისა და მთელი ერის შეცოდებას ზოგადბიბლიურ შეცოდებასთან აკავშირებს და, ამასთანავე, ამ შეცოდების შედეგებს ბიბლიურ წინასწარმეტყველებათა ფონზე მოიაზრებს. ასეთ პასაჟებს მიეკუთვნება მემატთანის მონათხრობი რუსუდანის მიერ შვილის გამეფების გამო ძმისშვილის განირვის შესახებ.

მამიდა რუსუდანის შესმენით საბერძნეთის სულთანმა ყიასდინმა დავით უფლისწული გველებიან ორმოში ჩააგდო, მაგრამ უცოდველი ჭაბუკი განსაცდელისაგან ღმერთმა იხსნა. რუსუდანს კი, როგორც მეფეს თუ როგორც დედას, არასახარბიელო ხვედრი ერგო. უშუალოდ უფლისწულის გველებიან ორმოში ყოფნის სურათის დასრულების შემდეგ ისტორიკოსი წერს: „რამეთუ ესრეთ განიზრახა მეფემან რუსუდან, თავით თვისით დამტკიცებად მეფობისა ძისა თვისისა, არა მომხსენებელმან სიტყვისა წინასწარმეტყველისა ესაიასსა, რომელ იტყვის: „და მოხედნეს უფალმან გონებასა მას ზედა დიდებითა თუალთა მათ მისთასა. რამეთუ თქუა ძალთა ხელთა ჩემთათა ვყო, და სიბრძნითა გულისხმის-ყოფისა ჩემისათა მოგვიყრნი საზღვარნი თესლებისანი, და ძალი მათი წარმოვილო და შევძრნი [ქალაქნი] დამკვიდრებულნი, და სოფელი ყოველი დავიპყრა ჴელითა ჩემითა ვითარცა მართუენი, და ვითარცა კუერცხნი დაშთომილნი აღვიხუნე, და არავინ იყოს რომელი განმერეს მე ანუ სიტყუა მიგოს. ან უკუე იდიდოს — მუა ცული თვინიერ მკუეთელისა, ვითარმცა თავით თვისით კუეთდა? ანუ ამაღლდეს ხერხი თვინიერ მზიდველისა მისისა? ეგრეთვე ვინ აღიღოს კუერთხნი გინა შეშა? არა ეგრეთ, არამედ მოავლინოს უფალმან საბაოთ შენსა პატიოსნებასა ზედა უპატიოება და დიდებასა შენსა ზედა ცეცხლი აღგზებული აღტყდებოდეს“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 203-204). როგორც ჩანს, ჟამთააღმწერელი ესაიას წინასწარმეტყველებას ზეპირად იმონებს (იხ. ეს. 10, 12-16), რის გამოც მატთანისეული ტექსტი სიტყვა-სიტყვით კი არ მიჰყვება ბიბლიას, არამედ თავისუფალი პერიფრაზის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ჟამთააღმწერელი თავისი მიზანდასახულობის გათვალისწინებით მახვილს ასურასტანელი მთავრის ღვთის ნების უგულვებლყოფის გზით წარმოდგარ ქედმაღლობასა და პატივმოყვარეობაზე სვამს, რასაც „ასწლოვანი მატთანეში“ რუსუდანის ქმედება შეესაბამება. ამიტომაც მიიჩნევს ისტორიკოსი, რომ ხვედრი, რომელიც შემდგომ რუსუდანს უფლისგან ერგო, შეიძლება ესაიას წინასწარმეტყველების გაუთვალისწინებლობის შედეგად ჩაითვალოს და მისივე სიტყვებით გამოიხატოს. ამ შემთხვევაში ისტორიკოსი წინ წამოსწევს დედოფლის პატივმოყვარეობას, როგორც დიდ ცოდვას, და ამის საპასუხო ღვთიურ რისხვას ესაიას წინასწარმეტყველების ფონზე მოიაზრებს. რუსუდან დედოფლის ხვედრისადმი ესაიას წინასწარმეტყველების მისადაგებით ვლინდება ჟამთააღმწერლის ზოგადქრისტიანული მსოფლმხედველობა — ბიბლიური ამბები მარადიული კატეგორიებია, რომლებიც პერიოდულად ცოცხლდებიან რეალურ ცხოვრებაში. შესაბამისად, ყველა ისტორიულ ფაქტსა თუ მოვლენას პირველსავე „საღვთო წერილში“ ეძებნება. სამყაროს ამგვარი ხედვა აკვალიანება მთელ შუასაუკუნეობრივ ხელოვნებას. ა. გურევიჩის დაკვირვებით: „სამყარო გაიაზრებოდა, უპირველესად, როგორც მთელი, რომლის ნაწილებიც ერთმანეთთან დაკავშირებული იყო სიმბოლური ანალოგიებით. ამიტომ მიზეზობრივ ახსნას დაქვემდებარებული როლი ეკისრებოდა და მნიშვნელობა ჰქონდა მხოლოდ ძალზე კონკრეტულ საკითხთა შესახებ მსჯელობისას, მაგრამ სამყარო მთლიანად, შუა საუკუნეთა მოაზროვნების თვალში, არ იმართება მიზეზობრიობის კანონებით, სხვადასხვა მოვლენას შორის

\* დამონებული რუსული სამეცნიერო ლიტერატურის თარგმანი სხვა შემთხვევებშიც ჩვენია — ი.ნ.

არსებობს არა ჰორიზონტალური კავშირები („მიზეზი-შედეგის“, „მოქმედება-ანტიმოქმედების“ ტიპისა), არამედ იერარქიის ვერტიკალური მიმართებანი: ყოველ მინიერ საგანს აქვს ტრანსცენდენტული პროტოტიპი, პირველსაზე, რომელიც მას, ფაქტობრივად, არ „ხსნის...“ მაგრამ ავლენს მის უფრო ღრმა აზრს. დამოკიდებულებანი პირველსაზე და მოვლენას შორის სტაბილურია და უცვლელი. ეს არის ფუნქციონალური და არა დინამიკური მიმართებანი“ (გურგენი 1972: 303).

ბიბლიურ და ისტორიულ მოვლენათა ურთიერთმიმართების ეს პრინციპი უდევს საფუძვლად „ასნლოვან მატთანში“ ავტორის მიერ მოხმობულ სხვა შედარებასაც. კერძოდ, ლაშა-გიორგის ცხოვრების წესზე საუბრისას („შექცეული იყო სმასა და ჭამასა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 157)) ჟამთააღმწერელი პარალელს ავლებს ებრაელი ერის ბიბლიურ შეცოდებასთან: „ვითარცა წინასწარმეტყველიცა იტყვის: „ჭამა იაკობ, განძლა, განსხვა, განსუქნა, და დაუტევა ღმერთი შემოქმედი თვისი, და განუდგა ღმერთსა მაცხოვარსა თვისსა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 157). რასაკვირველია, აქ კონკრეტული პიროვნება (იაკობი) კი არ იგულისხმება, არამედ იაკობის შთამომავალნი, „იაკობის სახლი“. დამონმებული ციტატა არის მეორე სჯულის წიგნის, კერძოდ, აღსასრულის წინ მოსეს გალობის ტექსტის ერთი ნაწილი (II სჯ. 32, 15). ამ გალობას ბიბლიაში სპეციფიკური ფუნქცია და დანიშნულება აქვს. იგი უფლის ჩვენებითა და ბრძანებით იწერება ყოველთათვის სასწავლად და თაობიდან თაობაზე გადასაცემად ღვთის რწმენის შერყევობის მიზნით. მასში გათვალისწინებულია ებრაელი ერის როგორც უკვე განვლილი გზა, ისე მომავალი ცხოვრებაც და საბოლოო პერსპექტივაც. ამდენად, მოსეს გალობა ბიბლიურ სჯულის წიგნში წინასწარმეტყველების ნიშნებს ატარებს. ჟამთააღმწერლის მიერ შედარებისათვის მოხმობილი ციტატაც თვით ბიბლიაში ჯერ არ მომხდარს, მაგრამ მოსახდენს მიანიშნებს. ის, რაც წინასწარმეტყველების ფორმით გამოითქვა მოსეს გალობაში, რეალურად ერთხელ უკვე განხორციელდა ებრაელი ერის ბიბლიურ ცხოვრებაში, ახლა კი, ჟამთააღმწერლის თეოსოფიური თვალსაზრისით, მეორდება საქართველოს ისტორიაშიც. ამ გააზრებით, ქართლის ცხოვრებაც კაცობრიობის ისტორიის უშუალო ნაწილია. მისი ყოველი კონკრეტულ-რეალური მოვლენა ჩართულია საერთო მსოფლიურ-ისტორიულ დრამაში. ამგვარი მსოფლმხედველობა, შედარებისათვის ტექსტის მოსეს გალობიდან მოხმობის შემთხვევაში, „ასნლოვან მატთანში“ ბიბლიური წინასწარმეტყველების საქართველოს სინამდვილეში ახდენის ფონზე არის მოწოდებული. ლაშა გიორგის შინაგანი ბუნებიდან გამომდინარე („იყო ესე ლაშა-გიორგი სახიობის მოყუარე, ღვინის მოყუარე და გემოთ-მოყუარე“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 156-157)), ისტორიკოსის მიერ წარმოდგენილი მისი ცხოვრების წესი („შექცეულ იყო სმასა და ჭამასა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 157)) უბრალო „ჭამა-სმას“ კი არ გულისხმობს, არამედ განცხრომის იმ ცოდვიან გზას, რომელიც ღვთისაგან განდგომის მომასწავებელია. ამის საილუსტრაციოდ ჟამთააღმწერელი ჯერ წმინდა მამათა ნააზრევს მოიშველიებს („რომლისათვის დასწერენ მამანი, ვითარმედ: „სამნი არიან მიზეზნი ვნებათანი, რომელთაგან იშვებიან ყოველნი ბოროტნი: გემოთმოყუარებანი, ვეცხლის მოყუარება და დიდების-მოყუარება; ამათნი პირმშონი არიან: სიძვანი, მრუშებანი, რისხვა, მწყნარობა, ამპარტავნება“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 157)), ხოლო შემდეგ მოსეს ზემოაღმწერელი სიტყვებს სჯულის წიგნიდან. როგორც ჩანს და მოსალოდნელიც იყო, ჟამთააღმწერელი მოსეს გალობის ნაწყვეტს ზეპირად იმონებდა. ამიტომაც შეინიშნება მცირეოდენი განსხვავება „ასნლოვანი მატთანისა“ და მეორე სჯულის წიგნის შესაბამის ადგილებს შორის. ისტორიკოსის მიერ ბიბლიიდან დამონმებულ ციტატა, ლაშა-გიორგისთან ერთად, მის გარემოცვასაც, ე. ი. მთელი ქართველი ერის გარკვეულ ნაწილსაც მიემართება. უშუალოდ მოსესეული სიტყვების შემდეგ ჟამთააღმწერელი იტყვის: „ეგრეთვე იქმნა ნათესავსაცა ამას შინა ქართველთასა, რამეთუ განძლეს და იშუებდეს და უწესობად მიდრკეს სიძვათა შინა და მთრვალობათა უგუნურნი კაცნი, მეფის კარსა ზედა არა-ყოფისა-ღირსნი და ან კარსა ზედა მყოფნი“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 157), ხოლო შემდეგ კონკრეტულად ქვეყნის „მოხრების“ სურათს გვთავაზობს, რაც, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მას შემცოდე ებრაელი ერის მიმართ ღვთის რიცხვის ანალოგიად მიუჩნევია.

ქართველთა შეცოდების შედეგებს მემატანე სხვა შემთხვევაშიც ბიბლიური წინასწარმეტყველების ახდენის სახით წარმოაჩენს.

რუსუდანის მეფობის ჟამს თათართა მიერ საქართველოს რბევისა და ოხრების მიზეზად ჟამთააღმწერელს ერის სრული მორალური და ზნეობრივი დეგრადაცია მიაჩნია („მძვინვარენი განსაცდელნი აღიძვროდეს საქართველოსა საზღვართა, უკეთურებისათვის მკვიდრთა ქართლისათა, რამეთუ ყოველი ასაკი ბერთა და ყრმათა, მეფეთა და მთავართა, დიდთა და მცირეთა მიდრკა სიბოროტეთა. რამეთუ დაუტევეს სიმათლე და ჭეშმარიტება, ვინათგან თვით მღდელთა მიერ იხილვებოდა არანმიდება, ვინათგან ყოველი ერი იქმოდეს სიბილნესა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 186)), რაც, თავის მხრივ, მას ბენიამენის ძეთა ცოდვას აგონებს („ვითარ ოდესმე ძენი ბენიამენისნი“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 186)). სწორედ მათ მიემართება ბიბლიაში წინასწარმეტყველება, რომელსაც წარმოთქვამს ესაია „ძვინად ბაბილონისა“ ხილვის შედეგად: „ხმაი ნათესავთა მრავალთა მითა ზედა მსგავსი ნათესავთა მრავალთა. ხმა მეფეთა და ნათესავთა შეკრებულთა. უფალმან საბაოთ უბრძანა ნათესავსა საჭურველით მბრძოლსა მოსლვა ქუეყანისაგან შორიელისა მწუერვალისაგან საფუძველისა ცისასა. უფალმან და საჭურველით მბრძოლთა მისთა განხრნად ყოვლისა მკვიდროვნისა და ცოდვილთა წარწყმედად მისგან. ვალაღებდით, რამეთუ ახლოს არს დღე უფლისაჲ და შემუსრვა ღმრთისა მიერ მოინიოს“ (ეს. 13, 4-6). ამ ტექსტის თავისუფალი პერიფრაზით („უფალი, უფალი საბაოთ უბრძანებს ნათესავსა ჭურვილსა მოსლვად ქუეყანით შორით, კიდით საფუძველითგან ცისათ, უფალი და ჭურვილნი და მბრძოლნი მისნი, განრყუნად ყოვლისა სოფლისა და ცოდვათა მოსპოვად მისგან. ლაღადებდით, რამეთუ ახლოს არს დღე უფლისა, და შემუსრვა ღმრთისა მიერ მოინიოს“ (ქართლის

ცხოვრება 1959: 187). გვიმჟღავნებს მემატთანე თავის სათქმელს. კერძოდ, ისტორიკოსის თვალთახედვით, რუსუდანის ზეობის ჟამს ქართველებმა შესცოდეს ისევე, როგორც ძველი აღთქმის ისტორიაში ბენიამენის შთამომავლებმა, რომელთა კვალობაზეც გაიზიარეს მათ უფლის მიერ განჩინებული საშინელი ხვედრი, წინასწარ გამოთქმული ესაიას ხილვაში („ვითარ იგინი მიეცნეს მოსასრველად, ეგრეთვე ესენი აქა შინა მისცნა ღმერთმან ნათესავნი ქართველთანი მოსასრველად მსგავსად ძეთა ბენიამენისთა, ვითარცა იტყვის წინასწარმეტყველი ესაია: „უფალი, უფალი საბოთ უბრძანებს ნათესავსა ჭურვილსა...“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 186-187)). მაგრამ ჟამთააღმწერელი ბიბლიიდან მხოლოდ ამ პასაჟის მოხმობით არ კმაყოფილდება და ისევ ესაიას წინასწარმეტყველების მოშველებით უფრო ამძაფრებს საქართველოს სავალალო მდგომარეობის სურათს: „და კულად ხმობს: „დღე უფლისა მოვალს უკურნებელი, რისხვითა და გულისწყრომითა, დადებად ყოველი სოფელი ოხრად და ცოდვილთა წარწყმედად მისგან“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 187). ესაიას წინასწარმეტყველებისა და საქართველოს ყოფის ერთ სიბრტყეზე წარმოდგენა შუა საუკუნეთა ისტორიოგრაფიული აზროვნების სპეციფიკას გვივლენს — ქვეყნისა თუ ერის ცხოვრება წინასწარ განსაზღვრულია ბიბლიით, რამეთუ იგი ოდენ საუკუნეთა სიღრმეში მიმდინარე მოვლენებს კი არ გვაცნობს, არამედ მარადიულ კატეგორიათა სისტემას ამკვიდრებს. რეალურად მომხდარ ამა თუ იმ ფაქტს არქეტიპი წარსულში ეძებნება. ამით „წარსული ხელახლა აღორძინდება და ბრუნდება, იქცევა რა ანწყოს რეალურ შინაარსად. მაგრამ დამოუკიდებელი ღირებულების დაკარგვით ანწყო, ამასთან ერთად, ივსება უფრო ღრმა და მარადიული შინაარსით, რამდენადაც იგი უშუალოდ მიემართება მითურ წარსულს, გარდასულს, რომელიც მუდამ გრძელდება. ცხოვრება კარგავს შემთხვევითობისა და სწრაფად მდინარების ხასიათს. ის ჩართულია მარადისობაში და აქვს გაცილებით ამაღლებული აზრი“ (გურგენი 1972: 108).

ამავე თვალსაზრისით არის განსახილველი „ასწლოვანი მატიანის“ სხვა პასაჟიც, სადაც ავტორი ხვარაზმელთა მიერ საქართველოს აოხრებაზე გვესაუბრება: „და გაგრძელდა ესევეთარი ჭირი და ზეგარდამომავალი რისხვა ხუთისა წლისა ჟამთა, რამეთუ ორ წელ პირველ აღაოხრეს ქუეყანა და ხუთი წელი ქალაქსა დაყვეს, და აოხრებდეს ქუეყანათა ზემოხსენებულთა. არღარა იყო შენებულება თვინიერ ციხეთა და სიმაგრეთა, რამეთუ ქუეყანა საქართველოსა მიეცა განსარყუნელად ამის ძალითა, რამეთუ დაუტევეს მეფეთა და მთავართა სამართალი, მოწყალება, სიყუარული, სინდობა, სიმშვიდე, სიმართლე და ამის წილ მოიპოვეს ამპარტავნება, ზაკუა, შური, ჯდომა, სიძულვილი, ანგარება, მიმძღავრება, კლვანი, პარვანი, სიძვანი, უნესობანი“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 178-179). როგორც ვხედავთ, ჟამთააღმწერელი ამ შემთხვევაშიც ქვეყნის წახდენის მიზეზად მის მკვიდრთა სულიერ დაცემას ასახელებს. მაგრამ, ამასთანავე, საინტერესოა, რომ ისტორიკოსის, ერთი შეხედვით, ჩვეულებრივი მონათხრობის სიტყვიერი მასალა თითქმის მთლიანად ბიბლიიდან, კერძოდ კი, რომაელთა მიმართ პავლეს ეპისტოლედან უნდა მომდინარეობდეს. აქ ვკითხულობთ: „და ვითარცა არა გამოიცადეს ღმერთი, რაითამცა აქუნდა მეცნიერებით, მისცნა იგინი ღმერთმან გამოუცდელსა მას გონებასა საქმედ უჯეროისა. აღსავსენი ყოვლითა სიცრუითა, სიძვითა, უკეთურებითა, ანგაჰრებითა, ბოროტებითა, სასვე შურითა, კაცის-კლვითა, ჯდომითა, ზაკუითა, ბოროტის ჩუეულებითა, ცუნდრუკებითა, ძვირის მეტყუელ, ღმრთის შემანუხებელ, მაგინებელ, ამპარტავან, უნესო, უყუარულ, უწირავ, უწყალო“ (რომ. 1, 28-31). სწორედ ცოდვიანობის გამო დაატყდა ქართველობასაც თავს შესაბამისი ღვთიური რისხვა. ამიტომ ქართველი ერის ზნეობრივ გადაგვარებაზე საუბარს „ასწლოვანი მატიანეში“ ბუნებრივად ერწყმის მოსალოდნელი მსჯავრის საშინელებით აღსავსე ფრაზა: „ვაი მათდა, რომელნი კუალსა ბალამისსა შეუდგეს“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 178). ისტორიკოსის მიერ შემოთავაზებული შედარება ბალამ ბოსორელთან დაკავშირებულ ბიბლიურ ისტორიას გულისხმობს (იხ. რიცხ. 22-31), რომელზე მითითებაც „საღმრთო წერილის“ რამდენიმე წიგნში გვხვდება, მაგრამ უშუალოდ შედარების პირველწყარო იუდას ეპისტოლე უნდა იყოს, რომელშიც ვკითხულობთ: „ვაი მათდა, რამეთუ გზასა მას კანისსა ვლენან და საცდურსა მას ბალამის სასყიდლისასა აღერინეს და ცილობათა მით კორესითა წარწყმედეს“ (იუდა. 1,11) (თუმცა „ასწლოვანი მატიანეში“ მოციქულის ნაცვლად წინასწარმეტყველის მოხსენიება ერთგვარ უზერხულობას იწვევს. იქნებ, ჟამთააღმწერლის თხზულების ეს ეპიზოდი დაზუსტებას მოითხოვდეს?!). ზემოაღნიშნული ციტატით ჟამთააღმწერელი წინასწარ ამზადებს განწყობილებას ღვთისაგან ქართველების წარწყმედის სურათის წარმოსაჩენად: „ყოველმან ასაკმან ბერთა და ჭაბუკთამან, მცირითგან ვიდრე დიდამდე, მიაქციეს სიბოროტედ, რამეთუ სენი იგი სოდომელთა და სალმობა გომორელთა მოიწია, და ამის ძლით მისცა იგინი ღმერთმან წარწყმედად ბოროტად, რამეთუ განვიწირენით ღმრთისა მიერ, რომელ დავივინწყეთ ღმერთი და ღმერთმანცა სამართლიანად დაგვივინწყა. და მოოხრდა ქუეყანა საქართველოსა, ლიხთ-აქათ მოოხრდა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 178-179). ერთი მხრივ, მემატთანე საკუთარი ერის მორალური გარყვნილება სოდომ — გომორელთა ცოდვებს აგონებს (იხ. დაბ. 18; 19), ამიტომ საქართველოს მოოხრებაც ღვთისაგან ამ ბიბლიური ქალაქების დაქცევის (დაბ. 19, 24; 19, 28) ანალოგიად მიუჩნევა, მაგრამ, მეორე მხრივ, ესაიას წინასწარმეტყველების აცხადებადაც უცვნიან, რადგან წერს: „ვითარცა ხმობს ესაია წინასწარმეტყველი: „ვაი ნათესავსა ცოდვილსა, ერი რომელი სავსე არს ცოდვითა, ნათესავნი ბოროტნი, ძენი უსჯულოებისანი; დაუტევეთ უფალი და განარისხეთ წმიდა იგი ისრაელისა. რასდა იწყლვით და შესძინებთ უსჯულოებასა. ყოველი თავი სალმობად და ყოველი გული მწუხარებად, კულთაგან ფერხთა ვიდრე თავადმდე; არა არს მას შინა მწუხარება, სიცოცხლე, არა არს წყლული, არცა ნაგუემი, ბრძვილი განსივებული, არა არს სალბუნი დასადებელი, არცა ზეთი, არცა შესახუვეელი. ქუეყანა თქუენი ოხერ არს და ქალაქი თქუენი ცეცხლითა მომწუარა. სოფელსა თქუენსა წინაშე თქუენსა უცხოთესლნი მოსჭამენ, და მოოხრებულ არს და დაქცეულ ერისაგან უცხოთესლთასა და დამთეს ასული სიონისა,

ვითარცა კრავი ვენახსა შინა, და ვითარცა ხილის-საცავი და ვითარცა ქალაქი მოცული. უკეთუმცა არა უფალმან საბაოთ დამიტევნა ჩუენ თესლი, ვითარცა სოდომელნიცა შევიქმენითცა და გომორელთა მივემსგავსენით“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 178-179). „ასნლოვანი მატიანის ეს ადგილიც ბიბლიური ტექსტი პერიფრაზირებული ვარიანტია (იხ. ეს. 1, 4-9).

კონკრეტულ-ისტორიული პიროვნებისა და მთელი ერის შეცოდების ბიბლიური შეცოდების გამოვლინებად აღქმა მემატიანის და, ამავე დროს, მთლიანად ეპოქის მსოფლმხედველობას გვივლენს. შუა საუკუნეებში კონკრეტულ ისტორიას თავისთავადი მნიშვნელობა არ ჰქონდა. ის განიხილებოდა, როგორც მარადიული, ერთადერთი ჭეშმარიტი ღირებულების მქონე, ბიბლიური კატეგორიების გამოვლენა ლოკალურ დროში. მინიერი ცხოვრება საზრისს მხოლოდ საკრალურ ისტორიაში ჩართვით, მასთან ზიარებით იძენდა. რეალური ისტორია შუა საუკუნეებში გაიაზრებოდა არა ლოგიკის, არამედ მისტიკის საფუძველზე, ანუ აიხსნებოდა არა ობიექტური მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების ძიების გზით, არამედ კაცობრიობის ცხოვრების საერთო ბიბლიურ სქემაში ჩართვით. ამ თვალსაზრისს გაჰყვა შუა საუკუნეთა ქართული ისტორიოსოფია. ყოველივე ზემოთქმულის კვალობაზე, „ასნლოვანი მატიანის“ ბიბლიური კონტექსტიც უნდა აღვიქვათ მემატიანის მცდელობად, საქართველოს ისტორია კონკრეტულ ეპოქაში მარადიულთან კავშირში წარმოგვიდგინოს და ამით ცხადყოს მისი ჭეშმარიტი საზრისი.

#### დამონებანი:

**ავერინცევი 1977:** Аверинцев С.С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. М.: издательство “Наука”, 1977.

**გურევიჩი 1972:** Гуревич А.Я. *Категории средневековой культуры*. М.: издательство «Искусство», 1972.

**ქართლის ცხოვრება 1959:** *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. II. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1959.

**Irina Natsvlishvili**

### **The Biblical Sources of *The Chronicle of One Hundred***

#### **Summary**

Medieval Georgian literature, similar to the art of that period in general, is based on the aesthetic categories, quite different from those of the present day. The artistic specificity of these literary monuments draws on the biblical image system and one or another work is interpreted on this basis. Georgian chronicling, which is an inalienable part of our national literature, follows a similar model of creation and thinking. Along with this, it shows the specific historicism, worked out by the medieval Christian world view. According to the theological philosophy of history, originating with St Augustine, every act of divine agency in the life of humankind constitutes a particular stage of history, and thus, historical facts acquire a religious value. The earthly life obeys the biblical history of the redemption and is guided by the transcendent intent. The medieval world view did not look for a specific causal explanation of a phenomenon of real life, but sought to find its symbolic link with the archetypes of the world historical drama, for national history symmetrically corresponds to the biblical history, as is the case with the correspondence of the New and the Old Testament. The earthly life has no value in itself. It is the reflection of the sacred history, acquiring a meaning only with relation to the latter.

The perception of national history as a part of the world history is typical for the old Georgian historiography too, which writes the history of the country on the basis of the medieval theological typology. In this regard, attention attaches to *The Chronicle of One Hundred Years* of the 14th c., which according to the narration and the logic of representation of the events adheres to the chronographic rather than the chronicle style. The narration of the anonymous Georgian historian is based on the relations of the inner sense and thus the plot of his work is somewhat more literary than historical. In *The Chronicle of One Hundred Years* every significant event of the life of the Georgian people acquires a timeless dimension and is explained by the biblical categories. Historical figures and separate situations are shown in respect to the world biblical history. Due to the search for the biblical archetypes, the real world is symbolically dual, life goes on two temporal planes - against the background of the empiric phenomena of the earthly life and the fulfillment of the divine intent. The history of Georgia is represented as a manifestation of the supra-temporal biblical history in time and the allegoric correspondence to it.

In this respect, the present author would like to focus attention on several passages of *The Chronicle of One Hundred Years*, in which the chronicler links the transgression of an individual historical figure or the entire nation with the biblical sin, also interpreting its results in relation to the prophecies of the Holy Scripture. This "code" of the chronicle demonstrates the world view of that time, according to which the life of a country or a nation is predetermined by the Bible, for it not only narrates the past events, but also establishes the system of the eternal categories. One or another fact finds an archetype in the past. Owing to this, "the past revives and returns, becoming the real contents of the present. The present loses its independent value, but it is enriched with a deeper and eternal meaning, as it is directly linked to the mythic past, which lives on eternally. Life is no longer accidental and fleeting, it is included in eternity and has a deeper meaning" (A.Gurevich). Taking into account the above-mentioned, the biblical context of *The Chronicle of One Hundred Years* should be understood as the attempt of the chronicler to show Georgia's history at a particular time in relation to the eternal and to demonstrate its real meaning in this way.



**„წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ არქეტიპის აღდგენისათვის**

იაკობ ხუცესი „წმიდა შუშანიკის მარტვილობის“ დასაწყისში წერს: „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“; შემდეგ იწყებს თხრობას, თუ როგორ გაემგზავრა ვარსკენ პიტიახში ირანის შაჰის კარზე და იქვე ბრძანებს: „და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაძეტიისაჲ, რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა, მამისაგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა-იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით“ (ძეგლები 1964: 11).

სიტყვები — „ვითარცა იგი ვთქუთ“, დიდი ხანია, რაც იქცევს მკვლევართა ყურადღებას. რადგან ნაწარმოებში შუშანიკის ბავშვობაზე არსად არ არის ლაპარაკი, მკვლევართა უმეტესობისათვის ცხადი ხდება, რომ იაკობ ხუცესს დედოფლის ბავშვობაზე, სხვა, — ჩვენთვის მოუღწეველ ტექსტში ულაპარაკია; მკვლევართა შორის არ არის თანხმობა, თუ რა სახის უნდა ყოფილიყო ის ტექსტი.

სერგი გორგაძე მიიჩნევდა, რომ „წმიდა შუშანიკის მარტვილობას“ წინ უძღოდა მინერ-მონერა ავტორსა და იმ პირს შორის, ვინც იაკობს ნაწარმოების დაწერა დაავალა.

ივანე ჯავახიშვილი არ იზიარებდა მოსაზრებას, თითქოს ნაწარმოები შეკვეთით იყოს დაწერილი, — იმიტომ, რომ, როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „მარტვილობიდან“ კარგად ჩანს, თავისი ნებით რომ გადაუწყვეტია იაკობს დედოფლის მონამეობის აღწერა, — იაკობი ნამებად გამზადებულ დედოფალს ეუბნება: „ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რაათა უწყოდი და აღწერო შრომაჲ შენი“; ვფიქრობთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ, თუ შუშანიკი გაუძღლებს გამოცდას, თუ შეძლებს, რომ ისევ ქრისტესკენ შემოაქციოს ვარსკენი, მაშინ შესაძლოა ღირსეული დედოფლის „ცხოვრება“ დაიწეროს და ვარსკენიც ცოდვისაგან თავდახსნილთა, მომნანიეთა შორის იქნება ამ წიგნში მოხსენიებული, აღნიშნავენ ნეტარი დედოფლის დიდ ღვაწლს, რაც ცოდვაში ჩავარდნილის გადასარჩენად გასწია; გავიხსენოთ დედა ფებრონია „წმიდა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებიდან“, — მან ხომ მეფე იხსნა „სიძვის დედაკაცთან“ ერთად ცოდვაში ყოფნისაგან... თუ მონამეობრივად აღასრულებს დედოფალი ცხოვრებას, მაშინ „მონამეობა“ დაიწერება მისი; იაკობმა წინასწარ არ იცის „ცხოვრების“ ჟანრის ნაწარმოები გამოვა მისი ხელიდან თუ „ნამებისა“... ივ. ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ, შესაძლოა, ნაწარმოების მხოლოდ მეორე ნაწილია შემორჩენილი და მას აკლია „მთელი პირველი, შუშანიკის ცხოვრების მომთხრობელი“ ნაწილი, რომელშიც შუშანიკის ღვთისმოსავობაზეც იქნებოდა საუბარი (ჯავახიშვილი 1980: 64).

კორნელი კეკელიძე, თუმცა ბოლომდე არ უარყოფდა, მაგრამ, — მაინც საეჭვოდ მიიჩნევდა ამ აზრს, რადგან, როგორც თვითონ აღნიშნავს, — „ავიოგრაფიულ მწერლობის ტრადიციას ასეთი დანაწილება ერთი მთლიანი ნაწარმოებისა არ სჩვევია“ (კეკელიძე 1980:115); იგი ვარაუდობდა, რომ, შესაძლოა, იაკობ ცურტაველს დაწერილი ჰქონდა წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილი სხვა ნაწარმოები, — „რომელშიც შუშანიკის შესახებ გაკვრით იყო ლაპარაკი“, შემდეგ კი ახალი ნაწარმოები დაწერა, სადაც „საგანგებოდ ან დამტკიცებით [...] აღწერა მისი მარტვილობა“ (კეკელიძე 1980: 115).

სრულიად უეჭველია, რომ მართლაც არსებულა რომელიღაც ჩვენამდე მოუღწეველი ტექსტი, რომელშიც წმიდა შუშანიკზე იყო საუბარი.

კონკრეტულად რის შესახებ უნდა ყოფილიყო იმ ტექსტში ლაპარაკი, იქნებოდა თუ არა მასში შუშანიკის ცხოვრება მოთხრობილი?

როგორც განხილული ციტატიდან ვნახეთ, ნაწარმოების დასაწყისში ავტორი გვამცნობს, თუ ვინ იყო შუშანიკი, — ვისი მეუღლე, ვისი შვილი გახლდათ, რა ერქვა მამამისს. რომ ყოფილიყო უცნობ ტექსტში წმიდა შუშანიკის ცხოვრება თუნდაც ძალიან მოკლედ მოთხრობილი, ალბათ, ისიც იქნებოდა ნათქვამი, რომ ვარდანის ასული და ვარსკენის ცოლი იყო იგი და იაკობს ამ ცნობების გამეორება აღარ დასჭირდებოდა. იაკობ ხუცესი იმ უცნობი ტექსტიდან, ჩვენი აზრით, მხოლოდ რამდენიმე ცნობას იმეორებს. თუ ჩავუკვირდებით ნაწარმოებს, შევამჩევთ, რომელი წინადადება წარმოადგენს წინარე ტექსტში მოცემული ცნობების გამეორებას: „მამისაგან სახელით ვარდან და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ,“ — ამ შემთხვევაში ადრე ნათქვამის ნაწილობრივი გამეორება უნდა იყოს; ჩვენ კარგად ვიცით, თუ რა ერქვა დედოფალს, მისი სახელი ჩვენს ხელთ არსებულ ტექსტშიც უკვე მოხსენიებული აქვს ავტორს და, ცხადია, მოხსენიებული იქნებოდა იმ ტექსტშიც, რომელშიც დედოფლის ბავშვობიდან ღვთისმოსავობაზე ყოფილა ლაპარაკი... მაგრამ იაკობი მაინც კიდევ ამბობს, რომ დედოფლის სახელი შუშანიკი იყო და ამას იმიტომ აკეთებს, რათა აგვიხსნას, რომ ამ სახელს მას სიყვარულით უძახდნენ, ხოლო „ნამდვილი“ სახელი სხვა იყო, ე. ი ამ შემთხვევაში იმის დაზუსტება ხდება, რომ შუშანიკ დედოფალს, ვიტყვით ასე, — „ოფიციალურად“ მამისეული სახელი — ვარდანი ერქვა... თუ მისი სახელი „ვარდანიდუხტი“ იყო, მაშინ, შესაძლოა, ისიც უნდა ვიფიქროთ, რომ სპარსული დაბოლოების მქონე სახელის ხსენება არ სურს იაკობს, რომ ამ სახელით აღარ იხსენიებდა შუშანიკი თავს...

დამოუკიდებელი ნაწარმოები იქნებოდა ეს ტექსტი თუ შემადგენელი ნაწილი ნაწარმოებისა, როგორი შინაარსისა უნდა ყოფილიყო იგი?

„მარტვილობა“, როგორც აღვნიშნეთ, იწყება სიტყვებით: „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული“... ე. ი. ავტორი ამბობს, რომ ახლა კი დანამდვილებით, დამონმებით (ე. ი. ფაქტების ჩვენებით) მოყვება ნეტარი შუშანიკის აღსასრულს.

ნაწარმოები ეკლესიაში საკითხავადაა დაწერილი, ხოლო აქ მოყვანილი წინადადება ადრე დაწყებული საუბრის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს (ამ საკითხებზე იხ. — კეკელიძე 1980: 115);

მოდღვარი მრევლს იმის შესახებ ესაუბრება, რაზედაც ცოტა ხნის წინათ დაიწყო ლაპარაკი... ჩვენი აზრით, ძალიან ძნელი დასაჯერებელია, რომ ეკლესიაში მყოფი მქადაგებელი წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილ სხვა ნაწარმოებს, სხვა საკითხავს გულისხმობდეს, — იმას, რომელიც ჩვენთვის ცნობილ საკითხავთან ერთად შეიძლება არც ყოფილიყო ნაკითხული, რომელსაც, შესაძლოა, არც იცნობდა მრევლი; ძნელი დასაჯერებელია, რომ იაკობის ეს სიტყვები სხვა, — დამოუკიდებელი ნაწარმოების არსებობაზე მიანიშნებდეს, — იგი მრევლისათვის მოსასმენად არ ახსენებდა ისეთ საკითხავს, რომელიც ამ მრევლისათვის შესაძლოა უცნობი ყოფილიყო; უფრო ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ „მარტილობის“ ჩვენთვის ცნობილ ტექსტს წინ უძღოდა მასთან უშუალოდ დაკავშირებული ტექსტი, — შესავალი, რომელშიც წმიდა შუშანიკის ღვთისმოსიობაზე, სიკეთეზე იყო საუბარი, რომელშიც მისი საქებარი სიტყვები იქნებოდა გადმოცემული, რითაც მოძღვარი მსმენელებს ნეტარი შუშანიკის ამბის მოსასმენად ამზადებდა... თუ ჩვენი ვარაუდი სწორია, მაშინ საფიქრებელი ხდება, რომ ეს იყო ნაწარმოები, რომელშიც ავტორი ნეტარი შუშანიკის ამბის უშუალოდ მოთხრობამდე მსმენელს წმიდანის სათნოებაზე ესაუბრებოდა, ადიდებდა მის გამძლეობას, ტანჯვათა ატანის უნარს, დიდ მორწმუნეობას, ღვთისმოსიშობას, რაც შუშანიკს ბავშვობიდანვე გამოარჩევდა.

შეიძლება უფრო მეტი დაზუსტებაც.

როგორც ვნახეთ, იაკობი, ბრძანებს: „და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპააპეტისაჲ, რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა“... ე. ი. წმიდა შუშანიკის მამის შესახებ უკვე მოგწერეთო... გარდა იმისა, რომ ხსენებული სიტყვები კიდევ ერთხელ ადასტურებს იაკობ ხუცესის მიერ დაწერილი სხვა, — ჩვენთვის უცნობი ტექსტის არსებობას, იგი სხვა მხრივაც იქცევს ყურადღებას: საეჭვოა, რომ ეს სიტყვები მხოლოდ მრევლისაკენ იყოს მიმართული, — აქ ადრესატი იგულისხმება, ამ ადგილას წერილის მიწერაზეა ლაპარაკი (ამ გარემოებას უკვე მიქცევია ყურადღება მეცნიერებაში); ვფიქრობთ, ადრესატად უპირველესად იგულისხმება წერილის კონკრეტული მიმღები, რომელიც, მრევლისაგან განსხვავებით, მქადაგებლის ახლოს არ იმყოფება; მართალია, ამ სიტყვებს მრევლს უკითხავენ, მაგრამ სიტყვები — „მივწერე თქუენდა“ აშკარად მიგვანიშნებს, რომ აქ წერილის მიწერაზეა ლაპარაკი და, ამდენად, საფიქრებელი ხდება, რომ იაკობი რომელსამე საეკლესიო პირს მიმართავდა, თითქოს რომელიმე პირს უამბობს მომხდარს, თითქოს მას ეუბნება, — ან დამტკიცებულად (ე. ი. — ფაქტების მოყვანით, დამონებით, დამარწმუნებლად) გეტყვი, გიამბობ წმიდა შუშანიკის აღსასრულის შესახებო... რომელსამე ერთ პირს მიმართავს, მაგრამ, ცხადია, მსმენელებად მრევლს, საერთოდ, — „შუშანიკის ნამების“ ყველა მკითხველს გულისხმობს; თხრობის ეს წესი თავად სახარებაშია გამოყენებული, — ლუკა მახარებელი სახარების დასაწყისში ღმრთისმოყვარედ მოხსენიებულ თეოფილეს მიმართავს, თეოფილეს უამბობს უფლის შესახებ, მაგრამ, ცხადია, სახარება მხოლოდ მისთვის კი არა, — მთელი ქრისტიანული სამყაროს გასაგონად იწერება... მოციქულთა ეპისტოლეებს კონკრეტული ადრესატები ჰყავს, მაგრამ ამ ეპისტოლეებს ეკლესიაში მთელ მრევლს უკითხავენ, — იმიტომ, რომ, ცხადია, ეს ეპისტოლეებიც მთელი ქრისტიანული სამყაროს გასაგონად არის დაწერილი; ლუკას სახარება, როგორც ითქვა, თეოფილესადმი მიმართული იწყება, თეოფილეს საყურადღებოდ წერს ლუკა მახარებელი ამ სიტყვებს, — „ჯერ-მიჩნდა მეცა, რომელი შეუდევ პირველითგან ყოვლითა ჭეშმარიტებითა შემდგომად მიწერად შენდა მკნეო ღმრთისმოყუარეო თეოფილი, რათა სცან, რომელთათჳს-იგი ისწავე სიტყუათა მათ კრძალულებაჲ“, — ლ. 1, 3-4 (ციტირებას ვახდენთ შემდეგი გამოცემიდან — ქართული ოთხთავი 1979); ახალ ქართულ თარგმანში — „მივიჩნიე მეც, რომ მას შემდეგ, რაც გულდასმით გამოვიკვლიე ყოველივე თავიდან, თანმიმდევრულად ავინერო, ღირსეულო თეოფილე. რომ შეიცნო იმ მოძღვრების ჭეშმარიტება, რომელიც გისწავლია“ (ახალი აღთქმა 1991); ეს სიტყვები თითქოს სტილისტურადაც ახლოა „შუშანიკის ნამების“ სიტყვებთან, — „რომელი ესე მივწერე თქუენდა“, „დამტკიცებულად გითხრა“... იაკობიც ხომ დამონებით, ე. ი. ფაქტების მოყვანით, თანმიმდევრულად, „დამტკიცებულად“ აპირებს თხრობას; ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე საფიქრებელი ხდება, რომ იაკობი შესავალ ნაწილში ერთ-ერთ საეკლესიო პირს მიმართავდა; თუ ეს იყო საეკლესიო იერარქი, რომელმაც იაკობს საეკლესიო საკითხავის დაწერა დაავალა, ასეთ შემთხვევაში იაკობ ცურტაველი, როგორც ჩვეულებრივ ხდებოდა ხოლმე, ალბათ, უღირსად მიიჩნევდა თავს, მაგრამ მერე ვერ გაბედავდა დავალების შესრულებაზე უარის თქმას და დათანხმდებოდა მოეთხორო ამ დიდი წმიდანის ცხოვრება, შემდეგ კი ისაუბრებდა იმის შესახებ, რომ შუშანიკი ბავშვობიდანვე ღვთისმოსიში იყო... სწორედ ამ დროს ახსენებდა შუშანიკის მამას, — „სპააპეტ“ ვარდანს (ვისზედაც შემდეგ ითქვა: „რომლისათჳს ესე მივწერე თქუენდა“), შეაქებდა შვილის სათნოდ აღზრდისათვის... ნაწარმოებიდან მართლაც აშკარად ჩანს, რომ იაკობმა ნეტარი შუშანიკის ცხოვრების აღწერა არა ვინმეს დავალებით, არამედ, — საკუთარი ნებით დაიწყო, მაგრამ ერთია ცხოვრების აღწერა და მეორე — ამ აღწერილისათვის საეკლესიო საკითხავის ფორმის მიცემა. იაკობმა, შესაძლოა, გაბედა, რომ აღწერა ნეტარი შუშანიკის ცხოვრება, შესაძლოა, დედოფლის სიცოცხლეშივე იწერდა მის თავს გარდამხდარ მოვლენებს; მან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, შექმნა მასალა საეკლესიო საკითხავის დასაწერად, მაგრამ თავად საკითხავის შესაქმნელად ალბათ უღირსად მიიჩნევდა თავს... ამასთან, თუნდ, დავუშვათ, რომ მას თავიდანვე გადაწყვეტილი ჰქონდა ეკლესიაში წასაკითხი ნიგნი თავადვე დაეწერა, არ არის შეუძლებელი, რომ საქმის ბოლომდე მისაყვანად მაინც თავისზე დიდი საეკლესიო იერარქის თხოვნა თუ ბრძანება დასჭირებოდა, — ისეთი თხოვნა, რომელშიც, დაახლოებით ისევე, როგორა „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტილობაში“, ეწერებოდა, რომ, რადგან იაკობმა კარგად იცის, თუ რა გარდახდა თავს ნამებულს, რადგან უშუალოდ შეესწრო მოვლენებს, სწორედ მას ევალება წმიდა შუშანიკზე საკითხავის დაწერა... შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ „წმიდა შუშანიკის მარტილობის“ ჩვენთვის ცნობილ ტექსტს წინ მართლაც უძღოდა იაკობ ხუცესის წერილი, — საეკლესიო იერარქთან მიწერილი... ხსენებული

საეკლესიო იერარქის დაწერილი ეპისტოლე, შესაძლოა, არ ახლდა ნაწარმოებს, მაგრამ, თუ „წმიდა ჰაბოს წამების“ მაგალითს გავიხსენებთ, ამგვარი ვარაუდის გამორიცხვაც არ იქნება მართებული; არც ის არის შეუძლებელი, რომ იაკობი მიმართავდა არა თავისზე დიდ საეკლესიო პირს, არამედ, — რომელიმე სხვა ღვთისმოსავ ადამიანს, რომელსაც წმიდა შუშანიკის მონაშემობის ამბის მოსმენა აინტერესებდა, რომელსაც სულის სასარგებლო ისტორიის მოსმენა სჭირდებოდა... ორივე შემთხვევაში ვფიქრობთ, რომ „წმიდა შუშანიკის მარტვილობას“ წინ უძღოდა შესავალი, რომელსაც ეპისტოლეს ფორმა ჰქონდა და რომელშიც ღვთისმოსაში შუშანიკის ბავშვობაზე, მის კარგად აღმზრდელ მამაზე და სხვაზე იქნებოდა საუბარი; ვფიქრობთ, „წმიდა შუშანიკის მარტვილობას“ წინ უძღოდა ისეთი შესავალი, რომელსაც საეკლესიო იერარქთან ან სხვა ღვთისმოსავ პიროვნებასთან მიწერილი ეპისტოლეს ფორმა ჰქონდა, თუმცა, ჩვენ არ ვამბობთ, რომ ეს იყო ჩვეულებრივი, — კლასიკური ფორმის ეპისტოლე, — შესაძლოა, ეს იყო არა კლასიკური ეპისტოლე ან მიმონერა, არამედ, — ისეთი შესავალი ნაწარმოებისა, რომლის დასაწყისში ერთ-ერთი პიროვნებისადმი ხდებოდა მიმართვა და რომელიც ეპისტოლეს ჰგავდა, რომელშიც, ვიმეორებთ, წმიდა შუშანიკის ქება ეწერა, ხოტბა ჰქონდა შესხმული დედოფლის ღვთისმოსაობას, ბავშვობიდან ჩვეულ ღვთისმომიშობას; შესავალში, ჩანს, ზოგადად იყო საუბარი წმიდა შუშანიკზე, მისი ცხოვრებისეული ფაქტების თანამიმდევრული გადმოცემა კი დაიწყო სიტყვებით: — „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ“... ჩვენ ვერც იმ მოსაზრებას გავიზიარებთ, თითქოს ლიტურგიაზე ზეპირად წარმოითქვა ფრაზა წმიდა შუშანიკის ბავშვობის შესახებ, რომ ამაზე მეტყველებს ტექსტის შემორჩენილი სიტყვები: „ვითარცა იგი ვთქუთ“... „წმიდა შუშანიკის წამება“ არის ეკლესიაში საკითხავად წინასწარ შექმნილი ტექსტი და არა ეკლესიაში მქადაგებლის მიერ ჰომილიასავით ზეპირად წარმოთქმული და ამ დროს ან შემდეგ სხვის მიერ ჩაწერილი... ვერ გავიზიარებთ აზრს, თითქოს სიტყვები „და ან დამტკიცებულად გითხრა თქვენ“ — წმიდა შუშანიკის მონაშემობის დღეს, — უშუალოდ ღვთისმსახურების შემდეგ წარმოთქმული ფრაზაა, და რომ ე. ი. ამ წინადადებას სხვა ტექსტის გაგრძელების გამო კი არა აქვს ასეთი, — რომელიც სხვა ტექსტის მომდევნო წინადადების სახე, არამედ, იმიტომ, რომ მისით წირვის ან ლოცვის შემდგომი ეტაპი, — ქადაგება, უშუალოდ, — წმიდა შუშანიკის ცხოვრების თხრობა იწყებოდა; ჰაგიოგრაფიული საკითხავი მხოლოდ ეკლესიაში, მხოლოდ ლიტურგიაზე არა, — იგი სახლებშიც იკითხებოდა, კითხულობდნენ მონასტერში მონაზვნები (კლუჩევსკი 2000: 751-775)... „წმიდა შუშანიკის წამების“ დაწერისას აუცილებლად გაითვალისწინებდნენ, რომ ეს მხოლოდ ლიტურგიისას საკითხავი ნაწარმოები არ არის და მას ისეთ ფორმას არ მისცემდნენ, რომ მარტო ლიტურგიაზე მოსახმარად გამომდგარიყო და, როგორც დამოუკიდებელ მხატვრულ ნაწარმოებს, ვთქვათ, სახლში ნაკითხვისას, არა — მთლიანი და სრულყოფილი, ნაკლული ტექსტის სახე ჰქონოდა.

ამრიგად, ვფიქრობთ, ივანე ჯავახიშვილი და კორნელი კეკელიძე სავსებით მართებულად მიიჩნევდნენ, რომ იაკობ ცურტაველს წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილი სხვა ტექსტიც უნდა ჰქონოდა დაწერილი, სერგი გორგაძე კი, ჩანს, ამ შემთხვევაში კიდევ უფრო ახლოს მივიდა სიმართლესთან, — სიმართლესთან ახლოს დადგა, როცა მიიჩნია, რომ „წმიდა შუშანიკის მარტვილობას“ წინ შესავალი, კერძოდ, — მიმონერა უნდა ჰქონოდა წამდღვანებული (ვამბობთ, რომ, ჩანს, ახლოს მივიდა სიმართლესთან, რადგან არ არსებობს დამარწმუნებელი არგუმენტი, რომ ეს იყო მიმონერა და არა მხოლოდ ისეთი ტექსტი, რომელიც სასულიერო პირისადმი მიმართვით იწყებოდა; ამ შესავალში, შესაძლოა, რომელიმე პიროვნებისადმი იაკობის მხოლოდ მიმართვა იყო და არა — მის მიერ შექმნილი კლასიკური ეპისტოლე, ვთქვათ, — პასუხი თავისი მოძღვრისადმი); ჩვენ ტექსტი შესაძლებლობას გვაძლევს დაახლოებით წარმოვიდგინოთ, თუ რის შესახებ უნდა ყოფილიყო იმ შესავალში ლაპარაკი... საფიქრებელია, რომ ჰაბოსა და, თუ აქ წარმოჩენილი მოსაზრება სწორია, შუშანიკის „წამებებში“ თხრობა მსგავსი ფორმით, — კონკრეტული პიროვნებისადმი მიმართვით იწყებოდა; საერთოდ, ვფიქრობთ, რომ, ერთი პიროვნებისადმი ისეთი საუბარი, რაც არა მხოლოდ ამ ერთ პიროვნებას, არამედ, მსმენელის განუსაზღვრელ რაოდენობას გულისხმობს, საკითხავის ამგვარად დაწყება ქართულ ეკლესიაში ქრისტიანობის ადრეულ პერიოდში ლუკას სახარების, მოქიცულთა ეპისტოლეების ზეგავლენით აღმოცენებული ტრადიცია იყო...

წმიდა შუშანიკის ბავშვობაზე, ჩვენი აზრით, შესავალში იქნებოდა საუბარი; როგორც ჩანს, საეკლესიო პრაქტიკაში იაკობ ცურტაველის ეპისტოლეს კითხვა არ იყო ტრადიციად ჩამოყალიბებული, ლიტურგიაზე მას ყოველთვის არ კითხულობდნენ, — ესეც უნდა იყოს ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ შემდგომში ეპისტოლე აღარ გადაინერეს და „წმიდა შუშანიკის მარტვილობამ“ ჩვენამდე შესავლის გარეშე მოაღწია.

#### დამონებანი:

- ახალი აღთქმა 1991:** ახალი აღთქმა და ფსალმუნები. ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი. სტოლკჰოლმი: 1991.  
**კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I, თბ.: 1980.  
**ძეგლები 1864:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიძემ, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1964.  
**ქართული ოთხთავი 1979:** ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა. თბ.: 1979.  
**ჯავახიშვილი 1980:** ჯავახიშვილი ივ. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. წიგნი I, თბ.: 1980.  
**კლუჩევსკი 2000:** Ключевский В. Краткий курс по русской истории. М.: 2000.

## For "Martyrdom Saint Shushanik" Archetypes Restoration

### Summary

Jacob Tsurtaveli (V cent) in the work "Martyrdom saint Shushanik " writes: "Saint Shushanik it since the childhood had fear before the God".

In the story anywhere it is not spoken about the childhood Shushanik, scientists consider, that the author speaks about the childhood of Shushanik in another text. That text has not reached us. Between scientists there is no consent about what was that text.

Prof. Sergi Gorgadze considered that before "Martyrdom Saint Shushanik" there was a correspondence between authors and that person which has given the order on the story.

Acad. Ivane Djavakhishvili writes that was kept probably only the second part of the story.

Acad. Korneli Kekelidze considered not as the truth this fact. He spoke: Hagiographical work does not know the facts of division of the story on parts. In our opinion this correct supervision.

We think will difficultly believe that it means other text, - that text of which was not known by the reader.

In the first sentence "Martyrdom Saint Shushanik" the author speaks: Now I will tell you of a surely about death of Saint Shushanik. These words as though extension of the unfamiliar text. Up to the unfamiliar text there was one more text which is closely connected with this text- In introduction it is spoken about fear of the God Shushanik, About kindness, After the author has described the vital facts consistently.

Jacob writes: - The Varsqen wife was the daughter of Vardan, he was Armenian spaspet (military leader), about him "I have written to you".

These words read to people who have gathered in church, But words "has written to you" gives a sign that the author speaks about the letter which it writes any the church person.

Such rule of narration is used in the Gospel, Saint Luke Herald in the beginning Gospel. Addresses an Theophilus and to it tells about the god. But it is obvious, that the Gospel is written not only for it, and for all Christian world. Epistles of envoys has specific addressees, But it is obvious, that Epistles is written for all Christian world.

We think, before the text "Martyrdom Saint Shushanik" has been written the letter. Probably, the author has written church chapter, probably, it was not classical epistles, and introduction in work which beginning address to one person and which was similar on epistles.

In our opinion Sergi Gorgadze is close from the truth when it considered, that before the story there is an introduction, particularly correspondence.

### ლალი რუხაძე

## სიკვდილ-სიცოცხლის ურთიერთმიმართების პრობლემა და V-XVIII საუკუნეების ქართული მწერლობა

### (სოფლის ბიბლიური პარადიგმა და „წმ. შუშანიკის წამების“ სახისმეტყველება)

„თუ ხარ სიცოცხლე, რა არს სიკვდილი?“ — აი, კითხვა, რომელიც საკუთარი თავის შეცნობასთან ერთად გაუჩნდა ადამიანს. ყოველი ეპოქა თავისებურად პასუხობს მას და, შესაბამისად, იქმნება რელიგიური თუ ფილოსოფიური მიმდინარეობები.

ქრისტიანულმა აზროვნებამ საკითხი გადაჭრა „არა-არსისაგან არსად მოყვანების“ თეორიით, რომლის თანახმად, „არა-არსისაგან“ ანუ „არა-ყოფილისაგან“ შეიქმნა ხილული სამყარო და, ბოლოს, ხატი ღვთისა – ადამიანი. კრეაციონიზმი ასეა ჩამოყალიბებული მოსე წინასწარმეტყველის მიერ: „თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა... და შექმნა ღმერთმან კაცი, მტუერისა მომღებელმან ქუეყანისაგან და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოველად“ (შესაქმე 1,27; 2,27). ქრისტიანობამ, ამავე დროს, შეითვისა და თავისებურად გააღრმავა ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრება ოთხი ელემენტის (მინა, ცეცხლი, წყალი, ჰაერი) კავშირის შესახებ, რომელთა „დახსნად“ მიიჩნეოდა სიკვდილი (ემესელი 1914: 61-62). „ქუეყანისაგან“ ანუ მინისაგან ადამიანის შექმნის პრინციპმა და მოძღვრებამ კავშირთა შესახებ თავისებურად გადაჭრა სხეულის (მინადყოფილის) საკითხი როგორც სიცოცხლეში, ასევე სულისა და ხორცის გაყრის („კავშირთა დახსნის“) შემდეგაც: „მინა ხარ და მინად იქეც!“

ღვთისმეტყველებაში საგანგებოდ აღინიშნება, რომ შემოქმედმა „შეიყვანა კაცი სოფლად უკუანაისკნელი დაბადებულთა, არა თუ შეურაცხებისათვის მისისათვის... არამედ რაფთა იყოს მეუფეს დაბადებითგანვე მისით. ყოველი სიკეთე დააუწჯა მან „უბესა შინა ქუეყანისასა“, „განჰმზადა სოფელი

ეგე დიდებული და პატიოსანი“ და მხოლოდ ამის შემდეგ „შემოიყვანა კაცი და მისცა მას საქმედ მონაგები რჩეული, პოვნილი და მომზადებული“ (ძეგლები 1964: 147). ე. ი. მოხდა სულიერ და მატერიალურ ფასეულობათა თავმოყრა, რისი წარმომჩენი და დამაგვირგვინებელი გახდა ადამიანი („ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა“...). თვით ცხოვრება შეიცავდა ორ განსხვავებულ საწყისს „სალმროსა“ და „ქუეყანის“ შერწყმით, რომელთა დაპირისპირებისა და, მინიერის საპირისპიროდ, ღვთაებრივის ამაღლებამი ჰპოვა თავისი იდეალი ქრისტიანულმა ხელოვნებამ.

თავისთავად დაისვა პრობლემა „განჰყოფის“ ანუ განსხვავებისა დაბადებულს — ადამიანსა და დამბადებელს — შემოქმედს შორის, რაც აიხსნა „შეცვალეზადი“ ბუნებით. ადამიანი „არ-არსისაგან შეცვალა არსად მაღლითა თჳსითა დამბადებელმა“ (ძეგლები 1964: 180-181). ე. ი. ადამიანის შექმნაშივე არსებობდა მიზეზი თუ საწყისი მისი შემდგომი „მიდრეკისა“. ასეც მოხდა: ადამმა ღვთით ნაბოძები „აზნაურება ნებისა“ ხორციელ მისწრაფებებს დაუქვემდებარა და აქედან დაედო საფუძველი პირველცოდვას; კაცი — ადამი დაშორდა თავის პირველსახეს. შემოქმედმა „მამინ გამოსახა ხატი მისთჳს თჳსისა მამაკაცება და დედაკაცება, რომელი არა არს ძირსა მას შინა“ (ძეგლები 1964: 180-181).

რამდენადაც *ბოროტება* არ არის შემოქმედის ემანაციის შედეგი, უნდა გარკვეულიყო მისი წარმოშობის საკითხი, რაც ქრისტიანულმა მოძღვრებამ იმთავითვე კაცობრიობის პირველცოდვას დაუკავშირა, იგი იქნა მიჩნეული *სიკვდილის მიზეზად*.<sup>\*</sup> ე. ი. სამოთხიდან „განსვლა“ მოიაზრებოდა ბოროტებისა და სიკვდილის გაჩენად, თავად ბოროტება კი შემდეგში *საწუთროსა* და *სიკვდილის* სახით შეიცნეს. რამდენადაც კაცობრიობის პირველცოდვის ტვირთვას (გამოხსნას, პატიებას) წარმოადგენდა გოლგოთის მისტერია, ქრისტე „მეორე“ ანუ „განახლებულ“ ადამად იწოდა, რომელ არს „ბუნებითა მით პირველისა მის ადამისა თჳნიერ ხოლო ცოდვისა“ (ძეგლები 1964: 207).

ამდენად, საყოველთაობის ანუ განზოგადების („ყოველთა ზედა“) პრინციპი განაპირობებს კაცობრიობის ცოდვილიანობისა („კაცი ესე ცოდვილ არს“ — იოანე 9,24) და აღდგომის იდეასაც: „ვითარცა ადამის გამო ყოველნი მოწყდებიან, ეგრეცა ქრისტეს მიერ ყოველნი ცხოველ იქმნენ“ (1 კორინთელთა 15,22). სამოთხის დატოვებით ადამიანმა დაკარგა თავისი პირველსახე — ხატება ღვთისა და ხორციელი ბუნებით დამკვიდრდა სამყაროში (სოფელში). ძველი აღთქმის მიერ ნაწინასწარმეტყველებ მესიას სწორედ ეს დაკარგული სრულყოფილება უნდა დაებრუნებინა ადამიანისათვის, რაც შემდეგში განხორციელდა სიტყვა — ლოგოსის „განკაცებით“, ქრისტეში ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების შერწყმით.

მართალია, ქრისტიანული თეოლოგია გარკვეული კუთხით უპირისპირდება ამქვეყნიურ ცხოვრებას, მაგრამ სრულ ბოროტებად და არარაობად არ მიიჩნევს ყოფით-მატერიალურს (წინააღმდეგ შემთხვევაში არც იმსჯელებდნენ ამდენს მის შესახებ). იგი წარმავალი და შეფარდებითი ღირებულებაა მხოლოდ მარადიულთან მიმართებაში. ჰეგელის განმარტებით, „საღვთო პოეზიაში ღმერთი ერთადერთი მნიშვნელობის მქონეა ყველა საგანში, რომელნიც, მის საპირისპიროდ, წარმავალი და უმნიშვნელო არარაობანი აღმოჩნდებიან“ (ჰეგელი 1973: 437). ღვთაებრივ ბრწყინვალეობასა და, მარადიულობასთან შედარებით, სოფლის შეფარდებით ნაკლსა და ზადს წარმოაჩენს ძველი აღთქმა (ეკლესიასტე 1,4). შემდეგში ორთოდოქსულმა ქრისტიანობამ იმდენად გაამძაფრა და გააღრმავა ეს წინააღმდეგობა, რომ საუკუნეთა შემდგომ მისი დაძლევა, სოფლისა და ზესთასოფლის ჰარმონია, იქცა ქრისტიანული აზროვნების მთავარ ამოცანად (თვარაძე 2001).

V-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურის ნიმუშები ამ მხრივ მეტად საინტერესო და დასაფიქრებელ სურათს ქმნის: *საწუთრო ჯერ სოფლის* იდენტურ ცნებად იქცა, მერე კი (ჟამთააღმწერლის ეპოქიდან) — *სიკვდილისა*. XVI ს-დან საწუთროს არსში მოიაზრება როგორც „სოფელი ესე დიდებული და პატიოსანი“ (ნემესიოს ემესელი), ასევე სიკვდილი — „კავშირთა დახსნა“, „გაყრა სულისა და ხორცისა“. და იმ ეპოქაში, როდესაც კაცობრიობას გულისყური მიმართული ჰქონდა სამყაროს მოახლოებულ დასასრულსა და განკითხვის დღეზე, როდესაც ხელოვნების ნიმუშებში ყველასაგან გამოჩნეულ პერსონაჟად იქცა *სიკვდილი*, მისი ტრიუმფი — „როკვა“, „კამათი“ და „დავა“ სიცოცხლესთან, ქართული ლიტერატურის გმირები დაჟინებით ეკამათებიან *საწუთროს*, გმობენ მის მუხთალ, „ორგემაგე“ ბუნებას და მთელი სიცხადით წარმოიდგენენ იმ საშინელ წუთს, როდესაც *საწუთრო სიკვდილისეული* ბასრი იარაღითა (ცელი, მახვილი, სხვადასხვა სენი) და მაკვდინებელი სასმელით სავსე ფიალით ხელში მოულოდნელად გამოეცხადება ამქვეყნიური სვებით გალაღებულ ადამიანს. წუთისოფლისადმი ამგვარი დამოკიდებულება განაპირობა სარწმუნოებრივი საკითხებისადმი იმდროინდელი საზოგადოების ინდიფერენტიზმამაც („არვის უნდა სახარება, არცა წიგნი მოციქულთა“... „სალმრო წიგნი ბევრი ნახდა უყდოთა და უბუდობით“...): ღვთაებრივი ემანაციის ნაყოფი (სოფელი) ბოროტებად გამოცხადდა, ხოლო სიკვდილი (გარდაცვალება — ცხოვრების წესის შეცვლა) — ყოველგვარი არსებობის დასასრულად, რომლის შემდეგ აღარ დაინახებოდა მარადიული ყოფა („ან და მარადის უკუნითი უკუნისამდის“, სადაც „ან“ მარადიულის ნაწილია და „ეს“ დრო და სივრცე საკრალური დრო-სივრცის დასაწყისად, მოსამზადებელ საფეხურად მიიჩნევა. ამდენად, შიში სიკვდილისა — როგორც ყოველივეს დასასრულის განცდა — არ არსებობდა).

XVIII ს-დან ქართულ აზროვნებაში უკვე შეინიშნება *საწუთროსა* და *სიკვდილის* ცნებათა თავდაპირველი (ბუნებრივი) გააზრების აღდგენა. არჩილ ბაგრატიონის მცდელობას აგვირგვინებს დავით გურამიშვილი (რომლის „მსოფლშეგრძნება მთლიანად განმსჭვალულია ქრისტიანული სულით და, რაც აღსანიშნავია, იგი კვლავ იყურება ბიბლიური სამყაროსაკენ“, — ცაიშვილი 1981: 142):

<sup>\*</sup> ამ გარემოებამაც განაპირობა XVI-XVIII სს-ის ქართულ ცნობიერებაში „საწუთროსა“ და „სიკვდილის“ პარადიგმათა ერთ სააზროვნო სიბრტყეზე „განთავსება“ და იდენტურ ცნებად გააზრება (აღქმა) — ლ. რ.

წარმოუდგენილია სოფლის ბოროტებად დასახვა, მით უფრო, მისი გაიგივება სიკვდილთან! ამ პერიოდის ქართულ პოეზიაში პირველად გაიმიჯნება ეს ორი ცნება და იქმნება „კაცისა და სანუთროსაგან ცილობა და ჰქობა, ერთმანერთის ძვირის ხსენება“ და „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“. იგივე იგრძნობა გოჩა დადიანის პოემის „გოჩასა და სოფლის გაბაასების“ H 1632 (XIX ს.) ხელნაწერშიც (რუხაძე 2005: 127-128).

რაც შეეხება ქართულ ფოლკლორს, ამგვარი იდენტურობა ნაკლებად შეიმჩნევა, რადგან იგი გარკვეულად ტრანსფორმირებულია დროის შესაბამისად, და, ამდენად, დაშორებულია პირველსახეს.

ქართული აზროვნების ეს თავისებურება საკმაოდ საინტერესოა და დამაფიქრებელი. მისი ახსნა მხოლოდ ქართველთა სარწმუნოებრივი ინდიფერენტიზმით (კონკრეტულ ეპოქაში), მძიმე სოციალურ-პოლიტიკური ყოფით ან სხვა კულტურის გავლენით (ბაროკოს ხელოვნებისათვის დამახასიათებელი სიკვდილის თემა, დასავლეთ ევროპული წარმოშობის „სიცოცხლისა და სიკვდილის კამათის“ გავლენა ან, ზოგადად, ეპოქისეული ესქატოლოგიური განწყობილება) შეუძლებელია. პასუხი უფრო ღრმად, ერის მითოლოგიებსა და სააზროვნო სისტემებშია საძიებელი. მანამ კი თვალი უნდა მივადევნოთ სამყაროს ათვისების ქართულ მოდელს, უფრო ზუსტად, *ენას* — ქართველობის, როგორც სოციალ-კულტურული არსების შემქმნელის, და „მოვიხელთოთ“ როდის და რატომ ეწოდა *სოფელს* („შემოქმედის მიერ განმზადებულს, დიდებულსა და პატიოსანს“) *საწუთრო*.

როგორც ცნობილია, ენაში აისახება ერის სული, მისი შინაგანი „მე“ და მიმართება გარე სამყაროსთან. მასში (მის წიაღში) და მისით შედგება (ხორციელდება) ერი — როგორც კულტურული ფენომენი. ამდენად, „სოციალ-კულტურული სისტემის სემანტიკური კონსტრუირება დაიყვანება ენაზე, როგორც ძალაუფლების აბსოლუტურ ველზე“. ქართულ ენასთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ არქაული ელფერი, რომელიც მის ხანგრძლივობაზე მეტყველებს და რომლითაც ქართველთა მიერ სამყაროს ტოტალური ათვისება ხდებოდა, იყო უკიდურესად რელიგიური, ღვთაებრივ-მისტიკური და სამყაროს მითო-პოეტურ „აღწერაზე“ ორიენტირებული (იაკობაშვილი 2005: 31).

ქართველობას, როგორც ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიან ერს, ოდითგანვე განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდა *სიტყვის*, *როგორც ლოგოსისადმი*. იოანე მინჩხიცი პოეზიის ენით იმეორებდა წმ. იოანე ოქროპირისეულ განმარტებას: „სიტყუა დაუსაბამოა, რომელი მამისა მალისა თანა იყო შობილი გამოუთქმელად, თანაარსი და თანასწორი მამისა და სულისა“ (მინჩხი 1987: 149).

ქართულ სემანტიკურ სისტემაში, როგორც სამყაროსა და საკუთარი თავის შეცნობა-დამკვიდრების განსაკუთრებულ მოდელში (რეალობაში), ყოველ სიტყვას თავისი მყარი ადგილი და ფუნქცია აქვს მეტ-ნაკლები ხარისხით. გასათვალისწინებელია, რომ ქართული მწერლობის ნიმუშები სხვადასხვა დროის დაზიანებული ხელნაწერებითაა მოღწეული და თავდაპირველი სახის აღდგენა ხშირად შეუძლებელია. დროთა განმავლობაში გადამწერნი მსგავს ტერმინთ ხშირად ურთიერთიანაცვლებდნენ, შინაარსის მხრივ ერთნაირ ენობრივ ერთეულად (სინონიმად) მიიჩნევდნენ, რაც თავისებურად აფერმკრთალებდა, ზოგჯერ კი პირიქით, აზრობრივ სიღრმესა და ხიბლს მატებდა ქართულს. გადამწერთა და კონკრეტული ეპოქის ზოგადი აზროვნებიდან გამომდინარე, ასე განთავსდა ერთიან სემანტიკურ არეალში ლექსიკური ერთეულები: *საწუთო*, *საწუთრო*, *სოფელი*, *კაცი*. თავდაპირველად „სიტყვის კონის“ შემქმნელს მოუხსმინოთ: სოფელი სამ სახედ ითქმის: საუკუნუ იგი სოფელი და ნუთისოფელი და კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის. სანუთრო ნუთის ხნისა, გინა ეს სოფელი. *საწუთრო ეს სოფელი*“ (2. კორინ. 4,17) (ორბელიანი 1993: 107).

სახარებაში რამდენჯერმე გვხვდება ტერმინი *საწუთო*. ზღვის პირას (ნიშანდობლივია წყლის, როგორც მარადიულის, პარადიგმა!) მყოფი უფალი თავის მონაფეთ განუმარტავს იგავს მთესველსა და თესლზე: კლდოვანზე (ნაკლებ მიწაზე) დავადრნილ თესლს (სიტყვას) ძირი (ფესვი) არ გააჩნია გულში. ამდენად, არამდგრადი (უძირო, უსაფუძვლო, უფსკრული) და წარმავალია იგი: „ხოლო ძირი არა აქუნ გულსა თვისსა სანუთროსა // სანუთოს\* არნ“ (მათე 13,21). მარკოზ მახარებელიც ამავე კონტექსტში გაიაზრებს *საწუთოს*: „და რამეთუ არა არნ ძირი მათი შორის, არამედ სანუთო // სანუთო\*\* არიედ“ (მარკოზი 4,17).

აქვე მოვიხმობთ სახარების ამ პასაჟის რუსულ ვერსიას: „Но не имеет в себе корня и непостоянен“... (От Матфея 13,21), "Но не имеют в себе корня и непостоянны"... (От Марка 4,17). რუსულ თარგმანში ცალსახად აღიქმება უძირო (უფესვო) სიტყვის (მარცვლის) ნაკლულოვანება: „სანუთო“ — „непостоянен“. ცხადია, სახარების ქართულად თარგმნის დროს „სანუთოს“ ატრიბუტის ფუნქცია ჰქონდა. ტრანსცენდენტულთან დაპირისპირებაში მინიერი არსებობის სწრაფმავლობის შეგნებამ ამ პასაჟში მის ადგილას (ნაცვლად) ფონეტიკურად და შინაარსობრივად მსგავსი ტერმინი „სანუთო“ ჩაანაცვლა და მოხდა არა მარტო ლექსიკური, არამედ სემანტიკური ცვლილებაც – ზედსართავი სახელი გაარსებითდა (სანუთო სოფელი→სანუთო).

შუა საუკუნეების ქრისტიანულმა აზროვნებამ ერთგვარად „შეამცირა“ და „ჩაკეტა“ ემპირიული სამყარო, როგორც მხოლოდ აჩრდილი ჭეშმარიტებისა და არა თავად ჭეშმარიტება. ადამიანი არ იბადება „დროის შეგრძნებით“. დროისა და სივრცის მისეულ აღქმას განსაზღვრავს ის კულტურა, რომელსაც იგი

\* სანუთო — H.IKA

სანუთო — FG

\*\* სანუთო — GH.IKA. სანუთო — F. ე. ი. გიორგი მთაწმიდელისა და სულხან-საბახეულ რედაქციებში ყველგან „სანუთო“ იკითხება.

განეკუთვნება. ყოველივე ეს ნათლად ჩანს ტერმინთა (სოფელი, სანუთო // სანუთრო) ტრანსფორმაციისას ქართულ სააზროვნო სისტემაში.

იაკობ ხუცესი ლექსიკურად მსგავს, მაგრამ არა იდენტურ ცნებებად გაიაზრებს *სანუთო*, *სანუთროსა* და *სოფელს*. ჯოჯიკი და მისი სახლელი სულიერ შემწეობას ითხოვენ წმ. შუშანიკისაგან, თუკი შესცოდეს, „ვითარცა კაცთა სანუთროსათა\* და სოფლის მოყუარეთა“ (ძეგლები 1963: 26). აღსანიშნავია, რომ თავად კორნელი კეკელიძეც განსხვავებული შინაარსით (განსხვავებულ ლექსიკურ ერთეულად), ცალ-ცალკე აღიქვამდა ამ კონტექსტში „სოფელსა“ და „სანუთროს“: „если в чем-нибудь согрешили мы перед тобою, как преданные миру и временной сей жизни люди, прости нас“. იგივე ითქმის ვარსკენის, როგორც „სანუთრო მეუღლის“\*\* შესახებაც: „...Варксена, временно бывшего моим мужем“ (ცურტაველი 1978: 69).

„წმ. შუშანიკის წამების“ საერთო კონტექსტიდან და კორნელი კეკელიძის რუსული თარგმანიდან გამომდინარე, ლოგიკურია მოსაზრება, რომ იაკობ ხუცესის დროინდელი ქართული აზროვნება „სანუთოსა“ და „სანუთროს“ ერთ ცნებად არ აღიქვამდა. „სანუთობა“ სოფლის თვისება იყო და — თავად სოფელი. იმჟამინდელი ქართული ცნობიერება სრულიად ბიბლიური იყო („წმ. შუშანიკის წამება“ ამის თქმის უფლებას გვაძლევს — ლ. რ.). ჯოჯიკი და მისი ახლობლები განიცდიდნენ და ამიტომაც აღიარებდნენ წმინდანის წინაშე საკუთარ არასრულყოფილებას, ნაკლს („მსგავსებისაგან დავაკლდი“, — „გალობანი სინანულისანი“). კერძოდ, ისინი კლდეზე დათესილ (დავარდნილ) თესლს დამგვანებოდნენ, უფლის სიტყვას საფუძველი (ნიდაგი) ვერ ეპოვა მათს სულელებში, ამიტომ „სანუთოსა არნ“ (მათე 13,21). ამავე აზრობრივ კონტექსტში უნდა გავიაზროთ წმ. შუშანიკისეული სახელდება ვარსკენისა: „სანუთო მეუღლე“. იგი უფლის მადლს (თესლს) მოკლებულია და ისევე უპირისპირდება წმ. შუშანიკს, როგორც მარადიულობას — სანუთობა, მთელს — ნანილი, შესაბამისად, მარადიულ სიძეს — „სანუთო მეუღლე“.

სულხან-საბა ორბელიანი *სოფლის* მესამე სახედ კაცის ბუნებას მიიჩნევს („კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის“). ერთი შეხედვით, უცნაური განმარტებაა (ეს არ არის ნემესიოს ემესელისეული ტერმინი „ბუნებისათვის კაცისა“), მით უფრო, რომ დიდი ლექსიკოგრაფი ნიმუშს არ ასახელებს. ისევ „წმ. შუშანიკის წამებას“ ვუბრუნდებით. იაკობ ხუცესი ამქვეყნიურობის აღსანიშნავად გვთავაზობს შემდეგ ტერმინებს: *სანუთო*//*სანუთრო* და *ცხოვრება*. ავტორი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ წმ. შუშანიკის უპირველეს საკითხავ წიგნს „ფსალმუნნი“ წარმოადგენდა, უფრო მეტიც, „მცირედთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა“ (ძეგლები 1964: 23). ჯოჯიკსა და მისი ოჯახის წევრებთან გამოთხოვების ჟამს მოწამე ფსალმუნთმგალობლისეულ პარადიგმებს იმეორებს სოფლისა და ზესთასოფლის დაპირისპირებისა და მატერიალური არსებობის ამაოების წარმოსაჩენად, ოღონდ მცირეოდენი სემანტიკური სახეცვლილებით: „ესე ყოველი ცხოვრება, ვითარცა ყუავილი ველთაჲ, წარმავალ არს“ (ძეგლები 1964: 27).

ცხადია, მოწამემ სულიერ მღვიძარებასა და ღვთაებრივ მადლმოსილებას ფსალმუნური აზროვნების გაშინაგანებითაც მიაღწია, მისი ცნობიერება იმდენად „გაჯერებულია“ (აღსავსეა) ბიბლიური სახისმეტყველებით, რომ შესაძლოა ერთი რომელიმე სიტყვა შეიცვალოს (იქნებ ეს დროთა განმავლობაში გადამწერთა მიერ მოხდა), წმინდა წერილის არსის შეცვლა შეუძლებელია. მართლაც, წმ. შუშანიკი აზრობრივად ზუსტად იმეორებს: „კაცი, ვითარცა თივა, არიან დღენი მისნი; ვითარცა ყუავილი ველისა, ეგრეთ აღყუავდეს“ (ფს. 102,12). საინტერესოა, რომ დავითის საგალობელში ცოტა ადრე „კაცს“ „მე“ ენაცვლებოდა და იგივე აზრი ამგვარად ჟღერდა: „და დღენი ჩემნი, ვითარცა აჩრდილი წარკვდეს, და მე ვითარცა თივაჲ განვკემ“ (ფს. 101,12).

ბიბლიური სახისმეტყველებიდან გამომდინარე, ცხადია, რომ ფსალმუნთმგალობელი სწორედ *კაცს* — სოფლის მკვიდრს და არა თავად *სოფელს* ადარებს თივას — გამხმარ ბალახს და ამგვარი პარადიგმით გაიაზრებს ზოგად ჭეშმარიტებას — სოფელი (ემპირიული სამყარო, მინიერი ყოფა-არსებობა) წარმავალია, ამაოა. აკი სიკვდილის ერთ-ერთი ბიბლიური არქეტიპი *ცელია*. ბალახი (კაცი) იცვლება (კვდება).

წმ. შუშანიკის ქრისტიანულ ცნობიერებაში, იმჟამინდელი ქართული აზროვნებიდან გამომდინარე, ეს ბიბლიური პარადიგმა (კაცი — ბალახი) იცვლება სემანტიკურად განსხვავებული, მაგრამ აზრობრივი დატვირთვით იმავე ცნებით — *სოფელი*. ე. ი. „კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის“, როგორც დიდი ლექსიკოგრაფი ბრძანებს.

ამგვარი ნიუანსური ცვლილებისათვის ჰაგიოგრაფს თეოლოგიური საფუძველიც უნდა ჰქონოდა, სხვაგვარად, პირადი ინიციატივიდან გამომდინარე, ვერ შეიცვლებოდა წმინდა წერილის ენობრივი ქსოვილი. სავარაუდოდ, *სოფლისა* და *კაცის* ამგვარი „ერთსახოვნება“ ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო იმჟამინდელი ევანგელური აზროვნების ფონზე (აზროვნებიდან გამომდინარე). იოვანეს სახარების მუხლს („და სოფელმან იგი ვერ იცნა“ — იოვანე 1,10) ამგვარად განმარტავს წმ. იოვანე ოქროპირი: „ესე იგი არს, ვითარმედ სოფლის საქმეთა შემმჭუალულთა კაცთა და სოფლისმოყუარეთა ვერ იცნეს, რამეთუ ქრისტესა ეგრეთვე უნესს ესე ვითართა მათ და იტყვს: „მამაო მართალო, და სოფელმან შენ არა გიცნა“ (წმ. იოვანე ოქროპირი 1993: 63). დიდი ეგზეგეტიკი ცოტა ადრე უფრო აკონკრეტებდა ვერ შემცნობთ: „სოფლად ამის ადგილსა ერსა მას უსწავლელსა და უგუნურსა იტყვს: განხრწნილსა მას და ქუეყანისა საქმეთა შექცეულისა“ (წმ. იოვანე ოქროპირი 1993: 61). ფსალმუნის ცნობილ პასაჟში ამგვარ

\* „სანუთოსათა“ — K რედ.

\*\* „სანუთო მეუღლე“ — K რედ.

„ჩანაცვლებას“, ჩვენი აზრით, გარკვეული მიზანი უნდა ჰქონოდა, კერძოდ, არა კონკრეტული პიროვნების („კაცად-კაცად“, — აბუსერისძე ტბელი) სიკვდილი და ცხოვრების ამოება უნდა წარმოედგინათ წმ. შუშანიკის წინაშე მუხლმოდრეკილთ, არამედ ზოგადად „სოფლისა“ და „უფლის ვერ შემცნობთა“ ცხოვრების ამოება დავით მეფესალმუნის ავტორიტეტის ფონზე. ამგვარი „ჩანაცვლება“, ჰაგიოგრაფის მხრიდან, უფრო მძაფრად, ღრმად და განზოგადებით წარმოაჩენდა კონკრეტულ სიტუაციაში, ერთი მხრივ, ცოდვას („მოსისხლეობა იქმნა, და თქვენ ყოველნი თანამდებ იქმნენით“, ძეგლები 1964: 16), მეორე მხრივ, ქუეყანისა საქმეთა შექცეულთა“ ცხოვრების სწრაფწარმავლობასა და ამოებას. ამგვარი საყოველთაობის ანუ განზოგადების წარმოჩენას (შესაძლებლობას) თავად ფსალმუნის სახისმეტყველება კარნახობდა ჰაგიოგრაფს. „ყუავილი ველთა“ ხომ უკვე შეიცავს (ბადებს) უსაზღვროების განცდას, როგორც ყოველგვარი დროისა და სივრცის სამანის გარეშე მონოდებული. ამგვარია „ცხოვრებაც“ უსასრულოდ მრავალთათვის და უსასრულოდ ყველგან, ოღონდ მხოლოდ აქ, მინაზე, მზის ქვეშეთში, — იმეორებს ფსალმუნთმაგალობლის ხმაზე გიორგი მერჩულე.

\* \* \*

### განსჯისათვის

„ხოლო ძირი არა აქუნ გულსა თვისსა საწუთოსა // საწუთროსა არნ“ (მათე 13,21).

„და რამეთუ არა არნ ძირი მათი შორის, არამედ საწუთო // საწუთრო არიედ“ (მარკოზი 4,17).

\*\*\*

საინტერესოა, რომ სახარებისეულ ამ პარადიგმას ემყარება ნიკოლოზ ბარათაშვილის მსჯელობა ადამიანის მოვალეობისა და ამქვეყნიურობის არსთან დაკავშირებით: „მაინც რა არის ჩვენი ყოფა-წუთისოფელი, თუ არა ოდენ საწყაული აღუვსებელი?“ ეს აზრი რიტორიკული კითხვის სახითაა გაცხადებული, ამდენად, იგი პასუხს არ მოითხოვს, თავად შეიცავს მას. ბარათაშვილისათვის საწუთროს „აღუვსებლობა“ მისი თვისებაა (არსია), უფრო მეტიც, ჭეშმარიტებაა! რადგან ძირი (საფუძველი, სიმყარე, ფსკერი) არ გააჩნია. სახარების მიხედვით, „ნაკლებ მინიანია“. ადამიანის ცხოვრებაც თესლს ემსგავსება — უძირო საწუთროში ვერ აღმოცენდება. ე. ი. მარადიულობას, ღვთაებრიობას ვერ ეზიარება, „ძირი არა აქუნ გულსა თვისსა“ (მათე 13,21). ავსებულობა, სისასვე ანუ სისრულე კი აუცილებლობაა უფალთან მიახლოების, მისი არსის წვდომისა და თანაგანცდისა: „იყვენით სრულ, ვითარცა მამად თქუენი სრულ არს!“

\*\*\*

ილიასეული ლუარსაბისთვისაც კაცია (სოფელი) უძირო ქვევრია (ჭურჭელია, თუმცა, მისდა საუბედუროდ, უფლის სიტყვა (მადლი, თესლი) მის „ჭკუა-გონებაში“ მხოლოდ მატერიალურ საკვებად აღიქმება და „ღვთით მონაბერი“ სულიც ქარის მოტანილს ემსგავსება.

\*\*\*

ამგვარ კონტექსტში ხომ არ უნდა გავიგოთ დავით აღმაშენებლის გოდება?

„მე ვარ, ვითარცა უფსკრული  
შესაკრებელი ბილნებისა ლუართაი!“

აქ განცდათაგან უპირველესი სატიკივარი უფსკრულზე მოდის (ე. ი. ძირი, სიმყარე, საფუძველი) არ გააჩნია და ამიტომაც ვერ გაიდგა მასში ფესვი უფლის სიტყვამ. სახიერების (სათნოების) საპირისპიროდ „ბილნება“ დავანდა და მან („ბილნების ლუარმა“) წაახდინა ჭურჭელი. უფრო ზუსტად, უფლის ჭურჭლად სათუები (სავარაუდოდ) სიბილნის შესაკრებელი გახდა (ე. ი. ნაკლულოვანების შედეგად უფლის ჭურჭლად სავარაუდოდ „ბილნების შესაკრებელი“ გახდა).

ამ ტროპარის სახისმეტყველებითი ანალიზის დროს ოპოზიციურ სახეებზე, ოღონდ განსხვავებულზე, არაერთი საყურადღებო მსჯელობაა წარმოდგენილი (ლ. გრიგოლაშვილი, რ. ბარამიძე, ნ. სულავა), კერძოდ: „დავით აღმაშენებელმა თავისი ცოდვები უკეთურების აღმამსროლ მდინარეს შეადარა, რითაც კვლავ ოპოზიციური სახე შემოიტანა საგალობელში... უკეთურების აღმართ-მსროლი მდინარე და ბილნების ღვარი ისეთი პარადიგმული სახეებია, რომელთაგან ერთი მეორეს ეყრდნობა, მეორე პირველისგან მომდინარეობს, ე. ი. ერთი და იმავე სახის განვითარებაა, მეორე (ბილნების ღვარი) პირველითაა განპირობებული“ (ნესტან სულავა, XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია, თბ., „მერანი“, 2003, გვ. 21-22).

„ოპოზიციური სახით“ ოპოზიციურის (ღვთაებრივის) დაკლება-დაკარგვის სახარებისეულ ამგვარ განცდას ეფუძნება ნიკოლოზ ბარათაშვილის მსჯელობაც ადამიანის მოვალეობისა და ამქვეყნიურობის არსთან დაკავშირებით.

### დამონებანი:

**ახალი აღთქუმა 2003:** ახალი აღთქუმა. წმ. გიორგი მთაწმიდელის რედაქციის კრიტიკულად დადგენილი ტექსტის შესაბამე სრული გამოცემა. თბ.: „სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა“, 2003.



- ბიბლია 1990:** *Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета.* SGP. Vox 516. Chicago, II 606090-0516. USA, 1990.
- დოჩანაშვილი 1983-1986:** დოჩანაშვილი ელ. (რედაქტორი). *მცხეთური ხელნაწერი.* ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1983.
- ემესელი 1914:** ნემესიოს ემესელი. *ბუნებისათვის კაცისა.* ს. გორგაძის გამოცემა. ტფ.: საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა, 17, 1914).
- თვარაძე 2001:** თვარაძე რ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია.* ტ. I, თბ.: გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“, 2001.
- იაკობაშვილი 2005:** იაკობაშვილი ლ. *ქართული მითოლოგიები.* თქსუ სამეცნიერო შრომების კრებული. III, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2005.
- იმნაიშვილი 1979:** იმნაიშვილი ივ. (რედაქტორი). *ქართული ოთხთავის ბოლო ორი რედაქცია.* ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივ. იმნაიშვილმა. თბ.: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1979.
- მინჩი 1987:** იოანე მინჩის პოეზია. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.
- ორბელიანი 1993:** ორბელიანი სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული.* II, თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1993.
- რუხაძე 2005:** რუხაძე ლ. „გოჩასა და სოფლის გაბასება“ („გოჩაიანი“) და მისი სავარაუდო ავტორები. კრებული: *ლიტერატურული ძიებანი.* XXVI, თბ.: 2005.
- ცაიშვილი 1986:** ცაიშვილი ს. *დავით გურამიშვილი.* თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1986.
- ცურტაველი 1978:** Цуртавели Иакоб. Мученичество Шушаник. Перевод с грузинского Корнелия Кекелидзе. Тб.: изв. "Мерани", 1978.
- ძეგლები 1964:** *უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაისა და გრიგოლ ნოსელის თარგმანების „კაცისა აგებულებისათვის“.* წიგნში: *ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები.* ტ. I. X-XII სს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.
- წმ. იოანე ოქროპირი 1993:** წმ. იოანე ოქროპირი. *განმარტება იოანეს სახარებისა.* თარგმანი წმ. ექვთიმე მთაწმიდელისა. ნან. II. თბ.: გამომცემლობა „მერკური“, 1993.
- ჰეგელი 1973:** ჰეგელი. *ესთეტიკა.* ტ. I, თბ.: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1973.

**Lali Rukhadze**

### **Life and Death Paradim In Georgian Hagiography in V-XIII Centuries**

#### **Summary**

Mundane existence is the result of divine emanation and consequently, its perception as the evil is absolutely unacceptable. It was regarded as the phenomenon having its significance onli in comparison with divine, eternal existence. Death was interpreted as “gardatsvaleba” (word by word-reincarnation, transition from one form of existence to another)-separation of soul and body. As far as mundane life was considered to be the beginning of eternal existence, more precisely, it was considered to be the preparatory stage; “Gardatsvaleba” was regarded as change of lifestyle, transition from material to eternal spiritual life. That’s why fear of death was not the fear of non-existence-“nothing”. It was hard emotional experience, caused from the expected anger of Most High for man’s sins. Material time and space was considered to be the part of sacral time and sphere, the step on the way to elevation, spiritual perfection.

#### **საბა-ფირუზ მეტრეველი**

#### **„წმიდა გობრონის მარტვილობის“ სახისმეტყველების ზოგიერთი ასპექტი**

ადამიანის სულის განმწმენდ საშუალებად ლოცვასთან, მარხვასთან, წმ. ზიარებასთან, აღსარებასთან და სინანულთან ერთად განსაცდელიც მოიაზრება. წმ. მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი ბრძანებს: „განმცადენ ჩუენ, ღმერთო, და გამომაჯურვენ ჩუენ ვითარცა გამოიკურვის ვერცხლი, შემეყვანენ ჩუენ საბრკესა, დაჰკრიბე ჭირი ბეჭთა ჩუენთა“ (ფს. 65, 10–11).

ნებისმიერი განსაცდელი, რომელსაც ღმერთი მოუვლენს ადამიანს, მაღლობით, სიმშვიდით, უდრტვინველად უნდა მიიღოს ადამიანმა და გამოცდა ცდუნებად არ უნდა ექცეს. ასე მიიღეს განსაცდელი აბრაამმა, იობმა, ტობიმ, იოსებმა... ქრისტესთვის წამებულებმა.

„წმიდა გობრონის მარტვილობის“ ავტორი, ეპისკოპოსი სტეფანე მტბევარი, თხზულების დასაწყისშივე შეგვახსენებს, რომ „იოსებ და ყოველნი მამათ-მთავარნი თითოეულად გამოიცადნეს მსგავსად ძალისა ჩუენისა“\*. ამას მოჰყვება ციტატები ბიბლიიდან იმის დასტურად, რომ მზად უნდა იყო

\* ციტატები დამონმებულია ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებიდან.

განსაცდელისთვის, რომ უფალი ასწავლის და ტანჯავს მასზე მსასობელ და შეყვარებულ შვილებს. აგიოგრაფის მინიშნება ბუნებრივი და გასაგებია: უნდა დავითმინოთ, გავუძლოთ, ავიტანოთ, მადლობით მივიღოთ ის, რაც ასე საჭირო და აუცილებელია ჩვენი სულის გადარჩენისთვის. ამით ავტორი იქითკენაც გვიბიძგებს, რომ თხზულების გმირი სწორედ განსაცდელთა დათმენის ცოცხალ მაგალითად მოგვევლინება. ასეთი საგანგებო ექსკურსები პასუხია იმისა, რომ სტეფანე მტბევარის ქმნილება აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის პრინციპებითაა შექმნილი და ყველაფერი ემსახურება ქრისტესთვის წამებული პერსონაჟის სახის გამოკვეთას, რაც, თავის მხრივ, ქრისტიანული ესთეტიკის პრინციპებს ემყარება.

თხზულების დასაწყისი ერთგვარი გაფრთხილებაა ამპარტავანთათვის: „ვითარცა იტყვს დავით: ამაღლი, მსაჯულო სიმართლისაო და მიაგე მისაგებელი ამპარტავანთა“, აქვე მოხმობილია წმ. პავლე მოციქულის სიტყვები: „ამისთვის მოინიოს რისხვამ ღმრთისაჲ ნამობთა ზედა ურჩებისათა“.

ყოველ დროსა და ეპოქაში ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენად, მარადიულ ღირებულებად რჩება იმის შეგნება, თუ ვინ ხარ და რატომ ხარ, რაშაი შენი, როგორც ადამიანის დანიშნულება, რისთვის მოხვედნი ამქვეყნად, რა მისია უნდა აღასრულო. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საკითხები ერთდროულად იყრის თავს აგიოგრაფის შეფასებაში: „აგებულებამ თვის ვერ ესწავა უმადლოთა მათ ნათესავთა და მსგავსებამ მთავრობისა თვისისაჲ ვერ გულისკმა-ეყო“.

რადგან ღმერთმა ადამიანი შექმნა „ხატად და მსგავსად თვისსა“ (შეს. 1, 11) და მას „შთაჰბერა“ თავისი უკვდავი სული, ამით აზიარა მარადისობას, უფრო სწორად, ადამიანი მთელი თავისი შემადგენლობით ე. ი. სულითა და ხორციით შექმნა მისი ამქვეყნიური დამსახურების შესატყვისი მარადიული ცხოვრებისათვის, თავისი არსის მიხედვით მას შესწევს განუწყვეტელი სრულყოფის უნარი (ქიქოძე 1993: 252-253). მცხოვარიც ასე მოგვიწოდებს: „იყუენით თქუენ სრულ, ვითარცა მამამ თქუენი ზეცათამ სრულ არს“ (მ. 5, 48). სრულყოფა მიიღწევა მაშინ, როცა მთელი სიცოცხლის მანძილზე სული ნაზიარები იქნება სიკეთეს. მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმო ადამიანის მისიას ასე განსაზღვრავს: „კაცის დანიშნულება ის არის, რომ განავითაროს ღვთისაგან მონიჭებული ძალი და ნიჭი და მიაღწიოს სისრულეს და ღვთის მსგავსებას... სულ უკანასკნელი მისწრაფება კაცისა არის ღმერთი, ერთობა ანუ ცხოველი კავშირი ღმერთთან“ (კატეხიზმო 1994: 24). ამის აუცილებლობას ისიც ქმნის, რომ იგი ღვთის ხატი და მსგავსია. წმ. იოანე დამასკელის მიხედვით: „ხატისებრიობა“ გონისმიერობასა და თვითოფლებრივობას აღნიშნავს, „მსგავსებისებრობა“ კი — ძალისამებრ სათნოების მსგავსებას“ (დამასკელი 2000: 361).

ადამიანური ცხოვრების მიზანია, შეიცნო თავი შენი და ამით — დამბადებელი. როგორც ეკლესიის მამები გვასწავლიან, ადამიანის შექმნა ღვთის ჭარბი სიყვარულის გამოვლენაა. გარდა ამისა, „რავარი სიყვარული და ერთგულებაც განკაცებულმა ღმერთმა გამოავლინა ადამიანისათვის, იმგვარივე სიყვარული და ერთგულებაც კაცს მართებს უზენაესისადმი. ღვთაებრივი საუფლოს მიღმა მდგომ ადამიანს დაესახება ამაღლდეს ღმერთამდე, გაემიჯნოს სასრულობას, ჩამოიცილოს არარაობა“ (ფარულავა 1992: 110).

სტეფანე მტბევარის ერთგვარი გულისტკივილი და აღშფოთება, რომ „აგებულებამ თვის ვერ ესწავა უმადლოთ მათ ნათესავთა და მსგავსებამ მთავრობისა თვისისაჲ ვერ გულისკმა-ეყო“ იმას გულისხმობს, რომ მოხდა ცოდვით დაცემა, რითაც „ხატი შემოქმედის ღმრთისაჲ შეურაცხ-ყვეს“, ცოდვას სიკვდილი შემოჰყვა კაცთა მოდგმისთვის, დაიარღვა მარადისობასთან ნილნაყარობა და დაიწყო წუთისოფლის მისტერია. აგიოგრაფი შეგვახსენებს მსოფლიო წარღვნას, სოდომ-გომორის წარწყმედას, იეზაბელ დედოფლისა და წმ. ელია წინასწარმეტყველის ცნობილ ეპიზოდს ძველი აღთქმიდან. მთელი კონტექსტი გაჟღენთილია იმის შეგონებით, რომ არ უნდა ვიყოთ ურჩნი ღვთისა, რომ უკეთურება დაუსჯელი არ დარჩება. ავტორი ისაია წინასწარმეტყველს დაიმონმებს: „უკეთუ ისმინოთ ჩემიო, კეთილსა ქუეყანისასა სჭამდეთ, უკუეთუ არა ისმინოთ, მახსლმან შეგჭამნეს თქუენ“.

ღმერთი მართლმსაჯულია და მის წინაშე ყველა იხილავს ნაყოფს სიმართლისას. ამიტომ უნდა გვექნდეს შიში ღვთისა, დავუტევოთ უკეთურება და სინანულად მოვექცეთ — ასეთია აგიოგრაფის ღრმა რწმენა და მთელი ეს ისტორია, ასეთი ვრცელი ექსკურსი მას დასჭირდა მხოლოდ იმისთვის, რომ გვიჩვენოს, როგორ და რატომ ისჯება სომეხთა ერი — „რამეთუ მოციქულთა მიერ ქადაგებული მართლმადიდებლობისა იგი სარწმუნოებამ წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისაჲ განაგდეს და მოძღუართა მიერ წმიდათა კრებათა ღმრთივ სულიერთა განწესებული კანონი საეკლესიო შეურაცხ-ყვეს“.

სტეფანე მტბევარის ეს სიტყვები მოწმობს მის აშკარა ანტიმონოფიზიტურ ტენდენციას. გარდა ამისა, მთელი მსჯელობა განმსჭვალულია იმის შეგნებით, რომ ქვეყანა ისჯება ცოდვების გამო, რომ, როდესაც ერთიანი საყოველთაო (კათოლიკე) ეკლესიის წმიდა სწავლება, მოციქულთაგან ქადაგებული, და წმიდა საეკლესიო კრებების მიერ განჩინებული კანონები განკითხვის საგანი გახდება, მაშინ აღმოცენდება მწვალებლობა, ამის გამო ცოდვა ფიზიკით მოედება გარემოს: „მინამ იგი სომხითისაჲ ამპარტავან და მკვდრნი მისნი ცუდად მზუაობარ, ანგაპრ, ლალ და ცოდეს მოყუარე, ამპარტავან, უწყალო, უყუარულ და ყოვლითა უკეთურებითა სავსე“ — ასეთი დახასიათების შემდეგ სრულიად ბუნებრივი და ლოგიკურია, რომ „ამათა ქუეყანათა ზედა განენყო უფალი რისხვითა გულის-წყრომისა მისისაჲთა“. სომეხთის მოხრება ავტორს შედარებული აქვს წინეველთა დაქცევასთან.

„წმ. გობრონის მარტივობის“ არქიტექტონიკა სრულიად განსხვავებულია „წამებათა“ თუ „ცხოვრებათა“ ჟანრის სხვა ქმნილებებისაგან. საკუთრივ გობრონის წამების ამბავს თხზულების ერთ-მესამედზე ნაკლებიც კი უჭირავს. დანარჩენი შემზადება ამ ღვანლის წარმოსაჩენად, მისი გმირობის რანგში ასაყვანად. „წმ. გობრონის მარტივობის“ სახისმეტყველებაში მნიშვნელოვანია სახელის სიმბოლიკა. აგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ გობრონმა „სახელი იცვალა, ვითარცა ყოველთა წმიდათა,

ვითარცა პეტრეს კლდე და სავლეს პავლე, ამას ეწოდა პირველად მიქელ და მერე გობრონი“. ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს ი. გრიგალაშვილი, რომლის აზრით: „ღვთის რჩეულ პირთათვის მეორე სახელის წოდება მაშინ ხდება, როცა ისინი განსაკუთრებულ ვითარებაში აღმოჩნდებიან. მეტბევარი მონამის სახელის ცვლილებაზე ხაზგასმით მიანიშნებს მნიშვნელოვან სულიერ ფერისცვალებაზე“ (გრიგალაშვილი 2005: 35) „მიქელი“ ღვთის სწორი, ღვთაებრივი (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: 418). უნდა იქცეს მარტივლად, ანუ დამადასტურებლად, მონმედ, სისხლისა და სიცოცხლის ფასად რომ დაამონმებს ჭეშმარიტებას. ისე როგორც წმ. მოციქულთა თავნი პეტრე და პავლე, რომელთაც, აგიოგრაფის თქმით, ემსგავსება ნეტარი გობრონი. სტეფანე მეტბევარი წმინდანის პირველსახეებად მიუთითებს იობს, იოსებს, დავით წინასწარმეტყველს, წმიდა დიდმონამე გიორგისა და თეოდორეს. ამ პარადიგმულ სახე-სიმბოლოებზე თავის მონოგრაფიაში მიანიშნებს ი. გრიგალაშვილი. ჩვენ, ჩვენი მხრივ, დავძენთ, რომ ძირითადი მსგავსება აქ განსაცდელთა თემნაა. როგორც ი. გრიგალაშვილი წერს, მიქელ-გობრონი ძალიან ჰგავს მიქელ-გაბრიელს, გაბრიელი ნიშნავს სიმტკიცეს, ანუ ღვთის ძალას (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1992: 408). გარდა ამისა, გობრონი ითარგმნება, როგორც ძალა. ასე უნდა იქცეს მიქელი – ღვთის სწორი ღვთის ძალად, სიმტკიცედ, უშიშარ და მედგარ სიკვდილზე გამარჯვებულ მარტივლად.

იესო ქრისტეს მიერ განვლილი გზა გოლგოთისაკენ, მართალია, ჯვარცმით დასრულდა, მაგრამ აღდგომითა და ამაღლებით დაგვირგვინდა. ქრისტიანულ ლიტურატურაში ყველაფერმა, რაც წმიდა მახარებლების მიერ იქნა გადმოცემული, პარადიგმის მნიშვნელობა შეიძინა, კერძოდ კი მარტიროლოგიურ თხზულებებში: „დუმილი, უდრტვინველობა, მოთმინება ბრალდებათა და შეურაცხყოფათა წინაშე, საკუთარ ტანჯვა-ტკივილთა დავინყება, უდანაშაულობა... გულმონყალება... მიტევა... ღვთის მონყალების გადმოსვლა და შეჭრებში განმტკიცება“ (ფარულავა 1992: 114) იქცა საგანგებო მიზანძვის პირველსახედ.

„წმ. გობრონის მარტივლობა“ საინიტერესოა იმ მხრივაც, რომ აქ გაიდიალებულია მეუდაბნოე მამების ღვანლი, მათი ლოცვითი სათნოებანი: „ღმერთმან არა აუფლა შთასვლად მას შინა მასლითა დიდებულთა უდაბნოთათა და ლოცვითა წმიდითათა, რომელთა სათნოებანი მათნი კეთილნი, სუეტნი ცათანი განმტკიცებულ არიან“. რაც მეტი მლოცველი ბერ-მონაზონი, მეუდაბნოე თუ განდევილი ჰყავს ქვეყანას, მით უფრო დაცულია იგი ბოროტი ძალისაგან, უფრო მტკიცე და ძლევაშობილია.

ბრძოლაში შეუპოვარი და უძლეველია ნეტარი გობრონი. აგიოგრაფი სიამაყით აღნიშნავს: „ყოველთა უწინარეს იპოვა სიმკნითა ნეტარი გობრონი და ძალი ბრძოლისა მისისაჲ. ყოველსა მას სიმრავლესა ზედა საცნაურ იყო... გამოუჭდის ნეტარი გობრონი და განდევნის და ძლევისა მისგან უმეტეს განაკურვნა ყოველნი“ (ძეგლები 1964: 177).

ახოვანება მხედრისა, ერისა და მამულისათვის თავდადებული გმირისა საკვირველი იყო ყოველთათვის. მიქელ-გობრონი, გამორჩეული ფიზიკური ძალით, ბრძოლაში შეუპოვრობითა და უშიშრობით, სხვა ღვანლითაც შემკობილია: „შემესჭაულნეს კორცნი თუსნი შიშსა ღმრთისასა და განუმზადა თავი თუსი ქრისტესთს სატანჯველად და სიკუდილსა დათმენად“ (ძეგლები 1964: 177-178).

უძლეველი და უშიშარი გობრონი ღვთის მოშიში და ქრისტესთვის სიკვდილის მაძიებელია. იგი ძლიერი პიროვნებაა, ამ სიძლიერეს განაპირობებს მისი ფიზიკური და სულიერი მზაობა, რომ შეენიროს სიყვარულს, უერთგულოს მას და საკუთარი სისხლით დაამონმოს ქრისტესთვის, რწმენისა და სიყვარულისთვის უდრტვინველობა.

„მარტვლობაჲ, გობრონისი“ ესქატოლოგიური სულისკვეთებით შექმნილი ნაწარმოებია. აგიოგრაფის სიტყვები გაფრთხილებად გაისმის, რომ სულიერი მღვიძარება გაააქტიუროს ჩვენში. აპოკალიფსური მოლოდინი ადამიანური ძალისხმევის მობილიზაციისთვის არის აუცილებელი: „სამინელ და შესაძრუნებელ არს დღე იგი სასჯელისაჲ, მეორედ მოსვლა უფლისაჲ, ოდენ ცანი დაიქცნენ და წესნი იცვალნენ, მნათობნი დაშრტენ ყოველნი და ქუეყანაჲ შეიმუსროს, ოკრაჲ იგი საყურისაჲ ზარ-სცემდეს ყოველთა დაბადებულთა და ძრწოლით ხედვიდენ მეფესა ქრისტესა, მომავალსა ჯუართა“ (ძეგლები 1964: 179-180).

საყოველთაო სამსჯავრო, უფლის მეორედ მოსვლა სამყაროს დასასრულს გულისხმობს. ეს დღე ადამიანებისთვის არ არის განცხადებული. უზენაესმა ნიშნები ჩამოთვალა, რომლებიც წინასწარ გვაცნობენ მის მეორედ მოსვლასა და მორწმუნეებს ამ დიდი მოვლენის შესახებ აფრთხილებენ. „სასჯელის დღეზე“ უფალი იგავებითაც საუბრობდა: იგავი კეთილი თესლისა და ღვარძლის შესახებ (მ. 13,24-20), იგავი ბადის შესახებ, რომელიც ზღვაში იყო ჩაგდებული და ყველა სახის თევზი მოინადირა (მ. 13, 47-50), იგავი ათი ქალწულის შესახებ (მ. 25, 1-13), იგავი ტალანტების შესახებ (მ. 25, 14-29) და ა.შ. ჯვარზე ვნების წინ მონაფებთან მაცხოვარმა მოიხსენია მომავალი საყოველთაო სამსჯავროს დღე. ამის შესახებ გვაუწყებდნენ მოციქულებიც. ქვეყნის აღსასრული გარდაუვალია. ყოველ წუთს, ყოველ დღესა და ყოველ წელს მიზანდასახულად მივყავართ იმ „უკანასკნელ დღესთან“ (ი. 6,39), „დიდსა და განჩინებულ დღესთან“ (საქმ. 2,20), „სასჯელის დღესთან“ (მ. 10,15). „დღესა მას რისხვისა და გამოჩინებისა და მართლმსაჯულებისა ღვთისასა“ (რომ. 2,5).

პირველი ქრისტიანები იმ დღის ხილვის სასოებით ცხოვრობდნენ და ამბობდნენ: „უფალი ახლოს არს“ (ფილიპ. 4,5), მალე მოვა უფალი და ყველას თავისი საქმეებისამებრ მიაგებს. „თორმეტი მოციქულის სწავლება“, რომელიც II საუკუნეშია დაწერილი, შეიცავს სამადლობელ ლოცვას: „დაე მოვიდეს მადლი და დაე განსრულდეს ეს წუთისოფელი. ოსანა დავითის ღმერთს“ (ვასილიადისი 2003: 391).

სულიერ სიფხიზლესა და მეორედ მოსვლისათვის მზადებას დაუღალავად გვიქადაგებს სტეფანე მეტბევარიც: „სამინელ და შესაძრუნებელ არს დღე იგი“ — გვაფრთხილებს და ამით შეგვასხენებს ჩვენს

უპირველეს მოვალეობას წუთისოფელში. ქართველმა აგიოგრაფმა კარგად იცის, რომ მეორედ მოსვლის ჟამს გაისმება კვნესა, დაიღვრება ცრემლი, მინა შეირყევა, ცა დაიგრაგნება, მთვარე ნათელს აღარ გამოსცემს, ვარსკვლავები ჩამოცვივდებიან და მზის შუქი სიბნელეში ჩაიძირება. ავტორი ამ დღეს „საშინელს“ უწოდებს. ღირსი სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი განცვიფრებულია მეორედ მოსვლის ამ შემადრწუნებელი სურათის წარმოდგენით და ძრწოლით წერს: „მაცხოვრის მოსვლის საშინელი დღე იმიტომ კი არ იწოდება ამგვარად, რომ ეს ყველაზე უკანასკნელი დღეა და არც მხოლოდ იმიტომ, რომ მხოლოდ მაშინ მოვა უფალი, არამედ იმის გამო, რომ მეუფე და ღმერთი ყოველთა, უფალი ჩვენი იესო ქრისტე ამ დღეს მთელი თავისი ბრწყინვალეობით გამოაჩინებს. უფლის ამ ნათების გამო ხილული მზე დაბნელდება და, საერთოდ, შეუმჩნეველი გახდება, ვარსკვლავები ჩაქრებიან და ყოველივე ხილული წიგნის მსგავსად დაიხურება ე.ი. უკან დაიხვეს, რათა ადგილი შემოქმედს დაუთმოს... ანგელოზები ამ დღეს დიდად განკვირდებიან, რადგან იხილავენ იმას, რაც აქამდე არ უხილავთ (ვასილიადისი 2003: 394).

სტეფანე მტბევეარის სიტყვები „ოკრა იგი საყურისაა ზარ-სცემდეს ყოველთა დაბადებულთა“ იმას გულისხმობს, რომ მიქაელ მთავარანგელოზი საყვირს დასცემს და ადამიდან ვიდრე სამყაროს დასასრულამდე ყველა გარდაცვლილს გამოაღვიძებს. როგორც პავლე მოციქული ბრძანებს: „თავადი უფალი ბრძანებითა და ხმითა ანგელოზთ მთავრისათა და საყვირთა ღმრთისათა გარდმოხდეს ზეცით და მკვდარნი იგი ქრისტესმიერნი აღდგენ პირველად“ (1 თეს. 4, 16).

რაც შეეხება აგიოგრაფის თქმულს: „ძრწოლით ხედვიდენ მეფესა ქრისტესსა, მომავალს ჯუარითა“ — იმას გულისხმობს, რომ მსაჯული იქნება ძე ღვთისა — უფალი ჩვენი იესო ქრისტე, რომელმაც თავად გვითხრა: მამა ღმერთმა „ყოველი მსჯავრი მოსცა ძესა“ (ი. 5, 22). პავლე მოციქულის სიტყვით, მსჯავრს აღასრულებს მამა ღმერთი ძის მეშვეობით, რომელიც თვითონ მამამ დაადგინა მსაჯულად (საქმ. 17, 31).

მაცხოვრის მეორედ მოსვლას წინ წარუძღვება „სასწაული ძისა კაცისა“ (მ.24, 30), ანუ ჯვარი, რომელსაც ანგელოზები წამოაბრძანებენ და ელვის მსგავს ნათებას გამოსცემს — ამას გულისხმობს ქართველი ავტორი, როცა გვაუწყებს, რომ ქრისტე „მოვალს ჯუარითა“.

ქრისტიანული სარწმუნოება ადამიანს სიკვდილზე ახლებურ ხედვას და ჭეშმარიტ ცოდნას ანიჭებს. ყველის ციხიდან გამოყვანილი ჰერობილები ერთმანეთს ასე ამხნევენ: „გუაღეთ, ძმანო, ქრისტეს თანა და ნუ ვინ ჩუენგანი შეორგულდებით და სიხარულით გამოვიდეს და ურთიერთს ასწავებდეს მხიარულითა პირითა ფიცხელსა მას სატანჯველსა სიკუდილსა, ვითარცა საშუებელსა კეთილსა“. როგორც ვხედავთ, მათში დაძლეულია სიკვდილის შიში და სიხარულითაც კი ეგებებიან სატანჯველს.

სიკვდილის შიში მემკვიდრეობით მიიღო კაცთა მოდგმამ პირველქმნილი ადამიანებისგან, რომელთაც ღვთის მცნება დაარღვიეს. ნ. ვასილიადისი თავის მონოგრაფიაში „სიკვდილის საიდუმლოება“ სიკვდილის შიშის შვიდ მიზეზს მიუთითებს: 1. სიკვდილის შიშს ხშირად კაცთმოძულე ეშმაკი გვიწვავს; 2. ჭეშმარიტი სარწმუნოების განუღებელი შედეგია; 3. ამქვეყნიურ სიკეთეთა გადაჭარბებული შეფასება; 4. არ გვემინია ცოდვითათვის განკუთვნილი მომავალი სასჯელის გამო; 5. ჩვენს გულებს სასუფეველის სიყვარული არ დაუფლებია; 6. მოვლენებს მხოლოდ ზედაპირულად ვუყურებთ და არ ვულრმავდებით; 7. სიკვდილის შიში გამოწვეულია ცოდვებისადმი ჩვენი გულგრილი დამოკიდებულებით (ვასილიადისი 2003: 183-186).

რადგან ასეთია სიკვდილის შიშის მიზეზები, შეგვიძლია დავასკვნათ, თუ როგორი რწმენა და სიყვარული ჰქონდათ ყველის ციხეში დატყვევებულებს.

მონაფეებმა იცოდნენ, რომ სიკვდილი სიცოცხლეზე უკეთესია, ამიტომაც „ურთიერთს ასწავებდეს მხიარულითა პირითა ფიცხელსა მას სატანჯველსა სიკუდილსა“. ნმ. იოანე ღვთისმეტყველი გვამცნობს, რომ ზეციური წმიდა სამსხვერპლოს ქვეშ იხილა ღვთის სიტყვისთვის მომწყდართა სულები (გამოცხ. 6, 9-10). ისინი ცოცხალნი არიან და ითხოვენ, რომ აღესრულოს მსჯავრი, დაისაჯნონ მორწმუნეთა მდევნელები. როგორც ჩანს, ყოველივე ეს ეხმარებოდა ქრისტიანებს, მდგრად შეხვედროდნენ ტანჯვა-წამებს, ამიტომაც ენით გამოუთქმელი შინაგანი სიხარულითა და იმედით ხვდებოდნენ ქრისტესთვის სიკვდილს.

ასე, მაგალითად, მთელი არსებით ესწრაფვოდა მონამებრივ აღსასრულს ნმ. ეგნატე ღმერთმემოსილი, ანტიოქიის ეპისკოპოსი. ნმ. პოლიკარპე სმირინელმა მონამებრივი აღსასრულის წინ ილოცა და ღმერთს მადლობა შესწირა იმისთვის, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შერთვოდა და ამის შემდეგ მორჩილად შევიდა ცეცხლში.

როდესაც ორმოცმა მონამემ წარმართი გუშაგისაგან ბრძანება მიიღო, განმოსილიყვნენ და შიშველნი შესულიყვნენ გაყინულ ტბაში, ეს ბრძანება გასაოცარი სიხარულით აღასრულეს, ერთმანეთს ამხნევებდნენ და მადლიერებით შეჰლაღადებდნენ ღმერთს.

მსგავსი მაგალითების მოხმობა მრავლად შეიძლება, მაგრამ, შესაძლოა გაჩნდეს კითხვა: ასეთი დამოკიდებულება სიცოცხლის უგულვებლყოფას ხომ არ ნიშნავს?! თუ ვინმე სიკვდილს ეძებს და თავგამოდებით მიიღვინის მისკენ, ხომ არ ნიშნავს, რომ ამქვეყნიურ სიცოცხლეს არ აფასებს? — „სრულიადაც არა! რამეთუ ქრისტიანი ნებისმიერ ადამიანზე მეტად ემადლიერება ღმერთს ამ დიდი წყალობისათვის, იგი ხომ სიცოცხლეს შემოქმედის უდიდეს წყალობად მიიჩნევს“ (ვასილიადისი 2003: 229).

საშინელი წამებით დახოცეს ყველის ციხეში დატყვევებულები. როგორც აგიოგრაფი გვაუწყებს: „რომელნიმე მახვილითა სცემდეს, რომელნიმე ჰოროლითა და ისრითა შესჩხუვდეს და დასჭრიდეს ჴორცთა მათთა, დინებითა განაპებდეს, და ღძღლები იგი მათი, ვითარცა ძაღლთა პირითა განეტაცა, და ესრფთ დასთხინეს სისხლინი მათნი, და ესრფთ სრულ იქმნა წამება მათი ქრისტეს მიერ“.

ნმ. იოანე ოქროპირი დიდმონაშემ დროსიდას სადიდებელ სიტყვაში ამბობს: „მონამეთა სიკვდილი ნაქეზებაა მორწმუნისა, შემართება ეკლესიისა, განმტკიცება ქრისტიანობისა, ძლევა სიკვდილისა, დამონება აღდგომისა, განქიქება ეშმაკისა, მსჯავრდება სატანისა, მასწავლებელი სიბრძნისმოყვარეობისა. იგია ... მოთმინების მომცემი, მხნეობის აღმძვრელი, ძირი, სათავე და მშობელი ყოველგვარი სიკეთისა“ (ვასილიადისი 2003: 230).

ამირასა და გობრონის დიალოგი ძალიან ჰგავს ნმ. აბოსა და მსაჯულის საუბარს. ვერაგია ამირა, ცბიერი და თაღლითი. იგი ცდილობს სიმდიდრითა და თანამდებობით გადაიბიროს თავის რჯულზე ნეტარი გობრონი, ამასთანავე ვითომდაც წმინდა ადამიანური თანაღმობითა და განცდით მიმართავს: „მეწყალის მე სიკეთე სიჭაბუკისა შენისა და მშურის სიკუდილისათეს მკედრობა შენი, რომელი სახელოვან ხარ წინაშე ჩუენსა და ან, ვითარცა შვილსა საყუარელსა, გასწავებ შენ, დაუტყვეუე უგუნურებისა შენისა შჯული“. ასეთი „კეთილისმყოფელი“ მსაჯულები მრავლად იცის ქრისტიანობის ისტორიამ.

„ნმ. ევსტათი მცხეთელის მარტივილობიდან“ ცნობილია, რომ როდესაც იგი ციხისთავმა მოიხმო „წმიდა ევსტათი მცირედ შებრკოლდა და უნდა მორიდება“ (ძეგლები 1964: 31). თუმცა მან მალევე დათრგუნა ეს ოდნავი შეკრთობა. უფრო რთული სურათია ნმ. გობრონის შემთხვევაში. ერთი შეხედვით. მას გაუჭირდა ხორცის დათმობა და ისეთივე სიხარულით არ შეხვედრია სატანჯველს, როგორც მისი მოძმენი, ყველის ციხეში დატყვევებულნი. გრ. ფარულავა ამის შესახებ წერს: „ჩვენ ვიცით, როგორ გაუჭირდა გობრონს ხორციელების დათმობა, როგორ ემუდარება იგი თბილისის ამირას სიცოცხლის შენარჩუნებას. ტკივილის ასეთი დაუოკებლობის, სისუსტის მტრის წინაშე ასეთი დაუფარავი დემონსტრაციის მსგავსი შემთხვევა არ არის ქართულ აგიოგრაფიაში. თავის ღმერთთან, სულთან და ტკივილთან პირისპირ დარჩენის შემდგომ, წამების გზაზე სიარულის მერე გობრონი სძლევს თავის სისუსტეს და თვალშეუდგამ სიმაღლეს აღწევს“ (ფარულავა 1992:119).

ი. გრიგალაშვილი ცდილობს, უფრო ფრთხილი იყოს თავის შეფასებაში. მისი აზრით: „ნმ. გობრონი სიკვდილ-სიცოცხლის არჩევანის წინაშე აღმოჩნდა. სიცოცხლის დათმობა კი ნებისმიერი ადამიანისათვის საშინელია“ (გრიგალაშვილი 2005: 56). რა თქმა უნდა, ძნელი იყო, ალბათ, ნმ. აბოსთვის, ნმ. კოსტანტინოსთვის, ნმ. აბიბოსისთვის, მაგრამ ისინი რაიმე გარიგებაზე არ წასულან. ნეტარი გობრონი კი ვედრებით მიმართავს ამირას: „გევედრები, ჰელმწიფეო, ნუ მაიძულებ მე დატყვევად ქრისტიანობისა, ... მრავალ არიან შენ ქუეშე ქრისტიანენი და მეცა არა დავაკლო მონება ჰელმწიფებას შენსა ყოვლითა სახითა, რომლითა გენებოს შენ“.

ამ ეპიზოდის ანალიზისას მთავარია არა იმის მიჩქმალვა, რომ ვილაცას შეეშინდა, უკან დაიხია, მოლაპარაკების გზა აირჩია, კომპრომისზე წავიდა, არამედ ის, რომ წმინდანმა უნდა სძლიოს უხილავ მტერს, შინაგან ხმას, უნდა ამაღლდეს სიკვდილის შიშზე, რწმენამ უნდა გაუნათოს გონება და, როდესაც ადამიანურ სისუსტეზე გაიმარჯვებს, რელიგიური სიხარულიც მაშინ მოვა. ეს ეპიზოდი იმის კარგი მაგალითია, თუ როგორ ყალიბდება ტანჯვის გზაზე წმინდანი, როგორ ხდება მისი სულიერი ფერისცვალება, რომლის შედეგად დაიძლევა სიკვდილი, განქიქდება ეშმაკი და იზეიმებს სიკეთე ბოროტებაზე, დადგება სულიერი გამარჯვების დღესასწაული.

გარდა ამისა, ნეტარი გობრონის ამ თხოვნაში, მართალია, იგრძნობა თვითგადარჩენის მწვავე სურვილი, თუმცა იკვეთება მარტივილობის რთულ გზაზე შემდგარი წმინდანის უდრეკი სახეც: „და ესე ჭეშმარიტად უწყოდე შენ, რამეთუ არცა კეთილთა შენთა აღთქუმათა, არცა ძურ-ძურ ბოროტთა შენთა ჩემ ზედა მოწვენითა შემოდლო განყენებად უფლისა ჩემისა იესუ ქრისტესი“. ეს ხასიათის სირთულის ისეთი რთული კომბინაციაა, როდესაც თქმის პროცესში ყალიბდება პოზიცია. ამიტომ საუბრის პირველი ფრაგმენტი თუ დათმობას გულისხმობდა, იქვე უკომპრომისობაც ჩაისახა. ასეთი საინტერესო პასაჟებითაა წარმოდგენილი ნმ. გობრონის საუბრის, ქცევისა და მოქმედების მოტივაცია.

სოფლის ამაოებებს დახარბებული ამირა ფექრობს, რომ იქნებ „შიშმან სიკუდილისამან ანუ შესაძინებელმან კეთილისამან მოდრიკოს“ წმიდა გობრონი. როგორც ჩანს, რალაც მერყეობა მანაც დააფიქსირა მონამის პასუხში და იმიტომაც გაიფიქრა, სიკვდილის შიშმა მოდრიკოსო, მაგრამ მასთან მეორედ წარმდგარი გობრონი მტკიცედ ეტყვის: „მე პირველადვე გითხარ შენ, არა მიდრეკად ქრისტესს უფლისა ჩემისაგან“. ეს ფრაზა იმითაც მნიშვნელობს, რომ აამკარავებს, თუ როგორ ჰქონდა თავიდანვე გადაწყვეტილი ნეტარ გობრონს უფლის სიყვარულისა და რწმენის ერთგულება.

ამის შემდეგ ქართველი აგიოგრაფის მიერ იქმნება უშიშარი და უდრეკი მარტივილობის სახე, რომელიც ვერაფრით შეაძრწუნეს, ვერაფრით დააშინეს. რაც უფრო იზრდებოდა წინააღმდეგობა და სისასტიკე მტერთაგან, მით უფრო ძლიერდებოდა და უძლეველი ხდებოდა ნეტარი გობრონი. სიამაყით აცხადებს ავტორი: „ვერ შეაძრწუნეს გული მისი“.

„მარტულობა გობრონისი“ ქართულ აგიოგრაფიაში უნიკალური ძეგლია იმითაც, რომ მთელ თხზულებაში მხოლოდ ერთი ლოცვა გვხვდება, რომელსაც წარმოთქვამს ნმ. გობრონი და რომელიც აღსავსეა ღვთის მონყალების იმედითა და მადლიერების გასაოცარი შეგნებით, რომ ღირსი გახდა მონამეობისა: „გმაღლობ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, რომელმან ღირს მყავ მე უღირსი ესე ცოდვილი და უკანაესკენელი ყოველთა ნაწილსა ამას მკუდრობისასა და მონამეობისასა. უფალო, სრულ ყავ მონყალება შენი და სიტკბობა ჩემდამო და ნურა დამაბრკოლებნ მიზეზი რაჲვე, მანქანება და მძლავრება უსჯულოსა ამის“.

ნეტარი გობრონის მიერ წარმოთქმული ეს ლოცვა მრავალმხრივ არის ყურადსაღები. ჯერ ერთი, როგორც აგიოგრაფიული მწერლობისთვისაა დამახასიათებელი, მონამებრივი აღსასრულის წინ წმინდანი მადლობას სწირავს უფალს, რომ ღირსი გახდა მონამეთა დასს შერთვოდა, მეორეც, მარტივილო სთხოვს ცისა და ქვეყნის შემოქმედს, რომ სრულად მიიღოს მონყალება და მადლი, რომ გრძნობდეს მის

მზრუნველ ხელს, რომ მის წიაღში იგრძნოს თავი. ეს არის უფლის სრული მინდობის შემთხვევა. გარდა ამისა, ნეტარი გობრონი იმითაც გამორჩეულია ქართულ აგიოგრაფიაში, რომ იგი მხურვალედ სთხოვს უზენაესს, გააძლიეროს ბოროტთან ბრძოლაში, რომ მან ვერ შეძლოს ვერანაირი მანქანებითა და მძლავრებით მისი დაბრკოლება. წმინდანი განსაკუთრებულად იმისგან დაცვას ითხოვს, რაში გაძლიერებაც სჭირდება. ადამიანური სისუსტე, რომელიც მან ამირასთან პირველ საუბარში გამოავლინა, უფლის შემწეობით უნდა დაძლიოს. ამდენად, ეს ლოცვა ლოგიკურად კრავს და ამთლიანებს ნეტარი გობრონის პიროვნების სულიერ წინააღმდეგობებსა და სურვილებს. თუ ლოცვა არის გონების საუბარი ღმერთთან „როგორც ამას ამბობს წმ. ნილოს სინელი (საპატრიარქოს უწყებანი 2004: 13), მაშინ მიქელ-გობრონის შემეცნებაში სწორედ ის ამოტივტივდა, რისგან გაძლიერებაც ესაჭიროებოდა. ამ მხრივაც „წმ. გობრონის მარტილობა“ სრულიად ბუნებრივ და ლოგიკურად ორგანიზებულ მაგალითს გვთავაზობს.

როდესაც წმ. გობრონი კიდევ წარადგინეს ამირასთან „ბრწყინვედა პირი მისი და შუბლი მისი ელვარედ და რომელნიმე ქრისტიანეთაგანნი მახლობელ იყვნეს, იხილეს იგი თუალითა სარწმუნოებისათა“ (ძეგლები 1964:182).

„თუალითა სარწმუნოებისათა“ სტეფანე მტბევარის სიტყვათქმნადობის ბრწყინვალე ნიმუშია. რწმენა არის ძალა, მადლი, მარწმუნე ამ ძალისა და მადლის მატარებელი. რწმენა სიხარულია, არაამქვეყნიური ცხოვრების დასაწყისია. „თუალ გასხენ და არა ჰხედავთ“ (მრ. 8,19) — ბრძანებს მაცხოვარი ჩვენი. შესალოა, დიდებული, მშვენიერი და ამაღლებული შენს გვერდით იყოს და ვერ ამჩნევდე, ვერ ხედავდე. „ვისაც სურს იხილოს ღვთაებრივი და მშვენიერი, ჯერ თვითონ უნდა გახდეს ღვთაებრივი და მშვენიერი“ — ამბობს პლოტინე. რწმენის თვალის მამინ აგეხილება, როცა შენში შემოვა ნათელი სოფლისა, როცა შეიცნობ შენს დამბადებელს, როცა იპოვი ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზას, რომელსაც მიყავხარ სასუფევლისაკენ. ბევრი რამ არის დამოკიდებული ადამიანზე, მაგრამ უნდა იყოს წყალობა და კურთხევა ღვთისა და შენი სურვილი, რომ სხვა თვალთ დაინახო სამყარო, შენი ცხოვრება. ქართველი აგიოგრაფის მიერ ნათქვამი, ზოგიერთი ქრისტიანი „თუალითა სარწმუნოებისათა“ ხედავდა ნეტარ გობრონს, როგორც „ზეგარდამო გვირგვინოსანს“, სწორედ იმ გამორჩეულ სულიერ სიმადლესა და მდგომარეობაზე მიუთითებს, როცა გონება და გული განწმენდილია და სულშიც დიდი ნათელია დავანებული.

სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ „წმ. გობრონის წამების“ ბოლო ნაწილი თითქმის სიტყვასიტყვითაა ციტირებული იოანე ოქროპირის ჰომილეტიკური თხზულებიდან „სინანულისათჳს“ (გრიგალაშვილი 2005: 91).

რატომ დასჭირდა სტეფანე მტბევარს ასე დაესრულებინა თხზულება, საითკენ გვიბიძგებს ავტორი, რა არის მისი მიზანდასახულება და რისთვისაა საჭირო სინანულისკენ მოწოდება?

სინანული ამქვეყნიური ცხოვრების თანამდევია განცდა და მხოლოდ იმ კატეგორიის ადამიანთა ხვედრია, რომლებსაც გასჩენიათ ფერისცვალების სურვილი, სურვილი პირველ ხატთან მიახლებისა, სრულყოფილებასთან ზიარებისა. სინანული იბადება იქ, სადაც იწყება „განცდა თჳსთა ცოდვათა“ — როგორც ბრძანებს წმ. ეფრემ ასური. სინანული და ცოდვის შეგნება-განცდა განუყოფელია. თანაც, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ცოდვა სრულიად განსაზღვრულ ეტაპზე იქნა გაცნობიერებული: „თვნიერ სჯულისა ცოდვაჲ მკუდარ არს. ხოლო მე ცხოველ ვიყავ ოდესმე თვნიერ სჯულისა, და ოდეს მოიწია მცნებაჲ იგი, ცოდვაჲ განცოცხლდა (რომ. 7,8-9). ამრიგად, თეოლოგიური თვალსაზრისით, ადამიანისთვის ცოდვა, როგორც გაცნობიერებული ფაქტი, მოსეს რჯულის დამკვიდრებამდე არ არსებობდა. მოსეს კანონმა გამოავლინა ცოდვა და განსაკუთრებული სიცხოველვეც მიანიჭა მას“ (გრიგალაშვილი 2005: 109).

სინანულის არსს განსაზღვრავს ადამიანში არსებული პიროვნული „მე“, რომელიც გააცნობიერებს იმას, თუ როგორ დაშორდა ცათა და ქვეყნის შემოქმედს, როგორ შემოაღწია მის სულში ბოროტმა ძალამ, როგორ იმატა ცოდვამ და განემორა მადლი... ამას მივყავართ პიროვნების სინდისთან, მის შინაგან ხმასთან, რომელიც აღძრავს სინანულს, და არა კანონთან, რომელიც გარედანაა მოცემული.

ცოცხალ არსებათა შორის სინანული მხოლოდ ადამიანის საკუთრებაა, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი განცდაა, თანაც მხოლოდ ამ წუთისოფელში ე. ი. ის არ არის მარადიული, დროსა და სივრცეშია განსაზღვრული. წმ. ნემესოს ემესელის მიხედვით სინანული „ყოველთა ნიჭთა შორის საკუთარ კაცისა არს“ (ემესელი 1914: 17). წმ. იოანე ოქროპირი კი საგანგებოდ გვაფრთხილებს: „ყოველმან, რომელმან ქმნეს ბოროტი და არა შეინანოს აქავე, მუნ ვერავინ შემძლებელ არს განჩინებად მისა სატანჯველთა მათგან საუკუნეთა (ოქროპირი 1955: 79).

ადამიანის სულიერ ფერისცვალებას, მის შემობრუნებას, გარდაქმნას ყველაზე მეტად აჩქარებს და ხელს უწყობს სინანული, რომელიც არის უდიდესი საიდუმლო, რომელსაც „მეორე ნათლისღებასაც“ უწოდებენ. წმ. იოანე სინელის მიხედვით, „სინანული განმაახლებელ არს ნათლისღებისა“ (სინელი 1986: 171). უამრავი მაგალითიდან დავით აღმაშენებელი თავის „გალობანი სინანულისანი“ ორს, მარიამ მეგვიტელსა და მანასეს ასახელებს (გალობა VIII, 219-220). VI საუკუნის დიდი საეკლესიო მამა წმ. ანდრია კრიტელი დიდი სინანულის კანონს დაწერს, რომელიც ასე იწყება: „ვინა ვინყო მე გლოვად, საქმეთა ცხოვრებისა ჩემისათა, ანუ რომელი დასაბამი ვყო ქრისტე, გოდებისა ამის“ (კრიტელი 2005:8). და, თუ ბუნებრივად დაისმის შეკითხვა, რატომ გლოვობენ წმინდანები გამუდმებით? წმ. აბბა დოროთე უპასუხებს: „წმინდანი სინათლისაკენ მავალი ადამიანია, რაც უფრო უახლოვდება ნათელს, მით უფრო ხედავს ცოდვებს. ამიტომაც ატარებენ ისინი მთელ ცხოვრებას გლოვაში“ (დოროთე 2005: 3). საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აღდგომის წმიდა დიდი მარხვა არის „პერიოდი სინანულისა, თავისი უღირსების, ცოდვისა და ეშმაკისადმი დამონების შეგნებისა. ამ პერიოდის ჰიმნებში გვესმის

აღსარება სულისა, მწარე ცრემლის მღვრელისა იმის გამო, რომ ის არის დაცემული და შეცოდებული“ (კეკელიძე 1956: 203).

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, სრულიად ნათელია იმის გააზრება, თუ რისთვის სჭირდება სტეფანე მტბევარს ქართველი მკითხველის მობრუნება სინანულისკენ. მისი შეკითხვებიც ერთგვარი შემზადებაა იმისათვის, რომ ვიფიქროთ საკუთარ ცოდვებზე, ავმალვად ყოველგვარ მინიერზე და სათნო ვეყოთ უფალს, „ჰსენებასა წმიდათასა ვეზიარნეთ და საჰსენებელსა მათსა აღვასრულებდეთ!“ აგიოგრაფი თხზულების ბოლოს ორ შეკითხვას გვისვამს: „შენცა შემძლებელ ხარ ეგევთარისა მსხუერპლისა წარდგინებად წინაშე ღმრთისა“ და „შენ შემძლებელ ხარ დაწუად მათა [ხორცთა — სფ. მ.] ინროებითა და მწუხარებითა და ნებსით სიგლახაკითა უფლისათჳს“. ამ შეკითხვებს პასუხი გაცემა მაშინ, როცა ადამიანი მზად იქნება, იტვირთოს თავისი ჯვარი, შეუდგეს უფალს, ჰქონდეს განცდა თჳსთა ცოდვათა და დაცულ იყოს მოყვასის განკითხვისაგან. ასეთ შემთხვევაში უკვე აღარ გაგვიკვირდება ქართველი აგიოგრაფის გულწრფელი რჩევა: „ან უკუე მოაკუდინენით ჴორცინი თქუენნი და ჯუარს-აცუთ იგი შრომითა და მარხვითა, გურგუნითა მონამეთაფთა, რომლისათჳს იგი მძღავრნი მარტულთა მოსწყუედდეს და ინამნეს, ხოლო შენ ნებსით თავი თჳსი მოსწყუდე ინროებით“ (ძეგლები 1964: 183).

„ამისათჳს მოვივლინე სოფლად, რაფთა ვწამო ჭეშმარიტი“ (ი. 18,37) — ბრძანებს მაცხოვარი. იგი ჯვარს ეცვა კაცობრიობის ცოდვებისათვის, შემდეგ მოციქულები მოგვევლინენ ქრისტეს მონამეებად, შემდეგ პირველმა სტეფანემ იმარტვილა ქრისტესთვის, მერე ამ გზას ბევრი დაადგა და „ქრისტეიანულ მსოფლიოში ჩამოყალიბდა ინსტიტუტი მარტვილობისა, გმირობისა, სისხლისა და სიცოცხლის საფასურად რომ დაადასტურეს ჭეშმარიტება, არსი და ფასი მისი“ (ფარულავა 1992: 115). სწორედ ამას შეგვახსენებს ჩვენც „წმ. გობრონის მარტვილობის“ ავტორი.

#### დამონებანი:

- ნიგნნი.... 1989:** *ნიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, შესაქმისაჲ, გამოსლვათაჲ*. ნაკვეთი I. ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინიევილი და ც. კიკვიძე. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1989.
- ფსალმუნი... 1960:** *ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მ. შანიძემ. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1960.
- ოთხთავი... 1979:** *ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია*. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ი. იმნაიშვილმა. თბ.: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1979.
- გრიგალაშვილი 2005:** *გრიგალაშვილი ი. სტეფანე მტბევარის „წმ. გობრონის წამება“*. თბ.: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2005.
- გრიგოლაშვილი 2005:** *გრიგოლაშვილი ლ. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულსანი“*. თბ.: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 2005.
- დამასკელი 2000:** წმ. იოანე დამასკელი. *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინევენიით გადმოცემა. ორი ძველი ქართული თარგმანი (წმ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისა)*. გამოსაცემად მოამზადეს რომან მიმინოვილი და მაია რაფავამ. წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მ. რაფავამ. ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბ.: „თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა“, 2000.
- ემესელი 1914:** წმ. ნემესიოს ემესელი. *ბუნებისათჳს კაცისა*. ბერძნულითგან გადმოღებული იოვანე პეტრიწის მიერ, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო რ. გორგაძემ. თბ.: 1914.
- ვასილიადისი 2003:** ვასილიადისი ნ. *სიკვდილის საიდუმლოება*. თბ.: 2003.
- კეკელიძე 1956:** კეკელიძე კ. *„გოდების ჟანრი“ და „გლოვის ნესები“ ძველ ქართულ ლიტერატურაში*. კრებული: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I, თბ.: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1956.
- კრიტიკელი 2005:** წმ. ანდრია კრიტიკელი. *დიდი კანონი*. თბ.: 2005.
- ოქროპირი 1955:** წმ. იოანე ოქროპირი. *სინანულისათვის*. ნიგნვი: მამათა სწავლანი. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1955.
- საქართველოს.... 1992:** *წმინდანთა სახელები*. ნიგნვი: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბ.: 1992.
- კატეხიზმი.... 1992:** *სახელმძღვანელო მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხიზმოს შესახებ*. თბ.: 1994.
- სინელი 1986:** წმ. იოანე სინელის შრომები. წმ. ექვთიმე ათონელის თარგმანი. ნიგნვი: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. თბ.: 1986.
- საპატრიარქოს უწყებანი 2004:** წმ. ნილოს სინელის რჩევები. გაზ. *საპატრიარქოს უწყებანი*, 3(279), 2004.
- ფარულავა 1992:** ფარულავა გრ. *ტანჯვის ქრისტოლოგიური გაგება და ეროვნული მწერლობა*. ჟურნალი ცისკარი, 3, თბ.: 1992.
- ქიქოძე 1993:** ქიქოძე გ. *ცადისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები*. თბ.: 1993.
- ძეგლები.... 1964:** *ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. I, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

Saba-Piruz Metreveli

### Some Image Aspects of „Marthyrdom of St. Gobroni“

#### Summary

Structure of the text is absolutely distinct from the other examples of the „Life" and the "Martyrdom" genres. The description of the martyrdom of Gobroni- takes only one third of the text, other part is preparation for perception of his feat. Stefani Mtbevari calls for indefatigable preparation for the second coming of the Christ: « That day is terrible ». He "is terrible" not because it that the last day, but also because in that this day God will in all the Light.

St. Gobroni is a vivid personification of enduring difficulties. The work reveals antimonophizit tendencies. Its main subject is eschatology and ends with the teaching on regret.

## მაია მაჭავარიანი

### ჰაგიოგრაფიული პარადიგმები წმ. დიმიტრის წამებისა და შესხმის მიხედვით

ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა მოახდინა ანტიკური ბერძნული ლიტერატურის ისეთმა ჟანრებმა, როგორცაა ისტორიოგრაფია, ეპისტოლოგრაფია, გვიანანტიკური რომანები და სხვა (ჯენკინსი 1963: 39-52; ჯენკინსი 1954: 13-30; მაკგვაიერი 1953: VII-XXI; ჰებერტი 1992: 251-258). ჰაგიოგრაფიის ერთ-ერთი ძირითადი წყარო გახდა ენკომიური ბიოგრაფია (პოპოვა 1975: 222). ეს არ იყო მხოლოდ ფორმოზრივი დამოკიდებულება, ანუ ეს გავლენა არ განისაზღვრა მხოლოდ ლიტერატურული სქემის გადმოღებით. ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ჩამოყალიბებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა იქონია ამ ბიოგრაფიების იდეურმა მხარემ, მიზანმა. დიდ ადამიანთა ბიოგრაფიების შექმნას, უპირველეს ყოვლისა, ჰქონდა დიდაქტიკური დანიშნულება — ბიოგრაფიებში აღწერილი ადამიანების დიდი ქმედებანი უნდა ყოფილიყო ისეთი მაგალითი, რომელიც მკითხველში მიზანძვის სურვილს აღძრავდა (ჯენკინსონი 1967: 4; ჯეფერმანი 1988: 254).

სწორედ ასეთი მიზანდასახულობა გახდა შემდგომში ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის განვითარების განმსაზღვრელი ფაქტორი. მაგრამ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, ანტიკური ბიოგრაფიისაგან განსხვავებით, ეს მოტივი სხვა სიმაღლეზე ავიდა, კიდევ უფრო სხვა დატვირთვა მიიღო. ქრისტიანისათვის არსებობდა ერთადერთი მისაბაძი მაგალითი — კაცობრიობის ცოდვათათვის წამებული იესო ქრისტე. სწორედ ამას ამბობს პავლე მოციქული: “მობაძავ ჩემდა იქმნენით, ვითარცა მე ქრისტესა” (I კორ. 11, 1). ეს გახდა უმნიშვნელოვანესი მიზანი ყველა ქრისტიანის ცხოვრებისა — ქრისტეს გზის გამეორება, მისი მიბაძვა. ეს იყო მთელი ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის მთავარი დიდაქტიკური მოტივი. ჰაგიოგრაფიამ მიზნად დაისახა იმ ადამიანთა წამებისა თუ ცხოვრების აღწერა, რომლებმაც იესო ქრისტეს გზა გამეორეს, ამ გზის გავლით ეზიარნენ ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას. მას უნდა აღწერა ისე, რომ მკითხველს თუ მსმენელს იმავეს გამეორების სურვილი აღძვროდა.

ადრექრისტიანულ ეპოქაში, როდესაც ეს მოტივაცია ჯერ კიდევ არ იყო კარგად გათავისებული და გაცნობიერებული, უმეტესწილად იწერებოდა მარტივი ფორმები, ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის წამებული ადამიანების აღსასრულის მეტად სადა, ლიტონი ენით გამოთქმული, ისტორიულ რეალობასთან დაახლოებული აღწერები. მაგრამ დროთა ვითარებაში, როდესაც უკვე მკაფიოდ განისაზღვრა ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის დიდაქტიკური დანიშნულება, თხზულებებში ისტორიული რეალობის ასახვა გახდა სრულიად მეორეხარისხოვანი. ისტორიულმა რეალებმა დაკარგა მნიშვნელობა, სამაგიეროდ წინა პლანზე წამოვიდა ისეთი თემები, როგორცაა ქრისტიანი მონაშის განღმრთობის გზა და ქრისტიანობის გამარჯვება წარმართობაზე, ბოროტებაზე. ასეთმა მიდგომამ განაპირობა ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში გარკვეული ლიტერატურული პარადიგმების, მოდელების წარმოქმნა. თხზულების მოქმედმა პერსონაჟებმა დაკარგეს ინდივიდუალური სახასიათო თვისებები, გაჩნდა მონაშის და მტარვალის ზოგადი სახეები, სიტუაციის სტანდარტული აღწერები, რომლებიც დაკანონდა და აქტიურად გამოიყენებოდა ბიზანტიურ მწერლობაში.

ლიტერატურული კლიშეები დამკვიდრდა და გავრცელდა არა მხოლოდ ბიზანტიურ, არამედ მთელს აღმოსავლურ ქრისტიანულ ლიტერატურაში, მათ შორის, ქართულ ნათარგმნსა თუ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიაშიც. ამ თვალსაზრისით გვინდა განვიხილოთ წმინდა დიმიტრისთან დაკავშირებული თხზულებები, როგორც ბერძნულ, ასევე ქართულ ლიტერატურაში. შემოვიფარგლებით ორი ტექსტით: „დიმიტრის წამების“ ერთ-ერთი რედაქციითა და „დიმიტრის შესხმით“.

ბერძნულ ლიტერატურაში გამოვლენილია „დიმიტრის წამების“ სამი რედაქცია (მაჭავარიანი 2004-2005: 166-176; მაჭავარიანი 2005ა: 28-39). ამ რედაქციების შესწავლა ცხადყოფს, რომ დროთა ვითარებაში „დიმიტრის წამების“ თავდაპირველმა ისტორიამ არსებითი ცვლილებები განიცადა. ფაქტობრივად, „დიმიტრის წამების“ სამი აღნიშნული რედაქცია წარმოაჩენს როგორც მონაშის სახის ჩამოყალიბების პროცესს, ასევე გარკვეულწილად ასახავს ბერძნული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის განვითარების ეტაპებსაც.

წამების ყველაზე ადრეული რედაქცია, რომელიც, სავარაუდოდ, არსებობდა უკვე VII საუკუნის დასაწყისში (სკედროსი 1992: 60-70), სტრუქტურულადაც და შინაარსობრივადც კომპლექსური



ჰაგიოგრაფიის მეტად ტიპური ნიმუშია, რომელიც გამიზნულია მხოლოდ მომხდარის დაფიქსირებისათვის<sup>1</sup>. აქ გადმოცემულია ორი ამბავი: ერთი მხრივ, რჯულის მასწავლებელი დიმიტრის და, მეორე მხრივ, ჭაბუკი ნესტორისა და იმპერატორ მაქსიმიანეს დაპირისპირების ისტორია. კავშირი ამ ორ თხრობას შორის მეტად სუსტია — მხოლოდ მესამე პირის სიტყვით დასტურდება (იმპერატორის დაახლოებული პირები ამბობდნენ, რომ შესაძლოა, ნესტორის მიერ გლადიატორის დამარცხება განაპირობა დიმიტრის მიერ წარმოთქმულმა ლოცვებმა). აქ მთხრობელს აქვს მხოლოდ ერთი მიზანი — რაც შეიძლება ზუსტად, რეალობასთან ახლოს, გადმოსცეს მომხდარი ამბავი.

„დიმიტრის ნამების“ შუალედურ რედაქციაში, რომელიც IX საუკუნეს უნდა განეკუთვნებოდეს, იგივე სიუჟეტური ხაზი ვითარდება. მაგრამ აქ დიმიტრის ნამების ამბავი გავრცობილია ახალი ეპიზოდებით და დეტალებით, აქცენტებიც სხვანაირადაა გადანაწილებული, რის შედეგადაც ნამების ეს რედაქცია უკვე განსხვავებულ ჟღერადობას და მიზანდასახულობას იძენს. უპირველეს ყოვლისა, აქ შეცვლილია დიმიტრის სოციალური სტატუსი. დიმიტრი დაბალი წრის წარმომადგენელი კი არ არის, როგორც ეს ადრეულ რედაქციაშია (და როგორც, ალბათ, ეს სინამდვილეში იყო), არამედ წარჩინებულთა, არისტოკრატთა ოჯახს განეკუთვნება და გამორჩეულია თავისი ბრწყინვალე სამხედრო კარიერითა და მდგომარეობით. მეორეც, ამ რედაქციაში მკაფიოდ არის განსაზღვრული კავშირი დიმიტრისა და ნესტორის შორის — დიმიტრი ნესტორის მასწავლებელი და სულიერი მოძღვარია. ამდენად, სიუჟეტურადაც თხზულება უკეთაა შეკრული. მესამეა ის, რომ თხზულებაში ჩართულია დიმიტრის სხვა სასწაულებიც (მორიელის მოკვლა, აბანოს ქვეშ, საკანში გაუსაძლის პირობებში ყოფნა, დიმიტრის სისხლის სასწაულებრივი ძალა და სხვ.). ბევრია სხვა საგულისხმო განმასხვავებელი მომენტებიც. მთავარი კი ისაა, რომ ამ რედაქციაში, ადრეული რედაქციისაგან განსხვავებით, დიმიტრი წარმოგვიდგება აქტიურ, მებრძოლ ნმინდანად. ამგვარად, ეს სახე გაცხოველებულია ნმ. მხედრის მოტივის მიხედვით. ნმინდა დიმიტრის, როგორც ეგვიპტის ნმინდანს, კიდევ უფრო მეტად გამოკვეთს სვიმეონ მეტაფრასტი (X-XI საუკუნეების მიჯნა) დიმიტრის ნამების მისეულ, მესამე რედაქციაში.

საგულისხმოა, რომ ეფთვიმე მთანმიდელმა ნმინდან დიმიტრის ქართული ციკლის შესაქმნელად ბერძნულიდან ქართულად სწორედ ნამების შუალედური რედაქცია გადმოიღო, ის რედაქცია, სადაც მონამე დიმიტრის და მტარვალ მაქსიმიანეს ფიგურები უკვე გარკვეული ლიტერატურული მოდელების მიხედვითაა დამუშავებული<sup>2</sup>. მაგრამ ეფთვიმე არ შემოიფარგლა თხზულების მხოლოდ თარგმანით. გარდა ცალკეული მონაკვეთების გადასხვაფერების და კლება-მატების მაგალითებისა, ეფთვიმემ შუალედური რედაქციის ტექსტში შეიტანა ორი მნიშვნელოვანი და საინტერესო ცვლილება, რითაც კიდევ უფრო მეტად გამოკვეთა მთავარი პერსონაჟების სახეები და თხზულების საერთო მიზანდასახულობა. ქვემოთ განვიხილავთ თითოეულ მათგანს ცალ-ცალკე.

### 1) იმპერატორ მაქსიმიანესა და დიმიტრის შეხვედრა

დიმიტრის ნამების სამსავე რედაქციაში არის მხოლოდ ერთი მეტად მოკლე ეპიზოდი, როდესაც დიმიტრი და იმპერატორი უშუალოდ ხვდებიან ერთმანეთს. ეს ხდება მაშინ, როდესაც სტადიონზე შესვლის წინ იმპერატორს მოჰგვიან დატყვევებულ დიმიტრის. სამსავე ბერძნულ რედაქციაში იმპერატორი იმდენადაა გატაცებული გლადიატორების მომავალი ორთაბრძოლით, რომ იგი დიმიტრის დაკითხვას ბრძოლის დასასრულამდე გადადებს და ბრძანებს მის დამწყვედევას სტადიონის მახლობლად მდებარე აბანოს ბნელ საკანში.

ეფთვიმეს თარგმანში სწორედ ამ ეპიზოდშია ჩართული იმპერატორისა და დიმიტრის ვრცელი დიალოგი. იმპერატორი დიმიტრის ეკითხება, მართალია თუ არა, რომ იგი ქრისტეს მიმდევარია. დიმიტრის არ ეშინია თავისი ნამდვილი რწმენის გამოაშკარავებისა. იმპერატორი შეეცდება მის გადმოხირობას და დასაწყისისათვის პატივსა და წარჩინებას შეპირდება. დიმიტრი პასუხობს ტრადიციული, ამაღლებული ფრაზით: „ყოველივე დიდებამა შენი შენდა იყავნ წარსაწყმედელად, ხოლო ჩემდა ცხორებამა ქრისტე არს და სიკუდილი მისთჳს სიხარულ არს“ და ა.შ. მაშინ იმპერატორი დიმიტრის ნამებით დაემუქრება. დიმიტრი, რასაკვირველია, არ შეუშინდება იმპერატორის მუქარას. იგი მოიხსნის თავის სარტყელს<sup>3</sup>, მაქსიმიანეს წინ დაუგდება და მიმართავს ანტითეზებით გამართული სიტყვით, სადაც ერთმანეთთან დაპირისპირებულია პატივი ამქვეყნიური და პატივი უხრწნელი: „აჰა ესერა, სარტყელი პატივისა შენისა შენდავე იყავნ, მეფეო. ხოლო ჩემდა იყავნ ქრისტე და სასოება, რომელმან იგი მომცეს მე პატივი უხრწნელი და წარუვალი საუკუნომ უკუნისამდე“. აქ დიალოგი მთავრდება. განრისხებული იმპერატორი ბრძანებს დიმიტრის დამწყვედევას აბანოს საკანში. ამის შემდეგ ეფთვიმეს თარგმანი კვლავ მეტ-ნაკლები ცვლილებებით მიჰყვება ბერძნულ ტექსტს.

### 2) დიმიტრის მონამეობრივი აღსასრული

გლადიატორ ლეიოსის დამარცხების შემდეგ იმპერატორი დაიბარებს ნესტორს. როდესაც მაქსიმიანე შეიტყობს, რომ ნესტორი ქრისტიანია და მან თავისი რწმენის ძალით დაამარცხა

<sup>1</sup> უადრესი რედაქციისათვის იხ. PG 116, col. 1167-72; შუალედური, ანონიმური რედაქცია, XI ს.-ის ხელნაწერით მოღწეული: PG 116, col. 1173-1184; მესამე, ანუ სვიმეონ მეტაფრასტისეული რედაქცია, X-XI სს.: PG 116, col. 1185-1202.

<sup>2</sup> „ნმ. დიმიტრის ნამების“ და „შესხმის“ ეფთვიმესული ტექსტები გამოქვეყნებული არ არის. მითითებისას ვსარგებლობთ კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომლის, ნინო ნატრაძის, მიერ გადმოწერილი და კრიტიკულად დადგენილი ტექსტებით.

<sup>3</sup> ეს სახე, შესაძლოა, მომდინარეობდეს ძველი აღთქმიდან, იხ: „და უქმნე შესამოსელი ნმიდა აპრონს, ძმასა შენსა, უქმნე პატივად და დიდებად“ (გამოსლვ. 28, 2); „და ესე სამოსელნი არიან, რომელნი უქმნე მას: სამკერდე და სამკრე და ფერკთა სასხმელი, სამოსელი ფესუედი და ვარშამანგი, და სარტყელი“ (გამოსლ. 28, 4).

გლადიატორი, სასტიკად განრისხდება და ნესტორს სიკვდილით დასჯის. იმპერატორის დაახლოებული პირები მას ჩააგონებენ, რომ ნესტორის გამარჯვება, შესაძლოა, ქრისტიანი დიმიტრის ლოცვებმა განაპირობა. განრისხებული იმპერატორი დიმიტრისაც მოაკვლევინებს.

ეფთვიმეს თარგმანში დიმიტრის მონამებრივ აღსარულს მეტად საინტერესო ჩანართი უძღვის ნინ. მას შემდეგ, რაც მთავარი იმპერატორთან დიმიტრის დადანაშაულებენ გლადიატორის დამარცხებაში, იმპერატორი კვლავ მოინდომებს დიმიტრისთან შეხვედრას, მაგრამ მთავრები არ დაეთანხმებიან დიმიტრის მოყვანაზე, რასაც ასე ახსნიან: „უკუეთუ წარმოადგინო იგი, მეფეო, წინაშე შენსა, ვიცნობთ ჩუენ სიფიცხესა დემეტრესსა, ვითარმედ სიტყუთა ვერ სძლო. უკუეთუ კულა სტანჯვიდე, აღიძრას ერი ესე ქალაქისა შენ ზედა, რამეთუ ყოველნივე მეგობარ მისსა არიან, და ქნან შფოთი და ამბობება დიდი; არამედ ნუ მიიყვანებ მას წინაშე შენსა, გარნა წარავლინენ, რათა მოკლან იგი საპყრობილესა შინა, სადა-იგი ან მკედრ არს ბნელსა შინა“. იმპერატორს მოეწონება მათი რჩევა და მთავრებსვე წარავლენს დიმიტრის მოსაკლავად. საპყრობილეში მისული მთავრები მიმართავენ დიმიტრის მლიქვნელური სიტყვებით „საყურელი ხარ ჩუენი...“ და კვლავაც ცდილობენ მის გადმობრუნებას. დიმიტრი სიცილით უარყოფს მათ შემოთავაზებას. მაშინ მთავარი იწყებენ მის აკუნვას, დიმიტრი კი კვლავ ტრადიციული ფრაზით მიმართავს მათ. ამ სიტყვის ანტითეზებში დაპირისპირებულია ასოთა, ანუ სხეულის, სიკვდილი და სულის გაბრწყინება: „ესე არს დღე სიხარულისა და მხიარულებისა ჩემისა, მ უსჯულონო, ჭრიდით ასოთა ჩემთა, რამეთუ უფროსად განაბრწყინებთ სულსა ჩემსა“.

როგორც ვხედავთ, ორსავე შემთხვევაში ეფთვიმეს ჩანართები შეიცავს ისეთ შინაარსს, რომელიც ნამების არცერთ ბერძნულ რედაქციაში არ დასტურდება. ჩვენი აზრით, ეს ჩანართები ალებულია არა უცნობი, დღეისათვის დაკარგული ბერძნული წყაროებიდან, არამედ თავად ეფთვიმესეულია და გამიზნულია დიმიტრის ღვანლის უკეთ წარმოჩენისათვის.<sup>1</sup> ორივე ჩართული ეპიზოდი მიჰყვება ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის კლიშეებს, აგებულია მტარვალისა და ქრისტიანი მონამის დაპირისპირების ტრადიციული მოდელის მიხედვით. როგორც ჩანს, ეფთვიმეს აზრით, დაპირისპირების ამსახველი დიალოგის არარსებობა მთელ თხზულებას და დიმიტრის, როგორც მონამის, სახეს აღარბეჭდს. ეპიზოდების დეტალური განხილვა აჩვენებს, რომ ეფთვიმესეულ ჩანართებში არ არის ისტორიული ღირებულების მქონე არანაირი ინფორმაცია. დიალოგები ორსავე შემთხვევაში აგებულია ტრადიციული ანტითეზებზე, სადაც დაპირისპირებულია, როგორც ვნახეთ, ორგვარი პატივი: ამქვეყნიური და წარუვალის, სხეული და სული (იხ. ზემოთ), აგრეთვე წარმართული და ქრისტიანული ღმერთი, ბოროტი და კეთილი და ა.შ. („ხოლო ღმერთნი ეგე ... ქვანი არიან და ძენი, ... ხოლო ღმერთი ჩემი არს უკუდავი“..., „ვითარცა ბოროტსა მიქადებთ სიკუდილსა, კეთილისა მიზეზ მექმნების მე“... და სხვ.). ამგვარი დაპირისპირებანი ბუნებრივად მომდინარეობს თხრობის მსვლელობიდან და ბევრი საერთო აქვს ქართული ორიგინალური თუ ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული თხზულებების შესაბამის მონაკვეთებთან, რადგან საყოველთაოდ იყო გავრცელებული როგორც ბიზანტიურ, ისე ქართულ მწერლობაში.

იმავე მიზანს, ანუ დიმიტრის, როგორც მონამის, სახის გამკვეთრებასა და იმპერატორის, როგორც მტარვალის, დამცირებას ემსახურება ეფთვიმეს მიერ ნამების ტექსტში შეტანილი სხვა მცირე ცვლილებებიც. ასე მაგალითად, ბერძნულ დედანთან შედარებით დიმიტრის პირველი გამოჩენა ეფთვიმეს თარგმანში ბევრად უფრო შთამბეჭდავია ტრაფარეტული ფორმულირების საშუალებით: „ხოლო მათ ჟამთა შინა ბრწყინვიდა ნეტარი და ყოვლად ქებული ნმიდაა დიმიტრი, ჭეშმარიტი იგი მონაა ჭეშმარიტისა ღმრთისა“ (PG 116, col. 1173 B 4-5). ეფთვიმე ბერძნულ ორიგინალზე უფრო ხატოვნად აღწერს აბანოს იმ საკნის საშინელებას, სადაც დიმიტრი დაამწყვდიეს: „მოუთმენელ იყო მკურვალებისა მისგან ცეცხლისა ფრიადისა, რომელნი ეგზებოდეს არა ოდენ ზედა კერძო მისსა, არამედ გარემომსცა, და სავსე იყო იგი არა ოდენ სიმბურვალთა ცეცხლისაათა, არამედ კუამლითაცა ფრიადითა, რომელსა შინა ყოვლადვე არა იყო ნათელი და შეუძლებელ იყო მას შინა ერთისაცა ჟამისა დადგომა კაცისა“ (PG 116, col. 1177 B 1-2). ის ღრიალკალიც, რომელიც დიმიტრის საპყრობილეში აღმოჩნდა, ეფთვიმეს მიერ უფრო საშიშად არის გამოსახული: „რომელი არა იყო მსგავსი ღრიალკალისა, არამედ უცხოა რამე სიდიდე აქუნდა“ (PG 116, col. 1177 B 3-5).

საინტერესოა ეფთვიმეს თარგმანისათვის დამახასიათებელი კიდევ ერთი თავისებურება. როდესაც ნესტორი გლადიატორთან საბრძოლველად დააპირებს გამოსვლას, იმპერატორი ერთგვარ შემწყნარებლობას გამოიჩენს და ურჩევს, რომ არ იბრძოლოს, და პირდება, რომ ბრძოლის გარეშეც დააჯილდოებს სიმამაცისთვის (PG 116, col. 1180 A 2-15). ეფთვიმე არ თარგმნის იმ ფრაზას (PG 116, col. 1180 A 12-14), სადაც იმპერატორის ადამიანური ხასიათის თუნდაც მცირე დადებითი ნიუანსია გამოვლენილი.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ეფთვიმე ათონელის მიერ ნათარგმნი ტექსტებში შეტანილი ინტერპოლაციები თხზულების ჟანრული და კომპოზიციური თავისებურებების გათვალისწინებით შესწავლილია ჩვენს მეცნიერებაში (ზეზარაშვილი 2004: 34-97).

<sup>2</sup> აღსანიშნავია, რომ ტენდენციური თარგმანის ეს თავისებურება დამახასიათებელი იყო ელინოფილობამდელი პერიოდის ქართველი მთარგმნელებისათვის, მაგ., დავით ტბელისთვისაც. პარალელისათვის იხ. დავით ტბელის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველისეული იულიანეს განმაქიქებელი სიტყვა (ორ. 4). ამ ჰომილიაში გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიერ წარმოდგენილი იულიანეს სახე მისი ხასიათის საინტერესო თავისებურებებით დავით ტბელის თარგმანში ცალსახოვნად უარყოფით პერსონაჟად არის გარდასახული და განზოგადებულია ჰაგიოგრაფიული ჟანრისათვის დამახასიათებელი კლიშეებით (მაჭავარიანი 2001: 20-36).

ყველა ზემოთ მოყვანილ მაგალითთან ერთად ლიტერატურული პარადიგმის ნიმუშად გვინდა გამოვყოთ „ნამების“ კიდევ ერთი მომენტი. ბერძნულ ტექსტში დეტალურად არის აღწერილი დიმიტრის წარმომავლობა და კარიერა (PG 116, col. 1173 B 4-8), ეფთვიმეს კი ეს თარგმანში არ გადმოაქვს და დიმიტრის პიროვნებას კვლავ ტრადიციული ზეანეული განმაზოგადებელი სიტყვებით წარმოადგენს: „ხოლო მათ ჟამთა შინა ბრწყინვიდა ნეტარი და ყოვლად ქებული წმიდა დიმიტრი...“, რამეთუ არა ეშინოდა მას უსჯულოსა მისგან მეფისა, არცა მრავალფერთა მათ სატანჯველთა მისთაგან, რამეთუ აქუნდა მას ცხორება წმიდა და უბოხო, კაცი წარმართებული ყოველსავე სათნოებასა ზედა სიწმიდითაგან მისით და მინთომილი საზომსა დიდსა“.

ასეთი დეტალები ეფთვიმეს თარგმანში საკმარისი რაოდენობითაა. ამდენად, ეფთვიმე ყველა საშუალებას იყენებს, რათა „დიმიტრის ნამების“ მისეულ თარგმანში კიდევ უფრო მეტად წარმოაჩინოს მონამე დიმიტრის ღვანლი და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით განაზოგადოს მისი დამსახურება.

ჰაგიოგრაფიული პარადიგმების თვალსაზრისით ასევე საინტერესო სურათია „დიმიტრის შესხმის“ ქართულ ვერსიაში. ეს ვერსია მხოლოდ ქართულმა ხელნაწერებმა შემოგვინახა. ქართული ხელნაწერების მინაწერებში ამ ტექსტის ავტორად დასახელებულია გრიგოლ ნაზიანზელი, ხოლო მის ქართულად გადმომღებლად მიჩნეული იყო X-XI საუკუნეების მოღვაწე, დავით ტბელი (კეკელიძე 1980: 181; კეკელიძე 1957: 33). მაგრამ კვლევამ ცხადყო, რომ დიმიტრის შესხმის ავტორი არ არის გრიგოლ ღვთისმეტყველი. შესხმა ქართულად ეფთვიმე ათონელს უნდა შეედგინა გრიგოლ ღვთისმეტყველის 24-ე ჰომილიის მიხედვით („სიტყუა მღვდელმონაშისა კკპრიანესათჳს“. PG 35, col. 1169-1194. ქართული ტექსტი გამოქვეყნებულია: მეტრეველი, მაჭავარიანი... 2000: 63-153). ეფთვიმეს ვერსია არის გრიგოლის ტექსტის თავისუფალი თარგმანი და პერიფრაზირება. „დიმიტრის შესხმის“ ტექსტი, მართალია, მნიშვნელოვანი შემოკლებებით, მაგრამ გარკვეული სიზუსტით მისდევს or.24-ის ძირითად ტექსტს იმ განსხვავებით, რომ კვიპრიანეს სახელი ყველგან შეცვლილია დიმიტრის სახელით, ხოლო or.24-ის ის თავები, სადაც გრიგოლი მოგვითხრობს კვიპრიანეს გაქრისტიანების ამბავს, ჩანაცვლებულია დიმიტრის ცხოვრებისა და ნამების აღწერით<sup>1</sup>. ეს მოვლენა კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ლიტერატურული პარადიგმების და რიტორიკული ხერხების პირობითობას ჰაგიოგრაფიაში და ენკომიური ჟანრის წარმოებში.<sup>2</sup>

ისმის კითხვა: ჩანს თუ არა მსგავსება „შესხმაში“ დიმიტრისთან დაკავშირებულ ეპიზოდებსა და „დიმიტრის ნამების“ ეფთვიმესეულ ვერსიას შორის? უნდა ითქვას, რომ „შესხმაში“, ენკომიური ჟანრიდან გამომდინარე, ძირითადი აქცენტი გადატანილია მონამის განდიდებაზე, მისი ღვანლის ამსახველი ეპიზოდები კი მეტად მოკლეა. მაგრამ საგულისხმოა ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს „ნამების“ ეფთვიმესეულ თარგმანს და „შესხმის“ ქართულ ვერსიას და ორსავე ტექსტს ერთნაირად განასხვავებს „დიმიტრის ნამების“ ბერძნული რედაქციებისაგან. „შესხმაში“ მოყვანილია დიმიტრისთან დაკავშირებული რამდენიმე თხრობა: მისი წარმომავლობა, გარეგნობა, ზოგადი მისწრაფება („ერთისა მიმართ ოდენ სუროდა და ერთი იცოდა გზად ცხორებისა – ქრისტესათჳს სიკუდილი!“), დიმიტრის სიტყვა იმპერატორთან, ანგელოზის მიერ გვირგვინის დადგმა და მონამეობრივი აღსასრული. ამ თხრობებიდან ყველაზე ვრცლად არის გადმოცემული დიმიტრის მიერ იმპერატორის წინაშე წარმოთქმული სიტყვა სტადიონზე შესვლის წინ. ეს კი არის სწორედ ის ეპიზოდი, რომელიც დიმიტრის ქართულ თარგმანში ჩართული უნდა იყოს თავად ეფთვიმეს მიერ და რომელსაც პარალელი ნამების არცერთ ბერძნულ რედაქციაში არ ეძებნება. ამ ეპიზოდის შინაარსი თითქმის ზუსტად მეორდება „შესხმის“ ქართულ ვერსიაში, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ „შესხმაში“ იმპერატორის რეპლიკები სულ რამდენიმე ფრაზაშია თავმოყრილი და ძირითადი ადგილი დიმიტრის სიტყვას ეთმობა. მართალია, „შესხმაში“ არ არის ნახსენები არც სტადიონი, არც მომავალი ორთაბრძოლა, მაგრამ აქ დიმიტრის სიტყვის დასრულების შემდეგ იმპერატორის ბრძანებით მას აბანოს საკანში დაამწყვდევნენ, რაც იძლევა საშუალებას ზუსტად განისაზღვროს პარალელური ადგილი „ნამების“ ეფთვიმესეულ თარგმანში. დიმიტრის მიერ წარმოთქმული სიტყვა „შესხმაში“ ისევ ტრადიციულ კლიშეს მიჰყვება და იმით განსხვავდება „ნამებისაგან“, რომ აქ, ენკომიური ჟანრის შესაბამისად, ეს სიტყვა უფრო მეტადაა დატვირთული რიტორიკული ხერხებით, განსაკუთრებით, ანაფორებით („და ერთი არს...“) და ანტითეზებით (საშინელი და სანადელი; მახვილი ნივთიერი და მახვილი სულიანი; ქუეყანა და ზეციური მამული; ამქვეყნიური მონაგებნი და ღვთის ხატის დაცვა, მსგავსება ღვთისა და ხორციელი ბუნება და სხვ.):

„ჩემდა, მ მაქსიმიანე, / ერთ არს ღმერთი და მეუფე, / რომელმან დამბადა და არაარსისაგან არსად მომიყვანა, / რომლისა სარწმუნოება არა დაუტევო; / და ერთი არს დიდება ჩემი, / რათა მისსა მივიდე და მას ვხედვიდე, / უზეშთაესსა მას ყოველთა კეთილთასა; / და ერთი არს სიმდიდრე და სასუფეველისა იგი შუება, / და ერთი არს საშინელ, უკუეთუ მისთა ბრძანებათა გარდავჰქდე ..... // რამეთუ სატანჯველნი შენნი არა არიან ჩემდა *საშინელ*, არამედ *სანადელ*. / ხოლო *მახვილი* შენი *სულისა ჩემისა მახელსა* ვერ განჰკუეთს, არამედ უფროსად მის მიერ შეინუვის. / არად შემირაცხია *ქუეყნიერი ესე*, რამეთუ ერთ არს *მამული ჩემი ზეცისა* – იერუსალჴმი. / ხოლო *აქანი ესე მონაგებნი* არა სანადელ არიან

<sup>1</sup> „დიმიტრის შესხმის“ ქართული ვერსიის სტრუქტურული ანალიზის, ტექსტების შედარების დეტალური ცხრილისა და წყაროების შესახებ იხ. მაჭავარიანი 2004-2005.

<sup>2</sup> ენკომიური ჟანრის ჰომილეტიკისა და ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. ბეზარაშვილი 2004: 64-66.

ჩემდა, რამეთუ ერთი არს დიდება ჩემი – დაცვაა ხატისა ამის შეუხებელად; / და რომლისა მსგავსად დავიბადე, მისი მსგავსებაა, როდენ შესაძლებელ არს ბუნებისაგან კორციელისა“.

როგორც ვნახეთ, „წმ. დიმიტრის წამების“ ბერძნულ შუალედურ რედაქციაში გამოყენებულია ჰაგიოგრაფიული პარადიგმები. ეფთვიმე თავის თარგმანში კიდევ უფრო სქემატურია და უფრო მეტად ასხვავებებს ტექსტს ტრადიციული კლიშეების მიხედვით დიმიტრის ღვანლის გამოსაკვეთად. ამისათვის ეფთვიმე იყენებს დაპირისპირების ხერხს — ბოროტებისა და სიკეთის, მტარვალისა და მონამის შეპირისპირების ტრადიციულ მოდელს. ეს განხორციელებულია ზემოთ განხილულ ეფთვიმესულ ჩანართებში „წამებაში“ (და შესაბამისად, გადატანილია, სავარაუდოა, რომ მის მიერვე, „შესხმაშიც“).

ჰაგიოგრაფიული პარადიგმების მიხედვით არის აგრეთვე დამუშავებული, როგორც აღვნიშნეთ, დიმიტრის ქართული „შესხმის“ ის მონაკვეთები, რომლებიც მონამის ცხოვრებას აღწერს. ჰაგიოგრაფიულ მოდელს დაემატა რიტორიკული ხერხებიც, განსაკუთრებით ანტითეზები, რომლებმაც გაამძაფრა მტარვალისა და მონამის ტრადიციული დაპირისპირება, რის შედეგადაც მივიღეთ მხატვრულად მეტად დახვეწილი ნაწარმოები (მაჭავარიანი 2005ბ: 189-197).

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ წმინდა დიმიტრისთან დაკავშირებული ორივე ქართული თხზულება — „წამებაც“ და „შესხმაც“ დამუშავებულია ქრისტიანულ მწერლობაში ფართოდ გავრცელებული ლიტერატურული პარადიგმების მიხედვით. დიმიტრის წამებისა და შესხმის პარალელური პასაჟები კი (ვგულისხმობთ დიმიტრისა და იმპერატორის დიალოგს მაქსიმიანეს სტადიონზე შესვლის წინ), რომელიც, როგორც ვთქვით, არ გვხვდება დიმიტრის წამების არცერთ ბერძნულ ტექსტში, კიდევ უფრო ამყარებს იმ მოსაზრებას, რომ დიმიტრის „შესხმის“ ქართული ვერსია, ისევე როგორც „წამებისა“, უნდა ეკუთვნოდეს ეფთვიმე მთანმიდელს. ეფთვიმე ბერძნული დედისაგან დამოუკიდებლად მიმართავს მისი დროის ბიზანტიურ და ქართულ ლიტერატურაში გავრცელებულ ჰაგიოგრაფიულ პარადიგმებს და რიტორიკულ ხერხებს.

ამაგვარად, საბოლოო დასკვნის სახით შეიძლება ვთქვათ, რომ ჰაგიოგრაფიული პარადიგმები და სქემები მონამის სახისა და მისი საპირისპირო უარყოფითი სახის შესაქმნელად ბიზანტიურ ლიტერატურაში ჩამოყალიბდა. ქართულ ლიტერატურაში, რომელმაც მიიღო და გაითავისა ეს მოდელები, შეიმჩნევა ტენდენცია მეტი სქემატიზაციისაკენ და დაპირისპირებული წყვილის — მონამისა და მტარვალის კიდევ უფრო გამოკვეთისაკენ რიტორიკული ჩანართების საშუალებით. ეს ხდება იმ შემთხვევებში, როცა ეს მოდელი ნათარგმნი თხზულების ბერძნულ წყაროში ასე ვრცლად არ არის წარმოდგენილი. ქართველი მთარგმნელები, განსაკუთრებით, ეფთვიმე ათონელი (მდრ. დავით ტბელი) ოსტატურად იყენებენ ბიზანტიური რიტორიკის ხელოვნებას, რომელიც მათთვის ხანგრძლივი ლიტერატურული ტრადიციით არის ცნობილი, როგორც ამა თუ იმ თხზულების ქართული ვერსიის („დიმიტრის წამებისა“), ისე რომელიმე ბერძნული წყაროს ანალოგიით აგებული ორიგინალური თხზულების შესაქმნელად (მაგ., „კვიპრიანეს შესხმის“ მიხედვით შედგენილი „დიმიტრის შესხმისა“).

#### დამონებანი:

- ბეზარაშვილი 2004:** ბეზარაშვილი ქ. *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით*. თბ.: 2004.
- ჰებერტი 1992:** Hébert M. *Hesychnism, Word-Weaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius*. München: 1992.
- ჯეფერმანი 1988:** Jeffernan T.J. *Sacred Biography \_ Saints and their Biographers in the Middle Age.*, New York, Oxford: 1988.
- ჯენკინსი 1954:** Jenkins R.J.H. *The Classical Background of the Scriptorum post Theophanem*. DOP, 8, 1954.
- ჯენკინსი 1963:** Jenkins R.J.H. *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, Dumbarton Oaks Papers, 17, Washington: 1963.
- ჯენკინსონი 1967:** Jenkinson E. *An Introduction to Latin Biography*, in T.A.Dorey. ed. Latin Biography. London: 1967.
- კეკელიძე 1957:** კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. V, თბ.: 1957.
- კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. I, თბ.: 1980.
- მაჭავარიანი 2001:** მაჭავარიანი მ. *ჰაგიოგრაფიული ყალიბები ჰომილეტიკაში*. რელიგია, 1-3. 2001.
- მაჭავარიანი 2004-2005:** მაჭავარიანი მ. *წმ. დიმიტრი თესალონიკელის შესხმა ქართულ მწერლობაში*. მაცნე, ელს. 2004-2005.
- მაჭავარიანი 2005ა:** მაჭავარიანი მ. *წმ. დიმიტრი ბიზანტიურ და ქართულ მწერლობაში*. კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა. № 9, თბ.: 2005.
- მაჭავარიანი 2005ბ:** მაჭავარიანი მ. *ბიზანტიური ორატორული ხელოვნება დიმიტრი თესალონიკელის ჰაგიოგრაფიულ ციკლში*. ლოგოსი. წელიწადეული ელნოლოგიასა და ლათინისტიკაში. 3, 2005.
- მეტრეველი... 2000:** S. Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica, II. Orationes XV, XXIV, XIX, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, M. Dolakidze, T. Kourtsikidze, M. Matchavariani, N. Melikichvili, M. Rapava, M. Chanidze (Corpus Christianorum. Series Graeca, 42. Corpus Nazianzenum, 9), Leuven- Turnhout, 2000.
- მაკგვაიერი 1953:** McGuire M.R.P. *The Early Christian Funeral Oratation, introduction for "Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose"*. New York: 1953.
- მინი 1857:** PG. Migne J.P. (ed.). *Patrologiae cursus completus omnium Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum (...)*. Series Graeca, Parisiis: 1857-1866.
- პოპოვა 1975:** Попова Т. В. Античная биография и византийская агиография, в сборнике Ж Античность и Византия. М.Ж 1975.
- სკედროსი 1992:** Skedros J.C. *Saint Demetrios of Thessaloniki, Civic Patron and Divine Protector 4<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> Centuries*. Harvard: 1992.

## Hagiographic Paradigms According to the Martyrdom and Praise of St. Demetrios

### Summary

Hagiographic paradigms and models were developed in Byzantine literature in order to create the image of martyr as opposed to the image of tyrant and despot promoting the martyrdom. In Georgian literature these paradigms were adopted and accepted, but sometimes in Georgian translations, unlike some Greek originals where these models were not presented widely, the tendency towards schematizing the mentioned paradigms is revealed. In these cases the opposition of the images is shown more clearly through the interpolations of rhetorical character. Georgian translators, namely Euthymius the Athonite (the 10th century; cf. David Tbeli), use the Byzantine rhetorical skill known to them through the long literary tradition while composing the Georgian version of the Greek text (e.g., "Martyrdom of St. Demetrios") as well as almost original work created according to some Greek sources (e.g., "Praise of St. Demetrios" compiled according to the "Praise of St. Cyprian").

ლია წერეთელი

### „ესე არს ნათესავი ქართველთაჲ“

#### (ასურელი მამების „ცხოვრებათა“ სახისმეტყველების პარადიგმები)

ათცამეტ ასურელ მამათა ცხოვრებების ძველი რედაქციები, სვინაქსარული და მეტაფრასული ძეგლები, მოკლე და ვრცელი ტექსტები, მათი შექმნის დრო, ურთიერთმიმართებანი და ავტორთა ვინაობის საკითხი მრავალმხრივად არის შესწავლილი. ურთიერთსანიშნააღმდეგო თეორიები შექმნილი ასურელ მამათა ქართლში ჩამოსვლის, მათი სარწმუნოებრივი მრწამსისა და ფილოსოფიური მოძღვრების შესახებ, შეფასებულია მათი დიდი ღვაწლი – საქართველოში სამონასტრო კოლონიზაციის დასაბამი, მისიონერული საქმიანობა, კულტურულ-მნიგნობრული კერების შექმნა და ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის დასაბამი. ასურელ მამათა მოღვაწეობამ დიდი როლი შეასრულა ქართული ქრისტიანული კულტურის განვითარებასა და „ახალწერგი“ სარწმუნოების განმტკიცებაში.

ჩვენ არ განვიხილავთ ამჯერად ურთიერთგამომრიცხავ თეორიებს ასურელ მამათა სარწმუნოებრივი მრწამსისა და მათი „ცხოვრებების“ შექმნის თარიღის, ავტორობის, ფილოსოფიური კრედოს შესახებ, წარმოვაჩინოთ მხოლოდ სვიმეონ მესვეტეს (ჰალაბიელისა) და სვიმეონ საკვირველმოქმედი (უმცროსის) – მესვეტეობის ფუძემდებელთა „ცხოვრებებთან“ ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ მიმართებას. ამ კვლევის მიმართულება გ. ფერაძემ განსაზღვრა. იგი აღნიშნავდა, რომ ასურელ მამათა ცხოვრებებში გადმოტანილია ორივე სვიმეონ მესვეტის ცხოვრების კონკრეტული ფაქტები და სასწაულები. თავის უმნიშვნელოვანეს ნაშრომში მეცნიერმა განიხილა ასურელ მამათა ცხოვრებები, მესვეტეთა ასკეტური ღვაწლის ფუძემდებელთა ბიოგრაფიული და სასწაულთა იდენტიფიკაცია. განსაზღვრა, რომ ანტიოქიური საღვთისმეტყველო აზროვნებისა და სახისმეტყველების ტრადიციას ითვალისწინებს ქართული აგიოგრაფია.

ძირითად მსგავსებათაგან მეცნიერი აფასებს — კვერთხს, ჯაჭვს (თორნი), მარგალიტს, მღვიმეს, თვით ერთ-ერთი პირის სახელს — კონონ და ა. შ. ამასთან, გ. ფერაძე წერს: „სასწრაფოდ საჭიროა ჩატარდეს გამოკვლევა ქართველების დამოკიდებულებაზე ორივე სვიმეონის მიმართ“ (ფერაძე 2002: 10).

ამგვარი გამოკვლევა არ ჩატარებულა. არადა, ორივე სვიმეონ მესვეტის ცხოვრება პირველწყარო ასურელ მამათა ცხოვრებებისა.

მივდევთ მეცნიერი ღვთისმეტყველის სამეცნიერო ცდას — ასურელ მამათა ცხოვრებები შესწავლილ იქნას ორი სვიმეონ საკვირველმოქმედის „ცხოვრების“ პარალელურად. წარმოვაჩინოთ — ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ უძირითადეს ასპექტებს, რომლებიც, ეჭვგარეშეა, ორი სვიმეონ საკვირველმოქმედის „ცხოვრებათა“ ქარგას ეფუძნება. ამ შედარებითმა კვლევამ გვაფიქრებინა, რომ ასურელ მამათა ცხოვრებები შექმნილია ორი სვიმეონ მესვეტის „ცხოვრების“ ანალოგიით და ეს „მსგავსება“ არის იდეალთან „მიმსგავსების“ სურვილი. სახისმეტყველება ანტიოქიური საღვთისმეტყველო სკოლიდან კარგად არის შეთვისებული და მზა-ფორმულებად გადმოტანილი, როგორც „მასალა“ ღრმადსულიერი შინაარსის გადმოსაცემად. ამგვარი შედარებითი კვლევა ჯერჯერობით არ შესრულებულა და პირველ ცდას წარმოადგენს: ორივე სვიმეონ მესვეტის „ცხოვრება“ ამკვიდრებს წმიდა მამათა შესამოსლის სახისმეტყველებას, რომელსაც რა თქმა უნდა, წყაროდ ძველი ალექსისა და სახარებისეული ხატმეტყველება აქვს:

*დაძა* — „და იყო სამოსელი ნეტარისაჲ მის ვითარცა კურდანი დაბებკული. და ზედა კერძო მისა დაიხვის საბელი და ვითარ დაყო სამოსელსა მას შინა შვიდი წელი, ამის შემდგომად იქმნა თავისა თვისისა სამოსელი ტყავისაჲ (გარიტი 1957: 78).

სამოსელი ძადა განუძარცველად ჰქონდა სვიმონ მესვეტე უმცროსს: „შეჰმოსეს ანგელოზთა მათ სამოსელსა მას ზედა ძაძისა დიდებამ და ბრწყინვალეობამ მიუთხრობელი“... (კეკელიძე 1918: 245).

„ეფრემ ასურის ცხოვრება“, რომელშიც ანტიოქიური სახისმეტყველება მკაფიოდ არის გამოკვეთილი, დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს ასურულ მამათა ცხოვრებებთან და ერთ უმთავრეს წყაროდ წარმოდგება: (ეფრემ ასურს განუძარცველად ემოსა „სამოსელი ძუელი და დაბებკული“; მოისურვა წმიდანმა „ძაძითა ქუეყანასა ზედა ნოლა“...) (გარიტი 1957: 153).

ზოგადად ასურული ტრადიციაა „კუნკული“ — თავსაბურავი: „ჰჰოო მუნ მონაზონი რომელსა ადგიეს კუნკული“ (კეკელიძე 1918: 94).

კუნკულით გამოსახავდნენ ასურულ მამებს იკონოგრაფიაში, ხოლო „ცხოვრებები“ შესამოსლის სახისმეტყველებას წარმოსახავენ; კარგად დამკვიდრებული ხატურაა აგიოგრაფიაში „ძადა“, „დაბებკული სამოსი“, „კუნკული“, „ფლასი“: „აჰა, მოვიდოდეს წმიდანი იგი მამანი უკამლონი და დაბებკულითა მოსილნი, შეურაცხად სახილველნი, კუნკულითა შემოსილნი ნესისაებრ ასურთა“ (ძეგლები 1971: 118).

ძადა — უხამური და დაბებკული სამოსი ღვთის ძალით განსპეტაკდება — ეს ღვთიური ნათელმოსილება ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ტრადიციად წარმოდგება.

ფიქრობთ, ძადა განასახიერებს წმიდათა ცხოვრებებში მაცხოვრის — „ზეითმოქსოილ“ კვართს. იგი საიდუმლოა („შუშანიკის ნამება“), სხვათათვის დაფარული, ანდა სასწაულით განსპეტაკდება („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“), მონამობრივი ღვანლით ძადა გარდაისახება ღვთიური მადლის წყაროდ, რისი ცხადი დადასტურებაც არის მაცხოვრის გარე-სამოსის დარად წმიდათა შესამოსელის ევლოგად დანანილება მათი გარდაცვალების შემდგომ: „ყოველსა რომელსა მიემარჯვს, მიიტაცებდიან სამოსლისა მისისაგან ვითარცა ევლოგიასა“ (გარიტი 1957: 116).

**სარტყელი**, საბელი წელზე - ძველი აღთქმისა და სახარებისეული ტრადიცია – მაცხოვრის წელზე სარტყელი („სარტყელი ტყავისაა ერტყა წელთა მისთა“, მ. 3-4) და მისი საღვთისმეტყველო საზრისი ცხოველმყოფლად არის გააზრებული ასურულ-ანტიოქიური ტრადიციით, რომელსაც ასეთივე ცხოველმყოფელობით ამკვიდრებს ასურულ მამათა „ცხოვრებები“.

სახისმეტყველური საზრისი სარტყლისა ამგვარია — სიმბოლურად სარტყელი გამოსახავს წმიდანის მიერ ხორციელი ბუნების ძლევის, დათრგუნვას, ტანჯვას, სარტყელი შუანელს, ანუ ადამიანის ზედა და ქვედა სხეულის ნაწილთა გამყოფ ზღვარს მიაწინებს, ადამიანის ქვენა-ბუნების მთლიანად დამორჩილებას, ზედა — სულიერის მიერ. სარტყელი ხორცში ისე ძალუმად აქვთ შემორტყმული ორივე სვიმონ მესვეტეს, რომ ის სისხლიანია, ხორცს აწყლულებს, საშინელ სუნს გამოსცემს, მატლებს აჩენს და ა.შ. რამდენადაც უამურია აღწერილი სურათები ფიზიკური თვალთ, იმდენად ხაზგასმულია „ხორციელის ძლევი“ სულიერი სისპეტაკისა და სიმაღლის მიღწევა:

„კუალად მოილო საბელი ლიფისაა ფიცხელი და მოირტყა იგი წელთა მისთა შოშულივ და საბელმან მან შეჭამნა წელნი მისნი ვიდრემდის აღორძინდა კორცი მისი ზედა კერძო საბელსა მას. და ვითარცა ეუნყა მამასახლისსა საქმშ ესე, შეჭხსნა მას საბელი იგი იძულებით და სავსე იყო იგი კორცითა და სისხლითა წელთა მისთათა“ (გარიტი 1957: 122).

კუნკული, „დაბებკული სამოსელი“ და „საბელი“ — აუცილებელი ხატმეტყველებაა ასურული ტრადიციით წმიდა მამათა შესამოსლისა.

სვიმონ უმცროსი საკვირველმოქმედის სარტყლისა და მატლის სახისმეტყველების კვალი „შუშანიკის ნამებაში“ თვალსაჩინოა (წერეთელი 2005: 21).

აქ გვინდა კვლავ დავიმონმოთ „ცხოვრებამ მეფეთ მეფისა დავითისი“ — დავით აღმაშენებლის სარტყლის სახისმეტყველება:

მეფის მიერ სისხლით სავსე უბე — სარტყლის შემოსხნისას „ნამტკნარი“ სისხლის გადმოღვრა, რომელიც მეფის ჭრილობიდან გადმოდენილად მიიჩნეეს და მტრის სისხლი აღმოჩნდა, სარტყლის — სახისმეტყველების, მისი საღვთისმეტყველო საზრისის ახალ ხატმეტყველებად გვესახება — მეფის საბრძოლო-სარაინდო ღვანლისა და ღვთივსულიერების განსახოვნებად. ასურულ მოღვაწეთა „ცხოვრებების“ კვალი, შიომღვიმის საღვთისმეტყველო სკოლის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციის უწყვეტობა ასურულ მამათა „ცხოვრებებიდან“ დავით აღმაშენებლის დრომდე საცნაურია („შოი მღვიმისადმი ანდერძი“).

**ქვა** — სვიმონ მესვეტე ჰალაბიელის ცხოვრებაში ქვის სახისმეტყველება ბიბლიური საზრისიდან არის ამოზრდილი და სახარებისეული სიმბოლიკით გაღრმავებული. ქვას უძველესი დროიდან ჰქონდა თავისი სულიერი არსი. აგიოგრაფიული ხატურა — ასკეტის მიერ ქვის ჩამოკიდება, ქვაზე დანოლა, თავქვეშ ქვის სასთუმლად დადება, ქვის სვეტზე დგომა ბიბლიური ტრადიციის განვრცობაა. ქვა შენივთებულ მიწიერებად ცხადდება და მარტვილის, ასკეტის სულიერ აღზევებად გაიაზრება, სულიერ ძალთა გამარჯვებად ადამიანურ მიწიერ ბუნებაზე: ქვა ამეტყველებს უხილავ, ღვთივსულიერ გამოცხადებით ჭეშმარიტებასა და გარდაისახება ამ ახალი რეალობის ხილულ მონმედ, ერთგვარ მიჯნად, ზღურბლად ხილულსა და უხილავს შორის. ბიბლიური იაკობის სიზმარი — (კიბეზე ანგელოზები) სასთუმლად დადებული ქვა წმინდა ადგილად მოინიშნავს.

ამ ბიბლიურ პარადიგმას გულისხმობს „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ეპიზოდი — ფარავნის ტბასთან წმ. ნინომ სასთუმლად „ლოდი“ დაიდო და ესიზმრა კაცი, რომელმაც დაბეჭდილი წიგნი გადასცა. (დეკალოგი).

სვიმონს „ედვა ქვაა ერთი განკურეტილი და ვითარცა ძმათა მათ დაიძინიან, ხოლო მან ჩამოკიდის იგი ქედსა და დგან იგი ვიდრე ცისკრისა ჟამამდე. და მერმე დადვის იგი მდუმრად თვინიერ ცნობისა მათისა“ (გარიტი 1957: 307).

სვიმეონმა „შექმნა თავისა თვისისა ქვაჲ ერთი რომელსა აქუნდა სიმრგულე ორი წყრთაჲ, აჰმართა იგი და დადგის მის ზედა“ (კეკელიძე 1918: 67).

სვიმონთან მივიდა შეძრწუნებული ხალხი. მათი სოფელი თანდათან ინთქმებოდა წყალში და მთა თანდათან ჰფარავდა საცხოვრისს, მთის ქვეშ ისმოდა გრგვინვა: წმიდა სვიმეონმა სამ ქვაზე ჯვარი გამოსახვა, ქვების თავსა — ბოლოსა და შუაში დადებდა, სამი ღამე უძილოდ ლოცვაში მყოფობა ურჩია. [„წმინდამან ჰრქუა მათ: „წარიღეთ თქუენ თანა სამი ქვაჲ და გამოსახეთ თითოეულსა მას ზედა სახს ჯვარისაჲ და ერთი მათგანი დაადგით თავით კერძო მისა, და ერთი ბოლოთ, და ერთი საშოვალ და განათიეთ სამი ღამე უძილად...“] (გარიტი 1957: 130).

სვიმონთან მივიდა ერი, მათ სოფელს გვალვა და შიმშილი მოელოდა, წყარო დაშრა და „განხმა“ მინა: „წარიღეთ სამი ქვაჲ და გამოსახეთ მას ზედა სახს ჯვარისაჲ“ და წყაროში ამ ქვების ჩაყრა ბრძანა.

ღამისთევისა და ლოცვის შემდგომ აღმოხდა კვლავ ძლიერად წყალი. (კეკელიძე 1918: 38).

ეს სახისმეტყველება ასურელ მამათა ცხოვრებებში. დავით გარეჯელის ცხოვრებაში ყველაზე გამოკვეთილია „სამი ქვის“ საღვთო მადლი: ევლოგიად წამოიღო სამი ქვა წმიდა დავითმა. (აბულაძე 1955: 158).

ღვთის ნება ანგელოზმა იერუსალიმის პატრიარქს ღამით გამოუცხადა: „წარიღო მადლი იერუსალიმისაჲ“, „შემოსილი დაბეჭკულითა სამოსლითა და აქუს ძუელი მალაკი, რომელსა შინა სხენან სამნი ქვანი, ევლოგიად მიღებულნი“... „ორი ნაწილი უკან ვაქციო იერუსალიმადვე და არა სრულიად ჰუბულ იქნეს მადლთაგან, ხოლო მესამედი იგი მომინიჭებოეს შენთჲს წარღებად უდაბნოსა შინა“ (აბულაძე 1955: 159).

სახისმეტყველება სამი ქვისა „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ ამ ტრადიციას გულისხმობს: წმიდა დავითს სიმდაბლის, სარწმუნოების, ღვანლის გამო მიენიჭა ღვთის მადლი. იმ სამი ქვიდან, რომელიც მან მადლით სრულქმნა, ღვთის ნებით, ორი იერუსალიმს დარჩა და ერთი დავითს მიენიჭა: ეს აღარ იყო ჩვეულებრივი ქვები, ყოველ ნაბიჯზე რომ ხვდება ადამიანს, ქვებს დავით გარეჯელის რწმენისა და თავმდაბლობის ნიშნად მადლის განფენის ფუნქცია დაეკისრა. ქვა, ქვის დადგმა აღნიშნავს, ღვთის ნების განმტკიცებას, ფუძე-ქვად, საძირკვლად დადებას.

უბრალო ქვები გარდაისახება ღვთის ნების, ჯვარსახოვნების ხატმეტყველებად.

### ქვა-სვეტი

ქვა საფუძვლად ედება და ღვთის ნებით იგება სვიმეონ მესვეტის (ჰალაბიელის) მიერ ქვა-სვეტი. იგი მესვეტეობის ფუძემდებელი ღვთის გამოცხადებით ხდება. ღვთისგან ეუნყა როგორ ილოცოს და იღვანოს, რა სიმაღლის სვეტი აღმართოს. ამ თხრობას სახისმეტყველური ფუნქცია აქვს. თხრობისას განმარტავს აგიოგრაფი: შესაძლოა ვინმემ იკითხოოს, ნუთუ მინაზე დგომით არ იქნებოდა ღვთისათვის სათნო სვიმეონის ღვანლი „ხარკ იყო მისა რაათა დგეს იგი სუეტსა ზედა?“

აგიოგრაფი თავად პასუხობს: „ილოცა ელია მთასა ზედა და შეისმინა მისი ღმერთმან, და დანიელ ჯურღმულსა შინა და შეისმინა მისი და განარინა იგი ლომთაგან, ანანია და მოყუასნი მისნი იყვნეს საკმილსა შინა და განარინა იგინი ცეცხლისა მისგან და იონა იყო მუცელსა ვეშაპისასა დანთქმული უფსკრულთა და განარინა იგი ჭირისაგან. და თითოეული წმიდათაგანი სადაც ვინ იპოვის და ილოცის, მიემადლოს მათ წყალობაჲ ღმრთისაჲ.“

ხოლო ჩუენ ესრეთ ვჰრქუათ მეტყუელსა მას, რაიმეთუ რაჟამს იხილნა უფალმან დაბადებულნი თუსნი დანთქმულნი ცოდვასა შინა და შეპყრობილნი რულითა უმჯულოებისაჲთა, ინება რაათა სიმკნითა და მოლუანებითა და შრომითა მონისა თუსისაჲთა განაღვძნეს და აღმოიყვანნეს სიღრმისაგან ბოროტთა მათათასა“ (გარიტი 1957: 180).

ამ განმარტებას მოსდევს სვიმეონის მიერ ქვა-სვეტის აგების თხრობა. სვეტის მშენებლობას რამდენიმეგზის მოჰყვა სვეტის ორად გატეხვა ან მთლიანად შემუსვრა, ღამით ეჩვენა სვიმეონს „კაცი ერთი ბრწყინვალე, და ამცნო: „ესე არს ნებაჲ უფლისა შენისაჲ, რაათა შეჰქმნა სუეტი რომელსა აქუნდეს ორმეოცი წყრთაჲ და შეჰმზადო იგი სამძვიდედ სამთა ქვათაგან და შენ გენოდოს მოლუანე უფლისა მიერ, აჰა ესერა მიიღე ნიჭი ესე“ (გარიტი 1957: 182).

წმიდა სვიმეონს ლოცვა ესწავლა ასევე ღვთისაგან: სარკმელთან ასკეტს ედო ქვა სამი წყრთის სიმაღლით. ნათლითმოსილი კაცი სიზმარში ამ ქვაზე დადგა და მუხლთა დრეკით ილოცა. ასკეტმა გულისხმაჰყო, რომ ამგვარად უნდა ელოცა. (გარიტი 1957: 184).

სვიმეონმა თავიდან შვიდი წყრთის სიგრძის სვეტი შექმნა, შემდგომ ოცი წყრთის, ბოლოს ღვთის ნებით ორმოცი წყრთის სიგრძის სვეტი ააგებინა „ხუროთ“.

საგულისხმოა, რომ უკანასკნელ ხანს შესწავლილ იქნა სირიის ანტიოქიის „წმ. სვიმეონის მთაზე“ სამონასტრო კომპლექსის ნანგრეები და გამოვლენილი იქნა სწორედ სამი სხვადასხვა დროს აგებული სვეტი, როგორც აღწერს ვ. ჯობაძე: „სვიმეონის სამი საყუდელი სვეტი: I — კაკლის ცილინდრი, რომელიც მოთავსებული იყო დაბალ კოლონაზე; II — იყო მსგავსი, იმ განსხვავებით, რომ ხის საყუდელი შეიცვალა რკინის გალიით, რომელიც დაფარული იყო ცხვრის ტყავით, როდესაც მან დატოვა იოანეს მონასტერი, ის ავიდა მთაზე, რათა 541 წ. აეშენებინა საკუთარი საყუდელი. ეს იყო ნამდვილი კლდისგან გამოკვეთილი სვეტი, რომელსაც გარშემორტყმული ჰქონდა რკინის მოაჯირი. ქვემოთ სვეტიც შემოზღუდული იყო მაღალი რკინის ზღუდით, რომელთან მიახლოებაც ქალებს ეკრძალებოდათ (ჯობაძე 1986: 62; ჯობაძე 1989: 38).

საგულისხმოა ხუროთაგან სვეტის მშენებლობის თხრობა: დღისით აშენებდნენ და გამთენიისას დამსხვრეული ხვდებოდათ. სვეტი ყოველჟამს შეიმუსვროდა. (გარიტი 1957: 180).

„ხუროთა“ მცდელობა და ვერაღმართვა სვეტისა ანალოგიურია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თხრობაში: „ნიწყეს ხუროთა მათ აღმართებად და ვერ უძლეს... არათუ აღმართებად ოდენ ვერ შეუძლეს, არამედ შეძვრაცა. და უქმ იქმნა ყოველი სიბრძნე და ღონისძიებაჲ კაცთაჲ, რათა სუეტისა მის აღმართებითა საკვირველად ღმერთი იდიდოს და კაცნი უმეტესად დაემტკიცნენ სარწმუნოებასა...“

ხოლო სანატრელი იგი გოდებდა და დაადენდა ცრემლთა სუეტსა მას ზედა.

და ვითარ შუალამე ოდენ იყო (აღწერილია არმაზ-ზადენის მათა რღვევა და საშინელი გრგვინვა – ლაშქარი მტრისა და ა.შ.)... და აჰა ესერა ზედა მიადგა ჭაბუკი ერთი ყოვლადვე ნათლითა შემოსილი და მოებლარდნა ცეცხლის სახედ ზენარი და არქუნა სამნი სიტყუანი ნეტარსა ნინოს... ჭაბუკმან მან მიყო ჴელი სუეტსა მას და უპყრა იგი და აღამალლა და წარილო სიმაღლესა ცათასა... აჰა სუეტი იგი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდოდა და მიეახლა ხარისხსა მას თუსსა... („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1979: 345).

„ხუროთა“ მცდელობა ირღვევა და ღვთის ნების გამოცხადების შემდგომ განსრულდება სვეტის მშენებლობა. წმინდანის ლოცვა და ღვანლი ღვთის ნებას აცხადებს და სარწმუნოებით განამტკიცებს ერს.

სავარაუდოა, რომ ანტიოქიური ტრადიცია, ასურული ხატმეტყველება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს თხრობას გათვალისწინებული და შეთვისებული აქვს.

ასურელ მამათა „ცხოვრებები“ თხრობისას ემყარება სვიმეონ მესვეტე – ჰალაბიელის, უმცროსი სვიმეონ საკვირველმოქმედი მესვეტის „ცხოვრებათა“ ქარგას და სვეტიცხოვლის სასწაულებრივი აღმართვის, საუფლო კვართის ცხოველმყოფელი მადლის თხრობას:

ასურელი მამები, იოანე ზედაზნელის წინამძღოლობით, ქართლში მოსვლისთანავე მცხეთაში მოდიან და თაყვანს სცემენ სვეტიცხოველსა და საუფლო კვართს, კათოლიკე ეკლესიას. შემდგომ თითოეული მამა საქართველოს სხვადასხვა მხარეში აგებს ტაძარს. თითოეული ტაძრის მშენებლობისას სხვადასხვაგვარად მეორდება სვეტიცხოვლის აგების სასწაული. მართალია ყველა „ცხოვრებამ“ სრულად არ შემოინახა ეს თხრობა, მაგრამ სავარაუდოდ ერთსახოვნება უნდა ყოფილიყო. ყველაზე სრულად შიო მღვიმელის „ცხოვრება“ ცხადყოფს:

წმიდა შიო „ევედრებოდეს ღმერთსა, რათა მან აჩუენოს მათ ადგილი, სადაცა თუთ მას ჯერ-უჩნს შემზადებად ტაძარი დიდებისა თუსისაჲ“, „...კუამლი იგი საკუმეველისა აღვიდა ჰაერსა შინა, ვითარცა სუეტი, აღმართ ზეცამდე, ვიდრემდის თუალთაცა მათგან შეიფარა. და დგეს რაჲ და ხედვიდეს ნიშნა ამას განსაკრთომელსა, კუალად გამოჩნდა წუერი იგი საკუმეველისა ჰაერთა შინა, ქუეყანად შთამომავალი საკვირველებით, ვითარცა საბელი რამე შემტკიცებული, ხოლო მოეახლა რაჲ ქუეყანად, შთადგა ხეცსა მას შინა, ადგილსა ერთსა... ხედვიდეს საკუმეველსა მას ვითარცა ძეგლსა, ეგრეთ მდგომარესა...“ მოითხოვა უკუე ღირსმან შიო სათხროლი და სცა სამ-გზის ადგილსა მას, სადა მდგომარე იყო სუეტი იგი“ (ძეგლები 1971: 141).

ამგვარად არის სვეტი ღვთის ნების განმცხადებელი და ტაძრის მშენებლობის მაკურთხებელი.

უფრო ადრეული არქეტიპი ამ თხრობისა, ვფიქრობთ, უნდა იყოს ქრისტიანობამდელი კულტურისათვის ნიშანდობლივი ქვა-სვეტები. სავარაუდოდ მათი გარდასახვა მოხდა ქრისტიანულ ქვა-ჯვარებად, რომლის ცხადი დადასტურებაა თავად მესვეტეობის ფუძემდებლის სვიმეონ მესვეტე ჰალაბიელის ცხოვრებაში ქვა-სვეტთა და ქვა-ჯვართა სახისმეტყველება:

„წარიღეთ *სამი ქვა*, გამოსახეთ სახე ჯვარისა“... (გარიტი 1957: 171).

„ოთხთავე ყურეთა მისთა აღმართეთ ძეგლი *ქვისაჲ* და გამოხატეთ მას ზედა სახე საუფლოსა ჯუარისაჲ“ (გარიტი 1957: 180).

ამგვარი ქვა-ჯვარების მშენებლობა ბევრად წინ უსწრებდა ტაძართა მშენებლობებს. ადრექრისტიანულ ხანაში ყველა ქვეყანაში დასტურდება ამგვარ ქვა-ჯვართა და ქვა-სვეტთა არსებობა. იგი ჩაენაცვლა წარმართულ ქვა-კერპთა სალოცავებს და ჯვარშემოსილ წმინდანთა ლოცვით პირველ ნიშებად აღიმართა.

„დავით გარეჯელის ცხოვრების“ არქეტიპად გვესახება უძველესი თხრობა „ქვა-სვეტის“ მშენებლობისა, ქვა-სვეტის აღმართვა, ან ქვა-სვეტის ადგილას ტაძრის აგება. თავად სახელწოდება „ქვა-შვეთი“ — „ქვა-სვეტის“ — სახეცვლილებად მოჩანს (მსგავსად „ტფილისი“ — „თბილისი“, „ქვა-სვეტი“ — „ქვა-შვეთი“ — ანუ ტ-ს ქცევა თ-დ და ს-ს ქცევა შ-დ).

დავით გარეჯელის მიერ ფეხმძიმე დედაკაცის დასჯა, გვიანდელი ხალხური ლეგენდა გვესახება „ქვაშვეთის“- წარმომავლობის ახსნის ცდად. წმინდანის ცხოვრებას ზეპირი თხრობა ურთავს ეპიზოდს ცნობილს „ეფრემ ასურის ცხოვრებიდან“; ანუ წყარო ამ ლეგენდური თხრობისა ისევე ანტიოქიურ-ასურული წარმომავლობისაა:

ეფრემ ასურს ბოროტად დასწამეს მოშურნე მნათემ და ფეხმძიმე ქალმა ბავშვის მამობა, ცილისწამება ეფრემმა მორჩილად თავმოდრეკით დაითმინა და საბოლოოდ ამხილა: „ჴმაცყო ჴმითა მალლითა და თქუა: „შენ გეტყუ ყრმაო, და გაფუცებ სახელსა ღმრთისა ცხოველისასა, რომელ არს შემოქმედი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ... აღაღე პირი შენი და უთხარ სამართალი „ვინ არს მამაჲ შენი?“. მიუგო ყრმამან მან ჴმითა მალლითა: „ეფრემ მნათე არს მამაჲ ჩემი“... „ყრმაჲ იგი მეყსა შინა ადგილსავე მოკუდა, მაშინ მოვიდა მამაჲ იგი ქალისაჲ და შეუვრდა ფერხთა წმიდისა ეფრემისთა“ (გარიტი 1957: 83).

იმის ნათელსაყოფად, რომ ასურელ წმინდანთა ცხოვრებები საქართველოში უძველესი დროიდან იყო ცნობილი, დასტურდება ხალხურ შელოცვებში, სადიდებლებსა და ლოცვებში „ეფრემ“-ის ხშირი მოხსენიება. უმეტესად დავიწყებული თავად წმინდანი, მაგრამ საუკუნეთა მანძილზე ეფრემ-ის ხსენება და ლოცვა ცოცხალია ტექსტებში. ეფრემი ისევე პოპულარულია ხალხურ რწმენაში, როგორც ავგაროზი, თუმცა ორივეს წარმომავლობა დავიწყებული და გახალხურებულია (ხომ არ ნიშნავს ეფრემ-ვერდი — ეფრემის სიტყვას?).



შესაძლოა ითქვას, რომ ორი სვიმეონ საკვირველმოქმედის „ცხოვრება“, ასურელ-ანტიოქიელ წმიდანთა ცხოვრებები არა მხოლოდ ლიტერატურული წყარო იყო ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ შესაქმნელად, არამედ შემდგომში ხალხში კარგად ცნობილი და პოპულარული თავისი საღვთისმეტყველო საზრისით.

როგორც კ. კეკელიძე წერს: „მეტაფრასული რედაქციები ასურელ მამათა ცხოვრებებისა უჩვენებენ იმ ძველს, კიმენურს არქეტიპულს, რომელიც საფუძვლად დასდებია მათ“ (კეკელიძე 1956: 20).

რაც შეეხება სვეტის სახისმეტყველებას, ანტიოქიური საღვთისმეტყველო საზრისით, სვეტი-ბიბლიური თხრობით წინ უძღოდა და ეცხადებოდა ხშირად ებრაელებს უდაბნოდან გამოსვლის გრძელ გზაზე, ღვთის თანხლების ხატმეტყველება სვეტი, ამასთან ქრისტიანული საზრისით — მაცხოვარმა „კლდესა ზედა“ დააფუძნა ეკლესია, რომელსაც „ჯოჯოხეთის ბჭენი ვერ ეწევიან“ — ქვა-სვეტები, ქვა-ჯვარები ნიშნებად აღიმართებოდა და ამგვარად ხდებოდა ქრისტიანობამდელი ეპოქის, ანტიკურ კულტურაში ცნობილ სვეტთა გადააზრება, რომელიც ტაძრის — მშენებლობის უმთავრესი საფუძველია. თავად წმიდანნი და წამებულნი იწოდებიან „სვეტად“ სულიერი აღმშენებლობის ღვანლით — (მაგ. ბასილი დიდი ეფრემ ასურმა იხილა „მსგავსად სუეტისა ცეცხლისა მდგომარე საკურთხეველსა ზედა და თავი მისი აღინეოდა ზეცად და ესმა ზედაით მისა კმა, რომელი იტყოდა: „ეფრემ, ეფრემ, ვითარცა სუეტი ესე ცეცხლისა ეგრეთ არს ბასილი“. გარიტი 1957: 95). ანტიოქიური საღვთისმეტყველო სკოლა ამკვიდრებს სვიმეონ მესვეტე ჰალაბიელის ღვანლით — მესვეტეობის, როგორც ასკეტური, მეუდაბნოე ღვანლის ერთ-ერთ ფორმას, რომელშიც ღვთის თანამყოფობა (სულიერი სვეტი), ქვა-სვეტი-ქრისტიანული ტაძარი და ქვა-ჯვარი — ადამიანი, ცოცხალი სვეტია სარწმუნოებრივი ღვანლისა, ცხოველმყოფელი ხატ-სახეა, ღვთივსულიერი ცხოვრებისა. ეს სახისმეტყველება ღრმად არის გააზრებული „მოქცევა ქართლისაის“, ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ და ზოგადად ქართულ აგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში, რაც ბიზანტიური მწერლობის გავლენამდე, ასურულ-ანტიოქიური საღვთისმეტყველო სკოლის სიღრმისეულ ცოდნას ადასტურებს.

**ზეციური საზრდო** — ასურელ მამათა „ცხოვრებებში“ გაცოცხლებულია სვიმეონ მესვეტე ჰალაბიელის „ცხოვრების“ სახისმეტყველური საზრისი — წმიდანი მარხულობს, ლოცულობს და ღვთისაგან საზრდოობს, მაღლი ენიჭება ზეციდან, რომლის წინასახედ გააზრებულია ძველი ალთქმისეული მანანა — ებრაელთათვის საზრდოდ ღვთისგან უდაბნოში მონიჭებული. სვიმეონ საკვირველმოქმედი (უმცროსი) საზრდოობს ზეციური საბოძვართ: „გამოვიდა ტაძრისა მისგან კაცი ერთი შუენიერი ფრიად და სამოსელი მისი იყო სპეტაკ ვითარცა თოვლი, ხოლო თმამ თავისა მისისა ვითარცა ტევანი ყურძნისა და შეზავებულ იყო მსციტა... ..და შეიყვანეს საკურთხეველად წმიდა სვიმეონ და შეასუეს პირსა მისსა სპეტაკი რაიმე ვითარცა თოვლი, მსგავსი მარგალიტისა სიმრგულითა“... „ეგვითარი გემო და სიტკობება ვერ შესაძლებელ არს პოვნად ქვეყანასა ზედა. და საჭმლისა მისგან განძლიერდა იგი ფრიად და მხარულ იქმნა“ (კეკელიძე 1918: 44).

შიო მღვიმელის „ცხოვრებაში“ — ღვთისმშობელი გამოეცხადა წმიდა შიოს: „ან შეჭამე ეგე, რომელი არს კელსა შენსა და ამიერთგან რაე იგი ზეცით მოგეცემოდის მას სჭამდი და ნულარა გემინის... ჭამა საზრდელი იგი, რომელი აქუნდა კელთა მისთა მსგავსი თოვლისა, რომელი მიუძღუნა ბრწყინვალემან მან დედაკაცმან. დატება პირი მისი მიუწვდომელითა რაითამე სიტკობითა და სიხარულითა განძლიერდა“ (ძველები 1971: 129).

**ლომი, მგელი, ვეშაპი...** — ასურელ მამათა „ცხოვრებანი“ ერთი უმთავრესი ასპექტით ერთიანდება — წმიდა მამებს ძალუძთ ცხოველთა ნებისამებრ დამორჩილება, ღვთისადმი აღვლენილი ლოცვის ძალით, მათ სიტყვით შეუძლიათ გაანადგურონ გველეშაპი, აუკრძალონ მხეცებს გარკვეულ ადგილებში ცხოვრება, ცხოველებს ესმით წმიდა მამათა საუბარი და მორჩილად ასრულებენ მათ სურვილს...

ცხოველთადმი განსაზღვრულად გამოკვეთილი დამოკიდებულება — ადრექრისტიანული ხანის დამახასიათებელია და მითოსური აზროვნების გარდასახვას წარმოადგენს აგიოგრაფიულ მწერლობაში. რ. სირაძის მოსაზრებით, იოანე ზედაზნელის და თითოეული ასურელი მამის „ცხოვრებაში“ თვალსაჩინოა ბიბლიური პარადიგმები (სირაძე 1992: 78).

ფეტიქობთ, ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ ეს ასპექტი ანტიოქიური საღვთისმეტყველო სკოლის სახისმეტყველური აზროვნების ერთი უმთავრესი კონცეპტია — ასკეტი ბერი სულიერი სიმაღლის ისეთ მწვერვალზე წარმოდგება, რომ მას ძალუძს ღვთისადმი ლოცვით დაიმორჩილოს ცხოველები, თავისი სურვილისამებრ გამოიყენოს, ამცნოს მათ ღვთის ნება, წმიდანი იქვემდებარებს ბუნებას (თავისი ოთხი ელემენტით — ცეცხლს, წყალს, მინას და ჰაერს), აღმოაცენებს კვერთხით წყალს, ცეცხლი არ სწავს, ჰაერში აჩერებს საგანს და ა.შ. სასწაულებად წარმომდგარი ამ ეპიზოდების წყარო ასურელ მამათა „ცხოვრებებში“ უმთავრესად სვიმეონ მესვეტეთა „ცხოვრება“ — ცხოველების სახით ხშირად ეშმაკი მოქმედებს, რომელსაც სძლევს წმიდანი: წმიდა სვიმეონი „შევიდა ქუაბსა მას და ბრძოლა სცა ეშმაკმან მას შინა ბრძოლითა დიდითა და მოიყვანა მის ზედა მრავალნი მხეცთაგანნი, გუელნი და ვეშაპნი, რომელნი ჰბერვიდეს და ისტუნდეს მის ზედა და კუალად მოიყვანა მხეცნი მრავალნი მსგავსი ლომთანი, რომელნი მძვინვარებით ზედამოუვიდოდეს. ხოლო წმიდა იგი არა შეძრწუნდა და არცა შეეშინა მათგან, არამედ ჯუარი ოდენ დაიბეჭდის შუბლსა მისსა და მკერდსა და მყის დაშრტიან უცნებანი იგი და განიბნინიან ვითარცა კუამლი წინაშე ქარსა და ნათელი დიდი ბრწინავდა ქუაბსა მას შინა“... (გარიტი 1957: 12).

წმიდა სვიმეონმა საშინელი ვეშაპი უჩინარჰყო, მძვინვარე ლომი შეჰრისხა და განაქარვა, ხუცესმა სვიმონის სახელის ხსენებით თორმეტი ქურციკი თავისი ნებისამებრ შეაჩერა, შეიპყრო ორი მათგანი და ზარდაცემული წმიდა სვიმეონთან მივიდა. „აჰა ესერა მხეცნიცა და პირუტყუნი დამორჩილებულ არიან

სიტყუასა ღმრთისასა, ხოლო კაცნი ურჩ არიან და წინააღმდეგომ“ - წარმოთქვა წმიდანმა (გარიტი 1957: 39).

ლომი ემორჩილება წმიდა სვიმეონ მესვეტე უმცროსის ბრძანებას, ამარცხებს *ვეშაპს*, ალაგმავს *გველეშაპს* და ა.შ. გაცოცხლებულია სასწაულებში ცხოველთა ძლევის, ბუნების ოთხი სტიქიის დამორჩილების სახარებისეული მრწამსი.

ასურელ მამათა „ცხოვრებები“ ამგვარი სასწაულებით მდიდარია. გ. ფერაძე მიუთითებს სვიმეონ მესვეტეთა „ცხოვრებების“ უდავო ზეგავლენას ასურელ მამათა „ცხოვრებებზე“, განსაკუთრებულად ამ ეპიზოდთა მსგავსებას ცხადყოფს:

*ირმებისა და ვეშაპის* ეპიზოდი „დავით გარეჯელის ცხოვრებიდან“, *ირმების* ეპიზოდი ანტონ მარტყოფელის „ცხოვრებაში“, დათვის ეპიზოდი „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებიდან“, *ვირისა და მგლის* ეპიზოდი, „შიო მღვიმელის ცხოვრებაში“ და ა.შ.

„ცხოველების მოტივი გადმოღებულია წმ. სვიმეონის ცხოვრებიდან. შეად. სვიმეონ უმცროსის ცხოვრება, მონუმენტა, გვ. 241, 48, 301, 302, 305, 306. თავად სახელი ბერისა— კონონ – წმ. სვიმეონის ცხოვრებიდან არის გადმოსული (გვ. 280) ცხოველების მოტივი ისედაც ხშირია ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში“ (ფერაძე 2002: 34).

ვფიქრობთ, მართებულია მეცნიერის ამგვარი დასკვნა: „ქართული ბერ-მონაზვნობა თავის სრულყოფილ იდეალს უმკაცრეს განდევნილობაში ხედავდა. სვიმეონ უმცროსის ავტორიტეტის სასარგებლოდ ითამაშა როლი იმ ფაქტმაც, რომ მის ცხოვრებაში მოხსენიებულნი არიან ქართველები. ეჭვს არ იწვევს, რომ ადგილები, სადაც ლაპარაკია მის ურთიერთობაზე ქართველებთან, ნამდვილია. სწორედ ამიტომ გახდა ეს ცხოვრება უკვე ადრევე ცნობილი საქართველოში. დიდი სიყვარულით კითხულობდნენ მას და წმ. სვიმეონს საქართველოში ბერ-მონაზვნობის დამაარსებლად თვლიდნენ (წმ. სვიმეონ უფროსიც ცნობილია ქართველ ბერებში. ქართველები მასთანაც არიან მოხსენიებულნი“ (ფერაძე 2002: 36).

„წმ. შიოს ცხოვრების ავტორი იცნობდა წმ. სვიმეონის ცხოვრებას და ის თავისი მიზნებისთვისაც ხშირად გამოიყენა. გარდა იმ ადგილებისა, რომელიც დავიმონმეთ, შეგვიძლია მოვიყვანოთ კიდევ რამდენიმე საინტერესო ადგილი. ჯერ ის ადგილი, რომელიც ეხება საკმეველს, შემდეგ ის, სადაც ავტორი ცდილობს დაამყაროს პირადი ნაცნობობა შიოსა და წმ. სვიმეონს შორის. ავტორი მამებს, სანამ საქართველოში მოვიდოდნენ, სვიმონთან გზავნის კურთხევის მისაღებად. აქ ავტორმა თავისი მიზნებისათვის გადააკეთა ერთი ისტორიული ფაქტი, რაც მისთვის ძალიან დამახასიათებელია: იმ დროს, როცა მამები სვიმეონთან მივიდნენ, ავტორი მას თორწეში სვამს, რათა შემდეგ წმ. შიო ერთ-ერთ მღვიმეში ცოცხლად დამარხოს“ (ფერაძე 2002: 61). თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ თორწე ნიშნავს რკინის მოაჯირს რითაც შემოსაზღვრული იყო სვიმეონ უფროსის სვეტი (ჯობაძე 1989: 57).

დავძენთ, რომ ანალოგიურია წარმომავლობა სვიმეონ მესვეტეთა „ცხოვრებებიდან“ — კვერთხით წყაროს აღმოცენების, ანგელოზთა კიბის გამოცხადებისა ასურელ მამათა „ცხოვრებებში“ (მოსესა და ელიას ხილვა), „უტლინი ცეცხლისანი და ცხენი ცეცხლისანი“, წმიდანის მონინააღმდეგეთა ხელის გაშეშება და ა.შ. ცალკეული მოტივები პირდაპირ, სახისმეტყველური საზრისის ცხოველმყოფელობით გადმოტანილია ასურელ მამათა „ცხოვრებებში“.

ცალკეულ პარალელებს აღარ განვიხილავთ, ვფიქრობთ, ისედაც ცხადია, რომ სვიმეონ მესვეტეთა „ცხოვრებები“ ერთ-ერთი უპირველესი წყაროა ასურელ მამათა „ცხოვრებებისა“. ზემო მსჯელობა და განხილული პარალელები იმის ნათელსაყოფად მოვიხმეთ, რომ სიღრმისეულად განვსაზღვროთ სვიმეონ საკვირველმოქმედის თაყვანისცემის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიცია და მისი საზრისი დავით აღმაშენებლის „შიომღვიმისადმი ანდერძში“.

## მეფეთა გონება და გული

ასურელ მამათა ღვანლი სამონასტრო მშენებლობებსა და სარწმუნოების განმტკიცებასთან ერთად გულისხმობდა ქართლში სამეფო ხელისუფლების აღდგენას. თუ წმიდა ნინოს, ანდრია პირველწოდებულის შემდგომ, საქართველოში დახვდა მნათობთა და კერპთა თაყვანისცემა, ასურელ მამებს — გაუქმებული სამეფო ტახტი და დამცრობილი სარწმუნოება.

წმიდა ნინოს ქართლში მოსვლა აგიოგრაფთა თვალსაწიერში ქართველი ერის ახლადმოქცევადა გაიაზრება, ქართველთა განმანათლებელი — მოციქულთა სწორად. სახისმეტყველურად ქრისტიანობის სიმბოლიკა საცნაურია: მეთევზეები, მწყემსნი, სასთუმლად ქვა (შედ. სვიმეონ მესვეტე, წმიდა შუშანიკი): ძილში „კაცი ბრწყინვალე“ განუცხადებს: „აღდეგ და მართვ წიგნი ესე მეფესა წარმართთასა მცხეთას“. ურბნისში მოციქულთასწორი „შევიდა ბაგინსა ჰურიათასა“, არმაზის მსახურთ მცხეთაში ჩამოჰყვა. მეფე მირიანი და ნანა დედოფალი, ერი კერპთა მსახურებას „ებნებოთა და ნესტვებით“ აღასრულებდა („მეფე და ყოველი ერი ერთბამად ღმრთად აღიარებდეს კერპთა უსულოთა“) წმიდა ნინო „ნალკოტსა მეფისასა“, „მაყვალთა შინა“... .

სახარებისეული (მეთევზე, მწყემსი) და ბიბლიური (ებრაელთა კერპთმსახურება, „შეუწველი მაყვალი“) სახისმეტყველება წმიდანის მიერ მეფისა და ერის ქრისტიანობაზე მოქცევას ასურათხატებს.

მეფე სთხოვს წმიდა ნინოს „გამოუსახოს სახე ეკლესიასა“. ნინომ „ახალმა ბესელიელმა“ — „სახე ეკლესიისა დაუსახა“. მეფის კითხვაზე „სადა უშენო სახლი ღმერთსა?“ წმიდა ნინო პასუხობს: „სადაცა მეფეთა გონება მტკიცე არს!“ — ეს ნიშნავს, რომ მეფეში უნდა გამოცხადდეს ღვთის ნება. მეფის გონების განმტკიცება ღამეული ჩვენებით დასტურდება: „ამას ბრძანებს მეფე სპარსთაი ხუარა“... და

ისმის ძლიერი გრგვინვა, მირიან მეფე შეიპყრესო... წმიდა ნინოს თქმით, „ესე ნიშანი მათი წარწყმედისა არს და ქართლისა ცხოვრებისა და ამის ადგილისა დიდებისა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1979: 344). წმიდა ნინოს სულიერი ძალმოსილებით მეფის მტერი დაიძლია.

ირიფრაჟა და მეფემ „მოხედა სამოთხესა მას დაწყებულსა მას მისსა ეკლესიასა, რამეთუ მუნ მტკიცე იგი გონება მისი და იხილა მუნ ნათელი, ვითარცა ელვაჲ ზეცადმდე აღწევნული სამოთხესა მას შინა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1979: 345).

მეფის ნათელეზობა, სულიერი ნათლის ხილვა და სვეტის დამყარება „ხელშეუხებლად“ ერთი მთლიანობაა. მეფის გული და გონება სარკეა ერის სულიერებისა. მეფის გონების განმტკიცება ღვთის ნების მასში გაცხადებით იხატება. მეფე თავად გარდაისახა ღვთის ტაძრად და შემდგომ აიგება ხილული ტაძარი.

ასურელ მამათა ცხოვრებებში ტაძრების მშენებლობა ამგვარადვე განსახოვნდება:

წმიდა შიოს დაემონაჟა ევაგრე. იგი არის მთავარი ციხედიდისა და სპასპეტი მეფისა („ციხედიდი“ „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ ელიოზის სახლობას ებოძა მეფისგან). ფარსმან მეფე წმიდა შიოსთან მოდის სპასპეტის გამო. მეფესთან შესაგებებლად გამოვიდა წმიდა შიო და დაულოცა მას გვირგვინი, აკურთხა მისი მეფობა. მეფემ შესწირა შიომღვიმეს ოთხი დაბა და ა. შ.

მეფეს წმიდა შიო ასე მიმართავს: „გულნი მეფეთანი ჳელთა შინა ღმრთისათა არიან“. შიო მღვიმელის მერვე სასწაულის თანახმად, ქართლის მთავარმა სტეფანოზმა შიომღვიმეს „მოსტაცა ორნი აგარაკნი“, ხოლო შემდეგ წმიდანის განსწავლითა და განსაცდელით ორი სოფელიც დააბრუნა და სხვა ორიც შესწირა.

თხრობა გულისხმობს, რომ მეფის ღვთივანსწავლას სრულქმნიან წმიდანნი. მეფეთა გული და გონება აღივსება ღვთის მადლით. მეფეთა ხელდასხმა ღვთის ნებისა და მადლის გადმოსვლაა მათზე, რაც ტაძართა აღმშენებლობის, ერის ღვთივსულიერების დასაბამია.

ამავე საზრისს გულისხმობს მეფის სასულიერო პირთაგან დალოცვა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, რაც უკვე ტრადიციად მოჩანს. შესაძლოა დავასკვნათ, რომ ასურელ მამათა ღვანღმა ერთგვარად საფუძველი მოუზადა ქართველ ბაგრატიონ მეფეთა ტახტს.

ამ ტრადიციის კვალში დგას მეფის ხელისუფლებისა და სასულიერო პირთა „მოუკლებელი“ ლოცვის თანხმეობა და ვით ალმაშენებლის „ანდერძისა“ და „ცხოვრების“ მიხედვით. ომში მიმავალი მეფე მოიხილავს სამეფო ტაძარს, წერს ანდერძს, მას აკურთხებს სულიერი მოძღვარი.

ამასთან, თვალნათელია აგიოგრაფიულ თხზულებათა ანალიზისას, მეფე-ღვთისმსახურთა ერთობა, მეფეთა ხელდასხმა ღვთისაგან, ბიბლიურ ტრადიციას განსახოვნებს საქართველოში და „ღვთისნებითობის“ ეროვნული ხატმეტყველებაა. ორივე სვიმეონ მესვეტის „ცხოვრებაში“ ამგვარი ანალოგი არ არის.

### **„სამისა დღისა მკუდარი აღმადგინა სვიმონ საკვირველმოქმედა“**

მას შემდგომ, რაც განვიხილეთ ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ უმთავრესი წყარო – სვიმეონ მესვეტე-ჰალაბიელი უფროსი, და უმცროსი მესვეტე საკვირველმოქმედი, მათი „ცხოვრებების“ ანალოგიური თხრობა ასურელი მამების „ცხოვრებებში“ ეპიზოდები და სახისმეტყველება, ნათელი ხდება, რომ თითოეული ასურელი მამის მიერ დაარსებულ სავანეში საუკუნიდან საუკუნემდე ცოცხალი იყო ტრადიცია — სვიმონ საკვირველმოქმედისა და ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ ზეპირგადმოცემები, არქეტიპული თხრობა და სასწაულები, საგალობლები, მათი ყოველწლიური ხსენების დღეს მოსახსენებლები და ვედრებანი... შავი მთის საღვთისმეტყველო სკოლასთან ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდათ ქართველ ბერებს, სტუმრობდნენ შავ მთას და განისწავლებოდნენ. არაბობის შემდგომ განსაკუთრებულად გაცხოველდა შავი მთის საღვთისმეტყველო სკოლა. ქართველთა სიახლოვეს შავ მთასთან კონკრეტულ-ისტორიული წერილობითი წყაროები აქვს:

გიორგი დაყუდებული („შეყენებული“) კარგად ცნობილი ქართულ ხელნაწერთა ანდერძებიდან, რომელზეც მოგვითხრობს „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“. მისი თაოსნობით საფუძველი ჩაეყარა შავ მთაზე ბერძნულიდან ქართულად თარგმანს ზედმიწევნით სისრულით, თავისი ფილოლოგიური კვლევით — სქოლიოებით, განმარტებებით და ა.შ. გიორგი დაყუდებული იყო მოძღვარი გიორგი მთაწმინდელისა და მისი ზედამხედველობით მოღვაწეობდა შავ მთაზე (რომანწმინდაში, სვიმეონწმინდასა და კალიპოსში), აქ სხვადასხვა დროს განისწავლნენ და მოღვაწეობდნენ გიორგი მცირე, რომელმაც დაწერა „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმინდელისა“, ეფრემ მცირე, რომელიც მეცნიერთაგან იწოდება „შავი მთის ლიტერატურული სკოლის მეთაურად და ყველაზე სახელოვან წარმომადგენლად (მენაბდე 1980: 162), „მან შექმნა და გააძლიერა შავი მთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური სკოლა“ (მენაბდე 1980: 163), აქ მოღვაწეობდა საბა თუხარელი, ანტონ ტბელი და განსაკუთრებით არსენ იყალთოელი, რომელმაც შავ მთაზე თარგმნა „ნამება წმიდათა სამთა აღმსარებელთა: გურია, სამონა და აბიბოსი“, იამბიკოებით შეამკო „სამოციქულო“ და შავ მთაზე მოღვაწეობის შემდგომ და ვით ალმაშენებლის სულიერი მოძღვარი და მისი სახელმწიფოებრივი ღვანღის თანამდგომია.

სამართლიანად წერს დ. მელიქიშვილი, რომ შავი მთის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა და იქ მოღვაწე ქართველი სასულიერო პირები იყვნენ გელათის სასულიერო აკადემიის ფუძემდებელი: „XI საუკუნიდან შავ მთაზე ქართველ მოღვაწეთაგან იწყება ფილოსოფიური და თეოლოგიური ლიტერატურის ათვისება და თარგმნა-კომენტირება, რაც შემდგომ გრძელდება და ღრმავდება გელათის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ სკოლაში. (მელიქიშვილი, 2004, 9)

როდესაც ვსაუბრობთ სვიმონ მესვეტე (ჰალაბიელის) და სვიმონ საკვირველმოქმედი (უმცროსის) „ცხოვრებათა“ კვალზე ასურულ მამათა „ცხოვრებებში“, ყურადღება მივაქციეთ ზედმიწევნით სიახლოვეს როგორც სახისმეტყველური თვალსაზრისით, ასევე ლექსიკურ-გამომსახველობით, სიტყვიერ ქსოვილს დავით აღმაშენებლის „შიომღვიმისადმი ანდერძთან“. ცხადია, მართებულია გ. ფერადის მოსაზრება, რომელიც წერს: „გარდა წმ. სვიმონის, დავით გარეჯელის, იოანე ზედაზნელის ცხოვრებისა, შეიძლება ავტორს ჰქონოდა ზეპირი მონასტრული გადმოცემები, რომლებსაც ის თავისი სურვილისა და მიხედვით თეორიულად იყენებს. ცხოვრების შექმნის დრო პირდაპირ ხელშესახებია. არაერთხელ არის მასში მოხსენიებული დიდი ეკლესია, რომელიც დავით აღმაშენებელმა (1089-1025) ააგებინა... ადვილი შესაძლებელია, რომ წმ. შიოს ცხოვრების შექმნა ამ დიდი, ახალი ეკლესიის კურთხევით იყოს გამოწვეული. შეიძლება ავტორი არსენ ბერი იყოს; მეფე დავითის სულიერი მოძღვარი“ (ფერაძე 2002: 38).

ფიქრობთ, ეს მოსაზრება, გასაზიარებელია — „წმიდა შიოს ცხოვრება“ უთუოდ არსებობდა უძველესი სახით, სასწაულები და ზეპირგადმოცემები მრავლად ჰქონდათ შიომღვიმეში მოღვაწე ბერებს, არსებობდა შიომღვიმელის სახელით ცნობილი ქადაგება — „სწავლანი“ ნერილობითი ძეგლი, ე.წ. „შიოს ანდერძი“, რომელსაც იხსენიებს დავით აღმაშენებელი „შიომღვიმისადმი ანდერძში“ და ბევრი სხვა ისტორიული საბუთი, რომლის არსებობა სრულიად ცხადია და მეცნიერთაგან დადგენილი (სილოგავა 2003: 16).

არსენ ბერი კარგად იცნობს სვიმონ მესვეტე (ჰალაბიელის) და სვიმონ მესვეტე უმცროსის „ცხოვრებებს“, მათ საღვთისმეტყველო საზრისს, თავად არის წარმომადგენელი შავი მთის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლისა. „შიომღვიმისადმი ანდერძში“ დავით აღმაშენებელი „ყოვლად შუენიერად აღწერილ“ ამ ძეგლებს იხსენიებს — (ანდერძი 1989: 13).

არსენ ბერი, „ანდერძის“ თანახმად, არის სვიმონ საკვირველმოქმედის სოხასტერის წინამძღვარი. მეფე ადგენს: „მე ხუდაბუნი შემინირავს მუხრანს *წმიდისა სვიმონ საკვირველმოქმედისადა*“... (ანდერძი 1989: 12).

ეს კონკრეტულ-ისტორიული ცნობა „ანდერძში“ ადასტურებს, თუ როდენ დიდი იყო სვიმონ საკვირველმოქმედისადმი თაყვანისცემა, მისი სახელობის ლავრის „სვიმონწმინდის“, წეს-განრიგთა ერთგულება, ანუ შავი მთის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული ტრადიცია თავად საქართველოში, ასე რომ სრულიად რეალურია დავით აღმაშენებლის ეპოქაში არსენ ბერის მიერ ახლად გარდაკაზმვა „შიომღვიმელის ცხოვრებისა“. თავად მეფე მშვენიერად იცნობს ამ „ცხოვრებებს“, რასაც ადასტურებს ამ ტექსტების ურთიერთმიმართება, სიტყვიერი ქსოვილი, ლექსიკური მსგავსება:

შედ: „კადნიერ იქმნა“, წმ. სვიმონს დაუსივდა ფეხი და დაუძღურდა ისე, რომ „ხატითა და სამშენებელით“ იხილვება მხოლოდ, „განკრძალული იყო“, პურობას ტექსტში ეწოდება „სერი“. „ეფრემ ასურის ცხოვრება“, რომელიც არსენ ბერის ხელახლა ნათარგმნი ჩანს „განყოფა სულისა და ხორცთა“-ს იგივე საზრისით მოიხსენიებს, როგორც „შიომღვიმისადმი ანდერძი“:

„ანდერძში“: „წინამე ღმრთისა მეოხად *კადნიერ* იყვენ“, რომელი შემდგომად არსენისა *განკრძალული* მღვდელი იყოს“, „ვითარცა სულიერსა მამასა ჰმევის საჯდომელითა და *სერთა*“, „განყოფასა მისა ხორცთაგან, *განყავ* იგი ნაწილისაგან ცხოვრებულთაისა“.

„ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი“, ამგვარად მოგვითხრობს: „ნადირსა დევნასა შინა ოდესმე მუხნარს წარექცა ცხენი და ესოდენ შეიმუსრა, რომელ *სამ დღე ყოვლად უსულოდ მდებარე იყო უძრავად, სამშენებლისაგან ოდენ საცნაური ცოცხლად და შემდგომად სამისა დღისა ნამტკნარსა სისხლისა აღმომყრელსა მოექცა სული და სიტყუა და ძლითა აღდგა ცოცხალი*“ (შანიძე 1992: 221).

დავით აღმაშენებლის „შიომღვიმისადმი ანდერძი“ მოგვითხრობს: „სოხასტერი, ვითა ბერსა განმანათლებელსა ჩემსა არსენის გაუნესებია და მე ხუდაბუნი შემინირავს მუხრანს წმიდისა სვიმონ საკვირველმოქმედისადა, რომელმან *სამისა დღისა მკვდარი აღმადგინა*, იგი ვითარცა თვით არსენი განანესის, ეგრე იქმნას, გარნა ჩემ მიერ ესოდენი, რომელი შემდგომად არსენისა განკრძალული მღვდელი იყოს მახსენებული ჩემი შეუცვალელად“ (ანდერძი 1989: 18).

ორივე ტექსტში მეფის ერთსა და იმავე განსაცდელზეა საუბარი. ეს ხაზგასმულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (ლოლაშვილი 1978: 97). ამ განსაცდელს მეფის სულიერ ცხოვრებაში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა: „მკვდარი იყო და აღდგა, ფეხზე წამოდგა ცოცხალი, მაგრამ მეფისთვის ეს განსაცდელი როგორც შინაგანი გამოცდილება, არ შეიძლება შემთხვევითი ყოფილიყო და უკვალოდ ჩაეველო მის სულიერ ცხოვრებაში. ფიზიკური გადარჩენა უნდა ყოფილიყო ნიშანი იმისა, რომ მეფის პიროვნებაში მოხდა სულიერი გარდატეხა - ბადალი მეორედ შობისა, თუ მკვდრეთით აღდგინებისა, ახალ, განახლებულ კაცად, და თვით „სამი დღის“ სიმბოლოზში იდუმალბერძნე მნიშვნელობას ანიჭებს ამ განსაცდელს, რაც სამუდამოდ გამოკვეთა მისმა ბაგეებმა „ანდერძში“ ჩასაწერად (კიკნაძე 1989: 72).

ზ. კიკნაძის ეს მოსაზრება პირველი განმარტება იყო დავით აღმაშენებლის „შიომღვიმისადმი ანდერძის“ ღვთივსულიერი შინაარსისა, მაგრამ არ გამოკვლეულა, თუ ვინ არის ეს სვიმონ საკვირველმოქმედი და რატომ მაინცდამაინც მას უმადლის მეფე გადარჩენას?

ცხადია, სვიმონ საკვირველმოქმედი არ არის დავით აღმაშენებლის თანამედროვე სასულიერო პირი, როგორც ეს ზოგიერთ ისტორიკოსს მიაჩნდა მცდარად, არამედ სწორედ ასურულ მამათა მოძღვარი და ქართლში წამოსვლის წინ გზის დამლოცველი, მათი ღვანლის სულიერად თანამდგომელი — სვიმონ საკვირველმოქმედი, მესვეტე (უმცროსი), ასევე სვიმონ მესვეტე (ჰალაბიელი), თითქმის გაიგივებული ეს ორი დიდი ასკეტი სასწაულებით, ცხოვრებებითა და ღვანლით.

რაც შეეხება კონკრეტულად „სამი დღის“ სიმბოლიკას, ესეც სვიმონ საკვირველმოქმედის „ცხოვრებათა“ სახისმეტყველური ტრადიციაა, სადაც „სამი დღე“ ხაზგასმულად მაცხოვრის დარად

მკვდრებით აღდგომის საზრისით ცხადდება: „შთავიდა საფლავად, სადაც წმიდა გვამნი სხენან, დაყო საფლავსა ზედა სამი დღე, შუალამეს ეჩვენა ბრწყინვალეობა ნათლისა და მეყსეულად განემორა მისგან ვნება იგი და მოეგნეს თვალნი მისნი და აღმოვიდა საფლავით“ (გარიტი 1957: 12).

„და ვითარცა ყო ესე, მეყსეულად ივლტოდა სენი იგი მისგან და რაჟამს განიკურნა იგი დაადგრა მის თანა (წმიდა სვიმონთან) სამ დღე“ (გარიტი 1957: 14).

„დაიბანე პირი შენი და იცხე გულსა შენსა სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა, და იმარხე სამ დღე და შენირე მსხვერპლი უფლისა მიმართ...“ (გარიტი 1957: 39).

სვიმონ მესვეტე უმცროსის „ცხოვრებაში“ „სამი დღე“ ასეთივე საზრისით გაღრმავებულია: „სამისა დღისა აღდგომისა შენისათვის დამიფარენ!“ სვიმონ მესვეტე აღასრულებს კიდევ „სამი დღის მკვდარი“ ადამიანის გაცოცხლების სასწაულს... (კეკელიძე 1918: 203).

„სამი დღის მკვდრის“ აღდგომა დავით აღმაშენებელს ორივე სვიმონ მესვეტის „ცხოვრების“ სახისმეტყველო ანალოგიით აქვს გააზრებული „შომღვინისადმი ანდერძი“, თავის გადარჩენას მეფე წმიდა სვიმონ საკვირველმოქმედს უმადლის, შესანიშნავი უძღვის და განსაცდელს ღრმადსულიერი საზრისით მოგვითხრობს. ნათელია, მეფის მიერ ორი სვიმონ მესვეტის „ცხოვრებათა“ სახისმეტყველო საზრისის გათვალისწინება. მისი ანალოგიით ასრულებს მეფე „ანდერძის“ თხრობას.

საგულისხმოა, რომ მხოლოდ ასურელ მამათა „ცხოვრებები“ როდი აღნიშნავენ ორივე სვიმონ მესვეტის განსაკუთრებულ მფარველობას, სულიერ ღვაწლს ქართველთათვის. ეს ხაზგასმულია თავად ამ ორი წმიდანის „ცხოვრებებში“. ზ. გამსახურდიამ ყურადღება გაამახვილა და დიდი როლი მიანიჭა ამ ცნობას: „კვიპროსის მთავარეპისკოპოსის არკადის მიერ აღწერილი „ცხოვრება სვიმონ მესვეტისა“ მოგვითხრობს, რომ სვიმონ მესვეტემ „განკვირვებასა შინა იხილა ერი დიდძალი ფრიად მამათა და დედათა და ყრმათა და აქუნდა ხელთა მათთა ჯვრები და მოვიდოდეს იგინი აღმოსავლეთით მისსა და სულიწმიდაჲ ჰფარვიდა მათ“. შემდეგ სულიწმიდამ აუწყა მას, რომ „ესე არს ნათესავი ქართველთაჲ“, მეორე დღეს მართლაც მოვიდნენ მასთან ქართველები ჯვრებით ხელში. უთუოდ ამ ხილვამ განაპირობა ის, რომ სვიმონ მესვეტე დაუმეგობრდა ქართველებს, ხოლო შემდგომში საქართველოში წარმოაგზავნა ათცამეტი ასურელი მამა ქრისტიანობის საქადაგებლად და განსამტკიცებლად... ასე რომ, საქართველოს წილხვდომილობის იდეის გამოძახილს ჯერ კიდევ სვიმონ მესვეტის „ცხოვრებაში“ ვხვდებით (ძეგლი VII საუკუნეს განეკუთვნება) (გამსახურდია 1990: 75).

შესაძლოა დავასკვნათ, რომ შომღვინე დავით აღმაშენებლის დროს არის არა მხოლოდ ფეოდალური სენიორია, არამედ სამეფო სასულიერო ცენტრი, რომელსაც მეფემ სრული დამოუკიდებლობა მიანიჭა. იგი საღვთისმეტყველო-სალიტერატურო კერაა და შავი მთის საღვთისმეტყველო სკოლის ტრადიციის კვალში დგას, ითარგმნება და ინერება სასულიერო ტექსტები, აქ არის შიო მღვიმელის ტრადიცია აღორძინებული ჰიმნოგრაფიის განვითარების მხრივაც. თავად „გალობანი სინანულისანი“ და დემეტრე მეფის საგალობლები (შიო მღვიმელის სულიერი ხატი ცოცხალია, სამი იამბიკო ეძღვნება მას) ამ დიდი ტრადიციის დადასტურებაა, ამასთან სახისმეტყველო ერთსახოვნება დასტურდება. ამგვარად, შომღვინე მოიაზრება უმთავრეს სულიერ ცენტრად და, დავით მეფის მცდელობით, გელათის საღვთისმეტყველო ტრადიციის ფუძემდებლად.

დაბოლოს, იმის ნათელსაყოფად, რომ სვიმონ საკვირველმოქმედი უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდა საქართველოში, დაავიწყებთ ქართულ ეკლესია-მონასტრებში ფართოდ გავრცელებულ იკონოგრაფიულ და რელიეფურ გამოსახულებებს. საქართველოში სამი იკონოგრაფიული ვერსიაა დადასტურებული სვიმონ საკვირველმოქმედის გამოსახვისა:

- ა) მაკურთხებელი მარჯვენითა და წიგნით ხელში.
- ბ) ორანტის პოზაში, ხელებით მკერდთან.
- გ) ხელებგანპყრობილი, რომლითაც ჯვარცმულ მაცხოვარს ემსგავსება (ოშკი).

რელიეფები სვიმონ მესვეტის გამოსახულებით: ოშკი (X ს.) დასავლეთის შესასვლელის თავზე, ოშკი (XI ს.) სამხრეთის ოქტაგონი წმ. სვიმონის ამაღლება (ალადაშვილი 1977: 78).

ზედაზნის კანკელი (XI ს.) (შმერლინგი 1976: 99).

შიომღვიმის კანკელი (XI ს.) (ვოლსკაია 1957: 89).

ასევე სვიმონ მესვეტის ლალამის ჭედური ხატი (XI ს.) (ჩუბინაშვილი 1940).

სვიმონ მესვეტის გამოსახულებანი მონუმენტური კედლის მხატვრობაში: დავით გარეჯის, ატენის (XI ს.) ორივე სვიმონ მესვეტე, ზემო კრიხი (რაჭა) XI ს. ორივე სვიმონ მესვეტე სარკმლის ჭრილში, უბისა (XIII-XV სს.) ორივე სვიმონ მესვეტე სამხრეთის შესასვლელის ორივე მხარეს, ვარძია (XII ს.) ორივე მესვეტე, სამხრეთ შესასვლელის სარკმელი, ალავერდი (XI ს.), ჩუკულის ხის კარები (XI ს.) (ყაჭიშვილი 2006, 45), შომღვიმის დარბაზის დასავლეთი კედელი (XII ს.). აქ მოცემულია „წმ. სვიმონის ამაღლება“ ანგელოზების მიერ, ასევე კაცხის სვეტი, ორი მესვეტის გამოსახულება გელათში და ა. შ.

ფიქრობთ, სრულიად ნათელია, ორი სვიმონ მესვეტის სულიერი კვალი ასურელ მამათა ცხოვრებებში და, საერთოდ, ქართულ აგიოგრაფიასა და იკონოგრაფიაში, საზოგადოდ, ქართულ აზროვნებაში.

#### დამონებანი:

**აბულაძე 1955:** აბულაძე ი. (რედაქტორი). *ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები*. გამოცემული ი. აბულაძის მიერ. თბ.: 1955.

**ალადაშვილი 1977:** Аладашвили . Монументальная Скульптура Грузии. М.: 1977.

**ანდერძი 1989:** დავით აღმაშენებელი. *ანდერძი შიო მღვიმელისადმი. გალობანი სინანულისანი*. თბ.: 1989.

- გამსახურდია 1990:** გამსახურდია ზ. *საქართველოს სულიერი მისია*. თბ.: 1990.
- გარიტი 1957:** გარიტი ფ. *ცხოვრება და განგება წმიდისა სკიმონ მესუეტისა და საკვირველმოქმედისა, რომელი იყო დამკვიდრებული მთასა ზედა ჰალაბისასა, ცხოვრება ეფრემ ასურისა* (სინური ხელნაწერი). გამოცემული Garitte G. *Vies géorgiennes de s. Syméon Stylite l'Ancien at de s. Ephrem*. CSCO, 171, Louvain: 1957.
- ვოლსკაია 1957:** Вольская А. *Рельефы Шио-Мгвime и их место в развитии грузинской средневековой скульптуры*. Тб.: 1957.
- კეკელიძე 1918:** კეკელიძე კ. *ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები*. კიმენი I. თბ.: 1918.
- კეკელიძე 1956:** კეკელიძე კ. *საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ*. ეტიუდები... I, თბ.: 1956.
- კილაძე 2005:** კილაძე ც. *შიომღვიმის მონასტრის ჯვართაბაღლების ტაძრის მონახულობა*. დისერტაციის ავტორეფერატი. თბ.: 2005.
- კიკნაძე 1989:** კიკნაძე ზ. *მძლეველი სანუთროსა. დავით აღმაშენებელი. გალობანი სინანულსანი*. თბ.: 1989.
- ლოლაშვილი 1978:** ლოლაშვილი ი. *არსენ იყალთოელი*. თბ.: 1978.
- მელიქიშვილი 2004:** მელიქიშვილი დ. გელათი — სხუა ათინა და მეორე იერუსალიმი. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 12, 2004.
- მენაბდე 1980:** მენაბდე ლ. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. ტ. II, თბ.: 1980.
- მოქცევაძე ქართლისაი 1979:** მოქცევაძე ქართლისაი. შატბერდის კრებული. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა. თბ.: 1979.
- სილოგავა 2003:** სილოგავა ვ. *დავით აღმაშენებლის ანდერძი*. თბ.: 2003.
- სირაძე 1992:** სირაძე რ. *ვიცი, რასათვის ვარ*. წიგნი: ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა. I, თბ.: 1992.
- ფერაძე 2002:** ფერაძე გ. *ბერ-მონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში*. კრებულში: ლმობიერების გზაზე. გოეთეს ინსტიტუტის გამოცემა, თბ.: 2002.
- ყაჭვიშვილი 2006:** ყაჭვიშვილი თ. *სვიმონ საკვირველმოქმედის იკონოგრაფია*. საკანდიდატო დისერტაცია (ხელნაწერი). 2006.
- შანიძე 1992:** შანიძე მ. *„ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“*. თბ.: 1992.
- შმერლინგი 1976:** Шмерлинг Р. *Малые формы в архитектуре средневековой Грузии*. М.: 1976.
- ჩუბინაშვილი 1940:** Чубинашвили Г. *Грузинское чеканное искусство*. 1940.
- ძეგლები 1971:** *ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები* (მეტაფრასული). III, თბ.: 1971.
- წერეთელი 2005:** წერეთელი ლ. *ძახა და ანტიოქიის პალეოკარტი*. ლიტერატურული ძიებანი, 2005.
- ჯობაძე 1986:** Djobadze W. *Archeological investigations in the Region West of Antioch on the Orontes*. Stuttgart: 1986.
- ჯობაძე 1989:** Djobadze W. *Materials for the Study of Geprgian Monastiris in the Western Environs of Antioch of Antioch on the Orontes*. Corpus Scriptorum Orientalium. 1989.

Lia Tsereteli

## "A Man Related to the Gedregeans"

### Summary

In middle ages monks were very popular. It's one of the founder was St. Symeon stylite. The Cristian world showed special love towards him. He is recalled on the 1<sup>st</sup> of September according to Christian calendar.

In the work is considered the Iconographic image of St. Symon and tropology aspects.

The article investigates the tropology of "lives" of Assirian fathers. "Lives" are compared to those of two Svimeon Stilite.

One tropological tradition is stated. It is the spiritual unity of Georgia and Antioch.

მორალური გმირის ძიება ქართული და ევროპული  
ბაროკოს ლიტერატურაში

*„ფილოსოფოსები და რიტორები დაჟინებულს მიეცნენ;  
უმეტესობამ არც კი უწყის იმპერატორთა და  
მხედართმთავართა სახელები, მაგრამ მარტვილთა  
სახელები ყველამ თავისი მეგობრების სახელებზე  
უკეთ იცის“ — თეოდორიტი კრიტიკელი.*

მარტვილს ყოველთვის განსაკუთრებული ადგილი უკავია ერის სულიერ ცხოვრებაში. ამას ისიც მოწმობს, რომ როგორც კი XVII საუკუნეში გარკვეული რელიგიური თუ პოლიტიკური კატაკლიზმების გამო გაჩნდა საჭიროება და აუცილებლობა საზოგადოებაში მისაბაძი ადამიანის ნიმუში დანერგილიყო, მარტვილმა და წმინდანმა სასულიერო ლიტერატურიდან მხატვრულ ლიტერატურაში გადაინაცვლა.

\*\*\*

თეიმურაზ პირველის „ნამება ქეთევან დედოფლისა“ 1628 წლით არის დათარიღებული. როგორც ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაშია აღნიშნული, საისტორიო პოემათა რიგი სწორედ თეიმურაზის ამ თხზულებით იწყება, იგი პირველად იყენებს ქართულ მწერლობაში ისტორიულ-ნაციონალურ ფაბულას და ე.წ. ისტორიულ-ნაციონალური მიმართულების დამწყები ხდება [ბარამიძე 1934: 217]. თეიმურაზის თხზულების სხვადასხვა ასპექტები განსაკუთრებული სიღრმით გაიოზ იმედაშვილს აქვს შესწავლილი. იკვლევს რა საისტორიო ეპოსის ნარმოშობის საფუძვლებს, მკვლევარი მიუთითებს, რომ „აღორძინების“ ხანის წინა პერიოდის ქართული ლიტერატურა თითქმის მოკლებული იყო საკუთარი სინამდვილის შეცნობის უნარს და ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელი იყო ძირითადად უცხო სინამდვილიდან აღებული თემატიკისადმი ინტერესი. ეროვნული კატასტროფით გამოწვეულმა სოციალურ-პოლიტიკურმა ვითარებამ დიდ გავლენა იქონია საზოგადოებრივ განწყობილებაზე, რომელიც შეიპყრო ყოფიერების ამოების განცდამ და **საერო მწერლობაში დიდხანს ვერ პოულობდა ადგილს საკუთარი სინამდვილიდან აღებული ეროვნული გმირის სახე**. მკვლევარის თვალსაზრისით, საერო პოეზიაში ისტორიული უანრის გაჩენა აიხსნება აგიოგრაფიაში არსებული ისტორიული ნაკადის ტრადიციების გადასვლით საერო მწერლობაში [იმედაშვილი 1964: 124]. იგი ამ ეტაპს **მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით ახალ საფეხურად მიიჩნევს, რომელიც მწერლობაში აყენებს რეალობის შეცნობის პრინციპს და ფანტასტიკური გმირის ნაცვლად მწერლობაში შემოჰყავს საკუთარი ყოფის ადამიანი**. საერო და სასულიერო ნაკადების ურთიერთობის თვალსაზრისით თეიმურაზის თხზულებას საინტერესო ძეგლად მიიჩნევს, რადგანაც მასში ერთიანდება სასულიერო მწერლობის თემატურ-კომპოზიციური ტრადიციები საერო მწერლობის სტილსა და ლექსიკის შედარებით უბრალოებასთან” [იმედაშვილი 1964: 128].

მკვლევარი მიუთითებს „ქეთევანის ნამების“ ორმაგ ხასიათზე, როდესაც წერს, რომ თეიმურაზის პოემა სასულიერო და საერო ლიტერატურული ტრადიციების ურთიერთობის ის საფეხურია, რომელიც თემატურად და იდეოლოგიურად აგიოგრაფიული ანუ სასულიეროა, ფორმის მხრივ კი საერო. **საერო მწერლობას მკვეთრად შემუშავებული ეროვნული იდეალი აგიოგრაფიამ უანდერძა — ესაა მონამე გმირი** და „თეიმურაზს შეიძლება მიეკუთვნოს მისი ნაკადის მხოლოდ საერო პოეზიაში შეტანის პრიორიტეტი“ [იმედაშვილი 1964: 148].

XVII საუკუნის ევროპაში ნამებულის, როგორც მორალური გმირისადმი ყურადღების გამახვილების თვალსაზრისით საინტერესოა შემდეგი პარალელი: ესპანეთში ქრონოლოგიურად ამავე პერიოდში შეიქმნა კალდერონის დრამა — „მტკიცე უფლისწული“ (1628-1629). ნაწარმოები მოგვითხრობს უტეხი პორტუგალიელი უფლისწულის — დონ ფერნანდოს გმირულ ცხოვრებასა და მონამებრივ სიკვდილზე, რომელიც ტყვედ ჩაუვარდა მავრებს და უარი განაცხადა მეგობრის და სამშობლოს ღალატის ფასად თავისუფლების მიღებაზე. დრამატურგი, ხატავს რა დონ ფერნანდოს ბედს, ნარმოსახავს მას როგორც „წმინდანის ცხოვრებას“ [ისტორია... 1987: 47-48]. ზოგიერთი მკვლევარი მას აგიოგრაფიული ტიპის ნაწარმოებად მიიჩნევს, ზოგიერთი კი რელიგიურ-ფილოსოფიურ დრამად თვლის. მაგალითად, ესპანური ლიტერატურის ცნობილი მკვლევარი მენენდეს-ი-პელაიო „მტკიცე უფლისწულს“ აგიოგრაფიული ტიპის ნაწარმოებებს მიაკუთვნებდა, ხედავდა რა მასში დრამატიზირებულ „ცხოვრებას“ [ტომასშევესკი 1969: 30].

ქრისტიანული თემატიკის და მასთან დაკავშირებული გმირის — მარტვილის, მებრძოლის, მხედართმთავრის — ბაროკოს ლიტერატურაში ასახვასთან დაკავშირებით მეტად საინტერესოა საფრანგეთის მაგალითი. იქ ბაროკოს ეპოქის მიწურულს, 1654-1657 წლებში გამოქვეყნდა რამდენიმე „ჰეროიკული პოემა“ ანუ ეპოპეა. მათთვის ნიმუშს ჰომეროსისა და ვირგილიუსის პოემები

წარმოადგენდნენ, მაგრამ **გადამწყვეტი და პრინციპული იყო ის, რომ მათში თანამედროვეობის ხაზგასმა ხდებოდა წმინდა წერილიდან, წმინდანთა ცხოვრებიდან და საერთოდ ქრისტიანობის ისტორიიდან აღებული სიუჟეტების დამუშავებით. მოხდა წარმართული სიუჟეტების ჩანაცვლება ეროვნული ისტორიიდან აღებული სიუჟეტებით, ჰეროიკული პოემის მთავარი გმირები იყვნენ ფრანგი ერის შემქმნელი გმირები. სენ სორლენის პოემაში „კლოვისი, ანუ გაქრისტიანებული საფრაგეთი“ (1657) კლოვისი, საფრანგეთის პირველი ქრისტიანი მეფე, წარმოდგენილია, როგორც მისაბაძი ქრისტიანული გმირი, რომელის მოქმედებაც ეროვნულ თვითშეგნებას ემყარება. საგულისხმოა ამ ნაწარმოების აღმზრდელი დანიშნულება იმ ეპოქის კონტექსტში, გამოხატული თანამედროვეის მიერ: „ახალგაზრდა ლუდოვიკო XIV-ს უნდა მიეძაძა კლოვისის გმირული სათნოების ნიმუშისათვის და უნდა ესწავლა სიყვარული დედა ეკლესიისა. ამ ჟანრის საუკეთესო ნიმუშად კი შაპელენის „ქალწული“ მიიჩნეოდა. მისი გმირი — ჟანა დ'არკი ის საერთო-ეროვნული მნიშვნელობის ფიგურა იყო, რომელმაც თავისი სიმტკიცით მტერზე გაიმარჯვა [შეგვ 1997: 105].**

მაშასადამე, საქართველოსა და ევროპაში მსგავსი ლიტერატურული პროცესები მიმდინარეობდა, მორალური გმირის ლიტერატურაში წარმოჩენის აუცილებლობა მათში ერთდროულად, თითქმის პარალელურად გაჩნდა. ევროპაშიც და საქართველოშიც მსგავსი სიტუაცია იყო, თუ დასავლეთში რელიგიური ომები მიქცნებოდა, საქართველოს გარეშე მტრები ესხმოდნენ თავს, და ამ მსგავსმა მდგომარეობამ მსგავსი ასახვა ჰპოვა ლიტერატურაში. საქართველოსა და საფრანგეთში მიმდინარე ლიტერატურული პროცესები თავისი არსით იდენტურია, რაც იმაში მჟღავნდება, რომ თუ მანამდე საქართველოში ხდებოდა უცხო სინამდვილიდან აღებული თემატიკის დამუშავება და საერო მწერლობაში დიდხანს ვერ პოულობდა ადგილს საკუთარი სინამდვილიდან აღებული ეროვნული გმირის სახე, თეიმურაზის თხზულება პირველია, სადაც ეროვნული გმირი — ქეთევან ნამეხულია გამოყვანილი; საფრანგეთში კი ანტიკური გმირების ადგილი ეროვნული ისტორიიდან აღებული გმირებმა დაიკავეს; მაშასადამე, ორივე ქვეყანაში მოხდა უცხო გმირისა და თემატიკის ჩანაცვლება ნაციონალური გმირითა და შესაბამისად ნაციონალური თემატიკით.

ამ პარალელების საფუძველზე ვხედავთ, რომ ევროპული ბაროკოს ლიტერატურას თემისა და გმირის შერჩევის თვალსაზრისით ეხმაურება იმავე პერიოდის ქართული ლიტერატურა [ნაჭყებია 2005: 82-83].

\*\*\*

XVII საუკუნეში განსაკუთრებით გამოჩნდა ევროპის დიდი დაინტერესება საქართველოთი, რაც დადასტურებას პოულობს როგორც ევროპელ დიპლომატთა, მისიონერთა თუ მოგზაურთა ნაწერებში, ისე მხატვრულ ლიტერატურაში.

ევროპის მხატვრულ ლიტერატურაში ქართული თემის შექრა, პირველ ყოვლისა, ისეთ დიდ პიროვნებასთან არის დაკავშირებული, როგორც ქეთევან დედოფალი. 1624 წელს სპარსეთის შაჰის კარზე ქართველი დედოფლის მონამებრივი აღსასრულის ისტორიულმა ფაქტმა ფართო გამოხმაურება ჰპოვა დასავლეთ ევროპის ქვეყნების როგორც საისტორიო ხასიათის, ისე მხატვრულ ნაწარმოებებში. ეს ქვეყნებია: პორტუგალია, საფრანგეთი, ესპანეთი, იტალია, გერმანია, ინგლისი და სლოვაკეთი, რომელიც იმ დროს ავსტრია-უნგრეთის მონარქიაში შედიოდა.

ქეთევანის სახე აისახა გერმანელი დრამატურგის — ანდრეას გრიფიუსის ტრაგედიაში — „ქეთევან (კატერინა) ქართველი, ანუ გაუტყეხელი სიმტკიცე“ (1647) [გრიფიუსი 1975: 61-213], რომლის სათაურიც უკვე შეიცავს იმ ზნეობრივ პოტენციალს, რომელიც გამოხატავს მწერლის დამოკიდებულებას მთავარი გმირის მიმართ. 1701 წელს კი სლოვაკეთის ქალაქ სკალიცაში, რომელიც იეზუიტთა ერთ-ერთ ცენტრს წარმოადგენდა, დაიდგა ანონიმი სკალიცელი იეზუიტის პიესა ქეთევან დედოფლის შესახებ სათაურით — „კატერინა (ქეთევანი), ქართველთა დედოფალი, თავისივე სისხლით შემკული, სცენაზე წარმოდგენილი“ [“Katerina, královná gurziánská vlastní krvi ozdobená, na divadlo predstavená”] [ანთოლოგია 1981: 605-610], რომლის სათაურიც მიუთითებს იმაზე, რომ ნაწარმოების მთავარი გმირი მონამეა. ეს ნაწარმოები ე.წ. სასკოლო პიესათა ჟანრს მიეკუთვნება, რომელსაც განსაკუთრებული ზნეობრივ-აღმზრდელი ფუნქცია ეკისრებოდა.

ბუნებრივად ჩნდება კითხვა, რატომ აირჩია ორმა ევროპელმა ავტორმა თავისი ნაწარმოების თემად ქართველი დედოფლის ტრაგიკული ისტორია. ამაზე პასუხს ის მშფოთვარე ატმოსფერო იძლევა, რომელიც XVII-XVIII სს ევროპაში სუფევდა. ეს პერიოდი აღბეჭდილი იყო ღრმა კრიზისით, რაც გამოიხატებოდა სისხლიან რელიგიურ ომებში, თურქების შემოსევებში, ოცდაათწლიან ომში, ეპიდემიებსა და სხვა უბედურებებში. რელიგიური და სოციალური შევიწროება, გაუთავებელი საუბარი ომზე, დიდი გაჭირვება, შავი ჭირის ეპიდემია და ბუნებრივი კატასტროფები ხალხში პესიმიზმს, უიმედობასა და ამქვეყნიური ცხოვრებისადმი უნდობლობას იწვევდა [მინარიკი 1985: 196].

ბაროკოს ადამიანი იცნობდა სამ მეთოდს, რომელსაც მისი შინაგანი განხეთქილება უნდა გაემთლიანებინა — **ეს იყო გრძნობების, ნებისყოფის და აზროვნების გზა.** ერთიანობის მიღწევის ამ სამ საშუალებასთან იყო დაკავშირებული ბაროკოს ადამიანის სამი ტიპი: **მისტიკოსი, მორალური გმირი და უნივერსალური ბრძენი. მისტიკოსი მიდიოდა გრძნობის გზით (სიყვარული), მორალური გმირი — ნებისყოფის გზით (მოქმედება) და უნივერსალური ბრძენი — აზროვნების გზით (სიბრძნე)** [მინარიკი 1985: 198-199]. შესაბამისად, ბაროკოს ცენტრალურ გმირად წმინდანი, მონამე, მხედართმთავარი, თავგადასავლების მოყვარული და დამპყრობელი იქცა და ეს იმით იყო განპირობებული, რომ ამგვარი



**გმირების საქციელი მომდინარეობდა ერთის მხრივ მონინალმდეგეზე გამარჯვებიდან, მეორე მხრივ კი — თვითდაძლევიდან [მინარიკი 1985: 198].**

ის საერთო სიტუაცია და განწყობილება, რომელიც ევროპაში სუფევდა, ნათელს ხდის ქეთევან ნამებულის მოწამებრივი აღსასრულის მიმართ იმ ინტერესს, რომელიც ევროპელებმა გამოიჩინეს ქართველი დედოფლის პიროვნებისადმი: ქეთევანის პატრიოტული სულისკვეთება და სარწმუნოებისადმი ერთგულება პასუხობდა იმ იდეალს, რომელიც ამხნევებდა განუწყვეტელ რელიგიურ ომებში ჩაბმულ ბაროკოს ადამიანს, რამაც მის ცნობიერებაში მარტვილი-გმირის არქეტიპის ხელახალი გააქტიურება გამოიწვია. ამიტომაც ქართველი წმინდანის, ქეთევან დედოფლის სახელი XVII საუკუნის დასავლეთ ევროპაში კარგად იყო ცნობილი — რწმენისათვის თავდადებული დედოფლის ბედით დაინტერესება თვით ეპოქის სულისკვეთებამ განაპირობა, რაც ზნეობრივი იდეალის, მორალური გმირის ძიებით იყო ნაკარნახევი.

\*\*\*

ანდრეას გრიფიუსის ტრაგედია — „ქეთევან (კატერინა) ქართველი, ანუ გაუტყეხელი სიმტკიცე“, რჯულისა და მამულისათვის თავგანწირული ქართველი დედოფლის ცხოვრებას ეძღვნება. იგი ისტორიული სინამდვილის ამსახველ წყაროთა საფუძველზეა დაწერილი და ისტორიული ქრონიკის ტიპის დრამატულ ნაწარმოებს წარმოადგენს, რომელშიც ზედმინევენით არის წარმოდგენილი საქართველოს იმდროინდელი პოლიტიკური ვითარება იმ წყაროთა თანახმად, რითაც ხელმძღვანელობდა გრიფიუსი, გერმანული ბაროკოს ეს ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი. გატანჯული საქართველოს ყოფის დახატვით მინიშნებებით თავისი სამშობლოს გავერანებულ ყოფაზე საუბრობდა.

პიესაში ნაჩვენებია სპარსეთის წინააღმდეგ ქართველი ხალხის ბრძოლის ერთი ეპიზოდი. ქართველმა დედოფალმა ქეთევანმა არაერთხელ დაიცვა სამშობლო და სამეფო ტახტი შაჰ-აბაზის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ხოლო როდესაც სპარსეთის შაჰი ხელახლა დაესხა თავს საქართველოს, ქეთევან დედოფალი თავისი ნებით წავიდა შაჰთან, რათა ეხსნა სამშობლო. მაგრამ ელჩად მისული დედოფალი დაატყვევეს და სპარსეთის ქალაქ შირაზში გაგზავნეს, რის შემდეგაც შაჰ-აბაზმა ქეთევანს ცოლობა და სპარსეთის დედოფლობა შესთავაზა და მოსთხოვა მას ქრისტეს რჯული დაეგდო და მაჰმადიანობის მიეღო. ქართველმა დედოფალმა უარი განაცხადა ამგვარ შეურაცხმყოფელ წინადადებაზე. მიუხედავად შაჰის თხოვნისა და მუქარისა, ქეთევანმა შაჰს განუცხადა, რომ იგი მზადაა მიიღოს „ცეცხლი და რკინა“ და მრისხანე და ვერაგი შაჰის სურვილი ამაყად უარყო. შაჰმა დაუმორჩილებელი დედოფალის ნამება ბრძანა. მთელი ტრაგედიის მანძილზე ქეთევანი დახატულია, როგორც პიროვნება, რომელიც მხოლოდ მამულის თავისუფლებაზე და რჯულის სინმინდეზე ფიქრობს და ქედს არ უხრის ტირანს, ირანის უძლიერეს შაჰს, რომლის ხელთაა მისი სიცოცხლეც და სიკვდილიც. განსაკუთრებით მკვეთრად იხატება ქეთევან დედოფლის მტკიცე ხასიათი მეოთხე მოქმედებაში, როდესაც იმამყულიხანი შაჰის ბრძანებით ცდილობს ათასნაირი ამქვეყნიური სიამის დაპირებით აცთუნოს დედოფალი, რათა მან უარყოს ქრისტე, ირწმუნოს მაჰმადი და სპარსეთის დედოფალი გახდეს. გვირგვინი ან ნამება, ბედნიერი სიცოცხლე ან ტანჯვით სიკვდილი — ასეთია ალტერნატივა, რომელიც შაჰის ბრძანებაშია. დედოფალი მარადიულ ციურ დიდებას არჩევს ამქვეყნიურ წარმავალ დიდებას, რომელიც რწმენის ღალატის ფასად მოიპოვება. სპარსელი ტირანი ქართველმა დედოფალმა თავისი ზნეობრივი სიმტკიცით დაამარცხა. მტკიცედ და უდრტვიველად გაუძლო დედოფალმა გავარვარებული მარწუხებით მიყენებულ საშინელ ტანჯვას და ცხოვრება საზარელი ნამებით დაასრულა. ქეთევანმა გმირულად არჩია მოწამებრივი სიკვდილი და არ უღალატა თავის სარწმუნოებასა და ერს. გრიფიუსის ტრაგედიის ცენტრში მოწამის სახეა, რომელიც ყოველთვის მარადიულ ღირებულებათა შესაბამისად მოქმედებს.

ისევე, როგორც დანარჩენ ევროპაში, ავსტრია-უნგრეთის მოწარქიაშიც, რომლის ნაწილსაც სლოვაკეთი შეადგენდა, მწვავე კრიზისი იდგა. რელიგიურ ბრძოლაში, რომელიც იქ მომდინარეობდა, კონტრრეფორმაციას მხარს განსაკუთრებით იეზუიტები უჭერდნენ. თავისი მიზანდასახულებისათვის მათ თეატრალური წარმოდგენები გამოიყენეს, რომლის აღმზრდელობითი მნიშვნელობა სწრაფად ამოიცნეს და დააფასეს. სასკოლო პიესების თემატიკა არსებითად განსაზღვრული იყო, იგი ზნეობრივი აღზრდის საქმეს ემსახურებოდა და თემების შერჩევაც შესაბამისად ხდებოდა: პიესების მასალას იღებდნენ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან, ხშირად იყენებდნენ ეპიზოდებს ქრისტეს ცხოვრებიდან, ასევე ყურადღებით სარგებლობდა პიესები ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის ცხოვრებიდან, ამ ნაწარმოებთა წყაროს წმინდანთა ცხოვრებებიც წარმოადგენდა, იყენებდნენ ეპიზოდებს ანტიკური და აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიიდან.

ანონიმი სლოვაკი იეზუიტის სასკოლო პიესა — „კატერინა (ქეთევანი), ქართველთა დედოფალი, თავისივე სისხლით შემკული, სცენაზე წარმოდგენილი“ — სრული სახით არ შემონახულა, არსებობს მხოლოდ მისი ორენოვანი სინოფსისი, დაწერილი ლათინურ და სლოვაკიზირებულ ჩეხურ ენებზე [მინარიკი 1985: 281]. პიესაში ქართველი დედოფალი სარწმუნოებისა და მამულის ერთგულების სიმბოლოს წარმოადგენს და მაყურებლისათვის იგი სარწმუნოებისადმი ერთგულების მისაბაძი მაგალითი უნდა გამხდარიყო, რასაც ახალგაზრდობის აღზრდის საქმეში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ [ნაჭყებია 1991: 62-72; ნაჭყებია 1992: 58-67].

სლოვაკური პიესის შინაარსი შემდეგია: შაჰ-აბაზმა დაამარცხა ქართველთა მეფე თეიმურაზი, ააოხრა ქვეყანა და მრავალი ქართველი ტყვე ისპაჰანში გარეკა. ტყვეთა შორის იყო ქართველთა

დედოფალი ქეთევანი (კატერინა), მეტად კეთილშობილი და ქრისტიანული სარწმუნოების ერთგული. შაჰ-აბაზს განზრახული ჰქონდა ქეთევანის ცოლად შერთვა, მაგრამ ქართველი დედოფლის წმინდა ცხოვრების წესისა და ქრისტიანული მოძღვრების ერთგულების გამო შაჰმა სანადელს ვერ მიაღწია, თუმც იგი ყოველგვარ ხერხს მიმართავდა, რათა ჭეშმარიტი ქრისტიანის გონებიდან ქრისტიე განედევნა და მაჰმადიანობაზე მოექცია. შაჰ-აბაზის ყველა ცდა ამო აღმოჩნდა, რადგანაც დედოფლის სიმტკიცე კლდესავით უტეხი იყო. შაჰმა ვერ შეძლო ქართველი დედოფლის დამორჩილება ვერც მუქარით, ვერც მზაკვრობით და ვერც პირმოთხოვით, რათა მას უარეყო თავისი მხსნელი სარწმუნოება. ურყევი თავის გადარწმუნებებში, ქართველი დედოფალი თავად მოითხოვს დასაჯონ სიკვდილით, რასაც ამაყად ამცნობს შაჰის მოციქულს [ანთოლოგია 1981: 605-610].

მთავარი სლოვაკი ავტორისათვის ის იყო, რომ ერვენებინა, ქეთევანი ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე უარის თქმას სიკვდილს ამჯობინებს, ანუ უმთავრეს ღირებულებას ქრისტიანული სარწმუნოების ერთგულება წარმოადგენს.

\*\*\*

უნდა ითქვას რამდენიმე სიტყვა თეიმურაზისა და გრიფიუსის თხზულებათა ესთეტიკაზე. ბაროკოს მხატვრული რეალიზაცია ხდებოდა ემოციურ ატმოსფეროში, რომელსაც უნდა განეცვიფრებინა და აელელებინა ადამიანის წარმოსახვა. ბაროკოს ნაწარმოებებში ხშირია ჯვარცმისა და მონამებრივი სიკვდილის დეტალური აღწერები და ფიზიკური ტანჯვის საგანგებო ხაზგასმა. ეს სავსებით ბუნებრივია, რადგან, როგორც ცნობილია, ბაროკოს ეპოქაში შემოქმედთა საგანგებო ყურადღება მიჰყვრებოდა იყო პიროვნების ცხოვრების ყველაზე დაძაბული, კულმინაციური მომენტისადმი: სწორედ ასეთია წამების სცენა, რომელსაც ბაროკოს ეპოქაში მთავარი როლი მიენიჭა. როგორც ბაროკოს ლიტერატურის მკვლევარნი აღნიშნავენ, რეალისტურ კონკრეტულ დეტალთა დანვრისგან იღონება განსაკუთრებით იზიდავდა დრამატურგებს და პიესები სავსე იყო წამებათა უსასტიკესი სცენებით [სოფრონოვა 1982: 195-196].

თეიმურაზის პოემაში განსაკუთრებული განცდითა და ემოციურობით არის აღწერილი ქეთევანის წამების მომენტები: მაქსიმალური ეფექტის მისაღწევად თეიმურაზი ჯერ დეტალურად აღწერს წამების იარაღებს და უკვე ამით წინასწარ ახდენს მკითხველზე მძაფრ ემოციურ ზემოქმედებას და შიშის, შეძრწუნების გრძობას იწვევს:

პირველად ცეცხლთ დააგზნეს, მაშინ ჩაყარეს რკინანი,  
მაშინ რაღაცა მოეხვნეს სანველნი სისხლთა მდინანი.  
უთხრეს, თუ: რჯულზედ მოექცე, დააგდე იგი წინანი  
თვარე სასჯელი ეს არის, რა ნახო, შენცა ინანი (50).

ქვეშ დაუფინეს, დახურეს ზედა ლურსმისა რკინანი,  
ქვე წაიარეს, გააპეს ბროლი, ლალი და მინანი (60).

ან

ჯილად ქვაბი, ყამჩად ბარი, ამბარჩებად საჯებია (69).

საინტერესოა ამ სტრიქონების შედარება გრიფიუსის თხზულებასთან, სადაც ეპოქის ესთეტიკის თანახმად, გრიფიუსიც ნატურალისტურად აღწერს ამ სცენებს:

ორსავე თეძოზე მარწუხები ეკიდა ახლა,  
მძიმე შანთები ძუძუებში ჩასჭიდეს მალლა.  
სისხლი სდიოდა, ცეცხლს აქრობდა — ცეცხლსა და რკინას;  
გახსნეს ფილტვები, გზა გაუხსნეს სიკვდილის ყინვას,  
მკერდში რკინების გაყრით სულსაც გაუღეს კარი.

ორივე შემთხვევაში ავტორებს წამების აღწერის პარალელურად მოჰყავთ ქრისტეს ჯვარცმის ამბავი:

თეიმურაზი:

იცი ხომ, ქრისტეს რა უყვეს, ამ სასწაულსა ღვთისასა.  
ლერწამნი ფრჩხილსა დაავლეს დამხსნელსა ადამისასა,  
ლურსმნითა ძელსა მიაკრეს, ჰყოფენ ნებასა მისასა,  
რად არ იჭირვი, ეღირსო საქმესა წამებისასა? (63)

გრიფიუსი:

ხომ იყო მისი მაცხოვარიც ასე ჯვარცმული,  
ხელფეხშეკრული და შიშველი, განა ჩაცმული!  
ჯაჭვით შებოჭეს და ანამეს ჯვარზე გაკრული,  
ასე განშორდა ამ გლოვის ველს ქრისტეც ჩაგრული.

მაშასადამე, გარდა მორალური გმირის პრობლემის დაყენებისა, თეიმურაზის პოემა ევროპულ ბაროკოს თავისი პოეტიკითაც ეხმაურება.

და ბოლოს, თუ XVII საუკუნის ევროპაში მორალური გმირის ძიებაში მწერლები წარსულისაკენ მიმართავდნენ მზერას და იდეალს წარსულში ეძებდნენ, ან სხვა ქვეყნის ისტორიას იშველიებდნენ, საქართველოში ამგვარი პიროვნება რეალურად არსებობდა. საგანგებო მნიშვნელობის ფაქტია, რომ ქეთევანის პიროვნება აისახა გერმანულ და სლოვაკურ ლიტერატურაში და სამუდამოდ დაიმკვიდრა იქ ადგილი, როგორც პატრიოტმა და სარწმუნოებისათვის თავდადებულმა პიროვნებამ, წამებულმა, მორალური გმირის განსახიერებამ.

#### დამონბეზანი:

- ანთოლოგია...** 1981: *Antológia Staršej Slovenskej Literatúry*. Na vydanie pripravil a poznámky napísal J. Mišianik, SPN, Bratislava: 1981.
- ბარამიძე 1934:** ბარამიძე ალ. *თეიმურაზ პირველი*. თხზულებათა სრული კრებული. ტექსტი, გამოკვეთვა, ლექსიკონი ალ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით. ტფილისი: 1934.
- გრიფიუსი 1975:** გრიფიუსი ანდრეას. *ქეთევან ქართველი ანუ გაუტყეხელი სიმტკიცე*. გერმანულიდან თარგმნა აკაკი გელოვანმა, რედაქცია და ნარკვევი შოთა რევიშვილისა. თბ.: 1975.
- იმედაშვილი 1964:** იმედაშვილი გ. *თეიმურაზ პირველის „წამება ქეთევან დედოფლისა“ და მარტვილოლოგიური ჟანრი* // ძველი ქართული ლიტერატურის საკითხები. კრ. II, თბ.: 1964.
- ისტორია...** 1987: *История зарубежной литературы XII века*. М.: 1987.
- მინარიკი 1985:** Minárik, Jozef. *Dejiny slovenskej literatúry*. I, Staršia slovenská literatúra, (800-1780), SPN, 1985.
- ნაჭყებია 1991:** ნაჭყებია მ. *ანონიმი სლოვაკი იეზუიტის დრამა ქეთევან დედოფლის შესახებ*. თეატრი და ცხოვრება, 6, 1991.
- ნაჭყებია 1992:** ნაჭყებია მ. *სლოვაკური პიესა ქეთევან დედოფლის შესახებ*. მაცნე, ენისა და ლიტერატურას სერია, 1, 1992.
- ნაჭყებია 2005:** ნაჭყებია მ. *მორალური გმირის პრობლემა ბაროკოს ლიტერატურაში*. II საერთაშორისო სიმპოზიუმი — ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი. თეზისები. თბილისი, 2005.
- სოფრონოვა 1982:** Софронова Л. А. *Некоторые черты художественной природы польского и русского театров XVII-XVIII вв* // Барокко в славянских культурах, Наука, М., 1982.
- ტომაშევსკი 1997:** Томашевский Н. *Испанский театр золотого века* // Испанский театр, М., 1969.
- შევო 1997:** Chauveau, Jan-Pieree. *Lire le baroque*. DUNOD, Paris: 1997.

Maia Nachkebia

### Search for Moral Hero in Georgian and European Baroque Literatures

#### Summary

Based on the research carried out on Georgian and European baroque literature it turned out that in both cases search for moral hero was focused on national dimension. While in previous period in Georgian literature were not dominating national themes and heroes, Theimuraz's poem — “Martyrdom of Queen Ketevan” is the first, that introduces national hero — martyred Queen Ketevan. From this point of view is very interesting French literature of the 17<sup>th</sup> century when several “epopee heroique” were published. They are written under the influence of Homer and Vergilius although the most important and decisive is that they introduce national heroes: Clovis, Juan d'Arc.

It shall be pointed out that the fact of Queen Ketevan's martyrdom was spread all over the Europe and she became a hero of dramatical pieces. German writer Griphius depicted her in his play and anonymous Slovak Jesuit dedicated to Ketevan school play. Therefore, Georgian Queen who was tortured for her orthodox belief and was identified with moral hero of baroque epoch became an inseparable part of these literatures.

### ვის გამოექცა ტარიელი?

ამ ბოლო დროს ყურადღება გამახვილდა და განსხვავებული შეხედულებანი გამოითქვა იმაზე, თუ „გაქცევა“ ზმნის რომელი გრამატიკული ფორმაა რუსთველოლოგიური „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ეპიზოდში, სადაც ტარიელი იხსენებს და ახალგაცნობილ ავთანდილს უყვება, „წყლის პირას მტირალი მჯდომი“ როგორ გამოექცა მის დასაჭერად ამხედრებულ მეფე როსტეფანსა და მის ამაღას. პოემის გამოცემების აბსოლუტურ უმრავლესობაში ეს ზმნა **გამოვექცე** სახით არის წარმოდგენილი:

მოვიხედენ, მომენია რა პატრონი შენი, ვნახე,  
ხელმწიფობით შემებრალნეს, ამაღ ხელი არ შევახე,  
თვალთა წინა **გამოვექცე**, მეტი არა შევუზრახე.  
ჩემი ცხენი უჩინოსა ჰგავს და სხვასმცა რას ვასახე!<sup>1</sup> (294).

„ვეფხისტყაოსნის“ მეცნიერულ-კრიტიკული ტექსტის დამდგენელთაგან ერთადერთია პავლე ინგოროყვა, რომელმაც პოემის თავის ორივე გამოცემაში **გამოვექცე**-ის ნაცვლად დაბეჭდა **ნამოუვეელ** (ინგოროყვა 1953: სტრ. 294; ინგოროყვა 1970: სტრ. 254). მეორე ერთადერთ<sup>2</sup> გამოცემაში, რომელიც 1966 წელს აკაკი შანიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის რედაქციით განხორციელდა, აღნიშნული ზმნები **გამოვექცე** ფორმით არის შეცვლილი (შანიძე, ბარამიძე 1966: სტრ. 296/294).

ამ ვარიანტთაგან რომელიმე მათგანის ავტორისეულობის დასაბუთება არავის უცდია. პირველად ეს დუმილი დაარღვია მარიამ კარბელაშვილმა, რომელმაც 2000-2002 წლებში გამოქვეყნებულ თავის მწვავე კრიტიკულ-პოლემიკური ნერილების სერიაში „*რუსთველოლოგია და პროფესიონალიზმი*“, სიტყვა *რუსთველის პოეტური ენის დასაცავად* საგანგებოდ განიხილა აღნიშნული სიტყვები და ფორმები, გვიჩვენა ხელნაერთა მონაცემები, მხარი დაუჭირა ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძის ვარიანტს **გამოვექცე** და მოგვცა მისი თავისებური გაგება: რომ წყლის პირას შეხვედრიდან ტარიელი და ავთანდილი ერთმანეთს იცნობენ. ამიტომ ტარიელი ავთანდილს ეუბნება, *შენ გამოვექცი*“ (კარბელაშვილი 2002: 8).

2003 წელს ამავე საკითხზე ალექსი ჭინჭარაულმა დაბეჭდა ნერილი *„ვეფხისტყაოსნის ლექსიკიდან (გამოვექცე) თუ გამოვექცე“*,<sup>3</sup> სადაც ეხმიანება მ. კარბელაშვილის ნაშრომს, იცავს იმავე **გამოვექცე** ფორმას, მაგრამ მძაფრი ტონით უარყოფს მ. კარბელაშვილისეულ გაგებას. მისი თვალსაზრისით, **გამოვექცე** გამოხატავს არა თანამედროვე ქართული ენის შინაარსს (რაც გულისხმობს ტარიელის მიერ მხოლოდ ავთანდილისაგან გარიდებას), არამედ ძველი ქართული ენის ნორმას, როდესაც პირველი და მეორე ობიექტური პირის ნიშნები **მ** და **გ** გადმოგვცემს როგორც მხოლოდით, ისე მრავლობით რიცხვსაც. ამდენად, მისი შეხედულებით, **გამოვექცე** აღნიშნავს: ტარიელი გაექცა არა მარტო ავთანდილს, არამედ მათ, როგორც ავთანდილს, ისე როსტეფანსა და მის ამაღას (ჭინჭარაული 2003: 243-249).

მალე ამ ნაშრომს მოჰყვა გურამ კარტოზიას დიდად მნიშვნელოვანი წიგნი *„ტექსტოლოგიური გამოკვლევები“*, სადაც ავტორი საგანგებო ნერილში *„ვის გაექცა ტარიელი?“* ეხება აღნიშნულ საკითხს, უარყოფს მ. კარბელაშვილისეულ თვალსაზრისს და რუსთველისეულად მიიჩნევს ტრადიციულ ვარიანტს — **გამოვექცე**, რაც ნიშნავს: *„ტარიელი სწორედ როსტეფანს, მეფეს, გაერიდა“* (კარტოზია 2004: 245—248).

როგორ გვესახება ჩვენ ეს საკითხები?

ერთი, რაც ყოველმხრივ უდავოა და რაზეც სამივე მკვლევარიც შეთანხმებულია, ისაა, რომ პ. ინგოროყვასეული ვარიანტი **ნამოუვეელ** გვიანდელი სწორების შედეგია და მიუღებელი. ამ საკითხვას იცავს პოემის ხელნაერთა ქვერედაქციული ჯგუფი<sup>3</sup> K (XVII ს-ს მეორე ნახევარი), O (XVII ს-ის მინურული), G' (XIX ს.), R' (1802 წ.) და აგრეთვე Q-1075 (XIX ს.), რომლის კითხვა-სხვაობანი არ ასახულა „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაერთა ვარიანტების წიგნსა და პოემის 1966 წლის ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძისეულ ვარიანტებიან გამოცემაში. ეს ჯგუფი ამ შემთხვევაში და, საერთოდ, ერთ ძირითად რედაქციულ ჯგუფს ქმნის ხელნაერთებთან — J (XVII — XVIII სს.) და T-სთან (XVII ს. ბოლო). ორივეშია **ნამოვიველ**. პ. ინგოროყვა არა მარტო აქ, აგრეთვე პოემის მთელი ტექსტის დადგენისას ძირითადად ამ

<sup>1</sup> სტროფთა ნუმერაციას ვუთითებთ პოემის პირველი საიუბილეო (1937 წ.) და მისგან მომდინარე (1951, 1953, 1957 წწ.) გამოცემების სტროფთა სათვალავის მიხედვით, თვით ტექსტს ქემოთ ვიმონუმებთ ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძისეული ვარიანტებიანი გამოცემიდან, სადაც აღნიშნული ნუმერაცია ფრჩხილებშია მოთავსებული (შანიძე, ბარამიძე 1966).

<sup>2</sup> აქ მხედველობაში მიღებული არაა „ვეფხისტყაოსნის“ სოლომონ ყუბანეიშვილისეული ჩანართ-დანართებიანი გამოცემა (ყუბანეიშვილი 1956) და „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაერთა ვარიანტების პირველი წიგნი (ყუბანეიშვილი 1960), რომლებსაც საფუძვლად უძევს არა დადგენილი, არამედ ცალკეულ ხელნაერთა ტექსტები.

<sup>3</sup> ხელნაერთები დასახელებული გვაქვს „ვეფხისტყაოსნის ხელნაერთა ვარიანტების“ წიგნებსა (ყუბანეიშვილი 1960; კეკელიძე 1961; გუგუშვილი 1962; ლოლაშვილი 1963) და პოემის ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძის გამოცემაში (შანიძე, ბარამიძე 1966) მიღებული ლიტერების მიხედვით.

რედაქციის ხელნაწერებს, სხვა შემთხვევებში უფრო J-ს, ეყრდნობა, რაც ერთი უმთავრესი ნაკლია „ვეფხისტყაოსნის“ მისეული გამოცემებისა.

მაშასადამე, დავის საგნად რჩება ფორმები — **გამოვექც** თუ **გამოგექც**.

წინასწარ და პირდაპირ უნდა ვთქვათ, პოემის ხელნაწერთა და ქვეტექსტების მონაცემები იმგვარია, გადაჭრით და დაბეჯითებით რომელიმესადმი უპირატესობის მიცემა საკმაოდ ძნელია.

დავინყოთ **გამოვექც** ფორმით. აქვს თუ არა მას არსებობის უფლება? რამდენიმე მონაცემით აქვს!

განსახილველ სტროფში ტარიელი ლაპარაკობს მხოლოდ როსტევეანზე: „*მოვიხედენ, მომენია რა პატრონი შენი, ვნახე*“. ასევეა მეორე სტრიქონშიც: „*ხელმწიფობით შემებრალნეს, ამაღ ხელი არ შევახე*“. აქედან გამომდინარე, თავისუფლად შეიძლება, მწერალს მესამე სტრიქონშიაც კვლავ მარტო როსტევეანზე ეთქვა: „*თვალთა წინა გამოვექც...*“

ასეთი გაგება თავისუფლად შეესაბამება წინა ეპიზოდს, სადაც წყლის პირას მომხდარი ინციდენტი აღწერილი. იქაც ძირითადი აქცენტი როსტევეანზეა გადატანილი, თუმცა ჯერ ავთანდილზედაცაა ნათქვამი: „*შესხდეს მე ფე და ა ვ თ ა ნ დ ი ლ მის ყმისა მისანვეულად*“, მაგრამ ტარიელისათვის უპირველესი და უმთავრესი მაინც როსტევეანია: „*შეიგნა მის ლ ვ ა მე ფ ის ა მისად უკანად მდევნელად*“ (96. 1,4) და „*რა ცნა, მე ფე მო ვ ი დ ა ო, ჰკრა მათრახი მისსა ცხენსა*“ (97. 1). თვით როსტევეანი ამბობს: „*მე რა მნახა, ცხენსა შეჯდა, თვალთა ცრემლნი მოიხოცნა, ... ვითა ეშმა და მე კ ა რ გ ა, არ კაცურად გ ა რ დ ა მ კ ო ც ნ ა*“ (110. 1-3). ავთანდილი ფრიდონს უამბობს: „*რა ტ ა რ ი ე ლ მე ფ ე ი ცნა, ... ცხენსა მისცნა სადავენი, დაგვეკარგა წინა თვალთა*“ (995. 3-4). რა თქმა უნდა, მაშინ ტარიელი ავთანდილსაც და როსტევეანის სხვა მხლებლებსაც გამოექცა, მაგრამ მისთვის გადამწყვეტი მაინც **მეფეა, ისაა მოსარიდებელი!**

როგორია **გამოვექც** ფორმის დამცველ ხელნაწერთა სიძველე და რედაქციული რაობა?

ა. ჭინჭარაული **გამოვექც**-ის მიღებისათვის ერთ-ერთ საბუთად ხელნაწერთა რაოდენობასა და მათ სიძველე-სიახლეს იშველიებს. მისი სიტყვებია: „*ამ ზმნის სადავო ფორმებიდან გამოვექც დასტურდება FGJUVWZ (7) ხელნაწერსა და თერთმეტ (11) ძირითად გამოცემაში. ხელნაწერთა სიძველე-სიახლის თვალსაზრისით ასეთი ვითარებაა: გამოვექც-ს მხარს უჭერს ორი (2) მე-17 საუკუნისა და ხუთი (5) მე-18 საუკუნის ხელნაწერი, გამოვექც-ს რვა (8) მე-17 საუკუნისა და ექვსი (6) მე-18 საუკუნისა. როგორც ამ შედარებიდან ჩანს, გამოვექც-ს სამჯერ მეტი ხელნაწერი უჭერს მხარს, რაც ტექსტოლოგიის პრაქტიკული გამოცდილებით სოლიდური უპირატესობაა უავტოგრაფო თხზულების კვლევისას*“ (ჭინჭარაული 2003: 244).

ნამდვილად კი ეს ასე არ არის. **გამოვექც**-ს, მართლაც, შვიდი ნუსხა ადასტურებს, მაგრამ არა ყველა ის, რომელსაც ავტორი ასახელებს. სათვალავში არც ჩვენ შემოგვაქვს ვახტანგისეულ გამოცემაზე დაფუძნებული F'L'Q' და სხვა პრიმ ნუსხები. არაფერს ვამბობთ, კორექტურულ შეცდომაზე, I-ს მაგივრად J-ია დაბეჭდილი. სიიდან ვიღებთ W-ს, რადგან იგი ხელნაწერი კი არა, ვახტანგისეული გამოცემაა და თანაც, უკვე დადგენილია, — კრიტიკული. სიიდან ვიღებთ U-საც, რადგან იგი ამ ნაწილში ვახტანგისეული გამოცემიდან მომდინარეობს. უფრო საყურადღებო ისაა, რომ გამორჩენილია ყველაზე ძველი თარიღიანი E ნუსხა და ანგარიში არ ეწევა **გამოვექც** ვარიანტს, რომელიც **გამოვექც**-ის წისკვილზე ასხამს წყალს.

მაშასადამე, **გამოვექც**-ს იძლევა შემდეგი ნუსხები: E (1646 წ.), F (1688 წ.), G და I (ორივე XVII ს-ის მიწურული), V (XVIII ს.), Z (XVII ს.) და I' (XIX ს-ის დასაწყისი).

**გამოვექც**-ს იცავს არა 14, როგორც ა. ჭინჭარაული იუნყება, მაგრამ არ ასახელებს, არამედ ბევრად ნაკლები, 6 ხელნაწერი: A (1671 წ.), B (1680), C (XVII-ის 20-იანი წლები), M (XVII ს.), X (1702 წ.) და Q-1335 (XIX ს.). არც ამ უკანასკნელის ვარიანტები ასახულა „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ვარიანტების წიგნსა და პოემის 1966 წლის ვარიანტებიან გამოცემაში.

როგორც ვხედავთ, ნუსხათა რაოდენობისა და სიძველის მხრივ სადავო ვარიანტები ერთმანეთისაგან მნიშვნელოვნად არ განსხვავდება. პირიქით: **გამოვექც**-ს ცოტა მეტ უპირატესობას აძლევს ის, რომ, როგორც ზემორე ვთქვით, მასთან ახლოა H-ისა (XVII ს-ის მიწურული თუ XVIII ს-ის დასაწყისი) და D'-ის (XIX ს.) ვარიანტი — **გამოვექც**. **გამოვექც** წინ დგას აგრეთვე რედაქციათა რაოდენობის მხრივაც. მისი დამცველი ნუსხები ორ ძირითად რედაქციულ ჯგუფს შეადგენს. EFIZ... ერთი რედაქციული ჯგუფია, რომელთანაც დგას R და სხვა ნუსხები, რომლებიც აქ დაზიანებულია. GH და V სხვა რედაქციულ ჯგუფში ერთიანდება, რომელშიც შედის DQ და სხვა ნუსხები, რომლებსაც აგრეთვე დაზიანების გამო ეს სტროფი არ მოეპოვება. **გამოვექც**-ს კი ერთადერთი რედაქცია იძლევა — ABCMX.

**გამოვექც**-ის სასარგებლოდ ისიც შეიძლება გადავხედოთ, რომ წინა სტროფში ტარიელი ყველგან ეხება მეორე პირს — **თქვენ**:

რას **მაქნევდით**, რად **გინდოდით**, **ერთმანერთსა** რათა ვჰგვანდით?

**თქვენ** მორჭმულნი **სთამაშობდით**, ჩვენ მტირალნი ლანვთა ვჰბანდით.

რა მონანი შესაპყრობლად მომწიენით, გაჰგულვანდით,

ან ვეჭვ, რომე ჩემად ნაცვლად თანა მკვდართა მიიტანდით.

და გვეთქვა, რადგან ამ სტროფში ყველგან საუბარია მეორე პირზე, თქვენზე, ამან გამოიწვია მომდევნო სტროფში იმავე მეორე პირის, **გამოგექეც**-ის, გაჩენაო.

ასე რომ, **გამოგექეც** ფორმის მხარდაჭერისთვის გარკვეული საფუძვლები ნამდვილად არსებობს. მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც გვგონია, პირველადია **გამოგექეც**, ოღონდ არა იმ შინაარსით, რომ მასში მეორე პირად მარტო შენ, ავთანდილი, იგულისხმებოდეს. ამგვარი გაგების მხარდასაჭერად თხზულებაში არაფერი მოიპოვება, მათ შორის არ გამოდგება სტრიქონი: „ავთანდილ ახლოს კვლა ნახა სახე მისივე კაცისა“ (227.1). როგორც გ. კარტოზია შენიშნავს, აქ ნათქვამია, „რომ ავთანდილმა სამი წლის წინ ახლოს ნანახი უცხო მოყმე კი არ ნახა, არამედ წინა საღამოს ამ ხეზე მჯდომი რომ უჭვრეტდა, ის კაცი ნახა კვლავ“ (კარტოზია 2004: 247).

კაცმა რომ თქვას, თუ განყენებულად ვიმსჯელებთ, გამორიცხული არაა, ავთანდილს ადრინდელი შეხვედრიდან ტარიელის სახე დაემახსოვრებინა და სამი (ასე ნერენ, სინამდვილეშია ოთხი) წლის შემდეგ მეორედ შეხვედრისას ის ეცნო, ისე როგორც ტარიელსაც აღბეჭდოდა და არ დავინწყებოდა ავთანდილის სახე. მაგრამ, ისევე ვიტყვი, ნაწარმოებში ამაზე რაიმე მინიშნებაც არა გვაქვს. თანაც, ერთი (ავთანდილის მიერ ტარიელის დამახსოვრება) აუცილებლად არ ნიშნავს მეორეს (შეჭირვებულ ტარიელსაც დაეხსომებია ავთანდილი) და ორივე ერთად კიდევ — იმას, **გამოგექეც** მარტო ავთანდილს ეხებოდა. თავისთავად ისიც შესაძლებელია, ტარიელს, რაკი ავთანდილი უკვე გაიცნო და მაშინდელი ინციდენტი მოაგონეს, ერთმანეთის სახის დაუმახსოვრებლადაც მისთვის ეთქვა, *შენ გამოგექეციო*. მაგრამ, კვლავ ვიმეორებთ, პოემაში ორივე შეხვედრის აღწერისას წინ ნამოწეულია მეფის, როსტევეანის, პერსონა და **გამოგექეც**-ში შინაარსობრივად იგი აუცილებლად უნდა იგულისხმებოდეს.

ჩვენც ვფიქრობთ, დასმული საკითხის გადასაჭრელად უდიდესი და გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა ის გარემოება, რომ, როგორც ა. ჭინჭარაულსა და გ. კარტოზიას მიაჩნიათ, **გამოგექეც** შეიძლება გავიგოთ ძველქართული უნიკალური გრამატიკული შინაარსით, — **მეორე ობიექტური პირის მრავლობითის გამომხატველად** (შანიძე 1976: 64; იმნაიშვილები 1996: 32-36): *გამოგექეციოთ მე თქვენ, ანუ შენ* — ავთანდილს, *მას* — როსტევეანს და მის სხვა მხლებლებს.

თუმცა, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ამ გრამატიკული მოვლენის ქრონოლოგია დადგენილი არ არის, მაინც თავისუფლად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ **გამოგექეც** აღნიშნული გაგებით XVII და მომდევნო საუკუნეთათვის, რომლებსაც განეკუთვნება „ვეფხისტყაოსნის“ ნუსხები, **რთული** ნაკითხვაა, რაც ზოგადი ტექსტოლოგიური კანონით ჩვეულებრივ **მარტივით** იცვლება. ა. ჭინჭარაული სავსებით სწორად აფასებს: „ისიც ხომ ფაქტია, რომ გადამწერები გაუგებარს გასაგებით ცვლიან და არა პირუკუ“ (ჭინჭარაული: 244).

დიდად საგულისხმოა ისიც, რომ **გამოგექეც**-ს ერთხმად იძლევა ის რედაქციული ჯგუფი (ACMX), რომელიც სხვებთან შედარებით მთელი „ვეფხისტყაოსნის“ მანძილზე, ჩანართ-დანართებიანად, უკეთ იცავს არქაულ ენობრივ ნორმებს (შანიძე, ბარამიძე 1966: 014; კარბელაშვილი 1977; დარჩია 1975). ამ ნაკითხვას მხარს უჭერს T' (XIX ს.), სადაც საძიებელი სიტყვა ბოლოსონაკულად მეორე პირის ფორმით წერია — **გამოგექეც**. სარგის ცაიშვილის დახასიათებით, ეს ნუსხა ვახტანგისეული გამოცემიდან მომდინარეობს, მაგრამ „*მე-19 საუკუნის სხვა ხელნაწერთა მსგავსად, აქ ვახტანგისეული რედაქციის გარდა წყაროდ გამოუყენებიათ ვრცელი ხელნაწერები (A და B ტიპისა) და იქიდან შემოუტანიათ რამდენიმე ჩანართი*“ (ცაიშვილი 1984: 436). შესაძლებელია, ეს ნაკითხვაც სათავეს ამ რედაქციიდან იღებდეს.

არაფერს ვამბობთ JT-ს **ნამოგიველ** ვარიანტზე, მეორე პირს რომ გამოხატავს, რადგან მისი რედაქციის უფრო ძველი ნუსხები ამავე სიტყვას პირველი პირით (**ნამოუველ**) წარმოგვიდგენენ და **ნამოგიველ** რომელიმე სხვა წყაროს გარეშე, კონტექსტის ზეგავლენით დამოუკიდებლად შეიძლებოდა გაჩენილიყო.

რაც შეეხება კონტექსტს, ამ მხრივაც რაიმე დაბრკოლება არ არსებობს. როგორც ზემოთ დავიმოწმეთ, წინ, პირველი შეხვედრისას, ავტორი ბოლო მდევართა შორის როსტევეანთან ერთად ავთანდილსაც გამოყოფს: „*შესხდეს მე ფე და ა ვ თ ა ნ დ ი ლ მის ყმისა მისანვეელად*“. მეორე შეხვედრისას ავთანდილიც პირველი შეხვედრის აქტიურ მონაწილეებში **თავის თავსაც** ასახელებს:

შენ მინდორს **გნახეთ** გაჭრილი, **ჩვენ** ზედა **გარდგეკიდენით**,  
პატრონი ჩემი გაგინყრა, **ჩვენ** ხაფად **ნაგეკიდენით**,  
**გიხმეთ**, არ მოხვე, ლაშქარნი უკანა **გამოგეკიდენით**,  
შენ ველნი წითლად შეჰვლებენ სრულად სისხლისა კი დენით.

ყველაკასა მათრახითა თავი უხრმლოდ გარდაჰკვეთეთ.  
მეფე შეჯდა, **დაგვეკარგე**, კვალი შენი ვერ **მოვკვეთეთ**,  
ვითა ქაჯი **დაგვემალე**, მონებიცა **დავაფეთეთ**,  
ამან უფრო **დაგვაშმაგნა**, თავი სრულად **გავაშეთეთ** (287-288).

ამგვარადვე უამბობს ავთანდილი ფრიდონს:

**ცქებნეთ** და კვალი ვერ **ვპოვნეთ**, **დავსწამეთ** ეშმაურობა (996.1).

ასევე, ტარიელსაც მაშინდელი ამბის მოგონებისას ავთანდილი ყველგან მის მონაწილედ ჰყავს გამოყვანილი და მას „თქვენობით“ (შენ, როსტევეანი და ამაღლა) მიმართავს:

ერთგან **გნახენ** ნადირობას **შენ** და **შენი** მე გამზრდელი (292. 3).

და მთელი მომდევნო, ზემორე დამონმებული სტროფი: „მაქმნევდით“, „გინდოდი“, „თქვენ...თამაშობდით“, „მომწინებით“, „მიიტანდით“.

ზემოთ ამის გამო ეს უკანასკნელი სტროფი იმის დამამტკიცებლად მოვიხმეთ, რომ შეიძლება, მისი ზეგავლენით **გამოვექცე** (პირველი პირი) მეორე პირად, **გამოვექცე**-ად, გადაკეთებულიყო. მაგრამ უპირველესად და უფრო ნარმატებით იგი იმის მაჩვენებლად გამოდგება, რომ, რადგან ტარიელი ყველგან ავთანდილს შეხლა-შემოხლის მონაწილედ მიიჩნევს, ასევე მოქცეულიყო მესამე სტრიქონის აღნიშვნაშიც, — ეთქვა **გამოვექცე**.

**გამოვექცე**-ს მხარს დაუჭერს ისიც, თუ, როგორც ა. ჭინჭარაული მიიჩნევს, ამგვარივე შინაარსისაა წინა სტროფის სიტყვა **გინდოდი** („რას *მაქმნევდით*, რად *გინდოდი*, ერთმანერთსა რათა *ვჭვავნდით*“). სათუოდ მას იმიტომ ვხდით, რომ ეს ფორმა, **გინდოდი**, მხოლოდ ორ ნუსხაში — F-სა და J-შია, რომლებიც **გამოვექცე**-ს უჭერენ მხარს, ხოლო სხვა ხელნაწერები, მათ შორის, ისინი, რომლებიც **გამოვექცე**-ს იძლევიან და, საზოგადოდ, არქაულობის დამცველებად და მიჩნეული, და ისინიც, რომლებიც **გამოქცევა** ზმნაში FI-ის ემთხვევიან, ამჯერად გვერდზე დგანან. აი, მათი წაკითხვები: *გინდოდა ABCEHRMOX*, *გინდოდათ GLY'R*, *გინდოდით JT*.

ეს მაგალითები იმის მაჩვენებელია, რომ საგანგებოდ არის შესასწავლი „ვეფხისტყაოსანი“ და მისი ეპოქის წერილობითი ძეგლები, სადა და რამდენად იცავენ ისინი საძიებელ ენობრივ მოვლენას.

ამრიგად: თავისთავად კონტექსტს თავისუფლად ესადაგება და, ამდენად, ავტორისეულად შეიძლება მიგველო **გამოვექცე** ფორმა, მაგრამ, რადგან მის გვერდით მოგვეპოვება **გამოვექცე** ფორმაც, რომელიც არქაული შინაარსით შეიძლება მოვიაზროთ, რომელსაც იძლევა არქაულობის შედარებით უკეთ დამცველი რედაქცია, ამ გაგებით ის კონტექსტს უფრო შეესაბამება, მეორედან (**გამოვექცე**) პირველი (**გამოვექცე**) ადვილად მიიღება. ხოლო პირიქით — ძნელად. ყოველივე ამის გამო ჩვენც მიგვაჩნია, რომ რუსთველისეულად მივიღოთ ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძისეული გამოცემის მიერ აღდგენილი წაკითხვა — **გამოვექცე**, რაც ნიშნავს: ტარიელი ავთანდილს ეუბნება, რომ *მე გამოვექცეით თქვენ — შენ (ავთანდილს) და მათ (როსტევეანსა და მის ამაღლას)*.

#### დამონმებანი:

**გუგუშვილი 1962:** ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები. III. გამოსაცემად მოამზადა მერი გუგუშვილი. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1962.

**დარჩია 1975:** დარჩია ბ. ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა რედაქციები გაგრძელებების მიხედვით. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975.

**იმნაიშვილები 1996:** იმნაიშვილი ივანე, იმნაიშვილი ვახტანგ. *ზმნა ძველ ქართულში I*, მაინის ფრანკფურტი: 1996.

**ინგოროყვა 1953:** შოთა რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანი. პ. ინგოროყვას რედაქციითა და შენიშვნებით. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1953.

**ინგოროყვა 1970:** შოთა რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანი. ტექსტი პ. ინგოროყვას რედაქციითა და ისტორიული-ლიტერატურული და ტექსტოლოგიური გამოკვლევების დართვით, ორ ნიგნად. ნიგნი პირველი. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1970.

**კარბელაშვილი 1977:** კარბელაშვილი მ. ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა კლასიფიკაციისათვის. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1977.

**კარბელაშვილი 2002:** კარბელაშვილი მ. *რუსთველოლოგია და პროფესიონალიზმი, სიტყვა რუსთველის პოეტური ენის დასაცავად*. გაზ. „კალმასობა“, მაისი, 2002, № 5.

**კარტოზია 2004:** კარტოზია გ. *ტექსტოლოგიური გამოკვლევები*. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2004.

**კეკელიძე 1961:** კეკელიძე ლ. ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები, II, გამოსაცემად მოამზადა ლიანა კეკელიძემ. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1961.

**ლოლაშვილი 1963:** ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები. IV, გამოსაცემად მოამზადა ივანე ლოლაშვილმა. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

**ყუბანიშვილი 1956:** ვეფხისტყაოსანი, ჩანართი და დანართი ტექსტები. ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა, წინასიტყვაობა და საძიებლები დაურთო სოლ. ყუბანიშვილმა. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956.

**ყუბანიშვილი 1960:** ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები. I, გამოსაცემად მოამზადა სოლომონ ყუბანიშვილმა. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1960.

**შანიძე... 1966:** შანიძე აკ., ბარამიძე ალ. შოთა რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანი. ტექსტი ძირითადი ვარიანტებით, კომენტარებითა და ლექსიკონითურთ ორ ტომად ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, I, ტექსტი და ვარიანტები. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1966.

**შანიძე 1976:** შანიძე ა. *ძველი ქართული ენის გრამატიკა*. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1976.

**ჭინჭარაული 2003:** ჭინჭარაული ა. ვეფხისტყაოსნის ლექსიკიდან („გამოვექცე“ თუ „გამოვექცე“). კრებ. „ლიტერატურული ძიებანი“, XXIV, თბ.: 2003.

Boris Darchia

#### From Whom Tariel Has Escaped?

#### Summary

Given article discusses the following line of the Shota Rustaveli's Poem "The Knight in the Panther's Skin" – "I fled before your //his eyes, I said nothing". This variational difference, represented in the manuscript and edition of the poem, gives different interpretation of this passage: Whom has Tariel escaped from- Avtandil? Rostevan? or from both of them and their accompanying people? The author concludes: A. Shanidze's and Al. Baramidze's edition should be regarded as closest to the original where – "fled before your eyes " means: Tariel tells Avtandil: "I have escaped from You" – You means Avtandil ,Rostevan and his slaves.

## ნანა გონჯილაშვილი

### „ამას ჰგვანდეს, ოდეს ერთგან მუშთარ, ზუალ შეიყარნეს...“

„ვეფხისტყაოსნის“ ასტრალური სამყაროს შესწავლას და მასთან დაკავშირებული მხატვრული სახეების ანალიზს სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა (ვ. ნოზაძე, ზ. ავალიშვილი, ა. ბარამიძე, ე.ხინთიბიძე, მ. მამაცაშვილი, დ. ქუმსიშვილი, ზ. კიკნაძე და ა.შ). აღნიშნულია, რომ რუსთაველი ასტროლოგიური სამყაროს ზედმინვენით ცოდნას ამჟღავნებს და ამ სფეროსთან დაკავშირებული ყოველი ნიუანსი თუ შტრიხი პოემაში მიზანმიმართულადაა მოხმობილი. „ვეფხისტყაოსნის“ ასტრალური სამყაროდან ყურადღებას იპყრობს ორი პლანეტა — მუშთარი და ზუალი. წინამდებარე ნაშრომის მიზანია, ამ მნათობთა ფუნქციური დატვირთვის წარმოჩენა და სახისმეტყველების შესწავლა, რაც ასტროლოგიურ შეხედულებებთან ერთად მხატვრული განსახორციელების პლასტებს ითავსებს. პოემაში მნათობთა შორის უპირატესად მზე და მთვარე მოიხსენება როგორც ასტროლოგიური, ისე ესთეტიკური თვალსაზრისით. დანარჩენ პლანეტათაგან, ზუალი და მუშთარი ოთხჯერაა მოხმობილი, ოტარიდი — ორჯერ, მარიხი და ასპიროზი — სამ-სამჯერ. პოემაში არაერთხელაა ნახსენები მნათობთა შეყრა-მოშორების მოვლენა, რომელიც ასტროლოგიურ შეხედულებას ემყარება, პოემის მთავარ გმირებს მიემართება და სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ასეთივე სურათია შექმნილი მთვარისა და ცისკრის ვარსკვლავის, მუშთარისა და ზუალის შემთხვევაშიც. რუსთაველი მნიშვნელოვანი მოვლენის დასასურათხატებლად, მზისა და მთვარის შემდეგ, პლანეტათაგან მუშთარ-ზუალს გამოარჩევს და მათ ტარიელ-ნესტანის სახეებთან დაკავშირებით მოიხსენებს. პოემის მიხედვით, ქაჯეთის ციხის ალებისას ერთად შეყრილმა ავთანდილ-ფრიდონმა ტარიელი მოიკითხეს, „ციხისა კარნი განხმულნი, კართა ნალენი სრული“ (1413)\* და დახოცილნი მცველნი ტარიელის ნაქმრად მიიჩნიეს; მათი გუმანი, მართლაც, გამართლდა და გვირაბში გასვლის შემდეგ გმირებმა

ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა (1414).

რუსთაველი მიჯნურთა შეხვედრას მითოსურ-ასტროლოგიური სურათით წარმოგვიდგენს, სადაც მზე-ტარიელისა და მთვარე-ნესტანის შეყრით ბოროტების უარსობას, სიმოკლეს და სიკეთე – სიყვარულის „ხან-გრძლად გაკვლადებას“ საბოლოოდ ამოწმებს. ბოროტება-გველის დამარცხებისა და მზე-მთვარის — ნესტან-ტარიელის შეყრის მეტაფორული სურათი არაერთხელაა ყურადღებული სამეცნიერო ლიტერატურაში. აღნიშნულია მისი მხატვრული და ასტროლოგიურ-მითოსური დატვირთვა (ვ. ნოზაძე, ა. ბარამიძე, ე.ხინთიბიძე, რ. სირაძე, მ. მამაცაშვილი).

მ. მამაცაშვილი აღნიშნავს, რომ ეს მხატვრული სურათი მთლიანად ასტრალური მითოლოგიითაა გაუღენთილი, „ბრძოლა გველთან უნდა გავიგოთ, როგორც მზის (ლოგოსის) მიერ გველის (ქაოსის) დაძლევა... მთვარე უძველესი დროიდან არის სულის სიმბოლო, მითოლოგიურად კი მზის სასძლო. მთვარე ანტითეზაა მზისა. მზე არის სიცოცხლის წარმმართველი ძალა მამრში და სიყვარულისა მდედრში, მთვარე კი სიცოცხლის წარმმართველია მდედრში და სიყვარულისა — მამრში. ეს ორი მნათობი ავსებს ერთმანეთს...“ (მამაცაშვილი 1972: 81).

რუსთაველის მიერ ტაეპის — „ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა“ — მოხმობა დამავიწყებელი აკორდია, თავმოყრა და, იმავდროულად, გაცხადებაა წინარე ეპიზოდებში ფიქსირებული მხატვრული სახე-მეტაფორებისა. მელიქ-სურხავის სასახლიდან თავდახსნის შემდეგ ნესტანთან მიმართებით რუსთაველი დასძენს:

დარჩა მთვარე გველისაგან გავსებული, ჩაუნთქმელი (1194).

მსგავსი შედარება კიდევ ერთხელ მეორდება ნესტანის ქაჯთა მოლაშქრეთაგან დატყვევებისას:

\* ვუთითებთ „ვეფხისტყაოსნის“ ალ. ბარამიძის, გ. წერეთლის, ს. ცაიშვილის რედ., თბ., 1988, შემდგომში ციტატები მოყვანილი იქნება ამავე რედაქციიდან.



პოეტი ნესტანის ბედსა თუ უბედობას „გავსებული მთვარის“ გველისაგან ჩანთქმა-ჩაუნთქმელობით წარმოაჩენს. ამ მეტაფორული სახე-იდების ხაზგასმა და განმეორება არაა შემთხვევითი. იგი ერთგვარად გვამზადებს ამ მხატვრული სურათის ახალი შინაარსობრივი დატვირთვის წარმოსაჩენად, სადაც უდიდესი მწუხარება-ტრაგიზმი შეუდარებელ სიხარულად იქცევა, რაც ბოროტებაზე სიკეთისა და სიყვარულის გამარჯვების მაუწყებელია. ამდენად, სრულიად ბუნებრივად აღიქმება რუსთაველის მიერ ქაჯეთის დამხობის შემდეგ მზე-ტარიელთან გველისაგან გამოშვებული მთვარე-ნესტანის მიახლების ამგვარი დასურათება. რუსთაველი აღნიშნულით არ ამოწურავს გმირთა სანუკვარი და საოცნებო მიზნის ასრულებას, დაუოკებელი სწრაფვის, ცდისა და შემართების, შეჭირვების, სიყვარულის გაუსაძლისი ტკივილისა და უსასრულო ძიების შედეგს. პოეტისათვის მზისა და მთვარის სიმბოლიკა, თითქოს, არაა საკმარისი ამ უდიდესი მოვლენის გადმოსაცემად, რაღაც განსაკუთრებულია საჭირო, არაჩვეულებრივი, სხვათაგან გამორჩეული. და მართლაც, რუსთაველი ჩვეული ოსტატობით, ფაქიზად არჩევს და ირჩევს განსახოვნებისთვის შესატყვის სახე-იდებს; მან ამ შემთხვევისთვის საოცარი და უჩვეული შედარება მოიშველია: ნესტან-ტარიელის შეყრა მუშთარ-ზუალის შეხვედრას მიახლოავსა:

ეხვეოდნეს ერთმანერთსა, აკოცეს და ცრემლნი ღვარნეს;  
ამას ჰგვანდეს, ოდეს ერთგან მუშთარ, ზუალ შეიყარნეს (1415).

თუ ქაჯეთის დამარცხებისა და გმირთა შეყრის მხატვრულ სურათში — „ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა“ — მეტაფორათა შინაარსი გახსნილია და პერსონაჟთა სახე-ხატებიც გაცხადებული, ამ თვალსაზრისით, თითქოს ბუნდოვანია ამავე ეპიზოდთან დაკავშირებით რუსთაველისაგან გმირთა შეხვედრის მუშთარ-ზუალის შეყრასთან შედარება („ამას ჰგვანდეს, ოდეს ერთგან მუშთარ, ზუალ შეიყარნეს“) და ერთობ ჭირს ტარიელ-ნესტანის სახეთა მნათობებთან მიმართების ამოცნობა. ინტერესმოკლებული არ არის გარკვევა იმისა, თუ რომელ მათგანს უკავშირდება მიჯნურთა სახეები, მით უფრო, რომ რუსთაველი პოემაში ყოველ ნიუანსსა და დეტალს გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს და მიზანმიმართულად მოიხმობს. ვფიქრობთ, რომ მუშთარ-ზუალის წარმოჩენა არაა შემთხვევითი. თუ გავითვალისწინებთ ეპოქას, პოემაში პერსონაჟ ქალთა მდგომარეობასა და რუსთაველის დამოკიდებულებას მათ მიმართ, უსაზღვრო თავყვანისცემასა და მოწინებას, შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ პლანეტათა აღნიშნულ კონტექსტში პირველად ნახსენები მუშთარი — ნესტანს, ზუალი კი ტარიელს უკავშირდება. მით უფრო, რომ პლანეტა ზუალის ქალდღური სინონიმი — ნინიფე მამრობითი სქესის ღვთაებას წარმოადგენს. პოემის განხილვიდან ირკვევა, რომ პერსონაჟთა მოხსენების ეტიკეტი რუსთაველთან გარკვეულ წესსა და რიგს მიჰყვება, გათვალისწინებულია ასაკი, ნოდება და სქესი. პირველ რიგში სახელდება მაღალ იერარქიულ საფეხურზე მდგომი პიროვნება (3, 57, 71, 95, 285, 315, 316, 322, 325, 326, 343, 940, 1437, 1512, 1500, 1531, 1552); არის რამდენიმე შემთხვევა, როცა მაღალ იერარქიულ საფეხურზე მდგომი, მეფე, მოყმე-რაინდის შემდეგ იხსენება (289, 338, 1523, 1571). პოემაში ქალისა და მამაკაცის ადგილთა განსაზღვრისას რუსთაველი თანასწორობის პრინციპს იცავს: მამაკაცი პირველ ადგილზე მოიხსენება დაახლოებით 11-ჯერ (220, 263, 322, 1422, 1425, 1428, 1432, 1536, 1549, 1550, 1636), ასევე — ქალი (260, 325, 507, 512, 517, 535, 682, 1321, 1433, 1457, 1517); რუსთაველი ამ პრინციპს მაშინაც იცავს, როცა ტაეპში გმირთა სახეები თუ გრძნობები მეტაფორათა წყებით განსახოვნდება (მამაკაცი პირველ ადგილზეა მოხსენებული — 131, 178, 403, 405, 676, 682, 714, 883, 1277, 1405, 1414, 1430, 1453, 1498, 1508, 1527, 1537, 1581, 1653; ქალი — 39, 126, 0139, 0295, 374, 379, 402, 404, 409, 492, 501, 528, 625, 629, 706, 715, 941, 960, 1181, 1314, 1489, 1559). ამდენად, საკვლევ სტროფში რუსთაველი მთავარ პერსონაჟთა მნათობებთან მიმართებას რაღაც სხვა კრიტერიუმით საზღვრავს.

მუშთარ-ზუალის კოსმიურ შეხვედრასთან გმირთა შეყრის შედარება ასტროლოგიურ შეხედულებას ემყარება და მნათობთა ასტროლოგიური ბუნების შესწავლა გარკვეულ საფუძველს ქმნის ნესტან-ტარიელის სახეებთან მათი მიმართების დასადგენად.

მუშთარი იუპიტერის არაბული სახელია და „დიდი ბედის ვარსკვლავად“ მიიჩნევა (თავის მხრივ, იუპიტერი ზევსის შესატყვისი რომაული ღვთაებაა და ქარის, ნვიმისა და ელვის მეხთამტეხელი ღმერთია). „თეოლოგიის ღმერთი“ მუშთარი მნათობთა რიგში მეექვსე ადგილზეა და მეექვსე ცა უჭირავს. იგი ქვეყნის შემოქმედ და მკვდრებით აღმადგენელ ღმერთად ითვლებოდა. ასტროლოგიურად, მუშთარი სამართლიანი, ყოვლისმცოდნე, მიუდგომელი, უმნიკვლო მსაჯულია; იგი კარგი ბედის მწყალობელი, სიცოცხლეზე სასიკეთო გავლენის მქონე მეფური ვარსკვლავია.

ვ. ნოზაძე (ნოზაძე 1957: 92-96) ქარანელთა ანუ საბიანთა სწავლის მიხედვით გვანდის ვარსკვლავთა დახასიათებას. იუპიტერთან დაკავშირებით აღნიშნულია, რომ მის გამგებლობაშია: სიცოცხლე, სიმრავლე, სამართლიანობა, ზნეობათა სინნინდე, კეთილმონყალება, ღვთის შიში, დათმენა, სიბრძნე, მშვიდობა გამარჯვება, მთავრობა, ერთგულება.

„ვეფხისტყაოსანში“, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ავთანდილის მნათობთადმი ვედრება ასტროლოგიურ შეხედულებას მიჰყვება. არაბთა სპასპეტი მუშთარს სამართლიან მოსამართლეს — „მართალსა სამართალს“ — უწოდებს და სწორედ ამ ნიშნით ითხოვს მისგან „მართალ სამართალს“ მისი და თინათლის გულთა „გაბრჭობისას“; ევედრება მნათობს, რომ მისი სინრდელე, ერთგულება, სიყვარული არ გაამრუდოს, რადგან „მართალია“. ამიტომაც, ავთანდილი სამართლიანი მუშთარისაგან განკითხვას და წყლულთა შემსუბუქებას ელის:

ჰე მუშთარო, გეაჯები შენ, მართალსა, ბრჭესა ღმრთულსა,  
მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გული გულსა;  
ნუ ამრუდებ უმართლესა, ნუ წაინყმედ ამით სულსა!  
მართალი ვარ, გამიკითხე! რად მანყულულებ მისთვის წყლულსა? (956)

„ამგვარად, მუშთარის მნიშვნელობა ასტროლოგიურია და მისი თვისებანი ერთი ხაზის მოსმით გამოხატული და ძლიერი ხელოვნებით შესრულებული“, — ასკენის ვ. ნოზაძე ამ ეპიზოდის განხილვისას (ნოზაძე 1957: 86).

ნიზამი განჯელის „ლეილი და მაჯნუნის“ მთელი ერთი თავი ვარსკვლავიანი ღამის აღწერას ეძღვნება. აქ მუშთარ — იუპიტერი „ბორჯის“ სახელწოდებითაა მოხმობილი, შაჰის სიყვარულითაა დამონმებული და ბედნიერების გამგეა:

ბორჯის შაჰის სიყვარულითაა ბეჭედდასმული,  
რომელსაც ქვეყნის ბედნიერება უპყრია ხელთ (ნიზამი 1972: 67).

მაჯნუნი, ავთანდილისაგან განსხვავებით, შვიდ მნათობთაგან მხოლოდ ზუჰრასა (ცისკრის ვარსკვლავს) და მუშთარს ევედრება, სიყვარულში შემწეობას სთხოვს. მაჯნუნისათვის „დიდი ბედის ვარსკვლავი“ — მუშთარი ბედნიერების, სამართლიანობის, ომისა და გამარჯვების გამგეა; მასთან შეხვედრისას მაღლდება მისი სული. ამიტომაც მუშთარს, როგორც „ქვეყნის სამართლიანი საქმეებისადმი ერთგულს“, „წყალობის წერილთა მწერალს“ და მთელი სამყაროს დამტყვენელს („შენ სახეშია გამლილი მთელი სამყარო“ — ნიზამი 1972: 73) მიჯნური ვედრებით მიმართავს:

ჩემი ბედი შენგანაა ამაღლებული,  
გული ჩემი შენგანაა ძალმოსილი.  
შემომხედე წყალობის თვალთ,  
თუ იცი ნამალი, მარგე რა.  
განმარიდე უბედურება,  
გააკეთე ის, როგორც შეშენის გმირს.  
მიჯნურისაგან რამე ნიშანი მომიტანე,  
მიპოვე ვარდნარიდან გადაკარგული ვარდი (ნიზამი 1972: 73).

მნათობებისადმი ვედრებაში ნიზამი განჯელისა და რუსთაველის გმირები სიყვარულში შემწეობას, მიჯნურებთან მოციქულობას ითხოვენ, მათი ბუნების შესატყვის ქმედებას ელიან და, ამ შემთხვევაში, მუშთარ-ბორჯის (ასტროლოგიური შეხედულების კვალობაზე) მსგავსი სახასიათო შტრიხებით იხსენიებენ (სამართლიანი, ბრჭე, მიუდგომელი, მართლად გამკითხავი), თუმცა მაჯნუნის ვედრებაში ბორჯის გავლენის სფერო უფრო მასშტაბურია; შესატყვისად, მისდამი თხოვნაც — მრავალმხრივი, ვიდრე ავთანდილის „გალობაში“, როგორც მას ვ. ნოზაძე უწოდებს.

შუა საუკუნეების ებრაელი პოეტი შამუელ ჰანაგიდი შვილისადმი, მიძღვნილ ლექსში „გამარჯვების საგალობელი“ „ცის დარბაზებს“ შეჰლაღადებს და უსტარს ანდობს საკუთარ განზრახვას:

– გასნი, გაფრინდი, ჩემო უსტარო,  
ჩემო კუშტო და ჩემო უშტარო,  
რომ ზენაარის საუფლოებში  
ამამზევო და ამამუშთარო (ჰანაგიდი 1994:24).

შამუელ ჰანაგიდისათვის ზენაარის საუფლოში მიწვენილი გამარჯვების საგალობელი მისი „ამუშთარების“, „ბედნიერების დიდ ვარსკვლავად“ გადაქცევის საწინდარია. ამ მიმართებით, ავთანდილისთვისაც წყლულთა განკურნება, მიჯნურ გულთა შორის სიმართლის გაბრჭობა და „უმართლესის“ აღიარებაც ხომ მისი თხოვნის დამონმება — „ამუშთარებაა“.

„ვეფხისტყაოსანში“ მუშთარი ოთხჯერაა ნახსენები, ორჯერ — ავთანდილის მნათობთადმი ვედრებაში, ნესტან-ტარიელის შეყრისას და, ბოლოს, „მტერთაგან შევიწროებულ“ ინდოეთში დაბრუნებული ტარიელისა და მოლაღატე რამაზ მეფის შეხვედრისას. ამ უკანასკნელზე შევაჩერებთ ყურადღებას.

„მებრძოლთა მემაჯან“ ტარიელს, არაბთა მეფისა და „მზე მოყმე“ ფრიდონის წინაშე მუხლმოყრილი, „შმაგათაგანცა უფრო შმაგი“ რამაზ მეფე მათგან სიკვდილს და ლაშქრის შეწყალებას ითხოვს, ტირს „ამად, გულ-მდუღარია“. რუსთაველი დასძენს, რომ „კაცი ცრემლითა შეინდობს, თუ ცოდვა მას თანაც არსა...“ (1612) და ტარიელმაც „მრუდი“ საქმე გამართა („ნაქმარი მრუდი ყველაი ან ჩემგან გამართულია“ — 1614) და შეინყალა შეცოდებული. სწორედ ამ ეპიზოდში უკანასკნელად გამოჩნდება მუშთარი:

ტარიას ჭვრეტად მოსრული მუშთარი ახლოს მჭვრეტია.  
რისხვისა ცეცხლი ტარიელს სიტკბოთი დაუშრეტია;  
მოვიდეს, ნახეს: რამაზის ლაშქარი ძლივლა ეტია,  
ინდოეთს ზეცით სინათლე ჩადგა, მართ ვითა სვეტია (1616).

„ღმერთისვე მსგავსად წაღრმითული“ ტარიელი „მოტკბა“, „რისხვის ცეცხლი“ ღვთის ნებითა და „დიდი ბედის ვარსკვლავის“, მუშთარის, თანადგომით სიტკბოთი დაშირტა, რაც რუსთაველის მიერ ბიბლიურ სახისმეტყველებაში დამკვიდრებული ნათლის სვეტის სახე-ხატად აღიქმება. მრისხანება, ქრისტიანული მოძღვრებით, მომაკვდინებელი ცოდვაა. იგი სიკეთე-სიტკბოებით უნდა შეიცვალოს და რუსთაველმა ღვთის ნების აღსრულება სამართლიან, მონყალე მუშთარს მიანდო და მისი ასტროლოგიური ბუნება მოიშველია. მისი „ახლო მჭვრეტელობა“ ახლომყოფობის მარცვნებელია და (თავისი ასტროლოგიური ბუნებით) ტარიელს მიემართება. ჭემმარიტი მიჯნურის ზნეობის ყველა ნიშან-თვისებით შემკული ტარიელი, სამყაროდან მოწყვეტისა და ადამიანურ სიამეთა დათმობის ფასად, მინყივი ეძიებს დაკარგულ სატროფოს. ღვთით დანესებული სიყვარულის მოპოვებისათვის თავს წირავს და იმედგადაწურული სიკვდილს მიეახლება („ახლოს მყოფი სიკვდილისა ჯდა...“ — 865; „...სოფლით გაღმა გაეზიჯა“ — 865). ტარიელის ამგვარ მიჯნურობას რუსთაველის პროლოგისეული ტაეპი მიემართება — „კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქს სოფლისა თმობასა“ (26). სწორედ ამიტომია იგი „მართალი“ და ღვთაებრივი მოსამართლის, მუშთარის, თანადგომა-მფარველობის ღირსი. მიჯნურობისთვის „მარტვილობა“ და სიკვდილისათვის მუდმივი მზაობა, გამორჩეული მხედრული შემართება, ტარიელს მართალი ადამიანის ნიშნით აღბეჭდავს. ვფიქრობთ, სწორედ აქედან იღებს სათავეს რუსთაველის ჩანაფიქრი — ტარიელის სახის შედარებისა მუშთართან, მართლისა-მართალთან.

მუშთარი, როგორც ზემოაღნიშნული სტროფიდან ირკვევა, გმირთა ბედის მოსარჩლე, მათი თანამდგომი და კეთილისმყოფელი პლანეტაა. ამ შემთხვევაში მას, როგორც „მართალსა ბრჭესა ღმრთულსა“, ღვთაებრივი სამართლის, „უმართლესის“ განკითხვისა და განმკითხველის, დამმონმებლის ფუნქცია აკისრია. პოემაში მუშთარი მართალი ადამიანების ქომავია როგორც ჭემმარიტი სიყვარულისა და მშვიდობის, ისე ომიანობის დროს.

მუშთარისა და ტარიელის სახეთა ურთიერთმიმართების არსებობას საფუძველს უმყარებს ზ. გამსახურდიას თვალსაზრისი: „ფუძე თარ პალეომედიტერანული, პალეო-კავკასიური და მცირეაზიული ენობრივი სამყაროდან მოდის და წარმოადგენს მისტერიათა საკრალურ სიტყვას, ღვთაების სახელს, კერძოდ, მცირეაზიული ტარჰუს, ჭეჭა-ქუხილის და ამინდის ღვთაების სახელწოდებას, რომელსაც ვეფხისტყაოსნად გამოსახავდნენ უძველეს მცირეაზიურ ანუ პროტოქართულ მისტერიებში და საკულტო მღვიმეებში“ (გამსახურდია 1991: 245). აღნიშნული გვაფიქრებინებს, რომ ტარიელის სახელდებაში თარ-ფუძის არსებობა და მისი ვეფხისტყაოსნობა კიდევ ერთი ასპექტია მუშთართან მსგავსებისა.

მუშთარ-ზუალის შეყრის მეტაფორულ სურათში ტარიელის სახის მუშთართან მიმართებას თუ დავუშვებთ, მაშინ ნესტანის სახე-ხატად ზუალი უნდა მივიჩნიოთ.

მუშთარის ზემოთ, მეშვიდე ცაზე, რიგით მეშვიდე მნათობი ზუალია, იგივე სატურნი-კრონოსი. იგი უშორეულესი და უმაღლესი შავი მნათობია, ასტროლოგიურად, ძალმომრეობის და დაცემის უფალია, ჭირ-ვარამის, მწუხარების მიმნიჭებელი. განადგურება, დამხობა, აღმოფხვრა მას მიენერება. არაბული ასტროლოგია სატურნსა და მარსს ერთად „უბედურების შავ ვარსკვლავს“ უწოდებს და მათ უპირისპირებს ორ ბედნიერ ვარსკვლავს — ვენერასა და იუპიტერს.

ზუალ-სატურნის სინათლე ბუნდოვანია, მისი მოძრაობა ყველა პლანეტაზე მეტად, შენელებული, რაც, ძველთა წარმოდგენით, მის სიმძიმესა და სიტლანქეზე მიანიშნებდა; იმავდროულად სიმსუბუქესა და სათნოებასაც მიანერდნენ, რადგან სამყაროს უმაღლეს სფეროში იყო მოთავსებული. „...სატურნს სახავდნენ გონიერ, ფრთხილ, უხემ და მონყენილ მოხუცად, რომელშიაც ინტელექტუალური მონაცემები ბატონობდა ფიზიკურ შესაძლებლობაზე და მას პლანეტარული სამყაროს ტვინად თვლიდნენ...“ (ხინთიბიძე 1975: 81).

მზის შემდეგ ავთანდილი ზუალს მიმართავს. გმირის თხოვნა ამ მნათობის ასტროლოგიური ბუნების ცოდნას ემყარება. იგი „ხშირი სიბნელით“, მწუხარება-კაემნით დამტვირთველი, დამამძიმებელია; თავად შავი ვარსკვლავი, ადამიანის „გულის შავად შემღებავი“ და სიბნელე-წყვილის მომგვრელია. ამგვარი კონტრესტით ხმიანდება ავთანდილის ლოცვა ზუალისადმი. სპასპეტი ცრემლის, ჭირის მომატებას, ტვირთმძიმე „კაემნის შეყრას“ ევედრება და, როგორც ყველა მნათობს, ზუალსაც სიყვარულში მოციქულობას სთხოვს:

მო, ზუალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა,  
გული შავად შემღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა,  
შემომყარე კაემნისა, ტვირთი მძიმე, ვითა-ვირსა,  
მას უთხარ, თუ: „ნუ გასწირავ, შენია და შენთვის ტირსა (955).

გ. იმედაშვილი ამ სტროფთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ „ზუალი არანაკლებ იქცევიდა ყურადღებას თავისი უძრაობით, სიზარმაცით, ე. ი. ისეთი თვისებებით, რომლებიც ძველთაგანვე შემუშავებული წამოდგენებით ვირს უკავშირდებოდა. აქ ვირი ზუალის ზოდიაქალური ნიშანია. ავთანდილი ახსენებს ვირს, ზუალის ამ ღვთაების სიმბოლოს, რომელთანაც დაკავშირებულია სიმძიმე, ტვირთის ზიდვა, გაჭირვება-დაღლა, უძრაობა-სიზარმაცე“ (იმედაშვილი 1968: 398). მეცნიერის აზრით, ამ ტაეპში სიტყვა „ვირის“ შეცვლა ან გამოტოვება (როგორც ეს ზოგიერთ მთარგმნელს აქვს) სტროფს აზრს დაუკარგავს.

ამ სტროფის ახსნისას, ზ. ავალიშვილი (ავალიშვილი 1931: 9) გამოყოფს ორ მომენტს, რომლითაც რუსთაველი ასტროლოგიურ გაგებას მისდევს. ეს არის სიშავე, სიბნელე და ზუალის ბოროტ ღვთაებად გამოხატვა.

ქარანელთა სწავლის მიხედვით (ნოზაძე 1957: 96), სატურნი ბოროტი, მატყუარა და მეტად საშიშია. იგი მიანიშნებს ყველაფერზე, რაც ბოროტებასთანაა დაკავშირებული. მძიმე განცდა, მრისხანება, უსიამოვნება, სიცრუე, ეჭვი — მისი თვისებებია. ქარანელთა სწავლება ზუალისადმი შესასრულებელი ვედრების წესსაც ითვალისწინებს — „შეასრულე ეს ვედრება, როდესაც ხარ შენ მონყენილი, ან როდესაც გტკივა შენ შვი ნაღველი. მოთხოვე მას სატურნუსს ყველაფერი ის, რაც მის ბუნებას შეეფერება, და მოინვიე მერმე ამავე დროს იუპიტერი, რომელიც იმას, რასაც სატურნუსს აფუჭებს, მას გამოასწორებს, ხოლმე“ (ნოზაძე 1982: 96). ზუალის ასტროლოგიური მნიშვნელობა და ნიშან-თვისებანი რუსთაველს, მხატვრული განსახოვნების კვალობაზე, თითქმის უცვლელად გადმოაქვს. „ვეფხისტყაოსანშიც“ ავთანდილის ზუალისადმი ვედრება ეხმიანება ქარანელთა სწავლებას — ავთანდილი, უდიდესი სულიერი ტკივილის ჟამს, ზუალს მისი ბუნების შესატყვისი თხოვნით მიმართავს და შემდეგ კი მუშთარს, „დიდი ბედის ვარსკვლავს“, მოიხმობს და შველას მისგან ელის, მით უფრო, რომ იგი კეთილისმყოფელ გავლენას ახდენს „უბედურების შავ ვარსკვლავზე“.

ნიზამი განჯელის „ლეილი და მაჯუნში“ ქეივანი-ზუალი შაჰის ერთგულ და სიყვარულით გამსჭვალულ პლანეტადაა წარმოდგენილი, რომელიც მუდმივ საომარ მზადყოფნაშია:

ქეივანი შაჰისადმი დიდი სიყვარულით  
განმსჭვალული მახვილს ლესავს (ნიზამი 1972: 68).

„ვეფხისტყაოსნის“ ზუალ-კრონოსიც ხომ (რომელზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ) ომის, დამანგრეველი ძალის მპყრობელი, ხმალშემართული მეომარია.

შამუელ ჰანაგიდის ლექსში — „იოსებისადმი“ „ბნელ ვარსკვლავად“ წოდებულ მნათობში, შესაძლოა, ზუალი იგულისხმებოდეს, რადგან „უბედურების შავი ვარსკვლავი“ აქაც სისხლთან, უბედურებასთან და ადამიანურ შიშთანაა დაკავშირებული:

ცამდე აღზევდა სისხლის ღრეობა,  
ბნელი ვარსკვლავი აღჩნდა სანიშნოდ...  
დედა შვილისკენ მიიქცეოდა, -  
ძრწოდა უგზოდ და უანგარიშოდ (ჰანაგიდი 1994:28).

შამუელ ჰანაგიდის „ბნელი ვარსკვლავისაგან“ განსხვავებით, ზუალი ავთანდილში შიშსა და ძრწოლას არ აღძრავს, პირიქით, თავად „სევდისა მუფარახი“, „ცნობიერთა დასტაქარი“, „ბუნება-ზეარი“ სპასპეტი გულუშიმრად ითხოვს ჭირთა გამრავლებას, კაემნით დამძიმებას და დათმენის რწმენით აღვსილი, განსაცდელს სიყვარულით სავსე გულით, სულიერი მზაობით დაუზვდება. ავთანდილი თავისი ბუნების ამა თუ იმ სპექტრით მსგავსობს და ითავსებს პლანეტათა ასტროლოგიურ ბუნებას, შინაგანად მასშია მთელი ცის სამყარო განფენილი. ეს მისი სულის ტკივილიანი სიმღერაა, მიწიდან ზეცისაკენ და ზეციდან მიწისაკენ ამუხიკებული, სამყაროსთან თანაზიარობის, მასთან ჰარმონიული შერწყმის „დამონმებაა“. ყოველივე ეს კი მიწიდან ამოზრდილი და ზეციურობისკენ მსწრაფი ავთანდილის სულიერი სიმაღლის ცხადყოფაა. ამირბარი ვედრების დასრულების შემდეგ მნათობთა კეთილისმყოფელ გავლენასა და თანადგომას იმონებს:

აჰა, მმონმობენ ვარსკვლავნი, შვიდნივე მემონმებთან:  
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან... (961).

პლანეტათა წესსა და რიგს, მათ ზემოქმედების ძალასა და მოქმედებას „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთი განაგებს. მიჯნური ავთანდილის განცდათა მნათობთაგან „დამონმებისა“ და მათი „დაბნედის“ მიღმა უზუნაესის ნება ვლინდება ისე, ვით მაჯუნის ვედრებაში.

„რუსთაველი ნიზამის მსგავსად ვარსკვლავური ცის აღწერისას ფართოდ და ლაღად იყენებს ასტრონომიულ-ასტროლოგიურ ცოდნას. მისი საშუალებით ქმნის იგი რთულ პოეტურ მეტაფორებს, რომელთა სრული გახსნისათვის სამი პლანია გასათვალისწინებელი: პოეტური, ასტრონომიული და ასტროლოგიური“ (მამაცაშვილი 1972: 77).

პოემაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ზუალი ოთხჯერაა ნახსენები: ორჯერ -ავთანდილის მნათობთადმი ვედრებაში, „კრონოსის“ სახელდებით ქაჯეთის ციხის დამხობისას და ტარიელ-ნესტანის შეხვედრის ეპიზოდში.

ზ. კიკნაძესა (კიკნაძე 1969: 121-22) და დ. ქუმსიშვილის (ქუმსიშვილი 1970: 144-146) შეხედულებით, პოემისეული კრონოსი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთ კრონოსს უნდა გულისხმობდეს. აღნიშნულ მოსაზრებას ე.ხინთიბიძე (ხინთიბიძე 1975: 80-86) არ ეთანხმება და ამ ეპიზოდის დეტალური განხილვის საფუძველზე კვლავაც ასაბუთებს რუსთაველოლოგიურ ლიტერატურაში კრონოსის პლანეტად მიჩნევის ტრადიციულ ფაქტს.

ავთანდილის მნათობთადმი ვედრებაში ზუალის ასტროლოგიური ბუნების მოხმობა „მინყივ ბრუნავ ცაზე“ მისი შემდგომი გამოჩენის მნიშვნელობას წარმოაჩენს. ზუალის, „უბედურების შავი ვარსკვლავის“, დამანგრეველი და გამანდგურებელი ენერგია რუსთაველმა სამ გმირთა მიერ ქაჯეთის ციხის აღებისას წარმოაჩინა:

მაშინ ქაჯეთს მოიწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა:  
კრონოს, წყრომით შემხედველმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა;

მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა  
ველნი მკვდართა ვერ იტევდეს, გადაიდა ჯარი მკვდრისა (1423).

ამ ეპიზოდში სიკვდილის მთესველი ზუალ-კრონოსის ფუნქცია ომის თემას უკავშირდება. იგი თავის ძალმოსილებას „გრძნობისა მცოდნელ“, „ვერვისგან ვნებულ“, „ყოველთა კაცთა მავნე“ ქაჯთა სამფლობელს ატყდება თავს.

პ. ინგოროყვამ (ინგოროყვა 1963: 153) ძველი ხელნაწერის მიხედვით შეასწორა აღნიშნული ტაეპი — „კრონოს, წყრომით შემხედველმან, მოაშორა სიტკბო მზისა“. ვ. ნოზაძე ეთანხმება ამ ცვლილებას და აღნიშნავს: „...რადგან ღმერთისგან იყო განწირული ქაჯეთის ციხე, კრონოსი მას მზის სიტკბოს ამორებს, მზეს სცილდება, შორდება და თავის საკუთარს, მრისხანე ბუნებას თავისუფლად ხმარობს, თავის შავ საქმეს ასრულებს. სატურნუს-ზუალ-კრონოს ხომ შავი ბედის შავი ვარსკვლავია!“ (ნოზაძე 1982: 84).

ასტროლოგიურად კრონოსი „წყრომით შემხედველია“, მაგრამ ზეცაზე კეთილი ვარსკვლავის გავლენით მისი ბოროტება ითრგუნება; მაგრამ, ამ შემთხვევაში, როგორც ე. ხინთიბიძე შენიშნავს (ხინთიბიძე 1975: 83-85), მასთან ერთად მზეც მრისხანებს და ამიტომაც ამბობს რუსთაველი: „მათვე რისხვით გარდუბრუნდა...“

ღვთის რისხვა, ზუალ-კრონოსისაგან მზის კეთილისმყოფელი გავლენის მოშორება და წყრომა, ცარგვალის გადაბრუნება სიკეთის, სიყვარულისა და სამართლიანობის აღდგენის და, შესაბამისად, ბოროტების დათრგუნვის მომასწავებელია. ამდენად, ზუალ-კრონოსს ამ ეპიზოდში ორმაგი ფუნქციური დატვირთვა აქვს: ბოროტია ქაჯეთის მიმართ, სამთა გმირთათვის კი მონყალე და სამართლიანია. პოემის გმირები ზეციურ ძალთა თანადგომით აღწევენ მიზანს.

ე. ხინთიბიძე ამ მოვლენას შემდეგნაირ ახსნას უძებნის: „ერთი მხრივ, ასტროლოგიური მნათობები სამ რაინდს გამარჯვებას უწინასწარმეტყველებდნენ, იფარავდნენ: „მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეტითა“. მეორე მხრივ კი, იმავე ასტროლოგიურმა მნათობებმა ქაჯეთს გარდუბრუნეს „ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა“ (ხინთიბიძე 1975: 93-94).

მართალია, გმირებს შვიდივე მნათობი მფარველობს, მაგრამ, ასტროლოგიური შეხედულებით, გამორიცხულია ზუალის სიკეთისმფენელი და დამანგრეველი ბუნების ერთდროულად გამოვლენა. საფიქრებელია, რომ რუსთაველი ასტროლოგიურ მონაცემებს მხატვრული შინაარსით ტვირთავს და მიზანმიმართულად მოიხმობს კრონოსის ურთიერთსაწინააღმდეგო თვისებებს. რუსთაველის კოსმოლოგიური თვალსაზრისით, ღმერთია მნათობთა მამოძრავებელი და ამქვეყნიური სინამდვილისკენ წარმმართველი. ამდენად, ამ შემთხვევაშიც, ღმერთის ნებაა ზუალის ორმაგი ბუნების გამჟღავნება, რადგან უნდა აღსრულდეს დებულება: „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“, რაც ნესტანის გათავისუფლებას, გველეშაპისაგან დახსნასა და დარღვეული ჰარმონიის აღდგენას, გაყრილი სიყვარულის საბოლოოდ შეყრას, გულისხმობს. ქაჯეთის განადგურების, დამხობის პირველმიზეზი ნესტანია და ვფიქრობთ, რომ მეფე-ქალის ზუალთან მიმართების ამოსავალიც აქ უნდა მოიხსნოს. პოემაში ამ ურთიერთკავშირს გარკვეული ნანამძღვრები ეძებნება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ზუალი შავი ვარსკვლავია (მისი ფერია შავი) და ძველთა წარმოდგენით, „უბედურების დიდი ვარსკვლავია“; ყველა დიდი უბედურება: ცრემლი, ჭირი, საპყრობილე, კრონოსისაგან მომდინარე ითვლებოდა. „სატურნი ყველა სხვა ნიშნით დამხობილ ღმერთს მიაგავდა, რომელიც თითქოსდა ტყვეობაში იმყოფებოდა. ეს შთაბეჭდილება იმდენად სარწმუნო იყო, რომ ასტრონომიის სისტემატური კურსის ერთ-ერთ ფუძემდებლის კ. ფლამარიონის ცნობით, ვიქტორ ჰიუგოს 1879 წელს მასთან პირად საუბარში დანშულებით უთქვამს, რომ სატურნი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს თუ არა საპრობილე, ან ქვესკნელი“ (ხინთიბიძე 1975: 81-82).

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, ზუალ-კრონოსის ბუნებას (მხსნელსა და დამამხობელს), სიმბოლურად, ნესტანის სახე ესადაგება და მსგავსებაც თვალნათელია. მისი სიყვარული ამამაღლებელი და, იმავდროულად, ყოვლისდამამხობელი, „სიკვდილს მიმახლებელი“ გრძნობა აღმოჩნდა (ზუალი-მხსნელი და დამამხობელი). მეზობლი ბუნების, ვეფხვისდარი ნესტანი თავისი ქმედებით გარესამყაროს დაუპირისპირდა; ნინ აღუდგა ფარსადანის გადაწყვეტილებას, ხვარაზმშას ქმრობას და დავარის თვითმკვლელობის უნებლიე მიზეზიც გახდა. ნესტანის ფატმანთან ნათქვამი სიტყვები სრულად გამოხატავს მის ბედს:

ბედი უბედო ჩემზედა მიწყევ ავისა მქმნელია.  
კარგი რა მჭირდეს, გიკვირდეს, ავი რა საკვირველია!  
სხვადასხვა ჭირი ჩემზედა არ ახალია, ძველია (1171).

„უბედო ბედის“ ნესტანი ქაჯეთის ტყვეა, ტყვეობა ხომ ზუალს მიენერება და მეფე-ქალის ტრაგიკული სიყვარულის ტყვეა, მუდმივი ჭირისა და ცრემლის თანაზიარი, გველეშაპის მიერ ჩანთქმული და სიბნელეში მყოფი. მისთვის სიკვდილი ღმერთსა და იმედი „მუნ შეყრისა“. ამდენად, ნესტანი ზუალის ასტროლოგიური ბუნების თანაზიარია. „გულის შავად შემღებავი“ ზუალის შავი ფერი ნესტანის ბედის მსგავსი შავი რიდის სიმბოლიკაშიც იხილება („თუცა თუ ფერად ბედისა ჩემისა მსგავსად შავნია“, 1286), სითხეებიდან კი ამ ვარსკვლავის კუთვნილებას, შავ ნაღველს, ქაჯეთის ტყვეობიდან ნესტანის გამოგზავნილი წერილი ეხმიანება:

ტანი კალმად მაქვს, კალამი – ნაღველსა ამონანები (1288).

ზუალის ასტროლოგიურ ბუნებაში გაერთიანებულია სიმსუბუქე-სათნობა და სიმძიმე-მრისხანება; ნესტანის რთული სულიერი სამყარო, ემოციათა და განცდათა სპექტრიც მშვენიერება-სათნობასთან ერთად „პირგამეხებული ვეფხის“ სახესაც იტევს.

„პტოლომემ ორი თვისებით მოიაზრა სატურნის მთელი ასტროლოგიური ბუნება: სიცივითა და სიმშრალით. მისი აზრით, „სატურნი ცივი იყო, რამდენადაც დაშორებული იყო მზისგან და მშრალი, რამდენადაც — დედამიწისაგან“ (ხინთიბიძე 1975: 81). სიმბოლურად, მზე-ტარიელს მოშორებული ნესტანი სითბოს აღარ ასხივებს და სიცივითაა შესუდრული, დამშრალია, დამრეტილია („დღე და ღამე გაუნყვედლად ტირილი და ცრემლთა ფრქვევა!“ -1141) და მოშორებულია ადამიანურ სამყაროს. ზუალ-კრონოსთან ნესტანის სახის მიმართების საფუძველს იძლევა პოემის კიდევ ერთი პასაჟი, კერძოდ, ფრიდონისაგან ტარიელისთვის ნაამბობი „ერთი რამე საკვირველის“ ნახვის შესახებ, რომელიც ქაჯთაგან დატყვევებული ნესტანის ხილვის ამბავს უკავშირდება. ნესტანის თვალშეუდგამი სილამაზით აღფრთოვანებული ფრიდონი ამბობს:

მთვარე უჯდა კიდობანსა, ცა მეშვიდე მასმცა ვეცი (623).

ამ ტაეპთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში სხადასხვაგვარი მოსაზრებაა გამოთქმული. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სატურნი, რომელიც სამყაროს უმაღლეს ნაწილში იყო მოთავსებული, ნელა მოძრაობდა. ამასთანავე მასში სიმსუბუქეს, სათნობასა და ცეცხლის ბუნებასაც ხედავდნენ. „ამიტომაც ძველი ადამიანები სატურნს დაბერებულ, გაცივებულ, და შენელებულ მზედ მიიჩნევდნენ და ხილული სამყაროს ამ საკვირველებას, ზოგჯერ ღამის მზეს უწოდებდნენ“ ( ხინთიბიძე 1975: 81-82). ცნობილია, რომ სატურნს სხვა ვარსკვლავთაგან განსხვავებით, სფეროს ირგვლივ ორი ვებერთელა მოკაპკაპე ბრტყელი რგოლი აქვს შემოკრული.

ვ. ნოზაძის განმარტებით, ფრიდონმა იხილა „იგი მთვარე-ნესტანი; და ამ მთვარეს მეშვიდე ცას მივცემდიო. მთვარეს ეკუთვნის პირველი ცა; მეშვიდე ცა ეკუთვნის კრონოსს (სატურნუს, ზუალი). შვიდი ცის მოძღვრებით, მეშვიდე ცა არის უმაღლესი ცა-კრონოსისა, რომელიც ასტროლოგიაში ღამის მზედ ითვლება. ამგვარად ფრიდონი ამბობს — კიდობანში მჯდომი ქალი-მთვარე თავისი სილამაზით მეშვიდე ცის მნათობი სატურნუსი (კრონოსი, ზუალი) იყოო. მაშასადამე ნესტანი იყო ღამის მზე-სატურნუსი“ (ნოზაძე 1982: 48).

ს. ცაიშვილის (ცაიშვილი 1974: 328) ვარაუდით ამ ტაეპში, ფრიდონი ნესტანისათვის მეშვიდე ცის ჩუქებაზე, არდაშურებაზე საუბრობს. ე. ხინთიბიძე (ხინთიბიძე 1975: 83-84) კონტექსტის მიხედვით, მეშვიდე ცასთან მსგავსებას თვლის მიზანშეწონილად და არა - მეშვიდე ცის ჩუქებას. მას ძალზე უცნაურად მიაჩნია ნავში ჩასვენებული მთვარე — ნესტანის სატურნთან მიმსგავსება.

ე. ხინთიბიძისვე განმარტებით (ხინთიბიძე 1975: 83-84), როცა სატურნის ორი მანათობელი რგოლი მთელი სიბრტყით ჩანს, ეს მნათობი სასწაულებრივად ჰგავს ნავში ჩაშვებულ სავსე მთვარეს. ამასთანავე, როგორც ე. ხინთიბიძე შენიშნავს, სატურნი იდუმალი მნათობია, ფრიდონიც გაკვირვებული იყო სანახაობით და უშორეს პლანეტად აღიქვა შორს, უსაზღვრო ზღვაში მანათობელი ნესტანი.

ზუალ-სატურნის მეშვიდე ცის ნესტანისადმი მიკუთვნებით, რუსთაველი მეფე-ქალის ამ მნათობთან ნაწილიანობას ცხადყოფს, ხოლო ღამის მზედ მის აღქმას პოემის სხვა ეპიზოდით მიგვანიშნებს.

სამეკობრეოდ გასული რომაქი და მისი ამაღა განსაცვიფრებელმა სანახაობამ დააბნია და „გონებასა მსჯელსა“ ჩააგდო:

მინდორ-მინდორ მოვდიოდით ჩვენ ღამესა დია ბნელსა,  
დიდნი რამე სინათლენი გამოგვიჩნდეს შუა ველსა;  
ვთქვით, თუ: თუ მზეა ნუთუ ზეცით ჩამოჭრილი ზედა ხმელსა! (1221);

და

კვლავ ვჰკითხეთ: „გვითხარ მართალი, საქმე შენ მზებრ ნათელისა,  
ვისი ხარ, ვინ ხარ, სით მოხვალ მანათობელი ბნელისა?“ (1226).

ამ ტაეპთა მიხედვითაც, ნესტანი „ღამესა დია ბნელსა“ უდიდესი სინათლის მფენელ მნათობად, „მანათობლად ზეცისა“, შუა ღამის მზედ განიცდება, რაც ასტროლოგიაში ზუალის სახელდებადა მიჩნეული.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთმნიშვნელოვნადაა აღიარებული მოსაზრება, რომ ნესტან-თინათინის მხატვრულ სახეთა არქეტიპს თამარის სახე-ხატი წარმოადგენს. პოემაში მსგავსების არაერთი პასაჟი, ნიუანსი და შტრიხია ცხადად თუ „შეფარვით“ წარმოჩენილი, რაზედაც რუსთაველი პროლოგშივე მიგვანიშნებს: „მისი სახელი შეფარვით ქვემოთ მითქვამს, მიქია“ (19). ქალ-პერსონაჟთა თამარის არქეტიპულ სახესთან მსგავსება „ვეფხისტყაოსნისა“ და „თამარიანის“ ასტრალური სამყაროს სურათშიც იხილება, კერძოდ, ნესტან-ზუალის სახეთა მიმართება „თამარიანში“ თამარ-ზუალის სახე-ხატთან რემინისცირდება. აქ ზუალი თამარის მშვენიერების, ბრწყინვალეების, ძლევამისილების მაჩვენებელია:

ღანვი მწყაზარი - ა, მულღაზარი  
უგავს ელობა კრონოს ციერსა (ჩახრუხაძე 1957:183);

რადგან ცა დახვალ, რადგან ცად ახვალ

ზუალი, ეტლი, მთვარე მცნებარი (იქვე, 191);

ა, რეა! კრონოს, ენა გარდმკონოს,  
ვარდთა გიდარნე ნაშვენებანი (იქვე, 209).

შუქნი კრთებიან, ემუქფებიან,  
ზუალ ირინებს დაქადებულად (იქვე, 184).

„თამარიანში“ თამარის სახე-ხატი ღამის მზებერ მანათობელადაც სახელდება:

რომელმან ღამე-დღე ყო, თქვა: „ღამე  
შვენს შუქსა მზებერ განათებულად“ (იქვე, 208).

„თამარიანში“ თამარის სიდიადის წარმომჩენ ასტრალურ სამყაროს თუ გავითვალისწინებთ, უკანასკნელი ტაეპის ქრისტოლოგიურ დატვირთვაში, შესაძლოა, ასტროლოგიური თვალსაწიერი გაერთიანდეს და მასში ზუალ-კრონოსი, შუალამის მზე, მოვიზროთ.

ამდენად, „ვეფხისტყაოსანში“ ნესტანის განსახოვნება — ზეცით ხმელეთზე „ჩამოჭრილი“ შუალამის მზე — თამარის არქეტიპულ სახესთან მსგავსების კიდევ ერთ შტრიხს წარმოაჩენს და ნესტანის ზუალისმიერობას მონიშნავს, რაც მუშთარზე არ ითქმის; „თამარიანში“ თამარის სახე-ხატთან ახლოს იგი არ იხილვება.

ამგვარად, რუსთაველის მიერ ტარიელ-ნესტანის სახეთა მუშთარ-ზუალთან თანაზიარობის „შეფარვით“ წარმოჩენა შემთხვევითობას არ წარმოადგენს. ეს პლანეტები, ისევე როგორც „ვეფხისტყაოსანის“ ასტრალური სამყაროს სხვა მნათობები, გმირთა ოდენ ბრწყინვალეების, მშვენიერებისა და მეფური სიდიადის ჩვენებას როდი ემსახურება, მათი შინაგანი ემოციის, განცდის, რთული ფსიქოლოგიური სამყაროს გამოხატავი მოდუსებია. რუსთაველი მინიერს ზეციურობით ტვირთავს და ზეციურობას მინიერებაში განსახოვნებს.

გმირთა შეხვედრის მუშთარ-ზუალის შეყრასთან შედარება მხოლოდ ტარიელ-ნესტანის შინაგანი სამყაროს ამ პლანეტებთან მსგავსებით არ აიხსნება. მისი სახისმეტყველებითი შინაარსის და რუსთაველის „ხელოვანების“ ამოცნობა ამ მნათობთა ასტროლოგიური ურთიერთმიმართებით, მათი ბუნების ნიშნების სიმბოლური დატვირთვის ჩვენებითაა შესაძლებელი. ასტროლოგიური სწავლებიდან ცნობილია, რომ ამა თუ იმ მნათობის ზემოქმედების უნარი ცაზე სხვა პლანეტის შეხედვის კუთხით, ძალის სიჭარბითა და გავლენის უპირატესობით განისაზღვრება. ამიტომ შესაძლებელია ამა თუ იმ მნათობის ძალის შესუსტებაცა და უარყოფითი მუხტის გაბათილებაც. აქედან გამომდინარე, ზუალის უარყოფითი ენერგია, უბედურებისა და ყოველგვარი ჭირის მომავლინებლის ქმედება დაითრგუნება დიდი ბედის ვარსკვლავის, მუშთარის, ძლიერი პოზიციით, რაც სიკეთის მაუწყებელია; ქარანელთა სწავლებაც (ნოზაძე 1957: 95-96) ხომ ამას მონიშნავს — ზუალისადმი ვედრების შემდეგ ადამიანმა მუშთარს უნდა მოუხმოს, რათა ამ უკანასკნელმა კეთილი გავლენა მოახდინოს „უბედურების შავ ვარსკვლავზე“ და მთხოვნელს სურვილი აუსრულოს. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ დღიური ვარსკვლავები — მზე, მუშთარი და ზუალი, თავის საუკეთესო გავლენას დღისით ახდენენ, რაც ქაჯთა სამეფოზე გამარჯვების სურათში აისახა. ავთანდილის მნათობთადმი ვედრებაშიც ასევეა წარმოდგენილი დღიურ ვარსკვლავთა ეს რიგი, ვითარცა სიკეთისა და ბედნიერების საწინდარი. შვიდივე პლანეტა ემონშება ავთანდილს სიყვარულში და შვიდივე მნათობი „ნათლის სვეტით ფარავს“ სამ გმირს ბოროტებასთან ბრძოლაში და ამ შვიდი მნათობიდან რუსთაველმა მუშთარ-ზუალი აირჩია ტარიელ-ნესტანის შეხვედრის დასასურათხატებლად. ასტროლოგიურად, მუშთარ-ზუალის ერთად დგომა იშვიათი მოვლენაა და დიდი ბედნიერების მომასწავლებელია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ ეპიზოდის შესახებ არაერთი მოსაზრებაა გამოთქმული. ვ. ნოზაძის შეხედულებით (ნოზაძე 1957:82), „ვეფხისტყაოსანში“ მუშთარ-ზუალის შეხვედრასთან გმირთა შეყრის შედარება გარკვეული მიზნითაა ნახმარი და ორი მონატრებული შეყვარებულის ბედნიერ შეხვედრას აღნიშნავს.

ვ. ბერიძე (ბერიძე 1961:145-147) სიმბოლურ ახსნას უძებნის აღნიშნულ ტაეპში მუშთარისა და ზუალის შეყრას, როგორც ორი დიდი და ბრწყინვალე ადამიანის, ორი მახლობელი არსების შეხვედრას, რომელიც არაჩვეულებრივ სანახაობას წარმოადგენდა და იყო ხანგრძლივი.

ზ. ავალიშვილი ამ ეპიზოდთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „ამ ცდომილთა: იუპიტერის და სატურნის „ერთგან შეყრა“, კონიუნქციო, ასტროლოგიაში დიდი რამეა, დიდი ბედნიერების მომასწავებელი. იმდენად, რომ პირველად კეპლერის მიერ გამოთქმული აზრით, თვით ქრისტეს შობის ის ვარსკვლავი, სახარებაში რომ იხსენიება (მათე, 2), ერთი ვარსკვლავი კი არა, არამედ სატურნის და იუპიტერის არაჩვეულებრივი „ერთგან შეყრა“ უნდა ყოფილიყო; ებრაელთა ასტროლოგიითაც ამ ორი პლანეტის თევზთა ეტლში შეყრა მესიის ნიშნად ითვლებოდა“ (ავალიშვილი 1931: 100).

ი. ფანცხავას განმარტებით (ფანცხავა 1941: 187), მუშთარი იუპიტერია, ზუალი-ვენერა (აფროდიტი, ასპიროზი), რადგან მხოლოდ მათ შეუძლიათ ერთად შეყრა. მუშთარისა და ზუალის ერთ სიბრტყეში მოქცევა და მათ სხივთა გაერთიანება კი, რომელიც 300 წელიწადში ერთხელ ხდება, მთელი სამეფოს ან მეფის სიკვდილის მაუწყებელი იყო. ამიტომ, მეცნიერის აზრით, ტექსტში ზუალი შეცდომით არის შეტანილი ასპიროზის ნაცვლად, წინააღმდეგ შემთხვევაში რუსთაველის გამოთქმას აზრი დაეკარგებოდა.

მეცნიერ-მკვლევართა უმრავლესობა მუშთარ-ზუალის შეყრის ეპიზოდს ყოველგვარი შესწორების გარეშე განიხილავს და სწორედ პლანეტათა ამ მიმართებას რუსთაველის მხატვრულ ჩანაფიქრად მიიჩნევს. აღნიშნულს, ჩვენი დაკვირვებიდან გამომდინარე, დავძენთ, რომ ნესტან-ტარიელის შინაგანი სამყაროს ერთგვარი კავშირი და მსგავსება მუშთარ-ზუალის ასტროლოგიურ ბუნებასთან სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულ ტრადიციულ მოსაზრებას კიდევ უფრო ამყარებს. ყოველივე ზემოაღნიშნული მუშთარ-ზუალის ასტრალური სამყაროდან გამორჩევის საფუძველი და ღვთაებრიობისკენ მიმსწრაფი სიყვარულის დამონმების სიმბოლო შეიძლება გამხდარიყო.

მუშთარ-ზუალის შეყრა პოემაში სიმბოლოა არა მარტო მათი ბუნების თანაზიარ მიჯნურთა სანუკვარი შეხვედრისა, არამედ ნესტან-ტარიელის „უბედო ბედისა“ და ღვთივმიმადლებული ბედნიერების დამტყვენელი მხატვრული სახეა. ამასვე წარმოაჩენს „ვეფხისტყაოსნის“ ფერთა სიმბოლიკაზე თვალის გადევნებაც. ზუალი ერთადერთი პლანეტაა, რომელიც სფეროსებურ გარსს არ წარმოადგენს. მას, „შავ ვარსკვლავს“, ირგვლივ ორი მოკაშკაშე რგოლი აქვს შემოვლებული. ელვის მპყრობელი, უდიდესი ნათლის მფენელი, „ბედნიერების ვარსკვლავი“ — მუშთარი კი ოქროსფრად ბრწყინავს. ამდენად, მუშთარ-ზუალის ფერებიც შავ-ყვითელი ვეფხვის ტყავისა და ნესტანის „პირ-ოქრო“ შავი რიდის სიმბოლიკას მიემართება, რაც ამ პლანეტათა შესატყვისად, ბედნიერება-უბედურების გამაერთიანებელი სახე-იდეაა. ასტროლოგიაში ზუალს სითხეებიდან ნალველი ეკუთვნის, მუშთარს - სისხლი, რასაც ნესტან-ტარიელის გულის სისხლთა და „სისხლის ცრემლთა“, ნალველისა და „სიკვდიმდე გასატანი“, სისხლსავსე მიჯნურობის არსი მიემართება. მუშთარ-ზუალის შეყრის მხატვრულ სურათში, მათი ასტროლოგიური ბუნების შესატყვისად, იკვეთება პრინციპი: ბედნიერება ტანჯვის გზით, რაც „ვეფხისტყაოსანში“ არაერთხელაა დამონმებული:

... ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან! (886);  
მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად (167) და ა.შ.

რუსთაველი, როგორც ვხედავთ, ანტინომიის პრინციპს იყენებს: ნათელი — ბნელი, სიხარული — მწუხარება, სისხლი — ნალველი, სიცოცხლე — სიკვდილი. ამას ასტროლოგიურად მუშთარის პასიური და ზუალის აქტიური ბუნება და კონტრასტული თვისებებიც ემატება: ზუალის სიცივე და გვაღვა, მუშთარის-სიციხე და ზომიერი ნოტიობა; თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ მუშთარი ცეცხლისა და წყლის სტიქიის პლანეტაა, ზუალი - მინისა და ჰაერის, მათი შეერთებით სამყაროს შემადგენელი ოთხივე ელემენტის კავშირი ხორციელდება, ე.ი. მყარდება ჰარმონია, ხდება დარღვეული კავშირისა და მთლიანობის აღდგენა, იმ დარღვეული კავშირისა, რომელსაც თავად ტარიელი აღიარებს ავთანდილის წინაშე: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევერთივარ სულთა სირასა“ (881); ნესტანი კი ქაჯეთის ციხიდან მიჯნურთან გაგზავნილ უსტარში ტარიელს სთხოვს:

ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,  
ცეცხლსა, წყალსა და მინასა, ჰაერთა თანა ძრომასა... (1299).

ამდენად, მუშთარ-ზუალის შეყრით და სამყაროს შემადგენელი ოთხი ელემენტის შეერთებით, სიმბოლურად, ნესტან-ტარიელის „ერთ სულ და ერთ ხორც მყოფობა“, სულით ხორცამდე აღდგენა და გამთლიანება ხორციელდება. ამ მნათობთა შეხვედრით, თითქოს, დამთავრდა ტარიელსა და ნესტანზე მათი დამოუკიდებელი ქმედების ხანა და ასპარეზი. მუშთარ-ზუალის შეყრა წარსულისა და აწმყოს დრო — სივრცული გადაკვეთის წერტილია, გმირთა ბედის წაღმა ტრიალის, გამარჯვებული სიყვარულის, ჰარმონიის წინასწარმეტყველური ნიშანია, რომელშიც „მომავლის ხატი“ იხილვება. პოემის დასასრულს ეს ჰარმონია მთავარ გმირთა „საბრძანისში“, სახელმწიფოთა ცხოვრების სურათში იხილვება:

შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთგან სძოვდეს (1661).

მუშთარ-ზუალის შეყრით წარმოდგენილ გმირთა შეხვედრის მხატვრულ სურათში, შესაძლოა, რუსთაველის კიდევ ერთი „შეფარვით“ ნათქვამი ამოვიცნოთ. ასტროლოგიურად, ამ მნათობთა შეხვედრა იშვიათი მოვლენაა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ოც წელიწადში ერთხელ ხდება და უმშვენიერეს სანახაობას წარმოადგენს. პოემაში ნესტან-ტარიელის ცხოვრება: შეხვედრა, შემდეგ დამორება, რაც კვლავმიბრუნების მომასწავებელია, ცაზე მუშთარ-ზუალის დაუსრულებელი შეყრა-განშორების სურათს იმეორებს; გამარჯვებულ მიჯნურთ მხოლოდ სიკვდილი გაყრით და კვლავ „მუნამცა შეიყრებიან“. მნათობთა და გმირთა ამ საერთო დრო-სივრცულ ხაზს ვ. ნოზაძის შეხედულებაც ესადაგება: „...მნათობნი აქ არიან მსოფლიო მეფენი ან მეფის წულნი და არც ერთი სხვა ვინმე...მნათობნი არისტოკრატულ წრეს ეკუთვნებიან, ვით მეფენი“ (ნოზაძე 1982: 58).

ყოველივე ზემოაღნიშნული საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ასტრალური სამყარო მხოლოდ ასტროლოგიური და ესთეტიკური თვალსაზრისით არ არის მოხმობილი. ჩვენი აზრით, რუსთაველი ზუალისა და მუშთარის ასტროლოგიურ ბუნებას და მათ შეყრას გმირთა შინაგანი სამყაროს, ხასიათის, ემოციათა და განცდათა განსახოვნების, სულიერი მიმოხრის, მათი ცვალებადი ბედის, გამარჯვებული სიყვარულისა და სიკეთის, ჰარმონიული კავშირის, დარღვეული მთლიანობის აღდგენის სიმბოლოდ წარმოსახავს. რუსთაველი გმირთა რთულ ასტროლოგიურ ბუნებას, სულის მრავალფეროვან და უღრმეს პლასტებს წარმოაჩენს. მთელი გარემომცველი სივრცეა ჩართული მათი სიყვარულის დამონმებისა და განსახოვნებისათვის. პოემაში ზეციური სამყარო ადამიანთან



მიმართებით იქნეს მნიშვნელობას. ამგვარი „ხელოვანებით“ სიყვარულის „მზიან ჩრდილიანი“ არსის, დაუტევებლობისა და უსაზღვროების, ძლევამოსილების ჩვენება მასშტაბურ იერს სძენს გმირთა სახე-ხასიათებს და ახლებურად ამეტყველებს „ქართულად ნათარგმანებ“ „ლექსად გარდათქმულ“ „ობოლ მარგალიტში“.

#### დამონშებანი:

- ავალიშვილი 1931:** ავალიშვილი ზ. *ვეფხისტყაოსნის საკითხები*. პარიზ : 1931.
- ბარამიძე 1966:** ბარამიძე ალ. *შოთა რუსთაველი და მისი პოემა*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1966.
- ბერიძე 1961:** ბერიძე ვ. *რუსთაველოლოგიური ეტიუდები*. თბ.: 1961.
- გამსახურდია 1991:** გამსახურდია ზ. *ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.
- იმედაშვილი 1968:** იმედაშვილი გ. *ვეფხისტყაოსანი და ქართული კულტურა*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1968.
- ინგოროყვა 1963:** ინგოროყვა პ. თბ. *კრებული*. ტ. 1, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1963.
- კიკნაძე 1969:** კიკნაძე ზ. *დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“*. ცისკარი, 11, 1969.
- ნიზამი 1972:** ნიზამი განჯელი. *ლეილი და მაჯნუნის*. მ. მამაცაშვილის თარგმანი. წერილში - გალობა შვიდთა მნათობთათვის ნიზამის „ლეილი და მაჯნუნისა“ და „ვეფხისტყაოსანში“. მაცნე (ელს), 1972.
- მამაცაშვილი 1972:** მამაცაშვილი მ. *გალობა შვიდთა მნათობთათვის ნიზამის „ლეილი და მაჯნუნისა“ და „ვეფხისტყაოსანში“*. მაცნე (ელს), 3, 1972.
- ნოზაძე 1957:** ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება*. სანტიაგო დე ჩილე: 1957.
- სირაძე 1982:** სირაძე რ. *სახისმეტყველება*. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1982.
- ფანცხავა 1941:** ფანცხავა ი. *„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის საკითხის შესახებ*. საქ. სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XI-1941.
- ქუმსიშვილი 1970:** ქუმსიშვილი დ. *შენიშვნები ზ. კიკნაძის წერილის გამო*. ცისკარი, 2, 1970.
- რუსთაველი 1988:** შოთა რუსთაველი. *ვეფხისტყაოსანი*. ალ. ბარამიძის, გ. წერეთლის, ს. ცაიშვილის რედაქციით. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.
- ჩახრუხაძე 1957:** ჩახრუხაძე, *„ქება მეფისა თამარისი“*. ძვ. ქართველი მეხოტბენი. I, ივ. ლოლაშვილის რედაქციით. თბ.: საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1957.
- ცაიშვილი 1974:** ცაიშვილი ს. *შოთა რუსთაველი – დავით გურამიშვილი*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1974.
- ხინთიბიძე 1975:** ხინთიბიძე ე. *მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში*. თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1975.
- ჰანაგიდი 1994:** ჰანაგიდი შამუელ, *შრომანი ლელეთა*. შუა საუკუნეების ებრაელი პოეტები. ებრაულიდან თარგმნა ჯ. აჯიაშვილმა. თბ.: საქ. მეცნ. აკადემიის სტამბა, 1994.

Nana Gonjilashvili

### "They were indeed like the planets Jupiter and Saturn united..."

#### Summary

The study of the astral world of The Knight in the Panther's Skin and the analysis of the images linked with it have been the object of numerous papers in the specialist literature. In the poem the meeting of Jupiter (Mushtar) and Saturn (Zual) is based on the astrological view, it is related to the main characters of the work and carries a symbolic meaning. Rustaveli compares the meeting of Tariel and Nestan, liberated from the captivity of demons (the Kajis), the victory of good over evil, and the triumph of love: to the meeting of the sun and the moon ("The moon was freed from the serpent and her lover, the sun had found her") as well as the meeting of Jupiter and Saturn: "They were indeed like the planets Jupiter and Saturn united".

Astrologically, Jupiter is the sixth planet and belongs to the sixth heaven. It is the "great fate star", divine judge, the lover of the truth, the merciful, kind, and wise planet. Saturn is the black star of misfortune, the most distant planet, belonging to the seventh heaven, bringing sorrow, destruction and violence. The astrological nature of these two stars is reflected in Avtandil's prayer to the planets. Each of them is mentioned four times in the poem. Why did Rustaveli compare the meeting of Tariel and Nestan to the meeting of Jupiter and Saturn? From the astrological viewpoint, the closeness of these two planets is a rare phenomenon, which augurs great happiness. There is a view that the star which appeared at the time of the birth of Jesus Christ might have been the meeting of Saturn and Jupiter. According to the Jewish astrology too, the meeting of these two planets in the zodiac of Pisces was regarded as the sign of the Messiah. All the above-mentioned might have become the basis for the particular attitude towards Jupiter-Saturn as a symbol of the expression of love having aspiration towards the divinity. The analysis of the text leads the author to assume that Jupiter is related to Tariel, and Saturn to Nestan. Jupiter regards Tariel with favour in one passage of the poem: Tariel on his return to India together with Nestan extinguishes "the fire of anger" towards unfaithful King Ramaz with the aid of the just and merciful Jupiter, as mercy of "a just judge" towards a true lover. It is noted in the specialist literature that the stem tar in the name Mushtar comes from the palaeo-Caucasian and Asia Minor linguistic world - the name of Tarhu, a panther skin god of thunderstorm. In this regard, the fact that Tariel is attired in a panther's skin is the symbol of

his resemblance to Jupiter as just. Nestan of "the unfortunate fate" is linked to Saturn, a captive of tragic love in the captivity of evil. If we recall the episode when Pridon saw Nestan ("In it was sitting a maiden, a beautiful moon in her glory, so splendid was she that her home should have been the seven bright heavens"), and regard the seventh heaven as the domain of Saturn, the relation of Nestan-Jupiter will become more convincing. The colours of Jupiter-Saturn (black Saturn with two shining rings and golden Jupiter) are also linked with the symbolics of the black and yellow panther skin and Nestan's black veil with a golden lining, which is the image-idea unifying happiness and misfortune, similar to these planets. The astrologically passive nature of Jupiter and the active nature of Saturn (unity of the extremes) are noteworthy too. It should also be taken into account that Jupiter is the planet of fire and water and Saturn - that of earth and air, so their unity combines the four elements of the world, i.e. harmony is established, and the broken unity is restored, which is symbolically viewed as the meeting of Tariel and Nestan. Thus, the author thinks that Rustaveli represents the astrological nature of Saturn and Jupiter and their meeting as the symbol of the characters' changeable fate, their qualities, triumphant love and kindness, re-establishment of harmony and unity.

## ლია გუგუზავა

### ქრისტიანული მრწამსი „ჰამლეტსა“ და „ვეფხისტყაოსანში“

შექსპირი თავის მრწამსს „ჰამლეტში“, უმთავრესად, ჰამლეტის პირით გამოთქვამს. ჰამლეტს სწამს, რომ ღმერთი კეთილი, მწალობელი და ადამიანის ხელისშემწყობია ყოველგვარ სასიკეთო საქმეში, რასაც ქვევით მაგალითებით დავასაბუთებთ. ამავე დროს იცის, რომ ღმერთმა ადამიანს თავისუფალი არჩევანის ნება მისცა, რადგან ადამიანი ღმერთის ხატია, თვითონაც ღვთიური თვისებებით არის დაჯილდოვებული და ფართო ასპარეზი აქვს დამოუკიდებლად იმოქმედოს.

რადგანაც „ჰამლეტიდან“ ციტატები მეცნიერული თვალსაზრისით მომყავს და ფილოსოფიურ-რელიგიურ საკითხებზე შექსპირის ტრაგედიასა და რუსთაველის პოემას შორის პარალელებს ვაველებთ, ჰამლეტის მხატვრულ თარგმანს ვერ დავეყრდნობით. გარდა ამისა, მაჩაბლის მიერ ადექვატური და მხატვრული შესატყვისები ორიგინალის ფონზე უფრო თვალსაჩინოდ იკვეთება.

ჰამლეტის დახასიათებით: „მშვენიერი ხელოვნებაა ადამიანი: ჭკუით დიდებული, სრული ნიჭიერებით, აგებულით ახოვანი, მიხვრა-მოხვრით საოცარი, საქმით სწორი ანგელოზისა, გონიერებით ღვთისა – და ეს თვალი ქვეყნისა...“ (შექსპირი 1954: II, 2; 89-90).

ასეთია ადამიანი რენესანსული თვალსაზრისით.

„in action how like an angel, in apprehension how like a god“

(Shakespeare, 1978) (II, 2) p. 121

ე. ი. ადამიანი მოქმედებით ანგელოზის სწორია, ხოლო სწავლით, გაგებით, ათვისების უნარით (in apprehension) ღმერთის დარია.

სამების მეორე პირზე („ძალი“) ქრისტეზე რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ 792 სტროფში ნათქვამია: „ვინ არს ძალი უხილავი შემწედ ყოვლთა მიწიერთად“. როგორც ვიცით, ქრისტეა შუამავალი მამა-ღმერთსა და მიწიერ სამყაროს შორის. მას მიწიერება მოკვდავთა შემწეობა. ამგვარად მამა-ღმერთი ძის საშუალებით ახორციელებს ადამიანთა შემწეობას. კორნელი კეკელიძე ღმერთის ატრიბუტებს შორის გამოყოფს ღვთაების ისეთ თვისებებს, რომლებიც მარტო ქრისტიანობისათვის არის დამახასიათებელი: „ზოგი ატრიბუტთაგანი ზოგადი ხასიათისაა, დამახასიათებელი სხვადასხვა რელიგიური სისტემისა, მაგრამ არის ისეთი, რომელიც ქრისტიანიზმის სპეციფიკას შეადგენს და სხვა რელიგიისათვის უცნოა. ასეთია იდეა ღვთის სახიერებისა, რომელიც გამოიხატება იმაში, რომ ღმერთი არის „ყოვლისათვის ტკბილად მხედი“ და „ტკბილად მწყალობელი“, კეთილი და სიყვარულით აღსავსე იქამდე, რომ მუდამ მზადაა მის წინაშე დამნაშავესა და შეცოდებულს შეუწოდოს... ეს იდეა არის კუთვნილება ქრისტიანობისა, რომელმაც ასეთი ლოზუნგი წამოაყენა „ღმერთი სიყვარულ არს (I იოანე, IV, 8, 10)“ (კეკელიძე 1979).

ჰამლეტის თვალსაზრისით, მრავალმხრივი ნიჭით დაჯილდოვებული ადამიანი ვალდებულია თავისი ნიჭი გამოიყენოს პრაქტიკულ საქმიანობაში. ჰამლეტი ლაპარაკობს ადამიანის დიდ მისიაზე, მორალურ პასუხისმგებლობაზე, რაც რენესანსული ჰუმანიზმის მიხედვით ღმერთმა დააკისრა მას და ხელსაც უწყობს კეთილი ზრახვების აღსრულებაში.

What is a man,

If the chief good and market of his time

But to sleep and feed? A beast, no more.

Sure he that made us with such large discourse,

Looking before and after, gave us not

That capability and godlike reason

To fust in us unused (IV, 4) p. 213.

ქართულ თარგმანში ვკითხულობთ:

რა არის კაცი, თუ იგი თავის კმაყოფილებას  
ჭამას და ძილში ჰპოვებს მხოლოდ? მხეცია სხვა რა?  
ვინც მოგვანიჭა ჭკვა-გონების შორსმხედველობა,  
ჩაგვახედვინა ჩვენს წარსულსა და მომავალში,  
ის არ მოგვცემდა ამ ღვთაებრივს ნიჭიერებას,  
თუ სასარგებლოდ მოხმარებას ვერ შევიძლებდით (IV,4) გვ. 178.

მაჩაბელს ზედმინენით ზუსტად აქვს გადმოცემული ორიგინალის აზრი, რაშიც რამდენიმე მაგალითით შეგვიძლია დავრწმუნდეთ.  
ორიგინალში:

Sure he that made us with such large discourse.

discourse - მსჯელობა, დიდი გაქანება, გაგების უნარი.

large discourse მაჩაბელთან არის: ჭკვა-გონების შორს-მხედველობა.

godlike reason ღმერთის მსგავსი გონიერება მაჩაბელთან ასეა გადმოტანილი: ღვთაებრივი ნიჭიერება.

შექსპირი ჰამლეტის პირით კითხულობს: განა შეიძლებოდა ასეთი ღვთაებრივი ნიჭი, უდიდესი გაქანება, ღმერთის მიერ ბოძებული, დაგვეობებინა გამოუყენებლობით? (to fust in us unused).

მაჩაბელთან: თუ სასარგებლოდ მოხმარებას ვერ შევიძლებდით.

ადამიანი დრამატურგს რენესანსული გაგებით რომ აქვს წარმოდგენილი, ამაში ინგლისური ტექსტის კომენტარებიც შეგვიძლია დავიმონმოთ. ტრაგედიის რედაქტორი ასეთ განმარტებას გვთავაზობს: „The description insists that man is excellent both in power of his reason and his ability to act. Both his mind and his body are therefore involved to make him the model and touchstone of perfection for the animal Kingdom. For Hamlet the intellect alone is not enough“ (p. 120).

მოცემული ტექსტის ქართული თარგმანია: „ეს აღწერა დაჟინებით ამტკიცებს, რომ ადამიანი შესანიშნავია როგორც გონებრივი ძალით, ისე მოქმედების უნარით. ადამიანი თავისი გონებრივი და ფიზიკური მონაცემებით, არის ნიმუში და კრიტერიუმი ცხოველთა სამყაროსი. ჰამლეტისათვის მხოლოდ ინტელექტი საკმარისი არ არის“.

ჰამლეტი თვლის, რომ ღმერთმა ადამიანს ღვთაებრივი გონიერება და განსჯის უნარი იმიტომ მისცა, რომ სასარგებლო საქმეს მოახმაროს. ეს კი იმას ნიშნავს, ღმერთი მოქმედებისაკენ უბიძგებს ადამიანს და ფარულად ხელსაც უმართავს.

იგივე აზრია გატარებული „ვეფხისტყაოსნის“ 792-ე სტროფში, სადაც ავთანდილი თავის რწმენას გამოხატავს.

ვინ დამბადა, შეძლებადა მანვე მომცა ძლევად მტერთად,

ვინ არს ძალი უხილავი შემწედ ყოვლთა მიწიერთად.

ამ სტროფში „ვინ“ ნაცვალსახელში ღმერთია ნაგულისხმევი. შევადაროთ ჰამლეტის სიტყვები:

Sure *he* that made us with such large discourse...

gave us not

that capability and godlike reason.

he - ღმერთია, შემქმნელი.

ზვიად გამსახურდია მყარადლება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ვეფხისტყაოსანში“ (სტრ. 792) სამებაა მოხსენიებული. „თვალსაჩინოა, რომ საუბარია პიროვნულ ღმერთზე („ვინ“). ამ პიროვნული ღმერთის შესახებ სამი რამ არის ნათქვამი: 1. იგი არის „დამბადებელი“, 2. იგი არის ძალი უხილავი, შემწე ყოვლთა მიწიერთად“. 3. იგი საზღვარს დაუსაზღვრებს“...ღვთის პირველი ჰიპოსტასი ანუ მამა... როგორც დამბადებელი, დასაბამი, არსთა მიზეზი“. ზვიად გამსახურდია იმონებს პეტრე იბერის და მაქსიმე აღმსარებლის განსაზღვრებებს. მაქსიმე აღმსარებლის „ჭეშმარიტ აღსარებაში“ მამა-ღმერთზე ნათქვამია: „ცისა და ქვეყნისა და ზღვისა და ყოველთა ხილულთა და უხილავთა... შემოქმედსა და დამბადებელსა, რომელმან დაბადნა პირუელად ზეცისა ძალნი და მხედრობანი ბეურეულნი აურაცხელნი, სიტყვით დაბადნა და სულითა ნმიდითა სრულ ჰყვნა“. ქრისტეზე ანუ ძეზე მკვლევარი შემდგენიარ ცნობებს გვანვდის: „რაც შეეხება ძეს. სამების მეორე პირს... ღვთისმეტყველებაში მისი სახელია „ძალი უხილავი“. ასე უწოდებს მას მთელი ქრისტიანული ლიტერატურა პავლე მოციქულიდან რუსთველამდე... ვინაიდან მეორე ჰიპოსტასი, ძე, ის ასპექტია, რომლითაც ღმერთი უშუალოდ უკავშირდება ქმნადობას, ისტორიულ პროცესს და მონაწილეობს მის განვითარებაში“ (გამსახურდია 1984: 49-50).

ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში ხშირია ღმერთის მოხსენიება ნაცვალსახელით „რომელმან“. „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ სტროფში ვკითხულობთ:

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,  
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,  
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,  
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა.

რუსთველოლოგიაში ეს სტროფი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს: „რომელმან“ სამყაროს შემქმნელი ქრისტიანული ღმერთია, ის „ერთი“ ღმერთი, რომელშიც წინასწარ იგულისხმება მისი სამება... ეს ერთი სამება იგივე „უხილავი ძალია“, სამპიროვანი, რომლის ერთი წევრიც (მეორე პირი) ქრისტეა. ეს ღმერთი მნათობთა მიღმა, ემპირეუმში „ზეგარდმო არსთა“ ანუ ანგელოზებს მალა „ზის“ და იგი „საზღვრებს დაუსაზღვრებს“ ამ უკანასკნელთ“ (განერელია 1970: 7-8).

ზვიად გამსახურდიას მტკიცებით „რომელმან“ მამა ღმერთის აღმნიშვნელი ნაცვალსახელია. იგი ქრისტიანული ლიტურჯიურით ასაბუთებს თავის მოსაზრებას: „რომელმან“ ხსენებულ კონტექსტშიც და რუსთაველთანაც უპირატესად ნიშნავს მამა ღმერთს, პირველ პირს ქრისტიანული სამებისას... ქრისტიანულ თვალსაზრისს შესაქმის პროცესი წარმოუდგენია მთლიანი სამების ნამოქმედარად, რომელიც, მართალია, ერთი არსით, ერთი ნებით, ერთი განზრახვით ქმნის სამყაროს, მაგრამ ცალკეულ პირთა როლი ამავე დროს სხვადასხვანაირია... ეჭვს არ იწვევს, რომ საღმრთო წერილში, ჰიმნოგრაფიაში მოხსენიებული ღმერთი „რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი და შექმნა ქვეყანა“, „რომელმან დასაბამსა დაჰბადნა საღმრთოთა ძალითა, სიბრძნით წამისყოფითა არარაისგან არსად...“ „რომელმან დასაბამსა ქმნა ცაჲ და ქვეყანაჲ“ და ა.შ. მამა ღმერთია... სიტყვა „ძალი“ კი აქ ნიშნავს ძე ღმერთს... ეს არის მამის სამოქმედო იარაღი შესაქმეში... ჰრომაელთა მიმართ ეპისტოლეში ჰაველე მოციქული მიუთითებს, რომ ... ეს ძალი მარადიულია, ვინაიდან იგი თავად ღვთაებაა“ (გამსახურდია 1984: 25-27).

ჰუმანისტური აზროვნება თვლის, რომ ღმერთი მონყალეც არის და სასტიკიც. ბოროტების მიმართ დაუნდობელია.

საღვთო წერილში ნათქვამია, რომ „შურს მიაგებს უფალი თავის მონინალმდეგეთ და ჯავრს არ შეარჩენს თავის მტრებს... სულგრძელია უფალი და დიდძალოვანი, დაუსჯელს არავის გაუშვებს... კეთილია უფალი — ციხე-სიმაგრე გასაჭირში და ცნობს თავის მოიმედეთ. მოვარდნილ ნიაღვარივით ნალექავს მის ადგილს და თავის მტრებს ჩარეკავს წყვიდადში“ (ნაუმი 1,2-6).

როდესაც ჰამლეტს შემთხვევით პოლონიუსი შემოაკვდება, ამაში ის ზეცის ჩარევას ხედავს.

ვნუხვარ, რომ მე ეს შემომაკვდა, მაგრამ ეტყობა,  
ასე განაგეს ზეცის ძალთა, მე აღმირჩიეს  
თავის ბჭედ და განზრახვისა აღმასრულებლად,  
ამ კაცით მსაჯეს და მეც იგივე დამასჯევინეს (III, 4, გვ. 161).

ჰამლეტი, რენესანსის ეპოქის ჰუმანისტი, დროის ადექვატურად გამოირჩევა ინტელექტითა და მაღალი მორალით. მწერლის შეხედულებები სამყაროზე, ადამიანზე, მის ვალზე მთლიანად ქრისტიანულ ზნეობაზეა დამყარებული, რაც იხატება სრულყოფილებისაკენ სწრაფვის, ბოროტების დათრგუნვის ქადაგებაში.

ჰამლეტი სხვადასხვა შემთხვევებთან კავშირში ეხება სულის განწმენდის საკითხს და ყველგან სრულ შესაბამისობაში ბიბლიურ გაგებასთან. მაგალითად, ბიბლიაში ვკითხულობთ: „თუ ვიტყვით, რომ არა გვაქვს ცოდვა, ჩვენს თავს ვაცდუნებთ, და ჭეშმარიტება ეს არის ჩვენში თუ ვალიარებთ ჩვენს ცოდვებს, სარწმუნოა და მართალი, რათა მოგვიტევოს ცოდვები და ყოველგვარი უსამართლობისგან გაგწმინდოს ჩვენ“ (პირველი იოანესი, 1,8-9).

დედასთან სცენაში ჰამლეტი ღრმა რწმენას გამოხატავს, რომ ადამიანი თავის ცოდვას თუ მოინანიებს, ღმერთი მას მიუტევებს.

იგი დედას ეუბნება:

And when you are desirous to be blest,  
I'll blessing beg of you (III, 4) p. 197.

desirous to be blest ასეთი კომენტარი აქვს დართული:

anxious to obtain God's blessing through repentance  
დიდი სურვილი ღვთის წყალობას მიაღწიო მონანიების გზით.

მაჩაბლის თარგმანში:

და თუ სურვილი გულს აღგეძრა დაგლოცოს ვინმემ,  
მე თვით მოვითხოვ, დედაჩემო, შენგან დალოცვას (III, 4, გვ. 101).

როდესაც დედოფალი ეკითხება ჰამლეტს, ველარა მცნობო, ის პასუხობს:

კარგად გიცნობ, ჯვარს გეფიცები (გვ. 152).

„rood“ ნიშნავს ჯვარს, ჯვარცმას.

შენიშვნებში ახსნილია „cross of Christ ქრისტეს ჯვარი“. ე.ი. ჰამლეტს ქრისტეს ჯვარი აქვს საფიცავად. ჰამლეტი თავის მეგობრებს, რომლებიც აჩრდილის გამორჩენის მოწმენი გახდნენ, ჯვარზე აფიცებს.

Hamlet — Never to speak of this that you have seen,  
Swear by my sword. p. 87.

ჰამლეტ — დაიფიცეთ, რომ  
არავის უთხრათ, რაცა ნახეთ. ხმალზე იფიცეთ. (I, 5) გვ.52-59.

ორიგინალში ხმალს (sword) ასეთი კომენტარი აქვს დართული: „The hilt of the sword forms a cross and can therefore bind the conscience of men who are soldiers and christians. Hamlet does not rely merely on their word but insists on a formal oath. An oath to bind the conscience might be invalid if sworn with the delil a party to it“. p. 86.

ქართულად იქნება: ხმლის ტარი ქმნის ჯვარს და შეუძლია ხელი შეუწყოს იმაში, რომ ქრისტიანმა ჯარისკაცებმა ფიცი არ გატეხონ. ჰამლეტი სიტყვაზე არ ენდობა და მათგან მოითხოვს ფორმალურ დაფიცებას. ჯვარზე დაფიცება ეშმაკის ცდუნებისგან იხსნის მათ, თუკი ეშმაკია ჩარეული.

წმიდა ეფრემ ასური ასე წარმოგვისახავს ჯვარის მნიშვნელობას: „ჯუარი საცოდა არს ქრისტიანეთა... ჯუარი მცველი არს მეგობართა... ჯუარი სინათლე არს ბნელსა შინა მსხდომარეთა... ჯუარი სიბრძნე არს ღმრთის მოშიშებისა... ჯუართა მძლე ვექმენით ეშმაკსა... ჯუარი არს ძალ და მაცხოვარ და ნათელ ჩუენდა“ (სწავლანი 2002: 283,284).

ჯვარს სწორედ ამგვარი ქრისტიანული გაგება უდევს საფუძვლად ჰამლეტის წარმოსახვაში, როდესაც ის მეგობრებს დაჟინებით სთხოვდა ჯვარზე დაეფიცათ.

„ვეფხისტყაოსანში“ ჯვარი მეტონიმიურად (ერთი სიტყვის მეორეთი შეცვლა) არის მოხსენიებული, რომელსაც აზრობრივი დატივრთვა აკისრია. ავთანდილის ვედრებას ღმერთისადმი „ზღვის ღელვა განმარიდებო“ რუსთველოლოგი ნესტან სულავა ასეთ ახსნას ურთავს: „ლიტერატურაში ზღვა ჩვეულებრივი მეტაფორაა. იგი ცხოვრებას, „ცხოვრებისეულ ზღვას“ გულისხმობს... შეიძლება ივარაუდო, რომ ზღვა უნდა გადასერო ხომალდით, რომელიც სიმბოლურად ეკლესიას და ქრისტეს ჯვარს ნიშნავს“ (სულავა 1999: 112).

მკვლევარი სიდრმისეულად განიხილავს ავთანდილის თხოვნას და შიგ გმირის საშველად ეკლესიისა და ქრისტეს ჯვარის ძალას განჭვრიტავს. ამდენად არის ზღვა ქრისტეს ჯვარის აღმნიშვნელი სიტყვა, რაზედაც გმირი იმედებს ამყარებს.

ჰამლეტი არამარტო ჯვარის მნიშვნელობას აფასებს, არამედ საერთოდ, სარწმუნოებას სცემს თავყვანს. დიდ როლს ანიჭებს მას ადამიანის ზნეობრივი სიმტკიცის მოსაპოვებლად.

ჰამლეტი დედას ბრალსა დებს ქმრის სიკვდილში მონაწილეობისათვის:

ჰამლეტ — ეს თითქმის იგივე ცოდვაა,  
ვით მეფის მოკვლა და ქმრად იმის ძმის შერთვა. (III, 4, გვ.152).

მას უნდა ჰერტრუდაში სინდისი გამოაღვიძოს, იმ შემთხვევაში

თუ ბოროტებამ შეჩვეულმა, ზეცით გამობილმა  
ეგ არ გარდაჰქმნა მიუდგომელ, უგრძობელ ზღუდედ! (გვ.152).

და შემდეგ თვალწინ უხატავს ბოროტებით გამოწვეულ დაკნინების სურათს:

ეგეთი საქმე ჩირქსა სცხებს თვით უმანკობას,  
უსპობს მორცხვობის სინითლესა, შევენებას უსპობს;  
ფარისევლობის სახელსა სდებს სათნობასა...  
ცოლ-ქმართ პირობას მოთამაშეთ ცრუ ფიცს ამსგავსებს,  
აუქმებს სრულად ქორწინების წმიდა უღელსა,  
სარწმუნოებას, სასოს და ტკბილს ფუყე სიტყვად ჰხდის.  
ოჰ, მაგვარ საქმით ზეცის სახე რისხვით ელვარებს  
და ესე მყარი დედა-მინაც შეჭმუხვნილია  
და ნაღვლიანი, თითქოს იყოს დღე განკითხვისა. (გვ.154).

ჰამლეტის ეს სიტყვები მრავალმხრივ იპყრობს ჩვენს ყურადღებას. ჯერ ეს ერთი, აქ ჩანს ჰამლეტის დამოკიდებულება ქრისტიანული ზნეობისადმი, მეორეც, ეხმიანება რენესანსის ფილოსოფიურ გაგებას ზენა და ქვენა სამყაროს ერთიანობაზე, ამასთან ერთად გამოყენებულია ქრისტიანული ტერმინები „განკითხვის დღე“ against the doom. 188, რაც შენიშვნებში ახსნილია before the day of judgement განკითხვის წინა დღე.

„ზეცის სახე“ „Haven's face“ ასეთი კომენტარი აქვს დართული: „the sun“ „მზე“. როგორც ცნობილია ეზოტერულ ქრისტიანობაში მზე მიჩნეულია ქრისტეს ხატად. ასეთი მინიშნება რამდენიმე ადგილას გვხვდება „ჰამლეტში“. მამის პორტრეტის დახატვისას, ჰამლეტი მის თმას ადარებს „ჰიპერიონის კულულებს“. რომელსაც ასეთი ახსნა ერთვის: „hair like the sun's“ თმა ნააგავს მზეს. (III,4, გვ. 188).

სხვა ადგილას ჰიპერიონთან დაკავშირებით ნიგნის რედაქტორი ალექსანდერი აღნიშნავს: „the name is frequently use it as a title for the sun“ (ამ სახელს შექსპირი ხშირად იყენებს მზის აღსანიშნავად) მზე ქრისტეს ეპითეტად არის მიჩნეული როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის ღვთისმეტყველებაში. „ჰამლეტი“ „ზეცის სახე“ ანუ „მზე“, ღმერთზე მიგვიითივებს. მოცემულ კონტექსტში ჰამლეტს „მზეში“ წარმოდგენილია მნათობი ეგულისხმა, რადგანაც ის ცდილობს დედას თვალი აუხილოს, რაც მისი სულიერი აღდგენის დასაწყისი იქნებოდა. ამისათვის მამას ადარებს ბიძას. მამას წარმოსახავს ჰიპერიონის (მზის, ხელოვნების და სილამაზის ღვთაება) დიდებული აღნაგობითა და თვისებებით, ხოლო ბიძას ავხორც სატირს ადარებს, მეტაფორულად კი „მყრალ ჭაობად“ სახავს. მზის სიმბოლო რატომ დასჭირდებოდა მწერალს, აზრის მატარებელი რომ არ ყოფილიყო. მზეში შექსპირმა განჭვრიტა ქრისტე და ამით გაგვაგებინა, რომ ყოფილი მეფე ღვთაებრივი სრულყოფილებით ღმერთთან იყო მიახლოებული. შექსპირი ამ აზრს ტრაგედიაში ეზოტერულადაც გამოხატავს, ხოლო „მზეს“-თან დაკავშირებით აზრის გამოსატყველად ფარულ სიმბოლოურ გზას ირჩევს. რადგანაც მზე, როგორც ქრისტეს ხატება, საიდუმლოებად იყო მიჩნეული. რუსთაველთან მეტი საშუალება გვეძლევა ქრისტეს მზესთან კავშირი უფრო სრულად გავარკვიოთ. რუსთაველოლოგიაში მეცნიერთა შორის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საკითხად არის მიჩნეული და ამის ირგვლივ კვლევა დიდი ხანია მიმდინარეობს.

„ეზოტერული ქრისტიანობის ერთ-ერთი უმთავრესი დებულებაა ძე ღმერთის, ლოგოსის, ქრისტეს კავშირი მზე-მნათობთან, რამდენადაც ქრისტე არის მზის სული... ქრისტესთან კი უშუალოდ არის დაკავშირებული განგება... ამ მზეს „ხატად ღმერთისად იტყვიან ფილოსოფოსნი ნინანი“, ვინაიდან ძე ღმერთი, ერთი მხრივ იდენტურია თავისი ბუნებით მზიანისა ღამისა, ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისა, ხოლო თავისი პირისეული ასპექტით, ჰიპოსტასით, განმზვევებით და განკაცებით განსხვავდება სხვა პირებისაგან და არის „ხატი ღმრთისა უხილავისა“, როგორც მას უწოდებს პავლე მოციქული“ (გამსახურდია 1984: 134).

ზვიად გამსახურდიას მოჰყავს წმიდა მამების გამონათქვამი საიდუმლოებების შესახებ. მოვიყვანო ზოგიერთ მოსაზრებას, რაც ამჟამად ჩვენთვის საჭიროა. ბასილი დიდი: „ეკლესიაში არსებული დოგმატიზმიდან და ქადაგებებიდან ზოგიერთი გვაქვს საღვთო წერილის მოძღვრებებში, ხოლო ზოგიერთი გადმოცემული გვაქვს საიდუმლოდ, მიციქულთა ტრადიციით“. წმიდა კირილე იერუსალიმელი: „სახარების მოსმენის უფლება ყველას აქვს, მაგრამ მახარობლობის დიდება მხოლოდ ქრისტეს მოციქულებს... წარმართებს არ უქადაგებენ საიდუმლო მოძღვრებას მამაზე, ძეზე და სულიწმინდაზე... საიდუმლოებებზე ვსაუბრობთ ბუნდოვნად, ბევრ რამეზე გადატანით მივანიშნებთ“. გრიგოლ ღვთისმეტყველი: „ერთ-ერთი საიდუმლო იყო ის, რომ ქრისტე არის „მზე-მნათობის სული“ (135) ზვიად გამსახურდია: „რაც შეეხება ქრისტეს, იგი ყველგან იხსენიება როგორც მზე, მაგრამ არსად როგორც მზიანი ღამე. პირიქით, ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ იგი უბინდო მზეა“ (გამსახურდია 1984: 145).

„ვეფხისტყაოსნის“ 836-ე სტროფში ვკითხულობთ:

ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად.

რუსთაველოლოგიაში ამ სტროფმა აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. განსაკუთრებით სადაო გახდა ოქსიმორონები: „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ გაგება.

ზურაბ კიკნაძე ეყრდნობა იოანე მახარობლის სიტყვებს და ამ სტროფს შემდეგნაირად ხსნის: „და ნათელი იგი ბნელსა შინა ნათობს და ბნელი იგი მას ვერ ენია“. ასეა გადმოცემული იოანეს მიერ ქრისტეს მოვლინების ფაქტი, ხოლო რუსთაველის ენაზე იგი ამგვარად გამოითქმოდა: „და მზე იგი ღამისა შინა“ ნათობს და ღამე იგი მას ვერ ენია“. მოციქულისა და ჩვენი პოეტის სიმბოლიკაში ნათელი და მზე ქრისტეს სიმბოლოებია, ხოლო ბნელი და ღამე — სოფლის, წუთი-სოფლისა... რუსთაველი ამბობს, რომ მზე ხატია მზიანისა ღამისა, ანუ სოფლად მოვლინებული ქრისტეს ხატი. ასეა გადმოცემული რუსთაველის პოეტურ თქმაში ქრისტეს სახელი“ (კიკნაძე 1967).

ზურაბ კიკნაძის თვალსაზრისით, რუსთაველი ქრისტეს სიმბოლოებით წარმოსახავს „ეზოტერულ ქრისტიანობაში მზე ქრისტეს რეალურ სიმბოლოდ ითვლება... 836-ე სტროფში ქრისტეს შესახებ ნათქვამია:

1. იგია ნათელი ბნელში (სოფლად: „სოფელსა შინა იყო“) მოვლინებული („მზიანი ღამე“).
2. იგია ერთარსება ერთისა (ღმერთისა). მისი ბუნების ზიარი.
3. იგია განკაცებული ღმერთი, ორბუნებოვანი („უჟამო ჟამიერი“).

აქ უაღრესი ლაკონიურობით არის გადმოცემული ქრისტიანული რწმენის სამი უმნიშვნელოვანესი მომენტი (კიკნაძე, 1967).

აკაკი განწერელია „მზის“ გაგებას უკავშირებს 836-ე სტროფში ნახსენებ ოქსიმორონებს „მზიან ღამესა“ და „უჟამო ჟამს“. „ავთანდილი თავის ანდერძში მიმართავს მზეს, როგორც „მზიანი ღამის“ ანუ ქრისტეს ხატს, იმ ქრისტეს, რომელიც სამების (ერთ-არსების) ერთი წევრია (როგორც „უჟამო ჟამის“ ანუ

დაუსაბამო საღმრთო სიტყვა, მოქცეული „ჟამში“, ე. ი. დროებით განკაცებული „აღსვების“ დროს რომ ისევ დაუბრუნდა თავის იპოსტასს“ (განერელია 1970: 7-8).

ზურაბ კიკნაძისა და აკაკი განერელიას თვალსაზრისით, „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ საღვთისმეტყველო ლიტერატურიდან გამომდინარე შინაარსით ქრისტეს გულისხმობენ. აგრეთვე მათ ერთარსების ერთში ქრისტე განჭვრიტეს.

ასეთ გაგებას საფუძველი დაუდო ვახტანგ მეექვსემ.

„ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის და ქრისტეს ეხვეწება და აქებს ვისაც ციერნი ერთის წამის ყოფით გმორჩილებსო. მე ბედს ნუ მიქცეო და ჩემს ცოლს შემყარეო... ღმრთის ხატად წინასწარმეტყველნი და ფილოსოფოსნი ქრისტეს იტყვიან. იმას ახვეწებს ავთანდილი მიშველე რამეო და თინათინისა და იმის მოშორებას შესჩივის“ (ვასხტანგ მეექვსე 1937).

მაია რაფაჟა იზიარებს ვახტანგ მეექვსის განმარტებას და თავის შეხედულებას ასაბუთებს ქრისტეს ორბუნებოვნებაზე დაყრდნობით, რისთვისაც იგი იშველიებს „წყაროა ცოდნისას“.

„ერთ-არსების ერთი“ ქვეშ იგულისხმება ქრისტე, ძე ღმრთისა, სამებიდან ერთი. ამ ცნების ასეთი გაგება შეიძლება გასაგები იყოს ამავე ტაეპში მომდევნო ცნების – „უჟამო ჟამის“ განმარტებისათვის... „უჟამო ჟამი“ გამართლებული იქნება, თუ ამ ღმრთის ქვეშ ვიგულისხმებთ ქრისტეს, რომელშიც ორი ბუნება იყო შეერთებული, რომელიც ორი შობით იშვა. ერთი შობა მისი იყო მამისაგან, მამა ღმრთისაგან უჟამოდ, დროზე ადრე, იგი იშვა, ვითარცა ღმერთი. მეორე შობა კი იყო დედისაგან. იგი იშვა ვითარცა კაცი და ეს მეორე შობა მოხდა დროში. ეს ფაქტი ეჭვმიუტანელი ქრისტიანული დოგმაა. მივმართოთ „წყაროა ცოდნისას“... „უჟამო ჟამი“ არის ქრისტეზე მითითება“.

ამრიგად, მაია რაფაჟა მიიჩნევს, რომ „ერთარსება ერთი“ ნიშნავს სამებიდან ერთს“ ანუ ქრისტეს და „უჟამო ჟამიც“ ქრისტეზეა მითითება. იგი გამორიცხავს ამ ცნებაში სამების გაგებას. „უჟამო ჟამი“ საპირისპირო ცნებებს მოიცავს: ზედროულს და დროულს. მაგრამ, ეს პრედიკატები შეუძლებელია ერთბუნებოვან და სამგვაროვან ღმერთს ანუ სამებას მიენეროს. იგი არის სამების ერთი ნევრის, კერძოდ ძე ღმრთის, ქრისტეს დახასიათება“ (რაფაჟა 1966: 116-117).

ზურაბ კიკნაძე ეთანხმება მკვლევარს თავისი მოსაზრების დასაბუთებაში, მხოლოდ მისთვის გაუგებარია რატომ დასჭირდა მას დამასკელის დამონება. „რაფაჟამ შოთა რუსთაველის გამოთქმაში „ერთარსებისა ერთისა“ ქრისტეს სახელი ამოიკითხა და ამის საფუძველზე ახსნა მეორე ბუნდოვანი თქმა ე.წ. ოქსიმორონი „უჟამო ჟამი“. „უჟამო ჟამის“ ახსნისას მ. რაფაჟა ძირითადად ეყრდნობა იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“. ...ზედმეტი ჩანს ნეოპლატონური ან არეოპაგიტული მისტიკის დამონება, როდესაც „მზიანი ღამის“ ამოსავალი თვით ქრისტიანიზმის პირველწყაროში შეიძლება ამოვიკითხოთ“ (კიკნაძე 1967).

კალისტრატე ცინცაძე დასახელებული სტროფების შემდეგნაირ ახსნას გვთავაზობს: „ღამე მზიანი ერთარსებაა. აქ შოთას შევყავართ ღამე მზიანის (ღვთაების) შინაგანი არსების შეცნობაში, რამდენადაც ეს დებულება გამომუშავებული იყო საქრისტიანო ლიტერატურაში. ერთარსება უკვე გულისხმობს ღვთაების სამპიროვნებას, სამგვაროვნებას... დაუსაბამო და უჟამო მზიანი ღამის ერთ-ერთი პირი მოველია ქვეყანას, რუსთაველის სიტყვით ჟამისად. რას ნიშნავს ეს? იმას, რასაც აღნიშნავს პირველმონამე სტეფანე შემდეგი სიტყვებით: და ვითარცა მოეახლა ჟამი იმ ალთქუმისა (საქ. მოც. 7,17) ან მოციქული პავლე: ოდეს მოინია აღსასრული ჟამისა, მოავლინა ღმერთმან ძე თვისი (გალ. 4,4), ე.ი. მეორე პირი ღვთაებისა განხორციელდა განსაზღვრულ დროსა და ჟამსა“ (ეკაშვილი 1966: 236).

836-837-ე სტროფებში რუსთაველის გამოთქმული აზრი ასე ესმის მკვლევარს: „უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი ფილოსოფოსთა, მოციქულთა, მსოფლიოთა მამათა და ღვთისმეტყველთა დაგსახეს (გთქვეს) განსაზღვრულ დროს (ჟამიერად) მოვლინებულ ხატად ერთისა, ერთარსებისა და დაუსაბამოსა (უჟამოსა) სამებისად (მზიანისა ღამისად), ბედსა ნუ მიქცევო...“ (ეკაშვილი 1966: 237).

როგორც ვხედავთ, მკვლევარი „მზიან ღამესა“ და „უჟამო ჟამში“ ჭვრეტს სამებას. ქრისტე, როგორც სამების ერთ-ერთ ნევრი, განსაზღვრულ დროს ქვეყნად მოვლენილი ერთის ხატია.

როგორც მოყვანილმა ციტატებმა დაგვარწმუნა ზოგიერთი მეცნიერი „მზიან ღამესა“, „უჟამო ჟამში“, „ერთარსება ერთი“ ქრისტეს ამოცნობს, ზოგიერთი სამებას. თითქოს ამაში წინააღმდეგობა იქმნება იმ დროს, როდესაც ყოველი მათგანი ისაბუთებს წმიდა წერილიდან ამონაწერებს. კარგად თუ ჩაუუკვირდებით, დავინახავთ, რომ აქ წინააღმდეგობა კი არ არის, არამედ საკითხისადმი მიდგომაა განსხვავებული. თავისი მხრიდან ყველა მართალია, ქრისტეს ორბუნებოვნება იწვევს სხვადასხვაგვარ ახსნას.

წმიდა მაქსიმე აღმსარებელი ქრისტეს ორბუნებოვნებაზე საუბრისას მეტად საყურადღებო მინიშნებებს აკეთებს. „მრწამს ერთი ღმერთი მამა უშობელი, და ერთი ძე სიტყვა ღმრთისა, მამისაგან შობილი; ერთი სული წმიდა, მამისაგან გამომავალი, სამგვაროვანი და ღმრთეებით განუყოფელი ამისთვის ვიტყვით სამგვაროვნებას და ერთარსებას. ღმრთეების ერთ ბუნებას, რამეთუ ზოგადი არს სამთავე ღმრთეება და საღმრთო ბუნების სახენი... არა სამნი ღმერთნი, რამეთუ ერთ არს ღმერთი, ერთი ღმრთეება სამი თანარსი გუამით (ჩხეიძე 2004: 58)... თავდაპირველად უფალმა ერთი ნებით, ყოველივე არარაისგან დაბადა და განაგებს ყოველ არსებას და მათ ცხოვრებას. განკაცების შემდეგ კი საჭიროებდა საზრდელის და სასმელის მიღებას... ღვთაებრივი ნებით დაბადა ყოველივე არარაისგან და განაგებს ყოველი დაბადებულის ცხოვრებას, ხოლო კაცობრივი ნებით კი კაცობრივ საქმეებს აღასრულებდა, რადგან ჰქონდა ორი ბუნება და ორი ნება. წმიდა სახარებაშიც ხომ წერია: „ხვალისა დღე უნდა გალილუად განსვლად“ (იოან. 4,3), საცნაურია, რომ გალილეაში არ იმყოფება და დააპირებდა იქ ჩასვლას. ეს, რა თქმა უნდა, კაცობრივი ბუნებით და ნებით, ღვთაებრივით კი ყოველგანმყოფია (ჩხეიძე 2004: 62-63)... მოციქულის სიტყვებით თუ ვიმსჯელებთ, უფალმა თავად დაადგინა ეკლესიაში:

„პირველად მოციქულნი, მეორედ — წინასწარ-მეტყველნი, მესამედ — მოძღვარნი“ (კორ. 12,28). აშკარაა, რომ მათი პირით საუბრობს უფალი. წმიდა წერილის, წმიდა მოღვაწეთა ცხოვრებისა და საეკლესიო განჩინების მიხედვით ვიგებთ, რომ უფალს ძალუძს იმოქმედოს, როგორც სურს, ღვთაებრივი ან კაცობრივი ბუნებით (ჩხეიძე 2004: 73).

მაქსიმე აღმსარებლის ნააზრევადან, აშკარაა, რომ ქრისტე ღვთაებრივი ბუნებით იგივე თვისებების და ნების მქონეა, როგორც სამება, ხოლო კაცობრივი ბუნებით და ნებით სოფლის ცხოვრებას განაგებს. ისე რომ, ის რაც სამებას ეხება, ქრისტესაც ეკუთვნის.

რუსთველოლოგიაში აღნიშნულია ის ფაქტი, რომ ქრისტეს ორგვარი ბუნების გამო სამებასთან მსგავსებაც აქვს, განსხვავებაც. „ძე ღმერთი, ერთი მხრივ, იდენტურია თავისი ბუნებით მზიანისა ღმერთისა, ერთარსებისა ერთისა, მის უფამოსა ჟამისა, ხოლო თავისი პირისეული ასპექტით, ჰიპოსტასით, განმზევებით და განკაცებით განსხვავდება სხვა პირებისაგან და არის „ხატი ღმერთისა უხილავისა“, როგორც მას უწოდებს პავლე მოციქული“ (გამსახურდია 1984: 134).

მანანა გიგინეიშვილი 836 სტროფის გამო დავას ასეთ ახსნას აძლევს: „ერთარსებას ერთი სამების თვისებაზე მიუთითებს და ამდენად ქრისტეზეც. რადგან კონტექსტში „ერთარსება ერთის“ პარალელურად წარმოდგენილი „მზიანი ღამე“ და „უფამო ჟამი“ სამების მეორე პირს, ძეს გამოხატავს ამ კონტექსტში. „ერთარსება ერთი“ შეიძლება გაგებულ იქნას უშუალოდ ქრისტეზე მითითებად, თუმცა „ერთარსება ერთი“ ასევე მოიცავს სამების დანარჩენ პირთაც“ (გიგინეიშვილი 1968: 60).

მკვლევარი იგივე გაგებით განიხილავს ვახტანგ მეექვსის თვალსაზრისს: „რაც შეეხება ვახტანგ მეექვსის განმარტებას, რომლის მიხედვით „ერთარსება ერთი“ ნიშნავს სამების წევრთაგან ერთს — იესო ქრისტეს. აქ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: ვახტანგ მეექვსის განმარტება არ ენიშნავს მდებარეობას, რომლის მიხედვითაც ერთარსება ერთში, სამება ესმით“.

ნესტან სულავა ყურადღებას აქცევს საღვთო სახელების საკითხს და ამასთან კავშირში განიხილავს „ავთანდილის ლოცვაში“ გმირის ლოცვის მიხედვით როგორი ღმერთია ნაგულისხმები. „ფსევდო დიონისე არეოპაგელი საღვთო სახელებში ორ რიგს გამოყოფს: 1. არსობრივსა და 2. ჰიპოსტასურს. არსობრივში („შეერთებულისა“) გულისხმობს იმ სახელებს, რომლებითაც სამება ერთარსება გამოიხატება. ჰიპოსტასურში („განყოფილისა“) კი თითოეული ჰიპოსტასის — მამა ღმერთის, ძე ღმერთისა და სული წმიდა ღმერთის — ცალკე აღებულ სახელს. ავთანდილის ლოცვაში დასტურდება როგორც არსობრივი, ისე ჰიპოსტასური სახელები ღმერთისა... ავთანდილი ლოცვით მიმართავს როგორც სამება ერთარსებას, ... ისე მამა ღმერთს, ძე ღმერთს და სული წმიდას... „ღმერთი ხმელთა და ცათა“ არსობრივი სახელიცაა და ჰიპოსტასურიც“ (სულავა 1999: 107-108).

„ჰამლეტში“ შექსპირის ქრისტიანულ თვალთახედვას ტრაგედიის მთავარი გმირის ირგვლივ მყოფი პერსონაჟების გამონათქვამებიც ადასტურებენ. ტრაგედიის დასაწყისშივე ლაპარაკია აჩრდილის გამოჩენაზე.

ჰორაციომ აჩრდილის მოვლინება ჩათვალა ცუდის მაუწყებლად. გადმოცემით მან იცოდა, რომ კეისრის სიკვდილის წინ მკვდრები ამოვიდნენ შესუდრულები, სისხლის წვიმა მოდიოდა და მზე დაბნელდა, თითქოს სამსჯავროს დღე დამდგარიყო. „დაბნელდა ისე, თითქოს წარღვნის დღე ყოფილიყო! ეხლაც საშინელ მოვლენათა ნიშნები მოჩანს: ცამა და მიწამ პირი მისცა დღეს ერთმანეთსა, რომ გვაუწყოს ჩვენ, რაც მოელის ხალხს და ქვეყანას“ (შექსპირი 1954: I, 1, გვ. 17).

აქ გამოთქმული აზრი შენიშვნებში შემდეგნაირად არის ახსნილი: „Eclipses of the sun or moon were considered especially bad omens. Doomsday is the christian day of judgement when Christ is said to come again to judge the living and the dead. Mathew (24,29) associated this with darkness in the sun and moon“. ქართული თარგმანი: „მზის ან მთვარის დაბნელება ითვლებოდა განსაკუთრებულად ცუდის მომასწავებლად. სამსჯავროს დღე (doomsday) არის ქრისტიანული დღე გასამართლების, როდესაც ქრისტე მეორედ მოდის ცოცხლებისა და მკვდრების გასამართლებლად“. მათე 24,29 ეხმიანება ამას იმის გამო, რომ აქ ნახსენებია მზისა და მთვარის დაბნელება“.

მათეს სახარებაში ნათქვამია: „ხოლო მეყსეულად შემდგომად ჭირისა მის მათ დღეთადაცა მზე დაბნელდეს, და მთვარე არა გამოსცეს ნათელი თვისი, და ვარსკულავენი დამოცმენ ზეცით, და ძალნი ცათანი შეიძრნენ“ (მათე 24,29). ეხმიანება აგრეთვე ლუკას სიტყვებს: „და დაბნელდა მზე, და განიპო კრეტსაბმელი ტაძრისაჲ მის შორის“ (ლუკა 23,45).

ტრაგედიაში აჩრდილი თუმც მისტიკურ ხასიათს არ ატარებს, პირობითია, მისი ფუნქციაა ჰამლეტს შეატყობინოს ბოროტმოქმედების ფაქტი და მისგან მოითხოვოს შურისძიება; მაგრამ აჩრდილთან დაკავშირებით მრავალი რელიგიური აზრია გამოთქმული, რელიგიური საიდუმლოებები, გვაცნობს მთავარი გმირის გარემოს — რა რწმენით არის ხალხი გამსჭვალული. მწერალი, როგორც მრავალი მაგალითით დავრწმუნდით, ხშირად იყენებს ბიბლიურ თხზულებებში გატარებულ ქრისტიანულ გაგებას. მრავალჯერ ასახელებს მზეს, რომელშიც ქრისტეს გულისხმობს. მარცელუსი ახსენებს კვირადღეს „sunday“, რომელსაც ასეთი კომენტარი ერთვის: „the Cristianday of rest“ (დასვენების ქრისტიანული დღე).

წმიდა მამა ეფრემ ასური კვირა დღეს მრავალ მნიშვნელოვან მოვლენასთან აკავშირებს, რომელთაგან განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ქრისტეს მოვლინებას: „დღესა კვირიაკესა კაცი ღმერთ იქმნა, დღესა კვირიაკესა კაცი იქმნა ძე ღმერთისა... დღე კვირიაკე დღე ღმერთისაჲ არს, რომელსა შინა მომავალ არს ქრისტეს მჯდომარე ღრუბელთა ზედა ცისათა და ბექთა ზედა ანგელოზთასა და ნიში მისი წინაშე მისსა, რომელ არს ჯუარი პატიოსანი“ (სწავლანი 2002: 282-283).



ჰორაციო ამბობს, რომ როცა განთიადხედ მამალი ყვივს, იღვიძებს „დღის ღმერთი“ (god of day), მარცელუსი კი ამტკიცებს, რომ როდესაც მაცხოვრის დაბადების დღე დგება, მამალი მთელი ღამე ყვივსო.

ჰორაციოს სიტყვებიდან ჩვენთვის საინტერესოა გამოთქმა „დღის ღმერთი“ („god of day“), რომელიც შენიშვნებში ასეა ახსნილი: „god of day apollo, the sun god“. „დღის ღმერთი“ და „მზის დღე“ ორივე მიგვანიშნებს ქრისტიზე.

როგორც უკვე გავარკვიეთ, რუსთველოლოგიაში საფუძვლიანად არის დასაბუთებული მზე ღმერთის ხატი, ქრისტე მზის სული და ა.შ. ზვიად გამსახურდიას მტკიცებით „836-837-ე სტროფების კონტექსტში სულიერი ხატი იგულისხმება, ვინაიდან ბედის შეცვლა, მოაჯებობა, ქრისტიანი ავტორის თვალსაზრისით, შეიძლება მხოლოდ ასეთ ხატზე იყოს დამოკიდებული... სპეციალისტების აზრით, სახარებაში ქრისტეს და მისი 12 მოციქულის მოქმედებები შეესაბამებინა მზის გზას 12 ზოდიაქოში, რამდენადაც ქრისტე არის მზის სული, ხოლო მოციქულები ზოდიაქურ სულებს განასახიერებენ. შემთხვევითი როდია, რომ აღდგომის დღედ კვირაა მიჩნეული, როგორც „მზის დღე“ (გამსახურდია 1984: 139-140).

ეს ადგილი იმისათვის მოვიყვანეთ, რომ კიდევ ერთხელ გაეცვას ხაზი ქრისტიანული გაგებების მსგავს მინიშნებებს.

ასეთივე საყურადღებო ალუზიებია გამოთქმული მარცელუსის სიტყვებში ქრისტეს მისანიშნებლად. რედაქტორი ალექსანდერი ტყუილად არ შენიშნავს, რომ ჰორაციო როგორც სწავლული კლასიკურ ყაიდაზე მსჯელობს, მარცელუსი კი ჯარისკაცი ქრისტიანულ ინტერპრეტაციას იძლევა. მარცელუსის გამონათქვამს მთლიანად მოვიყვან.

some say that ever 'gainst that season comes  
Wherein our Saviour's birth is celebrated  
This bird of dawning singeth all night long,  
And then, they say, no spirit dare stir abroad,  
The nights are wholesome, then no planets strike,  
No fairy takes, nor witch hath power to charm,  
So hallowed and so gracious is that time. (I, 1, p. 41, 43).

მაჩაბლის თარგმანი:

ზოგნი ამბობენ, რომ მამალი მთელ ღამეს ჰყვივს,  
როცა დგებაო დღე მაცხოვრის დაბადებისა.  
ვერც ერთი სული მაშინ გარეთ ვერ ივლის თურმე;  
მთელი ღამეა უშიშარი და დალოცვილი,  
აღარც კუდიანს აქვს რამ ძალა, არც ჯადოსნობას (I, 1, გვ. 19).

ორიგინალში „სეასონ“ ნიშნავს შობის თორმეტ დღეს. კომენტარებში ახსნილია: The twelve days of Christinas.

„saviour“ ქართულად არის მაცხოვარი ანუ ქრისტე. „სახელი „იესო“ ბერძნული არ არის, არამედ ებრაულია და თარგმანში „მაცხოვარს“ ნიშნავს, რამეთუ სიტყვით „იאו“ (iaw) ებრაელები ხსნას, ცხოვრებას გამოხატავენ“ (სახარება 2003: 3).

ამგვარად, „ჰამლეტსა“ და „ვეფხისტყაოსანში“ გმირთა მრწამსი იმაში გამოიხატება, რომ მათ სწამთ ღმერთის სიკეთე, მწყალობლობა, რაც ქრისტიანობისათვისაა დამახასიათებელი. სჯერათ, რომ ღმერთი ხელს უმართავს ღირსეულ ადამიანებს საქმეში და სამართლიან ბრძოლაში ამარჯვებინებს. ჰამლეტმა რომ მოღალატე ამხანაგები დაამარცხა, დარწმუნებულია, რომ ამაში მას ღმერთი დაეხმარა. ავთანდილმა მეკობრეებთან ბრძოლაში გამარჯვება რომ მოიპოვა, ამაში მან განგების შემწეობა განჭვრიტა. გმირთა მრწამსი სიმბოლურადაც არის გამოხატული. მზე „ჰამლეტში“ ქრისტეს სიმბოლოდ არის მიჩნეული და აზრობრივი დატვირთვა აკისრია. „ვეფხისტყაოსანში“ მზის ქრისტესთან კავშირი უფრო რთული და მრავალფეროვანია და აზრთა სხვადასხვაობის გამომწვევია.

#### დამონშებანი:

**გამსახურდია 1984:** გამსახურდია ზ. „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე. თბ.: 1984.

**განერელია 1970:** განერელია ა. რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი საკითხი. უფრნალი ცისკარი, თბ.: 1970.

**გიგინიევილი 1968:** გიგინიევილი მ. მზიანი ღამე. ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი. ნიგნში: ძველი ქართული მწერლობის საკითხები. III, თბ.: 1968.

**ეკაშვილი 1966:** ეკაშვილი კ. (კალისტრატე ცინცაძე). „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობისათვის. შოთა რუსთაველი. თბ.: 1966.

**ვახტანგ მეექვსე 1937:** ვახტანგ მეექვსე „ვეფხისტყაოსნის“ განმარტება. ვახტანგისეული გამოცემა. 1712. აღდგენილია აკაკი შანიძის მიერ. თბ.: 1937.

**კეკელიძე 1979:** კეკელიძე კ. შოთა რუსთაველი და მისი „ვეფხისტყაოსანი“ თბ.: 1979.

**კიკნაძე 1967:** კიკნაძე ზ. შესახებ „მზიანისა ღამისა“. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 36, თბ.: 1967.

**რაფავა 1966:** რაფავა მ. ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის. შოთა რუსთაველი. ნიგნში: ისტორიულ-ფილოსოფიური ძიებანი. თბ.: 1966.

**რუსთაველი 1951:** რუსთაველი შ. ვეფხისტყაოსანი. აღ. ბარამიძის, კ. კეკელიძის, ა. შანიძის რედაქციით. თბ.: 1951.

- სახარება 2003:** ნეტარ თეოფილაქტე ბულგარელი. *მათეს სახარების განმარტება*. თბ.: 2003.
- სულავა 1999:** სულავა ნ. *ლოცვა ავთანდილისა*. ლიტერატურული ძიებანი. XX, თბ.: 1999.
- სნაულანი 2002:** *წმიდა მამათა სნაულანი*. მოსკოვის წმიდა გიორგის ქართული ეკლესია. 2002.
- შექსპირი 1954:** შექსპირი უ. *ტრაგედიები*. II. ინგლისურიდან თარგმნა ივანე მაჩაბელმა. რედაქტორი გივი გაჩეჩილაძე. თბ.: 1954.
- შექსპირი 1978:** Shakespeare, Hamlet, Edited by Nigel Alexander Senior Lecturer in English, University of Nottinham, Macmilian Edication, 1978.
- ჩხეიძე 2004:** ჩხეიძე ა. (რედაქტორი). *წმიდა მკესიმე აღმსარებლის ცხოვრება*. გამოსაცემად მოამზადა ანა ჩხეიძემ. ცაგერისა და ლენტეხის ეპარქია. 2004.

**Lia Gugunava**

## **Christian Belief in „Hamlet“ and „Vepkhistkaosani“**

### **Summary**

In Hamlet and Vepkhistkaosani the christian belief of heroes is expressed from their comprehension of God. They are sure that the God is favourable, gracious and kind. Such point of view about God and his will proves their christian understanding of God. They are sure God's providence helps worthy men in their deeds and in the just struggle. Hamlet defeating his traitor friends, was sure God helped him. When Avthandil fought off pirates, in his win he considered that the omnipotent God protected him. In Hamlet the sun is the Simbol of Christ and has the semantic load. In Vepkhistkaosani the sun is in connection with Christ is more significant, mansideded, various and is explained variously.

ქართველი მეცენატები და აკაკის სიცოცხლის ბოლოდროინდელი გამოცემები

„ამ ნახევარი საუკუნის განმავლობაში ორი პატარა ტომის მეტი არ გამოსულა მაშინ, როცა რამდენიმე ათეული მაინც უნდა გამოცემულიყო“ — წერდა გულნაკლული აკაკი წერეთელი 1902 წელს. როგორც ჩანს, სიცოცხლის მიწურულსაც ვერ აიხდინა სანუკვარი ოცნება: ერთად შეეკრიბა და გამოექვეყნებინა თავისი ნაწერების მრავალტომეული. აკაკის ეს სიტყვები ზუსტად შეგვიძლია გავიმეოროთ დღესაც, ერთი საუკუნის შემდეგ.

აკაკის თხზულებათა თხუთმეტტომეულის გამოცემიდან (1963 წ) თითქმის ნახევარი საუკუნე გავიდა, და პოეტის ნაწერების ახალი აკადემიური გამოცემის მხოლოდ ერთი ტომი იხილა მკითხველმა 1991 წელს. თხზულებათა დანარჩენი ტომები, მათ შორის ბევრი სრულიად უცნობი მასალა, დღესაც მოთმინებით ელიან ალექსანდრე სარაჯიშვილის, მიტროფანე ლალიძის, იოსებ მერკვილაძის, იაკობ მანსვეტაშვილისა და სხვათა მსგავს მეცენატ მამულიშვილებსა და დღის სინათლეს.

ერთი საუკუნის წინ კი იმედგადაწურულმა მგოსანმა თავად განიზრახა „კრებულის“ გამოცემა. აი. რას აუწყებდა მკითხველს გაზ. „ახალი სხივი“: „როგორც გადმოგვცეს, პოეტი აკაკი ამ მოკლე ხანში გამოსცემს ჟურნალ „კრებულს“. კრებულში დაიბეჭდება აკაკის ახალი პოემები: „გორგასლანი“, „ვორონცოვი“, კომედია — „რეაქცია“. ლექსები და იგავ-არაკები. კრებულში მონაწილეობას მიიღებენ სხვა ჩვენი ცნობილი მწერლებიც“ („ახალი სხივი“ 1910: 7): შემდეგ კი უკვე თვითონ გამოაქვეყნა განცხადება ჟურნალ „თეატრსა და ცხოვრებაში“: „მე თვითონ განვიზრახე სრული ჩემი ნაწერების გამოცემა ამგვარად, გამოვა კრებული ყოველ თვიურად, წელიწადში თორმეტი წიგნი, ორას ფურცლიანი. პირველ ას ფურცელზე იქნება დაბეჭდილი ჩემი ახალი ნაწერები ჯერ სრულიად არსად დაბეჭდილი და მეორე ასზე კი ძველი, უკვე სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში დაბეჭდილი აქა-იქ, მაგრამ გასწორებული და შენიშვნებით, თუ რა დრომ და ვითარებამ გამოიწვია ეს ანუ ის თხზულება“ (მასალები მთელი წლის, ე. ი. 12 წიგნი მზადაა) („თეატრი და ცხოვრება“: 1910 2 მაისი).

როგორც ჩანს, აკაკის თავდაპირველად „კრებულის“ გამოცემა ჰქონდა განზრახული, რასაც ატყობინებდა კიდევ თავის მეგობრებს, რომელთაგანაც ზოგი ფინანსურ შემწეობას აღუთქვამდა პოეტს და ზოგიც მორალურად ეხმარებოდა. აკაკის შემოქმედებას იმჯერად კვლავ გამოუჩნდა გულშემატკივარი ცნობილი გამომცემელი იაკობ მანსვეტაშვილი, რომელიც მატერიალურად ეხმარებოდა აკაკის ნაწერების გამოცემაში. აი, რას სწერს ცნობილი ექიმი ივანე ელიაშვილი აკაკის: „თუ ჩემს ნაწერებზე ვბედავ შენთან ბაასს, იცოდე, რომ ეს შენი ბრალია, თორემ რა დროს ესაა, როცა შენი ნაწერები დაუსტამბავია ჯერ-ჯერობით და არ ვიცი რას აპირებ. გთხოვ, აუცილებლად მაცნობო, რას უპირობ „გორგასლანს“ და სხვა შენს ახალ თხზულებებს. მანსვეტოვი უკვე დაბრუნდა და მზად არის, საჭირო თანხა გამოიღოს, თუ ცალკე გამოცემას დააპირებ, თუ არა და როგორ აპირებ, მაცნობე“. (აკაკის ფონდი: ხელნაწერი 471-379).

აკაკიც ხშირად ახსენებს იაკობ მანსვეტაშვილს და მოკითხვას უთვლის ივანეს პირით. „მანსვეტოვი თუ მანდ არ იყო, მაინც უნდა შეგეტყობინებინა“. (წერეთელი 1963: 206-207). ივანე ელიაშვილმა ვრცელი წერილი გაუგზავნა აკაკის და შეატყობინა იაკობ მანსვეტაშვილის პირობა აკაკის ნაწერების გამოცემის თაობაზე: „შენი წერილი მივიღე - აგერ რამდენიმე დღეა და დღემდე პასუხი ვერ გაგვიცა, რადგან მანსვეტოვი ვერ ვნახე. ის ბალახანში ცხოვრობს. დღეს ვიყავი მასთან, მოველაპარაკე, აი, რა პასუხი მომცა. კრებულის გამოცემას მე ვერ ვითავებო და რაც შეეხება ჩემს დაპირებას ახალი ნაწარმოების გამოცემას, 300 მანეთამდე ხარჯს გამოვიტყობ. მხოლოდ გამოცემიდან შემოსული ფული აკაკის საკუთრებად იყოსო. კრებულში იქნება მოთავსებული ახალი ნაწარმოები თუ ცალკე გამოცემაში, ჩემთვის სულ ერთიაო. მხოლოდ ამაზე მეტს ხარჯს ვერ ვივალებო, რაოდენადაც მე შენი წერილიდან გავიგე, შენ ამ თავათ დაგჭირდება არა მეტი იმ თანხისა, რასაც მანსვეტოვი გპირდება, რასაკვირველია, თუ ხელისმონერა რიგიანად გაიმართება და ამ შემთხვევაში თუ გინდა შენ მისწერე მანსვეტოვს. თუ არა და მომწერე და გადავსცემ. მართალი გითხრა, მე მეტის მოლოდინში ვიყავი, მაგრამ ეს პასუხი მივიღე. შენ რომ მისწერდე ორიოდ სიტყვას პირადად იმას, კარგი იქნება. ჩემის აზრით, ჯერ-ჯერობით ხელისმონერა უნდა გაიმართოს და საჭირო თანხა შეიკრიბოს. საჭიროა საიმედო აგენტების გაჩენა. ბაქო-ბალახანის რაიონში აგენტობას მე ვივალებ და იმედიცა მაქვს, რომ კარგ ხელისმომწერს ვიპოვი. როგორც შენ ჰფიქრობ სააღდგომოდ პირველი წიგნის გამოცემას, ეს მოუხერხებლად მიმაჩნია, რადგან ზაფხულში მუშაობას შენ ვერ შესძლებ და ისევ აჯობებს, შემოდგომაზე შეუდგე საქმეს. მანამდე ხელისმონერაც რიგიანი გაიმართება. ამ ზაფხულში მე ორის თვით გავთავისუფლდები და მაშინ პირადად მოველაპარაკები. შემეძლება კორექტურაშიც დაგეხმარო პირველის ნომერისათვის“ (აკაკის ფონდი: ხელნაწერი 475-379).

აღნიშნული წერილი რამდენიმე საინტერესო ცნობას შეიცავს. როგორც ჩანს, აკაკის თავდაპირველად განზრახული ჰქონდა, თავისი ნაწერები „კრებულში“ გამოექვეყნებინა, საამისოდ მასალაც მზად ჰქონდა და იაკობ მანსვეტაშვილისგანაც ელოდა ფინანსურ დახმარებას. ამიტომაც აცნობებს ივ.

ელისაშვილს ერთ წერილში: „ჩემი კრებული მზად არის და 1 მარტს გამოვავ (წერეთელი 1963: 205). აღნიშნული წერილი დათარიღებული არაა, მხოლოდ მითითებულია, რომ საუბარია „აკაკის კრებულის“ შესახებ. ამ ვარაუდს თუ გავიზიარებთ, მაშინ გამოდის, რომ წერილი გაცილებით ადრე, კერძოდ, 1898 წლის თებერვალშია დაწერილი, რადგან „აკაკის კრებულის“ ერთ-ერთი ნომერი სწორედ 1898 წლის მარტში გამოვიდა. (გაბოძე 2000: 1-4).

მაგრამ არსებობს მეორე მოსაზრებაც, რომელსაც გამოთქვამს ჯ. ქორჩილავა: „1910 წელს ავადმყოფი ივანე მოსკოვს გაემგზავრა სამკურნალოდ. სწორედ მისი კარგად დაბრუნებით გამოწვეულ სიხარულს გამოხატავს პოეტი ამ წერილში“ (ქორჩილავა 1992:). უფრო სარწმუნოა, რომ „ჩემ კრებულში“ იგულისხმება იაკობ მანსვეტაშვილის მიერ დაფინანსებული „ჩემი ნაწერები“, რომლის გამოსვლამ 1912 წლამდე (I ნიგნი) დაიგვიანა“. ამდენად, წერილიც 1910 წლით თარიღდება.

ივ. ელისაშვილის წერილიდანვე ვიგებთ, რომ მანსვეტაშვილს უარი შემოუთვლია აკაკისათვის „კრებულის“ გამოცემაში დახმარებაზე. როგორც ჩანს, მის გამოცემას გაცილებით მეტი ხარჯები ესაჭიროებოდა, რაც იაკობ მანსვეტაშვილს არ გააჩნდა. მან მხოლოდ განსაზღვრული თანხა, 300 მანეთი, გაიღო აკაკის ნაწერების გამოსაცემად, ისიც იმ პირობით, რომ მოგება ავტორის ყოფილიყო. ალბათ, ამიტომაც შეცვალა პოეტმა თავისი პირვანდელი განზრახვა და „კრებულის“ ნაცვლად თავისი ნაწერების ტომებად გამოცემა გადაწყვიტა. სხვათა შორის, 1910 წელს აკაკიმ მიმართა ქალაქის გამგეობას და სთხოვა ერთი საუფენი ადგილის გამოყოფა გოლოვინის პროსპექტზე კიოსკისათვის, რომელშიც მხოლოდ მისი ნაწერები გაიყიდებოდა, როგორც ვხედავთ, სურვილი საკუთარი ნაწერების მრავალ ტომად გამოცემის შესახებ იმდენად დიდი იყო, რომ აკაკის მისი განხორციელება გადაუდებლად მიაჩნდა და უკვე ნიგნების გასაღებაზეც ფიქრობდა. საბოლოოდ, აკაკიმ გადაწყვიტა თავისი ნაწარმოებები გამოეცა ტომებად სათაურით „ჩემი ნაწერები“. აი, რას სწერს ამის შესახებ ცნობილი ექიმი და მოღვაწე ვახტანგ ლამბაშიძე დიდებულ მოსანს 1912 წლის 30 აპრილს: „ძვირფასო აკაკი, ველოდებოდი მოუთმენლად თქვენს განკარგულებას. მანსვეტოვმა მოგცათ პასუხი თუ არა? როგორ დავბეჭდოთ, შემომითვალეთ? დავაბეჭდოთ ნიგნს მისი გამოცემა თუ არა? თუ დავაბეჭდოთ, ვაი, თუ სიტყვა შეგიშალოს და თუ არ დავაბეჭდოთ — ვაი, თუ მერე სთქვას: მოგცემდით, რომ დაგებეჭდათ“ ერთის სიტყვით რაც შეიძლება საჩქაროდ გვაცნობთ თქვენი საბოლოო გადაწყვეტილება. ყველაფერი მზად არის, მარტო ამას ვუცდით, თორემ ისედაც დააგვიანდა ნიგნს. გარდა ამისა, ვერსად – ვერც ერთ ჟურნალში ვერა ვნახეთ თქვენი წინასიტყვაობა განცხადებასავით რომ დაჰბეჭდეთ. ხომ არ გახსოვთ, სად იყო დაბეჭდილი? ან ეგებ მოიგონოთ და იმის მაგიერ დასწეროთ — დიდად დაგვაძალებთ თუ ამ წერილის პასუხთან ამასაც მოგვანვდით“ (აკაკის ფონდი: ხელნაწერი 657).

1912 წელს გაზ. „თემი“ № 57-ში მკითხველს აუწყებდა: „იბეჭდება და მალე გამოვა აკაკის თხზულებათა პირველი ნიგნი, რომელშიც მოთავსებული იქნება ახალი ნაწარმოებები ჯერ დაუბეჭდავი და აგრეთვე ძველიც, ზოგიერთის შენიშვნებით და განმარტებით“.

პირველი ნიგნი მოიცავდა 242 გვერდს. ნიგნს ახლდა აკაკი წერეთლისა და მარჯორი უორდროპის სურათი. წინასიტყვაობაში აკაკი წერდა: „ქართული მწერლობა საზოგადოდ ვერა სდგას კარგ ნიადაგზე, მაგრამ ყველაზე უფრო მეტი უბედურობა კი ჩემ ნაწერებს ეწვია: ამ ნახევარ საუკუნის განმავლობაში ორი პატარა ტომის მეტი არ გამოსულა, მაშინ, როდესაც რამდენიმე ათეული მაინც უნდა გამოცემულიყო. ამის მიზეზი ხელმოკლეობა და დაუდევრობა იყო. რადგანაც ეს ორივე მიზეზი დღეს თავიდან აცილებულია, მე თვითონ განვიზრახე სრული ჩემი ნაწერების გამოცემა ამგვარად. გამოვა თვითეული ნიგნი ორ ნაწილად. პირველ ნაწილში დაბეჭდილი იქნება ჩემი ახალი ნაწერები, ჯერ სრულად არსად დაბეჭდილი და მეორე ნაწილში კი ძველი, უკვე სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებში დაბეჭდილი აქა-იქ, მაგრამ გასწორებული და შენიშვნებით, თუ რა დრომ და ვითარებამ გამოიწვია ეს ანუ ის თხზულება“.

1912 წლის 9 აგვისტოს გამოცემული იაკობ მანსვეტაშვილი „სახალხო გაზეთში“ (№ 670) ხელისმომწერთა საყურადღებოდ ბეჭდავს განცხადებას: „აკაკის თხზულებების პირველი ნიგნის პირველ 96 გვერდში (რომელიც სპირიდონ ლოსაბერიძის სტამბაში დაიბეჭდა) პირველი 32 გვერდი შეუფერებელი გამოდგა, ამისათვის იძულებული ვაგვადით ეს გვერდები ხელმეორედ დაგვებეჭდა, რამაც ზოგიერთ ხელისმომწერთ ნიგნის მიღება დაუგვიანა“.

„ჩემი ნაწერების“ მეორე ტომის შესახებ გაზ. „თემი“ 1912 წლის № 95-ში მკითხველს აცნობებს: „ჟურნალ-გაზეთების კანტორა „იმერეთი“ ქუთაისში ამით აცხადებს, ქართველ მკითხველთა საყურადღებოდ, რომ იგი შეუდგა გამოცემას ბ. იაკობ მანსვეტაშვილის საფასით მოსანს აკაკის ნაწერების მეორე ნიგნისას. ძველი და ახალი ლექსები და პოემები ავტორისავე დროის შესაფერ განმარტებებით. სხვათა შორის ამ ნიგნში დაისტამბება აკაკის ახალი ისტორიული პოემა „ვორონცოვი და მისი დრო“.

სწორედ ეს პოემა გახდა ნიგნის აკრძალვის მიზეზი. „ჩემი ნაწერების II ნიგნი 1912 წლის 28 დეკემბერს უკვე აწყობილი იყო და მესტამბე ივანე კილაძეს გამოცემისათვის ნებართვის ასაღებად, საცენზურო კანონის თანახმად, გაუგზავნია საცენზურო კომიტეტისათვის 15 ცალი ამ ნიგნისა. მეორე დღეს ქუთაისის პოლიციას მოსვლია განკარგულება ნიგნის დაჭერის შესახებ. ამ დღესვე, საღამოს 6 საათზე პოლიციის ბოქაულმა მოითხოვა კილაძის სტამბაში ნიგნები“ („მერცხალი“ 1913: 1).

მანამდე კი ჟურნალ გაზეთების კანტორა „იმერეთის“ უფროსი, მნიგნობარი ისიდორე კვიციანიძე 1912 წლის გაზ. „მერცხალში“ ბეჭდავს წერილების სერიას სათაურით: „მნიგნობრის შენიშვნები: („მერცხალი“ 1912: 16) „აკაკის ნაწერების გამოცემის გამო“ — „...მოხუც აკაკის ნაწერებსაც გაუღიმა ბედმა. მის ნაწერებსაც აღმოუჩნდა გულმოდგინე და გულწრფელი გამოცემელი. ეს გახლავთ ჩვენი უხვი ქველმოქმედი ბ. იაკობ მანსვეტაშვილი, რომელმაც იკისრა აკაკის ნაწერების გამოცემის ნივთიერი მხარის უზრუნველყოფა. ახლა კი აკაკი თვითონ აგროვებს თავის ნაწერებს, უკეთებს დროის შესაფერის

შენიშვნებს, ხოლო გამოცემისა და მისი გავრცელების ხელმძღვანელობა მომანდო მე მეორე ნიგნიდან. გადმომცა თუ არა აკაკიმ მეორე ნიგნის მასალა, მე შევუდექი მაშინვე ნიგნის ბეჭდვას“.

1913 წლის 9 იანვარს ქუთაისის პოლიცემისტერი ანტონოვი ბეჭდვით საქმეთა კომიტეტს უპატავებს აკაკის მეორე ტომის 2800 ცალის დაკავების შესახებ („საისტორიო მოამბე“ 1953: 428).

იმავე წლის 15 მარტს ვაზ. „დილა“ (№ 10) მკითხველს აუწყებს, რომ აკაკი ქუთაისიდან ტფილისს დაბრუნდა. იქ უნდა ინახულოს მეფის მოადგილე, საცენზურო კომიტეტის მიერ თავისი ნაწერების მეორე ნიგნის შეჩერების გამო.

შენუხებული აკაკი 1913 წლის აპრილში წერილს უგზავნის ივ.ელიაშვილს: „ჩემი მეორე ტომი ჯერაც დაჭერილია, მაგრამ იმედი მაქვს მალე ახსნიან აკრძალვას“ (წერეთელი 1963: 210).

9 მაისს ბეჭდვითი საქმის თბილისის კომიტეტი ქუთაისის პოლიცემისტერს ატყობინებს დადგენილებას აკაკის ნაწერების მეორე ნიგნიდან პოემის — „ვორონცოვი და მისი დრო“ 3-58 გვერდების ამოჭრას 2800 ეგზემპლარიდან და მის განადგურებას აქტის შედგენით“ („საისტორიო მოამბე“ 1953: 425).

მაისის თვეშივე ისიდორე კვიციანი ახარებს მკითხველს, რომ ამ მოკლე ხანში დაურიგებს ხელის მომწერლებს აკაკის თხზულებების მეორე ტომს, რომელშიც პოემის „ვორონცოვი და მისი დრო“ მაგიერ ჩართული იქნება აკაკის სხვა ნაწარმოებები“ (თემი 1913: 214).

საბოლოოდ, აკაკის „ჩემი ნაწერების“ მეორე ნიგნი გამოვიდა. „დღეს როგორც იქნა ამ გაცოდვილებულ გამოცემას ეღირსა მზის სინათლე და იგი ცენზურაში მესამე დღეა გავგზავნე. ხვალ ეს ნიგნი გასაყიდად გამოვა...“ (თემი 1913: 138).

სამწუხაროდ, ისევ მეორე ტომზე შეწყდა აკაკის ნაწერების გამოცემა. როგორც ჩანს, აკაკის სანუკვარ ოცნებას ახდენა არ ეწერა. „უბედურ კაცს ქვა აღმართში მიენიაო“ — ნათქვამია: „მანსვეტოვის ნასვლამ წელი მომწყვიტა! პეტერბურგიდან მაცნობეს, რომ აქ არ არის“ (წერეთელი 1963: 209). იაკობ მანსვეტაშვილმა ველარ შეძლო ამ გამოცემის ხელშეწყობა და ისიც შეჩერდა.

ამგვარად, 1913 წლის მეორე ნახევარში გამოვიდა აკაკის „ჩემი ნაწერების“ მეორე და უკანასკნელი ტომი. ამ გამოცემებს მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს აკაკი წერეთლის შემოქმედების შესწავლისას. ჯერ ერთი, რომ ის არის პოეტის სიცოცხლეში განხორციელებული ერთ-ერთი ბოლო გამოცემა. გარდა ამისა, ეს ტომები შედგენილი და ნასწორებია ავტორის მიერ, ანუ ავტორიზებული წყაროებია, რომელსაც მწერლის თხზულებათა აკადემიური გამოცემის მომზადებისას საგანგებო ყურადღება ეთმობა. ამიტომაც აკაკი წერეთლის თხზულებათა თხუთმეტტომეულშიც და პოეტის თხზულებათა ახალ აკადემიურ გამოცემაშიც ისინი ძირითად წყაროდაა მიჩნეული. თუმცა, ისეთი შემთხვევებიცაა, როცა „ჩემი ნაწერების“ ნიგნები ზუსტად იმეორებენ ამა თუ იმ ნაწარმოების ადრინდელ პუბლიკაციებს. უფრო მეტიც, კონიუნქტურის ან ცენზურის გამო, ზოგიერთი ნაწარმოები ამ გამოცემაში კუპიურებითაა წარმოდგენილი. ასეთ შემთხვევაში გამომცემელი ვალდებულია, ნაწარმოების სხვა უფრო სრულყოფილი და ავტორიზებული ტექსტი შესთავაზოს მკითხველს.

„ჩემი ნაწერები“ (I და II ნიგნი) აკაკი წერეთლის ნიმუშთა თავმოყრის ერთ-ერთი უკანასკნელი მცდელობა იყო. ეს გამოცემა უაღრესად მნიშვნელოვანია აკაკის გამოცემის ძირითადი ტექსტის დასადგენად. იგი ზოგჯერ აზუსტებს ამა თუ იმ ნაწარმოების შექმნის ისტორიას. ამის შესახებ თავად პოეტი წერდა გამოცემის წინასიტყვაობაში. ყოველივე ეს საფუძველს გვაძლევს, აკაკის ორივე ნიგნი პოეტის ახალ აკადემიურ გამოცემაში ძირითად წყაროდ ვაღიაროთ. „ჩემი ნაწერები“ უმეტეს შემთხვევაში გამოხატავს პოეტის ბოლო ნებას, შეიცავს ავტორისეულ კომენტარებსა და შენიშვნებს, ეს პრინციპი უცვლელადაა განხორციელებული აკაკის თხზულებათა ახალი აკადემიური გამოცემის პირველ ტომში. მწერლის თხზულებათა აკადემიური გამოცემის დროს გამომცემელი ვალდებულია ძირითადი ტექსტის წყაროს შერჩევასა უპირატესობა მიანიჭოს ავტორის ბოლო ნებას. ამ თვალსაზრისით, „ჩემი ნაწერების“ I და II ნიგნი სწორედ რომ ანგარიშგასანევი გამოცემაა. თუმცა აქვე შევნიშნავთ, რომ ამ პრინციპის თვითმიზნად გამოცხადებაც არ ივარგებს. რადგან შესაძლოა, იმავე დროს არსებობდეს სხვა გამოცემებიც, რომლებიც ასევე ავტორის ნებას გამოხატავენ. ასეთ შემთხვევაში უპირველეს ყოვლისა მეცნიერულად დასადგენია ის, თუ რომელია პოეტის ბოლო შემოქმედებითი ნამუშევარი. ამის ნიმუშად დავასახელებთ იმ ნაწარმოებებს, რომლებიც იოსებ მერკვილაძემ გამოსცა ასევე პოეტის სიცოცხლის ბოლო წლებში.

ცხოვრების მანძილზე აკაკი წერეთელს ბევრ მოღვაწესთან ჰქონდა ურთიერთობა. მათ შორის იყვნენ ისინი, ვისთანაც პოეტს მთელი სიცოცხლის განმავლობაში არ გაუწყვეტია კავშირი. იმათ შორის, ვინც აკაკის ერთგულნი დარჩნენ სიცოცხლის ბოლომდე, ერთ-ერთი იყო იოსებ მერკვილაძე, ნიგნის მალაზია „ცოდნას“ მეპატრონე და გამომცემელი. მათი ურთიერთობა ჯერ კიდევ ადრე დაიწყო. ნიშანდობლივია, რომ დიდმა აკაკიმ სწორედ სოსიკო მერკვილაძეს გადასცა სამუდამო უფლება თავისი საუკეთესო თხზულებების გამოცემა-გაყიდვისა. ეს არჩევანი მსცოვანმა პოეტმა თავისი სიცოცხლის მიწურულს — 1913 წელს გააკეთა. 9 აპრილს დადებულ ხელშეკრულებაში ეწერა:

„Из нас я Князь Церетели, продал в полную и исключительную собственность Иосифу Мерквиладзе право издания и продажи следующих моих сочинений на грузинском языке: 1. Исторический роман «Баши-Ачуки». 2. Исторические поэмы: «Натела». 3. «Киколас наамობи». 4. «Баграт Диди»...“

К нему Иосифу Мерквиладзе и приемникам его переходит право издания и продажи сказанных произведений навсегда» (აკაკის ფონდი; ხელნაწერი 17791— б/235).

დასახელებულ თხზულებათაგან 1911 წელს სოსიკო მერკვილაძემ გამოსცა: „ბაგრატი დიდი და სხვა ლექსები აკაკისა“ (წერეთელი 1911) „ნათელა“ (წერეთელი 1911) და აგრეთვე „ორი ქართველი-ოთი მესხი და ადამ ბებურიშვილი“ (წერეთელი 1911). 1913 წელს კი განხორციელა შემდეგი

გამოცემები: 1) „ბაში-აჩუკი“ — ისტორიული მოთხრობა (ნერეთელი 1913); 2) „კიკოლას ნამბობი“ (ნერეთელი 1913) და „გამზრდელი“ (ნერეთელი 1913). როგორც ვხედავთ, აკაკიმ ხელშეკრულებით 1913 წელს სოსიკო მერკვილაძეს ხელახლა დასაბეჭდად ის პოემებიც გადასცა, რომლებიც ორი წლის წინ უკვე გამოცემული იყო! რით შეიძლება აიხსნას ეს? უპირველეს ყოვლისა, ალბათ, იმით, რომ აკაკის სურდა, გამოეხატა თავისი ბოლო შემოქმედებითი ნება და ისეთ გამომცემელს მიმართა, ვისაც ყველაზე მეტად ენდობოდა. ამდენად, თითქოს სადაო აღარაფერია, მაგრამ საკითხს ართულებს ის გარემოება, რომ 1912 და 1913 წლებში გამოცემულ აკაკის „ჩემი ნაწერების“ პირველი და მეორე ნიგნებშიც დაიბეჭდა აკაკის იგივე ნაწერები („ორი ქართველი - „ოთია მესხი და ადამ ბებურიშვილი“; „ბაგრატი დიდი“, „გამზრდელი“) — თუ ვალიარებთ იმ ძირითად ტექსტოლოგიურ პრინციპს, რომ უპირატესობა ძირითადი ტექსტის წყაროს დადგენისას ენიჭება ავტორის ბოლო გამოცემებს, მაშინ აკაკის აღნიშნული სამი პოემის ძირითად ნაბეჭდ წყაროდ „ჩემი ნაწერების“ 1913 წლის II ნიგნი უნდა მივიჩნიოთ. მით უფრო, რომ ს. მერკვილაძის მიერ გამოცემული აკაკის ყველა ნაწარმოები შეიცავს უამრავ ტექსტობრივსა და გრამატიკულ სხვაობას სხვა გამომცემებთან (და მათ შორის „ჩემი ნაწერების“ მეორე ნიგნთან) შედარებით.

ამიტომ გაჩნდა აუცილებლობა, შეგვესწავლა ტექსტოლოგიურად როგორც „ჩემი ნაწერების“, ასევე სოსიკო მერკვილაძის აღნიშნული გამოცემები და დაგვედგინა, რომ სწორედ ეს უკანასკნელი ასახავენ მწერლის შემოქმედებითი მუშაობის საბოლოო სურათს და ამდენად, გამოხატავენ მის ბოლო ნებას.

აკაკის პოემების სოსიკო მერკვილაძისეული გამოცემები იმდენად შეუსწავლელია, რომ პროკლე კეკელიძემ პოემა „ნათელას“ ვარიანტებს შორის მერკვილაძისეული ეს გამოცემა არც კი დაასახელა. (კეკელიძე 1961: 234-257)

იმისათვის რომ დაგვედგინა, არის თუ არა აკაკის ნაწერების ს. მერკვილაძისეული გამოცემები ავტორიზებული წყაროები, დაგვჭირდა რამდენიმე მყარი არგუმენტის მოხმობა. სახელდობრ:

1. იოსებ მერკვილაძისეული აკაკის ნაწერების გამოცემანი განხორციელდა თვით პოეტის ნებით, მისსავე სიცოცხლეში! აკაკის გადაწყვეტილება - მიემართა ერთი და იმავე პირისათვის და ეთხოვა თავისი ნაწერების ხელმეორედ გამოცემა მიუთითებს იმას, რომ იგი ენდობოდა ამ გამომცემელს და კმაყოფილი იყო მისით.

2. ნაწარმოებთა ტექსტებში შეტანილი ცვლილებანი იმგვარი ხასიათისაა (შინაარსობრივი, გრამატიკული, ლექსიკური), რომ შეუძლებელია იგი ავტორის გარდა, სხვა ვინმეს ეკუთვნოდეს.

3. პავლე ინგოროყვამ ს. მერკვილაძის რამდენიმე გამოცემის შესახებ განაცხადა; „ისინი გადახედულია და შესწორებულია თავად ავტორის მიერ“. (ნერეთელი 1941: 623).

4. სოსიკო მერკვილაძის მიერ განხორციელებული გამოცემები უფრო გვიანდელი რედაქციებია ამ ნაწარმოებებისა, ვიდრე 1913 წელს გამოსული აკაკის „ჩემი ნაწერების“ მეორე ნიგნში შეტანილი მასალა. კვლევამ გვიჩვენა, რომ „ჩემი ნაწერების“ I და II ნიგნები მართალია, 1912-13 წლებში გამოვიდა, მაგრამ ავტორს მასალები გაცილებით ადრე ჰქონია მომზადებული და გადაცემულიც. როგორც აღვნიშნეთ პოეტი ჯერ კიდევ 1910 წ. 2 მაისს წერდა ამის შესახებ ჟურნ. „თეატრსა და ცხოვრებაში“, რომ მზად ჰქონდა „კრებულისთვის“ მთელი წლის მასალა. როგორც ცნობილია, ეს გეგმა აკაკიმ შემდეგ შეცვალა და „კრებულის“ ნაცვლად „ჩემი ნაწერების“ გამოცემა გადაწყვიტა.

„გამზრდელი“ და ზოგიერთი სხვა ნაწარმოები „ჩემი ნაწერების“ მეორე ნიგნში ნაუცბათევად დაიბეჭდა. აღნიშნული ნიგნი 1912 წელს უნდა გამოსულიყო, მაგრამ ცენზურამ დააკავა იგი, ამოიღო იქიდან პოემა „ვორონცოვი“ და ნაკლები გვერდები პოეტის სხვა ნაწარმოებებით შეავსო, მათ შორის იყო „გამზრდელიც“. როგორც ჩანს, აკაკიმ ვერ მოასწრო, პოემის გადამუშავებული ტექსტი დაებეჭდა აღნიშნულ გამოცემაში, თუმცა მცირეოდენი გრამატიკული სწორებანი მაინც შეუტანია.

„ჩემი ნაწერების“ მეორე ნიგნი 1913 წელს გამოვიდა. პოეტი, ალბათ, არ დააკმაყოფილა „გამზრდელის“ ამგვარი სახით დაბეჭდვამ და იმავე წელს შემოქმედებითად გადამუშავებული ტექსტი კვლავ გამოსაცემად გადასცა თავის მეგობარს სოსიკო მერკვილაძეს, რომელმაც მაშინვე შეასრულა დიდი მგოსნის სურვილი.

ფიქრობთ, აკაკი, მას შემდეგ, რაც გაამზადა და გამოსაცემად გადასცა 1910 წელს თავისი ნაწერები, კვლავ მიუბრუნდა ზოგიერთ ნაწარმოებს და შემოქმედებითად გადამუშავა ისინი. „სახუროთმოდვროთ არ მომიცლია, თვარა ჩემ ნაწერებს ხელათ კი არ გამოვხანხლამდი, უფრო მეტ დროს მოვახმარებდი, გავაშალამინებდი, თითო ნამის მაგიერ წელიწადებს მოვანდომებდი და მაშინ სახელიც მეტი მექნებოდაო“ (ნერეთელი 1961: 235) — წერდა ერთგან გულის-ტკივილით აკაკი. „აკაკი, როგორც ბგერათა კეთილ-ხმოვნების ოსტატი შეგნებულად ერეოდა თავისი ადრინდელი ნაწერების ტექსტში. ეს ჩარევა არსებითად 80-იანი წლებიდან დაიწყო. 80-90-იან წლებში აკაკის ალიტერაციული ხელოვნება განვითარების ზენიტს აღწევს“ (ხინთიბიძე 1972: 204). ამ ნათქვამის ჭეშმარიტებას ისიც ადასტურებს, რომ სოსიკო მერკვილაძისათვის გადაცემული აკაკის ნაწერები (პოემები და მოთხრობა „ბაში-აჩუკი“) აშკარა ვარიანტულ სხვაობებს შეიცავს „ჩემი ნაწერების“ გამოცემებთან შედარებით. მაგალითისათვის მოვიხმობთ ერთ ნიმუშს. როგორც ცნობილია, აკაკიმ ნათელას გარეგნობის, მისი მშვენიერების გადმოსაცემად ბევრი ვარიანტი მოსინჯა. პროკლე კეკელიძისავე თქმით: „დაჟინებით უძებნია ნათელას სახისთვის შესაფერისი თვალების ეპითეტები; ჯერ დაუნერია: „მისი დიდი“, შემდეგ „ცისფერი“, „ჟუჟუნა“ და ბოლოს შეურჩევია:

ცისფერი მისი თვალები  
სამოთხის ჩამსახველია

კოჭებამდე სცემს ხუჭუჭი  
შავი, უკუნი, ბნელია (კეკელიძე 1961: 208).

როდენ საგულისხმოა, რომ ამდენი ხნის ნაძებნი თვალების ეპითელი აკაკიმ პოემის ბოლო, 1911 წლის გამოცემაში ამგვარად შეცვალა:

გიშერი შავი თვალები  
სამოთხის ჩამსახველია  
კოჭებამდე სცემს ხუჭუჭი  
შავი უკუნი ბნელია!

ფიქრობთ, კომენტარი ზედმეტია. ამგვარ სწორებას ვერც ერთი გამომცემელი ვერ გაუბედავდა ცოცხალ ავტორს და მით უფრო ისეთ მგოსანს, როგორც აკაკი იყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში თავად პოეტიც აღარ მიმართავდა ამგვარ „თავნება“ გამომცემელს და ორი წლის შემდეგ სამუდამო საკუთრებაში არ გადასცემდა თავისი შემოქმედების საუკეთესო ნიმუშებს.

დასკვნისათვის აღვნიშნავთ, რომ აკაკი წერეთლის ნაწარმოებების იოსებ მერკვილაძისეული გამოცემები და აკაკის „ჩემი ნაწერების“ I და II წიგნი უაღრესად მნიშვნელოვანი გამოცემებია. ისინი შეიცავენ ავტორისეულ შენიშვნებსა და კომენტარებს. რაც ხშირ შემთხვევაში ათარიღებს კიდევც ამა თუ იმ ნაწარმოებს. ამიტომ აკაკი წერეთლის თხზულებათა ახალ აკადემიურ გამოცემაში მათ სათანადო ადგილი უნდა დაიკავონ. მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მწერლის თხზულებათა თხუთმეტომეულის გამოცემიდან 40 წელზე მეტი გავიდა, გამოვლინდა პოეტის ბევრი ახალი ნაწერი, შესაძლებელი გახდა უარი ვთქვათ კონიუნქტურაზეც. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, ვიმედოვნებთ, რომ აკაკი წერეთლის თხზულებათა ახალი აკადემიური გამოცემა შეავსებს იმ ხარვეზებს, რაც წინა გამოცემებს გააჩნდათ.

#### დამონშებანი:

- კეკელიძე 1961:** კეკელიძე პრ. *აკაკი წერეთლის ისტორიული პოემები „თორნიკე ერისთავი“ და „ნათელა“*. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1961.
- წერეთელი 1963:** წერეთელი ა. *თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად*. ტომი XV. თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1963.
- წერეთელი 1911:** წერეთელი ა. *„ბაგრატ დიდი და სხვა ლექსები აკაკისა“*. წიგნის მალაზია „ცოდნას“ გამოცემა, თბ.: 1911.
- წერეთელი 1911:** წერეთელი ა. *„ნათელა“*. წიგნის მალაზია „ცოდნას“ გამოცემა, თბ.: 1911.
- წერეთელი 1911:** წერეთელი ა. *„ორი ქართველი ოთხი მესხი და ადამ ბებურიშვილი“*. წიგნის მალაზია „ცოდნას“ გამოცემა, თბ.: 1911.
- წერეთელი 1913:** წერეთელი ა. *„ბაში-აჩუკი“*. წიგნის მალაზია „ცოდნას“ გამოცემა. თბ.: 1913.
- წერეთელი 1913:** წერეთელი ა. *„გამზრდელი“*. წიგნის მალაზია „ცოდნას“ გამოცემა, თბ.: 1913.
- წერეთელი 1913:** წერეთელი ა. *„კიკოლას ნაამბობი“*. წიგნის მალაზია „ცოდნას“ გამოცემა, თბ.: 1913.
- წერეთელი 1941:** წერეთელი ა. *თხზულებათა სრული კრებული შვიდ ტომად*. ტ. 11, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა 1941.
- წერეთელი 1961:** წერეთელი ა. *თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად*. ტ. XIII. თბ.: „სახელმწიფო გამომცემლობა“, 1961.
- ხინთიბიძე 1972:** ხინთიბიძე ა. *აკაკის ლექსი*. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1972.
- გაბოძე 2000:** გაბოძე ჯ. *აკაკი წერეთლის თხზულებათა გამოცემის ისტორიიდან*. უ. „მაცნე“ (ელს), IV, 2000.
- ქორჩილავა 1992:** ქორჩილავა ჯ. *უცნობი ავტოგრაფები ანუ დიდი მეგობრობის ეპიზოდები*. თბ.: გამომცემლობა „განათლება“, 1992.
- საისტორიო მოამბე 1953:** საისტორიო მოამბე, ტ. VII, 1953.
- მერცხალი 1913:** განცხადება აკაკის ნაწერების გამოცემის შესახებ. გაზ. „მერცხალი“, 1, 1913.
- მერცხალი 1912:** ისიდორე კვიციანიძე „მნიგნობარის განცხადება“, გაზ. „მერცხალი“, 46, 1912.
- თემი 1913:** განცხადება. გაზ. „თემი“, 214, 1913.
- თემი 1913:** განცხადება. გაზ. „თემი“, 138, 1913.
- აკაკის ფონდი ხელნაწერი 471-379:** კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი აკაკის ფონდი, ხელნაწერი № 471-379.
- აკაკის ფონდი ხელნაწერი 475-379:** კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, აკაკის ფონდი, ხელნაწერი 475-379.
- აკაკის ფონდი ხელნაწერი 657:** კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, აკაკის ფონდი, ხელნაწერი № 657.
- აკაკის ფონდი; 17791—ბ/235:** გ. ლეონიძის სახ. ქართული ლიტერატურის მუზეუმი, აკაკის ფონდი 17791-ბ | 235.

Juli Gabodze

## Georgian Maecenases and Akaki's Last Editions

### Summary

The article applies to Akaki Tsereteli's last editions. Partially, in 1912-1913 two volumes of works by Tsereteli were published under the title of "My works".

This edition was financed by Georgian maecenas Jakob Mansvetashvili. In the same years Akaki gave the right of publishing his selected works to the publisher Josef Merkviladze.

In the work the poet's unknown correspondences to some public figures are presented for the first time.

This publications have a great importance to the new Academic Edition of Akaki Tsereteli's writings.

## ეკა ვარდოშვილი

### თამარ მეფის ხატება XIX საუკუნის ქართულ პოეზიაში

ყოველი ქრისტიანული სახისმეტყველებითი პარადიგმის საფუძველი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში უნდა ვეძებოთ. „რაკი ღვთისმშობლის მეშვეობით გახდა უხილავი ღმერთი ხილული, ამიტომ ძველი აღთქმის ყველა სიმბოლო, რომელიც ადამიანის წინაშე ღმერთის გამოცხადებას გვაუწყებს, გულისხმობს ყოვლადწმინდა მარიამს, მისი ალფეორია“ (ბაქრაძე 2000: 112).

ღვთისმშობლის ბიბლიური პირველსახე არის კიბე, კიბე, რომელიც იაკობმა ძილში იხილა მოასწავებდა ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს, რომლისაგანაც იშვა ქრისტე და მან შეაერთა ცა და ქვეყანა, შეარიგა კაცი ღმერთთან. კიბე, რომელიც ემყარებოდა ქვეყანას, ცას სწვდებოდა. კიბის თავზე იდგა უფალი, როგორც ყოვლისმპყრობელი, პანტოკრატორი, გამგებელი ცისა და მიწის. ბიბლიაში ვკითხულობთ: „და აჰა, კიბე დამყარებული ქუეყანასა ზედა, რომლისა თავი მისწუთებოდა ცად და ანგელოზნი ღმრთისანი აღვიდოდეს და გარდამოვიდოდეს მას ზედა. ხოლო უფალი დამტკიცებული იყოს მას ზედა, და თქვა: მე ვარ ღმერთი აბრაამისი და ღმერთი ისაკ მამისა შენისა, ნუ გემინინ! ქუეყანა, რომელსა ზედა შენ გძინავს მას ზედა, შენ მიგცე იგი თესლსა შენსა“ (შესაქმე, 28, 12-14).

მეორე სიმბოლო ღვთისმშობლისა, რომელსაც ძველ აღთქმაში ვხვდებით, არის ცეცხლის სვეტი. ეგვიპტიდან გამოსულ ებრაელებს, უფლის ბრძანებით მოევლინა ღრუბლის სვეტი, რომელიც მათ უდაბნოში დღისით სიცხისაგან იფარავდა, ხოლო ღამით — ცეცხლის სვეტსად ენთო და უნათებდა გზას. ცეცხლის სვეტი მოასწავებდა ღვთისმშობელს. „და უფალი ღმერთი უძლოდა მათ: სუეტითა მით ღრუბლისათა აგრილობდა მათ დღისით და სუეტითა ცეცხლისათა განანათლებდა ღამე. და არა მოაკლდებოდა სუეტი იგი ღრუბლისა წინამძღუარებასა მას დღისასა, არცა სუეტი იგი ცეცხლისა ნათობასა მას ღამისა წინაშე ყოვლისა ერისა“ (გამოსვლათა, 13, 21.22).

ამრიგად, იდეა, რომლითაც ღვთისმშობელი მკვიდრდება ქრისტოლოგიაში, არის იდეა მფარველობისა და ხსნისა. ღვთისმშობლის სახე ქართულ მწერლობაში იქცა პარადიგმად, რომლითაც გამოიხატება უმაღლესი იდეალები, ღვთისმშობლის პარადიგმა ორიგინალურ ქართულ მწერლობაში თავდაპირველად სრულყოფილად ვლინდება წმინდა ნინოს სახეში.

ღვთისმშობლის პარადიგმულ სახისმეტყველებას ეფუძნება როგორც ძველი, ასევე ახალი და უახლესი ქართული ლიტერატურა.

ღვთისმშობლის პარადიგმულ სახისმეტყველება ორიგინალურ ქართულ მწერლობაში თავისებურად გამოვლინდა ასევე თამარ მეფის, ვითარცა პერსონაჟისა და ვითარცა სახე-იდის წარმოდგენისას.

თამარია ის პიროვნება, რომელშიც საერთო და ქრისტიანული ინტერესები შეერწყა ერთმანეთს, რის შედეგადაც მოხდა მისი უმაღლესი სარწმუნოებრივ რანგამდე აიყვანა.

თამარის სადიდებლად შექმნილ ნაწარმოებებში „აბდულმესიანსა“ და „თამარიანში“ დედოფალი წარმოდგენილია სახელმწიფოებრივი და ღვთიური ნიშნებით.

თამარში მხოლოდ მეფეს როდი ხედავდნენ, იგი იყო ქრისტიანული სარწმუნოების დამცველი და გამავრცელებელი, მფარველი მთელი საქრისტიანოსი.

როგორც „თამარიანში“ ასევე „აბდულმესიანში“ თამარი შემკულია ღვთისმშობლის სიმბოლოებით: „თამარიანში“ ვკითხულობთ:

ვინა ტრედია? ვინატრე, დია,  
ქე ღმრთისა შენდა მნედ მწოდებარე (ჩხრუხაძე 1988: 357).

ღვთისმშობლის დარად თვით ქრისტე მფარველობს თამარს, ადამიანის თვალისათვის უხილავია თამარის მშვენიერება. იგი ოდენ გონებით შეიცნობა, რაც მეტი წარმოსახვის საფუძველი ხდება.

ნათელი უთქმან, შენვე დაგინთქმან,  
თვალნი ვერ გასახვენ სხივ-შესადგმევად (ჩხრუხაძე 1988: 362).

ღვთისაგან კურთხეულია თამარი, მას ემორჩილება მთელი სამყარო, თამარი ბრძენი და სამართლიანი გამგებელია, ზებუნებრივი არსებაა, იგი უძლეველია. თამარის მეფობის დროს საქართველო გახდა მედროშე ქრისტიანობისა. თამარსა და დავით სოსლანს მსოფლიო მისია აკისრიათ,



სწორედ ამაში მდგომარეობს „თამარიანისა“ და „აბდულმესიანის“ ავტორების მესიანისტური კონცეფცია.

„აბდულმესიანში“ თამარის განსაზღვრულად მოხმობილია საღვთისმეტყველო სიმბოლოები:

ვარდო ფურჩენილო, ცვრით განბანილო,  
ნერგო სვიანო, დავითიანო (შავთელი 1988: 334).

ძველი მეტაფორასების კრებულში ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის შესახებ ნათქვამია: „გიხაროდენ, ვარდო დაუჭნობელო, რომელი – ეგე ჰფშვნ სინმიდესა ყოვლად შეუხებლისა, რომელი იყნოსა უფალმან და განუსვენა, და რომლისაგან იგი თავადი აღყუავილნა და დააჭნო სიმრავლე ცოდვათა სოფლისათაი“ (ძველი მეტაფორასული კრებული 198: 110).

„თამარიანშიც“ და „აბდულმესიანშიც“ პერსონაჟები წარმოდგენილნი არიან ღვთიური ნათელმოსილებით, ამ მხრივ გამოიყოფა ანალოგიები ორი სახისა. „მზე-ქრისტე“ და „ნათელი-ქრისტე“ მათი ანალოგიებია მზე — თამარი და ნათელი — თამარი.

„თამარიანსა“ ასევე „აბდულმესიანში“ თამარი ღვთიური ნათელმოსილებითაა შემკული შემდეგ შემთხვევებში:

გხმოზ, თამარ, მზესა, უმზესად ზესა,  
მით რომელ უცხო ხარ სახილველი,  
უკლებლივ სათნი გცისკრობენ ღანვნი,  
მტერფობს მოხედვა, ბროლ-ვარდობს ყელი“ (ჩახრუხაძე 1988: 365).

„აბდულმესიანში“ ვკითხულობთ:

ღმერთმან სამოთხით მოგვცა სამ-ოთხით  
ეთერ ბრწყინვალე, მზეებრ სადარი;  
აღმოსავლეთით და დასავლეთით,  
სამხრით ჩრდილომდის ჰპოონ, სად არი (შავთელი 1988: 322).

ზემომოყვანილ მაგალითებში მზიურობა სწორედ ღვთიურობის გამომხატველია, მზე საღმრთო სახელია. რ. სირაძე შენიშნავს, რომ „მზე იმთავითვე იყო ერთადერთობის სიმბოლო: სახე ღვთისა, სიმბოლო ღვთიური ძალის ყოვლისმომცველობისა. ამავე საფუძველზე იგი გვიან გახდა პიროვნების ინდივიდუალური განუმეორებლობის სიმბოლო და სიმბოლო თვით შემეცნებისა“ (სირაძე რ. 19887, 22).

თამარს აღნიშნულ პოემაში ასევე მოსავს ღვთაებრივი ნათელი. გავიხსენოთ ქრისტეს სიტყვები იოანეს სახარებიდან, „მე ვარ ნათელი სოფლისაი, რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა, არამედ აქუნდეს მას ნათელი ცხოვრებისაი“ (იოანე 8, 12).

ამ შემთხვევაში რელიგიური შინაარსი გადატანილია ლიტერატურულ პერსონაჟებზე.

ნათელი, წრფელი, უხრწნელ-მყოფელი,  
შემწყნარებელი დავრდომილისა (შავთელი 1988: 324).

ვაქებდეთ, ერნო, ყრმანო და ბერნო,  
საუწუედ ჩვენთვის მონიჭებულსა,  
ქრისტეს მხედარსა, მხნე-ახოვანსა,  
პირად-პირადად გამშვენებულსა,  
ნათლად ბნელისა განფენილისა,  
ეთერთა ელვად დასახებულსა,  
სინმინდის ვაზად, არ ბილნად, ავად,  
ნათლის ემბაზად დაარსებულსა (შავთელი 1988: 340).

ამ სტროფში არაერთი ქრისტიანული სიმბოლო იკვეთება, რომელთა ძირები უფრო გვიანდელი პერიოდისაა. მაგალითად, ქრისტეს მხედრის ანუ „წმინდა მხედრის“ წინასახეა „ეთერი გიორგი“, ნათლისა და ბნელის დაპირისპირებას ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში ვხვდებით, სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე „სინმინდის ვაზსაც“.

იოანე შავთელს ეკუთვნის აგრეთვე „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“. იოანე შავთელმა ბასიანის ომში ქართველთა გამარჯვებას მიუძღვნა როგორც „აბდულმესიანი“, ასევე „გალობანი“. „გალობანში“ თამარი ძირითადად დახასიათებულია ორი ნიშნით, როგორც „დედოფალი“ და „ქალწული“. ერთმანეთს ენაცვლებიან შემდეგი სიტყვები: „ქალწულო, ქალწულო უბინოო, უხრწნელო ღმრთისა დედაო, ნათელო და მფარველო, ღვთისმშობელო“.

თუ იოანე შავთელის „გალობანში“ სიმბოლოურად თამარის სახეს დავინახავთ და მას დავეუკავშირებთ ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარში თამარის ფრესკულ გამოსახულებას, ვნახავთ, რომ მათ აერთიანებთ ერთი იდეა, იდეა მფარველობისა და ხსნისა. ცნობილია, რომ ეს იდეა ერთ-ერთი მთავარია ღვთისმშობლის სახეში. ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძრის ფრესკაზე თამარ მეფე გამოსახულია წმინდანის მსგავსად შარავანდელით. იმგვარად, რომ ფრესკის მთლიანი

კომპოზიცია გულისხმობს მის წინაშე მუხლმოყრილ მავედრებელს, ისე როგორც ეს ღვთისმშობლის წინაშე ხდებოდა.

საყურადღებოა, ასევე ნაწარმოები „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, აქაც თამარი ღვთისმშობლის სახითაა წარმოდგენილი. „მიუდგა თამარი განმენდილითა გონებითა და ტაძრისა ღმრთისა აღმსჭვალულისა სანთლითა სხეულისათა მხურვალითა გულითა და განათლებულითა სულითა ტაბახმელისა ბეთლემ-მყოფელმან მუნ შუა ძე, სწორის ძისა ღმრთისა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 56).

ვნახეთ, რომ თამარი ღვთისმშობელთანაა შედარებული, ლაშას კი ქრისტეს სწორად მოიხსენიებენ.

უროგო არ იქნებოდა, აქვე გავიხსენებთ დიმიტრი მეფის საგალობელს, თუ როგორ მიმართავს იგი ღვთისმშობელს:

ღვთისმშობელი და ყოვლად პატიოსანი  
მას ახარებდა ანგელოსი ფრთოსანი:  
დედა ქალწული, შუენიერი შრომანი,  
შენგან იშვების მეფე გვირგვინოსანი  
და მას ჰმონებდეს მეფე მრავალ-ყმოსანი (დიმიტრი მეფე 1979: 183).

იოანე შავთელის „გალობანი“ შემდეგნაირად სრულდება:

გალობს ტაძარი შენი, ყოვლად უხრწნელო,  
ადამის ხსნაო და ევაის აღდგომაო,  
ნიჭად მომმადლე შენდობაი გამომთქმელისა (შავთელი 1979: 200).

სიტყვებში „გალობს ტაძარი შენი, ყოვლად უხრწნელო!“ ჩვენ შეგვიძლია ღვთისმშობელთან ერთად თამარიც ვიგულისხმოთ, რადგან ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძრის სულიერ მფარველად თამარიც მოიაზრებოდა. ვარძიის მონასტერი მისი ტაძარიც იყო.

„ისევე, როგორც ბეთანიის, ყინწვისის, ბერთუბნის ტაძართა ბრწყინვალე მოხატულობანი, ვარძიის მოხატულობაც ქართული კულტურისა და ხელოვნების განსაკუთრებული აღმავლობის, თამარ მეფისა და დიდი რუსთაველის ხანას მიეკუთვნება. მაღალი მხატვრული ღირსებით გამოირჩეულ ამ მხატვრობას მათთან ის საერთოც აქვს, რომ აქაც ყველგან გვხვდება თამარის პორტრეტი. ამასთან, ვარძიის მოხატულობა თავისი კოლორიტით განსაკუთრებით ბეთანიის მოხატულობას უახლოვდება“ (ალიბეგაშვილი 1990: 51).

დაისმის კითხვა: ახალ ქართულ ლიტერატურაში გრძელდება თუ არა ეს ტრადიცია? ამ იდეის საუკეთესო გამოხატულებაა გრიგოლ ორბელიანის ლექსი „თამარ მეფის სახე ბეთანიის ეკლესიაში“.

მშვენიერი და ამაღლებული ქართველთა წარმოდგენაში, უპირველეს ყოვლისა, ღვთისმშობლის სახისმეტყველებასთანაა დაკავშირებული. „შვენებით სავსეს“ უწოდებს გრიგოლ ორბელიანი თამარ მეფეს ლექსი „თამარ მეფის სახე ბეთანიის ეკლესიაში“. აქ ჩანს მარიამოლოგიური და იკონოგრაფიული ტრადიციების რომანტიკული ტრანსფორმაცია.

ეს ერთგვარი ვედრებაა პოეტისა, რომელიც წარსულში ეძებს მომავლის იმედს; ცრემლმორეულ პოეტს თან ახლავს სევდანარევი სიხარული, რომელიც გამონვეულია ძველი დიდებით და სევდა, რომელიც განაპირობა მისი ქვეყნის ანმყოფობა. ამგვარად მხოლოდ ხატის წინ ლოცულობენ მორწმუნენი. არ სურს გამოფხიზლება გრიგოლ ორბელიანს, რადგან მისი ერი სულიერადაა დაცემული. ლექსში თამარია საქართველოს დიდების სიმბოლო, პოეტი იგონებს მის დროს და როგორც საქრისტიანოს მფარველსა და მხსნელს, ვითარცა ღვთისმშობლს ევედრება თამარს:

მოხედო ბედკრულს,  
შენს სატრფოს-მამულს;  
და ჯვართი შენით აკურთხო კვალად (ორბელიანი 1992, 3470).

გარდა გრიგოლ ორბელიანის ლექსისა „თამარ მეფის სახე ბეთანიის ეკლესიაში“, თამარ მეფის სახისმეტყველებით პარადიგმას XIX საუკუნის პიეზიაში არაერთგზის ვხვდებით.

რომანტიკოსები თავიანთ შემოქმედებაში ძირითადად მისტირიან წარსულს და წარსულის განსაზღვრულად თამარის ეპოქას იხსენებენ. პირველი ქართველი რომანტიკოსი პოეტის ალექსანდრე ჭავჭავაძის შემოქმედებაში თამარის სახისმეტყველება, ვითარცა საქართველოს დიდების სიმბოლოსი, ერთ-ერთ უსათაურო ლექსში... (ჰე, საქართველო, პტოლომეს დროს აღყვავებული!) ამგვარად აისახება:

ჰე, საქართველო, პტოლომეს დროს აღყვავებული!  
მშვენიერ იყო, მარა რა?! ვით ამა სოფლის ყოველი,  
კეთილი, მოსაწონელი, შავმა დრომ ფერხით გასთელა,  
დააჭვნო ვარდი ნალკოტში, მით ჩემი გულიც მოსთვლიდა,  
გაჰქრა დავითის ხმლის ელვა, ჩაჰქრა თამარის ლამპარი (ჭავჭავაძე 1992, 64).

აღსანიშნავია ისიც, რომ, ალექსანდრე ჭავჭავაძის სხვა ლექსებისაგან განსხვავებით, ამ ლექსის დასასრული ოპტიმისტურია, რწმენითა და იმედითაა სავსე: „მზაკვარს ხმლით გავუსწორდებით, ქართლს მიცემთ შება-ლხენასა“, ამბობს პოეტი.

XIX საუკუნის ქართულ პოეზიაში თამარ მეფის სახისმეტყველება ძირითადად ორგვარად ვლინდება, პირველი: თამარს მოიხსენიებენ როგორც სახელმწიფო მოღვაწეს, დავით აღმაშენებლისა და შოთა რუსთაველის გვერდით, ხშირად ხაზგასმულია, რომ სწორედ თამარია შოთას შთაგონების წყარო და მეორე: თამარი შემკულია საღვთისმშობლო სიმბოლოებით, მას მიმართავენ ვითარცა ღვთისმშობელს.

გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში თამარ მეფის ხატება ჩანს ლექსში, „იმედი“, „არის ადგილი“, „ობოლო“.

ლექსში „იმედი“ ვკითხულობთ:

აქა, ცა არის ლურჯი, წმინდა, მნათი მარად ჟამს!  
აქა დავითი და თამარი სულსა კიდევ სწამს;  
აქ რუსთაველის ლექსნი კვლავად ატკობენ ყურსა;  
აქა ისმენენ ბესიკისას მღერას ციურსა (ორბელიანი 1992, ბ478).

„ყველგან, სადაც დიდი მწერალი ითვისებდა თავის ნაციონალური კულტურის წარსულს, იდეა ნაციისა და ისტორიის, იდეა სოციალურ ისტორიული ტანჯვისა სახიერდება ქალურობის სიმბოლურ განსახეობაში, სული წარსულის ნანგრევებიდან იღებს წარმავლობის შეგრძნობას, სევდას არსებობისას და მას ებადება გულში ერთგვარი გზნება მარადიული ქალურობისადმი – ერთგვარი მოთხოვნილება იხილოს თავის ქვეყნის წარსული ქალური სახის სინაზეში.

საქართველოში ხომ ქალის კულტი ძლიერია ისტორიულად, ამას დაემატა კულტი თამარ მეფისა და ქართველის ეგზალტიური ბუნება, მოყვარული ქალისა და აფექტების. იდეა „იმედისა“ გვაგონებს, ერთი მხრივ გრ. ორბელიანის „სადღეგრძელოებს“, ხოლო მეორეს მხრივ ილია ჭავჭავაძის „აჩრდილს“. „სადღეგრძელოები“, „იმედი“ და „აჩრდილი“ — სამივე ერთგვარი სიმბოლოებია ქართული სულის ისტორიული მოძრაობისა.

ვ. ორბელიანის „იმედი“ მარადიული ქალურობის იდეით ასახიერებს პატრიოტიზმის რომანტიულ იდეალს“ (კაპანელი 1926: 71).

ვახტანგ ორბელიანი თავის უმშვენიერეს ლექსში „არის ადგილი“, კვლავ თამარსა და დავითს იხსენებს, აღნიშნავს, რომ გელათის ტაძარია მათ დიდებულ გვამთა მცველი.

საკმაოდ საინტერესოა აგრეთვე ვახტანგ ორბელიანის ლექსი „ობოლი“ სადაც პოეტი მოგვითხრობს იმ ადამიანის შესახებ, რომელიც ქვეყნად მარტოსულია, მხოლოდ ღმერთი ზრუნავს ობოლზე, მისი სულის მესაიდუმლენი კი ცა, ზღვა და მთები არიან. ობოლს შემოაქვს საქართველოში ელინთა კულტურა და განათლება. სიმბოლურია ისიც, რომ მხოლოდ განათლებულ და სულით განმწმენდილ ობოლს აქვს უნარი იხილოს თავისი ქვეყნის მომავალი, წარსული დიდების განახლების სახით.

ნახა სამშობლო ცხოვრებისთვის ახლად დგებობა,  
ახლის ცხოვრებით და დიდებით იმოსებოდა,  
დიდების სხივით შემოსილი ნახა თამარი  
იმისი სახე მშვენიერი და მოღიმარი (ორბელიანი 1992, ბ498).

აქ საქართველოს როგორც წარსული, ასევე მომავალი დიდება კვლავ თამარისა და რუსთაველის ეპოქასთან არის დაკავშირებული. ლექსი „ობოლო“ თითქოს გაგრძელებაა ლექსისა „ჯვარი ვაზისა“. ლექსში „ჯვარი ვაზისა“ ვახტანგ ორბელიანი მოგვითხრობს საქართველოში წმინდა ნინოს შემოსვლასა და ქრისტიანობის შემოღებაზე.

„ქართული ქრისტიანობის“ ძირითად ატრიბუტად შეიძლება მივიჩნიოთ კ. კეკელიძის მიერ აღნიშნული შემდეგი თავისებურებანი: „1. ეკლესიურ-სარწმუნოებრივი ცხოვრების ნაციონალიზაცია, 2. ნაციონალური წმინდანების კულტის შექმნა და მათი ცხოვრების ჩამოყალიბება. წმინდა გიორგის კულტის განმტკიცება და მისი ეროვნულ-პოლიტიკური სარჩული. 3. ნაციონალური კალენდრის შექმნა. 4. მწერლობის გაეროვნება, ბიბლიის გადმოღება, საკულტო წიგნების კოდიფიკაცია. 5. იდეა საქართველოს ღვთისმშობლისადმი „წილხვდომილობის“. 6. რევიზია წარსული კულტურული ცხოვრებისა და ბრძოლა აღმოსავლურ-კულტურულ ტენდენციებთან. 7. ჯერ ბიზანტიზმი, როგორც კრიტერიუმი კულტურისობისა და ბოლოს დაძლევა ბიზანტიზმისა. 8. ბიზანტიელებთან კულტურული ეროვნული დაპირისპირება. „ელინი და ბარბაროსი“ ამ ტენდენციების გამომჟღავნება გიორგი ათონელისა და გიორგი ხუცესმონაზონის პირით. დავით აღმაშენებლის უპირატესობის აღიარება ალ. მაკედონელთან“ (კეკელიძე 1974, 249).

როგორც ვნახეთ ქართული ქრისტიანობის ერთერთი ძირითადი ატრიბუტია ნაციონალური წმინდანების კულტის შექმნა და მათი ცხოვრების ჩამოყალიბება. ასეთ ნაციონალურ წმინდანებად პირველ რიგში შეგვიძლია მივიჩნიოთ წმინდა ნინო და თამარ დედოფალი, რომელთა სახისმეტყველება მრავალმხრივ აისახება ქართულ მწერლობაში.

თამარ მეფის ტრადიციული ქრისტიანული სახისმეტყველება თავს იჩენს ასევე ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში. თუმცა იგი გარკვეული თავისებურებებით ხასიათდება. მაგალითად; თამარის სახე ჩანს ლექსში „ბაზალეთის ტბა“, როგორც პირველ და მეორე ასევე საბოლოო ვარიანტში:

ამბობენ, თამარ დედოფალს  
ის აკვანი იქ ჩაუდგამს

და ერს თვისთა ცრემლით ნადენით  
ტბა ზედ კარვად გადუხურავს (ჭავჭავაძე 1951 ბ104).

აქ უმთავრესი ის არის, რომ ყრმა რომელიც აკვანში წევს და ვისაც დღედაღამ ნატრულობს ქართველი ერი, პირველ ყოვლისა, თამარ მეფის მიერაა ხელდასმული.  
თამარის სახე ჩანს აგრეთვე პოემა „აჩრდილის“ პირველ ვარიანტში, მოვიხიოთ ერთ მაგალითს:

ნუთუ ეს ხალხი, რომელთა დაჰბადეს,  
დავით, დიმიტრი, დიდი თამარი  
რუსთველი და მის ძლიერი ქნარი,  
ნუთუ ეს ხალხი აღარა აღსდგეს? (ჭავჭავაძე 1951, ბ320).

აქ ჩანს თამარის ტრადიციული სახისმეტყველება, რომელიც დავითთან და რუსთაველთანაა დაკავშირებული. ამგვარი გააზრება თამარის სახისა რეალისტთა შემოქმედებაში ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებისკენაა მიმართული.

პოემის „მეფე დიმიტრი თავდადებულის“ პირვანდელ ესკიზებში ვკითხულობთ:

ოდეს ცხოვრობდა დიდი თამარი  
ის დედა ჩვენი დაუვინყარი... (ჭავჭავაძე 1951, ბ333).

ამ შემთხვევაში ილია თამარს ქართველთა დედად მოიხსენიებს, უეჭველი აქ სულიერებაზეა საუბარი. ამავე დროს ილია იხსენებს ქვეყნის წარსულს, როდესაც ქართველები თავად განაგებდნენ თავისი ქვეყნის ბედს.

ურიგო არ იქნება, თუ აქვე გავიხსენებთ ვაჟა-ფშაველას ლექსს „დიდი თამარი“:

ქალო, ქართველთა სულის დგმავ,  
ქალო, ქართველთა დედაო!  
ტყუილად ვამბობთ შენს სიკვიდის  
თამარს ცოცხალსა გხედაო (ვაჟა-ფშაველა 1960, ბ305).

ვაჟას ღვთიური ნათელით შეუმოსავს თამარის სახელი, ქართველთა დედად მოიხსენიებს მას, თამარის ხატება გულში ლამპრად უნთია თითოეულ ფშაველს. რაც უმთავრესია, ისინი მოწყალეებას ელიან თამარისგან, ვითარცა ღვთისმშობლისგან. ამიტომ, თამარის სალოცავში უამრავი ხალხი იყრის თავს.

შენ ხარ ერის სიცოცხლე  
თავის არ მომიკვდებაო!  
მოწყალედ გვექმენ ქართველთა,  
ჩვენო ლამაზო დედაო (ვაჟა-ფშაველა 1960, ბ306).

ვაჟა-ფშაველა თამარს, ვითარცა ერის სულიერ მფარველს, ისე მიმართავს და იმავდროულად ხაზს უსვამს მის გარეგნულ სილამაზეს. თამარ მეფის ხატებას ვაჟა-ფშაველას არაერთ ლექსში ვხვდებით. მაგალითად: „ჩივილი ხმლისა“, „ფშაველი ჯარისკაცის წერილი“, „მთვარეო ბევრმა გიმღერა“, „მოფრინდა უცხო ფრინველი“, „ჩვენება“. ლექსებში ლირიკული სუბიექტი ხშირად ემთხვევა პოეტის პიროვნებას, რაც თავისთავად ლიტერატურულ ცნობიერებას ეფუძნება.

აღსანიშნავია ისიც, რომ გარდა „წმინდა მხედარ“ ქალთა ტრიადისა, როდესაც ნინო, ქეთევანი და თამარი ერთმანეთის გვერდით ერთ მთლიანობად მოიაზრებიან, თამარ მეფის სახისმეტყველება ჩანს აკაკი წერეთლის ლექსებში „სიზმარი“, „ცოცხალი სურათები“, სადაც პოეტი აცოცხლებს ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟებს, გვიხატავს თამარისა და რუსთაველის ეპოქას.

#### დამონშებანი:

- ალიბეგაშვილი 1990:** ალიბეგაშვილი გაიანე. *ვარძიის მოხატულობანი*. ჟურნალი „ხელოვნება“, № 4, 1990.  
**ბაქრაძე 2000:** ბაქრაძე აკ. *წერილები*. თბ.: 2000.  
**ქართული პოეზია 1979:** დიმიტრი მეფე. „ღვთისმშობლისა“. ქართული პოეზია. ტომი I, 1979.  
**კაპანელი 1926:** კაპანელი კ. *ქართული სული ესთეტიურ სახეებში*. თბ.: 1926.  
**კეკელიძე 1974:** კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტომი XIII, თბ.: 1974.  
**ორბელიანი 1992:** ორბელიანი გრ. *ქართული მწერლობა*. ტომი IX, თბ.: 1992.  
**ორბელიანი 1992:** ორბელიანი ვ. *ქართული მწერლობა*. ტომი IX, თბ.: 1992.  
**სირაძე 1987:** სირაძე რ. *ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები*. თბ.: 1987.  
**ვაჟა-ფშაველა 1960:** ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი*. თბ.: 1960.  
**ქართლის ცხოვრება 1959:** *ქართლის ცხოვრება*. ტომი II, თბ.: 1959.  
**შავთელი 1988:** შავთელი ი. „აბდულმესიანი“. ქართული მწერლობა. ტომი III, თბ.: 1988.  
**შავთელი 1979:** შავთელი ი. „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“. ქართული პოეზია. ტომი I, თბ.: 1979.  
**ჩახრუხაძე 1988:** ჩახრუხაძე. „თამარიანი“. ქართული მწერლობა. ტომი III, თბ.: 1988.  
**ძველი მეტაფრასული კრებული 1986:** *ძველი მეტაფრასული კრებული*. თბ.: 1986.  
**ჭავჭავაძე 1951:** ჭავჭავაძე ი. *თხზულებანი ათ ტომად*. პ. ინგოროყვას რედაქციით. ტომი I, თბ.: 1951.

## The Imaging of Queen Tamar in the Georgian Poetry of XIX Century

### Summary

We have to look for the fundamentals of each Christian imaging paradigm in the Old and New Precept books. The invisible Lord became visible with the help of Virgin, that's why all symbols of Old Percept, which are indicating the appearance of Lord to the human beings, means Saint Mary and represents her allegory.

The idea which supports the gaining a foothold of Saint Mary in the Christology is the idea of liberation and protection. The paradigmatic imaging of Virgin is characteristic for the Old Georgian literature and the new one as well.

In the Tamar-praising works "Abdulmesiani" and "Tamariani" the Queen is adorned with the Virgin's symbols. In this view it is also worthy of note "The Vardzia-songs for Virgin".

The new Georgian literature continues this tradition. The best realization of this idea is the verse of Grigol Orbeliani "The image of Queen Tamar in the Betania-church".

The imaging of Queen Tamar appears in the Georgian poetry of XIX century in two ways: first one: Tamar is mentioned as statesmen in concert with David Agmashenebeli and Shota Rustaveli and second: Tamar is adorned with the Virgin's symbols and is also addressed as Virgin.

One of basic attributes of "Georgian Christianity" is creation of cult of national Saint and following to his life. Such National Saint is first of all Saint Nino and the Queen Tamar as well. The imaging of Queen Tamar has been reflected in the Georgian literature many times.

The imaging of Queen Tamar we are observing in the works of Al.Chavchavadze, V. Orbeliani, Ilia Chavchavadze, Ak. Tsereteli and Vazha-Pshavela.

### ნინო კახაშვილი

#### ალ. ყაზბეგის „მთის თავისუფლების სიმბოლო“

ქართველ და კავკასიელ ხალხთა ერთობის იდეა იმდენად მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს ალ. ყაზბეგის ნაწარმოებებში, რომ იგი მისი ეროვნულ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობის საფუძვლადაც კი იქცა და რუსული კოლონიალიზმიდან თავის დახსნის ერთადერთ რეალურ გზად დასახული.

ალ. ყაზბეგის შემოქმედების გაცნობისას ერთი შეხედვითვე ნათელი ხდება, რომ მისი სიმპათია შამილის და თავისუფლებისათვის მებრძოლ ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა მხარეზეა. ამ თვალსაზრისით ალ. ყაზბეგი უდიდეს მნიშვნელობას აძლევს შამილის თავგანწირულ ბრძოლას რუსეთის წინააღმდეგ.

როგორც გ. ასათიანი აღნიშნავს, „ალ. ყაზბეგი იდეალიზებულად წარმოგვიდგენს შამილის სახეს. შამილი მისთვის არის სიმბოლო, განსახიერება იმ მოქმედებისა, რომელშიც მწერლის მებრძოლმა იდეალებმა ჰპოვეს თავისი ყველაზე მკაფიო განხორციელება“ (ასათიანი 1974: 363).

კ. აბაშიძის შეფასებით კი: „ყაზბეგმა „მთის“ შეუპოვრობის, „მთის“ თავისუფლების სიმბოლო, მთის „არწივის“ შამილის ხალხზე წარმტაცი გავლენა და მომხიბვლელობაც თავისებური ნიჭით დაგვიხატა“ (აბაშიძე 1970: 424).

შამილი ჩრდილოეთ დაღესტნის ერთ-ერთი მხარის ყოისუბუს სოფელში დაიბადა 1798 წელს, აულ გიმრში. მისი მშობლები იყვნენ ავარიელი უზდენი (თავისუფალი მთიელი) დინლაუ და ავარიელი ბეგის ასული ბახუ-მესედუ. ზემოხსენებულთან დაკავშირებით არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც, რომ მამა შამილისა იყო ალექსანდრე ბატონიშვილი, ერეკლე II-ის ვაჟი.

ალ. ფრონელის განცხადებით: „მთის ბატონი შამილ, ეს შეუდარებელი იმამი დაღესტნისა უბრალო ლეკი არ იყო, ჩვენ გვჯერა, რომ შამილის ძარღვებში სჩქეფდა ქართველის სისხლი“ (ფრონელი 1914: 50). მას იგი არაერთი საინტერესო ცნობის მოხმობის ფონზე აღნიშნავდა. კერძოდ, ითვალისწინებდა შამილის თანამედროვეთა: ღვთისაგარ ცისკარიშვილისა და დოქტორ კობახიძის, ასევე ვაჟა-ფშაველასა და კაპიტან ასათიანის მიერ მოწვეულ ცნობებს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, შეუძლებელია გადაჭრით მტკიცება იმისა, რომ შამილი ალექსანდრე ბატონიშვილის შვილი იყო. როგორც ისტორიკოსი შ. ხანთაძე აღნიშნავს: „ერთხანს გავრცელდა აზრი, რომ ალექსანდრე ბატონიშვილი იყო მამა შამილისა. ეს აზრი ალ. ფრონელმა გაავრცელა. ამის საფუძვლად მან მიიჩნია ალექსანდრეს ხანგრძლივი ყოფნა დაღესტანში. სხვა რამ უფრო სარწმუნო მას არ მიუთითებია. ამჟამად სრულიად ნათელია, რომ

ალექსანდრე ბატონიშვილი 1813 წლამდე დალესტანში არ ყოფილა, შამილი კი ამ დროისთვის უკვე 13-14 წლისა იყო (დაიბადა 1798 წ.), ამდენად, ეს აზრი ჩვენ უსაფუძვლოდ მიგვაჩნია” (ხანთაძე 1961: 274).

„არაბული წერა-კითხვა და ყურანის პირველი თავები შამილს ბიძამ შეასწავლა. გონებრივად ბევრი შესძინა მას ახალგაზრდა მეზობელმა გაზი-მუჰამედმა (ყაზი-მოლამ), რომელიც შემდეგ პირველი ორგანიზატორი იყო დაღისტნელი მთიელებისა დამპყრობელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში“ (განერელია 1962: 510).

როგორც მ. ჩიჩაგოვა აღნიშნავს (რუსი მკვლევარი ქალი მ. ნ. ჩიჩაგოვა პირადად იცნობდა შამილს. მისი მეუღლე კალუგის გუბერნიის სამხედრო უფროსი იყო. კალუგაში გადასახლებისას შამილი წელიწადზე მეტ ხანს იმყოფებოდა მიხეილ ჩიჩაგოვის ზედამხედველობის ქვეშ და ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მასთან და მის ოჯახთან), შამილის ნამდვილი სახელი ალი (ბაბუის სახელი) ყოფილა. იმის გამო, რომ ბავშვი სუსტი იყო და ხშირად ავადმყოფობდა, მთიელთა მედიცინის მიხედვით მშობლებისათვის სახელის გადარქმევა ურჩევიათ. „მშობლებმაც მას დედის მხრიდან ბიძის საპატივცემულოდ შამილი დაარქვეს. მშობლების სასიხარულოდ პატარა შამილმა გამოკეთება დაიწყო, შემდგომ კი ღონიერი, ჯანმრთელი ჭაბუკი დადგა, რომელიც ყველას ანცვიფრებდა თავისი ძალ-ღონით“ (ჩიჩაგოვა 1997ა: 104).

ბავშვობაში შამილი მკვირცხლი ხასიათის ყოფილა, მაგრამ არცერთ მის ცელქობას ზიანი არ მოუტანია არავისთვის. შამილი ბავშვობიდანვე გამოირჩეოდა შეუდრეკელი ნებისყოფით, ცნობისმოყვარეობით, სიამაყითა და ბატონობის მოყვარულობით. გატაცებული ყოფილა ტანვარჯიშით. „როცა ვინმე მიზანში სროლაში ან დოღში პრიზს აიღებდა, იგი სახეზე შეიცვლებოდა, კვირაობით აღარ გამოჩნდებოდა ამხანაგების საზოგადოებაში, რადგანაც მისი პატივმოყვარეობა შელახული იყო. ოცი წლის შამილი ახტებოდა თოკს, რომელიც ორ მთიელს მის თავზე მაღლა ჰქონდა გაჭიმული. იგი თორმეტი არშინის სიგანის ღრმა თხრილებსა და ფეხზე მდგარ ადამიანს თავზე გადაახტებოდა. არაჩვეულებრივად ღონიერი და გამბედავი იყო. სირბილში ვერავინ გაასწრებდა, ვერც ჭიდაობაში დაჯაბნია ვინმე“ (ჩიჩაგოვა 1997ა: 105).

1819 წელს, დაღისტანში გენერალ ერმოლოვის ექსპედიციების დროს, 22 წლის შამილი თანამოძმეებთან ერთად იბრძოდა მრისხანე გენერლის ჯარების წინააღმდეგ.

ცარიზმის დამპყრობლური და კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ დაღესტნელი და ჩეჩენი ხალხების ბრძოლა მიურიდიზმის დროშითა და ჰაზავათის (ჯიხადა) ლოზუნგებით მიმდინარეობდა.

„პარტიზანული ბრძოლები, რომელთა მაგალითებით სავსეა მე-19 საუკუნის პირველი ათეული წლები, უნდა შეცვლილიყო ორგანიზებული ამბოხებით. პირველ ხანებში ეს ამბოხება პასიურ ფორმებში ვლინდებოდა და უმთავრესად რელიგიური მოტივით იყო შეფერილი. დაღესტნის პირველი იმამი (სამოქალაქო და სასულიერო მეთაური მთიელებისა) ყაზი-მოლა (1875-1832), რომელმაც მუჰამედ იარაგელისაგან მიიღო ჰაზავათის ხელმძღვანელობის ნებართვა, დიდი ენერგიით შეუდგა ამბოხებისათვის მზადებას, მისი მარჯვენა ხელი შამილი იყო“ (განერელია 1962: 512).

ყაზი-მოლას სიკვდილის შემდეგ, მთიელებმა იმამად ჰამზად-ბეგი აირჩიეს, იგი 1834 წ. მეჩეთში მოკლეს შეთქმულებმა. იმავე წლის სექტემბერში იმამად აირჩიეს შამილი. აქედან იწყება 25 წლიანი ბრძოლა მეფის რუსეთის განვრთნილ რეგულარულ ჯარებთან.

ალ. ყაზბეგის შემოქმედებაში შამილის სახე პირველად „იმამის მკვლელში“ ჩნდება. ნაწარმოები 1882 წელს დაიბეჭდა გაზეთ „დროებაში“ (№ 6-230).

როგორც გ. ასათიანი შენიშნავს: „ის ეპიზოდები, რომლებიც რომანში შამილისადმი არის მიძღვნილი, მიუხედავად ავტორის გარკვეული ტენდენციურობისა, დანერილია ხაზგასმით რეალისტური, „დოკუმენტური“ სტილით (აღსანიშნავია, კერძოდ, რომ „იმამის მკვლელში“ აღწერილ მთელ რიგ ფაქტებს ალ. ყაზბეგი სქოლიოში ისტორიკოსთა დამონებით ადასტურებს)“ (ასათიანი 1974: 363).

შამილი როგორც კი საზოგადოებრივ მოღვაწეობას შეუდგა, მამინვე დაიწყო თავის მმართველობაში ნესრიგის დამყარებისათვის ენერგიული ზომების მიღება.

მ. ჩიჩაგოვა აღნიშნავს: „შამილმა გაითვალისწინა რა თავისი დროის მოთხოვნები, შარიათის ზოგიერთი განაწესი შეცვალა და თავისი კოდექსიც კი გამოსცა — „ნიზამი“, რითაც მის თავაშვებულ ხალხს ზნეობრივი სარგებლობა მოუტანა, რომელიც მთელი კავკასიის ხალხებმა აღიარეს. განა ეს დამსახურება არაა ისტორიის წინაშე, განა ეს დიადი გონების დადასტურება არაა“ (ჩიჩაგოვა 1997ა: 117).

ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევებში ვკითხულობთ: „შამილი ავარიის ხანის ოჯახის ნაშთებისა და, საერთოდ, მთიელი ავარიელი ნარჩინებულების მიმართ გადამჭრელი ზომების მიღების მომხრე იყო, რადგანაც, არცთუ უსაფუძვლოდ, მათ გამცემლებად თვლიდა“ (ჩრდილო... 1978: 47).

ალ. ყაზბეგისათვის კარგად არის ცნობილი აღნიშნული საკითხი. „იმამის მკვლელში“ ვკითხულობთ: „ხალხი კი შამილს უყურებდა, როგორც ქომავს, მსარჩელეს და თავდადებით იბრძოდა იმის სიტყვით და სამშობლოს დასაცველად... მაგრამ ვაგლახად ხედავდა, რომ იმათში ბატონყმობას ფესვი გაედგა და ბატონებს კი თავიანთი სიმდიდრისათვის და მოსვენებისათვის თავს შემოეკლოთ საქვეყნო საქმე“ (ყაზბეგი 1948: 301).

იმამად გახდომის შემდეგ შამილმა დაიწყო მთიელთა შორის ყველა მუსულმანის თანასწორობის ლოზუნგების გავრცელება და პირდაპირი ბრძოლა იმ ფეოდალთა წინააღმდეგ, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ მიურიდიზმის გავრცელებას. ამ ლოზუნგებმა შამილს დიდი პოპულარობა მოუპოვეს მთიელებში და მის გარშემო დაიწყეს თავის მოყრა“ (ჩრდილო... 1978: 47).

ალ. ყაზბეგისათვის შამილის ეს ნაბიჯიც არ არის უცნობი: „ამ მთის კაცმა, გაუნათლებელმა, დაინახა, რომ საჭირო იყო როგორც ჩეჩენელთ არ ჰქონდათ ჩვეულებად ბატონყმობა და ყველანი

თანასწორად ითვლებოდნენ, ისე სხვაგანაც ეს წესები ჩამოეგდო და გაესწორებინა ხალხი“ (ყაზბეგი 1948: 302).

1842 წელს, 26 წლის ილია ორბელიანი, როცა ის პროპორშიკის ჩინით გენერალ-ლეიტენანტ ფეხეს ადიუტანტად მსახურობდა პოლკოვნიკ სინაქსაროვთან და პროპორშიკ ანანოვთან ერთად, ყაზიყუმუხში ტყვედ ჩაუვარდა დალესტინსა და ჩეჩნეთის იმამს შამილს.

ი. ორბელიანი თავის სათავგადასავლო თხზულებაში, “რვა თვე შამილის ტყვეობაში”, აღწერს შამილის საზოგადოებრივ და პირად ცხოვრებას, დახასიათებულია შამილის სასულიერო, ადმინისტრაციული და სამხედრო მართვა-გამგეობის სისტემა, მოცემულია მისი პოლიტიკური აღზევების ისტორია. „ი. ორბელიანის ამ თხზულების თავების სათაურთა უბრალო ჩამონათვალიდანაც ცხადი ხდება, — აღნიშნავს გ. შარაძე, თუ რამდენად მნიშვნელოვანი ცნობების შემცველია იგი“ (ორბელიანი 1991: 13).

ი. ორბელიანის ამ დოკუმენტურ თხზულებას ისტორიული პირველწყაროს მნიშვნელობა აქვს, რადგან იგი მხოლოდ იმას გადმოგვცემს, რაც თვითონ ნახა და განიცადა. ავტორი საუბრობს რა შამილის ადმინისტრაციულ მოწყობაზე, აღნიშნავს: „ააოროგანიზებული და სხვადასხვა ტომისაგან შემდგარი მასის უკეთ ხელმძღვანელობის მიზნით მთელი დალესტანი და ჩეჩნეთი დაყოფილ იქნა სანაიბოებად, რომელსაც მართავდნენ ნდობით აღჭურვილი და გამოცდილი ნაიბები... ისინი ზედამხედველობას უწევდნენ სანაიბოებს და როგორც კი შარიათის კანონების საწინააღმდეგო მოქმედებას შენიშნავდნენ, თავიანთი შეხედულებისამებრ სჯიან ან ასმენენ შამილთან“ (ორბელიანი 1991: 81).

იგივეს აღნიშნავს ალ. ფრონელიც, როდესაც ის შამილზე, როგორც ადმინისტრატორზე, საუბრობს: „დალესტანი და საჩაჩნო შამილმა დაანაწილა ათას-ათას კომლიან სანაიბოდ, რომელთაც განაგებდნენ ნაიბნი“ (ფრონელი 1914: 19).

ალ. ყაზბეგი კარგად იცნობს შამილის საშინაო პოლიტიკას. „იმამის მკვლელობა“ ხალხს ნაიბები უდგანან სათავეში. შამილი კი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს საზოგადოების აზრს მათ მეთაურებზე. კერძოდ, ნანარმოების ერთ-ერთ ეპიზოდში შამილი შეკრებულ საზოგადოებას ეკითხება, მოსწონს თუ არა თავისი ნაიბი. მოისმენს რა კანტუშის მოსახლეობის უკმაყოფილებას, დაუყოვნებლივ შეცვლის მას მალსაგით, ანუ იმ პიროვნებით, რომელსაც ხალხმა ნდობა გამოუცხადა.

ამ ეპიზოდს ალ. ყაზბეგის ასეთი განმარტება ერთვის: „ყველგან არა ჰქონდათ ნაიბების ამგვარად არჩევის ნება. იმ ადგილებში, სადაც რუსები ყოფილიყვნენ და მერე ისევ იმას დაუნარჩუნებია, შამილი თითონ ნიშნავდა ნაიბებს, რადგან ვერ ენდობოდა, ცოტას ხნით მაინც არის მიკარებულს გააურებთან“ (ყაზბეგი 1948: 329).

ილია ორბელიანს ისტორიულ, სოციოლოგიურ და პოლიტიკურ დაკვირვებასთან ერთად მხატვრული ალლოც არ ღალატობს. იშვიათად თუ ვინმეს მოუცია შამილის პორტრეტული დახასიათება ისე ზუსტად და მხატვრული სიმართლით, როგორც ამას მის სათავგადასავლო თხზულებაში ვხვდებით: „ლეკები სილამაზით ვერ შეიქებენ თავს, — წერს ი. ორბელიანი, — ვერც გარეგნული მოყვანილობით. ველური, მკაცრი გამომეტყველება ოდნავადაც არ შენელებიათ, რის გამოც სიამის იერს ვერ შენიშნავთ. რამდენადაც მხეცური შესახედაობისანი იყვნენ ისინი, იმდენად უფრო გამომეტყველები და წარმოსადეგი იყო მათი წინამძღოლი შამილი. მეტად მშვენიერი, თეთრი და მასთან ნორჩი, ოდნავ ნაყვავილარი სახე, ცისფრად მოელვარე ქროლა თვალები, სიდანაც გამოკრთოდა შორსმჭვრეტელობა, ჭკუა-გონება და სულის სიმძლავრე. ტუჩებზე მუდამ ღიმილი დასთამაშებდა, ოდნავ გაპობილი ბაგებიდან თეთრი კბილები გამოუკრთოდა, რაიც მოწმობდა მის ცბიერებასაც და გულკეთილობასაც, ინით შეღებილი წითური წვერიც ძალიან ამშვენებდა მის სახეს; ტანად საშუალო იყო, ჩამკვრივებული, ღამაზად ჩასხმული, იყურებოდა მეტად ბრგედ, ვაჟკაცურად; ამ წარმოსადეგ ადამიანს ისე ეჭირა თავი, თითქოს 35 წლის ვაჟკაციო, მაშინ, როცა ბევრად ხნიერი უნდა ყოფილიყო“ (ორბელიანი 1991: 33).

ამ თხზულების მხოლოდ ერთი თავი გამოქვეყნდა 1849 წელს გაზეთ „კავკაზში“. იცნობდა თუ არა ალ. ყაზბეგი ამ ფრაგმენტს და კონკრეტულად ი. ორბელიანის მიერ აღწერილი შამილის ზუსტ პორტრეტულ დახასიათებას, ცნობილი არ არის, თუმცა „იმამის მკვლელობა“ აღწერილი შამილი ძალიან გავს ი. ორბელიანის მიერ აღწერილ შამილს: „ცოტა ხნის შემდეგ გამოჩნდა მშვენიერი შეხედულების მოხუცი, თეთრის წვერით და თეთრისავე ჩალმით თავზე. თეთრს გასუქებულს ცხენს, რომელიც გედივით მოცურავდა, მალლა და ამაყად თავი აეღო, თითქოს გრძნობდა თუ რა მხედარი მოჰყვანდა.

ეს გახლდათ შამილი, იმამი ჩეჩნისა და დალესტინისა, რისხვის შემყრელი მტერთა, ერთგული და თავგადადებული თავისა მოძმეთა გულისთვის.

იმისი დამშვიდებული სახე, გონივრული და გამომცდელი გამოჭვრეტა აშკარად ამტკიცებდა ჭკუას, ვაჟკაცობას და სიამაყეს, თხელი ტუჩები — გრძნობას, და რამდენიმე ხაზი პირისახეზედ — ხასიათის სიმტკიცეს“ (ყაზბეგი 1948: 927).

შამილი რომ თეთრი ცხენით დადიოდა, ამას მ. ჩიჩაგოვაც ადასტურებს: „შამილი თეთრ ცხენზე ამხედრებული დადიოდა; ცხენს თავი და ტანის წინა ნაწილი ჰქონდა თეთრი, ხოლო გავა- რუხი, რომელიც მსხვილი ხელისგულისოდენა თეთრი წრეებით ჰქონდა დაფარული“ (ჩიჩაგოვა 1997ბ: 88). შამილი თეთრი ჩალმით ყოფილა, როდესაც ტყვეობიდან დაბრუნებულ შვილს- ჯემალედინს ხვდებოდა: „იმამს თეთრი ჩალმა ეხურა, ტანთ თეთრი ჩოხა ეცვა, ფეხზე — ყვითელი, თავლინური ჩექმები“ (ჩიჩაგოვა 1997ბ: 88).

შამილს, პირველივე შეხვედრისას, დიდი შთაბეჭდილება მოუხდენია მ. ჩიჩაგოვაზე: „ამაყი იერით, პირდაპირი, მამაცური გამოხედვით შემოვიდა ჩემთან ყოფილი მრისხანე იმამი. მალალი, ათლეტური

აღნაგობის, წელში გამართული, ოდნავ შავგვრემანი სახის სწორი ნაკვთები, გრძელი ლამაზი წვერი, ჭკვიანური, სერიოზული, დამშვიდებული — ასეთი დავინახე მე შამილი“ (ჩიჩაგოვა 1997ბ: 106).

აკაკი განერელია ალ. ყაზბეგის მიერ აღწერილი შამილის გარეგნობაზე ასეთ შენიშვნას აკეთებს: „მწერალს სავესებით ზუსტად ვერ აქვს დახატული შამილის პორტრეტი. ასე, მაგალითად, „მამის მკვლელში“ იგი თეთრი წვერით გვევლინება და ავტორი ამას ხაზს უსვამს. სინამდვილეში იმამი ინით, ნითლად შეღებულ წვერს ატარებდა სრულიად შეგნებულად. კალუგაში ექსიმამი ამბობდა: როგორც მე, ისე ყველა ჩემი თანამემამულე შეღებულ წვერს ვატარებდით იმიტომ, რომ მტერს არ შეემჩნია ჩვენს რიგებში ახალგაზრდების სიმცირე, გამონვეული მრავალწლიანი ომით. ეს ძალზე მნიშვნელოვანი დეტალი მწერალს მხედველობიდან გაპარვია“ (განერელია 1962: 575).

ალ. ყაზბეგისთვის ეს დეტალი უცნობი ნამდვილად არ იქნებოდა, მაგრამ თეთრ ჩალმიან, თეთრ ცხენზე ამხედრებულ შამილს თეთრი წვერი რომ უფრო შთამბეჭდავად წარმოაჩენდა, ამაში მწერალი არ შემცდარა.

ამ შენიშვნის მიუხედავად, ალ. ყაზბეგის მიერ აღწერილი დიდი იმამის გარეგნობა თითქმის სრულ შესაბამისობაშია თვითმხილველთა მიერ აღწერილ შამილთან.

შამილი არა მარტო გარეგნობით ხიბლავდა მნახველს, არამედ შინაგანი კულტურითა და დახვეწილი მანერებითაც. ძველი კავკასიელი მტრები, გრ. ორბელიანი და შამილი 1859 წელს გამოეცნაურნენ ერთმანეთს პეტერბურგში. გრ. ორბელიანი დიმიტრი ჯორჯაძეს სწერდა: „შამილა გავიცან პეტერბურგში; კარგი დარბაისელი კაცი ყოფილა. მაგრამ ძალიან გაოცებული იყო ყოველითა მით, რასაცა ჰხედავდა. — მითხრა, კნიაზო, დიდად ვჰსწუხვარ, რომ ვერ ვნახე თქვენი ნათესავნი ქალები, რომ ბოდიში მომეთხოვაო, ეხლა ვჰხედავ, რასაც ნაკულუოვანებაში იყვნენ ისინი, მაგრამ როგორ მოვიფიქრებდი, რომ კაცები ასე განცხრომით ჰსცხოვრებენ, როგორც აქაო! — დიდის სიმწარით მიამბო, რომ მიღალატეს ყოველთა მათ, ვინცა იყუნენ დაახლოებულნი ჩემთან და ვინცა ჩემს მფარველობას ქვეშე და ჩემის მოწყალებით ჰსცხოვრებდენო!... (ორბელიანი 1937: 277).

პეტერბურგში „პუბლიკა შამილს დიდ ყურადღებას აქცევდა და სიმპათიებს ამჟღავნებდა მის მიმართ. იგი ყველას ანცვიფრებდა თავისი გულღიობით, მაღალი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი დახვეწილი მანერებით, არაჩვეულებრივი ტაქტით. საერთოდ, მან ყველა მოხიბლა თავისი თავაზიანობით და დაღესტნის მრისხანე მეუფეს „საუცხოო მოხუცი“ უწოდეს.

პუბლიკას მისი გონივრული საუბარიც მოეწონა. მისი პასუხები ყოველთვის საზრიანი და მოსწრებული იყო“, — აღნიშნავს მ. ჩიჩაგოვა (ჩიჩაგოვა 1997ბ: 101).

ალ. ყაზბეგი ახასიათებს რა შამილს, ხაზს უსვამს იმას, რომ მკაცრი და დაუნდობელი შამილი, ამავე დროს, ფაქიზი სულის ადამიანია და სიმკაცრე, რომელსაც იჩენდა, მხოლოდ ქვეყნის კეთილდღეობისათვის იყო საჭირო. „ის დაუფიქრებლივ მამულის კეთილდღეობას შესწირავდა პირველიდგან უკანასკნელს კაცამდინ. თითონაც შიგ ჩაენაცებოდა ნამლად, მაგრამ, რა შეხედავდა სიცოცხლით და მშვენიერებით სავსე თავის მამულიშვილებს, რომელთაც სიყმანვილე ნებას არ აძლევდა მხიარულს და ბედნიერს ცხოვრებაზედ, რა მოაგონდებოდა, რომ რომელიმე გზადაკარგულს ტყვიას შაუძლიან გაუხუნოს ლალისფერი ტურჩები, გაუქროს ადგზნებული სიცოცხლით სავსე თვალები, მოძრავნი, მოტიტინენი. ერთბაშად უძრავს და უსულო საგნად გადააქციოს — შამილს გული უდუღდა, მწარის ოხვრით წარმოათქმევინებდა ღვთის სახელს და წარმოუდგენლად სტანჯავდა. შამილი მამა იყო — დანარჩენნი იმის შვილები: შამილი გრძნობდა იმას, რასაც ჰგრძნობს მშობელი, როდესაც თავის თვალთ უყურებს მებრძოლს შვილს და იმის ყოველი დაკვრა, ყოველი ტკივილი მშობელს მწარე ხაზად ესმება გულში! მაგრამ სამშობლოს სამსახურს, მამულის თავისუფლებას ის მაღლა აყენებდა თავის მშობლიურ გრძნობაზედ, თავის პირად შეხედულებაზედ. შამილი იბრძოდა იმისთვის, რომ თავის, სამშობლოს დღეგრძელობას და ბედნიერებას თავისუფლებაში ხედავდა, და დღესვე რომ დაერწმუნებინა, რომ მოძმეთათვის მეტი საბედნიერო სხვა რიგი მოქმედება იქნებოდა — ის ბრძოლას თავს დაანებებდა, აიღებდა ყავარჯენს და მწყემსად ცხვარს მოუდგებოდა“ (ყაზბეგი 1948: 328).

ამ დახასიათებას სქოლიოში ალ. ყაზბეგი განმარტებას ურთავს: „რომ შამილი სწორედ ასეთი იყო და არა თუ დაჟინებული დესპოტი, რომელიც გულის განზრახვას ანაცვალებს ყველა საბუთებს, მტკიცდება იმის ცხოვრებიდგან ათასის მაგალითებით, როგორც ყაზი-მახამეთის და შამილის განხეთქილება, სადაც პირადი კმაყოფილება ენაცვლება თავის ქვეყნის სარგებლობას და სხვა“ (ყაზბეგი 1948: 328).

აკაკი განერელიას აზრით: „აქ ავტორს მხედველობაში აქვს ყაზი-მოლას (მოჰკ. 1832 წ.) და მისი თანაშემწის (შამილის) განხეთქილება 30-იან წლებში, რომელიც მხოლოდ სპეციალური ლიტერატურული წყაროების შესწავლის საფუძველზე შეიძლებოდა სცოდნოდა ყაზბეგს“ (განერელია 1962: 577).

შამილს მოუსურვებია მ. ჩიჩაგოვას შვილების გაცნობა. შეხვედრისას იგი გააოცა შამილის მიერ გამოხატულმა სითბომ: „როგორი სინაზით მიესალმა იგი ბავშვებს! რა კეთილი სახე ჰქონდა, როცა ბავშვებს ეალერსებოდა. შამილს ძლიერ უყვარდა ბავშვები; ასეთი ადამიანი კი არ შეიძლება ბოროტი იყოს!“ (ჩიჩაგოვა 1997ბ: 107).

შამილი რომ სამშობლოს თავისუფლებისათვის იბრძოდა და არა საკუთარი კეთილდღეობისათვის ალ. ყაზბეგი ამას ყოველთვის უსვამს ხაზს. „მამის მკვლელში“ ვკითხულობთ: „იქნებ იმას [შამილს — ნ.კ.] ეშინოდა, რომ რუსები ამ ბატონობას, დიდკაცობას წაართმევდნენ? ეშინოდა სიღარიბისა? არა, შამილს არ ეშინოდა მაგისი, შამილი დიდი ხანია შრომას იყო შეჩვეული. მაგრამ ის იყო კაცი და, ამასთანავე, წარმოუდგენელი გულკეთილი, ვაჟკაცი და გულადი, რკინასავით შედუღებული, ნაწრთობი



ბრძოლის ცეცხლში, იმას არ დაეკარგა ის გულის სინაზე და ლმობიერება, რომლიც განსაკუთრებით მინიჭებული ღირსებაა სულით ამაღლებულის ხალხისა“ (ყაზბეგი 1948: 327).

„შამილი ყოველივეს ვაჟკაცურად იტანდა, — წერს აკ. განწერილია, გულგრილი იყო თავისი სიღარიბის მიმართაც. ერთხელ, როცა მას მცველმა კაპიტანმა რუნოვსკიმ ჰკითხა, დარდობდა თუ არა იგი დაკარგულ სიმდიდრეზე, შამილმა, რომელიც დაუძინებელი მტერი იყო ყოველგვარი განცხრომისა და ფუფუნებისა, უპასუხა: „შენ ხედავ ჩემს ცხოვრებას. მე კმაყოფილი ვარ მცირედით და შემოდისა უფრო მცირედითაც კმაყოფილი ვიყო. მე მაშინაც კმაყოფილი ვიქნები, თუ სრულიადაც არაფერი მექნება“ (განწერილია 1962: 516).

ალ. ყაზბეგი თავისი შემოქმედებით მოურიდებლად ამხელს რუსეთის მიერ გატარებულ კოლონიურ პოლიტიკას კავკასიაში. რომ „იმდროინდელი რუსის პოლიტიკა არ იყო მიმართული მშვიდობიანს მორიგებაზედ, რომელიც ისე ადვილი იყო გონიერს და მინის მუშა ჩეჩნებთან. უცნობლობის გამო ეს ხალხი გარეგან, ველურ ხალხად მიაჩნდათ და ამისთვის ეგონათ, რომ თუ არა ბრძოლა, იმათთან სხვა არავითარი მორიგება არ გამოდგებოდა“.

„მამის მკვლელობა“ ალ. ყაზბეგს აღწერილი აქვს მთიელთა ბრძოლა ვორონცოვის წინააღმდეგ იჩქერიის ტყეში. ეს არის ცნობილი „დარლოს ექსპედიცია“ 1845 წელს.

წარმოებში ამ ბრძოლის შესახებ ვკითხულობთ: „ჩეჩნითგან ხმა მოდიოდა, რომ შამილი დიდს ჯარებს ამზადებს და დიდს ომებს მოელის, სადაც „დედალ-მამლობა“ უნდა გამოჩენილიყო.

ესენი ამ მოლოდინში იყვნენ, როდესაც რუსის სარდლები მართლა დიდს ჯარს აგროვებდნენ და თვით ვარანცოვის იქ დასწრებით ერთბაშად თავს დასხმას უპირებდნენ ჩეჩნებს.

ამათ ისე ჰქონდათ მოანგარიშებული, რომ რამდენიმე სიმაგრის აღება საკმარისი იქნებოდა ჩეჩნელთ დასამორჩილებლად და „რკინის კაცის“ შამილის მოსახრელად.

ესენი ამ მზადებაში იყვნენ, მაგრამ არც შამილი ჰკარგავდა უბრალოდ დროს: ის მთელს დაღესტანში და ჩეჩენში აგროვებდა ხალხს, ამაგრებდა ციხეებსა და აქეზებდა ხალხს, რომელსაც აგონებდა იმ უსამართლობაზე, რაც არა ერთხელ გამოეცადათ გიაურებისაგან ჩეჩნელებს“ (ყაზბეგი 1948: 301).

1845 წ. მაისის ბოლოს 25-ათასიანი ჯარით ვორონცოვმა გაილაშქრა შამილის წინააღმდეგ. „მას ჰქონდა 42 ზარბაზანი და დიდი აღალი, რომელშიც 2500 ოთხთვალა და ცხენი იყო. ასეთი დიდი ექსპედიცია კავკასიის ომისათვის მანამდე უცნობი იყო“ (ჩრდილო... 1978: 62).

შამილმა არ გაუწია ვორონცოვს სერიოზული წინააღმდეგობა და მთებში შეიტყუა მტერი. აულებს თვით მთიელები სწვადნენ და გარბოდნენ. ექსპედიციის მისვლამდე გადანვეს დარლოც. „ამის შემდეგ მთიელებმა გაახშირეს თავდასხმები ვორონცოვის რაზმზე. ხალხი იღუპებოდა შიმშილისა და სიცვიისაგან. მხოლოდ გენერალ ფრეიტაგის რაზმის მოახლოებამ იხსნა ვორონცოვის რაზმი სრული განადგურებისაგან“ (ჩრდილო... 1978: 63)

ალ. ყაზბეგი ზუსტად იცნობს ამ ომის დეტალებს. იგი წერს: „შამილს უნდოდა ვარანცოვი თავისი ჯარით იჩქერიის ტყეში შეეტყუებინა, სწორედ იმ ტყეში, სადაც ასე დაამარცხა ამ რამდენიმე წლის წინად ლენერალი გრაბე, და რუსები კი ემზადებოდნენ, რომ ეს ტყე გაეველოთ თავიდგან ბოლომდინ და თავის იარაღისთვის დაემორჩილებინათ“ (ყაზბეგი 1948: 302).

ეს ისტორიული ფაქტი რომ სწორად არის აღწერილი, ამას აკაკი განწერილიც აღნიშნავს: „მამის მკვლელობა“ დიდი ადგილი უკავია ჩაჩნელთა ბრძოლას იჩქერიის ტყეში ვორონცოვის წინააღმდეგ 1845 წელს. ყაზბეგი არ ასახელებს ამ ექსპედიციის სახელს, მაგრამ ეს არის ცნობილი „დარლოს ექსპედიცია“ (ცნობილი მეორე სახელითაც („Сухарная экспедиция“). საერთოდ ეს ეპიზოდი სწორად არის აღწერილი. მოგონილია მხოლოდ ამბავი, თითქოს ვორონცოვის გასაჭირი ტყეში გენ. ფრეიტაგს აცნობა ვინმე ჩერქეზმა ათაყუყომ. აღწერაში მოიპოვება გეოგრაფიული შეცდომებიც, მაგრამ ეპიზოდის ზოგადი მომენტები შედარებით სწორად არის გადმოცემული“ (განწერილია 1962: 574).

ბრძოლებში, რომელსაც კავკასია აწარმოებდა რუსი დამპყრობლების წინააღმდეგ მე-19 საუკუნის 30-40-იან წლებში, ალ. ყაზბეგის შეფასებით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ქართველების პოზიცია იყო.

როგორც მკვლევარი ავტ. ნიკოლეიშვილი აღნიშნავს: „ალ. ყაზბეგს პრინციპულად არ მოსწონდა ის ფაქტი, რომ შამილის წინააღმდეგ რუსების მიერ განხორციელებულ საომარ ოპერაციებში ქართველებიც იღებდნენ მონაწილეობას. მის უდიდეს უკმაყოფილებას ამ შემთხვევაში პირველ ყოვლისა ის გარემოება იწვევდა, რომ ამით ჩვენი თანამემამულენი ნებისით თუ უნებლიედ ჩვენივე მტრის სამსახურში დგებოდნენ და საკუთარ ერსაც აყენებდნენ ვნებას“ (ნიკოლეიშვილი 2002: 18).

ქართველ მთიელთა წარმომადგენლების – იაგოს, კობას და ეფხიას შამილის რაზმში ჩართვით ალ. ყაზბეგმა მიზანმიმართულად სცადა ამ ისტორიული შეცდომის გამოსწორება. ეს რომ ნამდვილად ასეა და მწერლის ეს პოზიცია კარგად გააზრებულ-გაცნობიერებული თვალთახედვის ნაყოფია, არაორაზროვნად დასტურდება იმ საუბრებით, რომლებიც ქართველ მოხალისე მებრძოლებსა და ჩეჩენ პატრიოტებს შორის იმართება: „რაი გინდათ რაი? ...რაისთვის უჩვენებთ გზებს?“

მათთვის სრულიად გაუგებარია, რატომ სჩადიან მათი მოძმე ქართველები ამას. ჩეჩნები, მართალია, მეტად თავშეკავებით, მაგრამ მაინც აშკარად დებდნენ ქართველებს ბრალს იმაში, რომ მათი ქვეყნის დაპყრობას გიაურები (რუსები) სწორედ ქართველების დახმარებით ახერხებდნენ.

ამის შესახებ შამილიც გულდანყვებილია. „მამის მკვლელის“ მიხედვით, ვიდრე კობა და მისი მეგობრები შამილს შეხვდებოდნენ, იმამის კარავში ნაიბების თათბირი მიმდინარეობდა. რუსთა შეიარაღებული ძალების შესახებ ინფორმაციის მიღების შემდეგ, შამილი განსაკუთრებულად შემფოთდა, რადგან გაიგო, რომ მათ შორის ქართველებიც მრავლად იყვნენ:

„— ქართველები ბევრია?

— ძალიან ბევრი, ძალიან!

შამილი ცოტა ხანს გაჩუმდა და მერე მიუბრუნდა ნაიბებს:

საკვირველია მაგათი საქმე! მაგათ რაღა უნდათ ჩვენგან? — და მოუბრუნდა ამბის მომტანს: ოსები?

— ოსებიც ბევრია, ჩერქეზებიც, მაგრამ ქართველები ყველაზე მეტია.

ჩამოვარდა კიდევ სიჩუმე, რომლის დროსაც შამილს სახე რამდენჯერმე შეეცვალა: სჩანდა, იმის გონება რაღაცაზედაც მუშაობდა. ის მიუბრუნდა ნაიბებს:

— ეცადეთ, რაც შეიძლება ერიდებით ქართველებს და ჩერქეზებს... (ყაზბეგი 1948: 331).

აქ ჩანს ალ. ყაზბეგის დიდი სურვილი ქართველებისა და კავკასიელ მთიელთა ერთობისა. შამილი, რომელიც არავის არ ინდობს ბრძოლაში, თავის ხალხს მოუწოდებს, ერიდონ ქართველებსა და ჩერქეზებს.

თუმცა, ალ. ფრონელი ქართველთა მონაწილეობას ჩრდილო კავკასიელების წინააღმდეგ მიმართულ ბრძოლებში ასეთ გამართლებას უძებნის: „სათქმელი ისიცაა, რომ დიდი პოლიტიკური გულთამხილობა მაინც და მაინც ვერც მთამ გამოიჩინა. მთელი მეთვრამეტე საუკუნე ისე დასრულდა, რომ ერთი დღე ბედნიერი არ უნახავს ლეკთაგან ქართველობას. რუსობა რომ დაბინავდა ჩვენში, მაშინაც კი თავზე ხელ-აღებულნი ბრბონი დალესტინისა თამამად დათარეშობდნენ ქართლ-კახეთის ველ-მინდორზე და ხშირად იმერეთსაც კი უწევდნენ ხოლმე. გამოდის, რომ როცა შამილმა შეიგნო ძალა ერთობისა და ფრიად საჭიროებდა საქართველოს მეგობრულ განწყობილებას, ცოტა არ იყვეს დაგვიანებული აღმოჩნდა ასეთი შეგნება, რადგან ჩატეხილი ხიდის გამთელება გაჭირვების დროს არც თუ აგრე ადვილია“ (ფრონელი 1914: 12).

— კახეთის სისხლი ავიღო, — წერს გრ. ორბელიანი ყაფლან ორბელიანს 1857 წ. 10 სექტემბერს სალათავიიდან, როდესაც 24 ივნისის ბრძოლის წარმატებებზე უამბობს.

ქართველების დგომა რუსების მხარდამხარ, ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა წინაპრების მიერ საქართველოს მიმართ დაშვებულმა შეცდომამ რომ განაპირობა —ამაზე შამილი არ დაფიქრებულა.

მაგრამ ყაზბეგის აზრით, შამილი მაინც ისტორიის ცნობიერი შემოქმედია, წარსულ შეცდომაზე ის არ ლაპარაკობს, ოღონდ ცდილობს, თავად არ გაიმეოროს წინაპართა შეცდომა.

ქართულ სამხედრო-ფეოდალურ არისტოკრატიას ეს ბრძოლა მიაჩნდა პატრიოტული საქმიანობის ნაწილად. შვილების თაობამ არ ჩაუთვალა მამებს ეს ღვაწლი დამსახურებად.

ალ. ყაზბეგი თავის შემოქმედებაში შამილის საომარ რაზმში ქართველების გაერთიანებით ცდილობს რამდენადმე მაინც გამოასწოროს ეს მდგომარეობა. ამ მიზნით დაუკავშირა შამილს ქართველი პერსონაჟები: იაგო, კობა და ეფხია.

ამ ფაქტს ალ. ყაზბეგი უდიდეს პოლიტიკურ მნიშვნელობას სძენს. ამის ამსახველია შამილის და ქართველ მთიელთა შეხვედრის სცენა, როდესაც ჯარიახელმა ფარჩომ მასთან უკვე ძმადშეფიცული ქართველი სტუმრები წარუდგინა შამილს: „შემოვიდა ფარჩო, რომელსაც შემოჰყენენ მთიელი ქართველები. იმათ შემოსვლაზე შამილი წამოუდგა ფეხზე, მიეგება კარებთან და მიესალმა:

— გაუმარჯოს განთქმულს მთიელებს! მე მიხარია, რომ ჩემს სანყალს ქოხში სტუმრად გხედავთ.

— გიშველოს უფალმა! — უპასუხა იაგომ: — ჩვენთვის ბედნიერებაა შენი ხილვა...“ შემდეგ კი ალ. ყაზბეგმა მათ ერთად ყოფნის და თანადგომის ფიცი დაადებინა: „— ჩვენც ვფიცულობთ ზეით ღმერთს, ქვეშ დედამიწას, ვფიცავთ ჩვენს ჯვარ-ანგელოზებს, ვფიცავთ ვაჟკაცის სახელს, რომ შენთვის თავი გადავდოთ, შენთვის თავი არ შევიშუროთ! შამილ! ჩვენ მთიელნი ვართ, ჩვენი ჰო-ჰო არის და არა-არა!

შამილი წამოდგა მხიარულის სახით და მთიელნი რიგრიგად ჩაიკრა გულში. იმას ესმოდა, რომ მთიელის სიტყვები გულწრფელი იყო და გამოწვეული ნამდვილის გრძობით. ... შამილი აფასებდა ამ ხალხის მეგობრობას, იმან იცოდა, რომ ამ დღიდან ისინი მართლაც თავს აღარ შეიშურებდნენ იმისთვის და თავგადაღებული ვაჟკაცი კი იმისთვის ძვირად ღირდა“ (ყაზბეგი 1948: 334).

ალექსანდრე ყაზბეგი „დიდი თანაგრძობით წერს შამილის შესახებ, — აღნიშნავს მკვლევარი თ. კენკეზაშვილი, — შეცდომად მიაჩნია ქართველი გენერლებისა და ოფიცრების ბრძოლა დამპყრობელი რუსეთის არმიის მხარდამხარ ჩრდილო კავკასიელთა წინააღმდეგ. მისი რომანის გმირი იაგო სხვაგვარად იქცევა. იგი ჩერხეთ-დაღესტანში გადადის და შამილის ლაშქრის რიგებში დგება“ (კენკეზაშვილი 1999: 12)

ალ. ყაზბეგმა თავის ნაწარმოებებში „მამებს“ მათ მიერ ჩადენილი უდიდესი შეცდომა დაანახვა. ამ შეცდომის აღიარებამდე „ელგუჯასა“ და „მამის მკვლელის“ ნაკითხვამ გრ. ორბელიანი კიდევ ერთხელ მიიყვანა (ცნობილია მისი მინაწერები „დროების“ არშიებზე „ელგუჯას“ ნაკითხვის შემდეგ: „კარგია“, „ძალიან კარგია“, „მშვენიერება არის“ „დიდად მიამა“, „უფალო მოჩხუბარიძე, გიხაროდეს, შენ ხარ პირველი მწერალი დრამატიკი საქართველოში... ჯერ ქართულს ენაზედ მზგავსი არა დაწერილა რა“. შემონახულია აგრეთვე „დროების“ ეგზემპლარი გრიგოლ ორბელიანის ცნობილი მინაწერით „მამის მკვლელზე“: „ქართველების ომბროს არის, შაბაშ!“), კიდევ ერთხელ, რადგან უკვე 1880 წელს გრ. ორბელიანს ასეთი დასკვნა გამოაქვს იმ პოლიტიკური სისტემის მიმართ, რომლის დამკვიდრებასაც თითქმის მთელი თავისი სიცოცხლე შესწირა:

„Мы погибнем, но пусть знают, что нас не заменят, ни татарские беки, ни пришлые Персо-Турецкие Армяне, наполнившие Грузию и здесь разбогатевшие, ни даже Русское чиновничество, неподражаемое в умении вселять к себе ненависть народов“ (წერილი ნიკო ჭავჭავაძისადმი ტაბახმელიდან, 155)

ამაზე უფრო მკაცრი განაჩენი არავის გამოუტანია საკუთარი გვარისა და თავისი დროის შესახებ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში.

1859 წლის 25 აგვისტოს აიღეს შამილის უკანასკნელი ციხე-სიმაგრე ლუნიბი და ამით დასრულდა ჩრდილოეთ კავკასიის დასაპყრობად წარმოებული მრავალწლიანი ომის კიდევ ერთი ეტაპი.

„მამის მკვლელში“ ალ. ყაზბეგი დიდი თანაგრძნობით წერს: „შამილმა თუ სულ არა, ნახევრად მაინც შეასრულა თავისი დაპირება: იმან ნახევრად გააჩანაგა იქ მყოფი რუსების ძალა, მაგრამ ახალი ჯარი, მოსული რუსეთიდან, ხელახლად იჭერდა დაკლებულების ადგილს და ხელახლად მოიბრძოდა წინ.

შამილმა ვერ მოასწრო ყველა წვრილი საზოგადოების ერთმანეთთან შეერთება, სანამ რუსის ძალა ხელახლად თავს მოიყრიდა და ხელახლად დაიწყებდა იმის წინააღმდეგ მოქმედებას“ (ყაზბეგი 1948: 345).

მწერალი შამილში ხედავდა მთელ იმ სიკეთესა და მორალურ ძალას, რომელიც კავკასიელ ხალხს ტრადიციულად ჰქონდა. აღფრთოვანებული ალ. ყაზბეგი ლექსითაც მიმართავს მას:

შამილ! შენს აჩრდილს, მონიწებითა  
უგზავნი სალამს — თანაგრძნობითა,  
შენ შეასრულე დანიშნულობა  
და დაამტკიცე მთისა შვილობა.  
შენ დაამტკიცე, რომ მთის შვილები  
სხვის ბრძანებასა ვერ ხერხდებიან,  
ყოველგვარ ძალის დატანებასა  
უშიშრად წინა აღუდგებიან.  
ყველა, ვინც გინდა — თუნდ ბავშვი იყოს,  
საჭირო დღესა გალომდებიან,  
თავის მამულის სახელისათვის  
სიხარულითა იხოცებიან“ (ყაზბეგი 1949: 82).

როგორც დ. ბენაშვილი აღნიშნავს: ალ. ყაზბეგს „სიგიჟემდე უყვარდა სამშობლოს ინტერესებისათვის თავგანწირული ინდივიდი, ვერ ითმენდა ღალატს და მზად იყო საკუთარი ხელით გასწორებოდა მოღალატეს. „ხმა ღვთისა და ხმა ერისაო“ — ეს იყო ყაზბეგის მორალური კანონი და იგი აძლევდა მას სულიერ ძალას. იგივე მორალური კანონი მიაჩნდა ყაზბეგს კავკასიელი და განსაკუთრებით მთიელი ხალხის ცხოვრების საძირკვლად. სწორედ ამ აზრით უყვარდა ყაზბეგს დაღესტნის სახელგანთქმული იმამი შამილი. დ. ლუდუშაური [ალ. ყაზბეგის თანამედროვე დიმიტრი ლუდუშაური — ნ.კ.] გადმოგვცემს, რომ ყაზბეგს ძლიერ ჰყვარებია ამბების მოყოლა შამილის პირადი ცხოვრებიდან. ... ყაზბეგმა კარგად იცოდა, რომ ხალხს ბევრჯერ გადაურჩენია შამილი სიკვდილისაგან ხელჩართულ ბრძოლაში. შამილსაც უყვარდა თავისი ხალხი; მან ალაგმა თავგასული ხანები და ბეგები. ამით მან ხალხი იხსნა ათასგვარი დამცირებისა და წამებისაგან. ხალხიც აფასებდა შამილს და უსაზღვრო პატივს სცემდა თავის მეთაურს. ხალხი და ბელადი ცხოვრობდნენ ერთი სიცოცხლით — თავისი ქვეყნის მიწა-წყალზე, მაგრამ დიდხანს არ გაგრძელებულა ეს მშვიდობიანი ცხოვრება. უცხო ძალის ჩარევამ მოსპო კავკასიელი ხალხის თავისუფლების უკანასკნელი სიმაგრე“ (ბენაშვილი 1978: 24).

იმ დროს, როცა ალ. ყაზბეგის ნაწარმოებები იწერებოდა, შამილიც დიდი ხნის დამარცხებული იყო და კავკასიელ ხალხთა ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლების ცეცხლიც მინავლებული, მაგრამ ამ ისტორიული მოვლენისადმი იმჟამინდელ ქართველ მამულიშვილთა დიდი ნაწილის მცდარი დამოკიდებულების მხილებით მწერალი ცდილობდა სამომავლოდ მაინც მეტი გონიერებით განგვესაზღვრა ის ორიენტირები, რომლებიც რუსული კოლონიალიზმიდან ჩვენი ქვეყნის განთავისუფლებას უნდა დასდებოდა საფუძვლად.

როგორც მკვლევარი თ. კენკეზაშვილი აღნიშნავს: „მწერლის [ალ. ყაზბეგის — ნ.კ.] ნაწერების მთლიანობაში გააზრებას იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ მწერალი არც ხევი იყო ჩაკეტილი და არც მთლიანად საქართველოში. ალ. ყაზბეგი კავკასიელთა ერთობის, მათი ძმობა-მეგობრობის მქადაგებელი იყო. მიაჩნდა, რომ კავკასიელ ხალხებს ერთად უნდა ებრძოლათ საერთო მჩაგვრელი ძალის — რუსეთის ცარიზმის წინააღმდეგ. ასეთი თვალსაზრისითა და პოზიციით იგი აგრძელებდა ალექსანდრე ბატონიშვილის გზას“... (კენკეზაშვილი 1999: 12).

ალ. ყაზბეგის შამილი სამშობლოსათვის თავდადებული გმირის იდეალური მაგალითია. შამილის მხატვრული სახის ამდაგვარი ფორმით გამოკვეთის უმთავრესი მიზანი, პირველ ყოვლისა, იმაში მდგომარეობდა, რომ მწერალს ენადა თავისი დროის ქართველებშიც გაეღვივებინა სამშობლოსათვის რაინდული თავგანწირვის მსგავსი სულისკვეთება.

#### დამონებანი:

**აბაშიძე 1970:** აბაშიძე კ. *ეტიუდები XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის შესახებ*. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1970.

**ასათიანი 1974:** ასათიანი გ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. IV თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1974.

**ბენაშვილი 1978:** ბენაშვილი დ. *ალექსანდრე ყაზბეგი*. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1978.

**განერელია 1962:** განერელია ა.კ. *რჩეული ნაწერები*. ტ. I, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1962.

**კენკეზაშვილი 1999:** კენკეზაშვილი თ. ალ. ყაზბეგის *საისტორიო შეხედულებანი*. თბ.: გამომცემლობა „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1999.

**ნიკოლეიშვილი 2002:** ნიკოლეიშვილი ა. ალ. ყაზბეგი და კავკასიის მთელი ხალხები, ჟ. „ინტელექტი“ (გელათის მეცნ. აკადემიის ჟურნალი), 3, 2002.

ორბელიანი 1937: ორბელიანი გრ. *წერილები*. ტ. II, თბ.: გამომცემლობა "სახელგამი", 1937.  
 ორბელიანი 1991: ორბელიანი ი. *რვა თვე შამილის ტყვეობაში*. თბ.: 1991.  
 ფრონელი 1914: ფრონელი ალ. *მთის არწივი შამილს*, თბ.: 1914.  
 ყაზბეგი 1948: ყაზბეგი ალ. *თბულებანი*. ტ. I, თბ.: გამომცემლობა "საბჭოთა მწერალი", 1948.  
 ყაზბეგი 1949: ყაზბეგი ალ. *თბულებანი*. ტ. III, თბ.: გამომცემლობა "საბჭოთა მწერალი", 1949.  
 ჩიჩაგოვა 1997ა: ჩიჩაგოვა მ. *შამილი კავკასიასა და რუსეთში*. ჟ. "განთიადი", 11-12, 1997.  
 ჩიჩაგოვა 1997ბ: ჩიჩაგოვა მ. *შამილი კავკასიასა და რუსეთში*. ჟ. "განთიადი", 9-10, 1997.  
 ჩრდილო... 1978: *ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები*, თბ.: გამომცემლობა "მეცნიერება" 1978.  
 ხანთაძე 1961: ხანთაძე შ. *მასალები ალექსანდრე ბატონიშვილის ბიოგრაფიისათვის*. ჟ. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XXII, 1961.

**Nino Kakhashvili**

## **Symbol of "Freedom of Mountain" in Aleksandre Kazbegi's Creative Work**

### **Summary**

When you look through the creative work of Al. Kazbegi, from the first looking it becomes clear, that his sympathy is directed to Shamili and the mountaineer people's who fought for freedom.

The work makes clear that Al. Kazbegi represents us ideally the face of Shamili. For him Shamili is the symbol, personification of the action, where the fighting ideals of the writer found its most distinct realization. The lines dedicated for Shamili wrote by realistic style, in spite of determined tendency of the author.

This work also makes clear that appearance of Imami described by the author is nearly complete into consideration to the description of Shamili – described by the eyewitness.

In addition, in the article the speaking is about how gentle spirited person was Shamili described by Al. Kazbegi and the strictness that had been expressing by him was necessary for the country's prosperity. He attracted people not only by his appearance but also by his inner culture and perfect manners. There are indicated lots of facts for it's ascertain as from the writer's work also from the historical sources.

It is in an acceptable for Al. Kazbegi Georgians' participation in the battle that had been producing by Russia for invading the Caucasus.

Al. Kazbegy tried to correct this historical mistake by the insertion of Shamili in the detached force of the representatives of Georgian Mountaineers – Koba and Ephkhia. The fact that it is true and the writer's position is the result of well – interpreted and thanked, it asserted unambiguously by the conservation that takes place between the Georgian volunteer fights and Chechen patriots.

When the literary work wrote, by this time, Shamili, had been already defeated, and the Caucasian People's National – liberation fires had been already finished. However, the writer tried to determine for us correctly this orienteer, what would be the basis of Georgia's liberation, and the writer done it by exposing the wrong dependence of the Georgian patriots of the time.

Shamili, in Al. Kazbegy work is the ideal example of devoted heroes for Georgia. The main of expressing Shamili's artistic face by such form, it is that the writer wanted to awoke the same aspiration for the knightly selflessness in the Georgians of this period.

**ილია ჭავჭავაძის „ოსმალის საქართველო“:  
ეროვნული ერთიანობის კონცეფცია**

ილია ჭავჭავაძის ბიოგრაფიაში (1914) გრიგოლ ყიფშიძე (1856-1921) წერს:

*ლაზისტანის ინტერესი კი მაშინ ამტყდარმა რუს-ოსმალის ომმა გამოიწვია. ამ ომმა სხვა იმედებიც აღძრა, მაგრამ ბოლოს იმ „იმედისა დიდისა“ ძირს დიდი აღარა დარჩა-რა.*

*საინტერესო იყო ყურნალში [ივლისისმება: „ივერია“] წერილები თვით ილიასი. ერთს მათ შორის თვითონაც გაიხსენებდა ხოლმე ათასში ერთხელ. იქ გამოთქმულია, სხვათა შორის, ის აზრი, რომელიც შემდეგ, სამი-ოთხი წლის უკან რენანმა განმარტა თავის ნიგნაკში: [„]რა არის ერი“]. წერილი გულ-თბილად არის დანერვილი, გახსენებულია წარსული, როცა მესხნი და ტაო-კლარჯინი ჩვენთან იყვნენ ძმურად ერთს ფერხულში ჩაბმულნი და მესვეურობდნენ, პირველობდნენ კიდევ საქართველოს კულტურის აღორძინებაში“ (ყიფშიძე 1987: 69).*

ამის მოჰყვება მოზრდილი ამონაწერი ხსენებული წერილიდან, რის შემდეგაც ილიას პირველი ბიოგრაფი განაგრძობს:

*„რენანის ნიგნაკის დედა-აზრიც ეს იყო. ერის დამახასიათებელი თვისება არც ერთ ტომობაა, არც ერთ სარწმუნოება, არც ერთ ენაობაო. ერთის ერის ერად შემქმნელი, ერთ ერად გარდამქცევი საერთო წარსულია, იმ წარსულში გამოვლილი ჭირი და ლხინიაო“ (ყიფშიძე 1987: 70).*

როგორც გრიგოლ ყიფშიძის მიერ მოყვანილი ციტატიდან დასტურდება, ავტორი გულისხმობს პუბლიცისტურ წერილს „ოსმალის საქართველო“, რომელიც ანონიმურად გამოქვეყნდა 1877 წელს ყოველკვირეული „ივერიის“ მე-9 ნომერში (ცენზურის ნებართვა გაცემულია იმ წლის 28 აპრილს).

პირველ ყოვლისა, უნდა განისაზღვროს, რა უწყებას გვანვდის ილიას ბიოგრაფი ამ ტექსტის შესახებ?

ა) ატრიბუცია: ანონიმურად გამოქვეყნებული ტექსტის ავტორია ილია ჭავჭავაძე<sup>1</sup>;

ბ) ისტორიული გარემო: ტექსტი განაპირობა რუსეთ-თურქეთის ომმა (1877-1878) და მასთან დაკავშირებულმა იმედებმა ქართველთა შორის, რაც გულისხმობს ოსმალეთის შემადგენლობაში მყოფ ქართულ მინათა დაბრუნებას<sup>2</sup>;

გ) ავტორისმიერი დამოკიდებულება: საკუთარ ტექსტს ილია გამოარჩევდა — *„გაიხსენებდა ხოლმე“*, ე. ი. მნიშვნელოვნად მიაჩნდა და დაიმონებდა;

დ) შინაარსი: სამცხისა და ტაო-კლარჯეთის მკვიდრ ქართველთა მონაწილეობა მთლიანი ქართველობის ადრინდელ ისტორიულ, სახელმწიფოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაში, რომლებიც ერთ დროს *„პირველობდნენ კიდევ კულტურის აღორძინებაში“*;

ე) კონცეფცია: ერის (= ეროვნული მთლიანობის) განმსაზღვრელი ნიშანი არაა არც ტომობრივობა, არც სარწმუნოება და არც ენა, არამედ ისტორიის ერთობა;

ვ) ევროპული ინტელექტუალური კონტექსტი: ტექსტის კონცეფცია ენათესავება ერნესტ რენანის შემდგომდროინდელ კონცეფციას ერის შესახებ.

რა თქმა უნდა, წერილის არსის გასაგებად ყველაზე მნიშვნელოვანი ამ ჩამონათვალიდან ილიას კონცეფციის ყიფშიძისეული ინტერპრეტაციაა (რენანთან მიმართებაში), მაგრამ მის გასააზრებლად და მისი ადეკვატურობის შესაფასებლად, პირველ ყოვლისა, იმ ციტატის წაკითხვა აუცილებელი, რომელიც ბიოგრაფს მოჰყავს. ეს ციტატა ამგვარია<sup>3</sup>:

*„ყოველი ერი თვისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თვისის სულის ღონეს, თვისის სულის ბგერას, თვის ზნეობითს და გონებითს აღმატებულებას, თვის*

<sup>1</sup> სახელწოდებით „ოსმალის საქართველო“ იმ ხანებში „ივერიაში“ ცხრა ტექსტი გამოქვეყნდა, მაგრამ ტექსტოლოგები ილიასეულად მხოლოდ ამ ერთ მათგანს მიიჩნევენ. ტექსტის ატრიბუციის შესახებ იხ. ჭავჭავაძე 1955: 395-397; ჭავჭავაძე 1997: 616-617.

<sup>2</sup> ილიას დამოკიდებულების შესახებ რუსეთ-თურქეთის ომის, მასში ქართველთა მონაწილეობისა და მისი მეშვეობით ქართულ მინათა დაბრუნების მიმართ იხ. ინგოროყვა 1957: 128-133.

<sup>3</sup> ტექსტი მოგვყავს ილიას აკადემიური ოცტომეულის მიხედვით, რადგან ყიფშიძისეული დამონებმა ორიოდ ადგილას რამდენადმე განსხვავდება მისგან მეტად არსებითი ცნებების მონოდებისას: *„ყოველი ერი თვისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თვისის სულის ღონეს, თვისის გულის ბგერას, თვისის ზნეობითს და გონებითს აღმატებულებას, თვის ვინაობას, თვის თვითებას. ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალეხს ხოლმე ადამიანი ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა. ერი ერთის ღვანლის დამდები, ერთს ისტორიულს უღელში ბმული, ერთად მებრძოლი, ერთსა და იმავე ჭირსა და ლხინში გამოტარებული ერთსულობით, ერთგულობით, ძლიერია“* (ყიფშიძე 1987: 70-71, — განსხვავებანი ხაზგასმულია; შდრ. ჭავჭავაძე 1955: 9)

ვინაობას, თვის თვისებას. ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარ-  
ტომობისა ისე არ შეამსჯვალე ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა. ერი,  
ერთის ღვანდის დამდები, ერთს ისტორიულს უღელში ბმული, ერთად მეზობლი, ერთსა და იმავე  
ჭირსა და ლხინში გამოტარებული — ერთსულობით, ერთგულობით, ძლიერია“ (ჭავჭავაძე 1997: 56).

ყიფშიძის მიერ ამ მონაკვეთის მოყვანა სავსებით ბუნებრივია: ის არა მარტო იწყებს ილიასეულ  
წერილს, არამედ მის მთავარ სათქმელსაც გამოხატავს.

მაინც რა არის ეს სათქმელი?

ილიას მიაჩნია, რომ თავისი ისტორია ერს ანიჭებს:

ა) „სულის ღონეს“: სულიერ ძალას, გამძლეობას, მოქმედების უნარს;

ბ) „სულის ბგერას“: შინაგან ტონალობას, ცხოვრების შიდასტილს, შინაგან განცდას;

გ) „ზნობითს და გონებითს აღმატებულებას“: მორალური და ინტელექტუალური ზრდის,  
განვითარების, ამაღლების უნარს;

დ) „ვინაობას“: იდენტურობას, თვითობას, ეროვნულ მეობას, — იმას, რაც მას სხვა ერებისაგან  
გამოარჩევს;

ე) „თვისებას“: ეროვნულ ხასიათს, თავისებურებებს, ზნეს.

ყველა ამ ნიშნის ჩამოყალიბებას ერის გამოხატულებაში განაპირობებს ისტორია, ხოლო ამ  
ნიშნების ერთობლიობა ანუ ის საგანძური, საიდანაც ერი თავისი ცხოვრებისეული განვითარებისას  
საზრდოობს, ისტორიაა. როგორც ილიას მიაჩნია, ერის ერთიანობისათვის საერთო ისტორიის  
მნიშვნელობას ვერ შეედრება ვერც ენის, ვერც სარწმუნოების, ვერც გვარტომობის (= სისხლისმიერი)  
ერთობა. ადამიანებს ერთმანეთთან აკავშირებს — და ერთად კრავს! — სწორედ ერთად გავლილი  
ისტორია თავისი ჭირითა და ლხინით, თავისი დამარცხებებითა და წარმატებებით. ილიას აზრით,  
ვერაფერი ჩამონაკვეთავს ისე ადამიანთა კავშირს ერთად, როგორც ისტორია.

და კიდევ: მართალია, ერის დარღვეულ ნაწილთა შორის მაინც ყოველთვის არსებობს  
მაკავშირებელი ირაციონალური სწრაფვა („იდუმალი შემსჯვალულება, იდუმალი მიმზიდველობა“),  
მაგრამ ერთიანობის შესუსტებული გრძნობის გასაღვივებლად ისევ აუცილებელია, „რათა იფეთქოს,  
იჭექოს დაძინებულმა ისტორიამ“ (56)\*.

ამგვარი შემთხვევები დროს მოაქვს და ერთ ამგვარ შემთხვევად ილიას ოსმალის საქართველოს  
მთლიან საქართველოსთან შეერთების შესაძლებლობა მიაჩნია (რაც რუსეთსა და ოსმალეთს შორის 1877  
წელს გაჩაღებულმა ომმა მოიტანა), ხოლო ამ გარემოებაში კი კიდევ ერთხელ განსაკუთრებული  
მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიულ ერთობას, თუმცა არც სისხლისმიერი და არც ენისმიერი ერთობაა  
დავინწყებული („გარდა იმისა, რომ ჩვენ ვართ ერთის სისხლისა და ხორცისანი, ერთისა და იმავე ენით  
მოლაპარაკენი, ერთი ისტორიაა გვექონია“ — 56). ტექსტში აქ პირველად დადასტურებული ერთი  
ერის ამ ორად გახლეჩილი ნაწილის სისხლისა და ენის ერთობა, ხოლო რამდენიმე სტრიქონის შემდეგ  
ნახსენები იქნება სარწმუნოებაც, ოღონდ არა როგორც ერთიანობის ერთ-ერთი საფუძველი (რაც  
შეუძლებელი იყო, რადგან ოსმალის საქართველოში მცხოვრები თანამემამულენი, ილიას ცნობით,  
იმჯერად ერთიანად მუსლიმები იყვნენ, რასაც ტექსტის ბოლო ნაწილში დაეთმოა ყურადღება), არამედ  
როგორც ადრეული ნიშნის ისტორიული ერთობისა: საზღვარსაქეთა თუ საზღვარსიქეთა ქართველები  
ერთ დროს, სხვა ღირებებულებთან (სწავლა-განათლება, ერთმმართველობა) თანაბრად,  
სარწმუნოებისათვისაც — ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის — მხარდამხარ და ერთად იბრძოდნენ:  
„ის საქართველოს ნაწილი, რომელიც დღეს ოსმალის ხელშია, მედგრად იბრძოდა ჩვენის სარწმუნოების,  
განათლების, ერთ-მთავრობის დადგინებისათვის“ (57).

ქრისტიანობის თემა შემდგომ ისევ ჩნდება ტექსტში, როგორც ქვეყნის საერთო ისტორიაში  
სამხრეთ საქართველოს პირველობისა და მენინავეობის ნიშანი: „პირველად ქრისტიანობამ იქ, სამცხე-  
კლარჯეთში მოიკიდა ფეხი ანდრია მოციქულის მოძღვრებითა, მაშინ როდესაც ქართლ-კახეთში ჯერ  
კიდევ კერპმსახურება სუფევდა“ (57). იმჟამინდელი დაპირისპირებაც ქართლსა და სამცხე-კლარჯეთს  
შორის მხოლოდ სარწმუნოებრივი ყოფილა: კერპთაყვანისმცემელმა მეფე ადერკიმ „საშინელი ბრძოლა  
აუტეხა სამცხე-კლარჯეთს, მაგრამ სამცხე-კლარჯეთში ქრისტიანობა არამც თუ მოისპო, პირიქით  
უფრო გავრცელდა და დამკვიდრდა ჯერ ისევ წმინდა ნინოს მოსვლამდე“ (57). ამდენად, თუ ქართლში  
ქრისტიანობის გავრცელება წმიდა ნინოს სახელს უკავშირდება, სამცხესა და კლარჯეთში ახალ  
სარწმუნოებას — საუკუნეებით ადრე — წმიდა ანდრია მოციქული უდებს სათავეს.

სხვათა შორის, ღირსშესანიშნავია, რომ თავის ამ წერილში ილია საქართველოს წარსულის  
მიმოხილვას, ფაქტობრივად, ქვეყანაში ქრისტიანობის შემოსვლით იწყებს (ამჯერად ყურადღების  
მიღმა დავტოვოთ ილიას ამ ისტორიული მიმოხილვის სიზუსტე და ნყაროები, რაც იმდროინდელი  
საისტორიო ცოდნითაა განპირობებული, თუმცა აღსანიშნავია, რომ თუნდაც მწერლის ისტორიული  
კონცეფცია, თუნდაც მის მიერ მოწოდებული ფაქტობრივი ცნობები დიდად საკამათოდ არც  
დღევანდელი გადასახედიდან ჩანს).

ყურადსაღებია, აგრეთვე, რომ ეროვნული ერთიანობის წადილის გამოვლინებად და მიღწევად  
ილია მიიჩნევს 586 წელს ქართველი (და უკვე აღარა ბერძენი) კათალიკოზის აღსაყდრებას და ქართულ  
მინებზე მისი სამღვდელმთავარო უზენაესობის აღიარებას, თუმცა მწერალს ეს ფაქტი ამგვარი  
სწრაფვის მაინც პალატივიურ ფორმად მიაჩნია: „ამგვარად მთელის საქართველოს ერთობის წადილს  
ცოტად თუ ბევრად კმაყოფილება მიეცა, სულიერად მაინც, თუ არ ხორციელად“ (57). ეროვნული

\* შემდგომ გვერდები მითითებულია ნიგნის დაუსახელებლად, — იგულისხმება შემდეგი გამოცემა: ჭავჭავაძე 1997.

ერთობის გადამწყვეტ გამოვლინებად უფრო მეტად ქართულ მხარეთა სახელმწიფოებრივი გაერთიანებაა მიჩნეული, რაც ნელ-ნელა ხორციელდებოდა კიდევ, განსაკუთრებით, არტანუჯელი ბაგრატიონების მეთაურობით. ერთიანობის იმპულსი ისევ კლარჯეთიდან მოდიოდა! აქ ილია კიდევ ერთხელ იხსენებს ქრისტიანობის დაცვისათვის სამხრელ ქართველთა ღვაწლს: როცა არაბების მიერ ქართულ მიწათა დაპყრობის შემდეგ დამპყრობლები ქართველთა შორის ისლამის გავრცელებას ცდილობდნენ, „*ეხლანდელი ოსმალეთის საქართველო ქრისტიანობისათვის იღწვოდა ბაგრატიონების მეთაურობითა და წინამძღოლობითა*“ (58). ამ კონტექსტიდან არ მჟღავნდება, ნიშნავს თუ არა ამ შემთხვევაში ქრისტიანობისათვის ბრძოლა ქართველობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლას (რაც XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი ცნობიერებისათვის სრულიად ბუნებრივად ჩანს!); თუ ამ გაბრძოლებას რელიგიური შინაარსი ჰქონდა, მაშინ რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ისევ ამგვარი შემოტევა — ამჯერად არა არაბების, არამედ ოსმალთა მხრივ — იქაურ ქართველთა შორის ქრისტიანობის დამარცხებით დამთავრებულა (რადგან იმ მხარეში სწორედ ისლამმა გაიმარჯვა), ხოლო თუ ეს იყო ბრძოლა ქართველობის შესანარჩუნებლად, მაშინ ოსმალთა ქართველებს, სარწმუნოების დაკარგვის მიუხედავად, ქართველობა მაინც მტკიცედ შეუნარჩუნებიათ, რასაც ილია ამავე ტექსტში — ორიოდ გვერდის შემდეგ — უეჭველობით აღნიშნავს და ადასტურებს.

შემდგომ ილია მიმოიხილავს ამ მხარის ღვაწლს ქართული ქრისტიანული კულტურის ჩამოყალიბებაში, რაშიც იგი გულისხმობს მის მიერ მოხსენიებულ ქრისტიანული არქიტექტურული ძეგლების აღმშენებლობას, სწავლა-განათლებას, ქრისტიანული ლიტერატურის თარგმნას<sup>1</sup>. ამას გარდა, ღირებულადაა მიჩნეული საგანმანათლებლო ურთიერთობანი საბერძნეთთან და ისევ არაა დავინწყებული სამხრელ ქართველთა ღვაწლი ქრისტიანობის დასაცავად და გასაძლიერებლად, ოღონდ ამჯერად არა ბრძოლის ველზე, არამედ სულიერ კერათა მეშვეობით: „*ქრისტიანობის განმტკიცებისათვის აწესებდნენ მონასტრებს*“, მაგრამ იქვე, საგანგებოდაა აღნიშნული ამ მონასტრების საერო-სამოქალაქო დანიშნულება: „*რომლებშიც ყმანვილებისათვის სასწავლებელთ მართავდნენ*“ (58). ამავე დროს, ნაჩვენებია ორი რელიგიის დაპირისპირება ინტელექტუალურ ასპარეზზე („*როდესაც ტფილისსა და ვარშემო ადგილებში არაბები მაჰმადიანობის გავრცელებას მეცადინებოდნენ თავისი არაბულის წიგნების მეშვეობითა*“... — 58) და ამჯერადაც ქართველ ქრისტიანთა სულიერ-ინტელექტუალური საქმიანობის სარბიელი ისევ სამცხე-კლარჯეთია.

ილია, აგრეთვე, ყურადღებას უთმობს სამცხის საერო კულტურას, რის ერთადერთ, მაგრამ მთავარ დასტურადაც იგი მოიხსენიებს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს, რომელიც, მწერლის თვალსაზრისით (და ტრადიციული შეხედულებით), „*იმ მხრის კაცი იყო*“ (58), რადგან „*რუსთავის დაბა, რომელსაც თავის სამშობლოდ იხსენიებს რუსთაველი, სამცხე-საათაბაგოშია*“ (58). ქართული ცნობიერების, ეროვნული ტრადიციისა და კულტურის ცენტრალური ტექსტიც<sup>2</sup> ამ მხარეში წარმოშობილა!

ილიას მიანიჩა, რომ რაც კი ძველ საქართველოში ღირებულად მიჩნეულა ადამიანური მოღვაწეობის მხრივ — „*სწავლა, განათლება, მამულისათვის თავგამებელი სიყვარული*“ (58) — მისი აკვანიც და სამარეც სამხრეთ საქართველოში ყოფილა. ამდენად, კულტურული ერთობა (საკუთარი ქვეყნისადმი ემოციური დამოკიდებულების გვერდით) ეროვნული ერთიანობის ერთი უმთავრესი გამოვლინებაა, — სახელმწიფოებრივ, რელიგიურ, სტრატეგიულ ერთობასთან ერთად, რაც მთლიანობაში ქმნის სწორედ ეროვნული ერთიანობისათვის გადამწყვეტ და განმაპირობებელ ისტორიის ერთობას.

საქართველოს სახელმწიფოებრივი დაშლისა და სამხრეთ საქართველოს ცალკე გამოყოფის შემდეგ შესამჩნევი ბზარი გაუჩნდა ამ საუკუნოვან ეროვნულ ერთიანობას, მაგრამ კარგა ხანს მაინც შენარჩუნებული იყო სარწმუნოებრივი ერთობა, რადგან ეს კუთხე ჯერ ისევ ქრისტიანობის მყარ სიმაგრედ რჩებოდა: „*1625 წლამდე სამცხე-საათაბაგოს მთავრებს მტკიცედ ეპყრათ ქრისტიანობა*“ (59), და ამ შემთხვევაში სარწმუნოების ერთგულება ეროვნული თვითობის ერთგულების თანაბრად წარმოიჩინება: „*ოსმალემა ვერ დააკლეს რა ვერც სარწმუნოებასა, ვერც ქართველობის გვარტომობასა*“ (59), თუმცა ტექსტის ამ მონაკვეთში სარწმუნოება და ეროვნება მკაფიოდაა გამიჯნული ერთმანეთისაგან.

რაკი სამცხე-საათაბაგოს სახელმწიფოებრივად ცალკე გამოყოფის შემდეგაც იქაური ქართველები, როგორც აღინიშნა, ისევ ინარჩუნებენ ქართველობას, ეს იმას მეტყველებს, რომ სახელმწიფოებრივი ერთობის დაშლა ვერ შლის ეროვნული ერთიანობის შეგნებას.

მაგრამ მომდევნო ხანაში იწყება სარწმუნოებრივი ერთობის დაშლაც, — იწყება სამცხე-საათაბაგოს თანდათანობითი გამუსლიმების პროცესი: „*იქ დარჩენილთა მიაღებინეს მაჰმადიანობა, ზოგს ძალდატანებითა, ზოგს მოტყუებითა და მაცადურობითა*“ (59). იქაურობის იმჟამინდელი საერთო რელიგიური საუბრითი კი ილიას მიერ ამგვარადაა დახატული: „*სამღვდელონი და ეპისკოპოზნი მოსწყვიტეს, სურარები დასძარცვეს, და ყოველი სამართო-საერო წიგნები ცეცხლს მიჰსცეს. ჩვენი მოძმე ქრისტიანი ხალხი დარჩა უწინამძღვროდ, უმოძღვროდ, უეკლესიოდ და სასონარკვეთილი, მწარედ დაჩაგრული, უწყალოდ დევნილი და განადგურებული, ნელ-ნელად მიეცა მაჰმადიანობასა*“ (59).

<sup>1</sup> სხვათა შორის, ილია აღნიშნავს, რომ „*სამცხე-კლარჯეთის ქართველნი სამართო და საერო წიგნებს ქრისტიანობისაჲს ჰსთარგმნიდნენ*“ (58), რაც იმას მეტყველებს, რომ ილია ქრისტიანულ ლიტერატურაში ჩართავს როგორც საკრალური შინაარსის ტექსტებს, ისე საერო, ოღონდ ქრისტიანული მიმართულების, ქრისტიანული სულისკვეთების ტექსტებს, მაგრამ მათ, ამავე დროს, ერთმანეთისაგან მიჯნავს კიდევ, რაც — ერთიცა და მეორეც — მეთოდოლოგიურად სრულიად გამართლებული და, ალბათ, გაცნობიერებული მიდგომაა.

<sup>2</sup> შდრ. „გლახის ნაამბობი“: „*ეს წიგნი არის ქართველების გულის საუნჯე*“ (ჭავჭავაძე 1988: 160).

თუმცა ილიას ცნობით, ზოგ სამხრელ ქართველს მაინც შეუნარჩუნებია ფარულად ქრისტიანობა, და ხანდახან იმასაც კი ახერხებენ, რომ შვილები მოსანათლავად ქართლში გადმოიყვანონ, ანდა ისევ იდუმალად ჯვარი დაინერონ (59). (როგორც ჩანს, არც ილიამ და არც ქართველმა საზოგადოებამ იმჟამად ჯერ არ იცოდა, რომ მართალია, სამცხეში გაუჩინარდა აღმოსავლურ-ბიზანტიური ეკლესიის კვალი, მაგრამ ოსმალეთის შემადგენლობაში აღმოჩენილ სამხრეთ საქართველოს მიწებზე მცხოვრებთა დიდი წილი მტკიცედ ინარჩუნებდა კათოლიკურ სარწმუნოებას და ადგილობრივ, თავის სამკვიდროში, წესისამებრ მისდევდა საეკლესიო ცხოვრებას<sup>1</sup>.)

მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანია, რომ აქ ტექსტში გამოჩნდება თემა ისტორიული ხსოვნისა, რაც თაობებს შორის, წინაპრებთან, ტრადიციასთან კავშირს განაპირობებს და რაც მეხსიერებისმიერი აქტუალობის სახით ჯერ ისევ არსებობს. ამ ხსოვნას კი უეჭველი ღირებულება აქვს, რადგან ის ეროვნული ერთიანობის არა მარტო წარსული საყრდენია, არამედ მომავალი მთლიანობის შესაძლო საძირკველიც. თუ რეალურ სინამდვილეში სარწმუნოებრივი ტრადიციის წყვეტა თვალსაჩინოა, ისტორიულ ხსოვნაში — როგორც ხელმისაწვდომი ფაქტი — ის ისევ ცოცხლად არსებობს. ამის შესახებ ილია ასე წერს: „*დღესაც იციან იქაურმა ქართველებმა, რომ ზოგის დედა, ზოგის მამა, პაპა ჯერ კიდევ მათს ხსოვნაში ქრისტიანები ყოფილან*“ (59).

რაკი აღმოჩნდა, რომ, სახელმწიფოებრივი დაშორების გარდა, ოსმალს საქართველოში მცხოვრებთა უდიდესი ნაწილი სარწმუნოებრივადც დასცილდა დანარჩენ საქართველოში მცხოვრებთ, ბუნებრივია, წამოიჭრება საკითხი: შეძლებს თუ არა ერის ეს ორი გაყოფილი ნაწილი — ერთმანეთთან ხელახალი შეერთების შემდეგ — ეროვნული ერთიანობის საფუძვლის მოპოვებას? ამ საკითხს ილია მკაფიოდ უპასუხებს, და ეს პასუხი დადებითია!

ეს დასაყრდენი კი, ილიას თვალსაზრისით, საერთო ისტორიაა, **ისტორიული ერთობა**, — ეროვნული ცნობიერების ის ხსოვნისმიერი მემკვიდრეობა, რომ საუკუნეების განმავლობაში საზღვარსაქეთა და საზღვარსიქეთა ქართველნიც იყვნენ „*ერთად სისხლის მღვრელები, ერთად ღვანლის დამდებნი, ერთად ტანჯულები და ერთად მოღბინები*“ (60).

რაც შეეხება ერის ორ ნაწილს შორის სარწმუნოებრივ განსხვავებას, არის და იქნება თუ არა ის ხელისშემშლელი დაბრკოლება ეროვნული ერთიანობისათვის? შეძლებს თუ არა ქართველობის ქრისტიანი უმრავლესობა ქართველობის იმ ნაწილის შეთავსებას, რომელიც ისლამს აღიარებს? საკითხი მწვავეა და XIX-XX საუკუნის განმავლობაში ანალოგიურმა მდგომარეობამ მსოფლიოს სხვადასხვა მხარეში არათუ ეროვნული ერთიანობა, არამედ მრავალი გადაუჭრელი და სისხლიანი კონფლიქტი წარმოშვა (სახელდახელოდ გასახსენებლად ინდოეთ-პაკისტანის დამოკიდებულების მაგალითიც კმარა: მუსლიმი ინდოელები ემიჯნებიან ინდოეთს და ბრძოლით ქმნიან თავიანთ სახელმწიფოს — პაკისტანს, რომელიც ათწლეულების მანძილზე მტრულ ურთიერთობაშია თავის დედასამშობლოსთან; ანდა შეუძლებელია იმის დავიწყება, თუ საქართველოსთვის უფრო ახლოს, ბიზანტიურ სამყაროში, როგორ გაემიჯნენ ბალკანელი მუსლიმი ბოსნიელები ქრისტიან სერბებსა და ხორვატებს).

ილიას მიაჩნია, რომ სარწმუნოებრივი განსხვავება არავითარ საშიშროებას არ წარმოადგენს ეროვნული ერთიანობისათვის, და მისი არგუმენტი ისევ ისტორიულია: „*სარწმუნოების სხვადასხვაობა ჩვენ არ გვაშინებს. ქართველმა, თავისი სარწმუნოებისათვის ჯვარცმულმა<sup>2</sup>, იცის პატივი სხვის სარწმუნოებისაც. ამიტომაც ჩვენს ისტორიაში არ არის მაგალითი, რომ ქართველს სურვებიყოს ოდესმე სხვისა სარწმუნოების დაჩაგვრა და დევნა*“ (60), მაგალითად კი ილია საქართველოში მცხოვრებ განსხვავებული კონფესიის მიმდევრებს — სომხებს, ებრაელებსა და მუსლიმებს იმონებს, რომლებიც, საუკუნეების მანძილზე სწორედ საქართველოში პოულობდნენ, მწერლისეული გამოთქმით, „*სინიდისის თავისუფლებას*“ (60).

სწორედ ამ „სინიდისის“ ხელშეუხებლობას ანუ სრულ კონფესიურ შეუზღუდელობას პირდება ილია ქართველი საზოგადოების სახელით მუსლიმ ძმებს, „*ოლონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდეთ, ერთმანეთი ვიმოთ*“ (60).

რა დასკვნები შეგვიძლია და უნდა გავაკეთოთ ამ მცირე ზომის, მაგრამ უმნიშვნელოვანესი ტექსტიდან, სადაც ილია მკაფიოდ აყალიბებს ეროვნული ერთიანობის საკუთარ კონცეფციას? როგორც ნათლად ჩანს, ილია ამ ერთიანობის საფუძველს **ისტორიულ ერთობაში** ხედავს და თვით იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ეროვნული მთლიანობა ნაწილებად დაიშალა, ხოლო ეს ნაწილები მოსწყდა ერთმანეთს და მათ შორის აღარ არსებობს აღარც სახელმწიფოებრივი, აღარც ენობრივი, აღარც სარწმუნოებრივი ერთობა, მაშინაც კი ის დულაბი, რაც ერის თვით ამ გახლეჩილ ნაწილებსაც აერთებს, არის ისტორიის საერთო გრძობა. ხოლო თუ ამ ერთობლივი ისტორიული მსვლელობის ყამს ამ ნაწილებს ერთნაირი, ერთი სარწმუნოება ჰქონიათ, ეს ხელისშემწყობი საფანელია საერთო ისტორიის განცდისათვის, მაგრამ შემდგომი ხანის მიერ მოტანილი სარწმუნოებრივი განსხვავება არამც და არამც არ იქცევა ხელისშემშლელ დაბრკოლებად ეროვნული ერთიანობის შესანარჩუნებლად. ამდენად, სარწმუნოებრივი ერთობის განმსაზღვრელი ძალა დანახულია ისევ ისტორიული და არა რელიგიური თვალსაწიერიდან.

ილიას ამგვარი პოზიცია უჩვეულოდ არ ჩანს, თუკი გავითვალისწინებთ, ერთი მხრივ, ეპოქისა და გარემოს სეკულარულ დამოკიდებულებას სარწმუნოების მიმართ (სხვათა შორის, ისიც აღსანიშნავია,

<sup>1</sup> ზაქარია ჭიჭინაძის მრავალი ნარკვევი ამ თემაზე მხოლოდ 1890-იანი წლებიდან იბეჭდება, ხოლო ფუნდამენტური ნყაროები სამხრეთ საქართველოში კათოლიკური სარწმუნოების გავრცელების შესახებ კიდევ უფრო მოგვიანებით გამოქვეყნდა (თამარაშვილი 1902: 410 შმდ.; შდრ. ლომსაძე 1979).

<sup>2</sup> შდრ. „აჩრდილი“: „*ქართველის სამკვიდროვ, [...] ჯვარცმულის ღვთისთვის თვით ჯვარცმულო და წაბეჭულო*“ (ჭავჭავაძე 1987: 193).



რომ ქვეყნის ისტორიის მოკლე მიმოხილვისას ქრისტიანული საქართველოს ისტორიული მოვლენებიც ილიას მიერ უმთავრესად სეკულარული პოზიციიდან არის მოწოდებული<sup>1</sup>, ხოლო, მეორე მხრივ, აღმოსავლური საქრისტიანოსათვის დამახასიათებელ სარწმუნოებისა და ეროვნების ფაქტობრივ იდენტიფიკაციას, სადაც ეროვნული ღირებულებები ხშირ შემთხვევაში ძნელად თუ იმიჯნება სარწმუნოებრივი ღირებულებებისაგან. ილიას თვალსაზრისით, სარწმუნოებისა და ეროვნების ამგვარი განუყოფლობა შენახული ერის ისტორიულ მეხსიერებაში, ხოლო ისტორიული მეხსიერების სწორედ ეს საგანძური წარმოადგენს ეროვნული ერთიანობის ბალავარს. ერთმანეთისაგან სახელმწიფოებრივად გახლეჩილი ქართველობის ოდინდელ საერთო ისტორიაში, იმ ისტორიული ერთობის საუნჯეში, რაც, ილიას აზრით, ეროვნული ერთიანობის განმაპირობებელი საფუძველია, სარწმუნოებრივი ერთობაც მოიპოვება, თუმცა ამ კონტექსტში ქრისტიანობა აღქმულია არა როგორც ცოცხალი სინამდვილე, არამედ როგორც ისტორიული მემკვიდრეობის ნაშთი და გაუქმებული შემადგენელი ნაწილი.

ისიც უნდა ითქვას, რომ მართალია, „ოსმალის საქართველოში“ ეროვნული ერთიანობის უპირატეს საფუძვლად ილია ერთმნიშვნელოვნად ისტორიის ერთობას მიიჩნევს და, თუ არ გამოირიცხავს, ყოველ შემთხვევაში, ნაკლებ ღირებულებას ანიჭებს ენასაც, სარწმუნოებასაც, სისხლისმიერ ნათესაობასაც („არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალეს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა“ — 56), მაგრამ მის სხვა ტექსტებში ძირითადი მნიშვნელობა ენიჭება ენას. მაგალითად, 1881 წლის მარტის „შინაურ მიმოხილვაში“ იგი წერს: „არსებითი ნიშანი ეროვნებისა, მისი გული და სული ენაა“ (ჭავჭავაძე 1997: 452)<sup>2</sup>.

თუმცა აღსანიშნავია, რომ ამავე მიმოხილვაში ილია ერთმანეთისაგან მიჯნავს ერის ერთიანობის საკითხს მრავალეროვანი სახელმწიფოს ერთიანობის საკითხისაგან, ხოლო ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მას მიაჩნია, რომ არათუ სარწმუნოება, თვით ენაც კი არ წარმოადგენს სახელმწიფოებრივი ერთიანობის არც დასაყრდენს და არც აუცილებლობას:

*„იყო დრო, როცა ფიქრობდნენ, რომ იქ, საცა ერთი და იმავე სახელმწიფოს ერნი სხვადასხვა წესით ადიდებენ ღმერთსა, ერთობა სახელმწიფოსი ვერ იხიერებსო და დაირღვევაო. რეფორმაციამ დაამტკიცა, რომ ეგ აზრი მარტო უმეტრების ნაყოფია [...] მოვა დრო, და გვგონია — დიდი ხნის ლოდინიც არ მოგვინდეს, რომ ენის შესახებაც იმას იტყვიან, რასაც ეხლა რჯულის შესახებ ბრძანაცა და თვალხილულნიც ამბობენ ერთად“ (ჭავჭავაძე 1997: 453).*

როგორც ცხადად ჩანს, არც მრავალეროვანი სახელმწიფოს ერთიანობისათვის, არც ერთი ერის ერთიანობისათვის ილია გადამწყვეტ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა სარწმუნოებრივ ერთობას (მრავალეროვანი სახელმწიფოს ახლო მომავლის პერსპექტივაში კი — არც ენობრივ ერთობას).

ხომ არ უპირისპირდება ეროვნული ერთიანობის ილიასეული ეს კონცეფცია, — ჩამოყალიბებული თუნდაც 1877 წლის „ოსმალის საქართველოში“, თუნდაც 1881 წლის „შინაურ მიმოხილვაში“, — ეროვნულ ფასეულობათა დღესდღეობით ფართოდ ცნობილ იმ სამწევრიან ნუსხას, რომელიც მწერალმა თავის ადრეულ კრიტიკულ გამოხმაურებაში შესთავაზა მკითხველს?

1860 წელს თავის პირველ ნაბეჭდ წერილში „ორიოდე სიტყვა თავად რევაზ შალვას ძის ერისთავის კაზლოვიდგან „შეშლილის“ თარგმანზედა“ 23 წლის ილია ჭავჭავაძე წერდა:

*„სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება. თუ ამათაც არ ვუპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავცემთ შთამომავლობას?“ (ჭავჭავაძე 1991: 31).*

მაგრამ ეს სამეული მას არათუ არ განუხილავს, აღარასოდეს აღარც მიჰპრუნებია მას თავის მრავალრიცხოვან ნაწერებში და, მით უმეტეს, არასოდეს უქცევია ის ან საკუთარ, ან ქვეყნისა და ერის სამოქმედო ლოზუნგად<sup>3</sup>. საყურადღებოა, რომ ამ სამერთიანი ჩამონათვალისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება აზრად არ მოსვლია ილიას არც ერთ თანამედროვეს, არც ერთ მის თანამოაზრეს, არც ერთ მის ბიოგრაფს<sup>4</sup>! ამ უეჭველ სინამდვილეს მკაფიოდ ადასტურებს „ივერიის“ რედაქტორის ისეთი ახლო თანამშრომელიც, როგორც იყო გრიგოლ ყიფშიძე, რომელიც ილიას თავის ვრცელ ბიოგრაფიაში ერთხელაც არსად ახსენებს ამ სამეულს.

<sup>1</sup> შდრ. ზურაბ კიკნაძე: „თავისთავად რწმენა, რასაც ილია სარწმუნოებას უწოდებდა, როგორც წმინდა რელიგიური განცდა, ყველაზე ნაკლებად იყო მისთვის აქტუალური, მის ყოველდღიურ ცხოვრებაში ნაკლებად ჩართული. სარწმუნოება მისთვის იყო ისტორიული კატეგორია, როგორც განვითარების ერთ-ერთი ფაქტორი, მაგრამ არა ეგზისტენციალური მომენტი ადამიანთა და ერის ცხოვრებაში“ (კიკნაძე 2006: 50).

<sup>2</sup> იაკობ მანსვეტაშვილიც თავის მოგონებებში ასე გადმოსცემს ილიას სიტყვებს, სადაც განსაკუთრებით აღინიშნება ენის მნიშვნელობა სწორედ ეროვნულ ერთიანობასთან დაკავშირებით: „ენა არის დედა ბოძი საქართველოს ერთიანობისა, მთლიანობისა და თუ ეს დედა ბოძი გამოვაცალეთ, [...] ჩვენი მშობელი ქვეყანა, ჩვენი საქართველო განადგურდება, განიადდება დედა-მინის ზურგზე“ (მანსვეტაშვილი 1985: 74).

<sup>3</sup> შდრ. ზურაბ კიკნაძე: „ეს ტრიადა ერთადერთხელ გაახშირნა სრულიად ახალგაზრდა ილია ჭავჭავაძემ და შემდგომში იგი აღარასოდეს გაუმეორებია. ვარდა ამისა, გავიხსენოთ კონტექსტი [...] ავტორი აქ არ საუბრობს არც საზოგადოების მოწყობაზე და არც გარკვეულ დროზე გათვლილ (ან, მით უმეტეს, ზედროულ, ყველა ეპოქაში გამოსადეგ) სამოქმედო პროგრამაზე. ეს არის, უბრალოდ, ქართველობის გამაერთიანებელი ფასეულობების ჩამონათვალი. ასე რომ, [...] არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს იგი ილიასათვის ურყევ პრინციპს ან სამოქმედო გეგმას წარმოადგენდა“ (დისკუსია 2006: 17; შდრ. კიკნაძე 2006: 28-52).

<sup>4</sup> იხ. თუნდაც იონა მუხარგია სიტყვები ილიას შესახებ: „მას ჩანერგოდა გულში მამულისა და ენის სიყვარული“ (მუხარგია 1987: 490).

ილიას არასოდეს აუხსნია, თუ რას გულისხმობდა, როცა ყმანვილკაცობის დროინდელ წერილში ეროვნულ ღირებულებათა შორის გამოყოფდა „სამ ღვთაებრივ საუნჯეს“: მამულს, ენასა და სარწმუნოებას<sup>1</sup>, — რა შინაარსსა და მნიშვნელობას ანიჭებდა მათ ან ცალ-ცალკე ან ერთად, — მაგრამ მან მოგვიანებით ვრცლად დაასაბუთა თვალსაზრისი, რომ ეროვნული ერთიანობის საძირკველს ისტორიული ერთობა წარმოადგენს, ხოლო რაც შეეხება სარწმუნოებრივ განსხვავებას, მან ის ხელისშემშლელ დაბრკოლებად არ მიიჩნია არც ეროვნული და, მით უმეტეს, არც სახელმწიფოებრივი ერთიანობისათვის.

როგორც ჩანს, ეროვნული ერთიანობის მეტ-ნაკლებად მსგავს კონცეფციას იზიარებდა იაკობ გოგებაშვილიც: თავის ფუნდამენტურ ტექსტში „ბურჯი ეროვნებისა“ (1890) მას არა იმდენად სარწმუნოება, რამდენადაც ენა და ეროვნება (= ეროვნული თვითშეგნება) მიაჩნდა ეროვნული თვითობის განმსაზღვრელ მახასიათებლად. სხვათა შორის, კონტექსტი, სადაც იგი თავის ამ თვალსაზრისს გამოთქვამს, იგივეა, რაც ილიასეულ „ოსმალის საქართველოში“, — საკითხი ისევ სამხრელ მუსლიმ ქართველებს შეეხება:

*„მართალია, აჭარელებმაც სარწმუნოება შეიცვალეს, მაგრამ ენასა და ეროვნებას არ უღალატეს და თავით ფეხებამდის დარჩნენ ქართველებად“* (გოგებაშვილი 1990: 35).

გოგებაშვილი მკაფიოდ აცხადებს, რომ აჭარელები სრული ქართველები არიან რამე დანაკლისის გარეშე, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი იმ სარწმუნოებას არ მისდევენ, რომელსაც ქართველობის უმრავლესობა აღიარებს. ამავე დროს, მნიშვნელოვანია, რომ იგი მათგან განასხვავებს შავშელებსა და ერუშელებს, რომლებმაც

*„ძალა-უნებურად უღალატეს ეროვნებას და დედა-ენას, გასცვალეს იგი ოსმალურს ენაზე და ჩვეულებაზე“* (გოგებაშვილი 1990: 34).

ეს გამონათქვამი კონცეპტუალურად დიდად არ განსხვავდება ზემორე მოყვანილი გამონათქვამისაგან (— აჭარელთა შესახებ), მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში ეროვნულ თვისებას (და მის დაკარგვას!), გოგებაშვილის აზრით, განსაზღვრავს ენა და ტრადიცია („ჩვეულება“).

ილია ჭავჭავაძის „ოსმალის საქართველოს“ დაწერიდან შვიდი ათეული წლის შემდეგ, როცა XX საუკუნის შუახანებში მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შედეგად გაჩენილი პოლიტიკური კონიუნქტურა წარმოშობს თურქეთის საქართველოს (ზემო ქართლის) ტერიტორიების საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკისათვის შემოერთების იმედებს, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე მიმართავს ტაო-კლარჯეთის ქართველ მცხოვრებთ („საქართველოს საკათალიკოსოს ზემო ქართლის ეპარქიებისათვის“)<sup>2</sup>, მოემზადონ დედასამშობლოსთან შესარწყმელად, „რათა სისხლითა და ხორციით შეკავშირებულმა ადამიანებმა მოიყარონ თავი მშობლიურ მიწა-წყალზე“ (ვარდოსანიძე 2001: 193). საქართველოს საპატრიარქოს მეთაური ქართველობის გახლეჩილ ნაწილთა ერთიანობის საფუძვლად კულტურულ ერთობას მიიჩნევს და ყურადღებას მიაპყრობს, რომ თურქეთის საქართველო „ის მხარეა, სადაც დაირწა ქართული კულტურის აკვანი“ და, „თუ რაიმე მოგვაგონებს იმ ქართველობას, ეს დიდებულ ტაძართა ნანგრევებია...“ (იქვე). მიმართვა მთავრდება დაპირებით, რომ საქართველოსთან გაერთიანების შემდეგ არავინ შეეხება მუსლიმ ქართველთა სარწმუნოებას და არავინ აიძულებს მათ, უარყონ ისლამი (იქვე)<sup>3</sup>.

სხვათა შორის, ამ ორი ტექსტის თითო კონკრეტული მონაკვეთის სტილისტური სიახლოვე, — გაცნობიერებული თუ გაუცნობიერებელი გამოხმაურება, — ამძაფრებს ისტორიულ-ფაქტობრივ კონტრასტს:

*„ოსმალის საქართველო“: [სამხრელ ქართველებს] „მიაღებინეს მაჰმადიანობა, ზოგს ძალდატანებითა, ზოგს მოტყუებითა და მაცდურობითა“* (ჭავჭავაძე 1997: 59);

კათოლიკოს-პატრიარქის მიმართვა: *„ჩვენ აღთქმას ვდებთ: გაბრეყებით, მზაკვრობითა და ცდუნებით არცერთი მუსლიმანი არ იქნება გაქრისტიანებული“* (ვარდოსანიძე 2001: 193).

პატრიარქის მიმართვის ტექსტი ადასტურებს არა ოდენ ილიასეული იდეური მემკვიდრეობითობის შენარჩუნებასა და ერთგულებას თვით კომუნისტური რეჟიმის პირობებში, არამედ კიდევ ერთხელ იმასაც, რომ თავად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საჭეთმპყრობელიც კი, ილიას ეროვნული ერთიანობის კონცეფციის კალაპოტში, ეროვნული მთლიანობის იდეიდან გამორიცხავს სარწმუნოებრივ ერთობას, ხოლო ეროვნული ერთიანობის — როგორც ჩანს — ერთადერთ საფუძველს იგი კულტურის ერთობაში ხედავს.

<sup>1</sup> შდრ. ივანე აბხაზის სიტყვები, გადმოცემული გრიგოლ ორბელიანის ჩანაწერებში „მგზავრობა ჩემი ტფილისიდან პეტერბურგამდის“: „თავადნი და აზნაურნი, რომელთაცა უყვარდათ მამული, სარწმუნოება, მეფე...“ (ორბელიანი 1959: 172).

<sup>2</sup> შდრ. პაპუაშვილი 1986: 105.

<sup>3</sup> შდრ. „ოსმალის საქართველო“: „ქართველი, ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინიღისს“ (60).

დაბოლოს: რა აკავშირებს ეროვნული ერთიანობის ილია ჭავჭავაძისეულ კონცეფციას ერნესტ რენანის ერთ გვიანდელ ნაშრომთან, რომელთანაც „ოსმალის საქართველოს“ არაპირდაპირ გადახილს მიაპყრობს ყურს გრიგოლ ყიფშიძე.

ფრანგი პოზიტივისტი ფილოსოფოსისა და რელიგიათა ისტორიკოსის, ერთ დროს მეტად სახელმწიფოებრივი და საყოველთაოდ აღიარებული ერნესტ რენანის (1823-1892) ნაშრომი „რა არის ერი?“ („Qu'est-ce qu'une nation?“) ფაქტობრივად მისი საჯარო ლექციაა, რომელიც მან სორბონის უნივერსიტეტში წაიკითხა 1882 წლის 11 მარტს<sup>1</sup> (სხვათა შორის, რენანს ეკუთვნის XIX საუკუნეში დაუმსახურებლად ფართოდ გავრცელებული წიგნი „იესოს ცხოვრება“, რომელიც მიმართულია ქრისტიანობის არსის წინააღმდეგ და რომელიც პოზიტივისტური პოზიციიდან აფასებს იესო ქრისტეს პიროვნებას, მისიასა და მოძღვრებას).

რენანს მიაჩნია, რომ „ერის არსია, ინდივიდუუმებს ჰქონდეთ ბევრი საერთო ბევრი რამის დასაყენებლად“ (92), მაგრამ რას შეიძლება ეფუძნებოდეს ეს ერთიანობა? ისტორიულად ერის ერთიანობა წარმოიშობოდა ან დინასტიის საფუძველზე, ან პროვინციათა უშუალო სურვილით, ან საერთო სულისკვეთებით, დაემარცხებინათ ფეოდალიზმის ახირებები (93), მაგრამ მაინც, XVIII საუკუნემდე ერების წარმოშობის მთავარი მამოძრავებელ-მაკავშირებელი მუხტი იყო დინასტია.

თანამედროვე ხანაში კი ეროვნული თვითობა შესაძლოა ეყრდნობოდეს:

ა) ან რასას (მაგრამ რენანი არ იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომ მყარი და მუდმივი მხოლოდ ადამიანთა რასებია და რომ რასის უფლება პირველადია; მას ამგვარი შეხედულება მიუღებლადაც მიაჩნია და სახიფათოდაც, რადგან თანამედროვე ერები თავისთავად არც ერთგვაროვანი არიან და თან რასის ცნებას სხვადასხვა შინაარსს ანიჭებენ, ერთი მხრივ, ანთროპოლოგები და ფიზიოლოგები, რომლებიც სისხლისმიერ ნათესაობას გულისხმობენ, ხოლო, მეორე მხრივ, ისტორიკოსები და ფილოლოგები, რომელთათვისაც ნიშნულია ენობრივი ნათესაობა, — ასე ნაირგვარად გამიჯნული რასობრივი დაჯგუფებანი კი არ ემთხვევა ერთმანეთს; შესაბამისად, რასა ნელ-ნელა კარგავს თავის მნიშვნელობას);

ბ) ან ენას (თუმცა რენანს მიაჩნია, რომ ადამიანში არის რაღაც, რაც ენაზე მაღლა დგას: თავად ადამიანის სწრაფვა; ხოლო ეროვნული პოლიტიკის დაფუძნება ენაზე ნიშნავს დამოკიდებულებას ფილოლოგიაზე, ისევე როგორც დაფუძნება რასაზე ნიშნავს დამოკიდებულებას ეთნოგრაფიაზე; მისი აზრით, ენასთან შედარებით უფრო მნიშვნელოვანია კულტურა, რადგან „ადამიანი გონიერი და ზნეობრივი არსებაა... და იგი საკუთარ თავს ამა თუ იმ კულტურას მიაკუთვნებს“ — 98);

გ) ან რელიგიას (მაგრამ, რენანის აზრით, რელიგიას არა აქვს საკმარისი საფუძველი თანამედროვე ეროვნებათა დასაფუძნებლად და ვერ შეაკავშირებს ეროვნულ მთლიანობას, რადგან „ჩვენ აღარ გვყავს მასები, რომელთაც ერთნაირად სწამთ, — ყოველს სწამს თავისებურად, როგორც შეუძლია, როგორც უნდა“, რის შედეგადაც „რელიგია ვახდა სრულიად ინდივიდუალური“ — 99);

დ) ან ინტერესთა ერთობას (რომელიც ფრანგ ფილოსოფოსს ასევე არ მიაჩნია საკმარის პირობად ერის შესაქმნელად);

ე) ან გეოგრაფიას (თუმცა, რენანის სიტყვებით, „ტერიტორია, ისევე როგორც რასა, არ ქმნის ერებს“ და „ერი სულიერი სანყისია, ისტორიის ღრმა გართულებათა შედეგი, სულიერი ოჯახი და არა ჯგუფი, რომელიც განპირობებულია ზედაპირის ფორმით“ — 100).

ეროვნული ერთიანობის შესახებ ამ თვალსაზრისთა განხილვისა და მიუღებლობის შემდეგ რენანი აყალიბებს საკუთარ კონცეფციას. მას მიაჩნია, რომ ერს მთლიანობად წარსული და მომავალი კრავს: „თუ პირველი მათგანი მოგონებათა მდიდარი მემკვიდრეობის ერთობლივი ფლობაა, მეორე არის საერთო შეთანხმება, სურვილი, ერთობლივად იცხოვრონ, ერთობლივად გააგრძელონ წილად ზედომილი დაუნაწილებელი მემკვიდრეობით სარგებლობა“ (100); „ეროვნებები, როგორც ინდივიდუუმები, შედეგია ხანგრძლივი ძალისხმევისა, მსხვერპლისა და თვითშეზღუდვისა“ (100); „წინაპართა კულტი ყველაზე კანონიერია ყველა კულტს შორის, — ჩვენ წინაპრებმა გავგზავდეს იმგვარნი, როგორებიც ამჟამად ვართ“ (100); „გმირული წარსული, დიდი ადამიანები, დიდება (მაგრამ ნამდვილი) — აი, მთავარი კაპიტალი, რომელსაც ეფუძნება ეროვნული იდეა“ (100); „საერთო დიდების ქონა წარსულში, საერთო სწრაფვანი მომავალში დიად ემედებათა ერთად ჩასადენად, მათი სურვილი მომავალში — აი, მთავარი პირობები ერთად ყოფნისათვის“ (100); „ამდენად, ერი დიადი სოლიდარობაა, დამყარებული მსხვერპლის გრძნობაზე, რომელიც უკვე გაღებულია და რომლის გაღებასაც აპირებენ მომავალში. ერი გულისხმობს წარსულს, მაგრამ აწმყოში ის შეჯამდება ხელშესახები ფაქტით: ესაა ამჟამად გამოხატული სურვილი, გაგრძელებდეს ერთობლივი ცხოვრება“ (101); „ჩვენ გავაძევეთ პოლიტიკიდან მეტაფიზიკური და თეოლოგიური აბსტრაქციები. რა რჩება ამის შემდეგ? რჩება ადამიანი, მისი სწრაფვანი, მისი მოთხოვნილებანი“ (101); „დიადი შეჯგუფება ადამიანებისა სალი აზრითა და მგზნებარე გულით ქმნის მორალურ ცნობიერებას, რომელსაც ეწოდება ერი“ (102).

ადვილად ვერ ვიტყვით, რომ ერის რენანისეული კონცეფცია, რომელიც გამოითქვა (ან, უფრო სწორად, — წარმოითქვა) ილიას ტექსტის გამოქვეყნების შემდეგ, — ერნესტ რენანის „რა არის ერი?“ ხუთი წლით ჩამორჩება ილია ჭავჭავაძის „ოსმალის საქართველოს“, — მთლიანად ემთხვეოდეს ეროვნული ერთიანობის ილიასეულ კონცეფციას, თუმცა მსგავსებანიც შესამჩნევია. განსაკუთრებით ეს ითქმის იმ პოზიციებზე, სადაც სისხლისმიერი ნათესაობაც (ესე იგი გვარტომობა), ენაც და სარწმუნოებაც გამოირიცხებოდა ერის წარმომშობ ნიშანთა წყებიდან. მაგრამ შესამჩნევია, რომ ილია,

<sup>1</sup> ტექსტის გვერდებს წიგნის დაუსახელებლად შემდგომ მივუთითებთ იმ გამოცემის მიხედვით, რომელსაც სწავრადოდ, იცნობდა და ეყრდნობოდა გრიგოლ ყიფშიძე (იხ. რენანი 1902: 87-101).

რენანისაგან განსხვავებით, ნაკლებ ყურადღებას მიაპყრობს მომავალს როგორც ერის ერთიანობის განმსაზღვრელ ნიშანს. მთავარი მაინც ისაა, რომ იქ, სადაც რენანი მსჯელობს ერისათვის საერთო ისტორიული წარსულის განმაპირობებელი მნიშვნელობის შესახებ, ორივე მოაზროვნის ნათესაობა უეჭველია.

ილიას თანამოაზრესა და მის პირველ ბიოგრაფს, გრიგოლ ყიფშიძეს, უთუოდ ჰქონდა საფუძველი, ამგვარ ნათესაობაზე ელაპარაკა, რაც მის დაკვირვებულ და გამჭრიახ მზერაზე მეტყველებს.

სრულიად ბუნებრივია, რომ ილიას პუბლიცისტური შემკვიდრებიდან იგი განსაკუთრებით გამოარჩევს „ოსმალის საქართველოს“; სრულიად ბუნებრივია ამ მცირე მოცულობის წერილის მწერლის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ტექსტად მიჩნევა, სადაც კონცეფცია ეროვნული ერთიანობის შესახებ ასე მკაფიოდაა ჩამოყალიბებული.

#### დამონშებანი:

**გოგებაშვილი 1990:** გოგებაშვილი ი. *რჩეული თხზულებანი ხუთ ტომად*. ტ. II, თბ.: განათლება, 1990.

**დისკუსია 2006:** „მამული ენა სარწმუნოება“: დისკუსია — 17 დეკემბერი, 2002, საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე. თბ.: არეტე, 2006.

**ვარდოსანიძე 2001:** ვარდოსანიძე ს. *საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში*. თბ.: მეცნიერება, 2001.

**თამარაშვილი 1902:** თამარაშვილი მ. *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*. ტფ.: 1902.

**ინგოროყვა 1957:** ინგოროყვა პ. *ილია ჭავჭავაძე: ნარკვევი*. თბ.: სახელმწ. გამ-ბა, 1957.

**კიკნაძე 2006:** კიკნაძე ზ. *ილიას მამული*. საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე. თბ.: არეტე, 2006.

**ლომსაძე 1979:** ლომსაძე შ. *გვიანი შუასაუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან; ახალციხური ქრონიკები*. თბ.: მეცნიერება, 1979.

**მანსვეტაშვილი 1985:** მანსვეტაშვილი ი. *მოგონებები: ნახული და გავონილი*. თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1985.

**მეუნარგია 1987:** მეუნარგია ი. *ილია ჭავჭავაძე*. ილია: მოგონებები გარდასულ დღეთა. თბ.: მერანი, 1987.

**ორბელიანი 1959:** ორბელიანი გ. *თხზულებათა სრული კრებული*. თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1959.

**პაპუაშვილი 1986:** პაპუაშვილი ნ. კ. მ. *ცინცაძის ცხოვრება და მეცნიერული შემკვიდრება*. მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XIII, თბ.: მეცნიერება, 1986.

**რენანი 1902:** Ренан Э. *Собрание сочинений в 12-ти томах*. Т.6. Киев, 1902.

**ყიფშიძე 1987:** ყიფშიძე გ. *ილია ჭავჭავაძე 1837-1907 (ბიოგრაფია)*. ილია: მოგონებები გარდასულ დღეთა. თბ.: მერანი, 1987.

**ჭავჭავაძე 1955:** ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*. ტ. 4, თბ.: სახელმწ. გამ-ბა, 1957.

**ჭავჭავაძე 1987:** ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*. ტომი I, თბ.: მეცნიერება, 1987.

**ჭავჭავაძე 1988:** ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*. ტომი II, თბ.: მეცნიერება, 1988.

**ჭავჭავაძე 1997:** ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*. ტომი VI, თბ.: მეცნიერება, 1997.

**Merab Ghaghanidze**

#### "Ottoman Georgia" by Ilia Chavchavadze: The Conception of the National Unity

The sociopolitical article "Ottoman Georgia" (1877) has a great importance among the literary heritage of Ilia Chavchavadze. It reflexes the hopes which appeared among the Georgian society during the Russo-Turkish War and which were connected with the perspectives of returning the Georgian territories incorporated earlier in Ottoman Empire.

Ilia Chavchavadze discusses in his article the problem of the national unity, very actual and acute in that period, as so much that the Georgians, living in Ottoman Empire, were Muslims. For Chavchavadze the religion difference is not the obstacle for the national unity. He considers that the dimension of the greatest importance for the national unity, first of all, is the historical unity.

Ilia Chavchavadze's view was shared by Iakob Gogebashvili and Kalistrat Tsintsadze who later also wrote on Georgian Muslims.

Grigol Kipshidze, Chavchavadze's first biografer, finds a lot in common between the conception of the national unity by Ilia Chavchavadze and conception of the nation by Ernest Renan. The study of the sources really shows the similarity between them in spite of that Renan's article "What Is the Nation" was published five years later than Ilia Chavchavadze's "Ottoman Georgia".

**რუსუდან კუსრაშვილი**

**პოემა „არრდილის“ შემოქმედებითი ისტორიისათვის**

დიდი ილიას პოემები რიცხობრივად არც ისე ბევრია — სულ ხუთი პოემა დაწერა, მაგრამ თითოეული მათგანი კლასიკურ ნაწარმოებს წარმოადგენს და ქართული მწერლობის შედევრად ჩაითვლება.

ილია ჭავჭავაძე დინჯი პოეტი იყო. წერდა ნელა და აუჩქარებლად. იქამდე ნელა, რომ თითოეულ პოემას ერთი წლიდან რამდენიმე წელს ანდომებდა. თანაც ყველა პოემა დაწყებული პეტერბურგში ცხოვრების დროს (1857-1861), გარდა პოემა „განდევილისა“, რომელიც საქართველოში შეიქმნა (1883 წ.), „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“ (მკითხველი მას მოკლედ „კაკო ყაჩაღს“ უწოდებს) დაიწერა პეტერბურგში 1860 წელს. დანარჩენი სამი პოემა პოეტმა დაიწყო პეტერბურგში და დაამთავრა საქართველოში: „აჩრდილს“ წერდა 13 წელი (1859-1872), ხოლო მასზე მუშაობდა 1892 წლამდე. „ქართველის დედას“ წერდა 11 წელი (1860-1871), „დიმიტრი თავდადებულზე“ კი მუშაობას 17-18 წელი მოანდომა (1860-1877, 1878).

ილიას პოემები ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით მეტად საინტერესო სურათს იძლევა. საინტერესოა, როგორ წერდა ავტორი ამ პოემებს, როგორ ცვლიდა ტექსტს და როგორ ამუშავებდა მათ. საარქივო მასალებისა და ილიას სიცოცხლისდროინდელი გამოქვეყნებული წყაროების შესწავლამ გვიჩვენა, რომ ილია თითოეულ პოემაზე ძალიან ბევრს ფიქრობდა, ბევრს მუშაობდა. ამის დასტურია, პირველყოვლისა, ის გადახაზული სიტყვები, სტროფები და მთელი რიგი ადგილები, მათზე ან მათ გვერდით მიწერილი სანაცვლო სიტყვები, სტროფები, რომლითაც დაფარულია ავტოგრაფები. გვხვდება სუფთად გადანერილი ავტოგრაფებიც, დასაბეჭდად გამზადებული, ეს მეორედობა გამოქვეყნებულ ტექსტზედაც. დაბეჭდიდან მეორედ დაბეჭდვამდე კვლავ მიდიოდა მუშაობა ტექსტის შეცვლაზე და ა. შ. ამ მხრივ ურთულესი შრომა აქვს ჩატარებული პოეტს პოემა „აჩრდილზე“. აქ არ შევუდგებით მათ თეორიულ ანალიზს, ამჟამად ეს ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს. ვიტყვით მხოლოდ, რომ ეს ფილოსოფიური აზრისა და შინაარსის პოემა სხვა პოემებისაგან განსხვავებით დამუშტულია ეროვნული თუ პატრიოტული ძლიერი ემოციებით, რაც გამორჩეულს ხდის მას ქართულ პოეზიაში.

„აჩრდილს“ ორი რედაქცია და 23 ვარიანტული წყარო აქვს (იგულისხმება ხელნაწერი და ნაბეჭდი წყაროები). პირველი რედაქცია სრულია. აქვს თავისი შესავალი და დასასრული. სწორედ ამ რედაქციით დაიწყო ილიამ პოემის წერა და დაამთავრა, როგორც თვითონ წერს, „26 იანვარს, 1859-სა წ.“. რედაქციას, არცერთი თავი არ აკლია განსხვავებით მეორე რედაქციისაგან, სათაურის — „აჩრდილი“ — ქვეშ წერია „*ძღვნა*“, „ძღვნის“ ტექსტის ბოლოს კი ხელმოწერაა „*ილია ჭავჭავაძე*“. მასში ჩანს ავტორის დამოკიდებულება პოემისადმი, რომელსაც თავის პირმშოს უწოდებს და მკითხველს სთხოვს, შეიყვაროს იგი, რომელშიც სამშობლოს სევდით გამოწვეული პოეტის დიდი ტკივილია ჩაქსოვილი:

### ძღვნა

მიიღეთ, ჩემო მეგობრებო, პირმშო ძე ჩემი,  
ახლად შობილი, ნუგეშის და იმედით მომცემი!  
იგი მოგიტხრობთ ჩემსა ტანჯვას და ჩემსა ფიქრსა,  
რა მამის ცრემლი ზედ ატყვია ლოყებზედ შვილსა.  
მიიღეთ ძღვნათა თქვენ მეგობრის ლალი ტირილი,  
თამამათ მოთქმა მისი, რომელიც აშინებს სხვასა;  
მიითვისეთ და შეიყვარეთ ჩემი „აჩრდილი“,  
ეგ მოგაგონებთ, მეგობრებო, ჩემ გულის წვასა.  
(ჭავჭავაძე)

ამას შემდეგ მოსდევს ისევ სათაური „აჩრდილი“ და იწყება პოემა, რომელსაც წამდღვარებული აქვს ეპიგრაფი „წმ. დავითის ფსალმუნიდან“: „აღსდექე უფალო, ღმერთო ჩემო და აღმართე ხელი შენი და ნუ დაივიწყებ გლახაკთა შენთა სრულიად!..“ ბოლოს, პოემას უწერია — „დასრულდა“ და თარიღი, თუმცა მას შემდეგ მოსდევს ილიას ოთხსტროფიანი მიმართვა სათაურით „ქართველებისადმი“, რაც ბოლო, მეორე რედაქციაში არ მეორდება. იგი ასე იწყება:

აჰა, გათავდა!.. ქართველნო, მიცნობთ  
ამ ლექსში მწუხარს და მტირალს ქართველს!  
შორით, რუსეთით ძმა ძმებს მოგიტხრობთ  
მას, რაც არ უშრობს ნამდვილ შვილსა ცრემლს.

ამ დროს პეტერბურგში მცხოვრები ახალგაზრდა პოეტი წარმოუდგენლად განიცდის თავის „ტკბილი მამულის“ ბედს, ღმერთს შესთხოვს შეისმინოს მისი ვედრება და გადაარჩინოს იგი, ელის ამ ბნელ ღამეში „დამხსნელი ვარსკვლავის“ გამობრწყინებას და მომავლის იმედი არ უქრება გულში. მიმართვა ასე მთავრდება:

თუ ჩემს ცრემლს, ეხლა ფურცლებზე შემშრალს,  
თქვენი ცრემლიცა მოემატება,  
მაშინ ვფიცავ იმ ჩვენს დამხსნელ ვარსკვლავს, -  
იგი, რაც გვინდა, აღგვისრულდება!

ილია პოემას დიდხანს წერდა და ამუშავებდა, სანამ ბოლო, მეორე რედაქციამდე, ბოლო ნებამდე მივიდოდა. „ამ „აჩრდილმა“ ტყავი გამაძრო. ისტორიულ ნაწილზედ ვირსავით შევდექ და ერთი ბიჯი წინ ველარ წავდგი. არ ვიცი, რა ვქნა. ვამბობ, ამ „აჩრდილს“ თავი დავანებო-მეთქი. ეგ ოხერი ჩვენი ისტორია... მარტო ომებისა და მეფეების ისტორიაა, ერი არსად ჩანს, მე კი ასეთის აგებულობის ადამიანი ვარ, რომ მეფეების და ომების სახე არ მიზიდავს ხოლმე, საქმე ხალხია და ხალხი კი ჩვენს ისტორიაში არა ჩანს. ვწუხვარ და ვდრტვინავ და განმკითხავი არსაით არი“, — წერს ილია დ. ერისთავს. ალბათ, სწორედ ეს იყო მიზეზი, რომ ილიამ პოემას შემდგომ სრული სახე ვერ მისცა და ვერ დაწერა პოემის ბოლო რედაქციის 22-ე და 23-ე თავები, რომლებშიც ქართველი ხალხის ისტორია უნდა ასახულიყო.

როგორც აღვნიშნეთ, ილია „აჩრდილის“ ტექსტში ცვლიდა ყველაფერს, რის შეცვლაც შეეძლო (სტროფებს, სიტყვებს, თავებს). მათი ჩვენება ძალიან შორს წაგვიყვანდა, რაც მკითხველს დააბნევედა კიდევ. აქ შეგვიძლია მხოლოდ ის ვთქვათ, რომ ილია მუშაობის პროცესში ძალიან კრიტიკული იყო არა მარტო ტექსტისადმი, არამედ თავისი თავის მიმართაც. იგი თავს უფლებას არ აძლევდა, მიეყურადებინა მისი ბეჭდვის პროცესიც და ნაბიჯ-ნაბიჯ მისდევდა მას. „ძნაო კირილე, — სწერდა იგი კირილე ლორთქიფანიძეს, — უმიკოვს (პეტრე უმიკაშვილს – რ. კ.), ჩემი „აჩრდილი“, აქვს ახლადგადაკეთებული. იქიდან VII, VIII და IX თავები დაბეჭდე იმ სათაურით, როგორც ადრე იყო დაბეჭდილი „კრებულში“. ამ პატარა ამონარიდითაც ნათელი დასტურია ჩვენი ნათქვამისა. ყოველივე ამით ხაზს ვუსვამთ იმას, რომ ილიას გარეშე, მის სიცოცხლეში შეუძლებელი იყო რომელიმე გამომცემლის ან რედაქტორის თვითნებური ჩარევა, გარდა ცენზურისა.

ცნობილია, როგორ მძვინვარებდა მეფის ცენზურა და ქართველ მწერლებს გასაქანს არ აძლევდა თავისუფლად წერაში და აზროვნებაში, რასაც მწვავედ განიცდიდნენ მწერლები, მათ შორის ილია ჭავჭავაძეც. ამაზე მეტყველებს მისი არაერთი წერილი კერძო პირებისადმი. იგი ყოველმხრივ ცდილობდა თავიდან აეცდინა მისი გამჭოლი მზერა და ბრჯყალები. ამიტომ ილია ძალიან ფრთხილობდა და მაქმისალურად ცდილობდა თავი აერიდებინა მისთვის.

პირველ რედაქციას თავისი ვარიანტები აქვს ხელნაწერების სახით: კირ. ლორთქიფანიძის, პ. უმიკაშვილის და უცნობი პირის მიერ გადაწერილი. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო უცნობი პირის მიერ გადაწერილმა ტექსტმა (დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში). იგი ცალკე წიგნაკად არის შეკრული და მომზადებულია დასაბეჭდად. ამავე დროს სხვათა გადაწერილისაგან განსხვავებით, სრული ტექსტია. ხელნაწერის შესწავლისას იმ დასკვნამდე მივდით, რომ ეს უცნობი, საკმაოდ შეცვლილი ტექსტი ეკუთვნის ილიას, გადამწერი თვით ილია უნდა იყოს. რასაკვირველია, ასე ილიას დროს ტექსტს ვერავინ შეცვლიდა, თუ არა თვითონ ილია. კალიგრაფიაც, ჩვენი ღრმა რწმენით, ილიასეულია. ამას ერთვის ისეთი მინაწერები ტექსტზე, რომლებიც შეიძლება მხოლოდ ავტორს გაეკეთებინა; მაგალითად, II თავზე ფანქრით აწერია: „ეს წიგნი არ არის“, III თავის ბოლოს მინწერილია: „ეს მეტია ბოლომდე“, ასევე V თავის ბოლო ორ სტრიქონზე მინწერილია: „ეს არის მეტი“. ეს სტრიქონები ფანქრით ვერტიკალურად არის გვერდით ჩამოხაზული და გადატანილია მეექვსე თავის დასაწყის სტრიქონებად, ე. ი. VI თავი ამ სტრიქონებით იწყება: „მაგრამ საკუთრად არცა არაგვმა, არცა თერგმა, არც ტყემ და არცა მთამა...“). ამიტომ ამ ხელნაწერზე ჩვენ ვისაუბრებთ, როგორც ავტოგრაფზე (დათარიღებულია 1860 წლით). იგი ვარიანტულად არის დამუშავებული, რაც იმის დასტურია, რომ პოეტს დიდხანს უმუშავია და უფიქრია თითოეულ სიტყვაზე, თითოეულ სტროფზე. თავები გადაადგილებულია (I რედაქცია სულ 32 თავისაგან შედგება) და დაყოფილი. მაგალითად, 28-ე თავი ორ თავად არის დაყოფილი 29-ე და 30-ედ და ა. შ. ამ ხელნაწერში ჩნდება ახალი წარწერა სათაურის ქვეშ: „ივანე პოლტორაძის და ილია წინამძღვრიშვილს“, საიდანაც ირკვევა, რომ პოემა ავტორმა უძღვნა თავის სიყრმის მეგობარს ივანე პოლტორაძის (1836-1852) და ცნობილ საზოგადო მოღვაწეს, ლიტერატორს, პედაგოგს და სოფ. წინამძღვრიანთკარში სასოფლო-სამეურნეო სასწავლებლის დამფუძნებელს ილია წინამძღვრიშვილს (1848-1918). ავტოგრაფში ჩვენთვის ცნობილი ეპიგრაფის ქვეშ წერია აფორიზმი („რა ვარდმან თვისი ყვავილი...“). ამ ავტოგრაფს ქრონოლოგიურად წინ უნდა უსწრებდეს ესკიზი. იგი ცალკეა დაცული ლიტერატურულ მუზეუმში. მისი სათაურია: „**აჩრდილი ყაზბეგზედ ანუ ჩანგი მოხუცისა**“; სათაურის ქვეშ აღნიშნულია: „I“. ჩანს, ტექსტი ავტორს პოემის ვარიანტის I თავად ჰქონია ნავარაუდევად, მაგრამ შემდეგ ასეთი დასაწყისი პოემისა გადაუფიქრებია. ქვემოთ ვბეჭდავთ ამ ესკიზის ტექსტს, რადგანაც ასეთი სახით (ე. ი. ავტორისეული სახით) იგი მხოლოდ ილიას ოცტომეულის I ტომში დავბეჭდეთ, რომელშიც პირველად ზუსტად მივძვეთ ავტოგრაფს:

მზე დაჰყურებდა კავკასს მღვიძარე,  
განაბრწყინებდა მას თეთრთმინი,  
და მით ურყევი, მძლავრი, მყინვარე  
ხევდა ჰაერსა ლაჟვარდოვანსა.

მონმენდილ ცაზედ გძლათ განოლილნი  
ლრუბელს, ვით ბოლსა, ის მთები ხევდნენ,  
და შორს ციაგად მთანი შეცვლილნი  
უზომო სივრცეს იკარგებოდნენ,  
თავნი ებჯინათ ცისა კამარას.

დიდხანს უგდებდი ყურსა იმ ჩანგსა  
თრთოლით შევხედე ყაზბეგსა მძლავრსა

და ღვთიურ სხივით გაბრწყინებული  
კვლავ დავინახე მოხუცებული.

ცისკენ აღელო მას თრთოლით ხელნი  
და მოედრიკნა მუხლნი ძლიერნი,  
თურმე მოხუცი ის ლოცულობდა  
და ღმერთსა ესრეთ ევედრებოდა.

ამის შემდეგ მიდის მოხუცის ლოცვა ორ სტროფად. ტექსტს ნამძღვარებული აქვს ეპიგრაფი:  
„აღსდექ, უფალო ღმერთო...“.

1864 წელს პეტერბურგში კირ. ლორთქიფანიძემ შეადგინა და გამოსცა კრებული „ჩონგური“, რომელშიც გამოქვეყნდა პოემის V თავი სათაურით **„არავგი“**.

გავიდა მთელი რვა წელი და ეს დიდებული პოემა აღარ გამოჩენილა პრესის ფურცლებზე, თუმცა მისი ავტორი კვლავ განაგრძობდა პოემაზე მუშაობას. 1972 წლისთვის იქმნება პოემის განახლებული ტექსტი (II რედაქცია), I-სა და შემდეგ II რედაქციის ვარიანტულად შეცვლილი ნაწყვეტები ილიას სიცოცხლეში (1907 წლამდე) 17-ჯერ დაიბეჭდა. მაგრამ, როგორც აღენიშნეთ, ამ პოემას 1872 წლის შემდეგ ძირითადი, რედაქციული ცვლილება აღარ განუცდია. ამიტომ 1872 წელი II რედაქციის **სავარაუდო თარიღია** (დაიბეჭდა 1872 წლის „კრებულში“). პოემის ბოლო ტექსტი I რედაქციისაგან მკვეთრად განსხვავდება, ილიამ იგი თითქმის ხელახლა დაწერა, რომელიც უკვე უახლოვდება ჩვენთვის ცნობილ ძირითად ტექსტს (პოეტის ბოლო ნებას).

პირველი რედაქციის IX თავს („მარად და ყველგან შენთან ვიყავ, ტუბილო ქვეყნავ...“) სათაურად აქვს **„ერთი მონოლოგი „აჩრდილიდამ“**. ეს IX თავი II რედაქციაში VII თავად მიდის, ამავე დროს უფრო პოეტურად გამართული დასაწყისით: „მარად და ყველგან, საქართველოვ, მე ვარ შენთანა“. სათაური კი პირველ რედაქციაში ასეა შეცვლილი: ჯერ ეწერა „მონოლოგი“, შემდეგ „ერთი ადგილი „აჩრდილიდამ“, საბოლოოდ ამ სათაურმა მიიღო ასეთი სახე: **„ერთი მონოლოგი „აჩრდილიდამ“**.

მეორე ახალი რედაქცია მხოლოდ 27 თავს შეიცავს (ტექსტი დაცულია ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში). მე-20 თავი, რომელიც ციფრით მიუნიშნება ავტორს, ხელნაწერში აღარ დაუნერია. ამ წყაროში ტექსტი მთლიანად გადმოგვცემს თანმიმდევრულად შინაარსს, მიუხედავად თავების გადაადგილებისა. მეორე რედაქციის საბოლოო სახე ჩამოყალიბებულია 1872-1873 წლების ჟურნ. „კრებულის“ ნომრებში, ცალკეულ თავებად.

1873 წლის „კრებულში“ (2) დაიბეჭდა „აჩრდილის“ მე-11-14 თავები. ამ დროს ილია წერილს სწერს ცნობილ საზოგადო მოღვაწესა და მწერალს ნიკო ნიკოლაძეს: „ჩემი „აჩრდილის“ პირველ ნაწილს გიგზავნი. თუ მოგეწონოს, სრულად დაბეჭდე. ვიცი, რომ XVI ხანის უკანასკნელ ოთხ სტრიქონს ცენზორი ამოშლის. ისევ ისა ჰსჯობია, ჩვენ წინადადეგ დავასწროთ, რომ სხვაზე მაინც არ აღელდეს“. მართლაც, ჟურნალ „კრებულში“ დაიბეჭდა ჩვენი ტექსტის XVI თავი (იგი ჟურნალში XI თავად მიდის), რომელშიც გამოტოვებულია ილიას მიერ მითითებული სტროფი:

გრძნობას ოქროს ფასად ჰყიდიან,  
მთვარის ღიმილზე – პატიოსნებას  
და გაჟანგებულ ბორკილზედ სცვლიან  
თავის მამულის თავისუფლებას.

ნ. ნიკოლაძემ, როგორც ჩანს, გაითვალისწინა ილიას თხოვნა და ეს სტროფი ამოიღო, თუმცა პ. ინგოროყვას აზრით, იგი ამომალა ცენზურამ „კრებულში“ დაბეჭდილი ტექსტიდანო.

ამავე წლის „კრებულის“ 5-6-ში ამ ბოლო რედაქციის მე-17 თავი, რაც ჩვენთვის ცნობილი ტექსტის (ტ. I, 1987 წ.) მე-11 თავს მისდევს, განიცდის მთელ რიგ ცვლილებებს. „აჩრდილის“ მეორე რედაქცია ვარიანტულად კვლავ გადამუშავებული, თავიდან ბოლომდე გამოქვეყნდა 1881 წლის „ივერიაში“, თუმცა მას ცენზორის ხელიც ატყვია. ამოღებულია სიტყვები, სტროფები, სტრიქონები. მაგალითად, ამოღებულია შემდეგი სტროფები:

ვსთქვი, თუ სად ცა ეგრე მჭვირვალეებს,  
ლამე ესეთის დილით თენდება,  
სადც მზის ნათელი ეგრე ბრწყინვალეებს  
და ძალუძს კაცსა ბედნიერება.

ან კიდევ: თვალთ ჩემთ განმორდა თითქო სიბნელე,  
ხედვათ უცნაურს სახილველისა,  
მოეხსნა ყურთა თითქო სიბნელე,  
სმენად ბუნების მეტყველებისა.

ამ ტექსტში არ ჩანს 22-ე და 25-ე თავები. საბოლოოდ მაინც დარჩა 22-ე და 23-ე თავები ცარიელი. ვფიქრობთ, ილია ბოლომდე ვერ მოერია ამ უმძიმეს ტვირთს და პოემას საბოლოო სახე ვერ მისცა. პ. ინგოროყვას განსხვავებული აზრი აქვს. მისი ფიქრით, ეს თავები ილიამ დაწერა, მაგრამ ცენზურამ ამოაგდო და დაიკარგა, ხოლო გიორგი ჯიბლაძე თვლის, რომ ეს თავები ილიას საერთოდ არ დაუნერია.

ჩვენც, რასაკვირველია, ვიზიარებთ ამ ბოლო მოსაზრებას. ილიას სურდა ქართველი ხალხის ისტორიის წარმოჩენა, მაგრამ მოუცლევლობის თუ სხვათა მიზეზის გამო სურვითი სურვილადვე დარჩა.

1892 წელს „ქართველთა ამხანაგობის“ მიერ გამოვიდა ილიას თხზულებათა I ტომი, უშუალოდ ილიას მეთვალყურეობით და მონაწილეობით. ტომში დაიბეჭდა „აჩრდილიც“, თუმცა კვლავ ვარიანტულად შეცვლილი, ვიდრე 1881 წელს გამოქვეყნებული. მასში ძირითადად აღდგენილია ის ადგილები, რომლებიც გამოტოვებულია „ივერიაში“. 1892 წლის შემდეგ პოემას სახე არ უცვლია და ხან მთლიანად, ხან ნაწყვეტების სახით იბეჭდებოდა სხვადასხვა დროს. კერძოდ, კრებ. „ჩანგში“ დაიბეჭდა პოემის V თავი უსათაუროდ (1892); 1898 წელს „პოემების კრებულში“ დაიბეჭდა მთელი პოემა, უთარილოდ და ხელმოწერით: „ილია ჭავჭავაძე“. 1904 წელს ცალკე ნიგნად გამოვიდა „ლექსები თ. ილია ჭავჭავაძისა“. მასში დაიბეჭდა „აჩრდილიდან“. სხვადასხვა ნაწყვეტი, სათაურით „ლოცვა (აჩრდილიდან)“, ასევე, სხვადასხვა თავი სხვადასხვა სათაურით: „არაგვი“ (V თავი), „მარად და ყველგან საქართველო“ (VII თავი) და სხვა. 1904 წელს გამოდის კრებულები „ჩანგური“ და „ქნარი“, რომლებშიც ასევე იბეჭდება ნაწყვეტები „აჩრდილიდან“. 1907 წელს გამოდის „ილია ჭავჭავაძის რჩეული ლექსები“; ასევე, „ჩვენი მწერლობა.. 1. მგოსნები“, რომელშიც „აჩრდილის“ მთლიანი ტექსტია წარმოდგენილი, მცირეოდენი შემოკლებით. ყველაფერი, რაც ზემოთ მოგახსენეთ ილიას სიცოცხლისდროინდელ პერიოდს ეხება, ამიტომ ეს წყაროები სანდო და სარწმუნოა უფრო მეტად, ვიდრე პოეტის სიკვდილის შემდეგდროინდელი ნაბეჭდების (ვგულისხმობთ, 1914, 1925- 1937 და 1951 წლების გამოცემებს). ილიას სიკვდილის შემდეგდროინდელ ამ გამოცემებში აშკარაა რედაქტორ-გამომცემლების თვითნებური ჩარევები და ტექსტებში შეტანილი სწორებები (მათ შორის „აჩრდილის“ ტექსტისაც), რაც ყოველად დაუშვებელია აკადემიურ გამოცემებში.

რაც შეეხება პოემის დათარიღებას, მას ვაძლევთ ფართო თარიღს, ე. ი. პოემის I რედაქცია დაიწერა პეტერბურგში 1859 წლის 26 იანვარს. ბოლო რედაქცია კი საქართველოში, დუშეთში. რადგანაც მისი ავტორისეული თარიღი უცნობია, თარიღად ვიღებთ მის პირველ პუბლიკაციას (1872 წ.). ამრიგად, პოემის თარიღია: 26 იანვარს, 18549-სა წ. პეტერბურგი, — [1872 წ., დუშეთი].

#### დამონებანი:

**არქივი:** ილია ჭავჭავაძის არქივი. დაცული კ. კეკელიძის ხელნაწერთა ინსტიტუტში.

**ჭავჭავაძე 1951-1961:** ჭავჭავაძე ი. თხზულებანი. ტ. I, ტ. X, პ. ინგოროყვას რედაქციით, თბ.: 1951-1961.

**ჭავჭავაძე 1987:** ჭავჭავაძე ი. თხზულებანი ოც ტომად. ტ. I, თბ.: 1987.

**ჯიბლაძე 1966:** ჯიბლაძე გ. ილია ჭავჭავაძე. თბ.: 1966.

**Rusudan Kusrashvili**

### For the Creative History of the Narrative Poem "The Phantom"

#### Summary

Ilia Chavchavadze worked for a long time on the narrative poem "the Phantom". The poem has two editions (which sharply differ from each other) and 23 variations (manuscripts and printed). The first edition includes 32 chiefs and the second one has 27 chiefs.

The first edition has been given author's date (1859, 26 January), the second edition is without date and therefore conditionally we date it according to the first publication (1872).

Ilia worked much on the poem. He always changed the text during the repeated works on it; he changed the words, lines, verses, and even chiefs. These changes confirm a difficult and long way to the perfection of this poem. The author began working on it in 1859 and finished it in 1872, though the work was continued till 1892, when the first volume of Ilia's selected works was printed peculiarly with Ilia Chavchavadze's taking part in.

Being the necessary conditions for the academical edition of the works Ilia Chavchavadze's lifetime sources are considered in the given article.

ქეთევან ნინიძე

### თანამედროვე სამოქალაქო ფასეულობები ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტურ ტექსტებში

სამოციანელთა ლიტერატურულ მოღვაწეობას მნიშვნელოვან კონცეპტუალურ ქვეტექსტად უდევს ეროვნული, სამოქალაქო იდენტობის პრობლემა. რომანტიკოსების პერიოდში იდეოლოგიური ბრძოლისათვის განკუთვნილი ენერგია, ძირითადად, რუსეთისადმი ეროვნული დაპირისპირების ზოგად



— ლიტერატურულ-რომანტიკულ ხასიათს ატარებდა (მათი ბრძოლის მეთოდები იყო რუსეთისადმი, უმეტესად ვერბალური ომისა და აჯანყებების სახით გამოხატული). რეალისტებმა რუსეთთან დაპირისპირება დაიწყეს ახალი იდეოლოგიის შექმნითა და მისი პრაქტიკულად დანერგვით.

სამოციანელთათვის ლიტერატურა იდეოლოგიური იარაღია რუსეთის წინააღმდეგ არამხოლოდ ზოგადი დამოკიდებულებების დაფიქსირების დონეზე, არამედ კონკრეტული, რეალური ფასეულობების შექმნის თვალსაზრისით. მათთვის მწერლობა, კერძოდ, პოეტობა, სოციალური სტატუსია, რომელიც საზოგადოებრივ ღირებულებათა სისტემას ქმნის და მორალურად მართავს მას: „ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ, / რომ წარვუძღვე ნინა ერსა“ — აცხადებს ილია ჭავჭავაძე. ა. წერეთლის აზრითაც პოეტი მედიუმი ზეცასა და მიწას შორის, ე. ი. იგი ამკვიდრებს ჰუმანურ ღირებულებებს ხალხში.

რეალისტურ დისკურსში იდეოლოგია მძლავრობს ესთეტიკურ თვითკმარობას, რამდენადაც ლიტერატურას აქვს კონკრეტული ამოცანა, საზოგადოების აღზრდა. ანალიზის დონეზე მნიშვნელოვანია მწერლის სამოქალაქო პოზიციის შესწავლა, იმ პუბლიცისტიკის გათვალისწინება, რომელსაც იგი გარკვეული „შიშველი“ იდეოლოგიის სახით იძლევა და ახდენს მის მხატვრულ რეპრეზენტაციას ლიტერატურაში.

ილია ჭავჭავაძე, ენოდა რა დიდი ხნის განმავლობაში ყურნალისტურ საქმიანობას, ინფორმაციულად ჩართული იყო მსოფლიოს პოლიტიკური და კულტურული ტენდენციების პროცესში. შესაბამისად, იგი ცდილობდა, დაემკვიდრებინა ის სამოქალაქო ეთიკა, რასაც სოციალური და, აგრეთვე, პოლიტიკური თვალსაზრისით დასავლეთი, ევრო-ამერიკული სივრცე, ამკვიდრებდა. ილია სწრაფად ეხმიანებოდა მსოფლიო პოლიტიკურ პროცესებს როგორც პუბლიცისტიკის, ასევე მხატვრული ტექსტების საშუალებით. ცნობილია მისი არაერთი ბეჭდვითი გამომხაურება მსოფლიო სიახლეების შესახებ (წერილები კუნძულ კრეტის აჯანყებაზე, სტამბოლის კონფერენციასა და გერმანია-ავსტრიის იმპერატორთა შეხვედრაზე. გლადსტონისა და ბისმარკის მოღვაწეობაზე და ა.შ.) ცნობილია მისი ლექსები ჯუზეპე გარიბალდის იტალიის განმათავისუფლებელი მოძრაობისა („მესმის, მესმის სანატრელი / ხალხთ ბორკილის ხმა მტვერვისა...“) და საფრანგეთის დემოკრატიული რევოლუციის შესახებ („ტივითმძიმეთ და მამურალთ მხსნელი / დიდი დროშა დაიშალა / კვლავ ქვეყნისა მზაგრავ ძალამ / იგი დროშა დასცა დაბლა“ — პარიზის კომუნის დაცემის დღისადმი მიძღვნილი ლექსი).

დემოკრატია, პოლიტოლოგია და სოციოლოგია განმარტებით, არ ნიშნავს მხოლოდ ხალხის, უმრავლესობის მმართველობის პოლიტიკურ რეჟიმს. მისი ლექსიკური მნიშვნელობა (დემოს — ხალხი და კრატოს — მართვა) უპირველესად „მართვას“, ე.ი. პოლიტიკურ ნყობას აღნიშნავს, მაგრამ დემოკრატია არის, აგრეთვე, იდეოლოგია, ფასეულობათა სისტემა და სამოქალაქო აზროვნების წესი (სენი 1999).

დემოკრატიის იდეა ათენის სკოლაში ჩამოყალიბდა მისი პირველი იდეოლოგების: პლატონისა და არისტოტელეს თეორიების საფუძველზე. თუმცა დემოკრატიის ეს ჩანასახები საბოლოოდ ვერ ატარებს იმ მნიშვნელობას, რასაც ჩვენ თანამედროვე დემოკრატიაში ვგულისხმობთ. მის განვითარებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის ამერიკულ დემოკრატიას, რომელიც იკვეთება 1776 წლის ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაციაში (ამერიკის... 1776); ვითარდება კოლონიური პერიოდის დასრულებისა და განსაკუთრებით, სამოქალაქო ომის შემდეგ. 1860-70-იან წლებში ევროპასა და ამერიკაში მიმდინარეობს ბრძოლა დემოკრატიული მმართველობისა და ღირებულებების დამკვიდრებისათვის. ეს პროცესი მსოფლიო ომებმა მნიშვნელოვნად შეაფერხა. თანამედროვე დემოკრატიული ღირებულებები გულისხმობს განსაზღვრულ უფლებებსა და თავისუფლებებს, სამოქალაქო თანასწორობას და კანონმორჩილებას. დემოკრატიის კლასიკური თეორიის მიხედვით, სახელმწოფოს ქმნის კანონმორჩილი ხალხი, რომელთაც აერთიანებთ ერთიანი სამოქალაქო ღირებულებები.

ილია ჭავჭავაძის აზროვნებასა და, შესაბამისად, ლიტერატურულ პროდუქციაშიც ფოკუსირებულია ხალხი, თითოეული მოქალაქე განურჩევლად წოდებისა, ეთნიკური წარმომავლობის თუ რელიგიური აღმსარებლობისა და სქესისა. იგი ემიჯნება „მამათა“ თაობას, რომელთა შორის ამ კუთხით საზოგადოების დაყოფის ტენდენციას ხედავს, მწერლობას ართმევს ელიტარულობის ნიშანს და მასობრივს, „ხალხურს“ ხდის მას. ამ მიზნით ილია ჭავჭავაძე ეწინააღმდეგება სამწერლობო ენის სტილურად დაყოფას და აახლოებს მას სალაპარაკო, ყოველდღიურ, ენასთან. იგი ცდილობს, განათლების უფლება მოუპოვოს ყველა წოდებისა და შესაძლებლობის ახალგაზრდას და მიმართავს ბევრ სხვა ღონისძიებას.

ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტიკა გამოავლენს მის დამოკიდებულებებს იმ კონკრეტული საკითხების მიმართ, რაც დღესდღეობითაც დიდ აქტუალურობას ინარჩუნებს თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოების განვითარების თვალსაზრისით.

ერთ-ერთი პრობლემის, რელიგიური და ეთნიკური შემწყნარებლობის საკითხზე ილია ყურადღებას ამახვილებს წერილში „დავით აღმაშენებელი“: „იგი, თავგადასავალი მოყვარე თავის ეროვნობისა და მართლმადიდებელის სარწმუნოებისა, დიდი პატივისცემელი იყო სხვის ეროვნობისა და სარწმუნოებისა... ამისთანა სხვა ერის ღირსების თავყანისმცემელი იმ დროში, როცა კაცი კაცს შესაჭმელადაც არა ჰზოგავდა... ნუთუ საკვირველი და საოცარი მაგალითი არ არის მეთორმეტე საუკუნის კაცისაგან!“ (ჭავჭავაძე 2007 ბ: 64).

საგანგებო წერილს უძღვნის ილია ანტისემიტური მოძრაობის მსოფლიო პრობლემასაც. „ეს რამდენი ხანია ევროპაში არსებობს ეგრეთწოდებული ანტისემიტური ესე იგი ებრაელთა მონინააღმდეგე მოძრაობა, რომელიც სცდილობს რაც შეიძლება მეტად შეავინროვოს და დასჩაგროს ებრაელები...“ — წერს ილია. მისი აზრით, „განათლებულს საზოგადოებას დიდი გავლენა აქვს ევროპის

ყოფა-ცხოვრებაზე. ამ ნაწილს საზოგადოებისას შეუძლიან თავისი კვალი დააჩნიოს ებრაელთა ბედსა და უბედობას“ (ჭავჭავაძე 2007 ბ: 226-228).

ილია მიიჩნევს, „გაუტანლობა იმის გამო, რომ შენ სხვა თესლისა ხარ და მე სხვა თესლისა და ერთად ვერ გვეცხოვრებო, მარტო ბრიყვის და უეცის მოძღვრებაა და სამართლიანად გასაკიცხი ყოველ პატიოსან და გონებაგახსნილ კაცისაგან“.

სამოქალაქო ცნობიერების ერთერთი ნიშანია კანონის წინაშე თანასწორობა და კანონმორჩილება. ილიასეული გაგება თავისუფლებისა და, აგრეთვე, თანასწორობისა ეყრდნობა სწორედ კანონმორჩილების პრინციპს. ვნახოთ, რას წერს ილია ჭავჭავაძე ამის შესახებ: „თავისუფლება იგი ყოფა-მდგომარეობაა ადამიანისაო, ამბობს ბოსსუეტი თავის მსოფლიო ისტორიაში, საცა ყოველი ემორჩილება მარტო კანონსა და საცა კანონი უძლიერესია ყოველ ცალკე კაცზედაო... ეს ჭეშმარიტი და ზედმიწევნითი მნიშვნელობა თავისუფლებისა ეხლაც ცნობილია და აღიარებული ეხლანდელ მეცნიერთა და სახელმწიფოთაგან. ჭეშმარიტი, რიგია იგი აგებულია და წყობილება კაცთა საზოგადოებისა სწორედ ამ ქვაკუთხედზედ უნდა იყოს ამოყვანილი. საცა ეგ არ არის, იმ კაცთა საზოგადოებური ცხოვრება, რომელიც ერთმანეთზედ დამოუკიდებლად და გადუბმელად შეუძლებელია, მარტო ძალმომრეობაა, ერთმანეთის თელვაა, ერთმანეთის ჩაგვრა და ძარცვა-გლეჯა. მაშინ ყოფა ადამიანისა ნადირთ ყოფაა და ადამიანი, ეგ კერძო ღვთისა, ნადირად გადაქცეულია“ (ჭავჭავაძე 2007 ა: 441). გავიხსენოთ ილიას ლექსი „გუთნისდედა“, სადაც გმირის ყოფა ცხოველის, კონკრეტულ შემთხვევაში, ხარის, მდგომარეობასთანაა გაიგივებული („ერთ ბედქვეშა ვართ, ლაბავ, მე და შენ / ნილად გვარგუნეს შავი მინა ჩვენ“). საბჭოთა პერიოდში ამ ლექსის ინტერპრეტაციისას აქცენტი მხოლოდ გლეხთა და დაბალი სოციალური წრის მუშათა ჩაგვრაზე კეთდებოდა. ილიას ზემოთ მოყვანილი სიტყვებიდან გამომდინარე, აქ სწორედ არასამოქალაქო და არაცივილური საზოგადოებრივი მდგომარეობა უნდა იგულისხმებოდეს, რომელიც ილიას, როგორც განათლებულ, მოაზროვნე და ამ საკითხის მცოდნე ადამიანს, არ აკმაყოფილებს.

მოქალაქეობრივი ცნობიერების განვითარებასთან და კანონმორჩილებასთანაა დაკავშირებული სამოქალაქო ღირსების შეგრძნებაც. ილიას პუბლიცისტიკაში ამ თემას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. ერთ-ერთ წერილში მწერალი გვიამბობს ბრესლაველი მდიდარი სოფდაგარის ამბავს, რომელიც სამი მანეთისა და ერთი შაურის უსამართლო ჯარიმის გამო ადგილობრივ მოხელეებს უჩივის უზუნაეს სასამართლოში. „სასაცილოა განა, მკითხველო, ასეთი დავიდარაბა ერთის მანათის გულისათვის, მერე ვისგან? მდიდარის სოფდაგარისაგან. ჩვენებური კაცი მაშინვე ამოიღებდა ქისიდამ ერთს მანათს და მაშინვე დაამწყრალებდა პოლიციას... რა არის ერთი მანათი სოფდაგარისათვის, ხელის ჭუჭყია, მტვერია და სხვა არაფერი. მაგრამ, აბა, ახლა შიგ ჩაიხედეთ ამ საქმეში... მაშინ სიცილის მაგიერ გრძნობა პატივისცემისა მიგახედებთ ამ სოფდაგარზედ. ცხადია, მდიდარს სოფდაგარს ის კი არ ანალვლებს, რომ ერთი მანათი ერთმევა, არამედ ის, რომ, მისის აზრით, კანონი და სამართალი ირღვევა და კანონი და სამართალი კიდევ მისის თავისუფლების ციხე-სამაგრე იმოდენად ძვირფასია, რომ განურჩევლად, განუკითხველად ხელს არავის ახლებინებს. აი, ნამდვილი, ჭეშმარიტი მოქალაქეობრივი თავგამოდება, აი ჭეშმარიტი ქველობა კაცთა საზოგადოების წევრისა...“ (ჭავჭავაძე 2007ა: 443) ეს ისტორია მოგვაგონებს „ოთარაანთ ქვრვის“ ერთ-ერთ ეპიზოდს, სადაც გზირის მიერ ჩადენილი უსამართლობის გამო ქვრივი გუბერნატორთან იჩივლებს. იგი ყოველთვის მზადაა, რომ რკინის ქალამნებითა და რკინის ჯოხით აღჭურვილმა დაიცვას არა პრივატული ინტერესები, არამედ სამოქალაქო ფასეულობები. შემთხვევითი არ არის არც „კაცური კაცობის“ ხსენება, ამ სინტაგმას ილია, გარდა ზემოთ მოყვანილი ტექსტისა, პუბლიცისტიკაში ფართოდ, ტერმინოლოგიურად ამკვიდრებს. კაცური კაცობა, იდენტური უნდა იყოს ცნებისა „თავისუფალი მოქალაქე“/„ღირსეული მოქალაქე“.

ილიას იდეალური გმირები: ოთარაანთ ქვრივი, გიორგი, მოძღვარი და სხვები XIX საუკუნის ქართულ საზოგადოებას აძლევს სამოქალაქო ცნობიერების მაგალითს, „კაცური კაცობის“ ნიმუშს. მათ უპირისპირდება ლურსაბისა და მისი გარემოცვის, ან ოთარაანთ ქვრივის თანასოფლელების იდეოლოგია, რაც იმთავითვე წარმოადგენს ძველი საზოგადოებრივი სისტემის ნარჩენებს. ისინი არ ქმნიან საზოგადოებას, ამ ფორმით არ არიან ახალი სოციალური სრულფასოვანი წევრები, ამიტომაც ილიამ ეჭვქვეშ დააყენა ამ „ადამიანების“ „კაცური კაცობის“, ანუ მოქალაქეობრივი ღირებულების საკითხი.

ტერმინ „კაცობას“ ილია საგანგებო მსჯელობას უთმობს ერთ-ერთ პუბლიცისტურ წერილში. მისი აზრით, ეს ის ფენომენია, რომელიც განურჩევლად აერთიანებს მამაკაცსა და დედაკაცს, რომელიც თანაზომიერ სიბრტყეზე მოიაზრებს მათ. მოქალაქეობრივი ღირებულების თვალსაზრისითაც ილიას აზრით მნიშვნელობას კარგავს გენდერული სხვადასხვაობა. კრიტიკოსებმა ოთარაანთ ქვრივის უემოციო, ფსიქოლოგიურად ატიპიურ პორტრეტში დაინახეს ქალური არასრულფასოვნება; „გამამლების“ პრეცედენტი (კიზირია: 1992). ჩვენი აზრით, მოქალაქეობრივი თვალსაზრისით ოთარაანთ ქვრივის მხოლოდ ღირსებაზე მიუთითებს ის, რომ იგი თავისუფლად ითავსებს მამაკაცის ფუნქციებს. მისი სახის გენდერული ნიშნისაგან განტვირთვის საშუალებით ილია ჭავჭავაძე გვაძლევს ღირსეული მოქალაქის, როგორც ასეთის, სახეს. ნიმუშს იმისა, რომ ქალი შეიძლება იყოს საზოგადოების სრულფასოვანი წევრი, თავისუფალი და განსხვავებული აზრის მქონე (სოციოლოგიური კუთხით) და, ამასთანავე, დამოუკიდებელი, თავისთავადი, ფსიქოლოგიურად მდგრადი, ძლიერი სუბიექტი.

ამ თემას ილია პუბლიცისტიკაშიც აშუშავებს. მსოფლიოში ქალთა ემანსიპაციის პროცესებზე საუბრისას იგი მიმოიხილავს ქალთა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური გააქტიურების შემთხვევებს და სურვილს გამოთქვამს, რომ „ჩვენმა ქალებმაც ყური ათხოვონ ამისთანა მაგალითებს და ხალისი მოიპოვონ ამისთანა მოღვაწეობისა და მოქმედებისათვის“ (ჭავჭავაძე 2007 ბ: 282).

სოციალური უთანასწორობის პრობლემა ილიას მსჯელობის საგანი ხდება პუბლიცისტიკაშიც და მხატვრულ ტექსტებშიც. იგი წერს: „ქვეყანაზედ მარტო იმ ერს გაუძლია, მარტო იმ ერს გამოუტანია თავი ათასგვარ განსაცდელისაგან, მარტო იმ ერს წარუმატნია და გაძლიერებულა, რომელსაც თავის დროზედ შეუტყვია და მიუგნია, რომ ერთის რომელისამე წოდების წინ წაწევა არაფრის მაქნისია, თუ დანარჩენი ერიც წინ არ წაწეულა, პირიქით, ერთის წოდების წინ წაწევას დანარჩენის უკან დაწევა მოჰყოლია.“ (ჭავჭავაძე 2007 ბ: 371). ნოდებრივი უთანასწორობის საკითხი ილიას მოთხრობების ერთ-ერთი მთავარი თემაა. „ოთარანთ ქვრივის“, „გლახის ნაამბობის“, „კაცია-ადამიანის“ პრობლემური ღერძია ამგვარი უთანასწორობა. ილია ცდილობს, დაამყაროს სოციალური ბალანსი, ამიტომ თავის ტექსტებში თანაბარ ასპარეზს უთმობს გლეხს, თავადს, მღვდელს და ა.შ. დადებით და უარყოფით ელემენტებს წარმოაჩენს ყოველი ჯგუფიდან (გავიხსენოთ ლამაზისეული, ომარანთ მოჯამაგირე, არჩილის მეჯინბე; მეორე მხრივ კი — არჩილი, როგორც ჰუმანური ღირებულებების დამცველი თავადის სახე).

დემოკრატიის უმთავრესი ღირებულება, სიტყვისა და აზროვნების თავისუფლება, ილია ჭავჭავაძეს თანამედროვე საზოგადოების მნიშვნელოვან მონაპოვრად მიაჩნია. რუსეთის პოლიტიკის სისუსტეებს ილია ხედავს ბეჭდვითი ორგანოების (მათ შორის პერიოდიკისა და მხატვრული ლიტერატურის) შეზღუდვაში, რომელიც ვრცელდებოდა არა მხოლოდ ანექსირებულ ტერიტორიაზე, არამედ საკუთრივ რუსეთშიც. „მწერლობას მოსპობილი აქვს ყოველი გზა და სახსარი გაცხოველებისა... თავისუფლად თავის აზრისა და შეხედულობის გამოთქმისა“, „სხვა ქვეყნებში, სადაც კი ბეჭდვის სიტყვის, ჟურნალ-გაზეთებისა და საზოგადოთ ლიტერატურის დიდი მნიშვნელობა ცოტათი მაინც ესმისთ, რაც უნდა უბრალო გაზეთის კორრესპონდენტი და თანამშრომელი იყოს, თავს ევლებიან, ხელზე ატარებენ, ეფუფუნებიან...“ (ჭავჭავაძე 2007 გ: 80). აღნიშავს ილია და დაამატებს, რომ მედიას საზოგადოებრივი აზრის წარმართვა ხელეწიფება. ამდენად მას, „წმინდა მისია“ აკისრია, რაც განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობასაც ანიჭებს. „დიდი მოვალეობა პრესისა, მისი ღვანლი, გლეხისა და თავად-აზნაურის, ან მდიდრისა და ღარიბის ერთმანეთზე მისევა კი არ არის, შუაკაცობაა, შუა ჩადგომია მათ შორის, მშვიდობიანობის ჩამოგდება...“ (ჭავჭავაძე 2007 გ: 80).

ილია ჭავჭავაძე საზოგადოებას გაიაზრებს, როგორც ერთ მთლიანობას. გათითოვანების პრობლემას (როგორც „ოთარანთ ქვრივი“, ამ შემთხვევაში, გლეხები ეუბნებიან თავადებს: „ჩემო რაოვო“) იგი აფასებს, როგორც ძველი საზოგადოებრივი ცნობიერების გადმონაშთს. აგრეთვე მიიჩნევს, რომ სახელმწიფოს, ერს ქმნიან არა ავტორიტეტები, არამედ თითოეული მოქალაქე. ამით ილია ჭავჭავაძე ემიჯნება მამათა თაობის ელიტარულ შეხედულებებსა და დამოკიდებულებებს. ამკვიდრებს თანასწორობას, როგორც ერთ-ერთ მთავარ ფასეულობას და უფლებებისა და, ამასთანავე, პასუხისმგებლობების კონცენტრაციის ცენტრი გადააქვს არა მეფეზე, ან რაიმე სახის ხელისუფლებაზე, არამედ თავად მოქალაქეებზე.

ის ჰუმანური ღირებულებები, რომლებიც თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოებისთვისაა აუცილებელი, უპირველესად ასოცირდება ქრისტიანობასთან. ამიტომ უწოდებს ილია ჭავჭავაძე საფრანგეთის დემოკრატიულ რევოლუციას „ტივითმიძიმეთა და მაშვრალთ მხსნელ“ მოძრაობას (შდრ. „მოვედით ჩემდა ყოველნი მაშვრალნი და ტვირთ-მიძიმენი, და მე განგისუენო თქუენ“. მათე 11,28). ძველისა და ახლის დაპირისპირება ამ შემთხვევაშიც უკავშირდება მონობისა და თავისუფლების ცნებებს. ილიას შემოქმედებაში ძველი საზოგადოების გმირები: ლუარსაბი, პეტრე „გლახის ნაამბობიდან“ და სხვები ატარებენ გაუნათლებელი, უსწავლელი ადამიანის „ულელს“, არასრულფასოვნების კომპლექსს და აპრიორი სჯერათ, რომ ვერ შეცვლიან მოცემულობას. ლუარსაბ თათქარიძის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი ძველი აღთქმის სისტემის წარმომადგენელია. არსებული მოცემულობებისადმი სრული ინდიფერენტულობა, უნიგნურობა, ცრუ ფასეულობები ის ნიშნებია, რომელიც ლუარსაბს თანამედროვე მოქალაქის ცნებისაგან ამოირებს. ამასვე უნდა უკავშირდებოდეს „კაცისა“ და „ადამიანის“ ცნებების გააზრება. ეს ოპოზიცია, ილიას ტერმინოლოგიური სისტემიდან გამომდინარე, შეიძლება მოვიაზროთ, როგორც ცნებები Homo-socialis (კაცია) და Homo-vegetalis (ადამიანი).

ჩვენ ვისაუბრეთ იმ ღირებულებებზე, რომელიც თანამედროვე საზოგადოების შექმნის საკითხში პრინციპულ მნიშვნელობას იძენს. ილია ჭავჭავაძე, რასაკვირველია, მამათა თაობასთან ერთად ცდილობდა, ერს გაძლიერებდა თავისუფალი და ერთიანი ქვეყნის ჩამოყალიბების საქმეში, თუმცა ილიას მამათა თაობის უმრავლესობის ხედვისაგან განსხვავებით გააჩნდა კონკრეტული მოდელი სახელმწიფოს განვითარებისა.

ილია ჭავჭავაძის მიერ დანერგილი იდეოლოგია და საზოგადოებრივი პროცესები, რომელიც იმ პერიოდის ევროამერიკული პროცესების ადეკვატური იყო, შეაფერხა საბჭოთა ნეობილემამ, რომელმაც თავდაპირველად უარყო, ხოლო შემდგომში მოახდინა ილია ჭავჭავაძის, (როგორც გლეხთა ინტერესების დამცველისა და ბატონყმური ნეობილემის კრიტიკოსის) სახელის რეაბილიტაცია. საბჭოურ პერიოდში, ძირითადად, ილიას სახელი ასოცირდებოდა პატრიოტულ ლირიკასა და ბატონყმობის გმობასთან.

ამ ეტაპზე ჩვენი სამეცნიერო კვლევის მიზანი იყო ილია ჭავჭავაძის, როგორც იდეოლოგის, დემოკრატიული შეხედულებების ზოგადი სურათის წარმოჩენა. უახლესმა აკადემიურმა გამოცემამ მოგვცა მდიდარი მასალა, რაც სრულყოფილად გამოავლენს მწერლის ჯერ კიდევ შეუსწავლელ მხარეებს. ილიას პუბლიცისტიკასა და მხატვრულ ტექსტებში თანამედროვე მოქალაქეობრივი ფასეულობების პრობლემატიკა ლიტერატურათმცოდნეთა და საზოგადოებრივი მეცნიერებების წარმომადგენელთა მნიშვნელოვანი სამომავლო სიღრმისეული და დისკურსიული კვლევების საფუძველი გახდება.

#### დამონშებანი:

- ამერიკის... 1776: ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაცია: ონ-ლაინ გვერდზე განთავსებულია ინდიანას უნივერსიტეტის სამართალმცოდნეობის დეპარტამენტის მიერ. მის. : [www.iaw.indiana.edu/uslawdocs/declaration.html](http://www.iaw.indiana.edu/uslawdocs/declaration.html).
- კიზირია 1992: კიზირია დ. *ოთარაანთ ქვრივი — ქართველი ქალის ზნეობრივი იდეალი*. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 27 ნოემბერი, 1992.
- სენი 1999: სენი ა. *დემოკრატია, როგორც უნივერსალური ფასეულობა*. დემოკრატისის ჟურნალი 10.3 (1999) 3-17. მის. [www.muse.jhu.edu/demo/jod/10.3sen.html](http://www.muse.jhu.edu/demo/jod/10.3sen.html).
- ჭავჭავაძე 2007 ა: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებანი*. ტ. 9, თბ.: გამომცემლობა „ილიას ფონდი“, 2007.
- ჭავჭავაძე 2007 ბ: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებანი*. ტ. 10, თბ.: გამომცემლობა „ილიას ფონდი“, 2007.
- ჭავჭავაძე 2007 გ: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებანი*. ტ. 15, თბ.: გამომცემლობა „ილიას ფონდი“, 2007.

Ketevan Ninidze

### Contemporary Civil Values in Ilia Chavchavadze's Publicity

#### Summary

The scientific article deals with the democratic values in Ilia Chavchavadze's publicity and some literary texts ("The Widow of Otarashvili", "Is he a Man, a Human?!" and "The Ploughman"). It reviews development of democratic ideas from Athen School to American democracy in general, suggests how the generation of 60-ies comprehended Georgian democracy and how this ideology is presented in Ilia's publicity. The scientific work cites passages from Chavchavadze's texts about such values as freedom of thinking and speech, social equality, gender equality, religious and ethnical tolerance.

The author analyses such words from conceptual and terminological vocabulary of the writer as: "man", "manly", "human", "humanity" and comes to the idea that the way, how Chavchavadze perceives Christianity is in close relation with democratic perception.

Scientific direction of the research work is rather new in the study of Ilia Cavchavadze's and his contemporaries' texts.

### მუსიკა, როგორც გალაკტიონის მსოფლმხედველობა

გალაკტიონისათვის მუსიკა იყო არა მარტო მელოდია, არმედ მსოფლმხედველობაც. მისი პოეზია რომ მელოდიურია, ამის შესახებ ბევრი თქმულა. იგი პოეზიას თითქმის მუსიკალური ხელოვნების ერთგვარ სახეობად აღიქვამდა. აკი ამბობდა კიდევ: „ყოველ საგანს გააჩნია თავისი მუსიკა. ნამდვილი პოეტი სწორედ ამ მუსიკას ეძებს და თუ აღმოაჩინა, მაშინ ლექსი ყოველთვის მშვენიერი გამოვა. ვისაც ეს თვისება არ გააჩნია, იგი არ არის შემოქმედი... განსაკუთრებით ლექსის წერის დროს ვარ სიმღერის ხასიათზე. ლექსს ჯერ გონებაში გავმართავ მუსიკალურად, ჩემთვის დავამღერებ კიდევ და შემდეგ ვადამაქვს ქალაქდზე“ (ცისკარი 1967:144). იგი გარკვეულ ნათესაობას გრძნობდა გერმანელ რომანტიკოს მწერალ ჟან პოლ რიხტერთან, რომელიც თავის შემოქმედებაში დახატულ ბუნების სურათებს „მუსიკალურ სურათებს“ უწოდებდა. რიხტერის აზრით, ეს არის სიტყვების ენაზე გადატანა იმისა, რაც ბგერებით უნდა გამოითქვას. გალაკტიონს შალვა რადიანთან საუბარში გაუხსენებია რიხტერის სიტყვები: „როდესაც შეპყრობილი ვარ მღელვარებით და მსურს მისი ვადმოცემა, მე ვეძებ არა სიტყვებს, არამედ ბგერებს... ვარემე სამყაროდან, თავისუფალი ბუნებიდან ჩემს სულში შემოდინა ჰარმონიები და მელოდიები... ისინი თავიანთი მუსიკალობით არა მშორდებიან“ (ცისკარი 1967:114). ამ შემთხვევაში მუსიკა გაგებულა, როგორც მელოდიურობა, როგორც ლექსის ფორმა, როგორც უპირველესი სამკაული. ხელოვნების სხვა დარგებს შორის მუსიკის პრიმატს, როგორც ყველაზე განყენებულსა და შეუზღუდველს, რომელიც ადამიანის წარმოსახვის წინაშე შლის უსაზღვრო სივრცეს, ჯერ კიდევ 1915 წელს აღიარებდა გალაკტიონი, როდესაც წერდა:

მუსიკა იგი! ჰოი, მგოსნებო,  
მართალი არის იგი თქმულება,  
რომ უფრო დიდი და საოცნებო,  
უფრო მაღალი დანიშნულება  
არ არის, როგორც განწმენდის ხმაში,  
ვით ცეცხლის ალში დააცხრო ვნება,  
რასაც არ ჰქვია რითმით თამაში  
და განცდით ტანჯვა — მშვენიერება.  
(„მიყვარდა ჰანგი გრძნობით გამთბარი“)

პირველად შოპენჰაუერმა მიიჩნია მუსიკა ყოფიერების არსში, მის ძირისძირში წვდომის საშუალებად და იგი ხელოვნების ყველა დარგზე, მათ შორის პოეზიაზე, მაღლა დააყენა. თავის უმთავრეს შრომაში „სამყარო, ვითარცა ნება და წარმოდგენა“ იგი სრულიად უგულვებელყოფს (ignoriert sie schlechthin) სამყაროს, როგორც მოვლენას, როგორც წარმოდგენას. მისი აზრით, მუსიკა „ნების უშუალო ობიექტივაციაა“ (Abbild des Willens), ნების ასახვაა და არა იდეებისა. იგი უშუალოდ ნებაზე ე. ი. არსზე (Wesen) ლაპარაკობს და არა ამ არსის ობიექტივაციაზე ე. ი. ჩრდილზე, ამიტომ „Man könnte demnach die Welt ebenso wohl verkörperte Musik, als verkörperte Willen nennen“ (სამყაროსათვის შეიძლებაოდა გვეწოდებინა არა მარტო ხორცშესხმული ნება, არამედ ხორცშესხმული მუსიკაც) (შოპენჰაუერი 1873: 310). მუსიკა, როგორც სამყაროს საიდუმლოების ანუ მიღმური, ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომლის, ტრანსცენდენტულის წვდომის საშუალება, იქცა მოდერნისტების შემოქმედების უმთავრეს აზრად და არსად. სწორედ იმიტომ ითვლება მოდერნისტული ხელოვნება და კერძოდ, მწერლობა ელიტურ ხელოვნებად, რომ იგი თავისი ბუნდოვანებით, კოდირებით, ჰერმეტიულობითა და ენიგმურობით ინტელექტუალური საზოგადოებისათვის, ელიტისათვის ხდება გასაგებიცა და ესთეტიკური ტკობის საგანიც. საბჭოთა ნარატივი არ სცნობდა ელიტურ ხელოვნებას, თანაც მისი იდეოლოგიური მანქანა ისეთი მძლავრ წნეხში აქცევდა ყველას (უიშვიათესი გამონაკლისის გარდა), რომ თვით დისიდენტურად მოაზროვნე ინტელექტუალებიც გაუცნობიერებლად განიცდიდნენ მის ზეგავლენას. ამისი ცხადი მაგალითია გალაკტიონის შემოქმედების გააზრება. გასაგებია, რომ ამ დიდი პოეტის ენა, მისი ლექსების ფორმა, ესთეტიკური მხარე, ანუ ის, რაც ზედაპირზე შეუნიღბავად დევს, იმდენად მიმზიდველია, რომ ერთნაირად იპყრობს მასისა და ელიტის გულს, მაგრამ დაფარული კოდი, ანუ ის, რაც მის პოეზიას ელიტურად აქცევს, მიღმური, იმდენად გაუცნობიერებელი რჩებოდა, რომ ნაფიცი ელიტარული მკითხველიც, რომლისთვისაც არც მე-19 საუკუნის ფილოსოფია და არც ლიტერატურული პროცესები არა თუ უცხო არ იყო, არამედ საკმაოდ ღრმადაც ჰქონდათ გააზრებული, გალაკტიონის პოეზიაში ნაკლებად ეძებდნენ იმ კოდს, რომელიც მისი შემოქმედების ახსნისათვის გამოდგებოდა და თვით სოციალიზმის წიაღში ნაციონალური ნარატივის მომნიშვნის პერიოდშიც კი ასეთ რჩევას იძლეოდნენ: „...ბრალია, ცოდვაა გალაკტიონის ლექსის გაანალიზება. ვისთვისაც ამის ნიჭი მიუცია ღმერთს, რომ ასე მთლიანობაში განიცადოს მისი ლექსები, ანალიზს რაღას აქნევს, რას შესძენს ახალს? ხოლო თუ არ მიუცია, ანალიზი რას ნაადგება?“... (თვარაძე 1972: 102).

უფრო მოგვიანებითაც: „ზოგჯერ მისთვის (გალაკტიონისათვის ვ.კ.) სიტყვები საერთოდ კარგავენ მნიშვნელობას და ერთმანეთის გვერდით თავს მხოლოდ იმით გრძნობენ იდეალურ ჰარმონიაში, რომ ულამაზეს და უნატიფეს მუსიკას ქმნიან“ (ბარამიძე 2003: 161).

გადაჭრით ვიტყვი: გალაკტიონი იმიტომ არის გენიალური, რომ მისი ლექსი მხატვრული აქსესუარებით და აზრობრივად ისეა ურთიერთზე გადაჭდობილ-გადამდნარი, რომ ესთეტიკურ სიამოვნებასთან ერთად გონების დიდ დაძაბვასაც საჭიროებს ბოლომდე აღსაქმელად. სამართლიანად ამბობს ჰუგო ჰუპერტი: „საქართველოში არის პოეტი, რომლის მსგავსი ევროპამ არ იცისო“. ამდენად, მისი პოეზიის ცალმხრივი (ან მარტო მხატვრულ-ემოციური, ან შინაარსობრივი) გააზრება ასევე ცალმხრივ წარმოდგენას შეუქმნის მკითხველს. რაც შეეხება მუსიკას, შოპენჰაუერის აზრით, ყოველგვარი ხელოვნების ხარისხი იზომება იმით, თუ რამდენად ვლინდება მასში მუსიკა, რადგან მუსიკა ყოველგვარი ხელოვნების სულია. მუსიკას ერთეული საგნების სფეროდან გაცყავართ ზოგადის, მარადიულისაკენ. ამდენად, მუსიკის ამგვარი გაგება იძლევა სამყაროს საიდუმლოების გახსნის თავისებურ გზას. ამის ჩვენებას შეეცდება თავის შემოქმედებაში შოპენჰაუერით გატაცებული რიჰარდ ვაგნერი\*. თავად ვაგნერის მუსიკა კი ჭაბუკი ნიცშესათვის იქცა სამყაროს ტრაგიკულ ძირთან მისვლის საშუალებად.

გალაკტიონი რომ სპეციალურად ამუშავებდა შოპენჰაუერის შრომას „სამყარო, ვითარცა ნება და წარმოდგენა“, ამაზე მიუთითებს მის პირად არქივში დაცული მასალა (თვარაძე 1972: 158). სწორედ ძირისძირში, სამყაროს არსში წვდომის შოპენჰაუერისეული აზრია გამოთქმული გალაკტიონის ლექსში „მუსიკა“:

ო, ზეციერო, ერთადერთო მძლავრო მუსიკა,  
ო, უსხეულო, ეფემერულ ღრუბლით ნაგები  
შენი ქარია, მწვერვალი რომ გადაუზნიქა  
ყველაფერს, რაც კი ახსნილია და გასაგები.

აქ მუსიკა აღარ განიხილება, როგორც ლექსის მელოდიური სამკაული, აქ უკვე ცხადად არის საუბარი, რომ მუსიკა არის საშუალება ჩვენი თვალსაზრისის მიღმა არსებულის, შეუცნობლის, ტრანსცენდენტულის შესაცნობად. დაუფუკვრედით, რას ამბობს პოეტი უფრო ადრე:

ფრთები რომ მქონდეს, გავსწვევი  
იმ მწვერვალს ზღვარად დადებულს.

„ზღვარად დადებული“ მწვერვალი სწორედ ის საზღვარია, რომელთანაც მთავრდება ადამიანის შემეცნების შესაძლებლობა და იმის იქით არის, კანტის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „საგანი თავისთავად“, ანუ ის, რისი წვდომა და შეცნობა ადამიანს არ ძალუძს – ჭეშმარიტება, რომლის მხოლოდ „ლანდს“ (პლატონი) ვჭვრეტთ. წინა ციტატაში (ლექსიდან „მუსიკა“) კი უკვე საუბარია იმაზე, რომ მუსიკამ „მწვერვალი გადაუზნიქა“ ანუ განზე გასწია და ჩვენთვის გასაგები გახადა ის, რაც შეუცნობელი იყო.

შოპენჰაუერის აზრით, მუსიკა, რაკი თავისუფალია ცნებებისაგან და შესაბამისად მსჯელობისაგან, რომელიც ჩარჩოში აქცევს ადამიანის გრძნობებს, წარმოადგენს ემოციური თვითგამოხატვის იდეალურ ფორმას. ეს განაპირობებს ფრანგი სიმბოლისტების დაინტერესებას შოპენჰაუერის ფილოსოფიით და მათ სწრაფვას, პოეზიაშიც მიეღწიათ აზრის გამოხატვის ისეთი მანერისათვის, რომელიც ადამიანის სულის „საიდუმლო მუსიკას“ გამოსცემდა მსგავსადვე, მაღარმეს სიტყვები ანრი კაზალისისადმი გაგზავნილი წერილიდან: „ახალ ენას ვიგონებო“ (მაღარმე 1979: 187) და გალაკტიონის ლექსიც, რომელშიც ჩვეულებრივი სიტყვებით ჭეშმარიტების წვდომის შეუძლებლობაზეა ლაპარაკი:

არ მინდა სიტყვა, არ მინდა სიტყვა,  
როდესაც სიტყვა დაიბადება,  
სიმართლის ალი, როგორც ბურუსი,  
ისევე ირღვევა და იფანტება.  
(„დღიური პროზა“)

სწორედ შოპენჰაუერის ფილოსოფიას მიიჩნევენ რიჰარდ ვაგნერის შემოქმედების საფუძვლად და ამბობენ: „ვაგნერის მუსიკა არის შოპენჰაუერის ფილოსოფია გარდათქმული მუსიკის ენაზეო“ (კაკაბაძე 1967: 98). ამას თავად ვაგნერიც ადასტურებდა. აქედან მოდის მოდერნისტების მიერ ვაგნერის გაღმერთება, რასაც მოჰყვა არაერთი ლექსის, ესეის, წერილის მიძღვნა ვაგნერისადმი და ფრანგი სიმბოლისტების ჟურნალის სახელად „რიჰარდ ვაგნერის“ დარქმევა. ამასვე უკავშირდება გალაკტიონის მიძღვნა – ლექსი „ვაგნერი“:

\* ვაგნერიანობის საკითხზე გალაკტიონის შემოქმედებაში ცალკე შრომა გვაქვს გამოქვეყნებული („ლიტერატურული ძიებანი“ ტ. XXI, 2000 წ.), ამიტომ აქ მასზე აღარ გვექმება მსჯელობა.

მე მხიბლავს ეს ქანდაკება, ზღვა — აღმაფრენით ტყვექმნილი —  
ვაგნერი, წმინდა, ვით ზეცა და ბნელი, როგორც ქვესკნელი.  
ვაგნერი, დისონანსების მშვენიერებად შემქმნელი,  
ნელი-ნელ მატყვევებელი, ამღვლელებელი, მვნებელი.

სწორედ ამ ლექსში გაამჟღავნა გალაკტიონმა მოსაზრება, რომ სამყაროს არსის შეცნობა მხოლოდ მუსიკალური ბგერების საშუალებით არის შესაძლებელი. მისი აზრით, სამყარო პირველქმნილი ქაოსისაგან შეიქმნა. იგი პოეტური ინტუიციით ცდილობს კიდევ ყური მოჰკრას სახეთა იმ პირველქმნის „წყნარ შრიალს“, გაიგოს მისი სუნთქვა და ჩასწვდეს არსთა საზრისს:

მე მესმის წყნარი შრიალით ქაოსი ქვეყნის შექმნის დროს  
და აღმაფრენა შემქმნელის, რომ ზე-მთამგონელ წამს უსწროს...

ასეთივე განცდის შედეგია ლექსი „ფესვების სიმფონია“, რომელშიც ბუნების განღმრთობის და ამავე დროს სიღრმისეულ მოვლენებში წვდომის, შეუცნობლის შეცნობის და უხილავის ხილვის წადილია გაცხადებული:

თუ დაემხობი მინაზე რწმენით  
და ყურს დაუგდებ არსთ ყოვნის სიოს,  
მუდამ მოისმენ მახვილი სმენით  
შეუღარებელ ამ სიმფონიას.

ასე ბუნებას ვერ ჰკითხავ: რატომ?  
სადაც მრავალი და თანატომი  
ეხმაურება ატომი ატომს  
და უერთდება ატომი ატომს.

აქ უკვე იკვეთება მთელი უნივერსუმის ქმნადობა. იგი ერთგვარად ეხმიანება პითაგორელების „ტეტრაქტიდის“ პრინციპს, რომელთა მიერ 10-ის ყოველი შემადგენელი წევრი გაიგივებული იყო რომელიმე კოსმიურ სფეროსთან ან სხეულთან (გარდა 1-ისა, რომელიც მთელ უნივერსუმს გამოხატავს). ამ სხეულთა სიმეტრიული განლაგება კოსმოსში წარმოქმნის კოსმიურ მუსიკას ანუ „სფეროთა ჰარმონიას“. იგი განპირობებულია არა მხოლოდ სხეულთა დაშორების სიმეტრიით, რასაც შეესაბამება მუსიკალური ინტერვალები (ტერცია, კვარტა, კვინტა, სექსტა და ა. შ.), არამედ მისი სისწრაფის ხარისხითაც, რომლითაც ციური სხეული მოძრაობს კოსმიურ სივრცეში. თუმცა პითაგორელებს მუსიკა აინტერესებდათ და განხილული ჰქონდათ იმ ასპექტში, რომ ისინი ქადაგებდნენ ასკეტიზმს ამ სიტყვის ანტიკური გაგებით, რაც ჯანსაღ სხეულში ჯანსაღ სულს გულისხმობდა. ამის მიღწევას კი, მათი აზრით, სჭირდება მუდმივი მუსიკალური ზემოქმედება (მედიცინასთან ერთად). თუმცა სულ სხვა მიზნით, მაგრამ, ჩანს, მუსიკისადმი შოპენჰაუერის მიდგომას მაინც ბიძგი პითაგორელებმა მისცეს. აკი მისთვის მუსიკა „სულის მათემატიკა“ იყო, ხოლო მათემატიკა — „გონების მუსიკა“. გალაკტიონმაც, ჩანს, არც თუ შემთხვევით დაარქვა თავის ცნობილ ლექსს „კოსმიური ორკესტრი“. მისი აზრით, ადამიანის ერთიანობა სამყაროსთან ჰარმონიულია. სამყაროსაც და ადამიანსაც მართავს კოსმიური მუსიკა. სწორედ ამ მუსიკითაა გამსჭვალული ყოველივე — ზეციური სფეროებით დანყებული, ადამიანის ჩათვლით:

გაფითრებული გაილანდნენ სილუეტები,  
არა ვაგნერი, არც მოცარტი და აღარც გრიგი.  
ო, კოსმიურო, ერთადერთო მძლავრო მუსიკა!  
ო, უსხეულო, ეხლა სხეულამონაგებო,  
ამ ქაოსიდან მოველინა ახალი მუზა  
ყველაფერს, რაც კი ახსნილია და გასაგები.

გალაკტიონი შემთხვევით არაფერს აკეთებდა და მუსიკაშიც თავისი კერპები ღრმადგააზრებულად ჰყავდა შერჩეული. მოცარტი, ბეთჰოვენი, ვაგნერი — ეს ის ტრიადაა, რომელთა ქმნილებებში არა მარტო გერმანული სულია მუსიკალურ ენასთან შერწყმული, არამედ ის მარადიულიც, რომელიც ზოგადკაცობრიული შარავანდედით მოსილი ფორმით გადმოსცეს. მართალია მედია ცქიფურიშვილი, როდესაც წერს: „გალაკტიონის პოეზიაში ხშირად ირეკლება ხოლმე ამა თუ იმ შემოქმედთან დაკავშირებული ასოციაციური პლანი, მაგრამ ეს ყოველივე გამიზნულად ხდება და ყოველთვის გალაკტიონისეულია და პოეტს ან კეთილხმოვანების, წმინდა ბგერადობის თვალსაზრისით სჭირდება, ან ამა თუ იმ შემოქმედის შემოყვანით საჭირო განწყობილებას ქმნის, მეტწილად კი ორივე ერთადაა ხოლმე მიღებული“ (ცქიფურიშვილი 1994: 115). იმისათვის, რომ ამა თუ იმ კომპოზიტორის შემოყვანით გალაკტიონს საჭირო განწყობილება შეექმნა, საჭირო იყო მისი შემოქმედების მთელი სიღრმით გააზრება. ეს მომენტი კი მის ლექსებში ფილიგრანული სიზუსტით იგრძნობა და ეს ხდება იმიტომ, რომ მუსიკა მარტო გატაცება კი არ იყო მისთვის, არამედ მთელი მისი პოეტური შემოქმედების არსი. იგი მუსიკალურად აღიქვამდა გარემოს და ზოგადად სამყაროს მრავალფეროვნებასა და



ყოველადობას. აკი წერდა კიდევ: „მსურდა ყოველში და ყველაფერში მუსიკა, გრძნობა და სილამაზეო“. სწორედ ამითაა განპირობებული მუსიკალობის დომინანტი მის ლექსებში:

როგორც ზვირთა ქაფიანი მოდება,  
ფაგოტების მიტაცებდა გოდება,  
მაოცებდა უმძლავრესი მუსიკა,  
თმას მიწენდა ქარის გაბოროტება.

გალაკტიონის მუსიკალური ვირტუოზულობა გარდა იმისა, რომ თანდაყოლილი ნიჭია, ნაკვებია თავისი დროის ფილოსოფიითაც, მოდერნისტების პოეზიითაც, კლასიკური და ხალხური მუსიკის ცოდნითაც. 1946 წელს გამარჯვებისადმი მიძღვნილი პოემა ჩაუფიქრებია, გარკვეული მონახაზიც გაუკეთებია. ეს მონახაზი სიმფონიის ლიბრეტოს უფრო ჰგავს, ვიდრე პოემისას. ეს მონახაზიც ისევე, როგორც სიმფონიის კლასიკური ფორმა, ოთხნაწილიანია. აი ისიც: „**პირველი ნაწილი:** ცენტრალური ნაწილი უჭირავს სამგლოვიარო მარშს, ანუ, უკეთ რომ ვთქვათ, ომის მსხვერპლთა რეჟიემს... შორიდან მოისმის თემა ომისა; **მეორე ნაწილი:** მეტისმეტად ლირიკული სკერცო. აქ მოგონებებია რაღაც სასიამოვნო ეპიზოდებზე. ყოველივე ეს შემოსილია სევდისა და ოცნების მსუბუქი ბურუსით; **მესამე ნაწილი:** პათეტიკური... რაღაცნაირი გატაცება სიცოცხლით, თაყვანისცემა და მონივნება ბუნებისადმი. იგი შეუწყვეტლად გადადის მეოთხეში; **მეოთხე ნაწილი:** მოკლე შესავალი. შემდეგ იწყება მეორე თემა ანეული, დღესასწაულებრივი ხასიათისა. იგია აპოთეოზი მთელი ამბების. დამშვიდებითა და დარწმუნებით ვითარდება აპოთეოზი და გადაიზრდება დიდ და გრანდიოზულ ხმოვანებაში“ (ჯავახიძე 1996: 408-409ს). რით არ ჰგავს ეს ბეთჰოვენის მესამე — „გმირული სიმფონიის“ ლიბრეტოს, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ბეთჰოვენის აღნიშნულ სიმფონიაში სამგლოვიარო სცენას - „სამგლოვიარო მარშს“, რომელსაც სხვა ადგილას იგონებს კიდევ გალაკტიონი — „სამგლოვიარო მან შექმნა მარში, რომ წყველა-კრულვა ეთქვა ღმერთისთვის“ — მეორე ნაწილი ეთმობა, ხოლო გალაკტიონის პოემის მეორე ნაწილი (სასიამოვნო ეპიზოდებზე მოგონებები) ბეთჰოვენთან პირველ ნაწილშია მოცემული. ბეთჰოვენისავე მეშვიდე სიმფონიის მოსმენისას კი (1936 წლის 24 ივლისს) ასეთი ჩანაწერი გაუკეთებია: „ბეთჰოვენი. მეშვიდე სიმფონია... იწყება ნელა. შემდეგ მისი ექო. რამდენი ნაზი სიყვარულია — ხმებში... იზრდება ჰანგები. ნელი პიანო... რაკრაკებს ნაკადული. უერთდება მას მეორე ნაკადი. უცებ ორივე შეწყდა, თითქმის მიწაში დაიკარგა და ამოვიდა ისევ ნელი პიანო-საგან. ბულბულების გახმაურება. ნელი ქარი იზრდება, იზრდება და აი, ფორტე...“ და ა. შ. ბოლომდე (ტაბიძე 1975: 343).

ბეთჰოვენის ქარიშხლიანი მუსიკა განსაკუთრებით ხიბლავდა გალაკტიონს. ბევრი კომპოზიტორის სახელი გაიღვლებს მის შემოქმედებაში, მაგრამ პოეტზე მუსიკალური ზემოქმედების ძალით მაინც ბეთჰოვენი გამოირჩევა. ამას თვითონაც ადასტურებს:

ბევრნი არიან ხმათა მთოვენი,  
მაგრამ სულ სხვაა აქ ბეთჰოვენი,  
განმეორებით, ასე მგონია  
იმის მეცხრე — ღრმა სიმფონია.  
(„სხვა ბეთჰოვენი“)

ბეთჰოვენის მეცხრე სიმფონიის მოსმენამ კი გალაკტიონს ათქმევინა:

სად ზღვის ჭავლებია  
ყვავილთა მთოველი,  
კვლავ ვხვდებით ერთმანეთს  
მე და ბეთჰოვენი.  
ოცნება მგონია  
სიზმარი მგონია...  
ქართული მოტივი —  
მეცხრე სიმფონია.

მნიშვნელოვანი ამბავი ან მოვლენა საზოგადოებისათვის უმაღვე განსჯის საგნად იქცევა, მაგრამ იგივე საგანი თუ მოვლენა ხელოვანის ხელში სულ სხვა განზომილებებსა და მასშტაბებში ვლინდება. ყველამ კარგად ვიცით, თუ როგორ დაინერა გალაკტიონის „ქებათა ქება ნიკორწმინდას“. ტაძრის ჩუქურთმაში, მის ცადატყორცნილ სვეტებში მგოსანმა დაინახა მშობელი ხალხის უდიდესი ნიჭი, უნატიფესი გემოვნება და ტიტანური ძალა. ეს ძეგლი მისთვის ქართული სულის აღმაფრენის სიმბოლოდ იქცა და სწორედ ამ აღმაფრენას უძღვნა დიდებული ჰიმნი.

მსგავსი განწყობილების გამომხატველია ბეთჰოვენის მეცხრე სიმფონია. იგი გერმანული სულის, ნიჭის, გემოვნების გამომხატველია. მისი შექმნის წყაროდაც გარეგანი იმპულსი, კერძოდ, შილერის ოდა „სიხარულის ჰიმნი“ იქცა, ამიტომ ამ სიმფონიასაც „სიხარულის სიმფონია“ ეწოდება. შემთხვევითი არ არის, რომ გალაკტიონმა თავისი „ქებათა ქების“ დაწერიდან სულ მცირე დროში დაწერა ეს ლექსი („მეცხრე სიმფონია“). მასში მრავლისმეტყველია ფრაზები: „მე და ბეთჰოვენი“ და „ქართული მოტივი — მეცხრე სიმფონია“. რასაკვირველია, მეცხრე სიმფონიაში წმინდა მუსიკალური თვალსაზრისით არანაირი ქართული მოტივი არ არსებობს. აქ ლაპარაკია იდეათა, მისწრაფებათა მსგავსებაზე, რომლითაც გამსჭვალულია არა მარტო გერმანელი და ქართველი ხალხი, არამედ მთელი კაცობრიობა



და თუ ეს მისწრაფება გერმანიაში ბეთჰოვენმა ყველაზე სრულყოფილად მეცხრე სიმფონიით გამოხატა, გალაკტიონმა თავისი ლექსით — სიტყვიერი სიმფონიით („ქებათა ქება ნიკორწმინდას“) უგალობა ნიჭიერებას, გმირულ შრომასა და მისი ნაყოფით მოგვრილ სიხარულს. ამიტომაც დაუკავშირა თავისი ლირიკული გმირი — „მე“ ბეთჰოვენს.

„სწორთან სწორის კიდევ ერთი თვალის გასწორება“ გალაკტიონის ლექსი „შერიგება“. ამ ლექსით იგი ერთსა და იმავე დროს მხარსაც უბამს გენიალურ კომპოზიტორს — მოცარტს და ამავე დროს არაჩვეულებრივად სხარტ დახასიათებასაც აძლევს მის შემოქმედებას. აქედან, ბუნებრივია, თავის შემოქმედებასაც:

ტოტებს ქარისას გადაჰყვა მარტი,  
თეთრ ტანსაცმელში მე მოვირთვები  
და ნავალ ქარში, როგორც მოცარტი,  
გულში სიმღერის მსუბუქ ზვირთებით.

ვისაც მოცარტის მუსიკა მოუსმენია და შეუგრძენია, არ შეიძლება, აღტაცებული არ დარჩენილიყო მისი მელოდიური სახის მშვენიერებითა და გამომსახველობით. თვით უბრალო ჰარმონიები მის ხელში წარმტაც მელოდიებად გარდაიქმებიან და ოცნებათა საუფლოსაკენ წარიტაცებენ მსმენელს, რადგან მუდამ ნათელ, გამჭვირვალე და ფაქიზ ფაქტურაზეა იგი დაფუძნებული. სწორედ აქედან წარმოდგა მოცარტის „სიმღერის მსუბუქი ზვირთები“, როგორც მას უწოდებს გალაკტიონი. ხოლო თუ ყველაფერ ამას პოეტურ ენაზე გარდავთქვამთ, მაგალითებად ლექსებს: „მზეო თიბათვისა“, „სილაჟვარდე ანუ ვარდი სილაში“, „მერი“ და სხვა ამისთანებს დავასახელებთ. სწორედ აქედან მომდინარეობს ობიექტურად დასაბუთებული შედარება: „და ნავალ ქარში, როგორც მოცარტი“. ამავე ფრაზაში სხვა შინაარსიც ირეკლება. კერძოდ, ცნობილია, რომ მოცარტის დაკრძალვის დღეს ბუნება ბობოქრობდა, საშინელი ქარი ქროდა. ალბათ, ამით უნდა იყოს გამოწვეული ლექსში ქარზე აქცენტირება: „ტოტებს ქარისას“, „მე ნავალ ქარში“. მის ფენომენალურ ნიჭზე ამახვილებს გალაკტიონი ყურადღებას თავის „საუბარში ლირიკის შესახებ“. ნიჭზე, რომელიც სულ მცირე ასაკში გამოვალინა მოცარტმა, აღტაცებაში მოიყვანა მსმენელი და აქედან მოკიდებული დიდება და მსმენელის ოვაცია არ მოჰკლებია:

მოზარდი — იგივე მოცარტია!  
მუდამ მოსავდა თანაბრად ზვავი  
ქარიშხალთა  
და მიმოზათა!

როგორც ვხედავთ, გალაკტიონი ლირიკულ ლექსში ერთი-ორი უბრალო შტრიხით ან მინიშნებით ისეთ ზუსტ და ამომწურავ დახასიათებას აძლევს ამა თუ იმ შემოქმედის ნაღვანს, რომ შეიძლება სპეციალურად დანერვილმა მთელმა ტომმა ვერ გაგრძნობინოთ იგი. ამდენად, გალაკტიონის ლექსები მეტყველებენ არა მარტო ავტორის გენიალურ ნიჭზე, არამედ მის უაღრესად დიდ განათლებაზე, მისი თვალსაწიერის სიფართოვეზე; პიროვნებაზე, რომელიც ნაზიარებია მთელ საკაცობრიო კულტურას და შესისხლხორცებული აქვს იგი.

#### დამონშებანი:

**ბარამიძე 2003:** ბარამიძე ს. ყოფიერება და დრო გალაკტიონის პოეზიაში. კრებული გალაკტიონლოგია. ტ. II, თბ.: 2003.

**თვარაძე 1972:** თვარაძე რ. გალაკტიონი. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1972.

**კაკაბაძე 1967:** კაკაბაძე ნ. *თომას მანი*. თბ.: უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1967.

**მაღარამე 1979:** მაღარამე სტ. *ლექსები და პროზა*. ქუთაისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1979.

**ტაბიძე 1975:** ტაბიძე გ. *თხზულებების აკადემიური გამოცემა 12 ტომად*. ტ. XII, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1975.

**შოპენჰაუერი 1873:** Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: 1873.

**ცისკარი 1967:** *ჟურნ. ცისკარი*. 1967, 1.

**ცქიფურიშვილი 1994:** ცქიფურიშვილი მ. *გალაკტიონი*. თბ.: 1994.

**ჯავახაძე 1996:** ჯავახაძე ვ. *უცნობი*. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1996.

Venera Kavtashvili

### Music as Galaktion's Weltanschauung

#### Summary

Much has been said and written on the melodiousness of Galaktion Tabidze's poetry as a poetic adornment and aesthetic side of the verse. In the present work, emphasis is put on music as poet's world outlook, the essence of being as a means for penetration into the deepest core. For this, a brief review of A.

Schopenhauer's main work, "The World as Will and Representation" is done because it is in this creation that music is rated as a specific way of opening the mystery of the world which determined an immense authority and influence of this philosopher on modernists generally and, especially on symbolists. Of Galaktion's creative works that material has been analyzed, in which A. Schopenhauer's aesthetic thinking is unquestionably traced. Not only A. Schopenhauer but Richard Wagner's influence is evidenced which is revealed in striving to the synthesis of separate art forms and revival of mythology. Galaktion's appeal to Beethoven and Mozart's music is also represented here because it is just in their creations that the merging of German spirit with musical language is expressed and eternal values enveloped with the light of humankind are rendered. At the end appropriate conclusions have been made.

თვა ბერიძე

### მზის პარადიგმა ანა კალანდაძის შემოქმედებაში

ანა კალანდაძის შემოქმედება მდიდარია რელიგიური თემატიკით. პოეტი ხშირად მიმართავს ბიბლიურ სიუჟეტებსა თუ ფსალმუნებიდან ამონარიდებს. „მისი ლექსები უფრო რელიგიურ ჰიმნებს ჰგავს, ვიდრე პირად ლირიკულ აღსარებას“, — ასე აფასებდა გერონტი ქიქოძე ანა კალანდაძის პოეზიას. ეს არის მიზეზი იმისა, რომ ანა კალანდაძის შემოქმედებაში უხვად არის რელიგიური სიმბოლო — ხშირად იდეურ-მხატვრული სახე შეფარულია. მისტიფიცირება ერთ-ერთი მახასიათებელი ნიშანია მისი ლექსებისა. ცალკე გვსურს გამოვყოთ მზის სახე. მზის პარადიგმის კვლევისას მივმართავთ ჰერმენევტიკას. ამ მეთოდის ფილოსოფიური და თეოლოგიური კონცეფცია ბიბლიური ტექსტების ანალიზის კონტექსტში წარმოჩნდება. ჩვენთვის საინტერესო თემის ინტერპრეტაციას შევეცდებით „კვლავ-შექმნის“ მეშვეობით, სადაც ინტუიციას ძალიან დიდი ადგილი უჭირავს. ანა კალანდაძის ლექსების კრებულის კითხვისას შეუძლებელია თვალში არ მოგვხვდეს ერთი თავისებურება — მზისა და ყვავილების სიუხვე. ჩანანერებში პოეტი თვითონვე აღნიშნავს: „...ქებას ვიტყვი გაზაფხულისას, რადგანაც დიდი სინათლე მოდის დედამიწაზე, სინათლე და მასთან — იმედი!

ყოველთვის მიყვარდა მზე: ფანტაზია უფრო ლაღია და უკიდევანო, ყველაფერი იდუმალი და „ფიქრთა აღმძვრელი“ მზეში! მიყვარს ამომავალი და ჩამავალი მზის ფერები — ძონისფერი, მენამული...“ (კალანდაძე 1996: 81).

მე ვთბები მზეზე, ვით უდაბნოს მწირი...<sup>1</sup>  
(„თქვი, ჭიამარია!“ )

მზე სინათლის და ცხოველმყოფელი ენერჯის სიმბოლოა. მითები მოგვითხრობენ ჰელიოსის შესახებ, რომელიც ცეცხლისა და სინათლის ღმერთია. ასტროლოგიაში მზე მამაკაცური, აქტიური, ცხელი „პლანეტაა“. აღნიშნული ციური სხეული ადამიანებთან მიმართებაში სულიერ ბირთვს, — თვითშემეცნებასა და განვითარების ძალას გულისხმობს. ამას გარდა, ის არის ცხოვრების უმაღლესი იდეალისა და ძირითადი წარმატების სიმბოლო, რომლისკენაც ადამიანი მარადიულად ისწრაფვის. ასტროლოგიაში მზის სიმბოლო ლომს უკავშირდება, მზისა და ლომის სახის ერთობლიობა გვხვდება ანა კალანდაძის ერთ ლექსში:

შემორჩენილი სვეტის თავებზე  
მრისხანე ლომი  
მზის გულზე თბება.

ანა კალანდაძის შემოქმედებაში მზეს სხვადასხვანაირი გამოვლინებით ვხვდებით. შევეცდებით, გამოვყოთ რამდენიმე მათგანი.

#### **ა) მზის სახე-სიმბოლოს ქრისტიანული გააზრება**

მზე არის პერსონიფიცირებული ჭეშმარიტების ატრიბუტი, რადგანაც მის შუქში ყველაფერი გასაგები ხდება. მზე, მთვარე და ვარსკვლავები დაბადებაში მეოთხე დღეს შეიქმნა. იაკობის შვილმა, იოსებმა, ნახა სიზმარი, რომელშიც მზე და მთვარე მას თავყვანს სცემდნენ. მზე და მთვარე გამოსახულია ქრისტეს ჯვარცმის სცენაში. ამასთან დაკავშირებით საინტერესო სახეს ვხვდებით ანა კალანდაძის ლექსში „ისევ გახსენი გული ჩემი“:

ისევ გახსენი გული ჩემი  
**მზე-მთვარისათვის**  
და დამიფარე, ვით ნალკოტში  
ყვავილს იფარავ! („ისევ გახსენი გული ჩემი“ )

<sup>1</sup> ანა კალანდაძის ტექსტები დამონმებულია პოეტის ორტომეულიდან.



ქრისტიანულ ტაძრებში ხშირად ვხვდებით ჯვრის გამოსახულებას, რომლის ცენტრში მზეა მოქცეული, ხოლო მის ქვეშ — ნამგლისებური მთვარე. ტრადიციულად, ეს სამი სახე ასე იზიფრება: ჯვარი — რწმენა, მზე — სიყვარული, მთვარე — იმედი; მაგრამ ხშირად ხდება, ასევე, ამ ტრიადის შემდეგნაირი ახსნა: მთვარე — როგორც მთელი მინიერი სამყაროს დაბადება, ჯვარი — ქრისტეს სიკვდილი ხორციელი, ხოლო მზე — აღდგომა. მზე-მთვარე ერთ სემანტიკურ ერთეულად აღიქმება მხოლოდ ქრისტიანობასთან მიმართებაში. თუ მოცემულ ჭრილში განვიხილავთ, მაშინ ანასეული მზე-მთვარე გაიზიფრება, როგორც გულის გახსნა სიყვარული-იმედისთვის, ან მეორე ვარიანტს თუ მივმართავთ, მაშინ ამქვეყნიურიდან-იმქვეყნიურში გადასვლა უნდა ვიგულისხმოთ. პოეტისგან შემოთავაზებული ეს სახე, გარდა იმისა, რომ აზრობრივად ძალიან საინტერესოა, ამავდროულად, ორიგინალურია და უცხო. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქრისტიანულ მოძღვრებაში მთვარისა და მზის ჯვარცმასთან ერთად გამოსახვა, ქრისტეს ორბუნებოვნების მაუნყებელია.

ქრისტიანულ მცნებაში, აღმოსავლეთიდან ამომავალი მზე არის უკვდავების და მკვდრეთით აღდგომის სიმბოლო. ასევე, რადგანაც ქრისტე არის დროის გამგებელი, მზის მიხედვით დღის ხანგრძლივობის დადგენას მასთან აკავშირებენ, რაც ხშირად აისახება რომანულ ხელოვნებაში. ანა კალანდაძის ლექსებში ღმერთი — მზე ერთ სიბრტყეზეა:

შენ, სინათლის მეფე,  
განუწყვეტელ მზის ხარ...  
ო, შენც ქებათ ქების  
„ღირს ხარ,  
ღირს ხარ, ღირს ხარ!“ („შენ, სინათლის მეფე“)

გამოვყოთ კიდევ ერთი თავისებურება: გარდა იმისა რომ მზე, როგორც მნათობი, დედამიწამდე აღწევს სხივების, სინათლის, სითბოს სახით, ასევე, მინიერი სამყარო განუწყვეტილად მიისწრაფვის მზისკენ, ანუ ხდება მუდმივი გარდასახვა ერთიდან მეორეში.

ოშკის მძლე ტაძარო, ათასი წელია,  
დგახარ და ლაღადებ...  
კვლავ ანთებ ჩირაღდანს, კვლავ მზემდე მალღდები...  
(„ოშკის მძლე ტაძარო“)

ტაძარი მალღდება მზემდე, ანუ ღმერთამდე. ტაძარი უფლის სახლია და იქ ჩატარებული გულწრფელი ნირვა-ლოცვა უფალს უნდა მისწვდეს.

ედმუნდ ჰუსერლის დაუწერია, რომ ადამიანის ცხოვრება სხვა არაფერია, თუ არ ღმერთისადმი გზა. ამ გამონათქვამის დადასტურება ცნობილ რუმინელ რელიგიათმცოდნეს მირჩა ელიადესაც შეუძლია იმ იდეით, რომ მისთვის ნებისმიერი პიროვნება არის რელიგიური ადამიანი. ელიადეს რელიგიის ისტორიაში მთავარი ადგილი უჭირავს კონცეფციას homo Religiosus, რომელიც გააზრებულია, როგორც სწავლება რელიგიური აპრიორებისა ადამიანის ცნობიერებაში. თავისი მეთოდი ელიადემ რელიგიის შიდა წესების შესწავლას დააფუძნა. რელიგიის ისტორიკოსის ყურადღება, მისი აზრით, ერთდროულად, მიქცეული უნდა იყოს, როგორც რელიგიურ ფაქტზე, ასევე მის ისტორიაზე. ელიადე გვთავაზობს თავისებურ რელიგიურ სტრუქტურას, გამოყოფს ძირითად კატეგორიებს — მოღვლებს — „პატერნებს“. ასეთ მოღვლებად გვევლინება სხვადასხვა კოსმიური კატეგორია და მათთან დაკავშირებული კულტები (მზე, მთვარე, მსოფლიო ხე, წყალი, შუქი, ნაყოფიერების კულტები, ზეცა და ა.შ.); რელიგიის ასეთი დანაწევრება გამართლებულია, იმით რომ ამ „დანაწევრებულად“ აღწერილ ფენომენებს, შესაძლოა, დავაყრდნოთ გარკვეული რელიგიური სისტემა, რომელიც თავისუფალი იქნება ევოლუციის იდეისგან.

ანა კალანდაძისთვის მზე რომ უბრალო ციური სხეული არ არის, ეს ფაქტია. თუმცა, ამ შემთხვევაში ჩვენ გვინტერესებს ქვეტექსტი ამოვიკითხოთ და დავინახოთ მიღმური აზრი, იდეა. ამ შემთხვევაში სემიოტიკურ მეთოდს უნდა მივმართოთ. ჩარლზ პირსის მიხედვით, „ნიშანი ახდენს საგნის რეპრეზენტაციას და ენაცვლება მას ცნობიერებაში“ (დოიაშვილი 2006: 85); ამ შემთხვევაში ნიშანი — ციური სხეული — მზეა, რომელიც რეპრეზენტირებულია სხვადასხვა ასპექტში და ცნობიერებაში გარდაისახება საინტერესო სახე-სიმბოლოდ. ინტერპრეტაცია წარმოადგენს განმარტებას, „თარგმანებას“, ადამიანის რეაქციას პირველად ნიშანზე, რომელიც ბადებს ინტერპრეტაციას და ეს პროცესი უსასრულოა.

ლექსში „თვალნო, შავთვალნო“ ასეთი სტრიქონია: „როდესაც გულში მზე არი“, მზე თუ ღმერთის სიმბოლოა, ღმერთი — სიყვარულია, სიყვარულის ნავსაყუდელი კი გულია. „ახლდა მთოვარე იდუმალს საყდარს, მზე მოჰყვებოდა სინათლის მფენად“. მაგალითისთვის კიდევ ერთ ლექსს მოვიყვან, თუმცა მაგალითი მართლაც მრავლადაა:

გულს დამფენია  
მზეი ცხოველი  
უკეთურებით

კვალად ხსნისათვის,  
სინათლის ჩემის გაძლიერებად  
მინყვი, უკუნით  
უკუნისამდე! („გულს დამფენია“)

მოცემულ ტაეპშიც მზე გულში ივანებს. გული ხომ რწმენის საცავია! სწორედ გულით უნდა სწამდეს ჭეშმარიტ ქრისტიანს და არა გონით. რწმენა კი სინათლეა. გულში უმზეობა წყვიდადთან ასოცირდება ანა ახმატოვასთვის:

память о солнце в сердце слабеет  
Что это? Тьма?  
Может быть! (ანა ახმატოვა, „память о солнце в сердце слабеет“)

რუსი მწერალი ვასილი ლენსკი ერთ-ერთ ინტერვიუში საუბრობს შინაგან მზეზე, რომელსაც წარმოგვიდგენს ფორმით „გული-მზე“: „ძველ ხალხს უთქვამს, რომ ადამიანი — მიკროკოსმოსია. რამდენადაც დიდია გარე კოსმოსი, იმდენადვე გრანდიოზულია შინაგანი კოსმოსი. თუმცა, თითოეული თქვენგანისთვის შიდა სამყარო ჯერ უხილავია. საიდუმლოებითაა მოცული და მიუღწევადია ეს სამყარო. საკუთარ თავში ჩაღრმავებით შუქით ივსება შიდა კოსმოსი და მას სახილველს ქმნის. გული — ეს შინაგანი მზეა, ის „ანათებს“ შიგნით. გული-მზე სისხლს მთელს ორგანიზმში ანაწილებს, თითოეულ ნაწილთან თავისი სხივი გადააქვს, სხეულის ყველა მონაკვეთი გრძობს ამ სხივურ პულსაციას. იქ, სადაც შინაგანი მზე და შუქია, მარადიული გაზაფხული და ახალგაზრდობა ივანებს“ (პერმინატიე 1999)

მზე — არაამქვეყნიურია, რადგანაც მიუწვდომელია (სინმინდე ყოველთვის გამოყოფილია), თუმცა ხილულია (განსხვავებით, ქრისტიანული წარმოდგენებისგან სხვა სამყაროზე). იგი მოძრაობს უცვლელი გზით: უცვლელი — სხვა სამყაროს მანიშნებელია. მზეს თავისუფლად ვერ შეხედავ (სინმინდე დამორბულია). იგი სიცოცხლის მომცემია, მასზე დამოკიდებული სიცოცხლე და სიკვდილი. კიდევ ერთ შედარებას მოვიშველიებთ და გავიხსენებთ ამონარიდს მაქსიმ გორკის ზღაპარ-პოემიდან „გოგონა და სიკვდილი“:

Михаиле!- говорит Иуда,-  
Знаю, что я Каина грешнее,  
Потому что предал подлой Смерти  
*Светлое, как солнце, божье сердце!*

### **ბ) ჩამავალი მზის სახე-სიმბოლო**

სკვითურ კალენდარში ახალი წელიწადი იწყებოდა ზამთრში (22 დეკემბერს), ყველაზე გრძელ ღამეს, მათი წარმოსახვით, ამ დროს „კვდებოდა“ ძველი მზე და „იბადებოდა“ ახალი.

როდესაც მზე ჩაესვენებოდა ჰორიზონტს მიღმა, ითვლებოდა რომ იგი მიდიოდა მინისქვეშა სამყაროში, ან მას სიბნელის ბოროტი ძალა ჭამდა. ამგვარი წარმოდგენები თითქმის ყველა უძველეს ხალხს ჰქონდა. მაგალითად, ყოველ ღამეს, მზის ღმერთი, რა (ძველი ეგვიპტე) მიცურავდა მინისქვეშა ნილოსით დედამიწის სიღრმეში, სადაც ებრძოდა გველ აპოპს, დილისთვის იმარჯვებდა, რათა მომავალ ღამეს კვლავ შებრძოლებოდა. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაშიც გვხვდება მზესთან მებრძოლი გველშაპი. ანუ მუდმივი ცვალებდობა დღისა და ღამის, ერთგვარი სიმბოლოა, როგორც სიკვდილისა და აღდგომისა, ასევე ბოროტისა და კეთილის მუდმივ ჭიდილისა.

უკუდგა ბნელი,  
მიხილა მზემან...

აღნიშნულ ლექსში იგულისხმება სიკეთის ანუ ნათელის, ღვთიურის გამარჯვება ბოროტებას, დემონურ სანყისსა და ბნელზე. მზე რომ არ მოიაზრება მხოლოდ პლანეტად, მიგვანიშნებს ლექსის ფორმა. რელიგიური პლასტებით გაჯერებული ლექსები დატვირთულია (არა გადატვირთული), ძირითადად არქაული სიტყვებით, წინადადების წყობითა და, საერთოდ, ემოციური განწყობა-დატვირთვით. ფსალმუნით დინჯად საკითხავია.

და მალალის მზის ამოხდომა  
კვლავ მეუწყება...  
ამ მალალ ღამით სიხარული  
ზეიმობს ჩემი.

ამ კონკრეტულ სტრიქონში ღამე ისევე, როგორც მზე — მალალია. ახსნა, შესაძლოა, ასეთია: სამყარო განუყოფელია დღითა და ღამით, ანუ თუ ღამეა, ჩვენ ვიცით, რომ მზე არ ქრება, ის უხილველია ჩვენთვის, ისევე, როგორც ღმერთი, ხოლო ამ სრული სამყაროს მეუფე სასუფეველშია და განაგებს ყოველს. გაორება, რწმენის შერყევა, ხშირად მისი დაკარგვაც (ნიცმესეული ღმერთის სიკვდილი) არ არის უცხო მორწმუნისათვის. პიროვნების მთავარი დილემაა — აირჩიოს ღვთის გზა და იყო სრულად მინდობილი ღმერთზე, ან, პირიქით, აირჩიოს ურწმუნოება და არაფრის შიში არ ჰქონდეს. დაუსჯელობის შიშის არქონა ყველაზე დიდი პრობლემაა, როგორც ზოგადად, ისე დღევანდელ ყოფა-ცხოვრებაში. „შიში შეიქმს სიყვარულსა“.

დაამხეს ჩემი საკურთხევლები  
მზისა წილ... ღამეს აღიარებენ.  
(„სხივები შენი“)

რწმენის შერყევა ანა კალანდაძის ლირიკული გამირისთვის უცხოა. თუმცა ლექსში „ვარ მარად ვარსკვლავთა მჭვრეტელი“ ავტორი ისევ უპირისპირებს ერთმანეთს სინათლეს და სიბნელეს, და მათს მუდმივ ჭიდილს, როგორც სამყაროში, ისე პიროვნების სულში, მაგრამ შვეება არის: ბოროტი უნდა იძლიოს.

სულს ხშირად ეახლის უკუნი,  
მზეც მომეფინება ხშირადვე...  
„ო, ღმერთო, ო, ღმერთო საბათო,  
სინათლე, სინათლე, სინათლე!“  
(„ვარ მარად ვარსკვლავთა მჭვრეტელი“)

მზე რწმენისთვის წამებულთა სიმბოლოა. ის ყველგან სიკეთეს თესავს, პატიოსანი და კეთილი ქრისტიანის სიმბოლოდ გვევლინება. მარტივის ანუ მზის ცხოვრება ყოველთვის იქნება მისაბაძი მაგალითი მათთვის, ვინც მიდის ღვთის გზით.

### გ) მზე უძველეს ხალხთა რწმენა-წარმოდგენებში

წინარექრისტიანულ ეპოქაში გავრცელებული იყო მოსაზრება, რომ მზე უშუალოდ დაკავშირებულია არაამქვეყნიურ, ღვთაებების, წინაპრების, ძლიერ და მრისხანე სამყაროსთან. მზეს, დღის მანათობელს, ბუნებრივია, პირველი ადგილი უკავია ციურ სხეულთა შორის. ბევრი რელიგია უკავშირებს მზეს ღმერთის ცნებას; მზის ღმერთს ხშირად „გამანადგურებლის“ სახელი აქვს.

ზოგიერთ ხალხთან, თვითონ მზეს მიეგებოდა პატივი, როგორც ღვთაებას. ჩვეულებრივ, ასეთი წარმოდგენა გავრცელებული იყო მაშინ, როდესაც მეფის პიროვნება განსაკუთრებით პატივდებული იყო და წმინდანად ითვლებოდა. ძველი ხეთების (მცირე აზია) მეფე საკუთარ თავს უწოდებდა „ჩემი მზიური ღვთაება“ და თავის სამფლობელოს, მზის მსგავსად, აღმოსავლეთიდან დასავლეთით შემოივლიდა ხოლმე. სამხრეთ ამერიკაში, ინკების იმპერიის მეფეები თავს ღმერთის შვილებად თვლიდნენ. იაპონია — „ამომავალი მზის ქვეყანა“, იმპერატორი — მზის შვილი. ლუდოვიკ მეოთხემეტე (საფრანგეთი, მე-17-ე საუკუნე) იწოდებოდა — „მეფე მზედ“. ძველ რუსულ წიგნებში, მეფის (მბრძანებლის) შედარება მზესთან სრულიად ჩვეულებრივია, ხოლო მისი ჩასვლა ან დაბნელება მეფის ავადმყოფობასთან, დამარცხებასთან ბრძოლაში ან სიკვდილს უკავშირდება.

ანა კალანდაძისეულ მზეს, ზოგიერთ შემთხვევაში, გადაყვავართ უძველეს ხალხებთან. მაგალითად, ლექსში „მათ ბალკანეთში პოვეს სადგური“ პოეტი გვთავაზობს მზის ასეთ ვარიაციას „მათ ძლიერ სხეულს სწავდა ჩვენი მზეი ქალღური“. საინტერესოა კიდევ ერთი სახე ლექსიდან: „რომი, გენუა, პიზა, ვერონა“, სადაც მზე მხოლოდ ციური სხეულია „კოლიზეუმი ძვლებს ითბობს მზეზე“, მაგრამ სახე თავისთავად შთამბეჭდავია. ლექსში „მოხუცი ინდიელი“ მზე რელიგიურ ასპექტს უბრუნდება: „ო, შენ ილოცებ მზის ამოსვლის წინ“...

უზარმაზარი მზე ბრიალებს  
პირამიდებთან...  
...წვანან აქლემნი  
და ამონ-რას განადიდებენ.  
(„ლუქსორის გზაზე“)

როგორც ძველი ეგვიპტის რელიგიის ისტორიიდან გვახსოვს, სწორედ მზის ღვთაებას მიანიჭა უპირატესობა ამენხოტეპ IV-ემ, დაარღვია ღმერთთა უზარმაზარი პანთეონი და ამარნის პეროიდში მონოთეიზმის გაბატონება სცადა. ეგვიპტესთან მიმართებაში კიდევ ერთი სტრიქონი გავიხსენოთ ანა კალანდაძის პოეზიიდან, ლექსი „პანანინა ეკლესიაში“ ასე სრულდება „მზის ქორნილია, შენ ხარ თამადა“, მართალია, ეგვიპტიდან შორს არის დაწერილი აღნიშნული ლექსი, მაგრამ პაოლო იამვილის დარიანულ ციკლს კი გაგვახსენებს:

იქ, სადაც სდუმან პირამიდები,  
მზის ქორნილის დროს, მე დავწვები მზისფერ სილაზე...  
(პაოლო იამვილი, „პირამიდებში“)

უმეტეს ტრადიციებში, მზე — საყოველთაო მამაა, მთვარე — დედა. ეს არ ეხება ამერიკის ინდიელების, მაორის, ტევტონების და იაპონიის ხალხებს, სადაც მთვარე წარმოადგენს მამაკაცურს, ხოლო მზე — ქალურ საწყისს. მზე და წვიმა — უმნიშვნელოვანესი ძალებია ნაყოფიერებისთვის, ამის გამო, სიძე ასოცირდება მზესთან, ხოლო პატარძალი — მთვარის ღმერთქალთან და დედა-მინასთან, რაც შეეხება ქართულ ზეპირსიტყვიერებას, მზეს ქალური საწყისი აქვს, მთვარეს — მამაკაცური:

მზე დედაა ჩემი,  
მთვარე მამა ჩემი...

მზე მამაკაცურ საწყისად თუ მოვიზრეთ, იგი უფრო ადვილი დასაკავშირებელი იქნება უმაღლეს იდეალთან. ალბათ, ამიტომაც აქვს უმეტეს ქვეყნების კულტურებში მზეს მამაკაცური სქესი, თუმცა ანა კალანდაძის პოეზიაში არ იჩენს თავს ასეთი გამიჯვნა. ერთი კია, რომ პოეტ ქალს მზესთან ასოცირებული აქვს ძველი ხალხების რელიგიური ადათ-წესები:

მუხლებს მოვიყრი ნანარმართევი  
(რაღაც უნებურ ილვიძებს ჩემში),  
როს ავა ცაზე მზის აღმართებით  
და მზის ოქროსფერ, დიდ სალოცველში  
კოცონს დააგზნებს ქურუმი ცისა...  
(„მზის სალოცველში“)

#### დ) მზე — ციური სხეული

ანა კალანდაძის პოეზიაში მზეს არა მხოლოდ სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ძალიან ხშირად პოეტი იყენებს ამ ციურ სხეულს, თავისი ბუნებრივი გამოვლინებების მიხედვით ყოფით სინამდვილეში: „მთის მზე არა გწვავს მშვენიერ სახეს?“ („ხვესურ ქალივით“), „ბრჭყვიალებს მზეზე აჭარის ქედი“... სახე-სიმბოლოს გარდა, მზე, უბრალოდ, პოეტური ხერხიცაა მისთვის, როგორც თავად წერს: „რამდენიმე უცვლელი სახე — ქარი, მზე, კაშკაშა ვარსკვლავი“, ეს „სიმბოლური ჯაჭვი“ უმთავრესად „პოეტური ქვეცნობიერების სიღრმეშია“, მაგრამ მათ შეგნებულადაც მივმართავ, როგორც ამ დროს ჩემეულ განწყობილებათა უკეთეს „გამგებთ“ და „გამზიარებელთ“ — მხოლოდ ვარსკვლავთა, თანამავალთა, ვამცნო გულისა მე საიდუმლო!“ (კალანდაძე 1996: 83)

ანა კალანდაძის შემოქმედებაში მზე მაცოცხლებელი ძალაა. პოეტი მზისა და მინის კავშირს ხშირად მცენარეების მეშვეობით გვიხატავს, მით უმეტეს, რომ ხეებს და ყვავილებს არა ნაკლები სიმბოლური თუ მისტიკური დატვირთვა აქვს მის პოეზიაში. ყვავილი უფლის სიმბოლოდ ისევე აღიქმება, როგორც მზე:

არ ვარ მბრწყინავი  
მის სხივთა ქვეშე  
და მზის ყვავილი  
დაჭკნება ჩემში...

ეს მცირე მოცულობის (4 ტაეპიანი) ლექსი ღრმააზროვანია: ვუბრუნდებით ზემოთქმულს, რომ ყვავილი ისევე მოიაზრება ქრისტიანობაში, როგორც მზე. აღნიშნულ ვარიანტში — მზის ყვავილი — არა არის რა, თუ არა რწმენა. მისი დაჭკნობა კი რწმენის გაქრობაა, ანდა შესუსტება, თუმცა პირველ ორ სტრიქონს თუ გულდასმით წავიკითხავთ, შესაძლოა, მომდევნო ორ სტრიქონში — თავმდაბლობა, თავის დადრეკაც დავინახოთ. უფრო დაზუსტებით, შიში რწმენის სიმყარის გამო.

ანა კალანდაძე მზის სახის უცნაურ ხედვას გვთავაზობს. იშვიათი და ლამაზი მეტაფორები: „დაობლდა ბალი მზის ფოთლებით ჩამოთოვლილი“ (მაგრამ...ამაოდ...) „მზის ბალებში ნუშის თოვლია“ („მხმობს ვარსკვლავების თეთრი ღვთაება“). მხოლოდ ერთს აღვნიშნავ, ბალი — ხომ არ მოიაზრება სამოთხის ბაღად? ლექსში „კარში გამო, ჭია-ჭიამარია!“ ძალიან ლამაზი სახე და განწყობაა, მზე იცინის, ვარდფურცლობის დარია“. მომღიმარი მზე გვხვდება ასევე ლექსში „შორია თამარ“ — „მზის ღიმილი აღაჩინა ცამან“.

#### ვ) მზის ფერი

სოსიურის აზრით, „ნიშანი წარმოადგენს მთლიანობას, რომელიც გვევლინება აღმნიშვნელის (აკუსტიკური ხატი) და აღსანიშნის (აზრი, წარმოდგენა) ასოციაციის ნაყოფად“ (დოიაშვილი 2006:87) ასოციაცია სუბიექტურია. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვინტერესებს პოეტის ასოციაცია არსებულ ნიშანზე.

ტრადიციული გაგებით, მზეს მიესადაგება ყვითელი, ნითელი, როგორც თვითონ პოეტი შენიშნავს, „მეწამული“, ან სტაფილოსფერი...

ლურჯი მზე იყო, ლურჯი —  
საყვითელია და წყავი...  
...და მზე ჩავიდა ლურჯად...  
(„გამარტებაზე“)

პირველივე სტრიქონში პოეტი დაჟინებით გვიმეორებს მზის შეფერილობას. ლურჯი — ზეცის და წყლის ფერია. სიმაღლისა და სიღრმის სიმბოლოა. სრულყოფილებას, მშვიდობას, მარადიულობასა და ერთგულებას უკავშირდება. ქრისტიანობაში აღნიშნული ფერი ღვთისმოსაობას, გულწრფელობას და კეთილგონიერებას განასახიერებს. ანა კალანდაძის ლურჯი მზე ზღვაში ეშვება, შესაძლოა, ამიტომაც ასოცირდა ამ ფერთან. ლურჯი მზე ლურჯ წყალში — წყალი მარად განახლებადია, კვალად აღდგომას გულისხმობს. ლურჯი მზე ისეთივე საინტერესო მონაპოვარია ანა კალანდაძის შემოქმედებისა, როგორც მეტერლინკის „ლურჯი ფრინველი“.

მზის მადიდებელ პოეტად ითვლება კონსტანტინ ბალმონტი — „Я в этот мир пришел, чтоб видеть солнце“, მისი მზის ფერი სრული ანტიპოდია აღნიშნული ფერებისა:

Я увижу Солнце, Солнце, Солнце, красное, как кровь.

სხადასხვა შეფერილობის გარდა, ანა კალანდაძის მზეს სურნელიც ახლავს.

ნაზი ფორთოხლის, ნაზი ფორთოხლის  
სურნელი დაჰკრავს  
მზეს ნარინჯისფერს...

სრულიად განსხვავებული ხედვაა. თუმცა აქაც არ იქნება უადგილო გავიხსენოთ ისევ კონსტანტინ ბალმონტის ლექსი სათაურით: „Аромат Солнца“.

Запах Солнца? Что за вздор!  
Нет, не вздор.  
... Солнце пахнет травами,  
... И смолистою сосной...

აქვე აღვნიშნავთ ერთ ნიუანსს: ანა კალანდაძის შემოქმედებაში გვხვდება მზისფერი, სამზეოს მწუხრი, მზისმოკლეობა, ცხრათვალა მზე და სხვა მრავალი ვარიაცია...

მზე უხილავია ჩვენთვის, რადგანაც ძალიან დიდია ჩვენი შემეცნებისთვის. მზის გავლენა ბუნდოვანია და გამოკვეთილი საზღვრები არ აქვს. წინა თაობებმა უკვე განიცადეს მისი გავლენა, ხოლო თაობები, რომლებიც მომავალში გაჩნდებიან, დატკბებიან ამ გავლენით. ამგვარად, მზე თითქოს უხილავია ჩვენთვის და ამავე დროს, განუყოფელი ჩვენი არსებობისათვის:

ნუ მომეშალოს  
მე შენი თავი  
და მზისა ხილვა!

მზე — უმაღლესი კოსმოსური ძალის სიმბოლოა. ყველაფრის მომცველი ღვთაება. მზეა - ძალაუფლება, უძრავი არსება, კოსმოსის გული, ყოფისა და ინტუიტიური ცოდნის ცენტრი, მსოფლიოს თვალი, დღის თვალი, ის დაუმორჩილებელია, დიადი.

არსებობს ტრადიციული განსხვავება ხილულსა და უხილავს, შიდა და გარე მზეს შორის. ანა კალანდაძის შემოქმედებაში მზე ერთგვარი ატრიბუტია, ხილულია, რომლის მეშვეობითაც მკითხველმა უნდა შეიმეცნოს უხილავი, შიდა მზე.

#### დამონებანი:

**დოიაშვილი 2006:** დოიაშვილი თ., რატიანი ი. (რედაქტორები). *ლიტერატურის თეორიის ძირითადი მეთოდოლოგიური კონცეფციები და მიმდინარეობანი*. თბ.: 2006.

**კალანდაძე 1995:** კალანდაძე ა. *ორტომეული*. თბ.: გამომცემლობა „საქართველო“, 1995.

**მიხელსონი 2002:** მიხელსონი. *მირჩა ელიადეს რელიგიის ისტორია და ახალი ჰუმანიზმი* [ონ-ლაინ სტატია] (მოსკოვი: ჟურნალი რელიგიათმცოდნეობა, 4, 2002) მის.: <http://eliade.upelsinka.com/cr4.htm>; Internet.

**პერმინაიტე 1999:** ვასილი ლენსკი „*გული-შინავანი მზე*“ [ონ-ლაინ ინტერვიუ] მის.: <http://ariom.narod.ru/Literatura/Lenskij/lenskij-06.htm>; Internet.

**Tea Beridze**

### The Paradigm of Sun in Ana Kalandadze's Creative Works

#### Summary

This article is an overview of Anna Kalandadze's artistic approach to “the Sun Paradigm”, its poetical and stylistic function. Characterization of Anna Kalandadze's can be seen in interposition of vision and style in her poetry. She manages separate series with different “voice” and aligns verses in it to same semantics and metrics. Verses containing religious themes are aligned like psalms. So, some rhythm in such verses can be found, but these still being read as free verse. Verses from some series are mostly hetero syllabic; they often contain archaisms and citation from New Testament, so, we paid significant attention to Christian realization of sun's symbolic face. Hermeneutic and semiotic approaches were used when analyzing Anna Kalandadze's verses.

The Sun, as sign, is being represented in various ways. Letter is divided into sub-paragraphs:

- Christian approach to the Sun face-symbol;
- Symbol of descending sun;
- The Sun in ancient human's religions;
- The Sun – as astral object;
- Color of the Sun.

During researches of Anna Kalandadze's Sun paradigm, concept developed by famous Romanian religion specialist, Mircha Eliade was used, this conception bases on studies of religious a priorities in human's self-definition.

Article analyses The Sun's place in Georgian and worldwide epic poems, where it holds dominant position. This symbol is still important in the 20th century poetry.

During research of Anna Kalandadze's Sun paradigm, parallels were discovered in poetry of famous poets, such as – Anna Akhmatova, Maksim Gorky and “the Sun poet” – Konstanin Balmont.

## თინათინ გავაშელი

### „იულონი“ — სახარებისეული შთაგონებით ნასაზრდოები პიესა

„იულონი“ გურამ რჩეულიშვილის სულიერი ამაღლების გამოვლინებაა, რამაც განაპირობა ძნელად აღსაქმელი “ტრაგედიის” არსებობა. ეს იყო მწერალში დაწყებული აღმასვლა, რომლის თითოეული საფეხური ლიტერატურულ ფაქტად იქცა. ავტორმა შეუცდომლად შეიგრძნო გზა ხსნისა, რომელსაც თავისთავად დაადგინა პიესის გმირები.

მწერალმა მიაგნო არსებობის მისეულ ფორმას — მოყვასისთვის თავდადებას, რამაც ფიზიკურად შეინირა კიდეც. პიესიდან: „ამან შეიძლება დამლუპოს მე, ამან შეიძლება დაგვლუპოს ჩვენ ყველა, დაგვლუპოს სხვა ფორმის ძიებამ, მაგრამ ის, რომელიც ნახავს თავის ნამდვილ არსს, ის იმდენად ნამდვილი იქნება, რომ არც ერთი ჩვენგანი არ ინანებს, რომ იყო მისი გზის უნებლიე მსხვერპლი“ (რჩეულიშვილი 1994: 40).

ავტორის ჩათვლით პიესის ყველა პერსონაჟი „უნებლიე მსხვერპლად“ იქცა. ერთი ამოსუნთქვით დაწერილი ტრაგედია სავსეა ცალკეული, ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი აზრებით, შეხედულებებით, მაგრამ საერთო ძიების პათოსით.

რაც შეეხება „იულონის“ სიუჟეტს, თემას და იდეას თავად მწერალი სვამს კითხვას და თვითონვე სცემს განსხვავებულ, თავისებურ პასუხს: „პირდაპირ მოყოლა ძნელია, იმდენად უბრალო თემაა — ოჯახური ტრაგედია“ (რჩეულიშვილი 1994: 50).

ამბავი ძველია, ათასჯერ გამოვრებული... ძმათა შორის შურმა და დაპირისპირებამ დაუდო დასაბამი კაცის კვლას. სისხლი პირველად ძმებს შორის დაიღვარა. გაჩნდა დამლუპველი ცოდვა: „თავში კი ის პატარა ეშმაკი ზის, ის მისვამს ქუცქუცით ტვინზე და ხითხითებს: ხი, ხი, ხი, მე მინდოდა მეძია შური, რომელიც ჩემს ძმაზე გაჭრის ყველაზე მეტად“ (რჩეულიშვილი 1994: 65).

რჩეულიშვილი ხაზგასმის გარეშე უთითებს, ბოროტება იქ ჩნდება, სადაც სიკეთის ნაკლებობაა. მიტოვებულად ცხოვრებამ, უსიყვარულო ყოფამ ქვეცნობიერად დაუპირისპირა თეზიკო (პიესის პერსონაჟი) ერთადერთ ნათესავს. რაც შეეხება იდეას: “ჩემი აზრით, პიესა, თუნდაც რომანი, არასოდეს არ ემსახურება რაიმე იდეას, უფრო ფართო გაგებით ჰუმანურ იდეასაც კი, მიუხედავად იმისა, რომ კარგ დიდ ნაწარმოებში უეჭველად კაცთმოყვარეობაზეა აღებული ძირითადი ხაზი, იგივე შეიძლება ითქვას ცუდ ნაწარმოებზეც.

— ირაკლი: „ჰოდა, ეგ ყოფილა მისი დედააზრი“.

— გურამი: „ეგრე შეიძლება არც დაგენერა არაფერი, ცხოვრების დედააზრია საერთოდ გამოხატული ლიტერატურულ ფორმაში — იცხოვრო შენ ახლობელთან და შეიყვარო ის, როგორც შენი თავი“ (რჩეულიშვილი 1994: 52).

ამ ფრაზაშია გაცხადებული ავტორის ცხოვრებისა და შემოქმედების წარმმართველი ძალა — უდიდესი სისუსტეც და ძალმოსილებაც, მცნება, რომელზეც დაფუძნებულია ქრისტიანული მოძღვრება: „— მოძღუარ, რომელი მცნებაი უფროის არს სჯულსა შინა?“

„— ხოლო იესო პრქუა მას: შეიყუარო ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნებაი და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყვასი შენი ვითარცა თავი თვისი“ (მათე, 22,36).

სახარებისეული შთაგონებითაა ნასაზრდოები პიესა. პერსონაჟებს შეუძლიათ იგრძნონ, ამოიცნონ და შეიყვარონ სულით ნათესავი:

„შემიძლია ასე ამოვიცნო ქვეშეცნულად ჩემი ნათესავი სხეულით, მისი დიდი გაგებით და მთელი არსებით შევიყვარო ის, თუნდაც მარტო ერთი საათით, ოღონდ მაინც მთელი არსებით“ (იქვე, გვ.31); ან კიდევ: „გიგრძენი, როგორც... ჩემი ნათესავი სხეულით, აი ამიტომ გენაცვალე, აი ამიტომ შემიძლია დავეცე შენ წინ მუხლებზე, ენით ავლოკო ის მინა, რომელიც შენ გარშემოა და თავი არ დავიმცირო; ეს, ხომ გესმის! მე შემიძლია გავაკეთო ეს შენი გულისთვის“ (რჩეულიშვილი 1994: 31).

მკვლელობას მოსდევს სასამართლო. ერთდროულად გაჩნდა განაჩენის, პასუხის მოთხოვნის, თავისმართლების, დაცვის, ახსნა-განმარტების მოსმენის აუცილებლობა. ამოვლინდა ავტორში მიმდინარე ერთი მთლიანი, შეუქცევადი პროცესი: „ამ ტრაგედიაში ყველა დაიწყებს თავის ძებნას, აქ კი მხოლოდ ერთი გმირია და ის გმირი მე ვარ“ (რჩეულიშვილი 1994: 151).



ფრაზაში თითქოს ქვეშეცნეულად გაცხადდა პიესის უნარი — დაგანახოს საკუთარი თავი, გახდეს სხვისი ჩადენილი ცოდვების მონაწილე, მათთან და მათი გავლენით ეძიო გამოსავალი, ერთდროულად იყო მკვლელიც, მსაჯულიც, დამცველიც. საკუთარ არსებაში მოიძიო, მოიკრიბო არსებული, აქამდე გაუმხელელი შეგრძნებები. ირწმუნო, რომ არ არსებობს ცოდვა, რომლის ჩადენაც ადამიანს პოტენციურად არ შეეძლოს და, ამავე დროს, არ არსებობს ცოდვა, რომელიც არ შეინდობა.

მთავარია, პიესის გმირებივით მოგინდეს “სიყვარულის ახსნა” და მხოლოდ ეს უნარი შეგპურდეს: „აი, რომ გიყურებ, თბილი შურით მევესება გული, სიყვარულის შურით: როგორ შეგიძლია ასე განურჩევლად გიყვარდეს ყველა, თანაც ისე, რომ არ გეცოდებოდეს არავინ; ამასთანავე, შენ თავზე ისე ლაპარაკობდე, როგორც სხვაზე; ისიც გიყვარდეს და ამ დროს არ იყო ფრჩხილის ოდენა ეგოისტიც კი“ (რჩეულიშვილი 1994: 26).

ყოვლისმომცველი სიყვარული გადაარჩენთ მაშინ, როდესაც მკვლელობის ფაქტის წინაშე ხვდებიან, რომ ყველაფრის პატიებას შეძლებენ.

მკვლელობით მწერალმა ზოგადად ცოდვის არსის მომაკვდინებლობაზე მიუთითა. სასამართლოზე ბრალდებულის პირველივე ფრაზით გვაჩვენა ხსნის გზაც: „მე თავს არ ვიმართლებ“ (რჩეულიშვილი 1994: 88). ალბათ, ამან გადაარჩინა იულონის სული დალუპვას.

გურამ რჩეულიშვილის პერსონაჟებს აქვთ უნარი, თავი დაიდანაშაულონ ჩაუდენელ დანაშაულში, ტრაგედიის განცდა ბედნიერებად მიიჩნიონ. გრძნობენ, რომ ტანჯვით მიღებულ სიამოვნებას აღქმა სჭირდება. ლოგიკურად თითქმის გაუგებარია, რატომ უნდა ეძებო ტრაგედია დაჟინებით. ძიების მიზეზი, ალბათ, მის არსებობაშია:

„ჩემი ბუნება ეძებდა, ეძებდა და მან იპოვა უდიდესი უსამართლობა, უდიდესი ბოროტება ჩადენილი სხვის მიერ და ის იქცა ჩემ ტრაგედიად, რადგან ის, რაც შეუძლია გააკეთოს ერთმა ადამიანმა, შეუძლია გააკეთოს ყველამ უკლებლივ, სწორედ ამიტომაც სხვაც ისევე აგებს იმ უსამართლობისთვის პასუხს, როგორც თვითონ ჩამდენი“ (რჩეულიშვილი 1994: 89).

ესაა პიესის ერთ-ერთი უმთავრესი სათქმელი. აქ ყველა თანაბრად იდანაშაულებს თავს და ზუსტად აღიქვამს შემდგომი მოქმედების მიზეზს:

— „ჩვენ მკვლელობას არ ვამართლებთ, ჩვენ ვამართლებთ ცოცხლად დარჩენილ სიცოცხლეს.“

— „ჩვენ აქ ყველანი ძმები ვართ „კაცო“.

— „ყველაფრით ძმები“ (რჩეულიშვილი 1994: 136).

პიესაში სხვადასხვა სიღრმე გვითრევს. პერიოდულად ჩნდება შეგრძნება, რომ მივაგენით მთავარ სათქმელს. შემდეგ გვეუფლება განცდა, რომ ყველაფერი გაგვისხლტა ხელიდან და ასე დაუსრულებლად. „იულონი“ წრეა, სადაც „არაფრისთვის არაფერი არ არსებობს. თვით არასაჭირო სიკვდილიც კი“.

გრძნობა, რომელიც წარმართავს პიესას, მასში დაფარულს და გაცხადებულს, ამოსაცნობს და შესაცნობს კიდევ ერთხელ დასახელდება ბოლო ფარდის დაშვებისას:

„დაუშვით უფრო დიდი ფარდა... (ეშვება უფრო დიდი ფარდა) ერთი წამიც! (გამოდის უფრო დიდი ფარდის წინ).“

აი, მე გურამი, ვდგავარ თქვენს წინ, ნამდვილი გურამი, გურამი, რომელსაც უყვარხართ თქვენ სიყვარულთა შორის ყველაზე დიდი სიყვარულით ყველაფრისადმი, არტისტული სიყვარულით, რომლის შეგრძნებაც ღმერთობამდე ადის, ის არის ყველაფრის გამგები, ყველაფრის მპატიებელი...

მე ვიცი, რა არის უდიდესი ყველა გრძნობათა შორის, ეს იცოდით თქვენც, ამიტომ მოხვედით თეატრში:

აი, ჩემი აქ დგომის მაქსიმუმი: სცენაზე ყოფნა ეს არის უდიდესი სიყვარული“ (რჩეულიშვილი 1994: 143).

დასასრულით თითქოს თავიდან იწყება ყველაფერი, რადგან გადმოგვედო ღმერთობამდე ასული სიყვარულის ნიჭი. ხელმეორედ ვარკვევთ, რა მოხდა სინამდვილეში, ან რა იყო სინამდვილე? რომელ რეალობაში ჩაიდინეს მკვლელობა პიესის გმირებმა და რატომ მოაწყვეს ეს ტრაგედია. თავადაც ამას ეძიებენ: „მაშინ ჰაერში ვრჩებით ჩვენ ყველანი, აბა, თქვენ თვითონა თქვით რა ტრაგედია იქნებოდა, რომ კაცი არ მომკვდარიყო, ან ვინ დაიჯერებდა, რომ ეს ტრაგედიაა? ის კი არა, თეზიკოც მეცოტავეება ტრაგედიისათვის, შეიძლება ეს ნაწარმოები დრამაში ჩამითვალონ, თქვენ თვითონა თქვით, სინამდვილეში იყო თუ არა ეს ტრაგედია.“

ბიჭები:

მეტი, მეტი იყო!

...მაინც გავაცოცხლოთ, იქნება აღარ იყოს ტრაგედია საჭირო.

გურამი:

ეს სიკვდილი სისხლის გამოშვებაა და თქვენ უმაგისოდ ნახეთ რა იქნებოდა ნამდვილი ტრაგედია, რომელსაც ვერავინ ტრაგედიის შერქმევასაც კი ვერ გაუბედავდა“ (რჩეულიშვილი 1994: 142).

ავტორს სურს მკვლელობა ტრაგედიად იქნას აღქმული. იქნებ, ამასაც გულისხმობდეს ფრაზაში: „მე მხოლოდ მწერალი ვარ, ამიტომ მიხარია კაცის სიკვდილი, მერე დაწერ ამის შესახებ“ (რჩეულიშვილი 1994: 114). ამ განცდას იწვევს არა მკვლელობა, არამედ მისი უარყოფის შესაძლებლობა. მწერალში შინაგანად ძლიერია კანთან მოსაუბრე განრისხებული ღვთის ხმა. ამიტომაც იდანაშაულებს თავს მხატვრულ რეალობასა და ირეალობას შორის მომხდარ მკვლელობაში.

სიყვარულის უეცარი შემოტევისას ერთ-ერთი პერსონაჟი — სულხანი ამბობს:

„შეიძლება ზედმეტი ვთქვი, სადღაც დამძლია არტისტულობამ, მაგრამ რანაირი შეგრძნება მქონდა, იცით? ძალიან ნაცნობი ყველასათვის. აი, ასე ხო დგას ხოლმე წრე, შეკრული წრე და დაბალ ტაშს უკრავს, საცეკვაო ტაშს, წრის გული კი ცარიელია და მოცეკვავეს ელის, რაღაცნაირად ვიგრძენი,

მთელი კუნთები დამეჭიმა, აი, სახეზეც კი წამომახურა, აი, ეგრე, ასე იდექით ჩემს გონებაში თქვენ, როგორც ახლა დგახართ წრედ და უკრავდით დაბალ ტაშს, მე სადღაც უკნიდან, მთელ ტანში მტვრევით წამოვედი, გამოვარდვიე რკალი წელში მოხრილმა, თავდალუნულმა, ოლონდ სავესემ გამართვის სურვილით... მე ვიგრძენი საკუთარი ხერხემლის, მოლუნული ხერხემლის დაუოკებელი სურვილი და უცბად ავარდნილ ტაშთან ერთად გავიმართე... უვნებლად და ალაღად და ყოვლისშემძლედ...“ (რჩეულიშვილი 1994: .27).

ღმერთობამდე ასულს გნამს, რომ ღმერთი სიყვარულია. ეს რწმენა აღარ გაძლევს უფლებას გაასამართლო ვინმე, ბრალი დასდო ისე, რომ პირველ რიგში, თავი არ დაიდანაშაულო, მასთან ერთად არ იქცე მსჯავრდებულად. დამძიმებული სული მხოლოდ სინანულმა, სიყვარულმა და რწმენამ შეიძლება იხსნას.

ავტორისეული გაგება — „ძმები ვართ ყველაფერში“, უპირველესად, ცოდვაში თანაზიარობას გულისხმობს. ამ აღიარებას მოაქვს შვება, რომელიც გვეუფლება პიესის ბოლოს: „მე ვტირივარ...“, „მე მინდა მხოლოდ ვიტირო შენს ცხედარზე“, „აი, ვინ არის მთავარი დამნაშავე — ეს მე ვარ და მე ყველაზე მეტი ცრემლები მმართებს“, „შენ გამართებს ყველაზე მეტი ცრემლები, მე კი შენზე მეტს ვტირებ“ (რჩეულიშვილი 1994: 137).

საყოველთაო გლოვამ მოიცვა პერსონაჟები, ეზიარნენ სინანულის უდიდეს ჭეშმარიტებას, რომლის საუკეთესო გამოვლინება და განწმენდის წინაპირობა ცრემლია. „მე განვიწმინდე და თქვენდამი უფრო კეთილი ვარ“, — ამბობს გურამი პიესაში...

„ცრემლი და გოდება ერთ-ერთი ქრისტიანული სიქველეა. ცრემლი და მწუხარება სინანულს და სინდისის ქენჯნას ნიშნავს, იმის ღრმა შეგნებით აღძრულს, რომ შესცოდე“ (ფარულავა 2003: 10).

სახარებისეული სიტყვები — „ნეტარ იყვენ მგლოვიარენი გულითა, რამეთუ იგინი ნუგეშინის— ცემულ იქმნენ“ (მათე, 5,4) — პიესის ბოლოს აუხდებთ ტრაგედიის მონანილებს. ნუგეშად და მომავლის იმედად ეუფლებათ ღვთისგან ბოძებული ურთიერთსიყვარულის განცდა. მანამდე კი ბრალდება მზადაა. მათი „მიზანია განვსაჯოთ თვით შორეული სულიერი კუნჭულები სულიერი დანაშაულისა“ (რჩეულიშვილი 1994: 79).

ამ განწყობიდან მოდის იულონის ფრაზა: „ყოველ შემთხვევაში, ის, რაც მე ჩემი ხელით არ მიქნია, მაინც არ ითვლება კაცობრიობის წინაშე ჩემს დანაშაულად (ის მხოლოდ ცოდვად აწვება მას, თითოეულს)“ (იქვე, 109).

ამიტომაც ტრაგედიის გაზიარება აუცილებელია: „იულონ, ძმაო, მაპატიე, მინდოდა შენი დანაშაულის განანილება ჩემს თავზე და ვერ შევძელი“ (იქვე, 123). ამასვე ამბობს თავად იულონი: „ხოლო სხვისი ცოდვების მხრებით ტარება მე ვერ შევძელი“ (რჩეულიშვილი 1994: 109).

მთავარი, ალბათ, მაინც სურვილია, მოგინდეს სხვისი ჯვარი ზიდო, თორემ გულწრფელი აღიარება რომ ვერ შეძელი, უფრო ღირსებაა, ვიდრე — ნაკლი. მსგავსი რამ მხოლოდ იესოს ღვთაებრივმა ბუნებამ იტვირთა და, სწორედ აქ გამოვლინდა მისი კაცობრივი მხარეც: „ილოცვიდა და იტყოდა: მამაო ჩემო, უკეთუ შესაძლებელ არს, თანა წარმხედინ ჩემგან სასუმელი ესე“ (მათე, 26,39).

ამ შემთხვევაში, მხოლოდ სურვილიც დასტურია ადამიანში ღვთიური ხატის არსებობისა. ესაა ჭეშმარიტი ნათელი, რომლითაც გარემოცულები არიან პიესის გმირები და რომელსაც შესწევს ძალა გაანათოს ყველა: „თუ ოდესმე რამეზე ვოცნებობ, ეს არის სცენა: ვიყო სცენაზე ხალხით სავსე დარბაზში და ვიყო დიდი არტისტი, უზარმაზარ კოჟრიან მტევანში მეჭიროს შანდალი ანთებული სანთლით და ნელა სულ ნელა ვმართავდე მოხრილ ხელს, სანამ არ მიაღწევს უსასრულობას ჩემი მტევნის შემწეობით და სანამ ეს სინათლე არ გაანათებს ყველას“ (რჩეულიშვილი 1994: 39).

გურამ რჩეულიშვილმა “იულონი” კიდევ ერთხელ გამოავლინა ადამიანის ერთ-ერთი უმთავრესი ღირსება — შენდობის უნარი. დაგვანახა შინაგანი წინააღმდეგობებით სავსე, ამაღლებამდე ურთულესი გზა.

სხვასთან თანაზიარობის განცდა გამუდმებით სდევს ავტორს. მას შეუძლია სხვისთვის იცხოვროს, სხვისი კარგი მიიჩნიოს თავისად, ყოველგვარი შურის და ამბიციის გარეშე აღიაროს მოყვასი. ამით კი საკუთარ არსებობას შემატოს ცხოვრების სტიმული. მნიშვნელოვანია მწერლის ერთი ჩანაწერი:

„საინტერესო დამთხვევაა“. გ. რჩეულიშვილი:

დედაო ღვთისა, მზეო მარიამ,  
როგორც ნაწვიმარ სილაში ვარდი  
ჩემი ცხოვრების გზა სიზმარია  
და შორეული ცის სილაჟვარდე.

1957 წელი. 28 მაისი, გურამ რჩეულიშვილი.

დავწერე დამოუკიდებლად გალაკტიონ ტაბიძისა“ (რჩეულიშვილი 2004: 364-365).

ფრაზა — „დავწერე დამოუკიდებლად გალაკტიონ ტაბიძისა“ - სხვისი ნიჭით აღფრთოვანების, სხვისი გაკეთებული კარგი საქმის თავისად მიჩნევით განცდილი გულწრფელი სიხარულია.

ამგვარად, მისხალ-მისხალ, მაგრამ მტკიცედ და მონოლითურად იკვეთება ადამიანი, რომელმაც „ყვირილით“ დაწერა „იულონი“. ღრმად დაფარული ვნებები, შეცდომები ამოზიდა და სააშკარაოზე გამოიტანა.

უპირველესად, საკუთარი თავის წინაშე ხმამაღლა აღიარა, რომ შესწევს ძალა ურთულეს სულიერ ძვრებს გაუძლოს და შესაბამისი ფორმა მოუნახოს, საკუთარ ტრაგედიას აზიაროს მკითხველი. ალბათ, ამიტომ წერს: „თვითონ გურამი არა ყვიროდა, ჭკვიანი ყველაზე, როგორც თვითონ იცის გულში

ყვიროდა, გაშლილი, მაღლა აწეული ხელებით: წერის დროს მე, აი, ასე მინდა ვიყვირო აუ, აუუუ ბუსუსებმაც კი დამაყარა“, ან კიდევ: „მე ისევ ვყვირივარ, რადგანაც მინდა, რომ თვითონ შევიგრძნო ეს უდიდესი წამი შეგრძნებებისა“ (რჩეულიშვილი 1994: 133).

...და ეს „გულში ყვირილი“ მიმდინარეობდა სრულ სიჩუმეში: „თითქმის მთელი თვით შეიკეტა თავის უფანჯრო ოთახში, რომელიც შუშაბანდიდან შემავალი შუქით ნათდებოდა. საათობით იჯდა ხოლმე ის თავის ლომბერის მაგიდასთან და სრულ სიჩუმეში ავსებდა თაბახისა და თორმეტფურცლიანი რვეულის ფურცლებს. მთელი ამ ხნის განმავლობაში გურამი არც ერთხელ არ გასულა შინიდან, არც არავინ მიუღია სტუმრად. ის იყო საოცრად ჩუმი, უსიტყვო, თითქოს ყოველგვარი აღგზნების და შემართების გარეშე, მხრებზე მამის თბილქურთუქნამოხურული“ (რჩეულიშვილი 1994: 144).

აღბათ, წერის ეს გარეგნული პროცესი გულისხმობდა შინაგან საპირისპირო მდგომარეობას. „თითქოს ყოველგვარი აღგზნების და შემართების გარეშე“ ინერებოდა ღვთის და ხალხის წინაშე დიდი ხნის ნაგროვები, ფილტვებიდან ამოხეთქილი სიმართლე. სადღაც გულის სიღრმეში მიმდინარე ტკივილმა ფიზიკური ჯამრთელობაც კი შეურყია. „არქივში ინახება ბლოკნოტიდან ამოხეულ ფურცელზე „არამიანცის“ საავადმყოფოში გაკეთებული ჩანანერი, „იულონის“ დამთავრებიდან სულ რამდენიმე კვირის შემდეგ: „ვზივარ პროფესორის კაბინეტში. მტკივა ყველაფერი. რა საზიზღრობაა ფიზიკური ტკივილი... 21 იანვარი 1959 წელი“ (რჩეულიშვილი 1994: 145).

ეს ფაქტი მწერლის გულწრფელობის კიდევ ერთი დადასტურებაა... ფიზიკურმა მდგომარეობამ აირეკლა უდიდესი შინაგანი სიმართლე. პიესის შესახებ ქ-ნი მარინე რჩეულიშვილი წერს: „თითოეული ადამიანის დაუმთავრებლობიდან, წინასწარ განუსაზღვრელობიდან, წინასწარგანსაზღვრულ ფორმათა რღვევიდან მოდის „იულონის“ დაუსრულებელი, თითქმის ამოუწურავი სიღრმე, რომლის გაობიექტურება მთლიანად არ შეიძლება. რამდენადაც სიღრმეში შედიხარ, მით მეტი სიღრმე იშლება კიდევ. ამ მხრივ ის თითქოს ცოცხალ ორგანიზმსა ჰგავს, რომელიც შეიძლება გააანალიზო, შეისწავლო... მაგრამ მაინც ვერ დაიჭირო მისი ცოცხლობის მომენტი; დაუსრულებლივ გაგექცევს ხელიდან, დაუსრულებლივ სულ თავიდან და თავიდან მოითხოვოს ახსნა და ყველა ახსნიდან ერთადერთი სწორი იქნება, რომ მისი ცოცხლობა იგრძნო ინტუიციით, სიტყვების გარეშე“ (რჩეულიშვილი 1994: 159).

ისე, როგორც პიესის ვმირები აკეთებენ ამას. „იულონი“, აღბათ, უფრო ალქმის და გრძნობის სფეროს განეკუთვნება, ვიდრე — გონებრივი გააზრებისას. ახსნა ისევ ავტორის სულიერ შესაძლებლობებშია: „იციოთ რისი ბრალია: რალაცნაირად ზედმეტად ვგრძნობ იმას, რაც უნდა მეთქვა“ (იქვე, 24).

„ზედმეტად ვგრძნობ“ განაპირობებს პიესაში ახალ-ახალ აღმოჩენებს. ჩაკეტილ ოთახში ზოგჯერ მთლიანად იკარგება მიწიერების, რეალურობის განცდა: „ისეთი შთაბეჭდილება იყო, თითქოს მართლა სცენაზე ხდებოდა ყველაფერი, ჩემს გონებაში სინამდვილეს ძირი გამოეცალა“ (რჩეულიშვილი 1994: 44).

მსგავსი განწყობები უბიძგებს საყოველთაო აღმასვლას, რომლის გარეშე პიესის ვმირები ვერ მიაღწევდნენ სწორ გადაწყვეტილებამდე. მიწიერებისგან დაცლილი, ზეცას ნაზიარები მწერალი „აინია, აინია და თითქოს ღრუბლებს მიეზღინა“ — ქმნის „იულონის“ მრავლისმთქმელ, მომწუხრველ იმედით სავსე სამყაროს, რომ „აღბათ არის ნუთები, როცა ჩვენ ყველანი ერთნაირად ვხედავთ საგნებს“ (რჩეულიშვილი 1994: 45).

„იულონი“ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპია მწერლის სიღრმისეულად გასააზრებლად. ბევრისმთქმელია ადამიანის ცოდვილი ბუნების მისეული ალქმა, „ადამიანში მოუწესრიგებელი სინდისის საქმეების,“ გამოვლენა და გასიგრძეგანება. ქ-ნი მარინე რჩეულიშვილის თქმით: „ტრაგედიის დაწერით, ტრაგედიის გამოვლენით, თავისი ტრაგიკული დანაშაულის აღიარებით მან მიაღწია განწმენდას, კათარზისს“ (რჩეულიშვილი 1994: 159).

...და ჩვენ ამ დიდი სულიერი ზეიმის მარადიულ მონაწილედ გვაქცია.

#### დამონშებანი:

**ახალი აღთქუმაი 1963:** ახალი აღთქუმაი. თბ.: საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, 1963.

**რჩეულიშვილი 1994:** რჩეულიშვილი გ. იულონი. თბ.: „გურამ რჩეულიშვილის საზოგადოების გამომცემლობა“, 1994

**რჩეულიშვილი 2004:** რჩეულიშვილი გ. მოთხრობები. ტ. III, თბ.: გამომცემლობა „საარი“, 2004.

**ფარულავა 2003:** ფარულავა გ. ჰავიოგრაფია — ხელოვნება ხელოვნების შესახებ. გაზ. „ჩვენი მწერლობა“, XII, 2003.

**Tinatin Gavasheli**

### "Iuloni" - Play Inspired by Gospel

#### Summary

Writer Guram Rcheulishvili in his play – "Iuloni" showed up the greatest dignity of human being the ability to forgive and made us to see the hardest way of asention one more time. In the play appears the author, who managed to pull up the biggest mistakes and passions of man and took them out on day light.

The play turned out to be the way up and every step of it has transformed as a literatural fact. Writer has found his own form of existence – devote himself for others. As it is said in new statement: "you shall love your neighbour as yourself". This is the phrase which inspires the hall play.

The play – "Iuloni" is one of the most important stage for the further interpretation of Guram Rcheulishvili's creations.

ზღაპრის მთავარ გმირთა (ა)მორალური სახე

უფლისწულისა და მზეთუნახავის შვიდი მომაკვდინებელი ცოდვა

საჭიროა თავიდანვე აღინიშნოს, ეს სტატია უფრო პოლემიკურ-პუბლიცისტური ხასიათის არის, ვიდრე სამეცნიერო, თუმცა ეს მხოლოდ მის სტილს შეეხება და არა შინაარსს: სტატიაში მოყვანილი ფაქტები არც გამოგონილია და არც რალაც მიზნის შესაბამისად დეფორმირებული. უბრალოდ, წმინდა მეცნიერული მსჯელობა უფრო მშვიდ ტონალობას და ირონიის ნაკლებ დოზას მოითხოვდა.

გავრცელებულია აზრი, რომ ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი პერსონაჟები — როგორც ვაჟი („უფლისწული“), ისე ქალი („მზეთუნახავი“) — ერთგულების, კეთილშობილების, სიმამაცის და, საერთოდ, ყველა პოზიტიური ზნეობრივი თვისების ხორცშესხმას წარმოადგენენ.

იმის საილუსტრაციოდ, თუ რამდენად კატეგორიული ფორმით ბატონობს ეს აზრი, მხოლოდ ორი ავტორის (თუმცაღა, უალრესად მეტყველ) ციტატებს მოვიყვან. პირველი მათგან XX საუკუნის დასაწყისის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ქართველი მწერალია, ხოლო მეორე — ამავე საუკუნის მინურულის, ჩემი აზრით, ყველაზე მნიშვნელოვანი ქართველი ფოლკლორის მკვლევარი.

ვასილ ბარნოვის თხზულებათა X ტომში დაბეჭდილია 1919 წლით დათარიღებული „ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები“, რომელიც მთლიანად ხალხური სიტყვიერებისადმი არის მიძღვნილი და რომლის გარკვეული ნაწილი ზღაპრებს ეთმობა. ავტორი, შინაარსის მიხედვით, ზღაპრებს ოთხ ჯგუფად ყოფს: „მითისმაგვარნი“, „საზნეობო ანუ სამოდღვრო“, „პირუტყვთა შესახებ“ და „საგამოცანო“. იგი მოკლედ ახასიათებს თითოეულ ამ ჯგუფს და მათი თითო ნიმუშიც მოჰყავს (ბარნოვი 1964: 244-259). მართალია, უკვე ამგვარ კლასიფიკაციაშიც, ზღაპრების ჯგუფთა დახასიათებაშიც და თვით ნიმუშებშიც კი ბევრი რამ არის სადავო და საეჭვო, მაგრამ დიდი მწერლის ფოლკლორისტულ შეხედულებათა თუნდაც ზერელე ანალიზი ამ სტატიაში განსახილავი თემის საზღვრებში ვერ მოექცევა. საკმარისია, მხოლოდ აღინიშნოს, რომ კლასთა გამიჯვნა არ არის მკაფიო: მაგალითად, ჯადოსნურ ზღაპრებს (დღეისათვის საყოველთაოდ მიღებულ-დამკვიდრებული ტერმინია) შეესაბამება მისი კლასიფიკაციის „მითისმაგვარნი“, მაგრამ „საგამოცანოს“ დახასიათების გარკვეული ნაწილი და „პირუტყვთა შესახებ“ ზღაპრის ნიმუშად შერჩეული მაგალითი (დღევანდელი ფოლკლორისტიკის თვალსაზრისით) ასევე ჯადოსნური ზღაპრების კლასში ექცევა.

აი, რას წერს ავტორი „მითისმაგვარი“ (ანუ ჯადოსნური) ზღაპრების შესახებ (სწორედ ამ ჯგუფის ზღაპრების პერსონაჟები არიან ჩვენთვის ამჯერად საინტერესო „უფლისწული“ და „მზეთუნახავი“): ისინი „ეხებებიან და ხატავენ ჩვენი ერის ძველისძველ სარწმუნოებას თუ მსოფლმხედველობას. ქართველნი იმ თავითვე ნათლის თაყვანისმცემელნი ვიყავით. ჩვენ წინაპართა რწმენით, ნათელი ღმერთი კეთილი ებრძოდა ბნელ ღმერთს ბოროტს. ნათელი ღმერთის მხრით ბრძოლას აწარმოებდნენ: კეთილნი უხორციონი ქმნილებანი მრავალსახენი; სულნი განსვენებულთა მართალთანი; შემმართებელნი კუმბურაზნი მძლველნი, მეტადრე უმცროსნი ვაჟნი; კეთილნი კაცთა შორის და ყოველი კეთილი არსება ქვეყანაზე. ბნელი ღმერთის მხრით ბრძოლას აწარმოებდნენ: ბოროტნი ქმნილებანი უხორციონი მრავალსახენი; სულნი განსვენებულთა ცოდვილთანი; საზარელი ტანისა და სახის დევნი და გველშაპნი; გრძნეულნი თუ ბოროტნი კაცთა შორის და ყოველი ბოროტი არსება ქვეყანაზე. მითიურ ზღაპრებში ეს რწმენაა გამოტანილი და დასურათებული. იბრძვიან კეთილნი და ბოროტნი ერთმანეთში საშინელი ბრძოლით. ბნელის შვილნი ბოროტნი სცდილობენ მოსპონ ქვეყანაზე სინათლე, სითბო, სიმშვენიერე და ყოველი კეთილი. მათნი მოწინააღმდეგენი, ნათლის შვილნი კეთილნი, იფარავენ ქვეყნიერებას ამგვარი უბედურებისაგან. ბრძოლა სასტიკია, მთლად დაუნდობელი. ბევრჯერ ბნელი ბოროტი გაიმარჯვებს კეთილზე. ეს გამარჯვება მაინც ჟამიერია: ბოლოს ნათელი განდევნის ბნელს, კეთილი სძლევს ბოროტს. ბოლო კეთილია, დასასრული ამ მკაცრი ბრძოლისა. ჩვენ მითიურ ზღაპრებში ნათელი ხშირად არის ასახული მზეთუნახავ ქალად. მშვენიერი ასული ხელმწიფისა აქ არის სიმბოლო ანუ ემბლემა ნათლისა. ამ სიმშვენიერის გარშემო სწარმოებს საშინელი ბრძოლა. ბოროტნი სცდილობენ დაეუფლონ მას და მოსპონ იგი; კეთილნი იღვნიან იხსნან იგი განსაცდელისგან, ბრძოლა უმრავლეს შემთხვევაში მთავრდება დიდებული ქორწილით მზეთუნახავისა და ნათელი გმირის შორის“ (ბარნოვი 1964: 245-246).

და თუმცა ამ მონაკვეთში წარმოდგენილი ქართველთა პრეისტორიული რელიგიის სურათი ისევე საეჭვოა, როგორც ქართული ზღაპრების გენეზისში გარკვევის ცდა, ჩვენთვის საინტერესო პერსონაჟები — ვაჟი და ქალი — ერთობ შთამბეჭდავად არიან დახასიათებულნი. ვაჟი გმირი („უფლისწული“) ნათელი ღმერთის მხარეზე იბრძვის, ერევა ბნელის შვილ ბოროტებს, იფარავს ქვეყნიერებას უბედურებისაგან — სინათლის, სითბოს, სიმშვენიერისა და ყოველი კეთილის მოსპობისგან. ხოლო ქალი გმირი („მზეთუნახავი“) თავად ხორცშესხმული ნათელია.

ამ შთამბეჭდავი დახასიათების გარდა, ჩვენი თემისთვის მნიშვნელოვანია, კიდევ, ზნეობასთან დაკავშირებული მონაკვეთი. მართალია, ავტორი ზნეობაზე ზღაპრების სხვა კლასთან დაკავშირებით მსჯელობს, მაგრამ, ჯერ ერთი, როგორც ითქვა, საზღვრები ზღაპრების კლასთა შორის პირობითია, არ

არის ხისტი; და მეორეც, რაც მთავარია, თვით აზრი, თითქოს ზღაპრებს ახასიათებდეს მორალურ-ეთიკური ხასიათის ღირსებები, ბევრად უფრო ძველია (შედარებისთვის ერთი მაგალითი ოდნავ ქვემოთ იქნება მოყვანილი) და იგი ზოგადად ზღაპრებს შეეხება.

„საზნეობო ანუ სამოძღვრო ზღაპარი ხატავს ხალხის ცხოვრებას, მის ზნეს, ჩვეულებებს, მის მისწრაფებებს და ოცნებებს. ეს ზღაპრები გვიჩვენებენ, რისადმი უფრო მიილტვის ქართველი, რა უფრო მოსწონს მას. ამ ზღაპრებში მოქმედ პირებად გამოდიან ერთი მხრით ისინი, ვისაც შეთვისებული აქვს ხალხისგან კარგად მიჩნეული ზნეობა და იმ კვალზე დადის ცხოვრებაში, რომელიც ხალხს მოსწონს; მეორე მხრით, გამოდიან სამოქმედოდ ისეთი პირნი, რომელნიც ეწინააღმდეგებიან ხალხისგან საკეთილოდ მიჩნეულ ჩვეულებებს და მისწრაფებებს. გამარჯვებულნი რჩებიან ხალხის საყვარელი გმირები, ხოლო მათი მოწინააღმდეგენი შერცხვენილები რჩებიან ბოლოს ან ილუპებიან“ (ბარნოვი 1964: 246).

აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ ორი საუკუნით ადრე შარლ პერო თავისი ზღაპრების საქვეყნოდ სახელგანთქმული კრებულის (1697წ.) წინასიტყვაობაში სწორედ მორალურ მომენტებზე ამახვილებდა ყურადღებას: მან ჯერ ანტიკური ზღაპრები დაიწუნა მორალის თვალსაზრისით, რომელიც, თურმე, „მთავარია ყველა ამბავში და რომლის გამოც უნდა შეითხზას ამბავი“, ხოლო შემდეგ მშობლიურ ფრანგულ ფოლკლორზე გადავიდა: „სულ სხვაგვარია ჩვენი ზღაპრები (უმორალო ანტიკურ ამბებთან შედარებით, — ზ. კვ.), რომლებიც ჩვენმა წინაპრებმა თავიანთი შვილებისთვის შეთხზეს. მათი თხრობისას ისინი იმ გრაციისა და სინატიფის გარეშე გადიოდნენ ფონს, რომლებსაც ბერძნები და რომაელები თავიანთ მონათხრობს ანიჭებდნენ, მაგრამ ისინი გამუდმებით ამჟღავნებდნენ დიდ მზრუნველობას, რათა თავიანთ ზღაპრებში ჩაედოთ საქებარი და დამოძღვრავი მორალი. კეთილშობილება მათში ყოველთვის ჯილდოვდება, ხოლო მანკიერება ისჯება. ყველა მათგანი აღსავსეა სწრაფით გვაჩვენოს ის სიკეთეები, რომლებსაც პატიოსანი, მომთმენი, გონიერი, შრომისმოყვარე ადამიანი მოიპოვებს და რა ზიანი მოაქვს ამ თვისებათა არქონას“.

(ზღაპრების გმირების მიერ ტექსტებში რეალურად გამოვლენილ თვისებათა ფონზე, რაც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, როგორც ვ. ბარნოვის, ისე შ. პეროს შეფასებები თავისთავად იძენს სარკასტულ, გროტესკულ ჟღერაობას ისე, რომ ფერთა არანაირი საგანგებო გამკვეთრება არ არის საჭირო. ხოლო მე ვერ გავხედავ გავცდე მსუბუქი ირონიის საზღვრებს: შარლ პეროს ზნეობრივი პათოსი მიბიძგებს გამოვთქვა იმედი და რწმენა, რომ, მისი წინაპრებისგან განსხვავებით, ჩვენი წინაპრები სულაც არ ფიქრობდნენ იმ მორალის მიხედვით ეზარდათ თავიანთი შვილები, რომლის გამოტანა ქართული ზღაპრების ქვემოთ მოყვანილი ეპიზოდებიდან შეიძლება, — სხვა თუ არაფერი, ვინ მოინდომებს, სახლში ურჩხული ჰყავდეს?! — ხოლო ვასილ ბარნოვის აზრიც თუ გავიხსენებ: იმის წარმოდგენაც კი მზარავს, თითქოს აქ ნაჩვენები იყოს — „რისადმი უფრო მიილტვოდა ქართველი, რა უფრო მოსწონდა მას“.)

1980-იან წლებში ზურაბ კიკნაძემ ზღაპრებს მიუძღვნა ორი სტატია. ავტორის მთავარი იდეა, — რომ ზღაპრის ქორნილი ესქატოლოგიური შინაარსის მოვლენაა, — ახალი და საყურადღებო თვალსაზრისია არა მხოლოდ საქართველოს მასშტაბით (მისი სიახლის შესაფასებლად საკმარისი იქნება წარმოვიდგინოთ ეს იდეა დარგის ერთი აღიარებული სპეციალისტის მიერ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით დახატულ ფონზე; იხ. ე. მელეტინსკის სტატია "Женитьба в волшебной сказке - её функция и место в сюжетной структуре") და სავსებით იმსახურებს მყარად დაიმკვიდროს ადგილი იდეათა საერთაშორისო მიმოქცევაში, რამდენადაც ზღაპრის მთელი სტრუქტურის ახალი დონიდან დანახვის საშუალებას იძლევა. ჩვენთვის საინტერესო საკითხისადმი კი (ზღაპრის მთავარი პერსონაჟების „მორალური სახე“) ავტორის მიდგომა სავსებით ტრადიციულია, იგი წინამორბედთა თვალსაზრისს იმეორებს.

სტატიაში „ბედი გმირისა“ (1983წ.) ზღაპრის გმირი ინტელექტუალურად და ზნეობრივად უნაკლო არსებად არის წარმოდგენილი: „ის გადის წუთისოფელში ყოველგვარი წინასწარი მომზადებისა და წვრთნის გარეშე. ცდამი იხვეჭს, უფრო სწორად ცდამი ცხადდება მისი, შესაძლოა, თანდაყოლილი სიბრძნე, რომელიც თითქოს საფუაროვით იზრდება მასში. სრულიად გაუცნობიერებელი სიბრძნე, მიმხვდურობა გმირისა გადაადგმევინებს ერთადერთ სწორ ნაბიჯს, ჩაადენინებს ერთადერთ სწორ საქციელს (ხოლო მთელი მისი გზა საქციელთაგან შედგება), აპოვინებს სწორ პასუხს საბედისწერო კითხვებზე. ეს სიბრძნე, არა უბრალოდ ცოდნა, არამედ **ზნეობრივი აქტების** (ხაზი ყველგან ჩემია — ზ. კვ.) ჩამაგონებელი ბიძგი, უძლიერესი იარაღია გმირისათვის წუთისოფლის გზაზე სანუთროს დაძლევაში, რადგან ის არ გამოირჩევა საგმირო ეპოსის გმირის გოლიათური ღონით. ზღაპრის გმირი იმარჯვებს იმ სიბრძნით, რომელიც **გზადაგზა აცხადებს თავს საუკეთესო ადმიანურ თვისებებში**, ისე რომ **ზღაპრულ სამყაროში დასახლებული ყოველი არსი, მისადმი მაღლიერებით აღსავსე, მზად არის თავი დასდოს მისთვის**. ის გვხიბლავს თავისი უანგარო ხელგაშლილობით. ის უკანასკნელ გროშს გასცემს, უკანასკნელ პერანგს გაიხდის, **უფოყმანოდ გაიმეტებს თვით უდიდესი განსაცდელით მოპოვებულს, მიზანს თავისი ხეტიალისას წუთისოფელში**“ (კიკნაძე 2001: 252-253).

ზ. კიკნაძის მეორე სტატიაში, — „ზღაპრის ესქატოლოგია“ (1989 წ.) — ზღაპრის გმირი (უფლისწული) ისეთი შედარების ღირსი გახდა, რომ მას, ალბათ, უკვე ზნეობრივად და ინტელექტუალურად ყველაზე უფრო სრულყოფილ ადამიანადაც კი ვეღარ მივიჩნევთ და სავსებით იმსახურებს, ანგელოზთა რომელსამე დასში გადავანაცვლოთ: „უფლისწული ბრუნდება უკან, როგორც „ქე კაცისა“ მოდის „ძველი დღეთას“ ტახტთან, რათა მიეცეს მას „მეფობა და ბელმნიფება“ (დანელი 7:27); ის გამარჯვებულია და მისი გამარჯვება აბსოლუტურია“ (კიკნაძე 2001: 262). ეს ნაწყვეტი, ვფიქრობ, ყველასთვის გასგებია, მაგრამ მკითხველს მაინც შევახსენებ: „ძველი დღეთა“ სამების

პირველი იპოსტასი, მამა ღმერთია, ხოლო „ძე კაცისა“ — მისივე განკაცებული მეორე იპოსტასი, იესო ქრისტე.

და ბოლოს, ზ. კიკნაძემ 2006 წელს გამოსცა წიგნი (სახელმძღვანელო) „ქართული ფოლკლორი“, რომელშიც ვკითხულობთ: „და, საბოლოოდ, თუ ვიკითხავთ, რით იმარჯვებს ზღაპრის გმირი, პასუხი ასეთი იქნება: ის იმარჯვებს იმ უსაზღვრო სიკეთით, თვინიერებით, მორჩილებით, უდრტვინველობით, ყველა ამ არაპრაქტიკული თანდაყოლილი თვისებებით, რომლებიც სახლიდან გამოჰყვება მას. მათი ძალით მისკენ მიმართული ყოველი ბოროტება საიკეთოდ შემოუბრუნდება“ (კიკნაძე 2006: 41).

ასეთია ერთმანეთს ექვსი ათწლეულით და მეტი დაშორებული (ვ. ბარნოვი 1919წ.; ზ. კიკნაძე 1983, 1989 და 2006 წლები) გამონათქვამები, რომლებშიც, შეფასებითი თვალსაზრისით, ზღაპრის გმირისადმი თითქმის ერთი და იგივე დამოკიდებულება არის გამომჟღავნებული (სხვაობა მხოლოდ აღფრთოვანების გამოხატვის ხარისხშია). ხოლო თუ დიდი ფრანგი მეზღაპრის ზემოთ მოყვანილ სიტყვებსაც გავიხსენებთ, შეიძლება ითქვას: ეს დამოკიდებულება მნიშვნელოვანი ცვლილებების გარეშე გადადის ეპოქიდან ეპოქაში.

ამას, უეჭველია, საფუძვლად რაღაც მნიშვნელოვანი მიზეზი უნდა ჰქონდეს. და, უნდა ვალიარო, ახლაც კი, როცა ქვემოთ მოყვანილი უაღრესად შთამბეჭდავი ფაქტები, საპირისპიროს უბრალოდ კი არ მეუბნება, შეიძლება ითქვას, ღალადებს, ზღაპრების კითხვისგან (არა მათი შესწავლის, — დანაწევრებისა და დაკვირვების, — არამედ სწორედ კითხვისგან) მიღებული **საერთო შთაბეჭდილება** თითქმის ისევე წარმომიდგება, როგორც ეს ზემოთ ციტირებულ ფრაგმენტებში არის მოცემული. ოღონდ, მდგომარეობა მაშინვე დიამეტრულად იცვლება, როგორც კი საქმე ამ საერთო შთაბეჭდილების კონკრეტული ზღაპრების მიხედვით შემონიშნაზე მიდგება: ზღაპრის გმირის საქციელი ძალიან ხშირად არის საეჭვო, ხშირად — მიუღებელი, ხოლო ზოგჯერ — საზიზღარი და ამაზრზენი. ასე რომ, საერთო შთაბეჭდილების შედეგად გაჩენილი ხიბლი კონკრეტულისთან შეჯახებისას უკვალოდ ქრება.

ქვემოთ მოყვანილი მაგალითები სრულიად უეჭველად მოწმობს, რომ ზღაპრის გმირი დროდადრო თავს აცხადებს ყველაზე უარესი ადამიანური თვისებებით და, უფრო მეტიც, ყველაზე არაადამიანური თვისებებით.

\*\*\*

ვიდრე ზღაპრის მთავარ პერსონაჟთა „(ა)მორალური სახის“ დახასიათებაზე გადავიდოდე, აუცილებელია, დავაზუსტო: ქვემოთ ზღაპრების სულ ერთადერთი კრებულიდან მოხმობილი უაღრესად შთამბეჭდავი მასალა სულაც არ ნიშნავს, თითქოს ზღაპრის გმირი საერთოდ, ყველა ზღაპარში (ან, თუნდაც, მხოლოდ ამ კრებულის ზღაპართა უმეტესობაში) აუცილებლად ამორალური უნდა იყოს. ეს მასალა ნათელს ჰფენს სულ სხვა გამოაგნებელ ფაქტს: ზღაპრისთვის არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს ზნეობრივი თვალსაზრისით როგორი პიროვნებაა მისი გმირი (უფრო სწორად, რა საქციელს სჩადის, როგორ იქცევა იგი, რადგან „ზღაპრის გმირის პიროვნებაზე“ უაღრესად პირობითადაც კი ძნელია საუბარი — **მისი მთავარი ნიშანი სწორედ სრული უთვისებობა და პიროვნების არქონაა**), მართლაც ანგელოზთა რომელსაჟე დასში შესარაცხი, ხასიათში (საქციელში) ყოველგვარ ნაკლოვან მინარევთაგან განწმენდილი ხორცშესხმული კეთილშობილება და ზეკაცია იგი, თუ პათოლოგიური გახრწნილების ჩამდენი არაკაცი, — სულ ერთია, ამით არაფერი იცვლება არც უფლისწულის ბედში და არც ზღაპრის დამოკიდებულებაში მისდამი. მაგალითად, ზღაპარი ნეკროფილი უფლისწულის შესახებ (რომლის „პიკანტური“ ეპიზოდი ქვემოთ იქნება მოყვანილი) გვხვდება ყოველგვარი პათოლოგიისგან თავისუფალი, სრულიად უმანკო და „მაღალზნეობრივი“ ვარიანტის სახითაც, ასე რომ სექსუალური გარყვნილების შემცველი ვარიანტი, სავსებით შესაძლებელია, დამახინჯებლად, გაუგებრობად ან, სულაც, აღმამფოთებელ მკრეხელობად მიგვეჩინა, მაგრამ ჩვენი თემისთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ იქნება თუ არა უფლისწული ნეკროფილი (ან ლაჩარი, ან თუნდაც მოღალატე, რომელიც სხვა პერსონაჟს თავისი საყვარელი ცოლის ხმლით შუაზე გაკვეთაში ეხმარება), ამით არაფერი იცვლება: ორსავე დროსვე იგი თანაბრად რჩება ბედნიერების მომპოვებელ ან მის მიმნიჭებელ აბსოლუტურ ღირებულებად, რომლის ბედნიერებით მსმენელთა გახარება ჯადოსნური ზღაპრის თხრობის მთავარი დანიშნულებაა.

(აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პერსონაჟთა „ზნეობრივი სახისადმი“ სწორედ ზღაპარი, როგორც ნარატივის ტიპი, არის გულგრილი და არა მთხრობელი! ცალკეული მთხრობელი (ან ჩამწერი, ან პუბლიკატორი) შეიძლება ზნეობრივი მომენტებისადმი დიდად მგრძობიარე იყოს და ზღაპრის თხრობისას (ან ჩაწერისას, ან გამოქვეყნებისას) ტექსტში ზნეობრივი კორექტივები შეიტანოს — ზოგ ვარიანტს ამკარად ეტყობა ამგვარი „ზრუნვის“ კვალი. თუმცა, ეს ცალკე თემა და საგანგებო კვლევას მოითხოვს.)

ქვემოთ მოვიყვან ზღაპრის მთავარ პერსონაჟთა ამორალური ქცევის სულ რამდენიმე ნიმუშს. როგორც ვთქვი, ისინი ერთადერთ წიგნში — პეტრე უმიკაშვილი, „ხალხური სიტყვიერება“, ტ. III, თბ., 1964 — არის დაქვნილი (სიმართლე რომ ვთქვა, დიდი ძეხნაც არ დასჭირებია).

ამგვარად, ზღაპრის მთავარი პერსონაჟი — უფლისწული — სავსებით შესაძლებელია იყოს:

### (1) ლაჩარი

მკითხველს, რომელსაც ახსოვს, რომ ზღაპრის მთავარი გმირი (მამაკაცი), როგორც წესი, ავლენს ზეადამიანურ სიმამაცეს, ძლიერებას და ბრძოლისუნარიანობას, ალბათ, უსამართლო თუ არა, მოულოდნელი მაინც მოეჩვენება მისთვის ლაჩრობის მინერა; მაგრამ, სინამდვილეში, სიმამაცე სულაც არ არის მთავარი გმირის ასე ერთნიშნად აუცილებელი თვისება: სიმამაცეცა და ლაჩრობაც მთავარი

გმირის ფუნქციურად განპირობებული თვისებებია, და არა მისი პიროვნული თვისებები, და იგი თანაბარი „მზადყოფნით“ ავლენს ორივეს.

რას ვგულისხმობ? ზღაპართა უმეტესობაში ძირითადი (სასიცოცხლო) მიზნისკენ (მზეთუნახავის მოპოვებისკენ) მიმავალ ზღაპრის გმირს ზოგადადამიანურზე აღმატებული (ზეკაცური) ძალის, სიმამაცისა და ბრძოლისუნარიანობის გამოვლენა სჭირდება გზაზე გვერდაუვლელ დაბრკოლებად აღმართული დევების დასამარცხებლად და იგი იმდენად „გულუხვად“ ავლენს ყველაფერ ამას, რომ, სავსებით შესაძლებელია, სიმამაცე, ღონიერება და ბრძოლისუნარიანობა მის ადამიანურ, პიროვნულ თვისებებზე მიგვეჩინა. მაგრამ ეს მცდარი შთაბეჭდილებაა.

ზოგიერთ ზღაპარში დაბრკოლების დაძლევის ამოცანა ეკისრება არა მთავარ გმირს, არამედ მის შემწე პერსონაჟს. და ასეთ ზღაპრებში მთავარი გმირი ისევე „გულმოდგინედ“ და ურცხვად ავლენს უკვე ზოგადადამიანურზე ნაკლებ (ქვეკაცურ) თვისებებს, კერძოდ კი ჰიპერტროფირებულ ლაჩრობას და უძლურებას, როგორც პირველი ჯგუფის ზღაპრებში ავლენდა ზეკაცურს.

მაგალითისთვის შეიძლება გავიხსენოთ ზღაპარი „ხმელი ქურანი“ (უმიკაშვილი 1964: 30-34). აქ მთავარი გმირი — ხელმწიფის შვილი — მხოლოდ იმ დრომდე არის აქტიური (ვეზირებს „აქეთ იქით გაისვრის“ და შეამტვრევს იმ ოთახის კარს, სადაც მზეთუნახავის სურათია დამალული), ვიდრე მოიპოვებდეს შემწეს — გოლიათს, რომელსაც ხმელი ქურანი ჰქვია. ხოლო ამის შემდეგ საკუთარი ფეხით (და ცხენით) სიარულსაც კი შეწყვეტს — ხმელ ქურანს დაჰყავს უბეში ჩასმული.

მზეთუნახავისკენ მიმავალ გზაზე ხმელი ქურანი ორი დევის სახლს მიადგება და იქ, აი, რა ხდება (ამ სტატიაში, ვეცდები, რამდენადაც შესაძლებელია მთლიანად მოვიყვანო ეპიზოდები, რათა რაიმეგვარი „მონტაჟის“ გამო, პერსონაჟის საქციელთან დაკავშირებული შთაბეჭდილების დეფორმირება გამოირიცხოს):

ბრძოლა პირველ დევთან: „მივიდა დევის კარს (ხმელი ქურანი; უფლისწული უბეში ჰყავს ჩასმული — ზ. კვ.). გამოვიდა დევის ცოლი: ვაიმე, რა კარგი ყმანვილი ბრძანდები, მოვა ის სულძალი დევი და შეგჭამსო. ხმელმა ქურანმა უთხრა: ცოტა საუზმე მაჭამე, შენ ნუ გეშინია, რომელს გზაზე მოვა, მასწავლო. ასწავლა დევის ცოლმა: ამა და ამ ბოგირზე გამოვაო. ნავიდა ხმელი ქურანი, ჩაჰკრა ბოგირთან ნიხლი და დედამინა ჩაანგრია, ჩასვა შიგ ხემწიფის შვილი და თითონ დაჯდა ბოგირის ქვეშ. საღამოს მოვიდა დევი. რაშმა დაიფთქვინა ბოგირზე: შე ოხერო, რისა გეშინიან, ერთს ალაგას აქებენ ხმელს ქურანს, ჯერ არ მოვიდოდა აქ, და თუ მოვიდოდა — რას მიზამსო, შესძახა დევმა. გამოვიდა ხმელი ქურანი: მე გახლავარ და გადმობრძანდიო. გამოვიდა დევი და დაიტაკნენ. მოერია ხმელი ქურანი, მოკლა დევი, შეაგდო რაშს სადავე და გააგდო სახლში. ამოიყვანა ხემწიფის შვილი, ძრიელ შემინებული, ნაუსვა უკვდავების ხელსახოცი და მოაბრუნა. ნავიდა, მივიდა დევის ცოლთან და ღამე გაათია“ (იქვე: 30-31).

უფლისწული ასევე ხმელი ქურანის ნიხლით ჩანგრეულ ორმოში მჯდომი უყურებს მისთვის ცოლის მოსაპოვებლად შემწის მიერ მეორე დევთან გამართულ ბრძოლას და ასევე ეფექტურად მისდის გული.

ბრძოლა მეორე დევთან: „გასწავლა ხმელმა ქურანმა და მივიდა მეორე დევის ცოლთან. გამოვიდა დევის ცოლი და უთხრა: ვაიმე, რა კაი ყმანვილი ბძანდები, მოვა ის სულძალი დევი და შეგჭამსო. შენ ნუ გეშინია, — უთხრა ხმელმა ქურანმა, — ცოტა საუზმე მაჭამე და მასწავლე, რომელი გზით მოვაო. ასწავლა დევის ცოლმა: ამა და ამ ბოგირზე მოვაო. ნავიდა ხმელი ქურანი, ჩაჰკრა ნიხლი, ჩაანგრია დედამინა, ჩასვა შიგ ხემწიფის შვილი და თითონ ჩაჯდა ბოგირის ქვეშ. მოვიდა დევი. დაიფთქვინა რაშმა: შე ოხერო, რისა გეშინიან, შესძახა დევმა, ერთს ალაგას აქებენ ხმელს ქურანს, ჯერ არ მოვიდოდა, თუ მოვიდა და, რას მიზამსო. გამოვიდა ხმელი ქურანი: გადმობრძანდი, მე გახლავარო. გამოვიდა დევი, დაიჭადნენ. მოერია ხმელი ქურანი და მოკლა დევი, მიჩეხ-მოჩეხა, შეაგდო რაშს სადავე და გააგდო სახლში. ამოიყვანა ხემწიფის შვილი, შიშით შენუხებული, ნაუსვა უკვდავების ხელსახოცი და მოაბრუნა. ნავიდა დევის ცოლთან“ (იქვე: 31).

როგორც ვხედავთ, უფლისწული, ფაქტობრივად, შიშისგან მოკვდა. რამდენიმე ეპიზოდის შემდეგ, როცა შემწე გარკვეული ხნით მიატოვებს მას, უფლისწულს ხელს დაავლებს დევკაჟი, მინაზე დაანარცხებს და სულს გაანთხევინებს, ხოლო ხმელი ქურანი ამავე უკვდავების ხელსახოცის მეშვეობით გააცოცხლებს. ნუ დავივინყებთ: ზღაპარმა ასე, შიშით სიკვდილისთვის, რომელიღაც მეორეხარისხოვანი პერსონაჟი კი არა, მთავარი გმირი — შინიდან მზეთუნახავის მოსაპოვებლად ნასული უფლისწული „გაიმეტა“!

მკითხველი, ალბათ, ფიქრობს, რომ, მართალია, უფლისწული „ლამაზად ვერ მოიქცა“, მაგრამ მან მაინც მხოლოდ „მისატყვებელი სისუსტე“ გამოიჩინა და არა ნამდვილი ნაძირალობა — ვინ იცის, რა ვაჟკაცობას გამოამყლავნებდა თითოეული ჩვენგანი, მის სიცოცხლეს რომ საფრთხე დამუქრებოდაო.

ჰო მაგრამ, ამავე ზღაპრის ფინალში უფლისწული, როცა მის სიცოცხლეს არანაირი საფრთხე არ ემუქრება, უკვე „მისატყვებელ სისუსტეს“ კი არ ამჟღავნებს, არამედ იქცევა სწორედ როგორც ყველაზე უფრო ამაზრზეი ნაძირალა, რომლის სულმდაბლობის დონის წარმოდგენაც კი ჭირს. მამ ასე, უფლისწული შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ლაჩარი, არამედ აგრეთვე წარმოუდგენლად სულმდაბალი

## (2) მოლაღატე

ჯადოსნური ზღაპრის კომპოზიციური საფუძველიცა და არსობრივი გულისგულიც მთავარი გმირის („უფლისწულის“) მიერ მზეთუნახავის მოპოვება, მასთან ქორწინებაა. ამ ძირითადი ამოცანით არის განსაზღვრული ზღაპრის სიუჟეტიცა და მისი ყველა სტრუქტურული ელემენტიც.



ბევრ ზღაპარში მთავარი გმირი დასაწყისშივე შეიტყობს ქალის სილამაზის ამბავს (ვინმე ეტყვის ან სურათს ნახავს), რის შემდეგაც მას ამ ქალის ცოლად მოყვანა ექცევა უმთავრეს (უფრო მეტიც, ერთადერთ) სასიცოცხლო (საარსებო, ექსისტენციური) ამოცანად („ხმელ ქურანშიც“ სწორედ ეს ხდება).

რაკი მზეთუნახავის ცოლად მოყვანა გმირის ერთადერთი სასიცოცხლო დანიშნულება და ამოცანაა, ბუნებრივი იქნებოდა გვევარაუდა, რომ ამ ქალისადმი ერთგულება აუცილებლად უნდა იყოს მთავარი გმირის პიროვნული თვისება — მან შეიძლება მრავალგვარი ქვეყნის სულმოკლეობა გამოამჟღავნოს ან თვით სულმდაბლობაც კი ჩაიღინოს, ოღონდ, რაც მთავარია, არავითარ შემთხვევაში არ უნდა დათმოს ქალი, რადგან ამ ქალის დათმობა საკუთარი არსებობის ძირითად (უფრო მეტიც, ერთადერთ) არსზე და მიზანზე უარის თქმა იქნებოდა.

რაგინდ უცნაურიც უნდა გეჩვენოთ, არც ეს ვარაუდი მართლდება: უფლისწული დაუჯერებლად ადვილად თმობს მზეთუნახავს. ზოგიერთ ზღაპარში აუცილებელია შემნის მიერ მთავარი გმირის საცოლის (ან ცოლის) განწმენდა, რადგან ეს ქალი ფარული პოტენციური ბოროტების მატარებელია. ყველაზე საინტერესო ის არის, როგორ იქცევა ასეთ ვითარებაში უფლისწული, რომელმაც შემნის ზრახვების შესახებ არაფერი იცის და დარწმუნებულია, რომ ქალი უნდა დაილუპოს.

„ხმელ ქურანში“ უფლისწული და მისი თანამგზავრები (ცოლი, ცოლისძები და შემნე — ხმელი ქურანი) მივიდნენ იმ მიწოდორზე, სადაც უფლისწულმა პირველად ნახა შემნე. აქ ხმელმა ქურანმა „უთხრა ხემნიფის შვილს: მოდი, ძმაო, რაც ვიპოვეთ და ვიპოვეთ, შუაზე გავიყოთო. შენ უხდა ხემნიფის შვილი და უთხრა: ოღონც ამ ქალს ნუ გავყოფთ, სხვა სულ შენი იყოსო. ხმელმა ქურანმა უთხრა: არ იქნება, უნდა გავყოთ სუყველაფერიო. აილო ხმალი ხმელმა ქურანმა. მოჰკიდე ხელი ქალს, — უთხრა ყმანვილს. მოჰკიდა ხელი ყმანვილმა. დაუქნია ხმალი, ამოაგდებინა მის ცოლს მუცლიდან არწივი. მოჰკლეს. დაუქნია მეორედ, — ამოაგდებინა არწივი, ისიც მოჰკლეს. ხმელმა ქურანმა უთხრა ხემნიფის შვილს: მე, ძმაო, რათ მიწოდა ქალი. გაიწმინდა, თორემ შენს სახემნიფოში დაიბადებოდნენ ეს არწივები და შესჭამდნენ შენს სახემნიფოსო“ (იქვე: 33-34).

როგორც ვხედავთ, უფლისწულმა მხოლოდ არწივების დახოცვის შემდეგ შეიტყო ხმელი ქურანის ნამდვილი განზრახვა. ასე რომ, ამ ეპიზოდში იგი მართლაც „უყოყმანოდ გაიმეტებს თვით უდიდესი განსაცდელით მოპოვებულს, მიზანს თავისი ხეტილისა წუთისოფელში“, მაგრამ არის კი ეს სიკეთე?

აქ თუ ვინმეს სიკეთეზე შეიძლება ლაპარაკი, მხოლოდ შემნისა, რომელმაც კარგად იცის, რას და რა მიზნით აკეთებს. მაგრამ რა გამართლება აქვს უფლისწულის საქციელს, რომელიც არა მხოლოდ ეთანხმება (თუნდაც მასზე უდიდესი ამაგის მქონე კაცის) განზრახვას, — ორად გაჩეხოს მისთვის სიცოცხლეზე უფრო ძვირფასი (მისი სიცოცხლისთვის ერთადერთი შინაარსის მიმცემი) ცოლი, — არამედ მონაწილეობასაც იღებს ამ განზრახვის განხორციელებაში — „მოსახერხებელ პოზაში“ აკავებს ქალს, რათა მან, ღმერთი არ გაუწყრეს და, მოქნეული ხმალი არ აიციდინოს?

მართალია, როგორც წესი, მთავარი გმირისადმი მადლიერებას ამჟღავნებს „ზღაპრულ სამყაროში დასახლებული ყოველი არსი“, მაგრამ, მოდით, ერთი კონკრეტული ზღაპრის მაგალითზე ვნახოთ, რის გამო ამჟღავნებენ ისინი მადლიერებას და მაშინ აუცილებლად გაგვიჩნდება კითხვა (ჯერჯერობით მხოლოდ კითხვა და ეჭვი), ხომ არ არის ეს ჩვენი უფლისწული, ყველა სხვა სიკეთესთან ერთად, აგრეთვე

### (3) სადისტი(?)

ზღაპარში „დევის საყვარელი და ამისი შვილი“ (უმიკაშვილი 1964: 38-43) დედა საკუთარი შვილის დალუპვას გადაწყვეტს და თავის საყვარელს, დევს, სთხოვს: მირჩიე, ეს საქმე როგორ შევასრულოო (ამ მრავალმხრივ საყურადღებო დედაკაცს მალე საგანგებოდ მივუბრუნდებით).

„დევემა ასწავლა: უთხარი, — ერთ ადგილას არწივს ფაშკუნჯი შვილებს უჭამს; თუ იმ არწივის გულ-ღვიძლს მამიტან, ხომ მოვრჩები, თუ არა და მოვკვდებიო. მოსთხოვა ეს დედამ შვილს. წავიდა შვილი და მივიდა არწივის ბარტყებთან. წამოვიდა ფაშკუნჯი ბარტყების შესაჭმელად. ჰკრა ბიჭმა შვილდ-ისარი და მოჰკლა ფაშკუნჯი. დაილა და დაეძინა. ჩამოფრინდნენ არწივის ბარტყები და ფრთებით დაუჩეროვეს. მოვიდა არწივი. გაეღვიძა ბიჭს. ჰკრა შვილდ-ისარი და მოჰკლა არწივი. ამოიღო გულ-ღვიძლი, ეს ბარტყებიც წამოიყვანა და წამოვიდა. მოვიდა დედასთან და უთხრა: აჰა, დედაჩემო, გულ-ღვიძლს ამბობდი და მე ბარტყებიც მოგიყვანეო“ (იქვე: 41).

აღბათ, ფიქრობთ, რომ ეს არწივის ბარტყები, რომლებიც მთავარმა გმირმა, მართალია, სიკვდილს გადაარჩინა, მაგრამ შემდეგ დედა მოუკლა, მათ თვალწინ გაფატრა, გულ ღვიძლი ამოაცალა და შინისკენ მიმავალმა დედა არწივის შიგნეული მთელი გზა მის მართვევებთან ერთად ატარა, რათა თავისი დედისთვის ყელის ჩასაკოზლოკინებლად მიერთმია, დიახ, აღბათ ფიქრობთ, რომ ბარტყები, რომელთა თვალწინ ყველა ეს საშინელება დატრიალდა არავითარ შემთხვევაში მთავარი გმირის მადლიერნი არ იქნებიან. სავსებით გასაგები და ბუნებრივი ვარაუდია, მაგრამ — მცდარი: ბარტყები მისი მადლიერნიც არიან და ერთგულნიც.

შემდეგ ცდაზე უფლისწულის დედამ ნაწილობრივ მიაღწია მიზანს, — მართალია, შვილი ვერ მოკლა, მაგრამ დააბრმავა მანც იგი. დაბრმავებული ბიჭი „დაჯდა. მოდიან ჩაღვადრები გზაში. კაცის ხმა რომ გაიგონა, ეს ბიჭი შეეხვნა: მეც წამიყვანეთო. იმათ უთხრეს: რა შენი ჯავრი გვაქვს, მტრისა გვეშინია, ჩქარა მივდივართო. ადგა ეს ბრმა, გამოუდგა იმათ ფეხის ხმას და მიდის. დაულამდათ. შეიქნა შუალამე. დაესხა მტერი. დაუძახა ამ ბრმამ თავის ბარტყებს: აბა, ბარტყებო! წამოცვივდნენ ეს ბარტყები, დაერთნენ მტერს და განყვიტეს სულა“ (იქვე: 42).

აქ არ დავსვამ კითხვას: თუ ასე ყოჩაღნი იყვნენ ეს ბარტყები, რომ მტერს მუსრი გაავლეს, „ფრთა ფრთას რატომ არ დააკარეს“, როცა კაცი, რომელსაც ისინი უჩეროვებდნენ და გამოძინებაში

დაეხმარნენ, დასვენებული და ჯანზე მოსული, დედას თვალნინ უკლავდა და უფატრავდა? — ეს საკითხი ზღაპრის მეორე პლანის პერსონაჟთა (ა)მორალურ სახეს შეეხება და არა მისი მთავარი გმირებისას.

ახლა, უმჯობესია, ცოტა ხნით საერთოდ მივატოვოთ ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი გმირი, უფლისწული, და ვისაუბროთ მის მეორე მნიშვნელოვან პერსონაჟზე, მზეთუნახავზე, რომელსაც, ვთქვათ, ზღაპარში „მონადირის შვილი“ (უმიკაშვილი 1964: 34-38) იმდენად უცნაური „ჰობი“ აქვს, რომ არნივის მკვლელი უფლისწულისგან განსხვავებით (რომლის „ზნეობრივი“ ორიენტაციის საკითხი მაინც კითხვის ნიშნის ქვეშ დავტოვებ) სრულიად უყოყმანოდ შეიძლება ეწოდოს

### (3)სადისტი(!)

ვეზირები მონადირის შვილის დალუპვას განიზრახავენ და ხელმწიფისთვის თეთრ ზღვასა და წითელ ზღვას შუა მჯდომი მზეთუნახავის მოსაყვანად გაგზავნიან. მივა ბიჭი ამ ორ ზღვას შუა და იქ დიდად უცნაური არსება დახვდება:

„მივიდა ბიჭი იმ ზღვასთან, სადაც ეს მზეთუნახავი იყო, სთქვა: რა ვქნა, რა მოვახერხო, თოფი ვესროლო, მოჰკვდება და ზღვაში ჩავარდებაო. გადმოსძახა მზეთუნახავმა: რისთვის მოსულხარო? ბიჭმა უთხრა: შენს წასაყვანად ვარ მოსულიო. უთხრა მზეთუნახავმა: სამჯერ უნდა დამემყოლო ისე, რომ მე ვერ დაგინახოვო; თუ ვერ დამემალე, თავს გაგაგდებინებ, სამი სახლი სულ კაცის თავებით მაქვს აშენებული, ერთი თავი მაკლიაო“ (იქვე:36).

ეს პერსონაჟი ახერხებს, თავის „პერსონაში“ გააერთიანოს ორი რამ ძნელად შესათავსებელი — მზეთუნახავის „პროფესია“ (ფუნქცია) და ჯალათის „ჰობი“. თანაც, აშკარად ისე ჩანს, რომ მზეთუნახავის დანიშნულების შესრულებას, — ცოლად გაჰყვეს მთავარ გმირს, — ურჩევნია, ჯალათის საქმიანობა განაგრძოს, ალბათ, მის სულიერ ნყურვილს ეს უფრო აკმაყოფილებს.

მონადირის შვილმა მოახერხა ისე დამალვოდა მზეთუნახავს, რომ მან ვერც ცაზე, ვერც წყალში და ვერც მიწაზე ჯადოსნური სარკით ბიჭის პოვნა ვერ მოახერხა: „ჩაიხედა სარკეში, გაიხედა ცით, — ვერ დაინახა; გაიხედა ხმელეთით, — ვერ დაინახა, გაიხედა ზღვით, — ვერ დაინახა. მოსწია სარკეს, გატეხა, ამოიღო მეორე სარკე. გაიხედა კიდე, — ვერ დაინახა. გატეხა ისიც. ამოიღო მესამე, გაიხედა და ვერ დაინახა. მოსწია ისიც, უნდა გაეტეხა, მაგრამ მოახლემ უთხრა: ნუ სტეხამ მაგას, ეგ არის ჩვენი ცხოვრება, მიეცი ღვთის ფიცით“ (იქვე: 37).

ყოფითი ლოგიკა მოითხოვს, დაისვას კითხვები (როცა ზღაპრის გმირების მორალურ შეფასებას ვინცებთ და ვლაპარაკობთ მათ „უსაზღვრო და უანგარო“ სიკეთეზე ან, ვთქვათ, ბოროტებაზე, ჩვენ წინორედ ყოფითი ლოგიკის მიხედვით ვმსჯელობთ და არა ზღაპრის კომპოზიციური კანონების მიხედვით): რა ასაკიდან დაიწყო მზეთუნახავმა საქმროების ხოცვა? რა ზომის, როგორი სიგრძე სიგანის და სიმაღლის იყო მის მიერ ადამიანთა თავებით ნაგები სახლები (მეტისმეტად პატარა ქოხებს, ალბათ, არ იკადრებდა)? ერთპირად იყო დანყობილი კანიბალური „აგურები“ თუ ორად ან მეტად (ცალფა კედელი მყარი ვერ იქნებოდა)? დაახლოებით რამდენი თავი იქნებოდა სამსავე სახლში? როგორი არომატი და აურა უნდა ვივარაუდოთ მათში? რაში სჭირდებოდა ეს სახლები? როგორი ინტერვალით ხოცავდა საქმროებს? (იმ ოთხი დღის განმავლობაში, როცა მონადირის ბიჭი დამალვას ცდილობდა, ქალის სიახლოვეს არავინ გამოჩენილა, ასე რომ თითო თავის მოსაპოვებლად საჭირო დროის მინიმუმად დაახლოებით ეს დრო უნდა ვივარაუდოთ.) რამდენი ათწლეული დასჭირდებოდა სამი სახლისთვის აუცილებელი რაოდენობის „აგურების“ მოგროვებას? და ბოლოს, როგორღა იყო ამდენი ადამიანის დამხოცავი ქალი ვინმესთვის სასურველი? რატომ მოედინებოდა მისკენ უწყვეტ ნაკადად საკუთარი ფეხით „საშენი მასალა“?

სხვათა შორის, მზეთუნახავმა იმ ერთი „აგურის“ დანაკლისი მალე აინაზღაურა: როცა ბიჭმა იგი ხელმწიფეს მიუყვანა, ქალმა მასაც შესთავაზა სამჯერ დამალვა. ხელმწიფემ ეს ვერ მოახერხა. ქალმა კი „შემოჰკრა ხმალი, გააგდებინა თავი. ნაზირ-ვეზირი მოაბა ძუაზე რაშს და დააგლეჯინა“ (იქვე: 38).

ამ ზღაპრიდან ისიც კარგად ჩანს, უყვარს თუ არა მზეთუნახავს მთავარი გმირი, რომელსაც ცოლად მიჰყვება: სარკეების მტვრევა არის ისტერიული რეაქცია იმაზე, რომ ბიჭი ვერ იპოვნა, თავი ვერ მოჰკვებოდა და ახლა იძულებულია ცოლობის პირობა მისცეს.

შესაძლოა, მკითხველი ფიქრობს, რომ ყველაფერი ამ მონაკვეთში მოთხრობილი მზეთუნახავის ქალიშვილობისდროინდელი „სიცელქეებია“, ხოლო გათხოვების და, მით უფრო, შვილის შობის შემდეგ იგი აუცილებლად გამოსწორდება და მსგავსს აღარაფერს იკადრებს. მეც ასე ვფიქრობდი, ვიდრე ერთი ზემოთ ნახსენები პერსონაჟის თავგადასავალი დამარწმუნებდა, რომ მას შემდეგაც კი, რაც ხელმწიფის შვილზე გათხოვდება და ოქროსქოჩრიან ვაჟს შობს, მზეთუნახავი შეიძლება იყოს

### (4)კახუა

და თანაც ისეთი ზნედაცემული კახუა, რომელიც ყველაფერს კადრულობს, რათა, უღირსი, ძაბუნნი და მოღალატე კუროს გულისთვის, მოკლას ერთგული, მორჩილი და ძლიერი შვილი.

ისევ მივუბრუნდები ზღაპარს „დევის საყვარელი და ამისი შვილი“ (უმიკაშვილი 1964: 38-43), ოღონდ, ამჯერად უკვე დედას, რომელიც საკუთარი შვილის დალუპვას გადაწყვეტს და ამ საქმეში დახმარებას თავის საყვარელს სთხოვს. ეს ქალი ვილაც ვიგინდარა არ გეგონოთ; საკმარისია, გავიხსენოთ მისი ბიოგრაფია, რათა დავრწმუნდეთ: ის ნამდვილი და სავსებით „კანონიერი“ მზეთუნახავია, და თანაც მზეთუნახავთა იმ რჩეული „ქვესახეობის“ წარმომადგენელი, რომლისგანაც ამორალური ქცევა თითქმის გამორიცხებულია („ორ ზღვას შუა მჯდომი“ ზოგი თავქარიანი არსებისგან განსხვავებით), ხოლო მაღალზნეობრიობას, მათ შორის „უსაზღვრო სიკეთესაც“, ზღაპრის

სტრუქტურაში მისი მდგომარეობა აიძულებს: ის არის შინიდან გაგდებული ობოლი, რომელიც ხელმწიფის ვაჟს გაჰყავს ცოლად და ოქროსქორიანი ვაჟი შვა. აი, ამ ქალის თავგადასავალი:

დედით დაობლებული სამი ქალიშვილი მამამ, თავისი მეორე ცოლის იძულებით, ტყეში წაიყვანა, მოტყუებით ორმოში ჩაყარა და დატოვა. უფროსი დის მეცადინეობით (ინატრა, ერთი ხელი ბარად მექცეს, მეორე — ნიჩბადო; ნატვრა აუსრულდა და მინის თხრა დაინყო) დები ქვესკნელში მოხვდნენ და ერთ ბებერთან დაბინავდნენ.

„გაიგო ერთმა ხემწიფის შვილმა, — ერთი ბებრისას სამი მზეთუნახავი. მივიდა, ნახა ქალები და ჰკითხა: რა ხელობა იცითო? უფროსმა უთხრა: მე მოვქსოვ იმისთანა ხალიჩას, რომ შენი სახემწიფო ზედ დასხა, ნახევარი კიდევ მორჩესო. შუათანამ უთხრა: კვერცხის ხეჭეჭში იმისთანა საჭმელს გავაკეთებ, შენი სახელმწიფო რომ დაპატიყო, ნახევარი კიდევ მორჩესო. უნცროსმა უთხრა: ბატონო, მე ვერაფერს გეტყვიო. ხემწიფის შვილი არ დასჯერდა: არ იქნება, უნდა სთქვაო. მაშინ უთხრა ამ უნცროსმა: მე არა ვიცი რა, მხოლოდ ვინც შემირთავს, რომ დავორსულდები, ვაჟი იქნება თუ ქალი, ოქროსქორიანი იქნებაო. გაეხარდა ხემწიფის შვილს და დაინერა ამაზე ჯვარი. წაიყვანა სამთავე დები.

წავიდა ამ ხემწიფის შვილი ომში, დასტოვა ცოლი ორსულად და სახლში დაუბარა: ჩემს ცოლს რაც ეყოლოს, მომწერეთო. ეყოლა ქალს ოქროს ქორიანი ვაჟი. მისწერეს ამ დებმა: შენსა ია ჩახათუნსა ძაღლის ლეკვი ეყოლაო. ხემწიფის შვილმა მოინერა იქიდან: მანამ მე მოვიდოდე, დედა და შვილი თონეში დასწვითო. ვერ გაიმეტეს ნაზირ-ვეზირებმა დასაწვავად, წაიყვანეს ერთ მთაში და იქ გაუშვეს. შემდეგ გაახურეს თონე, ჩააგდეს შიგ ღორი და დაახვედრეს ხემწიფეს. გაიზარდა მთაში ეს ყმანვილი“ (იქვე, 39-40).

ბიჭი რომ წამოიზარდა მშვილდი ითხოვა. დედამ ხელმწიფესთან (მისი ქმარი უკვე ასე მოიხსენიება) ბეჭედი გაატანა. მან ბეჭედი ხელმწიფეს შეუგზავნა და სანაცვლოდ მშვილდ-ისარი მიიღო. ბიჭს სწრაფად ემატებოდა ღონე და მალე ამ მშვილდმა აღარ არგო. კიდევ გაატანა ხელმწიფესთან დედამ ბეჭედი და ბიჭმა სხვა მშვილდი მოიტანა, მაგრამ მალე უკვე აღარც ამ მეორე მშვილდმა არგო. მესამედაც მიადგა ხელმწიფეს, რომელმაც ბრძანა მჭედელთან წაიყვანეთო. მჭედელმა ჯერ სამფუთიანი მშვილდი გაუკეთა, რომელიც ბიჭმა „მისნი-მოსნია და დაანატვრია“, მერე — ექვსფუთიანი „მისნი მოსნია და ცოტა დაღმიჭა. აიღო და წავიდა“ (იქვე: 40).

მთავარი მაინც ამის შემდეგ მოხდა. ზღაპარში არ ჩანს, სად ცხოვრობდნენ სასახლიდან გამოგდების შემდეგ ბიჭი და დედამისი. ექვსფუთიანმა მშვილდმა კი ბიჭს მალე სახლი აპოვნინა: „წავიდა კიდევ ბიჭი სანადიროდ, გაისროლა შვილდ-ისარი. წავიდა ეს შვილდ ისარი და ჩაეცო ცხრა ძმა დევის სახლში. უფროსმა დევმა უთხრა უნცროსს: მოდი, ბიჭო, და ეს შვილდ ისარი გადააგდეო. მოჰკიდა ხელი უნცროსმა, მაგრამ ვერ გაანძრია, ადგნენ დევები, ცხრავე, — ვერც ერთმა ვერ ამოიღო. გადაცვივდნენ შიშით დევები, — მარტო ერთი დარჩა, ოთახში დაიძალა. მივიდა ეს ბიჭი, დაავლო ხელი შვილდ-ისარს და ნეკით ამოაძრო. მიიხედ მოიხედა, მოეწონა სახლი, წამოვიდა, უთხრა დედას: ერთ ალაგას კარგი სახლი ვნახე, იქ წავიდეთო. მიიყვანა დედა დევების სახლში და იქ დასახლდა“ (იქვე: 40-41).

დასახლდა თუ არა ამ სახლში ოქროსქორიანი ვაჟის მშობელი ობოლი მზეთუნახავი, იგი ელვისებური სისწრაფით გახდა დევის საყვარელი და, მკითხველმა განსაჯოს, „სულითხორცამდე შეიცვალა“ მაშინვე თუ თავისი „წამდვილი ბუნება გამოაჩინა“ — ამის შემდეგ მის ძირითად მიზნად სწორედ ოქროსქორიანი ვაჟის ნებისმიერი საშუალებით თავიდან მოშორება იქცა:

„წავიდა ბიჭი კიდევ სანადიროდ. გამოჩნდა დამალული დევი და ამ ბიჭის დედა შეიყვარა. ერთ დღეს დედაკაცმა უთხრა დევს: ჩემს შვილს მოვუხერხოთ რამე, თორემ გაგვიგებსო. დევმა უთხრა მაგას ნუ გამიმხელ, იგი ძალიან ღონიერია, იმის მომკვლელი არავინ არისო. დედაკაცმა არ დაიშალა: შენ გეცოდინება რამეო. მერე ასწავლა დევმა: მოიავანტყოფე თავი და უთხარი, — ერთ ადგილას ერთი ტახია, თუ იმის გულ-ღვიძლს მამიტან, მოვრჩები, თუ არადა მოვკვდებიო. ის ტახი იმას მოჰკლავსო. მოვიდა შვილი, ნახა, დედა ავად არის, ჰკითხა: რათა ხარ ავადო? შვილო, — უთხრა დედამ, — ერთ ადგილას ერთ ტახს აქებენ, თუ იმის გულ-ღვიძლს მომიტან მოვრჩები, თუ არა — მოვკვდებიო. ოღონდ, დედა, კარგად იყავ და მოვკვდები თუ მოვრჩები, მოგიტანო, უთხრა შვილმა. წავიდა ბიჭი იმ მთაში, საცა ის ღორი იყო. შემოუჭია ღორმა, ჰკრა შვილდ-ისარი, გააპო შუაზე, ამოიღო გულ-ღვიძლი, მოსჭრა თავიც და წამოიღო, შინ რომ მოვიდა, უთხრა დედას: აჰა, დედაჩემო, გულ-ღვიძლს ამბობდი და მე თავიც მოგიტანეო

წავიდა კიდევ სანადიროდ. დედაკაცმა უთხრა დევს: მოვუხერხოთ რამე ჩემს შვილსო. დევმა უთხრა: თავი დამანებე, არ გამიგოს, თორემ მეც მამკლამსო. აღარ მოეშვა დედაკაცი, — გეცოდინება რამეო. მაშინ დევმა ასწავლა: უთხარი, ერთ ადგილას არწივს ფაშკუნჯი შვილებს უჭამს...“ (იქვე: 41).

ზემოთ უკვე მოვიყვანე ზღაპრის მომდევნო ფრაგმენტი, სადაც მოთხრობილია, როგორ მოკლა ბიჭმა ჯერ ფასკუნჯი, მერე თვით არწივიც, ამოაცალა გულღვიძლი, ხელს წამოაყოლა არწივის ბარტყები, მივიდა დედასთან და უთხრა: „აჰა, დედაჩემო, გულ-ღვიძლს ამბობდი და მე ბარტყებიც მოგიყვანეო“. ალბათ ხვდებით, რომ ამ ახურებულმა დედაკაცმა, რომელსაც აშკარად ეშმაკი ჰყავდა შემჯდარი, ამის შემდეგაც არც თვითონ მოისვენა და არც თავისი უბედური კურო მოასვენა:

„წავიდა კიდევ ბიჭი სანადიროდ. უთხრა დედაკაცმა დევს: ვერაფერი მოვუხერხეთო? დევმა უთხრა: ერთ ადგილას ერთი თავისსაბანი მინა არის, როგორც მივა იქა და მოთხრის, დაბრმავდებაო. შვილი რომ მოვიდა, დედამ უთხრა: ამა და ამ ალაგას თავის საბანი მინა არის, თუ იმას მამიტან, თუ არა — მოვკვდებიო. წავიდა ბიჭი, წაიყვანა თან არწივის ბარტყები. მივიდა იმ მინასთან, დაუწყო თხრა ჩამოუვიდა ოფლი და დაბრმავდა. დაჯდა. მოდიან ჩალვადრები გზაში“ (იქვე: 42).

ზემოთ ის მონაკვეთიც იყო მოყვანილი, სადაც მოთხრობილია, როგორ გაჰყავა დაბრმავებული ვაჟი ჩალვადრების ფეხის ხმას. ჩალვადრებმა ბიჭი ერთ ქალაქში ჩაიყვანეს, სადაც მან ჯერ ხელმწიფის

ასული მოიყვანა ცოლად, შემდეგ თვალისჩინი დაიბრუნა (ჩვენი თემისთვის მნიშვნელობა არა აქვს, თუ როგორ მოხდა ეს) და გადამწყვიტა თავისი დაბრმავების გამო შური ეძია.

უცნაურია, მაგრამ ნაწარმოების ფინალიდან ნათლად ჩანს, რომ ზღაპრის გმირისთვის და, როგორც ჩანს, მთხრობელისთვისაც მთელს ამ ამბავში ერთადერთი დამნაშავე დევიანა; ყოველ შემთხვევაში, დედის დანაშაულს ისინი არავითარ ყურადღებას არ აქცევენ. არადა, ვფიქრობ, დევის მთავარი დანაშაული მაინც ის იყო, რომ „ამ ბიჭის დედა შეიყვარა“ — ამის შემდეგ, მართლაც რომ, ყველაფერი ახია მასზე: ამ ზომით გათახსირებული კახპა რამ შეაყვარა?! თუმცა, ვნახოთ, რა მოხდა ფინალში:

„იყიდა ამ ბიჭმა სანვრიმლო და წავიდა დედასთან. მივიდა და დაიძახა: სანვრიმლო არ გინდათო? დაუძახა დედამ, შეიყვანა, აილო სანვრიმლო. ბიჭმა უთხრა: რამდენიც გინდა აილე, ოლონც ა ის რკინა მამეცით, მანდ რო გდიაო. დედაკაცმა უთხრა: წაილე, თუკი მოერევი; ერთი შვილი მყავდა, იმის დანატოვარიო. აილო ბიჭმა ის შვილდ-ისარი და დაიძახა: ხარსა თუ ფურსაო? დევმა უთხრა: ხარს რას ერჩი — ფურსაო. ჰკრა ბიჭმა ისარი დევს და წაანწყიდა კისერი. წაიყვანა დედა, მიიყვანა თავის სიმამერთან და ცხოვრობდნენ ერთად“ (იქვე: 42-43).

რით აიხსნება მთავარი გმირის მიერ დედისადმი გამოვლენილი ასეთი მიმტეველობა? ალბათ, ის (და, ცხადია, მთხრობელიც) ფიქრობენ, რომ ამ ქალის ესოდენ დაცემა-გათახსირება თავიდან ბოლომდე მისი საყვარლის, დევის, ბრალია. თუმცა, თუ ამ ზღაპარს ყურადღებით წავიკითხავთ, აუცილებლად გაგვიჩნდება კითხვა, ხომ არ იყო ობოლი მზეთუნახავი ჯერ კიდევ დაცემა-გათახსირებამდე, მართალია, მხოლოდ პოტენციური, მაგრამ მაინც

### (5)კანიბალი(?)

მივბრუნდეთ ზღაპრის დასაწყისს, რომელიც ზემოთ ერთი წინადადებით იყო გადმოცემული: „დედით დაობლებული სამი ქალიშვილი მამამ, თავისი მეორე ცოლის იძულებით, ტყეში წაიყვანა, მოტყუებით ორმოში ჩაყარა და დატოვა“. ვნახოთ, რა ხდებოდა ორმოში იმ დრომდე, ვიდრე ობლები (უფროსი დის მეცადინეობით) ქვესკნელში აღმოჩნდებოდნენ:

„მოშივდათ ხაროში ქალებს. თქვეს: მოდით, დებო, ნეკები დავიჭრათ, რომლისაც ტკბილი იყვეს ის შევჭამოთო. დაიჭრეს სამთავებმა ნეკები, ნახეს გემოთი და ერთმანეთში ვერ გამოარჩიეს“ (იქვე: 39). ამის შემდეგ უფროსმა დამ ინატრა: ცალი ხელი ბარად მექცეს, მეორე — ნიჩბადო, მიწა თხარა-თხარა და ქვესკნელში ჩავიდა.

ამ ეპიზოდში სისასტიკის იმდენად აბსურდული გამოვლინებაა მოცემული, რომ მისი გააზრებაც კი ძნელია: შიმშილისგან დებს თითქოს ისე წაერთვათ ცნობიერება, რომ მზად არიან ერთ-ერთი თავიანთთაგანი შესაჭმელად გაიმეტონ, მაგრამ, ამავე დროს, „პირის გემოზე“ ფიქრიც არ ავიწყდებათ — ნეკა თითებს დაიჭრიან, რათა, ვისაც უფრო გემრიელი ხორცი აღმოაჩნდება, ის შეჭამონ. და მხოლოდ სამივე ხორცის თანაბარი კულინარული ღირსებები გადააფიქრებინებს მათ კანიბალურ ღრეობას.

ალბათ, აღმოჩნდებიან მკითხველები, რომლებიც იტყვიან, რომ კანიბალიზმი მეტისმეტად მძიმე ბრალდებაა საიმისოდ, რათა იგი ზღაპრის პერსონაჟებს მხოლოდ განზრახვისა და (თუნდაც საკუთარი დების) მოჭრილი ნეკებით წახემსების გამო დაუმტკიცდეთ; რომ საამისოდ ბევრად უფრო დამაჯერებელი ფაქტების მოყვანა არის საჭირო. კი ბატონო, მოვიყვან წყალი რომ არ გაუვა ისეთ მტკიცებულებას, რომ ზღაპარში პერსონაჟთა უმეტესობა (როგორც „კარგები“, ისე „ცუდები“) სავსებით შესაძლებელია იყოს (უფრო სწორად, იქცეოდეს), როგორც

### (5ა)კანიბალი(!)

ამჯერად უკვე გზადაგზა ჩარევების გარეშე მოვიყვან საკმაოდ ვრცელ მონაკვეთს ერთი ზღაპრის დასაწყისიდან, რადგან ეს უაღრესად მეტყველი მასალა, ფაქტობრივად, არანაირ კომენტარს არ საჭიროებს. ეს ზღაპარია „მზის პირისნაბანი“ (უმიკაშვილი: 1964: 183-188).

„იყო და არა იყო რა, იყო სამი ძმა კაცი, სამივე ცოლიანები. ისე გაიზარდნენ ეს კაცები, რომ არ იცოდნენ ხვანა და თესვა. არც სხვა რაიმე ხელობა, — მხოლოდ იცოდნენ ნადირობა. ადგებოდნენ დილაზედ, გადაივადნენ თოფს მხარზედ, ილიაში — მშვილდისარს და გაუდგებოდნენ ტყისკენ გზასა. წავიდოდნენ, ინადირებდნენ, მოიტანდნენ სახლში და იმით ინახამდენ ცოლ-შვილსაც და თავიანთ თავსაც.“

ერთხელ დილაზედ ადრე ადგნენ სამივე ძმები, წავიდნენ სანადიროდ. იარეს, ბევრი იარეს, მთა და ბარი მოიარეს, მაგრამ ვერაფერი ვერ ინადირეს. მთელი ერთი კვირა ისე იარეს, რომ ერთი ჩიტიც ვერ ინადირეს; ერთი კვირა თვითონაც მშვიერი კვებოდნენ და შინაც ცოლ-შვილი შიმშილით უკვებდებოდათ. ერთ ღამეს შიმშილისგან მოქანცულები მივიდნენ ერთი ხის ქვეშ და დაანთეს ცეცხლი, მოიტანეს ბალახი, დაიგეს ქვეშ და დაწვეს ცეცხლის პირას. შუალამის დროს შემოაკლდათ შეშა და ჩაუქრათ ცეცხლი. ადგა უმცროსი ძმა, გავიდა ტყეში შუისათვის, დაუნყო შეშას ძებნა და რადგან ღამეში ვერაფერი დაინახა, ამიტომ ხელებით მინაზედ ათვალეიერებდა. ამ დროს რბილათ რაღაცა მოხვდა ხელში. შეეშინდა მონადირეს, დაბრუნდა უკან, მოვიდა ძმებთან და ეს ამბავი თქვა, ძმები წამოდგნენ გახარებულები, — იქნებ ნადირი იყოს რამეო; მოუკიდეს მკვარს, წაუძღვათ უმფროსი ძმა და მიიყვანა იმ ალაგას, საცა ის რბილი რაღაც ენახა. მივიდნენ, ნახეს, რომ მკვდარი კაცი აგდია, რომლისთვისაც ყვავებს თვალეები ამოუჭამიათ. აიღეს ეს მკვდარი კაცი, მოიტანეს თავიანთ ბინაზედ და ცეცხლისპირას დაასვენეს. დასხდნენ სამივე ძმები, შიმშილით გადაყრუებულები, უფროსმა თქვა: მაინც ხომ მშვირები კვებებით და ჯანდაბას ჩვენი თავი, მოვჭრათ მკვდარს ერთი სამწვადე და შევჭამოთო. — მოვჭრათო,

რაც იქნეს, იქნესო, — სთქვა მეორემ. ძალიან კარგო, — სთქვა მესამემ. გამოსჭრეს სამწვადე, შესწვეს და შესჭამეს. ვახ, რა გემრიელი ყოფილაო. — დაიძახა სამივემ ერთად. მისდგნენ ამ კაცსა და სულ ერთიანათ შეჭამეს. უმცროსმა ძმამ ერთი მწვადის ნაჭერი ჯიბეში ჩაიდვა და თქვა, ამას ჩემს ცოლს ჩუმათ მივუტანო.

ადგნენ ძმები დილაზე და დაბრუნდნენ შინსაკენ. მოვიდნენ სახლში. ცოლებმა ჰკითხეს: სად იყავით ერთი კვირათ? სად ვიქნებოდითო, — იმათ უთხრეს, — მთა და ბარი მოვიარეთ, ვერაფერი ვერ ვინადირეთ და ცარიელები სახლში ვერ მოვიდოდითო. აილო უმცროსმა ძმამ და თავის ცოლს სხვის უნახავად მისცა მწვადის ნაჭერი. ქალმა ცოტა ჭამა და თქვა: დედავ, რა გემრიელი არისო! ჩააცივდა თავის ქმარს, — რისა იყო ეს ხორცი, რომ ამისთანა გემრიელი ჩემს დღეში არ მიჭამიავო. ქმარმა არ უთხრა, მაგრამ ქალი უფრო გადაეკიდა, — რისა იყო და რისაო, თუ არ მითხარი, არ შეიძლებაო. მამ კარქი, შემომფიცე, რომ არავის უთხრა, და გეტყვიო. ცოლმა დაიფიცა, არავის ვეტყვიო. მამინ უთხრა ქმარმა, კაცის ხორცი იყოვო, და როგორც იყო, სუყველაფერს მოუყვა. ქალმა მწვადი ცოტა თითონ შეჭამა და სხვა მავლის ცოლებს აჭამა. ვიშ, რა გემრიელიაო! — ნამოიძახეს იმათაც, და ჰკითხეს: ვინ მოგცა და ან რისა არის ასეთ გემრიელიო? — ჩააცივდნენ. ქალმა ველარ მოითმინა უთქმელობა და თქვა: ასე ყოფილა საქმე და ჩემმა ქმარმა მამიტანა ცოტაოდენიო. დედა, რა გემრიელი ყოფილა კაცის ხორციო! — თქვეს ქალებმა და განიზრახეს თავიანთი ქმრების მოკვლა.

დილაზე ადგნენ ძმები და დაემზადნენ სანადიროდ წასასვლელად. უმფროსი ძმა და საშუალო მალე დაემზადნენ და წავიდნენ, — უმცროსი ძმას უთხრეს, ნელა წავალთ და შენც მალე მოგვენივეო. ისინი წავიდნენ, უმცროსი კი თავჩაღებული ქალამნის თასმას იმაგრებდა. ამ დროს უეცრად ქალებმა ნაჯახი დაჰკრეს შიგ თავში და იქვე სული დააღვინეს, დასჩეხეს, დაჰკუნეს, მოხარშესა და შეჭამეს. ძმები კი გზაში მიდიან და ფიქრობენ: რათ დაიგვიანა ამდენი ხანიო? მემრე თქვეს: იქნება არ შეუძლიან და აღარ ნამოვიდავო. იმათ განაგრძეს თავიანთი გზა, საღამომდე ინადირეს და საღამოზე დაბრუნდნენ სახლში. მოვიდნენ და იკითხეს: სად არის ჩვენი ძმავო? აკი ნამოვიდაო! განგებისათ გაიოცა იმისმა ცოლმა. მამ თქვენ არ გინახათო? არავო, — სთქვეს ძმებმა, — ჩვენ სახლში გვეგონავო. არა, ნამოვიდაო, — ტირილით ეუბნებოდა უმცროსი ძმის ცოლი“ (იქვე: 183-185).

სიუჟეტის მთელი შემდგომი განვითარება მოგვითხრობს იმაზე, თუ როგორ მიდის ქვეყნიერების დასაღიერამდე ერთი კანიბალი მამაკაცი (უმფროსი ძმა), რათა გაიგოს, რა ბედი ეწია მეორე კანიბალ მამაკაცს (მის უმცროს ძმასა და კანიბალური ნადიმის თანამეინახეს). იგი მზის საბინადრომდე მიაღწევს, ყველაფერს შეიტყობს, უმცროს კანიბალს გააცოცხლებს, მნიშვნელოვანწილად მისი წყალობით გაკანიბალებულ ქალებს კი ძმების დახმარებით უმონყალოდ დახოცავს: „გამოაბეს თითო ქალი თითო ცხენის კუდზე, გავიდნენ მინდორში, გააჭენ-გამოაჭენეს ცხენები და სულ ლუკმა-ლუკმად დააგლეჯიეს თავიანთი ცოლები ცხენებს“ (იქვე: 188). ასე მთავრდება ზღაპარი, იმარჯვებს სიკეთე და მარცხდება ბოროტება.

თუ რომელიმე ემოციებმოჭარბებული ფემინისტი მოისურვებს ჯადოსნური ზღაპრის გმირში გენდერული მოძალადე და ქალების უფლებების ფეხქვეშ გამთელავი ამოიცნოს, მზად ვარ ძალადობის კიდევ ერთი შიშველი (ამ სიტყვის პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით) ნიმუში მივანოოდო. საქმე ისაა, რომ, რაც უნდა მოულოდნელი გეჩვენოთ, ზღაპრების საბავშვო ხასიათის შესახებ ფართოდ გავრცელებული აზრიდან გამომდინარე, არის ზღაპრები, სადაც უფლისწული პირდაპირ სექსუალური ძალადობის და, კიდევ უარესი, გარყვნილების ფაქტზეა წასწრებული. მაგალითად, „ხმელ ქურანში“ უფლისწული, რომელიც ისეთი ლაჩარია, რომ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ორთაბრძოლის შემხედვარეს გული მისდის, მხოლოდ ერთ ამბავში იჩენს გაბედულებას: ქალს, რომლის სურათის დანახვისას მან ზღაპრის დასაწყისში გრძნობა დაჰკარგა, როგორც კი პირველად შეხვდება, ვიდრე გაიცნობდეს და ერთ სიტყვას მაინც ეტყოდეს, გაკოჭილს და მინაზე პირქვე დაბმულს უშიშრად და ვაჟკაცურად აუპატიურებს (სხვათა შორის, იგი ქალის დამორჩილებაზეც კი არ ხარჯავს ძალას; შემწე ამ მხრივაც ლამის ყველაფერს მის ნაცვლად აკეთებს — მოხერხებულ მდგომარეობაში დაუბამს მსხვერპლს). თუმცა უმჯობესია, ეს ეპიზოდი მოვიყვანო და ადვილად დარწმუნდებით, რომ ზღაპრის გმირი სავსებით შესაძლებელია იყოს

## (6) სექსუალური მოძალადე

უფლისწული და შემწე, ხმელი ქურანი, მიადგნენ მზეთუნახავის სამყოფელს. „გასწია ხმელმა ქურანმა, მივიდა ქალის სახლში. ქალი გულდაღმა წევს. აილო რკინის პალოები, ცხრა ნაწნავით დააკრა, დაჰკრა მუჭი პალოებს და დედამინაში გაარბინა, ქალს მკლავები დაუკრა და ფეხებიც. მიიყვანა ხემნიფის შვილი და უთხრა: აბა ამოიღე შენი სურათიო. ამოიღო ყმანვილმა. კიდევ ეს ქალი სჯობია ამ სურათსო, იმდენი ხანი ეხვიე და კოცნე, — შენ ხმა არ გასცე, — მანამ ჩემი სახელი არ ახსენოსო, მე დაველაპარაკები მაგას. მივიდა ყმანვილი, ეხვია და კოცნა. როცა იყო, ქალმა გამოიღვიძა, შეინძრა, გაანძრია პალოები. უთხრა ყმანვილს: შენ ჩემთან ვერ მოხვიდოდი, — ერთ ალაგას აქებენ ხმელ ქურანს, თუ მოგიყვანდა, ის მოგიყვანდაო, მომიცია, მალლა ღმერთი, ძირს დედამინა, მე შენ არ გიმტყუნო“ (იქვე: 32).

ზოგი მკითხველი, ვისზეც განსაკუთრებული ძალით მოქმედებს ჯადოსნური ზღაპრების უფლისწულის ჯერ კიდევ ბავშვობიდან გამოყოფილი და თეორიული შრომებით ძალშემატებული ხიბლი, ალბათ იტყვის, რომ ამ პერსონაჟის საქციელში ვერაფერი საძრახისი ვერ დაინახა, რომ იგი მხოლოდ უმანკოდ კოცნიდა საოცნებო ქალს, რომლის სურათს უბით დაატარებდა, და რომ ამ უცოდველ სცენაში რალაც უკუღმართობის აღმოჩენა მხოლოდ ჩემს გარყვნილ ფანტაზიას უნდა მიენეროს. მოკლედ, გამოჩნდებიან პატიოსანი მკითხველები, ვინც ჯადოსნური ზღაპრის გმირსაც თავიანთსავით პატიოსან

ადამიანად ჩათვლიან და დარწმუნებულნი იქნებიან, რომ იგი არავითარ შემთხვევაში არ დაამყარებდა საყვარელ არსებასთან სქესობრივ კავშირს ქალის სურვილის გარეშე და, ყოველ შემთხვევაში, გააკოჭილსა და მძინარეს მაინც არ გააუპატიურებდა მას.

ასეთ მკითხველს იმედი უნდა გაუფრუო: განაგრძეთ კითხვა და დარწმუნდებით, რომ ზოგ შემთხვევაში უფლისწული საყვარელ ქალს, არათუ მძინარეს, მკვდარსაც კი აუპატიურებს. ზღაპარი „ხემნიფის ცოლი და მოღალატე ძალუა“ ყოველგვარი ეჭვის გამომრიცხავი უტყუარობით ადასტურებს, რომ ჩვენთვის საინტერესო პერსონაჟი, გამორიცხული არ არის, იყოს

## (7) ნეკროფილი

ერთმა უფლისწულმა ჯვარი დაინერა ღარიბი ცოლ-ქმრის შვილ მზეთუნახავ ქალზე, რომლის პირისნაბანი ოქრო-ვერცხლად იქცეოდა და სასახლეში წაიყვანა იგი. ქალს ძალუა გაჰყვა და, დასასვენებლად რომ შეჩერდნენ, დედოფალი ტყეში შეიტყუა, თვალეტი დასთხარა და უპატრონოდ დატოვა, უფლისწულს კი ცოლად თავისი უშნო ასული შეატყუა. თვალეტიდათხრილი ქალი იჯდა და ტიროდა. გაივსო იქაურობა ოქრო-ვერცხლით. გამოიარა ვიღაც ბერიკაცმა და ბრმა ქალი თავისი ძვირფასეულობიანად წაიყვანა შინ. უკუპიურებოდ მოვიყვან ფრაგმენტს, რომელშიც მოთხრობილია, რა ხდება ამის შემდეგ:

„უთხრა ქალმა ბერიკაცს: მე მალე მოვკვდები. როცა მოვკვდე, არ დამმარხო. მშვენიერი კუბო გამიკეთე, ჩამასვენე შიგ და ამა და ამ მთაზე ამიტანე და დამდგო. მოკვდა ქალი. ამ ბერიკაცმა გაუკეთა მშვენიერი კუბო, ჩასვენა და რომელ მთაზეც უთხრა, იქ აიტანა და დადგა.

ხემნიფემ ნახა თავის ცოლი, რომ არც ისე მშვენიერია, არც, პირს რომ დაიბანს, მისი ნაბანი ოქროდ და ვერცხლად არ იქცევა. გლოვობს ხემნიფე თავისი დედ-მამით, არის ერთ მწუხარებაში და ფიქრში.

სთხოვა ხემნიფეს თავის დედამ: აგრე დარდიანათ ხარ, შვილო და ნადი სანადიროთო. წავიდა ხემნიფე სანადიროთ თავისი ნაზირ-ვეზირით, ავიდა ერთს მთაზე და დაინახა, რომ მეორე მთაზე რალაც ბრჭყინავს. გაუკვირდა, მაგრამ ვერ გაბედა, რომ გასულიყო და ენახა. მოვიდა შინ და უთხრა დედ-მამას: ერთს მთაში ამისთანა რალაც დავინახე და ვერ გავებდე მისვლა და ნახვაო. ნადიო, — უთხრა დედ-მამამ, — ძრიელ ბევრი ნაზირ-ვეზირი წაიყვანე და ნახეო; რა იქნება მაგისთანა, რომ შენ შეშინებულხარო. წავიდა ხემნიფე მეორე დღეს და ნახა კუბო. ახადა კუბოს, ჩახედა და ნახა, რომ მშვენიერი ქალი ასვენია. დაითხოვა თავის ნაზირ ვეზირები და დარჩა იმ ქალთან იმ ღამეს. მეორე დღეს ჩამოვიდა სახლში და უთხრა დედ-მამას: ქალი ყოფილაო, კუბოთი დგას მთაშიო.

გამოვიდა რამდენიმე ხანი. კიდე წავიდა ეს ხემნიფე იმ კუბოსთან, ახადა თავი და ნახა, რომ ვაჟი მისცემია მიცვალებულ ქალს და სწოვს ძუძუს“ (იქვე: 49).

სტატიის მოცულობა არ იძლევა საშუალებას, ზედაპირულად მაინც შევჩერდე მასალებზე, რომლებიც თუნდაც მხოლოდ ზღაპრისთვის ესოდენ მოულოდნელი ნეკროფილიის ფაქტის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის გზებს მიგვანიშნებდა.

ამიტომ იძულებული ვარ მოკლე შენიშვნით შემოვიფარგლო: ერთი მხრივ, ჩვენს ზღაპარში მკვდარი ქალის დაორსულება და მის მიერ ბავშვის შობა აშკარად მოგვაგონებს ოსირისისა და ისიდას მითს (იმ განსხვავებით, რომ იქ ცოცხალი ქალმერთი დაორსულდება მიცვალებულისგან), რაც აჩენს სულიერი და რიტუალური ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას — ე.წ. „სულიერი დაბადების“ ქრელი და მრავალრიცხოვანი ფაქტებით წარმოქმნილ ფართო კონტექსტს.

მეორე მხრივ, გარკვეულ შედეგებს იძლევა აგრეთვე ამ ზღაპრის მონაცემების გააზრება პირნინიდან კრიმინალური ფსიქოპათოლოგიური ფაქტების ფონზე. მაგალითად, ვისაც ახსოვს ერის ფრომის შრომაში, „ნეკროფილები და ადოლფ ჰიტლერი“, პირველსავე თავში მოყვანილი ამაზრზენი ფაქტები, დამეთანხმება, რომ სრულიად უსაფუძვლო არ იქნება, უფლისწულის შიში, შორს მთაზე მოელვარე კუბოს დანახვის გამო, ისტერიულ-სექსუალური საფუძველის მქონედ ჩავთვალოთ და ზღაპრის გმირის ჰიპერტროფირებულ ლარობაში, ფრომის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ნეკროფილური ვნების პირველი სიმპტომი“ დავინახოთ — შეშინებულ უფლისწული მივიჩნიოთ ძრწოლით შეპყრობილ ნეკროფილად, რომელმაც მბრჭყვინავ საგანში თავისთვის სასურველი ობიექტი ამოიციწო და ცდილობს, როგორმე გაერიდოს მის მიზიდულობას, რადგან იცის, რომ თუ კუბოში მდებარე სხეული დაინახა სურვილი დაიმონებს.

(ვფიქრობ, ამ მაგალითზე ნათლად ჩანს, რამდენად არასანდოა მონაცემების ზედაპირული მსგავსების საფუძველზე გაკეთებული დასკვნები: თუკი ასეთი განმარტების რეალობას ვირწმუნებდით, ყოველგვარი ფსიქოლოგიზმისგან თავისუფალ ზღაპარში მხოლოდ პათოლოგიური შეფერილობის ფაქტებისთვის უნდა დაგვეშვა ფსიქიკური საფუძველი.)

ახლა კი დროა, მოკლედ შევაჯამოთ ჯადოსნური ზღაპრის მთავარ გმირთა მორალურ სახეზე დაკვირვების

## შედეგები

ამასთან არ უნდა დავივიწყოთ, რომ „თუ მივიღებთ ვლ. პროპის დებულებას, რომ ყველა ზღაპარი თავისი წყობით ერთი ტიპისაა, ისიც უნდა მივიღოთ, ყველა ზღაპრის მთავარი გმირი ერთია“ (კიკნაძე 2006: 43; ხაზი ავტორისაა — ზ. კვ.).

როგორ გამოიყურება, მოყვანილი ფაქტებიდან გამომდინარე ეს გმირი?

**უფლისწული** არის საოცრად ლაჩარი: შიშით ცახცახებს შორს მობრჭყვიალე კუბოს დანახვისას; ორმოში ჩამალული უყურებს მისი მიზეზით გამართულ ორთაბრძოლას და შიშისგან გული მისდის. ის არის მოლაღატე: მონდომებით ეხმარება ადამიანს, რომელიც შუაზე ჩეხავს მის უსაყვარლეს ცოლს. არის სადისტი: ბარტყებს, რომლებსაც მისთვის სიკეთის მეტი არაფერი გაუკეთებიათ, უკლავს და თვალწინ უფატრავს დედას. არის სექსობრივი თვალსაზრისით უზნეო: საოცნებო ქალს მძინარესა და გაკოჭილს აუპატიურებს. მას განსაკუთრებით იზიდავს თვალმდათხრილი გვამები: ერთ მათგანს სამწვადეს აჭრის და მადიანად შეექცევა, მეორეს არანაკლები მადით აუპატიურებს კუბოში.

ასეთ ფონზე ნაკლებ შთამბეჭდავად გამოიყურება **მზეთუნახავი**, რომელიც ცუდს არაფერს აკეთებს გარდა იმისა, რომ გათხოვებამდე განუწყვეტილად და ხალისით ხოცავს საქმროებს და მათი თავებით იშენებს სახლებს, ხოლო მას შემდეგ, რაც თხოვდება და დედა ხდება, ენერგიას არ იშურებს, რათა მოკლას ერთადერთი შვილი და გულდამშვიდებით იბოზოს კუროსთან.

მკითხველი, რომელსაც მეტისმეტად მოეჩვენება ერთი გამირისთვის მიწერილი უარყოფითი თვისებების ასეთი თაიგული, უეჭველად იფიქრებს, რომ მე საგულდაგულოდ ამოვკრიბე ზღაპრებიდან ამ ტიპის ფრაგმენტები, რათა უფლისწულისა და მზეთუნახავისთვის თავს ლაფი დამესხა, ხოლო, სინამდვილეში, ზღაპრებში ამგვარი ფაქტები იმდენად იშვიათია, რომ დასაშვებია, მათ თეორიულ გამოკვლევებში ყურადღება საერთოდ არ მიექცეს. მე კი, გულწრფელად ვიტყვი: ჯადოსნური ზღაპრის მთავარ გმირთა

მაკრომპრომეტირებელი ფაქტები საგანგებოდ არ მიძებნია.

ამას ადვილად დამიჯერებთ (ხოლო ვინც შეამონმებს, დარწმუნდება კიდევ), როცა გაიგებთ, რომ უფლისწულისა და მზეთუნახავის შვიდივე მომაკვდინებელი ცოდვა უმიკაშვილის ცნობილ კრებულში ერთმანეთის მიყოლებით დაბეჭდილ ხუთად ხუთ, — ფაქტობრივად, პირველსავე ხუთ — ზღაპარში დადასტურდა (უფრო ზუსტად — 2-6 ზღაპრებში; 1 ზღაპარში მთავარი გმირის ქცევაში ცუდი ვერაფერი აღმოვაჩინე, ხოლო ისეთი უმნიშვნელო სიცელქე, როგორც ცოლისძმების დახოცვაა, ყურადღების ღირსად არ მივიჩნე, თანაც, მერე აცოცხლებს კიდევ). მხოლოდ კანიბალიზმის საბოლოო დამტკიცებისთვის (ნიმუში 5ა) გახდა საჭირო 32 ზღაპარი — ერთადერთი მასალა, რომელიც მოვიხმე ხუთი ზღაპრისგან შემდგარი და შემთხვევისა თუ შემდგენლის (ყოველ შემთხვევაში, არა ჩემი) ნებით ნიგნის თავში მოქცეული ამ მცირე ჯგუფის გარედან.

(კიდევ უფრო ეფექტური იქნებოდა, საქმე ასე რომ წარმოგვედგინა: ვილაც ჭარბი სიმორცხვითა და პატიოსნებით გამორჩეულმა მკვლევარმა გადანყვიტა, უმიკაშვილის კრებულზე დაყრდნობით, ჯადოსნური ზღაპრის მთავარ გმირთა მორალური სახე შეესწავლა. შემთხვევითობის ელემენტის მინიმუმამდე დასაყვანად, მან გამორიცხა კრებულის პირველი და ბოლო ზღაპრები და, ამიტომ, კვლევა პირდაპირ მეორე ზღაპრიდან დაიწყო. 6 ზღაპარში იგი ნეკროფილობის იმდენად უტიფარ ნიმუშს წააწყდა, რომ მეტისმეტად სიმორცხვემ საშუალება აღარ მისცა, ცალი თვალთ მანაც ჩაეხედა 7, 8, 9 და შემდგომ ზღაპრებში. მან ალაღბედზე გადაშალა ნიგნი და 32 ზღაპარში კანიბალურ ნადიმზე აღმოჩნდა.)

და ბოლოს

ნიშნავს თუ არა, უფლისწულისა და მზეთუნახავის უღირსი, არაადამიანური ქცევის დოკუმენტურად დამადასტურებელი ყველა ზემოთ მოყვანილი ფაქტი, რომ ჩვენი ბავშვობის ეს უსაყვარლესი პერსონაჟები, რომლებისგანაც ამდენი სიხარული გვახსოვს, სინამდვილეში ასე უიმედოდ გახრწნილები არიან?

და აქ, მთელი ამ მასალის გაცნობის შემდეგ, ალბათ, მოულოდნელი, მაგრამ უყოყმანო პასუხი იქნება: არა, ეს მართლაც რომ შთამბეჭდავი მასალა მსგავსს არაფერს ნიშნავს.

უფლისწულისა და მზეთუნახავის დადანაშაულება უზნეობაში ნიშნავს, მივანეროთ მათ რაღაც ისეთი, რაც ზღაპრის პერსონაჟებს სინამდვილეში არ გააჩნიათ, კერძოდ — ზნეობრივი და, უფრო ფართოდ, პიროვნული თვისებები და თავისებურებები; ნიშნავს მივანეროთ მათ პიროვნება, პერსონა, რომელსაც ისინი იმდენად არიან მოკლებულნი, რომ, თუ საკითხს მეტისმეტად მკაცრად მივუდგებით, პერსონაჟებადაც კი არ უნდა მოვიხსენიოთ, რათა პერსონაზე ყოველგვარი მინიშნება გამოირიცხოს.

ამ სტატიის მიზანი სწორედ იმის ჩვენება იყო, რა აბსურდულ მდგომარეობამდე მივდივართ, როცა ზღაპრის გმირებს, საქციელთა ერთი ჯგუფის გამო, გარკვეულ პიროვნულ თვისებებს, — ვთქვათ, სიკეთეს, უანგარობას, თავმდაბლობას, — მივანეროთ, რადგან ასეთ შემთხვევაში სრული უფლება გვეძლევა, საქციელთა სხვა ჯგუფის გამო ვილაპარაკოთ მათ სადისტობაზე, კანიბალიზმზე, ნეკროფილობაზე და ა.შ. (ნუ დავივიწყებთ, საუბარია არა სხვადასხვა ზღაპრის რამდენიმე სხვადასხვაგვარ უფლისწულსა და მზეთუნახავზე, არამედ, სწორედაც რომ, ჯადოსნური ზღაპრების ერთ საერთო უფლისწულსა და მზეთუნახავზე).

რაც შეეხება ქცევის ზემოთ მოყვანილ ანომალიებს, ზოგი მათგანის წარმოშობა მანაც ძალიან ადვილი ასახსნელია ჯადოსნური ზღაპრის ყველა ელემენტის განმაპირობებელი ერთი მძლეთამძლე კომპონენტის — მისი კომპოზიციისა და ამ კომპოზიციაში პერსონაჟის ფუნქციის მეშვეობით. მომდევნო, უფრო სერიოზული და მშვიდი ტონალობით დანერგლ სტატიასში, უკვე არა ექვსი, არამედ ერთადერთი ზღაპრის მაგალითზე, შევეცდები ვაჩვენო, როგორ წარმოქმნის ჯადოსნური ზღაპრის სტრუქტურაში რაღაც მიზეზით გაჩენილი დარღვევა ზოგ შემთხვევაში არაადამიანურ გადახრას პერსონაჟის საქციელში; მოკლედ, შევეცდები, თვალსაჩინო გავხადო ზღაპრის გმირის ხასიათის სრული არარსებობა და სტრუქტურის ყოვლისგანმსაზღვრელი როლი.

**დამონებანი:**

**ბარნოვი 1964:** ბარნოვი ვ. *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*. ტომი X. თბ.: გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964.  
**კიკნაძე 2001:** კიკნაძე ზ. *ავთანდილის ანდერძი*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2001.  
**კიკნაძე 2006:** კიკნაძე ზ. *ქართული ფოლკლორი*. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2006.  
**უმიკაშვილი 1964:** უმიკაშვილი პ. *ხალხური სიტყვიერება ოთხ ტომად*. ტომი III. თბ.: გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964.

**Zaza Kvertskhishvili**

## The Amoral Image of Fairy Tale Main Characters

### Summary

Some researchers of the Georgian folklore take it without any doubt that the main characters of the fairy tales (conventionally, “prince” and “the beauty”) are the carriers of kindness, bravery, unselfishness, and generally all positive moral features. This view appeared long time ago and ever since that it has been passing almost unchangeable from generation to generation. It is based on general impression obtained from the tales (particularly, from the editions of their literary treatment). However, the analysis of main characters behavior gives quite different picture (especially, based on the editions of folklore records literary treatment). If we use the terms borrowed from social sciences, main characters frequently manifest the worst human traits – cowardice, sadism, cannibalism, necrophilia, - that has influence neither on their plot (they are not punished) nor on their values for the semantic structure of the tale. This very fact shows that it is not valid to estimate the fairy tale heroes using ethical and mental terms (both positive and negative) as the fairy tale hero has no moral or characteristic features. His action is completely conditioned by compositional function and can be diametrically changed as soon as this function somehow changes.

**ნესტან რატიანი**

### სახელი, მამის სახელი და ჰელიოსის კულტის უგულვებლყოფა (სოლარული კულტის ნაშთები ჰომეროსის „ოდისეაში“)

ჰომეროსის „ოდისეას“ მრავალჯერადი ნაკითხვის შემდეგ მკითხველი ოდისევსის მონათხრობში ბევრ შეუსაბამობას შენიშნავს. მაგრამ დაკვირვებული თვალი აღმოაჩენს, რომ ამის მიზეზი ოდისევსის ბუნებაა, მისი ხასიათის ერთი თვისება, რომელსაც ზოგჯერ მოხერხებულობას, ცბიერებას, ოინაზობას და ზოგჯერ გონიერებას უკავშირებენ. ერთი ძირითადი ტყუილი, რომელსაც გმირი არაერთგზის მიმართავს, ესაა მის მიერ სხვებისთვის თავისი საკუთარი სახელის დამალვა. ჩვენ არ ვიცით, დაუმალა თუ არა ოდისევსმა სახელი კიკონებს (ტროადან ნამოსული ხომალდის შეჩერების პირველი პუნქტი), ლოტოფაგებს (მეორე პუნქტი) ან ნიმფა კალიფსოს, რადგან ტექსტში საერთოდ არაფერია მოთხრობილი მათი პირველი შეხვედრის შესახებ, თუმცა ვიცით, რომ ოდისევსის სახელი იციან ეოლოსმა (საიდან იცის მან ეს სახელი არც ამის შესახებ არაფერს გვამცნობს ნანარმოები), კირკემ (მან თავად იცნო ვაჟკაცი) და ჰადესის მკვიდრებმა (სისხლის დაღვინის შემდეგ, როდესაც მათ მეხსიერება უბრუნდებათ). ოდისევსს სახელის გამხელა არ სჭირდება სირენებისთვის, სკილასა და ქარიბდისისთვის და არც კუნძულ თრინაკიაზე, სადაც მხოლოდ ჰელიოსის ნახირი ბინადრობს (ტექსტში მათი მწყემსები არ ჩანან კუნძულზე, თუმცა ისინი არსებობენ. ამის თაობაზე კირკემ ამცნო ოდისევსს კუნძულ თრინაკიაზე მისვლამდე და კუნძულიდან ნამოსვლის შემდეგაც ნიმფა კალიფსომ მოუყვა, რომ ოდისევსის მეგზურთა უგვანი საქციელის შესახებ მამა-ჰელიოსს თავად ლამპეტემ უამბო. ლამპეტე კი ერთ-ერთი ნიმფაა, რომელიც მწყემსავს მამის ნახირს). დანარჩენ ორ კუნძულზე, კიკლოპთან და ფეაკებთან ოდისევსი თავის ნამდვილ სახელს სრულიად გაცნობიერებულად მალავს — ერთ შემთხვევაში სრულიად სხვა სახელს ირქმევს, ხოლო მეორე შემთხვევაში სახელის გამჟღავნებას დრო დასჭირდება. ასევე არ ამხელს ოდისევსი სახელს ითაკაზე დაბრუნებული, მაშინაც, როდესაც სახეშეცვლილი ათენა გამოეცხადება, მაშინაც, როდესაც ერთგულ მელორე ევმაიოსს და მისთვის თავდადებულ მსახურებს ხვდება და, როდენ უცნაურიც არ უნდა იყოს, მაშინაც, როდესაც მონატრებულ პენელოპეს ნახავს. ოდისევსისთვის ბავშვობაში სახელის შერქმევის ამბავს და ამ სახელში ჩადებულ მნიშვნელობას კი მხოლოდ მე-19 სიმღერაში ვიგებთ (ჰომეროსი 19. 429-466).\*

\* ნამოიშალენ სანადიროდ სწრაფი ძაღლები, ავტოლიკოსი შვილებითურთ და ოდისევსი, და მიაშურეს მღუმარე ტყით დაბურულ პარნასს... ვეება ტახი ხშირ ბუჩქნარში განოლილიყო,



სახელის არგამყვანების ერთი მიზეზი ოდისევსის სიფრთხილეა; ყველანაირად გასაგებია, რომ მას არ უნდა, სასიძოებმა შეიტყონ მისი დაბრუნების ამბავი. სასიძოების მზაკვრობაში დაეჭვებულ გმირს ეს ეჭვი ფრთხილს ხდის ითაკელებთან ურთიერთობისას. თუმცა მას შემდეგაც, რაც ოდისევსი შეიტყობს, რომ მელორე ევმაიოსი, ამდენი ხნის უნახავი მეუღლე პენელოპე მის გაცემას არ შეეცდებიან, ის მაინც არ ღალატობს არჩეულ ტაქტიკას. ქალღმერთ ათენას შემთხვევაში კი საერთოდ გაუგებარია, რატომ ცრუობს გმირი. ათენა ჭაბუკი მწყემსის სახით ეცხადება თავის რჩეულს. ოდისევსი სრულეებითაც არაა მის წინაშე ვალდებული, ანგარიში ჩააბაროს საკუთარი ნარმომავლობის შესახებ, მით უფრო, რომ ბიოგრაფიულ ცნობებსაც საკმაოდ დეტალურად ჰყვება (რა თქმა უნდა, გამოგონილს).

ყველაზე საინტერესო კი ოდისევსის მიერ კიკლოპისთვის გამხელილი სახელია. რამდენადაც ოდისევსის მონათხრობიდან ხდება ჩვენთვის (უფრო სწორად, ფეაკებისთვის, რადგანაც ოდისევსი თავის ათნლიან ფათერაკებით აღსავსე მოგზაურობას კუნძულ სქერიაზე ფეაკებს უყვება მეფე ალკინოეს სასახლეში) ცნობილი, ოდისევსი კიკლოპებთან ლოტოფაგების შემდეგ ხვდება. მისი აღწერით, კიკლოპები ენევიან მესაქონლეობას, ერთმანეთისგან განცალკევებით კარჩქევტილნი ცხოვრობენ თავიანთ ოჯახებთან ერთად და მათ არა აქვთ კანონები (ბუნებრივია, ამის შესახებ ოდისევსმა პოსტ ფაქტუმ შეიტყო, მას შემდეგ, რაც საკუთარ თავზე იწვინა ის საფრთხე, რაც შეიძლება, ადამიანს გადახდეს ქვეყანაში, სადაც არ არის კანონი, ანუ ვერანაირად ვერ გააპროტესტებ იმ უსამართლობას, რაც შეიძლება თავს გადახდეს). ოდისევსის მიერ იმის აღნიშვნა, რომ კიკლოპებს არა აქვთ კანონები, დღევანდელ დღეს შემოიღია შევადარო ისეთ სახელმწიფოს, სადაც არაა განთავსებული ჩასული სტუმრის საელჩო. ბუნებრივია, რომ ასეთ შემთხვევაში მოგზაურმა თავის თავს უნდა დააბრალოს ნებისმიერი რამ, რაც მას თავს გადახდება. თუმცა, დღევანდელ დღეს, როდესაც მოგზაურობისთვის მხარეს ვირჩევთ, ჩვენ მის შესახებ ვცდილობთ ინფორმაციის მოპოვებას და არ გავრისკავთ ისეთ ქვეყანაში წასვლას (რაც არ უნდა გახსნილი სავიზო რეჟიმი იყოს იქ), სადაც არაა ჩვენი ქვეყნის კონსული თუ არა, რომელიმე საერთაშორისო ორგანიზაცია მაინც, რომელსაც გაჭირვების შემთხვევაში მივმართავთ. ჩვენგან განსხვავებით, ოდისევსი, რომელიც თავისი ნებით არ ირჩევს მხარეებს გასაჩერებელ პუნქტებად, ერთი შეხედვით ვერ მიხვდება, რამდენად სამართლებრივად ანგობილ ქვეყანაში მოხვდა, მით უმეტეს, რომ თვალის ერთი გადავლევით, გეოგრაფიული მდებარეობიდან გამომდინარე, ამ მხარეში (sc. კიკლოპთა კუნძული) ყველაფერი მონესრიგებული ჩანდა. ის, რომ კიკლოპებს არ ჰქონდათ კანონი, ეს ოდისევსმა შეიტყო არა იქიდან, რომ კუნძულზე შესაბამისი არქიტექტორული ნაგებობა ან სახალხო კრების ჩასატარებელი მოედანი ვერ აღმოაჩინა, არამედ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც თავად განიცადა სასტიკი უსამართლობა.

როდესაც ოდისევსი მეგზურებთან ერთად კუნძულზე მოხვდება, ისინი საკმაოდ კარგად მოინადირებენ, რადგან ადგილები გარეული თხების სიმრავლით გამოირჩეოდა. ითაკელებს შეუძლიათ მარაგი შეავსონ ხომალდზე და გაეცალონ კუნძულს, მაგრამ ოდისევსი ინტერესს გამოიჩინებს და ერთი ხომალდით რამდენიმე ამხანაგთან ერთად მეორე კუნძულზე\* გადავა, იქ, სადაც კიკლოპები ბინადრობენ. აი, სწორედ ამ კუნძულზე დახვდება მას კიკლოპი პოლიფემოსის გამოქვაბული. ოდისევსი, რბილად რომ ვთქვათ, ცუდად იქცევა დაუპატიჟებელი სტუმრის როლში. მოსულები არა მარტო კიკლოპის მომზადებულ ყველს დააგემოვნებენ, არამედ კარგა ბლომდაც აიღებენ მარაგიდან და ხომალდზე წასაღებდაც გაამზადებენ. ამის შემდეგ ოდისევსი მეგობრებს აუხირდება, რომ მასპინძლის ნახვა სწადია. როგორ არ ემუდარებიან მხლებლები, გაეცალონ გამოქვაბულს, მაგრამ ჯიუტი ითაკელი თავისას არ იშლის და ელოდება პოლიფემოსის დაბრუნებას. აქვე შევნიშნავ, რომ ოდისევსს არა მარტო იმის ინტერესი აქვს, ნახოს ის არსება, ვისი საცხოვრებელიც დაარბია ან მადლობა მაინც გადაუხადოს, რომ მის ნახელავს გემო გაუსინჯეს, არამედ მასპინძლისგან დასაჩუქრებას ელის და ამას პირდაპირ, ყოველგვარი ზედმეტი მიკიბ-მოკიბვის გარეშე აღნიშნავს. არადა, სახლში მობრუნებულ კიკლოპს რატომ უნდა გაეხარდეს დამრბევების დანახვა, თანაც ისე ძალიან, რომ მათი დასაჩუქრებაც კი მოუხდეს, ცოტა გაუგებარია.

მალე პოლიფემოსიც დაბრუნდება.\*\* თავდაპირველად იგი არც ისე ძალიან განრისხდება დაუპატიჟებელი უცხოების დანახვაზე, მაგრამ, როგორც კი ოდისევსი მიუთითებს მას, თუ როგორ უნდა მოექცეს ზევსისგან მოვლენილ სტუმრებს ზუსტად დაიცვას რა სტუმართმოყვარეობის წესები,

---

მას ვერც ძლიერი ქარის ქროლვა შეაწუხებდა, ვერც მზის სხივები ჩასწვდებოდა მცხუნვარე, მწველი, ვერც წვიმის წვეთი შეაკრთობდა იმ ხშირ ბუჩქნარში. და რა მოესმა კაცის ხმა და ძაღლების ყეფა, ზე ნამოიჭრა, გამოვარდა თავშესაფრიდან. წინ გადაუდგა ოდისევსი დაუყოვნებლივ და გრძელი შუბი მოიმარჯვა მის გასაგმირად, მაგრამ დაასწრო იმას ტახმა, ფეხში ეძგერა და ბასრი ეშვით გამოგლიჯა ხორცი მუხლს ზემოთ...

\* აქვე შევნიშნავ, რომ ჰომეროსი კუნძულს ხმარობს არა მხოლოდ იმ გაგებით, რა მნიშვნელობასაც ჩვენ ვდებთ დღეს ამ სიტყვაში. კუნძულს ჰომეროსი უწოდებს ნახევარკუნძულსაც და იმ ტერიტორიასაც, რომელიც ნაწილობრივ მაინც არის შემოსაზღვრული წყლით.

\*\* ამ ეპიზოდში ძალიან კარგად იხსნება პოლიფემოსის მონესრიგებული ხასიათი, ჯერ ერთი, გამოქვაბულში მას ყველაფერი იდეალურ წესრიგში აქვს: წინასწარ გამზადებული მონველილი რძის შესანახი ჭურჭელი, შრატჩასხმული ვარცლები ყველის ამოსაყვანად, მონწული კალათები პროდუქტის შესანახად; მის საქონელსაც ადგილები განსაზღვრული წესითა აქვს მიჩენილი, მოზრდილი ცალკე, ნაგვიანენი ცალკე, სულ ახლად მოგებულები, რომლებიც ჯერ კიდევ ჯიქანს არ მოპოვებიათ, დედებთან ერთად.

კიკლოპის მოთმინების ფიალა აივსება, ერთ მგზავრს დასტაცებს ხელს და გადასანსლავს, თანაც ისე, რომ მისგან ძვლებსაც კი არ დატოვებს. ზოგიერთი მკვლევარი ვარაუდობს, რომ მანამდე კიკლოპი არ ყოფილა კანიბალი, პირიქით, ცხოვრების წესიდან გამომდინარე, ის მხოლოდ რძის პროდუქტებს მიირთმევს.\* მაშ, რატომ არღვევს ჩვეულ რაციონს და რატომ სანსლავს ეს უცნაური არსება ადამიანს? დამეთანხმებით, რომ ასეთი უეცარი გახელება ერთი ფრაზის გამო (შეგახსენებთ, რომ ოდისევსი კიკლოპს მიუთითებს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს იგი სტუმარმასპინძლობის წესების შესაბამისად) და თანაც ამ უეცარი გახელების ამგვარი ფორმით გამოხატვა, ნამეტანია. კიკლოპს შეეძლო თავისი ფიზიკური უპირატესობის დამტკიცება გადასანსლავსთან შედარებით ბევრად უფრო ჰუმანური გზით და ამ მეთოდით მოსულთათვის ჭკუის სწავლება. მაგრამ, არა! კიკლოპი გამოგნებელ და არაადეკვატურ გზას ირჩევს, მით უფრო, თუკი იგი მანამდე ხორცს არ მიირთმევდა. მაშ რასთან გვაქვს საქმე, რით შეიძლება ცალთვალას გამართლება? ეგებ კიკლოპი მოსულების ყველანაირ კვალს შლის? ოდენ მოკვლით ან ნახემსების შემდეგ დარჩება ძვლები. ძვლების დატოვება კი ბუნებრივად გულისხმობს მომავალში საფლავის გაჩენასაც. საფლავის არსებობამ კი რალაც დროის შემდეგ საძებნელად (და საფლავის არსებობის შემთხვევაში აუცილებელი, სავალდებულო რიტუალების შესასრულებლად) ნამოსული ნათესავის გამოჩენაც შეიძლება გამოიწვიოს, მხარეში კი აშკარად არ უყვართ მოსულები და პოლიფემოსაც არ უნდა, რომ მოსულებს მომავალში „კუდები“ მოჰყვნენ.

დეტალებს აღარ ჩავეუღრმავდეთ და ისევ ოდისევსის მიერ სახელის გამხელის ფაქტს მივუბრუნდეთ. გაცნობის მეორე დღეს, მხოლოდ მას შემდეგ, რაც კიკლოპი შეჭამს რამდენიმე მგზავრს, დააგემოვნებს ოდისევსის მირთმეულ ღვინოს და მოინონებს სასმელს, მასპინძელი დაინტერესდება სტუმრის (თანაც მხოლოდ წინამძღოლის სახელით). ოდისევსი კიკლოპს ეტყვის გამოგონილ სახელს, რომელიც ბერძნულად არის „უტის“. ეს სიტყვა ბერძნული ენიდან ქართულად ითარგმნება როგორც „არავინ“. ძალიან უცნაურია, ოდისევსს, მაშინ როდესაც ამგვარ გამოგონილ სახელს ეუბნებოდა კიკლოპს, განესაზღვრა, რომ ეს ფსევდონიმი ასე გამოადგებოდა შემდგომში. მას შემდეგ, რაც იგი პოლიფემოსს ამოუშანთავს ერთადერთ თვალს, აღრიალებულ კიკლოპთან შეშფოთებული მეზობლები მოცივდებიან და შეკითხვაზე, ვინ აწყენინა, მიიღებენ უწყინარ პასუხს. პასუხი არის ოდისევსის მოგონილი სახელი, ანუ ტკივილისგან გამწარებული დაბრმავებული კიკლოპი დასახმარებლად მოსულ მეზობლებს პასუხობს, რომ მას აწყენინა არავინ. თავისი საზრიანობით გამარჯვებული ოდისევსი ხარობს გულში, მაგრამ ამ სიხარულს უკვე ხმამაღლა გამოხატავს მას შემდეგ, რაც კიკლოპის გამოქვამულს თავს ბოლომდე დააღწევს: გემზე ასული უკანასკნელ ძალ-ღონეს მოიკრებს და სიამაყის გრძობით აღვსილი გასძახებს (თანაც იცის, რომ ამ შეძახილმა, შეიძლება გაშმაგებული პოლიფემოსის ნასროლ ლოდებს ვერ გადაარჩინოს), რომ მისი სახელი ოდისევსია და არა უტისი (ე. ი. არავინ) და მისმა მოხერხებულობამ დააჯანბნინა მძლავრი კიკლოპი. ოდისევსის ეს მოქმედება კარგად გვაჩვენებს იმ ვეებერთელა სიამოვნებას, რომელიც სახელის გამართლებას უკავშირდება. ოდისევსს რომ შეერცხვინა საკუთარი სახელი, ვერ დაემტკიცებინა ის თვისებები, რაც ამ სახელის მქონე გმირის მთავარი მახასიათებელია, ვეჭვობ, რომ მას საერთოდ მონდომებოდა სახელის გამხელა.

ახლა განვმარტოთ, თუ როგორ იხსნება ოდისევსის ეპიზოდური ფსევდონიმი. ეს სიტყვა ორნაწილიანია, „უ“ და „ტის“, სადაც „უ“ არის უარყოფის გამომხატველი ნაწილაკი, ხოლო „ტის“ ნაცვალსახელია (ზუსტად ასევეა ქართულში, სადაც სიტყვა „არავინ“ ორი ნაწილისგან შედგება, ნაწილაკისა და ნაცვალსახელისგან). თუკი გავიხსენებთ, რომ ბერძნულ ენაში უარყოფითი ნაწილაკი უ-სთან ერთად არის მე-ც (ისევე როგორც ქართულში „ნუ“) და სიტყვა „უტისში“ ამ უ-ს მე-ს ჩავენაცვლებთ, მივიღებთ სიტყვა „მეტისს“, რაც ქართულად გადმოითარგმნება როგორც „ნურავინ“. თუმცა იმავდროულად, თუკი ამ სიტყვას მთავრული ასოთი დავწერთ, სახელის წარმოთქმისას კი განსხვავება არაა, პირველი ასო მთავრულით იწერება თუ არა, მივიღებთ მინიშნებას ერთ-ერთ

\* ცხადია, რომ ოდისევსი კიკლოპის საცხოვრებელში ნახულობს მხოლოდ რძის პროდუქტს. მას შემდეგაც, რაც კიკლოპი შინ დაბრუნდება, იგი გამოწვევის ცხოველებს, გაამზადებს ყველს, ნაწილს შეინახავს და დანარჩენს ვაზმისათვის გადადებს. აი, სულ ეს არის რასაც ტექსტიდან კიკლოპის მენიუს შესახებ ვიგებთ. შესაბამისად, ჩვენ არ შეგვიძლია იმის თქმა გადაჭრით, კიდევ რის მირთმევას აპირებდა ვაზმამზე ეს უცნაური არსება. ამდენად, იყო თუ არა კიკლოპი კაციჭამია მანამდე და საერთოდ არიან თუ არა კიკლოპები კაციჭამიები, ჩვენ არ ვიცით, ისევე, როგორც ეს არ იცის მანამდე (sc. მეგობრის გადასანსლავამდე) ოდისევსმა. რადგან ამ ამბის მოყოლისას, ოდისევსი არ აღნიშნავს, თუ როგორ შეშინდა ან ის ან მისი რომელიმე მეგობარი მას შემდეგ, რაც მიხვდნენ, რომ თავი კიკლოპის გამოქვამულში ამოყვეს. თანაც აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ოდისევსი არანაირ ბუნებრივ გაცეხას არ გამოხატავს იმ ფაქტით, რომ ასეთი უცნაური გარეგნობის მასპინძელს შეხვდა (მისთვის საოცარი ის უფროა, რომ კიკლოპი მთასავით ახოვანია), თითქოს ეს ისეთივე ჩვეულებრივი ამბავი იყოს, როგორც ქერთამიანების ან პაჭუცხვირიან ადამიანთა ქვეყანაში მოხვედრა. არადა, უდავოა, რომ ოდისევსსაც და მის მეგზურებსაც პირველ რიგში ეს უნდა გაუკვირდეთ. ეს კიკლოპი ნამდვილად მითოლოგიური კიკლოპია თუ მხოლოდ ცალთვალა არსება, ჩვენ ვერ ვხვდებით. რადგანაც მითოლოგიურად კიკლოპების გენეოლოგია და პოლიფემოსის წარმომავლობა ერთმანეთს არ შეესატყვისება. აქ კიკლოპი პოსეიდონის შვილია, ხოლო სხვა წყაროებში კიკლოპების გაჩენა თითქმის სამყაროს შექმნის თანადროულია. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ სამყაროს შექმნის დასაწყისში გაჩენილი კიკლოპი საძიად და მათი სახელებიც ცნობილია. ისინი არაფრით განსხვავდებიან ღმერთებისგან, მხოლოდ ერთი დიდი მრგვალი თვალი აქვთ შუბლზე, რის მიხედვითაც წარმოდგება მათი სახელი.

აი, ასეთია საქმე (შედგენილია ჰესიოდეს „თეოგონის“ მიხედვით, რომელიც კიკლოპების გაჩენას უკავშირდება:  
 გაა ↔ ურანოსი  
 ↓  
 ბრონტესი სტეროპესი არგესი

ღვთაებაზე. მეტისი\* ზევსის თავიდან შობილი ქალღმერთ ათენას დედა იყო, რომელიც გონიერებისა და საზრიანობის ნიმუშს წარმოადგენდა და სწორედ დედის მხრიდან ამგვარი ნათესაობის გამო იყო, რომ მომდევნო საუკუნეებში ქალღმერთ ათენასა და მამამის ზევსის შესახებ ბერძნები ხშირად ხუმრობდნენ კიდევ, რომ ერთადერთი ნათელი აზრი, რომელიც ზევსის თავიდან იშვა, ათენა იყო.

ბოლო პუნქტი, სადაც ოდისევსი იძულებით შეჩერდება ითაკაში ჩასვლამდე, სქერიაა. აქ ფეაკები სახლობენ და მათი ცხოვრების წესი ნაოსნობაა, ძალიან სწრაფლმავალი ხომალდები ჰყავთ და, როგორც ჩანს, ტექნიკის სხვა მიღწევებსაც იცნობენ (მაგალითად, მათი მეფის სასახლეს მექანიკური ძალები (რობოტები?) იცავენ, რომლებიც ჰეფესტოს ნახელავია). ამ კუნძულზე სტუმარი არ უყვართ, მაგრამ ოდისევსს საკმაოდ კარგად შეხვდებიან. სტუმარი ფეაკებს თავის სახელს არ უმხელს. შესაძლოა, იგი ფრთხილობს, რადგან არ იცის, რა კუნძულზე მოახვედრა ბედმა. ხომ შეიძლება, აქ ტროელთა მოკავშირეები ბინადრობენ და არ გაეხარდეთ ტროას დამაქცევლის მიღება? მაგრამ ოდისევსი თავის სახელს არც მას შემდეგ ამხელს, რაც გაიგებს, რომ ფეაკები უსმენენ აედს, რომელიც ტროას დანგრევის საგმირო ამბებს უმღერის, ე. ი. აქ სიმპატია უნდა ჰქონდეთ ბერძნების მიმართ. და აი, მხოლოდ მაშინ (და ეს „მაშინ“ მესამე დღეს დადგება), როდესაც ოდისევსი საბოლოოდ დარწმუნდება, რომ ამართლებს თავის სახელს (sc. გმირის სახელს), იგი ამჟღავნებს, რომ ოდისევსია და თავისი თავგადასავლის მოთხრობას იწყებს. ეს თავგადასავალი, რა თქმა უნდა, მსმენელს ისე მიეჩვენება, რომ ოდისევსი შეუდარებელი გმირი აღმოჩნდეს, თორემ უნდა შევნიშნოთ, რომ დაკვირვებული თვალი ამ მონათხრობში ძალიან ბევრ ტყუილსა და შეუსაბამობას აღმოაჩენს. ამის აღმოჩენა ფეაკებს არ შეუძლიათ გასაგები მიზეზების გამო, ისინი ხომ მონათხრობს ერთხელ ისმენენ და სრულიად მოხიბლულნი არიან ოდისევსის ორატორული ნიჭითა და ლამაზად მოყოლის უნარით.

როგორც დავრწმუნდით, ოდისევსი სახელს მალავს არაერთხელ. მაინც რაში სჭირდებოდა ოდისევსს სახელის დამალვა ამდენჯერ? ალბათ, იმიტომ, რომ სახელს მოპოვება და შემდეგ ამ მოპოვებულ სახელს გამართლება უნდა. სანამ ოდისევსი ბოლომდე არ რწმუნდება, რომ იგი ღირსია, თქვას თავისი სახელი, იმსახურებს ამ სახელს და არ არცხვენს, მანამდე არ ამხელს ვინაობას. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც, მისი აზრით, ყველა წინაპირობაა შექმნილი იმისთვის, რომ საკუთარი სახელი „ოდისევსი“ არ შერცხვეს, ამ სახელის პატრონი აღიარებს, რომ თავადაა ოდისევსი.

მეორე ხაზი, რაც „ოდისევსი“ ტექსტში შეინიშნება, ესაა მამის სახელის გამართლება. ტექსტში ტელემაქოსის ითაკიდან გამგზავრება თითქოს სრულიად გაუმართლებელია. რაში დასჭირდა ათენლიანი ლოდინის შემდეგ ოდისევსის ვაჟს ამ მგზავრობის წამოწყება? მაგრამ უკვე დასაწყისში ღმერთების საუბრიდან ირკვევა, რომ ორესტემ, აგამემნონის ძემ, შური იძია მამის მკვლელობის გამო. ასევე ორესტეს საქციელს იხსენებენ გმირები ნესტორთან საუბარშიც. ცხადი ხდება, რომ ორესტემ მამის სახელი გაამართლა, რასაც ჯერ ვერ ვიტყვით ტელემაქოსზე. ტელემაქოსს ისიც ვერ დაუდგენია, ნამდვილად ოდისევსის შვილია, თუ — არა. აბა, რას უნდა ნიშნავდეს მისი პასუხი ათენასადმი, როდესაც ის ამბობს, რომ, როგორც მას დედა ეუბნება, ის ოდისევსის ვაჟი უნდა იყოს, სხვა უტყუარი საბუთი კი არ არსებობს.

ასევე ძალიან მნიშვნელოვანია ელენეს მიერ ტელემაქოსის ცნობის ეპიზოდი. მას შემდეგ, რაც სპარტაში მენელაოსთან ჩასული ტელემაქოსი სასახლეში შეხვდება ძლევაშობილ ატრიდს, მას ეკითხებიან სახელს და წარმომავლობას. ის-ის იყო, ტელემაქოსმა დააპირა თავისი ვინაობის გამხელა, რომ დარბაზში მშვენიერი ელენე შემოდის. იგი დაინტერესდება მოსულთა ვინაობით და, სანამ პასუხს მოისმენდეს, აღნიშნავს, რომ სტუმარი მას ტელემაქოსს ახსენებს (ჰომეროსი 1979: 4. 143-144).\*\* ეს კი, ანუ ელენეს მიერ ტელემაქოსის ცნობა, არის იმდენად უცნაური რამ, რომ აბსურდულიც კი შემიძლია ვუნოდო. აბა, საიდან უნდა გაახსენოს სტუმრის გარეგნობამ ელენეს ტელემაქოსი, როდესაც მას, რომც ჰყოლოდა ადრე ჭაბუკი ნანახი, ტელემაქოსი თოთო ბავშვი თუ იქნებოდა. ვერ შემენინა ამდენი, რომ ნამდვილად სასაცილოა, ოცნლიანი პაუზის შემდეგ ვინმეს ამოცნობა, მით უფრო, რომ ეს ოცი წელი თოთო ბავშვს საგრძნობლად შეცვლიდა. მაგრამ ელენეს მიერ ტელემაქოსის ამოცნობა, შესაბამისად მენელაოსის და მანამდე ნესტორის მიერ ტელემაქოსის აღიარება ოდისევსის ვაჟად (ჰომეროსი 1979: 3. 122-123),\*\*\* ტექსტში უმნიშვნელოვანესი საკითხია. თანაც, თუკი იმასაც გავიხსენებთ, რომ მანამდე ტელემაქოსს სერიოზულად არავინ აღიქვამს (ჰომეროსი 1979: 1. 270, 323-325),\*\*\*\* თვით პენელოპეც, მშობელი დედაც კი. მაშ, რას უნდა ნიშნავდეს პენელოპეს გაოცება, როდესაც ტელემაქოსმა პირველად გაბედა და შეენინა ამდენი დედას, როდესაც მან მომღერლებს

\* მეტისი ოკეანოსისა და თეტისის ასულია. იგი ზევსის პირველი ცოლი იყო. მან დაუმზადა ზევსს ის ჯადოსნური ნაყენი, რომლის დაღვების შემდეგაც კრონოსმა უკან ამოიღო გადაყლაპული შვილები, ზევსის და-ძმანი. მაგრამ უზენაესი ღმერთის პირველი ქორწინება არ აღმოჩნდა ხანგრძლივი. ვინაიდან ამ ქორწინების შედეგად პანთეონს მხოლოდ დედის მისგან გონიერი ღმერთები შეემატებოდა, ხოლო ერთი ვაჟიშვილი მამაზე აღმატებულიც კი გახდებოდა და შესაბამისად მის ადგილსაც დაიკავებდა, ზევსს ურჩიეს, ცოლი თავიდან მოეშორებინა. და რადგან ზევსს წინაპართა ხვედრის გაზიარება არ სურდა, არ უნდოდა, რომ თაობათა ბრძოლაში მისთვის შვილს ეძლია, ორსულად მყოფი მეუღლე გადაყლაპა და ამით ერთგვარად მაინც დაემსგავსა წინაპარს.

\*\* სახელოვანი ოდისევსის შვილს ესდენ ჰგავს, ყრმა ტელემაქეს, შინ რომ დარჩა ახლადშობილი.

\*\*\* ნამდვილად შვილი უნდა იყო იმ კარგი მამის, რამდენს გიყურებ, კიდევ უფრო მეტად ვრწმუნდები.

\*\*\*\* გზას ხიფათიანს იგი მარტო ხომ ვერ მოივლის; ...მას დასცილოდნენ და ჰკილავდნენ დაუზოგავად...

დედის საწინააღმდეგოდ სიმღერის გაგრძელება მოსთხოვა (ჰომეროსი 1979: 1. 346-361).\* ან რას უნდა ნიშნავდეს ითაკელი ხალხის ის გაოცება (და, შესაძლოა, სიხარულიც), როდესაც ოცნლიანი შესვენების შემდეგ ტელემაქოსი ათენას შთაგონებით გაბედავს და კრებას მოინვევს. ამ კრების თაობაზე, ვერ ვიტყვი, რომ ის წარმატებული აღმოჩნდა ტელემაქოსისთვის, თუმცა ერთი ფუნქცია კი შეასრულა: ტელემაქოსმა პირველად განაცხადა (რა თქმა უნდა, არა ლიად), რომ იგია სრულუფლებიანი მემკვიდრე და, შესაბამისად, მამის სახელსაც ვერაფერს შეეცდებოდა (ჰომეროსი 1979: 2. 10-145).

ამდენად, როგორც მოკლე მიმოხილვიდან ვნახეთ, ჰომეროსის „ოდისეაში“ მნიშვნელოვანია არა მარტო საკუთარი სახელის, არამედ მამის სახელის მოპოვებაც. და ამის განხორციელება, რაც თითქოს არანაირ პრობლემასთან არ უნდა იყოს დაკავშირებული, არც ისე ადვილია. ოდისევსი მუდმივად ფრთხილია თავისი სახელის გამჟღავნებისას; ტელემაქოსის შემთხვევაში კი, სახელი ცნობილია, მოსაპოვებელი არაფერი არ არის, მაგრამ სირთულეს წარმოადგენს მამის სახელის შენარჩუნება. მარტო დედის ნათქვამი, რომ მამა არის ოდისევსი, ამკარად არ კმარა. მამის მეგობრები კი სწორედ ისინი არიან, ვისაც ამის დადასტურებაც და უარყოფაც შეუძლიათ.

და ბოლოს, სანამ ვიტყვოდე, თუ რისთვის დამჭირდა მკითხველისთვის ყოველივე ამის შეხსენება, შევეხები ერთ, ჩემი აზრით, უმნიშვნელოვანეს მომენტს.

ტექსტში ოდისევსის მონათხრობიდან ვიგებთ, რომ იგი ეწვია ისეთ რეგიონებს, სადაც ჰელიოსის, მზის კულტი არსებობდა. ასეთია პირველ რიგში კირკეს კუნძული აიაია. ვრცელ ეპიზოდში, თუმცა პირდაპირ არაფერია ნათქვამი კუნძულზე კულტის არსებობაზე, მაგრამ ჩვენთვის ცნობილი ხდება, რომ კირკე არის ჰელიოსის ასული და, შესაბამისად, ამ კუნძულზე გაბატონებული იქნებოდა სოლარული კულტი (ამ საკითხზე ვრცლად ვსაუბრობ სტატიაში „სად ცხოვრობდა კირკე“, „ლიტერატურული ძიებანი“, 2006). თანაც, მეთორმეტე სიმღერა იწყება კუნძულის აღწერით, საიდანაც ცხადი ხდება, რომ აქ ეოსს აქვს ბინა და ჰელიოსის საცეკვაოც ყოფილა.

ასევე სოლარული კულტის ნიშნებს ვხედავ კუნძულ სქერიაზე, ნაოსნობაში დახელოვნებული ფეაკების კუნძულზე. აქ, თუმცა არსად არ არის საუბარი მზის თაყვანისცემაზე, მაგრამ ალკინოსს ბაღების აღწერა ძალიან ნააგავს ჰელიოსის ბაღებს (სხვა ეთნოკულტურულ ტრადიციებში სწორედ ამგვარია მზის ღვთაების ბაღები). ესაა საოცარი ბაღი, სადაც ხეხილი უცნაური თანმიმდევრობით ისხამს ნაყოფს: მაშინ, როდესაც ერთი ჯიშის ხეა დახუნძლული, მეორე ყვავილობს, ხოლო მესამე კი ილევა. ასევე სოლარული კულტის ნაშთებს ვხედავ ამ კუნძულზე არსებულ თამაშებშიც. ოდისევსს მასპინძლები ბურთით შესრულებულ ცეკვას უჩვენებენ, რომელიც მოსდევს შესაბამის ჰიმნს. ეს ჰიმნი მოგვითხრობს ჰელიოსზე, რომელსაც, სხვა ღმერთებისგან განსხვავებით, ვერაფერს გამოაპარებენ ვერც მოკვდავები და ვერც უკვდავები. ბურთი კი, რომელსაც თამაშის დროს იყენებენ, მენამულია და, ჩემი ვარაუდით, მზეს ნააგავს და უკავშირდება კიდევ (ის ფაქტი, რომ კულტი თამაშში გადავიდა, ეჭვს არ იწვევს და ამის შესახებ ვრცლად ვმსჯელობ სხვადასხვა სტატიაში).

მესამე და ყველაზე მნიშვნელოვანი კუნძული, რომელიც ჰელიოსს უკავშირდება, თრინაკიაა. აქ ბინადრობს ჰელიოსის ნახირი. მიუხედავად უმკაცრესი გაფრთხილებისა, რომ ხელი არ ახლონ ნახირს, ოდისევსის მეგობრები ყურად არ იღებენ გაფრთხილებას და ჭამენ მათ მიერ მოკლულ საქონელს. ამის გამო ისინი ისჯებიან, ვერცერთი მათგანი სიკვდილს ვერ გადაურჩება. თუმცა, სანამ ჰელიოსის ნახირის ამოხოცვას დაიწყებენ, ოდისევსის თანამგზავრები პირობას იძლევიან, რომ სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ ღმერთს ტაძარს აუგებენ. ბუნებრივია, ამ დანაპირებს ვერ აასრულებდნენ, რადგან არცერთი მათგანი ცოცხალი არ გადარჩენილა. მაგრამ ცოცხალი გადარჩა ოდისევსი. მას „ვალი“ ჰქონდა ჰელიოსის, ისევე როგორც მასზე გამეხებული პოსეიდონის.

საინტერესოა და, ალბათ, არცთუ ისე უმნიშვნელო, რომ ნანარმოების დასაწყისში ჯერ ჰელიოსის განაწყენებაზეა საუბარი, ხოლო შემდეგ პოსეიდონის მრისხანებაზე (ჰომეროსი 1979: 1. 7-8; 20-21). საინტერესოა, რატომ ავიწყდება ამის შესახებ ოდისევსს და სამშობლოში დაბრუნებული არ ფიქრობს ჰელიოსისთვის არათუ ტაძრის აგებაზე, არამედ მსხვერპლის შეწირვაზე მაინც. პოსეიდონის პატივისცემა იმით გამოიხატება, რომ, როგორც კი მშობლიურ მხარეში არეულ საქმებს მოაგვარებს, დაიბრუნებს ძალაუფლებას, უნდა გაემართოს შორეულ მხარეში მისიით და წერტილი დაუსვას პოსეიდონის მრისხანებას: იქ, სადაც ზღვის ნიჩაბი არ უნახავთ, ხალხს ამცნოს ამ ღმერთის არსებობისა და ძლევა მოსილების შესახებ, მსხვერპლი შესწიროს ზღვის ღმერთს და საბოლოოდ მოიღმობიეროს.

\* ძვირფასო დედა, რატომ უშლი ამ ტკბილ მომღერალს იმღეროს, რაიც მის გულს უნდა, განა ამაში დამნაშავეა ის, მაღალმა ზევსმა შთაპბერა ადამიანებს უტკბილესი გალობის ნიჭი. მამ, ხელს ნუ უშლი დანაელთა დაბრუნებაზე იმღეროს, ხალხიც მას ადიდებს, ვინაც სევდიან გალობით კაცთა სმენას ამოდ მოაჯადოებს, გული და სული განიმტკიცე მის მოსასმენად, ოდისევსს გარდა ტროას ომში მყოფ ვაჟკაცთაგან მრავალი სხვაც ხომ დაიღუპა, ველარ დაბრუნდა? სჯობს შენს ოთახში შეხვიდე და მიხედო საქმეს, სართავ-საქსოვსა, თანაც მხეველებს მათი საფერი ხელსაქმი მიეცე. ლაპარაკი კაცს უფრო შეენის, მე, ვინ ვბრძანებლობ ამა ჭერქვემ, მომანდე ეგა.

რატომ ივინყებს ოდისევსი ჰელიოსს, რატომ არ მიიჩნევს მას იმდენად ძლევამოსილ ღმერთად, რომ საჭიროდ ცნოს მისთვისაც სათანადო პატივის მიგება? არადა, თითქოს სხვადასხვა რეგიონებში მოგზაურობისას იგი უნდა დარწმუნებულიყო ამ ღმერთის სიძლიერეში.

აი, აქ მივხვდებით, გავიხსენოთ სახელისა და მამის სახელის ძიების მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომელზედაც მანამდე მქონდა საუბარი. რამდენადაც ვიცით, ჰელიოსი ბერძნული პანთეონის ღმერთების პირველ თაობას განეკუთვნება. ესაა ე. წ. უსახელო (ტერმინი ჩემია) ღმერთების თაობა. ამ თაობის ღმერთებს საკუთარი სახელი არ გააჩნიათ, ურანოსი პატარა ასოთი ცაა, მთავრულით კი ღმერთი, გეა პატარა ასოთი დედამიწაა, მთავრულით კი ქალღმერთი. ასევეა ჰელიოსიც, იგი ერთდროულად საგანსაც აღნიშნავს და საკუთარი სახელიცაა. მეორე თაობის ღმერთებს უკვე საკუთარი სახელები გააჩნიათ და ამითაც გამოირჩევიან წინა თაობის ღმერთებისაგან. აი, მესამე თაობის ღმერთებს, რომელთა რიგშიც არის პოსეიდონი, უკვე საკუთარ სახელთან ერთად მამის სახელიც აქვთ.

ეგებ საკუთარი სახელისა და მამის სახელის არქონის გამოა, რომ ჰელიოსს ოდისევსი ჯეროვან პატივს არ მიაგებს. ეგებ ბერძენისათვის სახელიცა და მამის სახელიც იმდენად ბევრს ნიშნავდა, რომ მათი ღმერთების პანთეონი ორჯერ იცვლება, იქამდე, სანამ არ დაემკვიდრნენ ღმერთები, რომელთაც თავიანთ საკუთარ სახელთან ერთად მამის საკუთარი სახელიც ჰქონდათ.

ამდენად, ჰომეროსის „ოდისეას“ დეტალური კვლევა ცხადყოფს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ოდისევსი მოგზაურობის დროს არაერთხელ დარწმუნდა მზის, როგორც ღვთაების სიძლიერეში, ნახა ბევრი ისეთი ქვეყანა, სადაც მზეს სათანადო პატივს მიაგებდნენ, მან სამშობლოში ჩამოსვლისთანავე „დაივიწყა“ ეს ღვთაება. სანამ ამ საკითხს გავარკვევდი, პირადად მე, რამდენჯერაც ნავიკითხავდი პოემას, სულ მქონდა იმის მოლოდინი, რომ ითაკაში მრავალნახულ ოდისევსს ახალი კულტი უნდა ჩაეტანა. იმის ნაცვლად, რომ ოდისევსს არათუ კულტი დაეარსებინა, არამედ მსხვერპლი მაინც შეენირა ჰელიოსისათვის, მას საერთოდაც არ გახსენებია ის ვალი, რაც აუცილებლად უნდა გადაეხადა სამშობლოში დაბრუნებულს.

ჰომეროსის პოემებში ყველა კითხვას პასუხი მოეძებნება, ყველა საკითხი გადანყვეტილია და ავტორი არაფერს არ ტოვებს ღიას. ამ თვალსაზრისით, თითქოს ამოვარდნაა ის ფაქტი, რომ დასაწყისში ნახსენები ჰელიოსის განწყობა ბოლოში არაა მოლოდინიერი. მაგრამ, ჩემი აზრით, პოეტი ამ კითხვას პასუხს სცემს მთელი პოემის მანძილზე, მხოლოდ ეს პასუხი არაა პირდაპირ გაცემული, იგი მთელ პოემაში სხვადასხვა სახითაა გაბნეული. და ეს პასუხი ჰელიოსის წარმომავლობაში უნდა ვეძებოთ.

#### დამონშებანი:

**ბერძნული მითების სამყარო 1998:** ბერძნული მითების სამყარო. დიდი ზეციური ღმერთები. თხრობა ნ. ტონიასი. თბ.: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 1998.

**ებელინგი 1885:** Ebeling H. *Lexicon Homericum*. Leipzig: in edibus B. G. Teubneri, 1885.

**როშერი 1884-1937:** Roscher W. H. *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Romischen Mythologie*. Leipzig, 1884-1937.

**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.

**Nestan Ratiani**

### Proper Name, Patronymic and Rejection of the Cult of Helios (Remnants of the Solar Cult in Homer's "Odyssey")

#### Summary

The careful research of Homer's "Odyssey" makes clear that even after understanding the power of the Helios by Odysseus during his trip, even after seeing many countries where the God-Helios was worshiped, he (sc. Odysseus) forgets this deity as soon as he returns to his motherland. Reading the poem I always had the feeling that in the end of his trip, after successful return, the main character, at least, would make sacrifices to the God-Helios. But Odysseus never remembers his promises to this God and never does the sacrifice. Why does it happen so? It seems to me, that the answer is dispersed through the whole poem and its research we should start only after researching the genealogy of the God-Helios. I hypothesize, that Helios cannot be really respected by Odysseus, as the God has not his own proper name. The word "Helios" can be translated from Greek as "the Sun" and at the same time it is the proper name of the God. The same problem appears while speaking about the whole generation of the gods (the first generation) who are created together with Helios. The third generation of the Gods have not only their proper names but they also have parents, who have their proper names too. This generation (the third generation) of the gods could become the most respectful among all the other gods from the Greek pantheon.

## კიდევ ერთხელ „ნაცარქექიას“ შესახებ

„ნაცარქექია“ პოპულარული ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო ზღაპარია. პოპულარულია იგი არა მხოლოდ ქართულ ფოლკლორში, არამედ სხვა ქვეყნების ხალხთა ფოლკლორშიც. მისი ტიპოლოგიური პარალელები გვხვდება ადიღეურ, თურქულ, უბიხურ, რუსულ, ტაჯიკურ ზღაპრებს შორის. ამ საკითხს ჩვენ მიუძღვნებით სპეციალური წერილი „ნაცარქექია“ (ტიპოლოგიური პარალელები). (ბედიანიძე 2006: 4) ამჯერად ჩვენი ყურადღება შევაჩერეთ „ნაცარქექიას“ იმ ტიპოლოგიურ პარალელებზე, რომელთაც ცნობილი ქართველი ფოლკლორისტი მ. ჩიქოვანი ასახელებს თავის ნაშრომში „გონების ძალა“. (ჩიქოვანი 1979:9) ეს არის აფხაზური „თაჭკუმი“, ოსური „ნაცარქექია ასაგი“, სომხური „გულადი ნაზარი“, ბალყარულ-ყარაჩაული „როგორ აღმოჩნდა ბიჭი გოლიათებზე გონიერი“, ჩერქეზული „საცოდავი მანანნალა ერთი დარტყმით ათასზე მეტს კლავს“, გერმანული „გულადი მკერვალი“, ადიღეური „ქაჩალი და გოლიათები“ («Куйжий и великаны») და კიდევ ჩერხური ვარიანტი, რომლის შესწავლაც მომავლისათვის ვაპირებთ.

მ. ჩიქოვანისგან დამოუკიდებლად, ჩვენ მივედით იგივე დასკვნამდე, როდესაც გავეცანით ადიღეურ ზღაპარს „ქაჩალი და გოლიათები“ («Куйжий и великаны») და ამ საკითხს შევეხეთ ჩვენს ზემოხსენებულ ნაშრომში, ამიტომ აქ ადიღეურ ზღაპართან „ნაცარქექიას“ მსგავსებაზე აღარ ვიმსჯელებთ. ამდენად, ქართულ „ნაცარქექიასთან“ შესადარებლად ჩვენ აქ გვრჩება აფხაზური, ოსური, სომხური, ბალყარულ-ყარაჩაული და ჩერქეზული ზღაპრები, რომელთა შესახებაც მ. ჩიქოვანი წერს, რომ ისინი „ნაცარქექიას“ ტიპოლოგიურ პარალელებს წარმოადგენენ, განიხილავს რა მათ ძმები გრიმების მიერ გამოქვეყნებულ ზღაპარ „გულად მკერვალთან“ მიმართებაში. იგი მხოლოდ ასახელებს მსგავსების ფაქტს და ზღაპრების შედარებას არ გვაძლევს (როგორც ჩანს, ეს საკითხი მას სათანადოდ არ უკვლევია, გარდა „გულად მკერვალთან“ შედარებისა). ამდენად, ჩვენ საშუალება მოგვეცა, ჩაგვეტარებინა კვლევა-შედარება დასახელებულ ზღაპრებს შორის.

„ნაცარქექიას“ პერსონამ ლიტერატურაშიც იჩინა თავი — მხედველობაში გვაქვს პოლიკარპე კაკაბაძის პიესა „ყვარყვარე თუთაბერი“ და სომეხი მწერლის დერენიკ დემირჭიანის პიესა „გულადი ნაზარი“, რომელიც სომხური ხალხური ზღაპრის „გულადი ნაზარის“ მიხედვით არის შექმნილი. ეს ორივე პიესა დაწერილია გასული საუკუნის 30-იან წლებში, მძაფრი პოლიტიკური კატაკლიზმების დროს და შესაბამისად მთავარი პერსონაჟის სახეს პოლიტიკური ელფერი დაჰკრავს. როგორ აქცია შემთხვევითობამ ნაცარქექია გმირად, სომხურ ზღაპრებში მეფედაც კი დაწვრილებით არის ნაჩვენები ორივე ზემოხსენებულ პიესაში. (კაკაბაძე 1959: 5; დემირჭიანი 1940: 15)

მ. ჩიქოვანი ორიენტირად იღებს ძმები გრიმების მიერ გამოქვეყნებულ ზღაპარს „გულადი მკერვალი“ (გრიმები 1949:14) ადარებს რა მას „ნაცარქექიას“, იგი წერს: „გერმანულ-ქართული სიუჟეტური შეხვედრებიდან შეიძლება დავასახელოთ შემდეგი: ა) ორივე ზღაპრის გმირი ფიზიკურად სუსტია და მშიშარა; ბ. ორივეს ბრძოლა უხდება ბუმბერაზთან, დევთან, საშინელი ფიზიკური ძალის განსახიერებასთან; გ) ორივეს ყველი მიაქვს საგზლად; დ) ღონიერის და უღონოს შეჯიბრის პირობა ძალის კულტს ემყარება; ე) გერმანული ზღაპრის გოლიათი ქვას წყალს გამოადენს, თერძი კი ნაცარქექიასავით ყველის ნაჭერს წურავს“ (ჩიქოვანი 1979: 87). მიხეილ ჩიქოვანის მიერ ზემოთ ჩამოთვლილი მსგავსების ფაქტებიდან ყველაზე რეალური არის ბ) და ე) პუნქტები, რომელნიც ძნელი სათქმელია, როგორ მოხდნენ გერმანული ზღაპრის კონტექსტში. სხვაფრივ „გულადი მკერვალი“ უფრო მეტ მსგავსებას იჩენს არა ქართულ „ნაცარქექიასთან“, არამედ ქართულ ზღაპრებთან „მძლეთამძლე“, „მე გახლავარ სასია, მოკვალი ასია“, „ფასიას ზღაპარი“ და აზერბაიჯანული „უსთაჯან აჰმედთან“. როგორც ჩვენს მიერ ჩატარებულმა კვლევამ გვიჩვენა, ქართული „ნაცარქექია“ ცალკე დგას ზღაპრების იმ ჯგუფთან, რომელნიც მეტად მკრთალ ნათესაობას ამჟღავნებენ მასთან და მას საერთაშორისო სიუჟეტების კატალოგში ცალკე ნომერი ეკუთვნის, არა ის, რომელიც აქვს (AA — 1060, 1049, 11155, 1640 და სხვა).

რაც შეეხება ჩვენს მიერ შედარებულ ზღაპრებს, „ნაცარქექიასთან“ მეტად ახლოს დგას არა ოსური „ნაცარქექია ასაგი“, არამედ ოსური ზღაპარი „ნაცარქექია“. სომხური „გულადი ნაზარი“ ზემოხსენებულ გერმანულ ზღაპარს მიჰყვება. „ნაცარქექიასთან“ უფრო ახლოს დგას აფხაზური ზღაპარი „თაჭკუმი“, ასევე — ბალყარულ-ყარაჩაული ზღაპარი „როგორ აღმოჩნდა ბიჭი გოლიათებზე გონიერი“, ხოლო ჩერქეზული ზღაპარი „საცოდავი მანანნალა ერთი დარტყმით ათასზე მეტს კლავს“ კვლავ „გულად მკერვალს“ უახლოვდება და შესაბამისად — ქართული „მძლეთამძლეს“ ტიპის ზღაპრებთან დგას ახლოს.

როგორც ვხედავთ, შედარებისას თავი იჩინა ზღაპრების ორმა ტიპმა: I. „ნაცარქექიას“ ადიღეურ, თურქულ და ტაჯიკურ ვარიანტებთან ახლოს მდგომი ზღაპრები და II. „გულადი მკერვალის“ ტიპის ზღაპრები. განვიხილოთ ვერ პირველი ტიპის ზღაპრები. დავიწყოთ ოსური „ნაცარქექიათი“:

იყო ერთი ნაცარქექია. სახლიდან გარეთ არ გადიოდა. მისმა ორმა ცოლმა მოილაპარაკა და ის სახლიდან გააგდო. ნაცარქექიამ ცოლებს ჭყინტი ყველი და სადგისი გამოართვა და გზას გაუდგა. გზად წყალგაღმა დევი დაინახა. დევმა ქვა აიღო, ხელი მოჭირა და წყალი გაადინა. ნაცარქექიამ ჭყინტი ყველს გაადინა შრატი. დევს ყველი რიყის ქვა ეგონა და გაუკვირდა. ნაცარქექიამ დევს უბრძანა, შენს სახლში წამიყვანეო და ზურგზე მოაჯდა. დევმა უთხრა, რა მსუბუქი ყოფილხარო. ამას მოსდევს ეპიზოდი, თუ როგორ დააჭირა ნაცარქექიამ დევს კისერზე სადგისი და დევმა სთხოვა, ისევ ცას მოეჭიდო. დევმა

ნაცარქექია შინ მიიყვანა თავის შვიდ ძმასთან და გააცნო მათ, როგორც უძლიერესი კაცი. დევები მდიდრები იყვნენ, ლუდით სავსე კასრები ედგათ და დახოცილი ირმები შინ ეყარათ. დაიწყეს ვახშამი. ნაცარქექია თავის წილ ლუდს და ხორცს გვერდით მყოფ ხაროში უშვებდა, რადგან დევებივით ჭამა არ შეეძლო. ვახშამის შემდეგ დევებმა იგი დააძინეს და მოილაპარაკეს, მშვილდ-ისრით მოეკლათ. ნაცარქექიამ ყველაფერი გაიგონა, თავის მაგიერ ლოგინში კვარის კონა ჩაიდო, თვითონ კი კუნჭულში დაიმალა — ასე გადაურჩა სიკვდილს და დილით დევებს უთხრა, ნუხელ რწყილებმა არ მომასვენესო. დევები შეშინდნენ, ისრის ჩხვლეტა რწყილის კბენად ეჩვენება, ამას რას დავაკლებთო. მეორე დღეს ისევ იქეიფეს. ნაცარქექია ჭამის დროს ისევ ისე იქცეოდა. დევებმა იმ ღამეს ნაცარქექიას დამდულვრა გადაწყვიტეს. ნაცარქექია მათ ჩუმად ყურს უგდებდა, თავის ნაცვლად მუთაქა ჩადო ლოგინში, თვითონ კუთხეში დაიმალა და ასე გადარჩა, დილით კი დევებს უთხრა, ნუხელ ძალიან ცხელოდა, ოფლიც მოვიდინეო. დევებს უფრო მეტად შეშინდათ და უთხრეს, ოღონდ შინ დაბრუნდი, რასაც გინდა, მოგართმევთო. ნაცარქექია დაეთანხმა. დევებმა მოზვერის ტიკი აუვსეს ფულით და იმ დევმა, რომელმაც მოიყვანა, აიკიდა ტიკი და სახლამდე მიაცილა. ნაცარქექია შინ შევარდა, ფულები გადმოყარა, ტიკი გაბერა და ცოლებს უთხრა — ახლა სტუმარს შემოვიყვან და სადილს მოგთხოვთ, თქვენ კი ამ ტიკს ფეხი ამოჰკარით და დაიყვირეთ: „სად იყავი აქამდე? რა სადილი, რის სადილი-თქო!“ ქალები ასეც მოიქცნენ. შეშინებული დევი შინ გაიქცა და ძმებს უამბო ყველაფერი — ნაცარქექიას თავისზე ძლიერი ცოლები ჰყოლიაო. დევები შეშინდნენ და სახლიდან გადაიხვეწნენ. ნაცარქექიამ წაიყვანა თავისი მამალი, თხა და გოჭი და დევების სახლში ჩასახლდა. ერთ დღეს ერთმა დევმა გაბედა თავისი სახლის ნახვა. ნაცარქექიას გოჭი მიწას თხრიდა, მამალი ყიოდა, თხა კი ნეკერს კვნებდა. დევს შეეშინდა მათ დანახვაზე, გაიქცა და ძმებს უთხრა — ნაცარქექიას სამი უძლიერესი მცველი ჰყავს — ერთი ღმერთს შეჰყვირის, მეორე — ქვესკნელს, მესამე ტყეში გვეძებსო. დევები უფრო შორს გადაიხვეწნენ. დარჩა ნაცარქექიას მათი საცხოვრებელი. დღესაც ცხოვრობს და ხვალაც კარგად იცხოვრებს. (ოსური 1957: 71-74).

ახლა ვნახოთ აფხაზური „თაჭკუმი“: იყო ერთი ზარმაცი და ცრუპენტელა მოხუცი კაცი, სახელად თაჭკუმი. იგი ტყეში ტრახანის გამო ცოლმა სახლიდან გააგდო და გაატანა ძველი, მოთელილი ნაბადი, გულთ მახათი, ჭყინტი ყველი და ცოტა ფქვილი. თაჭკუმმა გზად ერთი დიდი მდინარის გაღმა დევი დაინახა. დევმა დაუძახა, გაღმა გამიყვანეო. თაჭკუმმა უთხრა, შენ თვითონ გამიყვანეო. დევს გული მოუვიდა, რიყის ქვა აიღო და წყალი გაადინა — ასე გაგაცხებინებ სულსო. მეც სულს გაგაცხებინებ, თუ გაღმა არ გამიყვანო — დაუძახა თაჭკუმმა და ჭყინტ ყველს წყალი გაადინა. დევმა ქვა დაფშვნა ხელით და გამოსძახა, ასე მტვრად გაქცევ, თუ გაღმა არ გამიყვანო. თაჭკუმმა ფქვილი მობოჭა და უთხრა, მეც ასევე მტვრად გაქცევო. დევმა თაჭკუმი მხარზე შეისვა და შუა მდინარეში გაღმა გაყვანისას შენიშნა, რა მსუბუქი ყოფილხარო. მე ცას ვარ მოჭიდებული და იმიტომო, უთხრა თაჭკუმმა. აბა, ცას ხელი გაუშვიო, სთხოვა დევმა. მოხუცმა დევს ბეჭში სადგისი ჩაურჭო. ისევ ცას მოეჭიდეო, დაიღრიალა დევმა. გაღმა რომ გავიდნენ, დევმა უთხრა თაჭკუმს, ტყეში შედი და ჩემსკენ ნადირი გამოორეკე, მე დავიჭერ და საუზმე მოვამზადებო. თაჭკუმს ეშინოდა, მაგრამ უარის თქმისა უფრო შეეშინდა, ტყეში შევიდა და ყვირილით ნადირი დააფრთხო. დევმა ბევრი ცხოველი დაიჭირა, გაატყავა და ხეებზე ჩამოჰკიდა. თაჭკუმი რომ დაბრუნდა, დევმა ჰკითხა, რატომ მეტი არ გამოორეკე, ეს რას გვეყოფაო? ამან უპასუხა, მშობარა ნადირი შემხვდა და გაიფანტაო. მაშინ დევი თვითონ შევიდა ტყეში ნადირის გამოსარეკად, რათა ახლა თაჭკუმს დაეხოცა ისინი. ერთი უზარმაზარი ტახი პირდაპირ თაჭკუმისკენ გამოქანდა, მაგრამ ამან მოასწრო და ხის ტოტზე ჩამოეკიდა, ტახი კი ხეს ეშვებით დაეძგერა და დაება. მოხუცმა ამ დროს ხის ფულუროში პატარა ჩიტი დაინახა, აიყვანა ხელში და დევს დაელოდა. დევი დაბრუნდა და ჰკითხა, ჩემი გამოორეკილი ნადირი სად არისო? მოხუცმა ტახზე და ჩიტზე მიუთითა დევი გაბრაზდა, მაგრამ არაფერი უთქვამს, აიკიდა ნანადირევი და თაჭკუმი თავის სახლში წაიყვანა. საუზმის მომზადებისას შეშა დასჭირდათ და დევმა სტუმარი გაგზავნა შეშისთვის. თაჭკუმმა გარეული ვაზის რამდენიმე ძირი მოთხარა და ახლომანხლო ხეებს შემოახვია. დევს ლოდინი მობეზრდა და თაჭკუმს მიაკითხა. ამან უთხრა, ხეებს ვკრავ, რომ ერთად მოვგლიჯო და ნამოვიღო. დევი აბუზლუნდა, დიდი ხე მოგლიჯა და წაიღო. საუზმე მინდორში ჰქონდათ. დევმა მოხუცს წინ ირემი დაუდო შესაჭმელად. მინდვრის ბოლოს ხრამი იყო და მოხუცმა მორჩენილი ხორცი იქ ისე გადაყარა, დევს არ შეუმჩნევია. ღამით მოხუცს ეშინოდა დევთან ერთ ჭერქვეშ ღამის გათევისა და გარეთ დაიძინა. დევმა მისი დამდულვრა გადაწყვიტა, მაგრამ თაჭკუმი მიუხვდა განზრახვას და თავის ნაცვლად მორი დადო ნაბადქვეშ, თვითონ კი ხეს ამოეფარა. ღამით დევმა მორი დამდულრა. დილით თაჭკუმი შევიდა დევთან და უთხრა, ნუხელ ძალიან დამცხა და ცუდი სიზმრებიც ვნახეო. დევი გაოცდა, ცოცხალი რომ დაინახა და გადაწყვიტა, რკინის შანთს გავახურებ და მძინარე თაჭკუმს გავუყრიო. მეორე ღამეს თაჭკუმი ისევ ისე მოიქცა და დევმა შანთი ნაბადნახურულ მორს გაუყარა. დილით მოხუცმა დევს უთხრა, ნუხელ რწყილი მკბენდა და არ დამაძინაო. დევმა მწუხარებით ამოიხორა და მისი პირიდან ამოსულმა ჰაერის ტალღამ მოხუცი ჭერში აისროლა. იგი ძელს დაეკიდა. დევი გაოცდა, მანდ რას აკეთებო? შიმშილი მკლავს, კბილის სიმაგრეს ვისინჯავ, რომ შეგჭამო, უპასუხა თაჭკუმმა. დევმა იგი ძირს ჩამოიყვანა და სასაუზმოდ მიიწვია, მაგრამ თაჭკუმს შიშისგან კრიჭა ჰქონდა შეკრული და დევს უთხრა — ნანადირევი მომბეზრდა, დევის ხორცი მინდა გავსინჯოო. დევს შეეშინდა და ტყეში გაიქცა. თაჭკუმმა დევის ფარა წამოასხა, მაგრამ მწყემსად ვერ ივარგა, ცხვრები გზაში დაეფანტა, შინ მხოლოდ ერთი ცხვარი მიიყვანა, ისიც დაუკოჭლდა და მხრით ათრია.

ყველა ამ განსაცდელის შემდეგ თაჭკუმმა თავი დაანება სიცრუესა და ტრახანს, მაგრამ მისგან კარგი მუშა მაინც ერ დადგა. (აფხაზური 1956: 82-86)

ბალყარულ-ყარაჩაულ ზღაპარში „როგორ აღმოჩნდა ბიჭი გოლიათებზე გონიერი“ მთავარი მოქმედი გმირი უკვე არა მოხუცი, არამედ ერთი სოფელი ბიჭია. იგი ქვრივი ქალის ერთადერთი შვილი იყო, ფიზიკურად არც თუ ისე ძლიერი, მაგრამ მეტად მოხერხებული და გონიერი. მის აულს ემეგენები (გოლიათები) შემოსრევოდნენ და აჩანაგებდნენ. ბევრი მამაცი მეომარი შეენირა მათთან ბრძოლას. ბიჭმა გადაწყვიტა, ბედი ეცადა, ერთ საღამოს დედას გამოართვა ერთი თავი ყველი და მანვინით საესე ტიკი და გაუდგა გზას. ერთი მდინარის ნაპირას დაინახა ემეგენი, შეშინდა, მაგრამ არ შეიმჩნია, ემეგენმა კი ისე დაიყვირა, ირგვლივ ექო გაისმა. ემეგენმა ბიჭს უთხრა, ერთმანეთი ძალაში გამოეცადოთ, მერე კი ჩემს ძმებთან წაგიყვანო. ბიჭი დაეთანხმა ერთი პირობით — ვინც დამარცხდება, გამარჯვებულს ყველა სურვილი უნდა შეუსრულოსო. ჯერ მინიდან კარაქი უნდა გამოედინათ. ემეგენმა მინა ზილა ფეხებით, მაგრამ კარაქი ვერ გამოადინა. ბიჭმა მის შეუმჩნევლად ფეხქვეშ გაიგდო მანვინიანი ტიკი და ემეგენს დაღვრილი მანვინი კარაქი ეგონა. იგი განცვიფრდა ბიჭის ძალით. შემდეგ ბიჭმა შესთავაზა, ქვა დაფშვნი და წვენი გამოადინეო. ემეგენმა ვერც ეს ვერ შეძლო, ბიჭმა კი ყველს ხელი მოუჭირა, თან დაფშვნა და თან წყალი გამოადინა. ემეგენმა უთხრა, ჩემზე ძლიერი ყოფილხარ, მიბრძანე, რა გავაკეთოო. ბიჭმა უთხრა, ზურგზე შემისვი და გალმა გამიყვანე, მტერთან მივდივარ, რომ ჩვენს აულზე თავდასხმას გადავაჩვიოო. ემეგენმა მხარზე შეისვა ბიჭი და გალმა გაიყვანა. დანარჩენ ემეგენებს გაუხარდათ ბიჭის დანახვა, კარგი ვახშამია ჩვენთვისო, მაგრამ ძმამ შეშინებულმა უთხრა მათ — ბიჭის ტანადობას ნუ უყურებთ, ის ჩვენზე ძლიერია, არ გააბრაზოთ, თორემ დაგვერევაო. ემეგენებმა ბიჭი საპატიო სტუმარივით მიიღეს, საყონალოში მოასვენეს, გემრიელ კერძებს უმზადებდნენ, პატივს სცემდნენ, მაგრამ თან გადანყვიტეს მისი ძალაში გამოცდა. მისცეს კამეჩის ტყავის უზარმაზარი ტიკი და დაავალეს, ამით წყალი მოიტანე, ჩვენ ეს არ შეგვიძლიაო. ბიჭმა ნაილო ტიკი, ჩავიდა მდინარეში, გაბერა იგი და უკან რომ მოდიოდა, თავსხმა წვიმა წამოვიდა. ცარიელი ტიკით რომ გამოეცხადა, ემეგენებმა ჰკითხეს, წყალი სად არისო? ბიჭმა უთხრა, გაიხედეთ და დაინახავთო. ემეგენებმა გამოქვაბულიდან გაიხედეს, წვიმა ბიჭის მოტანილი წყალი ეგონათ და ძალიან შეშინდნენ, გადანყვიტეს „ლონიერი“ ბიჭის მოკვლა, როცა ის დაიძინებდა. ბიჭს კარგი ნაბადი ჰქონდა, გამოეხვია იმაში და დაიძინა, ემეგენებმა კი საკვამურიდან საყონალოში მდულარე წყალი ჩაასხეს მის დასამდულარე, ეგონათ, ბიჭი მოვკალითო, მაგრამ ამან მეორე დღით თქვა, ნუხელ ცოტა რწყილები მანუხებდნენო, მეორე ღამეს ემეგენებმა ქვები ჩაუყარეს საყონალოს საკვამურიდან, მაგრამ ნაბადში გახვეულ ბიჭს ვერაფერი დააკლეს (ბიჭმა ორივეჯერ იცოდა, რას უპირებდნენ), მიხვდნენ ემეგენები, რომ ბიჭს ვერ მოკლავდნენ და მისვლის მიზეზი ჰკითხეს (მთიელთა ჩვეულების თანახმად, სტუმარს სამი დღე არ ეკითხებოდნენ მისვლის მიზეზს). ბიჭმა უთხრა, თქვენ ჩვენი აული ბევრჯერ გაგიძარცვავთ, ჯოგები წაგიყვანიათ. მე მინდა, რაც წაგვართვით, უკან დაგვიბრუნოთო. ჯოგები შეეჭამეთო, უთხრეს ემეგენებმა. მაშინ ბიჭმა ერთი ტომარა ოქრო მოითხოვა და მიიღო კიდევაც ტომარა მიიმე იყო. ბიჭმა თქვა, მე ამ ტომრის თრევა არ მეკადრებაო და ტომრის მთრეველად და გამცილებლად წილისყრით ის ემეგენი გაჰყვა შინ, რომელმაც მიიყვანა. სახლს რომ მიუახლოვდნენ, ბიჭმა ემეგენს უთხრა, აქ დამელოდე, დედაჩემს გავაფრთხილებ, ღირსეულად დახვდენ სტუმარსო. დედამ ბიჭის დარიგვისამებრ შვილი ხმამაღლა უთხრა, შინ არაფერი გვაქვს ემეგენის ფეხის გარდა და იმას შეგვავსო. ემეგენმა ეს გაიგონა, შიშით აცხცახებულნი გაიქცა, ტომარა ადგილზე დატოვა, მიიბრინა თავის ძმებთან და უამბო, ეგ დედა-შვილი ემეგენებს ჭამენო. აიყარა ემეგენების ტომი შიშისგან და იმ ხეობიდან გადაიკარგა. მას შემდეგ იქ ემეგენები აღარ არიან. ბიჭმა ემეგენების ოქრო ღარიბებს დაურიგა და იმ აულში ხალხმა მშვიდად იწყო ცხოვრება. (ბალყარული 1971: 125-130)

ზემოთ მოყვანილი ზღაპრები ახლოს დგას როგორც ქართულ „ნაცარქექიასთან“, ასევე ერთმანეთთან. განსაკუთრებულ სიახლოვეს ქართულ ზღაპართან იჩენენ ოსური „ნაცარქექია“ და აფხაზური „თაჭკუმი“. აქ სახეზეა როგორც ყველიდან წყლის გამოდენა ქვის ნაცვლად მდინარის ნაპირზე, ასევე — სადგისის გამოყენება მთავარი გმირის მიერ და ჭერში ავარდნის სცენა, როცა დევი დააცემინებს თუ ამოიოხრებს. არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი სხვაობაც — შესადარებელ ზღაპრებში მთავარი პერსონაჟი არასდროს უკავშირდება ნაცარს, კერძა. ეს მხოლოდ ქართულ ზღაპარში ხდება. ასევე — სხვაობა ისიც, რომ თაჭკუმი დაჯილდოებული და გამდიდრებული არ ბრუნდება მდინარის გალმა მხრიდან, როგორც ეს ამ ტიპის სხვა ზღაპრებში ხდება. ამ ფაქტს და იმ ფაქტს, რომ ნაცარქექიას სახლიდან აგდებენ უქნარობისათვის, საგმირო საქმეების ჩასადენად იგი თავისი ნებით არ მიდის სახლიდან, მთავარი პერსონაჟის სახის გაგებისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს. აი, რას წერს ამის შესახებ მკვლევარი რ. ჩოლოყაშვილი: „ჩვენს ნოველისტურ ზღაპრებშიც ხომ აგდებენ ნაცარქექიას მიცვალებულთა სამყაროში — მდინარის იქით, დევების საუფლოში, საიდანაც მთელი იქაური სიკეთით დახუნძლული ბრუნდება... ნოველისტური ზღაპრის მეტად პოპულარული გმირი ნაცარქექია ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი გმირის მსგავსად, მოკვდავი და მოკვდრეთით აღდგომადი ღვთაების მითოსური სახიდან იღებს სათავეს და გენეტიკურად მის ერთ-ერთ სახესხვაობას ქმნის“ (ჩოლოყაშვილი 2004: 165-166)

ახლა ვნახოთ „გულადი მკერვალის“, „მძლეთამძლეს“ ტიპის ზღაპრები. ჯერ ჩავხედოთ თვითონ ამ გერმანულ ზღაპარს. მასში მოთხრობილია, თუ როგორ იყიდა ერთმა მკერავმა მურაბა, როგორ წაუსვა პურზე, როგორ შეესივნენ ამ პურს ბუხები და როგორ დახოცა ისინი მკერავმა ერთი დარტყმით. დათვალა და შვიდი გამოვიდა. მას მოუნდა, მისი „გმირობის“ შესახებ მთელ ქალაქს გაეგო, გაიკეთა ქამარი, რომელზეც დაანერა „ერთი დარტყმით შვიდი მოკვალ“ და დაიწყო ქვეყნიერებაზე ამაყად სიარული, რადგან ჩადენილი „გმირობის“ შემდეგ მკერავობა ეთაკილებოდა. ნავიდა და თან ნაიყოლა ძველი ყველის ერთი თავი და ჩიტი, რომელიც ბუჩქებში იყო გახლართული და ჯიბეში ჩაისვა. გზამ ერთ მაღლობზე მიიყვანა, რომელზეც იჯდა გოლიათი და ირგვლივ წყნარად იყურებოდა. მკერავმა გოლიათს



დაძმობილება შესთავაზა და უჩვენა თავისი ქამარი. გოლიათმა იფიქრა, რომ მას ერთი დარტყმით შვიდი კაცი ჰყავდა მოკლული, მაგრამ მაინც მოინდომა მისი გამოცდა. აქ მოდის ეპიზოდი, თუ როგორ გამოადინა ქვას წყალი გოლიათმა და როგორ გამოადინა ყველს წვენი მკერავმა. შემდეგ ისინი ქვის სროლაში შეეჯიბრნენ ერთმანეთს. გოლიათმა ქვა ძალიან შორს ისროლა, ხოლო მკერავმა თავისი ჩიტი შესტყორცნა ცას, რომელიც იმნამსვე დაიკარგა თვალიდან (ბოროტ ძალასთან შეჯიბრის დროს ქვის ნაცვლად ჩიტის სროლის ეპიზოდი გვხვდება ბასკურ ხალხურ ზღაპარშიც „ცრუ“. ჭელიძე 1975) შემდეგ სიმძიმის აწევაში შეეჯიბრნენ ერთმანეთს. გოლიათმა დიდი მუხა მოიგდო მხრებზე, ხოლო მკერავი, რომელმაც გოლიათს მოატყუა, მე უკანდან აგინევ ხესო, მოთავსდა მუხის ტოტზე და გოლიათს აეკიდა. მალე გოლიათმა დაადგო ტვირთი ისე, რომ არაფერი შეუმჩნევია და მკერავმა იგი გაკიცხა, ხის თრევა არ შეგიძლიაო. ამის შემდეგ ერთად განაგრძეს გზა. შეხვდათ ალუბლის ხე, რომელიც გოლიათმა მოდრიკა და მკერავს კენწერო მისცა ხელში მნიფე ალუბლის საჭმელად, მაგრამ მკერავმა ვერ შეძლო ხის შეკავება, ხემ იგი ჯერ ზემოთ ააგდო, მერე კი ძირს მოადენინა ზღართან. მან გოლიათის წინაშე თავი იმართლა, ხეს გადავახტი და აბა, შენ თუ გადაახტებო. გოლიათი ალუბლის ხეს ვერ გადაახტა და დამარცხდა. ამის შემდეგ მან მკერავი თავის გამოქვაბულში წაიყვანა, სადაც გოლიათები ისხდნენ ცეცხლის ირგვლივ და შემწვარ ცხვრებს ჭამდნენ. ღამით გოლიათმა მძინარე მკერავს მოკვლა მოუნდომა და სანოლს დიდი ძალაყინი დასცხო. სანოლი მკერავისთვის ძალიან დიდი იყო, ის ერთ კუთხეში მიიყუთა და ასე გადარჩა. ამან გოლიათები შეაშინა, არ დაგვხოცოსო და სადღაც გადაიკარგნენ. მკერავმა გზა განაგრძო. დიდხანს იარა და მივიდა მეფის სასახლის ეზოში, სადაც დაიძინა. აქ იგი ხალხმა შენიშნა და წაიკითხა წარწერა მის ქამარზე „ერთი დარტყმით შვიდი მოვკალ“. ყველაფერი მეფეს მოახსენეს. მკერავი დიდი გმირი ეგონათ. მეფემ იგი თავის სამსახურში მიიღო. ამან მეფის მეომრები გააღიზიანა და მათ მეფისგან წასვლა მოინდომეს. მეფემ მათი წასვლის მიზეზი რომ გაიგო, გადაწყვიტა, მკერავი გაეშვა, მაგრამ შიშით ვერაფერს ეუბნებოდა — არ მომკლასო. ადგა და მისცა ასეთი დავალება — ერთი ტყეში ორი გოლიათი ცხოვრობდა, ხალხს არბევდა და თუ მკერავი იმათ დახოცავდა, თავის ერთადერთ ასულს მისცემდა ცოლად, მზითვად კი — ნახევარ სახელმწიფოს. თან გააყოლებდა ას მეომარს, რათა გოლიათებს შებრძოლებოდა. მკერავმა წინადადება მიიღო. გოლიათების დასახოცად იგი მარტო შევიდა ტყეში, მიაღდა მძინარე გოლიათებს, ჯიბეში ქვები ჩაიწყო, ერთ ხეზე აძვრა და იქიდან ამათ ქვებს ესროდა. თითოეულ გოლიათს ეგონა, რომ მეორე ესროდა ამ ქვებს. მათ გაიღვიძეს, ჩხუბი მოუვიდათ და ერთმანეთი დახოცეს. მკერავი ხიდან ჩამოხტა, თავისი მახვილი სათითაოდ აძგერა გულში გოლიათებს და შემდეგ კი თანამხლებთ განუცხადა, რომ გოლიათები დახოცა. მეფემ ახლა მეორე დავალება მისცა — მარტორქის დაჭერა. მკერავმა თოკი და ნაჯახი წაიღო და ტყეში წავიდა. მან მარტორქა ასე დაიჭირა: როცა მხეცი მისკენ გაექანა, იგი ხეს ამოეფარა და მარტორქას რქა ხეში ჩაერჭო. მკერავმა მარტორქას ნაჯახით მოჰკვეთა რქა, თოკი ჩააბა და მეფეს მიჰგვარა. მეფემ ახლა მესამე დავალება მისცა — დაეჭირა ველური ტახი, რომელიც ტყეს ანადგურებდა, ამ საქმეში კი მკერავს ეგერები დაეხმარებოდნენ. მკერავმა თქვა, ეს კი ასე მოხდა: ტახმა მკერავი დაინახა და მისკენ გაექანა, მაგრამ მკერავი იქვე მიდგარ სამლოცველოში შევარდა და მის ფანჯრიდან გადახტა. ტახი თან შეჰყვა, მკერავმა კი კარი მიუკეტა და იგი დაატყვევა — ტახი დიდი იყო და ფანჯარაში ვერ გაეტეოდა. შემდეგ დაჭერილი ტახი მკერავმა ეგერებს აჩვენა. მეფეს ძალიანაც არ უნდოდა, მაგრამ პირობა შეასრულა, მისცა თავისი ქალიშვილი და ნახევარი სახელმწიფო. ერთხელაც მეფის ასულმა მძინარე ქმრის ბოძვა გაიგონა და მიხვდა, რომ მისი ქმარი უბრალო მკერავი იყო. მან სთხოვა მამას, გაეთავისუფლებინა ასეთი ქმრისაგან. ხელმწიფე მას დაპირდა, ამაღამ ჩემი ხალხი მას მძინარეს შებოჭავს, ხომალდზე გადაიყვანს და შორეულ ქვეყანაში წაიყვანსო. მათი ლაპარაკი მოისმინა მეფე-მკერავის ერთგულმა საჭურველთმტვირთველმა და მკერავს მოახსენა ამის შესახებ. მკერავმა ჭკუა იხმარა, ღამით თავი მოიმძინარა და ვითომ ბოდავდა, ნამოიძახა — ერთი დარტყმით შვიდი მოვკალ, ორი გოლიათი მოვკალ, ტყიდან მარტორქა მოვიყვანე, ველური ტახი დაეჭირე და რატომ უნდა მეშინოდეს იმათი, ვინც კარსუკან დგანანო! გაიგონეს მსახურებმა, თუ რას ამბობდა მკერავი, შეშინდნენ, გაიქცნენ და მას შემდეგ აღარავის გაუბედავს, მკერავს შეხებოდა. როგორც მკერავი მეფე გახდა, ასევე მეფედ დარჩა მთელი თავისი სიცოცხლის განმავლობაში (გრიშინი 1989: 80-87).

ზემოხსენებული ზღაპარი სიუჟეტურ მსგავსებას იჩენს ქართულ ხალხურ ზღაპრებთან: „მძლეთამძლე“. „მე გახლავარ სასია, მოვკალი ასია“, და „ფასიას ზღაპარი“. მსგავსია იგი აგრეთვე აზერბაიჯანული საყოფაცხოვრებო ზღაპრისა „უსთაჯან აჰმედი“ (აზერბაიჯანული 1973). ზღაპრის გმირი ყველგან ერთი ცარიელ-ტარიელი, ზოგჯერ უქნარა კაცია, რომელმაც ბუზები დახოცა და საკუთარ თავზე დიდი წარმოდგენა შეექმნა. აზერბაიჯანულ ზღაპარში მან ორმოცი ბუზი და ორი წრუნუნა მოკლა და მჭედელს რკინის ზუჩი გააკეთებინა წარწერით — „მე ვარ უსთაჯან აჰმედი — ერთი შემოკვრით ორმოცი გველემპაისა და ერთი ქვით ორი ნიანგის მომკვლელი!“ ქართულ ზღაპრებში ბუზების დახოცვის შემდეგ ზარმაცმა კაცმა მჭედელს ხმალი გააკეთებინა. ერთ ზღაპარში ხმალზე ეწერა „მძლეთამძლე“, მეორეში — „მე გახლავარ სასია, მოვკალი ასია“, ხოლო მესამეში — „მე ვარ გმირი ფასია, ერთი მოქნევით მოვკალ ასია“. ამ ზღაპრების მთავარი პერსონაჟები ბუზების დახოცვის შემდეგ უნებლიე გმირობებს სჩადიან და შემთხვევითობის თუ ბედის წყალობით, ყველგან იმარჯვებენ. მათი გმირობები სხვადასხვა ზღაპარში სხვადასხვაა, თუმცა გმირობის ფაქტები ყველგან დასტურდება. „ფასიას ზღაპარი“ მოკლეა, მასში მხოლოდ ერთი გმირობის შესახებაა მოთხრობილი — თუ როგორ დაიჭირა ქვეყნის ამომგდები ველური ტახი ფასიამ: შეშინებული ხიდან ჩამოვარდა და სასიკვდილოდ დაჭრილ ტახს ზურგზე დაეცა. ამისათვის მეფემ დააჯილდოვა. ასევე, მძლეთამძლეს ორი გმირობიდან ერთ-ერთი — პირველი გმირობა გარეული ღორის დაჭერაა, რომელსაც მძიმარა კაცი ხიდან დაეცა

ზურგზე და რომელიც ყაჩაღებმა მოკლეს. ამის შემდეგ მძლეთამძლემ, იგივე ჩოფანომ მტრული სახელმწიფოს ფალავანი ორთაბრძოლისას მოკლა შემთხვევით, რისთვისაც თავისი ქვეყნის მეფემ იმავე დღეს ჯვარი დასწერა თავის ქალიშვილზე და ტახტიც დაულოცა (როგორც ვხედავთ, გერმანული ზღაპრის დეტალები დასტურდება). ისევე, როგორც „გულად მკერვალში“ გმირის ხასიათს ეტყობა ძლიერი კომიზმი, ეს ხასიათი ისეთივეა, როგორც ნაცარქექიასი, შემთხვევითობა თამაშობს მასში გადამწყვეტ როლს, მაგრამ ზემოხსენებულ ქართულ და აზერბაიჯანულ ზღაპრებში არსად ჩანან დევები ან გოლიათები, არც მათთან შეჯიბრია აღწერილი.

ამ ტიპის ზღაპრებს განეკუთვნება ჩერქეზული ზღაპარი „საცოდავი მანანნალა ერთი დარტყმით ათასზე მეტს კლავს“. მისი მოკლე შინაარსი ასეთია: ერთი მანანნალა გზაზე მიდიოდა, სიცხისაგან დაიღალა და მდინარეში ბანაობა მოინდომა. თავისი ჯოხი მინაში ჩაარჭო და წყალში შევიდა. ერთმა მხედარმა ამ დროს იქ გაიარა, ნახა ეს ჯოხი, კაციც დაინახა, რომელიც მდინარის ნაპირზე იჯდა და ტილებს ხოცავდა, გადწყვიტა, ამ კაცისთვის დაეცინა და მის ჯოხს წაანერა: „მანანნალა გმირი ერთი დარტყმით 1080-ს კლავს“. კაცს არაფერი გაუგია, გამოვიდა მდინარიდან, თავისი ჯოხი აიღო და გზას გაუდგა, წარწერისთვის ყურადღება არ მიუქცევია. მოშივდა. ბედად უსაზღვრო სტეპში ერთი თეთრი სახლი შენიშნა და იქ შევიდა. ამ სახლში მას დახვდა შვიდი ძმის ულამაზესი ერთადერთი და, რომელმაც მოხუცი მიიღო, აჭამა და გაუმასპინძლდა. ძმები რომ დაბრუნდნენ, მოხუცზე გაბრაზდნენ, აქ როგორ მოვიდო, მაგრამ მის ჯოხზე წარწერა რომ წაიკითხეს, გადწყვიტეს, ეს დიდი გმირი და კარგად შეხვდნენ. მეორე დღეს ძმები სტუმარს გამოემშვიდობნენ და საომრად წავიდნენ. ძმების უჩუმრად დაც წავიდა ომში, მტერი დაამარცხა და შინ წამოსვლას აპირებდა, როცა ძმებმა ის შენიშნეს, როგორც უცნობი მხედარი. ერთ-ერთმა ისრით მკლავში დაჭრა ქალი. იგი შინ რომ დაბრუნდა, მკლავი კარგად შეიხვია და მოხუც სტუმარს მაკრატლით გაუჭრა იგივე მკლავი. ძმებმა მკლავგაჭრილი ღარიბი კაცი რომ ნახეს, გადწყვიტეს, ეს უთუოდ ის გმირია, მტერი რომ დაამარცხაო და თავიანთი და მისცეს ცოლად. ცხოვრობდა კაცი ბედნიერად. ცოლისძმებმა მას საქვეყნოდ გაუთქვეს სახელი. ხალხი ამბობდა „ბზეგე-ბატირი ერთი დარტყმით 1080-ს ხოცავსო“ და მისი ეშინოდა. ერთხელ, სოფელს მტერი შემოესია. სოფელმა ელჩების დახმარებით შვიდი ძმის სიძეს სთხოვა შეეღა. კაცი და ძმები საომრად წავიდნენ. დამ ძმები დაარიგა, რასაც ჩემი ქმარი იზამს, თქვენც ის ქენითო. მტერთან შეტაკების წინ ჭამეს, მერე ბზეგე-ბატირმა გაიხადა ტანსაცმელი და ტილების ხოცვა დაიწყო. ძმებმაც მას მიბაძეს. შემდეგ ბზეგე-ბატირი ტიტველი შეჯდა ცხენზე და გაქუსლა. სხვებმაც იგივე მოიმოქმედეს. ბზეგე-ბატირს ცხენიდან ჩამოვარდნისა ეშინოდა და ხის ტოტს მოეჭიდა, ტოტი ხელში შერჩა. სხვა მხედრებმაც მოტყეს ტოტები და ასე „შეიარაღებულნი“ მტრის ბანაკში შეცვივდნენ. მტერმა ეს საოცარი თავდამსხმელები რომ დაინახა, იფიქრა, რაღაც სამხედრო ხერხი და გაიქცა. ასე გაათავისუფლა ბზეგე-ბატირმა სოფელი. იგი დიდი ტრიუმფით წაიყვანეს სახლში.

ცოტა ხნის შემდეგ სხვა აულიდან ბზეგე-ბატირს ელჩები მიუვიდნენ, გარეული ტახტი გვაჩანაგებს და იქნებ შენ მოკლაო, სთხოვეს ცოლის პირით. ბზეგე-ბატირი მხედართა დიდი პარტიით წავიდა და ამ აულში იმ ადგილას მივიდა, საიდანაც ტახტი ხალხს თავს ესხმოდა. ტახტი იგი რომ დაინახა, ეცა, მაგრამ ბზეგე-ბატირი ტახს მოხერხებულად ზურგზე მოექცა, აჭენა და ბოლოს ქანცგამოღული ცოლის მიცემული დანით მოკლა. ამის შემდეგ დიდი პატივით დაბრუნდა სახლში. ხალხმა მას თავადობა მიანიჭა. ცხოვრობდა მდიდრულად და მშვიდად, ხალხში კი არ წყდებოდა მისი დიდება — ამბობდნენ: „ბზეგე-ბატირი ერთი დარტყმით ათასზე მეტს კლავსო!“ (მასალათა კრებული: 190-196).

როგორც ვხედავთ, პოპულარული ეპიზოდი ტახტის მოკვლისა, აქაც გვხვდება. ასევე — გვხვდება წარწერის ეპიზოდი, რომელიც ამ ტიპის ზღაპრებში ყველგან ფიქსირდება.

ამავე ტიპის ზღაპრებს განეკუთვნება სომხური ხალხური საყოფაცხოვრებო ზღაპარი „გულადი ნაზარი“, რომელსაც სომხურში ვარიანტებიც მოეძებნება. იგი ასეთია: იყო ერთი ღარიბი იკაცი, სახელად ნაზარი... მეტად მშობარა იყო, ცოლის გარეშე სახლიდან არ გამოდიოდა. ერთ მთვარიან ღამეს მან ცოლს უთხრა, ისეთი ღამეა, რომ სიამოვნებით დავესმოდო თავს ინდოსტანიდან მომავალი შაჰის ქანავეანსო. ცოლმა დასცინა. მოუვიდათ ჩხუბი. ცოლი შინ შევარდა და კარი ჩაუკეტა, ნაზარი შინ აღარ შეუშვა. ნაზარი შიშით კინალამ გაგიჟდა, სახლის კედელს მიეყრდნო და ღამე ასე გაათენა. ზაფხული იყო, ბუზები დაესივნენ სახეზე. ნაზარმა ხელი შემოირტყა და ბუზები დახოცა. დახოცილი ბუზები ვერ დათვალა, გადწყვიტა, რომ ისინი იყვნენ ათასზე მეტი. ნაზარი გაამაყდა და მღვდელთან მივიდა, ჩემი გამარჯვებები აღწერეო. მღვდელმა ხუმრობით დაწერა ჩვარზე: „ძლიერმა ნაზარმა, შიშის არმცოდნემ ერთი დარტყმით ათასი მოკლა“ და მისცა ნაზარს ეს ჩვარი. ნაზარმა ჩვარი მხარილივ გადაიკრა, სადღაც ნაპოვნი ჟანგიანი მახვილი ხელში დაიჭირა, შეჯდა მეზობლის ვირზე და გზას გაუდგა. გზად ნაზარი შიშისაგან ყვიროდა. ტყეში მისი ყვირილი ერთმა გლეხმა გაიგონა, მას ნაზარი ყაჩაღი ეგონა და გაიქცა, ცხენი მიატოვა. ნაზარი ვირიდან ცხენზე გადაჯდა. მივიდა იგი ერთ სოფელში, ხალხმა ჩვარზე წარწერა წაიკითხა და მის მიმართ პატივისცემა გამოავლინა, უწოდა მას გულადი ნაზარი. შემდეგ ნაზარი მოხვდა სამ ძმა გოლიათთან, რომელთაც სმენოდათ მისი დიდება. ამათ იგი შინ წაიყვანეს და იმდენი აქეს, რომ მათ ერთადერთ დას შეუყვარდა ნაზარი. გოლიათები ეყმნენ ნაზარს და მისი ეშინოდათ. იმ მხარეში საიდანაც ვეფხვი გამოჩნდა, შეშინებულმა ხალხმა მხსნელად ნაზარი მიიჩნია. ნაზარი ტყეში ხეზე აძვრა, რომ ვეფხვს დამალვოდა, ვეფხვი კი სწორედ იმ ხის ძირას დაწვა. ნაზარს შიშით გული შეუნუხდა და ვეფხვს დაეცა ზურგზე, რომელიც შეშინებული გაიქცა. ხალხმა დაინახა, როგორ მიქროდა ვეფხვზე ამხედრებული ნაზარი, ისინი თავს დაესხნენ ვეფხვს და მოკლეს, ნაზარმა კი თქვა — მე ვეფხვზე შემჯდარს მინდოდა მეველო, რად მოკალით ვეფხვიო (ეს ვეფხვის ეპიზოდი შეესატყვისება ამ ტიპის ზღაპრებში ტახტის მოკვლას თუ დაჭერას). ხალხი ადიდებდა ნაზარს და იგი დააქორწინეს შვიდი გოლიათის მზეთუნახავ ერთადერთ დაზე. ამ ქალზე დაქორწინება დიდი ხანია,

უნდოდა მეზობელი ქვეყნის მეფეს. მისი გათხოვების ამბავი რომ გაიგო, შეკრიბა ჯარი და გააგზავნა შვიდი ძმის წინააღმდეგ. შვიდ ძმას ნაზარის იმედი ჰქონდა, მაგრამ ნაზარმა შიშისაგან თავის სოფელში გაქცევა მოინდომა. ხალხს ეგონა, ნაზარი პირდაპირ მტერს უნდა ეკვეთოსო და მარტო არ დატოვეს. გოლიათებით გარშემორტყმული ნაზარი მტრის პირისპირ აღმოჩნდა. ამ დროს ცხენმა გაიტაცა. მან გზად ხის ტოტს სცადა ხელი, ტოტი ხელში შერჩა. მტრის ჯარში ხმა დაირხა, ნაზარი ჩვენზე მოგლეჯილი ხეებით მოდისო. მტერმა იარაღი დაყარა და ნაზარს ქვეშევრდომობა აღუთქვა. ნაზარი დაბრუნდა შინ. ხალხმა ტრიუმფალური შეხვედრა მოუწყო, მერე კი იგი ტახტზე დასვეს და მეფედაც გამოაცხადეს.

ეს ზღაპარი ვარიანტს იჩენს მეორე სომხური ზღაპრის „დიჯიკოს“ სახით. აქ ავ ცოლს გაქცეულმა დიჯიკომ ერთი დარტყმით შვიდი ბუზი მოკლა, მღვდელს ქალაღზე დაანერინა „ერთი დარტყმით შვიდი მოვკალო“ და ეს ქალაღი ძროხის რქებს შორის მოათავსა. „დიჯიკო“ ყველა პუნქტში ემთხვევა „გულად ნაზარს“ (სომხური 1933: 342-352; 55-59).

მიხეილ ჩიქოვანი „ნაცარქექიას“ ტიპის ზღაპრებს შორის განიხილავს ოსურ ზღაპარს „ნაცარქექია ასაგი“, მაგრამ ამ ზღაპარს არც ქართულ „ნაცარქექიასთან აქვს საერთო და არც „გულადი მკერვლის“ ტიპის ზღაპრებთან. ეგ არის, რომ ასაგს უყვარს ნაცრის ქექვა, იგი არც სახლიდან მიდის და არც გაგდებულია. ამ ზღაპრის სიუჟეტი ჯადოსნური ზღაპრების სიუჟეტებიდან არის ნასესხები: ასაგი სამ დღეს იმორიგეებს ახლადგარდაცვლილი მამის საფლავზე, დახოცავს იქ სამ დღეს და მათი ცხენები მას დარჩება. მისმა ორმა უფროსმა ძმამ ამის შესახებ არაფერი იცის. შემდეგ ასაგი სამჯერ სცდის, კოშკში მჯდომ მეფის ასულს ბეჭედი და ცხვირსახოცი წაართვას ხელიდან, მესამე ცდაზე ამას შეძლებს, ცხენით ახტება კოშკამდე და მეფის ასულის ხელს მოიპოვებს. მხოლოდ ამის შემდეგ გაუმხელს დედას და ძმებს ყველაფერს და მეფის ასულზეც იქორწინებს.

ამრიგად, ქართული „ნაცარქექია“ მთავარი პერსონაჟის ხასიათით და საერთო შტრიხებით ტიპოლოგიურ მსგავსებას იჩენს ოსურ „ნაცარქექიასთან“, აფხაზურ და ბალყარულ-ყარაჩაულ ზემოსხენებულ ზღაპრებთან, ხოლო გერმანული, სომხური, ჩერქეზული, აზერბაიჯანული ზემოსხენებულ ზღაპრები მისგან განსხვავდებიან, მსგავსების ფაქტები არ არის საკმარისი, რომ ვარიანტებზე ვიმსჯელოთ. ეს განსხვავებული ზღაპრები არა „ნაცარქექიას“ ტიპისა, არამედ მისი ციკლისად შეიძლება მივიჩნიოთ. ისინი უფრო ენათესავებიან ქართული ზღაპრის „მძლეთამძლეს“ ტიპის ზღაპრებს.

#### დამონებანი:

**აზერბაიჯანული 1973:** *აზერბაიჯანული ზღაპრები*. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1973.

**აფხაზური 1956:** *აფხაზური ზღაპრები*. თბ.: გამომცემლობა „საბლიტგამი“, 1956.

**ბალყარული 1971:** *Балкарские и Карачаевские сказки*. М.: "Детская литература", 1971.

**ბედიანიძე 2006:** ბედიანიძე დ. *ნაცარქექია (ტიპოლოგიური პარალელები)*. ქართული ფოლკლორი. 3 (XIX), თბ.: 2006.

**გრიმები 1949:** *Братья Гримм. Сказки*. М.: 1949.

**გრიმები 1989:** *Братья Гримм. Сказки*. М.: „Правда“, 1989.

**დემირჭიანი 1940:** *Демирчян Дереник. Храбрый Назар*. М.-Л.: "Искусство", 1940.

**კაკაბაძე 1959:** კაკაბაძე პ. *ყვარყვარე თუთაბერი*. იხ. დრამატული თხზულებები. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1959.

**მასალათა კრებული:** Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. XXI, стр. 190-196 - "*Желкий бродяга одним махом побивает больше тысячи*".

**მეგრული 1994:** *მეგრული ზღაპრები და მითები*. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1994.

**ოსური 1957:** *ოსური ზღაპრები და ლეგენდები*. სტალინირი: 1957.

**სომხური 1933:** *Армянские сказки*. М.: Академия, 1933.

**უმიკაშვილი 1964:** უმიკაშვილი პ. *ხალხური სიტყვიერება*. ტ. IV, თბ.: 1964.

**ჩიქოვანი 1979:** ჩიქოვანი მ. *გონების ძალა („ნაცარქექიას“ ზღაპრის შესწავლისათვის)*. ქართული ფოლკლორი, 9, თბ.: 1979.

**ჩოლოყაშვილი 2004:** ჩოლოყაშვილი რ. *უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში*. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2004.

**ჭელიძე 1974:** *ჭელიძე გ. ერთი ბასკური ზღაპრის გამო*. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1 აგვისტო, 1974.

**ხალხური 1964:** *ხალხური სიბრძნე*. ტ. III, თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1964.

Dalila Bedianidze

### Once Again About "Lazy-bones"

#### Summary

The work of Dalila Bedianidze "Once again about the "Lazy-bones" is about Georgian Folk tale "Lazy-bones" typological parallels.

The character of the main hero and the common details of the plot of Georgian "Lazy-bones" show the typological likeness according to the same theme as it is given in the Osethian, Abkhazian and Balkar-Karachaen tales, but the German, Armenian, Cherkezian, Azerbaijanian tales created on the same theme are different from the Georgian tale.

These different tales do not belong to the Georgian "Lazy-bones" type, but they belong to its cycle. They are more typological connected with the Georgian tale "All-triumphant".

## თამარ გოგოლაძე

### ზღაპარი, იგავი და მხატვრული ტექსტი

ს.ს. ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას“ ტექსტი თითქმის ორ საუკუნეზე მეტია მიჩნეულია იგავ-არაკების კრებულად, თუმცა აქვე (ძირითადად მკვლევართა მიერ) მინიშნებულია ის გარემოებაც, რომ მასში ზღაპრული ამბავი, ზღაპარია გადმოცემული, იგივე სიცრუე, რაც, თავის მხრივ, შეიცავს ბევრს ზნეობრივს, დამრიგებლურს, ჭკუის სასწავლებელს. ეს კი სიბრძნეა. აქედან განმარტებაც ნაწარმოების სათაურისა — სიცრუის ფორმით გადმოცემული სიბრძნე.

საბა ორბელიანმა რომ თავისი ზღაპრები დასწერა, სიბრძნე-სიცრუის ნიგნი დაარქვა. მე ხშირად ჩავფიქრებოვარ ამ უცნაურს სახელს ნიგნისას. მართლაც, სადაც სიბრძნეა, იქ სიცრუეს რა ხელი აქვს? სიბრძნესთან სიცრუე რა მოსატანია? რა სიტყვის მასალაა? რა უგავთ ერთმანეთს? საბა ორბელიანი — ეს ბრძენი, დარბაისელი კაცი, რათ იკადრებდა სიბრძნეში გაერია სიცრუე? ან რა სახარბიელო სახელია სიცრუე?

მე ვფიქრობ, რომ საბა ორბელიანს ამის თქმა უნდოდა: მე ზღაპარს გეუბნები და სიბრძნეს კი — გამცნებო. ზღაპარი მოგონილი ამბავია, არამართალი, მაშასადამე, სიცრუეა. ამ აზრით ნიგნი საბა ორბელიანისა სიცრუეა.

საბა ორბელიანის სიცრუე ზღაპარია, იგავია, არაკია. იგავი, არაკი, ზღაპარი ამისთანა სახეა, ფონია აზრისა, რომელიც საჭკუო და საზნეო ჭეშმარიტებას ზედმინევენით გვიხატავს ხორცშესხმულად, ჭკუის გვასწავლის, გვარიგებს, ზნეს გვიწვრთნის, ავსა და კარგს გვანიშნებს ერთმანეთში გასარჩევად. საბა ორბელიანის სიცრუე ერთობ უცოდველია, უმნიკვლოა, უბოროტოა, უბრყვილოა. იგი ნამუსიანია, არც არავისა მტრობს, არც არავის ჰგმობს. ამაზე მეტსაც ვიტყვით, იგი მაღლიანია იმ აზრით, რომ აზრის ამხსნელია, მაუნყებელი, გაგების გზა და ხიდი, ცოცხალი ხატია, ხელქმნილი დიდის გრძნეულებით (ჭავჭავაძე 1986: 364-368).

ილია ჭავჭავაძის ამ საინტერესო მინიშნების ციტირება ჩვენ დაგვჭირდა იმისათვის, რამდენადაც აქაც და შემდგომი ეპოქების მკვლევართა მიერ ზღაპარი და იგავი გათანაბრებულია, თითქმის იგვეობრივი. ორივე სიცრუე, მოგონილი და ორივე ჭკუის სასწავლებელი.

როდესაც ზღაპრის კლასიფიკაციას წარმოგიდგენს, ფოლკლორისტი თეიმურაზ ქურდოვანიძე ასახელებს მის სამ სახეობას: ზღაპრები ცხოველების შესახებ, ჯადოსნური ანუ ფანტასტიკური ზღაპრები და საყოფაცხოვრებო ზღაპრები და ნოველები (ანეკდოტები) (ქურდოვანიძე 2001ა: 156).

მანამდე მ. ჩიქოვანიძე, ქ. სიხარულიძეც არ ასახელებენ ზღაპრის კლასიფიკაციისას იგავს. მხოლოდ ალექსანდრე ხახანაშვილს (1904წ.) ზღაპრები არაკებთან გაუიგივებია და ასეთი კლასიფიკაცია წარმოუდგენია: ქართული არაკები შეიძლება სამ ჯგუფად გავყოთ: 1. ზღაპრები მითიური შინაარსით, რომელნიც სასწაულებრივი ან ფანტაზიური ელფერით არიან შემოსილნი; 2. ზღაპრები საყოფაცქონი, სადაც კაცის ზნეობითი ღირსებაა დაფასებული; 3. ზღაპრები პირუტყვის მონაწილეობით შევსებული. (ხახანაშვილი 1904: 69).

მამ აქ, პირიქით, ასე გვაქვს საქმე: არაკი იგივე ზღაპარი. ვ. პროპი, იხილავს რა ზღაპრის კლასიფიკაციის სხვადასხვა ნიმუშებს, მოჰყავს ვ. ვუნდტის დაყოფა (1. მითოლოგიური ზღაპარ-იგავები; 2. საკუთრივ ჯადოსნური ზღაპრები, 3. მითოლოგიური ზღაპრები და იგავები, 4. საკუთრივ ცხოველთა იგავები, 5. ზღაპრები „წარმოშობის შესახებ“, 6. სახუმარო ზღაპრები და იგავები, 7. ზნეობრივი იგავები) და თვლის მას ღრმა და შინაარსიან დაყოფად, თუმცა მაინც რამდენადმე საკამათოდაც: იგავი (რომელიც ხუთჯერ გვხვდება შვიდ თანრიგში) ფორმალური კატეგორიაა. რას გულისხმობდა ვუნდტი ამ ტერმინში, გაურკვეველია. ტერმინი „სახუმარო“ საერთოდ მიუღებელია, რადგან იგივე ზღაპარი შეიძლება ახსნილი იქნას, როგორც საგმირო, ან კომიკური (პროპი 1984: 52).

ჩვენ არ შევჩერდებით აღნიშნული საკითხის კვლევის გაგრძელებაზე (რამდენადაც იგი სცილდება მოცემული სტატიის ფარგლებს), არამედ შევეცდებით სწორედ ს.ს. ორბელიანის განსაზღვრებიდან გამომდინარე, გამოვყოთ ზღაპარი და იგავი ერთმანეთისაგან:

**ზღაპარი** (3,23 ბარუქ) არს მოგონებული ტყუილი, ამბავად შემჭვრებული და არა ქმნილი მყოფობით (ორბელიანი 1965ა: 295)

**იგავი** (+13,24 მათე Z) (+არაკი B) ესე არს სიტყვით მაგალითი, გინა საჩვენებელი, გინა მოსანიშნავი ZAB

...

ნ. არაკი, ეიგავა, ვიგაობდ, ვიგაობდი, მიგვივითი, ნაიგავები, საიგაო (ორბელიანი 1965: 326).

არაკი სომხურად იგავს ჰქვიან ZABC.

იგავს აქვიან სომხურად AB. იგავი, არაკი სომხურად იგავს ენოდების, ჩვენდაცა საჰმარ არს და (+დიდად C<sub>ა</sub>b) ტკბილ C (ორბელიანი 1965ბ: 64).

მაშ ს.ს. ორბელიანი იგავი და არაკი ერთი და იმავეს აღნიშნავს, ოღონდ არაკი სომხურია, ქართულად — იგავი. და იგი წარმოადგენს ზნეობითს, სამაგალითოს, საჩვენებელს.

ხოლო ზღაპარი არის მოგონილი ტყუილი, ამბავი შეკრული და არარეალური ანუ ფანტასტიური.

ზღაპრის ეს გაგება მეტად ესადაგება საერთაშორისოდ მიღებულ განსაზღვრასაც:

ზღაპარი ზეპირი მოთხრობაა, დაფუძნებული შეგნებულ მხატვრულ გამოწვევაზე (ქურდოვანიძე 2001ბ: 156).

რა სიუჟეტურ ქარგას ეფუძნება ს.ს. ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას“ ტექსტი? უპირველესად იგი მხატვრული ტექსტია, ჰყავს ავტორი და მოღწეულია დაწერილი სახით. მაგრამ, თუ სიუჟეტურ ქარგას დაფუძნებით, შევნიშნავთ: იყო ხელმწიფე ერთი, რომლისა საქმენი არვისგან მოიგონებთან (ორბელიანი 1986ა: 25).

მეფეს ჰყავს ერთგული ვეზირი სედრაქი და მრჩეველი რუქა, მაგრამ, მიუხედავად დიდი სიმდიდრისა, გულისხმიერებისა და უძლეველობისა, არ ჰყავს ვაჟი. საბოძვარის გაცემით ფინებს ღმრთისაგან სურვილი უსრულდება, შეეძინება ვაჟი, რომელსაც სახელად ჯუმბერი დაარქვა.

მაგრამ აქ დგება პრობლემაც, ვინ უნდა აღზარდოს მომავალი ტახტის მემკვიდრე?

მეფეს სიზმრად მოველინება მშვენიერი ჭაბუკი, რომელიც ხელში თავის გამოსახულებიან ეტრატს გადასცემს.

მეფე საგონებელშია ჩავარდნილი და აი, ნადირობის დროს, იპოვის იგი ჭაბუკს, რომელსაც სიზმარში ნახულს მიამსგავსებს და მცირეოდენი შემონება-გამოცდის შემდეგ მიანდობს შვილის აღზრდას. მიუხედავად რუქას ბოროტი დასმენისა, ლეონიც და ჯუმბერიც გონებით უმტკიცებენ ფინებს გადანყვებილების სისწორეს, და ბოლოს, პაექრობა ფინებს, სედრაქს, რუქას, ლეონსა და ჯუმბერს შორის, მეფისავე ბრძანებით, მორიგებით სრულდება.

„ფინებ მეფის ამბავს ტიპური ფორმულა აქვს: „იყო ხელმწიფე ერთი“ ანუ, ვ. პროპის განსაზღვრით, წარმოდგენილია ოჯახის შემადგენლობა ნომენკლატურის და მდგომარეობის მიხედვით, შემდეგ მოსდევს მას „უშვილობა“, ვედრება ვაჟიშვილის შეძენაზე, ვედრების ფორმაც და მოტივირებაც. წარმოდგენილია მომავალი გმირი, თუმცა არც მთლად გმირი (რადგან ამაზე არ მახვილდება ყურადღება ნაწარმოებში). მთავარი მაინც მისი აღმზრდელის მოძიებაა და აქ ერევა სიზმარი-აცხადებული (ჯერ ეტრატი შერჩება ხელში გამოღვიძებულ მეფეს), შემდეგ მეფე თავად მაძიებლის როლშია და პოულობს კიდევ ნადირობისას სიზმარში ნახულ ჭაბუკს, რომელიც ვერც წარმოშობით დაიკვებინს, ვერც გამზრდელით, ვერც-ქონებით. ცოდნა პრაქტიკული გამოცდილებით აქვს შეძენილი. ე.ი. ლეონი არაა მომხიბლავი გმირი, იგი მხოლოდ აღმზრდელია, მაგრამ აღიზიანებს მისი ჭკუა და მისივე აღზრდის ნაყოფი რუქას. ფაქტიურად, სიუჟეტი არ შეიცავს არც რაიმე ჯადოსნური საგნის მოპოვებისათვის ბრძოლას, არც მშვენიერი მზეთუნახავის მოსაპოვებლად წარმოებულ ბატალიებს, არც ქორწილით მთავრდება...

მთავარი „სიბრძნე სიცრუისაში“ აღზრდის პროცესია და მისი უტყუარობის დახასიათება. ამიტომ, ერთი შეხედვით, თითქოს ზღაპრის ფორმით გადმოცემულ ამბავს ავტორი დიდაქტიკურ-დამრიგებლობით დატვირთვას აძლევს, თუმცა არა იგავური ფორმით. იგავები თავად პერსონაჟების მიერ მოთხრობილი ამბებია საკუთარი აზრის დასაბუთებისათვის, ან სხვის გასაბათილებლად.

სიუჟეტი არც ზღაპარია და არც იგავი. იგი რეალური მიზნობრივი დატვირთვით ვითარდება, მაგრამ ზღაპრული ელემენტების გამოყენებით – ამიტომ „სიბრძნე სიცრუისას“ სიუჟეტი თავად მხატვრული ტექსტია, რომელშიც ავტორმა შეგნებულად გამოიყენა ზღაპარი.

ვხვდებით თუ არა ზღაპარს თავად კრებულში? ვხვდებით რამდენიმეგან, მაგრამ განსაკუთრებით ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერთმა ზღაპარმა, რომელიც ლეონს მატყუარების ქვეყანაში უამბეს.

მიველ ქვეყანასა, რომელსაც აქვიან დია კეთილი და კარგი თემი, მარა მას თემსა სიმართლე და მართალი სიტყვა არ ითქმის. ყველანი, დიდნი და მცირენი, მატყუარნი არიან.

მეფესთან მიმიყვანეს. მუნ ვიყავ, მართალს ვერვინ იტყოდა, დიდი სირცხვილი იყო (ორბელიანი 1986ბ: 126).

დიდებულები ყვებიან ზღაპრებს: „შევარდენი და წერო“, „ბრმა ავაზი“, „თავტაფიანი“ და სხვა. ამჯერად დავინტერესდით მატყუარების ქვეყნის ვაზირის მოთხრობილი ზღაპრით („ბნელეთისა პირსა მსახლობელი კაცი“). მოცემულ ამბავს რამდენადმე აქვს დამრიგებლობითი ხასიათის დასასრული, თუმცა თავიდან ბოლომდე იგი ზღაპარია და თავად ვაზირის პირით გადმოცემული ისტორია. ზღაპარი მოკლეა, მაგრამ საკმაოდ საინტერესო და მასში გადმოცემულია ამბავი კაცისა, რომელიც სიღარიბით იტანჯებოდა. მინდვრად სეირნობისას მან შენიშნა მგელი, რომელსაც პირში ბავშვი ეჭირა. კაცმა შეუძახა, მგელი გაიქცა, ბავშვი კი დააგდო. ეს ყრმა ქაჯის შვილი აღმოჩნდა. ამ უკანასკნელმა მადლობის ნიშნად დაარიგა კაცი, თუ რა მოეთხოვა მისი მშობლებისათვის. მართლაც გამოჩნდნენ ქაჯები, რომლებიც შვილს ეძებდნენ და კაცს დიდძალი ქონება შესთავაზეს. მაგრამ ამ უკანასკნელმა, ყრმის დარიგებით, მოსთხოვა მარნის კლიტე, რომელიც ძალიან ეძიებდა მშობლებს, თუმცა დასთანხმდნენ. აქედან იწყება კლდის იქით, გამოქვაბულში დამალული ოქროსმყრელი ვირის, საჭმელ-სასმლის გამჩენი ხელსაფქვავის და გოგრის ისტორია. კაცი თანდათან ჰკარგავს, თავისი თავგამოდების წყალობით, ვირსაც და ხელსაფქვავსაც. ბოლოს გამწარებული, გოგრით ხელში, ინატრებს, რომ ასეთი უგერგილობისათვის კარგი მიტყეპა მოუხდება. და, მართლაც, ასეც მოხდება. სწორედ გოგრის შიგნით დამალული კაცების მშვეობით დაიბრუნებს ყველაფერს და გადანყვეტს იქაურობის მიტოვებას. მაგრამ კაცი თავისი ცოლით ქარიშხალში მოხვდება, ყველაფერს დაკარგავს და თავად ამ მატყუარების ქვეყანაში აღმოჩნდება.

ზღაპარში ჯადოსნურობაც ხდება და ჯადოსნური საგნებიც ფიგურირებს: ოქროსმყრელი ვირი, ხელსაფქვავე, გოგრა. მიუქებელი აქ ქაჯია, მამხილებელი კი – საკუთარი სინდისი. თუმცა ამ ამბავს არ აქვს ტრადიციული ზღაპრული ფორმულა-დასაწყისი და დასასრული. აქაც ზღაპარია გადამუშავებული მწერლის მიერ ლიტერატურული ფორმით. მაგრამ არსებობს აღნიშნული ზღაპრის მეტად შორეული და რამდენადმე განსხვავებული ვარიანტი, რომელიც XIX საუკუნეში ქართლში ჩაუნერია თედო რაზიკაშვილს. ამ ზღაპარს ეწოდება „ემშაკის ლაგამი“, შემდეგ შევიდა ანა ლვინიაშვილის მიერ მომზადებულ „ქართული ხალხური ზღაპრების“ კრებულში (დაიბეჭდა 1952 წელს), შემდგომ კი „ხალხური სიბრძნის“ II ტომში — 1964 წელს.

ზღაპარში გადმოცემულია ერთი ძუნწი კაცის ამბავი, რომელმაც მეგლს პირიდან გამოსტაცა ემშაკის შვილი და, მისივე რჩევით, მშობლებს სიკეთის სამაგიეროდ, მათი ქონება გამოსთხოვა, რაც ემშაკის ლაგამი გამოდგა, რომელიც ძუნწს პირიდან გადმოაგდებინა. ძუნწი აზრზე მოვიდა, მიხვდა თავისი სიძუნწის შედეგებს, გაუჯავრდა საკუთარ თავს და სახლში სხვა კაცად გადაიქცა.

ამრიგად, იმის ქონება ემშაკებს აღარ დარჩათ და თვითონ მოიხმარა (ქართული ხალხური ზღაპრები 1952: 102).

აქაც კაცი ფიგურირებს, მდიდარი, მაგრამ ძუნწი. აქაც იტაცებს (ქაჯის) ემშაკის შვილს და კაცი გადაარჩენს. გასამრჯელოს მოთხოვნა აქაც ეძნელებათ (ქაჯის) ემშაკის მშობლებს, მაგრამ დასასრული აქ უფრო იგავურია, დამრიგებლობითი, ვიდრე – ზღაპრული.

ზღაპარში ფიგურირებს „მარნის კლიტის“ მაგიერ „ემშაკის ლაგამი“. „სიბრძნე სიცრუისას“ ზღაპრის გმირის თავგადასავალი ქონების დაბრუნებითა და ისევ დაკარგვით სრულდება („ქარის მოტანილს ქარივე წაიღებსო“), „ემშაკის ლაგამში“ კი, პირიქით, გმირი გამოფხიზლდება, სიძუნწეს ზურგს აქცევს და ბედნიერად აცხოვრებს თავისიანებს.

ამკარაა: „ბნელეთისა პირსა მსახლობელი კაცის“ ერთი ვარიანტია „ემშაკის ლაგამი“, ოღონდ მხატვრულად გადამუშავებული და ლეონის ამბებში მოხერხებულად ჩართული.

ლეონის მონათხრობი ამბებიდან ზოგიერთი მათგანი ზღაპარია (ბუნებრივია, ლიტერატურულად გადამუშავებული), ზოგი კი მოგვაგონებს რასპეს ბარონ მიუნჰაუზენის თავგადასავლებს.

რასპემაც (1737-1794) გადაამუშავა მხატვრულად გერმანული ფოლკლორი და მოგვცა ერთგვარი საყოფიერო სახუმარო ზღაპრები „ბარონ მიუნჰაუზენის თავგადასავლის“ სახით. საინტერესო პარალელები შეიძლება დაიძებნოს ს.ს. ორბელიანის ორ ამბავსა („თავტაფიანნი“, „მათრახიანი ხობობი“) და „ბარონ მიუნჰაუზენის თავგადასავალში“ მოთხრობილ ისტორიაში „არაჩვეულებრივი ირემი“, რაც შემდგომი ტიპოლოგიური კვლევის ნაწილს წარმოადგენს.

ლეონის ამბის (მატყუარების ქვეყანაში) წინ მოთხრობილია იგავები: „ლოდის დამგორებელი“, „ორი პურით მასპინძლობა“ და „ჯიზი-გურგენ“. „ორი პურით მასპინძლობა“ მოგვითხრობს ლეონზე, რომელსაც ორმა კაცმა პური შესთავაზეს, მაგრამ არ ეყოთ სამს ორი პური, აუხირდნენ სტუმარს და ნაცემი დააბეს და მიატოვეს.

ამ დროს მოვიდა ვინმე კაცი ერთი მოწყალე: მკითხა ჩემი ამბავი. მე ყოველივე მოვახსენე. მან მითხრა: ძმაო, ხუთ სწავლას გამცნებ და დაიმარხეო.

უმეცარსა კაცსა გულით ნუ მიენდობი,  
შეუმცნებელს უსუსურად ნუ ეჩვენები;  
ყოველ ჟამს ფრთხილად იყავ, შენი სახლიც იყოს;  
მშიერს სტუმრად ნუ ეწვევი;  
გლახაკისგან ჩუქება ნუ გინდა! (ორბელიანი 1986გ: 123)

იგავი დამრიგებლობითია, თვალსაჩინო, მაგრამ დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ მას გალექსავს მუშა პოეტი იოსებ დავითაშვილი (1852-1887). მისი რჩეული ლექსების კრებულში (ტფილისი, „მრომა“ 1927) შესულია ლექსი, სახელწოდებით „ხუთი სწავლა“. სამსტროფიანი ლექსის თითოეული სტროფი თითქოს მიჰყვება ს.ს. ორბელიანის იგავის „ორი პურით მასპინძლობა“ პროზაულ სტრიქონებს:

ძმაო, ხუთ სწავლას გასწავლი,  
გახსოვდეს და ნუ შეცდები:  
უმეცარსა და უგბილსა  
ნურასოდეს მიენდობი;

შეუმცნებელს გაუფთხილდი,  
უსუსურად არ ეჩვენო;  
მსწავლული ხარ – ცუდს არ მიჰყვე,  
ცრუ გვერდით არ მიიყენო.

არ დაივიწყო, გახსოვდეს,  
მშიერს სტუმრად არ ეწვიო,  
გლახაკისგან ჩუქებასაც  
არასოდეს დაეჩვიო (დავითაშვილი 1927ა: 13)

მაგრამ რამდენადმე განსხვავებულად XIX საუკუნის პოეტს აქ დაუმატებია უმეცართან უგბილიც, ანუ „თავის ჭკუაზე დაჟინებული“, ახირებული. მესამე სწავლაში ს.ს. ორბელიანი სიფრთხილისაკენ

მოუწოდებს ადამიანს, თუნდაც საკუთარ სახლში. ეს ფრაზა, ეტყობა, რამდენადმე გაუგებარი აღმოჩნდა ი. დავითაშვილისათვის და არ გაუღიქვავს. ამიტომ ჩართულია „მსწავლულის“, ანუ მეცნიერი, განათლებული კაცისათვის დარიგება: ცრუ და მატყუარა კაცთან არ იამხანაგოს. სხვაობაც ტექსტებით ასე წარმოგვიდგება:

ყოველ ჟამს ფრთხილად იყავ, შენი სახლიც იყოს.  
(ორბელიანი 1986დ:123)  
მსწავლული ხარ-ცუდს არ მიჰყვე, ცრუ გვერდით არ მიიყენო.  
(დავითაშვილი 1927ბ :13)

თავისთავად საყურადღებოა XIX საუკუნის დასასრულის პოეტის „სიბრძნე-სიცრუისა“ გაღიქვისაკენ სწორფაც, რის ნიმუშადაც წარმოგვადგება ლექსი „ხუთი სწავლა“.  
ს.ს. ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისა“ აშკარად მიანიშნებს სამომავლოდ მწერალს, როგორ უნდა მოხდეს ფოლკლორული მასალის მხატვრული გამოყენება ტექსტში. ამავე დროს, მან ერთგვარად შემოგვინახა ქართული ზღაპრის უძველესი ტექსტების ვარიანტები ტრანსფორმირებული სახით.

#### დამონშებანი:

**დავითაშვილი 1927:** დავითაშვილი ი. **რჩეული ლექსები.** ტფ.: გამომცემლობა „შრომა“, 1927.  
**პროპი 1984:** პროპი ვ. **ზღაპრის მორფოლოგია.** თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1984.  
**ქურდოვანიძე 2001:** ქურდოვანიძე თ. **ქართული ფოლკლორი.** თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2001.  
**ჭავჭავაძე 1986:** ჭავჭავაძე ი. **რჩეული ნაწარმოებები.** III. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1986.  
**ხახანაშვილი 1904:** ხახანაშვილი ა. **ქართული სიტყვიერების ისტორია.** თბ.: გამომცემლობა ქმნ.კესი, 1904.  
**ქართული ... 1952:** **ქართული ხალხური ზღაპრები.** თბ.: გამომცემლობა „საბლიტგამი“, 1952.  
**ორბელიანი 1965:** ორბელიანი ს. ს. **ლექსიკონი ქართული.** თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1965.  
გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1965.  
**ორბელიანი 1986:** ორბელიანი ს.ს. **სიბრძნე სიცრუისა.** თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1986.

**Tamar Gogoladze**

### Fairy-tale, Fable and Literary Text

#### Summary

For a long time Sul Khan Saba Orbeliani's "Wisdom of Lies" ("Sibrdzne Sitsruisa") has been considered by scholars as the work of tables. But some scientists (S.Avalishvili, S.Iordanishvili) notice in them fairy-tales as well. And indeed in his creative activity we can distinguish the tables from the fairy-tales, with their fantastic stories and plots.

The aim of this work is to find out the close relation of the plot of his stories with fairy-tales or with fables. Here are given the episodes with the elements of fairy-tales which are close to the 19<sup>th</sup> century Georgian folk stories (T. Razikashvili).

The fairy-tale in Orbeliani's works is represented as the complete and perfect literary text.

#### ლექსმცოდნეობის საკითხები მე-20 საუკუნის 90-იანი წლების პრესაში

მე-20 საუკუნის უკანასკნელი ათწლეული მძიმე გამოცდა აღმოჩნდა ჩვენი ქვეყნისათვის. ეროვნული ცნობიერების მკვეთრი გამოფხიზლებისა და აქტიური ქმედებისაკენ კრიზისულმა სვლამ საბედისწერო დამლა დაასვა ქართველი ხალხის ყოფას. კრიზისი მეტ-ნაკლებად დაეცყო ჩვენი ერის კულტურასა და ხელოვნებას, მეცნიერების თითქმის ყველა დარგს.

აღბათ, იმიტომ, რომ ქართული ლექსი ჭირთან ბრძოლას არასოდეს შეშინებია, მისი შემსწავლელი დარგიც არათუ დაკნინდა 90-იან წლებში, პირიქით, გაფართოვდა და ფუნდამენტური ნაშრომებით შეივსო. მარტო განსახილველ ათწლეულში გამოცემული ქართული ლექსმცოდნეობის საკითხებისადმი მიძღვნილი ნიგნების დასახელებაც იკმარებდა, თუ რაოდენ სერიოზული და ღრმა კვლევა გრძელდებოდა ეროვნული ვერსიფიკაციის პრობლემებისა:

1990 წელს დაისტამბა: აკაკი ხინთიბიძის „ცეზურა ქართულ ლექსში და გურამიშვილის ვერსიფიკაცია“, ნ. თარგამაძის „სპარსული და ქართული მყარი სალექსო ფორმები“.

1992 წელს შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში ჩატარდა გალაკტიონის დაბადების 110-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესია. გამოიცა ნიგნები: აკ. ხინთიბიძე, „ქართული ლექსმცოდნეობა. ლექციების შემოკლებული კურსი“, „გალაკტიონი თუ ცისფერყანწლები. ქართული ლექსის უახლესი რეფორმა“; აპ. სილაგაძე, „უნიკალური არაბული სალექსო ფორმის შესახებ“; ე. დადუნაშვილი, „ქართული ხალხური ლექსის კომპიუტერული ანალიზისა და კლასიფიკაციის თეორიული საფუძვლები“.

1993 წელს გამოვიდა თ. ბარბაქაძის „ქართული ლექსმცოდნეობის ანოტირებული ბიბლიოგრაფია, ნაკვეთი პირველი (1731-1930)“ და „ათი წერილი ქართულ ლექსზე“.

1995 წელს თეიმურაზ დოიაშვილმა ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი მოიპოვა ნაშრომით: „გალაკტიონ ტაბიძის სახეობრივი აზროვნება“; ამავე წელს გამოიცა კრებული „ლექსი, მხოლოდ ერთი ლექსი“.

1996 წელს შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში ჩატარდა ლექსმცოდნეობის პირველი რესპუბლიკური კონფერენცია, მიძღვნილი „ჭაშნიკის“ 265-ე წლისთავისადმი. დაისტამბა ნინო ნაკუდაშვილის „ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა“.

1997 წელი ქართული ლექსმცოდნეობის ისტორიაში აღინიშნა საეტაპო ნაშრომით: აპ. სილაგაძის „ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა“; ასევე, დაიბეჭდა აპ. სილაგაძის „სასულიერო პოეზიის რიტმული ორგანიზაციის ზოგიერთი საკითხი“; გამოვიდა თ. ბოლქვაძის „პარალელიზმი „ვეფხისტყაოსანში“.

1998 წელს მიხ. ქურდიანმა დაიცვა დისერტაცია თემაზე: „საერთო ქართველური ვერსიფიკაციული სისტემა და ლექსწყობის ზოგადლინგვისტური თეორია“. ამავე წელს მოიპოვა ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი თ. ბარბაქაძემ ნაშრომით: „სონეტი ქართულ მწერლობაში“; მეორე — შევსებული და შესწორებული გამოცემა გამოვიდა აკაკი ხინთიბიძის ნიგნისა „იაკობ შემოქმედელი — მე-18 ს. მწერალი და საზოგადო მოღვაწე“; დიდი ხნის მერე ხელმეორედ გამოიცა რედაქტირებული, კომენტარებითურთ, ნიკოლა ბუალოს „პოეტური ხელოვნება“, ახალი წინასიტყვაობით.

1999 წელს დაისტამბა თეიმურაზ დოიაშვილის „ვერსიფიკაციული პორტრეტები (ბარათაშვილი, ილია)“; გრ. რობაქიძის „13 სონეტი“ — აკ. ხინთიბიძისა და თ. ბარბაქაძის გამოკვლევებით; ტ. ტაბიძის თხზულებათა კრებული გამოკვლევებითურთ „შეხვედრა“, ირ. კენჭოშვილის „გალაკტიონ ტაბიძის სამყაროში“ და ა.შ.

მე-20 საუკუნის 90-იან წლებში ლექსმცოდნეობის საკითხებზე გამოქვეყნებული წერილებისა და გამოკვლევების რიცხვი ერთ ასეულს აჭარბებს, რომელთაც თემატურად ვაჯგუფებთ:

ა) ლიტერატურამდელი ქართული ლექსის პრობლემა; ქართული ლექსმცოდნეობის კვლევის ისტორიისა და მეთოდოლოგიის საკითხები;

ბ) გალაკტიონის პოეტიკა;

გ) „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსწყობა;

დ) მყარი სალექსო ფორმების პოეტიკა.

ქართული ლექსმცოდნეობის საკითხებისადმი მიძღვნილი გამოკვლევები მოვიძიეთ, გარდა ტრადიციული გამოცემებისა: გაზეთები: „ლიტერატურული საქართველო“, „ახალგაზრდა ივერიელი“, „თბილისი“, „საქართველოს რესპუბლიკა“, „ალტერნატივა“, „7 დღე“, „რუბიკონი“; ჟურნალებისა: „მაცნე“, „ცისკარი“, „მნათობი“, აგრეთვე, ახალაღორძინებულ პერიოდიკაში: „ლიტერატურული ძიებანი“, „საქართველოს ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები“, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, „კლდეკარი“, „ახალი პარადიგმა“, „აფრა“, „არილი“, გაზ. „რუბიკონი“, „კალმასობა“, „± ლიტერატურა“ და სხვ.

ქართული ლექსის ცნობილ მკვლევართ შეემატა სახელი ზაზა შათირიშვილისა.



ამჯერად გთავაზობთ ნაშრომის ორ ქვეთავს:

- ა) ლიტერატურამდელი ქართული ლექსის პრობლემა; ქართული ლექსმცოდნეობის კვლევის ისტორიისა და მეთოდოლოგიის საკითხები;
- ბ) გალაკტიონის პოეტიკა.

**ა) ლიტერატურამდელი ქართული ლექსის პრობლემა; ქართული ლექსმცოდნეობის კვლევის ისტორიისა და მეთოდოლოგიის საკითხები**

გასული საუკუნის 90-იანი წლები ქართული ლექსმცოდნეობის ისტორიისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა იმ ზემოხსენებული, საეტაპო მნიშვნელობის ნიგნების გამოცემის გამო, რომელთა შეფასება თანადროულად ვერც კი მოხერხდა პრესაში, ალბათ, ისევ მათი სიღრმისა და პრობლემათა სერიოზულობის გამო.

უპირველეს ყოვლისა, ვგულისხმობთ აპოლონ სილაგაძის 1997 წელს გამოცემულ ნაშრომს „ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა“ (სილაგაძე 1997). მოგვიანებით, ხუთი წლის შემდეგ თეიმურაზ დოიაშვილი წერილში “ჰიპოთეზიდან თეორიამდე” (დოიაშვილი 2002-2003: 4-5) საკვებით სამართლიანად გამოთქვამს გაოცებას იმ ფაქტის გამო, რომ ეს, თანამედროვე ლიტერატურისმცოდნეობის უმაღლესი სტანდარტების დონეზე შესრულებული ნაშრომი... არ იქცა მეცნიერული განსჯის საგნად და მიაჩნია, რომ ამიერიდან მაინც უნდა მიეცეს დასაბამი აპოლონ სილაგაძის ამ საეტაპო ნიგნის განხილვას. თვითონ რეცენზენტისათვის კი სრულიადაც არ არის საეჭვო, რომ აპ. სილაგაძის ზემოხსენებული ნაშრომი „რადიკალურად ცვლის ლიტერატურისმცოდნეობაში დამკვიდრებულ თვალსაზრისს ქართული ლექსწყობისა და, უფრო ფართოდ, ქართული პოეზიის ისტორიაზე. პავლე ინგოროყვას ნამოყენებული ჰიპოთეზა, რომლის თანახმად, უმდიდრესი ტრადიციების მქონე წარმართული საერო ლიტერატურა, ამ ნიგნში მეცნიერულად დასაბუთებული, ლოგიკურ-ფსიქოლოგიურად არგუმენტირებული თეორიის სახეს იღებს“.

შეუძლებელია, არ დაეთანხმო თ. დოიაშვილის მიერ გამოთქმულ ამგვარ მაღალ შეფასებას ზემოაღნიშნული ნიგნის თაობაზე, მით უფრო, რომ აპ. სილაგაძის თვალსაზრისი ქართული ლექსის უძველესი საფეხურის პრობლემის გადაჭრის შესახებ კარგა ხანია იქცევს ქართული ვერსიფიკაციის მკვლევართა ყურადღებას.

ჯერ კიდევ 1987 წელს ჩამოაყალიბა აპ. სილაგაძემ საკუთარი თეორია ქართული ლექსწყობის თაობაზე ნიგნში: „ლექსმცოდნეობითი ანალიზის პრინციპები“ (სილაგაძე 1987). მკვლევარმა ჯერ ქართული ლექსის უძველესი საფეხურის რეკონსტრუქცია შეძლო, რისთვისაც ლიტერატურის ისტორიის, როგორც სისტემის, გააზრება იყო აუცილებელი.

კ. კეკელიძის თვალსაზრისს: „ჰიმნოგრაფიაში ემბრიონალური სახით არსებობდა ის ვერსიფიკაციული ნიმუშები, რომელთაც ევოლუციის გზით მოგვცეს კრისტალური საერო ლექსი“, - დღესაც ბევრი იზიარებს; შედარებით ნაკლები მომხრე ჰყავს პავლე ინგოროყვას პრინციპულად სანინააღმდეგო მოსაზრებას, რომ ძველი საერო მწერლობის საბოლოო აღმოფხვრა ვერ შეძლო უკვე გვიან ხანაში გადმონერგილმა ქრისტიანულმა მწერლობამ.

1997 წელს გამოცემული ზემოხსენებული ნიგნი პ. ინგოროყვას ხსოვნას ეძღვნება და დიდი მეცნიერის ჰიპოთეზას მწყობრი სამეცნიერო თეორიის სახით წარმოგვიდგენს.

აპ. სილაგაძის თეორია გაიზიარა მიხ. ქურდიანმა, სულ მალე, 1998 წელს.

1998 წელს მიხ. ქურდიანმა ენათმეცნიერების თეორიის, ისტორიისა და ლიტერატურის თეორიის ერთობლივი შიფრით დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე: „საერთო ქართველური ვერსიფიკაციული სისტემა და ლექსწყობის ზოგადლინგვისტური თეორია“.

მიხ. ქურდიანის ნაშრომის აქტუალობას ბევრი მნიშვნელოვანი მომენტი განსაზღვრავს ზოგადი ლინგვისტიკის, ზოგადი ლიტერატურათმცოდნეობისა და ზოგადი ლექსმცოდნეობის პოზიციებიდან და, მათ შორის, განსაკუთრებით პრობლემატურია: კერძო — ქართველური ენების ფოლკლორულ ლექსწყობათა კომპარატივისტული კვლევის გზით საერთო-ქართველური ვერსიფიკაციული სისტემის რეკონსტრუქცია და ზოგადი — ლექსწყობის ზოგადლინგვისტური თეორიის დაფუძნება ლექსის, როგორც მეტყველების მარკირებული ფორმის გაგებაზე შესაბამისი (უნივერსალური) მარკერების გამოყოფით. კვლევის ობიექტში მოცემულია ქართული, ზანური, სვანური ლექსი და, აგრეთვე, სხვადასხვა ენობრივი ოჯახისა თუ ჯგუფის ლექსიც, რომელიც შედარებულია ერთმანეთთან ტიპოლოგიური თვალსაზრისით.

მიხ. ქურდიანის ნაშრომის სამეცნიერო სიახლეთაგან ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია საერთო-ქართველური ლექსის ჟანობრივი მოდელებისა და მათი ფორმალური არქეტიპების რეკონსტრუქცია, სხვადასხვა სისტემის ლექსწყობათათვის სინქრონიამში გამოვლენილი ლექსის რიტმული და კომპოზიციური ორგანიზაციის სტრუქტურაში არსებული პარალელები; ფუძე-ენაში მახვილის ადგილის განსაზღვრა ლექსწყობის მონაცემების გათვალისწინებით.

ზემოდასახელებულ სადისერტაციო ნაშრომში, ძირითადად, გაზიარებულია აპ. სილაგაძის ნიგნში „ლექსმცოდნეობითი ანალიზის პრინციპების შესახებ“ (სილაგაძე 1987) ჩამოყალიბებული თეორია, რომლის თანახმად, ქართულ რიტმულ ლექსში მოქმედი მთავარი სტრუქტურული ფაქტორია რიტმული გასაყარი, რომელიც, კერძოდ, განაპირობებს ქართული ლექსის უნივერსალურ პრინციპს — ბინარულ გაკვეთას. თუ აპ. სილაგაძემ მოახდინა რეკონსტრუირება იმ საწყისი, ლიტერატურულად არაფიქსირებული საფეხურისა, სადაც ორწევრეში რეალიზებული იყო ორი ტოლი შემადგენლის

პრინციპი, მიხ. ქურდიანი ახდენს რეკონსტრუქციას იმ საფეხურისას, როცა ლექსში ჯერ კიდევ არ მოქმედებს ორი ტოლი შემადგენლის პრინციპი, მაგრამ ასეთი ტენდენცია უკვე თავს იჩენს.

მიხ. ქურდიანის აზრით, ორსტრიქონედს ლექსად აქცევს სართომო კლაუზულა და სწორედ რითმაა ორსტრიქონედის რიტმული ორგანიზაციის რელევანტური სტრუქტურული ელემენტი.

სადოქტორო დისერტაციაში წარმოდგენილი თეორია, დადგენილი მოდელები და რეკონსტრუქციული სისტემა უახლესი სიტყვა იყო ლექსმცოდნეობის თეორიაში, რასაც ადასტურებს ის სწრაფი რეაგირება, რაც ამ ნაშრომებს მოჰყვა. „ლიტერატურული ძიებანის“ აღდგენილი, მე-19 ტომი, 1998 წელს, იხსნება ჯონდო ბარდაველიძის წერილით „ლიტერატურამდელი ქართული ლექსი“.

ჯ. ბარდაველიძე არ ეთანხმება მიხ. ქურდიანის სადოქტორო დისერტაციის ავტორეფერატში გამოთქმულ უარყოფით თვალსაზრისს ხელოვნების სინთეტიკური ფორმების არსებობის შესახებ.

მიხ. ქურდიანის აზრით, ლექსი არასოდეს ყოფილა სიმღერის ორგანული ნაწილი და ლექსი, როგორც სათქმელი, ასევე სასიმღერო (ეპიკურიცა და ლირიკულიც) ყოველთვის, ყველგან, უგამონაკლისოდ, უკვე ლექსი იყო ლექსწყობის თვალსაზრისით — სიმღერა კი არ დაიშალა ლექსად და მუსიკად, პირიქით, ვერსიფიკაციულ მოდელს მიუსადაგა აკომპანიმენტი; სიმღერის შექმნისას მზა ვერსიფიკაციული მოდელის არსებობა უფრო უეჭველია, ვიდრე მელოდიის წარმართველი როლი.

მიხ. ქურდიანი არ ეთანხმება ჯ. ბარდაველიძეს, რომლის აზრით, „სამეტაპიანი სტროფები და ლექსები ხალხურში შემთხვევით ხასიათს ატარებენ, ისინი ან ფრაგმენტებია, ან პოეტური დეფექტები“.

მიხ. ქურდიანი ფიქრობს, რომ სამსტრიქონიანი ლექსები სრულიად კანონზომიერი მოვლენაა. ერთმანეთს თანხვდება ორივე მეცნიერის თვალსაზრისი ლირიკულ (ლაპიდარულ) ლექსში რიტმის მრავალფეროვნების, ხოლო ეპიკურ (ნარატიულ) ლექსში ერთფეროვანი რიტმის არსებობის შესახებ. თუმცა ჯ. ბარდაველიძე ვერ იზიარებს მიხ. ქურდიანის თვალსაზრისს ლირიკული (ლაპიდარული) ლექსის დასაბამიდანვე რითმიანობის შესახებ.

მიხ. ქურდიანის აზრით, აუცილებლად გადასინჯვას მოითხოვს დებულებები რითმის გენეზისისა და ევოლუციის თაობაზე (ვ. ჟირმუნსკი, ვ. ბიერი, ჯ. დრიპერი) და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ რითმა ლირიკულ და ეპიკურ ლექსში სხვადასხვა წარმოშობისაა.

ჯ. ბარდაველიძე ცდილობს, თავისი წერილის სპეციფიკიდან გამომდინარე, პოლემიკა არ წარმართოს მიხ. ქურდიანის თვალსაზრისთა გამო, მაგრამ რამდენიმე მათგანს მაინც ეხება: პირველი და უმთავრესი, რომელიც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, არის მე-19 საუკუნეში ალ. ვესელოვსკის მიერ შემუშავებული სინკრეტიზმის თეორია. ქართულ მეცნიერებაში კარგად არის ცნობილი ნიკო მარის აზრი კავკასიური პოეზიის მნიშვნელობაზე მსოფლიო ლიტერატურაში და პანტელეიმონ ბერაძის ცდები ბერძნული დაქტილური ჰეგზამეტრის გენეზისის დადგენისას ქართული ცეკვის, სიმღერისა და ლექსწყობის დაქტილური ბუნების გათვალისწინების თაობაზე.

ჯ. ბარდაველიძის აზრით, უძველესი ქართული ლექსის ადრეული ფორმების შესასწავლად საუკეთესო მასალას იძლევა ჩვენი სიმღერის რეფრენები. მიხ. ქურდიანის აზრით კი, არ შეიძლება ეს საკმარისი საბუთი იყოს: სიმღერის დროს რეფრენი, მისამღერები, შორისდებულები, გლოსალები სიტყვებსაც კი ხლეჩენ შუაში, მაშინ, როდესაც ლექსში ისინი გადამწყვეტ როლს ვერ ასრულებენ: ლექსის ტექსტი უფრო სტაბილური ფორმაა, ხოლო სიმღერის ტექსტი — ლაბილური კონსტრუქცია.

ჯ. ბარდაველიძეს საეჭვოდ მიაჩნია, აგრეთვე, იმ ქართველური ენების ფოლკლორში დაცული ორსტრიქონედების არქაულობა, რომლებსაც მიხ. ქურდიანი იმონებს და მათგან უმრავლესობა მე-19-მე-20 საუკუნეების ნიმუშებად მიაჩნია და, საერთოდ, ჯ. ბარდაველიძე თვლის, რომ მიხ. ქურდიანის მიერ დამონშებული ქართული, მეგრული და სვანური ლექსების ტექსტები არცთუ ძველია და ლიტერატურამდელი ქართული ლექსის ნიმუშებად ვერ გამოდგება.

აკ. შანიძის აზრით, ქართული ლექსის უძველესობას მისი ურითმობა ადასტურებს.

ლიტერატურამდელი ქართული ლექსის პრობლემის განხილვისას ჯ. ბარდაველიძე დანვრილებით ეხება პ. ინგოროყვას თვალსაზრისს რიტმული პოეზიის თაობაზე, რომელიც თავის დროზე არ გაიზიარეს კ. კეკელიძემ და აკ. განერელიამ.

ჯ. ბარდაველიძე წერს: „... ფოლკლორისტებს ამ საკითხზე აქამდე თავის მოსაზრება არ გამოუთქვამთ... პ. ინგოროყვას მიერ ლექსად მიჩნეული ნიმუშებში კი სალექსო რიტმის ან მეტრის არანაირი ნასახიც არ ჩანს“ (ბარდაველიძე 1998: 14-15).

ვფიქრობთ, ამ აზრის გამოთქმისას ავტორს აუცილებლად უნდა გაეთვალისწინებინა ნინო ნაკუდაშვილის ნაშრომი „ჰიმნოგრაფიული ლექსის სტრუქტურა“ და აპ. სილაგაძის „ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა“, სადაც სრულიად ახლებურად არის შეფასებული პავლე ინგოროყვას ჰიპოთეზა. ნინო ნაკუდაშვილმა ჰიმნოგრაფიული ტექსტი, მართალია, პოეტურად, მაგრამ მაინც საზომების გარეშე დანერღი თხზულებად ჩათვალა, საგალობლების პოეტურობის საფუძველი კი, მისი აზრით, არის სახეთა პარალელიზმი, რომლის შესწავლის ისტორიაც სწორედ პ. ინგოროყვას სახელს უკავშირდება ქართულ ლექსმცოდნეობაში.

ჩვენი აზრით, სახეთა პარალელიზმი უნდა იყოს საფუძველი „გიორგი მერჩულეში“ მოხმობილი „ფოლკლორული ძეგლების“ პოეტურობისა. მკვლევარი, ძირითადად, ეყრდნობა ამჟამად უკვე მიღწეულ, მნიშვნელოვან დასკვნას ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურის კვლევისას: „... პარადიგმატული სტრუქტურა და განმეორებადობა, რომლებიც ტროპარის სტროფად ჩამოყალიბებისაკენ მისწრაფებას თავიდანვე დაჰყვა და, რაც აქცენტირებულია ისეთი კომპოზიციური ხერხებით, როგორიცაა ანაფორა და სინტაქსური პარალელიზმი, სავსებით საკმარისი აღმოჩნდა საგალობელთა პოეტური მეტყველების ნიმუშებად აღქმისათვის, ხოლო სტროფული პარალელიზმი, რომელსაც ხშირად იყენებს ჰიმნოგრაფია, ხაზგასმულია ანაფორული კომპოზიციითა და ტროპარების სინტაქსური კონსტრუქციით“

(ნაკუდაშვილი 1996: 116). ამ დასკვნის გათვალისწინება აუცილებლად დასჭირდებათ ფოლკლორული ლექსის მკვლევარებსაც.

ჯ. ბარდაველიძე განიხილავს უძველეს ქართულ სალექსო ფორმებს: შაირს, ფისტიკაურს, „სადიდებლებს“, „დიდებანს“, იშველიებს დავ. გოგოჭურისა და როლანდ ბერიძის მოსაზრებებს მათი ანალიზის თაობაზე და დიდ ადგილს უთმობს სალექსო საზომებსა და ტერფებზე მსჯელობას, რაც, ერთგვარად, ამორებს მკვლევარს წერილის ძირითად საკითხს და პოლემიკური პათოსიც მიხ. ქურდიანის ნაშრომის მიმართ, ნაწილობრივ, ნელდება.

საგულისხმოა, რომ 90-იანი წლების მეორე ნახევარში ჯ. ბარდაველიძემ წერილი გამოაქვეყნა ქართული ხალხური ლექსის სპეციფიკის თაობაზე (ბარდაველიძე 1996: 27-28).

ავტორის აზრით, ქართული სალიტერატურო ლექსიც კი ვერ თავსდება მკაცრად განსაზღვრულ რომელიმე სალექსო სისტემაში, მით უფრო ძნელია ხალხური ლექსის მოქცევა სილაბურ ან სილაბურ-ტონურ სისტემაში.

ჯ. ბარდაველიძე განიხილავს მეგრული, გურული, ხევსურული და საქართველოს სხვადასხვა კუთხისათვის დამახასიათებელ სალექსო საზომს, შაირს და მიუთითებს: „შაირი საქართველოს ყველა კუთხისათვის არის დამახასიათებელი. ის ამჟამად დომინანტი მეტრია. მიუხედავად ამისა, იგი ყველგან ერთნაირად არ წარმოითქმის“ (ბარდაველიძე 1996: 33).

ჯ. ბარდაველიძე მიიჩნევს, რომ დავ. გოგოჭური და რ. ბერიძე, ხევსურული ლექსისა და მთიბლურის ანალიზის დროს, „ერთგვარად შებორკილი არიან ლექსმცოდნეობაში დამკვიდრებული „ტერფების“ ანალიზის მეთოდოლოგიით. ისინი ხალხურ ლექსს ისევე აანალიზებენ, როგორც ლიტერატურულს... ლექსი, რომელსაც საზომი გააჩნია, უკვე აღარ ემორჩილება მუსიკის რიტმს“.

ავტორის დაკვირვებით: „მაღალგანვითარებული პოლიფონიური მუსიკა ლექსწყობაზე უარყოფით გავლენას ახდენს (გურული ლექსის მაგალითი), ხოლო პრიმიტიული მუსიკის გარემოში ლექსი უფრო თავისუფლად ვითარდება და მაქსიმალურად იხვეწება (ხევსურული მუსიკისა და ლექსის მაგალითი)“ (ბარდაველიძე 1996: 27-28).

ჯ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, რომ მას საკითხის სრულად გაშუქების პრეტენზია არა აქვს, მისი მიზანია საკითხის დასმა და ლექსმცოდნეთა ყურადღების მიქცევა აღძრულ პრობლემაზე.

დასკვნა ჯ. ბარდაველიძის წერილისა ამგვარია: ლექსს ლიტერატურამდელ პერიოდში ჰქონდა ძირითადი კომპონენტები: რიტმი და საზომი. სხვა დანარჩენი მან შეიძინა განვითარების შემდგომ ეტაპზე, ლიტერატურულ ლექსთან ურთიერთობაში.

სადავოდ გვეჩვენება ლექსის ფორმის შემქმნელ კომპონენტთაგან რიტმისა და საზომის განცალკევებულად წარმოდგენა. სამწუხაროდ, პოლემიკის დროს ჯ. ბარდაველიძეს სრულიადაც არ გაუთვალისწინებია აპ. სილაგაძის ზემოხსენებული ნიგნი, თორემ აუცილებლად შეცვლიდა თავის ზოგიერთ მოსაზრებას. აპ. სილაგაძის ნიგნის „ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა“ ხუთი წლის შემდეგ დაწერილ ერთადერთ რეცენზიაში განსაკუთრებით ფასეულად მიგვაჩნია: 1) თეიმურაზ დოიაშვილის მიერ სარეცენზიო ნიგნში აქცენტირებული დასკვნა: სასულიერო ტექსტებში შემჩნეული საზომები ჩანასახი კი არაა, არამედ პარალელურად მოქმედი ეროვნული ლექსწყობის კვალი; 2) მკვლევარის მიერ განსაკუთრებული ყურადღების მიპყრობა ნათარგმნ პროზაში ჩართული ლექსით ნიმუშებზე; 3) აპ. სილაგაძის მიერ მსჯელობაში შემოტანილი ცნების ლიტერატურამდელი კანონის შემზღუდავი ნორმის თაობაზე: სასულიერო მწერლობა, ძირითადად, ეყრდნობა იამბიკოს, მაგრამ სპეციფიკურ შემთხვევებში, თუ არასასულიერო შინაარსთან უხდება კონტაქტი, სხვა ვერსიფიკაციული ფორმის გამოყენების უფლება აქვს.

90-იანი წლების დამდეგს პრესაში გამოქვეყნებულ წერილთაგან ლექსმცოდნეობის კვლევის მეთოდებზე განსაკუთრებით ფასეულია აპ. სილაგაძის „რეპროდუქციის თვისება და ლექსმცოდნეობის კვლევის მასალის შერჩევა“ (სილაგაძე 1992: 75-81).

მეცნიერის აზრით, ლექსმცოდნეობითი კვლევა გულისხმობს ორ ფუნდამენტურ ამოცანას: მოცემული ლექსწყობის კანონზომიერი სისტემისა და მისი განვითარების კანონზომიერებათა განსაზღვრას. ამ საერთო ამოცანისათვის ამოსავალია შემდეგი ორი პოსტულატი: 1. ლექსწყობის სისტემის განვითარება კანონზომიერია ისევე, როგორც ლექსწყობის სისტემა; 2. განვითარების კანონზომიერებები შეესაბამებიან ან მიემართებიან სისტემის კანონზომიერებებს; ასეთ შემთხვევაში, აპ. სილაგაძის აზრით, კვლევის ზოგად მეთოდს უნდა წარმოადგენდეს სტრუქტურული და ისტორიულ - შედარებითი ანალიზის გაერთიანება, რასაც მკვლევარი სისტემური მიდგომის საერთო სახელწოდებით აღნიშნავს. ამგვარი კვლევისას ერთ-ერთი რთული საკითხია მასალის შერჩევის პრობლემა.

მასალის შერჩევისათვის აპ. სილაგაძე აყალიბებს შემდეგ წესს: ლექსწყობის სისტემისათვის მარკირებულ ტიპურ რიტმულ აგებულებად ითვლება განვითარების მოცემულ საფეხურზე, რეალიზებული ისეთი ფორმა, რომელიც უშუალოდ მომდევნო საფეხურზე და არა საფეხურგამოტოვებით - ამჟღავნებს რეპროდუქციის უნარს.

აპ. სილაგაძე დაასკვნის: სალექსო ფორმამ, ნოვაციით შექმნილმა, შესაძლოა, არ გამოავლინოს რეპროდუქციის თვისება, მაგრამ, ამავე დროს, ნოვაციის რაღაც გარკვეულ ელემენტს, გარკვეული წესის სახით, შეიძლება აღმოაჩნდეს რეპროდუქციის უნარი - მასზე დამყარებით, განვითარების რაღაც საფეხურზე, შეიძლება შეიქმნას ისეთი ფორმა ან ფორმათა მთელი სისტემა, რომელიც მარკირებული გახდება ლექსწყობისათვის.

თეიმურაზ დოიაშვილი „სჯანის“ მეოთხე ნომერში გამოქვეყნებულ წერილში: „სისტემა — პროცესი — ნორმა“, რომელშიც რეცენზირებულია აპ. სილაგაძის ბოლო ნიგნი „ქართული ლიტერატურის ისტორია, როგორც სისტემა და ლიტერატურული ნორმების საკითხი“ (2000),

აღნიშნავს: „აპ. სილაგაძის ამ წიგნში, ისევე როგორც მის სხვა ნაშრომებში, აშკარაა ლიტერატურათმცოდნეობითი ანალიზის თვისებრივად ახალ სტადიაზე გადასვლა, როდესაც ოდენ ფაქტების აღწერასა და გამხროლოებულ ანალიზს ენაცვლება სისტემის მთლიანობისა და მისი განვითარების კანონზომიერებების განსაზღვრა.

თანამედროვე ლინგვისტიკის ფუნდამენტური იდეების ანალოგიით, ფაქტები განიხილება კანონზომიერი სისტემისა (სინქრონიის) და კანონზომიერი პროცესის (დიაქრონიის) კონტექსტში, რაც მათ დახასიათებასაც გულისხმობს და მიმართების დადგენასაც წინმავალ და მომდევნო ფაქტებთან“ (დოიაშვილი 2003: 96).

ინტერდისციპლინარული კვლევის აუცილებლობა 90-იან წლებში ქართველ ლექსმცოდნეებს სადავოდ არ მიუჩნევიათ, მაგრამ მწვავე დისკუსიის საგნად კი იქცა მეთოდთა მიმართება ქართული ლექსის ბუნების გარკვევისას. მათემატიკოს გურამ თევზაძის მიერ შემოთავაზებული მოდელი კვლევისა, რომელიც ჩამოყალიბებულია მის წიგნებში: „ქართული პოეზიის ფენომენი. ტიპოლოგიური და ვერსიფიკაციული პრობლემების გადაწყვეტა. სინერგეტიკული მიდგომა“ (თევზაძე 1993), ხოლო მოგვიანებით წიგნში: „ქართული ლექსწყობის კომპიუტერული კვლევის სათავეებთან“ (თევზაძე 1997); უფრო ადრე ლექსის კომპიუტერული ანალიზის თაობაზე ბროშურა გამოსცა ელგუჯა დადუნაშვილმა: „ქართული ხალხური ლექსის კომპიუტერული ანალიზისა და კლასიფიკაციის თეორიის საფუძვლები“. (დადუნაშვილი 1992), სადაც ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ფოლკლორის კომპიუტერული საძიებლის ზოგად სახესა და მისი ფუნქციონირების ძირითადი პრინციპების განსაზღვრასთან დაკავშირებულ საკითხებზე.

ავტორის აზრით, ქართული ხალხური ლექსის ძირითად ელემენტთაგან კომპიუტერული ანალიზის წესს ექვემდებარება მარცვალთა რაოდენობა, მეტრი და რითმა.

შემთხვევითი არ იყო, ალბათ, რომ გ. თევზაძის წიგნს „ქართული პოეზიის ფენომენს“ ერთ-ერთი პირველი სწორედ ე. დადუნაშვილი გამოეხმაურა. რეცენზენტის აზრით, გ. თევზაძე, ნაცვლად ლექსის თხზვის კანონების აღწერა — დადგენისა, ვერსიფიკაციული პრობლემის გადასაწყვეტად საჭიროდ თვლის ამ წესებისა და კანონების ერთ სისტემაში მოყვანას. „ლექსის მათემატიკური მეთოდებით კვლევის საფუძველზე ნაშრომში გამოთქმულია სათანადო დასკვნა, რომლის თანახმადაც, ქართული ლექსწყობის განვითარებაში დომინანტურ მიმართულებად აღიარებულია სილაბურობა“ (დადუნაშვილი 1994: 4).

ელ. დადუნაშვილის რეცენზიის არაკომპეტენტურობასა და არაპროფესიონალიზმში ეჭვის შეტანას ხელს უწყობს ისეთი ბუნდოვანი შეხედულებანი, როგორებიც არის: „საინტერესოა მსჯელობა ქართული ლექსწყობის ისტორიაში შენიშნული ლექსწყობის ფორმების განვითარების (!) განმაპირობებელი ფაქტორების (სისტემის) განვითარების ბიფურკაციული გზა, და აღნიშნული განვითარების მექანიზმის თაობაზე (ფლუქტაციების გაძლიერება, მმართველი პარამეტრების ცვლილება, მდგომარეობის პარამეტრთა რაოდენობის ზრდა)“ (დადუნაშვილი 1994: 4). ჩვენ, პირადად, გვიჭირს რაიმე „საინტერესოს“ შემჩნევა რეცენზენტის ბუნდოვან და გაუგებარ აზრთა მდინარებაში. გვგონია, რომ თვითონ ელ. დადუნაშვილსაც დიდად არ ესმის და არც სჯერა „სისტემის განვითარების ბიფურკაციული გზისა“ ან „ფლუქტაციების გაძლიერებისა“.

უფრო პატიოსნად მოიქცა გ. თევზაძის მეორე წიგნის „ქართული ლექსწყობის კომპიუტერული კვლევის სათავეებთან“ (თბ., 1996) რეცენზენტი ო. გოლიაძე, რომელმაც „თავმდაბლად“ აღნიშნა, რომ „გ. თევზაძის ნაშრომები... ახალი ეტაპია არა მხოლოდ ქართული სინამდვილისათვის, არამედ რუსულ - ევროპული მასშტაბითაც. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენთვის უცნობია ამ ტიპის გამოკვლევები“.

ძნელია, ამ რეცენზიის კითხვისას დაიჯერო, რომ მის ავტორს ქართული რითმის ისტორიისა და თეორიის საკითხებზე დიდხანს უფიქრია და ამიტომაც გახარებია თევზაძის ნაშრომში მიგნებული კვლევის მეთოდის სიახლე: „გ. თევზაძის მიერ შემოთავაზებულია ქართული რითმის ახალი, არსებულისაგან განსხვავებული კლასიფიკაცია (!), რომელიც ეყრდნობა სიმრავლეთა კლასიფიკაციის ძირითად პრინციპებს (??): მკვლევარმა შეადგინა ლექსის მეტრული სტრუქტურის მათემატიკური მოდელი, ხოლო მანქანური ალგორითმის დაწერილია ბეისიკის საპროგრამო ენაზე“ (გოლიაძე 1996: 16).

რაოდენ საოცარიც უნდა იყოს, აპოლონ სილაგაძის თეორია ქართული ლექსის კვლევისა, მისი „ლექსმცოდნეობითი ანალიზის პრინციპები“, „ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა“, „სასულიერო პოეზიის რიტმული ორგანიზაციის ზოგიერთი საკითხი“ ჩვენს პრესაში 90-იან წლებში შეუმჩნეველი და შეუფასებელი დარჩა; რომ არა თვით გ. თევზაძის წერილი „უსამართლობის ატანა მოთმინებით“ (თევზაძე 1999: 5), ალბათ, დიდხანს იქნებოდა შეფარული და მიჩქმალული აპ. სილაგაძის სამეცნიერო აღმოჩენა.

მონოგრაფიაში „ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა“ (1997) ავტორმა რეცენზია უძღვნა გ. თევზაძის წიგნს „ქართული პოეზიის ფენომენი“, სადაც ამხილა მათემატიკის მეცნიერებათა კანდიდატი ლექსმცოდნეობის საკითხების უვიცობასა და საკითხის კვლევის არაპროფესიონალიზმში.

სწორედ ამ რეცენზიას უპასუხა გ. თევზაძე, რომელმაც ფართოდ გაახმაურა კერძო მნიშვნელობის, მხოლოდ სპეციალისტებისათვის დაწერილი, მკაცრი შენიშვნებით აღსავსე წერილი აპ. სილაგაძისა, რომელიც ამხელდა გ. თევზაძეს, როგორც მისი „ლექსმცოდნეობითი ანალიზის პრინციპების“ ინტერპრეტატორს: „... ავტორს აღებული აქვს ჩვენგან თავისი გამოკვლევის მთავარი დასკვნა... ეს არის ქართული ლექსწყობის ჩვენი მოდელი... ყველაფერ ამას მოსდევს გამოკვლევა, რომელსაც საფუძვლად ედება ჩვენი სისტემა, მისი წარმომქმნელი ფაქტორი, ჩვენი ტერმინები... იგივე „ორწევრები“, ცნებები და მეთოდოლოგია...“

გ. თევზაძე საპასუხო წერილში „თავს იცავს“: „... ქართული ლექსნეოების ჩემი მოდელი არ არის მისი ლექსნეოების ინტერპრეტაცია, არც ამ ინტერპრეტაციის ცდა, და, ამდენად, არც მისი მოდელი... სილაგაძის „მოდელი“ წარმოადგენს ერთ-ერთ ქვესიმრავლეს ჩემს მოდელში, კერძოდ, სტრუქტურათა თეორიის ენაზე რომ ვთქვათ, ესაა მუდმივი =2 მოდელის მქონე 4-დონიანი იერარქიული ქვესტრუქტურა ბინარული ერთეულით. უფრო მეტიც, პრინციპული მსჯელობისას აპ. სილაგაძის „მოდელი“ საერთოდ არ შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც ზოგადად ქართული ლექსის მოდელი, რისი პრეტენზიაც ავტორს გააჩნია... ჩვენი მოდელების ერთმანეთთან შედარება საერთოდ არ შეიძლება“.

თავისთავად, ამგვარი პასუხი „რეცენზიისა“ გამალიზიანებული იყო, რასაც თან დაერთო ამბავი იმის თაობაზე, რომ გ. თევზაძე სადოქტორო დისერტაციის დაცვას აპირებდა ლექსმცოდნეობის კვლევის ახალ მეთოდოლოგიაზე, ამიტომ აპ. სილაგაძემ საჭიროდ ჩათვალა, მკაცრი წერილი დაებეჭდა გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“, სადაც ჩამოაყალიბა ის ძირითადი პუნქტები, რის არცოდნაც ბრალად ედებოდა გ. თევზაძეს:

„არ იცის თევზაძემ:

რა პრინციპული განსხვავებაა ლექსნეობასა და პოეზიას შორის;

არ იცის, რა განსხვავებაა რიტმსა და ლექსნეობას შორის;

... არ იცის, რა არის იზოსილაბიზმი;

არ იცის, რა არის სტრუქტურული ნიშანი;

არ იცის, რა განსხვავებაა სიტყვათმახვილსა და სალექსო მახვილს შორის და ა.შ და ა.შ... მას სურს, ყველამ აღიაროს, რომ მან მიაღწია ახალ, ჯერ არნახულ შედეგებს, რომ უნივერსალურია და გამოსადეგი ნებისმიერი ეროვნული ლექსნეობისათვის... და იგი ამას ბედავს!“ (სილაგაძე 1999: 7).

მიუხედავად იმისა, რომ აპ. სილაგაძე ამ ე.წ. დისკუსიის დამთავრებას ამ წერილით აპირებდა, ასე არ მოხდა. გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოს“ მომდევნო ნომერში დაიბეჭდა გ. თევზაძის საპასუხო სტატია: „ეგრე არ არის, თაყაო...“.

გ. თევზაძე აღნიშნავს: „აპ. სილაგაძეს თავისი „უნივერსალური“ მოდელის დაცვა უნდა, მაგრამ იმდენი კი ესმის, რომ ასე თქმა არ შეიძლება, ამიტომ განაზოგადა მან თავისი პრობლემა მხოლოდ ქართულ ფილოლოგიაზე“ (თევზაძე 1999: 24-31. 12; 7).

რვა პუნქტად ჩამოაყალიბებული გ. თევზაძის „პასუხები“, არსებითად, ვერ აბათილებს აპ. სილაგაძის მიერ წამოყენებულ ვერც ერთ ბრალდებას დილექტანტობისა და არაპროფესიონალიზმის გამო.

„დისკუსია“ იძულებით გააგრძელა და დაასრულა კიდევ აპ. სილაგაძემ, რომელმაც ზემოხსენებული „პასუხის“ გამო აღნიშნა: „გ. თევზაძის სტატია ყველაფერს შეიცავდა, პასუხის გარდა - ავტორი არამარტო არ უარყოფდა, არამედ არც ცდილობდა უარეყო ჩემი არც ერთი პრეტენზია მისი, როგორც მეცნიერის, მიმართ“ (სილაგაძე 2000: 7-14. 1; 12).

ფურც. „ახალ პარადიგმებში“ 1999 წელს, ხოლო მოგვიანებით 2001 წელს გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“ (7-13. 12, 15-16) კვლავ გააგრძელა გ. თევზაძემ თავისი „მეცნიერული აღმოჩენების“ გამომწვევება სტატიით: „ლექსმცოდნეობით ანალიზის ახალი ტექნოლოგია“. ავტორს საჭიროდ მიაჩნია, ლექსმცოდნეობაში დაინერგოს კომპიუტერული კვლევა, რასაც, მისი აზრით, „წინ უნდა უსწრებდეს ქართული ლექსის თეორიული ანალიზი და მისი მათემატიკური მოდელის შექმნა“.

საოცარია, მაგრამ ფაქტია, რომ გ. თევზაძე ვერ სცილდება აპ. სილაგაძის თეორიას და საჭიროდ მიიჩნევს, რომ ლექსნეობის სისტემათა პრინციპული დახასიათება სამ ფუნდამენტურ გამოკვლევას დაემყაროს: სისტემის სტრუქტურულ ანალიზს, დიაქრონიის ანალიზს და სისტემის კვალიფიკაციას. ამ თანმიმდევრობის ავტორს, აპ. სილაგაძეს, იგი კეთილსინდისიერად იმონებებს.

აპ. სილაგაძესა და გ. თევზაძეს შორის გამართული დისკუსიის დროს, რა თქმა უნდა, სავსებით მკაფიოდ გამოიკვეთა საკითხის ჭეშმარიტი არსი, მაგრამ საბოლოოდ მისი შეფასება მაინც მოგვიანებით, 2002-2003 წლების პრესაში მოხდა გაზეთ „ახალი ეპოქის“ ჩვენი მწერლობისა“ და კრ. „სჯანის“ ფურცლებზე. თეიმურაზ დოიაშვილის წერილზე „ჰიპოთეზიდან — თეორიამდე“ ამ თავის დასაწყისში ვისაუბრეთ, ასევე აღვნიშნეთ ამავე ავტორის წერილი „სისტემა — პროცესი — ნორმა“, სადაც აპ. სილაგაძის ნაშრომები სათანადოდ არის შეფასებული: „თეორიულ — მეთოდოლოგიური პოსტულატი, რომელსაც მკვლევარი ეყრდნობა, მეცნიერულად ღირებულ, დამაჯერებელ შედეგებს იძლევა“.

დისკუსიის შესაჯამებლად გარკვეული მნიშვნელობა აქვს, აგრეთვე, კრ. „სჯანის“ მე-2 ნომერში გამოქვეყნებულ წერილს „რა არის სინერგეტიკა“, რომლის ავტორია ნინო დარბაისელი.

გ. თევზაძის წიგნს „ქართული პოეზიის ფენომენი“ სათაურშივე ახლდა მითითება — დაზუსტება — „სინერგეტიკული მიდგომა“. ქართული პოეზიის ფენომენის ამოცნობას, მისი პრობლემების გადაჭრას ავტორი სინერგეტიკული მეთოდით გვთავაზობდა. ამგვარი მიდგომა ვერსიფიკაციისადმი ჩვენში იმ დროს სრულიად უცნობი იყო და, ბუნებრივია, დიდი ინტერესის გამომწვევიც: „წინამდებარე ნაშრომში პოეზიისა, და, კერძოდ, აღნიშნულ პრობლემათა (ქართული ლექსნეობის სისტემისათვის ადგილის მიჩნევა ტიპოლოგიური კლასიფიკაციის ცხრილში, ლექსნეობის რიტმული სტრუქტურის ბუნების დადგენა — თბ.) მიმართ განხორციელებულია სწორედ სტრუქტურული მიდგომით. სინერგეტიკული პრინციპების პოზიციებიდან. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ყველაზე თანამედროვე და სწრაფად განვითარებად მეცნიერულ თეორიას ზოგადი ბუნების ევოლუციურ სისტემათა განვითარების კანონზომიერების შესახებ“ (თევზაძე 1993: 7).

ამ წინათქმას მოჰყვება „პრობლემის აზრის დაზუსტება“, სადაც ავტორი განმარტავს სინერგეტიკას, რომელიც „შეისწავლის თვისებრივად სრულიად განსხვავებული ბუნების (ფიზიკური,

ბიოლოგიური, ქიმიური, სოციოლოგიური, კოსმოლოგიური და სხვ.) სიმრავლეთა ქაოსიდან წესრიგში თვითგადასვლის კანონზომიერებას. ამ მეცნიერების მიერ უკვე დადგენილია, რომ ეს კანონზომიერებები ერთი და იგივე ცოცხალი და არაცოცხალი ბუნების თვითორგანიზებად დალაგებულ სტრუქტურათა წარმოქმნის, განვითარებისა და დაშლის პროცესებისათვის“ (თევზაძე 1993: 11).

გ. თევზაძე ფიქრობს, რომ „პოეტურ ფორმათა განვითარებაც ისეთსავე ზოგად კანონზომიერებებს ექვემდებარება, როგორსაც, საზოგადოდ, ყველა თვითორგანიზებადი სტრუქტურა“, ამიტომ სინერგეტიკაც, შესაძლოა, საუკეთესო მეთოდი აღმოჩნდეს პრობლემათა გადასაჭრელად.

ნინო დარბაისელის ზემოხსენებულ წერილში დანვრისლებით არის საუბარი სინერგეტიკის თაობაზე და დამაჯერებელი დასკვნით მთავრდება: სინერგეტიკა სვამს კითხვებს და ამომწურავად ვერ (ან — ჯერ ვერ) პასუხობს. უფრო ზუსტად, აყენებს უამრავ პრობლემას და ამ პრობლემათა მცირე ნაწილზე გვთავაზობს შესაძლო ახსნას. ჯანსაღი სინერგეტიკა არ გამოდის ერთადერთი სწორი პასუხის გაცემის პრეტენზიით. არსით იგი პოლილოგიურობის, პოლიკონცეპტუალობის მომხრეა.

„... ბუნებრივად გაიფანტება ილუზორული წარმოდგენა, რომ მაშინ, როდესაც სხვადასხვა მეცნიერებები ამა თუ იმ პრობლემის გარშემო გასაღებს ეძებდნენ, უცებ გამოჩნდა ახალი მეცნიერება, რომელმაც იპოვა ერთადერთი გასაღები და გახსნა ის ზანდუკი, სადაც ყველა გასაღები ინახებოდა.“ (დარბაისელი 2001: 34-35).

... დაახლოებით ათი წელიწადი დასჭირდა ქართული ლექსწყობის უმთავრესი პრობლემის გადასაჭრელად მომარჯვებული ახალი მიდგომის „აღმოჩენად“ აღიარების სრულ და საბოლოო უარყოფას.

## ბ) გალაკტიონის პოეტიკა

1998 წელს 100 წელი შესრულდა გალაკტიონ ტაბიძის „არტისტული ყვავილების“ გამოცემიდან. „არტისტული ყვავილების“ ხანა — „1915-1919 წლები — ოქროს ხანა მე-20 საუკუნის ქართულ პოეზიაში“, - ამ სიტყვებით ამთავრებს აკ. ხინთიბიძე გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოქვეყნებულ წერილს სათაურით „მთელი ხანა წიგნისა: Crane aux fleurs...“

წერილში საკვებით სწორად არის გააზრებული და დანახული ამგვარი პოეტური კრებულის თემატურ-შინაარსობრივი შედგენის პრინციპი, რომელიც პირველიდან („შემოდგომა უმანკო ჩასახების მამათა სავანეში“) უკანასკნელ („დომინო“) ლექსამდე, განისაზღვრება ერთი მთლიანი წიგნის აგების სურვილით, სადაც ერთმანეთს მიყოლებული ლექსები ურთიერთმისადაგებულია თემებით, განწყობილებებით, რიტმული ხვეულებით. წიგნს აქვს ერთიანი კომპოზიცია — ლოგიკური დასაწყისითა და დასასრულით.

აკ. ხინთიბიძის ეს დაკვირვება უთუოდ ყურადსაღებია: ევროპული პოეზიის გამოცდილებას ნაზიარები ქართველი პოეტები მე-20 ს. 10-იანი წლებიდან იწყებენ ამგვარი კრებულების გამოცემას (მაგ. ი. გრიშაშვილი, „ოცნების კოცნა“; ალ. აბაშელი, „მზის სიცილი“; ვალ. გაფრინდაშვილი, „დაისები“ და სხვ.). „ლექსები კი აღარ ანერია გარეკანზე, არამედ განსაზღვრული სათაური აქვს, რომელიც ციკლებად აერთიანებს ლექსებს და ხელს უწყობს ემოციურ - მხატვრული ცენტრების ფიქსირება — აკუმულირებას. ნებისმიერი შინაარსის ლექსების შეტანა უკვე აღარ ხდებოდა 10-20-იანი წლების ქართველ პოეტთა კრებულებში. სწორედ ამ პრინციპით არ შეიტანა გალაკტიონმა „არტისტულ ყვავილებში“: „დროშები ჩქარა“, „მზეო თიბათისა“.

აკ. ხინთიბიძე ამ წერილში საგანგებოდ აღნიშნავს აკაკის შემოქმედებითს როლსა და ავტორიტეტს გალაკტიონის პოეზიაში, ხოლო შემდეგ მიუთითებს, რომ „არტისტულმა ყვავილებმა“ სათავე დაუდო რამდენიმე მოტივს ქართულ პოეზიაში, რომლებიც შემდეგ საერთო-ქართულ მოტივებად იქცა. კერძოდ, მერის მოტივი, ატმის ყვავილების სიმბოლიკა, ლურჯა ცხენების მოტივი... (ხინთიბიძე 1998: 20-29. 11; 4).

აკ. ხინთიბიძე, საიუბილეო წერილის სპეციფიკიდან გამომდინარე, შედარებით ნაკლებ ადგილს უთმობს „არტისტული ყვავილების“ ვერსიფიკაციაზე მსჯელობას, მაგრამ იმას კი აღნიშნავს, რომ ეს წიგნი, როგორც ახალი სიტყვა, მნიშვნელოვანწილად, თავისი ვერსიფიკაციით შევიდა ქართული პოეზიის ისტორიაში. აქვე მკვლევარი ახსენებს მკითხველს: 1974 წელს მის მიერ განხორციელებული „არტისტული ყვავილების“ აღდგენილ გამოცემას, რომელიც, ფაქტობრივად, ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენით გამოცემის შემდეგ, პირველი შემთხვევა იყო ქართული წიგნის ისტორიაში; „არტისტული ყვავილების“ 1974 წლის აღდგენით გამოცემას დართული ჰქონდა რითმების ლექსიკონი, თავისი საძიებლებითა და ლექსების მეტრული მაჩვენებელი, რაც მკვლევარს საშუალებას აძლევს, კონკრეტული დაკვირვება შეძლოს ამ წიგნის ლექსწყობაზე.

აკ. ხინთიბიძემ მოხსენება: „გალაკტიონის პოეზია დიმიტრი ბენაშვილის თვალთახედვით“ 1997 წელს დიმიტრი ბენაშვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე წაიკითხა, ხოლო შემდეგ გაზ. „კალმასობის“ 1998 წლის მეათე ნომერში დაბეჭდა.

აკ. ხინთიბიძის ამ წერილში გამოკვეთილია დიმიტრი ბენაშვილის შეხედულება გალაკტიონის პოეზიაზე, გალაკტიონის მიმართებაზე ნიკ. ბარათაშვილის პოეზიასთან, რომელიც ახალი შტრიხებით გაამდიდრა ცნობილმა ქართველმა მკვლევარმა; საგულისხმოა დიმიტრი ბენაშვილის მიერ გალაკტიონის შემოქმედებითი მეთოდის განსაზღვრა, რომელიც რომანტიკული რეალიზმით არის სახელდებული მკვლევარის მიერ. სანიმუშოდ იგი „მერის“ ასახელებს, რომელშიც რომანტიზებულია ობიექტური სინამდვილე და „რეალური გრძნობა რომანტიკული ელფერით იმოსება“.

აკ. ხინთიბიძის წერილი მთავრდება დიმ. ბენაშვილის სიტყვებით: „... ყოველი ახალი თაობა გალაკტიონის ლირიკაში იპოვის ესთეტიკური სიამოვნების კეთილშობილ წყაროს“.

90-იანი წლების ქართულ პერიოდიკაში გამორჩეულ ადგილს იმკვიდრებს პოეტიკის მკვლევართა ახალი თაობის წარმომადგენელი ზაზა შათირიშვილი, რომლის წერილებმა „სახელი გალაკტიონი“ (შათირიშვილი 1998: 54-67) და „ეპიტაფიის პოეტიკა და სკულპტურული მითი“ (გ. ტაბიძის „ოფორტი“) (შათირიშვილი 1998: 45-55) სპეციალისტთა საგანგებო ყურადღება დაიმსახურა.

ზაზა შათირიშვილი ინტერტექსტუალური კვლევის მეთოდის მომარჯვებით საგულისხმო შედეგებს გვთავაზობს გალაკტიონის პოეტიკის ზოგიერთ საკითხზე:

1) 1995 წელს იქმნება გალაკტიონის ტექსტების მთელი სერია, რომელიც წარმოგიჩენს, რომ აკაკისა და ბარათაშვილის (ნანილობრივ, ილიას) ეფებოსიდან გ. ტაბიძე იქცა „სხვა“ პოეტად;

2) ავტოციტაცია და ავტოინტერტექსტუალობა გალაკტიონის ნარცისული რიტორიკის არაერთადერთი სტრატეგიაა. „მკვდარი მამის“ ტროპი, კონტაქტის შეუძლებლობა, როგორც ერთადერთი უნიკალური სხეული, ამავე რიტორიკის მკაცრ ინსტრუმენტალებს აყალიბებს;

3) მკვდარი მამის ტროპის განაპირობებს იმასაც, რომ მოყოლებული „მთანმინდის მთვარიდან“ სიკვდილი და ტექსტის პროდუცირება (თანატოსი და პოეზია — პოიესისი) გაიგივებულია ერთიმეორესთან — პოეზია მუშაობს სიკვდილის რეჟიმში;

4) მოხსნა ხორციელდება გარკვეული ტექნიკით, რომელსაც შეიძლება ვუნოდოთ თანატოპოიესისი — კედომწერა. მისი მეშვეობით ხორციელდება რომანტიკული დისკუსიისათვის დამახასიათებელი ოპოზიციების მოხსნა, როგორებიცაა მამული (მშობლიური ლანდშაფტი) და სხვა, უცხო ლანდშაფტი, წინაპართა საფლავები (უცხო მხარე).

საგულისხმოა ზაზა შათირიშვილის დასკვნა: „გალაკტიონის“ „ძლიერ პოეტად“ ქცევა განხორციელდა თანატოპოიესის მეშვეობით. „მკვდარი მამის“ ტროპის და ტროპი, კონტაქტის შეუძლებლობა ან/და „კონტაქტი შეუძლებელ ობიექტთან“, „სიშორის სიახლოვე“ აყალიბებს „ნამდვილ“ გალაკტიონს და 1915-1925 წლების პოეზიას.

1925 წლის შემდეგ იწყება ის, რასაც შეიძლება ვუნოდოთ თანატოპოიესის „ნაშლა“. გალაკტიონი იწყებს „მეორედ დაბადებას“, რომელიც, ერთდროულად, გულისხმობს როგორც „ახალ რეალობასთან“ კონტაქტის დამყარებას, ისე „მკვდარი მამის“ ტროპისაგან გათავისუფლებას.

რაც შეეხება „გალაკტიონში“ ქ-ს კ-თი ჩასწორების ოპერაციას, მკვლევარი ასე ხსნის: „გალაკტიონი“ არის არა იმდენად საკუთარი, რამდენადაც ერთადერთი და უნიკალური სახელი, რომელსაც განუმეორებლობის საკუთარი წესი აქვს... ქ-ს ნაშლა და გადაწერა, კ-ს მიერ მისი ჩანაცვლება უნდა ნავიკითხოთ, როგორც კონტაქტის შეუძლებლობა, როგორც მკვდარი მამის ტროპის შესვლა... აკაკი შეიძლება ნავიკითხოთ, როგორც მკვდარი მამის სახელი“ (შათირიშვილი 1998: 62).

აკაკი წერეთლის პოეტურ ტექსტებთან გალაკტიონის ლექსების სემანტიკური მიმართების თვალსაზრისით საინტერესო თანხვედრას აქვს ადგილი. გ. ტაბიძის „ოფორტისა“ და აკაკი წერეთლის „ეპიტაფიას“ შორის. ზაზა შათირიშვილი დამაჯერებლად წარმოგიდგენს ორივე ლექსის კონოტაციურ ველს: „ოფორტის“ შემთხვევაში ეს არის გოიასა და კალოს, ბოდლერისა და ჰოფმანის, ხოლო „ეპიტაფიის“ დროს „მონუმენტის აღმართვის სერიას“ (ჰორაციუსი — დერჟავინი, პუშკინი) უკავშირებს იგი.

„ოფორტის“ ინტერტექსტუალური ანალიზისას განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია მკვლევარის დასკვნა: „წარწერისა და ძეგლის ონტოლოგიური „სიმაგრის“ ნაცვლად რჩება ტოტალური თოვლწერა; ეპიტაფიის პოეტიკისა და პრეზენტაციის ნაცვლად, გამეორების რიტორიკა... თოვლწერა ანაცვლებს წარწერას, ხოლო რასაც გალაკტიონი სამშობლოს უწოდებს - არის თოვლი“.

ზაზა შათირიშვილის ეს მნიშვნელოვანი დასკვნა, ჩვენი აზრით, არამარტო გალაკტიონისა და აკაკის ზემოხსენებული პოეტური ტექსტების ანალიზისას არის მართებული, არამედ ასევე მიემართება იგი ვაჟა-ფშაველას „ბახტრიონის“ გმირს. კვირია სანათას ასე უხასიათებს თავის „სხვა“ სამშობლოში, თუშეთში ყოფნის 20 წელიწადს:

... საბაროდ გადმომავალთა  
ამბავს ვკითხავდი წეროთა.  
რა წერილობას გაგვიწევს  
თოვლზე ამბავი ვწეროთა?!

ზაზა შათირიშვილის ტერმინი „თოვლწერა“ აქაც ზუსტად იმავე საზრისით შეიძლება გამოვიყენოთ, როგორც გალაკტიონის „ოფორტი“. უფრო მეტიც, ასევე იყენებს მას გიორგი ლეონიძე თავის ლექსში „წეროს თოვლი“, რომელიც პოეზიაში ვაჟა-ფშაველას ნათლობით შემოვიდა.

60-იანი წლების ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობაში ერთ-ერთმა პირველმა გურამ ასათიანმა მიუთითა იმის თაობაზე, რომ გალაკტიონის პოეზიაში მთავარია სიტყვების არა მხოლოდ გარეგნული „თანაბგერება“, არამედ შინაგანი, სიმბოლისტური კონცეფციით გამართლებული, იდუმალი შეხმიანება, ე.წ. ეზოთერული თანხმოვანება. ამ იდუმალების ამოცნობას ბევრი ცნობილი გალაკტიონოლოგი ცდილობს. სასიამოვნოა, რომ მათს რიცხვს ზაზა შათირიშვილიც შეემატა თავისი ფართო ლიტერატურმცოდნეობით თვალსაწიერით, უტყუარი ალლოთი და გემოვნებით.

გალაკტიონ ტაბიძის შემოქმედებაში არცთუ ხშირად, მაგრამ მაინც გვხვდება მყარი სალექსო ფორმები: აღმოსავლური თუ ევროპული. თუ აქამდე ცნობილი იყო გალაკტიონის პოეზიაში: ტერცინა, სონეტი, რონდო, ვილანელი, ოქტავა, ფრანგული ბალადა, აღმოსავლური მურაბაჰი, ყოშმა თუ ყაზალი, როლანდ ბერიძის წერილის „გალაკტიონ ტაბიძის ტრიოლეტების“ (ბერიძე 1998) შემდეგ მათს რიცხვს

შეემატება გალაკტიონის „ალაზნთან“, რომელიც ქართულ პოეზიაში გავრცელებული ტრიოლეტების საპირისპიროდ, 14-მარცვლიანი (5/4/5) საზომით კი არ არის დაწერილი, არამედ, ათმარცვლიან (5/5) და იგი ჩვეულებრივი ტრიოლეტი კი არ არის, არამედ — ორმაგი. გალაკტიონის „ალაზნთან“ რ. ბერიძემდე არავის ჩაუთვლია ტრიოლეტად, რადგან მას, თვითონ პოეტის ნებით, ტრიოლეტის გარეგნული იერსახე დაკარგული ჰქონდა. ლექსის გამოცდილი მკვლევარის თვალს არ გამოჰპარვია ეს გრაფიკული თავისუფლება — ორი რვატაეპედის შეერთება. რ. ბერიძე აქვე განიხილავს გალაკტიონის ერთ რვატაეპიან ლექსს, რომელსაც „ტრიოლეტები“ ჰქვია. იგი არაკანონიერი ტრიოლეტია: მეორე ტაეპი — მერვე ტაეპად რომ უნდა გადაადგილდეს, აქ მეშვიდე სტრიქონად მეორდება, ასევე დამწყები სარეფრენო ორტაეპედი:

მე მომაქვს, მე მომაქვს ყვითელი სანთლები,  
ყვითელი ვარდების ლივლივი ელვარე —

სტრიქონთა შებრუნებული რიგით გადადის ლექსის ბოლოს:

მე მომაქვს ყვითელი ვარდები ელვარე,  
მე მომაქვს, მე მომაქვს ყვითელი ვარდები!

სავსებით საფუძვლიანად მიგვაჩნია მკვლევარის ვარაუდი, რომ ეს ტრიოლეტი პოეტის მიერ სათანადოდ დამუშავებული არ ყოფილა, ლექსის დასათაურება „ტრიოლეტებიც“ საეჭვოა, რადგან იგი მხოლოდ ერთი, რვატაეპიანი ლექსია, ამდენად, უნდა იყოს „ტრიოლეტი“.

ალბათ, ისევე რ. ბერიძის ვარაუდს უნდა ვენდოთ და დაველოდოთ იმ დროს, როდესაც გალაკტიონის უცნობ ნაწარებში, ადრე თუ გვიან, გამოჩნდება „ტრიოლეტების“ ვარიანტი.

#### დამონშებანი:

**ბარდაველიძე 1996:** ბარდაველიძე ჯ. *ცალკეულ კუთხეთა როლი ქართული ხალხური ლექსის თავისებურებათა ჩამოყალიბებაში. ქართველური მემკვიდრეობა*. I. ქუთაისური საუბრები. სიმპოზიუმის მასალები. ქუთაისის აკ. წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. დიალექტოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი. ქუთაისი, 1996.

**ბარდაველიძე 1998:** ბარდაველიძე ჯ. *ლიტერატურამდელი ქართული ლექსი*. კრ. ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბ.: 1998.

**ბერიძე 198:** ბერიძე რ. *გალაკტიონ ტაბიძის ტრიოლეტები*. გაზ. კალმასობა, 5, 1998.

**გოლიაძე 1996:** გოლიაძე ო. *ვერსიფიკაციული კვლევის ორიგინალური გზა*. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, № 49, 1996.

**დადუნაშვილი 1994:** დადუნაშვილი ელ. *სიახლე ქართულ ლექსმცოდნეობაში*. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 19 აგვისტო, 1994.

**დარბაისელი 2001:** დარბაისელი ნ. *რა არის სინერგეტიკა*, კრ. სჯანი, II, თბ.: 2001.

**დოიაშვილი 2003:** დოიაშვილი თ. *სისტემა - პროცესი - ნორმა*. კრ. სჯანი, IV, თბ.: 2003.

**დოიაშვილი 2002-2003:** ჰიპოთეზიდან თეორიამდე. გაზ. ახალი ეპოქა. ჩვენი მწერლობა, 17.12.2002- 09.01.2003.

**თევზაძე 1999:** თევზაძე გ. *ქართული პოეზიის ფენომენი*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1993.

**თევზაძე 1999:** თევზაძე გ. *უსამართლობის ატანა მოთმინებით*. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 30.IV, 1999.

**თევზაძე 1999:** თევზაძე გ. *ვერე არ არის, თაყაო...* გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 24.12.1999.

**ნაკუდაშვილი 1996:** ნაკუდაშვილი ნ. *ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა*. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1996.

**სილაგაძე 1992:** სილაგაძე აპ. *რეპროდუქციის თვისება და ლექსმცოდნეობითი კვლევის მასალის შერჩევა*. ჟ. მაცნე, 3, 1992.

**სილაგაძე 1999:** სილაგაძე აპ. *ფილოლოგიის საქართველოში დაცვა სჭირდება*. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 10. 12. 1999.

**შათირიშვილი 1998:** შათირიშვილი ზ. *სახელი გალაქტიონი*. ჟ. აფრა, 3, 1998.

**შათირიშვილი 1998:** შათირიშვილი ზ. *ეპიტაფიის პოეტიკა და სკულპტურული მითი (გ. ტაბიძის „ოფორტი“)*. ჟურნ. ახალი პარადიგმები, 1, 1998.

**ხინთიბიძე 1998:** ხინთიბიძე აკ. *მთელი ხანა წიგნისა: Crane aux fleurs...* გაზ. ლიტერატურულ საქართველო, 20.27.XI, 1998.

**Tamar Barbakadze**

### Prosody Issues in Periodicals in 1990-ies

#### Summary

In the article shown, that despite of the social-political crises in Georgia in 1990-ies, Georgian prosody development was impressionable. In last 10 years of the past century research area of national versification dilated and supplemented with fundamental works.



In the article author analyzed more than one hundred articles and reviews, which have been published in Georgian periodicals in 1990-ies. This works presents by forth thematic groups: a) Problem of pre-literature Georgian verse; issues of researches of Georgian verse's history and theory; b) Galaktioni's Poetic; c) Versification problems of "Vepkhistkaosani" ("Knight in The Panther's Skin"); d) Poetry of hard verses.

At this time we are publishing first and second chapters.

The first chapter: Problem of pre-literature Georgian verse; issues of researches of Georgian verse's history and theory dedicated to overview opinions (T. Doiashvili, M. Kurdiani, J. Bardavelidze) about important works of Apolon Silagadze: "Analyze Principals of Prosody" (Tbilisi, 1987) and "The Old Georgian Verse and Oldest Stage Problems of Georgian Poetry" and polemics about this books.

This discussion clarified that in 90-ies of 20th century Apolon Silagadze's hypotheses about Georgian versification and geneses of Georgian verses gained the victory. Apolon Silagadze gave this hypotheses scientific basis and asserted that Christian literature couldn't exterminate oldest secular literature. Most valuable finding of Apolon Silagadze was opinion that in borders of one work used all metric and form of Georgian verse. Aloon Silagadze's theory was shared by Mikheil Kurdiani at the end of 20th century and he presented common-Georgian genre's models and made its formal reconstruction.

In second chapter: "Galaktioni's poetic" author analyzed new visions (of A. Khintibidze, T. Doiashvili, It. Kentsoshvili, Z. Shatirishvili and others) of Galaktioni' poetic in context of European verse which was expressed in articles published in 100-years anniversary of "Artistuli Kvavilebi" ("Artistic Flowers").

Also there are new visions about poetic of Galaktioni's hard form verses (sonnet, triolet) (R. Beridze, T. Barbakadze).

In article represents, that at the end of 20th century in Georgian prosody inculcated inter-textual research method of Galaktioni's poetic.

### დაკვირვებანი XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული მწერლობის თავისებურებებზე

XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული მწერლობა ეროვნული მემკვიდრეობის განუყოფელი ნაწილია, თუმცა ამ მწერლობის გაცნობამ, ზოგიერთ საკითხზე მუშაობამ გაგვიჩინა სურვილი და მოგვცა შესაძლებლობა გვემსჯელა მისთვის დამახასიათებელ თავისებურებებზე (შესაძლოა, ბიძგი ამ თავისებურებების გამოსავლენად მოეცა რომელიმე თეორიულ ნაშრომსაც ზოგადად ემიგრანტული მწერლობის შესახებ, მაგრამ ამგვარი ლიტერატურა ჩვენთვის ხელმისაწვდომი არ აღმოჩნდა).

ვისაუბროთ უშუალოდ ამ თავისებურებების შესახებ.

1. ემიგრანტ მოღვაწეთა შემოქმედება აღადგენს უცნობ ისტორიულ მონაკვეთს. ცნობილია, რომ ემიგრანტულ მემკვიდრეობას თავი მოუყარა ბატონმა გურამ შარაძემ ქართული ემიგრაციის მუზეუმში, ნიგნებსა და წერილებში. ემიგრანტული ისტორიისა და მწერლობის შესახებ საინტერესო გამოკვლევები გამოაქვეყნეს მანანა კვატაიამ, რუსუდან ნიშინიანიძემ, რუსუდან დაუშვილმა.

XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული სამყაროს გაცნობამ, მასალების მოძიებამ და შესწავლამ ბევრი რამ ახლებურად დაგვანახა. აღმოჩნდა, რომ ეს მწერლობა ბევრი სიახლისა და ძიების შემცველია თუნდაც იმის გამო, რომ ის კონიუნქტურისაგან თავისუფალი აზროვნებაა, პრობლემების შედარებით თავისუფალი ხედვაა. ემიგრანტი მოღვაწეები წლების მანძილზე რეალურად და ძალდაუტანებლად აფასებდნენ მსოფლიოში და, განსაკუთრებით, სამშობლოში მიმდინარე მოვლენებს და არავინ უწყის, ისინი იყვნენ ემიგრანტები თუ აქ, საქართველოში დარჩენილი ადამიანები. ეს ფაქტი, ალბათ, მნიშვნელოვანია და სხვა ელფერს სძენს XX საუკუნის ქართველ ემიგრანტ მოღვაწეთა შემოქმედებას.

მეტად საინტერესოა ემიგრანტული სამყაროს გადასახედიდან დანახული XX საუკუნის ქართული ლიტერატურა, კრიტიკული აზროვნება, ისტორიული ფაქტები. გავიხსენოთ თუნდაც ქართველ ემიგრანტთა მოღვაწეობის საკითხი II მსოფლიო ომში. რეალობა იყო ის, რომ ზოგიერთი ქართველი ემიგრანტი ეროვნულმა სულისკვეთებამ „ფაშისტად“ აქცია ანუ ისინი შეეცადნენ უცხოური ძალის გამოყენებით აღედგინათ საქართველოს დამოუკიდებლობა, გაეთავისუფლებინათ სამშობლო ბოლშევიკური ტერორისაგან. ეს დიდი ტრაგედია იყო საქართველოს ისტორიაში; მეტად ფაქიზი თემაა (საკადის სინდრომი). XX საუკუნის ქართველ ემიგრანტთა ნაწერებმა შემოგვინახა ამ ყოველივეს მათეული, უმეტესად რეალური შეფასებანი. ამ შეფასებებში ჭარბობს პოზიტიური მომენტები, რაც დღეს უკვე სადავო აღარ არის: საქართველოს დამოუკიდებლობისათვის ავითაცვია-პროპაგანდა, ბრძოლა ქართველ ტყვეთა პრობლემების მოსაგვარებლად, გერმანიაში ქართული ჟურნალ-გაზეთების ბეჭდვა. ფაშისტის ფარაჯაში ჩაცმულმა ვიქტორ ნოზაძემ ბერლინში გამოსცა ჟურნალი „ქართველი ერი“. ამ ჟურნალ-გაზეთებში ქართულად ბეჭდვის საშუალება მიეცა გრიგოლ რობაქიძეს, აქვე შესანიშნავ წერილებს აქვეყნებდნენ გაიოზ მაღლაკელიძე, მიხაკო წერეთელი, თამარ და აკაკი პაპავები. ფაქტია, ეს ე. წ. „ფაშისტური“ ქართული პრესა დღეს მეტად მნიშვნელოვანია (შემდგომ ბევრმა ქართველმა ემიგრანტმა აზრი შეიცვალა; მიხვდნენ, რომ ამაოდ ეძებდნენ უცხო ძალაში მასშველს. „ჩვენივე თავი ჩვენადვე გვეყუდნეს“ — ეს დევიზი საბოლოოდ დამკვიდრდა ბევრი ემიგრანტის ცნობიერებაში).

2. XX საუკუნის ქართული ემიგრაციისათვის გასაგები მიზეზების გამო დამახასიათებელია პოლიტიზირებული აზროვნება, მწერლობა განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს სოციალურ საკითხებს, ამ შემთხვევაში საკმაო გავლენას ახდენს ევროპული თვალთახედვა. ცნობილია, რომ ქართველმა ემიგრანტებმა შექმნეს რამდენიმე პარტია, თითოეულ მათგანს თავისი პროგრამა და მიზნები ჰქონდა. შესაძლოა, სწორედ ამიტომაც ემიგრანტული მემკვიდრეობის დიდ ნაწილს პრესა, პუბლიცისტიკა, დოკუმენტური პროზა, ეპისტოლური მიმონერა წარმოადგენს. დოკუმენტური პროზა ლიტერატურის საინტერესო ფანრია. მით უმეტეს ემიგრაციასთან დაკავშირებით ის მეტად მნიშვნელოვანი ხდება: ავტობიოგრაფიები, მემუარული ხასიათის შრომები, მოგონებები სრულიად წარმოაჩენს მოვლენებს. საყურადღებო და საკვლევეა ემიგრანტული პრესა, მათი რედაქტორ-გამომცემელთა მოღვაწეობა (ვიქტორ ნოზაძე და მისი „მამული“, მისივე „ქართველი ერი“, სპირიდონ კედი და მისი „თეთრი გიორგი“, გიორგი გვაზავა და მისი „საქართველო“, რევაზ გაბაშვილი და მისი „მამულიშვილი“, ალ. ასათიანი და მისი „სამშობლო“, ლეო კერესელიძე და მისი „თეთრი გიორგი“...). წერილებს მრავალი ფსევდონიმით წერდა, ზოგიერთი ავტორის ვინაობა ცნობილია, ზოგიერთის — არა. ამ პრესაში გამოქვეყნებულია არა ერთი და ორი უცნობი მეცნიერული გამოკვლევა (თუნდაც ექვთიმე თაყაიშვილის ნაშრომები), საინტერესო წერილები ქართული ლიტერატურის შესახებ (ნოე ჟორდანიას, ალ. მანველიშვილის, გიორგი გვაზავას, შალვა ამირეჯიბის, სამსონ ფირცხალავას და სხვათა წერილები). ამ ნაშრომებში (მეცნიერულსა თუ ლიტერატურულში) გამოთქმულ მოსაზრებებს შეიძლება დავეთანხმოთ ან არ დავეთანხმოთ, მაგრამ ფაქტია: მათ გვერდს ვერ აუვლის დღევანდელი მკვლევარი.

ეპისტოლური მემკვიდრეობა შემოქმედებითი პროცესის განსაკუთრებული სფეროა. პირადი ბარათი, სულ მცირე ჩანაწერიც კი გასაგები მიზეზების გამო უფრო მეტად იზიდავს მკითხველს, ვიდრე

რომელიმე ცნობილი ნაწარმოები. თავისთავად ამ უნიკალურ დოკუმენტურ მასალას განსაკუთრებული როლი ეკისრება ემიგრანტული მემკვიდრეობის კვლევისას.

ემიგრანტული მიმოწერის გაცნობა გამოკვეთს დღევანდლობისათვისაც საინტერესო რამდენიმე ზოგად თავისებურებას (სევდა, მონატრება, წუხილი... ეს თავისთავად): ჩანს ავტორთა დიდი გულსტიკივილი ურთიერთდაპირისპირებულობის გამო, თუმცა იგრძნობა ურთიერთდახმარების სურვილიც. ალბათ, უცხოეთში ქართველებს ისევ სიყვარული აძლებინებდათ. ისიც ცხადია, რომ ემიგრანტ მოღვაწეებს გააზრებული ჰქონდათ ღონე სულიერისა და ღონე ხორციელის ერთიანობის საჭიროება, მაგრამ ხშირად ამას ვერ ახერხებდნენ, თუმცა გრძნობდნენ, რომ უცხოეთში უფრო სჭირდებოდათ ღირსების შენარჩუნება.

პირად წერილებში მკვეთრადაა გამოხატული ანტიკომუნისტური პროპაგანდა. დღეს, ალბათ, ყველაზე საინტერესოა ემიგრანტ მოღვაწეთა პირად ბარათებში არეკლილი და შეფასებული იმდროინდელი საბჭოთა საქართველო: მისი ყოველდღიური პოლიტიკური თუ კულტურული ცხოვრება. თუ XX საუკუნის ქართული ემიგრაციის ისტორიას გავისხენებთ, ბუნებრივად აღვიქვამთ მათ სიძულვილს ბოლშევიკების, კომუნისტური მთავრობის მიმართ, თუმცა ამ პირადი ბარათების ნაკითხვის შემდეგ ჩემი, როგორც ერთ-ერთი რიგითი მკითხველის, შთაბეჭდილება ასეთიც შეიძლება იყოს: სამანს იქით დარჩენილთ ახარებით აქეთ მყოფ თანამემამულეთა ყოველი წარმატება, ნებისმიერ სფეროში მომხდარი ერისათვის სასიკეთო ცვლილება, თუკი შემჩნევდა მათი საოცრად კრიტიკულად დადარაჯებული თვალი. სხვაგან სად და ამ პირად ბარათებში გამჟღავნებული გრძნობები ხომ გულწრფელია...

3. XX საუკუნის ქართველ ემიგრანტთა შემოქმედებაში შეინიშნება ქართულ ხასიათზე მსჯელობის ტენდენცია. ალბათ, ეს არც არის გასაკვირი. ისტორიის ძნელბედობის გამო სამშობლოს სხეულს იძულებით მოგლეჯილ ადამიანებს გაუშმაფრდებოდათ ფიქრი ქართველი კაცის ბუნებაზე, მისი ხასიათის თავისებურებებზე, გაანვალბდათ კითხვები: საიდან მოვდივართ, საით წავედით, რა გველის, როგორები ვართ, ჩვენ, ქართველები, რატომ დაგვემართა ასე? ცხადია, ქართველი ემიგრანტი მოღვაწეები ცდილობდნენ ევროპელის თვალთაც შეეფასებინათ ქართველი კაცის ბუნება. როგორც ჩანს, ევროპელები აღნიშნავდნენ ქართული ხასიათის მკვეთრად გამოხატულ ოპტიმიზმს, სიცოცხლის დიდ სიყვარულს, მეგობრობის, ნათესაური ურთიერთობის უსაზღვრო სურვილსა და უნარს, მშვიდობისაკენ სწრაფვას და ამავე დროს მუდმივ მზადყოფნას ომისათვის, დიდ მხედრულ ნიჭს, ბრძოლისუნარიანობას, პატრიოტიზმს და ა. შ. ნიშანდობლივია, რომ ქართველი კაცის ბუნების დასახასიათებლად ვიქტორ ნოზაძემ გამოიყენა ევროპული ტერმინი „ესთეტიური უპასუხისმგებლობა“ (ნოზაძე 1948: 26). როგორც მკვლევარი განმარტავს, ეს ტერმინი ააშკარავებს ქართული ბუნების ერთ თავისებურებას: ქართველი ერი ხშირად დაუპყრიათ, ქართველი ხალხი დამორჩილებია კიდევაც უცხო ძალას, მაგრამ ამ ბატონობისათვის მას სერიოზულად არასოდეს შეუხებდავს. ესაა ქართველი კაცის უპასუხისმგებლობა. როდესაც ამ ბატონობას ბოლო ეღებოდა (და ყოველთვის ასე ხდებოდა), ქართველი ხალხი თავისი ხასიათით ისეთივე რჩებოდა, როგორიც უნინ იყო. შესაძლოა, შინაგანად უფრო ძლიერიც კი. ესაა მისი ესთეტიზმი. ამასვე შენიშნავდა გრიგოლ რობაქიძეც: ნიცმეს სიტყვა — რაც ვერ მძღვეს, მხდის უფრო ძლიერს — საქართველოზე თუა გამოჭრილი. აქვე აღვნიშნავთ, რომ საინტერესოა გრიგოლ რობაქიძის დაკვირვებანი ქართულ ხასიათზე. იგი ფიქრობდა, რომ ქართველისათვის ყოფიერება ღებნაა, ზემია. ქართული ბუნების „მთავარი ხრტილი“, გრიგოლ რობაქიძის აზრით, არის „გაახარე — გაიხარე“ (რობაქიძე 1989: 41). ქართველი აღმერთებს სიცოცხლეს, როგორც ცეცხლის მოთაყვანე წარმართი. შემოქმედი არ ხედავდა დაპირისპირებას ქართულ წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის (რობაქიძე 1917: 2). მას თანაბრად ხიზლავდა წარმართობის ხორციელება და ქრისტიანობის სულიერება, ქართველისათვის მზე და ღმერთი ერთი და იგივეა: სიცოცხლის, ბედნიერების, სიხარულის წყაროა და ა. შ. ეს შეხედულებანი გაბნეულია გრ. რობაქიძის რომანებსა და წერილებში. გრიგოლ რობაქიძის მოსაზრებანი ქართულ ხასიათზე მიმოიხილა აკაკი ბაქრაძემ (ბაქრაძე 1999: 94-95).

საინტერესოდ და რეალურად მიგვაჩნია ემიგრანტ მოღვაწეთა დაკვირვებანი ქართველი კაცის ზოგიერთ უარყოფით თვისებაზე: ზედმეტი ფანტაზიორობა, გულმავიწყობა, უპასუხისმგებლობა, ხვალისდელ დღეზე უზრუნველობა, თვითკმაყოფილება, მფლანგველობა, ძალაუფლებისმოყვარეობა, ამპარტავნება, პირველობის სურვილი ანუ „ქართული დიდკაცობის ფსიქოლოგია“ და ა. შ. რაც მთავარია, ამ უარყოფით თვისებათა მიზეზები თვითონ ქართველი კაცის ბუნების თავისებურებებშია მიკვლეული.

4. ემიგრანტ მოღვაწეთა კვლევის არეალი გაფართოებულია. ცხადია, მათთვის ხელმისაწვდომი იყო გაცილებით მეტი ლიტერატურა, შესაბამისად იზრდებოდა ინტერესების სფეროც. მაგალითად, ემიგრანტული რუსთველოლოგია (ვიქტორ ნოზაძე, გიორგი გვაზავა და სხვ.). თითქმის ყველა შემთხვევაში იყენებს ევროპულ ლიტერატურას. ამ მხრივ გამოირჩევა ვიქტორ ნოზაძის ნაშრომები. მკვლევარი ხსნის პოემის თითოეული ფრაზის მნიშვნელობას. ახსნის პროცესში მოიხმარს ყველა საჭირო ნიგნს: ბიბლიას, ლექსიკონებს, სამედიცინო კრებულებს და ა. შ. მათ შორის ძალიან ბევრ უცხოურ წყაროს. უმრავლეს შემთხვევაში წარმოდგენილია ამ სიტყვების თარგმანებიც სხვადასხვა ენაზე, ამ თარგმანთა მოშველიებითაცაა ახსნილი სიტყვათა წარმომავლობა. კვლევის ასეთი ფართო სპექტრი თავისთავად სასურველი და აუცილებელია მეცნიერული კეთილსინდისიერებისათვის. ამავე დროს მას გააჩნია კონკრეტული შედეგებიც. ყოველივე ამის საფუძველზე წარმოდგენილია „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ის ახსნა-განმარტებანი, რომელნიც პოემის ზოგიერთი სიტყვისა თუ გამოთქმის დღეისათვისაც მეტად საინტერესო ინტერპრეტაციას იძლევა, ამავე დროს წარმოაჩენს ნაწარმოების მხატვრულ შესაძლებლობებს, წარმოგვიდგენს, თუ როგორ ხდება პოემაში ჩვეულებრივი

სიტყვების (თავი, კისერი, თხემი, მხარი, ქედი, გული) მხატვრული ფუნქციით, პოეტური შინაარსით დატვირთვა. ვიქტორ ნოზაძე აფიქსირებს, რომ, მაგალითად, სიტყვა „გული“ და მისგან ნაწარმოები კომპოზიციები პოემაში 305 და მეტყვერაა ნახმარი. ტექსტიდან გამომდინარე, მკვლევარი გვეუბნება, რომ სიტყვა „გული“ ნაწარმოებში არსად არაა ნახმარი ფიზიკური, ფიზიოლოგიური მნიშვნელობით, ეს სიტყვა პოემაში გამოხატავს ადამიანის „ყოვლის შინაგან“, სუბიექტურ მხარეს, ის „ფსიქიურ მოქმედებათა ბუდეა“ (ნოზაძე 1968: 17). მასში მოაზრებულია როგორც ფსიქიკურ-ზნეობრივი განწყობილებები (ხალხური გაგება), ასევე გონიერებაც, ცნობიერებაც (ბიბლიური შინაარსი). ამდენად გული მოიაზრება სუბიექტად, თითქოს „მეორე პიროვნებად“ ადამიანში, ამიტომაც გვხვდება რუსთაველთან ფრაზები: „უგულო გული“, „გული ტირის“. „გული“-ს სუბიექტად ქცევის შედეგად პოეტი ქმნის ახალ ფსიქოლოგიურ ცნებებს, მაგალითად „სიბრძნე გულისა“, „გულის სიტყვა“, რაც ნიშნავს ფიქრს, აზრს, უსიტყვო, უხმაურო სჯას თავის თავში, „გონებით ლაპარაკს“, ღრმა აზროვნებას, საკუთარ თავში ჩაღრმავებას, *საკუთარი სულიერ-გონებრივი* შესაძლებლობების გააზრებას, გრძნობების დაფარვას. ამიტომაც, — გვეუბნება ვიქტორ ნოზაძე, — პოემაშიც და შემდგომშიც სიტყვა „გული“ და მათთან დაკავშირებული კომპონენტები ქართული მეტყველებისა და აზროვნების განუყოფელი ნაწილია. ცხადია, ყოველივე ამის გამო ემიგრანტულ რუსთველოლოგიაში მოცემულია პოემის ზოგიერთი ეთიკურ-ზნეობრივი საკითხის განსხვავებული, ორიგინალური ხედვა.

5. XX საუკუნის ქართულ ემიგრანტულ ლიტერატურულ-კრიტიკულ აზროვნებაში შეინიშნება ტექსტზე მეტი დაკვირვება, რომელიმე საკითხზე მსჯელობისას თუ ლიტერატურული პერსონაჟის ხასიათის გააზრებისას, ფსიქოლოგიური ნიუანსების ნვდომისას ყურადღება ექცევა ზოგჯერ ერთი შეხედვით უმნიშვნელო ფრაზებს, თითქოსდა არაფრისმთქმელ სიტყვებს, უბრალო ყოფით დეტალებს. ეს ფაქტი განსაკუთრებით თვალსაჩინოა „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევისას. ვიქტორ ნოზაძის, გიორგი გვაზავას, ზურაბ ავალიშვილის, ალ. მანველიშვილის და სხვათა ნაზრების მიხედვით, „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგადსაკაცობრიო ფასეულობანი გამჟღავნებულია ისეთ ფრაზებსა და გამოთქმებში, რომელნიც გამოხატავენ პერსონაჟთა ემოციებს მოცემულ მომენტში. ტექსტის ამგვარი „ჩხრეკა“ (ტერმინი ვიქტორ ნოზაძისაა) ყურადღებას მიგვაპყრობინებს ჩვეულებრივი ადამიანური ურთიერთობის ამსახველი იმ ეპიზოდებისა და ფრაზებისაკენ, პერსონაჟთა ყოველდღიური ქცევის ნებსებისაკენ, რომელნიც „ვეფხისტყაოსნის“ მკითხველს და მკვლევარსაც პოემის მაღალიდღიური, ზოგადსაკაცობრიო პრობლემატიკის გააზრების პროცესში, შესაძლოა, შეუმჩნეველი დარჩეს. სწორედ ამგვარი კვლევის შედეგია ვიქტორ ნოზაძის ვრცელი ნაშრომები „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ“ (ე. ნ. „მეტყველებანი“).

ნაწარმოების ტექსტი გააზრებულია ზოგჯერ ევროპული ლიტერატურის კვალდაკვალ ანუ გავლებულია პარალელი, წარმოჩენილია მსგავსება ან განსხვავება. ფაქტია, რომ ტექსტის სიღრმისეული შესწავლა, ფრაზეოლოგიაზე მეტი დაკვირვება ზოგჯერ იმასაც გვიმჟღავნებს, რაც ავტორის უნდოდა ეთქვა. ვიქტორ ნოზაძის ნაშრომებში ამგვარადაა განხილული: „მოკითხვის წესი“ პოემაში, პატრონყმური ურთიერთობის ამსახველი ეპიზოდები („გულის მონაზიდობა“, „სრული თანაგრძობა“, „სრული კეთილგანწყობა“), ერთგულების, საკუთარ თავში ჩაღრმავების (თვითფლობის), ღმერთისა და კაცის ურთიერთობის საკითხები, „სრული კაცი“ ცნება და ა. შ.

მაგალითად, ვიქტორ ნოზაძე გვეუბნება, რომ „გულის მონაზიდობა“ პატრონყმურ ურთიერთობაში აუცილებლად გულისხმობს სიფაქიზეს, ურთიერთანაზიარობას, სულიერ სიხლოვეს, ზნეკეთილობას, „სრულ თანაგრძობას“ არა გარეგანი ძალებისაგან წარმოშობილს, არამედ გულში დაბადებულს. მკვლევარი ტექსტის „ჩხრეკის“, შედეგების ერთიერთშეჯერების საფუძველზე გვანვდის რუსთაველის თითქოსდა დაფარულ აზრს: პატრონყმურ ურთიერთობაში პატრონს უფრო ევალება სიყვარულის გაღვივება, გამომჟღავნება, ვიდრე ყმას, რადგან ძლიერს მეტი პასუხისმგებლობა აკისრია (ამ შემთხვევაში ურთიერთობის პროცესში) (ნოზაძე 1968: 44-47).

ასევე ვიქტორ ნოზაძე გვიხსნის, რას ნიშნავს რუსთაველთან „სრული კაცი“ და რატომაა ამ ფრაზით დახასიათებული ავთანდილი (ნოზაძე 1981: 93-116). ტექსტის დანვრისგან ანალიზიდან გამომდინარე, მკითხველისათვის აშკარაა, რომ „სრული კაცი“ არ ნიშნავს მინიერებისაგან, რეალობისაგან მონყვეტას, ინდივიდუალური ბუნების შეცვლას. „სრული კაცობა“ ნიშნავს სწრაფვას სისრულისაკენ, განღმრთობისაკენ. „სრულ კაცად“ იწოდება ავთანდილი. ეს გმირი ფიზიკური და სულიერი თვისებებით სწორედ რომ ისწრაფვის სრულყოფილებისაკენ, რაც მთავარია, ეს სწრაფვა მკითხველისათვის დინამიურია, საგრძნობია და, უპირველეს ყოვლისა, იგი ავთანდილის მიერ სამყაროს შეცნობისა და უფრო მეტად თვითშემეცნების, საკუთარ თავში ჩაღრმავების მუდმივად განახლებად პროცესში აისახება. გმირი სულ ძიებაშია, გაუცნობიერებლად გულთანაც კი უხდება ბრძოლა, სწორედ მისთვისაა დამახასიათებელი თვითფლობა, პიროვნული თავისუფლების შეგრძნება. ყოველივე ამის გამო უნდა რუსთველმა მას „სრული კაცი“ (ე. ი. ამ შემთხვევაში ზოგადად ადამიანისა და საკუთარი თავის რაობის მოძიების პროცესია მთავარი. ამასთან დაკავშირებით საინტერესო იქნება ჭაშნავაძის მოკვლის ეპიზოდის შეფასება, ავთანდილის პიროვნებაში რეალურისა და იდეალურის თანაარსებობის საკითხზე მსჯელობა).

კვლევის ამგვარ პროცესში მოსალოდნელია უფრო კონკრეტული და ფასეული შედეგები. როგორც ითქვა, ზოგიერთი სიტყვისა და გამოთქმის ახლებური ინტერპრეტაცია, საკითხების განსხვავებული ხედვა და ახალი პრობლემების წამოჭრა, ძიებათა გზების გამრავალფეროვნება და ა. შ. ვფიქრობთ, ამ დროს მკვლევარი ეყრდნობა არა წინასწარ შემუშავებულ სქემებს, არამედ ცოცხალ ენობრივ მასალას და ფრაზეოლოგიას, ითვალისწინებს მკითხველის დიდ როლს და თანამონაწილეობას ტექსტის აღქმის პროცესში. ამ დროს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სწორედ მხატვრულ ენას, როგორც

პერსონაჟის ფსიქოლოგიის ასახვის, მისი ხასიათის არაზედაპირული, უხილავი შრეების წარმოჩენის, არაცნობიერის გამომჟღავნების საშუალებას. ამ დროს მკვლევარი ენობრივი ნიუანსებიდან მიღის იდეურ-მხატვრულ ანალიზამდე, მხატვრული ენის თავისებურებანი უბიძგებს მას ნაწარმოების პრობლემატიკის გააზრებისაკენ.

ამ შემთხვევაში გამოიკვეთება მკითხველისა და ლიტერატურული პერსონაჟის მჭიდრო ურთიერთობა. თითქოს ქრება დისტანცია მათ შორის. ვარაუდის სახით გვინდა შევნიშნოთ: აქ, საბჭოთა საქართველოში, ტარდებოდა პომპეზური იუბილეები, საღამოები. მწერალი თითქოს შორდებოდა მკითხველს, უცხოვდებოდა ლიტერატურული პერსონაჟიც. ამიტომაც შეფასებანიც სქემატური, არაფსიქოლოგიური, შაბლონური, ზოგჯერ არაბუნებრივი და ზედაპირული იყო. ემიგრანტული კრიტიკული აზროვნების გაცნობა ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ მწერლის პიროვნებისა და შემოქმედების ხედვა განსხვავებულია: დისტანცია გამქრალია. თითქოს ახლობელთა სიმცირის გამო, ფიზიკური და მორალური გადარჩენის მიზნით, ლიტერატურული პერსონაჟი უფრო გათავისებულია.

ემიგრანტული მწერლობის ერთი თავისებურება, თუ შეიძლება ამას თავისებურება ვუწოდოთ, ესაა გამოკვეთილი ინტერესი იმდროინდელი საქართველოს, განსაკუთრებით, საქართველოში მიმდინარე ლიტერატურული პროცესების მიმართ (სამშობლოსთან დაკავშირება ძალიან ძნელი იყო, ამისათვის ათასნაირ კონსპირაციულ ხერხს მიმართავდნენ).

ასეა თუ ისე, ქართველი ემიგრანტებისათვის მნიშვნელოვანი იყო საქართველოში გამოცემული ახალი წიგნების შეფასება. ძალიან საინტერესოა ემიგრანტულ პრესაში გამოქვეყნებული ვიქტორ ნოზაძის, ვლადიმერ ბაქრაძის, ისიდორე მანწკავას, შალვა ამირეჯიბის, ალექსანდრე მანველიშვილის, ნოე ჟორდანიას, გიორგი გვაზაფას, ზურაბ ავალიშვილის და სხვათა ლიტერატურულ-კრიტიკული წერილები (მაგალითად, განსაკუთრებული ყურადღება მიექცია იმ დროს ახალდაბეჭდილი „ჯაყოს ხიზნების“ გარშემო ჟურნალ „კავკასიონის“ ფურცლებზე გამართულმა კამათმა. ჯავახიშვილის ეს რომანი დაიბეჭდა 1924 წელს „მნათობში“ და, როგორც ირკვევა, ჟურნალი იმ წელსვე მიიღო პარიზში ვლადიმერ ბაქრაძემ).

მხატვრული ლიტერატურის შეფასების პროცესში ემიგრანტი ფილოლოგებისათვის კვლავ და კვლავ ამოსავალია ტექსტი და არა რაიმე წინასწარ არსებული და შემუშავებული სქემა.

ცხადია, XX საუკუნის ქართულ ემიგრანტულ ლიტერატურათმცოდნეობაზე გარკვეულ გავლენას ახდენდა ევროპული აზროვნება, თუმცა გვიძნელდება რომელიმე ლიტერატურული მიმდინარეობის, კვლევის რომელიმე მეთოდის გავლენაზე კონკრეტულად მსჯელობა. უფრო ის შეიძლება ვთქვათ, რომ იქ, უცხოეთში, ქართველი მწერალი მთელი ძალებით, თუნდაც ინერციით ცდილობდა ტრადიციების შენარჩუნებას, ეროვნული ფასეულობების გაფრთხილებას, ამიტომ არ არის მოულოდნელი, რომ აქტიურად არ აება მხარი ახალი მეცნიერულ-ლიტერატურული პროცესებისათვის, თუნდაც ასე ვთქვათ, „შეშინებოდა“ წერისა და კვლევის სხვადასხვა, უცხო სტილის მორგებისა; სამშობლოში, თუკი საშუალება ექნებოდა, უფრო გაბედულად შეითვისებდა სიახლეს.

6. XX საუკუნის ქართულმა ემიგრაციამ უცხოეთში თან გაიყოლა ქართული სულიერების ღირებული ფასეულობანი, დიდი ინტელექტუალური პოტენციალი. თუმცა თვითონ ბევრი ქართველი ემიგრანტი მიიჩნევდა, რომ სამშობლოს გარეშე ცხოვრებამ მათ ბევრი დააკარგვინა, მშობლიურ ფესვებს მოწყვეტილებმა ისე ვერ იღვანეს, როგორც შეეძლოთ. ლავრენტი კვარაცხელიას (ჟურნალ „კავკასიონის“ ერთ-ერთი დამაარსებელი) წერილში გაჟღერებულია ამგვარი ფრაზა: „არსებობს ერთნაირი ბუნების კანონი, რომელსაც ვერ გადაუხვალ. შემოქმედება სამშობლოს ნიაღის გარეშე ვერ გაიშლება“ (ნოზაძე 1964: 4; 1950-70). (წერილის ავტორს აქვე მოჰყავს გრიგოლ რობაქიძის, ბულგაკოვის, ვიაჩესლავ ივანოვის მაგალითები, რომელთაც, მისი აზრით, ვერაფერი ფასეული შექმნეს ემიგრანტულ პერიოდში).

ეს თვალსაზრისი, შესაძლოა, ყველაზე მეტად მხატვრულ ლიტერატურას ეხებოდეს, რადგან მას უფრო მეტად სჭირდება ეროვნული ფესვები, ენის ძირები, რომელთა გახმობის საშიშროება უცხოეთში ნამდვილად არსებობდა. ისიც ყურადსაღებია, რომ დღესდღეობით არსებობს ერთგვარი ნიჰილისტური დამოკიდებულება XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული მხატვრული ლიტერატურის მიმართ. ეს საკითხები საკამათოა თუნდაც ის თვალსაზრისით, რომ ნიჭიერებას, ღვთისაგან მომადლებულ უნარს წინ ვერაფერი (მათ შორის სამშობლოსაგან მოწყვეტა და ემიგრანტობა) დაუდგება (გავიხსენოთ დავით გურამიშვილი), თუმცა ისიც არ არის გამორიცხული, რომ მშობლიური გარემო „ათამამებს“ შემოქმედს, „აიძულებს“ შექმნას უფრო ფასეული და ღირებული ანუ ბოლომდე გამოიყენოს თავისი ინტელექტუალური პოტენციალი.

აქვე ერთიც უნდა შევნიშნოთ: XX საუკუნის ქართულ ემიგრანტულ მწერლობაში ბევრია წერილი თუ ნაშრომი, რომლებიც განკუთვნილია უშუალოდ ევროპელი მკითხველისათვის საქართველოს ისტორიის, კულტურის, ლიტერატურის, ქართველი კაცის ბუნების გაცნობის მიზნით.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული მწერლობის თავისებურებათა ძიება, ჩვენი აზრით, გამოკვეთს, ერთი მხრივ, მის ტრადიციულობას (ანუ იმას, რომ ეს მწერლობა ეროვნული მემკვიდრეობას ორგანული, განუყოფელი ნაწილია), მეორე მხრივ, ევროპული აზროვნების გავლენასაც.

ამ თავისებურებათა გამოვლენა და გააზრება მეტად მნიშვნელოვნად და აუცილებლადაც მიგვაჩნია, თუნდაც დღევანდელიდან გამომდინარე. ვფიქრობთ, დღეს ამ საკითხების შეფასება პრაქტიკული ღირებულებისაა: ამჟამად ხომ საქართველოდან უცხოეთში კვლავ მნიშვნელოვანი ძალა გაედინება. ალბათ, სასურველია, განისაზღვროს: რას შესძლებენ სამშობლოდან წასული ქართველები,

მშობლიურ ფესვებს მონყვეტილნი თუ მოახდენენ ან როგორ მოახდენენ თავიანთი შესაძლებლობების რეალიზებას.

ყოველივე ზემოთქმულში, შესაძლოა, ბევრი რამ იყოს საკამათო, თუნდაც მიუღებელი, მაგრამ ეს არის მხოლოდ ჩვენი დაკვირვებანი XX საუკუნის ქართული ემიგრანტული მწერლობის ზოგიერთ თავისებურებაზე, სურვილი ზოგადად ემიგრანტული შემოქმედების ხასიათის შეცნობისა. გარდა ამისა, აღნიშნული მემკვიდრეობის დიდი ნაწილი შეუსწავლელია. კვლევის შემდგომი პროცესი, ალბათ, ბევრ პრობლემას ახლებურად წარმოაჩენს და შეაფასებს.

#### დამონებანი:

**ბაქრაძე 1999:** ბაქრაძე ა. *ქართუ. გრიგოლ რობაქიძის ცხოვრება და ღვაწლი*. თბ.: 1999.

**ნიშნიანიძე 2005:** ნიშნიანიძე რ. *საქართველო სამანს აქეთ და სამანს იქით*. ნიგნი I და II. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 2005.

**ნოზაძე 1948:** ნოზაძე ვ. *ქართული მოდგმა და ხასიათი. ქართველი კაცი*. ნაწილი ვრცელი ნაშრომისა - *გარდასულ ჟამთა საქმენი და ამბავნი*. ნიგნი IV. ხელნაწერი (ავტოგრაფი). ქართული ემიგრაციის მუზეუმი. 1948.

**ნოზაძე 1968:** ნოზაძე ვ. *„ვეფხისტყაოსნის“ გულთამეტყველება*. ხელნაწერი (ავტოგრაფი). ქართული ემიგრაციის მუზეუმი. 1968.

**ნოზაძე 1950-70:** ნოზაძე ვ. *ვიქტორ ნოზაძის ეპისტოლური მემკვიდრეობა*. ქართული ემიგრაციის მუზეუმი. ტ. III, 1950-70.

**ნოზაძე 1981:** ნოზაძე ვ. *კაცი ვარ ადამიანი „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით*. ჟურნალი კავკასიონი, № XX, თბ.: 1981.

**რობაქიძე 1917:** რობაქიძე გრ. *რაინდული საქართველო*. გაზ. ლიტერატურული საქართველო, № 52, თბ.: 1917.

**რობაქიძე 1989:** რობაქიძე გრ. *გველის პერანგი. ფალესტრა*. თბ.: 1989.

**შარაძე 1991-1993:** შარაძე გ. *უცხოეთის ცის ქვეშ*. ტ. I, II, III. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1991-1993.

**შარაძე 2001-2006:** შარაძე გ. *ქართული ჟურნალისტიკის ისტორია*. ტ. I-VIII, თბ.: 2001-2006.

**Natela Chitauri**

### Tendencies of XX century Georgian Emigrant Writing

#### Summary

Georgian Emigrant writing of XX century reestablishes unknown historical periods.

Politicized thinking is typical for it. The fundamental conception of this writing is presented by publicism and documentary prose.

In Emigrant creations, constant research of Georgian temper is observed. The area of research is wide, results are specific. In literal-critical thinking the main focus is made on text. The researcher leans not upon preliminarily worked out schemes, but upon vivid lingual materials and phraseology.

Georgia emigrant writing's originalities reveal on the one hand traditional nature, on the other – impact of European thinking.

სომხური ლაპიდარული წარწერები საქართველოში

ჟურნალ „ნორაშენის“ № 3 (2006) გამოქვეყნებულია გისანე ოვსეპიანის (ფსევდონიმი თუ არ არის) სტატია — „სომხური ლაპიდარული წარწერები საქართველოში“. სომხები საქართველოში კარგახანია ცხოვრობდნენ და ამდენად სომხური ეპიგრაფიკის არსებობა მოულოდნელი სულაც არ არის. არც დღემდე უცნობი სომხური წარწერის პოვნაა გამორიცხული. ამ იმედით შევუდექი ამ ნაშრომის კითხვას. ვფიქრობდი, იქნებ ანანურის ტაძარზე რაიმე უცნობი სომხური წარწერა იპოვნა-მეთქი. მაგრამ მოვტყუვდი, არც ახალი წარწერა უნახავს, არც ახლებურად აქვს გააზრებული ადრე გამოქვეყნებული ანანურის ტაძრის შესახებ არსებული სამეცნიერო მასალა. შთაბეჭდილება ისეთია, თითქოს მის ავტორს ერთი მიზანი ამოძრავებს — ანანურის ტაძრის ხუროთმოძღვრად ვინმე სომეხი გრიგორი გამოაცხადოს და პოპულარიზაცია გაუწიოს მას. არის კი ასე? მართლა სომეხი იყო ანანურის ტაძრის მშენებელი — ხუროთმოძღვარი? გადავხედოთ ამ ტაძრის ისტორიას და ისე განვსაჯოთ.

ანანურის ტაძარი ააშენა ბარძიმ ერისთავმა. ამას მისი ქტიტორული წარწერა გვამცნობს. მასში ქართველ ხელოსნებთან ერთად მონაწილეობა მიუღია სომეხ ქვისმთლელებს. ამას ადასტურებს წარწერებთან ერთად ქვისმთლელობა ნიშნები გუმბათის ყელის პერანტის ქვებზე. ეს ნიშნები მარტო გუმბათის ყელზეა გამოყენებული. ქართული ასო (ნიშანი) გამოყენებულია ოცდაორჯერ, სომხური კი სამჯერ. ეს შეფარდება ნათლად ცხადყოფს ხელოსანთა ეროვნულ სურათს. აქ გასარკვევია ეს სომეხი ხელოსნები ადგილობრივები იყვნენ თუ სომხეთიდან ჩამოსულები. ამის გარკვევა ძნელია, მაგრამ ერთი კია — ისინი სომხეთიდან ჩამოსულები რომ ყოფილიყვნენ ანანურის ტაძარში სპეციფიკური სომხური რალაც იქნებოდა. აქ შეიძლება დავასახელოთ ამ პერიოდის სომხეთში აგებული როგორც გუმბათოვანი, ისე უგუმბათო ძეგლები — „ხორ-ვირაპი (1666 წ.), მულანი (1669 წ.), შოლაკათ (1694 წ.), ამ ძეგლების არც საერთო გადაწყვეტა, არც ფასადების მორთულობა და არც ჩუქურთმის დეტალები არ იძლევა ანანურის ძეგლთან მცირეოდენი შედარების საშუალებასაც კი“ (აკად. პ. ზაქარაია — ქართული ცენტრალურ-გუმბათოვანი არქიტექტურა, გვ. 800). აკად. პ. ზაქარაიამ მხატვრულ-არქიტექტურული თვალსაზრისით შეუდარა ანანურის ტაძარს ქართული საკულტო ნაგებობანი — სვეტიცხოველი, სამთავისი, თბილისის სიონი, ალგეთის ხეობაში მდებარე ტბისის ეკლესია და სხვ. ხოლო პროფ. შმერლინცმა ამ ტაძრის მორთულობაზე დაკვირვების საფუძველზე დაასკვნა, — ანანურის ტაძრის ნიბოების დამუშავების დაახლოებით ასეთსავე სახეს ვხვდებით ალგეთის ხეობაში მდებარე ტბისის (1683 წ.) ეკლესიაზეც. ამავე დროს პროფ. რ. შმერლინცი ანანურისა და „გიგოს საყდრის! (ქარელის რაიონი, სოფ. ყინწისი) გამოსხულებათა შედარებათა განხილვისას აღნიშნავს — „მათი შედარება ორივეთა გამოსახულებათა არათუ უბრალო სტილისტიკური ერთიანობაა, არამედ სრულ იგივეობას მონიშნავს. მსგავსება ორივე კომპოზიციას შორის დიდია და შეიძლება — ვიგულისხმობთ, რომ მისი („გიგოს საყდრის“) რელიეფი შესრულებულია ოატატების იმავე ამქრის მიერ, რომელმაც კვეთილ სახეებით შეამკო ანანურის ტაძრის კედლები (XVII საუკუნის დეკორატიული შემოქმედების ნიმუში — გიგოს საყდარი სოფ. ყინწისში, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. „მოამბე“, 1949 წ., X, № 9, გვ. 70, 564).

მოტანილი სამეცნიერო და ფაქტობრივი მასალის ანალიზის საფუძველზე შეიძლება გამოვიტანოთ დასკვნა — ანანურის ტაძარი არც არქიტექტურული და არც მხატვრული თვალსაზრისით, არც შინაგანი და არც გარეგნული გაფორმების მსგავსებას არ ამჟღავნებს როგორც საერთოდ, ისე კერძოდ გვიანფოდალურ ხანაში აღნიშნულ სომხურ ეკლესიებთან, რადგან იგი ზუსტად ჯდება ქართული არქიტექტურული ძეგლების ხსენებულ ანსამბლში. კიდევ შეიძლება ანალოგიური პარალელების მოტანა, იმის ნათელსაყოფად, რომ ანანურის ტაძარი არის წმინდა ეროვნული ქართული არქიტექტურული აზროვნების ნაყოფი და ორიგინალური საკულტო ძეგლი.

ანანურის ანსამბლის მთავარ ტაძარს სამხრეთ ფასადის მარცხენა ნაწილში ვრცელი წარწერა აქვს. ეს არის ცხრასტრიქონიანი მხედრული კარგად შენახული ქტიტორული წარწერა. ამ წარწერის მიხედვით ტაძრის მშენებელი ყოფილა ქაიხოსრო ბაღასარაშვილი: „... ყოვლად წმიდაო მარიამ, მშობელო ევმანოელისაო, რომელმან ნებითა, შეწევნითა შენითა ხელ ჰყო ერისთავის შვილმან მდივანბეგმან პატრონმან ბარძიმ თვისისა სასაფლაოსა ამის ანანურისა; მღთის მშობლისა საფუძველითურთ შენებად, მრავალცა (sic) არიან წელნი ცხოვრებისა მისისანი და მე წინამდგომელი თვისი ბაღასარაშვილი ბოქაულთუხეცეს ქაიხოსროვმა (sic) დამადგინა (sic) წმიდასა ამასა მონასტერსა ზედან სარქარადა. უწყის ღმერთამნ, რაც შეიძლება მქონოდა დღივ და ღამ მოუსვენებლად ვშრომობდი (sic), არ ვეც ძილი თვალთა ჩემთა ვიდრემდის განსრულებდნენ მონასტერსა ამას...“ აქ ერთი დეტალია საინტერესო. „არძიმი ხაზს უსვამს ანანურის ეკლესიას „საფუძველითურთ“ აგებს და არა რომელიმე ძველი საკულტო ნაგებობის გადაკეთება-აღდგენას ეწევა. აკად. პ. ზაქარაია შენიშნავს — „თავისთავად ამ წარწერაში სარქარის ასე ვრცლად მოხსენიება ეჭვს ბადებს, ბაღასარაშვილი მხოლოდ ზედამხედველი იყო თუ შემოქმედიც“ (დასახ. ნაშრ. გვ. 242). პ. ზაქარაიას ეს საფუძველიანი ვარაუდი ქაიხოსრო ბაღასარაშვილი ანანურის ტაძრის მშენებლობის არამარტო სამუშაოს ზედამხედველი იყო, არამედ მისი შემოქმედი

(ხუროთმოძღვარი) ადრე დააფიქსირა აკად. ვ. ბერიძემ და სრულიად სამართლიანად შეიტანა თავის ნიგნში — „ძველი ქართველი ოსტატები“ (1967, გვ. 37).

ეს კია ასე, მაგრამ სხვაგვარად ფიქრობს პროფ. პ. მურადიანი (შესაბამისად გ. ოვსესიანიც), რომელმაც არც აცვიდა და არც აცხელა და ქაიხოსრო ბალასარაშვილი გამოაცხადა მარტო ანანურის მშენებლობის ზედამხედველად და მის ხუროთმოძღვრად გამოჩნრიკა ვინმე „გრიგორი“. „გრიგორინ“, რომელიც ქართულად იკითხება „გრიგორს“. აქ არ ჩანს ვის გულისხმობდა ოსტატი. მართალია წარწერისათვის ადგილია დატოვებული, მაგრამ ამ რვა ასოს გარდა სხვა წარწერა აქ არ არის. აქვე ვიტყვი ანანურის აღმოსავლეთ ფასადზე ხუთი სომხური ასოთი მოცემულია ეკლესიის აგების თარიღი. იგი ემთხვევა სამხრეთ ფასადზე ქართულად მოცემულ თარიღს. აი, ეს „გრიგორინ“ მიაჩნია პროფ. პ. მურადიანს ანანურის ხუროთმოძღვრად. მხოლოდ იმიტომ. რომ იგი ამოკვეთილია სამხრეთ ფასადის ორნამენტირებული ჯვრის ქვეშ (სომხური ეპიგრაფიკა საქართველოში. ქართლი და კახეთი, 1985, გვ. 145). ეს მოსაზრება პროფ. პ. მურადიანმა კიდევ უფრო მკვეთრად გადმოცა სტატიის — მცირე სომხური ენციკლოპედიაში (ტ. I, 1990, გვ. 188, სომხ. ემაზე). ამ ეკლესიის ისტორია შედარებით ობიექტურად არის წარმოდგენილი — საბჭოთა სომხურ ენციკლოპედიაში (ტ. I, 1974, გვ. 336. სომხ. ენაზე). როგორც ვხედავთ „გრიგორს“ არავითარი ზედწოდება არ უძღვის და არც არასდროს ჰქონია. მაშინ გამოდის ეს არის შემთხვევითი მინაწერი ვინმე სომეხი ხელოსნისა. თუ მართლაც იყო ვინმე ხუროთმოძღვარი ანანურის ტაძრისა არ მოერიდებოდა თავის ღვანლის აღნიშვნას. ამ საქმეში სომეხი ხუროთმოძღვრები განსხვავებით ძველი ქართველი არქიტექტორებისა, რომელნიც ვინაობას არ წერდნენ თავიანთ შემოქმედების, არ გამოირჩევიან მოკრძალებით და უტოვებდნენ თავიანთ სახელს შთამომავლობას.

პროფ. პ. მურადიანი გრძნობს თავის მოსაზრების სისუსტეს და ცდილობს შეამაგროს ასეთი არგუმენტი — თითქოს ვანის ტბის სომხური ეკლესიის ახთამარის (XII ს.) მორთულობის გავლება იგრძნობოდეს ანანურის ქართული ეკლესიის ორნამენტებში. თითქოს გრძნობდა, ამგვარ პრეტენზიას წამოაყენებდნენ სომეხი მეცნიერები და აკად. პ. ზაქარაიამ წინასწარ გასცა პასუხი აკად პ. მურადიანს — „ანანურის ძეგლი მდიდარია ორნამენტებით. ამ ხანში სხვა ძეგლი არა გვაქვს ანანურის ეკლესიის სიდიდისა და, რაც მთავარია, ასე მრავალფეროვნად მორთული, მაგრამ თავისთავად ორნამენტთა მარტო სიმრავლე და მრავალფეროვნება არ განსაზღვრავს მის ხარისხს. ანანურის ორნამენტაციის შესრულების მანერა სწორედ გვიანფეოდალური ხანისთვისაა დამახასიათებელი“ (დასახ. ნაშრ., გვ. 263).

რადგან პროფ. მურადიანმა შესაბამისად ვერ წარმოადგინა სარწმუნო ფაქტები და არგუმენტები თავიანთი მოსაზრების დასამტკიცებლად ანანურის დიდი ტაძრის ხუროთმოძღვრად ისევ ქაიხოსრო ბალასარაშვილი რჩება და არა ვინმე სომეხი ხელოსანი „გრიგორინ“.

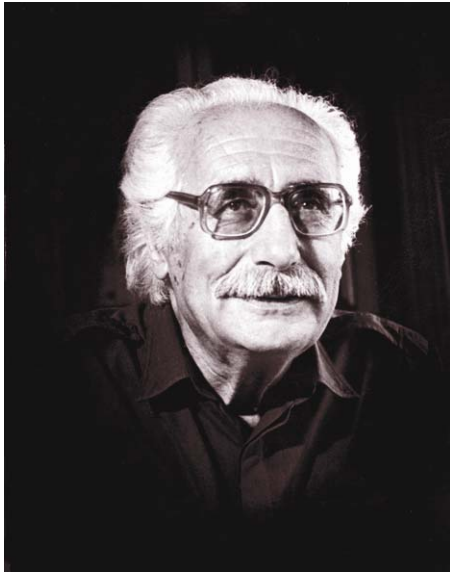
**Bondo Arveladze**

## **Armenian Lapidar Inscriptions in Georgia**

### **Summary**

According to Georgian Building inscription the architect of the Ananuri Big Monastery was Kaichosro Bagasarashvili. P. Muradiani and G. Ovsesian confirm Grigoriani to be the architect. This Armenian inscription of an Armenian name "Grigoriani", which has no identity of person on this inscription, cannot be supported. So, the architect of Ananuri Big Monastery is still accepted to be Kaichosro Bagasarashvili.





მაია ჯვალიაშვილი

### სულის ტკივილი გამოთხოვება ოთარ ჩხეიძესთან

„ეჭვიც ამო ყოფილა, უეჭველობაცა, ყველაფერი რო  
ამო ყოფილა. მაინცა სჯობიან: მენ შენსას ეცადო, სხვას რას  
გაანყო ამოებასთანა!..“

ოთარ ჩხეიძე „თეთრი დათვი“

2007 წლის 13 დეკემბრის სუსხიან დილას გარდაიცვალა ოთარ ჩხეიძე.  
მწუხარებისა და გლოვის გამოსახატავად უძღურია ყოველგვარი სიტყვა და ეპითეტი.  
ზეციურ საქართველოს შეუერთდა მისი შარავანდმოსილი სული.  
ოთარ ჩხეიძისნაირ ადამიანებს ერის უკვდავ სულთან აიგივებენ.  
სიკვდილი მათთვის მარადიული სიცოცხლის დასაწყისია.  
ისინი სიმბოლოები ხდებიან — სიმბოლოები ერის ნიჭიერებისა, სინდისისა და უკვდავებისა!  
ოთარ ჩხეიძე სიცოცხლეშივე აღიარეს ქართული ლიტერატურის კლასიკოსად!  
მასზე ვერასოდეს ვილაპარაკებთ წარსულში, რადგან მან უკვდავება სიტყვით მოიპოვა.  
ის არის XX საუკუნის საქართველოს პირუთვნელი მემკვიდრე.  
მისი კალმის ნამოღვანარია ოცზე მეტი რომანი, მოთხრობები, დრამები, ესეები, თარგმანები,  
პუბლიცისტური წერილები.  
თავისი მწერლური და საზოგადოებრივი ღვაწლით ის იყო ილია ჭავჭავაძისა და მიხეილ  
ჯავახიშვილის მემკვიდრე. უპირველესად სწორედ ამ მწერლებს ენათესავებოდა. მან გაამდიდრა მათი  
რეალისტური მეთოდი, გაამრავალფეროვნა.  
ოთარ ჩხეიძე თავისი სტილით სრულიად ცალკე დგას ქართულ ლიტერატურაში.  
მისი მხატვრული ენა განსხვავდება იმისგან, რაც ძველად თუ დღეს იქმნებოდა და იქმნება. მის  
ენაში ცოცხლობს და საზრდოობს ქართული სული.  
ოთარ ჩხეიძე ერის მოძღვარია.  
მის ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე აქამდეც ბევრი დანერილა და კვლავაც დაინერება, რადგან  
მან დახატა მთლიანი საქართველო, თავისი წარსულით, აწმყოთი და მომავლით. ამ თვალსაზრისით, ის  
ვიზიონერი მწერალია. გასაოცარია მისი აზროვნების სიღრმე, სიზუსტე, სინათლე, ექსპრესიულობა და  
სიცხოველე.  
ის იყო მთაწმინდელთა გზის გამგრძელბელიც. მისი ათონი ხან ხმაურიანი თბილისის ბინა იყო,  
ხან კი მშვიდი ყელქცეულის საგვარეულო სახლი.  
დღევანდლობას მისი კალამი მოაკლდება.

ის ფეხდაფეხ მიჰყვებოდა ცხოვრებას და ეპოქის რიტმსა და სუნთქვას მხატვრულ სიტყვაში შეუდარებელი ოსტატობით აღბეჭდავდა. მისი რომანები — „ბორიაყი“, „ტინის ხიდი“, „ცხრაწყარო“, „ჯებირი“, „ბურუსი“, „ცთომილი“, „მეჩეჩი“, „აღმართ-დაღმართი“, „კვერნაქი“, „ნაკრძალი“, „ლანდები“, „გამოცხადებაი“, „ვენეციური ჭალი“, „ჩემი სავანე“, „მთაგრეხილი“, „ამალღება“, „არტისტული გადატრიალება“, „თეთრი დათვი“, „2001 წელი“, „ბერმუდის სამკუთხედი“, „მორჩილი“, „ლაზერმოუ“ — ამისი დასტურია.

მის შემოქმედებაში იკითხება არა მხოლოდ ქართველი ერის, არამედ კაცობრიობის წარსული და მომავალი.

ოთარ ჩხეიძე დღეს უკვე მითია.

ბოლო დროს სენისგან დაუძღურებულ მწერალს შვილები რომ ჩასძიებინ, მამა, რა განუხებს, რა გტკივაო:

**სული მტკივაო, სული!** — ასე უპასუხია.

მის შემოქმედებაშიც მთავარი სწორედ ესაა: სულის ტკივილი.

და მაინც:

იგი ბედნიერია ღვთის გადასახედიდან, რადგან:

პატიოსნად განვლო წუთისოფელი. სიტყვითა და საქმით ემსახურა უფალსა და ერს. „ღვანლი კეთილი მოიღვანა“. ერის სულიერი საგანძური გაამდიდრა თავისი ნიგნებით.

იგი ბედნიერია ადამიანური გადასახედიდან:

რადგან შესანიშნავი შვილები აღზარდა: ნატო და როსტომ ჩხეიძეები.

და უამრავი მკითხველი, „მონაფე“, რომელთათვის ის იყო და იქნება „ხატი ღირსებისა“.

აი, რას წერდნენ მასზე:

**ზვიად გამსახურდია:** „ჩვენ ჯერ სად ვიყავით, როცა ოთარ ჩხეიძე მარტომარტო შეება რუსეთის იმპერიას“.

**გერონტი ქიქოძე:** „ის არის ნამდვილი მხატვარი და მოაზროვნე პუბლიცისტი“.

**გურამ ასათიანი:** „ოთარ ჩხეიძე დიდი მხატვარია, ნამდვილი ოსტატი, მოაზროვნე, შემოქმედი... „ბორიაყის“ სახით ჩვენ წინაა თანამედროვე ქართული პროზის ნამდვილი მწერალი“.

**ალექსანდრე მანველიშვილი (ემიგრანტი):** „საქართველოსაც თავისი პასტერნაკი გამოუჩნდა. ეს არის მწერალი ოთარ ჩხეიძე“.

**აკაკი ბაქრაძე:** „როცა მიხეილ ჯავახიშვილი „დამპატიჟეს“ წერდა, იგი რისკზე მიდიოდა. რაც ღირდა ეს რისკი, მისმა ცხოვრებამ აჩვენა, მაგრამ მწერლური პატიოსნება უკარნახებდა ეთქვა სიმართლე და მწერალმაც უკან არ დაიხია.“

ოთარ ჩხეიძემაც იცოდა, რა ღირდა „ბურუსის“ სიმართლე, მაგრამ აქაც პატიოსნება განსაზღვრავდა მწერლის საქციელს“.

**თამაზ ბიბილური:** „ვისაც ქართული მწერლობის გზისთვის თვალი გულისყურით უდევნებია, მან არ შეიძლება არ იცოდეს, რა რთულ და ძნელ წლებში შეძლო ოთარ ჩხეიძემ უაღრესად მძაფრი, უკომპრომისო და ბოლომდე უტყუარი ტილოების შექმნა“.

**ნაირა გელაშვილი:** „მხოლოდ საქართველოში რომ შემოვიფარგლოთ და თუნდაც მხოლოდ 37 წლის შემდგომი პერიოდით, როცა, ალბათ, კიდევ უფრო გაძნელდა სიმართლის თქმა, რადგან უკვე თვალწინ ჰქონდათ, რა სასჯელი შეიძლება თავს დასტეხოდა სიმართლის ტრფიალს, მარტო დიდებული მწერლის ოთარ ჩხეიძის დასახელებაც საკმარისი იქნებოდა. მწერლისა, რომელსაც არც თვალი დაუხუჭავს რამეზე და არც არაფრით მოცუებულა“.

**ტარიელ ჭანტურია:** „ოთარ ჩხეიძე წმინდანის ცხოვრებით ცხოვრობს, ბერივით დაყუდებულა თავის ყელქცეულში — თავის სენაკში — და აქვს კიდევაც უფლება, ასწავლოს თავის ხალხს, მოუწოდოს, დაანახოს, ურჩიოს!“ „ოთარ ჩხეიძის შემოქმედება ესაა უზარმაზარი პანორამა რომელსაც, სხვას რომ ყველაფერს თავი დავანებოთ, მოცულობის, მასშტაბის თვალსაზრისით ქართულ მწერლობაში ანალოგი არ გააჩნია“.

**კობა იმედაშვილი:** „შეძლო ოთარ ჩხეიძეს ეთქვა სიმართლე მაშინ (1953 წლიდან მოყოლებული) და დღეს ამ სიმართლის თქმა ახალგაზრდა კაცს უჭირს“.

**გიორგი გაჩეჩილაძე:** „მეოცე საუკუნის სამი უდიდესი ქართული რომანი: მიხეილ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნები“, კონსტანტინე გამსახურდიას „მთვარის მოტაცება“ და ოთარ ჩხეიძის „ბორიაყი“.

**აჰმად შამლუ:** „ჩემთვის ახლა უკვე ნათელია, საბჭოთა ურჩხულს თავი როგორ დააღწიეთ. თქვენ ხომ ოთარ ჩხეიძის დარი მწერალი გყოლიათ“.

**მაკა ფოხაძე:** „ოთარ ჩხეიძის პროზაში, განსაკუთრებით კი მის დიალოგებში, სიტყვის მეშვეობით არაჩვეულებრივი სიღრმისეული განზომილებებით წარმონიშნება რაღაც უაღრესად შორეული, ტრადიციული და ძველი, ძველი, არა არქაული, სამუზეუმო ექსპონატად ქცეული, არამედ როგორც მარად მოქმედი, მარად ცოცხალი, მარად არსებული“.

**გივი ალხაზიშვილი:** „ოთარ ჩხეიძემ შექმნა ვრცელი პანორამა, მხატვრულ-დოკუმენტური სამყარო უახლესი საქართველოს ისტორიისა. იგი თანაბრადაა ჟამთააღმწერელი და მწერალი. ამ ორი ჟანრის შერწყმით კი ახალი გზა გაკვალა ქართულ ლიტერატურაში“.

**გიორგი ლობჯინძე:** „ოთარ ჩხეიძის პროზა მსოფლიო მასშტაბის მოვლენაა და მსოფლიო მასშტაბისაა იმიტომ, რომ უპირველესად ძალიან ქართულია“.

ოთარ ჩხეიძეს მამხილებელი სიმართლის გამო არ მოჰკლებია ხელისუფალთა თუ „კარის ხელოვანთა“ მხრიდან დევნა, ცილისწამება და კრიტიკა, თავის რეალურ პერსონაჟთაგან „ლაფის სროლა“, მაგრამ ერთხელ არჩეულ გზას მტკიცედ და შეურყევლად მიჰყვებოდა, მისი განზრახვა წმინდა

იყო და თუმცა ძრახავდნენ, ის მაინც საქართველოს ბედს ეძიებდა. ბრიყვებს არ უგდებდა ყურს და სჯეროდა კარგი გულისა, რომელიც მის ნაწერებში გრძნობდა დიდ მამულიშვილურ სიყვარულს.

ჩვენი სულის ტკივილსაც ვერაფერი დააყუჩებს.

მის წიგნებში კვლავ შევხვდებით ოთარ ჩხეიძეს, რომელიც ჩვეული სიყვარულით შეგვეგებება და ქართული სიტყვით უხვად გვიმასპინძლებს.

## ახალი წიგნები

### ილია ჭავჭავაძე — 170

საიუბილეო კრებული

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2007

საიუბილეო კრებულში „ილია ჭავჭავაძე—170“ გაანალიზებულია 21-ე საუკუნის ქართული სააზროვნო სივრცის დამოკიდებულება ილიას პიროვნების მიმართ. კრებული შინაარსობრივად მრავალფეროვნია და ილია ჭავჭავაძის მრავალმხრივი მოღვაწეობის სხვადასხვა ასპექტს მოიცავს. აღსანიშნავია მასში წარმოდგენილ ავტორთა მაღალი პროფესიონალიზმი. კრებულის დიდი ღირსებაა რჩეული ანოტირებული ბიბლიოგრაფია, სადაც მოცემულია ილია ჭავჭავაძის შესახებ შექმნილი ყველა მნიშვნელოვანი მონოგრაფია და გამოკვლევა.

### ამირან არაბული, ეთერ თათარაიძე

„შენდობით მომიხსენიეთ“

გამომცემლობა „ბაკმი“, 2007.

საქართველოში კარგახანია მიმდინარეობს ეპიგრაფიკული ძეგლების მოძიება და კვალიფიციური კვლევა. მიუხედავად ამისა, არცთუ ისე დიდი აღმოჩნდა ცნობილ მეცნიერთა თუ ხელოვნების აღიარებულ მუშაკთა მიერ მიკვლეული და აღნუსხული, მხატვრული თვალსაზრისით უნიკალური საფლავის ქვების რაოდენობა.

ამ ხარვეზისა თუ სივრცის შევსების ძალზე მოკრძალებულ ცდად შეიძლება ჩაითვალოს წინამდებარე წიგნი, რომელიც აერთიანებს 360 ფერად ფოტოსურათს, დაახლოებით ამდენსავე ეპიტაფიას, ნარკვევებს საერთო სახელწოდებით „ვინ იყო ქვათა ამათა მკვეთი“, ნაწყვეტებსა და ამონარიდებს ეროვნული მწერლობის 100-მდე თვალსაჩინო ნიმუშიდან, ხალხური პოეზიიდან.

ყოველივე ეს სრულიად გარკვეულ წარმოდგენას შეუქმნის მკითხველს ქართული მემორიალური კულტურის ძეგლთა ეროვნულ თავისებურებებზე, მათ ისტორიულ-შემეცნებით მნიშვნელობაზე.

### ამირან არაბული

სამგლოვიარო პოეზია

გამომცემლობა „ზეკარი“, 2006.

მონოგრაფიის მიზანია ქართული ხალხური სამგლოვიარო პოეზიის ძირითადი საკითხებისა და არსებითი თავისებურებების ხაზგასმა, განსჯა და მეცნიერული კვალიფიკაცია.

პოეტური ფოლკლორის უკიდევანო სამყაროში სრულიად საჩინო, გამორჩეული ადგილი უკავია ხმით ნატირლებს, მოსაგონრებსა და საფლავის ქვათა ლაკონიურ წარწერებს ანუ ეპიტაფიებს.

მწუხარების ხმასა და ინტონაციაზე ამეტყველებულ ზეპირსიტყვიერ ნიმუშებში საუცხოო სიცხდაით ცნაურდება ადამიანის სამკვეყნო დანიშნულებისა და სიკვდილ-სიცოცხლის ხალხური კონცეფციები.

ავტორი იმედოვნებს, რომ საკითხთა ფართო სპექტრი, რომელიც წინამდებარე ნაშრომშია წარმოჩენილი, უეჭველად მოექცევა ნაივური ფოლკლორული შემოქმედებით დაინტერესებულ მკითხველთა აქტიური ყურადღების არეში.

### ზაზა აბზიანიძე, ქეთევან ელაშვილი

„სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია“

ტომი II, თბილისი, გამ-ბა „ბაკმი“, 2007 წ.

პირველი გამოცემა.

„სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედიის“ ორტომეული ანბანური პრინციპითაა აგებული და, აქედან გამომდინარე, მეორე ტომში განთავსებულია მასალა „ნ-არიდან“ — „ჰ-ოემდე“.

როგორც თხრობის მანერა საენციკლოპედიო სტატიებისა, ასევე, უხვი საილუსტრაციო მასალა, ზუსტად გასდევს პირველი ტომის სტილისტურ კალაპოტს და ვიზუალური მასალის შერჩევის პრინციპებს.

უკვე თავისთავად ის ფაქტი, რომ ენციკლოპედიის ამ ტომში შესულ 351 ტერმინს 328 ილუსტაცია ახლავს, მონშობს, რომ გამოცემა ამ თვალსაზრისით უკვე უნიკალურია.

თხრობის ესეისტურ მანერასთან ესოდენ მდიდარი საილუსტრაციო მასალის შეხამება ენციკლოპედიის II ტომში ანალოგიურია პირველი ტომისა, რომელიც უკვე აღინიშნა „პარნასის“ I ხარისხის პრემიით ნომინაციაში — „წლის საუკეთესო წიგნი“.

### **„შუენ სად არ მივლენ მზისანი“**

ჯონდო ბარდაველიძისადმი მიძღვნილი კრებული  
„მერიდიანი“, 2007 წ.

ნიგნში თავმოყრილია ჯ. ბარდაველიძის მნიშვნელოვანი სამეცნიერო წერილები, ლიტერატურული ნარკვევები, ესეები, ბოლო ათწლეულის განმავლობაში ჟურნალ-გაზეთებში გამოქვეყნებული სამეცნიერო სტატიები და მემუარები.

ძირითადი თემატიკა: ფოლკლორი — აბესალომ და ეთერი, ლიტერატურული ქართული ხალხური ლექსის ფორმა, ფოლკლორული ჩანაწერები, არსენას ლექსი.

ასევე ა. ყაზბეგი, გ. ლეონიძე, რ. ინანიშვილი და ა. შ.

ნიგნში შესულია მოგონებები ჯ. ბარდაველიძეზე ნოდარ ტაბიძის, დევიდ ჰანტის, ეთერ თათარაიძის, რუსუდან ჩოლოყაშვილის, ირმა ყველაშვილის, გოჩა კუჭუხიძის და სხვათა.

ნიგნის რედაქტორი და წინასიტყვაობის ავტორი ლია წერეთელი.

### **მისანი ქალები და იდუმალი ნიშნები.**

ცრუმორწმენეობის ტექსტები საქართველოდან, შედგენილი, თარგმნილი და კომენტარებული ელგუჯა დადუნაშვილისა და აგნეს კორნის მიერ, რაიხერტის გამომცემლობა, ვისბადენი 2007 (გერმანულ ენაზე).

ნიგნი წარმოდგენს ცალკეულ პუბლიკაციებსა და საარქივო მასალებში გაბნეული ტაბუს, ნიშნებისა და მაგიური რჩევების სისტემატიზაციის პირველ ცდას. ნიგნში ნიმუშები წარმოდგენილია საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან, რაც საშუალებას იძლევა თვალი გავადევნოთ ქართული კულტურის მრავალფეროვნებას. ნიგნს დართული აქვს შესავალი წერილი, სადაც განხილულია ტაბუს, ნიშნებისა და მაგიური რჩევების ჟანრული თავისებურებები და მათი ადგილი ერთიან კულტურულ კონტექსტში.

### **ელგუჯა დადუნაშვილი**

#### **ქართული ჯადოსნური ზღაპრის ტიპოლოგია**

შნაიდერის გამომცემლობა 2007 (გერმანულ ენაზე).

ნიგნის მიზანია განიხილოს ქართული ზღაპრის ადგილი ევროპისა და აზიის კულტურათა მიმართებაში და მოახდინოს ქართული ზღაპართმცოდნეობის ევროპულთან ინტეგრაცია. ნიგნში გამოყენებული კვანტიტატიური კვლევის მეთოდი ეყრდნობა შესადერებელი სიდიდეების რეპრეზენტულობას. ასეთია ტექსტების ერთობლიობა, რომელიც შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც ქართული ხალხური ზღაპრული რეპრეტუარის რეპრეზენტატი. კვლევა ემყარება უმეტესად საარქივო ჩანაწერებს, კვლევის ძლიერ ინსტრუმენტს წარმოადგენს ქართული ფოლკლორის მონაცემთა ელექტრონული ბაზა. ნიგნი ორიგინალურია იმ თვალსაზრისით, რომ იგი წარმოადგენს ელექტრონული და ბეჭდური მედიის სინთეზის შედეგს.

### **ზოია ცხადაია**

#### **XX საუკუნის ქართული ლირიკის ისტორიიდან**

გამომცემლობა „მერანი“, თბ. 2006.

ზოია ცხადაიას სამეცნიერო ესეების კრებულში შესული ნაშრომები 2000-2005 წლებში გამოქვეყნდა სხვადასხვა ლიტერატურულ და სამეცნიერო ჟურნალ-გაზეთებში. მათში 30-40-იანი წლების ქართული ლირიკა განხილულია ეპოქისეული რეცეპციების ფონზე, ხოლო ქართული ლექსის განახლებასთან დაკავშირებით მსჯელობა გრძელდება 70-80-იანი წლების ლირიკით, ვერლიბრის დამკვიდრებითა და მისი როლით ქართული ლექსის ვერსიფიკაციული სიახლით. ცალკეული წერილები ეძღვნება XX საუკუნის სხვადასხვა თაობის ქართველ ლირიკოსებს.

ნიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისთვის, სტუდენტებისა და პოეზიის საკითხებით დაინტერესებული მკითხველისთვის.

### **სოსო სიგუა**

#### **მხატვრული აზროვნება: გენეზისი და სტრუქტურა**

გამომცემლობა „მწერლის გაზეთი“, თბ. 2007

სოსო სიგუას ამ ნიგნში წარმოდგენილია შემოქმედებითი პროცესის სრული მექანიკა განვითარების კანონებისა და კანონზომიერებების ასპექტში; ავტორის მსჯელობა მიმართულია მსოფლიო ლიტერატურის ონტოლოგიის წარმოჩენისკენ, რომელშიც ქართული ლიტერატურის მხატვრული სახეები და სიმბოლიკა ორგანულად არის ჩართული და მისი დეფრაგმენტაციის მცდელობას წარმოადგენს.

## საშვილიშვილო მოკავშირე – დიმიტრი ყიფიანი, მასალები XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზრის ისტორიისათვის

რედაქტორი როსტომ ჩხეიძე, მხატვარი კარლო ფაჩულია.  
გამომცემლობა „ზეკარი“, თბ. 2007.

კრებული დაბეჭდილია ალექსანდრე ორბელიანის საზოგადოების ეგიდით, სადაც თავმოყრილია მემუარული ხასიათის ტექსტები როგორც დიმიტრი ყიფიანის ცხოვრება-მოღვაწეობის, ასევე XIX საუკუნის საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირეული მოვლენების შესახებ, რომელშიც დიმიტრი ყიფიანი იღებდა აქტიურ მონაწილეობას.

ნიგნი სამტომეული კრებულის II ტომია, რომელიც შეადგინა, რუსული ტექსტები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა, ბიბლიოგრაფიული შენიშვნები, კომენტარები და საძიებლები დაურთო თამაზ ჯოლოგუამ.

## როსტომ ჩხეიძე ბურჯი ეროვნებისა

ალექსანდრე ორბელიანის საზოგადოება, 2007.

იაკობ გოგებაშვილის ცხოვრების ყაიდა თვალნათლივი და საუკეთესო ნიმუშია, თუ როგორ შეიძლება ერთმა პიროვნებამ ორთაბრძოლაში გამოიწვიოს იმპერია და ეს უთანასწორო შერკინება სასწაულებრივი გამარჯვებით დაასრულოს.

ქართული სკოლის შექმნა უკიდურესად მკაცრი და მიზანდასახული რუსიფიკატორული რეჟიმის პირობებში სხვა არაფერია, თუ არა ჰეროიკული ღვაწლი, სასწაულებრივი ელვით გასხვივსნებული.

ეს ყოველივე ხელისგულზე ძვეს როსტომ ჩხეიძის ახალ ბიოგრაფიულ რომანში, რომელშიც ლიტერატურული, ისტორიული და ფსიქოლოგიური სიღრმითაა გადახსნილი „დედა ენის“ შემოქმედის პიროვნული ხასიათიც, ცხოვრების შინაგანი დრამატიზმიცა და ეპოქის სულიც.

## ეტიუდები კულტურათა მიჯნაზე

კრებულის რედაქტორი პროფ. მარიამ ფილინა  
გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ. 2007.

კრებული დაბეჭდილია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, საქართველოს პოლონელთა კულტურულ-საგანმანათლებლო კავშირის - „პოლონია“ და საქართველოში პოლონეთის რესპუბლიკის საელჩოს ეგიდით, რამაც შესულია ლიტერატორების, ისტორიკოსების, ეთნოგრაფებისა და ხელოვნებათმცოდნეების სტატიები. მათი ძირითადი ნაწილი ეძღვნება პოლონურ-ქართულ სამეცნიერო კონტაქტებს, აგრეთვე, რუსულ-ქართულ ურთიერთობებსაც. ტომში შევიდა ორი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალების ნაწილი, რომლებიც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩატარდა 2005 წელს („ეტიუდები კულტურათა მიჯნაზე“ და „ა. მიცკევიჩის ხსოვნის აღსანიშნავად“)

## თომას ა. შმიტცი

### თანამედროვე ლიტერატურის თეორია და ანტიკური ტექსტები

#### Moderne Literaturtheorie und Antike Texte

Eine Einführung (Hardcover) by [Thomas A. Schmitz](#) (Author).

როგორ არის გადმოცემული კლასიკურ ლიტერატურულ ტექსტებში თხზულების დედააზრი? ვინ ახდენს მის ინტერპრეტაციას? როგორ უკავშირდება ტექსტის მთავარი სათქმელი ისტორიულ, სოციალურ, პოლიტიკურ თუ პიროვნულ პრობლემებს? — თომას შმიტცის ნიგნი მეგზურობას გაუწევს ამ საკითხებით დაინტერესებულ სტუდენტებსა და მეცნიერებს. ავტორი ცდილობს, თანამედროვე მსოფლიო ლიტერატურათმცოდნეობის კუთხით გააშუქოს ერთი შეხედვით ისეთი ტრადიციული საკითხები, როგორიცაა რუსული ფორმალიზმი, სტრუქტურალიზმი, გენდერული პრობლემები, დეკონსტრუქტივიზმი, ახალი ისტორიზმი, მაგალითები კი მოხმობილია კლასიკური ტექსტებიდან. ნიგნი აღჭურვილია ვრცელი ბიბლიოგრაფიითა და ინდექსებით.

**შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის  
სამეცნიერო პუბლიკაციების 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 და ინგლისურ ენაზე (1 ნაბეჭდი გვერდი).
3. დამონმებანი (დამონმებული ლიტერატურის ნუსხა) სტატიას უნდა ერთვოდეს ბოლოში.
4. ნაშრომი მოცულობით უნდა იყოს კომპიუტერზე ნაბეჭდი არა უმეტეს **ფხუთმეტი** და არანაკლებ **ხუთი** გვერდისა.
5. ნაშრომი დაბეჭდილი და გაფორმებული უნდა იყოს A4 ფორმატის თეთრ ქაღალდზე შემდეგნაირად:
  - ა) ნაშრომის სათაური (ინერება შუაში);
  - ბ) ნაშრომის ტექსტი;
  - გ) დამონმებანი (დამონმებული 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 — ორნერტილი 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. დამონმებანი (დამონმებული ლიტერატურის ნუსხა) უნდა დალაგდეს ინდექსის მიხედვით, ანბანური რიგით და დაიბეჭდოს გარკვეული წესით (**დანვრილებით 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 მეტონიმი შეუთავსებელი ანტაგონისტები როდი არიან. ისინი განამტკიცებენ და მსჭვალავენ ურთიერთს, მეორე მათგანის ჯეროვანი შეფასება სულაც არ ნიშნავს მეტონიმიანთა ერთგვარი ნუსხის (რომელიც კონკურენციას გაუწევს მეტაფორათა ნუსხას) შედგენას, არამედ – იმის გამოვლენას, თუ როგორ მონაწილეობენ და ფუნქციონირებენ ანალოგიის მიმართებათა ფარგლებში „თანაარსებობის“ მიმართებები. ამგვარად, უნდა გამოამკარავდეს 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.

cxrili

monacemis tipi	damowmebuli literaturis nusxis (damowmebani-s) forma indeqsis mixedviT <b>Bibliography Form</b>
ნიგნი, ერთი ავტორი  Book, one authors	<p><b>აბაშიძე 1970:</b> აბაშიძე კ. <i>ეტიუდები 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>
ნიგნი, 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“ საღმრთო მისია საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის თვალთახედვით</i>. 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>
ნიგნი, ავტორის გარეშე  Book, no author given	<p><b>საბიბლიოთეკო ... 1989:</b> <i>საბიბლიოთეკო საქმის ორგანიზაცია და მართვა</i>. 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>
დანებსებულება, ასოციაცია და მისთანანი, ავტორის პოზიციით  Institution, association, or the like, as "author"	<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 ნიგნი] (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, ჩანანერი</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 published weekly (or of general interest)</p>	<p><b>ნაითი 1990:</b> ნაითი რ. <i>პოლანის შინაომები</i>. ჟ. 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>
<p>თეზისები, ან სადისერტაციო ნაშრომის დასკვნები (დებულებები)</p> <p>Thesis or dissertation</p>	<p><b>ფილიპსი 1962:</b> ფილიპსი, ო. <i>ოვიდიუსის ზეგავლენა ლუციანის ზეპურ საზოგადოებაზე</i>. სადოქტორო დისერტაცია, ჩიკაგოს უნივერსიტეტი, 1962.</p> <p><b>ფილიპსი 1962:</b> Phillips, O. <i>The Influence of Ovid on Lucian's Bellum Civile</i>. Ph.D. diss., University of Chicago, 1962.</p>

\*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).