

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

Literary Researches

XXXII

2011

ლიტერატურული
ძიებანი

XXXII

2011

UDC (უაკ) 821.353.1.09(051.2)
ლ-681

რედაქტორი
მაკა ელბაქიძე

სარედაქციო კოლეგია

ივანე ამირხანაშვილი
ამირან არაბული
თამაზ ვასაძე
მარიამ კარბელაშვილი
ნონა კუპრეიშვილი
თამარ ლომიძე

სარედაქციო საბჭო

მანანა კვაჭანტირაძე
ჰელენ კუპერი (კემბრიჯი, საპატიო
წევრი)
გაგა ლომიძე
ირმა რატიანი (თავმჯდომარე)
რევაზ სირაძე
გაგა შურღაია (რომი, საპატიო წევრი)

რუსუდან ჩოლოყაშვილი
როსტომ ჩხეიძე
ელგუჯა ხინთიბიძე

პასუხისმგებელი მდივანი
სოსო ტაბუცაძე

ლიტერატურული ძიებანი, 32, 2011
რედაქციის მისამართი: 0108, თბილისი,
მერაბ კოსტავას ქ. 5.
ტელეფონი: 99-63-84
ფაქსი: 99-53-00
E-mail: litinst@litinstituti.ge

Editor
Maka Elbakidze

Editorial Board

Ivane Amirkhanashvili
Amiran Arabuli
Tamaz Vasadze
Mariam Karbelashvili
Nona Kupreishvili
Tamar Lomidze

Editorial Council

Manana Kvachantiradze
Helen Cooper (Cambridge, Honorary
member)
Gaga Lomidze
Irma Ratiani (Chairman)
Revaz Siradze
Gaga Shurgaia (Rome, Honorary
member)
Rusudan Cholokashvili
Rostom Chkheidze
Elguja Khintibidze

Responsible Editor
Soso Tabutsadze

Literary Researches 32, 2011
Address: 0108, Tbilisi
5, M. Kostava str.
Tel.: 99-63-84
Fax: 99-53-00
E-mail: litinst@litinstituti.ge

ISSN 0235-3776



სარჩევი

Contents

ქართული სასულიერო-საეკლესიო მწერლობა Georgian Religious Literature

გოჩა კუჭუხიძე ერთი სანათლისღებო ჰომილია და „ნშიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“	Gocha Kuchukhidze One Baptismal Homily and “The Martyrdom of Abo Tbileli”	9
ლელა ხაჩიძე შო მღვიმელის ორი საგალობელი	Lela Khachidze Ancient Georgian Hymns and Liturgical Tradition	14
ელისო კალანდარიშვილი იოანე ბოლნელის ქადაგებები	Eliso Kalandarishvili The Homilies of Ioane Bolneli	21

რუსთველოლოგიური კვლევანი Rustaveli Studies

მარიამ კარბელაშვილი „ხვარაზმელთა ამბავი“: ვეფხისტყაოსნის ერთი კოლიზიის სამართლებრივი და ეთიკურ- მორალური შეფასება	Mariam Karbelashvili “Khvarazmians Story”: Legal, Ethical and Moral Assessment of One Collision from “The Man in the Panther’s Skin”	32
--	---	-----------

ქართული საკარო და საერო მწერლობა Georgian Courtly and Secular Literature

მადონა უჯმაჯურიძე პენიტენციარული საგალობლების მოტივი დავით გურამიშვილის პოეზიაში	Madonna Ujmajuridze A motive of Penitential Hymns in David Guramishvili’s Poetry	48
--	---	-----------

XIX საუკუნე: ეპოქა და ლიტერატურა XIX Century: Epoch and Literature

ნათელა ჩიტაური ვთარგმნოთ ის, რაც „მეტად მოედგმის ჩვენს ცხოვრებას“ ანუ ილია ჭავჭავაძის უცნობი თარგმანის გამო	Natela Chitauri On Ilia Chavchavadze’s Unknown Translations	62
--	--	-----------

საბა მეტრეველი აკაკი წერეთლის ხმის ჩანაწერები	68	Saba Metreveli Akaki Tsereteli's Voice Recordings
თამარ ხვედელიანი „მრავალნი არიან ჩინებულ და მცირედნი რჩეულ“	75	Tamar Khvedeliani “Many are called but few are chosen”

XX საუკუნის მწერლობა XX Century Literature

ზოია ცხადაია ეპოქისეული რეცეფციები და ქართული ლირიკა (1930-იანი წლები)	82	Zoia Tskhadaia Epoch-making Receptions and Georgian Lyrics of the 1930s
---	----	--

მითოსი. რიტუალი. სიმბოლო Mythology. Ritual. Symbol

ქეთევან ბეზარაშვილი ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები და პოეზიის მარადქალური ბუნება (საფო და ანა)	101	Ketevan Bezarashvili Concepts of Sublime and Wonder and Eternally Feminine Nature of Poetry (Sappho and Anna Kalandadze)
---	-----	--

თანამედროვე ლიტერატურული პროცესები Contemporary Literary Processes

ინგა მილორავა წიგნი მძიმე, ვეება ფრთებით	114	Inga Milorava The Book with Big, Heavy Wings
მაია მენტეშაშვილი ალექსანდრე – უძღები შვილი (ოთარ ჭილაძის „ყოველმან ჩემმან მპოვნელმან“)	122	Maia Menteshashvili Aleksandre – The <i>Prodigal Son</i> (Otar Chiladze's novel " <i>Qovelma chemman mpovnelman</i> ")

პოეტიკური კვლევანი Poetical Studies

მაკა ელბაკიძე ქალაქი როგორც ტექსტი შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში	130	Maka Elbakidze City as a Text in the Medieval Chivalry Romance
--	-----	---

<p>თამარ პაიჭაძე ლიტერატურის ისტორიის სისტემურ-მეთოდოლოგიური კლასიფიკაციისათვის</p>	<p>Tamar Paichadze For Systemic-methodological Classification in the History of Literature</p>
<p>მაია ნაჭყებია სტილი და რიტორიკა</p>	<p>Maia Nachkebia Style and Rhetoric</p>
<p>სალომე კენჭოშვილი რომანიზაციის თავისებურებანი დ'ანუნციოს ნოველებში</p>	<p>Salome Kenchoshvili The Features of Novelization in D'Annunzio's "Le novelle della Pescara"</p>
<p>Максим Шадурский Пространственно-временной континуум в утопии Олдоса Хаксли</p>	<p>Maxim Shadurski A Space-Time Continuum in Aldous Huxley's Utopia</p>

ლიტერატურული მერიდიანები
Literary Meridians

<p>კონსტანტინე ბრეგაძე ნიცშეს <i>მარადიული დაბრუნების</i> იდეის კრიტიკა გრიგოლ რობაკიძესთან</p>	<p>Konstantine Bregadze Criticism of Nietzsche's Concept of Eternal Return in Grigol Robakidze's Works</p>
<p>თამარ ხეცურიანი პიროვნული დრამა და მისი მხატვრული ასახვა შერვუდ ანდერსონის ნოველისტიკაში</p>	<p>Tamar Khetsuriani Personal Drama and its Artistic Reflection in Sherwood Anderson's Short Stories</p>
<p>მანანა კვატაია მარჯი დამარცხებულთა – ქრონიკები 1924 წლის საქართველოს ტრაგედიისა</p>	<p>Manana Kvataia Victory for Losers – the Chronicle of Tragic Events of 1924 in Georgia</p>
<p>ლალი ავალიანი ანდრე ჟიდი საქართველოში</p>	<p>Lali Avaliani Andre Zhid in Georgia</p>
<p>ირინა კუზიდოვა-კარადჟინოვა გვიანი შუა საუკუნეების სამხრეთ- სლავური ბრძნული გამონათქვამების ანთოლოგიის საკითხისათვის</p>	<p>Irina Kuzidova-Karadzhinova The Reception of South Slavic Anthologies of Wise Sayings during the Late Middle Ages</p>
<p>დილიანა რადოსლავოვა დამასკინი მე-17 საუკუნის ბულგარულ ლიტერატურულ ტრადიციაში</p>	<p>Dilyana Radoslavova The <i>Damaskini</i> in the 17th-Century Bulgarian Literary Tradition</p>

ელენა დავჩევა რუსული ლიტერატურის ძეგლები 1878-1914 წლებში გამოცემულ ბულგარულ სასკოლო სახელმძღვანელოებში	234	Elena Davcheva Russian Texts in Some Bulgarian Textbooks Published in the Period 1878 – 1914
ნედკა კაპრალოვა პეტკო სლავეიკოვი და ბულგარული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი	247	Nedka Kapralova On Slaveykov, the Church Struggle and Book Subscription

რეცენზია
Review

ვენერა კავთიაშვილი ჟურნალი „Kaukasus“	255	Venera Kavtiashvili Review „Kaukasus“
---	------------	---

ახალი წიგნები
New Books
260

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის სამეცნიერო პუბლიკაციების სტილი	269	Style of Academic Publications in Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature
--	------------	---

ქართული სასულიერო-საეკლესიო მწერლობა

გოჩა კუჭუხიძე

ერთი სანათლისღებო ჰომილია და „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“

საქართველოში საკმაოდ ღრმად არის შესწავლილი არეოპაგეტიკისა და, კერძოდ, ქართულ ფილოსოფიასა და მწერლობასთან მისი მიმართების საკითხი. „თითქმის შეუძლებელია რომელიმე მნიშვნელოვანი თეოლოგის დასახელება, რომელსაც გაეხედოს რაიმე პუნქტში დიონისე არეოპაგელთან დაპირისპირება“ (პრობლემები 1981: 63, — მითითებულია ბარდენჰევერი 1924: 298).

ცნობილია, რომ სამყაროს იერარქიულობის დებულებას მონინალმდეგეებიც ჰყავდა (ნუცუბიძე 1960: 168); მაგრამ ეკლესიამ საბოლოოდ მიიღო ეს დებულება.

„არეოპაგეტული მოძღვრების შესაბამისად, ზეციური სულები სამ იერარქიად ნაწილდება, რომელთაგან თითოეული სამ დასად იყოფა“ (კრებები 2000: 120)...

ღმერთის შეცნობის საფეხურებრივი სისტემა უარყოფილია ერთ ქადაგებაში, რომელიც გრიგოლ ნოსელისად არის ცნობილი (ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის გამოც, — იხ. გრიგოლ ნოსელი 2002). ამ ჰომილიის თანახმად, ადამიანებს თავად მამა ღმერთი მიმართავს და მასში ნათქვამია, რომ ანგელოზები ძე ღმერთს „არა სახელსდებენ ზესთა ამაღლებულად და კუალად დღითი-დღედ აღმატებადად. და მცირედ-მცირედ ღმრთეებისა მიმართ აღმყვანებლად“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 6); „აქებენ და არა გამოეძიებენ; და რომელსა-იგი აქებენ, თაყუანისმცემენ“ (იქვე).

ვფიქრობთ, ტექსტოლოგიური ანალიზი აშკარად ცხადყოფს, რომ **იოვანე საბანისძის ტექსტსა და ამ ქადაგებას შორის უშუალო კავშირი არსებობს:**

„მოვედით და სასმენელ-ვყოთ, რაფთა წადიერებით მიენიჭოს სასმენელსა სმენის მოყუარეთასა“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 4), — „სურვიელთა გულითა მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და უფროსლა ეგე ყურნი გულისა და გონებისა თქუენისანი განმარტენით სმენად“ (ძეგლები 1964: 49).

ქადაგებაში ნათქვამია, რომ ანგელოზებს ღმერთის სახელის შეცნობა არ შეუძლიათ — „ამისსა განცდად ვერ შემძლებელ არიან“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 5), საბანისძე ბრძანებს: „ვერ შემძლებელ ვართ ჩუენ მინდომად სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“ (ძეგლები 1964: 52).

გრიგოლ ნოსელისად ცნობილ ქადაგებაში არის ქალკედონური ფორმულირება: „ნუ იკადრებთ განკუეთად შეურევნელსა მას ერთობასა, რომელსა დაჯსნა შეუძლებელ არს. ნუცა ღმერთსა შიშუელსა, ნუცა კაცსა ლიტონსა“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 10).

ეს ქალკედონური განმარტება იოვანე საბანისძესთანაც გვხვდება: „ღმერთსა არა შიშუელსა და კაცსა არა ლიტონსა, არამედ ღმერთსა და კაცსა, სარწმუნოებით ეძიებენ“ (ძეგლები 1964: 53).

ხსენებული ქადაგებისა და იოვანე საბანისძის ტექსტოლოგიური სიახლოვე მაშინ უფრო საცნაური ხდება, როცა ვხედავთ, რომ ქადაგების ავტორი ღმერთის სიმბოლოებს, მის სახელებს, განმარტავს, განმარტებული აქვს შემდეგი სიმბოლოები: ვენახი, კარი, ბჭე, ტარიგი შესანიშნავი:

„ხოლო ბჭე ესევე არს და კარ უწოდიან, რამეთუ მის მიერ შემოვლენ ჩემდა მორწმუნენი ჩემნი“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 12), — საბანისძე წერს: „კარ იწოდა (დადგენილ ტექსტებში — „ენოდა“, — ჩვენ მიერ ტექსტის ამ ადგილას შეტანილი ცვლილების შესახებ იხ. — მარტვილობა 2006: 7), რამეთუ თქუა: „მე ვარ კარი ცხოვართაჲ, რამეთუ ჭეშმარიტად მორწმუნენი მისნი მის გამო, ვითარცა კარსა მას სასუფეველისასა, შევალთ“ (ძეგლები: 52).

მსგავსება შემდგომაც შესამჩნევია:

ქადაგება: „ან უკუე ჩუენ რაასა დაგუტევებიეს სარწმუნოებაჲ და კელოვნებით ვმეტყუელებთ სარწმუნოებისათჳს“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 15), — საბანისძე: „დაუტევე მე პირველი-იგი კაცთა კელოვნებით შეთხზული შჯული“ (ძეგლები 1964: 65);

ქადაგება: „ყუავილოვან ვართ ყოველნი“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 15), — საბანისძე: „ყუავილ ეწოდა [...], სული იგი მადლისაჲ მოჰფინა ჩუენ ზედა“ (ძეგლები 1964: 53);

ქადაგება: „ვიქმნებით საყუარელ მეგობარ დამბადებლისა და მოსწრაფებით აღვინევით სასურველსა მას ჩუენსა“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 15), — იოვანე საბანისძე: „მეგობარნო და მონანო ქრისტჳს ძისა ღმრთისანო“ (ძეგლები 1964: 48);

ქადაგება: „შეეშინა ბოროტსა მას, ნუ-უკუე ჩუენ აღვიდეთ მუნ, ვინაჲ-იგი გარდამოვარდა“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 15), — საბანისძე: „გარდამოვრდომილსა მას კაცსა [...] ზეცად აღწოდა“; „აღმაღლდა ზეცად, ვინაჲცა გარდამოკდა“ (ძეგლები 1964: 52);

ქადაგება: „ამან დაუდვა შჯული ორნატთა მინისათა, რაათა აღმოაცენებდენ თითოფერობასა ნაყოფთასა და ბრძანებანი თჳსნი ყვნა მას შორის თესლოვან და ნაყოფიერ“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 7), — საბანისძე: „მარცუალ მდოგჳს ეწოდა, რამეთუ დაიკინებს თავსა თჳსსა და მოგუემსგავსების ჰასაკსა ჩუენსა, რაათა ურნატსა (IKMN ხელნაწერებში — „ორნატსა“ — ძეგლები 1964: 54) სულისა ჩუენისასა დაენერგოს და ღრმად ძირნი დაიბნეს და რტოთა მათ ზედა ჯუარისა მისისათა შეგკრიბნეს და აღმაღლდეს და ჩუენ აღგუმადლნეს მის თანა“ (ძეგლები 1964: 54)

(მსგავსი ტექსტი იოვანე ოქროპირის ერთ ქადაგებაშიც გვხვდება, რომელსაც ეწოდება: „მოთმინებისათჳს და ამის სოფლისა აღსასრულისათჳს“: — „სიტყუაჲ ღმრთისაჲ თესლად ნოდებულ არს, და-უკუ-ჰვალ იგი ურნატსა ქუეყანისა შენისასა, რაათა ნაყოფი მრავალი გამოილოს“, — სწავლანი 2000: 30).

ჰომილიაში ნათქვამია, რომ ძე ღმერთის სახელი „კაცობრივი არს“: „ყამთა ყოველად უმეცარ არს საიდუმლოჲ იგი ჩემგან შობილისაჲ“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 5), „არცა ანგელოზთა უწყიან“ ძე ღმერთის სახელი, ისინი „ამისსა განცდად ვერ შემძლებელ არიან“, „ფრთეებითა, ვითარცა კელებითა, პირთა თჳსთა იფარვენ, და დაუდუმებულად კმობენ: წმიდა არს, წმიდა არს, წმიდა არს უფალი საბაოთ. არა იტყუან, ვითარმედ წმიდა არს და უწმიდეს არს და წმიდა იყავნ. არცა შეჰმზადებენ ხარისხსა აღსავალსა და უფროსლა გზასა ჯოჯოხეთად შთასავალსა. არა სახელსდებენ ზესთა აღმაღლებულად და კუალად დღითი-დღედ აღმატებადად. და მცირედ-მცირედ ღმრთეებისა მიმართ აღმყვანებადად. არა განკუეთენ ერთსა მას არსებასა მთავრობად შეუსწორებულად, არცა შჯულისმდებლობით წარმოიტყუან მას, რომლისა-იგი ხილვად ვერშემძლებელ არიან, არცა ზედამინევით წარმოიტყუან,

რომლისა განცდად ვეროდეს მკადრე არიან. აქებენ და არა გამოეძიებენ“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 5-6).

ვფიქრობთ, ხსენებულ ქადაგებაში, როგორც ზემოთაც ითქვა, უარყოფილია ღვთის სახელთა შეცნობის გზით საფეხურებრივი ზეალსვა. გასულ წლებში შესრულებულ ნაშრომებში წარმოჩენილი გვექონდა, რომ იოანე საბანისძე აღიარებს იერარქიულობის სისტემას და წმიდა ჰაბოს ცხოვრებისეულ გზას სწორედ ამ საფეხურებთან მიმართებაში წარმოგვიჩენს (ხსენებული საკითხების შესახებ იხ. — მარტვილობა 2006: 39-50); ჩანს, საბანისძესთან მიჩნეულია, რომ ანგელოზები ყველანი სრულყოფილი არიან, სრულყოფილი სულები განაგებენ სხვადასხვა იერარქიას, სულიერ ნიაღს, რომელთაგან თითოეულში სხვადასხვა სულიერი განვითარების ადამიანები ხვდებიან, ანგელოზებს კი არ სჭირდებათ, რომ ადამიანებივით იერარქიულად ამალდნენ ღვთის სხვადასხვა სახელის შეცნობით... ისინი, როგორც ხსენებული ჰომილიის ავტორი წერს, არ ამბობენ, — „წმიდა იყავნ“, — მაგრამ ადამიანები, ანგელოზებისაგან განსხვავებით, ამბობენ ამ სიტყვებს, ისინი შეიცნობენ ღმრთის სახელებს და ნელ-ნელა მალდებიან იერარქიულ საფეხურებზე... „ჩვენ თავთა ჩუენთა ლოცვით აღვიყვანებთ უმალღესთა მიმართ აღხილვათა საღმრთოსა სახარებისა შარავანდედთაჲსა“ (პეტრე იბერი 1961: III, 1).

როგორც ითქვა, ერთ პერიოდში საფეხურებრივ სისტემას მონინააღმდეგეებიც ჰყოლია და, **ვფიქრობთ, იოვანე საბანისძეს ერთგვარად განუახლებია ხსენებული ჰომილია.** ეს ჰომილია „მითითებულია როგორც დიდი ეკლესიის („აია სოფისი“) „სუნაქსარში“, ასევე — საბანშიდურ ტიპიკონშიც“ (გრიგოლ ნოსელი 2002, — იხ. ნიგნის ანოტაცია).

ტექსტის გადაკეთების ფაქტი ბადებს ვარაუდს, რომ ხსენებული სვინაქსარი იკითხებოდა ეკლესიაში და იოვანე საბანისძე ამ ტექსტის ერთგვარ განმარტებლად გვევლინება.

საერთოდ, ეს ტექსტი, რომელიც გრიგოლ ნოსელისად არის ცნობილი და რომელშიც თავად მამა ღმერთი მიმართავს ადამიანებს, ჩვენი აზრით, ქალკედონის კრების ახლო ხანებში უნდა იყოს დაწერილი და საეჭვოდ გვეჩვენება, რომ იგი გრიგოლ ნოსელს მიეკუთვნებოდეს, ყოველ შემთხვევაში, შემდგომ პერიოდში განვრცობილი ჩანს... თუ გრიგოლ ნოსელმა ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველივით ისე დაწერა ქადაგება, რომ მის სიტყვაში თავად ღმერთმა მიმართა ადამიანებს, მაინც საფიქრებელია, რომ ეს ქადაგება შემდგომ, კერძოდ, ქალკედონის კრების დროს, გადაუკეთებიათ, — მასში აშკარად ჩანს ქალკედონური (451 წ.) დებულებები: „ნუცა იქმნებით ბოროტად განმყოფელ განუყოფელისა მის, ნუცა უცხო-ჰყოფთ კაცებასა მისსა ღმრთეებისაგან მისისა, რამეთუ განუყოფელ და შეურევნელ არს შემდგომად შეერთებისა“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 10); „ნუ ჰვლთდასხმულ ჰყოფთ ორთა მხოლოდშობილთა“ (იქვე), — ხსენებული ჰომილიის ეს წინადადება, ქალკედონის გარდა, მესამე მსოფლიო კრებასაც ეხმიანება... „ნუ იკადრებთ განკუეეთად შეურევნელსა მას ერთობასა, რომლისა დაჰსნაი შეუძლებელ არს. ნუცა ღმერთსა შიშუელსა, ნუცა კაცსა ლიტონსა მარტოდ იჭვნეულ ხართ ყოფად განკაცებასა შინა უფლისასა“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 10); „მისნივე არიან საღმრთონიცა და მისნივე არიან კაცობრივნიცა იგი საქმენი“, „ერთი და იგივე არს ძე ჩემი, მოქმედი თჳსთა მათ საქმეთა ღმრთეებისათა“ (გრიგოლ ნოსელი 2002: 11).

წმიდა გრიგოლ ნოსელი დაახლოებით 394 წელს გარდაიცვალა (ფლოროვსკი 1931: 126) და ხსენებულ ტექსტში კი მოგვიანო პერიოდის მოვლენების კვალი იგ-

რძნობა. ეკლესიამ, როგორც ითქვა, მიიღო არეოპაგეტული სწავლება, მიიღო იოვანე სინელი; თვითონ გრიგოლ ნოსელი ამაღლების საფეხურებს სცნობს...

ვფიქრობთ, იოვანე საბანისძე ახერხებს, ერთ ფილოსოფიურ სისტემას ისე ჩანაცვლოს მეორე, რომ მსმენელ-მკითხველს რთულ ფილოსოფიურ პრობლემებზე არ მოუწიოს ფიქრი და ეს ჩანაცვლება მსმენელისათვის შეუმჩნეველი დარჩეს.

იოვანე საბანისძესთან მიჩნეულია, რომ ადამიანმა უნდა შეიცნოს ღმერთი, იგი შეიძლება ნელ-ნელა ამაღლდეს, მიუახლოვდეს უზენაესს; საბანისძისათვის, ვფიქრობთ, ახლობელია იოვანე სინელის „სათნობათა კიბე“, არეოპაგეტიკა... სრულიად უეჭველია, რომ ზეალსვლის საფეხურებრივი სისტემის წარმომჩენად გვევლინება (თუმც, ღმერთის შეცნობის აპოფატკურ-კატაფატკურ მეთოდს არ იყენებს, — ხსენებული საკითხების შესახებ იხ. — მარტილობა 2006: 25-26) და, ვფიქრობთ, რომ საბანისძეს ცვლილება შეაქვს ჰომილიაში, რომელიც, ჩანს, ლიტურგიისას გამოიყენებოდა და ამგვარად იერარქიულობის იდეის განმტკიცებას უწყობს ხელს.

წინამდებარე წერილის ბოლოს დასკვნის სახით რამდენიმე საყარაუდო მოსაზრებას ჩამოვაცალიებთ:

არსებობს საფუძველი, ვიფიქროთ, რომ წმიდა გრიგოლ ნოსელისად ცნობილი სანათლისღებო ქადაგება არ ეკუთვნის გრიგოლ ნოსელს და იგი მოგვიანო პერიოდში არის შექმნილი.

სამყაროს იერარქიულობის იდეა ქართველ მოღვაწეთა შორის, ჩანს, მართლაც ადრევე იკაფავს გზას, როგორც ეს შალვა ნუცუბიძესა და არაერთ მკვლევარს მიაჩნია, „წმიდა ჰაბოს წამების“ წინარე ჰაგიოგრაფიული ძეგლების კვლევისას, ვფიქრობთ, სავსებით სწორად აღნიშნავენ ხოლმე, რომ წმიდანის ცხოვრებისეული გზა სულიერი ზეალსვლის ნიშნით წარმართება. ეს გზა, უპირველესად, თავად სახარებაშია წარმოჩენილი. ამასთან, ცხადია, ხსენებული საკითხების კვლევისას ყოველთვის გათვალისწინებული უნდა იქნას სამყაროს იერარქიულობის შესახებ მსოფლმხედველობა და, საერთოდ, არეოპაგეტიკა. არ უნდა მივიჩნიოთ, რომ ამ იდეამ ადვილად მოიკიდა ფეხი ქართლის ეკლესიაში, — ჩვენი აზრით, ხსენებული სისტემა საბოლოოდ VIII საუკუნეში იმარჯვებს და იოვანე საბანისძეს და მასთან ერთად მოღვაწე სასულიერო პირებს განსაკუთრებული ღვაწლი აქვთ განეული ამ გამარჯვებაში.

დამონებანი:

ბარდენჰევერი 1924: Bardenhewer O. *Geschichte der altkirchliche Literatur*. IV. B. Freiburg: 1924.

გრიგოლ ნოსელი 2002: *წმიდა გრიგოლ ნოსელი. ქადაგება ნათლისღების დღესასწაულზე*. ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის გამოცემა. თბ.: 2002.

მარტილობა 2006: კუჭუხიძე გ. *იოვანე საბანისძის „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტილობა“* (ტექსტოლოგიური და ღვთისმეტყველებითი ანალიზი). ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი. თბ.: 2006.

ნუცუბიძე 1960: Нуцубидзе Ш. *История грузинской философии*, Тб.: 1960.

პეტრე იბერი 1961: პეტრე იბერი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი). *შრომები*. ს. ენუქაშვილის რედაქცია და გამოკვლევა. თბ.: 1961.

პრობლემები 1981: *შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები*. I, თბ.: 1981.

სწავლანი 2000: *წმიდა მამათა სწავლანი*. წმ. ბასილი დიდი, წმ. იოვანე ოქროპირი, წმ. ეფრემ ასური და სხვანი. მოსკოვის წმიდა გიორგის ქართული ეკლესია, 2000.

ფლოროვსკი 1931: Флоровский Г. Ф. *Восточные отцы IV века*. Париж: 1931.

ქეგლები 1964: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ქეგლები*. I. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, **ილია აბულაძის** ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1964.

Gocha Kuchukhidze

One Baptismal Homily and “The Martyrdom of Abo Tbileli”

Abstract

The paper on the basis of textological comparison attempts to make a conclusion that a homily, which is believed to be written by Gregory of Nyssa is used in the hagiographic composition “The Martyrdom of Abo Tbileli”, by a Georgian hagiographer Ioane Sabanisdze (8th-century), in its preachment part. In this homily there is a denial of Areopagetic world outlook according to which the world consists of hierarchical stages and a Christian must rise on the steps of spiritual hierarchy. The mentioned homily appears to be altered by Ioane Sabanisdze, underlining the importance of the spiritual steps that are necessary to be undergone. This world outlook in Kartli originated in the earlier times but its promulgation and establishment in the church occurred around the 8th century. It is clearly seen from “The Martyrdom of Abo Tbileli” that Ioane Sabanisdze recognizes the existence of the steps to the spiritual uplift. The other researches devoted to the mentioned composition shows that in the first chapter of the “Martyrdom” the road to the spiritual elevation is displayed in a form of allegory. It enumerates symbols of God: the door, the road, the sacred lamb, the shepherd. It is implied that a Christian must first resemble Christ as the “door”, i.e. enter the door of Christian spirituality and he himself must become the door entering into this world for the others; after entering the door of this spiritual realm, he will see the rising road to salvation and enlighten others on this road, i.e. he himself will become “the road” for others; then a man spiritually ascended to this stage will be able to suppress the transient interests in himself and awaken the eternal, i.e. will become the “Lamb” and after this he can teach others or become “the shepherd”... Through the resemblance with different names of God a Christian gradually rises to the level of stages of the Lamb. Man can also elevate spiritually immediately.

The chapters II and III of “The Martyrdom of Abo Tbileli” shows how Abo Tbileli himself elevates with every step of spiritual growth. Ioane Sabanisdze recognizes the Lamb’s steps.

In the mentioned homily of St. Gregory the layers of the period far later than the 4th century are marked. In the paper an opinion is expressed that this homily either does not belong to Gregory of Nyssa or the text was thoroughly remade in the following period of his life.

შოი მღვიმელის ორი საგალობელი

ასურელ მამათა მოღვაწეობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს ეკლესიისათვის.

საყოველთაოდ მიღებული აზრით, მათ დაამკვიდრეს სამონასტრო ცხოვრება საქართველოში: „არავითარი საბუთი იმისა, რომ ჩვენში ეგრეთ წოდებული ათცამეტ მამათა მოსვლამდე მონასტრები ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით ყოფილიყო, არ არსებობს. პირველად მონასტრები ჩვენში დააარსეს აღნიშნულმა მამებმა“ (კეკელიძე 1960: 88).

იოანე ზედაზნელი „ქართლის ცხოვრებაში“ მოიხსენიება, როგორც „განმანათლებელი ქართლისა და განმმედეგი სჯულისა, მაშენებელი ეკლესიათა, რომელმან ქმნა სასწაულები და ნიშები მრავალი, მან და მოწაფეთა მისთა განაკურნეს ყოველნი ქართველნი“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 207 - 208).

მართლაც, თუ VI ს-ის 30-იან წლებში ქვეყანაში გავრცელებული იყო მონოფიზიტობა, ამავე საუკუნის დასასრულს საქართველოს ეკლესია მთლიანად ქალკედონიტური მიმართულებისაა, რაც მნიშვნელოვნად იყო განპირობებული ასურელი მამების ღვაწლით.

გერმანელი მეცნიერი ლ. ჰაიზერი, რომელსაც ეკუთვნის მონოგრაფია საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის შესახებ, მათ მოღვაწეობას აფასებს, როგორც „საქართველოს გაქრისტიანების მეორე ეტაპს“ (ჰაიზერი 1989: 29). საინტერესოა, რომ მსგავსი აზრი გამოთქმულია თვით „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“, სადაც იოანე ზედაზნელის შესახებ ნათქვამია: **„აჰა ესერა მოვალს იოანე, ყოველად განთქმული მონა უფლისა მოწაფეთა თუსთა თანა, რომელმან განანათლის ყოველი ესე ქუეყანა, ვითარცა პირველ ნინო“** (ძეგლები 1971: 117).

ასურელ მამათა ეპოქალური მოღვაწეობა დღეისათვის მხოლოდ ნაწილობრივია შესწავლილი, რაც, პირველ ყოვლისა, მათი შემცველი ხელნაწერების სირთულით არის განპირობებული.

ასურელ მამათა შორის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს წმ. მამას — შოი მღვიმელს. გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ მისი სახელი და მის მიერ დაარსებული მონასტერი გამორჩეული ყურადღებით სარგებლობდა საქართველოში.

წინამდებარე ნაშრომი ეძღვნება წმ. შიოს მოღვაწეობის ერთ ასპექტს — მის ღვაწლს ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში.

შოი მღვიმელის საგალობლები აღმოაჩინა **პ. ინგოროყვამ**. ესაა ღვთისმშობლისა და სამებისადმი მიძღვნილი მცირე ფორმის საგალობლები. მათი ტექსტები 1913 წ. გამოაქვეყნა პ. ინგოროყვამ „ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიაში“. შოი მღვიმელის საგალობლების გამოვლენას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა როგორც ქართული, ისე, ზოგადად, ჰიმნოგრაფიის ისტორიისათვის.

ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის დასაწყისად დიდი ხნის მანძილზე მიჩნეული იყო იოანე საბანისძის „აბოს წამების“ IV თავი — „ქებაა წმიდისა მონამისა ჰაბოასი“ (კეკელიძე 1960: 598-599). შოი მღვიმელის საგალობლების გამოვლენის შემდეგ ქართული ჰიმნოგრაფიის სათავემ გადაინაცვლა ორი საუკუნით წინ — VI

საუკუნეში. ვფიქრობთ, ზედმეტია იმის მტკიცება, თუ რა მნიშვნელობა ენიჭება თვით ამ ფაქტს ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიისათვის.

არსებობს მოსაზრება, რომ ზოგჯერ ზედმეტად რიგორისტული მონასტრები „თავდაპირველად გაურბოდნენ ჰიმნების ხმარებას, იქ უფრო ფეხგადგმული იყო ფსალმუნური ელემენტი. ბერების შეგნებით, ჰიმნები საერო ან მსოფლიო სამრევლო ეკლესიათა საქმეა, ბერებსა და მონასტრებს ის არ შეეგნენ, მაგრამ დროთა განმავლობაში ჰიმნოგრაფიამ იმათშიაც გაიკაფა გზა და შექმნა ერთი უმნიშვნელოვანესი დარგი ბერძნული პოეზიისა, სახელდობრ — სასულიერო ან საეკლესიო პოეზია“ (კეკელიძე 1960: 588).

შიო მღვიმელის საგალობლები ამ კითხვაზეც საბოლოო და ნათელ პასუხს იძლევა. რა შეიძლება იყოს უფრო მკაცრი, „რიგორისტული“, ვიდრე ცხოვრების ის წესი, რომელსაც ეს წმინდა მამა მისდევდა? საგულისხმოა, რომ ქართული ჰიმნოგრაფიის დასაწყისი, დღეისათვის არსებული მასალების მიხედვით, უკავშირდება წმინდანს, რომელმაც თავისი ცხოვრების მნიშვნელოვანი ნაწილი განმარტოებით, მღვიმეში გაატარა.

ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის უძველესი ნიმუშები — შიო მღვიმელის საგალობლები — მრავალმხრივ იმსახურებს ყურადღებას. თვალსაჩინოებისთვის მოვიტანთ ამ საგალობლების ტექსტს და მათზე დართულ ლიტურგიკულ შენიშვნებს პ. ინგოროყვას გამოცემის მიხედვით:

„თქუმულნი წმიდისა და ნეტარისა შიოჲს მიერ, რომელსა მარადის იტყჳან ოხითად მკჳდრნი მის მონასტრისანი:

ოხითად. ჳმად ბ გუერდი.

„კურთხეულ ხარ შენ, ყოვლად წმიდაო ღმრთისმშობელო ქალწულო, დედუფალო მარიამ, რამეთუ განკორციელებითა შენგან ქრისტჳს ღმრთისაჲთა სოფელი გათავისუფლდა ცოდვისაგან და ყოველნი ზიარ ვიქმნენით ანგელოზთა და უხრწნელეზასა ღირს ვიქმნენით და სამოთხჳ მოვიღეთ: შენ გვედრებით, დედაო ნათლისაო დიდებულო, ნათლისმცემელისა იოვანეს თანა დიდებულისა, მეოხებად ნუ დასცხრები წინაშე სამებისა წმიდისა ჩუენთჳს, რომელნი ესე ვითხოვთ შენგან წყალობასა“.

ესე მუკლი, ოდეს პირველადვე ქუემოსა შინა ქუაბსა იყო და გამოუჩნდა მას წმიდაჲ ღმრთისმშობელი ნათლისმცემელისა თანა მაშინ გამოთქუა და უკუანაჲსკნელ მისცა მონაფეთა, რაჲთა დაისწავონ და ყოველთა ლოცვათა უკუანაჲსკნელ იტყოდინ წინაშე ხატსა ყოლაჲდ წმიდისა ღმრთისმშობელისასა, ლიტანიად რაჲ შევიდნენ ეკლესიასა შინა მისსა:.

ხოლო ოდეს განსრულდა ეკლესიაჲ წმიდისა სამებისაჲ, მაშინ ესე ოხითაჲ გამოთქუა:.

ოხითად. ჳმად ა გუერდი.

გარეშეუწერელსა და უცვალებელსა სამებასა, სამგუამოვანსა, დაუსაბამოსა, მამასა და ძესა და სულსა წმიდასა, ერთღმრთეებასა, განუყოფელსა და შეურევნელსა, გვედრებით უღირსნი ესე მონანი შენნი და თაყუანის გცემთ. სახლი ესე სინმიდისა შენისაჲ დაამტკიცე უკუნითი უკუნისამდე და საყოფელი ესე, რომელ

მოგუმადლე მონათა შენთა, დაიცევ ყოველისავე კუეთებისაგან დაურღუეველად, ძრვისაგან და დანთქმასა და ცეცხლისა და ზედამოსღვისაგან სულთა უკეთურთაჲსა და მათგან აღძრულთა ბარბაროზთა, მეოხებითა უქორწინებელისა ღმრთისმშობელისაჲთა და დიდებულთა ანგელოზთაჲთა და წმიდისა ნათლისმცემელისაჲთა სიმრავლისა თანა ყოველთა წმიდათა შენთაჲსა, და გუაცხოვენ ჩვენ, უფალო სახიერო, ალელუიამ.

და უბრძანა, რაათა მას ოხითასა ყოველთა კვრიაკეთა დღეთა მწუხრი იტყოდიან სხუათა ოხითათა თანა (ინგოროყვა 1913: 412 – 413).

ორივე საგალობელი დაწერილია უძველესი საზომით, რომელსაც პ. ინგოროყვა „საგალობელთა „მარცვლედს“ — იგივე „სილაბურ უკვეთელ ლექსს უწოდებს“. აქ ჯერ ჩანასახიც კი არ ჩანს ჰიმნოგრაფიაში საყოველთაოდ გავრცელებული საზომისა, რომელიც შემდგომ აღმოცენდა და ძლისპირ — დასდებლის შესატყვისობაზეა დამყარებული.

საგალობლებს ერთვის შემდეგი სათაური: **„თქუმულნი წმიდისა და ნეტარისა შიომს მიერ“**. ამ სათაურის მიხედვით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს საგალობლები წმინდა მამას გამოუთქვამს ზეპირად, ხოლო მათი ტექსტების ჩაწერა შემდგომში მოხდა. ეს გარემოება სრულად თანხვედბა ლიტურგიკის თვალსაჩინო მკვლევარის — ა. ბაუმშტარკის დასკვნას იმის შესახებ, რომ უძველესი ლიტურგიკული ტექსტები უმრავლეს შემთხვევაში იმპროვიზებული ხასიათისაა. იმპროვიზაცია ინდივიდუალური იყო, მაგრამ არ სცილდებოდა ცალკეული საკრებულოს ფარგლებს (ბაუმშტარკი 1953: 16-17).

იმ ეპოქიდან, რომელსაც მიეკუთვნება შიომღვიმელის შემოქმედება, ქართულ ენაზე შემონახულია „უძველესი იადგარი“ — უნივერსალური კრებული, რომელიც ქრისტიანული ლიტურგიისა და სასულიერო პოეზიის ოთხსაუკუნოვან (VI-IX სს.) — მათ შორის უძველეს — ტრადიციას ასახავს. ა. ბაუმშტარკის მიერ გამოთქმული მოსაზრება დადასტურდა „უძველესი იადგარის“ კვლევის შედეგადაც: „ამით უნდა აიხსნას, ალბათ, ისიც, რომ უძველესი იადგარის თითოეული ხელნაწერი ან ხელნაწერთა მონოგენური ჯგუფი თავის საკუთარ, სხვა ნუსხებისაგან განსხვავებულ მასალასაც შეიცავს, რაც ამ ხელნაწერთა სკრიპტორიუმების შემოქმედებითი მარაგიდან უნდა მომდინარეობდეს“ (უძველესი იადგარი 1980: 794).

ამრიგად, შიომღვიმელის საგალობლები ამ თვალსაზრისით ზუსტად თანხვედბა უძველეს ლიტურგიკულ ტრადიციას და იმავე ვითარებას ასახავს, როგორსაც „უძველესი იადგარი“.

ამავე სათაურში აღნიშნულია, რომ ამ საგალობლებს „მარადის იტყუან ოხითად მკუდრნი მის მონასტრისანი“, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი ხშირად სრულდებოდა და არა მხოლოდ ერთ რომელიმე დღესასწაულზე.

უძველეს ლიტურგიკულ ტრადიციას ასახავს თვით ამ საგალობელთა სახეობა — „ოხითაჲ“. ამ ტიპის საგალობელი, ზოგიერთ სხვა საგალობელთან ერთად, ქმნის „უძველესი იადგარის“ პოეტური მასალის უძველეს ფენას, რომელიც მას საერთო აქვს ლექციონართან. „ეს ის ჰიმნოგრაფიული მასალაა, რომელიც გამოეყო ლექციონარს და საფუძველი გახდა უძველესი იადგარის თავდაპირველი რედაქციის ჩამოყალიბებისა“ (უძველესი იადგარი: 795).

ლექციონარის პოეტური მასალის შესწავლას მიეძღვნა ავსტრიელი მეცნიერის — პ. ლეების სპეციალური მონოგრაფია. მასში დეტალურადაა განხილული ლექციონარიდან „უძველესი იადგარში“ გადასული თითოეული პოეტური ფორმა.

ჰ. ლეების აზრით, V საუკუნის დასასრულს იერუსალიმის ღვთისმსახურებაში ადგილი ჰქონდა დიდ ცვლილებას: იმატა საგალობელთა რიცხვმა, ლიტურგიაში შემოიღეს ახალ საგალობელთა ტექსტები, ფსალმუნური ელემენტი შეცვალა პოეტურმა და ამასთან დაკავშირებით წარმოიქმნა ახალი პოეტური ფორმები. „ამ სიახლემ თავისი კვალი დატოვა ქართულ ლექციონარშიც მდიდარი ლიტურგიკული პოეზიის სახით“ (ლეები 1970: 34).

აღნიშნულ მონოგრაფიაში ჰ. ლეები განიხილავს უძველესი პოეტური საგალობლების ფუნქციასა და სტრუქტურას, მათ თეოლოგიურ შინაარსს. ქართულ ლექციონარში ჰ. ლეები გამოყოფს ხუთი სახის ღვთისმსახურებას და 19 ტიპის უძველეს საგალობელს, მათ შორისაა „ოხითა“.

მეცნიერის აზრით, საგალობელთა ამ ტიპების აღმნიშვნელი ტერმინოლოგია სხვადასხვა პრინციპით იქნა შედგენილი. ტერმინ „ოხითა“-ში ასახულია ამ ტიპის საგალობელთა ფუნქცია და ხასიათი.

მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ „სომხურ ლექციონარში“ დამონმებულია გალობის მხოლოდ ერთი ფორმა — რესპონსორული ფსალმოდია, ქართულ ლექციონარში კი ფორმების მნიშვნელოვან განვითარებასთან გვაქვს საქმე (ლეები 1970:35).

ამ კონტექსტში განიხილავს ჰ. ლეები „ოხითას“ — ჟამისწირვის სანყის საგალობელს, რომელსაც ვედრების ხასიათი აქვს.

„ოხითა“ უკვე VI საუკუნიდან ფსალმუნურ ტექსტთან ერთად იგალობებოდა, როგორც სანყისი საგალობელი. საინტერესოა, რომ ქართული ლექციონარი „ოხითასთან“ ერთად არ ასახელებს ფსალმუნს, არადა შეუძლებელია მისი შესრულება წარმოვიდგინოთ მასთან დაკავშირებული ფსალმუნის გარეშე იმ პერიოდში — ქრისტიანობის ადრეულ ხანაში, როცა ლიტურგიკული პოეზია ჯერ კიდევ არ იყო მკვეთრად გამიჯნული ფსალმუნისაგან.

ის გარემოება, რომ „ოხითას“ ყველგან აკლია ფსალმუნი, მკვლევარის აზრით, იმით უნდა აიხსნას, რომ „ოხითასთან“ ფსალმუნი ყოველთვის უცვლელი იყო, ლექციონარში კი მხოლოდ ცვალებადი ელემენტებია წარმოდგენილი (ლეები 1970: 41).

ამრიგად, „ოხითა“ საგალობელთა ერთ-ერთი უძველესი ტიპია, იმდენად ძველი, რომ ჯერ კიდევ არაა საბოლოოდ გამიჯნული ფსალმუნისაგან. იგი სწორედ VI საუკუნიდან იგალობებოდა, როგორც ჟამისწირვის სანყისი საგალობელი. შიო მღვიმელის საგალობლები პოეტური ფორმის მხრივაც ზუსტად თანხვდება შესაბამისი პერიოდის — VI საუკუნის ლიტურგიკულ ტრადიციას.

არქაულია თვით საგალობლების ენაც. ჰიმნოგრაფი ღვთისმშობელს მიმართავს, როგორც ცოდვისაგან განმათავისუფლებელს და „დაკარგული სამოთხის“ კვლავ მომნიჭებელს. სწორედ ყოვლადწმიდის მეშვეობით გახდა შესაძლებელი დაცემული ადამიანური ბუნების ანგელოსურ ყოფასთან „ზიარ-ქმნა“. ღვთისმშობელთან ერთად, ჰიმნოგრაფი მიმართავს იოანე ნათლისმცემელს წმ. სამების წინაშე მეოხებისათვის.

ღვთისმშობელი იოანე ნათლისმცემელთან ერთად მოიხსენიება შიო მღვიმელის წმ. სამებისადმი მიძღვნილ საგალობელშიც. ეს სრულიად ბუნებრივია, რადგან ღვთისმშობელთან ერთად ნათლისმცემელი მარადიული მეოხია კაცთათვის. ამას ემატება სხვა გარემოებაც, რომელზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

საგალობელში გვხვდება ღვთისმშობლის შემდეგი ეპითეტები: „კურთხეული“, „წმიდა“, „ქალწული“, „დედუფალი“, „დედა ნათლისა“, „დიდებული“. ამ ეპითეტთაგან სამი — „დედა ნათლისა“, „დიდებული“ და „ქალწული“ — ხშირად გვხვდება

„უძველეს იადგარში“. აქვე დასტურდება ეპითეტი „ნმიდაა“-ც (3-ჯერ). რაც შეეხება „დედოფალს“, „უძველეს იადგარში“ ღვთისმშობლის ეპითეტად ის არაა მითითებული. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ღვთისმშობლის ეს ეპითეტი შიო მღვიმელის ამ საგალობელში მოტანილია არქაული ფორმით: „დედუფალი“, რაც ამ სიტყვის ეტიმოლოგიაზე ნათლად მიანიშნებს. იოანე ნათლისმცემლის ხსენებისას ჰიმნოგრაფი ღვთისმშობლის ეპითეტთაგან ირჩევს კონტექსტისათვის საუკეთესო შესატყვისს: „დედაო ნათლისაო“ სახეთა პარალელიზმი ემყარება სიტყვა „ნათელს“.

საგალობელზე დართული ლიტურგიკული შენიშვნის თანახმად, ეს საგალობელი წმ. შიომ მაშინ გამოთქვა, როცა „ქუემოსა შინა ქუაბსა იყო და გამოუჩნდა მას წმიდაა ღმრთისმშობელი ნათლისმცემლისა თანა“. ეს ეპიზოდი „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ასეა გადმოცემული:

„ხოლო განიპყრნა ჳელნი თჳსნი ღმრთისა მიმართ ნეტარმან შიო და ხადოდა შემწედ ძალსა მისსა, და ღამე იგი განათია ჳელ-განპყრობით გარეგან ქუაბისა მის თჳსისა, და ვითარცა მოეახლა ცისკარი, იხილა ქუაბსა მას შინა თჳსსა ნათელი მოუთხრობელი, რომლისა განცდად ვერ შეუძლებდა. და მოეფინა სულნელება რამე მიუთხრობელი, ვიდრემდის ყოვლითურთ აღავსო სული მისი სიხარულითა, და ჰრქუა ქუაბით გამო: „შიო, მონაო ერთგულო ძისა ჩემისაო, მოვედ!“ და იხილა ქუაბისა მის კარსა მდგომარე დედაკაცი, ყოვლად დიდებული, რომლისა განცდად უღონო იყო, ხოლო ერთი სხუად სახითა მოღუანეთადა მამაკაცი, ყოვლად დიდებული, და სიმრავლე ფრიად ერთა ზეცისათადა, რამეთუ განღებულ იყო ზედა კერძო კლდისა მის, სადა იყო მცირე იგი ქუაბი და ცამდე იხილვებოდა მწყობრი ანგელოზთადა, რომელნი გალობდეს გალობასა სამწმიდასა ტკბილითა რაფთმე და მოუთხრობელითა ჳმითა და ყოველნი იყვნეს ნიშითა ჯუარისადათა შეჭურვილ“(ძეგლები 1971: 128).

სწორედ ამ ხილვით შთაგონებულ წმინდანს „გამოუთქვამს“ ეს საგალობელი.

საგალობელზე დართულ ლიტურგიკულ შენიშვნაში ნათქვამია, რომ ეს საგალობელი წმინდა შიომ ბოლოს თავის მოწაფეებს მისცა, რათა ზეპირად დაესწავლათ და ლოცვების ბოლოს წარმოეთქვათ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ხატის წინაშე. ამ შემთხვევაში იგულისხმება უკვე საგალობლის **ჩანერილი ტექსტი**. აქვე ნათქვამია, რომ ეს საგალობელი უნდა წარმოეთქვათ ღვთისმშობლის ეკლესიაში, ლიტანიობისას.

ამრიგად, საგალობელზე დართული ეს ლიტურგიკული შენიშვნა ჩვენ თვალწინ აცოცხლებს როგორც დიდებული ხილვით შთაგონებული მისი „გამოთქმის“, ისე ჩანერის და ლიტურგიაში განწესების პროცესს.

შიო მღვიმელის მეორე „ოხითაა“ წმ. სამებას ეძღვნება და არანაკლებ საინტერესოა როგორც თეოლოგიური, ისე მხატვრული თვალსაზრისით.

საგალობელს ერთვის შემდეგი სათაური: „ხოლო ოდეს განსრულდა ეკლესია წმიდისა სამებისადა, მაშინ ესე ოხითა გამოთქუა“.

„შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ ეკლესიათა აღმენების დაწყება ასეა გადმოცემული: „მოითხოვა უკუე ღირსმან შიო სათხროლი და სცა სამ-გზის ადგილსა მას, სადა მდგომარე იყო სუეტი იგი საკ(უ)მეველისადა, და თქუა ესრეთ: „დიდება შენდა, ღმერთო, რომელი სამ-გუამოვნებით და ერთ-არსებით იდიდები, ამას ადგილსა სრულ ყავ ტაძარი დიდებისა შენისადა“. და განდგა მცირედრე განშორებულად, სცა უკუე ქუეყანასა კუალად სამ-გზის სათხროლითა მით, მეტყუელმან ესრეთ: „ყოვლად წმიდაო ღმრთისმშობელო მარიამ, რომელმან ჳმევე სიტყუად ღმრთისადა ჳორციითა, აქა დაამტკიცე სახლი სადიდებელი შენი!“ და კუალად მცირედ მახლობელად

იხილა მსგავსი ჯურღმულისა მღვმე, ფრიად ღრმა, და ბრძანა, რაფთა მას ზედა აღეშენოს ეკლესია ნათლისმცემელისა“ (ძეგლები 1971: 140).

შიო მღვიმელის სამებისადმი მიძღვნილი საგალობლის დასაწყისში გადმოცემულია სამების არსი, რაც გამოხატულია ეპითეტებით: „გარეშეუნერელი“, „უცვალებელი“, „სამგუამოვანი“, „დაუსაბამო“, „ერთღმერთება“, „განუყოფელი“, „შეურევნელი“. ჰიმნოგრაფი ევედრება წმ. სამებას, რათა მისი სახელობის ეკლესია დაიცვას სამარადისოდ. ამის შემდეგ წმ. მამა ჩამოთვლის იმ საფრთხეებს, რომელთაგან დაცვასაც ევედრება უზენაესს:

„**კუთება** ანუ თავდასხმა;

ძვრა და დანთქმა, ცეცხლი — მიწისძვრა, წყალდიდობა, ხანძარი;

ამის შემდგომ ჰიმნოგრაფი ევედრება უზენაესს, რათა ეკლესია დაიცვას **ბოროტი სულებისა და მათ მიერ აღძრულ მტერთა შემოსევებისაგან**.

ჰიმნოგრაფი შესთხოვს წმ. სამებას ეკლესიის დაცვას ღვთისმშობლის, დიდებულის ანგელოზების, იოანე ნათლისმცემლისა და ყოველთა წმიდათა მეოხებით.

ამ საგალობლის სახით ჩვენს თვალწინაა ე.წ. „სამებისანი“, რომელიც პირობითად სამ ნაწილად შეიძლება დაიყოს: სამების არსის გადმოცემა, შესაძლო საფრთხეთა და მეოხთა დასის მოხსენიება. ამ შენიშვნის თანახმად, საგალობელს წარმოთქვამდნენ ყოველ კვირა დღეს, მწუხრზე, სხვა „ოხიებთან“ ერთად.

საინტერესოა, რომ ავთანდილის ლოცვაში, რომელიც სულ სხვა დროსა და ვითარებაშია წარმოთქმული, გვაქვს ერთგვარი შეხმიანება ამ საგალობელთან:

**„ღმერთო, ღმერთო მონყალეო, არვინ მივის შენგან კიდე,
შენგან ვითხოვ შენევენასა, რაზომსაცა გზასა ვვლიდე;
მტერთა ძლევა, ზღვათა ღელვა, ღამით მავნე განმარიდე!
თულა დავრჩე, გამსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევსწირვიდე“.**

ავთანდილის ლოცვა აღვლენილია პირადად მისი სახელით, შიო მღვიმელის საგალობლები კი თითქოს მთელი ეკლესიის, მთელი ძმობის სახელითაა წარმოთქმული. სხვა მხრივაც ბევრია განსხვავება, მაგრამ არის საერთოც: შდრ.: „საყოფელი ესე... დაიცევ ძრვისაგან და დანთქმისა... და ზედამოსღვისაგან სულთა უკეთურთაჲსა და მათგან აღძრულთა ბარბაროზთა“.

ამრიგად, შიო მღვიმის სამონასტრო კომპლექსს, „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი წმინდანის ხატებას ჰარმონიულად ერწყმის მის მიერ ლოცვად აღვლენილი პოეზიის ნიმუშები — „ღმრთისმშობლისანი“ და „სამებისანი“, რომლებიც დღესაც ისევე ბუნებრივად აღიქმება მკითხველის მიერ, როგორც მათი შექმნის დროს ან, თუნდაც, რუსთველის ხანაში.

დამონებაანი:

ბაუმშტარკი 1953: Baumstark A. *Liturgie comparée*. III ed., Chevetogne, 1953.

ლეები 1970: Leeb H. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* (vom. 5. bis 8. Jahrhundert. Wien: 1970.

ინგოროყვა 1953: ინგოროყვა პ. *ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია*. I. თბ.: 1913.

კეკელიძე 1960: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტურჯატურის ისტორია*. I. თბ.: 1960.

უძველესი იადგარი 1980: *უძველესი იადგარი*. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა. თბ.: 1980.

ძეგლები 1971: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. III. დასაბეჭდად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ. თბ.: 1971.

ქართლის ცხოვრება 1955: *ქართლის ცხოვრება*. I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ.: 1955.

ჰაიზერი 1989: Heiser L. *Die georgische orthodoxe Kirche und ihr Glaubenszeugnis*. Trier, 1989.

Lela Khachidze

Ancient Georgian Hymns and Liturgical Tradition

Abstract

Assyrian Fathers' activities played a significant role in the history of Georgia. Syria and existing traditions there became the basis for the development of numerous branches for Byzantine and Georgian Christian cultures.

Among the Assyrian Fathers Shio Mghvimeli occupies special place. The monastery founded by him has been of special attention for centuries.

This Saint Father seems to have done great contribution to the history of Georgian hymnography too. In 1913 P. Ingorokva discovered and published his two hymns of small size, which were dedicated to the Mother of God and the Holy Trinity. This fact demonstrates that the original Georgian hymnography takes place from the 6th century. These hymns in scholarly literature have not been studied so far. This paper studies these two hymns of Shio Mghvimeli in relation to the oldest liturgical and hymnographical traditions.

These ancient Georgian hymns had been said orally by Shio Mghvimeli before they were actually written years later. It is well known even from the history of Liturgy that the ancient texts in Liturgy were mainly represented with an improvised character. These kind of hymns had been chanted since the 6th century namely, as an initial chant of liturgy.

In these hymns the Virgin is mentioned together with John the Baptist that is caused by the saint's vision which is described in his "Life".

The variety of the hymns –"Okhita" reflects the ancient tradition of Liturgy. The liturgical notes attached to the chants throw light on the process of their appointment. Even the language of the hymns is archaic. The epithets that are related to Saint Mary are archaic too. They occur in the 'Ancient Tropologion' that was the first liturgical – hymnographical Collection.

The study of the hymns evidences that they exactly coincide with them - contemporary 6th century liturgical tradition.

It seems that Shio Mghvimeli's hymns have had an influence on other samples of Georgian literature.

იოანე ბოლნელის ქადაგებები

ქართულ ჰომილეტიკურ მწერლობას მრავალი შესანიშნავი მქადაგებლის სახელი ამშვენებს. ესენია: ნიკოლოზ გულაბერისძე, იოზ პიტარეთელი, ნიკოლოზ ცაგარელ-ჭყონდიდელი, ამბროსი ნეკრესელი, სულხან-საბა ორბელიანი, გაბრიელ ქიქოძე და სხვანი. მათ შორის განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს იოანე ბოლნელი ეპისკოპოსის ჰომილეტიკური მემკვიდრეობა. სანამ უშუალოდ მისი ჰომილიების გაანალიზებას შევედგებით, საჭიროდ მივიჩნევთ ქრისტიანული ქადაგების ტიპებისა და სახეობათა მოკლე მიმოხილვას, რაც ხელს შეუწყობს ამ დიდი მოღვაწის სამქადაგებლო მეთოდების უკეთ გააზრებას.

ქრისტიანული ქადაგება თავისი დანიშნულების, მიზანდასახულებისა და სამქადაგებლო მასალის (წყაროების) გამოყენების მიხედვით იყოფა ტიპებად და სახეებად, რომელნიც საუკუნეთა განმავლობაში განვითარდა და ჩამოყალიბდა. III საუკუნის გასულამდე ქადაგება არსებობდა ორი შედარებით მარტივი ფორმით — ეგზეგეტიკური ქადაგება — ჰომილია და მორალისტური ჰომილია. პირველი მათგანი მიზნად ისახავდა ახლად ჩამოყალიბებული ქრისტიანული მრევლისთვის განემარტა საღვთო წერილის ტექსტი, თუ მთლიანად არა, მისი უმნიშვნელოვანესი ადგილები მაინც. მორალისტური ქადაგება კი ამზადებდა მსმენელს, მიედო და აეთვისებინა მხსნელი მოძღვრების მიერ დანერგილი ახალი ეთიკური კანონები. ამ ქადაგებათა შინაარსი და ფორმა უბრალო და მარტივი იყო. ადრეული ქრისტიანული მქადაგებლობა ებრძოდა წარმართული რიტორიკის ფორმალისტურ ძიებებს, რომელნიც ბოლო ხანებში მხოლოდ და მხოლოდ აფერხებდა ამ დარგის განვითარებას და ჩიხში ამწყვედევდა მას.

IV საუკუნიდან ეკლესიის მდგომარეობის განმტკიცების, წარმართებთან პოლემიკის გაძლიერების, თვით ქრისტიანობის წიაღში წარმოშობილი სხვადასხვა მიმართულების შეპირისპირების შედეგად ქრისტიანული მქადაგებლობა უფრო რთული და სრულყოფილი გახდა. ზემოაღნიშნულ ორ სახეობას მიემატა საღვთისმეტყველო ქადაგება, რომელიც განმარტავდა ქრისტიანობის თეოლოგიურ-დოგმატიკურ საკითხებს. ხოლო ევსევი კესარიელისა და ათანასე ალექსანდრიელის სახელს უკავშირდება ქადაგების კიდევ ერთი ახალი სახეობის — პანეგირიკის, ენკომიის ჩამოყალიბება. მის ერთ-ერთ უპირველეს ნიმუშად ითვლება ათანასე ალექსანდრიელის „ანტონის ცხოვრება“, რომელიც, დიდი ეგვიპტელი მოღვაწის ბიოგრაფიული დეტალების გარდა, შეიცავს როგორც პოლემიკური, ასევე ხოტბითი, შესხმითი ხასიათის პასაჟებს.

დიდი კაბადოკიელების — გრიგოლ ნოსელის, ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნაზიზელის, ასევე იოანე ოქროპირის მოღვაწეობის შედეგად ქრისტიანული მქადაგებლობა მკვეთრად დიფერენცირდება ტიპებად და სახეებად: 1) პოლემიკური, 2) ეგზეგეტიკური, 3) თეოლოგიურ-დოგმატიკური და 4) მორალისტურ-მოძღვრებითი.

3. ბეკი განიხილავს ბიზანტიურ ჰომილეტიკურ ლიტერატურას და გამოყოფს შემდეგი სახის ქადაგებებს: საუფლო დღესასწაულთაღმძიმე მიძღვნილი ქადაგებები (ბზობის, ხარების, ნათლისღების, აღდგომის), მორალურ თემაზე დაწერილი ქადაგებები, ენკომია, პანეგირიკი, შესხმა (მაგ. ენკომია წმინდა ბარბარეზე), დოგმატიკური

ხასიათის ქადაგებები (მაგ. უძველესი ქადაგება სამების ერთარსობაზე) (ბეკი 1969:435).

ჰომილეტიკის ცნობილი მკვლევარი ვ. პევნიცი გვაძლევს ქადაგებათა შემდეგ კლასიფიკაციას: 1) ჰომილია, ანუ ახსნითი საუბარი, რომლის უშუალო წყარო და მასალა საღვთო წერილი და მიზნად ისახავს მის განმარტებას; 2) სიტყვა, რომელიც სათავეს იღებს საეკლესიო წელიწადიდან; 3) კატეხიზმური სწავლება, რომელიც იძლევა რწმენის, ზნეობისა და ღვთისმსახურების ელემენტარულ გაკვეთილებს; 4) ე.წ. პუბლიცისტური ქადაგება, რომელიც ეხმიანება თანამედროვეობის პრობლემებს, იმ ზნეობრივ მანკიერებებს, რომლებიც მრევლში იჩენს თავს (პევნიცი 1908:303).

ქადაგების პირველი სახეობა, რომელსაც ეწოდება ჰომილია, ანუ ახსნითი საუბარი და რომელიც გაბატონებული იყო ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში, არის იგივე ეგზეგეტიკური ჰომილია, რომელიც ზემოთ დავასახელებთ. იგი მიზნად ისახავს საღვთო წერილის ტექსტის განმარტებას. ამ სახის ქადაგება უნდა განვასხვავოთ საკუთრივ ეგზეგეტიკური თხზულებებისაგან. მართალია, მიზანდასახულებით ისინი ჰგვანან ერთმანეთს, მაგრამ ეგზეგეტიკურ თხზულებაში საღვთო წერილის ესა თუ ის წიგნი ან მონაკვეთი განხილულია დანვრილებით, ყოველმხრივ, უყურადღებოდ არ არის დატოვებული ტექსტის უმნიშვნელო დეტალებიც კი. რაც შეეხება ქადაგებას, მასში მთავარია ის ზნეობრივი, ეთიკური მომენტი, რომელსაც განსამარტავი ტექსტი შეიცავს. როდესაც მქადაგებელი განუმარტავს მრევლს „იობის წიგნს“, იგი მიმოიხილავს ბიბლიურ ტექსტს არა მთლიანად, არამედ გამოყოფს მასში ეპიზოდებს, რომელთა გაანალიზებაც აუცილებელია გარკვეული ზნეობრივი დამოძღვრების ასაგებად. ახსნითი საუბარი, ანუ ჰომილია მიზნად ისახავს, ბიბლიის დახმარებით მსმენელს განუმარტოს საღვთო ისტორია, წმინდა ცხოვრების წესი. საამისოდ მქადაგებელმა უნდა შეძლოს, გამოყოს ბიბლიის ტექსტში მთავარი, არსებითი მომენტები. ქადაგების ეს სახეობა შესაძლოა გარკვეულწილად პოლემიკურ ელემენტსაც შეიცავდეს ცრუმოდღვრებათა საწინააღმდეგოდ. აღსანიშნავია, რომ ღვთისმსახურებაში განსაზღვრული იყო, თუ რომელ დღეს ბიბლიის რომელი ნაკვეთი უნდა წაეკითხათ. შესაბამისად, მქადაგებელიც იმ თემასა და მოტივს ირჩევდა, რომელიც ამ წიგნებში ფიგურირებდა.

ვ. პევნიცი კლასიფიკაციით, ქადაგების მეორე სახეობაა სიტყვა, რომელიც უკავშირდება საეკლესიო კალენდარს. თუკი ადრეულ საუკუნეებში ქადაგების გაბატონებული ფორმა იყო ჰომილია, ანუ ახსნა-განმარტება ბიბლიური ტექსტებისა, შემდგომში ძალზე პოპულარული ხდება საეკლესიო ეორტალოგიურ წელიწადთან დაკავშირებული ქადაგებები.

ეორტალოგიური წელიწადი, რომელიც მოიცავს წლიური ციკლის დღეთა პერიოდულ, თანმიმდევრულ ცვალებადობას და თან ახლავს გარკვეულ მოვლენათა აღდგენა-განახლების, მოგონების იდეა, არის უმნიშვნელოვანესი ფენომენი ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა. მასში, შეიძლება ითქვას, კონდენსირებულია ფართო და მრავალწახნაგოვანი შინაარსი ქრისტიანული მოძღვრებისა. ეს წესი დადგენილია ეკლესიის მიერ. წელიწადის თითოეულ დღეს შეესაბამება საღვთო ჭეშმარიტების რაღაც ნაწილი. ეორტალოგიური წლის დღეთა თანმიმდევრობა აღადგენს და განაცხოველებს საღვთო ისტორიის მოვლენებს, ადგენს წმინდანთა თაყვანისცემის პერიოდულობას. კ. კეკელიძემ სხვადასხვა თხზულებასა და ფრაგმენტზე დაყრდნობით აღადგინა ძველი ქართული რიტუალური ეორტალოგიური წელიწადი, რომელიც, მისი დაკვირვებით, ცხრა პერიოდად იყოფა. ესენია: შობის, ნათლისღების,

დიდმარხვის მოსამზადებელი, საკუთრივ დიდმარხვის, პასექის, ანუ ზატიკის, მარტვილის, ათენაგობის, ენკენის, ნოემბერ-დეკემბრის პერიოდები (კეკელიძე 1980: 133).

ვ. პევენიცკი საეკლესიო კალენდარს პირობითად ორ ნაწილად ყოფს: სადღესასწაულო და ყოფითი. სადღესასწაულოს იგი უწოდებს წელიწადის იმ ნაწილს, რომელიც აღადგენს და იხსენიებს იესო ქრისტეს მიწიერ ცხოვრებასთან დაკავშირებულ მოვლენებს, ხოლო ყოფითს, ანუ არასადღესასწაულოს — იმ პერიოდს, როდესაც მოიხსენებიან ეკლესიის რჩეულნი, რომელთაც ქრისტეს შემდგომ თავიანთი მოწამეობრივი ცხოვრებითა თუ სიკვდილით განამტკიცეს ქრისტიანული სარწმუნოება. სადღესასწაულო პერიოდს იგი სამ ნაწილად ყოფს, ესენია: 1) შობა-ნათლისღება; 2) დიდმარხვა, რომელშიც შედის ხარებისა და ბზობის დღესასწაულები; 3) აღდგომა-მარტვილია. მეორე, არასადღესასწაულო პერიოდი, ემყარება საეკლესიო ცხოვრებას. აქ, ძირითადად, ყურადღება ექცევა წმინდანთა ხსოვნის დღეებს. სადღესასწაულო პერიოდის ღერძია თვით ფაქტები, ხოლო არასადღესასწაულოსი — ამ ფაქტებზე დაყრდნობილი მორალური მოძღვრება. რა უნდა აირჩიოს მქადაგებელმა საეკლესიო წელიწადის ურიცხვი მასალიდან? პირველ რიგში, მას კარგად უნდა ესმოდეს საეკლესიო წლის ყოველი დღის არსი და იდეა. საეკლესიო წელიწადთან დაკავშირებული ქადაგების წყაროებია: მოციქულთა საკითხავები, საუფლო და საღვთისმშობლო დღესასწაულები, წმინდანთა მოსახსენებელი დღეები. ქადაგების მესამე სახე (პევენიცკის კლასიფიკაციით) კატეხისტური დამოძღვრებაა. იგი აერთიანებს დოგმატიკის საკითხებს, განიხილავს და მსმენელს განუმარტავს სარწმუნოების სიმბოლოს, ათ მცნებას, საღვთო ლოცვას „მამაო ჩვენო“, ღვთისმსახურების წესებსა და საიდუმლოებათა რიტუალებს (ნათლისღება, მირონცხება, ზიარება), წმინდა ისტორიას.

მეოთხე სახეობა ქადაგებისა არის პუბლიცისტური ქადაგება. მასში გათვალისწინებულია მქადაგებლის თანამედროვე მრევლის მოთხოვნილებები, ზნეობრივი სრულყოფის დონე. ამ ტიპის ქადაგებაში მთავარია მსმენელის, მრევლის განწყობილება. ხშირად ეკლესიის მამები — ბასილი დიდი, იოანე ოქროპირი — გადადებდნენ საუბრის ძირითად თემას და მრევლის საჭიროების მიხედვით ქადაგებდნენ.

კ. კეკელიძისეული კლასიფიკაცია გარკვეულწილად ეყრდნობა ვ. პევენიცკის კლასიფიკაციას, თუმცა, იძლევა განსხვავებებსაც. იგი ჰომილეტიკურ თხზულებებს შემდეგ სახეობებად ყოფს: 1) სადღესასწაულო ქადაგებანი, რომელთაც წარმოთქვამენ საუფლო-საღვთისმშობლო და ცნობილ წმინდანთა დღესასწაულებზე; ეს არის იგივე საეკლესიო წელიწადთან დაკავშირებული სიტყვა, რომელსაც ვ. პევენიცკის ჩამონათვალში მეორე ადგილი უჭირავს. 2) პანეგირიკები ან ხოტბა-შესხმანი, ეგრეთ წოდებული ენკომიები, მოწამეთა და წმინდანთა სახელობისა, რომელთაც აგიოგრაფიული საფუძველი აქვთ. ამ ტიპის ქადაგებებს ვ. პევენიცკი ცალკე არ გამოყოფს, მაგრამ ეს არის იგივე სადღესასწაულო ციკლის ქადაგებანი, რომელთაც იგი აერთიანებს. საგულისხმოა, რომ ენკომიას, როგორც დამოუკიდებელ სახეობას ქრისტიანული ქადაგებისა, გამოყოფენ ჰ. ბეკი, ჰ. ერჰარდი, გ. კურბატოვი და სხვა მეცნიერები. 3) ეპიტაფიები, ანუ სასაფლაოზე და მიცვალებულის ცხედართან წარმოთქმული სიტყვები, რომლებშიც ბიოგრაფიულ ელემენტს საგრძნობი ადგილი უჭირავს. 4) საკუთრივ ქადაგება ან ჰომილია, რომელშიც განმარტებულია კვირა — უქმეებში წასაკითხი ადგილი საღვთო წერილიდან და ეგზეგეტიკურ-მორალისტური ხასიათი აქვს. ეს არის იგივე ეგზეგეტიკური ჰომილია.

ვ. პეენიციკის მიერ ჩამოთვლილი ტიპებიდან კ.კეკელიძის კლასიფიკაციაში არ გვხვდება კატეხისტური და პუბლიცისტური ქადაგებები. თავის მხრივ, ვ. პეენიციკი ცალკე სახეობად არ გამოყოფს ენკომიებს და ეპიტაფიებს.

ნ. კანდელაკი მსოფლიო ქრისტიანული მქადაგებლობის სფეროში ხუთ ქვედარგს გამოყოფს. 1) სამოძღვრო — კვირა-უქმეებში წარმოსათქმელი, ეგზეგეტიკური ხასიათის ჰომილიები, რომლებშიც განმარტებულია საღვთო წერილის ტექსტები; 2) სააღმზრდელო — ღვთისმსახურების დამთავრებისას წარმოსათქმელი ეგზეგეტიკური ხასიათის ჰომილიები, რომლებშიც რელიგიური ზნეობის ნორმებია წარმოდგენილი; 3) სახოტბო — მოწამეთა და წმინდანთა სახელობის დღეებში წარმოსათქმელი, აგიოგრაფიული ხასიათის ჰომილიები, რომელთაც პანეგირიკული შინაარსი აქვთ. 4) საზეიმო — საუფლო-საღვთისმშობლო და წმინდანთა დღესასწაულებზე წარმოსათქმელი, დოგმატიკური ხასიათის ჰომილიები, რომლებშიც სარწმუნოების არსებითი მხარეები და დოგმებია წარმოდგენილი; 5) საგოდებელი — დაკრძალვის წინ წარმოსათქმელი, აგიოგრაფიული ხასიათის ჰომილიები, რომლებშიც მიცვალებულის ცხოვრება და ღვაწლია გადმოცემული (კანდელაკი 1961:56). თუ შევაჯერებთ ყოველივე ზემოთქმულს, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ჰომილეტიკა ძალზე მრავალფეროვანი დარგია საეკლესიო მწერლობისა. ქართული ორიგინალური თუ ნათარგმნი ჰომილეტიკური თხზულებანი სრულყოფილად ასახავენ ამ მრავალფეროვნებას.

ეგზეგეტიკურ მეთოდებს შორის, რომელნიც საუკუნეთა განმავლობაში შეიმუშავა საეკლესიო მწერლობამ, ძალზე მნიშვნელოვანია სიმბოლურ-ალეგორიული მეთოდი. ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში გავრცელებული ამ მიმართულების მესაძირკვლედ პავლე მოციქულს მიიჩნევენ, ხოლო მისი შემდგომი განვითარება ალექსანდრიული სკოლის სახელს უკავშირდება. აღსანიშნავია, რომ ბიბლიის სწორედ ეს სახეობა გავრცელდა საქართველოში და არა მეორე — სიტყვასიტყვითი, ანუ ლიტერალური ინტერპრეტაციისა, რომლის წარმოშობაც ანტიოქიურ სკოლასთან არის დაკავშირებული.

ქართული ორიგინალური ჰომილეტიკური მწერლობის უდიდესი წარმომადგენელი, იოანე ბოლნელი, ქადაგებებში ხშირად მიმართავს ეგზეგეტიკურ მეთოდს. ამას თითქმის ყველა მკვლევარი აღნიშნავს, რომელთაც მის თხზულებებზე უმუშავიათ: კ. კეკელიძე, მ. ჯანაშვილი, რ. ბარამიძე, ფ. ერთელიშვილი, თ. მაგლობლიშვილი და სხვ. უფრო მეტიც, იგი ითვლება ალეგორიული მეთოდის ერთ-ერთ დამამკვიდრებლად ჩვენში.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე ბოლნელი სრულყოფილად ფლობს ეგზეგეტიკურ მეთოდს და მის ნაირსახეობებს. მქადაგებლის მიზანია სახარების ტექსტის, რაც შეიძლება, ნათლად განმარტება. ამიტომ იგი, თუკი ამას საჭიროება მოითხოვს, განმარტავს ცალკეულ სიტყვებსაც და საკუთარ სახელებსაც, შემდეგ კი მათ ალეგორიულ ახსნას გვთავაზობს. ასე ვღებულობთ სიტყვათა „საფეხურებრივ“ განმარტებას, რომლის წიაღშიც ეგზეგეტიკური ტერმინი „თარგმანება“ თავისი ორივე მნიშვნელობით გამოიყენება — ერთი ენიდან მეორეზე გადმოღება და ალეგორიული გააზრება. მაგ., სახარების ერთ-ერთ იგავზე საუბრისას იოანე ბოლნელი წერს: „ჰონდოქიონი გამოითარგმანების: შემწყნარებელი ყოველთაა. ხოლო რამე არს შემწყნარებელი ყოველთა? ეს არს წმიდაა ეკლესიაა შემწყნარებელი ყოველთა“ (ბოლნელი 1911:88). ასევე არის განმარტებული სიტყვები: მარჩბივი, მეზუერე, საზუერე. საკუთარ სახელთაგან — სამოელი და ლაზარე. იოანე ბოლნელი სიტყვათა

სახისმეტყველებითი განმარტებების მოცემას ცდილობს. ამ თვალსაზრისით, იგი სულხან-საბა ორბელიანის წინამორბედადაც შეიძლება ჩაითვალოს.

იოანე ბოლნელის ქადაგებებში, ძირითადად, განმარტებულია მუხლები მათეს და ლუკას სახარებებიდან, რომელნიც ამა თუ იმ კვირიაკეს იკითხება საეკლესიო კალენდრით. ეს არის, უმეტესად, დიდმარხვის კვირა დღეთა საკითხავები. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე ბოლნელი არ იფარგლება განსამარტი ტექსტით. იგი ქადაგების მიზნის შესაბამისად მოიხმობს მუხლებს ძველი აღთქმიდან, ახალი აღთქმის სხვა წიგნებიდან, რითაც სტილის მრავალფეროვნებას აღწევს. ეპისკოპოსი ხშირად გვაუწყებს, რომ ესა თუ ის განმარტება „წმიდათა მოძღვართაგან გვისწავიესო“. მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ იგი ახერხებს საყოველთაოდ მიღებულ და გავრცელებულ სახე-სიმბოლოთა შესანიშნავ ვარირებას, რაც დიდ მხატვრულ-ესთეტიკურ ღირებულებას ანიჭებს მის ქადაგებებს.

საეკლესიო მწერლობაში ფართოდ არის გავრცელებული ესაიას წინასწარმეტყველებათა დაკავშირება ახალაღთქმისეულ მოვლენებთან, რასაც საფუძველი თვით სახარებაში ეყრება. იოანე ბოლნელი იცნობს ამ ტრადიციას და გარკვეული მოდიფიკაციით იყენებს მას. ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვებს: „იცნა ხარმან მომგებელი და ვირმან ბაგაი უფლისა თუსისაჲ“ (ესაია 1-3) (მცხეთური ხელნაწერი 1980:210), იგი განმარტავს ვითარცა შობის წინასწარუწყებას და მაცხოვრის თავმდაბლობის გამოხატულებას. სწორედ ამ ფონზე აანალიზებს ბოლნელი ახალაღთქმისეულ სიტყვებს: „მშვიდ ვარ და მდაბალ გულითა“. იგი წერს: „ან ვინმემცა იყო უმდაბლესი მისა, რამეთუ მამისა თანა მჯდომარჳ გარდამოხდა ზეცით, იშვა ქუაბსა შინა და მიიწვინა ბაგასა პირუტყყუთასა, რათამცა იცნა ხარმან მომგებელი და ვირმან ბაგაი უფლისა თუსისაჲ“ (ბოლნელი 1911: 46). საგულისხმოა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი თავის ჰომილიაში „შობისათვის უფლისა ჩვენისა“ ესაიას წიგნის ზემოთ განხილულ სიტყვებს ამავე მნიშვნელობით განმარტავს. იგივე გააზრება გვხვდება სულხან-საბას „სწავლანში“. ამ ინტერპრეტაციით, ესაიას წინასწარმეტყველება ქრისტიანული შინაარსით იგსება. სამივე მქადაგებელი ძველი აღთქმის სახე-სიმბოლოების ამოცნობით ქრისტიანული ჭეშმარიტების დამკვიდრებას ცდილობს.

დიდმარხვის მეორე კვირიაკეს არის წარმოთქმული ქადაგება, რომელიც მათეს სახარების მეექვსე თავის გარკვეულ მუხლებს განმარტავს. იოანე ბოლნელს სათაურში გამოაქვს ე.წ. საყრდენი ფრაზა, რომელიც მთელი ქადაგების შინაარსს განსაზღვრავს. ქადაგებაში სახარების ოცამდე მუხლი ალეგორიულად უნდა მოვიაზროთ. იგი გარკვეულწილად ასაბუთებს კიდევ სახარებისეულ ჭეშმარიტებას, მაგრამ მქადაგებელი განსაკუთრებით სწორედ ერთ ფრაზას გამოყოფს. ესაა: „ეკრძალენით ქუელის საქმესა თქუენსა“ (მთ. 1-6). ქადაგებაში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ცნება: „კრძალვა“ და „კაცთმოთნება“. ერთი მათგანი სახარებიდან მომდინარეობს, მეორე — ფსალმუნიდან. „ქველი საქმისაგან კრძალვა“ ერთ-ერთი ქრისტიანული სათნოებათაგანია. მაცხოვარი მოუწოდებს თავის მრევლს, ნუ ჩაიდენენ სიკეთეს ოდენ თვითგამორჩენის მიზნით. აღსანიშნავია, რომ მქადაგებელი საოცარი ოსტატობით აგნებს იმ საკვანძო ადგილს, რომელიც ძირითადი და განმსაზღვრელი განსამარტი ტექსტში. სახარების ცნობილ სიტყვებს: „ნუ აგრძნობს მარცხენეა შენი, რასა იქმოდის მარჯვენეა შენი“ (მთ. 6-3) (მცხეთური ხელნაწერი 1983:37) იოანე ბოლნელი ასეთ ახსნას უძებნის: „არა თუ მარჯუენესა და მარცხენესა იტყუკს, საყუარელნო, არამედ რათა ერთითა გულითა იქმოდით კეთილსა და არა ორგულობით“ (ბოლნელი 1911:37). კრძალვის მოტივს აგრძელებს განმარტება მათეს სახარების

შემდეგი მუხლებისა: „რაჟამს ილოცვიდე, შევედ საუნჯესა შენსა და დახშ კარი შენი და ილოცვიდე მამისა შენისა მიმართ ფარულად“ (მთ. 6-6) (მცხეთური ხელნაწერი. 1983:37). იოანე ბოლნელი ამ ეპიზოდს კითხვა-მიგებით გადმოსცემს, ცალკეულ მონაკვეთებს იმეორებს, მიმართვით სიტყვას დაურთავს და გზადაგზა განმარტავს: „რაჟამს არს სიტყუად ესე, ძმანო, თუ: შევედ საუნჯესა შენსა და დახშ კარი შენი? არა იტყვს სენაკსა, არცა კარსა ძელისასა, არამედ იტყვის ესრეთ: შევედ გულსა შენსა და დაადუმენ ბაგენი შენნი და ილოცვეთ გულსა შინა შენსა ფარულად“ (ბოლნელი 1911:40). ამ მსჯელობიდან ჩანს, რომ იოანე ბოლნელი სრულიად უარყოფს სახარების ამ მუხლების რეალურ შინაარსს. „საუნჯე“ და „კარი“, მისი შეხედულებით, მოითხოვს მხოლოდ სიტყვასიტყვით განმარტებას: „არა იტყვს სენაკსა, არცა კარსა ძელისასა“. საუნჯე აქ მხოლოდ და მხოლოდ გულს შეიძლება ნიშნავდეს, ფარულად ლოცვა კი — გულში ლოცვას. ქრისტიანული თვალთახედვით, გული არის ემოციათა სამკვიდრო, ადამიანის გრძნობებისა და სულიერ მისწრაფებათა დამაუნჯებელი. სწორედ ამიტომ მიიჩნევს ბოლნელი, რომ ქრისტიანის საუნჯე გულია. საგულისხმოა, რომ იოანე ოქროპირი სახარების ამავე მუხლების განმარტებისას ოდნავ განსხვავებულ თვალსაზრისს ავითარებს. მისი განმარტებით, არა აქვს მნიშვნელობა, სად ილოცვებს ადამიანი — ეკლესიაში, თუ „საუნჯესა მისსა“. მთავარია, მასში არ შევიდეს „სული ზვაობისა და მაჩვენებლობისა“. ზოგი, სენაკში განმარტობით მყოფიც კი, ხმამაღლა ლოცულობს, რომ ყველას მლოცველი ეჩვენოს. ცხადია, რომ იოანე ბოლნელის განმარტება განსხვავებული ხასიათისაა. აქ ალევგორიულ პლასტს მეტი მნიშვნელობა ენიჭება. ფიზიკური პლანის სულიერებაში გადატანით ცხადი ხდება სიღრმე სახარების აღნიშნული მუხლისა. ასე ნერგავს ბოლნელი ეპისკოპოსი შინაგან, ჭეშმარიტ რწმენას.

ამავე ქადაგებაში განმარტებულია პირველი ქრისტიანული ლოცვა „მამაო ჩუენო“. იოანე ბოლნელს აქცენტი გადააქვს ამ ლოცვის ღრმა, სულიერ გააზრებაზე. ეგზეგეზის ამ სახეობას „ანაგოგია“ ეწოდება, რასაც, ეფრემ მცირის ტერმინოლოგიით, „აღყვანებითი“ შეესაბამება. იგი გულისხმობს უმაღლესი ჭეშმარიტების, „ზეშთა სიბრძნის“ ამოცნობას. კლიმენტი ალექსანდრიელი მას საიდუმლო აზრს უწოდებს, კასიანე — მისტიკურს. ეგზეგეტიკურ ლიტერატურაში „მამაო ჩვენოს“ განმარტების დიდი ტრადიცია არსებობს. უფლის ლოცვას განმარტავდნენ: ტერტულიანე, კვიპრიანე, ნეტარი ავგუსტინე, მაქსიმე აღმსარებელი, თეოფილაქტე ბულგარელი და სხვანი. ჩვენ შევადარეთ იოანე ბოლნელის განმარტება სხვა მამათა განმარტებებს და მივედით საერთო დასკვნამდე: იოანე ბოლნელი კარგად იცნობს „მამაო ჩვენოს“ კატეხისტურ დაყოფას, რომლის მიზანია, გაადვილდეს უფლის ლოცვის განხილვა. წმინდა მამათა თვალსაზრისით, საღვთო ლოცვა უნდა დაიყოს მონოდებად, შვიდ ვედრებად და დიდებისმეტყველებად, შემდეგ კი სათითაოდ განიმარტოს კატეხიზმოს პრინციპით. იოანე ბოლნელი სწორედ ამგვარი დაყოფის მიმდევარია, რაც ადასტურებს მის ღრმა განსწავლულობას საეკლესიო მწერლობის სფეროში. განსაკუთრებით საინტერესოა მეექვსე ვედრების — „და ნუ შემიყვანებ ჩვენ განსაცდელსა“ — ბოლნელისეული განმარტება. მასში მოხდენილად არის ჩართული პეტრე მოციქულის ზღვაზე გამოცდის სცენა. მქადაგებელი თვით მაცხოვრის გამოცდასაც იხსენებს უდაბნოში ეშმაკის მიერ და მრევლს შეურყეველი სარწმუნოების მოპოვებას უქადაგებს: „ვინმეცა იყო, საყუარელნო, რომელიმცა არა განიცადებოდა უდაბნოსა ზედა ეშმაკისაგან? და პეტრე, თავი იგი მონაფეთაჲ, გამოცადებოდა ზღუასა ზედა, ოდეს — იგი იწყო დანთქმად, რომლისათჳს ემხილა ურ-

წმუნობა იგი მისი, მაშინ-ლა უპყრა ხელი უფალმან და არა უტევა იგი დანთქმად. ხოლო ან ჯერ-არს ჩუენდა ქონებად სარწმუნობაი შეურყეველი, რაითა არა დავინთქათ განსაცდელისაგან“ (ბოლნელი 1911:43). საღვთო ლოცვის ამ ვედრების პეტრე მოციქულის გამოცდასთან დაკავშირება მხოლოდ კირილე იერუსალიმელის განმარტებაში გვხვდება, თანაც — ოდნავ ტრანსფორმირებული სახით. სხვა არც ერთი ეგზეგეტიკოსის ნაშრომში, რომელთაც საგანგებოდ გავეცანით, ეს პარალელი არ აღმოჩნდა. ამიტომაც კირილე იერუსალიმელის თხზულება, შესაძლოა, ბოლნელის ქადაგების ერთ-ერთი წყაროც იყოს.

განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იოანე ბოლნელი სახარების იგავთა ეგზეგეტიკურ გააზრებას. აღნიშნავენ, რომ ქართულ მწერლობაში პირველად იგავის ცნებას იოანე ბოლნელი განმარტავს. ის ამბობს: „იგავად იტყჳს მაცხოვარი და არა ცხადად?“ და იქვე იძლევა გაშლას: „რამეთუ თავისი მამისა ვითა კაცისა ვისსამე იტყჳს და თავისა მონათა ვითა შვილთასა იტყჳს“ (ბოლნელი 1911:43). როგორც ვხედავთ, იოანე ბოლნელი სანიმუშო ანალიზს იძლევა იგავურობისა. რ. ბარამიძე მიუთითებს, რომ ეს განმარტება წარმოადგენს იოანე ოქროპირის განმეორებას, მაგრამ ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს, რომ ეს არის პირველი შემთხვევა, როცა ჩვენს მწერლობაში განმარტებულია ჟანრი, მისი ხასიათი, ბუნება.

სიტყვა „იგავის“ იოანე ბოლნელისეულ განმარტებაში ხაზი ესმება იმ გარემოებას, რომ სახარებისეულ იგავებში ცენტრალური პერსონაჟი განასახიერებს მაცხოვარს თავისი სუფევით, ან მომავალი დიდებით. იგავის თავისებურება ის არის, რომ მას აქვს განსაზღვრული და, ამასთან, წინააღმდეგობრივი მიზანი: ერთდროულად ცხადყოს და დაფაროს ჭეშმარიტება.

იოანე ბოლნელი ძირითადად ლუკას სახარების იგავებს განმარტავს: იგი იცნობს იგავთა ეგზეგეზის ყველა სახეობას, რომელიც მიღებულია საეკლესიო მწერლობაში. ესენია: ფაქტების ალეგორია, ისტორიის ალეგორია, თხრობის, მსჯელობის ალეგორია, ისტორიული და ესქატოლოგიური ალეგორია, საღვთო ისტორიის ალეგორია, მისტიკური ალეგორია. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ასი ცხვრის იგავის განმარტება. ამ იგავის ახსნას მაცხოვარი თვითონვე იძლევა სახარებაში: ის ერთი ცხვარი, რომელიც იგავის მიხედვით დაიკარგა, არის მონანიე ცოდვილი, ოთხმოცდაცხრამეტი კი — მართალნი, რომელთაც არ სჭირდებათ სინანული. ეს არის მორალისტური ალეგორია. იოანე ბოლნელი კი სხვაგვარ ახსნას გვთავაზობს, უფრო სწორად, იგი ამ იგავის ანაგოგიური შინაარსის ამოცნობას ცდილობს. მისი განმარტებით, ასი ცხვარი ას მთავარანგელოზს განასახიერებს. მეასე, „წაწყმედული ცხვარი“ კი ეშმაკს, რომელიც „გარდამოვარდა ზეცით ქუეყანად დასითურთ“. „კაცთმოყვარე ღმერთმა — წერს ბოლნელი, — შექმნა ნათესავი კაცთაი“, რომელმაც შეავსო ცარიელი მეასე ადგილი ცაში. სწორედ ეს არის მეასე ცხვარი. ამრიგად, მეასე ცხვარი ერთდროულად ეშმაკსაც განასახიერებს და ადამსაც. სწორედ აქ გვმართებს მოვიშველიოთ იგავური აზროვნების წესი, რათა სწორად გავიაზროთ ამ განსახიერების სიღრმე: მეორე ადგილი ეკუთვნის მთავარანგელოზს, რომელიც დაცემის შედეგად ხდება ბოროტი. ამრიგად, მეასე ცხვარი მთავარანგელოზია, რომელთანაც სულიერი მსგავსების საფუძველზე ადამი იკავებს მის ადგილს. ბოლნელი განაგრძობს განმარტებას და წერს, რომ ამის შემდეგ „ეშმაკმა შური აღიღო ნათესავსა ზედა კაცთასა, აცდუნა იგი და წაწყმიდა. შეიპყრა და წარიტაცადა შეაყენა იგი ბჭეთა ჯოჯოხეთისათა“. იოანე ბოლნელი არა მარტო სახარებისაგან განსხვავებულ აზრს გვაძლევს, არამედ ეშმაკის მიერ წაწყმედილი ცხვრის ლაღაღებასაც

აღწერს უფლის მიმართ, რომელიც ლუკა მახარებელთან არ გვხვდება: „უფალო, აცხოვრე სული ჩემი, რადგან გაქვებდე შენ, ხოლო თუ სამართალნი შემეწინენ მე, რამეთუ აჰა-ესე-რა შეცთომილ ვარ, ვითარცა ცხოვარი წყმედული, მომიძიე მონაჲ შენი, უფალო, რამეთუ მცნებანი შენი მე არა დავივინყენ“ (ბოლნელი 1911:56). უფალმა ისმინა მისი ვედრება, „გარდამოხდა ზეცით ქუეყანად, დაუტევა ოთხმეოც-დაცხრამეტნი იგი ანგელოზნი ცათა შინა და გარდამოხდა ძიებად წაწყმედილისა მის“. ამრიგად, ლუკას სახარების ამ იგავის ზედაპირული პლანის მიღმა იოანე ბოლნელი უღრმესი, შეიძლება ითქვას, მისტიკური აზრის ამოცნობას ცდილობს. იგი „შესაქმისეული“ მოვლენების ალეგორიად მოიაზრებს აღნიშნულ იგავს, რითაც მასში ჩადებული ანაგოგიური სიბრძნის ამოცნობა სურს.

ძალზე საინტერესოა „გულმონყალე სამარიელის“ იგავის ბოლნელისეული განმარტება. აქ სახეთა მთელი სისტემაა გამოყენებული. იერუსალიმიდან იერიქოში მიმავალი კაცი, რომელსაც ავაზაკნი დაესხნენ თავს, ბოლნელის განმარტებით, ადამს განასახიერებს, ავაზაკნი — ეშმაკთ, იერუსალიმი კი — სამოთხეს, სადაც ეშმაკი ადამს აცდუნებს. იოანე ბოლნელი დრამატული სიმძაფრით გადმოსცემს ადამის დაცემას: „და იდვა ადამ განძარცვული და განშიშვლებული, წყლულით მომკუდარი, ეძიებდა შემწესა და არავის ჰპოებდა“ (ბოლნელი 1911:47). შემდეგ აღწერილია ღვთის მიერ ადამის სამოთხიდან გამოძევება. ის, თუ როგორ მოიტაცა შემდეგ იგი ეშმაკმა, ჯოჯოხეთის ბჭე გაატარა და შუა გზაზე დააგდო. იგავის პერსონაჟი მღვდელი, რომელმაც არ შეინყალა დავრდომილი, ბოლნელის განმარტებით, არის ძველი აღთქმის პერსონაჟი, არონი, რომელიც მოსესთან ერთად წინ უძღოდა ისრაელის ერს. არონი, როცა მოკვდა, მანაც გაიარა ჯოჯოხეთის ბჭე, იხილა გზაზე დაცემული ადამი და გვერდი აუქცია, — წერს ბოლნელი. ლევიანი, რომელმაც, იგავის მიხედვით, ასევე არ მიხედა დაცემულს, ბოლნელის განმარტებით, მოსეა, რჯულმდებელი. ისიც გარდაიცვალა და „შევლნა ბჭენი ჯოჯოხეთისანი“, იხილა დაცემული ადამი და გვერდი აუქცია.

მხოლოდ სამარიელმა შეინყალა უცხო და გულმონყალეა გამოიჩინა მისადმი. „ვინ-მე არს ესე სამარიტელი, რომელი მოვალს მოგზაურად?“ — კითხულობს ბოლნელი და აქვე პასუხსაც იძლევა: „ესე არს მარიამისაგან შობილი, რომელი სამარიტელად იწოდა“. ძალზე საინტერესოა მაცხოვრისა და ადამის სახელთა ურთიერთმიმართების ბოლნელისეული ინტერპრეტაცია: ადამი სამოთხიდან თვით ქრისტემ გამოაძევა, შემდეგ კი „მოვიდა ზეცით ქუეყანად, შეწყალეზად მისი ჯუარცმაჲ დაითმინა, სიკუდილი თავს იდვა, საფლავსა დაიდვა, ბჭეთა ჯოჯოხეთისათა შევიდა პატიოსნითა მით ჯუარითა მისთა, მუნ შინა იხილა ადამ და შეენყალა“ (ბოლნელი 1911: 61). ამრიგად, პირველცოდვისაგან ადამისა და, შესაბამისად, მთელი კაცობრიობის ხსნა მხოლოდ იესო ქრისტეს ხელენიფება.

ბოლნელი ამავე იგავის სხვა სახეებსაც განმარტავს. ზეთი, რომელიც სამარიელმა დაასხა წყლულზე გლახაკს, არის მირონცხების სიმბოლო, ხოლო ღვინო — ქრისტეს პატიოსანი სისხლი. სახედარი, რომელზედაც შესვა მან დავრდომილი, სიმდაბლეს და ჯვარს განასახიერებს, რომელზედაც „მოკიდებულ არს სასოებაჲ ჩუენი“, სადგური, ანუ პონდოქიონი — ეკლესიას. სადგურის „მოღუანისადმი“ მოცემული ორი დრაჰკანი — ეკლესიისათვის შეწირულ ხორცსა და სისხლს განასახიერებს მაცხოვრისა: „ან ვინ ამათ სამთაგანი უმახლობელეს იყოს მისა, რომელი შევარდა ხელთა ავაზაკთასა?“ — კითხულობს ლუკა მახარებლის კვალობაზე იოანე ბოლნელი. ეს ქადაგება სანიმუშოა იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ უნდა დაამკვიდ-

როს მოძღვარმა მრევლში ლოგოსური აზროვნება, როგორ უნდა ახსნას საღვთო ისტორია და გაიაზროს მისი ჭეშმარიტი, უღრმესი შინაარსი.

იოანე ბოლნელის კრებული გამოირჩევა მორალისტურ თემაზე დაწერილი ქადაგებების სიუხვით, რომელნიც განმარტავენ, თუ როგორი უნდა იყოს ქრისტიანული ცხოვრების წესი. მათი ავტორისთვის რეალური, ხილული სამყარო ფასეულია იმდენად, რამდენადაც იგი არის ღვთის კეთილი ნების, მისი ბრძნული განგების გამოხატულება, ხოლო ადამიანები — ამ ნების აღმსრულებელი. თუმცა, სამყარო შუქჩრდილებით არის აღსავსე — სიკეთეს თან სდევს ბოროტება, სიყვარულს — სიძულვილი, ლხინს — ტანჯვა. ამ პოლუსებს შორის მოქცეული ადამიანი საჭიროებს მეგზურს, მას არ ძალუძს მარტო გაუმკლავდეს მოძალებულ ბოროტებას. ამ მეგზურის როლი უნდა იკისროს ეკლესიამ, რომელმაც უნდა წარმართოს ადამიანის სულიერი ცხოვრება. იოანე ბოლნელს კარგად ესმის, რომ სულიერი მოძღვრის წინაშე დგას ერთი მეტად მნიშვნელოვანი პრობლემა: როგორ მიიქციოს ყოფიერებაში ჩაფლული, ცხოვრებისეული სირთულეებით დაღლილი, ჯაფით მოქანცული ადამიანის ყურადღება. მოძღვრის წარმატება ბევრად არის დამოკიდებული მის მჭევრმეტყველებაზე, უნარზე, გარდათქვას ქრისტიანული ჭეშმარიტება მრევლისთვის მისაღები ფორმით. ამდენად, თავს იჩენს ესთეტიკური ელემენტის აუცილებლობა. მაგრამ ჩნდება კითხვა — რამდენად შეესაბამება ასკეტურ მოძღვრებას გამოსახვის გრძნობადი, ანუ მხატვრული ფორმები, რა სახეს ღებულობს ეს პროცესი? ს. ავერინცევი ამ კითხვას ასე პასუხობს: „სახეს მნემოტექნიკური დახმარებისა მსმენელისადმი, საერთოდ პედაგოგიური „რეკრეაციისა“ და არც თუ იშვიათად სპეციფიკურ ხასიათს „დამშვიდებისა“, რომელსაც საჭიროებს ასკეტიზმით აღზრდილი „გული სნეულისა“ (ავერინცევი 1986:178). სწავლება უნდა აიგოს აზრისა და სიტყვის თამაშზე, სხვადასხვა სახესა და სიმბოლოზე, მინიშნებებზე. იგი საამო უნდა იყოს გონებისთვისაც და ყურისთვისაც. თვით „თალმუდის“ ტექსტშიც ვხვდებით მოულოდნელ, ფანტასტიკურ სახეებსა და მაგალითებს, რომელნიც ჩართულნი არიან მონოტონურ, მოსანყენ თხრობაში. ეს არის პედაგოგიური ხერხი, რომელიც სასკოლო პრაქტიკას ეყრდნობა.

იოანე ბოლნელის სტილს ახასიათებს აღსანიერი მოვლენების დრამატიზაცია, ექსპრესიულობა, ფრაზის მოქნილობა, რაც ცოცხალსა და ხალხურ მეტყველებასთან დაახლოებულს ხდის მის ენას. მქადაგებელი იყენებს რიტორიკულ შეკითხვებს, შედახილებს, კონტრასტის ხერხს. მსჯელობა თანმიმდევრულია, ლოგიკური და რაციონალური, თუმცა, ამავე დროს, დიდი ემოციური მუხტის შემცველი. იოანე ბოლნელი ქართული ჰომილეტიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელთაგანია.

დამონებიანი:

ავერინცევი 1986: Аверинцев С.С. *Литературные теории в составе средневекового типа культуры. Проблемы литературной теории в Византии и латинское средневековье*. М.: издательство "Наука", 1986.

ბეკი 1969: Beck Hans. *Georg. Kirche und Teologische Literatur ym Bizantinischen Reich*. München: 1969, MCML, IX, 833.

ბოლნელი 1911: იოანე ბოლნელი. *ეპისკოპოსის ქადაგებანი*. თბ.: საეკლესიო მუზეუმის გამომცემლობა, 1911.

კანდელაკი 1961: კანდელაკი ნიკოლოზ. *ქართული კლასიკური მჭევრმეტყველება*. თბ.: „სელოვანება“, 1961.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კორნელი. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, I, თბ.: „მეცნიერება“, 1980.

მცხეთური ხელნაწერი 1980: *მცხეთური ხელნაწერი*. თბ.: „მეცნიერება“, 1983.

პენიცი 1908: Певницкий Владимир. *Церковное красноречие и его основные законы*. СПб: 1908.

Eliso Kalandarishvili

The Homilies of Ioane Bolneli

Abstract

The paper discusses Ioane Bolneli, an eminent representative of Georgian homiletics. His homilies are of an epochal importance and perfect manifest of the religious world-outlook, way of thinking, moral values of its time. For Ioane Bolneli the visible world is valuable as much as he believes it to be a manifestation of God's goodwill and men are the fulfillers of God's will.

In his homilies Ioane Bolneli uses exegetical method. He provides an explanation of the Gospel text, mostly for reading on Sundays of Great Lent. His goal is to give clear and full explanation of the divine message. Therefore he carefully analyses not only cardinal issues but separate words, phrases, proper names.

Ioane Bolneli makes use of largely prevailed in the Middle Ages symbolic allegorical method the founder of which is considered to be the Apostle Paul. It should be noted that it is just this kind of interpretation of the Bible that was widely spread in Georgia and not the second one – word by word or literal interpretation.

Ioane Bolneli mainly gives explanations to the texts of the Gospels of Matthew and Luke. He pays special attention to the parables of the Gospel. It is interesting to note that Ioane Bolneli is the first who determined the notion of parable in Georgian writing. This is the first case when genre, its character and nature are explained in our writing.

Ioane Bolneli perfectly masters exegetical method and its varieties. The Episcopo often lets us know that the source of this or that explanation is the writings of Saint Fathers, though it is important that he perfectly manages the variation of accepted, wide spread images and symbols that add great artistic and aesthetic value to his homilies.

Ioane Bolneli gives special interpretation of the first Christian prayer “The Lords Prayer”. Here he emphasizes profound spiritual understanding of the prayer. This kind of exegetics is termed “anagoge”. It implies the recognition of divine wisdom of God’s truth. In exegetical literature there is a long tradition of interpretation “The Lord’s Prayer”. The Lord’s Prayer was interpreted by Tertullian, Cyprian, St. Augustine, Theofilactos of Bulgaria, etc. Ioane Bolneli is thoroughly familiar with the methods by which God’s prayer is to be analyzed using the principles of a catechism. In the interpretation of “The Lord’s Prayer” Bolneli elegantly supplements the scene of testing the Apostle Peter on the sea. Among the writings of the Church Fathers only in the homily of St. Cyril of Jerusalem the link of the testing of Apostle Peter with one of the entreats of the Lord’s Prayer is found but a little bit transformed. That is why St. Cyril of Jerusalem’s composition might have been a source of Ioane Bolneli’s homily.

Ioane Bolneli uses the method of step-by-step interpretation of separate lexical units. First he offers direct meaning of a word or notion and then allegorical. Thus, exegetical term “commentary” (*targmaneba*) is used in its double meaning - translation from one language into another and interpretation in a figurative sense. Ioane Bolneli explains proper names using the same method.

Ioane Bolneli renders Christian truth in a form acceptable to parishioners. The teaching is constructed on peculiar variation of sense and word, image-symbols and allusions. The homilies display the Episcopos’s ability of eloquence, aesthetic feeling of a word and gift for creative thinking.

Ioane Bolneli’s style is characterized by dramatization of described events, expressiveness, and flexibility of phrase that makes his language close to the live and folk speech. The preacher uses rhetorical questions, exclamations, contrast device. The discussion is consecutive and logically grounded, rational and at the same time it contains great emotional charge. Ioane Bolneli is one of the founders of Georgian homiletics.

რუსთველოლოგიური კვლევა

მარიამ კარბელაშვილი

„ხვარაზმელთა ამბავი“: ვეფხისტყაოსნის ერთი კოლიზის სამართლებრივი და ეთიკურ-მორალური შეფასება

„იგ უცხო ვინმე სანყალი
მოყმე უბრალო კვდებისა“ (A 654).

ვეფხისტყაოსნის ჩანართ-დანართი სტროფებისა და გაგრძელებების („ინდო-ხატაელთა ამბავი“, „ხვარაზმელთა ამბავი“, პოემის გმირთა ანდერძები, გმირთა სიკვდილი) შესწავლა რუსთველოლოგიური მეცნიერების ცალკე დიდი პრობლემაა. დიდი ხნის წინ დაისვა კითხვა: **„რატომ იდევს თავს გვიანი შუა საუკუნეების პოეტებმა ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შევსება?** გემო ვერ გაუგეს მტკიცედ შეკრული პოემის ამაღლებულ ერთიანობას და რუსთაველის კალმის მიერ აღძრულმა ფანტაზიამ მათ ახალ-ახალი ეპიზოდების დამატება მოსთხოვა? პოეტურ ასპარეზობაში, რომელსაც მაცურებლად მარადისობა ჰყავდა, საკუთარი მკლავის გამოცდა მოუნდათ? თუ გონებაში კარგად მიგნებული რითმა ან შედარება ნამოუტივტივდათ, დასაკარგავად ველარ გაიმეტეს და შესაფერისი ვერსიფიკაციული ან სიუჟეტური „ჩარჩოს“ შეკონინებას მოჰყვნენ? ეს კითხვები, ალბათ, ყოველთვის უპასუხოდ დარჩება“ (ნათაძე 1985: 163; ხაზი ჩემია — მ.კ.).

ცნობილი რუსთველოლოგის ნოდარ ნათაძის მიერ დასმულ უმნიშვნელოვანეს კითხვის უპასუხოდ დატოვება ყოვლად გაუმართლებელია: იგი დღეს განსაკუთრებით აქტუალურია, რადგან აქ, ფაქტობრივად, ვეფხისტყაოსნის მკითხველის — უფრო ზუსტად, ვეფხისტყაოსნის XIII-XVII საუკუნეთა მკითხველის — საკითხი დგება, რაც თანამედროვე ლიტერატურის თეორიის თვალსაზრისით სერიოზული კვლევის საგანია. ცხადია: შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსნის ავთენტური ტექსტიც რომ გვექონოდა ხელთ, ჩვენ მაინც ვალდებულნი ვიქნებოდით საგანგებოდ შეგვესწავლა პოემის ჩანართ-დანართი, რომელთა ავტორებს რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში ჩვეულებრივ ყალბისმქმნელებად მოიხსენიებენ, სინამდვილეში კი ვეფხისტყაოსნის პირველი მკითხველები და შემფასებლები არიან.

„კითხვების შემდეგ — „რა არის ლიტერატურა?“ „ვინ ელაპარაკება?“ და „რის შესახებ?“ — როგორც ჩანს, გარდაუვალია კითხვაც — „ვის?“. ისეთი ლიტერატურული ელემენტების შემდეგ, როგორებიცაა **ლიტერატურა, ავტორი და გარე სამყარო**, განხილვის ყველაზე აუცილებელ საგნად **მკითხველი** იქცა“ — ნერს ანტუან კომპანიონი (კომპანიონი 2001: 164). საყურადღებოა, რომ ამ ლიტერატურულ ელემენტთა ურთიერთმიმართება გრაფიკულადაც გამოისახა: რომანტიზმის მკვლევარმა მ. ჰ. აბრაჰამსმა ლიტერატურული კომუნიკაცია სამკუთხედის მარტივი სქემით გამოისახა, რომლის სიმძიმის ცენტრს ლიტერატურული ნაწარმოები წარმოადგენს,

ხოლო კუთხეებთან განლაგებულნი არიან **გარე სამყარო, ავტორი და მკითხველი**. ეს პრობლემა ვრცელი და მრავალნახნაგოვანია, მასში შედის, მაგალითად, „მკითხველის რეაქციის თეორია“ (კომპანიონი 2001: 171), მთავარი კი ისაა, რომ ლიტერატურათმცოდნეობაში მკითხველი ცენტრალურ ადგილს უბრუნდება, ხოლო მასთან დაკავშირებულია ისეთი მნიშვნელოვანი ტერმინი, როგორცაა **რეცეფცია**.

მკითხველთა თაობების მიერ ვეფხისტყაოსნის რეცეფციას საქართველოში მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს: ეს არ არის „ნარმოსახვითი“ მკითხველი — ის სავსებით რეალური პიროვნებაა, რომელიც კითხულობდა რუსთაველის პოემას, ახდენდა მასზე რეაქციას, ცდილობდა გაეაზრებინა იგი, ხოლო აღქმული მოსაზრებები და შთაბეჭდილებები უკვალოდ კი არ იკარგებოდა, არამედ ფიქსირდებოდა ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერებში ჩანართ-დანართის სახით, რომელიც რუსთაველის მიბაძვით რუსთველური შაირით იყო შესრულებული.

ლიტერატურული ნაწარმოების კითხვისას ბუნებრივად აღძრული რეცეფციისა და გავლენის შესახებ ა. კომპანიონი წერს: „სწორედ რომ ითქვას, ლიტერატურის ისტორია არასოდეს არ ახდენდა რეცეფციის იგნორირებას. როდესაც დასცინოდნენ ლანსონიზმს, მას ბრალად სდებდნენ არა მხოლოდ „წყართა“ ფეტიშიზმს, არამედ „გავლენათა“ მანიაკალურ ძიებასაც. ამ ხერხით — ე. ი., რა თქმა უნდა, წინანდებურად ლიტერატურული ნაწარმოების მეშვეობით, ავტორის მეშვეობით, რომლისთვისაც სხვისი გავლენა წყაროდ იქცევა — ლიტერატურის ისტორია ითვალისწინებდა რეცეფციას, ოღონდ არა კითხვის ფორმით, არამედ უმალ სხვა ავტორთა ნაწერის ფორმით, რომელიც მოცემულმა თხზულებამ შვა. ანუ მკითხველებს მხოლოდ მაშინ განიხილავდნენ, როდესაც ისინი თავად იყვნენ მწერლები — ამისთვის მიმართავდნენ ტერმინს „მწერლის ბედი“ (fortune), რაც უმთავრესად გულისხმობდა შთამომავლობაში მის ლიტერატურულ ბედს. საფრანგეთში აქედან კომპარატიული ლიტერატურათმცოდნეობა წარმოიშვა, რომელსაც საფუძვლად დაედო ისეთი დიდი დისერტაციები, როგორცაა ფერნან ბალდანსპერჟეს „გოეთე საფრანგეთში“ (1904). ვარიაციები ამ თემაზე უსაზღვროა. ბევრ კომენტირებულ გამოცემაში შეიძლება ნახოთ თავი „თანამედროვეთა განსჯანი“ და ასევე მოცემული ნაწარმოების „გავლენა“ მის საფუძველზე შექმნილ საოპერო ლიბრეტოებსა და კინოსცენარებზე. ამრიგად, ნაწარმოების ბედი იზომება შემდგომ ნაწარმოებებზე მისი გავლენით და არა მოყვარულთა მიერ წაკითხვით.

რა თქმა უნდა, იყო გამონაკლისებიც: მაგალითად, ლანსონის დიდი სტატია ლამარტინის „მედიტაციების“ ას წლისთავთან დაკავშირებით (1921) წარმოადგენს შესანიშნავ სოციოლოგიურ და ლინგვისტურ გამოკვლევას იმის შესახებ, თუ როგორ ვრცელდებოდა ეს ნაწარმოები. ლანსონი ასევე ოცნებობდა საფრანგეთში წიგნისა და კითხვის ყოვლისმომცველ ისტორიაზე, მაგრამ [...] ამ პროგრამის შესრულებას მხოლოდ ცოტა ხნის წინ მოჰკიდეს ხელი „ანალების“ სკოლის ისტორიკოსებმა. მათი წყალობით კითხვამ მართლაც წამოიწია ისტორიული მტუდიების პირველ პლანზე, მაგრამ სოციალური ინსტიტუციის სახით. ხოლო რეცეფციის კვლევაში იგულისხმება არა ლიტერატურის ისტორიის ტრადიციული განვრცობა „ბედსა“ და გავლენის პრობლემაზე და არა უახლესი სოციოკულტურის ისტორიის სპეციალური სექტორი, მიძღვნილი წიგნის გავრცელებისადმი, არამედ რაღაც უფრო ვიწრო: **კითხვის ანალიზი, როგორც ინდივიდუალური ანდა კოლექტიური რეაქციისა ლიტერატურულ ტექსტზე**“ (კომპანიონი 2001: 172-173; ხაზი ჩემია — მ.კ.).

* * *

საქართველოში ვეფხისტყაოსნის რეცეფციას — როგორც ინდივიდუალურ ან კოლექტიურ რეაქციას ლიტერატურულ ტექსტზე — ფრიად საგულისხმო ტრადიცია აქვს. რუსთაველის პოემის მკითხველი-ინტერპოლატორი ხანგრძლივი ლიტერატურული პროცესის აქტიური მონაწილე და შემოქმედაა, რომელმაც უმდიდრესი ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობა დაგვიტოვა.

ვეფხისტყაოსნის ინტერპოლაციები და გაგრძელებები, გარდა საკუთრივ რუსთველოლოგიური, ზოგადად კი ლიტერატურათმცოდნეობითი ინტერესებისა, სხვადასხვა ეპოქის მკითხველთა მენტალიტეტს ასახავს და საყურადღებოა, როგორც მიკროისტორიის (ბესმერტნი 1995: 9-10), ისევე სოციოკულტურული კვლევების თვალსაზრისითაც, რადგან შემოინახა მათი შექმნის დროისთვის დამახასიათებელი რეალიები და გარკვეული ტერმინოლოგია (კარბელაშვილი 1993: 198-199, 201-202).

ვეფხისტყაოსნის ჩანართ-დანართის შინაარსობრივი ამპლიტუდა ფართოა: აქ არის უშუალო რეაქცია სიუჟეტის ამა თუ იმ პერიპეტიაზე, ეპიზოდის განვრცობის სურვილი, დამოკიდებულება პერსონაჟების მიმართ, მხატვრულ სახეთა აღქმა, პიროვნული გულწრფელი განცდების დაფიქსირება, პოემისთვის საკუთარი დასასრულის შეთხზვა, პოემის მომავალ მკითხველთან კონტაქტის დამყარების ცდა. ჩანართ-დანართთა მრავალფეროვნებაში — რაც ჯერჯერობით საგანგებო შესწავლის საგანი არ გამხდარა, როგორც რუსთველოლოგიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემა — ამჯერად ჩვენი ყურადღების საგანია ვეფხისტყაოსნის ინტერპოლატორთა დამოკიდებულება ვეფხისტყაოსანში აღძრულ სამართლებრივ და ეთიკურ-მორალურ საკითხთა მიმართ. როგორც ადრეც აღვნიშნე, ვეფხისტყაოსნის მრავალრიცხოვანი ჩანართ-დანართი პოემის უადრესი კომენტარია — გარდასულ დროთა მკითხველთა დაფიქრება პოემაში დასმულ კითხვებზე. შესაბამისად, ჩანართ-დანართის ავტორები ვეფხისტყაოსნის პირველი ინტერპრეტატორები და შემფასებლები არიან.

* * *

„ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი კოლიზია — ამასთანავე თანამედროვე რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში ყველაზე აქტუალური კოლიზია, რამდენადაც რუსთაველის ჰუმანიზმის პრობლემას უკავშირდება — ტარიელის მიერ მძინარე ხვარაზმელი სასიძოს მკვლელობა ჩვენ შორეულ წინაპართათვისაც რომ ცხოველი განსჯის საგანს წარმოადგენდა, მოწმობს პოემის ცნობილი გაგრძელება „ხვარაზმელთა ამბავი“ და პოემის ერთ-ერთი ჩანართი სტროფი A 654 (სტროფის ნომრისთვის წინ დართული ლიტერი A უჩვენებს, რომ სტროფი ინტერპოლაციას წარმოადგენს). სტროფი A 654 (ვარიანტები 1961: 339-340) არის A(H757) და L(A363) ხელნაწერებში; იგი ჩართულია ვეფხისტყაოსნის თავში „რჩევა ნესტან-დარეჯანის გათხოვებისა“:

აქ მეფე არჩევს, ვაზირობს, არ ვიცი, რა მოჰხდებისა,
ხვარაზმმა მოჰყავს სასიძოდ, არა ჰგავს, არა ჰხდებისა;
იგ უცხო ვინმე სანყალი მოყმე უბრალო კვდებისა,
ნესტან-დარეჯან ტარიელს ყრის, მაგრა არ ეყრებისა.

(A 654)

ინტერპოლატორები, როგორც ვეფხისტყაოსნის მკითხველები და მისი პირველი კომენტატორები, პოემის ათვისების რთულ და დინამიურ პროცესში აქტიურად

არიან ჩართულნი. მათი დამოკიდებულება პოემისადმი მრავალმხრივ საინტერესოა: მაგალითად, ამ სტროფიდან ჩანს, რომ ინტერპოლატორმა იცის პოემის შინაარსი, თუმცა ამბობს არ ვიციო, ასევე ჩანს ვეფხისტყაოსნის ძველ მკითხველთა უარყოფითი დამოკიდებულება ფარსადანის მიერ ინდოეთში ხვარაზმელი სასიძოს მინვევის მიმართ და სურვილიც, წინასწარ დაამშვიდოს მომავალი მკითხველი, რომ საბოლოოდ ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი ერთმანეთს არ დასცილდებიან — ესაა ემოციური დამოკიდებულება პოემის მიმართ, რაც სხვა ინტერპოლაციებისთვისაც არის დამახასიათებელი, მაგრამ ამჯერად ეს ჩანართი სხვა მხრივაცაა საინტერესო; ინტერესის საგანი ამ ინტერპოლაციის შესამე ტაეპია:

იგ უცხო ვინმე საწყალი მოყმე **უბრალო** კვდებისა.

თუ უამთააღმწერელს ტარიელის მიერ ხვარაზმელი სასიძოს „მიპარვით// მოპარვით“ მოკვლა ძირითადად ეთიკურ-მორალური პრობლემატიკის კონტექსტში აქვს განხილული (კარბელაშვილი 2010: 100-115), ეს ინტერპოლაცია იმითაა საყურადღებო, რომ იგი ტარიელის მიერ ჩადენილი მკვლევლობის სამართლებრივ შეფასებას შეიცავს ძველი ქართული სამართლის ტერმინის — **უბრალოს** — მოხმობით, და აქვე ჩანს სიბრალული საწყალი, უბრალო ანუ უდანაშაულო სასიძოს მიმართ.

ივანე ჯავახიშვილი ფუძემდებლურ ნაშრომში „ქართული სამართლის ისტორია“ ძველი ქართული სამართლის ტერმინს — **უბრალო** — შემდეგნაირად განმარტავს: „ვისაც არავითარი ბრალი არ ედებოდა, ის იყო „უბრალო“ [...] **უამთააღმწერელს** მოთხრობილი აქვს: „და წარვიდა ყაენს წინაშე და არქუა ყრმისა დავითის **უბრალოება**, — „რად გიკმს **შეუცოდარისა ყრმისა** მოკლვა“-ო“ (ჯავახიშვილი 1929: 258). საგულისხმოა შემდეგიც: „რაკი სასამართლოს წარმოებისა და გამოძიება-განკითხვის მიზანს ბრალდების საფუძვლიანობის გამორკვევა და დანაშაულის თვისებისა და მონაწილეთა პასუხისმგებლობის გამორკვევა შეადგენდა, ამიტომ ის უეჭველად გარკვეული დასკვნით უნდა დამთავრებულიყო. მოსამართლეს უნდა, ან ბრალდებულის ბრალეულობა გამოერკვია, ან განეცხადებინა: „მე მაგასთანა ბ რ ა ლ ს ა ა რ ა რ ა ს ა ვ პ ე ბ“ (იოანესი 19,6). **უამთააღმწერელსაც** მოთხრობილი აქვს, რომ როდესაც დიმიტრი თავდადებული „წარიყუანეს სამსჯავროსა სახლსა... და ჰკითხვიდეს, უკეთუ თანაენამა განზრახვასა... ბულასასა, და ვ ე რ ა ბ რ ა ლ ი ჰ პ ო ვ ე ს“-ო [...]. კობტას-თავის შეთქმულების მონაწილეთა გასამართლების შესახებაც იმავე ავტორს ნათქვამი აქვს, რომ მსაჯულთ განუცხადებიათ: „უ ბ რ ა ლ ო ვ პ ო ვ ე ბ თ და განუტეოთ ყოველნი“-ო“ (ჯავახიშვილი 1929: 498).

შესაბამისად, თუკი ხვარაზმელი სასიძო **უბრალოა**, ტარიელის მიერ ჩადენილი მკვლევლობა დანაშაულია და ასეც იყო აღქმული პოემის მკითხველთა მიერ საუკუნეთა მანძილზე.

ცხადად ჩანს, რომ ვეფხისტყაოსნის ეს რთული კოლიზია ჩვენს წინაპართა — პოემის გარდასულ საუკუნეთა მკითხველი საზოგადოების — ყურადღების ცენტრში ყოფილა; მიუხედავად იმისა, რომ ინტერპოლატორი ემოციურად ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის გულშემატკივარია, მან მაინც არ უღალატა სამართლიანობას და პირუთვნელი მსჯავრი გამოუტანა ტარიელის მიერ ჩადენილ მკვლევლობას.

„ხვარაზმელთა ამბავი“ ვეფხისტყაოსნის ერთ-ერთი უძველესი — თუ ყველაზე უძველესი არა — გაგრძელებაა და იგი დიდი ხანია მოექცა მკვლევართა ყურადღების არეში. ეს გაგრძელება როგორც სამართლებრივი, ასევე ზნეობრივი თვალსაზრისით გარკვეულ აქცენტებს შეიცავს, თუმცა ამ მხრივ სათანადო ყურადღება არასოდეს არ დასთმობია.

პავლე ინგოროყვას ყურადღება ვეფხისტყაოსნის გაგრძელებებმა მათი წარმოშობის ქრონოლოგიური დაზუსტებისა და მათი ავტორის ძიების კუთხით მიიპყრო. მკვლევარის „პლასტების თეორიის“ მიხედვით „ხვარაზმელთა ამბავი“ დამატებათა მეორე პლასტს მიეკუთვნება და შინაარსის ზოგად შტრიხებში გადმოცემასაც შეიცავს: „მეორე პლასტის ცალკე დამატებანი („ამბავნი“). ვეფხისტყაოსნის მეორე პლასტში წარმოდგენილია სამი დამოუკიდებელი ეპიზოდი, ანუ ამბავი. ეს ეპიზოდებია: 1. ამბავი ინდო-ხატაელთა; 2. ამბავი ხვარაზმელთა; 3. ამბავი ვეფხისტყაოსნის გმირთა სიკვდილისა“ (ინგოროყვა 1926: 27).

ჩვენთვის საინტერესო ე. წ. „ხვარაზმელთა ამბის“ შინაარსი შემდეგნაირადაა გადმოცემული: „მეორე დამატება გამოწვეულია შემდეგით. ვეფხისტყაოსნის ნამდვილ ტექსტში, როგორც ცნობილია, **მოთხრობილია ნესტან-დარეჯანის საქმროს, ხვარაზმელთა უფლისწულის მოკვლა ტარიელის მიერ**. შემდეგი დროის ყალბის მქმნელს დეფექტად მიუჩნევია, რომ პოემაში არ არის აწერილი ხვარაზმელების გალაშქრება მოკლული უფლისწულის სისხლის ასაღებად. ამის შესავსებად შეუთხზავს მეორე დამატება, დაწერილი სრულიად უმწეო ლექსებით, რომელშიაც გადმოცემულია ხვარაზმელებთან ომი“ (ინგოროყვა 1926: 29; ხაზი ჩემია — მ. კ.). ჩემს მიერ ხაზგასმული ფრაზები, გადმოცემული რამდენიმე სიტყვით, სინამდვილეში ამ გაგრძელების იდეური ფოკუსია, რადგან სწორედ აქაა წამოჭრილი ძალზე მნიშვნელოვანი საკითხი სამართლებრივი და ეთიკურ-მორალური ხასიათისა.

ნაშრომში მოცემულია დამატებათა ავტორის ატრიბუციისა და, შესაბამისად, დამატებათა შექმნის თარიღის ავტორისეული განსაზღვრა: „ეს სამი ამბავი დაწერილია სამი სხვა-და-სხვა ავტორის მიერ შემდეგის ქრონოლოგიურის მიმდინარეობით: ჯერ პირველი დამატება — ინდო-ხატაელთა ამბავი, შემდეგ — მეორე დამატება ხვარაზმელთა ამბავი, ბოლოს კი მესამე დამატება — ვეფხისტყაოსნის გმირთა სიკვდილი... სარგის თმოგველი არის ავტორი არა მთელი პოემისა, არამედ პირველი დამატებისა, ინდო-ხატაელთა ამბისა“ (ინგოროყვა 1926: 32, 34). ავტორის მოსაზრებით ქრონოლოგიური თვალსაზრისით ეს დამატებები XIV საუკუნის 60-იან წლებამდე არის შექმნილი იმ სარგის თმოგველის მიერ, რომელსაც პ. ინგოროყვა სარგის IV-ს უწოდებს: „სარგის IV არის თმოგვის უკანასკნელი მფლობელი, და მის შემდეგ, 1360 წლის ახლოს, თმოგველთა გვარს დაუტოვებია თმოგვის სამფლობელო“ (ინგოროყვა 1926: 36). შემდგომში პ. ინგოროყვამ კიდევ უფრო დააზუსტა თავისი თეორია: „სჩანს, სარგის თმოგველს თავისი შრომის ნაწილი, ე.ი., როგორც გამოირკვა, პირველი ეპიზოდი „ინდო-ხატაელთა ამბავი“, რომელიც თვითონ პოემის ტექსტშია ჩამატებული, ლექსად დაუნერია, ხოლო მეორე ეპიზოდი „ხვარაზმელთა ამბავი“, რომელიც პოემის გაგრძელებას წარმოადგენს, პროზის სახით დაურთავს“ (ინგოროყვა 1927: 212).

„ხვარაზმელთა ამბის“ შესახებ საკუთარი აზრი შეიმუშავა ალექსანდრე ბარამიძემ და გარკვეულ პარალელთა მოხმობით დაათარიღა კიდევ: „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერებში ამბავი არც ამაზე წყდება. გახელმწიფების შემდეგ ტარიელი მძიმედ

ავად გამხდარა, ოთხი წელი ლოგინად წოლილა. ეს რომ ხვარაზმშას გაუგია, შემოსევია ინდოეთს, ქვეყანა დაურბევია და აუოხრებია, მოსახლეობა გაუფლეთია (**შვილის სისხლი უძებნია**). ტარიელმა შემწეობა სთხოვა ძმადნაფიცებს. იმათაც არ დააყოვნეს, დიდი ლაშქრით გაჩნდნენ ინდოეთში, შავი დღე დააყარეს ხვარაზმშას, ტარიელი განკურნეს. შემდეგ შეერთებული ძალებით შესევთან ხვარაზმს, დაიპყრეს, ხვარაზმმა ტყვედ ჩაიგდეს, საბოლოოდ მაინც შეიწყნარეს და გაათავისუფლეს, მისი სამეფო დაუბრუნეს. ძმადნაფიცები ზემოთ დაბრუნდნენ ინდოეთში, ბევრი ილხინეს, იმხიარულეს“ (ბარამიძე 1975: 393-394; ხაზი ჩემია — მ. კ.). ალ. ბარამიძემ „ხვარაზმელთა ამბის“ დათარიღება გარკვეულ საბუთებზე დაამყარა: „ხვარაზმელთა ამბის ტექსტს ... აღბეჭდილი აქვს „როსტომიანის“ გავლენის უტყუარი კვალი. ამიტომაც ამ ამბის (ხვარაზმელთა ამბის) გალექსვას ადგილი უნდა ჰქონოდა არაუადრეს XV საუკუნის პირველი ნახევრისა. ჩვენი დათარიღება ემთხვევა კ. კეკელიძის მიერ ინდო-ხატაელთა ამბის დათარიღებას. კ. კეკელიძის აზრით, ინდო-ხატაელთა ამბის ცნობილი ადგილი კათალიკოს-მანყვერელის მოხსენიებით არ შეიძლება გაჩენილიყო XVI საუკუნის დამდეგის უწინარეს“ (ბარამიძე 1975: 435).

ვეფხისტყაოსნის გაგრძელებათა რედაქციების საკითხი საგანგებოდ განიხილა სარგის ცაიშვილმა, ამასთანავე გადმოსცა „ხვარაზმელთა ამბის“ შინაარსი: „ინდოეთის სახელგანთქმული მეფე ტარიელი მძიმე სნეულებას შეუპყრია. ოთხი წელი სარეცელს არ მოშორებია [...]. ამას შეიტყობს მისი ძველი მოსისხლე მტერი ხვარაზმმა და ტარიელის ავადმყოფობით გათამამებული გამოემართება სისხლისძიებად [...], ერთი წლის განმავლობაში გრძელდება ხვარაზმელთა თარეში [...], ტარიელი და ნესტანი კაცს აგზავნიან არაბეთს და მულლაზანზარს [...]. ავთანდილი და ფრიდონი მყისვე წამოვლენ ინდოეთში [...]. ომმა ორი ეტაპი განვლო. პირველად ფრიდონი და ავთანდილი ძღვევენ ხვარაზმშას და მის ლაშქარს [...], მალე ტარიელიც მოჯობინდება და შეუერთდება თავის მეგობრებს [...]. შეიპყრობენ ხვარაზმშას — ლაშქრობის ეს მომენტი გადმოცემულა საკმაოდ დეტალურად და ზვიადი ფერებით. ძმადნაფიცები ინდოეთში ბრუნდებიან. იწყება დიდი ლხინი. კარგა ხნის შემდეგ ავთანდილი და ფრიდონი გაემართებიან თავიანთ სამფლობელოებში“ (ცაიშვილი 1970: 238-239; ხაზი ჩემია — მ. კ.).

ბორის დარჩიამ ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა რედაქციები გაგრძელებათა მიხედვით“ აღნიშნა, რომ „ხვარაზმელთა ამბავი წარმოადგენს სიუჟეტურად ჩამოყალიბებულ ერთ მთლიან ნაწარმოებს, რომელშიც მოთხრობილია ხვარაზმელების ბრძოლა ინდოელების წინააღმდეგ: ქორწინებისა და გამეფების შემდეგ ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი კარგა ხანს ბედნიერად ცხოვრობდნენ, მაგრამ გავიდა ხანი და ტარიელი დასნეულდა. ამით ისარგებლა ხვარაზმშამ, შურისძიების მიზნით შეკრიბა ლაშქარი, შეესია ინდოეთს და დაიპყრო და უმოწყალოს ააოხრა იგი. ტარიელმა დახმარებისთვის მიმართა ავთანდილსა და ფრიდონს, რომელნიც დიდძალი ლაშქრითა და რჩეული ექიმებით მიეშველნენ მეგობარს. მათ დაამარცხეს ხვარაზმელები, გაათავისუფლეს ინდოეთი და განკურნეს ტარიელი, შემდეგ ტარიელთან ერთად გადავიდნენ მომხდურთა ტერიტორიაზე, სამაგიერო მიუზღეს მტერს და შეიპყრეს ხვარაზმშა. რაინდებმა გამოიჩინეს დიდსულოვნება და დასჯის ნაცვლად ხვარაზმშა შეიწყალეს. დიდი ლხინისა და ნადიმის შემდეგ ძმადნაფიცები თავიანთ ქვეყნებში ბრუნდებიან“ (დარჩია 1975: 14; ხაზი ჩემია — მ. კ.).

„ხვარაზმელთა ამბის“ დათარიღების საკითხს შეეხო შერმადინ ონიანი, რომელიც მისი პროზაული ვერსიის ავტორად „სარგის თმოგველ მეორეს“ — როგორც ამ

ისტორიულ პირს პავლე ინგოროყვა მოიხსენიებს — თვლის. ამ გაგრძელების შინა-არსი მას შემდეგნაირად აქვს გადმოცემული: „ტარიელის ავადმყოფობა; **ხვარაზმთ მეფემ თავისი ძის შური იძია**, შეესია ინდოეთს და დაამარცხა. ტარიელმა და ნესტანდარეჯანმა დახმარებისთვის მიმართეს ავთანდილს და ფრიდონს. ავთანდილი და ფრიდონი დიდი ლაშქრით მივიდნენ ინდოეთში, შეებრძოლნენ ხვარაზმელებს და გააქციეს. გამოჯანმრთელებულმა ტარიელმაც მიიღო ბრძოლაში მონაწილეობა: ბრძოლაში პირისპირ შეხვდა ხვარაზმშას, ცხენიდან ჩამოაგდო, მაგრამ არ მოკლა. ცოცხლად დარჩენილი ხვარაზმშა ხელით შეიპყრეს და პატივით მოექცნენ. ბოლოს იმართება ტარიელისა და ხვარაზმშას შორის მშვიდობიანი საუბარი, არჩევენ თავის საქმეს და საბოლოოდ შერიგდებიან, ყველაფერი სრულდება კეთილად. ხვარაზმშას ათავისუფლებენ და უშვებენ შეწყალებულად. ავთანდილი და ფრიდონი ბრუნდებიან თავიანთ ქვეყნებში და აგრძელებენ ბედნიერ ცხოვრებას“ (ონიანი 1982: 9; ხაზი ჩემია — მ. კ.). რაც შეეხება დათარიღებას, შ. ონიანის დასკვნით, „ინდო-ხვარაზმელთა ამბავი ვეფხისტყაოსნის გაგრძელებათაგან წარმოშობით ყველაზე ძველია, შექმნილია დაახლოებით XV ს-ში“ (ონიანი 1982: 37).

ფაქტობრივად, ე.წ. „ხვარაზმელთა ამბის“ შესახებ მსჯელობა სავარაუდოდ ავტორის ძიებითა და დათარიღების ცდებით შემოიფარგლა და ამოიწურა, რასაც მონაშრომებში ამ გაგრძელების არასრულად გამოცემული შინაარსი, მაგრამ ყურადღების მიღმა დარჩა ის მთავარი, რის გამოც შეიქმნა იგი: ეს ვეფხისტყაოსანში აღძრული სამართლებრივი და ეთიკურ-მორალური ასპექტის პრობლემაა, რომელიც ამ გაგრძელებებში სრული სიმკვეთრით და პირდაპირობით დააყენა მისმა ანონიმმა ავტორმა, თუმცა ამ მრავალმნიშვნელოვან პრობლემას ყურადღება არ მიუპყრობია.

* * *

„ხვარაზმელთა ამბავს“ (ვარიანტები 1963: 1029-1144), როგორც ვეფხისტყაოსნის დამოუკიდებელ დანართს, თავისი პროლოგი და ეპილოგი აქვს, სადაც მას „ესე ამბავი წარჩომი“ (A 1869), „ძველნი წარჩომნი ამბავნი“ (A 1870) ეწოდება და ტექსტის ავტორი თავის თავს მხოლოდ მის გამლექსავად წარმოადგენს:

ესე **ამბავი წარჩომი** მათ ლომთა მორჭმით მგონეთა,
გალექსვა აკლდა ხვარაზმთა, მეტად ვერ მოვიგონეთა,
ძნელია პოვნა, გული ჰკრთა, დავვარდი, დაველონეთა,
კვლავე ვთქვი, ლექსი გაუმართე, მოსმენით გაიგონეთა (A 1869).

მესამე ტაეუს საინტერესო ვარიანტი აქვს ერთ ხელნაწერში: „ძველ ამბავთ პოვნა ძნელია და მითი დაველონეთა“ (J¹). პირველ სტროფში „წარჩომი“ ამბის ავტორი არ ჩანს, მის სახელს მომდევნო სტროფი გვამცნობს:

აწ, გონიერნო, სიტყვანი თქვენ ჩემი შეინყარენით:
ძველნი წარჩომნი ამბავნი ლექსად ვთქვენ, გაიხარენით,
სარგის დაურჩა უთქმელად, მას ასე დავაბარენით,
ლექსნი მიქენით, ამისთვის ენანი მომახმარენით (A 1870).

აქ უკვე ვიგებთ, თუ ვინაა „ძველ წარჩომ ამბავთა“ — როგორც ჩანს, პროზაული ვერსიის — ავტორი: ესაა სარგისი, რომელიც ისეთი ცნობილი პირი ყოფილა, რომ მისახვედრად, თუ ვინაა, სახელის ხსენებაც კი საკმარისია. საერთოდ ცნობილია,

რომ რუსთაველის ეპოქაში ეს სახელი მხარგრძელთა საგვარეულოს წარმომადგენლებში თაობიდან თაობაში გადადიოდა.

ეპილოგის სტროფი აზუსტებს „ნარჩომი ამბის“ ავტორის ვინაობას:

ეს ამბავი დარჩომოდა სარგის ლექსთა შეუნყოზლად,
აგრევე თმოგვი თმოგველთაგან შესავლითურთ დარჩა ოზლად,
ესე სიტყვა მოახსენეს, ვინ ჩანს გამირთა რაზმთა მწყობლად,
მიბრძანა თუ: „ლექსად თქვიო, მჭევრ-ქართულად, დაუშრობლად“ (A 2024).

აქ კიდევ ერთი შენიშვნა უნდა გავაკეთო: ვეფხისტყაოსნის რეცეფციის კვლევისას მხოლოდ ინტერპოლაციები კი არა, ვარიანტებიც არანაკლებ საინტერესოა; მაგალითად, პოემის სამი გვიანდელი ხელნაწერი (H', N', V') „ძველ ნარჩომ ამბავთა“ ავტორობას თავად შოთა რუსთაველს მიაწერს:

A 1870,3: შოთას დაურჩა უთქმელად, მას ესე დავაბრალებით — H'N'
შოთას დაურჩა უთქმელად, ჩვენ ესრეთ დავებაძენით — V'

A 2024,1-2: ეს ამბავი დაშთომოდა შოთას ლექსთა შეუნყოზლად,
მერმე რუსთავ შესავლითა რუსთავთაგან დარჩა ოზლად — H'N'

ვეფხისტყაოსნის რეცეფციის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი მონაცემები გვაქვს, რომელიც მონიშნავს, რომ პოემის ამა თუ იმ ეპიზოდზე მსჯელობა ქართულ საზოგადოებაში აქტიურად მიმდინარეობდა პოემის დამატებების შექმნამდეც კი, და რომ ჩანართ-დანართი არა ცალკეულ პირთა, არამედ საზოგადოების ინტერესებს ეხმარებოდა და აკმაყოფილებდა.

მეორე საკითხი, თუ ვინ შეიძლება იყოს სარგისი, ვისაც „ამბავი დარჩომოდა ლექსთა შეუნყოზლად“, მას რუსთაველოლოგიურ მეცნიერებაში ტრადიციულად მხარგრძელ-თმოგველთა საგვარეულოს წარმომადგენლად მიიჩნევენ, თუმცა საბოლოოდ არ არის შეთანხმებული აზრი, თუ როდის ცხოვრობდა იგი, რაც უშუალო კავშირშია „ხვარაზმელთა ამბის“ პროზაული ვერსიის წარმოშობის დროსთან.

შ. ონიანმა „ხვარაზმელთა ამბის“ პროზაული ვერსიის ავტორად „სარგის თმოგველი მეორე“ (პ. ინგოროყვას მიხედვით) დაასახელა; მართლაც, ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ პროზაული ამბის ავტორი ის სარგისია, რომელსაც ჟამთააღმწერელი თავის თხზულებაში დიდი პიეტეტით მოიხსენიებს და უსაზღვროდ აქებს: „კაცი სწავლული და ფილასოფოსი და მრავალღონე“, „კაცი მეცნიერი და ფილოსოფოსი და რიტორი“ (ქ-ც 1959: 191, 217). ჟამთააღმწერელს ისტორიულად ცნობილი არც ერთი სარგისის გონებრივი შესაძლებლობები ასეთი ქებით არ მოუხსენიებია.

სარგის მხარგრძელის ცხოვრების წლები დაზუსტებულია: იგი რუსუდანის, დავით ულუს და დავით ნარინის თანამედროვეა, XIII საუკუნის პირველი მესამედის მოღვაწე და თუ „ხვარაზმელთა ამბის“ „ძველი ნარჩომი ამბავის“ ავტორი ისაა, მაშინ ჩვენ წინაშე პარადოქსული და მრავალმხრივ საინტერესო ვითარებაა: როდესაც ოფიციალური ინფორმაცია შოთა რუსთაველის შესახებ საუკუნეთა მანძილზე დუმს, ირკვევა და დასტურდება, რომ იმდროინდელი საზოგადოება დაინტერესებულია მისი პოემით, კითხულობს მას და მსჯელობს მის შესახებ, რაც ნიშნავს, რომ ვეფხისტყაოსნის რეცეფცია უკვე XIII საუკუნის დამდეგიდანვე იწყება (ფრჩხილებში შევნიშნავ: არსებობს არგუმენტი იმის სასარგებლოდ, რომ საზოგადოებაში ვეფხისტყაოსნის განსჯა პოემის გამოქვეყნებისთანავე დაიწყო).

* * *

ცხადია, ვეფხისტყაოსნის შექმნის დროიდან მთელ ძველ საუკუნეთა მანძილზე რუსთაველის პოემასთან მკითხველის ურთიერთობა ინტერესთა უფართოესი ამპლიტუდითა და რეცეფციის მაღალი ხარისხით ხასიათდება: ინტერესები მრავალფეროვანია, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ძალიან ცხადად იკვეთება განსაკუთრებული ყურადღება სამართლებრივ და ეთიკურ-მორალურ საკითხთა მიმართ, რამაც თავისი გამოხატულება საგანგებოდ „ხვარაზმელთა ამბავში“ ჰპოვა. როგორც ამ ოცი წლის წინ აღვნიშნე, „ეს გალექსილი კომენტარი პოემის ტექსტის გაგებისა და ანალიზის, სამართლებრივი ხასიათის საკითხთა ცოდნის, ზნეობრივ კატეგორიათა მართებული შეფასების ისეთ მაღალ დონეს ამჟღავნებს, რომ მისი გათვალისწინება დღევანდელი რუსთაველოლოგიისთვის სრულიად აუცილებელია“ (ევდოშვილი 1991: 123).

* * *

ვეფხისტყაოსნის კოლიზიის — ტარიელის მიერ ხვარაზმშას მკვლელობის — კომენტარს წარმოადგენს ვეფხისტყაოსნის ცნობილი გაგრძელება „ხვარაზმელთა ამბავი“; იგი 160 სტროფს და ხუთ ჩანართს (1883¹, 1889¹, 1990¹, 1990², 1992¹) შეიცავს (A 1868 – A 2024), პოემის ყველაზე ვრცელი გაგრძელებაა და თუმცა პოეტური ხელოვნების მხრივ საკმაოდ სუსტია, სამაგიეროდ შინაარსობრივი ჩანაფიქრია მნიშვნელოვანი ვეფხისტყაოსანში აღძრულ სამართლებრივი და ეთიკურ-მორალური რიგის პრობლემურ საკითხთა გადანყვეტის თვალსაზრისით. პოემის მკითხველს საზოგადოებას ბუნებრივად უჩნდებათ სურვილი გაეგო, თუ რა შეიძლება მოჰყოლოდა ინდოელთა და ხვარაზმელთა კონფლიქტურ ურთიერთობებს, მაგალითად, იძია თუ არა ხვარაზმშამ თავისი შვილის სისხლი, რომელიც ინდოეთის სამეფო კარმა სასიძოდ მიიწვია, ტარიელმა კი მძინარე მოკლა?

როგორც „ხვარაზმელთა ამბავი“ მოწმობს, ეს საკითხები ვეფხისტყაოსნის ძველ საუკუნეთა მკითხველებს ძალიან აღელვებდა და ისინი ცდილობდნენ პოემამივე ეპოვათ პასუხი კითხვებზე: როგორ უნდა შეფასდეს ტარიელის მიერ ჩადენილი მკვლელობა სამართლებრივი თვალსაზრისით? როგორ უნდა შეფასდეს ტარიელის მიერ ჩადენილი მკვლელობა ზნეობრივი თვალსაზრისით? ამ კითხვებზე გადაჭრილი პასუხის გაცემა მარტივი არ აღმოჩნდა; დადებით თუ უარყოფით პასუხს დასაბუთება სჭირდებოდა, დასაბუთებული პასუხის გასაცემად კი აუცილებელი იყო ერთი უმთავრესი საკითხის გარკვევა, რომელმაც მათ წინაშე ახალი უმნიშვნელოვანესი კითხვა წამოჭრა: ფარსადან მეფის მოთხოვნით შვილის სასიძოდ გაგზავნით თავად ხვარაზმშას ხომ არ მიუძღვის ბრალი იმაში, რომ მისი შვილი მოკლულ იქნა? ვეფხისტყაოსნით დაინტერესებულ ჩვენს წინაპართა დიდ დაკვირვებულობას, ღრმა ანალიზის უნარს, მაღალ სამართლებრივ კულტურას მოწმობს, რომ მათ ამ კითხვას ზუსტი პასუხი უპოვეს თავად პოემაში. ნათლად ჩანს, რომ ჩვენი წინაპრები არა მხოლოდ ვეფხისტყაოსნის პირველი მკითხველები, არამედ პირველი მკვლევარებიც არიან.

* * *

ზემოხსენებულ კითხვებზე პასუხის გასაცემად თანამიმდევრული, ლოგიკურად შეკრული სიუჟეტის შეთხზვა იყო აუცილებელი და სწორედ ამიტომ ვეფხისტყაოსნის გაგრძელებებთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი

ვითარება: მხატვრული გამონაგონის, ფანტაზიის როლი, რის გარეშე ვერ შეიქმნებოდა სიუჟეტები ვეფხისტყაოსნის ისეთი გაგრძელებებისა, როგორებიცაა „ინდო-ხატაელთა ამბავი“, „ხვარაზმელთა ამბავი“, გმირთა ანდერძები და თვით გაგრძელებათა გაგრძელება — „ომანიანი“.

ვეფხისტყაოსნის კომპოზიციის ღია სტრუქტურამ — რაც დამახასიათებელია შუასაუკუნოებრივი ევროპული სარაინდო რომანისთვისაც — თავად განაპირობა ამგვარ გაგრძელებათა შექმნა და გააღვიძა გამგრძელებლის ფანტაზია. მთავარი, რასაც სიუჟეტი ეყრდნობა, ხვარაზმშას მიერ „სისხლის ძებნა“ („ან ჩვენ გვმართებს სისხლთა ძებნა, ნუ ვამყოფებთ დანამშვიდთა“ (A 1877); „ჰინდოეთს მივა ხელმწიფე, სისხლთა ძებნა გაუგია“ (A 1885). „სისხლის ძებნასთან“ არის დაკავშირებული საბრძოლო სცენები, რომლებიც გაგრძელებებში მრავლადაა.

ალსანიშნავია, რომ გაგრძელების ავტორმა თავად შექმნა ხვარაზმშას მხატვრული სახე, რომელიც ვეფხისტყაოსანში მხოლოდ მოხსენიებულია, გაგრძელებაში კი ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟია, რომელსაც ინტერპოლატორმა მამის სახელიც კი გამოუგონა: იგი „რევანოზ მეფის“ შვილია (A 1886); კიდევ უფრო საინტერესოა, რომ ამავე გამგრძელებელმა საჭიროდ მიიჩნია სიუჟეტში შემოეყვანა მის მიერ გამოგონილი პერსონაჟი — ხვარაზმშას ერთგული თარა ვაზირი, რომელიც დახასიათებულია, როგორც „ბრძენი, პლატონისა დიდად დარი“ (A 2011).

რაც შეეხება სიუჟეტის განვითარებას, გამგრძელებელი აქაც იჩენს გამომგონებლობას, რათა მოქმედებას ლოგიკური სახე ჰქონდეს.

როგორც ჩანს, ქართულ საერო ლიტერატურაში იმაგინაციის ფაქტორის ზოგად-თეორიული შესწავლისას ვეფხისტყაოსნის ჩანართ-დანართების გათვალისწინება საჭირო იქნება.

* * *

„ხვარაზმელთა ამბის“ ლაიტმოტივი „სისხლის ძებნა“, ხოლო გაგრძელების სიუჟეტი წინასწარ გააზრებული თანამიმდევრობით არის შექმნილი: „სისხლის საძებრად“ ხვარაზმშას ინდოეთზე თავდასხმის შესაძლებლობა რომ მიეცეს, შემთხვევლის ნებით „მორჭმული ჰინდოთ მეფე“ ლხინისას ავად ხდება: „მას ნადიმსა მჯდომსა თურემ დაესოო გულსა ნარი“ (A 1874), რის გამოც

გრძლად ავად გახდა ტარიელ სენთაგან, მორჭმით მპყრობელი,
ოთხ ნელ ნვა ზედა ლოგინთა მრავალთა სენთა მშობელი (A 1875).

ამ ამბის შეტყობისთანავე ხვარაზმშა იხმობს ვაზირებს, რათა ამცნოს თავისი გადაწყვეტილება:

„მე მასმია, ჰინდოთ მეფე ტარიელ წევს ხანთა დიდთა,
ან ჩვენ გვმართებს სისხლთა ძებნა, ნუ ვამყოფებთ დანამშვიდთა,
ამოვსწყვიტნეთ, დავარბივნეთ, ვსოცდეთ, ვსცვეთდეთ ვითა ხიდთა“ (A 1877).

რადგან „უტარიელოდ ჰინდოთა ლაშქარნი“ „უვარგონია“ (A 1878), ხვარაზმშა დიდი ლაშქრით მიდის ინდოეთს: „ჰინდოეთს მივა ხელმწიფე, სისხლთა ძებნა გაუგია“ (A1885) და არბევს ტარიელის სახელმწიფოს: „ოხრად გაჰხდიან ქალაქსა, სამოთხეს და სამყოფოსა“ (A 1888). სენთაგან დამძიმებული ტარიელი ბრძანებს ინდოთა ლაშქრის შეყრას ხვარაზმშასთან საბრძოლველად, მაგრამ უტარიელოდ ინ-

დოთა ლაშქარი დამარცხდა, ხოლო ხვარაზმელები „ერთ წლამდის იყვნენ ჰინდო-
ეთს, ვაკედ ქნეს კლდე და ველია, მერე წავიდნენ სავსენი...“ (A 1906).

ნესტან-დარეჯანის რჩევით ტარიელის დასახმარებლად ავთანდილსა და ფრი-
დონს უხმობს, რომელნიც სასწრაფოდ მიდიან ლაშქრით და აქვეა სანტერესო დეტა-
ლი — ტარიელის განსაკუთრად თან მიჰყავთ „მკურნალნი ხელოვნებული“ (A1943).
ტარიელი შესჩივის თავის ძმადნაფიცებს:

„ქვეყანა ჩემი ასწყვიტა, სისხლი იკითხა ჩემზედა,
მე ასრე ვიყავ, მკლავთაგან ვერ მოვიხმარენ მტერზედა“ (A 1939).

გაგრძელების ავტორი აღწერს მეორე ომს, რომელშიც ავთანდილი და ფრიდონი
ამარცხებენ ხვარაზმშას და ხვარაზმში „ერთ წელიწადსა ოხრად ქნეს ვაკეა თუ
ხანდაკობა“ (A 1957,4). ამასობაში ტარიელი „მოსჯობდა და დარჩა სრულად“ (A
1960), რის შედეგადაც გადანწყვიტა: „ხვარაზმს წავიდეთ, ან ჩვენცა გვმართებს
ომია!“ (A 1961) — იწყება მესამე ომი ტარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის მონა-
წილეობით — ომების აღწერა იმდროინდელი რეალიებით ძალიან უყვარს „ხვარაზ-
მელთა ამბის“ ავტორს.

მესამე ომში ერთმანეთის პირისპირ ხვდებიან ტარიელი და ხვარაზმშა; აქ საყუ-
რადლებოა ხვარაზმშას მიმართვა ტარიელისადმი, რომელშიც გამგრძელებლის აზ-
რი ძალიან ცხადად იკითხება — ტარიელმა მუხთალი მკვლევლობა ჩაიდინა;
ხვარაზმშა

ეტყვის ტარიელს: „ძე ჩემი შენ მუხთლად მოჰკალ მძინარე,
ვეჭვ, სამართალმან შენ შეგქმნას მოსვლისა მოსაწყინარე“ (A 1979).

გამგრძელებელი დიდი გატაცებით აღწერს ომის დეტალებს, რომელთაგან ყვე-
ლაზე მნიშვნელოვანია ტარიელის მიერ ხვარაზმშას ცხენის მოკვლა (A 1990).

აქ საინტერესოა გამგრძელებაში ჩართული ინტერპოლაციები, რომლებიც გარ-
კვეული რედაქციების მხოლოდ რამდენიმე ხელნაწერშია (MJKT) და ტარიელის ქმე-
დების ზნეობრივ შეფასებას შეიცავს; ხვარაზმშა მიმართავს ტარიელს:

„ჩემი ცოცხლისა დარჩომა თავსა რამ შეგადებინა,
შვილი მამიკალ და მეცა მას თანა გექადებინა? (A 1990¹).

მიკვირს, თუ რად არ გრცხვენიან მუხთლობის მოსურვებულსა?
ჩემი ძე მოჰკალ მწოლარე, მე მისთვის ვაგლახ-ვებულსა,
ან მობირებით არაბნი მოგისხმან გაავებულსა,
მეც მამკალ, მოდი, ცოცხალსა რას მაქნევ დაზავებულსა?“ (A 1990²).

ამ ჩანართ სტროფებში ტარიელის მიერ ხვარაზმელი სასიძოს მკვლევლობის
ეთიკურ-მორალური შეფასებაა ასახული, რაც კიდევ ერთი დამონშებაა იმ ვითა-
რებისა, რომ ვეფხისტყაოსნის მკითხველთა თაობები საგანგებოდ იყვნენ დაინტე-
რესებულნი პოემის ამ უმიშვნელოვანესი კოლიზიის ზნეობრივი შეფასებით და ესაა
არა ინტერპოლატორის პირადი აზრი, არამედ თაობათა მიერ გამოტანილი მსჯავრი.

მეტად საყურადღებოა ამ ეპიზოდის ფინალი: ტარიელმა არ ისურვა ხვარაზმშას
მოკვლა, რადგან, მისსივე თქმით, „მეფეა წარმართებული“ (A 1992) და თვითონ
შესვა მოგვრილ ცხენზე, ხოლო ერთ ხელნაწერში ჩანართი სტროფის თანახმად,
„ცხენსა თვით აღსვა ხვარაზმშა ვითა მშობელი შობილმან“ (A 1992¹).

* * *

ფაქტობრივად, „ხვარაზმელთა ამბის“ ამ ბოლო ეპიზოდებიდან (A 1194 — A 2017) იწყება ვეფხისტყაოსნის კოლიზიის casus-ის სამართლებრივი გარჩევა და განსჯა ეთიკურ-მორალურ ასპექტში; ავთანდილი, ფრიდონი და „სპათა თავნი“ ურჩევენ ტარიელს გაუშვას ხვარაზმმა „ამოდ, მშვიდებით“:

„გმართებს, რომ იყო საღმრთოსა საქმესა ზედა რიდებით
ან შენ რადმცა ჰქმენ ეგ საქმე პირველსა ზედა მიდებით“ (A 1997),

რაც გულისხმობს, რომ ტარიელმა ხვარაზმმას შვილის მოკვლით „საღმრთო საქმის“ ანუ ზნეობის საწინააღმდეგო რამ ჩაიდინა. ამის შემდეგ ავთანდილი და ფრიდონი მიდიან ხვარაზმმასთან, რათა გაარკვიონ, თავად ხვარაზმმა ხომ არ არის დამნაშავე, რომ მისი შვილი მოიკლა. კითხვა, რომელსაც მას უსვამენ, როგორც ლოგიკური, ისე სამართლებრივი თვალსაზრისით ზუსტი და კონკრეტულია:

„რად აშვილეთ შვილი თქვენი, ყოვლით ზნითა შევნიერო?“ (A 2000),

ე. ი. არკვევენ, რატომ გაგზავნა ხვარაზმმამ თავისი შვილი ინდოეთს ფარსადა-ნის თხოვნით.

აქ ირკვევა, რომ ქართველთა თაობებმა მრავალი საუკუნის წინ, მეცნიერული რუსთველოლოგიის შექმნამდე, იპოვეს ის საბუთი, რაც ამართლებს ხვარაზმმას მიერ შვილის ინდოეთში გაგზავნას:

„ოდეს ძე ჩემი ეთხოვა სასიძოდ ინდოთ მეფესა,
მაშინ არსაით ვიცნობდი ტარიელს, სისხლთა მჩქეფესა,
უმკვიდროდ ყოფა ეწერა მას წიგნსა მათსა სეფესა,
ამად ვერ მივხვდი, მიგმობდით ჭკუასა დანაყეფესა“ (A 2003).

აქ მთავარია ტერმინი „უმკვიდროდ“ და მასთან დაკავშირებით უნდა გავიხსენოთ ინდოეთის სამეფო კარის წერილი ხვარაზმმას მიმართ მისი შვილის სასიძოდ თხოვნასთან დაკავშირებით:

გაგზავნეს კაცი ხვარაზმმას წინა შვილისა მთხოელი,
შესთვალეს: „**გახდა უმკვიდრო სამეფო ჩვენი ყოელი,**
არს ერთი ქალი სამეფო, არ კიდე-გასათხოელი,
თუ მოგვცემ შვილსა სამისოდ, სხვასა ნულარას მოელი“ (514).

აი, რა არგუმენტი იპოვეს და რას მიხვდნენ ჩვენი წინაპრები მრავალი საუკუნის წინ!

„მკვიდრი“ და „უმკვიდრო“ ძველი ქართული მემკვიდრეობის სამართლის სპეციფიკური ტერმინებია და არა უბრალოდ ლექსიკური ერთეულები. როგორც ივანე ჯავახიშვილი „ქართული სამართლის ისტორიაში“ განმარტავს, „სახლის მამრობითი სქესის ჩამომავალსა და მემკვიდრეს **„მკვიდრი“** ერქვა“ (ჯავახიშვილი 1929: 376), ხოლო ტერმინი „უმკვიდრო“ „...სწორედ „მამული“-ს, როგორც მემკვიდრეობით მიღებული საკუთრების, საწინააღმდეგო ცნების გამომხატველი ტერმინია“ (ჯავახიშვილი 1929: 389).

მთავარი სწორედ ისაა, რომ ფარსადანის წიგნში ეწერა: „გახდა უმკვიდრო სამეფო ჩვენი ყოელი“ (514), რაც ნიშნავს, რომ ინდოეთის სახელმწიფო არ იყო „უმკვიდრო“ და მხოლოდ სამეფო თათბირზე ტარიელის დუმილის შემდეგ გახდა „უმკვიდრო“.

მაგრამ, სრული სიცხადის მიუხედავად, საკითხი ამით არ მთავრდება: გაგრძელების ავტორი ითვალისწინებს ყველა ნიუანსს, რაც ნათლად ჩანს ხვარაზმშას პასუხში:

„ჰმართებდა, თუმცა ტარიელს ებრძანა ჩემთვის კაცითა, მათ ერთხელ ვითა ეგრეცა, არ მრავლად კვლა და კვლაცითა, „მე ვარ მემკვიდრე პატრონი, მე მმართველს ღმრთითა და ცითა, ნუ მოსცემ შვილსა, თვარ დავხვედე რაზმითა ცემა-ტკაცითა“ (A 2004).

აქ ხვარაზმშას მიერ დიპლომატიური ურთიერთობის აუცილებლობა ხაზგასმული: ტარიელს უნდა ემცნო ხვარაზმშასთვის, რომ ინდოეთი არ არის **უმკვიდრო** — თავად ტარიელია სამეფოს მემკვიდრე.

სხვათა შორის, ისიც უნდა ითქვას, რომ „ხვარაზმელთა ამბავში“ სავსებით მოხსნილია ხვარაზმელი სასიძოს მკვლელობის მოტივად crim de passion-ის („სიყვარულის მიზნებით ჩადენილი დანაშაული“) დასახელება და მთელი აქცენტი, სავსებით მართებულად, ტახტის ფლობის საკითხზე ანუ პოლიტიკურ პრობლემაზეა გადატანილი.

ხვარაზმშას ეს უმნიშვნელოვანესი მონოლოგი, შეთხზული პოემის გამგრძელების მიერ, ფაქტიურად ვეფხისტყაოსნის კოლიზიასთან დაკავშირებული სამართლებრივი განსჯაა, დღევანდელი ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, სასამართლო პროცესი, სადაც ხვარაზმშა თავადაა საკუთარი თავის და საკუთარი შვილის „ვაქილი“ ანუ ადვოკატი, ამასთან იგი ამ კონფლიქტური სიტუაციის შესაძლებელ განვითარებასაც ითვალისწინებს:

„თუ მაშინ არ დამეშალა, თქვენ უმართლეს ხართ მდურვასა, მე თავსაცავე ვაბრალობ მას საშინელსა ურვასა: მაგრა უმეცრად ჩავიჭერ ცრემლთა მორევის ცურვასა, ამაღ ვერავინ დამიშლის გულსა სისხლისა ნურვასა“ (A 2005).

ყოველივე ამის შემდეგ გარკვეულია, რომ ხვარაზმშა და მისი შვილი უდანაშაულონი არიან.

ტარიელის მიერ ხვარაზმშას შვილის მოპარვით მოკვლა, „ხვარაზმელთა ამბავში“ შეფასებულია, როგორც უსჯულოება, რაც იქიდან ჩანს, რომ გამგრძელებელს ტარიელი მაჰმადიანად ჰყავს წარმოდგენილი: თარა ვაზირი ტარიელის შესახებ ეუბნება ხვარაზმშას:

„არ გაგიშვებენ ცოცხალსა, უფიცავს მას მაჰმადია“ (A 2014).

სავსებით ცხადი პოზიციაა: ქრისტიანს ასეთი მკვლელობის ჩადენა არ შეუძლია, რაც სრულ თანხმობაშია ჟამთააღმწერლის პოზოციასთან.

ჩანს, „ხვარაზმელთა ამბის“ ავტორი პერიპეტიების მოყვარულია და თხრობის დასასრულს კიდევ ერთხელ სურს გაართულოს სიტუაცია, რადგან ხვარაზმშას არ სურს „გარდაუშვას სისხლი პირველი“ (ჩანს, იმდროინდელი სამართლებრივი ტერმინია, რომელიც გულისხმობს ტარიელის მიერ ჩადენილი მკვლელობის პატიებას), რასაც ურჩევენ ავთანდილიც, ფრიდონიც და თარა ვაზირიც. ბოლოს ყველაფერი მშვიდობიანი დაზავებით მთავრდება.

აღსანიშნავია, რომ აგრესიულობასთან, ომის სასტიკი სცენების აღწერასთან სრულ კონტასტს ქმნის „ხვარაზმელთა ამბის“ ფინალში გამოვლენილი მშვიდობის-მოყვარე სული, რაც მის შემთხვევლთა მაღალი კულტურის მაჩვენებელია.

პოემის ასეთი დასასრულის შესათხველად დიდი ინტელექტუალური პოტენცი-ალი იყო საჭირო: თუ მთელი წინა ნაწილი „ხვარაზმელთა ამბისა“ (A 1868-A 1193), რომელშიც ომებია აღწერილი, ემოციებითაა დამუხტული, მასთან სრულ კონ-ტრასტს ქმნის ამბის დასასრული (A 1194-A 2017), რომელიც ვეფხისტყაოსნის კო-ლიზიის სამართლებრივ განსჯას წარმოადგენს და სერიოზული გონებრივი შრომის, ღრმა აზროვნების შედეგია. ამრიგად, პოემის ემოციური განცდა მისმა ინტელექ-ტუალურმა აღქმამ შეცვალა.

* * *

წარმოდგენილი განხილვა „ხვარაზმელთა ამბისა“ იმიტომ შეიქმნა აუცილებელი, რომ თვალსაჩინო გამხდარიყო, რამდენად ღრმა და სერიოზულია ინტერპოლატორ-თა — ვეფხისტყაოსნის პირველ მკითხველთა, კომენტატორთა და მკვლევართა — დამოკიდებულება პოემის მიმართ, რაც მოწმობს ძველთაგანვე ვეფხისტყაოსნისად-მი მკითხველი საზოგადოების ძალიან აქტიურ ინტერესს და პოემის რეცეფციის სიღრმეს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ გასული საუკუნის 60-80-იან წლებში ვეფხისტყაოსანში ასახული სამართლებრივი საკითხით სპეციალისტი სამართალ-მცოდნეებიც დაინტერესდნენ, de jure-ს ასპექტში შეისწავლეს და თავისი დასკვნები წარმოადგინეს, უნდა ითქვას, რომ ამ ფონზე „ხვარაზმელთა ამბაში“ წარმოდ-გენილი მასალა მთელი ანალიტიკური გამოკვლევაა პოემის საკვანძო კოლიზიისა, რომელსაც — ტარიელის მხატვრული სახისადმი სრულიად განსაკუთრებული სიყ-ვარულის მიუხედავად — საკითხის მიმართ მიდგომის ობიექტურობითა და სერი-ოზულობით, მაღალი ეთიკურ-მორალური კრიტერიუმით, სამართლებრივი საკი-თხის მიუდგომელი განსჯით, ლოგიკურად ზუსტი კითხვებისა და აქცენტების დას-მით, კოლიზიის ყოველმხრივი ანალიზითა და კვლევის სიღრმით აკადემიურ რუს-თველოლოგიურ მეცნიერებაში ანალოგი არ მოეპოვება.

P.S. ზემოთ მოყვანილი მასალა პასუხია კითხვაზე, თუ რატომ იღვეს თავს შუა საუკუნეების პოეტებმა ვეფხისტყაოსნის ტექსტის „შევისება“. რუსთაველის პოემის ჩანართ-დანართი საბუთია ვეფხისტყაოსნის უფართოესი პოპულარობისა და იმი-საც, რომ იგი ერთდროულად საერთო-სახალხოც არის და ელიტარულიც: პოემის ინ-ტერპოლაციებში ჩაქსოვილია მკითხველთა გრძნობაც და გონებაც, რაც ასახავს საუკუნეთა მანძილზე ვეფხისტყაოსნის რეცეფციის მასშტაბებს.

ყოველივე ეს რუსთველოლოგიური მეცნიერების წინაშე ვეფხისტყაოსნის ჩა-ნართ-დანართის საგანგებო და სერიოზული შესწავლის აუცილებლობის საკითხს აყენებს.

დამონებიანი:

ბარამიძე 1975: ბარამიძე ალ. *შოთა რუსთაველი*. თბ.: 1975.

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

დარჩია 1975: დარჩია ბ. ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა რედაქციები გაგრძელებათა მიხედვით. თბ.: 1975.

ვარიანტები 1961: *ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები*. ნაკვეთი მეორე. გამოსაცემად მოამზადა ლიანა კეკელიძემ. თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1961.

ვარიანტები 1963: *ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები*. ნაკვეთი მეოთხე. გამოსაცემად მოამზადა ივანე ლოლაშვილმა. თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

ვედოშვილი 1991: ვედოშვილი მ. (კარბელაშვილი მ.). „არ, უთქმელობა არ ვარგა...“ — „ლაშარი“, № 2, 1991.

ინგოროყვა 1926: ინგოროყვა პ. *რუსთველიანა*. თბ.: 1926.

ინგოროყვა 1927: ინგოროყვა პ. *რუსთველიანაზე პროფ. კ. კეკელიძის წერილის გამო*. „მნათობი“, № 3, 1927.

კარბელაშვილი 1993: კარბელაშვილი მ. ვეფხისტყაოსნის „უსისხლოდ“: ტერმინის იურიდიული და ეთიკური ასპექტები. — *ქართული მწერლობის საკითხები*. ეძღვნება გამოჩენილი ქართველი მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის აკადემიკოს ალექსანდრე ბარამიძის დაბადების 90-ე წლისთავს. თბ.: „მეცნიერება“, 1993.

კარბელაშვილი 2010: კარბელაშვილი მ. ვეფხისტყაოსნის უადრესი კომენტარი. *ინტერტექსტობრიობა: რუსთაველი და ფამთაღმწერელი*. — ლიტერატურული ძიებანი, XXXI, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010.

კეკელიძე 1958: კეკელიძე კ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია. ძველი ლიტერატურა*. II, თბ.: სტალინის სახ. თსუ გამომცემლობა, 1958

კომპანიონი 2001: Компаньон А. *Демон теории. Литература и здравый смысл*. Перевод с французского С. Зенкина. СЕУ, М.: Издательство им. Сабашниковых. 2001.

ნათაძე 1985: ნათაძე ნ. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მთლიანობისთვის. მნათობი, № 3, 1985.

ონიანი 1982: ონიანი შ. *ინდო-ხატაელთა ამბავი ვეფხისტყაოსანში*. თბ.: „მეცნიერება“, 1982.

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

ცაიშვილი 1970: ცაიშვილი ს. ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია. ტ. I. ვეფხისტყაოსნის რედაქციები. თბ.: „მეცნიერება“, 1970.

ჯავახიშვილი 1929: ჯავახიშვილი ი. ქართული სამართლის ისტორია. წიგნი მეორე. ნაკვეთი მეორე. ტფ.: ტფილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1929.

**“Khvarazmians Story”: Legal, Ethical and Moral Assessment
of One Collision from “The Man in the Panther’s Skin”**

Abstract

The article analysis one of the continuations of Rustaveli’s poem “The Man in the Panther’s Skin” (*Vepkhistqaosani*) – “Khvarazmians Story”.

Since the creation of “The Man in the Panther’s Skin” over the centuries the reception of Rustaveli’s poem by the reading public has found expression in the form of numerous interpolations and several continuations that actually represent the earliest commentary. The reception of the poem includes the widest amplitude of interests. At the same time special attention is drawn in relation to legal, ethical and moral issues that are vividly manifested.

Commentary to one of “The Man in the Panther’s Skin” ’s collisions – slaying of the dormant bridegroom – represents the interpolation (A 654) and a well known continuation “Khvarazmians Story” consisting of 160 strophes (str. A 1868 – A2024) which is important in terms of solving the issues of legal, ethical and moral order raised in the “The Man in the Panther’s Skin”.

According to the text the prosaic version of this continuation belongs to Sargis Tmogveli, a well known Georgian statesman of the first decades of the 13th century. This fact is noteworthy as it shows that the reception of Rustaveli’s poem by the readers takes place already in 13th century, in a short time after the appearance of the poem which was created approximately in 1180-1190. Probably “Khvarazmians Story” is the most ancient continuation of Rustaveli’s poem. The keynote of the story is a moral problem – the assassination of Khvarazmian bridegroom by Tariel.

The plot of “Khvarazmians Story” is the following: when Tariel falls ill the Khvarazmshah in revenge attacks Tariel’s kingdom and invades it. Tariel asks Avtandil and Phridon to help him overcome the Khvarazmians. In the end Tariel and Khvarazmshah sign a treaty.

At the end of “Khvarazmian Story” the characters solve the key problem: the murder of the innocent person committed by Tariel is regarded from the standpoint of Christian – respectively universal – morality and it is evaluated as a sin and legal violation.

ქართული საკარო და საერო მწერლობა

მადონა უჯმაჯურიძე

პენიტენციარული საგალობლების მოტივი დავით გურამიშვილის პოეზიაში

დავით გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის ლექსები ქართული ჰიმნოგრაფიის სრულიად ახალი სახესხვაობაა. გურამიშვილის პოეზიაში ძლიერ ნაკადადაა შექმნილი ქართული ხალხური ლექსი, რომელშიაც წარმართულ შინაარსს ქრისტიანული აპოლოგია ჰფარავს. დავით გურამიშვილის ქრისტიანული აზროვნება, რაც ნათლადაა აღბეჭდილი მის რელიგიურ ლირიკაში, თავის გამოვლენას პოულობს არა მარტო მსოფლალქმასა და ქრისტიანული მორალის დამკვიდრებაში, არამედ ცალკეულ სახეთა სისტემაში.

დ. გურამიშვილის რელიგიური განწყობილებანი ყოველთვის ღმერთს უკავშირდება. უმეტესად ეს განწყობილებანი გადმოცემული არის ფსალმუნური მოტივების მიხედვით. ასეთია ლექსი „უცხოთ ნახვის შიშით მუხლთმოჭრის დროს დავითის ლოცვა და გალობა“. ეს არის ვედრება, რომლის მიზანია ღმერთისგან მიიღოს შენევა, რათა დახსნილ იქნას უბედურებისაგან. აქ პირდაპირ არ ჩანს თვით ქრისტიანული ღმერთის ტანჯვა. ქრისტიე შუამავალია მამა-ღმერთის წინაშე გურამიშვილის ვედრებისას.

„ან ნება შენი ჩემზედა აღსრულდეს აღსასრულითა
მინდა და ველარ დავძრულვარ ძალთაგან განასულითა;
თუ მიხსნი, ისევ გამსახურო ქრისტიანისა სჯულითა,
თუ არა მომკალ ხორცითა, ოღონდ ნუ წარმწყმენდ სულითა“.

(გურამიშვილი 1980: 170)

თვით ლირიკული განწყობილება, ვედრება, არის სულიერი ხსნის გამოხატულება, ე.ი. როცა ასეთი განწყობილება ეუფლება პოეტს, ამას თან მოსდევს გრძნობა, რომ იგი სულიერი ხსნის გზას დაადგა. სასულიერო ხასიათის ლექსებში, სადაც ძირითადად მოცემულია ღმერთის დიდება, პოეტი ავლენს თავის უძლურებას, რათა სრულყოფილად გამოთქვას ღვთაებრივი სიდიადე:

„ვაიმე სიბრძნე არა მაქო! ვით შენ გიხამს, ვითარ გაქო?
შენსა სახელს რაც დავარქო, მტერი ჩემი მითა ვბაქო;
არს ჩემი ღვთის სახელი: მამის თანამძრახველი
ძე, მნე ჩემი არს, ქრისტიე, მტერი მითა დავქიშტე,
ხრმლად ის მაქო“ (გურამიშვილი 1980: 178).

ამავე ლექსში ლირიულ განწყობილებას აძლიერებს ქრისტე-ღმერთის ტანჯვის მოტივი. ამასთანავე, ძირითადი განწყობილების მიხედვით ტანჯვაშია ღვთაებრივი დიდება.

დ. გურამიშვილის ლექსი „მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი“ „დავითიანის“ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რელიგიური ნაწარმოებია. აქ შინაარსობრივად, თითქოს არავითარ სიახლესთან არ უნდა გვქონდეს საქმე, იგი მიჰყვება მთლიანად სახარებისეულ ამბებს, მაგრამ სახარებისეული ამბები გარდაქმნილია და განსხვავებული ფსალმუნურ მოტივებში, რასაც თან ერთვის გურამიშვილისეული, ორიგინალური ნაკადი.

უპირველეს ყოვლისა, ლექსი იწყება უკეთურთაგან სიკეთის ავად მიჩნევის, მარადიული ცხოვრების წარმავლობად მიჩნევის მოტივით, შემდეგ მოსდევს ანგარების მოტივი, სახარებისეული ცნობილი ამბიდან ქრისტეს ოცდაათ ვერცხლად გაყიდვის შესახებ. როცა ეს და მისი მსგავსი ადამიანისეული ბოროტებაა გადმოცემული, ავტორი მათ განიცდის, როგორც ადამიანურ სისუსტეს, შეცდომას და თვითონ, როგორც ადამიანი, თანაგანმცდელი ხდება ასეთი შეცოდებებისა. ეს ცნობილი ქრისტიანული მოტივია, რომელიც ასეა ფორმირებული: გიყვარდეს მტერი შენი, ვითარცა მოყვასი შენი.

დ. გურამიშვილის ზემოხსენებულ ლექსში შემოდის ქრისტეს ტანჯვასთან დაკავშირებული ფაქტები.

„ვაი, რა კარგი საჩინო, რა ავად მიგიჩნიესო!
ფრჩხილთა გიყარეს ლერწამი, ნუნები აგატკიესო,
ყვრიმალს გცეს თვალებ-აკრულსა, გკითხეს: ვინ გცემა თქვი ესო?
დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!
ვაი, რა კარგი საჩინო, რა ავად მიგიჩნიესო!
ხელ-დაბანილთა შოლტით გცეს, მსხვერპლს სისხლი შეურიესო;
დაგადგეს ეკლის გვირგვინი, გოლგოთას მიგინვიესო,
დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!
ვაი, რა კარგი საჩინო, რა ავად მიგიჩნიესო!
წყალი ითხოვე, მოგართვეს, ძმარში ნაღველი რიესო;
წმინდასა შენსა საღმრთოსა გვერდსა ლახვარი მიესო“.
(გურამიშვილი 1980: 78-79)

ლექსს, „მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი“ ლაიტმოტივად გასდევს შემდეგი თემა: „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“ და სწორედ ეს ლირიკული მოტივი ქმნის ძირითად რელიგიურ განწყობილებას.

ეს მოტივი ეხმიანება დ. გურამიშვილისავე ლექსს, „ჯვარცმის ამბავი“. მათ შორის არა მხოლოდ თემაა საერთო, არამედ ლექსის ინტონაცია და თვით რითმებიც კი. ძალზე ნიშანდობლივია ორივე ლექსის იდენტური დასასრული:

„ჰქმენ სულგრძელობა მათზედა და დასთმე შენ ჩვენთვის იესო!
დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“ (გურამიშვილი 1980: 80).

ამგვარი იდენტური დასასრული, როგორც უკვე ვთქვით, აერთიანებს ორთავე ლექსს და საერთო ლირიკულ ინტონაციას სძენს. ეს არის პენიტენციარული საგალობლების მოტივი. ამგვარი მოტივი გულისხმობს, რომ დიდ სევდას თან ახლავს ხოლმე დიდი სიხარული.

დავუკვირდეთ კონკრეტულად ამ ლექსს.

როგორც ვთქვით, ლექსი მთლიანად სევდის განწყობილებას შეიცავს, მაგრამ მის გვერდით მოცემულია ღვთაების დიდების გამოხატვა. ე.ი. მწუხარებისა და სი-
დიადის შეგრძნება გაუთიშველია. ღვთაებრივი დიდების განცდას შინაგანი კმაყო-
ფილება უნდა გამოეწვიოს, რაც გამომდინარეობს მისი ზეადამიანური მოთმინების
განცდიდან. მაგრამ თვითონ მიზეზი, ტანჯვა უფლისა, ბუნებრივია, რომ სევდას
წარმოქმნის. აი, ესაა სწორედ დ. გურამიშვილის ფსალმუნურ საგალობელთა ტიპს
ლექსთა ერთი ყველაზე არსებითი ნიშან-თვისება. ეს მისი მხატვრული აზროვნების
საერთო დამახასიათებელი ნიშან-თვისებაც არის. ამავე დროს, ეს არის მისი
ლირიკის დამაკავშირებელი ქრისტიანული მსოფლგანცდის ყველაზე ღრმა ძირებ-
თან. იგი უკავშირდება დავით აღმაშენებლის ნაწარმოებს „გალობანი სინანული-
სანი“, 50-ე ფსალმუნს, ანდრია კრიტელის „დიდ კანონს“.

მაგრამ ისმის კითხვა: რა ქმნის ამ თვალსაზრისით თვით დ. გურამიშვილის პო-
ეზიის სპეციფიკას? კონკრეტულად ამ სფეროში მისი მსოფლგანცდის თავისებურებას?

ჩვენი აზრით, დ. გურამიშვილის თავისებურებებს ქმნის შემდეგი მომენტი: ად-
რეულ ლირიკაში ზემოაღნიშნული მოტივების გამოხატვისას, მწერლები ნაკლებად
ამჟღავნებდნენ პირად-ინდივიდუალურ თანაგანცდას, ავტორები ცდილობდნენ,
რომ თავიანთ ნაწარმოებებში ლირიკული სუბიექტის განცდები ყოფილიყო
ზოგადადამიანური და არა კონკრეტულ-პიროვნული.

დ. გურამიშვილი კი ყოველგვარ საკაცობრიოსა თუ ეროვნულ უბედურებას მი-
იჩნევდა თავის პირადულ განცდად, გვიჩვენებდა, თუ მისი პირადი ლირიკული „მე“
როგორ არის გამსჭვალული ამ საყოველთაო სევდით. ამის ნიმუშია ზემორე ლექ-
სები და ეს არის დ. გურამიშვილის შემოქმედების უმთავრესი თავისებურება.

ვნახოთ, ღვთისმშობლის განცდებში თუ შეიძლება ჩაენაცვლოს დ. გურამიშვილი,
როგორც რელიგიური სუბიექტი. განვიხილოთ ლექსი „ტირილი ღვთისმშობლისა“.

ღვთისმშობელი გლოვობს ჯვარცმულ ქრისტეს, როგორც დედა და, ამავე დროს,
ზოგადად, როგორც მავედრებელი სუბიექტი. მავედრებელი სუბიექტი ორგვარ
პლანშია წარმოდგენილი. მავედრებელი დედის სახე უფრო მკვეთრად ჩანს, ზოგადი
მავედრებელი სუბიექტის სახე კი მარტივად, კერძოდ, ამ სტროფებში:

„იცემდა მკერდსა და გულსა, იტყებდა, ესრეთ ტიროდა.
ვით შტოზედ მორჩო ახალო, ფესვ-არსოანო ძირო და!
ვირემ შენს ჩრდილთა ქვეშ ვიჯექ, მე თავი არ მომწიროდა,
ახლაც გვედრივარ, უშენოდ არ შემქმნა, არ გამწირო და.
ვაიმე თვალთა ნათელო, სხიო მის მზეთა მზისაო!
სახით ვით ნორჩო, ნაყოფით ძირ-კეთილ, შრტოვ ვაზისაო.
შენ იყავ ჩემი გამლები სამოთხის კართ რაზისაო“.

(გურამიშვილი 1980: 76-77)

დედის კვნესით შეძრწუნებული, ჯვარზე გაკრული იესო ანუგეშებს მას.

„სოფელს უხარის, მიიღებს ან გაგათავისუფლებასა;
ჩვენი ინვიან ნაწლევნი, ვხედავ შენს ჯვარზედ ვნებასა,
რომელსა ყოველთათვისა დაითმენ, იქ მათს ნებასა.
შენ, ძეო და ღმერთო ჩემო, უფალო, გძღვნი დიდებასა!“

(გურამიშვილი 1980: 78)

ღვთისმშობლის სახის რეალური პლანი შინაგანად შეიცავს ზოგად პლანსაც. ღვთისმშობელი, როგორც დედა, ზოგადი მავედრებელი სახით წარმოდგება იმიტომ, რომ ის ღმერთს მიმართავს. აი, ეს ქმნის საშუალებას, რომ ავტორი მავედრებელ სუბიექტად ჩაენაცვლოს მას.

ამდენად, რელიგიური მოტივების შემცველია დ. გურამიშვილის ლირიკიდან უმეტესობა ღვთისმშობლის ციკლის ნაწარმოებებისა.

ცხადია, ღვთისმშობლის ციკლს რომ ვეხებით, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავითვალისწინოთ არა მარტო ღვთისმშობლის ლირიკული სახის გამოხატვის ქართული ჰიმნოგრაფიული ტრადიცია, არამედ საერთო ქრისტოლოგიური პრინციპები. აქ ზედმეტი არ იქნება გავიხსენოთ, თუ რა სახით გამოხატავდნენ ღვთისმშობელს ხატებზე ანდა ფრესკებზე.

ღვთისმშობელი ფერწერულ გამოსახულებებზე წარმოდგენილი ხოლმე როგორც დედა-მშობელი (ე.წ. „ალმა-მატერ“), დედა-მოალერსე (ე.წ. „ელეუსა“), დედა-გზის მაჩვენებელი (ე.წ. „ოდიგიტრია“) და სხვა.

ასევე ჩვენთვის გასათვალისწინებელია ის პოეტური ფორმები, რომელსაც იყენებდნენ ხოლმე ღვთისმშობლის გამოსახატავად.

დ. გურამიშვილის ლირიკიდან ღვთისმშობლის პირადი განცდების გამოხატვის მაჩვენებელია სწორედ „ტირილი ღვთისმშობლისა“.

აქ მოცემულია ღვთისმშობლის გლოვა თავისი ძე-ღვთაების გამო, რომელიც წარმოდგენილია ვითარცა „თვალნათელი“, „სხივი მზეთა მზისა“, „ვით მორჩი (ანუ ახალი ნერგი) „შტო ვაზისა“, „მნათობი ბნელის გზისა“, თვით ღვთისმშობლისათვის „სამოთხის კარის გამღები“.

აქაც ჩანს და, საერთოდ, დ. გურამიშვილის რელიგიური ლირიკისათვის დამახასიათებელია ერთი ტენდენცია, განსაკუთრებით, როცა ლირიული განცდები უკავშირდება ძე-ღვთაებას: ხშირად რელიგიურ ლექსებში, თვით გოდების შემცველ ნაწარმოებებში, ძე-ღვთაება წარმოდგენილია თავისი დიდებით. ამას შემდეგ მოსდევს ან წინ უსწრებს ხოლმე ტრაგიკული განცდა და გოდება ქრისტეს ჯვარცმასთან დაკავშირებით; ე.ი. ერთმანეთის გვერდით დგას ქრისტეს დიდება და მისი ტანჯვა. ეს კი ქმნის კონტრასტს, რაც კიდევ უფრო მკვეთრად წარმოაჩენს ნაწარმოების საერთო ლირიკულ განწყობილებას.

დ. გურამიშვილი, როგორც ლირიკული გმირი, თითქოსდა, ჩაენაცვლება ღვთისმშობელს, იზიარებს მის განცდას და ღვთისმშობლის განწყობა პოეტის პიროვნულ განწყობილებად გვესახება.

სწორედ აქ, აღნიშნული ტენდენციების თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საყურადღებოა „არია რომელ არს გოდება“.

ლექსის დასაწყისი და მთელი მისი მდინარება ისე წარიმართება, როგორც პოეტის პირადი განცდის გამოხატვა. აქ ლირიკულ ფორმებში ისეთი განცდებია, რომლებიც მთლიანად შეეფერება დ. გურამიშვილის ძნელბედობით აღსავსე პირად ცხოვრებას.

„ვა, რა მაქავს დიდი მოწყენა, სადა არს ჩემი მოლხენა!
მწარედ სახმილით დაგულსა ლახვარი დამსმია გულსა“.
(გურამიშვილი 1980: 175)

ამ ვრცელ ლექსში არის მხოლოდ ერთადერთი სტრიქონი, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ პოეტისა და ღვთისმშობლის განცდები ერთმანეთს ენაცვლებიან, ესაა - „ძევ, რად გამხადე ოხრადა“ (გურამიშვილი 1980: 176).

ლირიკული სუბიექტის მონაცვლეობა დ. გურამიშვილისათვის არის საშუალება, რომ პირადი განცდები საერთო საკაცობრიო განცდებად წარმოგვიდგინოს და პირუკუ, ლექსის დასასრულში, როგორც ეს ხშირად ხდება ხოლმე, ლირიკულ სუბიექტად შემოდის ავტორი:

„უფალო ტკბილო იესო, გამოთქვა ვინც ლექსი ესო,
შეუნდევ შენაცოდარი, ნაშფოთი და ნაბორგარი!“
(გურამიშვილი 1980: 178)

ამნაირი ფორმით თითქოსდა წაშლილია დროის ზღვარიც და პოეტი თავის თავს წარმოგვიდგენს, ვითარცა ქრისტეს ჯვარცმის უშუალო მხილველს:

„ტიროდა. ღვთივ დიდებულო, შენ ჩვენთვის თავდადებულო,
გიხილე ჯვარზედ ვნებული, ხელ-ფეხი სისხლით ღებული.
ვაი ჩემს თვალთა ჩენასა, შენს უკან ჩემს დარჩენასა!
ვაივ ამ დღის დამსწრესა, შენს გულზედ ხელის დამკრებსა!“
(გურამიშვილი 1980: 176).

ჯვარცმის უშუალო მხილველი და, ამდენად, ამ სიტყვების მთქმელი შეიძლება ღვთისმშობელი ყოფილიყო და არა დ. გურამიშვილი, მაგრამ სხვა სტროფები მიუთითებს, რომ ეს ღვთისმშობლის განცდებაა პოეტის განცდებად გადაქცეული. ამის მაჩვენებელია შემდეგი სტროფი:

„მშობელსა თვისი შობილი, დაჭრილი, გვერდგაპობილი,
წინ ედვა მუხლზედ მკვდარია, ზდიოდა
სისხლის ღვარია“ (გურამიშვილი 1980: 175-176).

აქ გამოხატულია ცნობილი მოტივი ქრისტეს დატირებისა (ე.წ. „პიეტა“), ეს მოტივი ითვალისწინებს დროის საზღვრების წაშლას. შედარებისთვის გავიხსენოთ, რომ მიქელანჯელოს ცნობილი ქანდაკება გამოსახავს ახალგაზრდა ღვთისმშობელს, რომელსაც მუხლზე უწევს მკვდარი ძე, ქრისტე, აქ ღვთისმშობელს უფრო ახალგაზრდული სახე აქვს, ვინემ მის ძეს. ეს ნიშნავს, რომ ქრისტემ დრო-ჟამიანი ცხოვრებით იცხოვრა, ხოლო ღვთისმშობელს დრო-ჟამი არ შეეხებია.

ამის მსგავსად ამ ლექსში მოცემული დ. გურამიშვილის ლირიკული განცდა წარმოდგენილია როგორც მარადი ადამიანური სევდა. აქ უბრალოდ განცდის განზოგადება კი არ არის, არამედ, პირიქით, მისი კონკრეტიზება ხდება.

დ. გურამიშვილი ისე წარმოგვიდგენს თავის თავს, რომ თითქოსდა უშუალო განცდილს გადმოსცემდეს, როგორც ჯვარცმის თვითმხილველი. ამიტომ ლირიკული განცდის წარმოშობის მიზეზი წარსულში კი არ გაიაზრება, არამედ როგორც ანმყოში მომხდარი რამ.

ლირიკულ განცდათა ამგვარი ნაკადი შემდეგ განვითარებას ჰპოვებს რომანტიკოსთა ლირიკაში და რომანტიკული ლირიკის ერთ-ერთი თანმხვედრი ნაკადი ხდება.

დ. გურამიშვილის ზემომითითებულ ლექსებში, როგორც აღვნიშნეთ, ლირიკული, „პენიტენციარული“ საგალობლების მსგავსად, ქრისტეს ჯვარცმას, რაოდენ სევდამწუხარების მიზეზი არ უნდა იყოს, ადამიანში შემოაქვს სიამაყისა და, აქედან გამო-

მდინარე, სიხარულის გრძნობაც. ჯვარცმა მოასწავებდა ადამიანთა ხსნას, ღვთისაგან ადამიანთა ცოდვების გამოსყიდვას, საყოველთაო ბედნიერებისაკენ სვლას, თუნდაც ტანჯვის გზით. სიმბოლური მნიშვნელობაც აქვს ჯვარცმას. ადამიანი ღვთის შვილად ცხადდება, ამიტომ ჯვარცმასთან დაკავშირებული განცდები არ შეიძლება ჩვენ ცალმხრივ გავიაზროთ და მხოლოდ ტრაგიკული გრძნობები დავინახოთ. მათ ქვეტექსტში ყოველთვის უნდა ვიგულისხმოთ დიდი სიხარულის შეგრძნება, თუნდაც იმის გამო, რომ ადამიანს ასეთი ღირსეული განცდები დაეუფლა. ამიტომაც ასეთი რელიგიური ლირიკა სრულიად თავისებურსა და განსაკუთრებულ ნაკადს ქმნის, სიხარულისა და სევდის გაერთიანება ერთ განწყობილებად ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ სხვა ლექსებშიც გვხვდება.

ამ მხრივ გამოირჩევა ლექსი „ღვთისმშობლის მიცვალების დღის შესხმა“.

საერთოდ, ქრისტიანულ პოეზიაში, სახარების პრინციპებიდან გამომდინარე, ცრემლი იშვიათად გვხვდება.

ქრისტიანულ პოეზიაში ჩვეულებრივ, ცრემლი სიხარულს მოსდევს ხოლმე და არა მწუხარებას, მაგრამ ამ ლექსში სამგლოვიარო ცრემლიც ჩანს:

„მოციქულნი ტყეებით, გოდებით, მგლოვიარენი სახმით მოდებით,
ცრემლოვანი უძღვიან წინა აღტაცებულს ღრუბელთა შინა!“
(გურამიშვილი 1980: 155)

მაგრამ აქვე ჩანს დიდი სიხარულიც, რომ ღვთისმშობელი მეტად ამაღლდა, რაც გამოხატულია „გიხაროდენის“ ჟანრის ფორმებში:

„გიხაროდესთ ანგელოზთ დასნო და წმინდანო თქვენ ბევრად ასნო!
დედოფალი მუჟფის დედა ქვეყნით ზეცად აღმოვალს თქვენდა!“
(გურამიშვილი 1980: 155)

რასაკვირველია, ღვთისმშობელთან დაკავშირებული ლექსები ყოველთვის მთლიანად გამოკვეთილად არ შეიცავს ასეთ ორსახოვან განცდას. ხშირად ბატონობს მხოლოდ და მხოლოდ სევდა. გავიხსენოთ, მაგალითად, „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან, ოდეს იმ ზეით თქმულს ლოდგამოკვეთილ კლდეს შაეფარა ავი დროს მიზეზით“ (გურამიშვილი 1980: 124).

ამ სახისაა სხვა არაერთი ლექსიც.

სასულიერო ხასიათისაა დ. გურამიშვილის სოფლის სამდურავის მოტივზე დაწერილი ზოგიერთი ლექსიც. ეს მოტივი, როგორც ცნობილია, უძველესი დროიდანვე იყო გავრცელებული ქართულ მწერლობაში. ზოგადად იგი უკავშირდება „ეკლესიასტეს“ ამაოების მოტივს.

დ. გურამიშვილის ლექსში „საწუთროს სოფლის სამდურავი“ განსაკუთრებით აძლიერებს ინდივიდუალურ განცდას შემდეგი სტრიქონები:

„მიდის-მოდის ეს სოფელი, ქარტეხილთა ზღვისებრ ცელავს!
უკან დასდევს დრო და ჟამი, მის ნაქსელავს ქსოვს და სთელავს.
ის მჭლე კაცი ცელს რას აქნევს, რასა სთიბავს რასა სცელავს!
ამად ვსწუნობ საწუთროსა, სულ ბნელია, რასაც ელავს!“
(გურამიშვილი 1980: 145)

წუთისოფლის ამაოება და სიმუხთლე ერთგვარ რელიგიურ განწყობილებას ქმნის ამ ლექსში. დავითი უარყოფს ხორცს, რომელსაც „მყრალ ჭურჭელს“ ეძახის, ამიტომ ურჩევს სხვებს

„ან გაფრთხილდით, ვისაც ჭკუა გქონდესთ,
რომე არა წარსწყმდეთ — სულითა ცხონდეთ“.
(გურამიშვილი 1980: 145)

ზოგადად ლიტერატურულ-ესთეტიკური კონცეფციის მნიშვნელობას იძენს დ. გურამიშვილის შემდეგი შეხედულება საწუთროზე. საწუთროს უღირსობის მთავარ ნიშნად იგი თვლის მის ცვალებადობას და წარმავლობას. პოეტი ზოგჯერ, თითქოს, ელის საწუთროსაგან რაიმე სიკეთეს, მაგრამ იმედი უცრუვდება. ლირიკულ განწყობილებას კი ის ქმნის, რომ პოეტს არ შეუძლია დაუპირისპირდეს საწუთროს წარმავლობას და ისლა დარჩენია, რომ სევდა პოეტურად გამოხატოს. აქვე საჭიროა აღვნიშნოთ, რომ ასეთ შემთხვევაში პოეტი ვერ ხედავს საწუთროში სილამაზეს, მშვენიერებას. დ. გურამიშვილისათვის არ არსებობს წარმავლობის მშვენიერება. ე.ი. რაც ცვალებადია, ის არ შეიძლება იყოს მისთვის მშვენიერი და ამაღლებული. მშვენიერი და ამაღლებული არის მხოლოდ უცვლელი და მარადიული.

„გული ღონდება, ვინრო გოდება! ბორგნა-ბოდება, რაც მაგონდება,
სული მშორდება, ხორცი მშორდება! რად მშვა დედამა, შავმა ბედამა?
წუთისობელო, ცუდ სამყოფელო, ვამე, სიკვდილო,
სულთა მძრომელო!“ (გურამიშვილი 1980: 194).

ლექსში „გოდება დავითისა, საწუთროს სოფლის გამო ტირილი“ ერთმანეთთან დაპირისპირებულია ადამიანი და ცხოვრება, ნაჩვენებია მათი შეუთანხმებლობა. ადამიანი ბრალს სდებს ცხოვრებას სიმუხთლეში, ცვალებადობაში. ადამიანის ცხოვრება აუცილებლად სიკვდილით მთავრდებაო.

დ. გურამიშვილისეული გააზრება სიკვდილისა, მართალია, უკავშირდება სასულიერო მწერლობასაც და ხალხურ ტრადიციებსაც, მაგრამ ძირითადად რუთველურ გზას მიჰყვება. ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ ამ საკითხში დ. გურამიშვილი რუსთაველისაგან იმით განსხვავდება, რომ აძლიერებს სუბიექტურ მომენტს, რაც თავს იჩენს ლექსში: „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“.

„ყველას გვეწვევის სიკვდილი, გვმართებს დაუხვედეთ მზადაო,
ის ჩვენსკენ მოდის, ჩვენ მისკენ, ვერცად აუქცევთ გზათაო.
ვიგონოთ ოთხი საქმე ეს, არ უთქვამთ უმეცართაო,
სიკვდილ, სასჯელი, გენია, სასუფეველი ცათაო.
ამისთვის მწყდების წელი და უკანა ზურგის მალეები,
მოვა და მომკლავს სიკვდილი, მას ვერსად დავემალეები,
გავექცე, ვერსად წაუვალ, ცხენებით მყვანდეს მალეები,
შავება, ვერას დანაკლებს ჩემნი თოფნი და ხმალეები“.
(გურამიშვილი 1980: 194)

ამ ლექსში რუსთაველური ხმებიც ისმის, ზოგადად ქრისტიანული მოტივებიც. პოეტს სწამს, რომ სიკვდილი განგების საქმეა, ღმერთის ნება-სურვილია.

აგრეთვე, კარგად გამოჩნდა დ. გურამიშვილის სახისმეტყველებისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკა: ზოგადად ადამიანური განცდის პიროვნულში გადატანა. ამ

ლექსის ლაიტმოტივი შეიძლება გამოიხატოს გურამიშვილისავე ფრაზით: „მოვა და მომკლავს სიკვდილი“.

დ. გურამიშვილთან სიკვდილ-სიცოცხლის თემას უკავშირდება ხორციელი ცხოვრების ხანმოკლეობა და სულიერი ცხოვრების მარადიულობის აღიარება. სწორედ მათი შეპირისპირებაა მოცემული ლექსში „რეული“.

„ხორცია მინა ტალახი, სანუთროს ფეხით ნალახი;
სული უსხეულ მყოფელი, აქვს საუკუნო სოფელი.
ხორცი მკვდარ-ხმელი ბალახი, აყოლებულად ნანახი:
სული ცხოვრების მპყრობელი, ვით ბაზმა გაუქრობელი“.
(გურამიშვილი 1980: 184)

ამ ლექსში უარყოფილია ამქვეყნიური ცხოვრება, ხოლო მარადიულ ნეტარებად სულიერი იმქვეყნიური არსებობაა აღიარებული, ამ სტრიქონებისგან განსხვავებით, სხვა თხზულებებში გურამიშვილს სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემის დაყენებისას ყოფიერების ფორმათა ურთიერთიმართების სხვადასხვა ასპექტები აინტერესებს.

სიკვდილთან დაკავშირებული დ. გურამიშვილის ლექსები ვერ იქნება სწორად გააზრებული, თუ არ გავითვალისწინებთ მათი განსხვავება ადრეული ტრადიციებისაგან.

ჰიმნოგრაფიაში, სიკვდილის ტრაგიზმი არა ჩანს, სიკვდილი მარადიული ცხოვრების დასაწყისია, ამდენად, ბედნიერების დასაწყისიც.

ამგვარმა ტრადიციამ ვერ დაჩრდილა დ. გურამიშვილის შეგნებაში სიცოცხლისადმი ლტოლვა. პოეტს სწამს, რომ სიკვდილი განგების საქმეა, ღმერთის ნება-სურვილია, მაგრამ მას მაინც არ შეუძლია შეურიგდეს სიკვდილს. მის ლირიკაში სიკვდილს საერთოდ ტრაგიკული განცდა ახლავს. აქაც, ჩვენის აზრით, სიკვდილის დაძლევის გზა პოეტური გზაა.

დ. გურამიშვილის სევდა თუ სევდიანი განწყობილება ან ბრძოლის წინაპირობაა ან ერთგვარი სულიერი განწმენდის საშუალება, რაც ნათლად იგრძნობა ლექსში „რუსთაგან გაღმა მხრის დაცლა და მეფის ვახტანგის ამტრახანს გაბრძანება“.

„კაცი თავს ვერას გაუვა ცრუის სანუთროს მდურვასა,
უნდა, რომ კაცმან გაუძლოს, ჭირს შეყრის ცხრასა თუ რვასა.
სჯობია ისევ მოლხენა წუხილსა, ჭმუნვა-ურვასა,
გირჩევ, დაეხსენა მაგდენსა ცრემლსა და ოფლში ცურვასა“.
(გურამიშვილი 1980: 140)

ამ ლექსებში წთისოფლის ამაოება, სიკვდილი აღქმულია როგორც ფაქტი, ამიტომ მით გამონვეულმა სევდამ ვერ უნდა დაჩრდილოს სიცოცხლით დატკობის მოტივი. სიკვდილ-სიცოცხლეზე დანერილი ლექსები ამჟამად არ შემოდის ჩვენი კვლევის არეალში.

დ. გურამიშვილის სასულიერო ხასიათის ლექსთა დიდი ნაწილი დაკავშირებულია მის პირად ბიოგრაფიულ ამბებთან.

საერთოდ, როგორც აღნიშნულია, ლირიკული ტენდენცია, უპირველეს ყოვლისა, ავტობიოგრაფიულ ჟანრს ირჩევს, რადგან განსხვავებული სახით გრძნობა მაშინ უფრო შეიძლება იქნეს მოცემული, როდესაც ის თვით მთხოვლიდან მომდინარეობს. მეორეს მხრივ, იმით არის საინტერესო ამ ჟანრის ნაწარმოები, რომ მასში ჩანს არა მხოლოდ გარე მოვლენათა განვითარების სურათი, არამედ ისიც, თუ როგორ განიცდის ამ მოვლენებს თვით ავტორი. დ. გურამიშვილის ამგვარი ლექსები ორ-

პლანიანი. ერთი პლანით — ისინი პიროვნული ხასიათისაა, მეორე პლანით — რელიგიური, რადგან აქ იგულისხმება არა კონკრეტული მზე, არა კონკრეტული სიცივე, არა კონკრეტული ფიზიკური შენევა, არამედ სულიერი.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ საერთოდ დ. გურამიშვილის ლექსების ორპლანიანობა სხვა მხრივაც არის გამოხატული.

როგორც ცნობილია, ძალზე ბევრი ლექსი, მათ შორის, ბიოგრაფიული, დაწერილია სხვადასხვა „ხმაზე“. ამ მხრივ, მთელი რიგი ლექსები გარეგნულად ემსგავსება ჰიმნოგრაფიის ძლისპირ-დასდებულთა სისტემას, სადაც ძლისპირი ნიმუშია მის კვალობაზე დაწერილი ყველა დასდებულისა. ამის მსგავსად დ. გურამიშვილი, ძლისპირივით სანიმუშოდ იღებს სხვადასხვა ტიპის ლექსებს. ამ შემთხვევაში ზოგადი პრინციპით ეს ლექსი ჰიმნოგრაფიას მიჰყვება. ასევე ზოგჯერ ჰიმნოგრაფიას მიჰყვება თავისი განზოგადოებული შინაარსით, ხოლო კონკრეტული ფაქტობრივი შინაარსით იგი სხვა ხასიათისაა.

კერძოდ, ლექსში „ოდეს დავითს ტყვეობისა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩანდა, იმაზე თქმული“ (გურამიშვილი 1980: 111).

საბოლოო ჯამში, თვით კონკრეტული ნიშან-თვისებანი მზისა გასულიერდება და ზოგადსიმბოლური შინაარსის მნიშვნელობას იძენს. ამ პლანში იქმნება ცის რეალური მშვენიერების გრანდიოზული სურათი:

„განთიადისა ვარსკვლავო, მის მზეთა-მზისა მთიებო,
ვიკარგი ბნელის ღამითა, დღევ, რად არ მომიძიებო!
განმიაღვილე გზა და სვლა, მეტად ნუ განმიძნელებო,
თინათინითაც განმათბე, ყინვით ნუ განმაცხელებო!“
(გურამიშვილი 1980: 111)

ამ ლექსში პოეტის ვედრება რეალური ცის წინაშე განცდებს ამძლავრებს და შთამბეჭდავს ქმნის.

როგორც აღნიშნულია, დ. გურამიშვილი თავის ჰიმნს ტვირთავს კატაფატიკითა და აპოფატიკით. ახალი მცნებებიც კი შეაქვს სასულიერო მწერლობის სიმბოლურ სახეთა სალაროში.

როგორც აღვნიშნეთ, დავით გურამიშვილის რელიგიური ლექსების დიდი ნაწილი დაკავშირებულია მის პირად ბიოგრაფიულ ამბებთან. კონკრეტული „ბიოგრაფიული ფაქტი მოთხრობილია ლექსში „ოდეს დავითს ტყვეობისა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩანდა, იმაზე თქმული“. მზეთა მზე აქ უფალთა-უფალია, მამა ღმერთია, რომლის ტრფიალება აღვძვრია პოეტს და სურს მისთვის ხელად იქცეს, ნათლის, ანუ ქრისტეს მიჯნური გახდეს, მასზე უკეთეს მოყვარეს ის ხომ ვერსად იპოვის, თანაც მზე, ანუ ქრისტე განაწყენდება, მის ნაცვლად თუ თინათინს, ანუ ამქვეყნიურ მზეს მიუახლოვდება

„სჯობს ვეტრფილო მზეთა-მზეს, მზისათვის თავი ვახელო,
ნათლისა გავხდე მიჯნური, რადგან თვალეხსა ვახელო,
მის უკეთეს მოყვარე, სად ვპოვო, სადა ვახელო,
მზე მიწყენს, თუ მზის სანაცვლოდ თინათინს ხელი ვახელო“.
(გურამიშვილი 1980: 340)

და სთხოვს მას, ამქვეყნიურ წყვდიადში ვიკარგები და მიხსენიო.

წმინდა ბიოგრაფიულ ეპიზოდებს, რომელიც კი მოცემულია „დავითიანში“, თითქმის ყველას აქვს ზოგადი სიმბოლური მნიშვნელობა. ასეთივეა ლექსი „მზეთა-მზის ვედრება დავითისაგან, მზის თხოვნა დასათბობლად ტირილითა თუ სიმღერის ხმითა“.

რასაკვირველია, უპირველეს ყოვლისა, ამ ლექსებში იგულისხმება კონკრეტული რეალური ბიოგრაფიული ფაქტი, კერძოდ, თუ როგორ შესცივდა ტყვეობის დროს დ. გურამიშვილს, მაგრამ ამასთანავე, აქ აუცილებლად საგულისხმებელია ადამიანის ძნელბედობა, ანუ ცხოვრებისული სიცივე. როგორც აღნიშნულია, მზეც, რომელსაც დავითი ევედრება, ორგვარია. ერთი ხილული, რომელსაც ავტორი უშუალოდ ხატავს და მიმართავს, მეორე მიღმური, სულიერი მზე, მზეთამზე, ანუ ქრისტე.

დ. გურამიშვილისათვის მზეთამზე უსაყვარლესი მისტიური სახეა. ლექსი „მზეთა მზის შესხმა და ჭეშმარიტი გზის თხოვნა დავითისაგან“, წარმოადგენს ლოცვასა და ჰიმნს, რომელშიც შექებულია უფალი უფლებათა, უბერებელი, მიუწვდომელი ნათელი მზეთა-მზე, რომელსაც ევედრება ჭეშმარიტი გზის ჩვენებას.

„დიდება შენდა, დიდება სახით მზეთა-მზეო,
მიუწვდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო“.
(გურამიშვილი 1980: 340)

დ. გურამიშვილი, როგორც ვხედავთ, ღმერთს ძველ დღეს უწოდებს, მომდევნო ლექსში კი ახალ კონტექსტში წარმოგვიდგენს ღვთაების სახელს. ასეთია ლექსი „ამოცანად იგავი, ასახსნელად ადვილი“:

„ვიდრემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი,
იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი მზიანი,
ახალმა დღემან განწმიდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი,
მის დღითგან მოჩანს გარჩევით სარგებელი და ზიანი.
სანამ დღე ძველი დღეს ახალს ჩვენ დღედ არ გაგვითენდება
მანამდის ჩვენსა დაშლილსა ვერავინ აღაშენებდა;
რა დღე გათენდა ახალი, ქვეყანას დანამშვენებდა,
ყურითად კარგსა გვასმენდა, თვალითაც კარგს გვიჩვენებდა“.
(გურამიშვილი 1980: 340)

როგორც ვხედავთ, ამ მისტიკურ-ალეგორიულ ჰიმნში ძველი დღე — მამა ღმერთია, რომელმაც მოგვივლინა ახალი დღე — ქრისტე. ძველი დღე გადმოვიდა ახალში, რათა იფქლი ღვარძლისგან განერჩია და ახალი ცხოვრება მიენიჭებინა იმათთვის, ვინც კეთილსა და ბოროტს ერთმანეთისგან ვერ არჩევდა. ეს არის ტიპიური ჰიმნოგრაფიული თემა. როგორც ვხედავთ, ღვთაების სახელს აქ ახალ კონტექსტში წარმოადგენს პოეტი და უწოდებს მას “ძველ დღე-ღამე მზიანს”, ე. ი. ძველი დღე მზიანი, აგრეთვე ძველი ღამე მზიანიო. როგორც აღნიშნულია, მზიანი ღამის სიმბოლიკა გურამიშვილისათვის კარგად არის ცნობილი და შესაფერის კონტექსტშიც იყენებს მას.

ორი პლანის თანაარსებობის ფორმით ლირიკულ განცდათა მრავალფეროვანი გამოხატვის ნიმუშია ლექსი „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშვიდა და ღმერთს პური სთხოვა“.

ამ ლექსში ლირიკული ფორმით არის გამოხატული ტყვეობის დროს შიმშილის განცდა. სრულიად რეალური რამ იგულისხმება. ამას თან ერთვის რელიგიური განწყობილება. ერთგვარად ამაღლებული ინტონაცია შემოდის. საქმე ის არის, რომ

ეს შიმშილი გულისხმობს სულიერ შიმშილს, ე.ი. სულიერ პლანში არის ლაიტმოტივი ლექსისა, რაც ჩანს იქიდან, რომ ლექსი ვერტიკალურად აკროსტიხით არის გამართული სახარების მათეს თავის ე.წ. საუფლო ლოცვაზე. მასში ჩაქსოვილია ქრისტიანული მოძღვრების არსი და პოეტის სულიერი განწყობილება. აქ მინიშნებულია ამქვეყნიური ადამიანური ტკივილები და უღერს ცოდვათა მონანიების სავედრებელი.

„ჩვენ ვცოდეთ და შეგინდევ სულგრძელ-მონყალეო,
მომიტევენ შეცოდება, თუ რამ შეგცოდეო“.
(გურამიშვილი 1980: 118)

ამ ლექსზე დაკვირვებისას, ჩანს, რომ ვედრების განწყობილება უკვე გარდასახულია სულიერ პლანში. განწყობაც თან ხვდება მას, შიმშილი სულიერი შიმშილია.

„ცათა შინა ისრაელთა საზღო უწვიმეო,
ეგრეცა ნათლის სვეტითა ღამე ავლინეო,
ქვეყანასა ვარ უცხოთა დაკარგული ტყვეო,
ზედა მთასა ავართასა, ან მამეშველეო“.
(გურამიშვილი 1980: 118)

ასევე გარემო გასულიერებულია ლექსში „ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისა-გან, ოდეს იმ ზეით თქმულს ლოდ-გამოკვეთილს კლდეს შეაფარა თავი ავის დროს მიზეზით“.

აქ მოცემულია ტყვეობიდან გამოქცევის დროს, როდესაც ატყდა მეხთა ტეხა და სეტყვა, თუ როგორ შეაფარა მიუსაფარმა დავითმა თავი ერთ კლდეს, რომლიდანაც ლოდი იყო გამოღებული.

ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, რომ ეს მონათხრობი ბიოგრაფიულ ფაქტად არ ჩავთვალოთ, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც დავითი თავის კონკრეტულ ბიოგრაფიულ ფაქტს გადააქცევს საერთო საკაცობრიო ამბად. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ლოდიანი მთა გულისხმობს ღვთისმშობელსა და ქრისტეს, ამიტომ ვედრებაში გამოხატული თავშეფარება სიმბოლურია და ნიშნავს იმას, რომ დ. გურამიშვილს თავი შეუფარებია ღვთისმშობლისათვის.

დ. გურამიშვილი „დავითიანის“ ერთ-ერთ ბოლო ლექსში, რომელიც აგრეთვე ღრმა სულიერ ვედრებას შეიცავს და რელიგიური ლირიკის ერთ-ერთ ნიმუშად უნდა ჩაითვალოს „საფლავის ქვაზე დასანერი“, მოცემულია ნატვრა საქართველოში სულიერი მობრუნებისა. ესეც გააზრებულია ორ პლანში: ბიოგრაფიულადაც და ზოგადადამიანურადაც.

ლექსში „ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ლიაში დაეფლა, იმის მონასიბად ღვთისმშობლის შესხმა“. აქ იგულისხმება ადამიანის ცოდვილიანობა.

როგორც ვიცით, წარმოსახვის ორპლანიანობა მსჭვალავს შუასაუკუნეობრივი მწერლობის არაერთ ნიმუშს. ასეა მაგალითად, აღმოსავლუტ პოეზიაში, სადაც კონკრეტული სიტუაცია (ღვინო, სარდაფი, ქალი)მისტიკური ექსტაზისაკენ სწრაფვის სიმბოლოებია.

აღმოსავლურ კლასიკურ ლირიკაში ორპლანიანობა შეიტანა სუფიზმმა, ანუ ისლამისებურმა ნეოპლატონიზმმა.

თვით დ. გურამიშვილის დროს ეს ორპლანიანობა ძალზე გავრცელებული იყო ლიტერატურაში, კერძოდ, ვახტანგ მეექვსის „თარგმანში“, რომელიც დაერთვის

„ვეფხისტყაოსნის“ 1712 წლის გამოცემას. აქ „ვეფხისტყაოსანი“ გაგებულია ორ-პლანიანად.

გურამიშვილის ლირიკულ ლექსებს ჰქონდა ორი პლანი, ერთი, რაც დ. გურამიშვილს კონკრეტულად გადახდა თავს, მეორეში იგულისხმება ზოგადადამიანური რამ, მაგალითად, იგი რომ ტალახში ჩაეფლო, ეს ზოგადად ნიშნავს, რომ ცოდვაში ჩავვარდით, როგორც ამას თვითონვე განმარტავს.

არის კიდევ, მეორე მხრივ, ისეთი ორპირიანობა, როცა დ. გურამიშვილი თავის განცდებს აღწერს ან პირადულს, ან ზოგადადამიანურს, ე.ი. როცა ის როგორც ლირიკული სუბიექტი, შემოდის ზოგადადამიანური პოზიციით.

დავითისეული ლოცვები ყურადღებას იპყრობს იმითაც, რომ პოეტი ხსნის ერთ-ერთ არსებით გზას ხედავს ლოცვის სიდიადეში, ამიტომაც ლოცვის განცდას დიდი ფუნქცია აკისრია მის ლირიკაში. საერთოდ, „დავითიანი“ ერთი დიდი გაბმული ლოცვაა, რომელშიაც ჩართულია მცირე ლირიკული ლოცვები.

ვედრებათა ციკლში შედის დავით გურამიშვილის რელიგიური ხასიათის ლექსი „ობოლნი“, რომელშიაც ფსალმუნური მოტივი შენდობის თემით არის წარმოდგენილი.

ამ ლირიკულ ლექსში დავით გურამიშვილი ქრისტე-ღმერთს მიმართავს და ეძებს მისგან შეწყალებას, განსჯას მოელის ღვთაებისაგან. იცის, თუ თვითონვე არ აღიარებს ყოველივეს, ვერ შეძლებს განწმენდას. ცოდვა შეგნებული აქვს, სინანულს მოუცავს და სთხოვს ღვთაებას:

„დიდება შენდა უფალო, შენა ხარ კაცთა მოყვარე,
გეაჯები რომ შემინდო, მე ვისაც რამე მოვპარე“.
(გურამიშვილი 1980: 111)

ამ ფსალმუნური ტიპის საგალობელში ლირიკული სუბიექტი დავით გურამიშვილი ღმერთს მიმართავს, რათა მიანიჭოს ძალა, პიროვნება მთლიანად მიეცეს სინანულს. ამ განწყობილებას აძლიერებს ის, რომ ლირიკულ სუბიექტს გაცნობიერებული აქვს, თუ რამდენად არის დაცილებული იდეალს, იტანჯება, აცხადებს, თუ როგორ უძენლდება განერიდოს თავის ცოდვებს. შიშს გამოთქვამს:

„ვაი თუ მოვკვდე უმადლო, შევიქმნა ცოდვის ზიერი,
დავკარგო ხორცის სიმაძღრე, სულითაც ვიქნა მშიერი“.
(გურამიშვილი 1980: 111)

აქ ლაპარაკია არა ერთ კონკრეტულ ცოდვაზე, არამედ ცოდვათა რიგზე. სრულიად არ არის გამორიცხული, რომ ეს ცოდვები თვით დავით გურამიშვილის ცხოვრებიდან ცალკეულ კონკრეტულ ფაქტებს გულისხმობდეს, მაგრამ ქრისტიანული აღიარების თავისებურება სწორედ ის არის, რომ ინდივიდუალური განწყობილება შეერწყას ზოგადადამიანურს და წამყვანი სწორედ უნივერსალური „მე“-ს გამოხატვაა ქრისტიანობაში და არა პირადული „მე“-სი. ლირიკული სუბიექტის ღვთაებასთან ურთიერთდამოკიდებულების ინდივიდუალიზაციაც გამოხატულია პირადი დამოკიდებულების გზით.

„ღმერთო, შემინდე ან ჩემი ნაქნარი ცოდვა და ბრალი,
შორს განმარიდე ურიგო მე საქმე ფინთი და მყრალი,

შენ დამიმშვიდე მე გული ღრძუვი, ფიცხელი და მწყრალი,
რომ არ შევიქნა ღვინითა მე ჭირვეული და მთვრალი“.
(გურამიშვილი 1980: 111)

კვლავ გრძელდება ვედრების ტონი, თითქოს შვების იმედი არა ჩანს იმიტომ, რომ თვითონ ვედრების პროცესშია შვება. ლირიკული გმირი ირწმუნებს ღვთის წყალობას, რადგან შინაგანი რწმენა უკვე თავადაა ღვთის წყალობა.

დავით გურამიშვილს კი არ მიუღია ფაქტიური წყალობა ღვთაებისგან, არამედ თვითონვე განიმსჭვალა წყალობის იმედით. ამრიგად, გამოდის, რომ მთელი ეს ვედრება იმისკენ ყოფილა გამიზნული, რომ ლირიკულ სუბიექტს თავი დაერწმუნებინა.

დავით გურამიშვილის ეს სასულიერო ხასიათის ლექსი თავისი ფორმითა და რელიგიური განწყობილებებით, უკავშირდება ფსალმუნებსა და საგალობლებს, რომლებშიაც აღვლენილია ღვთაების მიმართ, იგი არის არა მარტო ტკივილებით სავსე, იგი არის სულის ნეტარება და რწმენა სულიერ საღმრთაობა დაამებისა, რომელიც მხოლოდ ღვთაებასთან ვედრება-აღსარებით მოიპოვება.

ამრიგად, გურამიშვილის პოეზიაში წამყვანი სულიერი განწყობილებაა აღსარება. მის საგალობლებში თავს იჩენს გამოსახვის „ორპლანიანობა“. მისი რელიგიური პოეზიისთვის დამახასიათებელია ლირიკული ჩანაცვლების ტენდენცია, თანაგანცდა.

დ. გურამიშვილი იმგვარ ქრისტიანულ გზას მიჰყვება, რომელმაც განავითარა პირად-ინდივიდუალური თვითშეგრძნება. გურამიშვილის რელიგიურ ლექსებში თავს იჩენს ლირიული განცდის ერთი ნაკადი, რომელიც ფსალმუნურ-ჰიმნოგრაფიულ პოეზიაში გვხვდება და რომელსაც პირობითად ჰქვია „პენიტენციარული საგალობლების მოტივი“. გურამიშვილის ლირიკისათვის დამახასიათებელია ზოგადად-მიანური განცდის პიროვნულში გადატანა.

დავით გურამიშვილის საგალობლები ხალხურია ფორმით, შინაარსით კი – ჰიმნოგრაფიული.

დამონებიანი:

გურამიშვილი 1980: გურამიშვილი დ. *თხზულებათა სრული კრებული*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1980.

Madonna Ujmajuridze

A motive of Penitentiary Hymns in D.Guramishvili's Poetry

Abstract

The article discusses the importance of penitentiary hymns in David Guramishvili's Poetry. Highlighting the fact that David Guramishvili takes a readymade form of folk ritual poetry, which is close to a religious mood, creates a totally new type of religious hymns, which are different from the Georgian classical Hymnography. In most cases, some religious mood, often associated with the deity is based on the Psalms. In this poetry it is not just the testimony of flour of Christ the Savior, who is a mediator in prayer before the Father. Lyrical mood, religious prayer is the salvation of soul. When the poet embraces

such a mood, he feels the salvation of the soul. His poetry is characterized by substitutability prayer subject. At the same time he recognizes his inability to describe the glory of deity. His sadness increased, motivated by torment of God Christ, judging by the common feeling in the throes of divine . In his religion poems the leitmotiv is: "The glory of the patience, Lord Jesus". This motive overlaps with poem of Guramishvili about the crucifixion story. Here's fairly common and well-know tune which appeared on the soil of Christianity, this is the motive of "Penitentiari" church hymns. As mentioned above, the poem is permeated with the mood of sadness, comprehending it as a great tragedy but at the same time the poet confesses the greatness of the deity. Expressions of grief and glory deity are inseparable from each other, greatness of God Maker of the world inspires the believer mystical awe, and hope that he will be able to partake of this greatness. Suffering the same deity, to expiate the sins of people, cause grief and sorrow. Herein lies one of the most significant features of his lyric poetry. This particular case-and his creatios in general characterize property of his artistic thinking. At the same time it is not hard to see a connection with the deep roots of the Christian worldview. In his hymns a two-planned expression is noticeable. For his religious poetry a tendency of lyrical interchange, co-emotion is remarkable. The grieving Mother stood weeping beside the cross where her Son was hanging. The Virgin is mourning over the crucified Christ as a mother and as a generic entity. As mentioned above Guramishvili substitutes the mother of God, sharing and experiences her state of mind. As a lyrical hero David Guramishvili seems substitute the blessed virgin, sympathizes her feelings and experiences them through his personal mood .Through this forms the author erases the time line and the poet introduces himself as witness of Christ crucifixion. This motive Lamentation expressed here, is the so-called "Pieta", that is a subject in Christian art depicting the Virgin cradling the dead body of Jesus. Remember, that in the "Pieta", Michelangelo represented the seated Virgin with the Christ's body. Her face is Youthful, then her son's. This means that Christ lived a full life, while Blessed Virgin's youth is not touched by time. That is why the origin of lyrical mood is not experienced as the matter of past, but as something that has taken place in the present. To conclude, Guramishvili's lyrical feelings are presented as eternal human grief and the poem experiences eternal human grief.

XIX საუკუნე — ეპოქა და ლიტერატურა

ნათელა ჩიტაური

ვთარგმნოთ ის, რაც „მეტად მოედგმის ჩვენს ცხოვრებას“ ანუ ილია ჭავჭავაძის უცნობი თარგმანის გამო

ილია ჭავჭავაძე ერთ-ერთი პროზაული თარგმანის, ცნობილი ფრანგი სოციოლოგის, ფრედერიკ ბასტიას (XIX ს.) თხზულების „ეკონომიური სოფიზმები“ — „მძარცველობის ფსიქოლოგია“, შენიშვნებში წერს: „არის პატარა წიგნი... ბასტიასაგან დაწერილი: ეკონომიური სოფიზმები. თუმც მთელი წიგნი ფრიად საგანგებო რამ არის... მაგრამ მე იქიდან ამოვიღე მარტო ერთი ნაწილი ..., რომელიც უფრო მეტად მოედგმის ჩვენს ცხოვრებას და რომელმაც იქნება გვიშველოს, ზოგიერთი რამე გავიგოთ და ამით ჩვენთვის უნაყოფო არ იქმნეს“ (ჭავჭავაძე 1863ა: 61).

ილიას მიერ თარგმნილი ნაწარმოებები და განსაკუთრებით კი პუბლიცისტური თხზულებები აღრმავებს და ავითარებს აზრს, რომ ის „საზოგადოდ არაფერს წერდა გართობისათვის, მისი შემოქმედებისათვის დამახასიათებელი იყო გამიზნულობის სიცხადე“ (კიკნაძე 1978: 235).

ამ კონტექსტში განხილვის შესაძლებლობას გვაძლევს ილიას კიდევ საინტერესო და ამავე დროს შედარებით ვრცელი პუბლიცისტური თარგმანი „ბელინსკის აზრი შვილების აღზრდაზე“, რომელიც დაიბეჭდა „საქართველოს მოამბის“ 1863 წლის მე-9-10 ნომრებში ფსევდონიმით „მაქსიმე ლალანიძე“. იგი არ შესულა დღემდე არსებულ ილია თხზულებათა არც ერთ გამოცემაში. მისი ილიასეულობა ეჭვს არ იწვევს. თარგმანი სათანადო კომენტარებით გამოქვეყნდება მწერლის თხზულებათა ახალი აკადემიური გამოცემის ოცტომეულში (ტ. XVI).

მომავალი თაობის აღზრდა, განათლება, ქართული სკოლა ილიამ მოღვაწეობის დასაწყისშივე მიიჩნია ყველაზე აქტუალურ, სწრაფად მოსაგვარებელ პრობლემებად. ამიტომაც არაერთხელ გაისარჯა... შემოქმედებით თუ ქმედებით სცადა საძირკველი ჩაეყარა რეფორმებისათვის ამ მნიშვნელოვან სფეროში. დაწერა წერილები: „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“, „პედაგოგიკის საფუძვლები“, „ისევ განათლების საკითხებზე“ და სხვა...

მსოფლიო პროცესების „თვალყურმომდევარი“ მოღვაწე აუცილებლად შეეცდებოდა ქართველი მკითხველისათვის გაეცნო უცხოელთა მოსაზრებანი პედაგოგიკის შესახებ. ჯერ კიდევ წერილში „სფირიდონისა და თადეოზის ბაასი“ (1861 წ.) ილია მკითხველს შეჰპირდა, რომ უახლოეს ხანში დაბეჭდავდა მოზარდთა აღზრდის თაობაზე გამოჩენილ ადამიანთა ნაწერებს. ამ წერილშივე ილია ეხება ალ. სულხანოვის სტატიას „აზრი აღზრდასა ზედა ყრმათა დასავლეთ ევროპიაში“. თემატიკას საინტერესოდ მიიჩნევს. „სტატია არის კარგს საგანზედ დაწერილი... მრავალი გახლავთ, ვინც კი მოგვცემს დარიგებასა, როგორ უნდა აღეზარდოთ, რა უნდა ჩავაგონოთ ბავშვსა, რომელ გზაზე უნდა დავაყენოთ... ამისათვის ყოველთვის მადლობას გან-

ვუცხადებთ დამრიგებელსა“ (ჭავჭავაძე 1991: 85), მაგრამ ილია ინუნებს სტატიის ქართულს და ასევე იმასაც ამბობს, რომ საჭიროა მეტი გულისყური უცხოური მასალის შერჩევას... მთარგმნელს უნდა ჰქონდეს განწმენდილი გემო და განათლებული გონება“ (ჭავჭავაძე 1991: 87).

ილია საზოგადოდ დაინტერესებული იყო ბელინსკის შემოქმედებით, დიდად იფასებდა მის მოსაზრებებს, განსაკუთრებით ალზრდის საკითხებზე. ამას მოწმობს მისი წერილები. ჯერ კიდევ წერილში „სფირიდონისა და თადეოზის ბაასი“ ილია ბევრგან ეყრდნობა ბელინსკის ნააზრევს, ხშირად მიმართავს ციტირებასაც.

და აი, 1863 წელს, აქტუალური მოთხოვნების შესაბამისად, შეარჩია და თარგმნა ბელინსკის მოსაზრებანი ბავშვთა ალზრდის საკითხებზე.

საინტერესოა, რომ ეს თხზულება არ არის ბელინსკის რომელიმე კონკრეტული ნაწარმოების პირდაპირი თარგმანი. ტექსტი ამოკრეფილია სხვადასხვა წყაროდან, ჩანს, სხვადასხვა რეცენზიებიდან. როგორც შენიშვნებიდან ვიგებთ, ქართული ტექსტი შემოკლებული და შერჩეულია მიზანმიმართულად. ილია ერთ-ერთ კომენტარში წერს: „აქ დავტოვე გადმოუთარგმნელად ცოტაოდენი ადგილი მუზიკის სწავლების შესახებ და ამას გარდა ამაზედ ბაასი, რა უნდა იკითხონ ბავშვებმა...“ (ჭავჭავაძე 1863გ: 59).

საინტერესოა ერთი შენიშვნაც. თარგმანში ერთ ადგილას ლაპარაკია ყმანვილებზე, რომლებიც „ჩინებულად ლაპარაკობენ ფრანციზულსა, ღვიძლს ენაზედ კი ორი ფრაზის მიკერება ან ორი სტრიქონის დანერა შეუცთომლად ვერ მოუხერხებიათ“. მთარგმნელის კომენტარი ასეთია. „ეს, ჩვენდა სამწუხაროდ, ბევრს ქართველებსაც შეეხებათ“ (ჭავჭავაძე 1863ბ: 34).

ილიამ მაქსიმალურად გაითვალისწინა ქართველი მკითხველის ინტერესი, ხარვეზები მისდროინდელ საზოგადოებრივ ყოფაში, განათლებაში, ზნეობრივ ღირებულებათა შეფასებაში... ყოველივე ის, რაც გადაუდებელ დახმარებას და პრაქტიკულ რჩევას ელოდა...

როგორც ტექსტიდან და კომენტარებიდან ირკვევა, ილიამ, უპირველეს ყოვლისა, შეამჩნია, რომ ქართველ საზოგადოებაში ალზრდა ვერ სცილდებოდა სისხლისმიერი სიყვარულის ფარგლებს, გაჯერებული იყო ეგოიზმით და მოკლებული იყო ჭეშმარიტ სულიერებას. „შვილების ალზრდა ყველგან არის, საითაც მიიხედამთ და არსად არ არის, საითაც უნდა მიიხედოთ... შვილის ყოლა ადამიანს არ ხდის ცხოველზე უმაღლესად, რადგან შვილი ცხოველებსაც უყვართ“ (ჭავჭავაძე 1863ბ: 46). მან ისიც კარგად იცოდა, რომ ქართველ კაცს ამ საკითხების შესახებ მეტი ცოდნა და ინფორმაცია საჭიროდებოდა, აუცილებელი იყო, უპირველეს ყოვლისა, თეოლოგიური საფუძვლების გააზრება. ამიტომაც განავრცო და გამოკვეთა მშობლიური სიყვარულის ჭეშმარიტი არსი, მისი ქრისტიანული საფუძვლები, წარმოაჩინა განსხვავება „ხორციელ“ და „სულიერ“ სიყვარულს შორის. მშობლიური სიყვარულის პირველადი საფუძველია სისხლით ნათესაობა (ხორციელება), მაგრამ შემდეგ ამას უნდა მოჰყვეს სულიერება, ღვთიური სიყვარული — კეთილშობილი ბუნების თანამდევნი. „მშობელს შვილი უნდა უყვარდეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის არის მისი ნაშობი, არამედ, ამას გარდა, მას უნდა უყვარდეს თავისი შვილი ისრე, როგორათაც მომავალი კაცი, რომელიც ღმერთს მიაჩნია თავის შვილად“ (ჭავჭავაძე 1863ბ: 50).

თარგმანში გამოყოფილია მშობლიური სიყვარულის სამგვარი მომენტი: 1. როდესაც მშობელს შვილი უყვარს თავისთვის — ეგოიზმი; 2. როდესაც შვილი უყვარს შვილისათვის — თავისუფალია ეგოიზმისაგან; 5. შვილი უყვარს უფლისათვის, ჭეშ-

მარიტებისათვის. ეს უკანასკნელი არა მხოლოდ თავისუფალია ეგოიზმისაგან, არამედ თავის არსში მოიაზრებს აღზრდის სულიერებას, მშობლიური სიყვარულის უმაღლეს ფასეულობებს.

თხზულებაში გამოკვეთილია ის აზრიც, რომ მშობლიური სიყვარული, რომელიც ქრისტიანულ სულიერებას ეფუძნება, არ არის რაღაც აბსტრაქტული, განყენებული, მიუნვდომელი ფასეულობა. როგორც ყველაფერი, მორგებულია ცოცხალ სინამდვილეს, დაფუძნებულია მიწიერ ყოფაზე, ამდენად, თარგმანში მოწოდებულ მოსაზრებათა საფუძველი ყოველდღიური რეალობის აღქმა და განსჯაა.

კომენტარები, ძირითადი ტექსტი საინტერესო მოსაზრებებს გვთავაზობს მოზარდის დამოუკიდებლობის, მისი ბუნებრივი განვითარების შესახებ.

ყველაზე ცუდს, რასაც მშობელი გააკეთებს, ეს არის ბავშვის დამოუკიდებლობის ჩახშობა. მშობელი უნდა იყოს არა მხოლოდ მ-შობ-ელ-ი, არამედ მეგობარი, მესაიდუმლე შვილისა. თხზულებაში აღნიშნულია, რომ ძალიან ხშირად ყოველდღიური ყოფით გადაღლილი მშობელი კარგავს თანაგრძნობის უნარს. არ არის საჭირო სიამაყე, რჩევა და დარიგება იქ, სადაც შვილი მოელის თანაგრძნობას. დასჯა მიჩნეულია უსარგებლოდ. „სული გამაგრდება, გახმება, დაიბეგვება“ (ჭავჭავაძე 1863ბ: 52). მშობელმა უნდა იცოდეს, რომ მისი შვილი ადამიანია და არაფერი ადამიანური მისთვის უცხო არ არის.

მშობლის, როგორც სულიერი მოძღვრის, უპირველესი ვალია შვილის იმ ბუნებრივი მიდრეკილებების, ნიჭის ამოცნობა, რომლებიც მისთვის უფალს მიუცია. „მშობელმა უნდა განაგრძოს ის მარცვალი, რომელიც სძევს სულის ღონისებურად, რათა შვილი შეიქმნეს თავისის თვისის თანასწორად“ (ჭავჭავაძე 1863ბ: 52). მშობელი ჯაფით, ძალდატანებით ვერ ჩამოყალიბებს შვილს იმაზე მეტად, რაც მისთვის ბუნებას მიუნიჭებია. „მშობელს ხშირად ჰგონია, რომ „ხეს შეიძლება კაკლის მაგივრად საზამთრო მოასხმევიწინო“ (ჭავჭავაძე 1863ბ: 52). ამ დროს ის შვილს სტანჯავს, აიძულებს აკეთოს ის, რაც მის ბუნებას არ შეესაბამება. „მშობლის აღზრდა უნდა იყოს თანაშემწე ბუნებისა, სხვა არაფერი... უკეთესად ის ვერ შეჰქმნის, მხოლოდ შველის ქმნასა...“ (ჭავჭავაძე 1863ბ: 52).

ასე რომ, შვილის აღზრდას საფუძვლად უნდა დაედოს სულიერი და არა მხოლოდ „სისხლისმიერი“ სიყვარული.

ილიას შემოქმედებამ და მოღვაწეობამ კულტურის სხვადასხვა სფერო მოიცვა. სამშობლოს მომავალზე ფიქრი და უტყუარი ალღო უზიდავდა მიეგნო საჭირობოტო პრობლემებისათვის. ილიამ მშვენივრად იცოდა, რომ მოზარდის აღზრდა შეუძლებელი იყო საბავშვო ლიტერატურის არსებობისა და განვითარების გარეშე. მოღვაწეობის დასაწყისშივე მისმა დაკვირვებულმა თვალმა უცებ შეამჩნია ხარვეზი და ძალიან მნიშვნელოვანიც ქართული კულტურის ამ სფეროში (იაკობ გოგებაშვილისა და ვაჟა-ფშაველას მოთხრობების გამოქვეყნებამდე არაერთი მოღვაწე გამოთქვამდა გულისტკივილს ქართული ლიტერატურის ამ დარგის განუვითარებლობის გამო).

განსახილველ თარგმანში ერთი ამგვარი კომენტარია. „ჩვენ, ქართველებს, არამცთუ ბავშვების წასაკითხი, არც არაფერი დიდებისთვისა გვაქვს. ამის მიზეზით ვარჩიე იმ ადგილის თარგმნა, სადაც უფ. ბელინსკი ლაპარაკობს იმაზედა, როგორ უნდა დაინეროს ბავშვებისათვის წიგნები“ (ჭავჭავაძე 1863გ: 75).

ილიამ არა მხოლოდ თარგმნა ეს ნაწილი, არამედ, ჩანს, განავრცო კიდევაც, ქართველ მკითხველს მიაწოდა მეტად საჭირო ინფორმაცია და საინტერესო მსჯელობა საბავშვო მწერლის რაობისა და საბავშვო ლიტერატურის მახასიათებლების შესახებ.

„საბავშვო მწერალი უნდა დაიბადოს და არა შეიქმნას, მწერალი თავად უნდა იყოს დიდი ბავშვი“ (ჭავჭავაძე 1863გ: 75), — აღნიშნულია თარგმანში და განმარტებულია, რომ საბავშვო ლიტერატურის თავისებურებათა ძირითადი ნიშნული შემდეგია: საბავშვო წიგნი უნდა მიემართებოდეს ბავშვის გრძნობას და არა გონებას. თარგმანში ეს მომენტი განსაკუთრებით აქცენტირებულია მთარგმნელის მიერ და ისიც ნათლად ჩანს, რომ ილია ქართული საბავშვო ლიტერატურის განუვითარებლობის ძირითად საფუძვლად სწორედ ამას მიიჩნევს.

„ბავშვი წიგნით კი არ უნდა დავარიგოთ, არამედ თავად უნდა მისწვდეს ჭეშმარიტებას... ბავშვი ითხოვს შექცევას და არა თავის მობეზრებას, ითხოვს პატარა, გასართობ, მაგრამ შემეცნებით ისტორიას და არა დიალექტიკას“ (ჭავჭავაძე 1863გ: 75-77).

საბავშვო ლიტერატურის მიზნები თავისთავად განაპირობებს მის მხატვრულ-ჟანრობრივ თავისებურებებს.

საბავშვო მწერალი ამბავს უნდა გადმოსცემდეს არა გაცვეთილი დარიგებებით, ლოგიკური დებულებებით, შეგონებებით, ცივი ზნეობით, არამედ მოძრაობით, ცოცხალი სურათებით, ქმედებებით; რაც მთავარია, აქტიურად უნდა იყოს ჩართული პოეტური ფანტაზია. „თქვენ უამბობთ ბავშვებს ზღაპარს ან მოთხრობასა. მიეფარეთ ისე, რომ არ გამოჩნდეთ. დეე, ყველაფერმა თვითონ ილაპარაკოს თავის მაგიერ, ბავშვი კი მიხვდეს“ (ჭავჭავაძე 1863გ: 78).

საბავშვო თხზულებაში ყველაფერი დასრულებული, ამონურული, კარმობურული როდი უნდა იყოს, ბავშვს მიეცით ნება, თავად დაასრულოს. ბავშვში ძლიერია „სიცოცხლის საიდუმლოების“ წვდომის სურვილი.

საინტერესოდ წარმოაჩენს ავტორი და, შესაბამისად, მთარგმნელიც მწერლისა და პატარა მკითხველის ურთიერთობას. ნაწარმოებში ვლინდება შემოქმედის ნამდვილი ბუნება. ამ ბუნებას, თუნდაც სიყალბეს (სიკეთეზე ბოროტ ადამიანსაც შეუძლია წეროს) — უფრო სწრაფად შეიცნობს ბავშვი, ვიდრე თვით ავტორი ან მოზრდილი მკითხველი. „გულწრფელობა, სიყვარული, რწმენა, მაღალი სული ელექტროსავებრ მოხვდება ბავშვის სულსა...“ (ჭავჭავაძე 1863გ: 79). საბავშვო მწერლის, როგორც ხელოვანის, საიდუმლო — ესაა გულწრფელობა. საბავშვო მწერლის ფუნქცია და ტვირთი უფრო მძიმე და პასუხსაგებია, მიზანი — უფრო კეთილშობილური. მან უნდა შესძლოს მოზარდში განავითაროს ესთეტიკური საწყისები. გარეგანი სინმინდე, მშვენიერება — ეს აუცილებელია და ამავე დროს გამომხატველია შინაგანი სინმიდისა და სილამაზისა. ბავშვის, ისევე როგორც დიდის, სხეული უნდა იყოს ჭურჭელი ღვთის სულისა (მთარგმნელი შენიშნავს, რომ ხშირად მშობელი ყურადღებას არ აქცევს ბავშვის გარეგნობას, სისუფთავეს, ჩაცმულობას).

თხზულებაში გამოკვეთილია მოზარდის რელიგიასთან მიმართების საკითხები. საბავშვო წიგნმა ბავშვს უნდა ჩაუნერგოს ღვთის შიში, მაგრამ შიში არა მონური, არამედ შიში, „გამომდინარე სიყვარულიდან“, შიში „სიბრძნის საწყისი“. მწერალი უნდა ელაპარაკოს მოზარდს არა იმაზე, რა სასჯელს აძლევს ღმერთი შეცოდებისათვის, არამედ უნდა ასწავლოს, ღმერთს უყუროს, როგორც მამას, რომელსაც უყვარს შვილი, რომელიც მიუტყევებს მას, გაზრდის, გაუკვალავს გზას ჭეშმარიტებისაკენ.

საბავშვო ნიგნმა მოზარდი ნელ-ნელა უნდა ჩამოაყალიბოს ნამდვილ ღვთისშვილად, უბიძგოს მას სიყვარულისაკენ, ადამიანური მიმტევებლობისაკენ; აუხსნას, რომ უყვარდეს ადამიანი, რა „მიღეთისაც“, რომელი სარწმუნოებისაც ან წოდების უნდა იყოს, შეაყვაროს შრომა, ქმედება, ჩამოუყალიბოს ზნეობა, რომელიც მისცემს მას მშვიდად, სიხარულით ცხოვრების საშუალებას.

და ეს ყველაფერი საბავშვო მწერალმა მოზარდს უნდა ასწავლოს იმგვარად და იმ ნიგნით, რომელსაც სიამოვნებით ნაიკითხავს დიდიც.

ვფიქრობთ, ილიას მიერ თარგმნილი ბელინსკის თხზულება საინტერესო იქნება ქართული პედაგოგიური აზრის ჩამოყალიბებისა და განვითარების ისტორიის თვალსაზრისით. ჩვენი აზრით, თარგმანი ერთხელ კიდევ გვიქარწყლებს იმ ნიჰილიზმს, რომელიც მაინც არსებობდა და, შესაძლოა, დღესაც არსებობს ილიას პროზაული თარგმანების მიმართ...

ილიამ მოღვაწეობის დასაწყისშივე გამოიხატა ის ბერკეტები, რომლებიც „თვის დენაში არ შეაყენებდა“ ქართველის ცხოვრებას. ერთ-ერთი ბერკეტი და საშუალება კი უცხოური აზრის, ინფორმაციის მოწოდება და განსჯა იყო... ამიხსნათა უცხოელ მწერლებს, მეცნიერებს და თარგმნა ისინი.

დამოწმებანი:

კიკნაძე 1978: კიკნაძე გრ. *ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები*. თბ.: 1978.

ჭავჭავაძე 1863ა: ჭავჭავაძე ი. *თარგმანი ფრედერიკ ბასტიას თხზულებისა „ეკონომიური სოფიზმები“ — „მძარცველობის ფსიქოლოგია“*. ჟურნ. „საქართველოს მოამბე“, №8, თბ.: 1863.

ჭავჭავაძე 1863ბ: ჭავჭავაძე ი. *თარგმანი „ბელინსკის აზრი შვილების აღზრდაზედ“*. ჟურნ. „საქართველოს მოამბე“, № 9, თბ.: 1863.

ჭავჭავაძე 1863გ: ჭავჭავაძე ი. *თარგმანი „ბელინსკის აზრი შვილების აღზრდაზედ“*. ჟურნ. „საქართველოს მოამბე“, № 10, თბ.: 1863.

ჭავჭავაძე 1991: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა კრებული 5 ტომად*. ტ. V, თბ.: 1991.

On Ilia Chavchavadze's Unknown Translations

Abstract

The article discusses the importance of Ilia Chavchavadze and his unknown translations. As Ilia writes in his translation of the work by French sociologist Frederick Bastiat: "I translate what best suits our reality." This is confirmed by his publicist translation: "Belinsky's Views on Children's Upbringing", which was published in the journal "Sakartvelos Moambe" (issues 9-10, 1863), under a pen-name of Maxime Ghaghanidze. (The researches evidence that the pen-name belongs to Ilia Chavchavadze).

From the outset of his literary career (earlier publicistic letters) Ilia regards the upbringing of a future generation to be a topical, quickly resolved issue.

The aforementioned translation is supplied with commentaries. Both in the text and commentaries Ilia discusses the problem of children's upbringing in Georgia. Three instances of parents' love are emphasized in the translation. Ilia states that in Georgian society the upbringing does not go beyond the frames of blood kinship love and lacks true spirituality.

The issues of the development of children's literature are of special attention in this translation. In one of the commentaries Ilia writes: "I preferred to translate those passages where Belinsky concerns with children's books". As it appears Ilia extended those places. He provided Georgian readers with especially important information on impact of children's writer and children's literature. In his view children's literature did not exist in the country.

This composition highlights the issues of adolescents' attitude towards religion. Children's book is to implement in an adolescent the fear of God but not servile fear but the fear rooted on love for God. We believe this composition translated by Ilia will be interesting from the viewpoint of evolution of Georgian pedagogical thinking.

From the very beginning of his creative activity Ilia found those key factors that helped Georgian critical thought to keep pace with world progress. One of such factors was translation of the foreign literature. This translation once more dispels the nihilism that exists even today in relation to Ilia Chavchavadze's prosaic translations.

აკაკი წერეთლის ხმის ჩანაწერები

თეატრის მოყვარული ყოველი ადამიანი რაღაც თავისას ხედავს, თავისებურად აღიქვამს და განიცდის ხელოვნების ამ დარგს. აკაკი წერეთლისათვის თეატრის მისია, მისი როლი და ადგილი ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში განუზომლად დიდი და შეუცვლელი იყო: „მხოლოდ ერთადერთი ასპარეზი დაგვრჩენია — თეატრი, საიდანაც შეგვიძლია გავიგონოთ ჩვენი დედა-ენა: ის ენა, რომელზედაც მუსიკობდა რუსთაველი, ბრძანებლობდნენ თამარები, რომელზედაც ჰქადაგებდნენ ნინოები და რომელზედაც წამებულნი სიმდაბლით ღმერთს აღიღებდნენ ქეთევანები და მათი მსგავსები!

ჩვენ, ამ თეატრის წყალობით, შეგვიძლიან გავიხსენოთ ჩვენი წარსული, დავინახოთ აწმყო და წარმოდგინოთ მომავალი“ (აკაკი წერეთელი 1955: 70).

ასეთი პერსპექტივით განსაზღვრა დიდმა პოეტმა თეატრის ფუნქცია. მან იმ-თავითვე გამორიცხა თეატრის, როგორც გასართობი დაწესებულების როლი, ამით კიდევ ერთხელ განგვანყო მშვენიერისა და ამაღლებულისთვის და სამოძღვრო ამბიონის სტატუსი მიანიჭა მას: „თეატრი ხელოვნების ტაძარია, სამოძღვრო ამბიონი და არა უბრალო გასართობი, საფუნდრუკო რამ. სცენა არის ეროვნული სარკე, რომელიც უშიშრად და უტყუვარად უნდა გვისახავდეს ჩვენი ცხოვრების ავ-კარგს, რომ სანახაობით მოხიბლული, მშვენიერებისაკენ სიხარულით მივისწრაფოდეთ და უშვერებას ზიზლით გავურბოდეთ“ (აკაკი წერეთელი 1955: 118).

აკაკი, როგორც რეალისტი, ქართულ თეატრს განიხილავდა ერის გამაჯანსაღებელ, ავ-კარგის გამოსააშკარავებელ საშუალებად. მისთვის თეატრი, როგორც შენიშნულია, ქართული ეროვნული მწერლობის, რეალისტური აზროვნების თეატრი იყო. პოეტი ერთ თავის წერილში თეატრის საგანმანათლებლო მისიაზე საუბრობს: „რაც ადამიანისთვის, კერძო პირისთვის სარკეა, ის მთელი ხალხისა და საზოგადოებისთვისაც თეატრია, რომ ქვეყანამ შიგ ჩაიხედოს, თავისი როგორც ნაკლი, ისე ღირსებაც დაინახოს და გასწორდეს. თეატრი ისევ შკოლაა ხალხისათვის“ (წერეთელი 1955: 138).

ქართველი მწერლები ფიქრობდნენ ქართულ თეატრზე, ასე იყო XIX ს.-ში, ეს ესტაფეტა გადაეცა XX ს.-აც და, არ მინდა დეკარგო იმედი იმისა, რომ XXI ს.-ის ქართველი მწერლები დაუბრუნებენ ქართულ თეატრს მის წილ ყურადღებას, მზრუნველობასა და სიყვარულს. ილიას თაობა, 60-იანელები, ზრუნავდნენ თეატრის ყოველ კომპონენტზე, არკვევდნენ თეატრალურ პრობლემებს, მათ შორის იყო აკაკი წერეთელიც, „ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გამოჩენილი მოღვაწე ქართულ თეატრს ემსახურებოდა როგორც დრამატურგი, რეჟისორი და მსახიობი... საჭიროების შემთხვევაში ა. წერეთელი ქართულ თეატრს ხელმძღვანელობასაც უწევდა (რადიანი 1958: 55).

სრულიად განსაკუთრებულია აკაკის დამსახურება მხატვრული კითხვის დარგში. 1868-70 წწ.-ში, როდესაც იგი მომრიგებელ მოსამართლედ მუშაობდა ქუთაისში, „ანუობს და ხალხით მონაწილეობს სალიტერატურო საღამოებსა და თეატრალურ წარმოდგენებში“ (ასათიანი 1953: 222), თუმცა აკაკი, როგორც დეკლამატორი, პირველად 1866 წელს გამოვიდა სცენაზე ქუთაისში, ლიტერატურულ საღამოზე ქალთა

უფასო სკოლის სასარგებლოდ. მეტად უცნაური პროგრამა ჰქონდა ამ საღამოს. იქაური გიმნაზიის მასწავლებლები კითხულობდნენ ლექციებს თავიანთი სპეციალობის მიხედვით ისტორიიდან, ბოტანიკიდან, ზოოლოგიიდან... მონაწილეობის მისაღებად აკაკიც მიუწვევიათ, მას წაუკითხავს „სცენები საპყრობილეში“: „დავინწყე მისი სხვადასხვა ხმით კითხვა ზეპირად... გამოფხიზლებულ პუბლიკას მოეწონა, ასტყდა სიცილ-ხარხარი და იმდენად მოეწონა, რომ მთხოვა გამეორება“ (აკაკი წერეთელი... 2004: 591).

1875 წელს თბილისის საზაფხულო კლუბში გაიმართა პირველი ქართული ლიტერატურული საღამო. გაზეთი „დროება“ წერდა: „ჩვენ იშვიათად გავგიგონია ასეთი ოსტატური და ხელოვნური წაკითხვა, როგორც აკაკიმ თავის „ადვოკატის დილა“ და „სცენები საპყრობილეში“ წაიკითხა (დროება 1875).

აკაკის ხმამაღალი კითხვა არ უყვარდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ისე კითხულობდა, რომ არც ერთი მისი სიტყვა არ იკარგებოდა და მსმენელამდე აზრი ნათლად აღწევდა... კითხულობდა გრძნობით, მომხიბლავად... სხეულისა და განსაკუთრებით ხელების მოძრაობა არ უყვარდა... მისი ლექსთა კითხვა იყო რითმოვანი საუბარი, მოკლებული ყალბ პათოსს, მაგრამ, ამავე დროს, არაყოველღიურ სასაუბრო მეტყველებამდე დაყვანილი. ის უეჭველად სცენიური იყო, მაგრამ არტისტულ იერს მოკლებული (გერსამია 1949: 91).

„აკაკის სცენაზე გამოჩენა და ტაშის ტალღა ერთი იყო, მაგრამ, როცა ლექსს ამბობდა, პარტერში ისეთი სიჩუმე ჩამოვარდებოდა ხოლმე, თითქოს ხალხი არ სუნთქავსო (გრიშაშვილი 1952: 394).

1880 წლის აგვისტოში თბილისში აკაკის ხვდება დავით კლდიაშვილი: „მე გულისფანცქალით შევყურებდი მაღალ, რაღაც განსხვავებული ტკბილი ხმით მოლაპარაკე ადამიანს“ — იგონებდა დიდი პროზაიკოსი (კლდიაშვილი 1933: 327).

„აკაკი მსმენელთა ყურადღების დაპყრობის საიდუმლოს ფლობდა, ლამაზი იყო, სიტყვადინჯი, ხმა ხვეწოდვანი ჰქონდა, სასიამოვნო, შესტიკულაციას მხოლოდ აუცილებლობის შემთხვევაში მიმართავდა, მის კითხვაში ყველაფერი ნაწარმოების დედა აზრის გამოკვეთას ემსახურებოდა, არ უყვარდა ყალბი პათოსი, არც უღიმღამო ყოფითობა“ (ურუშაძე 1967: 39).

საბედნიეროდ, საქართველოს რადიოს (FM 102.4) „ოქროს ფონდში“ დაცულია რამდენიმე უნიკალური ჩანაწერი აკაკის ხმისა. მუყაოს კოლოფს, რომელშიც ეს ჩანაწერი დევს, ასეთი წარწერა აქვს: „მაგნიტოფირზე გადაწერილია 1950 წლის 7 თებერვალს ხმის ოპერატორ ლევან ქიშიშვეის მიერ ფირფიტიდან, რომელიც შეიძინა ბატონმა აკაკი ძიდიგურმა კინორეჟისორ შაქრო ბერიშვილისგან“ (ოქროს ფონდი 1950).

საჭიროდ მიგვაჩნია იმის აღწერა, თუ როგორ აღმოჩნდა ეს ჩანაწერი რადიოში ან როდის და ვის მოუვიდა აზრად აკაკის ხმის ჩანწერა?

ფონოგრაფი — მექანიკური ბგერათჩანწერისა და ბგერათწარმოების ხელსაწყო გამოიგონა თომას ალვა ედისონმა 1877 წელს. ბგერა ინერებოდა ლილვაკზე შემოხვეული კალის კილიტაზე (ან ცვილით დაფარულ ქაღალდის ლენტზე) მემბრანასთან დაკავშირებული ნემსით (საჭრისით), კილიტის ზედაპირს ნემსი კანწავდა (ქმნიდა ცვალებადი სიღრმის ხრახნულ ღარაკს). ბგერათა აღწარმოების დროს ღარში მოძრავი ნემსი ირხეოდა და მასთან დაკავშირებული მემბრანა ბგერას გამოსცემდა (ფონოგრაფი 2011:). ილიას „ივერიას“ ედისონის აპარატისათვის მე-19 საუკუნის საკვირველება უწოდებია. 1890 წელს ფონოგრაფი უკვე თბილისს სწვევია და ჯერ

სასტუმრო „ლონდონში“, ხოლო შემდეგ საადგილმამულო ბანკის თეატრში მოუსმენიათ მუსიკა. ერთ ყმაწვილს კი ვრცელი ლექსი წაუკითხავს, რომელიც ფონოგრაფს „უკლებვივ გაუმეორებია“, რასაც მხურვალე აპლოდისმენტები მოჰყვა თურმე გაოგნებული მაყურებლებისაგან. 1895 წლის 8 მარტს ჩაუნერიათ ნატო გაბუნიას შესრულებით სიმღერა აკაკის „აღმართ-აღმართ“, მსახიობ კოტე ყიფიანს კი მამია გურიელის „ადამიანი“ წაუკითხავს (კიკლაშვილი 2008: 4), თუმცა ეს ჩანაწერები ჩვენამდე მოღწეული არ არის. კიდევ უფრო სამწუხარო ისაა, რომ ილიას არავინ სთხოვა და მისი ხმა არ შემორჩა შთამომავლობას.

მოგვიანებით ფონოგრაფის საფუძველზე შეიქმნა გრამოფონი და პატეფონი, რომლებიც XX საუკუნის 40-50-იან წლებში შეცვალა ელექტრომექანიკურმა და მაგნიტურმა ჩამწერმა, აგრეთვე აღმწარმოებელმა მოწყობილობამ. გრამოფონი გამოიგონა ემილ ბერლინელმა 1887 წელს. ეს აპარატი, ედისონის ფონოგრაფისაგან განსხვავებით, აღჭურვილია ებონიტის (კაუჩუკის) ფირფიტით.

ბრიტანეთის სამეფოს „გრამოფონის“ კომპანიამ XX ს.-ის დასაწყისში მთელ ევროპაში, კავკასიასა და, კერძოდ, საქართველოში გახსნა „გრამოფონის“ სავაჭრო ცენტრი, აქვე იყო თურმე ხმის ჩამწერი სტუდიაც, რომელშიც იწერებოდა კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი. 1913 წლის 4 მარტის გაზეთ „თემში“ დაიბეჭდა კორესპონდენცია სათაურით „მგოსანი აკაკი „გრამოფონის“ საზოგადოების თბილისის განყოფილებაში“, რომელსაც ხელს აწერდა ვინმე „დამსწრე“. მოვიყვანთ ვრცელ ამონარიდს ამ „ნიუსიდან“:

„ჯერ კიდევ შარშანწინ „გრამოფონის“ საზოგადოებას სურდა როგორმე ჩაენერა აკაკის სიტყვები, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზის გამო, ეს საქმე ვერ მოხერხდა.

წელს, როდესაც ამ თვეში ინგლისიდან განყოფილებას ეწვია საგანგებოდ ტენნიკოსი ბ. პირსი, მგოსანს მიჰმართეს განყოფილების გამგემ ბ. ფრედერიკ ტაილერმა და განყოფილების მოხელემ ბ. ი. ტაბლიაშვილმა თხოვნით, ეთქვა თავისი ლექსები და რამდენიმე სიტყვა გრამოფონში.

ბ. აკაკი დათანხმდა და ოთხშაბათს, 27 თებერვალს მივიდა განყოფილების კანტორაში, სადაც საგანგებოდ მოწყობილ მანქანაში ჩასძახა თავისი სამი ლექსი: „მომაკვდავის ფიქრები“, „ბავშვებისადმი“ და „მგოსანი“. ეს სამი ლექსი დაეგია ფირფიტის ერთ გვერდზე. დაღალულობის გამო იმავე დღეს მგოსანმა ვერ მოახერხა ფირფიტის მეორე გვერდის შესავსებად სიტყვის წარმოთქმა. ამიტომ მგოსანი მეორე დღესაც მიიწვიეს კანტორაში. მანქანაში მან ჩასძახა ჯერ თავისი ცნობილი ლექსი „განთიადი“ (მთანმინდა ჩაფიქრებულა), მერე კი შემდეგი სიტყვები: „გამარჯობა, ჩვენო ახლადმომავალნო...“ ბ. აკაკის ნათქვამი, როგორც ინგლისელმა ტენნიკოსმა ბ. პირსმა გადმოგვცა, კარგად აღიბეჭდა გრამოფონის ფირფიტაზე. ამნაირად ქართველ ხალხს საუკუნოდ შეენახება აკაკის ხმა.

სასურველია, ერთი ფირფიტა მაინც დაცულ იქმნას იმნაირივე წესით, როგორც პარიზის გრანდოპერაში იცავენ საუკეთესო მომღერლების ფირფიტაზე ჩანერილ ხმებს.

კარგი იქნება, თუ ერთი ფირფიტა და გრამოფონიც მასთან ერთად შეინახება ქართულ ეროვნულ მუზეუმში“ (თემი 1913:).

ფაქტობრივი უზუსტობაა პრესით გავრცელებული ინფორმაცია, თითქოს აკაკი წერეთლის ხმა და მისი ხუთი ლექსი მის იუბილეზე, 1911 წელს ჩაიწერა (ახალი 7 დღე 2010:). ყურადსაღებია ერთი ფაქტი: როგორც ამ კორესპონდენციის ავტორი,

ასევე თავად აკაკი საკუთარ ლექსს ასე აცხადებს „მგოსანი“. ეს ის შედეგია, ჩვენი საზოგადოება სხვა სახელით რომ იცნობს — „პოეტი“.

როცა ამ ჩანაწერებს უსმენ, როცა აკაკის ხმის ტემბრი, გულშიჩამწვდომი ბგერა ჩაგესმის, როცა მისი სუნთქვა ასე გათრთოლებს და, რაც მთავარია, ხელშესახებად საგრძნობია პოეტის ინტონაციაში გაცოცხლებული ხასიათი, აღარ გიჩნდება შეკითხვა: რატომ ჰქვია „ოქროს ფონდი“ ამ საგანძურს!

აკაკის ხმოვანი ჩანაწერები გვეხმარება, უპირველესად, აღვადგინოთ დიდი მგოსნის სულიერი მდგომარეობა, როცა „მანქანაში უნდა ჩაეძახა“ რამდენიმე ნიმუში თავისი დიდებული პოეზიისა. ვერ შენიშნავთ აღელვებულ, მოცახცახე და ნერვიულად დაბნეულ პოეტს. იმდენად ბუნებრივია მისი დეკლამაცია, გგონია, თითქოს შენი თანამედროვე კითხულობს. ამ ჩანაწერების მიხედვით, შესაძლებლობა გვაქვს დავაკვირდეთ დიდი წინაპრის როგორც პოეტურ, ისე პროზაულ მეტყველებასაც. მართალია, პოეტი მუსიკალურად, ამაღლებული განწყობით გვიკითხავს, მაგრამ აქ ვერ მოისმენთ ერთ ყალბ, პათეტიკურ ბგერასაც კი. აკაკი წერეთელი განსაკუთრებულად არტისტიულია, როცა კითხულობს ლექსს „ბავშვებისადმი“. ერთბაშად იცვლება პოეტის ხმა, ინტონაცია უფრო თბილი და გამომსახველი ხდება, თანაც აშკარად იგრძნობა ობიექტი, ვისაც უკითხავს, ვისაც მიმართავს და, შესაბამისად, ბავშვისთვის ადვილად მოსასმენ-გასაგებ ვარიანტს გვთავაზობს. მგოსანი ხასიათში, ცოტა წამღერებით იწყებს: „პატარა რომ ვიყავი, პატარა ბიჭუკეაა...“. ამდენად, ეს ერთი გამოვლენაც კი ნათელ სურათს გვაძლევს იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ კარგად ესმოდათ ქართველ რეალისტ მწერლებს საუბრის დროისა და ადგილის მნიშვნელობა.

გარდაცვალებამდე ორი წლით ადრე ჩაინერეს აკაკის ხმა, თანაც მეორე დღესაც დაიბარეს ფირფიტის გვერდის შესავსებად და სწორედ ამ „დამატებითი დღისთვის“ ჩაუნერია პოეტს ქართული პოეზიის შედეგრი „განთიადი“. ვერც ამ ლექსში იგრძნობთ რამეს ყალბსა და მანერულს, რაც შემდეგში, სამწუხაროდ, დიდხანს გაჰყვა მხატვრული კითხვის ხელოვნებას. ლექსის ტრაგიზმი მიღწეულია მაქსიმალური სისადავით. ჩვენს განსაკუთრებულ ინტერესს წარმოადგენს აკაკის ე. წ. ხმოვანი ანდერძი. როგორც ჩანს, მას გააზრებული ჰქონდა მნიშვნელობა ამ ჩანაწერებისა და, ალბათ, საგანგებოდ ამ დღისთვის, ამ ჩანაწერისთვის მან დაწერა ეს ტექსტი: ***გამარჯობა თქვენი, ახლად მომავალნო! მე, უკვე მიმავალი, გეთხოვებით და ვსწუხვარ, რომ საგულისხმო ანდერძად ვერას გიტოვებთ, გარდა მარტო ხვეწნავედრებისა: გიყვარდეთ თქვენი სამშობლო, თქვენი ერი, როგორც პირველი საფეხური კაცობრიობის მისწრაფებისა, რადგანაც სიყვარულშია ადამიანის ბედნიერება! მაგრამ მისთანა სიყვარულში კი, რომელსაც სარჩულად სიმართლედ და გულწრფელობად უძევს, უამისოდ ყოველგვარი შრომა ამაოა და მშრომელს არა აქვს უფლება სთქვას: „უფალი ჩემთანაა, ალილუია!“***

აკაკის „ხმოვან ანდერძში“ ორი რამაა მნიშვნელოვანი: ჯერ ერთი, პოეტი გრძნობს მოახლოებულ შეხვედრას მარადისობასთან, თუმცა ამის გამო არაა დამწუხრებული და სევდიანი, ქრისტიანული ოპტიმიზმითა და ოლიმპიური სიმშვიდით დგას ობიექტური გარდაუვალობის პირისპირ. გარდა ამისა, ამ სტრიქონებში და, რაც მთავარია, პოეტის ხმაში ისმის მისი ამქვეყნიური არსებობის აზრი და საზრისი: სამშობლო და უფალი, სიყვარული და რწმენა. აკაკი წერეთელმა ამ მიმართვით ერთ მარადიულ კითხვასაც გასცა პასუხი: რა არის ბედნიერება? – მართალი და გულწრფელი სიყვარული! აქვე უაღრესად მნიშვნელოვანია მისი ლიტურგიული ცნობი-

ერების გამოვლენაც, რომ უზენაესი სიტყვითა და საქმით უნდა ვადიდოთ. ალილუიას (ვაქებდეთ უფალსა) ვერ იტყვი, თუ მართალი და გულწრფელი არა ხარო — გვითხრა და ამით საკუთარი ცხოვრების უმთავრეს პიროვნულ პოზიციაზეც მიგვანიშნა.

1913 წლის შემდეგ ათასმა ქართველიმა გადაიქროლა ჩვენი მრავალტანჯული სამშობლოს ცაზე და, როცა 1925 წელს საქართველოს რადიო დაარსდა, აკაკის ხმის ჩანაწერები აღარავის ახსოვდა. ქვეყანას თავისი გასაჭირი ჰქონდა და ბოლშევიკურ დიქტატურასთან ადაპტაციის პერიოდს გადიოდა.

გავიდა დრო. საქართველოს რადიოს სათავეში ჩაუდგა დიდი მამულიშვილი, აკაკი ძიძიგური, რომელიც იგონებს (ჩანაწერი დაცულია საქართველოს რადიოს ოქროს ფონდში), რომ ერთხელ მისთვის გერონტი ქიქოძეს უთქვამს, ბი-ბი-სის საშუალებით მის ნაცნობს მოუსმენია ვანო სარაჯიშვილის შესრულებით მალხაზის არია, „თავო ჩემო“, ზ. ფალიაშვილის ოპერა „დაისიდან“. ა. ძიძიგური დაინტერესებულა ამ ფაქტით და დაუწყია ძველი ფირფიტების მოძიება. გურჯაანში, თელავსა და ქუთაისში უპოვია ვ. სარაჯიშვილის რვა სიმღერა. ეს ფირფიტები, რა თქმა უნდა, რადიოში ჩამოიტანა, მაგრამ საქმე ის იყო, რომ ერთი ფირფიტის ფასი 2 მანეთი და 2 აბაზი ყოფილა. ბულალტერია ამ თანხაზე მეტს, ცხადია, ვერ მისცემდა ფირფიტის პატრონს და თავად ა. ძიძიგურს საკუთარი ჰონორარიდან გადაუხდია 1000 მანეთი თითო ფირფიტაში.

ძველი ფირფიტების ძებნაში ა. ძიძიგური შეხვედრია შაქრო ბერიშვილს, სახელოვან ქართველს, ბავშვობისდროინდელ ნაცნობს. სხვათა შორის, ეს ის შაქრო ბერიშვილია, რომელმაც ისააკ შიხმანის ფოტოგამოფენაზე იპოვა ნატო ვაჩნაძის სურათი ვიტრინაში. როცა ძველი ნაცნობის გატაცება შეიტყო, შაქროს უთქვამს, ვანოს ფირფიტა არა მაქვს, მაგრამ ისეთ რამეს მოგასმენინებ, როგორც შენ მოსმენილი არ გექნებო. ადგა და აკაკი წერეთლის ფირფიტა გამოიტანა. „თვალები გამიფართოვდა. აკაკის ხმა! — იგონებდა ა. ძიძიგური — აკაკის კულტი იყო ჩვენს ოჯახში!“ ამ შესაძლებლობას ხელიდან ვინ გაუშვებდა და მათ შორის დაიწყო ასეთი გარიგება

— ეს ფირფიტა უნდა გამატანო!

— შენ თუ გინდა, წაიღე!

ამ დროს ისეთი გაჭირვება და შიმშილი იყო, პური 70 მანეთი ღირდა, უფულოდ როგორ წამოვიღებდიო, — ამბობდა ა. ძიძიგური.

— ამას რადიო შეისყიდის და არ მოგერიდოს, რამდენი გადაგიხადოთ, გვითხარი

— 500 მანეთი საკმარისი იქნება — მორიდებით უთქვამს შ. ბერიშვილს, მაგრამ, რადგან ვ. სარაჯიშვილის ფირფიტაში 1000 მანეთი გადავიხადე, ეს ფირფიტაც 1000 მანეთად გამოვართვი, გაცემული დარჩა ბერიშვილი — ღიმილით იგონებდა ა.ძიძიგური (ოქროს ფონდი 1992).

მართლაც, ჩამოიტანეს ფირფიტა რადიოში, მაგრამ დაზიანებული აღმოჩნდა, თურმე გახეხილი იყო და ხმა ძალიან ცუდად ისმოდა. ხმის რეჟისორებმა დაიწყეს განმენდა, მაგრამ ვერაფერი უშველეს. ამიტომ დასამუშავებლად წაიღეს მოსკოვში, სადაც შესაძლებელი გახდა მისი აღდგენა. საქართველოში ჩამოტანის შემდეგ მაინც იშვიათად უშვებდნენ ამ ჩანაწერს, რადგან ის უნდა გადაეცათ ფირფიტის აღდგენის ხაზით, ნემსის საშუალებით და იშვიათად აკეთებდნენ ამას, ვიდრე მაგნიტოფონი არ გაჩნდა და ტექნიკური საშუალებები არ განვითარდა.

აკაკი წერეთლის ფირფიტის მეორე ეგზემპლარი 80-იანი წლების ბოლოს გურამ შარაძემ ჩამოიტანა ამერიკიდან. ქართველ ემიგრანტებს ნაუღიათ აქედან, ალბათ, მარადიული და გაუსაძლისი ნოსტალგიას დასაძლევად! თუმცა 50 წლით ადრე უკვე ეს მართლაც ოქროს განძი საქართველოს რადიოს საკუთრება იყო და ქართველი ერი უსმენდა თავისი უგვირგვინო მეფის ხმოვან ჩანაწერს!

დამონებიანი:

აკაკი... 1955: *აკაკი წერეთელი თეატრის შესახებ*. კრებული შეადგინეს და შესავალი წერილი დაურთეს ნანა ღვინეფაძემ და ვასილ კიკნაძემ. თბ.: „ხელოვნება“, 1955.

აკაკი წერეთელი 2004: *აკაკი წერეთელი ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ*. თბ.: თეატრალური საზოგადოება, 2004.

ასათიანი 1953: ასათიანი ლ. *ცხოვრება აკაკი წერეთლისა*. თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1953.

ახალი 7 დღე 2010: „*ხმები ოქროს ფონდიდან*“. გაზეთი „ახალი 7 დღე“, 1.09.2010.

გერსამია 1949: გერსამია ს. *აკაკი წერეთელი და ქართული თეატრი*. თბ.: „ხელოვნება“, 1949.

გრიშაშვილი 1952: გრიშაშვილი ი. *ლიტერატურული ნარკვევები*. თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1952.

დროება 1875: გაზეთი „დროება“, № 42, 1875.

თემი 1913: „*მგოსანი აკაკი „გრამოფონის“ საზოგადოების თბილისის განყოფილებაში*“. გაზეთი „თემი“, № 113, 4 მარტი, ორშაბათი, 1913, გვ. 2.

კიკილაშვილი 2008: კიკილაშვილი ლ. *სახსოვარი*. თბ.: „თეთრი გიორგი“, 2008.

ოქროს ფონდი 1950: საზოგადოებრივი რადიოს „ოქროს ფონდის“ ჩანაწერი, ფირი № 70038. თბ.: 1950.

ოქროს ფონდი 1992: საზოგადოებრივი რადიოს „ოქროს ფონდის“ ჩანაწერი, გადაცემა „სახსოვარი“. ფირი № 71812. თბ.: 1992.

რადიანი 1958: რადიანი შ. *აკაკი წერეთელი და ქართული თეატრის პრობლემები*. თბ.: „ხელოვნება“, 1958.

ფონოგრაფი 2011: *ფონოგრაფი*. განთავსებულია 30.03. 2011. მის.: <http://ka.wikipedia.org>.

წერეთელი 2010: წერეთელი ა. *უცნობი პუბლიცისტიკა*. თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010.

Akaki Tsereteli's Voice Recordings

Abstract

The article aims to put forward Akaki Tsereteli, an outstanding Georgian poet, and his voice recordings, which give the listener a new scope of understanding this figure.

At the beginning of the XXth century, the British Royal Gramophone Record Company opened a number of commercial gramophone recording centers in different parts of the globe. One of them – a studio where Caucasian people's folklore was recorded – was located in Georgia. On the 4th of March in 1913, the newspaper *Temi* published a note saying that the Gramophone Society in Tbilisi made a recording of the voice of the poet Akaki Tsereteli. On the first day, three poems were recorded on one side of the gramophone record – „*Mortal meditations*“, „*Poet*“ and *By „children*“. On the second day, Akaki's well-known poem *Daybreak* was recorded on the other side of the record, accompanied by Akaki's words directed to future generations.

There remain a few historical accounts describing the great poet's style of enunciation and dramatic declamation:

Although Akakii was not an aficionado of stentorian declamation, his manner of recitation was firm and crisp, without a single word or phrase being uttered incomprehensible. Speaking charmingly and with great passion, the poet succeeded in forcing the audience to fathom the exact meaning of his words... He was not fond of body movements, his hands always listless. The recited poems were a form of rhymed conversation, completely devoid of phony pathos, yet not denigrated to common platitudes. He was a true scenic character, yet lacking artistry. - S. Gersamia.

Akaki's appearance on stage was always greeted with a wave of applause. However, as soon as the poet commenced reciting, a solemn, deathlike silence descended upon the audience, as if nobody was breathing. - I. Grishashvili.

Akaki Tsereteli's voice recordings convey to us the personality, character and spirit of the great poet. Listening to his recitations, we can easily believe that Akaki is our own contemporary, and not just a poet from bygone days. Due to the effort of Akaki Dzidziguri, nowadays the public has a perfect opportunity to explore and to conserve these splendid recordings, which offer a unique glimpse on the language of prose and poetry in the XIXth century Georgia.

„მრავალნი არიან ჩინებულ და მცირედნი რჩეულ“

ცნობილია, რომ ილია ჭავჭავაძის ბოლო ორ ლიტერატურულ ნაწარმოებში („განდეგილი“ და „ოთარანთ ქვრივი“) მეტად მწვავე პრობლემაა დასმული. მათი გაცნობა ცხადყოფს, რამდენად სტიკიოდა ილიას უმეგზუროდ, მოძღვრის გარეშე დარჩენილი ერის ბედი, რამდენად აშინებდა მისი მომავალი. თითქოს წინასწარმეტყველებდა აპოკალიფტიურ ეპოქას, უღმერთობის ხანას, როცა ღვთის დამვინყებელი და მოძღვარდაკარგული ერი საკუთარი ძალებით შეეცდებოდა ღმერთის ძიებას. ილია გრძნობდა, რომ ის ძალა, რომელიც ნელ-ნელა, მაგრამ დაბეჯითებით ცდილობდა ძალაუფლების ხელში ჩაგდებას, იყო მტრული, არაკეთილმოსურნე, რომელიც არ სცნობდა ავტორიტეტს, ადამიანის ღირსებას, მაღალზნეობრივ თვისებებს, იგი სწორედაც რომ ამ თვისებებს ებრძოდა. ილიამ მშვენივრად უწყოდა, რა ძალა ელობებოდა წინ და გრძნობდა შიშს... ახალი დროისა, ახალი მმართველობისა, ახალი ადამიანებისა, ახალი წყობილებისა. ერთი სიტყვით, შიშს მომავლისა.

ანალოგიური განწყობისაა ვაჟა-ფშაველას ბოლოდროინდელი პოემებიც. ვაჟას არანაკლებად სტიკიოდა გაგულგრილებული, დამცირებული, „ვრდომილ-კრთომილი“ ერის ბედი, ამიტომ გადარჩენის გზის მუდმივ ძიებაში წარმოაჩენდა ტრადიციულსა და მომეტებულად ღირებულს.

1888 წელს დაწერილ პოემაში „ალუდა ქეთელაური“ ვაჟა გვიხატავს საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთდამოკიდებულებას.

ამ პოემაში პიროვნება შედარებით თავისუფალია, იგი სურვილისამებრ აკეთებს არჩევანს, მაგრამ იგი, ამავე დროს, ტრაგიკული პერსონაჟია. ტრაგიზმი გამოწვეულია სწორედ რომ მისი გამორჩეულობით, რაც მას, სავარაუდოდ, სიცოცხლის ფასად უნდა დაუჯდეს.

ავტორი თავიდანვე გვამზადებს ალუდას მძიმე ხვედრისთვის. „დავლათიანი“. „საფიხვნოს თავში“ ჯდომის ღირსი, სიტყვამზიანი და „კაი ყმის“ წესისამებრ „მრავალმტრიანი“ ღვთიური ნიშნითაც აღბეჭდილია და თანასოფელთაგანაც პატივდებული, თუმცა ეს ხელს არ უშლის ახალგაზრდებს „ენითა ქარიანითა“ ძვირი თქვან მასზე. თავისუფლად „სიტყვამზამიანობენ“ და მოხუცებმაც კი ზურგი აქციეს სრულიად უდანაშაულო ალუდას „გულითა ნარიანითა“. რა იყო თანასოფელთა ქმედების მიზეზი? იქნებ შური სწორედ მისი გამორჩეულობის გამო?

საზოგადოებამ ვერ მიიღო მოაზროვნე პიროვნება, რომელმაც ტრადიციით განმტკიცებულ შეხედულებას სუსტი ადგილი უპოვა და დაასაბუთა ამ ადათის უსარგებლობა.

ვაჟას იმედი ჰქონდა, რომ კაი ყმას სათანადო მიმდევარი, მისი აზროვნების შემცნობ-დამფასებელი გამოუჩნდებოდა, იმედი ჰქონდა, რომ სოფელი „დავლათიანი“ მოყმის გარეშე არ დარჩებოდა და ასეთ პიროვნებად დასახა მინდია, რომელიც, მართალია „თორმეტი ქისტის მამკლავი“ კი იყო, მაგრამ დავლათიანობით ბევრად ჩამორჩებოდა ალუდას. მართალია, იგი ვერ მიხვდა, რომ კაი ყმისთვის მკლავის მოჭრა-არმოჭრა პრინციპული საკითხი იყო, ვერ ჩასწვდა ალუდას მსჯელობის სიღრმეს, ვერ გაიაზრა, რატომ არ მოისურვა ტრადიციის ბოლომდე აღსრულება, როცა სრულიად აუმიღვრევლად მოჰკვეთა მარჯვენა მუცალის ძმას, რატომ ითხოვდა კარგი

ვაჟკაცის დანდობას, რატომ აცხადებდა „ვერ გავიმეტე მუცალი მარჯვენის მოსაჭრელადა, გული გამინყრა, არა ჰქნა, რაც საქმნელია ძნელადა“, რატომ ამბობდა უდარდელად „დაე, დააკლდეს სახელსა...“, რატომ არ ადარდებდა, რომ მის ქავის კარს არ დაამშვენებდა ხევსურეთსა და ქისტეთში განთქმული ჭაბუკის შეურცხვენელი მარჯვენა, მაგრამ მინდიასთვის ქვეცნობიერად მაინც გასაგებია ალუდას სურვილი, მისთვის მაინც ცნობილია კარგი ვაჟკაცის ფასი. ამაზე მეტყველებს ის, რომ მინდია, როცა სოფლიდან მოკვეთილი, გაძევებული ალუდას მინამქრულ კვალს „თვალმონწყლიანებული“ გასცქეროდა, ცრემლს არც მალავდა.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ალუდამ მინდიას სახით თავისი სული და შინაგანად თავისუფლად მოაზროვნე ადამიანი, ერთგვარი მემკვიდრე დატოვა.

1888 წელს ვაჟა-ფშაველა ჯერ კიდევ იმედოვნებდა, რომ უფლის წყალობა საქართველოზე „კაი ყმათა“ სიმრავლით გაცხადდებოდა.

1893 წელს „სტუმარ-მასპინძელში“ ვაჟა თითქოს დარწმუნებულია საზოგადოებრივი აზრის ძალაში. იგი ხედავს, რომ სალად მოაზროვნე ადამიანთა რიცხვი შესამჩნევად არ მატულობს.

თუ თემი ბრმად მიჰყვება ერთხელ (საუკუნეთა წიაღში) დადგენილ და ტრადიციით განმტკიცებულ ადათს, თუ ის დაფიქრების, განსჯის, შეფასება-გადაფასების სურვილს არ ამჟღავნებს, მაშინ შეუძლებელია ვითარების შეცვლა. თემი არ სცნობს ავტორიტეტს, არ სცნობს არგუმენტს, არ სცნობს პიროვნების როლს. მოქმედებს პრინციპით: „თემს რაც სწადიან, იმას იქმს, თავის თემობის წესითა...“

ამ პოემაში ვაჟა შედარებით იმედგაცრუებული გვეჩვენება. როგორც ჩანს, ხედება, რომ ალუდას ზნეობრივი ფასეულობების შემცნობი მინდიას დროც წავიდა, გმირი ვერ ახერხებს თანაგრძნობისა და მისი მიბაძვის სურვილის გარენა-გაღვივებას თანასოფლელთა გულსა და ცნობიერებაში.

ავტორი ოცნებობს ღირსეულ პიროვნებათა სიმრავლეზე, მათ შორის ურთიერთკავშირზე. მისი პოზიციის ერთგვარი გამომხატველია ჯოყოლა, რომელსაც სურს ხევსურ ჭაბუკთან მეგობრობა. ის ზვიადაურში მტერს არ ხედავს, „ერთად შევთვისდეთ...“, — ამბობს ქისტი და ეს უთუოდ ორი ზნეობრივად სრულყოფილი ვაჟკაცის სულიერ კავშირს გულისხმობს. ამიტომ მიიპატიჟებს შინ და ზვიადაურიც თანხმდება. ვფიქრობთ, ვაჟა შეეცადა ეჩვენებინა მკითხველისათვის, როგორია მისი თვალთ დანახული იდეალური სამყარო, სადაც არ არის ეთნიკური განსხვავება, ხევსურსა და ქისტს შორის სავსებით შესაძლებელია მეგობრობა, თუ ისინი თავიანთი პიროვნული ღირსებებით ავსებენ ერთმანეთს, სადაც ვაჟკაცობის, ერთურთის დანდობის, სტუმარმასპინძლობის წესების დაცვისა და დამოების სადღეგრძელო მხოლოდ სადღეგრძელოდ და ფუჭსიტყვაობად არ რჩება, სადაც ვაჟკაცი „ფარხმალიანია“, იარაღაუყრელია, მკლავმოუკვეთელია. სიკვდილის წინ, მუცალმაც, როგორც ჩანს, ეს სამყარო იხილა, იგრძნო, რომ იმქვეყნად სხვა ზნეობრივი კრიტერიუმები არსებობს, სხვა სიქველენი ფასობს და ამიტომ დაუნანებლად გადასცა თავისი შეურცხვენელი იარაღი სახელიან კაცს, თუმცალა მტერს, მაგრამ მისთვის მთავარია თავისი ნაფერები თოფ-იარაღი უღირსი კაცის ხელში არ მოხვდეს, რომელიც ვერ დააფასებს დაუმსახურებლად, შემთხვევით ნაპოვნ საუნჯეს, ვერ მოიხმარს და შეიძლება დაიღუპოს კიდევ, ამიტომ გვგონია, რომ პოემის ბოლოს სატრაპეზოდ ჩამომსხდარი მეგობრები გაცილებით ცოცხალნი და რეალურნი არიან, ვიდრე დამუნჯებული სოფელი, მდუმარედ რომ შესცქერის ამ სურათს და თავში ერთი აზრი უტრიალებს: „კარგი ვაჟკაცი ყოფილა... ვეფხვებრ გვებრძოდა... თავის

მინა-წყალს იცავდა...“ და „ხალხის გული და გონება სასინანულოდ მიჰქროდა“. ამით ვაჟა-ფშაველამ გვიჩვენა, როგორი სამყაროა მისთვის ფასეული, სადაც ხევსური ქისტის მეგობარია, არავის ამძიმებს მოძმის სისხლი და სადაც ერთმანეთს პიროვნული თვისებების მიხედვით აფასებენ, თუმცა ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ პოემის სახემონწყენილი და მდუმარე პერსონაჟები თითქოს აცხადებენ ვაჟა-ფშაველას მწუხარების მიზეზსაც. ეს გმირები ხომ უკვე ზეციური საქართველოს შვილები არიან, მინიერი საქართველო კი მათ გარეშე აგრძელებს უზადრუკ არსებობას, მინიერ საქართველოს კაი ყმები უკვდება და მათ ადგილს სიცარიელე იკავებს.

1901 წელს პოეტმა შექმნა კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ნაწარმოები, პოემა „გველის მჭამელი“. ნათლად იგრძნობა, რომ მეოცე საუკუნეს იმთავითვე ეტყობოდა, რომ სასიკეთო ცვლილებების იმედი არავის უნდა ჰქონოდა, ამას კარგად გრძნობდნენ ისინი, რომლებიც სამშობლოს მაჯისცემას ყურს უგდებდნენ სულგანაბულნი და შეძლებისდაგვარად აფრთხილებდნენ ერს. პოემა „გველის მჭამელში“ ავტორის განწყობა შესამჩნევად დამძიმებულია.

პოემის მთავარი გმირი მითოლოგიური პერსონაჟია, მკურნალი მინდია, რომელიც ბოროტ ძალებთან მებრძოლ ღვთისშვილთა მსგავსად მოიპოვებს „ძვირნაფასებს“ სიმდიდრეს, ღრმა, საფუძვლიან ცოდნას, მაგრამ ვერ ინარჩუნებს მას, რამეთუ ეს განძი მისი შემთხვევითი მონაპოვარია და არა დამსახურებული ჯილდო. ტყვეობის გაუსაძლის პირობებში მყოფი და სიკვდილზე მეოცნებე ვერ შეიგრძნობს ამ საგანძურის რეალურ ღირებულებას.

მართალია, მან შეიცნო „სიბრძნე ქაჯებისა“ და „გამეცნიერდა“, მას ესმის ბუნების შვილთა ენა, მაგრამ ეს ცოდნაა? მას მხოლოდ ესმის, როცა ყვავილები თავად სთავაზობენ თავს და აუნყებენ, ვინ რისი მკურნალია. „მისი გონება ცოდნაზე ორიენტირებული არაა... ეს არაა ცოდნის გზა,“ — წერდა გრიგოლ კიკნაძე.

ვაჟას მინდია რჩეულობის მძიმე ტვირთისგან მხრებში მოხრილი ერთი უმოქმედო ახალგაზრდა მოხუცია, რომლის არსებაში მუდმივად ებრძვის ერთმანეთს საღმრთო მადლით განბრძნობილი, ბუნების ენას ნაზიარები სწავლული და ჩვეულებრივი, ოჯახზე მზრუნველი მამა, რომელსაც ანუხებს შვილების შიმშილი, ქოხში მუდმივი სიცივე, ცოლის გაუთავებელი საყვედურები და ყოველივე ამ „უბედურების“ მიზეზი მისი „განთლებაა“. მაშ, თუ ასეა, დაე, წყეულიმც იყოს იგი!

სოფელი თითქოს აფასებს მინდიას, მის სიტყვას ფასი აქვს, მის რჩევას ყურს უგდებენ და მისი სურვილისამებრ იქცევიან, მაგრამ ესმის კი მისი ვინმეს? არავის! სოფელი ისეთივე ყურადღებით უსმენს ჩაღბიას, რომლის სიტყვებში მინაზე მყარად მდგარი ადამიანის ლოგიკა იგრძნობა: „ენა თუ ჰქონდეს ხე-ქვათა, ჩვენ რად არ გაგვიგონია? ...ჩვენც მისებრ კაცნი არა ვართ, ჩვენც ყურები გვსხავ, მგონია?!“ ჩაღბიას არგუმენტები მარტივია, ყველასთვის მისაღები და გასაგები, მინდიას სიბრძნე კი ზოგადად საინტერესოა, მაგრამ მისი ამომწურავად გააზრება და გაცნობიერება ძნელია, თან არცთუ სასურველი და საჭირო. ჩაღბია განსაკუთრებით მაშინ ძლიერდება, როცა ისეთ არგუმენტს მოიშველიებს, რომლის იგნორირება თვით მინდიასაც აღარ ძალუძს. ჩაღბიას სიტყვით, მინდიას ებრალება ყველა სულიერი, მცენარე, მწერი, ყველა, გარდა ადამიანისა. ის კლავს ადამიანს (მართალია, მტერს, მაგრამ ისიც ხომ ადამიანია.) არგუმენტი უთუოდ ანგარიშგასაწევია. სოფელში ერთი კაცი არ აღმოჩნდა მინდიას მომხრე, მაშ სადაა მისი სიბრძნის გამგებ-დამფასებელი? ამიტომაც, მინდია თვალცრემლიანი გამოიტირებს თავის ცოდნას, რომელიც არავის არაფერში სჭირდება, არავის აღელვებს მისი მსხვერპლად შეწირული,

„ჯოყრების“ მოიმედე მშიერი ცოლ-შვილი. მინდია არ ტოვებს მიღებული ცოდნით ბედნიერი ადამიანის შთაბეჭდილებას, მისი თვალიდან ჩამოდენილი ცრემლი მხოლოდ პასიური პროტესტია.

პოემაში ნათლად ჩანს, რომ პიროვნებას სრულად დაუკარგავს ბრძოლის უნარი, მისი გამორჩეულობა მისთვისვე გამხდარა უკმაყოფილების მიზეზი, მას არავინ ჰყავს თანამგრძობი, განსხვავებულად მოაზროვნე ადამიანის დამფასებელი, ამიტომ ხატავს ვაჟა მეორედ მოსვლის სურათს.

როდესაც ალუდას, ჯოყოლას, მინდიას მსგავსი ადამიანები თემისგან შეუსმენლად იღუპებიან და მათი საქმის გამგრძელებელი აღარ რჩება, ის სოფელი განწირულია.

მინდიას ცოლი სიზმარში ქვეყნის აღსასრულს ხედავს. კოკისპირულ წვიმას, დელგმას, „ცა-ხმელთა დაქცევის“ სურათს, კუპრივით შავ ცას, კლდეთა რღვევას და ლოდადქცევას, თავის ლიბოჩამოქცეულ სახლს და სახემქის შავ კაცებს, რომლებიც ნაპირისკენ გაჭირვებით წამოსულ მზიას ისევ „ამთაგორებული“ ტალღებისკენ უბიძგებენ და მინდია საკუთარი თვალთი ხედავს თავისი ოჯახის აღსასრულს.

მინდიას პიროვნული ტრაგედიის მიზეზი ისაა, რომ მის არსებაში სხეულის კანონი ეწინააღმდეგება გონების კანონს. ის გონებით ღმერთის მონაა. ესმის, რომ უფალმა დიდი წყალობა მოიღო, როცა მისცა უნარი ბუნების საიდუმლოთა წვდომისა, მაგრამ სხეულით იგი ცოდვის მსახურია. მინდია ისევე ფიქრობდა, როგორც ჩალხია, ქვეცნობიერად ეთანხმებოდა ჩალხიას და მზიას შეხედულებას, ესმოდა მათი და ამიტომაც დაუბრუნდა ჩვეულ ცხოვრებას, ჭრიდა ხეებს, ხოცავდა ნადირს და თანდათანობით კარგავდა ბოძებულ მადლს, თავადვე აღიარებდა „დავინყე... რწმენასთან მოქცევა მელაობითა... გული ჩავიდევ ქვისაო... რომ სულ აღარა მეგრძნო რა, ძალაც ვითხოვე ღვთისაო...“ ანუ ამით გააუფასურა წყალობა და მის მბოძებელ უფალსვე სთხოვა: უგრძნობი გამხადე, ბუნების ენა რომ აღარ ვისმინო, ითხოვა, მისი რჩეულობის შემხსენებელი აღარავინ გამოჩენილიყო.

გამოდის, რომ უფლის დიდი წყალობა დამღუპველი აღმოჩნდა მისთვის. პავლე მოციქულის ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „მცნება, რომელიც მოცემული იყო სასიცოცხლოდ, სასიკვდილო გამოდგა ჩემთვის. ნუთუ სიცოცხლე სიკვდილად გამიხდა? ცოდვა იმიტომ აღმოჩნდა ცოდვად, რომ კეთილის მეშვეობით მოაქვს ჩემდა სიკვდილი...“ (პავლე მოციქულის ეპისტოლე რომაელთა მიმართ, 7.13). მინდიას შინაგანი მზაობა არ აღმოაჩნდა ამ მადლის ტვირთის სატარებლად. ხომ ცნობილია, მრავალი იქნება მონოდებული, მაგრამ მცირედი მათ შორის რჩეული და ღირსეული. მინდიას გულში არის სურვილი სიკეთის კეთებისა, მაგრამ ეს სურვილი არ ჩანს მის ქმედებაში. მისი სიტყვები თითქოს იმეორებს პავლე მოციქულის ზემოხსენებულ ეპისტოლეში ნათქვამს: „ხორციელი ვარ, ცოდვისთვის მიყიდული. ვინაიდან რას ვაკეთებ, არ ვიცი; იმიტომ, რომ იმას არ ვაკეთებ, რაც მნებავს, არამედ, რაც მძულს, იმას ვაკეთებ... გონებით ღმერთის სჯულის მონა ვარ, ხოლო სხეულით ცოდვის კანონისა...“ (პავლე მოციქულის ეპისტოლე რომაელთა მიმართ, 7.15. 25). ამ სიტყვებში კარგად ჩანს გაორებული, საკუთარ თავთან გაუცხოვებული ადამიანის ტრაგედია. „მისწურმა ცოდნამ ახლიდან დაბადა მინდია, მაგრამ თუ ადამიანი ობიექტურ კანონზომიერებას ვერ შეეთვისა, განწირულია“ — წერდა გ. ასათიანი (ასათიანი 1982).

1913 წელს დაწერილ „სინდისში“ პოეტი ხატავს უღირსი ადამიანებით დასახლებულ ქვეყანას, კაენის მოდგმის აღზევებას, ცოდვიან კაენს, რომელსაც, ძმის სის-

ხლში ხელგასვრილს, მაინც ჰქონდა იმედი, რომ „დამბადებელი შეიყვარებდა... წყენა არ შეხვდებოდა... მისი ბედი აყვავდებოდა და საბრალო კაენ გაიხარებდა...“, მეტოქის გარეშე დარჩენილ კაენს უფალი მიიღებდა და მადლს უბოძებდა. ვაჟა გრძნობდა, რომ ძმისმკვლელთა ზეობის ჟამი დგებოდა, უღირსებო, უეროვნებო, გაბოროტებულ, შურითა და ბოლმით აღსავსე, ბრბოდქცეული ადამიანები წყვდიადისკენ ერეკებოდნენ ათასებსა და მილიონებს.

ვაჟას აშინებს მომავალი, აშინებს ის დრო, როცა ადამიანის ცნობიერებაში მოკვდება ბოროტების შემაკავებელი უკანასკნელი წინაღობა — სინდისი. უფლის მაგიერი „ხმა ცნობიერი“, როცა ადამიანი მუდმივად თანამდევ კეთილი მრჩევლის, ღვთის, გარეშე დარჩება. პოეტს მიაჩნია, რომ ასეთები თავად „ტკბილი და ტკბილად მხედი“ უფლისგან შეჩვენდებიან: „წყეული იყოს... ვისაცა სწყინდეს სიკეთე ძმისა, კეთილი რჩევა კეთილის ხმისა... ვინც არ ასრულებს „დიდს ღვთის მცნებასა...“

ვაჟა გვაფრთხილებს, რომ თუ ეს ზღუდე-გალავანი ჩამოიქცა, მაშინ თითოეული ადამიანისა და ერის, ქვეყნის მომავალი ღვთიური ნათლის გარეშე დარჩება: „მომავალ დროში სჩანან წყეულნი: ძმების გამცემნი, გადარეულნი, შხამით მთვრალეები, მოფარფატენი, თავის სამშობლოს მოლაღატენი“, რომლებიც სინდისის ხმის უგულვებლყოფით, იგნორირებით, ნებით ჩანშობის მცდელობით, საკუთარი ხელით მოკლავენ თავიანთ სულში ჩასახლებულ ღმერთს.

ვაჟა ილიას სულიერი მემკვიდრე იყო. მის მიერ არაერთგზის თქმულს ვაჟამ მეტი პოეტური ძალა და შთამბეჭდავი იერი მისცა და ასე დახატა ის ეპოქა, რომლის შიშნარევი მოლოდინი უკვე ჰქონდათ ერის რჩეულ და ამ რჩეულობის გამო განწირულ შვილებს:

დაბნელდა არე:

შავი ღრუბლები მოერტყა გარე,
სჩანს დახოცილან ცად მზე და მთვარე.
ჯოჯოხეთადა იქცა მთა-ბარი,
ქვესკნელიდანა ისმის ხარხარი,
რა გესლიანად ვილაც ხარხარებს,
თვით დედამინა მისგან ზანზარებს.

ასეთია უზნეო, ცოდვის მორევში ჩანთქმული, უღმერთოდ დარჩენილი ხალხის ბედი.

მკვლევარი მ. ყიფიანი თედო სახოკიას მოგონებებში შემორჩენილ მეტად არასასიამოვნო ცნობაზე დაყრდნობით იხსენებს გორის საოსტატო სემინარიაში ვაჟაფშაველას სწავლის წლებს, როცა ყმანვილი ვაჟა „მთელი თავისი არსებით ჰყავდა ჩაკრული სემინარიის ზღუდეთა შორის შემოჭრილ ახალი აზრების მოძრაობას. აქ ეზიარა ვაჟა რევოლუციონერობას... აქ შეიმუშავა კრიტიკული შეხედულება სარწმუნოებისა და სახელმწიფოს წესწყობილების შესახებ...“

მკვლევარი (თედო სახოკიას მიერ მოწოდებული ცნობიდან გამომდინარე) ვაჟაფშაველას არცთუ მიმზიდველ სახეს გვიხატავს, მაგრამ ერთი რამ უნდა შევნიშნოთ: მით უფრო, თუ მისთვის ასე ნაცნობი და ახლობელი იყო რევოლუციური იდეალები, თუ ის ამდენად ღრმად და საფუძვლიანად იცნობდა მათ შეხედულებებს, იქნებ იმიტომაც ხვდებოდა, რომ რევოლუციური საქართველოს ახალი, ბოლშევიკური მთავრობა ერთი ხელის დაკვრით დასცემდა და მიწასთან გაასწორებდა საუკუნეთა მანძილზე ნალოლიავებ და ნაფერებ ეროვნულ იდეალებს. იქნებ მან, ერთ დროს

მათი მსოფლმხედველობის მოზიარემ, ილიაზე უკეთაძე იცოდა რევოლუციონერთა დაპირებების რეალური ღირებულება.

ეს ყოველივე ალბათ, მართლაც, მშვენივრად უწყოდა ვაჟამ, მაგრამ ისიც იცოდა, რომ ამ ძალას წინ ვერაფერი და ვერაფერი აღუდგებოდა, ამიტომ მწუხარებით მიგვანიშნა კიდევ: „სხვა ხალხი გაჩნდა და სხვა ზნეობა“.

ახალი ეპოქა ილიას მკვლევლობით დაიწყო. ჩვენი ერის რჩეული შვილები კარგად ხედავდნენ მის ავ-კარგს და ერს მოსალოდნელი უბედურების შესახებ წინასწარ აფრთხილებდნენ. ამბობენ, სადაც ხეს ჭრიან, იქ ნაფოტებიც ცვივაო, იმასაც ამბობენ, კარგ მთქმელს კარგი გამგონე უნდაო. ერი ვერ ჩასწვდა მამულიშვილური გულის ფეთქვას და ტყიდან კარგად შენიღბული „ბერდენკის“ ტყვიაც გამოტყვრა... თუმცა მოგვიანებით ხომ მაინც აღიარეს, რომ „მაშინ ეპოქა დასრულდა დიდი“...

დამოწმებანი:

ასათიანი 1982: ასათიანი გ. *სათავეებთან*. 1982.

ბაქრაძე 2008: ბაქრაძე ა. *აკაკი ბაქრაძე სკოლას*. 2008.

დანელია 1927: დანელია ს. *ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი*. 1927.

ვართაგავა 1921: ვართაგავა ი. *ვაჟა-ფშაველა*. კრიტიკული მიმოხილვა. ტფ.: 1921.

კიკნაძე 1957: კიკნაძე გრ. *ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება*. 1957.

ყიფიანი 2005: ყიფიანი მ. *ვაჟა-ფშაველას რელიგიური მრწამსისათვის*. ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, 2005.

ხვედელიანი 2008: ხვედელიანი თ. *გმირის ძიების პრობლემა ილია ჭავჭავაძის „ოთარანთ ქერივის“ მიხედვით*. ილია ჭავჭავაძის დაბადებიდან 170-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია, (შრომების კრებული), ქუთაისი: 2008.

“Many are called but few are chosen”

Abstract

The article deals with Ilia Chavchavadze and his last two literary works (*The Hermit* and *The Widow of Otar*), which raise quite an acute problem: the fate of a nation remained without guidance, spiritual confessor; its future. It appears as though he predicted the apocalyptic epoch, time of godlessness, when the nation that had forgotten God and left without confessor tried to seek God with one's own forces. Ilia perceived that the force which gradually but convincingly tried to take the power in one's hands, was hostile, malevolent; it did not recognize any authority, man's dignity, high moral standards.

It is noteworthy that Vazha-Pshavela's late poems shared the same concern. Vazha worried about the fate of indifferent, humiliated nation not to a lesser extent and that is why, being in constant search for the path to salvation, his poems are a display of the most traditional and most valuable issues.

In his late poems he describes the interrelation between the individual and the society. The writer states that a distinguished person is at the same time the most tragic character because he is rejected from the community just because of his exceptionality.

The society fails to accept a person capable of thinking who finds weak points in views solidified by tradition and proves the uselessness of this custom. Vazha also sees that such men have nobody who could be rightful evaluator and follower of their deeds.

When the men like Aluda, Jokola, Mindia die in the state of outcast and rejection from the community and no one is left who could continue their affair, such society is doomed.

While studying at the Gori Pedagogical Seminary, young Vazha “was totally captivated by the ideas of new revolutionary movement penetrated through the thick walls of the Seminary. It was here that Vazha shared revolutionary sentiments. .. There he elaborated critical view on belief and state order...”.

As far as revolutionary ideas were so familiar and close to him, being so keenly and thoroughly aware of these views, he probably realized that new Bolshevik authority of revolutionary Georgia could at one stroke destroy and extinguish national ideas cherished through the centuries. Perhaps he, who once shared their outlook on the world, realized the real cost of revolution promises more clearly than Ilia.

XX საუკუნის მწერლობა

ზოია ცხადაია

ეპოქისეული რეცეფციები და ქართული ლირიკა

(1930-იანი წლები)

30-იანი წლების ქართული პოეზიის შესწავლისა და ხელახალი შეფასების მცდელობა ერთგვარი დილემის წინაშე გვაყენებს, როცა სიმართლისათვის თვალის გასწორება ბევრ უხერხულობას იწვევს და გვერდის ავლაც შეუძლებელია. საქმე გვაქვს არაორდინარულ ლიტერატურულ მოვლენასთან და მისი შეფასება-გადაფასება არაერთი თაობის ინტერესი ყოფილა და იქნება. რაც არ უნდა საჩოთირო იყოს ეს, უნდა შეიქმნას ქართული პოეზიის ისტორიის ამ ურთულესი წლების რამდენადმე რეალური სურათი. უნდა გავითვალისწინოთ ეპოქისეული რეცეფციები. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მიმტვევებლობაზე მხოლოდ იმასა აქვს უფლება იმსჯელოს, ვისაც ნაწილობრივ მაინც გამოუცდია ის, რაც ამ თაობამ გადაიჭანა. საგულისხმოა აკაკი ბაქრაძის სიტყვები: „როცა მწერლობის მოთვინიერებას“ ვწერდი, მიზნად არ მქონია ვისიმე საყვედურით დამუნათება. არ მქონია იმიტომ, არ ვიცი, თავად როგორ მოვიქცეოდი, იმათ მდგომარეობაში რომ ჩავვარდნილიყავი. წინასწარ არავინ უწყის, ვინ რას ჩაიდენს, როცა ყურში ნემსს გაუყრიან, როცა ივის მოაგლეჯენ, როცა ფეხებით თავდაყირა დაკიდებენ, როცა რკინის კეტებით ძვლებს დაუმტვრევენ (როცა ბოთლზე დასვამენ) და კიდევ, ვინ იცის, რა ნამებას მიაყენებენ. თუ ყველაფერი ეს გადაგიტანია და არ გატეხილხარ, მაშინ გაქვს უფლება, შეხედო სხვას საყვედურით და მპატიებელი თვალებით. მაგრამ, როცა არაფერი გემუქრება და თბილ ლოგინში არხეინად ნებივრობ, მაშინ იოლია სხვათა განკითხვა და პატიოსნების თამაში“ (ბაქრაძე 1990: 2).

„დრო, დრო აღნიშნეო“, როცა წერდა გალაკტიონი, უპირველესად პოეზიის დროსთან გარკვეულ კავშირზე მიანიშნებდა. პოეტის სამოღვაწეო სივრცე ის სულიერი სამყაროა, რომელიც არ ემორჩილება დრო-სივრცულ კანონებს. მიუხედავად ამისა, პოეტი რეალურ, კონკრეტულ დროში ცხოვრობს, როგორც რიგითი მოკვდავი და მის ყოფაზეც ისევე ახდენს გავლენას ჩვეულებრივი მოვლენები, როგორც სხვებზე. განსხვავება ის არის, რომ პოეტი სახეს უცვლის აღქმულ მოვლენებს და წარმოსახვაში ტრანსფორმირებულს მხატვრულ სახეთა და სიმბოლოების გზით ისევე რეალობაში აბრუნებს. „დროის აღნიშვნა“ არ გულისხმობდა პოეზიის გალექსილ ქრონიკებად ქცევას. 30-იანი წლების იდეოლოგიამ კი მთელ საბჭოთა სივრცეში და, რა თქმა უნდა, საქართველოშიც მწერლობისაგან მორჩილება მოითხოვა. ალბათ, კულტურის არცერთ დარგს არ დასტყობია ამ დამორგუწველი ძალის ნაკვაღევი ისე, როგორც მხატვრულ ლიტერატურას.

30-იან წლებს ერთგვარი დისონანსი შეაქვს XX საუკუნის ქართული პოეზიის ისტორიაში. ჩვენი მწერლობის საუკეთესო წარმომადგენლებმა ბევრი იბრძოლეს ქართული პოეზიის გადასარჩენად. მიუხედავად 20-იან წლებში არსებული სხვადასხვა ლიტერატურული დაჯგუფებისა, უმრავლესობის აზრით, ქართულ პოეზიას უნდა ევლო განახლების, ახალი სალექსო ფორმის ძიების, სალექსო კულტურის დახვეწის გზით. სწორედ ამ დროს დააბრუნდა თავს ტოტალიტარული რეჟიმის წნეხი მთელ კულტურულ სივრცეს. დიდი ძალისხმევა დასჭირდა თითოეულ ხელოვანს, რათა საკუთარი რწმენა არ დაეთმო. მათთვის მიუღებელი იყო საბჭოთა იდეოლოგიის პოზიცია, განსაკუთრებით, ეროვნულ საკითხში და, რაც მთავარია, თავსმოხვეული რევოლუცია, რომელიც სისხლით შემოვიდა საქართველოში და „ერის ტანჯვის გამომხატველი“ (ა. აბაშელი) ახალი თარიღი შეჰმატა ჩვენს ისტორიას.

მიუხედავად ამკარა თუ ფარული წინააღმდეგობებისა, 20-იანი წლების ბოლოს ტერორის უღმობელი კანონი ამოქმედდა. ეს იყო ერთ-ერთი ყველაზე ტრაგიკული წლები XX საუკუნის საქართველოს ისტორიაში. გზა გაეხსნა კონიუნქტურულ ლიტერატურას, ამასთან, ითრგუნებოდა თავისუფალი შემოქმედება. ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში 20-იანი წლების დამლევადან დაწყებული ცდა, საბჭოთა მწერლობის ე.წ. ახალი შემოქმედებითი მეთოდის შემუშავებისათვის, 1932-1934 წლებში გაფორმდა, როგორც „სოციალისტური რეალიზმი“ და იქცა საბჭოთა კულტურის და, მათ შორის, საბჭოთა მწერლობის ერთადერთ შემოქმედებით მეთოდად. 1932 წლის აპრილის დადგენილება მოითხოვდა საბჭოთა მწერლების „ერთსულოვნებას“ და გამოდიოდა ე.წ. ჯგუფური კარჩაკეტილობის წინააღმდეგ. საუკეთესო პოეტები იძულებული ხდებიან კომპრომისზე წავიდნენ და „კოლექტიური“ შემოქმედების ნიმუშები შექმნან. ამგვარი მდარე, იძულებით ჯგუფურად დაწერილი პოეტური მიმართებებისა და წერილების ბეჭდვა გრძელდებოდა. ქართული საბჭოთა კრიტიკა კი, ლაქიური ერთგულების გამოსახატავად, „აღტაცებას“ ვერ მალავდა: „პროლეტარიატის უდიდესი დღესასწაულისათვის მწერლების ასეთი კოლექტიური მუშაობა საუკეთესო საშუალებაა დიდი მხატვრული ტილოების შესაქმნელად“ („ლიტერატურული საქართველო“, 1936 წ. 2.V). 1937 წლის 15 მაისს „ლიტერატურულ საქართველოშივე“ იბეჭდება გალექსილი „საბჭოთა საქართველოს მწერალთა წერილი ხალხთა ბელადის, დიდი სტალინის მიმართ“, კოლექტიური შემოქმედების ნიმუში.

1938-39 წლებში ჟურნალი „მნათობი“, გაზეთები: „ლიტერატურული საქართველო“, „ლიტერატურული ხელოვნება“ ბეჭდავენ გამოჩენილი პოეტების კოლექტიურ ლექსებს — მიმართვებს. ეს იყო ძალისმიერი მეთოდებით განპირობებული „ჩაკლული სულის“ ხმაური აბსურდზე; ამგვარი „პოეზია“ დღეს მხოლოდ სიმწრის ღიმილის მომგვრელია. კრიტიკა კი კვლავ „აღტაცებას“ გამოხატავდა. თავის მხრივ, ისიც განიცდიდა იდეოლოგიის მკაცრ ზენოლას. ჯერ კიდევ 1932 წელს, „სალიტერატურო გაზეთის“ (30.V.№13) მონინავე სტატია მიეძღვნა კრიტიკის ჩამორჩენილობას, მის უპასუხისმგებლობას, დაბალ თეორიულ დონეს: „არაობიექტურობა, უპრინციპობა, ჯგუფურობის ტენდენციები, ერთმანეთის ანგარიშსწორება“, აი, ის ბრალდებები, რასაც კრიტიკას უყენებდნენ. ამდენად, გასათვალისწინებელია კრიტიკის გავლენა ამ წლების ქართულ პოეზიაზე და თავად კრიტიკის მდგომარეობაც. ღირსების შენარჩუნება ამ სიტუაციაში გმირობის ტოლფასი იყო, გმირობა კი — სახიფათო. მედროვეები — კრიტიკოსებიც და ლირიკოსებიც, დიდ ავდარს ქმნიდნენ ქართულ პოეზიაში (საბედნიეროდ, ეს მაინც არ იყო საყოველთაო მოვლენა). ისინი დროს მოერგნენ და ერმანეთს ეჯიბრებოდნენ გამოგნებულ ტრივიალურობასა და მამამბ-

ლობაში. დამკვიდრდა პოეტური რიტორიკა, დეკლარაციულობა, ყალბი პათეტიკა, უსაფუძვლო და უპერსპექტივო ოპტიმიზმი და პანეგირიზმი. ამ ოდიოზურ ვითარებაში, სადაც არას დაგიდევდნენ წესს და სამართალს, ჩალის ფასი ჰქონდა სიკვდილ-სიცოცხლეს. ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად, გადარჩენის ინსტინქტი გარდაუვალს ხდიდა ორმაგი სტანდარტებით აზროვნებას. თვით გალაკტიონი, მეფე-პოეტი, ერთი მხრივ, კოლექტივიზაციას უძღვნის შინაგანი მუხტით და ემოციური რიტმულობით აუღერებულ, სმენისთვის ერთობ მშვენიერ ლექსს, სადაც, დღევანდელი გადასახედიდან, აშკარაა ირონია, სარკაზმიც კი: „აბა, ჰე, აბა, ჰო, კოლექტივო, მხარი მხარს“ და ა.შ. მეორე მხრივ — იგი ქმნის შედეგებს. მაგრამ მრავლად იყვნენ ისეთებიც, რომელნიც გულწრფელი მორჩილებით და მონდომებით ცდილობდნენ სახელის დამკვიდრებას, თუმცა, სამწუხაროდ, ხელისუფლების, ეპოქის, ბელადებისა და სხვათა ხოტბა-დიდებასაც ვერ იხსნა ბევრი მათგანის სიცოცხლე. ზოგს ბოლომდე შერჩა მამამბლური სტილი, მათ ისტორიის სანაგვეზე მაკულატურა დატოვეს. ასეთი იყო რეალობა. როცა ტოტალიტარული სისტემის ზენოლამ, გარკვეულწილად, მიზანს მიაღწია, უკვე ავტორიტეტად აღიარებულ კრიტიკოსებსაც კი პარტიისა და მთავრობის წარმომადგენლები ხშირად დუმილსა და პასიურობაში ადანაშაულებდნენ. მედროვე „უჩინონიც“ თავგამოდებით ებმებოდნენ ამ მართონში და წერდნენ ახალ-ახალ პასკვილებს, იმპერატიული ტონით ჭკუას ასწავლიდნენ მწერლობას. ახალი იდეოლოგიები „ლიტერატურის პარტიულობის პრინციპით“ (განსაკუთრებით 20-იანი წლების მეორე ნახევარში და 30-იანი წლების დასაწყისში) ცდილობდნენ პოეზიაში ჩაეკლათ ამალგებული და პოეტური, მარადიული ღირებულებებით აღბეჭდილი, ამკვიდრებდნენ უღმერთობას. ამის ერთ-ერთი უპრეცედენტო მაგალითი იყო 1932-34 წლებში გამომავალი ჟურნალი „მებრძოლი უღმერთო“ (საქართველოს მებრძოლ უღმერთოთა კავშირის ცენტრალური და თბილისის საბჭოების სამეცნიერო-მეთოდური ორგანო, ორკვირეული), უღმერთობის შემზარაობა პოეტურ სიტყვაში უნდა გააღერებულყო. ღმერთის ადგილი (ცალკეულ შემთხვევაში და, საბედნიეროდ, მაინც — არა საყოველთაოდ) დაიჭირეს პროლეტარიატის ბელადებმა და, ზოგადად, ბოლშევიკებმა: „მე ბოლშევიკის გარდა სხვა ვინმე / არ მიმაჩნია ადამიანად“ („პირველის შემდეგ“; ლორთქიფანიძე 1927: 41).

კრიტიკა მაინც „მეტ სიფრთხილეს“ იჩენდა კვლავ. მ. ტოროშელიძე თავის საგანზეთო სტატიაში სწორედ ამგვარ სიფრთხილეზე მიანიშნებდა. „ჩვენ უფლება არა გვაქვს ერთი წუთით მაინც დავივიწყოთ სამღვთო მოვალეობა: კლასობრივი მტრის წინააღმდეგ შეუწყვეტელი უღმობელი ბრძოლა“... (ტოროშელიძე 1935: 3). გაივლის ცოტა დრო და მ. ტოროშელიძე ხალხის მტრად გამოცხადდება მწერალთა კავშირის ახალი თავმჯდომარის აკ. თათარაშვილის მიერ (ესეც ბოლშევიკების სტილი იყო — მტრად დასახელების, დასმენის ამგვარი მეთოდი, რომელიც, უმეტეს შემთხვევაში, ზენოლის შედეგი იყო). უმოკლეს დროში აკ. თათარაშვილიც ტოროშელიძის ბედს გაიზიარებს.

20-30-იანი წლების ქართულ პოეზიაში გამონაკლისი არ ყოფილა, მაგრამ უღმერთობის გამორჩეული ნიმუში იყო ფ. ნაროუშვილის ლექსები. მიუხედავად იმისა, რომ 1932 წლის აპრილში გამოქვეყნდა სკკპ დადგენილება პროლეტარულ მწერალთა ორგანიზაციის, როგორც ლიტერატურის განვითარებისათვის ხელშემშლელის, დაშლის თაობაზე, ფ. ნაროუშვილი მაინც ბეჭდავს სალანძღავ, დამბეზღებლურ ლექსებს: „სამხეცე“, „პოლიტიკური პოეტის დეკლარაცია“. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს ლექსები იმთავითვე კურიოზულად აღიქმებოდა, „პოლიტიკური პოეტი“ კი ხალხის

მტრად გამოაცხადდა და თავადაც გაანადგურეს. დაუცველი აღმოჩნდნენ უკიდურესი „ერთგულებიც“. იქნებ, არც ღირდა ამის გახსენება, მაგრამ ისევ ა. ბაქრაძეს დავიმოწმებთ: „როცა აზროვნება აკრძალულია, დროის, ეპოქის სულის ამოსაცნობად უნიჭო მწერალი უფრო მეტ მასალას იძლევა, ვიდრე ნიჭიერი“ (ბაქრაძე 1990: 36).

1937 წელი ჯერ კიდევ წინ იყო, მაგრამ მანამდე „წინასწარმეტყველურად“ იტყვის კ. ბობოხიძე: **„ბობოხიძით მავნე მგოსნებს გაანადგურებს სოციალიზმის ცხელი ღაღარი“** (ბობოხიძე 1934: 101-102). „საყოველთაო დაბნეულობას, ლირიკის წინააღმდეგ მიმართულ კამპანიას ერთი აგური ს. ჩიქოვანმაც შეაწიო“, — წერს რ. კვერენჩილაძე მწერალთა კავშირის ქრონიკებში და იმონებებს ნაწყვეტს პოეტის ლექსიდან: „დავარტყათ თავში ლირიკას ჩექმა / და დავადინოთ ცისფერი სისხლი“. ლირიკის წინააღმდეგ ს. ჩიქოვანის გაბრძოლება შეიძლება გავიაზროთ, როგორც ფუტურისტების პოზიცია და ცისფერყანწელთა ოპოზიციონერობა. ს. ჩიქოვანი ვულგარული კრიტიკის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევდა, როგორც არასაიმედო, პოეტიც იძულებული იყო, თავის გადასარჩენად დათმობაზე წასულიყო და ეთქვა: **„მე დავლეე სისხლს, რომ ჭიქაში სისხლი დამისხათ“** (ჩიქოვანი 1938: 36). ამავე კრებულში, ლექსში „ალანის ველზე“, პოეტი აშკარა ირონიით გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას, თითქოს „აღტაცებას“, საქართველოში ბამბის გაშენებასთან დაკავშირებულ ბუმზე (რომელმაც კრახი განიცადა): **„მოვიდა ცეცხლში განვრთნილი ხალხი / და მოიყვანა ჩხრიალა ბამბა“**. „ჩხრიალა ბამბა“ — უსაგნო, უსაფუძვლო აჟიოტაჟის და ხმაურის, ანუ ხატოვნად — ბამბის ჩხრიალის შინაარსს მოიცავს, რომელიც პოეტის თანამედროვეობის ტიპური ნიშანი იყო.

სიტყვები და გამოთქმები: **„სისხლი“, „ტყვია“, „ყუმბარა“, „დასცხეთ, დაჰკარით!“** **„დაეუფლე ტექნიკას“** (სტალინის ტერმინი) და სხვ. უხვად ჟღერდა ქართული პოეზიის ლექსიკაში. მკვიდრდება ტერმინები. **„მონინავე პოეტი“, „მონინავე მუშა“, „მონინავე მწერალი“** და ა.შ. მუშის დამკვერელურ შრომას მრავალი პოეტური ტექსტი მიეძღვნა სხვადასხვა ავტორებისგან.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების ათი წლისთავის თარიღს (1931) მიუძღვნეს სპეციალური ნომრები: „მნათობმა“, „ქართულმა მწერლობამ“, „ლიტერატურულმა გაზეთმა“ და სხვ. ამ დროისთვის უკვე გამოქვეყნებული იყო გალაკტიონის ლექსების ციკლი „რევოლუციური საქართველო“ (1930-1934). 30-იანი წლების „ხელოვნებათა არმიას“ „ახალ დღეთა აგებისაკენ“ მოუწოდებს დიდი პოეტი: **„თვითეული პოეტი ეხლა ინჟინერია, ახალ დღეთა აგება მის დროშაზე სწერია, თვითეული პოეტი გრძნობს, ეს არის დარება, უმაღლესი, ნამდვილი მისი აღიარება“** (1932). პოეზიის მეფედ აღიარებულ პოეტს არ გასჭირვებია (ტექნიკური და არა სულიერი თვალსაზრისით), უხვად გაეღო ხარკი და მისთვის ჩვეული ირონიზებული ხედვით წარმოეჩინა თავისი „დროის, ეპოქის და სივრცის“ მახინჯი რეალობა, პოეზიაში გარკვეულ რიგით მკითხველსაც არ გაუჭირდება დღეს ასეთი ირონიზების აღქმა ან უკვე ისტორიის მასალად ქცეულ პოეტურ ტქსტებში, განსაკუთრებით გალაკტიონთან: „ნათქვამია — ხელი ხელს, ორივე კი პირს ჰბანსო, გეგმა უნდა შევასრულოთ სანარმოო-საფინანსო“ (უსათაურო; ტაბიძე 1966). „გალაკტიონის პოეზიის ორი ნაკადი არ იძლევა იმის უფლებას, რომ პოეტის შინაგან გაორებაზე ვილაპარაკოთ... გაორება ფორმალური იყო, იგი არასოდეს ქცეულა ნამდვილ დილემად, არჩევანის ურთულეს პრობლემად, რადგან კონიუნქტურა სატანური ეპოქისადმი ხარკი იყო, შედეგები — ზნეობრივი პრინციპებისადმი ერთგულების სიმბოლო“ (დოიაშვილი 2002: 18).

არავინ დარჩენილა ხარკგაულებელი. „ეპოქის ხმას“ იძულებით უერთდებოდნენ ახალ-ახალი მიძღვნებით. „რა დახრის დრომას მალალტარიანს, როცა ის მოაქვს პროლეტარიატს“, — ეს ტ. ტაბიძეა. საქართველოს გასაბჭოების ათი წლისთავზე ნ. მინიშვილი აქვეყნებს ლექსს „ათი წელი“, სადაც აშკარად ჩანს საკუთარ სულს შენი-ნაალმდეგებული პიროვნების განცდა... როცა არჩევანის საშუალება არ იყო და „ორ ბანაკს შუა მდგომ“ ადამიანს ერთი გზა ჰქონდა — ახალი ცხოვრების კვალდა-კვალ სვლა, ძველთან „გაჭირვებით განშორება“: **„სჭირდა, ძველისთვის უარი მეთქვა და გამეგუდა წარსულის ჰანგი“**... მაგრამ ახლის მიღება და აღიარება აუცილებელი იყო: **„ამხანაგებო, ორივე მხრიდან / ამ წლების ტალღა მისრესდა გვერდებს: / მარჯვნივ — წარსული ნაცარს მაყრიდა, / მარცხნივ — ახალი მინგრვდა ღმერთებს“**. იგი 30-იანი წლების რეპრესიებს შეეწირა, ბიოგრაფიაში კი ისევე, როგორც მ. ჯავახიშვილთან, ტ. ტაბიძესთან და სხვებთან, დაინერება: „გარდაიცვალა 1937 წელს“.

ბოლშევიკური იდეოლოგიის ერთ-ერთი სამიზნე იყო ეროვნული გრძნობა, მიმდინარეობდა სამშობლოს სიყვარულის გაუფასურება. **„დიდო ქვეყანავ, სამშობლო ხარ ჩემი სამშობლოსი“**, — ამას ს. ჩიქოვანი იტყვის, შემდეგ ავტორი ჩინებული სიტყვებისა. **„ვინა თქვა, თითქოს პატარა იყოს / ჩემი სამშობლო, დიდების ღირსი, / ქართლში ვინ პოვა პატარა ციხე, / ვინ მოიგონა სიმცირე მისი“** (1943). მაგრამ საბჭოური აზროვნების წესი ორმაგი სტანდარტებით მოქმედებას აუცილებელს ხდიდა. „ვის გადაარჩენდა სიონი, ხახული — საბჭოთა კავშირში შესულს სამშობლოვ, სხვა გაზაფხულია, შრომა და უფლება“...

მიუხედავად იმისა, რომ მთელი ქართული მწერლობა, გულწრფელად თუ არა-გულწრფელად, ნებით თუ ძალით, ეპოქის სამსახურში „განაწესეს“, მას საყვედურს მაინც არ აკლებდნენ. 1936 წლის 31 მარტიდან 16 აპრილამდე ჩატარდა მწერალთა დისკუსია ფორმალისზმისა და ნატურალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის საკითხებზე ქართულ ლიტერატურაში. მწერალთა კავშირის თავმჯდომარე დ. დემეტრაძემ მოხსენებაში „ფორმალისტური წარსულის რეციდივები“ აღნიშნა, რომ ზოგი მწერალი (ს. ჩიქოვანი) მაინც ვერ განვითარდა მთლიანად, მიუხედავად მონიწივეთა რიგებში დგომისა... რომ აქა-იქ გაიეღებებს დეკადენტურ-სიმბოლისტური სკოლის ტრადიციები (იგულისხმება ვ. გაფრინდაშვილი, ზ.ც.). ცხოვრების ასახვის ნაცლად ლიტერატურული ამბით გატაცებას ხედავდა ს. ჩიქოვანის, ტ. ტაბიძის, პ. იაშვილის, ვ. გაფრინდაშვილის, გ. ლეონიძის შემოქმედებაში.

30-იანი წლების ქართული პოეზიისათვის განუყოფელ თემებად აქციეს საბჭოთა პატრიოტიზმი, შრომის ჰეროიკა, ახალი გმირები და მათი დაპირისპირება წარსულის გმირებთან, კოლექტივიზაციის თემა, ლექსები ლენინზე, სტალინზე, სერგო ორჯონიკიძეზე (მისი გარდაცვალების წელს მრავალი ლექსი მიეძღვნა ამ ფაქტს), შემდეგ — ბერიაზე.

პოეტური სიტყვა საგანგებოდ, ხელოვნურად დამტკბარი გახდა, ასევე ხელოვნურ, არაგულწრფელ ქება-დიდებათა გამოსახატავად. ქართული ლიტერატურა, ქართული პოეზია არაბუნებრივი გზით მიედინებოდა. სოციალისტური რეალიზმი თანამედროვე შემოქმედთა შინა სამყაროს ადეკვატურ სულიერ განწყობას ვერ წარმოაჩენდა, მაგრამ ის, რაც იქმნებოდა, რაც შემორჩა ამ სახით, ეპოქის სურათია, ჩვენი ისტორიაა.

დამკვერთული შრომის გმირების აპოლოგიამ განსაკუთრებით იჩინა თავი ე.წ. კომკავშირული თაობის პოეტთა შემოქმედებაში (ა. მამაშვილი, კ. კალაძე, ი. აბაშიძე, გ. კაჭახიძე და სხვ.), რასაც უთუოდ ისიც განაპირობებდა, რომ ისინი უშუალოდ

20-იანი წლების მეორე ნახევარში და 30-იანი წლების დასაწყისში გამოდიან სამწერლო ასპარეზზე. მათ შორის უფრო ახალგაზრდამ, ი. აბაშიძემ 1931 წელს გამოსცა კრებული „რამდენიმე ლექსი“. პოეტის დებიუტი დაემთხვა სოციალისტური რეალიზმის დამკვიდრების წინა დღეს. ამიტომაც ეს წიგნიც და მრავალი სხვაც ტიპური ნიმუშებია ეპოქის მოთხოვნილებისა. საგულისხმოა ისიც, რომ ქართულ პოეზიაში აშკარად შეიმჩნეოდა ვ. მაიკოვსკის, როგორც პოეტი-მეტრის გავლენა, რასაც კარგა ხანს თავმოსაწონებლად თვლიდა ქართული კრიტიკა.

30-იანი წლების ხელნაშთსაკრავ ადრესატებად იქცნენ ქართველი კლასიკოსები. ეს უფრო საკუთარი უნიათობის დაფარვის მცდელობა იყო. 1934 წ. ნიკოლოზ ფხაკაძის ლექსში „იოსებ დავითაშვილს“ ვკითხულობთ: „უფრო ბრწყინავდა შენი პერანგი, / დახრულ ფილტვიდან სისხლის ნახველით, / ვიდრე მუნდირის ოქროს სირმები / კრულ ორბელიან-ჭავჭავაძეთა“. მაგრამ ეს უკვე ბოლო აკორდი იყო, რადგან ამავე წელს საბჭოთა მწერლების საკავშირო ყრილობამ, როგორც კრიტიკა აღნიშნავდა, გარდატეხა შეიტანა კულტურისა და ლიტერატურის სფეროში და კლასიკოებისადმი დამოკიდებულება შეიცვალა. ამ ყრილობაზე, სვეტებიან დარბაზში, გამოჩნდა რუსთაველის პორტრეტი, რამაც ახალგაზრდა ი. აბაშიძეს, რომელიც ყრილობაზე სიტყვით გამოვიდა, შთააგონა ლექსი „რუსთაველის სახე სვეტებიან დარბაზში“.

30-იანი წლების II ნახევრის ქართულ პოეზიაში გამოჩნდა რუსთაველის, გურამიშვილის, ბარათაშვილის, ილიას, აკაკის, ვაჟას და სხვათა სახელები. ეს ერთგვარი შვება იყო ქართველი პოეტებისათვის. იმ ფონზე, იმ დათრგუნულ დროში დიდ წინაპარზე ფიქრი და მათზე ლექსების თხზვა ბევრად უფრო ბუნებრივი და სასურველი იყო.

პარადოქსებით სავსე იყო ეს წლები. 1936 წელს საქართველოს გასაბჭოების 15 წლისთავთან დაკავშირებით სსრკ ცაკის დადგენილებით (22.03) სხვა „მონიანე ადამიანებთან“ ერთად დაჯილდოვდნენ მწერლები: გ. ტაბიძე — ლენინის ორდენით, პ. იაშვილი, ა. მამაშვილი, ს. შანშიაშვილი., მ. ჯავახიშვილი — შრომის წითელი დროშის ორდენებით. 1937 წელი — ორი დიდი საიუბილეო თარიღის და, ამასთან — „კავენის სულის აღზევების“ წელი. ჩატარდა რუსთაველის 750 და ილიას დაბადებიდან 100 წლის იუბილევები. ამავე წელს უნდა გახსნილიყო რუსთაველის ძეგლი, მაგრამ დათქმულ დროს ვერ გახსნეს „ქვის გაბზარვისა და კიდევ რალაც მიზეზის გამო“, — წერს რ. კვერენჩილაძე. იქნებ ეს უბრალო დამთხვევა იყო ან — რალაც მისტიკურის მომცველიც, კანონზომიერი უარი ცინიკოსებს, რომლებიც ამ იუბილევებით და რუსთაველის ძეგლის გახსნით თავს ინონებდნენ და, იქვე, უსაფლავოდ ისტუმრებდნენ წუთისოფლიდან ქართული მწერლობის, ქართული კულტურის კორიფეებს.

საიუბილეო კომისიას გამოაკლდნენ რეპრესირებულები: დ. დემეტრაძე, ა. დუდუჩავა, ა. თათარაშვილი, პ. იაშვილი, ტ. ტაბიძე, ქორონიკონის ეს წელი, განსაკუთრებული თავისი სისასტიკით, პოეზიაში „უბედნიერეს“ თარიღად გაჟღერდება. უშიშროების სამსახურის შიშმა, მთელი კავშირის მასშტაბით გამძვინვარებულმა რეპრესიებმა, დათრგუნა საზოგადოების სული (საგულისხმოა ისიც, რომ გვერდი-გვერდ მდებარეობდა მწერალთა კავშირი და უშიშროების კომიტეტი). ქართველ მწერლებს, თავის გადასარჩენად, აიძულებდნენ თანამოკალმეთა დაბეზღებას. ცოდვა ნებისითი თუ უნებლიე თავისას აკეთებდა. სატანური ძალისხმევით მუშაობდა დროის მანქანა. „სიკვდილი სოციალისტური სამშობლოს მოლალატეებს“ („ლიტერატურული საქართველო“, 1937 წ.), ამ სათაურით დაიბეჭდა ინფორმაცია მწერლების კრების ჩატარების თაობაზე; „პოლიტიკური გახრწნის ჭაობში“ („ლიტერატურული

საქართველო“, 1937 წ.), ამ შემთხვევაში თითს ტ. ტაბიძისკენ იშვერენ, „თვალთმაქცთა გარიცხვა“, ეს — მორიგი პასკვილი („ლიტერატურული საქართველო“, 1937 წ.) და ა.შ.

1937 წლის თებერვალი. „ლიტერატურული საქართველო“, № 3 — ა. მაშაშვილის „სიმღერა სამშობლოზე“: **„ჩემო სამშობლოვ, დღეს შენი ერი / განახლებული ქართლის ერია, / ასე ხმებოდ და ბედნიერად / შენ არასოდეს არ გიმღერია, / ალისფერია შენი მიდამო, / ეგ შენი დროშაც ალისფერია, / შენი სიცოცხლე არის სტალინი / და გამარჯვება არის ბერია“**. იქვე — ი. მოსაშვილის „ლაფრენტი ბერიას“: **„ჩემო ქვეყანავ, აღარა სტირი, / შავი წარსულის წიგნი დახურე, / მოვიდა დრო და მოვიდა გმირი, / შენი ნამდვილი მოჭირნახულე“**.

ივლისის თვეში კი მწერალთა სასახლეში თავს იკლავს პაოლო იაშვილი, აგვისტოში აპატიმრებენ მიხეილ ჯავახიშვილს, ოქტომბერში — ტიცციან ტაბიძეს. რეპრესიების მსხვერპლი გახდნენ: ევგენი მიქელაძე, სანდრო ახმეტელი, გრიგოლ წერეთელი, ბიძინა რამიშვილი, ვახტანგ კოტეტიშვილი და სხვ.

1937 წლის ბოლოს მაინც დაინერება ლექსი: „სიცოცხლე მართლა სასიხარულოა“ (მოსაშვილი 1937). ქებას უძღვნიან ქართველი პოეტები ბერიას. 1938 წელს, „საშინელი შიშთანობის“ წელს ეს ხოტბა გრძელდება. გრძელდება საზოგადოების სხვადასხვა ფენის წარმომადგენელთა დასჯა. 1937 წლის ბოლოს, ახალი — 1938-ის დამდეგ ღამეს, დაიხვრიტა დია ჩიანელი. ამავე წლის „ლიტერატურული საქართველო“ მე-7 ნომერში კი ქართველი პოეტების ძველი და ახალი წარმომადგენლები დასჯის ფაქტებს ლექსებით ეხმაურებიან. შეუძლებელია, ალბათ, დავიჯეროთ, რომ გულისგულში, რომელიმე მათგანს მაინც სწამდა ამ გაუგონარი სისასტიკის სამართლიანობა...

30-იან წლებში სკკპ მიერ ჩატარებული ტერორტი საყოველთაო შიშის დანერგვას ისახავდა მიზნად და თანაც — შიშს ერთხელ და სამუდამოდ. მიუხედავად ამისა, 30-იანი წლების პოეზიამ მაინც შეძლო ღირებულების მქონე სიტყვის თქმა, რაც დასტურია იმისა, რომ ნამდვილი პოეზია ყოველთვის არსებობს. ეს იგრძნობა ვ. გაფრინდაშვილის, ა. აბაშელის, ი. გრიშაშვილის, კ. ნადირაძის და სხვათა შემოქმედებაში. ათწლეულის მიწურულს გამოჩნდნენ ლ. ასათიანი, მ. გელოვანი, ა. საჯაია, გ. ჯაბუშანიური...

ამ წლების ლირიკაში კვლავ იქმნება **გალაკტიონის** შედეგვრები, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „ხანმა უნდობარმა“ მაინც თავისი გაიტანა. იგრძნობა ამ შედეგვრების სიმცირე. უკვე ეთხელ ითქვა, ორმაგი სტანდარტებით აზროვნება და მოქმედება გარდაუვალი შეიქნა მათთვის, ვისთვისაც შინაგანად მიუღებელი იყო არსებული სინამდვილე. მაგრამ დიდმა პოეზიამ ყველაფერს გაუძლო. ამ უსახურ, დამამცირებელ დროში მას უხდებოდა და მხოლოდ მას შეეძლო ეთქვა: **„ჩემთვის დღესავით არის ნათელი, რას იტყვის ჩემზე შთამომავლობა“... „თქვენ გენატრებათ ლოყა, პარტერი, / თქვენ გინდათ გახდეთ მილიარდერი, / მე კი ვარჩევდი გზას უნაპიროს, ცოტა სიყვარულს და ღერ-პაპიროსს...“** ამ სიტყვების ავტორისათვის სრულიად უინტერესო უნდა ყოფილიყო პოლიტიკა, იდეოლოგია, სამწესხაროდ, მას, ამ იდეოლოგიას, შეეძლო გაემუქებინა, სულაც ფეხქვეშ გაეთელა პოეზიის „ვარდისფერი გზა“.

აღფრთოვანების და აღტაცების დამაჯერებლობისათვის ამ პერიოდის ლირიკაში პოეტი ხშირად იყენებს შორისდებულებს (კოლექტიური უმცრების გამომხატველი გარეგანი სამკაული ფორმისა). ეს საერთო ნიშანი ხდება 30-იანი წლებიდან ქართულ

პოეზიაში, განსაკუთრებით პირველ ნახევარში და შემდეგ — ომის წლებში (ორმოციანი წლების პირველი ნახევარი). „აბა, ჰე, აბა, ჰე, აბა მივსცეთ მხარი მხარს, ნავიდეთ, მოვედოთ, ბორკილაცრილ მთა და ბარს“ („მეხი მეხს, ქარი ქარს, ჩვენ კი მივსცეთ მხარი მხარს“, 1930). „დამკვრელებს ვაშა, სალამი, ქართველი თუ ალჟირელი, მტრისათვის მწარე წალამი, გუგუნებს კომკავშირელი“ („მოდიან ლეგიონები“). ამის საუკეთესო ნიმუშია „რევოლუციურ საქართველოს“ (1930). ასეთი ლექსებისთვის ნიშანდობლივია აგრეთვე საგანგებო ექსტაზი, აქცენტირებული სიტყვათა განმეორებით. ლექსში „მხურვალე სალამი პროლეტარულ მწერლებს“ (1930) სიტყვა „ვჭედოთ“ რეფრენად გასდევს ტექსტის მთელ პოეტურ სივრცეს. ეს არის ირონიული რევერანსი პროლეტარული მწერლობისადმი. ეს 1930 წელია, როცა უკვე დამკვიდრებულია პოეზიაში ყოველდღიურობის ყალბი ესთეტიზაცია, როცა მეტაფორულ აზროვნებას და წმინდა ლირიკულ ასპექტს რიტორიკული ნარატივები ჩაენაცვლა. მაგრამ გალაკტიონის ლირიკაში მუდამ რჩება ადგილი მაღალი პოეზიისათვის. ამავე წლის ერთ-ერთ უსათაურო ლექსში პოეტი მჭექარე სამყაროდან უბრუნდება ადამიანურ სევდას, დედის ხატს, როგორც კავშირს „სამუდამო მხარესთან“. „ილია მღერის — ვაჰმე! / ანდა რას ნიშნავს ნეტა: / ისე არ გავა ღამე — / არ დამენახოს დედა. / შუბლზე მეხება ხელით / და ვგრძნობ, ცივია ტილო. / „შვილო, შუბლი გაქვს ცხელი, / რა გემართება შვილო!“ / იმ სამუდამო მხარეს, / ალბათ შენ ჩემზე სწუხარ, / დარდს ნუ ეძლევი მწარეს, / არ ნაქცეულა მუხა“ (1930). ტრაგედიის განცდა, რომელსაც ილიას სახელის ამ კოტექსტში ხსენება აღძრავს, მინორულია, დათმენილი ტანჯვის და ტკივილის ჩუმი ხმაური. შეიძლება, პოეტისთვის ილიას სახე ერთგვარი მეტაფორული ნიღაბიც იყოს საკუთარი სულის მდგომარეობის წარმოსაჩენად: „არაფერია. მღვრიეთ / დე ირეოდეს მუმლი, / მაინც ხომ ცოცხლობს ტყვიით / ტყედ განგმირული შუბლი“.

ილიას ტრაგიკული ბედისწერის განცდა ადეკვატური ფონია თავად პოეტის ნამებული სულისა, რომელიც შემდეგ, უთუოდ, დროის უღმობელობით დაღლილი, იტყვის: „ნეტავ ამ ნავში დამაძინა და გამომალავია ასი წლის გარე“-ო (უსათაურო, 1934). ამავე წლებისაა გალაკტიონის ერთ-ერთი საუკეთესო ლექსი „სამშობლოს“. მთლიანობაში იგი ზოგადპატრიოტული ტექსტია, რომელიც თითქოს კონკრეტულ დროს არ მოიცავს, მაგრამ საგულისხმოა იმთავითვე ხაზგასმა პოეტისა — „სამშობლოს წინსვლა გასაკვირველი“. ეს უკვე ეპოქის ე.წ. ხმა იყო, მაგრამ ყველა დანარჩენი კი გულწრფელი გრძნობაა დიდი შემოქმედისა, რომელიც „ძვირფასი ლექსების კონებს“ უქმნიდა თავის სამშობლოს, რომელსაც არ ერიდებოდა ასეთი მაღალი ეპითეტები საკუთარი პერსონისადმი და რომელიც ასე იხდენდა ამ თავდაჯერებულობას: „შენს გამარჯვებას, ჩანგო, მოველი! / ოჰ, შენთან დღენი ჩემნი წარვლიან, / მედგარი ბრძოლა, — აი, ყოველი, / რის სიყვარულიც მე მისწავლია. / გავშლი ძვირფასო ლექსების კონებს, / რა სიუხვეა, რა სიმრავლეა, / გადამასწავლოს, ნურავინ ჰგონებს — / რის სიყვარულიც მე მისწავლია“ („სამშობლოს“, 1938). გალაკტიონი ეძებს ახალ გზას, ახალ თემატიკას, რომელიც განსხვავდება 10-20-იანი წლებისგან. „ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“, სწორედ ასეთია ოცნებათა ლაჟვარდებიდან, კოსმიური სიმაღლეებიდან ძირს დაშვება, სულის სიღრმეში გამოტარებული გრძნობები ყველაფრისადმი, რასაც მინიერ ცხოვრებაში „ხსოვნა“ ჰქვია; „ბარათი, სისხლის ცრემლნატბოვარი, ბეჭედი, ძვირფას ალთა მთოვარი, საყურე, ტკბილის ჩრდილის მთხოვარი, ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“... ყველაზე უძვირფასესი და ფასდაუდებელი მათ შორის — „ჩანგი სწორუპოვარი“: „სამშობლოვ, მარად მსასოვარი, / ჰა,

ჩემი ჩანგი სწორუპოვარი, / ჰა, ჩემი გულიც, რადგან მეზოვარი / ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“ (1934).

ლექსი „მთვარის ნაამბობიდან“ ერთ-ერთი საუკეთესოა გალაკტიონის ამ წლების ლირიკაში. თუ „მთანმინდის მთვარეში“ პოეტმა ერთგვარი მაგიური გზებით გამოხატა მთვარის სიღიადე, მისი დაფარული, იდუმალი მშვენიერება, „მთვარის ნაამბობიდან“ თითქოს რომანტიკულ სამოსელს აცლის მთვარეს, იგი ამჯერად ოცნების საგანი კი არ არის, თავად იწყებს ოცნებათა შემოწმებას, ოცნების საგანი კი სამშობლოს სილამაზეა. **„ვიცი, ცაო, გულმაზინყო, / მე ზრუნვა ვარ, შენ — ოცნება, / არ იქნება — არ დავინყო / ოცნებათა შემოწმება. ბევრი მხარე მოვიარე, / ასე იწყებს ამბავს მთვარე, / მაგრამ საქართველოსთანა / არ მინახანავს არსად მხარე“.** აქაც გალაკტიონისთვის ჩვეული პოეტური აქცენტი სიტყვაზე „არსად“ — წარმოსახვის გასაძლიერებლად. მოულოდნელად შემოდის სამშობლოს თემა, რაც ამაღლებს განწყობას, პოეტურ ეფექტს, ამ განწყობით შექმნილს: **„ბრწყინავს მისი ძველისძველი / უძღვევლი მთა და ველი, / მისი წყალი, მისი სივრცე, / მისი შოთა რუსთაველი“.**

1937 წელი — „მრავალი დარდი და იარები“ პოეტის ცხოვრებაში, აპატიმრებენ მის მეუღლეს — ოლლა ოკუჯავას. უსათაურო ლექსში „ერთხელ შენ დაჰხვევ ჩემგან კარები“ (1937) გალაკტიონი გამოხატავს „ცოდვებით სავსე ცხოვრების“ სისასტიკეს. „ქვეყნიურ შხამის დაცლაზე ფიქრმა შემშალა ლამის“, — წერს იგი და სულში აკივლებულ კითხვაზე „რა გვეშველება“, — პასუხს იძლევა, რომელშიაც განწირული კაცის თვითგადარჩენის, თვითგამხსნელების შეძახება ისმის: **„ავთან სასტიკად / იყავი ავი, / არ ჩამოაგდო / უდროო ზავი, / არ დაგინახო / თვალებზე ცრემლი, / განწირულებას / არ მისცე თავი“ (1937).**

იმ წლებში გამოუქვეყნებელი (გასაგები მიზეზების გამო) ლექსი „უკანასკნელი მატარებელი“ — „განშორებათა ხელოვნების“ ტრაგიკული განცდაა, „თანაგრძნობისა“ და „შეცოდების“ გარეშე, სულში ძალით ჩაბრუნებული, აკრძალული მწუხარებაა. **„ცხოვრების ეტლის სადარბეული / საცაა გავა მატარებელი / მიემგზავრება იმედი ჩემი / სიცოცხლის ჩემის გამდარებელი“ (1937).** იდეოლოგიის ტერორს რომ განერიდოს, პოეტი თავის სულიერ ტანჯვას „გაასხვისებს“, ლექსს დაარქმევს „ჰაინეს სტრიქონების გამო“ (1940), ტექსტში კი უთუოდ პოეტის სულიერი მდგომარეობა ჩანს: **„რომანტიული ქარის წვიმაში / ნირშეუცვლელი იყო გალობა: / ბედნიერება არის მირაჟი, / უბედურება კი რეალობა“.**

„სიკვდილის გზა არა არის, ვარდისფერ გზის გარდა“, — წერდა ახალგაზრდა გალაკტიონი. „სიკვდილს მე როდი შევუშინდები, იგი, ძმა, მუდამ ჩვენს მხარეზეა, მე მემინია იმგვარ სიცოცხლის, სიკვდილს რომ ჰგავს და უარესია“, — ეს მისი 30-იანი წლების ლექსია („ნეაპოლში“, 1935) სიკვდილთან დამოკიდებულების უცვლელობით. ამ შემთხვევაში სიკვდილი „ძმაა“, საშიში იმგვარი სიცოცხლეა, რომელიც სინამდვილეში არც სიცოცხლეა და არც სიკვდილი. ეს იყო, ალბათ, შიში და მწუხარება იმ მოჩვენებითი და ხელოვნურად გაორებული სულიერი ცხოვრების გამო, რაც მისი, როგორც შემოქმედის, ეპოქალური ხვედრი იყო. 1935 წლის 21-25 ივნისს გ. ტაბიძე, როგორც საბჭოთა მწერლების დელეგაციის მონაწილე, სიტყვით გამოვიდა პარიზში გამართულ მწერალთა პირველ მსოფლიო ანტიფაშისტურ კონგრესზე. ლექსის სათაურიც — „ნეაპოლში“ — ალიბია, ნილაბია სათქმელის გადმოსაცემად.

მიუხედავად იმისა, რომ გალაკტიონის პოეზიაში ამ დროს იქმნება ლექსთა წყება ანწყოსა და მომავლის რწმენით („ანწყო დიდება დიდი“, „გამხიარულდი, ბუხარო“, „სიმღერის მინდა მე წამოწყება“ და სხვ.), ეჭვის და გაურკვევლობის გრძნობა მარად

თან სდევს: „არის შენს გულში მწარე / განადგურება მკვდარი, / როცა ზიზღია არე, / როცა ვერ სუნთქავს ქნარი“ („გაურკვევლობა“, 1935). მაგრამ ამ მარადიული ტანჯვით, გაურკვევლობით, ეჭვით სავსე სულს მანაც შეეძლო რაღაც უჩვეულო ენერგიით და გამაოგნებელი პოეტურობით ამაღლებულიყო ყოველგვარ ტანჯვაზე, ეჭვზე, ტკივილზე, როგორც ღმერთი პოეზიისა — (სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველიც). დიდი ლირიკა იყო ის ძლიერი მუხტი, რომელიც უკიდურესი სულიერი შეჭირვების ჟამს კვლავ აღანთებდა და „ამდენ ქვეყნიურ მხამის დაცლაზე ფიქრს“ (უსათაურო, „ერთხელ შენ დაჰხვენ“, 1937) უმსუბუქებდა. ლირიკა იყო ის „სასიცოცხლო ძალთაძალა და საზრდოება“, რომელიც „უძველეს ხნიდან დაწყებული რუსთაველამდე, რუსთაველიდან ჩვენამდე“ რეკავდა და რომელმაც ათასი ჯურის უბედურებას გადაარჩინა „ივერიის პატარა ერი“... ასე წარმოიდგენს გალაკტიონი ლირიკის ფუნქციას და შესაძლებლობებს 30-იანი წლების მიწურულს, 1940 წელს შექმნილ ამ ლექსში („რად უწოდებენ საქართველოს მგოსანთა მხარეს“, პოემიდან „საუბარი ლირიკის შესახებ“). ლექსის ძირითად პათოსს წარმართავს კითხვა „რად უწოდებენ საქართველოს მგოსანთა მხარეს“, რომლის პასუხადაც უღერს პოეტურ ტექსტში ეროვნული ღირსების გამძლეობის, სიდიადის გრძობა. **„აქ პოეზია / იყო მისი / შემჭიდროება, / ანკარა წყარო, / მომჩქეფარე / იმ ხალხის გულით, / მის სასიცოცხლო / ძალთა-ძალა / და საზრდოება, / აი, ლირიკა, / მთელი მისი დიდი წარსულით, / აი, რად უყვართ / საქართველო / მსოფლიო / ქნარებს, / რად უწოდებენ / საქართველოს / მგოსანთა მხარეს“.**

ქრონოლოგიურად ერთ-ერთი უკანასკნელი ლექსი 30-იანი წლებისა — „ვით ხეს ფოთლები“, ფოთლებივით დაცვენილი დღეების რეკვიემია და ერთგვარი ნიჰილიზმიც: **„შენთვის ერთია — / ფოთლები, წლები, / დღეთა სიყალბე / უშთაგონებო!“** (1940). ეს იმ ტანჯვის ნაწილია, რომელიც ბოლომდე ხმაურობდა პოეტის სულში, „უშთაგონებო დღეთა სიყალბეზე“, თუმცა შთაგონების მადლს არც ამ „ჟამთა სიავის“ წლებში გაუწირავს მეფე პოეტი. წიგნში „მწერლობის მოთვნიერება“ ა. ბაქრაძე წერს: „გალაკტიონი გმირი არ იყო... იყო გენიალური პოეტი“... (ბაქრაძე 1990: 42). მან ეს გენიალურობა, გენიალური პოეზია გადაარჩინა „გმირობის“ დათმობით... ეს უთუოდ მეტი იყო, ვიდრე „გმირული“ პროტესტი და შედეგად — დაღუპვა მომავალი შედეგებისა.

მიუხედავად არსებული მძიმე ვითარებისა, პოეზიის სრული „მოთვნიერება“ შეუძლებელი აღმოჩნდა. 30-იანი წლების ქართულ პოეზიას ასევე ამდიდრებდა და აღმრავებდა საუკუნის ერთ-ერთი გამორჩეული პოეტი **გიორგი ლეონიძე**. ქართულ სამეცნიერო კრიტიკაში აღნიშნულია, რომ იგი, როგორც ჭეშმარიტად საბჭოთა პოეტი, 30-იან წლებში ჩამოყალიბდა. ეს, რა თქმა უნდა, ასეა. საბჭოთა პოეზიის მართონს იგი ამ წლებიდან უერთდება. მაგრამ რაც შეეხება მის მართლაც პოეტურ მიღწევებს, 20-იანი წლების მეორე ნახევარში აქვს შექმნილი: „ავტოპორტრეტი“ (1925), „ღამე ივერიისა“ (1925), „ძველი საქართველო“ (1925), „ძველი ქართული წარწერები“, (1925), „ციცარი“ (1925), „სიმღერა პირველი თოვლისა“ (1926), „ნინონმინდის ღამე“ (1926), „ყიფჩაღის პაემანი“ (1928), „წიგნი ქართლის ცხოვრება“ (1928), „მე ვკითხულობდი ქართლის ცხოვრებას“ (1929) და სხვ.

ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ადგილს გ. ლეონიძის 30-იანი წლების ლირიკაში პატრიოტული თემატიკა იჭერს (თუმცა, როგორც წესი — საბჭოური კორექტივით), ამ თვალსაზრისით გამოირჩევა „სამშობლოს“ (1935), „მცხეთის მთებში“ (1935), „ვეფხისტყაოსნის სამშობლოს“ (1936), სადაც ერთმანეთს ერწყმის სამშობლოს წარსული და თა-

ნამედროვეობა თავისი მკაცრი სტილით და მოთხოვნებით, რომლისთვისაც ანგარიში უნდა გაენიშა პოეტს: **„აქ ძველ კედლების ხმა მომესმოდა, / მამამთავრების ხმა გადასული. / აქ დედაჩემის კოჭობი სდულდა... / აქ ხმაღს ლესავდა მამა მხარგრძელი... / აქა მღეროდნენ სტვირის მკვრელები / და მომღერლები სიყვარულისა“**. მაგრამ აქვე — უარყოფა წარსულ გმირთა დიდებისა, როგორც ეს მიღებული იყო იმ დროისათვის: **„არ მინდა ჩანგი მე ხელნაჭერი, ნარტყამი ხმალი სააკაძისა, არ მინდა სირჩა სხვისი ნასვამი, ვარსკვლავი სხვისი შარავანდითა“**. პოეტი საგანგებოდ უსვამს ხაზს „ახალ სამშობლოს სიყვარულს“, სამშობლო — „ახალ ცხოვრების ახალი ღონით, ახალ ქართლის მზით გაჩაღებული“. რაგინდ ძლიერი არ უნდა იყოს კონიუნქტურის ძალა, გულწრფელი ემოციაც ნათელია და სარწმუნო: **„გულის ფესვიდან მინდა გიმღერო, / და თუ ვერ გითხრა, როგორ მიყვარხარ, / შენს თითულ ხეს, ბალახის ღეროს, / ვკოცნი, ვეხვევი, ვეტყვი: მიყვარხარ!“**

გიორგი ლეონიძის ლირიკა ტრადიციული ლექსის წიაღიდან იღებს სათავეს. მიუხედავად სიმბოლისტური პერიოდის სალექსო ფორმების ძიებისა, 20-იანი წლების მეორე ნახევრიდან პოეტი კვლავ ტრადიციის გამგრძელებელი რჩება. მისი პოეზიის უმთავრესი ღირსება მარადიული განახლების სიდიადე იყო. ემოცია და საგანგებო განწყობა, როგორც ლექსის წარმმართველი ფაქტორი, ორიგინალურია მის პოეზიაში. პოეტის სათქმელი ხშირად გამორჩეული ექსპრესიულობით იქცევს ყურადღებას: **„ჩქარა, / მინდა ვუყელო, / მესმის მათი თქერანი... / სავსე თოფი მომეცით / და ცხენი ნაქერალი! / ორმა გუნდმა კიდევაც / მდინარეში გასტოპა! / ჩქარა! / თორემ წასულა / ჩემი ახალგაზრდობა“** („სიმღერა პირველი თოვლისა“; 1926).

როგორც უკვე ითქვა, 20-იანი წლებისა და 30-იანის პირველი ნახევრის ქართულ პოეზიაში მედროვე პოეტები განსაკუთრებით უპირისპირდებოდნენ წარსულს, ქვეყნის იდეოლოგიისადმი სოლიდარობის ნიშნად. ამ სიტუაციაში შექმნილი ლექსი „ანდერძი“ (1932) მიმანიშნებელია იმისა, რომ გიორგი ლეონიძის ლირიკაში ძველი პოეზიის სანთელ-საკმეველი გზას არ კარგავდა: **„ეს გახსოვდეს გარიგება / ძველის მოუსმინარესა, / აკვნის დაწვა — არ იქნება, / წყალს მისცემენ მდინარესა. / ან დასჭრიან, / ან ჩაჰფლავენ, / დაძველებით მჩინარესა... / საფლავის ხენაც — არ იქნება, / მით უმეტეს — წინაპრისა“**.

30-იანი წლების ქართული პატრიოტული პოეზიის ნიმუშად იქნა აღიარებული გიორგი ლეონიძის პოემა „სტალინი, ბავშვობა, ყრმობა“. ეს იყო ახალი მესიანიზმის, პიროვნების კულტის ზეობის წლები. ამდენად, სათაურშივე ცხადია თემა, მიზანი ამ ნაწარმოებისა. გიორგი ლეონიძე ამ მხრივ არც პირველი ყოფილა და არც — უკანასკნელი. საყურადღებო, დღევანდელი თვალსაზრისით, ისაა, რომ ამ პოემაში პოეტმა ჩინებულად შეძლო, ტექსტში დროდადრო „გაქცეოდა“ კონკრეტულ სახელს, კონკრეტულ ადრესატს და წარმოესახა მშობლიური სანახების სიდიადე, „იაგუნდებით ნაწვიმარი ქართლის ბაღი“. აქ იგრძნობა პოეტის განსაკუთრებული დამოკიდებულება სიტყვასთან, — ის სილაღე, რაც გიორგი ლეონიძის შემოქმედების სტილია: **„ბრწყინავს ქართლი — ვარდის ბაღი, / შეფრქვეული მინანქარი, / იაგუნდის წვიმა დასწვიმს, / სურნელების დაქრის ქარი. / ელავს ბაღი — ხობხის ყელი, / შვიდ მაისის წვიმით მთვრალი, / მთებს და ველებს დასთამაშებს / გაზაფხულის მწვანე თვალი“**.

სოციალისტური რეალიზმი, რომელსაც უფრო „ფსევდორეალიზმი“ ეთქმოდა, თავისი მკაცრი მოთხოვნილებების ზუსტ განსაზღვრასაც კი ვერ ახერხებდა. ის უფრო სოციალური დამკვეთის სტატუსს იმსახურებდა. ლექსის დიდოსტატები ხელისუფლებისთვის მისაღებისა და სასურველის პარალელურად გულწრფელ გრძნო-

ბას გამოხატავდნენ. თუ ამ თვალსაზრისით მივუდგებით გ. ლეონიძის პატრიოტულ განცდას, დავრწმუნდებით, რომ ეს პათოსი მიემართება არა ბელადის სამშობლოს — მშობელს, არამედ სამშობლოს — კონკრეტული დროის გარეშე. „ამ პოემით, — როგორც ა. ბაქრაძე აღნიშნავს, „ერთგულების ფიცი დადებული ჰქონდა გ. ლეონიძეს, მაგრამ თურმე ეს არ კმაროდა. მინა უნდა შეჭამო, თავზე ნაცარი დაიყარო, მუცლით იხოხო, სანამ ტყავი არ გაგძვრება და მერე შეიძლება გადმოგხედოს კომპარტიამ წყალობის თვალით“ (ბაქრაძე 1990: 41). ა. ბაქრაძე ამასთან დაკავშირებით იმონებს 1937 წლის 30 სექტემბერს გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოქვეყნებულ წერილს „გავწმინდოთ დიადი საბჭოთა ქვეყანა კონტრრევოლუციური სინძურისაგან“: „ჩვენს რიგებში კიდევ არიან მწერლები, რომელთა კავშირი და ურთიერთობა ხალხის დაუძინებელ მტრებთან ყოველგვარ ეჭვგარეშეა. ტიცციან ტაბიძე, გ. ლეონიძე და სხვები უნდა გამოვიდნენ აქ, ჩვენი კოლექტივის წინაშე და გულწრფელად აღიარონ ყველა ის დანაშაული, რომელიც მათ ჩაადენინა ხალხის მტრებთან აშკარა მეგობრულმა ურთიერთობამ“... ასეთი უსაფუძვლო და ყოვლად უნამუსო ბრალდებები, გასაგები მიზეზების გამო, უპასუხოდ რჩებოდა. სწორედ ეს დათმენილი ტკივილი, დიდი სინანულით გამოსჭვივის გ. ლეონიძის ბოლო წლების ლირიკაში. მწარე გულისწუხილი და სამდურავი გაისმის უღმერთო დროების მიმართ: **„რა ლექსი გინდა, ჩემო დროებავ, / გამაგებინე, რა ლექსი გინდა, / რომ არ მომეცი მე მყუდროება, / არც წყალი მასვი მე გემონწინდა. / რად გამიგრძობ ხორხზე საბელი / და ფრთაში წყლული რად გამიჩინე, / რად აკვლევინე კაენს აბელი, / რომ ერთი ძმაც კი არ შემარჩინე?“** (30-იანი წლების რეპრესიებს შეეწირა მისი ძმა, ლევანიც).

მნიშვნელოვანი და ნაყოფიერი იყო 30-იანი წლებში **ტიცციან ტაბიძის** პოეზია. მიუხედავად იდეოლოგიური წნეხისა, პოეტი ამ წლებში მრავალ შთამბეჭდავ ლექსს დანერს, ქმნის შედეგებს, თუმცა არ ავინწყდება ეპოქის რეცეფციები: „დაფასთან ვდგავარ და ვშლი ძველ ლექსებს, / ცარციტო კი არა, სისხლით რომ ვწერდი. / საბჭოთა მიწავ, გიკოცნი ფესვებს, / ახალ ცხოვრების ვარ აღავერდი“ („ნუ გაიკვირვებ“; ტაბიძე 1928). გაივლის წლები და უკვე „რეაბილიტირებულ“ ტ. ტაბიძის ამ ლექსზე დითირამბის სახით აღნიშნავენ: „ეს იმ ლექსთაგანია, რომლებითაც ტიცციან ტაბიძემ ანგარიში გაუსწორა თავის მრუმე პოეტურ ბიოგრაფიას“ (სტურუა 1966: 13). „მრუმე პოეტური ბიოგრაფიის „გასათეთრებლად“ არც ტ. ტაბიძისთვის არსებობდა სხვა გზა. მცირეოდენი ხარკი მასაც უნდა გაეღო. მთავარი კი ისაა, რომ პოეტის ამ წლების შემოქმედებაში უმეტესია გულწრფელი სიტყვა, როცა „მოსკდება წვიმა თქემით და ქაფით, და მოვარდება ლექსი წელკავად“. მიუხედავად იმისა, რომ დროის, ეპოქის ფაქტორი აშკარად უშლის პოეზიას ხელს, ტ. ტაბიძე მაინც შემოქმედებით ზენიტშია: **„არც ერთი სიტყვა არ დამცდენია / მხოლოდ იმისთვის, ლექსი რომ მეთქვა, / როცა პწკარები პწკარებს სდევნიან, / საკუთარ გულის მაშინებს ფეთქვა“** („ლექსის დაბადება“, ტაბიძე 1936). მოზღვავებული ემოციურობა და გულგახსნილობა გამოარჩევს ტიცციანის ლექსებს ამ წლებშიც. თავის ავტოპორტრეტს ხშირად ამ ნიშნით წარმოგვიდგენს: **„ვარ გათელილი ლექის ნაბადი. ყველა სახსარი მაქვს დაღწილი, მაგრამ ვაჟკაცმა მხოლოდ გაბედე და მეც ვაჟკაცის დამიდე წილი“** („მენყერი მენყერს“, 1932). „ლექსი წელკავი“ (1933) ნოსტალგიაა შორეულზე, წმინდაზე, გარდასულზე, როცა პოეტი ვერ სცილდება ბავშვობის ფიქრებს. იგი თითქოს უასაკოა, დროის ათვლის გარეშე — ბავშვობიდან მოდის, ბავშვიც არის და ისიც, ვინც ახლა არის... ამიტომაცაა, მისივე სიტყვებით, „რია-რია“ მის ემოციებში. **„ვნე-**

ვარ ორპირში... ბავშვი სიცხეში. / და უმღეროდა ნითელ ბატონებს. / ვარდი და ია მო-
უსხამს ჩონგურს, / დედის ცრემლები სიმებს ათროთლებს“...

„საბჭოთა პატრიოტიზმის“ სიმძიმეს, რა თქმა უნდა, ვერც ტ. ტაბიძის პოეზია
ასცდა. მასაც „ახარებს“ სამშობლოს „ფენიქსის ბედი“, ახალი „შრომის სუფევა“ მის
ქვეყანაში: **„რომელ ერთს მეტყვი, დამისახელებ ასე ბედნიერ მე ქორონიკონს?..“**
(„სამშობლო“, 1935). მაგრამ ლექსის დასაწყისის სამშობლოს ულამაზესი პანორამაა,
ტ. ტაბიძის ჩინებული ხელნერი: **„მთაც ლამაზი გაქვს, ბარიც ლამაზი, / დიდხანს
გადარეს მგონებმა ედემს, / გახედავ და თვალს აბრმავებს ვაზი, / გახედავ, თვალი
ვერ ატანს ქედებს! / ღამეა — თეთრი ირმის ნაწველი, / დღე-შვინდისფერი,
ვარაყიანი, / ჩერქეზის ქალებს უჭირავთ ცელი, / სუქდება მინა ბარაქიანი...“**
(„სამშობლო“, 1935).

„მუხრანის ველზე სათქმელი ლექსი“ — კიდევ ერთი და გამორჩეულად ნათქვამი
სიტყვა მის ლირიკაში: **„ყური უპყრია მუხრანზე ბალახს, / დაბრუნებია მერცხალი
ბუდეს. / გაუნყვეტია ფაცერი კალმახს, / შავი არაგვი თეთრ არაგვს უტევს. / ... /
ვარ მოპარული ლამისყანიდან, / ვარ ლეკების ტყვე — გურამიშვილი / თუ რამე მი-
მაქვს ამ ქვეყანიდან — / ბედნიერება ეს უსაშველო“** („მუხრანის ველზე სათქმელი
ლექსი“, 1932). ასეთივე განწყობითაა შექმნილი ლექსები: „ორი არაგვი“, „ალავერ-
დობა“ და სხვ.

ტ. ტაბიძე არ ყოფილა პარტიულ-სახელმწიფოებრივ დიქტატურას დამორჩილე-
ბული შემოქმედი. ეს კარგად ჩანს 30-იანი წლების პოეზიაშიც და, ზოგადად, მთელ
მის შემოქმედებაში. მოჩვენებითი მორჩილებისთვის იწერებოდა „რიონი პორტი“,
„ახალი მცხეთა“ და სხვ. მაგრამ ამის პარალელურად იქმნებოდა მრავლისმთქმელი,
წინასწარმეტყველური სტრიქონებიც: **„ბარათაშვილი არაგვზე სვამდა, / მე კი დღეს
მახრჩობს „ქიმერიონი“. / მტრედიც გადიქცა ეხლა სვავადა, / სხვა ქარიშხლების მო-
დიან დრონი. / რა საჭიროა სატრფოს ცრემლები, / არც ქარს ვაწუხებ საფლავის
თხრისთვის. / მოისვენებენ ისედაც ძვლები, / თუ კრემატორი აღირსეს ტფილისს“**
(„დასაბამიდან“, 1927). ან: **„არ გამოცვლილა ხომ პოეზია? / მუზებიც ცისკრის
თაღებს აღებენ, / მაგრამ ჩვენ სხვა დრო წამოგვეწია, / ჩვენც ალბათ სადმე
ჩაგვადიდებენ“...**

ოცწლიანი შემზარავი დუმილის შემდეგ ქართულ პოეზიაში კვლავ დაბრუნდება
ტ. ტაბიძის სახელი, „ვინც გაეჯიბრა თბილისის მგონებს, ვისაც სამშობლო ლექ-
სებს უქებდა, ვინც ჩაბნელებლ რუსთველის პროსპექტს ერთი ყვავილით მიაშუ-
ქებდა“ (შატბერაშვილი 1956).

ასევე ტრაგიკული იყო **პაოლო იაშვილის** ხვედრი. 30-იან წლებში მისი შემოქ-
მედება მრავალფეროვანია. ერთი მხრივ — ლექსები „სოციალისტურ სინმდვილე-
ზე“: „ცხოვრება ალიოშა ჯაფარიძისა“, „სამგორისათვის“, ლექსების ციკლი კოლ-
ხეთზე და სხვ. მეორე მხრივ — „პოეტის საქმე“, „წერილი კოლაუ ნადირაძეს“, „საკუ-
თარ თავს“, „როგორც აფრის ტკაცუნის“, „მელორის ლოცვა“ და სხვ. ლექსებში
„მწვერვლებიდან“ და „საკუთარ თავს“ პოეტი ცდილობს გამოხატოს თავისი „თა-
ობის დიდება“ და ამით „ერთგულების ფიცი დადოს“: **„დაჯექ, დაწერე, დახატე, რი-
თაც ცხოვრება ივსება, მიეც დამშეულ ქალღმერთს საშვილიშვილო თვისება... და-
ჯექ, დაწერე, დახატე, შენთვის ულუფად ნანესი, ახალ თქმულებად დახატე ამბავი
საკაპძესი“** („საკუთარ თავს“, 1934).

ულმობელი დროება ვალში არავის ტოვებდა. პაოლო იაშვილიც ერთი მათგანი
იყო, ვისაც „ყურში ყოველ ნუთს უწიოდა“, **„რომ ქვეყნად გაჩნდა ახალი კაცი და**

გუთნის დედა რევოლუციის“, ვინც გულს უხსნიდა ახალ ქვეყანას. „მაინც რად მინდა მეტი დასტური, / გარდა იმისა, რომ დილა მეხნა, / ვარ როგორც ღვინო ალადასტური, / და მიხარია ფათური ქვეყნად... / ... / როგორც აფრის ტკაცუნე / მოვარდნილი ზღვიდან, / ისეთი ვაჟკაცური / გაქროლება მინდა“ („როგორც აფრის ტკაცუნე“, 1932). ლექსში „პოეტის საქმე“ (1931) ასევე ერთგულების, სამშობლოს წინაშე უწმინდესი მოვალეობის გრძნობაა გამოთქმული: „ჩემო ქვეყანავ, დამსვი პოეტად, / შენი შრომის და მიწის საქებად / და რაც კი ძალა მომეპოვება, / მინდა ლექსებად გამოლაგება“. მაგრამ სულ სხვა სულიერი განწყობითაა შექმნილი „წერილი კოლაუ ნადირაძეს“ (1934). ეს არის ტკივილი წარსულის გამო, მწუხარება იმაზე, რაც ცხადს ხდიდა ყოველივე შელამაზებულს, ნაძალადევს. მეტაფორაში „მე მომიძებნეს მკერდი ქორებმა“ სწორედ ეს ტკივილი იხატება. აქ ჩანს მარტოსული ადამიანი, სანუთროსგან მკაცრად დალდასმული. წერილი ლექსად პ. იაშვილმა 1934 წელს მოსკოვიდან გამოუგზავნა კ. ნადირაძეს, ცისფერყანწელ პოეტს და მეგობარს: „მინდა სიჭრელე და გაორება / ამ ჩრდილოეთში ერთობ მეტია, / მეც მომიძებნეს მკერდი ქორებმა, / გულში ვგრძნობ იმათ ნისკარტს წვეტიანს... / ქართულად ვთარგმნი პუშკინის ამბავს, / ახლა ჯერშია მისი „ციგნები“, / მაგრამ სიჩუმე საუბარს აბამს: / „მარტო ხარ, მარტო, მარტოც იქნები!“

„ჭეშმარიტი პოეტი თვითონ ქმნის თავის ბიოგრაფიას. შთამომავალთა მეხსიერებაში ის რჩება თავისი ლექსებით... მაგრამ პოეტის ბედ-იღბალი მაინც განსაკუთრებულ ელფერს სძენს მის შემოქმედებით პიროვნებას. პაოლო იაშვილმა თავისი სიცოცხლე დაასრულა დრამატული შესტით“ (ასათიანი 1988: 359). ამავე წერილში გ. ასათიანს ჩართული აქვს გ. ქიქოძის მოგონება პაოლოზე, სადაც საუბარია მისი სიცოცხლის ბოლო წელზე, როცა განსაკუთრებით ჩანდა პოეტის განმარტოება და სულიერი ფორიაქი. პ. იაშვილის ეს სულიერი ფორიაქი, მარტოობის განცდა და განწირულობის ხმა ისმის ლექსში „მელორის ლოცვა“ — აქ მწარე ირონიაც იგრძნობა და ჯვარცმის წინასწარმეტყველური ხილვაც. „უფალო! უსმინე შავარდენს, / მის ხელით გიგზავნი ბარათს, / მიშველე ღორებში ჩავარდნილს, / ღორებში დარჩენილს მარად. / როგორც რომ ბურვაკი კალოზე / მინდორში ბანარით აბია, / მარტო ვარ, უფალო, დალოცე, / მელორე, ცრემლების ყლაპია. / უფალო! მომეცი სამხარი / ძალღვივით ამოსულს ცაზე, / და შენი პერანგი ნახმარი / ჩამაცვი ცოდვიან ტანზე“... (უთარილო – 30-იანი წლები). „საშინელების მოახლოება“ იგრძნობა 1933 წელს დაწერილ ლექსში „ლირიკული მისამართიდან“: „ნუ ჩაგაფიქრა ჭირვეული ჭორის ხროვებმა, / ჩემთვის სიჩუმე დამეში რომ მოიზანტება, / საშინელია, როგორც ომის მოახლოება, / საშინელია, როგორც ჩემთვის ტყვიის მზადება“.

1937 წლის 22 ივლისს პრეზიდენტის სხდომაზე მწერლებმა „ილაპარაკეს ა. თათარაშვილის მავნებლურ-დივერსიულ მუშაობაზე მწერალთა კავშირის ორგანიზაციებსა და ჩვენი ჟურნალ-გაზეთების რედაქციებში. იგი დაგმეს (რაც არ უნდა პარადოქსული იყოს, რჩეულმა გვარ-სახელებმა... სწორედ ამ დროს, ამ დღეს, მწერალთა სასახლეში თავი მოიკლა პაოლო იაშვილმა — ზ.ც.), იგი იმდენი ჯიჯგნეს, იმდენი რამე მოუგონეს, შეუთითხნეს, პროვოკაციულად რაღაც წამოაცდენინეს, რომ არაფერს კარგს არ ელოდებოდა და თავად დაასწრო — წამებას სიკვდილი არჩია“, — წერს რ. კვერენჩილაძე (კვერენჩილაძე 1980: 40).

ერთ-ერთი საბედისწერო ფაქტი, რომელმაც „გაამყარა“ საფუძველი ტიცინან ტაბიძისა და პაოლო იაშვილის ტრაგიკული აღსასრულისა, დაკავშირებულია ანდრე ჟიდის სახელთან. 1936 წლის ივლისში ის საქართველოს ეწვია. „ანდრე ჟიდი — უგა-

მოჩენილესი წარმომადგენელი დასავლეთის სამყაროს მხატვრული სიტყვისა. რასაკვირველია, მისი მასპინძლობა და გიდობა პაოლო იაშვილს და ტიცციან ტაბიძეს დაევალა თვითონ მთავრობის მიერ და მათაც მთელი საქართველო მოატარეს სასურველ უცხო სტუმარს... ანდრე ჟიდს ამ თავის მოგზაურობაზე მალე პარიზში გამოუქვეყნებია დღიურები, სადაც საქართველოზე ბევრი თავისი კრიტიკული შენიშვნაც უთქვამს. ეს წიგნი ჩვენამდე არ მოღწეულა და მასზე აქ ვერაფერს ვიტყვი. ვიტყვი მხოლოდ, რომ საქართველოს სტუმრის მიერ ჩვენი ქვეყნის ნაკლის და „წრდილოვანი მხარეების“ დანახვისთვის გაკიცხეს მისი მასპინძლები პაოლო იაშვილი და, განსაკუთრებით, ტიცციან ტაბიძე, რომელიც ჟიდს თავის დღიურებში მონმედ დაუსახელებია. ერთი წლის შემდეგ კი მათ ეს მონმობა კიდევ უფრო საბედისწეროდ შემოუბრუნდათ“ (აბაშიძე 2003: 112).

ახალი დროების „სადიდებლად“ 30-იან წლებში თავის სიტყვას ამბობს ცისფერყანწელთა ორდენის ერთ-ერთი თავკაცი, ყველაზე ორთოდოქს სიმბოლისტად ცნობილი **ვალერიან გაფრინდაშვილი**: „რევოლუცია წარსულიდან“ (1930), „შაბათობაზე“ (1931), „ჩემი შეხვედრა ეგნატესთან“ (1934), „ჩემი ქვეყანა“ (1935) და სხვ. ამ ათწლეულის მეორე ნახევრიდან, როგორც საზოგადოდ მთელ ქართულ პოეზიაში, ვ. გაფრინდაშვილის შემოქმედებაშიც უხვად არის ლექსები დიდ წინაპარზე. „ვაჟა და ფიროსმანი“ (1935), „შოთას“ (1937), „ილია ჭავჭავაძე“ (1939) და სხვ. ამ წლებში იგი კვლავ მიმართავს სონეტის ფორმას. „სურამის ციხე“, „მიხეილ ლერმონტოვს“, „შექსპირი“, „ილია აგლაძეს“ და სხვ.

ტკივილით გამოეთხოვა წარსულს თავისი დროის პოპულარული პოეტი, ძველი თბილისის მეხოტბე — **იოსებ გრიშაშვილი**. იგი ერთ-ერთი იყო, ვინც ძალიან ძნელად მივიდა „ახალ სინამდვილესთან“ — მაგრამ 30-იან წლებში უკვე ეხმაურება ეპოქის თემებს: შრომას, გმირობას; ხოტბას ასხამს ბელადებს, უმღერის „საბჭოთა სამშობლოს“, ხალხთა ძმობას და ა.შ. სიყვარულის პოეტმა (როგორც მოიხსენიებდნენ მას თანამედროვენი), ვისთვისაც ეს თემა იყო უპირველესი, თითო-ოროლა სატრფიალო ლექსი ამ წლებშიც შექმნა. ასეთია „დავბერდი?“ და „ჩემი აღმართი“. „მწერლობის მოთვინიერებაში“ ა. ბაქრაძე აღნიშნავს: „ახლანდელმა მკითხველმა არც კი იცის, რომ იოსებ გრიშაშვილი ასეთ ლექსებსაც წერდა: „დღეს კი ქართველი გულში მუდამ წყევლას აჩალებს / წყევლის იმას, ვინც ჩრდილოეთის ველურ ყაჩაღებს / გაუღო კარი თერგდალეულ დარიალისა“ („ავლაბარი“, ჟურნ. „ცისარტყელა“, 1920, № 4). ცდილობენ ი. გრიშაშვილი წარმოგვიდგინონ მხოლოდ როგორც საბჭოთა ხელისუფლების მომღერალი. მისი ასე ცალკურად დახატვა აიოლებს ლიტერატურათმცოდნეობის საქმიანობას, აადვილებს იმიტომ, რომ, თუ ვაჩვენებთ როგორი მსოფლმხედველობრივი წინააღმდეგობა გადალახა პოეტმა, მაშინ ისიც უნდა აიხსნას — როგორ გახდა ი. გრიშაშვილი ეროვნული თავისუფლების ქადაგიდან საბჭოთა ხელისუფლების მეხოტბე. ეს არ მომხდარა ნებაყოფლობით, მსოფლმხედველობის ბუნებრივი განვითარებით. იგი მოხდა შიშით, ძალდატანებით, მათრახით. თუ ყველაფერი ამკარად ითქმის, მაშინ საზოგადოება მკაფიოდ დაინახავს, როგორი ჯოჯოხეთური წამების დარჯავკი გაიარა ყოველმა ქართველმა მწერალმა, რომ ცოცხალი გადარჩენილიყო“ (ბაქრაძე 1990: 22-23).

ერთ-ერთი, ვინც ამ წლების პოეზიას ავსებდა დახვეწილი პოეტური სტილით და ორიგინალური ხელწერით, **სიმონ ჩიქოვანი** იყო, იმდროინდელი კრიტიკისაგან საგანგებოდ „ყურადღებამიქცეული“, ვისაც უფრო და უფრო მეტს საყვედურობდნენ, რაც უფრო მეტად შედიოდა სოც. რეალიზმის დამთრგუნველ სიღრმეში. მეტი წილი

ამ წლების ლექსებისა მას მიძღვნილი აქვს ახალი ქვეყნის შენებისათვის, მაგრამ ლირიკული ციკლი „სამეგრელოს საღამოები“ არ კარგავს პოეტურ ინტიმს და მასში იგრძნობა გულწრფელი ლირიკის ხმაც.

„ცისფერყანწელთა“ ჯგუფის ერთ-ერთი კოლორიტული წარმომადგენელი, **კოლაუ ნადირაძე**, ქმნის ციკლებს თანამედროვეობაზე. „სიმღერა სამშობლოს“, „კოლხეთის საღამოები“, „განახლებულ ქართლს“, „თბილისის დილა“ და ა.შ. იგი კვლავ ლირიკოს პოეტად რჩება, მაგრამ ამ ლირიკის ხმა შეცვლილია, უფრო — ნაკარნახევი გარე ფაქტორებით, ვიდრე სულისმიერი. მაგრამ ამავე წლებისაა (1935) „წინამურიდან საგურამომდე“ — გულწრფელი განცდით, სრულიად საქართველოს ლირსეულ თანამედროვეთა სათქმელი. **„წინამურიდან საგურამომდე ეკლიანი და პატარა გზა, / წინამურიდან საგურამომდე აშრიანლებულ ფოთლების ზღვაა“.**

ეპოქის ხმას განსაკუთრებული გულმოდგინებით ეხმიანებოდა **ალიო მირცხუ-ლავა-მამაშვილი**, თუმცა კრიტიკამ ისიც არაერთხელ გაატარა ქარ-ცეცხლში.

ირაკლი აბაშიძე, რომელმაც 30-იანი წლების დასაწყისში გამოსცა პირველი კრებული, ათწლეულის მეორე ნახევარში კრიტიკულად არის განწყობილი იმ რიტორიკულ-დეკლარაციული ტონის მიმართ, რომელიც თავად მისი პირველი ლექსებისთვის იყო ნიშანდობლივი. 1934-38 წლებში გამოაქვეყნა პოეტმა ლექსები: „ყვავილები ქალაქში“ (1935), „ყველა სიმღერა“ (1935), „პირველი თოვლის სიმღერა“, „მამა“ (1938), რომლებშიც იგრძნობა გარდატეხა, როცა „მგოსანს უბრძანეს ცოტა სინაზე და გატყდა ლექსის უხერხულობა“. ი. აბაშიძეს, როგორც ლირიკოსს, ამ „სითამამის“ უფლებას აძლევდა ის მცირეოდენი შეება, რაც 30-იანი წლების მეორე ნახევრიდან გახდა საგრძნობი, მას შემდეგ, რაც ჩატარდა მწერალთა საკავშირო ყრილობა (1934 წ. 17.08; 1.09). „უბრძანეს“ — ამ სიტყვას შემთხვევით არ ხმარობს პოეტი. სწორედ რომ, მბრძანებლის როლში იყო კონიუნქტურა და მის საბრძანებელში კი განსაკუთრებით ანგაყირებული აღმოჩნდა სამწერლო სარბიელზე 20-იანი წლების მიწურულს გამოსული თაობა და, მათ შორის, ი. აბაშიძე. ისინი, როგორც ადრევე აღვნიშნეთ, თავიანთი პირველი პოეტური ნაბიჯებით, ნებით თუ უნებურად, პირდაპირ აღმოჩნდნენ ამ ურჩხულის ხახაში. შედეგად — პოეზიის პლაკატურობა, სქემატურობა, ზედმეტი პათეტიკა და მხოლოდ „სანარმოო“ თემები. ამ თემატური სქემიდან გადახვევა (ასე თუ ისე) ქართულმა პოეზიამ ამ ყრილობის შემდეგ გაბედა. ყრილობა საბჭოების სვეტებიან დარბაზში მიმდინარეობდა. როგორც ი. აბაშიძე იგონებს, იქ „კედლებზე დაკიდებული იყო მწერალთა პორტრეტები, დასავლეთის — სოფოკლედან ბალზაკამდე და რუსეთის — ჩეხოვამდე. ამგვარად, საბჭოთა კავშირის ხალხთა კლასიკური ლიტერატურა წარმოდგენილი იყო მხოლოდ რუსი მწერლებით. ამ გარემოებას ყურადღება მიაქცია ყრილობის მრავალმა დელეგატმა. მესამე თუ მეოთხე დღეს პორტრეტებს მიემატა კიდევ ორი: ქართველის — შოთა რუსთაველისა და უკრაინელის — ტარას შევჩენკოს პორტრეტი“... „ასე იყო თუ ისე, იმ დღეებში ქართული მწერლობა მოექცა ამ ყრილობისა და, მაშასადამე, მთელი მსოფლიოს კულტურული საზოგადოების ყურადღების ცენტრში... ქართველმა მწერლებმაც კარგად გამოიყენეს ეს უნიკალური შესაძლებლობა. ამ შესაძლებლობის შედეგი ჭეშმარიტ ქართულ საქმედ იქცა“ (აბაშიძე 2003: 90). ქართველმა მწერლებმა ეს მიიღეს იმის ნიშნად, რომ წარსულის, ისტორიის, წინაპართა სახელების ხსენება აღარ ჩაეთვლებოდათ მკრეხელობად. თუმცა ამავე ყრილობაზე, ნ. ბუხარინის მოხსენებაში მკაცრად ითქვა: „საბჭოთა პოეზიის განვითარებამ უკვე ცხადყო მისი ისეთი თავისებურებანი, რომლებიც არ შეიძლება ეპოქის დიდ მონაპოვრად არ მივიჩნიოთ. კაპი-

ტალისტური მარაზმის, დედაბრული ნუნუნის, ჰიპერტროფირებული და ავადმყოფური ეროტიკის, პესიმისტური თავაშვებულობისა და ცინიზმის, პოეტ „რასისტების“ ვულგარული ჭინთვის ფონზე გამოდის ჩვენი მხნე პოეზია, ღრმად ხალისიანი და ოპტიმისტური, რომელიც თავის საფუძვლებით დაკავშირებულია მილიონთა ძლევამოსილ მარშთან და ახალი ქვეყნის უდიდეს მშენებლობას, შემოქმედებით გაქანებასა და ბრძოლას გამოხატავს“ (ლომაშვილი 1999: 157). ასე რომ, კონიუნქტურის თვალსაზრისით, „ღრმად ხალისიანობა და ოპტიმიზმი“ კვლავ რჩებოდა „საბჭოთა“ პოეზიის უმთავრეს ხატ-ნიშნად. „გაივლის ურთულესი, უმძიმესი ნახევარი საუკუნე (კიდევ მეტიც), ჩემგვარად „ბედნიერ“ ძველი თაობის „ასწლოვანი“ ადამიანების თვალწინ და ქვეყანა საბოლოოდ დარწმუნდება, რომ ეს ახალი გზა ყალბი და არაბუნებრივი იყო“ (აბაშიძე 2003: 19).

30-იან წლებში მეტ-ნაკლები წარმატებით ჩანან პოეტურ სარბიელზე *ა. აბაშელი, ს. შანშიაშვილი, ხ. ვარდოშვილი, ს. ეული, ი. მოსაშვილი, ნ. მინივილი, რ. გვეტაძე, ა.ონელი, ნ. ჩაჩავა, ვ. გაბესკირია, კ. ბობოხიძე, ვ. ჟურული, კ. კალაძე, გ. კაჭახიძე, მ.ბარათაშვილი, ვ. შატბერაშვილი, ა. თევზაძე* და სხვ.

გრიგოლ აბაშიძე პირველ ლექსს აქვეყნებს 1934 წელს, ხოლო პირველ ლირიკულ კრებულსა და პოემას „შავი ქალაქის გაზაფხული“ 1938 წელს. ყურადღებას იქცევს ლექსი „სვენკას ჩვენება“, საქართველოს ტრაგიკული ისტორიის განცდა და ახალი ქვეყნის პოეტის დამოკიდებულება წარსულთან.

ათწლეულის მიწურულს ქართულ პოეზიაში მნიშვნელოვანი ნოვაციებით მოვიდნენ ახალი თაობის წარმომადგენლები, რომლებიც იბეჭდებოდნენ ჟურნალში „ჩვენი თაობა“. ზოგი მათგანი „მარად ჭაბუკი დარჩა“, თუმც მანაც მოასწრეს იმდენი, რომ ქართული მწერლობის განუყოფელ ნაწილად ქცეულიყვნენ (*ლ. ასათიანი, მ. გელოვანი, ა. საჯავია...*).

ს. ჩიქოვანის თქმით, ამ თაობამ „ახალი გაზაფხული შემოიტანა“ ქართულ ლექსში, რომელიც ქანცგანწყვეტილი იყო ნაძალადევი რიტორიკისაგან. მათი ლირიკა იყო ჩინებული შენაკადი იმ დიდებული პოეზიისა, რომელიც, წინააღმდეგობების მიუხედავად, მანაც შეიქმნა 30-იან წლებში. სატრაფიალო ლირიკა, მშობლიური პეიზაჟები, პატროტიზმი, ისტორიული სახელები თუ საინტერესო თანამედროვეთა პოეტურად დანახული სახეები „წრფელი გულით, ცხელი გულით“ (*ლ. ასათიანი*) იყო განცდილი და ამ უტყუარი ხიბლით იზიდავდა მკითხველს (ათწლეულის მიწურულს ჟურნალ „ჩვენი თაობის“ ფურცლებზე გამოჩნდნენ ახალი სახელები ნიჭიერი ახალგაზრდებისა: იოსებ ნონეშვილი, რევაზ მარგიანი, ალექო შენგელია, გიორგი კალანდაძე...). ომმა, თავსდატეხილმა ტრაგიკულმა მოვლენებმა შეანელა ის მუხტი, რაც ამ თაობამ მოიტანა. წინ უმძიმესი წლებისა და ურთულესი გზების კონტურები იკვეთებოდა.

დამონებიანი:

- აბაშიძე 2003: აბაშიძე ი. *ზარები ოცდაათიანი წლებიდან*. თბ.: „ინტელექტი“, 2003.
- აგიაშვილი 1961: აგიაშვილი ნ. *„ჭაბუკები დარჩნენ მარად“*. თბ.: 1961.
- ასათიანი 1988: ასათიანი გ. *„პაოლო იაშვილი“*. — საუკუნის პოეტები. თბ.: 1988.
- ბაქრაძე 1990: ბაქრაძე ა. *„მწერლობის მოთენიერება“*. წინასიტყვა. თბ.: „სარანგი“, 1990.
- ბობოხიძე 1934: ბობოხიძე კ. ჟ. *„პროლეტარული მწერლობა“*. № 1-2, 1934.
- დოიაშვილი 2002: დოიაშვილი თ. *ოცნება გალაკტიონოლოგიაზე*. — გალაკტიონოლოგია. ტ. I, თბ.: 2002.
- კვერენჩილაძე 1980: კვერენჩილაძე რ. *ქრონიკები*. მწერალთა კავშირი 1917-1977. თბ.: 1980.
- ლომაშვილი 1999: ლომაშვილი ფ. *საქართველოს ისტორია 1918-1991*. თბ.: „განათლება“, 1999.
- ლორთქიფანიძე 1927: ლორთქიფანიძე კ. *ლექსები*. თბ.: 1927.
- ნაროშვილი 1932: ნაროშვილი ფ. *„სამხეცე“*. გაზ. „სამხედრო მწერლობა“, 11.VI.1932.
- სტურუა 1966: სტურუა დ. *ტიციან ტაბიძის ლექსების წინასიტყვა*. თბ.: 1966.
- ტოროშელიძე 1935: ტოროშელიძე მ. *„მეტი სიფრთხილე“*. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 12.II. 1935.
- შატბერაშვილი 1956: შატბერაშვილი გ. *ტიციან ტაბიძის გახსენება*. 1956.
- ჩიქოვანი 1939: ჩიქოვანი ს. *ლექსები*. თბ.: 1938.
- ცხადაია 2006: ცხადაია ზ. *ქართული ლირიკის ისტორიიდან (1930-40-იანი; 70-80იანი წლები)*. თბ.: „მერანი“, 2006.
- ჭელიძე 1987: ჭელიძე ვ. ალ. საჯაიას *„ნაადრევი ვარდები“*. თბ.: „მერანი“, 1987.

Zoia Tskhadaia

Epoch-Making Receptions and Georgian Lyrics of the 1930s

Abstract

In this paper an attempt is made to re-evaluate Georgian poetry of the 1930s. First of all, the epoch-making receptions are taken into consideration. The ideology of these years in the entire soviet space, and of course, in Georgia too, required from the writers complete subordination. None of the branches of culture experienced the trace of this oppressive force as much as fiction did; the thirties brought a kind of dissonance into the history of the 20th-century Georgian poetry. The best representatives of Georgian literature made great efforts to preserve individual freedom and literary word. Being familiar with European culture the poets and prosaic writers enriched the national culture with innovations. It was just at that time that ideological pressure hit the entire cultural space on a scale of totalitarian soviet empire. In spite of evident or hidden opposition from the side of the writers the merciless law of terror became even tougher at the end of the twenties. The gates were opened to conjuncture literature and free creativity was suppressed. In Georgian literary studies an attempt for elaboration of the so-called new creative method of the Soviet literature started since the late twenties, ended in the 1932-1934 with the formation

of “socialist realism” and it became the only acceptable creative method of the soviet culture, including soviet literature. Socialist realism which is better termed pseudo-realism acted with the status of a customer; for it which failed to determine accurately its own demands, free word was unacceptable; the well known resolution of April 1932 required “unanimity” of the soviet writers (that meant writing and thinking in the same way by everybody) and creation of the samples of “collective” creativity. There appeared poetic appeals and letters of poor-quality, created collectively under pressure. The following terms were established: “leading worker”, “leading poet”, “leading writer, etc. By accepting all this Georgian Soviet criticism displayed bootlicking devotion; on its part, criticism also experienced ideological pressure. They were constantly blamed in bias, unscrupulousness and irresponsibility. Thus, the present paper also takes into consideration the influence of criticism on the Georgian poetry of the 1930s and the state of criticism itself.

One of the targets of Bolshevik ideology was national feeling. The major themes of the Georgian poetry turned to be soviet patriotism, heroics of labor (glory), new heroes and their confrontation with the heroes of the past, theme of collectivization, poems devoted to Lenin, Stalin, Lavrenti Beria...

From the second half of the thirties Georgian poetry witnessed radical change caused by All Union Congress of the soviet writers (1934). In Moscow at Column Hall the pictures of Georgian classics appeared. This was a signal for Georgian writers that national theme became permissible. It should be noted that it was the time before the World War II and patriotism was not banned any more (though in the 1937 totally innocent writers were sentenced to death: M.Javakhishvili, T.Tabidze, P.Iashvili committed suicide).

The paper deals with poetic texts by G.Tabidze, G.Leonidze, S.Chikovani, L.Asatiani, M.Gelovani, A.Sajaia, etc. They more or less produce their best verses. Of special interest is G.Tabidze’s attitude to the reality of the thirties. In his numerous texts which look like to be created for glorification of the epoch from the vantage point of today his ironic attitude to all this is obvious. New life, new force and energy into Georgian lyrics of the thirties were brought by the poets of the journal “Chveni Taoba” (L.Asatiani, M.Gelovani, A.Sajaia, etc).

Finally, it can be said that despite great resistance and ideological pressure of the thirties in conditions of the totalitarian regime Georgian poetry still survived.

მითოსი. რიტუალი. სიმბოლო

ქეთევან ბეზარაშვილი

ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები და პოეზიის მარადქალღური ბუნება (საფო და ანა)

წინათქმა

როცა პოეზიის ქალურობაზე საუბრობენ, უპირველეს ყოვლისა, დიდებული არქაიკის პერიოდის (ანტიკური ლირიკოსის) — საფოს — შემოქმედება აქვთ მხედველობაში. მასზე ბევრი რამ დაინერა (ზოგჯერ — ურთიერთგამომრიცხავი) დასავლეთ ევროპაში, რუსეთსა და საქართველოშიც.* ქართულ პოეზიაში კი მარადქალურობის განცდა ანა კალანდაძის პოეზიამ დაამკვიდრა (პოეტი საზოგადოების წინაშე XX საუკუნის 40-იან წლებში გამოვიდა და მაშინვე გაჩნდა ცნობილი გამოთქმა: „დამთავრდა ომი, მოვიდა ანა“). მის შემოქმედებაზე არც ისე ბევრი დაინერა, მათგან განსაკუთრებულად აღსანიშნავია მკვლევრის წერილები.** ადრეულ ანტიკურობასთან (და საკუთრივ საფოს შემოქმედებასთან) ანას პოეზიის ცალკეულ სახეთა მიმართების საკითხს ვიკვლევდი. ახლა, რა თქმა უნდა, მეტ სიახლოვეს (*გენეტიკურ კავშირს*) ბიბლიურ სამყაროსთან ვხედავ, თუმცა, ეს არ გამორიცხავს (პირიქით, უფრო საინტერესოსაც ხდის) ანტიკურ პოეზიასთან მისი შემოქმედების *ტიპოლოგიურ* კავშირს.

XX საუკუნის ქართულ პოეზიაში, შეიძლება ითქვას, ყველაზე ღრმად შესწავლილი და ახსნილია გალაკტიონ ტაბიძის შემოქმედებაში ეროვნული და ანტიკური თუ მოდერნისტული კულტურული ტრადიციების ურთიერთმიმართების საკითხი, განაღლიზებულია გალაკტიონის ქრისტიანული აზროვნებისა და მისი პოეზიის სახეობრიობის, *სიმბოლური* და ენიგმური ქრისტიანული კოდების, როგორც პოეტის

* მრავალი წიგნისა და სტატიების („პიროვნული გამოღვიძების“, სიყვარულის განცდის, მითოსურობის, კულტის, რიტუალისა და სხვ.) მნიშვნელობისათვის იხ. ნანა ტონია, საფოს პოეტური სამყარო, თბილისი, 1991.

** გრ. კიკნაძე, თხზულებანი III, მეტყველების სტილის საკითხები, თბილისი, 1999 (თავი XII, ქართული ლირიკის განვითარების ერთი ასპექტი; ნიკოლოზ ბარათაშვილის, გალაკტიონ ტაბიძის, ანა კალანდაძის მიხედვით; §§ 265-269), გვ. 321-347. თ. ჩხენკელი, პოეზია — სიბრძნის დარგი (ანა კალანდაძის პოეტური გზა), თბილისი, 1978, გვ. 291-324. ც. ბარბაქაძე, სიტყვა აზრის ძიებაში ანუ „ვარსკვლავების პოეტიკა“ ანა კალანდაძის პოეზიაში, — „სემიოტიკა“, 2, თბილისი, 2007, გვ. 29-40. მ. ჯოხაძე, ინტერვიუ ანა კალანდაძესთან — დიდი მოლოდინი, — „სამოთხე უსიყვარულოდ“, თბ., 2009, გვ. 435-443. თ. ბერიძე, მზის პარადიგმა, — ლიტერატურული ძიებანი, 28, თბ., 2007, გვ. 164 და სხვ.

შემოქმედების ბუნებრივი კონტექსტის პრობლემა, აგრეთვე, *ანტიკურ* სამყაროს-თან მისი პოეზიის კავშირის საკითხი.*

მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ *ანტიკური ცნებები* („ამაღლებულისათვის“) ხორცშესხმულია და დადასტურებული ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ ნააზრევში (*შოთა რუსთაველთან*) და ახალი საუკუნის ქართულ პოეზიაში (*გალაკტიონთან*). ანტიკურიდან ქრისტიანულ ესთეტიკაში გადასული კატეგორიის — *ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის* ამგვარმა აღქმამ კიდევ უფრო დაუახლოვა XX საუკუნის ქართველი პოეტის შემოქმედება შუა საუკუნეების *ესთეტიკური* აზროვნების ძირითად კონცეპტებს** მაგრამ განსაკუთრებით საინტერესო გამოჩნდა ის *ტიპოლოგიური პარალელები* და *მხოლოდაქმის სიახლოვე*, რომლებიც საფოსა და ანა კალანდაძის შემოქმედებაში ამ ორი გენიალური პოეტი ქალის მიერ ზემოხსენებული ცნებების იგივეობრივი გააზრების საფუძველია.

ამ ფონზე, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი ჩანს ანა კალანდაძის პოეზიის შესწავლა როგორც *ანტიკური*, ისე — *ქრისტიანული სიმბოლოზობის* მიხედვით (XX საუკუნის ქართველ პოეტთა შორის სწორედ მის შემოქმედებაშია ყველაზე მეტად *ამაღლებულის, დიადის, სიხარულის, დიდებულის, მშვენიერის*, როგორც *ესთეტიკური კატე-*

* საყურადღებოა, რომ ანტიკურობის რეცეფციები ბიზანტიურ ლიტერატურაში, მაგ., პირველი არალიტურგიკული პოეზიის რეცეფციები გრიგოლ ნაზიანზელის (ღმრთისმეტყველის) პოეზიის მიხედვით მრავალგზის იყო გამოკვლეული, მაგ., *A. Cameron, Gregory of Nazianus and Apollo*, in: *Journal of Theological Studies*, 70, 1969, 240-241. *A. Kambylis, Gregory von Nazianz und Kallimachos*, in: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 110, 1982, 120-122 (c. dogm. 1. cf. Apollhymnos). მათ შორის საფოს პოეზიის რეცეფცია გრიგოლ ნაზიანზელისათვის. იხ. *Q. Cataudella, Saffo FG. 5(4) – 6(5) Diehl.*, in *At. e Rome*, s.III, 8, 1940, p. 199-201. *C.C. Аверинцев*, Риторика как подход к обобщению действительности, *Поэтика древнегреческой литературы*, М., 1981, с. 22-33. ანტიკური პოეტიკის კვალის შესახებ ქართულ ეროვნულობასთან იხ. *თ. დოიაშვილი*, ფრთები და დიადემა, *გალაკტიონოლოგია*, III, თბილისი, 2004, გვ. 48. *ბელა ნიფურია*, *გალაკტიონის ტექსტი სწორ/მცდარ კონტექსტში*, *გალაკტიონოლოგია*, III, თბ., 2004, გვ. 218 და სხვ. რამდენადაც საფოს და სხვა ანტიკური ეპოქის მწერალთა რეცეფციები გრიგოლის პოეზიაში არის გამოკვლეული ადრეული ბიზანტიური ტრადიციების გათვალისწინებით, მით უმეტეს საინტერესოა არა მხოლოდ სასულიერო, არამედ საერო ლიტერატურის თვალსაზრისითაც. იხ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის პოეზიის შესახებ: *K. Bezarashvili*, The Interrelation between the Classical Literary Form and Christian Contents Interpreted by Gregory the Theologian in his Poem "On his own Verses", in *Motivi e forme della poesia cristiana Antica tra Scrittura e tradizione Classica. XXXVI Incontro di studiosi dell' anticità cristiana*, Roma, 3-5 maggio, 2007 (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 108), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2008, p. 281-292. აგრეთვე, საფოსა და გრიგოლის ლიტერატურული მოღვაწეობის მნიშვნელობა ცნობილი ანტიკური და ბიზანტიური რიტორიკული ხერხების გამოყენების თვალსაზრისით დიდია დავით გურამიშვილისა და შოთა რუსთაველის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შესასწავლად: *ქ. ბეზარაშვილი*, „სწავლა მოსწავლეთას“ პრობლემატიკა, როგორც „დავითიანის“ ორგანული ნაწილი. *დ. გურამიშვილი* — 300. სამეცნიერო შრომების კრებული, თბ., 2005, გვ. 13-31. გვ. 25-27. ყოველივე ამის კვალბაზე ანას ლექსებში ანტიკური და ქრისტიანული მოტივებისა და სახე-ხატების კვლევა აუცილებელია, რათა უკეთ წარმოჩნდეს მისი პოეზიის გენეტიკური კავშირი ორივე ეპოქის მხატვრულ აზროვნებასთან და დადგინდეს რეცეფციები, რაც მას აკავშირებს ამ ორი ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული სამყაროს მხატვრულ სააზროვნო სისტემებთან.

** *ქ. ბეზარაშვილი*, *ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნება ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებაში და რუსთაველთან*, „*რუსთველოლოგია*“, IV, თბ., 2006, გვ. 74-90. *ქ. ბეზარაშვილი*, *თ. ლომიძე*, *ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ ნააზრევში და გალაკტიონ ტაბიძესთან*, „*ნახნაგი*“, ფილოლოგიურ კვლევათა ნელინდეული, I, თბილისი, 2009, გვ. 211-232.

გორიების, მთელი სისტემაა გადმოცემული)* მით უფრო, რომ მის შემოქმედებაში ეროვნულობის და აშკარა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის გვერდით, რა თქმა უნდა, უფრო მკრთალად, მაგრამ მაინც ჩნდება წინარექრისტიანული ცნობიერების ამსახველ მხატვრულ სახეთა ალუზიები.

ბუნებრივია, ანასა და საფოს პოეზიის ურთიერთმიმართების შესწავლა (თუნდაც, მხოლოდ მხატვრულ სახეთა შედარების დონეზე), ბევრ *მსგავსებასთან* ერთად, კიდევ უფრო მეტ *განსხვავებას* აღმოგვაჩენინებს. მიუხედავად ამისა, *სამყაროსა და სილამაზის* მათეული ხედვა ისე ენათესავება ერთმანეთს, რომ ერთიან კონტექსტში მათი შემოქმედების კიდევ უფრო ღრმად შესწავლა მომავლის საქმედ გვესახება.

ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები ლიტერატურის ანტიკურ და ქრისტიანულ თეორიებში (საფო და ანა)

პოეზიის საგანი *განცდათა სამყაროა*, მაგრამ როგორია ეს განცდანი — მიწასთან ახლომყოფი, თუნდაც დანმენდილი (რასაც *არისტოტელე* „*ვნებათა განწმენდას*“ უწოდებდა),** თუ ღვთაებრივთან თანაზიარი, — ამის მიხედვით პოეტებიც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ეპოქებიც.

არის რაღაც სულიერი თანხმობა, საერთო და მარადიული საუკუნეებით დაშორებულ ადამიანთა მისწრაფებებს შორის. საფოს ლირიკის ქართული თარგმანიც ამას გვაგრძნობინებს და ალბათ, უნებურად, ანა კალანდაძის ჩვენთვის საოცრად მახლობელ სამყაროსაც მოგვაგონებს.

სწრაფვა შინაგანი თავისუფლებისაკენ, სისპეტაკისაკენ, აზრისა და გრძნობის (შესაბამისად, გამომსახველობით საშუალებათა) გამჭვირვალობა, სისადავე და სიმდიდრე, *სიყვარულის* საოცრად მძაფრი *განცდა* და სწრაფვა პოეზიაში საკუთარი *გრძნობებისა და სამყაროს* მთელი სიმკვეთრით წარმოჩენისაკენ ამ ორი პოეტიქალის პოეზიას ერთმანეთს ამსგავსებს.

უზოგადესი გრძნობების *ინტიმურობამდე* დაყვანა და პიროვნულიდან აღქმული სამყარო, დაინტერესება საკუთრივ ემოციებით და მათი მრავალფეროვნების განვითარებით ორივე პოეტთან საოცარი ნდობით წარმოსახავს *ბუნებისა და ადამიანის* ერთიანობას, ძიებისა და მოლოდინის მარადახალგაზრდულ განცდას. მხოლოდ

* ამ ესთეტიკური კატეგორიების შესახებ, *ფსევდოლონგინეს, გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და მიქაელ ფსელოსის* მიხედვით, იხილეთ დასახელებულ წერილში „*ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები* ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებაში“, რუსთველოლოგია, IV, გვ. 77-80; ნახნაგი, I, გვ. 216-218. სხვათა შორის, ლონგინოსს ეკუთვნის *საფოს* ერთი ცნობილი ლექსის ყველაზე ემოციური და შთაბეჭდავი შეფასება, სულიერი განცდა, უტყუარი ალღო, ყველაზე ღრმა და მაღალი ერთი მთლიანობა (*ფსევდო-ლონგინე*, *ამაღლებულისათვის*, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო *ბაჩანა ბრეგვაძემ*, თბილისი, 1975, გვ. 123. *Longinus, On the Sublime*, Translated by W.H. Fyfe, Revized by Donald Russell, The Loeb Classical Library, 199, London, 2005, p. 198-200). დამატებით იხილეთ *ბიბლიური შესაქმის* ერთადერთი მნიშვნელობა ოდნავ არაზუსტი ციტატიით: „და თქვა ღმერთმა — იყავნ ნათელი; და იქმნა ნათელი; იყავნ მიწა და იქმნა მიწა“ (Genesis 1, 3-9; *ფსევდო-ლონგინე*, *ამაღლებულისათვის*, გვ. 118, 220. *Longinus, On the Sublime*, p. 190-191). ლონგინოსის თხზულების *ამაღლებული შინაარსიდან* (ახ. ნ. I თუ III სს.) ერთი ნაბიჯიდან რჩებოდა საღვთო აზრის დიდებულებისა და *ამაღლებულობის* მოაზრებამდე.

** *Paqhatwn kaqarsi-* („ვნებათაგან განწმენდა“ თუ „ვნებათა განწმენდა“) სხვადასხვანაირად არის გაკეთებული. სხვადასხვა ვარიანტი სხვადასხვანაირად შეეფერება არისტოტელეს პოეტიკის დედააზრს. იხ. *არისტოტელე* — პოეტიკა, წინასიტყვაობა, თარგმანი და კომენტარები *ს. დანელიასი*, მეორე გამოცემა, თბილისი, 1979, გვ. 153. იხ. *Aristotle, Poetics*, Translated by Stephen Halliwell, the Loeb Classical Library, 199, London, 2005, p. 46-47.

საფოსთან ეს *მოლოდინი* და *განცდა* ჩვენ თვალწინ იწმინდება და იცლება დაძაბულობისაგან (დაძაბული იწყებს იგი *აფროდიტესადმი* ვედრებას და ნუგეშით ამთავრებს ქალღმერთის მიმართ), ხოლო ანასთან, როგორც უკვე *სულიერად ხანდაზმულ* პოეტთან (რომელსაც დიდი კულტურული ასაკი აქვს გავლილი) განცდები, თვით სიხარულიც კი, უკვე *დანშენდილია* და დამშვიდებული, თუმცა მასთანაც *გაოცებულ* თვალთ იმზირება სამყაროს ნაირფერობით *აღტაცებული გულუბრყვილობა*:

„ეს სიხარულის ცრემლებია, როდი ვტირივარ ...“ (ანა).

საფოსთან მინიურობა ადამიანის ღვთაებრიობის განმსაზღვრელი იმ თვალსაზრისით, რომ მასთან გამეფებულია *ხორციელი სილამაზის კულტი*, თუნდაც გასულიერებული, რაც *ანტიკური სამყაროს ესთეტიკურ* მოთხოვნებსაც შეესაბამება („*ლამაზ სხეულში ლამაზი სულია*“):

„დიკო ჩემო, თმა დაიმშვენე *ლამაზ ყვავილთა* დიადემებით, ...
სადაც ყვავილთა არის ფერობა და *მშვენიერი სასუფეველი*“.*

ანა კი წერს: „მე შენ დაგხურავ *ლამაზ გვირგვინს* და მით მინიერს
ჩემს *საიდუმლოს* გაზიარებ, ო ფიქრთა ჩემთა,
მე ავმალღებები შენს ლურჯ ცაზე, შენთვის ვიბრწყინებ,
აღვინთები და დავერტები შენდა“.

საფოსთან *მინიერების* ეს კულტი თავის თავშივე მოიცავს *სულიერ* მშვენიერებასაც. ერთგან იგი ამბობს:

„ვინც *ლამაზია*, გარეგანი თვისი იერით გვხიზლავს მხოლოდ,
ვინც *კეთილია სულით*, უმაღ მშვენიერიც მოგვეჩვენება“.

ანასთან კი *სულიერი მშვენიერება* თავისთავადია და წარმმართველი. იგი ბევრად აღემატება *მინიერ და ზეციურ* მშვენიერებას და სილამაზეს:

„ნუშის ხე, მორჩილი ტანის, / ფაქიზად გაზრდილი მღვიმეს,
როგორც ეს სარკინეს მთაა, / ცივი ეგონება ვინმეს.
გინახავთ, ვით ხვდება იგი / სხალტბიდან გადმოჭრილ ქარებს?
ო, ყოვლად ძლიერო ქარო, / თუ გიყვარს, უთხარი ბარემ“.

საფოსთან ვნებებზე ამაღლება და ემოციების დაცხრომა მკითხველის თვალწინ ხდება — ჩვენ თვითონ ვხდებით თანამონაწილე მის მძაფრ „*ვნებათა განწმენდის*“, განცდათა გაფაქიზების, ტკივილების დათმენისა და ამაღლების მნიშვნელობას (რაც *ანტიკურობაში* ესთეტიკურ ფენომენადაა წარმოდგენილი — *არისტოტელე*), ისე რომ, იგი პოეზიის საგნად იქცევა:

„ღმერთების ხვედრის მეჩვენება თანაზიარი ...“
„ო ტკბილო ღმერთო, ტკივილები რაოდენ მწარე მოგაქვს სულისთვის“.

* საფოს ლექსების ქვემოთ დამონებული ყველა ქართული თარგმანი ეკუთვნის ნ. ტონიას: *საფო* — ლირიკა, ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი, შენიშვნები და სახელთა საძიებელი დაურთო ნანა ტონიამ, თბილისი, 1977. ანას ლექსებისათვის იხ. ანა კალანდაძე, რჩეული, თბილისი, 1976. ანა კალანდაძე, ლექსები, თბილისი, 1985 და სხვ.

ანასთან კი ტკივილი პოეტურადაა მინიშნებული და არა — უშუალოდ გაცხადებული. იგი თითქოს *ქვეტექსტში* იგულისხმება:

„როგორ მინდა შენთან, ჩემო მაგნოლია...“

ერთი მხრივ, *ხორციელებაზე ამაღლება*, ხოლო მეორე მხრივ, ხორციელისგან მთლიანად *დანშენდა* განასხვავებს ამ ორ პოეტს ერთმანეთისაგან. ამასთან, მშვენიერი სული „*მესაიდუმლეა მინისა და ცისა*“. მშვენიერი სამყარო მიესადაგება მასთან ნაზიარები *სულის* სახიერებას და მის *სათუთ* განცდებას, თავშეკავებულ *ინტონაციას*, დაფარულ *ნუხილს*. საფოც საუბრობს „*იასავით სათუთ*“ ან „*სათუთი მწუხარებით აღსავსე*“ *სულზე*.

ვედრება და უშუალო მიმართება უზენაესისადმი, ლტოლვა სინათლისა და სინდფელისადმი ორივე პოეტთან მოკრძალებულობასა და *ინტიმურობის* ატმოსფეროს ქმნის. ეს არის ბუნებისა და ადამიანის *ჰარმონიული* ურთიერთობა ანასთან, საფოსთან — ღმერთქალთან ურთიერთობის, ორივესთან კი — დაუსრულებელი მოლოდინისა და *ინტიმური* სასწაულის განცდა: იხ. ანა:

„ველი სასწაულს ამ ქვეყანაზე, / მე ამოვრბივარ ნაფიცარაზე,
იგივ *სიჩუმე* და მინაყრილი, / თავჩაკიდულნი დგანან იანი...“

ადამიანური ურთიერთობის სითბო უხილავ თანამოსაუბრეზეა გადატანილი. ღმერთისა და ადამიანის ასეთი ურთიერთობა თავადაა პოეტური და ემოციური შინაარსის შემცველი, მხოლოდ საფოს, როგორც მისი დროის ყველა ბერძენს, ალბათ, ჰქონდა გულწრფელი რწმენა ღვთაების რეალური არსებობისა და სიძლიერისა („*ნუხელის სიზმრად ვესაუბრე კიპროსშობილს*“), თუმცა ჩვენ ახლა ამას *ლირიკული სუბიექტის* უშუალო მიმართებად აღვიქვამთ და *პოეტურ წარმოსახვას* ვეძახით.

ზეცისაკენ სულის სწრაფვა და ამ გზაზე შემდგარი პოეტის სულის მოძრაობის განივთვაც თითქოს *მსგავსიცაა და განსხვავებულიც* ორივე პოეტთან. მსგავსი, ალბათ, მათი საფუძველი და მიზანია. ორივე უშუალოდ მიემართება უხილავ თანამოსაუბრეს, ისე, რომ ჩვენ მათი *სულიერი აღსარებისა და ვედრების* უნებლიე თანამონანილენი ვხდებით:

„სარდები ხშირად შენზე ფიქრი აიყოლიებს...
მოდიო ჩემთან! — მას მოუხმობს ხმამალა იგი,
მაგრამ ზღვის მრავალ ხმაურთა შორის
არავის ესმის შორეული ძახილი მისი.“

ამ შინაგანი ხმით დაიძლევა საფოსთან *დრო და სივრცე*. სივრცით სიშორეს *სულიერი ჰარმონია* კრავს. მხოლოდ საფოსათვის უკვე ცნობილია, რას უპასუხებს მას კითხვაზე *აფროდიტე*:

„მშვიდი ღიმილით, მოციაგე უკვდავი სახით / მეკითხებოდი:
რა მენადა, რა მანუხებდა, / კვლავ რას გიხმობდი...
ჩემო საფო..., / ვინმე მოგეპყრო უმართებულოდ?“

ანასთან კი კითხვა თითქოს პასუხს არ საჭიროებს, მაგრამ ჩვენ ვგრძნობთ მას პოეტური მინიშნებით:

„ეჭვი, მეზორნევი, არსაით არავინ...“; „შეგვიშვი, მეზალევი...“;
„მეც სხვათა შორის ვიკითხე, სალაპარაკოდ კი არა...“

საფოსთანაც და ანასთანაც ლირიკული განცდა ადამიანისა და *გარესამყაროს მარადიული* ერთიანობისგან იქმნება, მაგრამ ის, რაც საფოსთან *მომხიბვლელია*, ანასთან *გასაოცარიც* ხდება (თუმცა საფოს მომხიბვლელია ჩვენთვის — თანამედროვე მკითხველისთვის — უკვე გასაოცარია თავისი ანტიკური კოლორიტით). ანასთან კი გასაოცარია მისი *მალალი საღვთო* დანიშნულებით. *სულის* მოძრაობის განვითარებას საფო საკუთარ გრძნობებზე, მწველ, მძაფრ განცდებზე საუბრით გვიჩვენებს, ანა კი საკუთარ შინაგან მდგომარეობაზე გარესამყაროს შესახებ საუბრით ფრთხილად და სათუთად მიგვანიშნებს.

საფოსთან თამამად გაცხადებული და დაუფარავია სატკივარი, ანასთან კი *ფარულია*, დაძლეული, მაგრამ მაინც ნაგრძნობი.

„განმკიცხველს ჩემსას მოველინოს ქარნი ცათანი და საწუხარნი“;
„ვისდა სიკეთედ მივილტვოდი ესოდენ ხშირად,
მათ მწუხარება უმეტესი ყოველიერთა მე მომანიჭეს“,

— იტყვის საფო. ანა კი ამბობს:

„იასამანი სველ კიბესთან რაზე ფიქრობდა?
მისი გაძრკვილი რტო უყვავილო ქარს არ მიჰქონდა...
როგორ გულგრილად, ო, რა გულგრილად ქროდნენ ქარები...“

შინაგანი სამყაროს მრავალი მხარის ჩვენება, განცდათა ნაირგვარობა და მრავალმხრივი ბუნება ერთმანეთის გვერდით ჩნდება საფოს ლექსში: ქალღმერთთან მიმართებას *ბუნების ინტიმური განცდა* მოსდევს, წმინდა ტაძრის ბუნების ფერებს — საყვარელი ადამიანის სახება და ა.შ.:

„წვიმის წვეთები ხმაურობენ რტოებში ხეთა,
ველად ბალახებს ეფინება *ვარდების* ჩრდილი,
ათრთოლებული ფოთლებიდან მოითენება
მდუმარე თვლემა“.

ანას ლექსი კი *მრავალპლანიანია* და თითოეული მხატვრული სახე თავის თავშივე მოიცავს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილ მიმართებას — *ბუნების გასულიერებას*, *დიאלოგს* მასთან თუ *ღვთიურთან*, ზენასთან დამოკიდებულებას. იგი გულისხმობს აგრეთვე სატრფოსაც:

„ლამაზ მინდორზე თრთის, კანკალებს *ჩრდილი ვაშლის ხის*...
ო, არის რაღაც უსაზომოდ დამაფიქრელი.“
„ჰა, *საქორწინო* გაქრა *გვირგვინი*, / მიმოიფანტა ვარდის ტოტებად...“
„გამომიბრწყინდი, მიულწვევლი, / ან *უცნაური* მექმენ *საცნაურ*...“
„განიხსნა გული უგრძნეულესმა — ჰა, სიხარული ციმციმი შენი!“

ორივე პოეტმა თავისებური სამყარო შექმნა (როგორც ვთქვით, ერთდროულად *მსგავსიც და განსხვავებულიც*). ორივე ტკბილმოუბარია და საამოდ წერს, თითქოს საგანგებოდ არჩევს და თხზავს სიტყვებს... ორივეს მხედველობის არეში *სინაზე* და *სიკეთეა* მოქცეული. ორივე თითქოს უმნიშვნელო მოვლენებსა და საგნებს წარმოაჩენს და ანიჭებს *ინტიმურობასა* და პოეტურობას, მაგრამ ანას *ქრისტიანული სამ-*

ყარო, ბიბლიური ტაძრები, ჰიმნოგრაფიული სახეები და ხატები საოცარი შინაგანი სისავსითა და სიხარულითაა აღსავსე:

„აჰა, ლამაზი სამოსელი ჩემი მაცვია,
ველი მას, მან კი მანვევარი თავისი მანვია...“
„შენ მე ყოველთვის მომცემ წყნარ სადგურს სულთ დასამკვიდრებს...
და მშვიდთა ცათა ამოენთება ვარსკვლავთა კიდეთ
დაუბრუნდება თავისი ფერი დიდებულ ნაძვეს“.

ანას პოეზიაში ბიბლიურ პირთა გვერდით, ქართველი ჰიმნოგრაფების, ხელოვანებისა და მეფეთა სახეებიც ჩნდება; სიმბოლურია მისთვის ძველი ანტიკურობაც; აქ სინთეზურადაა მონოდებული ეს ორი სამყარო. იხ. კვლავ ანა:

„აჰა, ტაძარი ცათუმაღლესი / სულთა თანხმობის და გრძნეულებათ
აქა ვიხილე / ხატი უბინო ... მის, უსხეულოს / განსხეულება ...“

საფოსთან საქორწინო სიმღერა ისმის, ნიმფათა ხმა, ძვირფასი კაბის, პეპლოსის, ქიტონის შრიალი, ყვავილების გვირგვინთა სურნელი დგას და ეროტები დაფრინავენ.

ანასთან კრეტსაბმელის ჩუმი რხევაა („რატომ შეეხე ჩემს კრეტსაბმელს...“), ძონის, ბივრილის ფარული სილამაზე იგრძნობა („ჩემი ზურმუხტი, ჩემი ძონი, ჩემი ბივრილი, ხელყოფისაკენ ნააქეზებს ზოგიერთ გვამებს“). ორივე სილამაზისა და გაზაფხულის პოეტია, ორივესთან სიკვდილი ბოროტებაა, სიყვარული — სილამაზე:

„ო, დედოფალო, ეგ ნითელი შემოდგომურა, / მტილთა განძარცვას მოასწავებს...“

ორივესთან ადამიანთა სამყარო თითქოს არ განსხვავდება ბუნებისაგან მშვენიერებით და ბუნებრივი და ადამიანური მოვლენები ჰარმონიულ ერთიანობას ქმნიან, მაგრამ საფო ხშირად რაიმე მოვლენის წარმოჩენისათვის უმაღლესსა და აღიარებულს უდარებს მას (იქნებიან ეს ღმერთები თუ მითოსური პერსონაჟები), რათა ამით გამოყოფს ღვთაებრივი ადამიანურისაგან და გვიჩვენოს, თუ როგორ შეუძლია ადამიანს თავისი სულიერი მშვენიერებით ეზიაროს ღვთიურს.

ანასთან კი, ერთი შეხედვით, შეუმჩნეველ მოვლენებსა და საგნებს ენიჭება უპირატესობა. ისინი თვით არიან, ყოველგვარი შედარების გარეშე, თავიანთ თავშივე ღვთიურის, მშვენიერის შემცველნი:

„მე მომეჩვენა, ჩემო მჟაველა, შენ თითქოს შეკრთი,
შიშით შეირჩა შენი ყვავილი ისეთი თეთრი,
როგორც თოვლია დათვისისა და მონმას მთებზე...“
„ჩაბრინდებიან სხივები ტყეში... და შეაშრება ცრემლი მათოთას...
ქვაბში ჩურჩულით გადაინერს პირჯვარს მოძღვარი“
„ასკილი, მოცხარი, მოცვი, გზადაგზა კუნელიც გვხვდება,
ალარ წვიმს, ლამაზი მხრები, გაშალეს ლამაზმა მთებმა“.

საფოსთან ქარიტებისა და პიერიის მუზების სამფლობელოა, პოეტურ ნიჭით დაჯილდოებული ქალი პიერიის ვარდთა შორის დაიდებს ბინას. უმაღლესი ბედნიერებაა ამ სამყაროსთან ზიარება. ანასთან კი რომელიმე უცნობი კორდისა თუ მდელოს ჩურჩული ადამიანის გულს მშვენიერებით მოეფონება:

„ასე თუ ჩურჩულებს ელისეს მინდორი, / ასე თუ შრიალებს?“

ანა ადამიანთა სულიერი სამყაროს სიღრმეს სხვათათვის უმნიშვნელოზე შეჩერებით სწვდება და შეუმჩნეველს სილამაზეს ჩვენც გვაგრძნობინებს:

„ამ ციაგი ვარსკვლავის სხივი ისე მამშვიდებს...“ „როცა სხივი განსასვენად...“ „სურები შექმნეს შენი ტალახით...“ „შენ კვლავ მოხვედი ჩვენს ტაძართან ამ სალამოსაც...“

საფოს პოეზიაში ახალგაზრდა ლამაზ ქალწულთა მეფური ნელსაცხებლით ცხე-ბული ნორჩი სხეულის სურნელი დგას, ანასთან კი — სულიერი მშვენიერებისა და კეთილშობილებისა (ამავე დროს ისმის ძველ წმინდა ქართველთა მნიშვნელობები ახალი ლექსებისათვის: *ნინონწმინდა, წმ. თამარ, წმ. ქეთევან, წმ. დავით გარეჯელი, წმ. დავით აღმაშენებელი; ბეშქენ-ბექა* და სხვ.).

საფოს ქალწულნი საგაზაფხულო გვირგვინებით იმკობენ თავს, ანას პოეზიაში კი ადამიანს მისი ღირსებისა და *სულიერი სიმდიდრის* გვირგვინი ამშვენებს. „შენ მე ყოველთვის მომცემ წყნარ სადგურს სულთ დასამკვიდრებს“ „ჰა, შარავანდი უხილავი უცხოთა თვალთა...“ „აყვავდა ჩემი სიხარულის ლამაზი ტოტი — ზეცად მხმობელი...დავსახე თავი ყვავილებით უცხოდ მკობილი...“ „ბრწყინავს საუნჯე ჩემი ახალი, როგორც შროშანი შენი უბრალო...“ „აჰა, გვირგვინი ვარდის რტოთაგან... გავეხსენი გული, / გადავიკარგე ქვეყნად სიკვდილი...“

მაგრამ როცა საფოს პოეზიას ვკითხულობთ, მასში სწორედ ამგვარ პოეტურ შინაარსს ვეძებთ. შესაძლოა, ეს თანამედროვე თვალთ დანახული საფოა, ანდა შესაძლოა, *ანტიკური ესთეტიკაც* გვახსენებს თავს — ლამაზი სხეულის მიღმა (როგორც ითქვას) სულიც ლამაზი ვეძებოთ, მაგრამ ალბათ, ჭეშმარიტი პოეზიის სიძლიერე სწორედ ის არის, რომ მრავალფეროვანი აღქმის საშუალებას იძლევა. საფოც განარჩევდა *კეთილშობილებას* და სიმდიდრეს ერთმანეთისაგან:

„მხოლოდ სიმდიდრე, თუ ღირსება მას თან არ ახლავს,
უკეთურია, თუმცა ერთურთს შერწყმული ორივე
ბედნიერების მწვერვალივით მოგვევლინება“.

საფოს ატთისიც ხომ, სილამაზით ვერგამორჩეული, ღვთაებრივი სილამაზის მქონეა:

„ნულარც ფუტკრები მეყოლება, არ მინდა თაფლიც“,

— ამბობს საფო. და თითქოს ისევ ანა კალანდაძის ლექსის ღირიული ჩურჩული გვესმის:

„არ მინდა ოქროს სამკაული ძვირფასი თვლებით,
ყელზე შევიბამ სულ უბრალო ბრჭყვიალა მძივებს“
„და მზეს ვუმღერებ ოკეანით მომავალს მძიმედ...“

მზის ნათელისადმი, პოეტური *სიმაღლისადმი* სწრაფვა აახლებს ამ ორ პოეტს ერთმანეთთან: „მე ხომ ვესწრაფვი ბრწყინვალეობას...“ „ასულთა შორის, მზის ნათელი იხილეს რომელთა,ოდეს ყოფილა სიბრძნით ვინმე შენი სადარი“. „გარდამოვიდა ჩემზე ნათელი და მე ვმაღლდები ზეცის კარამდე. ჰა, დგახარ ჩემ წინ გაბრწყინვებული... ო, სხივი შენი მთოვე მარადის“. „აჰა, კვლავ ჩემ წინ წყარო უბინო, მტილი კარლია, მაყვალთა ჩერო. ჰა, იგი მაცნე ზენაარისა, განცხადებელი საუნჯე ჩემი“.

საფოსათვის დამახასიათებელია *„სიკეთისა და სილამაზის“* დათმენა და შეუზღუდავი თავისუფლება მისკენ სწრაფვაში: „მნადია ძლიერ და ვესწრაფვი“, — ამბობს იგი. პოეტური ხელოვნების ეს ნიჭი მისთვის *ღმერთების ძღვენია*: „რომელთა

მიბოძეს ნაღვანი თავისი, პატივი დამდეს“ მას ესმის მისი *სულის სიმალლე*: „სხვა — არა ჩვენი სულის სადარი“...

და მაინც თავმდაბლობით, მოკრძალებით ამბობს: „არ მქონდა ზრახვად უკიდე-განო ცას შევხებოდი“. „გაგვიხსენებენ, ჩემი აზრით, მომავალ დროსაც“.

შდრ ანა: „გამოვციდი ბალებს, *სამოთხის გზა* ჩამოვთავავე...
სავალი ჩემი ან *უდაბნოს* ქვიშად ჩავთვალე —
ნაღკოტს კი ვიყავ: კარავს ჩემსას *ვარდი* შვენოდა!
მე რა ვიცოდი, წინ *ბულბულის* ქნარი მელოდა“.

საფოსთან დრამატული განცდა, გამონვეული ძირითადად *სიყვარულის* გრძნობით, პირდაპირი მნიშვნელობის მქონეა და ეს შინაგანი *დრამატიზმი* კლასიკური უბრალოებითა და სისადავითაა გადმოცემული:

ჩაესვენა *მოთვარე* და *მთიები*, / დადგა შუალამე;
ჟამი მიედიდება... / მე კი მარტო მძინავს“...

ანასთან კი იგი მრავალმხრივია, სხვადასხვა ფორმითარის გამოხატული და პოეტური გარდასახვით წარმოჩენილი:

ნაილო ქარმა და ღამეებთან უსასოოდ მარტოდ დამტოვა“.

საფოსთან ეს გრძნობა გეხიბლავს თავისი სინრფელითა და *სისადავით* („მაგრამ ბუნებით მრისხანება არ შემიძლია, რადგან ბავშვურად ხალასია გული ჩემი“), ხოლო ანასთან — *დაფარული* მშვენიერების შეგრძნებით.

„უცხოოდ დგას შენი *შარავანდედის* მეფური ბრწყინვა,
ნუ მომეშალოს მე შენი თავი და მზისა ხილვა“.
„ნუ მოახლოვდები შენ, ცისკრის *ვარსკვლავო*, ნუ მოახლოვდები,
— რას ამბობ? ეს არის სხვა *იდუმალეებით* აღვსების ჟამი“.

და თუ საფოსთან ხშირია *erō-*/*eros* და *erōmai* / *eromai* სიტყვები, „*ტკბილ-მწარე*“ *სიყვარულის* გამომხატველი, მასთანაც გვხვდება ზოგჯერ *ფარული* განცდის დიდებულად გამომხატველი მხატვრული სახეები:

„შენ დამიბრუნდი, სულს სიამე მომგვარე დიდი, ო, როგორ მსურდი.
ნათელმოსილი *სიყვარულით* გული ჩემი მღელვარებს კვლავაც.
კურთხეულ იყავ უკუნითი უკუნისამდი“.

იხ. და შდრ. ანა:

„მე მივსდევ შენს ხმას, ცათაფრენად რომელიც მიხმობს,
მე ვუსმენ შენს ხმას, *იდუმალსა* რომელიც მითხრობს...
თან *დაგიფარავს* როგორც *მარგალიტს* ჩემი გულის *მღუმარე ფსკერი*...“

მითი საშუალებაა საფოსათვის საკუთარი განწყობილების გადმოსაცემად. იგი ხედავს და წარმოაჩენს *ელენეს* ქალური ბუნების მომხიბვლელობას: „მე კი მგონია, მშვენიერი ამ შავ მინაზედ მხოლოდ ის არის, ვისდამიც ილტვის *სიყვარულით* გული კაცისა...“

ზოგჯერ კი იგი თითქოს არ გვაგრძნობინებს პოეტურ „მეს“, მაგრამ *ინტონაციური მრავალწერტილი* მაინც მიგვანიშნებს მითოსური ამბის პოეტის მიერ ემოციურ

წარმოსახვაზე. ასეთია მაგ., *არტემისს* არ აღელვებს სიყვარული: „მას არ აღელვებს ქორწინება, არც სიყვარული“.

ორივე პოეტთან ლირიკული *განცდა* ადამიანისა და ნაირფერი სამყაროს მარადიული ერთიანობის შეგრძნებით იწყება: „ირთვება დედამინა მრავალგვირგვინოსანი“... „სანაპიროზე აღმოცენდა ოქროცერცვა“.

საფოსთან ბუნებაც ლამაზი ქალწულივით ნაირგვარადაა მოკაზმული, მაგრამ უპირველესი საფოსთვის მაინც ფიზიკური ხილვაა ბუნებისა და ადამიანის გარეგანი *მორთულობისა* (*kosmo-* / *kosmos*) და მხოლოდ შემდეგ მოსდევს მას სულიერი *სიმდიდრისა* და მშვენიერების ხილვა. იგი წერს: „ვაშლისფერ ლოყებზე, ოქროვანი ყვავილის დარ კლეილზე, ვარდისფერი მთოვარის მაგვარი სახის ბრწყინვაზე („ბრწყინავ, როგორც *მთოვარე ვარდისფერთითა*“); უცხო თვალთა ნათელზე, *სიყვარულის* მადლით დაფერილ სახელზე, *ნათელი* სახის ბრწყინვალეობაზე. საფოს ფრაგმენტებში იშვიათად გვხვდება ბუნების საგნებისადმი მიმართვა: „*მწუხრის ვარსკვლავო*, შენ მოიქცევი...“ „*კეთილხმოვანო ბულბულო*, მაცნევე გაზაფხულისა...“ „ახლა კი, *ლირავ*, ამიჟღერე სიმები ჩემი...“

ანასთან კი ბუნების მოვლენებისა და საგნებისადმი მიმართვა ჩვეულებრივია: „ქარო, მიუვალს კლდეზე დადგი ჩემი მინური, / იქ ახლოს შენთან...“ „ქარო, მოიტა ატმის ყვავილი, ქარო, ფოთლები შემომაყარე...“

უფრო მეტიც, თავად ისინი არიან *გასულიერებულნი*, მეტყველებენ და ლაპარაკობენ.

„მებაღეო, ნუ დამტოვებ მარტო, თოხიტარა, პანანინა რტო ვარ...“

საფო „იასავით სათუთ სულზე“ საუბრობს, ანა კი თვით ესაუბრება იას: „იყავ დღეგრძელი, ლურჯთვალა იავ!“...

პოეტური გარდასახვით, ისევ ბუნების მოვლენებით გვაგრძნობინებს იგი პოეზიის, უზენაესის და *სიყვარულის მარადიულობას*:

„დავგმანე შენთვის ჩემი სენაკი, / *სიხარულისთვის* გული დავხურე...
მაყრი სახეზე ნუშის ყვავილებს: უძლიერეს ხარ შენ, გაზაფხულო!“

მრავლისმთქმელი და ამოუცნობია პოეტური სამყარო. კიდევ მრავალი საერთო და განმასხვავებელი მინიშნებაა ორი პოეტის შემოქმედებაში, მაგრამ მთავარია ის ძლიერი და მაღალი გრძნობა, ჭეშმარიტ პოეზიას რომ ასაზრდოებს, რომელმაც საფოს ათქმევინა:

„სული შემიძრა *სიყვარულმა* ისე ძლიერად, /
როგორც მაღლიდან მოვარდნილი ქარი შეძრავს / მთაზე მდგარ მუხას“.

და რაც ანა კალანდაძემ იმავე სიძლიერით, *შეფარვით* და მოკრძალებულად გვაგრძნობინა, როგორც ყოველთვის:

„მომიცავს იგი, შემიპყრობს ისევ / წარუვალი და მარად ქარული,
მაღალ-მაღალნი განახვენ ბჭენი / შენთა პალატთა, ო *სიხარულო!*“

ბოლოთქმა

ამგვარად, ცნობილია საფოს და ანას ლექსთა სპეციფიკური, პოეტური ნიშან-თვისებების მოდიფიკაციები (*დრო და სივრცე, მიწიერი და ზეციური, მარადიულობა, ლირიკული სუბიექტი, სულიერი ჰარმონია, ამაღლება-განწმენდა, მატერიალურობა, ინტონაციური მრავალფერობა, ბუნების ინტიმური განცდა და ფერები, კოსმიური მორთულობა, დიალოგი (დემრთთან), პოეტური წარმოსახვა, განცდათა სამყართ და სხვ.*); ხოლო მეორე მხრივ, — **რიტორიკული ხერხები და ფიგურები** (*ინტონაციური მრავალფეროვნება, საოცნებო მომხიბვლელობა და გასაოცრება, სიყვარულის განცდა და მარადიულობა, დაფარული სიკეთე და სილამაზე, სულიერება და ღვთიურობა, მაღალი საღვთო სული, მომხიბვლელი გასაოცარი მნიშვნელობა და სხვ.*).^{*} ამ ახალ თავისებურებას განაპირობებს ქართული თვითცნობიერების განუმეორებელი ხასიათი. ორივე შემოქმედებაში ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია **ანტიკურ, ხალხურ** (წარმართულ) თუ **ბიბლიურ** ხატებს.

ანას ლექსებში ანტიკურობა საკუთარ სახელთა დონეზეც შემოდის (ავრორა, ჰეკატე, იბისი, ადონისი, დიანა, ზეფირი, ვენერა...), მაგრამ საკუთრივ საფოს პოეზიასთან კავშირი პარალელური სახეებით ცნაურდება: ორივეს პოეზიის ბაღში ყვავის ვაშლის ხეები, ორივეგან წვიმის წვეთებით დაცვარულა სერები, ნორჩ ფოთოლთა შრიალი ისმის, საამური ნიავე არხევს ვარდთა ბუჩქებს, ნაძვები ხარობენ და მთვარის ჩრდილი ეფინება არემარეს.

ამ ჩრდილს ანას პოეზიაში *უმალესი და იდუმალი ნათელი* ასხივოსნებს. ღვთაებრივ ბრწყინვალეობაში კი იკვეთება *ხატი სიხარულისა, ანგელოზისა და მიჯნურის სახეები... და ბალიც წალკოტად გარდაიქმნება... თუმცა*, თვით ამ წალკოტშიც ჩნდება კითხვა: „ნუთუ ყოველი გაქრება ჩემგან, სხივიცა წავა ჭეშმარიტების?!“ (ამგვარ მსოფლალქმას მივყავართ *გრიგოლ ნაზიანზელის* პოეზიასთან მრავალგზის ნათქვამი *საერთო და განხვავებული* ნიშანთვისების გამოვლენის მიზნით).^{**}

ანას პოეზიაში განსაკუთრებულია ტაძრის მხატვრული სახე, რომელიც, ფაქტობრივად, მთელი მისი პოეზიის ცენტრალური ფიგურაა. აქ მხოლოდ *ტაძარში*

^{*} რიტორიკის ანტიკური და ბიზანტიური მნიშვნელობებისათვის იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, თბ., „მეცნიერება“, 2004 (ნაწ. 5, *მშვენიერების ცნების* გაგებისათვის ბიზანტიურ ესთეტიკაში და ძველ ქართულ თარგმანებში, გვ. 530-546; რიტორიკული *სამკაულეებისა* და ქრისტიანული *სისადავე-ჰარმონიის* ანტინომია, გვ. 547-552; მშვენიერების ცნების ორი ასპექტი — *გარეგნული და შინაგანი*, გვ. 553-572; *ქრისტიანული და კლასიკური*, გვ. 573-580; რიტორიკული ორნამენტები: ბიზანტიური და ძველ ქართული, გვ. 589-640; ბუნებრივი *სისადავის* და *მშვენიერი ხატოვანების* მქონე თხზულებები, გვ. 640-672).

^{**} იხ. და შდრ. *გრიგოლ ღვთისმეტყველი*, ადამიანური ბუნების შესახებ: „ვინ ვარ, საიდან მოვდივარ და საით მივდივარ? არა უწყი და არც არვინ არს მაუწყებელი“ (PG 37, Carm. I, 2, n. 14, 381 წ.). იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, გრიგოლ ნაზიანზელი (წინასიტყვა, ლექსების და ეპისტოლეების თარგმანები), ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, I, თბ., 1994, გვ. 33. იხ. აგრეთვე გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის რუსული მნიშვნელობა: საუკეთესო ელგეია ივან კოზლოვისათვის მე-19 საუკუნის დასაწყისში; *ივან კოზლოვი* (ელგეია; თავისუფალი მიბაძვა წმ. გრიგოლ ნაზიანზელისა), თარგმნილი *ქ. ბეზარაშვილის* მიერ რუსულიდან ქართულად, — გაზ. „კალმასობა“, №1 (107), 2010, გვ. 18 („რა ვარ, რა ვიყავ, რად გარდვიქცევი?... ხვალი ვარ მიწა, დღეს თუ ვარ კაცი, / ნუთუ მიწა ვარ ან და მარადის?“). იგივე პოეზიიდან: PG37, carm. I, 2, 14: Peri: th- აჟრwpinh- fusew-. *ადამიანური ბუნების შესახებ*. შდრ. და იხ. მსაჯ. 19, 17; იობ. 17, 15 და სხვ.

ამაღლება და შვება, განწმენდა და სიხარული (ეს ბარათაშვილის დაკარგული ტაძრის თავისებურ რემინესცენციადაც შეიძლება იქნას გააზრებული).*

ანას ლექსებში აღტაცებასა და გაოცებას ჩუმი სიხარული მოსდევს. იგი, ასეთი უბრალო და თავაზიანი, დიდი პოეტური კულტურით თავისი ლირიკის ფსიქოლოგიურ პრინციპად ოპტიმიზმს ირჩევს (გრ. კიკნაძე — ნიკ. ბარათაშვილთან, გალაკტიონთან და ანასთან ერთად). ანას ლექსებს ძველი ქართული სურნელი ასდით, ბიბლიურ პეიზაჟთა მოგონება კიდევ უფრო მედიტაციურს ხდის მის პოეზიას (თ. ჩხენკელი). ანას პოეზიის მხატვრულ სახეთა ორმაგი კოდირებულობა (*შ. რუსთაველისა* თუ *ნ. ბარათაშვილის* იდუმალების განსხვავებულობა), ძირითადად, მეტაფორიაში სემიოტიკისა და პოეტიკის თანხვედრით მიიღწევა — ვარსკვლავების ძველი რელიგიური თავყანისცემისა თუ ბიბლიური ახალი აღთქმის ქრისტიანული სამყაროს სინმინდითა და სიმბოლოზობით (ც. ბარბაქაძე).

ამასთან, ანტიკური ლირიკოსის თუ ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ქალთა და დედათა ლექსები მრავალგზის არის გამოკვლეული.** ძველ ქართველ ქალთა სახელები კი უფრო მცირერიცხოვანია (ბორენა, თამარი, ქეთევანი...), XX საუკუნეში კი ასპარეზზე გამოდის ანა კალანდაძე, რომელსაც ქართულ მწერლობაში შემოაქვს ახალი სახელები, ახალი ენა, ახალი მოტივები. საფოს სახელი 26 საუკუნის წიაღიდან მოისმის, ანას სახელი — XX საუკუნის შუა ხანებიდან... მიუხედავად ამხელა დროითი თუ სივრცითი სიშორისა, მათს პოეზიაში ბევრი რამაა საერთო. ამ საერთოობის განცდის მიღმა, აზროვნების ახალ სიმაღლეზე, ანასთან ალბათ ქრისტიანული სიმბოლიზმი მინც განსხვავებულია ზოგადად სიმბოლიზმისაგან.***

* იხ. გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და ნიკოლოზ ბარათაშვილის *ერთნაირი და განსხვავებული* პოეტური ლექსები (*ქ. ბეზარაშვილი*, ნ. ბარათაშვილის ქრისტიანული წყაროებიდან: გრიგოლ ღვთისმეტყველის ციკლი „ბოროტისა მიმართ“ (Ad diabolum) და ნ. ბარათაშვილის „სულო ბოროტო“, ნ. ბარათაშვილისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 2006, გვ. 19-33).

** იხ. *ნ. ტონია*, ანტიკური სამყაროს პოეტულები, თბილისი, 2008. იხ. ბერძნულიდან ახალ ქართულად: *საფოდან კასიამდე*, ძველი სამყაროს პოეტი ქალები, - ბერძნული და ლათინური ენებიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო *ნ. ტონიამ*, თბილისი, 1990. იხ. *თ. მესხი*, ბრძენი ქალწული (IX საუკუნის ბიზანტიელი პოეტი ქალის კასიას ცხოვრება და შემოქმედება), თბილისი, 1987.

*** ანა კალანდაძის ქრისტიანული სიმბოლიზმის შესახებ ჩემთან პირადად არაერთხელ უსაუბრია *ქეთევან ჯერვალიძეს* (თავისი გამოუქვეყნებელი სტატიიდან). მადლობას მოვასხენებ *ნანა ტონიას*, *ქეთევან ჯერვალიძეს*, *ცირა ბარბაქაძეს*, *ცირა კილანავას* და *თამარ ლომიძეს*, რომელთაც დიდი დახმარება გამიწიეს წინამდებარე ესსეს *წინათქმასა* და *ბოლოთქმას* მუშაობისას ფასეული შენიშვნებით.

**Concepts of Sublime and Wonder and Eternally Feminine Nature of Poetry
(Sappho and Anna Kalandadze)**

Abstract

Treating feminine nature of poetry scholars cite is, first of all, poetry of famous Greek poetess Sappho. In Georgian literature the same concept appears together with works of Anna Kalandadze. A study devoted to the relationship of poetry of the latter with Christian and antique esthetics does not exist. The present article attempts to provide a comparative analysis of the concepts of sublime and wonder in poetry of Sappho and Anna Kalandadze. The concepts of sublime and wonder are deeply related to each other in Ancient literary-theoretical thought and considered by Classical philosophers as the main characteristic features of art. In Christian esthetics the concept of wonder is related to the concept of religious divine sublimity. Both, Classical and Christian aspects could be traced in the poetry of Anna Kalandadze. Here, on the basis of comparison of certain verses from poems by two famous poetesses, Sappho and Anna, the classical aspects of the concepts of sublime and wonder are brought into light. As comparative analysis reveals, despite temporal distance poetry of the Georgian poetess typologically closely relates to the poetry of Sappho through modification of specific, poetic signs and usage of rhetorical modes and figures.

თანამედროვე ლიტერატურული პროცესები

ინგა მილორავა

ნიგნი მძიმე, ვეება ფრთებით

დღეს, როცა ერთი შეხედვით ასე შეიცვალა დამოკიდებულება ნიგნის, მხატვრული სამყაროს სიღრმეში მოგზაურობის გასაოცარი, ჯადოსნური შესაძლებლობისადმი, როცა სულ უფრო მეტი და მეტი ადამიანი ძლებს სიტყვით ტკბობის, ნიგნში მოგზაურობის გასაოცარი თავდავიწყების გარეშე, როცა რეალური გარემო, პრაქტიციზმზე აგებული, კარგად გათვლილი ნაბიჯები და ქმედებები ცხოვრებას ნიშნავს, ადამიანი ხშირად სანაცვლოდ მწერლის, შემოქმედის სულის ნაყოფის, ელვარე წარმოსახვის ნაპირების და ჰორიზონტების მიღმა ეძიებს საკუთარ თავს, ნამდვილ არსს. სულ უფროდაუფრო ხშირად ჩნდება კითხვა: მართლა ასე იმძლავრა ასეთმა ნაკადმა, ახალმა ფასეულობებმა, რომ პოეტურ ხილვას, ცოცხალ, მფეთქავ სიტყვასთან ურთიერთობის სიხარულს და სიმშვიდეს მთლიანად ჩაენაცვლა რეალობის ლითონისებური სიცივე? თუ ესეც მხოლოდ ილუზიაა? დაჩქარებული დროის, თანამედროვე სამყაროს დაძაბული რიტმის და ყოფის პრობლემების მომძლავრებით გულში ფუჭად შემოპარულ შიში? ძნელია რაიმეს კატეგორიულად მტკიცება. გარემომცველი სინამდვილე ნაღვლიან, პესიმისტურ ფიქრებს ნამდვილად აღძრავს, მაგრამ ამავე დროს ისიც ხომ აშკარა და ნათელია, რომ ცოცხლობს ეს სასწაული — ნიგნი, ისევედასევე ჯიუტად, მთელი ძალმოსილებით ამოიმართება ცნობიერების სიღრმიდან წარმოსახვის, ფიქრის, სულის უფაქიზესი მოძრაობის შერწყმით შექმნილი პოეტური ქვეყნები — სხვადასხვა შინაგანი წყობის, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ხედვის, გემოვნების და გრძნობიერების ხარისხის მქონე შემოქმედთა მიერ შექმნილი და კიდევ, ისევე არსებობენ ადამიანები, რომლებიც მთელი გულით და სულით ელიან ამ ქვეყანაში შესვლას, მოგზაურობას, მხატვრული სახეებით ესთეტიკურ ტკბობას, ანუ ელიან ამქვეყნად მოსვლის ერთ-ერთ ნათელ გამართლებასაც და სიხარულსაც, ერთდროულად.

სანამ ეს შეხვედრა, ამ შეხვედრის სურვილი არ ჩაფერფლილა და გამქრალა, ბევრ რამეს აქვს აზრი, არც სიცოცხლეს დაუკარგავს მარილი და ხიბლი. რადგან როცა ზამთრის სველ. სევდიან საღამოს სულს სითბოთი ავსებს სტრიქონში რბილად მოქანავე მაგნოლიის ტოტი, შორეული პორტი და ის, ვინც ოდესღაც, წასვლისას ფოთოლს შესწვდა. პოეზიის კუნძულის ნაპირებს მოსცილდა გემი, რომელიც არავინ იცის, როდის დაბრუნდება, მაგრამ აუცილებლად დაბრუნდება:

„სუსხიან დილით, ნაცრისფერ დილით
კვლავ ცარიელი დაგხვდება პორტი
ვიღაცა შესწვდა წასვლისას ფოთოლს
და მაგნოლიის ქანაობს ტოტი.
გემები წავლენს განთიადისას,
დაბრუნდებიან ვინ იცის როდის...“ (ჭილაძე 2009: 3).

ასეთი სურათი ცოცხლდება თამაზ ჭილაძის გამომცემლობა „ინტელექტის“ მიერ დასტამბული კრებულში „100 ლექსი“. ეს წიგნი კიდევ ერთხელ გვეუბნება, გვიმტკიცებს, გვამხნევებს კიდევ, რომ სულის მშვენიერებას არ უწერია მინაწლები, გაფერმკრთალება არანაირ დროსა და სივრცეში, თვით ყველაზე უფრო უსახურ გარე ფონის შემთხვევაშიც კი. როცა ყდა — ჭიშკარი გაიღება, მის იქით მკითხველი დაინახავს ულამაზეს ქვეყანას, მშვენიერ სანახებს, ფიქრის უკიდვანო ზეგანებს, გრძნობათა ფერად ნისლებს, სიტყვის წვეთებს, ჩამოცვენილს ამ ყველასგან განსხვავებული პოეტის სულის სიღრმეში მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მანერითა და სტილით დახატულ, შექმნილ, გაცოცხლებულ პოეზიის მინაზე.

„და მოწყურებულ ქარავანივით,
ღრუბლებმა ზღვიდან წყალი დალიეს,
ცად აბარბაცდნენ მერე მთვრალივით
და ცის ფერები არივ-დარიეს“.
(ჭილაძე 2009: 4)

ამ სამყაროში ფერები ფეთქავს, ელავს, ერთმანეთს ეწვინის და ახალ არსებად გარდაიქმნება.

„ბრონეულებში მზე გახლართულა,
არმაზს და არაგვს სულში მზე უზის.
ჯვარი კი თითქოს ცის ხომალდია,
საქართველოზე დაბმული ლუზით“.
(ჭილაძე 2009: 5)

აქ იბადება ახალი არსება, უკვე პოეტურ სახედ გარდაქმნილი, და ეს არსება სამშობლოა — უპირველესი, რასაც მთელი არსებით გრძნობდა, გრძნობს და იგრძნობს პოეტი. სამშობლო, რომელიც მოერია დროის დინებას, არსებობის წარმავლობას, გარდაუვალ დასასრულს და მუდმივ გაზაფხულად შემოდის მის სულში. ეს ისეთი სიყვარულია, რომელიც მარადიულ განახლებას და სიყრმეს ანიჭებს ადამიანს და ის ნებისმიერ დროს გაზაფხულის ენით იმეტყველებს;

„და ამ მინაში, ხეებში, ცაში
ჩემი სიცოცხლე მღერის და ფეთქავს.
თუ ყურს დამიგდებ, მეც შემიძლია
ვთქვა, რაც გაზაფხულს უნდოდა ეთქვა...“
(ჭილაძე 2009: 5)

ცოდოა ადამიანი, რომელიც ამ შეგრძნებას დაკარგავს, მისი მარადისობისთვის გაჩენილი სული წარმავლობას, გაქრობას დაემორჩილება, თუ არ იპოვა ჯერ კიდევ მინაზე, ხორცილე გარსში საყრდენი, ის, რასაც მოეჭიდება, ათრთოლებული მიეკრობა და მის ძარღვებში გადაედინება სითბო, ძალა, რომელიც მარადისობის შეგრძნების უნარს შესძენს. პოეტისათვის ასეთი რამ ერთ შემთხვევაში არის ფრესკა, სხვა დროს ზღვა და ხომალდები. ის თვითონ იქცევა ზღვად, ხომალდად, დასძლევს დროს, სიცარიელეს, ხილულის საზღვრებს. ის ბრმა მეთარეა, რომლის შიგნით ჩაბრუნებული მზერა შეიცნობს ღმერთს და ღმერთი დაისადგურებს მასში:

„ჯოხის კაკუნით გზა მოვნახე ბეთანიისა,
ვარ უსინათლო მეთარე ერთი.
არავინ მიცნობს, მიცნობს მხოლოდ ჩემი არტელი,
ჩემი სინდისი და ჩემი ღმერთი“. (ჭილაძე 2009: 8)

ბრმა მეთარეს — პოეტს არ სჭირდება თვალები. ასეთი პერსონაჟი ვასილ ბარნოვის მოთხრობა „განასკვილი სიმშიც“ გვხვდება. დაბრმავებულმა მუსიკოსმა სულის სიღრმეში ჩაიხედა, შეიცნო საკუთარი თავი და მთელი სამყარო. მხოლოდ „შიგნით ჩაბრუნებულმა მზერამ“ მისცა შესაძლებლობა დაენახა ჭეშმარიტება, დროისა და მოვლენათა ნამდვილი არსი, რომლის ამოცნობაც თვალის ჩინის დაკარგვამდე შეუძლებელი ჩანდა. ასევე თამაზ ჭილაძის ლირიკული გმირიც გულით ხედავს, გულით გრძნობს და გრძნობა და გონება ხომ ყოველთვის გულზე ჰკიდია... ასე იკვრება, სისხლით და ხორციით ივსება ოცნების და ფიქრის მკრთალი შტრიხებით მოხაზული ლანდების სამყარო, იძენს მკვეთრ კონტურებს, ფერების სიმნიფეს და ყინწვისის ანგელოზის ღიმილად ქცეული ეფინება იმ ქვეყანას, რომლის სიღრმეში მოგზაურობა იწყება წიგნის გადაშლისთანავე, მაგრამ ისე რბილად, მსუბუქად, ისე ნაცნობია აქ ყველაფერი, სამშობლოსმიერი, რომ ვერც კი შევამჩნიეთ, როდის გადავლახეთ რეალური დრო-სივრცის ზღვარი და გადავედით პოეტის წარმოსახვაში — აქაც და იქაც საქართველოა, საკუთარის, ფესვისმიერის მძაფრი შეგრძნება, რომელიც ჭეშმარიტების შეცნობის გზაზე ერთ ნაბიჯად აღიქმება:

„შენი დაღლილი ღიმილი მაკრთობს,
გაბმული სევდა ამქვეყნიური,
ო, ასე ჩუმად და ასე მარტო
მთებში სხივებზე დნება ყინული“.
(ჭილაძე 2009: 9)

ეს ერთიანობა თამაზ ჭილაძის პოეზიისთვის ძალიან ნიშანდობლივია. ის, რითაც პოეტი რეალურ სივრცეში ცხოვრობს, რასაც გრძნობს, საოცარი სიმსუბუქით და თანაც უდანაკარგოდ გადაედინება მის პოეტურ ქვეყანაში:

„აქ ვინ დაგაგდო,
უდაბნოს მზეში
ვინ მიგატოვა დაუმწყემსავი?
მე დავიჩოქე, მთრთოლვარე პეშვით
ხავსი მოვხადე მიწას ბრკესავით“.
(ჭილაძე 2009: 10)

შეიძლება დრო გავიდეს, ყველაფერი შეიცვალოს, მაგრამ უნრფელესი გრძნობა არ მისცემს უფლებას იმას, რაც ძალიან ახლობელი, საყვარელი და მნიშვნელოვანია, იქცეს წარსულად, ყოფილად, ოდესღაც არსებულად. მარადისობის ძალიან სადა და ზუსტი განცდა მოდის პოეტის სტრიქონებიდან:

„არც ყოფილა, არც იქნება
ჩემი ციხე ნაციხარი,
ჩემი სახლი ნასახლარი,
ჩემი სული ნანახლარი.“

არ იქნება ნამინარი
მინა პაპის მოცემული,
ქვაზე ყვავის ბრონეული,
ბიბლიიდან მოღწეული“.
(ჭილაძე 2009: 11)

ჩვენი სიცოცხლე ძალიან სწრაფად გადის. თითქოს პეპლის ფრთების ერთი აქნევია, ბაბუანვერას მსუბუქი გადაფრენა უკიდევანო მინდვრის თავზე. და მოდის დრო, როცა ბავშვობის სურათები იძენენ ისეთ მნიშვნელობას, რომელიც ალბათ იმთავითვე ჩაიდო მათში, მაშინვე, როცა ამ სურათებს სიყრმის მსუბუქი ფუნჯი ხატავდა. ის, რაც დრომ წაიღო, მხოლოდ შემოქმედის ხელს შეუძლია დააბრუნოს, ისევე სული ჩაბეროს და დამატებით კიდევ ახალი ტკივილიანი განცდაც ჩააქსოვოს მასში. ეს შეგრძნება მხოლოდ დიდი ხნის, თითქმის მთელი სიცოცხლის გასვლის შემდეგ ჩნდება, როგორც ჩრდილი თაკარა მზის გულზე. მაგრამ იქნებ სწორედ ამ ჩრდილისთვის ვიბადებით, გარბის ჩვენი ბავშვობა, ქრებიან ადამიანები, ისეთი ქალაქები, ქუჩები, როგორებიც ოდესღაც იყო და აღარასოდეს აღარ იქნება? ეს სიტყვის შუქ-ჩრდილებია ალბათ ის, რამაც ადამიანს ადამიანობა მიანიჭა და წარმავალობის ტკივილთან სიტყვის, ფერის, ხაზის, ბგერის საშუალებით გამკლავების საშუალებაც მისცა.

„პეტრიაშვილის აღმართის ჭადრებს,
პეტრიაშვილის აღმართის ჭადრებს
მე ვუძღვნი ამ ლექსს...
მე ვუძღვნი ამ ლექსს ჩემს პირველ ხეებს,
ბავშვობის ფიქრებს და თეთრ სინათლეს.
დაძაბულ დუმბილს,
უსაღვრო ხმაურს
და ფოთოლცვენას
მე ვუძღვნი ამ ლექსს“ (ჭილაძე 2009: 13).

წარსული ცოცხლდება, როგორც სითბოს, სიმშვიდის, სიმყუდროვის, სიყვარულის მბრწყინავი წვეთები:

„რა შერჩა ჩემი მახსოვრობის
დაგლეჯილ ბადეს?
სახლი ზღვის პირას...
ჭორფლიანი კრამიტი...
წვიმა...
სკამზე შემდგარი დედა
ჰკიდებს ფანჯრებზე ფარდებს,
მღერის
და რადგან დედა მღერის —
სამყარო ბრწყინავს“.
(ჭილაძე 2009: 50)

პოეტი მის სულში განფენილ სამყაროს გარეთ გამოღწევის საშუალებას აძლევს და ქალაქებზე ზუსტი, ფაქიზი მონასმებით ქმნის მის ასლს, მაგრამ ჩნდება ეჭვი, რომ ეს მაინც არ არის ზუსტი ასლი, რადგან უკვე სიტყვაში გარდასახული წარმოსახვითი სახეები დამატებით ნიშნებს, ელფერს იძენენ, როცა საქმეში პოეტის ოსტატობაც ერთვება. ზოგჯერ შეიძლება ზოგიერთი პლასტი, რომელსაც ფერის გასამ-

კვეთრებლად ადებს პოეტი ტილოზე, მოულოდნელიც იყოს, მაგრამ შესაბამის განცდას ყოველთვის იწვევს, რადგან ლექსის სახე ძირითადად მაინც სულისმიერ ხატს ეყრდნობა და სრულიად გასაგები ხდება ემოციურ დონეზე:

„როგორც ლოდინის წითელი ქოხი,
მიირწეოდა ტრამვაი ბინდში...“
(ჭილაძე 2009: 16)

თავისთავად საინტერესოა ფერის ფუნქციონირებაც ამ პოეტურ ტექსტებში. ფერი აქ უმეტესად დეკორატიულ ფუნქციას ასრულებს, მაგრამ მისი ინტენსივობა ისე და იმდენჯერ იცვლება: ხან მძაფრია, ხან მქრქალი, ხან პასტელისებრი ელფერის, რომ ძალიან ამდიდრებს და ფარულ აზრსაც სძენს სტრიქონებში ასახულ სამყაროს. მაშინ კი, როცა მხოლოდ სინათლედ იქცევა — როგორც ვიცით, თეთრი არაა ფერი, სინათლეა — უკვე კონცეფტუალურ დატვირთვასაც იძენს და მეტაფორას სიცხადეს ანიჭებს.

„გათავდა თუ კიდეა
ეს ცხოვრება ვერაგი?..
მზის ეკლებზე ჰკიდია
ზამთრის თეთრი პერანგი...“
(ჭილაძე 2009: 17)

ფიქრები არ არის უღრუბლო. შეუძლებელიცაა ასე იყოს. არ არის ცხოვრება მარტივი, არც მისი დაწყებაა იოლი, არც დასრულება, შუაში რაც არის, ის ხომ ყველაზე რთული და მტიკივნიულია, ძნელი გასავლელი. ნაბიჯ-ნაბიჯ მიდის წინ დრო და დღევანდელი, ახლა არსებული იქცევა მოგონებად, შემდეგ ისევ ახალი დღე გადავა ახალ მოგონებად და ასე, პატარ-პატარა მონაკვეთებით თუ საფეხურებით მიიწევს წინ ის, რასაც სიცოცხლე ჰქვია და ძნელი გასაძლებია, თანაც ღირსეულად უნდა ატანა, რადგან პოეტი სუფთა და უნილბო უნდა იყოს და უნილბობა ამ მიწაზე ყველაფერზე ძნელია:

„ის კი გადმოდის, გადმოდის ნელა
ავსებს სულს, გულის კედლებსაც არღვევს,
და დაუნდობლად აჩვენებს ყველას
შენს შემკრთალსა და უნილბო სახეს...“
(ჭილაძე 2009: 19)

და რაღა გასაკვირია, რომ ამ დროს ითქვას:

„ჩემი თვალები გვანან ბუდეებს,
სადაც ჩიტები აღარ ბუდობენ.
ვგრძნობდი შენს წასვლას გადაუდებელს,
ვგრძნობდი შენს ცქერადს ცივს და უნდობელს“.
(ჭილაძე 2009: 21)

მიუხედავად ტკივილიანი განცდებისა, ნათლად იგრძნობა და იკვეთება თამაზ ჭილაძის პოეტური ქვეყნის სიმყარე, რისი ერთი საფუძველიც სამშობლოს მძაფრი და დაუძლეველ-შეუბღალავი განცდაა, შემდეგ — სიცოცხლის ნაკადის სილამაზისა და ძალის უმძაფრესი აღქმა და ბოლოს, სურვილი, რომ დრომ შეძლოს მოტრიალება, თავისი წრფივი ბუნების დაძლევა და წრედ შეკვრა, სადაც წარსული და აწმყო და

მომავალი აღარ იქნება შეუქცევადი და ყველაფერი დაბრუნდება, ისე მარტივად, როგორც ლექსში ბრუნდება, თუ არ ბრუნდება, იმედად მაინც იქცევა:

„ასე გგონია —
სიჭაბუკე კვლავ დაბრუნდება
და ჩამოგიმტვრევს ჭიშკრის კრამიტებს“.
(ჭილაძე 2009: 23)

ფიზიკურად თუ ეს შეუძლებელია, პოეზიას ნამდვილად შესწევს ამგვარი წრე-ბრუნვის შექმნის ძალა, მაგრამ მაინც იჩენს თავს წარმავალობის, უფრო მეტად, ამაოების ტკივილი:

„ირგვლივ ბიბინებს ხავსის სიგრილე.
აღზნებულ სანთლებს გააქვთ ტკაცანი,
ვით შესანირად კრავი მიგვრილი,
შენი ცხოვრება არის, არც არის...“.
(ჭილაძე 2009: 43)

მოგონებები იჭრებიან სიზმრებში, ფიქრებში და წარსულის სახეები ზღაპრული და ფერადოვანი ხდება, იმაზე უფრო მეტად დახვეწილია, ვიდრე სინამდვილეში იყო, რადგან ამ სახეებს, ხსოვნასთან ერთად მდიდარი წარმოსახვა და სიტყვის ფლობის უნარი ქსოვს:

„ამ ბოლო დროს ხშირად
მესიზმრბა ბათუმი —
ცისარტყელას ჩხირით
ზღვაზე დახატული“.
(ჭილაძე 2009: 48)

თუმცა დრო კი მართლაც დაუნდობლად და უკანმოუხედავად გარბის, მაგრამ პოეტის სტრიქონები კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ არის ძალა — სიტყვა, რომელსაც მის სრბოლასთან გამკლავებაც შეუძლია და ეს პოეზიის არსია — მოუჭრას გზა დროს, თავის თავში შეინახოს მარადიული სინორჩე:

„უცებ ვიგრძენი, დრო როგორ გარბის,
მინდა გავიქცე და გზა მოვუჭრა,
ჩამოწყვეტია საკინძე აპრილს
და ჭორფლიანი ძუძუ მოუჩანს...“.
(ჭილაძე 2009: 63)

ამ წიგნის შიდა სივრცეს სიყვარულის, მონატრების, ტკივილის, სევდის, იმედის და ფიქრის ფერებთან ერთად მუსიკაც ავსებს და ამთლიანებს — ჟღერს ბახი, გრი-გი. ბგერები სიტყვებს გადაეწვინება და იმისი გულისკენ იკაფავს გზას, ვინც ამ სამყაროს კარი შეაღო როგორც თანაგანმცდელმა, მზადმყოფმა, შეიმეცნოს და შეიგრძნოს ამ სამყაროს ყველა დეტალი, ნიუანსი და აიყვანოს ის ესთეტიკური ტკობის, პოეზიით მოგვრლი უსაზღვრო სიხარულის რანგში. აქ ტრიალებს ბალახების, იასამნების, საკმეველის, პიტნის დამატორობელი სურნელი. ყველაფერი: ფერები, ბგერები, სურნელები, შუქის და ჩრდილის თამაში ამძაფრებს გრძნობებს, ინვესს სილამაზის შეგრძნებას, თან გულსაც უკუმშავს და პოეტისეული მონტრების კვალდაკვალ საკუთარ ტკივილიან მოგონებებსაც აღუძრავს მკითხველს და მასა და პოეტს აერთი-

ანებს ზოგადად ადამიანური ერთიანობის ძალითა და მადლით. მარტოობა ადამიანის თანმდევი, ეს რეალობაა, იქნებ დაუძლეველიც, მაგრამ პოეტური ტექსტის წიაღში მიღწეულ ამ შინაგან ერთიანობას თუ გავითვალისწინებთ, მარტოსულობა პირობითი, შესაძლოა, მოჩვენებითიც კი აღმოჩნდეს. საერთო განცდები, სახეები ერთმანეთთან აშკარად აკავშირებს ისეთ ადამიანებსაც კი, რომლებიც სხვადასხვა ეპოქაში, დროში, სივრცეში, განსხვავებულ კულტურებში არსებობდნენ, არც არასოდეს უნახავთ და ვერც ვერასოდეს ნახავდნენ ერთმანეთს, მაგრამ ახლობლები, ნათესავები არიან ყველაზე მნიშვნელოვან – სულიერ დონეზე.

ამ ერთიანობისთვის კი ნამდვილად ღირს პოეტად დაბადება. სხვა ადამიანისთვის უჩვეულო, საოცარი, გრძნობიერი სამყაროს შექმნისა და მინიჭების სიხარულისთვის მოდის შემოქმედი ამქვეყნად და ამ სხვა ადამიანების ცხოვრების და სულის განუყრელი ნაწილი ხდება. ეს კი უდიდესი ბედნიერება და საჩუქარია. ამ წყალობასთან ალბათ არაფერია ის ტკივილი, რომელიც თან სდევს პოეტურ სულით დაბადებას, მუდმივ წვასა და თრთოლვას სახეების ზღვაში, დანაკარგის, განშორების, სიცარიელის სხვებთან შედარებით ათასმაგად გამძაფრებულ განცდას, ხან გაფერმკრთალებულ, ხან კი სულაც დამსხვრეულ და ჩაფერფლილ იმედებს, გულზე შემონოლილ დარდს.

პოეტი მარადისობას ასეთი ტკივილებით მიუახლოვდება:

„როცა დადგება განკითხვის უამი,
განყვეტილ გზების, მენამულ ბინდის,
შემოიტანენ უფალთან ჯამით
ჩემს სისხლს და ცრემლებს, გულსა და სინდისს“.
(ჭილაძე 2009: 84)

მაგრამ, მიუხედავად ტკივილსა, მაინც ღირს ასეთი სიცოცხლე — ლამაზი, ფერადი, ჩიტის გულივით მფეთქავი, სათუთი, საყვარელი. რადგან პოეტს აქვს ნება, მადლი და მხოლოდ მას შეუძლია უთხრას მეორე ადამიანს:

„მე მოგცემ ჩემს ხმას, სუნთქვას და თვალებს,
სხვა არაფერი არა მაქვს მეტი.

მე მოგცემ ჩემს გულს,
თუკი შენს ხელებს
ძალუძთ ატარონ შიშველი ცეცხლი.

მე მოგცემ ჩემს ფიქრს,
თუკი შენს სხეულს
არ დაღლის მძიმე, ვეება ფრთები“.
(ჭილაძე 2009: 103)

ეს ის ფრთებია, რომელთა ყოველ აქნევაც სითბო და სიყვარული, მარადიული გაზაფხულის სუნთქვა მოაქვს. პოეზია მართლაც მარადიული გაზაფხული და დროის შემობრუნების, დამარცხების, მუდმივი განახლების ადამიანისთვის ხელმისაწვდომი ერთადერთი საშუალებაა .ის, ვინც ქმნის ამ ფიზიკური კანონების დამღრვევ სამყაროს, პოეტია და ის, ვინც ამ სამყაროში მისი ნაჩუქარი ფრთებით მოგზაურობს — მკითხველი. ისინი ერთმანეთით ქმნიან ადამიანურობის წარუვალობის, სილამაზის, გრძნობიერების მარადიულობის განცდას, რომელიც საფუძვლად დაედო ამ კრებულს, პოეტურ ქვეყანას — თამაზ ჭილაძის „100 ლექსს“.

დამონებიანი:

ჭილაძე 2009: ჭილაძე თ. 100 ლექსი. თბ.: „ინტელექტი“, 2009.

Inga Milorava

The Book with Big, Heavy Wings

Abstract

Tamaz Chiladze is a very talented modern Georgian poet - a prominent representative of a modern Georgian literature. Writer creates original, unique world, which is fully narrated by human feelings, love, perception of space and time. We tried to interrupt express the interrelations between writer and his tome, between the artist and his environment. The modern reader is very pretentious and it is very hard to maintain his attention and love for a long time. Tamaz Chiladze works for a long time years and he is still very popular and one of most favorite writers in Georgia. His new collection of 100 poems include poems, which appeared in the spiritual world of the poet. It is his poetic thinking, artistic innovation. His poems display a wide collection of 100 poems published in 2009, Intellect Publishing House. It contains important poems of the poet. These poems reflect his attitude toward art and the empirical relationship between time and space

Tamaz Chiladze poetry reflects his attitude toward the world. This collection of poems has a large impression on the reader. They have great artistic value. The poet considers all the important themes in his poems. He writes about love, longing for the past, historical past. He loves people, nature, music, country colors, the feelings of the human heart. The poet is searching for new forms, new ways of thinking of transferring. His poetry has the spirit of youth, and He it shows in his poems. Also important is the internal integrity, which is characteristic of his poetic universe. The collection brings together the poet's artistic idea. Discussion of various topics that enables the poet to convey his ideas and artistic concepts. It follows the tradition of Georgian poetry, and at the same time creates an entirely different poetic forms. That fact gives special importance of the Tamaz Chiladze's poetry, that he lays himself together tradition and innovation, modernity and the past, pain and joy, to think and act.

ალექსანდრე – უძლები შვილი

(ოთარ ჭილაძის „ყოველმან ჩემმან მპოვნელმან“)

*„ყვილმანცა უძლებმან ფრიადი ბოროტი
ქმნა, არამედ ვინაითგან მოიქცა სახლადვე
თვისისა, პირველი პატივი მიეცა“.*

იოანე ოქროპირი

რუსი ფორმალისტის ვიქტორ შკლოვსკის აზრით, სიუჟეტის აგების ძირითადი ეტაპი მოტივთა პარალელიზმით ხასიათდება; სიუჟეტის საფუძველი კი ხდება ორი (ან მეტი) ადამიანის ბედი, მათი კონტრასტული თავისებურებების შეპირისპირება (შკლოვსკი 1990:19).

ოთარ ჭილაძის რომანში „ყოველმან ჩემმან მპოვნელმან“ არაერთი წყვილის თუ ინდივიდის ცხოვრება, მათი მსოფლმხედველობრივი თუ სოციალური რეალობის მხატვრული მოდელია წარმოდგენილი. რომანი ისეა აგებული, რომ ერთი რომელიმე პერსონაჟის არსებობა ამბივალენტურ სოციუმში დანარჩენთა ფსიქოლოგიური, ზნეობრივ-ეთიკური და კულტურული ცხოვრების განმსაზღვრელი ხდება. მაგალითად, ქაიხოსრო მაკაბელი რომანის ცენტრალური ფიგურა და ყველა პერსონაჟის შემაერთებელი ღერძია, თუმცა, ამავედროულად, ის მათი განმზიდველი, დამაშორებელი ძალაა ზნეობრივად და მსოფლმხედველობრივად. ასეთივე რთულ და არაერთგვაროვან მიმართებაშია დანარჩენ პერსონაჟებთან რომანის ერთ-ერთი პროტაგონისტი — ალექსანდრეც.

ალექსანდრეს განვლილი გზა, მისი ცხოვრება გარკვეული ნიშნულით სახარებისეული „უძლები შვილის“ იგავის რემინისცენციას წარმოადგენს. მისი ოპოზიციური მენყვილეა მისივე ძმა, ნიკო, რომელიც, გურამ ასათიანის შეფასებით, წარმოდგენილ კონტექსტში ასოციაციურად ემსგავსება „სიკეთის დიდ გზაზე გასულ უაბჯრო რაინდს“.

წმ. ლუკა მახარებლის სახარების მე-15 თავში უფალი უძლები შვილის იგავს ყველაზე ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის განმარტებით, უფალს ორი ძის სახით ადამიანთა ორი ჯგუფი — მართლები და ცოდვილები გამოჰყავს. იგავის მიხედვით, „უმრწემესი“ მამისგან კუთვნილ ქონებას ითხოვს, უფროსი ძე კი არ გაურბის მამის მეუფებას. ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი უფროს ძეში სიმართლეს ხედავს, რაც „ძველი“, პირველქმნილი ადამიანების ხვედრად მიიჩნევა, ცოდვა — შემდგომ შექმნილი ბოროტება — „უმრწემესი“ ძის თანამდევადაა მოაზრებული.

იგავში უმცროსი ძის ეპითეტებია: „წარწყმედილი“, „შეცთომილი“, „დაკარგული“, „უძლები“. „წარწყმედა“ ძე. ქართულში მოსპობას, დაკარგვას, გამოლევას ნიშნავდა; აქედან გამომდინარე, უმცროსი ძე მადლგამოლეული, ღვთისგან დაკარგული, ანუ განდგომილია. წმ. ლუკას სახარებაში ვკითხულობთ: „დაკარგული იყო და გამოჩნდა“ (ლუკა, 15: 32); ამავედროულად, ის იყო „უძლები“, რომელიც ილია აბულაძის ლექსიკონში განმარტებულია ურცხვად, უწესოდ, ხარბ და გაუმაძღარ ადამიანად (აბულაძე 1973: 454).

უძღვები შვილი „წარვიდა შორს სოფელსა,,“ სადაც განაბნია მამისეული ქონება და იძულებული გახდა ღორების მწყემსად დამდგარიყო. „ღორების მწყემსი“, ანუ სიბილნის, სიბინძურის ჩამდენი ძე დროებით განიცდის სიამოვნებას, ვინაიდან „ცოდვა მსგავსია რქისა,* აქვს რა სიტკბოებაცა და სიმწარეც“ (თეოფილაქტე ბულგარელი 2008: 213). მიტროპოლიტ ფილარეტის განმარტებით, „მწყემსო ღორები, ამ იგავში ნიშნავს განუწყვეტლივ გამოკვებო ცხოველური ვნებანი, და ამავე დროს გრძნობდე მის დამამცირებლობას, უხეშობას და სისაზიზღრეს“ (იგავნი 2003: 25).

ოთარ ჭილაძის რომანში „ყოველმან ჩემმან მპოვნელმან“ ალექსანდრე უძღვები ძის მსგავსად „ღორთა მწყემსად“ იქცა. ქაიხოსროს საენოდ ძმებმა საღორე ააფეთქეს. საღვთისმეტყველო სიმბოლიკით, ღორი უწმინდურებას, უგუნურებას, სიხარბეს განასახიერებს. ღორის გასუქებით ქაიხოსრო ცოდვას ამრავლებდა მაკაბელთა გვარში. კონოტაციურ დონეზე იკითხება, რომ ალექსანდრესა და ნიკოს საქციელი (საღორის აფეთქება) გაუცნობიერებლად სახლის, ოჯახის განწმენდას ემსახურებოდა, თუმცა პატარა მაკაბელები პაპის ცოდვებს ვერ მოერივნენ და საპასუხოდ ალექსანდრეს სამუდამო კვალი დააჩნდა: „ბავშვობაშივე მომწყვიტეს მკლავი, ღორის გულისთვის, რათა ფიქრშიც ვერ შემებედა ღორზე დიდი და ძლიერი არსებისთვის“, – ამბობს რომანში ალექსანდრე (ჭილაძე 1981: 377).

გურამ ასათიანი ალექსანდრეს რომანის მთავარი კონცეპტუალური გეზის განმავითარებლად მიიჩნევს: „ალექსანდრე — როგორც ქაიხოსროს აქტიური მოსისხლე, დაუძინებელი მტერი, მისივე შხამითა და ბალღამით ნაკვები, ნაღველგასივებული ძეშეცთომილია, რომელიც ვიდრე თავისი შეურიგებლობის ნამდვილ გამოსავალს იპოვნიდეს, სამაგიეროს გადახდის ოცნებით სულდგმულობს“ (ასათიანი 2002: 212).

ალექსანდრეს მარჯვენამონყვეტილობა კორელაციაშია მისი სულიერი ენერჯის დანრეტასთან. სიმბოლურად, ხელი განასახიერებს ღვთაებრივ აქტივობას და ადამიანის სრულქმნილებას (ლექსიკონი 2006: 15). ცალხელა ალექსანდრეს გაბოროტებას პაპის სიძულვილი, ძმის შური, დისადმი გულრილობა კვებავს და აძლიერებს. ის უძღვები შვილივით ტოვებს მამისეულ სამკვიდროს — „სიძულვილის ბუნავს“ (მაკაბელების სახლს) და მიდის „შორსა სოფელსა“.

„საკუთარი უფიცობის ფსკერზე“ მყოფი ალექსანდრე მაკაბელი, საკუთარი ცოდვების ვერშემცნობი, ადამიანური თავისუფლებისა და არჩევანის ვერშემცნობი — ყველაფრის მიზეზად ქაიხოსროს მიიჩნევს: „პაპაჩემმა მოგვცა დასაბამი“, – ეუბნება ის ღვთის სიტყვის ადვოკატს, ზოსიმე მღვდელს.

ალექსანდრესა და „უძღვები შვილის“ მსგავსება რომანში კონოტაციურ დონეზე იკითხება: „ემშაკთან ღამეგათეულს დაემსგავსა ალექსანდრე“ (ჭილაძე 1981: 377). მკითხველის თვალწინ მამის წიალიდან წამოსული ძე შეცთომილი — მრუშებთან და ავაზაკებთან ჩაგდებული გზადაბნეული ადამიანი წარმოჩინდება. ალექსანდრე სიძვის ცოდვით ცხოვრობს მახინჯ მაროსთან, რომელსაც უმანკოება ვილაციისთვის გათხრილ საფლავეში აქვს დასამარებული. ალექსანდრესა და მიცვალებულთა საფლავეების მთხრელ იაგორას მიერ გაუპატიურებული მაროს ურთიერთობის ადგილი უწმინდურებისგან ყარს. სოციუმი, რასაც ისინი ქმნიან, პრიმიტიული და იმთავითვე საფუძველდანგრეულია. საყურადღებოა სიმბოლურად გააზრებული ის სივრცეც,

* ძველქართულ თარგმანში ღორის საკვები „რქად“ იწოდება. იგი რქისებური ფორმის ერთგვარი ხის ნაყოფია, რომელიც სირიასა და მცირე აზიის ზოგიერთ მხარეში იზრდება. ეს საკვები ჩვენებურ რკოს ჰგავს.

რომელიც მაროს თავშესაფარს აკრავს: ის მამასთან ერთად მიტოვებულ მონასტერთან ცხოვრობს. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამათ გარდა აღარც სხვას ახსოვს ღვთის არსებობა. ალექსანდრე და მარო ისე ჩაუფიქრებლად ხოლმე მონასტერს, არც გახედავენ.

ყველაზე უკეთ ზოსიმე მღვდელი ხვდება, რომ მაროსთან ყოფნა ალექსანდრეს დალუპავს, ამიტომაც ეუბნება ქაიხოსროს: „გასკდა ნაღველი, გადმოიღვარა, ახლა აღარაფერი ეშველება... ნავა, მოედება ქვეყანას... რაღა ცოდვის მომატება გინდოდა, შე უბედურო?“ (ჭილაძე 1981: 246-247). ფაქტობრივად, ზოსიმე მღვდელი მიუთითებს იმ „ნაღველზე“ — ჩადენილ ცოდვებზე, რომელიც ქაიხოსრომ მთელი ცხოვრების განმავლობაში დააგროვა და ალექსანდრესაც „გადასცა“ მემკვიდრეობით. ალექსანდრე ქაიხოსროს ნამოქმედარის ნაყოფია, ამიტომაც ნუსხს ზოსიმე მღვდელი, რომ თუ ალექსანდრე ვერ იპოვის თავს, მარტო თვითონ კი არ დაილუპება, არამედ საკუთარ ბაბუასაც დაუმიძიმებს ისედაც ცოდვებით დამძიმებულ სულს.

თავად ცოდვის შვილი, მარო, ალექსანდრეს ანეტას გაუპატიურების ამბავს მიახლის, რაც თავისი უპირატესობის თუ არა, იმის დასამტკიცებლად მაინც სჭიდება, რომ მისი ცოდვები არაფრითაა სხვისაზე უარესი. დის სიბრაღული და თანაგრძნობა კი არა, შელახული თავმოყვარეობა აიძულებს ალექსანდრეს დაბრუნდეს სახლში. ურუქში მიმავალ ალექსანდრეზე ო. ჭილაძე ამბობს: „ორი ბიბლიური ძმა შერწყმულიყო მის არსებაში, თითქოს ერთდროულად სვიმონიც იყო და ლევიც, რომლებიც გაშიშვლებული მახვილებით თავიანთი დის შემარცხვენიელი ქალაქისკენ მისწრაფოდნენ“ (ჭილაძე 1981: 416).

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ოთარ ჭილაძე სწორედ ამ მომენტიდან ახდენს ალექსანდრეს შინაგანი სამყაროს, მისი დაფარული ფიქრის და ქვეცნობიერის გამოძეურებას. ალექსანდრეს ძმა ყველაზე მეტად ამ დროს სჭირდება და უიმისობა მოჭრილი ხელივით აკლია — უნიკობა არასწორ გადწყვეტილებას მიაღებინებს და იაგორას ნაცვლად უსუსურ, უდანაშაულო ანეტას მიაყენებს შეურაცხყოფას. „ძმა შენი მეორე მკლავი“, — ახსენდება ალექსანდრეს საგზაო ინჟინრის სიტყვები და მის მიერ განხულ სილაზე და ანეტას უმწეობაზე მეტად ეს სიტყვები მოაბრუნებენ სიკეთისკენ. ეს სიტყვები მიახვედრებენ, რომ აუცილებლად უნდა მიეღო გადაწყვეტილება, რადგან კარგა ხანია, „ყელამდე ტალახში იდგა“.

გზის ინჟინერი განზოგადებული სახეა გზის მცოდნის, გზის გამკვალავისა. სწორედ იგი ფლობს იმ ზნეობრივ ორიენტაციებს, ალექსანდრეს რომ ასე აკლია.

მერაბ მამარდაშვილი საუბრობს იმ შემთხვევაზე, როცა მოშლილია შინაგანი წყაროები, შინაგანი შესაძლებლობები აზრისა. გარესივრცემოშლილ ალექსანდრეს შინაგანი ჰარმონიაც ერღვევა. ალექსანდრე სწორედ იმ დილემის წინაშე დგას, რომელზედაც ფილოსოფოსი საუბრობს: „მთელი ადამიანი ადამიანშია... ჩვენ ჩვენამდე შორიდან მოვდივართ, ძალიან შორიდან და კაცმა რომ თქვას, იმ დროში და სივრცეში, სანამ ჩვენამდე მოვდივართ, შეიძლება ბევრი რამ მოხდეს — შენს თავამდე შეიძლება ველარც მოაღწიო“ (მამარდაშვილი 1992: 154).

საკუთარ თავთან კი ალექსანდრე ანამ „მოიყვანა“. მან მიახვედრა, რომ ნიკოს მოძებნა, ძმის სიყვარული გადაარჩინდა გაპირუტყვებისგან. გომურში შესულ მთვრალ ალექსანდრეს ანა ქადის გამხმარ ნაჭერს გაუწოდებს: „ჭამე, შენი სახლისაა“ (ჭილაძე 1981: 270). პური თავისთავად ღრმა კონოტაციების შემცველია, რადგან, როგორც წმინდა წერილიდანაა ცნობილი, პურის სახით ადამიანს ღმერთმა სასიცოცხლო ენერჯის წყარო უბოძა (ლექსიკონი 1974:1207). წმ. მამათა განმარტებით, ესქატოლოგიური დროისთვის პური ღვთის უმაღლესი საჩუქარია თითო-

ეული ჩვენგანისთვის. „მამაო ჩვენო“ ლოცვაშიც ამას შესთხოვს ადამიანი უფალს: „პური ჩვენი არსობისა მომეც ჩვენ დღეს...“ (მათე, 6:11); ლუკას სახარების მიხედვით, მაცხოვარმა თავის მონაფეებს ტრაპეზის დროს პური გაუტეხა და მიუთითა მასზე, როგორც საკუთარ სხეულზე (ლუკა, 22: 19).

ალექსანდრე ანას ხელით იღებს სულის პურს, რადგან ის არის სიკეთის მატარებელი, დედა, სიცოცხლის დამზადებელი. ანას ხელით მიწოდებულ ქადის ნაჭერს უნდა დაედო დასაბამი ალექსანდრეს ხელახალი სიცოცხლისათვის. ანას სიტყვებმა: „თუ გინდა, რომ მოისვენო, ძმას ჩააკითხე“ (ჭილაძე 1981: 271) — ის დრო გაახსენა, „როცა ალექსანდრესთვის ისეთი უმნიშვნელო გახდა ძმა, როგორც მისი ერთადერთი მკლავისთვის დაკარგული მკლავის ნარჩენი“ (ჭილაძე 1981: 198).

ალექსანდრე ქაიხოსროსა და ანას შვილიშვილია. ამდენად, მასში შერწყმულია დაუნდობლობა, სისასტიკე, უსიყვარულობა (ქაიხოსროს ხაზით) და უძლური სიკეთე (ანას მხრიდან). „ალექსანდრეს მთელი ცხოვრება არჩევანია ქაიხოსროსა და ანას სულიერ მემკვიდრეობას შორის. ვერც შიში აკვლევინებს (როგორც მაიორს), ვერც შურისძიება (როგორც თათარს), მაგრამ აღარც შეგუება და უძლური სიკეთის გზით სიარული შეუძლია (როგორც ანას), ამიტომაც ეძებს ძმას, როგორც მოკავშირეს ამ არქაული დილემის წინაშე“ (კვაჭანტირაძე 1999: 92).

ოთარ ჭილაძესთან გზის კონცეპტუალური ველი მასშტაბური და პოლისემიურია. მასში გზის, როგორც სიმბოლოს მნიშვნელობათა, პრაქტიკულად, მთელი ისტორიული სპექტრი და ძირითადი პარადიგმაა ასახული. დავასახელებთ რამდენიმე მათგანს:

ახალ აღთქმაში ადამიანი თავისუფალია გზის არჩევანში. ქრისტიანობაში გზის მიმართულების ვექტორი წარსულიდან მომავლისკენაა მიმართული; ციმბირის გზებზე ალექსანდრე სწორედ ამ ვექტორს იმეორებს.

კაბადოკიელი ეგზეგეტიკოსების განმარტებით (იოანე ოქროპირი, ბასილი დიდი), გზა ქრისტეს მეტაფორაა, რადგან ჭეშმარიტების გზით სიარული სასუფეველში მიმყვანია. რომანის ფინალში, ალექსანდრეს გზის დასასრულს ზემოთ დასახელებულ მნიშვნელობათა ასოციაციები იკითხება.

„შუა საუკუნეთა ხელოვნებაში ყოველი გზა სიმბოლურია. ნებისმიერი გზის ფიზიკურად გავლა რალაც სულიერ პლანსაც გულისხმობს“ (სირაძე 87: 82). მაკაბელების მინაზე, საკუთარ სახლში ალექსანდრეს დაბრუნება მართასთან ერთად, ახალი სიცოცხლის დასაწყებად სხვა არაფერია, თუ არა ტანჯვის გზაზე მოპოვებული სულიერი სიმნიფის გამოხატულება.

გზის გავლა, ჩვეულებრივ, ადამიანის მიერ სიძნელების დაძლევისათან, ფიზიკური თუ სულიერი დაბრკოლებების გადალახვისათან და ცნობიერების გამოცდილების დაგროვებასთან ასოცირდება. „სწორედ ამის გამო გზა ინიციაციის, მიუწვდომელ ცოდნასთან ზიარებისა და ყოფიერი თუ საკრალური სიბრძნის სიმბოლოდ გვევლინება“ (ყურაშვილი 2007: 263).

ციმბირში ძმის მოსაძებნად მიმავალი „ალექსანდრე მიდიოდა, იღლებოდა, გზას კი არაფერი აკლდებოდა“ (ჭილაძე 1981: 422). საგზაო ინჟინრისგან ალექსანდრე გებულობს, რომ გზა, რომელსაც ის უნდა დაადგეს, „გრძელი და ძნელია“. გზის ამ სირთულეს აძლიერებს: გზის უპორიზონტობა (პორიზონტი მაშინ გამოჩნდება, როცა ყველაფერს გააცნობიერებს), უსასრულობა (ალექსანდრემ თავი უნდა დააღწიოს წარსულის ლაბირინთებს და მთავარ კითხვას გასცეს პასუხი). ციმბირისკენ მიმავალი გზა ასოციაციურად უკავშირდება ღვთის სასუფეველში მიმყვან ვიწრო და ძნე-

ლად სავალ ბილიკს და შესაბამისად, ალექსანდრეს და ნიკოს დარღვეული, დაშორებული გზების შემკრები და გამაერთიანებელია.

იური ლოტმანი მიუთითებს გზის შერჩევისას ადამიანში გამოვლენილი ღრმა შინაგანი კომპლექსების მოგვარებაზე: თუ ადამიანში გზის არჩევამდე გაურკვევლობის განცდაა, ამის შემდეგ ის „თითქოს ქცევის განსხვავებულ ორბიტაზე გადაფრინდება... როცა უმაღლესი ემოციური დაძაბულობისას ადამიანისთვის სამყაროს სურათი იმცნობა, ადამიანს ძალუძს სტერეოტიპების შეცვლა“ (ლოტმანი 2007:297).

გზას ურთიერთგანსხვავებული ასოციაციები შეესატყვისება: ნასვლა – მოგზაურობასთან ერთად ლოდინის, დაბრუნების კონოტაციებსაც შეიცავს. გზაზე გასვლით იწყება მოძრაობა, სივრცის ათვისება, გადაადგილება საწყისი ეტაპიდან საბოლოოსკენ. ალექსანდრეს წარსულში შებრუნება იმიტომ ხდება, რომ საკუთარი ფესვი, პირველსაწყისი ამოიციოს და ამ ცოდნით აღჭურვილმა, პასუხი გასცეს მტანჯველ კითხვას — საიდან მოდის და რა ევალეზა.

ალექსანდრეს „განსაზღვრულის“ — ციმბირის უჰორიზონტო, ცივი გზა –სივრცის გავლისას ორი მნიშვნელოვანი სემანტიკა თვალსაჩინოვდება: ჩონჩხი და თოვლი.

როგორც მწერალი ამბობს, ძმის საძებნელად მიმავალი ალექსანდრეს „დამფრთხალი სული და გონება... საგვარეულო ჩონჩხის გამოხრულ ძვლებში დაშლივინობდა“ (ჭილაძე 1981: 453). ჩონჩხი, ძვლები იმ ამბივალენტურ სიმბოლოებს მიეკუთვნება, რომლებიც ურთიერთგანსხვავებულ საწყისებს – სიკვდილ-სიცოცხლეს განასახიერებენ. სავარაუდოა, რომ ეს გამოხრული საგვარეულო ჩონჩხი (ქაიხოსროსგან სტრუქტურაშეცვლილი) ალექსანდრეს იდენტობის აღმდგენი და ხორცშემსხმელია. წარსული ალექსანდრეს ახსენებს მისი და ნიკოს მიერ ნაპოვნ კისრისმალადაფშვნილ ჩონჩხს, რომელსაც ძმები ხელოვნური, ხისგან გამოჩორკნილი მალით გაამაგრებენ. ო. ჭილაძე ამ შემთხვევაზე წერს: ძმებმა „ვიღაცის ჩონჩხი კი არ ააწყვეს, არამედ თავიანთი ნამდვილი გვარის გარკვევა და აღდგენა სცადეს უნებურად“ (ჭილაძე 1981: 450). როგორც ჩონჩხის თავი და სხეული იყო ერთმანეთისგან გათიშული, ისე მაკაბელების გვარი (ჩონჩხის თავი) და რეალური, ფიზიკური სხეული (სისხლი) არ ემთხვეოდა ერთმანეთს. ციმბირის გზებზე ნიკოსკენ მიმავალი ალექსანდრე ისევ ამ ერთიანობის აღდგენას ცდილობს, კიდევ უფრო ღრმად ჩადის საგვარეულო საიდუმლოს ლაბირინთებში, ოღონდ წარმოსახვაში და უკვე ძმის გარეშე.

გზა, რომელსაც ალექსანდრე მამისეული სახლიდან (ამ კონცეპტუალურ ველში ალექსანდრე კენია) ციმბირამდე (ალექსანდრე აქ უძღვები შვილია) გაივლის, მისი კათარზისის გზაა. ძმისკენ მიმავალს უხილავი ხმა ჩაესმის: „აქ მაინც გამოტყდი... ასე ახლოს და ასე მარტო შეიძლება ვეღარ აღმოჩნდე ღმერთთან... შენ და ღმერთი ხართ მარტო“ (ჭილაძე 1981: 427). ალექსანდრე აღიარებს იმას, რომ ბოლმამ და შურმა „გამოუნვა შიგანი და გადარეცხა, რაც კი რამე წმინდა და ძვირფასი იყო მასში“ (ჭილაძე 1981: 446).

რომანში თოვლის სემანტიკის ღრმა ასოციაციური დატვირთვა, უპირველესად, მის თეთრ ფერს უკავშირდება. თეთრის ძირითადი მნიშვნელობა სინათლეა. სინათლე კი მზის სხივმოსილება, ღმერთი, სიკეთე, სიცოცხლე, ყოფიერების სისავსეა. თეთრი აერთიანებს ცისარტყელის ყველა ფერს, იგი ღვთიური სამყაროს ბინადართა სიმბოლოა. ძველ აღთქმაში თეთრი სამოსლით შემოსილი ღვთაებრივი მხედრობა თეთრ ცხენებზეა ამხედრებული (ბიჩკოვი 1991).

სხვადასხვა კულტურებში თეთრი ფერი რიტუალურად დაბადებას უკავშირდება, ინიციაციურად — ქორწინებას.

ახალი დროის ევროპულ ლიტერატურაში თეთრით გამოიხატება სიკვდილი, სიცივე, სიჩუმე, უძლურება, მარტოობა, სიძულვილი და სისასტიკეც კი (სუპრემატისტული ფერწერა, ჟან კოკტო, გარსია ლორკა) (ლებედვეი 1999); ხშირად იმავე კონოტაციების შემცველია თეთრი ფერი თანამედროვე ქართულ ლიტერატურაშიც (გ. რჩეულიშვილი, ჯ. თოფურაძე, თ. ჭილაძე).

თანამედროვე სიმბოლიკაში თეთრი ფერი სიკვდილის, ავადმყოფობის, შიშის, გაუცხოების, ტანჯვის ფერია. იგი სიცარიელეს, უსხეულობას, გამყინავ მდუმარებას და ბოლოს — არყოფნას უკავშირდება (იორდანსკი 1982).

შეიძლება ითქვას, რომ ოთარ ჭილაძესთან თეთრი ფერის სიმბოლიკა ორი ტიპის — როგორც დადებით, ისე უარყოფით მნიშვნელობებს შეიცავს, ციმბირის თეთრ სივრცეში ძმისკენ ალექსანდრეს სვლა, ერთის მხრივ, საკუთარი სულის განწმენდას, სინანულს, შინაგან სინათლეს უკავშირდება, მეორეს მხრივ კი — შიშს, სიკვდილის მოლოდინს, მარტოობასა და ტანჯვას. ყორანი, რომელიც ალექსანდრეს თავს დაყრანტელებს, სწორედ სიკვდილის (ფიზიკურთან ერთად სულიერისაც) შიშისა და მოლოდინის აქცენტირებას ახდენს.

ნიკოს ქოხს მიახლოებული ალექსანდრე მკვდრეთით აღმდგარს ჰგავს. ძმის სი-ახლოვის შეგრძნებით მასში დანანევრებული, დასახიჩრებული ადამიანი აღდგება. გზის ბოლოს ალექსანდრე უკვე ანტიმაკაბელია. ქაიხოსროსგან განსხვავებით, მას სიკვდილის კი არ ეშინია, არამედ სიცოცხლის“ (ჭილაძე 1981: 447).

„ალექსანდრე — წერს გურამ ასათიანი — აუცილებლად უნდა გადარჩეს. გადარჩეს ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, არა როგორც ქაიხოსრო, არამედ როგორც ალექსანდრე — ახალი ადამიანი, ახალი მოდემის მამამთავარი. მან უნდა მისცეს დასაბამი ახალ ცხოვრებას, არსებობის ახალ, უფრო მაღალ ფორმას“ (ასათიანი 2002: 221).

ადამიანის სულიერი განახლების, აღდგომის საშუალება სიყვარულია. იოანე მახარებლის თქმით, „ღმერთი სიყვარული არს“. წმ. იოანე ოქროპირი დასძენს: „ცხოვრებასა ბრწყინვალეს არარაი ჰყოფს, ვითარ სიყვარული“ (იოანე 1993: 205).

ალექსანდრე ხვდება, რომ ძმის სიყვარული გადაარჩენს, ის იქნება მისი კაცობის გამამთლიანებელიც და აღმდგენიც. ციმბირიდან ურუქში დაბრუნებული ალექსანდრესთვის ახალი ცხოვრება იწყება. ნიკოს ქალიშვილმა მათი ოჯახის სისხლი უნდა აღადგინოს, რადგან ბიძა-ძმიშვილი არიან „სამუდამოდ გადარჩენილი და სამუდამოდ შინდაბრუნებული“ (ჭილაძე 1981: 479). ამ წუთიდან ალექსანდრე მაკაბელი უკვე გამთლიანებული ადამიანია, კაცი, რომელსაც გარკვეული აქვს თავისი დანიშნულება და მოვალეობა. აი, სწორედ ამ დროს ასახელებს იგი საკუთარ თავს, პირველად მოიხსენიებს სახელითა და გვარით. თვითდასახელებით იგი უბრუნდება პირველსაწყისს და აღიდგენს იდენტობას. სრულდება ერთი ადამიანის, როგორც სამყაროს, შექმნა: სწორედ ამითაა ის „ასეთი ბედნიერი“, ასეთი თავისუფალი და, რაც მთავარია, ასეთი მშვიდი. ცალხელა კაცმა შეძლო ეპასუხა კითხვისათვის: „ვინ ვარ და რატომ ვარ“: „მე ვარ ალექსანდრე, ალექსანდრე მაკაბელი. აი, ამ პატარა გოგოს ბიძა და მეტიც არაფერი მინდა, ვინმე გადაუდგეს გზაზე“ (ჭილაძე 1981: 479).

ეს — შინმობრუნებული „უძლები შვილის“ ახალი სიცოცხლის დასაწყისია.

დამონებიანი:

აბულაძე 1973: აბულაძე ი. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბ.: 1973.

ასათიანი 2002: ასათიანი გ. *თხზულებანი 4 ტომად*. ტ. IV. თბ.: „ნეოსტუდია“, 2002.

ბიჩკოვი 1991: Бычков В. В. *Византийская эстетика*,

http://krotov.info/lib_sec/02_b/bych/kov_00.htm

თეოფილაქტე 2008: თეოფილაქტე ბულგარელი. *ლუკას სახარების განმარტებანი*. თბ.: 2008.

იგავნი 2003: იგავნი უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესნი საღვთისმეტყველო განმარტება 7 წიგნად. წიგნი 2, თბ.: 2003.

იოანე 1993: იოანე ოქროპირი. *განმარტება იოანეს სახარებისა*. თარგ. წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელისა. თბ.: 1993.

იორდანსკი 1982: Иорданский Б. *Хаос и Гармония*. изд. "Наука". 1982. <http://www.ozon.ru/context/detail/id/1466581/>

კვაჭანტირაძე 1999: კვაჭანტირაძე მ. *ოთარ ჭილაძის მხატვრული სისტემას სემიოლოგიური ასპექტები*. თბ.: 1999.

ლებედევი 1999: Лебедев А. *Цветовые теории*. 1999. <http://www.artlebedev.ru/kovodstvo/sections/40/>

ლექსიკონი 1974: Словарь библейского богословия. Брюссель: 1974.

ლექსიკონი 2006: *სიმბოლოთა ილუსტრირებული ლექსიკონი*. ტ. II. თბ.: „ბაკმი“, 2006.

ლოტმანი 2007: ლოტმანი ი. *უფლის გამოცხადება თუ აზარტული თამაში? „სემიოტიკა“*. № 2. თბ.: 2007.

მამარდაშვილი 1992: Мамардашвили М. *"Как я понимаю философию"*. М.1992.

სირაძე 1987: სირაძე რ. *ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები*. თბ.: 1987.

ყურაშვილი 2007: ყურაშვილი თ. *სემანტემა „გზის“ კონცეპტუალური ველი ქართულში*. „სემიოტიკა“, № 2, 2007.

შკლოვსკი 1990: Шкловский В. *Гамбургский счет*. М.: 1990.

ჭილაძე 1981: ჭილაძე ო. *„ყოველმან ჩემმან მპოვნელმან“*. თბ.: 1981.

Aleksandre – The *Prodigal Son*
(Otar Chiladze’s novel "*Qovelma chemman mpovnelman*")

Abstract

In Otar Chiladze’s novel *Qovelma chemman mpovnelman* (1976) the image of main character Aleksandre represents an artistic personification of biblical model about Prodigal Son. The similarity between the prodigal son and Aleksandre in the novel is read on the level of connotation. Like prodigal son Aleksandre leaves his father’s house, “sinks into a mire of depravity” and then returns home purified.

Giving a piece of bread in a cow-house by Ana is a symbolic act after which Aleksandre’s spiritual awakening begins; the second motive for “returning home” is giving him a slap in the face by engineer Niko.

Spiritual experience gained by Aleksandre on the road to Siberia makes the basis of his future life. In this context the symbol of a road is polysemantic and bears deep conceptual loading.

The road going to Siberia is associatively considered to be the difficult path leading to Paradise that connects and unites Aleksandre’s and Niko’s broken and distant roads. Spiritual experience obtained on these roads must become the basis of future life for Aleksandre.

The road as a metaphor of Christ is presented as a symbol of Aleksandre’s spiritual catharsis at the end of which in the protagonist’s personality things are already called by their proper names (“I am Aleksander Makabeli...”).

Aleksandre like the prodigal son goes back to his father’s house as a holistic personality (together with Martha), with restored identity.

პოეტიკური კვლევა

მაკა ელბაქიძე

ქალაქი როგორც ტექსტი შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში

„როდესაც ნორვეგიელ მეკობრეთაგან თავდაღწეულმა ახალგაზრდა ტრისტანმა კორნუელის სანაპიროს მიაღწია და დიდი გაჭირვებით აბობლდა ფრიალო კლდეზე, თვალწინ წარმოუდგა უდაბური ქვიშაანი დაბლობი, რომლის მიღმაც უსასრულო ტყე გადაჭიმულიყო. მოულოდნელად ტყიდან რამდენიმე მონადირე გამოვიდა და ტრისტანს მათ შეუერთდა. მგზავრებმა საუბრით განაგრძეს გზა, ვიდრე არ მი-აღწიეს მდიდრულ ციხესიმაგრეს, გარშემორტყმულს მინდვრებით, ხეხილის ბაღე-ბით, თევზის მოსაშენებელი გუბურებითა და ნახნავეებით“, — ამ სიტყვებით იწყება ჟაკ ლე გოფის ნიგნის „შუასაუკუნეების დასავლეთის ცივილიზაცია“ VI თავი, რომელშიც მიმოხილულია X-XIII საუკუნეების ევროპის სივრცული და დროითი სტრუქტურები (ლე გოფი 2005: 159). ციტირებულ მონაკვეთში, რომელიც მოტანილია ტრისტანისა და იზოლდას რომანის ჟოზეფ ბედიესეული ვერსიიდან, ორგანულად „თანაარსებობს“ შუასაუკუნეების სინამდვილისთვის ესოდენ ნიშანდობლივი ოთხი სივრცული ლოკალი — **ზღვა**, **ტყე**, **გზა** და **ციხესიმაგრე**, რომლებიც თავისებურად აფორიაქებდნენ იმ ეპოქის ადამიანთა გრძნობებს, ზემოქმედებდნენ რა მათზე არა იმდენად თავიანთი რეალური ასპექტით, რამდენადაც სიმბოლური თვალსაზრისით.* **ტყე** აღნიშნავდა ბინდს, განმარტოების ადგილს, წუთისოფლის ილუზორულობას, **ზღვა** — მიწიერ არსებობას და მის საცდურთ, **გზა** — ძიებასა და ხეტიალს, **ციხესიმაგრე** — ცივილიზებულ გარემოს. აქედან გამომდინარე, სრულიად ბუნებრივად მოჩანს შუასაუკუნეების ადამიანის ლტოლვა ხეტიალისაკენ, თავგადასავლისა თუ სახელის ძიებისკენ, რაც, იმავდროულად, წუთისოფლის მიერ დაგეგმულ მახეთათვის გვერდის ავლას, მიწიერ ცდუნებებთან გამკლავებასა და „ბინდისფერ“ სოფელში გზის გაკვალვას, სინათლისკენ სწრაფვას გულისხმობს. ქრისტიანული სწავლები-თაც ადამიანი მხოლოდ მარადიული ყარბია ამ მიუსაფარ დედამიწაზე და მოქცე-ულია ორ განზომილებას — თავისი საცხოვრისის შეზღუდულ და ქრისტიანული სამყაროს შეუზღუდავ ჰორიზონტებს შორის. აქედან გამომდინარე, გეოგრაფიული ჰორიზონტი, იმავდროულად, ქრისტიანული სამყაროს სულიერ ჰორიზონტადაც აღიქმება.

* უმბერტო ეკო შენიშნავს, რომ შუასაუკუნეების ადამიანი ცხოვრობდა რეალობაში, რომელიც აღსავსე იყო ქარაგმებით, გადატანითი მნიშვნელობებით და უფლის სასწაულებით. გარემომცველი სამყარო „ესაუბრებოდა“ ადამიანს ჰერალდიკის ენაზე, რომლის მიხედვითაც, ლომი არ იყო ჩვეულებრივი ლომი, არც კაკალი — ჩვეულებრივი კაკალი, ფრთოსანი რაში კი აღიქმებოდა ისეთივე რეალურ არსებად, როგორადაც ლომი, ვინაიდან, ლომის მსგავსად, ის იყო უმაღლესი რეალობის სიმბოლო, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვეულებრივ ყოფაში მას ვერსად შეხვდებოდი (ეკო 2004: 113).

შუასაუკუნეების ადამიანის წარმოდგენით, ღმერთი იყო ფეოდალური სენიორი: Dominus, ანუ ბატონი*. IX საუკუნის პოეტებს იგი ზეციური ციხესიმაგრის მფლობელად წარმოედგინათ, რომელიც, ანსელმ კენტერბერიელის თქმით, სამი კატეგორიის ვასალებზე ბატონობდა: ანგელოზებზე, ბერებსა და საერო პირებზე. ზეციური ციხესიმაგრის მოდელს წარმოადგენდა „მინიერი სენიორის“, ფეოდალის ციხესიმაგრე — სწორკუთხა გოდოლი, ბუნებრივ ან ხელოვნურ ბორცვზე აღმართული, მიწაყრილით, თხრილითა და მესრით/გალავნით შემოზღუდული, კუთხოვანი კოშკებით გამაგრებული და სათოფურიანი ქონგურებით დაგვირგვინებული, რომელიც სოციალურ-პოლიტიკური თვალსაზრისით ფეოდალური დამოუკიდებლობის განსახიერებას და ახლომდებარე რეგიონებზე ბატონობის საშუალებას წარმოადგენდა, მხატვრულ-სიმბოლურით კი ტყის, როგორც განმარტოების ადგილის, აღმნიშვნელი სახე-ხატის ოპოზიციად მოიაზრებოდა.

შუასაუკუნეების დასავლეთ ევროპამ თავისი კულტურული მოდელები აიღო ბიბლიიდან, რომელშიც ციხესიმაგრე/სასახლის ერთგვარ პროტოტიპად გვევლინება *ქალაქი*** — ორგანიზებული, ცივილიზებული გარემო: „და იცნა კაინ ცოლი თჳსი, და მუცლადმღებელმან შვა ენოს. და აღაშენა ქალაქი და უწოდა ქალაქსა სახელად ძისა თჳსისა ენოს“ (შეს. IV-17). შესაბამისად, კაინიდან იღებს დასაბამს ცივილიზაციის, მეტადრე მატერიალური ცივილიზაციის ცნება, გამოხატული ოთხი ძირითადი ფორმით. ესენია: ურბანული ყოფა (კაინი თვითონ აშენებს პირველ ქალაქს); უდაბნოს პასტორალური ცივილიზაცია, რომელიც უკავშირდება კაინის შთამომავალს, იობელს („ესე იყო მამა მკუდრთა კარვებისათა საცხოვართ-მზრდელთა“. შეს. IV-20); ხელოვნება, რომლის მესაძირკვლედ შესაქმის წიგნი იობელის ძმას იობალს აცხადებს („ესე იყო გამომაჩინებელ საფსალმუნისა და ებნისა“. შეს. IV-21) და ხელოსნობა — კაინის კიდევ ერთი შთამომავლის, თობალის საქმიანობა („და იყო კუერი თხურთა, მჭედელი რვალისა და რკინისა“. შეს. IV-22). როგორც უკვე გოფი შენიშნავს, უდაბნო დიდხანს ეცილებოდა პრესტიჟულობას კაინის ქალაქს, მაგრამ მას შემდეგ რაც ებრაელები დასახლდნენ ქალაქებში და იერუსალიმისა და სიონის ურბანულმა ცივილიზაციამ შეცვალა უდაბნოს ძველი სიმბოლიზმი, ამბივალენტური დამოკიდებულება უდაბნოს ფასეულობათა მიმართ არ შეცვლილა, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანთა მეხსიერებაში ჯერ კიდევ იყო შემორჩენილი უდაბნოს ტკბილ-მწარე მოგონებები (ლე გოფი 1992: 47-48).

ახალ აღთქმაში უდაბნოს ბიბლიური იმიჯი იცვლება. ეს აღარ არის მხოლოდ ადგილი, არამედ მთელი ეპოქა რელიგიის ისტორიაში, როდესაც ღმერთმა განაწინათლა უდაბნოს ადამიანები. ერთი მხრივ, უდაბნო, როგორც უწმინდურ სულთა, ანუ სატანის სამკვიდრებელი, ცდუნების ადგილია, თუმცა, იმავდროულად, სავანეც არის განმარტოების მოსურნეთათვის. მე-4 საუკუნიდან აღმოსავლეთში იწყება ე.წ. „უდაბნოს ეპიკა“. უდაბნო არის იდეალური ადგილი სასწაულებისათვის. ბერები აქ „ენყვებიან“ სატანას, თუმცა, იმავდროულად, აქვე პოულობენ ღმერთს. ისიც გასათ-

* იხ. ნეტარი ავგუსტინეს სიტყვები Libri carolini-დან: „შემოქმედს ეწოდება შემოქმედი თავის ქმნილებებთან მიმართებით, ისევე როგორც ბატონი იწოდება ბატონად, როდესაც საქმე მსახურებთან მის დამოკიდებულებას ეხება“ (ლე გოფი 2005: 189).

** უნდა აღინიშნოს, რომ ბიბლიურ ტექსტებში ქალაქი როგორც ისტორიულ-გეოგრაფიული რეალობა და როგორც სიმბოლო ამბივალენტური ცნებებია და ცივილიზებული, ორგანიზებული გარემოს აღმნიშვნელად გამოიყენება.

ვალისწინებელია, რომ ბერმონაზვნული ინსტიტუტის განვითარებასთან და მონესეთა რიცხვის მომრავლებასთან ერთად იწყება უდაბნოს „ქალაქ-ყოფის“ პროცესი. თავად მონასტრებიც ერთგვარ „მიკროქალაქებად“ გვევლინება, შესაბამისად, მათი წინამძღოლები ცდილობენ თავიანთ მოღვაწეობაში დაამყარონ ერთგვარი ბალანსი უდაბნოსა და ქალაქს შორის.*

შუასაუკუნეების დასავლეთში უდაბნოს თემამ, რომელიც აღმოსავლეთში სულიერებასთან იყო ასოცირებული, პოპულარობა ვერ მოიპოვა. კელტმა და სკანდინავიელმა ბერებმა განმარტოების ადგილად კუნძულები არჩიეს. ზღვასა და იქიდან მობერილ ცივ ქარს იგივე ფუნქციური დატვირთვა ჰქონდა მათთვის, როგორც ქვიშას და ხვატს — აღმოსავლეთის უდაბნოებში მოღვაწე ბერებისათვის (ლუ გოფი 1992: 49-54). მიუხედავად ამისა, შუასაუკუნეების ევროპაში მცხოვრები ადამიანის განმარტოების ადგილს უდაბნოს უწოდებს, თუმცა ამ სიტყვის მნიშვნელობა ძალზე განსხვავდება იმ ტერმინისგან, რომელსაც ჩვენ დღემდე ჩვეულებრივი გეოგრაფიული მნიშვნელობით ვიყენებთ. მათთვის უდაბნო იყო ტყე, რომელიც ასოცირდებოდა უდაბურ, გაჩანაგებულ, არაკულტივირებულ, უნაყოფო, მწირ გარემოსთან. ასე რომ, იუდაისტურ და აღმოსავლეთ ტრადიციას გადაეჯაჭვა ე.წ. „ბარბაროსული“ — კელტური და გერმანიკულ-სკანდინავიული.

იგივე, ბიბლიური იმიჯი (ცივილიზებული გარემო), შეინარჩუნა ქალაქმაც, რომელიც კლასიკურ შუასაუკუნეებში ეკონომიკური, უფლებრივი, ტოპოგრაფიული და ყოფითი თვალსაზრისით განკერძოებული იყო მოსაზღვრე ტერიტორიებისგან, სრულიად ახალ ფენომენს წარმოადგენდა და რადიკალურად განსხვავდებოდა როგორც ბერძნული პოლისისა და რომაული მუნიციპიუმისაგან, ისე ადრეული შუასაუკუნეების ქალაქის ემბრიონული ფორმებისაგანაც (იასტრებიცკაია 1981: 150). ქალაქის ფუნქცია შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში შეითავსა ციხესიმაგრემ, რომლის ინტერიერ-ექსტერიერის დეტალები მიმეტური იყო ყველა ავტორთან (ქვის გალავანი, ქონგურებიანი და სათოფურებიანი კოშკი, ღრმა თხრილი, ასანევი ხიდი, ფართო ეზო, გონგი, დიდ ბუხარში აგიზგიზებული ცეცხლი, აბრეშუმის ფარდები, ძვირფასი ხალიჩები და ა.შ). შესაბამისად, როდესაც *ვეფხისტყაოსანში* ავთანდილის სამფლობელოს შესახებ ნათქვამია, რომ „ქალაქი ჰქონდა მაგარი საზაროდ სანაპიროსა, / გარე კლდე იყო, გიამბობ ზღუდესა უქვიტკიროსა“ (რუსთაველი 1966: 150), — ცხადი ხდება, რომ აქ საუბარია ციხესიმაგრეზე და არა ქალაქზე ურბანისტული გაგებით. იგივე მნიშვნელობა შეიძლება ამოვიკითხოთ ტარიელის სიტყვებშიც: „ქალაქი მქონდა მაგარი, მტერთაგან მოურევარი“ (რუსთაველი 1966: 562) და *ამირანდარეჯანიანის* ერთ-ერთი პერსონაჟის, სავარსამისძის, ნაამბობშიც: „წავიდა უსიბ ქალაქსა... და ქალაქსა შიგან ციხე იყო მაღალი... წამოდგა ყოველი კაცი ხედვად: რომელნიმე ზღუდეთა, რომელნიმე უბანთა; რომელნიმე კარნი გამოვლენს და დადგეს ხედვად“ (ხონელი 1967: 57).**

* ამგვარივე სიმბოლური დატვირთვა აქვს უდაბნო-ქალაქის ოპოზიციას ქართულ აგიოგრაფიაში. რევაზ სირაძის დაკვირვებით, როდესაც *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში* საუბარია მამა გრიგოლის მიერ „უდაბნოთა ქალაქ-ყოფაზე“, „ქალაქი“ აქ მართლაც ქალაქს როდი ნიშნავს (არსაიდან ჩანს და არცაა მოსალოდნელი, რომ გრიგოლს კლარჯეთში ქალაქი აეშენებინოს). უდაბნოს ქალაქად ქცევა („ქალაქ-ყოფა“) უდაბნოში სულიერი წესრიგის შეტანაა“ (სირაძე 2006: 55).

** შდრ. *ტრისტანისა და იზოლდას რომანი*: „მეექვსე დღეს ლუზა ჩაუშვეს ტენტაჟელის ნავსადგურში. კოშკი ნავსადგურის იქით იყო აღმართული, ზღვის პირას; ყოველმხრივ მტკიცე გალავანი

ედ პუტერი და ზოგიერთი სხვა ავტორი გამოთქვამენ ვარაუდს, რომ შუასაუკუნეების რაინდულ რომანებში წარმოდგენილი ქალაქის (ციხესიმაგრის) პეიზაჟის ერთ-ერთ ძირითად ფუნქციად უნდა მივიჩნიოთ დახვეწილობის, სინატიფის კულტივირება, რის შედეგადაც ქალაქი გვევლინება კურთუაზულობის ერთგვარ სიმბოლოდ, რომლის ნებისმიერი დესკრიფციული დეტალი ხაზს უსვამს მისი მფლობელის ძალაუფლებას, სიმდიდრესა და გემოვნებას (პარციფალმა მდიდრულად მორთულ სამეფო დარბაზში შეაბიჯა. ასობით სანთელი ბრწყინავდა და უზარმაზარი ოთახის თითოეულ კედელს მომაჯადოებელ ნათელს ჰფენდა. ასამდე მაგიდა, რომლებზეც თოვლივით სვეტაკი სუფრები გადაეფარებინათ, ძვირფასი ჭურჭლით იყო განწყობილი. მნახველის მზერას იპყრობდა უნატიფესი თასები და ვერცხლის დანა-ჩანგალი. ეშენბახი 1974: 374; შდრ. „მეფემან სახლი ააგო, შიგან სამყოფი ქალისა: / ქვად ფაზარი სხდა, კუბო დგა იაგუნდისა თვალისა, / პირსა ბაღჩა და საბანლად სარაჯი ვარდის წყალისა“. რუსთაველი 1966: 331; „იაგუნდისა ჯამები, იყვის ლალისა ჭიქები, / კვლა უცხოფერთა ჭურჭელთა სხდის უცხო-უცხო სიქები“. რუსთაველი 1966: 1550. შდრ. „შევედით. სახლი იყო სრულ გადაჭედლილი ოქროთა, და კუბო იყო თუალითა და მარგალიტითა მოჭედლილი. საჯდომნი ისხნეს კუბოსა შინა ოქრო-ქსოვილისანი“ ხონელი 1967: 411)*. ნარატივის მნიშვნელოვან ნოვაციად, ასევე, მიჩნეულია ის ფაქტი, რომ ციხესიმაგრის პეიზაჟი ყოველთვის დანახულია პროტაგონისტის (რაინდის) თვალთახედვით, თანაც ეს სიახლე ვლინდება არა მხოლოდ იმ ზმნების გამოყენებაში, რომლებიც ჭვრეტის აქტს აღწერენ („მივედით, ვნახეთ“), არამედ იმ დეტალების საგანგებო ხაზგასმასში, რომლებიც მკითხველის გონებისთვისაც ადვილად მისაწვდომია (პუტერი 1995: 28) (ლუნეტას ოთახში მოხვედრილ ივენს მზერა ნატიფი თეთრეულით განწყობილმა სანოლმა მოსტაცა. „აბა, ეცადე და სადმე ნახე ამაზე უფრო ძვირფასი ქსოვილი! ასეთ სარეცელზე წოლას ავსტრიის ჰერცოგიც კი არ ითაკილებდა. გადასაფარებელი კი არა, ნამდვილი განძია! კრეტიენ დე ტრუა 1974: 53; შდრ. „მივედით, ვნახეთ ქალაქი მისი ტურფა და მდიდარი, / ყველასა ტანსა ემოსა ზარქაში განაზიდარი“ რუსთაველი 1966: 604; შდრ. „მივედით და ვნახეთ ქალაქი... დიდი, რომელ კაცისა თუალსა ეზომ დიდი არა უნახავს რა. ზღუდე და სახლი ყუელაი მწუანითა და წითლითა ქვითა ნაგები იყო, რომელ არა გაიგონების სიკეთე და სიშუენიერე კაცისა ენითა. ეზომ დიდი იყო ქალაქი იგი, რომელ ცისკრად შევედით და სამეფოსა სახლამდის შუადლე მივედით. იყვნეს სამეფონი სახლნი მეტად დიდნი, პალატნი მოვლითა, იგიცა — ერთობ დიდი და მაღალი, ნაგები მწუანითა ქვითა შუენიერთა; ეგრეთვე — კარნი მისნი, იგიცა — მწუანისა ქვისანი, ვთქუიმცა, თუ: „ზურმუხტისანი არიანო“. და მას კარსა ზედა ქალაქისათა დგა ათასი კაცი შემოსილი სკარამანგითა, პირ-ოქროთა რიდითა და ოქროსა სარტყლითა“. ხონელი 1967: 310-311). აღსანიშნავია ისიც, რომ ბუნების პეიზაჟის აღწერისას არათუ ბუნე-

ერტყა. მხოლოდ რკინის ბჭეში შეიძლებოდა შესვლა, ბჭეს კი დღისით და ღამით ორი გუშაგი იცავდა“ (ზედიე 1984: 119).

* ქალაქის ოპოზიციად მოიაზრება ტყე, რომელიც, ქალაქის მსგავსად, მთლიანად დაშორებულია კონკრეტულ გეოგრაფიულ მნიშვნელობას და შენარჩუნებული აქვს პირვანდელი, ე.წ. „ბიბლიური იმიჯი“. შესაბამისად, შუასაუკუნეების რაინდული რომანის მთავარი სივრცული დიქოტომია — სასახლის კარი/ტყე — გამომხატველია იმ მხატვრულ-სტრუქტურული ოპოზიციისა, რომელიც არსებობს საკარო ცივილიზაციას (ციხესიმაგრე) და ე.წ. „ველურ ბუნებას“ (ციხესიმაგრის მიღმა არსებული სამყარო) შორის (დანვრილებით იხ. მაკა ელბაქიძე. სივრცული დიქოტომია შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში. ნახნაგი, ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწადეული. თბ.: „მემკვიდრეობა“, 2009, გვ., 105-116).

ბის რომელიღაც განყენებული სურათი ახდენს გავლენას მწერალზე, არამედ, პირიქით, ეს უკანასკნელი უქვემდებარებს ბუნებას თავის მხატვრულ დიზაინს. ამ შემთხვევაში ის მხოლოდ წარსულ, რიტორიკული პოეზიისათვის დამახასიათებელ ტრადიციებს როდი ითვალისწინებს*, არამედ უფრო პეიზაჟის საკუთარ ხედვას ემყარება.

შუასაუკუნეების ნარატივის სპეციფიკურობად უნდა მივიჩნიოთ ის ფაქტიც, რომ უმრავლეს შემთხვევაში პერსონაჟები ხედავენ ციხესიმაგრეს შორი მანძილიდან, საიდანაც ყველა დეტალის გარჩევა ჭირს, ანუ ხედავენ იმ გარემოს, რომლის წიაღშიც აღმართულია ეს ციხესიმაგრე („ივენმა სამჯერ გადაინერა პირჯვარი, რადგან ტყის შუაგულში წყლის არხით შემოსაზღვრული ციხესიმაგრე დაინახა. უზარმაზარი ხეები ვერ ჩრდილავდა კოშკის სარკმლებიდან გამომავალ ნათელს. მინდორზე აღმართულ ციხეს გარს ულამაზესი პარკი ერტყა და უზარმაზარი არხით იყო გარშემორტყმული. მისი ვეება კედლები ჩაბნელებულ წყალში ირეკლებოდა“. *სერ გოვენი და მწვანე რაინდი* 1998: 29. შდრ. „ღამით მევლო, მოვიდოდი, ზღვისა პირსა აჩნდეს ბაღნი, / ჰგვანდეს ქალაქს ვეახლენით, ცალ-კერძ იყვნეს კლდეთა ნაღნი“. რუსთაველი 1966: 594). ნათელი, რომელიც ამ ახალი პეიზაჟიდან გამოსჭვივის, აბსოლუტურად კორელატურია იმ სიუჟეტისა და ბარაქისა, რომელსაც მოკლებულია პერსონაჟი სიბნელით მოცულ უღრან ტყეში („გარდახდა ამირან დარეჯანისძე ოქროთა მოჭედილსა სახლსა შინა. მუნ იყო კუბო თუალითა და მარგალიტითა შემკული, მწუანისა ზურმუხტისა, და საჯდომნი ისხნეს ოქრო-ქსოვილნი, რომელ ვითა მზე, ეგრე ელვიდეს... ორთა ტაბაკთა ზედა ოქროსათა ორნი თუალნი [ისხნეს], ერთი ძონეული და ერთი თეთრი, და მათგან თურმე გამოვიდოდა სინათლე იგი“. ხონელი 1967: 311-312).

ნარატივის ამგვარ ტექნიკას კონკრეტული ფილოსოფიურ-ესთეტიკური საფუძველი აქვს. საქმე ისაა, რომ შუასაუკუნეების ადამიანის მსოფლმხედველობისთვის დამახასიათებელია სწრაფვა ნათლისკენ, შესაბამისად კი, კაშკაშა, ნათელი ფერებისაკენ. ზოგიერთი მეცნიერი იმასაც აღნიშნავს, რომ ეს იყო ე.წ. „ბარბაროსული“ გემოვნება (ოქროსა და ვერცხლის ბრწყინვალეობა, მრავალფერი ქანდაკებები, კედლის მხატვრობა, ვიტრაჟების მაგიურობა). თუმცა დღემდე აუხსნელია, რა უფრო ხიბლავდა შუასაუკუნეების ადამიანს — ხილულის მომაჯადოებლობა, რომელიც გრძნობებით აღიქმება, თუ გარეგნულის მიღმა დანახული აბსტრაქტული ცნებანი — ნათელი ენერგია და ძალა (ლუ გოფი 2005: 407)**. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ ფერადოვან-ბრწყინვალე ფანტასმაგორიის მიღმა იმალებოდა შიში წყვდიადის მიმართ, წყურვილი სინათლისა, რომელსაც ადამიანი ხსნად აღიქვამდა. შესაბამისად, სინათლის მეტაფიზიკის შუასაუკუნეობრივი გაგება ესაა უსაფრთხო ადგილის ძიება, რომელსაც ადამიანს ანიჭებდა განათება და სინათლე საერთოდ. აქედან გამომდინარე, სილამაზეც აღიქმებოდა როგორც ნათელი, რომელიც ამშვიდებდა, ამხნევებდა ადამიანს და კეთილშობილების მახასიათებლად მიიჩნეოდა.***

* იხ, მაგალითად, Matthew of Vendôme-ის *Ars Versificatoria*.

** „გამოვიდოდა კარი მას სახლსა შინა. გააღეს და იჩქითად სინათლე გამოვიდა ისეთი, ვითა მზე ამოსრულიყო. გუეგონა, იგი სინათლე იყო ხუარაშან ქალისაო“ (ხონელი 1967: 312).

*** ამ თვალსაზრისით საუკეთესო მაგალითია შუასაუკუნეების წმინდანი. როგორც ანდრე ვოშე წერს: „წმინდანი — არის არსება სინათლიდან“ (ლუ გოფი 2005: 408). „ქართული სახისმეტყველები-სათვისაც ნიშანდობლივია მშვენიერების დაკავშირება ზეციურ ნათელთან. „სვეტი ნათლისა ფრიად

ციხესიმაგრის დანახვისას გმირი რწმუნდება, რომ ყველა სირთულე, რომლის გადალახვაც მას ხეტილისას მოუხდა, უკან დარჩა და ახლა ის გულითადი მასპინძლის წინაშე დგას, რომლის სახლიც მასში ე.წ. *საკუთარი სივრცის* ასოციაციას აღძრავს („სერ გოვენის დაახვაზე ციხიდან უამრავი ადამიანი გამოეფინა. მათ ასანევი ხიდი დაუშვეს, რაინდს ცხენის სადავე დაუჭირეს და ჩამოქვეითებაში მიეშველნენ, შემდეგ კი იარაღი ჩამოართვეს და მის წინაშე მუხლი მოიყარეს... ის შეიყვანეს დარბაზში, სადაც უზარმაზარ ბუხარში ცეცხლი გიზგიზებდა. მას ციხესიმაგრის პატრონი გამოეგება და თავაზიანად მიუგო, რომ თავი ისე ეგრძნო, როგორც საკუთარ სახლში“. *სერ გოვენი და მწვანე რაინდი* 1998: 31. შდრ. „ქალაქს შევიდეს, მუნ დახვდა სრა მოკაზმული სრულითა,/ სახელმწიფოთა ყოვლითა გასაგებლითა სრულითა; მონანი ტურფად მოსილნი წესითა იყვნეს რულითა!/ შეჭურფენვიდიან ავთანდილს გულითა სულ-წასრულითა“; რუსთაველი 1966: 1010; „დასხდეს, შეიქმნა პურობა, გაამრავლებდეს მახალსა, / უმასპინძლებდეს ავთანდილს, ვითა მძახალი მძახალსა, / მოიღებდიან საჭურჭლეს ტურფასა, ახალ-ახალსა“; რუსთაველი 1966: 1012. შდრ. „ნავედით, და იყო ზღუისა პირსა ქალაქი ერთი ცოტა, შუენიერი. და კარგნი კაცნი ქალაქისანი გამოგვეგებეს წინა ძღუნითა, და ყოველი ერი ქებასა შეგუასხმიდეს. ხონელი 1967: 51)*. ნარატივის ამ მონაკვეთში ხეტიალი-ძიების მოტივს ჩაანაცვლებს სტუმარმასპინძლობის მოტივი (შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ როდესაც სერ გოვენი ტყის სიღმიდან დიდებულ ციხე-კოშკს მოჰკრავს თვალს, იგი მადლობას აღავლენს როგორც ქრისტეს, ისე წმინდა იულიანეს მიმართ, რომელიც რომის კათოლიკური ეკლესიის მიერ სწორედ მოგზაურთა, მოხეტიალე რაინდთა და სტუმარმასპინძლობის მფარველ წმინდანად არის აღიარებული)**. ეს სუბსტიტუცია უმრავლეს შემთხვევაში ახალი ხიფათის, ახალი ავანტიურის წარმოშობის მასტიმულირებელ ფაქტორად უნდა მივიჩნიოთ. საქმე ისაა, რომ როდესაც ხეტიალით მოღლილი გმირი ციხესიმაგრეს მიადგება და დროებით კვლავ ცივილიზებული სამყაროს შემადგენელ ნაწილად აღიქვამს თავს, გულითადი მასპინძლობა და ნანატრი კომფორტის შეგრძნება, რომელსაც ის ამ ციხესიმაგრეში განიცდის, თვალს უხვევს მას, დაინახოს მკაცრი რეალობა — რომ მთავარი თავგადასავლები სწორედ აქ, ამ ციხესიმაგრეში, უნდა შეემთხვეს (პუტერი 1995: 41). კრეტიენ დე ტრუას რომანებში, ისევე როგორც *სერ გოვენის* ანონიმ ავტორთან და, ნაწილობრივ, *ვეფხისტყაოსანშიც*, სივრცის ლინეარულობის დარღვევა გმირისთვის დიდ ხიფათს მოასწავებს. *ავანტიურული სივრციდან* გმირი *ყოფით სივრცეში* გადაინაც-

ბრწყინვალე ცად აღწევნული ჰფარვიდა მას“ — ასეთი სახეები მრავლადაა გიორგი მერჩულის ნაწარმოებში (სირაძე 1987: 132). იმავე პრინციპის ხორცშესხმად უნდა ვიგულისხმოთ შუასაუკუნეების რაინდულ რომანთა იდეალური პერსონაჟების შედარება მზესთან.

* ბროსელანდის ულრან ტყეში ხეტიალით დაღლილი ივენი ხმლით კაფავს ასკილის, კუნელისა და კვრინჩხის ეკლიან ბურქებს. რაინდს გული სიხარულით ევსება, რადგან გაღების ქვეყნის ამ მიყრუებულ კუთხეში ისეთივე მყუდრო და ლამაზ ციხესიმაგრეს ხედავს, როგორსაც ბრეტანში. რაინდი იმედოვნებს, რომ ამ ციხეში იგი საიმედო თავშესაფარს იპოვის (კრეტიენ დე ტრუა 1974: 35).

** წმინდა იულიანე — მენავეთა, მებორნეთა, მოგზაურთა, მოხეტიალეთა, რაინდთა, პილიგრიმთა, მოხეტიალე მუსიკოსთა, მეცხვარეთა, თაშესაფრის მძებნელთა, სტუმარ-მასპინძლის, უშვილოთა, სასტუმროს მეპატრონეთა, მონადირეთა, ცირკის მსახიობთა, ჯამბაზთა, შულერთა და მკვლელთა მფარველი წმინდანი. მისი ხსენების დღედ დაწესებულია 12 თებერვალი. მას მიუძღვნა გუსტავ ფლობერმა მოთხრობა „წმინდა იულიანე მწყალობელი“, რომელიც რუსულ ენაზე ივანე ტურგენევიმ თარგმნა. სწორედ წმინდა იულიანეს სახეში მოიაზრა საკუთარი თავი აღორძინების ეპოქის დიდმა იტალიელმა მხატვარმა ანდრეა დელ კასტანიომ.

ვლებს, თუმცა ხშირად იმ ლოკალში, რომელშიც იგი ხეტილისას დროებით შეჩერდება, ერთმანეთს ერწყმის ყოფითი და ავანტიურული სივრცე — რაინდული ტურნირი, ახალი ფათერაკი, ჩასაფრებული საფრთხე და სხვ. (ენიდას ციხე-კოშკი *ერეკში*, გურნემანცისა და გრაალის ციხესიმაგრეები *პარციფალში*, ბერტილაკის კოშკი *სერ გოვენში*, მულლაზანზარის სამეფო *ვეფხისტყაოსანში* და ა.შ). თუმცა ზოგიერთი პროტაგონისტი წინასწარვეა შემზადებული იმ ფათერაკისთვის, რომელსაც მას გზიდან გადახვევა და ციხესიმაგრის ზღუდესთან პირისპირ შეყრა უქადის (ფენისას კოშკი და ფათერაკთა ციხე *ივენში*, Joe de la Court *ერეკში*, მწვანე სამლოცველო *სერ გოვენში* და ქაჯეთის ციხე *ვეფხისტყაოსანში*). შესაბამისად, რომანის ე.წ. ავანტიურულ სტრუქტურაში ახალი სივრცის — ციხესიმაგრის — შემოტანა სიუჟეტის განვითარების ერთ-ერთი ხერხია, რომელიც ხორციელდება ნარატივში რომანტიკული, ან ჰეროიკული ელემენტის ჩართვით (ფრიდონის ბიძაშვილებთან ბრძოლა, ფატმანისგან ავთანდილის გამიჯნურება და ჭაშნაგირის მოკვლა, ივენის ქორწინება ტყის რაინდის ქერივზე, ერეკისა და იდერის ტურნირი, ბერტილაკის მეუღლის მიერ სერ გოვენის ცდუნება, პარციფალის მიერ პელრაპერის გათავისუფლება და დედოფალზე დაქორწინება და ა.შ), რასაც სიუჟეტი კვანძის გახსნისკენ მიჰყავს.

ყოველივე ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ შუასაუკუნეების ე.წ. „ქალაქური ტექსტი“ პროდუქტია იმ ეპოქის პოლიტიკურ-ეკონომიკური, იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი თუ კულტურულ-ესთეტიკური კონტექსტისა, რომლის ნიაღშიც ის შეიქმნა. მე-11 საუკუნის დამდეგის დასავლურ ლიტერატურაში ქრისტიანული საზოგადოება წარმოდგენილი იყო ე.წ. სამნაწილიანი სტრუქტურით: მლოცველნი — oratores, მეომრები — bellatores, მშრომელნი — laboratores*. ამ სქემის შემადგენელ „ელემენტთა“ ჰარმონიული ერთიანობა აყალიბებდა იმდროინდელი საზოგადოების „ხერხემალს“ და სიმბოლურად სოციალური ჰარმონიის გამომხატველი იყო, ვინაიდან გამორიცხავდა კლასთა შორის დაპირისპირებასა და ბრძოლას.** თუ იმ ფაქტსაც გავითვალისწინებთ, რომ ფეოდალიზმი, პირველ ყოვლისა, იყო პირად კავშირებზე დამყარებული სისტემა, რომელშიც იერარქიულად იყვნენ გაერთიანებულნი საზოგადოების მაღალი ფენის წარმომადგენლები, სრულიად მოსალოდნელი უნდა იყოს ის პრივილეგირებული მდგომარეობა, რომელსაც მე-11 საუკუნის შუახანებისთვის „მეომრებმა“ მიაღწიეს. 1032 წლიდან, ვასალური ხელშეკრულების თანახმად***, ხმარებიდან ამოიღეს ცნება „დიდგვაროვანი“ (nobilis) და მის ნაცვლად შემოიღეს ახალი ცნება — „რაინდი“ (miles) — რომელიც 1075 წლიდან სამემკვიდრეო კასტის, დიდგვაროვნობის აღმნიშვნელი ტერმინი გახდა.**** თუმცა დიდგვაროვანთა შორისაც არსებობდა გარკვეული იერარქია: უმაღლეს ეშელონში შედიოდნენ ციხესიმაგრეთა მფლობელები, რომელთაც საკუთარ ტერიტორიებზე ხელთ ეპყრათ ყვე-

* სავარაუდოა, რომ ეს სქემა თავდაპირველად გამოჩნდა ბოციუსის ტრაქტატის, „ფილოსოფიით დამშვიდების“, საკმაოდ თავისუფალ თარგმანში, რომელიც ეკუთვნოდა ინგლისის მეფე ალფრედ დიდს (IX ს): „მეფეს გვერდით უნდა ჰყავდეს მლოცველნი, ცხენოსანნი და მშრომელი ადამიანები“ (ლე გოფი 2005: 311).

** სქემის თანახმად, „მშრომელთა კლასი“ (გლეხები) მთლიანად დამოკიდებული ხდებოდა „მლოცველებსა“ (სამღვდელთა) და „მეომრებზე“ (რაინდები), თუმცა მეომრებიც, ცხადდებოდნენ რა რელიგიისა და ეკლესიის დამცველებად, თავისთავად ექცეოდნენ სასულიერო პირთა დაქვემდებარებაში.

*** ხელშეკრულება ფართოდ გავრცელდა 1030 წლიდან.

**** თუნცა რაინდის ტიტული დასავლეთ ევროპაში 971 წლიდან არსებობდა.

ლანაირი ძალაუფლება, უფრო დაბალში — ჩვეულებრივი რაინდები, რომელთაც ვასალთა საკმაოდ შეზღუდული რაოდენობა ექვემდებარებოდა. ფეოდალური ორგანიზაციის ცენტრად იქცა ციხესიმაგრე, რომელსაც, საომარის გარდა, სხვა ფუნქციებიც ჰქონდა — ეს იყო სენიორიის ცენტრი, რომელშიც თავს იყრიდა ძალაუფლების ყველა ფორმა — ეკონომიკური, სასამართლო თუ პოლიტიკური. ბუნებრივია, რომ ამ ეპოქის ლიტერატურული გემოვნება პრივილეგიებული კლასის დაკვეთის შესაბამისად ყალიბდებოდა, რამაც ასახვა ჰპოვა როგორც თხზულებათა ჟანრობრივ სპეციფიკაზე (ტრუბადურული ლირიკა, რაინდული რომანი), ისე მათ კომპოზიციასა თუ პოეტიკაზე.

XII საუკუნის მეორე ნახევრიდან სიტუაცია მკვეთრად შეიცვალა — საზოგადოების სამნაწილიანი სტრუქტურა ახალმა, ოთხნაწილიანმა სქემამ ჩაანაცვლა, რომლის უმთავრეს ფუნქციურ ელემენტად ვაჭართა კლასი იქცა. ამ ცვლილებამ თავისთავად გამოიწვია დახურული ეკონომიკიდან ღია ეკონომიკაზე გადასვლა, რასაც შედეგად მოჰყვა მატერიალური თვალსაზრისით ძლიერი კლასის (ვაჭრების) დანიშნაობა, რომელმაც ხმამაღლა განაცხადა თავისი პრივილეგიების შესახებ და მკვეთრად გაემიჯნა სასულიერო თუ რაინდთა კლასს (ეს გამიჯვნა, ბუნებრივია, თავისთავად გამოიწვია ვაჭრების ან ერთ ან მეორე ფენისადმი დაქვემდებარებასა თუ მორჩილებას).

სამნაწილიანი სქემის მსხვრევა მეტწილად განპირობებული იყო ქალაქების აყვავებით, რაც ქრისტიანული სამყაროს განვითარების ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორად არის მიჩნეული. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ადრეულ შუასაუკუნეებში ქალაქს ჰქონდა საომარი, ადმინისტრაციული და რელიგიური ფუნქცია. ის იყო კარგად გამაგრებული, შემოსაზღვრული, შესაბამისად, საკმაოდ შეზღუდული სივრცე (გრაფის ან ეპისკოპოსის რეზიდენცია). ქალაქის ეკონომიკა მარტივ წარმოებას ეფუძნებოდა, თუმცა XI საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული ვაჭრობის გამოცოცხლებამ ააღორძინა ქალაქის **კომერციული** ფუნქცია. ქალაქი გახდა სავაჭრო კვანძი, საქონლის გაცვლა-გამოცვლის ადგილი, თუმცა მის არქიტექტურაში ჯერ კიდევ სჭარბობდა როგორც სოფლური ნაგებობების მშენებლობისას გამოიმუშავებული პრინციპები, ისე ციხესიმაგრეების საფორტიფიკაციო ხელოვნება, რამაც ქალაქის სახელწოდებაშიც ჰპოვა გამოხატულება: *castrum*, *castellum* — ლათინურად, *Burg* — გერმანულად. ფეოდალურ მოდას შეესაბამებოდა ქალაქელთა ყოფა-ცხოვრება და ჩაცმულობა; სწორედ ქალაქის მოედანზე მიაღწია განვითარების უმაღლეს მწვერვალს შუასაუკუნეობრივმა ტაძრულმა ხუროთმოძღვრებამ. ღრმა კვალი დაამჩნია ქალაქმა საზოგადოების სულიერ ცხოვრებასაც — კულტურის ცენტრებად მონასტრების ნაცვლად ქალაქები იქცა, რაც ყველაზე უკეთ, ძირითადად, ორ სფეროზე — განათლებასა და არქიტექტურაზე აისახა. „მიუხედავად ამისა, არ შეიძლება, რომ ქალაქი ფეოდალიზმის ანტითეზად არ ქცეულიყო. მართალია, ქალაქელებს საქონელიც ჰყავდათ, ვენახებსა და ყანებსაც ამუშავებდნენ, მაგრამ ქალაქი, უპირველეს ყოვლისა, მაინც ვაჭრობის, რეწვისა და ხელოსნობის ცენტრი იყო. მეთერთმეტე-მეთოთხმეტე საუკუნეების მანძილზე სწორედ ქალაქი გახდა ეკონომიკური და კულტურული მეკვლე შუასაუკუნეობრივი ცხოვრებისა: ეკონომიკის მამოძრავებელი და ახალი ცოდნის გამავრცელებელი. ამავე დროს, სოციალურ სფეროში ქალაქი თავისუფლების მედროშედ იქცა (რამაც შუასაუკუნეების ერთ-ერთ ანდაზაში ჰპოვა ასახვა: „ქალაქის ჰაერი ადამიანს თავისუფლებას ანიჭებს“). მისმა ახალმა ბინადრებმა სწრაფად დააღწიეს თავი თავიანთი სენიორის მეურვე-

ობას და მოიპოვეს გარკვეული პრივილეგიები — მათ მიენიჭათ თავისუფლება და თვითმმართველობის უფლება უწინდელი სენიორისათვის კომპენსაციის გადახდის სანაცვლოდ. ამიტომ ბუნებრივია, რომ თავისი სიმდიდრით მიმზიდველი, მაგრამ სიუცხოვით საძულველი ქალაქი მტრად მოეგვინა ფეოდალურ სამყაროს: რაინდობას, ეკლესიებსა და მონასტრებს. შეიძლება ითქვას, რომ ქალაქი გვიანდელი შუასაუკუნეების საზოგადოებაში გაორებული ხასიათის მოვლენად შეიჭრა: როგორც მისი შემადგენელი ნაწილი და, ამავე დროს, როგორც მისი უარყოფა“ (იასტრებიცკაია 1981: 148-149).

ერთი შეხედვითაც ცხადი ხდება ის კონტრასტი, რომელიც არსებობს ქალაქს, როგორც შუასაუკუნეების ისტორიულ რეალობასა, და რაინდულ რომანებში აღწერილ ქალაქებს შორის. თუმცა *ვეფხისტყაოსანში*, როგორც შუასაუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალი პერიოდის ძეგლში, ტრადიციული „ქალაქური ტექსტის“ გვერდით ამ ტექსტის სახეცვლილი ვარიანტიც გვხვდება, რომელიც მაქსიმალურადაა დაშორებული ეპოქის ლიტერატურულ თუ იდეოლოგიურ კონტექსტს და მეტნაკლებად აირეკლავს გვიანდელი შუასაუკუნეების ისტორიულ რეალობას:

„ესეა ზღვათა სამეფო თვისა ათისა სავლითა,
თვით გულანშარო ქალაქი, სავსე ტურფითა მრავლითა;
ყველაი ზღვა-ზღვა ნავითა მავლითა;
მელიქ სურხავი ხელმწიფობს, სრული სვითა და დავლითა.

აქა მოსლვითა გაყმდების, კაციცა იყოს ბერები:
სმა, გახარება, თამაში, ნიადაგ არს სიმღერები,
ზამთარ და ზაფხულ სწორად გვაქვს ყვავილი ფერად-ფერები;
ვინცა გვიცნობენ, გვნატრიან, იგიცა, ვინ-ა მტერები.

დიდ-ვაჭარნი სარგებელსა ამისებრსა ვერ ჰპოვებენ:
იყიდიან, გაჰყიდიან, მოიგებენ, ნააგებენ;
გლახა თვე ერთ გამდიდრდების, სავაჭროსა ყოვლგნით ჰკრებენ;
უქონელნი წელიწადსა საქონელსა დაიდებენ.

მე ვარ მებაღე უსენის, ვაჭართა უხუცესისა;
ესეცა გკადრო ამბავი, საქმე მისისა წესისა:
თვით ესე ბალი მისია, თქვენი სადგომი დღესისა;
პირველ მას ჰმართებს ჩვენება ყოვლისა უტურფესისა.

რა შემოვლენ დიდ-ვაჭარნი, მას ნახვენ და ძღვენსა სძღვნიან,
ურჩენებენ, რაცა ჰქონდეს, სხვაგან ლარსა ვერ გახსნიან,
უტურფესთა სეფედ დასხმენ, ფასსა მუნვე დაუთვლიან;
მათ მაშინვე ააზატებს, ვითა სწადდეს, დაჰყიდიან“.

(რუსთაველი 1966: 1065-1069)

მიუხედავად იმისა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ნარატივში „ახალი ქალაქური ტექსტის“ შემოტანა რაინდული რომანისთვის ნიშანდობლივი პრინციპების კვალობაზე ხდება („ნახეს ქალაქი“), სპეციფიკურია როგორც მისი დესკრიფციული მხარე („მოცული გარე ბალისა ტევრითა,/ გვარად უცხონი ყვავილნი ფერთა ბევრის ბევრითა./ მის ქვეყანისა სიტურფე რა გაგაგონო მევ, რითა“; რუსთაველი 1966: 1062), ისე ცხოვრების წესი და ფუნქცია („სმა, გახარება, თამაში... იყიდიან, გაჰყიდიან, მო-

იგებენ, ნააგებენ“)*. ამგვარი ტექსტი შუასაუკუნეების ევროპაში მხოლოდ რენესანსის ეპოქაში გაჩნდება, როდესაც განსაკუთრებით განმტკიცდება ქალაქური წყობილება და ქალაქის მოსახლეობას შორის აშკარად გამოიკვეთება მთავარი ფიგურა — ვაჭარი. ამ თვალსაზრისით ნოვატორად გვევლინება ჯოვანი ბოკაჩო, რომლის შემოქმედებაშიც სრულყოფილებას მიაღწია **ქალაქური ნოველის** ჟანრმა. მწერლის ყველაზე უფრო ცნობილი და პოპულარული ტექსტი *დეკამერონი* (1350-53 წწ), რომელშიც შერწყმულია ფრანგული კურტუაზული ლიტერატურისა და ტოსკანური ხალხური პროზისა და ფოლკლორის ტრადიციები, ნათლად ასახავს რენესანსის ეპოქის ქალაქის ფერადოვან **პეიზაჟს** („ზღვის ნაპირი რეჯიოსა და გაეტას შორის იტალიაში ერთ ულამაზეს ადგილად ითვლება. აქ, სალერნოს მახლობლად, ერთი მომადლო ნაპირია. ეს ნაპირი ზღვას დასცქერის და აქაურები ამალფის ნაპირს ეძახიან. რა პატარა ქალაქები ან რა ბალები და მოჩუხჩუხე ნაკადულები გნებავთ, რომ აქ არ იყოს!“ ბოკაჩო 1970ა: 126), **ყოფითი ელემენტებით გაჯერებულ სოციუმს** („აქვე ცხოვრობს მდიდარი და ვაჭრობის მიმდევარი ხალხი. და ვაჭრობაც ისე არსადაა ხელსაყრელი, როგორც აქ“. ბოკაჩო 1970ა: 127), **ცხოვრების სპეციფიკურ წესს** („დღესაც არსებობს ზღვისპირა ქალაქებში, სადაც ნავსადგურია ხოლმე, ისეთი ჩვეულება, რომ ყველა ვაჭარი, ვისაც აქ საქონელი მოაქვს, ნაპირას რომ გადმოტვირთავს, საქონელს სადმე საერთო საწყობში ინახავს. ამ საწყობს ბევრგან საბაჟოს ეძახიან, და მას ეპატრონება კომუნა ანუ ქალაქის თავი. ვაჭარი თავის საქონელს მისი ღირებულების აღნიშვნით გადასცემდა იმას, ვისაც საბაჟო ჰქონდა ჩაბარებული. საბაჟოს გამგისგან კი მიიღებდა საქონლის ჩაბარების ბარათს“. ბოკაჩო 1970ბ: 301-302) **და მორალს** („ერთ ქალაქში, სადაც ადამიანის მოტყუება უფრო ხშირია, ვიდრე სიყვარული და ერთგულება, ერთი კეთილშობილი ქალი ცხოვრობდა“ (ბოკაჩო 1970ა: 244). შდრ. „ან ჰნახო მთრვალი ვაჭარი, ცქაფი, უწრფელი, ჰრომელი“ (რუსთაველი 1966: 1165); „დაავინყდა იგი ფიცი; რა მუსაფი, რა მაქანი“ (რუსთაველი 1966: 1166)).

როგორც ვხედავთ, *დეკამერონიდან* ციტირებული პასაჟები საოცარ მსგავსებას ამჟღავნებს *ვეფხისტყაოსნის* ზემოთ მოტანილ მონაკვეთთან. დაახლოებით იდენტურია ის ფასეულობანიც, რომლებიც ქალაქის საზოგადოებაში ახალი კლასის გამოჩენასთან ერთად დამკვიდრდა. ორივე ძეგლში იკვეთება აშკარა კონტრასტი რაინდობისა და ვაჭართა კლასის იდეალებს შორის. თვალნათლივ ჩანს, რომ მატერიალურისკენ სწრაფვა ჩრდილავს რაინდობის ისეთ უცილობელ ღირებულებებს, როგორებიცაა: ჰეროიკა, მოყვასის სიყვარული, სახელის მოხვეჭისკენ სწრაფვა, ქველმოქმედება, დადებული ფიცისადმი ერთგულება და ა. შ. ვაჭართა საზოგადოებაში, უბრალოდ, აღარ რჩება ასპარეზი რაიდული სიქველისათვის: („თქვენ, ვაჭარნი, ჯაბანნი ხართ, ომისაცა უმეცარნი“ (რუსთაველი 1966: 1040); შდრ. „მდიდარი და სულით ახოვანი რაინდი ხედავდა, რომ ტოსკანაში სულ სხვა ზნე-ჩვეულება აქვთ და სულ სხვა პირობებია ცხოვრებისაო და მე რომ აქ დავრჩე, ჩემს მამაცობას სრულებით ვერ გამოვიჩენო, და ამიტომ არჩია ერთხანობით წასულიყო ესპანეთის მეფე

* ალბათ, შემთხვევითი არ არის ის ფაქტიც, რომ *ვეფხისტყაოსანში*, რომლის სიუჟეტიც საკმაოდ დიდ სივრცულ არეალზეა გაშლილი და ტოპონიმიკის თვალსაზრისითაც საკმაოდ მრავალფეროვან სურათს გვიჩვენებს, მხოლოდ ერთადერთი ქალაქის, *გულანშაროს*, სახელდება ხდება.

ალონსოსთან“. ბოკაჩო 1970ბ: 378))*. ალორძინების ეპოქის ქალაქისთვის ნიშანდობლივი პრინციპების არსებობა *ვეფხისტყაოსანში* შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ახალ კულტურულ პარადიგმას, რომელიც რენესანსადაა სახელდებული, საფუძველი გვიანდელ შუასაუკუნეებში ჩაეყარა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარმა კარდინალურმა ცვლილებებმა და ახალი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებამ განაპირობა. შედეგად, *ვეფხისტყაოსანი*, რომლის ე.წ. „ქალაქური ტექსტი“, ძირითადად, შუასაუკუნეებისთვის ნიშანდობლივ მოდელს მისდევს, ამ ტექსტის განსხვავებულ ვარიაციასაც გვთავაზობს: საკმარისია, რომანის მოქმედებამ რაინდული სამყაროდან ზღვათა სამეფოში გადაინაცვლოს, რომ მკითხველი მომსწრე ხდება სრულიად ახლებური ქალაქური მენტალიტეტის ჩამოყალიბებისა, რომლის კულტურული, ესთეტიკური თუ სულიერი ფასეულობანი იმ ეპოქის სუნთქვით არის აღბეჭდილი, რომელიც ევროპაში *ვეფხისტყაოსნის* დაწერიდან ერთი საუკუნის შემდეგ დადგა.

დამონებიანი:

ბედიე 1984: ბედიე ჟ. ნიგნი ტრისტანისა და იზოლდასი. თბ.: „ნაკადული“, 1984.

ბოკაჩო 1970ა: ბოკაჩო. *დეკამერონი*. ნიგნი I. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1970.

ბოკაჩო 1970ბ: ბოკაჩო. *დეკამერონი*. ნიგნი II. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1970.

დე ტრუა: 1974: Де Труа, К. *Ивейн или Рыцарь со львом*. Москва: Художественная литература, 1974.

ეკო 2004: Эко, У. *Эволюция средневековой эстетики*. Санкт-Петербург: "Азбука-классика", 2004.

იასტრებიცკაია 1981: იასტრებიცკაია, ა. *XI-XIII საუკუნეების დასავლეთი ევროპა — ეპოქა. ყოფა. ჩაცმულობა*. თბ.: „ნაკადული“, 1981

ლე გოფი 1992: Le Goff, J. *The Medieval Imagination*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992

ლე გოფი 1992: Ле Гофф, Ж. *Цивилизация средневекового запада*. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

პუტერი 1995: Putter, A. *Sir Gawain and the Green Knight and French Arthurian Romance*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

რუსთაველი 1966: რუსთაველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი*. ტექსტი ძირითადი ვარიანტებით, კომენტარებითა და ლექსიკონითურთ ორ ტომად. ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით. ტომი I. თბ.: „მეცნიერება“, 1966.

სირაძე 1987: სირაძე რ. *ქართული აგიოგრაფია*. თბ.: „ნაკადული“, 1987

* კონტრასტი რაინდულსა და ვაჭრული ცხოვრების წესს შორის გვხვდება *ტრისტანისა და იზოლდას რომანშიც*, რომელშიც ეს ახალი კლასი ჯერ კიდევ საკმაოდ სქემატურადაა წარმოდგენილი: „—ტრისტან, — უთხრა მონადირემ, — ღმერთმა დალოცოს მამამენი, რომ ასე კეთილშობილურად ალუზრდისხარ. უეჭველია, იგი მდიდარი და ძლიერი აზნაურია“... „—არა, ბატონო, მამაჩემი ვაჭარია. მე შინიდან გამოვიპარე გემით, რომელიც შორეულ ქვეყნებში მიდიოდა სავაჭროდ... მაგრამ თუ მონადირეთა წრეში მიმიღებთ, სიამოვნებით გამოგყვებით, ჩემო ბატონო, და ნადირობის სხვა ხერხებსაც გასწავლით“. „—კარგო ტრისტან, მიკვირს რომ დედამინის ზურგზე ყოფილა ქვეყანა, სადაც ვაჭრების შვილებმა ბევრი ისეთი რამ იციან, რაც სხვაგან რაინდების შვილებისთვისაც კი უცნობია“ (ბედიე 1984: 11).

სირაძე 2006: სირაძე რ. ღვაწლი გრიგოლ ხანძთელისა. *წმიდა გრიგოლ ხანძთელი*. თბ.: „არტანუჯი“, 2006, გვ., 50-62.

სერ გოვენი და მწვანე რაინდი 1998: *Sir Gawain and the Green Knight*. Oxford University Press, 1998.

წიგნნი ძუელისა ალთქუმისანი 1989: წიგნნი ძუელისა ალთქუმისანი. ნაკვეთი 1. შესაქმისაჲ. გამოსლვათაჲ. თბ.: „მეცნიერება“, 1989

ხონელი 1967: ხონელი მოსე. *ამირანდარეჯანიანი*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთოთ ლილი ათანელიშვილმა. თბ.: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1967.

Maka Elbakidze

City as a Text in the Medieval Chivalry Romance

Abstract

The Middle Ages have borrowed their cultural models from the Bible, where the *city* (*castle*) was the symbol of a civilized, organized environment contrasting to the *desert(forest)*, the wild area, a “place of seclusion”. In the chivalry romances the function of the *city* is performed by the *castle* (King’s court) – the embodiment of elegance, delicacy and courtesy. This landscape, completely different from the *forest* is seen from the knight's, personage's field of vision. It should be admitted, that the *city* as a rule is seen from the long distance and it is impossible to discern all details, but the light which sparkles from this new environment, gives the hope to the errant knights that all those difficulties which they have overcome while long wandering have left behind and soon they will appear before the warm-hearted host, who’s castle they associate with "native space".

From the second half of the 12-th century with the rise of urban centres and an economic system beyond the traditional rural feudal and monastery systems the changing of urban values in Europe can be obviously seen. City became the economic and cultural guide of Middle Ages, motive power of its economic growth and spreader of a new knowledge. In spite of this, the so called “urban text” of chivalry romances doesn’t change – senior’s castle remains to be the centre of feudal organization. The contrast between the material and historical reality is present. Only in the “Knight in the Panther’s Skin” of Rustaveli, which is written in the transition period between the Middle Ages and Renaissance, alongside of the traditional “urban text” we can see its different variation - the city of the merchant class – Gulansharo, whose social, moral and ethical values are different from those in the chivalric ideals.

ლიტერატურის ისტორიის სისტემურ-მეთოდოლოგიური კლასიფიკაციისათვის

ცნობილი ფაქტია, ლიტერატურის ისტორიის სისტემური შემეცნება და მისი სწავლების მეთოდიკა პერიოდულობის პრინციპზეა დაფუძნებული.

იმთავითვე უნდა მივუთითოთ, რომ საუბარია ისტორიაზე, ე.ი. მცნებაზე რომელიც თავისთავად მოიცავს ქრონოლოგიზმისა და კალენდარიზაციის გაგებას. ალბათ ზედმეტიცაა იმის აღნიშვნა, რომ ყოველგვარი ისტორიული ანალები, ჟამთააღრიცხვები თუ ქრონიკები ყოველთვის წელთაღრიცხვათა მკაცრად რეგლამენტირებულ მიმართულებრივ კვლევას გულისხმობს, რადგან ზემოაღნიშნულ პროცესში მოქმედებს ისტორიზმის კლასიკური პრინციპი, სადაც არის ისტორია იქ არის ქრონოლოგია. ბუნებრივია, იქ, სადაც იგულისხმება მხოლოდ შემოქმედება და შემოქმედებითი ინტალირების ხშირად ყოველგვარ ჩარჩოს, კანონიკას განრიდებული პროცესი, ეს პრინციპი ზოგჯერ ირღვევა კიდეც, რადგან თავისუფალი, უჩარჩო და „ციურ ლაჟვარდათა მხილველი“, შემოქმედი ყველაზე ხშირადაა და მისადმი სამეცნიერო რეგლამენტაცია ხანდახან შეუსაბამოცაა, მაგრამ დროის მსვლელობასთან, ეპოქასთან, გარე ფაქტორებთან და განვითარების პერსპექტივებთან შემოქმედებითი პროცესი მერედიანული პრინციპით არის დაკავშირებული და მასზე ყველაზე მძაფრად აისახება სწორედ არსებული სულიერი და ყოფითი გარემო. სწორედ ამგვარი მიდგომა თუ არგუმენტაციაა ის უძირითადესი კრიტერიუმი, რისი მიხედვითაც ხდება ლიტერატურული პროცესის ისტორიული კუთვნილების გათვალისწინება და საერთოდ ლიტერატურის ისტორიის დასაზღვრა.

„შემოქმედებითი პროცესის შეფასებისა და გაანალიზების კრიტერიუმები ხშირად ერთმანეთს არ ემთხვევა. მაშინ თუ ის ანმყოშია და მაშინაც, თუ ის წარსულშია“ — ვ. სოლოვიოვის (სოლოვიოვი 1939:156) ეს სიტყვები ალბათ ყველაზე უკეთ გამოხატავენ დღევანდელ ლიტერატურულ დისკუსიებში არსებულ შეხედულებათა ორხაზოვნებას ლიტერატურის პერიოდიზაციის პრინციპებზე. მაგრამ ყოველი მსჯელობა ამ საკითხებზე იწყება თვით ფაქტის კონსტატაციით, რომ ლიტერატურის ისტორია შეიძლება დაისაზღვროს განსხვავებულ პრინციპთა გათვალისწინებით; ანუ მწერლის შემოქმედებითი ბიოგრაფიის შეფასებისა და ანალიტიკის მეთოდიკა დაექვემდებაროს ისტორიული კუთვნილების დებულებას, თუ მოხდეს მისი კლასიფიკაცია საკუთრივ შემოქმედებითი მემკვიდრეობის მხატვრულ-თვისობრივი არსის ნიადაგზე; ამასთან ერთად, სამეცნიერო-კვალიფიკაციურ შეხედულებებში უნდა არსებობდეს ერთააზრობრივობა ამ ფუნდამენტურ პრინციპზე.

ბოლო რამოდენიმე ათწლეულის სამეცნიერო შეფასებებში დაინყო ამ შეხედულებათა გადასინჯვა, და ამ პროცესში ლიტერატურის ისტორიის არა მხოლოდ ქრონოლოგიური, არამედ თვისობრივი გადახედვის ტენდენციები გამოჩნდა. ტრადიციულად, სასწავლო პროგრამებში ქართული ლიტერატურის განვითარების გზის შესწავლა წარმოებდა ქრონოლოგიზმის პრინციპით; მაგალითისათვის მოვუხმოთ ქართული ლიტერატურის ისტორიის გასული საუკუნის სხვადასხვა დროის გამოცემებს. მათ შორისაა 1980 წელს განმეორებით გამოცემული კორნელი კეკელიძის „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“, რომლის შესავალ წერილში ავტორი

აღნიშნავს: „ქართულ ლიტერატურას თხუთმეტსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. საჭიროა და აუცილებელია გარკვეულ იქნას განვითარების ეტაპები ამ მწერლობისა ან უფრო ნათლად პერიოდები მისი ისტორიისა... ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის პერიოდებად დაყოფისას ჩვენ გამოსავალ პრინციპად ვიღებთ სოც-ეკონომიურ ურთიერთობათა ევოლუციას, ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ განვითარების ეტაპებს თვით ფეოდალური ფორმაციისა...“ (კეკელიძე 1980: 42). ამ ციტირებას კომენტარის სახით დავურთავთ, რომ როგორც ცნობილია, კორნელი კეკელიძე ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიას ყოფს ოთხ ძირითად პერიოდად და ეს დაყოფა ქრონოლოგიურ მიმდევრობაზეა დაფუძნებული.

ანალოგიური სისტემატიზაცია მოქმედებს ლიტერატურის ისტორიის ყველა სახელმძღვანელოში: მაგალითად: ძველი ქართული მწერლობის საკითხები (ალ. ბარამიძის რედაქციით) (1963), შალვა რადიანი „ახალი ქართული ლიტერატურა“ (1950), სიმონ ხუნდაძე „ნარკვევები“ (1941), სერგი ჭილაია XX საუკუნის ქართული მწერლობა (1956).

ამგვარ შეხედულებათა დასაბუთების ერთგვარ მცდელობას ვხვდებით მიხეილ ზანდუკელის 1941 წელს დასტამბულ შრომაში „ახალი ქართული ლიტერატურა“ (ზანდუკელი 1941: 79): „ლიტერატურის ისტორიის შესწავლაში რომ უკეთესად გავვერკვიოთ, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ჩვენი ლიტერატურის ცხოვრება დაყვით პერიოდებად. ლიტერატურის ისტორიკოსს მასალაში ადვილი და სწორი გარკვევისთვის აუცილებლად მასალის ერთგვარი სისტემატიზაცია სჭირდება. ამ გარემოებას კი ხელს უწყობს ლიტერატურის ისტორიის პერიოდებად დაყოფა... ლიტერატურული პერიოდი ჩვენ გვესმის, როგორც ისტორიის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ლიტერატურული ცხოვრების სპეციფიკური სახე, რომელიც განსხვავდება წინა და შემდგომი საფეხურების ლიტერატურული ცხოვრებიდან. პერიოდის დამთავრებულობა, რასაკვირველია ჩვენ აბსოლუტურად არ გვესმის: ჩვენ არასოდეს ვივინწყებთ, რომ ლიტერატურული ცხოვრება, როგორც ყველაფერი ცხოვრებაში მუდმივ, განუწყვეტელ მოძრაობასა და განვითარებაშია. პერიოდების საზღვრები, სადაც ლიტერატურული ცხოვრების ერთგვარ დამთავრებას ვხედავთ, უშუალოდ, მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი. ერთი პერიოდი მეორეში გადადის თავისი გაგრძელებით, ნაშთებით, ხოლო მეორე იწყებს სათავეს პირველში. ასეთ დიალექტიკურ ურთიერთობაში ვითარდება ლიტერატურული ცხოვრება. პერიოდს მაინც ერთგვარი დამთავრებულობა უნდა ახასიათებდეს, ლიტერატურული პერიოდის დამთავრებული რიტმის დასაბუთებას და შეგრძნობას ყოველი დაინტერესებული თავისუფლად უნდა ახერხებდეს. ლიტერატურის პერიოდიზაციის ძირითად საფუძვლად უნდა მივიღოთ მთავარი მოქმედი ეკონომიური ფაქტორის ბუნება და მიმართულება და მისით გამოწვეული სოციალური ფორმაციები, როგორც ეს ლიტერატურაში მჟღავნდება და აგრეთვე ურთიერთგავლენა იმ მთელი რიგი ზედნაშენებისა, რომელნიც ამ ძირითად საფუძველზე ჩნდებიან და ვითარდებიან გარკვეულ პერიოდში თუ ეპოქაში.

ლიტერატურული პერიოდის განმარტება ასეთი იქნება. ლიტერატურულ მოვლენათა ციკლი, რომელიც გამომხატველია გარკვეული სოციალური ფორმაციისა და შინაგანი მთლიანობით როგორც შინაარსისა, ისე ფორმის მხრით ხასიათდება, ლიტერატურის პერიოდს ჰქმნის... ქართული ლიტერატურის ისტორიის მეცნიერული დამუშავება ჯერ კიდევ პრიმიტიულ საფეხურზე დგას, შეიძლება ითქვას, ის ჯერ კიდევ დასაწყისშია... ამიტომ ეხლავე უნდა ითქვას, რომ ჩვენი ლიტერატურული

პერიოდიზაცია შეუძლებელია დაახლოებითი იყოს. ჩვენ ეს საკითხი წარმოდგენილი გვაქვს როგორც სამუშაო ჰიპოთეზა. ამასთან ერთად ის გარემოებაც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენს მიერ წარმოდგენილი პერიოდიზაცია ჯერ-ჯერობით ეხება არა მთელ ლიტერატურულ ცხოვრებას, არამედ მის ერთ შტოს, მაღალი კლასების ე.წ. ოფიციალურ ლიტერატურას. გვინდა ახლავე ისიც განვაცხადოთ, რომ ჩვენი ლიტერატურის ამ მიმართულებაშიც (იგულისხმება ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თ.პ.) შესაძლებელია ყოველთვის ვერ მოხერხდეს პერიოდის მთლიანობის დამაკმაყოფილებლად გამოაშკარავება. ხშირად შესაძლებელია ქრონოლოგიური რუბრიკაციითაც დაკმაყოფილდეთ“.

მთელი ეს ამონარიდი, რომელიც როგორც ჩანს, საბჭოთა პერიოდში გამოცემულ არაერთ თავისთავად ფასეულ ნაშრომთა დარად, გარკვეულწილად კონიუქტურისაგან დაუზღვეველია, იმ ფაქტის საილუსტრაციოდ წარმოვადგინეთ, რომ სწორედ ამგვარი მეცნიერული სტრატეგია გახდა თანამედროვე ლიტმცოდნეობაში შეფასების პრინციპის გადახედვის საგანი. რადგან მხოლოდ და მხოლოდ კალენდარული, ფიზიკური კუთვნილება შემოქმედის ეპოქალურ კუთვნილებას ვერ განსაზღვრავს; ამდენად, არსებობს ორი ხაზი ამ ე.წ. „შეცდომის“ გამოსასწორებლად პირველი, ესაა ლიტერატურის პერიოდიზაცია მხოლოდდამხოლოდ თვისებრიობის პრინციპით სხვადასხვა მოდულაციის პრინციპზე დაყრდნობით: ა) ანუ ლიტერატურის დასაზღვრა მოხდეს ფორმალურ-მიმართულებრივი კუთვნილების მიხედვით, მაგალითად: რენესანსის, რომანტიზმის, მოდერნიზმის, რეალიზმის ხანა, ბ) ანდა დასაზღვრა მოხდეს ეპოქის ძირითად წარმომადგენლებზე სწორებით: მაგ. ილიას, რუსთაველის, ბარათაშვილის, გალაკტიონის ხანა.

თუკი მოდულაციის პირველ პრიციპს გავაანალიზებთ, მიზანმიმართულად მივდივართ აბსურდამდე, მაგალითად, რომელი ფორმალურ-მიმართულებრივი მოდულის კუთვნილებაა გალაკტიონ ტაბიძე-რენესანსის, რომანტიზმის, მოდერნიზმის, რეალიზმის თუ მისი პოეტური უნივერსალიზმის კვალობაზე ის ყველა მოდულის შიგნით იქნეს შესწავლილი? ცალსახა შეუსაბამობაა მოდულაციის მეორე პრინციპზე დაყრდნობის შემთხვევაშიც, სადაც გარკვეულწილად მოქმედებს პრიორიტეტიზაციის და დაპირისპირებულობის პრინციპი: მაგალითად, რა პერიოდი, ვუნდოთ XIX საუკუნის 60-80 წლებს — ილიას, აკაკის თუ ვაჟას ხანა, ან XX საუკუნის 20-30-იან წლებს — გალაკტიონის ხანა თუ გამსახურდიას ხანა?!

მოდულაციის მეორე პრინციპია წმინდა კალენდარული დასაზღვრა მაგალითად ასეთი XX საუკუნის ქართული მწერლობა იწყება 1900 წლით... თუ ასე მივუდგებით, მაშინ კვლავ მივდივართ იმ საპოლემიკო საკითხამდე, რომელიც წლების წინ დაიწყო სალიტერატურო კრიტიკაში, როდესაც სადავო გახდა თუ რომელ პერიოდს ეკუთვნის ეგნატე ნინოშვილი, დავით კლდიაშვილი, ვასილ ბარნოვი, შიო არაგვისპირელი, ჭოლა ლომთათიძე. ცხადია, მოდულაციის ამგვარ სისტემასთანაც არსებობს წინააღმდეგობა: თუკი ვიხელმძღვანელებთ მხოლოდდამხოლოდ მკაცრი ქრონოლოგიური სუბორდინაციის პრინციპით, მაშინ ბუნებრივია, ამ მწერლების კუთვნილებაზე XIX საუკუნის ლიტერატურის ისტორიასაც შეიძლება გააჩნდეს პრეტენზია, მაგრამ თუკი დასახელებულ მწერალთა შემოქმედებით თავისებურებებსაც გავითვალისწინებთ, მაშინ ასეთ სურათს მივიღებთ: ლიტერატურის ისტორიაში ამ მწერალთა მოსვლა ახალი ლიტერატურული მიმართულების მაუწყებელი გახდა. ამდენად, ვფიქრობთ, მცდარი აზრია ამ მწერალთა გამოცხადება XIX საუკუნის ხალხოსნური იდეების გამგრძელებლებად (ძირითადად სწორედ ამ იმიჯით განიხილება XX საუკუნის

დასაწყისის ეს შემოქმედებითი ხუთეული ახალი (XIX საუკუნის) ქართული ლიტერატურის ისტორიის კონტექსტში, რადგან მათი შემოქმედებითი დამსახურება უფრო დიდია. ჩვენ შორსა ვართ იმ აზრისაგან, რომ ლიტერატურულ სარბიელზე ამ შემოქმედებითმა ხუთეულმა და მისი თაობის სხვა წარმომადგენლებმა ახალი ეპოქა შექმნეს, მაგრამ ახალი ლიტერატურის ეპოქას საფუძველი რომ ჩაუყარეს, ეს ფაქტია. ვასილ ბარნოვი — ისტორიული ბელეტრისტიკით და მოდერნისტული მოთხრობებით, ჭოლა ლომთათიძე — ინდივიდუალური მოდერნისტული ანალიტიკითა და ცნობიერების ნაკადის ფსიქოლოგიური თეორიებით, შიო არაგვისპირელი — მცირეფორმიანი პროზით და მედიტაციური სჯანით გვევლინებიან ერთგვარ გარდამავალ ხიდად XIX საუკუნიდან XX საუკუნის მწერლობისაკენ, ისინი იყვნენ პირველები, ვინც ფეხისწევრით მოსინჯა მოდერნისტული აზროვნების ნიადაგი ახალი მწერლობისა და აზროვნების გზაზე. ამდენად, ეს ხუთეული თვისობრივად ახალ მწერლობის დამწყებნი და შესაბამისად წინათაობისაგან (თერგდალეულები, ვაჟა, ყაზბეგი) განსხვავებული ლიტერატურული ფორმების მიმდევრები არიან.

აქედან გამომდინარე, ფაქტია, მწერლის სტატუსს ლიტერატურის ისტორიაში მისი შემოქმედებითი გამომსახველობის მაქსიმუმი და ნოვაცია განსაზღვრავს, თორემ პაოლო იაშვილიცა და გალაკტიონ ტაბიძეც (მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ გალაკტიონის პირველი — 1914 წლის კრებული) აკაკის ეპიგონებით მოვიდნენ მწერლობაში და 900-იან წლების პოეტურ-შემოქმედებითი ვაკუუმის ხანაში სწორედ ამგვარი ლექსებით წარდგნენ ისინი მკითხველის წინაშე, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი „აკაკის ხანას“ ან XIX საუკუნის მწერლობას მივაკუთვნოთ.

მკაცრი ქრონოლოგიური რეგლამენტაციის პირობებში სახეზეა კიდევ ერთი გაუგებრობა: გაურკვეველი დამოკიდებულება უახალესი (XX საუკუნის) ქართული ლიტერატურის ისტორიის ე.წ. „ზედა ზღვრის“ განსაზღვრისას, ანუ მიმდინარე ლიტერატურული პროცესი, რომელიც ლოგიკური გაგრძელებაა 80-90-იანი წლების პოსტმოდერნისტული ტენდენციებისა ქართულ მწერლობაში, ასევე მცირეფორმიანი პროზის განვითარების ქრონოტიპი, ახალი პოეტური სტილისტიკის თითქმის სამათეულწლიანი ისტორია — ეს პროცესები სათავეს XX საუკუნის 70-80 წლებიდან იღებენ და შესაძლებელია მოვიაზროთ XXI საუკუნის პირველი ათწლეულის მწერლობა ცალკე ამ ისტორიიდან?

მოგვიანებით ალბათ სწორედ წელთა სიმალლიდან იქნება შესაძლებელი დღევანდელი ლიტერატურის პროცესების სწორი დიფერენციაცია, ალბათ 20-30 წლის შემდეგ გაანალიზდება XXI საუკუნის შემოქმედებით რეალობა, როგორც პროცესი და არა დღეს — მეორე ათწლეულის დასაბამს. ახალი საუკუნის წელთაღრიცხვასთან ერთად, ახალი ლიტერატურის წელთაღრიცხვა ვერ დაიწყება. ასეთივე პრინციპით დაარსდა და გამოიყო გასული საუკუნის 40-იან წლებში თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, უახლესი ქართული ლიტერატურის ისტორია, როგორც საგანი და როგორც კათედრა, ვითარცა უკვე შექმნილი და ჩამოყალიბებული პროცესი, თუმცა დრომ — მკაცრმა რედაქტორმა არაერთი იმ დროისათვის აქტუალური ნაწარმოები გამოხშირა, როგორც ნიველირებისა და იდეოლოგიის ნიშნის მექანიზმად. ამდენად, ტერმინი — უახლესი ქართული ლიტერატურის ისტორია ასახავს არა მხოლოდ ქრონოლოგიურ კუთვნილებას, არამედ თვისობრივ სახეს, განსხვავებულს ცნებისაგან XX საუკუნის ლიტერატურის ისტორია, ისევე როგორც ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორია განსხვავდება ცნებისაგან XIX საუკუნის ლიტერატურის ისტორია.

დაბოლოს, იმდენად, რამდენადაც თვისობრივი თუ ქრონოლოგიური განსაზღვრებისათვის ხშირად ხდება მოშველიება ევროპულ თუ მსოფლიო ლიტმცოდნეობით პრაქტიკაში არსებული მოსაზრებებისა, რა დროსაც ძირითადად ხაზს უსვამენ იმ ფაქტს, რომ დღესდღეობით მსოფლიო სამეცნიერო შეფასებებში ლიტერატურის ისტორიის განსაზღვრა ხდება მხოლოდდამხოლოდ თვისობრიობის შესაბამისად — ამ მოსაზრების კონტრარგუმენტაციისთვის დავასახელებთ ორ ფუნდამენტურ ნაშრომს: ნიუ-იორკში გამოცემულ „ამერიკულ ლიტერატურას“ (2005 წ.) და პარიზში გამოცემულ „ფრანგული ლიტერატურის ისტორიას“, (2006 წ.) — ორივე ნაშრომში მკაცრად არის დაცული ისტორიული ქრონოლოგიის პრინციპი (ათწლეულები), თუმცა თვისებრივი დიფერენციაციაც კანონზომიერადაა წარმოდგენილი.

ამდენად, ლიტერატურულ-ისტორიული დასაზღვრულობა გულისხმობს თვისობრიობისა და ქრონოლოგიუმის სინთეზს, ზღვარს, რომელზეც ლიტერატურისმცოდნემ უნდა იაროს მწერლის ეპოქალური და შემოქმედებითი კუთვნილების განსაზღვრისას, რადგან ორივე კომპონენტი: ქრონოლოგიზმიც და თვისებრივობაც თანაბარწილად განსაზღვრავს მწერლის ადგილს ლიტერატურის ისტორიაში.

დამონებიანი:

- ზანდუკელი 1941:** ზანდუკელი მ. ახალი ქართული ლიტერატურა. ტ. I. თბ.: 1941.
- კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ. წლის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: 1980.
- სოლოვიოვი 1939:** Соловьев Л. Собр. сочинений.. Т. I. М.: 1939г.
- რადიანი 1950:** რადიანი შ. ახალი ქართული ლიტერატურა. თბ.: 1950.
- ძველი... 1963:** ძველი ქართული მწერლობის საკითხები (ალ. ბარამიძის რედაქციით). თბ.: 1963.
- ჭილაია 1956:** ჭილაია ს. XX საუკუნის ქართული მწერლობა. თბ.: 1956.
- ხუნდაძე 1941:** ხუნდაძე ს. ნარკვევები. თბ.: 1941.
- პრატი... 1997:** Prat M-H...Avierinos H; Burnet M-H; Jurado M; Labouret D; Naugrette F; Auper C; Literatute-texstes, history, metode. Larousse-Bordas Paris 1997.
- ნარატივი... 2004:** Narrative Teory (4 vols) Routedge 2004.
- შინაარსი... 2005:** Contents of American literature, N.U. 2005.
- <http://www.literatura.org/history>

For Systemic-methodological Classification in the History of Literature

Abstract

In modern literary discussion is noticeable an ambiguity about principles of the division into periods. Every dispute of this subject begins with the verification of the fact, that history of literature may be defined by different principles. Either, writers creative biography's evaluating and analyses method should be subordinated under historical belonging, or to make a classification in accordance with essentials of creative works legacy.

There is two ways to correct that mistake. 1) To make a division into periods only by characteristic principle in accordance with different modulations. A) To definite by formal-directive belonging, for example: age of Renaissance, Romanticism, Modernism, Realism. B) or by outstanding writers of epoch, for example: the age of Ilia, Rustaveli, Baratashvili, Galaktion.

But anyway there is some disparity between those principles of modulation. For example to which formal-directive module's subordinating is GalaktionTabidze-Renaissance, Romanticism, Modernism, Realism. Or he should be studied under all modules in accordance with his universalism?

By the way also acts the principle of prioritization and opposition: for example, how to name 19-th century's 60-80 years time –the age of Ilia, Akaki, or Vaja, or 19-th century's 20-30 years time-the epoch of Galaktion or Gamsakhurdia?!

Second principle is clear calendar definition: for example, 20-th century's Georgian writings begins in 1900 year. But still remains controversial many issues.

And finally according with world's literary I would underline, that in every existed reader-historical works is followed all principles of historical chronology, though characteristic difference is submitted with regularity.

In conclusion, it is obvious, that literary-historical definition means attribute and chronological synthesis, limit, that literate must follow while making definition, because both components: chronology and attribute determinate the place of writer in literature's history.

სტილი და რიტორიკა

სტილი, როგორც ცნება, უამრავ ლიტერატურათმცოდნეობითი ტერმინისგან განსხვავებით, მხოლოდ ამ დარგის კუთვნილებას არ შეადგენს; მას იყენებენ ისეთი სამეცნიერო დისციპლინები, როგორებიცაა ლინგვისტიკა, ხელოვნებათმცოდნეობა, მუსიკათმცოდნეობა, ესთეტიკა. მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ ძნელია უფრო მრავალმნიშვნელოვანი, უფრო მერყევი, უფრო განუსაზღვრელი ტერმინის მოძებნა, ვიდრე სტილია. დუალიზმი ანუ ბინარიზმი, რასაც ეფუძნება სტილის ტრადიციული გაგება, მისი ზუსტი განსაზღვრის ერთ-ერთი დამაბრკოლებელი პირობაა. ლიტერატურათმცოდნეობის თვალსაზრისით სტილის კვლევას ისიც ართულებს, რომ იგი მჭიდროდაა დაკავშირებული ისეთ ცნებებთან, როგორებიცაა მხატვრული მიმდინარეობები და შემოქმედებითი მეთოდი. ამავე დროს მეცნიერული ინტერესი სტილის პრობლემის მიმართ კვლავ აქტუალურია, რაც, უპირველეს ყოვლისა, სტილის — როგორც ცნების და ტერმინის დაზუსტებას ისახავს მიზნად.

სტილის, როგორც თეორიული საკითხის შესახებ მსჯელობა ანტიკურ საბერძნეთში დაიწყო; ეს პრაქტიკული ინტერესებით იყო განპირობებული, რადგან საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რიტორიკას, როგორც დარწმუნების საშუალებას, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, ხოლო მჭევრმეტყველება და სტილი მჭიდრო ურთიერთკავშირში იყო. სტილმა თანდათანობით ტერმინის მნიშვნელობა შეიძინა.

თეორიულ პლანში სტილის რაობის შესწავლა, ამ პრობლემის სპეციალურ თეორიად ჩამოყალიბება და დამუშავება არისტოტელეს სახელს უკავშირდება: სტილის საკითხს იგი საგანგებოდ ეხება „რიტორიკის“ III წიგნის პირველ ნაწილში და ასევე „პოეტიკის“ ზოგიერთ ადგილას.

არისტოტელეს „რიტორიკაში“ საკითხი შემდეგნაირადაა ჩამოყალიბებული: ორატორის საჯარო გამოსვლისას კომუნიკაციის აქტი მონაწილეობენ ორატორი, ე. ი. მოლაპარაკე და მსმენელი. რადგან არსებობდა წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ რომელი ფაქტორები განსაზღვრავენ წარმოქმნილი სიტყვის დამაჯერებლობას, მსმენელის დარწმუნების უნარს, ორატორი უნდა დაუფლებოდა სიტყვის აგების პრაქტიკას და ესწავლა პასუხი გაეცა სამ კითხვაზე: რა ვთქვა? სად ვთქვა? როგორ ვთქვა? ამიტომ „რიტორიკაში“ წარმოდგენილია მსჯელობა ისეთ საკითხებზე, როგორებიცაა ორატორის მიზანი ანუ ინტენცია, მსმენელთა რეაქცია ანუ პათოსი და მეთყველების აქტის ფუნქციონალური ტიპები (მჭევრმეტყველების სახეობათა მიზანშეწონილობა). მეთყველებამ რომ საჭირო შთაბეჭდილება მოახდინოს, საკმარისი არ არის იმის ცოდნა, თუ რა უნდა თქვა, არამედ აუცილებელია იმის ცოდნაც, თუ როგორ უნდა თქვა: „არასაკმარისია იცოდე, რა თქვა, აუცილებელია თქვა ეს, როგორც საჭიროა. ეს ძალიან უწყობს ხელს, რომ სიტყვამ საჭირო შთაბეჭდილება მოახდინოს“ (რიტორიკა 1403b15). სიტყვამ საჭირო შთაბეჭდილება რომ მოახდინოს, პირველ რიგში დგება სტილის საკითხი, რასაც არისტოტელე შემდეგნაირად განმარტავს: „პოეტები, რომლებიც ჩვეულებრივ საგანზე ლაპარაკობენ, როგორც ჩანს, სახელს თავისი სტილის მეშვეობით იხვეჭენ“ (რიტორიკა 1403b13). საყურადღებოა, რომ არისტოტელე განასხვავებს ეფექტს და არგუმენტს — ეფექტს განმარტავს ხალხის ზნეობრივი არასრულყოფილებით: სტილი ყოველდღიური, ჩვეულებრივი

სიტყვათხმარებიდან გადახვევას, გადახრას (როგორც კომპასის ისარი გადაიხრება ფიქსირებული წერტილიდან) წარმოადგენს, რომლის წყალობით სიტყვა საზეიმო ხასიათს იძენს. ამრიგად, ერთი მხრივ, არსებობს ნათელი და დაბალი მეტყველება, მეორე მხრივ კი — ნატიფი მეტყველება, რომელიც იყენებს გადახვევას, სიტყვათა შენაცვლებას, რაც მეტყველებას სძენს „უცხო ხასიათს, რადგან ადამიანებს ახასიათებთ გაოცება იმით, რაც შორიდანაა მოსული, ხოლო ის, რაც გაოცებას იწვევს, სასიამოვნოა“ (რიტორიკა, 1404 b12).

უკვე არისტოტელეს დროიდან სტილს განიხილავდნენ, როგორც ფორმალურ სამკაულს, სიტყვის მოკაზმვას (შდრ. სიტყვაკაზმული მწერლობა), რაც სალაპარაკო ენის ნორმალური ანუ ჩვეულებრივი გამოყენებიდან გადახვევას წარმოადგენდა. სტილი ტრადიციული კლასიკური აზრით არის მეტყველების მოკაზმვა, მეტყველების გაფორმება ლექსიკური და სინტაქსური გამოხატვის მეშვეობით, სადაც მთავარი ტროპი და ფიგურაა, რაც სინონიმურობის იდეასა და ენის ნორმებიდან გადახვევას გულისხმობს: ეს ორი რამ ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. ამ თვალსაზრისით სტილის აქსიომა შემდეგია: „ერთიდაიგივე შეიძლება გამოითქვას სხვადასხვა წესით, და ეს წესები განსხვავდება თავისი სტილით“.

სტილი ძველი რიტორიკული აზრით არის სამი სტილის თეორია. ძველ რომაულ ლიტერატურაში სამი სტილის დოქტრინა პირველად გამოჩნდა ანონიმი რომაელი ავტორის ტრაქტატში „რიტორიკა გერენიუსისთვის“, შემდეგ კი ციცერონის ტრაქტატში „ორატორი“, რომელიც აღიარებულია ანტიკურობის ყველაზე მნიშვნელოვან ნაწარმოებად, რაც კი სტილის საკითხებს ეხება. რიტორიკისადმი მიძღვნილ ტრაქტატებში ტრადიციულად განასხვავებდნენ სტილის სამ სახეობას: მაღალ სტილს (*stilus gravis*), საშუალო სტილს (*stilus mediocris*), დაბალ სტილს (*stilus humilis*). ციცერონმა თავის ტრაქტატში ეს სამი სტილი მჭევრმეტყველების სამ მთავარ სკოლას შეუფარდა: ატიკურისთვის დამახასიათებელია სიზუსტე და გემოვნება, აზიურისთვის — მაღალფარდოვნება და სიტყვამრავლობა, ხოლო როდოსულ სტილს მათ შორის საშუალო ადგილი უკავია. ციცერონის თანახმად, სტილი ემსახურება სამ მიზანს, რომელსაც ორატორი ისახავს; ესენია დასაბუთება (*probare*), მოხიბლვა (*delectare*), ალელვება (*flectare*).

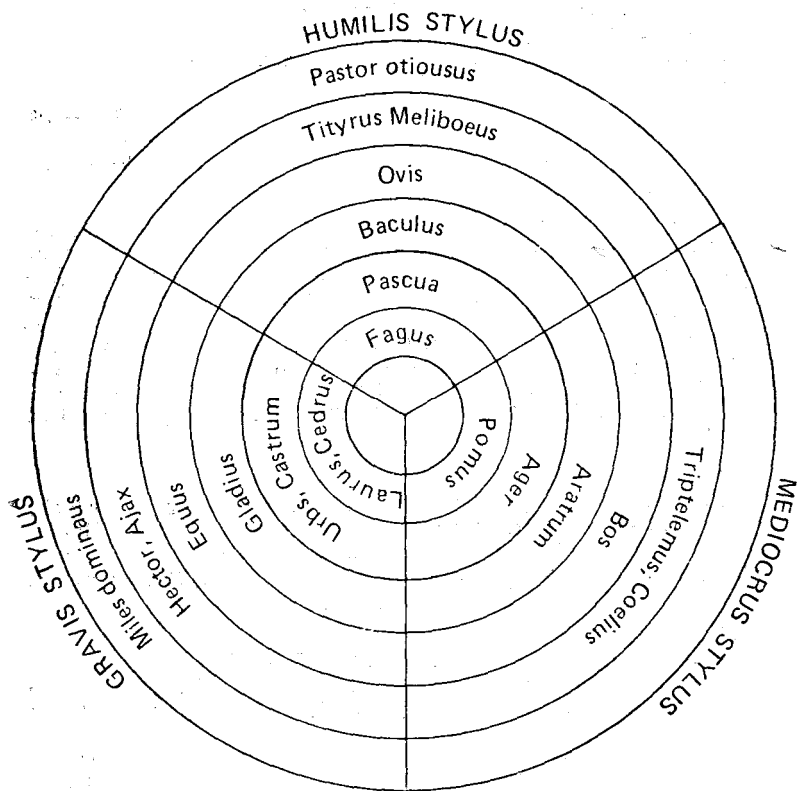
სამი სტილის მიხედვით რიტორიკასთან მხატვრული ლიტერატურის მსგავსება ჯერ კიდევ II საუკუნეშია შენიშნული: რომაელი ავტორი ავლუს გელიოსი იმონებებს ვარონს და წერს, რომ სამი სტილი — მარტივი, ზომიერი და ზვიადი — ყველაზე ადრე ჰომეროსის „ილიადაშია“: „ეს სამი სტილი უკვე ძველ დროს წარმოადგინა ჰომეროსმა სამი გმირის სიტყვათა სახით: ბრწყინვალე და მდიდარი — ოდისევსის სიყვამი, ნატიფი და თავშეკავებული — მენელაოსის სიტყვეში და ზომიერი — ნესტორის სიტყვაში“ (კუზნეცოვა 1976: 264).

ძველ რიტორიკაში სტილი, როგორც ამა თუ იმ გამომსახველობით ხერხთა შერჩევა, შესაბამისობის ცნებას უკავშირდება; ე. ი. სტილი აღნიშნავდა სიტყვის მართებულებას იმ აზრით, რომ მიზანი და მისი გამოხატვა ურთიერთშესაბამისია. მხატვრული ლიტერატურის თვალსაზრისით საშუალო საუკუნეებში სამი სტილის გაგების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი გადააზრება მოხდა, როდესაც დიომედემ სამი სტილი სამ მთავარ ჟანრთან გააიგივა, IV საუკუნეში კი ვერგილიუსის კომენტატორმა დონატუსმა სამი სტილი მისი სამი თხზულების თემატიკას შეუფარდა: „ბუკოლიკებს“ ანუ პასტორალს, „გეორგიკებს“ ანუ დიდაქტიკურ პოემას და „ენეიდას“ ანუ

ეპოსს. ასე შეიქმნა ცნობილი „ვირგილიუსის ბორბალი“ — „rota Virgilio“, რომელშიც თვალსაჩინოდ აისახა სამი სტილის ტიპოლოგია და დიდი გავლენა მოახდინა ევროპული ლიტერატურის განვითარებაზე.

სამი სტილის თეორია ამავე დროს ჟანრის გაგების საწყისებთანაც დგას, რომელსაც ნორმატიული ხასიათი აქვს: დადგენილი იყო სავალდებულო, წინასწარ განსაზღვრული კავშირი ნაწარმოების საგნისა მის ენასთან და ჟანრთან, რაც განაპირობებდა მკაცრ ურთიერთმიმართებას სტილის ელემენტებს შორის. ამდენად, სამი სტილის ზოგადი იერარქია მოიცავდა თემასაც, გამოხატვასაც და კომპოზიციასაც.

ნებისმიერი მჭვრეტელობითი თეორიის მნიშვნელობა სრულყოფილ კოსმოსთან ბაძვითი შესაბამისობის სკალით იზომებოდა, ამიტომაც ვერგილიუსის „სამი სტილის თეორია“ სრულყოფილ კოსმოსთან ბაძვის მიზნით წრის საზღვრებშია ჩანერილი, სადაც სამი სტილი ერთმანეთისგან სამი რადიუსით არის გამიჯნული.



„ვერგილიუსის ბორბალში“ დაბალი, საშუალო და მაღალი სტილის სახით საერთო იერარქია მოიცავს თემასაც, გამოხატულებასაც და კომპოზიციასაც. „როგორც თვალსაჩინოდაა ნაჩვენები სქემაში, სტილი ხასიათდება: 1) პერსონაჟის განსაზღვრული ტიპით (მაღალი სტილი — მეომრები; საშუალო — მინათმოქმედები; და-

ბალი — მწყემსები); 2) განსაზღვრული სახელებით (მაგ.: მაღალი სტილი — ჰექტორი); 3) განსაზღვრული ცხოველებით (მაგ.: მაღალი სტილი — რაში, საშუალო — ხარი, დაბალი — ცხვარი); 4) განსაზღვრული მცენარეებით (მაგ.: მაღალი სტილი — კედარი); 5) მოქმედების განსაზღვრული ადგილით (მაგ.: მაღალი სტილი — ქალაქი, სამხედრო ბანაკი)“ (მ ჯგუფი: 1986, 381-382). გარდა ამისა, სტილის ყოველ სახეობას აქვს თავისი მოდელი — პროტოტიპი ვერგილიუსის კონკრეტული თხზულების სახით: მაღალ სტილს „ენეიდა“ შეესაბამება, საშუალოს — „გეორგიკები“, დაბალს — „ბუკოლიკები“.

აღსანიშნავია, რომ სამი სტილის თეორია არა მხოლოდ „*rota Virgilii*“-ს, არამედ *genera dicendi*-ს სახელწოდებითაც არის ცნობილი. როგორც უკვე ფლენიშნეთ, სტილის ცნება ჟანრის ცნების საწყისებთანაც დგას, რაც ნიშნავს, რომ ჟანრულ განსხვავებებს დიდი ხნის განმავლობაში განმარტავდნენ სტილის ცნებით (და სამი სტილის თეორიის მეშვეობით, რომელიც ახდენდა დისკურსებისა და ტექსტების კლასიფიკაციას); ამიტომაც ჟანრს, როგორც რეცეფციის მოდელს, შეიძლება სტილის მხრივაც მივუდგეთ. სამი სტილის თეორია უფრო დეტალურ სტილურ ანალიზსაც არ გამოორიცხავს, რაც სხვადასხვა ავტორთა სტილის დამახასიათებელი ნიშნებაც დააზუსტებდა, მაგრამ ამგვარი სტილური განსხვავებები მაინც არ მიიჩნევა სუბიექტური ინდივიდუალობის გამოხატულებად, რადგან სტილი დისკურსის თვისებაა, რის გამოც ფლობს გამომსახველობითი კოდის ობიექტურობას. იგი მხოლოდ იმდენადაა ინდივიდუალიზებული, რამდენადაც მეტად თუ ნაკლებად, უკეთესად თუ უარესად შეეფერება სატექმელის არსს, რითიც ინარჩუნებს კავშირს ღირებულებით იერარქიასთან და პრესკრიფციულობასთან (კომპანიონი 2001).

სტილების თეორიამ, რომელიც უშუალოდ ანტიკური რიტორიკიდან იყო აღებული, ნორმატიული პოეტიკის ჩარჩოებში რომანტიზმის ეპოქამდე იარსება; XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ცოდნის თეორიული დარგის სახით რიტორიკამ, კერძოდ საფრანგეთში, თავისი არსებობა შეწყვიტა, ხოლო რამდენიმე ხნის შემდეგ მისი სწავლება სპეციალური საგნის სახით ლიცეუმებშიც შეწყდა. XX საუკუნეში რიტორიკისადმი ინტერესის გაღვიძება ფრანგი სტრუქტურალისტების — რ. ბარტის, ც. ტოდოროვის, ჟ. ჟენეტის, ა-ი. გრეიმასის, კ. ბრემანისა და რიგ სხვა მეცნიერთა ერთუზიანზმს უკავშირდება: გასული საუკუნის 60-იანი წლებში მათმა ძალისხმევამ უზრუნველყო ფრანგული ინტელექტუალური ცხოვრების ავანსცენაზე რიტორიკის გამოჩენა. ფრანგული სტრუქტურალიზმისთვის დამახასიათებელია მყარი ინტერესი პოეტური ენის შესწავლისა და ლიტერატურული ნაწარმოებების ლინგვისტური ანალიზისადმი.

„მ ჯგუფმა“, რომელიც ფრანგული სტრუქტურალიზმის იდეებს იზიარებდა, 1970 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი „ზოგადი რიტორიკა“, რომელშიც თანამედროვე ლინგვისტიკისა და სემიოტიკის კატეგორიებში ახლებურადაა ნაკითხული რიტორიკული მემკვიდრეობა, რამაც გამოავლინა „ძველების სტილისტიკის“ ევრისტული შეხედულებები, რასაც ბუნებრივად დაუკავშირდა სტილისა და სტილისტიკის საკითხები.

ბელგიელი მეცნიერები არ დაეთანხმდნენ ზოგიერთ მკვლევართა მტკიცებას, თითქოს ახალი დროის მწერალთა სტილი არ ექვემდებარება ანალიზს კლასიკური რიტორიკის კატეგორიების მიხედვით და დაახლოებით 1830 წლიდან აღარ აქვს აზრი კლასიკურ ხერხებზე ლაპარაკს — მათ ნაცვლად გამოყენებულ უნდა იქნას ტერმინები „სახე“ და „სახეობრიობა“, რითიც რაღაც სრულიად სხვას, თავისი ბუ-

ნებით განსხვავებულს აღნიშნავენ. მათ მოიყვანეს რამდენიმე მაგალითი იმის საჩვენებლად, თუ როგორ სასტიკ ანათემას გადასცეს კლასიკური რიტორიკა თანამედროვე სტილისტიკის წარმომადგენლებმა. მათ თავიდანვე გარკვეული სახით განსაზღვრეს, თუ როგორ შეეფარდება სტილისტიკის საგანს და მეთოდებს მათ მიერ წარმოებული ცდა რიტორიკის გადააზრებისა. „მ ჯგუფში“ გაერთიანებულმა მეცნიერებმა აღნიშნეს, რომ თანამედროვე გამოკვლევათა მთელ სიმრავლეში, რომლებიც ფართო გაგებით „სტილის მეცნიერებას“ ეხება, ძნელია თემატიკის რაიმე ერთგვაროვნების დანახვა: არიან მკვლევარები, რომლებიც სტილისტიკას აკუთვნებენ ლიტერატურული ნაწარმოების სტრუქტურის, ორგანიზებისა და კლასიფიკაციის საკითხებს; საკითხებს დაკავშირებულს როგორც ლიტერატურულ ნორმასთან და ამ ნორმის დარღვევასთან, ასევე ლიტერატურული ჟანრის გაგებასთან, მოტივაციასთან და ა. შ. სტილისტიკას ასევე განეკუთვნება ისეთი ზოგადი საკითხი, რომლებიც შეეხება ხელოვნებას, ხელოვნების ნიმუშებს, ხელოვნებისა და შრომის ურთიერთმომართებას, სტილისა და შემოქმედების თანაფარდობას, ... ესთეტიკას, რიტორიკას, ორატორულ ესთეტიკას, მხატვრული ნაწარმოების პოეტიკას, ამა თუ იმ ავტორის ნაწარმოებთა ლინგვისტურ თავისებურებებსა და პოეტურ განსაკუთრებულობას, მხატვრული ნაწარმოების პოეტურ მთლიანობას, მეცნიერებისა და ცნობიერების, ხელოვნებისა და ვნებების ურთიერთმომართებას... ავტორები აღნიშნავენ, რომ თუმცა ციტირებულ ჩამონათვალს ირონიული ხასიათი აქვს, მაგრამ რეალურად იმ ნაშრომებშიც, სადაც სტილისტიკის საგნის სპეციფიკურად მეცნიერული აღწერილობაა წარმოდგენილი, მსგავსი „მიმტაცებლური“ ტენდენციებია გამომჟღავნებული. მაგალითად, ჟ. ანტუანს „თემათა სტილისტიკის“ წარმომადგენელთა ჩამონათვალში შეაქვს რ. ბარტის, ჟ. პულეს, ჟ-პ. რიშარის, გ. ბაშლიარის, ჟ-პ. სარტრის სახელები და ამ სტილისტიკას უპირისპირებს „ფორმათა სტილისტიკას“; აქ ავტორები შენიშნავენ, რომ ერთსაც და მეორესაც ლიტერატურულ სტილისტიკას აკუთვნებენ, სადაც განსაზღვრება „ლიტერატურული“ იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ალბათ არალიტერატურული სტილისტიკაც არსებობს. როგორც „მ ჯგუფს“ მიაჩნია, თუკი სტილისტიკის — ყოველ შემთხვევაში, ლიტერატურული სტილისტიკის — დარგში ასეთი „შეუწყნარებელი უწესრიგობა“ არის გამეფებული, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ არაა საჭირო ცდა, რათა მიეცეს თეორიული სიმწყობრე ამ ვრცელსა და მრავალი მკვლევარისთვის მეტად მიმზიდველ ცოდნის დარგს. ამ ვითარებაში „მ ჯგუფის“ მიზანს წარმოადგენს ცდა მოხაზონ გამოკვლევათა ის დარგი, რომელიც ბუნებრივად ეკუთვნის სტილისტიკას („მ ჯგუფი“ 1986: 31-32).

ავტორები იმონებენ როსპონდის ციტატას, რომ „სტილისტიკა ისევე, როგორც სემასიოლოგია, რაღაც აზრით „ზღვის ურჩხულს“ გვაგონებს: ყველა მის შესახებ ლაპარაკობს, წერს, ამ მიზნით სპეციალურ კონფერენციებიც კი ეწყობა, მაგრამ მისი დანახვა ვერავინ შეძლო“ („მ ჯგუფი“ 1986: 35-36). „მ ჯგუფს“ მიაჩნია, რომ სტილისტიკის განვითარების მთელი ისტორია გეკვეთილს გვაძლევს: არაერთხელ მიუთითებიათ, რომ ეს დისციპლინა ნამდვილ ბაბილონის გოდოლს წარმოადგენს, რადგან ყოველ სტილისტს აქვს პრეტენზია სტილის ფენომენის გლობალური განმარტებისა, თუმცა, ვერ გადაუწყვეტია მოახდინოს იმ ფართო სფეროს წინასწარი დანაწევრება, რომელსაც ისაკუთრებს.

ბელგიელი მეცნიერების დაკვირვებით, მართალი არ იყო შარლ ბალი, როდესაც გამოთქვა სურვილი, რომ ერთხელ და სამუდამოდ გამოეყო სტილი სტილისტიკისგან.

რაც შეეხება სტილს, „მ ჯგუფი“ თვლის, რომ შეუძლებელია ერთბაშად უპასუხო კითხვას, რა წარმოადგენს სტილის არსს. ისინი იზიარებენ მოსაზრებას, რომ სტილი სინამდვილეში შეესაბამება „ერთ-ერთს იმ რთულ აბსტრაქციათაგან, რომელთაც მრავალკუთხედს ადარებენ: მათ მრავალი წახნაგი აქვთ, რომელთაგან ყოველი შეიძლება წარმოადგენდეს განსაზღვრების საფუძველს“.

საფრანგეთში ეგზისტენციალიზმის ფილოსოფია სტრუქტურალიზმმა შეცვალა, რომელმაც თავისი ყურადღების ცენტრში რიტორიკა მოაქცია, რასაც უკავშირდება სტრუქტურალიზმისთვის დამახასიათებელი ინტერესი პოეტური ენის შესწავლისა და ლიტერატურული ნაწარმოების ლინგვისტური ანალიზისადმი: ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა რ. იაკობსონის ფუნდამენტურ ნაშრომებს ამ დარგში. „მ ჯგუფმა“ „ზოგადი რიტორიკის“ დასაწყისშივე აღნიშნა, რომ ფიგურათა თეორიის სახით რიტორიკამ ახალი სიცოცხლე შეიძინა სტრუქტურული ლინგვისტიკის გამოკვლევებში და რომან იაკობსონი იყო ერთი პირველთაგანი, ვინც მკვლევარებს ყურადღება მიაქცევინა ჯერ კიდევ არისტოტელეს მიერ შემუშავებულ ცნებათა პრაქტიკულ ღირებულებაზე. მათში შედის სტილის საკითხიც. არსითა და მიმართულებით მეტად განსხვავებული სტილისტური თეორიებისთვის საკვანძო საკითხს წარმოადგენდა „ნორმა“ და „დარღვევა“. თაობათა მანძილზე ჩამოყალიბდა წარმოდგენა, რომ მხატვრული//პოეტური ენა ყოველდღიური ენისგან იმით განსხვავდება, რომ ისწრაფის დაარღვიოს მასში მიღებული ნორმები. ენობრივი ნორმიდან გადახვევის ეკვივალენტებად სხვადასხვა მკვლევარებთან არის გამოთქმები: „ენის ბოროტად გამოყენება“, „ენაზე ძალადობა“, „უხამსობა“, „ანომალია“, „სიგიჟე“, „აცდენა“, „დანგრევა“ და სხვა. ამ ცნებებში, რომლებსაც ავტორები ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობას არ აძლევენ, აშკარად შეიმჩნევა კონოტაცია მორალისა და პოლიტიკის სფეროდანაც კი, რაც ემთხვევა XIX საუკუნეში გავრცელებულ მოდურ თეორიას, რომელიც ხელოვნებას პათოლოგიურ მოვლენად განიხილავდა („მ ჯგუფი“ 1986: 41-42).

თეზა, რომ სტილი შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც ენობრივი გადახვევა (un écart linguistique), უსასრულო და ხშირად უნაყოფო დისკუსიათა საგანი გახდა. სტილი, ყველაზე ფართო გაგებით ჩვეულებრივ განისაზღვრება, როგორც ლიტერატურული საწყისის არსი. ბენედეტო კროჩეს აზრით, იგივე შეიძლება გამოითქვას შემდეგნაირად: სტილი „ენის ასპექტია, რომელიც გამოყენებულია ლიტერატურული მიზნებით მოცემულ ნაწარმოებებში“, მაგრამ ეს იგივეა, რომ ითქვას: „სტილი არის ლიტერატურული ენა“, საბოლოო ჯამში კი, რომ „ლიტერატურა — ლიტერატურაა“, რაც ტავტოლოგია. ამიტომ უნდა იქნას გამოკვლევული პოეტური ენის სპეციფიკური ნიშნები. მაგრამ თავად ტერმინი „გადახვევა“, რომელიც პოლ ვალერის მიეწერება, შეკამათებას იწვევს, ისევე, როგორც შ. ბალის შენიშვნა, რომ „იმ ადამიანმა, რომელმაც პირველმა უწოდა „აფრიან ნავს“ „აფრა“, შეცდომა დაუშვა“ („მ ჯგუფი“ 1986: 41-42).

„ზოგადი რიტორიკის“ ავტორები მხოლოდ დროებით სამუშაო ვარიანტად განიხილავდნენ ისეთ განსაზღვრებას, როგორიცაა ცვეტან ტოდოროვის მოსაზრება: „პოეტურ ენას არამც თუ არაფერი აქვს საერთო ენის სწორ გამოყენებასთან, არამედ მისი საპირისპიროა. მისი არსი არსებულ ენობრივ ნორმათა დარღვევა“ („მ ჯგუფი“ 1986: 42). ფაქტია, რომ პოეტური გამონათქვამის სხვა ენაზე თარგმნა, მისი შინაარსის ადეკატური გადაცემა შეუძლებელია, მას ეკვივალენტი არ ეძებნება;

ლიტერატურის განსაზღვრა, როგორც ენის გარდაქმნა, შეესაბამება თანამედროვე განმარტებას, რომ ხელოვნება — შემოქმედებაა და იმ ძველ დაკვირვებას, რომ რაიმეს შესაქმნელად ადამიანს საწყისი მასალა სჭირდება: პოეტური შემოქმედება ენობრივი მასალის ფორმალური გადამუშავებაა. რიტორიკული ფიგურები კი არ ემსახურებიან მწერალს, არამედ მწერალი ემსახურება მათ („მ ჯგუფი“ 1986: 47-48).

შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება, რომ ამგვარი მოსაზრებები უბრუნდება სტილის, როგორც „ნორმიდან გადახვევის“ ცნობილ განსაზღვრას, რაც სტილისტიკისთვისაა ჩვეული, მაგრამ ავტორები ამ ფორმულირებას გამოუსადეგრად მიიჩნევენ, რადგან რეალურად არსებობენ მწერლები, რომლებიც ერიდებიან ენობრივ ნორმათა მეტად თვალსაჩინო დარღვევას, ისევე, როგორც მწერლები, რომელთაც ამ ნორმის დარღვევა განსაკუთრებით იზიდავთ (ბაროკოს სტილი, პრეციოზული ლიტერატურა, მანიერიზმის ყველა სახეობა) („მ ჯგუფი“ 1986: 48).

როდესაც საჭირო ხდება განსაზღვრება მიეცეს არა ზოგადად სტილს, არამედ ამა თუ იმ ავტორის ნაწარმოების სტილს, ამა თუ იმ ლიტერატურული დაჯგუფების, ეპოქის სტილს, ნორმა მუდამ ცვალებადი იქნება შემუშავებული თვალსაზრისის შესაბამისად. ვიდრე პრაქტიკულად განისაზღვრება ნორმა, როგორც „ნულოვანი საფეხური//ხარისხი“, პასუხი უნდა გაეცეს კითხვას: წარმოადგეს თუ არა ნორმიდან გადახვევა წესის დარღვევას? თუ დარღვევაა, მაშინ ის სკოლაში იმის ნიმუშად უნდა იყოს მოტანილი, რაც არ უნდა გაიმეორონ, სინამდვილეში კი მხატვრული ტექსტები სავსებით საფუძვლიანად განიხილება, როგორც სწორი მეტყველების ნიმუში, სწორი ნორმატიული გრამატიკის თვალსაზრისით: მწერლებმა ყველაზე უკეთესად იციან ენობრივი მასალა, ისინი ენას ისე გრძნობენ, როგორც მოქანდაკეები — მარმარილოს („მ ჯგუფი“ 1986: 51-52).

პრაქტიკულად „ნულოვანი საფეხური//ხარისხი“ ანუ ათვლის წერტილის აღდგენა ყოველთვის ადვილი არ არის. ნორმას წარმოადგენს ნეიტრალური დისკურსი, ყოველგვარი მორთვა-მოკაზმვის გარეშე, რომელიც არ გულისხმობს რაიმე მინიშნებას; მეცნიერების ენა იდეალში „ნულოვანი საფეხურის“ ენა უნდა იყოს („მ ჯგუფი“ 1986: 68-69).

ლიტერატურული ფენომენის სირთულე იმითაა განპირობებული, რომ ეფექტისა და მნიშვნელოვნების ცნებები აქ პირველხარისხოვან როლს თამაშობენ. კარგადაა ცნობილი, რომ სტილის ფაქტთა ერთობლიობას სპეციფიკური მნიშვნელობა წმინდა სტრუქტურული რიგის მექანიზმთა ფუნქცია კი არ არის, რომელიც მცირე სიდიდეთა დონეზე მოქმედებს, არამედ სხვა მრავალ ელემენტთა ურთიერთქმედებით წარმოიქმნება; ამიტომაცაა შეუძლებელი ერთმნიშვნელოვანი პასუხი, თუ რა წარმოადგენს სტილის არსს („მ ჯგუფი“ 1986: 264-265).

აქ ჩნდება ყველაზე მნიშვნელოვანი კითხვა: როგორია მეტყველების ფიგურების, ტროპების სემანტიკური ეფექტის ბუნება? სწორედ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ცდილობს რიტორიკის თეორია. საჭირო გახდა დამატებითი კრიტერიუმების შემოტანა იმ ძირითად ოპერაციათა ჩამონათვალის სახით, რომელთა მეშვეობით საბოლოო ეტაპზე ხდება შესაბამის დარღვევათა რედუცირება. რედუქცია, ანუ დარღვევის მოხსნა ინვეს აზრის შეგნებულ გადანაცვლებას, რომელიც შეტყობინების მიმღებში აღძრავს გარკვეულ რეაქციას — ეთოსს. ეთოსის შედეგია მიმღებების აფექტური მდგომარეობა, რომელიც წარმოიშვება მასზე რაიმე შეტყობინების ზემოქმედების შედეგად („მ ჯგუფი“ 1986: 264-265).

კონტექსტის მიხედვით თავს იჩენს ლოკალური ნულოვანი საფეხურის მუდმივი გადანაცვლება, რომელიც ზედ დაედება აბსოლუტურ ნულოვან საფეხურს. ამაზე მიუთითა პ. იმბსმა, რომელმაც წამოაყენა წინადადება სტილის ცნება წარმოვიდგინოთ სქემის სახით, რომლის ზემო ნაწილში აღნიშნულია ყველაზე ფართო სფეროები, ქვემოთ — შედარებით შეზღუდული, მაგრამ ამასთანავე ყველაზე უშუალოდ აღსაქმელი:

- ენების ჯგუფის სტილი;
- ერთი ენის სტილი;
- ერთი ეპოქის სტილი;
- ლიტერატურული ჟანრების სტილი;
- სტილები, რომლებიც დამახასიათებელია სიუჟეტების გარკვეული ტიპებისთვის;
- ერთი სკოლის ან ლიტერატურული მიმართულების სტილი;
- ერთი მწერლის სტილი;
- მწერლის ცხოვრების ერთი პერიოდის სტილი;
- ერთი ნაწარმოების სტილი;
- ნაწარმოების ნაწილის, განყოფილების, ეპიზოდის სტილი;
- ცალკეული ფრაზის სტილი.

ავტორებს მიაჩნიათ, რომ ყოველი დონისთვის არსებობს კონტექსტის საკუთარი ტიპი, იქმნება საკუთარი ნორმა, რომელიც ორიენტირებულია იმაზე, რომ მოახდინოს დაბალ დონეზე გამოვლენილი ავტონომიური ეთოსების ეფექტური რეალიზება. მათ გარშემო თანდათან იქმნება ნამდვილი „სტილისტური ველი“, ლიტერატურულ მნიშვნელობათა ჯამი, რომლებსაც ისინი ფლობენ თავის ყველა გამოვლინებაში („*მ ჯგუფი*“ 1986: 277).

დამოწმებანი:

- კომპანიონი 2001:** Компаньон, А. *Демон теории*. Литература и здравый смысл. М.: 2001.
- კუზნეცოვა 1976:** Кузнецова, Т. И., Стрельникова, И. П. *Ораторское искусство в Древнем Риме*. М.: “Наука”, 1976.
- მ ჯგუფი 1986:** Дюбуа и др. [Группа "М."]. *Общая риторика*. пер. с французского. М.: Прогресс, 1986.

Style and Rhetoric

Abstract

The article aims to discuss the importance of Style and Rhetoric in literary criticisms and the importance of delving into the understanding of these two concepts.

Style in literary criticism is believed to be the most multivocal and unstable term. One of the obstacles which make difficult to clearly define the term is the dualism or binarity on which is based traditional understanding of the style.

From the times of Aristotle the style was discussed as a formal decoration, adornment of the word which represented the deviation from the normal spoken language. The art of rhetoric was aiming to improve the facility of orators attempting to inform, persuade, or motivate particular audiences in specific situations. Therefore, in Aristotle's "Arts of Rhetoric" were discussed three persuasive audience appeals, logos, pathos, and ethos. As for making proper impression on the audience it is not only necessary to know what to say, but also how to say and this is connected with the style.

From the point of view of rhetoric the style is the Theory of Three Styles. Treatises dedicated to the rhetoric traditionally distinguished three types of the style: the high style, the medium style and the low style.

In the IV century, Donatus, the commentator of Virgil, illustrated this with the "wheel of Virgil," which assigned the high style to *The Aeneid*, the medium to works of instruction such as the *Georgics*, and the low style to the pastoral poems.

Theory of Styles existed until the Romanticism.

In the 1970 was published the work of the "Groupe μ " entitled "A General Rhetoric". The concepts elaborated in the book contributed to the revival of rhetoric, by providing an explanatory model of rhetorical figures, which drew on contemporary concepts of linguistic structure. Issues of the style are also discussed in this work. "Groupe μ " refuses opinion that the style is the deviation from the norm as the norm will be always changeable when defining the style of individual author's work, literary movement or epoch.

რომანიზაციის თავისებურებანი დ'ანუნციოს ნოველებში

მიხეილ ბახტინს თავის ნაშრომში „ეპოსი და რომანი. რომანის კვლევის მეთოდოლოგიისათვის“ გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ XVIII-XIX საუკუნეებში რომანის ჟანრის ინტენსიურ განვითარებასთან ერთად სიტყვაკაზმულ მწერლობაში თავი იჩინა „ლიტერატურის რომანიზაციის“ პროცესმა (ბახტინი 1975: 450), რომანის ევოლუციის კანონზომიერებათა შესაბამისად კი განვითარდა სხვადასხვა ლიტერატურული ფორმა.

წინამდებარე სტატიის მიზანს წარმოადგენს ნოველის ჟანრის *რომანიზაციის* თავისებურებების ჩვენება იტალიური ვერსიტული ლიტერატურის ერთ-ერთი უმაღლესი მონაპოვრის — გაბრიელე დ'ანუნციოს „პესკარის ნოველების“ (1902) მაგალითზე.

კრებულის რომანიზაციის განმაპირობებელ ფაქტორთა შორის აღსანიშნავია მოქმედების გეოგრაფიული არეალის, თემატური და სტილური მახასიათებლებისა და სტილის ერთიანობა და ციკლური სტრუქტურა. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ დ'ანუნციომ თავის კრებულს უწოდა არა *მოთხრობები*, არამედ *ნოველები*. ეს უკანასკნელი იმ ციკლურობის ასოციაციებს იწვევს, რომელიც ალორძინების ხანის ნოველებისათვის იყო დამახასიათებელი.

ციკლური მთლიანობის წყალობით, „პესკარის ნოველების“ კრებული მრავალი პერსონაჟით „დასახლებული“ ერთიანი რომანის, ავტონომიური, მაგრამ ერთმანეთის შემავსებელი პანოებისაგან შედგენილი ეპიკური პანორამის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ჩვენ წინაშე იშლება არა მაკრონოველისტური, არამედ ფართო რომანული დრო და სივრცე.

დ'ანუნციოს მოთხრობათა მოქმედება გარე სამყაროსაგან შემოზღუდულ ვიწრო პროვინციულ არეალში ვითარდება. მწერლის ყურადღების ცენტრში მოქცეულია XIX საუკუნის მეორე ნახევრის დაბა პესკარა მიმდებარე სოფლებითურთ და აქ მცხოვრებთა რუტინული ყოფა-ცხოვრების, ენის, წეს-ჩვეულებების თავისებურებანი. ამ ქრონოტოპის გენეზისს XIX საუკუნის იმ რომანებთან მივყავართ, რომლებშიც პირველად იქნა გამოყენებული თანამედროვეობასთან მჭიდროდ დაკავშირებული პროვინციული ქალაქისა და მისი შემოგარენის ქრონოტოპი.

„პესკარის ნოველებში“ სრული სახით ვლინდება პროვინციული რომანის ქრონოტოპისათვის დამახასიათებელი ისეთი ნიშან-თვისებები, როგორებიცაა: „ცხოვრებისა და ცხოვრებისეულ მოვლენათა ორგანული დაკავშირება და შერწყმა მშობლიურ მხარესთან, მის ადგილებთან, მშობლიურ მთა-გორებთან, გარემოსთან, მის ველებთან, მდინარესა და ტყესთან... ეს სამყარო, ეს სივრცე შემოზღუდულია, შემოფარგლულია და არაა საგრძნობლად დაკავშირებული სხვა ადგილებთან, დანარჩენ სამყაროსთან“ (ბახტინი 1975: 377).

დ'ანუნციოს ნოველებში გამოდგებით მეორდება რელიგიური ფანატიზმისა თუ ცრურწმენათა ტყვეობაში უაზროდ და ერთფეროვნად გატარებული ცხოვრების მოტივი. არა აქვს მნიშვნელობა, რომ ერთი მოთხრობის მთავარ გმირს ანა ჰქვია, მეორესას — ურსულა, მესამესას — კანდია და ა. შ. ამ გმირებს შორის საერთოა ის გარემოება, რომ მათი ცხოვრება ერთნაირად არის დალდასმული პესკარას ქრონო-

ტოპისათვის ნიშანდობლივი ფილისტერული ნეს-ჩვეულებებით, რელიგიური მორჩილებითა და ფანატიზმით. ბევრი პერსონაჟის, მაგალითად, ანას („ქალწული ანა“) ცხოვრება აღწერილია დაბადებიდან სიკვდილამდე, მაგრამ ეს არის არა დინამიკა, არამედ ერთისა და იმავეს განმეორება, სრული ერთფეროვნება. „მოვლენები და შეგრძნებები წარმოდგენილია ყოველგვარი ისტორიული განვითარების გარეშე“ (დ'ანუნციო 1992: 10). მიუხედავად იმისა, რომ „პესკარის ნოველების“ მრავალფეროვან გმირთა სოციალური სტატუსი განსხვავებულია, მათ შორის ერთი რამ საერთოა: მათი ცხოვრება, ბახტინს თუ დავესესხებით, „ერთსა და იმავე ისტორიულ წერტილზე, ისტორიული განვითარების ერთსა და იმავე მონაკვეთზე ერთისა და იმავე ადგილის ტკეპნას ჰგავს“ (ბახტინი 1975: 377).

რომანიზაციის მკვეთრი გამოვლინების ნიმუშია, აგრეთვე, სიუჟეტური და თემატური ურთიერთკავშირი კრებულის ცალკეულ ნოველებს შორის. მაგალითად, ერთ-ერთი ნოველა („გმირი“) მის წინ წარმოდგენილი ნოველის — „კერპთაყვანისმცემლები“ — გაგრძელებაა. ამ ნოველებში აღწერილია სისხლისმღვრელი შეტაკება ორ სოფელს შორის; ორივე ცდილობს ერთმანეთს თავს მოახვიოს თავისი მფარველი წმინდანის კულტი.

ზოგჯერ ნოველებს შორის საერთოა როგორც პროტაგონისტი, ასევე თემატიკა და სიუჟეტური ხაზი, რაც სათაურებშიც ჩანს. მაგალითად, ერთ ნოველას ჰქვია „ტურლენდანა ბრუნდება“, ხოლო მომდევნოს — „ტურლენდანას სიმთვრალე“. ეს უკანასკნელი პირველი ნოველის სიუჟეტის თავისებური გაგრძელებაა.

„პესკარის ნოველებში“ რომანიზაციის ტენდენციას განაპირობებს ის ფაქტიც, რომ დ'ანუნციო მიზანდასახულად ცდილობს კვლავ და კვლავ განფინოს მათში ფრანგული ნატურალიზმის ესთეტიკის ის პოსტულატები, რომლებმაც უპირველესად რომანის ჟანრში ჰპოვეს გამოხატულება. კერძოდ, ნოველებში თვალსაჩინოა ზოლას რომანების ისეთი თემატური კონსტანტები, როგორცაა ბრბოსა და კოლექტიური სისასტიკის, ძალადობის, რელიგიური ფანატიზმისა და სადიზმის სხვადასხვა გამოვლინებათა მოტივი. ზოლას რომანების მსგავსად, დ'ანუნციოს ნოველებში ბრბო ყოველთვის ნაჩვენებია როგორც სტიქიური, პირველყოფილი, უარყოფითი ენერჯის მატარებელი ძალა: „გეგონებოდა, რომ ეს არა ცალკეულ ადამიანთა შეკრება, არამედ უღმობელი ძალით დამუხტულ უსულო საგანთა ნაერთი იყო“ („ოფენის მთავრის სიკვდილი“). ნოველაში „ბრძოლა ხიდისათვის“ ბრბოს კოლექტიური ცნობიერება ირაციონალიზმის და შეშლილობის ზღვარზე მყოფ მოვლენად არის წარმოდგენილი. ბრბოს ფანატიზმის, დაუნდობლობისა და სისასტიკის მოტივი ლაიტმოტივად გასდევს აგრეთვე ნოველებს „გმირი“ და „კერპთაყვანისმცემლები“.

ბახტინის თანახმად, ლიტერატურის რომანიზაციის შედეგად „ჟანრულმა კატეგორიებმა დაკარგა გამოკვეთილი იერსახე. თავი იჩინა ჟანრული მოდელების მსხვერვაში“ (ბახტინი 1975: 231). XIX საუკუნის რომანების ევოლუციის შესაბამისად, „პესკარის ნოველებში“ თვალსაჩინოა დესკრიფციული ელემენტის ხვედრითი წილის ზრდა, ერთგვარი ფოტოგრაფიულობა, მიუკერძოებელი ობიექტურობის პრინციპი. ფლობერისა და ზოლას რომანების მსგავსად, დ'ანუნციოს თხზულებების ციკლური მთლიანობისათვის უცხოა სენტენციები, მსჯელობები და ავტორისეული შეფასებები.

ისევე როგორც ზოლას ოცი ტომისაგან შემდგარი რომანების ციკლში „როგონ-მაკარი“, დ'ანუნციოს „პესკარის ნოველების“ ციკლში მონმენი ვხვდებით ადამიანისადმი ასოციალური, ბიოლოგიური მიდგომისა, ზოლას კონცეფციის — „ადამიანი — ცხოველის“ საფუძველზე კაცთა მოდგმაში ცხოველური სანყისის გამოვლინე-

ბათა წარმოჩენისაკენ სწრაფვისა. ნოველებში დიდი ყურადღება ეთმობა ფიზიოლოგიური, კერძოდ, სქესობრივი იმპულსების თემას. ამ მხრივ გამოირჩევა მოთხრობები „ქალწული ურსულა“, „ქალწული ანა“ და „ღამის თევა“.

ზოლას შთაგონებით, თავის ნოველებში დ'ანუნციო ცდილობს შეგვახსენოს, რომ მისი გმირები ფიზიოლოგიური არსებები არიან. გმირების გარეგნობის, მოძრაობების, პოზებისა და ინსტინქტების წარმოჩენისას მწერალი უპირველესად ცხოველთა სამყაროსთან შედარებებს მიმართავს: ოფენის მთავარს „მოგრეხილი ფეხები და ისეთი უზარმაზარი ხელები ჰქონდა, გეგონებოდა ცხოველიაო“ („ოფენის მთავრის სიკვდილი“); „ბრავეტა ერთობ ჩაფსკვნილი, მარტივი ადამიანი იყო, ნეტარის უაზრო გამომეტყველებითა და ხბოს თვალებით... როდესაც იცინოდა, სელაპს ემსგავსებოდა“, „ყოველი მისი მოძრაობა და მიხრა-მოხრა ავ ძაღლებს მოგაგონებდა... თვალები კი ისე უელავდა, როგორც ზაზუნას“ („ჯადოქრობა“); „ცხვირ-პირი ძალიან დაშორებული ჰქონდა ერთმანეთისაგან, რაც მის სახეს მაიმუნის გამომეტყველებას ანიჭებდა“ („ამალფელი გრაფინია“); „უმწეო და გაძვალტყავებულ ხელებს ისე ამოძრავებდა, როგორც მაიმუნი ვაშლის დანახვისას“ („ქალწული ურსულა“); დონ ფილენო დ'ამელიოს „ცხვარით უაზრო“ („ქალწული ანა“), ხოლო მეძავ ქალებს „ცხოველის“ თვალები აქვთ („მონეტები“); ერთ-ერთი გმირი „ბებერ ფავნს ჰგავს“ („კერპთაყვანისმცემლები“).

რომანიზაციის დასაწყისი, რომელიც ქრონოტოპული, ჟანრული და თემატური ერთობით ხორცშესხმული ციკლური მთლიანობის ნიშნითაა აღბეჭდილი, ერთ-ერთი გამოვლინებაა XIX საუკუნის ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი იმ პროცესისა, რომელსაც ბახტინი ჟანრების რომანიზაციის პროცესს უწოდებს. ეს უკანასკნელი საშუალებას აძლევს დ'ანუნციოს, უფრო მკაფიოდ წარმოაჩინოს მის მიერ ნატურალიზმის ესთეტიკიდან და იმ დროის სოციალური ფსიქოლოგიიდან შეთვისებული იდეურ-ესთეტიკური პოსტულატები.

ამგვარად, ნოველის ჟანრში ლიტერატურის რომანიზაციის პრინციპი გამოხატულებას პოულობს არა ნოველისათვის უცხო ჟანრული კანონების გადმოტანის, არამედ ნატურალიზმის მიმდინარეობისათვის ნიშანდობლივი იმ მთავარი იდეურ-ესთეტიკური პრინციპების გადმონერგვით, რომლებმაც უპირველესად რომანის ჟანრში იჩინეს თავი.

დამოწმება:

ბახტინი 1975: Бахтин, М.М. *Вопросы литературы и эстетики*. М.: 1975.

დ'ანუნციო 1992: D'Annunzio, G. *Le novelle della Pescara*. Con un'introduzione di Silvano Sabbadini. Milano: Mondadori, 1992.

The Features of Novelization in D'Annunzio's "Le novelle della Pescara"

Abstract

D'Annunzio "Le novelle della Pescara" are analyzed from the point of view of the famous remarks of M.M. Bakhtin that "in the process of becoming the dominant genre, the novel sparks the renovation of all other genres, it infects them with its spirit of process and inconclusiveness". We argue that D'Annunzio's *novelle*, their content, structure and narrative method are marked with the extensive use of novelistic elements. The common geographical area, thematic and stylistic characteristics unify and novelize "Le novelle della Pescara". One of the main factors promoting the novelization is their cyclic structure, presence of certain common features in the treatment of time and space, the use of similar forms of perception and conceptualization. Following the tradition of the realistic novels of the XIX century which widely used the specific chronotope of the provincial small-town and its vicinity grounded in the contemporary reality, the province of Pescara in D'Annunzio's *novelle* is fenced off from the outside world. Though the heroes of "Le novelle della Pescara" belong to various social strata of the society, the life most of them is marked by permanent repetitiveness, imprinted on their actions and desires. The events and actions in the *novelle* develop according the law of a cyclic time and are characterized by a lack of historic progress and movement forward. The motive of monotonous and senselessly spent life combining the *novelle* into novelistic unity is a typical chronotope of the provincial novels. The novelization of D'Annunzio's *novelle* is caused also by the fact that they are not only self-sufficient; but interconnected as well. Besides the plot of some *novelle* are not fully independent and are closely connected by the events. The factor of novelization in D'Annunzio's *novelle* is displayed also in the impersonal, objective narrative style originated in Flaubert's prose and in the use of such recurrent deterministic motifs of Zola's novels as depiction of heroes as "human beasts", representation of the physiology and actions of a crowd and manifestations of violence and cruelty.

Пространственно-временной континуум в утопии Олдоса Хаксли

Введение

XX век унаследовал у XIX столетия богатый опыт естественнонаучных и технических прорывов, социальных и политических реформ. Открытия и достижения, которые прежде озаряли путь светом надежды, стали в XIX в. частью живой реальности и повлекли за собой дальнейшее расширение мыслительного горизонта ожиданий. Придавая большое значение идеалистическим проектам в историческом процессе и признавая внутреннюю потребность человека в “гармоничном строе общественной жизни”, Николай Бердяев различал непоправимый трагизм в осуществлении этой потребности, убедительное подтверждение чему предложила история прошлого века (Berdiayev 1997:301). Крупномасштабные потрясения, выпавшие на долю человечества в виде революций, мировых войн, экономических кризисов и экологических катастроф, унесших миллионы жизней, не только изменили географию целых материков, но и подготовили почву для новых политических режимов и идеологий, продолживших передел мира. Прогресс науки и техники, с которым связывалось славное и беззаботное будущее планеты, подменил созидательный порыв человека изощренностью самоуничтожения. Вместе с научно-техническим развитием углубилась и пропасть повсеместного забвения морально-этических ценностей и идеалов, приведшая к обнищанию духовного диапазона человека. Утопическое воображение живо отреагировало на радикальные перемены, произошедшие в современном миропорядке. Коренной пересмотр семантики художественной модели мира в литературной утопии обеспечил дальнейший подъем жанра дистопии, дающей картину реализации антигуманных проектов в человеческом обществе. Как заметил Чэд Уолш, “закат утопии и расцвет ее устрашающего двойника сопутствует истории этого сюрреалистического столетия, явившегося исполнением и отрицанием грез XIX века” (Walsh 1962:15). Превалярование дистопий в жанровой инструментариэ эпохи подорвало доверие к утопическим импульсам, сказавшись и на способах отображения реальности в самой литературной утопии. В этих условиях от писателя-утописта постоянно требовался скорее не фанатизм, а здравомыслие по поводу целей и средств, доступных для осуществления утопического проекта. Особая заслуга в попытке дать ответы на по-новому поставленные вопросы миропорядка принадлежала английскому писателю Олдосу Хаксли.

Творческое наследие Олдоса Хаксли (Aldous Huxley, 1894-1963), живо откликавшегося на изменения интеллектуального климата, по праву признано барометром умонастроений своего времени. Так, роман Хаксли “Дивный новый мир” (*Brave New World*, 1932) стал классическим примером дистопии, написанной как предостережение от стандартизирующей цивилизации, обескровливающей все человеческое. За год до смерти писатель издал роман-утопию “Остров” (*Island*, 1962), содержащий итог двадцатилетней работы над реализацией его “прагматической мечты”. Хаксли употребил словосочетание “прагматическая мечта” в одном из писем от 22 декабря 1962 г., характеризуя “Остров” как “фантазию с детальными и вполне осуществимыми предписаниями по гармонизации европейского и индийского опыта” (Smith 1969:944). Содержание “прагматической мечты”

заимствовалося в основном с Востока – из буддизма и даосизма; форма же смысловыражения была близка, согласно Алексею Звереву, “скорее к эстетике интеллектуального романа французского и немецкого типа, чем к классической английской традиции ‘романа характеров и среды’” (Zverev 2005:470).

Данная статья представляет собой опыт выяснения специфики “прагматической мечты” Хаксли, актуализированной в художественном пространстве и времени романа “Остров”, помещенного в концептуальный контекст творчества писателя. Поскольку типологической чертой жанра утопии является поэтика двоемирия, т.е. идейно-образного противопоставления плана несовершенной действительности миру более совершенному, особенности пространственно-временного континуума будут рассмотрены как: 1) не согласующиеся с “прагматической мечтой” и 2) утверждающие “мечту” в качестве альтернативы мироустройства. В соответствии с поставленными задачами в первой части статьи будут представлены критические установки Хаксли и прослежены варианты их преодоления. Вторая часть работы будет сосредоточена на вневременных характеристиках ландшафта, “осевого” устройства острова и конвергенции ценностей, которые образуют “прагматическую мечту” и противопоставляются временной подвижности внешнего мира. На примере особенностей художественной организации романа “Остров” будет показано взаимодействие статичного пространства и движущегося времени в жанре утопии.

1. Критический момент и варианты его преодоления

Почти двадцать лет ушло у Хаксли на тщательную проработку, отбор материала и написание “Острова”. Вместе с тем, по мнению Джона Бентли, ощутимый недостаток романа был обусловлен тем, что Хаксли так и не сумел, в отличие от великих сатириков прошлого, стать и критиком, и морализатором одновременно (Bentley 1974:152). Правоту данного высказывания подтверждает текст романа, в котором автор скептически оценивает современную ему человеческую ситуацию, хотя при этом сатирический пафос, оттеняющий превосходство “наилучшего” общества и государства, составляет несравнимо малую долю в структуре повествования.

Главный герой книги Уилл Фарнаби, журналист по профессии, искушаемый “взяткой за грязное дело”, охотно соглашается посредничать в предприятии по захвату нефтяных богатств вымышленного острова Пала. Неоднократно повторяя максиму, усвоенную у Хиггса из романа Сэмюэла Батлера “Едгин” (*Erewhon, or, Over the Range*, 1872): “As luck would have it, Providence was on my side” (Butler 1942:23), Фарнаби достигает конечной цели путешествия, подвергнув свою жизнь опасности. Выброшенный на берег, герой Хаксли, как и свифтовский Гулливер, начинает осваиваться в туземном пространстве и времени. Вместе с тем, привычный уклад жизни самопроизвольно воскресает в его воспоминаниях. Неслучайна прямая отсылка к стихотворению Уильяма Блейка “Лондон” (*London*, 1794), дающему печальные зарисовки свирепствующей в городе чумы:

I wander thro' each charter'd street,
Near where the charter'd Thames does flow,
And mark in every face I meet
Marks of weakness, marks of woe (Blake 1997:8).

Неслучайна и параллель между свирепствующей чумой и Второй мировой войной, которая оставила глубокую рану в душе Фарнаби, обрушившись с воздуха на английс-

кую столицу и на весь мир в результате одержимости идеями. Причина всеобщей одержимости коренится, по Хаксли, в следующей закономерности: “Бог сказал – ‘да будет Дарвин’ – и стал Ницше, империализм и Адольф Гитлер” (Huxley 1994:221). Дерзновение эволюционной теории, возводящей человека на природный пьедестал, обернулись, как показала история XX в., манией величия, крушащей все мелкое и незначительное на своем пути – людей, государства, природу. Конкретно-историческая действительность, в которой воспитывался главный герой романа, замкнута, согласно Нине Дьяконовой, в порочный круг страданий, “совершенно лишенный смысла” (Diakonova 1996:58). Поэтому эти внеположенные острову пространство и время исполнены отрицательной энергии, стимулирующей у человека стойкое неприятие к благоразумию и чистому восприятию.

У истоков палийского миропорядка стоял доктор Эндрю МакФейл – выходец из Шотландии, случайно заброшенный на “запрещенный” остров. После окончания Эдинбургского университета выпускник-медик пошел в кругосветное плавание, открывшее ему глаза на условность привычной системы координат и заставившее его прекратить чтение молитв на сон грядущий. Освобождение от религиозных оков кальвинизма, в которые он был с детства заточен, позволило Эндрю иначе взглянуть на “вышколенную” медицину, бесосновательно отвергающую нетрадиционные методы врачевания. Прибыв в Палу, он имел возможность прибегнуть к практике гипнотического воздействия, без которой старый раджа, пораженный опухолью горла, не вынес бы операции. В результате МакФейл получил приглашение раджи не просто обосноваться на острове, но и стать соучредителем нового социально-политического уклада. В романе Хаксли “Слепой в Газе” (*Eyeless in Gaza*, 1936), как прослеживает Лоренс Брэндер, “шотландский доктор размышляет об идеальном обществе людей. В ‘Острове’ шотландский доктор помогает его создавать” (Brander 1969:101). Так врач из Европы и вождь из Индии, имеющие “взаимодополняющие темпераменты и таланты, с комплементарной философией и багажом знаний”, сумели действительно совместить лучший потенциал западной и восточной цивилизаций на одном острове. Черновой проект такой встречи противоположностей можно найти в дистопии Хаксли “Обезьяна и сущность” (*Ape and Essence*, 1948). В ответ на констатируемый кошмар взаимопроникновения двух – восточного и западного – типов мировоззрения главному герою был предложен следующий замысел земного рая: “Восточный мистицизм следит за тем, чтобы западная наука использовалась как надо, восточное искусство жить облагораживает западную энергию, западный индивидуализм сдерживает восточный тоталитаризм” (Huxley 2003:821).

Однако вместе с созидательными реформами, палийское пространство и время подверглось и опасности разрушения, идущей извне. Граждане Палы выглядели абсолютно беззащитными перед лицом стихийных бедствий, вызываемых окружающим миром: жажда власти и наживы продолжила отвоевывать новые территории у благоразумия. По точному сравнению Хаксли, сделанному в предисловии к романам Батлера о стране Едгин, “как цветы произрастают на клумбах не для зрительного удовольствия, но единственно ради самих себя, так и мысли, порождаемые интеллектом человека, развиваются часто не ему во благо, но за его счет” (Huxley 1934:XXI). Неумение мириться с иным образом жизни и мышления, а также страсть к деньгам спровоцировали враждебное отношение к Пале со стороны соседнего острова Рендан-Лобо, располагавшего полноценной армией и заручившегося поддержкой крупных держав мира, которые вели охоту за

сырьем и рынками сбыта. Поэтому, с точки зрения Джерома Мекьера, Пала – первый остров на карте английской литературной утопии, “воспринимающий окружающий мир как всеобъемлющую обитель для умалишенных” (Meskier 1969:208). Жизнеутверждающая установка, которой руководствуются адепты вымышленного общества, сосредоточивает их внимание на непреходящей ценности текущего момента, содержащего в себе все богатство прошлого и перспективы будущего. С целью постоянного напоминания им об этом “высшем благе” обитатели острова обучили местных птиц призыву: “Attention. Here and now, boys”. Внимание к увещаниям майнахов и к совместному предпринятию МакФейла и старого раджи выработало внутри художественного пространства и времени политику блага, а не политику силы, используемую и по отношению к внешнему миру.

2. “Встреча противоположностей”:

а) ландшафт

Процесс приближения к семантическому центру вымышленного острова предполагает постижение вечности, которой наделен ландшафт Палы: “Природа не была уже только природой; ландшафт был сконструирован, выявлен в своей геометрической сущности, и выполнен столь затейливым узором и такими чистыми, яркими красками, что, будь такая картина создана художником, его назвали бы небывалым виртуозом” (Huxley 2000:36). Рисунок природы, отличающийся совершенством техники и выразительностью, всецело согласуется со взглядами Хаксли, изложенными им в эссе “Визионерская сила искусства пейзажа” (*Landscape Painting as a Vision-Inducing Art*, 1956). Самым захватывающим пейзажем писатель считает изображение природы, сделанное как на большом расстоянии, так и вблизи. Непревзойденными примерами искусства близкой и далекой перспективы являются сунский рисунок, напоминающий “об отрешенности и беспричинности иного мира”, а также живопись Вюйара, сочетающая “магию близости с магией расстояния”. Палийский пейзаж успешно уравнивает обе крайности, органично вмещая в себя тайну мироздания. Картины, написанные на острове, талантливо воспроизводят тождественность бытию в его вневременной протяженности, ибо время для Хаксли враждебно идеалу. По этой причине пейзаж, великолепно воссозданный местным художником, который запечатлел буддийские символы воды и лотоса, заменяет изображения богов и святых в храмах. Практика медитации, используемая палийцами, призвана устранять “метафизическую чепуху”, присущую религиозному и светскому искусству, поскольку “в результате чрезмерного приближения или отдаления человек может полностью исчезнуть из вида или утратить свое значение” (Huxley 1994:168). Пейзаж помещает человека во вселенский контекст, в котором Природа, подобно Абсолюту, самоценна. Созерцание естественного или выполненного рукой мастера ландшафта обладает огромной духовидческой силой, благодаря которой пространство дано во всей своей полноте и неизменности, а время прекращает ход. Данная особенность художественного пространства и времени сопряжена с идиллическим хронотопом, свойственным жанру утопии в целом.

б) ось мира

Движение с периферии в центр предполагает посвящение в законы мироустройства, действующие на острове. Заключительный этап инициации в утопический образ жизни разворачивается на высокой горе, являющейся для палийцев осью мира. Взобравшись на

“пьедестал”, новопосвященные в палийский образ жизни испытывают головокружительную свободу от ига своего “Я”:

How far, you say, from the hot plains,
How far, reproachfully, from all my people!
And yet how close! For here between the cloudy
Sky and the sea below, suddenly visible,
I read their luminous secret and my own (Huxley 1994:184).

Осознание принадлежности к некоей безликой и бесконечной субстанции благоприятствует концентрации мыслительной энергии, приближающей человека к семантическому центру Палы. Во избежание всевластного произвола времени индивиду, как полагает Хаксли в романе “После многих весен” (*After Many a Summer*, 1939), предоставляется “простор для иного вне времени находящегося сознания, ... чтобы сделалось возможным внимать тому, истинно глубокому молчанию” (Huxley 1992:230). Ритуал посвящения открывает дорогу в комнату медитации, где расширенное сознание приобщается к сакральным смыслам о печали и завершении печали. Культурологическое толкование индивидуальному акту освящения бытия дает Мирча Элиаде в свете его концепции о цикличности исторического процесса: “... только сакральное *существует* абсолютно, действует эффективно, творит и продлевает существование вещей. Бесчисленные сакральные действия – сакрализация пространства, предметов, людей и т.д. – свидетельствуют о жажде реального, стремлении ‘примитивного’ человека к *бытию*”. (Eliade 1998:24-25).

В “Острове” священное знание постепенно усваивается и Уиллом Фарнаби, планомерно идущим с окраины в самую сердцевину утопического миропорядка. По обобщению Кристофера Фернса, вполне закономерной для писателя и нетрадиционной для жанра выглядит трансформация центрального персонажа “из стороннего наблюдателя разрозненных фрагментов реальности в непосредственного участника всего их богатства и разнообразия” (Ferns 1980:229). Средоточие визионерского опыта, совпадающее с пространственно-временным центром художественного мира в романе, позволяет обрести внутренний свет и найти собственный остров в океане невзгод. Пространственно-временной континуум, разрабатываемый Хаксли в исследуемом романе, заключает в себе проекцию мировых культурных ценностей, вступивших в конструктивный диалог. Остров Пала обнаруживает в своем пространстве “гибридизацию микрокультур”, замысел которой вызревал у писателя на протяжении многих лет. В письме (от 22 июня 1958 г.) Хаксли указывал на попытку “вообразить, что нужно для создания хорошего общества... индивидов, сознательно и целенаправленно принимающих и соединяющих желательные черты из различных культур: индийской, современного Запада, полинезийской, китайской. Все это любопытно, однако... крайне сложно” (Smith 1969:850).

в) конвергенция ценностей

Хаксли решал задачу продуктивной встречи несогласующихся категорий путем островного эксперимента, истоки которого можно отыскать в ранее изданных произведениях. В дистопии “Дивный новый мир” остров служит местом изгнания и заточения тех, у кого произошел сбой в программе, приведший к развитию самосознания. Размышления о грехе и о Боге, жажда искусства, рожденного непоправимым дуализмом, означают достижение иного уровня мирозерцания, отличного от состояния сытого счастья. На фоне

бездумного и бездушного удовольствия общественное благо на этом одиноком острове уязвлено свободой воли и мышления индивидов, превозмогших массовую истерию. Несколько позже Хаксли приходит к переломному выводу о том, что самосознание провоцирует всеобщую разрозненность человечества. В эссе “Двери восприятия” (*The Doors of Perception*, 1954) писатель замечает, что, “начиная семьей и кончая нацией, любая группа людей есть сообщество островных вселенных” (Huxley 2006:10). Единство мира доступно немислимо малому числу мистиков и визионеров, остальным же предпослано довольствоваться “обособленным” существованием. В романе “Остров” Хаксли предпринимает смелую попытку наладить жизнь опять-таки немногих людей, не нанося вреда ни их самосознанию, ни социальному благополучию членов сообщества. Здесь, по мысли Чарльза Холмса, писатель возвращается к излюбленной им метафоре амфибии – существа, одинаково хорошо ориентирующегося “в двух измерениях: понимании и знании, теории и практике” (Holmes 1970:176).

Художественное пространство и время, изображенные в “Острове”, служат связующим звеном между авторским мировидением и жанровым мышлением. На острове Пала имеет место не просто сосуществование, а *конвергенция* мировых ценностей, успешно осваиваемая героем-путешественником, продолжающим и переосмысливающим традицию главного персонажа “Путешествий Гулливера”. По словам Гаралда Уоттса, “Остров” представляет собой не столько “роман, сколько смешение жанров, в которых работал Хаксли” (Watts 1969:145). Данная закономерность характерна и для конвергенции ценностей, присущей “прагматической мечте” Хаксли.

Заключение

Очередное обновление семантики жанра утопии было связано с историческими и социокультурными процессами, протекавшими в XX столетии. Особенности утопического мироустройства оформились под влиянием таких факторов, как: 1) опыт мировых войн и глобальных социально-политических катаклизмов, а также кризиса моральных и религиозных ценностей, наступившего вследствие научно-технического прогресса; 2) опыт дистопий как ведущего способа прогнозирования критического состояния мира и человечества в XX в.; 3) опыт постижения философских и религиозных систем Востока, призванных компенсировать стагнацию культуры Запада; отход от европейского логоцентризма к мистическим вариантам мирозерцания. Взаимодействие вышеприведенных факторов сообщило утопическому миропорядку новые смысловые параметры, в комплексе проявившиеся в организации пространственно-временного континуума в романе “Остров”.

Особенности художественного пространства и времени “Острова” образуют территорию контактов, задуманную Хаксли в качестве “прагматической мечты” о встрече противоположностей: Востока и Запада, морали и политики, смерти и бессмертия. Апробируемый в романе диалог культур, кругозоров миропонимания, жизненных позиций и верований ведется на “острове счастья и свободы” в Индийском океане – там, где встречаются разные цивилизационные модели: западноевропейская, индусская, китайская и полинезийская. В силу того, что в семантическом центре вымышленной Палы *гармонично* пересекаются многоаспектные достижения мировой культуры, вымышленное пространство романа контрастирует с внешней реальностью, решительно не желающей мириться с преимуществами острова.

Вневременному измерению Палы всячески противостоит временная подвижность окружающего мира, одержимого жаждой денег и власти, а отнюдь не альтернативами спасения. По этой причине поворотным “эксцессом” для острова служит вторжение чужеродных сил в фактуру художественного пространства, влекущее за собой видоизменение вневременного идеала в полное его вырождение во времени. Пространство является самодостаточным и жизнеспособным во вневременной перспективе; вторжение же времени извне, с “чужого” пространства, размыкает целостный континуум “прагматической мечты” на дискретные фрагменты бытия в прошлом и небытия в настоящем. Вместе с тем, рамочная композиция романа, открывающегося и заканчивающегося призывом к вниманию, прогнозирует возможность бытия и в будущем, которое начнется на следующем витке перерождений. Примечательно, что цитата из диалога Аристотеля “Политика”, служащая эпиграфом к роману, усиливает “рамочную” организацию создаваемой в произведении реальности, отмеченной попыткой согласовать желаемое с возможным: “In framing an ideal we may assume what we wish but should avoid impossibilities” (Huxley 1994). Стремление примирить крайности мироустройства лежит в основе пространственно-временных характеристик “Острова” и во многом определяет лик многолетней “прагматической мечты” Олдоса Хаксли.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bentley 1974:** Bentley, J. “The Later Novels of Huxley.” *Aldous Huxley: A Collection of Critical Essays*. Ed. R. E. Kuehn. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974. 142-53.
- Berdiayev 1997:** Berdiayev, Nikolai. *Sud'ba Rossii. Samosoznaniie*. Rostov-na-Donu: Feniks, 1997.
- Blake 1997:** Blake, W. *London. The Oxford Anthology of Great English Poetry*. Ed. John Wain. London: BCA, 1997. Vol. 2. 8-9.
- Brander 1969:** Brander, L. *Aldous Huxley: A Critical Study*. London: Rupert Hart-Davis, 1969.
- Butler 1942:** Butler, S. *Erewhon. Erewhon Revisited*. Introd. D. MacCarthy. London: J. M. Dent, 1942.
- Diakonova 1996:** Diakonova, N. “Time and Space in the Works of Aldous Huxley.” *RuBriCa: The Russian and British Cathedra* 1 (1996): 57-72.
- Eliade 1998:** Eliade, M. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History. Archetypes and Repetition*. St. Petersburg: Aleteiia, 1998 (Элиаде, Мирча. *Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость*. Пер. Е. Морозова и Е. Мурашкинцев. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998).
- Ferns 1980:** Ferns, Ch. S. *Aldous Huxley: Novelist*. London: The Athlone Press, 1980.
- Holmes 1970:** Holmes, Charles M. *Aldous Huxley and the Way to Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1970.
- Huxley 1934:** Huxley, A. “Introduction.” Butler, Samuel. *Erewhon*. New York: The Pynson Printers for the Members of the Limited Editions Club, 1934. XV-XXII.
- Huxley 1992:** Huxley, A. *After Many a Summer*. Moscow: Izdatel'stvo imeni Sabashnikovykh, 1992 (Хаксли, Олдос. *И после многих весен*. Пер. А. Зверев. Москва: Изд-во им. Сабашниковых, 1992).
- Huxley 1994:** Huxley, A. *Island*. London: Flamingo, 1994.
- Huxley 2000:** Huxley, A. *Island*. St. Petersburg: Akademicheskii Proiekt, 2000 (Хаксли, Олдос. *Остров*. Пер. С. Шик. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000).
- Huxley 2003:** Huxley, Aldous. *Ape and Essence*. Huxley, Aldous. *Point Counter-Point. Brave New World. Ape and Essence. Short Stories*. Moscow: Pushkinskaia Biblioteka, 2003. 711-836 (Хаксли,

Олдос. *Обезьяна и сущность*. Пер. И. Русецкий. Хаскли, Олдос. *Контрапункт. О дивный новый мир. Обезьяна и сущность. Рассказы*. Москва: Пушкинская библиотека, 2003. 711-836).

Huxley 2006: Huxley, A. *The Doors of Perception. Heaven and Hell*. St. Petersburg: Azbuka-klassika, 2006 (Хаскли, Олдос. *Двери восприятия. Рай и ад*. Пер. С. Хренов. Санкт-Петербург: Azbuka-klassika, 2006).

Meckier 1969: Meckier, J. *Aldous Huxley. Satire and Structure*. London: Chatto and Windus, 1969.

Smith 1969: Smith, G. Ed. *Letters of Aldous Huxley*. New York: Harper and Row, 1969.

Walsh 1962: Walsh, Ch. *From Utopia to Nightmare*. New York: Harper and Row, 1962.

Walsh 1969: Watts, H. H. *Aldous Huxley*. New York: Twayne, 1969.

Zverev 2005: Zverev, A. "Aldous Huxley." *Entsiklopedicheskii slovar' angliiskoi literatury dvadsatogo veka*. Ed. Anna Sarukhanian. Moscow: Nauka, 2005. 468-70 (Зверев, Алексей. "Олдос Хаскли." *Энциклопедический словарь английской литературы XX века*. Ред. А. П. Саруханян. Москва: Наука, 2005. 468-70).

Maxim Shadurski

A Space-Time Continuum in Aldous Huxley's Utopia

Abstract

This article examines the specificity of a space-time continuum actuated in Aldous Huxley's utopia. The structure of the argument is informed by the compensatory nature of the utopian imagination: the critique of the current human situation engenders visions of a wiser and perhaps happier society; the utopian impulse to transcend reality brings to life an idealized space-time continuum. In his last novel *Island* (1962), Huxley summons up a vision arguably based, among many other aspects, on the rethinking of landscape which embodies an *axis mundi* and a convergence of values. Huxley uses the term "pragmatic dream" to describe his utopian endeavours which find their most potent, and yet endangered, realization on the fictional island of Pala. Having designated this island as a contact zone of East and West, morals and politics, death and immortality, Huxley heralds a project of reconciliation. The "hybridization of micro-cultures" in the dialogue of civilizations is enabled in the atmosphere of essentially contrapuntal happiness and freedom which are harmonized through various patterns of culture – European, Hindi, Chinese, etc. Since the concept of Pala is derived from varying cultural sources, the reconciliation of their opposites constitutes a convergent model of the world, ensuring a very productive if highly vulnerable exchange of values. Yet such an idealized space-time continuum of Huxley's utopia proves to be incompatible with the dictates of the wider world. The movement of time outside the island contests Pala's timelessness to the extent that the alien profit-seeking party eventually infringes on this untimely ideal of enlightened insularity and absorbs it almost irrevocably. However, the framing structure of the novel, opening and concluding at the call for attention, suggests a possibility of regeneration and eternal return: if not on earth, this illuminating vision can be lived and continually resurrected in the enlightened individual's mind. Huxley's aspiration to make his utopia at least psychologically attainable underpins the space-time continuum of *Island* and thereby defines his fragile "pragmatic dream".

ლიტერატურული მერიდიანები

კონსტანტინე ბრეგაძე

ნიცშეს მარადიული დაბრუნების იდეის კრიტიკა გრიგოლ რობაქიძესთან

როგორც ცნობილია, ნიცშემ *ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნების* (die ewige Wiederkunft/Wiederkehr des Gleichen) საკუთრივ საკუთარი იდეა *ღმერთის სიკვდილის* კონტექსტში განავითარა (ისევე როგორც *ძალაუფლების ნებისა* და *ზეკაცის* კონტექსტების კონტექსტში, იხ. მისი „ასე იტყოდა ზარათუსტრა“) (ბუაჩიძე 2005: 533) და ამდენად, *მარადიული დაბრუნების* იდეა და *ღმერთის სიკვდილის* პოსტულატი ერთ დიალექტიკურ მთლიანობად დააფუძნა.¹

ღმერთის სიკვდილის პოსტულატი უკვე თავისთავში იმთავითვე შეიცავს ახლებურ ონტოლოგიურ ხედვას: კერძოდ, იგი იმპლიციტურად გულისხმობს ყოფიერების „დავინროებას“, ანუ, ყოფიერების მხოლოდ საგანთსამყაროდ, მოვლენათა სინამდვილედ გააზრებას, ვინაიდან იქ, სადაც უარყოფილია ღვთის არსებობა და გაუქმებულია ღმერთის იდეა, შესაბამისად, უარიყოფა და უქმდება ყოველგვარი ტრანსცენდენტურობა და ადამიანის არსებობა მხოლოდ ემპირიული სინამდვილით შემოიფარგლება: „გაფიცვებ ძმებო, იყავით ერთგულნი მიწისა და არ უჯეროდეთ, რომელნი საიქოთი გაიმედებენ! იგინი მომწამლელები არიან [...]. იგინი ცხოვრების მოძულენი არიან, მომაკვდავნი და თვით მოწამლულნი, მოჰბეზრდა იგინი მიწას: დეე წარხდნენ“ (ნიცშე 1993: 16; ნიცშე 2000: 15).

ამგვარად, ნიცშეს ონტოლოგიური წინასწარდაშვების თანახმად, ღმერთი/ტრანსცენდენტურობა ის ფიქციაა, რომელიც გაუქმდა და მასთან ერთად გაუქმდა მარადიული სასუფევლის იდეაც. შესაბამისად, რჩება ყოფიერების მხოლოდ იმანენტური მხარე, ყოფიერება მხოლოდ როგორც ემპირიული მოცემულობა, საგანთსამყარო (ნიცშესეული „მიწა“). ნიცშეს მიხედვით სწორედ ამ განზომილებაში ვლინდება *სიცოცხლე*, როგორც ყოფიერების ერთადერთი და თავისთავად არსებული ირაციონალური სანყისი. შესაბამისად, ყოფიერების, როგორც არსებულის, არსებობის ფორმა დროსა და სივრცეში მოცემული კვდომისა და დაბადების მარადიულად განმეორებადი უსასრულო პროცესია. აქედან გამომდინარე, ყოფაში სუბიექტის ეგზისტენციაც *სიცოცხლის* საფუძველზე ემპირიულ დროსა და სივრცეში უსასრულოდ, მარადიულად მეორდება, როგორც დაბადებისა და კვდომის *ერთი და იგივე* უსასარულო პროცესი:

„ყოველი მიდის, ყოველი ბრუნდება; მარად ბრუნავს ბორბალი ყოფისა. ყოველი კვდება, ყოველი კვლავ ჰყვავის, მარად რბის წელი ყოფისა. ყოველი წარხდების, ყოველი ახლად ეწყობა; მარად შენდება იგივე სახლი ყოფისა. ყოველი განიყრება. ყოველი ახლად შეიყრება; მარად ერთგულია თავისა წრე ყოფისა. [...] ყოველი საგანი

მარად უკუიქცევიან და ჩვენც მათთან, და ჩვენ უკვე დაუსრულებლად აქ ვიყავით და ყოველი საგანი ჩვენთან. [...] წელნი ესენი ერთმანეთის მსგავსნი არიან დიდით და მცირედითაც. ესე თვით ჩვენც, [...] ჩვენივე მსგავსნი ვართ დიდი და მცირედითაც“ (ნიცშე 1993: 166, 168; ნიცშე 2000: 272-273, 276).²

ამგვარად, ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნების იდეით ნიცშემ იმთავითვე გააუქმა მეტაფიზიკური ნუგეში (“metaphysischer Trost”): ანუ, ერთი მხრივ, გააუქმა ტრანსცენდენტურობა, ხოლო, მეორე მხრივ, სუბიექტის ტრანსცენდენტურობაში შემდგომი არაემპირიული ეგზისტენციის შესაძლებლობა, და ამდენად, მისი ეგზისტენცია მხოლოდ არსებულთ, ანუ ემპირიული სინამდვილთ შემოსაზღვრა. აქედან გამომდინარე, ნიცშემ ადამიანის არსებობა საბოლოო ჯამში განსაზღვრა, როგორც ყოველგვარ საზრისსა და მიზანს მოკლებული ემპირიული ყოფა (მიუხედავად იმისა, რომ ზეკაცისა და ძალაუფლების ნების კონცეპტების დაფუძნებით იგი შეეცადა ყოფიერებისა და არსებობისათვის საზრისი მიენიჭებინა), რომლის ფარგლებშიც იგი (ადამიანი) ჩართულია ყოფიერების სუბიექტის მიერ შემოთავაზებულ მარად განმეორებად საზრისსმოკლებულ კვდომისა და დაბადების მარადიულ წრებრუნვაში:

„[...] ყოფა, ისეთი, როგორც ის არის, საზრისსა და მიზანსაა მოკლებული, მაგრამ შეუქცევადია და განმეორებადი; ფინალობას მოკლებული, იგი არარაში ისწრაფვის (“ins Nichts”): მარადიული კვლავდაბრუნება. ეს არის ნიჰილიზმის უკიდურესი ფორმა: მარადიული არარა („უსაზრისობა“)“ [ციტატის თარგმანი სტატიის ავტორს ეკუთვნის — კ. ბ.] (ნიცშე 1996: 194).

აქ ცხადად ჩანს, რომ ყოფიერების არსებობის ფორმა, რომლის არსობაც (Wesenheit) სიცოცხლის, როგორც ყოფიერების ირაციონალური საწყისის, საფუძველზე ემპირიულ სინამდვილეში ერთი და იმავე საგანთა და მოვლენათა მარადიული განმეორება (დაბრუნება),³ იმთავითვე საზრისს მოკლებულია, რამდენადაც ყოფიერებაში ყველაფერი ყოველგვარ საბოლოო მიზანს მოკლებულია (“ohne ein Finale”), ყოფიერების არსებობის ფორმა მიზნის არ ქონაა — სიცოცხლე არის დაუდგრომელი უმიზნო და უსაზრისო წრებრუნვა არარაში (“ins Nichts”) — „ადამიანი გამოკეტილია ქმნადობის მარად უსაზრისო გამოვლინებებში“ (“ist man eingesperrt in die ewig sinnlose Äusserlichkeit des Werdens“ (ფიგალი 1999: 274). შესაბამისად, ნიცშესთან სუბიექტის ეგზისტენცია მოაზრებულია როგორც არსაიდან „გამოგდებული“, არსაიდან „გამოტყორცნილი“ არსებობა, როგორც „გამოგდებულობა“ (ჰაიდეგერი).³

ნიცშეს მარადიული დაბრუნების იდეის კრიტიკა გ. რობაქიძემ განავითარა თავის გერმანულენოვან ფილოსოფიურ ესსეში „პირველშიში და მითოსი“ (“Uranst und Mythos”) (რობაქიძე 1935: 25-42) ფილოსოფიური ესსეების კრებულიდან „დემონი და მითოსი“ (“Dämon und Mythos”). ნიცშეს ონტოლოგიური წინასწარდაშვებისაგან განსხვავებით, რომლის თანახმადაც ყოფიერების პირველსაწყისად სიცოცხლეა (Leben) მოაზრებული, კერძოდ, ძალაუფლების ნებაში (Wille zur Macht) გამოვლენილი სიცოცხლისეული ნებელობა, რომელიც a priori მხოლოდ იმანენტურობის, ანუ ემპირიული სინამდვილის, საგანთსამყაროს („მინის“) ფარგლებში ვითარდება და მარადიულად

* შდრ.: „ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნება არსებულის (ანუ, ემპირიული საგანთსინამდვილის — კ. ბ.) არსებობის/ყოფნის სახელია“ (“Ewige Wiederkunft des Gleichen ist der Name für das Sein des Seienden”) (ჰაიდეგერი 1967: 116).

მეორდება როგორც დაბადებისა და კვდომის უსასრულო წრებრუნვა, რობაქიდის ონტოლოგიური წინასწარდაშვების თანახმად, ზოგადად ყოფიერებას, და კერძოდ, ემპირიულ სინამდვილეს მეტაფიზიკურ-ტრანსცენდენტური/მითოსური პირველსაწყისები უდევს საფუძვლად, რასაც ის აღნიშნავს სიტყვით „თაურსანყისი“ („Urbeginn“):

„დაუშრეტელად ღვივის ჩვენში *თაურსანყისი* („Urbeginn“). იგი იდუმალ მყოფობს ყოველ საგანსა და ყოველ მოვლენაში. ამგვარად კი იშვის ყოფიერების მითოსური გაგება, რომლის სიმბოლური გამოხატულებაც მარდიული დაბრუნების *შემადრწუნებელი* („unheimlich“) იდეაა. რომ განვითარდეს ყოველი საწყისი, მასში თაურსანყისი უნდა მყოფობდეს“ [ციტატის თარგმანი სტატიის ავტორს ეკუთვნის — კ. ბ.] (რობაქიძე 1935: 36).

ამგვარად, აქ რობაქიძე *თაურსანყისის* ცნების/კონცეპტის შემოტანით, ერთი მხრივ, აუქმებს ნიცშესეულ *ონტოლოგიურ „მონიზმს“* (ანუ ყოფიერების მხოლოდ საგანთსამყაროდ, მოვლენათა სინამდვილედ გააზრებას) და აფუძნებს *ონტოლოგიური სინთეზის* პრინციპს, რომლის მიხედვითაც უკვე დიალექტიკურ და ურთიერთგანმსაზღვრელ მთლიანობაშია გააზრებული *ტრანსცენდენტურობა* და *ემპირეა*, შესაბამისად, *მითოსური* და *ისტორიული სინამდვილე*, რაც ნიშნავს იმას, რომ ყოველ ემპირიულ ფენომენში, ე. ი. *საწყისში* (“Beginn”) იმთავითვე მოცემულია მისივე არაემპირიული *პირველსაწყისი* (“Urbeginn”); მეორე მხრივ, რობაქიძე ამავდროულად აქ უკვე გვთავაზობს *მარადიული დაბრუნების* იდეის მითო-საკრალურ ინტერპრეტაციას, რითაც იგი თავდაყირა აყენებს და ძირეულად ცვლის *მარადიული დაბრუნების* იდეის ნიცშესეულ დესაკრალიზებულ, ნიჰილისტურ გაგებას: კერძოდ, აქ რობაქიძე ზოგადად *მარადიული დაბრუნების იდეის* განმარტებას საფუძვლად უდებს პოსტულატს ყოფიერების მითოსური, ანუ ტრანსცენდენტური გენეზისის შესახებ — „*დაუშრეტელად ღვივის ჩვენში თაურსანყისი. იგი იდუმალ მყოფობს ყოველ საგანსა და ყოველ მოვლენაში*“.

აქედან გამომდინარე, ნიცშესაგან განსხვავებით რობაქიძესთან *მარადიული დაბრუნება ყოფაში* (Dasein) ერთი და იმავე მოვლენის მარადიულ განმეორებას კი არ გულისხმობს — იქნება ეს ყოველ დროსა და სივრცეში ყოველი ცალკეული სუბიექტის (ემპირიულ) ეგზისტენციაში, ყოველ ისტორიულ მოვლენასა თუ არაორგანული და ორგანული ბუნების წიაღში გამოვლენილი *მარადიულად* და *ერთი და იმავედ* მბრუნავი კვდომისა და დაბადების უსასრულო პროცესი („დიდით და მცირედითაც“/„im Grössten und im Kleinsten“), არამედ *მარადიული დაბრუნების* იდეა გულისხმობს ტრანსცენდენტურ-მეტაფიზიკური ძალებისა და (მითოსური) პირველსაწყისების ემპირიულ სინამდვილეში მარადიულ ემანაციასა და მოქმედებას („რომ განვითარდეს ყოველი საწყისი, მასში თაურსანყისი უნდა მყოფობდეს“).⁴

ამგვარად, თუკი ნიცშესთან მარადიული დაბრუნების ონტოლოგიური სივრცე ემპირიული სინამდვილის ფარგლებია, მაშინ რობაქიძესთან ეს ონტოლოგიური ზღვარი იშლება და *მარადიული დაბრუნება* გაიგება როგორც უსასრულო გარდამავალი პროცესი ტრანსცენდენტურიდან ემპირიულისაკენ და პირიქით, მითოსურიდან ისტორიულისაკენ და პირიქით.

აქ კი შემდგომ ცხადი ხდება, რომ *ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნების იდეის* („die ewige Wiederkehr des Gleichen“) საკუთარ ინტერპრეტაციას რობაქიძე

გოეთეს *პირველმცენარის* (Urpflanze), შესაბამისად, *ურფენომენის* (Urphänomen), ანუ *პირველმოვლენის* (რობაქიძის მიხედვით *თაურმოვლენის*) იდეაზე აფუძნებს:

„სავესებით არამართებული ჩანს მარადიული კვლავდაბრუნების ამგვარი (ე. ი. ნიცშესეული — კ. ბ.) გააზრება: არა ცალკეული უბრუნდება თავისთავს მარადიულად, არამედ მარადიული უბრუნდება თავისთავს ცალკეულში, ე. ი. თაურსაწყისი. იგია ამქვეყნად ყოველი მოვლენის თაურმითოსი. [...] თაურმცენარის იდეამ ერთბაშად გადანყვიტა უმნიშვნელოვანესი პრობლემები. პირველად მსოფლიო ისტორიაში მთელი ყოფიერება *სახეობრივ-ბუნებითი მჭვრეტელობის* („bild- und natur-sichtig“) საფუძველზე მითოსურ რეალობად იქნა შემეცნებული. [...] თაურმცენარე მცენარის მითიური სინამდვილეა — არა ისტორიული ფაქტი, ერთჯერადი მოვლენა, არამედ კოსმიური, რომელიც მუდმივად ვლინდება. თაურმცენარე მითოსის გრძობად-პოეტური სახეა. [...] ასე თვლემს ყოველ საწყისში პირველსაწყისი და *მარადიული* („das Ewige“) ხორცს ისხამს *ცალკეულში* („das Einzelne“)“ [ციტატის თარგმანი სტატიის ავტორს ეკუთვნის — კ. ბ.] (რობაქიძე 1935: 38).

მარადიული დაბრუნების იდეის სწორედ ამგვარ მითოსურ და მეტაფიზიკურ-საკრალურ ინტერპრეტაციას რობაქიძე ასევე ავითარებს თავის ექპრესიონისტულ მითოგრაფიულ რომანში „გველის პერანგი“, კერძოდ, არჩიზალდ მეკემისა და ტაბატაბას ერთ-ერთ ფილოსოფიურ დიალოგში, სადაც აშკარაა გოეთეს *ურფენომენის* მოძღვრების კონტექსტში *მარადიული დაბრუნების იდეის* ინტერპრეტაცია (ხოლო მთელი რომანის კომპოზიციას საფუძველად ურფენომენის სქემა უდევს, რაც ვლინდება არჩიზალდ მეკემის ორი მიმართულებით გადაადგილებაში: იგი ერთდროულად მოგზაურობს წინ — სამშობლოსაკენ, და უკან — მოგზაურობა საკუთარ ცნობიერებაში, სადაც მეტაფიზიკურ-მითოსურ პირველსაწყისებთან დაბრუნებაა ინტენციურებული):

„— თითოეული და მთელი...

მთელი — არა გროვა ცალკეულების —

არამედ: *სხეული თვითეულების*...

თვითეული მარტო: თითქო მთელს გამოყოფილი...

თვითეული სხვებთან თითქო მთელში გახსნილი...

ქვა. მცენარე. წყალი. ცხოველი. კაცი.

ყოველი ამ რიგით და ამ სახით...

ერთი ჰქმნის მეორეს, მეორე მესამეს, მესამე მეოთხეს.

და ასე ბოლომდის —

სანამ რკალი თავის პირველ რკალს არ დაუბრუნდება. [...]

— *ყველას კი „ერთი“ ჰქმნის*...

— *ერთი. უთუოდ ერთი... უსახელო... მაგარმ ყოველი ქმნილი მქმნელშია თვითონ* — (გონება მიდის ზევით და ზევით)... *ყოველი მქნელი ქმნილშია თვითონ* — (გონება მიდის ქვევით და ქვევით)... *ხოლო ქმნილიც მეტია მქნელზე და მქნელიც მეტია ქმნილზე*... რაც ხდება — ისაა საოცარი და საცნაური — (გონებაში „ერთი“ იბადება)... *დიახ: ელოლჰიმ — ერთი და თან მრავალი*...“ (რობაქიძე 1988: 43-44).

„ერთი“, ანუ იგივე ტრანსცენდენტურობა, ურფენომენისეული/პირველმოვლენისეული მითოსური პირველსაწყისები მარადიულად ვლინდება *მრავალში*, ანუ ემპირიული სინამდვილის ე. ი. ორგანული და არაორგანული ბუნების მრავალფეროვან ფორმებში და პირიქით, *მრავალი* ისწრაფვის *ერთისაკენ*. ამიტომაც, რობაქიძისათ-

ვის სწორედ ტრანსცენდენტურობისა და ემპირიის სინთეზური ურთიერთმიმართების დიალექტიკაში ვლინდება *ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნების* არსი.⁵

ამგვარად, რობაქიძე გოეთეს *ურფენომენის* მოძღვრებაზე დაყრდნობით ავითარებს ონტოლოგიურ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც სუბიექტი („ცალკეული“) თავისი ტრანსცენდირებადი შინაგანი არსიდან (ენტელექიიდან) გამომდინარე იმთავითვე ისწრაფვის ურფენომენისაკენ, ანუ პირველსაწყისისეული ეგზისტენციისაკენ, მეტაფიზიკური პირველსაწყისებისაკენ, ანუ საკუთარი ჭეშმარიტი არსებობისაკენ. თავის მხრივ კი ობიექტი, ამ შემთხვევაში *ურფენომენი*, ანუ მეტაფიზიკური პირველსაწყისები, ემპირიულ სინამდვილეში ვლინდება ორგანული ბუნების მრავალფეროვანი ფორმების სახით — მცენარეთა და ცხოველთა სამყარო, თავად ადამიანის მრავალფეროვანი ანთროპოლოგიური არსი. აქ კი მოცემულია სუბიექტ-ობიექტის აპრიორული დიალექტიკური მთლიანობა და მათი ურთიერთგამომდინარეობა (აღნიშნულ საკითხზე დანვრილებით იხ. ჩემი სტატია — „გოეთეს სწავლება *ურფენომენზე* და მისი რეცეფცია გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებაში“ (ბრეგაძე 2011: 142-161); ასევე მ. კვატაიას სტატია — „თაურმცენარის პარადიგმიდან მარადიული დაბრუნების იდეამდე“ (კვატაია 2008: 200-209)).⁶

აქედან გამომდინარე, ყოფაში ყოველი ცალკეული სუბიექტი მუდმივად, უსასრულოდ კი არ გადის სიკვდილ-სიცოცხლის/კვდომა-დაბადების ერთსა და იმავე ციკლს, რასაც ნიცშეს მიხედვით საფუძვლად უდევს *სიცოცხლე* (Leben), როგორც ყოფიერების ირაციონალური აპრიორული პირველსაწყისი, არამედ ყოფაში მარადიულად და უსასრულოდ გამოვლენილი *ურფენომენი*, ანუ ღვთაებრივი წარმოშობის მეტაფიზიკურ-ტრანსცენდენტური/მითოსური *პირველსაწყისების* („Urbeginn“) მარადიული ვლინება ემპირიული სინამდვილის ცალკეულ ფორმებსა, და მათ შორის, ადამიანის ანთროპოლოგიურ არსში, ყოველ ცალკეულ სუბიექტს ემპირიულობის დაძლევისა და ტრანსცენდენტურობისაკენ, მარადიული ურფენომენისეული ყოფიერებისაკენ სწრაფვის უნარს ანიჭებს. ხოლო სუბიექტის ეგზისტენციალური ამოცანა და მისი ეთიკური მზაობისა და ქმედების საფუძველია ამ პირველადამი(ანი)სეული, ანუ ურფენომენისეული საწყისებისაკენ შეუქცევადი სწრაფვა, რაც რობაქიძის ონტოლოგიური დაშვების თანახმად აპრიორულადაა მოცემული ადამიანის შინაგან არსში:

„და როდესაც ცალკეული („das Einzelne“) მარადიულის („das Ewige“) გამანაყოფიერებელ მოქმედებას თავის თავში შეიგრძნობს, მაშინ ის მარადიულის თანაზიარი შეიქნება და შემდგომ მისთვის (ე. ი. ცალკეულისთვის, ანუ სუბიექტისთვის — კ. ბ.) ის მომაკვდინებელი ზღვარი (ე. ი. ეგზისტენციალური პირველშიში, ანუ სიკვდილი — კ. ბ.) აღარ იქცევა უცილობელ საფრთხედ, და საკუთარი *თვითობაც* („Selbst“) გადარჩება მეტაფიზიკურ ზღვართან შეხლისას“ [ციტატის თარგმანი სტატის ავტორს ეკუთვნის — კ. ბ.] (რობაქიძე 1935: 41-42).

ამგვარად, თუკი *მარადიული დაბრუნების* საკუთრივ საკუთარი იდეით ნიცშემ ყოფის მიზანსმოკლებულ, და აქედან გამომდინარე, აბსურდულ და საზრისსმოკლებულ არსზე მიუთითა (ნიცშე 1996: 194), მაშინ რობაქიძე ნიცშესეულ *მარადიული დაბრუნების* იდეას იმთავითვე გოეთესეული *ურფენომენის* იდეის პერსპექტივიდან *განმარტავს* (ბრეგაძე 2011: 146-147) და საბოლოო ჯამში ავითარებს საკუთარ ონტოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ თვალსაზრისს: რობაქიძე *მარადიული დაბრუნების* იდეას, ერთი მხრივ, გაიაზრებს როგორც *ერთი და იმავე* ტრანსცენდენტურობის, ე. ი. ყოფიერების *ერთი და იმავე* მეტაფიზიკური/მითოსური პირველსაწყისების

მარადიულ და უსასრულო ემანაციას ემპირიული სინამდვილის ფარგლებში (ონტოლოგია), ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც სუბიექტის ენტიტეტის აპრიორული ტრანსცენდირების ერთი და იმავე მარადიულ პროცესს მითოსურ-ტრანსცენდენტური პირველსაწყისებისაკენ (ანთროპოლოგია), ანუ საკუთარი ჭეშმარიტი ეგზისტენციისაკენ. შეიძლება ითქვას, რომ რობაქიძესთან უკვე დაძლეული და უკუგდებულია მარადიული დაბრუნების იდეის ნიცშესეული ანტიმეტაფიზიკური და „პოზიტივისტური“ ინტერპრეტაცია, რომლის საპირისპიროდ იგი ავითარებს მარადიული დაბრუნების „მითოსურ“, „მისტიკურ“ ინტერპრეტაციას, რომლის მიხედვითაც ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნება გულისხმობს ტრანსცენდენტურისა და ემპირიულის, მითოსურისა და ისტორიულის, მეტაფიზიკურისა და ფიზიკურის უსასრულო და მარადიულ დიალექტიკას — ურთიერთგამომდინარეობასა და ურთიერთგანსაზღვრულობას, რაც აპრიორული ბუნებისაა.

შენიშვნები:

1. შდრ.: „სამყაროს ონტოლოგიური სურათი, რომელსაც გვიხატავს ნიცშე, ახალი მნიშვნელოვანი მომენტი შეივსო. ღმერთი მკვდარია. უძრავი, მარადიული, უცვლელი სამყარო იდეებისა, აბსოლუტური ღირებულებებისა არ არსებობს. მაშასადამე, არსებულის, როგორც არსებულის, გასაგებად ღმერთი, იდეალური სამყარო არ გამოდგება; არსებული, როგორც არსებული, არის სიცოცხლე. სამყაროს არსება დროსა და სივრცეში „გაშლილი“, მარად ქმნადი, ცვალებადი სიცოცხლეა. ამ უკანასკნელის რაობა კი ძალაუფლების ნებაა; ძალაუფლების ნებასთან მიმართებაში აქვს აზრი ყოველ ღირებულებას — ამას ამბობდა აქამდე ზარატუსტრა. ახლა ჩვენს წინაშეა სიცოცხლის, როგორც მთელის „გეშტალტი“, არსებობის წესი, ფორმა; სიცოცხლე, როგორც მთლიანობა არის მარადიული განმეორება: ძალაუფლების ნება, შენიშნავს ჰაიდეგერი, ლაპარაკობს იმაზე, თუ „რა“ არის არსებული, მარადიული დაბრუნება კი იმაზე, თუ „როგორ“ არის არსებული. ერთ-ერთი საყურადღებო მომენტი სამყაროს ნიცშესეულ გააზრებაში ისაა, რომ მარადიულობა ამ შემთხვევაში არ გამორიცხავს დროში ყოვანს. ნიცშესთან, როგორც სწორად შენიშნავს ლოვეითი, რაც არის მუდამ“, დროის გარეშე არაა, არის დროში. დროში არსებული საგანი მარადიულია იმ აზრით, რომ მარად მეორდება. როგორც ვხედავთ, ძველისძველ მოძღვრებას მარადიულ განმეორებაზე ნიცშეს თხზულებაში სპეციფიკური სახე ეძლევა: ის ამჯერად გააზრებულია თავად გერმანელი ფილოსოფოსის მიერ დასმულ პრობლემებთან მჭიდრო კავშირში, კერძოდ, ღმერთის სიკვდილის, ზეკაცის, ძალაუფლების ნების პრობლემების ფონზე“ (ბუაჩიძე 2005: 532-533).

2. საინტერესოა, რომ სანამ ნიცშე „ასე იტყოდა ზარატუსტრაში“ (1883-1885) მარადიული დაბრუნების საკუთარ იდეას განავითარებდა, ამ იდეის წინასწარი მონახაზი მან უკვე ბევრად ადრე გადმოსცა თავის ფილოსოფიურ ფრაგმენტებსა და ჩანაწერებში (დაახლ. 1881). შეიძლება ითქვას, რომ აქ განვითარებული ონტოლოგიური თვალსაზრისი ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნების, როგორც ემპირიულ დროსა და სივრცეში მოცემული მარად მბრუნავი კვდომისა და დაბადების უსასრულო პროცესის შესახებ, „ზარატუსტრაში“ ნიცშეს შემდგომ აღარ შეუცვლია: „*ძალთა სამყარო* („Die Welt der Kräfte“) (ე. ი. ემპირიული საგანთსამყარო და მასში მიმდინარე ენერჯიათა ურთიერთქმედება და ურთიერთშეხლა – კ. ბ.) არასოდეს მცირდება: მაშინ ის უსასრულო დროთა სვლაში დასუსტდებოდა და დაიშრიტებოდა. ძალთა სამყარო არასოდეს ცხრება: მაშინ ის თავის ზღვარს მიაღწევდა და ყოფის („das Dasein“) საათიც გაჩერდებოდა. ძალთა სამყარო, ამგვარად, არასოდეს აღწევს ნონასწორობას, იგი ერთი წამითაც არ ცხრება, მისი ძალა და მოძრაობა ყველა დროში თანაბრად დიდია. რა მიჯნამდე მიღწევაც ამ სამყაროს შეუძლია, მას მიაღწევს კიდევ, და არა ერთხელ, არამედ მრავალჯერ. თუნდაც აი ეს წამი: იგი უკვე იყო ერთხელ და მრავალჯერ და კვლავაც დაბრუნდება, ისევე როგორც ყოველი ძალა ამ სამყაროში. ადამიანო! მთელი შენი ცხოვრება ქვიშის საათის მსგავსად მრავალჯერ განილევა და ამობრუნდება, ამობრუნდება და განილევა — ერთი დიდი

ნუთი იქნება მათ შორის, ვიდრე ყველა წინაპირობა, საიდანაც შენ აღმოცენდი, სამყაროს წრებრუნვაში კვლავ ერთად არ მოიყრის თავს” [ციტატის თარგმანი სტატისის ავტორს ეკუთვნის — კ. ბ.] (ნიცშე 1996: 92).

აქვე საყურადღებოა ნიცშეს გერმანელი მკვლევრის, რ. ზაფრანსკის ნიცშესეული მარადიული დაბრუნების იდეის ინტერპრეტაცია, რაც ძირითად ნაწილში თანხვედრა ამ იდეის ბუაჩიძისეულ ინტერპრეტაციას (იხ. ზემოთ შენ. 1), რამდენადაც ორივე ავტორი მართებულად წარმოაჩენს ნიცშეს იდეის არაიდეალისტურ, ანტიმეტაფიზიკურ, და ამდენად, „პოზიტივისტურ“ არსს: „უნივერსუმის, როგორც მატერიისა და ენერჯიის, ძალთა მთლიანობა შეზღუდულია, თუმცა დრო უსასრულოა. ამიტომაც, ამ უსასრულო დროში მატერიათა და ენერჯიათა ყოველი შესაძლებელი კონსტელაცია, ანუ ორგანულია და არაორგანული ყველა შესაძლო გამოვლინება ერთხელ უკვე განხორციელდა, და ისინი უსასრულოდ კვლავაც განმეორდება. [...] მარადიული დაბრუნება უნივერსუმის „ცივი“ მექანიკურ-მათემატიკური კანონი უნდა იყოს“ (“Die ewige Wiederkunft soll das kalte mechanisch-matematische Gesetz des Universums sein”)“ [ციტატის თარგმანი სტატისის ავტორს ეკუთვნის — კ. ბ.] (ზაფრანსკი 2000: 234, 235).

3. შდრ. გალაკტიონის „ლურჯა ცხენები“, სადაც სრული სიმძაფრითა და ტრაგიზმით გადმოცემულია ყოფიერებაში ერთი და იმავეს მარადგანმეორებადი აბსურდული და საზრისსმოკლებული არსი, რაც ლირიკულ ტექსტში სიმბოლიზებულია ლურჯა ცხენების მარადგანმეორებადი დაუსრულებელი სრბოლით, სადაც ვლინდება ყოფიერების დიონისური არსი:

*„შეშლილი სახეების ჩონჩხიანი ტყეებით
უსულდგმულო დღეები რბიან, მიიჩქარიან.
სიზმრიანი ჩვენებით – ჩემი ლურჯა ცხენებით
ჩემთან მოესვენებით, ყველანი აქ არიან!*

.....
*მხოლოდ შუქთა კამარა ვერაფერმა დაფარა,
მშრალ რიცხვების ამარა უდაბნოში ლელდება.
შეშლილი სახეების ჩონჩხიანი ტყეებით
უსულდგმულო დღეები ჩნდება და ქვესკნელდება.
მხოლოდ ნისლის თარეშში, სამუდამო მხარეში,
ზევით თუ სამარეში, წყევლით შენაჩვენები,
როგორც ზღვის ხეტიალი, როგორც ბედის ტრიალი,
ჩქარი გრგვინვა-გრიალით ქრიან ლურჯა ცხენები“.*
(ტაბიძე 1973: 71)

აქ შივაცქციოთ ყურადღება შემოიტიკურად მარკირებულ შემდეგ ლექსიკურ ერთეულებსა და ფრაზებს, რომლებიც სწორედ ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნებითა და განმეორებით დეტერმინებულ ყოფიერების, შესაბამისად, ადამიანური ეგზისტენციის უსაზრისო და აბსურდულ არსზე მიანიშნებენ: „უსულდგმულო დღეები“, „რბიან“, „მიიჩქარიან“, „ჩნდება და ქვესკნელდება“. ხოლო ლურჯა ცხენების პოეტური სიმბოლო ლირიკულ ტექსტში განასახიერებს ყოფიერების უმთავრეს და ერთადერთ ირაციონალურ და თავისი არსით დიონისურ პირველსაწყისს — სიცოცხლეს, რომელიც ყოფასა და ცალკეული სუბიექტის ეგზისტენციაში ვლინდება როგორც მარადგანმეორებადი და ყოველგვარ მიზანსა და საზრისსს მოკლებული კვდომისა და დაბადების ერთი და იგივე მარადიული წრებრუნვა — „ჩქარი გრგვინვა-გრიალი“.

4. აქედან გამომდინარე, საფუძველშივე მცდარია და მიუღებელი მარადიული დაბრუნების იდეის რობაქიძისეული გაგების ის ინტერპრეტაცია, რომელიც რობაქიძის ცხოვრებისა და შემოქმედებისადმი მიძღვნილ, გერმანიაში ახლახან გამოცემულ წიგნშია მოცემული (იხ. ნ. გაგნიძე/მ. შუხარდი: „გრიგოლ რობაქიძე. ქართველი მწერალი ორ კულტურასა და ენას შორის“): „რობაქიძისთან ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნების იდეა შეიცავს ისტორიულ, და ამავდროულად, პოლიტიკურ დატიერთვებს („einen historischen und zugleich politischen Charakter“) [sic!], რამდენადაც რუსეთის რევოლუციის შემდეგ განვითარებულმა მოვლენებმა, როდეს-

საც საქართველო სოციალისტურ რესპუბლიკად დაფუძნდა, რობაქიძე აიძულა მისი ქვეყნის იმედიანი მომავალი ახალ ოქროს ხანასთან დაეკავშირებინა, რასაც იგი წარსულში ეძიებდა“ [ციტატის თარგმანი სტატიის ავტორს ეკუთვნის – კ. ბ.] (გაგნიძე/მუხარდი 2011: 131). პირველ რიგში, აქ უნდა შევნიშნო, რომ აღნიშნული წიგნის იმ თავში, რომელიც ნიცმეს შემოქმედების რობაქიძისეულ რეცეფციასა და ნიცმეს მარადიული დაბრუნების იდეის რობაქიძისეულ გაგებას ეძღვნება (გაგნიძე/მუხარდი 2011: 121-136), საერთოდ არაა გათვალისწინებული ჩემს მიერ ზემოთ გაანალიზებული რობაქიძის ფილოსოფიური ესეე „თაურშიში და მითოსი“, რომლის გათვალისწინების გარეშეც შეუძლებელია მარადიული დაბრუნების იდეის რობაქიძისეული ინტერპრეტაციის კონცეპტუალურად მართებული გაგება. ხოლო, მარადიული დაბრუნების იდეის რობაქიძისეულ ინტერპრეტაციაში საქართველოს ბედნიერ მომავალთან დაკავშირებული პოლიტიკური იმედების მოძიება და შემდგომ ანალიზის ამ პერსპექტივიდან აგება, ცხადაა, საფუძველშივე მცდარია, ვინაიდან ნიცმეს მარადიული დაბრუნების იდეის რობაქიძისეულ კრიტიკასა და ამ იდეის მისეულ ინტერპრეტაციას წმინდად ფილოსოფიური (ონტოლოგიური და ეგზისტენციალური) კონტექსტი უდევს საფუძვლად: რობაქიძის ესეე „თაურშიში და მითოსი“, რომელიც რობაქიძის სხვა ტექსტებისაგან განსხვავებით გამოირჩევა ნიცმეს მარადიული დაბრუნების იდეის თანმიმდევრული და ყველაზე სრულყოფილი კრიტიკითა და ამ იდეის საკუთარი სრულყოფილი ინტერპრეტაციით, წმინდად ფილოსოფიური ტექსტია (რაც, სულ მცირე, ჩემს მიერ სტატიაში ამ ტექსტიდან მოხმობილი ციტატებიდანაც ნათლად ჩანს), სადაც რობაქიძე გოეთეს ურფენომენის სწავლებაზე დაყრდნობით აკრიტიკებს და უკუაგდება მარადიული დაბრუნების ნიცმესეულ იდეას და ცდილობს ამ იდეის საკუთარი ინტერპრეტაციის განვითარებას (იხ. ზემოთ). რობაქიძის შემოქმედებაში არ მოიპოვება ტექსტი, სადაც მარადიული დაბრუნების იდეის რობაქიძისეული ინტერპრეტაცია შეიძლება შეიცავდეს „ისტორიულ, და ამავდროულად, პოლიტიკურ დატივრთვებს“.

როგორც ჩანს, აქ აღნიშნული წიგნის ავტორები მიყვებიან და იზიარებენ რობაქიძისეული მარადიული დაბრუნების იდეის გაგების იმ ინტერპრეტაციას, რომელიც შემოგვთავაზა აკ. ბაქრაძემ თავის წიგნში „კარდუ ანუ გრიგოლ რობაქიძის ცხოვრება და ღვაწლი“, სადაც ავტორი მარადიული დაბრუნების იდეის რობაქიძისეულ გაგებას ისტორიულ კონტექსტშიც მოიაზრებს, თითქოს ამ იდეის რობაქიძისეული ინტერპრეტაცია ქართველი ერის მომავალ სულიერ განახლებასაც გულისხმობდეს (იხ. თავი „მარადიული დაბრუნება“, გვ. 96-106): „მარადიული დაბრუნების იდეას თუ გავიზიარებთ, მაშინ ისიც უნდა ვინაშით, რომ ერსაც დაუბრუნდება ის რაინდული თვისება, რაც მას ჰქონდა. [...] მარადიული დაბრუნების იდეა გრიგოლ რობაქიძისთვის იმედის წყარო იყო. დაბრუნდებოდა რაინდული, ნამდვილი ვაჟური და ნამდვილი ქალური“ (ბაქრაძე 1999: 103, 105). წმინდად ფილოსოფიური პრობლემის ამ პერსპექტივიდან განხილვა საკითხის მცდარ და მეტად ნაივურ გადანყვებად მიმაჩნია, რამდენადაც აქ არაა გათვალისწინებული ის ზოგადფილოსოფიური კონტექსტები, რასაც გრიგოლ რობაქიძე საფუძვლად უდებს მარადიული დაბრუნების იდეის საკუთარი ინტერპრეტაციას ფილოსოფიურ ესეეში „თაურშიში და მითოსი“.

ასევე მიუღებელია მ. კვატაიას თვალსაზრისი, რომელის მიხედვითაც თითქოს რობაქიძისათვის უპირობოდ მისაღები იყოს ნიცმესეული მარადიული დაბრუნების იდეა — „ამგვარადვე გაიაზრებს მარადიული დაბრუნების იდეას გრიგოლ რობაქიძე [sic!]“ (კვატაია 2008: 208). როგორც ეს ზემოთ ვნახეთ, ნიცმესთან მარადიულობა დროში, ანუ ემპირიული სინამდვილეში არსებული მარადიულობაა, რაც გულისხმობს ემპირიულ ყოფაში მოცემულ კვდომისა და დაბადების მარად მბრუნავ ერთსა და იმავე ციკლს. ნიცმესეული მარადიული დაბრუნების იდეა სწორედ ამ ახლებური ონტოლოგიური მონაცემის წარმოჩენა და დაფუძნებაა. მაშინ, როდესაც რობაქიძისთან ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნება მითოსურისა და ისტორიულის, ტრანსცენდენტურისა და ემპირიულის მარადიულ დიალექტიკასა და ყოფიერების ამ ორი ფორმის მარადიულ ურთიერთგანპირობებულობასა და ურთიერთგამომდინარეობას გულისხმობს. ამგვარად, ნიცმე მარადიული დაბრუნების იდეთ გვთავაზობს ყოფიერების „დავინრობებულ“ ონტოლოგიურ სურათს, სადაც ყოველგვარი მეტაფიზიკა უარყოფილი და უკუგდებულია, მაშინ, როდესაც რობაქიძე მარადიული დაბრუნების იდეის მითო-მეტაფიზიკური

და „მისტიკური“ ინტერპრეტაციის საფუძველზე ყოფიერების „გაფართოებულ“ ონტოლო-გიურ სურათს გვთავაზობს.

5. მარადიული დაბრუნება როგორც აპრიორული მითო-საკრალური ონტოლოგიური აქტი, ანუ ცალკეულ მრავლობითობაში ერთი და იმავეს ანუ, მარადიულის მარადიული დაბრუნება, რომანში ასევე მინიმულებულია ტაბა-ტაბას მთელი არჩიბალდ მეკემისათვის გველის პერანგის ყელზე შემოსვლის სცენაში:

„ტაბა პერანგს ხელში იღებს.

— ამაზე უფრო ნიშნული ქვეყანაზე არა არის რა.. ამბობს თავისთვის. [...]

სპარსი თუ ჰინდუ თუ ეგვიპტელი უეცრად იწყებს უცნაური სიტყვების სროლას — (შელოცვა თუა). გველის პერანგს თვალს არ აცილებს. მოსწონს ღბილი ქერქის ფორაჯა ხტილები — (მის თვალებსაც ხომ გადაჰკრავს ციალი ამ ხტილების). ბოლოს ჩერდება. მოხედავს არჩიბალდს. უკანასკნელს თავი დაღუნული აქვს. და მოულოდნელ — გველის ქერქს ყელზე ახვევს“ (რობაქიძე 1988: 271-272).

6. გოეთეს პიროვნებითა და მისი შემოქმედებით აღფრთოვანებას რობაქიძე ხშირად უსვამდა ხაზს თავის ლიტერატურულ, ფილოსოფიურ თუ ავტობიოგრაფიულ ტექსტებში, თუნდაც ეს სემი „თაურშიში და მითოსი“, ასევე ავტობიოგრაფიულ ჩანაწერებში „ჩემი ცხოვრება“ და „ჩემი ბიოგრაფია“. ხოლო თავისი პირველი რომანის, „გველის პერანგის“ პირველ ქართულ გამოცემას (1926) რობაქიძე სულაც გოეთეს და მის თვალს უძღვნის: „გოეტჰეს — რომლის „ტიის მეფე“ ნაიკთხვამდე ვიგზნე შეიდი წლის ბავშვმა. გოეთჰეს თვალს რომანი „გველის პერანგი“, როგორც სიყვარული“ (რობაქიძე 1988: 7). ხოლო ეს სემი „თაურშიში და მითოსი“ რობაქიძე გოეთეს დასავლური გონის უმაღლეს და უგენიალურეს გამოვლინებად მიიჩნევს: „მავრამ როგორ უნდა იქნას შეცნობილი ეს უმაღლესი ფაქტი (ე. ი. ერთი და იმავეს მარადიული დაბრუნება — კ. ბ.)? მხოლოდ სავნობრივი მჭვრეტელობით. თუმცა მითოსური ხილვით სავანთა ჭვრეტის ნიჭი უკვე დიდი ხანია დაკარგულია და მომაკვდინებლად ცივი ცნებები აქ კი საბოლოოდ გვიმტყუნებენ. საბედნიეროდ ამ თვალსაზრისით დასავლეთში ერთი დიდი გამონაკლისი მაინც არსებობს: გოეთე (დავამატებდი: ნოვალისი, ფრ. შლაიერმახერი, ფრ. შლეგელი — კ. ბ.). იგი წმინდად მითოსურად ჭვრეტს სავნებს. სწორედ მის იდეას თაურმცენარის შესახებ, ევროპის ამ უგენიალურეს მიგნებას, ძალუძს მარადიული დაბრუნების თაურ-მითოსი გრძნობადსახეობრივ („sinnbildlich“) წარმოგვიჩინოს“ [ციტატის თარგმანი სტატიის ავტორს ეკუთვნის — კ. ბ.] (რობაქიძე 1935: 38). ხოლო ავტობიოგრაფიულ ეს სემი „ჩემი ცხოვრება“ აღნიშნულია: „გოეთე ჩემთვის გამოცხადებად იქცა. განსაკუთრებით დამატყვევა მისი ფანტაზიის პლასტიურობამ. [...] გოეთეს სწავლება „ურფენომენზე“ ჩემთვის სავანთა ჭვრეტის საფუძვლად იქცა“ [ციტატის თარგმანი სტატიის ავტორს ეკუთვნის — კ. ბ.] (რობაქიძე 1933: 5).

დამოწმებანი:

ბაქრაძე 1999: ბაქრაძე ა. კარდუ ანუ გრიგოლ რობაქიძის ცხოვრება და ღვანლი. თბ.: „ლომისი“, 1999.

ბრეგაძე 2011: ბრეგაძე კ. გოეთეს სწავლება ურფენომენზე და მისი რეცეფცია გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებაში (გვ. 142-161). — სჯანი. ჟურნალი ლიტერატურის თეორიასა და შედარებით ლიტერატურათმცოდნეობაში, № 12, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011.

ბუაჩიძე 2005: ბუაჩიძე თ. ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ზარატუსტრა“ (გვ. 497-543). — ბუაჩიძე თ. ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. 2, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2005.

გაგნიძე/მუხარდი 2011: Gagnidse N. / Schuchard M.. Grigol Robakidse (1880-1962). Ein georgischer Dichter zwischen zwei Sprachen und Kulturen, Shaker Verlag, Aachen, 2011.

ზაფრანსკი 2000: Safranski R. Nietzsche. Biographie seines Denkens, Hanser, München /Wien: 2000.

კვატაია 2008: კვატაია მ. თაურმცენარის პარადიგმიდან მარადიული დაბრუნების იდეამდე (გვ. 200-209). — *ქართული ფოლკლორი*, XX. თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამ.-ობა, 2008.

ნიცშე 1993: ნიცშე ფ. *ასე იტყოდა ზარატუსტრა*. გერმანულიდან თარგმნა ერ. ტატიშვილმა, თ. ბუაჩიძის რედაქციით. თბ.: 1993.

ნიცშე 1996: Nietzsche Fr. Die nachgelassenen Fragmente (eine Auswahl), hrsg. von G. Wohlfart, Reclam, Stuttgart: 1996.

ნიცშე 2000: Nietzsche Fr. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 7. Aufl., Deutscher Taschenbuch Verlag / de Gruyter, München: 2000. Bd. IV.

რობაკიძე 1933: Robakidze Gr. *Mein Lebenslauf* (S. 5-6). in: *Die literarische Welt*, 9. Jg. № 25 (23. 06. 1933).

რობაკიძე 1935: Robakidze Gr. *Urangst und Mythos* (S. 25-42); in: ders., *Dämon und Mythos. Eine magische Bildfolge*, Eugen Diederichs Verlag, Jena: 1935.

რობაკიძე 1988: რობაკიძე გრ. *გველის პერანგი. ფალესტრა*. თბ.: „მერანი“, თბ.: 1988.

ტაბიძე 1973: ტაბიძე გ. *რჩეული*. შემდგ. გრ. აბაშიძე და მ. ლებანიძე. თბ.: „საბჭ. საქართველო“, 1973.

ფიგალი 1999: Figal G. Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Reclam, Stuttgart: 1999.

ჰაიდეგერი 1967: Heidegger M. *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* (S. 93-118). in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, 3. Aufl., Neske, Pfulingen: 1967.

Konstantine Bregadze

Criticism of Nietzsche's Concept of Eternal Return in Grigol Robakidze's Works

Abstract

According to Fr. Nietzsche (1844 - 1900), individual existence, embedded in life, is the metaphysical and irrational beginning of being, recurs as the same perpetual process of birth and death: “Everything goes, everything returns; the wheel of life turns endlessly. Everything dies, everything revives; the year of existence runs endlessly. Everything is destroyed and is renewed; the same house of existence is built eternally. Everything separates and consolidates again; the circle of existence is always loyal to itself.” (Fr. Nietzsche “Thus Spoke Zarathustra”).

With the concept of eternal return Nietzsche refuted the idea of *metaphysical consolation* (“metaphysischer Trost”) and the possibility of the following non - empirical existence in the transcendentum of an individual and thus found human existence absurd, devoid of any sense and purpose. (In metaphorical terms, human existence is likened to a life of a hamster running within a wheel). “[...] existence, such as it is, is devoid of any purpose or reason but is irreversible and recurrent; lacking the finale, it tends to nowhere: eternal return. This is the extreme form of nihilism: eternal nothingness (“senselessness”) (Fr. Nietzsche, Die nachgelassenen Fragmente, Reclam, Stuttgart, 1996. S. 194)

Grigol Robakidze (1880 - 1962), the Georgian modernist author, adopts the idea of *eternal return* (“die ewige Wiederkehr/Wiederkunft des Gleichen”), but relying on the idea of Goethe’s *Urphenomenon* (Urphänomen), i.e. the proto - phenomenon, alters it substantially:

*Such (i.e. Nietzschean - K. B.) understanding of eternal return seems erroneous: it is not the discrete that returns to itself eternally, but the eternal returns to itself in the discrete, i.e. the proto - beginning. It is the proto - mythos underlying everything in this world. [...] The idea of First Plant solved the most important questions. For the first time in the world history, the whole existence was perceived as a mythological reality based on figurativenaturalistic (“bild - und natursichtig”) contemplations. [...] The first plant is a mythological reality and not a historical fact and a single instance; it is cosmic and manifests itself repeatedly. The first plant is the emotive - poetic aspect of mythos [...] This is how the fist beginning sleeps in every beginning and the eternal is embodied in the discrete, and when the discrete (“das Einzelne”) feels the fertilizing effect of the eternal (“das Ewige”) within itself, it becomes part of the eternal. Then for it, (i.e. for the discrete, the individual – K. B.) the fatal verge is no more an inevitable hazard, and the self (“Selbst”) likewise survives when colliding with the metaphysical verge (Gr. Robakidse, „Uragst und Mythos“; in: *Dämon und Mythos*, Eugen Diderichs Verlag, Jena, 1935. S. 38, 41 - 42).*

Thus, based on Goethe’s concept of *Urphenomenon*, Robakidze further develops the ontological point, according to which an individual (“the discrete”), owing to his/her transcendental internal essence (intellect), inherently longs for *Urphenomenon* or the initial existence, the metaphysical beginning, i.e. for his/her true existence. The object, or *Urphenomenon*, the first metaphysical beginning is revealed in the empirical reality in the diverse forms of the nature – in the shape of the animal world and vegetation, the diverse anthropological world of humans and their historical existence manifested as national cultures. Thus *Urphenomenon* (proto - phenomenon) is revealed in the world of events, in the phenomena of the empirical reality that again return to true proto - phenomenal existence. Here we have the dialectical unity and mutual consequentiality of subject (an individual) and object. Consequently, an individual does not repeat endlessly the same cycle of life and death, which according to Nietzsche, is embedded in *life* (Leben), as in the a priori metaphysical and irrational proto - beginning, but in the existence the eternal, i.e. the proto - phenomenal, perpetually recurs in individual, discrete forms of the empirical reality, including the anthropological essence, endowing the discrete with the faculty to long for the eternity, i.e. the urphenomenon.

Consequently the ontological purpose of an individual (nation and mankind accordingly) and the drive of their ethical willingness and action is the irreversible aspiration for this proto - human (Adam’s) or urphenomenal beginnings, which according to Robakidze’s ontological assumption is a priori inherent with a human being (nation and mankind accordingly) (comp: Gr. Robakidze Works; from the series: *Sherisxulni* v. 2 Tb. 1994 p. 231 - 232).

პიროვნული დრამა და მისი მხატვრული ასახვა შერეულ ანდერსონის ნოველისტიკაში

გასული საუკუნის დასაწყისი, ისევე როგორც მომდევნო წლები, აღსავსე იყო მძაფრი ისტორიული მოვლენებით. პირველი მსოფლიო ომის წინ, აშშ უკვე მსოფლიოს უდიდეს ძალას წარმოადგენდა. ახალგაზრდა ქვეყანა აგრარული კოლონიიდან, უზარმაზარ, თანამედროვე ინდუსტრიულ ქვეყნად გარდაიქმნა, რასაც მექანიკურად მოჰყვა სწრაფი ურბანიზაცია. ურბანიზაციისა და ინდუსტრიალიზაციის თანმხლები პრობლემებიდან ყველაზე ძლიერად გამოკვეთილი იყო გაუცხოების განწყობილების გაჩენა საზოგადოებაში. სწორედ ამ პერიოდში ამერიკულ ლიტერატურაში აღინიშნება მწერლობის მძლავრი აღმავლობა, რომელიც დაკავშირებულია ისეთი სხვადასხვა სახის და იდეურ-ესთეტიკური კრედოს განმასახიერებელ წარმომადგენლებთან, როგორებიც იყვნენ: მარკ ტვენი, ჰენრი ჯეიმსი, სტივენ კრეინი, თეოდორ დრაიზერი — ყველა ის, ვინც უდიდესი სიღრმით ასახავდა პიროვნებისა და საზოგადოების დრამატულ ურთიერთდამოკიდებულებას. მიმდინარე სწრაფი საზოგადოებრივი ცვლილებების ფონზე, ადამიანები განწირულნი იყვნენ უალრესად ფართო და ხშირად ტრაგიკულ შეუსაბამობაზე, რაც იქმნებოდა ხოლმე, ერთი მხრივ — სწრაფად მონაცვლე რეალობასა, და მეორე მხრივ — მათი პირადი, ძველებური ყაიდის კულტურულ ფონს შორის. პიროვნების გაუცხოება, ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთდაპირისპირება, მარტოობა, მიუსაფარი და შეჭირვებული ადამიანის ტკივილის გაზიარება — ის თემებია, რაც უდიდესი სიღრმით აისახებოდა XX საუკუნის პირველი ნახევრის ამერიკულ ლიტერატურაში.

ამ პერიოდში ლიტერატურულ ასპარეზზე გამოდის 37 წლის შერეულ ანდერსონი (1876–1941). მიუხედავად ნაგვიანევი სამწერლო დებიუტისა, მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა საკმაოდ ნაყოფიერი აღმოჩნდა. მან არა ერთი რომანი, მოთხრობათა კრებული, ავტობიოგრაფიული ხასიათის ნაწარმოები შექმნა. მისი საუკეთესო მოთხრობათა კრებულებია: „უაინსბურგი, ოჰაიო“ (1919), „კვერცხის ზეიმი“ (1921), „ცხენები და ადამიანები“ (1923), „სიკვდილი ტყეში“ (1933). დიდი ხნის მანძილზე ანდერსონი წარმოადგენდა ორიენტირს ამერიკელი მწერლების არაერთი თაობისათვის. მისი წერის სადა და მარტივმა სტილმა გარკვეული გავლენა მოახდინა მომდევნო თაობის ისეთ ცნობილ მწერლებზე, როგორებიც იყვნენ: ერნესტ ჰემინგუეი, უილიამ ფოლკნერი, ჯონ სტაინბეკი. შერეულ ანდერსონს „მწერალთა მწერალს“ უწოდებდნენ. თავად ანდერსონისთვის მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა 1912 წელი, როდესაც მან, წარმატებულმა ბიზნესმენმა, ფაქტიურად „ერთი ხელის დაკვრით“ განწვევითა კავშირი ბიზნესის სამყაროსთან, ვინაიდან აღმოაჩინა გაცილებით უფრო მეტყველი, მდიდარი, ამოუწურავი სამყარო ადამიანის სულიერ ცხოვრებასა და ფსიქოლოგიაში. 1913 წელს თავის ძმასთან, ცნობილ მხატვართან, კარლთან ერთად ჩავიდა ჩიკაგოში და დაუკავშირდა „ჩიკაგოს ჯგუფს“ — თეოდორ დრაიზერს, კარლ სენდბერგს და სხვ. იქ მიღებულმა გამოცდილებამ დიდად განაპირობა მისი შემოქმედების მთავარი მოტივები. მისი პროზის თემები უკავშირდება სწორედ იმ მოვლენებს, რაც მოჰყვა ახალი საუკუნის დადგომას და იმ პრობლემატიკას, რაც წარმოიქმნა ქვეყანაში სოციალური განვითარების ახალ ეტაპზე გადასვლისას. ესენია: 1) ის-

ტორიული და სოციალური ფონი, ანუ კრახი ამერიკის ფერმერული წყობისა, და შესაბამისად, მატერიალურ წარმატებაზე აგებული მიზნების დამლუპველობა, და 2) ინდივიდთა პერსონალური დრამა, პიროვნების გაუცხოება, სულიერი ღირებულებების ტრანსფორმაცია ან სრული დაკარგვა ინდუსტრიული კაპიტალიზმის განვითარების პირობებში. შერვუდ ანდერსონი წარმოგვიდგება როგორც XX ს -ის ამერიკული რეალიზმის წამყვანი ფიგურა.

უილიამ ფოლკნერი მოგონებებში შერვუდ ანდერსონზე, თავის უფროს მეგობარსა და მასწავლებელზე, წერდა: „ერთხელ მან* ასეთი რამ მითხრა – რომ დაიწყო, მთავარია, არსებობდეს ის სანყისი, საიდანაც შეძლებ დანყებას. შენ ერთი სოფელი ბიჭი ხარ. რაც შენ იცი, არის მინის პატარა ნაგლეჯი მისისიპიზე, ადგილი, საიდანაც წარმოშობით ხარ, მაგრამ ესეც საკმარისია. ესეც ხომ ამერიკაა, თავისი ძალიან პატარა, უცნობი კუთხით. აბა, გამოაცალე იგი, როგორც აგური კედელს, — და კედელიც ჩამოინგრევა“** (ფოლკნერი www.rambler.ru).

ასეთი ათვლის წერტილი თავად ანდერსონისთვის ამერიკის შუა დასავლეთი იყო, ოჰაიოს შტატის პატარა ქალაქი კლაიდი, სადაც იგი გაიზარდა.

თავის ავტობიოგრაფიულ ნაწარმოებში „ამბავი ამბავთმომამბისა“ (1924) ანდერსონი წერდა: „ყველა ამერიკელი მწერალი, რომელთა ნიგნებიც მე წამიკითხავს, მიიჩნევდა, რომ ტიპიური ამერიკელი არის ამერიკაში გადმოსახლებული ინგლისელი, რომელიც ახალი ინგლისის ქვაგნახშირიან სალხინებელში ყოფნის შემდეგ გარბოდა ალთქმულ ქვეყანაში, სამოთხეში — ამერიკის შუა დასავლეთში. იქ მას ელოდა სიმდიდრე და ბედნიერება“ (ანდერსონი 1981:10)

მაგრამ რეალურად შუა დასავლეთში სურათი სულ სხვა იყო. იგი ბევრად განსხვავდებოდა მითისგან „ალთქმულ ქვეყანაში“ ბედნიერი, ნეტარი ცხოვრების შესახებ. ანდერსონმა, რომელიც ცნობილია, როგორც რეგიონალური მწერალი, თავის ცნობილ ნიგნში „უაინსბურგი, ოჰაიო“ (1919) წარმოაჩინა თავისი მშობლიური კუთხე იმ სახით, როგორსაც ხედავდა თავის ბავშვობაში, ყოველგვარი შელამაზების გარეშე. დახატა სევდა, ტკივილი, ადამიანთა გაუსაძლისი ყოფა.

მეოცე საუკუნის დასაწყისის ამერიკელი მკითხველისათვის მოულოდნელი იყო „უაინსბურგი, ოჰაიო“ შინაარსიც და ფორმაც. უსიუფეთო ნოველები მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული მოქმედების ადგილით, მთავარი იდეით, საერთო გმირით და ერთ მთლიან შეკრულ ნაწარმოებად აღიქმება. ანდერსონმა შექმნა მთელი გალერეა წარუმატებელი, უტყვი, უქონელი, უჩვეულო გმირებისა. მთლიანობაში კრებული, რომელშიც შესულია ოცდაორი ნოველა, შეიძლება აღვიქვათ ნიგნად გროტესკულ ადამიანებზე. ავტორი კიდეც აპირებდა, რომ კრებულისთვის მიეცა ერთგვარი შესავლის, პირველივე ნოველის სათაური „ნიგნი გროტესკულ ადამიანებზე“ რომელიც, შეიძლება ითქვას, ნაწარმოების იდეის გასაღებს წარმოადგენს, მაგრამ შემდგომ, როგორც ეს ბევრ კრიტიკოსს მიაჩნია, მან შეიცვალა აზრი ნიუ-იორკელი გამომცემლის ბენჯამენ ჰიუბშის რჩევით. ჰიუბშს უკვე გამოცემული ჰქონდა (1916 წელს) ჯეიმზ ჯოისის „დუბლინელები“ და მიაჩნდა, რომ მეტი ეფექტისთვის და ნაწარმოების, როგორც ერთი მთლიანის უკეთ აღქმისთვის უმჯობესი იქნებოდა, რომ მოთხრობათა კრებულს ჰქონოდა დასათაურება იმ ქალაქის

* იგულისხმება ანდერსონი — თ.ბ.

** თარგმანი მოცემული სტატიის ავტორისაა — თ.ბ.

სახელის მიხედვით, რომლის გმირების შესახებაც იყო ეს წიგნი. უნდა აღინიშნოს, რომ „უაინსბურგის“ პროტოტიპია ანდერსონის მშობლიური ქალაქი კლაიდი.

ზემოთქმულმა „უაინსბურგის“ შინაარსისა და ფორმის შესახებ გვაფიქრებინა ერთგვარი პარალელის გავლება „უაინსბურგსა“ და გიორგი ლეონიძის (1897–1966) ცნობილ ნაწარმოებს შორის – „ნატვრის ხე“ (1962), რომელიც აღიქმება როგორც მოგონებათა თავისებური ფსიქოლოგიური პასტორალი, ნოსტალგიური იდეის განსახიერება. შეიძლება ამ ორი განსხვავებული „ეგზოტიკური კულტურის“ მატარებელი და ასევე განსხვავებული სოციო-ისტორიული გარემოს მქონე მწერლის შედარება მოულოდნელი და თამამი განაცხადია, მაგრამ მიუხედავად ამ პრინციპული სხვაობისა, ვფიქრობთ, რომ ზემოაღნიშნული თემატიკის ფარგლებში ხსენებული კრებულებიდან რამდენიმე ნოველის შედარება-შეპირისპირების საფუძველზე შესაძლებელი ხდება საერთო მახასიათებლების გამოვლენა.

„ნატვრის ხე“ ოცდაერთი მოთხრობისაგან შედგება, მაგრამ მას ერთი ფაბულა და სიუჟეტური ხაზი აქვს. იგი უფრო თემატურად ერთ ქსოვილში წარმოქმნილი მოთხრობების ციკლია, ვიდრე ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ნაწარმოებები. მაგრამ უფრო არსებითი ამ მოთხრობებისა ისაა, რომ დიდი მწერლის ჩანაფიქრი, თავისი სინათლით, თავისი ადამიანური სიმართლით სასიამოვნოდ გვბოჭავს, გვხიბლავს და თავის ემოციურ ზეგავლენაში გვამყოფებს [...]“ (ჯიბუტი 1969:67). რა შეიძლება ამას რომ დავუმატოთ? ის, რომ მისი მიკროსიუჟეტების ფსიქოლოგიური თაიგული ისეთნაირადაა შეკრული და მოწოდებული, რომ თავისთავად იწვევს ასოციაციას ფოლკნერის იოკნაპატოფას ვირტუალურ სამყაროსთან და შეიძლება ითქვას, რომ მთხრობელი აქ თვითონ მხარეა. რაკი ასეა, ეს განსაზღვრავს არა მხოლოდ ლირიკულ ხაზს, არამედ ნაწარმოების ეპიკურობის პრეტენზიას – თუნდაც შედარებით მცირე მოცულობის პროზაში. ამავე დროს, „ნატვრის ხის“ ასეთი აღწერა თავისუფლად მიესადაგება „უაინსბურგსაც“ და ეს სავსებით ლოგიკურია, ვინაიდან სამივე ხსენებული ციკლის მხატვრული მეთოდის წამყვანი ფორმა არის: 1. ლოკალი, როგორც პერსონალთა ფსიქოლოგიური დრამის და კონფლიქტის განმსაზღვრელი გარემო; 2. ეს ლოკალი იძენს მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას იმ თვალსაზრისით, რომ მისი და პერსონალების ერთობა, ორგანულობა ქმნის ნარატივის სპეციფიკას, ანუ გარემო ხდება მთხრობელი და ამხსნელი გმირთა ფსიქოლოგიური ჩიხისა თუ უბედობისა.

მეორე შემაკავშირებელი რგოლი არის ის მომენტი, რაც ანდერსონთან მიმართებაში უკვე ვახსენეთ და რაც ძალზედ არსებითი და მნიშვნელოვანია თითოეული შემოქმედისთვის. ეს არის იდეების, მხატვრული თემატიკის, გმირთა მხატვრული სახეების შთამავონებელი საწყისი. გიორგი ლეონიძისთვის ასეთი საწყისი მისი მშობლიური სოფელი პატარძეული იყო, რასთანაც დაკავშირებული იყო მისი ყრმობის მოგონებანი. თავისი ბავშვობისა და ყრმობის წლები, მშობლიური კუთხის სურათები გიორგი ლეონიძემ სწორედ „ნატვრის ხეში“, მის ავტობიოგრაფიულ წიგნში გააცოცხლა: „ნატვრის ხის“ პორტრეტების გალერეა ადამიანური ხასიათების სრულ დიპაზონს მოიცავს[...] ხასიათების ამ მრავალფეროვნებამ და სიმდიდრემ ერთი გარეკახური სოფელი, „მთელი დუნის“, მთელი უკიდევანო ქვეყნიერების პატარა მოდელად წარმოსახა — თავისი ბრძენებითა და შერეკილებით, თავისი ტრადიციის ბურჯებითა და ანარქისტებით, თავისი ცას მიჩერებული იდეალისტებითა და მიწას ჩაბლაუჭებული რეალისტებით“... (აბზიანიძე 2010:7)

გიორგი ლეონიძემ გადმოსცა რევოლუციამდელი ქართული სოფლის მკვიდრთა ხასიათები. ანდერსონის ნოველათა გმირებიც იმავე ეპოქის: გასული საუკუნის ათიანი და ოციანი წლების ამერიკის მკვიდრნი არიან. ასევე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ „უაინსბურგი“ და „ნატერის ხე“ დედის ხსოვნისადმია მიძღვნილი. ვინაიდან ორივე ავტორს მკაფიოდ აქვს გამოხატული ლირიკული თემა, მეტიც – ლირიკა არის მათი ხედვის პრინციპი, ლამის მეთოდის განმსაზღვრელი პოზიცია და ხერხი, ამიტომ ლოგიკური იქნება ისიც დავასკვნათ, რომ ორივე ავტორის შემთხვევაში „დედა“ უნდა გავიაზროთ უფრო გაშლილ-განზოგადებულად, როგორც ზოგადად, მშობლიური მხარის, კუთხე-ალაგის სიმბოლური სახე, ტევადი და კონცეპტუალურად მრავალსაქეტოვანი, და ბუნებრივია, რომ ასეთი მიძღვნა – პირდაპირი მიმანიშნებელია მათი შთაგონების ჭეშმარიტ წყაროზე.

საინტერესოა აგრეთვე ამ ორი ავტორის შემოქმედებითი გზის არჩევის ეპოქალური დამთხვევა:

როგორც ცნობილია, 1912 წლის 21 ნოემბერს გიორგი ლეონიძემ ლექსი მიუძღვნა ვაჟა-ფშაველას და მეორე დღესვე საპასუხო მიძღვნა მიიღო ვაჟასგან. დიდი პოეტის ამ დალოცვამ საბოლოოდ გადააწყვეტინა ლეონიძეს გზის არჩევა. თუმცა, „თავისი შეგნებული შემოქმედებითი ცხოვრების დასაწყისად გიორგი ლეონიძეს 1915 წელი მიაჩნდა“ (ჯიბუტი 1969:13). ანდერსონის შემოქმედებითი გზის დასაწყისი 1916 წელია, როდესაც მან გამოაქვეყნა პირველი წიგნი, რომანი „უინდი მაკფერსონის ვაჟი“. ცხადია, გვესმის ასეთი ქრონოლოგიური პარალელის პირობითობა, მაგრამ საქმე გვაქვს ლირიკული, სულიერი საწყისის აღზევებასთან, რომელიც მთელი იმ ეპოქალური უფსკრულის მიუხედავად, რაც ანსხვავებს იმ პერიოდის ინდუსტრიალური ამერიკის სინამდვილეს — რუსული იმპერიის პროვინციის რეალობისაგან — მაინც მეტყველებს ჰუმანიზმის იდეის შეგნების აუცილებლობაზე, რისი უგულვებლყოფა ერთნაირად სახიფათოა განსხვავებულ ისტორიულ საფეხურზე არსებულ განსხვავებული კულტურებისათვის. ორივე ავტორთან მიმართებაში, ჩვენ „ლირიკული“ და „სულიერი“ ვახსენეთ, მაგრამ ამ მომენტის ბოლომდე გააზრება წინ სწევს აგრეთვე ისეთ ელემენტს, რომლის გარეშე ქართველი მკითხველისათვის წარმოუდგენელია მსჯელობა ვაჟაზე — მის პანთეიზმს ვგულისხმობთ, რაც აქსიომატური ელემენტია მისი შემოქმედების დახასიათებისას. იმავე დროს, ანდერსონზე არსებული კრიტიკული ლიტერატურის გაცნობისას, ჩვენ არ შეგხვედრია ეს ტერმინი მის მხატვრულ შემოქმედებასთან კავშირში. მიუხედავად ამისა, ჩვენ ამ ელემენტს განსაკუთრებით გამოვყოფთ, ვინაიდან ანდერსონის შემთხვევაში, ეს მომენტი თითქოს უფრო ნაკლებადაა ლექსიკურად გაცხადებული, ვიდრე ვაჟასთან — მაგრამ ჩვენ ვთქვით „თითქოს“, ვინაიდან სინამდვილეში, ყველა ის დეტალი მის ნოველებში, სადაც მორიგი პერსონაჟი, საკუთარი ნევროზით ფსიქოლოგიურ ჩიხშია მოხვედრილი, გაურბის ადამიანთა გარემოს, და განცდებით სავსე, ბუნებაში პოულობს შვებას, და თავს იტყუებს გარემოსთან, ბუნებასთან, ღამესთან შერწყმით, ბუნებაში გათქვეფის ილუზიით, რაც მიგვაჩნია სწორედ პანთეისტური სამყაროს აღქმის თანმდევ მომენტად.

გიორგი ლეონიძის, ისევე როგორც ანდერსონის ნოველების გმირები მარტოობის გრძნობით იტანჯებიან. ფოკუსში ექცევა სოფლის ან პროვინციული ქალაქის ხან ერთი, ხან მეორე ბინადარი, რაც საბოლოოდ მთელი ქალაქის თუ სოფლის მიკროსამყაროს ყოფის და სულიერი ატმოსფეროს უნივერსალური კანონების ცოცხალ სურათს ქმნის.

„უაინსბურგის“ გმირები გროტესკული დეფორმაციის მდგომარეობამდე მიდიან ადამიანებთან ურთიერთობისას განცდილი ფსიქიკური ტრავმის შედეგად, რაც მათ აქცევს მარტოსულ ადამიანებად, რომელთაც ესოდენ აკლიათ და სჭირდებათ ურთიერთსიყვარული.

ელის ჰაინდმენი (ნოველა „შემთხვევა“) მარტოსული გმირია. ელისის და ნედის სიყვარულის ამბავი კლასიკური ფაბულის მაგალითია, რომელშიც საკითხი ეხება ოცნების და რეალობის პოლუსურ დაპირისპირებას და იდეალიზირებული განცდის შეუსაბამობას ყოფითი სინამდვილის პროზასთან. ელისი ამაოდ ელის თავის შეყვარებულს, ნედ კერის, რომელიც ჩიკაგოში გაემგზავრება და ჰპირდება, რომ მალე დაბრუნდება. მათი რომანის ელემენტების საწყისი უძველესი ხანიდან ამოიცნობა ოდისეუსის და კალიფსოს ეპიზოდში, ანდა უფრო გვიანდელ, უკვე „ნიბელუნგების“ თემაში — პარტსიფალის მამის და მავრიტანელი პრინცესას სიყვარულის ისტორიაში — და სწორედ მიტომ ანდერსონი გადაწყვეტს, რომ კონფლიქტის ასეთ საფუძველს შემატოს თანამედროვეობის ნიუანსი პერსონაჟის ფსიქოლოგიური შინაგანი ბრძოლის დასურათებით. მაგრამ დიდი ქალაქის ყოფის და ცხოვრების ცდუნებების სიმრავლემ გადასწონა სიყვარულის გრძნობა. განსხვავებით ნედისგან, რომლისთვისაც ელისთან ურთიერთობამ მისი ცხოვრების ერთი ეპიზოდური ფურცელი შეადგინა, ელისისთვის ეს გრძნობა მისი შემდგომი ცხოვრების განმსაზღვრელი გამოდგა. ნედის მოლოდინში წლები გავიდა. სატრფოსგან დავინწყებული და მიტოვებული ელისი საკუთარ თავში ჩაკეტილ ადამიანად იქცა, რომელმაც საკუთარი თავი თავად გარიყა საზოგადოებისგან. ანდერსონი გვიხატავს სულიერად დათრგუნული პიროვნების სურათს, რომელიც მიეჯაჭვა უსულო საგნებს და ამით ადამიანებთან არ არსებული ურთიერთობის და დაუხარჯავი სიყვარულის კომპენსაციას ახდენდა. ცალკე უნდა გამოვყოთ ნოველის ფინალის საკითხი. ერთი შეხედვით, ფინალური სცენა ირონიითაა გაჟღენთილი ელისის მიმართ: ქალს, რომელიც იჩენს აბსოლუტურ ერთგულებას დიდი ხნის წინ მომხდარი სასიყვარულო რომანის გმირის მიმართ, მისივე ბუნება, მისივე ფიზიოლოგია აგრძნობინებს სექსუალური ლტოლვის უგულბებლყოფის მძიმე შედეგს, რომელსაც მოჰყვება მისი ინტიმური გრძნობის მკვეთრი და დაუნდობელი გაშარყება — სიყვარულისთვის შენახული და დაფარული სხეულის „გარეთ, საზოგადოებრივ სამყაროში“ გამოტანით და საზოგადოებრივი მორალის კანონის შეურაცხყოფით. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი მხარეა ამ ირონიის. მეორე მხარე, ანდა ნახნავი ამ ფინალის დამატებით და დაუნდობელ სიმწვავეს მატებს ამ სცენას: მას შემდეგ რაც შინაგანი ალღევებით მოცული ელისი შიშველი გარეთ გამოვრბის წვიმამი და სიბნელეში ეძახის აბსოლუტურად უცნობ მამაკაცს, ვიღაც გამვლელს, რომელთანაც ის მზადაა იმ წუთას მაინც, სიმბოლურად აინაზღაუროს საკუთარი სექსუალური ლტოლვის დათრგუნვა, ხოლო ამ „ინკოგნიტო“ მამაკაცთან სექსუალურ აქტზე წასვლა თავისთავად მეტყველებს ადამიანის თანდაყოლილი ფიზიოლოგიის უპირობო გამარჯვებაზე — მერე, საზოგადოების ისტორიული განვითარების მანძილზე ჩამოყალიბებული მორალის ფარდობით პირობითობაზე. სწორედ ამიტომ, ანდერსონის ირონიის დაუნდობლობა ჩანს, ასე ვთქვათ, „ბედის უარზე“, როდესაც ელისს არ ეღირსა ვნების დაოკება, იმის გამო რომ მისი ხმა რჩება 1. „ხმად მლაღადებლისა“ — რამეთუ ის კაცი ყრუ არის და არ ესმის ელისის ძახილი და 2. გინდაც ესმოდეს, ბერიკაცია და არ გამოდგება ელისის სექსუალურ პარტნიორად.

ანდერსონის მიერ ასეთი ფინალის არჩევა, საკმაოდ უცნაურია, რადგან როგორც წესი, ის მეტად გულმონყალეა თავისი გმირების მიმართ და მისი ფსიქოლოგიური დრამების ფინალების ტრაგიზმი, მეტწილად უფრო ეპიკური, ფილოსოფიური დასკვნითი აკორდით სრულდება, და არა ასეთი „აბსოლუტური განადგურებით“ – თუმცა, ალბათ უფრო მართებულია ითქვას, რომ ელისი ამ შემთხვევაში მხოლოდ სახიერი განსახიერება ანდერსონის მთავარი კრიტიკული სამიზნის – ანუ თვით იმ იდეის, რასაც უნდა დავარქვათ „უგუნური და იმთავითვე განწირული აჯანყება საკუთარი ბუნების და ფიზიოლოგიის წინააღმდეგ“.

გიორგი ლეონიძის ფუფალაც (ნოველა „ფუფალა“), ელისის მსგავსად, მარტოსული ადამიანია. ბუნებით ამაყსა, მაგრამ ფაქიზი სულის მქონეს ბევრი კარგი თაყვანისმცემლისთვის სიყვარულზე და ცოლობაზე უთქვამს უარი. „შენუხებული [...] თავისი მწარე ბედით“ (ლეონიძე 1990:24) და სიბერის ჟამს მარტოდ დარჩენილი ფუფალა — განუყრელი თავის ნივთებთან: მოძველებულ ქოლგასა და ბოღჩასთან — წარსული დღეების მოგონებებით იქარვებდა დარდს და თავის წარმოსახვით სამყაროში ცხოვრობდა. ამ მოგონებებიდან ფუფალასთვის ერთი განსაკუთრებულად ძვირფასი, თავისსავე სულის საამებლად გამოგონილი შიოს სიყვარული და მისდამი ერთგულება იყო.

ელისის და ფუფალას ტრაგიკომიკული ცხოვრების ამბავმა, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, დრამატიზმამდე მისული ერთგულების ასეთმა ისტორიამ, გვიბძგა გაგვევლო პარალელი ამ ერთობ განსხვავებულ მხატვრულ სახეებს შორის. შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ისტორია ორი გროტესკული პერსონაჟის შესახებ, რომელთაც არც სურვილი და აღარც ძალა არ შერჩენიათ, რომ აზრი შემატონ თავიანთი ყოფის მონოტონურობას.

შემდეგი ნოველები — „თაღრია“ და „სიკვდილი ტყეში“ (ამავე სახელწოდების კრებულიდან) ქალ პერსონაჟთა სახეებით გვამახსოვრებს თავს.

გიორგი ლეონიძის ნოველაში „თაღრია“ ყურადღების კონცენტრირება თაღრიაზე ხდება, რაზეც ნაწარმოების სათაურიც მეტყველებს, მაგრამ ნაწარმოებში არანაკლები ადგილი ეთმობა თაღრიას ცოლს, თოთოლას. ნოველაში წინა პლანზე სოციალური მოტივია წამოწეული. გაუსაძლისი სიღარიბის პირობებში ხდება ამ ორი პერსონაჟის თვისებების გამოვლენა, რაც გამოიხატება შინაგანად ძლიერი თოთოლას და „...სიღარიბის ვერ მომრევ“ (ლეონიძე 1990:19) თაღრიას ხასიათების შეპირისპირებაში. შვიდი ქალიშვილის მამას, ცხოვრებაზე ხელჩაქნეულ თაღრიას თავისი ცოლისთვის გადაუბარებია ოჯახის გაძლოლა. ისიც თავდაუზოგავად შრომობდა, რომ დღიდან დღემდე როგორმე თავი გაეტანათ.

მსგავსი პრობლემატიკაა წამოჭრილი ანდერსონის ნოველაში „სიკვდილი ტყეში“. „ის დედაბერი ერთი იყო იმ მრავალ უსახელოთა შორის, რომელთაც არავინ არ იცნობს, მაგრამ მაინც დამრჩა მეხსიერებაში“, — წერს ავტორი (ანდერსონი 1981: 281). აქ აღწერილია ქალის ბედი, მისი როლი და ფუნქცია იმ კონფლიქტებში, რასაც კაცი წარმართავს, ხოლო მისი ფუნქცია და არსებობის ირონია იმაშია, რომ მხოლოდ კაცის და შინაური პირუტყვის დაპურებით განისაზღვრება. მოკლე, „უპრეტენზიო“ ფორმა ამ უსახელო პერსონაჟის ცხოვრების და არსებობის აღწერისა თითქოს იმეორებს ჰოლანდიელი მხატვრების ჟანრული ფერწერის სცენებს და თემატიკას, და ამ დაკვირვების სამართლიანობა ჩანს იმ აბზაცში, სადაც მოთხრობილია ამ პერსონაჟის ცხოვრების ადრეული ისტორიის შესახებ: ახალგაზრდა გოგო იყო, როცა გერმანელი ფერმერის ოჯახში მოახლედ დაინყო მუშაობა. იქაც სხვის დაპურებაზე

ზრუნავდა. ფერმერის ოჯახში გაიცნო ჯეიკ გრაიმში, დაქირავებული მუშა. მოთხრობის ამ ნაწილში იხსნება მათი ურთიერთობის ისტორია, რაც მთავრდება იმით, რომ ჯეიკს ცოლად მოყავს იგი. ქალის ყოფა კიდევ უფრო მძიმდება თავისი ქმრის ხელში. „როცა მისი ქმარიც და ვაჟიც, ორივე სხვაგან იყო, ცხენებს ყიდდნენ თუ სვამდნენ, თუ ნადირობდნენ თუ ქურდობდნენ“* (ანდერსონი 1981:284) სახლზე ზრუნვა ქალზე გადადიოდა, ხოლო მას კი ხშირ შემთხვევაში ფული არ გააჩნდა საოჯახო საქმეების მოსაგვარებლად, მაგრამ ქმარი არ ითვალისწინებდა ამ ვითარებას. რამდენიმე ფრაზით შექმნილი სურათი მამაკაცის საქციელზე, როდესაც იგი სცემს ცოლს მარტო იმიტომ, რომ მან საჭმელი ვერ დაახვედრა და სრულიად არ იდანაშაულებს ამაში თავის თავს, მიანიშნებს იმ აბსურდზე, რაც მოჰყვება მამაკაცის უპირობო აღიარებას ოჯახის ლიდერად. ეს მოთხრობა კიდევ იმით არის საინტერესო, რომ ერთგვარი წინამორბედია მსგავსი „მიკროდრამების და მიკროკონფლიქტების“ ამერიკულ ნოველისტიკაში, რაც აიტაცეს შემდგომ ფოლკნერმა და ერსკინ კოლდუელმა (და რაც შემდგომ იქცა პოლივუდის კინოპროდუქციის მეორეხარისხოვანი სიუჟეტების ტიპიურ ატრიბუტიკად).

გვინდა გამოვყოთ აბზაცი (4**), რომელიც არაკის მანერაშია დაწერილი, თან ისე, რომ მთლიანად ინარჩუნებს სტილისტურ ჰარმონიას მთელ ტექსტთან. ამავე დროს, სწორედ ამ არაკისათვის გამოსადეგი ტონალობა ბუნებრივად გვახსენებს გულუბრყვილო, პრიმიტიული ფილოსოფიის პირველ საფეხურს, როდესაც გმირი ეზიარება მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის საშუალებით — ზოგადად, ცხოვრების და სამყაროს წესის ანაბანას. ქალის განსჯის და ლოგიკის საფეხურები და ეტაპები — შინაური პირუტყვის მოვლა, ქათმების დაპურება, რათა მათ კვერცხი დადონ, რომ შემდეგ მან ქალაქად წაიღოს, გადაცვალოს ან გაყიდოს და ნაშოვნი ფული მოახმაროს ფერმას და ოჯახს — აღწევს ფოლკლორის სიღრმეს და უბრალოებას, და ეს ხერხი განსაკუთრებით არის დასაფასებელი, რადგან თვით ხერხის უნივერსალობაზე მეტყველებს და უშუალო მაგალითად „რწყილი და ჭიანჭველა“ გვეგულება.

მტიკვინეულად აღიქმება ამ ნებანართმეული ქალის ნუთისოფლის ბოლო საათების სცენა: ზამთრის ცივ, თოვლიან სადამოს ქალაქიდან, სადაც კვერცხი ჰქონდა ნაღებული ხორცსა და შაქარზე გადასაცვლელად, სოფელში ბრუნდებოდა. გზად ტყეში, ხის ძირას ჩამოგდარს ჩაეძინება და ასე, მძინარე, სულს დაღვეს. ძირითადი თემის ფონზე აქ შემოტანილია მისტიციზმის ცალკეული ელემენტი, რომელიც კარგად ერწყმის თხრობას: მოხუცს გარშემო, ერთმანეთის მიყოლებით, უკან დადევნებული მისი ეზოს ძაღლები დასტრიალებენ, თითქოს მისტიკურ „ცეკვას“ იწყებენ. მოთხრობის აღქმაში შემოდის სავარაუდო და გასათვალისწინებელი იდეა, ერთგვარი მისტიკური სურათი — თოვლიანი ღამის მაცდური ნათელის ზეგავლენით ძაღლებში „მგლების პრიმიტიული ინსტინქტი“ (ანდერსონი 1981:287) იღვიძებს და ხდება ძაღლების „შეგნების“ უკუსვლა მგლის, ანუ თავისი წინაპრის ბუნება — ქცევაში. ეს სურათები არის მოთხრობელის „აღვირი“, რითაც ის წარმართავს ნარატივის მშვიდ და ბევრისმომცველ ტალღებს. ამ იდუმალი თუ მისტიკური და ამოუცნობი სცენის შემდეგ, ავტორი ჩვეულ ობიექტურ რეალობაში აბრუნებს მკითხველს: გარდაცვლილი უსახელო ქალის სხეული ორი დღის შემდეგ ხესთან გაყინული იპოვეს. ეს სცენა

* თარგმანი ავტორისაა — თ.ბ.

** ანდერსონი 1981: 284.

იმდენად მსგავსია ლეონიდის „ნატურის ხის“ საფინანსო სცენისა, რომ გვახსენებს სილატაკისგან თავის დაღწევაზე მეოცნებე ელიოზის ისტორიას, რომელიც ოცნებათა სამყაროსთვის თავის შეფარებით და, რაც აღვნიშნეთ ანდერსონის პერსონაჟებთან მიმართებაში, ბუნებასთან შერწყმის ილუზიით ცდილობდა შვების პოვნას. მისი „შვება“ კი „...იანვრის ტყეში ღარიბთა და უპოვართა იმედი – დამაბრმავებელი ნატურის ხე...“ (კვიტაიშვილი <http://gogla.edu.ge>) იყო, რომლის ძირშიც გაყინული ელიოზი ნახეს. იგრძნობა ის კითხვა, რომელსაც აყენებს ორივე ავტორი: რატომ განირაგანება ამ ასეთი უწყინარი არსებები, რომელთაც კეთილსინდისიერების მეტი არაფერი უჩვენებიათ ყველა იმ არსებათა მიმართ, ვინც მათ გარშემო ცხოვრობს და დაიარება, ხოლო ანდერსონის უსახელო პერსონაჟთან მიმართებაში კი დავამატებდით, რომ მხოლოდ ცხოველებისგან თუ უგრძნვია ისეთი დამოკიდებულება, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ „დაფასება“ და სიახლოვე, რაც ამ ქალის ფუნქციამ განაპირობა მათ მიმართ, და რაც არაფრად არ დაუფასა არც ქმარმა და არც შვილმა.

ვფიქრობთ, ორივე მწერლის იდეა და მიზანია, რომ ასეთი კატეგორიის ტიპაჟებით დააყენონ თვით არსებობის, ეგზისტენციის საკითხი: თუ რამდენად ობიექტურია სოციალური სინამდვილე მათ მიმართ და როგორ ზეგავლენას ახდენს რეალობის სოციალური კლიმატი ცალკეულ ინდივიდზე.

ჩვენი ანალიზის დასასრულს გვინდა გამოვყოთ ერთი მომენტი, რაც ძალზედ მნიშვნელოვანია ჩვენს მიერ განხილული საკითხისთვის. ეს არის ის, რომ ‘SOS’ სიგნალი ადამიანურობის მიჩქმალვის სანინალმდეგოდ, შეიძლება გაისმას აბსოლუტურად განსხვავებულ ეპოქალურ ვითარებაში და სწორედ ეს მომენტი მეტყველებს ამ იდეის მარადიულ მნიშვნელობაზე.

დამონებაანი:

აბაშიძე 2010: აბაშიძე ზ. *ლეონიდისეული საგანძური*. ლექსმცოდნეობა. III, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010.

ანდერსონი 1981: Anderson, Sherwood. *Selected Short Stories*. Moscow: Progress Publishers, 1981.

კვიტაიშვილი 1981: კვიტაიშვილი ე. *„ქართული სიტყვის ბაზიერი“*. შაირია ამაღ კარგი. თბ.: 1981. Web. 16 September, 2011) <http://gogla.edu.ge/masze/2.htm>

ლეონიძე 1990: ლეონიძე გ. *ნატურის ხე*. თბ.: „მერანი“, 1990.

ფოლკნერი 1985: Фолкнер У. *"О Шервуде Андерсоне"*. Статьи, речи, интервью, письма. М: Радуга, 1985. Web. 16 September, 2011) [www.rambler.ru-> http://lib.ru/INPROZ/ANDERSON_S/about_anderson](http://lib.ru/INPROZ/ANDERSON_S/about_anderson)

ჭკადუა 1972: ჭკადუა ვ. *შერვუდ ანდერსონი*. თბ.: „განათლება“, 1972.

ჯიბუტი 1969: ჯიბუტი ვ. *გიორგი ლეონიძე*. თბ.: „მერანი“, 1969.

**Personal Drama and its Artistic Reflection in
Sherwood Anderson's Short Stories**

Abstract

Sherwood Anderson's (1876–1941) place in the twentieth-century literature is firmly established. His name is closely connected with the creation of American psychological short story. His role in American literature is defined by his synthetic style: he developed the traditions of American classical literature and, at the same time, dealt with the problems brought into life by historical changes that led the way to the new stage of social development. Anderson's unique talent found its best expression in his short stories. Anderson's collection of short stories *Winesburg, Ohio* (1919) is one of his best-known works. His later collection, *Death in the Woods* (1933), is considered to contain some of his most compassionate and penetrating writing. Man's individual drama, alienation, loneliness are the themes that found the reflection in Sherwood Anderson's creative writing.

This paper focuses on the analysis of Sherwood Anderson's short stories - 'Adventure' (*Winesburg, Ohio*) and 'Death in the Woods' (*Death in the Woods*). This paper also provides an interesting insight into the structure of Anderson's *Winesburg, Ohio*. This moment led us to compare *Winesburg* with the collection of short stories *The Tree of Wish* (1962) by the famous Georgian writer, Giorgi Leonidze (1897–1966). Both collections are distinguished for their unusual form: they consist of individual but thematically closely related short stories where the authors explore the loneliness and frustration of small-town lives. It may seem quite unexpected to draw a parallel between the artistic prose of Sherwood Anderson and Giorgi Leonidze for these writers represent very specific 'exotic culture' with different socio-historical background. Despite such principle differences, on the basis of the comparative analysis of some short stories by Anderson ('Adventure', 'Death in the Woods') and by Leonidze ('Pupala', 'Taghria', 'The tree of wish'), a peculiar similarity can be observed: both authors paid a great attention to the description of psycho-emotional sides of reality.

მარჯი დამარცხებულთა — ქრონიკები 1924 წლის საქართველოს ტრაგედიისა

ბოლშევიკური რეჟიმის წინააღმდეგ მიმართული 1924 წლის აგვისტოს აჯანყება საბჭოთა ისტორიოგრაფიამ „მენშევიკურ ავანტიურად“ შერაცხა. „ამ ისტორიაში აგრესორი, დამპყრობი, ჯალათი გამოყვანილია კაცთმოყვარე, ზნეკეთილ, უმნიკვლო პიროვნებად, მსხვერპლი კი გარეწრად, ყაჩაღად, სამშობლოს მოლაღატედ“ (გ. მაღულარია). ეროვნული ამბოხების ჭეშმარიტი სურათის აღდგენა ჩვენში მხოლოდ 1990-იანი წლებიდან დაიწყო.

აგვისტოს გოლგოთას გადარჩენილი და სამშობლოდან გადახვენილი აჯანყების მომსწრე თუ მონაწილე ქართველები უცხოეთში საფუძვლიანად ანალიზებდნენ მომხდარს. 1924 წლის ნოემბერში შალვა ამირეჯიბთან ერთად საქართველო დაუტოვებია „დამკომის“ სამხედრო კომისიის წევრს, პოლკოვნიკ სოლომონ ზალდასტანიშვილს, რომელსაც 1938 წელს საფრანგეთში დაუწერია მოგონებათა წიგნი „საქართველოს 1924 წლის ამბოხება“. ის პირველად 1956 წელს მიუნხენში, არჩილ მეტრეველის სტამბაში დაბეჭდილა, ჩვენში კი ორჯერ გამოიცა: 1989 და 1994 წლებში. წიგნში დეტალურადაა მოთხრობილი, თუ როგორ დაიწყო აჯანყება და რატომ დამარცხდა იგი.

მანამდე, 1937 წელს, გერმანიაში გამოქვეყნდა გრიგოლ რობაქიძის რომანი „გრაალის მცველნი“, სადაც მწერალი ასახავს და აფასებს 1924 წლის პერიპეტიებს. აგვისტოს ტრაგედიას სხვა ქართველი ემიგრანტებიც ეხმაურებოდნენ.

„საქართველოს 1924 წლის ამბოხებაში“ სოლომონ ზალდასტანიშვილი მწყობრად აყალიბებს აჯანყების წინაპირობებს. მისი ხაზგასმით, 1921 წლის თებერვალში ჩვენში მხოლოდ ხელისუფლება არ შეცვლილა: დამოუკიდებელი საქართველოც მოისპო, რამაც ქართველი ერი აიძულა, აჯანყების გზას დადგომოდა. მისი მომზადების მიზნით 1921 წლის შემოდგომაზე შექმნილა რამდენიმე პარტიის გაერთიანებული ორგანო: დამოუკიდებლობის კომიტეტი („დამკომი“).

1922 წლის აგვისტოში დამარცხდა კახეთისა და ხევსურეთის აჯანყება ქაქუცა ჩოლოყაშვილის მეთაურობით, 1923 წლის თებერვალში კი ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის სტუდენტ წევრს კ. მისაბიშვილს „სამხედრო ცენტრის“ მთელი შემადგენლობა გაუცია, რასაც დიდი მსხვერპლი მოჰყვა.

1923 წლის მაისში „ჩეკას“ დადგენილებით დახვრეტილ იქნენ: ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის თავმჯდომარე გენერალი კ. აბხაზი, გენერლები: ა. ანდრონიკაშვილი, ვარ. ნულუკიძე, პოლკოვნიკები: გ. ხიმშიაშვილი, ელ. გულისაშვილი, ალ. მაჭავარიანი, დიმ. ჩრდილელი, როტმისტრები: სიმ. მუხრან-ბატონიშვილი, ფ. ყარალაშვილი, ასევე, ლ. კლიმიაშვილი, მ. ზანდუკელი, ი. კერესელიძე, ს. ჭიაბრიშვილი, ივ. ქუთათელაძე. „ამ გარემოებით გამწარებული ხალხი უფრო დიდი ენერგიით შეუდგა მზადებას აჯანყებისათვის“ (ზალდასტანიშვილი 1994: 21). „სამხედრო ცენტრის“ მაგიერად „დამკომთან“ დაარსებულა „სამხედრო კომისია“, მთელი საქართველო სამოქმედო რაიონებად დაყოფილა. 1923 წლის შემოდგომისათვის ხალხი უკვე დარაზმული ყოფილა. აჯანყება მთელ ქვეყანაში ერთ დღეს, ერთ საათს უნდა დაწყებულ-

ლიყო, უეცრივ და შეუჩერებლად უნდა ემოქმედათ, სანამ მტრის რიგებში დემორალიზაცია არ მოხდებოდა (იქვე: 25).

აჯანყების საკითხის გადაწყვეტისათვის 1924 წლის ივნისში მთავარი კომიტეტის ყრილობა ჩატარებულა. ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის თავმჯდომარე შალვა ამირეჯიბი ამბობების წინააღმდეგი ყოფილა: პატარა საქართველო რუსეთს ვერ გაუმკლავდებაო. ექიმ იხნელს საპირისპირო აზრი გამოუთქვამს: ჩვენთვის დამარცხებული აჯანყებაც გამარჯვება იქნებაო. პოზიციათა სხვადასხვაობის მიუხედავად, იმავე წლის ივლისის შუა რიცხვებში „დამკომის“ გაფართოებულ სხდომაზე გამოცხადებულა აჯანყების დღე: 17 აგვისტო. ამ გეგმის მიხედვით, ბოლშევიკების რეჟიმის წინააღმდეგ ჯერ თბილისი უნდა გამოსულიყო.

1924 წლის 25 ივლისს დაუპატიმრებიათ საზღვარგარეთიდან საქართველოში სპეციალური დავალებით ჩამოსული მენშევიკური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის წევრი ბენია ჩხიკვიშვილი, 6 აგვისტოს – ვალიკო ჯუღელი.

„ხელისუფლებამ მოახერხა აჯანყების თავკაცების: ხომერიკის, ფალავას, ჯუღელის, ჩხიკვიშვილისა და სხვების იზოლირება, ხოლო შეიარაღებული გამოსვლების მზადების შესახებ დანვრილებითი ცნობები ხელთ ჰქონდათ საქართველოს უშიშროების ორგანოებს. მიუხედავად ამისა, საზღვარგარეთული ბიურო ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რათა არ ჩაშლოდათ აჯანყების საქმე“ (ბენიძე 1991: 21).

ს. ზალდასტანიშვილის ცნობით, 24 აგვისტოს ხუთ კაცს დაუდგენია, აჯანყება 29 აგვისტოს, 2 საათზე დაწყებულიყო, მაგრამ ერთი დღით ადრე ჭიათურის გამოსვლით მოქმედების ინიციატივა „ჩეკასა“ და ხელისუფლებას გადაეცა: იმავე დღეს, 28 აგვისტოს, სამხედრო წესები გამოაცხადეს. ასე რომ, 29 აგვისტოს ამბობება უკვე დასამარცხებლად იყო განწირული.

„ასე დამთავრდა 1924 წლის აჯანყება. წინასწარი მუშაობა მშვენივრად იყო მოწყობილი. მოქმედება კი უვარგისად ჩატარდა“ (ზალდასტანიშვილი 1994: 5). ამბობების მონაწილე პოლკოვნიკის აზრით, მარცხის ერთ-ერთი მიზეზი ის იყო, რომ მეთაურთა შორის არ გამოჩნდა ძლიერი პიროვნება, რომელიც შეძლებდა, მოძრაობისათვის გაბედულად ეხელმძღვანელა. ხალხის მთლიანობას ერთმანეთის მოქიშპე პოლიტიკური პარტიებიც არღვევდნენ.

პოლკოვნიკ ირაკლი ცაგურისა 1926 წელს ბელგიურ ჟურნალ „La Revue Belge“-ში ფრანგულ ენაზე გამოუქვეყნებია მოგონება „საქართველოს გოლგოთა“, რომლის ქართული თარგმანი გადაბეჭდილია „მხედრის“ 1930 წლის №№3-4-ში (შარაძე 2003: 558-570). წერილის დასასრულს ავტორი წერს: „მთელი ერის საერთო აჯანყება ჩაქრობილ იქნა საშინელ სისასტიკით. საქართველო განიბანა თავისივე სისხლში. შურს იძიებდნენ იმ ერზე, რომელმაც გაბედა და შეეცადა მონობის უღლის გადაგდება და რომელსაც სწადად და მოუკიდებლობის აღდგენა“.

1924 წლის აგვისტოს ტრაგედიის დინამიკას, მის შედეგებსა და შეცდომებს ეძღვნება გრიგოლ რობაქიძის „გრაალის მცველის“ მნიშვნელოვანი მონაკვეთი. რომანიდან ნათლად იკვეთება ავტორის პოზიცია. „გრიგოლ რობაქიძე იმით შორის იყო, ვინც ფიქრობდა, რომ ინსურგეცია მარცხით დამთავრდებოდა“ (ბაქრაძე 2004: 65).

რომანის იმ თავში, რომლის სათაურია „სუნთქვა საფრთხისა“ („Anhauch der Gefahr“), საუბარია აჯანყებისათვის მზადებაზე, მის გეგმასა თუ ხელმძღვანელობაზე. მთავარ გმირს ლევან ორბელს მეგობარი, აჯანყების მონაწილე მფრინავი საღარა საიდუმლოდ ეროვნული ამბობის მზადების შესახებ აცყობინებს. ლევანს ეს ცნობა აფორიაქებს, რადგან, მისი ფიქრით, შეიარაღებული გამოსვლა უაზრობაა და და-

მარცხებისთვისაა განწირული. მისივე თქმით, საფუძველშივე არასწორია გათვლა იმაზე, რომ ბოლშევიკური რეჟიმის წინააღმდეგ საქართველოს შემდეგ სომხეთი, აზერბაიჯანი და ჩრდილო კავკასიაც გამოვლენ და რამდენიმე კვირაში მის ბატონობას ბოლო მოეღება. ლევან ორბელს გაჭირვების უამს ევროპის დახმარების იმედიც არა აქვს: მას კარგად ვიცნობ, ჩვენთვის თითხაც არ გაანძრევსო. გმირი თვლის, რომ ეს პროცესი ერის, ქვეყნის თვითმოსპობისაკენ მიდის, რადგან ამგვარი ნაბიჯისათვის შინაგანი სიმწიფეა საჭირო.

ლევანის სიტყვებით მწერალი საკუთარ პოზიციასაც ახმოვანებს. რომანში ორბელის ფენომენი ასეა დახასიათებული: ის გამუდმებით ყოფიერების ზღვარზეა, მხოლოდ წარმოდგენაში ცოცხლობს, აბსოლუტის სულიერ სივრცეშია, არსებული კი მისთვის, მართალია, სინამდვილეა, მაგრამ არსებობს მეტაფორის, იგავის ნიშნით. ამგვარი ნატიფი, ღრმა პიროვნების სულში აგვისტოს ტრაგედია განსაკუთრებით მძაფრ და მტკივნეულ კვალს დატოვებდა. ცნობილია, რომ ლევან ორბელი თვით გრიგოლ რობაქიძის პროტოტიპად ითვლებოდა.

მწერალს საკუთარი მოსაზრება აქვს აგვისტოს აჯანყების ხელმძღვანელობაზე. ლევანის სიტყვით, მსოფლიოს ისტორიაში არასოდეს მომხდარა, რომ აჯანყებას პარიტიტული კომიტეტი მეთაურობდეს. ის რიტორიკულად კითხულობს: რას იზამდა არმია, მისთვის ჰანიბალის, ალექსანდრე მაკედონელისა და ნაპოლეონის მაგიერ პარიტიტულ კომიტეტს რომ ეხელმძღვანელა? — ეს ანონიმური იმპოტენციააო.

რომანში იკვეთება გრიგოლ რობაქიძის დამოკიდებულება ქაქუცა ჩოლოყაშვილის პიროვნებისადმი. ლევანი საღარასაგან შეიტყობს, რომ აჯანყების მონაწილეთა ნაწილი ქაქუცას გარეშე აპირებს გამარჯვებას, რადგან თვლის, რომ ჩოლოყაშვილი გადაგვარებული არისტოკრატის აღორძინებას ცდილობს. თავად ლევანი ორბელი სანინააღმდეგო აზრისაა: საქართველოში არისტოკრატია ქვეყანას ყოველთვის იცავდა, მის სისხლში ჯერ კიდევ ცოცხალია ძველი რაინდული ტრადიციაო, რაზეც საღარა მიუგებს: ხალხი თვლის, რომ ამ ტრადიციამ დრო მოჭამა.

„გრაალის მცველნი“ ზუსტად გადმოსცემს მთავარი გმირის სულის მოძრაობას: საიდუმლო ინფორმაციის შეტყობის შემდეგ ლევანს უბედურების წინათგრძნობა დაეუფლა, აფორიაქებული მეგობარ მარჯანთან (კოტე მარჯანიშვილთან) გაემართა, იქ ფორტეპიანოს მიუჯდა. დიდხანს უკრავდა: მის ხელში ფორტეპიანო თითქოს ქვითინებდა.

თვით აგვისტოს ტრაგედიას „გრაალის მცველნის“ ცალკე თავი ეძღვნება სათაურით „აჯანყება“ („Der Aufstand“), სადაც ამბოხების ერთგვარი ქრონოლოგიაა გადმოცემული. ავტორი მოგვითხრობს, რატომ გახდა საჭირო აჯანყების რამდენიმე დღით გადადება: მის ხელმძღვანელებს ეჭვი გასჩენიათ, ბოლშევიკებმა უკვე ყველაფერი იციანო. ამავე დროს, რობაქიძის ცნობით, ოფიციალურ პრესაში გამოქვეყნებულა მიმართვა ქართველი ხალხისადმი: იგეგმება აჯანყება, რომელშიც მონაწილეობა უაზრობააო, ე.ი. ხელისუფლებას წინასწარი სვლა გაუკეთებია, თავად აჯანყებულებს კი მოულოდნელი დარტყმა არ გამოუვიდათ.

გრიგოლ რობაქიძე იმ მოვლენებზეც საუბრობს, რომლებიც სოლომონ ზაღდასტანიშვილის მოგონებათა წიგნშია გადმოცემული: აჯანყების ერთი მონაწილის დაპატიმრებაზე, ჭიათურის ამბებზე, რომელმაც, მისი აზრით, საქმე საბოლოოდ დალუპა, ამბოხებულთა გმირულ წინააღმდეგობაზე, რის გამოც დემონურად უშიშარი ბოლშევიკები პანიკამ მოიცვა. რობაქიძის ინფორმაციით, საღამოს 6 საათის შემდეგ ქუჩაში გამოსვლა აიკრძალა.

მრავლისმთქმელია მწერლის დაკვირვებანი, რომლებიც, როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ 1924 წლის აგვისტოში მის მეხსიერებაში აღიბეჭდა: საზოგადოება აფორიაქებულია, ადამიანების სახეზე უბედურების წინათგრძნობის ბეჭედი. მწერლის ცნობით, არ წყდებოდა კავშირი თბილისსა და მოსკოვს შორის. სახელმწიფო პოლიტიკური კომიტეტი სამხედრო მზადებაში იყო, კომუნისტების სახეზე კი მოვლენათა თანმიმდევრობის ყოველი ცვლილება ირეკლებოდა.

გრიგოლ რობაქიძის ავი წინათგრძნობა გამართლდა: კავკასიის არცერთი ხალხი არ შეუერთდა საქართველოს აჯანყებას, ევროპული დახმარებაც არ მოვიდა. ამით შეგულიანებული ბოლშევიკები გონს მოსულან და სამხედრო მზადყოფნა გაუძლიერებიათ. რომანის მიხედვით, **აჯანყების ბედი წინასწარ განწირული იყო**. მწერლის დაკვირვებით, კომუნისტების სახეზე კვლავ თავდაჯერება აირეკლა.

რომანში აღწერილი ამბების ნამდვილობას იმდროინდელი პერიოდული პრესაც ადასტურებს. აჯანყების ჩახშობის მეხუთე დღეს, 1924 წლის 4 სექტემბერს, გაზეთი „კომუნისტი“ პირველივე გვერდზე საგანგებო განცხადებით მიმართავს მოსახლეობას: „მენშევიკურ-თავადაზნაურული ბანდიტიზმი დამარცხებულია, ბანდიტთა ხროვა განადგურებული. მშრომელთა დიქტატურის მიძიმე ხელი გასრესს დანარჩენებსაც, ვინც ხმალი იშიშვლა, იმათ შესასამუსრავათ. ფიზიკური გასრესა და დასამარება — აი, პასუხი მშრომელთა დიქტატურის. აი, რას ვპირდებით ჩვენ ხალხის მტრებსა და მოღალატეებს. გაუმარჯოს პროლეტარიატის დიქტატურას! გაუმარჯოს კომუნისტებს!“

5 სექტემბერს იგივე გაზეთი კვლავ პირველივე გვერდზე წერს: „დამარცხება დამარცხებაზე და სრული განადგურება — ასეთია უდღეური ბანდიტური ჯგუფების ბანდიტური გამოსვლების დასასრული“. იქვე გაისმის მონოდება: „გადასახლებულნი უნდა იქნან ამიერკავკასიის ფარგლებიდან ყველა მენშევიკური ელემენტი“.

„გრაალის მცველნის“ მიხედვით, გამარჯვებულმა საბჭოთა ხელისუფლებამ 100.000 კაციანი დემონსტრაცია მოაწყო, რომელმაც დაგმო აჯანყება. იმდროინდელი პრესა ამ ფაქტსაც ადასტურებს. გაზეთი „კომუნისტი“ 1924 წლის 5 სექტემბერს პირველ გვერდზე აქვეყნებს ინფორმაციას თბილისის პროლეტარიატის დემონსტრაციის შესახებ, სადაც ავისმომასწავებლად გაჟღერებულა მსცოვანი ბელადის ხმა: „ჩვენ არ დავინდობთ მათ, ვინც ხელს უშლის მშრომელთა გაცხოველებულ მშენებლობას!“ 7 სექტემბერს კი „კომუნისტი“ პირველ გვერდზე აქვეყნებს სერგო ორჯონიკიძის სიტყვას თბილისის საბჭოს სხდომაზე მენშევიკური ავანტიურის შესახებ.

ასე ჩაახშეს თავგანწირულ მამულიშვილთა ეროვნული ამბოხი. გრიგოლ რობაქიძის ცნობით, დახვრეტილთა რიცხვმა 6 ათასს მიაღწია. მაშინ მოსკოვიდან მოსულა ბრძანება დახვრეტათა შეწყვეტის თაობაზე. დაღუპულ თანამემამულეებს მთელი ქვეყანა გლოვობდა.

საყურადღებოა მწერლის დაკვირვება: დამარცხება აღქმულ იქნა, როგორც სირცხვილი. რომანის მიხედვით, პარიტეტული კომიტეტი დამალულა, მაგრამ 1924 წლის 4 სექტემბერს საქართველოს საგანგებო კომისიის მუშაკებს აჯანყების შტაბი შიომღვიმის მონასტერში აღმოუჩენიათ და დაუპატიმრებიათ პარიტეტული კომიტეტის თავმჯდომარე კ. ანდრონიკაშვილი, საქართველოს დამოუკიდებლობის კომიტეტის მდივანი ი. ჯავახიშვილი და სხვები.

1924 წლის 5 სექტემბერს ანდრონიკაშვილს, ჯავახიშვილს, ბოჭორიშვილსა და იშხნელს ხელი მოუწერიათ განცხადებისათვის პარიტეტული კომიტეტის დაშლის

შესახებ, რომელიც პრესაშიც გამოქვეყნებულა: „დამოუკიდებლობის კომიტეტი აღიარებს, რომ ამ გამოსვლის მოწყობით შეცდომა დაუშვა; იგი აცხადებს, რომ დღეიდან შეიარაღებული ბრძოლის გაგრძელება საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ ყოველგვარ პერსპექტივას მოკლებულია და ქართველი ერისათვის დამლუპველი იქნება“. ეს განცხადება იმჟამად საქართველოს საგანგებო კომისიის თავმჯდომარის მოადგილის ლავრენტი ბერიას იძულების შედეგი ყოფილა.

რომანში გრიგოლ რობაქიძე აღწერს საყოველთაო სასონარკვეთის სურათს: ამბოხების ჩახშობის შემდეგ ირგვლივ მწუხარება და შიში გამეფებულა, ასობით ქალი შეკრებილა კვირის გლოვისათვის. „ასე დასრულდა ეს აჯანყება, ყველაზე დიდი საბჭოთა საქართველოს ისტორიაში“ (რობაქიძე 1937: 193), — გულისტკივილით დასძენს მწერალი.

„გრაალის მცველნი“ სხვა თავისათვის ავტორს „უფსკრული“ („Der Abgrund“) უწოდებია. აქ მწერალი მძაფრი შტრიხებით ახასიათებს აგვისტოს აჯანყების პერიპეტიებს: „სამყაროს ნერვებიც ვერ გაუძლებდა ამ საშინელ დღეებს. ბრძოლა ხარაკირს ჰგავდა, მაგრამ თვითმშენიერვის ჰეროიკული სულის გარეშე“ (იქვე: 198). სოლომონ ზალდასტანიშვილის მსგავსად, გრიგოლ რობაქიძეც ფიქრობს, რომ აჯანყების წინამძღოლნი უეჭველად დამნაშავენი იყვნენ მისი ტრაგიკული შედეგისა.

ლევან ორბელის განცდები თვით მწერლის განწყობილებასაც გადმოსცემს: გმირი განადგურებულია, თუმცა პირადად მას არავინ შეხება. ის განსაკუთრებით დახვეწილებს დარდობს — ძმად მიაჩნდა ყველანი. ლევანი ღამით ჩუმად ტირის კიდეც.

1924 წლის აგვისტოს ტრაგედიას გრიგოლ რობაქიძე გლობალურად აფასებს. მისი აზრით, საფრთხე დაემუქრა ხალხის მთელ ძირეულ სისტემას, რადგან: თუ მთელ სისტემას მონამლავ, ყოფა ეშმაკის სათამაშოდ იქცევა. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებისას კი ეროვნულ ყოფიერებას საფრთხე შიგნიდან დაემუქრა: მის ბირთვში ახალი ელემენტი გაჩნდა. ის ორგანიზმის ჯანმრთელ უჯრედებს ჭამდა, ადამიანის პირველქმნილ მთლიანობას არღვევდა.

რობაქიძის დაკვირვებით, ზოგი შეეგუა კიდეც ამ უცხო სხეულს. თუმცა რა ხდებოდა? — ეს ლევანისათვის გამოცანა იყო.

ბოლშევიზმის მიერ გათელილი ქვეყანა ლევანს გაბახებულ ქალწულს აგონებს, რომელსაც მომხდარის გამო შიგნიდან სწვავს სირცხვილი, მაგრამ ხსნა არსაიდანაა. მწერალი კითხულობს: შეიძლება კი ქალიშვილმა მოძალადის მიმართ სიყვარული იგრძნოს? პასუხი იქვეა: ეს თავის მოტყუება იქნება.

„გრაალის მცველნი“ ეროვნული ამბოხის შედეგებსაც გადმოსცემს: დამარცხებული ქვეყანა მოძალადეს დანებდა. მწერლის დასკვნა პესიმისტურია: მისი თქმით, ამოიგლიჯა საძირკველი ყოფიერებისა.

გრიგოლ რობაქიძის ბიოგრაფიის მცირე შტრიხს უნდა გადმოსცემდეს რომანის ფრაგმენტი, სადაც ნათქვამია, რომ მთავარ გმირს მონაწილეობა მიუღია აჯანყების საწინააღმდეგო დემონსტრაციაში, თუმცა ეს მონაწილეობა არ იყო გულწრფელი.

ფიქრობთ, კონცეპტუალურია 1924 წლის აგვისტოს აჯანყების გრიგოლ რობაქიძისეული დასკვნითი შეფასება: ეს დარტყმა კიდე უფრო მეტად დამანგრეველი იყო, ვიდრე ის, რაც ქვეყანამ 25 თებერვალს გადაიტანა (რობაქიძე 1937: 193). მართლაც, ამ მარცხს ჩვენს ქვეყანაში მრავალწლიანი ნითელი ტერორი მოჰყვა.

გრიგოლ რობაქიძეს არ ავიწყდება რომანის გმირის, სალარას თავგანწირვა. ცნობილია, რომ მისი პროტოტიპია რეალური პიროვნება, ლეგენდარული მფრინავი, 27 წლის ამბაკო სალარაძე, რომლის „იუნკერის“ ტიპის თვითმფრინავი 1925 წლის 22

მარტს თბილისთან ჩამოვარდა. დაიღუპნენ ბოლშევიკთა თავკაცები: ათარბეგოვი, მიასნიკოვი, მოგილევესკი, მფრინავეები: ქართველი ამბაკო სალარაძე და გერმანელი შპილი, ხოლო სერგო ორჯონიკიძეს თხუთმეტი წუთით ადრე გაფრენაზე უარი უთქვამს. რომანის მიხედვით, სალარასა და სხვა აჯანყებულების ამბებს საფრანგეთში ემიგრირებული ნორინა, თავად გიორგის რძალი, ჰყვება. აკაკი ბაქრაძე წერს: „რომანის გამოქვეყნებამდე არავინ იცოდა, რომ თვითმფრინავის დაღუპვა ტერორისტული აქტი იყო. ჩანს, გრიგოლ რობაქიძემ ეს საიდუმლო იცოდა“ (ბაქრაძე 2004: 67). „გრაალის მცველის“ მიხედვით, სალარას განსაკუთრებით უყვარდა ლევანი.

სხვა თხზულებაში „ლამარა“ (მოკლე ბიოგრაფია)“, რომელიც 1954 წელს ჟენევაში დაწერილი, გრიგოლ რობაქიძე გადმოსცემს საკუთარ სულიერ განცდებს მოსალოდნელი აჯანყების გამო, რომლის სასტიკი წინააღმდეგეც იყო. „თუ რატომ, ეს მისხლობითაა ანონილი ზემოხსენებულ რომანში“, — აღნიშნავს მწერალი და აგრძელებს: „მე ვინ რას დამიჯერებდა ამ საქმეში? საშინლად ვნერვიულობდი. ავიშალე. დავიშალე. მოხდა ამბოხება. გათავდა მარცხით. ახლა კი შლეგად ვიქეც: კაცს აღარ ვგავდი“ (რობაქიძე 2003: 276). ასეთ მდგომარეობაში მთელი წელი გასულა. სულიერი კრიზისი მწერალს ნაწილობრივ „ლამარას“ დაწერით დაუძლევიდა. „შესაძლოა, წამებულმა ქართველმა ისეთი სიმძლავრით გაიღვიძა ჩემში, რომ ქვეშეცნეულ მოვინდომე: „ლამარა“ უმალვე მიმეხალა მტარვალთა მიმართ, ვითარ ტრაგიული მარჯი დამარცხებულთა. ორი კვირე მოვუნდი „ლამარას“ სიტყვიერ გაშლას“ (იქვე). „ლამარა“ ჩემთვის პიროვნული არსია“, — თვლის მწერალი. ის მას მოკლე დროში: 1924 წლის 14–21 ნოემბერს დაუწერია. პიესის პრემიერა 1926 წლის 29 იანვარს შემდგარა. „იგი გადაიქცა კავკასიის თვითმყოფადობის მანიფესტად საბჭოთა ძალადობის წინააღმდეგ, რომელმაც თავისი სისხლისმსმელი სახე გამოამჟღავნა იმ მასობრივი დახვედრით, რაც ამბოხების ჩახშობას მოჰყვა“ (ჭიჭინაძე 2006: 43). პიესის წარმატების მიუხედავად, კომუნისტურმა პრესამ გრიგოლ რობაქიძეს „ბიოლოგიურ ნაციონალიზმში“ დასდო ბრალი.

დღეს ადვილი წარმოსადგენია, რა საოცარი რეაქცია ექნებოდა მაყურებელს, როდესაც სცენიდან იმ მტკიცე სიტყვებს მოისმენდა, თვით ვაჟა-ფშაველას რომ ათქმევინებს მწერალი:

„ფშავ. ხევსურ. თუშ.
კახ. ქართ. ჰერ.
გურ. მეგრ. სოან.
შვილნია საქართველოს!
სიმარჯე ყველას!“ (რობაქიძე 2003: 153).

ასევე, ალბათ 1924 წლის ქართული გოლგოთის პირდაპირი ასოციაცია იქნებოდა ლამარას სიტყვები:

„მზეი სისხლით თვრება..
სუ სისხლი, ყოველგან სისხლი“ (იქვე: 165).

არანაკლებ ექსპრესიულია იჩოს მონოლოგი:

„ნაოხარ ვიქეც – ნაოხარ.
მინდა სისხლ ცეცხლიანი.
მინდა დავეცე მტერს.
მინდა დავანარცხო მისი ჯარი“ (იქვე: 173).

1924 წლის აგვისტოს მარცხმა საქართველოში ნითელ ტერორს გაუხსნა გზა. ქვეყნის საუკეთესო შვილები ზვარაკად შეეწირნენ ამბოხებას ან იძულებით დატოვეს სამშობლო. კომუნისტების ძალაუფლება არნახულად გაძლიერდა. ეროვნული ყოფიერების შინაგანი საფრთხე რეალობად იქცა.

დამონებიანი:

ბაქრაძე 2004: ბაქრაძე ა. თხზულებანი. ტ. 2. თბ.: „ნეკერი“, 2004.

ბენიძე 1991: ბენიძე ვ. 1924 წლის აჯანყება და საქართველო. თბ.: „ცოდნა“, 1991.

ზალდასტანიშვილი 1994: ზალდასტანიშვილი ს. საქართველოს 1924 წლის ამბოხება. თბ.: 1994.

რობაკიძე 2003: რობაკიძე გრ. დრამები. თბ.: 2003.

რობაკიძე 1937: Robakidse Gr. Die Huter des Grals. Iena: Eugen Diederichs Verlag, 1937.

შარაძე 2003: შარაძე გ. ქართული ემიგრანტული ჟურნალისტიკის ისტორია. ტ. IV. თბ.: 2003.

ჰოიზერმანი 2006: ჰოიზერმანი თ. Amor fati (გერმანული ენიდან თარგმნეს ლ. ნარო-უშვილმა და ლ. რამიშვილმა). თბ.: თანამედროვეობა და მემკვიდრეობა, 2006.

Manana Kvataia

Victory for Losers – the Chronicle of Tragic Events of 1924 in Georgia

Abstract

Soviet historiography labeled the August 1924 uprising in Georgia as a "bloody adventure initiated by the Mensheviks". The restoration of a true picture of the national revolt has only started since the 1990s. Of special value are the records of Georgian emigrants, witnesses or participants of the 1924 uprising who survived from the bloodshed and forced to leave their homeland. They provide thorough analysis of the past events. Among them there is a book of memoirs "The 1924 Uprising in Georgia" by one of the most active participants of the August events Colonel Solomon Zaldastanishvili which describes in detail how the uprising began and why it was defeated. In 1937 in Germany there appeared Grigol Robakidze's novel "Guardians of the Grail" which reflects and assesses the events of 1924. The writer's attitude is clearly manifested in the novel. Other Georgian emigrants also respond to the August tragedy. The paper presents an analysis of several selected stories devoted to the theme of the 1924 uprising which were created in exile. Along with Zaldastanishvili's book special place in the work is devoted to those passages from the "Guardians of the Grail" where the dynamics of the August uprising is rendered in details, the results of the revolt are assessed and main errors are singled out. Grigol Robakidze's concluding evaluation of these events is conceptual: this blow was even more destructive than the one which the country suffered in February 25. The failure of the August 1924 in Georgia opened the way to the red terror. The favorite sons of the country were killed in the revolt or had to flee their own motherland. Communist power incredibly increased. The inner threat to national identity became a reality.

ანდრე ჟიდი საქართველოში

ის, რაც საქართველოს მწერალთა ცხოვრებასა და შემოქმედებაში ხდებოდა XX საუკუნის ოცდაათიან წლებში, ხშირად „ლიტერატურული კუნსტკამერის“ სფეროს განეკუთვნება და პირწმინდად ეწინააღმდეგება ლოგიკურ აზროვნებას. უბედურება ის იყო, რომ სისხლიანი ძალადობის, სისასტიკის, ტყუილის, ფარისევლობის წრებრუნვაში, თითქმის უკლებლივ, ყველა მწერალი აღმოჩნდა („თითქმის“ ალბათ ზედმეტია: ეს უფრო შინაგანმა ცენზორმა დამანერინა, ვიდრე ჭეშმარიტების ძიების სურვილმა); გულახდილად რომ ვთქვა, იმ დროის ვერცერთ მნიშვნელოვან მწერალს ვერ დავასახელებთ, რაიმე, თუნდაც უმცირესი „ცოდვა“ რომ არ ჰქონდეს ჩადენილი (დანერილი). „ვითომ მწერლებზე“ და მათ „დიდრონ“ ცოდვებზე არას მოგახსენებთ, თუნდაც იმის გამო, რომ უმრავლესობა თავად გახდა ტოტალიტარიზმის მსხვერპლი (ჩნდება გულუბრყვილო შეკითხვა: რატომ? ძალღუერი ერთგულების გამო თუ კვალის აღრევის მიზნით?), ხოლო მათ უდანაშაულო შთამომავლობას თავისი გაჭირება ეყოფა.

საუკეთესო მწერლებიც კი „ორმაგი სტანდარტის“ მარწმუნებში აღმოჩნდნენ; ესენი იყვნენ, აკაკი ბაქრაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „დროში განწირული ადამიანები“ (ბაქრაძე 1990: 2). გვინდა თუ არა, ჩვენ ყველანი მეოცე საუკუნიდან მოვდივართ. სამშობლოს, ისევე როგორც მშობლებს, არავინ ირჩევს; მით უმეტეს ვერ აირჩევ, რომელ „რეჟიმში“ დაიბადო.

საბჭოთა პერიოდის ქართული მწერლობის წარმოჩენა „ჰომო სოციეტიკუსების“ ბესტიარიუმად, იფქლისა და ღვარძლის განურჩევლობა, ნებსით თუ უნებლიედ, აკნინებს მის ჯეროვნად დაფასებას. ეს ის პერიოდი იყო, როცა ქართული პოეზიაც და პროზაც, მის უმაღლეს გამოვლინებებში, ტოლს არ უდებდა, შესაძლოა, ალემატებოდა კიდევ ჩვენზე ბევრად უფრო დალხენილი ქვეყნების ლიტერატურას.

სიტყვის თავისუფლების ოდენ დესტრუქციული მიზნებისათვის გამოყენებას, — მეოცე საუკუნის ქართული მწერლობის ერთიანად, ხელალებით, „საბჭოური“ თუ „ტოტალიტარული“ დამლით დადაღვას ცუდი შედეგი მოჰყვა: ნაკლებად წიგნიერმა „ნაციონალ-ნიჰილისტებმა“ პროკურორის მანტია მოისხეს და ისე ჩაებნენ აქსიოლოგიურ თამაშებში. ნუ ვივინყებთ, რომ ჩვენი ახლო წარსულის ქართული მწერლობის „გადაღება“ დღეს საკუთარ იდენტობაზე უარის თქმასაც ნიშნავს და არც თანამედროვე ლიტერატურას წაადგება („ანმყო შობილი წარსულისაგან არის მშობელი მომავალისა“).

რასაკვირველია, გასული საუკუნის ქართული მწერლობის „მონსტრების კორპორაციად“ წარმოდგენა დიდი დანაშაულია, მაგრამ არც მეორე უკიდურესობა, წარსულის შელამაზებაა მისაღები. რაც იყო იყო, ისტორიას ვერ გაექცევი.

რუსი ლიტერატურათმცოდნეების ერთი ნაწილის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მათ ე.წ. საჯაროობის დადგომისთანავე, ობიექტურად და მიუკერძოებლად გამოამზეურეს ე.წ. რუსული „საბჭოთა“ მწერლობის შუქ-ჩრდილები და არც დიდი შემოქმედები დაუზოგავთ.

ჩვენში კი ერიდებიან კონიუნქტურით ნაკარნახევ თხზულებათა ხსენებას: კონსტანტინე გამსახურდიას „ბელადს“ თუ ლეო ქიაჩელის „მთის კაცს“, გიორგი ლეონი-

დის „ბავშვობასა და ყრმობას“ თუ იოსებ გრიშაშვილის სტალინისადმი მიძღვნილ ლექსებს (ლამის მთელი საქართველო რომ მღეროდა); სოსელის „ვარდს გაეფურჩქნა კოკორი“ ხომ „შავ სიაშია“... ცხადია, ისტორიაში აკრძალული და ტაბუდადებული თემები და თხზულებები არ უნდა არსებობდნენ.

„ნარსული ზოგჯერ საგმობია, მაგრამ მისი გმობა ამაოა, შესწავლა კი აუცილებელი“ — მაქსიმ გორკის ეს „მაქსიმა“ საზრიანმა ლიტერატორებმა ლოკომოტივივით წარუმიძღვარეს „ლიტერატურნოე ნასლედსტვოს“ ბრწყინვალე ფუნდამენტურ კრებულს, რომელიც იდეურად „მტრულ“ მიმდინარეობას რუსულ სიმბოლიზმს ეძღვნებოდა (ლიტერატურნოე ნასლედსტვო 1937: 1); გამოიცა არც მეტი და არც ნაკლები, — სისხლიან 1937 წელს!

ოცდაათიანი წლების საქართველოში ასეთი რამ წარმოუდგენელი იყო: პარტიული ნიშნით აღზევებული კრიტიკოსები უმრავლესობაში აღმოჩნდნენ, მათ „გეზს“ მთავრობა განსაზღვრავდა.

საბჭოური პროპაგანდის ინერცია უფრო მდგრადი აღმოჩნდა, ვიდრე მოველოდით.

გასული საუკუნის „ლიტერატურის ისტორიებს“ (დასტამბულს 70-80-იან წლებში) ჩვენი დროება, სრულიად სამართლიანად, დრომოჭმულად და ანგაჟირებულად მიიჩნევს, ობიექტური კრიტიკიუმის უქონლობისა და მცდარი იდეოლოგიური მეთოდოლოგიების გამო. უსაშველოდ გაიწვია ფასეულობათა გადაფასების პროცესი: 90-იანი წლების გამოკვლევებში უამრავ საბჭოურ კლიშეს აღმოვაჩინეთ, ამგვარი რამ დღესაც კი გვხვდება. სავალალოა, რომ დღემდე არ გვაქვს მეოცე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიის სრული და სრულყოფილი კორპუსი. თუმცა ბევრი რამ გაკეთდა ინსტიტუტებისა თუ ცალკეულ პირთა ძალისხმევით, როგორც ჩანს, ფორსირებული მუშაობა გვმართებს მეოცე საუკუნიდან მემკვიდრეობით მიღებული „თეთრი ლაქებისა“ თუ „შავი ხერხელების“ აღმოსაფხვრელად.

ამჯერად შევეცდებით, შეძლებისამებრ სრულად წარმოვაჩინო ერთი, არცთუ უმნიშვნელო ეპიზოდი: ანდრე ჟიდის მოგზაურობა რუსეთსა და საქართველოში (1936, ივნის-აგვისტო) და ქართველი მკითხველისათვის დღემდე უცნობი მისი მსოფლიო ბესტსელერის — „დაბრუნება სსრკ-დან“ (1936, ნოემბერი) საბჭოური რეზონანსი (ნიგნის გამოცემისთანავე საბჭოთა იდეოლოგებმა ფრანგი მწერლის „დემონიზაციის“ კამპანია ააგორეს).

საქმე ის გახლავთ, რომ ამ ნიგნში და მის მომდევნო დამატებაში „შესწორებანი ჩემი „სსრკ-დან დაბრუნების“ გამო“ (1937, ივნისი) ბევრი დღემდე უცნობი ფასდაუდებელი ცნობა მოიპოვება საქართველოსა და ქართველ პოეტებზე. მიუხედავად ამისა, ჟიდის უმდიდრესი შემოქმედება და კერძოდ, ზემოხსენებული ნიგნი სრულიად იგნორირებული იყო ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში. ჩანს, აქაც „დემონიზაციის“ ინერციამ იმუშავა; ამას დაერთო პაოლო იაშვილის ლექსი „ანდრე ჟიდს — მოლაღატეს“ (ამ ფაქტს კიდევ დავუბრუნდები). 1994 წელს გამოცემული მშვენიერი ნიგნაკის — ანდრე ჟიდი, „ხელოვნების საზღვრები“ დანართ სტატიაში გაკვრით არის მოხსენიებული „დაბრუნება სსრკ-დან“, ვითარცა „პასკვილი“, რაც უნებლიე „საბჭოური“ ლაფსუსი უნდა იყოს (ჟიდი 1994: 104).

სასიხარულოა, რომ 2008 წელს „ინტელექტმა“, რუბრიკით „ნობელის პრემიის ლაურეატები“, დასტამბა დავით კახაბერის მიერ ფრანგულიდან თარგმნილი ჟიდის გახმაურებული რომანი „ყალბი ფულის მჭრელები“. დავით კახაბერის წინასიტყვაობაში „ანდრე ჟიდი“ ნათქვამია: „XX საუკუნის პოლიტიკის ქარტეხილებმა ჟიდამ-

დეც მიაღწია... მისი ბევრი მეგობარი და კოლეგა კომუნისტური იდეებისადმი კეთილად იყო განწყობილი. ისიც ჩაერთო საერთო ორომტრიალში, მაგრამ...

მაგრამ პოლიტიკურ ცხოვრებაზე მისი მსჯელობები უფრო თავშეკავებული გახდა, როცა საბჭოთა კავშირში იმოგზაურა და მიხვდა, რომ იქ დამყარებული წყობილება არაფრით განსხვავდებოდა ფაშისტური იტალიისა და გერმანიის ნაცისტური წყობილებისაგან“ (კახაბერი 2008: 10).

აუცილებელია, „დაბრუნება სსრკ-დან“ ქართულად ითარგმნოს. დაუნერული კანონით, ქართულ ენაზე მხოლოდ ის უცხოური ტექსტები ითარგმნებოდა, რაც რუსულადაც იყო გამოქვეყნებული. ცნობისათვის: ჟიდის წიგნი რუსულად მხოლოდ 1990 წელს ითარგმნა.

* * *

ფრანგული მწერლობის ცოცხალი კლასიკოსი, მოგვიანებით, — ნობელის პრემიის ლაურეატი (1947 წ.) ანდრე ჟიდი სსრკ მთავრობამ (მაიაკოვსკის პერიფრაზს თუ მივმართავთ, — ვამბობთ მთავრობას, ვგულისხმობთ სტალინს) „დიად საბჭოეთში“ მიიწვია. ეს იყო მისი პირველი და უკანასკნელი მოგზაურობა საბჭოთა კავშირში, — 1936 წლის 17 ივნისიდან 24 აგვისტომდე. ოფიციალურად, იგი სსრკ მწერალთა კავშირს სტუმრობდა, ფაქტობრივად კი სახელმწიფოებრივი რანგის დახვედრა მოუწყვეს.

ამ დროისათვის, 1934-36 წლებში რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული იყო ანდრე ჟიდის თხზულებათა კრებული ოთხ ტომად, არნახული ტირაჟით! რით უნდა მიეზიდა 67 წლის სახელმწიფოებრივი ფრანგ სსრკ-ს ოფიციალიზი?

იმით ხომ არა, რომ სიჭაბუკეში ფრანგული სიმბოლიზმის მანესტროს სტეფან მალარმეს ლიტერატურულ „სამშაბათობებს“ ესწრებოდა, რომ წმინდა ხელოვნების მსახურად მიაჩნდა თავი, რომ მისი პირველი პოეტური კრებულები მალარმესა და ოსკარ უაილდის ზეგავლენით იყო აღბეჭდილი, რომ მეგობრობდა მალარმესა და უაილდს, მარსელ პრუსტსა და პოლ ვალერის...

არც ის არის სავარაუდო, რომ უკვე მონიფული ანდრე ჟიდის ესთეტიზმსა და ამორალიზმს, ნარცისიზმისა და ინდივიდუალიზმის ქადაგებას მიეპყრო სოციალისტური რეალიზმის ადეპტთა ყურადღება.

დღევანდელი თვალსაწიერიდან განსაკუთრებით საინტერესოა ანდრე ჟიდის ინოვაციები პროზაში: თხრობის ფრაგმენტულობა და ქაოტურობა, სტილის დახვეწილობასა და ფერადოვნებასთან შერწყმული „მიუღებელი“, ტაბუდადებული თემების სამზეოზე გამოტანა...

ყოველივე ამის გამო, ფრანგი სტუმრისადმი პატივისცემა და უაღრესი გულითადობა გაამჟღავნეს ჟიდის არაოფიციალურმა მეგზურებმა და თაყვანისმცემლებმა ბორის პასტერნაკმა (რუსეთში), პაოლო იაშვილმა და ტიციან ტაბიძემ (საქართველოში); საბჭოთა ოფიციალურს კი სულ სხვა თავის ტკივილი ჰქონდა.

საქმე ის გახლავთ, რომ დიდი ტერორის მძლავრობის ხანაში, სსრკ, სადაც გორკის ხელდასხმით, მწერლობას ქვეყნის პრესტიჟი უნდა აემალლებინა, გაშმაგებით ეძებდა სახელიან მომხრეებს უცხოეთში: სოციალური უტოპიით ცდუნებას ხომ ნიჭიერი და სინდისიერი მწერლებიც ვერ გაექცნენ.

მათ შორის იყო უკვე შეხნიერებული ანდრე ჟიდიც, უნდა ითქვას, რომ იგი მუდამ ეწინააღმდეგებოდა ანგაჟირებულ ლიტერატურას; აპოლიტიკურობის მომხრე, მწერლობას მხოლოდ ესთეტიკური კატეგორიებით აფასებდა, სოციალური სფერო

საერთოდ არ იზიდავდა. ასე განვლო მან ინტენსიური ლიტერატურული ცხოვრების თითქმის 40 წელი; მხოლოდ 20-იანი წლების ბოლოს, აფრიკაში მოგზაურობისას, დაინტერესდა კოლონიალიზმითა და შესაბამისად, „ტრაგიკული სოციალური საკითხით“ (ტოკარევი 1990: 19).

ამ დროისათვის იგი დასავლური ინტელიგენციის აღიარებული კერპი იყო.

30-იანი წლებიდან ანდრე ჟიდი დაუახლოვდა მემარცხენე ინტელექტუალებს, რომელთაც სამართლიანად აფიქრებდათ ფაშიზმის საშიშროება. 1932 წელს ანდრე ჟიდმა პირველად გაამჟღავნა ინტერესი საბჭოთა რუსეთისადმი და სტატიამ „ფურცლები დღიურიდან“ სოციალისტური რუსეთი საოცნებო ქვეყნად გამოაცხადა: მე ვინამე რევოლუციის გრანდიოზული მონაპოვარი, ამიერიდან კულტურისა და ჰუმანიზმის მომავალს მას ვუკავშირებო (ჟიდი 1990: 619).

ჟიდის აღტაცება, ცოცხალი იყოს, გულუბრყვილო იყო: 1917 წლის ოქტომბრის რევოლუციით იგი, თავის დროზე, საერთოდ არ დაინტერესებულა.

ჩემი აზრით, სიმპათია საბჭოთა რუსეთისადმი ბევრწილად განაპირობა ანდრე ჟიდის პიეტეტმა დიდი რუსი მწერლების, უპირატესად კი, მისი კუმირის დოსტოევსკის მიმართ; დიდად აფასებდა ჩეხოვს, ბუნინს, სოლოგუბს...

სამოცს გადაცილებულმა მწერალმა „კომუნისტური პარტიის მანიფესტიც“ გადაიკითხა, მარქსის „კაპიტალიც“ და ლენინის ზოგი თხზულებაც, თუმცა მცირედი წარმოდგენაც კი არ ჰქონდა მასზე, სინამდვილეში როგორი იყო „პროლეტარიატის დიქტატურის“ და თანასწორობის აღმსარებელი ქვეყანა.

* * *

1934 წლისათვის, როცა ფაშიზმის იდეოლოგიის მოძულე ევროპელი მწერლები (სსრკ-ს ფარული თუ აშკარა ნაქეზებით) პარიზის ანტიფაშისტური კონგრესისათვის ემზადებოდნენ, ხოლო მოსკოვში საბჭოთა კავშირის მწერალთა პირველი ყრილობა ჩატარდა (1934 წლის 17 აგვისტო — 1 სექტემბერი), რამდენჯერმე გახშირდა ანდრე ჟიდის სახელი: ლუი არაგონმა საბჭოთა მწერლებს „დიდი მეგობრის“ ჟიდის საღამო გადასცა; მაქსიმ გორკიმ განაცხადა, — რომენ როლანსა და ანდრე ჟიდს სამართლიანად აქვს მოპოვებული უფლება „სულის ინჟინრებად“ (სტალინის „ხატოვანი“ თქმით) იწოდებოდნენო; ყრილობის ერთ-ერთი რეზოლუციით კი წერილობითი მისალმების ადრესატები გახდნენ: რომენ როლანი, ანდრე ჟიდი, ანრი ბარბიუსი, ბერნარდ შოუ, თეოდორ დრაიზერი, ეპტონ სინკლერი, ჰენრიხ მანი, ლუ სინი.

ყრილობა, რომელშიც ქართველმა მწერლებმაც მიიღეს მონაწილეობა (მათ შორის, ანდრე ჟიდის მომავალმა მეგზურებმა ტიცინამა და პაოლომ), დღევანდელი ტერმინოლოგიით, წმინდა წყლის „პიარ-აქცია“ იყო, ილია ერენბურგის თქმით კი, — პოლიტიკური მანიფესტაცია თუ მდიდრული თეატრალური სანახაობა...

სწორედ ერენბურგი მიავლინა მთავრობამ პარიზში ანტიფაშისტ მწერალთა კავშირის შესაქმნელად. მწერალი, ჟურნალისტი, ანტიფაშისტი, მრავლის მომსწრე და მრავლის მნახველი ილია ერენბურგი შემდეგში დაწერს: მწერლები მუშები კი არ არიან; მათი გაერთიანება ძალიან ძნელია. ანდრე ჟიდი თუ ერთს გვთავაზობდა, ჰენრიხ მანი მეორეს, ფოიხტვანგერი კი მესამეს; ანდრე ჟიდი, მიუხედავად ხშირი შეხვედრებისა, ჩემთვის უცხოპლანეტელად რჩებოდაო...

ერენბურგის სკეპტიკური დამოკიდებულების მიუხედავად, ევროპის ანტიფაშისტ მწერალთა პარიზული კონგრესის (1935 წლის 21-26 ივნისი) ცენტრალური ფიგურა სწორედ ანდრე ჟიდი აღმოჩნდა: ყველაზე დიდი ოვაციებით ანდრე ჟიდს

ხვდებოდნენო, — აღიარებდა შემდგომში ილია ერენბურგი (ერენბურგი 1963: 430, 458); ხოლო გალაკტიონი, პარიზული კონგრესის ერთადერთი ქართველი მონაწილე, ე. წ. „საანგარიშო მოხსენების მასალებში“ (იმავე წლის 13 ივლისს პოეტმა „ანგარიში“ წარუდგინა მწერალთა კავშირს) განსაკუთრებით გამოჰყოფდა ანდრე ჟიდის როლს: „პარიზში, მიუტიუალიტეს სასახლეში მძლავრად გაისმა მსოფლიო ლიტერატურის კოლექტიური ხმა. ეს იყო პირველი მსოფლიო კონგრესი, რომლის საზოგადოებრივი მნიშვნელობა კოლოსალურია. ანდრე ჟიდი, თითქმის ოთხმოცი წლის მოხუცი (იმ დროისათვის ფრანგი მწერალი 66 წლისა გახლდათ, გალაკტიონი, — 43-ისა, — ლ. ა.) თანამედროვე საფრანგეთის ერთი უღრმესი და უმახვილესი მხატვართაგანია“... (ტაბიძე 1975: 109-110).

ისიც ვთქვათ, რომ სწორედ ანდრე ჟიდს ხვდა წილად კონგრესის ოფიციალური გახსნის პატივი. კონგრესს კი, დღევანდელი გადასახედიდან, XX საუკუნის დიდი კლასიკოსები ესწრებოდნენ: თომას და ჰენრიხ მანები, ბერნარდ შოუ და ოლდოს ჰაქსლი, კნუტ ჰამსუნი, რომენ როლანი და ლუი არაგონი, სელმა ლაგერლიოფი თუ რამონ ვალიე ინკლანი, ბორის პასტერნაკი და ისააკ ბაბელი (მათი მოწვევა კონგრესის ფრანგმა მასპინძლებმა მოითხოვეს, თორემ სსრკ-ს მთავრობა ამ „არაკეთილსაიმედო“ მწერლების გაგზავნას სრულიადაც არ გეგმავდა) და მრავალი სხვა; კონგრესს მისალმება გაუგზავნეს ჯეიმს ჯოისმა, ერნესტ ჰემინგუემ და თეოდორ დრაიზერმა.

კონგრესს, მოჩვენებითი ერთსულოვნების (ანტიფაშისტები კი იყვნენ, მაგრამ კომუნიზმის იდეებს ბევრი მწერალი არ იზიარებდა) მიღმა, არც სკანდალები დაჰკლებია.

ჯერ იყო და, კონგრესის გახსნამდე, ფრანგმა კომუნისტმა და სიურრეალისტმა, 35 წლის პოეტმა რენე კრეველმა, სიცოცხლე თვითმკვლელობით დაასრულა. იგი კონგრესის დელეგატი იყო, მისი სიტყვა ლუი არაგონმა წაიკითხა. ამ ფაქტმა დიდად დაამწუხრა მწერლები.

ყოფილმა დადაისტმა, სიურრეალისტმა პოლ ელიუარმა კონგრესზე ანდრე ბრეტონის საპროტესტო წერილი გაახშირანა: დამსწრეებს ისინი კონსერვატორებად და „აკადემისტებად“ მიიჩნევდნენ, ხოლო ფაშისტებსა და კომუნისტებს ერთმანეთისაგან დიდად არ განასხვავებდნენ. ბრეტონის წერილს, ცხადია, დიდი აურზაური მოჰყვა. გალაკტიონის ე. წ. „პარიზული ჩანაწერებიდან“: „ზიზლითა და აღშფოთებით უპასუხა კონგრესმა სიურრეალისტის ელუარის გამოსვლას, რომელმაც მოინდომა კონგრესის ტრიბუნა ანტისაბჭოთა ცილისწამებისათვის გამოეყენებია“. იგივე გალაკტიონი გადმოგვცემს ემიგრანტულ ჟურნალ „ვოზროჟდენიეში“ გამოქვეყნებულ ცნობას, საკუთარი „კომენტარით“, „თითქო: ბ. ბარბიუსმა საბჭოებიდან მიიღო რა მილიონი მანეთი საფრანგეთში პროპაგანდის გასანევადად, მოაწყო მწერალთა საერთაშორისო კონგრესი, — საურთიერთო სასახლეში (ეს ხომ ცილისწამებაა)“ (ტაბიძე 1975: 124).

გავიხსენოთ: ეს ის დროა, რომ ქალაქსადაც კი არ ენდობა კაცი... ცხადია, გალაკტიონი ოფიციალურ თვალსაზრისს გამოხატავს. რაც შეეხება ანდრე ჟიდს, მას უთქვამს: „სსრკ-ი ჩვენთვის დღეს ჯერ არნახული მნიშვნელობის სანახაობაა, უზარმაზარი იმედია, პირდაპირ ვიტყვი: მაგალითია. ეს ის ქვეყანაა, სადაც მწერალს შეუძლია ურთიერთობა იქონიოს მკითხველთან. მე ვიცი კარგი წიგნები საბჭოთა ლიტერატურის. მაგრამ ჩვენ ველით მათგან სულსა და ხორცს ახალი ადამიანისას. საბჭოთა კავშირმა უკვე მოგვცა ბრძოლა, ჩასახება, მშობიარობა. იმედიანად ველი

მე მათგან დიდ ნაწარმოებს, რომლებშიდაც მწერალი წინ უსწრებს სინამდვილეს და უჩვენებს ახალ გზებს“ და კვლავ კომენტარი: „დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა“ (ტაბიძე 1975: 111).

მადლიერი საბჭოეთის საპასუხო რეაქციამაც არ დააყოვნა: ანდრე ჟიდი მიიწვიეს საბჭოთა კავშირში და თანამგზავრ მწერალთა შერჩევაც მასვე მიანდეს. ესენი იყვნენ კომუნისტების მიმართ სიმპათიით თუ არა, ლოიალურად განწყობილი ახალგაზრდა მწერლები: ფრანგები — ლუი გიიუ, ეჟენ დაბი, პიერ ერბარი, რუსულის მცოდნენი, — შიფრინი და პოლანდიელი ჯეფ (იოზეფ) ლასტი, შიფრინი და გიიუ უფრო ადრე გაბრუნდნენ სამშობლოში, ვიდრე სხვები; ეჟენ დაბი საქართველოში ჩამოსვლისთანავე შეუძლოდ გრძნობდა თავს, შემდეგ სევესტოპოლის საავადმყოფოში მოხვდა; იქვე გარდაიცვალა სახადით, 38 წლის ასაკში. სწორედ ეჟენ დაბის მიეძღვნა ჟიდის წიგნი, — მისი უდროო აღსასრულისა და თანამოაზრეობის გამო.

მოსკოვი-ლენინგრადი-მოსკოვი — ორჯონიკიძის გავლით, — საქართველო (თბილისი, ქართლ-კახეთი, ბორჯომის ხეობა, ტაბანყურის ტბა, აჭარა, აფხაზეთი) — სოჭი, ყირიმი...

ასეთი იყო მოგზაურობის მარშრუტი.

სახელოვან ფრანგს დიდი იმედგაცრუება ელოდა.

მოდიოდა რწმენით, რომ საბჭოთა კავშირი არის ქვეყანა, სადაც უტოპია რეალობად იქცევა; რომ მისი ვალია სსრკ-ს დაცვა, რადგან სწორედ მას უკავშირდება კულტურის საოცნებო მომავალი; რომ რუსეთში განხორციელებულ უპრეცედენტო ექსპერიმენტს მთელი კაცობრიობის გადარჩენა ძალუძს; მოდიოდა კეთილი სურვილებით, „ახალი სამყაროთი“ აღტაცების სრული მზადყოფნით.

მიუხედავად იმისა, რომ ანდრე ჟიდი არა მხოლოდ მხატვრული ოსტატობით, არამედ უღმობელი სულიერი ექსტაზით იწონიზმით, დაურიდებელი, „ურცხვი“ გულწრფელობითაც იზიდავდა მკითხველს (ნამეტანი გულახდილობა სიტყვულეს ჰგავს, სირცხვილია, — ჩაუნიშნავს გალაკტიონს), იგი, პიროვნული თვალსაზრისით, საკმაოდ ნაიჯურ ადამიანად წარმოგვიდგება. ტრაგიკომიკურია ანდრე ჟიდის „მოთათბირება“ პარიზში მყოფ ილია ერენბურგთან: საბჭოთა კავშირში სტუმრობის დროს სტალინთან მომინვეს შეხვედრა, — იქნებ მასთან საუბრისას პედერასტების სამართლებრივი მდგომარეობის საკითხიც დამესვაო... ძლივს გადავაფიქრებინეო — დანერს შემდეგში ერენბურგი (ერენბურგი 1963: 462).

მხოლოდ სსრკ-ში გაარკვია ფრანგმა მწერალმა, რომ ჰომოსექსუალებისტები ისევე იდევენობდნენ, როგორც კონტრრევოლუციონერები, მათი სასჯელი ხუთწლიანი გადასახლება გახლდათ; თუ არ „გამოსწორდებოდნენ“, — კიდევ ხუთი წელი ჰქონდათ გარანტირებული (ჟიდი 1990: 541).

რა გასაკვირია, რომ ამგვარი წინასწარი განწყობის შემდეგ, ანდრე ჟიდის, — თვითმხილველის, — შთაბეჭდილებანი უარყოფითად შეფერილიყო, ხოლო ხიბლგაფანტული მწერალი მძაფრ ფრუსტრაციას შეეპყრო.

ანდრე ჟიდი დიდხანს მერყეობდა, ეჭვობდა, ღირდა თუ არა ცხელ კვალზე დაწერილი დღიურების გამოქვეყნება. მისი რეფლექსიები დაახლოებით ასე შედგება: თუ ვცდებოდი, უმჯობესია, ახლავე განვაცხადო ამის თაობაზე; მე ხომ პასუხს ვაგებ მათ წინაშე, ვინც, შესაძლოა, ჩემი შეცდომის მსხვერპლი გახდეს; თავმოყვარეობამ ხელი არ უნდა შემიშალოს სიმართლის აღიარებაში, არის ისეთი რალაც, რაც განუზომლად მაღლა დგას ჩემს საკუთარ „მეზე“, თვით საბჭოთა კავშირზეც, — ესაა კაცობრიობა, მისი ბედი, მისი კულტურა. დიახ, მე დიდ იმედებს ვამყარებდი

სსრკ-ზე, მაგრამ ვგონებ, უფრო დიდ სამსახურს გავუნევ ამ ქვეყანას, თუ, ხოტბადიდების აღვლენის სანაცვლოდ, გულწრფელად და მიუკერძოებლად მოგიტხოვრებთ მასზე... (ჟიდი 1990: 521).

„დაბრუნება სსრკ-დან“ გამოქვეყნდა პარიზში, 1936 წლის ნოემბერში, იმთავითვე იქცა მსოფლიო ბესტსელერად. მოგვიანებით ჟაკ დერიდა გაიხსენებს, ანდრე ჟიდით ბავშვობიდან ვიყავი გატაცებული, „დაბრუნება სსრკ-დან“ 15 წლის ასაკში, 1945 წელს ნავიკითხეო (დერიდა 1993: 35).

ნიგნმა მწვავე პოლემიკა გამოიწვია მთელს ევროპაში, აგრეთვე, მყისიერი ოფიციალური „ვერდიქტი“ მოსკოვში, გამოთქმული „ლიტერატურნაია გაზეტას“ ხელმოუწერელ სარედაქციო (სამთავრობო) სტატიაში „სად დაბრუნდა ანდრე ჟიდი სსრკ-დან? ანდრე ჟიდის სიცილი და ცრემლები“. იმდროინდელი სტილისა და „კოლორიტის“ აღსადგენად მივმართავ ციტირებას: „ნირპლიანმა, ორჭოფულმა ნიგნაკმა გამოამზეურა ჟიდის სუსტი, მერყევი, შეზღუდული და საცოდავი ბუნება. შესაძლოა ეს ანტისაბჭოთა პასკვილი მან ჩვენი დაუძინებელი მტრების — ტროცკისტულ-ფაშისტური ბანდის ფრანგული ფილიალის ზენოლით შეთხზა, ხოლო თავისი „ინდივიდუალისტური“ სინდისის დასაშოშმინებლად ბებერი ცინიკოსის ცრემლები ღვარა. ამის გამო უფრო უარესად, კიდევ უფრო ამაზრზენად გამოიყურება მთელი ეს ცილისმწამებლური ნათითხნი“ (ლიტერატურნაია გაზეტა 1936: 1).

„პასკვილანტი“ შეუფარავი კეთილმოსურნეობით წერდა უბრალო ხალხზე, მუშებსა და გლეხებზე, ბავშვებსა და სტუდენტებზე; ხშირად იმეორებდა, — ბუნებაზე უფრო აქაური ადამიანები მაინტერესებსო... აღტაცებული იყო ლენინგრადით, იქაური დიდებული ტაძრებით, ერმიტაჟით; გაოცებული და მონუსხული იყო მაქსიმ გორკის დაკრძალვის ცერემონიალით წითელ მოედანზე, კრემლის სვეტებიან დარბაზში; ახალგაზრდული აღლუმით წითელ მოედანზე, კულტურისა და დასვენების პარკებით, პიონერთა სანატორიუმებით, სინოპის პარკითა და იქვე, მაღალი კლასის სასტუმროთი, კახეთისა თუ ბორჯომის ხეობის მშვენიერებით და ა.შ.

სრული მოულოდნელობა აღმოჩნდა ავტორისათვის სოციალური კონტრასტი თანასწორობისა და ერთობის აღმსარებელ სახელმწიფოში: მთავრობასთან დაახლოებული პრივილეგიებული ფენის კეთილდღეობა და ღარიბ-ღატაკი მასის სიდუხჭირე.

მეფურმა დახვედრამ (მგზავრობა სპეციალური ვაგონებით, საუკეთესო ნომრები სასტუმროებში, სადილ-ვახშამი მდიდრულ რესტორნებში და ეს ყველაფერი უფასოდ!), უცხოელების მიმართ გამჟღავნებულმა ქედმოხრამ, პომპეზურმა შეხვედრებმა „უმალლეს ეშელონებში“ (სტალინთანაც!) ჯერ სასიამოვნოდ გააოცა სტუმარი, შემდეგ კი საგონებელში ჩააგდო: ჩემი მოსყიდვა ხომ არ უნდათ პრივილეგიებით თუ უზარმაზარი ჰონორარებითო (ამ დროისათვის მისი ნიგნების ტირაჟმა რუსეთში თითქმის 400 000 შეადგინა) (ჟიდი 1990: 589).

ცილისმწამებლურია თუ არა ჟიდის კრიტიკული შენიშვნები, მკითხველმა განსაჯოს: მოსახლეობის ერთფეროვანი და ღარიბული ჩაცმულობა; ცარიელი ან უხარისხო საქონლით სავსე დახლები მაღაზიებში; ბინები, — ყოველგვარ ინდივიდუალურობას მოკლებული, უხეში ავეჯით და თითქმის აუცილებელი ბელადის პორტრეტით; უცხოელების მიმართ ლიქნი და, იმავდროულად, საკუთარი „აღმატებულობის“ კომპლექსი: ტრაბახი და თავმომწონეობა; შებოჭილი, დათრგუნული, დამონებული მასა...

ყოველივე ამან თავსატეხი გაუჩინა ანდრე ჟიდს, — პარიზში დაბრუნებულმა რა ვთქვაო, — და მანაც დაწერა:

საბჭოთა კავშირში წარმატებას რომ მიაღწიო, პარტიული უნდა იყო; ბეზლობა, თვალთვალა და ეჭვიანობა ლამის ცხოვრების ნორმადაა ქცეული...

თითქოს გაუქმდა კლასებად დაყოფა, მაგრამ პრივილეგიები მხოლოდ მთავრობასთან დაახლოებულთათვის არსებობს.

სიტყვისა და აზრის თავისუფლება ციმბირში გადასახლებით ისჯება.

პროლეტარიატის დიქტატურას სტალინის დიქტატურა ჩაენაცვლა.

დესპოტიზმის თვისება ასეთია: ტირანი მხოლოდ მონურ მორჩილებას ითხოვს.

არჩევნები ფიქციაა და სხვა არაფერი, სასამართლო აღარ არსებობს.

და, რაც მთავარია, კულტურისა და ხელოვნების არეალი უკიდურესად იზღუდება: სწრაფვა განათლებისაკენ მოჩვენებითია, უცხო ენები მათ არ იციან, იზოლაციაში არიან მოქცეულნი, არც აინტერესებთ რა ხდება მსოფლიოში; აფასებენ მხოლოდ იმ უცხოელ მოღვაწეებს, ვინც აღტაცებას გამოთქვამდა მათი „მიღწევების“ გამო. მსოფლიო სახელის მეცნიერი ვალდებულია „შეცდომები“ აღიაროს და „ცოდვები“ მოინანიოს; კინორეჟისორი ეიზენშტეინი იძულებული გახდა შეეწყვიტა კინოგადაღებები; სტალინის დიტირამბებით მწერლებს შეუძლიათ დიდი ქონება დააგროვონ...

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ანდრე ჟიდმა დაასკვნა: „ჩვენ იშვიათად ვაფასებთ იმას, რაც გვაქვს და რასაც შეჩვეულნი ვართ; საკმარისია ერთხელ მაინც მოხვდე სსრკ-ში (ან, რასაკვირველია, გერმანიაში), რათა შეიგნო, რაოდენ ფასდაუდებელია აზრის გამოხატვის თავისუფლება, რომლითაც ჯერ კიდევ ვტკბებით საფრანგეთში“ (ჟიდი 1990: 552).

საბჭოთა ოფიციალურმა მართლაც ვერ მოისყიდა მწერალი, ისღა მოახერხა, „ბოროტი პასკვილანტის“ და „ბებერი ცინიკოსის“ დამლით შეემკო იგი და ტაბუ დაედო მისი სახელისათვის.

ისეთი მდგრადი აღმოჩნდა ანდრე ჟიდის „შერისხვის“ საბჭოური ინერცია, რომ ე.წ. გამოდარების პერიოდშიც კი გაგრძელდა; ილია ერენბურგის მემუარებში ნათქვამია, — საბჭოთა კავშირში მოგზაურობისას ჟიდი, ყველაფრით უპირობოდ იყო აღტაცებული, პარიზში დაბრუნებულმა კი, ყველაფერი ასევე უპირობოდ გააკიცხაო (ერენბურგი 1963: 459).

საბჭოთა კავშირიდან გაძევებული ფილოსოფოსი და პუბლიცისტი გიორგი ფედოტოვი კი წერდა: „დაბრუნება“ მოვლენაა ზნეობრივ სფეროში. დახურავ წიგნს და შვებით ამოისუნთქავ: დიახ, სამყაროში ჯერ კიდევ არ გამქრალა სინდისიერება“.

ანდრე ჟიდი დღეს მესახება მართლაც სინდისიერ, კეთილგანწყობილ და, რაც მთავარია, — თავისუფალ, სამართლიან, მიუკერძოებელ პიროვნებად და მწერლად და, არამც და არამც ცინიკოს-პასკვილანტად.

ჟაკ დერიდამ, რომელმაც 1990 წელს მოსკოვში ათდღიანი ვიზიტის შემდეგ (სხვათა შორის, მასაც ისევე პომპეზურად დახვდნენ, როგორც თავის დროზე ჟიდს) გამოსცა წიგნაკი „Back from Moscow, in the USSR“ — აღიარა, რომ თავის კერპს და მის სახელგანთქმულ თხზულებას „დაესხება“ (დერიდა 1993: 7).

დერიდა, სრულიად სამართლიანად შენიშნავდა, რომ ანდრე ჟიდმა რუსეთში იმოგზაურა დიდი ტერორის აპოგეის პერიოდში, — „ყველაზე არაადამიანურ დროს“ (დერიდა 1993: 53).

ამ „არაადამიანური დროის“ ფრანგული ანარეკლი — ჟიდის „დაბრუნება სსრკ-დან“ გამოქვეყნებისთანავე „შეისწავლეს“ საბჭოთა იდეოლოგებმა; როგორც უკვე ითქვა, მყისიერი ტაბუ დაადეს მას და შესაბამისი პასკვილიც შეითხნეს „ლიტერატურნაია გაზეტაში“. ასევე მყისიერად გადმოიბეჭდა მისი თარგმანი „ლიტერატურულ გაზეტში“ (1936, დეკემბერი); პარადოქსი ის გახლავთ, რომ ჟიდის წიგნი, ვითარცა აკრძალული, მიუწვდომელი იყო არამცთუ რიგითი მკითხველისათვის, არამედ ფრანგი მწერლის მასპინძლებისა და მეგზურებისათვის, რომელთაც მრავალგზის მოუწიათ თავის მართლება.

უპირველესად, ბორის პასტერნაკს შეუტყის: „X. — ერთადერთი ადამიანია სსრკ-ში, რომელსაც მთლიანად ვენდობოდი“ — ანდრე ჟიდის დღიურიდან, 1940 (ჟიდი 1990: 632). 1936 წელს სწორედ პასტერნაკს სტუმრობდა პერედელკინოში ანდრე ჟიდი (ერთად მუშაობდნენ ფრანგი მწერლის ერთ-ერთ რომანში ჩართული ლექსების თარგმანზე); პასტერნაკი უკვე გამხდარიყო სსრკ-ს იდეოლოგთა სამიზნე, რაც არც ჟიდისთვის დაუმაღლავს: „ჟიდს პასტერნაკი ვერ მოატყუებდა. ის იყო დიდი და სინდისიერი მწერალი“ (ბიკოვი 2007: 568).

პასტერნაკი იძულებული გახდა საჯაროდ განეცხადებინა (1937 წლის თებერვალი, პუშკინის იუბილისადმი მიძღვნილი პლენუმი, მოსკოვი): „მე ეს წიგნი არ წამიკითხავს და არც მინახავს, როცა ამის შესახებ „პრავდაში“ წავიკითხე, ზიზლი დამეუფლა, არა მხოლოდ საყოველთაო, რასაც ჩვენ ყველანი განვიცდიდით, არამედ ყოფითი, საკუთრივ ჩემი ზიზლი. მე გავიფიქრე: მე ის მესაუბრებოდა და მესაუბრებოდა არა უბრალოდ, არამედ გამომცდელად — საკმაოდ ვავლენ მარიონეტის თვისებებს თუ არა... ყოველივე ეს საშინელებაა. მე არ ვიცი რად დასჭირდა ანდრე ჟიდს ყოველი ჩვენგანისათვის ყელში ჩახედვა, ღვიძლის შემონმება და ა.შ. მან არამცთუ ცილი დაგვნამა, მან გაართულა ჩვენი ამხანაგური ურთიერთობა... მე ვემიჯნები მას“ (ბიკოვი 2007: 569).

დღევანდელი გადასახედიდან ასეთი განცხადება გულისტკივილისა და თანაგრძნობის გარდა, შინაგანი პროტესტის გრძნობასაც იწვევს. თუმცა, გავიხსენოთ, რომ „პერედელკინოელი განდეგილი“, ფეხმძიმე ცოლის მიერ გამზადებული პატარა ჩემოდნით უკვე თავის „რიგს“ ელოდა (ჩეკას მარტო პერედელკინოდან 25 მწერალი უკვე დაჭერილი ჰყავდა).

1936 წელს ტიცვიან ტაბიძესა და პაოლო იაშვილსაც ბენჯის ხიდზე უხდებოდათ გავლა; გაზაფხულზე საქართველოს მწერალთა და ხელოვანთა დიდ ჯგუფთან ერთად, ისინი კრემლში იყვნენ მინვეულნი. პაოლოს ენამჭევრობამ და სტალინთან ნადიმზე წარმოთქმულმა სიტყვებმა დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა, იგი შრომის წითელი დროშის ორდენით დააჯილდოვეს. ამას დაერთო ლენინგრადში გამართული ქართული პოეზიის საღამოებზე ტიცვიანის უდიდესი წარმატებაც. თითქოს მინავლდა გამუდმებული, ავისმომასწავებელი მოლოდინი. სწორედ იმ ზაფხულს მოუწიათ მათ ანდრე ჟიდისა და მისი თანმხლები პირების მასპინძლობა.

ცხადია, ქართველი პოეტების „პირველწყარო“, ადრე ჟიდის „დაბრუნების“ შესახებ, ისევე როგორც პასტერნაკისათვის, „პრავდასა“ და „ლიტერატურნაია გაზეტაში“ დასტამბული ღვარძლიანი ანათემა იყო. ის კი არადა, ამ ამბების თვითმხილველს და შესანიშნავი მემუარების — „ზარები ოცდაათიანი წლებიდან“ — ავტორს ირაკლი აბაშიძეს (პოეტი ვერ მოესწრო „ზარების“ „მნათობში“ გამოქვეყნებას) ნახევარი საუკუნის შემდეგაც კი, ხელი არ მიუწვდებოდა ჟიდის „დაბრუნებაზე“: „ანდრე ჟიდი,

1936 წლის ივლისში ჩამოვიდა საქართველოში. ეს მაშინ თბილისში სენსაცია გახლდათ; უცხოელი კაცი ჩვენთვის მაშინ საერთოდ უცხო ხილი იყო და უცებ ანდრე ჟიდი, უგამოჩენილესი წარმომადგენელი დასავლეთის სამყაროს მხატვრული სიტყვისა. რასაკვირველია, მისი მასპინძლობა და გიდობა პაოლო იაშვილს და ტიცციან ტაბიძეს დაევალა თვითონ მთავრობის მიერ და მათაც მთელი საქართველო მოატარეს სასურველ უცხო სტუმარს.

...ანდრე ჟიდს მოგზაურობაზე მალე პარიზში გამოუქვეყნებია დღიურები, სადაც საქართველოზე ბევრი თავისი კრიტიკული შენიშვნაც უთქვამს; ეს წიგნი ჩვენამდე არ მოღწეულა და მასზე აქ ვერაფერს ვიტყვი. ვიტყვი მხოლოდ, რომ საქართველოს სტუმრის მიერ ჩვენი ქვეყნის ნაკლისა და „ჩრდილოვანი მხარეების“ დანახვისათვის გაკიცხეს მისი მასპინძლები, პაოლო იაშვილი და, განსაკუთრებით, ტიცციან ტაბიძე, რომელიც ჟიდს თავის დღიურებში მოწმედ დაუსახელებია (ეს ცნობა არასწორია — ლ.ა.). ერთი წლის შემდეგ კი მათ ეს მოწმეობა კიდევ უფრო საბედისწეროდ შემოუბრუნდათ“ (აბაშიძე 2003: 111-112).

ცეცხლზე ნავთის დასხმას წააგავდა პაოლოსა და ტიცციანისათვის ჟიდის 1937 წლის ივნისით დათარიღებული „ჩასწორებანი ჩემი „სსრკ-დან დაბრუნების“ გამო“. კეთილსინდისიერმა და სამართლიანმა ავტორმა ერთხელ კიდევ სცადა ნათელი მოეფინა თავისი მოგზაურობის პერიპეტეიებისათვის, რათა გაექარწყლებინა გაავებულ საბჭოთა თუ ევროპელ კომუნისტთა ბრალდებები. სწორედ ამ დანართში წარმოჩინდა შეუფარავად მისი პიროვნული დამოკიდებულება ქართველი მასპინძლებისადმი — პოეტებისადმი (თუმცა მათი გვარები არ იყო დასახელებული, ჩეკას რა გამოეპარებოდა!). ორჯონიკიძიდან საქართველოში სამი კომფორტული ავტომობილით გამომგზავრებულ ფრანგებს ერთი დღით დაუგვიანიათ: „ამის გამო ქართველ პოეტებს, რომელთაც თავაზიანობა გამოიჩინეს და ჩვენს შესახვედრად გამოეშურენ სასაზღვრო პუნქტთან (ალბათ, ლარსთან — ლ.ა.) მთელი დღე-ღამე მოუწიათ ლოდინი. ვსარგებლობ შემთხვევით და აქვე ვიტყვი, როგორ ამიჩუყა გული მათმა დახვედრამ, მათმა ჩემდამი მოპყრობამ, დახვეწილმა ზრდილობამ, გამუდმებულმა მზრუნველობამ და თავაზიანობამ“...

ამ წრფელი სიტყვების მომდევნო პასაჟი, დღევანდელი თვალსაწიერიდან, ბედის მწარე ირონიად აღიქმება: „თუკი რაღაც სასწაულით ხელთ ჩაუვარდებათ ეს წიგნი, მინდა იცოდნენ: რაც არ უნდა უთხრან ჩემზე, მათ მიმართ განუხრელი და უღრმესი მაღლიერებით ვარ აღვსილიო“... (ჟიდი 1990: 597).

პარადოქსია, რომ ტიცციანსა და პაოლოს არამცთუ „ჩასწორებანი“, თვით „დაბრუნება სსრკ-დან“ არ ჰქონდათ ნაკითხული. ჟიდის ამ მართლაც გულისამაჩუყებელმა სიტყვებმა ადრესტებამდე ვერ მიაღწია: ამ სტრიქონების დანერიდან ერთი თვეც არ იქნებოდა გასული, პაოლომ თავი რომ მოიკლა, სამიოდე თვეში ტიცციანიც დახვრიტეს.

თავის მხრივ, არც ანდრე ჟიდმა იცოდა პაოლოს მიერ თავის გადასარჩენად დანერილი ლექსის „ანდრე ჟიდს — მოლაღატეს“ არსებობა; ლექსისა, რომელიც აშკარად არ ესადაგებოდა პაოლო იაშვილის პიროვნებას: ესაა წმინდა წყლის ინვექტივა, სრულიად მოულოდნელი და მიუღებელი ქართველი პოეტის ხელწერისა და მსოფლალქმისათვის.

თუკი არის რამ წრფელი და მართალი ამ ლექსში, მხოლოდ სანყისი ორი სტროფია, რაც სრულ თანხმობაშია ჟიდის წიგნის ფრაგმენტებთან: „ქართველი პოეტები, სტუდენტები, ინტელიგენტები, მეტადრე მუშები — უმრავლესობა ძალიან

მომენონა, ვინანე, რომ არ ვიცოდი მათი ენა. მათ ღიმილში, მზერაში რამდენი ხალასი გულითადობა იყო! უნდა ითქვას, რომ ყველგან მეგობრად აღმიქვამდნენ და ასეც მექცეოდნენ...

სსრკ-ში შესანიშნავი ადამიანები არიან. საქართველოში, კახეთში, აფხაზეთში...

უკვე ვთქვი, რომ პეიზაჟები ნაკლებად მაინტერესებს... მაგრამ მინდა მოგიხსნათ კავკასიის უბრწყინვალეს ტყეებზე — კახეთის, ბათუმის მისადგომებთან და, განსაკუთრებით ბაკურიანთან, ბორჯომის ზემოთ. ამაზე მშვენიერი ტყე არ მინახავს და ვერც წარმომედინა მსგავსი რამ... გადავკვეთეთ ეს ზღაპრული ტყე და მთის ტბასთან (ტაბანყურთან — ლ.ა.) აღმოვჩნდით, ჩვენთვის დიდი პატივი იყო იმის გაგება, რომ უცხოელებს აქ ჯერ ფეხიც კი არ დაედგათ...

თბილისის ხიბლი პირველად სრულიად ვერ გავაცნობიერეთ, თუმცა დღითი-დღე სულ უფრო და უფრო მოგვწონდა. ორი კვირა დავყავით იქ და ოთხი დღით კახეთში გავემგზავრეთ, უაღრესად საინტერესო და შესანიშნავ მხარეში, თუმცა იქ ყოფნამ ჩვენგან გამძლეობა მოითხოვა...

ჩვენი მოგზაურობის ეს მეორე მონაკვეთი (იგულისხმება საქართველოში მოგზაურობა — ლ.ა.) გაცილებით უფრო საგულისხმო აღმოჩნდა. მეტი თავისუფლება შევიგრძენი, ნაკლებად გვატყუებდნენ, შესაძლებლობა მოგვეცა ადამიანებთან უშუალო ურთიერთობისა, რეალურად პირველად აგვეხილა თვალი...“ (ჟიდი 1990: 597).

გავიხსენოთ პაოლოს ლექსის დასაწყისი:

ჩამოგატარეთ სამშობლო მხარე
ლხინით, დიდებით, გამირობით სახსე,
შენ ნეტარების ცრემლები ღვარე
კახეთის კართან, გომბორის მთაზე.

შენ წინანდალის მწიფე ზვარებში
იდექ ბარაქით გარემოცული,
შენ გახარებდა ქარის თარეში,
კავკასიონის მთიდან მოსული...

ლექსის მომდევნო რამდენიმე სტროფი ჟიდის ოცდაათ ვერცხლად მოსყიდულ იუდასთან, მადრიდის ბავშვების „გამანადგურებლებთან“ შედარება, პირშავ ტროცკის ფინიად და ჰიტლერის მომხრედ გამოცხადება აშკარა გალიმათიად და ისტერიადაც კი გვესახება დღეს, მაგრამ ყოველივე ამის „წყაროს“ მოსაძიებლად მაშინ შორს წასვლა არ იყო საჭირო: 1936 წლის „ლიტერატურული გაზეთის“ იმავე, 21-ე ნომერში, სადაც პაოლოს ლექსი დაიბეჭდა, ანდრე ჟიდის მოსკოვური ოფიციალის მიერ ბეჭედდასმული „შეფასებაც“ (ანუ წრეგადასული ლანძღვა) იყო გამოქვეყნებული („ლიტერატურული გაზეთი“ 1936: 1).

ფრანგი სტუმრის ქართველ მეგზურთა პაოლოსა და ტიცინ ტაბიძის ბედისწერის გამო, დღეს წინასწარმეტყველურად ჟიდერს ანდრე ჟიდის ნათქვამი: მერწმუნეთ, ჩემს საბჭოურ თავგადასავლებში რაღაც ტრაგიკული იკვეთებოდაო.

წინამდებარე სტატიით შევეცადე გამექარწყლებინა მეოცე საუკუნის ინოვაციათა ერთ-ერთი მოთავის, ნობელის პრემიის ლაურეატის ანდრე ჟიდის „ბრალეულობა“ საქართველოსა და ქართველი პოეტების მიმართ.

დამონებიანი:

- აბაშიძე 2003: აბაშიძე ი. *ზარები ოცდაათიანი წლებიდან*. თბ.: „ინტელექტი“, 2003.
- ბაქრაძე 1990: ბაქრაძე ა. *მწერლობის მოთვინიერება*. თბ.: „სარანგი“, 1990.
- ბიკოვი 2007: Быков Д. *Борис Пастернак*. М.: "Молодая гвардия", 2007.
- დერიდა 1993: Деррида Ж. *"Back from Moscow in the USSR"*. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М.: "Культура", 1993.
- ერენბურგი 1963: Эренбург И. *Люди, годы, жизнь. Книга третья и четвертая*. М.: "Советский писатель", 1963.
- ლიტერატურნაია გაზეთი 1936: *Редакционная статья*. Смех и слёзы Андре Жида. Литературная газета, 6 декабря, № 68, 1936.
- ლიტერატურული გაზეთი 1936: *ანდრე ჟიდის სიცილი და ცრემლები*. გაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, დეკემბერი, 21, 1936.
- ლიტერატურნოე ნასლედსტვო 1937: *Литературное наследство*. М.: 1937.
- ჟიდი 1990: Жид А. *Подземелья Ватикана*. Фальшивомонетки. Возвращение из СССР. М.: "Московский рабочий", 1990.
- ჟიდი 1994: ჟიდი ა. *ხელოვნების საზღვრები*. თბ.: „ლომისი“, 1994.
- კახაბერი 2008: კახაბერი დ. *„ანდრე ჟიდი“*. — *ჟიდი ა. ყალბი ფულის მჭრელები*. თბ.: „ინტელექტი“, 2008.
- ტაბიძე 1975: ტაბიძე გ. *პარიზული ჩანაწერები*. თხზულებანი 12 ტომად. ტ. XII, თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1975.
- ტოკარევი 1990: Токарев Л. *"Быть как можно более человечным"...* Жид А. Подземелья Ватикана. Фальшивомонетки. Возвращение из СССР. М.: "Московский рабочий", 1990.

Lali Avaliani

Andre Zhid in Georgia

Abstract

What happened in the lives and creative work of Georgia's writers in the 30-s of the 20th century is only possible in a totalitarian state. Almost all the writers were involved into the rotation of violence, cruelty, falsehood. However, to imagine that the literature of the Soviet period was “an organization of monsters” is a great crime, though neither running into another extreme “prettifying” the past is acceptable. One cannot escape history. Whatever was done cannot be undone. The inertia of the past left many gaps to us among them about the travel in Russia and Georgia of a well-known French writer Andre Zhid. I tried to find unknown so far details, concerning it, and what is more important to analyze Zhid's worldwide bestseller “Return from the USSR” (1936, November), and also “Corrections, caused by my “Return from the USSR”(1937, June). Andre Zhid's travel (1936, June-August) in the opinion of Jacques Derida, coincided with “the most inhuman time” in the USSR. Beginning with 1932 Zhid's works in the Russian language were published in the unprecedented number of copies, owing to the sympathy to Soviet Russia,

expressed by Zhid. In 1936 the Soviet government invited him and met him with royal honors in Moscow and Leningrad, but as soon as “Return” was published Soviet ideologists started a campaign of “making a demon” of Zhid, calling him a “lampoon writer” and “an old cynic”.

One can find much invaluable information about Georgia and Georgian poets in Zhid’s works, unknown up to the present day. Zhid’s journey who was “theoretically” well disposed towards the USSR, ended in great disappointment, and a daring and just book. Due to caution Zhid did not name his outspoken hosts, but nothing would escape “Cheka”!

The writer’s unofficial guides revealed their great respect and favor for him: Boris Pasternak (in Russia), Paolo Iashvili and Titsian Tabidze (in Georgia). Later they had to justify themselves many times.

Tbilisi, Kartli, Kakheeti, Borjomi Gorge, Lake Tabatskuri, Ajara, Abkhazeti – such was Zhid’s route in Georgia. It must be noted that he was enraptured by Georgia’s nature, people. He was extremely grateful to his host-poets for their courtesy, care, sincerity: the following phrase is most noteworthy: “It was here that our eyes opened first”.

Taking into consideration Paolo’s and Titsian’s tragic end, Zhid’s words sound providential today: Something tragic was seen in my Soviet adventures.

We see Andre Zhid as a free, impartial writer and not as a cynic “lampoon writer”.

The Reception of South Slavic Anthologies of Wise Sayings during the Late Middle Ages

1. Tradition, Translation, Transfer.

Anthologies of sentences* represent collections varying in composition, made up of wise saying and apophthegms, which passed into old Slavic literatures from Byzantium. There, they were a specific continuation of literary and philosophical wisdom anthologized already during the classical era and further established through Hellenism. In Antiquity, just as in the Middle Ages, Greek-language gnomologia above all served the schools, e.g. their usage overlapped in the fields of aesthetics and ethics – via literary, rhetorical and philosophical education and via the formation of practical worldly wisdom with proposed norms for moral behavior.**

One wholly medieval phenomenon in the gnomologic literature is the appearance of sacred-profane collections with adages that synthesize ancient, Biblical and patristic maxims. Initially, interest in them was rather tepid, on account of the widely distributed religious anthologies, but during the 10th c., they successfully competed with collections of sayings with strictly Christian content.*** A rich written tradition of this kind was created from the popular secular-religious collection *Loci communes* by Pseudo-Maximus the Confessor (580–662). The gnomologia *Loci communes* (henceforth abbreviated as LC) consists of seventy-one chapters, which divide it into themes connected to the Christian virtues and vices.**** Every one of the themes is structured hierarchically – it begins with quotations from the New Testament, followed by the Old Testament, the Church fathers, ancient Greek authors, and in rare cases, Latin authors as well.

Among the Slavs, a shortened version of LC was distributed, characterized by a specific shifting of the themes (the chapters come in the order 1–35, 43–71, 36–42), a reordering which had already been introduced in Greek territory.***** The Slavic translation of LC is known in the academic literature under the title *Pchela* (“Bee”, Пчела). This title is an exact translation and adoption of the research practice (both Greek and Western) of designating the corresponding

* Henceforth, as a synonym of the name of the macrogenre, the term *gnomologia* (from the ancient Greek γνῶμη, ^ – advice, epigram, proverb) will be used. The terms *gnome*, wise saying, and adage, which traditionally designate the microgenre forms in the collections of sayings are considered completely synonymous.

** On the use of these anthologies during Antiquity and the Middle Ages, see Marru 1998; Kazhdan, Epstein 2001: 33–34, 154–190; Beck 1959: 643; Kindstrand 1987: 71–85; Marti 1984: 121–145; Richard 1976; Russo 1977: 49–64.

*** Their late appearance cannot be explained by a prerequisite negation of ancient works, but due to the difficulty of combining pagan and Christian authors – Richard 1976.

**** In the Byzantine tradition, nearly ninety copies of the work are known, representing its various versions. The anthology is known in two versions, provisionally defined as the original and the interpolated versions. The authentic LC consists of original Christian and secular wise sayings, from the third book of the secular anthology *Stobaeus*, from the florilegium *Democritus – Isocrates – Epictetus*, from the alphabetical series of secular apophthegmata and from Menander’s *monostichoi*. In 2001, two scholarly critical editions of the LC were published: Ihm 2001 and Sargologos 2001, and several years later – in the Slavic translation as well: Pichhadze, Makeeva 2008.

***** The codices attesting to this variant of the anthology are: Athos, Iviron 1341, 13th c.; Berlin gr. 78 (Phill. 1482), 16th c.; London, Brit. Mus., Addit. 36753, from 1198; Paris. gr. 1169, 14th c. – Richard 1976: col. 491.

Byzantine gnomologia with the title Μέλισσα. In Slavic literature just as in Byzantine, *Pchela* turned out to be the most popular sacred-profane collection of wise sayings. The preserved full copies of the collection are Russian, while the South Slavic copies – with one exception* – contain only excerpts from the extensive anthology.

2. The Slavic situation: educational lacunae, genre transformations, disagreements over attribution.

2.1. From rhetorical performativity and philosophy towards individual reading and didactics. The change in the religious (from pagan to Christian) and ethnocultural (from Greek to Slavic) context inevitably led to changes in the initial usage and function of the gnomologia. The Slavs adopted both anthologies which were ancient in terms of source and content and subsequently adapted in Byzantium,** as well as medieval collections that were the product of Christian culture.*** The sacred-profane Slavic collections of wise sayings followed an irregular path of development from the initial translation, selection and distribution from the 13th c. onward at the latest**** until their final stage in the New Bulgarian *damaskini* or homilies.***** Like every literary product in translation, the gnomological collections also had fates that differed between the source and the receiving cultures. It is not the aim of the present article to present statistics about the distribution of collections of wise sayings in Serbia and Bulgaria,***** but rather on the basis of already known data to attempt to analyze the receptive lens through which these texts were perceived in the non-native, newly acquired context which was translating them.

It is known that pre-Christian philological and mnemonic games contain several elements which serve as compositional principles in the gnomologia – enumeration, alphabetical order, attention to morphology and meter. The fact is that the Slavs' lack of real knowledge of the

* This is the famous Old Bulgarian translation of LC, made independently of the translation adopted for Russian, and in which a different Byzantine archetype was used. It is known from a single copy – *Cod. Paris. 26* (National Library – Paris) from the last third of the 14th c. The author would like to cordially thank Professor A.A. Turilov for kindly providing me with information about the redating of the manuscript and clarification of its codicological characteristics.

** For example, the *monostichoi* of Menander, Epictetus *Encheiridion*, and others.

*** For example, *Melissa* by Pseudo-Maximus, *Melissa* by Pseudo-Anthony, *Sacra Parallela* by St. John of Damascus, as well as numerous monastic gnomologia by famous ascetics.

**** The earliest example dates from the beginning of the 10th c. from the well known Simeonov codex [Izbornik na tzar Simeon, Изборник на цар Симеон], known in a Russian copy from 1076. It preserves maxims from St. Nilus of Sinai, but this collection is of a monastic character. Evidence of the first South Slavic sacred-profane collections comes from the end of the 13th c. – in ms. Rs 651 NLS (Dragolov codex, third quarter of the 13th c.), where two anonymous gnomologia with excerpts from Christian and pagan authors are found, as well as in RNL Q. n. 1. 27 (Lobanovski codex), late 13th/early 14th c. and RNL F.n.1.121 (Dechanski codex) from the 14th c., containing excerpts from *Pchela*. According to Turilov, the photograph of the last two manuscripts was created by Spiridon, the abbot of the Studenichki Monastery no later than 1230 (Turilov 1996:94).

***** The name of this kind of collection comes from the name of Damascenus the Studite (d. 1577), author of the *Thesaurus* – a collection consisting of sermons for the major Christian holidays, devoted to the Lenten, Paschal, Theotokological and Christological cycles. In Bulgarian territory, the collection underwent a series of changes – a large portion of the original sermons were dropped, while the content was supplemented with saints' lives, lessons, homilies, apocrypha and other items. For more on the composition and history of the *damaskini* in Bulgaria, see Mircheva 2001 and Petkanova 1965.

***** For the distribution of translated sacred-profane gnomologia among the South Slavs, see Kuzidova 2006: 333-342.

ancient tradition blocked the authentic literary effects of the short genres of adages and reduced them to edifying, secular reading material. The famous Russian paleo-slavist M.N. Speranskij formulates such a conclusion about the anthologies; in his opinion, among the Slavs the gnomologia were changed into edifying texts, meant to be read outside the church.* In actuality, within the framework of Christian Slavic culture, the thesis about the use of gnomologia only as entertaining reading material for medieval intellectuals is inadequate.** Within the borders of Eastern Europe and especially within Slavia Orthodoxa, it is weakly applicable at best. The religious overtones in the medieval anthologies, as well as the lack of an intellectual community among the Slavs which was educated in the traditions of ancient culture, were not conducive to the realization of this aspect of gnomological literature.

2.2. Authorship and anonymity, ignorance and chance. Dm. Bulanin also attempts to further develop an understanding of the anthologies' functional transformations by focusing on the important topic of the fate of the lemmas*** in the distribution of the Slavic gnomologic translations. In his opinion, *Pchela* is "genetically dependent on the Byzantine original, [but] functionally has nothing in common with it. ... As significant as the names which decorate the maxims in the *florilegia* are to the medieval Greek, to the Slavic scribe, uneducated in the Hellenistic schools, they are merely empty sounds."**** As an argument in support of the assignment of new meaning to *Pchela* in Slavic lands, Bulanin cites "the catastrophic confusion of names"***** in one of the redactions of the work. The lack of information about the Christian source (the work, but not the author) is, in his opinion, an additional argument for the thesis that the gnomologia was taken as a homogeneous text or, more precisely, as an instructive collection on the topic of everyday morality.

With reason, Bulanin's interpretation is based on the serious argument concerning the lack of continuity – that which occurs between the ancient Greek and Byzantine tradition – among the Slavs. This continuity of spiritual phenomena in Byzantium was realized through schools, which did not exist in such a form in the Slavic world. For this reason, the copying and reading of Byzantine anthologies of wise sayings in Slavia Orthodoxa was devoid of one of its leading functions – the educational-propagandistic one. The other grounds for such commentary on the collections of sayings concern the dominant *parenetic* discourse of the Christianity in the Balkans and Russia. The anthologies of wise sayings are didactic literature par excellence: they present moral advice in the form of short imperatives or as a constation of a concrete philosophical or life truth and in this sense, they can be reduced to a compendium of moral lessons.

* "Т.о. флорилегий с античным прошлым превращался у нас в типичный *четкий* сборник в небогатой не строго церковной группе этого сорта поучительной литературы" (Speranskij 1904: 572).

** Ernst Curtius describes the aesthetic vision and intellectual refinement of ancient situations in which philological knowledge occurred, as witnessed in part in the gnomologia (Curtius 1990: 57-61). The scholar's commentary on the pragmatics of the gnomonic collections is notable for the rarely expressed observation that "such collections were needed as a preparation for the amusements which tested wit and mental powers" (ibid. 59).

*** In the gnomonic literature a *lemma* (ancient Greek λ\μμ\β, φ\ from λ\β\μ\β\ϰ\ν\σ\ from λ\β\μ\β\ϰ\ν\σ\ →grasp, bind, carry off ') designates information about the source from which the saying was taken or the name of the individual who uttered the piece of wisdom. In most cases, this indication consists merely of citing the name (often in the genitive case) or is given using the construction "name + says." This structure is imposed both in the Greek as well as in the translated Slavic gnomologia.

**** Bulanin 1991: 63.

***** Ibid. 63.

Some of Bulanin's conclusions, however, are speculative, because they do not take into consideration the entire history of the distribution of the work and are valid only for one of its redactions. It is known that the names of the authors have been eliminated in the redaction of *Pchela* with 68 chapters. In the full version with 71 chapters, as well as in the excerpts made from it, the lemmas are preserved, albeit with certain abridgement. It must be noted that the presence or omission of the lemmas in the anthology is not chronologically motivated. The preservation of the attribution has been registered even in very short and unsystematic selections from Pseudo-Maximus' *Pchela*, hence the preservation of the lemmas cannot be interpreted as a result of the shortening of the work. Another analogous example is the popular Bulgarian gnomologia – *Rechi izbrani ot drevni mŭzhe* (Речи избрани от древни мъже, "Selected sayings by ancient men," henceforth abbreviated as RIDM).^{*} One subgroup of the archaic copies of RIDM preserves a small part of the lemmas,^{**} but the other is compiled from copies without even a single name being recorded. In the history of the distribution of RIDM, the second sub-group proved productive and as a result the subsequent New Bulgarian group of adapted copies^{***} also reflects the nameless version of the anthology. It was highly likely that if the protograph contained attributions, they would not be omitted, but the transformation of a given variant into a basis for a later stage of distribution of a given manuscript was not a deliberate act on the part of a scribe. That is, in some instances, the copying of the names was not a case of choice and editing, but of chance, and that does not allow us to examine the scribes' attitude towards the lemmas as an evolutionary process.

2.3. Authorities, indices and (non)cultural appropriations. The only consistent omission of the names of Hellenic philosophers in *Pchela* is found in the apophthegms. It is known that the ancient Greeks placed importance on both a witty and appropriate answer, as well as the individual who spoke it.^{****} In the distribution of translated apophthegms in RIDM the structure is preserved, which reveals the apophthegm as the result of a speech act; however, the cultivated Greek admiration for the names standing behind the spoken words has been lost. Even in the earliest preserved copy (ms. 432 NLCM from the end of the 16th c.), anonymous dialogues can be found, in which the personal names have been replaced by indefinite pronouns: нѣкто видѣ ленива от въпрошен бѣсть философ от нѣкто въпроси царѣ; нѣкто мужу добру клеветааше; мужъ нѣкъ – другъ. As far as the maxims are concerned, the preponderance (albeit not drastic) of the names of ancient sages in comparison to the quoting and citing of biblical and patristic sources is striking. The selection criterion is obviously not based on the idea of the authority and the hierarchy of wisdom, but rather on private taste and

* The RIDM collection arose as a secondary compilation of several translated gnomologia – *Pchela* by Pseudo-Maximus, anthologies with excerpts from Solomon's parables, The Wisdom of Jesus, son of Sirach, Ecclesiastes, as well as several anonymous collections of maxims. RIDM is distributed exclusively in Bulgarian codices, more precisely – in the so-called third type of *damaskini* in Church Slavic, according to E. Dyomina's classification (Dyomina 1968: 51-53).

** Ms. SASA 25, second half of the 17th c., ms. CHAI 134 (Lukovitski *damaskin*), 17th c., ms. ANL II/206, 17th c., ms. NLCM 432 (Drinov *damaskin* and *synodicon*), end of the 16th c.

*** The copies of RIDM can be divided into three groups according to their linguistic characteristics and the content of the *damaskin* codices into which they are fitted: an archaic group, an adapted group and a reworked group. Here we follow the definition suggested by E. Mircheva for *adaptation* and *reworking* as applied to the *damaskin* codices (Mircheva 2001).

**** Russo (1997: 57-64) offers a detailed description of the rhetorical and performative aspects of the apophthegm.

interest in a given wise saying or apophthegm. Besides this, the selection from the gnomologia, according to data from the preserved copies, is not tied to a pre-existing compositional plan. The lack of structuring according to the value of the names does not reflect negatively on the recognition of the necessity to write them out in the gnomologia.

The sayings in the anthology are as much a collection of religious advice as they are an expression of the idea of the gnomologia as a compendium of wisdom. In a time in which Christianity had long since overcome difficulties tied to establishing itself in place of ancient pagan culture, the more or less conscious intuition of the chronotope of the wisdom points towards Ancient Hellas. The enumeration of the Ancient Greek names is a particular way of supplying the past, antiquity, and ancient wisdom. It is a paraphrase of the desire to demonstrate involvement with a culture which is respected as ancient and rich, with authoritative traditions and canons, and hence names as well. The listing of the authors doubles and reaffirms the value of the selection in the anthology, and this is perfectly natural: in and of itself, the gnomologia is a *list of wisdom personalized into concrete individuals* and stretched out into sayings. The gnomonic collection is a variant of the most concentrated presentation and legitimation of certain figures as constituting the corpus of authorities from a civilization, country or community; i.e. the full use of these collections of sayings assumes equal attention to their bi-layered structure: reading the worldly wisdom directly and reading the list of names, which guarantee the presence of a given culture.

Specifically in RIDM, the Christian authorities themselves, with the exception of Sirah and Solomon, are normatively presented more humbly. In the sayings from *Pchela*, the Christian names also do not outnumber the ancient ones. This fact calls into question the categoricalness of the thesis that for the medieval Slavs, the ancient names did not mean anything. Bulanin's opinion that the ancient Greek names sound "like empty sounds" is probably true insofar as they are not connected with a precise idea about historical individuals with a specific biography. However, they cannot remain unaffected by the certainty that they are drawn from the ancient Greek thesaurus and that they are valuable as belonging to the ranks of the ancient sages.

3. Contextual frameworks and receptive dynamics. The gnomologia's strong capacity for adapting to various thematic and generic forms guaranteed its easy inclusion in collections with varying content. The RIDM anthology was incorporated into the macro-genre of the *damaskini* enriched with non-damaskin (mainly edifying) texts. The South Slavic copies of *Pchela* which are known to me have been fitted into collections with encyclopaedic content, in nomocanons and miscellaneous collections. Concerning *Pchela*, it can be said most generally that it is placed in codices made up of formally close (in terms of size and structure), short, parenetic texts. In other words, there is a tendency for the gnomologia to be inserted into a homogeneous textual context.

Most of the parts making up the codices with gnomonic discourse (following W. Veder's definition*) can be distinguished by two basic qualities – informativeness and prescriptiveness. In-

* In his analysis of the structure of *cheti*-collections, the Dutch scholar underscores the direct consequences on the works during the creation of codices based on sayings and compilations. In his opinion, these operations led to the loss of the authentic character of the original works and to their transformation into regular texts of an edifying nature. In parallel to their ideological unification and depersonalization, a formal transformation was also made: "Common features of these selections can only be detected in their handling by the compiler: whatever their

corporated into juridical collections, the sayings simultaneously take on and underscore the general normative and instructive language of the codex. Included in the encyclopaedic codices, they supplement – in their capacity as a compendium of ancient and Judeo-Christian wisdom – a selection of worldly and religious texts. In miscellanies of mixed content, depending on their surroundings, the gnomologia can selectively activate their contextual functions and expressions. Thus – depending on the collection’s primary mode (genre-related, thematic and so on) – the didactic or entertaining line in an anthology can come to the fore. Finally, we must not fail to note the absolutely real possibility for the gnomologia to be used to fill unplanned free space in the manuscript. The lack of a narrative and the texts’ tendency towards segmentation allow for interruption anywhere without the risk of their meaning being distorted.

Inclusion in encyclopaedic collections caused the gnomologia to be read as a work of high literature, which was intended for the elite – be it secular, church or monastic. It is no accident that this macro-generic context fit into the chronological boundaries of the 15th c. The political and economic stability of Serbia made possible the country’s cultural flourishing, which was tied to court patronage and with the needs and preferences of the aristocracy. This period is known for heightened interest in the literature of antiquity, in secular works and in historical genres. The distribution of sacred-profane collections of wise sayings successfully fulfilled the need for works which were not strictly religious and which would synthesize the wisdom of Antiquity and the early Middle Ages. The anthology of maxims was suitable reading material for a well-educated public that could appreciate its quality as a collection of significant excerpts representative of the long and rich spiritual culture of several civilizations. The properly prepared reader accepted such an artifact in its entirety – as a panoramic picture of personal human wisdom and as a collection from a ethical and moral culture which could be assimilated through the literarily formulated foreign spiritual experience.

The inclusion of *Pchela* in miscellanies of mixed content reduces the possibilities for reading the sayings as high philosophical literature and strengthens their applicability. Being surrounded by texts which are above all utilitarian (aimed at the individual needs of the author and/or the reader) influenced the perception of the wisdom as a normative example for behaviour directly addressed to every person. In cases in which belletristic works predominate, the gnomologia is taken as part of the diverse body of didactic texts, but with an illustrative function. Then it is understood more as entertaining reading material, albeit with instructive and morally edifying connotations as well.

As far as the RIDM gnomologia is concerned – there, almost no changes have been registered in the context in which it was originally included. From the earliest to the latest known copies, with very few exceptions, the collection was copied into *damaskini*. In the case of RIDM copied as part of the convoy of non-*damaskin* writings in the translation of the *Thesaurus* by Damascenus the Studite, Bulanin’s argument about the reading of the gnomologia as a homogeneous *cheti*-collection on the topic of “everyday morality” is applicable to a certain extent. It was mentioned above that some of the archaic copies and all of the new Bulgarian ones greatly curtail the lemmas in the collection. What’s more, the graphic formation of the text underscores the fact that the themes in the anthology were becoming more important than the names. The red ink in most cases marks the core rubrics in the gnomologia, but the significance of

original purpose, it is made edificational and unspecific, and whatever their original genre and style, it is made gnostic” (Veder 1990: 599–613).

this fact must not be exaggerated, because the abovementioned thematic headings are also very few in number. The loss of the binary structure – name + saying – gives the maxims the appearance of short lessons. Only the segmentation of the wise sayings through indicative initials in some of the copies recalls that the collection was compiled from separate excerpts. If their selection is studied (following text-internal headings or in comparison with the full version of *Pchela*), it can be seen that these are the preferred instructive topics from non-*damaskin* writings - about drunkenness, about evil women, about charity, about power, about wealth, about silence, a father's advice to his son and so on. In other words, structural cores can be noted in the anthology, around which the material in the codex coming from outside the works of Damascenus the Studite is presented. From this perspective, the *gnomologia* can be seen simultaneously as a micromodel and as a summary, and also as content in the peripheral part of the codex into which it has been placed. In this sense, the collection of maxims is representative not because of the fact that it expresses interest in authors and authorities (or in a cultural past), but rather as a means of expressing interest in certain topics. Its Greek aspect is already significant in a different sense (Damascenus the Studite and the culture-historical context of his *Thesaurus*), but not as an ancient tradition (the philosophers, rhetoricians and poets of Antiquity).

4. Gnostic collections during the Bulgarian Revival Era – enlightened secularization (wise sayings in primers, periodicals and literature in translation).

In the late stages of its history, the RIDM collection expressed the literary processes from the period of the 18th and 19th c. and as such is a bearer of both medieval as well as Revival-era cultural characteristics. During this time, wise sayings became a very popular genre, due to the intense development of textbook literature.* That which in Dr. Petar Beron's *Primer with Various Lessons* (Буквар с различни поучения, *Bukvar s razlichni poucheniya*) is most generally defined as “clever advice,” “good answers,” “philosophical wisdom” and so on, typologically corresponds to the components of the *gnomologia* with its maxims, apophthegms and anecdotes. The unique discrepancy in this parallel is the fact that in the *damaskini*, memory of the sayings as the product of Hellenic wisdom has been lost (with the partial omission of the lemmas), while in the lessons in the Revival-era schoolbooks the authorship and their antique genealogy is constantly underscored. The apophthegms and anecdotes in the Bulgarian textbooks are rife with names of ancient philosophers, generals, rulers and historical figures, excerpted from *The Life of the Philosophers* by Diogenes Laertius. This can be explained with a view to the sources used, among which the most famous is the Greek grammar „*Eklogarion grekikon*” (Εκλογάριον γρακικόν εις την χρήσιν των πρωτοπειρών της απλής διαλέκτου, Vienna, 1804) by Dimitrios Darvaris (1757–1823). In the textbook context, the personalization of Greco-Roman antiquity was obligatory due to the educational-enlightenment essence of the texts. In practice, it was precisely within the framework of the textbooks and school readers that the

* The latest known copies of RIDM are from the second quarter of the 19th c. (the reworking in ms. 93 BAS is from 1840). At that time, Dr. P. Beron's *Fish Primer* [Рибен буквар, *Riben bukvar*] (1824) and *Primer for Instructing Youth* [Буквар дѣла поучение юношества, *Bukvar dlya pouchenie yunoshestva*] (1825), as well as V. Nenovich's *Primer for the Children of the Slavic-Bulgarian People* [Буквар за дѣцата на славянобългарския народ] (1826), had already been published. Other works associated with the first half of the century include *Slavic-Bulgarian Child-Rearing* [Славяноболгарское детоводство, *Slavyanobolgarskoe detevodstvo*] by N. Bozveli and E. Vaskidovich, *Christoitia* [Христоития] by R. Popovich, and textbooks by N. Rilski, N. Karastoyanov, Hr. Pavlovich, R. Popovich and others.

actualization of antiquity arose, but was also limited. N. Aretov summarizes this peculiarity of the Bulgarian Revival Era. He argues that translations and commentaries on the works of ancient authors of the rank of Plato and Aristotle, which were so characteristic of the Western Renaissance, did not appear in Bulgaria. Interest in the culture and history of ancient Greek and Rome arose sporadically in separate works or more broadly as a means for exemplification in the textbook literature. For this reason, Aretov agrees with the established opinion that “the Bulgarian Revival ‘revived’ first and foremost the Bulgarian Middle Ages and its political and cultural history” (Aretov 1990: 215).

To a certain extent, the *gnomologia* copied in the *damaskini* rivaled the short genres in the textbooks in terms of their purpose. They coincided in fulfilling the general need for works which would offer clear, practical morals, formulated in an original way. At the same time, they differed in that the medieval collections did not preserve the genealogy of the material they were made up of, while in the textbook collections of maxims and apophthegms, the exact reference to ancient names, events and realia was every bit as important as the lesson itself.

The collections of short edifying genres, however, should not be associated only with the *damaskini* and school readers from the Early Revival Era. Proverbs, anecdotes, ancient wisdom and short moralizing stories were regularly published in the periodical literature (for example, in *Lyuboslovie* [Love for Word, lit. ‘Philologia’], published by K. Fotinov). The preferred literature in translation also included the abovementioned genre forms as compositional elements in larger literary entities (for example, *Poor Richard’s Almanac* by the American writer Benjamin Franklin, [Aretov 1990: 70-82]). Obviously, the period from the end of the 18th to the middle of the 19th c. preferred epigrammatic and anecdotal texts which preached enlightened, spiritual values. At that time, such a task could be carried out both by medieval as well as by early Revival-era compilations of excerpts, as their similarities are not limited only to their function. Similar genre forms use similar structural *topoi*. Aretov notes the repeated use, primarily in the textbook literature, of the situation of a wise man (an ancient philosopher) and a pupil. Such a composition expands the dialogical variant of apophthegms and anecdotes into a broader scope, but in terms of composition it corresponds most exactly to medieval translated belletristic works such as *The Tale of Akir the Wise*.*

The similarities between late medieval and early Revival-era literary phenomena, however, should not be interpreted to the point that they are made to seem completely identical. The dynamics of the period allowed for the coexistence of formally close, yet genetically and contextually non-coinciding literary phenomena. The medieval *gnomologia* did not display the strong pedagogical pathos of the Revival-era collections of short edifying genres. The latter, for their part, do not share the former’s religious atmosphere. Despite the fact that the ethics that the medieval anthology preaches is fundamentally worldly rather than highly theological, it

* The ancient *Tale of Akir the Wise* was most often distributed as a two-part text. One part contains the history of the Assyrian counselor and sage Akir (Ahiqar or Ahikar in the West) who was condemned to death after being slandered by his adopted nephew Anadan (Nadin) before Senaherib, the king of Assyria. The second part is didactic, based on a series of wise lessons directed at his nephew after his rehabilitation in front of the ruler and the denunciation of the true guilty party. The narrative and the lessons, which arose at different times, were united into a single form during the late 7th or early 6th c. B.C., most likely in Mesopotamia (see Lindenberger 1985: 479-507). Contradictory hypotheses about its Slavic translation exist – that it was translated from the Assyrian or from a Greek source, and also that it was done in Kievan Rus during the 11th-12th c. or in Bulgaria, along with the cycle of apocrypha about Abraham, during the 10th-11th c.

adopts the spirit of holy authority from the patristic authors cited and their specific “mental” language. The dominant moral element in the textbook anthologies interferes with the distinctly enlightenment-oriented program for education from the Early Revival Period. The authorities whom this program cites are the authorities of a secular culture, which to a large extent is devoid of the weightiness of Orthodox respect. The champions of such an education (P. Beron, K. Fotinov, K. Ognyanovich, N. Bozveli, E. Vaskidovich, R. Popovich, Hr. Pavlovich and so on), with the encyclopaedism inherent to the epoch, tackle both literary translations into Bulgarian, as well as problems concerning language, grammar and pedagogy. This synthesis of literary, pedagogical and linguistic activity allows for yet another distant analogy. In Antiquity, education used short instructive genres and excerpts in general as examples for mastering grammar. For this reason, the ancient grammar book synthesized linguistic laws with moral rules. The primers develop this synthesis linearly: they begin with the shortest forms – the alphabet and syllabics, pass through proverbs and maxims, and finally reach the limit of fragmentary narratives: anecdotes, fables and apophthegms. This ordering is not unheard of in some medieval collections as well. In isolated cases, the gnostic collections were copied with alphabet primers or within the framework of short “primer” sections (ms. PL 167 from the 16th c., ms. PL 17 from the 17th c.). The combining of grammar and epigrammatic edifying literature, known from Antiquity, can be found, albeit in a latent form, throughout the Middle Ages as well. During the Revival Era, its potential was maximally developed as a response to the epoch’s cultural and historical needs.

Conclusion. All the similarities and analogies in early Revival-era, late medieval and ancient literary phenomena noted above are possible in the context of the liminal cultural period following the Middle Bulgarian epoch. The destruction of religious institutions under Turkish rule and the change in the reading public, accompanied by a redirection of literary production, were undoubtedly significant. Important processes resulted from the gradual secularization of literature, with the development of orthographical linguistic norms and with the attitude of the scribe towards the activity he was performing.* The adaptation of the old translated gnomologia (such as RIDM) into the New Bulgarian copies altered the reception of the text due to the connection between form and content so important for the genre. In most cases, the paraphrases of the maxims led to an increase in their size – this is technically inescapable, due to the Bulgarian language’s progress towards analytism. The devices preserved in the translation remain unchanged in one portion of the examples. In the rest, however, the shortening of the wise saying or its clumsy paraphrasing has led to the loss of its artistic effects. The consequences of the destruction of the literariness of the sayings are similar to those in the case of the omitted lemmas. The maxims sound like an index of moral recommendations, and the only thing that separates them from instructive writing is their brevity. Besides this, the dialectal characteristics of the various Middle Bulgarian and New Bulgarian copies lend the ancient and early Christian wise sayings the form of folk proverbs. At first glance, the formal linguistic change in the adapted gnomologia corresponds to the basic literary and ideological demands of the pre-Revival period. The text must be linguistically accessible to its audience, which in large part is barely literate, its meaning must be clear and it must be strongly pragmatic. This last aspect is realized

* For more details about these problems, see Petkanova 1969 (for 1968): 51–151; Petkanova 1965.

through the didacticness inherent in the genre. With its moralizing pathos and worldly-pragmatic philosophy, the *gnomologia* is a suitable addition to the non-*damaskini* writings in the *damaskini*. In its capacity as a collection of elegantly formulated universal wisdom, it is easily absorbed into the textbook literature as well. The paradox of the transmission remains in the desire or in the arbitrariness of memory; this is clearly illustrated by RIDM. In the original – medieval – context, the title of the anthology turns out to be meaningless: The selected sayings of *ancient men* dissolve into a nameless space where wisdom is a-topological and a-nominative: without Hellas, without the ancient philosophers, without the names of the famous Christian authors. This memory for names will be revived in the primer and the reader, but without the idea of the anthology as a field for holy authorities and a cult towards *υπερβ-τα* – Divine and human, but rather as memory of and enthusiasm for enlightenment and the formation of a nation.

MANUSCRIPTS CITED:

RNL F.п.I.121 (Dečanski codex) – Russian National Library, St. Petersburg, from the mid/second half of the 14th c. (Granstrem 1953: 105)

RNL Q.п.I.27 (Lobanovski codex) – Russian National Library, St. Petersburg, end of the 13th/beginning of the 14th c. (Granstrem 1953: 106; Сводный каталог. [Complete catalogue] 2002: 639-641)

Pc 651 NLS (Dragolov codex) – National Library of Serbia, Belgrade, third quarter of the 13th c. (Štavljanin-Đorđević, Lj., M. Grozdanović-Paić, L. Cernić 1986: 355-361)

SASA 25 – Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade, second half of the 17th c. (Jovanović-Stipčević 1980: 30; Stojanović 1901: 178.)

CHAI 134 (Lukovitski damaskin) – Church-Historical and Archival Institute, Sofia, 17th c. (Sprostranov 1900: 211)

ANL II/206 – Austrian National Library, Vienna, 17th c. (Birkfellner 1975: 282-285)

NLCM 432 (Drinov damaskin and synodicon) – National Library of SS Cyril and Methodius, Sofia, end of the 16th c. (Tsonev 1910: 438-442; Hristova, Karadzova, Ikonomova: 150)

PL 17 – Patriarchal Library, Belgrade, 17th c. (Bogdanović 1982: 37)

PL 167 – Patriarchal Library, Belgrade, 16th c. (Jovanović-Stipčević 1980: 18)

BAS 93 – Library of the Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, from 1840. (Kodov 1969: 241-245)

BIBLIOGRAPHY

Aretov 1990: Аретов, Н. Преводната белетристика от първата половина на XIX век: развитие, връзка с оригиналната книжнина, проблеми на рецепцията [The translated belletristics from the first half of the 19th century: development, connection with the original literature, problems in reception]. София: 1990.

Beck 1959: Beck, H.–G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München: 1959.

Birkfellner 1975: Birkfellner, G. Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien: 1975.

Bogdanović 1982: Богдановић, Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века). = Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I одељење, књ. 31, САНУ. [An Inventory of Cyrillic manuscripts in Yugoslavia (11th – 17th c.) = Collection [of papers] on history, language and literature of the Serbian people, book 31, Serbian Academy of Sciences and Arts] Београд: 1982.

Bulanin 1991: Буланин, Д. Античне традиције в древнерусској литератури XI–XV вв. – Slavistische Beiträge, Bd. 278. München: 1991.

Curtius 1990: Curtius, E. R. European Literature and the Latin Middle Ages. (Transl. from the German by Willard R. Trask). First ed. 1953. Princeton University Press, Bollingen Series XXXVI.

Dyomina 1968: Дѣмина, Е. Тихонравовский дамскин. Болгарският паметник XVII в. Т. I. Софија: 1968.

Granstrom 1953: Гранстрем, Е. Э. Описание русских и славянских рукописей Государственная Публичная библиотека. Труды Отдела рукописей. Ленинград: 1953.

Hristova...1982: Христова, Б., Караджова Д., Икономова А. Български ръкописи от XI до XVIII век запазени в България. Своден каталог [Bulgarian manuscripts from the 11th to the 18th century preserved in Bulgaria. General catalogue]. Vol. I, Sofia: 1982.

Ihm 2001: Ihm, S. Ps.-Maximus Confessor: erste kritische Edition einer Redaktion des sacroprofanen Florilegiums *Loci communes* nebst einer vollständigen Kollation einer zweiten Redaktion und weiterem Material. Stuttgart: 2001.

Jovanović–Stipčević 1980: Јовановић–Стипчевић, Б. Рукописи Ресавског круга 1392-1427. Каталог изложбе у манастиру Ресави. [Manuscripts of the Resava circle 1392-1427. Catalogue of the exhibition at the Resava monastery]. Београд – Деспотовац: 1980.

Kazhdan... 2001: Каждан, А. П., Епстейн А. У. Византијската култура XI – XII в. Промени и тенденции. [Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries.] Veliko Tŭrnovo: 2001.

Kindstrand 1987: Kindstrand, J. F. The Greek Concept of Proverbs. – Eranos, Acta philologica Suecana, vol. 76. Stockholm: 1987, 71–85.

Kodov 1969: Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките [Description of the Slavic manuscripts in the library of the Bulgarian Academy of Sciences]. Sofia: 1969.

Kuzidova 2006: Кузидова, И. Преводите на *Loci Communes* на Псевдо-Максим (*Пчела*) в јужнославјански кирилски ръкописи [The translations of *Loci Communes* by Pseudo-Maximus (*Pchela*) in South Slavic Cyrillic manuscripts]. – In: Многократните преводи в Јужнославјанското Средновековије. (Доклади от меѓународната конференција Софија, 7-9 јули 2005 г.) [The multiple translations in the South Slavic Middle Ages. (Papers from the international conference Sofia, July 7-9, 2005)]. Sofia: 2006, 333-342.

Lindenberger 1985: Lindenberger, J. M. ANIQAR (Seventh to Sixth Century B.C.) A new translation and introduction. – The Old Testament Pseudoepigrapha. Vol. 2 Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works ed. by James H. Charlesworth. Doubleday: 1985.

Marru 1998: Марру, А.-И. Историја воспитанија в Античности (Грција). Москва: 1998 [Transl. from the 6th French ed., 1965].

Marti 1984: Marti, R.W. Gattung Florilegien. – In: Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen. Berlin, 1984, 121–145. = Veröffentlichungen der Abteilung für Slavischen Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin 55.

Mircheva 2001: Мирчева, Е. Недамаскинови слова в новобългарските дамскини от XVII век [Non-damaskin writing in New Bulgarian damaskini from the 17th century]. Велико Търново: 2001.

- Petkanova 1965:** Петканова, Д. Дамаскините в българската литература [*Damaskini* in Bulgarian literature]. Sofia: 1965.
- Petkanova 1969:** Петканова, Д. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII–XVIII в [From the Greco-Bulgarian literary relationships during the 17th-18th c.]. – Годишник на Софийския университет, Факултет по Славянски филологии, 1969 (за 1968) [Yearbook of Sofia University, Department of Slavic Philology, 1969 (for 1968)], vol. 62, 51–151.
- Pichhadze... 2008:** Пичхадзе А., Макеева И. Пчела. Древнеруский перевод. Т. 1., Т.2. Москва: 2008.
- Richard 1976:** Richard, M. *Florilèges Spirituels Grecs. Opera Minora*. I. Leuven: 1976.
- Russo 1977:** Russo, J. Prose Genres for the Performance of the Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverb, Maxim, Apothegm. – In: *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*. Ed. by L. Edmunds and R. Wallece. Johns Hopkins University Press, Baltimore and London: 1977, 49-64.
- Sargologos 2001:** Sargologos, É. *Florilège Sacro-Profane du Pseudo-Maxime*. Hermoupolis–Syros, 2001 = Σβςγπλόγπγт, Σφ. Шехдп-Мбоймпх Ёкпгбгр чсФуймпй рпнзиегубй %ор{ дйбцйссн рйзф^{тмн} ф^{тмн} фе ф\т ёкклзубт кбр рблбй^{тмн} цйлпуошн кбр >ЕллРнщн.
- Speranskij 1904:** Сперанский, М. Н. Переводные сборники изречений в славянорусской письменности. Исследование и текст. Москва: 1904.
- Sprostranov 1900:** Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при св. Синод на българската църква в София [Description of the manuscripts in the library of the Holy synod of the Bulgarian church in Sofia]. Sofia: 1900.
- Stojanović 1910:** Стојановић, Љ. Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка САНУ. [Description of manuscripts and old printed books. The Collection of the Serbian Academy of Sciences and Arts]. Београд: 1901.
- Svodnyj 2002:** Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век, выпуск 1. Москва, 2002.
- Štavljanin-Đorđević... 1986:** Штавлјанин–Џорђевић, Љ., Гроздановић– Пајић М., Цернић Л. Опис ћирилских рукописа народне библиотеке Србије [Description of Cyrillic manuscripts at the National Library of Serbia]. Београд: 1986.
- Tsonev 1910:** Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София [Description of manuscripts and old printed books at the National Library in Sofia]. Vol. I. Sofia: 1910.
- Turilov 1996:** Турилов, А. А. „Поучение Моисея” и сборник игумена Спиридона (новгородский памятник XII в. в контексте русско-южнославянских связей). – Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А.А. Зализняка. Москва: 1996, 83–104.
- Veder 1990:** Veder, W. Literature as a caleidoscope. The structure of Slavic četii sborniki. – In: *Semantic Analysis of Literary Texts*. 1990.

გვიანი შუა საუკუნეების სამხრეთ-სლავური ბრძნული გამონათქვამების ანთოლოგიის საკითხისათვის

რეზიუმე

აფორიზმების ანთოლოგია მრავალფეროვანია თავისი შემადგენლობით; მასში შესულია ის ბრძნული გამონათქვამები, რომლებიც ძველ სლავურ ლიტერატურაში ბიზანტიიდან შემოვიდა. ყველაზე დიდი პოპულარობით სარგებლობს ფსევდო მაქსიმე აღმსარებლის (580-662) მიერ შეკრებილი ბრძნული აზრები, რომლებიც *Loci communes*–შია წარმოდგენილი. სლავური ანთოლოგია, სახელწოდებით *Пчела* (*ფუტკარი*), მოცულობით უფრო მცირეა და დაყოფილია სპეციფიკური შინაარსის მქონე გამონათქვამებად.

სტატიის მიზანია, წარმოდგენა შეუქმნას მკითხველს ამგვარ კრებულთა თარგმნის სლავურ ტრადიციაზე და ჟანრობრივ ნიშან-თვისებებსა თუ განსხვავებებზე, რათა უკეთ გამოიკვეთოს სლავების დამოკიდებულება ანტიკური ფილოსოფიისა თუ ლიტერატურისადმი.

ამ საკითხთან დაკავშირებით უდავოდ საყურადღებოა, თუ როგორ ხდებოდა ბრძნული გამონათქვამების ანალიზი, გამომდინარე იმ კონტექსტიდან, რომელშიც ისინი მოიაზრებიან; გარდა ამისა, ცალკე კვლევის საგანია ის სტრუქტურული ცვლილებები, რომელსაც აფორიზმები განიცდის გადაწერის პროცესში. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ბრძნული გამონათქვამების შემოკლების საკითხს, ასევე, იმ აფორიზმებს, რომლებიც მოიცავენ საკუთარ სახელებს, კერძოდ, ქრისტიან ავტორთა სახელებს.

კვლევა აჩვენებს, რომ აღმოსავლეთ-სლავური *Пчелы* ენციკლოპედიური სტრუქტურისაა.

სხვა პოპულარული გნომოლოგია ბულგარეთში არის *Речи избранные у древних мужей* (*РИДМ*), რომელიც აღმოცენდა, როგორც მეორე კომპილაცია რამდენიმე გნომოლოგიისა. ესენია: ფსევდო მაქსიმე აღმსარებლის *Пчелы*, ნაწილები სოლომონის იგავებიდან, იესოს სწავლებიდან, სინა სირახოვადან, ეკლეზიასტედან, გარდა ამისა, ფრაგმენტები სხვა ანონიმური კრებულებიდან და ავტორებიდან.

The *Damaskini* in the 17th-Century Bulgarian Literary Tradition *

Damaskenós Studites' *Thesaurus* and its Bulgarian versions

In 1557/8, a book entitled Θησαυρός (*Thesaurus/Treasure*) was published in Venice and was to become a bestseller among the Greeks, being reprinted until the beginning of the 20th century. Its compiler was Damaskenós Studites (d. 1577), a prominent clerical figure, preacher and writer belonging to the humanistic trend in 16th-century Greek literature.** Initially, Damaskenós Studites' anthology included thirty-six religious homilies, sermons and saints' lives. He composed them – or compiled them from other sources – in vernacular Greek (Post-Byzantine koine), addressing and making them available to a wider audience (Istorija 2008: 729-731). The book's composition had a selective character, as the texts were for Sundays and other feasts during the period from the Sunday of the Publican and the Pharisee to the Sunday of All Saints, and for the major Lord's, Thetokos', and saints' feasts (Mircheva 2001:60-64).

Unlike in the rest of the *Slavia Orthodoxa* world, in the Bulgarian lands Damaskenós Studites' works from the *Thesaurus* gained a popularity as great as that which they enjoyed among the Greeks. The Bulgarian reception of the book began with its translation into the language of the Church.*** Traditionally, three independent translations in this archaic language, which were to make an impact on Bulgarian literature of the 17th century, have been distinguished (Petkanova-Toteva 1965, Demina 1968, Istorija 2008: 731-734). The first one was the so-called "Macedonian" translation, which is thought to have been done by Grigorij, bishop of Pelagonia and Prilep, at some point in the last decades of the 16th century (Ilievski 1972). The translation strictly followed the composition of the original *Thesaurus* and had a relatively limited dissemination.**** The second to appear, most likely at the end of the 16th century, was an anonymous translation of selected works from the *Thesaurus* which the scholars called the "Sredna Gora" translation after the name of the area of its spread and after the type of the script used in most of its known copies.***** The miscellanies composed of texts from the *Thesaurus* in the Sredna Gora translation had varying compositions***** and were called *damaskini* (sg. *damaskin*) by Bulgarian men of letters after the name of the compiler of the original anthology. While the authors of this translation and the place of its origin still remain anonymous, there is

* This article has been prepared with the financial support of Project № BG051PO001-3.3.04/61 of the Operational Program "Development of Human Resources" (2007–2013).

** For more about Damaskenós Studites and his works, see Philippides 2008; Starob'lgarska literatura 2003: 133-135; Mircheva 2001: 24-28; Istorija 2008: 729-731.

*** This was a recension of the Old Church Slavonic language used in that time by the South Slavic men of letters (Mincheva 1985; Mincheva 1987; Vasilev 1993a; Velcheva and Ivanova 2010, and others).

**** It is witnessed by seven copies only, some of them preserved in fragments (Ilievski 1972: 31-48).

***** The name of the translation has been adopted thanks to the studies of B. Tsonev (1919; 1923), who also suggested the translations might have been made in a literary center situated in the region of Sredna Gora.

***** According to the most exhaustive and widely accepted classification of the various archaic and New Bulgarian *damaskini* by the peculiarities of their translation, revision, and composition, which was proposed by E. Demina (1968), there are four main groups of miscellanies comprising texts from the *Thesaurus* in the Sredna Gora archaic translation (see the Appendix of the present article).

no doubt that it was precisely this version that gained wide distribution and became, probably as early as the beginning of the 17th century, a basis for the appearance of the first texts in the Bulgarian vernacular* that were to form the New Bulgarian *damaskini***.

Like the Sredna Gora archaic translation, its new-Bulgarian adaptations have unclear place(s) of origin and unknown author(s). It should also be mentioned that along with the variety in their composition and in the choice of works from Damaskenós Studítes' original book, both the Sredna Gora archaic *damaskini* and the New Bulgarian *damaskini* also included non-*Thesaurus* texts of homiletic, sermonic, hagiographic, catechetical, liturgical, and even of apocryphal character. Among them were some original Old Bulgarian works and authoritative older translations from Greek, some of which replaced the corresponding *Thesaurus* texts (Istoriija 2008: 733-734).

The third of the archaic translations of the *Thesaurus* considered here was also anonymous and appeared at the end of the 16th or at the beginning of the 17th century. It is partly preserved in a single copy and was most likely made in the Southwest Bulgarian lands or on Mount Athos (Istoriija 2008: 732).

The *damaskini* had a long tradition, being copied as late as the beginning of the 19th century. Their history, which is undoubtedly complicated, has drawn the attention of generations of scholars who produced an impressive number of research studies devoted to their language, textology and their nature as a literary phenomenon. Nevertheless, there are still many controversial topics and outstanding questions, the focal ones concerning the genealogy of the various groups of *damaskini*, the localization of the Sredna Gora translation and its new-Bulgarian adaptation, the parallel tradition of the archaic and the modern *damaskini*, and last but not least, the reasons that led to the extraordinary popularity of the *damaskini* among the Bulgarians.

For instance, recent studies on the correlation between some of the New Bulgarian *damaskini* texts and their archaic counterparts allowed for a hypothesis about an Old Church Slavonic proto-translation, common to the three translations mentioned above, and led to the reconsideration of the probable localization of the new-Bulgarian adaptation (according to its dialect features), as well as of the chronology of the appearance of the New Bulgarian *damaskini* subgroups (Mladenova 2006, 2007a, 2007b, 2011). The outcomes of these linguistic and textological specimen analyses clearly show the need for further detailed investigations that will certainly shed more light on the complicated *damaskini* genealogy.

Whatever the outcomes of such investigations may be, the study of the *damaskini* phenomenon should be done within the broader framework of the whole literary tradition in the 17th-century Bulgarian lands and against the background of the activities of the known literary centers and scribes and of the peculiarities of the repertoire of books and texts they produced.***

* This language is called widely "new-Bulgarian language," "a literary language based on a vernacular" (Demina 1985) or "Early Modern Bulgarian language," which preceded the Modern Bulgarian literary language from the National Revival period (18th and 19th c.); see, for example, Velcheva and Ivanova 2010.

** According to E. Demina's classification (1968), five types of new-Bulgarian anthologies should be recognized (see the Appendix).

*** A review of the scribal and literary activities of some of these centers is offered by D. Hupchik (1993). More detailed study is to be found in Radoslavova 2010, summarized in Radoslavova 2011a.

The geography of scribal activities in the 17th-century Bulgarian lands, their specialization and the men of letters' social profile

The lack of an independent Bulgarian state and Church since the late 14th – early 15th century had given the Bulgarian Orthodox Christians a socially and confessionally deprived status of *raja* ('non-believers') within the Ottoman Empire. In the 17th century, they still belonged to the *Romeli* (Greek) *millet*, whose representative before the Ottoman authorities was the Constantinopolitan Patriarch. The territory populated by Bulgarians (Moesia, Thracia, and Macedonia) fell into the dioceses of three autocephalous churches – the Constantinopolitan Patriarchate, the Archbishopric of Ochrid, and the Serbian Archbishopric of Peć, restored in 1557. The three churches had a complicated history of relations both between themselves and with the High Porte. Far from the cultural achievements of the European Renaissance, Baroque, and Classicism, the literary activities of the Orthodox Bulgarians bore the peculiarities of a prolonged medieval tradition and were restricted merely to the maintenance of book sets for liturgical, preaching, educational and other religious necessities. Due to the ban on typography in the Empire, the main method of book production in the 17th century, despite the import of printed exemplars, was hand-copying (Istorija 2004).

More than 290 17th-century signed and anonymous manuscript books deriving from the dissemination area of the Sredna Gora and the New-Bulgarian *damaskini* testify to a net of active scribal centers in monasteries and settlements that were located in a mountainous region on the borders of the Constantinopolitan bishoprics of Tŭrnovo, Sofia and Plovdiv, as well as in the stauropegic Rila Monastery, then dependent on the Peć Patriarch. The most productive centers were situated close to prospering economic settlements and fell into a cross-zone in the Constantinopolitan diocese where an apparent Serbian church and literary influence could be detected. Chronologically and geographically, the 17th-century scribal activity map proves the tendency of literary migration from the west towards the east, detected in the preceding 15th-16th-century period (Radoslavova 2011d).

At the beginning of the 17th century, several old monastic centers were active: the Eleshnitsa Monastery and probably the Seslavtsi Monastery, both in the vicinity of the Balkan Mountains in the region of Sofia, as well as the Holy Trinity Monastery near the Balkan town of Vratsa. It is possible that the organized copying of books also took place at that time in the epoch's largest and most influential literary center: the Balkan mining settlement of Etropole, which then fell in the Tŭrnovo eparchy of Lovech. The scribal activity there flourished from the 1620s to the mid 1640s in the scriptorium of the newly-established Trinity Monastery and in the parish Church of St. Michael the Archangel. During the second half of the century, copying activities were concentrated within the territory of the Plovdiv Metropolitanate – in the Sredna Gora settlements of Sushitsa (present-day Karlovo) and Adzhar (now the village of Svezhen), as well as at Kuklen Monastery in the Rodopa Mountain. In Adzhar, a scriptorium of a new type was formed. It was parochial and was most likely connected to the activity of the school for training priests. There is no extant data about an active Rila scriptorium in the 17th century. However, the old monastery of John of Rila, the saint patron of the Bulgarians, was a gravitational center for visiting men of letters (Radoslavova 2011b).

The men involved in literary activities – and more precisely, in the manuscript copying – came from the lower clerical circles or from the laity. They were ordinary monks, hieromonks, parish priests, and literate laymen who might well have been among the church clerks or stu-

dents in the monastic and parish schools. Some of the scribes bore titles reflecting their degree of literacy and literary mastery, such as *djak* (letterman, scribe), *gramatik* (grammarian), *daskal* (teacher). The scribes from the different groups worked together, though it seems that any one group had its own milieu to practice in and specialized in copying a particular type of books (Radoslavova 2011c).

A few professional calligraphers played an important role in the 17th-century literary process. Among them was hieromonk Danil of Etropole, the copyist with the greatest number of preserved copies. He worked in the metropolitan see of Tŭrnovo and for several other centers, including Vratsa Monastery and Etropole Monastery, and received commissions not only from the Tŭrnovo metropolitan bishops and from other monks, but from village priests and laymen as well (Rajkov 1971a). The scribe Vasilij of Sofia was an Etropole calligrapher who worked also for the Athonite Monastery of Zographou, for Rila Monastery and had presumably received a commission from Gavril, the Patriarch of Peć (Turilov 2001). The brilliant calligrapher Avram Dimitrievich from Karlovo was a parish priest whose repertoire of copied manuscripts, along with books for the monastic and the parish liturgy, is supposed to have included New Bulgarian *damaskini* (Vasilev 1979). Another very productive scribe was Filip of Adzhar. He mainly copied books which were most necessary for the practice of the parish priests and was also a *damaskin* copyist (Radoslavova 2004). Facts about the scribes from the Plovdiv Eparchy suggest that besides manuscript copying, some of them were involved in teaching literacy (*daskal* Filip, his father *daskal* Nedjalko) and probably in active preaching (Avram Dimitrievich).

The known leading centers and their scribes developed a few genetically related local variants of the geometric semi-uncial, which was the dominant general style of script during the 17th-century.* Provisionally, we could recognize the Etropole script, the Vratsa script, the Adzhar script, and the Karlovo-Kuklen script. The epoch's predominant orthographic norm was the Resava one – a Serbian non-*jus* version of the 14th-century Tŭrnovo/Patriarch Euthymios orthography (Rajkov 1981, Vasilev 1993a, Mircheva 2001: 16–18). The influence of the 14th-century two-*jus* orthographic norms could be found in the New Bulgarian *damaskini* (Vasilev 1993b).

The scribal centers worked mainly for their own necessities and specialized in book copying according to the type of the liturgical practice followed – monastic or parochial, respectively. The monastery centers, such as Etropole, concentrated on producing sets of *menaia* for the 12 months, and traditional monastic anthologies of readings, such as *panegyrika* (homilies and saints' lives), and *prologs* (short saints lives to be read during the liturgy), etc., while the parochial scriptoria, like the Adzhar one, produced a great number of *trebnitsi* (prayer books), psalters, and traditional anthologies for reading – the so-called “collections of miscellaneous type” (Miltenova 1986). The extant data allow for the suggestion that the *damaskini* were also typical for the parochial repertoire.

The *damaskini* in the repertoire of the known scribal centers and men of letters

There are only two signed, dated and undoubtedly localized 17th-century manuscripts containing texts from Damaskenós Stidítes' *Thesaurus*, as well as a few more copies that have a probable attribution or localization based upon paleographic, codicological, or bibliographic da-

* The scholarly tradition widely denominates it as the “Sredna Gora script,” a term introduced in the studies of B. Tsonev, or as the “Etropole (Sredna Gora) script,” as it was later revised by B. Rajkov (1971b: 27-30).

ta. The earliest manuscript that bears a date is the 1640 Liturgical Book compiled by hieromonk Danil of Etropole and by the letterman Nikita for the Etropole parish church of St. Michael the Archangel. It contained five texts from the *Thesaurus* in their Sredna Gora archaic translation added to the hours for the selected feasts and other texts for the parochial liturgy. The first four were from the *Thesaurus*' Lenten cycle – about *The Publican and the Pharisee*, *The Prodigal Son*, *The Second Coming*, *The Exile of Adam*, as well as *The Miracles of the SS Michael and Gabriel the Archangels*, included apparently as a reading for the patron saint's day of the Etropole parish church. The second manuscript, with a date and a place of creation mentioned in the colophon, was the Adzhar Damaskin of 1686 copied by *daskal* Nedjalko and his son Filip, most probably for the Adzhar parish church. Unlike the book of Danil and Nikita, it was a proper Sredna Gora archaic *damaskin*, comprising predominantly texts from the *Thesaurus* (Demina 1968: 44-50).

Another two manuscripts could be considered part of the Adzhar production and they both belong to one and the same group of archaic *damaskini*. This group is closely related to the one including the proper Sredna Gora *damaskini* and is formed by miscellanies with a reduced number of abridged Damaskenós Studites' texts, mainly from the hagiographic cycle of the original Greek collection (Demina 1968: 51-52). The non-*Thesaurus* texts in these manuscripts came from various sources and have a sermonic nature, quite in accordance with the *Thesaurus*' general concept. The first book from this group with highly probable Adzhar origin is the anonymous Lukovit Miscellany. Its paleographic features reveal that it was created by a group of Adzhar scribes, including Filip (Radoslavova 2004: 302). The latter calligrapher was most likely the scribe, or among the scribes, of the second of the manuscripts in question – the so-called Sopot Miscellany. The book is now lost, but the attribution is highly probable, as the extant bibliographic data testify that the copyist's name was present in it (Matich 1952: 256).

The number of *damaskini* with relatively certain secondary localization or attribution upon the basis of their paleographic and textological features could be increased by five by adding yet another Etropole book and two proper *damaskini*. The first manuscript is the anonymous 1670's *Panegyrikon* (CMNL 1050). It is a traditional large collection of homilies, sermons and saints' lives, in which the group of Etropole scribes incorporated only four of Damaskenós Studites' texts: *The Life of St. Nicholas* and three homilies from the *Thesaurus*' Christological cycle – *On the Nativity*, *On Epiphany*, and *On Transfiguration*, all in their Sredna Gora translation. The other two books are the First Trojan Damaskin and the Second Trojan Damaskin. They belong to the New Bulgarian *damaskini* of the first type (Demina 1968: 54-57) and were attributed, according to their paleographic and textological peculiarities, to the prominent calligrapher Avram Dimitrievich of Karlovo (Vasilev 1979).

So far, a few other attributions and localizations of *damaskini* have been discussed by scholars, including, for instance, an Adzhar origin for the Kostenets Damaskin and for the Rila Damaskin, ascribed to *daskal* Nedjalko and to his son Filip, respectively (Doncheva-Panajotova 1988: 38-41, 49-50). These statements are unfortunately less convincing and do not rely on detailed paleographic analysis. On the other hand, it should be noted that there is a difficulty attached to any attempt at unquestionable identification of the place of origin or of the authorship of the unsigned *damaskin* copies, thanks to the great variety of handwritings found in them. In most cases, these scribes seem to be less trained and used a script of poor quality, imitating the style of the leading calligraphers, especially those from the Sredna Gora centers

such as Adzhar and Karlovo. Let us put aside the difficulties that any scholar may face trying to analyze and compare *de visu* copies kept in various collections and countries. And while any further attribution of the anonymous *damaskini* to the known copyists or their ascription to the production of the known centers and calligraphic schools are tasks facing uncertain success, there is a lot to be done on the grouping of the *damaskini* of unclear origin – according to their paleography and codicology – between themselves and in comparison with the rest of the anonymous and non-localized 17th-century manuscripts from the dissemination area of the Sredna Gora and the New Bulgarian *damaskini* in general.

What could be concluded on the basis of the extant data from the geography of the *damaskini* is that the Sredna Gora *damaskini* and the new-Bulgarian collections were copied and circulated predominantly in the parish milieu and were absent from the monastic repertoire. Except for the anonymous Panegyrikon with a few of Damaskenós Studites' texts, there is no proof that the *damaskini* were copied for the monasteries. On the other hand, in such a leading scribal and educational center like Adzhar, there were preferences for the archaic Slavonic version of texts from the *Thesaurus*. The Modern Bulgarian *damaskini*, of which no signed copies have survived, were then presumably intended to serve a wider and less literate parochial public, as books for pulpit preaching and for private or collective reading outside the church walls and the majority of them were most probably copied by pupils or followers of the prominent teachers and calligraphers, as the paleography of these manuscripts suggests.

The *damaskini* in the overall repertoire of books copied in the 17th century

A brief overview of 17th-century Bulgarian books, including those produced in the known centers, as well as unsigned copies that could be attributed or localized according to their paleographic, codicological, and textological features, or considered to be created or used in the dissemination area of the Sredna Gora archaic *damaskini* based on information such as the secondary notes found in them, show that nearly 85 percent of the repertoire was intended for narrowly liturgical needs, completely lacking any books suitable for a monastery library, such as *paterika* or collections of theological-philosophical works, as well as any chronographic collections. The list of liturgical books included psalters, *euangelia*, *apostoloi*, *sluzhebni*, *horologia*, *oktoeχοi*, *triodia*, festal and ordinary *menaia*, *prolozi*, *trebnitsi*, various liturgical anthologies and others, such as *typika* and books of commemoration. The anthologies for reading, which had varying degrees of involvement with the liturgy or else were unconnected to it, constitute 14 percent of the total production. These consist of a few traditional collections (two *panegyrika* and one book of Sunday and festal sermons, three so-called “collections of miscellaneous type,” and a copy of the *Alexander Romance* [*The Life of Alexander the Great*]). In comparison, the *damaskini* as a new type of collections for reading stand out, numbering more than 33 archaic and new-Bulgarian miscellanies.*

The practical approach that was applied by the 17th-century Bulgarian men of letters in their choice of books for copying in accordance with the basic liturgical needs as well as the great

* Another book new to the repertoire was *The Miracles of Theotokos* – the third part of the *Amartolon sotiria* (Venice, 1641) by the Modern Greek author Agapios of Crete (Landos). It was translated in Old Church Slavonic and has two known copies from the 17th c. (see Starob'lgarska literatura 2003: 18). The remaining Bulgarian manuscripts from the 17th c. contain grammatical works: *O pismeneh* (*On the Letters*) by Konstantin of Kostenets and two copies of *The Church Slavonic Grammar* of Meletius Smotrytskij.

number of *damaskini*, against the background of reduced interest in the traditional collections for reading, signify a substantial change and restructuring in the overall repertoire on the macro-genre level. In looking for the reason for these changes, one may well find a key aspect of the puzzling question about the extraordinary popularity of Damaskenós Studítes' work among Bulgarians and the phenomenon of the *damaskini* as a new type of books.

The *damaskini*'s popularity

While there is little doubt that the literary center(s) where the so-called Sredna Gora translation/revision was made should be counted among the major monasteries or church sees that presumably possessed a large library and accommodated highly trained men of letters,* the spread of the *damaskini* seem to have flourished in the parochial milieu, or at least that is what the extant data from their geography, literary and social context reveal. So far, a few reasons for the great popularity of the *damaskini* have been underlined in the scholarly tradition, the most obvious being, of course, the availability of the texts, thanks to the understandable new-Bulgarian language, as well as the simplified exposition and the captivating narrations that were characteristic of Damaskenós Studítes' style. And last but not least, there is the similar historical and cultural circumstances which Bulgarians and Greeks lived in, as well as the same ideology confrontations with Muslims and Catholic Christians which Greek and Bulgarian Orthodox men of letters had to face and respond to.** In fact, the initial reason for the 17th-century Bulgarian men of letters' interest in the *Thesaurus* was most probably quite practical and related to the specificity of literary activity and the demand for books. It seems that thanks to its selective structure/composition, which was open to interpolations, Damascenós Studítes' anthology turned out to be a very appropriate source for texts and a model for books to be used in the parochial liturgical practice, especially in the newly established literary centers, like those in the Plovdiv Eparchy. In order to respond to this necessity, a variety of collections arose to be combined with the Menaion and the Triodion of the parish church – often as books of large size with rich illumination worthy of a *Tetraevangelion* – as well as for private reading, in analogy to and instead of the traditional collections of miscellaneous type. Most likely this way, the new type of miscellanies became popular and inspired the new-Bulgarian adaptation. It is also apparent that the leading literary and educational centers, such as the one in Adzhar, stuck to the authoritative archaic *damaskini* tradition, while the New Bulgarian *damaskini* responded to the demand of the wider public, contributing to the development of a new sensitivity toward the written word by means of a new, understandable and rich literary language, which prepared this public for the appearance of modern literature.

* So far, scholars have proposed numerous hypotheses about the translation's place of origin; the core ones point to Etropole, Rila Monastery, a center in the Plovdiv Eparchy, or Lovech (see summaries in Radoslavova 2011a: 68-69). The analysis of the historical and cultural circumstances at the end of the 16th to the beginning of the 17th century, as well as of the subsequent scribal activity and the *damaskini* copies' distribution, suggests that the most probable location was Lovech with its monastery (ibid.), if not the Metropolitan See of Tŭrnovo itself.

** For more detailed observations and a revision of the existing explanations about the *damaskini*'s popularity, see Del'Agata 1999: 39-73.

Appendix. The 17th-Century *Damaskini**

Sredna Gora archaic *damaskini* (Demina 1968: 45–50)

Adzhar Damaskin, 1686; copyists: *daskal* Nedjalko and his son Filip; place: Adzhar; Adzhar script; RAS 24.4.32 (Sreznevsky 79)

Elena Damaskin, 17th c., 2nd quarter; anonymous, non-localized; Karlovo-Kuklen script; CMNL 1418

Rila Damaskin, 17th c., 2nd half; anonymous, non-localized; Karlovo-Kuklen script and imitation of Karlovo-Kuklen script; RM 4/10 (78)

Kostenets Damaskin, 17th c., 2nd half; anonymous, non-localized; Adzhar-like script; CHAI 503

Nezhinsky Damaskin, 17th c.; anonymous, non-localized; SHM, Sokolov 130

Boboshevo Damaskin, 17th c., 4th quarter, anonymous, non-localized; imitation of Etropole script, CHAI 1570

Shumen Damaskin, 17th c., 2nd half; anonymous, non-localized; HMS 9 (not included in Demina 1968, see Karadzhova and Uzunova 1990: 142-146).

Archaic *damaskini*, third type (Demina 1968: 51–53)

Koprivshitsa Damaskin, 17th c., 2nd half; anonymous, non-localized; Adzhar-like script; CMNL 685 (215)

Sopot Damaskin, 17th c.; anonymous (probably Filip of Adzhar), non-localized; NLS 420

Lukovit Miscellany, 17th c., the end; anonymous, place: probably Adzhar; Adzhar script; CHAI 134

Belgrade Miscellany, 17th c., anonymous, non-localized; NLS 470.

Vitae, Homilies, and Sermons, 17th-18th c.; anonymous, non-localized; BAS 86

Manuscripts of traditional composition comprising selected works by Damaskenós Studítes in the Sredna Gora version (not included in Demina 1968)

Liturgical Miscellany (Book of Hours and Damaskin), 1640; scribes: hieromonk Danil and Nikita, place: Etropole, the Parish Church of St Michael the Archangel; Etropole script; CMNL 1388 (5/979)

Panegyrikon, 17th c., 70s; anonymous, place: probably Etropole; Etropole script; CMNL 1050

New-Bulgarian version, first type (Demina 1968: 54–57)

First Trojan Damaskin, 17th c., 2nd half; anonymous (probably Avram Dimitrievich), non-localized; Karlovo-Kuklen script; BAS 88

Second Trojan Damaskin, 17th c., 2nd half; anonymous (probably Avram Dimitrievich), non-localized, Karlovo-Kuklen script; Trojan Monastery 18 (15)

Protopopintsi Damaskin, 17th c., the end; anonymous, non-localized; imitation of Karlovo-Kuklen script; CMNL 708 (238)

Tikhonravov Damaskin, 17th c., 50–60s; anonymous, non-localized; Karlovo-Kuklen script and imitation of Karlovo-Kuklen script; RSL, Tikhonravov 702 (F. 229)

* This is a preliminary list of the 17th-century witnesses of the Sredna Gora archaic translation and of the 17th-century New Bulgarian *damaskini*.

Belgrade Damaskin, 17th c.; anonymous, non-localized; Belgrade, Patriarchate Library 218

Damaskin, 17th-18th c.; anonymous, non-localized; Adzhar-like script; NLP 118 (165)

Damaskin, 17th c., the end; anonymous, non-localized; imitation of Karlovo-Kulen script; CHAI 225 (not included in Demina 1968)

Damaskin, 17th c., 2nd half; anonymous, non-localized; imitation of Karlovo-Kuklen script; CSBS, Suppl. Cod. D. Slavo 6 (not included in Demina 1968, see Dzhurova and Velinova 2001)

New-Bulgarian version, second type (Demina 1968: 57–58)

Drjanovo Damaskin A, 17th c., 2nd half; anonymous, non-localized; BAS 89

Drjanovo Damaskin B, 17th-18th c.; anonymous, non-localized; CMNL 711 (82)

Ljubljana Damaskin, 17th-18th c.; anonymous, non-localized; imitation of Karlovo-Kuklen script; NUL, Cod. Kop. 21

New-Bulgarian version, mixed type (Demina 1968: 58–59)

Sliven Damaskin, 17th-18th c.; anonymous, non-localized; CMNL 709 (365)

New-Bulgarian version, third type (Demina 1958: 59–60)

Damaskin, 17th c.; anonymous, non-localized; OSSL, Grigirovich 36 (62)

Damaskin, 17th c.; anonymous, non-localized; OSSL, Grigirovich 37 (63)

Damaskin, 17th c.; anonymous, non-localized; SHM, Barjatinskij 271

Damaskin, 17th c.; anonymous, non-localized; CMNL 712 (444)

Damaskin, 17th c.; anonymous, non-localized; Karlovo-Kuklen script; RHM 5 (not included in Demina 1968; see Mladenova 2011: 133)

New-Bulgarian version, fourth type (Demina 1968: 60–63)

Belene (Pantelev) Damaskin, 17th-18th c.; anonymous, non-localized; CMNL 713 (445)

Damaskin, 17th c., the end?; anonymous, non-localized; imitation of Karlovo-Kuklen script; RHM 4 (not included in Demina 1968; see Mladenova 2011: 137)

Other MS with the New Bulgarian version (not included in Demina 1968)

Damaskenós Studítes' On the Second Coming (fragment), 17th-18th c.; anonymous, non-localized; imitation of Karlovo-Kuklen script; RAS, Syrku 13.7.36

Damaskenós Studítes' On the Second Coming, 17th c., 1st half; anonymous, non-localized; imitation of Karlovo-Kuklen script; NLP 119 (137)

Abbreviations

BAS Bulgarian Academy of Sciences

CHAI Church-Historical and Archival Institute of the Bulgarian Patriarchate

CMNL SS Cyril and Methodius National Library, Sofia

CSBS Center for Slavo-Byzantine Studies "Prof. Ivan Dujchev", Sofia

HMS Historical Museum, Shumen

NLP National Library, Plovdiv, Bulgaria

NLS National Library of Serbia

NUL National and University Library, Ljubljana

OSSL Odessa State and Scientific Library
RAS Library of the Russian Academy of Sciences, Sank-Petersburg
RHM Regional Historical Museum, Lovech, Bulgaria
RSL Russian State Library, Moscow
RM Rila Monastery, Bulgaria
SHM State Historical Museum, Moscow

BIBLIOGRAPHY:

- Del'Agata 1999:** Del'Agata D. *Studii po b'lgaristika i slavistika*. Sofija: Izdatelstvo "LIK", 1999.
- Demina 1968:** Demina, E. I. *Tikhonravovskij damaskin. Bolgarskij pamjatnik XVII v. Issledovanie i tekst*. Chast' I. Filologicheskoe vvedenie v izuchenie bolgarskikh damaskinov. Sofija: Izdatelstvo na B'lgarskata akademija na naukite, 1968.
- Demina 1985:** Demina, E. I. *Tikhonravovskij damaskin. Bolgarskij pamjatnik XVII v. Issledovanie i tekst*. Chast' III. Tikhonravovskij damaskin kak pamjatnik knizhnogo bolgarskogo jazyka XVII v. na narodnoj osnove. Sofija: Izdatel'stvo Bolgarskoj akademii nauk, 1985.
- Doncheva-Panajotova 1988:** Doncheva-Panajotova, N. *Adzharski knizhovnitsi-iljustratori ot XVII vek*. Veliko T'rnovo: "Abagar", 1988.
- Dzurova... 2001:** Dzurova, A., V. Velinova. "Nov etropolski damaskin v sbirkata na Tsent'ra za Slavjano-vizantijski prouchvanija "Prof. Ivan Dujchev". *V pamet na Pet'r Dinekov: Traditsija, priemstvenost, novatorstvo*. Red. K. Kosev. Sofija: Kirilo-Metodievski nauchen tsent'r, 2001: 178-184.
- Hupchick 1993:** Hupchick, D. *The Bulgarians in the Seventeenth Century. Slavic Orthodox Society and Culture under Ottoman Rule*. Jefferson, North Carolina, and London: McFarland, 1993.
- Ilievski 1972:** Ilievski, P. K. *Krninski damaskin*. (=Stari tekstovi, 3). Skopje: Univerzitetaska pechatnitsa "Kiril i Metodij", 1972.
- Istorija... 2004:** *Istorija na b'lgarite. 2. K'sno Srednovekovie i V'zrazhdane*. Red. G. Markov. Sofija: Knigoizdatelska k'shta "Trud", 2004.
- Istorija... 2008:** *Istorija na b'lgarskata srednovekovna literatura*. Red. A. Miltenova. Sofija: "Iztok-Zapad", 2008.
- Karadzova... 1990:** Karadzova, D., E. Uzunova. "Slavjanski r'kopisi v Istoricheskija muzej na Shumen". *Starob'lgarska literatura*, 23-24 (1990): 125-186.
- Matich 1952:** Matich, S. *Opis rukopisa Narodne biblioteke*. Beograd, 1952.
- Miltenova 1986:** Miltenova, A. "K'm v'prosa za sbornitsite s's smeseno s'd'rzhanie v b'lgarskata knizhnina ot XV-XVII vek". *Literatura, obshtestvo, idei*. Sofija: B'lgarska akademija na naukite, 1986.
- Mincheva 1980:** Mincheva, A. "V'prosi na normata v rannija etap na formiraneto na novob'lgarskija knizhoven ezik". *Godishnik na Sofijskija universitet "Kliment Okhridski", Fakultet slavjanski folologii*, 74.3 za 1980 (1985): 149-163.
- Mincheva 1987:** Mincheva, A. "Roljata na traditsijata pri v'znikvaneto na novob'lgarskija knizhoven ezik". *Godishnik na Sofijskija universitet "Kliment Okhridski". Fakultet Slavjanski filologii*, 77.1 za 1983 (1987): 75-123.
- Mircheva 2001:** Mircheva, E. *Nedamaskinovi slova v novob'lgarskite damaskini ot XVII vek*. Sofija: "Faber", 2001.
- Mladenova 2006:** Mladenova, O. "On Damaskin genealogy". *Linguistique balkanique*, 2 (2006): 233-246.
- Mladenova 2007a:** Mladenova, O. "Otnovo za lokalizatsijata na p'rvonachalnija novob'lgarski Damaskinov prevod". *Tova chudo ezik'!* Izsledvanija v chest na prof. d-r Zhivko Bojadzhiev. Sofija: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Okhridski", 2007: 309-316.
- Mladenova 2007b:** Mladenova, O. "A pilot project in Bulgarian historical dialectology: dialect attribution of the Trojan damaskin". *Linguistique balkanique*, 2-3 (2007): 145-162.

Mladenova 2011: Mladenova, O. "Nov pogled k'm vzaimootnoshenijata na novob''lgarskite damaskini ot XVII vek". *Etropolskata knizhovna shkola i b''lgarskijat sedemnaeseti vek*. Sofija: Nacionalna biblioteka "Sv. sv. Kiril i Metodij", 2011: 132-148.

Petkanova-Toteva 1965: Petkanova-Toteva, D. *Damaskinite v b''lgarskata literatura*. Sofija: Izdatelstvo na B''lgarskata akademija na naukite, 1965.

Philippides 2008: Philippides, M. "Damasken the Stoudite (ca. 1530-1577)". *Historians of the Ottoman Empire Project*, ed. by Cemal Kafadar, Hakan Karateke, Cornell. H. Fleischer (<http://www.ottomanhistorians.com/>).

Radoslavova 2004: Radoslavova, D. "The scribal centre at the village of Adzar in the 17th century: new data". *Scripta&e-Scripta*, 2 (2004): 291-309.

Radoslavova 2010: Radoslavova, D. *Repertoar''t na b''lgarskite r''kopisni pametnitsi ot XVII vek kato iztochnik za prouchvane na knizhovnite sredishta*. Disertatsionen trud za pris''zhdane na nauchnata i obrazovatelna stepen "doktor". Sofija: Institut za literatura, BAN, 2010.

Radoslavova 2011a: Radoslavova, D. "The Repertoire of Bulgarian Manuscripts from the 17th Century as a Source for Studying Literary Centers". *Literary Knowledge and Open Horizons. Expectations and Prospects*. Ed. R. Kuncheva. Sofia: Boyan Penev Publishing Center, Institute of Literature, Bulgarian Academy of Sciences, 2011: 53-73.

Radoslavova 2011b: Radoslavova, D. "Rilskite r''kopisi ot XVII vek". *Kulturnoto nasledstvo na Rilskija manastir – s''stojanie i perspektivi na prouchvaneto, opazvaneto i restavriraneto mu*. Sofija: "Iztok-Zapad", 2011: 202-211.

Radoslavova 2011c: Radoslavova, D. "S''stav na b''lgarskite knizhovnitsi prepisvachi ot XVII vek spored zapazenenite pripiski". *Fakti i mistifikatsii v starite tekstove*. S''st. B. Khristova i E. Uzunova. Sofija: IK "Gutenberg", 2011: 102-138.

Radoslavova 2011d: Radoslavova, D. "Granichnijat sedemnaeseti vek. B''lgarskata pravoslavna knizhnina – fenomen ot periferijata". *Sbornik s materialy of Mezhdunarodnata ljatna shkola "Marginalnoto na/v literaturata"*, Sofija, 6-10 juni, 2011. Sofia: Izdatelski tsent''r "Bojan Penev", Institut za literatura, B''lgarska akademija na naukite: pod pechat. 2011.

Rajkov 1971a: Rajkov, B. "Jeromonakh Daniil i Etropolskijat knizhoven tsent''r prez p''rvata polovina na XVII v.". *Starob''lgarska literatura*, 1 (1971): 263-289.

Rajkov 1971b: Rajkov, B. "Etropolskata kaligrafsko-khudozhestvena shkola prez XVI-XVII v. K'm istorijata na b''lgarskija r''kopisen ornament". *Izvestija na Narodnata biblioteka "Kiril i Metodij"*, 12(18) (1971): 23-39.

Rajkov 1981: Rajkov, B. "K'm istorijata na resavskija pravopis v B''lgarija". *Tekstologija srednjovekovnikh juznoslovenskikh Injizhevnosti*. Beograd, 1981: 213-222.

Starob''lgarska literatura... 2003: *Starob''lgarska literatura. Entsiklopedichen rechnik*. Red. D. Petkanova. Veliko T''rnovo: "Abagar", 2003.

Turilov 2001: Turilov, A. A. "Kem i s kakoj tsel''ju byl izgotovlen karlovatskij spisok grammaticheskogo traktata Konstantina Kostenecheskogo?". *Slovensko srednovekovno nasledje*. Zbornik posvechen profesoru Djordju Trifunovichu. Beograd: "Chigoja shtampa", 2001: 673-687.

Tsonev 1919: Tsonev, B. *Istorija na b''lgarskij ezik*. 1. Sofija: D''rzhavna pechatnitsa, 1919.

Tsonev 1923: Tsonev, B. "Knizhovni starini ot Elena. 3. Elenski Damaskin Studit". *Godishnik na Sofijskija universitet. Istoriko-filologicheski fakultet*, 19.7 (1923): 34-35, 53-61.

Vasilev 1979: Vasilev, V. *Trojanski damaskin – b''lgarski pametnik ot XVII vek (K'm kharakteristikata na pismenostta na rannija novob''lgarski period)*. Kandidatska disertatsija. Sofija, 1979.

Vasilev 1993a: Vasilev, V. "Obshti pismeno-ezikovi cherti v prepisite na arkhainite damaskini". *Palaeobulgarica*, 17.2 (1993): 99-108.

Vasilev 1993b: Vasilev, V. "Pravopisna, morfologichna i leksikalna prepravka na slovata na Trojanskija damaskin". *Palaeobulgarica*, 17.4 (1993): 72-87.

Velcheva... 2010: Velcheva, B., Ivanova D. *I ot zazorjavaneto zapochva denjat... Izsledvanija v''rkhu priemstvenostta v razvoja na b''lgarskija knizhoven ezik*. Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo "Paisij Khilendarski", 2010.

დამასკინი მე-17 საუკუნის ბულგარულ ლიტერატურულ ტრადიციაში

რეზიუმე

მე-17 საუკუნე მიჩნეულია ბულგარული შუასაუკუნეების დასასრულად. სწორედ ამ პერიოდში წინა პლანზე წამოიწია ახალი ტიპის მწერლობამ. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს ადილობრივ დილექტზე შექმნილი პირველი ნაწარმოები (მანამდე წმინდა წერილთან ერთად გაბატონებული პოზიცია ეკავა სასულიერო ლიტერატურას). ამ ახლად შექმნილ ტექტებს თავი მოუყარეს *დამასკინიში*, კრებულში, რომელსაც ეს სახელი ბერძენი მქადაგებლის, დამასკენოს სტუდიტის საპატივცემულოდ დაერქვა (მისი ერთ-ერთი თხზულება *Θυσιαρχς, ანუ საგანძური*, 1557/8 წწ-ში გამოიცა ვენეციაში).

სხვა მართლმადიდებელი სლავებისგან განსხვავებით ბულგარელები მე-17 საუკუნეშიც ოტომანთა იმპერიის ბატონობის ქვეშ იმყოფებოდნენ, მიუხედავად ამისა, *დამასკინი* ბულგარეთში დიდი პოპულარობა მოიპოვა, თუმცა ნამდვილი მიზეზი იმისა, თუ რამ გამოიწვია ამ წიგნით ბულგარელთა ესოდენ დიდი დაინტერესება, არ არის შესწავლილი. ბოლომდე არც ის საკითხია გარკვეული, კონკრეტულად რა ფუნქციის მატარებელი იყო ეს კრებული.

საგანძური ითარგმნა ძველ სლავურ ენაზე, რომელსაც ბულგარელები იმ დროს იყენებდნენ. ცნობილია სამი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი თარგმანი. ორმა მათგანმა — მაკედონურმა და ათონურმა — დიდი პოპულარობა ვერ მოიპოვა, მაგრამ, ე.წ. სრედნა გორას არქაული თარგმანი საფუძვლად დაედო *დამასკინის* ახალბულგარულ თარგმანს მე-17 საუკუნეში. ორივე ვერსია — სრედნა გორას არქაული ანთოლოგიაც და ახალბულგარული თარგმანიც — მსგავსი ტრადიციებიდან იყო ამოზრდილი და შეიცავდა არა მხოლოდ *საგანძურის* ტექსტებს. კრებულის თანამედროვე ლინგვისტური და ტექსტოლოგიური ანალიზი ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ აუცილებელია *დამასკინის* ფენომენის უფრო ღრმა კვლევა.

სტატიის მთავარი ამოცანაა ნათელი მოჰფინოს ამ თემასთან დაკავშირებულ ზოგიერთ მნიშვნელოვან საკითხს. სტატიის ავტორი ეყრდნობა სრედნა გორის არქაულ და ახალბულგარულ თარგმანებს და იკვლევს მათ მნიშვნელობას არა მარტო მე-17 საუკუნის ბულგარულ ლიტერატურაში, არამედ უფრო ფართო კონტექსტში, იმდროინდელი ლიტერატურული ცენტრებისა და გადამწერლების სოციალური პროფილების გათვალისწინებით. საფიქრებელია, რომ *დამასკინის* შექმნა იყო პრაქტიკული გადაწყვეტილება, რომელიც მე-17 საუკუნის ბულგარელმა გადამწერლებმა მიიღეს, რადგან ტექტების ასეთი ფორმით შეკვრა მისაღები იყო მათთვის და, ამას გარდა, ეს კრებული მოიაზრებოდა, როგორც ჰომილექტიკური ჟანრის თხზულება. სწორედ ამით შეიძლება აიხსნას ისიც, რომ *დამასკინი* ასეთი პოპულარობა მოიპოვა მკითხველთა შორის.

Russian Texts in Some Bulgarian Textbooks Published in the Period 1878 – 1914*

The presence of Russian classical literature in Bulgarian textbooks is a very important, but still insufficiently explored issue. Underlining the fact, that thorough study is hindered by plenty of blank spots in history, this article aims to examine some Russian texts in Bulgarian readers (*chitanki*) and volumes of collected readings (*hristomatii*) published in the period 1878 – 1914. The research and analysis intend to shed light upon some of the questions related to the historical context of that time, the extent of Russian writers' and Russian literature's presence in Bulgarian textbooks, as well as the contents of textbooks and readers, etc.

Liberation of Bulgaria from Ottoman rule in 1878 brought a new, vitally important era, which was marked by momentous events and processes not only in its national development, but from the point of view of international relations. 1878 was the year of momentum of the national liberation movement, which continued the fight to set free the remaining “enslaved” Bulgarian territories: Eastern Rumelia, Macedonia and Eastern Thrace. No wonder that these events had a special impact on Bulgaria’s political, cultural and ideological life [4].** It should be noted, that Bulgaria needed to lay the foundations of an educational system to meet the cultural, socio-economic, political and ideological needs of the new Bulgarian society. Noteworthy is that the education policies in the Principality of Bulgaria and the other, still enslaved Bulgarian territories developed under different sociopolitical conditions. All three areas, however, were characterized by teaching a curriculum with a unified Bulgarian pedagogical and ideological-political content. Curricula and programs for elementary and high schools were created by teachers at teaching councils, convened annually by the Ministry of the People's Education, which approved and passed them. In this way, creative talent and amateur teachers were involved in the otherwise centralized governance of the national education system.

Elementary school focused primarily on mentoring and instructive aims, while in the upper classes the focus shifted to the school's educational mission. The presence of foreign writers, including Russians, in textbooks was undoubtedly affected by this. Russian authors can only be found in collected readings for secondary and high school.

Tracking down the published readers and volumes of collected readings turned out to be a laborious task. A bibliography was made based on the catalog of the SS Cyril and Methodius National Library and the following twenty titles stood out:

* This article has been prepared with the financial support of Project № BG051PO001-3.3.04/61 of the Operational Programme “Development of Human Resources” (2007–2013).

** In brackets is indicated the number which the used source is listed in the bibliography under. Unfortunately, the limited area of the printed article did not allow it to be given all the references to publications which were used in developing of this issue. But I think they should be included in the bibliography, because my text influenced by them in one way or another. The same applies to publications of the mentioned period, which are inaccessible to the researcher up to date because of number of reasons - without mentioning them, the analysis of the situation would not be correct.

1. Slaveykov 1883: Slaveykov, P.R. *Reader for the First Grade of Elementary Schools*. Plovdiv: Hr. G.Danov, 1883.
2. Saranov 1883: Saranov, N.V. *Reader for Third Grade Education Following the Learning of the Alphabet*. Plovdiv: Hr. G. Danov, 1883.
3. Myankov 1884: Myankov, Hr. *Reader for First Grade in Public Schools*. Gabrovo: 1884.
4. Vazov and Velichkov 1884: Vazov, Iv., and Velichkov, K. *Bulgarian Collected Readings or Selected Samples of All Genres of Writing and Composition for Students of City Schools and Secondary Scientific Schools*. Plovdiv, Svishtov, Thessaloniki: D.V Manchov's Bookstore, 1884.
5. Ikonov 1886: Ikonov, T. *Reader for First and Second Grade*. Printing House St. Ivanov Roglev, 1886.
6. Manchov 1889: Manchov, D.V. *Short Collected Readings or Collection of Miscellaneous Works for Second and Third Grade of Secondary schools and Municipal Elementary Schools*. Plovdiv: D. V. Manchov, 1889.
7. *Reader for Elementary Schools. Reviewed and approved by the teachers' council of the city of Sliven and introduced as a textbook for the second grade*. Sliven: Kavaldzhiev, P. Bulgarsko Zname Publishing House, 1890.
8. Danov 1890: Danov, Hr. *Collected Readings for the Initial Classes of High Schools and Municipal Grade Schools*. Plovdiv: Hr. G. Danov, 1890.
9. Stoyanov, Sugarev, Samardjiev, Kotzev and Kyurkchiev 1895: Stoyanov, P., Sugarev, T., Samardjiev, Iv., Kotzev, N., and Kyurkchiev, K. *Reader for Second Grade*. Sofia: Yanko S. Kovachev Publishing House, 1895.
10. Stoyanov, Sugarev, Samardjiev, Kotzev and Kyurkchiev 1895: Stoyanov, P., Sugarev, T., Samardjiev, Iv., Kotzev, N., and Kyurkchiev, K. *Reader for Third Grade*. Sofia: Yanko S. Kovachev Publishing House, 1895.
11. Stoyanov, Sugarev, Samardjiev, Kotzev and Kyurkchiev 1895: Stoyanov, P., Sugarev, T., Samardjiev, Iv., Kotzev, N., and Kyurkchiev, K. *Reader for Fourth Grade*. Sofia: Yanko S. Kovachev Publishing House, 1895.
12. Mishev and Kostov 1910: Mishev, D., and Kostov, St. *Collected Readings for the Initial Classes of High Schools and Municipal Grade Schools*. Sofia: Royal Printing House, 1910.
13. Peev 1897: Peev, Ivan. *Collected Readings for Third Grade*. D. V. Manchov, 1897.
14. *Reader*. Sliven: Bookstore Iv. S. Topalov. Bulgarsko Zname, 1901.
15. Tserov 1901: Tserov, Iv.P. *Collected Readings in Bulgarian Literature in Two Parts for Secondary Educational Institutions*. Varna: Zora Printing House, 1901.
16. Kotzev 1905: Kotzev, N. *Bulgarian Primer and Reader for First Grade*. Sofia: 1905.
17. Peev 1910: Peev, Iv. *Collected Readings for First Grade*, Royal Printing House, 1910.
18. Sabev 1906: Sabev, P. *Primer and First Reader*. Gabrovo: Zarya, 1906.
19. Peev 1909: Peev, Iv. *Collected Readings for Second Grade*. D. Golov's Bookstore, 1909.
20. Dorev 1910: Dorev, Iv. *Collected Readings for Third Grade*. Sofia: Royal Printing House, 1910.

The list includes chronologically arranged 11 readers and 9 collected readings. Noteworthy is the fact, that they were published in relatively regular intervals. If we are to split the period conditionally in two parts, we will notice that the peak is right in the middle – in 1895, when

three readers and one volume of collected readings were published. Naturally, some of the textbooks were reprinted many times, which is yet more proof of the wide variety of educational literature published regularly during the whole period.

The compilers of the Bulgarian readers and collected readings were intelligent and well-educated men, who aimed to elevate Bulgarian education at the European level. Four of them participated in the many governments (35) of the period as Ministers of National Enlightenment. Highlighted should be the fact, that most of them were members of the People's Party.

Of all the textbooks listed above, seven volumes of collected readings (*hristomatii*) were selected as the subject of a study examining the representation of Russian literature in them.

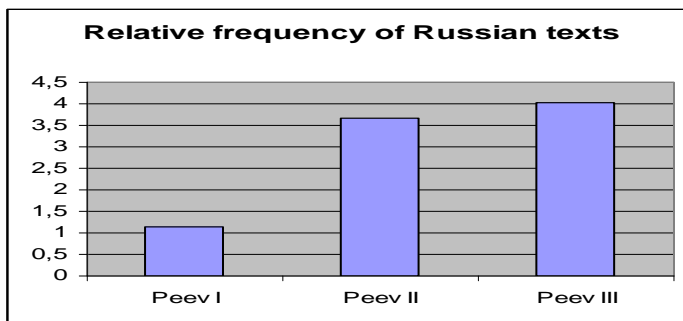
1. *Collected Readings for Third Grade; compiled by Iv. Peev [13]* –contains a total of 87 texts. Only one of them is a Russian work – a morally instructive story by Tolstoy: **Promoting a Devil** (also translated as *The Imp and the Crust*).

2. *Collected Readings for Second Grade, compiled by Ivan Peev [14]*: Spider and Bees, **Plestheev**; Mother's Song, **Lermontov**; Dead Sea, **Eliseev**; Sparrow, **Turgenev**

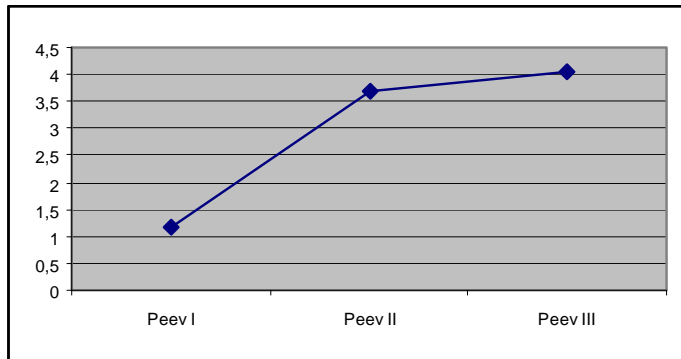
3. *Collected Readings for Third Grade, compiled by Ivan Peev [15]* – 99 texts: **Parental Love, Turgenev**; **The Final Battle, Koltsov**; **Fool, Turgenev**; **Runaway, Lermontov**. In the *Collected Readings for Third Grade* the total number of texts is smaller, which explains the higher relative frequency of Russian texts.

This can easily be seen in the following diagram:

Relative frequency of Russian texts



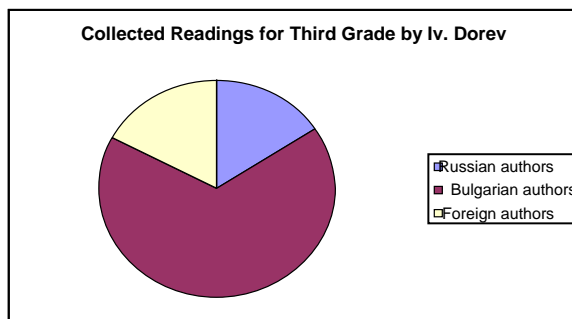
The increase in the Russian authors' share is more conspicuous between first and second grade than between second and third grade, which makes the graph steeper in the first half.



4. Collected Readings for Third Grade by Iv. Dorev [11] – 70 texts: "Childhood," Plesh-teev; "Boys," A. Chekhov; "Vagabonds," A. C. Pushkin; "Eagle in Distress," T. Dostoevsky; "Ostapa's Punishment," N. Gogol; "A Winter Eve," A. C. Pushkin; "Count," A. Tolstoy; "Foster Child," Mamin-Sibiryak; "Bezhin Prairie," I.S. Turgenev; "Battle with Bars," M. Lermontov; "Quiet is the Night in Ukraine," A. C. Pushkin. The number of texts and the relative percentage of Russian, Bulgarian and foreign (non-Russian) texts is as follows:

Text	F	F %
Russian authors	11	15.71
Bulgarian authors	48	68.57
Foreign authors	11	17.14

The distribution is as illustrated in the following diagram:



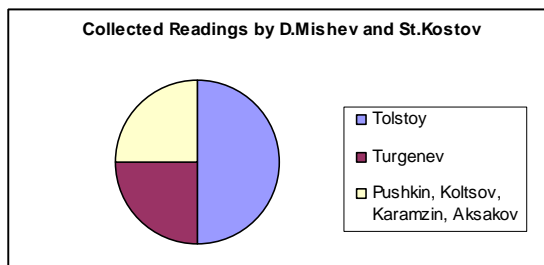
In this textbook, the total number of texts is not high, but the presence of Russian authors is the strongest.

5. Collected Readings for the Initial Classes of High Schools and Municipal Grade Schools by D. Mishev and St. Kostov [12] – 148 texts. Among them, the following are by

Russian authors: "A King and a Shirt," L. Tolstoy; "Evil in the World," L. Tolstoy; "Bird," Pushkin; "Shark," L. Tolstoy; "The Plowman's Song," Koltsov; "Crow and Crab," L. Tolstoy; "The Taking of Tzarigrad," Karamzin; "Evening," Iv. S. Turgenev; "Oak and Aspens," S. Aksakov; "Nightfall," Iv. S. Turgenev.

It is easy to notice that in terms of Russian literature, the compiling editor has a preference for Tolstoy (40%) and Turgenev (20%).

Mishev and Kostov's volume of collected readings:



6. *Short Collected Readings or Collection of Miscellaneous Works for Second and Third Grade of Secondary Schools and Municipal Elementary Schools by D.V. Manchov [6] – 191 texts.* Among the Russian texts included are: "The Waterfall of Rhine," Karamzin; "Dutchmen," Ushinskiy; "Eskimos," Ushinskiy; "Zurich," Ushinskiy; "Poet," Yazikov; "Copycat Poet," Prince Vyazemsky.

7. *Bulgarian Collected Readings or Selected Samples of All Genres of Writing and Composition for Students of City Schools and Secondary Scientific Schools by Iv. Vazov and K. Velichkov [2]– 401 texts.* The translated Russian works are as follows:

"Swan," S. Aksakov; "Prairie," Gogol; "Family Life in England," Karamzin; "Old Tarnovo," Chaikovsky; "Balkan Mountains," Chaikovsky; "History: The Glorious Battle of Kulikovo" (1380 from *History of the Russian State*), Karamzin; "The Cruelties of Ivan The Terrible," Karamzin; "Taras Bulba," Gogol; "The Captain's Daughter," A. Pushkin; "On the Eve," Turgenev; "War and Peace," L. Tolstoy; "The Notion of History in Old Times and New Times," Granovsky; Biographies: Nikolai Vasilievich Gogol; Timofey Nikolayevich Granovsky; Nikolay Mikhailovich Karamzin; Alexander Sergeyevich Pushkin; Lev Nikolayevich Tolstoy; Ivan Sergeevich Turgenev; "The Elephant and The Midget," Krilov; "The Fisherman and the Little Fish, Drowned," Pushkin; "The Copper Horseman," Pushkin; "Eugene Onegin," Pushkin; "Demon," Lermontov; "Imitation of Psalm 136," H. Yazikov; "Poet," Yazikov; "Prophet," Lermontov; "Should I Walk The Streets of Clamour," Pushkin; "Alone I Went Out On a Wide Field," Lermontov; "As I Watch the Horrors of the War," Nekrasov; "Fragment," Nekrasov; "Ship," Lermontov; "Remembrance," Pushkin; "Copycat Poet," Prince Vyazemsky; "To One," Prince Vyazemsky; "To a Paskvilist," Prince Vyazemsky; "A Doubt Explained," Prince Vyazemsky; "My Dear Friend, I Am Close to Dying," Dobrolyubov; "The Bird," Tumansky; "At Times I Would Take Up My Lyre," Pushkin; "The Peasant's Sorrow," Koltsov; "The Last Struggle," Koltsov; "Little Bird," Pushkin; "Pretty and Blooming," Tolstoy; "Boris Godunov," Pushkin; "The Government Inspector," Gogol.

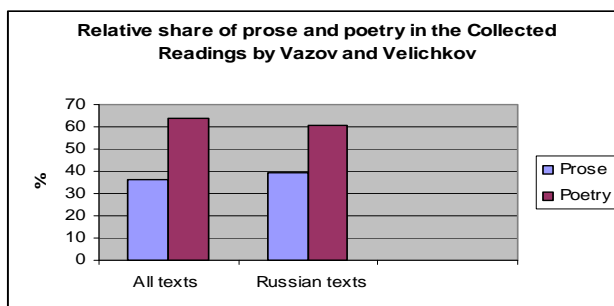
Among the abovementioned collected readings, one textbook unarguably stands out, both in terms of volume, contents and impact on other collected readings: *Collected Readings...* by Iv. Vazov and K. Velichkov. The number of texts included in its sections, as well as the number of Russian texts, and their relative share is indicated in the following table:

Section	Total number of texts	number of Russian texts	% of Russian texts
PROSE			
1. Fairytales	13	0	0.000
2. Fables	14	0	0.000
3. Descriptions and travelogues	27	5	18.518
4. Letters	11	0	0.000
5. Stories/Histories	16	2	12.500
6. Novels/novellas	15	4	26.666
7. Belleslettres	10	0	0.000
8. Essays	8	1	12.500
9. Biographical	32	6	18.750
POETRY			
Epic poetry			
10. Fables and fairytales	16	2	12.500
11. Ballads	8	1	12.500
12. Idylls	2	0	0.000
13. Poems	29	3	10.344
Lyrical Poetry			
14. Odes	14	4	28.571
15. Elegies	25	6	24.000
Songs			
16. Folkloric songs	61	0	0.000
17. Artistic songs	17	0	0.000
18. Satire and epigrams	24	4	16.666
19. Anthological plays, sonnets	38	6	15.789
Dramatic poetry			
20. Tragedies	8	0	0.000
21. Drama	8	1	12.500
22. Comedies	5	1	20.000
Total	401	46	11.473

Poetry accounts for a larger share in this *Collected Readings*. The ratio between prose and poetry is the same within the included Russian works, although the difference is slightly less

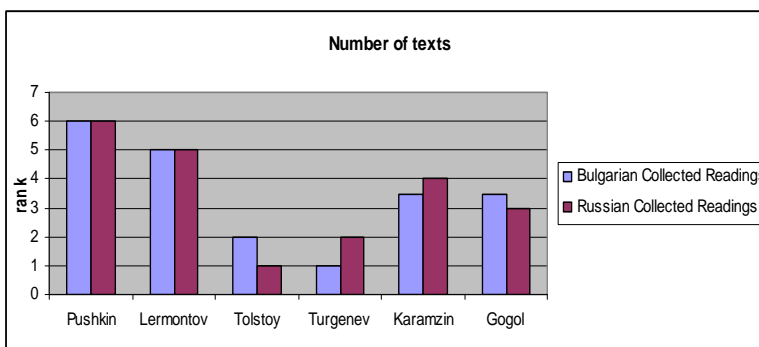
obvious. The Russian translations are mostly of the literary genres ode, novel or novella, and elegy; their shares do not differ significantly – they are respectively 36, 34 and 24 percent.

Relative share of prose and poetry in the Collected Readings by Vazov and Velichkov



The *Collected Readings* by Vazov and Velichkov had an impact that surpassed and went beyond the general educational ambitions of its compilers – for years after the book was published, it was popular not only among the “school-aged youth, but among the wide reading audience in our country as well,” [Vazov 1975:569]. To compile the readings, Vazov and Velichkov used as examples Galakhov's *Russian Collected Readings* [9], Gerbel's *Collection*, and many others. Interestingly, the order of the contents in the two *Collected Readings* volumes is almost identical. The table below compares the number of works by Russia's most prominent authors in both collected readings.

Russian author	f Bulgarian Collected Readings	f Russian Collected Readings
Pushkin	10	36
Lermontov	5	13
Tolstoy	2	2
Turgenev	1	3
Karamzin	3	10
Gogol	3	7



After assigning ranks (the author most frequently included is given the highest rank), a quotient has been calculated according to Spearman's rank correlation coefficient:

Author	Rb.cr.	Rr.cr.	Rb.cr.- Rr.cr.	(Rb.cr.- Rr.cr.) · (Rb.cr.- Rr.cr.)
Pushkin	6	6	0	0
Lermontov	5	5	0	0
Tolstoy	2	1	1	1
Turgenev	1	2	-1	1
Karamzin	3.5	4	-0.5	0.25
Gogol	3.5	3	0.5	0.25

(Rb.cr = the author's rank in the Bulgarian collected readings; Rr.cr = the author's rank in the Russian collected readings)

The result is a rank correlation coefficient of 0.914, which shows a very strong correlation between the Russian authors included in both volumes of collected readings.

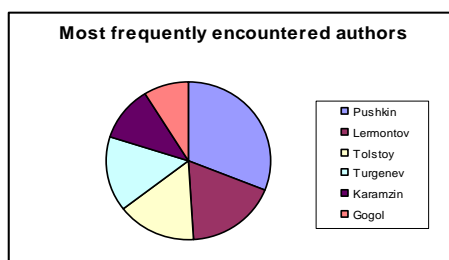
In the seven volumes of collected readings studied, the names of 22 Russian authors stand out, almost all of them globally recognized for their contribution to literature. The table below shows the number of works included in the respective volumes of collected readings by each of these authors. In the penultimate column of the table, the total number of works is shown, while the last column shows the author's rank according to that number. Ranked first is the author with the most works included, etc. The "b" indicates the author's biography.

Russian author	1	2	3	4	5	6	17	total	R
Pushkin				3	1		10 +1b	14+1 b	1
Lermontov		1	1	1			5	8	2
Tolstoy	1			1 b	4		2+ 1b	7+2b	3
Turgenev		1	2	1	2		1+ 1b	7+1b	4
Karamzin					1	1	3+ 1b	5+1b	5
Gogol				1			3+ 1b	4+1b	6
Vyazemsky							4	4	7.5
Koltsov			1		1		2	4	7.5
Ushinskiy						3		3	9
Nekrasov							2	2	12

Yazikov							2	2	12
Chaikovsky							2	2	12
Aksakov					1		1	2	12
Pleshteev		1		1				2	12
Chekhov				1				1	19
Krilov							1	1	19
Dobrolyubov							1	1	19
Dostoevsky				1				1	19
Chekhov				1				1	19
Eliseev		1						1	19
Mamin Sibiryak				1				1	19
Tumansky							1	1	19
Total	1	4	4	1 0+1b	1 0	4	41 +6b	74+7 b	

The works of the six top-ranking authors account for 62.962 % of all Russian texts in the collected readings.

Most frequently encountered authors



A certain interest is to examine the share of Russian texts in the different Bulgarian collected readings as well. They have the strongest presence in the form of translations of Russian works in the *Collected Readings* of Dorev, as well as in those of Ivan Vazov and Konstantin Velichkov. Their relative percentage is lowest in the *Collected Readings for First Grade* by Peev, as well as in Manchov's *Collected Readings*. In the case of the textbooks compiled by Peev, the higher the grade, the more Russian works are included in the collected readings. This can be easily explained by the students' age characteristics.

Compiled by	F% of Russian texts
Peev I	1.149
Peev II	3.67
Peev III	4.04
Dorev	15.714
Mishev and Kostov	6.756
Manchov	2.094
Vazov and Velichkov	11.25

Another question to explore is the share Russian works compared to the share of foreign ones in the analyzed collected readings.

Collected Readings	number of Russian texts	number of foreign texts (non-Russian)	Percentage of Russian texts out of all foreign texts
Peev I	1	10	9.090
Peev II	6	13	31.578
Peev III	4	16	20.00
Dorev	11	11	50.00
Mishev and Kostov	10	33	23.256
Manchov	6	7	46.154
Vazov and Velichkov	46	151	3.046

Russian authors make up the largest share of foreign literature included in Dorev's *Collected Readings*, while they have the weakest presence in the volume by Vazov and Velichkov – although the number of Russian works there is the highest, foreign works as a whole take up a larger part of the *Collected Readings*.

Based on the two tables given above, these ranking were arranged in a new table and Spearman's coefficient was calculated.

Collected Readings	R1	R2	R1- R2	(R1- R2). (R1- R2)
Peev I	1	2	-1	1
Peev II	3	5	-2	4
Peev III	4	3	1	1
Dorev	7	7	0	0
Mishev and Kostov	5	4	1	1
Manchov	2	6	-4	16
Vazov and Velichkov	6	1	5	25

R1 is the ranking of the various volumes of collected readings based on the presence of Russian texts in proportion to the total number of texts; R2 is the ranking of the various collections based on the presence of Russian texts in proportion to the total number of foreign texts.

The result is a value of 0.116 for Spearman's rank correlation coefficient, meaning a low degree of correlation. This can be explained by the fact that Vazov and Velichkov's collected readings aimed to collect the best European examples, so the number of foreign works is very high, while that of Russian works is low.

After a cursory review of the seven volumes of collected readings published in the period 1878 – 1914, without any claims of having exhausted the subject, the following conclusions can be made:

1. In the period 1878 – 1914 a large number of readers and volumes of collected readings were published in Bulgaria. The notable presence of Russian classic authors in the collected readings was conditioned by the country's sociopolitical environment and trends in the development of educational policies.

2. The absence of Russian texts in the readers, their gradual introduction and the strengthening of their presence in the textbooks for the upper grades is explained by the age characteristics of the students and the educational priorities replacing the elementary grades' instructive/mentoring purposes.

3. Of the seven analyzed volumes of collected readings, published in the aforementioned period, Vazov and Velichkov's collected readings has the greatest number of Russian texts, while Ivan Dorev's *Collected Readings for Third Grade* has the largest relative share of Russian works.

4. The prominent Russian classical authors Pushkin, Lermontov, Tolstoy and Turgenev account for the greatest number of works included in the publications researched.

5. *Bulgarian Collected Readings...* by Ivan Vazov and Konstantin Velichkov stands out not only as a school textbook, but also as a book for all times and ages. It features literary genres under different sections and showcases the best of both Bulgarian and European literature. Ivan Vazov and Konstantin Velichkov used Galakhov's *Russian Collected Readings* as a model. A strong and steady correlation is clearly visible in terms of preferences for Russian classics.

6. In the volumes of collected readings which were subject to scrutiny in this article, many translations were featured – not only from Russian, but from other languages as well. There is little evidence of the correlation between the Russian texts' relative share in proportion to the total number of texts and their relative share in proportion to the number of foreign texts.

Based on these conclusions, several recommendations can be given to serve as a direction for further research:

1. A similar, but more comprehensive research study on the presence of Russian texts in Bulgarian textbooks in other periods of the development of education policies in Bulgaria should be conducted.

2. The contents of certain volumes collected readings should be analyzed thoroughly in terms of the general meaning and the concept of the works included.

3. A larger number of publications should be included in this academic study.

4. By means of comparative analysis, the similarities and differences should be traced between analogous Bulgarian and Russian publications of the same period.

I hope this article will provoke interest and stimulate the research and exploration of the interpretation of 19th century Russian literature in Bulgarian textbooks.

REFERENCE:

Sabev 1906: Sabev, P. *Primer and First Reader*. Gabrovo: Zarya, 1906.

Vazov and Velichkov 1884: Vazov, Iv., and Velichkov, K. *Bulgarian Collected Readings or Selected Samples of All Genres of Writing and Composition for Students of City Schools and Secondary Scientific Schools*. Plovdiv, Svishtov, Thessaloniki: D.V Manchov's Bookstore, 1884.

Vazov 1975: Vazov, Iv. *Collected Works*, Volume Five. Sofia: Panteley Zarev, Bulgarski Pisatel, 1975.

History... 1991: *History of Bulgaria*, Volume 7. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, 1991.

History... 1999: *History of Bulgaria*, Volume 8. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences, 1999.

Manchov 1889: Manchov, D.V. *Short Collected Readings or Collection of Miscellaneous Works for Second and Third Grade of Secondary schools and Municipal Elementary Schools*. Plovdiv: D. V. Manchov, 1889.

Kirilova 2003: Kirilova, E. *Pedagogical Writings in Bulgaria between the Liberation and the Wars*. Veliko Tarnovo: SS Cyril and Methodius University Publishing, 2003.

Kirilova 2003: Kirilova, E. *Pedagogical Writings in Bulgaria between the two World Wars*. Veliko Tarnovo: SS Cyril and Methodius University Publishing, 2003.

Galakhov 1853: Galakhov, A.D. *The Complete Russian Collected Readings*. Moscow: Printing House of University, 1853.

Dictionary 1994: *Dictionary of New Bulgarian Literature*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences: Hemus, 1994.

Dorev 1910: Dorev, Iv. *Collected Readings for Third Grade*. Sofia: Royal Printing House, 1910.

Mishev 1910: Mishev, D., and Kostov, St. *Collected Readings for the Initial Classes of High Schools and Municipal Grade Schools*. Sofia: Royal Printing House, 1910.

Peev 1897: Peev, Iv. *Collected Readings for Third Grade*. D. V. Manchov, 1897.

Peev 1909: Peev, Iv. *Collected Readings for Second Grade*. D. Golov's Bookstore, 1909.

Peev 1910: Peev, Iv. *Collected Readings for First Grade*, Royal Printing House, 1910.

Tserov 1901: Tserov, Iv.P. *Collected Readings in Bulgarian Literature in Two Parts for Secondary Educational Institutions*. Varna: Zora Printing House, 1901.

Saranov 1883: Saranov, N.V. *Reader for Third Grade Education Following the Learning of the Alphabet*. Plovdiv: Hr. G. Danov, 1883.

Slaveykov 1883: Slaveykov, P.R. *Reader for the First Grade of Elementary Schools*. Plovdiv: Hr. G. Danov, 1883.

ელენა დავრევა

რუსული ლიტერატურის ძეგლები 1878-1914 წლებში გამოცემულ ბულგარულ სასკოლო სახელმძღვანელოებში

რეზიუმე

რუსული კლასიკური ლიტერატურის ხვედრითი წილი 1878-1914 წლებში გამოცემულ ბულგარულ სახელმძღვანელოებში არ არის ჯეროვნად შესწავლილი, არადა ამ პრობლემის ანალიზი უდავოდ ნათელს მოჰფენს ბულგარულ-რუსული ურთიერთობების არაერთ მნიშვნელოვან საკითხს.

სტატიაში მიმოხილულია პერიოდი ბულგარეთის დამოუკიდებლობიდან პირველ მსოფლიო ომამდე. ყურადსაღებია, რომ ამ დროს ბულგარეთში საკმაოდ მძიმე სიტუაცია იყო — საზოგადოებაში ერთმანეთს ენაცვლებოდა რუსოფობია და რუსოფილია. ამ ფაქტმა უდავოდ გარკვეული გავლენა იქონია რუსი მწერლების ლიტერატურული ნაწარმოებების სწავლებაზე ბულგარულ სკოლებში.

ამ თვალსაზრისით სტატიის ავტორი იკვლევს შვიდ სასკოლო ქრესტომატიას და, ასევე, იმ პიროვნებათა მოღვაწეობას, რომლებიც უშუალოდ მონაწილეობდნენ სხვადასხვა ასაკობრივი ჯგუფისათვის სახელმძღვანელოების შედგენაში (ი. პევი, ი. დორევი, დ. მისჰევი, ს. კოსტოვი, დ. ვ. მანჩოვი, ი. ვაზოვი და კ. ველიჩკოვი).

იმ მიზნით, რომ გარკვეულიყო რუსული კლასიკური ლიტერატურის ხვედრითი წილი ამ სახელმძღვანელოებში, ავტორმა შემდეგი სახის კვლევა ჩაატარა:

1. დათვლილი იქნა რუსული ტექსტების რაოდენობა და სიხშირე სხვადასხვა ქრესტომატიებში;

2. ამ თვალსაზრისით ერთმანეთთან შეჯერდა სხვადასხვა ავტორის მიერ შედგენილი სახელმძღვანელოები, რამაც ნათლად წარმოაჩინა, თუ როგორი დამოკიდებულება ჰქონდა ამა თუ იმ ავტორს რუსულ ტექსტებთან და ანიჭებდა თუ არა ის მათ უპირატესობას;

3. სახელმძღვანელოებში გამოკვლეული იქნა ბულგარული, რუსული თუ სხვაენოვანი ტექსტების ხვედრითი წილი;

4. ბულგარული და რუსული ტექტები ჟანრობრივი თვალსაზრისით იქნა შედარებული ივან ვაზოვისა და კონსტანტინ ველიჩკოვის მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოებში;

5. ვაზოვის და ველიჩკოვის სახელმძღვანელოები შეუდარდა გალაჰოვის რუსულ ქრესტომატიას;

6. მოხდა მონაცემების რანჟირება და განისაზღვრა მათ შორის კორელაცია.

ყველა სახის კვლევას ნაშრომში ეთმობა შესაბამისი სქემა თუ ნახაზი. სტატისტიკური მონაცემები შეიცავს პროცენტულ მაჩვენებლებს, სიხშირის შედარებასა და კორელაციის კოეფიციენტების ანალიზს.

შედეგი ნათლად აჩვენებს რუსული ავტორებისა და მათი ტექტების მნიშვნელობას ბულგარულ სასკოლო სახელმძღვანელოებში 1879-1914 წლებში. ეს დასკვნები შეიძლება გამოყენებულ იქნას როგორც საბაზისო მონაცემები შემდგომში ამ საკითხის გარშემო კვლევის გასაგრძელებლად.

On Slaveykov, the Church Struggle and Book Subscription

Nedka Kapralova

Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences

At the end of 1857, Petko Slaveykov, one of the leading Bulgarian Revival figures and men of letters, published *An Abridged History of Turkey*.^{*} This was Slaveykov's third translation, this time from French, and the only book he published through subscription out of the 58 books in total that he published. My attention was attracted to this book both for its contents – a history of Turkey – and for the extolling tone of the presentation, as well as for the considerable list of subscribers, who assisted in bringing precisely this book to light and in this way declaring their interest in it.

The author of the book is the well-known scholar Nassif Mallouf – a professor of Turkish and other Eastern languages at the French College of Propaganda in Smyrna. He was a political scientist with a mastery of Turkish, Persian, Arabic, Greek, Italian, French and English, secretary to the commandant of the Ottoman Cavalry, head translator to the Embassy of Great Britain in Smyrna, a member of the Asiatic Society of Paris, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, he was awarded the Ottoman Imperial Order of the Medjidie and the Persian Order of the Lion and the Sun.^{**} He was the author of more than 25 works, including a grammar of the Turkish language and many phrase-books (in three, four and five languages). Mallouf's works were published in Paris; a large portion of them were written in French, as was the book which Slaveykov translated with the help of Dimitar Konstantinov, a student at the French College in Bebek. Two of Mallouf's works have been preserved at the SS Cyril and Methodius National Library (CMNL) in Sofia: a grammar of the Turkish language and a French-Turkish dictionary. From the list of the author's works on the title page of the grammar it is clear that he is also the author of *A Short Course in Ottoman History*,^{***} however the year of publication is not indicated. I presume that Slaveykov translated precisely this book, especially when considering that it is the only historiographic work by Mallouf. Unfortunately, this book could not be found at CMNL, nor at the Francois Mitterrand French National Library, thus for the moment nothing can be said about the quality of the translation. However, we can examine the content which was offered to the Bulgarian reader.

The book consists of a 76-page soft-cover brochure in octavo format. It contains a permission from the royal censor: "The book has been inspected and approved by the censor for publication"; a dedication: "The publisher dedicates his work to his Excellency the Highly

^{*} *An Abridged History of Turkey from the Founding of the Empire to Our Days*. Written in French by N. Mallouf. Translated and enriched with some additions by P. R. Slaveykov. Published with the permission of the Ministry of Enlightenment for use in Bulgarian schools. Tsarigrad – Galata, at the D. Tsankov and B. Mirkov's printing press, 1857.

^{**} Information about Nassif Mallouf was taken from his book *Grammaire élémentaire de la langue turque, suivie de dialogues familiers avec la prononciation figurée*. Paris : Maisonneuve et Cie, Libraires-Editeurs pour les langues orientales et européennes, ancienne maison Théophile Barrois. 15, quai Voltaire, 1862.

^{***} *Précis d'Histoire ottomane*.

Learned Sami-Pasha, Minister of Enlightenment, etc., etc., etc.”; and a second dedication, which lists the names of many Turkish sultans in the dative case, accompanied by several Turkish words.

The text itself begins neutrally, as an academic report which presents facts: “The Turks are a people of the Mongolian tribe who settled the wide land which stretches between the Caspian Sea and the Altai Mountains, which even now is called Turkestan or Tartaria.” But soon, the tone changes to a laudatory one:

The Turkish language is a dialect of Tatar. **Although rich to begin with**, it later adopted a great number of Persian words, and even more from Arabic, whose alphabet it uses. From these two rich and perfect languages, Turkish has adopted its **eloquence, sweetness and elegance and has become so mellifluous and important**. In Tsarigrad among individuals at the court, and outside it, among the fairer sex, one can hear how pure, sweet and pleasant the Turkish language is.

Turkish literature consists of a large number of works of printed and hand-copied books, which are theological, historical, geographical, medical and romantic in prose and verse. Even before the conquest of Tsarigrad, the Turks had all sorts of writers, but from that era (*lizhba*) onwards, they have produced even better historians, astronomers, mathematicians, geographers, poets and very many moralizers. Various universities (*uchenazhi*) and numerous libraries have been founded in Bursa, Ebirne and Tsarigrad. The sultans are always honored with the title patron of the sciences, of letters and of the arts (p. 2-3) [my emphasis – N.K.].

The obvious goal is to glorify of the Turks, their language and rulers in the fields of science, knowledge and the arts, which were especially prestigious in the Enlightenment era. The text is absolutely in the spirit of the times. Turkey was striving towards changes, towards recognition from the Western world, and Slaveykov cleverly flattered them – it is sufficient for the reader to stop and think and to see the clear contradiction between “various universities (*uchenazhi*) and numerous libraries” and the mere three cities indicated for the whole of the enormous Turkish empire.

It is not clear what has been altered and added by Slaveykov, as is indicated by the word “abridged” (*skratenie*) in the title. The introductory part shows, however, that either Slaveykov knew Mallouf’s work well, or that one and the same text was repeated in two of that author’s books, because Slaveykov’s translation matches almost word-for-word the preface to Mallouf’s grammar. For the sake of comparison, I will cite both texts as well as an English translation below:

« La langue turque est un dialecte du tartare apporté par les Ottomans à Constantinople en 1453 ; elle s'est enrichie, avant et depuis cette époque, d'un très grand nombre d'expressions tirées du persan, et surtout de l'arabe, auquel elle emprunte les caractères, les chiffres, tous les mots qui expriment des idées abstraites, morales ou religieuses, et tous ceux qui sont relatifs à l'administration civile et militaire, aux sciences, aux lettres et aux arts. Les Turcs ont adopté aussi quelques mots grecs, polonais, hongrois, italiens et français.

Ce dialecte, si remarquable par sa pureté, sa douceur et son élégance, surtout dans la capitale, est la langue exclusivement parlée par le gouvernement dans ses rapports administratifs, même dans les contrées de l'empire où l'on parle une autre langue. »*

“Турски език е едно наречие от татарския. Той колкото си беше богат отпърво, изпосле прие голямо едно число от персийски изговорки, и още по-много от Арабския, на когото и с азбуката са пише. От тези два богати и совершенни езици е заел турски език сладкогласието, облагата и велелението си и е станал толко напет и важен. В Цариград между лицата на двореца, и повън, между нежния пол, може да се чуе колко е чист, сладък и приятен турски език.

“The Turkish language is a dialect of Tatar. Although rich to begin with, it later adopted a great number of Persian words, and even more from Arabic, whose alphabet it uses. From these two rich and perfect languages, Turkish has adopted its eloquence, sweetness and elegance and has become so mellifluous and important. In Tsarigrad among individuals at the court, and outside it, among the fairer sex, one can hear how pure, sweet and pleasant the Turkish language is.

It can be presumed that the note on page 7, due to its anti-Greek sentiment, is from Slaveykov: “The historians wrongly call the Byzantine Empire ‘Greek,’ it was founded by the Romans and was originally called the Eastern Roman Empire, and only later the Byzantine Empire. It is true that many Greek kings ascended the Byzantine throne, but more than a few Slavs also reigned gloriously in Byzantium, for example, Justinian, the two Justins, Basil the Macedonian and others.” This note is striking for the deliberate juxtaposition of *slavyani* (Slavs) and *slavno* (gloriously), which could not have been part of the original; certain linguistic characteristics, however, speak to a French influence in the translation: Bizant (for Byzantium, which in Bulgarian normally has an initial “V”: Vizantia), Matsedon (for Macedonia, which is normally spelled with a “k” in Bulgarian: Makedon; in French this sound is “c,” which is here transferred into Bulgarian according to the Latin pronunciation with “ts”).

The book is divided into three parts. The first part, “The Founding of Turkey” presents the glorious epoch of Turkish history – from the founder of the Ottoman dynasty to the reign of the last great ruler – Suleiman the Magnificent. The story of each reign is expansive and ends with a list of each ruler’s victories and glorious feats. In the second part, “The Decline of the Turkish

* The bold parts of both texts are those which coincide fully or partially.

Kingdom,” the ruler’s deeds are presented very briefly; the stories end as in the old chronicle tradition: “He lived ___ years, ruled ___ years, died on ____.” In the third part, “The Transformation of Turkey,” the praise is renewed, following a specific logic: in the beginning, the Turkish empire was strong and powerful, because it conquered many lands and subjugated many people, while its sultans were virtuous and acted as patrons to the sciences and arts; afterwards it declined considerably, since the people became bad and the sultans were weak, but now, under Abdul Mejid everything would be set to right. Three pages of praise for Abdul Mejid follow – an exceptionally telling example of the compromises which the struggle within the borders of the Turkish Empire demanded of Bulgarian activists.

* * *

As for some of his reasons for publishing this history – Slaveykov laid out the obvious one in a notice dated from July 1, 1857: “For so many years we Bulgarians have lived under the rule of the Glorious heirs to the great Ottoman throne, yet until now we have known nothing about the History of our Sovereigns, the Sultans.”* And he urges his fellow countrymen to sign on as subscribers, since “since this book will be every bit as useful to everyone as it will be to children in the schools as well.”

And thus, the final element is added – the subscribers. For this book, 335 men and 5 women in 12 cities subscribed to 603 copies.

During 1857, Slaveykov was living in Tsarigrad (Istanbul). He left for the Turkish capital on November 30, 1856, together with Hadzhi Nikoli Minchooglu from Turnovo and Kuncho Genkov from Tryavna. Slaveykov received money from the wealthy Tryavnan Kuncho Genkov to go to Tsarigrad to fight against the Greek Metropolitan Neofit [Nikov 1971, 457]. At the same time, representatives of various Bulgarian eparchies were gathering in Tsarigrad to present a petition to the sultan requesting an independent Bulgarian church. As early as the beginning of 1856, the Bulgarians in Tsarigrad had submitted “a petition to the sultan in the name of the 6,400,000 Bulgarians living in the Turkish Empire, with which they request on the basis of the *hatt-ı hümayun* (Reform Edict) for the Bulgarian people to be recognized as an independent people and to be given an independent Bulgarian church.” [Nikov 1971, 119]. As P. Nikov further notes, “here for the first time, the Bulgarian ecclesiastical-national movement culminated in its final consequences. With this, our people presented its national program to the government and the public.” [Nikov 1971, 119]. This, however, immediately elicited a negative reaction from the Patriarchate, which, with the help of various intrigues, attempted to discredit the Bulgarian requests before the Sublime Porte. A counteraction from the Bulgarian side was not long in coming:

The Bulgarian community in Tsarigrad, which here is now fully and decisively leading the Bulgarian ecclesiastical-national movement, so as to give further weight to its action and to eliminate Turkish suspicions, sent a letter to all cities and municipalities in Bulgaria in December of 1856, informing them of what had been done and urging them to compose analogous petitions to the sultan, signed and stamped by the cities and villages, so as to secure their national rights in accordance with the *hatt-ı hümayun*. At the same time, they were to select one representative to appear in Tsarigrad, to submit the petition and to act in concert with

* *Tsarigradski vestnik* [Tsarigrad Newspaper], VII, 336, 6. 07. 1857.

the other Bulgarian representatives to achieve this goal. As a result of this, corresponding petitions began to arrive from many cities and villages, delivered by specially selected representatives [...] Thus, 20 representatives from elsewhere gathered in Tsarigrad, who – along with the 40 people authorized from Tsarigrad – submitted 60 petitions to the Sublime Porte. In fact, this was the *first Bulgarian national parliament* in the new era [Nikov's emphasis] [Nikov 1971, 122].

Authorized representatives were sent from Turnovo, Svishtov, Kazanluk, Stara Zagora, Ruse, Shumen, Sliven, Vratsa and Plovdiv. From this list of cities, only Stara Zagora and Ruse are absent from the list of subscribers for *An Abridged History of Turkey*. The number of subscribers from Tsarigrad is especially large – 74 men subscribed to 188 copies. They include 68 merchants. The list is teeming with the name of prominent Bulgarian Revivalists: Ilarion, churchwarden at Mount Athos (5 copies); Patreniy Zografski (3); Hristo P. Tupchileshtov (10); the Geshov brothers (10); B. Alexander Exarch (10); Stefan N. P. Izvorski (10); Gavriil Morovenov (5); Georgi Zolotovich (5); the Karaminkov brothers (5); Brakalov and son (5); the L. Hamamdzhiev brothers (5); Ivan Naydenov, singer at the Bulgarian church (5); and Hadzhi Luka P. Dzheykov from Koprivishtitsa (2).^{*} Slaveykov clearly made use of contacts established during his stay in the capital; the combination of his personal authority, the usefulness of the book and the fact that so many wealthy and influential Bulgarians were gathered in one place is attested to by the list of subscribers.

There are only four subscribers from Plovdiv, but they include Salcho Chomakov and Georgaki Stoyanov; they were given the title “noble” and together agreed to subscribe to 30 copies.

The cities of Turnovo and Gabrovo participated actively.

Residents of Turnovo signed up for 81 books. The subscribers, 66 men in all, include one bishop, one monk, one protonotarios, four priests, one jeweler, one money-changer, one tailor, one goldsmith, six teachers, 31 students, and one shoemaker. The large number of students is striking, while among the prominent personages we could mention: the Bishop of Lovech, Ilarion (10); Grigoriy of Rila; Hadzhi Panteli H. G. Kesimov (5); the teacher Kuncho Keasrov (2); and the Mednikaorv brothers, Marin and Panayot Rachov (5) – Slaveykov's brothers.

There are 109 subscribers from Gabrovo, underwriting a total of 131 books. Here the number of students is even larger – 71 boys and 5 girls, along with four of their teachers. Among the prominent figures from Gabrovo, we find the names of: Pet. H. Iv. Manafov (2); Andrey D. Hesapchiev (2); Stancho Yankov Arnaudov (2); Ivan P. V. Grudov (2); Dr. Vicho Panov (2); Hristo D. Hesapchiev; Hristo H. Iv. Manafov; H. Andrey hadzhi Iv. Manafov; Nikola Ev. Sapunovski; and the teachers Teodor St. Burmov, Nikifor P. Konstantinov, Tsvyatko Nedev and Father Neofit.

To the list of prominent subscribers from other cities, we can add the names of Ivan N. Momchilov and Iliya St. Bobchov from Elena, as well as Dorotey, the bishop of Vratsa.

Ten copies were undersigned by the school library in Sliven, as well as ten each for the community centers (*chitalishta*) in Shumen and Svishtov, although there were no other subscribers from these latter two cities.

^{*} The numbers in parentheses indicate the number of undersigned copies.

Dorotey, the bishop of Vratsa, undersigned for 25 books to be donated to the schools in his eparchy. Bishop Dorotey's donation is emphasized. However, the subscription of the big merchants, who signed up for ten books each, is not specified as a donation. It seems to me that the latter case is also a donation, but simply is not called such, even though the books again likely went to schools and community centers.

The list of subscribers of *An Abridged History of Turkey* unambiguously indicates that one of Slaveykov's goals – for the book to reach students – was fulfilled, at least in several of the large cultural centers in Bulgaria.

At first glance, everything seems to have gone smoothly, without any difficulties. Two notices, which Slaveykov placed before the list of subscribers, serve as a certain corrective to this rosy picture. In the first, he explains why he is publishing only a Turkish history, instead of the already announced French, English and Russian histories:

However, very few of the subscribers have come forward; I, on the other hand, not finding it easy to come up with the necessary funds, was on the verge of giving up. But when I saw how necessary a short history of the Turkish kingdom was for our school, with my own indigence and with the help of two or three patriots, I have undertaken to print precisely [this history], first to satisfy the schools' need, but also to have something with which to thank the few pre-paying subscribers, so that their patriotism would not go unrewarded. But I also cannot but thank the patriotism of the residents of Sliven and of several Tsarigrad residents, who prepaid upon my first appeal to them.

The second notice introduces some essential clarifications for the study of subscriptions throughout the Revival Era – about the difficulties in collecting funds, about sluggish action, about people's indecisiveness, and most of all the fact that the lists should be taken as *relative* proof when conducting analyses:

Regarding the publishing of the Turkish History, names of subscribers for the announced History arrived from various places. I already mentioned above the hurdles which prevented me from publishing the whole History: **people, my friend, have been burned before and they don't want to pay in advance**, while I don't have enough and thus the work ends up being as much as I can afford; but so as not to leave the patriotic striving of the honorable subscribers completely unrewarded, **I decided to print the names of both the pre-paying and non-prepaying subscribers at the end of this book as a memorial. I didn't hesitate to also add to the names of my subscribers the many people whom I know to be champions of enlightenment, but who didn't arrive to contact me in time, and I hope that every one of them will deign to accept my little book and to pay the designated amount**, so that we can save ourselves the sluggish delivery and to ease the publication of the Slavic textbook which I have now undertaken to publish [my emphasis – N.K.].

The letters Slaveykov wrote from Tsarigrad to his friend Nikola Popvasilev Zlatarski, a teacher in Turnovo, also attest to how difficult it was to gather contributors:

You can send the subscribers, the book is being printed, but there will be a delay of 2-3 months yet until it comes out [...] You will see one of my notices in the paper, and I will inform you in particular that I believe that you will try to gather my subscriptions, let's hope I can cover my expenses for this year [Slaveykov 1982, 103].

It seems to me that I had left one or two notices with you, if I haven't, take them from h. Panteley and try to gather up and send me a few subscriptions as soon as possible and you will

greatly unburden me. See how many you can send in a month, since the book will be coming out somewhere around Shrovetide [Slaveykov 1982, 107].

My subscribers, Kolcho, I'm in a hurry, won't they appear – distribute the finished ones [Slaveykov 1982, 108].

Only you, if you can still believe in and love Petko, make an effort to gather the subscribers for the History and that would be one of the good deeds you could do for him and he has a right to expect it from you. [...] I want the subscriptions, do you hear? [Slaveykov 1982, 111].

As is well known, after the Crimean War, the Bulgarians' struggle for an independent church began with new strength, especially since the promulgation of the *Hatt-ı hümayun* of February 18, 1856. At that moment, the Bulgarians were searching for a legal basis for their requests and adopted the tactic of winning the trust of the Turkish government, so as to officially solve the Bulgarian question in this way. To this end, different means were employed; the translation of the Turkish history published by Slaveykov and supported by subscribers, no less, is one (albeit small) part of the efforts put into this struggle. The book was to serve as yet more proof of what good subjects Bulgarian were to the sultan, and this first and fundamental reason explains everything: both the submissive, extolling tone, and the choice of author, as well as the choice of text. A quite interesting mosaic forms in this way – an authoritative Turkish author, enlightened and recognized even in the major European countries, whose works were published in France; a book approved by the censor and dedicated to the minister of enlightenment, intended to be studied by Bulgarian children; subscribers from twelve of the most prominent Bulgarian cities, including numerous distinguished individuals and many students. This is how one book can turn out to be a little pebble in the great stone wall called the struggle for an independent Bulgarian church.

REFERENCES:

Nikov 1971: Nikov, Petar. *Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения* [The revival of the Bulgarian people. Ecclesiastical-national struggles and achievements]. Sofia: Nauka i izkustvo.

Slaveykov 1982: Slaveykov, Petko Rachov. *Съчинения в 8 тома* [Works in 8 volumes]. V. 8. Letters. Sofia: Bulgarski pisatel.

პეტკო სლავეიკოვი და ბულგარული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი

რეზიუმე

1857 წლის ბოლოს პეტკო სლავეიკოვმა გამოსცა წიგნი *თურქეთის მოკლე ისტორია*. ამ წიგნის ავტორი გახლდათ ცნობილი მკვლევარი ნასიფ მალოუფი – თურქულისა და სხვა აღმოსვლური ენების პროფესორი სმირნის ფრანგულ უნივერსიტეტში; ის იყო პოლიგლოტი და არაჩვეულებრივად ფლობდა თურქულს, სპარსულს, ბერძნულს, არაბულს, იტალიურს, ფრანგულს და ინგლისურს; მალოუფი იყო პარიზში, დიდ ბრიტანეთსა და ირლანდიაში არსებული აზიური საზოგადოების წევრი. მისი ნაშრომების უმეტესობა გამოცემულია საფრანგეთში, ფრანგულ ენაზე, მათ შორის, *Précis de l'histoire ottomane* (1852), რომელიც სლავეიკომ დიმიტრი კონსტანტინოვის დახმარებით თარგმნა (ეს უკანასკნელი იყო ბებეკში არსებული ფრანგული უნივერსიტეტის სტუდენტი).

ყირიმის ომის შემდეგ დაიწყო ბრძოლა ბულგარული მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის. ამ ბრძოლამ განსაკუთრებით მძაფრი სახე მას შემდეგ მიიღო, რაც 1856 წლის 18 თებერვალს გამოიცა ჰატი ჰიმაუნის იმპერიალური რეფორმის ედიქტი. ბულგარელები ცდილობდნენ სამართლის ფარგლებში გადაეჭრათ ეს პრობლემა, ამიტომ მათი ტაქტიკა მიმართული იყო თურქული მთავრობის კეთილგანწყობის მოპოვებისკენ. ამისათვის კი უამრავი საშუალება იქნა გამოყენებული. პეტკო სლავეიკოვმა თარგმნა და გამოცა *თურქეთის ისტორია*. ეს წიგნი იქნებოდა ნათელი მაგალითი იმისა, თუ როგორი ერთგულები იყვნენ ბულგარელები სულთნისა.

შეიქმნა საოცარი ჯაჭვი: თურქი ავტორი, აღიარებული ევროპულ სივრცეში, რომლის ნაშრომებიც გამოცემული იყო საფრანგეთში; წიგნი, რომელსაც ჰქონდა საგანმანათლებლო მიზნები, რომელმაც გაიარა ცენზურა და რომლის დამტკიცებაც მოხდა განათლების სამინისტროს მიერ; საკმაოდ დიდი რაოდენობის მკითხველი, მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ბევრი მათგანი გამოჩენილი პიროვნება იყო. ამ წიგნს თავისუფლად შეიძლება ეწოდოს კიდევ ერთი ქვა იმ დიდი კედლის შენების საქმეში, რომელსაც ბულგარეთის ეკლესიის ავტოკეფალია ეწოდება.

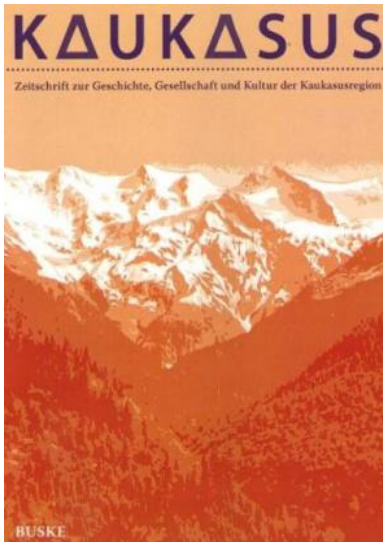
სტატიის მთავარი მიზანია, გააცნოს მკითხველებს პეტკო სლავეიკოვი და მისი თარგმანი, რომელმაც უდავოდ დიდი გავლენა იქონია ბულგარეთის ისტორიაზე. ეს ის საკითხია, რომელიც დღესაც ინარჩუნებს აქტუალობას.

რეცენზია

ვენერა კავთიაშვილი

ჟურნალი „Kaukasus“

(რეცენზია)



სულ ახლახანს ბერლინში გამოიცა ფართო-პროფილიანი „საზოგადოებრივ-სამეცნიერო ჟურნალი Kaukasus“, რომელიც ვრცელდება ევროპის ყველა გერმანულენოვან ქვეყანაში და მიზნად ისახავს კავკასიელი ხალხების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტების ჩვენებას. ამჯერად იგი საცდელი ნომერია, შედგება 35 გვერდისაგან (თუმცა, როგორც მისი გამომცემელი ლია ვიტეკი აცხადებს, მომდევნო ნომრები უკვე 170 გვერდამდე გაიზრდება) და მასში ოთხი სტატიაა შესული. ყველა მათგანი ქართულ თემატიკაზეა დაწერილი და მასალა ისეა შერჩეული, რომ მკითხველს საკმაო წარმოდგენა ექმნება ქვეყნის ისტორიულ სახეზე — საიდან მოდის, რა სულიერების პატრონი იყო და არის იგი და, რაც მთავარია, რწმუნდება, რომ ქართველები წარმოვადგენთ არა რაღაც ეგზოტიკურ ნაშიერთ, არამედ ცივი-

ლიზებულ, იმთავითვე ევროპულ სივრცეში მოაზრებულ ქვეყანას. ეს საკითხი კი დღესაც აქტუალურია, რადგან, მიუხედავად კომუნიკაციების ასე უზომოდ გაფართოებისა და თვით ქვეყნის გამგებელთა თავგადაკლული მცდელობისა, მაინც ძალიან ცოტას თუ აქვს წარმოდგენა ჩვენს ქვეყანაზე. ეს კი უდიდეს სიძნელებს გვიქმნის დღევანდელ რთულსა და მღელვარე ეპოქაში. ასეთ სიტუაციაში ჟურნალ Kaukasus-ის გამოჩენა ძალიან მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს, მითუმეტეს, რომ ჟურნალის მიზნები და ამოცანებიდან გამომდინარე თემები დიდ სამსახურს გაუწევს მომავალში საქართველოს (კავკასიელ ხალხებთან ერთად) პოპულარიზაციის საქმეს.

პირველ სტატიაში — „საქართველოს ქრისტიანობამდელი რელიგიის ისტორიიდან“ — ავტორი მარიამ გველესიანი მსჯელობს პირველ ქართულ სახელმწიფო გაერთიანებებზე, მის გეოგრაფიულ მდებარეობაზე, მომიჯნავე ქვეყნებზე და იმ როლზე, რასაც საქართველო ისტორიულად ასრულებდა. კერძოდ, კოლხურ სახელმწიფოზე, მითზე არგონავტების შესახებ; აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე შექმნილ სახელმწიფო გაერთიანებაზე, რომელსაც ქართველები ქართლის სა-

ხელმწიფოდ, ბერძნები კი იბერიად მოიხსენიებდნენ და რომლის შექმნაც ფარნავაზის სახელს უკავშირდება. ლაპარაკია ფარნავაზის ბიოგრაფიაზე, მის ღვაწლზე და ამის შემდეგ ყურადღება გადატანილია იმ მოვლენაზე, რომელიც საქართველოს თავისი ცხოვრების წესით და გარკვეული ტრადიციით ევროპასთან აკავშირებს. ესაა ფარნავაზის მიერ ქართლში შემოტანილი და დამკვიდრებული რელიგიური კულტი: მან თავისი ღვთიური სახება აღმართა ქართლის მთაზე, რომელსაც ამის შემდეგ არმაზის მთა ანუ საკუთარი სახელი უწოდა (სპარსეთში მას არმაზს ეძახდნენ) და გააღმერთა იგი.

ვიდრე ამ ქართულ ღვთაებასა და მის წარმომადგენლებზე იმსჯელებდა, ავტორი ჯერ საუბრობს ძველ სამყაროში ფართოდ გავრცელებულ სამეფო კონცეფციებზე, რათა მკითხველს იმ მიზეზებსა და, გნებავთ, ვარაუდებზე შეუქმნას წარმოდგენა, რამაც განსაზღვრა ფარნავაზის თვითგაღმერთება და თავად ღვთაება არმაზის არსი. რაკი საქართველო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზის გასაყარზე მდებარეობდა, ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ ბუნებრივ მოვლენაზე, რომლითაც მახლობელი ქვეყნების თეოკრატიულმა სისტემებმა საქართველოშიც დატოვეს თავისი კვალი. ამ პროცესის გასააზრებლად კი შრომის ავტორისათვის (და სხვისთვისაც) საკმაო მასალას თავად „ფარნავაზის ცხოვრების“ ანალიზი იძლევა. კერძოდ, იგი ადასტურებს იმ პოსტულატებისადმი შესაბამისობას, რომლებიც ერთიანი კონცეფციით განპირობებულ სისტემას ქმნიან და რაც „სამეფო თეოლოგიის“ სახელითაა ცნობილი. კერძოდ, მეფის გაღმერთების მომენტი ელინურ ეპოქაში საყოველთაოდ იყო ცნობილი და გავრცელებული. მოყვანილია სპარსენელი გენერლის — ლისანდერის სიცოცხლეში გაღმერთების მაგალითი, რაც კუნძულ სამოსზე მოხდა და მხოლოდ იმიტომ, რომ მან სპარსელები დაამარცხა. ამის შემდეგ სამოსის მფარველი ღმერთი ჰერა ლისანდერით შეიცვალა. ასევე, როდესაც ფტოლომეუს პირველმა კუნძული როდოსი დამპყრობლებისაგან გაათავისუფლა, მოსახლეობამ იგი ღმერთად შერაცხა და ორაკულ ამუნმა სახელი „სოტერი“ (მხსნელი) უწოდა. ზოგიერთმა ტომმა გაღმერთებული მმართველის სახელწოდებაც კი მიიღო (მაგ.: ანტიგონიადები ანტიგონ პირველის მიხედვით, დიმიტრიადები დემეტრიოს პოლიორკეტეს მიხედვით). შრომის ავტორი სპეციალურად უსვამს ხაზს იმას, რომ მათი და ფარნავაზის გამეფების ხანა ქრონოლოგიურად ერთმანეთს ემთხვევა. აქედან ცხადი ხდება ჯერ ერთი ის, თუ რატომ მოხდა ფარნავაზის გაღმერთება და მისი საკულტო ძეგლის აღმართვა. ეს მისი სოტოროლოგიური ასპექტით აიხსნება და მეორეც, ეს ფაქტი ხაზგასმით უჩვენებს, რომ საქართველო იმ წესის მიმდევრად ისახება, რაც ელინური ხანის ევროპელთათვის იყო დამახასიათებელი და, როგორც ქვეყანა, ევროპულ სივრცეში მოიაზრება. ეს კი ევროპელი მკითხველისათვის და განსაკუთრებით მათთვის, ვინც ევროპაში დიდ პოლიტიკას ქმნის, მნიშვნელოვანი ინფორმაციაა.

მეორე სტატილაში „ლიტერატურული რეფლექსიები კავკასიასა და კავკასიელეზზე ქართულ ლიტერატურაში“ ირმა რატიანი მსჯელობს ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების მეორე მეტად მნიშვნელოვან ეტაპზე. ესაა რუსეთის იმპერიის მიერ საქართველოს ანექსიასა და ზოგადად კავკასიაში მიმდინარე პროცესების ლიტერატურულ მასალაზე დაფუძნებული ანალიზი. ამ მოვლენის შედეგად წარმოქმნილ პრობლემათაგან მისი ინტერესის საგანს წარმოადგენს ქართველთა და კავკასიური ეთნოსის წარმომადგენელთა იდენტურობის საკითხი, რომელიც რუსეთის ბატონობის მთელი ორასი წლის მანძილზე სხვადასხვა ეტაპებს გადიოდა. ავტორი მოკლედ, ნათლად და ამომწურავად ლაპარაკობს იმ ამ-

ბივალენტურობაზე, რომელიც ერთმორწმუნე კოლონისტების მიმართ უკვე მე-19 საუკუნის დასაწყისიდანვე არსებობდა როგორც ქართულ საზოგადოებაში, ისე ქართულ ლიტერატურაში. იგი ქართულ საზოგადოებას წარმოგვიდგენს რამდენიმე ჯგუფად დაყოფილად და, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს, „ერთმა ჯგუფმა, რომელიც სარწმუნოების დაცვაზე იყო ორიენტირებული, დაკარგა ბრძოლის მოტივაცია და მოლოდინის პოზიცია აირჩია. მეორე ნაწილი მიიჩნევდა, რომ ქვეყნის ბედნიერ მომავალს ერთმორწმუნე ქვეყნის მფარველობის ქვეშ ყოფნა უზრუნველყოფდა და თავის პატრიოტულ მოვალეობად რუსეთის სამსახურს ამჯობინებდა. მართალია, ეჭვები მაინც ღრღნიდა მათ სულს, მაგრამ დარწმუნებულები იყვნენ, რომ ასეთ ვითარებაშიც შეძლებდნენ **კვლავ** ევროპისაკენ მიბრუნებას (როგორც ვხედავთ, აქაც **„კვლავ ევროპისაკენ“** ლტოლვას ესმება ხაზი, რაშიც ისევ საქართველოს ისტორიული სტატუსი იჩენს თავს) და მესამე — მცირერიცხოვანი ჯგუფი, რომელიც ერთმორწმუნეობით შენიღბულ კეთილდღეობაში ეროვნული თვითმყოფადობის დაკარგვის საფრთხეს ხედავდნენ და ცდილობდნენ მიძინებული საზოგადოების გამოფხიზლებას“. ამის დასასაბუთებლად შრომის ავტორს მოაქვს არაერთი მაგალითი, როგორც ლიტერატურიდან, ასევე საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრებიდან. შრომაში ხაზი ესმება კავკასიელ ხალხებს შორის კონფრონტაციის გაღვივებას, როგორც რუსეთის პოლიტიკის უმნიშვნელოვანეს გეგმას. ამ ძნელბედობის უამს ირმა რატიანი ნიკოლოზ ბარათაშვილს წარმოაჩენს იმ ერთადერთ მოღვაწედ, რომელიც „ექებდა ბრძოლის ახალ გზებს ქართული იდენტურობისა და სახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტის გადასარჩენად“. მეორე პერიოდად წარმოდგენილია 60-იანი წლები, როდესაც განსაკუთრებული სიმწვავეთ იკვეთება რუსეთის სტრატეგიული გეგმა, საქართველო ექცია იმპერიის „სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული პროცესების პერიფერიულ ზონად, რაც სრულიად შეესაბამება ცნება „კოლონიის“ კლასიკურ ინტერპრეტაციას“. პარალელურად რომანტიკული ეპოქის ამბივალენტური დამოკიდებულება შეცვალა რადიკალურმა კონფრონტაციამ. ამ დროს ლიტერატურაში გამოიკვეთა ნაციონალური იდენტურობის იდეა, რომლის მატარებლებიც იყვნენ ილია, აკაკი, ალ. ყაზბეგი, ვაჟა და სხვები. ეს იდეა უშუალოდ დაუკავშირდა ცნება „კავკასიელის“ ისტორიული ღირებულების აღორძინებას, რადგან კავკასიის სხვა რეგიონებიდან საქართველოს გამოცალკელება გამოიწვევდა მის იზოლაციას და მარტო აღმოჩნდებოდა რუსეთის პირისპირ (ამის მწარე გამოცდილებას დღეს ვიმკით). ისე, რომ, როგორც ავტორი შენიშნავს, „მე-19 საუკუნის დასაწყისში დასმული კითხვა: რატომ უნდა ვიდგეთ ერთად, როცა ჩვენ კონფესიულად ერთნი არა ვართ, მე-19 საუკუნის ბოლოს შეიცვალა კითხვით: რა გვყოფს ჩვენ, როცა ერთი და იგივე მტრის წინაშე ვდგავართ?“ მაგრამ „კავკასიურ საკითხზე“ ეს თვალთახედვა რადიკალურად იცვლება მეოცე საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში. ამ ეპოქასაც ავტორი რამდენიმე ეტაპად ყოფს: — რევოლუციურ ან პოსტრევოლუციურად, რომლის მაგალითად განიხილავს „ჯაყოს ხიზნებს“; იდეოლოგიური დიქტატის პერიოდად, როდესაც ტოტალური ინტეგრაციის პროცესი მიმდინარეობდა და ბატონობდა სლოგანი: „ჩემი მისამართია არა ქუჩა, სახლი, არამედ საბჭოთა კავშირი“. პარალელურად იკვეთება კავკასიელი ხალხის ეროვნული იდენტურობისა და ურთიერთ პატივისცემის პოზიცია, რომლის მაგალითებადაც შრომაში წარმოდგენილია ლეო ქიაჩელისა და კ. გამსახურდიას თხზულებები. მესამე ეტაპი ე.წ. სამამულო ომის პერიოდია, როცა ინტეგრაციის პოლიტიკური საჭიროება განსაკუთრებით ძლიერდება, რაც კიდევ უფრო ანადგურებდა ინტეგრაციის საჭიროებას. ეს ვითარე-

ბა არ შეცვლილა პოსტ სტალინურ ეპოქაშიც, რომელიც ე.წ. „დათბობის პერიოდად“ არის ცნობილი. პოსტ საბჭოთა პერიოდს კი ავტორი მიიჩნევს „ახალი დისკურსის შექმნის საბაზად“, „რომელიც განსაზღვრავს კიდევ საუკუნეების მიჯნის ქართულ და არა მარტო ქართულ ლიტერატურაში კავკასიისა და კავკასიელების ინტერპრეტაციის სტანდარტს“, მაგრამ ეს უკვე სხვა მსჯელობის საგნად მიაჩნია ავტორს.

საინტერესოა, რომ მესამე სტატიაში — „800 წლის ეროვნული ეპოსი“ — კრისტიანა ლიხტენფელდმა, რომელსაც „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა გერმანული თარგმანი ხელთ ჰქონდა, ჟურნალში გამოსაქვეყნებლად შეარჩია ავსტრიელი პოეტისა და მთარგმნელის — ჰუგო ჰუპერტისეული თარგმანიდან პროლოგი და მთარგმნელისავე წინასიტყვაობიდან მნიშვნელოვანი ნაწყვეტები. ეს რამდენიმე თვალსაზრისით არის საყურადღებო და აი რატომ: გასული საუკუნის 70-იანი წლებიდან დაიწყო ფართომასშტაბიანი კრიტიკა პროფ. მიხეილ კვესელავას წინააღმდეგ და, რაკი ჰუპერტს, რომელიც 50-იან წლებში მოწვეული იყო „ვეფხისტყაოსნის“ სათარგმნელად, მასპინძლად და მრჩევლად მ. კვესელავა შეურჩიეს, კრიტიკის ობიექტად თავად ჰუპერტის თარგმანიც იქცა. მიუხედავად იმისა, რომ ამ თარგმანმა 1956 წელს გერმანიაში ჰ. ჰაინეს სახელობის ლიტერატურული პრემია დაიმსახურა, ჩვენში მაინც ჩათვალეს, რომ ეს თარგმანი არ ვარგა. მიზეზი ისიც იყო, რომ მაღალი და დაბალი შაირი გერმანელის ყურისათვის უცხოა და ჯობია ჰეგზამეტრით მისი თარგმნაო. მე-18 საუკუნის ორმოციან წლებამდე არც ჰეგზამეტრი იყო გერმანელისათვის მშობლიური, მაგრამ ხომ მიეჩვივნენ და გაითავისეს და ისეთი რა გაუჭირდებოდა ამ უდიდესი მუსიკალური ტრადიციების მქონე ხალხს, რომ ასევე მუსიკალობით გამორჩეული შაირი ვერ აღექვათ. ჩანს, არც გასჭირვებიათ და საუკეთესოდაც ჩაუთვლიათ, რაკი ჯერ ჰაინეს სახელობის ლიტერატურული პრემიით დააჯილდოვეს და შემდეგ ნაწყვეტი გამოსაქვეყნებლად სწორედ აღნიშნული თარგმანიდან შეარჩიეს. და მეორეც: ჰუპერტის წინასიტყვაობიდან ამოკრეფილია ნაწყვეტები, რომლებიც ჩვენს ეროვნულ ფესვებსა და კულტურულ ცხოვრებას ფართო სპექტრით წარმოაჩენს — გილგამეშის ეპოსისა და შუმერების ქართველთა შორეული ნათესაობიდან მოყოლებული, თქმულებებით ამირანისა და ოქროს სანმისის შესახებ; კოლხეთის, გელათის და იყალთოს აკადემიებით; გელათისა და იყალთოს აკადემიებს შორის გაჩაღებულ ფილოსოფიურ სკოლათა შორის კამათით; პეტრე იბერზე, როგორც არეოპაგეტიკური ნაწერების **ერთადერთ შესაძლო ავტორზე** (einzig mögliche Autor) ყურადღების გამახვილებით; მე-7 საუკუნის ფილოსოფოს იოანე საბანმიდელის „სიბრძნე ბალავარისით“, რომელმაც მე-11 საუკუნის ბერძნული თარგმანით მაშინდელი კულტურული სამყაროს გაცოცება გამოიწვია; ლაპარაკობს პეტრინზე, თმოგველზე, შავთელზე და ასე მოდის რუსთაველის ეპოქამდე. ჩვენი ისტორიის ასე ღრმად შესწავლის შედეგია (და ამაში ლომის წილი მიხეილ კვესელავას უდევს) არა მარტო „ვეფხისტყაოსნის“ შესანიშნავი თარგმანი, არამედ მთარგმნელის მიერ საქართველოსადმი დიდი სიყვარულით გამთბარი საკუთარი ლექსების კრებულიც.

მეთხე სტატიაში — „შუა საუკუნეების ქართული ჭედური ხელოვნების ნიმუშები“ (ავტორი ნინო ცინცაძე) ლაპარაკია ჩვენი ჭედური ხელოვნების ისტორიაზე, მის ტექნოლოგიასა და ამ ხელოვნების გამორჩეულ ნიმუშებზე.

დასასრულს, როგორც ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც ნათლად ჩანს, ჟურნალში საქართველო თავისი მდიდარი ისტორიულ-კულტურული ცხოვრებით ისეა წარმოდგენილი, რომ იგი თამამად შეიძლება ჩაითვალოს ქართველთა ვინაობისა და რაობის პასპორტად ევროპაში.

Review „Kaukasus“

Abstract

Venera Kavtiashvili's review concerns with multidisciplinary scholarly journal "Kaukasus" recently issued in Berlin in German language and analysis of the published materials related to Georgia.

The author of the review considers that materials in the journal have been selected (M.Gvelesiani's "From the History of Pre-Christian Religion in Georgia", I.Ratiani's "Literary reflections on Caucasus and Caucasians in Georgian Literature", K.Lichtenfeld's "The 800-year-old national epic" and N.Tsintsadze's "The Samples of Medieval Georgian Chasing") so that the reader creates sufficient understanding on the historical image of Georgia – where it comes from, the carrier of what spirituality it has been and is (starting with supposition on distant genetic relatedness with the Sumerians and passing by the legends of the Golden Fleece and Amirani (Prometheus), Georgian kingdoms of Colchis and Iberia; royal concepts widespread in the ancient world and relevance with the postulates, which create a system conditioned by common conception which is known under the name of a "royal theology"; academies of Kolkheti, Gelati, Ikalto and conceptual debates between their philosophical scholars; Peter the Iberian identified as one of the probable (*einzig möglicher*) authors of Areopagite writings; on the 7th-century philosopher Ioane Sabatsmindeli's "The Wisdom of Balavar", which arose interest in the cultural world (Europe) of that time by its translation into Greek done in the 11th century; Rustaveli's *Vepkhistqaosani*; Georgian chasing art, peculiarity and smartness of its technology, etc.) and above all, gets evidence that from the very outset Georgia represented a country viewed in civilized, European space.

On the basis of the analysis of individual articles the author arrives at the conclusion that "the mentioned journal can be regarded as a passport of Georgian identity in Europe".

ახალი წიგნები

Totalitarianism and Literary Discourse. 20th Century Experience
Edited by Irma Ratiani.
Cambridge Scholars Publishing, 2012



კრებულში წარმოდგენილია 2009 წლის ოქტომბერში თბილისში, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში, ჩატარებული კონფერენციის — „ტოტალიტარიზმი და ლიტერატურული დისკურსი: მე-20 საუკუნის გამოცდილება“ — მასალები, რომლებშიც მიმოხილულია ტოტალიტარული რეჟიმის ფონზე მიმდინარე XX საუკუნის სალიტერატურო პროცესის ანალიზი, შეფასება, რევიზია და რეინტერპრეტაცია; მოცემულია ცდა ამ ეპოქის ლიტერატურათმცოდნეობითი ტენდენციების განხილვისა და კლასიფიკაციისა.

ქართული მეცნიერების უდიდეს გამარჯვებად მიგვაჩნია ის ფაქტი, რომ საქართველოში გამოცემული კრებული ითარგმნა ინგლისურ ენაზე და დაისტამბა ისეთ ცნობილ გამომცემლობაში, როგორცაა Cambridge Scholars Publishing.

ვაჟა-ფშაველა
რჩეული თხზულებანი სამ ტომად
თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის
გამომცემლობა, 2011



2011 წელს შესრულდა 150 წელი ვაჟა-ფშაველას დაბადებიდან. ამ გამოცემით, რომელიც საქართველოს კულტურისა და ძეგლთა დაცვის სამინისტროს მხარდაჭერით განხორციელდა, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა სათანადო პატივი მიაგო გენიალური შემოქმედის ხსოვნის. გამოცემის I ტომი მოიცავს ლექსებსა და პოემებს, II ტომში გაერთიანებულია პროზა და დრამატურგია, III ტომი ეთმობა პუბლიცისტიკას, რომელშიც, გამოცემის სპეციფიკიდან გამომდინარე, რიგი წერილებისა იბეჭდება შემოკლებით. შემდგენელთა გადაწყვეტილებით, მწერლის ტრადიციულად აღიარებული შედეგების გვერდით განთავსებულია კლასიკოსის თხზულებათა „საბჭოთა რჩეულებისათვის“ დაწუნებული ტექსტები და, მიზეზთა გამო, უსამართლოდ ჩრდილში მოქცეული ნაწარმოებები.

ვაჟა – ფშაველა 150
საიუბილეო კრებული

თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



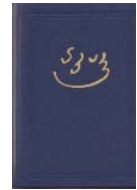
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში მომზადებული საიუბილეო კრებული უკვე მესამეა ამ სერიაში („ილია ჭავჭავაძე 170“, „სულხან-საბა ორბელიანი 350“) და გამოირჩევა ორიგინალური კონცეფციითა და სტრუქტურით. ის სამი მნიშვნელოვანი მონაკვეთისაგან შედგება: ნაწილი I — „შემოქმედის ერთი ტექსტი“, რომელშიც ვაჟა-ფშაველას „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ ორიგინალურ ტექსტთან ერთად წარმოდგენილია მისი ფრანგულ (გასტონ ბუაჩიძე) და ინგლისურენოვანი (მერი ჩილდსი) თარგმანები; ნაწილი II — „ვაჟა-ფშაველა 150“, რომელშიც მწერლის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ წარმოებული თანამედროვე კვლევებია განთავსებული; ნაწილი III — „ვაჟა-ფშაველას რჩეული ანოტირებული ბიბლიოგრაფია“, რომელიც მოიცავს როგორც ვაჟა-ფშაველას გამოქვეყნებული თხზულებების, ისე მის შესახებ დაწერილ სხვადასხვა ხასიათის გამოკვლევების ანოტირებულ ჩამონათვალს.

კრებული დაიბეჭდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით.

აკაკი წერეთელი

თხზულებათა სრული კრებული 20 ტომად. ტომი II

თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



აკაკი წერეთლის თხზულებათა აკადემიური ოცტომეულის II ტომში შესულია 1881-1900 წლებში დაწერილი ლექსები. გამოცმას ერთვის ტექსტის რედაქციები და შეჯერებული ვარიანტები, ახლავს სამეცნიერო აპარატი, რაც მკითხველს გაუადვილებს წიგნით სარგებლობას და საშუალებას მისცემს, ამომწურავი ინფორმაცია მიიღოს ამა თუ იმ ნაწარმოების შექმნის ისტორიის, ტექსტთან დაკავშირებულ ისტორიულ-ლიტერატურულ თუ სხვა საკითხთა გარშემო.

ტომი გამოსაცემად მომზადდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ხელშეწყობით.

ლიტერატურის თეორიის ქრესტომათია, II

თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



წიგნი წარმოადგენს ვრცელი პროექტის — „ლიტერატურის თეორიის ქრესტომათია“ მეორე ნაწილს, რაც მოიცავს მე-19-მე-20 საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილ ლიტერატურათმცოდნეობით ტექსტებს. ტომში თავმოყრილია ამ პერიოდის დასავლური და ქართუ-

ლი ლიტერატურათმცოდნეობითი ნარკვევები (მთლიანი ტექსტები ან — ვრცელი ფრაგმენტები), რომელთაც საეტაპო როლი შეასრულეს ლიტერატურული კვლევების ისტორიაში. ტომს ერთვის ანალიტიკური რუბრიკა — „დამატება“. წინამდებარე კრებული, მსგავსად პირველისა, მოაზრებულია როგორც აუცილებელი პროფესიული საკითხავი ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ზოგადი და შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის მიმართულების რიგი სალექციო კურსებისათვის ბაკალავრიატსა და მაგისტრატურაში, ასევე ლიტერატურის თეორიის პრობლემებით დაინტერესებული ფართო მკითხველისათვის.

თამარ ბარბაქაძე
ლირიკის ჟანრები
თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



ნაშრომი ეთმობა ლირიკის უმთავრეს ჟანრებს: ოდას, ჰიმნსა და ელეგიას. განხილულია: ლირიკული ციკლის განვითარების ეტაპები; ლირიკული გმირისა და ავტორის ურთიერთმიმართების პრობლემა; გაანალიზებულია სამეცნიერო ნოვაციები ლირიკის თეორიაში. მკითხველი გაეცნობა ლირიკის (ოდა, ჰიმნი, ელეგია) ცნების ანტიკური გაგების მიხედვით შექმნილ შედეგებსაც და „კომპინატორული ლიტერატურის“ ტერმინით ცნობილ, უძველესი და თანამედროვე ლექსის ტექნიკის ნიმუშებსაც.

ირმა რატიანი
ფაბულა და სიუჟეტი. Pro Et Contra
თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



წიგნი მკითხველს სთავაზობს ერთ კონკრეტულ საკითხთან დაკავშირებით თავმოყრილ მეცნიერულ მოსაზრებებს, ამ მოსაზრებების ანალიზს, მათი ურთიერთმიმართების დადგენას. წიგნის პირველ ნაწილში განხილულია ანტიკური თვალსაზრისები ფაბულისა და სიუჟეტის შესახებ (პლატონი და არისტოტელე); მეორეში — პერიოდი პოსტანტიკურობიდან რომანტიზმის ჩათვლით; მესამეში — რუსული ფორმალისტური სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებები; მეოთხეში — ჟენეტის თეორია. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ ავტორი „არ სვამს წერტილს“ — ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საკითხი ჯერ კიდევ ღიაა, არავითარი იმპერატივი, მხოლოდ ვარაუდები, მაგრამ ეს ის ვარაუდებია, როიმლებიც „თავშეკავებული სიჯიუტით“ იკვლევენ გზას მკითხველისაკენ.

თამარ ბარბაქაძე

ქართული ლექსმცოდნეობის ისტორია

თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



ნიგნში თემატურად დაჯგუფებულია და ლექსმცოდნეობის თანამედროვე პოზიციებიდან გაანალიზებულია ქართული ვერსიფიკაციის საკითხებზე პერიოდულ გამოცემებში გამოქვეყნებული წერილები XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან XXI საუკუნის პირველი ათწლეულის ჩათვლით. ნიგნში განხილულია, ასევე, პერიოდულ გამოცემებში გამართული მწვავე დისკუსიები ქართული ლექსის ბუნებისა და ხასიათის, ქართული რითმის, ვერლიბრის, სონეტის და სხვ. თაობაზე.

ვენერა კავთიაშვილი

კომპარატივისტული გამოკვლევები და რეცენზიები

თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



ნიგნი წარმოადგენს ზოგადად ევროპაში და, კერძოდ, გერმანიაში მიმდინარე კულტურულ-ლიტერატურული პროცესებისა და ქართულ მწერლობაში ამ პროცესების ტიპოლოგიური შესწავლის მნიშვნელოვან ცდას. მასში კომპარატივისტული კვლევის საფუძველზე წარმორჩენილია ი. ჭავჭავაძის, გრ. რობაქიძის, გ. ტაბიძის და სხვათა მიმართება ისეთ მოაზროვნეებთან, როგორებიც არიან ლესინგი, გოეთე, ჰაინე, შოპენჰაუერი, ვაგნერი, ნიცშე და სხვა. ნიგნი საინტერესოა იმით, რომ სცილდება საზოგადოებრივ-კულტურული ცხოვრების ქართულ არეალს და ჩვენი მწერლობა განხილულია ზოგადევროპულ და ზოგადკულტურულ ჭრილში.

ლევან ბრეგაძე

ლიტერატურული (გამო) ძიებანი

თბილისი: „არტანუჯი“, 2011



ნიგნი შეიცავს ლიტერატურის თეორიის აქტუალურ საკითხებზე დაწერილ სტატიებს, ძველი და თანამედროვე მწერლობის ნიმუშთა კრიტიკულ ანალიზს. მთავარი ყურადღება ეთმობა მწერლური ოსტატობის საკითხებს, მხატვრული ტექსტების მომხიბვლელობის საიდუმლოთა კვლევა-ძიებას.

ლია კარიჭაშვილი
„ვეფხისტყაოსანი“ და პოსტმოდერნიზმი
თბილისი: 2011



ნიგნში თავმოყრილია წერილები ძველი ქართულ ლიტერატურისა და, კერძოდ, რუს-თველოლოგიის საკითხებზე; განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, პედაგოგებისა და სტუდენტების, ისე ქართული ლიტერატურით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

ამირან არაბული
ვაჟკაცობისას ამბობენ
თბილისი: „უნივერსალი“, 2011



ტოლერანტობა ქართველი ერის არსობრივი მახასიათებელია და ეს შტრიხი თუ ნიშანი მკაფიოდ ვლინდება არა მარტო მის უმდიდრეს მწერლობაში, არამედ ფოლკლორშიც. „ვაჟკაცობისას ამბობენ“ ღირსეული მტრების ურთიერთმონონების, დანდობისა და დაფასების ხალხურ და ლიტერატურულ მოტივებზე არის აგებული; გამოყენებულია „ჭეშმარიტების მეტყველი“ საისტორიო მწერლობის არაერთი საგულისხმო ეპიზოდი. ნიგნში საგანგებო ყურადღება ეთმობა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებას, სახელდობრ, მის პოეტურ ეპოსს, სადაც ყველაზე სახიერად არის წარმოდგენილი ტომობრივ თუ რელიგიურ შეზღუდვებზე ამაღლებული რჩეული პერსონაჟების არაორდინარული ქმედებების პროგრესული ხასიათი.

ნინო პოპიაშვილი
ქართული პოსტსაბჭოთა ლიტერატურა კულტურული იდენტობის დისკურსში
თბილისი: „უნივერსალი“, 2011



ნიგნში წარმოდგენილია ქართული პოსტსაბჭოთა/პოსტკოლონიური ლიტერატურის თავისებურებანი კულტურული იდენტობის დისკურსში, ამ ლიტერატურის ძირითადი ტენდენციები. იდენტობა, როგორც პრობლემა, განსაზღვრული და გაანალიზებულია ქართულ საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა კულტურასთან, ლიტერატურასთან კავშირში. განხილულია ის ესთეტიკური თუ ისტორიული წინაპირობები, რომლებიც ქმნიდნენ ქართულ პოსტსაბჭოთა ლიტერატურას.

დემოკრატიული ღირებულებები ქართულ მწერლობასა და ზეპირსიტყვიერებაში. ანთოლოგია (ძველი ქართული მწერლობიდან საქართველოს გასაბჭოებამდე) თბილისი: „ნეკერი“, 2011



ანთოლოგიაში თავმოყრილია ის ნიმუშები ქართული ფოლკლორული მემკვიდრეობისა და ლიტერატურისა, რომლებიც აირეკლავს დემოკრატიულ ღირებულებათა ჩამოყალიბებისა და შეთვისების პროცესს და სათანადოდ წარმოაჩენს ქართული საზოგადოების მრავალსაუკუნოვან მისწრაფებას დემოკრატიული ღირებულებების მიღებისა და გააქტიურებისკენ და ამ მიზნით გადადგმულ თამამ ნაბიჯებს.

**მერაბ ლალანიძე
მწერლის ცხოვრება დროში და სიტყვაში
99 მცირე და ვრცელი ჩანაწერი უცხოელ მწერალთა შესახებ
თბილისი: „მემკვიდრეობა“, 2011**



ნიგნი მიზნად ისახავს სხვადასხვა დროის უცხოელი მწერლების ცხოვრებათა მოკლე გადმოცემას, მოკლე მიმოხილვას. მათი ცხოვრება დანახულია იმ დროში, რომელშიც ისინი ცხოვრობდნენ და იმ სიტყვაში, რომლითაც ისინი თავიანთ სათქმელს გამოხატავდნენ. მწერლები ნიგნში დაჯგუფებულია იმ ენების მიხედვით, რომლებზეც ისინი წერდნენ (მაგალითად, *ვინც ლათინურად წერდა, ვინც ფრანგულად წერდა, ვინც გერმანულად წერდა, ვინც ინგლისურად წერდა* და ა.შ). ენა ყოველი ადამიანის სამშობლოა, მაგრამ მწერლის სამშობლო ის ლიტერატურაცაა, რომელიც ამ ენაზე შეიქმნა.

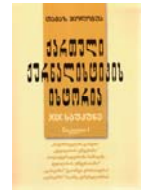
**საშვილიშვილო მოკავშირე – დიმიტრი ყიფიანი
მასალები XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზრის
ისტორიისათვის შეადგინა, რუსული ტექსტები თარგმნა,
გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა, ბიბლიოგრაფიული
შენიშვნები, კომენტარები და საძიებლები დაურთო თამაზ
ჯოლოგუამ.
თბილისი: „ნეკერი“, 2011**



ამ ნიგნით სრულდება სამტომეული, რომელშიც თავმოყრილია მასალები დიმიტრი ყიფიანის სტავროპოლში გადასახლების, მკვლევლობის, სამშობლოში ჩამოსვენებისა და მთანმინდაზე დაკრძალვის შესახებ; მოგონებები დიმიტრი ყიფიანზე და, დასასრულ, ქართველ მწერალთა და მოღვაწეთა წერილები დიმიტრი ყიფიანის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე. ნიგნში მასალა დალაგებულია ქრონოლოგიური პრინციპით – იწყება ნიკო ნიკოლაძის წერილით და მთავრდება 1922 წლის საგაზეთო წერილებით. მოტანილი მასალა საინტერესოა არა მხოლოდ საკუთრივ დიმიტრი ყიფიანის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე, მის მსოფლმხედველობაზე, საზოგადოებრივ თუ კერძო ინტერესებზე წარმოდგენის შესაქმნელად, არამედ, საერთოდ, XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და კულტურულ-საგანმანათლებლო ცხოვრების მეცნიერული შესწავლისათვის.

თამაზ ჯოლოგუა

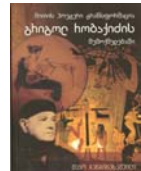
ქართული ჟურნალისტიკის ისტორია. XIX საუკუნე. ნაკვეთი I
თბილისი: „ნეკერი“, 2011



წიგნი განკუთვნილია სპეციალურად სტუდენტობისათვის, თუმცა, ის უთუოდ დაინტერესებს XIX საუკუნის ქართული ჟურნალისტიკის, საზოგადოებრივი აზრის, კულტურულ-საგანმანათლებლო და სალიტერატურო ცხოვრების ისტორიით დაინტერესებულ ნებისმიერ მკითხველს. წიგნში მიმოხილულია XIX საუკუნის ისეთი მნიშვნელოვანი პერიოდული გამოცემანი, როგორებიცაა: „საქართველოს გაზეთი“, „ტფილისის უწყებანი“, „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, „ცისკარი“ (გიორგი ერისთავისა), „ცისკარი“ (ივანე კერესელიძისა). სახელმძღვანელო, ბუნებრივია, ძრითადად ეყრდნობა წინამორბედ მკვლევართა ნაშრომებს, თუმცა მასში დამოუკიდებელი კვლევის შედეგებიცაა ასახული.

მაკო ჯანჯიბუხაშვილი

მითის პოეტური ტრანსფორმაცია გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებაში
თბილისი: „წყაროსთვალი“, 2011



წინამდებარე ნაშრომში განხილულია გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედების მითოპოეტური ასპექტები. მკვლევარი ყურადღებას უთმობს იმ ძირითად შემოქმედებით ტენდენციებს, რომელთაც განსაზღვრეს მწერლის მხატვრული თავისებურებანი. აქ წარმოდგენილი კვლევები ჩატარებულია ოთხი ნაწარმოების მიხედვით. ესენია: „გველის პერანგი“, „ჩაკლული სული“, „გრაალის მცველნი“ და „ლამარა“.

სჯანი — ჟურნალი ლიტერატურის თეორიასა და შედარებით ლიტერატურათმცოდნეობაში, № 12
თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



დაარსების დღიდან ჟურნალი *სჯანი* თანმიმდევრულად მიჰყვება ერთხელ უკვე არჩეულ გზას — წარმოაჩინოს ლიტერატურული პროცესები (როგორც ქართული, ისე დასავლური) ინტერდისციპლინარულ და ინტერკულტურულ ჩრდილში; შესაბამისად კი გააზრდოს საბჭოთა იდეოლოგიზებული ლიტერატურათმცოდნეობის ჩარჩოები და გეზი აიღოს მრავალფეროვანი, დინამიკური, თანამედროვე ფილოლოგიური კვლევებისკენ. ჟურნალის ახალ ნომერში ტრადიციულ რუბრიკებში (ლიტერატურის თეორიის პრობლემები, პოეტიკური პრაქტიკები, ლიტერატურათმცოდნეობის ქრესტომათია, ლექსმცოდნეობა, ფილოლოგიური ძიებანი, ინტერპრეტაცია, კრიტიკული დისკურსი, თარგმანის თეორია, ფოლკლორისტიკა — თანამედროვე კვლევები, კულტურის პარადიგმები, გამომხმაურება. რეცენზია) — წარმოდგენილი მასალა განსხვავებული ასპექტით წარმოაჩენს

ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნების სხვადასხვა საკითხს. რუბრიკით „მემორია“ ჟურნალი პატივს მიაგებს ცნობილი მეცნიერის გრიგოლ (ქიცა) ხერხეულიძის ხსოვნას. ამავე რუბრიკაშია დასტამბული ქიცა ხერხეულიძის წერილი „ქართველი ფუტურისტები“.

კრიტიკა, № 6

თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011



2011 წელს გამოიცა ლიტერატურულ-ანალიტიკური აღმანახის — „კრიტიკის“ მორიგი მე-6 ნომერი. ნომერი ტრადიციულად მოიცავს რუბრიკებს: თვალსაზრისი, ვექტორები, მეტაკრიტიკული დისკურსი, ჟურნალისტიკა, ნომრის სტუმარი, კულტურა, ესსე, მწერლის ტრიბუნა, უახლესი თეორიული აზრის ისტორიიდან, გამოხმაურება, რეცენზია. ჟურნალის გვერდებზე, რუბრიკების შესაბამისად, მოთავსებულია წერილები ქართული ლიტერატურის თანამედროვე მდგომარეობაზე, უკანასკნელ პერიოდში შექმნილ პოეტურ და პროზაულ ნაწარმოებებზე, ლიტერატურათმცოდნეობის, ჟურნალისტიკის, კულტურის არაერთ პრობლემურ საკითხზე. რუბრიკები „კულტურა“, „ხელოვნება“, „ნომრის სტუმარი“, „უახლესი თეორიული აზრის ისტორიიდან“ განსაზღვრულია ჩვენი ამოცანით, ავსახოთ ზოგადკულტურული და სახელოვნებო სივრცე, რომელშიც დღევანდელი ლიტერატურული პროცესები ვითარდება; ასევე, მოვნიშნოთ ლიტერატურასა და ხელოვნების სხვადასხვა სფეროებს შორის პარალელური პროცესები და ტენდენციები. „კრიტიკა“ შეეცადა წარმოედგინა ლიტერატურული სივრცის მოზრდილი სეგმენტი, რომელშიც განსაკუთრებით მკაფიოდ აისახა თანამედროვე ლიტერატურის წინაშე მდგარი აქტუალური პრობლემები და მოეცა მათი ანალიზი.

მარინე ტურაშვილი

თანამედროვე ქართული ნარატიული ფოლკლორი

(ზეპირი ისტორიების მიხედვით)

თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010



მონოგრაფია გარკვეული ცდაა ფოლკლორისტიკაში კვლევის ერთ-ერთი ახალი მეთოდის – ზეპირი ისტორიის დანერგვის, რაც მკვლევრისთვის ტექსტში ტექსტის კვლევის საუკეთესო საშუალებაა. აღნიშნული მეთოდის გამოყენებით ნაკვლევია ისეთი ტრადიციული ფოლკლორული ჟანრები, როგორებიცაა: ლეგენდა, გადმოცემა (საისტორიო, სოციალური, საგმირო, რელიგიური), ნიშანი, ანექდოტი, შელოცვა, საწესჩვეულებო (სამკურნალო, ამინდის) და ბიოგრაფია (ლადო აღნიაშვილი).

თინათინ ბოლქვაძე

ქართული ნაციონალური იდენტობის წრთობა. ილიას „ივერია“
თბილისი: „უნივერსალი“, 2010



წიგნში თანამედროვე ნაციონალური თეორიების ძირითადი მახასიათებლების ფონზე განხილულია ის ფაქტორები, რომლებიც განაპირობებდნენ ქართული ნაციონალურ ერთობას მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო მეოთხედში. სპეციალურად არის ნაკვლევი, როგორ წვრილდა სოლიდარობის გრძობას ქართულ საზოგადოებაში მასშედი, რის გამოც ილია ჭავჭავაძის დაფუძნებულ და მისი რედაქტორობით გამოშვებულ „ივერიას“ ახლა უკვე წყაროს მნიშვნელობა აქვს. ეს ბეჭდვითი ორგანო პირუთვნელად აღწერდა ისეთ ცენტრალიზებულ სახელმწიფოში, როგორც რუსეთის იმპერია იყო, ნაციების მდგომარეობას და ომის როლს ნაციონალური კონსოლიდაციისათვის. სწორედ ამან წარმოშვა „ოსმალის საქართველოსა“ და „რუსეთის საქართველოს“ ერთობის საკითხი. მონოგრაფიაში რამდენიმე თავი ეძღვნება ქართული ენის მდგომარეობასა და მისი ფუნქციების გაფართოებას მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს. ასევე ნაკვლევი ვის წარმოედგინა თავი ქართველური სამყაროს ნაწილად, როგორ ნათლავდა რუსული იმპერიალიზმი ქართველურ დიგლოსიას ბილინგვიზმად და როგორი იყო მისი საგანმანათლებლო პოლიტიკა საქართველოში. წიგნში წარმოდგენილი ყველა საკითხი შესწავლილია ერთი ძირითადი მიზნით, რომ გაირკვეს, თუ რა როლი შესრულა რუსეთის გლობალიზებულმა სივრცემ ილიას იდეების ჩამოყალიბებაში და რა როლი შეიძლება ითამაშოს ილიას იდეებმა ჩვენს პოლიტიკურ ცხოვრებასა და სოციალურ ურთიერთობებში.

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის სამეცნიერო პუბლიკაციების სტილი

- ლიტერატურის ინსტიტუტის პერიოდულ გამოცემებში იბეჭდება ნაშრომები, რომლებიც მოიცავს თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობისათვის აქტუალურ თემებსა და პრობლემებს, მნიშვნელოვან გამოკვლევათა ჯერ გამოუქვეყნებელ შედეგებს.
ნაშრომი ნარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად (ელექტრონული ვერსიით: ელ-ფოსტით ან CD დისკზე) და თან ახლდეს:
 - ❖ თავფურცელი, რომელშიც მითითებული იქნება ავტორის სახელი, გვარი, სტატუსი და საკონტაქტო კოორდინატები;
 - ❖ ანოტაცია ქართულ და ინგლისურ ენაზე (1 ნაბეჭდი გვერდი), საკვანძო სიტყვებითურთ (3-5 სიტყვა).
- დამონმებანი (დამონმებული ლიტერატურის ნუსხა) სტატიას უნდა ერთვოდეს ბოლოში.
- ნაშრომი მოცულობით უნდა იყოს კომპიუტერზე ნაბეჭდი არა უმეტეს **თხუთმეტი** და არანაკლებ **ხუთი** გვერდისა.
- ნაშრომი დაბეჭდილი და გაფორმებული უნდა იყოს A 4 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;
- ჟურნალში მიღებულია ევროპული სტანდარტების შესაბამისად შემუშავებული ციტირებისა და მითითების წესი **„ლიტერატურის ინსტიტუტის სტილი“** (ლისტ). მისი მოთხოვნებია:
 - ა) მოტანილი ციტატა ძირითადი ტექსტისგან გამოიყოფა ბრჭყალებით („“). ციტირების დასასრულს, მრგვალ ფრჩხილებში, დაისმის ინდექსი, რომელშიც აღნიშნულია ციტირებული ტექსტის ავტორის გვარი, ტექსტის გამოქვეყნების წელი, შემდეგ — ორწერტილი და გვერდი.
მაგალითად: (აბაშიძე 1970:25). **(იხ. დანართი ნარმოდგენილი ნიმუში).**
 - ბ) სალექსო სტროფის (და არა სტრიქონის) ციტირების შემთხვევაში, მოტანილი ციტატა გამოიყოფა ტექსტისაგან და ციტატის ფონტის (შრიფტის) ზომა მცირდება ერთი ზომით (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 ნიგნები“, სადაც შრიფტის ზომებია:
 - ❖ ძირითადი ტექსტი — Lit.Nusx 10,
 - ❖ □ განმარტება-შენიშვნები (სქოლიოში ჩატანით) — Lit.Nusx 9.
- დამონმებანი (დამონმებული ლიტერატურის ნუსხა) უნდა დალაგდეს ინდექსის მიხედვით, ანბანური რიგით და დაიბეჭდოს გარკვეული წესით (**დანვრილებით იხ. დანართის ცხრილი**).
- ა) სტატიის ავტორის ვრცელი განმარტებანი ინომრება და ინაცვლებს ტექსტის ბოლოს ანოტაციის წინ;
 - ბ) სტატიის ავტორის მცირე შენიშვნები აღინიშნება ვარსკვლავით და ჩაიტანება გვერდის ბოლოს, სქოლიოში.
- ავტორი პასუხისმგებელია დასაბეჭდად ნარმოდგენილი ნაშრომის ლიტერატურულ სტილსა და მართლწერაზე.
- შემოსული სტატია სარეცენზიოდ გადაეცემა ანონიმურ ექსპერტს.
- შემოსული მასალების განხილვის შემდეგ, დამატებითი მითითებებისათვის, რედაქცია დაუკავშირდება დასაბეჭდად შერჩეულ ნაშრომთა ავტორებს.
- ავტორს, განსაზღვრული ვადით (არა უმეტეს სამი დღისა), კორექტურისათვის ეძლევა უკვე დაკაბადონებული ნაშრომი. თუ დადგენილ ვადაში სტატია არ იქნება დაბრუნებული, რედაქცია უფლებას იტოვებს შეაჩეროს იგი ან დაბეჭდოს ავტორის ვიზის გარეშე.

ციტირების, მითითებისა და ბიბლიოგრაფიის ფორმის ნიმუში

ნიმუში:

ჟენეტის ამოცანაა პრუსტის მხატვრული მანერის თავისებურებათა გამოკვლევა და იმის დასაბუთება, რომ „მეტაფორა და მეტონიმია შეუთავსებელი ანტიგონისტები როდი არიან. ისინი განამტკიცებენ და მსჭვალავენ ურთიერთს, მეორე მათგანის ჯეროვანი შეფასება სულაც არ ნიშნავს მეტონიმიათა ერთგვარი ნუსხის (რომელიც კონკურენციას გაუწევს მეტაფორათა ნუსხას) შედგენას, არამედ – იმის გამოვლენას, თუ როგორ მონაწილეობენ და ფუნქციონირებენ ანალოგიის მიმართებათა ფარგლებში „თანაარსებობის“ მიმართებები. ამგვარად, უნდა გამოაშკარავდეს მეტონიმის როლი მეტაფორაში“ (ჟენეტი 1998: 37). რატომ შეარჩია ჟენეტმა ანალიზის საგნად სწორედ პრუსტის შემოქმედება? იმიტომ, აღნიშნავს მეცნიერი, რომ თვით პრუსტის ესთეტიკურ თეორიაში, ისევე, როგორც პრაქტიკაში, მეტაფორულ (ანალოგიაზე დამყარებულ) მიმართებებს ძალზე არსებითი როლი განეკუთვნება, იმდენად არსებითი, რომ მათი მნიშვნელობა და როლი, სხვა სემანტიკურ მიმართებებთან შედარებით, ძალზე გაზვიადებულია.

ცხრილი

მონაცემის ტიპი	დამონმუშავი ლიტერატურის ნუსხის (დამონმუშავანი-ს) ფორმა ინდექსის მიხედვით Bibliography Form
<p style="text-align: center;">ნიგნი, ერთი ავტორი</p> <p style="text-align: center;">Book, one authors</p>	<p>აბაშიძე 1970: აბაშიძე კ. <i>ეტიუდები XIX ს.-ის ქართული ლიტერატურის შესახებ</i>. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1970.</p> <p>ვაისი 1962: Weiss, Daniel A. <i>Oedipus in Nottingham: D.H. Lawrence</i>. Seattle: University of Washington Press, 1962.</p>
<p style="text-align: center;">ნიგნი, ორი, ან მეტი ავტორი</p> <p style="text-align: center;">Book, two authors</p>	<p>კეკელიძე ... 1975: კეკელიძე კ., ბარამიძე ა. <i>ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია</i>. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975.</p> <p>ნათაძე ... 1994: ნათაძე კ., პეტრიაშვილი ვ., ნაკაშიძე ბ. <i>ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან</i>. ქუთაისი: გამომცემლობა „განთიადი“, 1994.</p> <p>ჰიუტონი ... 1959: Houghton, Walter E., and G. Robert Strange. <i>Victorian Poetry and Poetics</i>. Cambridge: Harvard University Press, 1959.</p>

<p>ყოველთვიური ჟურნალის ან სხვა ტიპის პერიოდული გამოცემის სტატია</p> <p>Article in a journal or magazine published monthly</p>	<p>ალექსიძე 1992: ალექსიძე ზ. „ქართველ ებრაელთა“ საღმრთო მისია საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის თვალთახედვით. ჟ. ივერია. ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი, 1, 1992.</p> <p>სომერი 1988: Sommer, Robert. <i>The Personality of Vegetables: Botanical Metaphors for Human Characteristics</i>. Journal of Personality 56, no. 4 (December) 1988.</p>
<p>წიგნი, ავტორის გარეშე</p> <p>Book, no author given</p>	<p>საბიბლიოთეკო ... 1989: საბიბლიოთეკო საქმის ორგანიზაცია და მართვა. ბათუმი: გამომცემლობა „აჭარა“, 1989.</p> <p>ცხოვრების ... 1976: <i>New Life Options: The Working Women's Resource Book</i>. New York: McGraw-Hill, 1976.</p>
<p>დანესებულება, ასოციაცია და მისთანანი, ავტორის პოზიციით</p> <p>Institution, association, or the like, as "author"</p>	<p>ამერიკის ... 1995: ამერიკის ბიბლიოთეკათა ასოციაცია. ორგანიზაციის სახელმძღვანელო ცნობარი და 1995/1996 წლის წევრთა ცნობარი. ჩიკაგო: ამერიკის ბიბლიოთეკათა ასოციაცია, 1995.</p> <p>ამერიკის ... 1995: 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>დუდუჩავა 1975: დუდუჩავა მ. (რედაქტორი). <i>ლიტერატურის თეორიის მცირე ლექსიკონი</i>. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1975.</p> <p>ჰენდერსონი 1950: 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>მიტჩელი 1995: მიტჩელი, უილიამ ჯ. <i>ბიტების ქალაქი: სივრცე, ადგილი და საინფორმაციო ნაკადი</i> [ონ-ლაინ წიგნი] (კემბრიჯი: გამომც.: MIT Press, 1995, განთავსებულია 29 სექტემბრიდან, 1995); მის.: http://www-mitpress.mit.edu:80/ City_of_Bits/Pulling_Glass/ index.html; Internet.</p> <p>მიტჩელი 1995: 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 http://www-mitpress. mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/ index.html; Internet.</p>

<p>ენციკლოპედია, ლექსიკონი</p> <p>Encyclopedia, Dictionary</p>	<p>ვებსტერი 1961: <i>ვებსტერის ახალი საუნივერსიტეტო ლექსიკონი</i>. სპრინგფილდი: MA: G. & C. Merriam, 1961.</p> <p>ვებსტერი 1961: <i>Webster's New Collegiate Dictionary</i>. Springfield: MA: G. & C. Merriam, 1961.</p>
<p>ინტერვიუ (გამოუქვეყნებელი) საავტორო ხელნაწერი</p> <p>Interview (unpublished) by writer of paper</p>	<p>მორგანისი 1996: მორგანისი, ნენსი დ. <i>ინტერვიუ ავტორთან</i>, 16 ივლისი 1996, ფოლ რივიერა, მასაჩუსეტსი, ჩანანერი</p> <p>მორგანისი 1996: 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>ნიუ იორკ ტაიმსი 1990: „მარიოტის კორპორაციის პროფილი“, გაზ. <i>ნიუ იორკ ტაიმსი</i>, 21 იანვარი 1990, ჩან. III, გვ. 5.</p> <p>ნიუ იორკ ტაიმსი 1990: "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>ნაითი 1990: ნაითი რ. <i>პოლონეთის შინაომები</i>. ჟ. აშშ-ის სიახლენი და მსოფლიოს ცნობები, 10-17 სექტემბერი, 1990.</p> <p>ნაითი 1990: 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>ფილიპსი 1962: ფილიპსი, ო. <i>ოვიდიუსის ზეგავლენა ლუციანის ზეპურ საზოგადოებაზე</i>. სადოქტორო დისერტაცია, ჩიკაგოს უნივერსიტეტი, 1962.</p> <p>ფილიპსი 1962: Phillips, O. <i>The Influence of Ovid on Lucan'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).