

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული  
ლიტერატურის ინსტიტუტი

**Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature**

**The Guide of the Institute of Literature**

**Georgian Literature of  
X-XII Centuries**

**Tbilisi 2024**

ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემი

# X-XII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა

თბილისი 2024

UDC(უაკ) 821.353.1-092+27-36  
უ-211

**რედაქტორი**

დარეჯან მენაბდე

**Editor**

Darejan Menabde

**სარედაქციო კოლეგია:**

ივანე ამირხანაშვილი  
გიორგი ალიბეგაშვილი  
გოჩა კუჭუხიძე  
ზვიად ტყეშელაშვილი

**Editorial Board:**

Ivane Amirkhanashvili  
Giorgi Alibegashvili  
Gocha Kuchukhidze  
Zviad Tkeshelashvili

**სარედაქციო საბჭო:**

ირმა რატიანი, მაკა ელბაქიძე, მანანა კვაჭანტირაძე,  
გაგა ლომიძე, რუსუდან ჩოლოყაშვილი, როსტომ ჩხეიძე

**Editorial Council:**

Irma Radiani, Maka Elbakidze, Manana Kvachantiradze,  
Gaga Lomidze, Rusudan Cholokashvili, Rostom Chkheidze

**გარეკანზე:**

„ამირანდარეჯანიანი“. ლაშთხვერის მთავარანგელოზის ეკლესიის  
ფასადის მოხატულობა. XIV-XV სს.

**კომპიუტერული უზრუნველყოფა:**

თინათინ დუგლადისა

რედაქციის მისამართი: 0108, თბილისი, მერაბ კოსტავას ქ. № 5.

E-mail: litinstituti@yahoo.com

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

**ISBN**

შ ი ნ ა ა რ ს ი  
C o n t e n t s

წინათქმა.....11  
Preface.....11  
Fragmentum.....13

ჰიმნოგრაფია  
*Hymnography*

**გოჩა კუჭუხიძე**

ჰიმნოგრაფიული კანონი  
და ქართული ჰიმნოგრაფია.....33

**Gocha Kuchukhidze**

*Hymnographical Canon  
and Georgian Hymnography*.....33

**ნესტან სულავა**

ქართული ჰიმნოგრაფია ბიზანტიურ  
ლიტერატურულ-კულტურულ კონტექსტში .....47

**Nestan Sulava**

*Georgian Hymnography in  
the Byzantine Literary-cultural Context*.....47

**საბა მეტრეველი**

ლიტურგიკული და არალიტურგიკული  
ჰიმნოგრაფიის სპეციფიკისათვის.....73

**Saba Metreveli**

*For the Specifics of Liturgical  
and Non-liturgical Hymnography.....73*

**ეკა დულაშვილი**

ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის (საუფლო  
დღესასწაულების საგალობლების) ძველი  
ქართული თარგმანები X ს. ქართულ იადგარებში.....98

**Eka Dughashvili**

*Old Georgian Translations of The Byzantine Hymnography  
(Lord’s Feasts hymns) in the X Century Iadgari .....98*

**საკარო-სახოტბო პოეზია  
Courtly and Laudatory Poetry**

**ივანე ამირხანაშვილი**

ძველი ქართული სახოტბო პოეზია  
„თამარიანი“ და „აბდულმესიანი“ .....110

**Ivane Amirkhanashvili**

*Old Georgian Eulogistic Poetry  
Tamariani and Abdulmesiani.....110*

**ირინა ნაცვლიშვილი**

„აბდულმესიანის“ პრობლემა წყაროებსა და  
ლიტერატურათმცოდნეობაში XVI საუკუნის  
II ნახევრიდან თანამედროვეობამდე.....132

**Irina Natsvlishvili**

*The Problem of “Abdulmesiani” in the Sources  
and Literary Studies from the Second  
Half of the 16th Century to Modern Times.....*132

**გოჩა კუჭუხიძე**

*მონარქის სახე კლასიკური ხანის  
ქართულ მწერლობაში.....*165

**Gocha Kuchukhidze**

*Image of Monarch in Georgian Literature  
of Classic Period.....*165

**ანა ლეთოდანი**

*„თამარიანის“ ერთი პასაჟის გააზრებისათვის.....*181

**Ana Letodiani**

*For Understanding of One of  
the Passages of Tamariani.....*181

**XII საუკუნის პროზა  
XII Century Prose**

**ლაურა გრიგოლაშვილი**

*„მითოსური“ და „რეალური“ მოსე ხონელის  
„ამირანდარეჯანიანში“.....*195

**Laura Grigolashvili**

*The „Mythical“ and the „Real“ in Amirandarejaniani  
by Mose Khoneli.....*195

**ეკა ჩიკვაიძე**

„ამირანდარეჯანიანი“ (საგმირო-საფალავნო ეპოსი),  
ავიოგრაფია და ანტიკური ბიოგრაფია  
(პერსონაჟთა სტრუქტურული ტიპები).....202

**Eka Chikvaidze**

„The Story of Amiran, Son of Darejan“ (Heroic Epos)  
Hagiography and Antic Biography  
(Structural Types of Characters).....202

**გიორგი ალიბეგაშვილი**

„ამირანდარეჯანიანი“  
და შუა საუკუნეების სარაინდო სამყარო.....233

**Giorgi Alibegashvili**

Amirandarejaniani  
and the World of Medieval Chivalry.....233

**დარეჯან მენაბდე**

მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“  
უცხოურ ენებზე.....262

**Darejan Menabde**

Amirandarejaniani by Mose Khoneli in  
Foreign Languages.....262

**მაკა ელბაქიძე**

„ვისრამიანი“ შუასაუკუნეების ევროპული  
რომანის კონტექსტში.....282



**Maka Elbakidze**

*Visramiani in the Context of Medieval  
European Romance*.....282

**ლია (ლიანა) ბაშელეიშვილი**

*ვისის გზავნილები – სიძულვილისა  
და სიყვარულის წერილები „ვისრამიანში“*.....302

**Lia (Liana) Bacheleishvili**

*Visi's Messages – Hate and Love Letters  
in „Visramiani“*.....302

**ლია კარიჭაშვილი**

*„ვისრამიანის“ „სანუთრო“*.....314

**Lia Karichashvili**

*The World of „Visramiani“*.....314

**დარეჯან მენაბდე**

*„ვისრამიანი“ უცხოურ ენებზე*.....323

**Darejan Menabde**

*Visramiani in Foreign Languages*.....323

**ტექსტი  
Text**

**დავით აღმაშენებლი**

*გალობანი სინანულისანი*.....341

**David the Builder of Georgia**

*The Canon of Repentance*.....341

**ბიბლიოგრაფია**  
**Bibliography**

**ქართული ჰიმნოგრაფია**

(მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის)

შეადგინა გოჩა კუჭუხიძემ.....373

**Georgian Hymnography**

(Materials for the Bibliography)

Prepared by **Gocha Kuchukhidze**.....373

## წინათქმა

„X-XII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა“ შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის „გზამკვლევის“ ახალი, რიგით მეშვიდე, წიგნია. როგორც წინა კრებულებში, აქაც შესულია რუბრიკები: Fragmentum (ამონარიდები სამეცნიერო ლიტერატურიდან: პ. ინგოროყვა, კ. კეკელიძე, ე. მეტრეველი, ლ. გრიგოლაშვილი, ი. ლოლაშვილი, ალ. გვახარია, მ. თოდუა), თარგმანები („ამირანდარეჯანიანი“, „ვისრამიანი“), ტექსტი (დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ ქართულ, ინგლისურ, გერმანულ და რუსულ ენებზე), მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის.

წიგნი შედგება სამი ძირითადი ნაკვეთისაგან: ჰიმნოგრაფია; საკარო-სახოტო პოეზია; XII საუკუნის პროზა. წარმოდგენილია თანამედროვე ავტორთა მიერ ისტორიულ-ფილოლოგიური თუ სახისმეტყველებითი კვლევის ტრადიციების გათვალისწინებით სპეციალურად წინამდებარე კრებულისათვის დაწერილი სამეცნიერო ნაშრომები, რომლებიც მედიევისტიკის მთელი რიგი საკითხების ახლებურ ინტერპრეტაციასა და თანამედროვე რეცეფციებს გვთავაზობს.

თუ „გზამკვლევის“ ადრინდელი წიგნების თემატიკას გადავავლებთ თვალს („წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა“, „იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ადრექრისტიანული კულტურა“, „ათონის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა“, „ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან – იოანე საბანისძე. მარტულობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ“, „უდაბნოთა ქალაქმყოფელი. წმიდა გრიგოლ ხანძთელი“, „ქართული ჰაგიოგრაფია“), ნათლად იკვეთება ამ გამოცემების მიზანი – მკითხველმა საზოგადოებამ ოცდამეერთე საუკუნის გადასახედიდან ერთხელ კიდევ დაინახოს ის გზა, რომელიც გაიარა ქართულმა ლიტერატურამ სათავეებიდან „ვეფხისტყაოსნამდე“.

**დარეჯან მენაბდე**

ქ. მუსხიშვილი

ქველ-ქართული  
სახსულიერო კოლეჯი

1913

ბ. მ. მ. მ. მ.

სახსულიერო კოლეჯი

სახსულიერო კოლეჯის კოლეჯი № 10.

კულუბა  
1913

#### წინასიტყვაობა<sup>1</sup>

როგორც პირველწყაროების შესწავლამ დაგვარწმუნა, სასულიერო პოეზია ძველის ქართულის ორიგინალური მწერლობის ერთს უუმდიდრეს და უაღრესად საყურადღებო დარგს წარმოადგენს. თუ ჩვენი ძველი მწერლობის ეს დარგი დღემდე სპეციალისტების ფრიად ვიწრო წრეშია ცხად, კი თითქმის სრულიად უცნობია, – ეს მხოლოდ იმ უნუგეშო მდგომარეობის დამახასიათებელია, რომელშიაც ქართულ სასულიერო კულტურის ნაშთთა შესწავლის საქმე ჯერ კიდევ იმყოფება.

ეს – ჯერ დაუმთავრებელი – შრომა, რომლის პირველ წიგნს კომპეტენტ მკითხველთა ყურადღებას დღეს წარვუდგენთ, ჩვენი ძველი სასულიერო პოეზიის ძეგლთა შეკრებისა, დალაგებისა და კრიტიკულად შესწავლის პირველ ცდას წარმოადგენს. განზრახული გვაქვს, შემდეგს წიგნებში ამ დარგის ყველა, დღემდე დაცული, ტექსტი გამოვაქვეყნოთ და რამოდენსამე ტომად გამოკვლევაც დავეურთოთ.

პირველ წიგნში, რომლის გამოცემა ქართულმა საეკლესიო მუზეუმმა იტვირთა, განზრახული გვქონდა მე-VIII-XIII საუკუნის ორიგინალურ სასულიერო საგალობელთა ტექსტები მოგვეთავსებინა, რომელნიც ტფილისის ქართულ ხელნაწერთა ცნობილ საკრებულოებში და დასავლეთ საქართველოს სამონასტრო წიგნთსაცავებში შევისწავლეთ; აზრად გვქონდა ამ წიგნისათვის გამოკვლევიდან ტექსტუალური კრიტიკაც დაგვეერთო. მაგრამ, რადგან საეკლესიო მუზეუმს სახსარი აღარ დაურჩა და მასალაც დიდი გამოდგა (1000 გვერდამდე), ამიტომ პირველ წიგნში მარტო

---

1 პ. ინგოროყვა. ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია. წგნ. I. ტექსტები (VIII-X საუკუნეები). ტფილისი. საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა. 1913. გვ. III-V.

მე-VIII-X საუკუნის ტექსტების დაბეჭდვა მოხერხდა. მეორე ნიგნში შევა უკვე დამზადებული ტექსტები მე-XI-XIII საუკუნეებისა, ხოლო მესამე ტომში გამოქვეყნებული იქნება გამოკვლევა: „ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, მე-VIII-XIII საუკუნეები“ და პირველი ორი ტომის საგალობელთა ვრცელი ტექსტუალური კრიტიკა. შემდეგ ტომებში დაიბეჭდება დანარჩენი ტექსტები და გამოკვლევანი. მეორე ნიგნის გამოცემა „საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებამ“ იტვირთა და კიდევაც შეუდგა მის ბეჭდვას.

ამგვარად, პირველ ნიგნში ტექსტებთან ერთად გამოკვლევებისა და ტექსტუალური კრიტიკის გამოქვეყნება, სამწუხაროდ, ვეღარ მოხერხდა; ამიტომ დაგვრჩენია, წინასიტყვაობაში ორიოდ შენიშვნა მაინც შემოვიტანოთ, ურომლისოდაც ამ ნიგნით სარგებლობა, სანამ გამოკვლევას გამოვაქვეყნებდეთ, თითქმის შეუძლებელი იქნებოდა.

ამ ტომში მოთავსებული ტექსტების გამოსაცემად შემდეგი ხელნაწერებითა და ნაბეჭდი ნყაროებით ვსარგებლობდით:

ა) ხ ე ლ ნ ა ნ ე რ ე ბ ი :

1. „ქებაჲ წმიდისა მონამისა ჰაბოღისი“ გამოცემულია საეკლესიო მუზეუმის ორი ხელნაწერის თანახმად: № 19=A და № 95=B.

2. მე-X საუკუნის საგალობლები, მოთავსებულნი ია – ტა და ტაე – ჯია გვერდებზე, შემოტანილია მიქაელ მოდრეკილის კრებულიდან (ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ხელნაწერი №425<sup>1)</sup>).

3. „დასდებელნი წმიდისა შიოღსნი“ (გვ. ტაა – ტაგ) – საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერებით: № 160-A, № 730-B, № 425-D.

4. „დასდებელნი თქუმულნი შიოღს მიერ“ (გვ. ჯიბ – ჯიგ) – საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერებით: № 160-A, № 130-B, № 425 – C.

---

1 ეს კრებული აწერილია თ. ყორღანიას „ქრონიკებში“ (ტ. I, გვ. 110 და შემდეგი) და დეკ. კ. კეკელიძის შრომაში: „Литургич. Груз. памятн. въ отеч. книгохранилищахъ“ (გვ. 372 და შემდეგნი). – ხოლო საეკლესიო მუზეუმის ყველა დასახელებულ ხელნაწერთა აღწერილობა იხ. თ. ყორღანიას ნაშრომში: „Описание рукоп. Тифл. церк. музея“ იმავე ნომრებს ქვეშ.

ბ) ნ ა ბ ე ქ დ ი წ ყ ა რ ო ე ბ ი :

1. „დასდებელნი წმიდისა ჰაბოდსნი“ (გვ. ზ – ი) ამოღებული გვაქვს დეკ. კ. კეკელიძის წიგნიდან: „Литургические грузинские памятники в отесественных книгохранилищах“ (გვ. 357-358).

2. ფილიპეს ლექსი-აკროსტიხი (გვ. ტფდ) ნიკ. მარრის გამოცემის თანახმად იბეჭდება (Тексты и разыскания..., кн. XII, gv. LVI).

## მიქელ მოდრეკილი<sup>1</sup>

ქართულ ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიულ შემოქმედებას უმწვერვალეს განვითარებამდე მიუღწევია მიქელ მოდრეკილის ხელქვეით. ეს არის ერთი უდიდესი და უნიჭიერესი ჰიმნოგრაფი, რომელსაც დაუტოვებია ჩვენთვის არამცთუ თავისი შესანიშნავი საგალობლები, არამედ მთელი უზარმაზარი კრებული, რომელშიაც მოთავსებულია სხვა ავტორთა ჰიმნებიც, როგორც ორიგინალური, ისე ნათარგმნი. ეს კრებული მას შეუდგენია 978-988 წლებში.<sup>2</sup> ამის შესახებ მიქელი ამბობს: „შენევნითა დიდადსახიერისა ღმრთისადათა მე, გლახაკმან და ფრიად უღებებით ცხოვრებულმან, ღელვათა სოფლისათა დანთქმულმან და სიმძიმითა ბრალთა სიმრავლისადათა დაღონებულმან, მიქელ მოდრეკილმან ვილუანე და უზეშთაეს უძღურისა ძალისა ჩემისა შრომად ვაჩუენე და შევკრიბენ საგალობელნი ესე წმიდისა აღდგომისანი, რომელნი ვპოენ ენითა ქართველთადათა მეხურნი: ბერძნულნი და ქართულნი, სრულნი ყოვლითა განგებითა, წესისამებრ საეკლესიოდას: უფალო ღაღატყყავითა, ოხითითა, მოიხილითა და აქებდითითა ძლიერად და სინმდით და სიმართლით სისწორითა კილოდათა და უცთომელობითა ნიშნისადათა“.<sup>3</sup> მეორე ადგილას: „შენევნითა ღმრთისადათა, რომელი იგი არს მიზეზი ყოვლისა კეთილისადა, მე გლახაკმან მიქელ მოდრეკილმან, ძმისწულმან ღმერთშემოსილისა მამისა დავითისამან, ვილუანე და ყოვლით კერძო შრომად ვაჩუენე უზეშთაეს ძალისა ჩემისა და ფრიადითა ხარკებითა და გულსმოდგინედ ძიებითა შევკრიბენ ძლისპირნი ესე ყოვლით კერძოვე, რომელნი ვპოენ ენითა ქართველთადათა მეხურნი: ბერძნულნი და ქართულნი, სრულნი ყოვლითა განგებითა, და დავნერენ წმიდასა ამას წიგნსა შინა“.<sup>4</sup> მიქელს არამცთუ შეუკრებია ეს ორიგინალუ-

1 კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 174-177.

2 S 425.

3 პ. ი. გ. ო. ო. ყ. ვ. ა., ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. ტნთ-ტდ.

4 თ. ყ. ო. რ. დ. ა. ნ. ა., ქრონიკები, I, 112.



რი და ნათარგმნი ჰიმნები თვენისა და ოკტოიხოსისა, არამედ „დაუნიშნავს“ კიდევაც, ესე იგი გალობის ნიშნები მოუწერია მათთვის.

ვინ იყო ეს მიქელი და რას ნიშნავს მოდრეკილი? „მოდრეკილი“ უნდა ნიშნავდეს დაყუდებულს, მაშასადამე, მიქელი ბერი ყოფილა. განსვენებული თ. ჟორდანიას ამტკიცებს, რომ მიქელ მოდრეკილი იყო მოღვაწე შატბერდისა, ძმა მარიამის, იოანეთორნიკესა და იოანე-ვარაზვარჩეს დედისა, ესე იგი – ბიძა თორნიკესი და იოანესი და დიდედის ძმა ექვთიმესი<sup>1</sup>. ძნელი დასაჯერებელია, რომ მიქელ მოდრეკილი იყოს ბიძა თორნიკესი და იოანესი, ვინაიდან 978-988 წლებში, როცა მიქელს თავისი კრებული დაუწერია, იოანე და თორნიკე ღრმად მოხუცებული იყვნენ (თორნიკე 985 წელს „სიბერესა შინა“ გარდაიცვალა კიდევც), და რაღა უნდა ყოფილიყო მაშინ მათი დედის ძმა, ეს ხომ რაღაც წარმოუდგენელია? ჟორდანიას ეს შეცდომა მოუვიდა იმიტომ, რომ ოშკის სამოთხის „ანდერძი“, რომელიც ორი პირისაგანაა დანერილი, იოანე-თორნიკესა და მიქელ მოდრეკილის დისწულის – დავითისაგან, ერთ პირს, დავითს, მიაწერა მან. ჩვენ გვგონია, რომ სიმართლესთან ახლოს ვიქნებით, თუ ვიფიქრებთ, რომ მიქელ მოდრეკილი არის ის მიქელი, ძე იოანე-ვარაზვარჩესი და ძმა ექვთიმე ათონელისა, რომელიც 978 წელს ოშკის ლავრაში ჩანს და რომელიც მოხსენებულია ათონის ბიბლიის ანდერძში ამნაირად: „მიქელ ძე ვარაზვარჩესი. დიდი სიტკბოებად მიჩუენეს ამის წიგნის შრომასა“. შეიძლება, მიქელი არის ერთ-ერთი გადამწერი ათონის ბიბლიისა, რომელსაც ეკუთვნის 12 წინასწარმეტყველთა წიგნის გადწერა, როგორც ეს ჩანს სიტყვებიდან: „აქამდე გიორგისი, აქამდგან მიქელისი წაღმართ“ (წინ) და „აქამდე მიქელისი, რომელსა ცთომილ ვიყო, ღმრთისათვის შემინდვეთ და ლოცვასა მომიწსენეთ“<sup>2</sup>.

ექვთიმესა და ამ მიქელს ჰყოლიათ დაი, რომელსაც ორი შვილი შეეძინა: იოანე ბერად, გადამწერი შატბერდის კრებულისა, და დავითი, ერთ-ერთი ავტორი ოშკის სამოთხის „ანდერძისა“.

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 108-109.

<sup>2</sup> R. P. Blake. The georgian Text of fourth Esdras from the Athos MS. “The Harvard theological Review”, XXII, I, 1929 წ., გვ. 46, 48, 50.

ამნაირად, მიქელ მოდრეკილი არის ოშკის მოღვაწე, ძმა ექვთიმე ათონელისა, და ამით აიხსნება, რომ მისი კრებულის 491 გვერდის ქვემო არშიაზე სწერია: „უფალო, შეინყაღე ევთვიმე ცოდვილი მწარედ“. ის არის, ალბათ, უფროსი ძმა ექვთიმესი.

მიქელ მოდრეკილის ჰიმნები<sup>1</sup> შინაარსის მხრივ ორგვარია: ერთია სადღესასწაულო, რომლითაც ის შეაქებს ამა თუ იმ დღესასწაულს ან წმინდანს, როგორც ეროვნულს, ქართულს, ისე საზოგადოს. მომეტებულ ნაწილად იმას დაუწერია ჰიმნები ისეთი დღესასწაულებისა, რომელიც მოთავსებულია შობის წინააღმდეგობის (21 დეკემბერი) და ნათლისღების განტევების (20 იანვარი) შუაში, სახელდობრ: 1) დეკემბრის 24 – შობის წინააღმდეგობისა, 2) იანვრის 1 – ბასილი დიდისა, 3) იანვრის 6 – აბო თბილელისა (2 ჯგუფი) და ნათლისღებისანი, 4) იანვრის 6 – ნათლისღებისანი (7 ჯგუფი), 5) იანვრის 17 – ანტონი დიდისა, 6) იანვრის 22 – ყოველთა წმიდათა ძველისა და ახლისა შჯულისა, სულ 14 ჯგუფი საგალობელთა. ამათ გარდა, მიქელს შეუთხზავს თავისი საკუთარი პარაკლიტონი, სწორედ ის ნაწილი ამ წიგნისა, რომელიც საბერძნეთში ცნობილია ოკტოიხოსის სახელით, ესე იგი – საგალობელნი აღდგომისა ან კვირიაკის დღისანი, რვა ჯგუფისა, რვა ხმათა მიხედვით. მართალია, ეს წიგნი მეცხრე-მეათე საუკუნეში უკვე ნათარგმნი იყო ქართულად და მისი საგალობელნი, როგორც „ბერძნულნი“, მიქელ მოდრეკილის კრებულშიაც არის მოთავსებული, მაგრამ, ჩანს, ისინი ქართველებს არ აკმაყოფილებდნენ და ამიტომ მიქელს თვით განუზრახავს შეთხზვა ამგვარი წიგნისა. მიქელის საგალობლები მდიდრადაა შემკული სხვადასხვა აკროსტიქით და რამდენიმე მათგანი იამბიკოთიც არის დაწერილი, მაგალითად, მესამე ხმის აღდგომის დასდებელნი დაწერილია იამბიკოდ, რომელშიაც „ყოველსა მუჯლსა მ შეტყუებად აქვს: ე ჯერ იბ“<sup>2</sup>. ხოლო 6 და 8 ხმის ყველა დასდებელნი და მესამის „უფალო ღალატყყავსი“, აგრეთვე დასდებელნი ნათლისღებისანი (გვ. ტპგ) და „კანონი“ მისი (გვ. ტჯთ) დაწერილია არა სტრიქონთა, არამედ მუხლთა ან სტროფების შეფარდება-შეზადლებით. მიქელის

1 გამოცემულია პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა ს მიერ: ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. რფვ-ტნთ; ს. ყ უ ბ ა ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, ქრესტომათია, I, 337-343.  
2 პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. ტმთ-ტოე.

საგალობლებს თითქმის ყველას აქვს მიქელის სახელი ზედწარწერილი, ზოგს პირდაპირ მიქელი, ზოგს კიდევ სიმბოლურად, რიცხობრივ. მაგალითად, იანვრის 22 – „დასდებელნი თქუმულნი ორმეოცისა, ათისა, ექუსასისა, ერთისა, ხუთისა და ოცდაათისა“, აგრეთვე მესამე ხმის აღდგომის კანონს (გვ. ტმთ) და ნათლისღებისას (გვ. ტპგ). ეს რიცხვები რომ ასოებით გამოვხატოთ, მივიღებთ: 40=მ, 10=ი, 600=ქ, 1=ა, 5=ე, 30=ლ, ანუ მიქაელ<sup>1</sup>. რაც შეეხება მიქელის ჰიმნებს, როგორც ლიტურგურულ ნაწარმოებს, ისინი პოეტური აღმაფრენითა და საღვთისმეტყველო სპეკულაციის სიღრმე-სიდიადით, აგრეთვე სტილის სილამაზითა და მოხდენილობით, არაჩვეულებრივ მოვლენად შეიძლება ჩაითვალოს ჩვენს ძველ მწერლობაში და ამ მხრივ ისინი თუ არ სჭარბობენ, ჩამოვარდნით მაინც არ ჩამოუვარდებიან იოანე მტბევა-რის და სხვა ჰიმნოგრაფთა საგალობლებს.

---

<sup>1</sup> მიქეე, გვ. XII. ეს გაშიფრულია პირველად პ. კარბელაშვილის (ქართული საერო და სასულიერო-კილოები, გვ. 44, 1898 წ.) და არა პ. ინგოროყვას მიერ (ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. XII).

## ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი<sup>1</sup>

### წინასიტყვა

ქართულმა ჰიმნოგრაფიულმა ლიტერატურამ განვითარების რთული და გრძელი გზა განვლო და დაგვიტოვა როგორც ორიგინალური შემოქმედების, ასევე ნათარგმნი ძეგლების შესანიშნავი და მრავალრიცხოვანი ნიმუშები.

უძველესი თარგმნილი ჰიმნოგრაფიული ტექსტები შემოგვიწახა უნიკალურმა ქართულმა ლიტურგიკულმა კრებულებმა – იერუსალიმის ლექციონარმა და ე.წ. ჭილ-ეტრატის იადგარმა. ორივე კრებული მოღწეულია ჩვენამდე IX-X საუკუნეების ხელნაწერებით და ასახავს იერუსალიმის უძველეს (VII ს.) ლიტურგიკულ პრაქტიკას.

იერუსალიმის საბანშიდური ჰიმნოგრაფიის სკოლასთან არის დაკავშირებული აგრეთვე მომდევნო (VIII-X საუკუნეების) ეტაპი ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარებაში, როდესაც ლიტურგიკაში ფართოდ იკიდებს ფეხს ბიზანტიური რიტმული პოეზია. საბანშიდის სახელმძღვანელო პოეტი-მელოდოსების გვერდით და მათთან შემოქმედებით კონტაქტში საბანშიდის ქართველ ჰიმნოგრაფთა კოლექტივში იქმნებოდა პირველი ქართული იადგარები, სადაც თავი მოეყარა ადრეული ბიზანტიური რიტმული პოეზიის ნიმუშებს. აქვე და სინის მთაზე შეიქმნა ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ბევრი ბრწყინვალე ნაწარმოები. IX-XI საუკუნეების ადგილობრივმა და ათონის ჰიმნოგრაფიულმა სკოლებმა დააგვირგვინეს ქართველთა მდიდარი შემოქმედება სასულიერო პოეზიის დარგში.

უძველესი ქართული ჰიმნოგრაფიული ძეგლები თავისი მრავალფეროვანი მასალით დიდი ხანია იზიდავენ მკვლევართა ყურადღებას, მაგრამ მათი შესწავლა ამ ძეგლთა გამოცემის გარეშე

<sup>1</sup> ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი (ორი ძველი რედაქცია X-XI სს. ხელნაწერების მიხედვით). გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ე ლ ე ნ ე მ ე ტ რ ე ვ ე ლ მ ა . თბილისი: 1971. გვ. 03-04.

მეტად გართულებულია. წინამდებარე ნაშრომი ეძღვნება ქართული „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანის“ პუბლიკაციასა და შესწავლას. ამ ძეგლის პირველ რიგში გამოცემა იმიტომ მივიჩნიეთ აუცილებლად, რომ კრებულში წარმოდგენილია რიტმულ-მელოდიური საზომები, რომელთა მიხედვითაც იწერებოდა გალობანი და სტრიქონები. ძლისპირნის გამოქვეყნება აუცილებელი პირობაა ისეთი უძველესი ლიტურგიკული ძეგლების შესწავლისათვის, როგორცაა იადგარები, პარაკლიტონ-ოქტოიხოსი, სხვადასხვა რედაქციის თვენი და სადღესასწაულოები, სადაც თავმოყრილია ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის უძველესი (IX-XI საუკუნეების) თარგმანები და ორიგინალური შემოქმედების ბრწყინვალე ნიმუშები.

ბუნებრივია, „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანის“ პირველ პუბლიკაციაში არ შეიძლება შესწავლილი ყოფილიყო მთელი წრე იმ რთული საკითხებისა, რომლებიც დაკავშირებულია როგორც საკუთრივ ძეგლთან, ასევე ბიზანტიური რიტმული პოეზიის წარმოშობა-განვითარებასთან. ჩვენი მიზანი ამჯერად იფარგლებოდა ძეგლის პირველი პუბლიკაციისათვის აუცილებელი ფილოლოგიური კვლევით: ხელნაწერების შესწავლით, ძლისპირნის სახეობათა და რედაქციების გამოყოფით. შევეცადეთ, აგრეთვე, შესაძლებლობის ფარგლებში, გაგვერკვია ქართული ძლისპირნის მიმართება ბერძნულ-სლავურ ირმოლოგიონებთან. ვეხებით ძლისპირთა რიტმიკისა და კილოს საკითხებსაც, ამასთან ერთად იმ სირთულეებს, რომლებიც რიტმული პოეზიის ნიმუშების სხვა ენაზე თარგმნით არის გამოწვეული.

ნაშრომში ჩვენ სავსებით შეგნებულად გვერდი ავუარეთ ძლისპირნის ხელნაწერთა სემიოგრაფიას, ვინაიდან ეს დიდი და რთული საკითხი სპეციალური შესწავლის საგანი უნდა გახდეს იმის შემდეგ, რაც გამოქვეყნდება ნევემირებული ძლისპირნის ხელნაწერებისა და იადგარების ფოტოტიპიური გამოცემები და შესაძლებელი იქნება ამ მასალის ყოველმხრივი განხილვა-შეფასება.

ქართულ ჰიმნოგრაფიას დიდი მნიშვნელობა აქვს ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის შესწავლისათვისაც, ვინაიდან მან შემოგვინახა შესანიშნავ ბერძენ პოეტ-მელოდოსთა მრავალრიცხოვანი გალობების უძველესი თარგმანები, მათ შორის ისეთებიც, რომელთა

დედნები დღეისათვის დაკარგულია, ან ჯერჯერობით მიკვლეული არ არის.

ქართული ჰიმნოგრაფიის მეცნიერული შესწავლის გარეშე შეუძლებელია აგრეთვე დაფასდეს ის დიდი წვლილი, რომელიც მან შეიტანა ქართული პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული მეტყველების საგანძურში.

მდიდარმა ჰიმნოგრაფიულმა ლიტერატურამ საუკუნეების მანძილზე მხატვრული სახეების საკუთარი სამყარო შექმნა. ჰომილეთიკური ძეგლების მაღალმხატვრულ ნიმუშებთან ერთად მან მოამზადა ნიადაგი საერო მწერლობის განვითარებისათვის. სასულიერო პოეზიის მხატვრულ სახეთა მარაგიდან ბევრი რამ მიიღო და აითვისა ქართულმა საერო პოეზიამაც.

ჩვენ იმედი გვაქვს, რომ ძლისპირნის უძველესი რედაქციების გამოქვეყნება კიდევ უფრო გააძლიერებს მკვლევართა ინტერესს ძველი ქართული სასულიერო პოეზიის უნიკალური ძეგლებისადმი და ხელს შეუწყობს მათ შემდგომ შესწავლას.

## ქართული ჰიმნოგრაფია<sup>1</sup>

ქართული ჰიმნოგრაფია ორგანული ნაწილია პოეზიისა, რომელშიც მაქსიმალურად გამოვლინდა ჩვენი ერის შემოქმედებითი ნიჭი და პოტენცია. სასულიერო საგალობლები საუკუნეთა მანძილზე ხვეწდნენ ქართველი პოეტების გემოვნებასა და სტილს. ცნობილია, რომ საგალობელთა პოეტური სახეები აირეკლა რუსთაველისა და მისი ეპოქის დიდოსტატთა მხატვრულ ნააზრევშიც.

ჰიმნოგრაფია არის სასულიერო პოეზია, სადაც პოეტური ტექსტი, ჩვეულებრივ, გალობით სრულდება. ტერმინი „ჰიმნი“ ძველთაძველია. პლატონის განმარტებით, „სიმღერის ის გვარი, რომელიც ღვთაებისადმი მიმართული ლოცვა იყო, იწოდებოდა ჰიმნად. ჰიმნებით ღვთაებას სცემდნენ თაყვანს“. ჰიმნი ითხზებოდა გმირის ან რომელიმე ცნობილი პიროვნების პატივსაცემადაც. ხშირად ჰიმნს რაიმე სასიხარულო ან სამგლოვიარო შემთხვევის გამოც წერდნენ. ჰიმნი უფრო ადრე წარმოიშვა, ვიდრე ეს უანრი ბერძნულ წყაროებში დაფიქსირდებოდა.

დაისმის კითხვა: როდის აღმოცენდა ქართული ჰიმნოგრაფია? უახლეს სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, პირველი ქართული თარგმანი უძველესი ლიტურგიკული კრებულისა (იერუსალიმის ლექციონარი). რომლის დიდ ნაწილს ჰიმნოგრაფიული მასალა შეადგენს, შესრულებული უნდა იყოს V-VI ს-ში, სადღეისოდ უკვე დაკარგული ბერძნული პირველწყაროდან. თუ ეს ასეა, ქართული ჰიმნოგრაფიის დასაწყისად აღნიშნული დრო უნდა ვიგულისხმოთ. კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ ქართული ჰიმნოგრაფია VII ს-ში იწყება. ქართული ლიტურგიკული მწერლობა თავდაპირველად ნათარგმნი იყო. მის განვითარებაზე გავლენა ჰქონდა იერუსალიმის საღვთისმეტყველო პრაქტიკას, რადგან, როგორც ცნობილია, ქართული ეკლესია აღმოსავლური წარმოშობისაა და X ს-მდე არსებითად დაკავშირებული იყო პალესტინურ ღვთისმსახურებასთან.

1 ლ . გ რ ი გ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი . ქართული ჰიმნოგრაფია. // ლიტერატურული კონცეპტები და სხვა. თბილისი: 2018, გვ. 108-119.

ქართული ჰიმნოგრაფია ვითარდებოდა როგორც ჩვენი ქვეყნის გარეთ არსებულ (საბანძინდა, სინა, იერუსალიმი, შავი მთა, ათონი), ისე ეროვნულ საღვთისმეტყველო სკოლებში.

აღმოსავლური ქრისტიანული ცენტრებიდან ჰიმნოგრაფიის განვითარებაში სრულიად განსაკუთრებული როლი შეასრულა ნმ. საბას მონასტერმა. ქართველებს, რომლებიც საბას მონასტერში უკვე VI საუკუნიდან მოღვაწეობდნენ, ხოლო VIII-IX სს. აქ მძლავრი კულტურის კერაც შექმნეს, საშუალება ჰქონდათ საბანძინდელ ჰიმნოგრაფებთან უშუალო კონტაქტისა. ისინი კვალდაკვალ მიჰყვებოდნენ აქაურ ჰიმნოგრაფთა მრავალმხრივსა და ნაყოფიერ მოღვაწეობას. სწორედ საბანძინდაში შემუშავდა ქართულ ენაზე ისეთი მნიშვნელოვანი ლიტურგიკული კრებულები, როგორიცაა იერუსალიმის ლექციონარი, ე. წ. ჭილ-ეტრატის იადგარი და სხვ. აქ იქნა შედგენილი ქართული ირმოლოგიონის პირველი რედაქციები. ამ კრებულებში წარმოდგენილია მდიდარი ჰიმნოგრაფიული მასალა, რომელიც ასახავს იერუსალიმის უძველეს ლიტურგიკულ პრაქტიკას და შეიცავს უნიკალურ ცნობებს ბიზანტიური და ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარების ადრეული საფეხურების შესახებ.

ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სინის მთის ქართულმა სალიტერატურო სკოლამაც, სადაც არსებითად გრძელდებოდა საბანძინდის ჰიმნოგრაფიული სკოლის ტრადიციები. ჩვენამდე მოაღწია X საუკუნის სინურმა იადგარებმა, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ გავაშუქოთ ბიზანტიური და ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარების საკვანძო საკითხები. მნიშვნელოვანი ჰიმნოგრაფიული კრებულებია შემონახული იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში, სადაც ქართველები ინტენსიურად მოღვაწეობდნენ XI-XVII საუკუნეებში.

როგორც ცნობილია, VIII-IX საუკუნეებიდან სამხრეთ საქართველო, კერძოდ, ტაო-კლარჯეთი, სათავეში უდგება საქართველოს გაერთიანების, ეროვნული ხელისუფლების აღდგენისა და ერის კულტურული აღმავლობის მნიშვნელოვან საქმეს. ტაო-კლარჯეთის სამონასტრო კოლონიზაციის ფუძემდებელი გრიგოლ ხანძთელი ფაქტიურად გვევლინება ქართული კულტურული ცხოვრების წინამძღვრადაც. მისი თაოსნობით ტაო-კლარჯეთის მონასტ-



რებში დიდი ლიტერატურული საქმიანობა ჩქევს; აქ ითარგმნება და იქმნება პირველხარისხოვანი ლიტერატურული ძეგლები. განსაკუთრებულ აღმავლობას მიაღწია ტაო-კლრჯეთში ორიგინალურმა ქართულმა ჰიმნოგრაფიამ. თუ ადრეული პერიოდიდან ჩვენ მხოლოდ ორიოდ იხეი ქართველი ჰიმნოგრაფის დასახელება შეგვიძლია, ვინც ორიგინალურ ჰიმნს ქმნიდა, X საუკუნეში ქართული პოეზია დაამშვენეს იოანე მინჩხის, იოანე მტბევარის, კურდანაჲს, ეზრას, სტეფანე სანანოჲსძე-ჭყონდიდლის, იოანე ქონქოსისძის, მიქაელ მოდრეკილის, გიორგი მერჩულის სახელებმა. მართალია, გიორგი მერჩულის არც ერთი ჰიმნი არ შემონახულა ჩვენამდე, მაგრამ ძველ ტექსტებში დადასტურებული ტერმინი „მერჩულიული“ გვარწმუნებს, რომ მერჩულეს შემოუღია ორიგინალური პოეტური საზომი, რომელიც პოეზიაში მისი სახელით დამკვიდრებულია, მსგავსად მინჩხის სახელთან დაკავშირებული „მინჩხურისა“.

უნდა გავიხსენოთ, რომ თვით გრიგოლ ხანძთელს გადაუწერია ჰიმნოგრაფიული კრებული „სანელინადო იადგარი“, რომელიც მისი ბიოგრაფის, გიორგი მერჩულის, მონაწილეთ, X საუკუნეში ინახებოდა ხანძთის მონასტერში. დღეს ამ იადგარის კვალი გამქრალია. სამაგიეროდ, ჩვენამდე მოაღწია 978-988 წლებში შედგენილმა უზარმაზარმა ჰიმნოგრაფიულმა კრებულმა, რომელიც დღესდღეობით შეიცავს 554 გვერდს და 200-მდე საგალობელს. ეს იადგარი შედგენილია უდიდესი ქართველი ჰიმნოგრაფის მიქაელ მოდრეკილის მიერ. კრებული, გარდა იმისა, რომ გვაცნობს ცნობილი ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფების თხზულებათა უძველეს ქართულ თარგმანებს, გვანვდის უნიკალურ ისტორიულ-ლიტერატურულ ცნობებსაც ზემოხსენებულ ქართველ ჰიმნოგრაფთა შესახებ. ფაქტიურად მან შემოუნახა ისტორიას X საუკუნის ჰიმნოგრაფთა სახელები. კრებული მნიშვნელოვანია იმიტაც, რომ მას ახლავს სპეციალური სანოტო ნიშნები, ნევმები, რითაც იგი მუსიკათმცოდნეთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს.

ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო სკოლის ტრადიციებზე აღმოცენდა ათონის სალიტერატურო სკოლა. ამ სკოლის ფუძემდებელი – ექვთიმე და გიორგი ათონელები ბრწყინვალე ჰიმნოგრაფები იყვნენ. სწორედ მათს სახელს უკავშირდება ქართული ჰიმ-

ნოგრაფიის ახალი გზების ძიება. მათ ბერძნულიდან თარგმნეს უმნიშვნელოვანესი ჰიმნოგრაფიული კრებულები. მათ შორის საგანგებოდ აღსანიშნავია გიორგი ათონელის მიერ შედგენილი ჰიმნოგრაფიული კრებული – „თთუენი“, რომელშიც გათვალისწინებულია იმ დროისათვის ხელმისაწვდომი ყველა ქართული და ბერძნული წყარო. გიორგი ათონელის ამ კრებულმა ქართული ჰიმნოგრაფია განვითარების ახალ საფეხურზე აიყვანა. ამავე სალიტერატურო სკოლას ეკუთვნოდნენ ჰიმნოგრაფები: ეზრა, ბასილი, ზოსიმე და სხვანი.

ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის განვითარებას არ აფერხებს საერო პოეზიის მნიშვნელოვანი აღმავლობა. საერო პოეზიის უბრწყინვალესი ძეგლების გვერდით მაღალ-მხატვრულ საგალობლებს თხზავენ დავით აღმაშენებელი, იოანე პეტრიწი, დემეტრე მეფე, იოანე შავთელი, ნიკოლოზ გულაბერიძე, არსენ ბულმაისიმისძე და სხვანი.

ქართული ჰიმნოგრაფია, რომელიც ე. წ. დაქვეითების პერიოდში სხვა ლიტერატურულ ჟანრებთან ერთად ჩაიფერფლა, ერთგვარ გამოცოცხლებას განიცდის XVII-XVIII საუკუნეებში აღნიშნული პერიოდის სასულიერო პოეზია არსებითად უკავშირდება ჰიმნოგრაფიულ კრებულს, რომელსაც „სადღესასწაულო“ ეწოდება. ამ კრებულში შეტანილ საგალობელთა მთავარი თემაა ეროვნული სინამდვილე და ეროვნული წმინდანები.

ქართველმა ჰიმნოგრაფებმა განვითარების ადრეულ საფეხურზე თარგმნეს ყველა ლიტურგიკული კრებული მართლმადიდებლური ეკლესიისა. ცნობილია ისიც, რომ ჩვენი წინაპრები არ კმაყოფილდებოდნენ ამ კრებულების მხოლოდ გადმოღებით. ისინი ამ კრებულებს ამდიდრებენ ორიგინალური საგალობლებით და თვითონაც ადგენდნენ ანალოგიურ კრებულებს ბიზანტიური და ქართული წყაროების უხვი გამოყენებით. კ. კეკელიძის თანახმად, ასეთი რამ არსად მომხდრა და უპრეცედენტოა ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში.

ქართული სასულიერო პოეზიის ღირებულება არ ამოიწურება ოდენ ეროვნული მნიშვნელობით. ქართულ ჰიმნოგრაფიას უდიდესი ღირებულება აქვს ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის შესასწავლადაც, ვინაიდან მან შემოგვინახა ბერძნულ საგალობელთა უძვე-

ლესი თარგმანები, მათ შორის ისეთებიც, რომელთა დედნები ჯერ მიკვლეული არ არის. კ. კეკელიძის თქმით, ძველ ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში მკვლევარი აღმოაჩენს ისეთი ავტორების ჰიმნებსაც, რომელნიც დღეს ბერძნულ რეალობაში დაკარგულა.

ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფია გვთავაზობს სასულიერო მწერლობისათვის კარგად ცნობილსა და დამუშავებულ ზოგად ქრისტიანულ მოტივებს. საგალობლები ეძღვნება ამა თუ იმ ქრისტიანულ დღესასწაულს, მაცხოვარს, ღვთისმშობელს, წმინდანებს... განდიდებულია კოსმიური მნიშვნელობის რელიგიური ფაქტები (ქრისტეს შობა, ნათლისღება, აღდგომა...), გამოკვეთილია წუთისოფლის წარმავლობისა და საკუთარ ცოდვათა მონაწილების მოტივები.

ქართული ჰიმნოგრაფიის შესწავლის საქმეს დიდი სამსახური გაუწიეს დიდმა მეცნიერებმა: პ. ინგოროყვამ, კ. კეკელიძემ, გ. იმედაშვილმა, ე. მეტრეველმა, ვ. გვახარიამ და სხვ.

## ივანე ლოლაშვილი

### ჩახრუხადის „ქება მეფისა თამარისი“<sup>1</sup>

ჩახრუხადე ერთ-ერთი მსხვილი ფიგურაა კლასიკური ხანის ქართულ მწერლობაში. რუსთაველის ნინამორბედ და თანამედროვე მწერალთა შორის იგი ხასიათდება როგორც მაღალი პოეტური კულტურის მქონე მეხოტბე, რიტორი და ბრძენი.

მისი თხზულება „ქება მეფისა თამარისი“, ანუ „თამარიანი“ მგზნებარე პოეტური შთაგონებით დაწერილი მხატვრული შედეგია. როდესაც ღრმად ეცნობით ამ ძეგლს, აღფრთოვანებაში მოდიხართ ქართული ლექსის მუსიკალობით, მდიდარი და უბადლო პოეტური სახეების ნაირფეროვნებით და აზრის მაღალ მხატვრულ ფორმაში გამოთქმის ტექნიკით. ჩახრუხადის ხოტბები გიტაცებთ იმ დროისათვის მოწინავე სოციალ-პოლიტიკური და ფილოსოფიური შეხედულებებით და უფრო გიასკეცდებათ ინტერესი ამ ორიგინალური და მრავალმხრივ განათლებული პოეტის შემოქმედების საფუძვლიანი შესწავლისა.

„თამარიანი“ პოლიტიკურად და ფილოსოფიურად გააზრებული ძეგლია, რომელშიც შექებულია თამარი და მისი მეუღლე დავით სოსლანი და მოთხრობილია მათი სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა მნიშვნელოვანი ფაქტების შერჩევით. თხზულების თითოეული ოდა გასაოცარი ფაქიზი გემოვნებითაა გამოძერწილი და თითოეული მისი ტაეპი პოეტის გულის სიღრმიდან ამოხეთქილი გრძნობაა. მთელი თხზულება ჯანსაღი პატრიოტიზმის აპოლოგიაა.

ჩახრუხადე „თამარიანში“ მხატვრული სიტყვის ვირტუოზობას აღწევს. იგი აგრძელებს იმ ლიტერატურულ ტრადიციებს, რომელნიც დაამკვიდრეს XI-XII საუკუნეების ქართული სასულიერო და საერო მწერლობის ბრწყინვალე წარმომადგენლებმა. იგი მტვირთველია იმ ენციკლოპედიური განათლებისა, რომელსაც დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის ეპოქა თხოულობდა.

ჩახრუხადე, როგორც ქართული კულტურის ტრადიციებზე აღზრდილი არისტოკრატი პოეტი, ქართული ზმნის უამრავ თავისე-

<sup>1</sup> ძველი ქართველი მეხოტბენი. I. ჩ ა ხ რ უ ხ ა ძ ე . ქება მეფისა თამარისი. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი ვ ა ნ ე ლ ო - ლ ა შ ვ ი ლ მ ა . თბ., 1957. გვ. 9-10.

ბურებას ჯადოქარივით იმოჩილებს, ერთსა და იმავე სიტყვას გასაოცარი პლასტიურობით იყენებს სხვადასხვა მნიშვნელობით და ომონიმების ბრწყინვალე ნიმუშებს იძლევა.

ჩახრუხაძემ კარგად იცის ძველი ქართული აგიოგრაფიული, ფილოსოფიური და საისტორიო ლიტერატურა, ქართული და აღმოსავლური წარმოშობის სარაინდო-სამიჯნურო რომანები, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები, ბერძნული მითოლოგია და ფილოსოფია და, რაც საყურადღებოა, ინდური მითოლოგიაც. ის ამ ცოდნას იმ სოციალ-პოლიტიკურ და ფილოსოფიურ შეხედულებებს უქვემდებარებს, რომელთაც XII-XIII საუკუნეების მონინავე ქართველი ინტელიგენცია ავითარებდა.

ამიტომაც იყო, რომ ჩახრუხაძეს ძველიდანვე ქართულ საზოგადოებაში ბრძენ-კაცისა და დიდი პოეტის სახელი ჰქონდა მოპოვებული. ცნობილი პოეტი არჩილი წერდა:

მოხვევლისამ, ჩახრუხელისამ  
ლექსთა სიტკბომა ამიყოლია,  
მისებრ მთიული, სიბრძნით ღვეთიური  
თამარის კიდე ვისმცა ჰყოლია?<sup>1</sup>

XVIII საუკუნის ფილოსოფოსი და თეოლოგი ანტონ I კათალიკოსი ჩახრუხაძეს რუსთაველზე მალლა აყენებდა. „წყობილ-სიტყვაობაში“ ვკითხულობთ:

ჩახრუხაის ძე უცხო პიტიკოსი,  
თამარ დიდის მმკობი შაირებითა,  
შოთას შაირთა, თუ ვჰსთქვა, უკეთესთაცა;  
მთქმელი მესტიხე, დიდი სიბრძნის მოყვარე,  
ყოვლად საქები, რიტორთ-მესტიხთ გვირგვინი.<sup>2</sup>

ასევე მაღალ შეფასებას აძლევდა ჩახრუხაძეს იოანე ბატონიშვილი: „ჩახრუხ ჩახრუხის-ძე, კაცი მეცნიერი და ცერემონიების-ტერი თამარ მეფისა, მეცნიერებით სრული და რიტორ-მჭევრ-მოუბარი..., რომელსა უწოდდენ ქართველნი მესტიხეთ გვირგვინად...“<sup>3</sup>

1 არჩილიანი, ტ. I, 1936. გვ. 226.

2 ანტონ I კათალიკოსი, წყობილ-სიტყვაობა, 1853. გვ. 286.

3 ძველი საქართველო, ტ. I, 1909, გვ. 26; იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, ტ. II, გვ. 185.

## ალექსანდრე გვახარია, მაგალი თოდუა

### ვისრამიანი<sup>1</sup>

ვისრამიანი ანუ, როგორც მას ორიგინალში ეწოდება, ვისო რამინი (ვისი და რამინი) სპარსული სატრფიალო პოეზიის შედეგია. ესაა ხატოვანი ლექსით განწყობილი წარმტაცი ამბავი ვისისა და რამინის სიყვარულისა; პირველი ძეგლი, რომელმაც გზა გაუკაფა სატრფიალო ეპოსს ახალ სპარსულ ლიტერატურაში; თითქმის ერთადერთი კლასიკური პოემა ამავე ლიტერატურისა, რომელმაც არა მისტიკურ, არამედ ამქვეყნიურ სიყვარულს უმღერა... ჩანს, ყველაზე დიდხანს ვისისა და რამინის რომანი საქართველოში ჰყვარებიათ. ვისრამიანი ქართველმა რუსთაველის ხანაში გაიცნო და დღემდე კითხულობს, მისადმი ინტერესი ჩვენში არასოდეს განელებულა. ეს ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ ვისრამიანს მიმართავდნენ თეიმურაზ I (1589-1663), არჩილი (1647-1713), ბესიკი (1750-1791) და სხვ.

საფუძველს ასეთი პოპულარობისათვის ქმნიდა ზემოხსენებული ქართული თარგმანი, რომლის ავტორმა სპარსული ორიგინალის ზუსტად გადმოღებისას შეძლო მისი ამაღლება მშობლიური ლიტერატურის უბრწყინვალეს ძეგლამდე.

### ქართული ტექსტისათვის

„ვისრამიანის“ ქართული ტექსტის დადგენისას, ბუნებრივია, საფუძველს ქართული ხელნაწერების კრიტიკული შესწავლა წარმოადგენს. ჩვენ გავითვალისწინეთ ოცდაერთი ნუსხის ვარიანტული ნაკითხვები და ქართული თარგმანი მთელი თავისი ვარიანტული თუ გამოცემებში შეტანილი ნაკითხვებით, თავიდან ბოლომდე შევუდარეთ სპარსული ტექსტის სამივე გამოცემას.<sup>2</sup> ვიდ-

1 ვისრამიანი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ალექსანდრე გვახარიამ და მაგალი თოდუამ. თბ., 1962. გვ. 5; 17; 301-305.

2 მათ შესახებ იხ. შესავალში. მუშაობისას თანაბრად ვიყენებდით როგორც კალკუტის, ისე თეირანის ორივე (მ. მინოვისა და მ. მაჰჯუბის) გამოცემებს,

რე ზოგადად მაინც დავახასიათებდეთ ქართულ თარგმანს, ამ-  
თავითვე უნდა განვაცხადოთ შემდეგი: ქართული ტექს-  
ტი, მიუხედავად ცალკეული გადახვევისა  
(უმთავრესად თავსა და ბოლოში), წარმოადგენს ზუსტ,  
სიტყვასიტყვითს (ოღონდ არა ბნკარედული, არამედ მხატ-  
ვრული გაგებით) თარგმანს მთელი უვრცელესი  
სპარსული პოემა-რომანისა. ამ გარემოებას გადამ-  
წყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან იგი სავსებით ამართლებს  
სპარსული ტექსტის გამოყენებას ქართული ტექსტის დადგენისას.  
აქ იგულისხმება სპარსული ტექსტის არა ცალკეულ, საგანგებო  
შემთხვევაში მოხმობა, არამედ ყოველი ფრაზისა თუ სიტყვის  
გამართულობის პედანტური შემონიშნება მისი მეშვეობით. ამდენად,  
სპარსულ ტექსტს ქართულ ხელნაწერთა თუ გამოცემათა ტოლფა-  
სი (ზოგჯერ კი მეტი) ხვედრითი წონა მიეცა. სპარსული ტექსტი  
ამოსავლად იქცა ჩვენთვის ყოველ ნაბიჯზე.

ცხადია, ეს ასე არ იქნებოდა, ქართული „ვისრამიანი“ „საკმაოდ  
თავისუფალი თარგმანი“ რომ ყოფილიყო. თავისუფალ თარგმანს  
ვერ გააკონტროლებს ორიგინალით, ვერ შეუსწორებს წაკითხვასა  
და თვით პუნქტუაციასაც კი. ამჯერად კი სწორედ ასეთი ვითარე-  
ბა გვაქვს.

ზემოთ გაკვრით ითქვა, რომ ქართული თარგმანი ზუსტია და  
სიტყვასიტყვითი მხატვრულობის თვალსაზრისით. ქართველი  
მთარგმნელი რომ უპირველესად სიზუსტის დაცვას ცდილა, ამას  
მონიშნავს მის მიერ პოეტური თხზულების პროზაულად თარგმნა.  
ასე უფრო საიმედოდ შეიძლებოდა სპარსული ტექსტის სრულად  
გამოცემა იმგვარად, რომ არ დარღვეულიყო მშობლიური ენის  
ბუნება. ქართველმა მთარგმნელმა შესანიშნავად გადანყვიტა ეს  
ამოცანა და შექმნა ქართული ლიტერატურის სრულფასოვანი  
მხატვრული ძეგლი.

ჯერ კიდევ ნ. მარმა, რომელმაც პირველმა გამოთქვა ეს თვალ-  
საზრისი, იქვე მიუთითა, რომ სიზუსტე მხატვრული თარგმანისა  
სულაც არ გულისხმობს ლექსიკურ შესატყვისობათა თუ სახეების

---

ოღონდ ციტირებისას ვუთითებთ უკანასკნელად გამოსულ მ. მაჰჯუბის  
ტექსტს. საგანგებოდ გვაქვს აღნიშნული ის შემთხვევები, როდესაც მისგან  
განსხვავებულ წაკითხვას იძლევიან წინა გამოცემები.

სრულ იდენტიურობას. და ეს იმ ხანაში, როდესაც თარგმანი უმთავრესად გულისხმობდა მართლაც თავისუფალ გადმოკეთებას.

ქართულ „ვისრამიანიში“ არსებული შემთხვევები სახეების გაქართულებისა თუ ნაციონალური სპეციფიკის გამჟღავნებისა არასოდეს არ სცილდება მხატვრული თარგმანის ფარგლებს. ჯეონის ნაცვლად ზოგჯერ მტკვრის ხმარება (რაც თავისთავად საეჭვოდაა მიჩნეული), მასწავლებლისა და მონაფის ნაცვლად ხუცესისა და დიაკვნის ხსენება, ხმელი ჭადრის მყრალი ანწლით შენაცვლება, ისევე როგორც ცალკეული მთარგმნელისეული შეფასება-გააზრება დედნისა, არაერთარ შემთხვევაში არ გულისხმობს ამ უკანასკნელისადმი თავისუფალ დამოკიდებულებას. სხვაგვარად წარმოუდგენელია მხატვრული თარგმანი. „განა შეიძლება წარმოვიდგინოთ მთარგმნელის ინდივიდუალობა მისი ეროვნული თავისებურებების გარეშე? ის ხომ თავისი ხალხის შვილია და თავისი ხალხისთვის ჰქმნის თარგმანსაც. ამავე დროს, ეროვნული თავისებურება ხომ მარტო ენა არ არის, რადგან მხატვრული თარგმანი არ არის მხოლოდ ერთ ენობრივ ფორმათა შეცვლა მეორე ენობრივი ფორმებით... მთარგმნელის ინდივიდუალობაში შედის ეროვნული სპეციფიკაც, გამოხატული თარგმანის მხატვრული ელემენტების სისტემაში. ასეთია თეორიული პასუხი, ხოლო პრაქტიკა ადასტურებს ამას თუნდაც იმ ფაქტით, რომ საუკეთესო თარგმანები ყოველთვის მთარგმნელის ხალხის ლიტერატურის საუკეთესო და ქმედითი ნიმუშებია“.<sup>1</sup> ერთ-ერთი ასეთი საუკეთესო ნიმუშთაგანია „ვისრამიანი“.

---

<sup>1</sup> გ. გ ა ჩ ე ჩ ი ლ ა ძ ე . მხატვრული თარგმანის თეორიის საკითხები. თბ., 1959. გვ. 155.



## ჰიმნოგრაფიული კანონი და ქართული ჰიმნოგრაფია

ქრისტიანული ჰიმნოგრაფიის გენეზისი ფსალმუნებთან არის დაკავშირებული, ძველი იუდეველები დავით წინასწამეტყველის საგალობელთა საშუალებით მიმართავდნენ ღმერთს... დავითს თავისი სავედრებელი ჰქონდა ღმერთთან, საკუთარი ძისგან დევნილი, ხსნას შესთხოვდა უფალს, მაგრამ მლოცველი აზოგადებს წინასწამეტყველის სიტყვებს, იმ კონკრეტულ ბიბლიურ ისტორიასაც იხსენებს, რაც უშუალოდ დავით მეფსალმუნეს გარდახდა თავს და თავისი მხრიდანაც მიმართავს შემოქმედს; ასე ხდებოდა როგორც იუდეველთა, ასევე ქრისტიანთა წრეში; მკვლევარები მიიჩნევენ, რომ ქრისტიანობის ადრეულ პერიოდში სწორედ ფსალმუნები გამოიყენებოდა ქრისტიანულ ლიტურგიაში. არქიმანდრიტ კერნის აღნიშვნით, „წარმოუდგენელიცაა, რომ უფლის აღდგომის და სულიწმიდის გარდამოსვლის შემდეგ მალე მომხდარიყო განხეთქილება მოციქულთა და იუდეველთა შორის“ (კერნი 2006).

ქრისტიანობის მომდევნო პერიოდებში ფსალმუნებს თავისი „დასდებლნი“ დაემატა. „დასდებლნი“ კონკრეტულ დღესასწაულს, კონკრეტულ წმიდანს ეძღვნება, ლიტურგიაში მომხდარი ეს რეფორმები VI-VIII სს-ში გატარდა და ქრისტიანული წირვალოცვისათვის დამახასიათებელი კანონიკა ჩამოყალიბდა.

წინამდებარე წერილში ჩვენ ზოგადი ქრისტიანული ლიტურგიკული კანონიკისა და ქართული საგალობლების ურთიერთმიმართების შესახებ გვექნება მოკლე საუბარი და ამჯერად ქართულ ჰიმნოგრაფიაზე გადმოვიტანთ სიტყვას.

კორნელი კეკელიძის თანახმად, ქართული ნათარგმნი ჰიმნოგრაფია დაახლოებით მეშვიდე საუკუნიდან აღმოცენდა (ტერმინოლოგია, შედარებით, ლარიბია, ერთიდაიგივე ტერმინით სხვადა-

სხვა ჯგუფის რამდენიმე საგალობელია მოხსენიებული... კეკელიძე 1980: 598), რაც შეეხება ქართულ ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიას, მეცნიერი მიიჩნევდა, რომ პირველი ქართული საგალობელი ეს არის „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობის“ IV თავი, რომელიც პროზაული რიტმით დაწერილი „ქება“ წმიდანისა და იგი „გიხაროდენის“ ტიპის საგალობელია (კეკელიძე 1980: 598-599); ნესტან სულავა შიო მღვიმელის (VI ს.) ავტორობით ცნობილ საგალობელთა განხილვისას აღნიშნავს, რომ, ამ საგალობლებზე დართული მინაწერები შიო მღვიმელის ავტორობას ცხადჰყოფს და მიიჩნევს, რომ ჯერჯერობით VI საუკუნე უნდა მივიჩნიოთ ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის დასაბამად (სულავა 2006: 173-174).

**რიტმის გარეშე დაწერილი ტექსტი, ცხადია, კლასიკურ ჰიმნად არ უნდა განვიხილოთ, მაგრამ „ქება წმიდისა მონამისა ჰაბომის“ ფაქტიურად მართლაც საგალობელია.** „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტვილობა“ ეკლესიაში მის საკითხავადაც არის შექმნილი და მეოთხე თავი კი საგალობლის დანიშნულებას ასრულებდა. „გიხაროდენის“ ტიპის საგალობლები, როგორც ვიცით, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელს მიემართება. ჩვენ ადრე შესრულებულ ნაშრომებში (კუჭუხიძე 2006: 38; 2016: 127-130) გამოთქმული გვექონდა ვარაუდი, რომ „წმიდა ჰაბოს მარტვილობაში“ „გიხაროდენის“ ტიპის სიტყვები, რომლებიც წამებულ ჭაბუკს – წმიდა ჰაბოს მიემართება, შესაძლოა, კავშირდება არა მხოლოდ ღვთისმშობლის მიმართ მთავარანგელოზ გაბრიელის მიერ წარმოთქმულ სიტყვებთან – „გიხაროდენ მიმადლებულო, უფალი შენთანა. კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“; ლ. 1, 28), არამედ, ასევე, – ერთ-ერთ ნეტარებასთან, რომელიც **უფლის გამო დევნილებს** მიემართება, რომ მისი პარადიგმა სახარების ამ სიტყვებთანაც არის დაკავშირებული: – „ნეტარ იყუნეთ თქვენ, რაჟამს გდევნიდენ და გყუედრიდენ, და თქუან ყოველი სიტყუა ბოროტი თქუენდა მომართ სიცრუვით ჩემთვის; გიხაროდენ და მხიარულ იყუნით, რამეთუ სასყიდელი თქუენი დიდ-არს ცათა შინა“ (მ. 5, 11-12). შესაძლოა, იმ პერიოდის ქართულ ეკლესიაში **„გიხაროდენის“ ტიპის ისეთი საგალობლის ჩამოყალიბებასაც ეყრებოდა საფუძველი, რომელიც ქრისტესათვის წამებულებისადმი იქნებოდა მიმართული...**

საგალობლის რიტმთან დაკავშირებით შემდეგი უნდა ითქვას:

პავლე ინგოროყვას მოსაზრებით, ქართული ჰიმნების საზომი ბიზანტიური რიტმული პოეზიის მიხედვით არის შემუშავებული, მკვლევარს მიაჩნდა, რომ ერთ სტროფში სხვადასხვა რაოდენობის ტაეპი და ტაეპში კი სხვადასხვა რაოდენობის მარცვალთა და ტაეპებად პავლე ინგოროყვა შავ ან წითელ წერტილებს შორის მოთავსებულ სიტყვებს მიიჩნევდა... კორნელი კეკელიძის თანახმად, ეს წერტილები სალექსო ტაეპს არ აღნიშნავს და მუსიკალური ნიშნებია ისინი; მკვლევარის თანახმად, ამგვარ ჰიმნებში ყოველთვის არ ჩანს მარცვალთა ერთი და იგივე რაოდენობა, მისი აღნიშვნით, ამ შემთხვევაში **„ბიზანტიური ანალოგია არ გამოდგება“**, რადგან ლექსის რიტმიულობა, როგორც ცნობილია, ენის ბუნებრივ თვისებებს ემყარება და ქართული და ბერძნული ენის ბუნებრივი თვისება ერთი და იგივე არაა. *„მეცხრე-მეათე საუკუნეებში, როდესაც ქართული ჰიმნოგრაფია განვითარების უმაღლეს წერტილზე ავიდა, ქართველი ჰიმნოგრაფები ბერძნული წარმოშობის ლიტურგიკულ კრებულებში ბერძნულ ელემენტს გვერდს უვლიან და საკუთარ, ქართულ შინაარსს სდებენ ორიგინალური ჰიმნების სახით“* (კეკელიძე 1980: 590-591). კორნელი კეკელიძე ვარაუდობდა, რომ XI საუკუნეში **ხალხური ლექსიდან ქართულ საგალობელში (კერძოდ – იამბიკოში) ჩნდება რითმაც** (ლენჯერის მაცხოვრის ეკლესიის ღვთისმშობლის ხატის წარწერილი იამბიკო, დიმიტრი მეფის ორი რითმოვანი იამბიკო... – კეკელიძე 1980: 593), თუმცა, მეცნიერს იმისი აღნიშვნაც საჭიროდ მიაჩნია, რომ *„რითმა კანონიკური საგალობლისთვის დამახასიათებელი ნიშანი არასდროს გამხდარა“* (კეკელიძე 1980: 609).

რიტმს საგალობელში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, სპეციალისტებისათვის ცნობილია, რომ მექანიკურად არ შემოაქვთ ესა თუ ის რიტმი; **ბერძნულიდან სესხების დროს, ცხადია, გათვალისწინებული იყო, თუ როგორ ზემოქმედებდა შემოტანილი რიტმი ქართული ენით მლოცველზე**; როდესაც ბერძნული რიტმი შემოჰქონდათ, ცხადია, ითვალისწინებენ რიტმის განსაკუთრებული ზემოქმედების ძალას და მიაჩნიათ, რომ ეს ის უნივერსალური რიტმია, რომელიც **ქართული ენის ბუნებისათვისაც მისაღებია და ხელოვნური არ არის...**

ქართულ ჰიმნოგრაფიასთან დაკავშირებული სხვა საკითხი: – საგალობელთა კითხვისას ჩვენ მხოლოდ დამოუკიდებელ შინა-არსზე არ უნდა გვქონდეს ყურადღება გამახვილებული, – უნდა მოვიაზრებდეთ ფსალმუნებს, ძველი აღთქმისა და სახარებისეულ პარადიგმებსა და იპოდიგმებს, ბიბლიაში გადმოცემულ ღვთაებრივ მოვლენებთან მიმართებაში უნდა აღვიქვათ კონკრეტული მოვლენა, რომელსაც საგალობელი მიეძღვნა. სპეციალისტებისათვის კარგად არის ცნობილი, რომ იპოდიგმები და პარადიგმები, ალუზიები, რემინისცენციები იმისთვის იხმარება, რათა პირველ-წყაროსაკენ გადავიტანოთ ყურადღება და მასთან მიმართებაში ვიკითხოთ და ვისმინოთ ტექსტი; თუ პირობითად ვიტყვით, **საგალობლის ტექსტი „ერთხმოვანი“ არ არის, წერილობითი ტექსტი „მრავალხმოვანებას“ გულისხმობს...** ქართული მელოსის სამხოვანებასთან დაკავშირებით აქ უნდა ითქვას, – **არ არის შეუძლებელი, რომ სწორედ ამ ფაქტმაც განაპირობა ქართულ საგალობელში მრავალხმოვანი მელოდიის წარმოშობა...** ქართული მელოდიის სამხოვანება, შესაძლოა, მართლაც სამებაზე მიანიშნებდეს (არსებობს ამგვარი აზრი...) და ამ ფაქტის განმაპირობებელი, შესაძლოა, თავად ტექსტი იყოს საგალობლისა, რომელიც, შეიძლება, სამებასაც გულისხმობდეს, წმიდანსაც, პირველ-დამწერსაც, მლოცველსაც... **წერილობითი ტექსტი თუ „მრავალხმოვანებას“ გულისხმობს, თუ ეს კარგად ჰქონდათ გააზრებული ქართული ეკლესიის წიაღში, მაშინ გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ქართული საგალობლის მელოდიაც მრავალხმოვანია...** თუ მომავალმა კვლევამ წარმოაჩინა, რომ საგალობლის წერილობითი ტექსტის მრავალპლანიანობის ფაქტს **განსაკუთრებულ** ყურადღებას აპყრობდნენ საქართველოში, მაშინ **მეცნიერებაში უკვე არსებული იმ ვარაუდის მხარდაჭერაც უფრო მეტი ალბათობით შეიძლება, რომ მრავალხმოვან მელოსს, შესაძლოა, საქართველოში ჰქონდეს ძირები და, არ არის შეუძლებელი, ქართული საგალობლის ერთ-ერთი გამორჩეული ნიშანი სწორედ ეს აღმოჩნდეს.**

საგალობლის მუსიკალურ მხარესთან დაკავშირებით დავძენთ: დარგის მკვლევართა მრავალწლიანი შრომა იძლევა საფუძველს, მიჩნეულ იქნას, რომ ქართულ ჰიმნებში ცალკეული წერიტი ნიმუშები იმასაც გვიჩვენებს, თუ კითხვისას როდის უნდა გააკეთოს სა-

გალობლის შემსრულებელმა პაუზა, როდის უნდა აამაღლოს ხმა, გვეძლევა საშუალება, წარმოვიდგინოთ, თუ როგორი ინტონაციით კითხულობდა მას მაგალობელი სხვადასხვა პერიოდში. სხვადასხვა ქვეყნის ჰიმნების იმ მიმართებით შესწავლამ და ურთიერთშედარებამ, თუ სად იწყება ხმის ამაღლებისა და დადაბლების წესების შემოღება, ანუ სად ხდება მელოსთან დაკავშირებული ელემენტების შემოტანა, შესაძლოა, მომავალში სპეციალიტებს იმისი საშუალებაც მისცეს, დაზუსტებით განიზღვროს, რომელი ეკლესიის წიაღში ჩაისახა ჰარმონიულად მოწესრიგებული მელოდიის საფუძვლები, სად აღმოცენდა მუსიკა ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობით (აქვე არ უნდა დაგვაინყდეს, რომ, როგორც ამას არაერთი მკვლევარი აღნიშნავს, გაგრძელებებით კითხვაც თავისებური „მუსიკაა“, ესეც თავისებური მელოსია...).

ივანე ჯავახიშვილს მიაჩნდა, რომ ქართული გალობის მრავალხმიანობა X საუკუნეში ან უფრო ადრე ჩაისახა და რომ მასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია X-XII საუკუნეებში ჩამოყალიბდა... სიტყვიერ ტექსტზე მელოსის დადების საკითხთან დაკავშირებით ნესტან სულავა ავითარებს მოსაზრებას, რომ ქართულ გალობაში წინარექრისტიანული მრავალხმიანობა, ჰიმნოგრაფიულ პოეზიაში კი ასევე წინარექრისტიანული ქართული ლექსის სალექსო საზომები აისახა, მის თანახმად, „როგორც ჩანს, ქართველი კაცის მუსიკალურმა ბუნებამ და სმენამ ვერ იგუა ერთხმიანი გალობა, უცხო და მიუღებელი, შეუსაბამო ქართველი ერის თვისებებისა თუ ცნობიერებისათვის, და თანდათანობით მიიღო ეროვნული მუსიკალური სისტემა მრავალხმიანობისა“, რაც „VII-VIII საუკუნეების მიჯნაზე“ მოხდა (სულავა 2006: 95-97).

მეცნიერებისათვის ძალიან მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ იოანე პეტრინთან (XI ს.), როგორც არაერთ მეცნიერს მიაჩნია, შემონახულია ქართული მუსიკალური ტერმინები: „მზახრ, ჟირ, ბამ“... ივანე ჯავახიშვილის თანახმად, ამ დროს ქართულ საგალობელთა პოლიფონია უკვე ჩამოყალიბებულია (ჯავახიშვილი 1998: 662).

იოანე პეტრინის ცნობა მუსიკათმცოდნეებს აქვთ შესწავლილი და შემონახულ ტერმინებში ქართული სამხმიანი გალობის არსებობის დამადასტურებელ ცნობას ხედავენ (გრიგოლ ჩხიკვაძე, მზია იაშვილი...). ნინო ფირცხალავას მართებული აღნიშვნით, «ის

ფაქტი, რომ იოანე პეტრინი, რომელიც ბერძნულ ტერმინებს იყენებს, მაინცადამაინც მუსიკალურ ტერმინებთან დაკავშირებით მიმართავს ქართულ ტერმინოლოგიას, ქართული საგალობლის სამხმელოებაზე მეტყველებს, იგი სამეზასთან, – მამასთან, ძესთან და სულიწმიდასთან ჩანს დაკავშირებული, მისი „ამრეკლავია“» (ფირცხალავა 2002: 102; მკვლევართა დამონშემებისას ციტატებში ხაზგასმა ყველგან ჩვენია, გ. კ.); მაგდა სუხიაშვილის აზრით, მრავალხმეობის აღმნიშვნელი ძველი ქართული მუსიკალური ტერმინებია: „შენყობილება“, „მორთულება“ (სუხიაშვილი 2003: 161), დალი დოლიძის თანახმად, „ქართულ სამხმელო საგალობლებში კანონიკური ხმა ზედა ხმაშია მოთავსებული“ (დოლიძე 2001: 97), ნესტან სულავა მიიჩნევს, რომ VI ს-ის დასაწყისში ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებულები უკვე თარგმნილი იყო ქართულ ენაზე და ბერძნული მელოდიების ქართული ნიდაგისათვის მორგების პროცესი VI-VII სს-ში, ან უფრო ადრე, უნდა იყოს დაწყებული (სულავა 2003; 2006)...

როცა ქართული ჰიმნოგრაფიის თავისებურებათა ნიშნებს ვეძიებთ და მის მნიშვნელობაზე ვმსჯელობთ, ყურადღება აუცილებლად უნდა გამახვილდეს იმ ფაქტზე, რომ ლიტურგიკული საგალობლები (ჰიმნები) ცალკე ჯგუფებად, კანონებად არის დალაგებული (თითოეული კანონი ძველი აღთქმის ერთ-ერთ ეპიზოდთანაა დაკავშირებული) და, აქედან გამომდინარე, დავძენთ, რომ **ქართველ საეკლესიო მოღვაწეთა ერთ-ერთ უპირველეს დამსახურებად ისიც უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ ეკლესიაში საგალობელთა კანონიკური სახელწოდებებია შენარჩუნებული;** როგორც ცნობილია, ეს სახელწოდებები „უძველესია და, როგორც ჩანს, ისინი დაუკარგავს ბერძნულსა და ალბათ მისივე გავლენით სლავურსა და სხვა ენათა წრის ღვთისმსახურებას. მათ სადღესასწაულოებში ეს სახელები შეცვლილია რიცხვითი ნიშნებით, ე. ი. გალობა პირველი, მეორე და ა. შ.“ (ცაიშვილი 1979: 13).

პირველი გალობა (მისი ქართული სახელწოდებაა – „უგალობდითსა“, – „უგალობდით უფალსა, რამეთუ დიდებით დიდებულ არს“...) დაკავშირებულია გამოსვლათა XV წიგნთან (1-19), რომელშიც აღწერილია, თუ როგორ გაიპო მოსე წინასწარმეტყველის მიერ გამოყვანილი ერისათვის მენამული ზღვა და ტყვე-

ობიდან წამოსულ ერს აღთქმული მიწისაკენ გზა გაეხსნა. ქრისტიანობაში ძველი აღთქმის ეს ეპიზოდი განიხილება პირველსახედ იმ მოვლენისა, რომელიც ამქვეყნად ქრისტეს მოსვლის შემდეგ მოხდა, – ქრისტემ სიკვდილისა და მოკვდავების ტყვეობას დამორჩილებული ადამიანები მამასთან დასაბრუნებელ, სამშობლოსაკენ, უკვდავებისკენ მიმავალ გზაზე დაადგინა...

მეორე გალობა („მოიხილესა“, – „მოიხილე ცაო, და ვიტყოდი, და ისმენდინ ქუეყანა სიტყუათა პირისა ჩემისათა, მოელოდნენ, ვითარცა წვმა ჯმასა ჩემსა“) დაკავშირებულია მეორე შჯულის წიგნთან (XXXII, 1-4), რომელშიც მოსე ლევიტელებს აფრთხილებს, რომ არ დაარღვიონ ღვთისაგან ბოძებული მცნებები...

მესამე გალობა („განძლიერდასა“, – „ილოცუდა ანნა და თქუა: განძლიერდა გული ჩემი უფლისა მიერ და ამალღდა რქად ჩემი ღუთისა მიერ ჩემისა“) შეესაბამება მეფეთა პირველ წიგნს (II, 1-10), რომელშიც ანნა მადლობას აღავლენს უფლის მიმართ, რომელმაც მას ვაჟი – სამოელი უბოძა...

მეოთხე გალობა („მესმასა“, – „უფალო, მესმა სასმენელი შენი და შემეშინა, უფალო, განვიცადენ საქმენი შენი“) ემყარება ამბაკუმის წიგნს (III, 1-19), რომელშიც წარმართთა დასჯაა ნანინასწარმერთყველები...

მეხუთე გალობა („ღამითგანსა“, – „ღამითგან აღიმსთობს სული ჩემი შენდამი, ღმერთო, მით რამეთუ ნათელ არს ბრძანებანი შენი ქუეყანასა ზედა“) ეფუძნება ესაიას წინასწარმეტყველებას (XXVI, 9-19), რომელიც მკვდართა აღდგომის მოლოდინის სულისკვეთებითაა განმსჭვალული...

მექექსე გალობა („ღალადყავსა“, – „და თქუა: ღალადყავს ჭირსა შინა ჩემსა უფლისა მიმართ ღუთისა ჩემისა და შეისმინა ჩემი, მუცლისაგან ჯოჯოხეთისა ღალადებისა ჩემისა გესმა ჯმისა ჩემისა“) უკავშირდება იონა წინასწამეტყველს (წინასწარმეტყველება იონადისი, II, 3-10). ვეშაპის მუცელში დანთქმული იონა ლოცულობს ღვთის მიმართ. ქრისტიანობაში ვეშაპი, ამ შემთხვევაში, ჯოჯოხეთის სიმბოლოა... ადამიანს ქრისტე ათავისუფლებს ჯოჯოხეთის ტყვეობიდან... ადამიანი იცნობიერებს, რომ, სადაც არ უნდა წავიდეს, ყველგან ღმერთია... ჯოჯოხეთი ის წიაღია, რომელიც დემონური სულიერებით არის შექმნილი და

ღვთის მაძიებელი ადამიანი კი იცნობიერებს, რომ სინამდვილეში ყველგან ღვთის ნათელი სუფევს, ხედავს ამ ნათელს და ჯოჯოხეთის მეუფება სცილდება...

მეშვიდე გალობა („კურთხეულარსა“, – „*კურთხეულ ხარ, მენ, უფალო ღმერთო მამათა ჩუენთაო და ქებულ და დიდებულ არს სახელი შენი საუკუნეთამდი*“...) დაკავშირებულია დანიელის წინასწარმეტყველებასთან (III, 26-55), – იმ ეპიზოდთან, რომელშიც ღმერთმა ცეცხლში ჩაცვივნილი ყრმები გადაარჩინა. ქრისტე იცავს ადამიანს წარმავალი სამეუფოს მიერ აღვლენილი ცეცხლისაგან...

მერვე გალობა („აკურთხევდითსა“, – „*აკურთხევდით ყოველნი საქმენი უფლისანი უფალსა, უგალობდით და ზემთა ამაღლებდით მას საუკუნეთა*“...), ასევე, დანიელის წიგნთან არის დაკავშირებული (III, 57-88) და მასში ყრმების გადარჩენის გამო უფლის მიმართ აღვლენილი, მისი სადიდებელი სიტყვაა...

მეცხრე გალობა („ადიდებთითსა“, – „*და თქუა მარიამ: ადიდებს სული ჩემი უფალსა და განიხარა სულმან ჩემმან ღმრთისა მიმართ მაცხოვრისა ჩემის*“...) უკვე უშუალოდ ახალ აღთქმას უკავშირდება (ლუკა, 1, 46-55) და მასში ღვთისმშობელ მარიამის მიერ ღვთისადმი აღვლენილი დიდება არის გადმოცემული, რადგან მარიამმა მესხია უნდა შვას... გადარჩენის გზა გაიხსნა ადამიანიებისთვის. ლიტურგიისას ძე ღვთისა უნდა შეიგრძნოს მლოცველმა, – მისი სულის სახსნელად მოსული... უნდა მიიღოს იგი, უნდა ადიდებდეს ღმერთს... (საგალობელთა კანონების შესახებ იხ. – ცაიშვილი 1979: 10-12...).

როგორც ითქვა, ქართულად თარგმნილ თითოეული საგალობლის სახელში ასახულია ყველა ის სიტყვა, რომელიც ბიბლიის ამა თუ იმ ეპიზოდზე მიგვანიშნებს, – **ჩანს, ქართულ ეკლესიაში მიაჩნდათ, რომ საჭირო იყო, საეკლესიო მრევლის წევრებს სათაურიდანვე სცოდნოდათ, რომელ ეპიზოდს უკავშირდება ესა თუ ის საგალობელი და ესეც უნდა იყოს ერთ-ერთი მიზეზი, შემონახული რომ არის სათაურები...**

ქართულ ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიულ შემოქმედებასთან დაკავშირებით აქვე უნდა ითქვას, რომ, როგორც კორნელი კეკელიძე არალიტურგიკულ საგალობლებზე მსჯელობისას აღნიშნავს, – „ჩვენს წინაპრებს ამ დარგში უთარგმნიათ ყველაფერი, რაც კი



ღირსი იყო ყურადღებისა, და დარწმუნებული ვართ, რომ ძველი ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში მკვლევარი აღმოაჩენს ისეთი ავტორების ჰიმნებს, რომელნიც დღეს ბერძნულად დაკარგულნი არიან“ (კეკელიძე 1980: 598)...

ქართულ ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიაში ინერება როგორც მსოფლიო ეკლესიის, ასევე, ქართველი წმიდანებისადმი მიძღვნილი ჰიმნები, ქართული ორიგინალური საგალობლები მიქელ მოდრეკილის კრებულშია თავმოყრილი, ამ ჰიმნებს სპეციფიკური ტერმინითაც იხსებიებენ – **„ქართული“**...

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, „მეცხრე-მეათე საუკუნეთა ქართველი ჰიმნოგრაფები იმდენად დანინაურებულან საეკლესიო მწერლობის ამ დარგში, რომ ისინი არაფრით ჩამოუვარდებიან იმდროინდელ ბერძენ ჰიმნოგრაფებს“ (კეკელიძე 1980: 600), ამ და სხვა მსგავსი ფრაზების წერისას კორნელი კეკელიძე მხოლოდ ფაქტის წარმოჩენას ცდილობს და სუბიექტივიზმი და ყალბი პატრიოტიზმი, როგორც ყოველთვის, ამ შემთხვევაშიც სრულიად უცხოა მისთვის; ობიექტურია იგი მაშინაც, როცა ზემოთქმულს დასძენს: „ამ გარემოებას და მასთან ერთად ჩვენში ეროვნული თვითშეგნებისა და კულტურის მძლავრ გაღვიძებას ქართველი ჰიმნოგრაფები დაუყენებია ღვთისმსახურებისა და ჰიმნოგრაფიულ კრებულთა ნაციონალიზაციის გზაზე. მათ განუზრახავთ ამ კრებულებში, რომელნიც ბიზანტიაში ჩამოყალიბდა, ჩაედვათ საკუთარი ორიგინალური შინაარსი“... როგორც ითქვა, ქართველი ჰიმნოგრაფები ქართველი წმიდანებისა და დღესასწაულების შესახებაც წერდნენ და მსოფლიო ეკლესიის წმიდანებსაც უძღვნიდნენ საგალობლებს. ეს ყოველივე იმ შემოქმედებით თავისუფლებასა და, საერთოდ, თავისუფალ გარემოზე მეტყველებს, რაც იმდროინდელ ქართულ ეკლესიაში სუფევდა. კორნელი კეკელიძე წერს: – „ერთი სიტყვით, მათ მოუწოდებიათ, საქართველოს ეკლესია სრულიად დამოუკიდებელ გზაზე დაეყენებიათ ამ მხრივ და, ვინ იცის, რა შედეგებს მიაღწევდნენ, მომდევნო პერიოდს ასეთი კულტურულ-ლიტერატურული სეპარაციისათვის გარდაუვალი კედელი რომ არ აღემაართა წინ“ (კეკელიძე 1980: 600).

როგორც ვხედავთ, ქართული სასულიერო მწერლობის ამ დარგს, ჰიმნოგრაფიას, **თავისთავადი ნიშნები ახასიათებს**. საეკლესიო პოეზიას, ისევე, როგორც ჰაგიოგრაფიას, უშუალო ზეგავლენა აქვს მოხდენილი ქართულ საერო მწერლობაზე და ქართული ლიტერატურის შემადგენელი ორგანული ნაწილია იგი. მსოფლიო ჰიმნოგრაფიის ისტორიის სრულყოფილად შესწავლა ქართული ჰიმნოგრაფიის გათვალისწინების გარეშე სრულიად შეუძლებელია.

ქართულ ჰიმნთა შემქმნელები იცავენ იმ ზოგად კანონიკას, რომელიც ლიტურგიული პრაქტიკისათვის არის დადგენილი, მაგრამ, როცა ამისი შესაძლებლობა ეძლევათ, გავიმეორებთ კორნელი კეკელიძის სიტყვებს, **„საკუთარ, ქართულ შინაარსს სდებენ ორიგინალური ჰიმნების სახით“** და, საერთოდ, მრავალმხრივ ცდილობენ, თვითმყოფადი სახე შესძინონ ქართულ ჰიმნოგრაფიას.

აქ წარმოდგენილ წერილში ქართულ სამგალობლო ტრადიციასა და ქრისტიანული ლიტურგიისათვის დადგენილ კანონიკასთან ამ ტრადიციის მიმართების საკითხებზე ზოგადად გავამახვილეთ ყურადღება; ხსენებულ საკითხებსა და, საერთოდ, ჰიმნოგრაფიის შესახებ ვრცელი მსჯელობის გაცნობა კი წინამდებარე კრებულში გამოქვეყნებულ გამოკვლევებში არის შესაძლებელი.

## **დაზომვებიანი:**

**დოლიძე 2001:** დოლიძე დ. „დოგმა და ტრადიცია საეკლესიო მუსიკაში“; – სამეცნიერო კრებული: *ქართული საეკლესიო გალობა, ერი და ტრადიცია*. თბილისი: 2001.

**კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. I. თბილისი: 1980.

**კერნი 2006:** არქიმანდრიტი კერნი. *საეკლესიო პოეზიის ისტორია*. არჩევანი, №1. 2006.

[http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&id=374:2011-06-01-11-56-08&catid=48:2010-12-12-19-54-08&Itemid=68&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&id=374:2011-06-01-11-56-08&catid=48:2010-12-12-19-54-08&Itemid=68&lang=ka)

**კვირიკაშვილი 1982:** კვირიკაშვილი ლ. *ჰიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიცია*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1982.

**კუჭუხიძე 2016:** კუჭუხიძე გ. „ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან“. სამეცნიერო კრებული – *იოანე საბანისძე, მარტვილობად ჰაბო*

ტფილელისაჲ. ლიტერატურის ინსტიტუტის გზამკვლევი. თბილისი: შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2016.

**კუჭუხიძე 2016ა:** კუჭუხიძე გ. „ქართული ჰიმნოგრაფია“. *ქართული ლიტერატურა, ისტორია საერთაშორისო ლიტერატურული პროცესების ჭრილში*, ნაწილი პირველი. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 2016 (ქართულ და ინგლისურ ენებზე); *Georgian Himnography, – Georgian literature, History in the Context of International Literary Processes*, I, Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, Tbilisi, 2016. <http://www.litinstitut.ge/qart-lit-eng-001.html> .

**სულავა 2003:** სულავა ნ. XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია; თბილისი: 2003.

**სულავა 2006:** სულავა ნ. *ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა*. თბილისი: 2006.

**სუხიაშვილი 2003:** სუხიაშვილი მ. „ზოგიერთი ძველი ქართული სამუსიკო ტერმინის განმარტებისათვის („მორთულეზაჲ“, „შენწყობაჲ“)“. *თბილისის ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის კულტურისა და ხელოვნების სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო შრომების კრებული*. I. თბილისი: 2003.

**ფირცხალავა 2002:** ფირცხალავა ნ. „მზახრი, ჟირი და ბამის ერთობა შეყოვლებისაჲს“ შესახებ იოანე პეტრიწის „განმარტებაჲში“; *ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი Academia*. № 4. თანამედროვე სამეცნიერო კვლევის ასოციაცია. თბილისი: 2002

**ცაიშვილი 1979:** *ქართული პოეზია*. I. ს. ცაიშვილის წინასიტყვაობითა და რედაქციით. თბილისი: 1979.

**ჯავახიშვილი 1998:** ჯავახიშვილი ი. „ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები“. *თხზულებანი*. ტ. XI. თბილისი: 1998.

## **Hymnographical Canon and Georgian Hymnography**

### **Summary**

In this article, we discuss the peculiarities characterizing Georgian hymnography. Naturally, Georgian hymns comply with the general canons of writing characteristic for the mentioned genre, though, it is also characterized with certain characteristic features:

Liturgical chants (himns) are arranged in separate groups according to canons. Each canon is linked to an episode of the Old Testament. Each of the groups of chants have its name. While in Greek, Slavonic and other chants these names were lost, while Georgian ones have maintained them. In the title of each chant translated into Georgian, there are provided all those words that refer to one or another episode of the Bible. Supposedly, in Georgian Church, they regarded that it was necessary that the members of the parish could know, from the title, to which episode one or another chant was linked and this is one of the causes, for which these titles were maintained. These were as follows: “Moikhilesa, Gandzlierdasa, Mesmasa, Ghamitgansa, Ghaghadqavsa, Kurtkheularsa, Akurtkhevdiṡsa, Adidebditsa”.

When we speak about paradigms and hypodigms, we should definitely keep one thing in mind: It was said on a number of occasions above that according to the commonly held opinion, elements of psalms were predominant in the church at the beginning. Psalms were read first and dasdebelis supplemented them later. As time passed, the latter became increasingly complicated and varied. Specialists in the field are fully aware of the fact that when reading hymns, particularly those of the early ages, we should not concentrate only on their direct meaning, but should also keep in mind psalms and paradigms and hypodigms of the Gospel and the Old Testament.

Contemplating the divine events described in the Bible, we should focus on a concrete event a hymn was devoted to. Specialists also know full well that paradigms and hypodigms, allusions, and reminiscences are used for the purpose of attaching our attention to the initial source and read and listen to

the text with reference to it. Conditionally speaking, the texts of hymns do not have one voice. Written texts imply polyphony.

As regards the three-voice texture of Georgian folk songs, it is not ruled out that it was the reason for the emergence of polyphonic Georgian hymns. The three-voice texture of Georgian hymns may indeed be indicative of Trinity (such an opinion has also been expressed) and this is probably due to the texts of hymns that may imply the Trinity, a saint, the initial author, or the person, who prays. If written texts implied “polyphony”, which the Georgian Church was fully aware of, it is not surprising that the tunes of Georgian hymns are also polyphonic. If future research shows that the versatility of written texts was given special attention in Georgia, it is more likely that the assumption already expressed by researchers that polyphonic tunes may have their roots in Georgia and polyphony may prove to be a specific feature of Georgian hymns, it can be regarded as a contribution to the world culture that was made richer. We are going to revert to this issue below).

The work mentions that Georgian hagiographic work of the eighth century, Martyrdom of Saint Abo of Tiflis, in particular, chapter four the Eulogy of Saint Abo, as regarded by Georgian scientist, Korneli Kekelidze, is actually a chant.

The Martyrdom of Saint Abo was written, among others, to be read in churches and Chapter 4 served as a hymn. We have expressed the assumption that words like “Rejoice” (“Gikharoden”) in Martyrdom of Saint Abo that are directed to the martyred young man – Saint Abo – can be linked not only to what Angel Gabriel told Our Lady – Rejoice, you highly favored one! The Lord is with you. Blessed are you among women! (Luke 1: 28; –WEB), but also to one of the beatitudes of those martyred for the sake of Lord and its paradigm may be linked to the following words from the Gospel: “ “Blessed are you when people reproach you, persecute you, and say all kinds of evil against you falsely, for my sake. Rejoice, and be exceedingly glad, for great is your reward in heaven” (Matthew 5: 11-12). It is possible that hymns like Akathist were being created at that time to be dedicated to those martyred for the sake of Christ. It seems that in this case, these words are directed to both Our Lady and the Christian martyr, the Christian, who was born as a saint. Of course, Our Lady should also be implied as an addressee of the hymn, but as the words are addressed directly to Abo Tbileli, we believe that one of

the beatitudes of the Gospel should also be regarded as a paradigm. Hymns of this type directly linked to beatitude of the Gospel may prove to have emerged in the Georgian Church proper. It is noteworthy that the akathist is found in the work of the 8th-century Georgian writer which is dedicated not directly to the Virgin or Trinity but to one of the saints...)

It is very important for scientists that, as many researchers believe, Georgian musical terminology – mzakhr, zhir, bam – can be found in works by Ioane Petritsi's (11th century. Supposedly, in Georgian Church, to the verbal texts of the chants, the music was added from the early period...

In the work, we focus also on many other issues related to the specific nature of Georgian hymnography.

## ქართული ჰიმნოგრაფია ბიზანტიურ ლიტერატურულ-კულტურულ კონტექსტში

ჰიმნოგრაფია ქრისტიანული ლიტერატურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და უძველესი დარგია, რომლის ისტორია ქრისტიანობის ადრეული საუკუნეებიდან იწყება, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების სხვადასხვა ეტაპს ასახავს და პოეტური, ბიბლიური მეტაფორული სახეებით აზროვნების კვალობაზე ბიზანტიურ ლიტერატურულ-კულტურულ კონტექსტში გამოხატავს ადამიანის დამოკიდებულებას ღმერთისადმი, სამყაროსადმი, ადამიანისადმი. ესაა მდიდარი ინფორმაციის მომცველი საღვთისმეტყველო სფერო თავისი ბიბლიური სახისმეტყველებით, მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებებითა და ენით, სემანტიკური ველით. იგი დროსა და სივრცეში დაუსაზღვრელია, დაფარულის გაცხადებისა და საიდუმლო ცოდნის „მოსიბრძნების“ საუკეთესო ნიმუშია. ყოველი ერის სააზროვნო სისტემა, გამოხატული სიტყვით, ფერით, მუსიკალური ბგერით, პლასტიკით, ივანე ჯავახიშვილის სიტყვით, ემყარება თვით ერის „ფსიქიურს გზასა და კვალს“ (ჯავახიშვილი 1998: 645). ჰიმნოგრაფია ორთოდოქსული თეოლოგიის პოეტური გამოხატულებაა, რომელიც რელიგიურ განწყობილებას, ემოციას, ქრისტიანულ თემატიკას მუსიკის თანხლებითა და საშუალებით გადმოგვცემს. ესაა სინკრეტული დარგი, რადგან ერთდროულადაა ლიტურგიკული დანიშნულებისა და, შესაბამისად, მრევლის სულიერ მომზადებაზე ორიენტირებული, გალობით შესასრულებელი თეოლოგიური თხზულება და ესთეტიკური ღირებულების მქონე, ე. ი. ერთდროულადაა საღვთისმეტყველო, მუსიკალური და ლიტერატურული ნაწარმოები, რის გამოც მას აღმზრდელობითი მისიაც ეკისრება.

ჰიმნოგრაფიის შემსწავლელი სამეცნიერო დისციპლინა ჰიმნოლოგიაა, რომელიც ჰიმნოგრაფიულ ჟანრს, მისი განვითარების ეტაპებს, სახეობებს, მუსიკალურ რაობას, პოეტიკა-ვერსიფიკაციასა და სახისმეტყველებას იკვლევს. იგი, ძირითადად, სწავლობს

კოდიკოლოგიურ, ფილოლოგიურ, მუსიკალურ, ლიტერატურულ-ესთეტიკურ საკითხებს. ესენია: საგალობელთა შემცველ ხელნაწერთა კატალოგიზაცია და აღწერილობის შედგენა; ჰიმნოგრაფიული ტექსტების მეცნიერულად დადგენა და მათი გამოცემა ყველა არსებული ხელნაწერის მონაცემების, ვარიანტების გათვალისწინებით; ხელნაწერთა კოლოფონების შესწავლა და მათი მნიშვნელობის დადგენა; საღვთისმეტყველო, ლიტერატურულ-ესთეტიკური და მუსიკალური ბუნების კვლევა.

რა შესძინა ქართულმა ჰიმნოგრაფიამ ქართულ სააზროვნო სივრცეს ლიტერატურისა და მუსიკის სფეროში? კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა ქართული ჰიმნოგრაფიის ბიზანტიურ ლიტერატურულ-კულტურულ კონტექსტში კვლევა, რაც ჰიმნოგრაფიის აღმოცენების, განვითარების საფეხურებისა და სააზროვნო სივრცეში მისი ადგილის განსაზღვრას მოითხოვს. სწორედ ამ საკითხთა განხილვას ისახავს მიზნად ეს სტატია.

ქართული ჰიმნოგრაფია თავისი თემატიკით, მსოფლმხედველობით, იდეოლოგიით, სახისმეტყველებით ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიასთან მჭიდრო კავშირში, ბიზანტიური სამგალობლო კულტურის კონტექსტშია გასააზრებელი, რადგან, სხვა ქრისტიანული ქვეყნების მსგავსად, საქართველოს ეკლესიამაც რომის იმპერიიდან, შემდეგში ბიზანტიის იმპერიიდან შემოიტანა ქრისტიანული ღვთისმსახურებისათვის აუცილებელი საღვთისმეტყველო ლიტერატურა, მათ შორის – ჰიმნოგრაფია. ქართული და ბიზანტიური საგალობელი მუსიკალური თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან განსხვავდება, რაც ქართული გალობის მრავალხმიანობაში გამოვლინდა, რის საფუძველიც ქართული ხალხური მუსიკისა და წარმართული გალობის მრავალხმიანობა გახდა. ქართული ჰიმნოგრაფიული თხზულებები პოეტიკისა და ფორმის ორიგინალობითაც გამოირჩევა, რადგან ბიზანტიური საგალობლის ფორმებთან ერთად, ძლისპირ-ტროპართა მარცვლედოვნებასა და კლასიკური იამბიკოს ფორმებთან ერთად, ქართული საერო პოეზიის სალექსო საზომებსაც, კერძოდ, შაირისა და ოცმარცვლიანი ფისტიკაურ-ძაგნაკორულის საზომებს, იყენებს, რამაც ქართული და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ისტორიისა და თეორიის საკითხების ახალი თვალთახედვით კვლევის პერსპექტივებიც დასახა.



ქართული ჰიმნოგრაფია ბიზანტიურის კვალობაზე ჩაისახა და განვითარდა. ამჟამად არსებული წყაროების მიხედვით, მისი სათავეები VI საუკუნიდან იღებს დასაბამს, როდესაც ასურეთიდან მოსულმა წმინდა მამამ, შიო მღვიმელმა, პირველი ქართული საგალობლები შექმნა, ხოლო ჰიმნოლოგიის საწყისებს X-XI საუკუნეებში მიქაელ მოდრეკილის, წმ. გიორგი მთაწმინდელის, წმ. ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრინის შრომებში უკვე ვხედავთ; XVIII საუკუნეში ანტონ კათალიკოსმა თავის „წყობილსიტყვაობაში“ კვალიფიკაცია მისცა ქართველ ჰიმნოგრაფთა მოღვაწეობასა და დამსახურებას, განსაზღვრა თითოეული მათგანის ადგილი და მნიშვნელობა ზოგადად ქართული მწერლობის, კერძოდ, ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ქართველ ჰიმნოგრაფს არ შეეხებია, კერძოდ, არ ახსენებს X საუკუნის ცნობილ ჰიმნოგრაფებს: იოვანე მინჩხს, სტეფანე სანანოდს ძე ჭყონდიდელს, მიქაელ მოდრეკილს, იოვანე-ზოსიმეს და სხვებს; როგორც ჩანს, მათს მემკვიდრეობას არ იცნობს; საბოლოო მეცნიერული სახე კი ჰიმნოლოგიამ ქართულ სამეცნიერო სივრცეში XIX-XX საუკუნეებში მიიღო.

ქართულმა ჰიმნოგრაფიულმა ლიტერატურამ შემოგვინახა ორიგინალური შემოქმედებისა და ნათარგმნი თხზულებების მრავალრიცხოვანი შესანიშნავი ნიმუში. ნათარგმნი თხზულებათა მნიშვნელობა უსაზღვროდ დიდია, რადგან, ერთი მხრივ, ქართული ლიტერატურა გამდიდრდა ნათარგმნი საგალობლებით, მეორე მხრივ, ქართულ ენაზე მოგვებოვება ბევრი ისეთი ჰიმნოგრაფიული თხზულება, რომელთა ბერძნული დედნები ამჟამად დაკარგულად ითვლება, ან ჯერ კიდევ არაა მიკვლეული. IX-XI საუკუნეების ქართულმა ჰიმნოგრაფიულმა კრებულებმა შემოინახა ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ის ტექსტები, რომლებიც შემორჩენილ ბერძნულ ხელნაწერებში აღარ ჩანს. ამიტომ ბერძნული ტექსტების ქართულ თარგმანებს დედნის მნიშვნელობა აქვს. ეს ფაქტი არაერთხელ აღინიშნა ქართველ და უცხოელ მეცნიერთა გამოკვლევებში (პ. ინგოროყვა, კ. კეკელიძე, ელ. მეტრეველი, მ. ვ. ესბროკი, ბ. უტიე და სხვ.).

ჰიმნოლოგიამ როგორც სამეცნიერო დარგმა თავისი კვლევის სფერო და მიმართულებები, ძირითადად, სამ საფეხურად XIX-XX საუკუნეებში გამოკვეთა:

1. პირველი საფეხური – ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა შემცველი ხელნაწერების აღწერა და კატალოგიზაცია, ხელნაწერული მონაცემების სისტემატიზება, კოდიკოლოგიური საკითხების გამოვლენა და შესწავლა, ხელნაწერებზე დართული ანდერძ-მინაწერების კვლევა, რადგან მათში ჰიმნოგრაფიული ტექსტების შესახებ მონოდებულია უმნიშვნელოვანესი ცნობები ხელნაწერის გადანერის ადგილის, დამკვეთის, გადამწერის, რაობის, თარიღის და სხვა საკითხთა შესახებ; ზოგიერთი მათგანი შეიცავს საგალობლის კონცეპტუალურ მახასიათებელთა შესახებ ცნობებს, რომლებიც ერთდროულადაა ფილოლოგიური და მუსიკალური ღირებულებისა;

2. მეორე საფეხური – მომავალი მეცნიერული კვლევისათვის ხელნაწერებში თავმოყრილი ქართული და ნათარგმნი ჰიმნოგრაფიული თხზულებების გამოქვეყნება ვარიანტებითურთ ამა თუ იმ საგალობლის შემცველი ყველა მნიშვნელოვანი ხელნაწერის გათვალისწინებით; ესაა ის ბაზისი, რომელსაც უნდა დაეფუძნოს ჰიმნოლოგიური კვლევები.

3. მესამე საფეხური – ჩამოყალიბდა და განვითარდა ჰიმნოლოგია, რომელმაც განსაზღვრა კვლევის სფეროები: ბიზანტიურ ლიტერატურულ-კულტურულ კონტექსტში ქართული ჰიმნოგრაფიის განვითარების ეტაპების გამოყოფა, ჰიმნოგრაფიული სკოლების დამსახურების წარმოჩენა, ჰიმნოგრაფიული კრებულების კლასიფიცირება, ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკული ტერმინების გამოვლენა და ბიზანტიურთან მათი მიმართების დადგენა, ჰიმნოგრაფიის როლის განსაზღვრა საღვთისმეტყველო და ლიტერატურული აზროვნებისა და სასულიერო მუსიკის ისტორიაში, სახისმეტყველებითი და ესთეტიკური ასპექტები, საგალობელთა პოეტიკისა და სიმბოლური აზროვნების კვლევა, საგალობლის აღმზრდელობითი როლი და მისი ადგილი მრევლის სულიერი აღზრდის საქმეში; ქართული მრავალხმიანი გალობის მახასიათებელთა შესწავლა.

ქართული ჰიმნოგრაფიის მეცნიერული კვლევა-ძიება XIX საუკუნიდან დაიწყო საგალობელთა შემცველი ხელნაწერების კატალოგიზაციითა და ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა გამოქვეყნებით (აღ. ცაგარელი, თ. ჟორდანიას, მ. ჯანაშვილი) და გაგრძელდა XX-

XXI საუკუნეებში (ნ. მარი, ი. ჯავახიშვილი, რ. ბლეიკი, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, ჟ. გართი, ე. მეტრეველი, მ. ქავთარია, ლ. ჯღამაია, ლ. ხევსურიანი, გ. კიკნაძე, ც. ჭანკიევი, ლ. კვირიკაშვილი, ლ. გრიგოლაშვილი, ნ. სულავა, ზ. ჭავჭავაძე, ლ. ხაჩიძე, ე. დულაშვილი, ქ. ტატიშვილი, ი. ლაღუა, ი. მაკარაძე და სხვ.); ჰიმნოგრაფიული თხზულებების მუსიკალურად ჩანერა, საგალობლების ნოტებზე გადატანა ნილად ხვდათ ფ. ქორიძეს, რ. ხუნდაძეს, ვ. და პ. კარბელაშვილებს, ე. კერესელიძეს; მუსიკალური თვალსაზრისით გალობის კვლევაში წვლილი მიუძღვით ვანო სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის პროფესორ-მასწავლებლებს (მ. ანდრიაძე, დ. დოლიძე, დ. შულღიაშვილი, მ. სუხიაშვილი, ნ. ფირცხალავა, თ. ჩხეიძე, ე. ონიანი და სხვ.).

ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა რამდენიმე ჰიმნოგრაფიულმა სკოლამ, რომელთა მოღვაწეობა უკავშირდება ამა თუ იმ მიმართულების საღვთისმსახურო პრაქტიკის დამკვიდრებას ქართულ სამონასტრო ცენტრებში ჩვენში და საზღვარგარეთ: 1. პალესტინური, ანუ იერუსალიმურ-საბანმიდური, და სინური ჰიმნოგრაფიული სკოლა, რომელიც იერუსალიმურ საღვთისმსახურო პრაქტიკას მისდევს; 2. ტაო-კლარჯეთის ჰიმნოგრაფიული სკოლა, რომელშიც კონსტანტინოპოლური და იერუსალიმურ-საბანმიდური საღვთისმსახურო ტრადიციები შეზავებულია; 3. ათონის საღვთისმეტყველო სკოლა, რომელიც კონსტანტინოპოლურ საღვთისმსახურო პრაქტიკას მისდევდა. აქვე უნდა აღინიშნოს შავი მთის საღვთისმეტყველო სკოლის მოკრძალებული როლიც, რომელსაც მუდმივი ურთიერთობა ჰქონდა ივირონის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ ცენტრთან; 4. შიომღვიმის, 5. გელათისა და 6. დავით გარეჯის საღვთისმეტყველო სკოლები; 7. მცხეთის საკათალიკოსოს, განსაკუთრებით ანტონ პირველის ჰიმნოგრაფიული სკოლა (სულავა 2006: 11-12).

უთუოდ უნდა აღინიშნოს ქართულ და თარგმნილ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა გამოცემების შესახებ, რაც, ძირითადად, XX-XXI საუკუნეებში განხორციელდა: მ. ჯანაშვილის მიერ გამოცემული „ათონის კრებული“ (1901), პ. ინგოროყვას გამოცემული ძველქართული სასულიერო პოეზია (1913), ძლისპირნი (1971),

ჭილ-ეტრატის იადგარი (1977), XVII-XVIII ქართული პოეზიის ისტორიიდან (1977), უძველესი იადგარი (1980), ნევმირებული ძლისპირნი (1982), იოანე მინჩხის პოეზია (1987), „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ“ (1999, 2000), XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია (2003), დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ (2005), გიორგი მთაწმინდელის „თვენის“ სექტემბრის თვის ჰიმნოგრაფიული მასალა (2007), წმ. გიორგი მთაწმინდელის „მარხვანი“ (2021). დროდადრო ქვეყნდებოდა ცალკეული ჰიმნოგრაფის თხზულებათა ნიმუშები და საგალობელთა შემცველი ანთოლოგიები. კერძოდ, „ქართული პოეზია“ (1979), წმ. გიორგი შავმთელის (შეყენებული, დაყუდებული) წმ. გიორგი მთაწმინდელისადმი მიძღვნილი საგალობლები (1996), წმ. ანდრია კრიტელის „დიდნი გალობანი“ (2002, 2020). ქართული ორიგინალური და ნათარგმნი ჰიმნოგრაფიული პოეზიის უმეტესობა გამოსაცემია.

ბიზანტიური ჰიმნოგრაფია მცირე აზიის ტერიტორიაზე მდებარე პირველ ქრისტიანულ ქვეყნებში, პალესტინაში, კერძოდ – იერუსალიმში, ანტიოქიაში, სირიაში შეიქმნა და განვითარდა, ხოლო ბიზანტიის იმპერიის გაძლიერებისა და კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დანიანაურების შემდგომ ჰიმნოგრაფიამ გეოგრაფიული სივრცე ნაწილობრივ შეიცვალა, ხოლო ამ სივრცეში მოღვაწე ჰიმნოგრაფებმა უდიდესი წვლილი შეიტანეს, საზოგადოდ, ჰიმნოგრაფიასა და სამგალობლო პრაქტიკაში. ქართული ჰიმნოგრაფიული ლიტერატურა კვალდაკვალ მიჰყვებოდა მისი თანამედროვე ეპოქის მოთხოვნებს, ეხმიანებოდა სიახლეებს, ინარჩუნებდა ტრადიციულ გზასა და კვალს; უძველესი იერუსალიმური ქრისტიანული ნაკადიდან ეტაპობრივად გადადიოდა ბიზანტიურ (კონსტანტინოპოლურ) კულტურულ სააზროვნო სისტემაზე, რაზეც არაპირდაპირ მიუთითებს გიორგი მერჩულე თავის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში „წმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“, როდესაც წმ. გრიგოლის კონსტანტინოპოლში მოგზაურობას ეხება. ბიზანტიურის კვალდაკვალ, ქართულ მონასტრებშიც იცვლებოდა საგალობელთა რეპერტუარი. ამ პროცესს ყველაზე ნათლად ასახავს ის ძველი ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულები, რომლებიც IX-XI საუკუნეებში შეიქმნა საქართვე-

ლოსა და უცხოეთში არსებულ სამწიგნობრო კერებში, კერძოდ: ტაო-კლარჯეთის სამონასტრო კომპლექსებში – ხანცთაში, შატ-ბერდში, იშხანში, ოშკეში, პალესტინაში საბა განწმენდილის ლავრაში, სინას მთის წმ. ეკატერინეს სახელობის მონასტერში, ათონის ივერთა მონასტერში. ამ ხელნაწერების მნიშვნელობა განისაზღვრება მათი არქაულობით, ძველი და ახალი საგალობლების თანაარსებობით, რაზეც მიუთითებს ტერმინი „ძუელნი“, რაც იმას ნიშნავს, რომ არსებობს ძველი ფენის საგალობლები და, რაკი ძველი აღინიშნება, ე.ი. არსებობს ახალი ფენაც. ესაა ტრადიციისა და სიახლის ერთობლიობა, რაც მათი თანამედროვე და მოგვიანო პერიოდის ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკულ ხელნაწერებს ახასიათებს.

ქართული და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფია სხვადასხვა ეტაპზე ერთნაირადაც ვითარდებოდა და სხვადასხვაგვარადაც. ეპოქის მოთხოვნათა კვალობაზე იცვლებოდა ქართულ და ბიზანტიურ საგალობელთა რეპერტუარი, კრებულები, რადგან იქმნებოდა ახალი საგალობლები, რომლებშიც ტრადიციულ თემატიკასთან ერთად, წმინდანებად ახლად შერაცხული პირებიც იყვნენ შექმნილი. IX-XI საუკუნეების ქართულ ლიტურგიკულ და სხვა ტიპის ხელნაწერებში თანაარსებობს ბერძნულიდან ნათარგმნი და ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიული თხზულებები, რომლებიც, ბიზანტიურთან, ბერძნულიდან თარგმნილებთან, ერთად, ჰიმნოგრაფიის კლასიკურ ეპოქას ქმნის, რადგან ამ დროს შეიქმნა სრულყოფილი ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულები: იადგარები, ძლისპირთა და ღმრთისმშობლისანთა კრებულები, თვენი, მარხვანი, ზატიკნი, პარაკლიტონი და სხვ. ამ დროს მოღვაწეობდნენ ცნობილი ქართველი ჰიმნოგრაფები, რომელთა მემკვიდრეობამ ღირსეული ადგილი დაიკავა ქართულ ლიტურატიურაში.

საღვთისმსახურო ცერემონიალის თვალსაზრისით ქართული ჰიმნოგრაფია და სამგალობლო პრაქტიკა ისევე, როგორც მთელი ლიტურგიული პროცესი, ორ მიმართულებას მიჰყვებოდა: 1. აღმოსავლურ-ქრისტიანულს, რომელიც იერუსალიმურ ღვთისმსახურებას გულისხმობდა და ადრეულ ეტაპზე, კერძოდ, IX-X საუკუნეებამდე მოქმედებდა; 2. X საუკუნიდან, თუ ცოტა უფრო ადრე არა, კონსტანტინოპოლურ საღვთისმსახურო პრაქტიკას

მისდევს და XVIII საუკუნის შუა წლებამდე იყო დამკვიდრებული, რაც, ძირითადად, ათონის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ სკოლას უკავშირდება. მაგრამ მისი საწყისები IX საუკუნის პირველი ნახევრიდანაა სავარაუდო, როდესაც წმ. გრიგოლ ხანცთელმა კონსტანტინოპოლში იმოგზაურა, გაეცნო იქაურ საკანონმდებლო და საღვთისმსახურო წიგნებსა და პრაქტიკას, რომელთა გათვალისწინებით უნდა შეექმნა საეკლესიო წესდება, ტიპიკონი, და „სანელინდო იადგარი“.

IX-XI საუკუნეებში ბერძნულიდან ქართულად ითარგმნა უზარმაზარი ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის უდიდესი ნაწილი, კერძოდ, წმ. ანდრია კრიტელის, წმ. იოვანე დამასკელის, წმ. კოზმა იერუსალიმელის, წმ. სტეფანე საბანმინდელის, წმ. თეოფანე გრაპტოსის, წმ. თეოდორე სტუდიელის, წმ. იოსებ მგალობლისა და სხვა ბიზანტიელ ჰიმნოგრაფთა თხზულებები, რომლებიც ზემოხსენებულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში შევიდა. ქართულმა ხელნაწერულმა მემკვიდრეობამ შემოინახა ბევრი ისეთი ჰიმნოგრაფიული თხზულება, რომელმაც კვალი დატოვა ბიზანტიური ლიტერატურულ-ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში. ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულები ასახავს ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და ბიზანტიაში მიმდინარე კულტურულ-ლიტერატურულ სააზროვნო პროცესებს. შესაბამისად, საუკუნეთა მანძილზე ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა ორი სახეობა ჩამოყალიბდა: ლიტურგიკული, რომლებიც ღვთისმსახურებისას გამოიყენებოდა, და არალიტურგიკული, რომელსაც გალობით შესრულების მისია არ ეკისრებოდა. ამ უკანასკნელს განეკუთვნება ისეთი თხზულებები, რომლებიც საღვთისმეტყველო პრობლემატიკას ასახავენ, დანერლია პოეტური, მეტნილად, იამბიკოს ფორმით, თუმცა, უმეტესად, თეოლოგიური ტრაქტატის კვალობაზე შექმნილი თხზულების შთაბეჭდილებას ტოვებს. ამ მხრივ გამოირჩევიან წმ. ეფრემ მცირე, წმ. არსენ იყალთოელი, თეოფილე ხუცესმონაზონი, იოვანე პეტრინი, იეზეკიელი, პეტრე გელათელი. ითარგმნა წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის არალიტურგიკული პოეზიის ნიმუშები, წმ. იოანე სინელი-კიბისაღმწერელის თხზულებები, იამბიკური ფორმის „ათ-ორ თვისა პროლოღის“ დიდი ნაწილი და სხვ.

ქრისტიანულ ტაძრებში თავდაპირველად, ახალი ქრისტიანული საგალობლების ტექსტების შექმნამდე, მხოლოდ ფსალმუნები იგალობებოდა, რომლებიც, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული (მ. თარხნიშვილი, გ. იმედაშვილი), სრულდებოდა რეჩიტატივით, ანუ წართქმითად, როგორც მ. თარხნიშვილმა უწოდა. V საუკუნიდან ღვთისმსახურებაში გალობის როლი და ხვედრითი წილი გაიზარდა და შეიქმნა მონოტროპარები. ამგვარ საგალობელთა შექმნის დრო ზუსტდება, იგი ბიზანტიაში V საუკუნიდან იქმნებოდა. ასევე, შესაძლებელია მათი ქართულად თარგმნის დაწყების დროის განსაზღვრაც, რადგან იგი ღვთისმსახურების ქართულად შესრულებას უკავშირდება. შესაბამისად, საგალობელთა თარგმნა, სხვა აუცილებელ საღვთისმსახურო წიგნებთან ერთად, V საუკუნიდანვე უნდა დაწყებულიყო.

VI საუკუნიდან მოყოლებული, რა დროიდანაც პირველი ქართულენოვანი საგალობელი გვაქვს, ქართულ ჰიმნოგრაფიას თავისი განვითარების საფეხურები ჰქონდა და იგი ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის კვალს მისდევდა. გამოვყავით ოთხი საფეხური, რომელთა შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი.

1. VI-VIII საუკუნეები, რა დროიდანაც ქართული ორიგინალური საგალობლები მცირე რაოდენობით შემოგვრჩა და, ძირითადად, ნათარგმნი მემკვიდრეობა გვაქვს; ამ პერიოდიდან ჩვენამდე გვიანდელი ხელნაწერებით მოღწეულია წმ. შიო მღვიმელის ორი მცირე ფორმის საგალობელი, „ოხითაჲს“ სახელწოდებით, ბასილი საბანმინდელის „ანბანისანი“; ამავე პერიოდს ეკუთვნის წმ. აბო თბილელისადმი მიძღვნილი ჰიმნოგრაფიული კანონი, რომლის ავტორად ბოლოდროინდელი კვლევებით, იოვანე საბანის ძეა მიჩნეული (ლაღუა 2007: 62-67); ამ პერიოდში იწყება ქართულ ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა შექმნა და, რაც საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, ისახება და იზრდება ეროვნული შემოქმედებითი ნაკადი, რაც მომდევნო პერიოდის ჰიმნოგრაფიაში განსაკუთრებით თვალსაჩინოა და, ფაქტობრივად, გასდევს მომდევნო პერიოდების ქართულ ჰიმნოგრაფიას, რითაც განსხვავდება ბერძნული საგალობლებისაგან. ამ პერიოდის ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში ფორმის თვალსაზრისით იქმნება ტროპარები, სტიქარონები, კონტაკიონები, ანუ დაუჯდომლების

(აკათისტო) ტიპის საგალობლები, შემოდის სამსაგალობელი, ანუ ტრიოდონი. ისინი ქართულად ითარგმნება და, ძირითადად, ლექციონარებშია თავმოყრილი. კონტაკიონების ცნობილი ავტორის, რომანოზ მელიოდოსის, თხზულებების ქართული თარგმანები მიმოფანტულია ქართულ ჰიმნოგრაფიულ-ლიტურგიკულ ხელნაწერებში. ამ დროს შექმნილ ბერძნულ საგალობლებს არ აქვთ ძლისპირი, ლექციონარებში შეტანილ საგალობლებში ძლისპირი არ გვხვდება, მას არ იცნობს ჰიმნოგრაფიის განვითარების ადრეული ეტაპი, კერძოდ, VII საუკუნის ჩათვლით, ვიდრე ბიზანტი-აში სამგალობლო-ჰიმნოგრაფიული რეფორმები არ ჩატარდა და საქართველოს ეკლესია-მონასტრებში კი ქართული საწელიწადო იადგარი არ ჩამოყალიბდა. ამ მხრივ ვერაფერს ვიტყვით საწელიწადო იადგარის ტოლფარდ ბერძნულ კრებულზე, „ტროპოლოგიონზე“, რადგან მას ჩვენს დრომდე არ მოუღწევია და მისი შედგენილობის, სხვა მახასიათებელი ნიშნების შესახებ არაფერი ვიცით. ძლისპირ-ღმრთისმშობლისანები წმ. იოანე დამასკელის ჰიმნოგრაფიულ-სამგალობლო რეფორმების შედეგად და შემდეგ იქმნება, როდესაც გალობის ოთხ ძირითად ხმას მიემატა ოთხი პლაგალური, დამატებითი ხმა, რომლებიც ქართულ ხელნაწერებში „გუერდნის“ სახელითაც იხსენიება. წმ. იოანე დამასკელის სამგალობლო რეფორმა მრავალმხრივ მნიშვნელოვანია, რადგან „წმენი გალობის“ რეფორმატორი, შესაძლოა, საგალობელთა ნევმატორიც ყოფილიყო, ე. ი. სწორედ მისი შემოღებული უნდა იყოს ნევმები ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში, რაც ძალზე შორს მიმავალი დასკვნებისაკენ გვიბიძგებს. არც ბიზანტიურ და არც ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში არ არის ცნობილი X საუკუნემდე-ლი ნევმირებული კრებულები საგალობლებისა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ნევმირება პირველად X საუკუნეში დაიწყო. ამის თაობაზე ისაუბრა ივანე ჯავახიშვილმა, როდესაც წმ. იოანე დამასკელის საგალობელზე მუშაობის სტილის დამადასტურებელი ეპიზოდი დაიმონმა „წმ. იოანე დამასკელის ცხოვრებიდან“. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ საგალობელთა ნევმირება, რაზეც ნათლად მიუთითებს „წმ. იოანე დამასკელის ცხოვრება“, ჰიმნოგრაფიის განვითარების რეფორმების დროინდელ საფეხურს ასახავს. ამ ვარაუდს განამტკიცებს კორნელი კეკელიძის თვალსაზრისიც: „ჰიმ-



ნების გალობით შესრულებისას სახელმძღვანელოდ საეკლესიო პრაქტიკამ შედარებით ადრე იოანე დამასკელის დროიდან შემუშავა საგანგებო ნიშნები, რომლებიც ხმის ანევა-დანევასა და გაგრძელებას უჩვენებენ, ერთი სიტყვით, თანამედროვე ნოტების ფუნქციებს ასრულებენ“ (კეკელიძე 1960: 603).

ეს პერიოდი ჩვენამდე მოღწეული ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიული მასალის მიხედვით, მომდევნო პერიოდებთან შედარებით, საკმაოდ მოკრძალებულად გამოიყურება.

2. IX-XI საუკუნეების ჰიმნოგრაფია, განსაკუთრებით მდიდარი ორიგინალური და ნათარგმნი თხზულებებით, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში კლასიკურის სახელითაა ცნობილი; კერძოდ, X საუკუნის ქართულ საგალობელს კლასიკური გ. იმედაშვილმა უწოდა და სახელების საფუძველი, ძირითადად, საკმაოდ მრავალრიცხოვან ქართველ ჰიმნოგრაფთა მდიდარი მემკვიდრეობა იყო. ამ დროს ჩამოყალიბდა ჰიმნოგრაფიული სკოლები ტაო-კლარჯეთში, სინას მთის წმ. ეკატერინეს სახელობის ქართველთა მონასტერში, ათონის ქართულ მონასტერში, შეიქმნა საუკეთესო ქართული ჰიმნოგრაფიული თხზულებები; ამ დროს მოღვაწეობდნენ იოვანე-ზოსიმე, იოვანე მინჩხი, სტეფანე სანანოის ძე-ჭყონდიდელი, მიქაელ მოდრეკილი, ეზრა, კვირიკე-კურდანანი, იოვანე ქონქოზის ძე, იოვანე მტბევაძე, გეორგი, ფილიპე ბეთლემელი, კაპრაში, ბასილი ბაგრატის ძე მთაწმინდელი, ეზრა და ზოსიმე მთაწმინდელები, წმ. გეორგი მთაწმინდელი, წმ. გეორგი შეყენებული-დაყუდებული; ამავე პერიოდში შექმნეს წმ. ეფრემ მცირემ და თეოფილე ხუცესმონაზონმა არალიტურგიკული საერო საზომის მქონე საგალობლები; ამ პერიოდში კიდევ უფრო იზრდება ეროვნული შემოქმედებითი ნაკადი, რომელთაგან შეიძლება დასახელდეს წმ. ნინოს, წმ. აბოს, წმ. კონსტანტი კახის, წმ. ილარიონის, წმ. იოვანე და წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელების, წმ. იოდასაფის, წმ. გეორგი მთაწმინდელისადმი მიძღვნილი ქართული ორიგინალური საგალობლები, მესიანური იდეოლოგიის მქონე „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“. ბიზანტიური წარმომავლობის იადგარები, რომლებშიც ჭარბობს ნათარგმნი საგალობლები, უფრო ინტენსიურად შეივსო ქართველ ჰიმნოგრაფთა თხზულებებით. XI საუკუნის დამდეგიდან კი ახალი

ეტაპი იწყება ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში, რადგან ესაა იადგარიდან თვენზე გადასვლის პერიოდი. ამიტომ საგანგებოდ გამოვყავით საკითხი ამგვარად: **სანელინდო იადგარიდან თვენამდე**, რაც იადგართა ისტორიასა და თვენის როგორც ახალი ჰიმნოგრაფიული კრებულის ჩამოყალიბებას გულისხმობს.

ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულებიდან ყველაზე ადრეულია ლექციონარებიდან გამოყოფილი სანელინდო იადგარები, რომელთა საკმაოდ დიდმა რაოდენობამ მოაღწია ჩვენამდე, მაგრამ ყველა იადგარის მნიშვნელობა ერთნაირი არაა, მათგან რამდენიმეა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი. სანელინდო იადგარი შედგენილობით იმ კულტურულ-სამნიგნობრო გარემოს გავლენას ასახავს, რომელთანაც საქართველოს ჰქონდა ურთიერთობა. სანელინდო იადგარის არსებობის შესახებ პირველი ცნობა, კრებულის პირველი ხსენება//სახელდება გიორგი მერჩულეს ეკუთვნის, რომელმაც „წმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ მოგვანოდა ცნობა IX საუკუნეში წმ. გრიგოლის მიერ „სანელინდო იადგარის“ დაწერის შესახებ, რასაც ჰიმნოლოგიაში კონცეპტუალური მნიშვნელობა ენიჭება იადგართა ისტორიის შესასწავლად. წმ. გრიგოლ ხანცთელის მიერ „სანელინდო იადგარის“ შედგენის პრობლემა მისი ხელნაწერის მოუღწევლობის გამო ბურუსითაა მოცული და მის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებები ვარაუდების დონეს ვერ სცილდება და, უფრო საფიქრებელია, რომ ვერც გასცილდება. აქ წარმოდგენილი მოსაზრებაც ვარაუდია. ვფიქრობ, საკითხის განხილვისას გასათვალისწინებელია ორი გარემოება: 1. თვით იადგართა ქართულ ენაზე ჩამოყალიბებისა და განვითარების ისტორია; 2. წმ. გრიგოლ ხანცთელის მოღვაწეობის სტილი, მეთოდოლოგია და ჰიმნოგრაფიის განვითარების წინარე ტრადიციები. იადგართა ჩამოყალიბების ისტორია შეისწავლეს და იკვლიეს პ. ინგოროყვამ, ელ. მეტრეველმა, ლ. ხევსურიანმა და ც. ჭანკიევმა. მათი მოსაზრება ერთმანეთს თანხვდება იმ მხრივ, რომ ისინი მიიჩნევენ სანელინდო იადგარის არსებობას წმ. გრიგოლის სანელინდო იადგარის შედგენამდე, VI-VII საუკუნეებიდან.

იადგართა კვლევაში უმნიშვნელოვანესი ეტაპი იყო პ. ინგოროყვას ჰიმნოლოგიური დაკვირვებები. მან შეისწავლა საკმაოდ მრავალრიცხოვან ქართულ იადგართა ხელნაწერები, დაადგინა

და დააჯგუფა მათი რედაქციები, განსაზღვრა ამ რედაქციათა ურთიერთმიმართებები. მისი დამსახურებაა იადგართა კრებულების სტრუქტურული მახასიათებლების, საგალობელთა უძველესი ფენის გამოყოფა, საგალობელთა სალექსო საზომების შესწავლა. მანვე ყურადღება გაამახვილა წმ. გრიგოლ ხანცთელის „საწელიწდო იადგარის“ რაობაზე, არსზე, სავარაუდო შედგენილობაზე, მის ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიულ მემკვიდრეობაზე. მიქაელ მოდრეკილის დიდი იადგარის, სინური და პალესტინური იადგარების შეჯერების საფუძველზე გამოყო იადგარის საერთო ნაწილი, ხოლო მათში გამოყო საგალობელთა უძველესი ფენა და ისინი წმ. გრიგოლის მიერ შექმნილად მიიჩნია. მისი აზრით, ლექციონარები და უძველესი იადგარის რედაქცია წმ. გრიგოლის „საწელიწდო იადგარამდე“ არსებულია. წმ. გრიგოლმა შეადგინა იადგარი, რომლის პირველადი ფენა ყველაზე სრულად შატბერდულ, ე.ი. მიქაელის, იადგარშია დაცული (ინგოროყვა 1954: 760). პ. ინგოროყვამ მიქაელის იადგარში გამოყო ქართველ ავტორთა საგალობლები, ხოლო დანარჩენი საგალობლების შესახებ, რომლებიც ავტორზე მითითების გარეშეა გადანერილი, განაცხადა, რომ ისინი წმ. გრიგოლ ხანცთელს ეკუთვნის; ესაა 81 ჰიმნოგრაფიული კანონი და 123 მცირე ფორმის საგალობელი (ინგოროყვა 1954: 779). ფაქტობრივად, ნათარგმნი ჰიმნოგრაფიული თხზულებები, რომლებზეც ხელნაწერში არაა მითითება, რომ ისინი ნათარგმნია ან ბიზანტიელი ავტორი არაა ნახსენები, წმ. გრიგოლ ხანცთელის შექმნილად მიიჩნია. აგრეთვე, ის, რაც სინური და მიქაელის იადგარების საერთო ნაწილია და უძველესია, წმ. გრიგოლის „საწელიწდო იადგარის“ არქეტიპი უნდა იყოს; ე. ი. პ. ინგოროყვა წმ. გრიგოლის იადგარის პირველსახეს მეათე საუკუნის სინურ იადგარებში ხედავდა.

წმ. გრიგოლის იადგარის დანერის შესახებ უთუოდ უნდა გავითვალისწინოთ შერმადინ ონიანის შეხედულება მისი ზეპირად ჩანერის შესახებ, რადგან ეს ცნობა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში მოსდევს წმ. გრიგოლის ფენომენალური მესხიერების თაობაზე საუბარს (ონიანი 2002: 78-82). შ. ონიანის ეს შეხედულება მართებული ჩანს და იგი კიდევ უფრო შორსმიმავალი დასკვნების საფუძველს გვაძლევს, რაზეც საუბარი გვქონდა 2003 წელს

გამოქვეყნებულ სტატიაში „ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის“ (სულავა 2003: 23-52). სტატიაში გამოთქმულია თვალსაზრისი ნმ. გრიგოლის მიერ დანერილი „სანელინდო იადგარის“ იადგართაგან მისი პირველობისა და ნევმირებულობის შესახებ. ბოლო ხანებში იადგართა მიმართებების საკითხი შეისწავლა ედიშერ ჭელიძემ, რომელმაც ჰიმნოლოგიაში არსებული შეხედულებებისაგან განსხვავებული მოსაზრება გამოთქვა და იადგართა ხელნაწერების ნაწილი სათანადო არგუმენტირების საფუძველზე გადაათარილა, კერძოდ, მან ჩვენამდე მოღწეულ იადგართა ხელნაწერებიდან უძველესად მიჩნეული ჭილ-ეტრატის იადგარი არა IX-X საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილად, არამედ X საუკუნის მეორე ნახევარში შედგენილად, ხოლო იადგართაგან უძველესად ნმ. გრიგოლის მიერ შედგენილი „სანელინდო იადგარი“ მიიჩნია. მისი აზრით, გიორგი მერჩულის ცნობა კრებულის გადაწერას არ გულისხმობს, რადგან საგანგებო აღნიშვნა „სანელინდო იადგარის“ დაწერის შესახებ ნმ. გრიგოლის ღირსებას წარმოაჩენს და არა გადამწერისას (ჭელიძე 2005; 2014). ამრიგად, ნმ. გრიგოლ ხანცთელის მიერ ზეპირად დანერილი „სანელინდო იადგარი“ ამ სახელწოდების მქონე პირველი კრებული უნდა იყოს, რომლის მიზანი რამდენიმე ფაქტორი უნდა ყოფილიყო: 1. საგალობელთა ჩანერა, 2. საგალობელთა სასწავლო დანიშნულება და 3. ნევმირება, რაც ბიზანტიაში უკვე საუკუნოვანი ტრადიცია იყო. აქედან გამომდინარე, ნმ. გრიგოლ ხანცთელი გვევლინება ტაო-კლარჯეთის ჰიმნოგრაფიული სკოლის ფუძემდებლად და არის ქართული ლიტურგიკული პოეზიის რეფორმატორი, რომელმაც ქართულ ჰიმნოგრაფიას ეროვნული ნიშნები შესძინა, რაც ნევმირებით უნდა გამოვლენილიყო, რადგან ქართული გალობა მრავალხმიანია და ნევმებიც შესაბამისად დაისვა, რითაც განსხვავდება ბიზანტიური ერთხმიანი გალობისაგან, რომლის ნევმებიც ამ გალობის მახასიათებელთა შესაბამისია.

იადგარებში ჰიმნოგრაფიული თხზულებების ტექსტებთან ერთად ყურადღებას იქცევს საგალობლების მუსიკალური მხარე, რადგან მეთავე საუკუნის იადგართა ნაწილი (Sin.1, Sin.14, S-425) და ძლისპირთა და ღმრთისმშობლისანთა XI საუკუნეში შედგენილი კრებული (A-603) ნევმური ნიშნებითაა შემკული, ხოლო ნევმები

ქართული საგალობლების ხმებისთვის არის შეხამებული, რითაც ეს ხელნაწერი კრებულები სხვათაგან განსხვავდება; ნევმები ქართული საგალობლის ხმიანობას, – მრავალხმიანობას, აღნიშნავს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სახელდება „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“ ქართულია, ბერძნულად მას „ირმოლოგიონი“ ეწოდება, რაც იმას მიუთითებს, რომ აქცენტი გაკეთებულია ძლისპირებზე, ხოლო ქართველმა ჰიმნოგრაფებმა ღმრთისმშობლისანთა დართვაზეც გაამახვილეს ყურადღება, რაც, ვფიქრობ, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისადმი საქართველოს ნილხვედრილობით უნდა იყოს მოტივირებული.

ტრადიციულად, სამეცნიერო ლიტერატურაში (ა. შანიძე, ა. მარტიროსოვი, ა. ჯიშიაშვილი, ე. მეტრეველი, ც. ჭანკიევი, ლ. ხევსურიაანი) იადგართა უძველეს ხელნაწერად IX საუკუნეში ხარიტონის ლავრაში გადანერილ ჭილ-ეტრატის იადგარს მიიჩნევენ, რომლის შესახებ ბოლო პერიოდში ე. ჭელიძემ გამოთქვა შეხედულება მისი გვიანდელი თაობაზე და განაცხადა, რომ იგი X საუკუნის მეორე ნახევარზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა. ამ იადგარმა და შედგენილობით მასთან ახლოს მდგომმა სინურმა იადგარებმა შემოგვინახა სტიქარონებისა და გალობანის ადრეული, არქაული სახე. მართალია, ჭილ-ეტრატის იადგარის ქრონოლოგიისადმი დამოკიდებულება შეიცვალა და საკითხი კიდევ მოითხოვს დამატებით კვლევას, მაგრამ ფაქტია, რომ საგალობელთა შედგენილობით იგი განსხვავებული უნდა ყოფილიყო მისი თანადროული ბიზანტიური კრებულებისგან, ტროპოლოგიონებისგან, რომლის სახელწოდება ქართულმა სინურმა იადგარმა (Sin.11) შემოგვინახა. როგორც უთითებენ, მასში ადრეული საუკუნეების, კერძოდ, VI-VIII საუკუნეების, საგალობლების ქართული თარგმანებია შესული, რომელიც ბიზანტიური საგალობლის სალექსო საზომის მიხედვით არ არის გამართული, რაც იმას გვაგულისხმებინებს, რომ ძლისპირ-ტროპარის თანაფარდობაზე დამყარებულ სისტემას ჯერ არ იყენებს, რაც მიუთითებს სამგალობლო სისტემის ჩამოყალიბების უადრესი საფეხურის ასახვაზე. ესაა მყარი საფუძველი იმისა, რომ იადგართა წარმოშობის ისტორია საუკუნეების მიღმა ვეძიოთ. დასანანია, რომ მეათე საუკუნეზე ადრინდელ იადგართა ხელნაწერი არ მოგვეპოვება. სწორედ ამ კონტექსტში განსაკუთრებულ

ღირებულებას იძენს მეათე საუკუნის ჰაგიოგრაფის, გიორგი მერჩულის, ცნობა წმ. გრიგოლ ხანცთელის მიერ „სანელინდო იადგარის“ IX საუკუნის 20-30-იან წლებში შექმნის შესახებ.

X საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში დამონმებულია უძველესი მუსიკალური ნევმური ნოტაცია, ხოლო საგალობლების ტექსტები უკვე გამართულია ბიზანტიური საგალობლის ფორმის – ძლისპირ-ტროპარისა და ღმრთისმშობლისანის თანაფარდობაზე, პოეტური ფორმით – ტროპართა მარცვლედოვნებაზე, რადგან ძლისპირი გალობის ტროპართა ორიენტირია შინაარსობრივი, მეტრული და მუსიკალური თვალსაზრისით. ეს ფაქტი ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის გააზრებისა და ქართულ სამგალობლო პრაქტიკაში სიახლის შეგუების ახალ ეტაპს ასახავს, ქართველი მთარგმნელები და მუსიკოსები ითვისებენ და ითვალისწინებენ პალესტინაში – ქრისტიანულ აღმოსავლეთში მიმდინარე პროცესებს, რაც ჰიმნოგრაფიულ რეპერტუარს უკავშირდება. X საუკუნეში მიქაელ მოდრეკილმა გამოიყენა ტერმინები „მეხელი“ და „მეხური“, რომელთა რაობის ახსნას რამდენიმე სამეცნიერო ნაშრომი მიეძღვნა (წ. მარი, კ. კეკელიძე, ლ. ჯღამაია, ე. მეტრეველი). წმ. გიორგი მთაწმინდელმა IX-X საუკუნეებში მოღვაწე მთარგმნელ-მუსიკოს ჰიმნოგრაფებს „მეხელები“ უწოდა და მათ მიერ თარგმნილი საგალობლები „მეხურად“ მოიხსენია, რაც საგალობლის ხმაზე განყოფას, ანუ მუსიკალურ კილოზე განყოფას, ნიშნავდა. ამ ტიპის კრებულებმა X საუკუნის ბოლოს თავიანთი მისია ამოწურეს და წმ. გიორგი მთაწმინდელის სიტყვით, აღარ იყო საჭირო მეხელთა საქმიანობა, რადგან მთარგმნელობითი საქმიანობა და საგალობელთა მუსიკალურად განყოფა პრაქტიკულად უკვე დასრულდა. ინტენსიურად აღარც ბერძნულად იქმნებოდა ჰიმნოგრაფიული თხზულებები და, შესაბამისად, წმ. გიორგი მთაწმინდელის შემდეგ საგალობელთა თარგმნაც ისეთი ინტენსივობით აღარ გაგრძელებულა, როგორც ადრე ითარგმნებოდა, რადგან უკვე თარგმნილი იყო ცნობილ ბიზანტიელ ჰიმნოგრაფთა მემკვიდრეობის უდიდესი ნაწილი. მაგრამ იყო იშვიათი გამონაკლისები და ერთ-ერთი ასეთი გამონაკლისია წმ. ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ სამგზის თარგმნა ქართულად წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელის, წმ. გიორგი

მთანმინდელისა და წმ. არსენ ბერის მიერ. დავით აღმაშენებელმა ტექსტის თარგმნა წმ. არსენ ბერს, ხოლო მუსიკალურად განწყობა საქართველოს კათოლიკოსს, იოვანეს, დაავალა, რადგან ადრე თარგმნილი ტექსტები და მუსიკალური გამართულობა არ აკმაყოფილებდა მისთვის ნაყენებულ მოთხოვნებს. ფაქტობრივად, მიქაელ მოდრეკილის „სანელინდო იადგარის“ შექმნით დასრულდა იადგართა ისტორია. ამავე დროს, ეს მეხელთა მოღვაწეობის დასასრულიც იყო. იადგარებში დაცულმა საგალობლებმა თანდათანობით გადაინაცვლეს საეკლესიო ლიტურგიის შესაბამისად შექმნილ კრებულებში: მარხვანში, ზატიკში, პარაკლიტონში, აგრეთვე, ძლისპირთა და ღმრთისმშობლისანთა სპეციალურ ხელნაწერებში. საბოლოოდ ყველა საგალობელმა თავი მოიყარა კალენდარული პრინციპით შედგენილ „თვენში“, რომელშიც ყოველი დღის მიხედვით ყოველ წმინდანზე დანერილი ყველა საგალობელი შევიდა საეკლესიო კალენდრის დაცვით.

მიქაელ მოდრეკილის სანელინდო იადგარის უმთავრესი ღირსება და მნიშვნელობა იმით აიხსნება, რომ მასში თავმოყრილი და სისტემატიზებულია მანამდე არსებული მთელი ქართულენოვანი, ორიგინალური და ნათარგმნი, ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობის უდიდესი ნაწილი, სხვადასხვა ავტორთა საგალობლები. ჰიმნოგრაფისა და სანელინდო იადგარის შემდგენლის, მიქაელ მოდრეკილის, ერთ-ერთი ანდერძიდან ირკვევა, რომ იგი განსაკუთრებული სიფრთხილით ეკიდებოდა კილოს „სინმიდეს და სისნორეს“, სამუსიკო ნიშნების უცდომელობას. იგი საგალობლების არა უბრალო შემკრები, არამედ შესანიშნავი მუსიკოს-მგალობელია, მუსიკის თეორეტიკოსი და მოძღვარია. იადგარიდან ჩანს, რომ X საუკუნეში საქართველოში მოღვაწეობდა ჰიმნოგრაფთა მთელი პლეადა, რომელთაც ერთნაირად ხელენიფებოდათ საგალობლის კილო-მოძღვრებზე სასულიერო პოეტური ტექსტების მისადაგებაც და საგალობელთა ახალ, ორიგინალურ კილოთა შეთხზვაც. საღვთისმსახურო პრაქტიკაში რომ ადრიდანვე გამოიყენებოდა ტრადიციული, ქართული ორიგინალური კილოები (მათ შორის, ოთხ საუკუნეზე მეტი ხნისა), ნათლად ჩანს გიორგი მთანმინდელის ავტოგრაფული „მარხვანის“ ანდერძიდან. როგორც ზემოთაც

აღვნიშნეთ, მიქაელ მოდრეკილის საწელიწდო იადგართ დასრულდა იადგართა მდიდარი ისტორია.

X საუკუნეში შეიქმნა პირველი ქართული ორიგინალური „მარხვანი“ იოვანე მინჩხის ავტორობით, რომლის ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობა მრავალმხრივ მნიშვნელოვანია. „მარხვანის“ მეორე რედაქცია წმ. გიორგი მთაწმინდელს ეკუთვნის (წმ. გიორგი მთაწმინდელი 2021).

X-XI საუკუნეების მიჯნაზე წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელმა შეადგინა მცირე „თვენი“, რომელიც სანყისი საფეხურია „თვენების“ შედგენის ისტორიაში. წმინდა მამამ ამ მიმართულებითაც დასახა ახალი გზა, რათა XI საუკუნის შუა წლებში წმ. გიორგი მთაწმინდელს შეექმნა „ღმრთივბრწყინვალე გვრგვნი კათოლიკე ეკლესიისად, შემკული თუალითა და ანთრაკითა“ (გიორგი მცირე). წმ. გიორგი მთაწმინდელმა თავად განსაზღვრა თავისი შედგენილი „თვენის“ მნიშვნელობა ქართველთათვის: „და ვიდრე აქამომდე ჩუენგან დაფარული ცაჲ, მრავალფერთა მთიებითა მიერ აღსავსე, საჩინოდ ყოველთა ქართველთა ზედა არა ჩუენ, არამედ ღმერთსა გარდაურთხამს, რადთა ჰნათობდეს კიდით კიდემდე ქუეყანისა ნათესავსა ჩუენსა“. წმ. გიორგი მთაწმინდელმა საეკლესიო კალენდრისა და დიდი სვინაქსრის მასალის საფუძველზე შეადგინა 12 თვის საგალობელთა კრებული – „თვენი“. ძველ კრებულებში კალენდარული თანმიმდევრობით სექტემბრიდან აგვისტოს ჩათვლით მოთავსებული ყოველი თვის საგალობლებიდან მან გამოარჩია საუკეთესონი, შეუდარა ბერძნულ დედნებს, პოეტურად და მუსიკალურად გააწყობა ისინი. რაც აკლდა, თავად თარგმნა ბერძნულიდან და ასე შექმნა სრული და უნაკლო თთუენი. დავიმონებთ კ. კეკელიძის შეფასებას „თვენის“ ღირებულების თაობაზე ქართული კულტურისათვის: „სისრულით ამის მსგავსი თთუენი ბერძნულ ენაზედაც კი არ არსებობდა. საქმე ისაა, რომ ამა თუ იმ წმინდანის ან დღესასწაულის სახელობაზე მრავალავტორს უწერია საგალობლები, ერთ ხელნაწერში ერთი რომელიმე ავტორის საგალობლებს აქვს ადგილი, მეორეში – მეორისას, გიორგის კი, შეძლებისამებრ, თავი მოუყრია ამა თუ იმ დღის წმინდანის ყველა ავტორის საგალობლისათვის, რომელიც კი ხელში ჩავარდნია მას. ასე რომ, მისი თხზულება წარმოადგენს ერთგვარ



კრებულს მთელი წლის ჰიმნებისას. ამის შესახებ ევრემ მცირე ამბობს: გიორგის „სათუეო საგალობელი არა ერთისა, არამედ მრავალთა დედათაგან შეკრებილ არს და ერთსა ნიგნსა ბერძულად არა რომელსა იპოების ეგოდენი საგალობელიო“. ამიტომ ეს შრომა ფასდაუდებელია ზოგადი ჰიმნოგრაფიის ისტორიის შესასწავლად“ (კეკელიძე 1960: 226).

„თვენის“ წყაროები წმ. გიორგი მთაწმინდელის ანდერძებშია დასახელებული; ესენია: 1. ანტიოქიაში, წმ. პეტრე მოციქულის სახელობის ტაძარში დაცული „სათუე“; 2. წმ. სვიმეონ საკვირველთმოქმედის მონასტერში დაცული თვენი, წმ. გიორგი მთაწმინდელი ერთხანს თვითონ მოღვაწეობდა ამ მონასტერში და მთარგმნელობით მოღვაწეობას ეწეოდა; 3. კონსტანტინოპოლის აია სოფიის მონასტრის თვენი; 4. აგრეთვე, ქართულად უკვე არსებული საბანშიდურ და ტაო-კლარჯულ ძლისპირთა კრებულები, ადრე ნათარგმნი საგალობლები ქართული ხელნაწერებიდან, რომლებშიც მოთავსებული იყო მეხელების მიერ თარგმნილი საგალობლები; პირველი ორიდან თარგმნა ძირითადი საგალობლები, ჰიმნოგრაფიული განგებები, მესამიდან – სტიქარონი. გარდა ამისა, რიგი საგალობლებისა ამოკრებილია ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულებიდან.

წმ. გიორგი მთაწმინდელმა თარგმნა „პარაკლიტონი“, რომლის ავტოგრაფული ნუსხა შემონახული და დაცულია ათონის მონასტერში. ესაა Ath.45, გიორგისეული „პარაკლიტონის“ ხელნაწერთა შორის საუკეთესო. წმ. გიორგი მთაწმინდელი მხოლოდ მთარგმნელი არ იყო, თავადაც ქმნიდა ორიგინალურ ტექსტებს და გალობის კილოებს. საგალობელთა ტექსტების ნიმუშებად შეიძლება დასახელდეს წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელის, წმ. იოდასაფის სახელზე შექმნილი საგალობლები, ხოლო წმ. გიორგი მთაწმინდელის მიერ შედგენილი „მარხვანის“ ანდერძი მოწმობს, რომ წმ. გიორგი მთაწმინდელს თავად ხელწიფებოდა ორიგინალური ჰანგის, საგალობლის მელოდიის, შეთხზვა.

3. XII-XIII საუკუნეების ჰიმნოგრაფია, რომლის საუკეთესო ნიმუშები ჰიმნოგრაფიულ სკოლებში არ შექმნილა, მაგრამ თავიანთი საღვთისმეტყველო და მხატვრულ-ესთეტიკური მნიშვნელობით უტოლდება, ზოგჯერ აღმატება კიდევ, კლასიკური

ეპოქის საგალობლებს გამომსახველობითი საშუალებებითა და მხატვრული ღირსებებით; ჩამონათვალიც კი შთამბეჭდავია: დავით აღმაშენებლის, დემეტრე მეფის, ნიკოლოზ გულაბერის ძის, იოვანე ანჩელის, იოვანე შავთელის, თამარ მეფის, არსენ ბულმაისიმის ძის, საბა სვინგელოზის, ტბელ აბუსერის ძის, ანტონ ჭყონდიდელის, ბორენას იშვიათი ფერადოვნებითა და სახისმეტყველებით გამორჩეული საგალობლები, რომლებშიც, საღვთისმეტყველო მსოფლმხედველობრივ საკითხებთან ერთად, აირეკლა პოლიტიკური იდეოლოგია, რაც განასხვავებს თითოეულ მათგანს წინარე ჰიმნოგრაფიული პოეზიისაგანაც და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიისაგანაც. ქართულ ჰიმნოგრაფიაში დასმული ეროვნული და პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საკითხები საღვთისმეტყველო ლიტერატურის მხოლოდ ამ ჟანრში არ წარმოჩენილა, მაგრამ ჰიმნოგრაფიაში პირველად აისახა ისეთი პრობლემატიკა, რომელთა შესახებ ცნობები სხვა ჟანრის თხზულებებში ან საერთოდ არ არის დაცული ან სწორედ ჰიმნოგრაფიაა მათი ძირითადი პირველწყარო. კორნელი კეკელიძე მხატვრულ ლიტერატურაში ასახული პოლიტიკური აზროვნების კვლევისას წერდა: „ქართველი ერის კულტურულ-ეკონომიკურ განვითარებასთან ერთად ე. წ. კლასიკურ ხანაში ჩვენ ვხედავთ მისი პოლიტიკურ-ეროვნული თვითშეგნების არაჩვეულებრივ ზრდას. იმდროინდელი ლიტერატურული ძეგლები, როგორც საისტორიო, ისე მხატვრული, რელიეფურად წარმოგვიდგენენ ამ სიმაღლეს, რომელზედაც ასულა ამ დროს ქართველთა პოლიტიკური აზროვნება“ (კეკელიძე, 1956: 312). კ. კეკელიძის ეს სიტყვა ერთგვარ გზამკვლევად გვევლინება XII-XIII საუკუნეების ქართულ ჰიმნოგრაფიაში არეკლილი პოლიტიკური იდეოლოგიის შესასწავლად. ამ პერიოდის ჰიმნოგრაფიაში აისახა დინასტიურ-სახელმწიფოებრივი პოლიტიკური იდეოლოგია, რომელშიც მოიაზრება საქართველოში მაცხოვრის კვართის დავანების ისტორია, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისადმი საქართველოს წილხვედრილობის იდეა, საქართველოს სამეფო საგვარეულოს, ბაგრატიონების, ბიბლიური ჩამომავლობის იდეა, მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის კეცზე (თიხაზე) დატვიფრული გამოსახულების, კერამიონის, საქართველოში მობრძანება. ამავე

პერიოდში შექმნეს წმ. არსენ იყალთოელმა, იოვანე პეტრინმა, იეზუკიელმა, პეტრე გელათელმა პოეტური ფორმით გამორჩეული თავიანთი იამბიკური საგალობლები;

4. XVII-XVIII საუკუნეებში კვლავ აღორძინდა საუკუნეთა განმავლობაში მინავლული ჰიმნოგრაფიული პოეზია და შეიქმნა, ძირითადად, ქართველი წმინდანებისადმი მიძღვნილი საგალობლები, რომლის დიდი ნაწილი ამა თუ იმ წმინდანის ცხოვრებამოღვაწეობას ასახავს და ავსებს ცნობებს მათ შესახებ. ესენია: წმ. ქეთევან წამებულის, ნიკოლოზ მაღალაშვილის, სულხან-საბა ორბელიანის, გრიგოლ ვახვახიშვილი-დოდორქელის, ბესარიონ ორბელიშვილის, მარიამ-მაკრინა ბაგრატიონის, იესე ერისთავის, ნიკოლოზ ჩერქეზიშვილის, რომანოზ ერისთავის, ანტონ კათოლიკოსის საგალობლები, რომელთა თემატიკა ცნობილ მოღვაწეთა წარმოჩენას ისახავს მიზნად. კერძოდ, საგალობლები შეიქმნა ასურელ მამათა, წმ. ქეთევან წამებულის, წმინდა მონამეთა – ბიძინა ჩოლოყაშვილის, შალვა და ელიზბარ ქსნის ერისთავების სახელზე, რითაც ეროვნული სულისკვეთება წარმოჩნდა, რაც ესოდენ მნიშვნელოვანი იყო ამ ეპოქისათვის. ჩამოყალიბდა ახალი ტიპის კრებული სადღესასწაულო, რომლის პირველი რედაქცია დავით გარეჯის ლავრის საღვთისმეტყველო სკოლის მამამთავარს ონოფრე გარეჯელს (მაჭუტაძეს) ეკუთვნის (A-160, 1699 წ.). მასში მხოლოდ საგალობლები არ შესულა, მრავალფეროვანი საღვთისმეტყველო ლიტერატურაა მოთავსებული, მაგრამ ჰიმნოგრაფიამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა.

ამრიგად, ქართული ჰიმნოგრაფია ძველი ქართული მწერლობის უმნიშვნელოვანესი სფეროა, რომელმაც გააფართოვა სააზროვნო სივრცე და ქართველი ერის სულიერი აღმზრდელის მისიაც იკისრა. ქართული ჰიმნოგრაფიის ლიტერატურულ-კულტურულ კონტექსტში კვლევა ბიზანტიურის გარეშე შეუძლებელია მიუხედავად იმისა, რომ ქართული და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობა, მსგავსებასთან ერთად, მსოფლმხედველობრივად და პოლიტიკური იდეოლოგიის ასახვა-წარმოჩენის თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან განსხვავდება; ბიზანტიისათვის იდეოლოგიური საყრდენი მისი მრავალეთნიკურობა, მრავალეთნოსიანობა იყო, ხოლო ქართული ჰიმნოგრაფია, ცხადია, ორიგინალური,

მეტწილად, ეროვნულ საფუძვლებზე დამყარებული, რაც ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეოლოგიის ასახვითა და მრავალხმიანობით გამოვლინდა. ქართული საგალობელი, ლოგოსისა და მელოსის ნაზავი, ეროვნულ ფესვებს მიესადაგა. ქართული და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფია ერთმანეთისაგან განსხვავდება მუსიკალურობითაც, რადგან ქართულმა სამგალობლო პრაქტიკამ ძველი, წარმართული ეპოქის, ქართული გზა და კვალი, განაგრძო და მრავალხმიანი გახადა ქრისტიანული გალობა, ხოლო ბიზანტიური ერთხმიანი გალობად ჩამოყალიბდა. ქართული ჰიმნოგრაფიის ბიზანტიურ ლიტერატურულ-კულტურულ კონტექსტში განხილვამ წარმოაჩინა მისი ეროვნული თვისებები: პოლიტიკური იდეოლოგიის ასახვა და გალობის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციული მრავალხმიანობის ერთგულება, ბერძნული და ქართული ნევმური სისტემა ერთმანეთისაგან განსხვავებულობა, რადგან ბერძნულ ხელნაწერებში საგალობელს ნევმები მიწერილი აქვს სტრიქონსზემთ ერთ ხაზზე, ქართულში ნევმები განლაგებულია სტრიქონსზემთ და სტრიქონსქვემთ, რაც ქართული გალობის მრავალხმიანობის მაჩვენებელია; ხოლო ვერსიფიკაციული ფორმისა და სახისმეტყველებითი თვალსაზრისით ქართული და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფია მეტნაკლებად ერთნაირად წარმოგვიდგება. ქართული ჰიმნოგრაფია არაა მხოლოდ ქართული საღვთისმეტყველო კულტურის კუთვნილება, იგი მნიშვნელოვანია მთელი ქრისტიანული სამყაროსათვის, ერთი მხრივ, როგორც ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანული ქვეყნის ეროვნული სამგალობლო ტრადიციების გამოხატულება და, მეორე მხრივ, ზოგადად ქრისტიანული საღვთისმეტყველო-სამგალობლო კულტურის შემადგენელი ნაწილი. ჰიმნოგრაფიის სამეტყველო ენამ დიდი როლი შეასრულა ქართული მხატვრული ლიტერატურის პოეტური ენის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში, ქართულმა სიტყვაკაზმულმა ლიტერატურამ აითვისა ჰიმნოგრაფიაში გამოყენებული ბიბლიური ჰიმოდიგმურ-პარადიგმული სტრუქტურის პრინციპები, გამომსახველობითი საშუალებები, რომლებმაც გაამდიდრეს ქართველ მწერალთა მხატვრული თვალთახედვა და გაზარდეს მათი სააზროვნო სივრცე.

## ლიტერატურა:

### წყაროები:

**ათონის კრებული 1901:** ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი აღაპებით, საიუბილეო გამოცემა საეკლესიო მუზეუმისა, მ. ჯანაშვილის რედ., ტფილისი: 1901.

**აღდამიძე 1999:** „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“, გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თენგიზ აღდამიძემ. თბილისი: 1999.

**წმ. ანდრია კრიტიკელი 2002:** წმ. ანდრია კრიტიკელის „დიდნი გალობანი“, ნეკრესის ეპარქიის გამოცემა, თბილისი, 2002.

**წმ. ანდრია კრიტიკელი 2020:** წმ. ანდრია კრიტიკელი, დიდი კანონი, ძველი ქართული თარგმანები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ელენე მეტრეველმა და ლაურა გრიგოლაშვილმა. გამოკვლევა წაუმძღვარა და ლექსიკონი დაურთო ლაურა გრიგოლაშვილმა. თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2020.

**წმ. გიორგი მთაწმიდელი 2021:** წმ. გიორგი მთაწმიდელის „მარხვანი“, გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლელა ხაჩიძემ, თბილისი: 2021.

**გრიგოლაშვილი 2005:** ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, თბილისი: 2005.

**ინგოროყვა 1913:** პ. ინგოროყვა, *ძველქართული სასულიერო პოეზია*, I, თბილისი: 1913.

**მარი 1940:** Н. Я. Марр, *Описание рукописей Синайского монастыря*, Тб., 1940.

**მეტრეველი 1996:** მეტრეველი, ე. წმ. გიორგი შავთელის (მეყენებული, დაყუდებული) წმ. გიორგი მთაწმინდელისადმი მიძღვნილი საგალობლები“. წიგნში: *ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან*. თბილისი: 1996.

**მინჩხი 1987:** *იოანე მინჩხის პოეზია*. გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლელა ხაჩიძემ. თბილისი: 1987.

**ნეემირებული ძლისპირნი 1982:** *ნეემირებული ძლისპირნი*. გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო გულნაზ კიკნაძემ. თბილისი, 1982.

**სულავა 2003:** სულავა, ნ. *XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია*. თბილისი: 2003.

**უძველესი იადგარი 1980:** *უძველესი იადგარი*. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელენე მეტრეველმა, ცაცა ჭანკიევმა და ლილი ხევსურიანმა. თბილისი: 1980.

**ქავთარია 1977:** ქავთარია, მ. *ქართული პოეზიის ისტორიიდან (XVII-XVIII საუკუნეები)*. თბილისი: 1977.

**ქართული პოეზია 1979:** *ქართული პოეზია*, 1. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო სარგის ცაიშვილმა. თბილისი: 1979.

**ძლისპირნი 1971:** *ძლისპირნი*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ელენე მეტრეველმა. თბილისი: 1971.

**ჭილ-ეტრატის იადგარი 1977:** *ჭილ-ეტრატის იადგარი*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს აკაკი შანიძემ, არამ მარტიროსოვმა და ალექსანდრე ჯიშიაშვილმა. თბილისი: 1977.

**ხევსურიანი 2000:** „*ქება და დიდება ქართულისა ენისა*“. ტ. ფუტყარაძის გამოცემა. ქუთაისი: 2000.

**ჯავახიშვილი 1947:** *ჯავახიშვილი, ი. სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*. თბილისი: 1947.

**ჯღამაია 2007:** *ჯღამაია, ლ. გიორგი ათონელის „თვენი“*. სექტემბერი, თბილისი: 2007.

### **სამეცნიერო ლიტერატურა:**

**თარხნიშვილი 1994:** თარხნიშვილი, მ. *წერილები*. კრებული შეადგინა და გამოკვლევა დაურთო თამარ ჭუმბურიძემ. თბილისი: 1994.

**იმედაშვილი 1962:** იმედაშვილი, გ. *ქართული კლასიკური საგალობელი და პოეტური მეტყველების პრობლემა*, სადოქტორო დისერტაცია. თბილისი: 1962.

**ინგოროყვა 1954:** ინგოროყვა, პ. გიორგი მერჩულე, თბილისი, 1954.

**კეკელიძე 1960:** კეკელიძე, კ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, I. თბილისი: 1960.

**კეკელიძე 1956:** კეკელიძე, კ. „მცხეთის დოკუმენტი XI საუკუნისა და მისი ცნობები ქართული მწერლობის შესახებ“. *ეთიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, I. თბილისი: 1956.

**მეტრეველი 1966:** მეტრეველი, ე. „მეხელისა“ და „მეხურის“ გაგებისათვის“. კრებ: *შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი*. აკად. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის გამოცემა. თბილისი: 1966.

**ნაკუდაშვილი 1996:** ნაკუდაშვილი, ნ. *ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა*. თბილისი: 1996.

**ონიანი 2002:** ონიანი, შ. „გიორგი მერჩულის ცნობა გრიგოლ ხანცთელის „სანელინდო იადგარის“ შესახებ“. *ხანძთა – სულიერად მშობელი ქართველთა*. თბილისი: 2002.

**სულავა 2003:** სულავა, ნ. „ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის“. *ლიტერატურული ძიებანი*, XXIV. თბილისი: 2003.

**სულავა 2006:** სულავა, ნ. *ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა*. თბილისი: 2006.

**ლადუა, 2004:** ლადუა ი. „აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები და მათი მიმართება იოანე საბანისძის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან“. კრებ.: *კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა*, №7. თბილისი.

**ჭელიძე 2005:** ჭელიძე, ე. *ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა*. მოსკოვი: 2005.

**ჯავახიშვილი 1998:** ჯავახიშვილი, ი. „ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები“. *თხზულებანი*, XI. თბილისი: 1998.

**ჯღამაია 1962:** ჯღამაია, ლ. „მეხურისა“ და „მეხელის“ შესახებ“. *საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე*, 1962, №3.

**Nestan Sulava**

## **Georgian Hymnography in the Byzantine Literary-cultural Context**

### **Summary**

Georgian hymnography is the most important field of ancient Georgian writing, which expanded the thinking space and assumed the mission of the spiritual educator of the Georgian nation. The study of Georgian hymnography in the Byzantine literary-cultural context, is impossible without the Byzantine one, despite the fact that Georgian and Byzantine hymnographic heritage, along with similarities, differ in their worldview and political ideology; For Byzantium, the ideological support was its multi-ethnicity, multi-ethnicity, and Georgian hymnography was, of course, original, largely based on national foundations, which was manifested by the reflection and polyphony

of the national-religious ideology. The Georgian hymn, a mixture of logos and melos, belonged to the national roots. Georgian and Byzantine hymnography also differ from each other in terms of musicality, because the Georgian hymn practice of the old, pagan era, the Georgian way and traces, continued and made polyphonic Christian hymns, while Byzantine hymns were formed into monophonic hymns. The discussion of Georgian hymnography in the context of the crucifixion revealed its national features: the reflection of political ideology and the adherence to the centuries-old traditional polyphony of chants, the difference between the Greek and Georgian neumes, because in Greek manuscripts the hymns are written on one line above the lines, in Georgian the neumes are located above and below the lines, which is in many Georgian hymns. volume is an indicator; And in terms of versification form and facial expression, Georgian and Byzantine hymnography are more or less the same. Georgian hymnography is not only a part of the Georgian theological culture, it is important for the entire Christian world, on the one hand, as an expression of the national hymn traditions of one of the oldest Christian countries and, on the other hand, a constituent part of the Christian theological and hymn culture in general. The spoken language of hymnography played a great role in the formation and development of the poetic language of Georgian fiction, Georgian word-kasmatic literature adopted the principles of the biblical hypodigm-paradigm structure used in hymnography, expressive means, which enriched the artistic point of view of Georgian writers and increased their thinking space.



## ლიტურგიკული და არალიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის სპეციფიკისათვის

ჰიმნოგრაფია, როგორც საეკლესიო//სასულიერო მწერლობის ერთ-ერთი დარგი, ფაქტობრივად, გალობაა და მისი უმთავრესი ფუნქცია ლოგოსითა და მელოსით ღმერთთან „საუბარია“. ის თავის თავში მოიცავს ქებას, სადიდებელს ყოვლადნმიდა სამებისას, ბიბლიური შესაქმისას, ანგელოზთა და წმინდანთა დასისას. თავისი მიზანდასახულობით ჰიმნოგრაფიაც (როგორც საეკლესიო მწერლობის ყველა სხვა დარგი) საუფლო სწავლების, ბიბლიური მოძღვრების განმარტებაა. ბოლოდროინდელ კვლევებშიც საგანგებოდაა ხაზგასმული მისი ეგზეგეტიკური ფუნქცია (ვიცკესი 2019:); რომ ის ბიბლიური კომენტარების სახეობაა (სიმიკი 2022:); ძველი აღთქმის ლიტურგიული ეგზეგეზა (პენტიუკი 2021); ზოგჯერ მას უწოდებენ „ხელახლა დაწერილ ბიბლიასაც“ კი (ბუკური 2007: 92-112) და სხვ.

ჰიმნოგრაფიის საფუძველი წმ. დავით წინასწარმეტყველის „ფსალმუნნია“, რომელიც „ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების საკითხავებთან და ლოცვებთან ერთად შეადგენდა პირველდანყებითი ქრისტიანული ღვთისმსახურების რეპერტუარს“ (გაბიძაშვილი 2011: 62). აგიოგრაფიას ძველ ქართულად „სინმიდეთმწერლობა“ ეწოდებოდა და ამის კვალობაზე შეიძლება ითქვას, რომ ჰიმნოგრაფია „გალობათმწერლობა“.

დასაწყისშვე უნდა განვმარტოთ, რომ არსებობს ჰიმნოგრაფიის ორი სახეობა: ლიტურგიკული, ანუ საეკლესიო, და არალიტურგიკული, ე.ი. არასაეკლესიო. საეკლესიო, ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია იმთავითვე გულისხმობს ევქარისტიულ ტაძრულ მსახურებასა და ღმრთისმსახურებაში კანონიკურად მიჩნეულ ტექსტს. როგორც აღიარებულა, „საეკლესიო ჰიმნოგრაფია, საეკლესიო ჰიმნოლოგია, გალობათმეტყველება, ქებისმეტყველება“ (ჭელიძე 2017:). ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია მთელი წლის დღეების უძრავ და მოძრავ, ანუ მარხვა-ზატიკის, დღეთა საგა-

ლობებს გულისხმობს. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ის სტრუქტურირებული საგალობელია.

ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის (იგივე „გალობანი“, „საგალობელი“) უმთავრესი განმსაზღვრელი ფაქტორი მისი ლოცვითი ხასიათი და ბუნებაა და, შესაბამისად, ევქარისტიული მსახურების, საეკლესიო საიდუმლოებათა და კურთხევანის წეს-განგების რეგლამენტირებული და განსაზღვრული კანონიკის გამო ის დახურული ტექსტია. ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია მხოლოდ მკაცრად შეზღუდულია და ეფუძნება ლიტურგიკულ-ეორტალოგიურ პრინციპს. ამის გამო ახალი ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიული ნიმუშების შექმნა პირდაპირაა დაკავშირებული კანონიზაციასთან.

თანამედროვე ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია მხოლოდ წირვალოცვაზე წასაკითხი (და / ან საგალობელი) ახლადკანონიზებული სტავროს შექმნილი ტროპარ-კონდაკებით არ შემოიფარგლება. დღესაც იწერება ახლად შერაცხილ წმინდანთა დაუფდომელი სავედრებლები და პარაკლისები (მაგ.: პარაკლისი და დაუფდომელი საგალობელი ღირსისა მამისა ჩვენისა არქიმანდრიტისა გაბრიელისა, აღმსარებელისა და სალოსისა [შემდგ. მონაზონი პარასკევა (როსტიაშვილი) ან პარაკლისი და დაუფდომელი მამულისა და სჯულისათვის თავდადებულთა წმიდათა სამასთა არაგველთა კრწანისის ბრძოლასა შინა მომწყდართა /ავტორ-შემდგენელი თინათინ მჭედლიშვილი/, ან პარაკლისი სავედრებელი ღირსისა და ღმერთშემოსილისა დედისა ჩუენისა ფებრონიასი მერეს მონასტრის წინამძღუარისა (ერისკაცთათვის); სტიქარონი ღირსთა და ღმერთშემოსილთა მამათა და დედათა კლარჯეთის უდაბნოთა შინა განბრწყინებულთა /შემდგენელი გელა გრიგოლაშვილი/ და სხვ). ბოლო დროს დაწერილ და გამოცემულ პარაკლისებზე, გარდა მათი ავტორ-შემდგენლებისა, რომლებიც, ძირითადად, ჰიმნოგრაფიულ ტექსტზე არიან პასუხისმგებელი, მითითებულია საეკლესიო გალობის შემთხვევებიც, მაგ.: პარაკლისი სავედრებელი ღირსისა და ღმერთშემოსილისა მამისა ჩუენისა გრიგოლ ხანძთელისა [გამომთქმელი ნანა ლაზარაშვილი; ძლისპირნი კანონიკურ ხმათა მიხედვით გააწყო მალხაზ ერქვენიძემ] და სხვ.

ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია, უპირველესად, დაკავშირებულია ტაძრულ მსახურებასთან. მის ხასიათს ლიტურგიული ქრონოტოპი განსაზღვრავს, რადგან „ნებისმიერი ფაქტი დროსივრცული განზომილებითაა დასაზღვრული. ტაძრულ ქმედებას, შეიძლება ითქვას, ორი ქრონოტოპული მოდუსი აქვს: ა) სხვა დროსა და სივრცეში მომხდარი ფაქტი (მისტერია), რამაც განაპირობა, რასაც ეძღვნება (განმეორებადი) ლიტურგია და ბ) თავად ეს ლიტურგიული ქმედება, როგორც „აქ“ და „ამჟამად“ მიმდინარე ფაქტი“ (გვაზავა 2018: 52).

ტაძრული მსახურებისას ჰიმნოგრაფიულ ლოგოსსა და მელოსს გადაყვართ ლიტურგიულ დროში, რომელიც, ამასთანავე, ლიტურგიულ ცნობიერებას მოიცავს. მისი მთავარი ვექტორი მარადიულობისაკენაა მიმართული და თავისი განსაზღვრული ესთეტიკა ახლავს ლოცვის, საეკლესიო ხელოვნების სპეციფიკისა და საკრალური მსახურების გათვალისწინებით (შდრ. ბიჩკოვი 1999: 572).

ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია ჩართულია უაღრესად საკრალურ მოვლენაში, კერძოდ: ღვთისმსახურების გარეგნული და მისტიკური პლანი განფენილია ტაძრულ სივრცეში, რომელშიც სიმბოლიზებულია ყველა დეტალი: ფრესკები, საეკლესიო ნივთები, ეკლესიის მსახურთა შესამოსელი. თავად ეკლესიანი, როგორც „ცათა მობაძავნი“, გვაოცებს თავიანთი ხუროთმოძღვრული სიმბოლიკით: მათი დგომა დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ, როგორც სიბნელიდან სინათლისაკენ, ანუ მზისკენ მიმართული მზერაა, გუმბათი ზეცას განასახიერებს, სარკმლები – ზეციური ნათლის წყაროს, ტაძრის შიგა სივრცე სამოთხის სიმბოლოა, ფრესკები განლაგებულია თავისი კანონიკით და მთლიანობაში ხუროთმოძღვრება, საეკლესიო ფერწერა (ფრესკა და ხატი) და ჰიმნოგრაფია (საკითხავი და საგალობელი) ერთიანდება ქრისტიანულ ტაძარში. რადგან სახარება „ღვთის ძალაა“ (რომ. 1, 16), საეკლესიო მსახურების დროს მისი კითხვა „ევანგელური ამბის ძალას იძენს“ (შდრ. ევდოკიმოვი 2007). სწორედ ასეთ კონტექსტში წარმავალი განიცდება მარადიულად და იკვეთება ტაძრული, ანუ ლიტურგიული, ცნობიერება, როგორც ქრონოს-ეონის ანტინომია.

ჰიმნოგრაფია მოწოდებულია ადამიანის სულის ხსნისაკენ. ის გადის გზას კაცობრივი მსახურებიდან საღმრთო მსახურებამდე – ეს არის მისი უნივერსალური ფუნქცია.

გარდა ტაძრული ჰიმნოგრაფიისა, გვაქვს ტაძრის მიღმა არსებული და შექმნილიც, რომელიც ესწრაფვის ტაძარს, ტაძრულს და მას ეწოდება არალიტურგიკული ჰიმნოგრაფია. სახელწოდებიდანაც ჩანს, რომ არალიტურგიკულ პოეზიას „არ ჰქონდა ლიტურგიკული დანიშნულება“ (გაბიძაშვილი 2011: 65-66). თუ ძველი ქართული მწერლობის პირველი პერიოდის მეორე ნახევარში მხოლოდ ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია ვითარდებოდა, მეორემეტე საუკუნიდან ლიტურგიკულთან ერთად განვითარდა არალიტურგიკულიც, რომელიც „შინაარსით დოგმატურ-მორალური და პიროვნული რელიგიური ხასიათისაა“ (ბეზარაშვილი 2010: 24). უკვე ასეთი მრავალფეროვნება განპირობებულია იმით, რომ მასში ავტორის პირადი გრძნობებით, ემოციებით, შეხედულებებითა და დამოკიდებულებით ცნობიერების ახალი ნაკადი ვლინდება. რა თქმა უნდა, შინაარსის ამგვარი თავისუფლება სრულიად უცხოა ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიისათვის. კ. კეკელიძე აზუსტებდა და აკონკრეტებდა არალიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის სპეციფიკას და აღნიშნავდა, რომ მას არა აქვს საღვთისმსახურო მიზანი და: „არის ნაყოფი მორწმუნე ადამიანის სულის ზეალმაფრენისა და შინაარსის მხრივ ორ უმთავრეს შტოს გვაძლევს: აგიოგრაფიულ-ეორტალოგიურს, რომელიც სხვადასხვა წმინდანისა და დღესასწაულისადმია მიმართული, და ბიბლიოგრაფიულ-ისტორიულს, რომელსაც საგნად აქვს სხვადასხვა თხზულება, უფრო კი ბიბლიური წიგნები და ისტორიული ფაქტები“ (კეკელიძე 1980: 607). მართალია, ჯერ კიდევ IV საუკუნიდან, როდესაც ჰიმნოგრაფიის კანონიკა ყალიბდება, „მის წიაღში დაიშვება ავტორის სუბიექტურ განწყობილებათა გადმოცემა“ (სულავა 2006: 133), რაც უფრო შესხმა-ქებითაა გამოხატული, თუმცა ეს არ გულისხმობს ასახვის თვალსაზრისით იმ ტიპის თავისუფლებას, როგორც უკვე არალიტურგიკულმა ჰიმნოგრაფიამ მოიტანა.

გავიდა დრო და ქართულმა მწერლობამ, რომლის სააზროვნო მოდელი ქრისტიანულია, სხვადასხვა ფორმით განაგრძო ღმერთთან დიალოგი. რელიგიური ლირიკა და ლიტურგიული ცნობი-

ერების ნაკადი დღემდე მოედინება ქართულ პოეზიაში. ეკლესია-მონასტრების მსახურებისა თუ ბერ-მონაზვნების ლექსებში მძლავრად იკვეთება არალიტურგიკული პოეზიისთვის დამახასიათებელი მოტივებიცა და სულიერი მდგომარეობაც. მიუხედავად იმისა, რომ არალიტურგიკული პოეზია არც წმ. იოანე ოქროპირის, არც წმ. ბასილი დიდისა და არც პირველშენიერულის ლიტურგიაში არ არის ჩართული, ანუ მას ტაძრული ასპარეზი არ გააჩნია, მაინც შესაძლებელი გახდა წირვაზე მისი გალობით შესრულება და არა – ავაჯით კითხვა. ამისი კარგი მაგალითია დემეტრე-დამიანეს „შენ ხარ ვენახი“, რომელიც ლიტურგიაზე განიცადენის დროს (სურვილის შემთხვევაში) გალობით სრულდება.

XX საუკუნის 80-იანი წლებიდან ქართულ ეკლესიაში კათოლიკოს-პატრიარქ ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით საპატრიარქო მსახურებაზე რამდენიმე საინტერესო მოვლენა გამოიკვეთა, კერძოდ:

- 1986 წ. ჩვენმა ეკლესიამ ლაზარეს შაბათი (ბზობის წინა დღე) ქართული ენის ხსენების დღე დაადგინა. ეორტალოგიურ კალენდარში შეტანილია „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“. იოვანე-ზოსიმეს ქართული ენის ეს სადიდებელი, რა თქმა უნდა, არ წარმოადგენს ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის ნიმუშს, მაგრამ, კათოლიკოს-პატრიარქის ლოცვა-კურთხევით, სიონის საკათედრო ტაძრის შერეული გუნდი პარასკევ საღამოს (ლაზარეს აღდგინების ლოცვაზე) და შაბათ დილით (წირვაზე) პარტიარქს ამ ტექსტზე დაწერილი ი. კეჭყაძის საგალობლით ხვდებოდა ტაძარში და ამავე საგალობლითვე აცილებდა (ეს ტრადიცია გრძელდება დღესაც);

- მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო წმ. დავით აღმაშენებლის ხსენების (8 თებერვალი) დღის წინა ორშაბათს სიონში პარაკლისზე „გალობანი სინანულისანის“ ანტიფონური კითხვა (რომელიმე საგალობლის ფონზე);

- 40 წელზე მეტია, დიდი პარასკევის მსახურებაზე, დიდ ჟამნობაზე, გარდამოხსნის გარდმოსვენებისას სძლისპირებს, კერძოდ, როცა წაიკითხება თეოფანე გრაპტოსის „წმიდასა და დიდსა პარასკევსა მწუხრად კანონი ჯუარცმისათვის უფლისა

გოდებასა ყოვლადწმიდისა ღმრთისმშობელისასა“, მოებმის დავით გურამიშვილის „მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი“.

სხვათა შორის, ეს ლექსი კარგა ხანია, შეტანილია სასკოლო სახელმძღვანელოებშიც. მის მიმართ საყოველთაო ყურადღება რამდენიმე ფაქტორმა განაპირობა: ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის 70-იანი წლებიდან მოყოლებული საქართველოს სახალხო არტისტმა ზ. კვერენჩხილაძემ აქტიურად დაიწყო გურამიშვილის პოეზიის კითხვა. მისი განსაკუთრებული ინტერესი და სიყვარული სწორედ ამ ლექსის მიმართ გამოვლინდა. მსახიობი სცენიდან გვიყვებოდა ქრისტეს ცხოვრების, მისი ჯვარცმისა და ტანჯვანამების შესახებ. საბჭოთა საქართველოში, ფაქტობრივად, ზ. კვერენჩხილაძემ ხელახლა დაუბრუნა ქართველ საზოგადოებას დავით გურამიშვილი. XX საუკუნის 80-იანი წლების დასაწყისში კი საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის კურთხევით სიონის გოგონათა გუნდს (რეგენტი ლ. აბაშიძე) დაევალა გურამიშვილის ამ ლექსზე მელოდიის შექმნა, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო დიდი პარასკევის მსახურებაზე გარდამოხსნისა და ქრისტეს დატირების საიდუმლოში მისი ჩართვა. ამ პერიოდისათვის ეკრანებზე ახალი გამოსული იყო კინორეჟისორ რ. ჩხეიძის ფილმი „მშობლიურო ჩემო მინავ – რაიკომის მდივანი“ (1980 წ.), რომელშიც ჟღერდა გია ყანჩელის მელოდია „ჰერო ბიჭებო“. სწორედ, ამ მოტივებზე შეიქმნა გალობა, რომელსაც პირველივე დღიდან ასრულებს სოპრანო ნ. ნაჩხატაშვილი (დაიწერა ამ საგალობლის საესტრადო ვერსიაც). ზ. კვერენჩხილაძე სცენიდან და ნ. ნაჩხატაშვილი ეკლესიიდან ამკვიდრებდნენ დავით გურამიშვილის ესთეტიკას. ასე დაბრუნდა მრავალტანჯული დავით გურამიშვილი ქართული ეკლესიის წიაღში და – ქართველი ერის სულშიც. დღეს უკვე მის ამ ლექსზე შექმნილია კომპოზიტორების, იოსებ კეჭაყმაძისა და გივი მუნჯიშვილის, საგუნდო ნაწარმოებებიც. თავისთავად ეს ფაქტი ადასტურებს იმას, რომ ადგილობრივი ეკლესიის გადაწყვეტილებით ტაძრულ მსახურებაში ჩართულია დავით გურამიშვილის რელიგიური ლირიკის ერთი ნიმუში, რომელიც, ფაქტობრივად, ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის სტატუსს იძენს.

- მეოცე საუკუნის ბოლო ათწლეულებიდან ჩვენი ეკლესიის წიაღში არაერთი ახალი წმინდანის მოსახსენებელი დღე დაწესდა, თუმცა პროცესი დაიწყო 1987 წელს, როცა ილია ჭავჭავაძის 150-ე წლისთავის საიუბილეოდ საქართველოს სამოციქულო-მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ის წმინდანად შერაცხა და უწოდა წმიდა ილია მართალი. ეს იყო ტოტალიტარულ სახელმწიფოში უპრეცედენტო ფაქტი. ეკლესიამ ათწლეულების შემდეგ წმინდანთა დასში ჩარიცხა ახალი ეროვნული წმინდანი.

ბუნებრივია, კანონიზაცია მოითხოვდა ხატისა და ტროპარის (ტროპარს ქართულად, აგრეთვე, ეწოდებოდა „დასდებელი“ და „ოხითა“) დაწერასაც. კათოლიკოს-პატრიარქის ლოცვა-კურთხევით, ი. თვარაძის მიერ დაიწერა ხატი, რომელიც დღესაც დაბრძანებულია სიონის საკათედრო ტაძარში; შეიქმნა ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის ნიმუში – ტროპარი წმიდისა ილია მართლისა, რომელიც შევიდა „ჟამნში“; კომპოზიტორმა იოსებ კეჭყემაძემ შერეული გუნდისათვის დაწერა საგალობელი და ლიტურგიულ-ეორტალოგიურ კალენდარში დაწესდა წმიდა ილია მართლის (ჭავჭავაძის) ხსენების დღე – 2 აგვისტო.

ტროპარი წმიდისა ილია მართლისა (ჭავჭავაძისა): **„ღუაწლითა და სისხლითა შენითა უდაბნომ იგი სოფლისამ მოიმუშაკე და გონებითა ღმრთივბრწყინვალითა დაცემულნი კუალად აღგვადგინენ, ჭეშმარიტებად სთესე და გვირგვინი უკუდავებისამ მოიპოვე, სიმართლისათვის დაითმინე და ზესთა სოფელი დიდებისამ დაიმკვიდრე, ძეო ქართველთა ერისაო, ერისათვის წამებულო, წმიდაო ილია მართალო, ყოვლადდიდებულო, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა ძმათა შენთათვის, შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“<sup>1</sup>.**

ეს იყო ახალი ეპოქის პირველი ტროპარი, ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის უახლესი ნიმუში, რომელიც ჩვენს დროში დაიწერა და, ბუნებრივია, განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევდა. ტროპარის სპეციფიკიდან გამომდინარე, რადგან საქმე გვაქვს წმინდანთა სახელობის ლოცვასთან (კონდაკთან ერთად), რადგან მისი საშუალებით ეკლესია უფლის წინაშე მეოხების, შეწვევის თხოვნით მიმართავს წმინდანს, ბუნებრივია, ეს მთავარი ვექტორი დაცული იქნებოდა ილია მართლის ტროპარშიც და ისიც, სხვა

<sup>1</sup> გამუქება აქაც და ქვემოთაც ჩემია – ს.მ.

ტროპარების მსგავსად, სწორედ ასე მთავრდება: „წმიდაო ილია მართალო, ყოვლადდიდებულო, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა ძმათა შენტათვის, შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“.

ტროპარის პირველი ნაწილი ერთგვარი შესხმა, ქებაა, რომელიც ასახავს წმინდანის ღვანლსა და დამსახურებას ერისა და ეკლესიის წინაშე (უდაბნოდ იგი სოფლისად მოიმუშაკე; დაცემულნი კუალად აღგვადგინენ, ჭეშმარიტებად სთესე; სიმართლისათვის დაითმინე). მას მოსდევს წმინდანის ღვანლის განზოგადება, შესხმა – „ძეო ქართველთა ერისაო, ერისათვის წამებულო, წმიდაო ილია მართალო, ყოვლადდიდებულო“. გამოყენებულია ე. წ. მყარი ფორმულები, რომელთა საშუალებითაც, ზოგადად, იწერება დასდებლები. თუ გადავხედავთ მართლმადიდებელი ეკლესიის ტროპარ-კონდაკებს, „ლუანლი“, „სისხლი“, „უდაბნოს მოიმუშაკება“, „გონება“, „გვირგვინი“ ბევრგან შეგვხვდება. საილუსტრაციოდ რამდენიმე ნიმუშს მოვიხმობთ:

წმიდა კეთილმსახური მეფე ვახტანგ გორგასლის ტროპარი: „ეკლესიად ქართლისად ღვანლითა შენითა განაშუენე“;

წმიდა მღვდელმონაშამე ნეოფიტე ურბნელის კონდაკი: „რომელმან სისხლითა თვისითა პორფირად შელება“;

„უდაბნოს მოიმუშაკება“ ფართოდ გავრცელებული მყარი შესიტყვებაა: წმიდა ღირსი მამა სერაფიმე საროველის ტროპარში ვკითხულობთ: „ლოცვითა და მარხვითა უდაბნოდ მოიმუშაკე“. როგორც წესი, არსებობს ტროპარები მოწამეთა, ღირს მამათა შესახებ, რომლებშიც მხოლოდ იმ დღის წმინდანის სახელია ჩასასმელი, რომლის ხსენებასაც ეკლესია აღასრულებს. ტექსტი იგივე რჩება. მაგალითისთვის ეს ტროპარებიც გამოდგება:

ღირსი პიმენი დიდის ტროპარი: „ცრემლთა მდინარითა უდაბნოდ უქმი მოიმუშაკე, და სიღრმით სულისათ სულ თქმითა ასეულად შრომანი ნაყოფიერ ჰყვენ, და იქმენ მნათობ და განმანათლებელ სოფლისა საკვირველებათა მიერ, მამაო წმიდაო პიმენ, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩუენთათვის“; ღირსი საბა განწმენდელის ტროპარი: ცრემლთა მდინარითა უდაბნოდ უქმი მოიმუშაკე, და სიყრმით სულისათ სულ თქმითა ასეულად შრომანი ნაყოფიერ ჰყვენ, და იქმენ მნათობ და განმანათლებელ



სოფლისა საკვირველებათა მიერ, მამაო წმიდაო საბა, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩვენთათვის.

რაც შეეხება „გონებას“, ის ხშირად ფიგურირებს ტროპარ-კონდაკებში, მაგალითად: წმიდა მონამე ემილიანეს კონდაკი: „აღხედ უშიშითა გონებითა მას ზედა და იქმენ ყოვლადდასანველი“; წმიდა მოციქულ იუდას კონდაკი: „**გონებითა მტკიცითა** მონაფედ რჩეულად გამოსჩნდი შენ“; წმიდა მონამენის (პამფილე ხუცესი, ვალენტი დიაკონი, პავლე, პორფირე, სელევკი, თეოდულე, იულიანე, სამოელი, ილია, ისაია და დანიელი) კონდაკი: „წინამდებარეთა საშინელთა სატანჯველთა რა ხედვედით, ახოვანო მონამენო, **უშიშითა გონებითა** სიხარულით იხარებდით“.

წმ. ილია მართლის ტროპარში გვხდება შესიტყვება „**გონებითა ღვთივბრწყინვალითა**“, რომელიც არ იძებნება არცერთ სხვა ტროპარში და ის შეიძლება საკუთრივ ქართულ მიგნებად მივიჩნიოთ.

ასევე, განსაკუთრებული შემთხვევაა წმ. ილია მართლის ამ დასდებელში „გვირგვინი უვადავებისა“. სიტყვა „გვირგვინის“ გავრცელების არეალი ტროპარებში საკმაოდ ფართოა, მათ შორის გვხდება გვირგვინი დიდებისა, ძლევისა, უხრწნელებისა, მღვდელმონამეობისა და სხვ. ზოგადად, მონამეთა სახელზე შექმნილი ტროპარი უხრწნელების გვირგვინს განადიდებს: „მონამეთა შენთა, უფალო, ღვანლსა შინა თვისსა **გვირგვინი მოიგეს უხრწნელებისა** შენ მიერ ღუთისა ჩუენისა“. აქედან ეს სახე ფართოდაა შესული სხვა ტროპარ-კონდაკებში:

ღირსი პეტრე ათონელის კონდაკი: „მითხოვე ჩუენ მოცემად **გვირგვინი იგი უხრწნელებისა**“.

ღირსი პეტრე ათონელის კონდაკი: „მითხოვე ჩუენ მოცემად **გვირგვინი იგი უხრწნელებისა**“.

წმიდა მონამენის პისტის, ელპიდის, ალაპისა და დედა მათი სოფიოს კონდაკი: „**გვირგვინი უხრწნელებისა** ყოველთა მეუფისა ქრისტეს ღმრთისაგან მოიხვნეს.

წმიდა მონამე ანდრია სტრატილათის ტროპარი: „ქვეყნიერი ნესი დიდებისა დაუტევე, და ზეცათა მეუფისა დაიმკვიდრე, სისხლთა წვეთითა, ვითარცა ყოვლადსაკვირველითა ქვითა, **უხრწნელი გვირგვინი** შეიმკვე“.

წმიდა მონაშენის ტიმოთესა და მავრას კონდაკი: „მრავალ სახენი წყლულებანი დაითმინენითა და **გვირგვინი ღმრთისა** მიერ მოიხვენით“;

მღვდელმონაშენი მოკის კონდაკი: „ქრისტეს მიერ გვირგვინი მოიხვენ შენ“;

წმიდა მონაშენი თეოდოტის კონდაკი: „**გვირგვინი ყოვლადბრწყინვალენი** მოიხვენით“;

გარდა ამისა, შესაძლოა შეგვხვდეს გვირგვინი მღვდელმონაშენობისა, დიდებისა, ძლევისა და მრჩობლისა, მაგრამ ტროპარ-კონდაკების მიხედვით არსად იკვეთება „გვირგვინი უკვდავებისა“:

ღირსი ალექსი ღვთისკაცის კონდაკი: „**გვირგვინი მიიღე დიდებისა**“;

წმიდა, დიდებული, დიდმონაშენი, ძლევამოსილი და საკვირველთმოქმედი გიორგის ტროპარი: „ამისთვისცა **გვირგვინი ძლევისა** მიიღე“;

მონაშენის (საბა სტრატილატი და მასთან 70 მხედარი კონდაკი: „ამისთვისცა **გვირგვინი ძლევისა** შეითხზენ“;

წმიდა, დიდებული, დიდმონაშენი, ძლევამოსილი და საკვირველთ-მოქმედი გიორგის ტროპარი: „ამისთვისცა **გვირგვინი ძლევისა** მიიღე“;

მღვდელმონაშენის ერმოლოზ, ერმიპესა და ერმოკრატეს კონდაკი: „**გვირგვინი მღვდელმონაშენობისა** მიითვალენ“;

ღირსმონაშენი დომენტი სპარსის ტროპარი: „**მრჩობლი გვირგვინი** მოიხვენ ღმრთისა მიერ, ღირსო მონაშენო დომენტი, მარადის სახსენებელო“.

წმიდა ილია მართლის ტროპარი იყო ახალი ეტაპი ჩვენი ეკლესიის ისტორიაში და მან, ფაქტობრივად, დაიწყო ეროვნული მოძრაობის მორიგი ტალღა მე-20 საუკუნის 80-იანი წლების მიწურულიდან. ეს იყო ერის გამოფხიზლება, რადგან თავად დიდი მწერლის კანონიზაციის ფაქტმა სრულად გაფანტა მე-20 საუკუნის დასაწყისში რუსეთის კოლონიის ქვეშ მყოფი ქვეყნის გაუგონარი ცილისწამება და საგანგებოდ დაყრილი ხმები ილია ჭავჭავაძის ავკაცობის შესახებ და ქართველი ერი შემოაბრუნა ილიას გზისკენ!

\* \* \*

ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია, თავისი სპეციფიკიდან გამომდინარე, მოქმედებაში სრულდება. ის წირვა-ლოცვის განუყოფელი ნაწილია და ღვთისმსახურებაზე არა მხოლოდ იკითხება, არამედ, უმთავრესად, იგალობება და სწორედ ამიტომ აუცილებელია ჰიმნოგრაფიული ტექსტების საკუთრივ გალობის სახით აღვლენის სპეციფიკისა და კანონიკის განსაზღვრაც, ჰიმნოგრაფიაში ლოგოსისა და მელოსის ურთიერთმიმართებათა დადგენა.

„მართლმადიდებლობითა მიერ ღმრთისა მეტყუელებად“ (ორბელიანი 1991: 131) მიჩნეული საეკლესიო გალობა მკაცრადაა რეგლემენტირებული და ახლავს განსაზღვრული კანონიკა, რომელიც მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე ყალიბდებოდა, თანდათან იკვეთებოდა საგალობელთა სპეციფიკისთვის ნიშნეული თვისებები. საუკუნეთა განმავლობაში ერეტიკულ მიმდინარეობათა წარმომადგენლები ცდილობდნენ ეკლესიის წიაღში შეღწევას. მათი მიზანი საეკლესიო ჰანგების გაუკუღმართებაც იყო. ნიშანდობლივია ისიც, რომ კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრების 75-ე კანონით აიკრძალა საგალობლებში თვითნებური ცვლილებები, ასევე, ეკლესიისათვის მიუღებელი მუსიკალური ინტონაციები: „ჩვენი სურვილია, რომ ეკლესიაში საგალობლად შეკრებილნი არც უჯეროდ გოდებდნენ და არც ძალდატანებით გამოსცემდნენ არაბუნებრივ ხმებს; არაფერი უნესო და ეკლესიისათვის შეუფერებელი მათ იქ არ უნდა შემოიტანონ, არამედ **დიდი კრძალულებითა და ღმობიერებით აღუვლენდნენ ფსალმუნთა გალობას ღმერთს, რომელი იგი დაფარულსა მოიხილავს**, რამეთუ საღვთო სიტყვა მოძღვრავდა ისრაელის ძეთ – ყოფილიყვნენ კეთილკრძალულნი“ (კონსტანტინოპოლის კრება:). ამასთანავე, ლაოდიკიის საეკლესიო კრების მე-15 კანონით დაუმეგობლად მიიჩნიეს, დადგენილი მგალობლების გარდა, მრევლის გალობა: „არა ჯერ-არს თვნიერ კანონისა მიერგანწესებულთა მგალობელთადასა, რომელნი საფსალმუნეთა ზედა აღვლენ გალობად დიფთერაათა, სხუათა ვიეთმე გალობად ეკლესიასა შინა“ // „კანონის მიერ დადგენილი მგალობლების გარდა, რომლებიც ადიან ამბიონზე და გალობენ დიფთერით, სხვა ვინმეს უფლება არა აქვს ეკლესიაში გალობისა“ (ლაოდიკიის კანონები:). ბუნებრივია, რომ

კანონიკა „როგორც საეკლესიო გალობის პოეტურ და მუსიკალურ კანონზომიერებათა ერთობლიობა, მისი სულიერი შინაარსის სრულყოფილ, ადეკვატურ გადმოცემას ემსახურება. ქრისტიანულ ჰიმნში იგი, უპირველესად, ღვთაებრივი სიტყვის წარმოჩენას და ეკლესიის მიერ კანონიზებული ჰანგის სინმიმდით დაცვას უზრუნველყოფს“ (სუხიაშვილი 2001:).

თანამედროვე სამყაროს ხმაურით დაღლილი ადამიანი ეკლესია-მონასტრებში დაეძებს სულის სიმშვიდესაც და „ცხოვრების წყაროსაც“. ამ გზაზე, ღვთისმსახურების წმინდა საკურთხეველზე, განსაკუთრებულია როლი საეკლესიო გალობისა, როგორც ლოცვის აღმატებული სახისა, რომელიც ანგელოზური წარმომავლობისაა. თითქოს ახლაც მოისმის ზეციდან ანგელოსთა გალობა ბაგაში განკაცებული იესოს სადიდებლად: „დიდება მაღალთა შინა ღმერთსა, ქვეყანასა ზედა მშვიდობა და კაცთა შორის სათნოება“ (ლუკა 2, 14). სხვათა შორის, ამ სიტყვებით შემთხვევით არ იწყება ცისკრის მსახურება. ქრისტიანულ ლიტურგიაში გალობის გამოყენება თავად მაცხოვრის კურთხევით დადგინდა. საიდუმლო სერობის შემდეგ იესომ და მისმა მოწაფეებმა „გალობა წარსთქუეს და განვიდეს მთასა მას ზეთისხილისასა“ (მათე 26, 30). ვინც გალობს, ორჯერ ლოცულობსო – განმარტავდა ნეტარი ავგუსტინე. საეკლესიო გალობის უმაღლესი ფუნქცია იმით განისაზღვრება, რომ ის ევქარისტის განუყოფელი ნაწილია.

მნიშვნელოვანია იმაზე მინიშნებაც, რომ „არეოპაგიტისთვის მუსიკა ყველაზე მეტად წარმოაჩენს პირველსაწყისის არსობრივ თავისებურებას. მუსიკა, როგორც მშვენიერება, იერარქიულად გადმოედინება და ერთიანად მსჭვალავს სფეროთა ტრიადას. მუსიკა – „საღმრთოდ იგი გალობად“ – საღმრთო სიბრძნის შედეგია და სამყაროს ჰარმონიის წესზე დამყარებული საყოველთაო წესრიგი. მუსიკა ღმერთის შინაგანი გამონათებაა“ (ბაგრატიონი 2010: 171).

რადგან სასულიერო ტექსტის გასაგებად გამოხატვა და კანონიზებული ჰანგის უცვლელად შენარჩუნება საგალობლის ძირითადი პრინციპია, შეუძლებელია, მუსიკალურად რაც უნდა რთული და პოლიფონიური იყოს, მან დაარღვიოს გალობის, ანუ ლოცვის, სიტყვიერი ქსოვილი; შეუძლებელია, საგალობლის მელოდიამ დაჩრდილოს, გადაფაროს სიტყვა, ბუნდოვანი გახადოს

ლიტურგიული ტექსტი. ამიტომაცაა მიღებული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ „მაღალგანვითარებულ საგალობლებშიც კი რიტმული სინქრონულობის რღვევა არ არღვევს სიტყვიერი ტექსტის სინქრონულობას“ (სუხიაშვილი 2002:).

ქრისტიანობის პირველ ეტაპზე ღვთისმსახურება სრულდებოდა ფსალმოდის პრინციპით, განვითარებული მუსიკალური ელემენტის გარეშე. წმინდა ეფრემ მცირის განმარტებით: **„საცნაურ იყავ(ნ), ვითარმედ ვითარ-იგი პირველთა მათ ჟამთა არარად აქუნდა სხუად საგალობელად საეკლესიოდ თვნიერ ფსალმუნთა წიგნისა“** (ეფრემ მცირე:). გალობის ტონი იყო მდორე, მარტივი. ეს სიმარტივე და სტილისტიკური ერთგვაროვნება თან გაჰყვა ღვთისმსახურებასაც და, შესაბამისად, – საგალობელს. უნდა აღინიშნოს, რომ ებრაული ფსალმოდია იმთავითვე გულისხმობდა ტექსტის მკაცრ ორგანიზებას, რადგანაც კანტილაცია (ბიბლიის მელოდიური მეტყველება) ემსახურებოდა, უპირველეს ყოვლისა, ტექსტის სწორ წაკითხვას (უფრო ვრცლად იხ. ნაკუდაშვილი 1996:).

სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით: „გალობა არს თვისისა-ებრ უკვე სიტყვისა ჳმად რაიმე ტკბილად თქმული მადლობა“ (ორბელიანი 1991: 131). ამ „სიტყვის ხმას“, ერთგვარი სიტკბოც რომ ახლავს, ლოცვა ჰქვია. ოღონდ, გალობა არაა ესთეტიკური ტკბობის აღმძვრელი და გამღვივებელი და „საეკლესიო გალობა რომ ხელოვნება არ არის, ეს აზრი ისევე ძველია, როგორც თვით – ქრისტიანული ღვთისმეტყველება“ (დოლიძე 2001: 116). თუ არიან ტკბილად (ხმატკბილად) მოუბარი ადამიანები, არსებობენ ტკბილმგალობლებიც. იოანე ბატონიშვილი თავის „კალმასობაში“ განმარტავს: **„გალობა არს ხმად ანგელოსთადმი შემსგავსებული“** (იოანე ბატონიშვილი 1991: 519).

წმ. საბა განმწმენდელის ანდერძის თანახმად, ქართველები VI ს.-ის დასაწყისში წირვა-ლოცვას (აღბათ, გალობით) მშობლიურ ენაზე ასრულებდნენ<sup>1</sup>. ძველად ქართველები გალობდნენ ბერძნულის ხმითო – წერს იოანე ბატონიშვილი. როგორც ფიქრობენ,

---

1 სხვათა შორის, საქართველოში მე-18 საუკუნის შუა წლებამდე, ვიდრე ანტონ I სლავურის მიხედვით ჩაასწორებდა, ღვთისმსახურება სრულდებოდა საბანმინდური ტიპიკონით.

თანდათან ქართულ გალობაში იმძლავრა ეროვნულმა მუსიკალურმა ტენდენციამ ორი მიზეზის გამო:

1. გასათვალისწინებელი იყო ქართული ენის ბუნება (კერძოდ, პოეტური ტექსტის მნიშვნელობა, ლოგოსური სიტყვის ძალა და გავლენა);

2. გადამწყვეტი მნიშვნელობისა იყო ეროვნული მუსიკალური აზროვნების თავისებურება.

ამდენად, ბერძნულ კილოთა გაქართულებას დიდი დრო არ დასჭირდებოდა. მკვლევრები იმასაც ვარაუდობენ, რომ, ქრისტიანობის მიღებასთან ერთად, ღვთისმსახურების ქართულ პრაქტიკაში დამკვიდრებული ერთხმიანი ბერძნული გალობა არაუგვიანეს X საუკუნისა შეიცვლებოდა ქართული გალობით (არსებობს განსხვავებული შეხედულებაც). სავარაუდებელია ისიც, რომ გიორგი მერჩულის ცნობილი ფორმულა: „ქართლად ფრიადი ქუეყანად აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვად ყოველი აღესრულებს“ საქართველოს ეკლესიაში ქართულ მრავალხმიან გალობასაც გულისხმობდა.

ქართული გალობის განსაკუთრებულ თავისებურებას წარმოადგენს მისი პოლიფონიურობა. იოანე პეტრინს ეკუთვნის ცნობა ქართული მუსიკის მრავალხმიანობის შესახებ. იგი განარჩევს სამ ხმას: „მზახრ“ („მძახებელი“), „ჟირ“ („ორი“), „ბამ“ (ბანი) და აღნიშნავს, რომ ამ ხმათა ერთიანობა, შეხმატკბილება კეთილზმოვანებას ქმნისო. ამასთანავე, ძველ ქართულ წყაროებში (სულხან-საბას, გურამიშვილის, ბესიკის, იოანე ბატონიშვილის... თხზულებებში (შდრ. ჯავახიშვილი 1990: 53-60) დაცული **ხმების სახელები (თქმისა და მთქმელისა; დამწყებისა და მოძახილისა; კრინისა და კრიმანჭულისა; ზილის, ბანისა და დვრინისა)** გვაფიქრებინებენ იმასაც, რომ ქართული მუსიკალური აზროვნება დიდხანს ვერ იგუებდა ერთხმიან საგალობელს და მრავალხმიანობაზე გადასვლა მალევე დამთავრდებოდა (მრავალხმიანობა აქვთ კორსიკელებს, უელსელებს, შოტლანდიელებს, სკანდინავიის ხალხებს, ჩრდ. საბერძნეთის, იპირუსის მცხოვრებლებს, ისლანდიელებს, იტალიელებს, კერძოდ – სარდინიელებს...).

საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოში ჩამოყალიბდა სხვადასხვა სამგალობლო სკოლა, რომელთაც შექმნეს და განავითარეს

თავიანთი ტრადიციები, თავისებური კილო გალობისა. ცნობილი იყო გელათის, მარტვილის, შემოქმედის, დავითგარეჯას, შიომღვიმის, მარტყოფისა და სხვა მონასტრებთან არსებული საგალობო სკოლები. მიუხედავად სკოლათა სიმრავლისა, ქართული გალობა ერთიანი იყო, – მთლიანი და დაუნანვერებელი. ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს დ. შულღიაშვილი თავის გამოკვლევაში „ქართული გალობის შტოთა ერთიანობის შესახებ“. ალბათ, ეს მთლიანობა იყო მიზეზი იმისა, რომ 1910 წელს ჟურნალი „მინაური საქმეები“ დიდი სიყვარულით წერდა ქართული საეკლესიო გალობის მნიშვნელობის შესახებ: **„გალობამ შეაყვარა ხალხს ქრისტიანობა, გალობა იზიდავდა უმთავრესად ეკლესიაში მლოცველებს, გალობის დახმარებით გავრცელდა განსაკუთრებით ყველგან ქრისტიანობა“** (მინაური საქმეები 1910: 4).

იმთავითვე უნდა ითქვას, რომ **გალობა ლოცვის, ღვთისმსახურების თანამდევია და მან განწყობა კი არ უნდა შექმნას, არამედ ლოცვით მდგომარეობაში უნდა მოიყვანოს ადამიანი**. განწყობასა და განწყობილებას ქმნის არა გალობა, არამედ – სიმღერა (გალობა და მღერა – იხ. ჯავახიშვილი 1990: 38-44). გალობა ზეციურია, სიმღერა – მიწიერი, ადამიანური ემოციების გამომხატველი. „გალობის ფსალმუნური თვისება საეკლესიო გალობას ამა ქვეყნიურისგან, ხორციელებისგან სრულიად განაშორებს, ზეციურ მოვლენად წარმოგვიჩენს“ (ჭელიძე 2013:). გალობა ლიტურგიის უცვლელი კომპონენტია, სიმღერა კი – ცხოვრების რიტმშია ჩართული (შრომა, სუფრა, ბრძოლა, დატირება, ქორწილი...). საგალობელი დროს აუქმებს, ზედროულია და ისე განსხვავდება სიმღერისაგან, როგორც ხუროთმოძღვრება – არქიტექტურისაგან, ხატწერა – მხატვრობისაგან. გალობა ლოცვა, ღმერთთან საუბარია (სხვათა შორის, „მღერაჲ“ ძველად თამაშობას უკავშირდებოდა (სარჯველაძე 2001: 156), გალობაში კი ამღერებული სულით ლოცვა მოიაზრებოდა). აღმოსავლური გალობა უფრო ტრადიციული და კონსერვატორულია, რადგან იგი „მუსიკალური ბგერებით გაძლიერებული სიტყვაა ღვთაებრივი განგებულების გამოსახატავად“ (დოლიძე 2001: 116).

რა თქმა უნდა, არავინ დავობს, რომ საეკლესიო გალობა მხოლოდ და მხოლოდ ფსალმუნური გალობაა და ეს თვისება მას „ამა

ქვეყნიურისგან, ხორციელებისგან სრულიად განაშორებს, ზეციურ მოვლენად წარმოგვიჩენს“ და, რომ „იმ გალობაში, სადაც ფსალმუნური ხაზი, გეზი, ხედვა და ტონალობა ანუ, ზოგადად, ფსალმუნური მელოდიურობა არ არის დაცული, ის არ შეიძლება საეკლესიო ანუ ლიტურგიკულ გალობად ჩაითვალოს“ (ჭელიძე 2013:). მართლმადიდებლობა მოდერნიზაციას არ საჭიროებს და მის წინაშე არ დგას დოგმების გადახედვისა და, მით უფრო, გამარტივების საკითხი. საუკუნეების განმავლობაში იხვეწებოდა, მდიდრდებოდა და დგინდებოდა ღვთისმსახურების ტიპიკონი. ქრისტიანული ხელოვნების გამოსახვის ფორმების საბოლოოდ ჩამოყალიბებამ მკაცრად რეგლამენტირებული გახადა საეკლესიო ხელოვნების ყოველი დარგი და, მათ შორის, ლიტურგიკული გალობაც. ჩამოყალიბდა ერთგვარი კანონიკა, რომელიც დაეფუძნა ეკლესიის გამოცდილებასა და დოგმატიკას. მაგრამ, სეკულარიზაცია მუსიკაში მაინც შემოიჭრა „არს ნოვას“ სახელით. ჯერ კიდევ XIV საუკუნის 20-იან წლებში ფრანგმა ჰუმანისტმა ფილიპ დე ვიტრიმ ტრაქტატში „არს ნოვა“ ახალი მუსიკალური ხელოვნება შუა საუკუნეების საკულტო პოლიფონიას დაუპირისპირა<sup>1</sup>. შესაბამისად, დასავლურ გალობაში, ამ საყოველთაო სეკულარიზაციის გამოისობით, **ლოცვის ამალღებული ესთეტიკა მშვენიერს შეერწყა, შთაგონებას ჩაენაცვლა ესთეტიკური სიამოვნება.** კათოლიკურ გალობაში ლოცვითი მდგომარეობა გამოხატეს გარეგნული ნიშნებით. გართულდა ფშვინვიერი და სულიერი ემოციის ერთმანეთისაგან განსხვავება. რადგან ღვთისმსახურება ღვთაებრივი ინსპირაციის შედეგია, მართლმადიდებლობისათვის მიუღებელია თანამედროვე მუსიკალური ენით და, შესაბამისად, ემოციებითა და განცდებით გადმოცემული გალობა, ის, რაც ნიშანდობლივია თუნდაც კათოლიციზმისათვის. გალობა ლოცვაა და ლოცვა კი გამორიცხავს საკრავების თანხლებას (უნდა გალობდეს სული), საერო მუსიკით მიღებულ ესთეტიკური სიამოვნებას. პავლე მოციქული ასე სწერდა კოლასელებს: „და სიტყუად იგი ქრისტესი დამკვდრებულ იყავნ თქუენ თანა მდიდრად ყოვლითა სიბრძნითა; ასწავებდით და ჰმოძღურიდით თავთა თქუენთა ფსალმუნითა და

1 „არს ნოვას“ წარმომადგენლები არიან: გილიომ დე მამო, ჟან დე მურისი და ფრანჩესკო ლანდინო.



გალობითა და შესხმითა სულიერითა, მაღლითურთ უგალობდით გულთა შინა თქუნთა უფალსა“ // დაე, ქრისტეს სიტყვა მთელი სიბრძნითა და სიუხვით დაემკვიდროს თქვენში; ფსალმუნებით, საგალობლებითა და სულიერი შესხმით ასწავლეთ და შეაგონეთ ერთმანეთს; მაღლიერებით უგალობეთ უფალს თქვენს გულებში (კოლას. 3, 16). ქართულმა ეკლესიამ ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში ურთულესი გზა გაიარა რუსიფიკატორული პოლიტიკიდან დაწყებული ეკლესია-მონასტრების ნგრევითა და სასულიერო პირთა განადგურებით დამთავრებული. ჯერ კიდევ 1764 წლის 1-18 ოქტომბერს ანტონ კათალიკოსის მიერ მოწვეულ კრებაზე გალობის აღდგენის საქმესაც დაედო სათავე (იხ. კარბელაშვილი 1898: 71). საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ საერო თუ სასულიერო ცხოვრების ბორბალი უკულმა დატრიალდა და 1817 წელს საქართველოში მოვლენილმა პირველმა რუსმა ეგზარქოსმა, თეოფილაქტე რუსანოვმა, აგრესიული სიძულვილით დაუწყო ბრძოლა ეროვნულ სულს ეკლესიაში. კვირაში სამი დღე სიონის საკათედრო ტაძარში რუსული ნირვა-ლოცვა დანიშნა, მანვე დააარსა რუსულენოვანი სასულიერო სასწავლებლები თბილისში, თელავში, გორსა და სიღნაღში. ცვლილება შეეხო საეკლესიო საგალობელსაც, რომელში შემოიჭრა უცხოური ელემენტი. ნელ-ნელა შეიქმნა და ჩამოყალიბდა შერეული გუნდები, რომლებსაც, ბუნებრივია, თავიანთი რეპერტუარი სჭირდებოდა. განიდევნა ეკლესიიდან ქართული გალობა, შემცირდა საგალობო სკოლების რიცხვი. ეგზარქოსს რუსეთიდან ჩამოჰყვინენ მგალობლები, მუსიკოსები და თბილისში, ქუთაისში, თელავსა და ფოთში ჩამოყალიბდა ქართული ტრადიციული გალობისთვის სრულიად უცხო და მიუღებელი შერეული (სოპრანო, ალტი, ტენორი, ბანი) გუნდები. ქართული საეკლესიო გალობა დიდი საფრთხის წინაშე დადგა. მხოლოდ 1861 წელს გაისმა პირველი განგაშის ზარი ჟურნალ „ცისკარში“ ერეკლე მეფის შვილიშვილის, ალექსანდრე ორბელიანის, წერილით „ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ღიღინი“: „ჩვენს ეკლესიურს გალობასა: თქმასა მოძახილსა, ბანსა, კრინსა და დვრინსა, სად არ იგალობებდნენ ერთიანსა შეწყობილსა გალობასა ამას სხვისა და სხვისა ხმებით?... რად დავივიწყეთ ის ჩუენი მამა-პაპების კარგი გალობა?... თქუნ მანც ნუ და-

ივწყებთ თქუენი მამა-პაპის ეკლესიების გალობასა: იმ ღვთის სასიამოვნოსა, წყნარსა და მშვიდობიანსა გალობასა, რომელიცა ის ხმა მოგვაგონებს, ჩუენსა კეთილსა ქრისტიანობრივსა ნამდვილსა“ (ორბელიანი 1861: 144-145).

ეგზარქოსი პავლე და მის მიერ სემინარიის რექტორად დანიშნული „თეთრი ბერი“ ჩუდეცკი გეგმაზომიერად და მიზანმიმართულად უტევდნენ ეკლესიაში ქართულ სულს. ძალიან მნიშვნელოვანია ჩუდეცკის სიტყვები, რომლებიც მან წარმოთქვა ქართული გალობის ნოტებზე გადატანასთან დაკავშირებით გამართულ საგანგებო სხდომაზე: „დავუშვათ, რომ ქართული გალობა ჩაინერა, დაიბეჭდა და გავრცელდა, მაგრამ რას მისცემს ეს ამბავი ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიას, მის სამწყსოს, მრევლს? რას მოისმენს იგი? თქვენი გალობა არაკეთილხმოვანია, ყურს ეხამუშება, ევროპული ყურისთვის ნამდვილი კაკაფონიაა. რატომ არ გინდათ მიიღოთ და შეითვისოთ კეთილხმოვანი, ღვთისაგან ნაკურთხი და დალოცვილი სლავური გალობა?! ეს ხომ ქართული ეკლესიისთვის დიდი შენაძენი იქნება?!“ (ქორელი 1988: 272).

პრობლემა ისიც იყო, რომ შერეული გუნდებისათვის არ არსებობდა ქართული საგალობლები, ამიტომ საჭირო გახდა ქართული გალობის გადატანა და გადაკეთება ამ ტიპის გუნდებისათვის. ამან გამოიწვია კანონიკური გალობის ტრანსფორმაცია. სწორედ ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ ქართველობამ დაიწყო ზრუნვა ქართული ტრადიციული გალობის გადასარჩენად, მის ჩასაწერად. დასავლეთ საქართველოში წმიდა გაბრიელ ქიქოძის ლოცვა-კურთხევით მსცოვანმა ლოტბარმა ანტონ დუმბაძემ, ხოლო ქართლ-კახური კილოს საგალობლების შეგროვება ეპისკოპოს წმიდა ალექსანდრე ოქროპირიძის ლოცვა-კურთხევით მღვდლებმა პოლიევქტოს და ვასილ კარბელაშვილებმა იდეს თავს. მერე ეს საქმე განაგრძეს ილუმენმა ექვთიმე კერესელიძემ, ფილიმონ ქორიძემ, დეკანოზმა რაჟდენ ხუნდაძემ, მღვდელ-მონოზონმა ნესტორ კონტრიძემ, მელქისედეკ ნაკაშიძემ და სხვებმა. დეკანოზი რ. ხუნდაძე წერდა: „ქუთათელმა მიტროპოლიტმა ანტონმა გადაწყვიტა გალობის შემობრუნება მშობლიურ ნიადაგზე, დაბეჭდა მონოდება გალობისთვის გულშემატკივართა, ასევე მიტროპოლიტმა ლეონიდე“ (რუხაძე 1918: 4). იგი წუხდა ეგზარქოსთა სრულიად

აგდებული და შეურაცხმყოფელი დამოკიდებულების გამო, რომ გალობა მოსწონს მხოლოდ ქართველთა გადაგვარებულ ყურსა და გულსო!

სრულიად განსაკუთრებული ფენომენი იყო ქართველი ადამიანისთვის საეკლესიო გალობა, როგორც სინმინდე, როგორც ზიარება ამაღლებულის ესთეტიკასთან. გალობის, ანუ ლოცვის, ამ სახეობის შესახებ ასე წერდა კირიონ კათოლიკოსი: „ეკლესიაში გალობის დროს ქართველი კაცი თავის თავს ზეცაში გრძნობს, ქვეყნიურ ზრუნვას სტოვებს და ღმობიერი სულითა და მგრძნობიარე გულით შემოქმედის წინ დგას და ელის მისგან წყალობას. აქ უქარვდება მას ვარამი ქვეყნისა და გულში ენერგება იმედი უკეთესი მომავლისა. ამით სულდგმულობდა პატარა საქართველო, ლო, წილხვდომილი დედისა ღმრთისა, და იმედიც არ უცრუვდებოდა. ასეთი დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენს საეკლესიო გალობას წარსულში“ (კირიონ II 2006:). გამძვინვარებული აგრესიული რუსიფიკატორული პოლიტიკის გამო, დრო აღარ ითმენდა. უპირველესი საზრუნავი საგალობლის კილოს შეურყვნელობა და სინმინდე გახდა: „ყველა საგალობელს თავ-თავისი ბუნებითი კილო აქვს და ეს კილო მისი საკუთარი, ბუნებრივი გზა არის... კილო არის საფუძველი გალობისა, რომლის ხმის ძარღვზეც ყველა ხმის მიმოხვრანი დამოკიდებული არიან... კილოს დაკარგვა იგივე გალობის დაკარგვა არის... კილოს საგალობელი უმაღლესად კანონიერად ცნობილი, მიღებული და დამტკიცებული არის“ – ამბობდა მღვდელმონაზონი ექვთიმე კერესელიძე (სუხიაშვილი 2001:). ამ დისკურსში ძალიან საინტერესოდ გვეჩვენება ვ. კარბელაშვილის ღია ბარათი ზაქარია ფალიაშვილისადმი მიწერილი: „გუშინ მქონდა შემთხვევა მომესმინა გალობა „ქართლ-კახური“... რომელსაც ასწავლით სათავადაზნაურო ქალთა და ვაჟთათვის გიმნაზიაში გუნდსა. უნდა მოგახსენოთ, რომ **უარყოფთ იმ კანონს ქართული გალობისას, რომელიც საუკუნეებით არის შემუშავებული და დამუშავებული...** რას უნდა მივანეროთ უადგილო ადგილას დასვენება, აზრის შეწყვეტა-დანყება და ხმის ტრიალის მარცვლებიდან მარცვლებზე გადატ-გადმოტანა? ამაშია ძალა გალობისა და მისი კანონისა ქართულშიაც და სხვებშიაც... **მუსიკის მოთხოვნებს ნუ ანაცვალებთ მაგას, როდესაც კილოს ასწავლით**“

(ვ. კარბელაშვილი, ღია წერილი ზ. ფალიაშვილისადმი – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ვ. კარბელაშვილის არქივი, ხელნაწერი №113). ამავე კონტექსტში მნიშვნელოვანია ქართული სანოტო ხელნაწერების ანდერძებიც: „საგალობელნი... არიან გადმოცემული იმ მტკიცე და შეუცვლელი კილოთი, რომელსაც ვგალობთ ჩვენ“. ანდერძს ხელს აწერენ იპოდიაკონი ივლიანე წერეთელი, მღვდლები რ. ხუნდაძე და არისტო ქუთათელაძე (სუხიაშვილი 2001:). **საქმე ისაა, რომ ქართული მრავალხმიანობა კვარტა-კვინტური წყობისაა, ევროპული კი – ტერციული, აკორდული წყობისა. რადგანაც ზ. ფალიაშვილის მიერ გადამუშავებულ იოანე ოქროპირის წირვის გალობას აშკარა და საგრძნობი გავლენა აქვს ევროპული მრავალხმიანობისა, სწორედ ეს იწვევდა განსაკუთრებულ აღმფოთებას კანონიკური გალობის დამცველებში.**

როდესაც ეკლესიის საჭეთმპყრობელი კათოლიკოს-პატრიარქი ილია მეორე გახდა, დაიწყო ახალი ეტაპი საეკლესიო გალობის აღორძინებისათვის. უკვე ქართველი კომპოზიტორები ქმნიდნენ ახალ საგალობლებს. ამ მხრივ ფასდაუდებელია წვლილი იოსებ კეჭაყმაძისა. რაც შეეხება დეკანოზ პავლე ბერიშვილს, მან დაგვიტოვა მწუხრის, ცისკრისა და წირვის საგალობლები, შექმნილი მაღალი მუსიკალური გემოვნებითა და საეკლესიო ტრადიციის გათვალისწინებით, თუმცა ამდენი შრომა შრომადვე დარჩა – ეკლესიაში კანონიკური გალობა აღდგა და (ფშვინვიერების ბრალდებით, რომელიც მუსიკალური აქცენტის წინ წამოწევადა და განვითარებას გულისხმობს) მისი საგალობლებიც აიკრძალა (!). კანონიკური გალობა, რომელიც ეკლესიის მიერ დადგენილი საკომპოზიციო კანონების დაცვას გულისხმობს, არ შეიძლება შემოიფარგლოს დროის რომელიმე მონაკვეთით, რომ ერთხელ უკვე დაიწერა და თანამედროვეობამ უარი თქვას ამ წიაღში ახლის შექმნაზე. სხვათა შორის, მე-20 საუკუნეში მრავალი ბერძნული საგალობელი შეიქმნა, რომლებიც საბერძნეთის ეკლესიამ კანონიკურად აღიარა და მათი შესრულება ეკლესია-მონასტრებში განაწესა. სრულიად ლოგიკურია, რომ **ახალი კანონიკური საგალობლების შექმნა ისევე დასაშვებია, „როგორც ახალი კანონიკური ხატის შესრულება ან ახალი ტაძრის აგება“** (დოლიძე 2001: 88-89).

საქართველოს ეკლესიის წმიდა სინოდის 2003 წლის 18 აგვისტოს კრების განჩინებით, „ქართულ საეკლესიო გალობას ერისა და ეკლესიის ცხოვრებაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია და განაპირობებს მის სულიერ, ზნეობრივ და კულტურულ განვითარებას. ამა თუ იმ ხალხისათვის გალობა, ისევე როგორც ენა, წარმოადგენს თვითმყოფადობის გამომხატველ უმნიშვნელოვანეს საშუალებას. აქედან გამომდინარე, ისტორიულ ტრადიციებზე დაყრდნობით ვაცხადებთ, რომ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაში კანონიკური გალობა იყო და არის მრავალხმიანი ქართული ტრადიციული გალობა. მისი აღსრულება სავალდებულოა ყოველ ქართულ ტაძარში და ყველგან, ქართულ ენაზე აღვლენილი ღვთისმსახურების დროს“ (განჩინება 2003:).

დრო გადის, საზოგადოება ვითარდება და, ბუნებრივია, ჩნდება მოთხოვნა საგალობლების შექმნისა და აჟღერებისა. თანაც, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ „ქართული მეტყველების ბუნება მხატვრულია და ქართველი თავის ტემპერამენტით – ესთეტი“ (კაპანელი 1923: 3), მაშინ თანამედროვე კომპოზიტორები თავისდაუნებურად მაინც დაარღვევენ საგალობლის შინაგან რაობასა და გარეგან სახეობას. ამიტომ, საეკლესიო გალობაში გვინდა თუ არა მაინც შემოიჭრება თანამედროვე ელემენტები. ამის დასტურად დიდი პარასკევის მაგალითიც საკმარისია ჩვენს ეკლესიაში. ოღონდ, ყველაფერში დიდი სიფრთხილე და ზომიერება გვმართებს, რათა საეკლესიო გალობა სიმღერას არ დაემსგავსოს. მეორე უკიდურესობის საფრთხე ისიცაა, რომ გუნდების უმრავლესობა უხეში დისბალანსით, დაკიდებული ნვეტიანი გამყინავი პირველი ხმით (ვითომ კანონიკურად) ისე გალობს, ლოცვა კი არა, სიცოცხლის სურვილი გაგიქრება. ამ დროს უნებლიედ გაგახსენდება სიტყვა „ტკბილმგალობელი“, რომელიც, ალბათ, ნამდვილად არ გულისხმობდა საგალობელთა ასეთ შემსრულებელს. სხვათა შორის, იმავე ვნების პარასკევის მსახურებისას „ტრიოდიონი“ საგანგებოდ მიუთითებს, მაგალითად ასე: „რაჟამს დიდებულნი მოწაფენი – 3-გზის, ნელიად **ტკბილის ხმით**“ (ტრიოდიონი 1901: 526).

ქრისტიანული ხელოვნების კანონი უხილავის, „დაფარულის გამოცხადებას“ (იოანე დამასკელი) გულისხმობს. ამიტომ, როგორც წესი, გალობა არ უნდა იპყრობდეს მლოცველის გონებას. მისი

სმენა და გულისყური არ უნდა დაკავდეს მელოდიური ნახაზით. **საგალობელმა ხელი არ უნდა შეუშალოს ლოცვას**, მორწმუნე მრევლი არ უნდა დაბრკოლდეს ღვთაებრივი აზრის შემეცნებაში. მაგალობლები არ მღერიან, ისინი ლოცულობენ, ანუ გალობენ „ღვთის სასიამოვნოსა, წყნარსა და მშვიდობიანსა“. სამგალობლო კილო ისე უნდა დამუშავდეს, რომ ხმოვანებამ არ შეუშალოს ხელი ტაძარში მლოცველ მრევლს, მელოდიამ არ უნდა დათრგუნოს სიტყვა. მელოსისა და ლოგოსის საშუალებით უზენაესთან დიალოგში ერთვება მორწმუნე და ეს შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა რათა „პირსა და ხმასა შეენწყობა გული და გონება“. გალობას „თავის ბუნების ხმა“ არ უნდა დაეკარგოს და არც „გალობის ღირსება და საკუთარი თავის პატივი“ გახდეს ნიველირებული. გუნდის შესრულებაში უნდა მოისმოდეს „მდაბლისა ჳმითა გალობა“ (1 ნემტთა 15, 20), „ჳმისა ნებეირება“ (გიორგი მერჩულე), „ჳმაკეთილობა“, „ჳმატკბილობა“, „ჳმაშუენიერობა“.

როგორც ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია მიემართება არალიტურგიკულს, ისეთივე დაქვემდებარებაა კანონიკურსა და არაკანონიკურ საგალობელს შორის. განვითარებული მელოდიური ხაზი საგალობელში იგივეა, რაც სუბიექტური განცდები და სულიერი განწყობილება არალიტურგიკულ ჰიმნოგრაფიაში. მთავარი ფაქტორი მაინც ისაა, რომ ორივე შემთხვევაში (ტექსტშიც და მელოდიაშიც) იცვლება მთავარი ვექტორი – ლოცვითი მდგომარეობა.

## **დამოწმებანი:**

**ბაგრატიონი 2010:** ბაგრატიონი ირმა. *ქართული სასულიერო მუსიკის განვითარების შუასაუკუნეობრივი ტენდენცია*. საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია დიდაჭარობა, ხულო-დიდაჭარა (მასალები). 2010.

**იოანე ბატონიშვილი 1991:** ბატონიშვილი ი. *ხუმარსწავლა: კალმასობა*. 4 წიგნად, წ. 2. საქ. სსრ მეცნ. აკად., ქართ. ლიტ. ინსტიტუტი, თბილისი: „მერანი“, 1991.

**ბეზარაშვილი 2010:** ბეზარაშვილი ქ. *ქართული არალიტურგიკული სასულიერო პოეზია*. „მრავალთავი“, ტ. 23, 2010.

**გაბიძაშვილი 2011:** გაბიძაშვილი ე. *ნათარგმნი ჰიმნოგრაფია. შრომები*, ტ. III, თბილისი: „საქართველოს მაცნე“, 2011.

**განჩინება 2003:** საქართველოს ეკლესიის წმიდა სინოდის 2003 წლის 18 აგვისტოს კრების განჩინება. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: [http://www.orthodoxy.ge/galoba/ganchineba\\_galobaze.htm](http://www.orthodoxy.ge/galoba/ganchineba_galobaze.htm).

**გვაზავა 2018:** გვაზავა ქ. ქართული ჰიმნოგრაფიის საღმრთისმეტყველო და ესთეტიკური ბუნებისათვის (სადოქტორო ნაშრომი), თბილისი: 2018.

**დოლიძე 2001:** დოლიძე დ. „დოგმა და ტრადიცია კანონიკურ საეკლესიო გალობაში“. კრებ. ქართული საეკლესიო გალობა. ერი და ტრადიცია. თბილისი: 2001.

**ეფრემ მცირე:** *efrem mciris kolofonebi (teqstebi)*. misamarTi: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/origlit/efrem/efremt.htm>.

**კარბელაშვილი 1898:** კარბელაშვილი პ. ქართული საერო და სასულიერო კილოები, ისტორიული მიმოხილვა მლ. პოლიევქტოს კარბელაშვილისა. თფილისი: ექ. ივ. ხელაძის სტამბა, 1898.

**კირიონ II 2006:** კირიონ II. ქართული საეკლესიო გალობა, განთავსებულია 2006 წლიდან. მისამართი: <http://church.ge/index.php?showtopic=372>.

**კონსტანტინოპოლის კრება:** კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო საეკლესიო კრების კანონები. განთავსებულია 2010 წლიდან. მისამართი: [http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&id=155:-vi-vi-vi&catid=34:2009-12-29-11-31-18&Itemid=59&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&id=155:-vi-vi-vi&catid=34:2009-12-29-11-31-18&Itemid=59&lang=ka).

**ლაოდიკიის კანონები:** *laodikiis adgilobrivi saeklesio krebis kanonebi*. ganTavsebulia 2010 wlidan. misamarTi: [http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&view=article&id=171%3A2010-03-30-11-41-55&catid=34%3A2009-12-29-11-31-18&Itemid=59&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=171%3A2010-03-30-11-41-55&catid=34%3A2009-12-29-11-31-18&Itemid=59&lang=ka).

**ნაკუდაშვილი 1996:** ნაკუდაშვილი ნ. ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1996.

**ორბელიანი 1861:** ორბელიანი ა. ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ლილინი. ჟურნალი „ცისკარი“, 1, იანვარი, წელიწადი მეხუთე, თბილისი: 1861.

**ორბელიანი 1991:** ორბელიანი ს.-ს. *ლექსიკონი ქართული*. I. თბილისი: „მერანი“, 1991.

**სარჯველაძე 2001:** სარჯველაძე ზ. *ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა*. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001.

**სულავა 2006:** სულავა ნ. ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა. თბილისი: „ზეკარი“, 2006.

**სუხიაშვილი 2001:** სუხიაშვილი მ. *საეკლესიო გალობის კანონის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ ქართული საეკლესიო გალობის მაგალითზე*. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: [http://www.orthodoxy.ge/galoba/galobis\\_kanonika.htm](http://www.orthodoxy.ge/galoba/galobis_kanonika.htm).

**სუხიაშვილი 2002:** სუხიაშვილი მ. *ქართული საეკლესიო გალობა*. განთავსებულია 2003 წლიდან. მისამართი: <http://www.orthodoxy.ge/galoba/galoba.htm>.

**ქორელი 1988:** ქორელი მ. „აღ. ყაზბეგი (მოგონება)“. წიგნში: *ცხოვრება ალექსანდრე ყაზბეგისა*. თბილისი: „განათლება“, 1988.

**შინაური საქმეები 1910:** ჟურნ. „შინაური საქმეები“, 10, 1910.

**შულღიაშვილი 1991:** შულღიაშვილი დ. *ქართული გალობის შტოთა ერთიანობის შესახებ*. თბილისის ვ. სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორიის სამეცნიერო შრომების კრებული. თბილისი, 1991.

**ჭელიძე 2013:** ჭელიძე ე. *საეკლესიო გალობის ისტორიული განვითარება საქართველოში (ინტერვიუ)*. განთავსებულია 23.06.2013 წლიდან, მისამართი: <http://www.ambioni.ge/saeklesio-galobis-istoriuli-ganvitareba-saqartvelosi>.

**ჭელიძე 2017:** *საეკლესიო მწერლობის ჰიმნოგრაფიული ჟანრი*, განთავსებულია 2017 წლის 16 ოქტომბრიდან, მისამართი: [http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&view=article&id=756%3A2017-10-16-16-53-41&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=756%3A2017-10-16-16-53-41&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka).

**ხუნდაძე 1918:** ხუნდაძე რ. *ქართული საეკლესიო გალობა*. ჟურნ. „თეატრი და ცხოვრება“, 12, 1918.

**ჯავახიშვილი 1990:** ჯავახიშვილი ი. *ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები*. თბილისი: „ხელოვნება“, 1990.

**ბიჩკოვი 1999:** Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры. *От Филона до Флоренского*, т. 1, М.: 1999.

**ბუკური 2007:** Bucur B. “Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?”, *Theological Studies* 68 (2007).

**ევდოკიმოვი 2007:** Евдокимов П. *Искусство иконы. Богословие красоты*. Клин, 2007.

**ვიცკესი 2019:** Wickes J. “Poetry and Hymnody”. In: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, edited by Paul Blowers and Peter Martens, 254-269. Oxford: Oxford University Press, 2019.

**პენტიუკ 2021:** Pentiu E. *Hearing the Scriptures: Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*. Oxford: Oxford University Press, 2021.



**სიმიკი 2022:** Simik K. *Hymnography as an Avenue of Biblical Interpretation*, განთავსებულია 16 მარტი, 2022 წლიდან, მისამართი: <https://sites.nd.edu/manuscript-studies/2022/03/16/hymnography-as-an-avenue-of-biblical-interpretation%EF%BF%BC/>.

**ჰიმნოგრაფია 1991:** “Hymnography”. In: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, edited by Alexander Kazhdan et al., 960-961. Oxford and New York: Oxford University Press, 1991.

***Saba Metreveli***

## **For the Specifics of Liturgical and Non-liturgical Hymnography**

### **Summary**

Hymnography, as one of the branches of sacred writing, implies singing and its main function is to “communicate” with God through Logos and Melos. In itself it includes the praise, the glorification of the Holy Trinity, the Biblical genesis, the troupe of angels and saints. In essence, hymnography (like all other branches of ecclesiastical writing) is a description of the teachings of Lord and Biblical teachings. The main defining factor of liturgical hymnography is its prayerful character and nature. It is strictly limited and based on the liturgical-orthological principle. Liturgical hymnography is primarily related to the Church services. Its character is determined by the liturgical chronotope. In addition to the Church hymnography, we have the variety existing and created beyond of it, which aspires to the Church and is called non-liturgical hymnography. Even the title suggests that non-liturgical poetry has no liturgical purpose.

**ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის  
(საუფლო დღესასწაულების საგალობლების)  
ძველი ქართული თარგმანები X ს. ქართულ იადგარებში**

საგალობელი ელემენტის ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში დამკვიდრების შესახებ მრავალი გამოკვლევა არსებობს. ბიზანტიური ლიტურატიურის მკვლევართა (გ. ბეკი, კ. კრუმბახერი, ე. ველეში, ნ. ტომადაკისი და სხვ.) (ტომადაკისი 1956: 34-44) სამეცნიერო ნაშრომების მიხედვით ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში საგალობელი ადრეული ეტაპიდანვე ჩნდება. იერუსალიმური ღვთისმსახურება თავდაპირველად ეყრდნობოდა ძველი აღთქმის საგალობლებს, ფსალმუნებს, შემდგომ ჩამოყალიბდა მცირე ფორმის მონოსტროფები (ანტიფონები), რომლებიც ფსალმუნთა რეფრენებად სრულდებოდა (ველეში 1969: 23-26). VI-VII სს. უფრო ღრმად იკვლევს გზას საგალობელი და ყალიბდება ახალი ფორმის საგალობელი კონტაკიონი, შემდეგ რამდენიმე სტროფიანი სტიქარონი და საგლობლის სრულყოფილი ფორმა საბოლოოდ გაფორმდა ჰიმნოგრაფიული კანონის სახით. ეს პროცესი მონოსტროფული საგალობლიდან ცხრაოდიან კანონამდე თანმიმდევრობით არის ასახული ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში. საგალობლის მარტივი ფორმის არსებობის ფაქტები ჩნდება ჯერ კიდევ VII ს. იერუსალიმურ ლექციონარში, მოგვიანო მრავალსტროფიანი სტიქარონებისა და კანონთა უძველესი თარგმანები დადასტურებულია უძველეს იადგარში. ამრიგად, ქართულ თარგმნილ ლიტურგიკულ კრებულებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ადრეობიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ისტორიისთვის, რადგან იერუსალიმურ ლექციონარსა და უძველეს იადგარში დადასტურებული თარგმანების ბერძნული დედნები შემორჩენილი არ არის (უძველესი იადგარი 1980: 691-706).

IX-X სს. მიჯნაზე ლიტურგიკული ხმარებიდან გადის უძველესი იადგარი და მის ადგილს იკავებს ახალი, საბანშიდური რეფორმის ამსახველი ძეგლი, დიდი იადგარი. ბუნებრივია, ამ ეპო-

ქის უმდიდრესი ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიული რეპერტუარი ქართულად ერთდროულად ვერ ითარგმნებოდა. ქართული იადგარის ნუსხები თარგმანებით თანდათან ივსებოდა. ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის თარგმნისას აუცილებელი იქნებოდა პირველ რიგში საუფლო დღესასწაულებისადამი მიძღვნილი, შემდეგ კი წმინდანების სახელზე დაწერილ საგალობელთა თარგმნა. სწორედ ამგვარ სურათს გვიჩვენებს მეთავე საუკუნის ქართული იადგარები.

პ. ინგოროყვას გამოკვლევისა და იადგარების შემდგომი შესწავლის (ე. მეტრეველი, ლ. ხევსურიანი, ც. ჭანკიევი, ლ. ჯღამია) (ინგოროყვა 1966: 754-776) საფუძველზე გამოჩნდა, რომ ქართული იადგარების განვითარება წარმართა ორი მიმართულებით, ერთი მიმართულების ამსახველია პალესტინური ტრადიციის კრებულები, რომელთაც განეკუთვნება სინის მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში გადაწერილი ნუსხები და წვირმისა და იელის ხელნაწერები. მეორე მიმართულების მაჩვენებელია ტაო-კლარჯეთში, შატბერდის კერაში, გადაწერილი მიქაელ მოდრეკილის იადგარი და A190. ბოლო დროის გამოკვლევების მიხედვით, ქართული დიდი იადგარები რედაქციულობის თვალსაზრისით შემდეგნაირად ლაგდება: ყველაზე ადრეული ფენა იადგარის კალენდარული დღესასწაულებისა ასახულია იოანე ზოსიმეს გადაწერილ sin 34-ში და თარიღდება X ს. 40-50-იანი წლებით. სწორედ ამ კრებულში ვხვდებით ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ცნობილი ავტორების იოანე დამასკელისა და კოზმა იერუსალიმელის ქრისტესშობის, განცხადების, მიგებებისა და ფერისცვალების კანონთა უძველეს ქართულ თარგმანებს. დიდი იადგარის ვრცელი რედაქციის ერთ-ერთ ადრეულ ნუსხას წარმოადგენს sin 1, სადაც საგალობელი რეპერტუარი უფრო გავრცობილია, ამავე რედაქციის ხელნაწერია sin14. Sin1-ში ჩნდება ღვთისმშობლის მიძინებისა და ღვთისმშობლის შობის საგალობლები. სინური იადგარების შემაჯამებელი ეტაპის გამომხატველი კრებულია sin 64-65, რომელშიც გაერთიანებულია ყველა ადრეული იადგარის თარგმანი. რაც შეეხება ქართულ კერებში დაცულ ნუსხებს, წვირმისა და იელის იადგარებს, მართალია, ეს კრებულები სვანეთშია დაცული, მაგრამ ისინი პალესტინური წარმომავლობის ხელნაწერებია (ხევსურიანი 1997: 12-14). წვირმის იადგარშიც გვხვდება იოანე დამასკელისა და

კოზმა იერუსალიმელის საუფლო დღესასწაულების კანონთა თარგმანები (შობის, განცხადების და ფერისცვალების) დანარჩენი თარგმანები ნუსხის ნაკლულობის გამო შემორჩენილი არ არის. იელის იადგარშიც მეორდება ზემოთ დასახელებულ ჰიმნოგრაფიულ კანონთა თარგმანები. ქართულ კერაში შექმნილი მეთაე საუკუნის ვრცელი კრებულის ნიმუშია მიქაელ მოდრეკილის იადგარი (978-988 წწ.) ნუსხა. იადგარის ეს ნუსხა ნაკლულია, სათვეო ნაწილიდან შემორჩენილია საგალობლები მხოლოდ 21 დეკემბრიდან 29 იანვრამდე და 7 ოქტომბრიდან 20 დეკემბრამდე. შესაბამისად შემორჩენილია მხოლოდ ქრისტერშობის და განცხადების კანონთა თარგმანები. მიქაელ მოდრეკილის იადგარი მეთაე საუკუნის იადგარების განვითარების შემაჯამებელი ძეგლია და სავარაუდოა, რომ მასში ყველა საუფლო დღესასწაულის საგალობლის თარგმანიც იყო შესული, ნუსხის ნაკლულობის გამო არ შემორჩა მიგებების, ფერისცვალების და ღვთისმშობლის მიძინების კანონების თარგმანები. ამრიგად, იოანე დამასკელისა და კოზმა იერუსალიმელის საუფლო დღესასწაულთა საგალობლების თარგმანები განხორციელდა მეთაე საუკუნის პირველ ნახევარში და აისახა მეთაე საუკუნის პირველი ნახევრის ვრცელ რედაქციებში, შემდგომ კი გაერთიანდა 70-80-იან წლებში გადაწერილ მიქაელ მოდრეკილის იადგარში.

საუფლო დღესასწაულები კანონთა ქართულ თარგმანებს sin 34-დან ვიდრე მიქაელ მოდრეკილის კრებულამდე მნიშვნელოვანი ტექსტობრივი ცვლილებები არ განუცდია. სხვაობა შემოიფარგლება მხოლოდ ვარიანტული იკითხვისებით. მაგ. ერთ ნუსხაშია: „შეიმოსე“, სხვაგან „შეწმოსე“, „ქრისტე“ და „ქრისტწ“, ან „ქრისტეა“ და სხვ. (მეტრეველი 1971: 22-34).

თარგმანს და მასთან დაკავშირებულ თავისებურებებს შესწავლის ხანგრძლივი ისტორია აქვს. თარგმანის აუცილებლობა, მიზანი და მიზეზები განსხვავებულ პრობლემათა ფონზე განიხილება. სხვადასხვა ნიშნით ხასიათდება პროზაული და პოეტური თარგმანები. თარგმანის ხასიათი ხშირად ეპოქის სულის გამომხატველია და მის მოთხოვნებს პასუხობს. თარგმანის ადაპტაცია ორიგინალთან ხორციელდება გრამატიკულ და ლექსიკურ სფეროში. კერძოდ, ორიგინალის სპეციფიკური გრამატიკული

კონსტრუქციები იცვლება თარგმანის ენის ბუნებრივი ფორმებით. თარგმანის ცნობილი თეორეტიკოსის ე. ნაიდას მიხედვით, არსებობს **ფორმალურ-ეკვივალენტური თარგმანი**, რომელიც ორიენტირებულია წყაროზე და ცდილობს შეძლებისდაგვარად ზუსტად გამოსახოს დედნის ფორმაც და შინაარსიც. ამ პროცესში მთარგმნელი ქმნის ორიგინალის ადეკვატურ გრამატიკულ ერთეულებს, დედნის ანალოგიურ ტერმინებს, სახელდობრ, სახელეები გადმოაქვს სახელებით, ზმნა – ზმნით და ა. შ. არ ცვლის ორიგინალის წინადადებათა წყობას. მოკლედ, ინარჩუნებს დედნის ფორმალურ ნიშნებს. ფორმის ამგვარი სიზუსტის დაცვისას ტექსტის შინაარსობრივი მხარე უმრავლეს შემთხვევაში ბუნებრიობას კარგავს და ასეთი თარგმანი საშუალო დონის მკითხველისთვის გაუგებარია. სრულიად განსხვავებულია **დინამიკურ-ეკვივალენტური თარგმანის** სტილი. მისთვის ამოსავალია მშობლიური ენის ეკვივალენტი და მისი ბუნებრივი თვისებები, თუმცა ეს არ გამოირიცხავს დედანზე ორიენტაციას. ამ შემთხვევაშიც გათვალისწინებულია თავად წყაროს მიზანი და მნიშვნელობა. ე. ნაიდა დინამიკურ-ეკვივალენტურ თარგმანს ასე განსაზღვრავს „დედანთან დაახლოებული ბუნებრივი ადეკვატი“ (ნაიდა 1964: 12-145) არსებობს კიდევ თარგმანის სხვაგვარი განსაზღვრება: Sensus de sensu (თავისუფალი) და Verbum ad verbum (სიტყვა-სიტყვით), რომელთაც ჯერ კიდევ ანტიკური პერიოდის ავტორები განარჩევდნენ (ბროკი 1979: 78-80.)

თარგმანის ზემოთ მოყვანილ დეფინიციათა მიხედვით საინტერესოა, როგორ შეიძლება შევაფასოთ და განვსაზღვროთ საუფლო დღესასწაულების ჰიმნოგრაფიულ კანონთა მეათე საუკუნის ქართული თარგმანები.

1. სათარგმნი მასალა არის ბიზანტიური საგალობელი, სპეციფიკურ პრინციპზე (ძლისპირ-ტროპართა თანაფარდობაზე) აგებული. ბუნებრივია, ქართული თარგმანი უნდა ითვალისწინებდეს ამ თავისებურებას და ეს ასეც არის. 2. ავტორი არის პოეტი, რომელიც ქმნის საგალობელს. მისთვის ამოსავლია წმინდა წერილი და ჰომილეტიკა. ავტორმა მკაცრად უნდა დაიცვას საეკლესიო დოგმის შინაარსი და ამავე დროს პოეტურად გადმოსცეს ეს დოგმა. ჰიმნოგრაფი ბიბლიურ მხატვრულ სახეებს მიმართავს

და მისი ინდივიდუალობა გამოიხატება იმაში, თუ როგორ გაიაზრებს ამ ბიბლიურ სახეს. ამის მიხედვით შეიძლება ჰიმნოგრაფიის მხატვრულ – პოეტურ სახეებზე, შედარებაზე, მეტაფორასა თუ ეპითეტზე მსჯელობა. ყოველივე აქედან გამომდინარე, ქართველი მთარგმნელის მიზანია დედნის არსის ადეკვატური ასახვა თარგმანში. თუ როგორ თარგმნის ქართველი მთარგმნელი საუფლო დღესასწაულების კანონებს, განვიხილოთ ცალკეული მაგალითების მიხედვით.

**კოზმა იერუსალიმელის ქრისტესშობის კანონი  
თარგმანი ზუსტად მისდევს დედანს ფორმითაც  
და შინაარსითაც**

Βηθλεεμ εὐφραίνου,

Ἡγεμόνων Ἰουδα βασιλεία· τὸν Ἰσραὴλ γὰρ ὁ ποιμαίνων,  
Χερουβὶμ ὁ ἐπ' ἄμων, ἐκ σοῦ προελθὼν Χριστὸς ἐμφανῶς,  
καὶ ἀνυψώσας τὸ κέρας ἡμῶν, πάντων ἐβασίλευσεν.

(ანთოლოგია 1963: 180-183)

მეუფეო მთავართა იუდაისთაო,  
რამეთუ მწყემსი ისრაელისაჲ, ქერობინთა  
ზედა მჯდომარჲ, შენგან გამოგზბრწყინდა ქრისტჲ,  
რომელმან აღამაღლა რქაჲ ჩუენი,  
ჩუენ ყოველთა მეუფჲ“.

ბერძნულის „προελθὼν Χριστὸς ἐμφανῶς, ნათარგმნია „გამოგვბრწყინდა ქრისტე, „προελθὼν“ გამოსული“ არ არის ნათარგმნი. ტექსტობრივ სიზუსტესთან ერთად დაცულია დედნის მარცვალთა რაოდენობა. ბერძნ. 61 ქართული 63.

გვაქვს სხვაგვარი შემთხვევაც., როცა ქართულ თარგმანში გვაქვს დედნის აზრობრივი ეკვივალენტი.

Ὅργανα παρέκλινε τὸ πένθος ὑμῶν·

οὐ γὰρ ἦδον ἐν νόθοις οἱ παῖδες Σιών,

Βαβυλῶνος λύει δέ, πλάνην πᾶσαν καὶ μουσικῶν,

ἀρμονίαν Βηθλεεμ ἐξανατείλας Χριστὸς.

(ანთოლოგია 1963: 180-183).

ნესტვსა და ებნისა ხმანი ოკრიდეს,  
და შესხმისა ზარი განაფრთხოზდა  
გულსა მგლოვარეთასა,  
ხოლო სიონისა ძეთა  
შურაცხ – ყვენეს განცხრომანი ბაბილოვნელთანი.

პირველ რიგში აღსანიშნავია დედნის სიტყვის "Ὁργανα-ს თარგმანი, რომელშიც დაკონკრეტებულია შინაარსი „ნესტვსა და ებნისა“. დედნის შინაარსის მიხედვით. ბეთლემში გამობრწყინებული ქრისტე განაქარვებს ბაბილოვნელთა ცდომილებას და მუსიკალურ ჰარმონიას) ქართველი მთარგმნელი ინტერპრეტაციას იძლევა: „ხოლო სიონისა ძეთა შურაცხყვენეს განცხრომანი ბაბილოვნელთანი“.

ტექსტობრივი ინტერპრეტაციის ანუ დინამიკური ეკვივალენტის საინტერესო ნიმუშია შემდეგი თარგმანი.

### **კოზმა იერუსალიმელის განცხადების კანონი**

Ἦσπερ ὀργανῶ, σὺν τρόμῳ καὶ θασύματι παρίσταντο,  
ἐν Ἰορδάνῃ αἱ Δυνάμεις τῶν Ἀγγέλων σκοποῦμεναι,  
**τοσαύτην Θεὸν τὴν συγκατάβασιν.**

(ანთოლოგია 1963: 180-183).

ძალნი ცათანი,  
განკვრეებულნი, შიშით მდგომარენი  
ჰხედვიდეს მიუწვდომელსა სიმდაბლესა შენსა.

ქართული თარგმანი შემოკლებულია. არ არის ნათარგმნი „ἐν Ἰορδάνῃ“. ასევე დედნის ფრაზა „**Θεὸν τὴν συγκατάβασιν**“ ღვთიური სიმდაბლე) მას ქართველი მთარგმნელი აზრობრივი ეკვივალენტით თარგმნის: „მიუწვდომელსა სიმდაბლესა“. ღვთიური სიმდაბლე არის მიუწვდომელი სიმდაბლე.

Γένος χοῖκὸν ῥυσόμενος Θεός, ἕως τοῦ Ἄδου ἦξει,  
αἰχμαλώτοις δὲ παρέξει πᾶσιν ἄφεσιν,  
καὶ ἀνάβλεψιν πηροῖς, ὡς ἀλάτοις βίησαι  
(ანთოლოგია 1963: 180-183).

მინისა ნათესავთა მხსნელი  
შთახდა ჯოჯოხეთასა, რაითა  
ნარტყუნულნი გამოიხსნეს მხდომისაგან  
და მწუხარეთა მოსცეს ნათელი და ლალადებენ.

ბერძნული სტროფის ბოლო ტაეპი „ἀνάβλεψιν πηριός, ὡς ἀλά-  
λιδ βιήσαι“ (დაუბრუნებს ბრმებს მხედველობას და როგორც მუნ-  
ჯებს მეტყველებას) ქართულად სრულიად განსხვავებული ეკვი-  
ვალენტი გვხვდება: **და მწუხარეთა მოსცეს ნათელი**. ამგვარი  
ტექსტობრივი ცვლილება დედნის ფორმის დასაცავად ხორცი-  
ელდება. ბერძნულ ტროპარში 44 მარცვალია, ქართულშიც 44.

### ფერსიცვალეების კანონი

Νόμον ἐν Σινῶ τῷ γράμματι, διατυπόμενος,  
Χριστέ ὁ Θεός, ἐν τῇ νεφέλῃ πυρί,  
καὶ γνόφῳ καὶ ἐν θυσέλλῃ, ἄφθιτος ἐποχούμενος·  
Δόξα τῇ δυνάμει σου Κύριε.

(IV ოდა) (ანთოლოგია 1963: 180-183).

რაჟამს იგავად ჰქმენ შენ  
წერილი იგი შჯულისაჲ მთასა სინასა,  
მაცხოვარ, ღრუბლითა ნათლისაითა  
მჯდომარეი ეჩუენს ნისლსა და ნიავექარსა შინა.

ქართულ თარგმანში საინტერესოა დედნის „Χριστέ ὁ Θεός“-  
ის, ეკვივალენტი „მაცხოვარ“ და „ἐν τῇ νεφέλῃ“-ის გავრცობილი  
თარგმანი „ღრუბლითა ნათლისაითა“ „Νόμον ἐν Σινῶ τῷ γράμματι,  
διατυπόμενος,“ (სინას მთაზე ამოკვეთე სჯული წერილად). ბერ-  
ძნული დედნის ფრაზა „τῷ γράμματι, διατυπόμενος“ ნათარგმნია,  
როგორც „იგავად ჰქმენ“, რაც აზრობრივი ანუ დინამიკური  
ეკვივალენტია.

ტექსტობრივი ინტერპრეტაცია გვხვდება აგრეთვე შემდეგ  
მაგალითშიც:

Ἦματα ζῶης τοῖς φίλοις Χριστός,  
καὶ περὶ τῆς θείας δημιογῶν βασιλείας ἔφη.

(ანთოლოგია 1963: 180-183)



ჰრქუა ქრისტემან საყუარელთა თვსთა სიტყუად ცხორებისად რაჟამს **დაუნინდა** მათ თაბორს სასუფეველი საღმრთოდ პერი თქც მისად დიჟიჟიჟი ბათისად ჟიჟი (განუცხადა ღვთიური სასუფეველის შესახებ). ქართულ თარგმანში გვაქვს ინტერპრეტირებული თარგმანი „რაჟამს დაუნინდა მათ თაბორს სასუფეველი საღმრთოდ“.

ქართული თარგმანების შესწავლისას შეინიშნება ერთი საინტერესო საკითხი – წმინდა წერილისა და ჰიმნოგრაფიის ტექსტობრივი ურთიერთმიმართება. ცხადია, საუფლო დღესასწაულების საგალობლებში უხვად გვხვდება ბიბლიური სახე-სიმბოლოები და ციტატები. საინტერესოა, როგორ არის ასახული ეს ტექსტობრივი მიმართებები ქართულ თარგმანებში.

მოვიყვანოთ მაგალითს:

„მოვლა კრებული ერისაი ნათლისღებად  
იორდანესა, რაჟამს დგა იგი შორის,  
და **ულაღადება: ნაშობნო იქედნეთანო,**  
**ვინ გიჩუნა თქუენ სივლტოლაი მომავლისაგან,**  
ან უკუნ ჰყავთ ნაყოფი,  
ღირსი უფლისა ჩუენისა, რომელსა თაყუანის-ვსცემთ.  
(ნათლისღების ჰიმნოგრაფიული კანონი).

ამ სტროფში მათეს სახარების შემდეგი მუხლის გამოძახილია:

და ვითარცა იხილა ფარისველნი და სადუკეველნი, მომავალნი ნათლისღებად მისგან, ჰრქუა მათ: **ნაშობნო იქედნეთანო, ვინ გიჩუნა თქუენ სივლტოლაი მერმისა მისგან მომავლისა რისხვისა?** საგალობლის ბერძნულ ტექსტში სახარების ციტატის პარაფრაზი გვაქვს: „Τίς ἔδειξεν ἄπειθεῖς, τὴν ὀρχήν ὑμῖν ἐκκλῖναι τὴν μέλλουσαν (II ოდა) (ნათლისღების ჰიმნ.კანონი) Γενήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλιστοῦς ὀρχῆς; (მათ.3.7).

ცხადად ჩანს, რომ საგალობლის ქართული თარგმანი ტექსტობრივად უფრო ზუსტად იმეორებს სახარების მუხლს, ვიდრე ბერძნული დედანი. საგალობლის ბერძნულ დედანში გვაქვს (ἀπειθεῖς, ურწმუნონი), როცა სახარების მუხლში არის „Γενήματα ἐχιδνῶν“, ძნელია ვთქვათ, რომ ქართველი მთარგმნელი საგალობლის თარგმნისას მიმართავდა წმინდა წერილის არსებულ თარგ-

მანს, უფრო სავარაუდოა, იმის დაშვება, რომ მთარგმნელმა ზეპირად იცოდა სახარებისეული ციტატები და ლოგიკურად ურთავდა თარგმანში. თანაც ამით არ არღვევდა დედანთან შინაარსობრივ სიახლოვეს.

ჩვენი კვლევის შემაჯამებლად შეიძლება ვთქვათ, რომ საუფლო დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი ბერძნული საგალობლების უძველესი ქართული თარგმანები დედნებთან მიმართებით გარკვეულ თავისებურებებს გვიჩვენებს. ქართველი მთარგმნელი ძირითადად ცდილობს არ დაშორდეს დედნის შინაარსს და შეძლებისდაგვარად დაიცვას მისი ფორმაც (მარცვალთა რაოდენობა). თარგმანის თეორიის თვალსაზრისით ქართული თარგმანები შეიძლება ჩაითვალოს *Sensus de sensu* ანუ თავისუფალ დინამიკურ-ეკვივალენტურ თარგმანებად. ბერძნული დედნისადმი, მიუხედავად ამგვარი თავისუფალი დამოკიდებულებისა, ქართველი მთარგმნელი ახერხებს ბერძნული საგალობლის შინაარსობრივად ადეკვატური ქართული თარგმანის შექმნას, სადაც არ არის დაკარგული არც დედნისეული თეოლოგიური სიღრმე და, უმრავლეს შემთხვევაში, არც პოეტურ-მეტაფორული სახე.

### **დამონევაზული ხელნაწერები და ლიტერატურა:**

X საუკუნის იადგარები:

Sin. 34 (X ს. 40-იანი წლები).

Sin.1, Sin. 14 (X ს. 50-იანი წლები).

წვირმის იადგარი (X ს. 50-იანი წლები).

იელის იადგარი (X ს. 60-იანი წლები).

Sin. 64-65 (X ს. 80-იანი წლები).

მიქაელ მოდრეკილის იადგარი (978-988 წწ.).

**ანთოლოგია 1963:** *Anthologia graeca carminum christianorum*. Wilhelm von Christ, Mattaios K. Paranikas. Hildesheim: 1963.

**ბროკი 1979:** Brock S. *Aspects of Translation Technique in Antiquity* (Greek, Roman and Byzantine Studies). Vol. 20. I. 1979.

**ველეში 1971:** Wellesz E. A. *History of Byzantine Music and Hymnography*. 1971.

**ინგოროყვა 1966:** ინგოროყვა პ. „გიორგი მერჩულე“. *თხზულებათა კრებული*. III. თბილისი: 1966.

**ლოვიაგინი 1875:** Ловягин Е. Богослужбные Каноны. СПб: 1875.

**მეტრეველი 1971:** მეტრეველი ელ. *ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი. ორი ძველი რედაქცია X-XI სს. ხელნაწერების მიხედვით.* თბილისი: 1971.

**ნაიდა 1964:** Nida E. *Towards a science of Translating.* Leiden: 1964.

**ტომადაკისი 1956:** Τομαδάκης Ν. *Βυζαντινή Υμνογραφία και Ποίησης.* Αθήνα: 1956.

**უძველესი იადგარი 1980:** *უძველესი იადგარი.* გამოსაცემად მოამზადეს ელ. მეტრეველმა, ლ. ხევსურიანმა, ც. ჭანკიევმა. თბილისი: 1980.

**ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა.** *სინური კოლექცია.* ნაკვეთი I. გამოსაცემად მოამზადეს ელ. მეტრეველმა, ლ. ხევსურიანმა, ც. ჭანკიევმა, ლ. ჯღამაიამ. თბილისი: 1973.

**ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია.** გამოსაცემად მოამზადა ივ. იმნაიშვილმა. თბილისი: 1979.

**ხევსურიანი... 1997:** ხევსურიანი ლ., ჯღამაია ლ. „იადგარის ახალი ნუსხის შესახებ“. *ფილოლოგიური ძიებანი.* თბილისი: 1997;

## ***Eka Dughashvili***

# **Old Georgian Translations of The Byzantine Hymnography (Lord's Feasts hymns) in the X Century Iadgari**

## **Summary**

In the beginning of the X century, in Georgian ecclesiastical practice the oldest type of Iadgari went out of liturgical use and its place took the Big Iadgari. This type of Iadgari consisted of the translations of the hymnographic canons based on isosyllaby of Heirmos and Troparion of new hymnography. The richest repertory of this epoch was not translated in Georgian simultaneously. The lists of Georgian Iadgari were filled with translations little by little. Cosma Jerusalem's and John Damascenes hymnography were reflected in Georgian Iadgari. The Canons dedicated to the Lord's Feasts were translated at the first stage. On the basis of P. Ingorokva's research and later studying of Iadgari. It has been revealed that Georgian Iadgari is developed in two directions: collection of Palestinian tradition (Sin. 34, Sin. 26, Sin. 1, Sin.

14, Sin. 59, Sin. 64-65), the Iadgaris of Tsvirmi and Ieli of Palestinian origin are the reflection of one direction. The second direction is the collection of Michael Modrekili and A 190 compiled in the Georgian literary center. The earliest layer of calendar feasts of Iadgari is reflected in Sin. 34 copied by John Zosime (40-ies of the X centr.), namely in this collection are met translations of Canons of Lord's Feasts Nativity, Theophania, Transfiguration. Sin. 1 represents one of the earlier lists of wide-spread editions of Big Iadgari, where hymnographic repertory is more extended, to the same edition belongs Sin. 14. Reflected collections of the generalized stage of Big Iadgari are Sin. 64-65, where almost every day is filled with materials of hymnography it is copied later in 987. As to Iadgari of Tsvirmi and Ieli kept in Georgia, it is true that these collections are kept in Svaneti, but they are considered to be collections of Palestinian traditions. Structurally Iadgari of Tsvirmi stands between Sin. I and Sin. 59. Chronologically, it must not be divorced from Sin I. In the list of Tsvirmi following translations of Canons are met (Nativity, Theophania, Transfiguration,

All other translations of the Lord Fests Hymns are included in Iadgari of Ieli. Example of a wide-spread collection of the Xth century, created in Tao– Klarjeti ( Shatberdi monastery) is Michael Modrekili's Iadgari, compiled list in South Georgia (978-988). Georgian original hymnography with translated repertory are included in it. Michael's collection is the extended hymnographic collection of the early Byzantine period, representing the last stage of development of Iadgari of the X century, that's why all the translations of Lord's Feasts Hymns must have been included in it. For the lack of the list, the Canons of Transfiguration, Dormition of Holy Virgin were not kept in the collection.

Research of the old Georgian translations of Byzantine hymnography distinguished in scientific literature is interesting with the types of the translation. Comparison of nine hymnographic translations of Lord Feasts Hymns with proper Greek originals has shown that Georgian translations are free or dynamic-equivalence.

the translator sometimes gives preference to the content of the original and sometimes to its form.

According to this point of view three types of examples can be chosen:

1. Textual and formal side of the original is kept within the limits of the original.

2. It's impossible to keep the syllables of original and translation draws closer to the original only textually.

3. Metrical( formal) exactness to original is kept with textual closeness.

Besides this classification, translation of separate Canon is peculiar on its part. Translation of Canons of Nativity, Theophania, Transfiguration, Assumption stand quite close to proper Greek original, translator tries to keep number of syllables too. Textual expansion or reduction doesn't change the textual side of the original significantly.

# საკარო-სახოტბო პოეზია

---

ივანე ამირხანაშვილი

## ძველი ქართული სახოტბო პოეზია „თამარიანი“ და „აბდულმესიანი“

სახოტბო ლიტერატურას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ეს არის ჟანრი, რომელსაც ძირითადად საზოგადოებრივი დატვირთვა ჰქონდა და სახელმწიფო ინტერესებს ემსახურებოდა. მაგალითად, ანტიკურ საბერძნეთში გმირების ხოტბა-დიდება განიხილებოდა როგორც საერთო საშუალება სახალხო საქმის განსახორციელებლად, საერთო სიკეთის მოსაპოვებლად. ამიტომ ზრუნავდნენ ტექსტის როგორც გამომსახველობით, ისე შინაარსობრივ მხარეზე. სახოტბო ტექსტი უნდა ყოფილიყო მჭკვერმეტყველური, იოლად გასაგები და სარწმუნო, დამაჯერებელი, შთამაგონებელი.

დროთა განმავლობაში სახალხო-საზოგადოებრივ ინტერესებს პოლიტიკური მიზნები ჩაენაცვლა. უნინ თუ ძირითადად ომში დაცემულ გმირებს აიდეალებდნენ, ახლა საზოგადოების პრივილეგირებული წარმომადგენლები გახდნენ ხოტბის ობიექტები. ავტორიტეტული პირების ქებას ავტორებისთვისაც მოჰქონდა პირადი კეთილდღეობა. ამკარად გამოიკვეთა პირფერობის მოტივები, მაგრამ მხატვრულ-ლიტერატურული სტანდარტები და მოთხოვნები არ გაუქმებულა, პირიქით, ფორმა კიდევ უფრო იხვეწებოდა და ჩნდებოდა გამოსახვის ახალი საშუალებები.

ჟანრს თავიდანვე, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მე-5 საუკუნეში, პანეგირიკი უწოდეს. ძველბერძნულად „პანეგირიკოს“ საყოველთაო ხმის მიცემას ნიშნავს. პანეგირიზმი დადებით მოვლენად იყო მიჩნეული ანტიკურ ხანაშიც და შუა საუკუნეებშიც.

პინდარეს ეპინიკები ალბათ ყველაზე კარგად გამოხატავს სახობო ჟანრის სპეციფიკას. ეპინიკების საგუნდო ლირიკა სათავეს იღებს საკულტო პოეზიიდან. ეს არის მელოსები, დითირამბები, ენკომიები, რომლებშიც აღევლინება ხოტბა ღმერთების მიმართ.

აღკეოსის ჰიმნებში ჩნდება სამოქალაქო ტენდენციები, რაც პრიორიტეტულ მიმართულებად იქცევა შემდგომი პერიოდების მეხოტბეთა შემოქმედებაში.

ჰორაციუსის „რომაულ ოდებში“ გამოხატულია მხარდაჭერა რომის იმპერიის დამაარსებლის, იულიუს კეისარის მიმართ. გამოხატავს წინაპართა კულტის თაყვანისცემას და იცავს პატრიოტულ-სამოქალაქო იდეოლოგიას.

მე-16 საუკუნის ცნობილი ფრანგი პოეტი პიერ რონსარი ავითარებს პინდარესა და ჰორაციუსის იდეებს. მისი „ოდების ოთხი წიგნი“ ანტიკური სტილის აღორძინებაა. ეს არის ამაღლებული, შთამაგონებელი, პათეტიკური სტილი, თემატიკა კი ჰედონისტური, ფილოსოფიური და, რა თქმა უნდა, პატრიოტული; XVII საუკუნის ფრანგულ ლიტერატურაში პანეგირიკი წამყვან ადგილს იკავებს. ვოლტერი, დ'ალამბერი და დენი დიდრო პანეგირიკებს უწერენ პოლიტიკურ მოღვაწეებსა და სხვადასხვა ქვეყნის დიდებულებს.

მე-16-18 საუკუნეების ქართულ ლიტერატურაშიც შეინიშნება პანეგირიკის ჟანრის აღორძინების ტენდენციები. აღსანიშნავია თეიმურაზ პირველის ლექსები „გრემის სასახლეზე“ და „თამარის სახე დავით გარეჯას“; დავით გურამიშვილის ლიტერატურულ-სარწმუნოებრივი ჰიმნები, რომლებშიც მოცემულია დავით წინასწარმეტყველის, მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის ქებანი; ბესიკ გაბაშვილის „ქება სოლომონ მეფისა“. ახალი ქართული ლიტერატურიდან აღსანიშნავია გრიგოლ ორბელიანის პოემა „სადღეგრძელო“. მე-20 საუკუნიდან – გალაკტიონ ტაბიძის „მშობლიურო ჩემო მიწავ“, „ოქტომბრის სიმფონია“, გიორგი ქუჩიშვილის „დიად სამშობლოს“ და სხვ. მე-20 საუკუნის ქართული მუსიკაშიც ვითარდება სახოტბო ჟანრი. აღსანიშნავია, მაგალითად, ზაქარია ფალიაშვილის „საზეიმო კანტატა“ და გრიგოლ კოკელაძის „კანტატა საქართველოზე“. სახოტბო ნაწარმოებები 21-ე საუკუნის ლიტერატურაშიც იწერება.

სახოტბო პოეზიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დარგია ჰიმნოგრაფია, რომელსაც აქვს მდიდარი ისტორია, მკაცრად ჩამოყალიბებული პოეტიკა და მყარი პრაქტიკულ-იდეოლოგიური ტრადიცია. უთუოდ ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ საერო სახოტ-

ბო პოეზია ჰიმნოგრაფიული მწერლობის დაისის ფონზე განვითარდა, გარკვეული თვალსაზრისით, მეხოტბეებმა ჩაანაცვლეს ჰიმნოგრაფები და ეს მოხდა იმ დროს, როდესაც საერო ლიტერატურამ იწყო განვითარება და დღის წესრიგში დადგა მისი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ფუნქციის გაძლიერება.

**„თამარიანი“.** ლიტერატურის სოციალური სტასუსის ამაღლებას მოჰყვა პანეგირიკის მოტივების გაძლიერება საისტორიო მწერლობასა და პოეზიაში. ისტორიოგრაფიაში ამის მაგალითებია უცნობი ავტორის „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ და ბასილი ეზოსმოდვარის „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, ლიტერატურაში ჩახრუხადის „თამარიანი“. სამივე თხზულება თამარის დროის, კლასიკური პერიოდის ნაწარმოებია და, რა თქმა უნდა, ესეც სავსებით ბუნებრივია, ვინაიდან ამ დროს მწერლობის იდეოლოგიზირება სახელმწიფოს ინტერესებში შედიოდა.

შ ი ნ ა ა რ ს ი . შესავალში ავტორი მიმართავს ფილოსოფოსებს და მოუწოდებს აღავლინონ თამარ მეფის ქება. თუმცა იმასაც ამბობს, რომ ამ გულისხმიერი და ძლიერი მეფის საკადრის ხოტბას ვერცერთი ბრძენი ვერ შეძლებს. მიმართავს არისტოტელეს, როგორც ყველაზე დიდ ფილოსოფოსს, და ეკითხება, ნუთუ არსებობს ადამიანი, რომელიც ბოლომდე შეძლებდა თამარის არსის გააზრებას? აქებს თამარის სილამაზეს, რომელიც მზეს აჭარბებს ნათლისმფენელი ძალით.

პირველ თავში თამარის მშვენიერება შვიდ მნათობს არის შედარებული. ავტორი თანაუგრძნობს მზეს, რომ მას თამარი შუქს უფერმკრთალებს და, ამავე დროს, აღნიშნავს, რომ დარდს მისცემია ყველა, ვისაც ეს სილამაზე არ უხილავს. ტანით საროსა და ლერწმის მსგავს მშვენიერებას თავგადაკლული ეძიებენ. განსაკუთრებულ ქებას იმსახურებს დავითიც, ეფრემის ძეთა შთამომავალი, დიდებული მოისარი და მტერთა რისხვა. დავითისა და თამარის ძემ, ლაშამ, მნათობმა, ნათლის მფენმა, მზის მაგიერობა გასწია. მამა-შვილმა დაიმონა და მოხარკედ აქცია მრისხანე მტრები. ურიცხვი ტომი ამხედრდა მათ წინააღმდეგ, მაგრამ დავითი, ბიბლიური დავითის მსგავსად, ლომივით წარუძღვა ჯარს და უკუაქცია დაზაფრული, შეშინებული მაჰმადიანები, რო-



მელთაგან ბევრი განადგურდა. უამრავი ტყვედ აიყვანეს და დიდი ალაფი იმოვეს ლარ-პირუტყვის სახით. ამიტომ მთელი ერი ერთხმად აცხადებს: თამარი და დავითი, თავიანთ ძესთან ერთად, ღვთის რჩეულნი არიან.

მეორე თავი შესაქმის ბიბლიური სურათით ინწყება – როგორ შეიქმნა ცა და მიწა, მნათობები და ჰაერი. შექებულია მზე-თამარის სილამაზე და უძლეველობა. თუმცა მის მშვენიერებას სრულყოფილად ვერაფერი გადმოსცემს, ვერც პლატონის ენა და ვერც დავითის ქნარი.

მესამე – მეექვსე თავები კვლავ თამარის სულიერ-ფიზიკური სილამაზის აღწერას ეთმობა. თამარი არის წყვიდადის მანათობელი, ზენათა მზე, რომლის თვალისმომჭრელი შუქი ყველა ციურ სხეულს აბნელებს. სილამაზესთან ერთად, მას ამშვენიებს ჭკუაგონება, ქცევა და სულიერი სიმტკიცე. ამ თვისებების მეშვეობით მოიპოვა საკვირველი გამარჯვებები მუსულმანთა ძალებზე და ამაში მას დაეხმარა ლომივით მრისხანე დავითი.

მეშვიდე თავში ავტორი ისევ ფილოსოფოსებს ეხმიანება და სხვა სიტყვებით იმეორებს იმ აზრს, რომელსაც დასაწყისში გამოთქვამდა. ასახელებს ბიბლიურ გმირებსა და აღმოსავლური ლიტერატურის პერსონაჟებს, რომლებსაც ბედმა იმიტომ უმუხთლა, რომ მას, თამარს, ვერ მიემსგავსნენ.

მერვე-მეცხრე თავებში გადმოცემულია ამბავი ერთი მოგზაურისა, რომელიც ავტორის ძლიერ ახლობელი ადამიანი ყოფილა. მოგზაურს მოუვლია ხაზარეთი, ჩინეთი, სახანო, რუსეთი, საბერძნეთი. ჩასულა კონსტანტინოპოლში, სადაც ნავეები გაუმზადებია სამშობლოში წამოსასვლელად. თან მოჰყავდა თურმე ათი ათასი დანიშნული ქალი, მონა-მხევალი, მოჰქონდა ოქრო და თვალმარგალიტი, მაგრამ მოულოდნელად ეს მოგზაური უკან გაბრუნებულა, რასაც სასონარკვეთილებამი ჩაუგდია მისი მომლოდინე ავტორი.

მეათე-მეჩვიდმეტე თავები, რომლებიც მოცულობის მხრივ არათანაბრობით გამოირჩევა, ისევ თამარისა და დავითის ქებას ეძღვნება. მათი სულიერი და ფიზიკური მშვენიერება ვლინდება ბიბლიური ისტორიებისა და ანტიკური მითოლოგიის შუქზე, მათი გმირობა და სიქველეები დაკავშირებულია მაჰმადიანებთან

ბრძოლაში მოპოვებულ გამარჯვებებთან. ბოლოს ლაშა გიორგის სახეც გამოჩნდება, როგორც ლხინისა და ნათლის სიმბოლო.

ბოლო, მეთვრამეტე თავში ავტორი კვლავ შესაქმის ეპიზოდებს ეხება: ნახსენებია უფლის მიერ სატანის ზეციდან გამოძევება. ადამისა და ევას განდევნა სამოთხიდან. წარღვნის ამბავი. ნოეს კიდობანი. იესო ქრისტეს მოსვლა. ჯვარცმა. დაბოლოს, თამარის დაბადება, როგორც უფლის განგებულება და მისი მეფობა, როგორც ღვთაებრივი მართლმსაჯულების აღსრულება.

შ ე ს ნ ა ვ ლ ი ს ი ს ტ ო რ ი ა . არჩილ მეფე თხზულებაში „მეფეთა საქებელნი და სამხილებელნი“ წერს:

მოხეველისამ, ჩახრუხელისამ,  
ლექსთა სიტკობმან ამიყოლია,  
მისებრ მთიული, სიბრძნით ღვთიული  
თამარის კიდე ვისმცა ჰყოლია?  
ან სხვას მდივანი, გულ-შემტკივანი,  
გინა შინაყმა კაამყოლია?  
მაგრა რიტორთა, ვით რამ მარტოთა,  
დასჯის ლექსობა, ვინ მიჰყოლია.

არჩილი „თამარიანს“ კარგად იცნობს, ჩახრუხადის ვინაობაც იცის, მაგრამ არ იცის მისი სახელი. „ჩახრუხადე ბრძენთ ვაბაძნეთ, მაგრამ სახელს გვიმაღავსა“. – წერს თხზულების შესავალში (არჩილი 1936: 225).

ჩახრუხადეს ქებით მოიხსენიებს ანტონ კათალიკოსიც. „წყობილსიტყვაობაში“ ვკითხულობთ:

ჩახრუხაის ძე – უცხო პიტიკოსი,  
თამარ დიდისა მმკობი შაირებითა;  
შოთას შაირთა, თუ სთქუა, უკეთესთაცა:  
მთქმელი მესტიხე, დიდი სიბრძნის-მოყუარე,  
ყოვლად საქები, რიტორთ-მესტიხთ გვირგვინი.  
(ანტონ ბაგრატიონი 1980: 282).

ამავე სულისკვეთებით წერს „თამარიანის“ ავტორზე პლატონ იოსელიანიც: „დუშეთისა და მისი მიდამოების თავზე აღმა ფრენს



თამარ მეფის ფრესკა. ვარძია. XII ს.

## თამარ მეფე

### იამბიკო ხუთეული<sup>1</sup> (ცასა ცათასა)

ცასა ცათასა დამწყებ არს ღმერთმთავრობა,  
ძე საუკუნობს პირველი და კვალადი,  
სულმან მან ღმერთმან სრულყო მოქმედებადი,  
სამეხით სრულმან ერთითა ღმრთაებითა,  
მიწით პირველის, პირმშოისა კაცისა.

შენ მიერ მისთვის დრკუსა მის განმგებელი  
დრკუი მიდრკა უვნებელი ვნებისადმი,  
ივნო და ვნება პირველი უვნებელ ყო,  
შენგან შობილმან ჩვენ ღირსგვყვნა აღმოშობად  
ბნელით ნათელსა, ნათელთა მხედველობად.

შენგან, ქალწულო, რომელსა შენთვის დავით  
როკვიდა, ძისა ღმრთისა ძედ შენდა ყოფად,  
მე, თამარ, მიწა შენი და მიერივე,  
ცხებულობასა ღირსმყავ და თვისობასა.  
ედემს, ლადირთად, სამხრით და ჩრდილოეთით.

შუამფლობელი იავარს შენდა ვმრთელობ,  
ხალიფას დროშა თანავე მანიაკსა  
შევრთე, ცრუ-სჯულთა მოძღვრისა ლაზოდ მძღვანი,  
ვინ დავით, ძეებრ ეფრემის მოისარმან,  
მოირთხნა, მოსრნა სულტნითა, ათაბაგით.

ერანს ებრძოლეს ჩემ მიერ მისთა სპათა  
ჩვენნი მხედარნი, მოსავნი შენნი, სძალო,  
მონყლნეს, მოსწყვიდეს აგარის ნათესავნი.  
მუნით მოხმულთა ნიჭთაგან ერთსა ამას  
შენდა შევნირავე. მიოხე ძეებრ, ღმერთო!

---

<sup>1</sup> ქართველ მეფეთა პოეზია. შემდგენელი დ. მენაბდე. თბ., 2004, გვ. 27-28.

გენია მაღალი პოეზიისა, რომლის წარუშლელი კვალი მის გონებრივ სამყაროშია აღბეჭდილი. ეს გენიაა პოეტი ჩახრუხაძე, რუსთაველის თანამედროვე. ჩახრუხაძე დაიბადა ხევში; ადგილობრივი გეოგრაფიული გამოთქმით, ის იყო ხეველი ანუ მოხვევე. ხევის ადგილმდებარეობის მეტალივით მკვრივმა ნიადაგმა მას შთააგონა მეტალივით მჟღერი სიტყვები. მთის ხეობის ექომ გამოძახილი ჰპოვა მის აღფრთოვანებულ სულში, რომელიც ანთებული იყო ხოტბის ობიექტის [თამარის] სიდიადით... ჩახრუხაძის ლექსები სუნთქავენ ცოცხალი ფანტაზიით, ღრმა გრძნობითა და აზრებით; მისი ლექსები მოჰქუხს როგორც მდინარე არაგვი, რომელიც მოვარდნილი ღვარავით მოიკლაკნება ხეობის კლდოვან კალაპოტში, და ანთებულია პოეტური ცეცხლით, როგორც ის ვულკანური ბუნება, სადაც ჩახრუხაძე გაიზარდა ქართული ენის სადიდებლად“ (იოსელიანი 1860: 61-64).

პლატონ იოსელიანის მართლაც პანეგირიკული შეფასება გამოწაკლისი იყო XIX საუკუნეში. მეხოტბეების შემოქმედებას ძირითადად უარყოფითად აფასებენ და ამას აქვს თავისი მიზეზები. პირველ ყოვლისა, იმიტომ, რომ მაღალ სტანდარტებს უწესებენ, რუსთაველს ადარებენ და, ცხადია, „ვეფხისტყაოსნის“ ჩრდილში „თამარიანიც“ და „აბდულმესიანიც“ უმწეოდ გამოიყურება; გარდა ამისა, არ ითვალისწინებენ თხზულებათა ჟანრულ სპეციფიკას, რომ ეს არის სახოტბო ლიტერატურა და აქვს მკაცრად განსაზღვრული იდეოლოგია და პოეტიკა; დაბოლოს, ტექსტები არ არის შესწავლილი არც ტექსტოლოგიურად და არც აკადემიურად.

1883 წელს სერიით „ქართული კლასიკები“ ზაქარია ჭიჭინაძემ ცალკე წიგნებად გამოსცა ჩახრუხაძე და შავთელი. გაზეთი „დროება“ ოპერატიულად გამოეხმაურა ამ ამბავს. სარედაქციო წერილში რუბრიკით „ბიბლიოგრაფია“ მკაცრად არის გაკრიტიკებული გამოცემები, როგორც უხარისხო, „უმწი“ წიგნები, რომლებსაც არავინ წაიკითხავს, რადგან არც სასტამბო ხარისხით და არც შინაარსობრივად ეს გამოცემები ყურადღებას არ იმსახურებს. წერილის ავტორის აზრით, რუსთაველი, ჩახრუხაძე და შავთელი ერთსა და იმავე არსებას (თამარ მეფეს) აქებენ, მაგრამ რუსთაველის კალმის სიძლიერესთან ჩახრუხაძისა და შავთელის ნაძალადევი ლექსები არარაობად მოჩანს. ავტორს მოჰყავს ანტონ

კათალიკოსის სიტყვები და წერს: „ჩახრუხაძე მართლა პიიტვიკოსიც იყო, რიტორიც, მაგრამ პოეტობის ნიშან წყალს კი სრულიად მოკლებული ყოფილა. ასევე ითქმის შავთელზე. ორთავ ამ „კლასიკებს“ იმდენათა აქვთ მნიშვნელობა, რამდენადაც ეს საჭიროა შოთას დროის გარემოების ასახსნელად, როგორც ვარსკვლავებთან მოთამაშე რაშის ღირსების გასაგებად საჭიროა ჯაგლაგი ცხენების უხეირო სიარულიც გაცნობილი გქონდეს“ („დროება“ 1883: 3-4).

და მაინც, სახოტბო პოეზიის მიმართ არამოდური დამოკიდებულების ხასიათი განისაზღვრა გაცილებით ადრე, სამოციანი წლების დასაწყისში, როდესაც ილია ჭავჭავაძემ წარმოადგინა ჩახრუხაძის შეფასება, რომელიც, ერთი შეხედვით, სხვა კონტექსტში გამოითქვა სხვა მტკიცებულების საბუთად, მაგრამ, ასეა თუ ისე, ეს თვალსაზრისი რჩება ერთ-ერთ კანონიკურ შეფასებად. თავის ქრესტომათიულ წერილში „ორიოდე სიტყვა თავად რევაზ შალვას ძის ერისთავის კაზლოვიდგან „შეშლილის“ თარგმანზედა“ ილია ჭავჭავაძე ჩახრუხაძეს ასე ახასიათებს: „საზოგადოების მიღება ყოველთვის არ ნიშნავს, რომ მწერალი ტალანტიანია; აი, მაგალითად, ჩვენში, ქართველებში, დიდი მწერლის ხმა აქვს დაგდებული ჩახრუხაძესა, მაგრამ არამც თუ დიდი, პატარაც არა ბრძანდება ის კურთხეული. მისი თამარის ქება მთელ მოთხრობის ოდენაა, ზედმესრულით დაინწყობა და თითქმის ზედმესრულით თავდება. რა ვაი-ვაგლახით და კისრის მტვრევით მოგოგამს დავარდნილ ცხენსავით მისი ოცმარცვლოვანი ტყვიასავით მიძიმე ლექსები!.. არც აზრი, არც სურათი, არც მშვენიერება, არც ჭკუა, არც გული, არაფრისთანა არაფერი, გარდა ზედმესრულების რახარუხისა! აბა, ეხლა ნახეთ, რა სახელი აქვთ ჩვენში! სადაც რუსთაველს, მაგ თითქმის გენიასა, ახსენებენ, იქ, გინდათ თუ არა, წამოაკუნკულებენ ჩახრუხაძესაც, რომელსაც, გვგონია, ფიქრადაც არა ჰქონია ამისთანა დიდების იმედი“ (ჭავჭავაძე 1991: 14-15).

ამის შემდეგ ილია ჭავჭავაძე ახსენებს ზოგიერთ რუს მწერალს, რომელთა სახელები, კაზლოვთან ერთად, უზომოდ იყო გაბერილი და გაზვიადებული. ამკარაა, რომ ამ მსჯელობაში ჩახრუხა-

ძის ფენომენი გამოყენებულია ერთგვარი სილოგისტური მსჯელობის ფიგურად და არა კონცეპტუალურ არგუმენტად.

როგორც ლევან მენაბდე აღნიშნავდა, ილია ჭავჭავაძის საზოგადოებრივ-იდეოლოგიურ მრწამსს არ თანხედებოდა მეხოტბეთა როიალისტური პათეტიკა და ამიტომ გამოუტანა მან ასეთი მკაცრი განაჩენი ჩახრუხადის პოეტურ ქმნილებას (მენაბდე 1973: 99).

ილია ჭავჭავაძის მსგავსად, არც აკაკი წერეთელი უყურებდა სერიოზულად მეხოტბეთა შემოქმედებას. აკაკიც იმავე საზოგადოებრივი მრწამსის გამო იწუნებდა მეხოტბეებს. მას ამ თემაზე სამი წერილი აქვს გამოქვეყნებული: „ქართული სცენა“ (1895), „უბრალო საუბარი“ (1898) და „მცირე რამ პროფესორ მარრის უკანასკნელის თხზულების გამო“ (1902). უნდა ითქვას, რომ მესამე წერილში აკაკიმ რამდენადმე შეცვალა პოზიცია.

ნიკო მარი საკითხს პირდაპირ, უშუალო ანალიტიკური რაკურსით მიუდგა და განაცხადა, რომ „ჩახრუხადე“ შოთა რუსთაველის გვარია. საინტერესოა ნიკო მარის სხვა დასკვნებიც. კერძოდ, იგი აღნიშნავს, რომ „თამარიანი“ წარმოადგენს წვრილი ლექსების კრებულს და არა მთლიან ნაწარმოებს; ეს ლექსები, საბოლოო ჯამში, შეადგენს თერთმეტ ოდას; ლექსები დაწერილია სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა მოვლენასთან დაკავშირებით; ბოლოს ნიკო მარი წერს, რომ „თამარიანი“ წარმოადგენს შესანიშნავ ძეგლს – თვითმყოფადობითა და XII საუკუნის კულტურულ-პოლიტიკური სურათის ასახვის მხრივ და ამ თვალსაზრისით განუზომლად მაღლა დგას, ვიდრე „ვეფხისტყაოსანი“ (მარი 1902: 75-76).

პავლე ინგოროყვამ გაიზიარა ნიკო მარის ზემოთ აღნიშნული მოსაზრებები და ტექსტის დადგენის ძირეული პრინციპები. ამავე დროს, აღნიშნა, რომ „თამარიანი“ შედგება სამი ნაწილისგან, კერძოდ, ეს არის თორმეტი ოდა, ორი ელეგია და ბოლოსიტყვაობა. ოდების ავტორია ჩ ა ხ რ უ ხ ა ი ს ძ ე, სახელად შ ა ჰ რ უ ხ , რომელიც ნახსენებია ტექსტის გარეთ, ერთ-ერთ ბიბლიოგრაფიულ მოსახსენებელში (ინგოროყვა 1924: 273). ოდები დაწერილია სხვადასხვა დროს. ტექსტში დაცული რეალიების მიხედვით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ შექმნილია ისინი 1184 წლიდან 1193 წლამდე. უფრო რთულად დგას ელეგიების საკითხი.

ელეგებიც თამარის დროს არის დაწერილი, ოღონდ თამარის მეფობის მეორე ნახევარში, მონღოლთა შემოსევამდე, არაუგვიანეს 1204 წლისა. პირველი ელეგის ავტორი – ლექსის ფაქტურით, რითმების ხასიათით, ლექსიკითა და სხვა რეალიების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ – არსებითად განსხვავდება პოემის დანარჩენი ნაწილების ავტორებისგან. და რადგან „თამარიანის“ ბოლო ნაწილში დაცულია ცნობა, რომ ნანარმოები დაწერილია ორი ჩახრუხადის მიერ, უნდა ვაღიაროთ, რომ პირველი ელეგის ავტორია სხვა ჩახრუხადე. კერძოდ, ჩახრუხადე-მეორე წერს ელეგიას თავის ძმაზე, შაჰრუხ ჩახრუხადეზე, „თამარიანის“ მთავარ ავტორზე, რომელიც საქართველოდან წასულა საზღვარგარეთ, დიდი ხნის მოგზაურობის შემდეგ შინ დაბრუნება გადაწყვეტია, მაგრამ რაღაც სერიოზული მიზეზის გამო ვერ დაბრუნებულა. მეორე ელეგის ავტორია უცნობი პოეტი ბ ა რ ა მ ა ნ მ ა ნ ი ა ნ უ ბარამან მანიქველი (ინგოროყვა 1924: 271-277).

ივანე ლოლაშვილმა კრიტიკულად შეისწავლა XVIII-XIX საუკუნეების ნუსხები და შედარებით ზუსტად აღადგინა „თამარიანის“ სტრუქტურულ-კომპოზიციური სახე. მისი მოსაზრებით, იმისათვის, რომ პოემა მონოგრაფიულად იქნეს შესწავლილი, უპირველესად საჭიროა დადგინდეს სტროფული შედგენილობა, ნაკითხვები, თხზულების სტრუქტურა და კომპოზიცია, ანუ აღდგეს ტექსტი იმ სახით, რა სახითაც გამოვიდა ავტორის ხელიდან, შემდეგ კი დამუშავდეს ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები. ეს საკითხებია: ა) „ავტორის ვინაობა; ბ) ნანარმოების დანერის თარიღი; გ) სოციალური გარემო, რომელშიც უხდებოდა პოეტს ყოფნა; დ) ავტორის მსოფლმხედველობა (სოციალურ-პოლიტიკური და ფილოსოფიური შეხედულებები); ე) „თამარიანის“ ლიტერატურული წყაროები; ვ) „თამარიანი“ როგორც ისტორიულ-ლიტერატურული წყარო და ზ) „თამარიანის“ პოეტიკა (ლოლაშვილი 1957: 27).

ივანე ლოლაშვილმა შეისწავლა თოთხმეტი ნუსხა, რომლებიც ძირითადად ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებაში იყო დაცული. მან ორ ჯგუფად დაყო ხელნაწერები. პირველ ჯგუფში შევიდა ხუთი ხელნაწერი, მეორეში – ცხრა; პირველ ჯგუფში გაერთიანდა ძირითა-



დად ექვთიმე თაყაიშვილისა და თედო ჟორდანიას მიერ აღწერილი ხელნაწერები, რომლებშიც სტრუქტურულ-კომპოზიციური სახე შედარებით მყარად არის შემონახული; მეორე ჯგუფის ხელნაწერები რედაქციულად ერთგვაროვანია და ორ საერთო ნყაროს ეყრდნობა.

სანამ „თამარიანის“ სტროფული შედგენილობა გაირკვეოდა, მანამ ძნელი იყო მისი სტრუქტურისა და კომპოზიციის დადგენა. ხელნაწერებსა და ძველ გამოცემებში სხვადასხვა სურათი გვაქვს სტროფული შედგენილობის თვალსაზრისით. ნიკო მარი იყო პირველი, ვინც სერიოზულად დაინტერესდა პოემის შედგენილობისა და თავებად დაყოფის საკითხით, რომელიც ყველას თავისებურად ესმოდა და თავისი კორექტივები შეჰქონდა ტექსტში. მას შემდეგ, რაც ივანე ლოლაშვილმა შეისწავლა ხელნაწერები და შესაძლებლობების ფარგლებში მიუახლოვდა თავდაპირველ ტექსტს, დადგინდა, რომ „თამარიანი“ შედგება შესავლისა და 18 ციკლური სახოტბო ლექსისგან ანუ თვრამეტი თავისგან.

უფრო რთულად იდგა „აბდულმესიანის“ სტრუქტურის საკითხი. დიდი იყო აზრთა სხვადასხვაობა. თუმცა ისევ ივანე ლოლაშვილის მიერ დალაგებული კომპოზიცია გამოდგა ყველაზე „გამძლე“ და მისაღები. მან ნაწარმოების 107 სტროფი შესავლად (სამი სტროფი) და თორმეტ თავად დაალაგა.

**„აბდულმესიანი“.** ნაწარმოების ავტორად ტრადიციულად მიიჩნეოდა იოანე შავთელი, მაგრამ დროთა განმავლობაში საეჭვო გახდა მისი ავტორობა და ბოლოს საქმე იქამდე მივიდა, რომ არც შავთელი ითვლება ავტორად და არც „აბდულმესიანია“ ის, რომელსაც ტრადიცია ასახელებს. რუსთაველის პოემის ეპილოგში ნახსენები „აბდულ-მესია“ („აბდულ-მესია – შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა“) დაკარგულია. „აბდულმესიანი“, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, შავთელის დანერილი არ არის. თუმცა დანამდვილებით ვიცით, რომ მას ეკუთვნის ცნობილი „გალობანი ვარძიის ღვთისმშობლისანი“. ჩვენ უკვე აღარ ვიცით, როდესაც „აბდულმესიანს“ განვიხილავთ, დავუკავშიროთ თუ არა ეს ტექსტი შავთელს, რომელიც იყო „კაცი ფილოსოფოსი და რიტორი, ლექსთა გამომთქმელი და მოლუანებათა შინა განთქმული“. მით უმეტეს, გამოჩნდა ვერსია, რომ ეს ტექსტი სულაც არ დანერილა XII

საუკუნეში, არამედ დაიწერა XVII საუკუნეში და მისი ავტორია ამ პერიოდის საეკლესიო მოღვაწე იაკობ შემოქმედელი. ამ თემაზე ყოველთვის, ტექსტის კვლევის თითქმის ყველა ეტაპზე იყო გაკვირით საუბარი, მაგრამ „აბდულმესიანის“ ავტორად იაკობ შემოქმედელი არავის გამოუცხადებია. გასული საუკუნის ოთხმოცდაათიან წლებში ბორის დარჩიამ გამოკვლევათა მთელი სერია მიუძღვნა ამ თემას და დაბეჯითებით ამტკიცებდა, რომ „აბდულმესიანი“ დაწერა იაკობ შემოქმედელმა (დუმბაძემ).

ბორის დარჩია ხელნაწერთა ტექსტობრივი და ენობრივი მონაცემების მეშვეობით ამტკიცებდა თავის მოსაზრებას. ამავე დროს ახსენებდა, აგრეთვე, სარგის ცაიშვილის ზეპირ მოხსენებას 1989 წლის 27 აპრილს კორნელი კეკელიძის დაბადების 110-ე წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე. მისი გადმოცემით, სარგის ცაიშვილმა მოხსენებაში „აბდულმესიანის“ გარშემო“ წამოაყენა მოსაზრება, რომ „აბდულმესიანის“ ავტორია არა იოანე შავთელი, არამედ იაკობ შემოქმედელი, ხოლო ქების ობიექტია არა თამარი და დავითი, არამედ არჩილ მეფე (დარჩია 1997: 7).

სხვათა შორის, სარგის ცაიშვილი გაცილებით ადრე, 1979 წელს, წერდა, რომ იაკობ დუმბაძემ სცადა „აბდულმესიანის“ გადაკეთება არჩილის ქებად (ცაიშვილი 1979: 41).

ბორის დარჩიას აზრით, ნაწარმოების ავტორი რომ ე. წ. ალორძინების ხანის მწერალია, ამას ადასტურებს ციტირებები და ლიტერატურულ პერსონაჟთა სახელები, რომლებიც ამ ეპოქის ლიტერატურულ სულისკვეთებას ესადაგება. დამთხვევებისა და პარალელების ანალიზის შედეგად მიდის დასკვნამდე, რომ „აბდულმესიანს“ ორგანული ავშირი აქვს იაკობ შემოქმედელის „უსჯულოს მოამადისა და ქრისტიანეთ გაბაასებასა“ და „არჩილის ქებასთან“ და ისინი ერთი ავტორის ქმნილებებია.

მკვლევარი პირდაპირ აცხადებდა: „ქართული კლასიკური და მომდევნო ხანის მწერლობა არ ადასტურებს, რომ ე. წ. „აბდულმესიანი“ ძველი, XII საუკუნის ძეგლი იყოს. ზოგიერთი მათგანი ნათლად და გარკვევით გვიჩვენებს, რომ ის გვიანდელია, თვით იაკობ შემოქმედელის ნაწარმოები კი გვარწმუნებს, მასთან ორგანული კავშირი აქვთ და ისიც იაკობ შემოქმედელის კალამს ეკუთვნის“ (დარჩია 1999: 52-53). მისი მოსაზრებით, „ქება მეფისა

არჩილისა“ ანუ „აბდულმესიანი“ დაწერილია დაახლოებით 1670 წელს (დარჩია 2004: 118).

ერთი შეხედვით, პრობლემა გართულებულია, მაგრამ თუ მარტივად შევხედავთ, დავინახავთ, რომ საკითხის კვლევის ვექტორი არსებითად არ გადაადგილებულა. ტრადიციულად ითვლებოდა, რომ იაკობ შემოქმედელმა „აბდულმესიანის“ ტექსტი გადააკეთა „არჩილის ქებად“, მეორე ვერსია გვთავაზობს, რომ პირუკუ წარმოვიდგინოთ: „არჩილის ქება“ გადააკეთეს „აბდულმესიანად“. ეს არის ტექსტოლოგიური კაზუსი, რომელიც ისტორიულად ჩამოყალიბდა და არსებობს როგორც ფაქტი, რომლის უგულებელყოფა არ შეიძლება, ისევე, როგორც არ შეიძლება, რომ ერთი ან მეორე ვერსია უალტერნატივო ჭეშმარიტებად გამოვაცხადოთ.

„აბდულმესიანის“ ტექსტის კვლევის ისტორია ბევრი ურთიერთსაწინააღმდეგო დასკვნის საბაზს იძლევა. იკვეთება ვერსიების მთელი სერია:

ტექსტი მხოლოდ იოანე შავთელს ეკუთვნის;

ტექსტი მხოლოდ იაკობ შემოქმედელს ეკუთვნის;

ტექსტი იოანე შავთელის მიხედვით შექმნა იაკობ შემოქმედელმა;

თუ იოანე შავთელის ტექსტს დაკარგულად მივიჩნევთ, მაშინ „აბდულმესიანი“ ვილაცამ შექმნა „თამარიანის“ მიბაძვით და შემდეგ ამ ტექსტში იაკობ დუმბაძემ თამარისა და დავითის ნაცვლად ჩაწერა არჩილ მეფის სახელი;

იაკობ შემოქმედელმა „თამარიანის“ მიბაძვით დაწერა არჩილის ქება და შემდეგ ვილაცამ არჩილის ნაცვლად თამარი და დავითი ჩაწერა... ვერსიების გაგრძელება შეიძლება, თუმცა შეუძლებელია სინამდვილის დადგენა.

ზოგჯერ ტექსტის ცალკეულ მკვლევართა შრომებში იჩენს თავს ურთიერთგამომრიცხავი დასკვნები. მაგალითად, ივანე ლოლაშვილი, რომელიც ადრე იოანე შავთელის „აბდულმესიას“ დაკარგულად თვლიდა, მოგვიანებით წერდა: „თუ დღეს შავთელის სახელით ცნობილი სახოტბო პოემა არ არის ის „აბდულმესია“, რომელსაც ძველი ქართული ტრადიცია მიანერს შავთელს, უკეთ: თუ შავთელის აბდულმესია დაკარგულია, ხოლო მოღწეული ე. წ. აბდულმესიანი სხვა ძეგლია, მაშინ მისი ავტორიც სხვა პირი ყოფილა; მაგრამ რაკი საყოველთაოდ ამ პოემის ავტორად შავთელია

აღიარებული და ამის ერთადერთ წყაროს ვეფხისტყაოსნის ბოლო სტროფი წარმოადგენს, მაშინ უნდა დავიჯეროთ, რომ „აბდულმესია“ (ან „აბდულმესიანი“) არის სწორედ ის ძეგლი, რომელიც იაკობ შემოქმედელმა „არჩილ მეფის ქებად“ გაავრცელა. ეს არის ერთადერთი დასკვნა, რომელიც გამომდინარეობს ხელნაწერებისა და ტექსტის შესწავლის ისტორიიდან“ (ლოლაშვილი 1964: 51).

შ ი ნ ა ა რ ს ი. შესავალში ავტორი ერთარსება სამებას შესთხოვს, მისცეს ცოდნა და უნარი, რათა შეაქოს სუზერენები. მას სურს, რომ დავითის ზევსური ომით შთაგონებულმა დანეროს ხოცბა; ფილოსოფოსებს მოუწოდებს, ერთად შეიკრიბონ და შეაქონ ცხებული მეფე თამარი. ადამის ტომში არ მოიძებნება, სამყაროს ვერცერთ მხარეში ვერ მიაგნებენ მის მსგავს მშვენიერებას.

პირველ თავში შექებულია დავით სოსლანი, ბრწყინვალე გვირგვინოსანი, ალვისტანიანი, მტერთა დამამხოველი, ორგულთა გამგმირავი, უებრო ორატორი; მეორე თავში ქების ობიექტი დასახელებული არ არის, მაგრამ, როგორც ბოლო სტროფი მიგვახვედრებს, ეს უნდა იყოს ლაშა გიორგი; მესამე თავში სავარაუდოა თამარის ქება, რადგან ნახსენებია სათნოება, სასოება, საღმრთო მადლი და იღუმალეობა; მეოთხე და მეხუთე თავებში თამარი და დავით სოსლანი არიან შექებულნი. აბჯარ-ხმლით აღჭურვილი დავითი ვეფხვივით ბრდღვინავს და მეხვიით ეცემა მტერს. ნახსენებია ლიმონას ანუ ლიმანიას ციხესიმაგრის აღება. თამარს კი ავტორი მოუწოდებს გამოიყენოს სამეფო გვირგვინი ურჯულოთა და ბარბაროსთა დასამორჩილებლად; მეექვსე-მეშვიდე თავებში თამარი შედარებულია ნილოსის წყალთან, ოქროსთან, რომელიც სიბრძნის ბრძმედში არის გამოდნობილი. ის არის სამყაროს მანათობელი მზე და ქართველთა საყოველთაო სჯულისმდებელი. ავტორი თავის თავს უწოდებს მწირსა და მსხემს, რომელმაც თამარს შეჰპედა ქება; მერვე-მეცხრე თავებში დასახელებულია ის ქვეყნები და ტომები, რომლებიც თამარს მოწინებთ აქებენ: ინდოეთი, ერანი, კვირინი, გუთეთი, გერგესეველნი და სხვანი. მნათობები მას, ბრწყინვალე, ჩაუსვლელ მზეს, აღტაცებით შესცქერიან. ლომ-გმირი დავითი კი ნაპერწკლებს აყრის მტრებს, თავზე წყალს ასხამს და განდევნის;

მეათე-მეთერთმეტე თავებში ავტორი მოუწოდებს მთელ ერს, დიდ-სა და პატარას, შეაქონ ჩვენთვის საუნჯედ მოწოდებული ქრისტეს მხედარი დავითი. გადმოცემულია ბიბლიური შესაქმის ისტორია, პირველცოდვის, ენათა აღრევისა და იესო ქრისტეს ჯვარცმის ამბები; ბოლო, მეთორმეტე თავში ავტორი წუხს, რომ ვერ თქვა ისეთი ქება, როგორც მეფეს ეკადრებოდა. თავისი უგუნურებით მოჰყიდა ხელი ამ საქმეს და ერთადერთი, რასაც ითხოვს, არის ის, რომ ქების ობიექტებმა ეს მიიღონ როგორც ქრისტესმიერი ძღვენი.

„აბდულმესიანს“ თვალის ერთი გადავლებითაც ეტყობა, რომ ტექსტი არ არის ერთიანი, მთლიანი ნაწარმოები. აშკარად ჩანს ჩარევის კვალი, სხვადასხვა დროის პლასტები, ლექსიკური შეუსაბამობები და ეკლექტიზმები. ერთი სიტყვით, ეს არ არის ერთი დროისა და ერთი ავტორის შემოქმედება. თუმცა აშკარაა, რომ „თამარიანის“ მეტრულ შაბლონს იყენებს. უფრო ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა, რომ „თამარიანი“ და „აბდულმესიანი“, როგორც საკარო პოეზიის ნიმუშები, ერთ სალექსო ფორმას ეყრდნობა.

რ ი ტ მ ი და რ ი თ მ ა : ჩ ა ხ რ უ ხ ა უ ლ ი . ორივე პოემაში გამოყენებულია ცნობილი სახეობა – ჩახრუხაული, ოცმარცვლიანი სტრიქონი საზომით 5/5 5/5 შინაგანი და ბოლო რითმებით.

მისი სტრუქტურა დეტალურად აქვს აღწერილი იოანე ბატონიშვილს: „ჩახრუხაული უკვე შედგება უხმოს ასოთი ვიდრე ოცდაათუთხმეტამდის, ხოლო ხმოვანით ოცით ანუ ოცდაერთით. გარნა ამისი გუარი ესე არს, რომელ პირველის სიტყვის შემდეგი რომ იქნება მეორე, და მესამის სიტყვის შემდეგი რომ იქნება მეოთხე, ერთმანეთს უნდა გვანდენ დაბოლოებით და უკანასკნელნი დაბოლოებანიც, უნდა მსგავსობდენ ერთი ერთს. და ესე შედგება ოთხის სტრიქონითაც და ორი სტრიქონითაც, ხოლო მძიმე ანუ წერტილი იხმარება თითო სტრიქონში ორ-ოლი“ (იოანე ბატონიშვილი 1990: 603-604).

ჩახრუხაული პირველად „თამარიანშია“ გამოყენებული. რაც შეეხება მონათესავე საზომს, ფისტიკაურს, ის წინ უსწრებს ჩახრუხაულს. ფისტიკაურიც 20-მარცვლიანია, ოღონდ შიდარითმის გარეშე (ხინთიბიძე 2009: 146).

ჩახრუხაული ისტორიულად მდგრადი, მტკიცე და პოპულარული ფორმა გამოდგა. ეს საზომი, თავისი სახესხვაობებით, აქტი-

ურად გამოიყენებოდა საუკუნეების განმავლობაში, XX საუკუნის ჩათვლით. ჩახრუხაულს იყენებენ თეიმურაზ პირველი, არჩილი, დავით გურამიშვილი, ბესიკი, გალაკტიონი და სხვები. ჩახრუხაულის გავლენა შენიშნულია სულხან-საბა ორბელიანის მიერ თარგმნილ „ქილილა და დამანაში“ (ბარბაქაძე 1993: 131).

„ჩახრუხაულის“ თვალშისაცემი ნიშანია რიტმი და ომონიმური რითმების ხშირი გამოყენება. ბევრ მკვლევარს მიაჩნია, რომ ეს არის დეფექტი, რომელიც გამოუსწორებელ ზიანს აყენებს ლექსს. მართლაც, ხელოვნურ რითმას, ხელოვნურ რიტმს, ხელოვნურ მუსიკალურობას შედეგად მოსდევს აზრობრივი სივრცის რღვევა-დამახინჯება. აღნიშნული ტენდენცია აზვიადებს ცალკეული ელემენტის როლს და თვითმიზნურ ხასიათს იძენს (განერელია 1981: 179).

ერთ სტრიქონში ჩალაგებული ომონიმური რითმების ურთიერთქმედება, „სალექსო რიგის სიმჭიდროვე“ (იური ტინიანოვის ტერმინია) იწვევს მნიშვნელობათა დეფორმირებას, ენობრივი ნიშნების გადაგვარებას, ლექსიკურ ერთეულთა გაუფერულებას და სიტყვები ფაქტობრივად აკუსტიკურ ხატზე დაიყვანება.

მაგრამ, ამავე დროს, მაჯამური სტრუქტურის მქონე სტრიქონში, როგორც თამარ ლომიძე აღნიშნავს, თავს იჩენს მეტად საინტერესო ეფექტი – მასში მოქმედებას იწყებს ის მექანიზმი, რომელიც საფუძვლად უდევს ცნებათა წარმოქმნას (ლომიძე 1988: 11).

ცნებათა წარმოქმნის მექანიზმი სხვა ეფექტის წყარო ხდება. კერძოდ, იქმნება სუგესტიურობის ველი, რომლის სახასიათო ნიშანია მიზიდულობის ენერგეტიკა. სუგესტია ანუ ჩაგონება (გადადება) არის ძალა, რომელიც აქტიურად ზემოქმედებს მკითხველის ცნობიერებაზე და მართავს მის მუშაობას. ავილოთ, მაგალითად, „თამარიანის“ ცნობილი სტროფი:

არისტოტელო, ბრძენთა ტომელო,  
თუ არა შესძლებ ენა-ძლიერსა,  
ათინას თქმულა, სიღრმით დანთქმულა;  
ვერაჲინ სრულ-ჰყოფს მას მეცნიერსა.

გულისხმის-ყოფად, გონება-ყოფად  
მისთანისათვის მაძებნიერსა;  
ვინ გული ესე სიბრძნითა სთესე,  
ანუ ვის ძალ-უძს შენგან მიერსა?

მკვეთრი რიტმი და განმეორებითი რითმა აქ ისეა გადაჯაჭვული, რომ აღქმის მომენტში იქმნება ორმაგი ეფექტი – გონება, ერთი მხრივ, ერთგება რიტმში და, მეორე მხრივ, ინყებს მუშაობას სიტყვებისა და სინტაგმების გადააზრებაზე. პროსოდიული ეფექტის მთავარი შედეგი კი ის არის, რომ რიტმული ჰარმონია და ცნობიერების მუშაობა ერთ ემოციურ მოქმედებას ქმნის. მკვეთრი სარითმო დაბოლოებები, კადენცია ანუ კლაუზულა თავისთავად სკანდირებაში გადაიზრდება, რაც სახოტბო პოეზიის ორიგინალურ მახასიათებლად უნდა ჩაითვალოს.

„თამარიანის“ XIX საუკუნეში, კერძოდ, 1835 წელს გადანერილ ხელნაწერს აქვს ასეთი მინაწერი: „ეს მან [ჩახრუხაძემ] დალექსა ოც მარცვლოვანად თითოსა ტაეპსა შინა წყობილად და მის გამო უწოდენ ქართველნი ჩახრუხაულს, თვარა ესე გვარი წყობილი ჩახრუხაული არაბულიდამ არს ქართულს ენასა ზედა გამოღებული“ (ხელნაწერთა აღწერილობა 1949: 177).

ჩახრუხაულის წარმომავლობა გიორგი წერეთელმაც არაბულ ლექსთწყობას დაუკავშირა. მისი დაკვირვებით, ალ-ჰარირის „მაკამები“, ეგრეთ წოდებული შეკვეცილი ბასიტით დაწერილი ორტაეპიანი ლექსები, შეიცავს ყველა იმ მეტრულ კომპონენტს, რითაც ჩახრუხაული გამოირჩევა. კერძოდ, ეს არის რიტმი, ორმაგი რითმა, ტერფებში რითმების განაწილება: ცვალებადი რითმა პირველ ნახევარში, უცვლელი – მეორე ნახევარში, ტაეპის ბოლოს. გიორგი წერეთლისავე აზრით, ეს საზომი არც არაბული უნდა იყოს. მისი ანალოგები ადრეულ სპარსულ და ებრაულ პოეზიაშიც დაიძებნება (წერეთელი 2001: 26-27). სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ სპარსულ და ებრაულ პოეზიაში ორმაგი შინაგანი რითმის არსებობის შესახებ ჯერ კიდევ ნიკო მარი საუბრობდა (მარი 1902: 18).

მეხოტბეთა ტექნიკას, ორმაგ რითმასთან ერთად, სამმაგი შინაგანი რითმაც გამოარჩევს. მაგალითად, „თამარიანის“ ეს სტრიქონები:

იგი ვარდ გ უ ლ ი, იგი ვარდ-გ უ ლ ი,  
ხე ედემს რ გ უ ლ ი, ნაშენებარე...

ალექსანდრე გვახარია შენიშნავდა, რომ სამმაგი რითმა XII საუკუნის შირვანის ლიტერატურულ სკოლაში საკმაოდ ჩამოყალიბებული და პოპულარული ხერხი იყო (გვახარია 1964: 117).

საკარო პოეზიის ლექსი ორ მკვეთრად გამოხატულ სანწყის ეყრდნობა: ფორმას და იდეას. ფორმა გამოხატავს იდეას, იდეა მყოფობს ფორმაში. ლექსის ფორმა აბსტრაქციაა იმისა, რასაც ხოტბის ობიექტის არსში ვხედავთ ან უნდა ვხედავდეთ. ლექსის მიზანია, ობიექტი დავინახოთ მრავალსახოვნებაში, მრავალფეროვნებაში, მრავალსაგნობრიობაში. ეს არის სწრაფვა წარმავალიდან მარადიულობისაკენ, ნაკლულობიდან უნაკლულობამდე, არასრულყოფილებიდან სრულყოფილებამდე. ტექსტი თითქოს გეუბნება – კი არ უნდა გამიგო, უნდა მომისმინო! მოსასმენი ტექსტია, ბგერებად, მუსიკად აღსაქმელი. ამას ემსახურება რიტმი, რითმა, ფრაზა, ჰარმონია, სიმეტრია. უფრო იდეის ვიბრაციაა, ვიდრე აზრის სინთეზური გადმოცემა.

საკარო პოეტს აქვს თავისი ესთეტიკური და პოეტიკური სქემები, რომლებსაც გულდასმით ახორციელებს.

ი ს ტ ო რ ი უ ლ - ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ რ ი ვ ი ს ტ ა ტ უ ს ი .  
სტილი აქ ყველაფერია. მჭევრმეტყველება და მეტრული წყობა სტილის დომინანტური ელემენტებია. გამორჩეულია რიტმის, როგორც მკითხველსა და მსმენელზე სუგესტიური ზემოქმედების, ფუნქცია.

სახოტბო ლექსი მხატვრულია იმ მხრივ, რომ მხატვრული ნაწარმოების კომპოზიციურ ელემენტებს იყენებს, თორემ არსითა და დანიშნულებით პროპაგანდისტული, პუბლიცისტური ნაწარმოებია, რომლის მიზანია პოლიტიკური დივიდენდების მოპოვება მმართველი ძალისათვის.

შემთხვევითი არ არის, რომ, მაგალითად, ძველ რომში პანეგირიზმის როლი ერთი-ორად გაიზარდა მას შემდეგ, რაც იმპერიამ გაძლიერება დაიწყო.

თამარის მმართველობა, ამ მმართველობის ხასიათი და იმ დროის პოლიტიკური სიტუაცია იდეოლოგიურ მხარდაჭერას სა-



ჭიროებდა და ამ საქმეში ჩართული იყო ინტელექტუალური ძალები: ისტორიკოსები, ღვთისმეტყველები, ფილოსოფოსები და, რაღა თქმა უნდა, მწერლები.

სუზერენის განდიდება ქვეშევრდომის თვითმიზნურ შემოქმედებად, მლიქვნელობად ან ფარისევლობად კი არ აღიქმებოდა, არამედ ეს იყო სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის დოკუმენტი, ტექსტი, რომელიც ასაბუთებდა არსებული ხელისუფლების პოლიტიკურ ლეგიტიმაციას და მის სასარგებლოდ საზოგადოებაში ამაღლებდა ნდობის ხარისხს.

ნიშანდობლივია ის, რასაც შალვა ნუცუბიძე წერდა „თამარიანის“ კონცეფციის შესახებ: „ყველა ეს მხატვრული ხერხი და იდეა, მელექსეობისა და პოეტური წვდომის მთელი ოსტატობა, კოლოსალური ნაკითხობა და ერუდიცია ჩახრუხაძეს იმისთვის უნდა, რომ გვიჩვენოს მთელი სიდიადე ერთმპყრობელობისა, რომელიც მან, ქართული რენესანსის პოეტმა, საერო და სასულიერო ფეოდალიზმს დაუპირისპირა როგორც საქართველოს სახელმწიფოებრივი, პოლიტიკური და კულტურული ძლიერების საწინდარი. ყოველივე ამის თვალსაჩინო, მხატვრული ჩვენებისათვის საჭირო იყო ისტორიული ფაქტები, პირველ რიგში კი – ფაქტები თვითონ თამარის მეფობის პერიოდიდან. და პოეტიც თავისუფლად იყენებს ამ ფაქტებს, ხან დრამატული, ხან ლირიკული და ხანაც ელეგიური განწყობილებით აფერადებს მათ“ (ნუცუბიძე 1976: 283).

ეს არის არა იმდენად შემოქმედება, რამდენადაც ქმედება, კეთება, შემოქმედების იმიტაცია პრაქტიკული მიზნებით, რაც იმას ნიშნავს, რომ საკარო პოეზია ფუნქციური ლიტერატურის სფეროს განეკუთვნება.

მართლაც, თუ გავითვალისწინებთ სახოტბო პოეზიის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ტენდენციებს, როგორც ამ ჟანრის სპეციფიკურ ნიშანს, უნდა ითქვას, რომ ეს არის არა მარტო პანეგირიკული ლიტერატურა, არამედ პოლიტიკური განწყობილების გამომხატველი ფუნქციური ტექსტი, რომელიც ავითარებს პრაგმატულ იდეოლოგიას, ერთიანი, ცენტრალიზებული, ძლევამოსილი სახელმწიფოს იდეალს (ბარამიძე 1952: 248-249).

ამავე აზრს ავითარებდა კორნელი კეკელიძე, რომელიც წერდა: „ოდების მთელი მნიშვნელობა მის შინაარსშია. ამ ოდებში ჩვენ გვაქვს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყარო მეთორმეტე საუკუნის თავისებური ქართული კულტურის შესასწავლად და იმდროინდელი განათლების გასათვალისწინებლად. ოდებში შემონახულია ქართული სახელმწიფოებრივი აზროვნების განვითარების ისტორიისა და ფრთებშესხმული პატრიოტიზმის უდიდესი ძეგლი. ეს პატრიოტიზმი მარტო პოეტის დამახასიათებელი არ არის. მთელი ეპოქა, როდესაც ცხოვრობდა ის, ქართული ეროვნული სახელმწიფოებრიობისა და სამხედრო დიდების უმაღლეს განვითარებას წარმოადგენს“ (კეკელიძე 1981: 232).

ძველი ქართული სახობტო პოეზია ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთი ლეგიტიმური ჟანრია, რომლის წარმოშობა ისტორიულმა აუცილებლობამ განაპირობა; მისი სოციალურ-ისტორიული სტატუსიც ეპოქამ განსაზღვრა, რაც თვალნათლივ გამოიხატება იდეოლოგიურ მიზანდასახულობასა და ფორმის აქცენტირებაში. ფორმა და იდეა წარმოადგენს მის მთავარ საყრდენს; ის არ არის თავისუფალი პოეტური შემოქმედება, მაგრამ არის მასში თავისუფლების ის იდეალი, რომელიც ქართულ სახელმწიფოსა და მის განათლებულ საზოგადოებას ესაჭიროებოდა იმისათვის, რათა ცნობიერების დონეზე ყოფილიყო დაცული ეროვნული სუვერენიტეტი და კულტურული თვითიგივეობა.

## **დამოწმებანი:**

**არჩილი 1936:** არჩილი. „არჩილიანი“. *თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად*, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, პირველი ტომი. საქართველოს მუზეუმი, თბილისი: 1936.

**ბაგრატიონი 1980:** ბაგრატიონი ანტონ. *წყობილსიტყვაობა*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1980.

**ბარამიძე 1952:** ბარამიძე, ალექსანდრე. *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, III. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1952.

**ბარბაქაძე 1993:** ბარბაქაძე, თამარ. *ქართული ლექსმცოდნეობის ანოტირებული ბიბლიოგრაფია*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1993.

**განერელია 1981:** განერელია, აკაკი. *რჩეული ნაწერები*, ტ. III (I). თბილისი: 1981.

**გვახარია 1964:** გვახარია, ალექსანდრე. *შინაგანი რითმის ისტორიიდან, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები*. კრებული II. რედაქტორი ივანე ლოლაშვილი. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

**დარჩია 1997:** დარჩია, ბორის. „იაკობ შემოქმედელი და „აბდულ-მესიანის“ პრობლემა“. *გაზ. „კალმასობა“*, №10, გვ.7, 1997.

**დარჩია 1999:** ბორის დარჩია, ე. წ. „აბდულმესიანის“ მიმართება კლასიკური და მომდევნო ხანის მწერლობასთან, ჟურნალი „რელიგია“, № 7-8-9, 1999.

**დარჩია 2004:** დარჩია, ბორის. „როდის დაინერა ე. წ. „აბდულ-მესიანი“, ანუ „ქება არჩილ მეფისა“? *ლიტერატურული ძიებანი*, XXV, თბილისი: 2004.

**„დროება“ 1883:** *გაზეთი „დროება“*, 17 სექტემბერი, 1883, № 183, გვ. 3-4.

**ინგოროყვა 1924:** პავლე ინგოროყვა, *ჩახრუხაძე. პოეტი. მოგზაური*. ჟურნალი „კავკასიონი“, № 1-2, 1924.

**იოანე ბატონიშვილი 1990:** ბატონიშვილი, იოანე. *ხუმარსწავლა: კალმასობა, ოთხ წიგნად*, წიგნი I. თბილისი: „მერანი“, 1990.

**იოსელიანი 1860:** Иоселиани, Платон. *Описание города Душети*, 1860.

**კეკელიძე 1981:** კეკელიძე, კორნელი. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი II. თბილისი: „მეცნიერება“, 1981.

**ლოლაშვილი 1957:** *ძველი ქართველი მეხოტბენი, I, ჩახრუხაძე, ქება მეფისა თამარისი*, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957.

**ლოლაშვილი 1964:** *ძველი ქართველი მეხოტბენი, წიგნი მეორე, იოანე შავთელი, აბდულმესიანი, თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა*, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1964.

**ლომიძე 1988:** ლომიძე, თამარ. *ქართული რითმის ისტორიიდან*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1988.

**მარი 1902:** Марр, Н. Я. *Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии*, Книга четвертая, С.-Петербург, 1902.

**მარი 1902:** Марр, Н. Я. *Древнегрузинские описцы*, ТР, IV, С.-Петербург, 1902.

**მენაბდე 1973:** მენაბდე, ლევან. *XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა*. თბილისი: „განათლება“, 1973.

**ნუცუბიძე 1976:** ნუცუბიძე, შალვა. „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. *შრომები*, ტომი IV. თბილისი: „მეცნიერება“, 1976.

**ცაიშვილი 1979:** ცაიშვილი, სარგის. „ძველი ქართული პოეზია (V-XVIII)“. კრებული: *ქართული პოეზია*, ტომი I. თბილისი: „ნაკადული“, 1979.

**წერეთელი 2001:** წერეთელი, გიორგი. *სემიტური ენები და მათი მნიშვნელობა ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლისათვის*. „ორიენტალისტი“, თბილისი: „ნეკერი“, 2001.

**ჭავჭავაძე 1991:** ჭავჭავაძე, ილია. „თავად რევაზ შალვას ძის ერისთავის კაზლოვიდგან „შეშლილს“ თარგმნაზედა“. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტ. V. თბილისი: „მეცნიერება“, 1991.

**ხელნაწერთა აღწერილობა 1949:** *ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობა*, ნ. 1, შედგენილი პროფ. ს. კაკაბაძის და პ. გაგოშიძის მიერ, აკად. კ. კეკელიძის რედაქციით. თბილისი: 1949.

**ხინთიბიძე 2009:** ხინთიბიძე, აკაკი. *ქართული ლექსის ისტორია და თეორია*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2009.

***Ivane Amirkhanashvili***

## **Old Georgian Eulogistic Poetry Tamariani and Abdulmesiani**

### **Summary**

Georgian praise literature has a long history. It takes its roots in ecclesiastical writings, particularly in hymnography. Hagiography forms a strong tradition, more or less continuing in historical works and secular poetry.

Two noteworthy pieces of ancient Georgian secular poetry are Tamariani by Chakhrukhadze and Abdulmesiani by an unknown author. Tamariani was composed in the 12th-13th centuries and serves as a eulogy for King Tamar, her spouse David Soslan, and their son Lasha Giorgi. It is a panegyric written in the style of poetic virtuosity. It places greater importance on form than content. However, the ultimate goal of the text is to serve as an apologia for

the sovereign and to support the socio-political ideology of the state. For a long time, Abdulmesiani was considered a text created in the 11th century. However, later studies have shown that it is an imitation of Tamariani, written after the 12th-13th centuries. Some scholars attribute its authorship to Iakob Shemokmedeli (Dumbadze), a church figure of the 17th-18th centuries, but this assertion is not entirely supported. Both texts demonstrate that panegyric is one of the mandated trends in old Georgian poetic culture, equally meeting literary and artistic requirements and state civil needs.

**„აბდულმესიანის“ პრობლემა წყაროებსა  
და ლიტერატურათმცოდნეობაში XVI საუკუნის  
II ნახევრიდან თანამედროვეობამდე**

„აბდულმესიანი“, უფრო ზუსტად კი – აბდულმესია, როგორც რუსთაველის ეპოქის მოღვაწის, შავთელის, თხზულების პერსონაჟის ან თავად ავტორის სახელი, უცხო არ იყო აღორძინების ხანის ქართველ სწავლულთათვის, თუმცა ამ მხატვრული ტექსტის რაობა მათთვის, როგორც ჩანს, საუკუნეების სიღრმეში ჩაკარგულ საიდუმლოდ დარჩენილა. ერთი მხრივ, XVI-XVII საუკუნეების მიჯნიდან მოყოლებული, ჩვენს დრომდე შემორჩენილი ყველა ხელნაწერი „ვეფხისტყაოსნისა“ შეიცავს ეპილოგის უკანასკნელ, ფსევდორუსთველურ, ე. წ. ბიბლიოგრაფიულ სტროფს:

„ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსა,  
**აბდულ-მესია – შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა,**  
დილარგეთ – სარგის თმოგველსა, მას ენა-დაუშრომელსა,  
ტარიელ – მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლ-შეუშრომელსა“.  
(რუსთაველი 1966: 296 [სტრ. 1587])

მეორე მხრივ კი, უცნობია ესოდენ ნაქები ლექსით განწყობილი თხზულება და თვით მისი ავტორიც, რომელსაც „ვეფხისტყაოსნის“ გამგრძელებელი ვინმე „მესხი მელექსე“ მოსე ხონელის, სარგის თმოგველისა და თვით რუსთაველის გვერდით მოიხსენიებს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გაგრძელებათა ციკლი შექმნილია ძირითადად „მე-16-18 საუკუნეების მანძილზე, შესაძლებელია ნაწილობრივ უფრო ადრეც“ (ბარამიძე 1966: 283), ხოლო ის თავები, რომლებსაც მესხ მელექსეს მიაკუთვნებენ („ხვარაზმელთა ამბავი“, „გმირთა სიკვდილის ამბავი“), XVI საუკუნის II ნახევრამდე არ უნდა დაწერილიყო (ბარამიძე 1966: 285). ვინაიდან პოემის ჩვენთვის ცნობილი ეპილოგი ამ ნაწილის უშუალო გაგრძელებაა, რომელშიც ავტორი-ინტერპოლატორი თვითონვე წარმოგვიდგენს თავს („ვწერ ვინმე მესხი

მელექსე მე რუსთველისა დამისა“ (რუსთაველი 1966: 296 [სტრ. 1583]), ისიც, სრულად თუ არა, ნაწილობრივ მაინც, დამოწმებული ბიბლიოგრაფიული სტროფის ჩათვლით, ამავე დროს უნდა შეთხზულიყო.

რა ცნობები ჰქონდა ხელთ მესხ მელექსეს რუსთაველის ეპოქის ავტორთა და მათი თხზულებების პერსონაჟთა დასასახელებლად, დღეისათვის გაურკვეველია, თუმცა, როგორც ალ. ბარამიძე შენიშნავს: „სტროფის ავტორი უცნობი პირია, ოღონდ კლასიკური პერიოდის ქართული ლიტერატურის საკითხებში კარგად ორიენტირებული“ (ბარამიძე 1966: 145).

მესხი მელექსის მიერ ნახსენები ოთხივე მწერლიდან (მოსე ხონელი/ხოშელი, შავთელი, სარგის თმოგველი, რუსთველი), შეიძლება ითქვას, არცერთი არ იყო უცხო არც ალორძინების ხანის ავტორ-სწავლულთათვის და, მით უმეტეს, ცნობილია თანამედროვე მეცნიერთათვის, მაგრამ დღემდე არსად გამოჩენილა „ვისრამიანის“ ბრწყინვალე მთარგმნელის, სარგის თმოგველის, „დილარგეთიანის“ ხელნაწერი, ხოლო „აბდულმესიანისა“ თუ მისი ავტორის შესახებ იმთავითვე ბუნდოვანი და წინააღმდეგობრივი მოსაზრებები ჩამოყალიბდა, მეტიც – მათთან დაკავშირებული საკითხების თაობაზე კამათი არ შეწყვეტილა ჩვენს დრომდე და აქტუალურია თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაშიც.

„ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, შავთელი (ზოგიერთი ხელნაწერის მიხედვით, იოანე შავთელი (ქართლის ცხოვრება 1959: სქ. 95), „კაცი ფილასოფოსი და რიტორი, ლექსთა გამომთქმელი და მოღუანებათა შინა განთქმული“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 95), ბასიანის ბრძოლის დროს თან ახლდა ოძრხეში მყოფ თამარ მეფეს.

იოანე შავთელს უძღვნის ერთ იამბიკოს ანტონ პირველი „წყობილსიტყვაობაში“, რომლის საბოლოო რედაქცია XVIII საუკუნის 60-იან წლებში უნდა ჩამოყალიბებულიყო:

„ნეტარი ესე – პიტიკოსი კაცი,  
მაღალ-გამომთქმელ, მოძღურებითა ბრწყინვალე,  
სიბრძნის-მოყუარე, მართალ-მესილოგიზმე,  
ღმრთის-მმეტყუელები, შეზმნილ ყოველსა შინა  
– იოანე ბრძენ, შავთელ ზედწოდებული.

შოთა თქუა მისთვის: „უქესო ლექსი შავთელს“,  
და თამარ დიდის „ისტორიათა“ შინა  
შაირთ-გამომთქმელ და წმიდად მოითხრობის,  
განსწმიდა ამან სარკე უბინოებით  
და მისცა ღმერთსა, რომლისა წინაშე დგას“.

(ანტონ ბაგრატიონი 1980: 275 [სტრ. 770-771])

ტექსტის მიხედვით, ცხადია, რომ იგი „ქართლის ცხოვრებისა“  
და „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის ჩვენთვის ნაცნობ მონაცემებს  
ეფუძნება; ალბათ, ითვალისწინებს იოანე შავთელის სახელით  
მოღწეულ აკროსტიქულ იამბიკოსაც „გალობანი ვარძიისა ღვთის-  
მშობლისანი“, რომელიც, გაზიარებული თვალსაზრისით, ავტორს  
ბასიანის ბრძოლაში ქართველთა გამარჯვების სამადლობლად და-  
უწერია, მაგრამ, ამასთანავე, სავარაუდებელს ხდის ანტონ კათა-  
ლიკოსის დროისთვის შავთელის შესახებ რაღაც სხვა წყაროს თუ  
წყაროთა (შესაძლოა, ზეპირსიტყვიერის) არსებობასაც.

XIX საუკუნის 20-30-იან წლებში იოანე შავთელთან დაკავში-  
რებული ცნობები გვხვდება სწავლული ბატონიშვილების მხატ-  
ვრულ, სამეცნიერო და ეპისტოლურ მემკვიდრეობაში. იოანე ბა-  
ტონიშვილი „კალმასობაში“ გადმოგვცემს: „მამა იოანე იყო ად-  
გილით შავთელი საქართველომსა, კაცი კეთილშობილი, მწერა-  
ლი თამარ მეფისა. ესე იყო ფილოსოფოს-ღმრთისმეტყველი. ამან  
შეთხზნა შაირნი წერილნი, „დილარიანად“ წოდებული ისტორია,  
და თამარ მეფისა შესხმანიცა იამბიკოდ, რომელსა შოთა, მესტი-  
ხე დიდი ქართველთა შორის, უმჯობესად რაცხდა თვის ზედა ამა  
შავთელის მიერ ნათქვამთა შაირთა, და აქებს თვისსა ქმნილსა  
ისტორიასა შინა „ვეფხისტყაოსნად“ წოდებულსა... ხოლო უკა-  
ნასკნელ ეს იოანე შავთელი იქმნა მონაზონ და კეთილისა ღვან-  
ლითა დაასრულა ცხოვრება თვისი“ (იოანე ბატონიშვილი 1948:  
178); იოანე ბატონიშვილის ძმა თეიმურაზი კი 1833 წელს სწერს  
ფრანგ ორიენტალისტსა და ქართველოლოგს, მარი ბროსეს: „შავ-  
თელს ერისკაცობაში თითონაც აბდულ-მესია ჰრქმევია სახელად,  
ისიც მდივანი ყოფილა თამარ მეფისა და დიდი წარჩინებულთაგანი  
მისი. აბდულ-მესია შავთელმან ბოლოს ჟამს დაუტევა სოფელი,  
ბერად შედგა, მონაზონება შეიმოსა, იოანე უწოდეს სახელად...



გელათის მონასტერში შევიდა, მუნ დაემკვდრა; ლოცვთ, მარხვთ და დიდის მოღვაწეობით იქცეოდა და მუნვე აღესრულა. შავთელს დაუნერია ლექსად საკვრველის შეთხზვით მოთხრობა აბდულმესიასი ვისიმე და ასე იტყვიან ჩვენში მომთხრობელნი, რომ იმისთანა საქები ლექსები (ესე იგი სტიხები) არაოდეს ქართულს ენაზედ არ დანერილიყოს. და დღესაც, ვინც ქართველთაგანმა საქართველოს ისტორია კარგათ იციან და ქართულს ენაზედ მოლექსენი არიან, ასე ამბობენ: რუსთაველის ლექსებს შავთელის ლექსები სჯობნებიაო და თამარ მეფის დროსაც შავთელის სტიხები უმეტესად მოუნონებიათო. ამისთვის თვთ რუსთაველიც... ემონმება..." (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1964: 33). რამდენიმე წლის შემდეგ თეიმურაზ ბატონიშვილი თითქმის იმავე ცნობებს, მცირედი სხვაობით, იმეორებს თავის ლიტერატურათმცოდნეობით ნაშრომშიც „განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1960: 289-290).

ბატონიშვილთა მიერ წარმოდგენილი ცნობების მიხედვით ჩანს, რომ XIX საუკუნის 20-30-იანი წლებისათვის შავთელის შესახებ ცოდნა რამდენადმე შევსებულია, თუმცა ის მაინც აშკარად ზეპირგადმოცემებზეა დაფუძნებული („ასე იტყვიან ჩვენში მომთხრობელნი“, „ასე ამბობენ“ და სხვ.) და, ამდენად, ზუსტი და უტყუარი არც არის და ვერც იქნება. ერთი, რაც უეჭველია და აღნიშნულია კიდევ სამეცნიერო ლიტერატურაში, თეიმურაზ ბატონიშვილის ცნობების ძირითადი წყარო 1822 წელს დავით რექტორის (მესხიშვილის) მიერ მომზადებული ძველ ქართველ მეხოტბეთა თხზულებების ხელნაწერი უნდა იყოს, რომელშიც მანამდე „არჩილ მეფის ქებად“ ცნობილი ტექსტი შეტანილია ახალი სათაურითა და კომენტარით: „დიდის თამარ მეფას, გიორგი მეფის ასულის, დავითიანპანკრატოვანისა შესხმა აბდულმესია შავთელისაგან თქმული (ესე იგი მონა ქრისტესი). ამან მოართვა გელათიდამ მეფასა თამარს; რომელი იყო მდივანი მეფის თამარისა და შემდგომად იქმნა მონაზონ და უწოდეს სახელად იოანე; რომელმან მოიგო ცხოვრება თავისი გელათსა შინა; რომლისათვის იტყვის რუსთაველი შოთა (აბდულმესია შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა)“ (ლოლაშვილი 1964: 30). რაც შეეხება იოანე ბატონიშვილს, ის ამ ხელნაწერს ან არ იცნობს, ან არ ეთანხმება დავით რექტორს, რადგან წერს: „გარნა

ქართველთა დაუკარგავთ ამ შავთელისა მიერ თქმულნი წერილნი და არლასადა სჩანან“ (იოანე ბატონიშვილი 1948: 178).

ბ. დარჩია ფიქრობს, რომ „ყოფილი მასწავლებლის [დავით რექტორის – ი. ნ.]... ახალ შეხედულებას დაუბნევია“ თეიმურაზ ბატონიშვილი. ერთი მხრივ, „ის შავთელის შესახებ თავიდან ბოლომდე იმეორებს იმ ცნობებს, რომლებიც დავით რექტორმა ე.წ. „აბდულმესიანის“ სათაურში შეიტანა და ამ თხზულებასაც... შავთელის ნაწარმოებად აცხადებს“, მეორე მხრივ კი, „სწავლული ბატონიშვილი „აბდულმესიას“ არმოღწეულად აცხადებს“ (დარჩია 2009: 173-175). ამგვარი დასკვნის საფუძველს მკვლევარს აძლევს თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ მარი ბროსესათვის 1833 წელს გაგზავნილი, ზემოთ დამონმებული წერილი, მისივე „განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“ და კიდევ ერთი „ადრინდელი წერილი“ [როგორც ჩანს, მკვლევარი გულისხმობს 1831 წლის დეკემბრით დათარიღებულ წერილს – ი. ნ.] მარი ბროსესადმი, რომელშიც ადრესანტი წერს: „მე ვპოვენ ჩვენს ენაზედ, დიდი ხანი არ არის, დიას საკვირველი ლექსები ორთა წარჩინებულთა გმირთა მესტიხეთასა – დიდებულისა დიდისა ბეზიისა ჩვენისა და საუკუნოდ ღირს სახსოვარის მეფისა და სრულიად ივერიისა თვთმპყრობელისა მდივანმწიგნობართა, ერთი „აბდულ-მესია“ შავთელისა (ლექსი მას უქეს რომელსა), რომელიცა შემდგომად შემონაზონებისა იწოდა იოანედ, და მეორე – ჩახრუხადისა. სახელოვანთა ამათ მელექსეთა სტიხნი ფრიად მოსწრაფებით მაიძულებენ, რათამცა გიჩვენენ თქვენ“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1964: 12). დამონმებულ ამონარიდში არ არის მითითებული კონკრეტული წყარო, სად „იპოვა“ თეიმურაზ ბატონიშვილმა შავთელის ტექსტი, რომელსაც, პუნქტუაციის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ (სიტყვა ბრჭყალებშია ჩასმული), „აბდულ-მესიად“ მოიხსენიებს, მაგრამ, რადგან მას ჩახრუხადის „სტიხებთან“ ერთად ასახელებს, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იგი დავით რექტორის მიერ 1822 წელს გადაწერილ ან მისგან მომდინარე რომელიმე ნუსხას გულისხმობს. აღსანიშნავია, რომ, როგორც ხელნაწერთა საფუძვლიანი შესწავლის შედეგად ი. ლოლაშვილმა დაადგინა, ამათგან სამი (NQR) პირდაპირ თუ ირიბად უკავშირდება დავით რექტორის მიერ 1822 წელს გადაწერილ პირსაც და თეიმურაზ ბაგრატიონის სახელსაც (ლოლაშვილი

1964: 33-34), მაგრამ უდავოა, რომ თუკი ბატონიშვილს არცთუ დიდი ხნის წინ „ნაპოვნი“ შავთელის ტექსტი 1831 წელს მართლაც „აბდულმესიანი“ ეგონა, ეს მხოლოდ მისი ვარაუდია და ორ წელიწადში აზრი შეუცვლია, რადგან 1833 წელს მარი ბროსესთვის გაგზავნილ წერილში ის „აბდულმესიანს“ – დაკარგულად, ხოლო შავთელის თხზულებას „თამარ მეფის ქებად“ მიიჩნევს: „ჩვენ, უბადრუკთ ქართველებს, ის საკვრველი სტიხები შავთელისა აბდულ-მესიას წიგნი დაჰკარგვიათ. პაპას ჩემს, მეფეს ერეკლეს, მრავალი უძებნინებია, დიდი სურვილი ჰქონია იმისი ლექსებისა, მაგრამ ის წიგნი ვეღარ უპოვნიათ. სხვა ლექსები კი არის შავთელისაგან შეთხზული თამარ მეფის ქება და რომელნიმე სხვანი, დიახ ურჩეულესნი“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1964: 34).

სინამდვილეში „დაბნეულობა“, როგორც უწოდებს ბ. დარჩია, არა მხოლოდ თეიმურაზ ბაგრატიონის, არამედ იოანე ბატონიშვილისა და თვით დავით რექტორის ცნობებში სულ სხვა მხრივ შეიმჩნევა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, „ვეფხისტყაოსნის“ მათ ხელთ არსებული **ხელნაწერების ბოლო სტროფის არასწორი ინტერპრეტაციით უნდა იყოს გამოწვეული**: იოანე ბატონიშვილი წერს, რომ მამა იოანემ „შეთხზნა შაირნი წერილნი, „დილარიანად“ წოდებული ისტორია, და თამარ მეფისა შესხმანიცა იამბიკოდ, რომელსა შოთა, მესტიხე დიდი ქართველთა შორის, უმჯობესად რაცხდა თვის ზედა ამა შავთელის მიერ ნათქვამთა შაირთა და აქებს თვისსა ქმნილსა ისტორიასა შინა „ვეფხისტყაოსნად“ წოდებულსა“ (იოანე ბატონიშვილი 1948:178); (ამ შემთხვევაში არ უნდა იყოს მართებული ბ. დარჩიას დასკვნა, რომ „ჩანს, იგი ზეპირად, მეხსიერებაზე დაყრდნობით მჯელობს და ამის გამო „აბდულ-მესია“ და „დილარგეთი“ ერთმანეთში ერევა“ (დარჩია 2009:173) და უფრო სტროფის არასწორი ნაკითხვის შედეგია); თეიმურაზ ბატონიშვილის ცნობით: „შავთელს ერისკაცობაში თითონაც აბდულ-მესია ჰრქმევია სახელად...“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1964: 12); დავით რექტორის მიერ 1822 წელს გადაწერილ ხელნაწერში კი დღეს „აბდულმესიანად“ ცნობილი ტექსტის სათაურში ვკითხულობთ: „აბდულმესია შავთელისაგან თქმული (ესე იგი მონა ქრისტესი)... რომლისათვის იტყვის რუსთაველი შოთა (აბდულმესია შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა)“ (ლოლაშვილი 1964: 30).

აბდულმესია, როგორც იოანე შავთელის ერისკაცობის სახელი, დიდხანს იყო გაზიარებული ქართულ მეცნიერებაში, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ თეიმურაზ ბატონიშვილს, თუმცა კი იმეორებს დავით რექტორის ზოგიერთ ცნობას, იმთავითვე მართებულად ესმის „ვეფხისტყაოსნის“ ე.წ. ბიბლიოგრაფიული სტროფის შინაარსი და ფიქრობს, რომ აბდულმესია შავთელის თხზულების პერსონაჟის სახელია (შესაბამისად, ნანარმოებისაც): „შავთელს დაუწერია ლექსად საკვრველის შეთხზვით მოთხრობა აბდულმესიასი ვისიმე...“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1964: 33); „აბდულმესია“ შავთელისა (ლექსი მას უქეს რომელსა), რომელიცა შემდგომად შემონაზონებისა იწოდა იოანედ...“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1964: 12); „ხოლო გაუკეთებებს ამას სტიხად წიგნი, აბდულმესია – სახელსდებებს წიგნსა მას“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1960: 290). ამ წიგნს თეიმურაზი, გადმოცემის საფუძველზე, „მაღალი ხელოვნების“ ნიმუშად წარმოადგენს: „რომლისათვისცა იტყვიან, რომელ ფრიადისა მაღლისა ჳელოვნებითა ყოფილან სტიხნი მისნი შეთხზულნი და იმ ჟამისა ყოველთა მელექსეთა ზედა უმეტესად უქიესთ ყოველთა სიბრძნის მოყვარეთა ქართველთა ლექსნი შავთელისანი და თვით რუსთაველიცა არა ჰფარავს ქებასა“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1960: 290); „ასე იტყვიან ჩვენში მომთხრობელნი, რომ იმისთანა საქები ლექსები (ესე იგი სტიხები), არაოდეს ქართულს ენაზედ არ დაწერილიყოს. და დღესაც, ვინც ქართველთაგანმა საქართველოს ისტორია კარგათ იციან და ქართულს ენაზედ მოლექსენი არიან, ასე ამბობენ: რუსთაველის ლექსებს შავთელის ლექსები სჯობნებიაო და თამარ მეფის დროსაც შავთელის სტიხები უმეტესად მოუნონებიათო. ამისთჳს თვთ რუსთაველიც როგორათაც ამ სტიხში ემონმება (აბდულმესია შავთელსა ლექსი მას უქეს რომელსა...)“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი 1964: 33-34); იოანე ბატონიშვილი კი წერს: „მესტიხე დიდი ქართველთა შორის, უმჯობესად რაცხდა თვის ზედა ამა შავთელის მიერ ნათქვამთა შაირთა, და აქებს თვისსა ქმნილსა ისტორიასა შინა „ვეფხისტყაოსნად“ წოდებულსა“ (იოანე ბატონიშვილი 1948: 178). რა წყარო ჰქონდათ ბატონიშვილებს იმის გასაცხადებლად, რომ თვით რუსთაველიც თავისზე უკეთეს პოეტად აღიარებდა შავთელს, არ ვიცით. ერთი კია, რომ მათ უცდიათ ამგვარი გადმოცემების საფუძველი „ვეფხისტყაოსნის“ ე.წ. ფსევდო-რუს-

თველურ, მათი აზრით კი, ავტორისეულ ბოლო სტროფში მოეძებნათ, არადა, ეს იქ აშკარად არ იკითხება. ვინ არიან ის „მომთხრობელნი“ – მისი თანამედროვე მოლექსეები და ქართველები, რომლებმაც „საქართველოს ისტორია კარგად იციან“ და შავთელის უპირატესობის შესახებ ჰყვებიან, თეიმურაზ ბატონიშვილი არ აკონკრეტებს, თუმცა, სავარაუდოა, რომ ამ „თხრობათა“ შინაარსი XVIII ს-ის შემდეგ უნდა ჩამოყალიბებულიყო, ვინაიდან ალორძინების ხანაში არათუ მათი, თვით შავთელის „აბდულმესიანის“ კვალიც კი, გარდა „ვეფხისტყაოსნის“ ბიბლიოგრაფიული სტროფისა, არსად ჩანს. შავთელს არ ახსენებენ არც ქართული ლიტერატურის უბადლო მცოდნე მეფე-პოეტები და არც იმ ეპოქის სხვა შემოქმედ-სწავლულები (გარდა ანტონ კათალიკოსისა, რომლის ზემოთ დამოწმებული იამბიკო არ ადასტურებს, რომ მისთვის იმაზე მეტია ცნობილი „აბდულმესიანის“ შესახებ, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ ბიბლიოგრაფიულ სტროფში წერია).

შავთელს, როგორც „მეფეთა მეხოტბეს“, თავის ნაწარმოებში „ქება მეფის ბაქარისა“ ჩახრუხადის გვერდით არ ასახელებს არც მამუკა ბარათაშვილი (ბარათაშვილი 1969: 41 [სტრ. 15]); მეტიც, როგორც ჩანს, ის საერთოდ არ იცნობს შავთელურ ლექსს, მაშინ როცა „ჭაშნიკში“ გამოყოფს ჩახრუხაულის რამდენიმე სახეობას (ბარათაშვილი 1981). არადა, როგორც შენიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, შავთელური ლექსი (ტერმინი XX ს-დან ჩნდება), მიუხედავად ოცმარცვლიანობისა, საკმაოდ სხვაობს ჩახრუხაულისგან. ამასთან დაკავშირებით ა. ხინთიბიძე წერს: „ჩვენ ხელთა გვაქვს ოცმარცვლიანი საზომის განსხვავებული სახეობა“ (ხინთიბიძე 1992: 106); უფრო ადრე კი შალვა ნუცუბიძე აღნიშნავდა: „შავთელი არის გართმული (დაქტილური რითმებიანი) ლექსის 10+10 ავტორი... ის ზომა... უფრო გვიან ჩახრუხაძეს მიაწერეს და მისი გვარის მიხედვით „ჩახრუხაული“, ე. ი. ჩახრუხადის კუთვნილი, მის მიერ აღმოჩენილი, უწოდეს... „ალორძინების“ ეპოქაში, ჩანს, ისე ცუდად ერკვეოდნენ ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, რომ შინაგანი და გარე რითმებიანი დაქტილური ზომა 10+10, რომელიც შავთელმა აღმოაჩინა, ჩახრუხაძეს მიაწერეს... ჩახრუხაძე უმთავრესად შავთელის ზომით წერდა. მას, შეიძლება, ამ ზომის (ე.ი. 10+10) ერთი ვარიანტი ეკუთვნის, მაგრამ ესაა მხოლოდ ბო-

ლორითმებიანი ლექსი მეორე და მეოთხე ტაეპების შერიტმვით... ესაა ნაბიჯი შავთელისაგან შაირისაკენ. ჩახრუხაძემ მიაღწია ხალხური შაირის აღიარებას პოეტური ექსპრესიის სრულყოფილებიან ხერხად, და ამაშია მისი ისტორიული დამსახურება ქართული პოეზიის განვითარებაში. მაგრამ მას არ შეუქმნია შავთელის სახელთან დაკავშირებული დაქტილური რითმები“ (ნუცუბიძე 1976: 226-227).

შავთელის „აბდულმესიანი“ არ არის ცნობილი არც ალორძინების ხანისა და ზოგიერთი XIX საუკუნის ხელნაწერით. ივ. ლოლაშვილმა, რომელმაც საფუძვლიანად შეისწავლა ე. წ. „აბდულმესიანის“ ნუსხები, დაადგინა, რომ მანამდე „არჩილ მეფის ქების“ სახელით გავრცელებული ტექსტი „თამარ მეფის შესხმად“ პირველად დავით რექტორის მიერ 1822 წელს მომზადებულ ხელნაწერშია სახელდებული. აღსანიშნავია, რომ დავით რექტორს იგივე ტექსტი მანამდე ორჯერ გადაუწერია – 1818 წლამდე და 1821 წელს, სათაურით: „მეფის არჩილის ქება დავითიან-ბაგრატოვანისა, თქმული ჩახრუხაულად“, მეორე შემთხვევაში კი დამატებითაც მიუთითებია: „ოცმარცვლედ“ (ლოლაშვილი 1964: 27-29). ეს გარემოება ი. ლოლაშვილს აფიქრებინებს, რომ „1822 წელს მან [დავით რექტორმა – ი. ნ.] ნაწილობრივ ამოიციო აბდულმესიანის საიდუმლოება. პოემის შინაარსობლივი ანალიზისას ის მიხვდა, რომ „არჩილ მეფის ქების“ სახელით ცნობილი თხზულება არ წარმოადგენს XVII საუკუნის პოეტური აზროვნების ნაყოფს, არამედ ის არის თამარის ეპოქის ძეგლი, რომელშიც შექმნილი არიან გვირგვინოსანი ცოლ-ქმარი – თამარი და დავითი. ამიტომ მან პოემას სათაური შეუცვალა, ტექსტიდან არჩილის სახელი ამოიღო და მის ნაცვლად ჩასვა ზოგან „თამარი“, ზოგანაც – „დავითი“ იმის მიხედვით, თუ რა კონტექსტს რომელი სახელი შეეფარდებოდა. დავით რექტორმა იცოდა, რომ შავთელი იყო თამარისდროინდელი პოეტი. მან იცოდა აგრეთვე ვეფხისტყაოსნის ცნობა „აბდულმესია შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა“ და ბოლოს მის განკარგულებაში უნდა ყოფილიყო ალორძინების ხანის ჩვენამდე არმოდნეული ბიბლიოგრაფიული ცნობები შავთელის ვინაობის შესახებ, რომელთაც აფიქრებინეს დავითს, რომ მას ძეგლის ავტორად იოანე შავთელი მიეჩნია“ (ლოლაშვილი 1964:

32). მკვლევრის თქმით: „დავით რექტორის მიხვედრა XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ლიტერატურათმცოდნეობაში ერთგვარ აღმოჩენას წარმოადგენდა. აბდულმესიანის რექტორისეულმა რედაქციამ... მეცნიერთა შორის განამტკიცა მოსაზრება, რომ მანამდე „არჩილ მეფის ქებად“ მიჩნეული თხზულება «თამარისა და დავით სოსლანის შესხმაა»“ (ლოლაშვილი 1964: 45).

შავთელის შესახებ ჩვენთვის უცნობი იმ ბიბლიოგრაფიული ცნობების არსებობას, რომლებიც 1822 წლიდან აისახა XIX საუკუნის ზოგიერთ ხელნაწერში, ვარაუდობდა ალ. ბარამიძეც: „ხელნაწერების ამ მონმობას საფუძვლად უნდა ჰქონოდა ადრინდელი ლიტერატურული ტრადიცია, რომლის კვალი დღესდღეობით წარბოცილია“ (ბარამიძე 1945: 108). რეალურად, ამ ბიბლიოგრაფიულ ცნობათა წყარო არც იმ დროს დაკონკრეტებულა და არც დღეისთვის არის ცნობილი. უფრო მეტად სავარაუდოა, რომ დავით რექტორს 1821-22 წლებში (წინა და მომდევნო ნუსხების გადანერას შორის პერიოდში) ხელთ ჰქონოდა რომელიმე ჩვენთვის უცნობი ხელნაწერი, რომელშიც მანამდე „არჩილ მეფის ქებად“ მიჩნეულ თხზულებას „თამარ მეფის შესხმა“ ეწოდებოდა, ხოლო მის ავტორად შავთელი იყო დასახელებული, თუმცა, როგორც ხელნაწერთა შედარების შედეგად ი. ლოლაშვილმა გაარკვია, 1922 წელს დავით რექტორის განკარგულებაში უნდა ყოფილიყო მხოლოდ სამი ნუსხა: ორი – მის მიერვე გადანერილი (დაახ.1818-1821 წწ.) და ერთიც – დედანი, რომელიც მას პირველი ნუსხის დამზადებისას გამოუყენებია (ლოლაშვილი 1964: 27-28, 31-32). ამ დედანში (B ხელნაწერი), რომელიც 1788 წელსაა გადანერილი, თხზულებას არ აქვს სათაური, ზანდუკში კი გადამწერი – სიონის დეკანოზი ნიკოლოზი – მასთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „ქებას ვგონებ არჩილისა იყოს“ (ლოლაშვილი 1964: 24). სწორედ ეს გარემოება, რამდენიმე სხვა მიზეზთან ერთად, აძლევს საფუძველს ბ. დარჩიას, „არჩილ მეფის ქების“ შავთელისეულ „თამარ მეფის ხოტბად“ წარმოდგენა დავით რექტორის ვარაუდად მიიჩნიოს: „ჩანს, ამ ნაწარმოების რაობის განსაზღვრაში საბედისწერო როლი შეასრულა რამდენიმე გარემოებამ. უპირველესად იმან, რომ დავით რექტორის ხელში მოხვდა B ხელნაწერი... მეორე ის, რომ ფორმითა და შინაარსით ჩვენი თხზულება ჩახრუხადის „თამარის“ ჰგავს და ეს ძალაუნებურად ქართული კლასიკური მწერლო-

ბისაკენ გვახედებს. მესამე: ნაწარმოებში გამოკვეთილად, ხელშესახებად არ ჩანს, ვინ არის შექმნული. მასში ასახული ხოტბა კი იმდენად ზოგადი და გაზვიადებულია, რომ არაფრით არ შეეფერება რეალურ არჩილს, ხოლო ტრადიციის შესაბამისად, რომელიც მნიშვნელოვანწილად დავით აღმაშენებლისა და თამარის ისტორიკოსებმა დანერგეს, რამდენადმე მაინც, ყოველ შემთხვევაში არჩილთან შედარებით, უფრო კლასიკური დროის მეფეებსა და მათ ხანას მიესადაგება. ამათ ემატებათ „ვეფხისტყაოსანი“, რომლის ეპილოგში ნახსენები ორი თხზულება არ ჩანს. დავით რექტორმა, სანამ თავის შეხედულებას შეიმუშავებდა, მანამდე... „ხოტბა“ ორჯერ... გადანერა და ორივეჯერ ის არჩილის ქებად აღიარა... როცა დავით რექტორი საძიებელი თხზულების რაობაზე ფიქრობს, მის ცნობიერებაში ჩახრუხაძე და მისი ნაწარმოები ტრიალებს. ამის შედეგია, რომ მომდევნო, 1822 წლის, იანვარში მას ერთ კრებულში... შეაქვს ჩვენი თხზულება და „თამარიანი“ და იქ ასე უცებ ჩვენს ნაწარმოებს ჩახრუხაძის დროინდელ ძეგლად და, „თამარიანის“ კვალობაზე, თამარის და დავითის ქებად აცხადებს... წარმოდგენილი თვალსაზრისი საძიებელი თხზულების რაობის შესახებ დავით რექტორის ვარაუდია და მას წინააღმდეგ ხელნაწერებში რაიმე ხელჩასაჭიდი საფუძველი არ გააჩნია“ (დარჩია 2009: 162-164).

ბ. დარჩია ყურადღებას აქცევს ერთ შეუსაბამობასაც – 1822 წელს გადანერილი ხელნაწერის სათაურით, ე. წ. „აბდულმესიანს“ მხოლოდ თამარის „შესხმა“ ეწოდება, მინაწერით კი ის „თამარ მეფას და მეუღლისა მისისა დავით მეფის ქებად“ ცხადდება, როგორც თავად გადამწერის მიერ რედაქციულად ნასწორებ ტექსტშიც (დარჩია 2009: 159-160). მკვლევარი არ ეთანხმება ე. მეტრეველს, თითქოს იაკობ დუმბაძის მიერ „არჩილ მეფის ქებად“ გადაკეთებული ტექსტის შემცველ ხელნაწერებშიც „ერთ-ორ ადგილას... მაინც გაპარულა“ თამარისა და დავითის სახელები (მეტრეველი 1966: 92). ბ. დარჩიას თქმით, ასეთ სურათს გვაძლევს ერთადერთი, ე. მეტრეველის მიერ მაგალითად დასახელებული ხელნაწერი, რომელშიც ამგვარი შეუსაბამობის მიზეზი ი. ლოლაშვილმა ე. მეტრეველის ნაშრომის გამოქვეყნებამდე ორი წლით ადრე გაარკვია (დარჩია 2009: 164). კერძოდ, ი. ლოლაშვილი წერს: ამ ხელნაწერის „სათაურის მიხედვით, პოემას ეწოდება არჩილ



მეფის ქება, მინაწერით კი „მეფის თამარის ქება-შესხმანი“. ეს წინააღმდეგობა შენიშნა ალ. ბარამიძემ, მაგრამ მას ამისი ახსნა არ მოუცია. ხელნაწერის პალეოგრაფიულმა შესწავლამ ცხადყო, რომ C– ს ტექსტი გადანერილია სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ნუსხიდან. მისი პირველი ნაწილი... გადანერილია 1836-1841 წლებში 1761 წელს გადანერილი, ჩვენამდე არმოღწეული ნუსხიდან, რომელშიც პოემის ტექსტი ნაკლულად ყოფილა დაცული.... რაც შეეხება C-ს მეორე ნაწილს... ის შევსებულია დავით ამირიძის მიერ 1877 წელს მესამე ჯგუფის რომელიღაც ხელნაწერიდან, რომელშიც არჩილის ნაცვლად მოხსენიებული ყოფილან თამარი და დავით. ამით აიხსნება ის წინააღმდეგობა, რომელიც შეინიშნება ზედწარწერილსა და ბოლო მინაწერს შორის“ (ლოლაშვილი 1964: 25). რაც შეეხება მესამე ჯგუფის ხელნაწერებს, ი. ლოლაშვილის კლასიფიკაციით, ისინი სწორედ დავით რექტორის მიერ 1822 წელს გადანერილი ნუსხიდან მომდინარეობს (ლოლაშვილი 1964: 30) და „ხოტბის“ ავტორად შავთელს, ხოლო ქების ობიექტებად თამარსა და დავითს წარმოგვიდგენს. მათი „წარწერილობა... – როგორც შენიშნავს ა. ბარამიძე, – სახოტბო პოემის თამარ მეფისადმი განკუთვნის შესახებ“, „თვითონ წარწერილობის ტექსტის არსებული რედაქცია გვიანდელი წარმოშობისაა“ (ბარამიძე 1945: 108), ხოლო საკუთრივ 1822 წელს გადანერილი ნუსხის შესახებ მსჯელობისას ე. მეტრეველი აღნიშნავს: „სათაურის აღწერითი ხასიათი მოწმობს, რომ ის ძველი ხელნაწერიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ შედგენილია ცნობილი წყაროების გამოყენებისა და შეთანხმების შედეგად“ (მეტრეველი 1966: 92). ეს კიდევ ერთ საფუძველს აძლევს ბ. დარჩიას მოსაზრებას, რომ დავით რექტორმა ძველ ხელნაწერთა ტექსტი და სათაურ-მინაწერები რედაქციულად არა უტყუარ ცნობებზე, არამედ საკუთარ ვარაუდებზე დაყრდნობით შეცვალა და ამით „გზა გაუხსნა ახალ შეხედულებას, თითქოს ეს ნაწარმოები „ვეფხისტყაოსნის“ ეპილოგში ნახსენები „აბდულესია“ იყოს“ (დარჩია 2009: 161).<sup>1</sup>

1 ცნობისათვის: თხზულება „აბდულმესიას“ სახელწოდებით პირველად გამოაქვეყნა ნ. მარმა 1902 წელს (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Кн. 4. СПб. 1902. გვ. ა-ობ), წინა სამ გამოცემაში (1838, 1863, 1883 წწ.) მას თამარის ან მისი და დავით სოსლანის შესხმა ეწოდება; ხოლო ორივე სათაურით პირველად გამოსცა მოსე ჯანაშვილმა 1915 წელს.

მკვლევარი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტსაც, რომ 1822 წელს გადაწერილ ნუსხაში დავით რექტორი მის მიერ რედაქტირებული ე. წ. „აბდულმესიანის“ ტექსტის სათაურს „თამარიანის“ სათაურის მსგავსად, ავრცობს“ (დარჩია 2009: 163). ერთი რამ ცხადია, ამ დრომდე გადაწერილ არცერთ ხელნაწერში არათუ ამგვარი სათაურ-მინაწერები არ არის, არამედ, როგორც ი. ლოლაშვილი წერს, „ირკვევა მეტად უცნაური ფაქტი: მთელი XVIII საუკუნის მანძილზე, ასევე XIX საუკუნის 20-იან წლებამდე აბდულმესიანის არც ერთმა გადამწერმა არ იცის, რომ „არჩილ მეფის ქების“ სათაურით ცნობილი თხზულება, რომელსაც ისინი ხელნაწერებად ავრცელებენ, წარმოადგენს კლასიკური ხანის ძეგლს – თამარ მეფისა და დავითის შესხმას. მათ არც პოემის ნამდვილი ავტორის ვინაობა იციან. პირველი ჯგუფის ნუსხათა გადამწერლებს ჰგონიათ, რომ შესხმის ავტორია იაკობ შემოქმედელი, მეორე ჯგუფის გადამწერლებმა კი არ იციან არა თუ ავტორის, არამედ ინტერპოლატორის ვინაობაც“ (ლოლაშვილი 1964: 30).<sup>1</sup>

მართლაც, რომ უცნაური ფაქტია, მაგრამ კიდევ უფრო მეტად უცნაური და ძნელად დასაჯერებელია, რომ, თუკი „არჩილ მეფის ქების“ სახელით ცნობილი ტექსტი მართლაც შავთელის მიერ დაწერილი თამარ მეფისა და მისი მეუღლის „შესხმაა“, რატომ დუმს ამის შესახებ ხოტბის ახალი ადრესატი, მით უმეტეს, რომ ჩვენს დრომდე შემორჩენილი ხელნაწერებისა და მათი დაკარგული დედნების ნაწილიც კი მის სიცოცხლეშივე შეიქმნა და გავრცელდა.

მეფე-პოეტ არჩილს თავისი დროისათვის საუკეთესო აღზრდა-განათლება ჰქონდა მიღებული. ის შესანიშნავად იცნობდა ქართულ მწერლობას და დაუღალავად იღვწოდა ეროვნული კულტურის განვითარებისათვის. არჩილმა უზარმაზარი წვლილი შეიტანა ქართული წიგნის ბეჭდვის საქმეში, თავისი შემოქმედებით

<sup>1</sup> ხელნაწერების შესახებ ვრცლად: ალ. ბარამიძე. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I (მეორე შევსებული და გადამუშავებული რედაქცია). თბ. 1945. გვ. 105-154; ძველი ქართველი მესოტბენი. II. იოსანე შავთელი. აბდულმესიანი. თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბ. 1964. გვ. 23-44; ელ. მეტრეველი. დავითისა და თამარის ქება (ე. წ. აბდულმესიანი). // ქართული ლიტერატურის ისტორია ექვს ტომად. II. თბ. 1966. გვ. 90-115; ბ. დარჩია. იაკობ შემოქმედელი. თბ. 2009. გვ. 153-165.

აღორძინების ხანის ლიტერატურაში სათავე დაუდო ახალ მიმართულებას, რომლის მიზანი და ესთეტიკური კონცეფცია „მართლის თქმა“, ანუ სინამდვილის ასახვა, იყო. არჩილის პოეზია და მთელი კულტურული საქმიანობა ეფუძნება ეროვნულ ფასეულობებს, წარსულისადმი პატივისცემასა და ზნეობრიობას. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, არ არის გასაკვირი, რომ ალ. ბარამიძე, რომელსაც უეჭველად სჯერა, რომ „არჩილ მეფის ქება“ სინამდვილეში შავთელის „აბდულმესიანია“, წერს: „განცვიფრებას იწვევს არჩილის დუმილი, ის არაფერს ამბობს შავთელისა და „აბდულ-მესიანის“ შესახებ თავის ცნობილ ტრაქტატში „ძველთ და ახალთ საქართველოს მელექსეთა[თვის]“. მეორე მხრით კი იაკობ დუმბაძის თაობაზე იძლევა გაურკვეველ და ბუნდოვან ცნობას („არჩილიანი“ II, 33)... სტროფის უკანასკნელი ტაეპი თითქოს „აბდულ-მესიანს“ უნდა ჰგულისხმობდეს, სწორედ ამ ტექსტის დუმბაძისეულ რედაქციაშია არჩილი შექმნილი განსაკუთრებული ზვიადობით, თუმცა ცნობილია იმავე იაკობ დუმბაძის კუთვნილი ერთი სხვა ერთსტროფიანი ქება არჩილისა... მაგრამ თუ ტრაქტატის ტექსტი მართლაც „აბდულ-მესიანს“ შეეხება, მაშინ უცნაურია არჩილის პოზიცია. გამოდის, რომ პოეზიის ჩინებულ დამფასებელსა და ლიტერატურული მემკვიდრეობის პირველ სერიოზულ კლასიფიკატორს შეგნებულად აუხვევია გვერდი კლასიკური პერიოდის შესანიშნავი პოეტური თხზულებისათვის. არჩილს ამით ერთგვარად თითქოს დაუდასტურებია იაკობ დუმბაძის მხრით „აბდულ-მესიანის“ ავტორობის მისაკუთრების ფაქტი. არ შეიძლება არჩილს არ სცოდნოდა „აბდულ-მესიანის“ ადრინდელი წარმოშობის გარემოება, სხვა არა იყოს რა, არჩილს ალბათ მოეხსენებოდა რუსთველური სტროფის მონობა: „...აბდულ-მესია – შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა““ (ბარამიძე 1945: 107-108). როგორც ვხედავთ, საცილობელი ტექსტი ა. ბარამიძეს შავთელის „აბდულმესიანად“ მიაჩნია, მაგრამ თხზულების კვლევის ხანგრძლივი ისტორიის განმავლობაში ყველა ასე არ ფიქრობდა. მაგალითად, კ. კეკელიძე სვამს კითხვას: „შესაძლებელია თუ არა... ვიგულისხმობთ... „აბდულმესიანად“ ის ხოტბა, რომელიც ამდენ ხანს თამარისა და სოსლანის ხოტბად ითვლებოდა?“ (კეკელიძე 1981: 233) და იქვე გამოთქვამს თავის მოსაზრებას: „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არა... ის რაღაც სხვა თხზულება ყოფილა, რო-

მელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია“ (კეკელიძე 1981: 233-235). ამ საკითხთან დაკავშირებით ე. მეტრეველი წერს: „ვეფხისტყაოსნის“ ბიბლიოგრაფიულ სტროფში დასახელებული ოთხი თხზულება საერო ეპიკური ხასიათისაა. ამ თხზულებათა ჩამოთვლა „ვეფხისტყაოსანთან“ მათ შედარებას ემსახურება... უნდა ვიფიქროთ, რომ დანარჩენებთან ანალოგიით „აბდულმესიანიც“ საერო ხასიათის ეპიკური ან ლირიკული ხასიათის თხზულებაა. ვინაიდან „თამარისა და დავითის ქების“ სახელით ცნობილი ოდა ატარებს ხელოვნურად შერქმეულ სახელს, ხოლო მისი თავდაპირველი სახელწოდება იაკობ ღუმბაძის მიერ ჩატარებულ „ოპერაციათა“ გამო ჩვენთვის დაკარგულია, ამიტომ არ არის გამორიცხული, რომ ამ ხოტბის თავდაპირველი სახელწოდება „აბდულმესიანი“ იყო, თუ, რა თქმა უნდა, აბდულმესიას მივიჩნევთ გმირის ზედწოდებად და არა საკუთარ სახელად. ამდენად, „თამარისა და დავითის ქებას“ პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „აბდულმესიანი“ (მეტრეველი 1966: 94-95).<sup>1</sup>

იაკობ ღუმბაძის მიერ ჩატარებულ „ოპერაციებში“ ე. მეტრეველი გულისხმობს კლასიკური ხანის „შესხმაში“ თამარისა და დავითის სახელების შეცვლას არჩილით და ქების ავტორად საკუთარი თავის გამოცხადებას (მეტრეველი 1966: 91). ეს თვალსაზრისი, ამა თუ იმ ფორმით გამოთქმული ან მინიშნებული, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, XIX საუკუნის 20-30-იანი წლებიდან, დავით რექტორის სარედაქციო ცვლილებებიდან, აგრეთვე, მისივე და თეიმურაზ ბატონიშვილის ცნობებიდან იღებს სათავეს და უკვე ორი საუკუნეა მაინც სადავო ჰიპოთეზად რჩება ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში. თხზულების კვლევის ყველა ეტაპზე გამოთქმულ წინააღმდეგობრივ აზრთა სხვადასხვაობა

---

1 თხზულების შესწავლის ისტორიისა და სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით გამოთქმულ მოსაზრებათა შესახებ ვრცლად: ალ. ბარამიძე. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I (მეორე შევსებული და გადაამუშავებული რედაქცია). თბ. 1945. გვ. 105-154; ძველი ქართველი მეხოტბენი. II. იოანე შავთელი. აბდულმესიანი. თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბ. 1964. გვ. 15-23, 37-114; ქართული ლიტერატურის ისტორია ექვს ტომად. II. თბ. 1966. გვ. 90-115; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. II. თბ. 1981. გვ. 233-247; ბ. დარჩია. იაკობ შემოქმედელი. თბ. 2009. გვ. 145-478 და სხვ.

თითქოს ლოგიკურ, მაგრამ მაინც რწმენაზე („უნდა დავიჯეროთ“ – ივ. ლოლაშვილი) დაფუძნებულ დასასრულამდე მივიდა 1964 წელს, როცა ივ. ლოლაშვილმა „ხოტბის“ ორი სათაურით – „აბდულმესიანი“ და „თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა“ – გამოცემულ ტექსტს დაურთო ვრცელი გამოკვლევა, რომელშიც ხელნაწერთა და სხვა ისტორიულ თუ სამეცნიერო მონაცემთა გათვალისწინებით წარმოგვიდგინა ერთმნიშვნელოვანი დასკვნა: „თუ დღეს შავთელის სახელით ცნობილი სახოტბო პოემა არ არის ის „აბდულმესია“, რომელსაც ძველი ქართული ტრადიცია მიაწერს შავთელს, უკეთ: თუ შავთელის აბდულმესია დაკარგულია, ხოლო მოღწეული ე. წ. აბდულმესიანი სხვა ძეგლია, მაშინ მისი ავტორიც სხვა პირი ყოფილა, მაგრამ რაკი საყოველთაოდ ამ პოემის ავტორად შავთელია აღიარებული და ამის ერთადერთ წყაროს ვეფხისტყაოსნის ბოლო სტროფი წარმოადგენს, **მაშინ უნდა დავიჯეროთ**, რომ „აბდულმესია“ (ან „აბდულმესიანი“) არის სწორედ ის ძეგლი, რომელიც იაკობ შემოქმედელმა „არჩილ მეფის ქებად“ გაავრცელა (ლოლაშვილი 1964: 51).

მიუხედავად იმისა, რომ ივ. ლოლაშვილის სამეცნიერო-კრიტიკული გამოკვლევით ძირითადი სადავო საკითხები თხზულების დანერის ეპოქის, ავტორობისა და პლაგიატობის თაობაზე გამორკვეულად ჩაითვალა, ამან საბოლოოდ მაინც ვერ დააცხრო მაძიებლობის ვნებანი ისეთ საჩოთირო პრობლემასთან დაკავშირებით, როგორც იაკობ შემოქმედელი მიტროპოლიტის მიერ სხვისი ნაშრომის მითვისება და ამის შესახებ არჩილის, მისი გარემოცვისა და უმცროსი თანამედროვეების დუმილია. ამიტომ 80-იან წლებში ძველმა შეხედულებებმა ხელახლა იჩინა თავი და 90-იანებიდან, ერთი მხრივ, ახალი პლაგიატის, მეორე მხრივ კი, „ამან ეს თქვა, იმან ის თქვა“ ბრალდებით სამეცნიერო ეთიკისთვის სრულიად შეუფერებელი და უხერხული კამათის სახე მიიღო. ვიდრე უშუალოდ ამ ვითარების თაობაზე ვისაუბრებთ, ორიოდ სიტყვით უნდა შევხვით იაკობ დუმბაძე-შემოქმედელის შესახებ ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროებით მოღწეულ ცნობებს:<sup>1</sup>

1 იაკობ შემოქმედელის შესახებ ვრცლად: ბ. დარჩია. იაკობ შემოქმედელი. თბ. 2009; ა. ხინთიბიძე. იაკობ შემოქმედელი. XVII საუკუნის მწერალი და სასულიერო მოღვაწე. თბ. 1986; დასახელებული წიგნის ხელახალი, შესწორებული გამოცემა. თბ. 1998.

იაკობ დუმბაძე, სასულიერო მოღვაწე, მწერალი და მწიგნობარი, გაზიარებული თვალსაზრისით, 1647 წლიდან გურიის მთავარი საეკლესიო კათედრის, შემოქმედის, მიტროპოლიტი ყოფილა. იგი მოხსენიებულია მაცხოვრის ეკლესიის აღმოსავლეთ ლავგარდანის ქვეშ გაკეთებულ წარწერაშიც. დასავლეთ საქართველოში ოსმალური გავლენის გაძლიერების პირობებში, გიორგი XI-ის დავალებით, მას გაუღექსავს ბაგრატ მუხრანბატონის პოლემიკური თხზულება, მცირედ შეცვლილი სათაურით – „უსჯულოს მოჰამადისა და ქრისტიანეთ გაბაასება“, რომელიც 289 სტროფს მოიცავს. იაკობს ეკუთვნის რამდენიმე თითოსტროფიანი ლექსიც, მათ შორის – არჩილ მეფის ხოტბა და, ზოგიერთი ძველი ხელნაწერის მიხედვით, რომელთაგან უადრესი XVII საუკუნის მინურულს ან XVIII საუკუნის დასაწყისში უნდა იყოს დამზადებული, „არჩილ მეფის ქება“, რომელიც დღეს „აბდულმესიანად“ ან „თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმად“ არის ცნობილი.

იაკობ დუმბაძის განსწავლულობასა და ნიჭიერებას ქებით აღნიშნავს თავად მეფე არჩილი „ძველთ და ახალთ მელექსეთა“ დახასიათებისას პოემაში „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“:

„ან სამებელი იაკობ ვახსენო ბრძნად მოუბარი,  
ამჟამად მას მეცნიერი არსად არა ჰყავს უბარი“.  
(არჩილ ბაგრატიონი 1937: 4 [სტრ.33]).

იაკობ შემოქმედელს ძველ ქართველ მოშიარეთა შორის ასახელებს იოანე ბატონიშვილიც „კალმასობაში“: „იაკობ შემოქმედელი, კაცი მეცნიერი და მესტიხე პირველი“ (იოანე ბატონიშვილი 1948: 189); მას, როგორც განათლებულ და ღირსეულ პიროვნებას, იამბიკოს უძღვნის ანტონ კათალიკოსი „წყობილსიტყვაობაში“:

„იაკობ – კაცი სიბრძნის-მოყუარე ფრიად,  
კეთილ-გამომთქმელ, მეშაირე შუენიერ,  
მაღალ-გონება, საუნჯე მრავალთ ცნობათ,  
ღმრთივ-მომგე მადლთა, კეთილ-მჭმეველი მათი,  
ყოვლად საქებელ მაშინდელ-ანინდელთად“.  
(ანტონ ბაგრატიონი 1980: 257 [სტრ. 675])

ყოველივე ამის გათვალისწინებით, მართლაც უცნაურია, როგორ შეეძლო ასეთ ადამიანს, მით უმეტეს, სასულიერო პირს სხვა ავტორის მხატვრული ტექსტის „პირნავარდნილი მითვისება“, როგორც უნოდებს ალ. ბარამიძე. მისი თქმით, „XVII საუკუნის მეორე ნახევარში ცნობილ მწერალსა და საზოგადო მოღვაწეს შეუფერავი ლიტერატურული „პლაგიატობა“ ჩაუდენია, მიუთვისებია კლასიკური პერიოდის პოეტური ძეგლი, ადრინდელი სახელმძოხვეჭილი მეფე-პატრონის ქება შეუცვლია თანადროულ მეფე-პატრონის ქებით და ამას არც ლიტერატურული საზოგადოებრიობის (რამდენადაც ეს ჩვენ ვიცით) და არც თვით ახლად შექმნილი ზნეფაქიზი მეფის გულისწყრომა არ გამოუწვევია“ (ბარამიძე 1945: 108). უფრო ლმობიერია არჩილისა და მისი თანამედროვეების მიმართ ივ. ლოლაშვილი, რომელიც ფიქრობს, რომ მეფე-პოეტს ხელთ კი ჰქონია თხზულების ხელნაწერი, მაგრამ უკვე „ნასწორები, ე.ი. იაკობისეული რედაქცია, რომლის გავრცელება... XVII საუკუნის მიწურულს უნდა დაწყებულიყო“, მაგრამ მას არ სცოდნია, „ვინ იყო მისი ნამდვილი ავტორი“ (ლოლაშვილი 1964: 44). იმავეს ფიქრობს მკვლევარი მამუკა ბარათაშვილთან მიმართებითაც (ლოლაშვილი 1964: 44), რომელიც ლექსში „ქება მეფისა ბაქარისა“ ამბობს:

„ბრძენსა მას ორსა, თვით სცნობდეთ სწორსა,  
თუ ერთმანეთთან განაშორებით,  
მეც მათებრ მივის, სვე არა მჩივის...  
**იაკობ მბაძეს** და ჩახრუხაძეს ექით მეფენი მათ სიბრძნის  
მწყებად,  
არჩილ და თამარ, არა მათ ამარ, დავრჩი ბაქარის მე  
მონა მქებად“.  
(ბარათაშვილი 1969: 40-41 [სტრ. 14-15])

ჩანს, „იაკობ მბაძეს“ ივ. ლოლაშვილი სწორედ ჩახრუხაძის მიმბაძეველად განიხილავს, ისევე როგორც მოგვიანებით ბ. დარჩია (დარჩია 2009: 190) და არ უნდა იყოს მართებული ა. ხინთიბიძის მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, „მბაძე“ იაკობის გვარის შემოკლებული ფორმაა (ხინთიბიძე 1986: 39), თუმცა, როგორც შე-

ნიშნავს ბ. დარჩია, „ერთადერთი მკვლევარი, ვინც იაკობ შემოქმედელის უპატიოსნობაში, პლაგიატორობაში დაეჭვდა და მისი დაცვა სცადა, აკაკი ხინთიბიძეა. მასაც დადგენილად ესახება ის შეხედულება, რომ იაკობმა გადააკეთა ძველი ნაწარმოები, მაგრამ დაუფერებლად თვლის, რომ მან ეს მითვისების მიზნით, ეთიკის დარღვევით გააკეთა“ (დარჩია 2009: 151). მართლაც, 1986 წელს გამოცემულ ბროშურაში იაკობ შემოქმედელის შესახებ ა. ხინთიბიძე წერს: „საცილობელია ვარაუდი, თითქოს იაკობმა „არჩილის მეფის ქებად“ გადაკეთებული „აბდულმესიანი“ არჩილს მიართვა, როგორც **საკუთარი თხზულება, თავისი გვარის ზედწარწერით...** უნდა ვირწმუნოთ, რომ „არჩილ მეფის ქებას“, რომელიც იაკობმა არჩილს მიართვა, ავტორის გვარი საერთოდ არ ეწერა... ამავდროს, სავსებით გასაგებია, თუ საიდან გაჩნდა... ხელწარწერებზე იაკობის გვარი. არჩილისთვის ქების მირთმევის გახმაურებული ფაქტი და არჩილის მიერ იაკობის მისამართით თქმული „ჩემი მკობარი“ სრულიად საკმარისი იქნებოდა იმ შეხედულების გავრცელებისათვის, რომ იაკობ შემოქმედელმა არჩილ მეფეს საკუთარი ქება მიუძღვნა, რომ „არჩილ მეფის ქების“ ავტორი იაკობ დუმბაძე – შემოქმედელია... საქმის ვითარება ალბათ ასეთი იქნებოდა: არჩილ მეფესთან დაახლოებულმა მოძღვარმა მეფის ავტორიტეტის განმტკიცების მიზნით... განიზრახა მისი შემკობა-განდიდება რომელიმე ადრინდელი ხოტბის მიხედვით. მეფეთა კარზე ამგვარი ტრადიცია არსებობდა... როგორც ჩანს, სიტყვა მიბაძვა (ბაძვა) ძველ საქართველოში იხმარებოდა დადებითი აზრით. ტრადიცია არ კრძალავდა ერთი ნაწარმოების მიხედვით, მის კვალობაზე მეორის შექმნას“ (ხინთიბიძე 1986: 34-40). ა. ხინთიბიძის ეს მსჯელობა რამდენიმე წინააღმდეგობის შემცველია: ჯერ ერთი, „ამგვარი ტრადიციის არსებობა“ ქართველ მეფეთა კარზე არაფრით დასტურდება და მკვლევრის მიერ მაგალითად მოყვანილი მამუკა ბარათაშვილის „ბაქარ მეფის ქება“ და ამბროსი ნეკრესელის „ვახტანგ ბატონიშვილის ქება“ ან არჩილის სიტყვები: „შოთას რად ვერ ნაბაძესო“, „ვინც ვერ მიჰყვეს რუსთავის თქმულსა...“ (ხინთიბიძე 1986: 38-80) – არგუმენტებად არ გამოდგება; ერთია სტილური, პოეტიკის თვალსაზრისით ბაძვა და მეორე – გადანერა და ხოტბის ობიექტის სახელის შეცვლა; ამასთანავე,



თუკი „მიღებული ტრადიციის“ თანახმად, არჩილს ეცოდინებოდა, რომ მისი „ხოტბა“ რალაც ძველი, კლასიკური ხანის ტექსტის, მით უფრო, შავთელის თხზულების მცირედ გადაკეთებული ვერსიაა, განა არ დაინტერესდებოდა მისით მნიგნობარი მეფე? ან რატომ-ღა ეძებდნენ მას XVIII საუკუნეში და XIX-ის 20-30-იან წლებამდე მაინც? რთული დასაჯერებელია ივ. ლოლაშვილის ვარაუდიც, რომ „XVII საუკუნის მეორე ნახევარში პომის [„აბდულმესიანის“ – ი. ნ.] თითო-ოროლა ხელნაწერსლა მოუღწევია, ისიც ავტორის ვინაობის აღუნიშვნელად. ალბათ, ამ გარემოებით ისარგებლა იაკობ შემოქმედელმა, როდესაც მან ეს ძეგლი „არჩილ მეფის ქებად“ გადააკეთა და თავისი სახელით გაავრცელა. საპირისპირო შემთხვევაში იაკობი ამგვარი ცდუნების გზას არ დაადგებოდა (მისი ყალბისმქმნელობა გამოჩნდებოდა)... XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან მკითხველ საზოგადოებაში ვრცელდება აბდულმესიანის იაკობისეული რედაქცია, პომის ძველი რედაქცია კი ან თვით იაკობმა მოსპო, ან კიდევ ჟამთა სიავემ იმსხვერპლა“ (ლოლაშვილი 1964: 44). ამასთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, სწორად შენიშნავს ბ. დარჩია: „ნუთუ იაკობ შემოქმედელი ისე ზერელე (რომ არ ვთქვათ, უგუნური) და თავხედი კაცი იყო, რომ ამ ცვლილებებით დაკმაყოფილდა და გაბედა, მეფისა და პოეტისათვის სხვისი ნაწარმოები მიერთმია!... დავუშვათ, იყო ასეთი ზერელე და თავხედი, ისეთი ძალა საიდანღა ჰქონდა, რომ მოესპო ყველა ძველი ხელნაწერი, სადაც თავდაპირველი ვითარება იქნებოდა ასახული?... კარგი, ადვილად შეველიეთ და გავწირეთ იაკობ შემოქმედელი, რა გამოდის – ვინ ყოფილა არჩილი?... გვინდა თუ არ გვინდა, თვალსა და ხელსშუა მაგრად გველანძღება: მეფე-პოეტი ან იმდენად უვიცია, რომ ადვილად გააცურა მღვდელმთავარმა იაკობ შემოქმედელმა და ვერ ატყობს, რას წარმოადგენს მისადმი მიძღვნილი მხატვრული ქმნილება, ან იმდენად ხარბი და სულმოკლეა, რომ იცის, მაგრამ შეიფერა და მიითვისა იგი და არ აწუხებს, რომ ქართულ კულტურას დაეკარგა ძველი ძეგლი. ერთიც და მეორეც აბსურდია!“ (დარჩია 2009: 171-172). მკვლევარი იმონმებს და ეთანხმება აკაკი ხინთიბიძეს, რომელიც წერს: „განსაკუთრებით დაუფერებელია იაკობ შემოქმედელისაგან „აბდულმესიანის“ მისაკუთრების მიზნით პომის ძველი რედაქციების მოსპობა. აბა,

როგორ იფიქრებდა „შორსმჭვრეტელი ბრძენი მამამთავარი“, რომ მაშინდელ საქართველოში – სამი მეფის, ხუთი მთავრისა და სამი ერისთავის კარზე, რომ არაფერი ვთქვათ ეკლესია-მონასტრების მრავალრიცხოვან წიგნთსაცავებზე, „აბდულმესიანის“ მხოლოდ ის ორიოდ ხელნაწერი არსებობდა, რომლებიც მის ხელთ იყო და თუ მათ მოსპობდა, პოემის არსებობის კვალსაც გააქრობდა. არც ის არის სარწმუნო, რომ იაკობი თავისი სათაყვანო მეფე-პოეტის მოტყუილებას იკადრებდა ან გაბედავდა. ხომ შეიძლებოდა დიდად განსწავლულ ხელმწიფეს სცოდნოდა კიდეც ან შემდეგ გაეგო „აბდულმესიანის“ არსებობა?“ (ხინთიბიძე 1986: 42).

ერთი სიტყვით, „აბდულმესიანთან“ დაკავშირებით, მართლაც, „ადგილი მისცემია რაღაც უცნაურ და კურიოზულ ისტორიულ-ლიტერატურულ გაუგებრობას“ (ბარამიძე 1945: 108), რომელიც, შეიძლება ითქვას, დღემდე მაინც აუხსნელი რჩება. ამიტომაც XX საუკუნის 80-იანი წლების მიწურულიდან ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ნელ-ნელა გამოვლინდა ჭეშმარიტების დადგენის ხელახალი ცდანი. როგორც ბ. დარჩია იხსენებს, ჯერ კიდევ იმ დროიდან, როდესაც ივ. ლოლაშვილი „აბდულმესიანის“ შესახებ მასშტაბურ სამეცნიერო ნაშრომს ამზადებდა, კოლეგებს ლიტერატურის ინსტიტუტიდან ზეპირსიტყვიერად უზიარებდა თავის დაკვირვებებსა და მიგნებებს. მის ხელთ არსებული მონაცემების გაცნობის საფუძველზე, ბ. დარჩიას საპირისპირო აზრი გასჩენია და მიზნად დაუსახავს სადავო სახოტბო თხზულების დამოუკიდებლად კვლევა, თუმცა სხვა საინსტიტუტო ვალდებულებების გამო ამ საქმის დროებით გადადება მოუხდა, მაგრამ ფიქრი და ძიება მაინც არ შეუწყვეტია და, თავის მხრივ, პერიოდულად, „სხვადასხვა დროს სხვადასხვა გარემოებასთან დაკავშირებით“, საკუთარ „ეჭვზე“ უსაუბრია როგორც თავად ივ. ლოლაშვილთან, ისე ა. ბარამიძესთან, ს. ცაიშვილთან და სხვებთან (დარჩია 2009: 152-153; 481). ამ ისტორიის მოთხრობით, ცხადია, ბ. დარჩია ცდილობს, რომ ე. წ. „აბდულმესიანის“ ავტორისა და ქების ობიექტის შესახებ ძველი ხელნაწერებით განმტკიცებული პირველადი ტრადიციის აღდგენა-დამტკიცებაში პრიორიტეტი დაიმკვიდროს, მაგრამ რეალურად განახლებული თვალსაზრისი პირველად სარგის

ცაიშვილმა გააცხადა 1989 წლის აპრილში კ. კეკელიძის საიუბილეო დღესთან დაკავშირებულ სამეცნიერო სესიაზე. ამას არც ბ. დარჩია მალავს, თუმცა ვითარებას ისე წარმოადგენს, რომ, ერთი შეხედვით, იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ს. ცაიშვილი არსებითად არ იყო დარწმუნებული თავის ვარაუდში, რადგან მოგვიანებით ძველ, ტრადიციულ შეხედულებას დაუბრუნდა. ამის დასტურად ბ. დარჩია მონოგრაფიაში „იაკობ შემოქმედელი“ იმონშებს მკვლევრის აღრინდელ<sup>1</sup> და შემდგომ<sup>2</sup> პუბლიკაციებს (დარჩია 2009: 153-154). აქვე, მონოგრაფიის ბოლოს, „დამატების“ სახით წარმოდგენილია ბ. დარჩიას ადრე გამოქვეყნებული რამდენიმე პოლემიკური წერილი, რომლებიც „აბდულმესიანის“ საკითხებს ეძღვნება. ერთ-ერთ მათგანში<sup>3</sup> იგი კვლავ იმეორებს, რომ „ბატონი სარგისიც ადრე ტრადიციულ შეხედულებას იზიარებდა“, რის დასტურადაც ამჯერად იმონშებს მისი ავტორობით შედგენილ საენციკლოპედიო სტატიას<sup>4</sup> (დარჩია 2009: 490), კიდევ ერთხელ ახსენებს სამეცნიერო სესიაზე წაკითხულ **„ზეპირ მოხსენებას“** და დასძენს: აკად. კ. კეკელიძის დღეზე“ გაკეთებული მოხსენებიდან 3 წლის შემდეგ ს. ცაიშვილი, სამწუხაროდ, გარდაიცვალა, და ისე წავიდა ამ ქვეყნიდან, არათუ დაბეჭდილი, აღნიშნულ საკითხზე მნიშვნელოვანი ჩანაწერიც არ დარჩენია“ (დარჩია 2009: 491). მიუხედავად იმისა, რომ ბ. დარჩიას აშკარად ეუხერხულეობა გარდაცვლილ ს. ცაიშვილთან დაპირისპირება, ე. წ. „აბდულ-

1 ს. ცაიშვილი. ძველი ქართული მწერლობა. წერილები და გამოკვლევები. II. თბ. 1985. გვ. 46-48, 315.

2 ქართული მწერლობის საკითხები. ეძღვნება გამოჩენილი ქართველი მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის აკადემიკოს ალექსანდრე ბარამიძის დაბადების 90-ე წლისთავს. თბ. 1993. გვ. 3-16. შევნიშნავთ, რომ ს. ცაიშვილის წერილი („ალექსანდრე ბარამიძე“) დასახელებულ კრებულში ძველი ქართული ლიტერატურის კვლევაში ალ. ბარამიძის ღვაწლს წარმოაჩენს. ის იუბილეს მილოცვასა და პატივისცემა-დაფასების გამოხატვას ისახავს მიზნად და არა პოლემიკას მხცოვან მეცნიერთან ამა თუ იმ მოსაზრების გამო. ასე რომ, ბ. დარჩიას მიერ მისი არგუმენტად მოყვანა არამიზანშენილია.

3 ბ. დარჩია. პლაგიატობით პლაგიატობის წინააღმდეგ?! (ლია ბარათი პროფესორ აკაკი ხინთიბიძეს). გაზ. „კალმასობა“. 1998. №11(24), გვ. 11; №13(26), გვ. 11-12. მისივე: ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ. თბ. 2000. გვ. 3-21.

4 ქსე. I. თბ. 1975. გვ. 24.

მესიანთან“ დაკავშირებით ახალი მეცნიერული თვალსაზრისის გამოთქმაში მისთვის პირველობის დათმობა მაინც უჭირს – მონოგრაფიის „დამატებაშივე“ წარმოდგენილ სხვა წერილში, რომელიც ა. ხინთიბიძის „პასუხის პასუხად“ დაუნერია,<sup>1</sup> თავს მაინც ვერ იკავებს და ს. ცაიშვილის მოხსენების ღირებულების გასასხვათაშორისებლად აღნიშნავს: „მიცვალებულ კაცზე რომ ამდენს მალაპარაკებთ, ან მოხსენება სადაა ან ჩანაწერი? ბატონ სარგისს წერა ან ბეჭდვა უჭირდა? ან კიდევ: მოხსენების წინა პერიოდზე რომ არაფერი ვთქვათ, ამისთვის სამი წელი პატარა დროა?!“ (დარჩია 2009: 520). რაც შეეხება „წინა პერიოდს“, სქოლიოში ბ. დარჩია აზუსტებს: „ირკვევა, ს. ცაიშვილი ამ დასკვნამდე ბევრად ადრე მისულა. დღეს, 2005 წლის 27 აპრილს, ბატონმა თეიმურაზ დოიაშვილმა მითხრა: 1984 წელს, როდესაც აღმანახ „კრიტიკის“ რედაქტორად დამნიშნეს, ბატონი სარგისი დამპირდა, მალე მოგიტან წერილს იმაზე, რომ „აბდუმესიანად“ მიჩნეული ნაწარმოები ეკუთვნის XVII საუკუნის პოეტ იაკობ შემოქმედელსო“ (დარჩია 2009: 520). სამწუხაროდ, ბ. დარჩია ს. ცაიშვილის შემთხვევაში არ უშვებს იმ მიზეზს, რომლითაც თვითონ იმართლებს თავს – სხვა კვლევითი სამუშაოს გამო მოუცვლელობას, მით უმეტეს, რომ მას ნაფიქრის გამოსაქვეყნებლად გაცილებით მეტი დრო დასჭირვებია (35 წელი), ვიდრე მოხსენებიდან 3 წელიწადში მძიმე ავადმყოფობის შედეგად გარდაცვლილ ს. ცაიშვილს. რაც შეეხება რიტორიკულ შეკითხვას: „ან მოხსენება სადაა ან ჩანაწერი?“ – როგორც ჩანს, მართლა არ არის; ჩვენ გულმოდგინედ ვეძებთ სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა თეზისები თუ მასალები, მაგრამ ვერ მივაკვლიეთ; შესაძლებელია, არც დაბეჭდილა ქვეყანაში იმ დროს (1989 წლის აპრილში) არსებული რთული ვითარების გამო, მაგრამ ეს ხომ ვერ აბათილებს ს. ცაიშვილის მიერ წარმოდგენილი სიახლის კვლევით ღირებულებას?! არ შეიძლება ამ შემთხვევაში არ დავეთანხმოთ უსიამოვნო პოლემიკაში ჩართულ მეორე მხარეს, ა. ხინთიბიძეს: „ჩანაწერი ჩანაწერია, მოხსენება მოხსენებაა!“ და „ასკაცვიან აუდიტორიაში, კორნელი კეკელიძის პრესტიჟულ

1 ადრე (სათაურით „პროფესორ აკაკი ხინთიბიძეს პასუხის პასუხად“) გამოაქვეყნა წიგნაკში ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ. თბ. 2000. გვ. 44-64.

დღეზე“ ნათქვამის „არაფრად ჩაგდება“ დაუშვებელია<sup>1</sup> (დარჩია 2009: 505).

მიზანშეწონილია, ვიკითხოთ, რეალურად რა თქვა სესიაზე ს. ცაიშვილმა? მან, როგორც მონოგრაფიაში ბ. დარჩია ზოგადად აღნიშნავს: „გამოიტანა მოხსენება „აბდულმესიანის გარშემო“, სადაც ნამოაყენა მოსაზრება, რომ „აბდულ-მესიანის“ ავტორია არა იოანე შავთელი, არამედ – იაკობ შემოქმედელი, ხოლო ქების ობიექტია არა თამარი და დავითი, არამედ – არჩილ მეფე“ (დარჩია 2009: 153); მონოგრაფიის „დამატებაშივე“ შეტანილ ადრინდელ წერილში<sup>2</sup> კი იხსენებს: „ს. ცაიშვილის მოხსენების დროს მიხეილ ქავთარიას გვერდით ვიჯექი. როგორც კი მომხსენებელმა მსჯელობა „აბდულ-მესიანის“ ადრინდელობის წინააღმდეგ წარმართა, ბატონ მიხეილს უმაღვე ვუთხარი, რომ მე დიდი ხანია ვფიქრობ, ეს სახტობო თხზულება იაკობ შემოქმედელს ეკუთვნის-მეთქი“ (დარჩია 2009: 490). ასეთ ვითარებაში, უდავოდ, უცნაურია ერთი რამ: თუკი ბ. დარჩია სესიას თავადვე ესწრებოდა, რატომღა დაინყო ს. ცაიშვილის არგუმენტების ძიება მისი გარდაცვალების შემდეგ სხვა დამსწრეებს შორის? როგორც საკითხით დაინტერესებულ მკვლევარს, შეეძლო თავადვე ჩაენიშნა ან, ბოლოს და ბოლოს, მომხსენებლის სიცოცხლეშივე ეკითხა მისთვის. ეს კითხვა ბუნებრივად ჩნდება, როცა მონოგრაფიის „დამატებაშივე“ შეტანილ მეორე წერილს<sup>3</sup> ვეცნობით, რომელშიც ბ. დარჩია ა. ხინთიბიძეს პასუხობს: „როცა გაირკვა, ბატონ სარგისს აღნიშნულ პრობლემაზე დაწერილი არაფერი დარჩენია, მოხსენებაზე დამსწრეებში მის მიერ წამოყენებული არგუმენტაციის ძიება

---

1 როგორც „იაკობ შემოქმედელის“ „დამატებაში“ ბ. დარჩია აღნიშნავს (გვ. 502-503), მისი ბრალდებების საპასუხო წერილი ა. ხინთიბიძეს არ გამოუქვეყნებია და მხოლოდ „საშინაუროდ, უფრო არასპეციალისტებისათვის, ახლობლებში პირის მოსაწმენდად დაწერილი“, მანქანაზე გადაბეჭდილი პასუხი – „ამან ეს თქვა, იმან ის თქვა“ – გავრცელდა, რომლის ქსეროასლიც ბ. დარჩიამვე შეიტანა ბროშურაში „ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ“ (თბ. 2000. გვ. 30-43), ხოლო შემდეგ გამოაქვეყნა მონოგრაფიაშიც (გვ. 504-517).  
2 ბ. დარჩია. პლაგიატობით პლაგიატობის წინააღმდეგ?! (ღია ბარათი პროფესორ აკაკი ხინთიბიძეს). გაზ. „კალმასობა“. 1998. №11 (24), გვ. 11; №13 (26), გვ. 11-12. მისივე: ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ. თბ. 2000. გვ. 3-21.  
3 ბ. დარჩია. პროფესორ აკაკი ხინთიბიძეს პასუხის პასუხად. // ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ. თბ. 2000. გვ. 44-64.

დავინყე, რათა ისინი ჩემს ნაშრომში (რა თქმა უნდა, ავტორის სათანადო მითითებით) შემეტანა და ამით ნასული კაცის ნაფიქრი და ნაღვანი არ დამეკარგა და უკვდავმეყო. ვის არ ვეკითხებოდი! ჰკითხეთ შერმადინ ონიანს (რომელსაც საუკეთესო ჩვევა აქვს – მოხსენებების მოსმენისას ჩანაწერებს აკეთებს) ამაზე რამდენჯერ შევანუხე. სხვათა შორის, ბატონო აკაკი, ამავე კითხვით თქვენც მოგმართეთ“ (დარჩია 2009: 519). ბ. დარჩია არაფერს ამბობს, რა უპასუხა შეკითხვაზე ა. ხინთიბიძემ ან შ. ონიანმა, რომელიც, „ჩვეულებისამებრ“, ალბათ, ჩაინერდა ს. ცაიშვილის მოხსენების მნიშვნელოვან დებულებებს. სამაგიეროდ, ერთი ასეთი ჩანაწერი<sup>1</sup> ჩვენ მოვიძიეთ, რომლის მიხედვითაც ირკვევა, რომ ს. ცაიშვილმა **არა მხოლოდ ნამოაყენა მოსაზრება**, რომ ე. ნ. „აბდულმესიანის“ ავტორი იაკობ შემოქმედელი, ხოლო ქების ობიექტი არჩილ მეფეა, არამედ, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო მოხსენების რეგლამენტით, საამისოდ, მისი ხედვით, არაერთი არგუმენტიც წარმოადგინა, მათ შორის: **ა/ XVIII** ს-ის ყველა ხელნაწერში ქების ობიექტი არჩილია; **ბ/** ე. მეტრეველის მიერ მითითებულ „არჩილ მეფის ქების“ ერთ ხელნაწერში სახელ თამარის არსებობა იმით აიხსნება, რომ გადამწერს ძველი ნუსხიდან გადმოტანილი ნაკლული ტექსტი ახალი, დავით რექტორის შემდგომდროინდელი ხელნაწერიდან შეუვსია; **გ/** დავით რექტორია „აბდულმესიანის“ „აღმომჩენი“, რამდენადაც მან ამოშალა „არჩილ მეფის ქებაში“ არჩილის სახელი და მის ნაცვლად თამარისა და დავითის სახელები შეიტანა; **დ/** სინამდვილეში, ნაწარმოებში არსად არ იგულისხმება ქალი; **ე/** „აბდულმესიანს“ არავინ იცნობს ძველ ქართულ მწერლობაში **XIX** საუკუნემდე; არსებობდა „არჩილ მეფის ქება“ იაკობ დუმბაძისა, რომლის ავტორობაში ეჭვი არავის შეჰპარვია; **ვ/** „არჩილ მეფის ქების“ ენობრივი მხარე და ლექსიკა თანხვედება იაკობ დუმბაძის სხვა ნაწარმოებებისას; **ზ/** „არჩილ მეფის ქებაში“ გვაქვს საშუალი ქართულის ენობრივი კონსტრუქციები და არა ძველისა და კლასიკური ხანისა; **თ/** მაჰმადის ეპითე-

<sup>1</sup> ჩანაწერის მოწოდებისთვის მაძღობას ვუხდით თსუ პროფესორს, მაკა ელბაქიძეს, იმ დროისთვის ახალგაზრდა მკვლევარს, რომელსაც ს. ცაიშვილის მოსმენისას გულმოდგინედ ჩაუნიშნავს და დღემდე შემოუნახავს მომხსენებლის მიერ სესიაზე გამოთქმული მოსაზრებანი.

ტად ფელამბარის გამოყენება არ არის დამახასიათებელი კლასიკური ხანის ტექსტებისთვის, განსხვავებით იაკობ დუმბაძისა და მისი თანამედროვეების ნაწარმოებებისგან; **ი/** იაკობ დუმბაძის „არჩილ მეფის ქებას“ ეტყობა თეიმურაზ I-ის ლიტერატურული გავლენა; **კ/** მამუკა ბარათაშვილს „ბაქარ მეფის ქებაში“ იაკობ დუმბაძე ჩახრუხაძის მიმბაძველად მიაჩნია, ხოლო ორივე დასახელებული პოეტი – მეფეთა (არჩილისა და თამარის) მაქებრად და სხვ. ყველა ეს არგუმენტი მეორდება ბ. დარჩიას მონოგრაფიაშიც, რომელიც სხვადასხვა წერილის სახით 90-იანი წლების შუა ხანებიდან (ს. ცაიშვილის გარდაცვალებიდან რამდენიმე წლის შემდეგ) ქვეყნდებოდა ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში.<sup>1</sup>

როგორც ბ. დარჩია აღნიშნავს, იაკობ შემოქმედელზე მოსწავლეობის ასაკიდან დაწყებულ ფიქრს, რომელიც 60-იანი წლებიდან, ლიტერატურის ინსტიტუტში მუშაობის დაწყების დროიდან, კიდევ უფრო გაუმძაფრდა [ამის მიზეზთა თაობაზე ზემოთ მივუთითეთ – ი. ნ.], გასული საუკუნის 80-იანი წლების ბოლოს დაუბრუნდა, უშუალოდ ე. წ. „აბდულმესიანის“ რაობის კვლევა კი 1995 წლიდან დაიწყო: „...ცხრა წლის წინათ ამ საქმეს დავუბრუნდი... უშუალოდ ე. წ. „აბდულ-მესიანის“ რაობის პრობლემას ვიკვლევ 1995 წლიდან. დაწერილი მაქვს 6 თაბახზე მეტი, რომლებიც ნაკითხული და მოსმენილია ლიტერატურის ინსტიტუტის რუსთველოლოგიის განყოფილების სხდომებზე. ახლავს განყოფილების ხელმძღვანელის ლევან მენაბდის რეცენზიები. ამ პრობლემიდან დასამუშავებელი დამრჩა რამდენიმე საკითხი, რომლებსაც წელს ვამთავრებ. პირველად დავაპირე გამოკვლევის ეს ნაწილიც ცალკე სტატიებად დამებეჭდა. სოლიკო ცაიშვილმა

---

1 საკუთრივ წინამდებარე სტატიაში წარმოდგენილი საკითხის შესახებ: ჟურ. „მაცნე“ (ელს). 1999. 1-4. გვ. 247-264; ჟურ. „რელიგია“. 1999. №5-6, გვ. 46-71; № 7-8-9, გვ. 38-53; გაზ. „კალმასობა“. 1997. №10, გვ. 6-7; №11, გვ. 5; №12, გვ. 8; 1998. №1(14), გვ. 4; №2(15), გვ. 9; №4(17), გვ. 3; № 8(21), გვ. 7; №11(24), გვ. 11; №13(26), გვ. 11-12; კრებ. „ლიტერატურული ძიებანი“. XX. 1999. გვ. 164-189; XXI. 2000. გვ. 133-145; XXIV. 2003. გვ. 159-171; XXV. 2004. გვ. 113-118; XXVI. 2005. გვ. 145-170; ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ. თბ. 2000; აღმ. „მწიგნობარი – 02“. 2002. გვ. 155-171; „მწიგნობარი – 08“. 2008. გვ. 160-178; გაზ. „კრიმანჭული“. 2001. № 3, გვ. 6; 14-15; №4, გვ. 6; 14-15; №5, გვ. 10-11; 19; №6, გვ. 15; გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. 25.02.2005. № 7 (3527), გვ. 12.

ჟურ. „ლიტერატურა და ხელოვნებაში“ მისი შემოკლებული ვარიანტისათვის ადგილიც შემომთავაზა. მაგრამ აღნიშნული პრობლემა იმდენად რთული და მნიშვნელოვანია, რომ გადავწყვიტე, იგი ბოლომდე დამემუშავებინა, გამეცნო სპეციალისტებისათვის, მომეწყო მისი განხილვა და ამის შემდეგ შევდგომოდი მის გამოქვეყნებას. მხოლოდ ეს იყო, 1996 წლის 6 ივნისს ლექსმცოდნეობის პირველ რესპუბლიკურ კონფერენციაზე მოხსენებით გამოვედი და ე. წ. „აბდულ-მესიანის“ პრობლემა პოეტიკური თვალსაზრისით განვიხილე“ (დარჩია 1998: 11).<sup>1</sup> ამ ერთგვარი „ანგარიშით“ ბ. დარჩია თავის დიდი ხნის მეგობარს, ა. ხინთიბიძეს, მიმართავს, რომელსაც ის „აბდულმესიანის“ პრობლემამ სამკვდრო-სასიცოცხლოდ გადაჰკიდა. საქმე ის გახლავთ, რომ 1992 წელს გამოიცა ა. ხინთიბიძის „ქართული ლექსმცოდნეობა. ლექციების შემოკლებული კურსი“, 1997 წელს გაზეთში „ბურჯი ეროვნებისა“ დაიბეჭდა მისივე წერილი „აბდულმესიანისა“ და „არჩილ მეფის ქების“ იგივეობისათვის,<sup>2</sup> ხოლო 1998 წელს გამოქვეყნდა ამავე ავტორის მცირე ზომის ბროშურა – „იაკობ შემოქმედელი. XVII საუკუნის მწერალი და სასულიერო მოღვაწე“,<sup>3</sup> რომელიც მის 350-ე წლისთავს მიეძღვნა და წინა გამოცემის (1986 წ.) გადამუშავებული ვარიანტია. ყველა დასახელებულ პუბლიკაციაში წარმოდგენილია ა. ხინთიბიძის რიგი მოსაზრებანი ე.წ. „აბდულმესიანთან“ დაკავშირებით, ბოლოს გამოქვეყნებული ბროშურის შესახებ კი გაზეთ „კალმასობაში“ წერია: „...პირველი გამოცემისაგან განსხვავებით, რომელშიც დაგმობილი იყო აზრი იაკობ შემოქმედელის პლაგიატობის შესახებ, დასაბუთებულია, რომ იგი იოანე შავთელის «აბდულმესიანის» მიმთვისებელი კი არა, ავტორი იყო...“ (კალმასობა 1998: 9). ბ. დარჩიამ ა. ხინთიბიძე თავისი ხანგრძლივი კვლევის შედეგების მითვისებაში დაადასაშაულა: „მან მიითვისა ჩემი მეცნიერული ნააზრევი იმის შესა-

1 იგივე: ბ. დარჩია. ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ. თბ. 2000. გვ. 10-11; მისივე: იაკობ შემოქმედელი. თბ. 2009. გვ. 485-486.

2 ა. ხინთიბიძე. „აბდულმესიანისა“ და „არჩილ მეფის ქების“ იგივეობისათვის. გაზ. „ბურჯი ეროვნებისა“. 1997. №11(28). გვ. 6-7.

3 ა. ხინთიბიძე. „იაკობ შემოქმედელი XVII საუკუნის მწერალი და სასულიერო მოღვაწე“. თბ. 1998.



ხებ, რომ სახოტბო თხზულება, რომელიც მანამდე XII-XIII საუკუნეთა მიჯნაზე მცხოვრები მწერლის იოანე შავთელის „აბღლმესიანად“ იყო მიჩნეული, სინამდვილეში ეკუთვნის XVII საუკუნის პოეტსა და საეკლესიო მოღვაწეს იაკობ დუმბაძე-შემოქმედელს და იგი არის არა თამარისა და დავითის, არამედ მეფე-პოეტის, არჩილ მეორის, ქება“ (დარჩია 2000: 2).

ფრიად უსიამოვნო დავა თითქმის 20 წელიწადს გაგრძელდა (ბ. დარჩიას გარდაცვალებამდე)<sup>1</sup>. ჩვენ არ წარმოვადგენთ მის დეტალებს, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ამ დავაში სხვადასხვა დროს თავიანთი პუბლიკაციებით ბ. დარჩიას მხარი დაუჭირეს ბ. არველაძემ,<sup>2</sup> მ. კოპალეიშვილმა,<sup>3</sup> მ. თავდიშვილმა.<sup>4</sup> ამ უკანასკნელმა მისი კვლევის შედეგებს, რომლებიც საბოლოოდ, სრული სახით, მონოგრაფიაში აისახა, „ქართულ ლიტერატურაში დიდი როქი

---

1 დანტერესებულ მკითხველს შეუძლია ამ დავის ისტორიას დანვრილებით გაეცნოს შემდეგ პუბლიკაციებში: ბ. დარჩია. პლაგიატობით პლაგიატობის წინააღმდეგ?! (ლია ბარათი პროფესორ აკაკი ხინთიბიძეს). გაზ. „კალმასობა“. 1998. №11 (24). გვ. 11; №13, გვ. 11-12; მისივე: საქართველოს მწერალთა კავშირის თავმჯდომარეს, გაზეთ „ლიტერატურული საქართველოს“ მთავარ რედაქტორს თამაზ ნივნივაძეს. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. 11-18.12.1998. №50 (3203). გვ. 3; მიმართვა პროფესორ აკაკი ხინთიბიძეს. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. 17-23.03.2000. №12 (3269). გვ. 16; ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ. თბ. 2000; იაკობ შემოქმედელი. თბ. 2009. გვ. 479-554; კრიტიკულ-პუბლიცისტური წერილების ელექტრონული კრებული. URL: <http://urakparaki.com/?m=4&ID=86387>. გამოქვეყნების დრო: 2015-05-08 15:12:17. გვ. 5-19; 85-90.

2 ბ. არველაძე. საყურადღებო პოეტური კრებული. „მნივნობარი-14“. 2014. გვ. 249-252; URL:<http://urakparaki.com/?m=4&ID=86387>. გვ. 88-90.

3 მ. კოპალეიშვილი. ნიგნი-ყუმბარა (რეცენზია ბ. დარჩიას ნიგნზე „მეცნიერის ბედი საქართველოში“. თბ. 2014). URL: <http://urakparaki.com/?m=4&ID=86387>. გვ. 85-88.\*

\*რეცენზიის ტექსტს გავეცანით მითითებული ბმულით ინტერნეტში განთავსებულ ბ. დარჩიას კრიტიკულ-პუბლიცისტური წერილების ელექტრონული კრებულში, რომელშიც ავტორს იგი მოჰყავს უშუალო პირველწყაროს დაუსახელებლად; მისი დამოუკიდებლად მოძიება საბიბლიოთეკო ქსელსა თუ სხვა ელექტრონულ პლატფორმებზე ვერ შეეძლებოდა.

4 მ. თავდიშვილი. ფილოლოგიური მეცნიერების სირცხვილი და ახალი სენსაციური აღმოჩენა. „მწერლის გაზეთი“. 16-30. 06. 2009. №10 (183). გვ. 14; ბორის დარჩია. ჟურნ. „სამი საუნჯე“. 1(17). 2016. გვ. 121-122; 125-126; დიდი როქი ქართულ ლიტერატურაში (მეორე (შევსებული) გამოცემა). თბ. 2022. გვ.2, 10-11, 67 და სხვ.

უნოდა“ (თავდიშვილი 2022: 67), რადგან, მისი თქმით, „ბორის დარჩიამ მრავალწლიანი გმირული შრომითა და რუდუნებით, ათასგვარი წინააღმდეგობის დაძლევის შემდეგ... დაბურდულ საქმეს ნათელი მოჰფინა და დაფარული გააცხადა... XVII საუკუნის ქმნილება, მიჩნეული XII ასწლეულის ძეგლად, თავის ეპოქასა და ავტორს დაუბრუნდა“ (თავდიშვილი 2022: 10-11).

ვრცელ მონოგრაფიაში „იაკობ შემოქმედელი“ ბ. დარჩია მრავალმხრივ განიხილავს ე. წ. „აბდულმესიანის“ პრობლემატიკას; ხელნაწერებისა თუ სხვა წყაროების (აღორძინებისა და შემდგომი ხანის მწერლობის მონაცემები, სხვადასხვა დროის მკვლევართა მოსაზრებები) ურთიერთშეჯერებითა და ანალიზით, თხზულების ენასა (ლექსიკა, ფრაზეოლოგია, პოეტიკა) და ვერსიფიკაციაზე დაკვირვებით თუ სხვ. ასაბუთებს, რომ ტექსტი XVII საუკუნის II ნახევარში, სავარაუდოდ, 1661-1681 წწ-ში, დაინერა; მისი ავტორი იაკობ დუმბაძე-შემოქმედელია და ეძღვნება არჩილ II-ს. შესაბამისად, მისი სახელწოდება „არჩილ მეფის ქება“ და არა „აბდულმესიანი“ ან „თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა“ (დარჩია 2009: 4-478).

ბ. დარჩიას თვალსაზრისი ჯერ კიდევ მონოგრაფიის გამოცემამდე, ვიდრე ის ცალკეული სტატიების სახით ქვეყნდებოდა, არაერთგვაროვნად შეფასდა ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში. მაგალითად: გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ ი. ამირხანაშვილი წერდა: „ბორის დარჩია: „აბდულმესიანი“ იაკობ დუმბაძის თხზულებაა და ეძღვნება მეფე არჩილ მეორეს! – მოსაზრება, რომელიც ჯერჯერობით მხოლოდ სენსაციად რჩება. ტრადიცია უძღვებს სენსაციით ტორპედირებას“ (ამირხანაშვილი 2000: 15); ე.წ. „აბდულმესიანის“ ავტორად იაკობ შემოქმედელის აღიარება ნაადრევ გულდაჯერებად მიაჩნდა რ. თვარაძეს და ფიქრობდა, რომ „ეს საკითხი საბოლოოდ ჯერ არ გადაჭრილა“ (თვარაძე 2001: 181); საპირისპირო მოსაზრებას გამოთქვამს ა. ჭინჭარაული: „ამ ბოლო წლებში ბორის დარჩიამ მონოგრაფიულად შეისწავლა „აბდულმესიანის“ ავტორის ვინაობის საკითხი და დამტკიცა, რომ ეს სახოტბო ლექსების კრებული ეკუთვნის XVII საუკუნის ცნობილ სასულიერო მოღვაწეს იაკობ დუმბაძეს (შემოქმედელს) და ეძღვნება მეფე-პოეტ არჩილ II-ს. ნაშრომს არ-

გუმენტაცია არ აკლია...“ (ჭინჭარაული 2006: 13) და სხვ. ამ საკითხთან დაკავშირებით ცალკე უნდა გამოიყოს მ. თავდიშვილის არაერთი პუბლიკაცია, მათ შორის, განსაკუთრებით, „დიდი როქი ქართულ ლიტერატურაში“ – მეორე (შევსებული) გამოცემა (2022 წ.), რომელშიც გაერთიანებულია ამ წიგნის პირველ გამოცემასა<sup>1</sup> და 2021 წელს გამოქვეყნებული წერილების კრებულის<sup>2</sup> III ნაწილში, „აბდულმესიადში“, წარმოდგენილი მასალები. გარდა იმისა, რომ მ. თავდიშვილი სრულად ეთანხმება ბ. დარჩიას და მის მიგნებას „სენსაციურს“ უწოდებს, დამატებითი არგუმენტებიც მოჰყავს იმის დასასაბუთებლად,<sup>3</sup> რომ ე. წ. „აბდულმესიანი“ XVII საუკუნეში იაკობ შემოქმედელმა დაწერა, როგორც თავისი მეფე-პატრონის, არჩილ II-ის, „ქება“. „დიდი როქის...“ მეორე გამოცემაში, ავტორის შესავალ წერილში, მ. თავდიშვილი ასე აფასებს ტექსტის პრობლემატიკის შესწავლის უახლეს ისტორიაში ბ. დარჩიას დამსახურებასა და საკუთარ წვლილს: „... ბორის დარჩიამ არაერთი გრძელი წელიწადი შესწირა თავისი ერთი უმთავრესი ნაშრომის „იაკობ შემოქმედელის“ შექმნას... გახლავართ პირველი მკვლევარი, იმთავითვე რომ ჩავხვდი დოქტორ ბორის დარჩიას სენსაციური მიგნების არსს, დასაბუთების სისწორეს და მისი პრიორიტეტი ვაღიარე, ხოლო ვარ მეორე მკვლევარი, ვინც პრობლემის ირგვლივ პიონერი მეცნიერის შემდეგ სერიოზული გამოკვლევები დაწერე“ (თავდიშვილი 2022: 2).

„აბდულმესიანთან“ დაკავშირებული ვრცელი სამეცნიერო ლიტერატურის დამუშავებისას ჩვენი მიზანი არ ყოფილა თხზულების ავტორისა თუ ქების ობიექტის შესახებ რომელიმე თვალსაზრისის გაზიარება ან უარყოფა; არც – იმ წინააღმდეგობათა დაძლევის ცდა, რომლებიც უკვე ორი საუკუნეა თავს იჩენს ტექსტის მთავარი პრობლემატიკის საბოლოოდ გადაწყვეტისას. ჩვენ ვეცადეთ, მაქსიმალურად წარმოგვედგინა ძირითადი კონტურები ამ დღემდე საკამათო „ხოტბის“ კვლევის ისტორიისა, რომელიც კონკრეტულ ეტაპზე მეცნიერული ეთიკის ნორმებსაც კი გასცდა, მაგრამ საძიებელ საკითხთან მიმართებით წარმოდგენილი დასკ-

1 მ. თავდიშვილი. დიდი როქი ქართულ ლიტერატურაში. თბ. 2010.

2 მ თავდიშვილი. მიგნება-აღმოჩენანი. თბ. 2021.

3 ვრცლად: მ. თავდიშვილი. დიდი როქი ქართულ ლიტერატურაში. თბ. 2022.

ვნა დამაჯერებელი მაინც არ აღმოჩნდა ტრადიციული შეხედულებების მომხრეებისათვის. მეორე მხრივ, ახალმა გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ ე. წ. „აბდულმესიანის“ პრობლემა კვლავ აქტუალურია და დარგის სპეციალისტებს კიდევ დარჩათ სათქმელი, რომელიც, ვფიქრობთ, ახალ, სარწმუნო წყაროებს უნდა დაეფუძნოს, ვინაიდან ძველი უკვე მრავალგზის არის ინტერპრეტირებული და არაერთმნიშვნელოვნად.

## **დამონებიანი:**

**ამირხანაშვილი 2000:** ამირხანაშვილი ივ. „საჭირო წიგნი საჭირო ადგილზე“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. 9-15 ივნისი. 2000 წ. №24 (3281).

**ანტონ ბაგრატიონი 1980:** ბაგრატიონი ანტონი. *წყობილსიტყვაობა*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა. თბილისი: 1980.

**არჩილ ბაგრატიონი 1937:** ბაგრატიონი არჩილი. „არჩილიანი. გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“. *თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად*. II. ა. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. თბილისი: 1937.

**ბარათაშვილი 1969:** ბარათაშვილი მ. *თხზულებათა სრული კრებული*. გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო გ. მიქაძემ. თბილისი: 1969.

**ბარათაშვილი 1981:** ბარათაშვილი მ. *სწავლა ლექსის თქმისა*. რედაქცია და გამოკვლევა ა. ხინთიბიძისა. თბილისი: 1981.

**ბარამიძე 1945:** ბარამიძე ალ. *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. I. (მეორე შევსებული და გადამუშავებული რედაქცია). თბილისი: 1945.

**ბარამიძე 1966:** ბარამიძე ალ. „ვეფხისტყაოსნის გაგრძელებანი“. კრბ.: *ქართული ლიტერატურის ისტორია ექვს ტომად*. II. XII-XVIII სს. ალ.ბარამიძის (რედ.), გ. იმედაშვილისა და გ. მიქაძის რედაქციით. თბილისი: 1966.

**დარჩია 1998:** დარჩია ბ. „პლაგიატობით პლაგიატობის წინააღმდეგ?! (ლია ბარათი პროფესორ აკაკი ხინთიბიძეს)“. გაზ. „კალმასობა“. 1998. №№ 11 (24); 13 (26).

**დარჩია 2000:** დარჩია ბ. *ერთი პლაგიატობის კვალდაკვალ*. თბილისი: 2000.

**დარჩია 2009:** დარჩია ბ. *იაკობ შემოქმედელი*. თბილისი: 2009.

**დარჩია 2015:** დარჩია ბ. *კრიტიკულ-პუბლიცისტური წერილების ელექტრონული კრებული*. URL: <http://urakparaki.com/?m=4&ID=86387>. გამოქვეყნების დრო: 2015-05-08 15:12:17.

**თავდშვილი 2022:** თავდშვილი მ. *დიდი როქი ქართულ ლიტერატურაში*. მეორე (შევსებული) გამოცემა. თბილისი: 2022.

**თეიმურაზ ბაგრატიონი 1960:** ბაგრატიონი თეიმურაზი. *განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა*. გ. იმედაშვილის რედაქციით, გამოკვლევითა და საძიებლით. თბილისი: 1960.

**თეიმურაზ ბაგრატიონი 1964:** თეიმურაზ ბაგრატიონის წერილები აკად. მ. ბროსესადმი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ს. ყუბანეიშვილმა. თბილისი: 1964.

**თვარაძე 2001:** თვარაძე რ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. მოკლედ მოთხრობილი უცხოელთათვის. ნაკ. I. თბილისი: 2001.

**იოანე ბატონიშვილი 1948:** ბატონიშვილი იოანე. *კალმასობა*. II. კ კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით. თბილისი: 1948.

**კალმასობა 1998:** „ახალი წიგნები“. გაზ. „კალმასობა“. 1998. № 8 (21).

**კეკელიძე 1981:** კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. II. თბილისი: 1981.

**ლოლაშვილი 1964:** ძველი ქართველი მეხოტბენი. II. იოანე შავთელი. აბდულმესიანი. თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა. თბილისი: 1964.

**მეტრეველი 1966:** მეტრეველი ე. „დავითისა და თამარის ქება (ე. წ. აბდულმესიანი)“. კრბ.: *ქართული ლიტერატურის ისტორია ექვს ტომად*. II. XII-XVIII სს. ალ. ბარამიძის (რედ.), გ. იმედაშვილისა და გ. მიქაძის რედაქციით. თბილისი: 1966.

**ნუცუბიძე 1976:** ნუცუბიძე შ. „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. *შრომები*. ტ. IV. თბილისი: 1976.

**რუსთაველი 1966:** რუსთაველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი*. სარედაქციო კოლეგია: ი. აბაშიძე, ალ. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა, ა. შანიძე, გ. წერეთელი. თბილისი: 1966.

**ქართლის ცხოვრება 1959:** *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. II. თბილისი: 1959.

**ჭინჭარაული 2006:** ჭინჭარაული ა. „სიტყვა ლექსი „ვეფხისტყაოსანში“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“. 8 სექტემბერი. 2006 წ. №31(3595).

**ხინთიბიძე 1986:** ხინთიბიძე ა. იაკობ შემოქმედელი XVII საუკუნის მწერალი და სასულიერო მოღვაწე. თბილისი: 1986.

**ხინთიბიძე 1992:** ხინთიბიძე ა. ქართული ლექსმცოდნეობა, ლექციების შემოკლებული კურსი. თბილისი: 1992.

*Irina Natsvlishvili*

## **The Problem of “Abdulmesiani” in the Sources and Literature Studies from the Second Half of the 16th Century to Modern Times**

### **Summary**

The article shows that according to the sources that survived to our time, information about the Georgian literary text of the classical era, “Abdulmesiani”, appears for the first time in the second half of the 16th century, however, critical issues related to it have not been completely clarified. The search for the lost “Abdulmessiani” was in a way completed by David the Rector in the eighteen-twenties, when during the third reprint of the manuscript of “The Praise of King Archil” by Iakob Shemokmedeli, he declared it to be “The Praise of Kind Tamar and David Soslan”, i.e. “Abdulmessiani” of Ioane Shavteli, but at different stages of the research around the text not everyone shared this opinion.

Taking into account the sources and the extensive scholarly literature, it is clear that the contradictions surrounding the text for the last two centuries have not yet been overcome. New research revealed that the problem of so called “Abdulmesiani” is still relevant, and specialists in the field still have something to say, which, we think, should be based on new, reliable sources, since the old ones have already been interpreted many times and quite ambiguously.

## მონარქის სახე კლასიკური ხანის ქართულ მწერლობაში

ქართულ მწერლობაზე დაკვირვება იძლევა საფუძველს, მივიჩნიოთ, რომ ქართლის გაქრისტიანების შემდეგ აქ საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში ცდილობდნენ ჩამოეყალიბებინათ ქრისტიანი მონარქის იდეალი; სხვადასხვა ეპოქაში განსხვავებული სახეები ჩნდება ქრისტიანი მეფეებისა, ავტორები ყვებიან ამა თუ იმ ხელისუფლის ცხოვრებას, მაგრამ ამავედროულად ისე ხატავენ მის სახეს, რომ ესა თუ ის იდეალი ჩამოყალიბდეს ქრისტიანი მეფისა:

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ სხვადასხვა ვარიანტიდან ვხედავთ, რომ მეფე, სხვა ხელისუფალთაგან განსხვავებით, ძალზე თავისებურად არის წარმოდგენილი; მეფეა იგი, ცხადია, სახელმწიფოში წესრიგის დაცვაა საჭირო და ამ წესრიგის დაცვისას სიმკაცრის გამოჩენაც უნევს, მაგრამ უპირველესად ქრისტიანია და ქრისტიანს კი სიყვარული და შემწყნარებლობა მოეთხოვება; „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ დახატული მირიან მეფე ფაქტობრივად ყველაფერში ემორჩილება თავის მომაქცეველს – წმიდა ნინოს, ძეგლში რამდენჯერმე არის წარმოდგენილი მისი სიმკაცრე, – როცა ფხოველები გაჯიუტებულან და უარი უთქვამთ ქრისტიანობის მიღებაზე, როგორც „ნინო ცხოვრებაშია“ ნაჩვენები, მეფემ ფხოვში ქრისტიანობის საქადაგებლად წასულ წმიდა ნინოს ჯარი გააყოლა და მეფის ერისთავმა „მცირედ წარმართა მახვლი“ ფხოველთა დასამორჩილებლად (ქართლის ცხოვრება 1955: 125), მთხრობელს თითქოს სურს გვითხრას, რომ დიდი სიმკაცრე არ გამოუჩენია მეფეს, რომ მხოლოდ „მცირედ წარმართა“ მახვილი, ძირითად თხრობაში კი მაინც უპირველესად ღვთისმოსავობაზე არის აქცენტი გადატანილი და ძალადობრივი სახე ნაკლებად ჩანს მეფისა; იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამ დროს ქართლში ცდილობენ, ქრისტიანი ხელისუფლის ისეთი იდეალი დაამკვიდრონ, რომელიც შემწყნარებელია, სისასტიკეს არ ავლენს და უპირველესად მოძღვარია თავისი ხალხისა.

მაგრამ ცხოვრება ამგვარი იდეალის დამკვიდრების საშუალებას არ იძლევა და შემდგომ, ვახტანგ გორგასალის ცხოვრების გადმოცემისას, დახატულია მეფე, რომელიც მთელი სიმკაცრით იბრძვის მტრების წინააღმდეგ და ზოგჯერ ძალიან სასტიკიცაა, – როცა ამ ძეგლში ვკითხულობთ, რომ „მოჰყუეთა თავი თარჯანს“, „უხეთქნა ჯრმალი მჯარსა ბაყათარისსა და ჩაჰყუეთა ვიდრე გულამდე“, „და სცა ჯრმალი ჩაბალახსა ზედა და განაპო თავი მისი ვიდრე ბეჭთამდე და მიჰყო კელი და და უპყრნა თავისა მისისა ნახევარი და მიიღო წინაშე ჯუარისა“, როცა ამბობს ვახტანგი: – ბრძოლასა შინა „ძალითა ქრისტესითა შეველ და სიმართლით გამოველ“, – ამით გვეუბნებიან, რომ ქრისტიან მეფეს შეუძლია, მეტად მკაცრი იყოს მტრის წინააღმდეგ...

„წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ისევ ადრინდელთან დაახლოებული სახე-იდეალის დამკვიდრებას ცდილობენ მეფისა, – მასში აღწერილი ხელისუფალნი თითქმის მთლიანად ემორჩილებიან ბერებს, ე. წ. „შავი ბერები“ ფაქტობრივად განაგებენ მათ ცხოვრებას: ბერს და მონაზონ ქალს შეუძლიათ, სატრფო ნაჰგვარონ მეფეს, მეფემ ისიც უნდა იცოდეს, რომ სასულიერო პირი თავისთან არ უნდა დაიბაროს, – ბერი თავად სამყაროს გამგებლის მსახურია, იგი „არავისა კელმწიფებასა ქუეშე“ არ იმყოფება და მეფე, რომელიც მხოლოდ ამ ქვეყნის მბრძანებელია, თავად უნდა ეახლოს დიდ ბერს (მკითხველს არ უნდა მოეჩვენოს, რომ ამპარტავნების ცოდვის მსგავსი რამ იპარება „ცხოვრებაში“, – მასში მკაფიოდ არის გატარებული აზრი, რომ ბერი ქრისტეს მსახურია და ამიტომ უნდა ეახლოს მეფე ამ ბერს... დასავლური /კათოლიკური/ მსოფლხედვისაგან განსხვავებით, რომლის თანახმად, პაპი ქრისტეს ნაცვალია, მისი სახეა, „წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ცხადად მოჩანს დებულება, რომლის თანახმად, ქრისტესა და ადამიანს შორის შუამავალია სასულიერო პირი, – როცა ბერთან მიდის, მაშინ, ფაქტობრივად, თავად უფალს ეახლება ამქვეყნიური მეფე)...

„დავით აღმაშენებლის ცხოვრებაში“ დავითის ისტორიკოსი წარმოგვიდგენს ხელისუფალს, რომელიც ერთდროულად დიდი ქრისტიანიც არის და – უებრო მეომარიც; ეს არის ადამიანი, რომელიც ომშიაც წიგნებს კითხულობს, ქველმოქმედია და სასული-



ერო პირებზე უკეთესადაც კამათობს თეოლოგიურ საკითხებზე; დავითის ისტორიკოსთან წარმოჩენილია ხელისუფალი, რომლის სახე გარნკვეულნილად უახლოვდება „ვახტანგის ცხოვრებაში“ დახატულ იდეალს, მაგრამ მნიშვნელოვანი განსხვავება ისაა, რომ „დავითის ცხოვრებაში“ არის მცდელობა, მეტი ჰარმონიულობა დამყარდეს „მეფე-მოდღვარსა“ და „მეფე მეომარს“ შორის, გარკვეულნილად ცეზაროპაპიზმსაც უახლოვდება ამ ძეგლში წარმოჩენილი სახე და საბოლოოდ სწორედ ამგვარი იდეალი მკვიდრდება საქართველოში... დავითი დიდი ქრისტიანიცაა და – მეომარიც, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ, როცა დავით მეფის „გალობანი სინანულისანი“ იწერება და განსაკუთრებული პატივით ინახება იგი საეკლესიო წიაღში, იმისი ხაზგასმაც ხდება, რომ ცოდვები მაინც თან ახლავს მეფის ცხოვრებას და ბედნიერება იმგვარი სახელმწიფოს აღმოცენება იქნება, რომელშიც ისე იმეფებს ადამიანი, რომ კაცთა მოკვდინება და სხვა ცოდვების ჩადენა აღარ მოუწევს და აღარც შეანუხებს ბოლოს ასეთი ცოდვები...

რაც შეეხება ე. წ. „კლასიკური ხანის“ ქართულ მწერლობას:

თამარ მეფის ცხოვრების აღმწერები ძირითადად დავითის ისტორიკოსის ძეგლში დადგენილი იდეალის ხატვას აგრძელებენ, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ თამარის ცხოვრების აღწერისას იმისი მცდელობაც იგრძნობა, რომ კიდევ უფრო მეტი დოზით წამოიწიოს წინ მეფის, როგორც ქრისტიანი ადამიანის, სახემ, – თამარი იგია, ვის დროსაც „ათორმეტსა წელიწადსა შინა არცა თუ ტაჯგანავი უბრძანა ვის სადმე კრვად“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 34); უპირველესად ქრისტეს მსახურია თამარი... „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი თამარის ღვთისმოსავობას უსვამს ხაზს და ღმერთთან მიმსგავსებულად გვიხატავს მას. 2000 წელს შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული მწერლობის განყოფილებაში წარმოდგენილ მოხსენებაში (კუჭუხიძე 2000) და მომდევნო წელს კი ამავე ინსტიტუტის სამეცნიერო კრებულ „კრიტიკურიუმში“ (კუჭუხიძე 2001) საუბარი გვქონდა ე. წ. „მეოთხე ჰიპოსტასის“ შესახებ, – მივიჩნით, რომ მეხოტბებთან თამარი იგია, ვინც ღმერთთან, სამეზასთან, ძალიან არის მიახლოებული, რომ სულიერად ძალზე ამაღლებულია იგი, რომ სულიწმიდაა მასზე გადმოსული, რომ

თამართან, ისევე, როგორც სხვა დიდ წმიდანებთან, იხილვება სულიწმიდა, ანუ – თავად ღმერთი, რომ თამარი სამებასთან ერთად მოჩანს როგორც „ოთხება“, ანუ – მეოთხე (აზრი, რომ თამარ მეფე მეოთხე ჰიპოსტასად არ ყოფილა გამოცხადებული, ჩვენგან დამოუკიდებლად 2001 წელს გამოთქვა ანა ლეთოდინმა; – ლეთოდინი 2001)...

„ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი წერს:

«ლუკა აღმავლობასა სიტყვასა იქმს, „სეთისა, ადამისა და ღმრთისა, მეცა ესრეთ ვინყო ამის თამარისა სანატრელისა და სამებისაგან ოთხად თანააღზევებულისა, რომელიც ეთეროან იქმნა ჳელმწიფეთა შორის, რომლისა სახელი თვსსა ადგილსა სიტყუამან საცნაურ ჰყოს» (ქართლის ცხოვრება 1959: 23);

შემდეგ:

„თუ მაშინ ნაბუგოდონოსორ სამთა ყრმათა თანა ოთხებად იხილა ერთი სამებისაგანი, აქა კულა სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 25)...

ბასილი ეზოსმოდვარი წერს:

„პირი ამისი პირველვე იქო დავითის მიერ“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 116)...

ანუ, „ისტორიანის“ ავტორი ამბობს, რომ თხრობისას სიტყვა (ტექსტი) თვითონ საცნაურჰყოფს, თამართან, ადამიანთან, სამება, ღმერთი რომ იხილვება (ავტორი „სიტყვაში“ თავად ღმერთსაც უნდა გულისხმობდეს); ნაბუგოდონოსორმა ერთი ყრმათაგანი სამებასთან ერთად იხილა როგორც „ოთხება“ (მეოთხე) და თამარიც ასევე სამებასთან ერთად ხილული მეოთხეა; გამომდინარე აქედან, ზემოხსენებულ ნაშრომებში ვერ გავიზიარეთ შეხედულება, რომლის თანახმად, თამარი „მეოთხე ჰიპოსტასად“, ანუ თავად ღმერთად, იყო გამოცხადებული; ამჯერად დამატებით დავძენთ: ჩვენ ღრმად უნდა გავიაზროთ იმხანად შექმნილი პოლიტიკური ვითარება, – თამარს ჰყავს მონინააღმდეგეები, – ისინი, ვისაც მიაჩნიათ, რომ დემეტრე იყო კანონიერი მემკვიდრე ტახტისა; მარიამ კარბელაშვილი სავსებით მართებულად იზიარებს ყუთლუ არსლანის დასის შესახებ არსებულ შეხედულებას, – ამ დასს, ჩანს, მართლაც მიაჩნდა, რომ მეფის ხელისუფლება

საზოგადოების სხვა წევრებმა უნდა აკონტროლონ და, ვფიქრობთ, თამარის განსაკუთრებულ ღვთაებრიობას იმ მიზნითაც ესმება ხაზი, რომ მოწინააღმდეგეები დაადუმონ აბსოლუტური მონარქიის მომხრეებმა (არსებობს შეხედულება, რომ „პარლამენტის“ შექმნის იდეა არსებობს იმდროინდელ საქართველოში, რასაც ებრძვიან ამგვარი მონარქიის მხარდამჭერები), მაგრამ თამარი მეოთხე ჰიპოსტასად არ არის გამოცხადებული, ეს რომ განეცხადებინათ, შესაძლო იყო, თეოლოგიური დოქტრინის დარღვევაში დაედანაშაულებინათ თამარის ცხოვრების აღმწერი, – მათი შეხედულებით, თამარი სულიერად ძალიან ამაღლებული წმიდა ადამიანია, ოღონდ, „ისტორიანი და აზმანი“ ისეა დაწერილი, რომ არც თეოლოგიური დოქტრინა დაირღვეს და თან ამ ძეგლის მკითხველმა და მსმენელმა ისიც გაიაზროს, რომ ჩვეულებრივი მეფე კი არა, არამედ ღვთაებრივი ადამიანი განაგებს ქვეყანას, – არა სრულყოფილად განღმრთობილ, არა თავად შემოქმედ ღმერთს, არამედ ღმერთთან მიახლოებულ, გარკვეულად განღმრთობილ ადამიანს ვხედავთ ჩვენ ამ ძეგლში, – ისეთს, როგორიც ყველა დიდი წმიდანია (ყველა – ისეთი ადამიანი, რომელიც ძალზე მაღალსულიერია, რომელზეც სულიწმიდა, ანუ თავად სამსახოვანი ღმერთია გადმოსული, რომელიც სამების ქვემოთ მოჩანს როგორც მეოთხე; განღმრთობის საფეხურებზე ძალიან ამაღლებული ყველა ადამიანი გამოჩნდება ასე, ამგვარი იქნება ყველა ის ადამიანიც, ვინც მამა ღმერთთან უკვდავებაში დაბრუნდება საბოლოოდ); განღმრთობის საფეხურებზე ამაღლებული ადამიანია წარმოდგენილი „ისტორიაში და აზმანიში“ და ბასილი ეზოს-მოძღვართან, მაგრამ თამართან დაკავშირებით ამგვარი სახე განსაკუთრებულად იკვეთება და ხალხში ის განწყობილება იზადება, რომ თავად ღვთაება – არა, მაგრამ ღვთაების მსგავსება განაგებს ქვეყანას და მასთან ბრძოლა არ შეიძლება; პოლიტიკური მოსაზრებების გამო არის თამარ მეფის ღვთიური სახე გამოკვეთილად ნაჩვენები, მაგრამ, ვიმეორებთ, როცა თეოლოგიური საზრისიდან დაუკვირდება მკითხველი, დაინახავს, რომ ციდან ჩამოსულ ღმერთად არ არის თამარი წარმოდგენილი და ტერმინი „მეოთხე ჰიპოსტასი“ არ უწოდებიათ მისთვის; სულიერად ძალიან არის ამაღლებული, მიახლოებულია ღმერთს, მის თავზე გადმო-

სულ სულიწმინდასთან, ანუ მთელ სამებასთან ერთად, მეოთხედ იხილვება, მაგრამ მაინც ჩვეულებრივი ადამიანია თამარი, შეცდომაც, შესაძლოა, მოუვიდეს მას და – ბრძოლაში სისასტიკის გამოჩენაც მოუხდეს; აქ დახატულია მეფე, რომელიც, ლოცავს ლაშქარს, რომლის დროსაც შამქორისა თუ ბასიანის ბრძოლაში სახელოვნად იმარჯვებენ ქართველნი (ბასილი ეზოსმოძღვართან ხაზგასმულად არის ნათქვამი: „საზარელ იყო თამარ მტერთა ზედა, და კულად ესეოდენ ტკბილ და ძვრუსხენებელ“; – ქართლის ცხოვრება“ 1959: 143)... არც უკვდავია თამარი, ქრისტესავით მკვდრეთით ჯერ არ არის აღმდგარი და ბოლოს სნეულებაც ამარცხებს მას; თამარის სულიერი სიმალლე ისეა დახატული „ისტორიანსა და აზმანიში“, რომ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელსაც ემსგავსება იგი, – ლაშა-გიორგის დაბადება ისეა აღწერილი „ისტორიანში“, თითქოს იმ მესიასავით, ზეციურ მეფესავით იყოს იგი შობილი, მოგვებმა რომ იხილეს ბეთლემში („იხილეს ყრმა ახალი, პირველ საუკუნეთა განწესებული ძედ მეფისა, მეფედ, შვილად ცხებულად დავითიანად, რამეთუ ოდეს დახატული ბუნებისაგან იშვა და წარმოაჩინა, მოაქუნდეს თვს შორის ხატნი და სახენი თვსთა დამსახთა მშობელთანი“, მისი სახელი „განმანათლებლად სოფლისა ითარგმნა [აფსართა ენითა]“; ქართლის ცხოვრება 1959: 57-58); თამარის ძედ არის უპირველესად ლაშა-გიორგი წარმოდგენილი და გარდა იმისა, რომ ამას პოლიტიკური მიზეზები განაპირობებს (თამარის დინასტია გრძელდება და ისე არ უნდა წარმოიდგინოს მკითხველმა, თითქოს დავით სოსლანის, სოსლანიდების, თუნდაც, სოსლანიდი ბაგრატიონების, გვარმა შეცვალა საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოს მმართველი ბაგრატიონების დინასტია), იმ მიზანსაც ემსახურება თამარის ცხოვრების ამ პერიოდის ასე აღწერა, ღვთაებრივი ელემენტები რომ წარმოჩნდეს ამ აღწერაში; ისე წერს ავტორი, რომ ღვთისმშობელს ჰგავდეს თამარ მეფე (კუჭუხიძე 2000; წერეთელი 2006; წერეთელი 2008); თეოლოგიური და პოლიტიკური მიზეზები განაპირობებს ავტორის მიერ ამგვარად წერას.

თუ „ვეფხისტყაოსანს“ თამარ მეფის ეპოქაში მომხდარ რეალიებთან დავაკავშირებთ, როგორც ამის საჭიროება მკვლევართა უმეტესობას მიაჩნია, მაშინ უნდა მივიჩნიოთ, რომ „ისტორი-

ანი და აზმანიც“ და ბასილი ეზოსმოძღვარიც იმ სამეფოს ხატავენ, რომელშიც „თხა და მგელი“ ერთად ძოვენ“, მაგრამ არ აცხადებენ, რომ ამ სახელმწიფოს მეფე თავად ღმერთია... ძირითადად მეფის იმ სახე-იდეალის გაგრძელება ხდება ხსენებულ მწერლებთან, რომელიც „დავით აღმაშენებლის ცხოვრებაში“ არის ჩამოყალიბებული.

„აბდულმესიანთან“ დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხის შესახებ არაერთი მოსაზრება არსებობს, – ზოგს მიაჩნია (იოანე ბატონიშვილი, თეიმურაზ ბატონიშვილი, კორნელი კეკელიძე), რომ იოანე შავთელის ამავე სახელის მქონე პოემა დაკარგულია და ის, რაც შემორჩენილია, სხვა ნაწარმოებია, რომ ორი ნაწარმოების გაერთიანების შედეგადაა შექმნილი შემონახული ძეგლი (შალვა ნუცუბიძე); ამ ბოლო დრომდე მიჩნეული იყო, რომ პოემაში აღწერილი დავით სოსლანისა თუ დავით აღმაშენებლის სახელი იაკობ დუმბაძემ სახელ არჩილით შეცვალა და არჩილ მეფისადმი მიძღვნილ პოემად გადააკეთა „აბდულმესიანი“, შემდეგ გამოითქვა მოსაზრება (სარგის ცაიშვილი, ბორის დარჩია, აკაკი ხინთიბიძე), რომლის თანახმად, ჩვენს ხელთ არსებული პოემა მართლა არჩილ მეფეს ეძღვნება და, გადაკეთებული კი არა, მართლაც იაკობ დუმბაძის დაწერილია იგი; ამჯერად ჩვენ ამ საკითხზე მსჯელობას არ შევუდგებით, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ვისი დაწერილიც არ უნდა იყოს ეს პოემა, მასშიც ძირითადად ის ტრადიციული ხაზი გრძელდება, რომელიც „დავით აღმაშენებლის ცხოვრებაში“ ღებულობს მტკიცე სახეს.

გრიგოლ ჩახრუხაძე თავის „თამარიანში“ თამარ მეფის ჯერ უმშვენიერეს გარეგნობაზე ამახვილებს ყურადღებას, ზეციურია ეს მშვენიერება („ზეციერად ჰგავ შვიდთა მნათობთა დაშვენებულად“), შემდეგ დავით სოსლანზე გადააქვს სიტყვა: – დავითი ასევე ბრძენი მეფეა და ამავდროულად ამ შემთხვევაშიც მის უებრო მეომრობაზეა აქცენტი გამახვილებული („დავით მკნე, ბრძენი, რომელსა ზენი ჯად-ჰყოფენ ზესთა წარჩინებულად, / ისერის ისარსა, – ვიტყვი ის არსა ეფრემის ძირთა აღმორჩებულად, / ვინ ჯრმლითა ბადრობს, უშიშ-უკადრობს მტერთა სრვისათვის აღმართებულად“); შემდეგ ორივე ამ მეფის მხედრულ ძლიერებაზეა ყურადღება გადატანილი („მათგანვე ივენეს, მით განიბნივენეს, განდრკეს

მეოტნი განრიდენულად“); თამარი ცამდე ამალღებულიცაა და – ძლიერი მპყრობელიც („სიუხვით ზღვებრი, სიმაღლით ცებრი, მდაბლად მონყალე, ჭვრეტად ნარნარი, /კედრით კედრამდის მძლედ სასმენარი“)...

საინტერესოა, რომ თამარის ქალურ მშვენიერებას არ ივიწყებს პოეტი და, მიუხედავად იმისა, ჩახრუხადის ენა, როგორც ეს ილია ჭავჭავაძეს არცთუ უსაფუძვლოდ მიაჩნდა, მძიმეა, ქალური მშვენიერების ქებისას მსუბუქი, ადვილად საკითხავი ხდება ამ პოეტის სტრიქონები და შიდა და გარეერთმები აღარ ამძიმებს მკითხველისა და მსმენელის ყურს:

*„თამარ წყნარი, ჯმა ნარნარი,  
მზე-მცინარი, საჩინარი,<sup>2</sup>  
წყალი მქნარი, მომდინარი.  
მისთვის ქნარი რა არს? – ქნარი  
არსით მთქნარი, უჩინარი.  
ვარდ-შამბნარი, შამბ-მალნარი,  
ღანვ-მწყაზარი, შუქ-მფინარი“...*

თამარის ღვთაებრიობაზე ჩახრუხადეც ამახვილებს ყურადღებას:

*„გულო, აბა, მო, დაუსაბამო,  
თამარ ვთქვა ნათლად დასაბამისად,  
მზეებერ სავანე, სულის სავანე,  
თან გამწყსოდ ძისად, სწორად მამისად“...*

სხვა ადგილას წერს:

*„გინოდა შენთვის, როკვიდა შენთვის,  
პირველი დავით გაცხადებულად“...*

ამ შემთხვევაში, ჯერ ერთი, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ჩახრუხადე პოეტი და მეტაფორული აზროვნება, მის მიერ სიყვარულით ღმერთთან ადამიანის შედარება არაა გასაკვირი, მეორეც, – ეს სიტყვებიც იმ თეოლოგიურ საზრისთან არის დაკავშირებული, რომლის თანახმად, ადამიანზე სულიწმიდაა გამოსული და შერწყმულია იგი სულიწმიდასთან, – მასთან, რომე-

ლიც ძე ღმერთისა და მამა ღმერთის თანაარსია. პოეტს შეუძლია, ყურადღება ადამიანიდან მასზე გადმოსულ სულიწმიდაზე, თავად ღმერთზე გადაიტანოს და, როცა გაიაზრებს, რომ ეს ადამიანი შერწყმულია სამებასთან, რომ თავის საწყისს არის მიახლოებული და თითქმის ღმრთის ხატად მოჩანს ჩვენ წინაშე, შეუძლია, რომ, როგორც სულიწმიდასთან შერწყმულს, ზოგჯერ მასთან მთელი არსებით მიმსგავსებულს, გათანაბრებულს, სამყაროს დასაბამი ნათელიც უწოდოს; თუ თეოლოგიური ასპექტიდან შევხედავთ ჩახრუხადის სტრიქონებს, დავინახავთ, რომ ადამიანზე გადმოსულ სულიწმიდას, ღმერთს მიმართავს პოეტი და ადამიანზე, რომელიც ღმერთის ხატადაა შექმნილი და, ამდენად, ყოველთვის იმყოფებოდა ღმერთთან, შეუძლია თქვას, რომ ეს ადამიანიცაა იგი, ვისზეც დავით მეფსალმუნე წერდა, ვისთვისაც „როკავდა“ იგი (ქრისტიანული საზრისით, ადამიანმა, როცა ღვთის სრულყოფილ ხატად შეიქმნება, თავისი ღმერთივით დროის მიღმაც უნდა შეძლოს ყურება და არც ის უნდა გვეუცხოვოს, როგორც ღმრთის ხატობას მიახლოებულს, ამქვეყნად დაბადებამდე მომხდარი ღვთაებრივი მოვლენები გათავისებული რომ ჰქონდეს მას; თავის საყვარელ უფალთან ერთად ხომ იტანჯება ჯვარცმის გახსენებისას არაერთი მორწმუნე, ასეთი განწყობილებით სავსე ადამიანს, შეუძლია ქრისტე ღმერთთან შერწყმულად დაინახოს და დასაბამიერ ნათლად მოიხსენიოს ღმერთთან შერწყმული ადამიანი); ჩახრუხადიც ღმერთთან მიმსგავსებულად, მის თანაარსობასთან მიახლოებულად წარმოგვიდგენს თამარს (ამავე კონტექსტშია აღსაქმელი ბასილი ეზოსმოდვარის სიტყვები: „პირი ამისი პირველვე იქო დავითის მიერ“), მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ, ამავდროულად, ჩვეულებრივ ადამიანზე წერს იგი, ჩახრუხადისეული თამარი „სულის სავანე“ (ე. ი. სულიწმიდის), „მზეებრ სავანე“, ანუ სულიწმიდის სამკვიდრებელი ადამიანია; დაახლოებით იგივე წარმოდგენას ქმნის პოემაში წარმოჩენილ დავით მეფეზე... დიდ წმიდანად არის დახატული თამარი, სამებადვე ამაღლებული სული, ღმერთშემოსილი ადამიანია, სულიწმიდაა მასზე მობერილი და გარდამოსული<sup>3</sup> მაგრამ უკვე სრულად განღმრთობილი ადამიანი ჯერ არ არის, – ისეთი მეფეა, რომელიც, ღმერთშემოსილობის მიუხედავად, მხოლოდ დიდ მონაზონს კი არ

ემსგავსება, არამედ მტერსაც მრისხანედ ებრძვის და ამარცხებს კიდევ მას („მაშინ შეკრბა კრებული მბრძოლი, აღიღეს მახვლები და წათები, წარმოემართნეს პატრონსა ღმერთ-შემოსილსა ზედა“; – ქართლის ცხოვრება 1959: 50)<sup>4</sup>...

ბასილი ეზოსმოდღვართან ისიც არის წარმოჩენილი, რომ საკუთარი სამშობლოს დამცველია თამარი და სხვათა მიწების მიმტაცებელი კი არ არის, არამედ იცავს მათ მიწებს, – ასეთი თხრობა იმდენად რეალობის ასახვას არ ემსახურება, რამდენადაც იმას ცდილობს, რომ მომავალ ხელისუფალთათვის ამ მხრივაც ერთგვარი მისაბაძი იდეალი დაიხატოს მეფისა; მას შემდეგ, რაც წერს ეს ავტორი, რომ „ურჩნი თვსნი დაამდაბლნა და მოყუარენი აღამაღლნა“, გვამცნობს, რომ „არა იღუწიდა უმეზობლობასა“ თამარი და შემდეგ ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვებით (ესაია 5: 8) გვიწერს, რომ „არცა «შერთვიდა სახლსა ზედა, არცა აგარაკსა აგარაკსა ზედა უცხოთსა», არამედ თვისი მამული ძველი კმა იყო, რათა არა უსამართლოდ ჰგონონ და მიმხვეჭუელად, ვინათგან სამართალმანცა ზენამან უბჭო მართალსა. არა შინებით უთქმიდა მეზობელთა, არამედ უფროსლა სცვიდა მაშინებელთაგან, და მათ საშინელ ყოფდა მტერთა ზედა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 148); სხვათა მიწების შემოერთებას კი არა – თავიანთ მფარველობაში სხვა ქვეყანათა შემოყვანისაკენ მოუწოდებენ ძლიერ ხელისუფალთ იმ დროს.

ვახტანგ გორგასალისა და დავით აღმაშენებლის „ცხოვრებებთან“ როცა შევადარებთ, დავინახავთ, რომ სასულიერო ცხოვრებაში თამარიც ერევა (ბიზანტიის პირველი იმპერატორი – კონსტანტინეც ჰყავთ, როგორც ჩანს, სანიმუშო მაგალითად), ღირსეულ სასულიერო პირებს იწვევს თავისთან და უღირსს არ უჭერს მხარს, ამავედროულად ნაჩვენებია, რომ ემორჩილება იგი ღირსეულთ; ბასილი ეზოსმოდღვარი ბრძანებს:

„არა იწებეს შორის მათსა ყოფად მაშინდელი იგი ქართლისა კათალიკოსი, რამეთუ წინაუკმო რამე იწყო წესთაგან ეკლესიისათა და ჭყონდიდელ-მანყვერელობა და მნიგნობართ-უხუცესობა მოვევრაგა უფლისაგან. არამედ ვერა განაყენეს, დაღაცათუ ფრიად იღუანეს, რომელი ადრე თვთ განაყენა სასჯელმან ღმრთისამან“, ხოლო ღირსეულად მიჩნეულთ (ნიკოლოზ გულაბერისძესა



და ანტონის) ასე მიმართავს: „*შ ნმიდანო მამანო, თქუენ ღმრთისა მიერ განჩინებულ ხართ მოძღურად ჩუენდა და მმართველად ნმიდასა ეკლესიასა და თანა გაც სიტყვს მიცემა სულთათვს ჩუენთა. გამოიძიეთ ყოველი კეთილად და დაამტკიცეთ მართალი, ხოლო განჯადეთ გულარძილი. ინყეთ ჩემ ზედა, რამეთუ შარავანდი ესე მეფობისა არს და არა ღმრთის მბრძოლობისა. ნუ თუალ-ახუამთ მთავართა სიმდიდრისათვს, ნუცა გლახაკთა უდებ ჰყოფთ სიმცირისათვს, თქუენ სწავლითა, ხოლო მე განსწავლით; თქუენ სიტყვთა, ხოლო მე საქმით; თქუენ ნურთითა, ხოლო მე განწურთით, ზოგად ჴელი მივსცეთ დაცვად სჯულთა საღმრთოთა შეუგინებლად, რათა არა ზოგად ვიზღვნეთ: თქუენ ვითარცა მღვდელნი, ხოლო მე ვითარცა მეფე; თქუენ ვითარცა მნენი, ხოლო მე ვითარცა ებგური“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 118-119).*

სასულიერო პირთა და მეფეთა შორის ურთიერთობის ერთგვარი მაგალითია აქ წარმოჩენილი.

თამარის ღვთისმოსავობაზე მრავალ ადგილას არის ყურადღება გამახვილებული მისი ცხოვრების აღმწერთა მიერ:

„*ველ –ყო აღშენებად საყოფელსა გამმარჯვებელსა მისსა ზემთა-კურთხეულსა ვარძიისა ღმრთისმშობელსა, ზემო ვარძიის ქუემო ვარძიითა მიცვალებითა, რომელი კლდისაგან გამოჰკუეთა, თვთ პატიოსანი ეკლესია და მონაზონთა საყოფი სენაკები, რომელი მტერთაგან შეუვალ და უბრძოლველ ყო“... „ხოლო სხუანი საქმენი მისნი, აღშენებანი და შეწირვანი მონასტერთანი ისმინენით. არა ოდენ საქართველოსა მონასტერნი ააშენნა, არამედ პალესტინეს იერუსალემს ააშენა პირველად მონასტერი; და კუალად კვპრეს ღალია შეამკო და უყიდნა შესავალნი და ალაშენა მონასტერი და შეამკო ყოვლითა წესითა პატიოსნისა მონასტერთასა. და კუალად კონსტანტინეპოლს ალაშენა მეტოქი მათი. და გრძელ სადმე არს ყოვლისა მოთხრობილობა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 90-91).*

სხენებულ და სხვა საკითხებზე მართლაც „გრძელ არს ყოვლისა მოთხრობილობა“, ძალიან ბევრის თქმა არის კიდევ შესაძლებელი და მრავალმხრივად შეიძლება განივრცოს თხრობა, ამჯერად ჩვენ ძირითადი აქცენტები გამოვყავით; დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანი მეფის სახე-იდელის ჩამოყალიბების მცდელობა

IV საუკუნიდან იწყება ქართულ მწერლობაში (ჩვენ ვიზიარებთ შეხედულებას, რომლის თანახმად, ამ დროს არის შექმნილი „წმიდა ნინოს ცხოვრება“/ რევაზ სირაძე, მარინა ჩხარტიშვილი, ნიკოლოზ ნიკოლოზიშვილი, მაია ნაჭყებია... თუ გავიზიარებთ რევაზ ბარამიძის მოსაზრებას, რომლის თანახმად, „ფარნავაზიანია“ „წმიდა ნინოს ცხოვრებაზე“ გაცილებით ადრე შექმნილი ძეგლი, რაც სავსებით საფუძვლიან არგუმენტებზე დაყრდნობით აქვს გამოთქმული მკვლევარს, და თუ წარმართული ხანის სახე-იდეალის შესახებაც ვიმსჯელებთ, მაშინ უფრო ადრეულ ეპოქებში უნდა ვეძიოთ იდეალური მონარქის ჩამოყალიბების მცდელობის სანყისები; „ფარნავაზიანის“ დათარიღების საკითხის შესახებ იხ. ბარამიძე 1992), „დავით აღმაშენებლის ცხოვრებაში“ ყალიბდება ის იდეალი, რომელიც შემდგომში ფაქტობრივად აღარ იცვლება და თამარის ეპოქაში განსაკუთრებული ძალით ჩნდება იგი ქართველი ერის წინაშე.

იმასთან დაკავშირებით, რომ კიდევ ბევრის თქმა არის ხსენებულ მწერალთა და მათი ნაღვანის შესახებ შესაძლებელი, დასასრულ ერთსაც დავძენთ: ქართული მწერლობის შესახებ რევაზ ბარამიძე წერდა:

*„სიკეთისაკენ სწრაფვა და მისი დამკვიდრების შინაგანი მოთხოვნილება, დრამატული სიმძაფრე და ზნეობრივი იდეალებისადმი გაღებული ტრფიალი ჩვენი მწერლობის ერთ-ერთი ნიშანდობლივი თვისებაა“* (ბარამიძე 1990: 80); არა მხოლოდ მეფის სახე-იდეალის, საერთოდ, იმხანად მიღებული ზნეობრივი ნორმების დასამკვიდრებლად იწერებოდა ასეთი წიგნები და, ამავდროულად, მომავალ თაობებს მხოლოდ ისტორიას კი არ გადასცემს, – იმის მაგალითებსაც წარმოუჩენს, თუ როგორ უნდა იქცეოდეს მეფე; ძველი მწერალთაგან ვხედავთ, რომ მათ წიგნებში მინიშნებებითა და სახისმეტყველურად თქმულის ამოკითხვაც არის შესაძლებელი და, როცა იმასაც გრძნობენ ეს მწერლები, რომ სიტყვა ვერ აღწერს ყველაფერს, დუმილს ამჯობინებენ, რადგან დუმილიც უფრო ღრმად და ვრცლად მეტყველებს ზოგჯერ... ამიტომ, ვფიქრობთ, ჩვენს თხრობას ბასილი ეზოსმოძღვარის სიტყვებით დასრულება მოუხდება (ქართლის ცხოვრება 1959: 150):

„აქა დავეჭვი სიტყვსა წყობა, მომავალთათჳს ყოველთაგან აწინდელთა სხუათა ძლევისა მიცემითა ყოველთა, და უმჯობესას შესატყვს შესაძლებელად სახის მეტყუელებასა უაღრესისა სიტყვსასა პოვნით, და ამისთჳს ჩუენ მიერ დუმილით პატივ-ცემით დავიდუმოთ“.

### **შენიშვნები:**

1. „მოქცევაჲ ქართლისაჲსეული“ „წმიდა ნინოს ცხოვრებიდან“ გაცილებით ცხადად ჩანს ეს სიმკაცრე, – ამ ძეგლში ჩართულ მირიანისეულ ანდერძში მეფე თავის ვაჟს – რევს უბარებს, რომ სასტიკი იყოს მათ მიმართ, ვინც ქრისტიანობის წინააღმდეგი იქნება: „ან სადაცა ჰპოვნე ქუეყანასა შინა შენსა ვნებანი იგი ქართლისანი მაცთურნი კერპნი, ცეცხლითა დაწუნე და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის. და ესე ამცენ შვილთა შენთა, რამეთუ მე ვიცი იგი, მწრაფლ კავკასიათა ვერ დაილევინ“ (ძეგლები 1964: 162).

2. აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის ეს სიტყვები: „თამარ წყნარი და ნარნარი, ცნობიერი და გონიერი“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 41); ერთმანეთთან უშუალოდ არის დაკავშირებული ეს ძეგლი და „თამარიანი“, ერთ კონტექსტშია ისინი განსახილველი, ქვეყანაში გამეფებულ ერთ მსოფლმხედველობას ეფუძნებიან ავტორები; „ვეფხისტყაოსნის“ კონტექსტში („შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად ძოვდეს“) უნდა განვიხილოთ „ისტორიანის“ ავტორის ეს ბიბლიური სიტყვებიც: „იხარებდეს ვეფხი თიკანთა თანა, და მგელი ცხუართა თანა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 55); „ვეფხისტყაოსანთან“ დაკავშირებით ეს ფრაზაც იქცევს ყურადღებას: „მიჯნურნი ლომნი და მზენი, მკეცებრ გაჭრილნი“; „სატრფო საჭურეტი დაბნედამდის და გაჭრამდის ყოველთა გამცდელ-მხედთა“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 32; 36)...

3. „ისტორიანი და აზმანიში“ სიტყვა „სულმობერული“ არაერთგან გვხვდება და ამ განწყობილებითაა მთელი ნაწარმოები დამუხტული, – „კათალიკოსი იოანე, სულმობერული, კაცი ანგელოზთა მოსაგრე“; „ვითარ სულმობერული კათალიკოსი“ (ქართლის ცხოვრება 1959: 82)...

4. ხსენებულ საკითხებთან დაკავშირებით აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ედიშერ ჭელიძის თანახმად, ზემოხსენებული ავტორები მხოლოდ მეტაფორულად გვესაუბრებიან თამარ მეფეზე (ჭელიძე 2011); ინგა სანიკიძის თქმით, „სწორედ ეს მეტაფორა მოჩანს გადაჭარბებულ-მიუღებელი“ (სანიკიძე 2022-2023: 168)...

## დამონეგებიანი:

**ბარამიძე 1990:** ბარამიძე, რ. ნარკვევები ქართული მწერლობის ისტორიიდან, თბილისი: 1990.

**ბარამიძე 1992:** ბარამიძე, რ. „ფარნავაზმან ძლიეჰყო ქუეყანა თვისი“, თბილისი: 1992.

**დარჩია 2004:** „როდის დაინერა „აბდულ-მესიანი“, ანუ „ქება მეფისა არჩილისა?“, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV. თბილისი: 2004.

**კეკელიძე 1980:** კეკელიძე, კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, II. თბილისი: 1980.

**კარბელაშვილი 2000:** კარბელაშვილი, მ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, XXII საუკუნის „ოქროს ხანის“ იდეოლოგია და მისი თეოლოგიური საფუძვლები“. ლიტერატურული ძიებანი, XXI. თბილისი: 2000.

**კუჭუხიძე 2000:** კუჭუხიძე, გ. თეოლოგიური ასპექტები „თამარ მეფის ცხოვრებაში“, 2000 (ხელნაწერი ინახება შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში).

**კუჭუხიძე 2001:** კუჭუხიძე, გ. არის თუ არა თამარი მეოთხე შიპოსტასი; სამეც. კრებ. „კრიტიერიუმი“, №3, 2001.

**ლეთოდიანი 2001:** ლეთოდიანი, ა. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“-ს ლიტერატურულ-თეოლოგიური შინაარსი (ხელნაწერი, სამაგისტრო ნაშრომი, ხელმძღვანელი რევაზ სირაძე, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი); 2001.

**ლეთოდიანი 2004:** ლეთოდიანი, ა. ერთი იამბიკოს სიმბოლიკა; „კრიტიერიუმი“, №10; შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი: 2004.

**მეხოტბენი 1957:** ძველი ქართველი მეხოტბენი, I, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი: 1957.

**მეხოტბენი 1964:** ძველი ქართველი მეხოტბენი, II, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი: 1964.

**სანიკიძე 2022-2023:** სანიკიძე, ი. „XII საუკუნის ისტორიული რეალობა და რუსთაველის პოემის „დასანყისი“. XIX საუკუნე – ეპოქათა მიჯნა; სამეცნიერო შრომათა კრებული; №3; თბილისი: თსუ, 2022-2023.

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

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

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

**წერეთელი 2006:** წერეთელი, ლ. „სამთა ყრმათა ბაბილონს“ (თამარ მეფის მეოთხე ჰიპოსტასის ათეისტური თეორია)“. სამეცნიერო კრებული – შოთა მესხია 90, თბილისი: „არტანუჯი“, თბილისი: 2006.

**წერეთელი 2008:** წერეთელი, ლ. „ტაბახმელა და ბეთლემი („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ – სახისმეტყველებითი ასპექტები)“; II საერთაშორისო სიმპოზიუმი – ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, ნაწილი II; შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. თბილისი: 2008.

**ჭელიძე 2011:** ჭელიძე. ედ. „ნმ. თამარ მეფის ე. ნ. მეოთხე ჰიპოსტასობისა და „ბუნებითი“ ღმერთობის შესახებ“. *ჟურნალი „გული გონიერი“*; 2011; №2, [http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&id=432:-q-q-](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&id=432:-q-q-)

## ***Gocha Kuchukhidze***

### **Image of Monarch in Georgian Literature of Classic Period**

#### **Summary**

Observations over Georgian literature provide basis for the conclusion that from conversion of Kartli (Iberia) to Christianity (4th century), for quite long time, they attempted to form the ideal of Christian monarch, in various epochs. In different epochs the images of Christian kings were different, the writers told about the lives of the kings and, at the same time, they attempted to introduce the ideal image of Christian king.

In the 4th century, in "the Life of Saint Nino", there is described the king (King Mirian), who almost fully obeys to Saint Nino, the Converter of

Georgians to Christianity and, as the head of the state, he shows strictness very rarely...

The Live of Vakhtang Gorgasali, the king ruling in the 5th century, there is described the king, though Christian, but also very brave warrior in fight with the enemies...

The work of the 10th century, the Live of Saint Gregory of Khandzta describes the kings that also fully obey to the clergymen, great monks of the monastery, while it merely focus on their power as the warriors...

In the Life of David IV the Builder, written in 11th century, there is described the ideal image of the king, who is both, great Christian leader and a powerful warrior. He is described as the Christian, sometimes, even better educated than the clergymen. While the piece of literature shows that King David does not tend to show violence and prefers live without violence. This can be clearly seen from his work "Hymns of Repentance", where the King repents his sins that he had to commit in the period of his reign (in his wars with the enemies etc.).

In so called classical age (12th-13th centuries, in the period, when Georgian Kingdom was most powerful, in its history) there are described the kings (Queen Tamar, her spouse, David Soslan), who, to certain extent, are similar to David the Builder, this can be particularly suitable to Queen Tamar: she is described as a person, very high spiritually, in theosis, she is described almost like a Saint, as, according to the Bible, a human was created after the image and likeness of God, Tamar is described as similar to Lord in this work; though, the life of the king does not allow anything else, an in this case also, we see the king characterized with strictness, she is a powerful ruler; she always blesses the troops before the battle and together with her husband, she is always a winner in these battles. Here, we should admit that in the works dedicated to her, particular focus is still made on her devoutness,

Image-ideal of the Christian king was established in the Life of David the Builder and in the classical epoch and further periods, the writers rely on this work to show, what the ruler of Christian state should look like.

## „თამარიანის“ ერთი პასაჟის გააზრებისათვის

ამა თუ იმ ეპოქაში კონკრეტული ლიტერატურული ჟანრების გააქტიურება გარკვეულ კანონზომიერებებს, ისტორიულ-კულტურულ, სოციალურ-პოლიტიკურ კონტექსტს, მსოფლმხედველობრივ თავისებურებებს ემყარება. ოდა, ის, ჟანრია, რომელიც ანტიკურ პერიოდში აღმოცენდა, ამ დროის ცენტრალურ ჟანრთა შორისაა და შემდეგ, რენესანსის ეპოქაში აღორძინდა (ბარბაქაძე 2010: 40). შუა საუკუნეების თავისებური ანუ რელიგიური სააზროვნო სისტემისათვის ოდა ნაკლებად აქტუალური ჟანრია, თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდის არერთი ქვეყნის პოლიტიკური პროცესებისათვის მეფის განდიდების იდეა და შესაბამისად, ოდის ჟანრი მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა. ამ მხრივ, საყურადღებოა ქართული ლიტერატურული სივრცეც. ქართულ სინამდვილეში ოდა ძველ ქართულ მწერლობაში ჩაისახა. მე-11, მე-12 საუკუნეებში იწერება სახოტბო ხასიათის თხზულებები. არსენ ბერის „მეფესა დავითს...“, ასევე ოდის კლასიკურ ნიმუშებად მიჩნეული ჩახრუხადის „თამარიანი“ და შავთელის „აბდულმესია“ (ბარბაქაძე 2010: 42). დასახელებული ტექსტები გამოირჩევა ოდის ყველა ძირითადი ჟანრული მახასიათებლით: საზეიმო-ამაღლებული, რიტორიკული სტილით, მკვეთრი შედარებებით, ეპითეტებით, არქაიზებული ლექსიკით, რთული თუ გავრცობილი მეტაფორებით, მეტყველების ფიგურებით, ემოციურობით, ფილოსოფიური განსჯით, და რაც მთავარია, სოციალური ფუნქციით, მონარქთა ქებით.

შავთელისა და ჩახრუხადის ნაწარმოებების კვლევა მრავალმხრივ საინტერესოა, თუმცა, ამჯერად, ყურადღებას „თამარიანის“ ერთ პასაჟზე შევაჩერებთ.

ჩახრუხადის ოდაში აღნიშნულია:

„გულო, აბა მო, დაუსაბამო,  
თამარ ვთქუა ნათლად დასაბამისად,  
მზეებრ სავანე, სულის სავანე,  
თან – გამწყოდ ძისად, სწორად მამისად“ (74. 1,2)  
(ძველი ქართველი მეხოტბენი 1957: 204)

მოხმობილი ამონარიდის შესახებ სხვადასხვა დროს არაერთი მეცნიერი მსჯელობდა.

კორნელი კეკელიძის თქმით, შავთელსა და ჩახრუხაძეს მსგავსი მსოფლმხედველობა აქვთ: „ქართული სახელმწიფოებრიობის ღვთაებრივი წარმომავლობა, ძველი და ახალი აღთქმის ისტორიის მესიანიზმი, რომელსაც მიზნად ჰქონია თამარის ბრწყინვალე ეპოქის მომზადება, ეთეროვანი დედოფლის გაღმერთება და სხვა ამგვარი“. მეცნიერის შეხედულებით, თამარ მეფის უცნობი ისტორიკოსის ისეთი ფრაზები, როგორიცაა: „სამებისაგან ოთხად თანააღზევებული“, „სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ“ ხოტბათა ზეგავლენითაა დაწერილი (კეკელიძე 1981: 231, 246, 272; კეკელიძე 1962: 223).

ივანე ლოლაშვილი აღნიშნავს, – „მემატიანეები თამარს გვისახავენ ღვთაებრივ მეფედ, ქრისტესებრ მოვლენილ მხსნელად. „აზმათა“ ავტორი მას ამკობს ღვთაების შესაფერი ეპითეტებით: „ცხებული ღმრთისა“ (გვ. 32), „სამგზის სანატრელი“ (გვ. 34), „სსსაგან უძლეველი“ (გვ. 38), „ღმრთივგვრგვნოსანი“ (გვ. 52)... ჩახრუხაძის თქმითაც, თამარი არის „ნათელი დასაბამისა“, **„თანგამწყო ძისა, სწორი მამისა“** (XII, 1-2), „ზენათ ცხებული“ (XIII, 8), „ღმრთის სახიერი“ (XVIII, 43), სულიერი არსება, რომელიც ზეცაშია ასული „შემწედ მესიის აღნათქვამისად“ (XII, 12) და სხვა (ძველი ქართველი მეხოტბენი 1964: 74, 75).

მოგვიანებით ზვიად გამსახურდიამ გამოთქვა ვარაუდი, რომ XII საუკუნის საქართველოში არსებობდა ფარული საღვთისმეტყველო მოძღვრება, რომლის მიხედვითაც თამარ მეფე იყო ინკარნაცია ღვთის ერთ-ერთი ჰიპოსტასისა („ისტორიანი და აზმანი“, ბასილი ეზოსმოდვარი „ცხოვრება მეფეთ-მეფე თამარისი“, მეხოტბეები და სხვ.). თამარის რელიგიური კულტი გადავიდა მითოლოგიასა და ფოლკლორში (გამსახურდია 1991: 117, 118). ეს განსაკუთრებით „თამარიანსა“ და „ვეფხისტყაოსანში“ გამოვლინდა. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ თამარი რუსთველისა და ჩახრუხაძის მიერ აღიარებულია სულიწმიდად, ღვთის სულიწმიდისეული ასპექტის, პარაკლეტის ინკარნაციად და რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არის ალეგორიული პოემა სულიწმიდა თამარის და მის მიერ კა-



ცობრიობის ხსნის შესახებ, ხოლო „თამარიანი“ უშუალოდ, ალექსანდრის გარეშე ეხება ამ თემას (გამსახურდია 1991: 118).

ზვიად გამსახურდია თამარის სულიწმიდის ინკარნაციად აღიარებას უკავშირებს გრიგოლ ნოსელის მოძღვრებას სულიწმიდისეული ჰიპოსტასის მდებრობით ბუნებაზე, აგრეთვე ადრექრისტიანულ მოძღვრებებს სულიწმიდისა და საღვთო სოფიას (სიბრძნის) არსზე, სულიწმიდისა და ღვთისმშობლის იდენტიფიკაციაზე.

მკვლევრის შეხედულებით, თამარის „სულის სავანედ“, „თანგამწყოდ ძისა, სწორად მამისად“ მოხსენიებით, ჩახრუხაძე მას ღვთის მესამე ჰიპოსტასად წარმოგვიდგენს, რადგან „თანგამწყოდ ძისა, სწორად მამისა“ ეს სიტყვები მხოლოდ სულიწმიდაზე შეიძლება ითქვას (გამსახურდია 1991: 129, 130).

ზვიად გამსახურდიას მიაჩნია, რომ „თამარიანი“ და ვეფხისტყაოსანი“, უპირველეს ყოვლისა, უკავშირდება ბიბლიური შესაქმის, ცოდვით დაცემისა და გამოსყიდვის კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც კაცობრიობამ ცოდვით დაცემის შემდეგ დაკარგა საზეო ცხოვრება, სამოთხე (სამოთხის ცნობიერება). ძის განკაცების შემდეგ განკაცდა სულიწმიდა თამარ მეფის სახით (რომელიც არის იგივე სოფია, ანუ საღვთო სიბრძნე), რათა აღასრულოს მესიის ახალი აღთქმა, ე.ი. დაკარგული სამოთხის კვლავ მოპოვება, რაც იესიან-დავითიან-ბაგრატიონთა, თამარსა და საქართველოს სამეფოს მისიაა ერთდროულად“ (გამსახურდია 1991: 128).

გოჩა კუჭუხიძის თვალსაზრისით, მეხოტბეები და ისტორიკოსები, თამარს ისეთი სიტყვებით აქებენ, რომლებიც მხოლოდ ღმერთს შეიძლება მიემართებოდეს.

მკვლევარი ასევე ცდილობს გაარკვიოს, საერთოდ, არის თუ არა თამარ მეფესთან დაკავშირებით ნათქვამი რამე განსაკუთრებული, – ისეთი, რაც სხვა ქრისტიანთა მიმართ არ შეიძლება და თქმულიყო.

აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას გოჩა კუჭუხიძე ყურადღებას ამახვილებს თამარის მემატრიანეთა რამდენიმე გამონათქვამსა და ასევე, ჩახრუხაძის ზოგიერთ (მათ შორის ჩვენთვის საინტერესო სტროფზე). თამარი „სამგზის სანატრელი“, „სამებისაგან ოთხად თანაღზევებულია“, „სამებისა თანა იხილვების ოთხებად... მისწორებული და აღმატებული“ („ისტორიანი და აზმანი

შარავანდედთანი“), „პირი ამისი პირველივე იქო დავითის მიერ“ (ბასილი ეზოსმოძღვარი „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“ (კუჭუხიძე 2001: 103).

„გულო, აბა მო, დაუსაბამო,  
თამარ ვთქვა ნათლად დასაბამისად,  
მზეებრ სავანე, სულის სავანე  
თან – გამწყოდ ძისად, სწორად მამისად“  
(ძველი ქართველი მენოტბენი 1957: 74. 1, 2)...

„ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად“, – შენიშნავს გოჩა კუჭუხიძე, „ყოველ ქრისტიან ადამიანზე, რომელიც კეთილ საქმეთა ქმნის წყალობით სულიერად განწმენდილია და ამაღლებულია, სულიწმიდა ისევე არის გადმოსული, როგორც მოციქულებზე გადმოვიდა ის უფლის ამაღლებიდან ორმოცდამეათე დღეს. სულიწმიდა არის დავანებული ყველა დიდ ქრისტიანთან.

სულიწმიდა სამების ჰიპოსტასია. მასთან ერთად ყოველთვის სუფევს მამა და ძე“ (კუჭუხიძე 2001: 104).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მკვლევარი დაასკვნის, რომ ისტორიკოსებსა და ჩახრუხაძესთან თამარი განდმრთობის გზაზე დამდგარ, ზე ამაღლებულ ადამიანად არის წარმოჩენილი, რომელზეც სულიწმიდა არის მოციქულებსავით გადმოსული, ე. ი. მასთან სამება სუფევს და ის სამებისა „თანა“ მეოთხედ იხილვების, თანააღზევებულია სამების მიერ და მასთან ერთად მოჩანს, როგორც მეოთხე. ამავე თვალსაზრისით ეწოდება თამარს „მზეებრ სავანე, სულის სავანე“, რადგან მასში დავანებულია სულიწმიდა, ძისა და მამის თანაარსი.

გოჩა კუჭუხიძის მოსაზრებით, ამით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ თამარ მეფესთან დაკავშირებით ისეთი სიტყვებია გამოყენებული, რომლებიც მხოლოდ ღმერთს მიემართება. თამარი ის ადამიანია, ვისზეც სულიწმიდა არის გადმოსული და ამდენად, მის მიმართ არაფერი ისეთი არ არის ნათქვამი, რაც ნებისმიერი დიდი ქრისტიანის შესახებ არ შეიძლებოდა თქმულიყო (კუჭუხიძე, 2001. გვ. 104, 105).

მოხმობილ მოსაზრებებს, უმეტესად, ვერ დავეთანხმებით და შევეცდებით, საკუთარი პოზიცია გამოვხატოთ აღნიშნულ თე-

მაზე. აქვე შევნიშნავთ, რომ ამ წერილში ორიენტირებული ვართ „თამარიანის“ კონკრეტული პასაჟის გააზრებაზე. არ შევცვებით თამარ მეფის ისტორიკოსთა ზემოთ არაერთხელ მოხმობილ ციტატებს, რომელთა საფუძველზეც მეცნიერთა ნაწილს მიაჩნია, რომ ისტორიკოსები თამარს სამების მეოთხე ჰიპოტაზასად სახავენ. აღნიშნული ფრაზები, ჩვენი აზრით, „თამარიანის“ საანალიზოდ შერჩეული სტრიქონების მსგავს კონტექსტში აღიქმება.<sup>1</sup>

ფვიქრობთ, შუა საუკუნეების ლიტერატურის ნიმუშებზე მსჯელობისას აუცილებლად გასათვალისწინებელია ამ ეპოქის ტიპოლოგიური მახასიათებლები. შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობის მთავარი თავისებურება თეოცენტრიზმია. ქრისტიანული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი პრინციპები ვლინდება ადამიანის ყოფის ყველა სფეროში. ქრისტიანული სწავლებანი განსაზღვრავდა შუასაუკუნეობრივი ადამიანის აზროვნებისა და ცხოვრების წესს. ერთ-ერთი ამგვარი სწავლება, ადამიანის მადლით ღმერთობის შესახებ ფართოდ იყო გავრცელებული ბიზანტიურ ლიტერატურაში. ამ საკითხთან დაკავშირებით „რჩევებსა და მოთხრობებში“, ბიზანტიელი ისტორიკოსი კევკამენოსი წერს, – „მიმაჩნია, რომ ნებისმიერი ადამიანი: ვასილევსი, არქონტი, თუ, ის, ვინც თავისით მოიპოვებს „არსობის“ პურს, – ყველა ერთი ადამიანის, ადამის შვილია... ადამიანს, როგორც მოაზროვნე არსებას, ხომ შეუძლია, რომ თუ მოინდომებს ღვთის წყალობით, ღვთის მადლით თავადაც გახდეს ღმერთი“ (კევკამენოსი 1972: 287).

ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, ღმერთი: დაუსაბამო, მარადიული, შეუქმნელი, შეუდგენელი, უცვლელი, კეთილი, სამართლიანი, ზესრული, უსხეულო, ყოვლადძლიერი, ყოვლისმპყრობელი, ყოვლისმხედველი, გარეშემოუწერელი, მოუაზრებელი, ყოველთა წინა გამგები და მსაჯული... ერთია, შეიცნობა სამგვამოვნებაში: მამაში, ძესა და სულიწმიდაში. ეს სამი გვამოვნება (ჰიპოტაზასი) ერთი არსებაა, განუყოფელია, ყოვლითურთ ერთია, გარდა უშობელობის, შობილობის და გამომავლობისა (მამა უშობელი, ძე მამისგან შობილი, სული მამისგან გამომავალი). ხოლო შესაქმე მოხდა არა ღვთის არსებისაგან, არამედ ღვთის

1 ამ საკითხის შესახებ ჩვენი სტატია იბეჭდება 2022 წელს ჩატარებული შედარებითი ლიტერატურის XXIII მსოფლიო კონგრესის მასალებში.

განზრახვითა და ძალით, არარსებობიდან არსებობაში შემოვიდა. შექმნა, დაბადება გულისხმობს დამბადებელი არსებისაგან არსობრივად არამსგავსის შექმნას, გაჩენას. ეს შეეხება ყველაფერს, რაც შექმნილია და მათ შორის, ადამიანს, „ღვთის ხატად და მსგავსად“ შექმნილს, მაგრამ მაინც შექმნილს, შემქმნელისაგან არსობრივად განსხვავებულს. **ადამიანი მხოლოდ მიემსგავსება შემოქმედს, შეუძლია გახდეს „მადლით ღმერთობის“, ანუ ღვთის „ძეობილობის“ ღირსი, ისევე როგორც ანგელოზები არიან უკვდავნი, ოღონდ არა ბუნებით, არამედ მადლით, რადგან ბუნებით უკვდავი არის მხოლოდ მარადის მყოფი, მარადისობაზე უზემოესი, თვით ჟამთა შემოქმედი, ღმერთი. ანგელოზები კი არიან შექმნილნი და ის, რაც დაწყებულია, ბუნებით დასრულებადიცაა** (დამასკელი 2000: 58).

უპირველესად, წმინდანნი არიან ის ადამიანები, რომელნიც მთლიანად შეუდგებიან და შეემცნებიან ღმერთს. თავიანთი ცხოვრების წესის, სათნოებებში სრულყოფის კვალობაზე უფალი „აძლევს მათ შვილად გახდომის უფლებამოსილებას“ (იოან. 1. 12). ისინი აღარ არიან მონები – არამედ ძეები, ხოლო თუ ძეები არიან, არიან მემკვიდრეები ღვთისა (გალატ. 4. 7; რომ. 8. 17) (დამასკელი 2000: 184).

იესო ქრისტე სახარებაში მიმართავს მოციქულებს „თქვენ მეგობრები ხართ ჩემი. აღარ გინოდებთ თქვენ მონებს, რადგან მონამ არ იცის რას აკეთებს მისი ბატონი“ (იოანე 15. 14). თუკი ყოველთა შემოქმედი და უფალი „მეუფეთა მეუფედ“, „უფალთა უფლად“ და „ღმერთთა ღმერთად“ ითქმის, ეს ნიშნავს, რომ წმინდანი, ვინც იქცევა ვნებათა მეუფედ და გაუკუღმერთების გარეშე საღვთო ხატის დამცველად ხდება მადლით ღმერთი, მადლით და არა ბუნებით“ (დამასკელი, 2000. გვ. 184).

„ყველა ადამიანი გონიერია და ყველა ადამიანში არის ხატება ღვთისა, ხოლო მსგავსებას მხოლოდ ის აღწევს, ვინც არის კეთილი და ბრძენი“, – აღნიშნავს მაქსიმე აღმსარებელი (ღვთისმეტყველება 2002: 347).

ათანასე ალექსანდრიელის თქმით, – „ღმერთი განხორციელდა, რათა ადამიანი განიღმრთოს“. კირილე ალექსანდრიელის თანახმად, – „წერილის გადმოცემით, რამეთუ თანა-ზიარ ქრის-

ტესა ვიქმნენით“ (ებრ. 3, 14) სულისაგან დაბეჭდული ვართ მის-  
დამი მსგავსებით. ვმალდებით პირველსაწყის სახემდე, რომ-  
ლის მსგავსად ვართ შექმნილი, ამგვარად, კვლავ ვიბრუნებთ  
ჩვენი ბუნების თავდაპირველ სილამაზეს და შესაბამისად, გარ-  
დავისახებით ღვთიურ ბუნებად, დავძლევთ მცნებათა დარღვე-  
ვით გამონვეულ ბოროტებას. და ასე, ქრისტეს მიერ ვმალდე-  
ბით ზებუნებრივ ღირსებამდე, თუმცა, ღვთის ძეები ვიქნებით არა  
ისე, როგორც თავადაა, არამედ მადლისმიერად, მისდამი მსგავსე-  
ბის კვალობაზე. ქრისტეა ჭეშმარიტი, არსობრივად ძე, ჩვენ ძე-  
ობილები ვართ კაცთმოყვარეობით, მას შემდეგ, რაც მადლის ღირ-  
სებას მოვიპოვეთ (ქრისტიანულ დისპუტთა ანთროპოლოგია:  
<http://anthropology.rchgi.spb.ru/kirill/kiril.htm>)

ნაშრომში, „დოგმატური ღვთისმეტყველება“ ვლადიმერ ლოს-  
კიც შენიშნავს, – „ადამიანის შექმნა მის ხატად არის ღვთის ნება,  
ხოლო მსგავსების მოპოვება კი ღვთის ნებასთან ერთად ადამი-  
ანის ძალისხმევაზეა დამოკიდებული“; „ღმერთმა შექმნა ადამიანი  
თავისუფალი და პასუხისმგებელი, რათა ის ყოფილიყო მოწოდე-  
ბული უმადლესი ჯილდოს, განღმრთობისაკენ სწრაფვის ანუ  
იმისთვის, რომ ადამიანს მადლით მიეღო ის, რაც ღმერთია თავი-  
სი ბუნებით“; „ადამიანი წარმოადგენს ქმნილებათა აპოგეას, რად-  
გან მას შეუძლია თავისი თავისუფალი არჩევანის საფუძველზე  
გახდეს მადლით ღმერთი“, – ნერს ვლადიმერ ლოსკი (ლოსკი: [http://  
www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/dogmatika/Lossk/\\_02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dogmatika/Lossk/_02.php)).

იოანე დამასკელის „მართლმადიდებლური სარწმუნოების გარ-  
დამოცემაში“ ხაზგასმულია, რომ არსებობს თვისებრივად ორი  
ძეობა: 1) ბუნებითი, არსობრივი, შეუქმნელი და დაუსაბამო ძეობა,  
რაც აქვს მეორე ჰიპოსტასს მამაღმერთისადმი და 2) მადლისმი-  
ერი, შექმნილობითი ძეობა ღვთისადმი, რაც ადამიანის თვისებაა.

პირველ შემთხვევაში, ბუნებითი ძეობა სწორედ პირდაპირი  
გაგებით ითქმის, მეორე შემთხვევაში კი ადამიანი „შვილებულია“,  
„ძედადებულია“, „ძეობილია“, მადლისმიერი ძეა („ძეობილია“,  
ეს ტერმინი ეკუთვნის არსენ იყალთოელს) ანუ თავდაპირველად  
ადამიანი შეიქმნა ძეობილად, მადლისმიერ ძედ ღვთისა. ძეო-  
ბილობის პატივი მან გააუკუღმართა მცნების დარღვევით. მა-  
ცხოვარმა თავისი განკაცებით კვლავ აღადგინა ადამიანი თავდა-

პირველი ძეგბილობის პატივში (ჭელიძე 2001: 67, 68). ძეგბილობა მწვერვალია ღვთისადმი მსგავსებისა (ჭელიძე 2001: 118).

მადლით ღმერთობის სწავლებას დავით აღმაშენებლის მატინანეშიც ვხვდებით. მეფის გარდაცვალების შესახებ საუბრისას, ისტორიკოსი აღნიშნავს, – „ეგრეთვე ჟამსა შინა შუენიერსა და ჯეროვანსა მოუნოდა ღმერთმან შემყუარებელსა თვისსა და მარადის მოსურნესა სამარადისოდ მეფობად წინაშე მისსა... და აღიყვანა მუნ... სადა თვთ, იგი ბუნებით ღმერთი მეუფებს მადლით ღმერთ-ქმნილთა ზედა, მას თანა მეფობად, უხრწნელითა და ბრწყინვალითა გვრგვინითა და პორფირითა შემკული, სადა იგი ან მკვდრ არს და იქცევის ნათელსა შინა ღმრთაებისასა“ (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი 1955: 362).

ამ შემთხვევაშიც გამიჯნულია „ბუნებითი ღმერთობა“ და „მადლით ღმერთობა“, როგორც ორი არსობრივად განსხვავებული რამ. ხაზგასმულია, რომ ბუნებით ღმერთი ერთარსება სამებაა, ხოლო დავით აღმაშენებელი „მადლით ღმერთია“, როგორც წმინდანი მეფე.

ვფიქრობთ, აღნიშნული კონტექსტის, ზემომოხმობილი ქრისტიანული სწავლების გათვალისწინებით უნდა გავიაზროთ ჩახრუხადის თამარ მეფის შესახებ ნათქვამი ფრაზები:

„გულო, აბა მო, დაუსაბამო,  
თამარ ვთქვა ნათლად დასაბამისად,  
მზეებრ სავანე, სულის სავანე  
თან – გამწყოდ ძისად, სწორად მამისად“.

(ძველი ქართველი მეხოტბენი 1957: 74. 1, 2)

„თან-გამწყო“ – შესაფერს (ქართული მწერლობა 1988: 467; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1962: 1139), ღირსს, სწორს ნიშნავს (აბულაძე 1973: 408); „სწორი“ („სწორად“) კი მსგავსს („მსგავსად“), მისთანას (ორბელიანი 1993: 251).

ამრიგად, ჩვენთვის საყურადღებო სტრიქონებში, უნდა იგულისხმებოდეს, ის, რომ თამარი დაბადებული ანუ შექმნილი (აბულაძე 1973: 121; დამასკელი 2000: 38) ნათელია, მზის მსგავსი სავანეა, რადგან მასთან მყოფობს სული, ე. ი. სულიწმიდა (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ვეთანხმებით გოჩა კუჭუხიძის მო-

საზრებას. იხ. გვ.4 ), ანუ მასთან არის სული მამისა, მამისაგან გამომავალი სულიწმიდა, რომელიც ამავე დროს იწოდება ძის სულად (მაგრამ არა ძისაგან გამომავალ სულად), რადგან ის ძის მიერ განგვეცხადა. იოანე ღვთისმეტყველი აღნიშნავს,-„მიჰბერა (იესომ) და უთხრა მის მონაფეებს: მიიღეთ სულიწმიდა (იოან. 20. 29). პავლე მოციქული კი რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში ხაზს უსვამს: „ვისაც არა აქვს ქრისტეს სული, ის არ არის მისი“ (რომ. 8. 9). სულიწმიდის „მიბერვა“, იოანე დამასკელის მიხედვით, მსგავსია მზისაგან გამომავალი სხივისა და ბრწყინვალეების წყარო მზეა. ხოლო ეს გამობრწყინება განგვანათლებს და წილად გვებოძება სხივის მიერ“ (დამასკელი 2000: 45).

ზემოთქმულის კვალდაკვალ, ვფიქრობთ, ჩახრუხადის სიტყვები ასე შეიძლება გავიგოთ, თამარი, საღვთო ნათლით გაბრწყინებული, მზის მსგავსი სავანეა, რადგან მასთან დავანებულია სული (სულიწმიდა). იგი ღირსია „ძედ“ წოდებისა, იმიტომ, რომ მსგავსია ღვთისა („მამისა“), ანუ ამ შემთხვევაშიც საუბარი შეეხება ქრისტიანულ სწავლებას, რომლის თანახმად, ადამიანი ღვთის „ძეობის“ ღირსი შეიქმნება მაშინ, როცა იგი აღწევს ღვთის მსგავსებას, ანუ თავისი არჩევანისა და ცხოვრების კვალობაზე მადლით განღმრთობილია.

მოკრძალებით შევნიშნავთ ერთი ფაქტორის შესახებ, ჩახრუხადის მოხმობილი სტროფის ჩვენეული ინტერპრეტაცია იმაზე მიუთითებს, რომ მეხოტბე თამარზე როგორც წმინდანზე ისე საუბრობს, უწოდებს მას „სულის სავანეს“, „ძეობის“ ღირსს, „მამის“ მსგავსს. ხოლო რადგან წმინდანად შერაცხვა ადამიანის გარდაცვალების, მისი განვლილი ცხოვრების და ღვანლის შეფასების შემდეგ ხდება, ნაკლებად სავარაუდოდ გვეჩვენება ეს სიტყვები თამარ მეფის სიცოცხლეში იყოს დაწერილი.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩნდება კითხვა, ხომ არ შეიძლება დღეისათვის ქართულ მეცნიერებაში არსებულმა „თამარიანის“ დაწერის თარიღმა (ეს თარიღი რამდენიმეა და ძირითადად არ სცილდება თამარის სიცოცხლისდროინდელ პერიოდს)<sup>1</sup> რამ-

---

1 „თამარიანის“ დაწერის დროდ სხვადასხვა თარიღს ასახელებს: 1192-1195 წწ. (ნ. მარი), 1184/5-1193 წწ. (პ. ინგოროყვა), 1202 წ. (ს. კაკაბაძე), 1205-1207 წწ. (ი. ლოლაშვილი).

დენიმე წლით გვიან, თამარის გარდაცვალების შემდეგ, უფრო კონკრეტულად კი მისი წმინდანად შერაცხვის ხანაში გადაინი-  
ოს? ამგვარი შეკითხვის დასმის საფუძველს გვაძლევს კორნელი  
კეკელიძის ნაშრომი „თამარიანის“ შესახებ. მეცნიერი აღნიშნავს,  
რომ „ჩახრუხადის თხზულების ხელნაწერები შედარებით ახალი  
დროისაა (XVIII-XIX სს.). ამ ხელნაწერებში ის დამახინჯებული და  
შესამჩნევად წარყვნილია, რაც საკმაოდ აძნელებს მის შეგნებასა  
და გაგებას. ამ ხელნაწერთა შორის არ არის ორი ისეთი, რომელ-  
ნიც ზუსტად უდგებოდნენ ერთმანეთს“.

კორნელი კეკელიძე დასძენს: „ისეთი ძველი თხზულების შე-  
საგნებად, როგორც თამარიანია, საჭიროა იმდენად არა ზედა-  
პირი, სუბიექტური მსჯელობა და წარყვნილი ხელნაწერების  
ფურცვლა, რამდენად ტექსტის ლექსიკური, მორფოლოგიური  
და სინტაქსური გაგება. თამარიანი ამ მხრივ ძნელად დასაძლევ  
ძეგლია“ (კეკელიძე: 1981: 215, 216).

ზემოთქმულთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, ასევე საყუ-  
რადლებოა შემდეგი გარემოება. ჩვენ მიერ მოხმობილი ციტა-  
ტებიდან ჩანს, რომ მეხოტბეები თამარზე ისე საუბრობენ,  
როგორც უკვე წმინდანად აღიარებულ მეფეზე. ხოტბებსა თუ მა-  
ტიანეებში თამარს მიემართება ამგვარი ფრაზები, „სამებისაგან  
ოთხად თანაალზევებული“; „სამებისა თანა ოთხებად იხილვების  
... მისწორებული და აღმატებული“; „სულის საგანე“, „სამგზის ნე-  
ტარი“.<sup>1</sup> ასე, როგორც წესი, წმინდანებს მიმართავენ. ქრისტიანუ-  
ლი სწავლებით, წმინდანები არიან მდგომარეობით ღვთის, სამე-  
ბის მიერ მისდამი ამაღლებულნი, იხილვებიან მის წიაღში. სწო-  
რედ, ღმერთს მიმსგავსებულნი, წმინდანნი იწოდებიან ნათლად,  
მზედ (მსაჯ. 5.31; მათ. 13.43), მამის მსგავსად, მის ძედ, ადამიანის  
წმინდანად შერაცხვა ცნობილია, რომ მისი გარდაცვალების შემ-  
დეგ ხდება. ღრმად ვართ დარწმუნებული, რომ ცოცხალი თამა-  
რის შესახებ ქრისტიანული თეოლოგიის კარგად მცოდნე ისტო-  
რიკოსი და მეხოტბეები არ იტყოდნენ იმას, რაც, წესით, უკვე  
წმინდანად შერაცხილი და, შესაბამისად, გარდაცვლილი მეფის

1 აღნიშნული სახელდების შესახებ სტატია გამოქვეყნებული გვაქვს VI  
საერთაშორისო სიმპოზიუმის „ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე  
პრობლემები“ მასალებში. თბ., 2012: 60-65.



შესახებ შეიძლება თქმულიყო. თამარი ქართულმა ეკლესიამ გარდაცვალებიდან მცირე დროში, XIII საუკუნის დასაწყისშივე შერაცხა წმინდანად (ინგოროყვა 1978: 168).

### **დამონებიანი:**

**აბულაძე 1973:** აბულაძე ი. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1973.

**ბარბაქაძე 2010:** ბარბაქაძე თ. *ლირიკის ჟანრები*. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010.

**გამსახურდია 1991:** გამსახურდია ზ. *„ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება*. 1991.

**დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი 1955:** „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი. ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“. *ქართლის ცხოვრება*. ტ. I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1955.

**ინგოროყვა 1978:** ინგოროყვა პ. თხზულებათა კრებული. ტ. IV, 1978.

**იოანე დამასკელი 2000:** იოანე დამასკელი. მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმწევნიტი გარდამოცემა. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ე. ჭელიძემ. თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.

**კეკავმენოსი 1972:** Кекавмѣн. *Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца IX века*. Москва: „Наука“, 1972.

**კეკელიძე 1981:** კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II. თბილისი: „მეცნიერება“, 1981.

**კეკელიძე 1962:** კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. VIII, 1962.

**კუჭუხიძე 2001:** კუჭუხუძე გ. არის თუ არა თამარი მეოთხე ჰიპოტაზისი. ჟ. „კრიტიკური უმი, №3, 2001.

**ლოსკი ვ.:** Лосский, В. *Догматическое богословие*. [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/dogmatika/Lossk/\\_02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dogmatika/Lossk/_02.php)

**ორბელიანი 1993:** ორბელიანი სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული*. თბილისი: „მერანი“, 1993.

**როდონაია 1988:** როდონაია ვ. *ქართული მწერლობა*. ტ. 3. თბილისი: „ნაკადული“, 1988.

**ჩიქობავა 1962:** ჩიქობავა ა. *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*. ტ. VII. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1962.

**ძველი ქართველი მეხოტბენი 1957:** *ძველი ქართველი მეხოტბენი*. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957.

**ძველი ქართველი მეხოტბენი 1964:** *ძველი ქართველი მეხოტბენი*. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

**ქრისტოლოგიურ დისპუტა ანთროპოლოგია:** *Антропология христологических споров. Св. Кирилл Александрийский. Первый человек. Образ и подопбие в нем*. <http://anthropology.rchgi.spb.ru/kirill/kiril.htm>;

**ჭელიძე 2001:** ჭელიძე ე. მართლადიდებლური ხატმეტყველება (საღვთისმეტყველო საფუძვლები), 2001.

## ***Ana Letodiani***

### **For Understanding of One of the Passages of Tamariani**

#### **Summary**

Activation of certain literary genres in one and another epoch is based on the specific regularities, historical-cultural, sociopolitical context, characteristics of the worldview. Ode has emerged in the antique period and it was the central genre then, further it has revived in the Renaissance epoch. For the religious thinking system of the medieval period the ode was less significant genre, though, in that period, for the political processes in many countries, due to the idea of glorifying of the kings, the genre of ode turned out to be quite significant. In 11th, 12th centuries, in Georgia, there were written “Tamariani” by Chakhrukhade and “Abdulmesia” by Shavteli that are regarded as classical specimens of the ode. The mentioned texts are distinguished with all genre signs of the ode: triumphal high rhetoric style, dramatic comparisons, epithets, archaized vocabulary, complicated or extended metaphors, figures of speech, emotional nature, philosophical reasoning and, most importantly, social function, praising of the monarchs.

In this Article, we shall focus on one of the passages from “Tamariani”.

“Her name was Tamar, from the origin  
Like the sun, heaven for the soul,  
Peer to the son, equal to the father” (74.1,2)

Georgian scientists have different views about this extract. Some of them regard that the purpose of the authors of the odes was emphasizing of the divine origin of Georgian statehood, preparing of Tamar’s brilliant epoch and her glorifying (K. Kekelidze), Tamar was expressed as the divine king, who has come as the savior, like Christ (Iv. Lolashvili); in the works of historians and in Chakhrukhadze’s ode, Tamar is painted as the human on the way of deification, blessed with holy spirit, like the apostles and thus, there is said nothing about her that cannot be said about any great Christian (G. Kuchukhidze). In the view of the others, in Georgia of 12th century, there was the secret theological teaching, according to which, Queen Tamar was incarnation of one of Lord’s hypostases, Holy Spirit and this was particularly revealed in “Tamariani” and the “Knight in the Panther’s Skin”. By mentioning Tamar as the “heaven for the soul”, “peer to the son”, “equal to the father”, Chakhrukhadze presents her as the third hypostasis of Lord, as the words “peer to the son, equal to the father” could be said about Holy Spirit only (Z. Gamsakhurdia).

In our opinion, the phrases said about Queen Tamar, mentioning her blessed divine nature, should be shared with due regard of Christian teaching. Many Christian theologians discuss this issue (John of Damascus, Athanasius of Alexandria, V. Losk, E. Chelidze etc.). According to this teaching, the human is like the Creator, can deserve being “divine by blessing”, like the angels that are immortal, but not by the nature but by blessing, as by the nature, immortal is only the Eternal. Creator of times, the Lord. And the angels are created and what was commenced, is subject to completion by the nature. First of all, the saints are the people who have completely dedicated and knowing God. Due to their lifestyle, perfection in their pious deeds, Lord “gave the right to become children of God” (John 1.12)

Thus, the phrases interesting to us, should imply that Tamar is brightened with the divine light, similar to sun, as the spirit (Holy Spirit) is with her.

She deserves to be called “son”, as she is similar to Lord (“father”). Here the Christian teaching is meant, according to which, the human deserves to be the “son” of God, when he achieves similarity to God, due to his choice and life, deification by blessing.

We should admit one more factor, our interpretation of the cited stances by Chakhrukhadze is that the praiser speaks about Tamar as a saint, calls her the “heaven of soul”, deserving to be a “son”, similar to “father”/ And as person’s canonization takes place after his/her decease, after assessment of his/her life and merits, we regard that it is not likely that these words were written when Tamar was alive.

## XII საუკუნის პროზა

---

ლაურა გრიგოლაშვილი

### „მითოსური“ და „რეალური“ მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანში“

„ვეფხისტყაოსნის“ ფსევდორუსთველურ სტროფში მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“ დასახელებულია ეპოქის ბრწყინვალე ძეგლთა შორის:

ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსა,  
აბდულ-მესია – შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა,  
დილარგეთ – სარგის თმოგველსა, მას ენადაუშრომელსა,  
ტარიელ – მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლმუშურომელსა.

„ამირანდარეჯანიანი“ საფალავნო-სათავგადასავლო მოთხრობათა კრებულია, იგი ქმნის ადამიანის ახალ მოდელს. ესაა ადამიანის რენესანსული მოდელის პირველსახე. მაგრამ „ამირანდარეჯანიანში“ ეს მოდელი არ არის მხატვრულად სრულყოფილი. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ნაწარმოების კომპოზიციური გაუმართაობა უნდა იყოს. მართალია, ძეგლს ჩვენამდე არ მოუღწევია თავდაპირველი სახით, მაგრამ, რა სახითაც იგი დღემდე მოვიდა, მაინც გვაფიქრებინებს, რომ ავტორის მხატვრული ჩანაფიქრი მოკლებული ყოფილა კონცეპტუალურ მთლიანობას. თუ ადრეული დასავლური სარაინდო რომანების ჭაბუკთა სწრაფვაა გრაალის მოპოვება ან დაქორწინება მშვენიერ ასულზე, თუ „ვეფხისტყაოსნის“ მიზანთა მიზანი მშვენიერების დახსნა და სიკეთის დაფუძნებაა, „ამირანდარეჯანიანს“ არ გააჩნია ასეთი შემკვრელი, გამაერთიანებელი ღერძი. შესაბამისად, ნაწარმოები მოკლებულია სიუჟეტური თხრობის აღმავლობასა და დინამიკას. ყოველივე ეს გმირის სახეს რამდენადმე აფერმკრთალებს და მის სრულ გან-

ხორციელებას მხატვრულ სინამდვილეში ერთგვარად აბრკოლებს. ამითაცაა გამოწვეული ის გარემოება, რომ გმირის სახეში ფიზიკური თვისებები ერთგვარად ჩრდილავს სულიერს.

თვალში საცემია „ამირანდარეჯანიანის“ მხატვრული შინაარსის არაერთგვაროვნება. ნაწარმოებში აშკარად გამოიყოფა მხატვრული სინამდვილის ორი შრე, ერთია მითურ-ფანტასტიკური, მეორე – გრძნობად-რეალური. მაგრამ რა დატვირთვა, რა ფუნქცია აქვს ფანტასტიკურ და მითურ ელემენტებს „ამირანდარეჯანიანში“? კერძოდ, რას უნდა ნიშნავდეს ვეშაპებთან, უჩხულებთან, ცალთვალა და ცხრათავიან დევებთან, მარტორქებთან თუ სხვა გრძნეულ ძალებთან ჭიდილი? ხომ არ იმალება დასახელებულ ეპიზოდებში ზოგჯერ ფარული, დამალული აზრი, რომელიც სხვაგვარი იყო თვით მითების შექმნისა და გავრცელების ეპოქაში? ხომ ცნობილია, რომ კაცობრიობის განვითარების ადრეულ საფეხურზე ადამიანისათვის მითში გადმოცემული ამბავი უტყუარი რეალობა იყო, მითური პერსონაჟები მისთვის რეალურად არსებულნი იყვნენ. მითოსისადმი ახალი დამოკიდებულების ამსახველია მასში სიმბოლური და ალეგორიული შრეების ძიება. ამ ეტაპზე მითი სინამდვილის ასახსნელად, სამყაროსა და ადამიანის შესამეცნებლად გამოიყენება. მაგალითად, პლატონი შემდეგნაირად მსჯელობდა: „მე ვიკვლევ არა მითებს, არამედ საკუთარ თავს, ხომ არა ვარ მე ურჩხული, უფრო მრავალხატოვანი და ველური, ვიდრე ტითონი. თუ მე უფრო თვინიერი და უბრალო არსება ვარ, რომელსაც მომადლებული აქვს ზნეობრივი და ღვთაებრივი ბუნების ნაწილი“. მამასადამე, პლატონის აზრით, ადამიანმა მითების კვლევისას მისი შინაგანი აზრი უნდა ეძიოს და ეცადოს, რომ იგი ადამიანის ბუნების წვდომას დაუკავშიროს.

საყურადღებოა „ოდისეისის“ ერთ-ერთი ძველი კომენტატორის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ამ ნაწარმოების გმირი არის სიმბოლო ადამიანისა, რომელიც გადმოგვტეხილია ცხოვრების ზღვაში და თავის გზაზე იდევენბა ფორტუნისა თუ ვნებების მძვინვარე ქარიშხლის მიერ. მეგობრები, რომლებიც მას დაუკარგავს ლოტოფაგებთან, განასახიერებენ მიწიერი გატაცებებით ცთუნებულ ადამიანებს, ვინც უკვე აღარ უბრუნდება გონებას, თავის მასწავლებელს. სირენები განასახიერებენ იმ მიწიერ ტკბო-



„ამირანდარეჯანიანი“.  
გადამწერი დავით თუმანოვი. 1824 (H-384)  
(კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა  
ეროვნული ცენტრი)



ლაშთხვერის მთავარანგელოზის ეკლესიის  
ჩრდილოეთ ფასადის მონატიულობა XIV-XV სს.



ლენჯერის თემი.  
ლაშთხვერის მთავარანგელოზის ეკლესია



ბათ, რომლებიც აცთუნებენ ყველა ადამიანს, ვისაც ცხოვრების ზღვის გადალახვა დაუსახავს მიზნად. მათთან საბრძოლველად საჭიროა საკუთარი გრძნობებისა და გონებრივი ძალების ღვთაებრივი სიტყვითა და საქმით დაცვა (როგორც ოდისევსი იცავს თავის ყურებს ცვილით) ისე, რომ არაფერი დარჩეს წარმავალისა და ცთუნებამ ამაოდ აკაკუნოს კარზე.

ლიტერატურაში გვხვდება ჰერაკლეს საგმირო თავგადასავლის ალეგორიული ახსნის საინტერესო ცდაც. ამ თვალსაზრისით, ჰერაკლეს თორმეტი გმირობა უნდა განვიხილოთ როგორც სულის განვითარების თორმეტი შინაგანი საფეხური. მაგალითად, ნამეოსის ლომის დამარცხება და მისი ნიკეაში მიყვანა გარდათქმით უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ ჰერაკლემ სძლია და დაეუფლა წმიდა ფიზიკურ ძალას. ცხრათავიანი ჰიდრას მოკვლა უნდა ნიშნავდეს მინიერი ცოდნის დათრგუნვას, არტიმიდას ირემის დატყვევება – თავისუფლების მოპოვებას და ა.შ. აქ მთავარია არა ყოველი დეტალის გაანალიზება, არამედ თვითონ პრიციპი, თუ როგორ შეიძლება მითის ზოგადი საფუძვლის ახსნა.

ხომ არ შეიძლება „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების მოგზაურობა ფანტასტიკურ ქვეყნებში, მათი ხიფათიანი და მოულოდნელობებით აღსავსე გზები განვიხილოთ ანალოგიური თვალსაზრისით? საკითხის ასე დასმის უფლებას ჩვენ ისიც გვაძლევს, რომ ნაწარმოებში აღწერილი სამიჯნურო თავგასავლები მოკლებულია რეალისტურ სანყისს და მათი გააზრება არ ხერხდება, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ ღვთაებრივამდე ამაღლებული სიყვარულის ასპექტში. „ამირანდარეჯანიანში“ ასახული ტრფიალების ობიექტები: ხორეშანი, ზღვათა მეფის ასული, ჭენტა მეფის ასული, ხაზართა მეფის ასული ოდნავადაც არ შეედრებიან ნესტან-დარეჯანისა და თინათინის მიჯნურობის ამაღლებული გრძნობით გასხივოსნებულ სახეებს. ამირანისა თუ სეფედავლეს, ბადრი იამანისძისა თუ მზეჭაბუკის ლტოლვა ამ ქალებისადმი, დასაბამს იღებს არა ურთიერთდაახლოვებასა თუ პირადულ მოხიბვლაში, არამედ შემთხვევით განაგონ ამბავსა ან ჯადოსნურ ჩვენებებში. ერთი სიტყვით, „ამირანდარეჯანიანის“ ფალავნები ხალხური ეპოსის გმირების მსგავსად, არც ხორციელ ტრფიალებას ეძიებენ და არც ამ გრძნობისათვის დამახასიათებელ რთულ

ფსიქოლოგიურ კოლიზიებს იცნობენ. მაშ რა აძლევს სტიმულს მათ საარაკო ბრძოლებს, მათ შერკინებას დევებთან, ბუმბერაზებთან, ლომკაცებთან თუ სხვა ფანტასტიკურ არსებებთან? მხოლოდ სახელის ძიების სურვილი? საფიქრებელია, რომ არა, რადგანაც თუნდაც ხვარეშან ქალისადმი ამირანის გამიჯნურების ეპიზოდი სხვაგვარ საფიქრალს გვანდის. ამირანს სურათით შეუყვარდება უცხო ქალი და გადაწყვეტს, რადაც არ უნდა დაუჯდეს, მოძებნოს იგი. ხიფათებით აღსავსე გზის დაძლევას თავისთავად მოჰყვება კარგი ვაჟკაცის სახელი. ამირანი ამ შემთხვევაში არ არის „ჭაბუკობისა მძებნელი“, იგი ომად მადისძის მსგავსად „ჭაბუკობისა ძალისა ცნობად“ კი არ მიდის თილისმათა ქვეყანაში, არამედ – სიზმარში გამოცხადებული ქალის მოსაძიებლად. ამირანმა არც ქვეყანა იცის და არც გზა, რომელიც მიიყვანს საწინააღმდეგეთან, მაგრამ მისი გადაწყვეტილება მტკიცია: „ანუ გავიღებ გზასა და ანუ კვლა ძებნასა შიგან მოვიკლავ თავსაო“. აღნიშნული თემა დამახასიათებელია ყველა ხალხის სიტყვიერებისა და მწერლობისათვის და იგი ასახსნელი უნდა იყოს უფრო ზოგადი საფუძვლით, კერძოდ, ქალის სახეში უმაღლესი იდეალის სიმბოლური წარმოსახვით. რენესანსული მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელი გაგება მინიერი სიყვარულისა, როგორც ზეციური სიყვარულის ანალოგიისა, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ორივე შემთხვევაში ადამიანი თავისუფლდება ეგოიზმისაგან, თავისი „მეს“ ტყვეობისაგან, მაღლდება ცხოვრების წვრილმანებზე, თავისუფლდება სიმდიდრისა თუ ძალაუფლების მოპოვების სურვილისაგან და უერთდება თავის უმაღლეს „მეს“, – გვაფიქრებინებს, რომ ძველი ხალხების წარმოდგენაშიც სწრაფვა უმაღლესი იდეალისაკენ სიმბოლურად გამოისახებოდა დაბრკოლებათა გზით უმშვენიერესი ქალის მოპოვებაში.

დავსვათ კითხვა, რა არის „ამირანდარეჯანიანში“ ახალი მითოსური ელემენტის გააზრებისას? რით უპირისპირდება ლიტერატურული ძეგლი ხალხურ თქმულებებსა და მითოსურ გადმოცემებს? რა არის ის არსებითი ნიშანი, რომელიც აღნიშნულ თხზულებას მხატვრულ მწერლობას განაკუთვნებს და მის იდეურ-მხატვრული შინაარსის სპეციფიკას განსაზღვრავს?

ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ნაწარმოების მთავარი გმირის მხატვრულ სახეს. საქმე ისაა, რომ ამირან დარეჯანის ძე, მიუხედავად ზებუნებრივი თვისებებისა და ფანტასტიკური გარემოცვისა, რეალისტური სახეა და არა მითოლოგიური. მასში შერწყმულია თავისი მითიური სეხნიის ამირანისა და ეპოქის იდეალური გმირის თვისებები. ამირან დარეჯანის ძე, ერთი მხრივ, ებრძვის მითიურ არსებებს, მეორე მხრივ, თავის მსგავს ფალავნებსა და ჭაბუკებს, ერთი მხრივ, იგი მოქმედებს ირეალურ ქვეყანაში, ხოლო, მეორე მხრივ, „საცხადოში“. მაშასადამე, „ამირანდარეჯანიანში“ მითოსური გმირი გადაქცეულია ეროვნულ, რეალისტურ გმირად და მასში ურთიერთდაპირისპირებული კი არ არიან „მითოსური“ და „რეალური“, არამედ ერთმანეთის გვერდით, როგორც ერთი სანწყისის ორი სხვადასხვა გამოხატულება, ისე არსებობენ. მითოსური ელემენტი გააზრებულია რეალისტურ პლანში და ქმნის არაჩვეულებრივ გარემოს გმირის არაჩვეულებრიობის წარმოსაჩენად. მაშასადამე, „ამირანდარეჯანიანში“ მითოსურ – ფანტასტიკურ სინამდვილეს აკისრია ესთეტიკური ფუნქციაც.

ქართულ მწერლობაში სარაინდო რომანი განვითარების თავისებურ გზას დაადგა. მან ჩამოიცილა ზღაპრულ-მითოსური ელემენტი, რაც „ამირანდარეჯანიანს“ ახასიათებდა, და თვით რეალობა წარმოსახა იმგვარად, რომ თავისთავადი მნიშვნელობის გვერდით მას მიენიჭა ალეგორიული განზოგადების ფუნქციაც. „ვეფხისტყაოსანში“ ამანაც განაპირობა ადამიანის ახალი მოდელის მხატვრული სრულქმნა.

„ამირანდარეჯანიანის“ სპეციფიკას კი მითოსური და რეალური სანწყისის გაუთიშავად წარმოდგენა ქმნის. ამ გზითაა გაფართოებული მხატვრული სახის იდეური შინაარსი, გმირის სულიერი და ფიზიკური ქმედების არე.

„ამირანდარეჯანიანის“ ჭაბუკების იდეალი უშუალოდაა დაკავშირებული ქვეყნის ბედ-იღბალთან. მათთვის განმსაზღვრელია მეფე-პატრონის ნება და მისი განხორციელებისათვის ბრძოლა. თხზულებას თავიდან ბოლომდე გასდევს განსაკუთრებული მონივნება მეფე მონარქისადმი.

„ამირანდარეჯანიანის“ ფალავნები იბრძვიან პატრონყმური ინსტიტუტის ინტერესების დასაცავად. ამასთანავე, ისინი მზად არიან ამოუდგნენ მხარში ერთმანეთს გასაჭირში, მონოდებულნი არიან ებრძოლონ უსამართლობას, ბოროტებას. ისინი შემწეობას უწევენ გაჭირვებულებსა და ქვრივ-ობლებს, აგრეთვე ყველას, ვისაც კი რაიმე განსაცდელი აქვს, მათი დევიზია: „არა ჭაბუკთა ხელია უომრობა“. „კარგი ჭაბუკი“ ყოველთვის ცდილობს თავისი მაღალი მონოდების სიმაღლეზე იყოს და არსად არ უღალატოს ჭაბუკობის რთულ კოდექსს. ეს არის პიროვნების სრულქმნის ახალი გზა.

„ამირანდარეჯანიანი“ ქმნის მხატვრული ნაწარმოების გმირის ახალ მოდელს: ესაა უმაღლესი ფიზიკური და, ამასთან, სულიერი თვისებებით შემკული ადამიანი, რომლის მოქმედების არე უკიდევანოა. იგი დგას მეფისა და ქვეყნის სამსახურში და გარე სინამდვილესთან მრავალმხრივ კავშირს ამყარებს. ეს არის ადამიანის რენესანსული მოდელის პირველსახე. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ „ამირანდარეჯანიანი“ ქართულ მწერლობაში ამკვიდრებს მხატვრული გამონაგონის მეთოდს. სასულიერო მწერლობის თემატიკა რეალური პიროვნების სულიერი ცხოვრების ფაქტებს განაზოგადებდა, „ამირანდარეჯანიანის“ გმირები კი ისტორიულად არაარსებულნი, მხოლოდ მხატვრული ფანტაზიით არიან შექმნილნი, რაც გზას უხსნის მხატვრული შემოქმედების მრავალფეროვნებას. ერთი სიტყვით, „ამირანდარეჯანიანი“ იწყებს ახალ ეტაპს მხატვრული აზროვნების ისტორიაში და თავისი შინაარსითა და ფორმით ამკვიდრებს ქართული მწერლობის ახალ ტენდენციებს.

*Laura Grigolashvili*

**The “Mythical” and the “Real” in Amirandarejaniani  
by Mose Khoneli**

**Summary**

Amirandarejaniani is a collection of heroic-adventure stories, which creates a new model of man. This is the prototype of the Renaissance model of man. In the work, two layers of artistic reality are clearly identifiable. One is mythical-fantastic and the other – sensory-real. Amirandarejaniani begins a new stage in the history of artistic thinking and by its contents and form establishes new trends in Georgian literature.

**„ამირანდარეჯანიანი“ (საგმირო-საფალავნო ეპოსი),  
აგიოგრაფია და ანტიკური ბიოგრაფია  
(პერსონაჟთა სტრუქტურული ტიპები)**

ლიტერატურის ისტორია მჭიდროდ არის დაკავშირებული ისტორიულ პერიპეტეებთან, საზოგადოების განვითარების ეტაპები მხატვრული ტექსტების ფორმასა და შინაარსში არა მხოლოდ იჩენს თავს, არამედ განაპირობებს კიდევ ამავე ფორმასა და შინაარსს. ამიტომ ხშირად კონკრეტული ლიტერატურული მოვლენა ეპოქალურის გამოძახილია. ამგვარად აისახა ქრისტიანული დოქტრინა ლიტერატურაში თავისი მკაცრი მიდგომით (ქრისტიანობის გავრცელების პირველ ეტაპზე) და ამგვარადვე შეიცვალა ლიტერატურის თვისებრიობა ქრისტიანი ეგზეგეტების ცოდნისადმი დამოკიდებულების ცვლით, რამაც უდიდეს მოვლენას – ფიქციის დაშვებასაც (ლიტერატურაში ფიქციის დაბრუნება-შემოშვებას თუ გამოგონილის შემოტანას) შეუწყო ხელი. თავის მხრივ, ქრისტიანობა, მკაცრი და მკვეთრი გამიჯვნის მიუხედავად, ერთგვარი სამართალმემკვიდრეა არა მხოლოდ ძველი აღთქმისა, არამედ ანტიკური კულტურისაც და, შესაბამისად, მასზე დაფუძნებული ლიტერატურაც იღებს გარკვეულ მოდელებს არა მხოლოდ ძველი თუ ახალი აღთქმიდან, არამედ ანტიკური კულტურიდან და, მათ შორის – ბიოგრაფია-ავტობიოგრაფიებიდანაც. რაკი ქართული ლიტერატურის ისტორიისთვის (ჩვენამდე მოღწეული) ორიგინალური საერო ლიტერატურის დასაწყისი უკავშირდება „ამირანდარეჯანიანს“, მნიშვნელოვანია ტექსტზე სწორედ ამ თვალსაზრისით დაკვირვება, რათა გამოიკვეთოს, რა მიმართებას ამყარებს საფალავნო ტექსტი, ერთი მხრივ, ანტიკურ ბიოგრაფიებსა და, მეორე მხრივ – აგიოგრაფიასთან.

ნ. მრევლიშვილი სტატიაში „პერსონაჟთა ტიპები და არქეტიპები „ვეფხისტყაოსანში“ აღნიშნავს: „ეპოქა შობს ნოვაციას, თუმცა ხშირად ფორმის (და თუნდაც – იდეის) ნოვაცია, შესაძლოა, ერთგვარად ტრანსფორმირებული ზოგადი მოდელი იყოს. ამგვარად

საზრდობს შუა საუკუნეების საერო მწერლობა სასულიერო მწერლობის, კერძოდ – აგიოგრაფიული ჟანრის მოდელებით, ხოლო თავად აგიოგრაფია კიდევ უფრო არქაულის – ძველი (და მოგვიანებით, ახალი) ალექსის არქექტიპული მოდელების ერთგვარი ტრანსფორმირებით ქმნის საკუთარ პარადიგმულ სისტემას“ (მრევლიშვილი 2022: 123). შედარების მრავალი შესაძლო ასპექტიდან ამჯერად ჩვენ პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპები გვანტიგრესებს „ამირანდარეჯანიანში“, როგორც საგმირო-საფალავნო ეპოსში, თუმცა საკითხის სისრულით წარმოსაჩენად რამდენადმე ავტორ-მთხრობელსა და ტექსტის სტრუქტურასაც შევხებით. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ შედარებისას უნდა დავეყრდნოთ აგიოგრაფიულ ტექსტებს, რომლებიც „ამირანდარეჯანიანის“ მახლობელ პერიოდს განეკუთვნება (შექმნის თუ ხელახალი რედაქტირების თვალსაზრისით), ხოლო ანტიკური ტექსტებიდან პლუტარქეს ალექსანდრე დიდის ბიოგრაფიას.

პერსონაჟის ხასიათი (ძველი ბერძნული *χαριστήρ* „ნიშანი, გამორჩეული თვისება“) ლიტერატურის თეორიის მიხედვით არის მახასიათებლების, თვისებების, ნიშნების ერთობლიობა, რომლებიც განასხვავებს ამ გმირს სხვა მოქმედი პირებისგან და ქმნის მისი პიროვნების საფუძველს. „ხასიათი, მისი ქრესტომათიული განმარტებით, პერსონაჟის გარეგნული (პორტრეტული), მსოფლმხედველობრივი, ემოციური და ეთიკური ნორმების მთლიანობას წარმოადგენს (აქვე გავიხსენოთ, რომ ყოველი პერსონაჟი არ არის ხასიათი, ყველა ხასიათი კი პერსონაჟია). დასახული მიზნის აღსრულებისას მწერლის შემოქმედებითი ქმედებანი მიმართული უნდა იყოს პერსონაჟის დახასიათებისაკენ, პასუხს უნდა სცემდეს კითხვას: ვინ არის იგი – როგორი თვალთახედვისა, რაგვარ შემეცნებით-ეთიკურ ცხოვრებისეულ ღირებულებათა მატარებელი?“ (კიკაჩიშვილი 2012: 103). ეს უკანასკნელი ის კითხვაა, რომელიც ერთმანეთისგან განასხვავებს სამ ერთგვარად ურთიერთდამოკიდებულ ლიტერატურულ პერსონაჟს: ანტიკური ბიოგრაფია /ავტობიოგრაფიების, აგიოგრაფიულ ცხოვრება-მოქალაქობათა და საგმირო-სარაინდო თხზულებებისა (მიუხედავად არსებული, გამოკვეთილი და დადგენილი შინაგანი ინვარიანტებისა).

სტატიაში „აგიოგრაფია, ბიოგრაფია/ავტობიოგრაფია – ჟანრობრივი მარკერები“ (ჩიკვაიძე 2022: 309) ჩვენ ვცადეთ გამოვკვეთა ბიოგრაფიისა და აგიოგრაფიის ურთიერთმიმართება პლუტარქეს ალექსანდრე დიდის ბიოგრაფიისა და აგიოგრაფიულ თხზულებათა შედარების მაგალითზე. ცნობილ ენციკლოპედიაში (Encyclopaedia Britannica) ქრისტიანული აგიოგრაფიის ჩამოყალიბების თვალსაზრისით ყურადღება ენიჭება პლუტარქეს ბიოგრაფიებს და, მათ შორის, – ალექსანდრე დიდის ბიოგრაფიასაც (პლუტარქე 1975), მათ საფუძველზე გამოკვეთილია ნიშნები, მარკერები, რომლებიც შემდეგ აგიოგრაფიულმა ჟანრმაც გაიზიარა. ამ შედარებას ოთხი ძირითადი ასპექტი დაედო საფუძვლად: 1. სტრუქტურა ალექსანდრე მაკედონელის ბიოგრაფიისა, 2. მთავარი გმირის სახე, 3. მთხრობელ-ნარატორის ფუნქცია და 4. გმირის ირეალურობა. თავისთავად, ბიოგრაფიების სტრუქტურა ჩვენი კვლევის მიზანი არ არის, ამიტომ განსაკუთრებით მეორე და მეოთხე მარკერები გვანტიფიცირებს, რადგან პერსონაჟის ტრანსფორმაციას უნდა დავაკვირდეთ. ამავე დროს, მიუთითებენ, რომ ქართული ლიტერატურა, რომელიც ევროპულის მსგავსად ვითარდებოდა, მნიშვნელოვნად იყო დამოკიდებული სამხედრო არისტოკრატიაზე. უკვე ნეტარ ავგუსტინესთან ვხვდებით მოსაზრებას სათანადო შემთხვევაში ქრისტიანთა ბრძოლის, სამხედრო მოქმედების მართებულობის შესახებ. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საკუთრივ რაინდობა ქართველ საზოგადოებაში შემოვიდა ჯვაროსნული ომების გავლენით, რამაც ლიტერატურაში მეზობლი გმირის სახე მოგვცა. **უნდა დავაზუსტოთ და აღვნიშნოთ, რომ რაინდ პერსონაჟიმდე ჩვენმა ლიტერატურამ შექმნა ფალაგნის, ჭაბუკის სახე, რომელიც განსხვავდება რაინდისგან.** შესაბამისად, თუკი ქართულ ლიტერატურაზე ვისაუბრებთ, ლიტერატურული პერსონაჟის თავგადასავალს შეიძლება დავაკვირდეთ ბიოგრაფიის-აგიოგრაფიის-საფალაგნო ეპოსის და რაინდის (საგმირო-სარაინდო ეპოსის პერსონაჟის) განვითარების თვალსაზრისით. როგორც აღვნიშნეთ, ისტორიულ, პოლიტიკურ თუ ლიტერატურულ წანამძღვართა სიმრავლის მიუხედავად, ჩვენ გვინდა გამოვკვეთოთ, რა მიმართებას ავლენს საგმირო-საფალაგნო ტექსტი ანტიკურ ბიოგრაფიებსა და აგიოგრაფიასთან (სამეცნიერო ლი-



ტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებების მიხედვით, სწორედ ეს გზა გაიარა საერო ლიტერატურის გმირმა, ცხადია, ხალხური ეპოსის გმირებსაც მიუძღვით წვლილი ფალაენის პერსონაჟის ჩამოყალიბებაში). ქართულ სინამდვილეში ეპიკური თხზულება, რომელიც გმირის თავგადასავალს აღწერს, „ამირანდარეჯანიანია“. სამეცნიერო წრეში აღიარებულია, რომ საერო მწერლობამ ისარგებლა სასულიერო ლიტერატურის კომპოზიციური ხერხებითა და ელემენტებით, მხოლოდ თავისი პრინციპების შესაბამისად შეცვალა ისინი: ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ამხედრებული წმინდანი (აქვე უნდა დავაზუსტოთ, რომ ვგულისხმობთ როგორც წმინდა გიორგის მსგავს მონამეებს, ისე გრიგოლ ხანცთელის ტიპის ღვანლისმძლე მამებს, რომელნიც „დღეყოველ ქრისტესთვის მოკუდებიან“) სამართლიანობისათვის მებრძოლ რაინდად (როგორც ამირანის, სეფედავლეს, ბადრისა თუ სხვათა მსგავს, ისე ავთანდილისა და ტარიელისა) იქცა, უფლის სიყვარული და მისთვის თავდადება „ვეფხისტყაოსანში“ – ქალის თაყვანისცემად, რაც არ გვხვდება „ამირანდარეჯანიანში“, უდაბნოში გასვლა – ველად/საასპარეზოდ გაჭრად ტრანსფორმირდა (როგორც „ამირანდარეჯანიანში“, ისე „ვეფხისტყაოსანში“, თუმცა გაჭრის მიზეზი სხვადასხვაა), მიზანი კი, ცხადია, გამარჯვებაა – თუმცა, ერთისთვის საკუთარ თავზე მოპოვებული გამარჯვება იყო გვირგვინოსნობის საწინდარი, მეორისთვის (საკუთრივ „ამირანდარეჯანიანის“ პერსონაჟთათვის) ობიექტის დამარცხება. რუსთველი პროლოგში ჩამოთვლის ერთგვარ „პროფესიებს“ და გვამცნობს:

„რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს:

**მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;**

კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს,

არცა ვისგან დაინუნოს, არცა სხვასა უწუნობდეს“.

(„ვეფხისტყაოსანი“ 1966: 11)

სულხან-საბა მუშას განმარტავს, როგორც „ქვეყანის მოქმედს“, თუმცა სამივე დასახელებული „შრომა“ შესაძლოა, გავი-აზროთ როგორც ზოგადი, ისე ვიწრო მნიშვნელობით. ზოგადი მნიშვნელობით ეს სამი „ღვანლი“ ყოველ საქმიანობას აერთიანებს.

ამ გაგებით მუშაა ყველა, ვინც სამოთხის მომუშავეებისთვის იღვწის, მეომარიც ყველა ის ადამიანია, რომელიც იბრძვის ამავე ასპარეზზე სულიერი თუ ფიზიკური მტრის დასამარცხებლად, ხოლო მიჯნურობის – სიყვარულის გარეშე არაფერს ექნება აზრი („სიყვარული თუ არა მაქუნდეს, არავე რად ვარ“). ვინრო გაგებით მეომარი ამირანის, მზეჭაბუკის, სეფედავლე დარისპანის ძის თუ სხვათა ტიპის ძალგულოვანი ჭაბუკია, მოყმეა, ფალავანია, რომელმაც, თუკი მეომრობას მოჰკიდებს ხელს, ამ საქმეს უნდა უერთგულოს, გულოვნობით ემსახუროს. როგორც ვხედავთ, მეომარს გულოვნობა ევალება და მიჯნური მოყმისგან განსხვავდება, რადგან მიჯნურობა არც მის ემოციურ პორტრეტს ქმნის და არც გადანყვეტილებებს განსაზღვრავს, ასეთ ფენომენს „ამირანდარეჯანიანის“ პერსონაჟები არ ცნობენ. ქვემოთ სწორედ ამ კონცეფციასაც შევეხებით, რომელიც „ამირანდარეჯანიანის“ პერსონაჟთა კონსტრუირების თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესი და ძირითადია.

ტრიადის პერსონაჟთა ტრანსფორმაციაზე დაკვირვებისთვის (ბიოგრაფია-აგიოგრაფია-საერო ლიტერატურა // ანტიკური ბიოგრაფიის პერსონაჟი – აგიოგრაფიის გმირი – რაინდი, ფალავანი, ჭაბუკი) მნიშვნელოვანია, გამოვკვეთოთ ავტორის მიზანი და ტექსტისა და პერსონაჟის სტრუქტურა.

**ავტორის (მთხრობელის) მიზანი:** ლიტერატურულმა გმირმა დროთა განმავლობაში მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადა. შეიცვალა მისი ფუნქციაც ნაწარმოებში, მწერლის პოზიციაც და დამოკიდებულებაც გმირის მიმართ და მიზანიც (აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ პირობითად ერთმანეთისგან გავმიჯნავთ ავტორის ზოგად და კონკრეტულ მიზანს). მნიშვნელოვანია, რის თქმა სურს მწერალს გმირის მეშვეობით. აქედან გამომდინარე, განისაზღვრება მწერლისა თუ მკითხველის ხედვა. მკვლევართა აზრით, პლუტარქე ცდილობს, რომ გავიგოთ ადამიანთა ტიპების რომელ კატეგორიას ეკუთვნის მისი გმირი და რომელ ფორმულას შეუძლია გამოხატოს მისი ცხოვრებისეული მიდგომა. ამიტომ სამი ასპექტით წარმოაჩენს პერსონაჟს. ის აკვირდება: ა) სხვადასხვა მორალურ და ფსიქოლოგიურ ვითარებაში რეალიზებულ შედარებული გმირების ცხოვრებას; ბ) ბიოგრაფიული პერსონაჟების ადგილს,

როლს და ფუნქციას ბერძნული ან რომაული ისტორიისთვის; გ) მათ საჯარო და პირად ბედს (და უკვე ამ მიდგომით ადასტურებს, რომ ერთია გმირის გარედან აღქმული ცხოვრება და მეორე – მისი რეალური ხვედრი). ავტორის მიერ შემოტანილი სიახლის ელემენტები, ერთი მხრივ, იძლევა საშუალებას სხვაგვარად შეხედოს გმირების ხასიათებს, მეორე მხრივ, **რჩეული ბიოგრაფიის შინაარსს გასართობი და სასწავლო თამაშის ხასიათს აძლევს**. ბიოგრაფიების ავტორის საბოლოო მიზანია, წარმოაჩინოს „დიდი გმირი“ „დიდი სათნოებით“ ან „დიდი მანკიერებით“. ეს ის მნიშვნელოვანი აქცენტია, რომლის ანარეკლსაც ვხედავთ საფალავნო ეპოსშიც. „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორიც ა) სხვადასხვა მორალურ და ცხოვრებისეულ ვითარებაში აყენებს გმირებს, ბ) წარმოაჩენს ფალავანთა ფუნქციას სახელმწიფოთა ხვედრის გადანყვეტაში და გ) გვაჩვენებს მათ პირად ხვედრს. სქემას რომ მივყვეთ, დავინახავთ, რომ პერსონაჟებს გამოკვეთილი აქვთ ხასიათი და იმის მიუხედავად, რომ მრავალი მათგანი ფალავნობა-ჭაბუკობით გამოირჩეულია, ზოგი გმირი და სახელოვანია, ზოგი – მუხთალი, ე.ი. გვაქვს „დიდი სათნოებაც“ (მაგ. ნოსარ ნისრელი, ამირანი, სეფედავლე, მზეჭაბუკი) და „დიდი მანკიერებაც“ (მაგ. ღამარ ღაზნელი, ეტიკი, ნ არაბი), თუმცა ცალ-ცალკე. „ამირანდარეჯანიანის“ ფალავანთა საგმირო საქმეთა შინაარსი სწორედ კონკრეტულ უსამართლოდ დაჩაგრულ ქვეყანათა გადარჩენა და სამართლიანობის აღდგენა, ანუ ტექსტში ასახულ (ლიტერატურულ) ისტორიაში კვალის დატოვებაა, რის შედეგადაც ხშირად თავადვე იმკვიდრებენ გათავისუფლებულ ქვეყნებს (მაგ. ამირანი, მზეჭაბუკი და სხვ.). ცხადია, ფალავანთა გზა დიდებითაა მოსილი, მათგან ზოგიერთი მეფეთმეფე ხდება, ზოგი – მეფის ყმა, მოჰყავთ ცოლი, პატივით არიან გარემოცულნი, მაგრამ ხშირადვე ფალავნობასა და ჭაბუკობისა თუ სახელის ძიებას ეწირებიან (ე.ი. ავტორი ფალავანთა მიერ სახელმწიფოებრივი საქმეების გადანყვეტას და მათ პირად ხვედრსაც წარმოაჩენს). რაც შეეხება სხვადასხვა მორალურ და ცხოვრებისეულ ვითარებაში ჩადგომას, ეს ის ასპექტია, რომელიც „ამირანდარეჯანიანის“ პერსონაჟებს პროტაგონისტებად და ანტაგონისტებად, მისაბამ და დასაგმობ პერსონაჟებად ყოფს.

პლუტარქე თავის ძირითად ყურადღებას ამახვილებს გმირთა სულიერი თვისებების გამოვლინებაზე ცხოვრებისეულ სიტუაციებში. ბიოგრაფიების აღმზრდელიობითი და მორალისტური კოდექსი და მომხიბვლელი სიუჟეტი წარმოადგენს ტოპოსს მისი თითქმის ყველა ბიოგრაფიისა. ეს ასპექტი აახლოებს პლუტარქეს ბიოგრაფიებს აგიოგრაფიის დიდაქტიკურ-მორალისტურ ტრადიციასთან. ე.ი. პლუტარქეს ბიოგრაფიები აგიოგრაფიას ჰგავს ზოგადიდეური და მორალისტური ხაზით. თუმცა აქვე უნდა გამოვკვეთოთ ავტორთა იდეურ-იდეოლოგიური მიზანდასახულებაც, რომელიც იქვემდებარებს და განსაზღვრავს ბიოგრაფიული შინაარსის ტექსტთა სტრუქტურას, ეპიზოდთა შერჩევას, კომპოზიციას, სიუჟეტის განვითარებას, გმირის წარმოჩენის ტიპოლოგიას და სხვ. რადგან აგიოგრაფის მიზანია ხატის შექმნა, უფლის მიერ ადამიანის მოწოდების წამიდან მისი სრბის აღსრულებამდე განვლილი ბიოგრაფიაში, ფაქტებში ჩატეული საფეხურებრივი გრადაციის, ფიზიკურ-სულიერი ზეალსვლის ჩვენება ლოგიკური მოზიემე დასასრულითა და ფიზიკური მარცხის ან ყოველდღიური ბრძოლის ფონზე სულიერი გამარჯვების წარმოჩენით (იმის მიხედვით, აგიოგრაფიის რომელი ქვედარგის გმირთან გვაქვს საქმე). ბიოგრაფიის ავტორს, გაიდეალების მიუხედავად, ხატის შექმნა მიზნად არ აქვს. ეს განსაკუთრებით მკაფიო მარკერი განარჩევს ბიოგრაფიას აგიოგრაფიისგან და, პირიქით, აახლოებს საფალავნო ეპოსთან (იგივე განაპირობებს მსგავსება-განსხვავების საზოგადო ხასიათს და ფრონტალურ ხედვასაც). კერძოდ, რას ვხედავთ ამ თვალსაზრისით საფალავნო ეპოსში? რა არის „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორის მიზანი? ვ. მაღლაფერიძე აღნიშნავს: (მე-12 საუკუნეში) „ქვეყანაში დომინირებს ჭაბუკური მსოფლშეგრძნება, თავდაცვით ომებში გამობრძმედილი ფენა უომრად ველარ ძლებს. მთელი სახელმწიფო მხედრული სულისკვეთებითაა გამსჭვალული. „არა არს ღონე დარჩომისა ჩუენისა თვინიერ ლაშქრობისა და რბევისა,“ – მეფე თამარისადმი მიმართული ეს სიტყვები ზუსტად გადმოსცემს მაშინდელი ქართველი საზოგადოების განწყობას. ამ სიტყვებიდან გამოსჭვივის ის ჟინი, რითაც შეპყრობლი არიან „მათი დამართი“ ძალის მძებნელი „ამირანდარეჯანიანის“ ჭაბუკები... წმ. მოწამის გვერდით ადგი-

ლი დაიმკვიდრა „ხმალგაშიშვლებულმა ჭაბუკმა“... ამ გმირის წარმოსახვისას მწერალი გვერდს ვერ აუვლიდა თავის მეხსიერებაში არსებული ჭაბუკის „არქეტის“ – წმ. მხედრის „ფორმულასა და სახეს“, რომელიც ასევე „საჭურველითა სხმული“ ებრძვის მონინალმდეგეთ, საშინელ მხეცებსა და ვეშაპებს“. <https://www.nplg.gov.ge/wikidict/index.php/> ცნება გმირი მიწიერი მოთხოვნილებების, დაკვეთის ზეციურ ჭრილთან შერწყმა-შეზავების შედეგია. ქრისტიანულ აზროვნებაში ორ სივრცეს – მიწიერსა და ზეციურს – ერთდროულად იუნჯებს ადამიანი. მიწიერ ასპარეზზე გამოჩენილი გმირობა ზეციურ სიბრტყეში ღვანლის მძლეობის, ჯვრის მტვირთველობის ტოლფასია. გ. იმედაშვილი აღნიშნავს, რომ „საერო მწერლობას მკვეთრად შემუშავებული ეროვნული იდეალი აგიოგრაფიამ უანდერძა – ესაა მონამე გმირი“ (იმედაშვილი 1968: 148). უსათუოდ უნდა დავაზუსტოთ, რომ საერო მწერლობას აგიოგრაფიამ უანდერძა ცხოვრება-მოქალაქობის გმირიც – რომელიც სულიერ სარბიელს საერო გმირობებით ანაცვლებს და „დღეყოველ“ ინვესს საკუთარ ვაჟკაცობა-მოხერხებულობას ასპარეზზე, თუმცა არა ზეციური სასუფეველის დასამკვიდრებლად, არამედ სახელის მოსახვეჭად, ჭაბუკობისთვის, სახელის დასაგდებად, „ჭაბუკობის გასასრულებლად“ („ამირანდარეჯანიანი“: 25)!. წერილში „ისევ აკაკის სულიკო“ (ჩიკვაიძე 2013) ვწერდით: „(საუკუნეთა განმავლობაში) მიზანსა და დამოკიდებულებასთან ერთად იცვლება თვით ტერმინოლოგიაც, რომელიც აღნიშნავს, სახელდება, გამოხატავს გმირს: აგიოგრაფი მას „ახოვან, ღვანლისმძლე მოღვანეს“ უწოდებს, შუასაუკუნეთა ქართული მწერლობა უკვე გმირს: „მათ სამთა გმირთა მნათობთა...“ ან „ლომოდ გმიროდ ტარიელ...“ და ა. შ. ეს „გმირიც“ ძველქართულად მამაცია, ისევე, როგორც „ახოვანი“, რომელიც მხნესა და მამაცს ნიშნავს“. ინტერესის, გმირის მიზნის, სამიჯნურო ობიექტის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“ ვკითხულობთ: „ზოგთა აქვს საღმრთოდ

1 „ამირანდარეჯანიანის“ ტექსტის დამონმებისას ვსარგებლობთ ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ელექტრონული ვერსიით: <https://library.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/03/34-amirandarejaniani.pdf>; შემდგომ მივუთითებთ მხოლოდ გვერდებს.

სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,/კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება, კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“ („ვეფხისტყაოსანი“ 1966: 22). მართალია, „ვეფხისტყაოსანში“ იგულისხმება მიჯნურობა, მაგრამ, თუკი ტაეპის აზრს განვავრცობთ, ზოგად მიმართებასაც დავინახავთ, რასაც პერსონაჟთა ორ წრეს შორის თვისებრივ მსგავსებამდე მივყავართ – „საღმრთო სიახლეს“ და „კეკლუცთა ზედა ფრფენაც“ იდეალის მსახურება და გმირის ცხოვრების აზრია. სასულიერო მწერლობის გმირმა იცის, რომ „აქა იტანჯოს და მუნ განისვენოს“, იცის, რას ეწირება, ხედავს ღვანლის შედეგს ორსავ სიბრტყეში – მინაზე, მოყვასთა წინაშე და ზეცად – სასუფეველში. მას მაგალითის ფუნქცია აქვს და სიკეთის ბაძვის ქრისტიანული თეორიის („კეთილ არს ბაძვა სიკეთისა საუკუნოდ“) მიდევნით უსათუოდ გამოუჩნდება მოშურნე-მიმბაძველი („თქვენ ცხონდით და თქვენ გარშემო მრავალი ცხონდება“, – სერაფიმ საროველი). ბაძვა არისტოტელეს კათარსისის თეორიული საფუძველიცაა. პლატონისაგან განსხვავებით, სწორედ ბაძვით განწმენდა მიაჩნდა არისტოტელეს სულიერი სინმინდისკენ მიმავალი გზის კარდინალურ მომენტად. აღნიშნავენ, რომ ანტიკოსი ბიოგრაფის ყურადღების ცენტრში ის პირები ექცევიან, რომელთაც საქმით დაიმსახურეს მათი ბიოგრაფიის აღწერა (და შესაძლოა, მათი როლი სახოგადოების ცხოვრებაში ნეგატიურიც კი იყოს, უფრო მეტიც, ბიოგრაფიის ობიექტი შესაძლოა გამოგონილი პირი ან მითოსური პერსონაჟიც აღმოჩნდეს); მაგრამ ბაძვის (და რიგ შემთხვევებში ანტიმაგალითის) ფუნქცია იტვირთოს. იგივე დატვირთვა აქვს ქრისტიანობისთვისაც მაგალითს – სიკეთის, გმირობის, თავგანწირვის (ან პირიქით); სწორედ ბაძვა ხდება გმირობის საწინდარი საერო (საგმირო-საფალავნო) ეპოსშიც. ერთმანეთის ჭაბუკობის ბაძვა-შეტოლება, „ჭაბუკობისა ძალისა ცნობა“ (57) არის მამოძრავებელი „ამირანდარეჯანიანის“ პერსონაჟთა მრავალფეროვანი პალიტრისა. აღსანიშნავია, რომ „ამირანდარეჯანიანი“ მხოლოდ ერთხელ იყენებს ტერმინად „გმირს“ [„თუ ყოველნი **გმირნი** და გოლიათნიცა ერთგან შეკრბენ. ან ვინცა ნახვალთ გამოსაყვანებლად, ნება თქვენიაო“ (421)] – ეუბნება საცოლის მოტაცების გამო მზეჭაბუკს აბრამი; **გმირის ფუნქციით ტექსტში შემოდის ტერმინები ფალავანი, ჭაბუკი, უხვად გვხვდე-**

**ბა მათ ეპითეტად ლომი.** ავტორის მიზანი გმირთა მჯობი გმირის, ჭაბუკთა მჯობი ჭაბუკის გამოვლენაა. ჭაბუკობის ასპარეზის გარეშე ამირანი, სეფედავლე, ბადრი, ინდო ჭაბუკი, მზეჭაბუკი თუ სხვანი მოწყენილნი არიან, ამ ასპარეზზე ისინი იცავენ სუსტებს, ამარცხებენ უსამართლობას, გრძნეულთ, ბოროტებს (ზღაპრულ არსებებს თუ ეშმაკეულებს, ტილისმათა, გრძნეულთა ქვეყნებში თუ დევებსა და ბოროტ ბუმბერაზებს); მაგრამ უსათუოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ განსხვავებით „ვეფხისტყაოსნისგან“, სადაც სრულყოფილი ავთანდილი სრულყოფილსავე სივრცეს, „კოსმოსს“ – არაბეთს ტოვებს გარე სამყაროს, ქაოტური და წინააღმდეგობრივი ინდოეთის ჰარმონიულობისთვის, სიყვარულით სიკეთის ბოროტებაზე გასამარჯვებლად, **„ამირანდარეჯანიანის“ ფალავნები საკუთარი „ჭაბუკობის ძალის“ შესამეცნებლად ტოვებენ კუთვნილ მოწესრიგებულ და დაუნჯებულ სივრცეს, ჭაბუკობის ძიების გზაზე კი იმარჯვებენ ბოროტებაზეც.** ე.ი. აქ ერთგვარად შებრუნებული ვითარება გვაქვს: **„ამირანდარეჯანიანის“ ფალავანთათვის, ალექსანდრე დიდის მსგავსად, მთავარია ასპარეზი, რამაც ერთგვარ გარანტირებულ შედეგამდე – გამარჯვებამდე უნდა მიიყვანოს გმირები; აგიოგრაფიასა და „ვეფხისტყაოსანში“ მთავარი სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვებაა, გმირთა (სულიერ-ხორციელ ასპარეზზე მოღვაწეთა) გმირობა და შესაძლებლობა კი მხოლოდ მიზნის ხორცშესხმის გზა, რომელსაც მაშინ ავლენენ, როცა ამის დრო, საჭიროება დგება.** ამგვარად, ის, რაც თვითმიზანია ამირანის, ნოსარ ნისრელის, ალი დილამისა თუ სხვათათვის [„თვალი დამიგეთ“, – მიმართავენ ნოსარ ნისრელი ან სეფედავლე ბრძოლის წინ ყმებს, რათა თავი მოიწონონ საკუთარი ჭაბუკობით (61)/(328), ან, ბადრი იამანის ძე – ინდოს: „ჭაბუკობა გვინდა და ან გამოვჩნდებით რაძი ჭაბუკნი ვიყვნეთო“ (28)], მაგალითად, სერაპიონ ზარზმელისა თუ გრიგოლ ხანცთელის ძმობის წევრთათვის მხოლოდ გამონწვევაზე (ცხოვრების გზაზე შემხვედრ გამოცდაზე) პასუხის გაცემაა. ამგვარად, კითხვაზე – რას აკეთებენ ანტიკოსი ბიოგრაფი – შერჩეული პირით, აგიოგრაფი – კონკრეტული გმირით, ან საერო ეპოსის ავტორი საკუთარი პერსონაჟებით, რა არის თითოეული მათგანის მიზანი? – პასუხი ერთია (მიუხედავად იდეოლოგიური განსხვავებისა) – **წარმო-**

**აჩინონ პროტაგონისტი (ან ანტაგონისტი), რომელიც შეიძლება მაგალითად გამოგვადგეს, რომლის ცხოვრებამაც შეიძლება რაღაც გვასწავლოს.**

**სტრუქტურა.** როგორ არის აგებული ეს ტექსტები, როგორია მათი სტრუქტურა და კერძოდ, ჰგავს თუ არა ამ მარკერიტ ბიოგრაფია, აგიოგრაფია და საფალავნო ეპოსი ერთმანეთს? ალექსანდრე მაკედონელის ბიოგრაფიაში შეიძლება გამოვლინდეს გარკვეული მსგავსება აგიოგრაფიულ ცხოვრებასთან. ასეთია, მაგალითად, გმირის დაბადებიდან სიკვდილამდე ცხოვრების გზის მოცემული სქემა, მთხრობელის არსებობა, თხრობა მესამე პირში, გმირის იდეალიზაცია, მისი საგმირო საქმეების აღწერა, ყველა სახის სასწაული, გარკვეული ნიშნები, სიმბოლოები და მინიშნებები. პლუტარქე მკითხველის წინაშე თანდათან შლის თავისი გმირის ცხოვრების ამბავს ყველაზე თვალშისაცემი გამოვლინებებით. ამავდროულად, ავტორ-მთხრობელი მუდმივად ტექსტში „იმყოფება“, მოვლენებს გარკვეული თანმიმდევრობით არჩევს და აჯგუფებს (კომპოზიციური აგებისა და სიუჟეტის განვითარების ამ თვალსაზრისითაც ადვილია ზედაპირული, გარეგნული ნიშნების პოვნა აგიოგრაფიულ ნარატივთან. მსგავსებად გრიგოლ ხანცთელის თუ სხვა მამათა ცხოვრებანი გამოდგება). შედარებითი ბიოგრაფიები (აგიოგრაფიულ ბიოგრაფიათა მსგავსად), აგებულია სტანდარტული მოცემულობის მიხედვით – გმირის წარმოშობა, ბავშვობა (ბავშვობა ყველაზე ნაკლებაქცენტირებული ეპიზოდია აგიოგრაფიულ ტექსტებში), აღზრდა, ახალგაზრდობა, მიღწევა – დიდებული საქმეები, სიკვდილი. გამოკვეთილია გმირის განსაკუთრებული ღვთაებრივი წარმომავლობა: მაგ.: „ალექსანდრეს წარმოშობა არ იწვევს კამათს: მამის მხრიდან მისი წინაპარნი არიან ჰერკულესი და კარანი, დედის მხრიდან კი აიაკი და ნეოპტოლემოსი“ (პლუტარქე 1994: 116, სწორედ ამ მიზნით ავტორი ასახელებს ალექსანდრე მაკედონელის „ისტორიულ“ და მითოსურ წინამორბედებს), ჩამოთვლის დაბადების თანმხლებ სხვადასხვა ნიშანს, რაც ასევე მოწმობს ამ გმირის უჩვეულო ბუნებას – მაგალითად, განსაკუთრებული სურნელი „პირიდან და მთელი სხეულიდან“ (პლუტარქე 1994: 117). სტრუქტურულად ალექსანდრე მაკედონელის ბიოგრაფია მრავალი ელემენტით ჰგავს კანონიკურ



აგიოგრაფიულ ცხოვრებას. ქრისტიანულ ცხოვრებაში სიუჟეტი ტრადიციულია – აღნიშნულია გმირის დაბადება ღვთისმოსავი და დიდებული მშობლებისგან (მაგ. შუშანიკი, გრიგოლი, სერაპიონი, ათონელი მამები), ის აშკარად განსხვავდება და გამოირჩევა თანატოლებისაგან (შუშანიკი სიყრმითგან ღვთისმოსაშია, წმინდა ნიკოლოზი მარხვის დღეებში ჩვილობიდანვე არ იღებს რძეს, გრიგოლს არ უყვარს გულის სათქუმელი საკვები, ქცევით მყუდრო და განსაკუთრებით გამორჩეულია, განსწავლულია, თავს უძღვნის იდეალს, ირჩევს ღვანლს, ემცნობა სიკვდილის დღე, სიკვდილის შემდგომ კი აღასრულებს სასწაულებს და ა. შ. თუმცა გვხვდება მეორე სიუჟეტური ხაზიც, რომელიც ალბათ უფრო სახარების რეალობის ანარეკლია – ცოდვით დამძიმებული და დაბალი სოციალური წრის ადამიანი, რომელიც უფლის მონოდებას სხვადასხვა ფორმით მიიღებს – მაგ. მარიამ მეგვიპტელი, ბიბლიური რაქელის მსგავსი სულიერი მზაობით – „აჰა, მე, უფალო“), განსწავლულია, გამოკვეთილია განდევილობა-მონაზვნობის სურვილი, სძლევს სხვადასხვა ცდუნებას, მაგ. ეპისკოპოსის (გრიგოლი), დედოფლის ხარისხსა და პატივზე (შუშანიკი) ან მთავრის ცოლობაზე (ბარბარე) ამბობს უარს უფლის სიყვარულით და ა.შ. თუმცა სტანდარტული მოტივების (Loca topoi) ნაკრები ასახავს, უპირველეს ყოვლისა, არა ბიოგრაფიის აგების ლიტერატურულ მეთოდებს, არამედ ხსნა-გადარჩენის გზას.

როგორი ვითარება გვაქვს „ამირანდარეჯანიანში“? ტექსტის სტრუქტურის თვალსაზრისით ბიოგრაფიასა და წამების ამსახველ აგიოგრაფიაზე მეტად „ამირანდარეჯანიანი“ ცხოვრების ტიპის აგიოგრაფიულ ძეგლებთან ავლენს მსგავსებას. თუკი „ამირანდარეჯანიანის“ სტრუქტურას შევხედავთ, ვნახავთ, რომ გრიგოლის, სერაპიონის, ილარიონის მსგავსად ამ ტექსტსაც ჰყავს ღერძული ფიგურა – ამირანი, რომელიც ტექსტს თავიდან ბოლომდე არ გასდევს, რამდენიმე თავში კი საერთოდაც არ ფიგურირებს. შენიშნავენ, რომ სიუჟეტის, სტრუქტურის, კომპოზიციისა და ფაბულის თვალსაზრისით ტექსტი წინააღმდეგობრივიც კია (კეკელიძე 1981). ამ შემთხვევაში გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების ამსახველი ტექსტის კომპოზიცია შესაძარებლად უფრო მრავლისმომცემია, რადგან არც გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება

ქრონოლოგიური თანმიმდევრულობით აგებული და არც წმინდა გრიგოლი მონაწილეობს თხრობაში ჩართულ ყველა ეპიზოდში. პერსონაჟის წარმოსაჩენად და თხრობის განსავითარებლად მნიშვნელოვანია კითხვა: „რა უქმნია?“ (13), ამ „ნაქმარის“ დიდი ნიშანი რჩება ყველგან **„დიდი არის მისი ნიშანი ყოველგანო. მე ვკითხვ: სხვა რა უქმნია-მეთქი? მან ეგრე თქვა: არა ვიცი სხვა ამისგან კიდე, რომელ ესე ნიშანი არის ყოველსა ადგილსაო“** (13)]. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორის თხრობას აგიოგრაფიისა და ბიოგრაფიის მსგავსად შეიძლება მივუსადაგოთ თეზა: „საქმემან შენმან გამოგაჩინოს შენ“. აგიოგრაფიულ ტექსტში, მაგალითად, გრიგოლი ის ფიგურაა, რომლის გარშემოც ვითარდება მოვლენები [მიუხედავად იმისა, მოქმედებს და ჩართულია თხრობაში თუ არა), საფალავნოში მსგავსი ფუნქციით ტვირთავს ავტორი ამირანს (ყველა თავის, ყველა გმირის თხრობაში შემოსვლასთან დაკავშირებულ მიზეზ-შედეგობრივ ჯაჭვს თუ გავყვებით, მაინც მივალთ ამირანამდე, ის არის ტექსტის ღერძული ფიგურა, ფალავანი, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი სახელოვანი ჭაბუკის ისტორიას გვაცნობს ავტორი, ყველაზე სასახელოა: „ამირან დარეჯანის ძე სახელოვანი კაცი იყო ყოველსა ქვეყანასა შინა“ (170)]. როგორც ბიოგრაფიაში, ისე აგიოგრაფიულ ტექსტებსა და საფალავნო ეპოსში ავტორის დაინტერესების მიზეზი გმირის საჩინოობა, მაგალითის ფუნქციაა, ხოლო კომპოზიციისთვის მთავარია გზა სირთულეთა ძლევამდე და ძლევის ამსახველ ყველაზე მკვეთრ მომენტთა წარმოჩენა. ამგვარად, აშკარაა სტრუქტურული მსგავსება ბიოგრაფიისა, აგიოგრაფიისა და საფალავნო ტექსტებისა.

**მთავარი გმირის სახე.** აგიოგრაფიულ თხრობას შეიძლება ჰყავდეს ერთი ან არაერთი გმირი ან ერთი ცენტრალური ამბავი არაერთი ღვანლის მძლე და სრბის აღმსრულებელი გვირგვინოსნით (მაგ. „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებას“, რთული კომპოზიციური სტრუქტურის მიუხედავად, ერთი გმირი ჰყავს, „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაზე“ თავად სათაური მეტყველებს, ხოლო „კოლაელ ყრმათა წამებაში“ აქცენტი არა ღვანლის მძლე ყრმათა ინდივიდუალურ დახასიათებაზე, არამედ ამბავზე, ცოდვის ძლევაზეა გადატანილი). თუმცა აგიოგრაფიულ თხრო-

ბათა დიდი ნაწილი სწორედ ერთი პირის გმირობას გადმოგვცემს და ეს ეხება ორივე ქვეყანას – როგორც ცხოვრებას, ისე წამებას. როგორ წყვეტს გმირის პრობლემას პლუტარქე? მრავალი ისტორიული პირის შესახებ მსჯელობის მიუხედავად, მთელი ბიოგრაფიის განმავლობაში, პლუტარქე გამოკვეთს ალექსანდრე დიდის სახეს, მის არჩევანს, ადამიანურ სათნოებებს – თავშეკავებას, თავაზიანობას, მოყვასზე – ნათესავეებსა და მეგობრებზე ზრუნვას, თვითკონტროლს, კეთილშობილებას, დიდსულოვნებას, არაჩვეულებრივ გამბედაობას, ანუ ყველაფერს, რაც ხშირად განსაზღვრავს აგიოგრაფიული ლიტერატურის გმირის ქცევასაც (დასტურად შეიძლება გავიხსენოთ ინდოეთის ლაშქრობა, ლაშქრობებში გამოვლენილი სიმამაცე, სხვა გმირობანი, მეომრებზე ზრუნვა. ავტორი ასევე ნამოჭრის გმირის ხვედრის, გზის, არჩევნის თავისუფლების საკითხს და ყურადღებას ამხვეილებს ცხოვრებისეულ სირთულეთა გადალახვაზე, ოსტატურად ურთავს შეგონებებს. ზოგადად, თავის ბიოგრაფიებში პლუტარქე მოხერხებულად აერთიანებს სასწავლო, პედაგოგიურ და გასართობ-საგანმანათლებლო მიზნებს. ამავე დროს, ის რჩება ობიექტური თავისი გმირის მიმართ და გვაჩვენებს ალექსანდრე მაკედონელის ბუნების უარყოფით თვისებებსაც, მაგ.: მიდრეკილებას სიმთვრალისკენ და ფეთქებად ხასიათს. ცხადია, პლუტარქესთვის ისევე, როგორც აგიოგრაფთათვის, დამახასიათებელია შერჩევითობა, ის ფაქტებს, მოვლენებს, ხუმრობებსაც კი მიზანმიმართულად ურთავს ბიოგრაფიაში, რადგან თვლის, რომ „ხშირად რაიმე უმნიშვნელო საქციელი, სიტყვა ან ხუმრობა უკეთ ამჟღავნებს ადამიანის ხასიათს“ (ე.ი. თხრობას უქვემდებარებს კონკრეტულ მიზანს, თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, სწორედ ეს მიზანი განასხვავებს აგიოგრაფიას ბიოგრაფიისგან). როგორც აღვნიშნეთ, განსაკუთრებული შერჩევითობა ახასიათებს აგიოგრაფიულ ჟანრსაც, რომელშიც აგიოგრაფის ყურადღების ცენტრში ექცევა გმირის ცხოვრებიდან ყველაზე მკვეთრი, მკაფიო მაგალითები, რომლებიც ცხადყოფს გმირის სულიერ ბიოგრაფიას. თუმცა ჟანრული კანონი განსაზღვრავს იმ მიდგომის უარყოფას, რომელიც პლუტარქეს მნიშვნელოვნად მიაჩნია ხასიათის რეალისტური აღქმისთვის. აგიოგრაფიაში, რა თქმა უნდა, არ გვაქვს

ანეკდოტური ჩანართები და რეალისტურობას განაპირობებს იმ დეტალთა შემოტანა, რომლებსაც უნდა სძლიოს გმირმა, რასთან ჭიდილშიც იმარჯვებს და ღმერთშემოსილი ხდება აგიორაფიული ნარატივის ცენტრალური ფიგურა – მაგ. აბო თბილელისთვის ეს არის შიშის დაძლევა, შუშანიკისთვის – მხნეობის, მოთმინებისა და სულგრძელების მოპოვება, გრიგოლთან ერთგულების, სიყვარულის, მორჩილების და ა.შ. წვრთნა, ამ სირთულეებთან ჭიდილს არა მხოლოდ პროტაგონისტთა მოქმედებებით ვხედავთ, არამედ, ცხადია, ვკითხულობთ კიდეც ავტორისეულ შეფასებათა სახით ტექსტებში. ამდენად, შეგვიძლია, ვთქვათ, რომ ბიოგრაფიაში ხასიათი არ ვითარდება, ავტორის მიზანი პერსონაჟთა ხასიათის გარდაქმნის, დინამიკის ჩვენება არაა, **აგიოგრაფიაში ხასიათი ვითარდება, საფეხურებრივი ზეალსვლის ჩვენება, კონკრეტული მოცემულობის ცვლილება (მიუხედავად იმისა, რომ წმინდანი თხრობის დასაწყისშივე წმინდანია) ორგანული მომენტი, რადგან ავტორს ის ძლევა აინტერესებს, რომელიც გმირის შინაგან, სულიერ სამყაროში წარიმართა და რომელმაც გმირის გვირგვინოსნება განაპირობა, ე.ი. ავტორი ცვლილებას დინამიკაში წარმოაჩენს. ეს კი აგიოგრაფიას ბიოგრაფიისგან განასხვავებს.**

როგორები არიან საფალავნო ტექსტის, „ამირანდარეჯანის“, გმირები? რა ინფორმაციას გვანვდის მათ შესახებ მთხრობელი და როგორ აგებს მათ სახეს? უპირველესად, ავტორი წარმოაჩენს რჩეულ ჭაბუკთა თავგადასავლებს, ყოველ მათგანზე (თორმეტივე თავის ცენტრალურ გმირებსა თუ მათ ყმებზე) შეგვიძლია გავიმეოროთ სიტყვები: „აჰა, კაცი, რომლისა მსგავსი არავინ ყოფილ არს ქვეყანასა ზედა“ (16). ისინი ღიად აცხადებენ: „ჭაბუკობა გვინდაო“ (28). „ჭაბუკობის გასასრულებლად“ მრავალ განსაცდელს გადალახავენ, თუკი სათანადო შესაბრძოლებელს ვერ იპოვიან, წუხან (როგორც ბადრი, 25); მშვიდობა სწყინდებათ, თუმცა მშვიდობიანობისას ჩუქება, წყალობა. ნადიმ-ნადირობა და ლხენა – არა. მადლიერება, თავმოწონება, სიუხვე, ჰუმანიზმი, სამართლიანობა და ჩაგრულის გამოსარჩლება, ხუმრობა და ლაღობა მათი მახასიათებელია (მაგ. ქაოზ ქოსის ძის ხუმრობა (347), ამ ჩანართებით საფალავნო ეპოსის ავტორი ანტიკოს ბიოგრაფებს ეხმიანება). ჭაბუკობის დაწუნება უპატიებელი ქმედებაა და ის

შემთხვევაა, როცა მეფესაც კი არ დაინდობენ (334), ტყუილი და მუხთლობა „არა ჭაბუკისა ხელი არს“ (336), „გინება – დიაცური“, შეწყალება – საკუთარი თავის პატივისცემა (265), შეწყალების მიზეზი ობლობაც შეიძლება იყოს [„ვიცი, მოერევი, მაგრა ჩვენ შეგვიწყალენ და ნუ მოჰკლავ, მით რომელ მამასა მისსა ის ოდენ შვილი უვის. თვით უსუარი და ობოლი არისო“ (294)] გამოცდილება – ღირსებაა (მაგ. ამირანს მრავალი ქვეყანა მოუვლია), გამოცდილი ჭაბუკობის შედეგი – გულით ქველობა, სიბრძნე და ცოდნაა [„ამირან დარეჯანის ძე არის, გულითა ქველი და გონებითა ბრძენი და მეცნიერი, და მას უვლიან ყოველნი ქვეყანანი და კარგად იცის ამბავნი უცხოთა ქვეყანათანი“ (147)]; უბრალო სისხლის დაღვრა ჭაბუკთათვის ისევე მიუღებელია, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთათვის: ამირანმა „ჩვენ დევნად მათად (დამარცხებული ლაშქრის) აღარა გაგვიშვნა. ეგრე გვიბრძანა: ამათი არა ბრალიაო“ (367). „ამირანდარეჯანიანის“ გმირებს აქვთ სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების რწმენა, ისინი ეშმაურ საქმეს ამარცხებენ და ზოგჯერ, შიშის მიუხედავად, იციან, რომ „ეშმაური ვერას ავნებს“ (205). **ჭაბუკნი ორგვარ ბრძოლას, ასპარეზს მართავენ, ერთი გამოცდილების შეძენას**, უკეთესი ჭაბუკის გამოვლენას, სამამაცო ზნის დახვეწას ემსახურება და შეჯიბრს ჰგავს, მღერაა, სისხლით არ მთავრდება, მეორე – **დაუნდობელი და სასტიკი** ან მუხთალი ომია. პირველი მსხვერპლს არ გულისხმობს და აქ სისასტიკე არა ხამს [მაგ. ამირანი და სეფედავლე პირობას დებენ: „თუ მაჯობო, ჩემსა მოგიყვანო პურად და ნადიმსაცა მუნვე გარდაგაჰდეო და ძღვენსა გიძღვნი და, თუ მე გაჯობო, ამასვე შენ იქმოდო“ (349)]. საერთოდ, ომის ან პაექრობის მიზეზი შეიძლება იყოს შეთანხმებაგარიგება ბრძოლაზე (191), ერთმანეთის მინდობა და სისხლის აღება, სისხლის ძებნა (185), მოოხრებული სამეფოს ხვედრის გადანყვება (131), სამართლიანობის აღდგენა, შაოსნის და დამნუხრებულის შებრალება და მათი დამნუხრებლის ზღვევა, ჭაბუკობის ძებნა-გასრულება, დახმარება და ა.შ. თუმცა ტექსტს მკვეთრად განასხვავებს აგიოგრაფიისა და სარაინდო რომანისგან ობიექტის მსახურების, მიჯნურობის უგულვებლყოფა: მიუხედავად იმისა, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ ჭაბუკთა გმირობა ცოლის მოყვანილად გვირგვინდება, მიჯნურობას ვერც ერთ ეპიზოდში

ვერ ვხვდებით. „ამირანდარეჯანიანი“ ერთგვარ კონტრასტს ქმნის „ვეფხისტყაოსანთან“ მიზანმიმართული ვაჟკაცობის წილ „ჭაბუკობისა ძებნად“ წასვლით, რადგან რუსთაველთან სიყვარული და მიჯნურის მოპოვების სურვილი ხდება „საგმირო საქმეთა“ დავალების თუ შესრულების საწინდარი, „ამირანდარეჯანიანში“ კი პირიქით, ჭაბუკობის გამოვლენის სურვილს და გადალახულ სირთულეს აგვირგვინებს ცოლის შერთვა (ზოგჯერ რამდენჯერმეც კი, მაგალითად, ამირანის შემთხვევაში). ეს კი კონცეპტუალური, იდეური, მიზნობრივი სხვაობით უნდა იყოს გამოწვეული: „ამირანდარეჯანიანში“ ავტორის მიზანი ფალავანთა საგმირო საქმეთა წარმოჩენა და მათი შესხმაა, „ვეფხისტყაოსანში“ კი სიკეთის ბოროტებაზე სიყვარულით გამარჯვების ჩვენების სურვილი. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქალებსაც (საერთოდ, საზოგადოებასაც) მკვეთრი პოზიცია აქვთ ჭაბუკობასთან დაკავშირებით: „მე ეგეთი ქმარი არ მინდა, რომელ ეგრე ვგონებდე, თუ მისი დამართებითი კაცი არის და ანუ უკეთესი ქვეყანასა ზედაო“ (49). „ამირანდარეჯანიანი“ პატრონყმური საზოგადოებრივი ურთიერთობების ამსახველი კლასიკური ტექსტია, რომელშიც მნიშვნელოვანია პატრონის მსახურება, საზოგადოების სათავეში, ცხადია, სიუზერენია. „მისად რგებად“ ლაშქრობა და გამარჯვება გმირთათვის უმნიშვნელოვანესია (მეფეთა პალიტრაც მდიდარი და მრავალფეროვანია, მხოლოდ ჩამოთვლაც შეგვიქმნის წარმოდგენას: ასფან მეფე, სიმან სინდთა მეფე, ოსტარას მეფე, აბესალომ მეფე, ჭენთა, ხაზართა, დელამთა, ზღვათა, ბალხთა და სხვ.).

საერთოდ, მკვლევრები შენიშნავენ, რომ „ამირანდარეჯანიანს“ სიუჟეტური ერთგვაროვნება ახასიათებს, თუმცა ამ ერთგვაროვნების ფონზე ეპიკური ტექსტი პერსონაჟთა ხასიათების სიმწირეს არ უჩივის); მეფის ნება და ცენტრალიზებული სახელმწიფოს სამსახურში ჩადგომა ის მთავარი კომპონენტია, რომელიც „ამირანდარეჯანიანს“ საისტორიო მწერლობასთანაც აკავშირებს (ამ თვალსაზრისით საინტერესო იქნება პერსონაჟთა სათანადო ეპოქის ისტორიულ პირებთან შედარება). კლასიკური ბიოგრაფიებისა და სარაინდო ეპოსისგან განსხვავებით, აგიოგრაფიის მსგავსად, მთხრობელი თითქმის არ მიმართავს პერსონაჟების გარეგნულ დახასიათებას და ამ თვალსაზრისითაც ერთფეროვნებას იჩენს

(მაგ.: ნახეს „სახე ქალისა, რომელ კაცისა თვალსა ეგეთი არა უნახავს რა. ერთი დიდი კაცი იყო, შვენიერი ჭაბუკი, ჯაჭვი ეცვა ტანსა და ჯრმალი ჯელთა ჰქონდა“ (6), ან, „ვთქვი, არა ხორციელია, მზე არისო“ (50), „მზე მისდა არა ჯობნილა“ (53). უსათუოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს ავტორის მიდგომა და პრინციპია, რომელიც არ ირღვევა მთელ ტექსტში. დესკრიფციული ჩანარტები უცხო არ არის „ამირანდარეჯანიანისთვის“, პირიქით, ავტორი ვრცლად და დეტალიზებულად აღგვინერს სივრცეს, მაგალითად, სასახლეს, ქალაქს, ქვეყანას, ბატალიებსა და შეჯიბრებს, მაგრამ არა პორტრეტებს. როგორც ჩანს, ესეც ავტორის კონცეპტუალური ხედვის შედეგია.

ამგვარად, „ამირანდარეჯანიანის“ გმირთა მიზანი სახელის დაგდება, ჭაბუკობის განსრულება და განსაცდელთა გადალახვაა, თავგანწირვის და მსახურების ობიექტი საფალავნო ეპოსში ქალი არ არის. ბიოგრაფიის მსგავსად, საფალავნო ეპოსის შემთხვევაში ეს არის ქვეყნის ინტერესები და საკუთარი ამბიცია, ჭაბუკობა, სახელის დაგდების სურვილი. აგიოგრაფიასა და „ვეფხისტყაოსანში“ გმირთათვის მთავარია სატრფო, თუმცა სატრფო-უფალი აგიოგრაფიაში და სატრფო – მინიერი მიჯნური – „ვეფხისტყაოსანში“ .

გმირი, როგორც ითქვა, ავტორს გამოჰყავს სამკვიდრო სივრციდან, რათა საკუთარი შესაძლებლობები სხვასთან ერთად საკუთარ თავსაც დაუმტკიცოს, ანუ შეიმეცნოს საკუთარი თავი [„მეფე ვარ დიდი და ჭაბუკობისა მძებნელი ვიყავ და ვცან ძალი ჭაბუკობისა ჩემისა და სახლმან ჩემმან და მამულმან ჩემმან არა იცისო“, – ამბობს ბადრი იამანის ძე (57)]. მართალია, „ვეფხისტყაოსნის“ თვითშემეცნებისა და გულისა და გონების ჭიდილისგან შორს არიან „ამირანდარეჯანიანის“ გმირები, მაგრამ მათი გზის და მსვლელობის ზოგადი შეფასება სწორედ დასახული სურათის ამსახველია.

„ამირანდარეჯანიანი“ ერთი გმირის შესახებ შექმნილი საგმირო-საფალავნო ეპოსია, რომელშიც ყველა დანარჩენი თავისი ამბით, სიუჟეტის განვითარებით ამირან დარეჯანის ძის სახის წარმოჩენას ემსახურება. მისი მთავარი პერსონაჟები განსაკუთრებული სტატიკური სქემატურობით გამოირჩევიან, შეგვიძლია

გამოვკვეთოთ მახასიათებლები, რომლებიც „ამირანდარეჯანიანის“ გმირთა ძირითადი მარკერებია: სახელიანი ჭაბუკები არიან თავგანწირულნი, უშიშარნი, შემწყნარებლები, სუსტის დამცველნი, სამართლიანნი, გაბედულნი, სრულყოფილი სამამაცო ზნით, მიმდობნი, თავომწონენი, მაგრამ არა მკვეხარები, ქცევა იციან, სხვას პატივს სცემენ, დაუმაძღებენ სიკეთეს და ა.შ. თუმცა ეს არის ქარგა, რომლითაც მთავარი და პროტაგონისტი პერსონაჟები გამოირჩევიან, მათგან განსხვავდებიან ჭაბუკები, რომელთაც სამამაცო ზნე უზადოდ იციან, მაგრამ კეთილშობილება ხასიათისა არა აქვთ, ისინი დევებთან, ბუმბერაზებსა და გრძნეულებთან ერთად ანტიგმირების პალიტრას ქმნიან; აღსანიშნავია, რომ ანტიგმირი შეიძლება იყოს ნებისმიერი სოციალური ფენის, ასაკისა და ორივე სქესის წარმომადგენელი, თვით მეფეც. ანტიგმირთა მახასიათებელია უსამართლობა, მზაკვრობა, სიმუხთლე, ლაჩრობა, ცბიერება, „ეშმაური“ ხრიკები და სხვ. მუხთლობა ხშირად რთულად ამოსაცნობია და ჭაბუკთა მსხვერპლის მიზეზიც ხდება. „ამირანდარეჯანიანის“ მუხთალთა (ანტიგმირთა) პალიტრა ძალიან მდიდარია: ხუასრო ხაზართა მეფე, ეტიკი, ღამარ ღაზნელი, 6 ჭაბუკი, რომელნიც მზეჭაბუკს უმუხთლებენ და სხვანი; ნოსარ ნისრელი, იმარ ომანის ძე, იბად აბაში კი მუხთლობის შედეგად იხოცებიან. მნიშვნელოვანია, რომ მათ (მუხთალთ) აქვთ არჩევანი, თუმცა სწორედ ამ გზას ირჩევენ (მაგ. 6 ჭაბუკი, რომელთაც მზეჭაბუკი ენდობოდა); შესაბამისად, პერსონაჟები უსათუოდ უნდა დავყოთ სტრუქტურულ ტიპებად: პროტაგონისტებად და ანტაგონისტებად. ამავე დროს, ჭაბუკობა ან ბუმბერაზობა უსათუოდ დადებითობას ან უარყოფითობას არ მოიაზრებს, როგორც ფალავანი, ისე ბუმბერაზი შეიძლება იყოს ერთიც და მეორეც. ჭაბუკი, რომელიც ანტიგმირია, ცხადია, მისაბაძი არ არის. ის თავადაც აყენებს ზიანს გმირებს (მაგალითად, კლავს ნოსარ ნისრელს, განირავს მზეჭაბუკს), მაგრამ თავადაც კვდება. თუკი შევადარებთ ბიზანტიურ სალიტერატურო სივრცეში შექმნილ ტექსტებს თუ მითებს, ძალმოსილებისა და გმირობის „ხდომილების“, გმირობის აქტის, მხოლოდ ზედაპირულად პერსონაჟთა კონსტრუირების (და არა მითოსური პლასტის სიღრმეების) თვალსაზრისით, ამირანი (დანარჩენ გმირებთან, ფალავნებთან ერთად) უფრო



ახლოს დგას აქილევსთან, ასევე ზედაპირულად ამ ფალავანთა გმირულ გამარჯვებებში შეიძლება განვჭვრიტოთ სქემა, რომლითაც აგიოგრაფები გადმოგვცემდნენ წმინდა გიორგისა თუ სხვათა ახოვან საქმეებს. ამგვარად, რა აიღო ამირანის პერსონაჟმა არქეტიპული სახეებიდან? – მხოლოდ გარეგნული ძალმოსილება, საომარი შემართება, ბრძოლის ჟინი, გამარჯვება, რომელიც დაცლილია აგიოგრაფიული თხრობის გმირის იდეური საფუძვლებისგანაც და შინაგანი, საკუთარ თავზე მოპოვებული გამარჯვებებისგანაც (როგორც გვაქვს, მაგალითად, შიშის მძლეველ აბოსთან, დიდებას განრიდებულ გრიგოლთან, არჩევნის სწორად განმბჭობ ზენონთან და ა.შ.). საფალავნო ეპოსის შემდგომმა განვითარებამ ბიზანტიურ სალიტერატურო სივრცეს სარაინდო თხზულება დაუტოვა დიგენის (ბასილი) აკრიტასის შესახებ, ქართულს კი – „ვეფხისტყაოსანი“. „ამირანდარეჯანიანში“, „ვეფხისტყაოსნისგან“ (და დიგენის აკრიტასის შესახებ არსებულ თხრობათაგან) განსხვავებით, პროტაგონისტ პერსონაჟთა ხასიათს არ განსაზღვრავს რთული ფსიქოლოგიური ნიუანსები, გულისა და გონების ჭიდილი, დათმობისკენ მონოდება, არჩევნის წინაშე დგომა და არისტოტელეს საუკეთესო საშუალის თეორიით მიღებული გადაწვეტილებების შედეგად მიღწეული გამარჯვებით სიკეთის ბოროტებაზე ზეიმი; „ამირანდარეჯანიანში“ სტრუქტურული სიმარტივე გვაქვს სიუჟეტის (და, შესაბამისად, მთავარ პერსონაჟთა თავგადასავლის თუ ამის კვალობაზე გამოვლენილი ხასიათების) თვალსაზრისით. მეფე სიუზერენია, ის, როსტევიანის მსგავსად, ნებიერია, მის ხასიათს ნებელობის გამოვლენა განსაზღვრავს და არა პრობლემის გადაჭრა და მეფობის ტიპოლოგია თუ სამართლიანობა ან რაინდული სული („ვეფხისტყაოსნის“ მეფეთა სახეებისგან განსხვავებით). თხზულების ყველა დადებით და უარყოფით გმირს თვისებათა ერთგვაროვანი ერთობლიობით წარმოაჩენს ავტორი, ზევით ვახსენეთ, რომ „ამირანდარეჯანიანს“ ახასიათებს შიდატიქსტური *Loci topoi*, საერთო ადგილები, რაც სქემატურად თხზულების თორმეტივე თავში გვხვდება, პრაქტიკულად ერთგვაროვნადაა აგებული თორმეტივე თავის შინაარსიც და გმირთა სახეებიც ერთგვარი განმეორებადობის განცდას ტოვებს (პროტაგონისტი ავლენს გმირობას, ტოვებს სამკ-

ვიდრო სივრცეს საკუთარი ჭაბუკობის საზომის შესამეცნებლად, გადააწყდება პრობლემას და გადაჭრის, დაეხმარება ჩაგრულს, მოიპოვებს მეგობარს და გაეჯიბრება). როცა ვამბობთ, რომ ყველა გმირი ერთნაირია და ყოველი მათგანის თავგადასავალიც ერთგვარია, ვგულისხმობთ ზემოაღნიშნულ მოსაზრებას – ყოველი პერსონაჟი, ყოველი ჭაბუკი/ფალავანი – ტოვებს საკუთარ სამკვიდრო სივრცეს საკუთარი გმირობის საზომის შესაგებებლად. ამ გზაზე კი ხვდება და ებრძვის ანტიგმირს. თუკი „ვეფხისტყაოსანში“ გზა სრულყოფისკენ ერთგვარი თვითშემეცნებაა და გული გონიერის კონდიციამდე მისვლა, იმ საუკეთესო შუალედის მიღწევა, რომლის მეშვეობითაც მინაზეც დაიმკვიდრებენ ბედნიერებას, ნივთთა კავშირის ერთობაც არ დაერღვევათ და ზესთა სირასაც შეერთებინან, „ამირანდარეჯანიანში“ სრულყოფისკენ სვლა მხოლოდ საკუთარი სამამაცო ზნის სრულყოფად მოიაზრება. ხოლო ამ სრულყოფის დემონსტრირება თვითშემეცნების – საკუთარი საგმირო პოტენციალის განჭვრეტაა მხოლოდ. თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ ამ ტექსტში პერსონაჟები გამოკვეთილი ინდივიდუალური ხასიათებით არ არიან წარმორჩენილნი, ყოველი მათგანი ამირანის ერთგვარ კლიშეს, მოდელს იმეორებს, მაგრამ სამამაცო ზნის თვალსაზრისით ერთგვარ გრადაციას გვაჩვენებენ (ამიტომაც ებრძობებიან არა მხოლოდ მტერს, არამედ ერთმანეთსაც). თუკი „ვეფხისტყაოსანში“ გმირებს ხასიათითა და ქმედებით განვასხვავებთ ერთმანეთისგან, „ამირანდარეჯანიანში“ ეს შეუძლებელია, მაგრამ შესაძლებელია სტრუქტურულ ტიპთა გარჩევა: პროტაგონისტი ფალავნები და ანტაგონისტი ჭაბუკები, გულოვანნი და მხდალნი, რაც უზოგადესი სახელდებით დადებით და უარყოფით, ბოროტი და კეთილი პერსონაჟებამდე დაიყვანება. რომ არ ასახელებდეს მთხრობელი გმირობის აქტორის სახელს, ვერაფრით გავარჩევთ, ამირანია, სეფედავლე, ნოსარ ნისრელი თუ ინდო ჭაბუკი, რაც ცხადად მიუთითებს, რომ მათი სახე, ფაქტობრივად, მეორდება; ავტორი ერთ გმირს, ამირანს, ხატავს, ე.ი. „ეფხისტყაოსნისაგან“ განსხვავებით, თხზულება ერთგმირიანია და ამით ავტორი წინარელიტიერატურულ ტრადიციებს იმეორებს. „ამირანდარეჯანიანის“ ყოველი პროტაგონისტი პერსონაჟი ფიზიკური ძალმოსილებით, სა-

მამაცო ზნითა და სიმარჯვით, ეპოქისთვის დამახასიათებელი ჰუმანისტური ტენდენციით – დამარცხებულთა შეწყალებისა და გაჭირვებულთა დახმარების სურვილით, გულუხვობითა და წყალობის უნარით არის დაჯილდოებული. ეს გარეგნული მარკერებია, რომელთაც არ ძალუძთ, წარმოდგენა შეგვიქმნან გმირის სულიერ სამყაროსა და ემოციურ მდგომარეობაზე. გმირს მთელი თავისი არსით თავიდანვე ვეცნობით და მასში თხრობის განვითარებასთან ერთად სრულიადაც არ იცვლება არაფერი. უფრო მეტიც, არა მხოლოდ გმირი არ იცვლება, არამედ ჩვენც არ ვიძენთ ახალ ინფორმაციას, ახალ ცოდნას ამბის განვითარების პარალელურად კონკრეტული გმირის შესახებ. ამიტომაც სქემატურობასთან ერთად, გმირის სახე სტატიკურია. არც ერთი პერსონაჟის ფსიქოლოგიური პორტრეტი არ ჩანს, რის გამოც თხზულების დასასრულსაც იმავე ინფორმაციას ვფლობთ მასზე, რასაც დასაწყისში. შესაბამისად, ყველა პროტაგონისტი გმირი უცვლელია – გმირობის, სახელის მაძიებლობის წყურვილით აღსავსე. ერთგვარად ასპარეზზე გამოსული, რათა შეამონმოს, ხომ არ გამოჩნდა ვინმე, რომელიც მას ჯერ არ დაუმარცხებია და უნდა სძლიოს. გმირები ქორწინდებიან, თანაც არაერთგზის (ეს კიდევ ერთი მსგავსებაა, რომლითაც შეიძლება ანტიკურ მემკვიდრეობას დავეუკავშიროთ „ამირანდარეჯანიანი“); მაგრამ არც ქალის სახეა გამოკვეთილი და არც ქორწინება – სიყვარულის ლოგიკური შედეგი. „ამირანდარეჯანიანი“ საერთოდ არ ცნობს მიჯნურობას, განსხვავებით სარაინდო ეპოსის გმირებისგან. საომრად შემართული ფალავნისთვის უცხოა „მიჯნურობისგან დაუძღურება“ და „ცხელთა ცრემლთა“ ღვრა, რადგან სრულიად სხვა დარდს შეუწუხებია: „რომელ ვერავინ გაუსწორის ომი და ვერცა ჰპოვა სწორი მისი, შეჭირვებად ჯდა, არცა ნადიმობდა, არცა ნადირობდა“. ამირან დარეჯანის ძემ სამჯერ შეირთო ცოლი, (მეფე ასტარას ასული ხვარეშანი, ინდოეთის მეფის ასული, ბალხეთის მეფის ასული) და სამივეჯერ ასპარეზობით მოიპოვა ისინი; ბრძოლითვე მოიპოვეს საცოლეები ბადრი იამანისძემ (ზღვათა მეფის ასული), სეფედავლე დარისპანისძემ (ჭენთა მეფის ასული), მზეჭაბუკმა (ხაზართა მეფის ასული). ნიშანდობლივია, რომ საცოლის მოპოვების, ამ გზაზე მტრის დამარცხების

ეპიზოდებში მიჯნურობა გამოხატული არაა. მიუხედავად იმისა, რომ „ამირანდარეჯანიანშიც“ აქტიური და დამოუკიდებელი, წინააღმდეგობის უნარის მქონე, ოჯახის, მამულის ინტერესების დამცველი ქალები იცის (ცბიერისა და მუხთალის პარალელურად, დედაბერი, რომლის ყვირილზეც ლაშქარი იმატებს), რომლებიც შვილსაც და ქმარსაც მტერთან საბრძოლველად უშვებენ/აგულისხმებენ, თუმცა საფრთხის არიდების სურვილიც ამოდრავებთ (მაგალითად, ამირანს ვეშაპის ამბავს დაუმაღავს დედაფალი), ტექსტში არ არის მიჯნური წყვილი, რომელიც გძნობა-განცდებს ერთმანეთს პირდაპირ, „წიგნით“ თუ ფიცით „უთხრობს“. ქალთა ნება ურყევია, მათ გადანყვეტილებას ვერ ცვლის ვერც თვით მეფე (ზღვათა მეფის ქალი, სანამ არ დარწმუნდება ვაჟუცაობაში, ბადრის ცოლად არ მიჰყვება მეფის ბრძანებით), ვერც დედოფალი გადააფიქრებინებს თავის ასულს შავის გახდას (მე თავად ვიცი, როდის მოვიხსნაო); ჭაბუკმა, მოყმემ საკუთარი ღირსეულობა მხოლოდ ვაჟუცაობით, მტერთან ბრძოლით, გაუტეხლობით, პირველივე ხმობაზე ქალის დასახმარებლად წასვლით უნდა დამტკიცოს, თუმცა მთელ ტექსტში ვერსად ვნახავთ ქალის მშვენიერებით მოხიბლული მოყმის, ჭაბუკის აღფრთოვანებას. „ამირანდარეჯანიანის“ პერსონაჟების განმსაზღვრელი წინასწარ შემუშავებული კოდექსია, რომელსაც ემსახურებიან გმირები და რომლის წარმოჩენაც თითქოს ვალად იდო მთხრობელმა, თუმცა ინდივიდუალიზმი არ შესძინა არც პერსონაჟებს (პროტაგონისტ პერსონაჟებს) და არც თხრობას.

როგორც ცნობილია, აგიოგრაფიამ იცის მხოლოდ პროტაგონისტი და ანტაგონისტი გმირები, მისთვის უცხოა პერსონაჟი, რომელსაც ცალსახა შეფასება – დადებითი ან უარყოფითი – არ შეესაბამება და ეს მისი ძირეული შინაარსიდან თუ სამყაროს ხედვის ამოსავალი კონცეფციიდან გამომდინარე, ორგანულია. პროტაგონისტი გმირთა ერთგვარად სტატიკური პალიტრა, როგორც აღინიშნა, გვაქვს „ამირანდარეჯანიანშიც“, მაგრამ **მნიშვნელოვანია, რომ ამ სტატიკური პალიტრის ფონზე გვხვდება ორი ტიპის პერსონაჟი: ა) მოულოდნელობით აღსავსე ანტიგმირი და ბ) რთული პერსონაჟი, რომელსაც ვერ მივუსადაგებთ მარტივ შეფასებას – პროტაგონისტი ან ანტაგონისტი.**

ვის ვუნოდებთ მოულოდნელობით აღსავსე ანტიგმირს? ეს არის ლამარ ლაზნელი, რომელიც თბრობაში შემოდის როგორც პროტაგონისტი: ფალავანი, ქველი და გოლიათი, კარგი ჭაბუკი (ასე მოიხსენიებს მას ავტორი), საჭაბუკოდ შექმნილი, დიდი კაცი, თვალად კმა და უებარი, „მცურავსა ყველას სჯობს, რაზომცა დიდი წყალი იყვის, შეკაზმული კაცი ღლიასა შემოიგდის და იმიერით გაიტანის“ (405), ბრძოლაში „კაცისა თვალსა ზედა ერთკაცად კმა იყო“ (410). თუმცა მოულოდნელად ჩნდება შეფასება: „იმარინდომან ეგრე თქვა წინასავე: იგი ლამარ ლაზნელი მუხთალი არის და, თუ რასა დარსა დაიდებს, იმასა კაცსა მშვიდობით არა გაუშვებსო“ (410). ლამარის ქმედება უცნაური და მოულოდნელია, თანაც მოულოდნელია არა მხოლოდ მკითხველისთვის, იმარინდოს გარდა, სხვა ყველა პერსონაჟისთვისაც; „ამირანდარეჯანის“ საფალავნო კოდექსით ჭაბუკს არც სიმუხთლე შეშვენის და არც ასპარეზობის, უკეთესი ჭაბუკის გამოსავლენი შეჯიბრის ალოგიკური, სისხლიანი გაგრძელება. ამიტომაც დამწუხრდებიან და კითხულობენ: „სამესისხლო რა ედვა ამას კაცსა, რომელ იგი ამირ იამანელი მოკლა? განა ავი ვინმე და უბადო კაცი არსო“ (411). პერსონაჟის რეალური სახის გახსნის შემდეგ ადვილდება მასთან გამკლავება და მუხთალი პერსონაჟის ხვედრიც ფალავნის (მზეჭაბუკის) ხელით სიკვდილია (ასეთივე მოულოდნელობაა მზეჭაბუკისთვის 6 ჭაბუკის მუხთლობაც, თუმცა ლამარის სახე უფრო სრულყოფილად ჩანს ეპიზოდში). ამგვარად ლამარი არის მოულოდნელობით აღსავსე ანტიგმირი. მოულოდნელობის ეფექტი ანტიგმირის წარმოჩენისას დინამიზმს და ემოციურობას მატებს ტექსტს და ერთგვარად სიახლეა შუასაუკუნეობრივი ლიტერატურული ტრადიციისთვის.

მეორე უაღრესად საინტერესო ლიტერატურული პერსონაჟი არის უსიბი. უსიბი (უსუბი) მეორე თავშივე გვხვდება, როცა ამირანი შავ ჭაბუკს სისხლს აზღვევინებს და შეპყრობილთ გაათავისუფლებს, რომელთა შორისაც არის სწორედ ეს პერსონაჟი. უსიბი მრავალ ფუნქციას იტვირთავს, ფალავანი არ არის, სახელს არ ეძებს, გამოცდილია, ცოდნა აქვს, თუმცა ადამიანთა ბუნებას ვერ სცნობს; ყოლაუზია, გზის მაჩვენებელი, ერთგვარად რეალისტურად აფასებს მოვლენებს: „თქვა უსიბ: არს, ღმერთო,

გზა საჭირო და ძნელი, განა რომელი პატრონი ჩვენი არის და ყმა მისი ინდო, მათთანა ყველა ადვილი არისო“ (37); როცა ტალად დგება, იბრძვის და ხოცავს მტერს, თუმცა, ამავე დროს, მალი ცხენის ეშინია და ზოგჯერ ბრძოლასაც გაურბის, ამირანსაც და ბადრისაც უარს ეუბნება შეთავაზებაზე, ორ თანამებრძოლთან ერთად გაუმკლავდეს მტერს (თუმცა შესაძლოა, უარი ხუმრობადაც აღვიქვათ); ჭკვიანია, იცის, რომ მნითური კაცის მოკვლა ლაშქართან ბრძოლას აარიდებს, კარგად ერკვევა ვითარებაში: „მიცნიან რანიცა კაცი არიან: ერთსა აბაში ჰქვიან და ერთსა მოკლე ჭაბუკი სიდიდისათვის (კვლავ ირონიანარევი ხუმრობა) და ერთისა არა ვიცი, მაგრა აქებენ და ამას იტყვიან: მათ სამთა ომი არ ეგების კაცისაგანო“ (44), თუმცა თვალხარბია (გამარჯვების შემდეგ ამბობს: „ისი ცოლსა შეირთავს, ჩვენ დრაჰჰკანსა, დრამასა და თვალსა რად არ ავკრეფთო?!“ და გამალებით ცდილობს დრამადრაჰჰკანის შეგროვებას); უსიბს ასე აფასებენ: „უსუსური იყო, თვარა გული კაცისა უკეთესი არ ეგებოდა“ (65). დევებთან ბრძოლის ეპიზოდში იკვეთება კონფლიქტი ჯერ ორპირ კაცსა და უსიბს, შემდეგ კი – დიდოსა და უსიბს შორის, სადაც უმიზეზოდ უპირისპირდება ჯერ ერთს, შემდეგ მეორეს. ის ერთგვარად ფრთხილია, როცა საქმე მინდობას შეეხება, თუმცა ეჭვსა და ცილისწამებასაც ავლენს, როცა განსაცდელის წინაშე აღმოჩნდება: ფალავანთა გატაცებას ორპირ კაცს აბრალებს [„მან გვიყო ყველაო“ (66)] და მკვლელადაც მოიხსენიებს მას. ხოლო დიდოს „კაცთაგან უარესს“, უბედურსა და ავს უწოდებს, თუმცა საბოლოოდ გამტყუნდება. ის ერთგვარად ახიერებულია და სხვის სიკეთეს ძნელად იჯერებს. ამდენად, ის არც პროტაგონისტი, არც ანტაგონისტი. რამდენადაც რთულია, ცალსახად განსაზღვრო და შეაფასო ფატმანის, რამაზ მეფის, სარიდანისაგან „ცოტაი განაზარდის“, ბოლოს და ბოლოს, თვით ფარსადანის სახეთა რაგვარობა, იმდენადვე რთულია ცალსახა შეფასება მიუსადაგო უსიბს. ადვილია, დაყო პროტაგონისტებად და ანტაგონისტებად კარგი ჭაბუკნი, რჯულიანნი და მუხთალი ფალავნები, დევები, ვეშაპები, ურჯულონი, ეშმაურნი „ამირანდარეჯანიანში“, მაგრამ რთულია, კონკრეტულ ჩარჩოში ჩასვა ცილისწამებელი და უსუსური, თუმცა „კაცისა უკეთესი გულის“ პატრონი უსიბი, რომელიც უბრალო პერსონაჟი არ არის,

ერთგვარად რთულ ხასიათს ქმნის, ავკარგინია და ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, სწორედ ამ ნიშნით (პროტაგონისტ-ანტაგონისტის მარტივ დაყოფას რომ არ ექვემდებარება) ფატმანს, რამაზს, ფარსადანს და სხვა პერსონაჟებს ეხმიანება, რომელთაც შუასაუკუნეობრივ ლიტერატურულ სარბიელზე სიახლე შემოაქვთ.

ამგვარად, „ამირანდარეჯანიანის“ მთავარ პერსონაჟთა ძირითადი სახის განმსაზღვრელი ფიზიკური ძალ-ღონეა, ხოლო ძირითადი თემა – ამ გმირთა, საბრძოლო თავგადასავალი (თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ამირანი მხოლოდ 5 თავის ცენტრალური ფიგურაა, ხოლო მთავარი და ღერძული ამბები მაინც მას უკავშირდება, სათაურიც ლოგიკურად იხსნება). პერსონაჟთა სულიერი ცხოვრება უაღრესად მწირია, ან ავტორის თვალთახედვას ეს ასპექტი მიზნობრივად დარჩა ყურადღების მიღმა. ამიტომ შენიშნავს გ. იმედაშვილი: „თხზულების სიუჟეტი არაა გამთლიანებული გმირის შინაგანი სამყაროს ამსახველი შინაარსით. ყველაზე დიდი იმპულსი გმირთა მოქმედებისთვის აქ პიროვნული ურთიერთობა არ არის, არამედ რაინდობისა და ფალავნობის ზოგადი იდეალი გაშლილი საბრძოლო სიტუაციებში, ძალ-ღონის სტიქია, რომელიც აქ თვითმიზნურ იდეალად იქცევა და ენაცვლება ყოველგვარ სხვა მისწრაფებასა და წარმოდგენას სინამდვილესთან მიმართებაში“ (იმედაშვილი 1968: 148).

მხატვრული თვალსაზრისით მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“ ეპოქალური სიახლეა, რადგან მითოსურ საბურველს ჩამოცილებულ და რაინდულ სამოსელში გახვეულ სამყაროს ასახავს, ახალ ლიტერატურულ-ესთეტიკურ პრინციპებს ამკვიდრებს, ახალი ტიპის პერსონაჟთა გალერეას წარმოადგენს, წინარელიტერატურულ ნაწარმოებებში ასახულ განსხვავებულ მხატვრულ დროსივრცულ სამყაროს წარმოაჩენს. მიუხედავად თხზულებაში წარმოდგენილი პერსონაჟების სქემატური სახეებისა, ზემოხსენებული ორი ახალი ტიპის პერსონაჟით კი თხზულებამ ქართული მხატვრული აზროვნების ისტორიაში ახალ ეტაპს დაუდო სათავე და მკითხველს ახალი ტიპის მხატვრული ნაწარმოები შესთავაზა.

**მთხრობელი.** აგიოგრაფიულ ლიტერატურას ქმნიდნენ მნიგნობრები, განათლებული ადამიანები. ცხოვრება, როგორც სავალდებულო კომპონენტი, მოიცავდა ავტორ-მთხრობელის ხატო-

ვან სახეს, ხშირად ისინი წმინდანის ცხოვრების და აღწერილი მოვლენების თვითმხილველნი არიან. ამ ტიპის მთხრობელი ტრადიციულად ხასიათდება როგორც ე.წ. არადიეგეტიკური მთხრობელი (ანტიმიმეტიკური, მიმესისის საწინააღმდეგო), როგორც ვიცით, მიმესისში გვაქვს მოქმედება, დიეგეზისში – თქმა. ავტორ-მთხრობელი მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს პარალელურ/შედარებით ბიოგრაფიებში, ასეა, მათ შორის, ალექსანდრე მაკედონელის ბიოგრაფიაშიც. პლუტარქეც არადიეგეტიკური მთხრობელია, თუმცა განსაკუთრებული მთხრობელი, რომელიც შეიძლება დასახელდეს არადიეგეტიკურ „მრავალფეროვან“ მთხრობლად. ამ ტიპის მთხრობელის გამოჩენა განპირობებულია იმით, რომ პლუტარქე არა მხოლოდ საკუთარ ნააზრევს ჰყვება, არამედ მუდმივად მიუთითებს სხვა ავტორების უამრავ ჩვენებაზე. აგიოგრაფიაში გმირი აღემატება ავტორს, რაც ბუნებრივია, რადგან გმირი კანონიზირებული წმინდანია. ამიტომ, მაგ. „აბოს წამების“ ეპისტოლარულ ნაწილში იოანე დილემის წინაშე დგას, იღებს გადაწყვეტილებას სამოელ კათალიკოსის მორჩილებასა და უფრო დიდი ღვაწლის აღებას შორის. როგორც მ. ბახტინი შენიშნავს, „ავტორი უარს ამბობს თავის ინდივიდუალურ პასუხისმგებლობაზე გმირობის აღმწერ საქმიანობაში“ (ბახტინი 1979: 161). ვინაიდან ცხოვრების ავტორისა და წმინდანის ფიგურა თავდაპირველად შეუდარებელი და მაქსიმალურად გამიჯნულია აქსიოლოგიურ იერარქიაში, ცხოვრების ავტორი თავმდაბალ პოზიციას ირჩევს. საპირისპიროდ მოქმედებს პლუტარქე, რომელიც თავის გმირთან მიმართებით „არსებითი თანასწორობის“ მდგომარეობაშია. ავტორი რჩება ობიექტური, ასახავს არა მხოლოდ სათნოებებს, არამედ სისუსტეებს, მოგვითხრობს გმირზე, მაგრამ კაცზე და არა წმინდანზე. „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი მიმართავს პლატონისეული თხრობის ორივე – მიმეტურ და დიეგეტურ – ტიპს. ის ხან თავად გადმოგვცემს და ხანაც პერსონაჟთა პირით გვთავაზობს თხრობას. ამავე დროს, ქართული სინამდვილისთვის „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი, როგორც ზევითაც ითქვა, პირველია ჩვენამდე მოღწეულ თხრობათა შორის, რომელიც განუზომელი სიახლით – ფიქციის შემოტანით წარდგა მკითხველის წინაშე. ასეთი რამ კი არ იცის არც ბიოგრაფიულმა ტექსტმა და არც, მით



უმეტეს – აგიოგრაფიამ. უფრო მეტიც, როგორც ერთი, ისე მეორე პრინციპულად, ბუნებითად ეწინააღმდეგება ფიქციას, რადგან ორივეს მიზანი რეალური ისტორიული სურათის აღდგენა და შემოთავაზებული დასკვნის ბაძვის საყრდენ წერტილად ქცევაა (ანუ სწავლა მაგალითით). ფიქცია ბიოგრაფიაში არ მოიაზრება არც მაშინ, როცა მთხრობელს შემოაქვს ირეალური პასაჟები პერსონაჟთა თუ გმირთა ცხოვრების აღწერისას, რადგან ნებისმიერი აღწერილი პერსონაჟი მისთვის სარწმუნოებრივი წარმოდგენებიდან გამომდინარე რეალისტურია. ირეალურობა კიდეც ერთი შემაკავშირებელი რგოლია სამი განსახილველი ტიპის ტექსტისა.

**გმირის „სინმინდე“.** „სინმინდის“ ცნება ყველაზე მნიშვნელოვანია აგიოგრაფიული ჟანრისთვის. თუმცა, ამ კონცეფციას ცხოვრების ლიტერატურულ-ჟანრობრივი კანონი მაშინვე არ იზიარებს, ის თანდათან ყალიბდება. სინმინდის ცნება შეუსაბამოა ძველი ბერძნებისა და რომაელების რელიგიური მსოფლმხედველობისა და წარმართული ცნობიერებისთვის, ვინაიდან ეს ცნობიერება პოლითეისტურია. ხოლო სინმინდის გენერაციული საფუძველი მხოლოდ მონოთეისტურ რელიგიებში გვაქვს. მიუხედავად დისპოზიციური მსოფლმხედველობრივი საფუძვლისა, რაც ზემოთ აღვნიშნეთ კიდეც, აგიოგრაფიასა და ბიოგრაფიას შორის თხრობისას მსგავსება მაინც გვაქვს: ეგვიპტელმა ქურუმებმა ალექსანდრე ფარაონად გამოაცხადეს, ხოლო სივას ოაზისში (ეგვიპტე) ღვთაება ამონის ქურუმი ალექსანდრეს ამონის მიერ შვილად მიღებას ახარებს (ე.ი. ქურუმმა იგი ღვთის შვილად, თავადაც ღმერთად სცნო). პლუტარქე გამოკვეთს ალექსანდრეს ღვთაებრივ წარმოშობას და არაჩვეულებრივ ბუნებას, მაგრამ მას წარმოაჩენს ცოცხალ ადამიანად, თავისი ყველა დადებითი და უარყოფითი თვისებით. სინმინდის დაკვეთა არ გვაქვს „ამირანდარეჯანიანში“, მიუხედავად იმისა, რომ მითოსური და ხალხური ამირანი იძლევა პერსონაჟის ამგვარად წარმოჩენის შესაძლებლობას, ავტორმა უგულვებელყო და არ შემოიტანა გმირის ინდივიდუალურ მახასიათებლად აღნიშნული მომენტი. თუმცა ყველა პერსონაჟთან ღვთის ნების აღსრულება გამოკვეთა. ამიტომ ხშირად შევხვდებით ფრაზებს: „თუცა ღმერთისაგან არა მეშინოდეს“, „მაღლი ღმერთსა“, „ვფიცავ ღმერთსა ცხოველსა“, „კურთხეულმცა არს იგი ღმერთი, რომელ-

მან დაგზადა ეგეთი ჭაბუკი“, „ღმერთი არის და ჭაბუკობა ჩვენი დამარჩენელი“, „ღმერთისაგან იქმნა ძლევა შენი“, „მიანდვენით თავნი თქვენნი ღმერთსა“, „ღმერთსა უბრძანებია ხელითა ჩემითა მის წალკოტსა ხსნა“ და ღრმა რწმენას: „ეშმაური ვერას გვავენებს“ და სხვ.

ამგვარად, როგორც იკვეთება, საგმირო-საფალავნო ეპოსი დავალებულია როგორც ბიოგრაფიისგან, ისე აგიოგრაფიისგან. მან გაიზიარა ორივე მათგანის მიდგომა და გამოცდილება, თუმცა არა პირდაპირ, უბრალო სინთეზირებით და კალკირებულად, არამედ გააზრებულად, ანალიტიკურად და მხატვრული პერსპექტივით შექმნა საკუთარი იდეალი, ნარატივი, პერსონაჟი, მხატვრული სამყარო. ანტიკური ბიოგრაფია გმირით, სტრუქტურით, ავტორის ნარატივით, თავშესაქცევი თუ სასწავლო ფუნქციით, შეიძლება ითქვას, ნამდვილად დაეხმარა აგიოგრაფიულ და საფალავნო ჟანრებს, აეღოთ გარკვეული ელემენტები (გმირის წარმოჩენის, ავტორის ნარატივის, კომპოზიციის აგების, სასწავლებრივ ელემენტთა ჩართვის თვალსაზრისით), თუმცა ეს მხოლოდ ერთი ასპექტია აგიოგრაფიული და საგმირო ეპოსის გენეზისისა, რადგან ორივე მათგანი სხვა მნიშვნელოვანი წყაროებისა და გამოცდილების გაზიარების შედეგიცაა (მაგ. ფოლკლორი საფალავნო ეპოსისთვის, ბიბლია – აგიოგრაფიისთვის). ამავე დროს, როგორც ერთმა, ისე მეორემ განივითარეს საკუთარი ნიშნები და მახასიათებლები, თუმცა აშკარად იკვეთება გმირის ტრანსფორმაციის გზა: ბიოგრაფიის, აგიოგრაფიის, საფალავნო/საგმირო და სამიჯნურო ტექსტების მთავარ პერსონაჟთა სახით (თანაც ისე, რომ ყოველი მომდევნო ლიტერატურული პერსონაჟი წინამორბედის გამოცდილებას იზიარებს).

## **დამოწმებანი:**

**ავერინცევი 1965:** Аверинцев С.С. Подбор героев в «Параллельных жизнеописаниях» Плутарха и античная биографическая традиция. Вестн. Древней истории. 1965. № 2.

**„ამირანდარეჯანიანი“:** <https://library.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/03/34-amirandarejaniani.pdf>

**ბახტინი 1979:** Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин; Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – М.: Искусство, 1979.

**ვეფხისტყაოსანი 1966:** შოთა რუსთაველი. „ვეფხისტყაოსანი“. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

**იმედაშვილი 1968:** იმედაშვილი გ. „ვეფხისტყაოსანი“ და ძველი ქართული მწერლობა“. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1968.

**კეკელიძე 1981:** კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II. თბილისი: „მეცნიერება“, 1981;

**კიკაჩიშვილი 2012:** კიკაჩიშვილი თ. ლიტერატურისმცოდნეობის შესავალი. თბილისი: gkla, 2012.

**მაღლაფერიძე:** მაღლაფერიძე ვ. „ამირანდარეჯანიანი“. <https://www.nplg.gov.ge/wikidict/index.php/>

**მრევლიშვილი 2022:** მრევლიშვილი ნ. „პერსონაჟთა ტიპები და არქეტიპები „ვეფხისტყაოსანში“. სუ, კონფერენციის მასალები, 2022.

**პლუტარქე 1975:** პლუტარქე. „რჩეული ბიოგრაფიები“. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1975.

**ჩიკვაიძე 2013:** ჩიკვაიძე ე. „ისევ აკაკის სულიკო“. ლიტერატურული ნერ-ილები. თბილისი, „გლობუსი“, 2013.

**ჩიკვაიძე 2022:** ჩიკვაიძე ე. „აგიოგრაფია, ბიოგრაფია/ავტობიოგრაფია – ჟანრობრივი მარკერები“. სუ, კონფერენციის მასალები, 2022.

## *Eka Chikvaidze*

### “The Story of Amiran, Son of Darejan” (Heroic Epos) Hagiography and Antic Biography (Structural Types of Characters)

#### Summary

The history of literature is closely related to historical vicissitudes, the stages of the development of society not only appear in the form and content of artistic texts, but also determine the same form and content. Therefore, often a specific literary event is an echo of an epochal one. The Christian

doctrine was reflected within literature, manifesting through a stringent adherence to its principles and tenets (In the initial stages of Christianity's dissemination) as Christian exegetes perspectives on knowledge evolved, literature underwent a transformation, paving the way for a significant development: the acceptance of fiction. Christianity, as the rightful successor to pre-Christian culture, influences literature by drawing upon models from both the Bible and ancient traditions.

Secular writing adapted the techniques and elements found in sacred literature, modifying them to align with its own principles: a saint fighting against evil forces became a knight fighting for justice, In "The Knight in the Panther's Skin," devotion to God shifted to adoration of a woman, this can not be found in "The Story of Amiran, Son of Darejan," the desert journey motif is replaced with a field or arena setting, where the objective is victory. However, for one character, victory is achieved through personal growth, while for the other, it entails defeating an external adversary. In "The Story of Amiran, Son of Darejan," we encounter both antagonist Heroes, such as the People of Gamar Gaza and the so-called "Traitors," and protagonists, like the Giants. A notable innovation in Georgian literature is the introduction of a character that combines positive and negative qualities (Such characters can be found in the next period in "The Knight in the Panther's Skin" - Fatman, King Ramaz, etc.). Characters exhibiting such complexity can be observed in the subsequent period, as seen in "The Knight in the Panther's Skin" with figures like Fatman and King Ramaz Regarding how the hero is portrayed, the author's storytelling, the structure of the narrative, and the incorporation of miraculous elements, However, this is only one aspect of the genesis of hagiographic and heroic epics, as both are the result of sharing other important sources and experiences. (e.g. folklore for heroic epos, Bible for hagiography). At the same time, both of them have developed their own signs and characteristics, although the path of the hero's transformation is clearly defined: Biography – Hagiography – Protagonist of a heroic epos - Main character of love story texts.

„ამირანდარეჯანიანი“ და შუა საუკუნეების  
სარაინდო სამყარო

„და არარად არა არს ყოველივე  
ახალი მზესა ქუეშე.

„აჰა, ესე ახალ არს“;

ან იქმნა საუკუნეთა შინა

ქმნილთად წინამდინარ ჩუენსა“ ...

(ეკლესიასტე 1.9-10)

**ბიბლია და რაინდული ქცევის ნორმები**

თავიდანვე გამოვყოფთ ორ საყურადღებო გარემოებას:

1. მრავალი ქვეყნის სარაინდო სამყაროსთვის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პარადიგმას დავითისა და გოლიათის ორთაბრძოლის შესახებ, რომელიც სიკეთისა და ბოროტების მარადიულ დაპირისპირებადაა გააზრებული და სარწმუნოებრივი მსოფლხედვა უდევს საფუძვლად;

2. „სარაინდო კოდექსის“ იმ ეთიკურ ნორმებს, რომელთაგან არაერთი მათგანი ტიპოლოგიურად ერთმანეთის მსგავსია, მიუხედავად კულტურულად და ეთნიკურად სრულიად განსხვავებული გარემოსი.

ადრექრისტიანული ეპოქის დიდი საეკლესიო მოღვაწე და ეგზეგეტიკოსი წმ. იპოლიტე რომაელი (170-235) „რაინდი“ დავითისა და „მძლავრი“ გოლიათის ასეთ თარგმანებით აღწერილობას გვთავაზობს ბიბლიური ეპიზოდის გათვალისწინებით (1 მეფეთა 17.1-11):

„სიმაღლედ მისი (გოლიათის) ოთხ წყრთა-და მტკაველ-და ჩაფხუტი რვალისად ზედა თავსა მისსა; და ჯაჭუსა მისა ქაშქანი ვითარცა ჯაჭვისა დასადებელისად, რომელ შთაეცუა; და სასწორი ჯაჭვისა მისისად სამ ათას სიკლა სპილენძისად; და სანმერთულნი სპილენძისანი ბარკალთა მისთა; და ფარი სპილენძისად ბეჭთა მისთა; და ბუნი ჰორლისა მისისად ვითარცა ლვილი ქსლი-



**„დავითისა და გოლიათის“ მინიატურა სტივენ ჰარდინგის ბიბლიიდან (1109 წ., ლიჯონის მუნიციპალიტეტის ბიბლიოთეკა)**

საძ. ექუსას სასწორ რკინის ჰორლის პირი მისი“ (შატბერდის კრებული 1979: 243) – ასეა აღწერილი გოლიათის მრისხანე გარეგნობა და აღჭურვილობა. „უჭურველი“ (შატბერდის კრებული 1979: 248) დავითის მიერ ხელთპყრობილი შურდული, რომლითაც მან მეტოქე დაამარამარცხა, „არს მცნებად შჯულისადა“ – „კეთილ არს შენი ეგე ჭურვილება, ჰომ ნეტარო დავით. უდიდეს არს უფროდს გოლიადისა, უძლიერეს არს უფროდს რკინისა და რვალისა“ (შატბერდის კრებული 1979: 247); და „დადგა მას ზედა ნეტარი დავით, აღმოჰხადა მახვილი მისივე და მოჰკუეუთა თავი. და გამოაჩინა მისი იგი ძლევად ვითარცა ქრისტემან, ვითარ-იგი დატკეპნა თავი გუელისადა მის და გამოაჩინა თვისი იგი ძალი მის ზედა“ (შატბერდის კრებული 1979: 248). ასე რომ, ეს ბიბლიური ეპიზოდი სარწმუნოებისა და ურწმუნოების დაპირისპირებადაა გააზრებული, რომლის „კაცთა გონებად ვერ შემძლებელ არს ხილვად“.

რაც შეეხება „სარაინდო კოდექსის“ ნორმებს, რომლებიც ამ სოციალური ფენის ისტორიის ამსახველ ნაწარმოებებშია წარმოდგენილი, სქემატურად ასეთ სურათს იძლევა:

## **მთავარი პოსტულატები:**

1. ძირითადი თემაა ამაღლებული სიყვარული;
2. ხშირადაა გამოყენებული ფანტასტიკის ელემენტები;
3. სიუჟეტს საფუძვლად უდევს რაინდთა თავგადასავლები და გმირობანი;
4. სარაინდო რომანებში არცთუ იშვიათია ამბავთა გადმოცემა შორეულ ქვეყნებზე და ძველ დროთა შესახებ;
5. მნიშვნელოვანია პროტაგონისტების სულიერი განცდების აღწერა;
6. რაინდის დიდ ღირსებად ითვლება მიტევება იმ დროს, როდესაც მას მონინაალმდების განადგურება შეუძლია;
7. აუცილებელია სიმშვიდისა და ლმობიერების გამოხატვა მაშინ, როდესაც გმირი მრისხანებით არის შეპყრობილი;
8. უნდა შეეძლოს სიკეთის ქმნა საკუთარი მტრისათვის;
9. სხვათათვის უპირატესობის მინიჭება მაშინაც კი, თუგინდ თვითონ იყოს გაჭირვებაში.

## **თემატიკის კლასიფიკაცია**

1. მე-13 საუკუნემდე სარაინდო რომანი პოეტური ფორმის იყო; გამოიყოფა:

2. „ანტიკური“ ციკლი („რომანი ალექსანდრეს შესახებ“, „რომანი ტროაზე“, „რომანი ენეასზე“);

3. ბრეტონული ციკლი (სიუჟეტის საფუძვლად გამოყენებულია ირლანდიური საგები, კელტური გადმოცემები); რომანების ციკლი მეფე არტურისა და მრგვალი მაგიდის რაინდების შესახებ;

4. ბიზანტიური ციკლი (ძირითადი სიუჟეტი სიყვარულის ისტორიას და შეყვარებულების ძალადობრივ დაშორებას ეხება; შემდგომ გადმოცემულია მათი ბედნიერი შეხვედრა, რომლის აღწერისას გამოყენებულია რეალიზმის ელემენტები. ნიმუშად გამოდგება მე-11-მე-12 საუკუნეებში ლიტერატურულად გადამუშავებული ბიზანტიური პოემა „დიგენის აკრიტასი“) (იხ. კომენტარი).

## სარაინდო რომანის მატრიცა

თავდაპირველად ტერმინ „მატრიცის“ შესახებ:

მისი სხვადასხვა მნიშვნელობიდან ამ სიტყვას ვიყენებთ გადატანითი აზრობრივი შინა-არსით (კონტენტით); კერძოდ, როგორც გარკვეულ ჩარჩოს, სტრუქტურას, რომელიც განსაზღვრავს ტექსტის ფორმას, მის თავისებურებებს, შინა-არსს. მატრიცის ასეთი ტერმინოლოგიური კონტენტი აქცენტს აკეთებს თემის არა მხოლოდ შემეცნებით, აღქმით პროცესზე, არამედ საკითხის ტიპოლოგიურ გააზრებასაც უწყობს ხელს (სქემატურად ამაზე ზემოთ გვექონდა საუბარი).

გაზიარებული თვალსაზრისით, რაინდობა ესაა ერთობა, ძმობა, რომელიც შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში პრივილეგირებულ სამხედრო-მინათმფლობელთა ფენას წარმოადგენდა, თუმცა აღმოსავლეთში მას განსხვავებული საფუძვლები ჰქონდა.

რაინდობისთვის თავის მიძღვნა ევროპაში ფასდებოდა როგორც სამეფო ჯილდო სახელმწიფო სამსახურში ჩასადგომად. ასეთი მეომარი იყო არისტოკრატიის წევრი, რომელიც მიწის ნაკვეთს ფლობდა (ფეოდალი). რაინდი ფეოდალთა კიბის სულ ბოლო საფეხურზე იდგა. შუა საუკუნეებში რაინდთა საძმო იყოფოდა რელიგიურ და საერო კლასებად. პირველს მიეკუთვნებიან ის რაინდები, რომელთაც ღვთის წინაშე დადეს აღთქმა, მაგალითად, ტამპლიერები და წმ. იოანეს რაინდები (ჰოსპიტალიერები), და სარკინოზთა თუ დაპირისპირებულ ქრისტიანთა წინააღმდეგ იბრძოდნენ. მეორე კლასი კი იმ რაინდთა წიაღიდან წარმოიშვა, რომლებიც მეფის ან დიდგვაროვნების სამსახურში იდგნენ.

ევროპაში რაინდობა საფრანგეთიდან და ესპანეთიდან გავრცელდა; ყველაზე დიდი აღმავლობა მე-12-მე-13 საუკუნეებში პოვა და განსაკუთრებით ჯვაროსანთა ლაშქრობისას გაძლიერდა.

## ფუთუვა

მიუხედავად იმისა, რომ რაინდობის საბოლოოდ ჩამოყალიბებისა და გავრცელების ხანა, მე-12-მე-13 საუკუნეები, ევროპაში ემთხვევა „ამირანდარეჯანიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნის



პერიოდს, ჩნდება რიგი საკითხებისა, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო მისი ზეგავლენა ქართულ სინამდვილეში, მით უმეტეს, რომ აღმოსავლურ სარაინდო კოდექსს გარკვეული ზეგავლენა თუ არა, რეალური შეხება ჰქონდა ესპანურთან; საქართველო კი კარგად იცნობდა როგორც აღმოსავლურ და ბიზანტიურ სამყაროს, ასევე, ჯვაროსნულ ლაშქრობებს ანუ ევროპელ რაინდებს.

მკვლევარი რ. ყურბანოვი თავის ნარკვევში „ფუთუვათი – ისლამური რაინდობის გზა“ საინტერესო დაკვირვებებს გვთავაზობს ამ ფენის ჩამოყალიბებისა და ისტორიის შესახებ. მისი შეფასებით, ისლამურმა სამყარომ არა მარტო ის აჩვენა, თუ როგორაა შესაძლებელი, საჯაროდ გამოიხატოს მაღალი მორალური და ზნეობრივი იდეალები, არამედ ორგანიზაციულად გაფორმდეს კიდეც. ყველაზე საინტერესო ჩანს არაბული გამოცდილება ვაჟკაცის, ფალანგის, მოყმის, გნებავთ, კაიყმის სიმამაცის კოდექსის შექმნისა ერთიან მიმდინარეობად, რომელმაც პრაქტიკულად მთელი სახალიფო მოიცვა. ამ მოძრაობას ერქვა „ფუთუვა“, არაბულიდან სიტყვასიტყვითი თარგმანით „გმირობა“, „სიყოჩაღე“, „ვაჟკაცობა“.

ისტორიულ კონტექსტში „ფუთუვა“ ნიშნავს სამართლიანობისა და სიქველის, გმირული გაბედულების იდეალს. ამ სახელდებას საფუძვლად არაბული სიტყვა „ფათანი“ (ახალგაზრდა, ჭაბუკი, ვაჟკაცი, კაი ყმა) უდევს, რომელიც წინაისლამურ ეპოქაში სახელოვანი ფალანგის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. ეს მნიშვნელობები შემდგომ უცვლელად დარჩა. ამ ფენომენის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა ტერმინი „ფუთუვა“.

ადრეულ შუა საუკუნეებში ახლადშექმნილი სახალიფო მრავალი სერიოზული პრობლემის წინაშე დადგა: შესუსტდა ცენტრალური ხელისუფლება, გაძლიერდა ზეგავლენა უცხო ეროვნების მეომრებისა და ჯარების, რომლებიც დაკომპლექტებული იყვნენ მონებითა და დაქირავებულებით, გაიზარდა ადგილობრივი ხელოსნების დამოკიდებულება მდიდარ მესაკუთრეებსა და ვაჭრებზე. აქედან გამომდინარე, „ფუთუვა“ გახდა ნამდვილი წინამძღოლი მუსლიმური ქალაქების სხვადასხვა სოციალური ფენისთვის. ისლამურ საზოგადოებაში აღმოცენდა ახალგაზრდა მამაკაცების ასოციაციები და გაერთიანებები უმთავრესად სახალიფოს აღმოსავლეთ ქალაქებში – ერაცსა და ხორასანში. ამ ასოციაციებმა

დაირქვეს „ფუთუვა“ და დადეს ალთქმა, დაეცვათ ზნეობრიობა, ყოფილიყვნენ კეთილშობილნი, დიდსულოვანნი, მამაცნი, სხვისი გაჭირვება თავისაზე წინ დაეყენებინათ. ამ კუთხით დიდი მანძილით ერთმანეთისგან დაშორებული ქალაქები მტკიცე და უწყვეტ კავშირს ინარჩუნებდნენ.

ამასთანავე, „ფუთუვამ“ მიიღო რელიგიური საყრდენიც: ახალგაზრდა (ფათანი), სახელად იბრაჰიმი, უშიშრად აღდგა კერპთაყვანისმცემლობის სისაძაგლეთა წინააღმდეგ, პირდაპირ განუცხადა თავის ერს ცდომილების შესახებ და შემუსრა კერპები. ყურანში ვკითხულობთ: „აჰა, გიამბობთ შენ მათ ამბავს ჭეშმარიტებით. ისინი იყვნენ ჭაბუკები (ფათანები), რომელთაც ირწმუნეს თავისი უფალი; ხოლო ჩვენ მივუმატეთ მათ გზა ჭეშმარიტი. და შევაკავშირეთ მათი გულები, როს ადგნენ და თქვეს: ჩვენი უფალი არის უფალი ცათა და ქვეყნისა. არ მოვუხმობთ, მის გარდა, სხვა ღვთაებას, რადგან მაშინ ვიტყოდით მკრეხელობას“ (ყურანი 18.12-13); იბრაჰიმი იფიცებს ალაჰის სახელს და ამბობს: „მე ვუხიბანკლებ თქვენს კერპებს იმის შემდგომ, რაც თქვენ მათ ზურგს შეაქცევთო. და აქცია ისინი ნამსხვრევებად, გარდა მათგან უდიდესისა, რათა ეგების ისინი მასთან კვლავაც მოზრუნებულებიყვნენ. თქვეს: ვინ უქნა ეს ჩვენ ღმერთებს?! იგი, ჭეშმარიტად, უსამართლოაო. თქვეს: გავიგონეთ ჭაბუკისა (ფათანის), მათ რომ ახსენებდა, რომელსაც ჰქვია იბრაჰიმიო“ (ყურანი 21.58-21).

ამდენად, ყურანისეული ტერმინები „ფათანი“ და „ფუთუვა“ გახდა სიმბოლოები მორწმუნე ახალგაზრდების ამბოხისა კერპთაყვანისმცემლობის სისაძაგლეთა თუ ნებისმიერი უსამართლობის წინააღმდეგ; ასევე, სიმბოლო თავგანწირული სწრაფვისა ალაჰის გულწრფელი მსახურებისთვის.

„ფუთუვას“ გაგებამ მოიცვა ისეთი სათნოებანი, როგორებიცაა ღვთისმოსაობა, მორჩილება, უმნიკვლოება, ერთგულება, თავმდაბლობა, გულუხვობა, თავგანწირვა. ახალგაზრდებმა ალთქმა დადეს, ჰყვარებოდათ არა მარტო ეს სათნოებანი, არამედ მეცნიერება და სწავლულნი, ღატაკთათვის ჩამოერიგებინათ მოწყალება თავიანთი ქონებიდან; ისინი უნდა ყოფილიყვნენ სამართლიანნი, სანაცვლოდ არ მოეთხოვათ მადლიერების გამოხატვა, არ აჰყოლოდნენ საკუთარ სურვილებსა და ცდუნებებს, თავიანთ

თავში გაენადგურებინათ ეგოისტური მიდრეკილებები, წინ აღსდგომოდნენ სიცრუეს; მიყენებული წყენა მოთმინებით აეტანათ, მაგრამ ალაჰისა და რელიგიის შეურაცხმყოფელს სასტიკად გასწორებოდნენ, საკუთარ მცირედ ცოდვასაც კი მთელი ცხოვრება მოინანიებდნენ, სხვისას კი, რაც არ უნდა დიდი ყოფილიყო, არც შეიმჩნევდნენ.

ფუთუვა არ ყოფილა ცხოვრებისგან მოწყვეტილი, პირიქით, ის ყველაზე აქტიურ როლს თამაშობდა საზოგადოებაში. განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა მან პროფესიულ სფეროში, კერძოდ, ხელოსნობაში – სამაქროებსა და გილდიებში. მსგავსად ქრისტიანი ხელოვანებისა, თავიანთ ნაკეთობებსა და ნაშრომებს იშვიათად თუ აწერდნენ ხელს, ისინიც შექმნილ ნიმუშებს არა საკუთარ დამსახურებად, არამედ უზენაესისგან ბოძებულ ნიჭად თვლიდნენ. თავიანთ ხელობას აღიქვამდნენ არა სახელის განსაღიღებელ იარაღად, არამედ შემოქმედისა და ყოვლისმპყრობლის თაყვანისცემის საშუალებად.

ფუთუვას აქტივობით ერთმანეთს მჭიდროდ დაუკავშირდნენ სირიის, სპარსეთის, ანატოლიისა და სხვა ისლამური ქვეყნების რეგიონები.

ფუთუვა, რომელიც ქალაქების ღარიბთა და უპოვართა პროტესტის გამომხატველ მზარდი ავტორიტეტის ძალად იქცა, არ შეუერთდა მმართველი წრის მიერ შემოთავაზებულ წინადადებას, შესულიყო საგანგებოდ შექმნილ თავისებურ საქალაქო პოლიციაში – „შურტაში“. ფუთუვამ ძალაუფლებისგან თავი შორს დაიჭირა.

ამავე დროს მან დიდი როლი ითამაშა ისლამის გავრცელებაში, თუმცა არ სპობდა, არ ამცირებდა ქვეყნების ეთნიკურ, რეგიონულ, კულტურულ თავისებურებებს, პირიქით, ცდილობდა შეეთვისებინა ისინი. დროთა განმავლობაში იგი გაიყო „მახვილის მიმდინარეობად“ და „სიტყვის მიმდინარეობად“.

ფუთუვას სახელმწიფო სამსახურში ჩაყენებას ხალიფათაგან პირველი ან-ნასირი (1158-1225) შეეცადა მე-12 საუკუნის მიწურულს. მას სურდა ძალაუფლების განმტკიცება და სოციალური კონფლიქტების შემცირება. ან-ნასირმა დაავალა ბაღდადელ სწავლულს (ტიტულით „შეიხთა შეიხს“) შეექმნა „kitāb<sup>u</sup> l-futuwwa<sup>u</sup>“ (ფუთუვას საძმოს საერთო წესდება). ფუთუვას ყველა ქვედანაყოფს

სათავეში თავად ჩაუდგა და დააგზავნა ელჩები ისლამურ სახელმწიფოებში მოწოდებით, გაერთიანებულიყვნენ ფუთუვაში.

ან-ნასირმა საგანგებო ყურადღება დაუთმო განწევრიანების ნესს: კანდიდატი ჯილდოვდებოდა სპეციალური უნიფორმით – ერთგვარი შარვლით (არაბულად „სირვალი“). ხალიფა ცდილობდა მაჰმადიანური საზოგადოების კონსოლიდაციას, რათა არ დაშლილიყო დაპირისპირებულ და მტრულ მიმდინარეობებად, აღკვეთილიყო სახალიფოს დაქუცმაცების მზარდი საშიშროება. განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ფიზიკურ მომზადებას, რათა სამხედრო პოტენცია არ შესუსტებულიყო. ფუთუვა განამტკიცებდა მუსლიმთა ერთობას მონღოლთა შემოსევის მოსალოდნელი საფრთხის წინააღმდეგ.

ფუთუვა მცირე აზიაშიც გავრცელდა და შეიქმნა ახალი სახესხვაობა სოციალურ-რელიგიური ერთობისა და მიიღო სახელდება „ახი“ (არაბულიდან „ჩემი ძმა“), თურქული ვარიანტით – „აჰილიქი“. მასში არა მარტო ხელოსნები ერთიანდებოდნენ, არამედ მეჯოგეები და მინათმოქმედნი, ქალაქში გადმოსახლებულნი, რომელთაც დიდ დასახლებაში დამკვიდრება სურდათ. მათ დაიწყეს საძმოთა ზავიას (ცენტრების, სავანეების) შექმნა. ისინი ყველას ეხმარებოდნენ. ასეთი საქმიანობა სელჩუკთა მმართველ წრეებს სრულიად ხელს აძლევდათ, რამდენადაც ის განამტკიცებდა გონების ერთიანობას და ამით სახელმწიფოს საფუძვლებსა და მმართველთა ავტორიტეტს აძლიერებდა.

რ. ყურბანოვის შეფასებით, ისეთ ძლიერ მოძრაობას, რომელიც სახალიფოს პოლიტიკურ ელიტაში დამკვიდრდა, შეუძლებელია, ზეგავლენა არ მოეხდინა მეზობელი ევროპის ქვეყნებზე. ფუთუვას ასოციაციათა მაგალითზე წარმოიშვა რაინდული მოძრაობა და შეიქმნა რაინდთა ორდენები. ცნობილია, რომ ჯვაროსნების გაერთიანებები ჩამოყალიბდნენ სწორედ წმიდა მინაზე – პალესტინაში.

პალესტინაშივე მუსლიმი მეომრები და რაინდები (ფარისები) გაერთიანებულნი იყვნენ სასულიერო-რაინდულ ორდენებად და ერთმანეთთან ფუთუვას საერთო კოდექსით იყვნენ შეკავშირებულნი. აქედან ფუთუვას ორგანიზაციის ფასეულობები და პრინციპები, ევროპელი დიდებულების ოჯახების მეშვეობით, რო-

მელთაც ჯვაროსანთა ლაშქრობებისას გარკვეული დროით ახლო აღმოსავლეთში იცხოვრეს, ქრისტიანულ ევროპაში გავრცელდა (ყურბანოვი 2016:1-10).

აქვე შევნიშნავთ, რომ სასიყვარულო თემა ე.წ. „მშვენიერი სატ-რფოსი“ აღმოსავლურ „რაინდთა კოდექსში“ შედარებით ფერმკრთალია, ევროპულისგან განსხვავებით.

### **ბიზანტიური სარაინდო სამყარო**

ბიზანტია საუკუნეების განმავლობაში საქართველოს მეზობელი სახელმწიფო იყო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან ერთად. ბუნებრივია, რომ რუმის სასულთნო მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა ქართულ კულტურაზე და არა მხოლოდ სასულიერო მწერლობის კუთხით.

ტიპოლოგიური გაანალიზების მიზნით, ნარკვევში შევვებით მე-10 საუკუნის ბიზანტიური ეპოსის კლასიკურ ნიმუშს – „დიგენის აკრიტასს“, რომელიც ლიტერატურულად მე-11-მე-12 საუკუნეებში გადამუშავდა. პოემას საფუძვლად ხალხური ბალადები დაედო და შუა საუკუნეების ბიზანტიის იმპერიაში განვითარებულ სოციალურ და პოლიტიკურ მოვლენებს ასახავს – წარჩინებულ ფეოდალთა აღზევებას იმპერიის რეგიონებში, აგრეთვე, მუსლიმ მეზობლებთან ომებს.

დავაკონკრეტებთ: პოემაში ჩანს აღმოსავლეთი საზღვრები იმ ფორმით, როგორც ის მე-11 საუკუნის შუა ხანებშია. ეს იყო წლები, როდესაც განუწყვეტელი ბრძოლები მიმდინარეობს არაბებთან. „დიგენის აკრიტასი“ შექმნილია დასავლურ და აღმოსავლურ, ისლამურ და ქრისტიანულ კულტურათა გზაგასაყარზე, ფეოდალური საზოგადოების საბოლოო ჩამოყალიბების, პროვინციული არისტოკრატის აღზევების პირობებში (აკრიტასი ეწოდება საზღვრების მომწესრიგებელს) (ელიზბარაშვილი 2003: 54).

შინაარსობრივი კუთხით რამდენიმე საინტერესო დეტალზე გავამახვილებთ ყურადღებას: პოემის გმირი უკვე 12 წლის ასაკში, სანადიროდ გასული, უიარალოდ, ცარიელი ხელებით ხოცავს დათვებს, შუაზე აპობს ფურირემს, ხმლის ერთი დარტყმით თავს უჩეხავს ძუ ლომს... მოგვიანებით დაუნდობლად უსწორდება აპელატებს. ყურადღებას იქცევს აკრიტასის სატრფიალო თავგა-

დასავალიც – იგი იტაცებს (ქალის მოტაცების იდეა ბერძნულ კულტურაში ერთ-ერთი ნამყვანი თემაა) სასურველ ქალს, მდევრებიდან, რომელთა შორის, ქალიშვილის, ედოკიას ძმებიც არიან, მხოლოდ ამ უკანასკნელებს დაინდობს და მათი ცხენებიდან ჩამოყრით კმაყოფილდება (ელიზბარაშვილი 2003: 69-71). აღწერილია ზღაპრული ეპიზოდიც, რომელშიც ცეცხლისმფრქვეველი გველეშაპი ლამაზი ყმანვილის სახით თავს ესხმის აკრიტასის ცოლს; რაინდი კლავს მას და შემდეგ ლომსაც. ამასობაში გამოჩნდებიან აპელატები და გმირი მათაც იოლად ამარცხებს. დიგენისი უარობს ერთ მონინალმდეგესთან შერკინებას იმ მიზეზით, რომ ის მარტოხელა მებრძოლია და არასოდეს შეეხება მხოლოდ ერთს, გამონაკლისი შემთხვევის გარდა. ჩნდება დამარცხებული მტრის შეწყნარების თემაც (ელიზბარაშვილი 2003: 75-76).

გარკვეული თვალსაზრისით, „დიგენის აკრიტასი“ ისტორიაა და არა ეპოსი; ამ შეხედულებას მხარს უჭერს ის გარემოებაც, რომ პოემაში იკვეთება ჰაგიოგრაფიული ელემენტები თუ სიუჟეტური მოტივები – ჰაგიოგრაფიაში კი გამოგონილი, ნატყუარი, „მხატვრული“ სამყაროს ან გმირების ჩართვა დაუშვებელია; ის მხოლოდ რეალურად მომხდარ ამბებს აღწერს.

აქვე გავიხსენოთ, რომ წმიდა მხედრების ჰაგიოგრაფია რაინდული თხზულებების წინამორბედია და გავლენას ახდენს მის წარმოშობაზე. წმიდა მხედრების – გიორგი კაბადოკიელის, თეოდორე სტრატელატის და სხვათა ცხოვრების ამსახველი ნაწარმოებების პარალელურად აღმოცენდა ახალი ჟანრები და ახალი მხატვრული სახეები რაინდებისა, რომელთა იდეალებიც არ არის დაშორებული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის პროტაგონისტთა იდეალებისგან (კეკელიძე 1933: 40-41).

გასათვალისწინებელია მკვლევარ ე. ელიზბარაშვილის კიდევ ერთი დაკვირვება, რომ ძალა ἄσχυρος გმირის ის ტრადიციული ატრიბუტია, რომელიც მას სხვათაგან გამოარჩევს და აძლევს უნარს გააკეთოს ის, რაც შეუძლებელია ჩვეულებრივი მოკვდავისთვის. ამასთანავე, სულიერი ძალა უმნიშვნელოვანესია, იგი მუდმივი წრთობის ობიექტია. სულის ძლიერება, სულის სიმტკიცე, გაუტეხელი რაინდული სული არის მთავარი ღირსება გმირისა, რაც შთააგონებს მას გასწიოს გასაოცარი რისკი და წარმატებით და-

აგვირგვინოს დასახული მიზანი ან, უკიდურეს შემთხვევაში, დამარცხდეს, მაგრამ გმირული დიდებით (ელიზბარაშვილი 2003: 94).

რაც შეეხება მინიერი სიყვარულის კონცეფციას, როგორც ალეგორიას ღვთაებრივი სიყვარულისას (ძველ აღთქმაში „ქებათა ქება სოლომონისა“), ისლამურ აღმოსავლეთში დაკავშირებულია სუფიზმთან, რომლის ჩამოყალიბებაშიც გადამწყვეტი გავლენა ნეოპლატონიზმმა იქონია; სუფიზმმა კი, თავის მხრივ, უდიდესი როლი ითამაშა კლასიკური სპარსული ლირიკის განვითარებაში, კერძოდ, სიყვარულის კონცეფციასთან დაკავშირებით, რაც საფუძვლად უდევს „ლეილმაჯუნიაანს“ და ალიშერ ნავოის სასიყვარულო ლირიკას. ანალოგიური ტენდენციები ვლინდება დასავლეთშიც. აქაც არეოპაგიტულმა ნეოპლატონიზმმა იქონია გავლენა დანტეზე (ბეატრიჩეს სიმბოლურ სახეზე, რომელიც არის ღვთაებრივი სიყვარულის მინიერი, ადამიანური განსახიერება), პეტრარკასა და მის მიმდევრებზე. საერთოდ, აღორძინების ხანის სასიყვარულო ლირიკა ვითარდება ქრისტიანული პლატონიზმის ნიშნით, ამალღებული ფილოსოფიით, რომელიც მიჯნურისადმი გრძნობას განიხილავს როგორც ანალოგიურს ან ალეგორიულს ღვთაებრივი სიყვარულისა (ელიზბარაშვილი 2003:98; ნუცუბიძე 1947: 469) (შდრ.: „ვეფხისტყაოსანს“).

იგივე უნდა ითქვას სარაინდო რომანების შესახებ. მათში მოცემულია ბიბლიის პარალელური ალეგორიული თხრობა შესაქმისა და ცოდვით-დაცემისა, ადამისა და ევას გზისა, რაც სიმბოლურად (მისტიკურად) განასახიერებს სულის მატერიაში ჩამოსვლის დრამას და კვლავ ღვთისკენ ზეაღმასვლას ინიციაციისა და თეოზისის გზით. ამის გამო სარაინდო რომანები სავსეა ბიბლიური ალუზიებით, ხოლო პროტაგონისტები ხშირად ალეგორიულად განასახიერებენ როგორც ადამსა და ევას, ასევე, მაცხოვარსა და ღვთისმშობელს (ელიზბარაშვილი 2003: 98; გამსახურდია 1991: 317), და, რა თქმა უნდა, დავითსა და გოლიათს.

საკითხთა წრე „დიგენის აკრიტასთან“ დაკავშირებით სხვაც მრავლადაა. ბიზანტიურ სარაინდო სამყაროზე დაკვირვებას აქ შევწყვეტთ და პოემიდან მოვიყვანთ გმირების ორთაბრძოლის ამსახველ ერთ ეპიზოდს:

„...ცხენებს მათრახი გადაჰკრეს და მიაშურეს ბრძოლის არენას,  
ექვედენ ერთმანეთს, ლომებივით ღრიალებდნენ და გველებივით  
სისინებდნენ, შეიქმნა შემოკვივლ-შემოძახილი და ერთმანეთს  
ეხეთქებოდნენ,

როგორც ჰაერში მოიერიშე ორი არწივი.

გადააღწეს შუბები ერთმანეთს, იბრძოლეს გამწარებით,  
მაგრამ ვერ დაჯახნეს ერთი-მეორე მამაცობით.

მაშინ დადგა დრო ხმლებით ორთაბრძოლისა.

მხედრებმა ნავარდით შემოუარეს ერთმანეთს და შეიბნენ ზართთა  
და ზრიალით,

მინდორ-ველი ტორტმანებდა მათი იარაღის ჟრიალით.

ხმლების ჭახაჭუხისგან მთებს გაჰქონდა გრგვინვა-გრიალი,

სადავეებს, აღვირებსა და უზანგებს აწვიმდა მათი სხეულისგან

მონადენი ოფლი“ ...

(325-335 სტროფები; თარგმნა ე. ელიზბარაშვილმა).

## დასავლეთევროპული სარაინდო კოდექსი

რაინდობა შუა საუკუნეთა დასავლეთ ევროპაში შეიძლება გან-  
ხილულ იქნეს, როგორც ქცევისა და ღირსების კოდექსი, რომლის  
უპირობო აღსრულებაც რაინდთა კლასს უკავშირდება; მაგრამ,  
ფაქტობრივად, ეს კოდექსი იშვიათად თუ იყო დაცული, თუმცა,  
კურტუაზული ლიტერატურის მეშვეობით ხალხის ცნობიერება-  
ში ჩამოყალიბდა გალანტური რაინდის რომანტიკული სახე, ხოლო  
თავად სიტყვა „რაინდი“ დროთა განმავლობაში კეთილშობილური  
ღირსებისა და ზნე-ჩვეულებების მქონე ადამიანის სინონიმი გახდა.

რაინდობა, როგორც სამხედრო და მინათმფლობელთა კლასი,  
ფრანკთა შორის მას შემდეგ გაჩნდა, რაც შეიქმნა ცხენოსანთა  
ლაშქრის საჭიროება. ეს მოხდა დაახლოებით ფუთუფას წარმო-  
შობის თანადროულად, მე-8 საუკუნეში. ეკლესიისა და პოეზიის  
ზეგავლენით გამოიკვეთა რაინდის მორალური და ესთეტიკური  
იდეალი, ხოლო ჯვაროსანთა ლაშქრობების პერიოდში ახლადსა-  
ფუძველჩაყრილი სამონასტრო-რაინდული ორდენების გავლენით  
მემკვიდრეობით არისტოკრატიად გადაიქცა. როგორც ზემოთ



შეგნიშნეთ, პირველნი რაინდული ორდენებიდან იყვნენ ტამპლიერები და ჰოსპიტალიერები, წმიდა მიწის მომლოცველები.



**ინგლისელ მეომარს თვალში ისარი მოხვდა.  
„ბაიოს გობელენი“. XI საუკუნე.**

მხედართა კლასი ძველ რომში რამდენადმე რაინდთა წინასახეს წარმოადგენდა. გერმანული ტომების მთავრებმა საკმაოდ ადრე პერიოდში ისესხეს რომაელი დიდებულებისგან ჩვეულება, გვერდით ჰყოლოდათ დაახლოებულ პირთა ამაღლა, კომიტები, და პირად მცველთა გვარდია, რომელიც პროფესიონალ ცხენოსანთა რაზმების საფუძველი გახდა.

ფრანკთა ლაშქრის ძირითადი შემადგენლობა მე-7 საუკუნეში უმთავრესად ქვეითნი, ცხენოსნები კი თავდაპირველად მხოლოდ მეფის გვარდიის ნევრები – ანტრუსტიონები (antrustiones) იყვნენ; მოგვიანებით მათ გამოუყვეს მიწები და ისინი გახდნენ რაინდთა ფენის საფუძვლის ჩამყრელნი. მძიმედ აღჭურვილმა პროფესიონალთა მხედრობამ თავი არაბთა თავდასხმებისას გამოიჩინა, როდესაც მაჰმადიანები პირინეის ნახევარკუნძულიდან გალიაში შეიჭრნენ. მოგვიანებით ამავე პირობებით გაგრძელდა სამეფო და საეკლესიო მიწების გადაცემა იმის სანაცვლოდ, რომ

აღჭურვილობა და ცხენები მეომრებს თავად ჰქონოდათ. მე-8 საუკუნიდან ასეთ პირებს „ვასალები“ დაერქვათ.

კარლოს დიდის მიერ იმპერიის (800 წ.) შექმნის პერიოდში მძიმედშეიარაღებულმა კავალერიამ თავი, პირველ ყოვლისა, ცენტრალიზებული ხელისუფლების მიერ ფედერალების (აფრიკის, იტალიის, გალიის, ესპანეთის, წარმართი საქსონებისა და სხვ.) წინააღმდეგ ბრძოლებში გამოიჩინა. თავისუფალი ადამიანი, რომელიც ვასალი ხდებოდა, სენიორს ერთგულების ფიცს აძლევდა.

807 წლისთვის ჩნდება ტერმინი *caballarius*, რაც პროფესიონალ ცხენოსან მეომარს გულისხმობდა, რომელსაც საკუთარი ხარჯებით სრულად აღჭურვა შეეძლო. მძიმედშეიარაღებულ ცხენოსანს უნდა ჰქონოდა ჯავშანი ანუ ჯაჭვკურტაკი. ასე იქმნებოდა პრივილეგირებული კლასი მდიდარი ფეოდალების კარის მსახურთაგან.

მოგვიანებით ანგლოსაქსურ ბრიტანეთში შეიქმნა განსაკუთრებული სამეფო გვარდია, ე.წ. ჰუსკარლებისა (ტერმინი სკანდინავიური წარმომავლობისაა: ძველნორვეგიულად *huskarl*, ინგლისურად *housekarl* და თავდაპირველად ნიშნავდა შინამოსამსახურე მამაკაცს თუ პირად მცველს ზუსტად ისევე, როგორც პირველ სამურაებს იაპონიაში), რომელიც ჩამოყალიბდა ინგლისში კნუტ დიდის (*Cnut an Canute the Great-994/995-1035*) მმართველობის დროს მას შემდეგ, რაც ქვეყანა დანიელებმა დაიპყრეს.

1075 წლიდან ვასალი ხდება გამორჩეული პირი სიმდიდრითა და ცხოვრების წესით, ჭეშმარიტი დიდებული (ჟაკ ლე გოფი). მე-12 საუკუნის ბოლოსთვის კი გაფორმდა როგორც საზოგადოებრივი ფენა (ჟორჟ დიუბი, ჟან ფლორი). საბოლოოდ, გერმანიაში, ავსტრიაში, ინგლისსა და ევროპის სხვა ქვეყნებში მთავარი მახასიათებელი მინათმფლობელობა გახდა, დაჩრდილა წარმომავლობა – მთავარი იყო მეფისგან კურთხევის მიღება. რაინდის უმცროსი ვაჟი თავიდან საჭურველთმცვირთველი იყო და შემდეგ ხდებოდა რაინდი. დროთა განმავლობაში მათი ნაწილი ყაჩაღებად იქცნენ და წმიდა რომის იმპერატორმა რუდოლფ მე-2 ჰაბსბურგელმა (1576-1612) გერმანიაში გაანადგურა ისინი.

ცეცხლსასროლი იარაღის შემოღებისა და ფეხოსანთა ჯარის როლის გაძლიერების შემდეგ რაინდობამ, როგორც საომარმა ძალამ, შეწყვიტა არსებობა.

თუ ფუთუვას წევრად გახდომისას კანდიდატს ე.წ. „სირვალი“ გადაეცემოდა, ევროპაში რაინდად კურთხევისას ხმლის წელზე შემორტყმის ცერემონია – აკოლადა იმართებოდა. შუა საუკუნეთა ლათინურ ტექსტებში ეს ცერემონია გადმოიციმოდა ფრაზით – „მეომრის ქამრით შემოსვა“. თავიდან, გერმანული ტრადიციით, რაინდის სტატუსი ენიჭებოდათ 12, 15, 19 წლის ასაკში. მე-13 საუკუნიდან გამოიკვეთა სურვილი, გადანეულიყო სრულწლოვანებად ანუ 21 წლამდე. რაინდად კურთხევას სხვა სიმბოლური ფორმაც ჰქონდა, ე. წ. ომაჟი (ფრანგ. homage): ეს იყო ფიცის მიცემის ცერემონია, რომლითაც ფორმდებოდა ვასალური დაქვემდებარების შეთანხმება შუა საუკუნეთა დასავლეთ ევროპაში – უიარალო მომავალი ვასალი ცალ მუხლზე ეშვებოდა (ორივე მუხლს გლეხები ან მონები იყრიდნენ) თავდაუბურავი, სიუზერენს ხელებში ჩაუდებდა ხელისგულებს თხოვნით, მიეღოთ იგი ქვემევრდომად. შემდეგ სიუზერენი ხმლით მხარზე შეეხებოდა, წამოაყენებდა, და ისინი გადაეხვეოდნენ ერთმანეთს.

რაინდის ერთგულება ნიშნავდა ღვთისმსახურების ქრისტიანული მოვალეობის შესრულებას, ქვრივ-ობოლთა დაცვას, სამართლიანობის მიდევნების ვალდებულებას და ა.შ. რაინდად ხელდასხმა დღესასწაულის დროს აღესრულებოდა: შობას, ნათლისღებასა და აღდგომას. საფუძველი ჩაეყარა ე.წ. „მწუხრის მუშაკის“ ტრადიციას: კურთხევის წინ, საღამოს, მომავალი რაინდი უნდა წასულიყო ეკლესიაში და მთელი ღამე საკურთხეველთან გაეტარებინა, ეფხიზლა და ელოცა; შემდეგ აღსარება ჩაებარებინა, ზიარებულები, დაედო მახვილი საკურთხეველზე, მუხლი მოეყარა მოძღვრის წინაშე, რომელიც დალოცავდა მის ხმალს და გადასცემდა მას. იარაღის კურთხევით ეკლესია ნერგავდა აზრს, რომ რაინდი უნდა ყოფილიყო ქრისტიანი მეომარი და ებგური ეკლესიისა.

რაინდული სათნოებების იდეალიზაციას თან ახლდა პოეტური (ლიტერატურული) გარდასახვისკენ მისწრაფება, რაც სინამდვილისგან სრულიად დაშორებული იყო. ხდებოდა გმირობის მითოლოგიზება, რაც სათანადოდ აისახა გართიმულ ქრონიკებში, სარაინდო რომანებში, ტრუვერების, ტრუბადურებისა და მინეზინგერების პოეზიაში. ეკლესიისა და მხატვრული სიტყვის

გავლენით, რომელიც განადიდებდა რაინდს, როგორც მეომრის იდეალს, ჩამოყალიბდა ხასიათი: მამაცი, ძლიერი, ნამდვილი მებრძოლი, ფიცის არგამტეხი სახე; ის ყოველდღე ესწრება წირვას, არის უშიშარი, თავს წირავს კათოლიკური სარწმუნოებისათვის, მძარცველთაგან იცავს ეკლესიას, სასულიერო პირებსა და ქვრივ-ობლებს; განერიდება უსამართლო გარემოცვას, ბინძურ გასამრჯელოს; მონაწილეობს ტურნირებში მეომრული თავშექცევისათვის, პატივისცემით ემსახურება მეფე-დიდებულებს, უმნიკვლოდ ცხოვრობს ღვთისა და კაცის წინაშე, ებრძვის ბოროტებას, არის უხვი, სიტყვაგაუტეხავი, უყვარს სამშობლო, ჰყავს „მშვენიერი სატრფო“, რომლისთვისაც იბრძვის ტურნირებზე, მუზარადზე მიმაგრებული აქვს მიჯნურის ხელთათმანი, ხოლო ფარზე მიჭედებული ფირფიტა, რომლის წარწერაც განადიდებს სასურველი ქალის მშვენიერებას.

ღვთის ერთგულება ასეთი მეომრისათვის ყოველთვის პირველ ადგილზე იდგა, ხოლო ლოცვანი მისი ცხოვრების განუყოფელი ნაწილი იყო. ამიტომ რაინდები მრავალგზის იკრიბებოდნენ წმიდა მინის გასათავისუფლებლად ჯვაროსნულ ლაშქრობებში.

აი, როგორაა აღწერილი ერთ-ერთი ბრძოლა ალბიგოელთა წინააღმდეგ ძველოქსიტანურ ტექსტში:

„შეერია ერთმანეთს ასეულობით რაინდთა მწკრივი,  
ერთუროს გმირავდნენ, თავს ესხმოდნენ, იარაღს იქნევდნენ,  
და ვის აირჩევს უფალი ღმერთი, ვის უწყალობებს ის წარმატებას?!  
იქ იხილავდით ქვათა მომაკვდინებელ სროლას და ტყორცნას,  
აურაცხელ დახეულ ჯაჭვის პერანგს თუ გაპოხილ აბჯარს,  
და იმასაც, თუ ლახვარნი და მახვილთა ფხანი როგორ ჭრიდნენ  
და კვეთდნენ.

ზეცა კი ისართ ცვენაში ისეთი ჩანდა,

თითქოს ჟინჯლავდაო წვიმა ასობით წმინდაბადიანი საცრიდან...“

(სიმღერა ჯვაროსნების ლაშქრობისა 2011: ლესა (სტროფი) 201)

პირინეის ნახევარკუნძულზე განსაკუთრებით პოპულარული იყო რომანი „ოლივეროსი“, რაზეც მისი მრავალრიცხოვანი გამოცემა მიუთითებს. ეს შემდეგი მიზეზებით შეიძლება აიხსნას: პირ-



**უკუქცეულ მავრებს დადევნებული ქრისტიანი რაინდები.  
ილუსტრაცია ხელნაწერიდან „წმინდა მარიას სიმღერა“.  
1284 წ. ესკორიალის სამეფო ბიბლიოთეკა, მადრიდი.**

ველ ყოვლისა, თხრობის ცენტრში მდგომი რაინდის ფიგურით, ვისი მრავალფეროვანი თავგადასავალიც საკმაოდაა დატვირთული – მასში თვალსაჩინოდაა გაზრდილი ავანტიურიზმის ტენდენცია. ნაწარმოებში არ არის შინაგანი კონფლიქტი, რომლის გადასაწყვეტადაც ესპანური რომანები არასოდეს დაინტერესებულან; მეორე მხრივ, ნაკლებადცნობილი სიუჟეტით ორ მეგობარ რაინდზე, რაც წარმოადგენდა ერთობ მისაღებ და ადვილად გამოსაყენებელ მონაცემებს.

ელ სიდის (სიდ კომპეადორისი) ისტორია ერთ-ერთი ეტაპია კასტილიაში ჩამოყალიბებული სამხედრო საქმისა. ესპანელი დიდებულების მიერ წარმართულ ბრძოლებში (1050-1075წწ.) ცხენოსანთა და ქვეითთა ჯარებთან ერთად მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდნენ მებრძოლები. „სიმღერა სიდზე“ ჯერ კიდევ მე-12 საუკუნის მიწურულსა და მე-13-ის დასაწყისში იყო ცნობილი და შთამბეჭდავად აღწერს ევროპაში გავრცელებულ რაინდულ ღირსებებს, მოვალეობებსა და შერკინებათა სცენებს:

„დონი პედროს ფარი ლახვარმა განმსჭვალა,  
გარეთ გამოვიდა, გარნა სხეულში არ შეუღწევიდა,  
მისი შუბის ტარი ორგან გადაიმტვრა,  
არ შეტორტმანდა ბერმუდესი, უნაგირიდან არ ჩამოვარდა,  
დარტყმას დარტყმითვე უპასუხა.  
ლახვარი მოხვდა ფარის კოტის ქვეშ,  
უცბად სანახევროდ ჩაერჭო მას,  
სამმაგი ჯაჭვის ორი ფენა გააპო,  
მესამეში კი გულთან ახლოს გაიჭედა,  
მხოლოდ ამიტომ კიდეც გადარჩა ფერნანდო.  
ხალათი, ხიფთანი და ფოლადის რგოლები  
მის სხეულში ხელისგულის ზომაზე ჩაიზნიქა“...  
(სიმღერა სიდზე 1976: 55)

### **„ამირანდარეჯანიანის“ „ჭაბუკთა კოდექსი“**

საქართველოს ისტორიის კლასიკურ ე.წ. „ოქროს ხანაში“ (მე-12 ს.) შეიქმნა სარაინდო-სათავგადასავლო რომანი „ამირანდარეჯანიანი“, რომელიც იმავე ეპოქაში იმდენად პოპულარული გახდა, რომ მოხსენიებულია „ვეფხისტყაოსნის“ ბიბლიოგრაფიულ სტროფში. ავტორად დასახელებულია მოსე ხონელი. „ამირანდარეჯანიანი“ დაიწყო საერო ნაკადი ქართულ მწერლობაში, რომელიც მანამდე მთლიანად სასულიერო შინაარსისა იყო.

გარდა შოთა რუსთაველისა, თხზულების გამრეხს იცნობს თამარის ისტორიკოსი („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი) და ლირიკული პოემის – „თამარიანის“ შემქმნელი, ასევე, თამარის ეპოქის მეხოტბე პოეტი ჩახრუხაძე. სხვა უწყებანი მოსე ხონელის შესახებ არ ჩანს.

რომანი 12 კარისგან შედგება და მთავარ გმირთან – ამირანთან ერთად რამდენიმე სახელოვანი ფალავნის საბრძოლო თავგადასავალს შეიცავს. ნაწარმოებში, ევროპაში ცნობილი „არტურის ციკლის“ მოთხრობათა მსგავსად, არეკლილია გზა მითოსურ-ფოლკლორული სამყაროდან მხატვრულ-ლიტერატურულ თხზულებამდე. ამითაც აიხსნება ის გარემოება, რომ ძეგლში ერთმანეთის გვერდიგვერდ თანაარსებობენ წინარექრისტიანული და

ქრისტიანული პარადიგმული სახეები, წარმოდგენილია ფოლკლორული და ლიტერატურული მოტივები, ზღაპრული და რეალური თემები.

როგორც ეპიკური თხზულება, „ამირანდარეჯანიანი“ თავიდან ბოლომდე ერთ მთლიან ფაბულაზე აგებული ნაწარმოები არაა, რასაც ცალკეულ კართა დასათაურებაც ცხადყოფს. ამასთანავე, საკუთრივ ამირანის ამბავი მხოლოდ რამდენიმე კარშია მოთხრობილი (IV, VII, VIII, XI და XII თავებში).

შენიშნულია, რომ სარაინდო რომანი „ამირანდარეჯანიანი“ თავისი ზღაპრულ-ფანტასტიკური კონტენტიტ მშვენივრად აღადგენს ფეოდალური საქართველოს ცხოვრების რეალისტურ სურათს მისი სოციალური ინსტიტუტით („პატრონყმობით“) და რაინდობით, სამხედრო-ფეოდალური არისტოკრატის უმაღლესი ფენით, რომელმაც ამ დროისათვის განიმტკიცა საკუთარი პოლიტიკური და საზოგადოებრივი უფლებები (ე. მეტრეველი).

ტერმინი „რომანი“, რომელსაც „ამირანდარეჯანიანის“ მიმართაც იყენებენ, სწორედ მე-12 საუკუნეში აღმოცენდა და თავდაპირველად მხოლოდ პოეტურ ტექსტს აღნიშნავდა ცოცხალ რომანულ ენაზე, განსხვავებით ლათინურენოვანი ტექსტისგან. მის წარმოშობას უკავშირებენ ანტიკური პლასტიკა და აღმოსავლეთის კულტურული მემკვიდრეობით მდიდარ ბიზანტიურ ლიტერატურულ ტრადიციებსაც, რომლებთანაც, როგორც ზემოთაც ითქვა, მჭიდრო კულტურული კონტაქტი ჰქონდა ქართულ მწერლობას, განსაკუთრებით კი-ჰაგიოგრაფიული ძირებით.

სწორედ ჰაგიოგრაფიული პერსონაჟები, ე.წ. „წმიდა მხედრები“ ჩანან საერო კულტურის რაინდთა წინაპრებად. კ. კეკელიძის აზრით, საერო მწერლობას შინაარსობრივად უძველესი ლიტერატურა ამზადებდა, რომლითაც მეტად მდიდარია პირველი პერიოდის როგორც ნათარგმნი, ასევე ორიგინალური მწერლობა. ჰაგიოგრაფიამ ქართული სიტყვიერი კულტურა საერო მხატვრული რომანის სამყარომდე მიიყვანა. მკითხველი, რომელიც იცნობდა, ვთქვათ, გიორგი ძლევა მოსილის, თეოდორე სტრატილატის, თეოდორე ტირონის, დიმიტრი თესალონიკელის, მავრიკიოსის, ანდრია სტრატიოსისა და სხვათა საგმირო საქმეებს, „ჰუნესა ზედა შემსხდარნი და საჭურველითა სხმულნი“ რომ ებრძვიან მონინა-

აღმდეგეთ, საშინელ მხეცებსა და ვეშაპებს, ქალწულის განსაცდელისაგან დახსნისა და გამოყვანის მიზნით, ადვილად მოჰკიდებდა ხელს „ამირანდარეჯანიანისებურ“ სადევემრო მოთხრობებს.

აქვე უნდა შეინიშნოს, რომ ყველა პერსონაჟი კარგადაა ცნობილი არა მხოლოდ ძველ ქართულ მწერლობაში, არამედ ქართულ იკონოგრაფიაშიც.

ჩვენამდე ვერ მოაღწია საერო მწერლობის პირველმა ნიმუშებმა ან სარაინდო წესების წერილობითმა დოკუმენტებმა, რაც უფრო ნათელს გახდიდა რომანის ჟანრის წარმოშობისა და განვითარების თავისებურებებს, მით უმეტეს, რომ, მეცნიერებაში გაზიარებული თვალსაზრისით, ქართული კულტურა ხელოვნების დასავლურ ჯგუფს უახლოვდება; თუმცა, როგორც ქართულ, ასევე ევროპულ კულტურაში ჯვაროსნული ლაშქრობის შემდეგ უხვად შეიჭრა აღმოსავლური ელემენტები. შუა საუკუნეების ევროპის კულტურის მკვლევრები იმდენად დიდ თვისებრივ განსხვავებას ხედავენ ჯვაროსნობამდელ და მის შემდგომდროინდელ ევროპას შორის, რომ აღარ აკმაყოფილებთ კულტურის პერიოდებად დაყოფის ტრადიცია. ცივილიზაციათა ამგვარი დაახლოება მიჩნეულია შემოქმედებითი ცნობიერების თვალსაწიერის გაფართოებად და არა მიბაძვად. თუ ევროპამ აღმოსავლეთი ხელმეორედ აღმოაჩინა, საქართველო იმთავითვე მუდმივ კონტაქტში იყო მასთან და ამით ეროვნული აზროვნება, რომელიც აქტიურად იყო ჩართული ქრისტიანული სამყაროს პროცესებში, კულტურათა დამაკავშირებელ ხასიათს იღებდა.

ამის ტიპური მაგალითია მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“. მის აღმოსავლურ ფონს გარკვეული მხატვრული ფუნქცია აკისრია. „ამირანდარეჯანიანში“ დახატული ჭაბუკური ინსტიტუტი, სახე ჭაბუკისა, მოყმისა განსხვავდება აღმოსავლური ფალავნობისაგან და ევროპულ რაინდობას ენათესავება. თუმცა იდეალური გმირის – ჭაბუკის სახე ორიგინალური ქართული მოვლენაა, მას ღრმად აქვს ფესვი გადგმული ეროვნულ ფსიქიკაში ისე, რომ მნიშვნელოვანი კვალიც კი დააჩნია ქართველი ერის ისტორიას.

დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ქრისტიანობას საქართველოში დახვდა ეროვნულ ცნობიერებაში ღრმად ფესვგამდგარი სახე მეომარი ღვთაებისა, რომელიც იყო ადამიანის უპირველესი შემწე



თითქმის ყველა სფეროში: დემონურ ძალებთან ძლევა მოსილად მებრძოლი, სინათლის მეუფების დამამკვიდრებელი, ომის დროს ლაშქრის წინამძღოლი. იგი წარმოიდგინება „ღვთისშვილად“, შუამავლად ღმერთსა და კაცს შორის და ზოგჯერ მთავარ ღვთაებადაც კი მოჩანს. ესაა უძველეს ქართულ თქმულებათა ყველაზე პოპულარული გმირი ამირანი – წმიდა მხედარი. ქრისტიანული სახისმეტყველებაც იცნობს ასევე ძლევა მოსილ ზეციურ მხედარს, რომელიც ქრისტიანული ღმერთის ნების აღმსრულებელია. ქრისტიანობის შემოსვლასთან ერთად ქართული მხატვრული აზროვნება ეცნობა ბიბლიური წმიდა მხედრის სახეს. ანგელოსური ბუნების ზეციური მხედრები – „ერნი ზეცისანი“ ღმერთის გარშემო არიან შემოკრებილნი („ვიხილე, დგეს გარემო მისა მარჯულ და მარცხლ“ ( III მეფ. 22.19); ასეთივე სურათია ეზრას მეორე წიგნში (9.6). მათი მეშვეობით განაგებს ღმერთი სამყაროს; ისინი არიან მისი ნების აღმასრულებელნი („ძლიერნი ძალითა, რომელნი ჰყოფენ სიტყუასა მისსა“ (ფს. 102.20); აკავშირებენ ზეცასა და მიწას (დაბ. 28.12); იფარავენ ადამიანებს განსაცდელისაგან (გამოს. 23.20), განკითხვის დღეს რისხვად მოეგლინებიან და დასჯიან ცოდვილთ (მთ. 13.39-49), უცოდველთა სულებს კი წაიყვანენ სასუფეველში (ლ. 16.22); ზეციური მხედრობა მიქაელის წინამძღოლობით ებრძვის სატანას, „რომელი აცდუნებს ყოველსა სოფელსა“ (გამოცხ. 12.7-9); ზეციური მხედარი ჭაბუკის სახით ეცხადება კაცს (ტობ. 5.5) და იფარავს გზად გასულს ხიფათისაგან (ტობ. 5. 27). შეეწევა და ამარცხებს ეშმაკეულს (ტობ. 6.1-8, 3).

რჩეული ადამიანები ეგზალტაციის ჟამს ხედავენ საომრად აღჭურვილ წმიდა მხედარს, რომელიც მიუძღვება „ცის მხედრობას“ (ისუ ნავ. 5.13-14; გამოცხ. 9.11-14); ზეციური მხედრის სახე წმიდა ნათლით არის მოსილი (გამოსვლ. 3.2; გამოცხ. 14.18); წმიდა მხედრებად, ღვთის ნების აღმასრულებლებად ადამიანებიც გვევლინებიან; ისინი ღვთისგან მოირთავენ ძალას და ამარცხებენ ეშმაკეულს (I მეფ. 17.26-47, 22.30).

კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ საქართველოში წმ. გიორგის კულტი მე-9 საუკუნიდან გახდა პოპულარული. თუმცა მან ქრისტიანობის შემოსვლისთანავე იწყო დამკვიდრება და, უფრო მეტიც, საქართველოს გაქრისტიანებაც მის სახელს დაუკავშირდა.

ქართლის მოქცევის ისტორია იწყება იქიდან, როცა „გიორგი კაპადოკიელი ინამა ქრისტესათვის“. ამავე დროს აღნიშნულია, რომ წმიდა ნინოც, წმიდა გიორგის მსგავსად, კაპადოკიიდან იყო (წმიდა გიორგისა და წმიდა ნინოს კაპადოკიურ წარმოშობას ქართველთათვის არცთუ მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა ჰქონდა).

წმიდა მხედარია ნინოს მამა ზაბილონიც. მისი სახე ასოცირდება წმიდა გიორგის სახესთან: „ხოლო ესე ჭაბუკი კაპადოკიელი მიიწია წინაშე მეფისა ჰრომად. და ეწყვნეს ბრანჯნი ჰრომთა ბრძოლად ველსა ზედა პიტალინისასა. და მოსცა ღმერთმან ჭაბუკსა მას კაპადოკიელსა ძალი უძლეველი და ქმნა წინაღდგომად მტერთად ძლიერად“; და არა მხოლოდ დაამარცხა, არამედ გააქრისტიანა კიდეც ისინი. „ზაბილონ მამამან მისმან ფრანგნი უკუე მოაქცივნა მახვილითა, ხოლო ნეტარმან ნინო მოაქცივნა ქართველნი ჯვართა ცხოველითა...“ (უცნობი ავტორის (მე-9-მე-10 სს) საგალობელი).

იმ ეპოქაში, როდესაც იქმნება „ამირანდარეჯანიანი“, მნიშვნელოვნად გაფართოვდა საქართველოს საგარეო-პოლიტიკური ასპარეზი (მე-11-მე-12 სს). ეს დიდება საქართველოს „ხმალმა“ მოუტანა. საზოგადოების იდეალი, ზნეობრივი გმირი ჭაბუკი გახდა, რომელიც დღენიადაგ რჯულისა და ქვეყნის სადიდებლად სისხლს ანთხევს. მისი ძალისხმევით შესაძლებელი გახდა მტრის განდევნა და რჯულის დაცვა. ლაშქარში მსახურება საპატიო საქმედ იქცა. საზოგადოების თვალში მეომრის სახე დიდების შარავანდედით იყო მოსილი.

ქართულ ლიტერატურას შეუმჩნეველი არ დარჩენია ეს მოვლენა. საერო მწერლობის პირველ პერიოდში შექმნილი „ამირანდარეჯანიანის“ პერსონაჟი ბოროტებასთან მებრძოლი ჭაბუკები არიან. შეიძლება ითქვას, რომ ამ თხზულებაში არეკლილია იმდროინდელი საქართველოს მდგომარეობა, მსგავსად ბიზანტიური „დიგენის აკრიტასისა“.

„ამირანდარეჯანიანში“ მოქმედება ხდება აღმოსავლეთის ქვეყნებში, ოღონდ გასათვალისწინებელია, რომ თხზულების სპარსეთი, არაბეთი თუ ხაზარეთი ისეთივე მხატვრული გამონაგონია, როგორც „მნათობთა“ ან „ტილისმათა“ ქვეყანა და ისტორიულ სპარსეთს თუ ხაზარეთს არაფრით უკავშირდება. სხვადასხვა ქვეყნის ჭაბუკებს არ ახასიათებთ რაიმე ურთიერთგანმასხვავებელი ნიშ-

ნები. არც მოსე ხონელი ანიჭებს უპირატესობას თავის გმირებს სადაურობის მიხედვით. მნიშვნელობა არა აქვს, ჭაბუკი ინდოელია, არაბი თუ „მოზალდადელი“. თხზულების გეოგრაფია სრულიადაც არ უკავშირდება რეალურ ისტორიულ-გეოგრაფიულ გარემოს. აშკარაა, საქმე გვაქვს ერთიან გამონაგონ, უცხოოდ წარმოსახულ სამყაროსთან, სადაც ერთ ენაზე ლაპარაკობენ და საერთო მორალურ-სამართლებრივი კანონები მოქმედებს. მწერალს ახალი ქვეყნების დასახელება მხოლოდ სიუჟეტების შემოსატანად სჭირდება. ალბათ, უცნაურად ჩანს, რომ საქართველო საერთოდ არაა ნახსენები, რასაც შემდეგი ახსნა შეიძლება მოეძებნოს: ჩანს, მოსე ხონელმა განზრახ არ გამოიყვანა ასპარეზზე „ქართველი ჭაბუკი“, რათა მკითხველს გაუცხოების გრძნობა არ გასჩენოდა სხვა პერსონაჟთა მიმართ, რაც თხზულების იდეის არასწორად გაგებას გამოიწვევდა. ამავე დროს, „ამირანდარეჯანიანის“ აღმოსავლური ფონი უშუალოდ უკავშირდება ქართული საერო მწერლობის წარმოშობის მიზეზებს. ჰაგიოგრაფი რეალურ ყოფაში ეძებს ეროვნულ გმირს და მის ცხოვრებას აღწერს; პერსონაჟები ისტორიული პირები არიან. ჰაგიოგრაფიის მკითხველი მიჩვეული იყო, რომ კითხულობდა „ჭემმარიტ ამბებს“. მოსე ხონელმა გადაუხვია ტრადიციას, ქართულ ლიტერატურაში შემოიტანა მხატვრული გამონაგონი და ამით მის წინაშე უზარმაზარი ასპარეზი გადაიშალა. იგი ხატავს ეროვნულ გმირს, საზოგადოების იდეალს, რომელიც ამავე დროს საზოგადოების გარკვეული ფენის ტიპური წარმომადგენელია. ამ ვითარებაში საქართველოს ისტორიულ ჩარჩოში მოაქცევდა და „ჭემმარიტ ამბავთა“ კითხვას მიჩვეულ ადამიანს დააბნევდა. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ჭაბუკები არ არიან ქრისტიანული ქვეყნებიდან. შუა საუკუნეების მკითხველს, რომელსაც აზროვნების გარკვეული სტრუქტურა ჰქონდა, ეს რელიგიური დაპირისპირებულობის გრძნობას გაუჩნდა. მისთვის ყველაზე აქტუალურ საკითხად გამოიკვეთებოდა ბრძოლა ქრისტიან და არაქრისტიან ჭაბუკთა შორის. ამავე დროს მწერალი ვერ გამოიგონებდა ქრისტიანისათვის მებრძოლ და თავდადებულ გმირს, მას არ ჰქონდა ამის არც სამართლებრივი და არც მორალური უფლება. იმ გამორჩეული პიროვნების ცხოვრების აღწერა, რომელსაც განსაკუთრებული ღვაწლი მიუძღოდა რჯულის განმტკიცების საქმეში, სახელმწიფოებრივი

აქტი იყო და ეს საქმე უშუალოდ ეკლესიის მოთხოვნითა და მეთვალყურეობით სრულდებოდა. ამ სფეროში თვითნებობა დაუშვებელი გახლდათ.

მოსე ხონელმა წმიდა მხედრის მსგავსი ქრისტეს სახელით მებრძოლი ქართველი მოლაშქრის ტიპის წარმოსაჩენად მხატვრულ წარმოსახვას მიმართა და ეს ჭაბუკები გამოგონილ ქვეყნებში დაასახლა. თხზულების სპარსეთი თუ არაბეთი ისევე არ მიუთითებენ კონკრეტულ ისტორიულ-გეოგრაფიულ გარემოზე, როგორც ქართული ზღაპრის „ცხრა მთასა და ცხრა ზღვას იქით“. ამავე მიზეზით, ერთგვარი დისონანსის თავიდან ასაცილებლად, ჭაბუკები, რომელნიც ისე არ წარმოთქვამენ ფრაზას, რომ „ღმერთი“ არ ჩაატანონ, არ ახსენებენ ქრისტეს (შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყარო არაბებს, სპარსელებსა და თურქებს სარწმუნოების მტრებად აღიქვამდა და მათგან ქრისტეს ხსენება ერთგვარად „ყურს მოსჭრიდა“ მკითხველს. შეიძლება პარადოქსულად ჟღერდეს, მაგრამ ერთადერთი გზა, რომელიც მოსე ხონელის ქრისტეს სახელით მებრძოლ ქართველ მოლაშქრეთა ტიპების შექმნის საშუალებას მისცემდა, ის იყო, რომ ნაწარმოებში არ უნდა ეხსენებინათ ქრისტე).

ჭაბუკები ეკრძალვიან უმიზნოდ სისხლისღვრას და ყოველთვის დარღვეული სამართლიანობის აღდგენას ცდილობენ. წმ. მხედართა მსგავსად ათავისუფლებენ ქალაქებს, ქვეყნებს, ადამიანებს უპოვებენ მიწა-წყალს, აარსებენ ახალ ქალაქებს და მათ პატრონებად გვევლინებიან. ამირანი იხსნის ბალხთა ქვეყანას მოძალადისაგან, რომელსაც მთელი სამეფო მიუტაცებია და ერთი ქალაქიღა დარჩენია ასალები. შემდეგ ამარცხებს ვეშაპზე ამხედრებულ დევს, რომელიც წარწყმედით ემუქრება ქვეყანას. მასთან ბრძოლას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ქვეყნისთვის. ამიტომ „წამოდგომილ იყო ყოველი ქალაქი ზედა ხედვად“. ხალხი მადლობას სწირავს დედოფალს ასეთი პატრონისთვის, რომელიც წმიდა მხედარივით მათი სულიერი და ფიზიკური არსებობის საფუძველია. „კურთხეულმცა არს განზრახვა შენი, რომე ასეთი კაცი გამოგვიჩინე, რომე მისითა ხელითა ვიხსენით ეზომისა ბოროტისაგან“. ბალხეთი ამირანის საყმოდ ხდება, იგი აარსებს ქალაქს: „ეგრე თქვა მან კაცმან: „ესერა სიახლოვესა ერთი ქალაქი

არის ცოტა, თვით მისი აგებული“... „ბალხეთით კერძო წყალი ჩამოდიოდა დიდი, და მისსა პირსა ქალაქი იყო მეტად მშვენიერი, და კართა მის ქალაქისათა შემოსავალსა ამირან დარეჯანისძე ეწერა ცხენსა ზედა მჯდომი“. მფარველი ანგელოზივით „ქალაქის შესავალსა“ გამოსახული ცხენზე ამხედრებული ჭაბუკი, რომელიც ამ ქალაქის შეუვალობის სიმბოლოა, პირდაპირი ანალოგიაა წმიდა მხედრის სახისა. ეს მოვლენა პირველად შენიშნა და წმიდა გიორგის კულტის გამოძახილად მიიჩნია მოსე ჯანაშვილმა.

ომი „ამირანდარეჯანიანში“ მნიშვნელოვანი ესთეტიკური ფენომენია. იგი ჭაბუკის ცხოვრებისათვის ისეთივე დამახასიათებელი წესია, როგორც ჰაგიოგრაფიული გმირისთვის – ლოცვა. ბრძოლის სურათებს ნაწარმოებში დიდი ადგილი უკავია, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თხზულება არ წარმოადგენს სისხლისღვრის აპოლოგიას, მისი გმირები ყოველ ღონეს ხმარობენ, რათა თავი აარიდონ კვლას, იშვიათი შემწყნარებლობით გამოირჩევიან; რაც არ უნდა გასაოცრად ჩანდეს, რომანში სულ რამდენიმე პერსონაჟი კვდება.

„ამირანდარეჯანიანის“ მსოფლმხედველობაზე საუბრისას გადაამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება იმას, თუ რას მივიჩნევთ ჭაბუკის სახის უმთავრეს ნიშნად: თვითმიზნური ომების ძებნას, უბრალო მოლაშქრეთა უმოწყალოდ ჟლეტას და სისხლისა და სიკვდილისაკენ მისწრაფებას, თუ, პირიქით, უკიდურეს კრძალვას მკვლევლობისადმი.

ომი თხზულებაში სარაინდო ტურნირის აღმნიშვნელი ტერმინიცაა, ასე რომ, სხვა ჭაბუკთან ომის წადილი სულაც არ მიუთითებს მკვლევლობის ჟინზე. მეფის კარზე სხვადასხვა ქვეყნიდან მოსული ჭაბუკები ერთმანეთს ერკინებიან, მათ შორის, უძლიერესის გამოსავლენად; საკუთარი ძალების გამოცდასთან ერთად ეს ერთგვარი თავის შექცევაცაა. გარდა ორთაბრძოლებისა, ისინი ერთმანეთს ეჯიბრებიან მშვილდოსნობაში, „ოროლითა მღერაში“, ცხენოსნობაში, ნადირობაში, ჭადრაკსა და ცურვაში. მოცალეობის ჟამს სატურნირო ორთაბრძოლები ერთგვარი ვარჯიშია, რათა გმირმა სულიერი და ფიზიკური ძალების მღვიძარება შეინარჩუნოს. თუ ვინმეს ქებას გაიგებს, ჭაბუკი მიდის როგორც მეგობართან, მისადმი უღრმესი პატივისცემით აღვსილი და, მიუხედავად ორთა-

ბრძოლის შედეგისა, ისინი ძმადნაფიცებად სცილდებიან ერთმანეთს. ღირსეული ჭაბუკი უკიდურესი გაფიცების დროსაც კი ფრთხილობს, არ დააზიანოს მეტოქე. მზეჭაბუკი მთელი ძალით არ ებრძვის იმარინდოს, რათა ფათერაკი აიცილოს; ჭაბუკების ორთაბრძოლას, როგორც წესი, სატურნირო, სპორტული ხასიათი აქვს და, ხევსურული კეჭნაობის მსგავსად, დიდ სირცხვილად ითვლება მეტოქის სასიკვდილოდ გამეტება. მკვლელი მუხანათად, თავლაფდასხმულად მიიჩნევა და ირიყება ჭაბუკების წრიდან. თუმცა, აქვე უნდა ითქვას, რომ ჭაბუკური ეთიკის დარღვევის სულ ორი თუ სამი მაგალითია ნაწარმოებში.

მართალია, საზოგადოება საასპარეზოდ უხმობს ჭაბუკებს, მაგრამ ეს სანახაობის მონატრებაა და არა მესისხლეობისაკენ მოწოდება. როცა გარშემორტყმულთაგან გაქეზებულმა ჭაბუკებმა ტურნირი დაიწყეს და ერთ-ერთი ბრძოლისას ღამარ ღაზნელმა ამირ იამანელი მოკლა: „დაუმძიმდა მეფესა, მზესა ჭაბუკსა და იმარინდოსა სიკვდილი ამირ იამანელისა. გაიყარა ერი და მეფემან საბოძვარი აღარა გამოცა და არცა შემოუძახნა მზესა ჭაბუკსა და იმარინდოსა. მოუგზავნა კაცი, ვითა: „სამესისხლო რა ედვა ამას კაცსა, რომე ამირ იამანელი მოკლა?! განა ავი ვინმე და უბადო კაცი არსო“. მეფე საგანგებოდ აფრთხილებს მზეჭაბუკს და იმარინდოს, რომ ორთაბრძოლისას ზომიერება დაიცვან და ზღვარს არ გადავიდნენ.

მრავალი მონაცემით დასტურდება, რომ შუა საუკუნეების ქართული აზროვნება სასულიერო და საერო ლიტერატურას ერთ კონტექსტში – „საღმრთოდ გასაგონად“ მოიაზრებდა. ამის თვალსაჩინო მაგალითი სვანეთში, ლენჯერის თემის სოფელ ლაშთხვერის მთავარანგელოზის ეკლესიის ჩრდილო ფასადზე, გამოსახული მოსე ხონელის რომანის პერსონაჟებიცაა (ამგვარი ტრადიცია დასტურდება ევროპულ ხელნაწერებში, ბარელიეფებსა და სხვ).

საეკლესიო მხატვრობისა და სარაინდო რომანის ამგვარი შეხვედრა ნიმუშია იმისა, რომ არსებობდა ტრადიცია ჭაბუკების ქრისტეს მხედრებად წარმოდგენისა და ეს იმდენად იყო ფესვგადგმული, რომ საეკლესიო ცენზურას უხერხულად არ მიაჩნდა

ამირან დარეჯანისძისა და მისი თანამებრძოლების გამოსახვა ეკლესიის კედელზე წმიდა გიორგის გვერდით (მაღლაფერიძე 1989: 58-77).

მსგავსად აღმოსავლური და დასავლეთევროპული რომანები-სა, „ამირანდარეჯანიანის“ უმთავრესი თემაა სიკეთის ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ და სამართლიანობის დამკვიდრება. გმირები იშვიათი შემწყნარებლობით გამოირჩევიან. მიუხედავად ერთაბრძოლის შედეგისა, ისინი ძმადნაფიცებად სცილდებიან ერთმანეთს. სირცხვილად ითვლება მეტოქის სასიკვდილოდ გამეტება. მკვლელი გაირიყება ჭაბუკთა წრიდან. თხზულებაში საზოგადოების წარმოდგენილი ნაწილი, რომელიც ავტორის მსოფლმხედველობას გამოხატავს, გმობს მესისხლეობას და მკვლელობას ბოროტებად მიიჩნევს. ასე იკვეთება „სარაინდო კოდექსის“ მსგავსება-განსხვავებანი კულტურულად და ეთნიკურად სრულიად განსხვავებულ ქვეყნებში.

### **დამონმებული ლიტერატურა და კომენტარები:**

**გამსახურდია 1991:** გამსახურდია ზ. „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველებ-ბა. თბილისი: „მეცნიერება“, 1991.

**ელიზბარაშვილი 2003:** ელიზბარაშვილი ე. ბიზანტიური პოემა „დიგენის აკრიტასი“ (სადისერტაციო ნაშრომი). თბილისი: 2003; ἀπελάτης-საქონლის ქურდები, გამტაცებლები. აპელატები მე-4-მე-10 საუკუნეებში ჩანან ას-პარეზზე – მათ უნოდებდნენ ყაჩაღებსაც, მძარცველებსაც, შეიარაღებუ-ლი ბანდის წევრებს. პოემაში ძირითადად სხვისი პატარძლების, საცოლე-ების ან ცოლების მოტაცებით არიან დაკავებულნი (58).

\*ანტიკური რომანის შექმნის პირველი გამოცდილებაა რომანი ალექ-სანდრე მაკედონელის შესახებ. რომანის ავტორის მთავარი ამოცანაა აჩვენოს იმ მინიერი, ამქვეყნიური სიდიადის მწვერვალი, რომელსაც მოკვდავმა შეიძლება მიაღწიოს. ძველ ეპოქათა უდიდესი დამპყრობელი რომანში უბრწყინვალეს შუა საუკუნეთა რაინდადაა წარმოდგენილი.

სარაინდო რომანის ჩამოყალიბებაში უმნიშვნელოვანესი წინადადგ-მული ნაბიჯი, სასიყვარულო თემატიკის განვითარებასთან ერთად, საფ-რანგეთში გადაამუშავებული რომანებია ტროას ომისა და ენეასის თავგა-დასავლის შესახებ. ამათგან პირველია „რომანი ენეასზე“. ამ თხზულების

თითქმის თანადროულად საფრანგეთშივე დაიწერა 30 000 სტროფზე მეტი მოცულობის ნაწარმოები ტროაზე, რომლის ავტორია ბენუა დე სენტ-მორი.

რაც შეეხება ბრეტონულ რომანებს, მათ წყაროდ გამოყენებულია კელტური ხალხური გადმოცემები. აქედან იღებს სათავეს მეფე არტურისეული ანუ მრგვალი მაგიდის რაინდების რომანების ჩარჩო – სამეფო სასახლის სურათები, როგორც ცენტრი იდეალური რაინდებისა.

ბრეტონული ნარატივის აურაცხელი მასალა 4 ჯგუფის თხზულებებად შეიძლება დაიყოს, რომლებიც თვალშისაცემად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან შინაარსითა და სტილით:

1. ე.წ. ბრეტონული პოეტური ნოველები სასიყვარულო და, უმეტესწილად, ფანტასტიკური შინაარსით;
2. რომანების ციკლი ტრისტანსა და იზოლდაზე;
3. რომანები არტურის შესახებ;
4. ციკლი რომანებისა წმიდა გრაალზე.

მეფე არტურის შესახებ რომანების ავტორი მე-12 საუკუნის მეორე ნახევრის პოეტი კრეტიენ დე ტრუაა („ერეკი და ენიდა“, „ლანსელოტი ანუ საზიდრის რაინდი“).

ციკლი რომანებისა წმიდა გრაალზე წარმოადგენს პირველ ცდას, განხორციელებულიყო მხატვრული სინთეზი მაღალი წრის კურტუაზული და მეფე არტურზე შექმნილი რომანების ფეოდალური საზოგადოების რელიგიური იდეალებისა. კურტუაზული სიყვარული არის რაინდის ტრფობა გათხოვილი ქალის მიმართ, რომელსაც გმირი ირჩევს მანდილოსნის სულიერი და ფიზიკური მშვენიერების გამო. იგი ხდება ქალის მორჩილი და მის ნებისმიერ სურვილს ასრულებს; მიდის საბრძოლველად და ამით უმტკიცებს სიყვარულს. მკითხველი მოხიბლული რჩებოდა ამ ახალი გმირებით, რომლებიც არ კმაყოფილდებოდნენ ღმერთისა და დიდებულებისადმი ერთგულებით, საბრძოლო უნარების გამოვლენით და, ამავდროულად, ეთაყვანებოდნენ საოცნებო ქალის ნება-სურვილს.

სარაინდო რომანის შემდეგი ტიპი ესაა თხზულებები პროტაგონისტების ბედის ცვალებადობასა და თავგადასავლებზე, რომელთაც არცთუ ზუსტად ბიზანტიურ რომანებს უწოდებენ. ბიზანტიურ რომანებს ახასიათებთ სი-ახლოვე ყოველდღიურ ყოფით ცხოვრებასთან: თითქმის სრული არარსებობა ზებუნებრივის, ასევე, ყოფითი წვრილმანების მნიშვნელოვანი რაოდენობა, სიუჟეტის დიდი უბრალოება და თხრობის ტონის სიმარტივე. მოცემული ჟანრის რომანისთვის ყველაზე მეტად ტიპურს ზოგჯერ „იდი-



ლიურს“ უწოდებენ. ასეთი თხზულებების კლასიკური ნიმუშია „ფუარი და ბლანშეფლერი“ და რამდენადმე „დიგენის აკრიტასი“.

აქვე შევნიშნავთ, რომ, გაზიარებული თვალსაზრისით, მოხეტიალე რაინდებზე ბოლო რომანი, გროტესკული შინაარსის, სერვანტესმა შექმნა – რომანტიკული გმირების შესახებ თხრობას პრაქტიკულად ვეღარავინ ბედავდა...

შუა საუკუნეებში ცნობილი იყო რაინდთა აღჭურვილობის ფერთა სიმბოლიკა: მწვანეფრადმოსილი მოყმე განასახიერებდა გამოსაცდელ ახალბედს, ნეოფიტს; თეთრით – უბინო ძლევამოსილ გმირს; წითლით – სულეირად სრულყოფილ მეომარს, გამობრძმედილს ლაშქრობებში; შავით – გაორებულ რაინდს, რომელიც, ერთი მხრივ, ბოროტებას განასახიერებდა, ხოლო, მეორე მხრივ, გმირს, რომელიც ასკეტი გახდა, რათა ცოდვები გამოესყიდა.

ამასთანავე, იყვნენ ბუნდოვანი რწმენით აღვსილი ე.წ. მოხეტიალე რაინდები, რომლებიც იმედოვნებდნენ, რომ ოდესმე ღირსეული მისიის შესრულების შანსი მიეცემოდათ.

ქართული ისტორიიდან ასეთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება: თორნიკე ერისთავი იყო რაინდი, რომელიც ასკეტი გახდა; ხოლო შემდეგ, ბიზანტიის სამეფო კარის თხოვნით, ასკეტი-რაინდი შეიქმნა (ჯ. ტრესიდერი, სიმბოლოთა ლექსიკონი, მოსკოვი, 1999 (რუს. ენაზე), გვ. 318).

**კეკელიძე 1933:** კეკელიძე კ. *ქართული ფეოდალური ლიტერატურის პერიოდიზაცია*. თბილისი: 1933.

**მალლაფერიძე 1988:** მალლაფერიძე ვ. „ამირანდარეჯანიანის“ ტიპოლოგიისათვის“ (სადისერტაციო ნაშრომი). თბილისი: 1988.

ნუცუბიძე 1947: Нуцубидзе Ш. И. Руставели и восточный ренессанс. Тбилиси: Заря Востока. 1947.

**სიმღერა სიდზე 1976:** *სიმღერა სიდზე*, თარგმანი ი. კორნეევისა. მოსკოვი: 1976 (რუსულ ენაზე); ნ. ა. ზაკროჩინსკი, ინგლისური რაინდობის ქცევის მოდელი ფრუასარის მონაცემთა მიხედვით. მინსკი: 2010 (რუსულ ენაზე).

**სიმღერა ჯვაროსნების ლაშქრობისა 2011:** *სიმღერა ჯვაროსნების ლაშქრობისა ალბიგოელთა წინააღმდეგ*, თარგმანი ძველოქსიტანურიდან ი. ბელავინასი და ე. მოროზოვასი. მოსკოვი: 2011. ეს ლაშქრობა მიმდინარეობდა 1219 წლამდე. პოემა დაწერილია ნაწილ-ნაწილ ძველფრანგულ ჟანრში chanson de geste: დასაწყისი 1213 წლამდე შექმნა პერმა-გიომ ტუდელემა, ხოლო დასასრული-უცნობმა გამგრძელებელმა. ესაა ძველი ოქსიტანური ლიტერატურის ერთადერთი ძეგლი (რუსულ ენაზე).

**შატბერდის კრებული 1979:** შატბერდის კრებული. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა. თბილისი: მეცნიერება. 1979; შდრ.: არმაზის კერპის აღჭურვილობა გოლიათისას: „და აჰა, დგა კაცი ერთი სპილენძისად და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭვი ოქრომსად, და ჩაფხუტი ოქრომსად, და სამხარნი ესხნეს ფრცხილი და ბივრიტი, და ხელსა მისსა აქუნდა ხრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცევოდა ხელსა შინა“ (შატბერდის კრებული 1979: 334).

**ყურანი 2006:** ყურანი. არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებანი დაურთო გ. ლობჯანიძემ. თბილისი, კავკასიური სახლი, 2006.

**ყურბანოვი 2016:** ყურბანოვი რ. ფუთუვათი – ისლამური რაინდობის გზა. 2016 (რუსულ ენაზე). ისლამურ თეოლოგიაში იბრაჰიმი აღინიშნება საპატიო ტიტულით – „ღვთის მეგობარი“; „მეგობარი“ – „ხალილ“ ნიშნავს გულწრფელ, უერთგულეს მეგობარს, რომელიც ვერავის სიყვარულს ვერ გაუთანაბრებს თავისი მეგობრის სიყვარულს და მის მიმართ სრული ნდობითაა განმსჭვალული (ყურანი 2006: 493).

## *Giorgi Alibegashvili*

### **Amirandarejaniani and the World of Medieval Chivalry**

#### **Summary**

The secular stream in Georgian literature (12th century) starts with a chivalric and adventure romance Amiran-Darejaniani. Prior to that, Georgian literature was entirely of a religious nature. The paper analyzes Oriental as well as Western European chivalric codes, martial virtues, ethical norms, namely, Arabic, Persian, Ottoman, Byzantine, French, Spanish, German, Anglo-Saxon and other countries' systems of chivalric codes. Georgian “Code of the Youth” is similar to both worlds of Oriental and Western European chivalry. However, it is characterized by various national peculiarities, mostly conditioned by the classical period in the history of Georgia, so-called the Golden Age.

## მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“ უცხოურ ენებზე

მოსე ხონელის სარაინდო რომანი „ამირანდარეჯანიანი“ თარგმნილია ევროპულ და რუსულ ენებზე. პირველი ევროპელი მეცნიერი, რომელმაც ფრანგულ ენაზე სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა ამ თხზულებას, არის მარი ბროსე (1802-1880), საზღვარგარეთული ქართველოლოგიის ფუძემდებელი. მ. ბროსემ გააცნო ევროპას კლასიკური ხანის ქართული ლიტერატურა: „თამარიანი“, „აბდულმესიანი“, „ამირანდარეჯანიანი“, „ვისრამიანი“ და „ვეფხისტყაოსანი“. 1837 წლის 15 სექტემბერს მ. ბროსემ სანქტ-პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის სხდომაზე წაიკითხა მოხსენება „ამირანდარეჯანიანის“ შესახებ, ხოლო 1838 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი „Analyse du roman géorgien Amiran-Daredjaniani“ [„ქართული რომანის, „ამირანდარეჯანიანის“, განხილვა“ (ბროსე 1838)]. ამ გამოკვლევით მ. ბროსე იყო არსებითად პირველი, ვინც სათავე დაუდო „ამირანდარეჯანიანის“ ეროვნული წარმოშობის მეცნიერულ თეორიას. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, „ამირანდარეჯანიანის“ ორიგინალური წარმომავლობის მტკიცებისას მისთვის ამოსავალი იყო პერსონაჟთა ფსიქოლოგიის თავისებურებების, მათი ხასიათის, ზნე-ჩვეულებების, მოქმედების იმპულსების გათვალისწინება, რასაც წინ უსწრებდა ბროსესეული ცოდნა ქართველი ხალხის ისტორიული ფსიქოლოგიისა. მ. ბროსე ახდენდა იდენტიფიკაციას რომანის პერსონაჟთა ხასიათსა და ქართულ ხასიათს შორის და წარმოუდგენლად მიაჩნდა „ამირანდარეჯანიანის“ უცხოური წარმოშობის დაშვებას. ამ კონტექსტშივე გააანალიზა მან რომანში ასახული პატრონყმური ინსტიტუტი და მოახდინა კლასიკური პერიოდის ქართულ სოციალურ ყოფასთან მისი იდენტიფიკაცია. ამ ფაქტს, ცხადია, მისთვის ხელი არ შეუშლია პარალელი ეძებნა ევროპულ რაინდულ ყოფაში, თანაც არა ტიპოლოგიური, არამედ გენეტიკური თვალსაზრისითაც, და საკითხი გადაეჭრა აღმოსავლეთის, უწინარესად ქართუ-

ლი სამყაროს, სასარგებლოდ: აღმოსავლეთიდანააო ევროპაში, მათ შორის საფრანგეთში, რაინდობის კულტი შემოტანილი, თანაც რაინდობა, უწინარესად ქართველის მგზნებარე ტემპერამენტის რეალიზებააო, ვიდრე ცივსა და ზომიერ გარემოში აღზრდილი ევროპელისა“ (კილანავა 1986: 30).

ამგვარი დაკვირვებებითა და შეფასებით მ. ბროსემ საფუძველი ჩაუყარა ქართული მწერლობის ევროპული ლიტერატურის კონტექსტში განხილვას. მ. ბროსეს არაერთი მოსაზრება „ამირანდარეჯანიანის“ შესახებ დღესაც გაზიარებულია (მაგ., „ამბავი ჯიმშერ დილარის შვილისა“ და „ჯიმშერის შვილის ჯიმშერ არმოკლასი“ – მიეკუთვნება თხზულების გამგრძელებლებს და არა ავტორს). მ. ბროსეს ნაშრომი იმითაც არის საინტერესო, რომ მასში დანვრილებითაა გადმოცემული თხზულების შინაარსი ფრანგულ ენაზე. ავტორი შეეხო აგრეთვე ტექსტის კომპოზიციურ მხარეს, აღწერა პატრონყმული ინსტიტუტის თავისებურებები და ა.შ. შემდგომში მ. ბროსეს მოსაზრებები სხვა უცხოელმა მეცნიერებმაც გაიზიარეს. აღნიშნულია, რომ ფრანგი ლიტერატურათმცოდნე ა. თალასო აშკარად იმეორებს მ. ბროსეს მოსაზრებებს, როცა აღნიშნავს, რომ ორი ქართული პოზაული რომანი – „ამირანდარეჯანიანი“ და „ვისრამიანი“ ჟ. რუსოს „ახალი ელოიზას“ სტილშია შექმნილი [შდრ.: მ. ბროსე, *Recherches sur la poésie géorgienne...* (პატარიძე 2003: 90)].

„ამირანდარეჯანიანის“ სრული ფრანგული თარგმანი ეკუთვნის ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთერთობების მკვლევარსა და დიდ მოამაგეს გასტონ ბუაჩიძეს (1935-2022). გ. ბუაჩიძე იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, კითხულობდა ლექციებს ნანტისა და სორბონის უნივერსიტეტებში, მწერალი, მთარგმნელი და ლიტერატურათმცოდნე, თარგმნიდა ფრანგულიდან ქართულად (ჟიულ ვერნი, ჟან-პოლ სარტრი, ალბერ კამიუ...) და ქართულიდან ფრანგულად, საფრანგეთში ეწეოდა ქართული ლიტერატურის პოპულარიზაციას. ნლების მანძილზე მან ფრანგულ ენაზე თარგმნა შოთა რუსთაველის, მოსე ხონელის, სულხან-საბა ორბელიანის, ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, გალაკტიონ ტაბიძის ნაწარმოებები, ქართული ხალხური ზღაპრები და ა. შ. ცალკე გამოცოფდით მის დამსახურებას ძველი

ქართული ლიტერატურის ძეგლების ფრანგულ ენაზე თარმნასა და პოპულარიზაციაში. სერიით „საფრანგეთის აღმოსავლური გამოცემები“ დაიბეჭდა წიგნები: Soukhian-Saba Orbeliani. La Vérité du Mensonge. Publications Orientalistes de France [სულხან-საბა ორბელიანი. სიბრძნე სიცრუისა. ეს თარგმანი უფრო ადრე, 1978 წელს, დაიბეჭდა თბილისში (ორბელიანი 1978; 1984)], Chota Roustaveli. Le Chevalier à la Peau de Panthère. Publications Orientalistes de France [პოემის პროლოგი და ნაწყვეტები დროდადრო ქვეყნდებოდა ჟურნალ „ბედი ქართლისას“ ფურცლებზე პარიზში 1975-1978 წლებში (რუსთაველი 1989)] და Mosé Khonéli. Amiran-Darejaniani. Publications Orientalistes de France (მოსე ხონელი 1990).

გარდა აღნიშნული გამოცემებისა, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებიდან არაერთი ფრაგმენტი შევიდა სხვა ფრანგულენოვან გამოცემებშიც. კოლექციაში „Patrimoine littéraire européen“ („ევროპის ლიტერატურული მემკვიდრეობა“) დაიბეჭდა გ. ბუაჩიძის თარგმანები:

„1. Tome 4a. Le Moyen Age. De l' Oural à l' Atlantique. Bruxelles, De Boeck-Université, 1993.

- a) Chota Roustaveli. La Chevalier à la Peau de Panthère (Fragments).
- b) Mosè Khonéli. Amiran-Darejaniani (Fragments).
- c) Le Martyre de la Sainte Reine Chouchanik.
- d) Mikael Modrékili. Iambes.
- e) Sarghis Tmogveli. Visramiani (Fragments).

1. ტომი 4ა. შუასაუკუნეები. ურალიდან ატლანტის ოკეანემდე. ბრიუსელი, დე ბოუკი-უნივერსიტეტი, 1993.

- ა) შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი (ფრაგმენტები).
- ბ) მოსე ხონელი. ამირან-დარეჯანიანი (ფრაგმენტები).
- გ) წმინდა დედოფლის შუშანიკის წამება.
- დ) მიქაელ მოდრეკილი. იამბები.
- ე) სარგის თმოგველი. ვისრამიანი (ფრაგმენტები).

2. Tome 8. Avènement de l' Equilibre Européen. 1616-1720. Bruxelles, De Boeck – Université, 1996.

Theimouraz I<sup>er</sup>. Le Martyre de la Reine Kéthévane (Fragments).

2. ტომი 8. ევროპული წონასწორობის დამკვიდრება, 1616-1720. ბრიუსელი, დე ბოელი – უნივერსიტეტი, 1996.

თეიმურაზ პირველი. ქეთევან დედოფლის წამება (ნაწყვეტები).

3. Tome 9. Les Lumières. de l' Occident à l' Orient. 1720-1778. Bruxelles, De Boeck – Université, 1997.

a) Bessik. Poèmes.

b) David Gouramichvili. Le Livre de David (Fragments).

3. ტომი 9. განმანათლებლობა. დასავლეთიდან აღმოსავლეთი-საკენ. 1720-1778. ბრიუსელი. დე ბოეკი – უნივერსიტეტი, 1997.

ა) ბესიკი. ლექსები.

ბ) დავით გურამიშვილი. დავითიანი (ნაწყვეტები)“ (თურნავა 2008: 283-284).

სწორედ ამ კოლექციის მე-4ა ტომში დაიბეჭდა „ამირანდარეჯანიანის“ გ. ბუაჩიძისეული თარგმანის პირველი თავი „აბესალომ შინდოთა მეფისა ამბავი“ [„Histoire d' Abessalome, roi des Indes“ (Chapitre I) (მოსე ხონელი 1993: 522-523)].

როგორც აღვნიშნეთ, „ამირანდარეჯანიანის“ სრული ფრანგული თარგმანი დაიბეჭდა 1990 წელს „საფრანგეთის აღმოსავლური გამოცემების“ სერიით. წიგნის თავფურცელზე ვკითხულობთ:

Mossé Khoncéli. Amiran-Daredjaniani. Roman de chevalerie. Traduit de géorgien et préfacé par Caston Bouatchidzé. Illustrations de Natalia Markova [მოსე ხონელი. ამირან-დარეჯანიანი. სარაინდო რომანი. მთარგმნელი ქართული ენიდან და წინასიტყვაობის ავტორი გასტონ ბუაჩიძე. ილუსტრაციები ნატალია მარკოვასი (მოსე ხონელი 1990)].

თარგმანის წინასიტყვაობაში (Préface) გ. ბუაჩიძე ვრცლად ეხება თამარის ეპოქის საქართველოს, იმდროინდელ რაინდულ იდეალებს და აღნიშნავს: ეპოქის რაინდული სულის სიძლიერემ განაპირობა ის, რომ შოთა რუსთაველის პოემაში და მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანშიც“ მკაფიოდ ჩანს XII საუკუნის საქართველოს მთავარი ღირებულებები: პატრიოტიზმი, მეგობრობა, ქალის თაყვანისცემა... „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი პერსონაჟი – უფლისწული ტარიელიც – რაინდია, რითიც ძალიან ემსგავსება „ამირანდარეჯანიანის“ გმირ რაინდებს და თვითონ ამირანდარეჯანის ძეს. შესაბამისად, თხზულების ორიგინალობის საკითხზე მსჯელობისას გ. ბუაჩიძე დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ ამ სარაინდო რომანში სწორედ ქართული რეალობაა წარმოდგე-

ნილი. ქვეყანაში, რომელსაც სხვადასხვა დროს თავს ესხმოდნენ არაბები, სპარსელები და თურქები, XII საუკუნეში უკვე მტკიცედ იყო ჩამოყალიბებული მაღალი რაინდული იდეალები. მართალია, რომანში ხშირია მოვლენების ჰიპერბოლიზება, მაგრამ ტექსტის ძირითადი მიმართულება საფუძველს ვეაძლევს, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ გმირი რაინდები ევროპულ ლიტერატურაში გავრცელებული რაინდთა სახეების გვერდით მოვიხსენიოთ (მოსე ხონელი 1990: 5-6).

წინასიტყვაობას მოსდევს „ამირანდარეჯანიანის“ თორმეტი კარის სრული, კარგად ილუსტრირებული თარგმანი ფრანგულ ენაზე:

Chapitre I. Histoire d'Abessalom, roi des Indes (გვ. 7-4); Chapitre II. Histoire de Badri Iamanisdzé (15-31); Chapitre III. Histoire de Nossar Nisréli (32-35); Chapitre IV. Histoire d'Amiran Daredjanisdzé (36-42); Chapitre V. Histoire d'Ambri l'Arabe (43-54); Chapitre VI. Histoire du Chevalier des Indes (55-66); Chapitre VII. Histoire des sept princesses – astres (67-85); Chapitre VIII. Histoire des talismans (86-112); Chapitre IX. Histoire de Sépédavlé Darispanisdzé (113-149); Chapitre X. Histoire du Chevalier du Soleil (150-185); Chapitre XI. Histoire de la vengeance (186-191); Chapitre XII. Histoire de l'entrée à Balkhétí (192-203).<sup>1</sup> თარგმანს ერთვის უცხო სიტყვათა მცირე ლექსიკონი (Glossaire – მოსე ხონელი 1990: 204), რომელშიც განმარტებულია სიტყვები: Navroz, aznaour, dev, kadji, spassalar და სხვ. „ამირანდარეჯანიანის“, „ვეფხისტყაოსნისა“ და ქრთული ლიტერატურის სხვა არაერთი ძეგლის თარგმნით გასტონ ბუაჩიქემ დიდი წვლილი შეიტანა ქართულ-ფრანგულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ისტორიაში.

1958 წელს ოქსფორდში გამოიცა „ამირანდარეჯანიანის“ ინგლისური თარგმანი, მთარგმნელი – რობერტ სტივენსონი (1920-1998). რ. სტივენსონის დაინტერესება ქართული მწერლობითა და

---

1 აქვე მკითხველს შევასხენებთ „ამირანდარეჯანიანის“ თორმეტი კარის სათაურებს ქართულ ენაზე: 1. აბესალომ ჰინდოთა მეფისა ამბავი; 2. ბადრი იამანის-ძისა ამბავი; 3. ნოსარ ნისრელისა ამბავი; 4. ამირან დარეჯანისძისა ამბავი; 5. ამბრი არაბისა ამბავი; 6. ინდო ჭაბუკისა ამბავი; 7. მნათობთა ამბავი; 8. ტილისმათა ამბავი; 9. სეფედავლე დარისპანის-ძისა ამბავი; 10. მზისა ჭაბუკისა ამბავი; 11. სისხლთა ძებნისა ამბავი; 12. ბალხეთს შესლვისა ამბავი.

საქართველოს კულტურით იმანაც განაპირობა, რომ მისი მოღვაწეობის დროს ინგლისში უკვე მიმდინარეობდა ქართველოლოგიური კვლევა-ძიება (მარჯორი და ოლივერ უორდროპები, დევიდ მარშალ ლანგი, მორის ბოურა, ქეთრინ ვივიანი...), რაც გულისხმობდა ქართული ლიტერატურის თარგმნას ინგლისურ ენაზე, სამეცნიერო კვლევასა და ნაშრომების ინგლისურ ენაზე გამოქვეყნებას. ეს ყოველივე კი დიდად უწყობდა ხელს საზღვარგარეთ ქართული მწერლობის პოპულარიზაციას.

ქართველოლოგიით რ. სტივენსონის დაინტერესებაში დიდი წვლილი შეიტანა ო. უორდროპმა, ქართული ენა კი მას ანდრო გუგუშვილმა, ინგლისში დაარსებული საქართველოს საისტორიო საზოგადოების მდივანმა, შეასწავლა. მანვე გაუწია დახმარება „ამირანდარეჯანიანის“ ტექსტის უკეთ გაგებასა და შესწავლაში. რ. სტივენსონის პირველი ქართველოლოგიური ნაშრომი იყო „A Georgian Amour Courtois. Proceedings of the Twenty International Congress of Orientalists“ [„ქართული კურტუაზიული სიყვარული“ (სტივენსონი 1957)], 1958 წელს მან გამოაქვეყნა „ამირანდარეჯანიანის“ ინგლისური თარგმანი [Mose Khoneli. Amirandarejaniani. Translated by R. H. Stevenson (მოსე ხონელი 1958)], ხოლო 1977 წელს გამოვიდა მის მიერ თარგმნილი „ვეფხისტყაოსანი“ [Shota Rustaveli. The Lord of the Panther's Skin. Translated by Robert Stevenson (სტივენსონი 1977)], წლების განმავლობაში აქვეყნებდა სტატიებს პარიზში გამომავალი ჟურნალ „ბედი ქართლისას“ ფურცლებზე რუსთაველისა და მისი პოემის, „დიდმოურავიანის“, „ომაინიანისა“ და სხვა თემების შესახებ (სტივენსონი 1959; 1962; 1964ა; 1964ბ).

რ. სტივენსონის ქართველოლოგიური ნაღვანიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას „ამირანდარეჯანიანი“ იმიტომაც იმსახურებს, რომ ჩვენ წინაშეა არამარტო ამ საკმაოდ მოცულობითი ტექსტის თარგმანი (სრული თარგმანი), არამედ წიგნის წინასიტყვაობა და ვრცელი სამეცნიერო ნარკვევი, რომელმაც მეცნიერთა ყურადღება და არაერთი გამოხმაურება დაიმსახურა. 1958 წელს ოქსფორდში გამოცემული წიგნის სრული სათაურია „Amiran-Darejaniani. A cycle of Medieval Georgian tales traditionally ascribed to Mose Khoneli. Translated by R. H. Stevenson“ (მოსე ხონელი 1958). ხოლო თავად რ. სტივენსონის დამოკიდებულებას ამ ნაშრომის მიმართ



კარგად გამოხატავს მიძღვნა წიგნის პირველივე გვერდზე: „This translation is dedicated to my mother and the memory of my father“ [„ეს თარგმანი ეძღვნება დედას და მამის ხსოვნას“].

როგორც აღვნიშნეთ, ეს არის „ამირანდარეჯანიანის“ ტექსტის სრული თარგმანი, რომელსაც დართული აქვს სამეცნიერო აპარატი დანართებითა და შენიშვნებით. თარგმანი შედგება 12 თავისაგან: The First Chapter. The Story of Abesalom, the Indian King (გვ. 1-9); The Second Chapter. The Story of Badri Iamanisdze (10-20); The Third Chapter. The Battle of Badri Iamanisdze and the Champion Arzamaniki (21-26); The Fourth Chapter. The Story of Nosar Nisreli (27-30); The Fifth Chapter. The Story of Amiran Darejanisdze (31-38); The Sixth Chapter. The Story of Ambri Arabi (39-52); The Seventh Chapter. The Coming of Indo Dchabuki into the Yemeni Land (53-65); The Eighth Chapter. The Story of the Stars (66-90); The Ninth Chapter. The Story of the Talismans (91-123); The Tenth Chapter. The Story of Sepedavle Darispanisdze (124-167); The Eleventh Chapter. The Story of Mze Dchabuki (168-216); The Twelfth Chapter. The Story of Amiran Darejanisdze's Journey to the Land of Balkh; and of Balkham Qamisdze (217-231).

თარგმანის თითქმის ყველა გვერდზე გვხვდება ვრცელი სქოლიოები, ხოლო თხზულების ტექსტს დართული აქვს რამდენიმე განყოფილება: Notes [შენიშვნები (მოსე ხონელი 1958: 232-234)] და დანართები – Appendix A [განმარტებები სიტყვებისა: Aznauri, Dchabuki, Devi, Didebuli, Qma (მოსე ხონელი 1958: 235-236)]; Appendix B [ხალხური პოეტური ვერსია (მოსე ხონელი 1958: 237-238)]; Appendix C [საისტორიო წყაროები – ლეონტი მროველი, ჯუანშერი (მოსე ხონელი 1958: 239-240)].

ქართველი და ინგლისელი მეცნიერების ყურადღების ცენტრში მოექცა წიგნის პირველი ნაწილი, რომელშიც წარმოდგენილია თხზულების ტექსტსა და გამოკვლევაზე მუშაობისას გამოყენებული ლიტერატურის სია და მოკლე წინასიტყვაობა [Abbreviations and References (მოსე ხონელი 1958: xi-xii)], განმარტებები ტრანსლიტერაციის შესახებ [Note on transliteration (მოსე ხონელი 1958: xii)] და ვრცელი გამოკვლევა – „შესავალი“ [Introduction (მოსე ხონელი 1958: xiii-xxxiii)].

მოკლე, ერთგვერდიან წინასიტყვაობაში მთარგმნელი ცდილობს მკითხველს წარმოუდგინოს ის სირთულეები, რაც ამ ტექსტის თარგმნას ახლდა. აღნიშნავს, რომ „მეთორმეტე საუკუნეში დანერილი ტექსტის თარგმნა არასოდესაა ადვილი. მით უმეტეს, როცა ეს ტექსტი ნაკლებად ცნობილ ენაზეა შექმნილი. ზოგჯერ ცალკეული სიტყვების გადმოტანა ერთი ენიდან მეორეზე საკმაოდ სახიფათოცაა. ჩემთვის გასაგებია, რომ ამ თარგმანის ყოველ გვერდზე შეიძლება მოიძებნოს სიტყვები, რომელთა ახსნაც გაძნელებდა, მაგრამ მე მაინც გავბედე შეეჭვიდებოდი ამ სამუშაოს“. იქვე რ. სტივენსონი მაღლობას უხდის მარჯორი უორდროპის ფონდს, რომელმაც თანადგომა გაუწია თარგმანზე მუშაობის დაწყებიდან წიგნის დაბეჭდვამდე, მაღლიერებით ახსენებს ანდრო გუგუშვილს, რომელმაც შეასწავლა ქართული ენა და დაეხმარა ტექსტის გაგებაში. მთარგმნელი იმედოვნებს, რომ მისი თარგმანი ინტერესს აღუძრავს სხვა მთარგმნელებსაც, შეისწავლონ უცხოენები და თარგმნონ ახალი ნაწარმოებები (მოსე ხონელი 1958: xii).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს წიგნის შესავალ ნაწილში გამოთქმული მთელი რიგი მოსაზრებებისა, ქართული სარაინდო რომანის წარმოშობის, „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორისა და დათარიღების, ხალხურ „ამირანიანთან“ მიმართების თაობაზე, აგრეთვე, სიუჟეტის ორიგინალობის შესახებ. კარგად ჩანს, რომ რ. სტივენსონი „ამირანდარეჯანიანის“ ქართულ ეროვნულ საფუძვლებზე წარმოშობის მხარდამჭერია. გამოკვლევა შედგება ცხრა თავისაგან და იწყება მ. ბროსეს სიტყვებით: „ეს არის რომანი პროზად, მოსე ხონელის მიერ ძველ ქართულად დანერილი, მშვენიერი ნაწარმოებია. შედგება თორმეტი კარის ან ზღაპრისაგან და ეწოდება „ამირანდარეჯანიანი“. ამირანის მთავარი პერსონაჟი, რომელიც წარმოშობით ბაღდადიდანაა და მამაცი გმირია, მრავალ საგმირო საქმეს ჩაიდენს და ბევრ ომში მიიღებს მონაწილეობას, რაზედაც მწერალი დაწვრილებით მოგვითხრობს. მოსე ხონელი... იყო მდივანი ბრწყინვალე თამარ მეფისა, გიორგი III შვილისა, რომლის სახელიც უკვდავია!.. (ბროსე 1834: 145-146).

რ. სტივენსონი იქვე აღნიშნავს, რომ სწორედ მ. ბროსე იყო პირველი მეცნიერი, რომელმაც ქართული სარაინდო რომანის შესახებ მოუთხრო ევროპელ მკითხველს. თავად რ. სტივენსონი

კი პირველი იყო, ვინც თავის გამოკვლევაში შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის პოზიციებიდან განიხილა „ამირანდარეჯანიანი“. როგორც რ. სტივენსონის ქართველოლოგიურ ძიებათა მკვლევარი ნ. ანდრონიკაშვილი მიუთითებს: „აუცილებელია აღინიშნოს ის გარემოება, რომ სტივენსონი ძეგლის ორიგინალურობის თეზას და მისი, როგორც ნათარგმნი ძეგლის, სანინალმდეგო არგუმენტებით მტკიცებას უდგება შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის პოზიციებიდან და ამის შესახებ წერს კიდევაც თავის წინასიტყვაობაში. ეს ნიშნავდა მკვლევრის მიერ სარაინდო რომანის საერთო სქემაში ქართული ძეგლის ადგილის მოძებნას, და, მიუხედავად უცხო გარემოსი და გმირთა უცხო წარმომავლობისა, იმ პლასტების მონახვას, რომლითაც „ამირანდარეჯანიანი“ თავისი ძირებით ებჯინება როგორც ხალხური შემოქმედების ღრმა წყაროებსა და ფანტაზიას, ისე პიროვნული შემოქმედების გემოვნებას, რომლის ბრძმედში ის საბოლოოდ იღებს დასრულებული ეპიკური თხზულების ფორმას“ (ანდრონიკაშვილი 1988: 14-15).

მიუხედავად იმისა, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ ინგლისურენოვანი თარგმანის „შესავალი“ მნიშვნელოვანი გამოკვლევაა, რომელშიც განხილულია თხზულების ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ნაშრომები და გამოკვეთილია ავტორისეული პოზიცია, ამ ნიგნის გამოქვეყნებას მეცნიერული პოლემიკა მოჰყვა (დ. ლანგი და გ. მერედით-ოუენსი, შ. ნუცუბიძე, ალ. ბარამიძე, ს. სერებრიაკოვი, მ. ჩიქოვანი). „დ. ლანგისა და გ. მერედით-ოუენსის რეცენზიაში ნამოტივტივდა „ამირანდარეჯანიანის“ სპარსული წარმოშობის თეორია. მათ სპარსული „ყისაჲ ჰამზასა“ და ქართული „ამირანდარეჯანიანის“ ურთიერთობის განხილვისას შესაძლებლად ჩათვალეს სპარსული ნაწარმოების გავლენა ქართულზე და ამით მხარი დაუჭირეს ნ. მარისა და კ. კეკელიძის ადრინდელ თვალსაზრისს. როგორც ცნობილია, ნ. მარმა თვითონ უარყო ამ რომანის სპარსული წარმოშობის თეორია. კ. კეკელიძემ კი ახალ მონაცემებზე დაყრდნობით დაასაბუთა ნაწარმოების ორიგინალობა. რ. სტივენსონი თავიდანვე არ იზიარებდა ნაწარმოების სპარსული წარმოშობის თვალსაზრისს. მან თავის თარგმანს დაურთო მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, რომელშიც განხილულია

„ამირანდარეჯანიანის“ ირგვლივ არსებული ნაშრომები, გამოკვეთილია ავტორისეული პოზიცია, გაკრიტიკებულია ზ. ჭიჭინაძისეული გამოცემა. მთარგმნელი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ სამწუხაროდ მის ინგლისურ თარგმანს სწორედ იგი დაედო საფუძვლად, ვინაიდან ს. კაკაბაძის გამოცემა მისთვის მიუწვდომელი აღმოჩნდა“ (ოქელი 2003: 134).

ცნობები „ამირანდარეჯანიანის“ შესახებ გვხვდება დ. ლანგის ნიგნში „The Georgians“ [„ქართველები“], რომელშიც კლასიკური ხანის ქართული ლიტერატურის სხვა ძეგლებთან ერთად იხსენიება მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“ და მისი კავშირი ხალხურ „ამირანიანთან“ (ლანგი 1966: 168-169).

„ამირანდარეჯანიანის“ რ. სტივენსონისეული ინგლისური თარგმანი და მის გარშემო მეცნიერული პაექრობა შეისწავლა და დაწვრილებით განიხილა თავის ნიგნში ნ. ანდრონიკაშვილმა. მისი შეფასებით: „თუ თვალს გავავლებთ რ. სტივენსონის მთელ ნაღვანს ქართველოლოგიურ დარგში, დავინახავთ, რომ ინგლისელი მკვლევარი შეეხო და თავისი დაკვირვებანი მოგვანოდა ქართული მწერლობის ყველა ძირითად პრობლემაზე – დაწყებული „ამირანდარეჯანიანიდან“ დამთავრებული „დიდმოურავიანით“. „ამირანდარანდარეჯანიანის“ ორიგინალური წარმოშობის თეზასთან დაკავშირებით მისთვის გადამწყვეტი ფაქტორი იყო რომანის პერსონაჟთა ეროვნული ხასიათი, ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი, პატრონყმური ურთიერთობა. მან შეძლო „ამირანდარეჯანიანის“ ჩასმა XI-XII საუკუნეების ზოგად სარაინდო-საფალავნო ჟანრის დასავლურ-აღმოსავლურ კონტექსტში და მიანიშნა ქართული თხზულების მიღწევაცა და თავისებურებაც ამ ჟანრში“ (ანდრონიკაშვილი 1988: 75).

რ. სტივენსონის თარგმანთან დაკავშირებით გამოქვეყნდა ქართველი და უცხოელი მეცნიერების არაერთი გამოხმაურება, რეცენზია და კრიტიკული წერილი ქართულ და უცხოურ ენებზე (ბარამიძე 1980; ნუცუბიძე 1956; 1959ა; 1959ბ; 1969; ნასყიდაშვილი 1963; სერებრიაკოვი 1960, 1964; პეჩი 1964; ლანგი 1966; 1970; ჩიქოვანი 1970).

„ამირანდარეჯანიანის“ თარგმნა რუსულ ენაზე დიდი ხნის წინ დაიწყო. პირველი თარგმანები (ნაწყვეტების სახით) გამოქვეყნდა კრებულში „Памятники эпохи Руставели“ („რუსთაველის ეპოქის ძეგლები“), რომელშიც დაიბეჭდა კარპეზ დონდუას მიერ თარგმნილი რამდენიმე ეპიზოდი (მოსე ხონელი 1938: 98-109) და მისივე შესავალი წერილი (მოსე ხონელი 1938: 91-98). მოგვიანებით კრებულში „Грузинская проза“ („ქართული პროზა“) დაიბეჭდა „ამირანდარეჯანიანის“ რამდენიმე ნაწყვეტის კორნელი კეკელიძისეული თარგმანი (მოსე ხონელი 1955: 29-37). რომანის პირველი სრული თარგმანი რუსულ ენაზე ეკუთვნის ბიძინა აბულაძეს. ტექსტს ერთვის ელენე მეტრეველის წინასიტყვაობა. თარგმანი დაიბეჭდა საქართველოში 1965 წელს (მოსე ხონელი 1965). პირველი ოთხი თავი ამ თარგმანისა: „Сказ о царе индийском Абесаломе“ („აბესალომ ჰინდოთა მეფისა ამბავი“), „Сказ о Бадри Иаманисдзе“ („ბადრი იამანის-ძისა ამბავი“), „Сказ о Носаре из Нисры“ („ნოსარ ნისრელისა ამბავი“) და „Сказ об Амيرانе, сыне Дареджан“ („ამირან დარეჯანისძისა ამბავი“) შესულია კრებულში „Древнегрузинская Литература (V-XVIII в.в.)“ (მოსე ხონელი 1982: 243-283; 1987: 243-283). ცნობილია, რომ „ამირანდარეჯანიანს“ რუსულ ენაზე თარგმნიდა ნ. მარი, მაგრამ ეს თარგმანი, სამწუხაროდ, არ გამოქვეყნებულა [ელ. მეტრეველის ცნობით, თარგმანის ხელნაწერი დაცულია მეცნიერის არქივში (მოსე ხონელი 1965: 16)].

როგორც აღვნიშნეთ, „ამირანდარეჯანიანის“ ტექსტის სრული თარგმანი რუსულ ენაზე ეკუთვნის ბიძინა აბულაძეს. საინტერესოა ისიც, რომ ამ თხზულების თარგმნამდე ბ. აბულაძემ რუსულად თარგმნა და გამოსცა „ბალავარიანი“ (აბულაძე 1962), მოგვიანებით კი, ნაწყვეტები ორივე ამ თხზულების თარგმანებიდან შევიდა კრებულში „Древнегрузинская Литература (V-XVIII в.в.)“ [„ძველი ქართული ლიტერატურა“ (მოსე ხონელი 1982: 205-283; 1987: 205-283)].

„ამირანდარეჯანიანის“ ბ. აბულაძისეული რუსული თარგმანი გამოსცა გამომცემლობამ „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბილისში, 1965 წელს, სერიით „Памятники древнегрузинской литературы“ („ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები“), საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა

ინსტიტუტის გრიფით. წიგნის სატიტულო ფურცელზე ვკითხულობთ: Мосе Хонели. Амиран Дареджаниани. Рыцарский роман об Амиране – сыне Дареджан. Перевод с грузинского Бидзины Абуладзе (მოსე ხონელი 1965). წიგნის რედაქტორია ილ. აბულაძე, მხატვრული გაფორმება და ილუსტრაციები ეკუთვნის ლადო გუდიაშვილს. თხზულების ტექსტს უძღვის ელ. მეტრეველის წინასიტყვაობა „Рыцарский роман „Амиран-Дареджаниани“ („სარაინდო რომანი „ამირანდარეჯანიანი“) (მოსე ხონელი 1965: 5-16). წინასიტყვაობაში წარმოჩენილია ქართული საერო ლიტერატურის მნიშვნელობა ქვეყნის საზოგადოებრივ-კულტურული განვითარების ისტორიაში, განხილულია ტექსტთან დაკავშირებული ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები, თხზულების მიმართება ქართულ ფოლკლორთან, რომანის პოეტური ვერსია, პატრონჟიმური ინსტიტუტის თავისებურებანი, პატრიოტიზმი, თხზულების ჰეროიკული ჟღერადობა, რაინდული იდეალები, ქალისადმი დამოკიდებულება და ა. შ. იქვე წარმოდგენილია ტექსტთან დაკავშირებული ძირითადი სამეცნიერო ლიტერატურა (ალ. ხახანაშვილი, კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, ნ. მარი, დ. ლანგი, გ. მერედიტ-ოუენსი), სხვადასხვა დროს გამოთქმული მეცნიერული ვარაუდები („ყისაი ჰამზასა“ და „შაჰ-ნამესთან“ დაკავშირებით), მითითებულია, რომ თარგმანი შესრულებულია „ამირანდარეჯანიანის“ 1960 წლის გამოცემის მიხედვით (მოსე ხონელი 1960: 283-452), იხსენიება თხზულების ქართული და ინგლისური გამოცემები და თარგმანები. რუსულ ენაზე „ამირანდარეჯანიანის“ თორმეტი თავის სათაურებია: 1. Сказ о царе индийском Абесаломе (გვ. 19-27); 2. Сказ о Бадри Иаманисдзе (28-43); 3. Сказ о Носаре из Нисры (44-47); 4. Сказ об Амиране, сыне Дареджан (48-54); 5. Сказ об Амри-Араби (55-66); 6. Сказ об Индо-Чабуки (67-77); 7. Сказ о царевнах-светилах (78-95); 8. Сказ о талисманах (96-121); 9. Сказ о Сепедавле Дариспанисдзе (122-155); 10. Сказ о Мзечабуки (156-189); 11. Сказ об отмщении (190-195); 12. Сказ о вступлении в Балхети (196-206).

დასარულ, თარგმანს ერთვის Пояснения слов (განმარტებები) ისეთი სიტყვებისა, როგორებიცაა „Азнаур“ – აზნაური, „Бумбераз“ – ბუმბერაზი, „Кадж“ – ქაჯი, „Новруз“ – მუსლიმანთა რელიგიური

დღესასწაული, „Спасалар“ – ჯარის მეთაური და სხვ. (მოსე ხონელი 1965: 207).

ცალკე უნდა აღვნიშნოთ წიგნის შესანიშნავი მხატვრული გაფორმება და 12 ილუსტრაცია, რომლებიც ლადო გუდიაშვილს ეკუთვნის.

„ამირანდარეჯანიანის“ შესახებ რუსულ ენაზე სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი სტატია გამოქვეყნდა სხვადასხვა დროს: ა. გრენი (გრენი 1895: 1-40), კ. დონდუა (მოსე ხონელი 1938: 91-98), დ. კობიძე (კობიძე 1988), ნ. მარი (მარი 1895: 353-365; 1899: 233-246), ს. სერებრიაკოვი (სერებრიაკოვი 1960: 203-206), მ. ჩიქოვანი (ჩიქოვანი 1945:657-662).

„ამირანდარეჯანიანის“ გერმანული თარგმანი დაიბეჭდა გერმანიაში, ფ. შილერის სახელობის იენის უნივერსიტეტის გამომცემლობაში, 1999 წელს [Mose Choneli, Amirandareschaniani. Deutsch von Surab Sardschweladse und Heinz Fänrich (მოსე ხონელი 1999)]. თარგმანს საფუძვლად დაედო თბილისის 1967 წლის აკადემიური გამოცემა (მოსე ხონელი 1967).

ტექსტის ერთობლივი თარგმანი შეასრულეს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორმა, ძველი ქართული ენის მკვლევარმა, ზურაბ სარჯველაძემ და იენის უნივერსიტეტის პროფესორმა, კავკასიოლოგიის სექტორის ხელმძღვანელმა, ყურნალ „გეორგიკის“ დამაარსებელმა და ერთ-ერთმა რედაქტორმა, ცნობილმა ქართველოლოგმა ჰაინც ფენრიხმა.

ჰ. ფენრიხმა ჯერ კიდევ 1973 წელს გერმანულ ენაზე თარგმნა სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ [თარგმანი ორჯერ გამოიცა გერმანიაში (ორბელიანი 1973; 1974)], გამოაქვეყნა წიგნი „ქართული ლიტერატურა“ (ფენრიხი 1981) და ა. შ. ჰაინც ფენრიხისა და ზურაბ სარჯველაძის ერთობლივი ნაშრომებია „ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი“, რომელიც ჯერ ქართულად გამოქვეყნდა (1990 წ.), შემდეგ – გერმანულად (1995 წ.), „ძველი ქართული ენის გრამატიკა“ (1975 წ.), „ძველქართულ-გერმანული ლექსიკონი“ (1999 წ.) და სხვ. აგრეთვე მათი ერთობლივი მთარგმნელობითი მუშაობის შედეგია ქალაქ იენაში ქართული ჰაგიოგრაფიული ტექსტების „გრიგოლ ხანძთელის

ცხოვრებისა“ [“Das Leben des Grigol von Chandsta”: (გიორგი მერჩულე 2000)] და „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ [“Das Leben des Giorgi Mtazmideli” (გიორგი მცირე 2001)] გერმანული თარგმანების გამოცემა.

როგორც ირკვევა, გერმანელი მეცნიერებისათვის ადრევე იყო ცნობილი მოსე ხონელის სახელიცა და მისი სარაინდო რომანიც. „ამირანდარეჯანიანი“ იხსენიება არაერთი გერმანელი ავტორის ნაწერებში [ფრიდრიხ ბოდენშტედტი, ანტონ ბაუმშტარკი, რობერტ ბლაიხშტაინერი (რევიშვილი 1977: 147-148, 162-164, 176)], მაგრამ ეს მაინც ზოგადი დასახელება იყო კლასიკური ხანის ქართული ლიტერატურის მიმოხილვებში. საგანგებო ყურადღება კი ამ რომანისთვის არ მიუქცევიათ, მიუხედავად იმისა, რომ გერმანული ლიტერატურათმცოდნეობა ყოველთვის ინტერესს იჩენდა სარაინდო რომანის ჟანრის მიმართ. ამ მხრივ თვალსაჩინოა ჰ. ფენრიხის დამსახურება – მან მოსე ხონელი და მისი სარაინდო რომანი (სხვა ქართველ მწერლებთან ერთად) შეიტანა ე.წ. „უცხოენოვან მწერალთა ლექსიკონში“ [“Lexikon fremdsprachiger Schriftsteller.

“Georgische Schriftsteller” (ფენრიხი 1979)], აგრეთვე საგანგებოდ გამოყო თავის წიგნში “Die Georgische Literatur” [„ქართული ლიტერატურა“ (ფენრიხი 1981: 49-50)], სადაც ჰ. ფენრიხი გერმანულენოვან მკითხველს მოკლედ აცნობს მე-12 საუკუნის საქართველოს ისტორიულ ვითარებას, მწერლობის განვითარებას, იმდროინდელი საქართველოს რაინდულ იდეალებს, პარალელს ავლებს „ვეფხისტყაოსანსა“ და „ამირანდარეჯანიანს“ შორის, მიუთითებს ამ რომანის მიმართებაზე ხალხურ „ამირანიანთან“, ეხება მე-17 საუკუნეში ძმები თანიაშვილების მიერ გალექსილ ვერსიასაც და ა. შ. ავტორის მიზანია, ამ სარაინდო რომანის წარდგენით გერმანულენოვან სამყაროში გაზარდოს ინტერესი ზოგადად ქართული მწერლობის მიმართ. ეს ყოველივე კი ნათელს ხდის მის სურვილს, ქართველ მეცნიერთან, ზ. სარჯველაძესთან, ერთად ხელი მოეკიდა ამ ტექსტის გერმანულად თარგმნისათვის.

„ამირანდარეჯანიანის“ ზემოხსენებული გერმანული თარგმანი იხსნება წინასიტყვაობით, რომელშიც მიმოხილულია ტექსტთან დაკავშირებული ძირითადი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები. განსაკუთრებით გამოყოფილია მთარგმნელთა სახელ-



დებით – ახალი ლიტერატურული ტენდენცია – საერო მწერლობა, რომლის აღმოცენებაც უკავშირდება მე-12 საუკუნეს. ლაპარაკია სარაინდო რომანის სპეციფიკაზე, რომანის კომპოზიციაზე, რაინდულ იდეალებზე, რაც ზოგადად თავს იჩენს შუასაუკუნეების საქართველოს ცხოვრებაში. სწორედ ამ ახალმა ტენდენციამ განაპირობა ინტერესი ისეთი თხზულებებისადმი, როგორებიცაა ვისისა და რამინის სპარსული სასიყვარულო ისტორიის ქართული ვერსია „ვისრამიანი“ და სარაინდო რომანი „ამირანდარეჯანიანი“. ნახსენებია აგრეთვე ხალხურ შემოქმედებაში გავრცელებული გადმოცემები ამირანის შესახებ და სხვ. იქვე მითითებულია, რომ ტექსტის თარგმანი შესრულებულია ლ. ათანელიშვილის 1967 წლის გამოცემის მიხედვით (მოსე ხონელი 1967). წინასიტყვაობაში აგრეთვე მოკლედ წარმოდგენილია თხზულების შედგენილობა და შინაარსი (მოსე ხონელი 1999: 3-4).

ზ. სარჯველაძისა და ჰ. ფენრიხის მიერ შესრულებული გერმანული თარგმანი არის „ამირანდარეჯანიანის“ ტექსტის სრული თარგმანი და შედგება თორმეტი კარისაგან (მოსე ხონელი 1999: 5-177):

Erstes Kapitel. Geschichte von Abesalom, dem König der Inder (გვ. 5-11); Zweites Kapitel. Geschichte von Badri, dem Sohn Iamans (12-25); Drittes Kapitel. Geschichte von Nosar aus Nisar (26-28); Viertes Kapitel. Geschichte von Amiran, Daredshans Sohn (29-34); Fünftes Kapitel. Geschichte von dem Araber Ambri (35-45); Sechstes Kapitel. Geschichte von dem Jüngling Indo (46-55); Siebentes Kapitel. Geschichte der strahlenden Gestirne (56-73); Achtes Kapitel. Geschichte von den Zauberkräften (74-97); Neuntes Kapitel. Geschichte von Sepedawle, Darispans Sohn (98-129); Zehntes Kapitel. Geschichte des Ritters Mse (130-160); Elfte Kapitel. Geschichte von der Blutrache (161-166); Zwölftes Kapitel. Geschichte von der Eroberung des Balcherlandes (167-177). თარგმანს არ ახლავს სამეცნიერო აპარატი.

მე-12 საუკუნეში დაწერილი ამ ტექსტის თარგმნა უცხოურ ენაზე საკმაოდ რთული ამოცანაა. უპირველესად მნიშვნელოვანია რომანის რაინდული სულის შენარჩუნება, სარაინდო ტერმინოლოგიის დაცვა, საბრძოლო ეპიზოდების გადმოცემის ადეკვატურობა, დიალოგების სრულყოფილად გადმოღება და ა. შ. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ეს ყოველივე განსაკუთრებული სიზუსტითაა გადა-

ტანილი გერმანულ თარგმანში. ეს, რასაკვირველია, განაპირობა იმან, რომ თარგმანზე მუშაობდა ორი მაღალი კომპეტენციის მეცნიერი, ქართველი ენათმეცნიერი ზ. სარჯველაძე და გერმანელი ქართველოლოგი ჰ. ფენრიხი. „ამირანდარეჯანიანის“ გერმანული თარგმანი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“ და „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების“ გერმანულ თარგმანებთან ერთად ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების საუკეთესო თარგმანთა შორისაა.

დასასრულ, უნდა ითქვას ისიც, რომ ამ სტატიიში წარმოდგენილი თითოეული თარგმანი ენობრივი და მხატვრული თვალსაზრისით ჯერ კიდევ საჭიროებს საფუძვლიან შესწავლას სპეციალისტთა მიერ. ვფიქრობ, ეს გადაუდებელი ამოცანა მკვლევართა სამომავლო საქმეა.

## **დამოწმებანი:**

### **ფრანგული თარგმანისათვის:**

**ბროსე 1838:** Brosset, M. *Analyse du roman géorgien Amiran-Daredjaniani*, par M. Brosset: Bull. Scient. t. III, 1838, col. 7-16, N1, émis le 14 octobre, 1837.

**თურნავა 2008:** თურნავა რ. „მწერალი და სამყარო (ისტორიულ-ლიტერატურული ორიენტირები გასტონ ბუაჩიძის შემოქმედებაში)“. *ლიტერატურული ძიებანი*. XXIX. 2008.

**კილანავა 1986:** კილანავა ბ. „მარი ბროსე“. // *ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 1986.

**მოსე ხონელი 1990:** Mosé Khonéli. *Amiran-Daredjaniani*. Publications Orientalistes de France. Paris-Moscou. Radouga. 1990.

**ორბელიანი 1978:** Soukhkhan-Saba Orbeliani: *La Vérité du Mensonge*. Tbilisi, 1978.

**ორბელიანი 1984:** Soukhkhan-Saba Orbeliani: *La Vérité du Mensonge*. Publications Orientalistes de France, Paris, Unesco, 1984.

**პატარიძე 2003:** პატარიძე თ. „ქართული მწერლობა ფრანგულენოვან ლიტერატურათმცოდნეობაში“. // *ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში*. თბილისი: ქართველოლოგი. 2003.

**რუსთაველი 1975:** Chota Roustaveli. *Le Chevalier à la Peau de Panthère (Prologue)*. Bedi Kartlisa, Revue de Kartvélogie, Paris, 1975, vol. 33.

**რუსთაველი 1976:** Chota Roustaveli. *Le Chevalier à la Peau de Panthère (Extraits)*. Bedi Kartlisa, Revue de Kartvélogie, Paris, 1976, 1977, 1978, vol. 34, 35, 36.

**რუსთაველი 1989:** Chota Roustaveli, *Le Chevalier à la Peau de Panthère*. Publications Orientalistes de France. Paris-Moscou, Radouga, 1989.

### **ინგლისური თარგმანისათვის:**

**ანდრონიკაშვილი 1988:** ანდრონიკაშვილი ნ. *რობერტ სტივენსონის ქართველოლოგიური ძიებანი*. თბილისი: მეცნიერება. 1988.

**ბარამიძე 1980:** ბარამიძე ალ. „ამირანდარეჯანიანის გარემომ“. // ალ. ბარამიძე. *ძველი ქართული მწერლობის პრობლემები*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო. 1980.

**ბროსე 1834:** Brosset M. „Notice litteraire sur quelques auteurs georgiens“ *Nouveau Journal Asiatique*. XIV. Paris: 1834.

**ლანგი 1959:** Lang D. M. and Meredith-Owens G. M. Amiran-Darejaniani. A Georgian Romance and its English rendering. „Bulletin of the school of Oriental and African studies“. University of London: Vol. XXII, 3. 1959.

**ლანგი 1966:** Lang D. *The Georgians*. London-New York: 1966.

**ლანგი 1970:** Lang D. M. Popular and Courtly Elements in the Georgian Epic. // „Bedi Kartlisa“. Vol. XXVII. 1970.

**მოსე ხონელი 1958:** Mose Khoneli. Amiran-darejaniani. Translated by R. H. Stevenson (A Cycle of medieval Georgian Tales, traditionally ascribed to Mose Khoneli). Oxford: 1958.

**ნასყიდაშვილი 1963:** Naskidashvili T. Autour de la traduction anglaise de L'Amiran-Daredjaniani par R. H. Stevenson. „Bedi Kartlisa“. XV-XVI. 1963.

**ნუცუბიძე 1956:** ნუცუბიძე შ. ქართული ლიტერატურისა და კულტურის საკითხები თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში. „მნათობი“, 1956, № 3.

**ნუცუბიძე 1959ა:** ნუცუბიძე შ. „ამირანდარეჯანიანის“ თარგმანის გამო. „ლიტერატურული გაზეთი“, 1959, №21.

**ნუცუბიძე 1959ბ:** [Nustubidze Sh.] Amiran-Darejaniani. Translated R. H. Stevenson [რეცენზია რ. სტივენსონის „ამირანდარეჯანიანის“ თარგმანზე]. „Bedi Kartlisa“, VI-VII, 1959.

**ნუცუბიძე 1969:** ნუცუბიძე შ. „ამირანდარეჯანიანის“ ინგლისური თარგმანი და ქართული კულტურის საკითხები. „დროშა“, 1969, № 8.

**ოქელი 2003:** ოქელი მ. ქართული მწერლობა ინგლისურ ლიტერატურათმცოდნეობაში. // ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში. თბილისი: ქართველოლოგი 2003.

**პეჩი 1964:** Pätsch G., Stevenson R. H. Amiran-Darejaniani. // *Orientalische Literaturzeitung*. 59. 1964. 11/12.

**რუსთაველი 1977:** Shota Rustaveli. *The Lord of the Panther's Skin*. Translated by Robert Stevenson. Introduction CIII, State University of New York Press, Albany, 1977.

**სერებრიაკოვი 1960:** Серебряков С. Б. Об Амиран-Дареджаниани. // „Проблемы Востоковедения“. 1960, № 2.

**სერებრიაკოვი 1964:** Serebryakov S. Le probleme d'Amiran Darejaniani. „Bedi Kartlisa“. XVII-XVIII. 1964.

**სტივენსონი 1957:** Stevenson R. H. *A Georgian Amour Courtois*. Proceedings of the Twenty International Congress of Orientalists (Cambridge, 21-st – 28-th August, 1954). London: 1957.

**სტივენსონი 1959:** Stevenson R. H. Rustaveli and Ariosto. „Bedi Kartlisa“. VI-VII (№ 32-33). 1959.

**სტივენსონი 1964ა:** Stevenson R. H. Didmouraviani: *A Narrative Poem of the Seventeenth Century*. „Bedi Kartlisa“. XVII-XVIII. 1964.

**სტივენსონი 1964ბ:** Stevenson R. Omainiani. *A Georgian Romance of the Seventeenth Century*. „Bedi Kartlisa“. XVII-XVIII. 1964.

**ჩიქოვანი 1970:** ჩიქოვანი მ. „ამირანდარეჯანიანის“ ფოლკლორული წყაროების პრობლემა (დ. ლენგისა და გ. მერედით-ოუენსის წერილის გამო). „მნათობი“, 1970, №4.

### **რუსული თარგმანისათვის:**

**აბულაძე 1962:** Балавариани (Мудрость Балавара). Пер. с Груз. Б. Абуладзе. Предисл. И ред. И. Абуладзе. Тбилиси: Заря Востока. 1962.

**გრენი 1895:** Грен А. Грузинская повесть об Амиране, сыне Дареджана, и остатки сказаний о нем в картвельской народной литературе. Журнал Министерства народного просвещения. 1895, №3.

**კობიძე 1988:** Кобидзе И. Вопросы художественной структуры „Амиранд-дареджаниани“. Автореферат. Тбилиси: Институт грузинской литературы им. Шота Руставели АН ГССР. 1988.

**მარი 1895:** Marr Н. Персидская национальная тенденция в грузинском романе „Амирандареджаниани“. Журнал Министерства народного просвещения. 1895, №6.

**მარი 1899:** Marr Н. Из книги царевича Баграта о грузинских переводах духовных сочинений и героической повести „Дареджаниани“. Известия Академии Наук. 1899. №2.

**მოსე ხონელი 1938:** Амирандареджаниани. Пер. К. Дондуа // Памятники эпохи Руставели. Ленинград: Изд. Гос. Эрмитажа. 1938.

**მოსე ხონელი 1955:** Мосე Хონელი. Амирандареджаниани (отрывки). Пер. К. Кекелидзе. // Грузинская проза. Избранные романы, повести и рассказы в трех томах. Пер. с груз. Москва: Гослитиздат. 1955. Т. I. (V в. – первая половина XIX в.).

**მოსე ხონელი 1960:** მოსე ხონელი. ამირანდარეჯანიანი. // ჩვენი საუნჯე [ქართული მწერლობა (ოც ტომად)]. ტომი გამოსაცემად მოამზადა ი. ლოლაშვილმა. რედაქცია და შესავალი წერილი ა. ბარამიძისა. თბილისი: „ნაკადული“, 1960.

**მოსე ხონელი 1965:** Мосэ Хонели. Амиран-Дареджаниани: Рыцарский роман об Амиране – сыне Дареджан. Пер. с груз. Б. Абуладзе. Вступ ст. Е. Метревели. Тбилиси: Литература და ხელოვნება. 1965.

**მოსე ხონელი 1982:** Мосэ Хонელი. Амирандареджаниани. Главы из романа. Пер. Б. Абуладзе. // Древнегрузинская литература (V-XVIII в.в.). Сост. Л. Менабде. Тб. Изд. ТГУ. 1982.

**მოსე ხონელი 1987:** Мосэ Хонელი. Амирандареджаниани. Главы из романа. Пер. Б. Абуладзе. // Древнегрузинская литература (V-XVIII в.в.). Сост. Л. Менабде. Тб. Изд. ТГУ. 1987.

**სერებრიაკოვი 1960:** Серебряков С. „Амирандареджаниани“ – цикл средневековых грузинских повестей, по традиции приписываемый Мосэ Хонели (Д. М. Лээнг и Дж. М. Мереди-Оуэнс. Амирандареджаниани. Грузинский роман и его английский перевод). Проблемы востоковедения. 1960, №2.

**ჩიქოვანი 1945:** Чиковани М., Н. Я. Марр и проблема „Амирандареджаниани“. Сообщения Академии наук ГССР. 1945. Т. VI. №8.

### **გერმანული თარგმანისათვის:**

**გიორგი მერჩულე 2000:** Giorgi Mertschule. Das Leben des Grigol von Chandsta. Deutsch von Surab Sardschweladse und Heinz Fähnrich. Iena: 2000.

**გიორგი მცირე 2001:** Giorgi Mzire. Das Leben des Giorgi Mtazmideli. Deutsch von Surab Sardschweladse und Heinz Fähnrich. Iena: 2001.

**მოსე ხონელი 1967:** მოსე ხონელი. ამირანდარეჯანიანი. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ლ. ათანელიძემ. თბილისი: ლიტერატურა და ხელოვნება. 1967.

**მოსე ხონელი 1999:** Mose Choneli. Amirandareschaniani. Deutsch von Surab Sardschweladse und Heinz Fähnrich. Jena: 1999.

**ორბელიანი 1973:** Orbeliani S.S. Die Weisheit der Lüge. Übers. von H. Fähnrich. Berlin: 1973.

**ორბელიანი 1974:** Orbeliani S.S. Die Weisheit der Lüge. von H. Fähnrich. [Frankfurt/M/]: 1974.

**რევიშვილი 1977:** რევიშვილი შ. გერმანულ-ქართული ეტიუდები. თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 1977.

**ფენრიხი 1979:** Fähnrich H. Georgische Schriftsteller (Washa-Pschawela, Qasbegi, G. Rtscheulischwili, Rustaweli, Saakadse, Sabanisdse, Schatberaschwili, Schawteli, Schengelaia, Sulakauri, G. Tabidse, T. Tabidse, Teimuras I, Wachang VI, Mose Choneli). In: Lexikon fremdsprachiger Schriftsteller. Bd. 3. Leipzig: 1979.

**ფენრიხი 1981:** Fähnrich H. Die Georgische Literatur (Ein überblick). Herausgeber V. Kachniaschwili. Tbilisi: 1981.

## ***Darejan Menabde***

### **Amirandarejaniani by Mose Khoneli in Foreign Languages**

#### **Summary**

The novel of chivalry Amirandarejaniani by Mose Khoneli (12th century), according to its content, worldview and conveying of the chivalrous spirit is close to the ideals of European literature of the Middle Ages and not infrequently is discussed within the context of European literature. The article considers the translations of Amirandarejaniani into the European (French – translator G.Buachidze, English – translator R.Stevenson, German – translators Z.Sarjveladze, H. Fenrich) and the Russian (translator – B. Abuladze) languages.



ლაშხთვერის მთავარანგელოზის ეკლესიის გარე მოხატულობის ასლი-რეკონსტრუქცია.  
შესრულებული მხატვარ-რესტრავრატორ მერაბ ბურკურის მიერ.



„ვისრამიანის“ ხელნაწერი. 1729 (S-3702)

(კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი)



## „ვისრამიანი“ შუასაუკუნეების ევროპული რომანის კონტექსტში

შუასაუკუნეების სატრფიალო-სამიჯნურო რომანი *ვის-ო-რამინი* სპარსული რომანტიკული ეპოსის თვალსაჩინო ნიმუშია. უძველეს სპარსულ წყაროებში საკმაოდ მცირე, თანაც მცდარი ცნობებია შემორჩენილი როგორც საკუთრივ თხზულების, ისე მისი ავტორის შესახებ. ერთადერთ საიმედო წყაროს ისევ პოემის ტექსტი წარმოადგენს, რომლიდანაც ირკვევა, რომ ფალაურ ენაზე არაუგვიანეს მე-7 ს-ში დამუშავებული *ვის-ო-რამინი* მე-11 საუკუნის შუა წლებში სულთან თოღრულ-ბეგის თხოვნით ლექსად გაუწყვია ცნობილ პოეტს ფახრ-ედ-დინ-გორგანის, რის შემდეგაც რომანს საოცარი პოპულარობა მოუპოვებია არა მარტო აღმოსავლეთის ქვეყნებში, არამედ ქრისტიანულ ევროპაშიც.

რომანის წყაროებზე საუბრისას ცნობილი მედიევისტი, ელეაზარ მელეტინსკი აღნიშნავს, რომ შუასაუკუნეების ბევრი აღმოსავლელი მწერალი, მათ შორის გორგანიც, ფართოდ იყენებს სპარსი მეფეების შესახებ არსებულ წინარემუსულმანურ ისტორიულ-საგმირო გადმოცემებს, რომლებიც ტრანსფორმირებული სახით ფირდოუსისა და მისი წინამორბედების თხზულებებშია დაცული (მელეტინსკი 1983: 159). შესაბამისად, სპარსულენოვანი რომანტიკული ეპოსის მთავარი წყაროებია, ერთი მხრივ, ისტორიული და კვაზისტორიული გადმოცემები (ამ წყაროებს ეფუძნება, მაგ. *ვის-ო-რამინი*, *ხოსროვი* და *შირინი*), მეორე მხრივ კი, არაბული რომანტიკული თქმულებები პოეტებზე (მაგ, *ლეილი* და *მაჯნუნი*). აღმოსავლური ლექსითი რომანი მრავალი თვალსაზრისით აგრძელებს ირანული ეპოსის ფაბულურ-თემატურ ტრადიციებს<sup>1</sup>, თუმცა არ გამორიცხავს ჟანრობრივ ტრანსფორმაციებს, ისეთივე ღრმასა და მნიშვნელოვანს, როგორსაც ფრანგულ რაინდულ რომანებში ვაწყდებით.

---

1 ამით განსხვავდება შუასაუკუნეების სპარსული მწერლობა ევროპული, კერძოდ, ფრანგული რაინდული რომანისგან, რომელიც მკვეთრად წყვეტს კავშირს ჰეროიკულ-ეპიკური ეპოსის ტრადიციებთან და სიუჟეტებს კელტური სადევგმირო ზღაპრისგან იღებს.

გვიანდელი შუასაუკუნეების ლიტერატურაში (როგორც დასავლურში, ისე აღმოსავლურში) გმირის ხასიათის შექმნის უმთავრესი ფაქტორი მისი ფიზიკური თვისებების დემონსტრაციაა, რაც ბრძოლებისა და ომების მრავალი ეპიზოდით მჟღავნდება. სულიერი ღირებულებებიდან აქ აქცენტი ფიზიკურსა და მორალურ კატეგორიებზეა გადატანილი. შესაბამისად, ზოგადსაკაცობრიო იდეალებისადმი ერთგულება (ღვწა სიკეთისა და სამართლიანობისათვის, მოყვასის სიყვარული და ა.შ) აქ გაგებულია როგორც თავდაუზოგავი ბრძოლა (ოღონდ არა სულიერი, არამედ ფიზიკური) იმ ძალების წინააღმდეგ, რომლებიც ამ იდეალთა დამკვიდრებას ეწინააღმდეგებიან. სხვა უფრო ძლიერი იმპულსის მქონე მოტივი ამ ლიტერატურამ არ იცის. ომი, ორთაბრძოლა „ახალი გმირის“ ღირსებისა და სიამაყის საქმეა, შესაბამისად, პიროვნების არსებობის აზრი და ღირებულება ჰეროიკული მორალითა და პრინციპებითაა განპირობებული. ამავედროულად, საერო მწერლობის აღმოცენებასთან ერთად ლიტერატურაში მკვიდრდება მხატვრული გამონაგონის მეთოდი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისტორიულად არარსებული, მწერლის ფანტაზიის გავლენით გამოქანდაკებული გმირი, რომლის სამოქმედო ასპარეზიც ირეალური გარემოა, იმ ინტერესების დამცველად გვევლინება, რომლებიც კონკრეტული ისტორიული ეპოქის, გეოგრაფიული არეალისა თუ საზოგადოებრივი ფორმაციისათვისაა დამახასიათებელი. ესაა სამყარო, რომელშიც ორთაბრძოლებისა და ომების ჰეროიკულ იდეალს ერწყმის დახვეწილი რომანტიკული ურთიერთობები, შესაბამისად, ქალის, როგორც პერსონაჟის, როლის გაზრდისა და სექსუალურ სიყვარულზე აქცენტირების შედეგად ჰეროიკა ვედარ ასრულებს მწერლობის ცენტრალური კრიზისის ფუნქციას; მისი მთავარი მორალურ-ესთეტიკური კოდექსი ხდება სიყვარულის ეტიკა, რომელიც, ერთი მხრივ, ეფუძნება სამართლიდან და რელიგიიდან ნასესხებ ტერმინებს (კერძოდ, მათ სოფიზმსა და ექსტაზს), მაგრამ მნიშვნელოვანწილად გადააჯგუფებს მათი მნიშვნელობის პოლუსებს. არსებითი ურთიერთობები ახლა ყალიბდება არა ადამიანსა და საზოგადოებას, არა ადამიანსა და ღმერთს, არამედ ქალბატონსა და მასზე შეყვარებულ მამაკაცს შორის. ამ პროცესებს შესაძლოა

თვალი ვადევნოთ შუასაუკუნეების როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ მწერლობაში, რომელშიც წმინდა საგმირო-საფალავნო ეპიზოდებთან ერთად დიდია როგორც ავანტიურისა და ფანტასტიკის, ისე სასიყვარულო მოტივის ხვედრითი წილი. შესაბამისად, გორგანის *ვის-ო-რამინშიც* (განსხვავებით ფირდოუსისგან) **ვნება** უკვე მძლავრობს **ძალაუფლებაზე**. მთავარი გმირის, რამინის, ჰეროიკული ბიოგრაფიიდან (თუკი ასეთი მართლაც არსებობდა) მხოლოდ მკრთალი ანარეკლია დარჩენილი – არავითარ გმირობას რამინი აღარ სჩადის და მისი ბრძოლაც ძალაუფლებისათვის უფრო თავდაცვისა და სატრფოს (ვისის) მოპოვების მიზნით წარმოებს. რომანში აღწერილია ვნება, რომელიც ეწინააღმდეგება ოჯახურ ურთიერთობებთან თუ სახელმწიფო წესრიგთან დაკავშირებულ ყველა ტრადიციულად დადგენილ წესსა თუ კანონს. წესრიგი აღდგება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ეს ვნება კანონის ფარგლებში მოექცევა, ქორწინებით დაგვირგვინდება. ამგვარად, რომანის სპეციფიკა მჟღავნდება კონფლიქტში სასიყვარულო გრძნობასთან, როგორც საშინ სტიქიასა და ტრადიციებით გამყარებულ წესრიგთან (მელეტინსკი 1983: 164).

როგორც ჩანს, შუასაუკუნეების აღმოსავლურ ლიტერატურაში ნამოჭრილი და მხატვრულად დამუშავებული ეს პრობლემატიკა არ იყო უცხო არც ქართული სინამდვილისთვის, მით უფრო, რომ აღმოსავლურ, საკუთრივ, სპარსულ მწერლობასთან ქართულ წიგნიერ საზოგადოებას უშუალოდ ჰქონდა შეხება. გორგანის *ვის-ო-რამინს*, ისევე როგორც ნიზამის *ლეილსა და მაჯუნს* იცნობდა და, ამასთანავე, ასახელებდა კიდევ კლასიკური პერიოდის ყველა ცნობილი ქართული ლიტერატურული ძეგლი – *ვეფხისტყაოსანი*, *აბდულმესიანი*, *თამარიანი*. საფიქრებელია, რომ თხზულება, რომელსაც გამოარჩევს პიროვნული ღირსებისა და თავისუფლებისადმი სწრაფვის იდეალები, იმდენად შეესაბამებოდა ქართულ საზოგადოებრივ შემეცნებასა და ლიტერატურულ გემოვნებას, რომ თამარის ეპოქაში ის ქართულადაც კი უთარგმნიათ.<sup>1</sup> ნაწარმოების ორიგინალური სიუჟეტი (ფათერაკი, რაინ-

1 *ვისრამიანის* ქართველი მთარგმნელის ვინაობა დღემდე უცნობია. ბატონიშვილმა თეიმურაზმა *ვეფხისტყაოსნის* კომენტარებში გამოთქვა მოსაზრება, რომ თხზულების მთარგმნელი არის სარგის თმოგველი. ეს მო-

დული სულისკვეთება, სამიჯნურო პერიპეტიები), გმირთა ცოცხალი, ბუნებრივი ხასიათები, დახვეწილი ლექსიკა და მომხიბლავი მხატვრული სახეები ისე შეისისხლხორცა ქართულმა მკითხველმა საზოგადოებამ, რომ ქართული კლასიკური ორიგინალური ძეგლების გვერდით მიუჩინა ადგილი.

რომანის, მათ შორის ქართული თარგმანის, იდეური საფუძვლისა და მხატვრული კონსტრუქციის გახსნის, მის გმირთა ხასიათების გაგებისთვის უცილობლად გასათვალისწინებელია სპარსული ნაციონალური თავისებურებებით აღბეჭდილი ფარსიზმის ზნეობრივი იდეოლოგია. მართლაც, თხზულებაში აშკარად იკვეთება ზოროასტრიზმის დუალისტური მსოფლმხედველობის კვალი, რომელიც, მხატვრულ პრიზმაში გარდატეხილი (წეს-ჩვეულებები, გმირთა ურთიერთობა, სიუჟეტის გაშლა, ეპიზოდების განვითარება, ნათესაური სისტემა, მრავალცოლიანობა, და-ძმის ქორწინება და ა.შ), სიუჟეტის კონსტრუქციის მთავარ ღერძს შეადგენს. ყველაზე მთავარ ფარსულ იდეას თხზულებაში წარმოადგენს ბრძოლა სინათლესა და სიბნელეს შორის, გამოხატული რამინისა და მოაბადის დაპირისპირებაში. საფიქრებელია, რომ სწორედ ეს ფაქტორი განსაზღვრავს ნარატივის უმთავრესი მოტივის სპეციფიკურ ინტერპრეტაციას, როცა ფაბულის განვითარება აკრძალული სიყვარულის თემით უმთავრესად ბედისწერის განხორციელების იდეას (ამ შემთხვევაში დაუბადებელი ქალის გათხოვებას) ეყრდნობა (იმედაშვილი 1966: 67).

ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის 70-იან წლებში Hermann Ethe-მ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ გორგანის *ვის-ო-რამინის* სიუჟეტი, პერსონაჟთა წრე და მორალური კონცეფცია საკმაო მსგავსებას ამჟღავნებდა შუასაუკუნეების ევროპაში მეტად პოპულარულ *ტრისტანისა და იზოლდას რომანთან*<sup>1</sup>. მან

---

საზრება გაიზიარეს დ. ჩუბინაშვილმა, დ. ბაქრაძემ, პლ. იოსელიანმა, ი. მეუნარგიამ, ი. აბულაძემ და სხვ.

1 რომანი *ტრისტანსა და იზოლდაზე* არასრული ვარიანტების სახით არის მოღწეული და ეკუთვნის ნორმანდიელი ტრუვეერების, ბერულისა და თომასის, კალამს. ამათგან ბერულის ვარიანტი უფრო არქაულია, მაგრამ ვინაიდან მასში დასახელებული ზოგიერთი რეალია 1191 წელზე ადრე არ არის მოსალოდნელი, მეცნიერები ფიქრობენ, რომ ამ ვერსიის ნაწილი მაინც თომასის ნაკლებარქაული ნუსხის (მე-12 ს-ის 70-80-იანი წწ.) შემდეგ არის შე-

შედარებისთვის აილო გოტფრიდ სტრასბურგელის პოეტური, კურტუაზიული გემოვნების მიხედვით გადამუშავებული ვერსია და, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ვარიანტი ძალიან იყო დაშორებული ბერულისა და თომასის არქაიზმებით აღბეჭდილ ფრაგმენტებს, მან მაინც მოახერხა გადაჭრით ელიარებინა მოტივთა გასაოცარი მსგავსება და ამ ორი ძეგლის არაშემთხვევითი დამოკიდებულება. Ethe-ს აზრით, *ვის-ო-რამინი* არა მარტო თავისი მთავარი ხაზებით, არამედ მოთხრობის მთელი მსვლელობით და განვითარებით შეეფარდება *ტრისტანსა* და *იზოლდას* (იმედაშვილი 1989: 266). თუმცა აღნიშნული საკითხის კვლევისას მეცნიერი მხოლოდ ზოგადი მსჯელობით შემოიფარგლა და თავისი თვალსაზრისი კონკრეტული მაგალითებით არ გაუმყარებია.

პირველი საფუძვლიანი ნაშრომი ამ თემაზე ეკუთვნის Rihard Zenker-ს, რომელმაც ისტორიულ-კულტურულ-ლიტერატურულ ჭრილში განიხილა ეს ორი რომანი, გამოყო 16 საერთო მოტივეური პარალელი და მათზე დაყრდნობით წამოაყენა დებულება, რომ *ტრისტანისა* და *იზოლდას რომანი* გორგანის *ვის-ო-რამინს* ეყრდნობა, თუმცა მეცნიერს სათანადოდ არ გამოუკვეთია პოლიტიკურ-ეკონომიკური, სოციალურ-კულტურული, თუ რელიგიურ-მორალური წინამძღვრები, რომლებმაც განაპირობა როგორ ერთი, ისე მეორე რომანის შექმნა და სიუჟეტური პარალელებიც განიხლა იზოლირებულად, მხოლოდ სიუჟეტურ დამთხვევათა თვალსაზრისით (იმედაშვილი 1989: 264-266).<sup>1</sup>

---

ქმნილი. რომანის უფრო ძველი, ფრანგული ვარიანტის აღდგენა მოხერხდა ეილხარტ ფონ ობერგეს გერმანული თარგმანის საფუძველზე, თომასის არასრული ტექსტის რეკონსტრუქცია კი შესაძლებელი გახდა ასევე გერმანული, თუმცა საკმაოდ შემოქმედებითი ვერსიის საშუალებით, რომელიც მე-13 ს-ის დასაწყისში გოტფრიდ სტრასბურგელმა შექმნა. დღესდღეობით მთელ მსოფლიოში გავრცელებულია ბედიეს რეკონსტრუირებული რედაქცია (1900 წ), რომელიც ემყარება ბერულისა და თომასის ფრაგმენტებს. კომპარატივისტულ-ტიპოლოგიური მიზნებისათვის *ტრისტანისა* და *იზოლდას რომანის* ყველა ვერსიას ერთ მთლიანობაში განიხილავენ, ვინაიდან ამ ვარიანტთა შეჯერება წარმოგვიდგენს ბრეტონული და, საზოგადოდ, კურტუაზიული რომანის ადრეულ ეტაპს.

1 თავის დროზე საანალიზო საკითხს შეეხნენ რ. შტაკელბერგი (Несколько слов о персидском эпосе «Виса и Рамин». Древности восточные. Т. 2. Вып. 1. Москва, 1896, стр. 10-23; ა. კრიმსკი. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. Москва, 1903; ა. ვესელოვსკი. Из истории литературного

ცნობილი ფრანგი მედიევისტი პიერ გალე ამტკიცებდა ტრისტანისა და იზოლდას რომანის აღმოსავლურ წარმომავლობას და ცდილობდა აღედგინა ვის-ო-რამინის სიუჟეტის ევროპაში შეღწევის გზა – არაბიზირებული ესპანეთიდან პროვანსამდე, პროვანსიდან – ჩრდილო საფრანგეთამდე. მეცნიერის მოსაზრებით, ტრისტანისა და იზოლდას ამბავი არ შეიძლება აღმოცენებულიყო შუასაუკუნეების ჩვეულებრივი ლეგენდის სახით. მას საფუძვლად უნდა დასდებოდა კონკრეტული ლიტერატურული წყარო, რომელმაც ევროპულ ნიადაგზე „გადანეგვისას“ მითოლოგიური შეფერილობა მიიღო, შესაბამისად, გამდიდრდა ახალი მოტივებით, შეიძინა ახალი აზრი, რაც განასხვავებს მას გურგანის პოემისგან (გალაისი 1974).

აღნიშნულ საკითხს საყურადღებო გამოკვლევა მიუძღვნა გაიოზ იმედაშვილმა. ფაბულათა შეჯერების, ჩანამატი მოტივების ანალიზისა და პარალელთა გამოვლენის საფუძველზე მეცნიერმა შეიმუშავა გარკვეულ ნიშანთა სქემა და ჩამოაყალიბა საკუთარი თვალსაზრისი ამ რომანთა ურთიერთმიმართების საკითხზე. ასეთ ნიშანთა საერთო კომპლექსად მან მიიჩნია არა ცალკეულ მოტივთა და ეპიზოდთა განმეორება ან მსგავსი სიტუაციები, არამედ სიუჟეტის ფაბულური კომპოზიცია, ძირითად მოტივთა უკლებლივი არსებობა, სოციალურ – კულტურული და იდეოლოგიურ – რელიგიური ფონი, მთავარ გმირთა რაოდენობრივი და ხარაკტეროლოგიური იდენტურობა, მეტაფორის, ეპიტეტალობის, ლექსიკისა და სიმბოლიკის ურთიერთობა და ა.შ. (იმედაშვილი 1989: 140).

ორივე განსახილველი ძეგლიდან მკვლევარმა გამოყო ოთხი მთავარი პერსონაჟი:

1. მოხუცი რქოსანი ქმარი – შაჰი მოაბადი, მეფე მარკი;
2. ქმრის ნათესავი – ძმა ან ძმისშვილი, ახალგაზრდა რაინდი, მეფის ცოლზე შეყვარებული – რამინი, ტრისტანი;
3. უცხო ქვეყნიდან მოყვანილი ცოლი მეფისა და საყვარელი მეფის ძმისა, ან ძმისშვილისა – ვისი, იზოლდა.

---

общения Востока и запада. СПб, 1872; ნ. მარი. ქართველი ერის კულტურული შუბლი ენათმეცნიერების მიხედვით. ჟურნ. „მნათობი“, 1925, N 4, 5, 6; ა. ხანაშვილი. Очерки по истории грузинской словестности, II, 1897, გვ. 169-205 და სხვ.

4. უცხო ქვეყნიდანვე წამოყვანილი საცოლის თანმხლები მოახლე – ძიძა, ბრანჟიანი, რომელთაც, მეცნიერის დაკვირვებით, ორივე რომანში ავსებენ მსგავსი ფუნქციის მატარებელი მეორეხარისხოვანი პერსონაჟები: რამინი ცოლად ირთავს გულს, ტრისტანი – თეთრხელეა იზოლდას; ვისს ჰყავდა საქმრო – ვირო, იზოლდას – გორნევალი; ვისის დედის, ლამაზი შაჰროს იდენტურია იზოლდას დედა; ვისს ჰყავს ძმა ვირო, რომელიც ეომება რამინს; იზოლდას ჰყავს ძმა კაპერდინი, რომელიც ეომება ტრისტანს და ა.შ. მთავარ და მეორეხარისხოვან პერსონაჟთა ურთიერთობას, მეცნიერის თვალსაზრისით, მსჭვალავს აკრძალული სიყვარულის იდეა, განპირობებული უცილობელი, გარდაუვალი ბედისწერით. *ვისრამიანში* ამ იდეის განხორციელების საფუძველი დაუბადებელი ქალის გათხოვებაა, *ტრისტანისა და იზოლდას რომანში* კი სიყვარულის სამსალის შესმა (იმედაშვილი 1989: 270-272). გაიოზ იმედაშვილი ტრისტანის რომანის ძირებს მაზდეანურ აღმოსავლეთში ეძებდა და მის „წინამორბედად“ *ვის-ო-რამინს* მიიჩნევდა, რის საფუძველზეც ასკვნიდა, რომ „რამინის ტრისტანად გადაკეთების შედეგად რომანმა განიცადა ქრისტიანული მორალიზაცია, თუმცა შესამჩნევად წარმართული სული მაინც შეინარჩუნა. ბუნების გრძნობის უშუალოა აქ შეცვალა კურტუაზულობამ. ვისრამიანის ძლიერი ვნების გმირები შესცვალეს სანტიმენტალურმა ტიპებმა. ქრისტიანული მორალის თვალთახედვამ ზოგიერთ რედაქციაში მარკს ტრისტანი მოაკვლევინა, რითაც ფეოდალური საზოგადოების ოფიციალურმა ზნეობამ შური იძია, მაგრამ ამით ტიპი არ მოკვდა. აჰურა მაზდას მოთაყვანე რამინი ცეცხლის ტაძრიდან გამოსული ქრისტეს ეკლესიაში რომ შევიდა, მან შეიცვალა სოციალურ-მორალური შინაარსიც. ბუნების კულტი და აპოლოგია შესცვალა საშუალო საუკუნეთა ფეოდალიზირებულმა როგორიზმმა, ნამდვილი ჰუმანობა – რელიგიზირებულმა მორჩილების გრძნობამ“ (იმედაშვილი 1989: 283).

გ. იმედაშვილისგან განსხვავებით ელეაზარ მელეტინსკი თავის მონოგრაფიაში «Средневековый роман» დამაჯერებლად მსჯელობს ტრისტანის რომანის სიუჟეტის სპეციფიკურ კელტურ ძირებზე<sup>1</sup>, სადაც საკმაოდ ხშირად გვხვდება ე.წ. სასიყვარულო სამ-

1 ჩვენამდე მოაღწია ვალიური ტექსტების ფრაგმენტებმა, რომლებიც მონმობს ტრისტანის ლევენდის ფოლკლორულ წარმომოხაზე (მაგ. ბრი-

კუთხედი (ტრადიციულად აქ აქცენტი გაკეთებულია მოხუცი ხელმწიფისა და ახალგაზრდა საყვარლის დაპირისპირებაზე) და სასიყვარულო მაგია, რომელიც ფატალურად იმორჩილებს გმირს, თუმცა კელტურ პროტოტიპში ჯერ კიდევ არ იყო გამახვილებული ყურადღება ადამიანის გრძნობებზე და მის შინაგან სამყაროში არსებულ კონფლიქტზე, რაც უკავშირდებოდა მისი ცხოვრების სოციალურ კონტექსტს (მელეტინსკი 1983: 93). მეცნიერის აზრით, ტრისტანისა და იზოლდას რომანს უამრავი შეხების წერტილი აქვს პროვანსულ ლირიკასთანაც, სადაც მაღალი სიყვარული, როგორც წესი, აღიძვრება სხვისი ცოლისადმი, უფრო ხშირად საზოგადოებრივი კიბის მაღალ საფეხურზე მდგომი პირის, კონკრეტულად კი რაინდი-პოეტის სიუზერენის მეუღლისადმი. შესაბამისად, მეცნიერის აზრით, ძალზე საეჭვოა, რომ შუასაუკუნეების ევროპულ რომანს, რომელსაც ფესვები კელტურ, კონკრეტულად კი ვალიურ ფოლკლორში აქვს გადგმული, ფაბულა, მოტივები და კომპოზიციური ელემენტები სპარსული ლექსითი რომანიდან ესესხა.

იმავე თვალსაზრისს იზიარებს ანდრეი მიხაილოვიც მისივე რედაქტორობით გამოსულ წიგნზე – *ტრისტანისა და იზოლდას ლეგენდა* – დართულ ვრცელ გამოკვლევაში. მისი აზრით, ის მოტივები, რომელთა მიხედვითაც მეცნიერთა ერთი ნაწილი ლიტერატურული გავლენების შესახებ მსჯელობს, არ არის საერთო მხოლოდ ამ ორი რომანისათვის. მოტივთა მსგავსებაზე მეტად მნიშვნელოვანია გმირთა პრინციპულად განსხვავებული დამოკიდებულება ნარატივის მთავარ კონფლიქტთან. თუ ტრისტანი თავისი საქციელის გამო განიცდის სინდისის ქენჯნას, რადგან ისევე ძლიერადაა მიჯაჭვული მეფე მარკზე, როგორც იზოლდაზე, რამინს ოდნავადაც არ აწუხებს ის ფაქტი, რომ უფროს ძმას ატყუებს. თუ იზოლდა აშკარად გრძნობს, რომ მისი სიყვარული მორალისა და კანონის ფარგლებში არ ეტევა, ვისი ღიად გამოხატავს სიძულვილს მოაბადისადმი და თავის ღალატს დანაშაულად

---

ტანეთის კუნძულის ტრიადები, ასევე ლეგენდის ლიტერატურული გადამუშავების პირველმა ცდებმა (24 რაინდი მეფე არტურის კარზე, ამბავი ტრისტანზე, პოემა ტრისტანზე) (ტრისტანისა და იზოლდას ლეგენდა 1976: 11-18).



არ მიიჩნევს. მიხაილოვი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ორი რომანის ფინალზე: ერთი მხრივ, ვისისა და რამინის სიყვარული ბედნიერი ქორწინებით სრულდება, რომელიც 83 წელს გასტანს; მათი შთამომავლებიც მორჭმით ზეობენ ოდესღაც მოაბადის მიერ მართულ ქვეყანაში; მეორე მხრივ, ტრისტანისა და იზოლდას რომანი თავისი ტრაგიკული დასასრულით გაცილებით ახლოს დგას კელტურ და ირლანდიურ საგებთან (მიხაილოვი 1976: 654)<sup>1</sup>.

დიკ დევისის მოსაზრებით, ორივე ნარატივი თავისი არსით „წარმართულია“ იმ კულტურათა თავისებურების გათვალისწინებით, რომელთა წიაღშიც ისინი შეიქმნა და იმ ფორმის მიხედვით, რომლითაც ჩვენამდე მოაღწია. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ტრისტანისა და იზოლდას სიყვარულს ვერასოდეს ექნება კეთილი ბოლო (რადგან ის ფასეულობანი, რომლებიც მათი ყოველდღიური ყოფის განმსაზღვრელი იყო, არაფერს ნიშნავდა ქრისტიანული სამყაროსთვის), მაშინ როდესაც ვისისა და რამინის საქციელი გამართლებულია, მიუხედავად მათი საკმაოდ ტრანსგრესიული ცხოვრების წესისა (ისლამის თვალსაზრისით მაინც). რით უნდა ავხსნათ ეს უცნაურობა? ალბათ ისლამისწინა ირანის წარმოსახვითი სამყაროს ნოსტალგიით, რომელიც უდავოდ გამოსჭვივის მე-11 საუკუნის ზოგიერთი ტექსტიდან. მეცნიერები, რომლებიც დაჟინებით ამტკიცებდნენ, რომ ამ ტექსტებს შორის არ იყო არავითარი კავშირი, არგუმენტად იშველიებდნენ იმას, რომ არ არსებობდა ე.წ. „წერილობითი გზით გადაცემის“ დამადასტურებელი არცერთი ფაქტი, მაგრამ დიკ დევისი არ გამორიცხავს ზეპირგადაცემის შესაძლებლობას და სავსებით დასაშვებად მიიჩნევს იმ ფაქტს, რომ ამგვარი „გადაცემის“ როლი თავისუფლად შეედლო შეესრულებინა სირიაში სელჯუკების საკარო კულტურას, რომელიც ცხოველ ინტერესს იჩენდა სპარსულენოვანი ლიტერატურის მიმართ, იმავდროულად კი ჰქონდა

---

<sup>1</sup> აღნიშნული საკითხი საფუძვლიანად შეისწავლა ალექსანდრ სმირნოვმა. იხ. А. Смирнов. Роман о Тристане и Изольде по кельтским источникам. В кн: «История западноевропейской литературы». М-Л: Художественная литература, 1965. ასევე: Ирландские саги. Перевод, предисловие, вступительная статья и комментарии А.А. Смирнова. М-Л: Academia, 1933.

ფართო კონტაქტები ჯვაროსნულ სახელმწიფოებთან (აუთრემერთან). შესაბამისად, დევისს მიაჩნია, რომ ამ ორ ტექსტს შორის პარალელები საკმაოდ ბევრი და მრავლისმეტყველია, თანაც ტრისტანის ლეგენდაში ნამდვილად ჩანს *ვის-ო-რამინის* მოტივები, თუმცა არის თუ არა სპარსული რომანი ერთადერთი წყარო ტრისტანის ამბისა, ძნელი სათქმელია (დევისი 2005: <https://www.iranicaonline.org/articles/vis-o-ramin>).

როგორც ვხედავთ, საკითხი ამ რომანების წარმომავლობის შესახებ დღემდე ღიად რჩება.

არანაკლებ საკამათოა საანალიზო თხზულებათა მორალური კონცეფცია. ორივე რომანის მთავარი მოტივი სიყვარულია, რომელიც გაგებულა, როგორც საბედისწერო ავადმყოფობა, რომელსაც მოუცავს ადამიანის გული და გონება, მოუშლია მისი ნებისყოფა და სულიერი წონასწორობა. *ვისრამიანის* ავტორის თვალთახედვით, მიჯნურობა გამოუფხიზლებელი თრობაა და ერთადერთი წამალი სიყვარულის სენისგან განკურნებისა სხვისი შეყვარება ან სიკვდილია. თუმცა რამინის შემთხვევაში «სიყვარულის უღლისგან» თავის დაღწევის ყოველი ცდა ამო გამოდგება, რაც საშუალებას აძლევს ავტორს, არა მხოლოდ სიუჟეტის ცენტრალურ მოტივად აქციოს პერსონაჟთა საბედისწერო სიყვარული, არამედ თხზულების მორალური კონცეფციის ერთგვარი ლეგალიზებაც მოახდინოს. „რომანის ავტორი არ იშურებს დადებით ეპითეტებსა და მეტაფორებს რამინის დახასიათებისას, მას წარმოგვიდგენს ყოველთვის ხელსაყრელ სიტუაციებში, ცდილობს მისი ყოფაქცევის საჩოთირო მხარეებიც კი ნათელ ფერებში დაგვიხატოს, მაშინ როდესაც შაჰი მოაბადი შემკული ჰყავს დამცინავი ეპითეტებითა და სახეებით და ყოველთვის არახელსაყრელ ვითარებაში გვიჩვენებს“ (იმედაშვილი 1966: 67). მისი სახით ბოროტება და უსამართლობა მარცხდება სიკეთესა და სამართალთან ჭიდილში. ამავდროულად, *ვისრამიანში* მიჯნურობა გაგებულა როგორც ექსტაზი, ადამიანის განსაკუთრებული სანეტარო მდგომარეობა, რომელსაც წამალი არა აქვს, შესაბამისად, ის არ ემორჩილება ადამიანური განსჯის ცივ კანონებს და რაკი განგებით არის მოვლენილი, გამართლებულია როგორც გარდაუვლობა და მიჯნურობის აპოლოგიაში გადადის: «ვინცა მიჯნური

არაა, არც კაცია» (ვისრამიანი 1984: 37) და ეს აზრი თხზულების შეგონებებით მრავალ ვარიანტშია განვითარებული“ (იმედაშვილი 1966: 72). თუმცა მკითხველთა გარკვეულ წრეებში ვისისა და რამინის ზნეობრივ-მორალური ფიზიონომია, მათი საქციელი უკმაყოფილებას იწვევდა და გასაკიცხად იყო გამხდარი. მაგალითად, მე-14 საუკუნის სპარსი მწერალი ზანქანი ხმამაღლა აცხადებდა: „ნუ მოელი უბინოებას იმ მანდილოსნისაგან, ვინც წაიკითხა ვის ო რამინი“. აქედან გამომდინარე, მოულოდნელი არ უნდა იყოს არც ქართული ვისრამიანის საგამოპი შაირის წარმოშობა გვიანფეოდალურ ეპოქაში:

„სიტყვას ვიტყვი მეტად მხრიანს, თუ შეესმის კაცსა ღვთიანს,  
მოვახსენებ ბრძენსა-ჭკვიანს, არ გამხილებ გიჟს-ბნედიანს,  
ვის ღმერთი სწამს ადამიანს, ნუ ჩახედავს ვისრამიანს  
დაუბნელებს დღესა მზიანს, ჯოჯოხეთში ნახავს ზიანს“.  
(ბარამიძე 1971: 36)

ზოგიერთი მკვლევარიც კი (შტაკელბერგი, ბრაგინსკი, ბერტელსი) ზოგჯერ ზომაზე მეტ სიმკაცრეს იჩენს ვისრამიანის ზნეობრივი მხარის მხილებისას და არ ითვალისწინებს თავად ავტორის ჩანაფიქრს, რომლის მიზანია მკითხველს შეაყვაროს თავისი გმირები და სიტყვებით – ვისისა და რამინს „ყუედრება არ უნდაო“ – გაამართლოს მათი, ერთი შეხედვით, აუგიანი სიყვარული. თანაც ნაწარმოებში არაერთგზის ხაზგასმულია ბედისწერის გადამწყვეტი როლი გმირთა ურთიერთობაში – ისევე როგორც სასიყვარულო სამსალის შესმის შემდეგ ტრისტანსა და იზოლდას შორის აღძრული წამლეკავი ვნება, ვისისა და რამინის სიყვარულიც ბრმა ბედისწერის შედეგია (ბარამიძე 1971: 36), რომლის „გარდავლენა“ ხორციელ ადამიანს არ ძალუძს. აღსანიშნავია, რომ ამგვარადვე ესმის ვისრამიანის მორალურ-ეთიკური კონცეფცია რუსთველს, რომელიც თანაგრძობითაა გამსჭვალული ვისისა და რამინის მიმართ და მათ „თავსა ზედა მოწეულ“ ათასგვარ განსაცდელს თავისი იდეალური გმირების სასიყვარულო განცდებს ადარებს („იგი ქირი არ უნახავს არ რამინს და არცა ვისსა“; „ნუ ეჭვ მიჯნურად მათებრსა, ნუცა თუ რამინსა და ვისსა“).

ზოგიერთ მკვლევარს საკითხი სოციალურ სფეროში გადააქვს და ფიქრობს, რომ ფახრ-უდინ-გორგანელი ვაჭარ-ხელოსანთა პოზიციებიდან უჭვრეტს მოვლენებს და მკაცრად აკრიტიკებს ფეოდალური საზოგადოების, ფეოდალური სამეფო კარის გახრწნის მორალს (ი.ორბელი, ე.ბერტელსი, ი.ბრაგინსკი). მ. ზანდსკი გურგანის პოემა მიაჩნია არა რაინდულ მოთხრობად, არამედ აღმოსავლეთის ფეოდალური სამყაროს მძაფრ სატირად. მკვლევართა ამგვარი თვალსაზრისი გაკრიტიკებულია ა. ბარამიდის, გ. იმედაშვილის, ე. მელეტინსკის და სხვათა ნაშრომებში. მათი დაკვირვებით, *ვისრამიანის* კონცეფციაში იმთავითვე ძვეს სამართლიანობისადმი მისწრაფება. ავტორი მიუთითებს, რომ ბუნება სასტიკად სჯის ყოველგვარ უსამართლობას, მათ შორის ზნეობრივსაც. მოაბადმა მკრეხელობა ჩაიდინა. მან, ხანდაზმულმა, ბებერმა, მოისურვა ნორჩი ვისის ძალით დასაკუთრება, რისთვისაც ღმერთმა დასაჯა იგი (ბარამიძე 1971: 36). რაც შეეხება რამინს, მისი სახით ნაწარმოებში იმარჯვებს სიკეთე და სამართალი. აქედან გამომდინარე, უდავოა, რომ მოაბადზე მისი გამარჯვება და გახელმწიფება თავიდანვე გამიზნული სიუჟეტის კონსტრუქციაში. *ვისრამიანი* სამხედრო არისტოკრატიაზე დამყარებული აბსოლუტური მონარქიის აპოლოგიაა და ამიტომაც, რომ მოაბადის დამარცხებით სრულიად არ მცირდება თვითონ მონარქიული აბსტრაქტული უფლება. პირიქით, მყარდება ახალი, ძლიერი ხელისუფლება, როდესაც „ცხვარნი მგელთა თანა ძოვდეს“ (იმედაშვილი 1989: 233). ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ მოაბადი ისევე შეუფერებელია მეფობისათვის, როგორც მიჯნურობისათვის. ასე რომ, მართალია, *ვისრამიანი* ამხელს ფეოდალური კარის მახინჯ მხარეებს, მაგრამ იგი არ არის ანტიფეოდალური ნაწარმოები, არც ფეოდალური სამყაროს მძაფრი სატირა. ის ასახავს ფეოდალური ყოფისა და სამეფო კარის საოცნებო იდეალს, რომელსაც ნაწარმოებში ვისი და რამინი გამოხატავენ. ამიტომ უკვდავყო პოეტმა მათი სიყვარული და უმღერა ამ სიყვარულს წარმტაცი საგალობელი. იმავე მოსაზრებისანი არიან მკვლევარები ტრისტანისა და იზოლდას ე.წ. „აკრძალული სიყვარულის“ შესახებ.

ჯერ კიდევ კურტუაზული რომანის კლასიკური ფორმის ჩამოყალიბებამდე პროვანსელი ტრუბადურები უმღეროდნენ ცოლქმრულ ღალატს, ანუ ადიულტერს, რომელიც მოგვიანებით რაინდული რომანის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი მოტივი გახდა თავმდაბლობასთან, დუმილთან, მოთმინებასთან და თავაზიანობასთან ერთად. ადიულტერი იმდენად ნიშანდობლივი მოვლენა იყო შუასაუკუნეების ევროპის საკარო ცხოვრებაში, რომ მთლიანად განსაზღვრავდა იმ პერიოდის საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მარიამ შამპანელის კარის მღვდლის, ანდრეას კაპელანის 31 პუნქტისგან შემდგარი კოდექსი “De Arte Honestae Amandi”, რომელშიც თეორიულად არის ჩამოყალიბებული კურტუაზიული სიყვარულის ძირითადი პრინციპები. ფეოდალური ქორწინება, ანდრეასის აზრით, სხვა არაფერი იყო, თუ არა საქმიანი გარიგება, ამიტომ ჭეშმარიტი სიყვარული ვერასოდეს აღიძვრებოდა მეუღლეთა შორის. ქალს ერჩია, ყოფილიყო რისხვა თავისი ვასალებისა, ვიდრე მეუღლის საკუთრების ნაწილი. სიყვარული თავისი სიფაქიზითა და დახვეწილობით მეტისმეტად შორს იდგა ოჯახური ცხოვრების უღიმღამობისაგან, ამიტომ იდეალიზაცია ხორციელი სიყვარულისა, განსაკუთრებით კი იმ საზოგადოებაში, სადაც ქორწინება უტილიტარული გახლდათ, უნდა დაწყებულიყო ცოლქმრული ღალატის იდეალიზაციით (ლუისი 1973:13).

ე. მელეტინსკი ამგვარი სასიყვარულო დოქტრინის ჩამოყალიბებას ეპოქის საერთო ტენდენციებით ხსნის. დავას არ იწვევს ის ფაქტი, რომ მე-12 საუკუნე იყო ეპოქა, როდესაც საეკლესიო იდეოლოგიის წიაღში ჩასახვა იწყო ღვთისმშობელი მარიამის კულტმა. გაჩნდა ორი პოლუსი – კურტუაზიული ლიტერატურა და საეკლესიო იდეოლოგიის ახალი ფორმები, რომელთა შორისაც, უდიდესი წინააღმდეგობის მიუხედავად, მაინც არსებობდა გარკვეული ურთიერთქმედება. ქალის წამოწევა სენიორის პოზიციაზე და, ნაწილობრივ, ღვთაების პოზიციაზეც, გახდა დასაბამი ახალი იდეალის წარმოშობისა, მაგრამ ეს იდეალი არ წარმოადგენდა „მრისხანე ოპოზიციას“ ძველთან დამოკიდებულებაში, არ ამსხვრევდა ტრადიციულ სისტემას, არამედ იყენებდა მზამზარეულ, მანამდე არსებულ ფორმულებს (მელეტინსკი 1983:

35-38). შესაბამისად, სიყვარულის კურტუაზიული იდეალი უნდა აღვიქვათ, როგორც „სიახლის ტალღა“, შეჭრილი რაინდული საზოგადოების წიაღში, რომელიც თავისი ხორციელი ბუნებით გარკვეულად ეწინააღმდეგებოდა რელიგიურ დოგმატიზმს, მაგრამ, ამავე დროს, გზადაგზა სარგებლობდა რა ამ უკანასკნელის ტრადიციული სქემებითა თუ ფორმებით, მყარად იკიდებდა ფეხს იმ პერიოდის საზოგადოებრივ ყოფაში. ბუნებრივია, რომ შუასაუკუნეების ადამიანიც ადიულტერს მიიჩნევდა ერთგვარ პროტესტად ყოველგვარი საზოგადოებრივი, ოფიციალურად დაკანონებული ზნეობრივი დოგმებისადმი და არა ამორალობად.

ზემოთქმულის გათვალისწინებით და კურტუაზიული რომანის სპეციფიკიდან გამომდინარე, შუასაუკუნეების ეპოქაში თითქოს მოულოდნელი უნდა ყოფილიყო ამ რომანისა და მისი ავტორებისადმი გარკვეული მორალურ-ეთიკური პრეტენზიების წაყენება, მაგრამ ამგვარი პოზიცია მაინც გაჩნდა და თანაც კურტუაზიული რომანის თვალსაჩინო წარმომადგენლის კრეტიენ დე ტრუას შემოქმედებაში, რომლის რომანიც *კლიჟესი* მეცნიერთა დიდ ნაწილს ე.წ. ანტი-ტრისტანად მიაჩნია. რომანში, რომელიც დაახლ. 1176 წელს არის შექმნილი, გვხვდება იგივე სიუჟეტური ხაზი (არათანაბარი ქორწინება, ძიძის მიერ დამზადებული ჯადოსნური სასმელი და ა.შ) და იგივე სასიყვარულო სამკუთხედი, რომელიც *ტრისტანსა და იზოლდაში* და *ვისრამიანში* (ალისი – კონსტანტინეპოლის მოხუცი მეფე; კლიჟესი – მისი ძმისწული; ფენისა – ალისის ახალგაზრდა, ლამაზი ცოლი, რომელიც თავდავინწყებით უყვარს კლიჟესს), მაგრამ ტრისტანისა და იზოლდას ტრფობა რომანის პერსონაჟების მიერ შეფასებულია არა როგორც ამაღლებული სიყვარული, არამედ – მდაბალი ვნება. ადიულტერისადმი დამოკიდებულება იმდენად ნეგატიურია, რომ თავდაპირველად გვენდელინ ფოესტერმა, შემდეგ კი მკვლევართა დიდმა ნაწილმა, მათ შორის გასტონ პარისმაც, კრეტიენის ეს რომანი „ანტიტრისტანად“ მონათლა. *კლიჟესში* 4 პირდაპირი მიმართება გვხვდება *ტრისტანის და იზოლდა რომანზე*: კლიჟესის სატრფო ფენისა ხმამაღლა აცხადებს, რომ თანახმაა, ასო-ასო დაგლიჯონ, ვიდრე ხალხს უფლება მისცეს, მისი და კლიჟესის სიყვარული ტრისტანისა და იზოლდას ტრფობას შეადაროს. ფენისას აზ-

რით, ამ უკანასკნელთა მიბაძვა სამარცხვინოა, ვინაიდან მათ რომანს საფუძვლად ედო არა ამაღლებული სიყვარული, არამედ მდაბალი ვნება – იზოლდას სხეული ეკუთვნოდა ორ მამაკაცს, მაშინ როდესაც მისი გული მხოლოდ ერთს ეყურა. აღსანიშნავია ისიც, რომ როდესაც ტრისტანი ფენისას ბრიტანეთში გაქცევას შესთავაზებს, ქალი სასტიკი უარით გაისტუმრებს, რადგან, მიანჩია, რომ ამ შემთხვევაში ისინი გაიმეორებენ ტრისტანისა და იზოლდას საქციელს, რაც უღირსი და დაუშვებელია.

ცნობილი მედიევისტი უ. ჰოლმსი ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ ადიულტერის მოტივს შეუძლებელია, აღემფოთებინა მე-12 საუკუნის საფრანგეთში მცხოვრები ადამიანი, მით უფრო კრეტიენ დე ტრუა, რომლის *ლანსელოტიც* ადიულტერის აპოლოგია გახლავთ. თანაც კურტუაზული კონცეფციის მიხედვით, ქალს მართებს ერთგულება მხოლოდ იმ მამაკაცისა, რომელიც სინამდვილეში უყვარს, დამოუკიდებლად საქორწინო აღთქმისა. მაშ, რატომღა უნდა მივიჩნიოთ ამორალობად იზოლდას საქციელი, – კითხულობას მეცნიერი, – რომელსაც წრფელი სიყვარული აკავშირებდა ტრისტანთან და მას მანამდე დანებდა, ვიდრე მეფე მარკს ცოლად გაჰყვებოდა (ჰოლმსი 1970: 78). ჰოლმსის აზრით, კრეტიენ დე ტრუას პოზიციას ორგვარი ახსნა შეიძლება მოექდბნოს: ერთი მხრივ, შესაძლოა, მას ხელთ ჰქონდა ბერულის მიერ გამოყენებული ტრისტანის ლეგენდის ადრეული ვერსია და არა თომასის მაღალზნეობრივი, მორალიზებული ვარიანტი, ანდა პერსონაჟის პირით მან გამოთქვა გულისტკივილი იმის გამო, რომ ტრისტანსა და იზოლდას ერთმანეთთან წუთიერი სიყვარული აკავშირებდათ და არ აინტერესებდათ მონანიება და ხსნა (ჰოლმსი 1970: 79).

განსხვავებული თვალსაზრისი აქვს ამ საკითხის შესახებ ე. მელეტინსკის. მისი აზრით, ერთის მხრივ, *ტრისტანისა და იზოლდას რომანი* და, მეორე მხრივ, კრეტიენ დე ტრუას შემოქმედება გახლავთ პირველი, ადრეული და „კლასიკური“ პერიოდები ფრანგული კურტუაზული რომანის განვითარების ისტორიაში. კრეტიენ დე ტრუასთვის *ტრისტანისა და იზოლდას* სიუჟეტის კრიტიკული შეფასება გახდა ერთგვარი საწყისი პუნქტი საკუთარი შემოქმედებითი გზისა. ცნობილია, რომ კრეტიენს თავად ჰქონ-

და დაწერილი ამბავი მეფე მარკზე და ქერათმიან იზოლდაზე, მაგრამ რადგანაც ეს ნაწარმოებები არ შემონახულა, ძნელია მსჯელობა, თუ რას ნაწარმოადგენდა იგი – იყო ეს მოკლე, ლეს ტიპის ფრაგმენტი, თუ ნამდვილი რომანი, მაგრამ ერთი რამ ცხადია – კრეტიენს სურდა, აღწერა ტრაგიკული ვნება, რომელიც გარკვეულწილად გააერთიანებდა ანტიკურ ციკლსა და ტრისტანის ტრადიციას. რასაკვირველია, დღესდღეობით ცნობილი არ არის ამ ტრადიციის კრეტიენისეული ინტერპრეტაცია, მაგრამ ცხადია, რომ ამ ავტორის შემდეგი პერიოდის ნაწარმოებებში გამოჩნდა ტრისტანისეული სამყაროს მოდელის გამიზნული კრიტიკა, რომელსაც ძალზე დიდი და პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა. ტრისტანის სიუჟეტის გადაფასება ერთგვარად დაეხმარა ამ ავტორს ახლებური ტიპის რომანის შექმნაში, სადაც მან შეგნებულად გამოიყენა ზოგიერთი მოდიფიცირებული კურტუაზული კონცეფცია (მელეტინსკი 1983: 104). ბუნებრივია, ამ კონცეფციით იყო დეტერმინირებული ტრისტანისა და იზოლდას რომანის მორალურ-ეთიკური მხარე – თვალსაზრისი ხორციელი სიყვარულის შესახებ, რომელიც იმხანად რაინდული საზოგადოების წიაღში შეჭრილ „სიახლის ტალღად“ აღიქმებოდა და განიხილებოდა როგორც ერთგვარი პროტესტი ყოველგვარი საზოგადოებრივი, ოფიციალურად დაკანონებული ზნეობრივი დოგმებისადმი. შესაბამისად, ადიულტერსაც ჰქონდა თავისი მორალი, რომელმაც გვიანდელ შუასაუკუნეებში მიიღო თავისუფალი სიყვარულის დასრულებული კოდექსის სახე და რომლის მიხედვითაც, სიყვარული მიჩნეული იყო არა ზნეობის შელახვად, არამედ ძლიერი ნების კულტად. სწორედ ეს გარემოება უნდა იქნას გათვალისწინებული ტრისტანისა და იზოლდას რომანის (ისევე როგორც ვისრამიანის) მორალურ-ეთიკური კონცეფციის კვლევისას, რომლის მიხედვითაც ამ პერსონაჟთა ყოვლისმომცველ ვნებას ბედისწერა განაპირობებს და განსაზღვრავს. ეს მოტივი თანაბრად ჩანს როგორც ტრისტანისა და იზოლდას რომანის ყველა ვარიანტში – თომასის ვერსიაში („სასამელი ჩვენი სიკვდილი იყო“), ბერულთან („მათი ცხოვრება მკაცრი და სამძიმოა, მაგრამ რადგან ერთმანეთი უყვართ, ტანჯვას არ გრძნობენ“), გოტფრიდ სტრასბურგელთან („არა ეს ღვინო არ ყოფილა, თუმცა ღვინოს ჰგავდა, ეს იყო



შელოცვა, დაუსრულებელი გულისტკივილი, რომელმაც ორივე მოკლა“), ბედიეს აღდგენილ ვარიანტში („იზოლდავ, ჩემო მეგობარო, და ტრისტან, ახლა თქვენ თქვენი სიკვდილი დალიეთ!“), ასევე *ვის-ო-რამინის* როგორც სპარსულ, ისე ქართულ ვერსიებში („მონვენადსა ვერვინ შუაქცევს“ (ვისრამიანი 1964: 51); „ყოველი კაცი ეტლისაგან იქმნების ბედნიერი და უბედური, ღმრთისა განგებისაგან მოვა კაცისა თავსა ზედა, რაცა მოვა, მით რომელ კაცთა სახელად მონა ჰქვიან“ (ვისრამიანი 1964: 74). ბუნებრივია, როგორც ტრისტანისა და იზოლდას, ასევე ვისისა და რამინის აკრძალული სიყვარულის რეაბილიტირება პროვიდენციალური მოტივაციით არის შესაძლებელი: ორივე შეყვარებული წყვილის გამიჯნურება ბრმა ბედისწერის შედეგია, ამიტომ გმირები იძულებულნი არიან, დაემორჩილონ ბედის მკაცრ განაჩენს, ვინაიდან არ ძალუძთ, გაარღვიონ უფლის განჩინების ეს მკაცრი რკალი. აქედან გამომდინარე, სრულიად ბუნებრივად გვეჩვენება, რომ ჯერ კიდევ 1872 წელს გერმანელი მეცნიერი Herman Ethe შენიშნავდა, რომ ორივე პოეტური ნაწარმოები ერთნაირი სიძლიერით და ოსტატობით გადმოგვცემს გმირთა სულიერ მოძრაობას, ხოლო ძლიერი, ყოვლისმომცველი სიყვარულის მოტივი უდიდესი ფსიქოლოგიური ჭეშმარიტებით, სიღრმით და პოეტური ენით არის შესრულებული. ამავე დროს, გრძნობიერი სიყვარულის გამანადგურებელი ცეცხლი, ვნებათა ძალა ლახავს კანონად ქცეული ზნეობის ყოველგვარ წესებს და მისი დაშრეტა სიკვდილსაც კი არ ძალუძს (იმედაშვილი 1989: 266). საფიქრებელია, რომ სწორედ ამან განაპირობა საანალიზო რომანების საოცარი პოპულარობა მთელ მსოფლიოში იმდენად, რომ ისინი გახდნენ ლიტერატურული შედარებისა და მიბაძვის საგანნი.

*ვისრამიანის* მომხიბლავი სიუჟეტი – სათავგადასავალო და სამიჯნურო ეპიზოდები, შერწყმული ქართველი მთარგმნელის მიერ ჭარბად, მაგრამ მოხდენილად მოხმობილ ტროპის სახეებთან ტექსტს ანიჭებს ბუნებრივ სიმსუბუქეს, რაც მას შეუწელებელი ინტერესით საკითხავ ნივნად ხდის. რომანის გმირები იქცნენ ზოგადი მნიშვნელობის ტიპებად არა მხოლოდ მხატვრულ თხზულებებში. კლასიკური ეპოქის ისტორიულ ნაშრომში *ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი* თამარ მეფის გათხოვებაზე

მსჯელობისას ვისი და რამინი დასახელებული არიან მსოფლიო მწერლობაში იმხანად ცნობილ თორმეტ შეყვარებულ წყვილს შორის. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ძეგლის მნიშვნელობა მხოლოდ ისტორიული არ არის, რამდენადაც ამ თხზულებაში აღძრული მარად ადამიანური ყოფისა და განცდის პრობლემები დანახულია ჰუმანურობის პოზიციიდან და გამოხატულია ისეთი ცხოველმყოფელი სახეებით, რომლებიც კარგად უბასუხებდა ქართული საზოგადოების გარკვეული წრეების სოციალურ-ეთიკურ მისწრაფებებს. ალბათ ეს იყო ერთგვარი საფუძველი იმისა, რომ ეს უცხოური ძეგლი ქართველმა მთარგმნელმა შეიტკბო როგორც ეროვნული შემოქმედების ნაყოფი და გადმოაქართულა ისეთი მოქნილი ლიტერატურული ენით, რომელიც ჩვენი მხატვრული მეტყველების ერთგვარ ნორმადაც იქცა და მისგან გარკვეულად არის დავალებული ჩვენი საერო მწერლობის ლიტერატურული სტილი (იმედაშვილი 1966: 866-867).

### **დამონებიანი:**

**ბარამიძე 1971:** ბარამიძე, ა. „ვისრამიანი“. *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. V, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1971.

**გალაისი 1974:** Gallais, P. *Genèse du roman occidental Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*. Paris: 1974.

**დევისი 2005:** Davis, D. *Vis O Rāmin*. Encyclopaedia Iranica. <https://www.iranica-online.org/articles/vis-o-ramin>. Originally Published: July 20, 2005.

**ვისრამიანი 1964:** *ვისრამიანი*. ალექსანდრე გვახარიას და მაგალი თოდუას რედაქციით, თბილისი: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964.

**იმედაშვილი 1989:** იმედაშვილი, გ. „ვისრამიანისა და ტრისტან და იზოლდას ურთიერთობისთვის“. *ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა*. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1989. გვ. 259-284.

**იმედაშვილი 1966:** იმედაშვილი, გ. „ვისრამიანი“. *ქართული ლიტერატურის ისტორია 6 ტომად*. ტ.2. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1966. გვ. 60-88.

**მელეტინსკი 1983:** Мелетинский, Е. *Средневековый роман. Происхождение и классические формы*. Москва: “Наука”, 1983.

**მიხაილოვი 1966:** Михайлов, А. *История легенды о Тристане и Изольде. Легенда о Тристане и Изольде*, Издание подготовил А. Д. Михайлов. Москва: “Наука”, 1976

**ტრისტანისა და იზოლდას ლეგენდა 1976:** *Легенда о Тристане и Изольде*, Издание подготовил А. Д. Михайлов. Москва: «Наука», 1976

**ჰოლმსი 1970:** Holms U.T, *Chretien de Troyes*. Twayne’s World Author Series. New York: Twayn Publishers: 1970.

## ***Maka Elbakidze***

### **Visramiani in the Context of Medieval European Romance**

#### **Summary**

An important text in Georgian literature of the Classical period is the translation in the second half of XII century Persian love story *Visramiani*. The original text – *Vis-o Ramin* – was written in the middle of XI century at the request of the second ruler of Seljuk Dynasty sultan Togrul-beg, by the famous poet Fakr al-Din Asad Gorgani, who allegedly took advantage of the treated in the VII century Parthian version. Since the Persian manuscripts of the monument remained scarce (no more than five) and none of them dated earlier than the XVI-XVII centuries, the Georgian translation, preserving the Persian reading list in the XII, attached great importance to restoring the original text.

The article consistently highlights the main conceptual principles of the Persian and Georgian versions of *Vis-o Ramin* and their typological relationship with the medieval French Romance *Tristan and Isolde*, the plotline, range of characters and moral concept of which really form the basis of the study from a comparative perspective. Moreover, the overly “moralized” society of later times, both in the East and in the West, took the same, not entirely positive, approach to these novels.

ვისის გზავნილები –  
სიძულვილის და სიყვარულის წერილები  
„ვისრამიანში“

ფახრ-ად-უდინ გორგანის „ვისრამიანის“ (1041-1055), ქართული ტრადიციით, ფახფურ ჯორჯანელის პოემის შესწავლა უცილობლად მოითხოვს კომპლექსურ მიდგომას, რადგან რომანის მე-გა ტექსტი (1041-1055) სავსეა შუასაუკუნეების მხატვრული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი რეფლექსიით, რომლებსაც, მათ შორის ისლამამდელი, ახლოაღმოსავლური კულტურის – ზოროასტრიზმის, აქედან გამომდინარე, საშუალო სპარსულის, იგივე ფეხლევის, არაბული ენის და ლიტერატურის საფანელი გააჩნია. „ვისრამიანი“ კარგად გვიჩვენებს პროცესს, რომელსაც მეცნიერები ეპოსის რომანიზაციას უწოდებენ. ამიტომაც, როცა პოემის ცალკეულ ასპექტებს და რომანულ თხრობას ვაანალიზებთ, განსაკუთრებით სარგის თმოგველის ქართულ თარგმანში (XII), ისტორიულ-შედარებით მეთოდსა და კულტუროლოგიურ მიდგომებს, რა თქმა უნდა, ალტერნატივა არ ეძებნება.

„ვისრამიანი“, აკად. ე. ბერტელსის აზრით „არასოდეს ყოფილა აღმოსავლეთში პოპულარული და გავრცელებული პოემა“ (ბერტელსი 1961: 267), რასაც, მისი მტკიცებით, მონიშნავს ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერთა სიმცირე (სულ ოთხი ხელნაწერი და ორი ექსცპერტი). ცალკე აღსანიშნავია ირანულ პოეტურ ანთოლოგიებში ძეგლის მოუხსენებლობა.<sup>1</sup> „ვისრამიანის“ სპარსული ხელნაწერი პირველად ინდოეთში, კალკუტაში აღმოჩნდა და იგი 1858 წელს ა. შპრენგერმა გამოსცა (ინდოეთიც გარკვეულწილად სპარსულ ოიკუმენას განეკუთვნებოდა). მეთორმეტე საუკუნეში „ვისრამიანი“ საქართველოში ითარგმნა, თუმცა, როგორც გორც აკად. კ. კეკელიძე შენიშნავს, ონომასტიკური მასალა, კერ-

1 „ვის ო რამინს“ ახსენებს ქრონიკებში მუჯიმილ ატ-ტავარიხი(XII), მირ-ჰონდი(XIV). დაულათმახი, მაგრამ პოემა ნაკითხული არა აქვს და იგი დიდი ნიზამის ან ნიზამ'არუზის დაწერილი ჰგონია.

ძოდ სახელები, ვისი და რამინი, მეათე საკუნის ქართულ ძეგლებშიც დასტურდება, რაც მოწმობს იმას, რომ პოემის პართულ სიუჟეტს იცნობდნენ საქართველოში, სავარაუდოა, რომ იგი ზეპირი გზით ვრცელდებოდა. პოემა, როგორც ირანში, ასევე საქართველოში, საუკუნეების განმავლობაში ითვლებოდა მეძავობის, მრუშობის შემცველ წიგნად. მეთოთხმეტე საუკუნის ირანელი სატირიკოსი უბაიდა ზაკანი წერდა: „ქალბატონისგან, რომელმაც წაიკითხა გადმოცემა ვისისა და რამინის შესახებ, პატიოსნებას ნუ ელით“ (ბერტელსი 1960: 285). ქართული ქრისტიანული კლირიც უარყოფითად აფასებდა „ვისრამიანს“ და მას „ბნედიანთა“ წიგნს უწოდებდა. აკად. კორნელი კეკელიძეს ამის საილუსტრაციოდ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე წიგნში მოაქვს მეთოთხმეტე საუკუნეში მცხოვრები უცნობი ბერის პოეტური სტროფი, რომელშიც ავტორი მკითხველს მოუწოდებს თავი შეიკავოს „ვისრამიანის“ წაკითხვისაგან, რადგან იგი მას პირდაპირ ჯოჯოხეთისაკენ გაუკვლევს გზას (კეკელიძე 1941: 51). ზემოთხსენებული ე. ბერტელსი თავის მონოგრაფიაში საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ „თითქოსდა უდიდესმა ქართველმა პოეტმა შოთა რუსთველმა თავისი სახელგანთქმული პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ იმიტომ დაწერა, რომ დაეძლია „ვისრამიანის“ გავლენა ქართულ არისტოკრატიულ ფეოდალურ წრეებში“ (ბერტელსი 1960: 289). განსხვავებით „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებისაგან, რომლებიც იმსახურებენ მკითხველის პატივისცემას, „ვისრამიანის“ გმირებს ნამდვილად აკლიათ პატიოსნებაცა და კეთილშობილებაც. შესაძლოა პართულ ვარიანტში ბევრი რამ სხვაგვარად იყო, მაგრამ ფახფურ ჯორჯანელს ალბათ არ სურდა რაინდული ზნეობის და კეთილგონიერი, მისაბაძი, ქველი გმირების ჩვენება. საეჭვოა, რომ მას თავისი ქმნილება მხოლოდ ადიულტერისათვის მიეძღვნა. გორგანის, როგორც ჩანს, სიყვარულის და ვნების გადმოცემა ეწადა მერევის სამეფო კარის სკანდალური ქრონიკების ფონზე. „ვისრამიანის“ ენაც თმოგველის თარგმანში შეესაბამება ორიგინალს იმით, რომ უმეტესწილად (არა ყოველთვის) უარს ამბობს ამაღლებული, კეთილშობილური ლექსიკის გამოყენებაზე და იყენებს ისეთ ლექსემებს, რომლებიც უფრო „ბაზარსა“ და დედაქალაქის შემოგარენს შეესაბამება,

როცა ქალაქი დასცინის ფეოდალურ არისტოკრაციას – ასეთია მეცნიერთა დიდი ნაწილის აზრი. თუმც არავინ უარყოფს ავტორის ნიჭიერებასა და ორიგინალურობას. „ვეფხისტყაოსანიც“ ვერ ასცდა „ვისრამიანის“ გავლენას და მის ერთ-ერთ კონტექსტად სწორედ ეს რომანი მოიაზრება. სარგის თმოგველის პროზაულ თარგმანს სიზუსტე არ აკლია (მამაცაშვილი 1977: 2-5). მისი ენაც ისევე „ყოვლისმომცველია“, როგორც ორიგინალის. და ფ.რ. ანკერსმიტის სიტყვები რომ მივუსადაგოთ, საშუალო საუკუნის ტექსტებში, როგორც წესი, „სამეულთა შრეები შეინიშნება – სიმბოლური, წარმოსახვითი და რეალური“ (ანკერსმიტი 2003: 29). ვისის წერილები შაჰ მოაბადისა და რამინის მიმართ ამის ბრწყინვალე დასტურია. მოაბადთან ზეპირ დანაბარებში(ესეც გზავნილის, ეპისტოლეს ფორმას) იგი იყენებს „სიძულვილის ენას“ და სატირულ პლასტებს, რეალურ ლექსიკას, დაცლილს ყოველგვარი ამალღებულობისაგან, ხოლო რამინისადმი მისი წერილები ლირიკის, სიყვარულის დიდაქტიკის, ამალღებულობის, ვნების, და ამასთანავე ერთგულების მანიფესტაციაა, რომელშიც უხვადაა სიმბოლოები დაშრევებული და არც წარმოსახვითი კონტექსტები აკლია.

### **სიძულვილის ენა**

ვისის პირველი გზავნილი შაჰ მოაბადისამი ზეპირი დანაბარებია და იგი რომანის კომპოზიციაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. ვისის გზავნილი შაჰ მოაბადს მისმა ძმამ, ზარდიმ უნდა გადასცეს. ზარდი შაჰროს, ვისის დედის სასახლეში ზუსტად ვისისა და ვიროს ქორწილის დღეს მოდის. ქორწილის დღე ზოროასტრული კალენდრის მიხედვითაა განსაზღვრული. ვისის დანაბარები მოაბადისადმი ძნელად თუ ჰგავს არისტოკრატიული ელიტის წარმომადგენელთა მეტყველებას. ვისის მონოლოგი პირობითად ორ ნაწილად უნდა გავყოთ. პირველი ნაწილი ზარდის შერცხვენის მცდელობაა, რომელიც ქორწილიდან უკვე გათხოვილი ქალის წასაყვანად მოდის, ხოლო მეორე ნაწილის ადრესატი – საკუთრივ მოაბადია. გზავნილი მოაბადის შეურაცხყოფით იწყება და შეურაცხყოფითვე მთავრდება: შენათვალში „სიძულვილის“

ენაა გამოყენებული. შაჰი „ბებერია“, უტვინო და გამოთაყვანებული. სიბერეს ნაწარმოებში უარყოფითი კონოტაცია გააჩნია და ეს მხოლოდ ვისის წერილში არ ვლინდება. იგი უნაყოფობასთან და უძლურებასთან ასოცირდება. შედარებისათვის ვისი მცენარეთა და ცხოველთა სიმბოლიკას მიმართავს: „შენებრ ფრთხილი არავინ ეგების, სიბერისაგან ტვინი ნაგსლვია და შენისა დარჩომისა დღე გარდასრულა. დამპალო ბერო! თუცა ყოლა ცნობა გქონდა, სიბერისა ჟამსა არ ესე გმართებს, რომელ შენ ბერი გარდასრული ყრმასა ცოლსა ეცილებოდე. თუცა კაცი იყავ, საუკუნოსა საგზალსამცა იურვოდი სიბერითა, – არა ყრმასა ცოლსა“ (ვისრამიანი 2017: 36).

მოაბადისადმი პირველივე მიმართვა „დამპალო ბერო“ თავად ვისის მახასიათებელია. შაჰს იგი „მყრალ ანნლს“, „დამჭნარს“ უწოდებს. ვისი მას მოუწოდებს სამუდამო განსასვენებელზე იფიქროს და არა ყმანვილ ქალებზე. ზეპირ დანაბარებში ვისი აღიარებს, რომ მის ქვეყანაში ქალები თვითონ ირჩევენ საქმროს და რომ მას არ სურს ღარიბობა და უცხო ქალაქში, მარავემი გადასახლება, დედასთან, შაჰროსთან განმორება (დედას, რომელსაც წლების განმავლობაში არ მოუნახულებია და გახსენებია ძიძასთან მცხოვრები ვისი, არც მისი წამოყვანა სურდა ხუზისტანიდან, სანამ ვისის ძიძამ არ მოითხოვა ეს დაჟინებით, რადგან მას გაუჭირდა ვისის კაპრიზების დაკმაყოფილება). ვისი მოაბადს ვიროს უპირისპირებს პირველ რიგში ასაკის ნიშნით და მის ლომობაზე, ძმა-ქმრის ახალგაზრდულ სიკეთეებზე საუბრობს. „პოემის ეს ადგილი ზოროასტრულ ტრადიციასთანაა დაკავშირებული, რომლის თანახმად, მისასალმებელია ქორწინება ახლო ნათესავეებს, და-ძმას, მშობლებსა და შვილებს შორის“ (ტოლსტოვი 1946: 320). ეს წეს-ჩვეულება – *ხვაიტვადასი* ავესტაშია მოხსენიებული და *ხვეტუკდასიხის* ფორმით გადასულია სასანიდურ ლიტერატურაში. რიტუალის ზუსტი დახასიათება მოცემულია დადგენილებათა კრებულ „დენკარტეში“ (VII ნიგნი), რომელიც არეგულირებს როგორც საზოგადო, ასევე პირად ცხოვრებას. „ინდოეთში მცხოვრები თანამედროვე პარსები უარყოფენ ქორწინების ამგვარი წესების არსებობას, ისინი აცხადებენ, რომ ზოროასტრიზმში არასოდეს ყოფილა ასეთი ქორწინების კანონი და რომ ძველი

ნიგნების შესაბამისი ადგილები სხვაგვარ წაკითხვას საჭიროებენ. რა თქმა უნდა, თანამედროვე თვალსაზრისით ეს ბარბაროსობაა, მაგრამ მისი ფესვები უძველეს დროშია საძიებელი და პირველყოფილი თემური წყობილების თავისებური ცხოვრების წესითაა ასახსნელი“ (ტოლსტოვი 1946: 320).

ჯერ კიდევ ქალწული ვისი ვიროს გვერდით ნოლის სიამოვნებასაც ახსენებს მოაბადს, რაც მისსავე უკრძალველობას უსვამს ხაზს: „ჩემი ქმარი ვირო არის ლომი ახალმონიფული და შაჰრო – დედა ჩემი. მე ვირე აქა ამას თანა ვიყო, მარავი და მოაბადი გვიანად მომაგონდების. ვირემდი ვირო ჩემი გვერცა მწოლია, ჩემი თავი და პატრონია, მოაბადს და მარავს გვიანად დავნატრდები. ჰუქუმათი: ვირე მაქვს ნადვი ნაყოფიანი, არ ვეძებ ანწლსა მყრალსა, დამპალსა და დამჭნარსა. ღარიბობისა დამთმო მისი გული არის, ვისიცა საქმე შინათ გაუმართავ-მორჭმული იყოს. მე, ვითა ჩემი სიცოცხლე, მიყვარს ჩემი ვირო და, ვითა თვალი, არ გამეშვების ჩემი შაჰრო. ამათ დავემორჩილები, ვითა შაქარი შევეტკობი, არ მომინდების ღარიბობასა შიგან ბერი მოაბად“ (ვისრამიანი 2017: 36-37). შუასაუკუნეების რომანის ცნობილი მკვლევრის ე. მელეტინსკის აზრით (მელეტინსკი 1983:167), „მოაბადის ბრალეულობა იმაში გამოიხატება, რომ იგი არღვევს ტრადიციულ ბიოლოგიურ (მაგრამ არაიურიდიულ) ინცესტუალურ ზოროასტრულ ქორწინებას ვისსა და მის ძმა ვიროს შორის“ (მელეტინსკი 1983:167). ამ მიზეზითაც (ზოროასტრული კანონის დარღვევა) შეიძლება აიხსნას ის სიძულვილის ენა, რომლითაც ეს გზავნილი გაჟღერებული.

### **ვისის მეორე გზავნილი მოაბადისადმი**

ვისის მეორე, ზეპირი შენათვალი, თავის მხრივ, პასუხია შაჰ მოაბადის მეორე დანაბარებზე. გარემოებები, რომლებიც ამ ზეპირ წერილს წინ უძღვოდა ასეთია: შაჰმა შესძლო შაჰროს მოსყიდვა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი ქმარი, ვიროსა და ვისის მამა ყარანი, ბრძოლაში დაიღუპა. ვისის გზავნილში მამის სიკვდილის თემა და მამის მკვლელად მოაბადის გამოცხადება ერთ-ერთი მოტივი ხდება. ვისის წერილს მონოლოგის და ნაწილობრივ სიტყვამიგების



ფორმა აქვს. მისი მიზანი მოაბადის გადარწმუნება და ქორწინებაზე უარის თქმაა, რადგან, ვისის აზრით, მოაბადი მასთან სიხარულს ვერ ჰპოვებს და ტყუილად აგდება ბურთს მის მოედანზე. შენათვალში ხაზგასმულია;

1) ვისის გულგრილობა მატერიალური სიკეთეების მიმართ;

2) ვისის გულგრილობა ძალაუფლებლების მიმართ. – მას არ სურს მარავის დედოფლობა;

3) ვიროს და შაჰის შედარება. ვიროს – ქება: „ნაკვეთად ნაძვი, პირად მთვარე“, „ნაძვი მართალი“. „ვიროსებრი მე არავინ მივის საწუთროსა შინა და შენთა საქმეთაგან და ჩემისა მგლოვიარობისაგან არცა თავი მისდა მიმიცემია. ან შენ ვით მოგცე თავი ჩემი, სიბერთა დამპალსა და საპყარსა“ (ვისრამიანი 2017: 64-65).

4) ვისის აღსარება, რომ იგი ქალწულია (ზოროასტრული განწესებით, ქმარი ვერ მიუდგებოდა ცოლს დედათა რიგის დროს, დამალვის შემთხვევაში ამას განქორწინება მოჰყვებოდა. „თუმცა ვირო ჩემი ქმარი არ იყო და გაუთხოველი ვიყავ“ (ვისრამიანი 2017: 65);

5) შაჰის შეურაცხყოფა ასაკობრივი ნიშნით, ისევე როგორც პირველ წერილში – შაჰი „ტირიფი მრუდია“, „სიბერთა დამპალია“ „ანწლი მყარალია“ „უგონოა“, „ბერია“, „საპყარია“;

7) შაჰი მოაბადი ვისის მამისმკვლეელია. „შენი ცოლობა და სიყვარული არცა მაშინ ეგების ჩემგან, ამით რომელ მამა ჩემი ყარან მოჰკალ უწყალოდ და არ შეგებრალა საპატიობისა და სიბერისათვის“ (ვისრამიანი 2017: 65).

ნათელია, რომ ვისი „არჩევს“ სიტყვებს მოაბადის „დასაჭრელად“. მის გზავნილებში არ იგრძნობა არც შიში, არც მოკრძალება და არც პატივისცემა უმაღლესი მმართველის, შაჰ მოაბადის მიმართ. ვიროს აჯანყებაც და ყარანის დაღუპვა ბრძოლაში ამის პირდაპირი გამოხატულებაა. ვისი ვირტუოზულად ფლობს სიძულვილის ენას. ვისი ის მლაშე ადგილია, სადაც დამთესავი თესლსაც დაჰკარგავს და მოსავალსაც ვერ მიიღებს — ასეთია ავტორის შეგონება.

## სიყვარულის გზავნილების ადრესატი რამინი

ვიდრე ვისის წერილების განხილვას შევეუდგებოდეთ, ორიოდ სიტყვა რამინზე, შაჰ მოაბადის ძმაზე, რომელიც შაჰს შვილივით გაუზრდია. ფახფურ ჯორჯანელი თითქოსდა რამინს უნაკლო ჭაბუკად წარმოგვიდგენს, რამინი ლამაზია, „სოფლის წყალი და ჯავარია“, პირველი საყვარელია, მონადირე და მოზურთალია, თუმცა ბრძოლებში მისი სიამაძვე არსად ჩანს, მოქეიფე და დარდიმანდია, ნადიმების სული და გულია, რომელიც იმ ზომამდეც კი მიდის, რომ ვიროს სიტყვებით, ქალაქის ებრაელებთან სამოსსაც კი ავირავებს სასმელის ვალის გადაუხდელობის გამო. რამინი ქალთა გულის წამლებია, დიაცთა „მომალორებელია“, როგორც ეს ძიძასთან ეპიზოდში ჩანს. სიყვარულით გაშმაგებული და გონებადაბინდული მიჯნურისათვის არაფერია მიჯნურის ძიძის „მოლორება“ – ესე უთხრა,(ძიძას) ატირდა და მოეხვია, კოცნა დაუნყო და მასვე წამსა თანა-დაინვინა და გულისა-ნება ქმნა. ვითამცა სიყვარულისა რაიმე წამალი ექმნა, ასრე შეუყვარდა ძიძასა. არაკი: რა ერთხელ დიაცისაგან ნებასა აიღებ, პირს ავშარა ამოდებულსა დაამსგავსებ. რა ძიძისაგან მოიცალა და რამინ ზე ადგა, ძიძასა მაშინვე გული რამინისკენ მოექცა, და დახია სირცხვილის ფარდაგი, და მისი კუმტი საუბარი მოალმობიერა და ეგრე უთხრა: „ჰე, მალორებელო, რომელ ყოველსა კაცსა შენით ამისი ფიცი და მიცემული პირობა არაფერს ნიშნავს“ (ვისრამიანი 2017:140). ეს ყველაფერი რომანის ზედაპირზე დევს, თუმცა პოემის ტექსტი მეგატექსტისადაც შეიცავს, რომელზეც ბევრ მეცნიერს გაუმახვილებია ყურადღება. „შაჰი მოაბადი უფრო არქეტიპული სახეა და ზოროასტრულ მობედთან იწვევს ასოციაციას, რომლის სიბერეს და სქესობრივ უძღურებას სამეფოში წესრიგის რღვევა, დაქვეითება, სამეფოს დაცემა მოჰყვება,თავისთავად მოაბადს უმცროსი ძმა, მისი ცოლის, ვისის საყვარელი შეცვლის, რაც შექმნის აყვავების წინაპირობას. ადიულტერი რამინისა ვისთან თავის ფესვებით ლევირატთანაა დაკავშირებული, რომლის მიხედვითაც უმცროსი ძმის უფლება და მოვალეობაა მემკვიდრეობით მიიღოს უფროსი ძმის ქვრივი.ის, რომ რამინი მოაბადის მემკვიდრეა, უაღრესად მნიშვნელოვანია ამ შემთხვევაში. ძირითადი ბირთვი

რომანისა მითოსურია, რასაც მოაბადის სიკვდილის მოტივიც მოწმობს. ნადირობის დროს მას გარეული ტახი ეშვებით კლავს. შემთხვევითი არ გახლავთ სახელ მოაბადის მსგავსება მობედთან, ზოროასტრიზმის ქურუმებთან...ეს მსგავსება უფრო ხელშესახები და საგრძნობი იქნებოდა პართულ ტექსტში“ (მელეტინსკი 1983: 163). ამასვე მოწმობს ის ფაქტი, რომ მოაბადი დასტურია, ანუ ვ. მინორსკის აზრით, ქურუმ მინისტრია (მინორსკი 1946-1947: 754).

### **შუასაუკუნეების სიყვარულის კოორდინატთა სისტემა**

შუასაუკუნეებში ახლო აღმოსავლეთში ყალიბდება სიყვარულის დოქტრინა, რომელიც ქალსა და მამაკაცს შორის ახალი ურთიერთობითაა ნასაზრდოები. პროფ.ირანისტ მარინა რეისნერის აზრით „ინდივიდუალური შემეცნების თანდათანობითმა ზრდამ, რომელიც განპირობებული იყო პიროვნების გამოცალკეევებით გვაროვნული კოლექტივისაგან, ბიძგი მისცა ქალისა და მამაკაცის ახალ ურთიერთობებს. რადგან ურთიერთობათა ეს ახალი ტიპი წინააღმდეგობაში მოდიოდა გვაროვნულ წყობილებაში უკვე დამკვიდრებულ ქორწინების წესსა და რიგთან, ოჯახის მოწყობასთან, ახალი ურთიერთობები განიხილებოდა როგორც მიღებული ქცევების და დადგენილი იურიდიული ნორმების დარღვევა. სიყვარულის გრძნობის ინდივიდუალიზაცია ყველაზე მნიშვნელოვანი მაჩვენებელია ადამიანის და საზოგადოების გადასვლისა განვითარების იმ სტადიაზე, რომელიც ასოცირდება კლასიკური შუასაუკუნეების ეპოქასთან (რეისნერი 2012: 57). მერვე – მეცხრე საუკუნეებში უკვე იქმნება თეორიული ტრაქტატები სიყვარულის შესახებ, რომელიც თავის ასახვას ჰპოვებს მათ შორის, სპარსულ ლიტერატურაში. იმავე პროფ. რეისნერის აზრით, „ვისრამიანის“ მთელი რიგი პასაჟები ემთხვევა აბუ უსმან ამრ იბნ ბახრ ალ-ჯახიზის (776-868, ან 896) *Risala fi-l-Ishq wa-n-Nisa* – „წერილი სიყვარულსა და ქალებზე“ და იბნ ჰაზმის „მტრედის ყელსაბამს“ (*Taukal hammana*). ალ-ჯახიზის ტრაქტატში პირველად ვხდებით ამქვეყნიური, ერისკაცული სიყვარულის კონცეფციას, იმ კონცეფციას, რომელიც „ვისრამიანსა“ და „ვეფხისტყაოსანშია“ ხორცშესხმული. არაბულ სამყაროში იმავე ავტორის

ტრაქტატი „წერილი მომღერალ გოგონებს“ დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. ამ თხზულებაში „ი’შკი“ (შდრ. ეშხი) პირველად იხმარება „ხელობანი ქვენანი“-ს მნიშვნელობით. ტრაქტატი შესანიშნავად ათვალსაჩინოვებს იმ სხვაობას, რაც ჭეშმარიტ ერისკაცულ მიჯნურობას და სიძვას შორის არსებობს. არაბულ ტრაქტატებში „სიყვარულის სამივე სახე: ხუბბა, ხავა, და ი’შყ’-ი ტერმინოლოგიურ სიზუსტეს იძენს და იქმნება ტრიქოტომია: საღვთო ტრფიალება, რომლის ენა, მისტიკის ენა, სუფიზმში შესანიშნავადაა დამუშავებული, ამქვეყნიური, ერისკაცული, ზეპური სიყვარული და სიძვა, ვნება, ანუ ხორციელი ტრფიალი“ (რეისნერი 2012: 58). ასე რომ „შინაგანი კაცის“ დოქტრინა ყალიბდება როგორც ქრისტიანულ, ასევე ისლამურ ცივილიზაციაში და სიყვარულის სწავლებაშიც იჩენს თავს. ასეა თუ ისე, არაბულმა სიყვარულის ტრაქტატებმა და მიჯნურობის კოდექსმა გავლენა მოახდინა მთელ კულტურულ ოიკუმენაზე, როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში, რადგან „მტრედის ყელსაბამი“ ანდალუსიაშია შექმნილი. „ვისრამიანის“ სიყვარულის ენასაც ამ ტრაქტატებში ეძებნება ანალოგია და ვისის წერილები ამის დასტურია.

### **სიყვარულის ენა. ვისის წერილები რამინისადმი**

„ვისრამიანში“ ვისის მიერ რამინისადმი მიწერილი ათი წერილია. ვისი წერილების წერას იწყებს, როცა მისი მიჯნურის, რამინის ღალატსა და გულიზე დაქორწინებას შეიტყობს. ვიდრე ვისი წერილს უკარნახებს მიშქინს, რომელიც ვისს შესანიშნავ მნიგნობრად და მეცნიერად მიაჩნია, ვისი საგულდაგულოდ არჩევს სანერ მონყობილობას – ძვირფას ჩინურ ეტრატკონსა და ეგვიპტურ კალამს, ხოლო მეღნად თუმთუბური მუშკი აურჩევია. მიუხედავად რამინის ღალატისა ვისის წერილებში ვერ ვხედავთ რამინის შეურაცხყოფის მცდელობასაც კი. წერილებში იგი სიყვარულის ენას იყენებს და პირველი წიგნი რამინის ქებით იწყება „ესე წიგნი გამჭმარისა ნაძვისაგან – ამწვანებულსა, მხიარულად მოზრდილსა კვიპაროზსა წინამე! მთვარისა დაბნელებულისა, მიღუელისა – ცათა დამაშვენებელსა ეღვარესა მთვარესა! აოჭრებულისა და გამჭმარისა ვენაჯისა – ახალშენსა სამოთხისაებრსა ნალკოტსა“

(ვისრამიანი 2017: 503). წერილის ერთ-ერთი მოტივი შექმნილი მდგომარეობით, „ავი ნაქმარნით“ გამოწვეული სინანულია. ვისი რამინისადმი მიწერილ წერილში უკვე აღარ იყენებს სიძულვილის ენას შაჰ მოაბადის მიმართ. იგი რამინს შეახსენებს მის უკადრისს საქციელს, ვისის ცდუნებას, შეცდენას, უპატიოდ გახდომას. ახსენებს იმასაც, რომ იგი შაჰ მოაბადის, ქვეყნის უმაღლესი მმართველის ცოლია, ხოლო რამინი მოაბადის ძმაა და მისი ერთადერთი მემკვიდრეა „ნახენ, თუ რაზომნი ავნი ნაქმარნი გიქმნიან: უპატიოდ გამჭადა მეცა და შენიცა თავიცა, დიდისა ჯელმნიფისა ცოლი მომაცთუნვე, თავისა გვარი და ნატამალნი აუგიან ჰქმენ, ცრუ ფიცად გაჰჰე. გაუწირავი და ზენარიანი მოყვარე განირე, ნახვე ჩემგან შეუცოდებლად და დაუშძიმებლად, და ესეთისა მოყვრისა აუგნი მოსთვალენ, რომელ მას შენგან კიდე არავინ უვის. მიუხედავად ასეთი მწარე სიმართლისა, ვისი უაღრესად ტაქტიანი და ზომიერია. წერილში ერთი სიტყვაც კი არ არის დამამცირებელი, თუ მოაბადისადმი ვისის გზავნილებს შევადარებთ. მასში ვისი სიყვარულით სიმშაგეზე სწერს რამინს. სიგიჟე, ავადმყოფობა, დასნეულება – სიყვარულის ატრიბუტებია. ვისს არც ძიძის „ღვანლი“ ავინყდება. „რაზომი ჭირი ვნახე შენთვის და ბოლოსა ესრე მომიჭდა, რომელ ჭა შენ მითხარე, და ძიძამან შიგან ჩამაგდო და ორნივე ამოდ დასხდომილ ხართ. შენ შეშა მოილე და ძიძამან ცეცხლი შეაგზნა და ორთავე უნებლივ შიგან ჩამწვით. არ ვიცი, შენგან ვჩიოდე, თუ მისგან?“ (ვისრამიანი 2017: 510).

ვისის მეორე წერილი – *მცირედით კმაყოფილებას ეძღვნება*, მაგ. სატრფოს სიზმარში ხილვა და მისით მოგვრილი შვება. მიჯნურს. მუდამ ახსოვდეს სატრფო, წინ ედგას მისი ხატი, ხედავდეს მის სახეს სიზმარშიც. მესამე წერილი *ტრფობის ობიექტის შეცვლის ძიებასა და მასთან დაკავშირებულ აკრძალვებს* ეხება. მეოთხე წერილი *სიყვარულის კანონების ცოდნა-არცოდნას* ეძღვნება. მეხუთე ეპისტოლე თმენას, *შეყვარებულის შეუბრალებლობას, მის უწყალობას* ათვალსაჩინოებს. როგორ მოვუხმობთ სატრფოს, როგორ მოვიზიდოთ იგი – ესაა მეექვსე წერილის დედააზრი. მეშვიდე წერილი – *განშორების ცრემლთა სიმწარეს და მარტოსულის კვნესას* გადმოგვცემს. მერვე წერილი – სატრფოს ამბავთა გაგების სურვილი და ცდებია ამ მიმართულებით. მეცხ-

რე გზავნილი – შეჭირვების მიზეზთა ახსნაა, მეათე წერილი – *კედრებაა ახალი პაემანისა გამო*. პროფ. მ. რეისნერის აზრით, „ვისის წერილები დიდაქტიკური ხასიათისაა და მათში სიყვარულის ცოდნის აუცილებლობაზე, სიყვარულის ხელოვნებაზეა საუბარი“ (რეისნერი 2012: 58). ვისი რამინის ღალატს სიყვარულის არცოდნით ხსნის და ახსენებს მას, რომ ვისი და რამინი წყვილია, ხოლო წყვილის დაშორება, სიყვარულის დოქტრინით, არ შეიძლება, რადგან ეს მიჯნურობის კოდექსის დარღვევაა – ტრფობის ობიექტი ერთადერთია და შეუცვლელია. ვისის წყვილი რამინია, ამიტომაც ვისი არ ერგება არც ვიროს და არც მოაბადს. ამიტომაც ქორწინებაშიც ინარჩუნებს ქალწულობას.

შეიძლება ითქვას, რომ ვისის ყველა წერილი რამინისადმი სიყვარულის ენითაა შექმნილი. მიუხედავად რამინის ღალატისა, ვისი არ საუბრობს სიძულვილის ენით, იგი მხოლოს თავისი ტანჯვისა და განშორების ტკივილის შესახებ უყვება რამინს. იგი არ ხმარობს მდარე ლექსიკას, პირიქით, ვისის სიყვარულის წერილების ენა უაღრესად მომხიბლავი და შთამბეჭდავია, აწონდა-წონილია, ზომიერად საყვედურსაც შეიცავს და იმედსაც, რომ მისი სატრფო მას დაუბრუნდება და ვისის გზავნილები სასურველ შედეგს გამოიღებს.

სპეციალისტთა აზრით, სპარსულ რომანებში ხელისუფლების წყურვილი უფრო ძლიერია, ვიდრე ვნება. „ვისრამიანი“ ალბათ გამონაკლისია, რადგან აქ პირიქითაა – ვნება უფრო ძლიერია, ვიდრე ხელისუფლების წყურვილი, რასაც ვისის წერილები – სიყვარულის და სიძულვილის გზავნილები ადასტურებს.

## **დამონებიანი:**

**ანკერსმიტი 2007:** Анкерсмит Ф. Р. *Возвишенный исторический опыт*. Москва: 2007.

**ბერტელსი 1960:** Бертельс Е. Э. `История персидской и таджикской литературы`. // *Избранные труды*. Москва: 1960.

**ვისრამიანი 2017:** ვისრამიანი. თარგმანი სარგის თმოგველისა. <https://library.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/03/42-visramiani.pdf>.

**კეკელიძე 1941:** კეკელიძე კ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. 2. თბილისი: 1941.

**მამაცაშვილი 1977:** მამაცაშვილი მ. გორგანის „ვის ო რამინ“ და ქართული ვისრამიანი. რედაქტორი დ. კობიძე. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი. 1977.

**მელეტინსკი 1983:** Мелетинский Э. *Средневековый роман. Происхождение и классические формы*. Москва: «Наука». 1983.

**მინორსკი:** Minorsky V. Vis and Ramin. – «Bulletin of the School of Oriental and African Studies». L., 1946, vol. 11; 1947, vol. 12.

**რეისნერი 2012:** Рейснер М. Л. „Дидактика любви“: „Десять писем“ в поэме Гургани „Вис и Рамин“(XIV.) // *Вестник Московского Университета*. Сер. 13. Востоковедение. Москва, 2012, №2.

**ტოლსტოვი 1946:** Толстов С.П. *Древний Хорезм*. М.: 1946.

## ***Lia (Liana) Basheleishvili***

### **Visi’s Messages – Hate and Love Letters in “Visramian”**

#### **Summary**

According to the Georgian tradition of Fakhr-ad-ud-din Gorgan, “Visramiani” (1041-1055), the study of the poem by Fakhfur Jorjaneli inevitably requires a complex approach, because the mega-text of the novel (1041-1055) is full of reflections characteristic of the artistic thinking of the Middle Ages, which, including Pre-Islamic, Middle Eastern culture – Zoroastrianism, hence Middle Persian, the same as Fakhlevi, has an overlay of Arabic language and literature. “Visramian” shows well the process that scientists call epic romanization. That is why, when we analyze individual aspects of the poem and the novel narrative, especially in the Georgian translation of Sargis Tmogveli (XII), the historical-comparative method and cultural approaches are certainly not sought for.

The article is dedicated to determining the place of the epistles in the artistic fabric of the novel and showing the features of whose letters are distinguished. The pathos of the epistles addressed to Shah Moabad is distinguished by a harsh vocabulary, in which he uses the language of hatred. Whom Moab accuses of violating the Zoroastrian marriage law. The Epistles to Ramini are love letters and are rich in didactic motifs.

## „ვისრამიანის“ „სანუთრო“

„სანუთრო ძილია და ჩვენ შიგან სიზმართა ვჰგავთ“.  
ფახრ ალ-დინ ასად გორგანი

სანუთრო, ნუთისოფელი, ქართული მწერლობისა და ზეპირ-სიტყვიერების დომინანტური თემაა. საერო მწერლობის აღმოცენებასთან ერთად სანუთროს „როლი“ და ფუნქცია მეტად იზრდება და იტვირთება.

ძველი ქართული ცნება „სანუთრო“ განიმარტება, როგორც სააქაო, ნუთისოფელი: „ეს სოფელი. მსოფლიო“, „სანუთო – ნუთის ხნისა, გინა ე[ს] სოფელი“ (ორბელიანი 1993: 70); „დროებითი, წარმავალი, მერყევი“ (აბულაძე 1973: 381); „ხანმოკლე, დროებითი, მერყევი, არამტკიცე“ (იმნაიშვილი 1986: 525).

„შუშანიკის წამებაში“ ვხვდებით „კაცთა სანუთროდსათა“ და „ულმროსა მას სანუთროსა მეუღლესა“. ამქვეყნიური ცხოვრების აღსანიშნავად გამოყენებულია აგრეთვე „სოფელი“, რომელიც ძველ ქართულ ენაში „სამ სახედ ითქმის: საუკუნო იგი სოფელი და ნუთის-სოფელი და კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის. კაცრიელი, სოფელი ეწოდების სრულიად სანუთროსა“ (ორბელიანი 1993: 107).

ნუთისოფელი, როგორც სანუთროს სინონიმი, სავარაუდოდ, ჩნდება გვიანდელ შუასაუკუნეებში. ის არ ჩანს სასულიერო მწერლობაში, „ამირანდარეჯანიანში“, „ვისრამიანში“, „ვეფხისტყაოსანში“, ვახტანგ VI-ის, თეიმურაზ I-ისა და არჩილ მეფის შემოქმედებაში, თუმცა „ნუთი“ იმთავითვე გვხვდება ცხოვრების, სააქაოს განსაზღვრებად. „შენ ცხოვრებასა ამას ნუთსა არა გაკლდა ხორციელად და სულიერად, ვიდრე აქამომდე,“ – მიმართავს წმინდა გრიგოლ ხანძთელი დედას (მერჩულე 1963: 278). მოგვიანებით „ნუთი“ „შეეზარდა“ „სოფელს“ და იქცა ერთცნებიან კომპოზიტად, პარადიგმულ სახისმეტყველებად, ქრონოტოპად, რომელმაც „დაიტია“ ყოფიერების ფილოსოფიური გააზრება, ასახა ცხოვრების მსწრაფლწარმავლობა, დროისა და სივრცის განუყოფლობა,



რადგანაც დრო, „ამქვეყნიურ საგანთა და მოვლენათა არსებობის, მათი მოძრაობისა და ცვალებადობის ფორმა“ (ბრეგვაძე 1995: 7), არ არსებობს „სოფლის“ მიღმა. იქ საუკუნო ცხოვრებაა, უფამო ჟამია. დროისა და „სოფლის“ ურთიერთმიმართების მხატვრული გააზრებაა დავით გურამიშვილის სტრიქონები:

„მიდის-მოდის ეს სოფელი, ქართვეხილთა ზღვისებრ ღელავს!  
უკან დასდევს დრო და ჟამი, მის ნაქსელავს ქსოვს და სთელავს“.  
(561) (გურამიშვილი 1955: 137)

„საწუთროს“/საწუთოს ძირი „წუთია“ (წუთის სამყოფლის, სოფლის, აღნიშვნა შეთავსებული აქვს სა-ო დანიშნულების თავსართბოლოსართს). საგულისხმოა, რომ წუთი, თავდაპირველი მნიშვნელობით, წამზე უფრო მცირე დროის ერთეული ყოფილა. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით, 1 წამი 60 წუთს მოიცავს: „აქვს ჟამსა ერთსა წამი სამოცი; ხოლო ერთსა წამსა – წუთი სამოცი; წუთსა ერთსა – კესი 60; ერთსა კესსა – მასი 60; ერთსა მასსა – არდი 60 ...“ (ორბელიანი 1993: 363-364). შესაბამისად, წუთის განმარტება ასეთია: „ერთი წამი სამოცი წუთია ... ერთი წამი სამოცი წუთად განიყოფებთან“ (ორბელიანი 1993: 387).

ვახტანგ VI „ვეფხისტყაოსნის თარგმანში“ „წამის ყოფას“ („გიკვირს მოგხვდა წამის ყოფით საქმე შენგან საეჭვი რად“) ასე ხსნის: „ჟამი სამოცი წუთია და ერთი წუთი სამოცი წამია და ერთის წამის ხანის ყოფას ამბობს“ (ვახტანგ VI: 1712: ტიბ). როგორც ვხედავთ, განსხვავებით სულხან-საბასგან, ვახტანგ მეფეს წუთი განმარტებული აქვს როგორც 60 წამი. წამისა და წუთის სემანტიკურ მნიშვნელობათა ჩანაცვლება, სავარაუდოდ, მოხდა სულხან-საბას „სიტყვის კონის“ შექმნიდან (როგორც ცნობილია, მან ლექსიკონზე მუშაობა 1685 წელს დაიწყო) 1712 წლამდე, უფრო ზუსტად იმ დრომდე, როცა ვახტანგის „თარგმანი ვეფხისტყაოსნისა“ დაიწერა.

სულხან-საბა ორბელიანის თხზულებაში „სიბრძნე სიცრუისა“ გამოყენებულია როგორც „წუთი“, ასევე „წამი“ („ერთი მჭედელი იყო ქალაქსა შამისასა. წამსა და წუთს ეშმაკს აგინებდა.“), დიდი ალბათობით, იმ მნიშვნელობებით, რომლებითაც ის ამ ცნებებს განმარტავს „სიტყვის კონაში“.

საინტერესოა, რომ ვახტანგ VI თავის ორიგინალურ შემოქმედებაში დროის აღსანიშნავად, ძირითადად, იყენებს „ნამს“ და არა „ნუთს“ („ბრალი ვერ პოვეს მის ზედა, კვლავ სცემდენ ნამ-დანამისა“ (ვახტანგ მეექვსე 1975: 18); „ნამ-და-ნამ ვისმენ ამბავსა სამსალის უფრო მწარებსა“ (იქვე, 31), „არ დაისწავლოს ერთიცა, ნუ გამოუშვებ ნამებსა“ (78); „ამ ნამ რა ბძანოს, რა სწადდეს, რისაცა იყოს მჭერელი“ (83); „და ნამ ბოდიში მოიხადა“ (92). ვახტანგ VI-მდეც ძველი ქართული მწერლობის არაერთ ძეგლში დროის რეალურ და სიმბოლურ მნიშვნელობათა აღსანიშნავად გამოყენებულია ნამი, ხოლო „ნუთი“ იკითხება მხოლოდ „სანუთროში“. ასეა მოსე ხონელის სარაინდო რომან „ამირანდარეჯანიანშიც“: „რასაცა სულიერსა მათი ნასროლი ქვა ეცის, წამსავე მოკლის“ (მოსე ხონელი 1987: 397); „მწვედ ეტკივნა და წამსავე პირიდაღმა წამოაგდო“ (იქვე, 398); „წამსავე შეუტევეს ერთმანერთსა“ (402). „მივიდა და, რა ნახა მან მარტორქამან, წამსვე მომართა“ (418); „წამსვე ნავიდეს მონანი მის კაცისანი“ (428).

XI საუკუნის სპარსელი პოეტის ფახრ ალ-დინ ასად გორგანის სამიჯნურო პოემა „ვის ო რამინის“ ქართული პროზაული თარგმანის ავტორი სარგის თმოგველი ამავე ტრადიციას აგრძელებს: ნუთისა და წამის ცნებათაგან ის იყენებს მხოლოდ წამს: „მისი ჭირი და ლხინი წამ-ერთ არის“ („ვისრამიანი“ 1988: 11); „წამსა და წამსა თვითოფერსა ითხოვს და ათასსა მანავსა ხარასა“ (იქვე, 12); „და უკმნა მასვე წამსა მნიგნობარნი“ (22); „მასვე წამსა გარეშემოიქცა“ (27); „არცა წამსაცა ერთსა ჩემს გვერდით მხიარული დასჯდები“ (30); „ვერ გაისვენა წამი ერთი“ (32); „შაჰროს ესწავლა ეტლთაგან წამსა და წამსა სხვაებრად ქცევა“ (36); „თუ მე წამსაცა უშენოდ სიცოცხლე მიწოდდეს!“ (43); „მასვე წამსა გული შემოსწირის“ (53); „წამსა და წამსა უარე და უარე ვარ“ (62); „წამსაცა ერთსა ველარ ელეოდა“ (88); „მე ღმერთმან უშენოდ წამი სიცოცხლისა ნუ მომცეს“ (153) და სხვა. რაც შეეხება „ნუთს“, „ვისრამიანში“, ისევე როგორც „ამირანდარეჯანიანსა“ და შემდეგ „ვეფხისტყაოსანში“, იკითხება მხოლოდ „სანუთროში“. სწორედ ნუთი, ძველი ქართული მნიშვნელობით, წამზე მცირე ერთეული, სიმბოლურად გამოხატავს ამქვეყნიური ცხოვრების ხანმოკლეობასა და მსწრაფლწარმავლობას.

წამიც და წუთიც ბინარული ცნებებია, მათ აქვთ როგორც რეალური, ისე სიმბოლური მნიშვნელობანი. ამას ადასტურებს როგორც სასულიერო, ისე საერო მწერლობა. „არის დიდი წუთი და არის მცირე წუთი. დიდი წუთი მოიცავს მთელს მონაკვეთს ქვეყნის გაჩენიდან („დასაწყისში შექმნა ღმერთმა“ დაბ. 1:1) საბოლოო დასასრულამდე („მოდის ჟამი ყველა ხალხისა და ენათა შეკრებისა; მოვლენ და იხილავენ ჩემს დიდებას“, ესაია 66:18), მცირე წუთი კი ამ დიდ წუთში მიმდინარე ისტორიის შემადგენელი ნაწილია“ (კიკნაძე 2003: 309). ამის კვალად, არის დიდი წუთისოფელი და, ამავე დროს, ყოველ ადამიანს აქვს თავისი წილი წუთისოფელი. თაობათა ცვლა-წარმავლობა, მედინი დრო „დიდი წუთის“ უწყვეტობის, მდგრადობის საფუძველია. „ნათესავი წარვალს და ნათესავი მოვალს, და ქუეყანა უკუნისამდე ჰკიეს“ (ეკლესიასტე, I, 4). გალაკტიონისებურად, ეს იგივეა, „რომ ყოველივე მიმდინარეობს და იმავე დროს დგას ყოველივე“.

„ვის ო რამინის“ – სიყვარულის, ვნებების, ამქვეყნიური ქარტეხილებისა და თავგადასავლების – ქართულ თარგმანში სანუთრო, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი პერსონაჟია. ის დაახლოებით 173-ჯერ იხსენიება; მოქმედებს, განიცდის, იცვლება ... ის არაერთი მხატვრული სახის „შთამაგონებელია“.

„ვისრამიანის“ მიხედვით, ღმერთს „სოფელი და სანუთრო მბრძანებლობითა დაუბადებია და ყოველი მაშიგან მოძრავი და მათი საჭმარი ჳამსისაებრ გაუგია“ (67); ის წისქვილის ქვასავით ბრუნავს; სანუთროს ჭირიც და ლხინიც ხანმოკლეა. ისინი ერთმანეთს ენაცვლებიან, ამიტომაც ბრძენთათვის სანუთრო „ლალობაა“, რომელიც დიდხანს არ გრძელდება. სანუთროს ხვაშიადი ამოუცნობია. მისი სინათლე სინამდვილეში დაფარული ბნელია: „თუცა საცხადოდ ნათელი ხარ, დაფარულობასა შიგან სიბნელე დია გაქვს“ (313). რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ეს აზრი დავით გურამიშვილის პოეტური სიტყვითაც გახმოვანდება: „ამად ვსწუნობ სანუთროსა, სულ ბნელია, რასაც ელავს!“ (გურამიშვილი 1955: 137). იგივე დამოკიდებულება ჩანს ხალხურ პოეზიაში:

„ბინდის ფერია სოფელი,  
უფრო და უფრო ბინდდება,  
რა არი ჩვენი სიცოცხლე  
ჩიტივით გაგვიფრინდება.“

(„ბინდის ფერია სოფელი“  
„ხალხური სიბრძნე“ 1965: 452)

ადამიანი სანუთროს შვილია (შდრ. „მაგრამ რადგანაც კაცნი გვექვიან, შვილნი სოფლისა“, – ნიკოლოზ ბარათაშვილი). ამავე დროს, სანუთრო მის მოყვარეთა მტერია. კაცს რომ მტერი არ ჰყავდეს, მტრად სანუთრო ეყოფოდა, რადგანაც ის „რაზომცა კაცისათვის კერძობდეს, ბოლოსა ეგრეცა მას იქმს, რომელსა მტერი ვერ უზამს“ (318). მისი ნდობა იმედგაცრუებით მთავრდება: „რაზომცა სანუთროსა კაცმან ზურგი მიაყუდოს და მიენდოს, ბოლოდ ეგრეცა უიმედობითა ზურგსა მოსტეხს“ (318). გამოსავალი წუთისოფლისგან განრიდებაშია: „ვინცა სანუთროსა გონებასა დაექსნების, ჭირთაგან გააზატდების და მოილხენს მრავალფერისა ჯავრისაგან“ (285).

„ვისრამიანში“ სანუთროს აღქმა ამბივალენტურია. ის ხასიათდება როგორც „მბრუნავი“, „მუხთალი“, „საკვირველი“, „უსამართლო“, „უხანი“, „მალორებელი“, „უზენარო“, „გამწირავი“, „ხრიკიანი“, „მიღმართ-მოღმართი“, ბნელი, თვალთმაქცი, ამავე დროს, „სრული“, „საამო“, „სვიანი“, „ტკბილი“.

სანუთროს მხატვრული ფუნქცია თხზულებაში მრავალგვარია. ის პერსონიფიცირებული, სულიერი სუბიექტია: „რა სანუთროდსაგან უიმედო ვიქმენ, მანცა გამაუმაღლოა და ეგრე თქვა, თუ: რადგან ეგრეა, თვით არ გიცნობო!“ (282); „მისისა გულისაგან უფრო დამალული არაა და არცა მისისა გონებისაგან უმახვილესი“ (312).

სანუთრო შეკრავს, ხლართავს, გაახარებს, მოაწყენს, წაართმევს, მიაგებს, დაასწეულებს, განკურნავს, დააბნელებს, გააადიდებს, დაამცრობს, ზოგჯერ ერთს წაართმევს და ათასს მისცემს. სანუთრო ბნელდება, მწარდება, ნაღვლიანდება, ტკბება... სიყვარულიც შეუძლია, სიძულვილიც და მშვენიერების თაყვანისცემაც: „კურთხეულმცა არის ვისის სიცილი, რომელ სანუთროცა მისისა სიცილისა მონა არის“ (113). მას ემოციების

გამოხატვაც შეუძლია: „ყვედრება გაგრძელდა ასრე, რომელ სანუთროსაცა გაუკვირდა მათი საქმე“ (290).

გულდარდიანი, იმედგაცრუებული პერსონაჟები მას მიმართავენ, ვითარცა პერსონას, საყვედურობენ, ამუნათებენ, შესჩივიან: „ჰე, მუხთალო სანუთროო, შენგან ვარ ამა ჯავრსა შიგან, შენ მომეც სიხარული და შენვე შეგშურდა და გაგეყარე უგრძნეულოდ! სანუთროო, თუ შენი ჯელი არ მუხთლობაა, ცოტასა ყმისებრი, რაცა მოგეცა, ეგრევე უსაეჭვოდ რადლა წამილე?“ (98). სანუთროსგან ბოძებულ სიხარულს ნაღველი აუცილებლად მოჰყვება, ესაა მისი ზნე და უცნაური კანონზომიერება.

როდესაც შაჰროს თავისი შვილი, მშვენიერი ვისი, ცოცხალი აღარ ჰგონია, მოთქვამს, რომ სანუთრომ ყველაზე ძვირფასი („თვალი პატოსანი“, „კვიპაროზისებრი“) ნაჰგვარა და „საუკუნე ვენახში“ დარგო: „ჰე, სანუთროო მუხთალო, მომპარეა ჩემი თვალი პატოსანი? შენცა ნუთუ ჩემებრ გიყვარდა იგი თვალი და მისთვის მოიპარე, სანუთროო, რომელ, ანგართა ოქრო ვითა, დაჰფალ და დაჰმალე მინასა? ნუთუ შეგშურდა, კვიპაროზისებრი წამილე და საუკუნესა ვენაჯსა დარგე!“ (157). „საუკუნე ვენახი“ აქ სანუთროს ანტითეზაა და ედემის ბალის მნიშვნელობის ალეგორიული სახეა.

რომანში არამხოლოდ სანუთრო ზემოქმედებს ადამიანზე, პირიქითაც ხდება, მას პიროვნება „აშინაარსებს“, წარმართავს, ცდილობს თავისი წარმოდგენა-განწყობებით „შეავსოს“: „ესე სანუთრო ამოთა და სიყვარულითა გარდავიჯადოთ“ (35); „სანუთრო სიხარულითა სრულ-ქმნეს“ (41); „ცუდად ნუ დაიმნარებ ამა ტკბილსა სანუთროსა, გული მხიარულად დაიჭირე, რაზომცა შეგეძლოს, მით რომელ სიხარულისაგან დღენი მოემატებიან კაცსა“ (63).

„სანუთრო“ ზოგჯერ დაწყვილებულია „ეტლთან“, რომელთან ბრძოლა შეუძლებელია. „გარეშეთა წიგნთა ეტლად აღუნერიათ 12 ზოდინი და შვიდნი ცთომილნი ვარსკვლავნიცა“ (ორბელიანი 1991: 244). ეტლი და მისი მოძრაობა ემორჩილება უზენაესს, ვითარცა მისი განგების კოსმოლოგიური გამოხატულება: „ყოველი კაცი ეტლისაგან იქმნების ბედნიერი და უბედური, ღმრთისა განგებისაგან მოვა კაცისა თავსა ზედა, რაცა მოვა, მით რომელ კაცთა სახელად მონა ჰქვიან“ (67), ამიტომაც „შენ ღმრთისა ბრძანებისა-

გან ვერაოდეს გარდისხვეწები, ეტლთა და სანუთროსა ვერ შეეხმი“ (81); „სანუთრო ესრე ამშფოთებია, ვითამცა ეტლთად შებმულ ვიყავ“ (214). ღვთის შემწეობით კი ადამიანს ეტლი და სანუთრო ვერაფერს დააკლებს: სანუთრო ჭირს ლხინად ცვლის, როდესაც სასიკეთოდ იცვლება ეტლი: „ეტლმან რომელმან დაგამძიმა, მოიქცევის, რომელ შენდობა გთხოვოს. მოვა ესეთი დღე, რომელ გულმხიარულ გყოს, ყოვლისა ჭირისაგან აზატი. სანუთრომან გამოგიცვალა ყოფნა. მისნიმცა საქმენი შეიცვალეზიან!“ (122).

ზოგჯერ სანუთროს ნება და ბედი თანხვედნილია: „ამაზედა სანუთრომან და მათმან ბედმან კვლა გამოუცხადა ხვაშიადი“ (167). სანუთრო, ასე მუხთალი და გამამწარებელი, მაინც ძვირფასია, სატროფოს სანუთროს უწოდებენ, მას უთანაბრებენ, როდესაც სურთ სიყვარულში დაარწმუნონ.

„ვისრამიანის“ მხატვრული ენა, რომელიც დედნის ეკვივალენტურია და ზოგ შემთხვევაში ორიგინალური, „გაქართულებული“, სანუთროს „ხატს“ წარმოაჩენს არამხოლოდ ფილოსოფიური სიღრმით, არამედ შთამბეჭდავი მხატვრული კონტექსტითაც: შედარებით, მეტაფორით, სიმბოლიკით, გაპიროვნებით ... „სანუთრო, ვითა მოგზაურთა სადგომი, ფუნდუკია და ჩვენ მოქარავნენი ვართ“ (63). „მშვილდოსანსა ჰგავს სანუთრო: მიწყით გაყრაა მისი ისარი და სული ჩემი სასაგნო“ (152); „მას ციხესა ზედა დაიწყოს სანუთროულად ქცევა ჰაერმან“ (36); „სანუთრო და ღამე ჯანგიანსა რკინასა ჰგვანან და სიბნელე სანუთროსაგანცა უფრო უზენარო მქმნია“ (167); „სანუთრო ახალ სძლისაებრ ნაზობდა“ (173); „თვალთა ხედვამან სანუთროსაებრ უმუხთლა“ (191); „სანუთრო ესრე ამშლია, ვითა უთავო ლაშქარი“ (214).

სანუთროა მთავარი ფიგურა მეტაფორებისა: „სანუთროდსა ზეინკალმან მისისა გულისაგან მტერობისა ჯანგი აღმოჰჰოცა“ (83); „სანუთრომან ჭირისა ნამგლითა სიხარულისა ყანა მომკო“ (167); „სანუთროსა ზღვად შევიქმ თვალთა ჩემთაგან, ხომალდსა შევალ და თევზთა თანა ვერევი“ (234); „სანუთროდსა მზე ვეშაპმან უგრძნეულოდ ჩანთქა“ (314) და სხვა.

„ვისრამიანის“ სანუთროს ჩარხს სიყვარული ატრიალებს. ის არის წყარო პერსონაჟთა ჭირისა და ლხინისა, მისგან მოდის განსაცდელთა წყება, აღმაფრენა და დაცემა, მაგრამ ამ „სოფლის“ მკვიდრთ სიყვარული საკუთარი არსებობის მიზნად და გამარ-

თლებად მიაჩნიათ, რადგანაც „ვინცა მიჯნური არაა, არცა კაცია“ (34). ვისისა და რამინის სამიჯნურო ვნებანი „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტშიც აღწევს და რუსთველის გმირთა სასიყვარულო ტანჯვა-ლხენის ერთგვარ საზომად გვევლინება: „იგი ჭირი არ უნახავს არ რამინს და არცა ვისსა“ (183,3); „ფატმანს ჰკლვიდა უმისობა, რამინისა ვითა ვისსა“ (1080, 4); „ნუ ეჭვ მიჯნურად მათებრსა ნუცა თუ რამინს და ვისსა“ (1543, 4).

„ვისრამიანი“, შეიძლება ითქვას, ქართული კლასიკური მწერლობის პირველი ძეგლია, რომელშიც მთელი სისავესითაა წარმორჩენილი სანუთროს არსი თავისი ფილოსოფიურ-კონცეპტუალური გააზრებითა და მხატვრული მრავალსახოვნებით. ამის მიზეზია არამხოლოდ ტექსტის სპარსული ორიგინალი, არამედ ქართული ენობრივი მსოფლალქმა, ლიტერატურული ტრადიცია და ხალხური ზეპირსიტყვიერება, რომელშიც, დიდი ალბათობით, უკვე არსებობს „ბინდისფერი სოფლის“ ხატი.

### **დამოწმებანი:**

**აბულაძე 1973:** აბულაძე ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი: „მეცნიერება“, 1973.

**ბრეგვაძე 1995:** ბრეგვაძე ბ. ნეტარი ავგუსტინე. აღსარებანი. ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბილისი: „ნეკერი“, 1995.

**გურამიშვილი 1955:** გურამიშვილი დ. „დავითიანი“. თბილისი: „სახელგამი“, 1955.

**ვახტანგ VI 1712:** ვახტანგ VI. „თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა: თქმული ბატონის შვილის გამგებლის პატრონის ვახტანგისა“. წიგნში: შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, 1712.

**ვახტანგ მეექვსე 1975:** ვახტანგ მეექვსე. ლექსები და პოემები, აღ. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი: „მეცნიერება“, 1975.

**იმნაიშვილი 1986:** იმნაიშვილი ი. ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1986.

**კიკნაძე 2018:** კიკნაძე ზ. *ძველი აღთქმის წუთისოფელი*. თბილისი: „კავკასიური სახლი“, 2018.

**მერჩულე 1963:** გიორგი მერჩულე. „ცხოვრებად გრიგოლ ხანცთელისაჲ“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წ. I, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

**მოსე ხონელი 1987:** მოსე ხონელი. „ამირანდარეჯანიანი“. ქართული მწერლობა, 2, თბილისი: ნაკადული“, 1987, გვ. 279-509.

**ორბელიანი 1991:** ორბელიანი ს.ს. ლექსიკონი ქართული, I. თბილისი: „მერანი“, 1991.

**ორბელიანი 1993:** ორბელიანი ს.ს. ლექსიკონი ქართული, II. თბილისი: „მერანი“, 1993.

**[სარგის თმოგველი] 1988:** „ვისრამიანი“. ქართული მწერლობა, 3. თბილისი: „ნაკადული“, 1988, გვ. 5-320.

**შოთა რუსთაველი 1951:** შოთა რუსთაველი. *ვეფხისტყაოსანი*. ა. ბარამიძის, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქტორობით, თბილისი: საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1951.

**ხალხური სიბრძნე 1965:** ხალხური სიბრძნე ხუთ ტომად, ქართული ხალხური პოეზია, ტ. IV. თბილისი: „ნაკადული“, 1965.

***Lia Karichashvili***

## The World of “Visramiani”

### Summary

The work deals with etymological, philosophical and artistic comprehension of the world – “satsutro” – in romance of 12th century, “Visramiani”, translated from Persian by Sargis of Tmogvi. It admiaats that in ancient Georgian language, “tsuti” [currently minute] was the shorter unit of time than “tsami” [currently second], therefore, in the words “satsutro” and “tsutisofei”, “tsuti” expresses, in symbolic way, temporality of worldly life. “Satsutro” is archaic form of “tsutisofeli”. Vismramiani emphasizes the substance of life, its way and its nature. In Visramiani, love is the power that turns the world around. It is the source of happiness and misfortune. The characters see justification of their existence in love. Visramiani is the first monument of Georgian classical literature, describing, with entirety, the life with its conceptual understanding and artistic diversity. The cause of this is not solely rooted in Persian origin within the text, but also in the Georgian linguistic worldview, literary traditions, and folklore.



## „ვისრამიანი“ უცხოურ ენებზე

შუასაუკუნეების რომანი „ვისრამიანი“ არის პროზაული თარგმანი სპარსელი პოეტის, ფახრ-უდინ-გორგანელის, პოემისა „ვის-ო-რამინ“. ლიტერატურული ტრადიცია ამ თხზულების ქართულ ვერსიას XII საუკუნის მოღვაწეს, სარგის თმოგველს, მიაწერს. „ვისრამიანის“ ქართული რედაქციის ენა კლასიკური ეპოქის ქართული ლიტერატურული ენის სრულყოფილი ნიმუშია. თხზულება პირველად დაიბეჭდა 1884 წელს ი. ჭავჭავაძის, ალ. სარაჯიშვილისა და პ. უმიკაშვილის რედაქციით (ვისრამიანი 1884). სწორედ ამ პირველ გამოცემას უკავშირდება უცხოელ მოღვაწეთა ინტერესი ძეგლის მიმართ. აღნიშნული გამოცემა საფუძვლად დაედო თხზულების პირველ თარგმანს უცხოურ ენაზე.

„ვისრამიანის“ პირველი უცხოენოვანი თარგმანი შესრულდა ინგლისურ ენაზე და ეკუთვნის ინგლისური ქართველოლოგიის დიდ მოამაგეს, მეცნიერსა და მთარგმნელს, ოლივერ უორდროპს (1864-1948). როგორც ცნობილია, ინგლისურენოვან სამყაროში ქართული ლიტერატურის პოპულარიზაციაში დიდი წვლილი შეიტანეს და-ძმა მარჯორი და ოლივერ უორდროპებმა. ოლივერ უორდროპმა თარგმნა „სიბრძნე სიცრუისა“ (1894 წ.), „ვისრამიანი“ (1914 წ.), გიორგი ბრწყინვალის სამართალი (1914 წ.), ძველი ქართული არქიერატიკონი (ფ. კონიბირთან ერთად, 1914 წ.), აღწერა ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერები (1913 წ.), თარგმნა ივირონის ქართულ ხელნაწერთა ა. ცაგარლისეული აღწერილობა (1911 წ.), გამოაქვეყნა წიგნი „საქართველოს სამეფო“ (1888 წ.). ამ წიგნში ო. უორდროპმა ცალკე თავი უძღვნა ქართულ მწერლობას, ხოლო კლასიკური ხანის ქართული ძეგლების შესახებ იგი წერდა: „ხოწელმა და თმოგველმა დაწერეს „დარეჯანიანი“, „ვისრამიანი“ და „დილარიანი“. ეს რომანები რაინდობისა დღესაც გასაკვირველი ღირსებისანი არიან და ღირსეულად დაიჭერენ ადგილს მხარდამხარ ევროპულ ლიტერატურის ამგვარ ნაწერებთან“ (მარაძე 1984: 57).

ირკვევა, რომ ო. უორდროპი „ვისრამიანის“ დაბეჭდვისთანავე დაინტერესებულა წიგნის ინგლისურ ენაზე თარგმნით. ამას მოწმობს მისი დის, მარჯორი უორდროპის, მიმონერა ქართველ მოღვაწეებთან. მკვლევარი გ. შარაძე აღნიშნავს: „1899 წლის დასაწყისისთვის ოლივერს „ვისრამიანი“ უკვე სანახევროდ ჰქონია თარგმნილი, რასაც მარჯორის ოღლა ჭავაჭავაძისადმი გაგზავნილ 1899 წლის 5 იანვრის წერილიდან ვიგებთ: „ოლივერმა თარგმანი ჰქმნა ნახევარს ვისრამიანს და წიგნი ფრიად მოსწონს. ყოველ დღე ჩვენ ერთად ვკვიტხულობთ ქართულად“, ხოლო ერთი წლის შემდეგ, საქმე თითქმის ბოლომდე მიუყვანია, რაც იქიდან ჩანს, რომ 1900 წლის 13 იანვარს მარჯორი პროფ. ალ. ხახანაშვილს ატყობინებს: „ჩემმა ძმამ თითქმის დაამთავრა ვისრამიანი“ (შარაძე 1984: 97-98).

ო. უორდროპის ასეთი დაინტერესება „ვისრამიანის“ ტექსტით გარკვეულწილად იმანაც განაპირობა, რომ მისი მიზანი იყო ირანისტების ყურადღების მიპყრობა ქართული თარგმანისათვის, რათა საბოლოოდ გარკვეულიყო „ვისრამიანისა“ და სპარსული ორიგინალის ურთიერთმიმართების საკითხი. ამ მიზნით მან 1902 წელს ლონდონში, „სამეფო სააზიო საზოგადოების“ ყურნალში დაბეჭდა გამოკვლევა „The Georgian Version of the Story of the Loves of Vis and Ramin“ [„ვისისა და რამინის სიყვარულის ისტორიის ქართული ვერსია“ (უორდროპი 1902: 493-507)] და თარგმანის ფრაგმენტები. 1914 წელს კი ამავე „სამეფო სააზიო საზოგადოებამ“ („The Royal Asiatic Society“) ლონდონში ცალკე წიგნად გამოსცა „ვისრამიანის“ ო. უორდროპისეული ინგლისური თარგმანი: „Visramiani. The Story of the Loves of Vis and Ramin. A Romance of Ancient Persia. Translated From the Georgian Version by Oliver Wardrop“ (ვისრამიანი 1914). თარგმანი 1966 წელს განმეორებით დაბეჭდა „აღმოსავლური თარგმანის ფონდმა“: Oriental Translation Fund. New Series. Volume XXIII. Visramiani (Loves of Vis and Ramin). O. Wardrop (ვისრამიანი 1966), ხოლო 2018 წელს წიგნი კიდევ ერთხელ გამოიცა სერიით: „დავიწყებული წიგნები“ („Forgotten Books“): Oliver Wardrop. Visramiani. The Story of the Loves of Vis and Ramin. A Romance of Ancient Persia. Translated From the Georgian Version (Classic Reprint) (ვისრამიანი 2018).

თარგმანის 1914 წლის გამოცემა იხსნება წინასიტყვაობით [Preface (ვისრამიანი 1914: v-viii)], რომელშიც მთარგმნელი ინგლისურენოვან მკითხველს მოკლედ აცნობს „ვისრამიანის“ შინაარსს, უამბობს ტექსტის ქართულ ენაზე თარგმნისა და ბეჭდვის ისტორიას. ცალკე ეხება თხზულების 1884 წლის გამოცემას. მიუთითებს, რომ ტექსტი თარგმნილია ამ გამოცემიდან და საილუსტრაციოდ ინგლისურ წინასიტყვაობაში ქართულ ენაზე ჩაურთავს: „ვისრამიანი – რედაქტორობით ილ. ჭავჭავაძის, ალ. სარაჯიშვილის და პეტ. უმიკაშვილის. ტფილისი. ექვთიმე ხელაძის სტამბა. 1884“ (ვისრამიანი 1914: vi). წინასიტყვაობაში ხაზგასმულია „ვისრამიანის“ მნიშვნელობა სპარსული ლიტერატურისა და კულტურის ისტორიაში. ავტორის სიტყვით, ამ ტექსტში გაცოცხლებულია სპარსეთის უძველესი დროის ზნე-ჩვეულებანი. აღნიშნულია, რომ, სამწუხაროდ, თხზულების დედანმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია, მაგრამ დარჩა ქართული თარგმანი, რომლის მთარგმნელად ითვლება სარგის თმოგველი, თანამედროვე მწერალი თამარ მეფისა, როგორც ამას მოწმობს შოთა რუსთაველი თავის უკვდავ „ვეხისტყაოსანში“. იქვე იხსენიება თხზულების სპარსულენოვანი გამოცემები და „ვისრამიანის“ პრობლემატიკაზე მომუშავე მეცნიერები (რ. შტაკელბერგი, ნ. ეთე, ნ. მარი და სხვ.).

წინასიტყვაობის ბოლოს ო. უორდროპი მადლიერებით მოიხსენიებს მიხეილ წერეთელსა და თედო სახოკიას, რომლებმაც მას დახმარება გაუწიეს თარგმანზე მუშაობისას (ვისრამიანი 1914: vii-viii).

როგორც აღინიშნა, „ვისრამიანის“ ო. უორდროპისეული ინგლისური თარგმანი შესრულებულია თხზულების 1884 წლის ქართული გამოცემის საფუძველზე. ეს არის ტექსტის სრული თარგმანი, რომლიდანაც კარგად ჩანს, რამდენად სრულყოფილად ფლობდა მთარგმნელი ქართულ ენას და როგორ ცდილობდა, არ დაეკარგა ტექსტისთვის ის ხიბლი, რაც ქართულ „ვისრამიანს“ გამოარჩევს. საილუსტრაციოდ დავიმონებთ „ვისრამიანის“ ინგლისური თარგმანის რამდენიმე თავის სათაურს:<sup>1</sup> Chapter I. The Beginning of the Story

1 აქ და შემდეგ, ტექსტის მოცულობიდან გამომდინარე, საილუსტრაციოდ „ვისრამიანის“ მხოლოდ პირველი თორმეტი თავის სათაურებს წარმოვადგენთ ქართულ და უცხოურ ენებზე: 1. დასაწყისი ვისისა და რამინისა; 2. ამ-

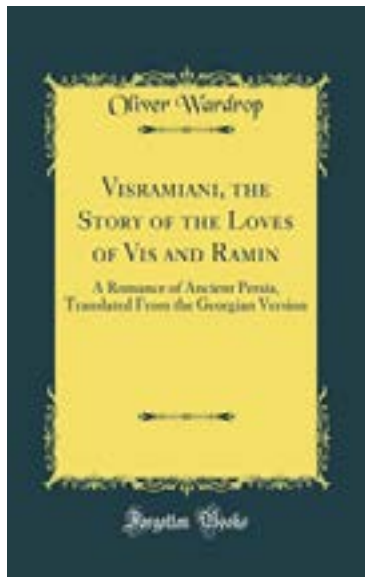
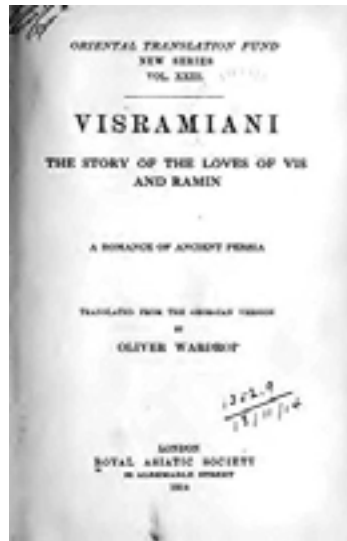
of Vis and Ramin (გვ. 1-3); Chapter II. The Story of Vis and of Ramin and his Eldest Brother, Shah Moabad (4-7); Chapter III. Moral – the Decree of God and Its Application (8-10); Chapter IV. The Letter Written by the Nurse of Vis to Shahro, the Mother of Vis (11-12); Chapter V. In Which They Bring Vis From Khuzstan into the City of Hamian (13-15); Chapter VI. Here is the Wedding of Vis and her Brother Viro and the Coming of Moabad's Brother Zard as Envoy (16-24); Chapter VII. Here Shah Moabad Sets Forth to Fight Viro (25-26); Chapter VIII. Here is the Great Battle Between Moabad and Viro (27-31); Chapter IX. The Investment of Viro's Castle by Moabad, and the Discourse of Vis (32-40); Chapter X. Moabad's Letter to Shahro (41-44); Chapter XI. Viro Learns of the Abduction of his Wife, and his Mourning Thereat (45-46); Chapter XII. Ramin Becomes Enamoured of Vis (47-49) (ვისრამიანი 1914).

წიგნი აღჭურვილია სამეცნიერო აპარატით. თითქმის ყველა გვერდზე გვხვდება ვრცელი სქოლიოები, რომელთა საშუალებით ინგლისურენოვან მკითხველს შესაძლებლობა ეძლევა, უფრო სიღრმისეულად გაეცნოს თარგმანს და ტექსტთან დაკავშირებულ პრობლემათიკას. წიგნის ბოლოს კი დართულია საკმაოდ ვრცელი და დეტალური საძიებლები. ეს საძიებელი (Index) იმიტაც არის გამორჩეული, რომ აქ პირთა, გეოგრაფიულ და ეთნიკურ სახელთა გვერდით წარმოდგენილია საძიებლები ფლორისა და ფაუნის, მუსიკისა და სპორტის, მინერალებისა და მეტალების, მედიცინის, ფოლკლორის შესახებ, ქართული სიტყვების საძიებელი, „ვეფხისტყაოსანთან“ პარალელების საძიებლები და სხვ. (ვისრამიანი 1914: 397-409).

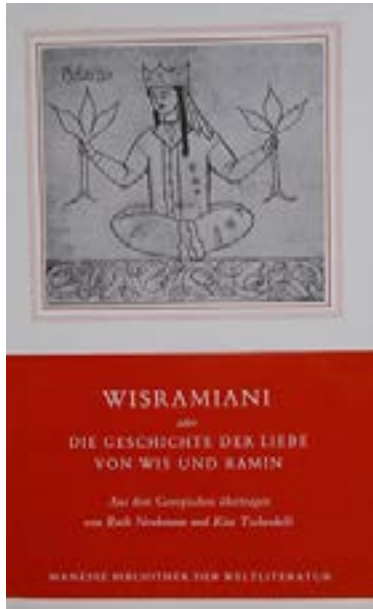
ო. უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის გამოქვეყნებას შემდგომში არაერთი გამომხაურება მოჰყვა. პირველი რეცენზია

---

ბავი ვისისა და რამინისა და უხუცესისა ძმისა მისისა შაჰი მოაბადისი; 3. ამბავი ვისის შობისა და ხუზისტანს აღზრდისა; 4. აქა ვისის ძიძისა წიგნი შაჰროს, ვისის დედას თანა, მიწერილი; 5. აქა ხუზისტანით მოყვანა ვისისა ჰამიანის ქალაქსა; 6. აქა ქორწილი ვისისა და ძმისა მისისა ვიროსი და მოაბადის ძმისა ზარდის მოციქულად მოსლვა; 7. აქა შაჰი მოაბადისაგან საომრად გამართვა ვიროზედა; 8. აქა ომი შაჰი მოაბადისი და ვიროსი დიადი; 9. აქა მოაბადისაგან ვიროს ციხის გარშემოდეგომა და ვისის საუბარი; 10. მოაბადის წიგნი შაჰროს თანა; 11. ცნობა ვიროსაგან ცოლის წაგურისა და ტირილი; 12. რამინისაგან ვისის ნახვა და გამიჯნურება.

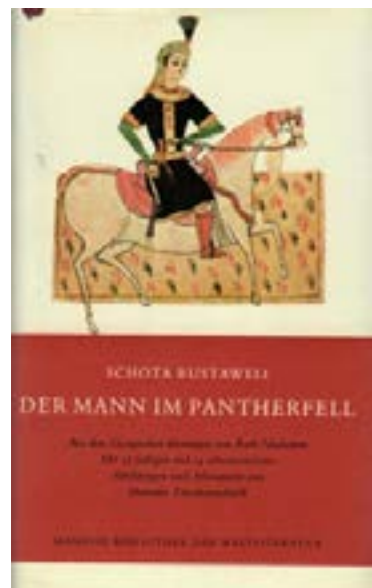


„ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური  
თარგმანის 1914, 1966, 2018 წწ. გამოცემები



**„ვისრამიანი“ გერმანულ ენაზე.  
მთარგმნელები რ. ნოიკომი  
და კ. ჩხენკელი. 1957.**

**„ვეფხისტყაოსანი“.  
რ. ნოიკომის პროზაული თარგმანი  
გერმანულ ენაზე. 1974.**



ეკუთვნის თედო სახოკიას, რომელიც ადრიდანვე ჩართული იყო თხზულების თარგმნის პროცესში:

„ბ-ნი ოლივერ უორდროპი თავისს სამშობლოში ინგლისური ენის მცოდნედ ითვლება და მის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ „ვისრამიანი“ იმგვარისავე სისწორით და ზემდინეწილობითა აქვს თარგმნილი, რა გვარადაც „ვეფხის ტყაოსანი“ მიუძღვნა მისმა განსვენებულმა დამ ინგლისის საზოგადოებას... – აუარებელი სხოლიოები, ამა თუ იმ სიტყვის მეცნიერულ განსამარტავ-ასახ-სნელად ჩართული, ჰმონმობს მთარგმნელის დაუმაშვრალობას და გულმოდგინე ცდას: ინგლისელ მკითხველს სისწორით გადას-ცეს ავტორის აზრი და თან აღარც ინგლისურ ენის სილამაზე ანაცვალოს აზრის სისწორით გამოხატვას. „ვისრამიანის“ ენა ჩვენ-ში სამართლიანად ითვლება ქართულ ენამზეობის ნიმუშად, და, სასიხარულოთ, მისი ინგლისური თარგმანიც ამ ენის ასეთ სილამა-ზის ნიმუშია“ (სახოკია 1915). 1925 წელს დაიბეჭდა ნიკო მარის ნაშრომი, რომელშიც თარგმანის დადებით შეფასებასთან ერთად აღნუსხულია ქართული ტექსტის ზოგიერთი ადგილის გაუგებრო-ბის გამო „ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეულ ინგლისურ თარგმანში გაპარული უზუსტობანი (მარი 1925: 111-138). „ვის ო რამინის“ სპარსული ტექსტის მკვლევარი, ინგლისურ ენაზე მთარგმნელი და გამომცემელი მოჯთაბა მინოვი საგანგებოდ მიუთითებდა, რომ უორდროპისეული ინგლისური თარგმანი „ძა-ლიან სასარგებლო აღმოჩნდა სპარსული ტექსტის დადგენისა და შესწორებისათვის“ (გვახარია 1966: 283). ცნობები „ვისრამი-ანის“ ო. უორდროპისეული თარგმანის შესახებ და ნაწყვეტი წი-ნასიტყვაობიდან შეიტანა თავის წიგნში „The Georgians“ [„ქართ-ველები“] დ. ლანგმა (ლანგი 1966: 168). 1973 წელს გამოქვეყნდა ლუქსემბურგელი ჟურნალისტის, როზმარი კიეფერის, სტატია ფრანგულ ენაზე, რომელშიც ავტორი აღნიშნავს ქართული „ვის-რამიანის“ მნიშვნელობას გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპუ-ლი ლიტერატურისათვის (კიეფერი 1973: 6-7) და ა. შ.

1996 წელს შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერა-ტურის ინსტიტუტმა გამოსცა ქეთევან ვაშაყმაძის წიგნი: „ვისრა-მიანი“ ინგლისურ ენაზე“ (ვაშაყმაძე 1996). ავტორის მიზანია „ვის-რამიანის“ ქართული ვერსიისა და ო. უორდროპის ინგლისური

თარგმანის შესწავლა, ტექსტოლოგიური შეპირისპირება და მისი შედეგების გაანალიზება. წიგნის მეორე თავი – „ვისრამიანის“ ქართული ვერსიის ინგლისური თარგმანი“ (ვაშაყმაძე 1996: 19-107) მთლიანად ეთმობა ორიგინალისა და თარგმანის შედარება-შეპირისპირებას. ავტორი არაერთ საგულისხმო დასკვნას გვთავაზობს. ქ. ვაშაყმაძის შეფასებით, ო. უორდროპის მიერ შესრულებული თარგმანი „ქართული ენის ზედმინვენითი ცოდნის ნაცოდია. მთარგმნელის ქართული ენის კარგი ცოდნა სიტყვათა განმარტებებიდან ჩანს, რომელსაც პირობითად ლექსიკონი შეიძლება ვუნოდოთ. მას სიტყვები ძირითადად სამ ნაწილად აქვს დაყოფილი: სპარსული, არაბული და ქართული წარმოშობის სიტყვებად. გამოცემის ბოლოში მხოლოდ ქართულ სიტყვათა საძიებელი აქვს დართული, ხოლო არაბულ და სპარსულ სიტყვებზე იგი სქოლიოში მიუთითებს. ბევრი სიტყვის განმარტება მთარგმნელს 1884 წლის გამოცემის ლექსიკონიდან აქვს გადმოღებული. ზოგ მათგანს, რომლებიც ამ ლექსიკონში სწორად არ არის განმარტებული, ასწორებს შეძლებისდაგვარად, ან ჩამოაქვს სქოლიოში კითხვის ნიშნის ქვეშ. იმ სიტყვებს, რომლებიც დედნის ლექსიკონში არ არის მოცემული, იგი საბა-სულხან ორბელიანის, ნ. მარის, დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით განმარტავს. იყენებს აგრეთვე „ვახტანგ VI-ის კანონებს“, ექვთ. თაყაიშვილის, კ. კეკელიძის შრომებს, უდარებს „ვისრამიანის“ ტექსტის გრაფისეულ გერმანულ თარგმანს, ზოგიერთი სიტყვის შესატყვისს ეძებს სხვა ენათა მნიშვნელობებში (მაგ., ესპანურ, გერმანულ, არაბულ, ლათინურ ენებში). იმ სიტყვებს, რომლებიც ქართული ენის კუთვნილებაა და ზუსტი ინგლისური შესატყვისი არ მოეძებნება, ო. უორდროპი თარგმანის მიახლოებით, ხოლო სქოლიოში ასოებით ჩამოაქვს და უფრო ზუსტ განმარტებას აძლევს მას“ (ვაშაყმაძე 1996: 20-21).

საინტერესო შედეგები აჩვენა თამარ ლეკვეიშვილის კვლევამ – ო. უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის შეჯერებამ ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას მიერ დადგენილ ტექსტთან, რის შედეგადაც ინგლისურ ტექსტში შესწორდა ქართულიდან გადაყოლილი უზუსტობანი (ლეკვეიშვილი 2004; 2005; 2007; 2016).



„ვისრამიანის“ რუსული თარგმანი პირველად 1938 წელს გამოიცა რუსეთში. ეს იყო ტექსტის ექსცერპტული თარგმანი, შესრულებული ლენინგრადელი ქართველოლოგის, ბ. ტ. რუდენკოს, მიერ: „Висрамиани“ – грузинский роман XII века и персидская поэма XI века „Вис и Рамин“ [„ვისრამიანი“, XII საუკუნის ქართული რომანი და XI საუკუნის სპარსული პოემა „ვისი და რამინი“ (ვისრამიანი 1938ა)]. ეს თარგმანი იყო არასრული და ვერ დააკმაყოფილებდა საკითხით დაინტერესებულ აღმოსავლეთმცოდნეებს. საჭირო გახდა ტექსტის სრულად თარგმნა რუსულ ენაზე, რასაც ხელი მოჰკიდა ცნობილმა ქართველმა მეცნიერმა, ტექსტოლოგმა, ლექსიკოლოგმა და მთარგმნელმა სოლომონ იორდანიშვილმა (1898-1953). როგორც ცნობილია, ს. იორდანიშვილი კარგად ფლობდა რუსულ, ინგლისურ, ფრანგულ, გერმანულ, სპარსულ ენებს და თავის ცოდნას დიდი გატაცებით ახმარდა ეროვნულ კულტურას. მან დედნებიდან ქართულ ენაზე სიტყვასიტყვითი თარგმანით გადმოიღო შუასაუკუნეების მსოფლიო ლიტერატურის შედეგები: „ნიბელუნგები“ და „სიმღერა როლანდზე“. მასვე ეკუთვნის განთქმული „რამიანას“ პნკარედი, „ვეფხისტყაოსნის“ რუსული პნკარედი და ა. შ. (გრიგოლაშვილი 1986: 365).

„Висрамиани“. Пер. с грузинского С. Иорданишвили [„ვისრამიანი“. თარგმანი ქართულიდან ს. იორდანიშვილისა (ვისრამიანი 1949)] – ეს იყო „ვისრამიანის“ ტექსტის პირველი სრული გამოცემა რუსულ ენაზე, რასაც მოჰყვა ამ თარგმანის სამი განმეორებული გამოცემა (ვისრამიანი 1960; 1966; 1989), თუმცა ყველა გამოცემას ახლდა გარკვეული სიახლე. ამთავითვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ს. იორდანიშვილის თარგმანს საფუძვლად დაედო „ვისრამიანის“ ქართული ვერსიის 1938 წლის აკადემიური გამოცემა (ვისრამიანი 1938ბ), რამაც განსაზღვრა კიდევ თარგმანის მაღალი ხარისხი. ტექსტის 1949 წლის გამოცემას ახლავს მთარგმნელის ვრცელი კომენტარები და საინტერესო წინასიტყვაობა. წინასიტყვაობიდან ჩანს, რომ მთარგმნელი მხოლოდ ამ ქართული გამოცემითაც არ დაკმაყოფილებულა, თავად მიუძღრთავს სპარსული ტექსტისათვის და ზოგი უზუსტობა შეუსწორებია კიდევ. ს. იორდანიშვილი წინასიტყვაობაშივე აცნობს რუსულენოვან მკითხველს ამ ძეგლის მხატვრულ ღირსებას და ხაზს უსვამს სარგის

თმოგველის ლიტერატურული ენის მდიდარ შესაძლებლობებს, რამაც შეაძლებინა მას სპარსული პოემის პროზად გადმოქართულება. „ჩვენ კი შევეცადეთ შეძლებისდაგვარად შეგვენარჩუნებინა თმოგველის სტილი და არ შემოვფარგულიყავით ეპიზოდების მხოლოდ შინაარსობრივი გადმოცემით“ – წერდა ს. იორდანიშვილი (იორდანიშვილი 1938: VIII). 1960 და 1966 წლების გამოცემებში აღნიშნული წინასიტყვაობა აღარ დაბეჭდილა. მისი ადგილი დაიკავა მოკლე ანოტაციამ, კომენტარების ნაცვლად კი მოცემულია სიტყვათა განმარტებითი ლექსიკონი.

ცალკე გამოვყოფთ „ვისრამიანის“ რუსული თარგმანის 1966 წლის გამოცემას „Висрамиани“ („Вис и Рамин“). Роман. Перевод с древнегрузинского С. Иорданишвили) [„ვისრამიანი“ („ვისი და რამინი“). რომანი. თარგმანი ძველი ქართულიდან ს. იორდანიშვილისა (იორდანიშვილი 1966)], რომელიც დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის მიერ, სერიით „Памятники грузинской классической литературы“ („ქართული კლასიკური ლიტერატურის ძეგლები“), გამომცემლობაში „ლიტერატურა და ხელოვნება“. წიგნი გაფორმებულია მხატვარ ზ. ფორჩხიძის ილუსტრაციებით, ერთვის მოკლე ანოტაცია და განმარტებითი ლექსიკონი (იორდანიშვილი 1966: 277-278). აქვე „ვისრამიანის“ სრული თარგმანიდან წარმოვადგენთ რამდენიმე თავს:

1. Вступление к повести о Вис и Рамине (გვ. 5-6);
2. Сказ о Вис и Рамине и о старшем брате Рамина шахе Моабаде (7-9);
3. Сказ о рождении Вис и воспитании ее в Хузистане (9-11);
4. Письмо, посланное кормилицей Вис к Шахро, матери Вис (11-12);
5. Вис привозят из Хузистана в город Хамиан (12-14);
6. Свадьба Вис и брата ее Виро и прибытие Зарда, посланца и брата Моабада (14-21);
7. Шах Моабат отправляется войной на Виро (21);
8. Великая война между шахом Моабатом и Виро (22-25);
9. Здесь рассказывается об осаде Моабатом крепости Виро и передается речь Вис (25-31);
10. Письмо Моабада к Шахро (31-34);
11. Виро узнает о похощении жены и оплакивает ее (34-35);
12. Рамин влюбляется в Вис (35-37) (ვისრამიანი 1966).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს თხზულების სრულ ტექსტზე დართული ორი აღმოსავლეთმცოდნის, „ვისრამიანის“ ქარ-

თული და სპარსული გამოცემების რედაქტორების, ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას, ნარკვევი „О „Висрамиани“ [„ვისრამიანის“ შესახებ“ (იორდანიშვილი 1966: 279-284)]. ნარკვევში ვრცლადაა მიმოხილული „ვისრამიანის“ ლიტერატურული ისტორია, ტექსტის რედაქტირებასთან დაკავშირებული საკითხები ქართულ და სპარსულენოვან გამოცემებში, საუბარია რუსულ თარგმანებზეც და საგანგებოდაა მითითებული, რომ მიუხედავად ს. იორდანიშვილის თარგმანის ღირსებისა, სასურველია თარგმანის ხელახალი რედაქტირება, რადგან თხზულების ადრე გამოქვეყნებული ვარიანტების გარდა, ბოლოდროინდელ გამოცემებში (1962; 1964) დამატებით გათვალისწინებულია ოცზე მეტი ახალი ხელნაწერი და შესწორებულია ოთხასზე მეტი უზუსტობა.

გარკვეული დროის შემდეგ, 1989 წელს, მკითხველმა მიიღო თარგმანის ახალი გამოცემა „Висрамиани“ („Вис и Рамин“). Перевод с древнегрузинского С. Иорданишвили [„ვისრამიანი“. („ვისი და რამინი“)]. თარგმანი ძველი ქართულიდან ს. იორდანიშვილისა (იორდანიშვილი 1989)]. წიგნი გაფორმებულია მხატვარ ზ. ფორჩხიძის მიერ შექმნილი ახალი, განსხვავებული ილუსტრაციებით. განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია მითითება: „Редакция перевода, предисловие и комментарии А. А. Гвахария, М. А. Тодуа“ (თარგმანის რედაქცია, წინასიტყვაობა და კომენტარები ა. ა. გვახარია, მ. ა. თოდუა), რაც გარკვევით მიანიშნებს იმას, რომ რუსული თარგმანის ამ გამოცემაში გათვალისწინებული და გასწორებულია ის დანაკლისი, რაზეც ეს ავტორები ჯერ კიდევ წინა, 1966 წლის გამოცემის, ბოლოსიტყვაობაში აღნიშნავდნენ. კერძოდ, ჩატარებულია დიდი და შრომატევადი სამუშაო, რაც რუსულ ენაზე თარგმნილი ტექსტის ბოლოდროინდელი ქართული გამოცემების მიხედვით დაზუსტებასა და შევსებას გულისხმობს. წიგნი იხსნება ა. გვახარიასა და მ. თოდუას შესავალი წერილით „Кто не влюблен, тот не человек!“ [„ვინცა მიჯნური არაა, არცა კაცია!“ (იორდანიშვილი 1989: 3-18)].

შესავალი წერილის სათაურში გამოტანილი „ვისრამიანის“ უმნიშვნელოვანესი ფრაზა თავიდანვე მიანიშნებს მკითხველს როგორც რომანის საერთო სულისკვეთებაზე, ისე ამ ნარკვევის ავტორთა დამოკიდებულებაზე „ვისრამიანის“ ტექსტის მიმართ.

ალ. გვახარიაშ და მ. თოდუამ ს. იორდანიშვილის გარდაცვალების შემდეგ, მრავალი წლის მერე, ხელი მოჰკიდეს თარგმანის რედაქტირების ურთულეს საქმეს და ბოლოდროინდელი ქართული თუ ირანული გამოცემების საფუძველზე ხელახლა დაარედაქტირეს მთელი ტექსტი. როგორც შესავალშია აღნიშნული, რედაქტორებს თავდაპირველად განზრახული ჰქონდათ მხოლოდ ის მონაკვეთები დაეზუსტებინათ, რომლებიც 1962 და 1964 წლის გამოცემებში გასწორდა, მაგრამ თარგმანზე მუშაობის პროცესში გაიკვავა, რომ საჭირო იყო მთელი თარგმანის ხელახლა რედაქტირება, რადგან ქართული და რუსული ტექსტების შედარებისას აუცილებელი გახდა სპარსული ორიგინალის გათვალისწინებაც. ასეთი მოცულობითი და მრავალმხრივი მუშაობის შედეგად მივიღეთ შესანიშნავი, მაღალმხატვრულ დონეზე გამოცემული თარგმანი.

შესავალ წერილში მოყვანილია რამდენიმე შესწორებული ადგილის ნიმუში, რაც სრულ სურათს ქმნის რედაქტორთა მხრიდან ჩატარებული სამუშაოს შესახებ. წიგნს ერთვის შენიშვნები [Примечания („ვისრამიანი“ 1989: 252-254)] და განმარტებითი ლექსიკონი [Пояснительный словарь („ვისრამიანი“ 1989: 255)].

„ვისრამიანის“ ინგლისური და რუსული სრული თარგმანების გარდა, არსებობს ტექსტის შემოკლებული თარგმანი გერმანულ ენაზე. დიდი ხნის წინ, 1869 წელს, გერმანიაში გამოქვეყნდა სპარსული „ვის ო რამინის“ კ. გრაფის მიერ შესრულებული ექსცერპტული თარგმანი (გრაფი 1869). დაახლოებით იმავე პრინციპითაა შედგენილი „ვისრამიანის“ ქართული ვერსიის გერმანული თარგმანი, რომელიც 1957 წელს ციურხისში გამოსცა გამომცემლობა „მანესემ“ (Manesse Verlag) მსოფლიო ლიტერატურის სერიით (Manesse Bibliothek der Weltliteratur). სხვათა შორის, ამ გამომცემლობაში ამავე სერიით 1974 წელს დაიბეჭდა „ვეფხისტყაოსნის“ რუთ ნოიკომისეული პროზაული თარგმანი [ესენია 16 სანტიმეტრის სიგრძის ილუსტრირებული წიგნები ულამაზესი დიზაინით („ვისრამიანი“ – 221 გვ.; „ვეფხისტყაოსანი“ – 495 გვ.)].

„ვისრამიანის“ გერმანული თარგმანი არის შემოკლებული, გამოკრებილი ვარიანტი თხზულებისა. თავფურცელზე კვითხუ-

ლობთ: „Wisramiani. Die Geschichte der liebe von Wis und Ramin. Aus dem Georgischen übertragen von Ruth Neukomm und Kita Tschenkeli“ [„ვისრამიანი“. ვისისა და რამინის სიყვარულის ამბავი“. ქართული ენიდან გადმოღებული რუთ ნოიკომისა და კიტა ჩხენკელის მიერ („ვისრამიანი“ 1957)]. ნიგნი გაფორმებულია თვითონ რუთ ნოიკომის მიერ ძველ ქართულ მინიატურათა მოტივებზე შექმნილი ილუსტრაციებით. თარგმანი შესრულებულია XX საუკუნის 50-იან წლებში ციურისში ქართველოლოგიური ცენტრის დამაარსებლის, ენათმეცნიერ კიტა ჩხენკელისა (1895-1963) და მისი ერთ-ერთი მოწაფისა და კოლეგის, დოქტორ რუთ ნოიკომის (1920-2001), მიერ. რუთ ნოიკომი შვეიცარიელ ქართველოლოგებთან, იოლანტა მარშევთან და ლეა ფლურთან, ერთად ათეული წლების განმავლობაში ეწეოდა დასავლეთ ევროპაში ქართული ლიტერატურის პოპულარიზაციას.

კიტა ჩხენკელს, გარდა მნიშვნელოვანი ენათმეცნიერული ნაშრომებისა, გერმანულ ენაზე თარგმნილი აქვს სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას“ 19 იგავი. 1958 წელს ციურისში, გამომცემლობა „ამირანში“, გერმანულ ენაზე დაიბეჭდა მისი ორტომიანი შრომა „Einführung in die Georgische sprache“ [„ქართული ენის შესავალი“ (ჩხენკელი 1958)]. ნიგნის მეორე ტომი არის პრაქტიკული ნაწილი სავარჯიშოებითა და ქრესტომათიით, რომელშიც შეტანილია შოთა რუსთველის, სულხან-საბა ორბელიანის, გრ. ორბელიანის, ი. ჭავჭავაძის, ა. წერეთლისა და სხვ. ავტორთა ნაწარმოებების ფრაგმენტები ქართულად და მათი გერმანული სიტყვასიტყვითი თარგმანები, ახლავს განმარტებები და ლექსიკონი (ჩხენკელი 1958: 397-484; საკითხის შესახებ ვრცლად იხ. მენაბდე 2016: 265-266).

რუთ ნოიკომმა სხვადასხვა დროს გამოაქვეყნა ი. ჭავჭავაძის, ა. წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას თხზულებების გერმანული თარგმანები. ინტერესს იწვევს პრესასა და ლიტერატურულ ლექსიკონებში გამოქვეყნებული მისი ნაშრომები ძველი ქართული მწერლობის საკითხებზე: „შუშანიკის წამების“, „თამარიანის“, „ვისრამიანის“, „ვეფხისტყაოსნისა“ და „სიბრძნე სიცრუისას“ შესახებ.

როგორც აღვნიშნეთ, „ვისრამიანის“ გერმანული თარგმანი არ არის სრული. იგი შედგენილია ქართული ვერსიიდან გამოკრები-

ლი ეპიზოდებისაგან, რომლებიც ისეთი თანმიმდევრობითაა და-  
ლაგებული, რომ ტექსტი არსებითად ინარჩუნებს მთლიანობას.  
სავარაუდოდ, ამიტომ არც წიგნის თავებია დასათაურებული  
და დანომრილი, როგორც ინგლისურ და რუსულ გამოცემებშია.  
გერმანელი მთარგმნელები „ვისრამიანის“ ტექსტს სრულიად  
განსხვავებული ფორმატით გვთავაზობენ: ყველა თავი იწყება  
ახალი გვერდიდან, უსათაუროდ და გაფორმებულია გრაფიკული  
თავსამკაულით. მიუხედავად იმისა, რომ მთელი რიგი თავებისა  
გამოტოვებულია, მკითხველს არ უჩნდება განცდა, რომ ტექსტი  
არასრულია. ყოველი ახალი თავის პირველი სიტყვები განსხვა-  
ვებული შრიფტითაა ნაბეჭდი (ვისრამიანი 1957: 5-196). გამოცემის  
ამ თავისებურებების საილუსტრაციოდ წარმოვადგენთ თარგმა-  
ნის პირველი ხუთი ეპიზოდის (თავის) დასაწყისს:

1. EINST LEBTE EIN MÄCHTIGER KÖNIG IN Adrabagan...  
(ვისრამიანი 1957: 5-10).

I თავი – დასაწყისი ვისისა და რამინისა (ვისრამიანი 1962: 33-34).

2. WENN EINE TAT UNGLÜCKLICH IST, SO AHNT man es zu  
Anfang... (ვისრამიანი 1957: 11-25).

III თავი – ამბავი ვისის შობისა და ხუზისტანს აღზრდისა  
(ვისრამიანი 1962: 37-38).

3. MOABAD, VOLLER GLÜCKSELIGKEIT, FÜHRTE Wis nach  
Maraw (ვისრამიანი 1957: 26-33).

XIII თავი – აქა ქორწილი მოაბადისა და ვისისი (ვისრამიანი 1962:  
63-64).

4. RAMIN KONNTE WIS NICHT VERGESSEN EINSAM und ruhelos  
wie ein flüchtiges Wild... (ვისრამიანი 1957: 34-53).

XVI თავი – ამბავი რამინის მიჯნურობისა (ვისრამიანი 1962: 71-80).

5. WENN EIN FRUCHTBRINGENDES JAHR KOMMT, verkündet es  
schon der Frühling (ვისრამიანი 1957 54-63).

XXII თავი – რამინისა და ვისის ერთგან შეყრა (ვისრამიანი 1962:  
98-103).

„ვისრამიანის“ გერმანულ თარგმანს ერთვის რ. ნოიკომისა და  
კ. ჩხენკელის ბოლოსიტყვაობა [Nachwort (ვისრამიანი 1957: 199-  
221)]. ბოლოსიტყვაობა საკმაოდ ვრცელია და კარგად ჩანს ავტორ-

თა მიზანი – თარგმანის მკითხველს მიანოდონ სრული ინფორმაცია არამარტო „ვისრამიანის“ ქართული ვერსიის, არამედ ზოგადად საქართველოსა და ქართული კულტურის, ქართული მწერლობის შესახებ. ბოლოსიტყვაობის პირველი ნაწილი მთლიანად ეთმობა საქართველოს გეოგრაფიული მდებარეობისა თუ ისტორიული წარსულის გაცნობას გერმანულენოვანი მკითხველისათვის. ეს არის ერთგვარი მოგზაურობა ქვეყნის ისტორიაში არგონავტების მითებიდან თამარის ეპოქამდე, 1783 წლის ტრაქტატიდან 1921 წლის თებერვლის ანექსიამდე, თხრობა ქართულ კულტურაზე, არქიტექტურაზე, ქრისტიანულ ტრადიციებზე, სახელოვან მეფეებზე და ა. შ. მომდევნო ნაწილი ეთმობა ქართული მწერლობის გაცნობას, მიმოხილულია ქართული ლიტერატურის განვითარების გზები და „ვისრამიანის“ ქართული რედაქციის საკითხები.

ბოლოსიტყვაობის ავტორები წერენ: „XII საუკუნეს საქართველოს ისტორიის ოქროს ხანას უწოდებენ. ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელია ადამიანური გულწრფელობა და კულტურული ნაყოფიერება, რაც ევროპის რენესანსს მოგვაგონებს. რუსთველის ეროვნული ეპოსი „ვეფხისტყაოსანი“ და „ვისრამიანი“ ყველაზე ნათელი გამოვლინებაა იმდროინდელი სულიერი ცხოვრებისა, რომელმაც არა მარტო შუამავლის როლი შეასრულა მოსაზღვრე მალაგანვითარებულ კულტურებს შორის, არამედ საკუთარი მსოფლმხედველობა შეიქმნა და საკუთარი სახე შეინარჩუნა... ქართველებს ეროვნული ლიტერატურა, უწინარეს ყოვლისა კი, „ვეფხისტყაოსანი“ და „ვისრამიანი“ არა მარტო ბიბლიოთეკებში ჰქონდათ, არამედ იძულებული იყვნენ ზეპირადაც კი სცოდნოდით ისინი, თუ სურდათ რომ საზოგადოების სრულფასოვანი წევრები ყოფილიყვნენ.

როგორც „ვეფხისტყაოსანი“ გილგამეშის ეპოსისა და შუასაუკუნეობრივი რაინდული რომანის შუა გზაზე დგას, ასევე ლიტერატურულ-ისტორიული თვალსაზრისით „ვისრამიანში“ უთუოდ ყველაზე საინტერესო ისაა, რომ იგი მითისა და რომანის შუა გზაზე დგას.

იმისათვის, რომ გავარკვიოთ „ვისრამიანის“ ადგილი ქართულ ლიტერატურაში, საჭიროა განვიხილოთ ეს რომანი რუსთველის „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართებაში.

როგორც „ვეფხისტყაოსანში“, ისე „ვისრამიანშიც“ მეფური კაცი სინათლის მატარებელია დედამიწაზე და მხოლოდ ღმერთს ექვემდებარება. როცა გმირები ღმერთს ევედრებიან რაიმეს, მათთვის ხსნილია გზა. ღმერთი მათ ძალას ანიჭებს, ხოლო მათ სინათლე და სიმდიდრე, რაც მისგან ენიჭებათ, სხვა ადამიანებს უნდა გადასცენ.

„ვეფხისტყაოსანში“ ფრიად მკაცრადაა წამოყენებული ყველა ზნეობრივი მოთხოვნილება, როგორებიცაა სამართლიანობა, რაინდობა, უწინარეს ყოვლისა კი მეგობრის სიყვარული და ღვთის შიში. ტარიელს წლების მანძილზე დაკარგული ჰყავს თავისი სატრფო და თითქმის გონებას კარგავს მას შემდეგ, რაც მეტოქეს კლავს, რადგან გმირის უდიდესი ვაჟკაცობა ის კი არაა, დამარცხებული მტერი მოკლას, არამედ – საჭირო მომენტში შეწყალება. მაშასადამე, მგლები და ცხვრები რომ ერთად უნდა ძოვდნენ, ეს მარტო რამინის მცნება არ არის. მაგრამ „ვისრამიანის“ გმირებს ცხოვრებისა მეტი გაეგებათ, ადამიანის მოვალეობისა კი ნაკლები, ვიდრე „ვეფხისტყაოსანში“. ამ უკანასკნელში ციცაბოდაა აღმართული იდეალები, ვისსა და რამინს კი აკანკალებული, სისხლიანი ხელებით მოაქვთ ისინი დანაშაულისაგან გამუქებულ მორევში.

ამ ორ თხზულებას შორის დიდი წინააღმდეგობა არსებობს, მაგრამ ღვთისა და სიყვარულის ძლიერებისადმი მუდმივი მონოდებით მათ საერთო საფუძველი აქვთ. ამგვარი მიმართულება და ამქვეყნიური ცხოვრების მხურვალე სუნთქვასთან შეხება ამ ორ ნაწარმოებს სიცოცხლითა და სილამაზით ავსებს. მათი სამართლე საუკუნეებს უძღვება და ისინი მსოფლიო ლიტერატურის პირველ ქმნილებათა რიგს განეკუთვებიან<sup>1</sup> (ვისრამიანი 1957: 203, 210-211, 213-216). „ვისრამიანის“ აღნიშნული ბოლოსიტყვაობის ისტორიული ნაწილი თითქმის გამეორებულია 1974 წელს დაბეჭდილი „ვეფხისტყაოსნის“ რუთ ნოიკომისეული პროზაული თარგმანის ბოლოსიტყვაობაში.

---

1 ნაწყვეტების ქართული თარგმანი ეკუთვნის ნ. ამაშუკელს. ვიმონებთ ნიგინიდან – „რუსთველი მსოფლიო ლიტერატურაში“ (II. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1978, გვ. 210-212).



## დამონებიანი:

### ინგლისური თარგმანისათვის:

**გვახარია... 1966:** Гвахария А., Тодуа М. О „Висрамиани“. // *Висрамиани*, перевод с древнегрузинского С. Иорданишвили. Тбилиси: “Мерани”, 1966.

**ვაშაყმაძე 1996:** ვაშაყმაძე ქ. „ვისრამიანი“ ინგლისურ ენაზე. თბილისი: „მეცნიერება“, 1996.

**ვისრამიანი 1884:** ვისრამიანი. რედაქტორობით ილ. ჭავჭავაძის, ალ. სა-რაჯიშვილის და პეტ. უმიკაშვილის. ტფილისი: ექვთიმე ხელაძის სტამბა, 1884.

**ვისრამიანი 1914:** *Visramiani. The Story of the Loves of Vis and Ramin*. Translated by O. Wardrop. London: 1914.

**ვისრამიანი 1966:** Oriental Translation Fund. New Series. Volume XXIII. *Visramiani (Loves of Vis and Ramin)*. O. Wardrop. London: 1966.

**ვისრამიანი 2018:** Oliver Wardrop. *Visramiani. The Story of the Loves of Vis and Ramin. A Romance of Ancient Persia*. Translated From the Georgian Version (Classic Reprint). Forgotten Books. London: 2018.

**კიეფერი 1973:** Kieffer, R. *Rencontre avec la littérature géorgienne: Le Roman de Vis et de Ramin*. Nouvelle Europe, №6, 1973.

**ლანგი 1966:** Lang D. *The Georgians*. London-New York: 1966.

**ლეკვეიშვილი 2004; 2005; 2007; 2016:** ლეკვეიშვილი თ. „ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის ტექსტისათვის“. // *გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი*. 2004, №1; // *ჟურნალი „პერსპექტივა“*. XXI. 2005, №6; // *გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი*. 2007, №5; // კრბ. „ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო“ (IX). თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 2016.

**მარი 1925:** Марр Н. *Из грузино-персидских литературных связей*. „Записки Коллегии востоковедов“. Т. I. Ленинград: 1925.

**სახოკია 1915:** „ბ-ნ ოლივერ უორდროპის ახალი თარგმანები, 1. „ვისრამიანი“. გაზ. „სახალხო ფურცელი“, 9.VI.1915. №302.

**უორდროპი 1888:** Wardrop, O. *The Kingdom of Georgia. Notes of Travel in a Land of Women, Wine and Song*. London: 1888.

**უორდროპი 1902:** Wardrop, O. “The Georgian Version of the Story of the Loves of Vis and Ramin”. *Journal of the Royal Asiatic Society*. July, 1902.

**შარაძე 1984:** შარაძე გ. *ბედნიერებისა და სათნოების საუნჯე (უორდროპები და საქართველო)*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო. 1984.

## რუსული თარგმანისათვის:

**გვახარია... 1964:** Гвахария А., Тодуа М. “Значение древнегрузинского перевода „Висрамиани“ для установления критического текста его персидского оригинала „Вис о Рамин“ // *Иранская филология: Труды. Научн. Конференции по иранской филологии*. Ленинград: Изд. ЛГУ. 1964.

**გრიგოლაშვილი 1986:** გრიგოლაშვილი ლ. სოლომონ იორდანიშვილი. *ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარნი*. თსუ გამომცემლობა. 1986.

**გაშაყმაძე 1986:** Вашакмадзе К. *Грузинская версия „Висрамиани“ и её английский перевод Оливера Уордрона*. Автореф. Инст. Груз. Лит. ГССР. Тбилиси: 1986.

**ვისრამიანი 1938ა:** *Висрамиани. Грузинский роман XII века и персидская поэма XI века „Вис и Рамин“*. В изложении и переводах Б. Руденко и М. Дьяконова. Москва-Ленинград. Изд. АН СССР. 1938.

**ვისრამიანი 1938ბ:** *ვისრამიანი*. ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას, კ. კეკელიძის რედაქციით და შესავალი წერილით. ლექსიკონი ი. აბულაძისა. ტფილისი: რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი, 1938.

**ვისრამიანი 1949:** *Висрамиани*. Перевод с древнегрузинского, предисловие и комментарии С. Иорданишвили. Литературная редакция В. Эльснера. Редактор акад. К. Кекелидзе. Тбилиси: Заря востока, 1949.

**ვისრამიანი 1960:** *Висрамиани („Вис и Рамин“)*. Роман. Перевод с древнегрузинского С. Иорданишвили. Тбилиси: “Заря Востока”, 1960.

**ვისრამიანი 1962:** *ვისრამიანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ალ. გვახარიამ და მ. თოდუამ. თბილისი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1962.

**ვისრამიანი 1964:** *ვისრამიანი*. ალ. გვახარიას და მ. თოდუას რედაქციით. თბილისი. ლიტერატურა და ხელოვნება. 1964.

**ვისრამიანი 1966:** *Висрамиани (Вис и Рамин): Роман*. Перевод с древнегрузинского С. Иорданишвили. Вступительная статья А. Грахариая, М. Тодуа. Тбилиси: “Литература და ხელოვნება”, 1966.

**ვისრამიანი 1989:** *Висрамиани (Вис и Рамин)*. Перевод с древнегрузинского С. Иорданишвили. Редакция перевода, предисловие и комментарии А. А. Грахариая, М. А. Тодуа. Тбилиси: “Мерани”, 1989.

**მამაცაშვილი 1974:** Мамацашвили М. *О художественной специфике грузинского перевода „Вис о Рамин“*. Автореферат. Тбилиси: ТГУ. 1974.

**მარი 1966:** Марр Н. *Вопросы Вепхисткаосани и Висрамиани*. Подготовка сборника к печати, исследование, комментарии и примечания И. Мегрелидзе. Тбилиси: “Мецნიერება”, 1966.

**გერმანული თარგმანისათვის:**

**გრაფი 1869:** Graf K.H. *Wis und Ramin. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. Leipzig: 1869. XXIII.

**ვეფხისტყაოსანი 1974:** Schota Rustaveli. *Der Mann im Pantherfell. Aus dem Georgischen übertragen von Ruth Neukomm*. Menesse Bibliothek der Weltliteratur. Zürich: 1974.

**ვისრამიანი 1957:** *Wisramiani. Die Geschichte der liebe von Wis und Ramin*. Aus dem Georgischen übertragen von Ruth Neukomm und Kita Tschenkeli. Manesse Bibliothek der Weltliteratur. Zürich: 1957.

**ვისრამიანი 1962:** *ვისრამიანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკველევა და ლექსიკონი დაურთეს ალ. გვახარიაშვილმა და მ. თოდუამ. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა. 1962.

**მენაბდე 2016:** მენაბდე დ. *ლიტერატურულ ურთიერთობათა ვექტორები (V-XVIII სს.)*. თბილისი: ნეკერი. 2016.

**ნოიკომი... 1957:** Neukomm R., Tschenkeli K. “Nachwort”. // *Wisramiani*. Zürich: 1957.

**ნოიკომი 1971ა:** Neukomm, R. Zurtaweli, I. Schuschanikis martwiloba // *Kindlers Literatur-Lexikon* 6. Zürich: 1971.

**ნოიკომი 1971ბ:** Neukomm R. Tschachruchadse. Tamariani. // *Kindlers Literatur-Lexikon* 6. Zürich: 1971.

**ნოიკომი 1972ა:** Neukomm R. Tmogweli. Visramiani. // *Kindlers Literatur-Lexikon* 6. Zürich: 1972.

**ნოიკომი 1972ბ:** Neukomm R. Schota Rustaweli. Vephis tqaosani. // *Kindlers Literatur-Lexikon* 6. Zürich: 1972.

**ნოიკომი 1974:** Neukomm R. Nachwort. *Rustaweli*, Sch. Der Mann im Pantherfell. Zürich: 1974.

**ნოიკომი 1981:** Neukomm R. Die Literatur Georgiens. // *Neue Züricher Zeitung*. 295(1981). 19./20.12.

**წიგნკელი 1958:** Tschenkeli K. Einführung in die Georgische sprache. Bd. II. Amiran Verlag. Zürich (Switzerland): 1958.

***Darejan Menabde***

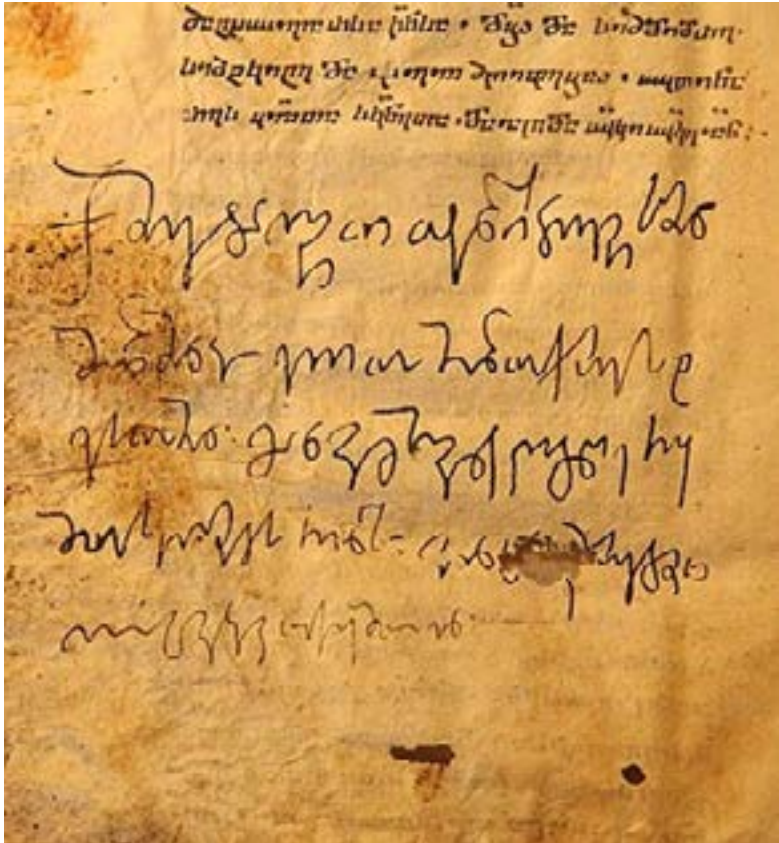
## **Visramiani in Foreign Languages**

### **Summary**

The medieval novel *Visramiani* is a prose translation of the poem *Vis-o-Ramin*” by Persian poet Fakhr-ud-Din-Gorgani. Literary tradition ascribes this work to the 12th-century figure Sargis Tmogveli. The article discusses the translations of *Visramiani* in the English (translator – O.Wardrop), the Russian (translator – S.Iordanishvili) and the German (translators – R. Neukomm, K.Chkhenkeli) languages.



დავით აღმაშენებელი. გელათი. XVI ს.



დავით აღმაშენებლის ხელნაწერი სინის მთის  
წმ. ეკატერინეს მონასტრიდან

# ტექსტი

---

## დავით აღმაშენებელი (1073-1125)

### გალობანი სინანულისანი<sup>1</sup>

უგალობდითსა

1. რომლისაცა წინაშე  
ქედ-დადრეკილ არს ყოველი,  
მუჭლი ყოველი მოდრკების და ენად ყოველი  
შენსა  
ვმობს აღსარებასა,  
მეცა, სიტყუაო,  
აღმსარებელსა მომხედენ!
2. ხატსა თვსსა მამსგავსე  
და საკრველად გრძნობადისა  
და გონიერისა მყოფობისად დამანესე  
შენებრ  
არსთა სიტყუებისა  
ჩემ შორისცა შეკრებითა,  
ხოლო მე უმაღლო გექემენ.
3. ბუნებითი რად ძალნი  
არა სჯულთაებრ ვიჭუმიენ,  
მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავჰბადე ბოროტი,  
ხოლო  
ხილულთა-მიერსა  
გემოვნებასა  
ვრცელად განუხუენ გრძნობანი.

---

<sup>1</sup> დ ა ვ ი თ ა ღ მ ა შ ე ნ ე ბ ე ლ ი . გალობანი სინანულისანი. ტექსტი დადგენილი და გამოცემული ლ . გ რ ი გ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი ს მიერ. რედ. გ . თ ე ვ ზ ა ძ ე . თბ., 1989. გვ. 19-29.

4. ქალწულო, ბრალეულთა  
თავსმდებო, რომელმან სიტყუად  
განაზრქე ჳორცითა და კარვითა მინისადთა,  
სიზრქე  
უსასოებისად  
განმძარცუე, რადთა  
მონანული შეგივრდე შენ!

გ ა ნ ძ ლ ი ე რ დ ი თ ს ა

1. ბუნებითსა რად პორფირსა  
თვთმფლობელობასა თანა  
მეფობისაცა შარავანდნი  
მარნმუნენ, ხოლო  
მე ვნებათა ბილნთა  
მონად მივჰყიდე თავი,  
რამეთუ „რომლისაგანცა ვინ  
ძლეულ არნ, მისდაცა დამონებულ არნ“.

2. კაენის მკვლელებრი ცნობად,  
სეითის ძეთა ლირნებად,  
გმირთა სილოდით მავალობად,  
ხუთ-ქალაქელთა შეგინებისა მწვრე“ –  
უფროდს ვამრავალნილე,  
ვითარცა რად აღმართ-მსრბოლმან  
მდინერემან უკეთურებისამან.

3. მეგვპტური გულმძიმობად,  
ქანანელთა ჩუეულებანი,  
მსხუერპლვად ნაგებთად, ზმნად და სახრვად,  
კონოლი თმათად  
და სხუანი, რომელთად  
შენ ჰბრძანე არა-მსგავსებად,  
უნარმდებესად მოვიგენ  
თვთ მათ პირმშოთა სახეთასაცა.



4. ამისთვის იყო ქალწული  
და ჯორჯ-ქმნად სიტყვსად, რადთა  
დედობრივთა ოხათა მიერ  
ცხოვნდენ ცოდვილნი,  
რომელთა პირველი,  
საშუალი და დასასრული,  
მე ვარ, ვითარცა უფსკრული,  
შესაკრებელი ბილწებისა ლუართად!

მ ე ს მ ა ა ს ა

1. ისრაელისა მეფეთა  
ეჭბაძევდ, გარნა უსჯულოთა  
და რავდენ მეძლო, ვცსდებოდე  
მაღალთა ზედა  
კუმევისა, და წარმართთა აღრევისა მიერ,  
და ძალთა ცისათა თაყუანისცემისა.
2. ზენადსა მოძრაობისა  
ასურასტანული ზმნობად,  
და ცთომილთა ვარსკულავთა  
და უცთომელთა  
კრებად და განყრად, სუჭ და ბედი და შობის დდე,  
ვითარ საღმრთოთა უსმენელმან, ვიჩქურენ.
3. ელლინთა მიერ ვერ ცნობად  
სიბრძნითა ღმრთისადთა, ღმრთისად  
და შემოქმედისაგან  
შექმნილთა მიმართ  
ცვალებად თაყუანისცემისად სრულ-გყავ, რაჟამს  
თითოეულისა ვნებისა კერპსა ვჰმსახურე.
4. ამისთვის ღმერთ-მამაკაცებრ  
მოქმედ იქმნა ზეშთა ღმერთთად,  
რადთა კაცებრ უწყოდნის

ვნებანი ჩუენნი  
და ღმრთეებრ იჴსნიდეს ბრალთაგან, რომელთა  
ღმრთისმშობელად ქადაგონ ქალწული დედაა!

ღ ა მ ი თ გ ა ნ ს ა

1. შჯულნი დავთრგუნენ  
ნიგნისა[ნი], და ახალი ბუნებითურთ,  
და შჯულისა შენისა მონამე, შჯული  
გონებისაჲ, ცოდვისა  
და ჯორცთა შჯულსა დავამონე.
2. თითოეულთა  
მწეცთაგან შეზავებულსა მწეცსა ვემსგავსე,  
მრავალ-გუარსა და მრავალ-ხატსა და სხუა ჟამ სხუებრ  
ხილულსა და მკსენარსა  
ბუნებისაებრ თითოეულისა.
3. არა შეეძრწუნდი  
მანგლისაგან მფრინვალისა, რომელი  
შურსა სიკუდილისასა მიჴდის, რომელნი ჩემებრ  
მიმდემად ცრუდ ფუცვიდენ  
განსაკროთომელსა სახელსა შენსა.
4. ამისთჴს სისხლთა  
ქალწულეებრივთაგან ჯორცნი ღმრთისანი  
და ახალი შეზავებაჲ, ღმერთი და კაცი,  
რადთა იოხდეს დედაა  
ჩემებრ განწირვით უსასო-ქმნილთა!

ღ ა ღ ა დ ყ ა ვ ს ა

1. სოლომონისაჲსა  
წურბლისა მსგავსად ვერ-მაძღარი  
სხუათა სოფლის კიდეთა ვეძიებ დაჰყრობად

და ღმრთისა საზღვართა ვაბრალობ,  
ვითარცა მცირეთა და უნდოთა  
ჩემისამდე უძღებებისა და გულისთქუმისა.

2. ბოროტად გარავჰყედ

საზღვართა და შევჰრთე სახლი სახლსა,  
და აგარაკი აგარაკსა, და უუძღურესთა  
მივჰხუეჰე ნანილი მათი,  
და ვილუნიდ უმეზობლობასა,  
ვითარმცა მარტომ ვმკუდრობდი ქუეყანასა ზედა.

3. მბრძოლ ვექემენ ყოველთა

ნესთა სჯულისა შენისათა  
და ქორნილთა მიერ ხენეშთა ვჰმძღავრე სანოლსა ჩემსა,  
და სახეთა მიერ ბოროტთა  
მიცემითა ვაცოდვე ერი ჩემი,  
ვითარცა მეფეთა მისთა – ისრაელი.

4. ამისთჳს ქალწული

დედად და შობად ახალი  
სიტყუსად, რადთა ახალი ხატყოფად მეორედ მისცეს  
ცოდვით განმრყუნელთა მისთა,  
დედობრივთა რად ოხათა ბრძმედითა  
დაადნოს ყოველი ნივთი შეცოდებისად!

კ უ რ თ ხ ე უ ლ ა რ ს ა

1. ვეცხლი, ვითარცა

მინად და ოქროდ, ვითარ თიჯად უბნისად, ვიუნჯენ,  
თაყუანის-ვეც ანგაჰრებისა მამონას,  
ვითარ-იგი ძუელთა მათ –  
ბაალს და ასტარტეს და ქამოსს საძაგელსა.

2. სიტყუად წმიდად და

ბჭეთა ზედა მამხილებელი მოვიძულენ, ხოლო  
მლიქნელთა ძმაცული სივერაგე ვითნე,

და შემასმენელთანი  
დავიტკბენ მზრახვანი  
და ცრუნი განვსცენ მსჯავრნი.

3. ცრემლნი ქურივთანი

და ობოლთა ბრგუნვილი ტირილი არ შევინყაღე,  
არა განუხუენ ნანლევნი მოქენეთა,  
უფროდსლა, შენ, ქრისტეს,  
რომელი იზრდები  
მცირედითა ზრდითა მათითა.

4. ამისთვის შობად

ღმრთისად ადამიანისაგან დედაკაცისა,  
რადთა მინით შობილთა კაცთა ცთომასა,  
ვითარცა მღრთისა დედად  
დაჰჰსნიდეს ქალწული  
და იოხდეს ცოდვილთა!

ა კ უ რ თ ხ ე ვ დ ი თ ს ა

1. ესენი ვცოდენ, სახარებისა სჯულთა

და მცნებათა შენთა შინა  
მცემელთა რად ყურმილისა მიჰყრობასა  
და გლახაკათვს განშიშულებასა,  
და რადთურთით არა ფიცსა  
შენ, სჯულის-მდებელი ჩემი, ჰბრძანებდი  
და გულისთქუმით მიმხედველობასა  
განსრულებულად მრუშებად დასდები.

2. დალათუ ესრეთ განვხრნენ ყოველნი გრძნობანი

და ყოვლად ხრწნილება ვიქმენ,  
გარნა არავე აღვიხუენ ჰელნი,  
არცა დავდე სასოებად ჩემი  
ღმრთისა მიმართ უცხოდასა, არცა

უცხო-თესლი რადმე სარწმუნოებად  
საწურთელ ვყავ სულისა, გარეშე მისსა,  
რომელი მასწავეს ღმრთისმეტყუელთა შენთა!

3. და ან, მომდრეკელი მუჭლთა გულისათად  
ვჭმოზ, ვითარცა სხუად მანასე,  
მილხინე, ჳ, მეუფეო, მილხინე  
და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა,  
და ნუ ივსენებ ძვრთა ჩემთა,  
და ნუ დამსჯი მე ქუესკნელთა თანა,  
რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთად,  
ამაღლებული ზესკნელს ცათა ძალთაგან!

4. საკუთრად ღმრთისმშობელად გქადაგებთ,  
უხრწნელო  
ქალწულო, და გურწამს, ვითარმედ  
პატივი ხატისა შენისად შენდამო  
წიადმოვალს, ღმრთისმეტყველთაებრ,  
და ცოდვილთა მოქცევასა  
ანიშებ მის მიერ, ვითარცა ცხად-ჰყოფს  
თეატროდ იგი მრჩობლთა სოფელთად,  
სიკეთე ეგვზუტისად, ღირსი მარიამ!

ა დ ი დ ე ბ დ ი თ ს ა

1. ჟამი რად წულილთა და ჳმელთა  
აღმოფშვნათად წარმოდგეს,  
ზარი მეფობისად წარჯდეს და დიდებად დაშრტეს,  
შუებანი უქმ იქმნენ,  
ყუავილოვნებად დაჭნეს,  
სხუამან მიილოს სკიპტრად,  
სხუასა შეუდგენ სპანი,  
მაშინ შემინყალე, მსაჯულო ჩემო!

2. გან-რად-ელოს წიგნი დღესა შინა სასჯელისასა  
და მე ქედ-დადრეკილი წარმოგიდგე განკითხვად,  
მსაჯული მართლ სჯიდე,  
მსახურთა რისხვად ქროდის,  
მართალნი ნეტარებდენ,  
ცოდვილთა ჰგუემდეს ცეცხლი,  
მაშინ შემინყალე, იესუ ჩემო!
3. ვინადთგან აღსაარებით გრძნობად და  
შეკრებად იწყო  
ძუალი ძუალსა თანა და ნანევარი ნანევარსა,  
და განკმელთა მოჰბერა  
სული კუალად შობისად,  
მრწამს, ვითარმედ აღვსებად  
სრულ-ყოს ღმერთმან ჩემ შორის  
ყოვლისავე სინანულით აღდგომისად!
4. მარტიო, სრულო, სამ-მზეო, ერთ-ცისკროვნებაო,  
განმინათლე მხედველობითი სულისად, რადთა  
გიხილო ნათელი  
ნათლითა უფლისადათა,  
სულითა ღმრთისადათა ძე  
გამოგვიბრწყინვო მაშინ  
დაუსრულებელთა საუკუნეთა!
5. არად უხილავს მზესა ქალწული დედად  
თვნიერ შენსა,  
არცა ჩემოდენ ბრალეულსა – ნათელი მისი,  
გარნა მე შენითა  
ოხითა, დედოფალო,  
ვესავ ხილვად ნათელსა  
ძისა შენისასა  
და ნათელსა ზეშთა საუკუნეთასა!

## DAVID THE BUILDER OF GEORGIA (1073-1125)

### THE CANON OF REPENTANCE<sup>1</sup>

Praise be to the Lord Most High

(Song I)

1. Thou before whom every neck is bowed  
and bent is every knee  
and every tongue confesses  
Thou, O, Word,  
hearken to me, a penitent.
  
2. Thou madest me in thine own image,  
a natural entity  
of the material and spiritual,  
enlightening me with wisdom  
as a being like unto Thee;  
but ungrateful I proved to be.
  
3. I betrayed my own nature,  
moving away from Thy image  
and I gave birth to evil,  
turning all my thoughts  
refractorily  
to all that is visible and lustful.
  
4. O, Virgin, shield of all sinners,  
Thou who didst invest the word with flesh  
in a tabernacle material,  
remove my burden of despair  
So that I, repentant,  
should fall prostrate before Thee!

---

<sup>1</sup> დავით აღმაშენებელი. გალობანი სინანულისანი (ინგლისურ ენაზე). მთარგმნელი ლ. ჯოხაძე. David the Builder of Georgia. The Canon of Repentance. Translated by Lali Jokhadze. თბილისი: 1996, გვ. 22-31.

## **Thine Is The Power...**

(Song II)

1. By Thee I have been granted  
my crown and my kingship  
but I have succumbed, like a slave  
to filthy lusts;  
for he that has been defeated  
is a slave to his conqueror.
2. Cain's murderous mind,  
the perverseness of Seth's sons,  
the sodomy of giants,  
the iniquity of dwellers in pentapolis,  
I have multiplied all these  
to the utmost,  
like an up-flowing torrent of evil.
3. Egyptians' inhumanity,  
the ill habits of Canaanies,  
braiding of tresses,  
sacrifices of idols,  
– all that defies Thy will,  
have I adopted sacrilegiously  
exceeding them in licentiousness.
4. Therefore came the Virgin  
and the incarnation of the Word  
that through her motherly intercession  
salvation should be granted to sinners,  
among whom I am the first, the next and the last,  
as a fathomless gulf  
fed by torrents polluted!



## **Hearing the Voice...**

(Song III)

1. Emulating the kings of Israel  
in their lawlessness alone  
I sinned without restraint,  
I incensed the heights  
I consorted with pagans  
and worshiped the power of heaven.
  
2. Assyrian soothsaying,  
read from the movement of the celestial orb,  
from the coming together and the separation  
of mobile and immobile stars,  
belief in doom and fate,  
in the day of my birth –  
all this I espoused,  
unheeding sacred predestination.
  
3. I embraced the Hellenes' ignorance  
of God's sacred wisdom,  
their worship of His creatures,  
instead of the True God,  
I worshiped the idols  
of all my irrepressible passions.
  
4. For this he became Man-God,  
our Lord Most High, so that in man's image  
he should experience our sufferings,  
and in the Divine Hypostasis  
He should redeem the sins of those  
who believe in the Virgin Mother of God.

### **Of the Night...**

(Song IV)

1. I violated the writing of the tables of stone  
and broke the laws of Nature,  
and the laws of the mind  
that corroborate Thy law,  
and submitted them to the sinful and carnal.
2. I became like a monster –  
a fusion of various beasts  
multifarious and many-faced  
in their image and ferocity,  
reflecting the nature of each  
beast enclosed within me.
3. I did not quail before the smiting sickle  
threatening death to those like one  
who constantly swear false oaths  
by Thy miraculous name.
4. Therefore from the virginal blood  
the Divine flesh was brought forth  
and his new unity – God and Man,  
so that the Mother should defend sinners  
hopeless like me!

### **Shout to God with Cries of Joy**

(Song V)

1. Insatiable like Solomon's horse-leech  
I strove to subjugate  
alien lands,  
in my greed and lust  
I considered small and insignificant  
the original bounds ordained by God.

2. I violated borders arrogantly  
and joined house to house  
and laid field to field  
I took from the infirm their share  
thinking of one thing only,  
that I alone  
should dwell upon this earth.
3. I arose against all laws  
by sinful evil-doing,  
I defiled my bed  
giving a bad example to my people,  
I disgraced them as the kings of Israel  
disgraced their people.
4. Therefore the Virgin Mother came  
and the Word was born again  
to create anew  
the image of those who defiled  
the Word with their sins,  
so that the Mother's intercession  
should melt in the furnace of repentance  
every one that has sinned!

**Blessed Are Those...**

(Song VI)

1. I swept up silver like dust,  
I gathered gold like hay of the meadows  
and worshiped the Mammon of cupidity  
as Baal, Astrate and the abominable Chamos  
were worshiped erstwhile.
2. I came to abhor word of righteousness  
and those who denounced judges,  
and I regarded with approbation

the insidious perfidy of serviles.  
With enjoyment and pleasure  
I lent ear to the advice of informers  
and pronounced false judgments.

3. I took no pity on the tears of widows  
nor on the weeping and moans of orphans  
I opened not my heart to the needy  
and through that – to Christ himself,  
who gets his sustenance from their poor fare.
4. Therefore the Lord God was born  
of a woman on the Earth,  
so that she, the Virgin Mother  
should absolve the delusions  
of men dwelling upon the Earth,  
and should protect the sinners!

**Seek Blessing and Forgiveness...**

(Song VII)

1. These are all my sins: I broke the laws  
of the Gospels and Thy laws  
that demand a man to turn  
his other cheek to him who has struck him,  
and to give his clothing to beggars,  
Thou, my Lord, hast forbidden swearing oaths  
and condemned as adultery  
succumbing in one's thoughts to carnal lust.
2. Although I have distorted my feelings,  
although I have become so perverted,  
I have not abjured from the true faith,  
I have not set my hope upon another god,  
and have not delighted my soul with another creed,  
I have only followed that I learned from divines.

3. And now, bending my knee, in my heart I entreat,  
Like another Manasseh – have mercy upon me, Lord,  
Have mercy upon me and condemn me not for my sins,  
O hold not against me my misdeeds,  
Do not condemn me to the nether world,  
For Thou art the God of the penitents  
born high above the universe by angels of Heaven!
4. O Virgin eternal and undefiled,  
verily we worship Thee, as Mother of God,  
and we believe that the honours paid to Thy image  
according to the Holy Writ are translated Thee  
that Thou convert sinners with the help of Thy image.  
This is attested to by the sight of two worlds –  
O Treasure of Egypt, Revered Mary!

### **Glory to Him**

(Song VIII)

1. When comes the time of the elements raging wild,  
When the and has come of the reign of a king,  
Then the glory of kings has faded,  
Then joys are past and flowers are faded,  
Another will take up the scepter,  
And the army will follow another,  
Then have mercy upon me, O my Judge!
2. When on Doomsday the Book is opened  
and I, on my knees stand before Thee  
to be condemned, and Thou, O Lord  
will give Thy supreme judgement,  
when the ire of the angels shall be roused  
and the blessed shall rejoice  
and the sinners are cast into flames  
Then have mercy upon me, O Jesus mine!

3. Knowing that according to his promise  
He will bring to life and join  
bone to bone, and joint to joint,  
I believe  
that with his dexter hand  
God will restore  
all my sinful body;  
after my repentance!
4. O, Thou Simple and Perfect,  
Three in one undivided,  
in three suns united,  
clear the sight of my spirit  
that I might see light  
in the light of the Lord  
and then the Son of endless ages  
shall shine forth ever and ever!
5. The sun had never yet seen a Virgin mother,  
only Thou, Mother of God,  
and sinner that I am,  
I have not yet approached Thy light  
but through your intercession  
I hope to see the light of Thy Son  
And the light of everlasting ages!

Translated by **Lali Jokhadze**

## DAWIT DER ERBAUER (1073-1125)

### REUEGESÄNGE<sup>1</sup>

#### I

1. Du vor dem ein jeder seinen Nacken beugt  
ein jedes Knie sich krümmt,  
den jede Zunge preist,  
o Wort, blicke herab auf mich, der dir bekennt!
2. Ähnlich dem eigenen Bilde schufst du mich,  
Legtest mich an im Sein als Einheit von Seele und Geist,  
Deiner Wesen Worte in mich versammelnd;  
Doch ward ich dir undankbar.
3. Da ich deine natürliche Gaben nicht  
nach deinen Gesetzen gebrauchte,  
Wich von deinem Ebenbilde ich ab,  
Gebar ich Böses;  
Denn der Lust am Sinnlichen öffnete sich weit meine Seele.
4. O Jungfrau, Fürbitterin der Schuldigen,  
Die du das Wort im Fleische der Erde verdichtet hast.  
Nimm fort von mir die Schwere der Verzweiflung,  
Damit in Reue ich vor dir niederfalle!

#### II

1. Du verliehest mir die Tugend der Selbstbeherrschung  
Und auch der Herrchaft Krone,  
Ich aber ward zum Sklaven gemeiner Liste,  
Denn was uns bezwingt, versklavt uns auch.

---

<sup>1</sup> დავით აღმაშენებელი. გალობანი სინანულისანი (გერმანულ ენაზე). მთარგმნელი ვ. ოფერმანი. // დავით აღმაშენებელი. გალობანი სინანულისანი. ტექსტი დადგენილი და გამოცემული ლ. გრიგოლაშვილის მიერ. თბილისი: 1989, გვ. 40-47.









Und so auch nicht für dich, Christus,  
Der du gespeist wirst durch die Speisung dieser Geringsten.

4. Denn darum ward Gottes Geburt aus einer  
Frau von Adams Geschlecht,  
Auf dass eine Jungfrau, als Gottes Mutter,  
Die erdgeborenen Menschen von ihrem Fehl erlöse  
Und Fürsprache einlege für die Sünder.

## VII

1. Diese sind meine Sünden wider deine  
Satzungen und Gebote der Frohbotschaft,  
Du, mein Gesetzgeber, befahlst, zu reichen  
die Wange dem Schlagenden,  
Sich für den Armen zu entkleiden  
und nicht zu schwören bei Beliebigen,  
Das gierige Starren schon bezeichnetest du als Ehebruch.
2. Obzwar Ich all meine Sinne mir verdarb  
und selber ganz Verdorbenheit wurde,  
Erhob ich doch nie meine Hände zu einem fremden Gott,  
Noch setzt` ich meine Hoffnung auf einem solchen,  
Nie übt` meine Seele einen andern Glauben  
aus als den, mich wiesen deine Gottesgelehrten.
3. Und jetzt auf den Knien des Herzens  
ruf ich aus wie ein zweiter Manasse,  
Begnade mich, o König, begnade mich,  
lass mich nicht versinken in meinen Sünden,  
Gedenke nicht meiner bösen Taten  
und verstosse mich nicht in die Hölle,  
Denn du bist der Gott der Reuigen, hochgepriesen  
im Himmel von den himmlischen Mächten.



4. O einfache, volle dreifaltige Sonne,  
O ewiges Morgenrotleuchten,  
Erhelle mir den Blick meiner Seele,  
Damit dich, Licht, ich sehe durch das Licht des Herrn  
Und durch deinen göttlichen Geist du uns ausstrahlst  
Deinen Sohn in alle Ewigkeit!
  
5. Ausser dir sah die Sonne nie eine Jungfrau-Mutter,  
Und auch kein Schuldiger wie ich sah je ihr Licht,  
Und dennoch mit deiner Hilfe, o Königin,  
Hoffe ich das Licht deines Sohnes zu schauen  
Und den Glanz der obersten Welten!

Übersetzung von **W. Offermanns**

ДАВИД СТРОИТЕЛЬ (1073-1125)

**ПОКАЯННЫЙ КАНОН<sup>1</sup>**

**Песнь I**

1. О ты,  
    пред которым склоняется каждая выя,  
    и преклоняется всякое колено,  
    и всякий язык тебя провозглашает.  
    ты, Слово,  
    и мне, исповедующемуся, внемли.
  
2. Уподобил ты меня образу своему,  
    сотворил меня как единство природы  
    видимой и умозрительной,  
    озарив меня разумом  
    тебе подобных существ,  
    я же  
    ответил неблагодарностью.
  
3. Изменил я естеству своему,  
    отошел от подобия твоего  
    и породил зло,  
    на все видимое, чувственное,  
    обратив безудержно свои помыслы.
  
4. Ты,  
    Дева-заступница за грешников,  
    ты, облекшая слово плотью, шатром вещественным,  
    сними с меня бремя бесчувствия,  
    чтобы кающийся  
    пал ниц перед тобой!

---

<sup>1</sup> დავით აღმაშენებელი. გალობანი სინანულისანი (რუსულ ენაზე). მთარგმნელები: ლ. გრიგოლაშვილი, ა. გოგეშვილი. // დავით აღმაშენებელი. გალობანი სინანულისანი. ტექსტი დადგენილი და გამოცემული ლ. გრიგოლაშვილის მიერ. თბილისი: 1996, გვ. 30-39.

## Песнь II

1. Вместе с венцом естественным  
удостоил ты меня царского величия,  
я же низшим страстям  
рабски предался,  
ибо «кто кем побежден,  
тот тому и раб».
2. Каинов убийственный помысел,  
Сифа сынов бесчиние,  
непотребство исполинское,  
скверну жителей пятиградия –  
многократно умножил я,  
уподобясь потоку зла,  
неудержимо вспять стремящемуся.
3. Египтян жестокосердие,  
обычаи хананнейские,  
и жертвоприношения,  
и кудрей сплетение,  
колдовство, волхование  
– все что претит воле твоей,  
перенял я кощунственно,  
превзойдя примеры бесчиния.
4. Для того было Девы явление  
и Слава воплощение,  
чтобы материнским заступничеством  
обрели спасение грешники  
среди которых – и первый я.  
и средний, и последний,  
как пучина бездонная  
вобравший в себя потоки мерзости!

### Песнь III

1. Подражал я царям Израиля,  
но в одном лишь их беззаконии,  
и как мог грешил,  
на высотах кадя,  
и с язычниками смешиваясь,  
поклонился неба могуществу.
  
2. Ассирийские предсказания  
по небесного круга движению,  
по схождению, расхождению,  
звезд блуждающих и недвижимых,  
веру в рок и судьбу  
в день рождения, –  
все завел у себя, невнемлющий  
я священным предначертаниям.
  
3. В эллинское неведение  
Бога божественной мудростью,  
в поклонение его творениям  
вместо самого Бога истинного,  
впал я , поклоняясь идолам  
каждой страсти своей необузданно.
  
4. Для того стал богочеловеком  
Господь наш превышний,  
чтобы в образе человеческом  
испытать наши страдания,  
в ипостаси божественной  
избавлять от вины тех, кто верует  
в Деву – мать Богородицу!



## Песнь IV

1. Я нарушил скрижали письменные,  
и законы естественные,  
и закон разума,  
твой закон подтверждающий  
подчинил я греховному, плотскому.
2. Уподобился чудовищу –  
слиянию разных зверей,  
многовидному и многоликому  
по своему образу и ярости,  
отражая природу каждого  
зверя во мне заключенного.
3. Не устранился я серпа разящего,  
смертью мне подобным грозящего,  
неустанно лживо клянущимся  
твоим именем дивным.
4. Для того ведь из крови девственной  
Бога плоть была явлена  
и его новое единение – Бог и человек,  
чтобы мать заступилась за грешников,  
безнадежных, подобно мне!

## Песнь V

1. Ненасытный, словно Соломонов червь,  
я стремился покорить  
предел чужих земель,  
по своей алчности и похоти  
межу, первозданную, Богом установленную,  
считал малою и ничтожною.

2. Я пределы нарушил дерзостно  
и прибавил дом к дому ,  
и присоединил поле к полю,  
у немощных отнял их долю,  
об одном лишь лелея помыслы,  
чтоб соседей у меня не было,  
чтобы только один я  
населял всю эту землю.
  
3. Восстал я против всех законов,  
греховными сквернодействиями  
осквернил я ложе свое,  
дав худой пример своему народу,  
обесчестил его, как Израиль  
обесчестили цари Израильские.
  
4. Для того явилась Дева-мать  
и было новое рождение Слова,  
чтобы воссоздать заново  
образ тех, кто грехами осквернил его,  
чтобы материнским заступничеством  
переплавить в горниле раскаяния  
всякий предмет согрешения!

## Песнь VI

1. Сметал я серебро словно пыль,  
собирал золото как грязь уличную,  
и поклонялся мамоне корыстолюбия,  
как когда-то поклонялись Ваалу,  
Астарте и мерзкому Хамосу.
  
2. Возненавидел я слово праведное  
и обличителей судей,  
и относился с одобрением

к вероломству льстецов коварному,  
с наслаждением и удовольствием  
внимал советам доносчиков,  
и выносил приговоры неправедные.

3. Я не сжалился над слезами вдов,  
над сиротским плачем, стенанием,  
не открыл я сердца нуждающимся,  
а тем самым – тебе, Христос,  
который прокармливаешься их скудной пищей.

4. Для того случилось рождение  
Господа Бога от земной женщины,  
чтобы Дева, как Матерь божия  
искупила заблуждения  
людей, на земле обретающихся,  
покровительствовала грешникам!

## Песнь VII

1. Нарушил я законы евангелия  
и заповеди твои,  
по которым следует обратить под удар  
вторую щеку обидчику,  
отдать платье свое нищему,  
ты же Владыка мой,  
запрещал клятву всякую  
и считал прелюбодеянием  
даже мысленное подчинение  
плотскому вожделению.

2. Хотя я столь сильно искажил свои чувства,  
хоть дошел я до такого растления,  
не отпал я все же  
от веры истинной,

не уповал на иного Бога  
и не тешил свою душу  
я иным вероисповеданием,  
лишь тому только следовал,  
чему учился у богословов.

3. И ныне, преклонивши колено,  
сердцем взываю я, как другой Манассия,  
помилуй меня, о Владыка,  
помилуй и не суди во грехах,  
не помяни злодеяния мои,  
не осуждай на преисподнюю,  
ибо ты Бог кающихся,  
вознесенный над вселенною  
небесными ангелами.

4. О Приснодева,  
тебя, как Богородицу,  
поистине почитаем  
и веруем,  
что честь, воздаваемая образу твоему,  
согласно святому учению,  
переходит к тебе  
что посредством того же образа  
обращаешь грешников,  
как об этом свидетельствует зрелище двух миров,  
сокровище Египта,  
преподобная Мария.

### **Песнь VIII**

1. Когда настанет время  
бурных возмущений стихий,  
когда минует пора  
царского владычества,  
когда угаснет царей величие,

наживутся радости  
и поникнут цветы,  
другой примет скипетр,  
за другим последует войско,  
тогда помилуй меня,  
о, судия мой!

2. Когда в день страшного суда  
книга раскроется  
и я, коленопреклоненный,  
предстану пред тобой для осуждения,  
и ты Владыка,  
будешь вершить свой высший суд,  
когда восстанет гнев ангелов твоих  
и праведные будут блаженствовать,  
а грешники— в огонь будут ввергнуты,  
тогда помилуй меня,  
О, Иисусе мой!

3. Зная, что по обещанию будет он  
оживлять и присоединять  
к кости кость, и к суставу сустав,  
верую,  
что десницей своей  
совершит Бог восстановление  
всего грешного моего существа  
после покаяния!

4. Простое, совершенное,  
в трех ликах нераздельное,  
в трех солнцах соединенное,  
просвети зрение духа моего,  
дабы мог увидеть я свет  
во свете господнем,  
духом божества воссияет тогда  
Сын бесконечных веков!

5. Солнце доселе не видело Девы матери,  
Ею явилась только ты,  
и подобный мне грешник  
еще не постигал света твоего,  
Я же твоим покровительством  
уповаю узреть свет сына твоего  
и свет веков предвечных!

Перевод: **Л. Григолашвили, А. Гогешвили**

## ბიბლიოგრაფია

---

### ქართული ჰიმნოგრაფია (მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის)

1. აბრამიშვილი, გ. ალექსიძე, ზ.: Abramishvili, G. Aleksidze, Z. A National Motif in the iconographic Programme Depicted on the Davat Stela; – ქება და დიდება ქართულისა ენისად; პროექტის ავტორი და ხელმძღვანელი რევაზ სირაძე; „საარი“; თბილისი: 2021.
2. ათანელიშვილი, ლ. ერთი კრიპტოგრამული იამბიკოს შესახებ; – „მრავალთავი“; VI; კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი; თბილისი: 1978.
3. ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელთნაწერი ალაპე-ბით, საიუბილეო გამოცემა საეკლესიო მუზეუმისა; „სტ. გრიგოლ ჩარკვიანისა“; ტფილისი: 1901.
4. ალასანია, გ. „ქართლის ცხოვრება“ და ჰიმნოგრაფია; – „მაცნე“ /ელს; № 3; თბილისი: 1985.
5. აღდამიძე, თ. „ქება ქართულისა ენისად“; – ქება და დიდება ქართულისა ენისად; „საარი“; თბილისი: 2021.
6. ალიბეგაშვილი, გ. სირაძე, რ. სულავა, ნ. ქართული ლიტერატურის ისტორია; I; თბილისი: 2013.
7. ანდრია კრიტელი; დიდი კანონი; ფერისცვალების სახელობის დედათა მონასტერი; თბილისი: 2001.
8. ანდრია კრიტელის დიდი კანონი; ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს მიქაელ გოჯიტაშვილმა და ათანასე ბეჭვიაძემ; თბილისი: 2010.
9. ანდრიაძე, მ. ქართული საღვთისმსახურო გალობა; საგალობლების ჟანრები; – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; ვანო სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1991.
10. ანდრიაძე, მ. სამუსიკო ნიშნები და მათი ამოხსნის შესაძლებლობა ერთი ქართული ხელნაწერის მიხედვით; – მუსი-

კათმცოდნეობის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1997.

11. **ანდრიაძე, მ.** საგალობელთა ჟანრები და ნევემირების ტრადიცია XIX საუკუნის ქართული ხელნაწერების მიხედვით; საღისერტაციო ნაშრომი ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად; თბილისი: 1998.
12. **ანდრიაძე, მ.** სამუსიკო ნიშნების სისტემა XIX საუკუნის საგალობლო პრაქტიკაში; – მუსიკათმცოდნეობის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1999.
13. **ანდრიაძე, მ.** გულანებში დაცული ჭრელების შესახებ; – ქრისტეშობის 2000 და საქართველოს სახელმწიფოებრიობის 3000 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო სიმპოზიუმი – სასულიერო და საერო მუსიკის მრავალხმიანობის პრობლემები (მოხსენებათა კრებული); სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.
14. **ანდრიაძე, მ. ჩხეიძე, თ.** ჭრელის სისტემა ქართულ სამგალობლო პრაქტიკაში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; თბილისი: 2003.
15. **ანდრიაძე, მ.: Андриадзе, М.** Глас грузинской певческой традиции, – Православная энциклопедия; XI; Церковно-научный центр “Православная энциклопедия”; Москва: 2011.
16. **არაკჩიევი [არაყიშვილი], დიმ. Аракчиев [Аракишвили], Дм.** Краткий очерк развития грузинской картлино-кахетинской народной песни; О грузинской духовной народной музыке с приложением напевов на литургии св. Иоанна Златаустаго; Москва: 1905.
17. **ასლანიშვილი, შ.** ძველი ქართული სანოტო ნიშნების საკითხისათვის, სანოტო სისტემა ძველ ქართულ ხელნაწერებში (X-XII სს.); – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1970.
18. **არუთინოვა-ჯინჭარაძე დ.** ქართული ხალხური სიმღერებისა და საგალობლების პოლიფონიური ფაქტურის შესახებ; – მუსიკათმცოდნეობის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2003.



19. ავერინცევი, ს: **Аверинцев, С.** Поэтика ранневизантийской литературы; Москва: 1997.
20. ანდრია კრიტელი, ნმ. ანდრია კრიტელის „დიდნი გალობანი“; ნეკრესის ეპარქია; თბილისი, 2002.
21. ანონიმი: Anonimus, Laus Gloriamque Ibericae (Manuscriptum Ibericum X. saeculi); თარგმანი **ზურაბ კიკნაძისა**; – ქება და დიდება ქართულისა ენისად; „საარი“, თბილისი: 2021.
22. ანტიკური ჰიმნები: Античные гимны; Сост. и ред. **А. Тахо-Годи**; Москва: 1988.
23. არქიმანდრიტი კიპრიანე (კერნი). ლიტურგიკა; თარგმნა და შენიშვნები დაურთო **ელისო კალანდარიშვილმა**; – ლიტერატურა და სხვა. თბილისი: 2002.
24. ახობაძე, ლ. ნოემბრის თვის მეტაფორასების ორი ათონური ნუსხა; – „მრავალთავი“; XV; თბილისი: 1989.
25. ბაგრატიონი, ი. ქართული სასულიერო მუსიკის განვითარების შუასაუკუნეობრივი ტენდენცია; – საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდაქარობა, ხულო-დიდაქარა (მასალები)“; 2010.
26. ბარამიძე, რ. რუსთაველის წინა ეპოქის პოეტური კულტურა; – ჟურ. „ცისკარი“; №7; თბილისი: 1966.
27. ბარბაქაძე, თ. მეფე-პოეტთა ლექსნოების პრინციპები; – XVI-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა აღმოსავლურ-დასავლური ლიტერატურული პროცესების გზაშესაყარზე; შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი: 2012.
28. ბაქრაძე, ა. „ქება და დიდება“, – ქება და დიდება ქართულისა ენისად; „საარი“; თბილისი: 2021.
29. ბეზარაშვილი, ქ. ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ბიზანტიური რიტმული პოეზიის ადრეული ნიმუში; – „გულანი“; თბილისი: 1989.
30. ბეზარაშვილი, ქ. გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან; – „მრავალთავი“ XVI; თბილისი: 1991.
31. ბეზარაშვილი, ქ. გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომენტარების ანონიმური ქართული ვერსია; – მრავალთავი; XVII; 1992.

32. **ბეზარაშვილი, ქ.** ანტონის, თეიმურაზ ბაგრატიონის, პლ. იოსელიანის ცნობები გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის ქართული თარგმანების შესახებ; – „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“ /ელს; №3-4; 1993.
33. **ბეზარაშვილი, ქ.** „ეფრემ მცირე, ელინოფილები და ბერძნულ-ქართული ლექსნყოფის საკითხები“; – ფილოლოგიური ძიებანი; II; ხელნაწერთა ინსტიტუტი; თბილისი: 1995.
34. **ბეზარაშვილი, ქ.** Bezarashvili K. The Problem of the so-called “Aporeta” in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian; dans Le Muséon; 108, 1995.
35. **ბეზარაშვილი, ქ.** კლასიკური ბერძნული სალექსნყოფო ფორმის საკითხი ქართულ ელინოფილურ ტრადიციაში; – „ლიტერატურა და ხელოვნება“; № 4. თბილისი: 1998.
36. **ბეზარაშვილი, ქ.** გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფრემ მცირისეულ კრებულებზე დართული ელინოფილური სკოლის მიძღვნილი იამბიკოები; – „მრავალთავი“; XVIII; თბილისი: 1999.
37. **ბეზარაშვილი, ქ.** ბიზანტიური და ქართული რიტორიკის თეორიის ლექსთნყოფის საკითხები ანტიოქიური კოლოფონების მიხედვით: – ეფრემ მცირე; წიგნი III; თბილისი: 2012.
38. **ბეზარაშვილი, ქ., დულაშვილი ე.** ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული განგება. „ათონის საღვთისმეტყველო ლიტურატურული სკოლა“. ლიტურატურის ინსტიტუტის გზამკვლევი. თბილისი: 2013.
39. **ბენაშვილი, ა.** ქართული ხმები, საეკლესიო გალობა წმი. იოანე ოქროპირის წირვის წესისა ქართლ-კახეთის კილოზედ; სტამბა მელიქიშვილისა; ტფილისი: 1886.
40. **ბერაძე, პ.** ძველი ბერძნული და ქართული ლექსთნყოფის საკითხები; თბილისი: 1969.
41. **ბიგანიშვილი, ქ.** ჰიმნოგრაფიის სიმბოლური სახისმეტყველების საფუძვლები ძველსა და ახალ აღთქმაში; ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის მაცნე; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი: 2009.

42. **ბიჩკოვი, ვ.:** **Бычков, В. Б.** Эстетика поздней античности; Москва: 1981.
43. **ბლეიკი, რ.:** **Blake, R.** Catalogue des manuscrits de Billiotheque patriarcale grecque a Ierusalem; Paris: 1924.
44. **ბლეიკი, რ.:** **Blake, R.** Catalogue des manuscrits georgiens de la Bibliotheque de la Laure d' Iviron au mont Athos; Paris: 1931-1934.
45. **ბროსე, მ.:** **Brosset, M.** Notice sur un Masnuscrit Géorgien de Bibliothèque Impèriale Publique, Provenant de M. Tischendorf, – „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“, „საარი“; თბილისი: 2021.
46. **ბოედერი, ვ.** ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში; – ქება და დიდება ქართულისა ენისა; „საარი“; თბილისი: 2021.
47. **ბუბულაშვილი, ე.** ქართული საეკლესიო საგალობლები ეგზარქოსობის პერიოდში; – ქართული საეკლესიო გალობა, ერი და ტრადიცია; „მემატინე“; თბილისი: 2001.
48. **გაბისონია, თ.** ქართული საეკლესიო საგალობლებისა და ქართული ხალხური სიმღერის ურთიერთმიმართების რამოდენიმე ასპექტი; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.
49. **გალობანი სინანულისანი თქმულნი დავით მეფისანი; ნევმირებული;** წინასიტყვაობის, ტექსტების ნევმირებისა და მუსიკალური რედაქტირების ავტორი **ზაალ წერეთელი;** „ფავორიტი სტილი“; თბილისი: 2016.
50. **გარაყანიძე, ედ.** Georgian Songs; A Colletion of Traditional Folk, Church and Urban Songs from Georgia. Introduce by **Edisher Garakanidze;** Wales. UK. Black Mountain Press. Centre for Performance Research; 2004.
51. **გარაყანიძე, გ.** ეთნომუსიკის თეატრის ერთი უცნობი ნიმუშისათვის (ზედაშის იავნანა); – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2014.
52. **გარიტი, ჟ.:** **Garitte, G.** Catalogue des maniscrits georgien litteraires du mont Sinai par Gerard Garitte; – CSCO; v. 165. Subsidia, 9; Louvain: 1965.

53. **განერელია, ა.** ქართული კლასიკური ლექსი, ვერსიფიკაცია; – რჩეული ნაწერები, III (1) „ნაკადული“; თბილისი: 1981.
54. **გერცმანი, ე.: Герцман, Е.** Византийское музыкознание; Ленинград: 1988.
55. **გვაზავა, ქ.** ქართული ჰიმნოგრაფიის საღმრთისმეტყველო და ესთეტიკური ბუნებისათვის (დისერტაცია ფილოლოგიის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად); თბილისი: 2018.
56. **გვახარია, ვ.** ძველ ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება; თბილისი: 1962.
57. **გვახარია, ვ., შულღიაშვილი, დ., რაზმაძე, ნ.** ქართული საგალობლების ხელნაწერთა აღწერილობა და ანბანური კატალოგი ნმ. ფილიმონ მგალობლიშვილის (ქორიძის) და ნმ. ექვთიმე აღმსარებლის (კერესელიძის) სანოტო ხელნაწერების მიხედვით; თბილისი: 2013.
58. **გიორგაძე, თ.** ქართული მწერლობა და მუსიკა; თბილისი: 2003.
59. **გრიგოლაშვილი, ლ.** ქართული ჰიმნოგრაფია; – ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში; №1, 1983.
60. **გრიგოლაშვილი, ლ.** დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“; თბილისი: 1989.
61. **გრიგოლაშვილი, ლ.** დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“; თბილისი: 2005.
62. **გრიგოლაშვილი, ლ.** ლიტერატურული კონცეპტები და სხვა; თბილისი: 2018.
63. **დაუჯდომელი საგალობელი ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის სასწაულთმოქმედი ხატისა „შენ ხარ ვენახი“;** დაუჯდომელი შეადგინა **დეკანოზმა არჩილ მინდიაშვილმა;** თბილისი: 2015.
64. **დაუჯდომელი საგალობელი ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის სასწაულთმოქმედი ხატისა „შენ ხარ ვენახი“;** დაუჯდომელი შეადგინა **დეკანოზმა არჩილ მინდიაშვილმა;** თბილისი: 2022.
65. **დობორჯგინიძე, დ.** „ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაი“; – ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაი; „საარი“, თბილისი: 2021.
66. **დოლაქიძე, მ.** ილარიონ ქართველის სახელზე დაწერილი საგალობლები; – „მრავალთავი“; I; თბილისი: 1971.
67. **დოლიძე, დ.** გალობის როლი ადრებიზანტიურ სამრევლო ღვთისმსახურებაში ძველი ქართული ლიტურგიკულ-ჰიმნოგ-

რაფიული ძეგლების მიხედვით (მწუხრი); – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1990.

68. **დოლიძე, დ.** ღამისთევის საგალობელთა ლიტურგიკული თავისებურებანი საღვთისმსახურო პრაქტიკაში (ე. კერესელიძის „მწუხრისა“ და „ცისკრის“ საგალობელთა მიხედვით); – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1991.
69. **დოლიძე, დ.** ზიარების ციკლის საგალობელთა კვლევის საკითხისათვის იერუსალიმურ და საბანშიდურ ლიტურგიაში (ძველი ქართული ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული ძეგლების მიხედვით); – მუსიკათმცოდნეობის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 1999.
70. **დოლიძე, დ.** ძველი ქართული სინოდიკონი; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.
71. **დოლიძე, დ.** „დოგმა და ტრადიცია საეკლესიო მუსიკაში“; – ქართული საეკლესიო გალობა, ერი და ტრადიცია; თბილისი: 2001.
72. **დულაშვილი, ე.** კოზმა იერუსალიმელის ღვთისმშობლის მიძინებისადმი მიძღვნილი ჰიმნოგრაფიული კანონის ქართული თარგმანი (X საუკუნის იადგარების მიხედვით); – „მრავალთავი“, XVIII; თბილისი: 1999.
73. **დულაშვილი, ე.** ღვთისმშობლის აღმნიშვნელი ეპითეტები იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის მიძინებისა და შობის კანონებში; – მრავალთავი; XXI; თბილისი: 2005.
74. **დულაშვილი, ე.** კოზმა იერუსალიმელის საგალობელთა თარგმანები X საუკუნის ქართულ იადგარებში; – „მრავალთავი“; XII; თბილისი: 2017.
75. **დულაშვილი, ე.** წმინდა გრიგოლ ხანძთელი და იადგარი სანელინდო; – „უდაბნოთა ქალაქმყოფელი. წმინდა გრიგოლ ხანძთელი“. ლიტერატურის ინსტიტუტის გზამკვლევი. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. თბილისი: 2018.
76. **ერთხმიანი ქართული საეკლესიო გალობა, მწუხრი;** ნოტებზე გადაკეთებული მღვდელ ფილიმონ კარბელაშვილის მიერ; „სტამბა ძმობისა“; ტფილისი: 1907.

77. **ერქვანიძე, მ.** ქართული მრავალხმიანობის ბუნება; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის სამეცნიერო შრომების კრებული: თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.
78. **ერქვანიძე, მ.** ქართული საგალობლების აღდგენა-რესტავრაცია – ქართული სამგალობლო სკოლის ერთ-ერთი პრიორიტეტი; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი: თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2008.
79. **ერქვანიძე, მ.** ქართული გალობის ნოტებზე გადაღების ისტორია და ქართული სამუსიკო სისტემა; ნაკვეთი I, II (სანოტო დანართი); დისერტაცია სოციალურ მეცნიერებათა აკადემიური დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი; თბილისი: 2014.
80. **ერქვანიძე, მ.** კანონისა და კანონიკური აზროვნების შესახებ ქართულ ტრადიციულ მუსიკაში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთ. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 2018.
81. **ერქვანიძე, მ.** ქართული ტრადიციული მუსიკის სოლფეჯიო-ჰარმონიის სახელმძღვანელო (ქართული საეკლესიო გალობის თეორიისა და პრაქტიკის საფუძვლები); თბილისი: 2023. [http://folk.gov.ge/geo\\_solfeggio/](http://folk.gov.ge/geo_solfeggio/)
82. **ემშიმერი, ე. Emsheimer, E.** Schallaufnahmen georgischer Mehrstimmigkeit. „Deutsche Gesellschaft für Musikforschung“. Kongressbericht. Lüneburg: 1950.
83. **ველეში, ე.: Wellesz, E.** A History of Byzantine Music and Hymnographie; Oxford: 1980.
84. **ზარიძე, ხ.** „წმითა სასწავლელი სწავლაჲ“; – სამეც. კრ.: ხანძთა – სულიერად მშობელი ქართველთა; თბილისი: 2002.
85. **თავბერიძე, ი.** „XIX საუკუნის ქართველი მოღვაწეები და საეკლესიო გალობა“; საქართველოს საპატრიარქო; თბილისი, 2010.
86. **თარხნიშვილი, მ.** წერილები; კრებული შეადგინა და გამოკვლევა დაურთო **თამარ ჭუმბურიძემ**; თბილისი, 1994.

87. **იაშვილი, მ.** ქართული მრავალხმიანობის საკითხისათვის; თბილისი: 1975.
88. **იმედაშვილი, გ.** ვეფხისტყაოსნის პარალელები X საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში; I; – ლიტერატურული ძიებანი; შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი: 1944.
89. **იმედაშვილი, გ.** „ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტიკის საკითხები“; – ლიტერატურული ძიებანი; XII; თბილისი: 1959.
90. **იმედაშვილი, გ.** „ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტიკის საკითხები“; – ლიტერატურული ძიებანი; XIII; თბილისი: 1961.
91. **იმედაშვილი, გ.** ქართული კლასიკური საგალობელი და პოეტური მეტყველების პრობლემა; დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად; თბილისი: 1962.
92. **იმედაშვილი, გ.** ქართული კლასიკური საგალობლის პოეტური მეტყველების ზოგი საკითხი; – კორნელი კეკელიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული; თბილისი: 1969.
93. **ინგოროყვა, პ.** ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია; I; თბილისი: 1913.
94. **ინგოროყვა, პ.** გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა; თბილისი: 1954.
95. **ინგოროყვა, პ.** გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა; – თხზულებათა კრებული; III; თბილისი: 1965.
96. **ინგოროყვა, პ.** პირველი ათასწლეულის ქართული მწერლობის მეტად მნიშვნელოვანი ძეგლი „ქებად და დიდებად ქართულისა ენისადა“; – ქებად და დიდებად ქართულისა ენისადა; „საარი“; თბილისი: 2021.
97. **იოანე პეტრიწი**, შრომები; II; **შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის რედ.**; თბილისი: 1937.
98. **იოანე მინჩხის პოეზია**; გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო **ლელა ხაჩიძემ**; თბილისი: 1987.

99. **კარბელაშვილი, პ.** წინასიტყვაობა კრებულისა – ქართლ-კახური გალობა „კარბელაანთ კილოთი“; ნაწილი პირველი; მწუხრი, „სტამბა მ. შარაძისა და ამხანაგობისა“; ტფილისი: 1897.
100. **კარბელაშვილი, პ.** ქართული საერო და სასულიერო კილოები; ექ. ივ. ხელაძის სტამბა: ტფილისი: 1898.
101. **კარბელაშვილი, პ.** პარაკლისი ხელთ-უქმნელისა ანჩის-ხატისა; „სტამბა გუტენბერგი (თ. გ. დიასამიძე)“; ტფილისი: 1902.
102. **კაკაბაძე, მ.** დავით აღმაშენებლისა და დემეტრე მეფის ლირიკა, – ჟურ. „მნათობი“, № 4; თბილისი: 1962.
103. **კარბელაშვილი, მ.** მეფის კონცეფცია იოანე მინჩხის საგალობელში „ვსენებად წმიდა თევდოსი მორწმუნისად“ (მასალები ქართული პოლიტიკური აზროვნების ისტორიისთვის); – ლიტერატურული ძიებანი. XXVII, 2006.
104. **კეკელიძე, კ.** ახალნი საგალობელნი წმიდისა მოწამისა აბო თბილელისა; – ჟურნ. „მწყემსი“; №13-14; 1905.
105. **კეკელიძე, კ. Кекелидзе, К.** Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение; Тифлис: 1908.
106. **კეკელიძე, კ.: Кекелидзе, К.** Иерусалимский Кановарь VII века. Грузинская версия; Тифлис: 1912.
107. **კეკელიძე, კ.: Кекелидзе, К.** Древнегрузинский архиератикон, Тифлис: 1912.
108. **კეკელიძე, კ.** მცხეთის დოკუმენტი XI საუკუნისა და მისი ცნობები ქართული მწერლობის შესახებ; – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან; I; თბილისი: 1956.
109. **კეკელიძე, კ.** ათონის ლიტერატურული სკოლის ისტორიიდან; – ეტიუდები... IV; თბილისი: 1957.
110. **კეკელიძე, კ.** ანტონ კათოლიკოზის სალიტურგიკო მოღვაწეობიდან; – ეტიუდები... IV; თბილისი: 1957.
111. **კეკელიძე, კ.** „ახალი შრომა ძველი ქართული პოეზიის შესახებ; – ეტიუდები... VI; თბილისი: 1960.
112. **კეკელიძე, კ.** ახალი საგალობლები აბო თბილელისა; – ეტიუდები... VI; თბილისი: 1960.



113. **კეკელიძე, კ.** ქართული ლიტერატურის ისტორია; I; თბილისი: 1960.
114. **კეკელიძე, კ.** „უცნობი რედაქცია ქართული ჰიმნოგრაფიული თუნისა“; – ეტიუდები... VIII; თბილისი: 1962.
115. **კეკელიძე, კ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია; I; თბილისი: 1980.
116. **კეკელიძე, კ. ბარამიძე, ალ.** ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია; თსუ; 1987.
117. **კეკელიძე, კ.** იოანე ზოსიმე, „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ“, – „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ; „საარი“; თბილისი: 2021.
118. **კერესელიძე, ე.** ისტორია ქართული საეკლესიო გალობის ნოტებზე გადაღებისა; ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ხელნაწერი Q-840. <https://www.qwelly.com/group/galoba/forum/topics/gadageba>
119. **კერნი (არქიმანდრიტი),** საეკლესიო პოეზიის ისტორია; **ქეთევან ტატიშვილისა და ეკატერინე დულაშვილის** თარგმანი; – ჟურ. „არჩევანი, №1; 2006. [http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&id=374:2011-06-01-11-56-08&catid=48:2010-12-12-19-54-08&Itemid=68&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&id=374:2011-06-01-11-56-08&catid=48:2010-12-12-19-54-08&Itemid=68&lang=ka)
120. **კვირიკაშვილი, ლ.** ჰიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიცია; „მეცნიერება“; თბილისი: 1982.
121. **კიკნაძე, ზ.** „ქება ქართულისა ენისაჲ“, – ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ; „საარი“; თბილისი: 2021.
122. **კლენოვსკი, ნ.: Кленовский, Н.** Песнопения на Литургии св. Иоанна Златауста Грузинского (Кахетинского) распева; Москва: 1899.
123. **კირონი II.** ქართული საეკლესიო გალობა. <http://church.ge/index.php?showtopic=372>
124. **კოჭლამაზაშვილი, ე.** იოვანე ოქროპირის ნირვა (ლიტურგია); – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1991.
125. **კოლარი პ.: Collaer, P.** Notes concernant certains chants Espagnols; Hongrois; Bulgares et Georgians; “Annuario Musical”; Barselona: 1955, IX.

126. კოლარი პ.: Collaer, P. Similtudes entre des chants Espagnols; Hongrois; Bulgares et Georgiens (Addendum); “Annuario Musical”; 1955, X.
127. კობლატაძე, გ. ანდრია კრიტიელის დიდი კანონი; თსუ: 2007.
128. კოჭლამაზაშვილი, ე. ლიტურგიკული შენიშვნები; – ჟურ. „რელიგია“; №10-11-12; თბილისი: 1999..
129. კუჭუხიძე, გ. იოვანე საბანისძის „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტივილობა“ (ტექსტოლოგიური და ღვთისმეტყველებითი საკითხები). ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი; საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია; რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი; თბილისი: 2006.
130. კუჭუხიძე, გ. „წმიდა ჰაბო ტფილელის მარტივილობა“ და ქრისტიანული თეოლოგიის პრობლემატიკა; საბანისძისეული „გიხაროდენი“; – იოანე საბანისძე, მარტივილობა და ჰაბო ტფილელისა; – ლიტერატურის ინსტიტუტის გზამკვლევი; რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი: 2016.
131. კუჭუხიძე, გ. ქართული ჰიმნოგრაფია; – ქართული ლიტერატურა, ისტორია საერთაშორისო ლიტერატურული პროცესების ქრილში; ნაწილი პირველი; რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 2016 (ქართულ და ინგლისურ ენებზე); Georgian Hymnography, – Georgian literature, History in the Context of International Literary Processes, I: Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, Tbilisi, 2016. <http://www.litinstitutu.ge/qart-lit-eng-001.html>
132. კუჭუხიძე, გ. ზვიად გამსახურდიას „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“; – ქება და დიდება ქართულისა ენისა; „საარი“; თბილისი: 2021.
133. კვირიკაშვილი, ლ. ჰიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიცია; თბილისი: 1982.
134. კვირიკაშვილი, ლ. ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფები ძველ ქართულ „თთუენებში“; თბილისი: 1987.

135. **კრუმბახერი, კ. Krumbacher, K.** Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie. Munchen: 1904.
136. **ლოვიატინი ე.: Ловягин Е.** Богослужбные Каноны; СПб: 1875.
137. **ლოლაშვილი, ი.** ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი; თბილისი: 1982.
138. **ლოლაშვილი, ი.** მრავალკარედი; თბილისი: 1984.
139. **ლომინაძე, ბ. კუხიანიძე, დ.** იოანე-ზოსიმეს „ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაი“-ს ფილოლოგიური ასპექტები (I და II სტროფების მიხედვით); – ქება და დიდება ქართულისა ენისა; „საარი“; თბილისი: 2021.
140. **მამისაშვილი, ნ.** ქართული გალობა თორმეტ საუფლო დღესასწაულთა საგალობელნი გურულ-იმერულ სადა კილოზე **მღვდლის რაჟდენ ხუნდაძისა და მღვდელმონაზონ ექვთიმე კერესელიძის** ხელნაწერების მიხედვით; საქართველოს საპატრიარქო; თბილისი: 1995.
141. **მანაგაძე, ნ.** წმიდა ანდრია კრიტელის „სინანულის კანონი“ და მისი ქართული ძლისპირები (Q 680 ხელნაწერის მიხედვით); საკვალიფიკაციო შრომა ხელოვნებათმცოდნეობის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად.
142. **მანაგაძე, ნ.** დიდი მარხვის ლიტურგიკულ-ისტორიული და მუსიკალური ასპექტები; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო. კონსერვატორია; თბილისი: 2001.
143. **მანაგაძე, ნ.** წმ. ანდრია კრიტელის „სინანულის კანონი“ იოანე პეტრიწის ესთეტიკის ფონზე; – საერთაშორისო სიმპოზიუმი – სასულიერო და საერო მუსიკის მრავალხმიანობის პრობლემები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; თბილისი: 2005.
144. **მანაგაძე, ნ.** წმიდა ანდრია კრიტელის „სინანულის კანონი“ და მისი ქართული ძლისპირები (Q 680 ხელნაწერის მიხედვით); საკვალიფიკაციო შრომა ხელოვნებათმცოდნეობის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად (ხელმძ. ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორი რ. ნურნუმი; თბილისის სახ. კონსერვატორია: 2006).

145. **მანაგაძე, ხ.** წმ. ანდრია კრიტელის „სინანულის კანონი“ და მისი ქართული ძლისპირები Q 680 ხელნაწერების მიხედვით; ავტორეფერატი; თეატრისა და კინოს სახელმწიფო უნივერსიტეტი; 2006.
146. **მარი, ნ. Марр, Н.** Описание рукописей Синайского монастыря; Тбилиси: 1940.
147. **მარი ნ.** მეათე საუკუნის ძველი ქართული ტექსტი „ქებად და დიდებად ქართულისა ენისად“; – ქებად და დიდებად ქართულისა ენისად; „საარი“; თბილისი: 2021.
148. **მარხვანი:** წმ. გიორგი მთაწმიდელის რედაქცია, I; ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს და საძიებლები დაურთეს **ლელა ხაჩიძემ, ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, ლიანა ახოზაძემ და ეკა კვიციანიამ; ლელა ხაჩიძის** რედაქციითა და გამოკვლევით; თბილისი: 2022.
149. **მიქაძე, ლ.** იოანე მინჩხის უცნობი საგალობელი; – „მრავალთავი“; X; თბილისი: 1983.
150. **მენაბდე, ლ.** ძველი ქართული მწერლობის კერები; ტომი I; ნაკვეთი I; თბილისი: 1960.
151. **მენაბდე, ლ.** ძველი ქართული მწერლობის კერები; ტომი I; ნაკვეთი II; თბილისი: 1962.
152. **მენაბდე ლ.** ძველი ქართული მწერლობის კერები; ტომი II; თბილისი: 1980.
153. **მეტრეველი, ე.** ქართული ეროვნული ჰიმნოგრაფიის ისტორია XI საუკუნეში; – პუშკინის სახელობის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები; IX; თბილისი: 1952.
154. **მეტრეველი, ე.** XI საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან; – პუშკინის სახელობის სახელმწიფო ინსტიტუტის შრომები, IX; 1958.
155. **მეტრეველი, ე.** „მეხელისა“ და „მეხურის“ გაგებისათვის; – რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი; ხელნაწერთა ინსტიტუტი; თბილისი: 1966.
156. **მეტრეველი, ე.** ძლისპირნი და ღვთისმშობლისანი, ორი ძველი რედაქცია X-XI სს-ის ხელნაწერების მიხედვით; თბილისი: 1971.

157. **მეტრეველი, ე.** ჰიმნოგრაფიული ტერმინების „ფარაფთონისა“ და „მოსართავის“ გაგებისათვის; – იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, XVIII; თბილისი: 1973.
158. **მეტრეველი, ე.** ჰიმნოგრაფიული ტერმინი „მნიშვნელი“; – „მაცნე“ /ელს; №2; თბილისი: 1983.
159. **მეტრეველი, ე.** ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან; თბილისი: 1996. file:///C:/Users/User/Downloads/Narkvevebi\_Atonis\_Kultural-Saganmanatleblo\_Keris\_Istoriidan.pdf
160. **მეტრეველი, ს.** კანონიკური გალობა სვეტიცხოველში; – სიტყვა სატადქმნილი; რევაზ სირაძე – 80; „ბიბლიო“; თბილისი: 2016.
161. **მეტრეველი, ს.** აგიოგრაფიისა და ლიტურგიული გალობის სპეციფიკისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში; – ენა და კულტურა; II; ქართულ-ამერიკული უნივერსიტეტი; თბილისი: 2017. <https://www.gau.edu.ge/storage/app/media/GAU%20Research%20Books%20and%20Documents/Language%20and%20Culture/Language%20and%20Culture%202.pdf>
162. **მეტრეველი, ს.** ვნების პარასკევის საკითხავის რეცეფციისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში; – ლიტერატურული ძიებანი: XI; თბილისი: 2021.
163. **მეტრეველი, ს.** „ტკბილად თქმული მადლობა“; – სადღესასწაულო საზეიმო საგალობლები; თბილისი: 2022.
164. **მჭედლიშვილი, თ.** დაუჯდომელი საგალობელი წმიდისა დიდისა მონამისა აბო თბილელისა; შეადგინა **თ. მჭედლიშვილმა**; თბილისი: 2009.
165. **მუსიკალურ-ლიტურგიკულ ტერმინთა განმარტებანი**; თბილისი: 2000.
166. **მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები.** X საუკუნე; I-II-III; ტექსტი გადმოწერა დედნიდან და გამოსცა **ვ. გვახარიამ**, ფაქსიმილე გამოსაცემად მოამზადა **ვ. გვახარიამ**; კალიგრაფი: **რ. ბურჭულაძე**; „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი: 1978.
167. **ნაკუდაშვილი, ნ.** ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა; თბილისი: 1996.

168. **ნანეიშვილი, ნ.** გამშვენებათა სტრუქტურული ფორმულები ქრისტეს ბრწყინვალე აღდგომის ძლისპირებში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2012.
169. **ნანეიშვილი, ნ. Naneishvili, N.** On The Types of Christian Liturgical Music in Today's Georgia; – Etudes Interdisciplinaires en Sciences Humaines (EISH); №5; 2018.
170. **ნეემირებული ძლისპირნი**, გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო **გულნაზ კიკნაძემ**; თბილისი: 1982.
171. **ნიკოლოზ გულაბერისძე**, „საკითხავი სვეტიცისა ცხოველისად, კუართისა საუფლოდსი და კათოლიკე ეკლესიისად“; – საქართველოს სამოთხე; შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული პეტერბურგის სასულიერო აკადემიის კანდიდატის, ივერიელის **გობრონ (მიხაილ) პავლის ძის საბინინის** მიერ; „საიმპერატორო მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“; პეტერბურგი: 1882.
172. **ნიკოლოზ გულაბერისძე**, თხზულებანი; გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო **ნესტან სულავამ**; მცხეთა: 2007-2008.
173. **ნიკოლოზ გულაბერისძე**, „საკითხავი სვეტიცისა ცხოველისად, კუართისა საუფლოდსი და კათოლიკე ეკლესიისად“; – გულაბერისძე ნიკოლოზ, თხზულებანი; გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო **ნესტან სულავამ**; მცხეთა 2008.
174. **ნინიძე, ქ.** წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიული ხატი. „წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა“; – ლიტერატურის ინსტიტუტის მეგზური. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. თბილისი: 2009.
175. **ნინოშვილი, ლ.** საეკლესიო მუსიკა მართლმადიდებლურ დიასპორაში; ქართულ საგალობელთა ინგლისურად შესრულების საკითხი; – ტრადიციული მრავალხმიანობის მესაერთაშორისო სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; თბილისი: 2008.
176. **ონიანი, ე.** ქართული და ბიზანტიური ნევმური სისტემების მსგავსება-განსხვავების ზოგიერთი საკითხი; – ვანო სარა-

ჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის დაარსების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი ახალგაზრდა მეცნიერთა კონფერენციის მასალები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1999.

177. **ონიანი, ე.** გალობის გამშვენების საკითხისათვის ქართულ სამგალობლო პრაქტიკაში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 2003.
178. **ონიანი, ე.** ნევმური დამწერლობა და ნევმების სისტემა ღვთისმსახურების ქართულ პრაქტიკაში (X-XI და XVIII საუკუნის ხელნაწერთა მაგალითზე); დისერტაცია ხელოვნებათმცოდნეობის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2004.
179. **ონიანი, ე.** ზოგიერთი მოსაზრება ქართული გამშვენებული გალობის შესახებ; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 2001.
180. **ონიანი, ე.** ქართული გალობის მრავალხმიანობის საკითხისათვის; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2012.
181. **ონიანი, ე.** საშემსრულებლო ხერხების გამოვლენის საკითხისათვის ნევმურ დამწერლობაში; – ბათუმის X საერთაშორისო ფესტივალი; სამეცნიერო კონფერენცია – ფოლკლორული და საეკლესიო მუსიკის საკითხები; ბათუმის ხელოვნების სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი: 2015.
182. **ონიანი, ე.** საგალობლების ძირითადი ფორმაქმნადი პრინციპების წარმომავლობისათვის ნევმურ დამწერლობაში; – სამეცნიერო კონფერენცია – ფოლკლორული და საეკლესიო მუსიკის საკითხები; ბათუმის ხელოვნების სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი; 2016.
183. **ონიანი, შ.** გიორგი მერჩულეს ცნობა გრიგოლ ხანძთელის „სანელინდო იადგარის“ შესახებ; – ხანძთა – სულიერად მშობელი ქართველთა; თბილისი: 2002.

184. **ორბელიანი, ა.** ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ლილინი; – „ცისკარი“; 1861; №1.
185. **ოსიტაშვილი, მ.** ქართული რვა ხმის სისტემა და მისი კილო-ინტონაციური საფუძვლები; – ქართული ხალხური მუსიკის კილო, მელოდია და რიტმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 1983.
186. **ოსიტაშვილი, მ.** ქართული რვა ხმის სისტემა და მისი ინტონაციური საფუძველი (ქართლ-კახური კილოს საგალობლების მაგალითზე); დისერტაცია ხელოვნებათმცოდნეობის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 1988.
187. **ოსიტაშვილი, მ.** „ჭრელების“ შესწავლის ზოგიერთი საკითხი; – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; ისტორიისა და თეორიის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 1991.
188. **ოსიტაშვილი, მ.** ქართული საერო და სასულიერო მრავალხმიანობის ურთიერთკავშირის შესახებ; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 2005.
189. **პაპუაშვილი, ნ.** პ. კარბელაშვილის ინფორმაციის კვლადაკვალ; – „მრავალთავი“; XV; თბილისი: 1991.
190. **პატარიძე, რ.** „ქება ქართულისა ენისა“; წერილი I, II, III; – ქება და დიდება ქართულისა ენისა; „საარი“; თბილისი: 2021.
191. **პატარიძე, რ.** დავათის ქვა-ჯვრის ქართული ანბანი; – ქება და დიდება ქართულისა ენისა; „საარი“; თბილისი: 2021.
192. **ჟღენტაძე, ი.** ნარკვევები ქართული ხალხური და ძველი პროფესიული მუსიკის შესახებ (ისტორიისა და თეორიის საკითხები); თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2017.
193. **რაფავა, მ.** პორფირი ფინიკიელის „ზუთხნი ჳმანი“ ქართულ მწერლობაში; – „მრავალთავი“; VI; თბილისი: 1978.
194. **რაფავა, მ.** ერთი იამბიკოს შესახებ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი, ღვთისმეტყველებითნისა“ და იოანე პეტრიწის „განმარტებების“ ე. წ. ბოლოსიტყვაობაში; – მრავალთავი; XII, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი; თბილისი: 2017.



195. **როსებაშვილი, კ.** გალობის ტრადიციის საკითხისათვის საქართველოში; – შრომათა კრებული „შავერზაშვილი, ალექსანდრე თუმანიშვილი, ქეთევან და სხვანი“; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 1973.
196. **საეკლესიო გალობა წმ. იოანე ოქროპირის წირვის წესისა ქართლ-კახეთის კილოზედ;** ხალხური სიმღერები შეკრებილი და ნოტებზედ გადაღებული **ანდრია სიმონის ძე ბენაშვილისაგან;** „სტამბა მელიქიშვილისა“; ტფილისი: 1886.
197. **საეკლესიო გალობა. აღმოსავლეთის სკოლა;** ტომი III, გამოცემა II; გადმოცემული **ძმები კარბელაშვილების და ანდრია ბენაშვილის** მიერ; თბილისი: 2016.
198. **საგალობლნი შობის დღესასწაულისა;** გამოცემა **მღ. პოლიევქტოს კარბელოვისა და ა. მოლოდინაშვილისა;** რვეული; „სტამბა მ. შარაძისა და ამხანაგობისა“; ტფილისი: 1899.
199. **საგალობლების ნოტები (საარქივო დოკუმენტები):** საქართველოს ეროვნული არქივი <https://archive.gov.ge/ge/sagaloblebis-notebi-1>
200. **სამი ნევმირებული კანონი;** შეადგინა, წინასიტყვაობა და ურთო, ტექსტების ნევმირება მოახდინა და საგალობლები გაამარტივა **ზაალ წერეთელმა;** „სპეკალი“; თბილისი: 2013.
201. **საქართველოს სახელმწიფო არქივები;** სამეცნიერო-საცნობარო სახელმძღვანელოები; ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი; ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობა; შედგენილია პროფ. **ს. კაკაბაძისა და პ. გაგოშიძის** მიერ აკად. **კ. კეკელიძის** რედაქციით; საქ. სსრ. საარქივო სამმართველოს გამომცემლობა: თბილისი: 1949. [https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/433642/1/Qartul\\_Xelnawerta\\_Koleqciis\\_Aghwerilobai\\_1949\\_Wigni\\_I.pdf](https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/433642/1/Qartul_Xelnawerta_Koleqciis_Aghwerilobai_1949_Wigni_I.pdf)
202. **სილაგაძე, ა.** ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა; თბილისი: 1997.
203. **სილოგავა, ვ.** „ქებად და დიდებად ქართულისა ენისად“, – ქებად და დიდებად ქართულისა ენისად; „საარი“, თბილისი: 2021.
204. **სირაძე, რ.** ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები; თბილისი: 1975.

205. **სირაძე, რ.** ლიტერატურული ნარკვევები; თბილისი: 1987.
206. **სირაძე, რ.** ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა; I; თბილისი: 1992.
207. **სირაძე, რ.** ქრისტიანული კულტურის საფუძვლები; თბილისი: 2000.
208. **სირაძე, რ.** ენათა სულიერი ყოფისათვის; – ქება და დიდებად ქართულისა ენისად; „საარი“; თბილისი: 2021.
209. **სირაძე, რ.** ქართული კულტურა და ენობრივი მსოფლმხედველობა, – ქება და დიდებად ქართულისა ენისად; „საარი“; თბილისი: 2021.
210. **სულავა, ნ.** ნათლის ტროპიკა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში; – ლიტერატურული ძიებანი; თბილისი: 1983.
211. **სულავა, ნ.** იოვანე ქონქოზისძე; – „მაცნე“/ელს; № 1-4; თბილისი: 1999.
212. **სულავა, ნ.** სტეფანე სანანოისძე-ჭყონდიდელი; – „მაცნე“ / ელს; I-IV; თბილისი: 2000.
213. **სულავა, ნ.** ხარების თემა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.
214. **სულავა, ნ.** ზოსიმე მთაწმინდელი; – „მაცნე“/ელს; № 1-4; თბილისი: 2001.
215. **სულავა, ნ.** გიხაროდენ ღვთისმშობელო მარიამ; – სამეც. კრებ. „კრიტიკიუმი“; №2; შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი: 2001.
216. **სულავა, ნ.** ჰიმნოგრაფიის სახისმეტყველება; I წერილი; – „სჯანი“, №3; თბილისი: 2002.
217. **სულავა, ნ.** XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია და პოლიტიკური იდეოლოგია; – ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები; თბილისი: 2002.
218. **სულავა, ნ.** XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია; თბილისი: 2003. [https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/361688/5/Qartuli\\_Himnografia\\_Tradicia\\_Da\\_Poetika\\_2006\\_Gateqstebuli.pdf](https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/361688/5/Qartuli_Himnografia_Tradicia_Da_Poetika_2006_Gateqstebuli.pdf)
219. **სულავა, ნ.** ჰიმნოგრაფიის სახისმეტყველება; II წერილი; – „სჯანი“, №4; თბილისი: 2003.

220. **სულავა, ნ.** „ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის“; – ლიტერატურული ძიებანი; XXIV; თბილისი: 2003.
221. **სულავა, ნ.** ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა; თბილისი: 2006.
222. **სულავა, ნ.** ქართული ჰიმნოგრაფია; – „ქართველოლოგი“, №19(4); „ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრი“; თბილისი: 2013. <http://kartvelologi.tsu.ge/public/ge/arqive/13/10>
223. **სულავა, ნ.** ქართული ჰიმნოგრაფია როგორც საისტორიო წყარო პოლიტიკური იდეოლოგიის ერთ-ერთი საფუძველი; – ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები; IX; თბილისი: 2015. <https://dspace.tsu.ge/server/api/core/bitstreams/335e9d8f-932c-47c5-b1d0-733426d02ae1/content>
224. **სულავა, ნ.** „ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის“, გამომც.: მნიგნობარი, თბილისი, 2018.
225. **სულავა, ნ. Сулава Н.** Иезекиил; Иоанн-Зосим; Песнопения св. Иоанну Зедазнийскому; Песнопения посвященные св. Иоанну Святогорцу; Павле Ингороква; Иоанн Шавтели; Иоанн Мтбевари; Иоанн Минчхи; Иоанн Конкозисдзе; Иоанн Анчели; Песнопения посвященные св. Иосифу Алавердскому; Микаел Модрекили; Николай Мнатоби; Николай I (Гулаберисдзе); – Православная Энциклопедия; XX; XXII; XXIII; XXIV; XXV; XXVI; L; XLV; Москва: 2009-2018.
226. **სულავა, ნ. Sulava, N.** The Interpretation of the Most Holy Virgin's Image in Georgian Hymnography and in David Guramishvili's Poetry – “The Lamentation of the Virgin”; The Tradicion of the Adoration of the Theotokos in the Ortodox Church; Nova Science Publishers; New York: 2020.
227. **სულავა, ნ.** იოვანე-ზოსიმე და „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ“; – ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ; „საარი“; თბილისი: 2021.
228. **სულავა, ნ. Сулава, Н.** Грузинская гимнография XII-XIII веков и политическая идеология. – Язык и Культура; – Коллективная монография; Пятигорск: 2022.

- 229. სულავა, ნ.** ნესტან სულავას ჰიმნოლოგიური შრომები (**183 ერთეული/ხელნაწერი**), – ინახება ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ბიბლიოთეკაში.
- 230. სუხიაშვილი, მ.** საეკლესიო გალობის რაობა; – „ხელოვნება“; №1-2; 1999.
- 231. სუხიაშვილი, მ.** ქართული საეკლესიო საგალობლების ძირითადი კომპოზიციური პრინციპების შესახებ (სადა კილოს საეკლესიო საგალობლების მაგალითზე); – ჟურ. „ხელოვნება“, №5; 1999.
- 232. სუხიაშვილი, მ.** ქართული საეკლესიო გალობა; – ჟურ. „რწმენა და ცოდნა“; №2; 2000.
- 233. სუხიაშვილი, მ.** საეკლესიო გალობის კანონიკის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ; – ქართული საეკლესიო გალობა, ერი და ტრადიცია; „მემატიანე“; თბილისი: 2001.
- 234. სუხიაშვილი, მ.** ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ისტორიული განვითარების ზოგიერთი საკითხის დასმის შესახებ; – საერთაშორისო სამეც. სიმპ. სასულიერო და საერო მუსიკის მრავალხმიანობის პრობლემები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.
- 235. სუხიაშვილი, მ.** საეკლესიო გალობის კანონიკის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ ქართული საეკლესიო გალობის მაგალითზე; საპატრიარქოს უწყებანი; [https://orthodoxy.ge/galoba/galobis\\_kanonika.htm](https://orthodoxy.ge/galoba/galobis_kanonika.htm)
- 236. სუხიაშვილი, მ.** ქართული საეკლესიო გალობა; რედ. **პროტოპრესვიტერი გიორგი (გამრეკელი)**; საქართველოს საპატრიარქო; 2002. <http://www.orthodoxy.ge/galoba/galoba.htm>.
- 237. სუხიაშვილი, მ.** ზოგიერთი ძველი ქართული სამუსიკო ტერმინის განმარტებისათვის („მორთულება“ და „შენყოფა“); – ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის კულტურისა და ხელოვნების სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო შრომები; I; თბილისი: 2003.
- 238. სუხიაშვილი, მ. სანიკიძე, ე.** ქართული გალობის მოამაგენი; I; ფილიმონ ქორიძე; „საქართველოს მაცნე“; თბილისი: 2004.

- 239. სუხიაშვილი, მ.** ქართულ საეკლესიო საგალობლებში „დასდებლის მეცნიერების“ გამოვლინების ზოგიერთი ასპექტის შესახებ; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2006.
- 240. სუხიაშვილი, მ.** გალობის კანონიკის ძირითადი ასპექტები ძველ ქართულ სასულიერო მუსიკაში; დისერტაცია ხელოვნებათმცოდნეობის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2006.
- 241. სუხიაშვილი, მ.** საღვთისმსახურო საგალობლების ხმათა (იხოსთა) სემანტიკის შესწავლისათვის; – თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 2007.
- 242. სუხიაშვილი, მ.** ქართული საეკლესიო საგალობლის ჰანგის „აკინძვის“ ზოგიერთი თავისებურების შესახებ; – ბიზანტინოლოგია საქართველოში; II; 2009.
- 243. სუხიაშვილი, მ.** ქართული საეკლესიო გალობის ზეპირი ტრადიციის შესახებ; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2015.
- 244. სუხიაშვილი, მ.** ქართული საეკლესიო გალობა; – ჩვენი ღირსებანი; თბილისი: 2016.
- 245. სუხიაშვილი, მ.** მე-19 საუკუნის მოღვაწეთა ბრძოლა ძველი ქართული საეკლესიო გალობის გადასარჩენად; „ხელოვნება“; №7-9; თბილისი: 2017.
- 246. სუხიაშვილი, მ.** სადა კილოს წირვის წესის საგალობლების საბაზისო ჰანგები და მათი შემადგენელი სტრუქტურული ერთეულები (გელათის საგალობლების მაგალითზე); – სამეც. ელ. ჟურნალი მუსიკათმცოდნეობა და კულტუროლოგია; 2017. [http://www.gesj.internet-academy.org.ge/ge/title\\_ge.php?b\\_sec=&section\\_l=muz](http://www.gesj.internet-academy.org.ge/ge/title_ge.php?b_sec=&section_l=muz)
- 247. სუხიაშვილი, მ.** ტერმინი „მორთული“ ქართულ ჰიმნოგრაფიულ ხელნაწერებში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2018.

248. **ტორაძე, გ.** ქართული მუსიკის ისტორია; I; „განათლება“; თბილისი: 1990.
249. **ურუშაძე, ა.** ბერძნულ-რომაული და ქართული მეტრიკის საკითხები; თბილისი: 1980.
250. **უძველესი იადგარი,** გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს **ელენე მეტრეველმა, ცაცა ქანკიევმა** და **ლილი ხევსურიანმა**; თბილისი: 1980.
251. **უჯმაჯურიძე, მ.** ქართული ლირიკის ისტორიიდან; თბილისი: 1989.
252. **ფილარეთი (გუმილევსკი; არქიეპისკოპოსი):** Архиепископ Филарет (Гумилевский), Исторический обзор песнопевцев и песнопения грузинской церкви; Чернигов: 1864.
253. **ფილარეთი: Филарет.** Исторический обзор песнопевца греческой церкви; Петербург: 1902.
254. **ფირცხალავა, ნ.** ქართული ჰიმნოგრაფიის ესთეტიკის საკითხისათვის; – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; თბილისი: 1991.
255. **ფირცხალავა, ნ.** ცნება „ბამთან“ დაკავშირებით იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; ვანო სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის დაარსებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო კონფერენციის მასალები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; 2000.
256. **ფირცხალავა, ნ.** „მზახრი, ყირი და ბამის ერთობა შეყოვლებისად“ შესახებ იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“; – ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი Academia; №4; „თანამედროვე სამეცნიერო კვლევის ასოციაცია“; თბილისი: 2002.
257. **ფირცხალავა, ნ.** პეტრიწის ფილოსოფია და ქართული მრავალხმიანობა; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2003.
258. **ფირცხალავა, ნ.** პეტრიწის მნიშვნელობის შესახებ ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში; – ტრადიციული მრავალ-

ხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2005.

- 259. ფირცხალავა, ნ.** ჰარმონიის სადარი ქართული ცნება „მორთულება“ იოანე პეტრინის თხზულებაში „განმარტებად“; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2008.
- 260. ფირცხალავა, ნ.** იოანე პეტრინის მუსიკალურ-ესთეტიკური აზროვნება ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისას“ მიხედვით; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2010.
- 261. ფირცხალავა, ნ.** ებანის, ბანის, ბამის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2014.
- 262. ფირცხალავა, ნ.** ერთი სამუსიკო ანალოგიის შესახებ იოანე პეტრინის თხზულებაში „განმარტებად პროკლესათვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2015.
- 263. ფირცხალავა, ნ.** იოანე პეტრინის სამუსიკო ტერმინოლოგიის საკითხისათვის; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2018.
- 264. ქავთარია, მ.** დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა; „მეცნიერება“; თბილისი: 1965.
- 265. ქავთარია, მ.** XVIII საუკ. ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან: მარიამ-მაკრინა ბაგრატიონის ჰიმნოგრაფიული მოღვაწეობა, – „მრავალთავი“, II; თბილისი: 1973.
- 266. ქავთარია, მ.** XVII- XVIII სს. ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (იესე ერისთავის ჰიმნოგრაფიული მოღვაწეობა); – „მრავალთავი“, III; თბილისი: 1973.
- 267. ქავთარია, მ.** XVII-XVIII სს. ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (რომანოზ ერისთავის ჰიმნოგრაფიული მოღვაწე-

ობა, ნიკოლოზ მაღალაშვილის ჰიმნოგრაფიული მოღვაწეობა); – „მრავალთავი“; IV; თბილისი: 1975.

268. **ქავთარია, მ.** ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან (XVII-XVIII სს); თბილისი: 1977.
269. **ქავთარია, მ.** ერთი ფურცელი ქართული პოეზიის ისტორიიდან; – „მრავალთავი“ XX; თბილისი: 2003.
270. **ქართლ-კახური გალობა კარბელაანთ კილოთი;** მწუხრი; ნოტებზედ გადაღებული და საკუთრებით დაბეჭდილი **მღ. ვასილ გრიგ. ძის კარბელოვის** მიერ; პირველი ნაწილი; თბილისი: 1897. <https://archive.gov.ge/ge/sagaloblebis-notebi-1/kartl-kakhuri-galoba-1897-tseli-1>
271. **ქართლ-კახური გალობა (კარბელაანთ კილო);** ცისკარი; ნოტებზედ გადაღებული და საკუთრებით დაბეჭდილი თბილის. სასულ. სემინარ. ქართ. გალობ. მასწავლებლის **მღ. ვას. გრიგ. ძის კარბელოვის** მიერ; მეორე ნაწილი; თბილისი: 1898. <https://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/55261>
272. **ქართული გალობა. ლიტურგია იოანე ოქროპირისა;** მღვდლისა და მღვდელ-მთავრისათვის; გადაღებული **ფილიმონ ი. ქორიძის** მიერ; გადმოცემული: **ანტონ ნ. დუმბაძისა, დიმიტრი რ. ჭალაგანიძისა, მთავარ-ღიაკონის რაჟდენ თ. ხუნდაძისა და ივლიანე ი. წერთლისაგან,** რამდენიმე საგალობელი გადმოცემულია მელქისედექ **გ. ნაკაშიძისა და მღ. ნესტორ კონტრიძისაგან;** „სტამბა მ. შარაძისა და ამხანაგობისა“ (ე. კერესელიძისა, ვ. გძელიძისა და ს. ლოსაბერიძისა), ტფილისი: 1895. [https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/55373/2/Qartuli\\_Galoba\\_Qoridze.pdf](https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/55373/2/Qartuli_Galoba_Qoridze.pdf)
273. **ქართული გალობა. აღმოსავლეთის სკოლა (ქართლ-კახური კილო) (ლიტურგია);** წმ. იოანე ოქროპირის **ლოცვის წესი;** მიხეილ მიხეილის ძის **იპპოლიტოვ-ივანოვის** მიერ ნოტებზედ გადაღებული და დაწერილი **მღ. ძმათა პოლ. და ვას. კარბელაშვილთა, აღ. მოლოდინაშვილისა და გრ.** მღებრიშვილის დახმარებითა; გადმოცემულია ალექსანდრე ეპისკოპოსის ან გურია-სამეგრელოს მწყემსთ-მთავრის წარსაგებელითა; „სტამბა მ. შარაძისა და ამხანაგობისა“; თბილისი: 1899. <https://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/55218>



274. **ქართული გალობა. ლიტურგია იოანე ოქროპირის, ვასილი დიდის და გრიგოლ ღვთისმეტყველისა;** პარტიტურა. გადმოცემულ მღვდლის **რ. ხუნდაძის** მიერ იმერულ-გურულ სადა კილოზე. „ელექტრომბეჭდავი ა. კერესელიძისა“; ტფილისი: 1911.
275. **ქართული გალობა (გურულ-იმერული კილო),** ჩანერილი და ნოტებზე გადაღებული **კახი როსებაშვილის** მიერ; „სსრკ მუსიკალური ფონდის საქართველოს განყოფილება“; თბილისი: 1968.
276. **ქართული გალობა (გურული კილო).** ჩაინერა და ნოტებზე გადაიტანა **კახი როსებაშვილმა**; სსრ კავშირის მუსიკალური ფონდის საქართველოს განყოფილება; თბილისი: 1976.
277. **ქართული გალობა. გელათის სკოლა.** შემდგენელი და მუსიკალური რედაქტორი **მალხაზ ერქვანიძე**; I-V ტომები; საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებული გალობის ცენტრი; 2002-2008.
278. **ქართული გალობა. ანთოლოგია;** I-XXIX ტომები; პროექტის ავტორი **სვიმონ ჯანგულაშვილი**; შემდგენლები და მუსიკალური რედაქტორები: **ლევან ვეშაპიძე** და **სვიმონ ჯანგულაშვილი**; „ანზორ ერქომაიშვილის სახელობის ფოლკლორის სახელმწიფო ცენტრი“; თბილისი: 2016-2023. <http://folk.gov.ge/galoba/>
279. **ქართული საეკლესიო საგალობლები (ქართლ-კახური კილო) წმ. იოანე ოქროპირის წირვის წესისა** ქალთა და ვაჟთა გუნდისათვის; ხმა-შენწყობილი **ზაქარია ფალიაშვილის** მიერ; ტფილისის ქართული ფილარმონიული საზოგადოების გამოცემა: 1909.
280. **ქართული საეკლესიო გალობა. შემოქმედის სკოლა;** არტემ ერქომაიშვილის ჩანაწერების მიხედვით; ნოტებზე გადაიტანა და შეადგინა **დავით შულღიაშვილმა**; ქართული ხალხური სიმღერის საერთაშორისო ცენტრი; თბილისი: 2002.
281. **ქართული საეკლესიო გალობა. შემოქმედის სკოლა;** არტემ ერქომაიშვილის ჩანაწერების მიხედვით (მეორე გამოცემა); ნოტებზე გადაიტანა და შეადგინა **დავით შულღიაშვილმა**;

ქართული ხალხური სიმღერის საერთაშორისო ცენტრი; თბილისი: 2006.

- 282. ქართული საეკლესიო გალობა. შემოქმედის სკოლა;** არტემ ერქომაიშვილის ჩანაწერების მიხედვით; ნოტებზე გადაიღო და შეადგინა **დავით შულღიაშვილმა** (მესამე გამოცემა); ფონდი ქართული გალობა; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია; თბილისი: 2014
- 283. ქართული ტრადიციული მუსიკა. საეკლესიო და სალხინო საგალობლები;** გურული კილო გადმოცემული დიმიტრი პატარავას მიერ; შემდგენელი და მუსიკალური რედაქტორი **მალხაზ ერქვანიძე**; საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებული საეკლესიო გალობის ცენტრი; თბილისი: 2003.
- 284. ქართული ტრადიციული გალობა. გელათის სკოლა;** ნმ. ექვთიმე აღმსარებლის (კერესელიძე) ხელნაწერების მიხედვით; აუდიოჩანაწერები გალობის შემსწავლელთათვის; კრებულის შემდგენლები **მონაზონი მართა (ჩხიკვიშვილი), ნინო რაზმაძე**; საქართველოს საპატრიარქოს გალობის ცენტრი; თბილისი: 2010. <https://online.fliphtml5.com/pwcf/mjik/#p=1>
- 285. ქართული პოეზია თხუთმეტ ტომად;** I. ტომი შეადგინა **ს. ცაიშვილმა**; „ნაკადული“; თბილისი: 1979.
- 286. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობები:** [https://m.wikisource.org/wiki/Category:%E1%83%A5%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%97%E1%83%A3%E1%83%9A\\_%E1%83%AE%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%9C%E1%83%90%E1%83%AC%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%97%E1%83%90\\_%E1%83%90%E1%83%A6%E1%83%AC%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%91%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%98](https://m.wikisource.org/wiki/Category:%E1%83%A5%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%97%E1%83%A3%E1%83%9A_%E1%83%AE%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%9C%E1%83%90%E1%83%AC%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%97%E1%83%90_%E1%83%90%E1%83%A6%E1%83%AC%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%91%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%98)
- 287. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (საქართველოს ეროვნული არქივის წიგნადი ფონდი);** I; შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს: **ქეთევან ასათიანმა, თამარ გაბუნიაშვილი, თეონა გელაშვილმა, მაკა კირვალიძემ, ვერა შენგელიამ, მანანა ჭუმბურიძემ**; თბილისი: 2016. <https://archive.gov.ge/ge/sametsniero-publikatsiebi/kartul-khelnatserta-aghtserilobasakartvelos-erovnuli-arkivis-khelnatserta-fondi-i-tomi-1>

288. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (საქართველოს ეროვნული არქივის წიგნადი ფონდი); II; შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს: ლიკა აბრალავამ, ქეთევან ასათიანმა, თამარ გაბუნიათ, მაკა კირვალიძემ, ვერა შენგელიამ, მანანა ჭუმბურიძემ; თბილისი: 2018. <https://archive.gov.ge/ge/sametsniero-publikatsiebi/kartul-khelnatserta-aghtseriloba-sakartvelos-erovnuli-arkivis-khelnatserta-fondi-ii-tomi-1>
289. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (საქართველოს ეროვნული არქივის წიგნადი ფონდი); III; შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს: ქეთევან ასათიანმა, სოფიო ებილაშვილმა, ვერა შენგელიამ, მანანა ჭუმბურიძემ; თბილისი: 2019. <https://archive.gov.ge/ge/sametsniero-publikatsiebi/kartul-khelnatserta-aghtseriloba-sakartvelos-erovnuli-arkivis-khelnatserta-fondi-iii-tomi-1>
290. ქაჯაია, ნ. ბასილი დიდის მარხვის საკითხავები ქართულ კრებულებში; – „მრავალთავი“; XIV; თბილისი: 1987.
291. ქაჯაია ნ. „დიდი შესლვის საგალობელი“ „სინმიდისად“ ძველ ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში; – „მაცნე“ /ელს, №1-4; თბილისი: 2000.
292. ქაჯაია, ნ. ხელთბანის რიტუალი და მისი საგალობელი ძველ ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში; – „მრავალთავი“; თბილისი: 2001.
293. ლაღუა, ი. „ბიბლიური სახისმეტყველების ზოგიერთი საკითხი ქრისტეს შობისადმი მიძღვნილ ქართულ ორიგინალურ საგალობლებში“; – კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 5-6; რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი: 2002-2003.
294. ლაღუა, ი. აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები და მათი მიმართება იოანე საბანისძის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან; – კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, №7; თბილისი: 2004.
295. ლაღუა, ი. ქართული ჰიმნოგრაფიის წყაროები (დისერტაცია ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად); ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი: 2009.

296. **ლამბაშიძე, ა.** იოსებ ჰიმნოგრაფის ერთი კანონის ქართული რედაქციები; – „მრავალთავი“, XI; თბილისი: 1985.
297. **ყაუხჩიშვილი, ს.** ევრემ მცირე და ბერძნულ-ბიზანტიური ლექსთნყობის საკითხები; – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები; XXVII; 1946.
298. **ყაუხჩიშვილი, ს.** ახალი მასალები ძველი ქართული პოეზიის ისტორიისათვის; – „მნათობი“; №10; თბილისი: 1956.
299. **ყაუხჩიშვილი, ს.** ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია; თბილისი: 1973.
300. **შანიძე, მ.** ფსალმუნის ორი უძველესი ქართული ხელნაწერის შესახებ; – „მრავალთავი“, VI; თბილისი: 1978.
301. **შულღიაშვილი, დ.** ქართული გალობის შტოთა ერთიანობის შესახებ; – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; ისტორიისა და თეორიის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1991.
302. **შულღიაშვილი, დ.** ქართული გალობის შტოთა ერთიანობის შესახებ; – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1991.
303. **შულღიაშვილი, დ.** ქართული საეკლესიო გალობის ბუნებისათვის; – ჟურ. „საბჭოთა ხელოვნება“; № 9-10. თბილისი: 1991.
304. **შულღიაშვილი, დ.** ქართული გალობის უნისონური „მრავალხმიანობა“; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.
305. **შულღიაშვილი, დ.** ქართული გალობის სკოლები და ტრადიციები; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2003.
306. **შულღიაშვილი, დ.** აღმოსავლეთ საქართველოს სამგალობლო ტრადიციის შესახებ; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2005,
307. **შულღიაშვილი, დ. ნერეთელი ზ.** საგალობლები სანოტო ხელნაწერთა არქივიდან; I; სვეტიცხოვლის სკოლა; სადა

კილო; გადმოცემული ძმები კარბელაშვილების მიერ მიხეილ იპოლიტოვ-ივანოვისა და გრიგოლ ჩხიკვაძის ხელნაწერების მიხედვით; თბილისი: 2012.

- 308. შულღიაშვილი, დ.** ქართული სამგალობლო სკოლები და რვახმის სისტემა საგალობელთა სანოტო ჩანაწერების მიხედვით; თბილისი: 2014.
- 309. შულღიაშვილი, დ.** ქართული გალობის ქრონიკა; 1861-1921; თბილისის პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა: 2015.
- 310. ჩიკვაძე, ე.** „მარტვილობა ჰაბო ტფილელისა“ და წმინდა აბოსადმი მიძღვნილი საგალობლები; – ლიტერატურის ინსტიტუტის გზამკვლევი; ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან; იოანე საბანისძე; მარტვილობაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ; რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი: 2016.
- 311. ჩიჯავაძე, ო.** ქართული საეკლესიო გალობის სწავლების მეთოდის საკითხისათვის ძველ საქართველოში; – ძველი ქართული პროფესიული მუსიკა; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1991.
- 312. ჩხენკელი, თ.** „ლაზარე, გამოვედ გარე!“ – ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ; „საარი“; თბილისი: 2021.
- 313. ჩხატარაიშვილი, ქ.** ქართული გალობის აღდგენის და ჩანერის პირველი ცდები XIX საუკუნეში; – ჟურ. „განთიადი“; №6; ქუთაისი: 1989.
- 314. ჩხეიძე, თ.** მართლმადიდებელთა ლიტურგია და კათოლიკური მესა – საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები; – მუსიკათმცოდნეობის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1993-1994.
- 315. ჩხეიძე, თ.** საღვთო ლიტურგია ღვთისმსახურების ქართულ ქართულ პრაქტიკაში (მუსიკალურ-ლიტურგიკული ასპექტი); დისერტაცია ხელოვნებათმცოდნეობის კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1997.
- 316. ჩხეიძე, თ.** „დილოგის“ პრინციპი ღვთისმსახურებაში, მისი როლი, ფუნქციები ლიტურგიაში; – მუსიკათმცოდნეობის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1997.

- 317. ჩხეიძე, თ.** მუსიკისა და სიტყვის ურთიერთობის პრობლემისათვის ქართულ საგალობლებში (ტროპარის მეოთხე ხმის საგალობელთა ანალიზის საფუძველზე); – მუსიკათმცოდნეობის საკითხები; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 1999.
- 318. ჩხეიძე, თ.** მართლმადიდებლური ლიტურგიისა და კათოლიკური მესის მუსიკალური კომპოზიციის თავისებურებანი (შედარებითი ანალიზი); – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.
- 319. ჩხეიძე, თ.** „ჭრელთა“ ნუსხისა და ნევზური სისტემის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2005.
- 320. ჩხეიძე, თ.** ხმათა ფუნქციები და მათი როლი ქართული საეკლესიო საგალობლების მრავალხმიანობაში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2018.
- 321. ჩხეიძე, თ.** ქართული გალობა. <http://db.folk.gov.ge/text/9>
- 322. ჩხიკვაძე გრ.** ძველი ქართული სასულიერო მუსიკა; – ქართული მუსიკის ისტორია; I; „განათლება“; თბილისი: 1990.
- 323. ჩოლოყაშვილი, ბ.** „ქებად და დიდებად ქართულისა ენისაჲ“-ს განმარტებისათვის; – ქებად და დიდებად ქართულისა ენისაჲ; „საარი“; თბილისი: 2021.
- 324. ცაგარელი, ა.: Цагарели, А.** Памятники Грузинской Старины; – ქებად და დიდებად ქართულისა ენისაჲ; „საარი“; თბილისი: 2021.
- 325. ცაიშვილი, ს.** ძველი ქართული პოეზია (V-XII სს.); – ქართული პოეზია თხუთმეტ ტომად; I; ტომი შეადგინა **სარგის ცაიშვილმა**; „ნაკადული“; თბილისი: 1979.
- 326. ცაიშვილი, ს.** ნერილები და გამოკვლევები; II; თბილისი: 1984.
- 327. ცინცაბაძე, მ.** წმინდა ქეთევან დედოფალი ქართულ ჰიმნოგრაფიაში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2001.

- 328.** ცხადაძე, ე. ნინოს საგალობლები გიორგი ათონელის თვენში; – „ივირონი“; თსუ; 1983.
- 329.** ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I. ს. ყუბანეიშვილის რედ. თბილისი: 1946.
- 330.** ძლისპირნი, გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. მეტრეველმა; თბილისი: 1971.
- 331.** წერეთელი, ზ. უძველესი ქართული სამგალობლო ნიშნების ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა XIX საუკუნის სანოტო ხელნაწერების მიხედვით; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2005.
- 332.** წერეთელი, ლ. „ამხილოს“ რწმენით, სიმდაბლითა და სასოებით, – ქება და დიდება ქართულისა ენისად; „საარი“; თბილისი: 2021.
- 333.** წმინდა აბო თბილელისადმი მიძღვნილი საგალობლები; – ლიტერატურის ინსტიტუტის გზამკვლევი; ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან; იოანე საბანისძე; მარტვილობად ჰაბო ტფილელისად; რედ. დარეჯან მენაბდე; რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი: 2016.
- 334.** წმ. ანდრია კრიტელის დიდნი კანონნი; გამოსაცემად მოამზადეს ე. მეტრეველმა და ლ. გრიგოლაშვილმა; თბილისის სასულიერო აკადემია; თსუ: 2020.
- 335.** ჭელიძე, ე. გრიგოლ ხანძთელის ლიტერატურული მემკვიდრეობის გამო; – „მნათობი“; №10; თბილისი: 1984.
- 336.** ჭელიძე, ე. „ლოცვათა“ და „ღმრთისმშობლის დაუჯდომელის“ ახალი გამოცემის გამო; „ივირონი“; თბილისი: 2006.
- 337.** ჭელიძე, ე. საეკლესიო გალობის ისტორიული განვითარება საქართველოში (ინტერვიუ ქეთი ჭელიძესთან). <http://www.ambioni.ge/saeklesio-galobis-istoriuli-ganvitareba-saqartvelosi>.
- 338.** ჭელიძე, ე. საეკლესიო მწერლობის ჰიმნოგრაფიული ჟანრი. [http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&view=article&id=756%3A2017-10-16-16-53-41&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=756%3A2017-10-16-16-53-41&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka).

339. **ჭილ-ეტრატის იადგარი**; გამომც. **ა. მარტიროსოვი, ა. ჯიში-აშვილი**, რედ. **აკ. შანიძე**; „მეცნიერება“; თბილისი: 1977.
340. **ხარანაული, ა.** „ანას გალობის“ ქართული ტექსტი, მისი ბერძნული წყაროები და ქართული ბიბლიის თარგმანის ისტორიის პრობლემები; – „მრავალთავი“; ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი; თბილისი: 2017.
341. **ხარლოვა, ე. ლ.: Харлова, Е. Л.** Грузинская Литургия Русского Композитора Н. С. Кленовского; Российский национальный музей музыки. <https://music-museum.ru/edu/publications/stati/xarlova-e.l/pesnopeniya-na-liturgii-sv.-ioanna-zlatousta-gruzinskogo-kaxetinskogo-raspeva-n.s.klenovskogo.-istoriya-sozdaniya-podokumentam-fonda-x.n.grozdova.html>
342. **ხაჩიძე, ლ.** იოანე მინჩხის საგალობლები სინური კოლექციის ქართულ ხელნაწერებში; – „მაცნე“ /ელს; № 1, 1983.
343. **ხაჩიძე, ლ.** იოანე მინჩხის ერთი უცნობი საგალობელი; – „მრავალთავი“; X; თბილისი: 1983.
344. **ხაჩიძე, ლ.** იოანე მინჩხის პოეზია; თბილისი: 1987.
345. **ხაჩიძე, ლ.** მიქაელ მოდრეკილის სავედრებელი ფორმულა; – „გულანი“; თბილისი: 1989.
346. **ხაჩიძე ლ.** ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიიდან; თბილისი: 2000.
347. **ხაჩიძე, ლ.** მცირე ფორმის საგალობლები VIII-X საუკუნეების ბიზანტიურ, ქართულ და სლავურ ჰიმნოგრაფიაში („მარხვანების“ მიხედვით); – „მრავალთავი“; XXIV; თბილისი: 2015.
348. **ხაჩიძე, ლ.** რომანოზ მელოდოსი და ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ერთ-ერთი უძველესი ნიმუში; – ქართველოლოგი; №27, 2018.
349. **ხევსურიანი, ლ.** ახალი შრომა ქართული ლექციონარის საგალობლებზე; – „მაცნე“ /ელს, №2; თბილისი: 1973.
350. **ხევსურიანი, ლ.** იოანე-ზოსიმეს ერთი ხელნაწერის შესახებ; – მრავალთავი, VIII; თბილისი: 1980.
351. **ხევსურიანი, ლ., დოლაქიძე, მ.** კალის ლექციონარის დათარიღებისათვის; – ფილოლოგიური ძიებანი, II; თბილისი: 1995.



352. **ხევსურიანი, ლ., ჯღამაია, ლ.** იადგარის ახალი ნუსხის შესახებ; – ფილოლოგიური ძიებანი; თბილისი. 1997.
353. **ხევსურიანი, ლ. ჯღამაია, ლ.** X საუკუნის დიდი იადგარის ერთი ნუსხის შესახებ; – „მრავალთავი“; XVIII; თბილისი: 1999.
354. **ხევსურიანი, ლ.** „ქებად და დიდებად ქართულისა ენისად“; **ტარიელ ფუტკარაძის** გამოცემა; ქუთაისი: 2000.
355. **ხევსურიანი, ლ.** კვლავ Sin. 34-ის შედგენილობის შესახებ; – „მრავალთავი“, XIX. თბილისი: 2001.
356. **ხევსურიანი, ლ.** გიორგი მთანმიდელის რედაქციის მარხვანის ავტოგრაფული ნუსხის საკითხისათვის; – ლიტერატურული ძიებანი, XXII; თბილისი: 2001.
357. **ხვედელიანი, თ.** ერის ზნეობრივი სახის შენარჩუნებისათვის ბრძოლა „ღვანლითა აქა მკვიდრთა და სხვით მოსრულთა მონამედ გამოჩინებითა“; – „ლიტერატურული წერილები“; თბილისი: 2017.
358. **ხინთიბიძე, ე.** ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის; თბილისი: 1983 (რუსული გამოცემა – 1991; ინგლისური გამოცემა – 1996).
359. **ხუნდაძე, რ.** ქართული საეკლესიო გალობა. – ჟურ. „თეატრი და ცხოვრება“, №12, 1918.
360. **ჯამბაკურ-ორბელიანი, ალ.** ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ლილინი; – „ცისკარი“; № 1, 1861.
361. **ჯავახიშვილი, ივ.** სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა; თბილისი: 1947.
362. **ჯავახიშვილი, ივ.** ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები; – თხზულებანი; XI; თბილისი: 1998.
363. **ჯავახიშვილი, ივ.:** Javakhishvili, I. The Views and Theories of Georgian Authors; – Echoes from Georgia: Seventeen Arguments on Georgian Polyphony; Focus on Civilizations and Cultures; Music; Editors: Rusudan Tsurtsunia, Joseph Jordania; Nova Science Publishers; New York: 2009.
364. **ჯანგულაშვილი, ს.** სამზე მეტხმიანი საგალობლები ღვთისმსახურების ქართულ ტრადიციაში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2010.

- 365. ჯანგულაშვილი, ს.** ქართული საგალობლის მუსიკალური ესთეტიკა (არსი და მხატვრული მეთოდი); ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია; ავტოროფერატი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2011. [https://tsc.edu.ge/wp-content/uploads/2021/04/AVTOREFERATI\\_JANGULASH-VILI.pdf](https://tsc.edu.ge/wp-content/uploads/2021/04/AVTOREFERATI_JANGULASH-VILI.pdf)
- 366. ჯანგულაშვილი, ს.** მრავალხმიანი მუსიკალური ქსოვილის ტრანსფორმაციის თავისებურებანი გამშვენებულ საგალობლებში; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; 2012.
- 367. ჯანგულაშვილი, ს.** შუა საუკუნეების ქართული და ევროპული მრავალხმიანობა: რამდენიმე პარალელი; – ტრადიციული მრავალხმიანობის საერთაშორისო სამეც. სიმპოზიუმი; თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია: 2015.
- 368. ჯღამაია, ლ.** იოანე დამასკელის შობის საგალობლის გიორგი მთაწმიდლისეული თარგმანი; – სამეც. კრ. შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი; ხელნაწერთა ინსტიტუტი; თბილისი: 1966.
- 369. ჯღამაია, ლ.** კვლავ „მეხურისა“ და „მეხელის“ შესახებ; – ჟურ. „საბჭოთა ხელოვნება“; №12; თბილისი: 1971.
- 370. ჯღამაია, ლ.** X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფები; – „მაცნე“ /ელს, №3; თბილისი: 1973.
- 371. ჯღამაია, ლ.** მეორე გალობის საკითხი X საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კანონში; – „მრავალთავი“; X; თბილისი: 1983.
- 372. ჯღამაია, ლ.** გიორგი მთაწმიდელის „თუენის“ ერთი ბერძნული წყარო; – „მრავალთავი“; XI; თბილისი: 1985.
- 373. ჯღამაია, ლ.** XI საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან; – „მრავალთავი“; XII; თბილისი: 1986.
- 374. ჯღამაია, ლ.** აბოსადმი მიძღვნილი იოანე მინჩხის საგალობელი, – „მრავალთავი“; XIX; თბილისი: 2001.
- 375. ჯღამაია, ც.** იოდასაფის საგალობლის ახალი ვარიანტი; – ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე; III; თბილისი: 1961.

376. **ჯღამაია, ც.** „მეხურისა“ და „მეხელის“ შესახებ; – საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე; № 3; თბილისი: 1962.
377. **ჯღამაია, ც.** XI საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (გიორგი მთანმინდელის „თთუენი“; სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად; ხელნაწერთა ინსტიტუტი; თბილისი: 1967.
378. **ჯღამაია, ც.** ტერმინი „მოკაზმული“ მიქაელ მოდრეკილის იადგარში; – ხელნაწერთა ინსტიტუტის XIV სამეცნიერო სესია; თეზისები; თბილისი: 1972.

შეადგინა *გორა კუჭუხიძე*

## შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის

### გზამკვლევის გამოცემები:

1. წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2009).
2. იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის ნამება“ და ადრექრისტიანული კულტურა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2012).
3. ათონის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2013).
4. ეროვნული თვითშემეცნების სათავეებთან – იოანე საბანისძე. მარტვლობად ჰაზო ტფილელისად“ (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2016).
5. უდაბნოთა ქალაქმყოფელი. წმიდა გრიგოლ ხანძთელი (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2018).
6. ქართული ჰაგიოგრაფია (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2021).
7. X–XII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა (თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა. 2024).