

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ზოგადი და შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის  
ინსტიტუტი

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Institute of General and Comparative Literary Studies

კომპარატივისტული ლიტერატურის ქართული ასოციაცია  
Georgian Comparative Literature Association

## სჯანი

ყოველწლიური სამეცნიერო ჟურნალი

ლიტერატურის თეორიასა და შედარებით ლიტერატურათმცოდნეობაში

## Sjani

Annual Scholarly Journal of Literary Theory and Comparative Literature

20/I

UDC (უაკ) 821.353.1.0(051.2)  
ს-999

### **რედაქტორი**

ირმა რატიანი

### **სარედაქციო კოლეგია**

თამარ ბარბაქაძე (საქართველო)  
ლევან ბრეგაძე (საქართველო)  
რუტა ბრუზგიენე (ლიტვა)  
მაია ბურიმა (ლატვია)  
რაჰილა გეიბულაევა (აზერბაიჯანი)  
თეიმურაზ დოიაშვილი (საქართველო)  
მაკა ელბაკიძე (საქართველო)  
ანეტა ვერბერგერი (გერმანია)  
ირაკლი კენჭოშვილი (საქართველო)  
რუდოლფ კროიტნერი (გერმანია)  
გაგა ლომიძე (საქართველო)  
თამარ ლომიძე (საქართველო)  
მანფრედ შმელინგი (გერმანია)  
ბელა წიფურია (საქართველო)

### **პასუხისმგებელი მდივანი**

მირანდა ტყეშელაშვილი

### **სჯანი 20/1, 2019, მაისი**

რედაქციის მისამართი:

საქართველო,  
თბილისი 0108,  
მ. კოსტავას ქ. 5  
ტელ.: (+995 32) 2 99-63-84  
ფაქსი: (+995 32) 2 99-53-00  
www.litinstitutu.ge  
E-mail: litinstitutu@yahoo.com

### **Editor**

Irma Ratiani

### **Editorial Board**

Tamar Barbakadze (Georgia)  
Levan Bregadze (Georgia)  
Rūta Brūzgienė (Lithuania)  
Maja Burima (Latvia)  
Rahilya Geybullayeva (Azerbaijan)  
Teimuraz Doiashvili (Georgia)  
Maka Elbakidze (Georgia)  
Annette Werberger (Germany)  
Irakli Kenchoshvili (Georgia)  
Rudolf Kreutner (Germany)  
Gaga Lomidze (Georgia)  
Tamar Lomidze (Georgia)  
Manfred Schmeling (Germany)  
Bela Tsipuria (Georgia)

### **Responsible Editor**

Miranda Tkeshelashvili

### **Sjani (*The Thoughts*) 20/1, 2019, May**

Address:

Georgia,  
Tbilisi 0108,  
M. Kostava St. 5  
Tel.: (+995 32) 2 99-63-84  
Fax: (+995 32) 2 99-53-00  
www.litinstitutu.ge  
E-mail: litinstitutu@yahoo.com

ყურნალი რეგისტრირებულია შემდეგ ბაზებში:

ცენტრალური და აღმოსავლეთ ევროპის ელექტრონული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდი, VABB-SHW, ERIH PLUS.

Sjani is a member of e Central and Eastern European Online Library, VABB-SHW, ERIH PLUS.

© თსუ შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

© კომპარატივისტული ლიტერატურის ქართული ასოციაცია (GCLA)

ISSN 1512-2514

**ლიტერატურის თეორიის  
პრობლემები**

**Problems of Literary  
Theory**

**თამარ ლომიძე**

ილია ჭავჭავაძის პოეტიკა:  
ძირითადი ტენდენციები

**7 Tamar Lomidze**

*Poetics of Ilya Chavchavadze:  
Main Trends*

**ნათია სიხარულიძე**

შემოქმედებითი პროცესის  
რეალიები კომპარატივისტულ  
დიებათა კონტექსტში

**16 Natia Sikharulidze**

*Composing Frames of the  
Creative Process in the Context  
of Comparative Studies*

**ელენა გუსევა**

გმირის მესამე შესამოსელი  
(პლატონის „სახელმწიფოს“  
ლიტერატურული  
ბოლოსიტყვაობა)

**34 Olena Guseva**

*The Third Garment of Hero  
(literary afterword to Plato's  
ideal state)*

**პოეტიკური პრაქტიკები**

**Poetical Practices**

**ენდრიუ გუდსპიდი**

„მე მარტო არ ვარ“: პინტერი:  
„მწამებელი სახელმწიფო“ და  
„გზაზე დადგომისა ვთქვათ“

**48 Andrew Goodspeed**

*'I am not alone': Pinter, State  
Torture, and One for the Road*

**ელენა პონომარევა**

განსხვავებული აზრი  
1920-იანი წლების მცირე  
პროზაში და პოლიტიკური  
ილუზიების მსხვრევა

**56 Elena Ponomareva**

*Inaccuracy in the Small Prose  
of the 1920s as a Form of  
Destruction of Political Illusions*

**კონსტანტინე ბრეგაძე**  
იდეოლოგიური დისკურსის  
ფუნქციონირება  
ტოტალიტარული რეჟიმის  
ოფიციალურ ტექსტებში  
(სტალინის 60 წლისთავისადმი  
მიძღვნილი კრებული  
მასალების მიხედვით)

**68 Konstantine Bregadze**  
*The Function of Ideological  
Discourse in the Official Texts  
of the Totalitarian Regime  
(Based on the material in the  
collection dedicated to Stalin's  
60 anniversary)*

**მანანა შამილიშვილი**  
**ადა ნემსაძე**  
კარიკატურა, როგორც  
აზროვნების მოდელი საბჭოთა  
ტოტალიტარიზმის პირობებში

**96 Manana Shamilishvili**  
**Ada Nemsadze**  
*Caricature, as a Hhinking Model  
under Soviet Totalitarianism*

**ლიტერატურისმცოდნეობის  
ქრესტომათია**

***Chrestomathy of  
Literary Theory***

**სიუზან ზონტაგი**  
გეორგ ლუკაჩის  
ლიტერატურული კრიტიკა

**108 Susan Sontag**  
*The Literary Criticism of  
Georg Lukacs*

**ლექსმცოდნეობა**

***Theory of Poetry***

**ნინო დოლიძე**  
ტრადიციული პოეზიის ნიშნები  
და მათი ფუნქცია  
მაჰმუდ დარვიშის ლექსში  
„შეყვარებული პალესტინიდან“

**117 Nino Dolidze**  
*The Elements of Traditional  
Poetry and Their Function in  
the Poem by Mahmoud Darwish  
“The Lover from Palestine”*

**ფილოლოგიური ძიებანი**

***Philological Researches***

**მერაბ ლალანიძე**  
ბატონიშვილი ვახუშტი ენისა  
და წიგნის გამო ერთიანი  
საქართველოს  
ნიშანთა შორის

**132 Merab Ghaghanidze**  
*Prince Vakhushti on Language  
and Literacy among the Signs of  
the Unidted Georgia*

**ალექსანდრ სტროევი**  
ნინო გაგოშაშვილი  
თათია ობოლაძე  
ჟოზეფ დე მესტრის უცნობი  
ხელნაწერის ბედი

**153 Alexander Stroev**  
**Nino Gagoshashvili**  
**Tatia Oboladze**  
*The Fate of Joseph de Maistre's  
Unknown Manuscript*

---

**ჰაიატე სოტომე**

პოსტკოლონიური  
ზოოკრიტიციზმის პერსპექტივა  
მე-19 საუკუნის ქართულ  
ლიტერატურაში

**174 Hayate Sotome**

*A Perspective of Postcolonial  
Zoocriticism in 19th-century  
Georgian Literature*

**ირინე მოდებაძე**

ეროვნული სუვერენობის იდეა  
და მისი ასახვის მხატვრული  
ფორმების ტიპოლოგია  
(იანის რეინისი, ილია ჭავჭავაძე,  
ვაჟა-ფშაველა)

**185 Irine Modebadze**

*The Idea of National Self-  
identification and Typology of  
Artistic Forms of its Depiction  
(Janis Rainis, Ilya  
Chavchavadze, Vazha-Pshavela)*

**ინტერპრეტაცია****ქეთევან ჯიშიაშვილი**

ურბანული სივრცე  
გარდამავალ ხანაში და ახალი  
კულტურული პარადიგმა

**203 Ketevan Jishiasvhili**

*Urban Space in the Period of  
Transition and New Cultural  
Paradigm*

**გოჩა კუჭუხიძე**

არაგვისა და „არაგვიანის“  
სემიოტიკა  
(ლინგვისტურ-სემიოლოგიური  
ძიებანი)

**210 Gocha Kuchukhidze**

*Semiotics for the “Aragvi” and  
“Aragviani”  
(Linguistic and Semiologic  
Studies)*

**ოლგა ჩერვინსკა**

პროვინციის ინტელექტუალური  
სუვერენიტეტი

**234 Olha Chervinska**

*The Intellectual Sovereignty  
of the Province*

**კრიტიკული დისკურსი****მინდია ცეცხლაძე**

ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის  
ქრისტიანული ფალსიფიკაცია  
ერთ გალაკტიონოლოგიურ  
კვლევაში

**246 Mindia Tsetskhladze**

*Christian Falsification of  
Friedrich Nietzsche’s Philosophy  
in One Galaktionological  
Research*

**Critical Discourse**

---

**კულტურის პარადიგმები**

**Paradigms of Culture**

**ჯერი უაიტი**

რესპუბლიკური სირთულეები:  
ნოე ჟორდანიას  
„სოციალისტური სიძნელეები“,  
ანტონიო როვირი ვირგილის  
„კატალონური სახელმწიფო“  
და საფრანგეთში ემიგრირებულ  
პოლიტიკოს ავტორთა  
კაპრიზები

266 **Jerry White**

*Republican Difficulties:  
Noè Jordania's Difficultés  
Socialistes, Antoni Rovirii  
Virgili's L'Estat Català, and  
the Vagaries of Exile Writers in  
France*

**ფოლკლორისტიკა –  
თანამედროვე კვლევები**

**Folkloristics –  
the Modern Researches**

**რუსუდან ჩოლოყაშვილი**

უძველესი ქართული  
ჯადოსნური ზღაპრის –  
„ანანას“ გენეტიკური  
საფუძვლები

274 **Rusudan Cholokashvili**

*The Oldest Georgian Magic  
Fairy Tale – “Anana”.  
Genetic Basis*

**გამოხმაურება, რეცენზია**

**Reviews, Comments**

**ალექსანდრე მღებრიშვილი**

ქართულ-ოსური  
ლიტერატურული  
ურთიერთობების  
ერთი ფურცელი

283 **Aleksandre Mgebrishvili**

*One Page from Georgian –  
Ossetian Literary Relations*

**ლევან ბრეგაძე**

რომანტიზმი – ტრანსეროვნული  
დიალოგი

288 **Levan Bregadze**

*Romantism –  
Transnational Dialogue*

**არჩილ წერედიანი**

კავკასიის ფრანგული დღიური

292 **Archil Tserediani**

*French Diary on Caucasus*

**ახალი წიგნები**

**New Books**

მოამზადა **გაგა ლომიძემ**

296 Prepared by **Gaga Lomidze**

თამარ ლომიძე  
(საქართველო)

### ილია ჭავჭავაძის პოეტიკა: ძირითადი ტენდენციები

ილია ჭავჭავაძის პოეტიკისა და მხატვრული აზროვნების ძირითად ტენდენციებში გასარკვევად აუცილებელია იმის განსაზღვრა, კრიტიკული რეალიზმის რა ძირითადი ნიშან-თვისებები იჩენს თავს მის შემოქმედებაში (საკითხი კრიტიკული რეალიზმის იმ *იდეებისა და იდეალების შესახებ*, რომლებიც ილიას ნაწარმოებებში ხორცშესხმული, საკმაოდ ღრმად და საფუძვლიანადაა განხილული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამჯერად ჩვენ მხოლოდ იმ ძირითად პრინციპებზე შევაჩერებთ ყურადღებას, რომლებიც კრიტიკული რეალიზმის წარმომადგენელთა და, კერძოდ, ილია ჭავჭავაძის სპეციფიკური მხატვრული აზროვნებისა და პოეტიკისთვისაა დამახასიათებელი). თავდაპირველად უნდა განისაზღვროს, სახელდობრ, რა კრიტერიუმით განსხვავდება კრიტიკული რეალიზმი სხვა ლიტერატურულ მიმდინარეობათაგან. ამასთან დაკავშირებით წამოიჭრება ლიტერატურულ მიმდინარეობათა კლასიფიკაციის კრიტერიუმის პრობლემა, რომელიც ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიისათვის კვლავინდებურად აქტუალურია.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრინციპი, რომელიც ლიტერატურულ მიმდინარეობათა კლასიფიკაციის ინსტრუმენტად გამოდგება, ჩამოაყალიბა რომან იაკობსონმა. კერძოდ, იაკობსონის აზრით, „არაერთხელ აღნიშნულა, რომ რომანტიზმისა და სიმბოლიზმის სკოლებში გაბატონებული იყო მეტაფორა, მაგრამ ჯერ კიდევ საკმარისად ვერ გავაცნობიერეთ ის ფაქტი, რომ სწორედ მეტონიმიის ბატონობა უდევს საფუძვლად ეგრეთ წოდებულ „რეალისტურ“ მიმართულებას, ეს უკანასკნელი კი შუალედური სტადიაა რომანტიზმის დაცემასა და სიმბოლიზმის ჩასახვას შორის და უპირისპირდება ორივე მათგანს“ (იაკობსონი 1990:127). ამგვარად, იაკობსონი განასხვავებს ლიტერატურულ მიმდინარეობებს იმისდა მიხედვით, თუ აზროვნების რომელი მოდული იჩენს თავს თითოეულ მათგანში – მეტაფორა (სინთეზი) თუ მეტონიმია (ანალიზი).

იაკობსონის ამ იდეამ ვერ ჰპოვა ფართო გავრცელება ფილოლოგიაში, თუ არ ჩავთვლით რამდენიმე ნაშრომს – ასეთია, მაგალითად, კონსტანცის უნივერსიტეტის პროფესორის, ი.პ. სმირნოვის „მეგაისტორია“ (სმირნოვი 2000), რომელშიც მსოფლიო ლიტერატურის განხილვის საფუძველზე უაღრესად საყურადღებო დასკვნებია გამოტანილი. ლიტერატურათმცოდნეები, ჩვეულებრივ, იფარგლებიან მხოლოდ შეფასებებისა ან კრიტიკული შენიშვნების გამოთქმით იაკობსონისეული დებულებების მიმართ და, როგორც წესი, არ ცდილობენ მათ გამოყენებას ან განვითარებას.

ჩვენ მიერ უკვე ჩატარებული კვლევის შედეგად აღმოჩნდა, რომ, იაკობ-სონის შეხედულების საპირისპიროდ, ქართველ რომანტიკოს პოეტთა მხატვრული აზროვნება – მეტონიმიური, ანალიტიკური ხასიათისაა (იხ. ლომიძე 2014). დაისმის კითხვა: აზროვნებისა და აღქმის რომელი – მეტაფორული თუ მეტონიმიური – პრინციპი იჩენს თავს რეალიზმში და, კერძოდ, ეგრეთ წოდებული კრიტიკული რეალიზმის ქართველ წამომადგენელთა შემოქმედებაში? ბუნებრივია, რომ პირველ რიგში, გასარკვევია, როგორია ამ მხრივ ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების სპეციფიკა. კვლევისას გავითვალისწინებთ ი. სმირნოვის „მეგაისტორიაში“ ჩამოყალიბებულ დებულებებს.

მოსალოდნელი იყო, რომ რომანტიზმისგან განსხვავებით, მე-19 საუკუნის რეალისტურ ლიტერატურაში და, კერძოდ, ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში უპირატეს გამოხატულებას ჰპოვებდა არა მეტონიმია, არამედ – მეტაფორა, ე.ი. არა ანალიზი, არამედ – სინთეზი. მართლაც, ილია ჭავჭავაძის მხატვრული ტექსტების, როგორც კრიტიკული რეალიზმის ლიტერატურის ტიპური ნიმუშების განხილვის შედეგად აღმოჩნდა, რომ რეალიზმის თავისებურება (ყოველ შემთხვევაში, ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში) მდგომარეობს საგნებისა და მოვლენების გაერთიანებაში მეტაფორული პრინციპით. როგორც ცნობილია, მეტაფორა ანალოგიის საფუძველზე აერთიანებს განსხვავებულ საგნებს ან მოვლენებს, ანუ, ეძებს ან მიაწერს მათ ანალოგიურ თვისებებს.

უპირველეს ყოვლისა, მეტაფორული პრინციპის გამოხატულებაა ის, რომ ილიას ნაწარმოებებში შერწყმულია სხვადასხვაგვარი ფუნქციები – ერთი მხრივ, მხატვრული, მეორე მხრივ კი – დიდაქტიკური, პოლიტიკური, ფილოსოფიური და ა.შ. შესაბამისად, არაკორექტულია ილიას წინააღმდეგ მიმართული საყვედურები იმასთან დაკავშირებით, რომ მხატვრული თვალსაზრისით, ისინი ნაკლებად ფასეულია. საქმეც ისაა, რომ ილია, როგორც რეალისტი მწერალი, მხოლოდ მხატვრული ამოცანების ხორცშესხმას არ ისახავდა მიზნად. მისი ნაწარმოებები მრავალფუნქციურია – შესაბამისად, არ შეიძლება, ილიას შემოქმედებას მივუდგეთ იმავე კრიტერიუმებით, რომლებითაც განვიხილავთ სხვა ეპოქების მწერალთა ნაწარმოებებს.

თუ რეალისტური აზროვნების ძირითად პრინციპად ვაღიარებთ მეტაფორას – მეტაფორულ (ანუ სინთეზის) პრინციპს, ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული თანამედროვე თეორიის (ვეჟბიტცკაია 1990) მიხედვით, მეტაფორაში ყოველთვის მონაწილეობს ფარული უარყოფა. მაგალითად, „შუშანიკის წამებიდან“ მოხმობილი მეტაფორა: „მოვიდა მგელი იგი“ ზემოდასახელებული თეორიის თანახმად, ამგვარად განიმარტება: „შეიძლება ითქვას, რომ ეს ვარსკენი კი არ იყო, არამედ – მგელი“, ხოლო როდესაც, მაგალითად, პოეტი მიმართავს სატრფოს „ვარდო კოკობო“, ამ მეტაფორის ექსპლიკაცია იქნება: „შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო არა ქალი, არამედ – კოკობი ვარდი“ და ა.შ. (სიტყვები „შეიძლება ითქვას“ მეტაფორის ექსპლიკაციისას იმიტომ გამოიყენება, რომ სინამდვილეში ვარსკენი და მგელი, ისე-



ვე, როგორც ქალი და ვარდი, განსხვავებული ობიექტებია – მხოლოდ ადამიანი მიაწერს მათ მსგავსებას და ახდენს ამ მსგავსების ენობრივ მანიფესტაციას).

რეალისტური ლიტერატურის და, კერძოდ, ილია ჭავჭავაძის ტექსტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ აქ ეს ფარული უარყოფა შემფასებლურადაა გააზრებული, ე.ი. მეტაფორის კომპონენტთაგან ერთ-ერთი ყოველთვის უარყოფითადაა დახასიათებული. გავიხსენოთ თუნდაც „მგზავრის წერილები“. ექსპლიციტურ მეტაფორაში, რომლის კომპონენტებია მყინვარი და თერგი, ილია უპირატესობას ანიჭებს თერგს: „მე, როგორც ქვეყნის შვილს, თერგის სახე უფრო მამონს და უფრო მიყვარს“, ხოლო დღისა და ღამის შეტოლებისას უპირატესობას ანიჭებს დღეს. ორივე შემთხვევაში მეტაფორის შემადგენელი ელემენტები ბუნების მოვლენებია, ანუ ისინი, ობიექტურად, განურჩეველია ადამიანისთვის – არ შეიძლება ითქვას, რომ ერთ-ერთი მათგანი უფრო მისაღებია, მოსაწონია, მეორე კი – ნაკლებად მიმზიდველი. ამგვარად, ისინი, ზოგადად, ტოლფასია. შემფასებლური თვალსაზრისი, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს ბუნების ამ მოვლენათაგან ერთ-ერთს, მათ მეტაფორის კომპონენტებად აქცევს და პირველი ექსპლიციტური მეტაფორა ამგვარად განიმარტება: „შეიძლება ითქვას, რომ მყინვარი ცუდია, მიუღებელია, ხოლო თერგი – კარგია, მოსაწონია“. ასევე, დღისა და ღამის შეპირისპირებისას: „შეიძლება ითქვას, რომ ღამე ცუდია, უბედურების მომტანია, ხოლო დღე – ნათელი და მოუსვენარი – კარგია“. ამგვარი შეფასება თვით ილიას მიერ აშკარადაა გამოთქმული ტექსტში. ახალი მხოლოდ ისაა, რომ აქ ვიხილავთ მეტაფორული წყვილის შექმნის პრინციპს – ილიას, როგორც რეალისტი მწერლის, აზროვნების პრინციპს. ისიც აშკარაა, რომ აქ მეტაფორები წარმოიქმნება სელექციის, შერჩევის საფუძველზე. იგულისხმება, რომ ბუნების ორი ობიექტი ურთიერთშენაცვლებადია, პარადიგმატულ წყვილს წარმოქმნის, ანუ თავდაპირველად ხდება ნებისმიერი ორი ობიექტის მეტაფორული ურთიერთმიმსგავსება, მათ შორის ანალოგიის მიმართების დამყარება, შემდეგ კი – სელექცია: „არა მყინვარი, არამედ – თერგი“, „არა ღამე, არამედ – დღე“. ილიას შემოქმედებაში ეს პრინციპი თანმიმდევრულადაა ხორცშესხმული.

„პოეტი“ ილის შემოქმედების, როგორც გარკვეული სისტემის, ორგანული ელემენტია, თუნდაც იმის გამო, რომ ის ემყარება მეტაფორულ პრინციპს – მასში პოეტი შუამავალია ღმერთს, ღვთაებრივ ძალას და, მეორე მხრივ, ადამიანს შორის:

მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის,  
მიწიერი ზეციერსა;  
ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ,  
რომ წარვუძღვე წინა ერსა.

ღმერთი, რომელიც აქაა ნახსენები, იმგვარი არაა, როგორც, ვთქვათ, რომანტიკოსთა პოეტურ ტექსტებში – ის ტრანსცენდენტური სამყაროს მკვიდრი კი არაა, არამედ – ადამიანის მსგავსი არსებაა. ის ელაპარაკება ადამიანს, განსაზღვრავს მის მიზანს და ა.შ.

თუ დავაკვირდებით ამ ლექსს, შევამჩნევთ, რომ აქ პოეტის დანიშნულება იმგვარი არაა, როგორც ადამიანის ჩვეულებრივი დანიშნულებაა ამქვეყნად – ანუ, მასზე აღმატებულია. რატომ? იმიტომ, რომ ილიას ლექსში ხაზგასმულია პოეტის, როგორც ღმერთსა და ადამიანს შორის შუამავლის როლი. პოეტი ერთდროულად ღვთაებრივაცაა და ადამიანურიც. ის ღმერთის მიერ ხელდასხმული, განსაკუთრებული ადამიანია, თუმცა, რომანტიკული ლიტერატურის გამირთაგან განსხვავებით, არ უპირისპირდება ერს, მისი „მოძმეა“, მისი სამსახურისთვის არის მზად. ამგვარად, მედიაციას, რომელიც მეტაფორაში ხორციელდება ობიექტთა მიმსგავსების და შემდეგ ასიმეტრიული მიმართების დამყარების საფუძველზე (*„მაშინ ციდამ ნაპერწკალი /თუ აღმიფეთქს გულში ცეცხლსა, /მაშინ ვიმღერ, მხოლოდ მაშინ...“*), პოეტი ახორციელებს – სწორედ ის აკავშირებს ერთმანეთთან ღმერთსა და ერს.

ცნობილია, რომ გამორჩეული, განსაკუთრებული პიროვნება, რომელიც უპირისპირდება საზოგადოებას, დამახასიათებელი არ არის რეალისტური ლიტერატურისთვის. სხვანაირად არც შეიძლება იყოს – სხვა შემთხვევაში სახეების ტიპურობა, განზოგადებულობა მიუღწეველი იქნებოდა. განსაკუთრებული არაა არც ილიას „პოეტის“ ლირიკული გმირი, რომლის განსაკუთრებულობა განპირობებულია მხოლოდ მხოლოდ მისი განსაკუთრებული ფუნქციებით. ამ ლექსში „განსაკუთრებულობა“ არ მიეწერება თვით უზენაეს არსებასაც – ღმერთსაც, როგორც მეტაფორული წყვილის *ერი – ღმერთი* ერთ-ერთ ელემენტს.

„განდეგილში“ მეტაფორულ წყვილს წარმოქმნიან მწყემსი ქალი და მწირი.

განდეგილი „მხოლოდ ცისაა“, მხოლოდ სულიერი ცხოვრებით ცხოვრობს, მწყემსი ქალი კი – ჩვეულებრივი, მიწიერი ცხოვრებით, რომელსაც ბერი ბოროტების საუფლოდ მიიჩნევს. განდეგილის გზას ავტორი ერთმნიშვნელოვნად როდი გამოხსნის – ბერისადმი ღვთის წყალობის გამოხატულებაა სხივი, რომელზეც მწირი აყრდნობს თავის ლოცვანს. ამგვარად, ესაა დადებითი პერსონაჟი, ისევე, როგორც მწყემსი ქალი. მაგრამ ეს ნაწარმოები, როგორც რეალისტური ქმნილება, უდავოდ ანიჭებს უპირატესობას ბუნების წარმომადგენლის – მწყემსი ქალის თვალსაზრისს განდეგილის თვალსაზრისთან შედარებით (პრინციპით: არა X, არამედ Y). როგორც მეტაფორულ წყვილს, მათ გააჩნიათ მსგავსი ნიშან-თვისებები – ორივე მათგანს მიეწერება ამქვეყნიური ცხოვრების სიყვარული, მაგრამ ისჯება ის, ვინც ამ ცხოვრებაზე უარს ამბობს. ნიშანდობლივია თვით სხივის სახე, ისევე, როგორც ცისარტყელი-სა (*„აჩრდილში“*). ერის კეთილდღეობის სიმბოლოს წარმომადგენს შვიდფერი ცისარტყელა, ხოლო ერთი პიროვნების სულიერი ზეობისას – სხივი, სინათლე. ორივე მათგანი შუალედური ინსტანციაა ზეცასა და მიწას, ღმერთსა და ადამიანებს შორის.

შრომა გარდამავალი საფეხურია (*„მედიატორია“*) ბუნებასა და კულტურას შორის (იხ. რეალისტურ ლიტერატურაში შრომის მოტივის როლის შესახებ

სმირნოვი 2000). ამიტომ ილიას მთელი შემოქმედების დამახასიათებელია შრომის აპოლოგია: მაგალითად, ცნობილი პასაჟი „აჩრდილში“ შრომის ახსნის შესახებ, „ოთარაანთ ქვრივში“ მთავარი პერსონაჟების ძირითადი თვისება – შრომისმოყვარეობა, ხოლო „კაცია-ადამიანში“ მთავარი პერსონაჟების უარყოფითი დახასიათება მათი სიზარმაცის, უქნარობის, უმოქმედობის საფუძველზე და ა.შ. შრომის აპოლოგია გვხვდება ილიას ლირიკაშიც.

ილიასთან ავტორი გვევლინება აღწერილი სცენის კომენტატორის როლში და ამიტომ შუამავალია „ობიექტურ“ ტექსტსა და მკითხველს შორის. კულტურისა და ბუნების, ისევე, როგორც სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთმიმართებას განაშუალებს ისეთი ცნებები, როგორებიცაა შრომა და გარემო, ხოლო საკუთარისა და სხვის ურთიერთმიმართებას – „ტიპურის“ კატეგორია (ვინაიდან ტიპური არის ის, რაც „ჩემიცაა“ და „სხვისიც“, რაც ატოლებს „მესა“ და „სხვას“.

ილიას შემოქმედებაში თემა სიცოცხლე-სიკვდილი აისახება შუალედური მდგომარეობების მეშვეობით (მწერალი ხშირად მიმართავს ძილის, როგორც სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის გარდამავალი მდგომარეობის მოტივს. განსაკუთრებით საინტერესოა მისთვის ადამიანისა და საზოგადოების ავადმყოფობის მოტივები, ასევე – პერსონაჟების გაღვიძებისა და დაძინების მომენტები (ლუარსაბის გამუდმებული გორაობა ტახტზე, მისი სიზმარი, და ე.წ. ცრუაქტივობა) (რეალისტურ ლიტერატურაში ამ მოტივების პოპულარობის შესახებ იხ. სმირნოვი 2000: 52)

„გლახის ნაამბობის“ პერსონაჟები – დათიკო და გაბრიელი – სხვადასხვა სოციალური წრის წარმომადგენლები არიან. მათმა ბავშვობამ ერთმანეთის სიყვარულში განვლო: „დათიკოს ვუყვარდი და მეც მიყვარდა“. დათიკოს უარყოფითი თვისებები მხოლოდ მისი სოციალური მდგომარეობითაა განპირობებული. აქაც მოქმედებს მეტაფორული პრინციპი – სელექცია შემფასებლური მიდგომის საფუძველზე – და დათიკო უარყოფით პერსონაჟად გვევლინება, გაბრიელი კი – დადებითად. რეალურად, რა თქმა უნდა, მეტატონებს შორისაც იყვნენ ზნემაღალი პიროვნებები და გლეხებს შორისაც – ზნედაცემულნი, მაგრამ ილიას, როგორც რეალისტი მწერლის კონცეფცია ემყარება სწორედ იმას, რომ დადებითი თვისებები მიეწერება ფიზიკური შრომით დაკავებულ ადამიანებს, უფრო ზუსტად კი – იმ სოციალური წრის წარმომადგენლებს, რომლებიც წარმოგვიდგებიან მედიატორებად ბუნებასა და კულტურას შორის.

ყოველივე ზემოთქმულის გამომდინარე, შესაძლებელია, ახლებურად განვიხილოთ „მამათა“ და „შვილთა“ ბრძოლაც. აშკარაა, რომ ამ ბრძოლას ბიძგი მისცა ილიას ცნობილმა სტატიამ „ორიოდ სიტყვა..., შემდეგ კი – „გამოცანებისა“ და „კიდევ გამოცანების“ დანერამ.

ქართველ მეცნიერთაგან პირველი (და ერთადერთი), რომელმაც აღნიშნა, ფაქტობრივად, ამ ბრძოლას არავითარი რეალური საფუძველი არ ჰქონდაო, იყო გრიგოლ კიკნაძე. სტატიაში „წერილები მეცხრამეტე საუკუნის

ლიტერატურის შესახებ“ მან ყურადღება გაამახვილა ილიას მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისზე. კერძოდ, ილია აცხადებს, რომ სიტყვები ძველი და ახალი თაობა „ცალიერი და ფუყე სახელებია და დროს თავის პატრონს ჩაჰბარდნენ და საიდანაც მოსულან, იქ წავიდნენ. ამ სახელების ხმარება ჩვენში სხვა არა არის-რა, ბავშვობის მეტი, იმიტომ, რომ მარტო ენა-ამოუდგმელს ბავშვს შეჰფერის ხმარება იმისთანა სიტყვებისა, რომელთაც არც საგანი აქვთ, არც საბუთი, არც მიზეზი არსებობისა“.

„ამ შეხედულებიდან ჩანს, – წერს გრ. კიკნაძე, – რომ ყველაზე უფრო გაცხარებულმა მოკამათემ, ყველაზე უფრო დაუნდობელმა კრიტიკოსმა, ილია ჭავჭავაძემ, როდესაც დრო გავიდა და გადახედა განვლილ გზას, დაინახა, რომ – მიუხედავად განსხვავებისა – არსებითად არ უპირისპირდებოდა ახალგაზრდობის შეხედულებები ძველი თაობის შეხედულებებს... როდესაც მართლა ახალი მოვიდა, ილია ჭავჭავაძემ იგრძნო სიახლოვე და ნათესაობა ჩვენი საზოგადოებრივი აზრის იმ ფენასთან, რომელსაც იგი უნინ ასე მკაცრი ტონით ეკამათებოდა და ეკამათებოდა იმიტომ, რომ ახალ ვითარებას დამხვდურ საზოგადო მოღვაწეებზე უკეთ ითვალისწინებდა“ (ქრესტომათიული კრიტიკა 2004: 259).

სავარაუდოდ, მამებისა და შვილების ბანაკები არ წარმოიშობოდა და მათ შორის ათწლიანი ცხარე პოლემიკა და დაპირისპირება არ გაიმართებოდა, რომ არა ილია ჭავჭავაძის ინიციატივა. საფიქრებელია, რომ ახალგაზრდა ილიამ, რომლის აზროვნებასა და მსოფლალქმას განსაზღვრავდა მეტაფორული პრინციპი, ანუ ორი ობიექტის (ამ შემთხვევაში, „თერგდალეულთა“ და, მეორე მხრივ, „მამათა“ თაობის) მეტაფორული დაკავშირება, როდესაც ერთ-ერთი უარყოფითად ფასდება, მეორე კი – დადებითად (იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ამგვარი შეფასების რეალური საფუძველი არ არსებობს), თვითონვე წარმოქმნა მამათა და შვილთა დაპირისპირება იქ, სადაც კონფლიქტისთვის არსებითი მიზეზი არ არსებობდა.

ვფიქრობთ, ეს მოკლე მიმოხილვაც კი ადასტურებს, რომ ილია ჭავჭავაძის მსოფლალქმისა და მხატვრული აზროვნების ძირითადი პრინციპი მეტაფორული ხასიათისაა, რაც, ალბათ, საშუალებას მოგვცემს, ახლებურად გავიაზროთ მთელი მისი შემოქმედება.

#### დამონშებანი:

*Krest'omatiuli K'rit'ik'a (me-19 sauk'une)*. T'. 2. Tbilisi: gamomtsemloba „ts'q'arostvali“, 2004 (ქრესტომათიული კრიტიკა (XIX საუკუნე). ტ. 2. თბილისი: გამომცემლობა „წყაროსთვალი“, 2004).

Lomidze T. *Kartuli Romant'izmis P'oet'ik'a*. Tbilisi: Ilias sakhelmts'ipo universitetis gamomcemloba, 2014 (ლომიძე თ. ქართული რომანტიზმის პოეტიკა. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2014).

Smirnov I. P. *Megaistoriya*. Moskva: izdatel'stvo „Agraf“, 2000 (Смирнов И.П. Мегаястория. Москва: издательство «Аграф», 2000).

Vezhbitskaya A. *Sravnenie – gradatsiya – metafora*. Teoriya metafor. Moskva: izdatel'stvo «Progress», 1990 (Вежбицкая А. Сравнение – градация – метафора. Теория метафоры. Москва: издательство «Прогресс», 1990).

Yakobson R.O. *Dva Aspekta Yazyka i Dva Tipa Afaticheskikh Narusheniy*. Teoriya Metafor. Moskva: izdatel'stvo „Progress“, 1990 (Якобсон Р.О. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений. Теория метафоры. Москва: издательство «Прогресс», 1990).

**Tamar Lomidze**  
(Georgia)

## Poetics of Ilya Chavchavadze: Main Trends

### Summary

**Key words:** critical realism, Ilya Chavchavadze, basic principles of artistic thinking.

In order to determine the main trends of poetics and artistic thinking of Ilya Chavchavadze, it is necessary to find out what signs of critical realism are revealed in his work (the issue of ideas and ideals embodied in the works of Ilya Chavchavadze is thoroughly and thoroughly considered in the Georgian scientific literature. We explore only the basic principles characteristic of the specific artistic thinking and poetics of representatives of critical realism and, in particular, Ilya Chavchavadze).

One of the fundamental principles suitable for the classification of literary movements was formulated by Roman Jacobson. In particular, according to Jacobson, “it was often stated that metaphor dominated in schools of romanticism and symbolism, but we are still not sufficiently aware of the fact that the so-called “realistic” direction is dominated by metaphor, and this direction is the middle stage between the decline of romanticism and the birth of symbolism and opposes both of them. « Thus, Jacobson distinguished literary trends on the basis of what mode of thinking manifests itself in each of them — metaphor (synthesis) or metonymy (analysis).

This idea of Jacobson has not found wide application in literary criticism, not counting several studies, for example, the remarkable “Мегаистория“ by I.P. Smirnov. The ideas outlined in this book, we used in the analysis of Ilya Chavchavadze’s works.

As a result of the study, it turned out that, contrary to Jacobson’s point of view, the metonymic, analytical principle prevails in the artistic thinking of Georgian romantic poets. The question arises: what - metaphorical or metonymic pole of thinking is revealed in realism and, in particular, in the works of Ilya Chavchavadze?

According to the concept of I.P. Smirnov, a feature of realism is the metaphorical union of objects and phenomena. This property is typical for the works of Ilya Chavchavadze.

In particular, the expression of the metaphorical principle is that the works of Ilya Chavchavadze are multifunctional. They combine, on the one hand, artistic, and on the

other - didactic, political, philosophical and other functions. Accordingly, the accusations directed against Ilya Chavchavadze due to the fact that they are allegedly of little value from an artistic point of view are incorrect. But the point is that Ilya Chavchavadze, as a realist writer, did not set himself the goal of only achieving artistic goals. And since his works are multifunctional –respectively, they cannot be considered and evaluated using the same criteria that are used in relation to other writers.

Recognizing the principle of metaphor (synthesis) as the basic principle of artistic thinking in realism, we can recall that according to one interesting modern theory, the theory of A. Wierzbicka, there is always a hidden negation in the metaphor. From observations of realistic literature and, in particular, over the artistic texts of Ilya Chavchavadze, it is clear that this hidden denial is interpreted in them assessed, that is, one of the components of the metaphor is always characterized negatively.

In the poem *The Hermit*, the cowgirl and the hermit create a metaphorical pair. The hermit is entirely devoted to his spiritual aspirations, but the cowgirl lives an ordinary earthly life, which the hermit regards as the kingdom of evil. The path chosen by the hermit is not criticized by the author - a ray of light (on which the hermit can lay his prayer) is a manifestation of God's grace to the hermit. Thus, both the hermit and the cowgirl are good characters. However, in the poem as a realistic work, preference is given to the point of view of the cowgirl, rather than the hermit (according to the principle: not X, but -Y). Being a metaphorical couple, they have similar properties - both are attributed to the love of mortal life, but that character is punished who refuses it. The image of the ray of light is remarkable, as is the image of the rainbow in *The Ghost*. The symbol of the welfare of the people is the seven-colored rainbow, and the symbol of spirituality, the heights of one person is a ray of light. Both the ray and the rainbow are the middle instances between heaven and earth, between God and man. In *The Beggar's Tale*, both of the main characters are representatives of various social classes of masters and serfs. They are united by long-standing affection for each other. The negative qualities of the hero-master, as well as the positive qualities of the hero peasant, are due to their social position. Here the metaphorical principle operates - sedation based on the evaluation approach. Of course, among the gentlemen there were highly moral people, as well as among the peasants - immoral, but in the concept of Ilya Chavchavadze, as a realist writer, positive properties are attributed to people engaged in physical labor, or rather, representatives of the social stratum, which is a mediator between nature and culture.

Based on the foregoing, a conflict between the “fathers” and the “children” can be considered in a new way. It is well known that this conflict was initiated by an article by Ilya Chavchavadze and his “Mysteries”

The first (and only) among Georgian scientists, who noted that this conflict had no basis, was Grigol Kiknadze. After analyzing in detail the history of this conflict, he came to the conclusion that this conflict had no real basis.

The juxtaposition of «fathers» and «children» and a ten-year sharp controversy between the old and the new generations would not have arisen if it were not for the ini-

tiative of Ilya Chavchavadze. Apparently, young Ilya Chavchavadze, whose thinking and consciousness were determined by the metaphorical principle, divided Georgian society into two hostile camps (according to the metaphorical principle, which implies the connection of two objects according to the evaluation principle - not x, but y, even when there is no real basis to oppose them), and he himself gave rise to a conflict between generations where there was no substantial reason for the conflict and the opposition of two generations of Georgian writers and statesmen.

It seems that even this brief review confirms the metaphorical character of the world perception and artistic thinking of Ilya Chavchavadze, on the basis of which his work can be interpreted in a new way.

## შემოქმედებითი პროცესის რეალიები კომპარატივისტულ ძიებათა კონტექსტში<sup>1</sup>

გალაკტიონოლოგიის – გალაკტიონ ტაბიძის ბიოგრაფიისა და შემოქმედებითი სამყაროს შემსწავლელი სპეციალური ლიტერატურათმცოდნეობითი დარგის – უმთავრეს ამოცანათაგან ერთ-ერთი გალაკტიონის პოეზიის გლობალურ კონტექსტში გააზრებაა, მისი ნაწარმოებების ანალიზი უცხოური ინტერტექსტების გათვალისწინებით.

გალაკტიონის შემოქმედების ამ ასპექტით შესწავლა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც, დღეს ჩვენი ლიტერატურათმცოდნეობის უპირველეს საჭიროებას ქართული ლიტერატურული პროცესის სწორი ინტერპრეტაცია, საერთო-ლიტერატურულ სივრცეში მისი ადგილის განსაზღვრა წარმოადგენს (რატინი 2018: 9).

გალაკტიონის ევროპულ მწერლობასთან მიმართება ათწლეულების წინ გახდა კვლევის საგანი, თუმცა, ამ მხრივ უკვე არსებული ტრადიციის მიუხედავად, ეს საკითხი თანამედროვე ეტაპზე კიდევ უფრო მრავალმხრივ, ღრმა და საფუძვლიან შესწავლას მოითხოვს.

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის გალაკტიონის კვლევის ცენტრმა 2014 წლიდან დაიწყო გალაკტიონ ტაბიძის ახალი აკადემიური გამოცემის მომზადება. პოეტის ნაწარმოებთა ხელნაწერი ნუსარობის საგულდაგულო გადასინჯვამ, მინაწერების გაშიფრვამ და შემოქმედებით პროცესზე დაკვირვებამ კომპარატივისტული კვლევებისათვის საყურადღებო, აქამდე უცნობი ფაქტები გამოავლინა. აღმოჩნდა არაერთი ისეთი შემთხვევა, როდესაც ავტოგრაფებზე გაკეთებული, ერთი შეხედვით ნეიტრალური მინაწერები ნაწარმოების პირველწყაროზე, მის გენეზისზე ამა თუ იმ სახის მინიშნებებს შეიცავდა. ამ მინიშნებათა დაზუსტებისა და გაანალიზების შედეგად გალაკტიონის ლექსების იმგვარ ტექსტებთან გენეტიკური კავშირი გამოვლინდა, რომლებთან სიახლოვეს ხელნაწერი ნუსარობის შესწავლის გარეშე, ვერ ვივარაუდებდით და ვერც მივაგნებდით.

ჩვენს სტატიაში რამდენიმე ამგვარი შემთხვევაა განხილული.

---

<sup>1</sup> ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული საგრანტო პროექტის – „ტექსტოლოგია და გამოცემათმცოდნეობა“ – ხელშეკრულება № DP 2016-18-ის ფარგლებში.



\* \* \*

1928-1929 წლებში ჟურნალ „მნათობში“ დაიბეჭდა გალაკტიონის ლექსების ციკლი „ეპოქა“, მოგვიანებით კი – 1930 წელს ცალკე წიგნადაც გამოიცა. „ეპოქა“, ძირითადად, სოციალისტური სინამდვილის განმადიდებელ, პროპაგანდისტულ ტექსტებს აერთიანებს: ასახვის საგანია „ამშენებლობა და ცოცხალი ცხოვრება“, რევოლუცია და მისი შედეგები, ის ხანა, რომელიც „იშვა და გაიზარდა სამოქალაქო ბრძოლების რკალში“.

ამ ციკლის ერთ-ერთი ლექსია სამსტროფიანი უსათაურო ნაწარმოები „ის დროება სიზმარივით წავიდა“, რომელიც, ციკლში შეტანილი სააგიტაციო ნაწარმოებებისგან ლირიზმითა და თავისებური ინტონაციით გამოირჩევა:

ის დროება სიზმარივით წავიდა,  
ოდეს ბავშვი იყავ მოხეტიალე,  
რკინისგზები – სავსე სანახავითა,  
რონოდები ცივი, ოხერტიალი.

ნუ იგონებ მწარე თავგადასავალს,  
როს მშიერი, დასისხლული ფეხებით  
მთელი ქვეყნის ასავალს და დასავალს  
შენ სწონიდი მედგრად, გულგამეხებით.

ყველაფერი სიზმარივით წავიდა,  
როგორც ქარი, როგორც ყინვა და თოვლი.  
სავსე არის ახალ სანახავითა  
ისევ ბრძოლა, ბრძოლა თანადროული.

(ტაბიძე 2017: 139)

გალაკტიონ ტაბიძის აკადემიური თორმეტტომეულის მესამე ტომის მიხედვით, ჩვენამდე ლექსის არცერთ ავტოგრაფს არ მოუღწევია. იგივე ინფორმაცია მეორდება გალაკტიონის საარქივო გამოცემის შესაბამის ტომშიც.

პოეტის არქივზე მუშაობისას 20-იანი წლების უბის წიგნაკში (დ-16, გვ. 61) აღმოჩნდა ტექსტი, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო ნაწარმოების თავდაპირველ მონახაზად უნდა ჩაითვალოს:

ის დროება სიზმარივით წავიდა,  
ოდეს ბავში ვიყავ მოხეტიალე,  
უკრაინა სავსე სანახავითა,  
გონტას ხმალი, მისი ველად ტრიალი.  
სად ოდესმე ვლიდა გაიდამაკი,  
მე მშიერი, დასისხლული ფეხებით,  
დავეძებდი მე ერთად ერთ მეგობარს,  
თავგანწირვით, ცხარე გულგამეხებით.

ტექსტს სათაურის ნაცვლად მინერილი აქვს: ტ. შევჩენკო. „გაიდამაკებიდან“.

ამგვარი მინანერებით, როგორც ახალ აკადემიურ გამოცემაზე მუშაობამ დაგვარწმუნა, პოეტი, ჩვეულებრივ, იმ ტექსტზე მიგვანიშნებს, რომელთანაც, რაღაც ასპექტით, მისი ნაწარმოებია დაკავშირებული. ამის გათვალისწინებით, გაჩნდა ვარაუდი, რომ ამ მინანერმაც საყურადღებო მინიშნება შემოგვინახა.

ვარაუდის გადამოწმებისას გაირკვა, რომ პოეტის დღიურში ჩანერილი სტრიქონები თარგმანია უკრაინული ლიტერატურის კლასიკოსის – ტარას შევჩენკოს ცნობილი პოემის – „ჰაიდამაკების“ ეპილოგისა, კერძოდ, მისი საწყისი სტროფებისა.

„ჰაიდამაკები“ XX საუკუნის 20-30-იან წლებში, როგორც საქართველოში, ისე რუსეთში, ძალიან პოპულარული იყო. ქართულად პოემა 30-იანი წლების ბოლოს ითარგმნა, ამდენად, საფიქრებელია, რომ გალაკტიონი „ჰაიდამაკების“ რუსულ თარგმანს გაეცნო. კონკრეტულად ეს უნდა ყოფილიყო 1924 წელს გამოქვეყნებული „უკრაინული პოეზიის ანთოლოგია“ („Антология украинской поэзии в русских переводах“), სადაც დაბეჭდილია პოემის რამდენიმე მონაკვეთი, მათ შორის – ეპილოგიც.<sup>1</sup>

შევადართ „ჰაიდამაკების“ ეპილოგის დასაწყისი და გალაკტიონის დღიურში ჩანერილი ტექსტი:

შევჩენკო: Минуло то время, давно миновало,  
Когда я ребенком голодным блуждал  
По той Украине, где Гонта, бывало,  
С ножом освященным, как ветер, гулял.  
Минуло то время, как теми путями,  
Где шли гайдамаки, босыми ногами  
Ходил я, стараясь найти где-нибудь  
Людей, чтоб к добру указали мне путь.

(წავიდა ის დრო, დიდი ხანია წავიდა,  
როდესაც ბავშვი მშიერი დავეხეტებოდი  
იმ უკრაინაში, სადაც გონტა  
ნაკურთხი დანით, როგორც ქარი, ისე დაქროდა.

<sup>1</sup> უკრაინული პოეზიის ამ ანთოლოგიას გალაკტიონი კარგად იცნობდა. სწორედ ამ წიგნში დაბეჭდილი ვასილ ალექსოვ ლექსის – „ცხოვრების წყაროებს მივაშუროთ“ პასუხს წარმოადგენს მისი 20-იან წლებით დათარიღებული ნაწარმოები „მივაშუროთ“ (სიხარულიძე 2015). გალაკტიონმა ამ შემთხვევაშიც „უკრაინული პოეზიის ანთოლოგიით“ რომ ისარგებლა, ერთი დეტალიც მიგვითითებს: დღიურის იმავე გვერდზე, სადაც ჩვენთვის საინტერესო ლექსის ავტოგრაფია, მინერილი და გადახაზულია რამდენიმე სტრიქონი და იქვე მითითებულია ავტორიც – ვასილ ელლან. ამ ავტორის ნაწარმოებები სწორედ ზემოთდასახელებულ ანთოლოგიაშია დაბეჭდილი.

წავიდა ის დრო, როდესაც იმ გზებზე  
ჰაიდამაკები რომ მიდიოდნენ, შიშველ ფეხებით  
მივდიოდი მე და ვცდილობდი, სადმე მეპოვა ადამიანები,  
რათა ერგებინათ სიკეთისკენ მიმავალი გზა...).

(Шевченко 1924: 281)

გალაკტიონი: ის დროება სიზმარივით წავიდა,  
ოდეს ბავში ვიყავ მოხეტიალე,  
უკრაინა სავსე სანახავითა,  
გონტას ხმალი, მისი ველად ტრიალი.  
სად ოდესმე ვლიდა გაიდამაკი,  
მე მშიერი, დასისხლული ფეხებით,  
დავეძებდი მე ერთად ერთ მეგობარს,  
თავგანწირვით, ცხარე გულგამეხებით.

ზედაპირული შედარებისასაც აშკარაა, რომ გალაკტიონის დღიურში ჩანერილი სტრიქონები თავისუფალი თარგმანია „ჰაიდამაკების“ ეპილოგის დასაწყისისა.

ავტოგრაფზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ პოეტს თარგმნისთანავე დაუწყია ამ ფრაგმენტის სწორება და, უპირველესად, შეეჩინეს ტექსტთან სიახლოვის დამადასტურებელი ლექსიკური ერთეულები შეუცვლია: „უკრაინა“ გადახაზულია და მიწერილია „ქუთაისი“, „ჰაიდამაკი“ შეცვლილია შესიტყვებით „ჩემი ოცნება“, ხოლო საკუთარი სახელი „გონტა“ – ზოგადი სიტყვით „მებრძოლი“.

რატომ დაინტერესდა გალაკტიონი „ჰაიდამაკებით“ და რა მიზნით დატოვა დღიურში მინიშნება პირველწყაროზე?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, ვფიქრობთ, აუცილებელია გალაკტიონის მიერ შეეჩინეოდან ნათარგმნი სტრიქონების ზოგადი კონტექსტის გათვალისწინება: „ჰაიდამაკები“ XVIII საუკუნის უკრაინის ისტორიის კონკრეტულ მოვლენებს ასახავს: ესაა 1768 წელს მომხდარი გლეხთა აჯანყება, რომელიც ისტორიაში „გაიდამატჩინის“ სახელითაა ცნობილი. პოემაში ნაჩვენებია უკრაინელი ხალხის გმირული სულისკვეთება, მათი თავგანწირვა და თავისუფლებისაკენ ლტოლვა.

„ჰაიდამაკებში“, ძირითადი ამბის დასრულების შემდეგ, ეპილოგში პოეტი იხსენებს ბავშვობას, როდესაც იგი ფეხშიშველი, მშიერი დაეხეტებოდა უკრაინაში, გონტას – ჰაიდამაკთა მეთაურის ნაკვალევზე... ეს სწორედ ის მონაკვეთია, რომელიც გალაკტიონმა თარგმნა და დღიურში ჩაიწერა. ვნახოთ, როგორ გრძელდება ტექსტი უკრაინელ პოეტთან:

Припомнил – и плачу, что горе минуло,  
О, еслиб ты снова ко мне завернуло,  
Я отдал бы с радостью счастье мое  
За прежние слезы, за горе-житье!

(გამახსენდება და ვტირი, რომ მწუხარებამ გაიარა,  
ო, რომ შეიძლებოდა და იგი კვლავ დაბრუნდებოდა,  
მე სიხარულით დავთმობდი ჩემს ბედნიერებას  
წინანდელი ცრემლებისა და უბედურების სანაცვლოდ).

(Шевченко 1924: 281)

როგორც ვხედავთ, შევჩენკოსათვის, ბავშვობა, წარსული, მიუხედავად ცრემლებისა და უკიდურესი გასაჭირისა, უფრო ძვირფასი და სანატრელია, ვიდრე ბედნიერი ანმყო. წარსული, ბავშვობა სანატრელია იმდენად, რამდენადაც უკრაინელი გმირები ცოცხლები იყვნენ, ხალხის უფლებებისა და ქვეყნის დამოუკიდებლობისათვის იბრძოდნენ, „მშვიდი“ ანმყო კი ყოველივე ამას მოკლებულია.

თუ გალაკტიონის ლექსს „ჰაიდამაკების“ ამ სტრიქონების ფონზე წავიკითხავთ, ცხადი გახდება, რომ ნაწარმოების შინაარსს მიღმა ფარული აზრიც იკითხება: წარსული, მართალია, მძიმეა, მაგრამ გალაკტიონს კვლავ სურს ძველი, მებრძოლი დროის დაბრუნება, რადგან იგი დამოუკიდებლობასთანაა დაკავშირებული.

\* \* \*

გალაკტიონის „ავდარი“ პირველად 1940 წელს გამოქვეყნდა, თუმცა, ავტორისეული დათარიღების (1916 წელი) გათვალისწინებით, აკადემიური თორმეტტმეულის პირველ ტომშია შეტანილი. ნაწარმოების ხელნაწერების შესწავლისას და დათარიღების პრობლემის განხილვისას ყურადღება მიიქცია ლექსის ერთ-ერთი ავტოგრაფის (1572) დასაწყისში სათაურის ნაცვლად მიწერილმა და გადახაზულმა სიტყვებმა – „ვილჰელმ ტელი. აქტი მეოთხე“.

გალაკტიონის მიერ მითითებულ შილერის დრამატულ ნაწარმოებზე – „ვილჰელმ ტელი“ – დაკვირვებისას აშკარა გახდა, რომ ავტოგრაფმა ამ შემთხვევაშიც ლექსის პირველწყაროზე მინიშნება შემოგვინახა: „ვილჰელმ ტელის“ მეოთხე მოქმედების პირველივე სცენაში, რომელიც ტბის ნაპირზე ვითარდება, დახატულია ავდრის სურათი: ტბა ღელავს, ელვაა, ქუხილი და სეტყვა.

გალაკტიონის ლექსშიც ავდარი იხატება – საშინელი ტალღები და გრიგალი, თალხით შემოსილი ცა, გადატყდომის დროს აჭრიალებული მაღალი ფიჭვები, ტყვიისფერ ნატბორში დატყვევებული მთვარე...

ლექსისა და „ვილჰელმ ტელის“ კონკრეტული მონაკვეთის შედარებისას ერთმა გარემოებამ დაგვაფიქრა: შილერთან ავდარი ცალკე არ არის ასახული, ქუხილის, სეტყვისა თუ ტბის ღელვის შესახებ პერსონაჟების საუბრიდან ვიგებთ, თუმცა, ავდარი არც ამ დიალოგშია ისე აღწერილი, გალაკტიონი რომ შთაეგონებინა...

გაჩნდა ვარაუდი, რომ ორ ტექსტს შორის კიდევ უფრო დიდი შინაგანი კავშირი არსებობდა, ვიდრე ეს პირველი შთაბეჭდილების მიხედვით ჩანდა.

მიმართების ხასიათის დასადგენად შილერის ნაწარმოების მთლიანი შინაარსი და მეოთხე მოქმედების დასაწყისში აღწერილი ავდრის აზრობრივი დანიშნულება გავითვალისწინეთ და გაირკვა, რომ „ვილჰელმ ტელის“ სიუჟეტის განვითარებაში დარისა და ავდრის მონაცვლეობას მნიშვნელოვანი ფუნქცია აქვს მინიჭებული. პიესის დასაწყისში, როდესაც მთავარი პერსონაჟი პირველად გამოჩნდება, ავდარია. ტელი არ შეუშინდება ბობოქარ ტალღებს, სტიქიას და ნავით უსაფრთხო ადგილზე გადაიყვანს კაცს, რომელიც თავისი ოჯახის ღირსების დასაცავად იბრძვის. ამ ავდრის ფონზე ცხადად წარმოჩინდება ვილჰელმ ტელის ფიზიკური სიძლიერე და გამბედაობა.

რაც შეეხება მეოთხე მოქმედებაში დახატული ავდარის სურათს, იგი მხოლოდ სტიქიის აღწერა არ არის.

ნაწარმოების შინაარსის მიხედვით, მეფისნაცვალ გესლერი არჩევანის წინაშე დააყენებს ვილჰელმ ტელს: ის ან შვილთან ერთად უნდა მოკვდეს, ან – ბავშვის თავიდან ისრით ვაშლი ჩამოაგდოს. ტელი ვაშლს ისრით ისე ჩამოაგდებს, რომ ბავშვი უვნებელი რჩება. მიუხედავად ამისა, გესლერის ბრძანებით ვილჰელმ ტელს შეიპყრობენ და ხომალდზე აიყვანენ. სწორედ ამ დროს გამძვინვარდება სტიქია.

ამ ამბის მოსმენა პიესის ერთ-ერთ პერსონაჟს – მებადურს საოცრად აღაშფოთებს. იგი კანონზომიერად თვლის ბუნების განრისხებას, რადგან, ისეთი დრო დამდგარა, როდესაც მამას აიძულებენ, შვილი სასიკვდილოდ განიროს. მისი აზრით, ავდარი სასჯელია. სწორედ ამის გამო მებადური კიდევ უფრო გამძვინვარებისაკენ მოუწოდებს სტიქიას:

Крутится, вихрь! Гори, небесный сводь!  
Бушуй, гроза! Вы, тучи громовья,  
Залейте все потокомъ бурныхъ водь!  
Разбейте въ прахъ грядущий новый родь!  
Вы царствуйте свирепья стихии!

Пусть стрелу в главу родного сына!  
Какой отец къ тому быть принуждень?  
И какъ на то не возставать стихияхъ?

(იტრიალე, გრიგალო! დაიწვი, ცის თალო!  
იბობოქრე, ჭექა-ქუხილო! თქვენ, ქუხილიანო ღრუბლებო,  
აავსეთ მიდამო წყლის მშფოთვარე ნაკადებით!  
მტვრად აქციეთ მომავალი ახალი მოდგმა!  
თქვენ იბატონეთ, სასტიკო სტიქიონებო  
... ღვიძლ შვილს ვესროლო ისარი?!  
რომელი მამა აიძულეს, ეს რომ გაეკეთებინა?  
როგორ არ უნდა აღშფოთდეს ამაზე სტიქიონი?).

(Шиллер 1901: 129)

არც გალაკტიონის ლექსშია ასახული ჩვეულებრივი უამინდობა. ნაწარმოები შემფოთების გამომხატველი ფრაზებით იწყება:

რა საშინელი ტალღები,  
რა საშინელი გრიგალი...  
(ტაბიძე 1966: 355)

ავდრის სურათი (თალხით შემოსილი ცა, გადატყდომისას აჭრიალებული ორი ფიჭვი, მგლოვიარე მთვარით განათებული ოხრადშთენილი ჩარდახი...) და პოეტის მიერ გამოყენებული სიტყვები (ტყვე, მგლოვარე, თალხები, პარტახი, გაოხრებული, ოხრად შთენილი, ორჯერ განმეორებული ტყვიისფერი) რალაც უბედურებაზე მიგვანიშნებს:

...ცასაც ჩაუცვამს თალხები  
ტყვიისფრად ჩანარიგალი.  
ნაპირთან გადატყდომის დროს  
ჭრიალებს ფიჭვი მალალი,  
ელვამ კვლავ უნდა იელვოს,  
გრგვინვამ ჰკრას მეხი ახალი.  
ტყვე ტყვიისფერი ნატბორის,  
გაქანებულად მგლოვარე,  
ხანდახან ღრუბელთა შორის  
გამონათებს მთოვარე.  
და განათდება უეცრად  
გაოხრებული, პარტახი,  
უეზოოდ და უენწოდ  
ოხრად შთენილი ჩარდახი...  
(ტაბიძე 1966: 355-356)

მებადურის მსგავსად, გალაკტიონის ლირიკულ გმირსაც სურს ავდარი უფრო გამძვინვარდეს („ელვამ კვლავ უნდა იელვოს, / გრგვინვამ ჰკრას მეხი ახალი“), რადგან სტიქიას ისიც სასჯელად აღიქვამს („ცა ელვას ისვრის წყრომისას...“).

ვილჰელმ ტელი მიუვალნი მხარიდან, სიპი, შვეულად დაქანებული კლდეების გავლით ბრუნდება სანაპიროზე, მებადურის ქობთან. ჩარდახის დანახვისას გალაკტიონის ლირიკული გმირი ამბობს: „სადაც მთებისა და ხევის/ გზით წამოვსულვარ ყარიბი...“

შილერის ნაწარმოები ტირანიის წინააღმდეგ ბრძოლას ეძღვნება. პიესაში თავისუფლებისა და ძალადობის უმნიშვნელოვანესი პრობლემა დასმული.

როდის და რა ვითარებაში უნდა მიეპყრო გალაკტიონის ყურადღება შილერის ამ ნაწარმოებსა და მის პრობლემატიკას? როდის დაინერა „ავდარი“?

როგორც ითქვა, ლექსი 1916 წლით თარიღდება, მაგრამ პირველად 1940 წელს გამოქვეყნდა. ავტოგრაფი – ე.წ. შავი, ნასწორები ვარიანტი 1935-40 წლებით დათარიღებულ უბის ნიგნაკშია ჩანერილი. ამდენად, უფრო სარწმუნოა, რომ ლექსიც სწორედ ამ პერიოდში შექმნილიყო.

ამ ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს გალაკტიონის ერთი თარიღიანი ჩანაწერი ამავე უბის ნიგნაკში, შესრულებული ავტოგრაფის მომდევნო ფურცელზე:

„1937. 27 აგვისტო. ტფილისში მოვიდა სეტყვა, რომელმაც თითქმის ათი წამი გასტანა. სეტყვა იყო მსხვილი, რომ იტყვიან კაკლის ოდენა, და მეტის მეტად ხშირი, ხშირი. მე აივანზე ვიდექი, როდესაც ფანჯრების მინებზე მოაყარა სეტყვა. მეგონა მთლად დაღენავდა“.

შილერის ტექსტთან მიმართების გათვალისწინებით „ავდარი“ აღიქმება, როგორც ალეგორია. გალაკტიონი მიგვანიშნებს ტირანიაზე, ადამიანთა სისასტიკესა და ბუნებისაგან მოვლენილ სასჯელზე. შეიძლება ითქვას, რომ „ავდარი“ – ეს მეოცე საუკუნის 30-იანი წლების გალაკტიონისეული შეფასებაა.

ნაწარმოების ამგვარი გააზრებისას ცხადი ხდება, რატომ შეიტანა პოეტმა „ავდარი“ 1940 წელს გამოცემული მესამე ტომის ცალკე განყოფილებაში – „ძველი მოტივებიდან“, ხოლო შემდეგი პუბლიკაციისას 1954 წლის „რჩეულში“ ლექსის „შექმნის“ თარიღიც – 1916 წელი – მიუთითა.

დაბოლოს, ვფიქრობთ, მრავლისმეტყველია ის ფაქტი, რომ შილერის ნაწარმოები ბოროტების დამარცხებით მთავრდება, გალაკტიონის ლექსის ბოლოს კი „ავდრის“ დაუსრულებლობაზეა მინიშნება:

ნაპირთან გადატყდომისას  
ფიჭვი მეორე ჭრიალებს,  
ცა ელვას ისვრის წყრომისას,  
გრიგალი ისევ გრიალებს.  
(ტაბიძე 1966: 355)

ამრიგად, დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ პირველწყაროს გათვალისწინება აქ ლექსის მეორე პლანის აღქმასა და გააზრებაში გვეხმარება.

\* \* \*

„ახმაურდეს!“ გალაკტიონი სიცოცხლეში პირველად და უკანასკნელად 1950 წელს თხზულებათა მეშვიდე ტომში დაიბეჭდა.

ლექსი მონოდებით იწყება – ლირიკული გმირი საკუთარ თავს (თუ თანამოაზრე პოეტს) მიმართავს:

ახმაურდეს, გრძნობით დულდეს,  
არ დაეტყოს ხნოვანება.

ძველებური ძალით ჰქუხდეს  
ჩანგთა ჩვენთა ხმოვანება!  
(ტაბიძე 1950: 174)

ამ სტრიქონებს მოსდევს მკვეთრი მხილება ადამიანთა ერთი ჯგუფისა, რომელიც სინათლესაც სიბნელედ აღიქვამს, გონება ბანგით აქვს დაბინდული და ერთადერთი გატაცებით არის შეპყრობილი:

გამოფიტულს, აზრდაკარგულს  
დღეს ზოგიერთს შერჩა ერთი  
მისწრაფება და გულდაგულ  
გატაცების ერთი წერტი.

ეს ამაო და მდაბალი  
გატაცება იქ ბობოქრობს,  
სადაც თვალი, ხარბი თვალი,  
მოპრილეს ხედავ ოქროს!  
(ტაბიძე 1950: 174)

ვის გულისხმობს სიტყვა „ზოგიერთი“? პასუხი ამ კითხვაზე მოცემულია ტექსტის მომდევნო სტროფში, სადაც ლირიკული გმირი საკუთარ შემოქმედებით მრწამსზე იწყებს საუბარს:

შენ კი ყოფნა გესმის ასე:  
თუ გსურს გაიტანო ლელო,  
უანგაროდ გვებაასე,  
მეგობარო, ძველისძველო.  
(ტაბიძე 1950: 174)

ეს დაპირისპირება („ზოგიერთი“ – „შენ კი“, „მდაბალი გატაცება“ – „უანგარო ბაასი“), ვფიქრობთ, აშკარად მეტყველებს, რომ ისინი, ვისზეც გალაკტიონი მიგვანიშნებს, ანგარებით მობაასე ხელოვანთა ჯგუფია. თუ ზოგად კონტექსტსაც გავითვალისწინებთ, შეიძლება ითქვას, რომ კრიტიკა ხელი-სუფლების დაკვეთის შემსრულებელ პოეტებს მიემართება. „ახმაურ-დეს!“ ასე მთავრდება:

ჩანგს სიმართლეს ათქმევინებ,  
რომ სიმტკიცე ექნეს დიდი,  
ვერც გზას გადაახვევინებ,  
ვერც ოქროთი მოისყიდი.  
(ტაბიძე 1950: 174)

ერთი მხრივ, მაამებლურ-მლიქვნელურ ვითარებასთან დაპირისპირება, მედროვე, აღზევებულ ხელოვანთა შესახებ თუნდაც ასე, მინიშნებით წერა



და იქვე საკუთარ შემოქმედებით პრინციპებზე – სიმართლისადმი ერთგულებაზე, მოუსყიდველობაზე საუბარი, ბუნებრივია, ტოტალიტარულ ეპოქაში მაინცდამაინც უსაფრთხო ვერ იქნებოდა. საფიქრებელია, რომ სწორედ ამის გამო დაათარილა 1950 წელს, გამარჯვებული სოციალიზმის ხანაში გამოქვეყნებული „ახმაურდეს!“ პოეტმა 1935 წლით, როდესაც ე.წ. კლასობრივი ბრძოლის სიმძაფრემ პიკს მიაღწია. თუმცა გამორიცხული არც ისაა, რომ ლექსი, მართლაც, 30-იან წლებში დაინერა და მისი გამოქვეყნება გალაკტიონმა, რაღაც მიზეზით, თხუთმეტი წლის განმავლობაში ვერ მოახერხა.

„ახმაურდეს!“ ჩვენამდე სამი ავტოგრაფით არის მოღწეული. ხელნაწერებზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ნაწარმოების თავდაპირველი ჩანაფიქრი, მისი ე.წ. შავი მონახაზი ერთ-ერთმა ავტოგრაფმა (3663) შემოგვინახა. ეს ვარიანტი პოეტის 1930 წლით დათარიღებულ უბის წიგნაკშია ჩანერილი და საბოლოო, ნაბეჭდი ტექსტისაგან მკვეთრად განსხვავდება. აქ ჯერ ასეთი პროზაული ფრაგმენტი იკითხება:

„კმარა, მუზავ, კმარა. ჩემს ქნარზე უკვე აღარ არის აკორდები, ჩემს ხმაში უკვე აღარ არის ხმოვანებანი; მე არ შემიძლია ვიმღერო ყრუ, გატლანქებული ხალხისათვის, რომელიც უკვე ველარა ჰხედავს სიმშვენიერეს. და არც არაფერი, სრულიად არაფერი ისეთი არ არის ჩემს სამშობლოში, რომელსაც შეეძლოს ააფრთოვანოს და აამღეროს ჩემი გენია: გონებადაკარგულს, გამოფიტულს, ზიზლის ღირს ერს შერჩა მხოლოდ ერთი მისწრაფება: მდაბალი და ამათა ამო მისწრაფება – ოქროსადმი.“

ამ ჩანაწერის ოდნავ ქვემოთ, იმავე გვერდზე, დაახლოებით იმავე შინაარსის ტექსტი უკვე ლექსის ფორმითაა წარმოდგენილი:

კმარა, მუზავ, კმარა, კმარა!  
ქნარს დაეტყო ხმოვანება.  
არც აკკორდთა რეკავს ზარა,  
არც ხმაში მაქვს ხმოვანება.

იქ ვიმღერო, ხმა ვერ ბედავს,  
სადაც ხალხი ყრუა, ტლანქი.  
ის შვენებას ველარ ხედავს  
და გონებას უხშობს ბანგი.

ო, სამშობლოვ! აღარ დარჩა  
არასფერი, არასფერი –  
ქნარს ჩააცვას ისევ ფარჩა,  
აამღეროს აგასფერი!

გამოფიტულს, აზრდაკარგულს  
ფურთხის ღირს ერს – შერჩა ერთი  
მისწრაფება – და გულდაგულ  
გატაცების ერთი წერტი.

ეს ამაო, ეს მდაბალი  
გატაცება იქ ბობოქრობს,  
სადაც თვალი, ხარბი თვალი  
მოპრიალეს ხედავს ოქროს.

ფრაზა – „ფურთხის ღირს ერს“ აკაკი წერეთლის სტრიქონს („ფურთხის ღირსი ხარ შენ, საქართველო“) გვახსენებს ლექსიდან „ვედრება“; აკაკის შემოქმედებასთან სიახლოვეზე მეტყველებს გალაკტიონის ამავე ლექსის სხვა ავტოგრაფში (4231) ჩართული სტრიქონებიც „თორნიკე ერისთავიდან“ („კავკასიის ქედზე იყო/ ამირანი მიჯაჭვული,/ ყვაფ-ყორანი ეხვეოდა,/ დაფლეთილი ჰქონდა გული“) და, რა თქმა უნდა, საბოლოო, ნაბეჭდ ვარიანტში ჩანგის მოუსყიდველობის, პოეტის სიმართლისადმი ერთგულების მოტივი (შდრ.: გალაკტიონი: „ჩანგს სიმართლეს ათქმევინებ, რომ სიმტკიცე ექნეს დიდი“; აკაკი: „მე ჩანგური მისთვის მინდა, რომ სიმართლეს მსახურებდეს“)... მიუხედავად ამგვარი თანხვედრებისა, „ახმაურდეს!“ აკაკი წერეთლის თხზულებებიდან მიღებული შემოქმედებითი იმპულსით არ შექმნილა. მას სულ სხვა, მეტად მოულოდნელი ლიტერატურული სათავე აქვს.

პოეტის იმ ხელნაწერში (3663), რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ, ლექსის პროზაულ მონახაზს დასაწყისში, მარცხენა კუთხეში მიწერილი აქვს „კამოენსი“.

რას ნიშნავს დიდი პორტუგალიელი პოეტის, გვიანი რენესანსის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის – ლუის დე კამოენსის (1524/25-1580) ხსენება, რაიმე შეფარული კავშირი ხომ არ არის ორი ავტორის ტექსტებს შორის?

გ. ტაბიძის თხზულებათა აკადემიური თორმეტტომეულის მეოთხე ტომში, ლექსის კომენტარში ვკითხულობთ:

„...შესაძლოა, ვარიანტის ძირითადი აზრი წამოღებული იყოს პორტუგალიელი პოეტის კამოენსის რომელიმე ნაწარმოებიდან. ჯერჯერობით მსგავსი რამ ჩვენ კამოენსთან ვერ მივაკვლიეთ“...

წინამორბედთა წარუმატებელი მცდელობის მიუხედავად, გალაკტიონის ლექსის პირველწყაროს ძიება განვაგრძეთ, რის შედეგადაც გაირკვა, რომ პოეტის დღიურში ჩანერილი პროზაული ფრაგმენტი და, შესაბამისად, გალექსილი ვარიანტიც თარგმანია ლუის დე კამოენსის ეპიკური პოემის – „ლუზიადების“ (1572) ერთი მონაკვეთისა.

„ლუზიადები“ (პორტ. „Os Lusíadas“), „ოდისეასა“ და „ენეიდას“ ტიპის ჰეროიკული პოემაა. იგი პორტუგალიის ისტორიულ წარსულს განადიდება და ვასკო და გამას მოგზაურობას გადმოგვცემს. პოემა, რომელიც ათ სიმღერადაა დაყოფილი, შედგება შესავლის, ძირითადი ნაწილისა და ეპილოგისაგან. ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა ეპილოგი (სტროფები: 145-156), რომელიც პორტუგალიის მმართველის – მეფე სებასტიანისადმი მიმართვას წარმოადგენს და რომლის პირველივე სტრიქონები – მუზისადმი მოწოდება – გალაკტიონის დღიურში შესრულებული ჩანაწერის ტექსტს ემთხვევა:

Nô mais, Musa, nô mais, que a Lira tenho  
Destemperada e a voz enrouquecida,  
E não do canto, mas de ver que venho  
Cantar a gente surda e endurecida.  
O favor com que mais se acende o engenho  
Não no dá a pátria, não, que está metida  
No gosto da cobiça e na rudeza  
Düa austera, apagada e vil tristeza..

იყურე, მუზავ! საამური ჩანგის ლარები  
საყოველთაო გულგრილობამ დაწყვიტა, მჯერა.  
ჩემი ხმა, ერთობ ჭაბუკური ამლელვარებით  
აღსავსე ახლა ჩაითვლება ხიხინა ჟღერად.  
მე გული მტკივა, რად ვუმღერო ნაღველნარევი  
მელოდიებით ყრუ-მუნჯთა ერას?  
სამშობლოს ჩვენსას ათასგვარი ჭირი აწუხებს,  
მომხვეჭველობის ვერ იშორებს იგი მარწუხებს...  
(კამონენსი 2013: 333)

როდესაც გალაკტიონის ლექსი ინერებოდა, „ლუზიადები“ ქართულად არ იყო ნათარგმნი, ამიტომ კამონენსის პოემას პოეტი რუსულ თარგმანში უნდა გასცნობოდა. გასული საუკუნის 30-იანი წლებში „ლუზიადების“ სრული პოეტური თარგმანი კი არსებობდა (მთარგმნელი: მიხაილ ტრაფიეტოვი), მაგრამ, მიზეზთა გამო, იგი არ დაბეჭდილა, მხოლოდ რამდენიმე ფრაგმენტი გამოქვეყნდა ლიტერატურული პერიოდიკის ფურცლებზე. კამონენსის თხზულების ცალკეული მონაკვეთები რუსეთში ბევრად ადრეც (XVIII საუკუნიდან) არაერთხელ ითარგმნა, თუმცა მათი მოძიებისა და გაცნობის შემდეგ ცხადი გახდა, რომ არცერთი არ ემთხვეოდა „ლუზიადების“ ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთს.

ამ თითქმის გამოუვალ სიტუაციაში გაჩნდა ვარაუდი, რომ გალაკტიონმა, შესაძლოა, კამონენსის შესახებ დანერილი რომელიმე ლიტერატურული ნაშრომი წაიკითხა, სადაც ციტირებული იყო „ლუზიადების“ ეპილოგი. ამ ტიპის წყაროს ძიება პოეტის პირადი ბიბლიოთეკის გადასინჯვით დავიწყეთ. ლიტერატურის მუზეუმში დაცულ გალაკტიონის წიგნად ფონდში ჩემი ყურადღება მიიქცია გერმანელი ლიტერატორის – იოჰანეს შერის „ლიტერატურის საყოველთაო ისტორიამ“ (Шерр, И. Всеобщая история литературы, Т. 1-2., Санкт-Петербург, 1879-1880). სარჩევის მიხედვით, პორტუგალიურ მწერლობას ამ წიგნში ცალკე თავი ჰქონდა დათმობილი. მართლაც, აქ ამაღლვებლად არის გადმოცემული ლუის დე კამონენსის ბიოგრაფიული და შემოქმედებითი ცხოვრების გზა. ავტორი მოგვითხრობს, თუ როგორ გადაურჩა პოეტი გემის დაღუპვას და როგორ გადაარჩინა „ლუზიადების“ ხელნაწერი. აქვე ვკითხულობთ იმასაც, რომ კამონენსმა თავისი პოემა პორტუგალიის მმართველს მიუძღვნა და, მიუხედა-

ვად იმ საყოველთაო აღტაცებისა, რაც თხზულების გამოქვეყნებას მოჰყვება, პოეტისათვის დანიშნული დახმარება იმდენად მცირე გამოდგა, რომ კამოენსს შიმშილით სიკვდილის საფრთხე დაემუქრა. შერი იმ უდიდეს ტკივილზეც საუბრობს, მსცოვანმა პოეტმა რომ განიცადა გარდაცვალებამდე: ქვეყნის დაცემითა და თავისუფლების დაკარგვით გამოწვეული უბედურება კამოენსისათვის პიროვნულ გასაჭირზე არანაკლებ მწვავე აღმოჩნდა.

ამგვარი ფაქტების აქცენტირება, ეჭვი არაა, გალაკტიონის ინტერესსა და თანაგრძნობას გამოიწვევდა. მას, როგორც ჩანს, ყურადღებით წაუკითხავს შერის ნარკვევის ის მონაკვეთიც, სადაც „ლუზიადების“ შინაარსია გადმოცემული და განმარტებული. მეათე სიმღერაზე მსჯელობისას იოჰანეს შერი სწორედ ეპილოგის სანყის, 145-ე სტროფს იმონმებს პორტუგალიურ ენაზე, იქვე, სქოლიოში კი ამავე სტროფის რუსული პნკარედული თარგმანია. ეს სქოლიო გალაკტიონის მიერ ფანქრითაა შემოხაზული. შევადაროთ რუსული პნკარედი და პოეტის დღიურში ჩანერილი სტრიქონები.

კამოენსი:

„Довольно, муза, довольно, на моей лире нет более акордов, в моем голосе нет более звуков; я не могу петь для глухого, загрубевшаго народа, который уже не видит более прекраснаго. Да и ничего уже, ничего нет теперь в отечестве, что могло бы вдохновить мой гений: у бессмысленнаго, тупога, презреннаго народа осталась только одна страсть, – низкая и суетная страсть к золоту“.

გალაკტიონი:

„კმარა, მუზავ, კმარა. ჩემს ქნარზე უკვე აღარ არის აკორდები, ჩემს ხმაში უკვე აღარ არის ხმოვანებანი; მე არ შემიძლია ვიმღერო ყრუ, გატლანქებული ხალხისათვის, რომელიც უკვე ველარა ჰხედავს სიმშვენიერეს. და არც არაფერი, სრულიად არაფერი ისეთი არ არის ჩემს სამშობლოში, რომელსაც შეეძლოს ააფრთოვანოს და აამღეროს ჩემი გენია: გონებადაკარგულს, გამოფიტულს, ზიზღის ღირს ერს შერჩა მხოლოდ ერთი მისწრაფება: მდაბალი და ამათა ამათ მისწრაფება – ოქროსადმი.“

ფიქრობ, უკომენტაროდაც აშკარაა, რომ გალაკტიონმა კამოენსის სტრიქონები პროზაულად სწორედ ამ რუსული პნკარედული თარგმანიდან გადმოიღო.

რით დააინტერესა გალაკტიონი კამოენსის „ლუზიადებმა“, რატომ თარგმნა ეს სტრიქონები? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა, ნათარგმნი სტროფის ზოგადი კონტექსტის გათვალისწინებით რთული არ აღმოჩნდა.

კამოენსი იყო პოეტი-პატრიოტი, ვინც თავისი ცხოვრება სამშობლოს კეთილდღეობას შესწირა. „ლუზიადების“ ეპილოგში, მეფისადმი მიმართვისას, იგი წუხს, რომ მისი პოეტური გენიით დახატული გმირული სამყარო უკვე წარსულის ნაწილია, რომ თანამედროვეობა ჰეროიზმისათვის ადგილს აღარ ტოვებს. ხალხს სრულიად სხვა, ეგოისტურ-მომხვეჭველობითი მისწრაფებები აქვს – ეს ყოველივე დრომ, ბედკრულმა, სულიერებას მოკლებულმა საუკუნემ მოიტანა თან.

მთავარი მიზეზი, რის გამოც კამოენსი მუზას დადუმებისკენ მოუწოდებს, ორია: სამშობლოში აღარაფერი დარჩა ისეთი, რაც მის გენიას აღაფრთოვანებს და, ამასთანავე, აღარავინაა, ვისაც მშვენიერებით ტკობა ან მისი დაფასება შეუძლია.

როგორც ჩანს, გალაკტიონმა კამოენსის მიერ დახატულ სამშობლოში თავისი თანამედროვე საქართველო ამოიცნო, ხოლო პორტუგალიელი პოეტის განწყობილებაში სინამდვილისადმი საკუთარი დამოკიდებულება ამოიკითხა.

ასე გაჩნდა უცნაური პარალელი კამოენსის ეპოქასა და გალაკტიონის ხანის საქართველოს შორის.

ლუის დე კამოენსის სტრიქონები, როგორც ითქვა, გალაკტიონის 30-იანი წლების დღიურშია ჩანერილი. ეს ფაქტი არამარტო საბოლოო რედაქციის დათარიღებისათვის არის საყურადღებო, მთავარი აქ სხვა რამაა – „ლუზიადების“ სტროფის თარგმნით პოეტმა თავისი ნამდვილი დამოკიდებულება გაამჟღავნა გასაბჭოებული საქართველოსა და სისხლიანი ეპოქის მიმართ.

საკითხზე მსჯელობისას გასათვალისწინებელია, რომ გალაკტიონს წმინდა მთარგმნელობითი ინტერესების თუ მიზნების გამო ტექსტი არასოდეს გადმოუქართულებია. მისი ე.წ. თარგმანები ერთგვარი მასალაა ახალი ლექსის შესაქმნელად – სათარგმნელად შერჩეული უცხო ტექსტი ისე ახლოსაა პოეტის განწყობილებასთან, რომ გალაკტიონი მას თავისი სულიერი მდგომარეობის შესატყვისად მიიჩნევს.

კამოენსის სიტყვებმა გალაკტიონზე იმდენად დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა, რომ მან მხოლოდ რუსული პნკარედი კი არ თარგმნა, იქვე ამავე ტექსტის გალექსილი ვარიანტიც შექმნა, მერე კი ლექსის სწორება-დამუშავება დაიწყო. ტექსტში თუნდაც „აგასფერის“ თემის შემოტანა („ამღეროს აგასფერი“) უკვე იმაზე მეტყველებს, რომ გალაკტიონი იწყებს თარგმანის საკუთარი შემოქმედების კონტექსტში მოთავსებას, მის საფუძველზე ახალი ნაწარმოების შექმნას. ამ ხელნაწერში ტექსტზე მუშაობა პოეტს არ დაუსრულებია: ცხადია, მიხვდა, რომ ამგვარი შინაარსის ლექსის გამოქვეყნება შეუძლებელი იქნებოდა. ვერც კამოენსზე, როგორც კლასიკოსზე, მინიშნება დაეხმარებოდა: 30-იან წლებში პორტუგალიელი პოეტის შემოქმედებას საბჭოეთში მონყალე თვალთ არ უყურებდნენ. ძნელი დასაჯერებელია, მაგრამ კამოენსი კაპიტალისტური ექსპანსიის აპოლოგეტად იყო გამოცხადებული, მისი „ლუზიადები“ კი – იმპერიალიზმის განმადიდებელ ტექსტად.

კამოენსის სტრიქონებისაგან მიღებული შთაბეჭდილებით გალაკტიონმა შთაგონების პირველწყაროსაგან განსხვავებული ტექსტი შექმნა. „ახმაურდეს!“ აღიქმება, როგორც ქართველი პოეტის პასუხი კამოენსის „ლუზიადების“ ეპილოგზე. გალაკტიონი, მიუხედავად უმძიმესი ვითარებისა, მიიჩნევს, რომ ჩანგი მაინც უნდა ჟღერდეს, „გრძნობით დულდეს“ და სწორედ ასე, მთელი ხმით და განსაკუთრებული ხმოვანებით უნდა ითქვას სიმართლე.

საბოლოოდ, ტექსტის შემოქმედებითი გარდაქმნის სურათი ასე წარმოგვიდგება: გალაკტიონის ლექსის პირველი ვარიანტი, სადაც კამოენსის ტექსტი თითქმის უცვლელად მეორდება, პოეტის რეალურ სულიერ მდგომარეობას, ტოტალიტარული ეპოქისადმი მის დამოკიდებულებას გადმოსცემს, ნაწარმოების საბოლოო ვერსია კი აფიქსირებს პოეტის ეთიკურ პოზიციას 50-იანი წლებში, როდესაც გალაკტიონი გამუდმებით ფიქრობს „ისეთ მივიწყებულ საგანზე, როგორიც არის ლიტერატურული სინდისი“...

\* \* \*

როგორც ვნახეთ, გალაკტიონის სამი ლექსის ავტოგრაფებზე დაკვირვებამ, შემოქმედებით პროცესზე თვალის მიდევნებამ ცხადყო პოეტის ნაწარმოებთა ინტერტექსტური მიმართებები უკრაინული, გერმანული და პორტუგალიური ლიტერატურის კლასიკოსთა ტექსტებთან

პირველ ლექსში – „ის დროება სიზმარით ნავიდა“ – გალაკტიონი წარსულისა და შეცვლილი პოლიტიკური ვითარების მიმართ საკუთარ დამოკიდებულებას ტარას შევჩენკოს „ჰაიდამაკებზე“ მინიშნებით გამოხატავს; მეორეგან შთაგონების წყაროს – შილერის „ვილჰელმ ტელის“ სათქმელის ფონზე ირკვევა, რომ გალაკტიონის „ავდარი“ მხოლოდ სტიქიის გამძვინვარების ამსახველი ტექსტი კი არაა, არამედ – საბჭოური ოცდაათიანი წლების პოეტისეული შეფასება; რაც შეეხება ლუის დე კამოენსის „ლუზიადებით“ შთაგონებულ ლექსს „ახმაურდეს!“ – იგი, ინტერტექსტის გათვალისწინებით, სოციალისტური სინამდვილისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების გამოხატველ საეტაპო ნაწარმოებად წარმოჩნდება მეოცე საუკუნის 50-იანი წლების ქართულ პოეზიაში.

აღნიშვნის ღირსია აღბათ ისიც, რომ გალაკტიონის დღიურში ჩანერილი კამოენსის სტროფის თარგმანი „ლუზიადების“ ქართულად გადმოღების პირველი ცდაა.

ჩვენმა კვლევამ, ვფიქრობთ, ისიც აჩვენა, რომ გალაკტიონის შემოქმედებით პროცესზე დაკვირვების შედეგად მხოლოდ კონკრეტულ ნაწარმოებთა გენეზისი კი არ გაირკვა, არამედ, ინტერტექსტური მიმართებების გათვალისწინებით, შესაძლებელი გახდა პოეტის ლექსების ახლებურ, სწორ კონტექსტში წაკითხვაც, ანუ პოეტის რეალური სათქმელის გაგება-გააზრება, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია.

გალაკტიონ ტაბიძის აკადემიური თხუთმეტომეულის უკვე გამოცემულ ტომებში არაერთი სხვა ფაქტია ასახული, რაც მსგავსი ტიპის კვლევებისათვის ქმნის საფუძველს. მუშაობა პოეტის შემდგომ ტომებზეც გრძელდება და, სიახლეთა გამოვლენის კვალობაზე, ჩნდება იმედიანი მოლოდინი, კომპარატივისტულ ძიებათა არეალის გაფართოებისა და გალაკტიონოლოგიურ კვლევათა გაგრძელებისა.

**დამონშებანი:**

- K'amoensi Luis. *Luziadebi*. Tbilisi: gamomtsemloba “chveni mt'serloba”, 2013 (კამოენსი ლუის. *ლუზიადები*. თბილისი: გამომცემლობა „ჩვენი მწერლობა“, 2013).
- Rat'iani Irma. *Kartuli Mts'erloba da Msoplio Lit'erat'uruli P'rotsesi*. Tbilisi: Tsu gamomtsemloba, 2018 (რატიანი ირმა. *ქართული მწერლობა და მსოფლიო ლიტერატურული პროცესი*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2018).
- Shevchenko Taras. Iz Poemi “Gaidamaki”. *Antologia Ukrainskoi Poezii v Ruskikh Perevidakh*. Izdatelstvo “Gosizdat’ Ukraini”, 1924 (Шевченко Тарас, из поэмы “Гайдамаки”. *Антология украинской поэзии в русских переводах*. Издательство Госиздат Украины, 1924).
- Sikharulidze Natia. *Ts'arsulisa da Ats'mq'os K'olizia*. Gelatis Metsnierebata Ak'ademiis Zhurnali, 2015, №5-6 (სიხარულიძე ნათია. *წარსულისა და აწმყოს კოლიზია*. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 2015, № 5-6).
- Shiler Fridrikh. *Sobranie Sochinenii Shilera*. T. 3. Sankt-Peterburg, 1901 (Шиллер Фридрих. *Собрание сочинений Шиллера*. Т.3. Санкт-Петербург, 1901).
- T'abidze Galak't'ion, *Tkhzulebani*. Tormet' T'omad. T'. I. Tbilisi: gamomtsemloba „Sabts'ota Sakartvelo”, 1966 (ტაბიძე გალაქტიონ. *თხზულებანი* თორმეტ ტომად. ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო, 1966).
- T'abidze Galak't'ion. *Tkhzulebani* Tkhutmet' T'omad. T'. IV. Tbilisi: 2017 (ტაბიძე გალაქტიონ. *თხზულებანი* თხუთმეტ ტომად. ტ. IV. თბილისი” 2017).

**Natia Sikharulidze**  
(Georgia)

**Composing Frames of the Creative Process in  
the Context of Comparative Studies**

**key words:** Galaktion Tabidze, intertextuality, Galaktionology.

One of the main goals in Galaktionology is to understand Galaktion's poetry in the global context, to analyze his works in consideration of foreign intertexts.

Galaktion's relation with European literature have been a research subject decades ago, but in spite of existing tradition, this issue requires more comprehensive, profound and thorough study at the modern stage.

Research Center for Galaktion of Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature has started to prepare a new academic edition of GalaktionTabidze's works since 2014. The precious reviewing of the handwritten sources of poet's works, decoding of written-across texts and observing on the creative process have disclosed noteworthy, previously unknown facts for comparative research. Many cases have been revealed when at first glance ordinary written-across texts made on autograph hint at the origin and genesis of

the work. Specification and analysis of these hints have revealed the genetic link of Galaktion's poetry with the texts, closeness to which could not be supposed and disclosed without the study of manuscript sources.

Observation on autograph of Galaktion's three verses, survey of creative process have demonstrated the inter-textual correlation of poet's works with the ones of Ukrainian, German and Portuguese classical writers.

In the first verse "That time has passed like a dream" Galaktion expresses his attitude towards the past and changed political situation hinting Taras Shevchenko's "Haidamaky": If Galaktion's verse is read against the background of epilogue lines of "Haidamaky", it would be clear that the hidden idea is perceived behind the content of the work: Galaktion still wants to return old, though hard, time because it is linked with independence.

Against the background of the inspiration source - Schiller's "Wilhelm Tell", it is clear that Galaktion's "Stormy weather" is not just the verse reflecting the enraging of the natural disaster, but it demonstrates the poet's assessment of the Soviet 30s: consideration of the original source helps us to understand and perceive the other idea of Galaktion's verse. With reference to Schiller's work, "Stormy Weather" can be interpreted as an allegory. Galaktion Tabidze points to the tyranny, the cruelty of people and the divine retribution. We believe that the endings of both pieces of writing are very significant and meaningful; in Schiller's drama evil gets punished, and Tabidze's poem ends on the note that suggests eternity of the stormy weather. Thus, Understanding the main message of William Tell as a primary source helps us to analyse and appreciate the deeper layers of the Georgian poet's work.

As for the verse "Let it make noise" inspired by Luís de Camões' "The Lusiads", considering the intertext, in the Georgian poetry of the 1950s it is a landmark work expressing critical attitudes towards socialist reality. Creative transformation of Galaktion's this verse can be pictured as thus: original autograph of Galaktion's verse in which Camões' text is almost invariably repeated, reflects the poet's spiritual state, his attitude towards the totalitarian epoch. The final version of the verse expresses poet's ethical position in the 50s, when Galaktion constantly thinks about "such forgotten component, as the literary conscience".

Camoens is a patriot poet. A man who gives up his life for prosperity of his homeland. In the epilogue of the Lusiads when he addresses to the king he is saddened because the heroic world depicted by his poetic genius has already become the part of the past, that the modernity does not leave space for heroism. People acquired the other, selfish-grabbing aspirations and all these are brought by the time, by the dark age which lacks in morality. There are two main reasons why Camoens asks Muse to become quiet. First, there is nothing left in his homeland that could make his genius admire and second, there is no one who could truly enjoy and appreciate the beauty.

As it seems, Galaktion finds similarities between Georgia of that period and Camoen's homeland. As well as, in the mood of the Portuguese poet he reads his own



attitude towards the reality. That is how a strange parallel between the epoch of Camoens and Galaktion's period of Georgia is created. Luis de Camoens' stanzas are written in Galaktion's note-book in the 30s. This fact is not only significant for dating the first and final editions, but here the main thing is that by translating this stanza the Georgian poet reveals his real attitude towards sovietized Georgia and towards the bloodthirsty epoch.

I believe, that my research shed light not only on the genesis of specific works as a result of observation on Galaktion's creativity, but considering the intertextual correlation it is possible to perceive poet's verses in a new way and in right context, i.e. to understand and interpret the poet's real concept, which is no less important.

In already published academic fifteen volumes of GalaktionTabidze's poetry many other facts are also reflected, which create the basis for similar studies. The work is proceeded for next volumes of the poet's works and in accordance with disclosing other innovations, there is a hopeful expectation to expand the frame of comparative studies and to proceed for Galaktiological investigation.

Елена Гусева  
(Украина)

### Третье облачение героя (литературное послесловие к государству Платона)

Миф и философия, две формы постижения мира, своеобразно переплелись в третьей его форме – художественной литературе. Миф, сказание о человеке как существе общинном, античная философия развивает в повествование о человеке и государстве. В идеальном государстве Платона мудрец, воин, земледелец служат государству в одной предназначенной им роли: пурпурный короткий хитон, полукруглой формы хламис воина, длинная, с подрубленным краем хламида мудреца, зеленый, серый или коричневый хитон земледельца определяют их социальный статус. Три столпа государства Платона статичны, литературный герой свободен в выборе одевания и социальной роли. Платон исходит из интересов государства, художественная литература, для которой человек конкретен и индивидуален, всегда выступала на стороне человека.

Герои Платона – функционалы, героями литературы движет стремление к свободе: *«Свобода, Санчо, есть одна из самых драгоценных щедрот, которые небо изливает на людей: с нею не могут сравниться никакие сокровища – ни те, что таятся в недрах земли, ни те, что сокрыты на дне морском. Ради свободы, так же точно, как и ради чести, можно и должно рисковать жизнью, и, напротив того, неволя есть величайшее из всех несчастий, какие только могут случиться с человеком»* (Сервантес 2002: 628). Внутренняя свобода диктует выбор героев романа Гурама Дочанашвили «Облачение первое», или «Одарю тебя трижды». Его подлинными героями, действующими, то есть деятельными лицами, – пастухи Сертаны: *«На редкость счастливым даром наделен был Мануэло Коста – одарял красотой все, что видел, и весь яркий безбрежный мир принадлежал бедняку Мануэло. ...даже каатинга вызывала у него улыбку; тихое пыланье красок осенью, до блеклости нежное пламя, а в разгаре весны бурливая река, схожая с грустной, тоскливой песней свободы, и поникал в седле Мануэло Коста – не был он свободным, нет, не был, а свобода желанней, дороже души, и на кой были ему, обладавшему всем миром, убогая лачуга и четверть приплода скота, не был он свободным, нет...»* (Дочанашвили 1984: 118). «Свобода желанней, дороже души» – это не вольный перевод, а мысль и чувство самого Гурама Дочанашвили: უნაგირზევე მოდუნდებოდა – თავისუფალი არ იყო, არა. თავისუფლება ხომ – სულს ერჩია, უბირი ქობი და ნახირის ნამატის მეოთხედი რაღა ჯანდაბად უნდოდა, მთელი ქვეყანა იმისი იყო, მაგრამ თავისუფალი ვერ გახლდათ, არა... (Poetry.ge 2018:1).

Крестьяне-сертанцы в стремлении к свободе становятся воинами и проходят весь путь – от первого зова свободы до гибели вольного города Канудоса.

«Облачение первое» называют и авантюрным романом, и сплавом утопии и антиутопии, и по-новому прочитанной притчей о блудном сыне (Dochanashvili 2019:1). Его героем является младший сын самого могущественного жителя Высокого селения – Доменико. Под влиянием рассказов таинственного беглеца, которого приютил отец, Доменико решает сам покинуть деревню. Он требует от отца своей доли в наследстве и уходит, не имея намерения возвращаться.

*«Если хочешь, оставь мне драхму.*

*– Драхму? Зачем...*

*– Чтобы мог вернуться.*

*– Зачем?*

*– За этой драхмой.*

*– Да их столько, вовек не кончатся! – Доменико положил руку на мешочек.*

*– Ну, оставишь?*

*– Нет, чего я сюда вернусь...*

*– Вообще-то и не должен.*

*– Почему? – Доменико задела его слова.*

*– Кто унесет половину наследства, того обратно не примут»* (Дочанашвили 1984: 18).

Доменико – это главный герой Гурама Дочанашвили и одновременно это наиболее пассивный его персонаж, он совершает лишь один решительный поступок, когда уходит из дома, получив свою часть отцовского наследства. Автор ведет своего героя «через три социальные формации: общество, где правит беспечное меньшинство, занятое лишь собственными удовольствиями; мрачное тоталитарное государство, напоминающее времена инквизиции, и, наконец, сообщество простых тружеников, отстаивающих свою свободу» (Dochanashvili 2019: 1). Цепь событий приводит героя сначала в Краса-город, затем в страшный город Каморра и, словно из огня да в полымя, бросает в войну за Канудос.

Основная сюжетная линия романа Дочанашвили – это не только повествование о невероятных скитаниях и покаянном возвращении блудного сына, но и повесть об отцовской любви, одновременно всепрощающей и строгой: *«...И устремился к Доменико, бежал отец, бежал, и гулками, глухими ударами отзывалась из глубины размягченная весной, увлажненная росой земля, – казалось, взволнованно стучало сердце окрестных мест, сердце Высокого селения, бежал отец к Доменико, узанному, жалеемому, и припал к горестно выгнутой спине, прильнул к выпиравшим позвонкам и ребрам, обнимал, ласкал огрубелыми пальцами нежно, ненасытно гладил свалявшиеся волосы, лобызал исхудалые, жалко прозрачные плечи. ...отец выпрямился, с усилием оторвался от Доменико, обернулся сурово, указал рукой на башню: – Принесите и наденьте на него Сокровенное Одеяние»* (Дочанашвили 1984: 208).

Роман Г. Дочанашвили определяют как произведение многоплановое, как социально-философский роман. Отмечают и его художественно-эстетические достоинства: «In this novel, traditional motifs of good, evil, love, morality and the like are illuminated in a new light and unfold as dramatic narrative against a background of an odd merging of humour and aesthetics. There are many memorable characters in the novel. The narrative is easy-going and dynamic, and is accompanied by bold linguistic experiments that create a textual fabric that is utterly peerless and uniquely characteristic of Guram Dochanashvili» (Dochanashvili 1975: 1). В переводе: «В этом романе традиционные мотивы добра, зла, любви, морали и т. д. освещены в новом свете и раскрываются как драматическое повествование на фоне странного слияния юмора и эстетики. В романе много памятных персонажей. Повествование является легким и динамичным и сопровождается смелыми лингвистическими экспериментами, создающими текстурную ткань, которая несравненно и уникально характерна для Гурама Дочанашвили».

Герой Дочанашвили покидает дом в крестьянском одеянии, меняет его на ярко-синий костюм обывателя Краса-города и вновь возвращается к Одеянию Первому, Одеяние Первое, или Сокровенное Одеяние, – главный символ романа, его имя и Слово. Вернувшись домой, Доменико *«ждал приговора отца, и отец сказал:*

*– Дважды жаловал тебе Одеяние, Доменико. Одарю тебя в третий раз – одарю тебя Словом.*

*Что это значило, что сказал отец... Доменико присел, растерянный.*

*– Знай, Доменико, Сокровенное Одеяние – это Слово. Да, до неба дошла весть о твоём скитании, но и нам, твоим близким, ты должен поведать, оставить об этом рассказ (Дочанашвили 1984: 214).*

Символично и сожжение Одеяния Первого ... *огонь ласково объял Сокровенное Одеяние, нежно подобрался снизу, трепетно забился сверху, и первый невесомый дымок поднялся над Одеянием – это нестрай история Доменико, длинная и короткая, устремилась теперь легкой дымкой вверх (Дочанашвили 1984: 210).*

Роман Дочанашвили «написан в стиле магического реализма и очень близок по духу к латиноамериканскому роману» (Dochanashvili 2019: 1). А его герой по-прежнему более человек общинный, чем человек государев. Как и в эпоху государств-полисов, литература не спешит расставаться с мифом.

Государство, платоновский персонаж в литературе, выступает антиподом персонажа-человека в литературе критического реализма. Их отношения обозначены в самом названии жанра. Закат критического реализма отражает метафора Э. Хемингуэя «за гребнем волны». Этой же тональностью заката окрашен и роман «По ком звонит колокол» – книга о гражданской войне в Испании, о первом трагическом опыте борьбы с фашизмом. В 1940 году, «в перерыве между двумя схватками» Хемингуэй пишет роман, уже в эпиграфе к которому звучат слова Джона Донна, вновь и вновь напоминающие людям: *«Нет человека, который был бы как Остров, сам по себе: каждый человек есть часть Материка, часть Суши;*

...смерть каждого Человека умяляет и меня, ибо я един со всем Человечеством...» (Хемингуэй 1968). Это был призыв к единству перед лицом надвигающегося фашизма, предостережение тем, кто надеялся укрыться от него на своем Острове. Уже в сороковые годы, как только вышло в свет первое издание романа, в ряде зарубежных статей и рецензий были сделаны попытки оценить роман с точки зрения его идейно-эстетических особенностей. Однако, как отмечает И. Финкельштейн в статье «Советские критики о Хемингуэе» (Финкельштейн 1972: 51), со времени выхода в свет романа «По ком звонит колокол» и до появления повести «Старик и море» в советском литературоведении не появилось сколько-нибудь значительных работ, посвященных творчеству Хемингуэя.

В 50-е годы с опубликованием повести «Старик и море» возрождается интерес к ранним произведениям автора, к произведениям испанского периода. В то же время, признавая прогрессивное значение многих работ Хемингуэя, исследователи исключали из их числа крупнейшее произведение о времени гражданской войны в Испании – роман «По ком звонит колокол». Отдавая должное таким произведениям, как «Иметь и не иметь» и «Пятая колонна», «По ком звонит колокол» характеризовали как произведение ущербное, связывая это с тем, что поражение испанского народа привело Хемингуэя к грустным и пессимистическим выводам. Резко отрицательную оценку романа дал И. Анисимов в своей книге «Новая эпоха всемирной литературы»: «Проникнутый настроением безысходного пессимизма, роман “По ком звонит колокол” свидетельствует о неспособности автора понять исторический смысл испанских событий» (Анисимов 1966: 584). И. Кашкин, один из основных исследователей творчества Хемингуэя, писал: «“Колокол” – это книга борьбы, но написана она в год поражения и несет на себе печать обреченности, трагедии безнадежного подвига» (Кашкин 1968: 202). Однако кажется верным возражение В. Днепров: «мы знаем о трагической судьбе испанской революции, но знание не окрашивает собою романа, в котором история взята со стороны делания, борьба дана в момент, когда она по сути еще не решена» (Днепров 1965: 544). В. Днепров относил роман «По ком звонит колокол» к числу великих и прекраснейших созданий искусства (Днепров 1965: 540).

Стремясь охватить в единстве творчество Хемингуэя, исследователи неоднократно отмечали связь образа Роберта Джордана с образами героев его ранних произведений «Фиеста» и «Прощай, оружие». Однако перелом в мировоззрении Хемингуэя не мог не сказаться на его герое. И лейтенанта Генри и Джейка Барнса империалистическая война приводит к индивидуализму. Лейтенант Генри, дезертируя из армии, тем самым бежит «из организованного общества». В поисках забытья бредут сквозь непонятый мир герои «Фиесты». Не приемля бесчеловечности буржуазного общества, они уходят в одиночество, бросая бессильный вызов миру. В романе «По ком звонит колокол» проблема индивидуализма решается по-иному: «Все идейно-художественные элементы этого романа и характеры героев, и их

мироощущение, и сама повествовательная ткань пронизаны революционным духом отраженных в «Колоколе» событий» (Гиленсон 1974 1).

Мы узнаем о Роберте Джордане из его воспоминаний: *«он участвует в этой войне, потому что она вспыхнула в стране, которую он любил, и потому, что он верит в Республику и знает, что, если республика будет разбита, жизнь станет нестерпимой для тех, кто верил в нее»* (Хемингуэй 1968: 283). В воспоминаниях Джордана – раздумья обо всем, что он узнал, чему научился за время своей службы республике. Атмосфера гражданской войны, ее революционный пафос захватили героя: *«Чувство долга, принятого на себя перед всеми угнетенными мира, – стало для тебя таким важным, что даже твоя смерть теперь не имеет значения...»* (Хемингуэй 1968: 360). Завязка романа, его движущая сила, определяющая все мысли и поступки героев, – это задание взорвать мост в точно указанный час, сообразуясь со временем, назначенным для наступления. Роберт Джордан понимает, чем может обернуться для него этот приказ – взорвать мост с помощью горстки партизан, которые держатся в горах только из-за беспечности фашистов. Но от того, будет ли взорван мост, во многом зависит успех наступления республиканцев: *«...есть мост, и этот мост может оказаться стержнем, вокруг которого повернется судьба человечества»* (Хемингуэй 1968: 155). Джордан помнит об этом даже тогда, когда узнает, что о предстоящем наступлении стало известно врагу. Он помнит об этом и тогда, когда Пабло, который уходит из отряда и уносит взрыватели, своим предательством фактически обрекает операцию на провал. Роберт Джордан гонит прочь мысль о бесполезности взрыва, если о наступлении стало известно противнику: *«Но должен ли человек выполнять невыполнимый приказ, зная, к чему это приведет? Да. Выполнять нужно, потому что лишь выполняя приказ, можно убедиться, что он невыполним»* (Хемингуэй 1968: 282). И не внутренняя обреченность (идет война, а на войне бывают приказы, которые выполняются ценою жизни), а именно трудности, которые препятствуют выполнению задания, рождают тревогу Джордана. Эта тревога появляется при первой встрече с Пабло, вожаком партизанского отряда. Джордан чувствует в его голосе печаль, *«так печальны бывают люди перед тем как дезертировать или изменить»* (Хемингуэй 1968: 122). Отряд Пабло когда-то храбро дрался с фашистами, но сейчас он не предпринимает никаких действий. *«Для меня самое важное – это чтобы нас тут не трогали»*, – говорит Пабло Джордану (Хемингуэй 1968: 125). И такое начало, в то время когда исход операции зависит от надежности каждого человека и когда Джордану так важно быть уверенным в «их решимости», не предвещает ничего хорошего. Чувство ответственности за выполнение приказа накладывает отпечаток на поведение Джордана в отряде, однако он далек от готового недоверия к партизанам. Первые же слова Пилар: *«Ну как твои дела и как дела Республики?»*, ее открытый взгляд, крепкое рукопожатие сразу же располагают Джордана к ней, устанавливают между ними взаимное доверие: *«Так всегда бывает, – сказал Роберт Джордан, – если люди понимают друг друга»* (Хемингуэй 1968: 143). Однако враждебность

вожака становится причиной той настороженности, с которой Роберт Джордан присматривается к партизанам, зная, как семья, клан ополчаются при малейшей ссоре против чужого. *«Здесь только он да эта женщина и верят в республику по-настоящему»*, думает Джордан об Ансельмо и Пилар (Хемингуэй 1968: 213). Но уже при очередном столкновении с Пабло партизаны идут за Пилар, чувствуя в ней веру и преданность Республике. И это для Джордана не просто подтверждение их решимости, это новый шаг его учения.

Роберту Джордану приходится рисковать не только собственной жизнью, но и жизнями других людей. Он думает о судьбе крестьян, помогавших республиканцам: *«Днем тебя прячут, а на следующую ночь тебя там уже нет. Когда тебе снова случится попасть в те места, ты узнаешь, что хозяев расстреляли»* (Хемингуэй 1968: 251). И хотя Джордан понимает, что ничего не выиграешь, решив не вмешиваться в жизнь партизан (*«Если Республика потерпит поражение, тем, кто стоял за нее, не будет житья в Испании»*) (Хемингуэй 1968: 282), ему кажется важным принцип, что каждый человек живет сам по себе и нельзя вмешиваться ни в чью жизнь: *«Пабло скотина, но все остальные – замечательные люди, и разве не предательство – втянуть их в это»* (Хемингуэй 1968: 283). Но именно в отряде он начинает понимать, что война, стоящая стольких жертв, это война самого народа, это их дело. И принцип «каждый сам по себе» не годится для этих людей, так же, как и Джордан, принявших на себя чувство долга. Главное для понимания лучших из них заключено в словах Пилар: *«Я много жду от Республики. Я твердо верю в Республику. Вера во мне есть. Я верю в нее горячо, как набожные люди верят в чудеса»* (Хемингуэй 1968: 213). Узнавая в партизанах «товарищей по оружию», единомышленников, Джордан испытывает к ним чувство братской близости, которое он испытал впервые, сражаясь в рядах интербригадовцев, и которое обретает вновь в партизанском отряде.

С первой же встречи зарождается симпатия Джордана к Ансельмо. Роберт Джордан видит в этом старом испанском крестьянине человека, на которого можно положиться в бою. Посланный в разведку Ансельмо остается на посту, несмотря на начавшуюся метель. И Джордан испытывает искреннюю, глубоко личную радость, узнавая в Ансельмо ту верность долгу, сознательную дисциплину, которую так высоко ценит сам. *«Он обнял Ансельмо за плечи, притянул его к себе и крепко встряхнул. – Выстоять на посту в такую снежную бурю – это о многом говорит»* (Хемингуэй 1968: 323). Джордан признается Ансельмо: *«Когда я не в духе, стоит мне только посмотреть на тебя, и сразу легче делается...»* (Хемингуэй 1968: 323). Так зарождается дружба, которая не только рассеивает тревогу Джордана, она согревает старика Ансельмо: *«Он перестал чувствовать свое одиночество с той минуты, когда Ingle's хлопнул его по плечу»* (Хемингуэй 1968: 324). Радость Джордана была для Ансельмо подтверждением того, что он неплохо потрудился для Республики.

Взаимная симпатия Джордана и Ансельмо во многом основана на удивительной душевной близости испанского крестьянина и интеллигента-американца.

И не случайно именно в этих двух образах заключено авторское решение одной из основных проблем романа – проблемы насилия. Старик Ансельмо, истинный католик, верит, что человека убивать грех, даже фашиста: «...убийства ожесточают человека, и если даже без этого нельзя обойтись, то все равно убивать – большой грех, и когда-нибудь нам придется приложить много сил, чтобы искупить этот грех» (Хемингуэй 1968: 320). Ансельмо важно найти выход из душевного разлада, и он надеется, что после войны «придумают какое-то гражданское покаяние, чтобы все могли очиститься от стольких убийств» (Хемингуэй 1968: 322). «Мне бы очень хотелось поговорить об этом с Ingle's, – думает Ансельмо о Роберте Джордане, в котором видит представителя Республики, – но он молод еще и, наверно, не поймет меня. Он сказал, что ему это не трудно, а ведь он, кажется, отзывчивый, мягкий» (Хемингуэй 1968: 320). Участвуя в войне, Ансельмо не может молиться богу: «...он считал, что молиться теперь будет нечестно и лицемерно, и он не хотел испрашивать себе каких-нибудь особых благ или милостей в отличие от остальных людей...» (Хемингуэй 1968: 321). Не умея примирить в себе католика и Республиканца, Ансельмо видит утешение и оправдание в своей верности Республике. В последнем бою он думает: «Нужно убивать, вот мы и убиваем. Но когда выстрелишь в человека, у тебя такое чувство, точно ты родного брата ударил. Тебе это было очень тяжело, и ты бежал по мосту и плакал, как женщина. Но зато ты получил то, о чем просил вчера вечером... Ты участвуешь в бою, и все для тебя понятно. Теперь даже если придется умереть – это ничего...» (Хемингуэй 1968: 577).

Роберт Джордан мучается над разрешением вопроса, искупается ли добром то зло, которое несет в себе любая, даже такая война, как эта. В минуты раздумий этот вопрос вновь и вновь встает перед ним: «Разве громкие слова делают убийства оправданным? Ведь ты знаешь, что убивать не хорошо? Да. И ты все еще абсолютно убежден, что стоишь за правое дело? Да. А ты считаешь, что ты вправе убивать? Нет. Но я должен» (Хемингуэй 1968: 430). Рассказ Марии о том, как расстреливали ее родителей, вызывает в Джордане два слитых воедино чувства – любви к народу, восхищения мужеством простых людей и ненависти к фашистам: «ненависть душила его, и он был доволен, что утром придется убивать» (Хемингуэй 1968: 485). Джордана восхищает та гордая простота, с которой принимает смерть мать Марии. Она не была республиканкой, но ее последние слова «Да здоровствует мой муж, мэр этой деревни» так же прекрасны, как и слова «Да здоровствует республика». «Я с радостью женюсь на тебе, зайчонок. Я очень горжусь твоей семьей», – шепчет Джордан спящей Марии (Хемингуэй 1968: 482). Потрясенный рассказом Пилар о том, как совершалась революция в маленьких городах, Джордан считает необходимым написать и о том, «что делали мы на первых порах». Рассказ Пилар об избиении фалангистов, который литературоведы считают отдельным произведением, тем не менее органически связан с сюжетом романа и противопоставит еще одой вставной новелле – о гибели отряда Эль-Сордо. Жестокость не свойственна



всему народу. Пилар осуждает Пабло, решившего связать республиканцев круговой поручкой, заставившего их всех участвовать в избиении фашистов. Дав в начале романа рассказ об избиении фалангистов, Хемингуэй использует своеобразное доказательство от противного и не сразу, а на протяжении многих глав подготавливает вывод, к которому приходит его герой: *«Я знаю, что и мы делали страшные вещи. Но это было потому, что мы были темные, необразованные люди и не умели иначе. Они делают сознательно и нарочно»* (Хемингуэй 1968: 485).

В свое последнее утро Роберт Джордан думает: *«Я прожил целую жизнь в этих горах, с тех пор, как пришел сюда. Ансельмо – мой самый старый друг. Сквернослов Аугустин – это мой брат, а брата у меня никогда не было. Мария – моя настоящая любовь. А у меня никогда не было настоящей любви. Никогда не было жены. Она и сестра мне, а у меня никогда не было сестры, и дочь, а дочери у меня никогда не будет. Как не хочется оставлять все такое хорошее»* (Хемингуэй 1968: 512). Минируя мост, *«он работал быстро и искусно, как опытный хирург»*, осознавая с особой ясностью свою причастность к общей борьбе, от которой зависит не только исход наступления, но и завтрашний день Испании: *«Сегодня – только один из многих-многих дней, которые еще впереди. Но может быть все эти будущие дни зависят от того, что ты сделаешь сегодня. Вся эта война такая»* (Хемингуэй 1968: 565). Смерть старика Ансельмо, которого он любил, потрясает Джордана, приводит в отчаяние. *«Из-за дальнего поворота все еще слышалась стрельба, но теперь ему было все равно... внутри у него как будто все онемело»* (Хемингуэй 1968: 581). Склонившись над мертвым Ансельмо, Джордан словно впервые видит его: *«Он казался маленьким и совсем седым, и Роберт Джордан подумал, как же он справлялся с такими громоздкими ношами, если это его настоящий рост»* (Хемингуэй 1968: 581). *«Гнев, ярость, пустота внутри – все то, что пришло вместе с реакцией после взрыва, когда он поднял голову и увидел Ансельмо мертвым у дороги, еще не отпустило его»* (Хемингуэй 1968: 582). И когда Пилар, видя отчаянье Джордана, говорит ему: *«Твой мост взорван, Ingle's, не забывай этого»*, – Джордан отвечает ей словами позднего прозрения: *«Если бы у меня был взрыватель, старик не погиб бы. Я бы взорвал мост отсюда»* (Хемингуэй 1968: 582). Смерть Ансельмо – горькая плата за то, что Джордан в свое время не расстрелял Пабло.

Действие романа напоено то угасающей, то вновь возрастающей тревогой, причину и объяснение которой многие исследователи ищут в самом характере героя. Так, Кашкин говорит о Джордане: *«Он пришел сюда не отнимать жизнь, а отдавать свою»* (Кашкин 1966: 19). Мендельсон связывает мотив фатальной предрешенности гибели героя с обреченностью всего дела: *«Ощущение, что прогрессивный лагерь в Испании в целом обречен, постепенно становится одним из эмоциональных ключей к роману»* (Мендельсон 1964: 119). Но в романе нет сцены гибели героя. Есть последние минуты перед боем. Подмятый лошадью, Джордан не может уйти вместе с партизанами и остается один. Он прогоняет мысль о самоубийстве, потому что может еще прикрыть уходящий отряд, вступив в бой с фашистами. *«Ты ничего уже*

*не сможешь сделать до себя, но может быть ты сможешь что-нибудь сделать для других»,* – думает он (Хемингуэй 1968: 605). Джордан просит лишь о том, чтобы отряд фашистов пришел раньше, чем он потеряет сознание. *«Счастье Роберта Джордана не изменило ему, потому что в эту самую минуту кавалерийский отряд выехал из леса и пересек дорогу. Он теперь вполне владел собой и долгим внимательным взглядом обвел все вокруг. Он чувствовал, как его сердце бьется об устланную сосновыми иглами землю»* (Хемингуэй 1968: 609–610).

Легко проследить параллели между сюжетными линиями двух романов – это и некоторая отстраненность от других персонажей главного героя, которого обстоятельства или осознанный выбор приводят в новый для него мир: таковы американец Роберт Джордан у Э. Хемингуэя и Доменико – у Г. Дочанашвили. Это и близость героя автору в его предназначении. Так, Г. Дочанашвили признается: *«Увлёк, захватил меня ритм, отвязаться не в силах, вам легко, вам никто не мешает закрыть эту книгу, отложить, но если я сам, если сам я закрою себя – пропаду! – обречен я писать. И кто мне доверил судьбы стольких людей, сложные судьбы...»* (Дочанашвили 1984: 120). Ту же судьбу отец предрекает Доменико: *«Слово даст тебе создать города и страны, но ты, повелитель тобой сотворенных, будешь все же рабом всех и каждого. Ты даруешь им жизнь, тобой будут живы. Понял меня? – Понял.*

*– И чем больше людей охватит и укроет Сокровенное Одеяние, тем богаче ты будешь и тем несчастней... Изведаешь муку и радость...»* (Дочанашвили 1984:214).

Сближает авторов, их романы и их главных героев и вера в то, что *«любовь движет землей»* (Дочанашвили 1984:213). Чувство, что любовь выше мести, побеждает в Старом Сантосе, одном из героев Дочанашвили: *«Вскинул глаза на луну, задумчиво прищурился, и даже ее блеклый свет – да, да, – озарил ему неведомую истину. Он опять уставился на валявшееся у ног ничтожество, «ничто», и не то что ярости – презренья не нашел в себе больше, понял, осознал нечто новое, очень значительное, постиг нечто главное и все же обдумал все хорошо, рассудительно, по-крестьянски, и, вконец убедившись в правильности того, что понял, внезапно, ухватил Масимо за ворот, поставил на подгибавшиеся ноги и с силой встряхнул, приводя в чувство, молвил: «Убить тебя, отомстить – значит, уравнять с моими, поставить вровень с ними...»* (Дочанашвили 1984: 198). Этими же чувствами проникнута книга британского писателя Кадзуо Исигуро «Не отпускай меня». Но с этим романом обладателя Нобелевской премии по литературе связаны и иные мысли и выводы.

Три романа можно рассматривать как опорные тексты, позволяющие проследить эволюцию литературного героя или же эволюцию отношения литературы к человеку, а книгу Кадзуо Исигуро – как символ современности, знаменующий крах мечты о государстве, идеальном для человека, и отказ художественной литературы от борьбы за человека. Символичны последние строки книги – в них

и любовь, и воспоминания, и фантазии героини, и подавляющее их чувство долга: «Я думала про мусор ... и, прикрыв глаза, представила себе, что сюда выброшено все потерянное мной начиная с детства и теперь я стою как раз там, где нужно, и если терпеливо подождать, то на горизонте над полем появится крохотная фигурка, начнет постепенно расти, пока не окажется, что это Томми... Дальше фантазия не пошла, потому что я ей не позволила, и хотя по моим щекам катились слезы, я не рыдала и, в общем, держала себя в руках. Просто постояла еще немного, потом повернулась к машине и села за руль, чтобы ехать туда, где мне положено быть» (Исигуро 2006: 69).

В романе Кадзуо Исигуро «Не отпускай меня» государство, строго по Платону, определяет назначение героя, формирует его облик, облачает его в человеческие одежды. «Утопический реализм» повести по-своему правдив, но его герой уже не человек. И дело даже не в том, что персонажи Исигуро – клоны, дело в том, что ни один из них не борец. Художественным воплощением поражения человека в его противостоянии государству становится литературный эскапизм. В отказе от персонажа-человека литературный эскапизм достигает своей вершины.

#### Литература:

- Anisimov, Ivan. *Novaja Epokha Vsemirnoj Literatury*. М.: Sov. Pisatel, 1966 (Анисимов, Иван. *Новая эпоха всемирной литературы*. М.: Сов. писатель, 1966).
- Dneprov, Vladimir. *Poetika Romana i Dialektika Revolyutsii. Cherty Romana XX Veka*. М: Nauka, 1965. (Днепров, Владимир. *Поэтика романа и диалектика революции. Черты романа XX века*. М: Наука, 1965).
- Dochanashvili, Guram. *Odaryu Tebya Trizhdy*. (1984): <https://www.litmir.me/br/?b=243029&p=18>. 4 January, 2019 (Дочанашвили, Гурам. *Одарю тебя трижды*. (1984): <https://www.litmir.me/br/?b=243029&p=18>. 4 January, 2019).
- Dochanashvili, Guram. *Samoseli P'irveli* (2018): <http://poetry.ge/poets/guram-dochanashvili/prose/9692.samoseli-pirveli-nawili-iii.htm>. 9 January, 2019 (დოჩანაშვილი, გურამ. *სამოსელი პირველი*. (2018): <http://poetry.ge/poets/guram-dochanashvili/prose/9692.samoseli-pirveli-nawili-iii.htm>. 9 January, 2019).
- Dochanashvili, Guram. *The First Garment*. (1975): [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_First\\_Garment](https://en.wikipedia.org/wiki/The_First_Garment). 4 January, 2019.
- Dochanashvili, Guram. *Odaryu tebya trizhdy*. (2019): <https://www.e-reading.club/book.php?book=1017383> 9. January, 2019 (Дочанашвили, Гурам. *Одарю тебя трижды*. (2019): <https://www.e-reading.club/book.php?book=1017383> 9. January, 2019).
- Finkel'shtejn, Iosif. „Sovetskie Kritiki o Xeminguee“. *Uch. Zapiski Gor'kovskogo Pedinstituta Inostrannykh Iazykov*, Вып. 93. 1972 (Финкельштейн, Иосиф. Советские критики о Хемингуэе. *Уч. Записки Горьковского пединститута иностранных языков*, Вып. 93. 1972).
- Gilenson, Boris. *Revoljucija v Romane „Po Kom Zvonit Kolokol“*. (1974): <http://hemingway-lib.ru/analiz-proizvedenii/gilenson-revolution-v-romane-po-kom-zvonit-kolokol.html>. 9 January, 2019

- (Гиленсон, Борис. *Революция в романе «По ком звонит колокол»*). (1974): <http://hemingway-lib.ru/analiz-proizvedenii/gilenson-revolution-v-romane-po-kom-zvonit-kolokol.html>. 9 January, 2019).
- Isiguro, Kadzuo. *Ne Otpuskay Menya*. (2006): [http://loveread.ec/read\\_book.php?id=13324&p=69](http://loveread.ec/read_book.php?id=13324&p=69). 4 January, 2019 (Исигуро, Кадзуо. *Не отпускай меня*. (2006): [http://loveread.ec/read\\_book.php?id=13324&p=69](http://loveread.ec/read_book.php?id=13324&p=69). 4 January, 2019).
- Kashkin, Ivan. *Ernest Heminguej*. М.: Изд-во “khudozhestvennaya literatura”. 1966 (Кашкин, Иван. *Эрнест Хемингуэй*. М.: Изд-во Художественная литература, 1966).
- Kashkin, Ivan. *Perechityvaya Khemingueya. Dlya Chitatelya-sovremennika*. М.: Sov. Pisatel, 1968 (Кашкин, Иван. *Перечитываем Хемингуэя. Для читателя-современника*. М.: Сов. писатель, 1968).
- Kheminguej, Ernest. „Po Kom Zvonit Kolokol“. *Sobranie Sochinenij*. Т.3. М.: Изд-во “khudozhestvennaya literatura”, 1968 (Хемингуэй, Эрнест. «По ком звонит колокол». *Собрание сочинений*. Т.3. М.: Изд-во Художественная литература. 1968).
- Mendelson, Moris. *Sovremennij Amerikanskij Roman*. М.: Nauka. 1964 (Мендельсон, Морис. *Современный американский роман*. М.: Наука. 1964).
- Servantes, Migel. *Sochineniya*. Olma Media Grupp. 2002 (Сервантес, Мигель. *Сочинения*. ОЛМА Медиа Групп. 2002).

**Olena Guseva**  
(Ukraine)

### **The Third Garment of Hero** (literary afterword to Plato’s ideal state)

#### **Summary**

**Key words:** three garments of hero, man and State in literature, the evolution of literary hero.

Myth and philosophy, the two forms of cognition, are intertwined in fiction. Ancient philosophy develops Myth into a narrative about man and State. According to Plato, the sage, warrior and farmer serve the State in the roles assigned to them: semi-circular chlamys of warrior, long chiton of philosopher, green, gray or brown chiton of farmer determine their social status. The three pillars of Plato’s Republic are static; literary heroes are freer in their choice of attire and social roles. Freedom dictates the choice of the heroes of Guram Dochanashvili’s novel “The First Garment”. The peasants of Canudos in the desire for freedom became warriors and went their way – from the first call of freedom to the fall of the free city. “The First Garment” is called an adventure romance, a fusion of utopia and dystopia, and a new reading of the parable of the Prodigal son. Domenico is the main character of Guram Dochanashvili and at the same time he is his most passive character, he makes only one decisive step when he leaves home, having received his part of father’s inheritance. However, the main storyline of the Dochanashvili novel is not only the story

of incredible wanderings and penitential return of the Prodigal son, but also the story of fatherly love, at once all-forgiving and strict. The hero of Guram Dochanashvili leaves the house in a peasant garb, he, in a blue suit, participates in life of Beauty-city and returns home to put on the First Garment. The First Garment is a main symbol of the novel; it is its name and The Word. The burning of The First Garment is symbolic – this is «*Domenico's colorful history, long and short, now rushing upward with a light haze*». The novel is written in the style of magical realism, its heroes are rather persons of communities than of the State. Just as in the era of Plato, literature does not hurry to part with the myth.

The state, the Plato's character in the literature, appears as an antagonist towards a human being in the literature of critical realism. Their relationship is indicated by the very name of the genre. E. Hemingway's novel «For Whom the Bell tolls» is a book about the Spanish Civil War, about the first tragic experience of the struggle against fascism. The metaphor “behind the crest of the wave” reflects not only the defeat of the Republicans in the Civil War but the decay of critical realism. The novel is filled with the feeling of impending tragedy, which many researchers explain by the very nature of the protagonist. American intellectual Robert Jordan is tormented over the question whether the evil, which war carries in it, be ever redeemed. Old Anselmo, the Spanish peasant, as a true Catholic, believes that it's a sin to kill a person, even a fascist. And it is not by chance that the author's solution to one of the main problems of the novel, the problem of violence, lies in these two images. It is easy to trace parallels between the storylines of the novels of Hemingway and Dochanashvili. It is some apartness of the main character from other characters. It is also the closeness of the hero to the author in his mission. Robert Jordan is a writer, and Domenico must tell people his story too. The belief that “love moves the earth” brings together the authors, their novels and their main characters. The feeling, that love is above the revenge, wins in Old Santos, one of the heroes of G. Dochanashvili. The book of British writer Kazuo Ishiguro “Never let me go” is imbued with the same feelings. These three novels can be viewed as texts that allow tracing the evolution of a literary hero or the evolution of the attitude of literature to human being. As for Kazuo Ishiguro's book – it is a symbol of modernity, marking the collapse of the dream of an ideal state, or the state, which ideally suits people, and the refusal of the literature from the struggle for human being. The state, strictly according to Plato, determines the heroes appointment, shapes their appearance, and dresses them in human attires in the story “Never let me go” by Kazuo Ishiguro. The author's “Utopian realism” is truthful in its own way, but his heroes are no longer human, and it's not because they are clones, the fact is that none of them is a fighter. The last lines of the book are rather symbolic; there are love, and memories, and fantasies of the heroine in them and above all there is an overwhelming call of duty. Literary escapism becomes an artistic embodiment of defeat of man in his opposition to State. Literary escapism reaches its peak in the rejection of human being as a character.

ელენა გუსევა  
(უკრაინა)

**გმირის მესამე შესამოსელი**  
(პლატონის „სახელმწიფოს“ ლიტერატურული ბოლოსიტყვაობა)

**რეზიუმე**

**საკვანძო სიტყვები:** გმირის სამი სახე, ადამიანი და სახელმწიფო, ლიტერატურის ევოლუცია.

მითი და ფილოსოფია – სამყაროს შეცნობის ეს ორი ფორმა – თავისებურად გადაიჯაჭვა მესამეში – მხატვრულ ლიტერატურაში. მითი არის თქმულე-ბა ადამიანზე, როგორც თემურ არსებაზე, ანტიკური ფილოსოფია ავითარებს თხრობას ადამიანსა და სახელმწიფოზე. პლატონის იდეალურ სახელმწიფოში ბრძენი, მეომარი, მინათმოქმედი სახელმწიფოს ემსახურებიან მათთვის განკუთვნილ როლში: ალისფერი მოკლე ხიფთანი მეომრის ნახევარწრის ფორმის ქლამისი, ბრძენის გრძელი, შემოჭრილ ბოლოიანი ქლამიდა, მინათმოქმედის მწვანე, ნაცრისფერი ან ყავისფერი ხიფთანი მათ სოციალურ სტატუსს განსაზღვრავენ. პლატონის სახელმწიფოს სამი სვეტი სტატიკურია, ლიტერატურული გმირი კი უფრო თავისუფალია ტანსაცმლისა და სოციალური როლის არჩევანში. გურამ დოჩანაშვილის რომანის, „სამოსელი პირველის“ გმირებს არჩევანს შინაგანი თავისუფლება კარნახობს. გლეხები თავისუფლებისკენ სწრაფვაში მეომრები ხდებიან და გაივლიან მთელ გზას – თავისუფლების პირველი ძახილიდან დაწყებული – თავისუფალი ქალაქის, კანუდოსის დალუპვამდე. „სამოსელ პირველს“ ავანტიურისტულ რომანსაც უწოდებენ, უტოპიისა და ანტიუტოპიის შერწყმაც მიიჩნევენ და ახლებურად ნაკითხულ უძღები შვილის იგავადაც. დომინიკო გურამ დოჩანაშვილის რომანის მთავარი გმირი და, იმავდროულად, ყველაზე პასიური პერსონაჟია. ის ერთადერთ გადამწყვეტ ნაბიჯს დგამს, როდესაც მამის მემკვიდრეობიდან საკუთარ წილს იღებს და სახლიდან მიდის. დოჩანაშვილის რომანის ძირითადი სიუჟეტური ხაზი არ არის მხოლოდ მხოლოდ არაჩვეულებრივი ხეტიალის და უძღები შვილის მომნანიედ დაბრუნების ამბავი, არც მამობრივი სიყვარულის, ერთდროულად მკაცრისა და ყოვლისშემნდობის, გადმოცემაა. დომენიკო სახლიდან გლეხურად გამონყობილი მიდის, შემდეგ მას ლამაზ-ქალაქის ობივატელის ლურჯ კოსტიუმზე ცვლის, ბოლოს კი კვლავ პირველ სამოსელს უბრუნდება. „ეს დომენიკოს ჭრელი ისტორიაა, გრძელი და მოკლე, ახლა მსუბუქი კვამლივით ზეცისკენ გაეშურა“ სამოსელი პირველი – რომანის მთავარი სიმბოლო, მისი სახელი და დიდებაა. დოჩანაშვილის რომანი მაგიური რე-

ალიზმის სტილშია დაწერილი და მისი გმირიც უფრო თემის ადამიანია, ვიდრე სახელმწიფოსი. ისევე როგორც ქალაქი-სახელმწიფოების (პოლისების) ერა-ში, ლიტერატურა არ ჩქარობს მითთან გამომშვიდობებას.

სახელმწიფო ლიტერატურაში პალტონისეული პერსონაჟია და ის უპირისპირდება პერსონაჟ-ადამიანს კრიტიკული რეალიზმის ნაწარმოებებში. მათი ურთიერთობა თავად ჟანრის სახელწოდებაშია აღნიშნული. ერნესტ ჰემინგუეის რომანი „ვის უხმობს ზარი“ არის წიგნი ფაშიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის პირველ გამოცდილებაზე. მეტაფორა „ტალღის ქიმზე“ ასახავს არა მარტო რესპუბლიკელების დამარცხებას ესპანეთის სამოქალაქო ომში, არამედ კრიტიკული რეალიზმის დასასრულსაც. ადვილია თვალი გააყოლო პარალელებს ორ რომანს შორის – ეს არის ერთი მხრივ, მთავარი გმირის ერთგვარი განზე გადგომა დანარჩენი პერსონაჟებისგან, ასეთები არიან ჰემინგუეის ამერიკელი რობერტ ჯორდანი და დოჩანაშვილის დომენიკო, მეორე მხრივ კი გმირების სიახლოვე ავტორთან თავიანთი დანიშნულებით. ავტორებს გმირებთან აახლოვებთ იმის რწმენაც, რომ „დედამიწას სიყვარული ამოძრავებს“. ამერიკელი ინტელექტუალი რობერტ ჯორდანი იტანჯება შეკითხვით, ოდესმე იქნება თუ არა გამოსყიდული ბოროტება, რომელიც ომს მოაქვს. მოხუცი ესპანელი გლეხი, ანსელმო, როგორც ჭეშმარიტი კათოლიკე მიიჩნევს, რომ ადამიანის მოკვლა, თუნდაც ის ფაშისტი იყოს, ცოდვაა. გრძნობა, რომ სიყვარული შურისძიებაზე მაღლა დგას, იმარჯვებს დოჩანაშვილის გმირში, მოხუც სანტოსში. ამავე გრძნობითაა განმსჭვალული ბრიტანელი ავტორის, კაზუო იშიგუროს რომანი „არასოდეს გამიშვა“.

ეს სამი რომანი შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც საყრდენი ტექსტები, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს თვალი გავადევნოთ ლიტერატურული გმირების, ან ლიტერატურის ადამიანთან დამოკიდებულების ევოლუციას, იშიგუროს წიგნი კი – როგორც თანამედროვეობის სიმბოლო, სახელმწიფოზე ოცნების კრახით დასრულების აღმნიშვნელი, იდეალური ადამიანისათვის და ლიტერატურის მიერ ადამიანისათვის ბრძოლაზე უარის თქმა. კაზუო იშიგუროს რომანში „არასოდეს გამიშვა“ სახელმწიფო მკაცრად პლატონის მიხედვით განსაზღვრავს გმირის დანიშნულებას, აყალიბებს მის სახეს, (გარეგნობას), ხვევს მას ადამიანურ სამოსში. რომანის „უტოპიური რეალიზმი“ თავისებურად ნამდვილია, მაგრამ მისი გმირი უკვე აღარ არის ადამიანი; საქმე ისაა, რომ ისიგუროს პერსონაჟები კლონები არიან, არცერთი მათგანი მებრძოლი არ არის. ადამიანის დამარცხების მხატვრულ გარდაქმნად იქცევა ლიტერატურული ესკაპიზმი, რომელიც თავის მწვერვალს აღწევს ადამიან-პერსონაჟზე უარის თქმით.

Andrew Goodspeed  
(Macedonia)

**‘I am not alone’:**

**Pinter, State Torture, and *One for the Road***

On multiple occasions across several decades, Nobel Prize winning playwright Harold Pinter identified his play *One for the Road* as having been initially motivated by anger. The general impetus for its composition was an encounter at a party: Pinter met several beautiful Turkish women, but was horrified and enraged by their indifference to the torture being practiced in their country against enemies conveniently denounced as communist. In 1985, a year after premiering the play, in an interview with Nichols Hern, Pinter recalled this moment: ‘Whereupon instead of strangling them, I came back immediately, sat down and, it’s true, out of rage started to write *One for the Road*. It was a very immediate thing, yes.’ (Pinter 1985: 14) He recalled that moment again almost twenty years later, in conversation with Mark Taylor-Batty, in 2004: ‘I have written one play out of anger, as I think you might know – *One for the Road*. That was really written out of anger.’ (Taylor-Batty 2005: 82)

*One for the Road* is one of Pinter’s most explicitly political plays, and one that has attracted much critical attention because of both the lucidity of its political protest, and the general artistic merit of the work. That it is intended as an explicitly political drama is widely accepted. This paper, however, seeks to examine the play from the perhaps slightly unusual viewpoint of state power and state sovereignty, particularly as embodied by the state’s representative, Nicholas. It pursues this approach because the play seems to examine – in the microcosmic, interpersonal level – the much larger question of states arrogating to themselves the rights to detain individuals, beat them, dictate the terms and conditions of what they may say or may not say and, ultimately, to kill them. Although *One for the Road* is commonly read as a conflict between torturer and tortured, this paper proposes to read the play as examining the role of individuals with their state, and its representatives. The torture, rape and murder in the play are not random violence; they are specifically targeted state violence.

*One for the Road* premiered in March of 1984, in Hammersmith. The play is constructed with elegant simplicity: it shows us, in four short vignettes, the various examinations – or interrogations – conducted by a man named Nicholas. The stage setting is his office. He interrogates first a person who may or may not be a dissident, named Victor. After Victor’s interrogation, we see the interrogation by Nicholas of Victor’s seven year-old son Nicky. Following that interrogation, we see the interrogation by Nicholas of Victor’s wife (and Nicky’s mother) Gila. The final scene is of an interrogation by Nicholas again of Victor, in which we learn that the child, Nicky, has been killed.



Two of the characters (Victor and Gila) have clearly been beaten; the stage directions for each are notably similar: 'His clothes are torn. He is bruised'; 'Her clothes are torn. She is bruised.' (Pinter 2005: 223, 237) Yet Pinter never shows us the actual torture. It is implied, or suggested, or threatened, but the audience does not see actual state violence. It is an intriguing dramatic decision, but one that is supportable by association with the real political world: just as we do not see the worst actions of people acting on behalf of the state in real life, so too do we not see those worst actions on the stage. In *One for the Road* there is implied torture, rape is mentioned almost casually as something that both has happened and is still to come, and it ends in the offstage murder of a child. Had Pinter merely wanted to shock us with degradations, in the manner of the *Grand Guignol*, he had ample opportunity to do it. Yet, this paper argues, part of what *One for the Road* seeks to explore are the psychological effects on agents of the state of having this power to negate the dignity or humanity of others.

Nicholas is somewhat tenebrous as a character, which is perhaps unexpected, as he is the central figure of the play. All the play's interactions revolve around him. He intrudes into the family depicted (Victor, Gila, and Nicky), becoming their only point of contact with the other family members – Nicholas asks each person being interrogated about the other two. The audience establishes that Nicholas works for the state, but his precise title or level of authority is unclear. He has the power to dispatch soldiers to investigate and arrest citizens, and seems to be a figure of genuine command within his system. He claims to be on a friendly basis with the leader of the country. (It is chilling to note that he is also the one actor who never leaves the stage; the implication Pinter may be suggesting is that these hidden policemen are always active, and are always at work.) Yet we learn nothing of Nicholas' personal life, private concerns, family or lack thereof, or indeed much of anything save the impression that he is given to drinking too much whiskey. We may also establish that he is aggressively crude. Nicholas makes vulgar jokes to Victor about Gila's sexual habits, then later rebukes her as a 'turd' and 'fuckpig.' (Pinter 2005: 240) It is perhaps worth noting that 'fuckpig' is not a common term in English, and seems to indicate not merely the verbal cruelty and crudity of Nicholas, but also the almost incoherent bellicosity and grossness of Nicholas in that moment. Because we as an audience see this undisguised anger and vulgarity, we begin to perceive how terrible it would be to be under the complete control of an individual such as this. Were we to understand Nicholas as a private individual, this might seem a dramatically unsound decision. Yet this paper proposes that Nicholas is not to be seen as a self-actualized individual, but instead as someone volitionally subordinated to the state, to such a degree that he fails to perceive any distinction between his private life and public functions.

The play depends entirely upon Nicholas; he is the motive force behind the abuse and torture of the three people who are brought before him. The play's basic structure is predicated upon an exploration of a relationship between a figure of state power and a victim. Pinter specified 'I had an image in my mind of a man with a victim, an interrogator with a victim. And I was simply investigating what might take place. Given a certain state

of affairs, what would the attitude of the interrogator to his victims be?' (Pinter 1985:14). It is worth noting that both in conception and in the final version of the play, Nicholas is an 'interrogator,' but not a torturer; that work is apparently done by others. Even he does not have to do the dirty work of physical torture. That can be left to the system he serves. It is also notable that what Pinter was interested to explore was not torture itself, but 'the attitude of the interrogator to his victims.' As Pinter's biographer Michael Billington notes, 'What might have been a simple play about police-state brutality becomes a psychologically complex work about the tortured nature of the torturer' (Billington 2007: 296).

Nicholas does not just possess power, he seems to perceive no difference between himself and his society. His authority derives exclusively from his embodiment of the state. Pinter specified this: 'He has all power within those walls. He knows this is the case, he believes that it is right, for him, to possess this power, because, as far as he's concerned, he's acting for his country legitimately and properly. When he refers to the country's values, those are his values. And because of those values, he will kill, allow rape, everything he can think of. And torture. In order to protect the realm, anything is justified' (Pinter 1985: 16-17). Thus, as Pinter notes, Nicholas' ability to justify his conduct stems from an identification with the state. In his own corrupted sense of honor, he may even believe that he acts selflessly. His values are those of his country, and they may expand endlessly to killing, rape, and torture, in order to defend the nation. For this reason, this paper disagrees with Merve Aydogdu's assertion that 'Nicholas regards himself as a figure of authority, an autonomous individual free to do whatever he wants though his condition is mere illusion because he can be free so long as he conforms to ideology or he can feel free only if he obeys the command of ideology' (Aydogdu 2014:5). This suggests a much more active personal life than the play reveals; there is no indication that he feels that he 'conforms' or 'obeys' and, indeed, it seems more likely that he relishes having no distinction between himself, his actions, and the state he represents. Obedience and disobedience are questions for civilians. To suggest that 'he can feel free only if he obeys the command of ideology' is not inherently wrong, but it misunderstands the logic behind Nicholas. Freedom does derive so much from obedience as it does in completely eliminating any difference between one's own desires and reality and those necessary to the state. Nicholas has power precisely because he cannot conceive of himself being different from his state. He is voluntarily engulfed by the state he serves.

As an individual, he does not evince any personal qualities of note. He shows no uncommon intelligence or craft, and he gives little evidence of personal beliefs or religious conviction – except to proclaim that 'God speaks through me' (Pinter 2005: 227). This suggests both a touch of megalomania and a lack of serious theological understanding. But in more practical terms, his actions in relation to Victor and Gil serve both to diminish the humanity of these perceived enemies, as well as to demonstrate his own unrestrained freedom of action when serving the state. This is perhaps most pointedly seen in Nicholas' particular habit of placing his fingers directly before the eyes of those under his power and saying,

What do you think this is? It's my finger. And this is my little finger. This is my big finger and this is my little finger. I wave my big finger in front of your eyes. Like this. And now I do the same with my little finger. I can also use both...at the same time. Like this. I can do absolutely anything I like (Pinter 2005: 223).

Here we see Pinter's mastery; he shows the sheer power and authority of Nicholas not by touching his victim, but by *not* touching him—yet, as Nicholas affirms (and as we have no reason to doubt), 'I can do absolutely anything I like.' This is not because Nicholas is particularly strong or capable. His almost complete violent autonomy derives from his position within a system of state power. He is somehow a figure who is part of a state mechanism of repression, including soldiers who arrest citizens in their own country; systems of incarceration or detention into which people can apparently disappear without anyone defending them; rape rooms; and eventually the killing of a child, evidently either to coerce his parents, or through sheer gratuitous violence.

At this juncture it is important to note that *One for the Road* depicts a system in which the military or police forces are part of the state apparatus and are abusing their own citizens. They are emphatically not external occupiers. Nicholas clarifies this point exactly, in a conversational exchange with young Nicky:

Nicholas: [...] You like soldiers. Good. But you spat at my soldiers and you kicked them. You attacked them.

Nicky: Were they your soldiers?

Nicholas: They were your country's soldiers.

Nicky: I didn't like those soldiers.

Nicholas: They don't like you either, my darling (Pinter 2005: 236-237).

These are the forces of the state. The point Pinter insists upon is that these people are being repressed by their own security apparatuses. It is their state doing this to them, not some outside force or otherwise unaccountable power. This is what states, left to themselves and unobserved by a critical populace (within or outside their borders), may choose to do. Human rights are troublesome to observe, and allocating all power to the state and to its agents makes life vastly more convenient for the judges, soldiers, and politicians who have the opportunity to use that power. Nicholas is such a man, and this paper has already examined his essential immersion of self into the state. He exists to serve, and to embody, state power, without notably having a personality that may be distinguished from the cause he personifies.

There is one confrontation in the play that appears to engage Nicholas on a human level, and it deserves attention precisely because of his exaggeratedly emotional response. His discussion with Gila is unlike his discussions with Victor or Nicky, in that Nicholas seems actually to be conducting a logical interrogation of Gila. Nicky's interrogation is threatening because it involves a child, but is not notably focused on specific details. Similarly, in both of Nicholas' interrogations of Victor, he asks no questions that relate usefully to any investigation he might pursue. But with Gila, he follows a clear line of questioning, one apparently designed to elicit an answer about how she and Victor met (and about

which she gives two apparently contradictory answers). He again plays his game with fingers near eyes, and asks her relentlessly how often she has been raped by his soldiers; she does not know, so common has the experience become. Yet when she makes reference to her father, Nicholas explodes in a powerful tirade of abuse far more emotional than his whiskey-sodden banter with Victor. It is a centerpiece section of the play, and is worth quoting in full (stage directions for pauses are omitted):

Your father was a wonderful man. His country is proud of him. He's dead. He was a man of honour. He's dead. Are you prepared to insult the memory of your father? Are you prepared to defame, to debase, the memory of your father? Your father fought for his country. I knew him. I revered him. Everyone did. He believed in God. He didn't think, like you shitbags. He lived. He lived. He was iron and gold. He would die, he would die, he would die, for his country, for his God. And he did die, he died, he died, for his God. You turd. To spawn such a daughter. What a fate. Oh, poor, perturbed spirit, to be haunted forever by such scum and spittle. How do you dare speak of your father to me? I loved him, as if he were my own father (Pinter 2005: 240-241).

This passage gives us more personal information about Gila and Nicholas than we otherwise receive in the play. Clearly Gila's father was in some way a person of consequence in the state, and seems to have been a patriot in the manner that Nicholas could respect. What is notable, however, is the sheer outrage that Nicholas demonstrates at Gila's 'insult' to her father. This provokes a greater personal outburst from Nicholas than any other objection. Whilst it remains unclear how exactly Nicholas knew Gila's father, it is evident that he is usurping her position as the father's rightful heir ('I loved him, as if he were my own father'). In a sense, it seems that what enrages and outrages Nicholas is the unfilial rejection he perceives in Gila's dissent in society and her father's willingness to live and die for his country. This reinforces the impression the audience has of Nicholas believing that one must completely immerse oneself in patriotism and service in order to assist the state and the goals of the country. He has done himself what she apparently refuses to do, and to him this is disobedience to both one's own father as well as to the state.

It should be noted, of course, that whatever crime is attributed to Victor and/or Gila is never specified. Nicky apparently spat at soldiers, which may be unwise, but is hardly criminal. Victor is noted as having 'lots of books' (Pinter 2005: 228). perhaps at a stretch suggesting some manner of dissident pamphleteering. Gila's changing story about how she met Victor is intriguing although not notably culpable. Yet it is apparent that their alleged crime is of no real concern to anybody. The logic of the system is that those who fall foul of the soldiers must therefore have done something to deserve punishment. They need to be punished because they have fallen into the punitive system. As Pinter commented, about the real world, but in terms that apply equally to Gila and Victor, 'there is no such thing as an offence, apart from the fact that *everything* is – their very life is an offence, as far as the authorities go. Their very existence in some way or another poses critical questions or is understood to do so.' (Pinter 1985: 16) Although this bizarre calculus of guilt is dreadfully recognizable as a real phenomenon, it is worthwhile to note also that it is the

precise conclusion to which Nicholas' logic tends. In other words, one must associate decency, right, and power with the state, and therefore that which is against the state must be wrong. Nicholas never seriously indicates that he considers it possible that this family is innocent; perhaps more importantly, none of the three victims proclaims, or even attempts to proclaim, his or her innocence. It is simply an irrelevancy, once one has entered into the punitive system.

Mark Taylor-Batty has proposed what might be termed as a feminist reading of the play, focusing particularly on the role of Gila in the drama, particularly as uniting the other two victims. This is a plausible reading, and this paper agrees with the general outlines of Taylor-Batty's hypotheses, yet it must disagree with one of his main contentions. In Taylor-Batty's words, '...*One for the Road* highlights the absurdities of political oppression. Nothing makes sense. [Gila] can never win. No matter what they ask of her, she is always in the wrong' (Taylor-Batty 2014: 238). This is not incorrect, but is misapplied: the whole point of the political oppression is that it places the victim in the wrong. It is not absurd, it is rather intentional. The system does not entertain the possibility of innocence, and therefore it becomes impossible to prove. The victim is 'always in the wrong' because having fallen foul of the system is proof that one is already in the wrong. By extension, we may suppose that Nicholas does not question his power for the simple reason that, by the logic of oppression, anyone who appears before him deserves to be examined closely – with all that implies – by the duly appointed representative of state power. In Pinter's conception, the terror of Nicholas' world is not the absurdity of political oppression, but rather the logic by which it converts the accused into the guilty.

Yet for all of his assertions and boasting, Nicholas reveals what truly excites him about his country. In what he himself terms a 'confession,' Nicholas relates the story of hearing the leader of the country make a statement. As Nicholas states, 'I have never been more moved, in the whole of my life, as when – only the other day, last Friday, I believe – the man who runs this country announced to the country: We are all patriots, we are as one, we all share a common heritage. Except you, apparently. I feel a link, you see, a bond. I share a commonwealth of interest. I am not alone. I am not alone!' (Pinter 2005: 232). Nicholas represents, in himself, the collectivity of the state. His actions are not his own; they belong to, and are justified by, the state. He represents far more people than he himself may know. But, as the leader of the country has assured him, and all of the other citizens, 'I share a commonwealth of interest.' To act against that state is to act against the other constituent members of the commonwealth of interest. Thus one finds one's purpose as an individual in the collectivity of the state: 'I am not alone. I am not alone!'

In a strange sense, *One for the Road* continues the earliest preoccupations of Pinter's stage – a few people in a room, menacing one another. As Pinter notes in conversation as early as 7 August 1960, 'Two people in a room – I am dealing a great deal of the time with this image of two people in a room. The curtain goes up on the stage, and I see it as a very potent question: What is going to happen to these two people in the room?' (quoted

in Esslin 1969: 256). This is a fine description of the ‘vignettes’ of *One for the Road*, fully twenty years before he wrote the play. Yet where Pinter’s earlier plays dealt primarily with personal conflicts, *One for the Road* explores the full power of the state to crush individuals, and examines what manner of person gives himself wholly to the service of that power. What is most striking about *One for the Road* is not the political pessimism and suspicion of state power that they suggest, but its evident faith in the act of observation and watching. By placing the audience in the position of spectators to this abuse of power and denigration of human dignity, we find ourselves in a position similar to that often claimed by citizens today; these people act in our names, secretly, but at the behest of our government, or those governments of our allies. The play is painful to watch, and suggests initially the impotence of the viewer to prevent what is being witnessed on stage. But in a sense, that is the power of the work. What Pinter enacts on the stage we cannot prevent; but, chastened and alerted, we may exert the power of witness in our own societies, and in those of our allies who need our acquiescence to violate the rights of their people or citizens. Thus, in an unusual sense, the act of watching the plays becomes an incitement to engage in critical observation and witnessing of the actions of the governments of the world, so as to prevent the types of abuse of power we behold on the stage. If the actors and actresses are proxy representatives of real people being abused, exploited, or tortured, the audience nevertheless cannot escape the obligation to keep watching these scenes and, by extension, to keep watching the governments whose actions Pinter indicts.

#### **Bibliography:**

- Aydogdu, Merve. ‘An Althusserian Reading of Harold Pinter’s *One for the Road*’ in *Journal of History, Culture, and Art Research*. Karabuk University. Vol. 3, No. 1. March 2014.
- Billington, Michael. *Harold Pinter*. London: Faber and Faber. 2007.
- Esslin, Martin. *The Theatre of the Absurd*. Garden City, NY: Doubleday. 1969.
- Pinter, Harold. *Plays Vol.4*. London: Faber and Faber. 2005.
- Pinter, Harold. *One for the Road*. New York: Grove Weidenfeld. 1985.
- Taylor-Batty, Mark. *About Pinter: The Playwright & The Work*. London: Faber and Faber. 2005.
- Taylor-Batty, Mark. *The Theatre of Harold Pinter*. London: Bloomsbury. 2014.

ენდრიუ გუდსპიდი  
(მაკედონია)

**„მე მარტო არ ვარ“: პინტერი:  
„მნამებელი სახელმწიფო“ და „გზაზე დადგომისა ვთქვათ“**

**რეზიუმე**

**საკვანძო სიტყვები:** ჰაროლდ პინტერი, პოლიტიკური დრამა, სახელმწიფო და საზოგადოება.

ჰაროლდ პინტერის ნაწარმოებები, ერთსა და იმავე დროს, გამოირჩევა, როგორც დიალოგის, ასევე, დუმილის ოსტატობითა და მკვეთრი პოლიტიკური კრიტიკით. მისი ორი, ყველაზე აშკარად და წინასწარგანზრახულად პოლიტიკური დრამაა „ მთების ენა“ *Mountain Language* (1988) და *One for the Road* „გზაზე დადგომისა ვთქვათ“ (1984). სტილისტურად და დრამატურგიულად ერთმანეთისგან საკმაოდ განსხვავებული ეს ორი პიესა ფოკუსირებულია სახელმწიფო ძალაუფლების ბოროტად გამოყენებაზე ფიზიკური პირების მიმართ. კერძოდ, მათში ლაპარაკია იმაზე, რომ სახელმწიფო ითვისებს უმთავრეს უფლებას, საკუთარი სუვერენიტეტის წყალობით, უმიზეზოდ დააკავოს ადამიანები, ზიანი მიაყენო მათ, აიძულოს გაჩუმება, უფრო მეტიც, იძალადოს მათზე და სიცოცხლესაც კი გამოასაღმოს ისინი. წინამდებარე სტატიაში შემოთავაზებულია ამ პიესების ორმაგი წაკითხვა, მათში სახელმწიფო ძალაუფლების აღწერის (და კრიტიკის) საერთო მახასიათებლების აღმოჩენის მიზნით. სტატიის მიხედვით, პინტერის კრიტიკის მთავარი აზრია ისაა, რომ ცალკეული ადამიანების დათრგუნვა ხელისუფლების ბუნებაა; ამიტომ თავისუფალ საზოგადოებებში დრამა (და მთლიანად ხელოვნება) ვალდებულია მუდმივად უწევდეს წინააღმდეგობას სახელმწიფო ძალაუფლების გამოყენებას: რაღაც, რაც პინტერის სამყაროში, ჩვეულებრივ, ზღვარგადასული და მოუნანიებელია, როგორც წესი, ლეიტალურად სრულდება.

**Елена Пономарева**  
(Россия)

## **Инакомыслие в малой прозе 1920-х годов как форма разрушения политических иллюзий**

Советская литература 1920-х годов, как и другие виды искусства, призвана была стать проводником официальной политической доктрины молодого государства. Становление новой страны проходило в непростых условиях гражданского противостояния, противоборства идей и политических позиций. Глобальная политическая иллюзия построения Единого государства, основанного на идеях коллективизма, рационализма и технократизации, обезличивания, утраты возможности самостоятельности принятия решений, которая с позиций сегодняшнего дня может быть осмыслена как политическая утопия, породила целый ряд явлений, противостоящих этой тенденции. Объективно оценивая характер литературного процесса этого периода, нельзя говорить о том, что это противостояние носило массовый характер. Однако целый пласт литературы, представленный очень непохожими в жанрово-стилевом решении, но сходными в концептуальном плане произведениями, породил «культурную реальность», альтернативную и литературному мейнстриму, и официальной идеологии.

Амплитуда «оппозиционности» колебалась от откровенного неприятия, отрицания провозглашаемой модели нового общества (роман-антиутопия Е. Замятина «Мы») до сомнения в возможности насильно сделать людей счастливыми, поиска «универсальной этики» (одна из центральных категорий, по М. Ротбарду), позволяющей сохранить суверенитет личности, объясняющей ее драматическую, а иногда и трагическую неопределённость. Писатели в России (Н. Асеев «Завтра», И. Бабель «Конармия», М. Булгаков (ранняя проза), Е. Габрилович «Ламентация», И. Эренбург «В розовом домике» и др.), и за ее пределами (И. Бунин «Несрочная весна», И. Шмелев «Сидя на берегу», «Это было: рассказ странного человека», А. Аверченко «Дюжина ножей в спину революции», «12 портретов в формате будуар») выражали свое сомнение в справедливости происходящего, ставили вопросы о внутренней свободе человека, праве на самоопределение как единственной форме сопротивления политическим реалиям, вызвавшим страшные формы исторического противостояния, столкновения «своего» и «чужого». Эстетика модернизма, использование синтетических художественных моделей позволили художникам очень точно и объемно передать характер исторического конфликта, спроецированного на человеческое сознание и подсознание.

Устрашающая масштабами «преобразования» действительность не всегда позволяла смеяться над собой. Человек чувствовал себя дезориентированным,



уязвимым, подвластным силам извне и насильно вписанным в какой-то непостижимый исторический круг, вырваться из которого, не изменив чего-либо в себе и не сломавшись внутренне, фактически невозможно. Ломка идеалов, прежних представлений о жизни, отсутствие возможности уберечь своих близких и открыть безболезненные механизмы взаимоотношения с новой реальностью приводило, как правило, к трагическому крушению личности. Демонстрируя бессмыслицу реальности, писатели, ориентируясь на принципы синтеза классического и неклассического типов культуры, старались выделить самые вопиющие изломы действительности, обнажая бесчеловечность творимого современниками в конкретных исторических обстоятельствах кошмара. Единицей изображения и одновременно масштабом изображаемого в эти годы, по традиции русской литературы, всегда оставался Человек. А сами события, их целесообразность и важность, их значимость и ценность определялись, исходя из того, насколько они сохраняли мир отдельной Личности, способствовали ее внутренней суверенности.

Именно в разрезе этой оптики становится очевидным открытое неприятие Исааком Бабелем метаморфоз истории, которые приводят к страшным метаморфозам в сознании и судьбах ее участников. Расчеловечивание, обесценивание жизни, готовность оправдать любые зверства особой революционной логикой, противоречащей логике жизни, нечеловеческая коллективная мораль, позволяющая даже под откровенное убийство подвести безапелляционную идеологию, – черты активных апологетов нового порядка, без раздумий вершащих свою кровавую правду. Писатель «устраняется» из текста, опираясь на сказовую манеру, позволяющую читателю погрузиться внутрь ситуации, не только увидеть, но и услышать оценку происходящего, позволяя проанализировать и то, что происходит, и тех, кто творит страшный суд – «солдат революции», выразителем морали которых становится выстреливший в спину безоружной женщине, выброшенной из поезда, боец конармии Никита Балмашев: «И я действительно признаю, что выбросил эту гражданку на ходу под откос, но она, как очень грубая, посидела, махнула юбками и пошла своей подлой дорожкой. И, увидев эту невредимую женщину, и несказанную Расею вокруг нее, и крестьянские поля без колоса, и поруганных девиц, и товарищей, которые много ездят на фронт, но мало возвращаются, я захотел спрыгнуть с вагона и себе кончить или ее кончить. Но казаки имели ко мне сожаление и сказали:

– Ударь ее из винта.

И сняв со стенки верного винта, я смыл этот позор с лица трудовой земли и республики.

И мы, бойцы второго взвода, клянемся перед вами, дорогой товарищ редактор, и перед вами, дорогие товарищи из редакции, беспощадно поступать со всеми изменниками, которые тащат нас в яму и хотят повернуть речку обратно и выстелить Расею трупами и мертвой травой...

За всех бойцов второго взвода – Никита Балмашев, солдат революции» (Бабель 1990: 75).

Трагически разная правда, разные жизненные ценности у героев рассказа Ольги Форш «Климов кулак». Изображая страшное противостояние, не оставляющее шансов тем, кто привык жить в границах веками проверенного жизненного уклада на то, чтобы сохранить свой мир, своих близких, свои моральные представления, О. Форш рассматривает поражение беззащитного старого мира, персонифицированного в образе старой дворянки Вассы Петровны, переживающей и за свою внучку, оказавшуюся в тюремных стенах, и за весь город, а практически – весь мир, погрязший в крови революционных событий: «Но все: одними входят – выходят иными. На весь остаток жизни, навсегда, до смерти выходят иными. И не лучше, чем были. Кровь родит кровь...

Густо, душным клубком, с той силой, как пар гонит машины, гнало людей по улицам. И не могли удержать волю, чего-то не сделать... Без порядка, сквозные стали души, им не сдержать себя...

Часта сейчас кровь на улице... <...>

Ну а тот, во френче, в кожаной куртке, разве фотографией хотел убить бабушку? Своя у него линия: по его линии на этот раз фотографировать надо. А про то, каков человек, что он знает-думает, кому дело? И нет встреч у людей.

Своя у Вассы Петровны была линия, а против нее, своя у мужика была правда, как же им было встретиться?» (Форш 1923: 234)

Мотив кровавого, звериного, разрушающего и посягающего не только на суверенитет личности, но и на саму жизнь принимает характер устойчивого в произведении И. С. Шмелева «Это было. Рассказ странного человека»: «Это уже не марево... Это подлинный пенный вал кровавого прибоя, и мы – на нем. Вон он, щепки! <...> Через марево во мне блеснуло. Нюхом животного важное я постиг, близкое смерти. Острием долгим-долгим, вытянувшимся оттуда, где плясали в крови, пронзило сердце... <...> В крови зачатое будет звериным крепко, не будет лопаться и дрожать, не будет мучить себя “во имя”» (Шмелев 1923: 103).

Русский модернизм, не уступая в эпатажности западной версии, в то же время имел принципиальные отличия не в формальной, а в концептуальной составляющей. Если итальянские футуристы во главе со своим идеологом Филиппо Томазо Маринетти, признававшие войну как «гигиену мира», ратовали за механического сверхчеловека, способного своей физической мощью если не завоевать новый механистический мир, то легко вписаться в него, то русский футуризм, испытывавший интерес к урбанистическим железобетонным экспериментам, скорее с осторожностью, граничащей со скепсисом представлял возможные трансформации. Именно такая версия событий представлена в варианте саморазрушающейся утопии, явленной в рассказе Николая Асеева с символическим названием «Завтра». Упоение перспективами и одновременное сомнение в их целесообразности диктовалось как раз пониманием уязвимости человека, привычного для него

мира. Суверенность человека как уникального явления, неподвластного массовым экспериментам, – единственная непреложная истина для молодого писателя, вокруг которой выстраивается смысловой вектор в созданной им новеллистической модели мира.

Система смысловых оппозиций в рассказе Михаила Слонимского «Дикий» (вечность / современность, законы мироздания / социальные нормы, религия / язычество, мир / человек, человек / война, человек / общество, человек / служащий, человек / человек, жизнь / смерть, Бог / человек), разворачивающаяся на фоне библейского контекста, становится смысловым пространством, на пересечении полюсов которого изображается драматический эпизод истории семьи, глава которой тщетно пытается удержать зыбкое счастье в совершенно неподходящий для этого момент истории. И это ощущение уязвимости, незащищенности определяет не только жизнь Авраама и Ревекки, но и героев, находящихся «по другую сторону» противостояния. Бессмысленная гражданская война выматывает героев физически и выхолащивает душевные силы, опустошает мир, теряющий человека за человеком и дезориентирует любого. И единственными смыслами, по мнению молодого представителя «Серапионовых братьев», которые оказываются непоколебимыми и спасительными, становятся те, что давно зафиксированы в Библии (формальным маркером ориентации на библейский контекст является в произведении ритмическая имитация библейского стиля). Открытый финал в произведении, где изображен плач испуганного ребенка, свидетельствует о неразрешенности поставленных вопросов в границах одной философской новеллы, но важным смысловым акцентом становится само отстаивание права на суверенность, независимую от идеологем и исторических горизонтов, а скорее единственно позволяющего человеку жить и выжить: «И вот однажды, к ночи, выпив чаю с патокой, черной, как тьма Египетская, Авраам засветил керосиновую лампу и вычеркнул из книги всех должников и заказчиков. Закрыл книгу и долго молча сидел перед керосиновой лампой. А керосиновая лампа мигнула и темная тьма вошла в комнату.

Авраам думал:

– Нет мне утешения во тьме, нависшей надо мной...<...>

...Ребенок кричал, отворачиваясь от моря. Ребенок кричал, потому что море было слишком большое. Ребенок кричал, потому что знал, что...» (Слонимский 1922: 59).

Желание защитить привычный мир, отца – отставного царского генерала, не имеющего представления о том, что в действительности творится за окном, – определяет поступки героини рассказа Ильи Эренбурга с говорящим названием «В розовом домике». Генеральская дочь Евлалия, щадя отцовские чувства, пытаясь сохранить незыблемым мир доживающего в неведении и уверенности в силе монархии, старика, читает ему старые газеты, из последних сил изолирует его от вторжения в дом посторонних, мучается от отцовских претензий по поводу невкусной однообразной еды (раздобыть которую – уже невероятная удача), но не разубеждает

в том, что мир изменился до катастрофической неузнаваемости. Уберечь отца – становится единственным смыслом жизни Евлалии, которая готова взять всю боль на себя. И все-таки трагический исход неизбежен. И его нельзя считать трагической случайностью, это скорее закономерность: новое время настолько активно вторгается в пространство человека, предельно усекая его, в человеческие судьбы, что дом, даже самый прочный, не может стать убежищем, а обман становится не спасительным, а губительным. Обманываемый во имя спасения дочерью, не понимающий того, что действительно творится за окнами, генерал выдает противнику внука, пытающегося найти защиту в доме деда, и, так ничего и не поняв, продолжает жить в счастливом неведении. Трагизм истории, созданной И. Эренбургом в ее парадоксальности: если в начале рассказа у читателя есть хотя бы зыбкая надежда на то, что розовый домик спасением для героев, возможностью сохранить суверенное право на суверенное счастье, то в финале, усиливаемый мотивами трагического движения по кругу, дом приобретает характер не крепости, а скорее тюрьмы: «Расстреляли Петю. Больше ни на что не надеется Евлалия, спасения не ждет, и ночь о муках своих не пытается. Даже молиться и плакать перестала. Ходит на рынок, читает газету, пишет письма Обер-Гоф-Шнейдеру. Тихо, очень тихо в розовом домике» (Эренбург 1922: 19).

Суверенное право человека на счастье, право на иную позицию, которые сложно вписываются в сложившуюся ситуацию бессмысленного исторического противостояния (братоубийственная гражданская война) отстаивается и в «Донских рассказах» Михаила Шолохова. Автор, следуя объективной повествовательной манере, нигде не высказывает свою позицию открыто. Однако, на уровне сюжетов, благодаря концептуальной композиции каждой из трех редакций сборника, Шолохов от рассказа к рассказу, и, конечно, в раме пытается высечь спасительные смыслы. Ими традиционно оказываются традиционные ценности: Дом, Земля, Семья, забота о ближних, которая определена человеку самой его природой. Именно поэтому трагической истории в открывающем сборник рассказе «Родинка» об атамане, убившем своего сына, ради которого он столько лет пробивался на родину, и не пережившем этой трагедии, противопоставлена явленная в финальном рассказе «Чужая кровь» история стариков, спасших ровесника своего погибшего сына, заменивших ему родителей, несмотря на то, что спасенный воевал на стороне противника. История может навязывать человеку собственные смыслы, но, по Шолохову, внутренний выбор, личная позиция всегда оказываются суверенными и позволяют противопоставлять абсурду истинные ценности.

Писатели русской эмиграции, физически находясь за пределами России, не могли и не желали отделить себя от нее внутренне. Пространство души определяло неизбывную ценность того, что неразделимо никакими границами. Однако именно эта разница духовных начал, составляющая пропасть между стремительно разрушаемым, безнадежно ускользающим прошлым и новым, чужим и чуждым настоящим, делает невозможным для героев произведений И. Шмелева, М. Осоргина и И. Бунина возвращением в прежний мир. Дело не только в утраченных

ритуалах и ценностях: изменился сам человек, изменился тип отношений между людьми, изменились сами люди. Видимо, в эмиграции эта ситуация ощущалась более остро. Но объективность этих наблюдений подчеркивается еще и тем обстоятельством, что мотив неудавшегося возвращения, буквально с параллельным воспроизведением психологически значимых деталей дублируется в малой прозе писателей, находящихся как за пределами России (И. А. Бунин «Несрочная весна»), так и в гуще исторических событий (М. Булгаков «Несрочная весна»). Не принимая вторжения в частный мир человека, активного любопытства к деталям чужой жизни, сочетающегося с ненавистью к прежним хозяевам, пренебрежением законами обычной человеческой морали, писатели рассказывают истории неудачного возвращения своих героев в мир своего прошлого, в который невозможно, да и вряд ли стоит возвращаться. Ситуация взаимного неприятия старого и нового миров, взаимной ненависти и неуважения, трагического непонимания формально завершается по-разному: герой Бунина понимает, что это его последняя встреча с прежним миром, что ни у этого мира, ни у него самого нет будущего. Герой Булгакова своими руками уничтожает свое имя – Ханскую ставку, – на которой уже изначально присутствуют знаки обреченности (обилие белого цвета, белые римские статуи и другие контекстуально значимые в творчестве М. Булгакова детали). Даже не страх перед будущим, а горькое понимание отсутствия такового – концептуально совпадающие выводы писателей. «Да, я чудом уцелел, не погиб, как тысячи прочих, убиенных, замученных, пропавших без вести, застрелившихся, повесившихся, я опять живу и даже вот путешествую. Но что может быть у меня общего с этой новой жизнью, опустошившей для меня всю Вселенную! Я живу, – и порою, как вот сейчас, даже в какой-то восторженной радости, – но с кем и где?» (Бунин 1924: 43). Удивительно совпадает мировоззренческая позиция двух авторов, являющихся хранителями и защитниками традиционных человеческих ценностей, все более связываемых по мере наступления на личность новых реалий – с прошлым. В литературоведении много написано об отсутствии в произведениях И. А. Бунина категории будущего времени. Но при том, что даже в полных драматизма рассказах М. Булгакова о гражданской войне («Необыкновенные приключения доктора», «Записки на манжетах», «Я убил», «Налет» хотя бы мерцает категория надежды на избавление, на возможность отдельной личности вырваться из порочного круга страшной истории, пусть и не без потерь, но при этом сохранить саму жизнь), в рассказах «Ханский огонь», «Китайская история» и «Красная корона» будущее невозможно. Оно отсутствует: оно сгорело в огне, уничтожено вместе с героями физически. Эта опустошенность, связанная с невозможностью принять идеологием и норм нового времени, сомнение в самом времени, значимость которого закавычена, открыто выражается Михаилом Афанасьевичем Булгаковым в «Грядущих перспективах»: «...Теперь, когда наша несчастная родина находится на самом дне ямы позора и бедствия, в которую ее загнала «великая социальная революция», у многих и нас все чаще и чаще начинает являться одна и та же мысль.

Эта мысль настойчивая. Она – темная, мрачная, встает в сознании и властно требует ответа. Она проста: а что же будет с нами дальше. Появление ее естественно. Мы проанализировали свое недавнее прошлое. О, мы очень хорошо изучили почти каждый момент за последние два года. Многие же не только изучили, но и прокляли. Настоящее перед нашими глазами. Оно таково, что глаза эти хочется закрыть. Не видеть! Остается будущее. Загадочное, неизвестное будущее...»

Сомнения в настоящем и в будущем, к которому оно закономерно приведет, многим писателям, ярко заявившим о себе в 1920-е годы, стоили самого будущего (А.Веселый, И. Бабель, Б. Пильняк, П. Романов). И тем не менее острое желание высказаться определяло главную суть художника, идущего вразрез с официальным мнением, но по-своему отстаивающего своим несогласием право на счастливое, достойное будущее для обычного человека, ради которого официально и затевалась эта новая история. Одним из таких откровенно инакомыслящих являлся Ефим Зозуля. В своем произведении, которое представляет собой метонимическую модель антиутопии «Рассказ об Аке и человечестве» писатель воссоздает гротескно абсурдизированную, но именно в силу своей абсурдности предельно напоминающую психологическим рисунком картину постреволюционной истории. Не принимая доктрины построения нового общества только для достойных, Зозуля рассказывает историю о том, как в обычном городе, опасаясь перенаселенности, власти решили сохранить жизнь только достойным гражданам. А остальных на основе доносов (в том числе и самодоносов), тщательного наблюдения – подвергнуть уничтожению. Власти создали комитет, куда включили уважаемых людей, в том числе Ака – главного вершителя судеб. Серые шкафы в серой комнате (знак обезличенности, обреченности, присутствия inferнального в повседневности) очень быстро заполнились документами на неугодных граждан. Регулярно исполнявшиеся приговоры постепенно привели к тому, что стала ощущаться нехватка горожан. И тогда власти с той же легкостью приняли противоположное решение – заполнять розовые шкафы документами на достойных людей. Правда, этот процесс оказался менее удачным. И не потому лишь только, что из города исчез главный арбитр – Ак, сознание которого не выдержало такой амплитуды, а потому что новым людям писать доносы и «резать людей» оказалось значительно проще, чем видеть друг в друге хорошее: «Иногда он забирался в Розовый Шкаф и подолгу сидел в нем, как раньше сиживал в Сером Шкафу. А однажды Ак выскочил из Розового Шкафа с криком:

– Резать надо! Резать! Резать! Резать!

Но, увидев белые, быстро бегущие по бумаге руки своих служащих, которые теперь столь же ревностно описывали живых обывателей, как раньше мертвых, махнул рукой, выбежал из канцелярии – и исчез.

Исчез навсегда.

Было много легенд об исчезновении Ака, всякие передавались слухи, но Ак так и не нашелся».

Произведение Е. Зозули значимо и страшно своим психологическим обобщением. Одним из первых в эту страшную эпоху, которая еще только начинала заявлять о своей кровавой поступи, художник предупреждал: «И люди, которых так много в том городе, которых сначала резал Ак, а потом пожалел, а потом опять хотел резать, люди, среди которых есть и настоящие, и прекрасные, и много хлама людского – до сих пор продолжают жить так, точно никакого Ака никогда не было и никто никогда не поднимал великого вопроса о праве на жизнь» (Зозуля 1927: 15).

Способом отстоять внутренний суверенитет и выразить неприятие происходящего является гротескно-сатирическая модель, которая представлена в двух циклах малой прозы А. Аверченко с символическими названиями «Дюжина ножей в спину революции» и «Двенадцать портретов в формате будуар». Автор создает хлесткие произведения, используя выразительный заголовочно-финальный комплекс, открыто выражающий авторскую оценку. И если в случае с первым циклом название выполняет функцию откровенного вызова, то в «Двенадцати портретах...» автор работает еще более филигранно. Так, произведение, посвященное жене и соратнику вождя мировой революции – Надежде Константиновне Крупской – носит непривычно-будуарное название «Мадам Ленина», гротескность которого подчеркивается непривычно оксюморонным по отношению к этой мифической фигуре подзаголовком «Лошадь в сенате». Галерею женских образов дополняет «Мадам Троцкая». Портрет Ф. Дзержинского выразительно называется «Кобра в траве». Таким названиям соответствуют и сами портреты разоблачаемых героев, представляющих, по мнению автора, не гордость, а скорее – опасность для новой страны, для самого будущего. Не случайно действие в произведениях разворачивается вокруг судеб обездоленных детей, обманываемых мифологизированными апологетами и идеологами новой власти. Такое инакомыслие вряд ли было возможно в пределах самой России, но значимость этой позиции не снимается данным обстоятельством. Напротив, принципиальное желание автора высказаться, не прятаться за ширму спокойной далекой Европы вызывают особенное уважение к художнику, который видел жизнь иначе, не в соответствии с общепринятыми догмами и официальной моралью постреволюционной эпохи.

Подводя итог наблюдением за способами и спецификой проявления инакомыслия в постреволюционную эпоху, отметим, что несмотря на разницу обстоятельств, в которых создавали свои произведения художники, а также не принимая во внимание разницу присущей им художественной манеры, можно отчетливо наблюдать концептуальную общность, стремление придать частным историям характер обобщений, соединить бытийный и социально-исторический контексты, конкретно-историческую и этико-философскую проблематику, совместить два масштаба – глобальный мир, вечность и частный мир отдельного человека в пределах отведенной ему жизни. Объединяющим началом выступает и непризнание хаоса в качестве онтологической энтропийной модели и как следствие – попытки противопоставить историческому хаосу традиционные гармонизирующие констан-

ты (в очень широком диапазоне, границы которого определяются индивидуальным авторским сознанием). Право на суверенность личности как единственную возможность противостоять обстоятельствам исторического кошмара, в первую очередь, связывающимся художниками с гражданской войной, неприятие любых политических реалий, разрушающих привычный мир человека и традиционные ценности, стали условием порождения в художественном сознании 1920-х годов инакомыслия как способа отстаивания традиционных гуманистических ценностей – единственно бесспорных и безусловных в границах любой Истории.

#### Литература:

- Babel', Isaak. *Konarmiya*. Moskva: izd. "pravda", 1990 (Бабель, Исаак. *Конармия*. Москва: Правда, 1990).
- Bunin, Ivan. *Nesrochnaya vesna*. Zhurnal Sovremennye Zapiski, kn. XVIII 1924 (Бунин, Иван. *Несрочная весна*. Журнал Современные записки, кн. XVIII 1924).
- Bul'gakov, Mikhail. *Gryadushchie Perspektivy*. Gazeta «Groznyj». 13 (26) sentyabrya 1919: 47 (Булгаков, Михаил. *Грядущие перспективы*. Газета «Грозный». 13 (26) сентября 1919: 47).
- Erenburg, Il'ya. *V rozovom Domike*. Berlin: S. Efron, 1922 (Эренбург, Илья. *В розовом домике*. Берлин: С. Ефрон, 1922).
- Forsh, Ol'ga. *Klimov Kulak*. Moskva: Peterburg: Krug, 1923 (Форш, Ольга. *Климов кулак*. Москва: Петербург: Круг, 1923).
- Slonimskij, Mikhail. *Dikij*. Serapionovy Brat'ya. Al'manakh № 1. Peterburg: Alkonost, 1922 (Слонимский, Михаил. *Дикий*. Серапионовы братья. Альманах № 1. Петербург: Алконост, 1922).
- Shmelyov, Ivan. *Eto Bylo (rasskaz strannogo cheloveka)*. Berlin: Gamayun, 1923 (Шмелёв, Иван. *Это было (рассказ странного человека)*. Берлин: Гамаюн, 1923).
- Zozulya, Efim. *Rasskaz ob Ake i Chelovechestve*. Sobr. soch. T.1. Moskva – Leningrad: ZIF, 1927 (Зозуля, Ефим. *Рассказ об Аке и человечестве*. Собр. соч. Т.1. Москва – Ленинград: ЗиФ, 1927).

**Elena Ponomareva**  
**(Russia)**

### **Inaccuracy in the Small Prose of the 1920s as a Form of Destruction of Political Illusions**

#### **Summary**

**Key words:** inaccuracy, small prose, artistic model, confrontation of ideas, cultural reality.

Soviet literature of the 1920s, like other forms of art, was intended to become a conductor of the official political doctrine of the young state. The formation of a new country took place in the difficult conditions of civil confrontation of ideas and political



positions. The global political illusion of building a single state based on the ideas of collectivism, rationalism and technocracy, depersonalization, loss of independence of decision-making, which from the perspective of today can be conceived as a political utopia, has generated a whole series of phenomena opposing this trend. Analyzing the character of the literary process of this period, it cannot be asserted that this confrontation was massive. However, a whole layer of literature, which is very unlike the genre-style decision, but similar in conceptual terms, produced “cultural reality”, alternative to both the literary mainstream and official ideology.

The amplitude of “oppositionism” varies from frank rejection, denial of the proclaimed model of the new society (the novel anti-utopia of Evgeny Zamyatin “We”) to the doubts about the ability to forcibly make people happy, to search for “universal ethics” (one of the central categories, according to M. Rothbard), allowing to preserve the sovereignty of the individual, explaining its dramatic, and sometimes tragic uncertainty. Writers in Russia (Nikolay Aseev “Tomorrow”, Mikhail Bulgakov (early prose), Evgeny Gabilovich “Lamentation”, Ilya Erenburg “In the Pink House”, etc.), and beyond (Ivan Bunin “Nerichnaya spring “, Ivan Shmelev “Sitting on the shore”, “It was: the story of a strange man”, etc.), Arkady Averchenko “A Dozen Knives in the Back of the Revolution”, “12 Boudoir Portraits”), expressing their doubt in the justice of what was happening, raised questions about the internal freedom of man, the right to self-determination as the only form of resistance to political realities that caused terrible forms of historical confrontation, clashes between “one’s own” and “another’s”. Aesthetics of modernism, the use of synthetic art models allowed artists to accurately and voluminously convey the nature of the historical conflict projected on the human consciousness and subconscious.

Despite the difference in the circumstances in which the works were created, and without taking into account the difference in the artistic style of the writers of the 1920s, one can clearly observe the conceptual community, the desire to give private stories the character of generalizations, to connect the existential and socio-historical contexts, specifically historical and ethical and philosophical issues, to combine two scales – the global world, eternity and the private world of the individual within the limits of his life.

A unifying start is also the non-recognition of chaos as an ontological entropy model. Therefore, in the short prose of the 1920s, there are attempts to counter traditional chaos with historical chaos (in a very wide range, the boundaries of which are determined by the individual author’s consciousness). The right to the sovereignty of the individual as the only opportunity to resist the circumstances of the historical nightmare, primarily related to the civil war, the rejection of any political realities that destroy the familiar world of man and traditional values, became a condition for the generation of dissent in the artistic consciousness of the 1920s as a way of upholding traditional humanistic values – the only indisputable and unconditional within the boundaries of any History.

ელენა პონომარევა  
(რუსეთის ფედერაცია)

## განსხვავებული აზრი 1920-ინი წლების მცირე პროზაში და პოლიტიკური ილუზიების მსხვერვა

### რეზიუმე

**საკვანძო სიტყვები:** სხვაგვარი აზროვნება, მცირე პროზა, მხატვრული მოდელი, იდეების დაპირისპირება, კულტურული რეალობა.

1920-იანი წლების საბჭოთა ლიტერატურა, ისევე როგორც ხელოვნების სხვა დარგები, მონოდებული იყო, ყოფილიყო ახალგაზრდა სახელმწიფოს ოფიციალური იდეოლოგიის გამტარებელი. ახალგაზრდა სახელმწიფოს ჩამოყალიბება სამოქალაქო დაპირისპირების, იდეებისა და პოლიტიკური პოზიციების ურთიერთ ბრძოლის რთულ პირობებში მიმდინარეობდა. კოლექტივიზმის, რაციონალიზმისა და ტექნოკრატიზმის იდეებზე დაფუძნებული, ინდივიდუალიზმსა და დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებების მიღების შესაძლებლობას მოკლებული ერთიანი სახელმწიფოს შექმნის გლობალურმა პოლიტიკურმა ილუზიამ, რომელიც დღევანდელი გადასახედიდან პოლიტიკურ უტოპიადაც კი შეიძლება მივიჩნიოთ, ამ ტენდენციის სანინააღმდეგო მთელი რიგი მოვლენები წარმოშვა. ამ პერიოდის ლიტერატურული პროცესის ობიექტური შეფასებისას, შეუძლებელია იმის თქმა, რომ წინააღმდეგობას მასობრივი ხასიათი ჰქონდა. თუმცა, ჟანრობრივ-სტილურად სრულიად განსხვავებული, მაგრამ კონცეპტუალურად მსგავსი ნაწარმოებებით წარმოდგენილი ლიტერატურის მთელმა პლასტმა გააჩინა ლიტერატურული მენისტრიმისა და ოფიციალური იდეოლოგიის ალტერნატიული „კულტურული რეალობა.“

„ოპოზიციონერობის“ ამპლიტუდა ახალი საზოგადოების აღიარებული მოდელის აშკარა მიუღებლობისა და ურყოფისგან (ე. ზამიატინის რომანი – ანტიუტოპია „ჩვენ“) ადამიანების ძალდატანებით გაბედნიერების შესაძლებლობაში დაექვებამდე ირხეოდა; „უნივერსალური ეთიკის“ (მ. როტბარდუს მიხედვით, ერთ-ერთი ცენტრალური კატეგორია) ძიებით, რომელიც პიროვნების სუვერენიტეტის შენარჩუნების, მისი დრამატული და ზოგჯერ ტრაგიკული გაურკვევლობის ახსნის საშუალებას იძლეოდა. მწერლები რუსეთში (ნ. ასევის „ხვალ“, მ. ბულგაკოვის ადრეული პროზა, ე. გაბრილოვიჩის „ლამენტაცია“, ი. ერენბურგის „ვარდისფერ სახლში“ და სხვ.) და მის საზღვრებს გარეთ (ი. ბუნინი „დაგვიანებული გაზაფხული“, ი. შმელევის „ნაპირზე ჩამომჯდარი“, „ეს იყო: უცნაური კაცის ნაამბობი“ და სხვ., ა. ავერჩენკოს „ერთი დუჟინი დანა რევოლუციის ზურგში“, „12 პორტრეტი ბუდუარის ფორმატში“), გამოსხატავდნენ რა დაექვებას მათ ირგვლივ მიმდინარე მოვ-

ლენების სამართლიანობაში, სვამდნენ ადამიანის შინაგანი თავისუფლების, თვითგამორკვევის, როგორც პოლიტიკური რეალობისადმი დაპირისპირების საშუალების, „თავისა“ და „სხვისას“ შორის წინააღმდეგობის საკითხებს. მოდერნიზმის ესთეტიკამ, სინთეტიკური მხატვრული მოდელების გამოყენებამ, მწერლებს შესაძლებლობა მისცათ ძალიან ზუსტად და დიდი მოცულობით გადმოეცათ ადამიანის ცნობიერსა და ქვეცნობიერზე პროექტირებული ისტორიული კონფლიქტის ხასიათი.

იმ გარემოებათა განსხვავებულობის მიუხედავად, რომლებშიც ეს ნაწარმოებები შეიქმნა, ასევე, 1920-იანი წლების მწერალთა მხატვრული მანერის განსხვავებულობის გაუთვალისწინებლად, შეგვიძლია მკაფიოდ დავინახოთ კონცეპტუალური ერთობა, რაც გამოიხატება კერძო ისტორიებისათვის განზოგადებული ხასიათის მინიჭების, ყოფითი და სოციალურ-ისტორიული კონტექსტების, კონკრეტულ-ისტორიული და ეთიკურ-ფილოსოფიური პრობლემატიკის გაერთიანების, ორი მასშტაბის – გლობალური სამყაროს, მარადისობისა და კერძო არეალის, ადამიანისათვის გამოყოფილი ამქვეყნიური დროის შეთავსებისკენ სწრაფვაში.

გამაერთიანებელ საწყისად ასევე გამოდის ქაოსის არ აღიარება ონტოლოგიურ, ენტროპიულ მოდელებად. ამიტომ, 1920-იანი წლების მცირე პროზაში ჩნდება ისტორიული ქაოსისთვის ტრადიციული ჰარმონიზაციის კონსტანტების დაპირისპირების მცდელობები (ძალიან ვრცელ დიაპაზონში, რომლის ფარგლებიც ავტორის ინდივიდუალური ცნობიერებით განისაზღვრება). სუვერენული პიროვნების უფლება, როგორც ერთადერთი შესაძლებლობა, წინ აღუდგეს ისტორიული კოშმარის მოვლენებს, რომლებიც, პირველ რიგში, სამოქალაქო ომს უკავშირდებოდა, ადამიანის ჩვეული სამყაროსა და ტრადიციული ღირებულებების დამანგრეველი ნებისმიერი პოლიტიკური რეალობის მიუღებლობა იქცა მეოცე საუკუნის ოციანი წლების მხატვრულ ცნობიერებაში სხვაგვარად აზროვნების, როგორც ტრადიციული, ნებისმიერი ისტორიული ეპოქის ფარგლებში უეჭველი და უპირობო ჰუმანისტური ღირებულებების, დაცვის მთავარ პირობად.

კონსტანტინე ბრეგაძე  
(საქართველო)

იდეოლოგიური დისკურსის ფუნქციონირება  
ტოტალიტარული რეჟიმის ოფიციალურ ტექსტებში  
(სტალინის 60 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებულის მასალების მიხედვით)<sup>11</sup>

**შესავალი**

გამოკვლევაში სტალინის საიუბილეო კრებულის „60 წელი დიდი სტალინის დაბადებიდან“ (კრებული ... 1940) მასალებზე დაყრდნობით განალიზებულია, თუ როგორ ფუნქციონირებს ტოტალიტარული რეჟიმის დროს შედგენილ ოფიციალურ ტექსტებში იდეოლოგიური დისკურსი.

გამოკვლევის თეორიულ ბაზისად აღებულია მიშელ ფუკოს დისკურსის თეორია, რომელიც მან, უპირველეს ყოვლისა, გადმოსცა ნაშრომში „დისკურსის წყობა“ (*“L’ordre du discours”*) (Foucault 1972; Foucault 1974).

**1. მ. ფუკოს დისკურსის თეორია**

**1.1 დისკურსის ცნების დეფინიცია ფუკოსთან**

დისკურსის ცნებაში მ. ფუკო გულისხმობს:

„დისკურსი არის ელემენტების წყება, რომლებიც ერთიანი და საყოველთაო ძალაუფლების მექანიზმის ფარგლებში ოპერირებენ. ამიტომ, დისკურსში უნდა განვჭვრიტოთ მოვლენათა ჯაჭვი, მაგ., პოლიტიკურ მოვლენათა ჯაჭვი, სადაც ეს ელემენტები მოქმედებენ როგორც ძალაუფლების განხორციელების ბერკეტები. [...] ვინაიდან დისკურსი ძალაუფლების, დამორჩილების, კვალიფიცირებისა და დისკვალიფიცირების იარაღია, ის არის სწორედ ის ბერკეტი, რომლის გამოც გაჩაღებულია უმთავრესი ბრძოლა“ (Foucault 2002: 165; Foucault 2003: 595).<sup>2</sup>

ცხადია, ისმის კითხვა: რა „მასალითაა“ შედგენილი ეს დისკურსული ელემენტები, რომელთა საშუალებითაც პოლიტიკურ სივრცეში ხორციელდება ძალაუფლების განვრცობა, „დამორჩილება“, „კვალიფიცირება“ და „დისკვალიფიცირება“? თუკი გავითვალისწინებთ ფუკოსავე მითითებას, რომ

1 ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული საგრანტო პროექტის – „სტალინის სახის იდეოლოგემა და მითოლოგემა ქართულ საბჭოთა და ემიგრანტულ ლიტერატურაში“ – ხელშეკრულება DI-2016-47-ის ფარგლებში.

2 აქ და ყველგან მ. ფუკოს ნაშრომების გერმანული გამოცემებიდან თარგმანი ჩემია.

დისკურსი უპირველესად პოლიტიკური სივრცის ფარგლებში ოპერირებს და ეს სივრცე ინსტიტუციონალიზაცია და სუბიექტთა საკომუნიკაციო სივრცეა, მაშინ ცხადია, რომ ამ დისკურსულ ელემენტთა მასალა a priori ენაა, რომ მათი გამომხატვის არხი სიტყვიერია. დისკურსი, უპირველესად, არის *თქმა*, *გამოთქმა*, ვერბალური გამომხატულება (Foucault 1974: 11, 12). დისკურსთა, გნებავთ, დისკურსულ ელემენტთა ერთობლიობა ქმნის ან ეპისტემეს, ან იდეოლოგიურ კონსტრუქტს ან პროპაგანდისტულ ტექსტს, ისინი წარმოუდგენელია ენობრივი დაფუძნებისა და ენობრივი გამომხატვის გარეშე. ამგვარად, ცოდნა, იდეოლოგია და პროპაგანდა, როგორც *ძალაუფლებრივი სისტემები („gouvernementalité“)*, იმთავითვე ენობრივი დისკურსებით, უფრო სწორედ, დისკურსული ენით ოპერირებენ:

„დისკურსი – და ამას ჩვენ კვლავ და კვლავ ისტორია გვასწავლის – მხოლოდ ის არ არის, რასაც ძალაუფლებისათვის ბრძოლა და ძალაუფლებრივი სისტემები *ენაში გადააქვს* (ხაზი ჩემია – კ. ბ.): ის პრინციპულად ისაა, რისთვისაც და რისი საშუალებითაც იბრძვიან; ის არის ძალაუფლება, რომლის დაუფლებისთვისაც ილტვიან“ (Foucault 1974: 8).

შესაბამისად, ეპისტემეს, იდეოლოგიისა და ცოდნის შემუშავებისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სწორი და ზუსტი დისკურსული ენის, ანუ ძალაუფლებრივი ენის შერჩევას. თავად პოლიტიკურ სივრცეში კი მიმდინარეობს მუშაობა სწორი და ზუსტი დისკურსული ენობრივი სტრატეგიისა და ტაქტიკის დამუშავებაზე, რათა მასებზე ძალაუფლების ზემოქმედება მაქსიმალურად ეფექტური იყოს.

ამგვარად, ფუკოს თანახმად, დისკურსი არის ძალაუფლების განხორციელების ენობრივი პრაქსისი, ან ენაში გაფორმებული ძალაუფლებრივი ქმედება, რომლის საფუძველზეც *სხვა* (თუნდაც *სხვა*, *უცხო* დისკურსი) კონტროლდება, მარგინალიზდება, გამოცალკევდება და შემდგომ უქმდება ან, უკეთეს შემთხვევაში, დისციპლინირდება, ანუ აღიზრდება:

ჩემი დებულებაა, რომ ნებისმიერ საზოგადოებაში დისკურსის წარმოება კონტროლდება. ის შემდგომ გაიცხრილება და გადარჩეულ დისკურსს კონკრეტული პროცედურების მიხედვით კონკრეტული მიმართულება მიეცემა, რათა (*სხვა*) დისკურსიდან მომდინარე საფრთხეები და ძალმოსილება დაიბლოკოს, (*უცხო*) დისკურსის გამოვლინების მოულოდნელობა და განვრცობა ჩაიხშოს, მისი სახიფათო მატერიალურობა უკუგდებულ იქნას (Foucault 1974: 7).

შესაბამისად, ვიღებთ ვითარებას, როდესაც პოლიტიკურ სივრცეში მოცემულია დისკურსთა უსასრულო დაპირისპირებანი – ნიცშეს ანალოგიით თუ ვიტყვი, ამ სივრცეში მუდმივადაა დისკურსი დისკურსის წინააღმდეგ მიმართული. ვინაიდან პოლიტიკური სივრცე ეს არის ძალადობისა და ძალაუფლებისკენ პათოლოგიური სწრაფვის მარად ერთი და იგივე გამოვლინების სივრცე, ძალაუფლების ეფექტურად განვითარების ინსტრუმენტად და მექანიზმად აქ მუდმივად გამოყენებულია ენობრივი

დისკურსები, რომელთა საფუძველზეც „მეცნიერულად“, რაციონალურად, მიზანმიმართულად, მკვეთრად და მკაცრი სინტაგმატური წყობით გადმოცემულია/გამოხატულია/„გამოთქმულია“ ფუნდამენტური ლოგოცენტრისტული ნარატივიდან, ერთიანი იდეოლოგიური კონსტრუქტიდან თუ ტრადიციული ეპისტემედან მომდინარე პოლიტიკური თუ რელიგიური დამოძღვრა, აღზრდა, ფუკოს ანალოგიით თუ ვიტყვით – „პასტორალიზება“.

რომ შევაჯამოთ დისკურსის ფუკოსეული განმარტებანი, შეგვიძლია დავასკვნათ: ფუკოს მიხედვით, დისკურსი არის **ძალაუფლებრივი შინაარსის შემცველი ენობრივი ელემენტების თანმიმდევრული წყება, რომლის საფუძველზეც აღზევებული ძალაუფლებრივი სისტემები თუ გაბატონებული პოლიტიკური რეჟიმები (მათ შორის, ტოტალიტარული რეჟიმები), ერთი მხრივ, აკონტროლებენ მასებს და პოლიტიკურად აღზრდიან მათ, მეორე მხრივ, ანეიტრალებენ და აუქმებენ სხვა, უცხო, არასასურველ დისკურსებს.**<sup>1</sup>

## 1.2. დისკურსის ფუნქციონირების მექანიზმები

მ. ფუკო იმთავითვე უსვამს ხაზს, რომ დისკურსის წარმოებისა და მისი კონტროლის წყარო კონკრეტული ინსტიტუციები და სისტემებია (Foucault 1974: 6), რაც ნიშნავს იმას, რომ დისკურსი იმთავითვე ვლინდება, როგორც ძალაუფლების მატარებელი მექანიზმი, რომლის საფუძველზეც უკუგდებული და განეიტრალებულია ის დისკურსები, რომლებიც გაბატონებული ინსტიტუციისა და სისტემის მიღმა მოქმედებენ. დომინანტი დისკურსის საფუძველზე კი ხორციელდება პროცედურები, რომელთა საშუალებითაც გაიცხრილება, ნეიტრალდება და უქმდება ანტიდისკურსები – ოპოზიციური, ან ალტერნატიული დისკურსები. ეს პროცედურებია:

- a) აკრძალვა,
- b) გამიჯვნა/იზოლირება/მარგინალიზება,
- c) სრული *ჭეშმარიტების* ფლობის მუდმივი ხაზგასმა („ნება ჭეშმარიტებისადმი“) (Foucault 1974: 7-15).

აკრძალვა ხორციელდება *ტაბუირებით*, რიტუალით ან სუბიექტისთვის საუბრის, აზრის გამოხატვის უფლების ჩამორთმევით, *მარგინალიზება* და *იზოლირება* კი – არასასურველის მდაბალი ხარისხის ფენომენად გამოცხადებით, მაგ., რომ ის ირაციონალურია, შეშლილია, მახინჯია, შეპყრობილია და მისთ. ამიტომ, ინსტიტუციონალურ დონეზე იქვე დგება ასეთი „სახიფათო“ ფენომენის საზოგადოებისაგან იზოლირებისა და მისი „გადამალვის“ საკითხი. აკრძალვისა და იზოლირების პროცედურები კი აქსიოლოგიურად ლეგიტიმირებულია იმით, რომ ინსტიტუციები საჯაროდ აცხადებენ – რაც აკრძალვის, მარგინალიზებისა და იზოლირების ობიექტია, მასში იმთავითვე არ მყოფობს ჭეშმარიტება, რომ იგი არანაირი ღირებულების შემცველი არაა (Foucault 1974: 7-15). ეს კი ნიშნავს იმას, რომ *ჭეშმარიტების* ფლობა („ნება ჭეშ-

მარიტებისადმი“) ინსტიტუციონალიზებულია, რომ *ჭეშმარიტებას a priori* ესა თუ ის პოლიტიკური, რელიგიური ან საგანმანათლებლო-სამეცნიერო ინსტიტუცია ფლობს, ან აკუმულირებულია პოლიტიკური ბელადის პირველსაწყისისეულ ხატში:

„*ჭეშმარიტებისადმი ნება, ისევე როგორც გაცხრილვის სხვა მექანიზმები და სისტემები, ინსტიტუციონალურ ბაზისს ეფუძნება: ჭეშმარიტებისადმი ნება მუდმივად გაძლიერებული და განახლებულია მთელი რიგი საქმიანობით, როგორც არის პედაგოგია, წიგნის ბეჭდვისა და გამოცემის საქმე, ან გაძლიერებული და განახლებულია საბიბლიოთეკო, სწავლულთა საზოგადოებებისა და სამეცნიერო ლაბორატორიების სივრცეებში. ჭეშმარიტებისადმი ნება კიდევ უფრო ძლიერდება მაშინ, როდესაც შერჩეულია საზოგადოებისათვის ცოდნის მინოდების შესატყვისი მეთოდი და ფორმა: კერძოდ, ცოდნის მინოდების ფორმა აქ გულისხმობს, რომ ეს ცოდნა შემონმეებულია, შეფასებულია და შემდგომ დახარისხებული, გაფილტრული სახით მიეწოდება საზოგადოებას“ (Foucault 1974: 13).*

პოლიტიკური თვალსაზრისით კი ეს ნიშნავს იმას, რომ განათლება, მეცნიერება, ლიტერატურა და ა. შ. იმთავითვე პოლიტიზებულია, იდეოლოგიზებულია და დისკურსული (ანუ, ძალაუფლებრივი) ბუნებისაა: ჩამოთვლილი სფეროებიდან წამოსული ცოდნა ემსახურება ერთადერთ მიზანს, აზიაროს საზოგადოება აბსოლუტურ (პოლიტიკურ) *ჭეშმარიტებას*, პოლიტიკურად აღზარდოს და მწყემსოს იგი (სინამდვილეში კი საზოგადოებას ვუალირებული, გაფილტრული და, ამგვარად, ყალბი „ცოდნა“ მიეწოდება).

ამ ვითარებაში კი პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება *ენის დისციპლინირებას*, მორჯულებას, განრთვნას ყველა დონეზე – ლექსიკურ, სინტაქსურ და პრაგმატულ დონეებზე, რაც გულისხმობს *სწორ ენობრივ ერთეულთა შერჩევას*, მათ სწორ ფილტრაციას და *სწორ გამოთქმას*, რათა ენამ „დისკურსული პოლიციის“ (Foucault 1974: 25) ზედამხედველობის ქვეშ მიიღოს დისკურსული ბუნება: „*წინადადებაში გამოყენებულ უნდა იქნას ის ცნებითი და ტექნიკური ინსტრუმენტარიუმი, რომლებიც ზუსტად განსაზღვრულ ტიპს მიეკუთვნება“* (Foucault 1974: 23). ეს ნიშნავს იმას, რომ ენამ უნდა *თქვას, გამოთქვას მხოლოდ ის* („ზუსტად განსაზღვრული ტიპი“), რასაც მას კარნახობს ეპისტემე, იდეოლოგია ან ინსტიტუცია („დისკურსული პოლიცია“). შესაბამისად, ლექსიკური ერთეულები იღებენ *იკონურ* და *აქსიოლოგიურ* შინაარსს, ხოლო სინტაქსი იღებს *პასტორალურ*, ე. ი. აღმზრდელობით დატვირთვას. ასე კი ხორციელდება ენის *დოგმატიზება*, როდესაც ენობრივი ერთეულები (აღმნიშვნელები და აღსანიშნები) ლაგდება დიქტომიურ ჭრილში – *ღირებულებითისა და არაღირებულებითის* გამომხატველ პოზიციაში: *ღირებულებითია* ის აღმნიშვნელები და აღსანიშნები, რომლებიც დისკურსულადაა დეტერმინებული იდეოლოგიის მიერ და, შესაბამისად, აღნიშნავენ *ჭეშმარიტ მნიშვნელობებს* (მაგ., „ბელადი“, „ბოლშევიკი“, „კომუნისტური პარტია“, „რევოლუცია“, „პროლეტარიატი“ და ა. შ.), ხოლო *არაღირებულებითია* ის აღმნიშვნელები და აღსანიშნები,

რომლებიც გადმოსცემენ გაბატონებული იდეოლოგიის მიღმა არსებულ „მწვანელებლურ“ შინაარსებს (მაგ., „დემოკრატია“, „ბურჟუაზია“, „მენშევიკი“, „სოციალ-დემოკრატია“, „კაპიტალიზმი“ და ა. შ.). აქვე იკვეთება პრაგმატული მომენტიც: იდეოლოგიურად დეტერმინებული ენობრივი დიქტომიები სახელდების მომენტში იძენენ „მაგიურ“ დატვირთვას, კერძოდ, *ჭეშმარიტი* და *არაჭეშმარიტი* შინაარსის შემცველი აღმნიშვნელები და აღსანიშნები სახელდებისას *ზუსტად* მიუთითებენ, სადაა *ჭეშმარიტი* თუ *ყალბი* ღირებულებები და ასე ახორციელებენ რეციპიენტის იდეოლოგიზებული საყოველთაო მორალით, ანუ „ჯოგის მორალით“ („Herdenmoral“) (ნიცშე), საიმედო აღზრდას და „მონუსხვას“:

*„[...] ყოველი აღმზრდელიობითი სისტემა ეყრდნობა და იყენებს პოლიტიკურ მეთოდებს, რომელთა საფუძველზე ცოდნა დისკურსთა მოთხოვნილებებს მიესადაგება, რომელთა საფუძველზეც ძალაუფლება შენარჩუნებული ან შეცვლილია. [...] და, საბოლოო ჯამში, რა არის აღმზრდელიობითი და საგანმანათლებლო სისტემა, თუ არ სიტყვის რიტუალიზება, მოლაპარაკე სუბიექტების კონკრეტული ფუნქციებით აღჭურვა და კონკრეტული დავალებით გამწესება, მათთვის ფიქსირებული სოციალ-პოლიტიკური როლების მინიჭება, დიფუზიური დოქტრინალური ჯგუფების შექმნა, დისკურსის დახარისხება-გადანაწილება და მათი აპრობირება ძალაუფლების განვრცობისა და ცოდნის გადაცემის ეფექტურობის თვალსაზრისით?!“ (Foucault 1974: 30, 31).*

## **2. იდეოლოგიური დისკურსის აგების მექანიზმები სტალინის საიუბილეო კრებულში**

ახლა განვიხილოთ, თუ რა მექანიზმების საფუძველზე ფუნქციონირებს დისკურსი სტატიებისა თუ მოხსენებების კრებულში, რომელიც სტალინის 60 წლის იუბილეს მიეძღვნა.

კრებულის პირველივე გვერდები, უფრო სწორად, თავფურცლები ზედმინევით ავლენენ იმ დისკურსულ თვისებებს, რაც მომდინარეობს ე. წ. „დისკურსული საზოგადოებებისაგან“ (Foucault 1974: 27),<sup>2</sup> შესაბამისად, მათში აკუმულირებული დოქტრინებიდან და მათ ფარგლებში მოქმედი ინსტიტუციებიდან: კერძოდ, იმთავითვე იკვეთება, რომ კრებული კონკრეტული ინსტიტუციის დაკვეთაა და ის მომზადდა ლინგვისტური სელექციის, ფილტრაციისა და დოქტრინაციის პრინციპების მიხედვით „დისკურსული საზოგადოებების“ ორ სექტორში – ერთი მხრივ, მომზადდა მარქს-ენგელს-ლენინის ინსტიტუტსა და სახელმწიფო გამომცემლობის პოლიტიკურატურის სექტორში, მეორე მხრივ, კომუნისტურ (ბოლშევიკურ) პარტიაში. ერთგანაც და მეორეგანაც გათვალისწინებულია დოქტრინა, დოქტრინალურობა, რაც გაცხადებულია კრებულის პირველსავე თავფურცელზე მოცემულ ლოზუნგში „პროლეტარებო ყველა ქვეყნისა შეერთდით!“. ეს ლოზუნგი დოქტრინალური ბუნებისაა, ვინაიდან იგი შემოიკრებს ფართო მასებს ერთადერთი ღირებულების – პრო-



ლექტარიატის – ქვეშე და სწორედ ამ ღირებულების გარშემო ხდება დისკურსირებული მასების იდეური დარაზმვა და მათი თვითიდენტობის განსაზღვრა. შესაბამისად, დისკურსულ-დოგმატური სიტყვა პროლეტარიატი კრებულის ყველა ავტორისათვის დოგმატური აღმნიშვნელია და ჭეშმარიტების ცენტრი. მსგავსი ჭეშმარიტების ცენტრია სხვა დოგმატური აღმნიშვნელი – სტალინი, რომელიც კრებულის მესამე თავფურცელზე გვხვდება სსრკ-ს უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის ბრძანებულების ტექსტში. კრებულის ავტორები და გამომცემლები, ამგვარად, იმთავითვე თანხმდებიან იმაზე, რომ მათი დისკურსული ტექსტები იმუშავებს ამ ორი ამოსავალი დოქტრინალური გამონათქვამის – პროლეტარიატი და სტალინი – განვრცობისა და გავრცელების მიმართულებით:

„დოქტრინა ტენდირებს იმ მიმართულებით, რომ მუდმივად განიცროს და გავრცელდეს. ერთადერთი დისკურსული ბირთვის (ანუ, დოქტრინის – კ. ბ.) გარშემო თავმოყრის საფუძველზე ინდივიდები, სულ ერთია, რა რაოდენობისაც არ უნდა იყვნენ ისინი, საკუთარ თავს ერთიან მთლიანობად განიხილავენ. ამ ერთიანობის ერთადერთი წინაპირობა, როგორც ჩანს, არის ამ ინდივიდების მიერ ერთი და იმავე ჭეშმარიტებათა აღიარება და, ასევე, კონკრეტულ დისკურსზე შეთანხმება, რომელსაც შემდგომ ეს ინდივიდები წესების მკაცრი დაცვით მიჰყვებიან. [...] ერთიანი დოქტრინისადმი მიკუთვნებულობა ვრცელდება არა მხოლოდ მოლაპარაკე სუბიექტზე, არამედ – მის გამონათქვამებზე. სწორედ მისი გამონათქვამის მიხედვით ადგენენ დოქტრინალური ჯგუფები, ეს მოლაპარაკე სუბიექტი დაექვემდებაროს თუ არა იზოლირებისა და გაცხრილვის პროცედურებს მაშინ, თუკი იგი ერთ ან მრავალ მიუღებელ გამონათქვამს გააჟღერებს. [...] ამგვარად, დოქტრინა, როგორც მექანიზმი, მუდამ კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენებს ხოლმე მოლაპარაკე სუბიექტის გამონათქვამებს და საჭიროებისამებრ გადაამონმებს, რამდენად შეესაბამებინ ეს გამონათქვამები ერთიან დოქტრინალურ ნიშნებსა და მანიფესტაციებს, რამდენად შეესატყვისებიან ისინი **საერთო კლასობრივ** (ხაზი ჩემია – კ. ბ.), საზოგადოებრივ, რასიულ, ეროვნულ, ან ინტერესთა ჯგუფების სტატუსსა და ამოცანებს, რათა შემდგომ ეს მოლაპარაკე სუბიექტები შესატყვისად დაირაზმონ საერთო ბრძოლისათვის, ამბოხისათვის, წინააღმდეგობისათვის, ან ხოტბა-დიდებისათვის. ამგვარად, დოქტრინა ინდივიდებს კონკრეტულ გამონათქვამებზე მიაბამს და უკრძალავს მათ სხვა გამონათქვამთა წარმოებასა და არტიკულირებას. დოქტრინა ამავდროულად იყენებს გამონათქვამთა კონკრეტულ ტიპებს, რათა ინდივიდები ერთმანეთთან დაახლოოს და სხვა არასასურველი ინდივიდებისაგან გამიჯნოს. შესაბამისად, დოქტრინა ახორციელებს ორმაგ კონტროლს: იგი, ერთი მხრივ, აკონტროლებს მოლაპარაკე სუბიექტებს და იქვემდებარებს მათ კონკრეტული დისკურსების ფარგლებში, მეორე მხრივ, აკონტროლებს და იქვემდებარებს დისკურსებს მოლაპარაკე სუბიექტების ჯგუფებად სელექციის მიხედვით. [...] რიტუალური მეტყველება/თქმა, დისკურსული სა-

ზოგადობანი და დოქტრინალური ჯგუფები ერთმანეთთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი და ქმნიან ერთ დიდ სტრუქტურას, ისინი მკაცრად და მკვეთრად განსაზღვრავენ, ერთი მხრივ, მოლაპარაკე სუბიექტთა სხვადასხვა დისკურსებზე გადანაწილებას, მეორე მხრივ, განსაზღვრავენ დისკურსების მორგებას კონკრეტული კატეგორიის სუბიექტებზე“ (Foucault 1974: 29, 30, 31).

სწორედ ფუკოს მიერ ხაზგასმული ეს დოქტრინალური „ელემენტები“ და მექანიზმები უდევს საფუძვლად სტალინისადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულს და განაპირობებენ, რომ კრებულში შემავალი ტექსტები (სტატიები და მოხსენებები) იმთავითვე დისკურსული ბუნების იქნება, რომ ამ ტექსტების მიზანია მასების „პასტორალიზება“ მარქსიზმის, სტალინიზმის, ბოლშევიკური პარტიის *ჭეშმარიტი* დოქტრინების მიხედვით. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ კრებულის ყველა ავტორი იყენებს ენობრივი სელექციისა და ფილტრაციის ერთსა და იმავე წესებს და ამიტომ, ავტორები ხშირად ერთი და იგივე ლექსიკური მარაგით ოპერირებენ, მათ ტექსტებში მუდმივად ერთი და იგივე სელექციონებული ლექსიკური ერთეულები გამოიყენება და მუდმივად ერთი და იგივე გამონათქვამი არტიკულირდება.<sup>3</sup>

## 2.1 სტალინის ფიგურის საკრალიზაცია

კრებულში დოქტრინალური განვრცობა და გავრცელება, პირველ რიგში, უკავშირდება სტალინის პოლიტიკური ფიგურის, ბოლშევიკურ-კომუნისტური პარტიის, პროლეტარიატის, მარქს-ენგელს-ლენინის საკრალიზაციას, რაც ავტორების მიერ განხორციელებულია კონკრეტული დისკურსული ელემენტების საფუძველზე, რაც, თავის მხრივ, ეყრდნობა რელიგიური საკრალიზაციისა და ესქატოლოგიის ტრადიციას. ამასთან, ამ ტრადიციის გათვალისწინებით კრებულში ასევე განვითარებულია დიქოტომიური დაყოფა „მართლმორწმუნეებად“ (მაგ., ბოლშევიკები, პროლეტარიატი) და „მწვალეზებად“ (მაგ., მენშევიკები, ბურჟუაზია), ასევე განვითარებულია პოლიტიკური „ცოდვების“ მონაწილისა“ და პოლიტიკური „ცოდვებისაგან“ განწმენდის მორალური დოგმები და „რელიგიური“ პრაქტიკა. ამიტომ, კრებულის ყველა ტექსტში გამოყენებულია ერთი და იგივე დისკურსული მექანიზმები და ელემენტები, რომელთა საფუძველზეც საკრალიზებულია სტალინის პოლიტიკური ფიგურა, ბოლშევიკურ-კომუნისტური პარტია, პროლეტარიატი, მარქს-ენგელს-ლენინის „სამება“ და განხორციელებულია პოლიტიკური მორალიზება. კერძოდ:

**ა) ჰიპოსტაზირება**, ანუ სტალინის ფიგურის ახალი მესიისა და ახალი უფლის რანგში აღზევება, რაც აღნიშნულია სიტყვით „**მამა**“, „**ბელადი**“; შესაბამისად, სტალინისადმი უშუალო მიმართვის ფორმა, რათა გაღრმავდეს სულიერი მამა-შვილური ერთობა ბელადსა და მასებს შორის, ყოველთვის „შენობითია“, მეორე გრამატიკულ პირშია – „შენ...“ (შდრ.: „ბოლშევიკური პარტიის ცენტრალური კომიტეტი შენი სამოცი წლისთავის დღეს მხურვალედ მოგესალმება შენ, პარტიისა და საბჭოთა ხალხის დიდ ბელადს“; კრებული ... 1940: 7);

**b) მარადიულობის** დისკურსი – სტალინი დრო-სივრცული კატეგორიების მიღმაა, მისი არსი მარადიულია;

**c) მოსეანური** დისკურსი – სტალინი, ვითარცა მოძღვარი და მასწავლებელი, რომელიც, როგორც თეორეტიკოსი, ახალ *ჭეშმარიტ* მცნებებსა და დოგმებს ქმნის მსოფლიო პროლეტარიატისათვის;

**d) მზუნველი მამის** დისკურსი – *მამა*, რომელიც ძველი აღთქმის ღმერთივით ზრუნავს თავის „რჩეულ ერზე“ (პროლეტარიატზე, მშრომელებზე, გლეხებზე, „საბჭოთა ხალხზე“), ისტორიული ჟამიანობის დროს მუდამ მის გვერდით დგას, თანაუგრძნობს მას და მუდამ გადაარჩენს: „სტალინი სათუთად ზრუნავს ამხანაგებისათვის, მეგობრებისათვის, ხალხისათვის. იგი ლენინივით ანსახიერებს ადამიანისადმი უღრმეს სიყვარულს და თავდადებულ ბრძოლას მისი სრული განთავისუფლებისათვის, მისი ბედნიერებისათვის“ (კრებული ... 1940: 71);

**e) პროლეტარიატი** – როგორც ახალი „რელიგიური თემი“, ახალი „მართლმორწმუნეები“;

**f) პარტია** – ვითარცა ახალი „ეკლესია“, რომელიც ახალი ესქატოლოგიური ჟამისკენ – კომუნიზმისკენ უსახავს გზას პროლეტარიატს;

**g) „თეორეტიკოსები“:** მარქსი, ენგელსი და ლენინი – ვითარცა ახალი „წინასწარმეტყველები“, „მოციქულები“ და „მახარებლები“, რომელთაც არ უნერიათ „აღთქმული ქვეყნის“ – კომუნიზმის დამყარების – ხილვა და კომუნისტურ „სამოთხეში“ შესვლა („უდიდეს თეორეტიკოსებს – მარქსსა და ენგელსს – არ დასცალდათ თავიანთი იდეების განხორციელება ცხოვრებაში, არ დასცალდათ მათი განხორციელების ნაყოფის ნახვა“; კრებული ... 1940, 65);

**h) პროლეტართა რევოლუციური ბრძოლა** და ბოლშევიკთა იატაკქვეშა მოღვაწეობა, როგორც ახალი „რელიგიური“ ღვანლი და „კატაკომბებში“ ახალი მისიონერობა;

**i) ბურჟუაზიულ-რეაქციონერული ძალები:** *მენშევიკები, ტროცკისტები, სოციალ-დემოკრატები* და სხვ. – ვითარცა ახალი „მწვალებლები“ და „სექტანტები“;

**j) მათგან გამიჯვნა**, ვითარცა ცოდვებისაგან განწმენდა;

**k) ინდუსტრიალიზაცია, კოლექტივიზაცია** – ვითარცა ახალი „რელიგიური დოგმატები“;

**l) კომუნიზმის დამყარება სოციალიზმის გზით**, ვითარცა ახალი „ესქატოლოგია“.

გაზეთ „პრავდის“ მონინავეში, რომელიც კრებულის პირველი სტატიაა, სტალინი *მესიად*, ახალ *მამა-ღმერთადაა* გამოცხადებული. ეს საკრალური ჰიპოსტაზირება კი კოდირებულია დისკურსულ აღმნიშვნელებში – *მამა, ბელადი*. რაც მთავარია, ეს ჰიპოსტაზირება დოგმატიზებული, ლეგიტიმირებული და ინსტიტუციონალიზებული იმით, რომ სტატია უმთავრეს და უპირველეს საკავშირო მრავალმილიონიან პარტიულ („ეკლესიურ“) გაზეთშია გამოქვეყნებული, კერძოდ, კომუნისტურ-ბოლშევიკური პარტიის ოფი-

ციალურ ბეჭდვით ორგანოში, „პრავდაში“, სადაც ახალი „ეკლესია“, ანუ საბჭოთა კავშირის კომუნისტურ-ბოლშევიკური პარტია ბეჭდავს და მთელი საბჭოთა იმპერიის მასშტაბით ავრცელებს თავის დოგმატურ „ეპისტოლეებს“:

„ჩვენი თვალუწვდენელი სახელმწიფოს 183-მილიონიანი ხალხი აღფრთოვანებითა და ხმამაღლა ადიდებს თანამედროვეობის უდიდეს ადამიანს, გენიალურ ბელადსა და მოაზროვნეს, ახალი ცხოვრების შემოქმედსა და ხუროთმოძღვარს, ყველა ქვეყნის მშრომელთა და ჩაგრულთა მამას. [...] მთელი მსოფლიოს მუშათა და გლეხთა თვალი მიპყრობილია სტალინისაკენ, იგი არის მათი იმედი, იგი არის მათი მომავალი! სტალინი ჩვენი ბედნიერებაა! [...]

ხალხთა ამ ერთიანობის ბელადი და დროშა, სსრ კავშირის ხალხთა ბელადი, როგორც ეს მთელი მსოფლიოს მშრომელებმა იციან, არის ლენინის საქმის დიდი განმგრძობი – ჩვენი სტალინი, რომლის გარშემო მჭიდროდ და-რაზმულია ჩვენი პარტია, საბჭოთა ხალხები, ყოველივე, რაც საუკეთესოა მსოფლიო განმათავისუფლებელ მოძრაობაში. ბოლშევიზმის ბელადში, სსრ კავშირის ხალხთა ბელადში, ყველა ქვეყნის მუშები, ბუნებრივია, რომ მსოფლიო კომუნიზმის ბელადსაც ხედავენ (გამუქება ყველგან ჩემია – კ. ბ.) (კრებულები... 1940: 11, 12, 29-30).<sup>4</sup>

მოხმობილ პასაჟებში სტალინის საკრალიზაცია განვითარებულია საფეხურებრივად: თავდაპირველად „უდიდესი ადამიანი“ შემდგომ გადაიქცევა „გენიალურ ბელადად“ და ბოლოს „მშრომელთა და ჩაგრულთა მამად“. სტალინის მამობა აქ რაიმე სტანდარტული მეტაფორა ან რიტორიკული ხერხი კი არაა, არამედ მიზანმიმართულად შერჩეული დისკურსული „დოგმატია“, რომლითაც ერთხელ და სამუდამოდ ხაზგასმულია, რომ სტალინი ახალი „მამა-ლმერთია“. შესაბამისად, იგი ერთდროულადაა პირველსანწყისი, დემიურგი („ახალი ცხოვრების შემოქმედი“), ეთიკური აღმზრდელი და „რელიგიური ფსიქოლოგი“ – მშრომელთა და ჩაგრულთა ნუგეშისმცემელი და სასოება. ამავე პასაჟში, ამავედროულად, ხაზი ესმება ნიუანსს, რომ სტალინი მაინც და მაინც „მშრომელთა და ჩაგრულთა“ მამაა, რაც გულისხმობს, რომ კაცობრიობის საერთო შემადგენლიდან სწორედ „ჩაგრული მშრომელები“ არიან „ჭეშმარიტი მართლმორწმუნეები“, ვინაიდან სწორედ ისინი აღიარებენ და თაყვანს სცემენ სტალინს, როგორც მამასა და ჭეშმარიტებას („აღფრთოვანებითა და ხმამაღლა ადიდებს“). ამიტომაც, ხსნა, ნუგეში და ბედნიერება მხოლოდ სტალინის ნიაღშია.<sup>5</sup>

ამ დოქტრინალურ ბირთვს, რომელიც კოდირებულია აღმნიშვნელებში მამა, ბელადი, შემდგომ ექვემდებარება კრებულის ენის სელექცია და ფილტრაცია. შედეგად, ავტორები იყენებენ დისციპლინირებულ დისკურსულ ენას, რომლის ფარგლებში სხვადასხვა ვარიაციით მუდმივად გამოყენებულია ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეულები, ფრაზეოლოგია და სინტაგმატური წყობა, რომლის საფუძველზეც ხაზი ესმება სტალინის განსაკუთრებულობას, მის „ზეკაცობას“, რჩეულობას, (იგი ყველა მასშტა-

ბური საქმის სათავეშია – საბჭოთა არმიის შექმნის, კოლმეურნეობების ჩამოყალიბების, ინდუსტრიალიზაციის, კოლექტივიზაციის საქმეში),<sup>6</sup> ან ხაზი ესმება კომუნისტურ-ბოლშევიკური პარტიის გადამწყვეტ ისტორიულ-ესქატოლოგიურ როლს კომუნიზმის მშენებლობაში, ან ხაზი ესმება პროლეტარიატის, როგორც „ჩრეული ერის“, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას და ა. შ.

ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ამონარიდებს ვ. მ. მოლოტოვისა და ა. მიქოიანის წერილებიდან „სტალინი, როგორც ლენინის საქმის განმგრძობი“ და „სტალინი – ეს არის ლენინი დღეს“: „ყოველივე ამის გაკეთება ჩვენმა პარტიამ სრული წარმატებით შეძლო ბოლშევიკური პარტიის ორგანიზატორისა და იდეური **ბელადის**, ამხ. სტალინის ხელმძღვანელობით“ (კრებული ... 1940: 18), „ყოველივე ამაში მთავარი და გადამწყვეტი დამსახურება მიუძღვის ამხ. სტალინს, ლენინის საქმის განმგრძობს, სკ. კ. პ. (ბ) და საბჭოთა კავშირის **ბელადს**“ (კრებული ... 1940: იქვე), „შემდეგში აშკარა გახდა, თუ მარქსიზმ-ლენინიზმის რა უდიდესი თეორეტიკოსია ამხ. სტალინი“ (კრებული ... 1940: 19), „ამხ. სტალინმა, ისე როგორც სხვამ არავინ, ღრმად გაიგო ლენინის გულში ჩამწვდომი იდეები“ (კრებული ... 1940: იქვე), „და მართლაც, მთელ უდიდეს და მრავალმხრივ პრაქტიკულ მუშაობაში ამხ. სტალინი გამოედის, როგორც თანმიმდევარი მარქსისტი, როგორც შეურიგებელი ლენინელი“ (კრებული ... 1940: 22), „მისი, გარეგნულად არა ყოველთვის შესამჩნევი, ხოლო სინამდვილეში უაღერსად **აქტიური მონაწილეობა ყველა სახელმწიფო საქმეში მუღავნდება ყველაფერში ყოველ ნაბიჯზე**“ (აქ მოლოტოვი პავლე მოციქულის ანალოგიით სტალინს, ფაქტიურად, ღვთის იმ თვისებებს მიანერს, რასაც პავლეს მიხედვით სამყაროში ღმერთის ყოველ არსსა და მატერიაში განფენილობა ჰქვია: „რაფთა იყოს ღმერთი ყოვლად ყოველსა შინა“ [1 კორინთ. 15, 28] – კ. ბ.) (კრებული... 1940: 25-26), „ამხ. სტალინის ხელმძღვანელობით პარტიამ ძირითადად უკვე ააშენა სოციალისტური საზოგადოება, რის განხორციელებაც კიდევ ვერ მოასწრო ლენინმა“ (აქ ლენინი ერთგვარ „მოციქულად“ თუ „წინასწარმეტყველად“ გამოყვანილი, ხოლო სტალინი უკვე პირველი და უკანასკნელი მესიაა, იგია ახალი „აღფა და ომეგა“, რომელმაც უნდა მოიყვანოს და დააყენოს ესქატოლოგიური ჟამი – კ. ბ.) (კრებული... 1940: 27), „იკვლევს კომუნიზმის მოძღვრება გზას წინ, გზას სრული გამარჯვებისაკენ“ (კრებული... 1940: 30), „დღეს მთელი ჩვენი ქვეყანა და მსოფლიოს მთელი მშრომელი კაცობრიობა ზეიმს უმართავს **თავის ბელადს, მამასა და მეგობარს – ამხანაგ სტალინს**“ (კრებული... 1940: 62), „მან გენიალურად გამოიყენა მეცნიერული მემკვიდრეობა (მარქს-ლენინის მოძღვრებანი – კ. ბ.), განავითარა იგი ახალ პირობებში, მან გაამდიდრა იგი“ (კრებული... 1940: 63) (გამუქება ყველგან ჩემია – კ. ბ.) და მრავალი სხვა.<sup>7</sup>

## 2.2 ისტორიის ტელეოლოგიურობა და კომუნისტური ესქატოლოგია

როგორც ჭეშმარიტი მესია, სტალინი ისტორიაში უნდა შევიდეს, მისი სიტყვა, მისი „ლოგოსი“ აქ უნდა გაცხადდეს. აქ ის საკუთარი თეორიული ნაშრომებითა (მოდერნებითა) და საკრალური ტექსტით, ე. წ. „სტალინური კონსტიტუციით“ (მდრ.: „ამხანაგმა სტალინმა შეჰქმნა მოძღვრება სოციალისტური საზოგადოების აშენების შესახებ, რომელიც აღბეჭდილია საბჭოთა კავშირის კონსტიტუციაში“; კრებული ... 1940: 64) თავად ქმნის ისტორიას და ისტორიის მსვლელობას ანიჭებს ნებას, ძალასა თუ ქმედებას, რათა ტელეოლოგიის პრინციპზე დაყრდნობით ისტორიულმა პროცესმა შეუფერხებლად, განუხრელად და თანმიმდევრულად ისწრაფოს საბოლოო მიზნისაკენ – კომუნიზმის დამყარებისაკენ. ლ. მ. კაგანოვიჩის წერილი „ისტორიის ლოკომოტივის დიდი მემანქანე“ (კრებული... 1940: 48-61) სწორედ სტალინის მესიანისტური როლის გადმოცემასა და ისტორიის კომუნისტური ესქატოლოგიით დეტერმინებულობის მტკიცებას ეძღვნება. მეთოდად და დისკურსად, ცხადია, მატერიალისტური დიალექტიკაა აღებული.

ამ დიალექტიკური მატერიალიზმის ამოსვალი დებულებაა, რომ, ერთი მხრივ, არის „ჭეშმარიტება“ („ფასოვანი“) კომუნიზმის სახით და, მეორე მხრივ, არის მისი შემფერხებელი არაჭეშმარიტი, ბოროტი ძალა კაპიტალიზმის სახით, რომელიც აფერხებს მსოფლიო ისტორიის განვითარებას. შესაბამისად, ძალა, რომელიც აფერხებს ისტორიას, აუცილებლობით უნდა მოისპოს და განადგურდეს იმ კლასის მიერ, რომელშიც „ჭეშმარიტება“ და რომელსაც წინ მიჰყავს ისტორიის სვლა მაღალი მიზნისაკენ – კომუნიზმისაკენ, და ეს კლასია პროლეტარიატი. ამ პროცესს, ცხადია, სათავეში უდგას სტალინი, როგორც ბელადი, ვინც ისტორიის მსვლელობას მაღალ აზრს ანიჭებს, ვისაც ისტორიაში საზრისი შეაქვს და ვისაც ისტორიის განვითარება უწყვეტად მიჰყავს საბოლოო და ერთადერთი მიზნისაკენ – კაცობრიობის საბოლოო ბედნიერი ესქატოლოგიური ჟამისაკენ, კომუნიზმისაკენ, ვინაიდან მხოლოდ იგი, როგორც რჩეული, როგორც ახალი მესია და ბელადი, მხოლოდ იგი ფლობს მისთვის შესაფერის „ზებუნებრივ“, „სასწაულებრივ“, „ნათელხილვით“ უნარებს, რომელთა წყალობითაც სტალინს შეუძლია წინასწარ განჭვრიტოს ისტორიის მომავალი და ნათელ ილოს იგი, ანუ რასაც ის განჭვრეტს, ზუსტად იმ სახითვე აღსრულდება და დაემკვიდრება:

„ამხანაგ სტალინის ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებას შეადგენს მისი ნიჭი – გარეგნულის, თვალისათვის არც თუ ისე შესამჩნევის იქით დაინახოს მოვლენების არსი, მათი ფესვი და ამ საფუძველზე გაიხედოს ათეულ წლებით წინ. [...] სტალინი, როგორც ბელადი, წამოყენებულია ახალი კლასის (ე. ი. პროლეტარიატის – კ. ბ.) მიერ, კლასის, რომელსაც წინ მიჰყავს ისტორია (ხაზი ჩემია – კ. ბ.), რომელიც მონოდებულია მოსპოს კაპიტალიზმი და ააშენოს კომუნიზმი. [...] სტალინმა გაატარა ისტორიის ლოკომოტივი ციცაბო და ძნელ აღმართ-დაღმართებზე, მიხვეულ-მოხვეული გზებით, იგი სტოვებდა

ლოკომოტივის ლუმელში **მხოლოდ იმ ფასოვანს** (ხაზი ჩემია – კ. ბ.), რაც მამოდრავებელ ენერგიას იძლევა, ხოლო ხენჯს იგი დროულად აცილებდა, არ აბრკოლებდა რა ამავე დროს მსვლელობას. [...] დღეს ხალხი სიამაყით ეუბნება თავის დიდ მემანქანეს: შენ არა მარტო შეინარჩუნე რელსებზე ისტორიის ლოკომოტივი, შენ დააჩქარე მისი მსვლელობა წინ მიუხედავად მტრების მხრით ყველა დაბრკოლებისა და გამცემლობისა, შენ მიიყვანე რევოლუციის დიადი მატარებელი სოციალიზმის სადგურამდე, რათა გამარჯვებით მიგვიყვანო კომუნიზმის სადგურამდე“ (კრებული ... 1940: 48, 51, 58, 61).

### 2.3 კალინინის სტატია, როგორც „ახალი აგიოგრაფია“<sup>8</sup>

კრებულში მოთავსებული მ. ი. კალინინის სტატია „ამხანაგ სტალინის დაბადებიდან სამოცი წლისთავისათვის“ (კრებული... 1940: 73-165) შეგვიძლია განვიხილოთ ერთგვარ „აგიოგრაფიულ“ ტექსტად, ახალ ბოლშევიკურ-სტალინურ „აგიოგრაფიად“, სადაც ტრადიციული ქრისტიანული აგიოგრაფიის დისკურსის, პოეტიკის, იმაგოლოგიისა და მეტაფორიკის მიხედვით საკრალიზებულია ახალი „სინმინდეები“ – სტალინი, პარტია, გადმოცემული და გამყარებულია ახალი „დოგმები“, მაგ., ინდუსტრიალიზაცია, კოლექტივიზაცია, გადმოცემულია სტალინის, როგორც „მესიის“ (თუ ახალი „წმინდანის“), ცხოვრება სასულიერო სემინარიაში მარქსიზმთან ზიარებითა და იატაკქვეშა-„კატაკომბური“ საქმიანობით დაწყებული და ბელადად/მესიად გადაქცევით დამთავრებული, აღწერილია მისი ახალი მსოფლიო „ღვანლი“, კომუნისტურ-სოციალისტური საკაცობრიო ღვანლი, კომუნისტური იდეისადმი მისი ერთგულება, მარტვილობა, მსახურება, ასევე გადმოცემულია ბურჟუაზიის, მენშევიზმისა თუ სოციალ-დემოკრატიის „ურწმუნოებასთან“, „მწვალებლობასა“ და „სექტანტობასთან“ სტალინის შეურიგებელი ბრძოლის ისტორია (საინტერესოა, რომ ამ „ელემენტების“ დასახასიათებლად კალინინი პირდპირ იყენებს რელიგიურ ეპითეტიკას – **„მცირედმორწმუნენი“**; კრებული: 1940: 137) და, რაც მთავარია, გადმოცემულია ახალი „ესქატოლოგია“ – კომუნიზმის, ვითარცა ათასწლოვანი ახალი „იერუსალიმის“ სამარადისო და საყოველთაო დამყარება სტალინის, ამ ახალი „მესიის“, მიერ. ამ გზაზე კი სტალინი ეწევა „მოციქულებრივ“ საქმეს – იბრძვის და ქადაგებს ჭეშმარიტებისათვის, სათავეში უდგას პარტიას, როგორც ახალ „ეკლესიურ“ კომუნიონს და პროლეტარიატს, როგორც ახალ „მართლმორწმუნეებს“:

„არსებითად ამხანაგ სტალინის გენერალურ მდივნად ხელახლა არჩევა ნიშნავდა პარტიის ხელმძღვანელობის მის ხელში გადასვლას. ამხანაგ სტალინს, როგორც პარტიის ბელადს, დაეკისრა უდიდესი პასუხისმგებლობა პარტიის ერთიანობის განმტკიცებისათვის ლენინიზმის ბაზაზე, საბჭოთა ხელისუფლების განვითარებისა და განმტკიცებისათვის, საბჭოთა ქვეყანაში სოციალიზმის აშენებისათვის. [...] ამხანაგმა სტალინმა ამავე დროს უდიდესი

თეორიული მუშაობა გააჩაღა. ამას ეკუთვნის უპირველეს ყოვლისა ცნობილი ლექციები „ლენინიზმის საფუძვლების შესახებ“. უნდა ითქვას, რომ ეს იყო არა ჩვეულებრივი ლექციები, ეს იყო ლენინიზმის მხურვალე დაცვა, მასების წინაშე მისი გაბედული დაპირისპირება ყველა მტრული თეორიისადმი. ამხანაგმა სტალინმა დიდად წინ წასწია მარქსისტულ-ლენინური რევოლუციური თეორია; ახალი შინაარსით გაამდიდრა მარქსიზმ-ლენინიზმის ყველა ძირითადი საკითხი ახალი პირობებისადმი შეფარდებით, ახალ საფეხურზე აიყვანა ლენინის მოძღვრება იმპერიალიზმზე; დაამუშავა საკითხი პროლეტარიატის სახელმწიფოს შესახებ, გლეხთა საკითხი, ნაციონალური საკითხი, პარტიისა და პროლეტარიატის დიქტატურის სისტემაში მისი როლის შესახებ, სტრატეგიისა და ტაქტიკის საკითხები და დასასრულ, საკითხი ერთ ქვეყანაში სოციალიზმის გამარჯვებისა და სოციალიზმის მშენებლობის გზების შესახებ“ (კრებული... 1940: 132, 134-135).

ამგვარად, კალინინი ყურადღებას ამახვილებს სტალინის „საწრმუნოებრივ“ ღვაწლზე, რაც **a)** გამოიხატა სტალინის საჯარო გამოსვლებში, როგორც ახალ მოციქულებრივ „ქადაგებებში“, **b)** გამოიხატა თეორიული შრომების შექმნაში (რამაც შემდგომ ჯამში 11 ტომი შეადგინა), როგორც ახალ მოციქულებრივ „ეპისტოლეებში“, და ბოლოს, **c)** გამოიხატა სტალინურ კონსტიტუციაში, როგორც ახალ „იოანესეულ გამოცხადებაში“, სადაც მოცემულია ახალი „ესქატოლოგიური ჟამის“ – კომუნიზმის გარდაუვალი დადგომის ვიზიონები: „კაპიტალიზმი ჩვენს ქვეყანაში დამარცხებულია, განმედილია გზა კომუნიზმის მშენებლობისათვის და მშრომელ მასებთან ერთად, ხელმძღვანელობს რა მათ, **ამხანაგი სტალინი აშენებს კომუნიზმს** (ხაზი ჩემია – კ. ბ.). [...] სტალინური კონსტიტუციის მიღებით დასრულდა უკლასო სოციალისტური საზოგადოების მშენებლობის მთელი ისტორიული ზოლი (ანუ, დასრულდა 1936 წლის დეკემბერში კონსტიტუციის მიღებით – კ. ბ.). დაიწყო ბრძოლის პერიოდი კომუნიზმის აშენებისათვის“ (კრებული... 1940: 153, 158). აქვე კი ნაგულისხმებია, რომ მხოლოდ ამ „ეპისტოლეებსა“ და „ქადაგებებში“ ცხადდება ერთადერთი *ჭეშმარიტება* – *ჭეშმარიტება კომუნიზმის არათუ საბჭოთა კავშირში, არამედ მთელს მსოფლიოში გარდაუვალი დამყარებისა*. ამით კი კალინინს თავისი დისკურსი მაქსიმალურად მიჰყავს იმ მიმართულებით, რომ მის ტექსტში, როგორც *გამონათქვამში*, გამოვლინდეს *ნება ჭეშმარიტებისადმი*.

შემდგომ, ქრისტიანულ სათნოებათა ანალოგიითა და მიზადვით, კალინინი აქცენტს აკეთებს „რწმენაზე“, როგორც კომუნისტური „საწრმუნოებრივი“ ღვაწლის აღსრულების უმთავრეს, ფუნდამენტურ შინაგან მდგომარეობაზე, როგორც კომუნისტური იდეოლოგიის აღიარების საბაზისო შინაგან მდგომარეობაზე. ამ დებულების არგუმენტაციისას კი იგი ეყრდნობა უმაღლეს ავტორიტეტს და მოჰყავს თავად სტალინის სიტყვები:

„შემდგომ. ჩვენი მშენებლობის ნათელი პერსპექტივების უქონლად, სოციალიზმის აშენების **რწმენის** (ხაზი ჩემია – კ. ბ.) უქონლად მუშათა მასებს არ შეუძლიათ შეგნებული მონაწილეობა მიიღონ ამ მშენებლობაში, მათ არ შე-



უძლიათ შეგნებულად უხელმძღვანელონ გლეხობას. სოციალიზმის აშენების რწმენის (ხაზი ჩემია – კ. ბ.) უქონლად შეუძლებელია ნებისყოფის გამოჩენა სოციალიზმის მშენებლობისადმი. ჩვენი მშენებლობის სოციალისტური პერსპექტივების უქონლობა ამიტომ იწვევს პროლეტარიატის ნებისყოფის შესუსტებას ამ მშენებლობისადმი გარდაუვალად და უეჭველად“ [სტალინი, „ოპოზიციის შესახებ“] (კრებული ... 1940: 137).

ამგვარად, აქ აქცენტირებულია მასების მიერ გამოვლენილი უპირობო რწმენის აუცილებლობა, რასაც უკვე გააჩნია ახალი ობიექტი, ერთდროულად სეკულარიზებული და საკრალიზებული ობიექტი: რწმენა საბჭოთა კავშირში სოციალიზმის დამყარებისა და შემდგომ რწმენა ახალი „მარადიული სასუფევლის“, ამჯერად, „მინიერი სასუფევლის“ – კომუნიზმის მთელს მსოფლიოში აშენებისა და დამყარებისადმი. ამ რწმენის გენერატორი კი არის სტალინი, რომელიც არა მარტო ამ „სასუფევლისეული რწმენის“ გენერატორია, როგორც მოძღვარი და პოლიტიკური ბელადი, არამედ ამავდროულად თავადაა რწმენის ობიექტი, რაც ასევე ხელს უწყობს მისი ფიგურის საკრალიზაციას.

კალინინის სტატიამი განვითარებულ საკრალიზაციის დისკურსში კომუნისტური პარტიის ყრილობები, კრებები კონფერენციები წარმოჩნდება ერთგვარ ახალ „საეკლესიო კრებებად“, სადაც ყალიბდება და მიიღება კომუნისტური „სარწმუნოების“ ახალი „დოგმები“, მაგ., ინდუსტრიალიზაციის ან კოლექტივიზაციის „დოგმა“ და ა.შ.. ამასთან, როგორც ეს საეკლესიო კრებების ტარდრციაში იყო, რომლებზეც სარწმუნოებრივი და დოგმატიკის საკითხების განხილვისა და ახალი ჭეშმარიტი დოგმების დამტკიცების გარდა გამოავლენდნენ და განკვეთდნენ მწვალებლებს, აქაც, პარტიულ კრებებზე ახალი სოციალისტურ-კომუნისტური „დოგმების“ შემუშავებისა და დამტკიცების გარდა გამოავლენდნენ „სქიზმატიკოსებს“ („ზინოვიეველებს“, „ტროცკისტებს“ ან „ბუხარინელებს“), განკვეთდნენ მათ „ეკლესიიდან“, ანუ პარტიიდან და ანათემას გადასცემდნენ:

„XIV პარტიკონფერენციამ 1925 წ. აპრილში დაამტკიცა ლენინურ-სტალინური ეს მიზანდასახულობა, როგორც პარტიის კანონი (ხაზი ჩემია – კ. ბ.). გამოდიოდა რა ერთ ქვეყანაში სოციალიზმის აშენების შესაძლებლობის პრინციპიდან, ამხანაგმა სტალინმა დღის წესრიგში სავსებით თანმიმდევრულად წამოაყენა ქვეყნის ინდუსტრიალიზაციის (ხაზი ჩემია – კ. ბ.) საკითხი, როგორც პარტიის გენერალური ხაზის საფუძველი. ეს საკითხი მან დასვა პარტიის XIV ყრილობაზე 1925 წ. დეკემბერს. [...] ამხანაგმა სტალინმა ამხილა ზინოვიეველთა ეს გამცემლური გეგმა (იგულისხმება ამ უკანასკნელთა მიერ ინდუსტრიალიზაციის უარყოფა – კ. ბ.), როგორც სსრ კავშირის დამონების გეგმა, და გამოააშკარავა ტროცკისტულ-მენშევიკური არსი „ახალი ოპოზიციისა“, რომელიც ცდილობდა გაეთიშა პარტია და დარტყმის ქვეშ დაეყენებინა პროლეტარიატის დიქტატურა. პარტიის ყრილობამ წინააღმდეგობა გაუწია ყველა ოპოზიციის ცდებს – დაენგრიათ კავშირი მუშათა კლასსა და მშრომელ

გლახობას შორის. [...] ხალხმა შეიგნო ინდუსტრიალიზაციის (ხაზი ჩემია – კ. ბ.) მნიშვნელობა, როგორც ერთადერთი გზისა კომუნიზმისაკენ და კაცობრიობის ისტორიაში გაუგონარი ენტუზიაზმი გამოიჩინა სოციალისტურ მშენებლობაში“ (კრებული ... 1940: 137, 139, 143).

მაგრამ ყველაფერთან ერთად კალინინის სტატიაში მნიშვნელოვანია ის მომენტი, როდესაც სტალინის საკრალიზაციის პროცესში ჩნდება ერთი გადამწყვეტი დეტალი: კერძოდ, სტატიაში ნელ-ნელა ისახება ახალი დისკურსი, რომ სტალინი მის წინამორბედ კომუნისტ მოციქულებზე აღმატებულია და აღმატებულია თვით ლენინზე, რომელიც აქამდე რევოლუციის ერთადერთი ბელადი იყო: „ამხანაგ სტალინს ჩინებულად აქვს შესწავლილი ლენინი, მან სრულყოფილად იცის არა თუ ყველა მისი ნაწარმოები, არამედ თითოეული მათგანის წარმოშობის მიზეზებიც. შემდგომ ეჭვს გარეშეა, რომ ამხანაგ სტალინს ცოტა ვაგლენა როდი ჰქონდა ლენინზე“ (ხაზი ჩემია – კ. ბ.) (კრებული ... 1940: 163). ეს დისკურსი კი ხსნის პერსპექტივას, რომ სტალინის საკრალიზაციის პროცესი სტალინის წოდებრივ ჩამონათვალს „ბელადის“ ზედწოდებით არ დაამთავრებს, არამედ ამ ჩამონათვალს აიყვანს უფრო მაღალ ჰიპოსტატიურ სახელდებაში, კერძოდ, აიყვანს ღვთაების არსის აღმნიშვნელ დისკურსულ ნიშანში და ეს ნიშანია „მამა“, რამაც უკვე გაიჟღერა კრებულის პირველ სტატიაში – გაზეთ „პრავდის“ მონინავე სტატიაში და გაიჟღერებს სხვა სტატიებში (იხ. ქვემოთ); ხოლო დაწყვილებას „ლენინურ-სტალინური“ თუ „ლენინ-სტალინი“ ჩამოშორდება („გაეცხრილება“), პირველი შემადგენელი ნაწილი და დარჩება მხოლოდ ერთი დისკურსული ბირთვი – „სტალინი“. ეს კი სულ მალე მოხდება, სტალინის საიუბილეო კრებულის გამოსვლიდან ხუთი წლის შემდეგ, როდესაც მეორე მსოფლიოს იმის დასრულებისთანავე სტალინი მსოფლიოს მოველინება არა მხოლოდ პროლეტარიატის ბელადად ან საბჭოთა ხალხის მამად, არამედ მთელი მსოფლიოს ხალხთა, ეთნოსთა, ტომთა მამად.<sup>9</sup>

## 2.4 „ნება ჭეშმარიტებისადმი“

კრებულის ძირითადი, გენერალური და გამჭოლი დისკურსია ნება ჭეშმარიტებისადმი, რაც გულისხმობს, რომ ჭეშმარიტება, ვთქვათ, მარქსიზმშია, ან ლენინშია, ან სულაც სტალინშია, სტალინთანაა და მხოლოდ მისგან გამოვალს. შესაბამისად, ეს გენერალური დისკურსი ავითარებს დიქოტომიას აქსიოლოგიური, ესქატოლოგიური და მესიანისტური თავალსაზრისით, რომ ხსნა მხოლოდ სტალინშია და ჭეშმარიტება კომუნიზმის დამყარებაშია მსოფლიო რევოლუციის გზით, ან სოციალიზმის, როგორც ახალი „სარწმუნოების“, გავრცელების გზით. დიქოტომიურობა კი კაცობრიობასა და პოლიტიკურ პროცესს, ერთი მხრივ, ახარისხებს ნამდვილ „მონრმუნეებად“ (ფუკოს მიხედვით – „კვალიფიცირება“), რომლებიც მიჰყვებიან სტალინისა (მამისა) და პარტიის („ეკლესიის“) ერთადერთ „ჭეშმარიტ“ კომუნისტურ-ბოლშევიკურ

მოდვრებას და ასე „ცხონდებიან“ (დაემკვიდრებიან კომუნიზმში), მეორე მხრივ, ახარისხებს „მწვალელებად“ და „ურწმუნოებად“ (ფუკოს მიხედვით – „გაცხრილვა“, „დისკვალიფიცირება“), რომელთაც სქიზმა შეაქვთ პარტიის, როგორც ახალი „ეკლესიის“, ბოლშევიკებისა და პროლეტარიატის რიგებში – „თავიანთ ფრაქციებს ჰქმნიდნენ, პარტიას სთიშავდნენ“ (კრებული ... 1940: 68), რომლებიც აცდენილნი არიან „ჭეშმარიტების“ გზას და ესქატოლოგიური ჟამის დადგომის დროს „წარწყმდებიან“, ანუ ვერ შევლენ კომუნიზმში, ან სულაც მანამდე განადგურდებიან – „ყველა ამ პატარა ჯგუფებისა და ფრაქციების ბოლომდე განადგურება“ (კრებული... 1940: 18).

კრებულის ყველა ავტორს სწორედ ეს დიქტომიურობის პრინციპი აქვს მომარჯვებული, მაგ., იმავე ვ. მ. მოლოტოვს ხსენებულ წერილში:

*„ამხ. სტალინს არაერთხელ უთქვამს, რომ არის მარქსიზმიც და „მარქსიზმიც“. არის ნამდვილი მარქსიზმი – მარქსიზმი შემოქმედებითი, ბოლშევიკურ-რევოლუციური, როგორც არის ჩვენს დროში ლენინიზმი. და არის სხვა ტიპის მარქსიზმი, – „მარქსიზმი“ ბრჭყალებში, მარქსიზმი დოგმატიკური, მენშევიკურ ანტი-რევოლუციური, რომელიც მხოლოდ გარეგნული ფორმით მიეკუთვნება მარქსიზმს, არსებითად კი უცხოა მარქს-ლენინის რევოლუციურ-კომუნისტური მოძღვრებისათვის. [...] როგორც თავის დროზე ბურჟუაზია და მისი იდეური დამქაშები – მუშათა კლასში მყოფი ყოველგვარი ოპორტუნისტული და ანტირევოლუციური ჯგუფები ისწრაფოდნენ გადაეკეთებინათ და ჩვენს დროშიც ცდილობენ თავიანთ ყაიდაზე გადააკეთონ მარქსიზმი, ვითომდა მეცნიერული ხერხებით გამოაცალონ მარქსიზმს რევოლუციურ-კომუნისტური ბირთვი და ამით უშიშარი გახადონ იგი კაპიტალიზმისთვის, – ისევე ჩვენს დროშიც ტროცკისტები, ბუხარინელები და ყოველგვარი ფალსიფიკატორები ცდილობდნენ და ცდილობენ გამოაცალონ თანამედროვე მარქსიზმს მისი ყოვლისმძლე რევოლუციურ-შემოქმედებითი იდეების – ლენინიზმის იდეების – დედაარსი“ (კრებული ... 1940: 22).*

აშკარაა, რომ მოლოტოვის დისკურსი აგებულია დიქტომიის პრინციპზე, რომლის ფარგლებშიც ცალსახად *ჭეშმარიტი* და *არაჭეშმარიტი* ღირებულებების მიხედვით ხდება საგანთა და მოვლენათა დახარისხება: ის, რაც *არაჭეშმარიტია*, არა თუ უკუგდების, არამედ სრული განადგურებისა და მოსპობის ობიექტია. დიქტომიური დისკურსის საფუძველზე ასე ახორციელებს ბოლშევიზმი და სტალინიზმი თვითაბსოლუტიზაციას (და იგივეს იზამდა ტროცკიზმი, თუკი სტალინის ფლანგს დაამარცხებდა) და თავის თავს აცხადებს აბსოლუტური „სიკეთისა“ და „ჭეშმარიტების“ მპყრობელ დოგმატურ მოძღვრებად, „დოქტრინალურ ჯგუფად“, „დისკურსულ საზოგადოებად“ და ინსტიტუციად, გნებავთ, ჰეგელიანური ობიექტური აბსოლუტური გონის გამართლებად და საბოლოო მიღწევად. ადამიანებად, სიცოცხლის ღირსად და კაცობრიობის ჭეშმარიტ და ერთადერთ შემადგენელ ნაწილად კი მიიჩნევს მხოლოდ პროლეტარიატს.

ამ ვითარებაში კი ადგილი აღარ რჩება არც განმანათლებლური ჰუმანიზმისა და ტოლერანტობისათვის და არც ქრისტიანული თანაგრძნობისა და კაცთმოყვარეობისათვის, ისინი იმთავითვე *გაცხრილულია*. ეს გარემოება სრულიად აშკარად და ღიად იკვეთება კალინინის ზემოთხსენებულ სტატიაში:

*„როდესაც ამხანაგ სტალინის შრომებს კითხულობ, ისინი გიპყრობენ, გაღელვებენ აზრის სიღრმით, გიტაცებენ თავის ლოგიკით, გიპყრობენ თავისი თანმიმდევრულობით, თავისი უცვლელი პრინციპულობით, თავისი სუბლ-ვილით, ისეთი სიძულვილით, როგორითაც მარქს-ენგელს-ლენინს სძულდათ პროლეტარიატის ყველა მტრები, ხალხის ყველა მტრები“* (ხაზი ჩემია – კ. ბ.) (კრებული ... 1940: 142).

## 2.5. სტალინი, ვითარცა „მწყემსი კეთილი“, ანუ კაცობრიობაზე მზრუნველი მამის ხატი

საიუბილეო კრებულში გარდა იმისა რომ სტალინის ფიგურა მამის არქეტიპულ ხატთანაა გაიგივებული, რომლის გათვალისწინებითაც სტალინის არსში გამოკვეთილია პირველსაწყისისეული, დემიურგული და მოძღვრისეული ასპექტები, რის საფუძველზეც მასების თვალში სტალინი უნდა წარმოჩენილიყო ზებუნებრივ, რჩეულ, ღვთისდარ, ყოვლისშემძლე არსებად, ამასთანავე კრებულის მიზანია სტალინის ფიგურაში გამოკვეთოს ჰუმანური, კაცთმოყვარე, წმინდად ადამიანური თვისებები, რამაც ხაზი უნდა გაუსვას სტალინის არსშივე მოცემულ თანამგრძნობელი, მეოხი, შემწე, ადამიანსა და კაცობრიობაზე მარად მზრუნველი მამის ბუნებას. ამგვარად, კრებულის დისკურსი „მუშაობს“ იმ მიმართულებით, რომ ერთდროულად გამოიკვეთოს სტალინის მამობის ორი ასპექტი – წმინდად ღვთაებრივი და წმინდად ადამიანური. სწორედ ეს უკანასკნელი დისკურსია განვითარებული კრებულის შემდეგ სტატიებში: ვინმე ნ. შვერნიკის სტატიაში „სტალინი და ზრუნვა ადამიანზე“ (კრებული ... 1940: 212-221), ვინმე მ. შკირიატოვის სტატიაში „სტალინი და ხალხი“ (კრებული ... 1940: 222-231) და ვინმე ა. პროსკრებიშევისა და დ. ვინსკის სტატიაში „კაცობრიობის მასწავლებელი და მეგობარი“ (კრებული ... 1940: 232-250).

ხსენებული ავტორების წერილებში მიზანმიმართულად ჩნდება მამის კონცეპტი, დისკურსი იმთავითვე აღებულია სტალინის მამობაზე: მათ წერილებში სტალინი მხოლოდ „ამხანაგი“, „უდიდესი სტრატეგი“, „მასწავლებელი“, „ბელადი“ კი არაა, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მზრუნველი მამაა, რომ ის ყველას „მშობლიური მამაა“ (კრებული... 1940: 223):

*„გულები აღსავსეა ბრძენი ბელადისა და მასწავლებლის, მამისა* (ხაზი ჩემია – კ. ბ.) *და მეგობრის – დიდი სტალინისადმი განუსაზღვრელი მადლობის გრძნობით. [...] სწორედ ამ მამობრივ, სტალინურ სიყვარულზე* (ხაზი ჩემია – კ. ბ.) *საბჭოთა ხალხისადმი მინდა ვთქვა რამდენიმე სიტყვა. საბჭოთა ხალხის*

ფართო მასებში შემუშავდა ასეთი მიმართვა: „ჩვენი მშობლიური მამა, ამხანაგი სტალინი“ (ხაზი ჩემია – კ. ბ.). და ეს – უბრალო სიტყვები როდია, არამედ განსაკუთრებული სიტყვებია, და იშვინენ ისინი თვით ხალხში, უბრალო ადამიანთა შორის“ (კრებული ... 1940: 221, 223)

მზრუნველობა და გულისხმიერება კი კიდევ ერთ „ღვთაებრივ“ თვისებასთან, გულთამხილავობასთანა დაკავშირებული, რაც იმავე იუდეურ თუ ქრისტიანულ რელიგიურ ტრადიციაში იმთავითვე უფალს მიეწერება: ამ ტრადიციის თანახმად მხოლოდ უფალმა უწყის თითოეული მორწმუნის სულსა და გულში რა ფიქრები და ვნებები ტრიალებს. ამ რელიგიური დისკურსის ანალოგიით, სტალინმა დეტალურად იცის 183 მილიონიანი საბჭოთა იმპერიის თითოეული მოქალაქის გასაჭირი, სადარდებელი, საზრუნავი, წარმატება, წარუმატებლობანი, მაღალი სწრაფვები, სიხარული და ა.შ. ამასთან, იცის ვინ რას საქმიანობს, ვინ მიჰყვება თანმიმდევრულად პარტიის მიერ განსაზღვრულ საყოველთაო „ჯოგის მორალს“, პარტიულ დისციპლინას, ვინაა „კეთილმორწმუნე“ საბჭოთა მოქალაქე და ა. შ. შესაბამისად, აქ იკვეთება სტალინის ყოვლისშემძლე ღვთაებრივ-მამობრივი ბუნება, რომ იგი მზადაა ამ 183 მილიონიანი მასის თითოეული წარმომადგენლის პრობლემა უმოკლეს ვადაში გადაჭრას. ამგვარად, როგორც ღმერთია განფენილი სამყაროს მატერიალურ და არამატერიალურ განზომილებებში, ასევეა სტალინიც – ისიც განფენილია საბჭოთა იმპერიის ხილულ თუ უხილავ დიმენსიებში, თითოეული საბჭოთა მოქალაქის არსსა და არსებაში: „არავის ისე არ ძალუძს ადამიანების დაფასება, არავის ისე არ ეხერხება ჩასწვდეს ადამიანის სულის დაფარულ სიღრმეს, როგორც სტალინს“ (კრებული ... 1940: 212), „მან, როგორც არავინ, ღრმად, მშობლიურად იცის მუშების, გლეხებისა და ინტელიგენციის საჭიროება-მოთხოვნილებანი“ (კრებული ... 1940: 223).

მზრუნველობა ასევე გამოიხატება მასების აღზრდაში, დამოძღვრაში, მასების კომუნისტურ ქვემარტებებთან ზიარებაში, რაც ასევე სტალინის, როგორც აღმზრდელი მამის, პრეროგატივაა. გარდა ამისა, საბჭოთა ხალხზე განეული მზრუნველობა გამოიხატება მასების ეთიკურ წრთობაში, კერძოდ, შრომის კულტის, შრომის ეთიკის განმტკიცებაში:

„ქვეყნის სოციალისტურ ინდუსტრიალიზაციაში გამოიხატებოდა უდიდესი სტალინური მზრუნველობა სოციალისტური რევოლუციის ბედზე, მზრუნველობა მრავალმილიონიანი საბჭოთა ხალხის ბედზე. [...] ჩვენი ქვეყნის მშრომელები არა მარტო სამუდამოდ დახსნილნი არიან უმუშევრობისაგან, არამედ ლენინ-სტალინის დიადი პარტიის ხელმძღვანელობით მათ მოიპოვეს უფლება შრომაზე. ეს უფლება არა მხოლოდ საკანონმდებლო წესით განმტკიცებულია სტალინურ კონსტიტუციაში, არამედ იგი რეალურადაც უზრუნველყოფილია ჩვენი სამშობლოს თვითეული მუშაკისათვის სოციალისტური სახალხო მეურნეობის მიერ“ (კრებული ... 1940: 214, 216).

შესაბამისად, შრომის ეთიკის ამაღლება გულისხმობს ქვეყნის ინდუსტრიალიზაციისა და ელექტროფიკაციის პროცესებში ადამიანების ჩართვას მასობრივი გამწვევი ძალის სახით. აქ კი ვიღებთ ვითარებას, როდესაც შრომამ

კი არ „შექმნა ადამიანი“ ან შრომა კი არ „ათავისუფლებს“, არამედ შრომამ დაამონა ადამიანი, დაუმონა რა იგი მთელი საბჭოთა იმპერიის მასშტაბით აგორებულ იდეოლოგიზებულ ტექნოკრატულ გიგანტომანიას და ასე დაუკარგა მას ადამიანური სახე და ღირსება. სინამდვილეში „შრომის უფლება“ საბჭოთა იმპერიაში გარდასახული იყო შრომით უუფლებობაში, იძულებით შრომაში, ვინაიდან ეს მასშტაბური ინდუსტრიალიზაცია უმეტესწილად ხორცელდებოდა არა საბჭოთა „თავისუფალი“ მოქალაქის ნებაყოფლობითი არჩევანის საფუძველზე, არამედ საბჭოთა გულაგებში გამომწყვდეული ასიათასობით ადამიანის მონური შრომის ხარჯზე.<sup>10</sup>

მზრუნველი პოლიტიკური მამისა და მარად ხელში შემყურე და მარად დახმარების მომლოდინე მოქალაქეების დისპოზიცია კი, ერთი მხრივ, გულისხმობს, რომ ასეთი ტიპის საზოგადოებაში პოლიტიკური თავისუფლება იმთავითვე გამორიცხულია, მეორე მხრივ, ხალხზე „მზრუნველი“ პოლიტიკური ბელადი იმთავითვე გადაიქცევა აბსოლუტური თაყვანისცემის ობიექტად და გადაინაცვლებს ღვთაების რანგში. რელიგიური თაყვანისცემა კი იმთავითვე გულისხმობს ხობა-დიდებას, „შესანიღვ“, „ღვთაებისადმი“ ვინმეს/რაიმეს შეწირვას ან უპირობო თვითმსხვერპლშენიღვას: მაგ., კრემლში მიღებისას ცნობილ მფრინავს, ჩკალოვს განუცხადებია „თავის მზადყოფნა თავი დასდოს ამხანაგი სტალინისათვის“ (კრებული ... 1940: 227). სტალინისადმი ეს თავდადება და თვითმსხვერპლშენიღვა, მისადმი აბსოლუტური სასოება შემდგომ პარადიგმატულ ფორმებს მიიღებს და საბჭოთა მოქალაქის უმთავრეს „რელიგიურ“-სამოქალაქო სათნოებად დამკვიდრდება:

„ამხანაგ სტალინს მრავალ საჩუქარს უგზავნიან. საჩუქრებს ჰგზავნიან ბავშვები და მოზრდილნი, მუშები, კოლმეურნეები და ინტელიგენტები, დიასახლისები და ინვალიდები. [...] მთელი ეს უთვალავი წერილები, მოლოცვები და საჩუქრები მოწმობენ ამხანაგ სტალინის მჭიდრო კავშირს ხალხთან. ყველაზე ახლობელი, ყველაზე მშობლიური; უბრალო, თავდაბალი და გულისხმიერი მეგობარი, მეგობარი, რომელსაც მიმართავენ რჩვისათვის, უზიარებენ თავის სიხარულს, სთხოვენ დახმარებას გასაჭირში; ადამიანი, რომლის შესახებ თხზავენ სიმღერებს, თქმულებებსა და ლეგენდებს; ხალხის ერთგული შვილი. – ასეთად სცოცხლობს ამხანაგი სტალინი მშრომელთა შეგნებაში“ (კრებული ... 1940: 249).

მ. შკირიატოვის მიერ თავის სტატიაში მოყვანილი როვენის მაზრის გლეხი ქალის ამხ. ეფემჩუკ-დიაჩუკის სტალინისადმი გამოთქმული სამადლობელი სიტყვა კი აშკარად შეიცავს სახობო ლოცვისა თუ ტროპარის დისკურსს: „დიდი ხალხის დიდ ბელადს, რომელმაც მოგვანიჭა ჩვენ სიცოცხლე, ბედნიერება, რომელიც გვეპყრობა ჩვენ, როგორც მამა, როგორც მზრუნველი მშობელი, სახელი და დიდება!... მარადიული დიდება და მრავალჟამიერ ჩვენს ძვირფას მეგობარს, დიდება და ხანგრძლივი სიცოცხლე ამხანაგ სტალინს!“ (კრებული ... 1940: 230-231). გლეხი ქალის ეს სიტყვები, ფაქტურად, მამაო

ჩვენოს ლექსიკას („სახელი და დიდება“, „მარადიული დიდება“), სინტაგმატიკასა (რელატიური წინადადების გამოყენება კავშირით „რომელიც“) და ამაღლებულ პათოსს იმეორებს.

ამგვარად, მამის კონცეპტის „დამუშავებითა“ და სტალინისადმი საბჭოთა მოქალაქეების მიერ გამოვლენილი „რელიგიური“ ქცევის ასახვით (ხოტბა, თაყვანისცემა, სასოება, მსხვერპლშენიერვა, „ლოცვა“) აღნიშნული სტატიები მიზანმიმართულად ავითარებენ სტალინის „ღვთაებრივი“ წარმოშობის დისკურსს, რომ მის მიმართ საბჭოთამოქალაქეებს უნდა გააჩნდეთ ღვთისმოსიშების განცდა და თავგანწირვის უნარი, რითაც ისინი დაამტკიცებენ და დასტურყოფენ საბჭოთა სახელმწიფოს, კომუნისტური პარტიისა და კომუნიზმისადმი ერთგულებას.

## დასკვნა

ტოტალიტარული რეჟიმის ფარგლებში შედგენილ ოფიციალურ იდეოლოგიურ ტექსტებში დისკურსი ცალსახად მუშაობს პოლიტიკური ბელადის აპრიორული საკრალიზაციის მიმართულებით: კერძოდ, პოლიტიკური ბელადი ისტორიული სივრცის ფარგლებში აუცილებლობით გადაინაცვლებს მამის არქტიპულ ხატში და იგი იძენს მამა-ღმერთის ყველა ნიშან-თვისებას: იგია ყოფიერების პირველსაწყისი, დემიურგი – შემოქმედი ღმერთი, იგია მოძღვარი, მასში და მასთანაა ჭეშმარიტება, იგია სასწაულმოქმედი და ყოვლისშემძლე, იგია მზრუნველი და მეოხი. შესაბამისად, პოლიტიკური ბელადი გადაიქცევა „ლოცვის“, თაყვანისცემისა და მსხვერპლშენიერვის ობიექტად. ამ მიზანდასახულობის გამო, ტოტალიტარული რეჟიმი და მისი ასავე საკრალიზებული ინსტიტუციები (პარტია) და სახელმწიფო აპარატი პრინციპულად ტრადიციულ რელიგიურ პარადიგმასა და დისკურსს ეყრდნობა (და ეს ორიენტირება აპრიორულია) და მასში შეაქვს ახალი რელიგიური შინაარსი – პოლიტიკური ბელადის სეკულარიზებული თუ სეკულარული საკრალიზაცია, რაც ტოტალიტარული სახელმწიფოს იდეოლოგიის ფუნდამენტური დისკურსია.

## შენიშვნები:

1. ცხადია, ეს ყოველივე არ ნიშნავს იმას, რომ დისკურსი მხოლოდ პოლიტიკურ სივრცეში ფუნქციონირებს. ფუკოს მიხედვით, ღიად თუ ფარულად იგი ყველგან მუშაობს, ყველგან ტოტალურად მყოფობს, როგორც ვინრო ბანალურ ყოფაში, ისე ფართო სოციუმის ყველა შრეში, როგორც პოლიტიკურ ინსტიტუციებში, ისე სრულიად აპოლიტიკურ და „უწყინარ“ სამეცნიერო თუ საგანმანათლებლო დაწესებულებებში. უბრალოდ, ჩვენი გამოკვლევის ინტერესია, ავსახოთ და გადმოვცეთ დისკურსების ფუნქციონირების სპეციფიკა საკუთრივ პოლიტიკურ სივრცეში, კერძოდ, როგორ ფუნ-

ქციონირებს დისკურსი ტოტალიტარული რეჟიმის დროს შექმნილი იდეოლოგიური და პროპაგანდისტული ტექსტების ფარგლებში.

2. „>დისკურსულ საზოგადოებებს<< ამოცანად აქვთ დასახული, ან შეინახონ და დააკონსერვონ დისკურსები, ან აწარმოონ ისინი, რომ მერე ეს დისკურსები განსაზღვრული წესების მიხედვით ჩაკეტილ სივრცეში (მაგ., იმავე ტოტალიტარულ სივრცეში – კ.ბ.) მიმოაქციონ და ამ დისკურსების მფლობელი ან მათ ნაზიარები სუბიექტები მერე ერთმანეთთან დაახლოონ“ (Foucault 1974: 27). ამგვარად, ფუკო საუბრობს გარკვეულ კორპორატიულ საზოგადოებაზე (მაგ., პოლიტიკური პარტია), ან სამეცნიერო ინსტიტუტებზე (მაგ., მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტი), რომელიც შედგება ფიქსირებული და შეზღუდული რაოდენობის სუბიექტებისაგან და რომლის ფარგლებშიც ძალაუფლებრივი სისტემებისათვის თუ გაბატონებული პოლიტიკური რეჟიმებისათვის განუწყვეტილვ ინარმოება სელექტირებულად გამოთქმული იდეოლოგიური დოგმები და დოქტრინები, რომელთა საფუძველზეც ეს სისტემები და რეჟიმები შემდგომ აკონტროლებენ მასების ცნობიერებას და ამ ფორმით პოლიტიკურად ძალადობენ და ძალმომრეობენ მათზე. ამგვარად, ვიღებთ ვითარებას, როდესაც „დისკურსული საზოგადოებანი“ მუშაობენ იმისათვის, რომ შექმნან დისკურსირებული საზოგადოება.

3. აღსანიშნავია, რომ საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის მსგავსად 1949 წელს დაარსებულ ე.წ. გდრ-ში (DDR), ანუ კომუნისტურ აღმოსავლეთ გერმანიაში მმართველი პარტია („გერმანიის ერთიანი სოციალისტური პარტია“, SED) ასევე ახორციელებდა დისკურსულ ენობრივ პოლიტიკას: პარტიის ფარგლებში *სელექციის, კვალიფიკაციისა და დისკვალიფიკაციის* საფუძველზე ინარმოებოდა იდეოლოგიურად დეტერმინებული ლექსიკური ერთეულები და სინტაგმები – „დემოკრატიული ძალები“, „ჯანსაღი ძალები“, „პარტია ყოველთვის მართალია“, „ძმური თანამშრომლობა“, „ერთგულ ამხანაგთა ღრმა კავშირი“, „განზე გამდგარი ელემენტები“ და სხვ. (Eik 2018: 32-36). შესაბამისად, ამ დისკურსულ აღმნიშვნელებს ჰქონდათ ფუნქცია გერმანელი მშრომელი მასების ცნობიერებაში გამოეწვიათ უკიდურესად დიქტომიური აზროვნება, რის საფუძველზეც ისინი მკვეთრად გამიჯნავდნენ „კეთილ“ და „ბოროტ“, „ჭეშმარიტ“ და „არაჭეშმარიტ“ პოლიტიკურ მონაცემებს და აღიზრდებოდნენ მმართველი პარტიის კომუნისტური „ჯოჯის მორალით“.

4. საინტერესოა, რომ სანამ დაახლ. 30-იანი წლების შუახანებიდან დოქტრინალურ და ინსტიტუციონალურ დონეზე გაიშლებოდა სტალინის ფიგურის საკრალიზაცია, ჯერ კიდევ 20-იანი წლების ბოლოს სტალინი თავად „მუშაობს“ ამ საკითხზე, იგი მუდმივად ჩააყენებს თავის თავს ისეთ პოზიციაში, რომელიც ხაზს უსვამს მის მოციქულებრივ როლს: კერძოდ, თავის ამ პერიოდის წერილებსა და ნაშრომებში სტალინს ქრისტიანი მოციქულების ანალოგიით შერჩეული აქვს *დამმოდღრელი* დისკურსი, სადაც იქვე იკვეთება, რომ სწორედ ამ დამმოდღრიდან მომდინარეობს ერთადერთი ჭეშმარიტება. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა პროლეტარებისადმი, თუ რიგითი პარტიული ამხანაგებისადმი, ვინმე მეშკოვისა და კოვალჩუკისადმი სტალინის საპასუხი წერილი, რომელიც ეროვნულ საკითხს ეძღვნება. წერილის დასაწყისშივე სტალინი ავითარებს ისეთ დისკურსულ *გამონათქვამებს*, რომლებიც ხაზს უსვამენ, რომ ის *ახალი მოციქულია*, რომ ის *ახალი მოძღვარია*, რომ მხოლოდ მისგან მოედინება *ჭეშმარიტება* და რა-



საც ის ეროვნული საკითხის თემაზე საპასუხო წერილში ღალატებს, სწორედ ისაა *ჭეშმარიტება*. აქვე ნაგულისხმებია, რომ პარტიული კოლეგები თუ უბრალო პროლეტარები რთული და საკამათო საკითხების ასახსნელად სწორედ მას მიმართავენ და არა სხვა პარტიულ ბოსებს. აქედან კი ერთი ნაბიჯია სტალინის ბელადად და მესიად აღზევებად: „*თქვენი წერილები მივიღე. ისინი მსგავსია იმ წერილების თემატიკისა, რომლებიც ბოლო თვეების მანძილზე მივიღე ჩვენი ამხანაგებისაგან. მაგრამ მე გადავწყვიტე სწორედ თქვენ გიპასუხოთ, რადგან თქვენ უფრო ხისტად სვამთ საკითხს, რაც ბევრად უწყობს ხელს საკითხში გარკვევას. მართალია თქვენს წერილებში საკითხის გადაჭრის არასწორ გზას გვთავაზობთ, მაგრამ ეს სხვა საქმეა, ამაზე მოგვიანებით. ახლა კი საქმეზე გადავიდეთ*“ (Сталин 1949: 333).

5. ამავე მესიანისტურ დისკურსს ავითარებს მ. ი. კალინინი წერილში „ამხანაგ სტალინის დაბადებიდან სამოცი წლისთავისათვის“: „*კაპიტალისტური ქვეყნების მებრძოლი პროლეტარიატი და მთელი მსოფლიოს ჩაგრულნი უდიდესი სიამაყით შესცქერიან ამხანაგ სტალინს და მას უკავშირებენ თავის საუკეთესო იმედებსა და სასოებას*“ (კრებული ... 1940: 73). კალინინის პასაჟში აშკარა ხდება, რომ სტალინი, როგორც მხსნელი და ხალხთა სასოება, მხოლოდ საბჭოთა კავშირის მოსახლეობისათვის კი არ იღწვის, არამედ მისი მისია უნივერსალურია, გლობალურია, საყოველთაოა („კათოლიკეა“), მან მთელი „ჩაგრული“ კაცობრიობა უნდა იხსნას კაპიტალიზმის „პირველცოდვისაგან“, ოღონდ კაცობრიობის ის ნაწილი, ვინც მოექცა „ჭეშმარიტ“ კომუნისტურ „რჯულზე“ და „მებრძოლი პროლეტარია“. აქ იმთავითვე ხმიანობს კრებულის თავფურცელზე გამოტანილი „დოქტრინალური ბირთვით“ – ლოზუნგი: „*პროლეტარებო ყველა ქვეყნისა შეერთდით!*“ – წერილის ავტორის დისკურსული დეტერმინება, რომლის გათვალისწინებითაც მსოფლიო კაცობრიობის რჩეული ნაწილი პროლეტარიატია. ეს დისკურსი, რომელიც მასებს თავს ახვევს სტალინის მესიანისტურ არსსა და პროლეტარიატის რჩეულობას, კრებულის უკლებლივ ყველა ავტორთანაა მხედველობაში მიღებული და ყველა მათგანის ტექსტშია განვითარებული.

6. შდრ.: „*ქართულ მწერლობაში გორმა შეიძინა რაღაც ბეთლემისებური, მისტიკური ნიშნები; დიდი ბელადის, სტალინის, ბავშვობა და ყრმობა ათასგვარი ლეგენდის სახით წარმოაჩინეს. საგულდაგულოდ დამუშავდა მგზნებარე რევოლუციონერის, ხალხისთვის თავდადებულის, მათს ბედზე ჩაფიქრებული და მათი თავისუფლებისათვის მებრძოლის მხატვრული სახე, შესაბამისად, – დადებითი გმირის ზოგადი მოდელი*“ (მეტრეველი 2015: 14).

7. და აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ გარდა „დისკურსული საზოგადოებებისა“ (პარტია, სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტები) სტალინის ფიგურის საკრალიზაცია-ფიურერიზაციისათვის ასევე იღწვოდნენ საბჭოთა ხელოვანებიც: „*თუკი ლენინი სიკვდილის შემდეგ გამოაცხადეს საკრალურად, სტალინის, როგორც ჭეშმარიტი ახალი ადამიანის, სოციალიზმის თითოეული მშენებლის მოდელის, ახალი ცხოვრების ახალი შემქმნელის სახემ ხელოვნებაში საშუალება მისცა მას, რომ საკუთარი ანარეკლი დაენახა მის მიერ შექმნილ ხელოვნების ნიმუშებში, ვინაიდან ახალი საბჭოთა ადამიანი ხელოვანი სტალინის მიერ შთაბერილი სულის გარეშე ვერაფერს შექმნიდა, ის თვითონ სტალინის ქმნილებად ითვლებოდა. ამ თვალსაზრისით სტალინის პორტრეტები – სოცრეალისტური*

ხელოვნების უმაღლესი მიღწევა – თვით დემიურგის ანარეკლებია და აქედან გამომდინარე, დიალექტიკური პროცესის დამაგვირგვინებელი საფეხურია“ (გროისი 2017: 85).

8. კომუნისტურ-ტოტალიტარულ საბჭოთა იმპერიაში შედგენილ პროპაგანდისტულ ტექსტებს, როგორც თავისებურ „აგიოგრაფიებს“, ანალიზებს ს. მეტრეველი თავის გამოკვლევაში „კომუნისტური აგიოგრაფია“ (მეტრეველი 2015). ნაშრომში კომუნისტური იდეოლოგია, დოგმატური მარქსიზმი განხილულია კომუნისტური აგიოგრაფიის მსოფლმხედველობრივ ბირთვად: „რაც შეეხება შესიტყვება კომუნისტურ აგიოგრაფიას, აქ სიტყვა „კომუნისტურს“ აქვს აზრობრივი დატვირთვა, რომელიც ვლინდება სხვადასხვა ასპექტით. ჯერ ერთი, ჩვენ ვსაუბრობთ არა წმინდანთა ცხოვრების ქრისტიანული ტრადიციების გაგრძელებაზე, არამედ აგიოგრაფიის თავისებურ ორეულზე ან გნებავთ ფსევდოაგიოგრაფიაზე, რომელიც, როგორც იდეოლოგიური ლიტერატურა, ჩამოყალიბდა საქართველოს გასაბჭოებისთანავე. კომუნისტურ აგიოგრაფიას, როგორც მეტაჟანრს, მკაცრად დოგმატიზებული პარტიული იდეოლოგიის ფონზე დასჭირდა ქრისტიანული აგიოგრაფიის არქეტიპის გამოყენება-აღორძინება, თუმცა, უპირველესად, როგორც ათეისტურმა სახელმწიფომ, ღმერთთან მებრძოლმა დოქტრინამ სასწრაფოდ შეცვალა მისი ქრისტიანულ-მსოფლმხედველობრივი ბირთვი. ე. წ. დოგმატურმა მარქსიზმმა შექმნა კომუნისტური აგიოგრაფია, როგორც ახალი რელიგიის (კომუნისტური რელიგიის) იდეოლოგია და აქცია იგი ახალი ადამიანის (საბჭოთა ადამიანის) ფორმირების (თუ ზომბირების) იარაღად. [...] ჩვენი მიზანია სისტემაში გავიაზროთ, დავინახოთ და შევაფასოთ ე. წ. პარტიული ლიტერატურა, როგორც ახალი დროის უღმერთო რელიგია და ამ იდეოლოგიის აგიოგრაფიული კანონით წარმოდგენის მცდელობა“ (მეტრეველი 2015: 6-7, 14).

9. საინტერესოა, რომ იმ მომენტში, როცა კ. გამსახურდია თავის რომან „მოთვარის მოტაცებას“ წერდა (დაახლ. 1932-1933), სტალინი ოფიციალურად ჯერ კიდევ არ იყო აღზევებული და ჰიპოსტაზირებული „ხალხთა ბელადისა“ და, მით უმეტეს, „კაცობრიობის მამის“ რანგში, ანუ მისი ფიგურა ჯერ კიდევ არ იყო საკრალიზებული და ოფიციალურად ის ჯერ კიდევ ლენინის ჩრდილში იყო, როგორც ლენინის ხაზის უპირველესი გამგრძელებელი. ქორნილის ეპიზოდში (იხ. კარი პირველი, თავი „ჯიხვის ყანწე-ბი“) მწერალმა კარგად მიანიშნა სტალინის ხატისა და ფიგურის გარდაუვალი საკრალიზაციის დემონურ და ბოროტულ არსზე. და როგორც ჰანა არენდტი შენიშნავდა, ამ საკრალიზაციასა და ჰიპოსტაზირებაში დიდი და გადამწყვეტი წვლილი სახელმწიფო პროპაგანდისტულ მანქანას კი არ მიუძღვის, არამედ დეკლასირებულ მასას, რომლის ქტონურ არაცნობიერსა თუ ქვეცნობიერში მუდმივადაა „ბელადისა“ და რალაც საკრალურზე მოთხოვნილება (Arendt 1991: 502-507). სეფაში მექორნილე საზოგადოება სწორედ ასეთ დეკლასირებულ მასად ჩამოყალიბების პროცესშია: „ასე ლაპარაკობდა ფეხზე მდგარი თამადა (ნათავადარი და გაკულაკებული გვანჯ აფაქიძე – კ.ბ.), ხელში გავსილი ჯიხვის ყანწი ეჭირა. სიმღერები შესწყდა. მცირედი ჩქამიც არ ისმოდა დარბაზში. ყველა გაცეპული უსმენდა, არავინ იცოდა: ვისი სადღეგრძელო უნდა ყოფილიყო ასეთი ბნელი და გრძელი წინასიტყვი წამოწყებული. მე არა მგონიაო, დაასკვნა თამადამ, ამ სეფაში თუნდაც ერთი კაციც ერიოსო ისეთი შლეგი, ეს სადღეგრძელო რომ არ დალიოსო. სტალინის სახელის ხსენებისას სრული სიჩუმე ჩამოვარდა სეფაში (ხაზი ჩემია – კ. ბ.).

[...] თარაშს ჯერ კიდევ მხარი შეწყობილი არ ჰქონდა კახურისათვის, ამადაც ასე უცებ მოსწყვიტა მას წელი იმ პირველმა ჯიხვმა. ხედავდა: ძალიან უხერხული იქნებოდა მისთვის სტალინის სადღეგრძელოს არდაღევა. გული ერეოდა, თავბრუ ესხმოდა (ეს „გულისრევა“ უფრო აქსიოლოგიურია, ვიდრე ფიზიოლოგიური – კ.ბ.). [...] თამადამ ნამუყო და ჯიხვის ყანნი მარცხნიდან მარჯვნივ ჩამოატარეს. ასე რომ, უკანასკნელნი ჩალმაზი, არზაყანი და თარაშ ემხვარი დარჩნენ. ყველა უხმოდ და რიდიტ სვამდა ამ სადღეგრძელოს. არზაყანს გაუხარდა, ჩალმაზმა რომ უსიტყვოდ დალია. თავადაც ამოსწურა და ყანნი თარაშ ემხვარს გადაულოცა. თარაშ ემხვარ ზენამოიჭრა, მცირეოდენი მოსვა, სავსებით განითლდა, მეტი აღარ შემიძლიაო, მოიბოდიშა და ჯიხვის ყანნი მორიდებულად დაუბრუნა „ანგელოსისპირიან“ ზესნას“ (გამსახურდია 1990: 246, 247-248).

10. ხალხზე, მასებზე ზრუნვის დისკურსული არსი კარგად გადმოსცა გოეთემ „ფაუსტში“ (იხ. ტრაგედიის მეორე ნაწილის მეხუთე მოქმედება) საფრანგეთში ახლად აღმოცენებული ადრეული სოციალიზმის მოძღვრებებისა (ე. წ. სენ-სიმონიზმი) და ფაუსტის „აღმშენებლობით“ საქმიანობის ირონიზებით. სწორედ ამ მოძღვრების კონტექსტში ათქმევინებს გოეთე ფაუსტს თავის ცნობილ ფრაზას – „და დაე ვიდგე თავისუფალ ხალხთან თავისუფალ მიწაზე“ (Goethe 2001: 203). აქ ირონიის საგანი ისაა, რომ ფაუსტის სიკვდილისწინა სიტყვებში საუბარია არა ინდივიდებით დასახლებულ თავისუფალი მოქალაქეების საზოგადოებაზე, რომლის ფარგლებშიც იმთავითვე გათვალისწინებული და გარანტირებულია მათი სამი ფუნდამენტური უფლება – სიცოცხლის, საკუთრებისა და თავისუფლების, არამედ საუბარია მონებად ქცეულ ხალხზე, ვისაც ტირანი, კოლონიზატორი და ტექნოკრატი ფაუსტი თავის სამფლობელოში მასობრივ გამწევ ძალად იყენებს საკუთარი ტექნოკრატიული ვნებების დასაკმაყოფილებლად, რომლის საბოლოო მიზანია ბუნების ბოლომდე დამორჩილება და კონტროლი. შესაბამისად, აქ ხალხის „თავისუფლება“ პოლიტიკურ თავისუფლებას კი არ გულისხმობს, არამედ ბუნებაზე დამოკიდებულებისაგან გათავისუფლებას, რასაც ტრაგედიის მეორე ნაწილის მეხუთე მოქმედებაში მასშტაბურად ახორციელებს ფაუსტის მიერ დამონებული ათასობით ადამიანი ჭაობიანი სანაპიროების ამოშრობის, გიგანტური არხების გაყვანისა და ზღვის სანაპირო ზოლზე გიგანტური ჯებირების აშენების სახით, რომელთაც ზღვას მიწა უნდა გამოსტაცონ: „ო, რარიგ მალეღვებს ნიჩბების ზრიალი. ეს არის მასა („Menge“), რომელიც მეყმო. მიწა გამყარდა, ზღვის ტალღებს დაუდო ზღვარი, ზღვას შემოეველო ძლიერი გარსი“ (Goethe 2001: 202). ამ ვითარებაში ხალხს შრომა კი არ ათავისუფლებს, არამედ ეს შრომა მათ მონებად აქცევს. ფაუსტის ხალხზე „ზრუნვა“ და „მზრუნველობა“ კი მათ დამორჩილებასა და დამონებას გულისხმობს, ვინაიდან ფაუსტისა და ხალხის დისპოზიციამი ცალსახად იკვეთება ბატონის, მბრძანებლისა (Herr) და ყმის (Knecht), ბატონობისა (Herrschaft) და მონობის (Knechtschaft) დიალექტიკა: „ნაბრძანებია სწრაფად, უსწრაფესად ქმნა!“ [...] „რაც ჩავიფიქრე, სწრაფადვე უნდა აღვასრულო. მხოლოდ ბატონის სიტყვას აქვს ძალა. ჰა, დროზე, ადექით ყმებო, ქუდზე კაცი! დაავლეთ ხელი ხელსაწყობს, ნიჩბებსა და ბარს, რაც გამოვკაფეთ და გავიყვანეთ, შევინარჩუნოთ ხამს. და რომ აღსრულდეს დიადი საქმე კმა არს ერთის გონება და ათასის ხელი“ (Goethe 2001: 198, 201). („ფაუსტის“ ფინალურ სცენებთან დაკავშირებით დანვრილებით იხ. ჩემი სტატია: „მოდერნული მგრძნობელობა გოეთეს „ფაუსტში“: მოდერნის ეპოქის დიაგნოზი და პროგნოზი ტრაგედიის მეორე ნაწილში“; ბრეგაძე 2018: 76-93).

**დამონებანი:**

- 60 *Ts'eli Didi St'alinis Dabadebidan (k'rebuli)*. Tbilisi: gamomtsemloba „sakhelgami“, 1940 (*60 წელი დიდი სტალინის დაბადებიდან (კრებული)*). თბილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1940).
- Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper, 1991.
- Bregadze, K'onst'ant'ine. „Modernuli Mgrdznobeloba Goetes *Faust'shi*: Modernis Ep'okis Diagnozi da P'rognozi T'ragediis Meore Nats'ilshi“. Bregadze, K'onst'ant'ine. *Moderni da Modernizmi*. Tbilisi: lit'erat'uris inst'it'ut'is gamomtsemloba, 2018 (ბრეგაძე, კონსტანტინე. „მოდერნული მგრძნობელობა გოეთეს „ფაუსტში“: მოდერნის ეპოქის დიაგნოზი და პროგნოზი ტრაგედიის მეორე ნაწილში“. ბრეგაძე, კონსტანტინე. *მოდერნი და მოდერნიზმი*. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2018).
- Eik, Jan. *DDR-Deutsch. Eine verschwundene Sprache*. Berlin: Jaron, 2018.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1972.
- Foucault, Michel. *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember, 1970*. Aus dem Französischen von Walter Seitter, München: Carl Hanser Verlag, 1974.
- Foucault, Michel. *Der Diskurs darf nicht gehalten werden für...* (S. 164-165); in: *M. Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd II (1970-1975)*, hrsg. von D. Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Foucault, Michel. *Gespräch über die Macht* (S. 594-608); in: *M. Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd III (1976-1979)*, hrsg. von D. Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Gamsakhurdia, K'onst'ant'ine. *Mtvaris Mot'atseba*. Tbilisi: gamomtsemloba „merani“, 1990 (გამსახურდია, კონსტანტინე. *მთვარის მოტაცება*. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1990).
- Goethe, J. W. *Faust. Der Tragödie Zweiter Teil*, Stuttgart: Reclam, 2002.
- Groisi, Boris. *St'alinizmis T'ot'aluri Khelovneba*. Targmnes Lamara Shavgulidzem da Gaga Lomidzem. Tbilisi: gamomtsemloba „CCU Press“, 2017 (გროისი, ბორის. *სტალინიზმის ტოტალური ხელოვნება*. თარგმნეს ლამარა შავგულიძემ და გაგა ლომიძემ. თბილისი: გამომცემლობა „CCU Press“, 2017).
- Met'reveli, Saba. *K'omunist'uri Agiograpi*. Tbilisi: gamomtsemloba „mts'ignobari“, 2015 (მეტრეველი, საბა. *კომუნისტური აგიოგრაფია*. თბილისი: გამომცემლობა „მწიგნობარი“, 2015).
- Stalin, I. B. *Sochineniya*. T. 11. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatyry (Gospolitzdat), 1949 (Сталин, И. В. *Сочинения*. Т. 11. М.: Государственное издательство политической литературы (Госполитиздат), 1949).

**Konstantine Bregadze**  
(Georgia)

## **The Function of Ideological Discourse in the Official Texts of the Totalitarian Regime**

**(Based on the material in the collection dedicated to Stalin's 60 anniversary)**

### **Summary**

**Key Words:** Totalitarianism, the ideological Discourse, Stalin.

The present paper, based on the material published in the collection dedicated to Stalin's jubilee "60 years from the birth of great Stalin" (Collection...1940), analyses the ideological discourse and its function in the official texts of the Totalitarian regime. As a theoretical basis of the paper serves the *Discourse Theory* by Michel Foucault, represented in his work *The Order of Discourse* ("L'ordre du discours") (Foucault 1972; Foucault 1974).

According to Foucault *Discourse* is a consistent set of linguistic elements containing power, on the basis of which power systems or dominant political regimes (including totalitarian regimes), on the one hand control the masses and politically raise them and on the other hand neutralize and abolish other, undesirable discourses.

M. Foucault from the very beginning underlines, that the creator and afterwards controlling mechanism of the *discourse* lies in concrete institutions and systems (Foucault 1974: 6), meaning that *discourse* can be perceived as a *powerful* mechanism, which prohibit and neutralize *those* discourses which try to find their way beyond the existing institutions and systems. On the basis of the dominant discourses several procedures are permitted in order to abolish, neutralize, and prohibit *anti-discourses* – opposing or alternative discourses. These procedures are:

- a) prohibition;
- b) separation/isolation/marginalization
- c) permanent emphasis of possessing the *absolute truth* (*the will to truth*) (Foucault 1974: 7-15).

Thus, we get the condition when the infinite opposition of discourses in a political realm – according to Nietzschean analogy – where a discourse is always against another discourse. As the political space is always a reflection of violence and pathological striving towards power, linguistic discourses are effectively used as an instrument and mechanism, based on which "scientifically", rationally, directly, strictly and strongly are expressed though syntagmatic order derived from the fundamental logo centric narrative, united ideological construction and political and religious preaching, raising, "pastoralization" (according to Foucault's analogy) deriving from traditional episteme.

The paper researches which mechanisms are being used for the functioning of discourse in the articles and reports given in the collection (1940) dedicated to Stalin's 60th anniversary.

The very first pages of the collection, or rather, the headers clearly show the qualities and characteristics which can be traced in the so-called “discourse societies” (Foucault 1974: 27), in particular, from the doctrines accumulated and the importance and influence of institutions. From the very beginning it is obvious that the collection is done under the order of a concrete institution and under the principles of linguistic selection, filtration, using the accumulated doctrines within the two sectors of „discourse societies”: On the one hand, Marx-Engels-Lenin Institute and Political Publishing Agency and on the other hand, in the Communist (Bolshevik) Party. In both cases much attention is paid to the doctrine, which is revealed in the slogan on the first very page of the collection, “Proletarians of all countries unite!” This slogan is of a doctrinal nature, because it attracts the masses under the sole value of the proletariat, and unites them under this value and discourse masses are being ideologically brainwashed and their identity established. Consequently, the discourse-dogmatic word proletariat for all the authors of the collection becomes dogmatic representation and the Center of Truth. Such center of truth becomes the word – Stalin, which is found in the text of the presidium of the Supreme Committee of the USSR. Thus, both the authors and publishers of the collection agree that their discourse texts will work in the direction of the two doctrinal statements – proletariat and Stalin in the direction of extension and dissemination.

The doctrinal expansion and dissemination in the collection are primarily linked to Stalin’s political figure, Bolshevik-Communist Party, Proletariat, sacralization of Marx-Engels-Lenin, for which the authors use concrete discourse elements that on its own are relied on the tradition of religious harmony and eschatology. Taking into consideration this tradition, the collection also develops the dichotomic division of “believers” (for example, Bolsheviks, Proletariat) and “heretics” (for example, Mensheviks and Bourgeoisie), and also developed are the moral dogmas and “religious” practices through which “repentance of political sins” are possible. Therefore, all the texts in the collection have the same discourse mechanisms and elements based by which Stalin’s political figure, the Bolshevik-Communist Party, proletariat, sacralization of Marx-Engels-Lenin, and the political morals are highlighted. Namely:

a) Hypostasis, or regarding Stalin as a new Messiah and the new Lord, which is expressed by the words Father, Leader; Thus, the form of addressing Stalin in order to deepen the spiritual father-son relationship between the leader and the masses is always “you” (second person singular). For example, “The Central Committee of the Bolshevik Party on your 60th anniversary, greets you with pleasure, the great leader of the party and the soviet people” (Collection ... 1940: 7);

b) *Discourse of Eternity* – Stalin as beyond the spatial and time categories, with him being eternal;

c) *Mosean Discourse* – Stalin as a spiritual leader and teacher, who as a theoretician, creates new *true* commandments and dogmas for the world proletariat;

d) *Discourse of a caring father* – *The father*, who like the god of the Old Testament, cares for his “chosen nation” (the proletariat, the workers, the peasants, “Soviet peoples”), always stands besides them during the turbulent historic times, and is always supportive

and saves them: “Stalin cares delicately for his comrades and friends for the people. He like Lenin is moved by the deep love for man and is always struggling for their complete liberation, happiness” (Collection ... 1940: 71);

e) Proletariat – as a new “religious community”, new “believers”;

The Party – as a new “church”, which in this eschatological moment of history shows the proletariat the true way towards communism;

g) “Theorists”: Marx, Engels and Lenin as new “prophets”, “apostles” and “evangelists” who were not able to write about the “Promised Land” – establishment of Communism – vision and entrance of the Communist “Paradise” (“The Greatest Theorists – Marx and Engels – did not see the realization of their ideas in their life” Collection... 1940, 65);

h) Revolutionary struggle for proletariat and the underground work of Bolsheviks as new “religious” merit and new mission arising from the “catacombs”;

i) Bourgeois-reactionary forces, Mensheviks, Trotskyites, Social-Democrats, etc. – as new “heretics” and “sectarians”

j) separation from them, as an act of purification from sins;

k) industrialization, collectivization – as new “religious dogmas”;

l) Enabling Communism through socialism, as a new “eschatology”.

The first article in the newspaper *Pravda*, which is the first article in the collection, regards Stalin as a Messiah, the new Father-God image. This sacral hypostasis is coded in discourse denominations – *father*, *leader*. Most importantly, this hypothesis is dogmatized, legitimate and institutionalized by the fact that the article is published in the main and first of the many multi-million newspaper of the party (“church”), in the official printing press of the Communist-Bolshevik Party, *Pravda*, where the “new Church” *the Communist-Bolshevik Party* spreads across the whole Soviet Union its dogmatic “epistolary”: “Our vast country of 183 million people **loudly trumpets** the admiration of **the greatest human genius of modernity, the leader** and thinker, creator and architect of **a new life, the father** all the workers and those oppressed. [...] **All the world’s workers and peasants are looking up to Stalin**, he is their **hope**, he is their **future!** Stalin is **our happiness!**”.

Thus, in the official ideological texts of the totalitarian regime, the discourse clearly works in the direction of the a priori *sacralization* of the political leader: namely, the political leader will from the spatial time of history moves towards the archetype image of the *father* and moreover acquire all the features of the *Father-God*: he is the basis of existence, God the creator, He is the Teacher, with him and in him is the Truth, he is Almighty, the is the listener, and the healer. Consequently, the political leader becomes the object of “prayer”, worship and sacrifice. Because of this purpose, the totalitarian regime and its subordinated institutions (party) and the state apparatus are principally based on traditional religious paradigm and discourse (and this orientation is a priori) and introduces *new* religious content – secularized or secularized, which is a fundamental discourse of the ideology of the totalitarian state.

## კარიკატურა, როგორც აზროვნების მოდელი საბჭოთა ტოტალიტარიზმის პირობებში<sup>1</sup>

აღამიანთა შორის არავერბალური კომუნიკაციის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფორმად ოდითგან ითვლება კარიკატურა. ესაა ნახატი, რომელიც გამოსახავს ვინმეს ან რამეს გაზვიადებული, დამახინჯებული, სასაცილო ფორმით. როგორც ა. დმიტრიევი აღნიშნავს თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში „იუმორის სოციოლოგია“, კარიკატურის გამოყენება პოლიტიკურ ურთიერთობებში ძველი წელთაღრიცხვის მე-13 საუკუნიდან შეინიშნება. სწორედ ამ დროს გაჩნდა ის სატირული ნახატები, რომლებიც რამზეს III-ს გამოხატავდა, მაგალითად, მაგიდასთან ანტილოპის პირისპირ მჯდომი ფარაონი გამარჯვებული, მოზეიმე და თავდაჯერებული იერით. კარიკატურა აქტუალური იყო ძველ საბერძნეთსა და რომში, სადაც დაცინვის ობიექტები ხშირად ხდებოდნენ ხელისუფალნი (Дмитриев 1996: 107).

თანამედროვე კარიკატურის წინამორბედი პირველად გამოჩნდა მე-16 საუკუნის დასასრულის იტალიაში, ბოლონიის ხელოვნების სკოლაში, რომელიც მხატვარმა ძმებმა კარაჩებმა დააარსეს. ანიბალ კარაჩემ გამოსცა ალბომი, რომელშიც პირველად გამოიყენა სიტყვა „კარიკატურა“ (Болонская Школа). მომდევნო საუკუნეებში ევროპის მრავალი ქვეყნის პრესაში უკვე აქტიურად იბეჭდებოდა კარიკატურა და მას ძირითადად სოციალურ-პოლიტიკურ მოვლენათა გასაკრიტიკებლად იყენებენ. მე-18 საუკუნის ბოლოს ინგლისში გამოცემულა „Two and country“ ამ ვიზუალური ფორმით ძირითადად პოლიტიკურ მოვლენებს აკრიტიკებდა. ფრანგული გამოცემები „Charivari“ (1831) და „Le journal pour rire“ (1848) გამოსახვის ამგვარ საშუალებას მიმართავდნენ სხვადასხვა თემის გასაშუქებლად. ამჟამად საფრანგეთში არსებობს ორი ყოველკვირეული პროფილური გამოცემა „Charlie Hebdo“ და „Le canard enchaîné“, რომლებიც მთლიანად კარიკატურას ეთმობა. ინფორმაციის ვიზუალიზების ამ სახეს აქტიურად იყენებდა საბჭოთა პრესაც. როგორც აკა მორჩილაძე წერს, „ყველა ეპოქის საბჭოთა სატირული ჟურნალები სავსე იყო წონაში მომტყუებელთა კარიკატურებით“ (მორჩილაძე 2014: 20).

კარიკატურა დიდ როლს ასრულებს საზოგადოების ინფორმირებასა და აქტუალური სოციალურ-პოლიტიკური პრობლემების კრიტიკულ გააზრებაში. სატირული ნახატების იდეურ-პოლიტიკური მიზანდასახულობა ემოციურად

<sup>1</sup> სტატია მომზადდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის (№217512) „ბოლშევიზმი და ქართული ლიტერატურა მეორე მსოფლიო ომის დაწყებიდან სკკპ მე-20 ყრილობამდე (1941-1956 წწ)“ ფარგლებში.



წარმოაჩინეს კონკრეტული ეპოქის სახეს. თვითგამოხატვის ეს ფორმა ავტორისათვის ეფექტური იარაღია თანადროულობის ნაკლოვანებათა გამოსა-  
შკარავებლად. მან თითქმის დოკუმენტური წყაროს მნიშვნელობა შეიძინა  
ტოტალიტარული მმართველობის პირობებში, როცა ვიზუალური გზავნილით  
შესაძლებელი იყო სიმბოლურად, შარჟული ენით, ზოგჯერ ენიგმურადაც,  
თქმა იმისა, რაც სიტყვით იკრძალებოდა და ისჯებოდა.

ზემოაღნიშნულს ნათლად მონიშნავს ანტისაბჭოთა საქმიანობის მუხ-  
ლით გასამართლებულ პირთა არაერთი საქმე, რომლებიც საგრანტო პრო-  
ექტის – „ბოლშევიზმი და ქართული ლიტერატურა მეორე მსოფლიო ომიდან  
სკკპ მე-20 ყრილობამდე (1941-1956)“ – ფარგლებში შევისწავლეთ. საქარ-  
თველოს შსს არქივში მოძიებული მასალა ცხადყოფს, რომ, მიუხედავად რე-  
ჟიმის სისასტიკისა და ტოტალური წნეხისა, სხვაგვარად მოაზროვნეები მაინც  
ახერხებდნენ სიმართლის თქმას. საკუთარი უსაფრთხოებისა და სიცოცხლის  
ფასად ამბობდნენ იმას, რაც იდეოლოგიური დიქტატის ქვეშ მყოფი საზოგა-  
დოებისთვის დაფარული იყო.

პოლიტიკური კარიკატურის მნიშვნელობასა და ნონკონფორმისტის  
ხელში მისი, როგორც მამხილებელი იარაღის როლზე მეტყველებს მხატვარ  
ილია ვლადიმერის ძე ტატიშვილის ძალისხმევა, ვიზუალური ნარატივით ემ-  
ხილებინა საბჭოთა წყობილების მთელი სისასტიკე და დაუნდობლობა. მის  
მიერ შექმნილ კარიკატურათა ალგორითული სიმართლის წაკითხვა ისტორი-  
ული ფაქტების ენაზე შესაძლებლობას გვაძლევს, მკაფიოდ წარმოვიდგინოთ  
ეპოქის სურათი, გამოვავლინოთ საბჭოური კოლონიზატორული პოლიტიკის  
ძალმომრეობითი ხასიათი.

ილია ტატიშვილის საქმე თარიღდება 1946 წლის 11 ოქტომბრიდან 9 დე-  
კემბრის პერიოდით. იგი ეჭვმიტანილად მიიჩნიეს 58-1 „ბ“ მუხლით, რაც გუ-  
ლისხმობს სამშობლოს ღალატს, ჩადენილს სამხედრო მოსამსახურის მიერ.  
მხატვარ-კარიკატურისტის მოღალატეობრივი საქმიანობა უკავშირდებოდა  
იმ ფაქტს, რომ ბოლშევიკებისგან საქართველოს გასათავისუფლებლად ნა-  
ცისტური გერმანიის მხარეს იბრძოდა. დაკითხვის ოქმებიდან ირკვევა, რომ  
ქართველ ლეგიონერს აქტიური ანტისაბჭოთა საქმიანობა 1941 წელს დაუწყო,  
იმ დროიდან, როცა ტყვედ ჩავარდნილა. შემდეგ კი დასაქმებულა ბერლინ-  
ში, გერმანელ ნაცისტთა ხელშეწყობით დაარსებულ ქართულენოვან გაზეთ  
„საქართველო“ რედაქციაში კარიკატურისტად (შსს საარქივო სამმართვე-  
ლო, ფონდი №6, საქმე №4682, ტ. 3, ტატიშვილი ი. ვ.). იგი ხატავდა და გაზე-  
თის ფურცლებზე აქვეყნებდა კარიკატურებს საბჭოთა ბელადსა და მის თანა-  
მებრძოლებზე. ქართველ ლეგიონერთა გაზეთი „საქართველო“ გამოდიოდა  
1942-1944 წლებში. თავიდან გამოცემა ქართველმა ემიგრანტებმა დააარსეს  
გ. ფრონელის ინიციატივით, ხოლო შემდგომ ლეგიონერებს გადაეცა. ამ პერი-  
ოდიდან გაზეთს რედაქტორობდა ცნობილი სამხედრო მოღვაწის, ვერმანტის  
ქართული ლეგიონის მეთაურის, შალვა მალლაკელიძის ვაჟი გაიოზ (გაი) მალ-

ლაკელიძე, 1943 წლიდან – ლეო ხუროძე, ბოლო ნომრებს კი ხელს აწერდა გრ. ჩადუნელი.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ იმ დროს სამშობლოს გათავისუფლებისთვის მებრძოლი ქართული ინტელიგენციის ნაწილი გამოსავალს გერმანიასთან, როგორც რუსეთის წინააღმდეგ ძლიერ მოკავშირესთან კოლაბორაციაში ეძებდა. სისტემის მიმართ მრავალწლიან შეურიგებელ, უშეღავათო ომში შესულ ნონკონფორმისტებს ჰქონდათ ილუზია, რომ საბჭოთა კავშირისა და ნაცისტური გერმანიის დაპირისპირებით ისარგებლებდნენ და აღადგენდნენ საქართველოს დამოუკიდებლობას. ეს აზრი ნათლად იკითხება მეორე მსოფლიო ომის მიმდინარეობისას და შემდგომ პერიოდში ანტისაბჭოთა საქმიანობის ბრალდებით დაკავებულთა ჩვენებებიდან.

ილია ტატიშვილისა და სხვა ავტორთა მიერ შესრულებული კარიკატურები, რომლებიც გაზეთ „საქართველოს“ ფურცლებზე დაისტამბა, იდეოლოგიური დატვირთვისაა და არსებული რეალობის სარკასტულად ჩვენებას ისახავს მიზნად, შესაბამისად, აგიტაცია-პროპაგანდის ეფექტურ იარაღად გვევლინება. კონკრეტული სიტუაციებისა თუ პიროვნების კომიკური ან სატირული აღწერა ეხმარება გაზეთს შექმნილი რთული ვითარების მძაფრად წარმოჩენასა და პოლიტიკური ოპონენტის მხილებაში.

განსახილველად წარმოდგენილი ნიმუში, სათაურით „სტალინის სიზმარი“, დაიბეჭდა 1944 წლის 27 თებერვალს, გაზეთის მე-9 (86) ნომერში. იგი ნათლად გვიჩვენებს კარიკატურისტიკის პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ მიზანდასახულობას, ასახავს გაზეთის მთავარ იდეასა და მის ანტისაბჭოურ სარედაქციო პოლიტიკას. კარიკატურა მიეკუთვნება ე. წ. „პორტრეტის“ კატეგორიას, რომელიც პიროვნების ფიზიკური ნიშნების დეფორმაციის ან მისი რომელიმე მახასიათებლის ჰიპერტროფირების გზით მეტაფორულად გადმოგვცემს სათქმელს. ამ ხერხს იყენებენ უმთავრესად პოლიტიკოსების ან საზოგადოებისთვის ცნობილი პირების გროტესკული სახეების შექმნისას. ჩვენ მიერ მოხმობილ ნიმუშში გამარჯებულია „დიადი საბჭოელი ბელადი“ იოსებ სტალინი.

კარიკატურის მკვლევრების – ქ. კადეს, რ. შარლისა და ჟ.-ლ. გალუსის – მიერ შემოთავაზებული სამკომპონენტო ტიპოლოგიის მიხედვით, მოცემული ნიმუში შექმნილია ორი კატეგორიის შერწყმით. კერძოდ, ეს არის „კარიკატურა, შექმნილი რომელიმე ასპექტის გამოკვეთით“, რასაც კარიკატურისტიკები აქტუალური თემების გაშუქებისას იყენებენ. აქ პერსონაჟის სახე ან სილუეტი ისეა დახატული, როგორიც ის სინამდვილეშია, მაგრამ აქცენტირებულია მისი რომელიმე მახასიათებელი. ამასთან ერთად, გამოყენებულია კატეგორია – „კარიკატურა, შექმნილი რომელიმე ასპექტის გამარტივებით“. ამ ტიპის კარიკატურას ძირითადად იყენებენ ისეთი სტატიის საილუსტრაციოდ, რომელიც მკითხველისთვის ნაცნობი პერსონაჟის შესახებ მოგვითხრობს. დესინატორი არ ინტერესდება დეტალებით, პერსონაჟის მახასიათებლები მაქსიმალურად გამარტივებულია, აქცენტირებულია

მხოლოდ განმასხვავებელი ელემენტი, მაგალითად, ულვაში, ქუდი და ა.შ. (მაჭარაშვილი 2018: 25).

თუკი განსახილველი კარიკატურის დანიშნულებაზე ვისაუბრებთ, მას, პირველ ყოვლისა, ინფორმირების ფუნქცია აქვს. ამასთანავე, იკვეთება დემისტიფიცირების, გამონწვევისა და რეკლამირების ფუნქციებიც. ეს ყოველივე ემსახურება კარიკატურისტის ამოცანას, პერსონაჟის ფიზიკური მონაცემების მოდიფიკაციით მოახდინოს რეალობის დემისტიფიცირება, საჯარო განხილვის საგნად აქციოს თემა და გაუწიოს მას რეკლამირება მკითხველის წინაშე.

„სტალინის სიზმარი“ სატირული კრეოლიზებული მედიატექსტია, რომელშიც იკონურ და ვერბალურ კომპონენტებს შორის ინსემანტიკური დამოკიდებულებაა – გამოსახულება ტექსტის აუცილებელ ელემენტად გვევლინება. კარიკატურაში საბჭოელი ტირანის ნამდვილი სახეა წარმოჩენილი. კონკრეტული ქვეყნის ეთნოტიპური მახასიათებლის ჰიპერტროფირებითა და მისი სტალინის პერსონაჟისთვის ხელოვნურად მიკუთვნებით მკაფიოდაა გაცხადებული სტალინური დამპყრობლური პოლიტიკა და ბელადის შორსმიმავალი გეგმები, რომელიც მსოფლიოზე ბატონობას გულისხმობს. გარდა რეალობის სიმბოლური ასახვისა, ეს ნიმუში ერთგვარი გაფრთხილებაცაა, მინიშნებაა იმ საფრთხეზე, რომელიც ევროპის ნებისმიერ საზოგადოებას შეიძლება დაემუქროს, თუ ნათლად არ გააცნობიერებს კარსმომდგარი განსაცდელის რეალურობას.



უნდა ითქვას, რომ ნებისმიერი ტექსტის აღქმა, მათ შორის სემიოტიკურად გამდიდრებული ტექსტისა, დიდადაა დამოკიდებული რეციპიენტის ფონურ ცოდნაზე. თუკი მკითხველი არ იცნობს ლოკალურ კოდებს, ვერ შედეგება სრულყოფილი კომუნიკაცია. ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც ვერბალურ და იკონურ ტექსტთა ურთიერთქმედებით განხორციელებული ეფექტური კომუნიკაცია სწორედ მკითხველი საზოგადოების კულტურული რეპერტუარის

გათვალისწინებით მიიღწევა. მისთვის ნაცნობია ის იდეები, ფასეულობანი, რომელთა გაზიარებასაც ავტორი და მთლიანად რედაქცია ისახავენ მიზნად.

ჩვენს საკვლევ მასალაში ვერბალური კოდი წარმოდგენილია მოკლე ინფორმაციული შეტყობინებით, ერთგვარი წინათქმით, რომელშიც გაცხადებულია ამბის არსი, მას ახლავს მთავარი სათაური – „სტალინის სიზმარი“, ხოლო ორ წყებად განლაგებული კარიკატურების ქვევით მიწერილია დანომრილი ქვესათაურები. თითოეული მათგანი იმ კარიკატურის რელევანტურია, რომელშიც კონკრეტული ქვეყნის მახასიათებელია აქცენტირებული და ვერბალური კოდიც ამ ნიშნით მოდიფიცირდება – იმ ჟღერადობას იძენს, რომელიც ამა თუ იმ ენისთვისაა ნიშნეული. მაგალითად: „პოლონეთის პრეზიდენტი სტა ლინსკი“, „რუმინეთის პრეზიდენტი სტალინუ“, „ბულგარეთის პრეზიდენტი სტალინოვ“, „საბერძნეთის პრეზიდენტი სტალინოსი“, „საფრანგეთის პრეზიდენტი ბატონი სტალინე“ და ა.შ.

იკონურ კოდს წარმოადგენს სტალინის პორტრეტი, რომლის გარეგნული ელემენტები იცვლება ეთნიკურობის ცვლილების კვალად. მაგალითად, ელინების პრეზიდენტობაზე მეოცნებე „ხალხთა მამა“ ბერძნულ ტოგაშია გამოწყობილი, ფრანგთა მესვეურის რანგში პენსნე და ფრაკი ამშვენებს, სხვაგან ჩიბუხს სიგარა ცვლის, ემატება ჰალსტუხი, ცილინდრი და სხვა აქსესუარები, რომლებიც ეროვნული იდენტიფიცირებისას განმსაზღვრელ ატრიბუტებად გვევლინება. უცვლელი რჩება თვით პიროვნების მაიდენტიფიცირებელი ნაკვთები, კავკასიელის ტიპისთვის მახასიათებელი კეხიანი ცხვირი, გრუზა თმა და ხშირი უღვაში. თუმცე ეს უკანასკნელიც ფორმას იცვლის ცალკეული ეთნოსის იერსახის ყაიდაზე.

ქრომატული კოდი გაანალიზებულ კარიკატურაში გამოყენებული არაა, ნახატები მხოლოდ შავ-თეთრ ტონალობაშია შესრულებული. რაც შეეხება გრაფიკულ კოდს, ამ სახით წარმოდგენილია ნუმერაცია – 15 ევროპული ქვეყნის ჩამოსათვლელად მოხმობილი ციფრები. მათგან პირველ რიგში რვა ქვეყანაა დასახელებული, მეორეში კი – შვიდი. დაბოლოს, შინაარსის შექმნაში მონაწილეობს პუქტუაციაც, როგორც სინკრეტული კოდის ნაწილი. კარიკატურისტიკის ჩანაფიქრით, სხვადასხვა ევროპული ქვეყნის მესვეურობაზე მოფიქრალი სტალინი კიდეე ბევრს იოცნებებდა, სიზმრიდან რომ არ გამორკვეულიყო – „სამწუხაროდ, მას აქ გამოეღვიძა...“ ქვეყნების დასახელებისას და ვერბალური ტექსტის დასასრულს დასმული სამწერტილი მსოფლიო ბატონობაზე მეოცნებე „ხალხთა ბელადის“ ზრახვებს ამხელს და კონოტაციურად აძლიერებს ვიზუალურ ნარატივს.

ამგვარად, განსახილველად შერჩეული კარიკატურა რთული პოლიტიკური ვითარების ფონზე წარმოქმნილ საფრთხეებზე მიაწინებს და სტალინური ტოტალიტარული მმართველობის სპეციფიკას გამოკვეთს.

სტალინური პოლიტიკის კრიტიკას ისახავს აგრეთვე მიზნად გაზეთ „საქართველოში“ დასტამბული მორიგი კარიკატურა, რომელიც 1943 წლის 14 მარტით თარიღდება. ამ ნახატზე სტალინთან ერთად მოკავშირეთა ლი-



დერების დეფორმირებულად გამოსახული პროტოტიპებიცაა ალბეჭდილი. მსგავსი მიდგომა ბუნებრივიცაა, რადგან ნაციისტური გერმანიის იდეოლოგიური კურსის გამტარებელი გაზეთი ამ სამზეროდან, ცალმხრივად აღიქვამდა მოვლენებს. თუმცა, ეროვნული მიზანდასახულობა ყოველთვის ლაიტმოტივად გასდევდა სარედაქციო გამოსვლებს, რაც ჰიტლერული გერმანიის დახმარებით სამშობლოს ბოლშევიზმის-

გან გათავისუფლების ამოცანას გულისხმობდა.

აღსანიშნავია, რომ წარმოდგენილი კარიკატურა გაზეთის პირველივე გვერდზე, მეთაური ნერილის გვერდითაა განთავსებული და რედაქციის თვალსაზრისის გამომხატველად გვევლინება. მასში გროტესკულადაა გადმოცემული თანადროული პოლიტიკური მოვლენები, რაც მეორე მსოფლიო ომის მონაწილე მთავარი საერთაშორისო აქტორი ქვეყნების ლიდერთა კომიკური, დეფორმირებული სახეებითაა ნაჩვენები. მიუხედავად იმისა, რომ ნახატი გლობალური კონფლიქტის სამი მთავარი პოლიტიკური მოთამაშის პორტრეტს ასახავს, იგი მაინც „სიტუაციური კარიკატურის“ რიცხვს უნდა მივაკუთვნოთ. მასში მთავარი აქცენტი კეთდება სწორედ აქტუალური მოვლენის შარჟულ წარმორჩენაზე, რასაც ომის მონაწილე მთავარ სუბიექტთა ქცევის გროტესკულობა უწყობს ხელს.

მოცემული კარიკატურა შექმნილია ზომორფული ხერხის გამოყენებით. კარიკატურის ეს ტიპი პერსონაჟის ქცევის ახსნას ცდილობს მისთვის რომელიმე ცხოველის თვისებათა მინიჭებით. ჩვენს შემთხვევაში ავტორმა უზარმაზარი დათვის სახით წარმოაჩინა სტალინი. პერსონაჟის განსჯის-თვის შექმნილი ეს სახე ნათლად გამოხატავს კარიკატურისტიკისა და მთლიანად რედაქციის დამოკიდებულებას ბოლშევიკთა მეთაურისა და მისი პოლიტიკის მიმართ. ნახატში უკიდურესად დეფორმირებული პერსონაჟის გვერდით გამოსახულია ასევე ჩერჩილისა და რუზველტის მომცრო ფიგურები.

თითოეულისთვის დამახასიათებელი თვისების გაზვიადებით წარმორჩენილი ეს „პორტრეტები“ მეტაფორულად გადმოგვცემს ავტორის სათქმელს. დათვი ხარბად ცლის საყვარელი თაფლით სავსე თასს (ამაზე მიანიშნებს ჩამოღვრილი ბლანტი წვეთები, მძიმედ რომ ეცემა ძირს), რომელზედაც საბჭოთა კავშირის გერბია გამოსახული. სტალინის პერსონაჟს წელზე თეთრი სალტე აქვს შემორტყმული და მას ხუთქიმიანი ვარსკვლავი ამშვენებს. მიუხედავად შავ-თეთრი ტონალობისა, მკითხველს არ გაუჭირდებოდა მასში კარგად

ნაცნობი საბჭოური სიმბოლიკის სინითლე ამოცნო. ამ სცენის შემეყურე, იქვე მორჩილად მდგარი ორი დასავლელი ლიდერი მხატვარმა საკუთარი ინტერ-პრეტაციით გამოსახა. ჰიპერტროფირებულად გადმოსცა მათი თვისებები. ჩერჩილი მთელი მონდომებით ცდილობს, ქვას წვენი გამოადინოს, ინდიფერენტული რუზველტი კი არღანზე უკრავს არხეინად და მზერა ცაში აქვს აპყრობილი.

სატირულ ვიზუალურ ენას სიმძაფრეს მატებს შაირის ყაიდაზე ლექსად გართმული მინანერი, რომელსაც ავტორი ჩერჩილს ათქმევინებს: „...და ჩერჩილმაც შემოსძახა: ამფერ, ჩემო დათუნაო, როგორ გშვენის ეგ დავლური, მალაყები და ხტუნვაო!“ ამ შემთხვევაში ვერბალური ტექსტი იკონურს ავსებს. მათი ურთიერთმიმართება ინსემანტიკურია, ხოლო ფონური ცოდნა კიდევ უფრო აძლიერებს მკითხველთან კომუნიკაციურ ეფექტს. ლოკალური კოდების ცოდნა, რასაც ავტორი პირველ ყოვლისა ითვალისწინებს, უზრუნველყოფს რეციპიენტისგან ვიზუალიზებული ინფორმაციის სრულყოფილად აღქმას. კარიკატურის ავტორმა ამგვარ ცოდნაზე დაყრდნობით ნათლად უჩვენა მკითხველ საზოგადოებას მიმდინარე პოლიტიკური პროცესების არსი. მან საშუალოზე გამოიტანა პოლიტიკოსთა ფლიდური ბუნება, იმ დროს არსებული ვითარებიდან გამომდინარე, ხაზი გაუსვა ნაციისტური გერმანიის წინააღმდეგ მოკავშირეთა მცდელობის უსუსურობას, მათ არაერთსულოვნებას, საბჭოთა ტირანის მიმართ ანგარიშვალდებულებას, გარდა ლიდერებისა, მისდამი სხვა მცირე მოთამაშეთა სრულ მორჩილებასა და ძრწოლას (ეს ნახატზე კარგად ჩანს შიშისგან მოცახცახე ძაღლისა და არღანზე ჩამომჯდარი თუთიყუშის სახით).

მოცემული ნახატით ავტორმა კომპლექსურად გამოხატა მისი თანამედროვეობის აქტუალური პრობლემატიკა, რაც სარედაქციო თვალსაზრისთან კორელაციაში აქტუალური საკითხებისადმი ერთიან კონცეპტუალურ მიდგომას აყალიბებდა. ცხადია, კარიკატურას ენიჭებოდა იდეოლოგიური დატვირთვა და ინფორმირებასთან ერთად აგიტაციური ფუნქციაც ემატებოდა.

მრავალრიცხოვან კარიკატურათაგან ამ ერთზე განსაკუთრებული ყურადღლება სხვა მიზეზის გამოც შევაჩერეთ. „დამახინჯებული სახით“ დახატულ სტალინის კარიკატურაზე საუბრობდა დაკითხვის ოქმში მონმე ვასო მიხეილის ძე რამაზაშვილი (საარქივო სამმართველო, ფონდი №6, საქმე №4682, ტ. 3, ტატიშვილი ი. ვ., 18 ივლისის დაკითხვის ოქმი), როცა ილია ტატიშვილის გაზეთში საქმიანობას აღწერდა. იგი ტატიშვილს მიაკუთვნებდა აღწერილ ნახატს, თუმცა კარიკატურის მარჯვენა ქვედა კუთხეში გაკეთებული ხელმოწერა ნათლად მიანიშნებს მხატვარ ი. ევგენიძის ავტორობაზე. ი. ტატიშვილის აღიარებითი ჩვენებიდან ირკვევა, რომ, გარდა ევგენიძისა, მასთან ერთად გაზეთში მხატვრად მუშაობდა ასევე გრ. ჭეიშვილიც. კარიკატურები ძირითადად ხელმოწერილია დასახელებულ ავტორთა მიერ ზოგჯერ სრულად, ხან კი – ინიციალებით. აღსანიშნავია, რომ გაზეთს ჰქონდა სპეციალური რუბრიკები: „კარიკატურის კუთხე“, „ჭუმორი“. გარდა კარიკატურებისა, ამ



რუბრიკების ქვეშ იბეჭდებოდა ანეგდოტები, ფელეტონები, იუმორისტული ჩანახატები.

სიტუაციური კარიკატურის სახეობას მიეკუთვნება ილია ტატიშვილის ავტორობით (ხელმოწერილია ინიციალებით „ი. ტ.“) შექმნილი ნახატი „დიეპის ავანტიურის უკანასკნელი აქტი“. მასში ლეგიონერის მიერ გროტესკულადაა აღწერილი საფრანგეთის ჩრდილოეთით მდებარე ქალაქ დიეპში განვითარებული ტრაგიკული მოვ-

ლენები. ვიზუალური ინფორმაციის ვერბალიზება და მხატვრის ჩანაფიქრის ამოცნობა რთული იქნება კონტექსტური ცოდნის გარეშე.

დიეპში შექმნილი პოლიტიკური ვითარება კი ამგვარი იყო: მეორე მსოფლიო ომის ისტორიაში დიეპისთვის ბრძოლა ცნობილია, როგორც ოპერაცია „რატერის“ (ინგ. Operation Rutter), ისე „იუბილეს“ (Operation Jubilee) სახელებით. 1942 წელს დიდი ბრიტანეთისა და კანადის შეიარაღებული ძალების საზღვაო დესანტმა იერიში მიიტანა გერმანელების მიერ ოკუპირებულ ლამანშის სანაპიროზე მდებარე საპორტო ქალაქ დიეპზე. ამ ოპერაციის მიზანი იყო ქალაქის გათავისუფლება დამპყრობთაგან და მოწინააღმდეგის რეაქციის შეფასება. ოპერაციაში უმეტესად კანადელები მონაწილეობდნენ. ექვსი ათასი ქვეითი ჯარისკაცით მოკავშირეებმა შეტევა დაიწყეს 1942 წლის 19 აგვისტოს, დილის 5 საათზე, საღამოს ცხრისთვის კი იძულებული გახდნენ, უკან დაეხიათ. ოპერაცია დასრულდა სწრაფი და გამანადგურებელი მარცხით. დაიღუპა მედესანტეების თითქმის 60 პროცენტი. დიეპის ოპერაციის წარუმატებლობამ გავლენა იქონია მოკავშირეთა სამომავლო გეგმებზე, შიტლერულ გერმანიას კი გამარჯვებით ტკობის შესაძლებლობა მისცა.

ასეთი იყო პოლიტიკური ფონი, რომლის გათვალისწინებითაც გაზეთმა „საქართველომ“ დიეპში გამარჯვებიდან სულ რამდენიმე დღეში, 1942 წლის 30 აგვისტოს ნომერში, ზემოხსენებული კარიკატურა გამოაქვეყნა. ნახატი ასახავს თეატრალური წარმოდგენის ბოლო აქტს. თეატრალურ სივრცეში, სასცენო ფარდებს მიღმა წარმოჩენილი სურათი შემადრწუნებელია. მოჩანს ქალაქის ქუჩებში დატრიალებული ტრაგედიის შედეგები – დახოცილები, დაჭრილები და ტყვედ აყვანილი ადამიანები. ფარდის გამწვევი თოკი ჩერჩილს უჭირავს, მარჯვენა ლოყაში კი სტალინთან ერთად მოკავშირეთა ლიდერები სხედან. მართალია, სპექტაკლს დირიჟორიც ჰყავს, მაგრამ ავტორი მიგვანიშნებს, რომ მთავარი „დირიჟორები“ ლოყაში სხედან, მათ უკან კი



იკვეთება ჩერჩილის ფიგურა, რომელსაც რეალურად უჭირავს პროცესების სადავეები.

ამგვარად, იკონური კოდის – იუმორისტული ნახატის – ანალიზი ცხადყოფს, რომ ავტორის ყურადღება მიმდინარე აქტუალურ თემაზეა კონცეტირებული. მიუხედავად სუბიექტური პოზიციისა, კარიკატურისტი ახერხებს, შარჟული ენით გადმოგვცეს ისტორიული ფაქტები და თანადროულობის რეალიათა კონტექსტში გამოკვეთოს სათქმელი. ეს ნიმუში ნათლად გვიჩვენებს, რომ კარიკატურა, როგორც ჟურნალისტური ხერხი, ახალი ამბების უკეთ გაანალიზებაში გვეხმარება.

კარიკატურის მკვლევართა შორის საკმაოდ მნიშვნელოვანია მხატვართა კლასიფიკაცია ვიზუალური მასალის ფორმისა და გადმოცემის საშუალებების (იკონური, ვერბალური) მიხედვით. განარჩევენ „მხატვარ-ესთეტებსა“ და „მხატვარ-ფილოსოფოსებს“. „მხატვარი-ესთეტები“ უარს ამბობენ ტექსტზე და ნამუშევარში მთლიან ინფორმაციას ნახატი გადმოსცემს, რადგან მათთვის პირველ პლანზე ესთეტიკური პრობლემებია და მეორეზე – ინფორმაციულობა. რაც შეეხება „მხატვარ-ფილოსოფოსებს“, ისინი ცდილობენ, თავიანთი სათქმელი გამოხატონ „წმინდა“ სიმბოლურ ფორმაში განზოგადების მეშვეობით. შესაბამისად, მათთან პირველ პლანზე ინფორმირებულობაა, მეორეზე კი – ესთეტიკური სამუშაო (Дмитриев 1996: 109). ამ კლასიფიკაციის გათვალისწინებით, ზემოხსენებულ კარიკატურათა ავტორები „მხატვარ-ფილოსოფოსებს“ მიეკუთვნებიან, რადგან ყველა განხილულ მაგალითში იკონურის გვერდით თანაბარი მნიშვნელობა ეკუთვნის ვერბალურ ნაწილსაც, რომელიც აძლიერებს და უკიდურესად ამწვავებს კარიკატურის „სიმბოლურ“ პლანს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ჩვენ მიერ განხილულ კარიკატურებს ენიჭება ძირითადად ინფორმირების, პერსონაჟის დემისტიფიცირების, გამონწვევისა და პროპაგანდისტული ფუნქციები. ავტორის მიერ შარჟული ენით გაცხადებული პოზიცია სრულად ემთხვევა სარედაქციო თვალსაზრისს და გამოხატავს გაზეთის კონცეფციას, რაც ნაცისტური გერმანიის დახმარებით სამშობლოს ბოლშევიკური ტირანიისგან გათავისუფლების მიზანს ემსახურებოდა.

გაზეთ „საქართველოში“ დასტამბული ნიმუშების ანალიზმა ცხადყო კარიკატურის, როგორც პროპაგანდისტული იარაღის მნიშვნელობა საბჭოთა სისტემის წინააღმდეგ ბრძოლაში. სარედაქციო პოლიტიკასთან მისადაგებული ვიზუალური მასალა, მიუხედავად გერმანული ნაციზმის აპოლოგიისა, სამშობლოს დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლის იდეით იყო აღბეჭდილი. ქართველ კარიკატურისტთა მამხილებელი ხელწერით გაცხადებულ ამ პროპაგანდისტულ გზავნილებში ნათლად იკვეთებოდა სტალინური რეჟიმის მთელი სისასტიკე და მის წინააღმდეგ ბრძოლის სულისკვეთება.



**დამონმებანი:**

- Attardo, Salvatore. *Humorous texts: A Semiotic and Pragmatic Analysis*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2001.
- Bart'i, Rolan. *Mitologiebi*. Tbilisi: gamomtsemloba "agora", 2011 (ბარტი, როლან. *მიოლოგიები*. თბილისი: გამომცემლობა „აგორა“, 2011).
- Bignell, Jonathan. *Media semiotics*. Manchester: Manchester University Press, 2002.
- Bolonskaaya Shkola. Art-Drawing.Ru – Informatsionno-obrazovatel'nyj Portal. (Болонская Школа. Art-Drawing.Ru– Информационно-образовательный портал. <http://www.art-drawing.ru/cultural-heritage/1998-bologna-school>
- Diep'is Avant'iuris Uk'anask'neli Akt'i. Gazeti "Sakartvelo", Bernili. 30 Avgvist'o, 1942: 3 (დიეპის ავანტიურის უკანასკნელი აქტი. გაზეთი „საქართველო“, ბერლინი. 30 აგვისტო, 1942: 3).
- Dmitriev, Anatolij. *Sotsiologiya Yumora: Oчерki*. Moskva: Rossijskaya Akademiya Nauk, 1996 (Дмитриев, Анатолий. Социология юмора: Очерки. Москва: Российская Академия Наук, 1996. [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Sociolog/Dmitr/09.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Dmitr/09.php)
- Garcia, Mario R. *Contemporary Newspaper Designe*. New Jersey: Prentice Hall, 1981.
- Gazeti "Sakartvelo", Bernili. 14 Mart'i, 1943: 1 (გაზეთი „საქართველო“, ბერლინი. 14 მარტი, 1943: 1).
- Jinch'aradze, Salome. "Sat'iruli K'reolizebuli T'ekst'is Semiot'ik'uri Buneba". K'ult'uratashorisi K'omunik'atsiebi. 11 (2010): 7-11 (ჯინჭარაძე, სალომე. „სატირული კრეოლიზებული ტექსტის სემიოტიკური ბუნება“. კულტურათაშორისი კომუნიკაციები. 11 (2010): 7-11).
- Mach'arashvili, Tinatin. *Inpormatsiis Vizualizebis T'endentsia Tanamedrove Kartul Bech'dvit Mediashi 2012-2014 Ts'lebis Gamotsdileba*. Masobriv K'omunik'atsiebsi Ak'ademiuri Doktoris Sametsniero Khariskhis Mosap'oveblad Ts'armodgenili Disert'atsia. TSU, 2018 (მაჭარაშვილი, თინათინ. ინფორმაციის ვიზუალიზების ტენდენცია თანამედროვე ქართულ ბეჭდვით მედიაში 2012-2014 წლების გამოცდილება. მასობრივ კომუნიკაციებში აკადემიური დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. თსუ, 2018).
- Morchiladze, Ak'a. *Chrdili Gzaze*. Tbilisi: "Bak'ur Sulak'auris gamomtsemloba, 2014 (მორჩილაძე, აკა. *ჩრდილი გზაზე*. თბილისი: „ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა“, 2014).
- Shamilishvili, Manana. "Zurab Karumidzis K'reolizebuli Mediat'ekst'ebi". K'rit'ik'a. 9 (2014): 237-257 (შამილიშვილი, მანანა. „ზურაბ კარუმიდის კრეოლიზებული მედიატექსტები“. კრიტიკა. 9 (2014): 237-257).
- ShSS Saarkivo Sammartvelo, *Pondi №6, Sakme №4682, T'№3, T'at'ishvili Ilia Vladimeris Dze* (შსს საარქივო სამმართველო, ფონდი №6, საქმე №4682, ტ. №3, ტატიშვილი ილია ვლადიმერის ძე). "St'alinis Sizmari". *Gazeti "Sakartvelo", Bernili. 27 Tebervali, 1944: 4* („სტალინის სიზმარი“. გაზეთი „საქართველო“, ბერლინი. 27 თებერვალი, 1944: 4).

**Manana Shamilishvili, Ada Nemsadze  
(Georgia)**

## **Caricature, as a Hinking Model under Soviet Totalitarianism**

### **Summary**

**Key words:** Caricature, Nazi Newspaper *Sakartvelo*, Bolshevism, Anti-Stalin Propaganda.

Caricature plays a significant role in informing the public and in critical understanding of acute social and political problems. The given form of self-expression is an effective tool for an author to reveal modern shortcomings. Works by painter Ilia Tatishvili clearly confirm the aforementioned.

We studied I. Tatishvili's case in framework of the grant project – Bolshevism in and Georgian literature from the World War II till 20<sup>th</sup> Congress of the Soviet Union Communist Party (1941-1956). He was suspected in violating the 58-1 B Article, which considers treason conducted by a military servant. His traitorous activity is related to the fact that he fought on Nazi Germany side for freeing Georgia from Bolsheviks. The Georgian legionnaire worked as caricaturist in Georgian Newspaper *Sakartvelo* which was published in Berlin at that time.

We have analyzed several examples of portrait and situational caricatures published in the newspaper. Caricatures mock “The Great Soviet Chief” Joseph Stalin and his expansionist policy. Among the analyzed caricatures was Stalin's Dream, which was published on February 27, 1944, in the 9<sup>th</sup> issue of the Newspaper. It is in the category of the so called “portrait”, which expresses the idea metaphorically, by deformation of physical parts of a person, or by hypertrophying one of the features.

Stalin's Dream is the satire, creolized media-text, which is an insemantic relationship between the iconic and verbal components – images are necessary element of a text. The caricature shows the true face of the Soviet tyrant; his expansionist nature is fully exposed. By means of hypertrophying ethno-typical features of a specific country and by artificially relating it to Stalin's character, clearly is exposed Stalin's expansionist policy and the long-term plans of the Chief, which meant ruling over the world. Along with the symbolic reflection of the reality, the given caricature is a type of warning, hint towards the danger which any society of Europe may face, if they do not clearly understand the reality of the threats.

Stalin's policy is also criticized in another caricature published in *Sakartvelo* Newspaper (March 14, 1943). Along with Stalin, the drawing shows deformed prototypes of the leaders of his allies. The author showed Stalin as an enormous bear. The given image creates for judging the character, clearly expresses and attitude of the caricaturist and of the editorial office in general towards the leader of the Bolsheviks and his policy. Such

an approach is natural, as the newspaper conducting the ideological course of the Nazi Germany, perceived events one-sidedly; although, the national determination was always the leitmotif of the editorial publications, which was aimed at freeing the homeland from Bolshevism by help from Hitler's Germany.

Ilia Tatishvili's drawing Last Act of Diep's Adventure is of the type of situational caricature. In the caricature the legionnaire grotesquely describes the tragic events taken place in the city of Diep, located in the north of France. The battle for Diep is recorded in the history of the World War II as the Operation Rutter, or Operation Jubilee. In 1942, the naval forces of the Great Britain and Canada attacked the port city of Diep occupied by Germans. Goal of the operation was to free the city from the occupants and to detect the reaction of the opponents. The operation ended with fast and destructive defeat of the allies.

Even by considering such political situation, Sakartvelo Newspaper published the aforementioned caricature several days after the Diep victory; in the August 30, 1942 issue. The drawing shows the last act of a theatrical play. Author's attention is concentrated on the ongoing acute topic. Despite the subjective position, the caricaturist manages to humorously present historical facts and to express the thoughts in the context of contemporary realities. The given example clearly shows that caricature, as a journalistic tool, helps us in better analyzing the news.

The caricatures have the load of informing and character demystification and propagandist functions.

Despite the apologia of German Nazism, the presented visual materials were marked with the idea of fighting for the independence of homeland. The given propagandist messages, revealed through accusatory handwriting of Georgian caricaturists, clearly reflect the brutality of Stalin's regime and the spirit of fighting against it.

სიუზან ზონტაგი  
(აშშ)

### გეორგ ლუკაჩის ლიტერატურული კრიტიკა

უნგრელი ფილოსოფოსი და ლიტერატურის კრიტიკოსი გეორგ ლუკაჩი მნიშვნელოვანი ფიგურაა კომუნისტურ სამყაროში მცხოვრებ მარქსისტთა შორის, რომლის ნაშრომები მოაზროვნე არამარქსისტების სერიოზულ ყურადღებას იმსახურებს. არ ვფიქრობ (ისევე, როგორც სხვები), რომ ლუკაჩი ის პიროვნებაა, რომელიც დღეს მარქსიზმის ყველაზე საინტერესო და დამაჯერებელ ფორმას გვთავაზობს; კიდევ უფრო ნაკლებად მგონია, რომ იგი „მარქსის შემდეგ ყველაზე დიდი მარქსისტია“ (როგორც ზოგიერთები ამბობენ). მაგრამ იგი სხვა თავისებურებების თვალსაზრისით არის საყურადღებო. არა მხოლოდ იმიტომ, რომ აღმოსავლეთ ევროპასა და რუსეთში ახალი ინტელექტუალური მიმართულებების მებაირახტრეა, არამედ ლუკაჩის ნააზრევს დიდი ხანია არამარქსისტული წრეებიც ანგარიშს უწევენ. მაგ., მისმა ადრეულმა ნაწერებმა დიდი გავლენა იქონია კარლ მანჰაიმის იდეებზე (კერძოდ, ხელოვნების, კულტურისა და ცოდნის სოციოლოგიაზე) და ამდენად – მთელ თანამედროვე სოციოლოგიაზე; ლუკაჩი, გარკვეული თვალსაზრისით, ასევე სარტრის და შემდეგ ფრანგული ეგზისტენციალიზმის წინამორბედიც იყო.

გეორგ ფონ ლუკაჩი 1885 წელს უნგრეთში, შეძლებული ებრაელი ბანკირის ოჯახში დაიბადა, რომელთა გვარიც კეთილშობილთა შორის მოიხსენიება. მისი ინტელექტუალური კარიერა იმთავითვე განსაკუთრებულად დაიწყო. იგი ჯერ კიდევ ახალგაზრდობის წლებში წერდა, საჯარო ლექციებს კითხულობდა, თეატრის დაარსებაში მონაწილეობდა და ლიბერალური ორიენტაციის ჟურნალს გამოსცემდა. გერმანიაში, ბერლინსა და ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტებში სწავლისას მისმა ნათელმა აზროვნებამ განაცვიფრა პედაგოგები – მაქს ვებერი და გეორგ ზიმელი. ლუკაჩის მთავარი ყურადღება ლიტერატურისკენ იყო მიმართული, თუმცა მას ყველაფერი აინტერესებდა. 1907 წელს დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე – „ტრაგედიის მეტაფიზიკა“. პირველი მნიშვნელოვანი ნაშრომი – „თანამედროვე დრამის განვითარება“ – 1908 წელს დაწერა. 1910 წელს გამოაქვეყნა ლიტერატურული და ფილოსოფიური ესეების კრებული „სული და ფორმა“, ხოლო 1916 წელს – „რომანის თეორია“. I მსოფლიო ომის დროს მან გადაუხვია თავის ადრეულ ფილოსოფიურ მრწამსს – ნეოკანტიანიზმს და ჯერ ჰეგელის ფილოსოფიის, ხოლო მოგვიანებით – მარქსის მომდევარი გახდა. 1918 წელს კომუნისტური პარტიის რიგებში შევიდა (თან თავისი გვარის წინ „ფონ“ გააუქმა).

ამ დროიდან ლუკაჩის მოღვაწეობა სულ უფრო ჩაკეტილ სისტემად ქცეული შეხედულებების ერთგული, თავისუფალი მოაზროვნის მძიმე ხვედრის განმაცვიფრებელი დადასტურებაა; იგი ისეთ საზოგადოებაში ცხოვრობდა,

სადაც გამძაფრებული ინტერესით უსმენდნენ და კითხულობდნენ ინტელექტუალურ ნააზრევს. თავიდან მარქსისტული თეორიის ლუკაჩისეული ინტერპრეტაცია თავისუფალი, სპეკულატიური იყო.

კომუნისტურ პარტიაში შესვლიდან მცირე ხნის შემდეგ ლუკაჩმა პირველად მიიღო რევოლუციაში მონაწილეობა (სულ ორჯერ მონაწილეობდა). 1919 წელს უნგრეთში დაბრუნებისას ბელა კუნის კომუნისტურ-დიქტატორული სახელმწიფოს განათლების მინისტრი გახდა. კუნის რეჟიმის დამხობის შემდეგ ვენაში გაიქცა, სადაც 10 წელი ცხოვრობდა. ამ ხანებში დაწერა თავისი ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი წიგნი, დღეს თითქმის ლეგენდად ქცეული – „ისტორია და კლასობრივი ცნობიერება“ (1929), სადაც მარქსისტულ თეორიაზე ფილოსოფიური მსჯელობაა წარმოდგენილი. მის ნაშრომთა შორის სწორედ ამ ნაწარმოებს ანიჭებენ ყველაზე მაღალ შეფასებას არამარქსისტი მოაზროვნეები. ამ წიგნის გამო გაუთავებლად ესხმოდნენ თავს კომუნისტური მოძრაობის წარმომადგენლები.

სწორედ ამ წიგნით გამოწვეულმა წინააღმდეგობებმა განაპირობა ლუკაჩის მარცხი კუნთან უნგრეთის კომუნისტური პარტიის ლიდერობისთვის ბრძოლაში, რომელიც ვენაში დევნილობის ხანაში მიმდინარეობდა. მასზე კომუნისტური სამყაროს ყველა ფიგურამ მიიტანა იერიში – ლენინით და ბუხარინით დანწყებული, ზინოვიევით დამთავრებული; შემდეგ უნგრეთის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტიდან გარიცხეს და ჟურნალ *Kommunismus*-ის რედაქტორობიდანაც გაათავისუფლეს. მაგრამ ლუკაჩი მტკიცედ იდგა და საკუთარ წიგნებს შემართებით იცავდა.

ბერლინში ერთწლიანი ცხოვრების შემდეგ 1930 წელს მოსკოვში გადავიდა მარქს-ენგელსის სახელობის ინსტიტუტში სამეცნიერო გამოკვლევაზე სამუშაოდ (მაშინ არავინ უწყობდა, რომ ამ ინსტიტუტის სახელგანთქმულ დირექტორს – ნ. რიაზანოვს 1930-იანი წლების პოლიტიკურ წმენდაში გაქრობა ეწერა). ამ პერიოდში ლუკაჩის პირადი ცხოვრების შესახებ არაფერია ცნობილი. ფაქტი კი ასეთია: 1931 წელს ბერლინში დაბრუნების შემდეგ, 1933 წელს, ჰიტლერის სახელმწიფოს სათავეში მოსვლისას ისევ მოსკოვში ჩადის; იმავე წელს დამამცირებლად უარს ამბობს „ისტორიასა და კლასობრივ ცნობიერებაში“ და ადრეულ ნაშრომებში გამოთქმული მოსაზრებების, როგორც „ბურჟუაზიული იდეალიზმის“ გამოვლინებათა გამო.

ლუკაჩი 12 წლის მანძილზე ცხოვრობდა მოსკოვში, როგორც დევნილი; მონაწილეობისა და კომუნისტურ ორთოდოქსიასთან საკუთარი შეხედულებების მორიგების მიუხედავად, შერისხულად ითვლებოდა. თუმცა, რიაზანოვისგან განსხვავებით, სასტიკ რეპრესიებს გადაურჩა. ამ პერიოდში გამოქვეყნდა მისი ერთ-ერთი შესანიშნავი წიგნი „ჰეგელის ახალგაზრდობის წლები“ (ნაშრომი 1938 წელს დაიწერა, მაგრამ ათწლეულით გვიან გამოქვეყნდა) და თანამედროვე ფილოსოფიის მკაცრი და დაუსაბუთებელი კრიტიკით გამსჭვალული ბროშურა „გონების ნგრევა“ (1945). ამ წიგნებს შორის არსებული სხვაობა ცხადყოფს ლუკაჩის გვიანდელი ხანის ნაშრომთა წინააღმდეგობრივ ხასიათს.

1945 წელს, როცა ომი დასრულდა და უნგრეთში კომუნისტურმა ხელისუფლებამ მოიპოვა ძალაუფლება, ლუკაჩი დიდი ხნით დაბრუნდა სამშობლოში, სადაც ბუდაპეშტის უნივერსიტეტში ლექციებს კითხულობდა. 1940-იანი წლებში გამოქვეყნებულ წიგნებს შორისაა „გოეთე და მისი დრო“ (1947) და „თომას მანი“ (1949). ახლა უკვე 1956 წელს, 71 წლის ლუკაჩი მეორედ გადაეშვა რევოლუციის მორევში. იმრე ნადის მთავრობაში მინისტრის თანამდებობა მიიღო. რევოლუციის ჩახშობის შემდეგ ლუკაჩი რუმინეთში გადაასახლეს და შინაპატიმრობა მიუსაჯეს. ოთხი თვის შემდეგ ბუდაპეშტში დაბრუნების ნება დართეს, სადაც პედაგოგიკური მოღვაწეობა განაგრძო და წიგნებიც გამოაქვეყნა როგორც უნგრეთში, ისე დასავლეთ ევროპაში. შესაძლოა, მხოლოდ ასაკმა და უზარმაზარმა საერთაშორისო ავტორიტეტმა იხსნა ლუკაჩი იმრე ნადის ბედისგან. ასეა თუ ისე, რევოლუციის ლიდერთა შორის ერთადერთი ლუკაჩი იყო, რომელიც არ გაასამართლეს და არც საჯარო მონანიება მოსთხოვეს.

რევოლუციის დამთავრებისთანავე გამოქვეყნდა მისი „ჩვენი დროის რეალიზმი“ (1956), ხოლო გასულ წელს გამოვიდა „ესთეტიკა“, რომელსაც დიდხანს ელოდა მკითხველი და რომელიც ორი უზარმაზარი ტომისგან შედგება. მას კვლავ თავს დაესხნენ კულტურის ბიუროკრატი მესვეურნი და ძველი თაობის კომუნისტი კრიტიკოსები, თუმცა უფრო მეტად აღმოსავლეთ გერმანიაში, ვიდრე სამშობლოში, სადაც კადრის მეტისმეტად ლიბერალური მმართველობა იყო. მის ადრეულ ნაშრომებს (რომელშიც გატარებულ მოსაზრებებსაც იგი კვლავ თავგამოდებით უარყოფს) დიდი ინტერესით სწავლობენ ინგლისში, საერთოდ, დასავლეთ ევროპაში თუ ლათინურ ამერიკაში. მარქსის ადრეული ნაწერებით ხელახალ დაინტერესებასთან ერთად, მის წიგნებს გამუდმებით თარგმნიან ფრანგულ და ესპანურ ენებზე. აღმოსავლეთ ევროპის ახალი თაობის ინტელექტუალთა უმრავლესობა კი მიიჩნევს, რომ ლუკაჩის გვიანდელ ნაშრომებში სტალინური იდეებისა და პრაქტიკების ფრთხილი, თუმცა იმავდროულად ულმობელი კრიტიკა მოჩანს.

ცხადია, ლუკაჩს პიროვნული და პოლიტიკური გამძლეობის არაჩვეულებრივი უნარი აქვს; ვგულისხმობ იმას, რომ მის მოღვაწეობას ყველა სხვადასხვაგვარად აღიქვამდა. ისიც მოახერხა, რომ ყოფილიყო მარგინალურიც და ცენტრისტიც და თან ისეთ საზოგადოებაში, სადაც მოაზროვნის განსხვავებული აზრი შეუწყნარებლად ითვლებოდა. თუმცა ვიდრე ამას მიაღწევდა, ცხოვრების დიდი ნაწილი სხვადასხვა სახის დევნაში გაატარა. გარეგანი დევნის შესახებ უკვე ვისაუბრე. მაგრამ ერთგვარი შინაგანი დევნაც ხომ არსებობს, რაც ნაშრომის თემის არჩევაში ვლინდება. მწერალთა შორის ლუკაჩი განსაკუთრებულ პატივს მიაგებს გოეთეს, ბალზაკს, სკოტს, ტოლსტოის. თავისი ასაკისა და კომუნისტური კულტურის გაბატონებამდე ჩამოყალიბებული მგრძობელობის წყალობით, ინტელექტუალური თვალსაზრისით, ლუკაჩმა ანმყოსგან გაქცევაში პოვა თავშესაფარი. ის გამონაკლისი თანამედროვე მწერლები, რომელთაც მისი ყურადღება დაიმსახურეს,

ძირითადად ისინი არიან, ვინც XIX საუკუნის რომანის ტრადიციას აგრძელებენ – მანი, გოლსუორთი, გორკი და როჟე მარტინ დიუ გარი.

თუმცა XIX საუკუნის ლიტერატურასა და ფილოსოფიისადმი ამგვარი ერთგულება მხოლოდ ესთეტიკური არჩევანი არ არის (ისევე, როგორც შეუძლებელია ხელოვნების შესახებ წმინდად მარქსისტული, ქრისტიანული თუ პლატონური მსოფლმხედველობის არჩევა). ლუკაჩი ანმყოს მორალისტური თვალსაზრისით აფასებს. აღსანიშნავია, რომ ეს სტანდარტი წარსულიდან მომდინარეობს. სწორედ წარსულის ხედვის მთლიანობაა ის, რასაც ლუკაჩი „რეალიზმში“ გულისხმობს.

ანმყოფი ემიგრაციის კიდევ ერთი მხარე ვლინდება ლუკაჩის იმ ენობრივ არჩევანშიც, რომელზეც წერდა. მხოლოდ მისი პირველი ორი წიგნია უნგრულ ენაზე დაწერილი, დანარჩენი – 30-მდე წიგნი და 50-მდე ესსეი – გერმანულ ენაზე; ხოლო დღევანდელ უნგრეთში გერმანულ ენაზე წერა მიზანმიმართული პროტესტის შთაბეჭდილებას ტოვებს. XIX საუკუნის ლიტერატურაზე კონცენტრირებასა და წერისას მაინცდამაინც გერმანული ენის არჩევაში ვლინდება ლუკაჩის, როგორც კომუნისტური, ევროპული და ჰუმანისტური ფასეულობებისადმი ერთგულება, ნაციონალისტური და დოგმატური ღირებულებების საპირისპიროდ. უნგრეთის კომუნისტურ პროვინციაში მცხოვრები მოაზროვნე მაინც ნამდვილ ევროპელ ინტელექტუალად დარჩა. თუმცა ესეცაა – დასავლეთ ევროპაში მისმა აღიარებამ დიდი ხნით დაიგვიანა.

ვფიქრობ, სამწუხაროა, რომ ის ორი ნაშრომი, რომლითაც ამერიკელი მკითხველი ლუკაჩის ნააზრევს უნდა გაეცნოს, მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის „გვიანდელი“ და არა „ადრეული“ პერიოდს განეკუთვნება. წიგნში „ევროპული რეალიზმის შესწავლა“ შესულია 8 ესეი, სადაც ძირითადად საუბარია ბალზაკის, სტენდალის, ტოლსტოის, ზოლასა და გორკის შემოქმედებაზე. იგი 1930-იანი წლების რუსეთში, პოლიტიკური წმენდის ხანაშია დაწერილი და მასში უხეში პოლიტიკური ხასიათის რამდენიმე პასაჟში სასტიკი ეპოქის ნაკვალევი იგრძნობა. ეს ნაშრომი ლუკაჩმა 1948 წელს გამოაქვეყნა. „ჩვენი დროის რეალიზმი“ 1950-იან წლებში დაწერილი უფრო მცირე ზომის, სტილური თვალსაზრისით ნაკლებად აკადემიური და უფრო ნაჩქარევი დასკვნებით გაჯერებული ნაწარმოებია; აქ წარმოდგენილ 3 ესეიში ლუკაჩი ლიტერატურის დღევანდელი ალტერნატივის საკითხს განიხილავს და უარყოფს „მოდერნიზმსაც“ და „სოციალისტურ რეალიზმსაც“, ე. წ. „კრიტიკული რეალიზმის“, ანუ იმის სასარგებლოდ, რაც, არსებითად, XIX საუკუნის რომანის ტრადიციათა გაგრძელებად მოიაზრება. ამ წიგნებზე არჩევანის შეჩერება, როგორც აღვნიშნე, შესაძლოა, ნაკლებად მიზანშეწონილი იყოს, ვინაიდან აქ ლუკაჩი ადვილად მისაწვდომია, იოლად იკითხება (მისი ფილოსოფიური ნაშრომებისგან განსხვავებით) და მხოლოდ და მხოლოდ ლიტერატურის კრიტიკოსის კუთხით წარმოგვიდგება. ჩნდება კითხვა: რა არის ლუკაჩის, როგორც ლიტერატურის კრიტიკოსისთვის, დამახასიათებელი

ღირსება და თვისება? სერ ჰერბერტ რიდი ქება-დიდებას არ იშურებს მისთვის; თომას მანმა მას „დღევანდელიობის ყველაზე მნიშვნელოვანი ლიტერატურის კრიტიკოსი“ უწოდა; გეორგ შტაინერი მას „ჩვენი დროის ერთადერთ მონინავე გერმანელ ლიტერატურის კრიტიკოსად“ მიიჩნევს და გვარწმუნებს, რომ „კრიტიკოსთა შორის მხოლოდ სენტ-ბევმა და ედმუნდ უილსონმა მოახერხეს ლუკაჩის მსგავსად ჩასწვდომოდნენ“ ლიტერატურას; ალფრედ კაზენი ხომ აშკარად აცხადებს, რომ XIX საუკუნის რომანის ტრადიციის მკვლევართაგან ლუკაჩი ყველაზე სანდო, სერიოზული და მნიშვნელოვანი ავტორია. მაგრამ, შეგვიძლია, ვთქვათ, რომ ზემოაღნიშნული ორი წიგნი ამ კუთხით წარმოაჩენს ლუკაჩს? ვფიქრობ, რომ არა. ამიტომაც, ვეჭვობ, რომ ლუკაჩით დაინტერესება, რაც გეორგ შტაინერისა და ალფრედ კაზენის მიერ ამ თარგმანებისთვის წამძღვარებულ ესეებში ქათინაურების კასკადის სახით ვლინდება, უფრო კულტურული კეთილი ნებით და არა კონკრეტულად ლიტერატურული კრიტიკერიუმებით უნდა იყოს განპირობებული.

ადვილია, დავეთანხმოთ ლუკაჩის მეხოტბეებს. მეც ლუკაჩის გამართლების მომხრე უფრო ვარ, ცივი ომის პირობებში ვინრო ინტერესების გატარებისადმი პროტესტის გამო, რაც უკანასკნელი ათწლეულების თუ უფრო დიდი ხნის მანძილზე, მარქსიზმის სერიოზულად განხილვას წარმოუდგენელს ხდიდა. მაგრამ ლუკაჩის „გვიანდელ“ ნაშრომებს საკადრისს მივაგებთ, თუ მათ განვიხილავთ იმ ძალისხმევის ხარჯზე, რომ ლუკაჩის მორალური პოზიცია ესთეტიკური თვალსაზრისით გავარჩიოთ, როგორც სტილი და არა იდეა. მზად ვარ, მის სიტყვებს ვენდო. მაგრამ, რა პასუხი უნდა გავცეთ იმას, რომ ლუკაჩი უარყოფს დოსტოევსკის, პრუსტს, კაფკას, ბეკეტს და თითქმის მთელ თანამედროვე ლიტერატურას? აქ შეუფერებელი იქნება ვამტიკოთ, რომ, როგორც შტაინერი წერს თავის წინასიტყვაობაში, „ლუკაჩი უკიდურესი მორალისტია, რითაც ვიქტორიას ხანის კრიტიკოსებს მოგვაგონებს... ამ უდიდეს მარქსისტში ძველმოდური პურიტანის სუნთქვა იგრძნობა“.

ამგვარი ზერელე, თავდაჯერებული განმარტება, რაც ყოველთვის ხელს უწყობს რადიკალურ პოზიციასთან შეგუებას, კრიტიკულ განსჯაზე უარის თქმის ტოლფასია. თუ ყველაფერს უარის მხოლოდ ინტელექტუალური საფრთხობელას კლიშეების თვალსაზრისით შევაფასებთ, შეიძლება ისიც აღმოვაჩინოთ, რომ ლუკაჩი (მარქსის თუ ფროიდის მსგავსად) თავისი მორალისტური მიდგომით კონვენციური და რამდენადმე საზოგადოებრივ ნორმებთან სრულ თანხმობაშიც კია. აქ მთავარი ისაა, რომ ლუკაჩი ლიტერატურას მორალისტური პოზიციის ერთ-ერთ გამოხატულებად მიიჩნევს. არის თუ არა მისი მტკიცებულება დამაჯერებელი, ძლიერი? ითვალისწინებს თუ არა მგრძნობიარე, ალღოს მქონე, ჭეშმარიტად ლიტერატურულ განსჯას? მე, პირადად, მიმაჩნია, რომ ლუკაჩის 1930-იანი, 40-იანი და 50-იანი წლების ნაწერებს ჩრდილს აყენებს არა მარქსისტული ორიენტაცია, არამედ – ტლანქი არგუმენტები.



რასაკვირველია, ნებისმიერ კრიტიკოსს აქვს მცდარი აზრის გამოთქმის უფლება, მაგრამ ზოგიერთი ცთომილება ალღოს სრული უქონლობის მაჩვენებელია. ავტორი, რომელიც ლუკაჩის მსგავსად, ნიცშეს უგულვებელყოფს, როგორც მხოლოდ და მხოლოდ ნაციზმის წინამორბედს, ან კონრადს აკრიტიკებს „ცხოვრებისეული სინამდვილის მთელი სისრულით ასახვისგან“ თავის არიდების მოტივით (კონრადი „უფრო ნოველისტია, ვიდრე – რომანისტი), არაარსებითი ხასიათის შეცდომას კი არ უშვებს, არამედ მიუღებელი სტანდარტებით აზროვნებს. ვერც კაზენის აზრს დავეთანხმები, რომელიც წინასიტყვაობაში აღნიშნავს, რომ ლუკაჩის ნაწარმოებში ყოველთვის იგრძნობა სარი აზრი მიუხედავად იმისა, მცდარია თუ ჭეშმარიტი მისი მსჯელობა. რაც არ უნდა წარმტაცი იყოს XIX საუკუნის რომანის რეალისტური ტრადიცია, ლუკაჩის აღტაცება ზედმეტად დაუსაბუთებელ შთაბეჭდილებას ტოვებს. ყოველივე კი ლუკაჩის იმ მოსაზრებას ეფუძნება, რომ „კრიტიკოსის ამოცანა იდეოლოგიასა (Weltanschauung-ის გაგებით) და მხატვრულ ქმნილებას შორის კავშირის გამოვლენაა“. ლუკაჩი ხელოვნების მიმეტური თეორიის ერთგულია, რაც, ელემენტარულად, ძალზე ზედაპირული მიდგომაა. მიაჩნია, რომ ნიგნი სინამდვილის „ასახვა“ და „ფერწერული ტილოს ხატვას“ ჰგავს, ხოლო ხელოვანი „შუამავალია“. დიდი რეალისტური რომანის ტრადიციას ამგვარი ტერმინებით დაცვა არ სჭირდება.

ლუკაჩის ორივე ზემოხსენებული „გვიანდელი პერიოდის“ წიგნს ინტელექტუალური სინატიფე აკლია. ამ ორს შორის „ჩვენი დროის რეალიზმი“ გაცილებით უკეთესია; განსაკუთრებით პირველ ესეიში – „მოდერნიზმის იდეოლოგია“ – იგრძნობა მძლავრი მუხტი და მრავალი თვალსაზრისით, ბრწყინვალე ნაშრომია. ლუკაჩის დებულების თანახმად, მოდერნისტული ლიტერატურა (იგი აქ კაფკას, ჯოისს, მორავიას, ბენს, ბეკეტს და ათეულობით სხვა ავტორს გულისხმობს) აშკარად ალევორიული ხასიათისაა; შემდეგ იგი ალევორიისა და ისტორიული ცნობიერების უარყოფას შორის კავშირზე საუბრობს. მომდევნო ესეი – „ფრანც კაფკა თუ თომას მანი?“ ზერელე და ნაკლებად საიანტიერესოა და მასშიც იმავე დებულებას იმეორებს. უკანასკნელ ესეიში – „კრიტიკული რეალიზმი და სოციალისტური რეალიზმი“ – მარქსისტული პოზიციიდან უარყოფს ხელოვნების ძირითადს დოქტრინებს, რაც სტალინური ხანის იდეოლოგიის ნაწილი იყო.

თუმცა ამ წიგნსაც არაერთი ნაკლი აქვს. პირველ ესეიში გამოთქმული მოსაზრება ალევორიის შესახებ ვალტერ ბენიამინის გვიანდელი იდეებიდან მომდინარეობს; ციტატები ალევორიის შესახებ ბენიამინის ესსედან, რომელთაც აქ ვხვდებით, თითქოს წერისა და მსჯელობის ბევრად დახვეწილი მანერის დასტურია. არის, ალბათ, ერთგვარი ბედის ირონია იმაში, რომ ბენიამინი, რომელიც 1940 წელს გარდაიცვალა, ლუკაჩის „ადრეულ“ ნაწარმოების გავლენას განიცდიდა. თუმცა, ირონია იქით იყოს და ფაქტია, რომ ბენიამინი დიდი კრიტიკოსია (სწორედ ბენიამინი იმსახურებს „ჩვენი ეპოქის ერთადერთი მნიშვნელოვანი გერმანელი კრიტიკოსის“ ტიტულს), „გვიანდელი პერიოდის“ ლუკაჩი კი – არა. ბენიამინის შემოქმედება იმის მაგალითია, რისთვისაც ლუკაჩს, როგორც ლიტერატურის კრიტიკოსს, შეეძლო მიეღწია.

საფრანგეთში სარტრის მსგავსმა მწერლებმა და ნეომარქსისტ კრიტიკოსთა გერმანული სკოლის წარმომადგენლებმა (რომელთაგან, ბენიამინის გარდა, ყველაზე გამოჩენილი არიან თეოდორ ადორნო და ჰერბერტ მარკუზე), შეძლეს, სხვათა შორის, მარქსისტული, როგორც ფილოსოფიური და კულტურული ანალიზის პოზიციიდან განეხილათ თანამედროვე ლიტერატურის ესა თუ ის ასპექტი მაინც. თუმცა ამ ავტორებს ლუკაჩს ვერ შევადარებთ. ჩემთვის გასაგებია ის მიზეზები და გამოცდილებანი, რაც საფუძვლად უდევს ლუკაჩის რეაქციულ ესთეტიკურ მგრძობელობას; მესმის, მორალის კითხვისკენ მისი გამუდმებული სწრაფვაც და იდეოლოგიური ტვირთიც, რომელსაც წარბშეუხრელად ზიდავს; და ყველაფერი ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ეს ფილისტერული ტვირთი შევუმსუბუქო. მაგრამ ისევე, როგორც ვერასდროს მივიღებ ლუკაჩის მსოფლმხედველობის ინტელექტუალურ წანამძღვრებს თუ მის შედეგებსა და თანამედროვე ლიტერატურის უდიდესი ნიმუშების მძაფრ კრიტიკას, ასევე ვერ უარვყოფ, რომ ყოველივე ეს ლუკაჩის გვიანდელი პერიოდის მთელ კრიტიკულ შემოქმედებას ჩრდილს აყენებს.

ლუკაჩისთვის კარგი სამსახურის განევა იქნება, თუ ამერიკელი მკითხველისთვის ითარგმნება ადრეული ხანის წიგნები – „სული და ფორმა“ (სადაც შესულია მისი დისერტაცია ტრაგედიის შესახებ), „რომანის თეორია“ და, რასაკვირველია, „ისტორია და კლასობრივი ცნობიერება“. ამას გარდა, ხელოვნებისადმი მარქსისტული მიდგომის სიცოცხლისუნარიანობისთვის და მასზე სათანადო წარმოდგენის შესაქმნელად, კარგი იქნებოდა, იმ გერმანელ და ფრანგ კრიტიკოსთა ნაშრომების თარგმნა, რომლებიც ზემოთ დავასახელე (უპირველესად კი, ბენიამინის). მხოლოდ მაშინ შევძლებთ მარქსიზმის, როგორც ხელოვნებისა და კულტურისადმი ანგარიშგასაწივე მიდგომის შეფასებას, როცა ამ ჯგუფის ყველა ძირითადი წარმომადგენლის თარგმანი ხელთ გვექნება.

(1964)

#### პოსტსკრიპტუმი:

ლუკაჩის წიგნზე – „რომანის თეორია“ – 1920 წელს გამოქვეყნებულ რეცენზიაში კარლ მანჰაიმმა მას „ესთეტიკური ფენომენის, კერძოდ, რომანის ისტორიის ფილოსოფიის მაღალი პოზიციიდან განხილვის მცდელობა“ უწოდა. მანჰაიმის თანახმად, „ლუკაჩის წიგნში კვლევა სწორი მიმართულებით მიდის“. სწორ და მცდარ მსჯელობებზე რომ არაფერი ვთქვათ, ამგვარი მიმართულება აშკარად შეზღუდულია. უფრო ზუსტად, ხელოვნებისადმი მარქსისტული მიდგომის დადებითი თუ უარყოფითი მხარე მომდინარეობს „მაღალი პოზიციისადმი“ ამ თეორიის ერთგულებაში. თქვენ ვერ შეხვდებით ხელოვნების per se ამა თუ იმ მორალური თუ ისტორიული მიმართულების სამსახურში ძალით ჩაყენების სურვილს ზემოხსენებული ავტორების (ადრეული ლუკაჩი, ბენიამინი, ადორნო და სხვა) ნაწერებში. მაგრამ დიდი

ძალისხმევის მიუხედავად, არცერთი მათგანი არაა თავისუფალი ამა თუ იმ წარმოდგენისგან, რაც საბოლოოდ იდეოლოგიის უკვდავყოფას ემსახურება და მთელი მისი მიმზიდველობის მიუხედავად (თუ მას ეთიკურ ვალდებულებათა მთლიანობად განვიხილავთ), თანამედროვე საზოგადოების სტრუქტურისა და ნიშან-თვისებების, მასში მომხდარი განსაკუთრებული ხასიათის ცვლილებების შეფასებისას, დოგმატურობისა და უარყოფითი დამოკიდებულების ფარგლებს ვერ გასცდა. აქ „ჰუმანიზმს“ ვგულისხმობ. ისტორიული პროგრესის იდეისადმი ერთგულების მიუხედავად, ნეო-მარქსისტმა კრიტიკოსებმა არასოციალისტური ქვეყნების თანამედროვე კულტურის ბევრი საინტერესო და შემოქმედებითი თავისებურების მიმართ საოცარი გულგრილობა გამოავლინეს. ავანგარდისტული ხელოვნების მიმართ თავიანთი დაუინტერესებლობით, თანამედროვე ხელოვნებისა და განსხვავებული ცხოვრების ნირის (როგორც „გაუცხოებულის“, „დეჰუმანიზებულის“, „მექანიზებულის“) მიმართ პრეტენზიების წაყენებით და, ზოგადად, თავიანთი სულისკვეთებით, ოდნავ განსხვავდებიან XIX საუკუნეში მოღვაწე დიდი კონსერვატორი კრიტიკოსებისგან, როგორებიც არიან არნოლდი, რესკინი და ბურქჰარდტი. უცნაური და დამაფიქრებელია, რომ ისეთებმა სრულიად აპოლიტიკურმა კრიტიკოსმა, როგორიცაა მარშალ მაქლუენი, თანამედროვე სინამდვილის სტრუქტურაში გაცილებით ღრმად წვდომის უნარი გამოავლინა.

ერთი შეხედვით, ნეო-მარქსისტ კრიტიკოსთა ამა თუ იმ მოსაზრების მრავალფეროვნებაში თითქოს ნაკლებად ჩანს მგრძნობელობის ერთსულოვნება, ვიდრე წარმოვაჩინე. მაგრამ თუ მათი ნაწერების ესთეტიკურ პრინციპებს შევადარებთ, განსხვავება უმნიშვნელო აღმოჩნდება. მართალია, ადორნო თავის „ახალი მუსიკის ფილოსოფიაში“ შონბერგს დადებითს შეფასებას აძლევს, მაგრამ ეს ხდება მხოლოდ „პროგრესის“ სახელით (შონბერგისადმი კეთილგანწყობის პარალელურად, ადორნო თავს ესხმის სტრავენსკის, რომლის მთელ შემოქმედებას იგი უსამართლოდ მხოლოდ ერთ-ერთ – ნეო-კლასიკურ პერიოდთან აიგივებს. წარსულზე იერიშის მიტანისა და მუსიკალური პასტიშებისთვის (იგივე ბრალდება შეიძლება პიკასოს მიმართაც წაგვეყენებინა), სტრავენსკის ჯერ „რეაქციონერის“, ხოლო შემდეგ „ფაშისტის“ სახელით ნათლავს). თუმცა ლუკაჩი კაფკას იმ თავისებურებების გამო აკრიტიკებს, რომელთაც *mutatis mutandis* მუსიკის ისტორიაში, ადორნოს ტერმინოლოგიით, „პროგრესული“ უნდა გვეწოდებინა. კაფკა რეაქციულია მისი ნაწერების ფაქტურის ალეგორიულობის, ანუ დე-ისტორიულობის გამო, მაშინ როცა მანის შემოქმედება პროგრესულია რეალიზმის, ანუ ისტორიის შეგრძნებით გამო. მაგრამ მსჯელობა რომ სხვა კუთხით წარგვემართა, ადვილად წარმომიდგენია, რომ მანის პაროდითა და ირონიით გაჯერებული, მოძველებული ფორმის ნაწარმოებები – რეაქციული აღმოჩნდებოდა. ერთ შემთხვევაში, „რეაქციულობა“ წარსულისადმი არაავთენტურ მიმართებასთანაა გაიგივებული; ხოლო მეორე შემთხვევაში, მასში აბსტრაქტულობა იგულისხმება. ორივე სტანდარტის (და ინდივიდუალური გემოვნების გამონაკლისების) გათვალისწინებით, ეს კრიტიკოსები ერთთავად მტრულად არიან განწყობილნი თანამედროვე ხელოვნების

მიმართ, ან სრულებით ვერ გრძნობენ მას. უმეტეს შემთხვევაში, ისინი არ იკვლევენ მას ისე საფუძვლიანად, როგორც საჭიროა. ერთადერთი თანამედროვე რომანისტი, რომელზეც ფრანგი ნეო-მარქსისტი კრიტიკოსი ლუსიენ გოლდმანი წერდა, არის ანდრე მალრო. უჩვეულო ბენიამინიც კი, რომელიც ერთნაირი ბრწყინვალე წერდა გოეთეზე, ლესკოვსა და ბოდლერზე, არაფერს ამბობს მე-20 საუკუნის მწერლებზე. მართალია, ჩვენი საუკუნის ხელოვნების ერთადერთ უახლეს და უმნიშვნელოვანეს ფორმას – კინემატოგრაფს ბენიამინმა თავისი ესეების დიდი ნაწილი დაუთმო, მაგრამ სათანადოდ ვერ შეაფასა და ვერ გაიგო მისი მნიშვნელობა (იგი მიიჩნევდა, რომ ფილმები ტრადიციასა და ისტორიულ ცნობიერებას ანადგურებდა და, აქედან გამომდინარე – კიდევ ერთხელ! – ფაშიზმის გამოვლინება იყო).

ჰეგელისა და მარქსის მიმდევარ კულტურის კრიტიკოსებს არ სურდათ ხელოვნების, როგორც ავტონომიური (და არა უბრალოდ ისტორიული თვალსაზრისით განსახილველი) ფორმის აღიარება. და ვინაიდან ის ნიშანდობლიობა, რაც ხელოვნების თანამედროვე მიმართულებებს სულს შთაბერავს, არსებითად, ხელოვნების ფორმისეული შესაძლებლობების (ემოციური ძალის ჩათვლით) ხელახლა აღმოჩენას და მის წინ წამოწევას ეფუძნება, ეს კრიტიკოსები თანამედროვე ხელოვნების ნიმუშებისადმი ნაკლები სიმპათიით არიან განწყობილნი. ამ შემთხვევაში გამონაკლისია „შინაარსი“. ისტორიული კრიტიკის წარმომადგენლები ფორმასაც კი შინაარსის ნაირსახეობად თვლიან, რაც ცხადად ჩანს „რომანის თეორიაში“, სადაც სხვადასხვა ლიტერატურული ჟანრის – ეპოსის, ლირიკის, რომანის – ანალიზისას ლუკაჩი მიუთითებს, რომ ამა თუ იმ ნაწარმოების ფორმაში სოციალური ცვლილებები აისახება. მსგავსი მცდარი შეხედულება ნაკლებად თვალშისაცემია, მაგრამ უხვადაა არაერთი ამერიკელი ლიტერატურის კრიტიკოსის ნაშრომში; მათი ჰეგელიანური ორიენტაცია ნაწილობრივ მარქსიდან, თუმცა არსებითად სოციოლოგიიდან მომდინარეობს.

რასაკვირველია, ისტორიულ მიდგომას ბევრი დადებითი მხარე აქვს. მაგრამ, თუკი ფორმა შეიძლება შინაარსის ნაირსახეობად მივიჩნიოთ, მაშინ (აღბათ, ეს უფრო მნიშვნელოვანია) შინაარსიც შეგვიძლია ფორმის გამოხატულებად ჩავთვალოთ. როცა ისტორიული კრიტიკის წარმომადგენლები და მათი მიმდევრები შეძლებენ ხელოვნების ნიმუშის, უპირველეს ყოვლისა, ხელოვნების ნიმუშადვე (და არა სოციოლოგიურ, კულტურულ, მორალურ თუ პოლიტიკურ დოკუმენტად) აღქმას, მხოლოდ მაშინ მიუახლოვდებიან მე-20 საუკუნის უდიდესი ხელოვნების არაერთ ნიმუშს და მაშინ გამოიმუშავენ ხელოვნებაში „მოდერნიზმის“ საკითხებსა და მიზნებში წვდომის უნარს.

(1965)

თარგმნა **გაგა ლომიძემ**

Susan Sontag. "The Literary Criticism of Georg Lukacs".

From the book – *Susan Sontag. Against Interpretation.*

New York-London-Toronto, 1990, pp. 82-92.

Translated by **Gaga Lomidze.**

ნინო დოლიძე  
(საქართველო)

### ტრადიციული პოეზიის ნიშნები და მათი ფუნქცია მაჰმუდ დარვიშის ლექსში „შეყვარებული პალესტინიდან“

არაბულ პოეზიას დიდი ხნის ისტორია აქვს. მართალია, ისლამამდელი არაბული ლექსის უძველესი ნიმუშები (V-VII სს.) ჩვენამდე მეტ-ნაკლებად სახეცვლილი ფორმითაა მოღწეული, მაგრამ ამ ძეგლთა განვითარებული, მდიდარი მეტა-ენა თუ ფორმულერივი ხასიათი მიუთითებს ხანგრძლივ ტრადიციაზე, რაც სავარაუდოდ, წინ უძღოდა მათ შექმნას (ფურცელაძე 2017: 13). პოეზია ისლამამდელი კულტურის უმნიშვნელოვანესი კომპონენტი იყო – ერთი მხრივ, მომთაბარე ბედუინების ყოფიდან ამოზრდილი და მეორე მხრივ, ამ ყოფის მასაზრდოებელი.<sup>1</sup> წარმართულ არაბულ საზოგადოებაში კარგ ვაჟ-კაცს, მეზრდოლს ლექსის თხზვაში განაფულობაც მოეთხოვებოდა.<sup>2</sup> ისლამის გამოჩენის (VII ს.) შემდეგ ლექსი ყოველდღიური ყოფის ორგანული ნაწილი აღარ იყო. თანდათან ზეპირი პოეზია წერილობით შეიცვალა, ხოლო პოეტმა, რომელიც ადრეისლამურ ეპოქაში სახოტბო, პანეგირიკულ ლექსს ხელისუფალისთვის ქმნიდა, აქტიური სოციალური ფუნქცია დაკარგა. „დაცემის ხანაში“ (XIII-XVII სს.) ცარიელ ფორმად გადაგვარებული კასიდის<sup>3</sup> შეთხზვის ტექნიკის ფლობაც კი უკვე საკმარისი იყო „პოეტობისთვის“. პოეზიას სოციუმზე ზეგავლენის მოხდენა კვლავ არ შეეძლო. ეს ფუნქცია არაბულ ლექსს მხოლოდ XX ს-ში დაუბრუნდა, როდესაც საკუთარ კულტურულ ღირებულებებზე მყარად მდგომი შემოქმედები კოლონიურ ძალას დაუპირისპირდნენ. სწორედ ამ განახლებულ ტრადიციას მიეკუთვნება პალესტინელი პოეტი მაჰმუდ დარვიში (1942-2008), რომელსაც ღრმად სწამდა, რომ პოეზია კვლავ არაბთა ფსიქიკურ-სულიერი ცხოვრების მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო. თვითგამოხატვის ახალი ფორმების მაძიებელი დარვიში გამუდმებით ცდილობდა, ლექსი ისე განევი-

---

1 რ. გენონის დაკვირვებით, თუ ბინადარი ხალხი ავითარებს სახვით ანუ ფორმათა ხელოვნებას (არქიტექტურა, ქანდაკება, ფერწერა...), რომელიც სივრცეში გაიშლება და დროში ცვალებადია, მომთაბარენი უპირატესად ხშიერ ხელოვნებას (პოეზია, მუსიკა...) ქმნიან, რომელიც დროში თითქმის უცვლელად მიედინება. (იხ.: გენონი, 1998). ისლამამდელი ეპოქის მომთაბარე არაბებს მართლაც მაღალ დონეზე განვითარებული ზეპირი პოეზია ჰქონდათ.

2 ისლამამდელ არაბულ საზოგადოებაში არსებობდა რაინდული ცხოვრების წესი, ერთგვარი ქცევის კოდექსი — ე.წ. *მურუვეა* (არაბ. ვაჟკაცობა, კეთილშობილება, დიდსულოვნება), რომელიც გამბედაობასა და ერთგულებაზე, ხელგაშლილობასა და ღირსებაზე იყო დამყარებული. ასევე ფასობდა ენამოსწრებულობა და პოეტურ პაექრობაში მონაწილეობის უნარი.

3 კასიდა — ისლამამდელ ეპოქაში წარმოქმნილი, ერთი რითმითა და საზომით დანერგული, დიდი მოცულობის, მრავალთემიანი სალექსო ფორმა.

თარებინა, რომ წონასწორობა დაეცვა XX ს-ის არაბულ სამყაროში გაბატონებულ ორ უკიდურესობას შორის. თუ ერთი ისტორიულ ცვლილებას საერთოდ არ ითვალისწინებდა, მეორე მხოლოდ პოეზიის მოდერნიზებას ისახავდა მიზნად, წარსულს კი მთლიანად სწყდებოდა. სამწუხაროდ, დარვიშს უფრო ხშირად წარმოაჩენენ ხოლმე როგორც *ინთიფადას*<sup>1</sup> სიმბოლოს, პალესტინელების ხმას, ნაციონალურ პოეტს თუ პალესტინის პოეტს, რამაც ერთგვარად დაჩრდილა ის როგორც შემოქმედი, რომელიც სულ მუშაობდა საკუთარ თავზე, იხვეწებოდა და იცვლებოდა ლექსის სრულყოფისაკენ მიმავალ გზაზე. 2000 წელს გამოსული ფრანგულენოვანი კრებულის „ჩვენ დედამინა გვევინროვება“ შესავალში დარვიში აღნიშნავს:

„ყოველი ჩემი ახალი კრებული უწყვეტობის ერთგვარი რღვევისკენ, წინა კრებულის დაშლისკენაა მიმართული, რამდენადაც თითოეული ახალი ნამონყებისას, უცვლელად განვიცდი საჭიროებას, განვაფიქროთ და ცენტრს დაფუძნოთ ნიუანსები, რომელიც მანამდე მეორადად და მარგინალურად მიმაჩნდა... ჩემი პოეტური შეთავაზებები სათავეს ყოველთვის არაბული პოეზიის ხანგრძლივ ისტორიაში, მის რიტმებსა და ესთეტიკურ კანონებში იღებს. იშვიათია პოეტები, რომლებიც პოეტურად ერთბაშად იბადებიან. მე თანდათანობით და შუალედური კუმშვებით დავიბადე და დღემდე ვსწავლობ ლექსისკენ მიმავალ რთულ გზაზე სიარულს; ლექსისკენ, რომელიც ჯერ არ დამინერია.“ (დარვიში, 2016: 19)

წინამდებარე სტატიაში ყურადღებას გავამახვილებთ მაჰმუდ დარვიშის ერთ ცნობილ, საეტაპო მნიშვნელობის ლექსზე – „შეყვარებული პალესტინიდან“ და შევეცდებით ავხსნათ, თუ ამჯერად რატომ მიმართა ახალი, თანამედროვე ფორმებისა თუ გამომსახველობითი საშუალებების მაძიებელმა დარვიშმა კლასიკურ კასიდასა და ლაზალს<sup>2</sup>; და რა ფუნქცია აქვს ტრადიციულ პოეზიის ნიშანთა გამოყენებას ამ კონკრეტულ ვერლიბრში XX ს-ის სამოციანი წლების პალესტინურ კონტექსტში.

მაჰმუდ დარვიში 1942 წლის 13 მარტს დასავლეთ გალილეაში, აქასთან ახლოს მდებარე პალესტინურ სოფელ ბირვაში, სალიმ და ჰურაია დარვიშების ოჯახში დაიბადა. ოთხი ძმა და სამი და ჰყავდა. 1948 წლის ცნობილი მოვლენების<sup>3</sup> შედეგად ოჯახი საკუთარ ქვეყანაში ლტოლვილად იქცა. მაჰმუდის მამა მიწისმფლობელი იყო, თუმცა ოკუპაციის შემდეგ იძულებული გახდა, დღიურ მუშად დაეწყო მუშაობა. დარვიშების მშობლიური სოფელი ისრაელმა მალევე დაანგრია, იქ მცხოვრებთა უკან დაბრუნება რომ აერიდებინა თავიდან. ლიბანში გაქცეულები ჯერ ჯიზინში, შემდეგ დამურში ცხოვრობდნენ. ერთი წლის შემდეგ სოფელ დირ აღ-ასადში დაბრუნდნენ და ერთხანს მოქალაქეობას მალავდნენ, რადგან ეს მიწა ისრაელს ეკუთვნოდა. მომავალი პოეტი სწორედ აქ შევიდა სკოლაში. სამწუხარო მოვლენების მიუხედავად, მან კარგი განათ-

1 *ინთიფადა* (არაბ. აჯანყება) – პალესტინური წინააღმდეგობის მოძრაობა.

2 ლაზალი (არაბ.) – ისლამის ეპოქაში გაჩენილი სატრფიალო ლექსი.

3 იგულისხმება ისრაელის მიერ დასავლეთ სანაპიროს ოკუპაცია.

ლების მიღება მოახერხა. სკოლის დამთავრების შემდეგ დარვიშმა ჯერ ლიტერატურულ ჟურნალ „ალ-ჯადიდის“, ხოლო შემდეგ ჰაიფაში გამომავალი „ით-თიჰადის“ რედაქციაში დაინყო მუშაობა. 1973 წელს ახალგაზრდა შემოქმედმა ბეირუტს მიაშურა, სადაც პალესტინელმა მწერალმა ლასან ქანაფანიმ<sup>1</sup> ის საზოგადოებას წარუდგინა როგორც „წინააღმდეგობის პოეტი“. იმხანად მართლაც აქტიურ საზოგადოებრივ ცხოვრებას ეწეოდა – ლიბანში პალესტინის გათავისუფლების ორგანიზაციას დაქვემდებარებულ სასწავლო თუ საგამომცემლო ორგანიზაციებში მუშაობდა. ოსლოს შეთანხმების<sup>2</sup> შემდეგ დარვიშმა პროტესტის ნიშნად დატოვა პალესტინის გათავისუფლების ორგანიზაციის აღმასრულებელი საბჭო და 1981 წლიდან მის მიერვე დაარსებულ კულტურის ჟურნალ „ქარმალს“ ჩაუდგა სათავეში. 1982 წელს ბეირუტში გაჩაღებული სამოქალაქო ომის გამო ის ლიბანიდან პარიზს გაემგზავრა. ცხოვრების დიდი ნაწილი ემიგრაციაში გაატარა, რადგან ათწლებლების განმავლობაში არ ჰქონდა პალესტინაში დაბრუნების უფლება. მისი ორივე ქორწინება გაყრით დასრულდა. შვილები არ ჰყოლია. 2008 წლის 8 აგვისტოს დარვიში მესამე გულის ოპერაციის დროს აშშ-ის ერთ კლინიკაში გარდაიცვალა. მისი ცხედარი ჰიუსტონიდან იორდანის გავლით რამალაში გადაასვენეს და იქვე დაკრძალეს.

დარვიშის შემოქმედებითი ცხოვრების დასაწყისი დამთავრდა პერიოდს, როდესაც ელემენტარული განწყობის არაბული ლექსები თანდათან საბრძოლო სულისკვეთებით გამსჭვალულმა პოეზიამ შეცვალა. 1967 წლის მოვლენების<sup>3</sup> შემდეგ კი ისეთი ვითარება შეიქმნა, რომ პალესტინური პოეზია არა მარტო შეიძლება არაა, არამედ უნდა ქვეუღიყო კიდევ იარაღად. თუმცა ლექსი „შეყვარებული პალესტინიდან“ უფრო ადრე – 1966 წელს გამოქვეყნდა. ეს იყო პერიოდი, როდესაც პოლიტიკურ რეალობაში „პალესტინას“ არაფერს უწოდებდნენ. ისრაელის სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ სიტყვა „პალესტინა“ პოლიტიკურად ტაბუდადებული იყო. გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ამ ლექსმა ხელახლა შექმნა „პალესტინა“, რომლის დაბადებას ტექსტში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა. ამ დროს პოეტი ჰაიფაში ცხოვრობდა და ანტიისრაელურ მოძრაობაში აქტიურად იყო ჩართული. მას შემდეგ, რაც პალესტინელები თავიანთი მიწიდან აიყარნენ და ლტოლვილებად გაიფანტნენ, ზოგადად, მთელი პალესტინული ლიტერატურისთვის აქტუალური გახდა დაკარგული ადგილის, იდენტობის კრიზისის თემები. თუმცა დარ-

1 ლასან ქანაფანი (1936-1972) – პალესტინელი მწერალი, ლიტერატორი, პალესტინის გათავისუფლების ორგანიზაციის აქტივისტი, რომელიც ისრაელის სპეცსამსახურებმა ბეირუტში მოკლეს. მისი ორი მცირე რომანი „დაბრუნება ჰაიფაში“ და „კაცები მზეში“, ასევე ნოველა „სევდიანი ფორთოხლების მიწა“ ქართულად თარგმნილია დ. გარდავაძის მიერ.

2 იგულისხმება ოსლოს სამშვიდობო მოლაპარაკება ისრაელ-პალესტინას შორის 1993 წელს, რომლის შედეგად მიღებული დოკუმენტი სახელწოდებით „პალესტინის დროებით თვითმმართველობაზე შეთანხმებათა პრინციპების დეკლარაცია“ ძალზე ბუნდოვანი იყო და სულ მალე კრიტიკის საგანი გახდა.

3 1967 წელს ე.წ. „ექვსდღიანი ომის“ შედეგად ისრაელმა აღმოსავლეთ იერუსალიმი, სინას ნახევარკუნძულის ნაწილი და გოლანის მაღლობი დაიკავა.

ვიში იყო პირველი, ვინც პოეზიაში ხსოვნის თემა განავითარა. მას ღრმად სწამდა, რომ თუ გაფანტული ებრაელების იდენტობა საუკუნეთა განმავლობაში ხსოვნამ (ებრ. *ზიქარონ*) გადაარჩინა, მთელ მსოფლიოში გადასახლებული და გაბნეული მილიონობით პალესტინელის იდენტობა პოეზიას უნდა შეენარჩუნებინა სწორედ იმ პალესტინის ასახვითა და ტექსტში შენარჩუნებით, რომელიც რეალურ დროსა და სივრცეში უწინდებური სახით აღარ არსებობდა. ამ ადგილს სხვები დაპატრონებოდნენ. „ვინც თავის ისტორიას წერს, ამ ისტორიის მიწა მასზე მემკვიდრეობით გადადის.“<sup>1</sup> – იმეორებდა ხოლმე დარვიში, როცა ხსოვნის მნიშვნელობაზე საუბრობდა, შემოქმედების საწყის ეტაპზე კი მან შექმნა „შეყვარებული პალესტინიდან“, რასაც დღეს აფასებენ როგორც „პალესტინის დაბადებას პოეზიაში“ (Neuwirth 2010: 173). გასათვალისწინებელია, რომ 1948 წლის შემდეგ პალესტინელებს არ ჰქონდათ სხვა, უკეთესი შესაძლებლობა, *ნაქბას*<sup>2</sup> გამოცდილება ჯეროვნად რომ აესახათ და გადმოეცათ. სანამ ამ თემატიკაზე ხელშესახები პროზა შეიქმნებოდა, პოეზია ტრავმირებული საზოგადოების ტკივილის გამოსახატად ერთადერთ საშუალებად რჩებოდა. მაშასადამე, „შეყვარებული პალესტინიდან“ იქმნება ისრაელის სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ, მანამ, სანამ ებრაელები აღმოსავლეთ ერუსალიმსაც დაიკავებენ. ტერიტორიადაკარგული არაბებისთვის პალესტინის დაბადება ტექსტში მნიშვნელოვანი უნდა იყოს იმდენად, რამდენადაც ეს ნიშნავს მისი არსებობის გაგრძელებას ხსოვნაში, პალესტინის არდავინწყება კი მინის შენარჩუნების მცდელობის ტოლფასია.

რა სახით ცოცხლდება პალესტინა დარვიშის ამ ლექსში? იქმნება განდევნილი, შევიწროვებული, დაჩაგრული პალესტინის დრამატული მხატვრული სახე, რომელსაც პოეტი ასე მიმართავს:


ჭებში, ბელეებში დაგინახე  
 გულგატეხილი, დამცირებული.  
 ღამის კლუბებში დაგინახე,  
 მიმტანი იყავ და მომსახურე.  
 ცრემლებისა და ჭრილობების სხივებშიც გნახე  
 შენ ხომ ერთ-ერთი ფილტვი ხარ ჩემში,  
 ხმა – ბაგეთგან გამომავალი,  
 წყალიც ხარ, მიწაც.  
 მღვიმესთან გნახე,  
 სახლთან –  
 სარეცხის თოკზე ეკიდე  
 შენი ობლების სამოსთან ერთად.  
 კერასთან გნახე და ქუჩებში,

1 <https://www.youtube.com/watch?v=erzl60Dk2bM&feature>

2 *ნაქბა* (არაბ. კატასტროფა) – ეს ტერმინი გამოიყენება 1948 წელს ისრაელის მიერ პალესტინის დასავლეთ სანაპიროს ოკუპაციის აღსანიშნად.



ლობებთანაც  
მზის ჩასვლისას!  
ობლის მღერაში, გასაჭირში  
მე დაგინახე  
ზღვის მარილითა და ქვიშით სავსე.  
მინასავით ლამაზი  
და ბავშვებივით...  
და არაბული ჟასმინივით...<sup>1</sup>

(113: 2015 )

დარვიში მეორე პირში მიმართავს პალესტინას, როგორც სულიერ არსებას, თავის სატრფოს. „შეყვარებული პალესტინიდან“ სასიყვარულო ლირიკის ნიმუშია – ლაზალია. ტრადიციული ლაზალიდან მას აღებული აქვს მიუწვდომელი სატრფოსთვის თავდადებისა და თავგანწირვის იდეა. ადრეისლამურ ეპოქაში სასიყვარულო ლექსის ორი ტიპი გამოიკვეთა – ჰიჯაზური (ომარიტული) და უზრიული (ბედუინური) ლაზალი. თუ პირველი ჰიჯაზის ცნობილ ქალაქებში, მექასა და მედინაში, სოციალურად და ეკონომიკურად დაწინაურებულ საზოგადოებაში განვითარდა და ამქვეყნიურ, ხორციელ სიყვარულს ასხამდა ხოტბას – ვნებიან სასიყვარულო ურთიერთობებს პირდაპირ და რეალისტურად აღწერდა ისე, რომ ადრესატის დასახლებასაც არ ერიდებოდა, მეორე ტიპის – ბედუინურ ლაზალში, რომელიც მატერიალურად შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე ჯერ კიდევ მომთაბარე უზრას ტომში გაჩნდა, სიყვარული შეფარული იყო და არა გაცხადებული, ხოლო მისი გამოხატვის ფორმები – მეტად თავშეკავებული. თუ ომარიტი პოეტები ხშირად იცვლიდნენ შეყვარებულებს, უზრიულ პოეზიაში პოეტი-მეტრფე, ფაქტობრივად, მზად იყო, შორს მყოფი იმ ერთადერთი სატრფოსთვის მიეტანა თავი მსხვერპლად, რომელთან შეერთების პერსპექტივა მას არც კი ჰქონდა. უზრიტი პოეტები ამგვარი თავდადებული სიყვარულით იხოცებოდნენ.<sup>2</sup> ვარაუდობენ, რომ სწორედ არაბული უზრიული ლაზალი დაედო საფუძვლად ესპანურ ტრუბადურულ პოეზიას, სადაც ტრფობის ობიექტი გათხოვილი ქალია. უზრიტი მიჯნური – შლეგი, ხელი, „მაჯნუნი“ საკუთარ თავსა და სიცოცხლეს უძღვნის ქალს, რომელიც არასოდეს გახდება მისი. უზრიულ აღუსრულებელ სიყვარულს, რომლისთვისაც „შორით გვემა“ დამახასიათებელი, პლატონურ სიყვარულსაც ადარებენ. უზრიული ლაზალი თავის თავში სიყვარულისთვის თავდადებისა და მსხვერპლად შეწირვის მოტივს გულისხმობს. სწორედ ამ ტრადიციულ კონცეფციას იყენებს დარვიში, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ მისი ლაზალი ეძღვნება არა ქალს, არამედ ქვეყანას. შეყვარებულის როლში გვევლინება ოკუპირებული, დაკარგული

1 ლექსის „შეყვარებული პალესტინიდან“ არაბულიდან შესრულებული თარგმანი გამოქვეყნებულია: „ლიტერატურული გაზეთი“, 10 (218), 18-31 მაისი, 2018, გვ. 14-15.

2 უფრო ვრცლად უზრიული ლაზალის შესახებ იხ.: დ. გარდავაძე, 2004.

ტერიტორია – მიწა, რომლის დანახვაც ავტორს ტკივილს აყენებს, თუმცა მას არაფრის შეცვლა შეუძლია. შეყვარებულთან შეხვედრა, მით უფრო, შეერთება უტოპიად ქცეულა მეტრფესთვის, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ის მზად არის, პალესტინისთვის სიცოცხლე დათმოს და სიყვარულისთვის წამებულ რაინდი გახდეს.

დარვიში შორიდან მიმართავს მონატრებულ პალესტინას:

შენი თვალები ეკალივით მესობა გულში,  
ტკივილისაგან მტანჯავს, თუმცა ვემორჩილები.  
ქარისგან ვიცავ და ვიფარავ,  
მას თავად ვისობ  
ლამესა და ტკივილებს მიღმა.  
ჭრილობა, მისგან მოყენებული  
ვარსკვლავებს ანთებს.  
ასეთი აწმყო მომავალს ჩემთვის  
სულზე ძვირფასს ხდის...

შინაარსის, კონსტრუქციის თვალსაზრისით „შეყვარებული პალესტინიდან“ კლასიკური კასიდის გავლენას განიცდის. ჯერ კიდევ ისლამამდელ ეპოქაში წარმოქმნილი კასიდა 20-100 ბეითიანი<sup>1</sup> ლექსი იყო. მისი თემები შეიძლება ყოფილიყო: გარდასული სიყვარულის გახსენება, რასაც წინ უძღოდა უდაბნოში სატრფოს მიერ დატოვებული კარვის ნაშთებთან (ატლალ) შეჩერება, ამ ნაშთების აღწერა, ცრემლის ღვრა სატრფოს ნაბინავართან, გამგზავრება, მოგზაურობის, ბუნების, ნადირობის აღწერა, საკუთარი თავის ან ტომის ქება, მტრის გაკილვა, ლხენის მოტივი და სხვ. (ფურცელაძე 2017: 16). IX ს-ში იბნ კუთაიბა სინკრეტული კასიდის შემადგენელ სამ მთავარ კომპონენტს გამოყოფდა: 1. *ნასიბი* – ნოსტალგიური ხასიათის ლექსი, სადაც პოეტი მისტირის სიყვარულს, რომელიც უკვე წარსულს ჩაბარდა; 2. *რაჰილი* – სამოგზაურო ნაწილი, სადაც ავტორი ცდილობს შორეულ ადგილებში მოგზაურობით განიქარვოს შემოწოლილი სევდა; და 3. *მადიჰი* – საკუთარი ტომის-თვის ან მმართველისთვის ხოტბის შესხმა; აქვე შეიძლება ყოფილიყო ჩართული *ფახრი* – საკუთარი თავის ქება; ან *ჰიჯა* – მტრისკენ მიმართული სატირა (1986. **ابن قتيبة**) | დარვიშის ლექსში სამივე ეს ნაწილი გამოიყოფა იმ განსხვავებით, რომ ხოტბა მმართველის ნაცვლად სატრფოს – პალესტინას მიემართება. თუ ისლამამდელი კასიდის *ნასიბში* სატრფოს ტომის კარვის ნაშთებთან აღმოჩენილი პოეტი იხსენებს გარდასულ სიყვარულს, რომელიც აღარასდროს განმეორდება, ისლამის ეპოქის უზრიულ *ნასიბში* გადმოცემული გრძნობა არ ეკუთვნის წარსულს, რადგან პოეტს ისევ უყვარს სატრფო და მასთან შეხვედრის იმედიც აქვს. ასევეა დარვიშის შემთხვევაშიც:

<sup>1</sup> ბეითი (არაბ.) – სალექსო სტრიქონი.

ცოტაც და, როცა ჩვენი თვალები  
კვლავ შეხვდებიან,  
დამავიწყდება, რომ ერთხელ  
მხოლოდ ორნი ვიყავით მიხურულ კართან!

მაშასადამე, ლექსში „შეყვარებული პალესტინიდან“ გამოყენებულია არა ისლამამდელი ნასიბი, სადაც მთავარი მოტივი იმ სიყვარულის გახსენებაა, რომელიც აღარ განმეორდება, არამედ ისლამის ეპოქის უზრიული ღაზალის ნასიბი, რაკი პოეტს ანმყოშიც უყვარს თავისი სატრფო და მომავალშიც უერთგულებს მას. დარვიში იყენებს ერთი მხრივ, უზრიტთა სასიყვარულო კონცეფციას, რომელიც სიყვარულისთვის თავის განირვას გულისხმობს და, მეორე მხრივ, კლასიკური კასიდის სტრუქტურას. მას იმედი აქვს, რომ კვლავ შეხვდება პალესტინას, თუმცა მისტირის მასთან გატარებულ დროს, რომელიც წარსულში დარჩა. შეყვარებულები იძულებით დაშორდნენ ერთმანეთს:

შენი საამო ლაპარაკი სიმღერა იყო,  
რომლის მღერასაც მეც ვცდილობდი,  
თუმცა განსაცდელს მოეცვა მაშინ  
გაზაფხულის შემწყნარებლობა.  
შენი სიტყვები, კეთილხმოვანი,  
მერცხლებივით გაფრინდა ჩემგან,  
კარებიც უკან მოიტოვა  
და ჩვენი ზღურბლიც შემოდგომისა.  
წახვედი, ირგვლივ ყველაფერი დანალვლიანდა,  
ჩვენი სარკეები ჩამოგვემსხვრა,  
ხმის ნარჩენები შევაგროვეთ  
და ამის შემდეგ ყველაზე უკეთ  
სამშობლოს დატირება მოვახერხეთ.  
ნატირალს ერთად მოვათავსებთ გიტარის გულში,  
როგორც ეს ნაქბას შეეფერება,  
და მას დასახიჩრებულ მთვარეებს და ქვებს ვუმღერებთ.  
თუმც დამავიწყდა, უცნობხმიანო,  
რომ შენმა წასვლამ ჟანგი მოსდო ამ ჩემს გიტარას.  
შენმა წასვლამ თუ ჩემმა დუმილმა?!

რაჰილის ნაწილშიც არის მცირე განსხვავება კლასიკურ კასიდასთან შედარებით, რადგან დარვიში აღწერს არა მოგზაურობის, არამედ გადასახლების, ლტოლვილობის სცენებს. სატრფოსთან განშორება ტანჯვად ქცეულა მისთვის:

გუშინ გხედავდი ნავმისადგომთან;  
ნაპირს ტოვებდი სრულიად მარტო –  
უხელჩანთებოდ, უოჯახოდ, უნათესავოდ,  
მე ობოლივით გამოგეკიდე,

გეკითხებოდი წინაპართ სიბრძნეს:  
მწვანე ფორთოხლის გაშლილ კორომებს რად მიათრევენ  
ციხეში, პორტში, უცხოობაში?!  
ან ამ მგზავრობის,  
მარილისა და მონატრების იდუმალ სუნში  
რატომ რჩებიან ისინი მწვანედ?  
დღიურში ვინერ:  
ფორთოხალი მიყვარს. პორტი მძულს.  
ვაგრძელებ წერას:  
მეც დავდექი ნავმისადგომთან,  
მსოფლიოს ჰქონდა ზამთრის თვალები.  
მხოლოდ ფორთოხლის კანილა შეგვერჩა,  
ჩემს უკან დიდი უდაბნო იყო,  
ეკალბარდები...  
მე მთებში მწყემსი ქალი შევნიშნე  
ცხვრების გარეშე,  
გამოგდებული მიტოვებულ ნაბინავარზე<sup>1</sup>  
ეს შენ იყავი ჩემი ბალი,  
მე კი ყარიბმა  
დავაკაკუნე საკუთარი გულის კარებზე,  
თუმცა ჩემს გულზე აღმართულიყო  
კარი, ფანჯარა, ცემენტი, ქვები!..

შემდეგ დარვიში დაპირებებით ავსებს თავის შეყვარებულს. მას სულ ემახსოვრება პალესტინა როგორც მუზა, რომელიც მომავალშიც მისცემს წერის, კალმით ბრძოლის ძალას. რომც დაიპყრონ და დაისაკუთრონ პალესტინა, სახელებიც რომ შეუცვალონ მის სოფლებსა და დასახლებებს, ეს მიწა მაინც პალესტინურად დარჩება, რადგან ავთენტურობის შეცვლა-გადაკეთება საკმაოდ რთულია. ამიტომ პალესტინა – სწორედ ასეთი, როგორიც ის არის ახლა და როგორიც ის იყო დაშორების მომენტში, დარჩება პოეტის შთაგონების წყაროდ – წერა ხომ დარვიშის მთავარი იარაღია:

ვფიცავ,  
წამნამებისგან შევკერავ მანდილს,  
და მხოლოდ შენი თვალებისთვის მოვქარგავ მათზე  
სახელს, რომელიც გაახარებს  
გალობისაგან დამდნარი გულით მორწყულ  
ხშირსა და ჯიშინ ვაზებს...

---

<sup>1</sup> აქ ორიგინალში არის სიტყვა ატლალ (არაბ. „ნაბინავარი“), რაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რადგან სწორედ ეს სიტყვა გვხვდება ისლამამდელ ნასიბში, სადაც მიჯნური სატრფოს ტომის ნაბინავართან ჩერდება და მონატრებით იხსენებს წარსულს. დარვიში კი ნაბინავართან გამოგდებულ თავის სატრფოს – პალესტინას ხედავს.

წინადადებას დავნერ კიდევ  
კოცნაზე, მრავალ მონამეზე მეტად სანუკვარს  
და უფრო ძვირფასს. დიახ:  
„ის იყო პალესტინელი და არის ისევ!“  
კართან, ფანჯრის ქვეშ,  
ქარიშხალში, შუალამისას  
იმ ჩვენს ღამეში გახევებულ მთვარეს გავხედე!  
ვუთხარი ღამეს:  
იტრიალე ღობესა და სიბნელეს შორის.  
პაემანი მაქვს მე სიტყვებთან და სინათლესთან.  
ჩემი ქალწული ბალი იქნები  
მანამდე, სანამ  
მომარჯვებული ხანჯლებია ჩვენი ჰიმნები...  
ხორბლის მარცვალავით სავსე იქნები,  
სანამ ეს ჩვენი სიმღერები ნიადაგს გაანოყიერებს.  
შენა ხარ როგორც პალმა ხსოვნაში,  
რომელსაც ვერ ჭრის ვერც მეტყევე, ვერც ქარიშხალი,  
ტყის და უდაბნოს მხეცებიც კი ვერ ერევიან  
და მის დალალებს ვერას აკლებენ...

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დარვიშის ლექსის მესამე ნაწილი შეიცავს *მადიჰს*, ოღონდ პოეტი აქებს არა საკუთარ ტომს (როგორც ეს ისლამამდელ კასიდაშია), ან მმართველს (როგორც ეს ადრეისლამურ კასიდაშია), არამედ – შეყვარებულს, ნამდვილ პალესტინას როგორც მისი გადარჩენის ერთადერთ საშველს:

მე დევნილი ვარ, განდევნილი  
გალავენებსა და კარებს გაღმა.  
შენი თვალებით მომიჩრდილე,  
ქუთუთოები გადამაფარე.  
წამიყვანე, სადაც ახლა ხარ  
და აღმიდგინე  
სახისა და ტანისფერი,  
გულისა და თვალის სინათლე,  
პურისა და რითმის მარილი,  
მინისა და სამშობლოს გემო.  
შენს თვალებს, მზერას შემაფარე.  
წამიყვანე როგორც სევდის ქოხს შეფარებული ნახატი, ტილო,  
და როგორც ლექსი  
ჩემი ჩუმი დარდის წიგნიდან.  
თან წამიყვანე, ვით სათამაშო,  
სახლის აგური,

რომ ჩვენს შვილებსაც კარგად ახსოვდეთ  
გზა შინისაკენ.  
პალესტინელი თვალებით, დალით,  
სახელით, ღელვით და ოცნებებით,  
პალესტინელი თავსაბურავით,  
ტანით, ფეხებით,  
პალესტინელი სიტყვებითა და მდუმარებით,  
მღერით, ბგერებით,  
პალესტინელი დაბადებით, გარდაცვალებით,  
ძველ დღიურებში შემოგინახე,  
ვით ნაპერწკალი  
ლექსებისთვის ცეცხლს რომ დაანთებს;  
როგორც საგზალი მგზავრობისათვის.

კლასიკური კასიდის მსგავსად, დარვიშის ლექსის ბოლო ნაწილში *მადიჰთან* (ამ შემთხვევაში სატრფოს ქებასთან) ერთად გვხვდება როგორც *ფახრი* – საკუთარი თავის ქება, ასევე *ჰიჯაც* – მტრის გაკილვა:

ამ დაბლობებზე გავყვიროდი შენი სახელით:  
მე ვიცნობ რომაელთა ცხენებს!  
თუმც ბრძოლის ველი ის აღარ არის.  
უფრთხილდით ქუხილს,  
ჩემმა სიმღერამ  
მაგარ გრანიტზე რომ ამოტვიფრა.  
მე ვარ გმირების სამშვენისი,  
რაინდთ რაინდი,  
და კერპებს ვამსხვრევ.  
ჩემი ლექსები არწივებია  
ლევანტის საზღვრებს თავს რომ დაჰფრენენ.  
შენი სახელით მტერს გავძახებ:  
მატლებო, ჭამეთ ჩემი ხორცი,  
თუ დამეძინა,  
ჭიანჭველების კვერცხებიდან  
არწივები ვერ გამოძვრებიან,  
ხოლო იქედნეს კვერცხის ნაჭუჭი  
მხოლოდ გველს ფარავს.  
მე ვიცნობ რომაელთა ცხენებს,  
თუმც უფრო ადრე ის ვიცოდი,  
რომ ნამდვილი რაინდთ რაინდი  
და გმირების სამშვენისი ვარ!

ამ ლექსით დარვიშმა ტექსტში პალესტინის მხატვრული სახე, პალესტინის ხატება შექმნა. მკვლევრები „პალესტინის დაბადებას“ დარვიშის პო-

ეზიაში სიმბოლურად ბიბლიურ „დაბადებას“ უკავშირებენ (Neuwirth 2010: 173), რაც სავსებით შესაძლებელია, თუ გავითვალისწინებთ, რა დიდი ადგილი უკავია მის შემოქმედებაში ებრაელთა მთავარ ნარატივს – ძველ აღთქმას.<sup>1</sup> თუმცა ამ ლექსში შეყვარებული პოეტის, თავგანწირვისათვის მზადმყოფი შლეგი მიჯნურის სახე ნამდვილად არაბული ტრადიციიდან არის აღებული. დარვიში თავს უძღვნის პალესტინას როგორც სატრფოს და მისი აზრით, ეს მიძღვნა რეალურ, სისხლიან თავგანწირვაზე აღმატებულია.

XX ს-ის სამოციან წლებში, იმ დროს, როდესაც დასავლეთის სახელგონებო წრეებში პოსტმოდერნისტული ხედვა და სტილი იწყებს გაბატონებას, პალესტინურ კულტურაში მთავარი, გამოკვეთილი თემა ქვეყნის მოუგვარებელი პოლიტიკური პრობლემა – ისრაელის მიერ პალესტინის ოკუპაციაა. ამიტომ აქ არ ჩნდება ტიპური პოსტმოდერნისტული ტექსტები მათთვის დამახასიათებელი ინდიფერენტულობით, ტრადიციული ფორმების ირონიულ კონტექსტში გამოყენებით და ა.შ. ზოგადად, არაბი პოეტები XX ს-ის ორმოცდაათიანი წლებიდან, მეორე მსოფლიო ომის შედეგად დასავლური კოლონიალიზმისგან გათავისუფლების შემდეგ, ქმნიდნენ პოეზიას, რომლისთვისაც ნოსტალგიურობა იყო დამახასიათებელი, რადგან ისინი პოსტკოლონიური პოლიტიკური კრაზის ფონზე, როდესაც არაბულ ქვეყნებში დესპოტური ეროვნული რეჟიმები გაბატონდა, კოლონიამდელი სამოთხისებური მდგომარეობის აღდგენას ცდილობდნენ. ისრაელის სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ კი არა მარტო პალესტინის, არამედ მთელი ახლო აღმოსავლეთის პოეზიაში აქტუალური გახდა პოლიტიკური ლექსი, რომელიც ბრძოლის ველად ქცეულ სახელგონებო სივრცეში ერთგვარ იარაღად წარმოგვიდგება. აქაც თავს იჩენს ერთი მთავარი განსხვავება ამავე პერიოდის დასავლურ ტექსტებთან. თუ ევროპული, უკვე პოსტმოდერნისტული, ნაწარმოებები აღარ შეიცავენ კონკრეტულ „გზავნილებს“ რეალობასთან თუ სოციუმთან მიმართებაში, არაბულ (პალესტინურ) ლიტერატურაში პირიქით ხდება. რაკი არაბები რეალურ ბრძოლას რეალური იარაღით აგებენ, ამიტომ საბრძოლო იარაღად ხელოვნება, სიტყვა იქცევა. ასეთ ვითარებაში კი ტრადიციული ჟანრების გამოყენება ხდება არა ირონიულად, როგორც ეს ამ პერიოდის დასავლური მწერლობისთვის, პოსტმოდერნიზმისთვის არის დამახასიათებელი, არამედ ანტიკოლონიური (ამ შემთხვევაში ანტიისრაელური) შინაარსით.

ლექსის „შეყვარებულ პალესტინიდან“ ფორმა თანამედროვეა. ეს არის არა ტრადიციული სტროფული ლექსი, არამედ ვერლიბრი, რომელმაც არაბულ სამყაროში XX ს-ის ოციანი წლებიდან თანდათან გაბატონებული ადგილი დაიკავა. ღაზალები (სასიყვარულო ლირიკის ნიმუშები) მე-20 ს-შიც იწერება. არც ამაშია რაიმე განსაკუთრებული. მთავარი ლექსში „შეყვარებული პალესტინიდან“ არც ისაა, რომ პოეტი წერს თანამედროვე ღაზალს, სადაც ტრფობის

1 იუდაური, ქრისტიანული და ისლამური აღუზიების შესახებ დარვიშის შემოქმედებაში იხ.: Mansson, Anette. *Passage to a new Wor(l)d, Exile and Reastoration in Mahmoud Darwish's Writings(1960-1995)*. Uppsala Universitet, Stockholm, 2003, 223-237.

ობიექტი არის ქვეყანა, მიწა (რადგან ასეთი შემთხვევები სხვაგანაც გვხვდება), არამედ ის, რომ სრულიად შეგნებულად მიმართავს ერთი მხრივ, ისლამამდელ ხანაში შექმნილი და კლასიკურ ხანაში ჩამოყალიბებული კასიდის სტრუქტურას და, მეორე მხრივ, ადრეისლამური ხანის უზრიული ღაზალის კონცეფციას. ეს კი ერთადერთ მიზანს ემსახურება – ხაზი გაესვას საუკუნოვან არაბულ ტრადიციას პალესტინელთა მიწაზე გაბატონებული ებრაელების მჩაგვრელი პოლიტიკური და ეკონომიკური პოლიტიკის ფონზე. საგულისხმოა, რომ დარვიში ერთ რომელიმე კონკრეტულ სალექსო ფორმას კი არ იღებს, არამედ ორიგინალური არაბული ლექსის ტრადიციულ ნიშნებს სინკრეტულად იყენებს. სტრუქტურა უცვლელი თანმიმდევრობით (ნასიბი, რაჰილი, მადიჰი, ფაზრი, ჰიჯა) აღებულია კასიდიდან, სიყვარულისთვის (შეყვარებულისთვის) საკუთარი თავის მსხვერპლად შეწირვის მოტივი კი – უზრიული ღაზალიდან.

ამრიგად, კითხვას, თუ რა მიზეზი, რა მიზანი და რა ფუნქცია აქვს ტრადიციული არაბული პოეზიის ნიშნების გამოყენებას მაჰმუდ დარვიშის საეტაპო მნიშვნელობის ლექსში, შეიძლება ასეთი პასუხი გაცეს:

1. შემოქმედების დასაწყისშივე მას უჭირავს შუალედური, ზომიერი პოციზია XX ს-ის არაბულ სამყაროში გაბატონებულ ორ მთავარ ტენდენციას შორის. ერთი მხრივ, ახალ გამომსახველობით ფორმებს ეძებს და ერთ-ერთ მნიშვნელოვან თანამედროვე პოეტად გვევლინება, მეორე მხრივ, ეყრდნობა ტრადიციულ კულტურას. ამ კონტექსტში კი სრულიად ბუნებრივია, რომ მდიდარ არაბულ პოეტურ მემკვიდეობას მიმართავს.

2. მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს არაბული პოეზიისთვის საუკუნეების განმავლობაში დაკარგული სოციალური ფუნქციის დაბრუნების საკითხში. დარვიშის „შეყვარებული პალესტინიდან“ არის ერთ-ერთი პირველი მნიშვნელოვანი მცდელობა არაბული პოეზიის პოლიტიკურ საბრძოლო იარაღად გადაქცევისა, რასაც მოჰყვა მისი არაერთი ლექსი არაბთა საბრძოლო სულისკვეთების ასამაღლებლად.

3. საკუთარი მიწიდან განდევნილ დარვიშს ფარ-ხმალი არ დაუყრია. ბრძოლის ფორმად პოეზიის წერა აირჩია, რათა დაკარგული პალესტინა ლექსით, ტექსტით, ხსოვნით შეენარჩუნებინა. ტრადიციულ ნიშნების ანტიისრაელურ (ანტიკოლონიურ) კონტექსტში შეგნებულად და არა ირონიულად გამოყენებით დარვიში იმ საერთო ტენდენციის ნაწილი ხდება, რომელიც ჯერ კიდევ XIX ს-ის ბოლოდან იღებს სათავეს, როცა ე.წ. მესამე სამყაროს ხელოვანები ცალკეულ ტრადიციულ ჟანრს, ფორმასა თუ მოტივს მიმართავდნენ, დებდნენ რა მასში ანტიიმპერიალისტურ შინაარსს.<sup>1</sup> პალესტინის ოკუპაციის შემდეგ არაბებს შორის გაჩნდა საპროტესტო მუხტი, რადგან ისრაელის სახელმწიფოს დაარსება როგორც პალესტინელი, ისე ლიბანელი, სირიელი თუ ერაყელი ინტელექტუალების მიერ აღქმულ იქნა, როგორც ახლო აღმოსავლეთში კოლონიური პოლიტიკის ხელახლა, ახალი ფორმით გაბატონების მცდელობა, რის გამოც მათ არ დასცალდათ ადგილობრივი, ავთენტური „არაბული მოდერნულობის“ შექმნა.

1 ასეთი შემთხვევები არაბულ პროზაშიც არის. იხ.: დოლიძე, 2006: 199-204.



**დამონშებანი:**

Gardavadze, Darejan. *Uzriuli Ghazali*. “P’ersp’ekt’iva XXI”, 6, Sak. Metsn. Ak’ademiis G. Ts’eretlis Sakhelobis Aghmosavletmtsodneobis Inst’it’ut’i. 2004, 91-102 (გარდავაძე, დარეჯან. *უზრიული ღაზალი*. „პერსპექტივა XXI“, №6, საქ. მეცნ. აკადემიის გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, 2004, 91-102).

Genoni, Rene. *K’aeni da Abeli*, „Pikrebi. Rcheulta Bibliotek’a“. Tbilisi: gamomtsemloba “lomisi”, 1998 (გენონი, რენე. *კაენი და აბელი*, „ფიქრები. რჩეულთა ბიბლიოთეკა“. თბილისი: გამომცემლობა „ლომისი“, 1998).

Darvish, Mahmoud. *al-a’ma’l al-qāmila*. Nablus: Al-isrā’, 2015

(محمود درويش، الأعمال الكاملة، الإسراء، نابلس، 2015)

Darvishi, Mahmoud. “Universaluris Adgilobrioba”. *Ts’inasi’t’q’vaoba Pranguli K’rebultvis “Chven Dedamits’a Gvevits’roeba”*. gamomtsemloba “galimari”, 2000, prangulidan targmna B. Chabradzem, zh. *Akhali Saunje*, 1, 2016, 17-19 (დარვიში, მაჰმუდ. „უნივერსალურის ადგილობრიობა“. *წინასიტყვაობა ფრანგული კრებულისთვის „ჩვენ დედამინა გვევიწროება“*. გამომცემლობა გალიმარი, 2000, ფრანგულიდან თარგმნა ბ. ჩაბრაძემ, ჟ. „ახალი საუნჯე“, №1, 2016, 17-19).

Darvish, Mahmoud. *Sheq’varebuli P’alest’inidan*. Arabulidan Targmna N. Dolidzem. „Lit’erat’uruli Gazeti“, №10 (210), 18-31 Maisi, 2018, 14-15. (დარვიში, მაჰმუდ. *შეყვარებული პალესტინიდან*. არაბულიდან თარგმნა ნ. დოლიძემ, „ლიტერატურული გაზეთი“, №10(218), 18-31 მაისი, 2018, 14-15).

Dolidze, Nino. “Mak’ama Arabuli Aghordzinebis Ep’okashi”. Zh. *Aghmosavleti da K’avk’asia*, №4, TSU, 2006, 199-204 (დოლიძე, ნინო. მაკამა „არაბული აღორძინების“ ეპოქაში. ჟ. *აღმოსავლეთი და კავკასია*, №4, თსუ, 2006, 199-204)

Dolidze, Nino. “Mahmud Darvishis P’oezia Rogorts “K’olekt’iuri Khmidan” Individualuri Leksisk’en Ganvilili Gza”. *Aghmosavluri Pilologia – 25*, Sametsniero Sesiis Shromebi, Ak’. Ts’eretlis Sakhelmts’ipo Universit’et’i, Kutaisi: 2017, 54-82 (დოლიძე, ნინო. „მაჰმუდ დარვიშის პოეზია როგორც „კოლექტიური ხმიდან“ ინდივიდუალური ლექსისკენ განვლილი გზა“. *აღმოსავლური ფილოლოგია – 25*, სამეცნიერო სესიის შრომები, აკ. წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ქუთაისი: 2017, 54-82).

Ibn K’utayba. *Kitab al-shi’r wawshu’ara’*. Baghdad: dār al-kutub al-‘amalīya, 1986

(ابن كتيبة، كتاب الشعر والشعراء، ويكي مصدر، بغداد، 1986)

Mansson, Anette. *Passage to a new Wor(l)d, Exile and Reastoration in Mahmoud Darwish’s Writings(1960-1995)*. Uppsala Universitet, Stockholm, 2003, 223-237.

Neuwirth, Angelika. “Hebrew Bible and Arabic Poetry, Reclaiming Palestine as a Homeland Made of Words: Mahmoud Darwish”. *Arabic Literature, Post Modern Perspectives*. Ed. by Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch, Barbara Winkler, London: Saqi, 2010.

Purtzeladze, Nana. *Arabuli Lit’erat’ura – Nark’vevebi da Nimushebi*. Tbilisi: gamomtsemloba “kartuli ak’ademiuri ts’igni”, 2017 (ფურცელაძე, ნანა. *არაბული ლიტერატურა – ნარკვევები და ნიმუშები*. თბილისი: გამომცემლობა „ქართული აკადემიური წიგნი“, 2017).

<https://www.youtube.com/watch?v=erzl60Dk2bM&feature>

**Nino Dolidze**  
(Georgia)

**The Elements of Traditional Poetry and Their Function in  
the Poem by Mahmoud Darwish “The Lover from Palestine”**

**Summary**

**Key words:** Traditional form, Anti-colonial poetry.

The prominent Palestinian poet Mahmoud Darwish (1952-2008) most of his life spent in exile. He worked permanently to improve his poetic techniques. His creations, as an important contribution to the modern Arabic poetry, were changing all the time. In spite of this Darwish mostly is represented as a symbol of Palestinian Resistance, as a fighter for freedom or the “Voice of Palestinians” – national poet, who managed to spread local problem all over the world.

“The Lover from Palestine” was published in 1966 – after establishing of the State of Israel and before the occupation of the East Jerusalem (before the Six-Day War of 1967). It was forbidden even to mention Palestine as a country at that time. For Arabs who had lost their land, the birth of Palestine in the text, and accordingly, in the memory, was very important. If the first poems of the exiled poet contain the direct expressions against Israel (see “Identity Card”), here we cannot see any political call or slogans, even though poetry is still remaining a main weapon in the poet’s struggle. The main thing is to remember Palestine, to keep it on mind. And memory is almost equal of retaining the land.

The form of the discussed poem is modern – free verse, but Darwish deliberately uses traditional Arabic conception of Uzri Love and the construction of the classical qasida. He tries to underline the existence of the tradition on the occupied land using pure Arabic motives in his poem.

According to the Uzri love, the lover must dedicate all his life to one woman, even if they will not be together in the future, and he must be ready to die for her (or for their love). The difference is that in case of “The Lover from Palestine” the object of love is not a woman (as in traditional Arabic Love poem – ghazal) but a land – Palestine. (Personalization of the land or city one can observe in texts of the other modern Arab writers too). The construction of this modern free verse is taken exactly from the classical qasida. Even the sequence of its basic parts – Nasib, Rahil, Madih, Fakhr and Hija – is not changed.

In Nasib (love song) Darwish remembers the beautiful time when he and his beloved were together. The poet hopes that he and his land will meet each other again (such hope one can see in classical Nasib and not in pre-Islamic one). Also, he cries, in traditional way, because of the absence of his homeland. Darwish addresses his lover:

Your words were a song  
I sought to sing  
But agony encircled the lips of spring.

Like swallows, your words took wind.  
Led my love, they deserted the gate of our house,  
And its autumnal threshold...

The Hija (satire about enemies) is naturally addressed towards the occupier.

Though there are little changes in part of Madih and Rahil. In the “The Lover from Palestine” Madih (usually praise of ruler) is directed to the lover and Rahil (traditionally journey of the poet) is represented by the sad scenes of exile.

I saw you yesterday at the harbor  
a voyager without provisions...  
I saw you on briar-covered mountains  
a shepherdess without sheep...  
I saw you in wells of water and in granaries  
broken...  
I saw you in nightclubs  
waiting on tables...

Of course, Darwish doesn't use by accident the construction of the classical Arabic poem, on the one hand, and pure Arabic conception of Uzrilove, on the other. In the Palestinian context of the 60's it means that:

1. Mahmoud Darwish tried not to lose his balance between two extreme tendencies in the 20th century Arabic poetry. If one (the Salafiya) didn't take historical changes into consideration at all, the other was concentrated only on the modernization of poetry forgetting its historical past. In “The Lover from Palestine” (as in other poems by Darwish) one can observe the beautiful coexistence of modern and traditional elements.

2. Darwish believed that poetry still was important component of the Arab mental life. He tried to return to the Arabic poetry its social function. “The Lover from Palestine” is not his first attempt to make poetry a weapon for political struggle. But it is the first poem where we see the birth of Palestine in text. It means that it must continue its existence in the memory of Palestinians. Later memory will become more and more significant in Darwish's poetry.

As Darwish decided to preserve his Palestine in memory, he began to use traditional qasida in anti-Israeli context. By this step he becomes a part of the greater tendency which has been spread all over the third world since the 19th century when the writers deliberately used traditional forms to express their anti-imperial or/and anti-colonial ideas. If in the western literature of the 60's postmodern tendencies were appeared, in the Near East by that time “engaged literature” was still very important. Here, unlike the typical post-modern texts, traditional forms were not used in an ironical context. “The Lover from Palestine” isn't an exception. It contains elements of the traditional poetry, on the one hand, and clear political messages against the occupier, on the other.

მერაბ ლალანიძე  
(საქართველო)

### ბატონიშვილი ვახუშტი ენისა და წიგნის გამო ერთიანი საქართველოს ნიშანთა შორის

ბატონიშვილი ვახუშტი (1696-1756) თავისი ნაშრომის – „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ (1745) – იმ მონაკვეთში, სადაც იგი ამთავრებს ერთიანი საქართველოს ამბავთა გადმოცემას და სანამ შეუდგება საქართველოს დაშლის მომდევნო დროინდელი ისტორიის თხრობას, – „შემდგომად განყოფისა სამეფოსა სამ სამეფოდ და ხუთ სამთავროდ“ (383)<sup>1</sup>, – ცდილობს განსაზღვროს, დარჩა და არსებობს თუ არა სამეფოს დაშლა-დაყოფის შემდეგ რამე საყრდენი ან რამე მახასიათებლები, რაც განაპირობებდა პოლიტიკურად დანაწევრებული ქვეყნის სხვადასხვა განცალკევებულ მიწაზე მცხოვრებთა განუყოფლობის განცდას, ან კიდევ: რა ადასტურებდა მის დროს ამ ზოგადქართულ მთლიანობას, თუნდაც იმ დროისთვის ის ნამდვილად აღარც არსებულებოდა.

ვახუშტი გამოყოფს ერთიანობის სამ ამგვარ შენარჩუნებულ ნიშანს, – „სამნი ხილულნი ესენი“ (291), – თუმცა შემდგომ, ჩამონათვალის გარეთ, საგანგებო რიგითობის აღუნიშნავად, იგი მათ მეოთხე და მეხუთე ნიშანსაც დაუმატებს. ამ მახასიათებლებს იგი უკავშირებს არა იმდენად ეროვნებას (როგორც თითქოსდა მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო), ან რომელიმე სხვა გამაერთიანებელ მაჩვენებელს, რამდენადაც გარდასულ „ერთმეფობას“<sup>2</sup>: „გარნა ერთმეფობასა წარმოაჩინებს ანცა სამნი ხილულნი ესენი, ვინაფთვან იყო ყოველი ივერია ქართლის მეფისა ქუეშე პყრობასა“ (291). ამ შემთხვევისას მნიშვნელოვანია დროის განმსაზღვრელი „ანცა“, რითაც ნათქვამია, რომ იგულისხმება იმჟამინდელი, ისტორიკოსის დროინდელი მდგომარეობა, მაგრამ გადმოცემული და შემონახული წარსულიდან. ეს ნიშნები კი, ვახუშტის აზრით, იმდენად თავისთავად მეტყველებს, რომ მის ნებისმიერ თანამედროვესაც კი ცხადად უჩვენებს ქვეყნის ოდინდელ ერთიანობას და, ამავე დროს, არწმუნებს, რომ მთელი, განუყოფელი ქვეყანა ერთ დროს ერთი მეფის მიერ იმართებოდა.

თუ ერთიანობის პირველი ნიშანი „რჯულით ქართველია“<sup>3</sup>, ერთიანობის მეორე ნიშნის შესახებ ნათქვამია ამგვარად: „მეორედ, არს ამათ ყოველთა წიგნი და ენა, ერთი იგივე ფარნაოზ პირველისა მეფისაგან ქმნული, და ჰკითხო რა წინთქმულთა მათ კაცთა: „რა ენა და წიგნი უნცი?“, მოგიგებს მყის: „ქართული“, რამეთუ არა იტყვს არცა რჯულსა, ენასა და წიგნსა იმერთასა, ანუ მესხთა, და ჰერ-კახთასა, არამედ ქართულსა“ (291-292).

უწინარესად, ცხადია, თუ ვინ იგულისხმება „წინთქმულთა მათ კაცთა“ სახელდებით: რა თქმა უნდა, ისინი, რომლებიც ავტორმა ორიოდ სტრიქონის

ნინ ჩამოთვალა, როცა დაასახელა, ვინც საკუთარ თავს „რჯულით“ ქართველად მიიჩნევს, ანუ „ქართველი“, „ჰერ-კახი“, „იმერი“ და „მესხი“ და (291), – მცხოვრებნი ქართლის, კახეთის, იმერეთის სამეფოთა და სამცხე-საათაბაგოსი.

ნიშნეულია, რომ ისტორიული საქართველოს სამეფოს ქვეშევრდომთაგან გამორიცხულია კავკასიის მთიელები, რადგანაც მათი ენა არაა ქართული, ხოლო დამწერლობა მათ, საერთოდ, არ გააჩნიათ, – ისინი „უნიგნონი“ (639) არიან. ამ თვალსაზრისით, ყურადსაღებია, რომ ისტორიკოსი ამ არაქართველ ტომებს სხვაგან ენობრივად ასე ახასიათებს:

დიდოელები: „ენა აქუსთ თვისი საკუთარი“ (552);

ოსები: „კუალად არიან ვითარცა ნადირნი, უნიგნონი, უცოდინარნი. ენა აქუსთ ძუელი, დუალური, და ან უბნობენ ოსურსა საკუთრად, ვინაფთაგან ჩერქესთა ენა სხუა არს. ვიეთთა მოთავეთა და ქართლსა და რაჭასა მსლველთა უწყიან ქართულნი, ხოლო ჩერქეზსა შინა მსლველთა უწყიან ჩერქეზული და თათრული ჯალათასი“ (639);

ქისტები და სხვა კავკასიელები: „აქუსთ ენა თვისი საკუთარი“ (653).

ამდენად, კავკასიელ ტომებს არ გააჩნიათ დამწერლობა, მაგრამ აქვთ საკუთარი ენა, ხოლო მათთვის, – მაგალითად, ოსთათვის, – არამშობლიური ქართული ენის ცოდნა თუ უცოდინრობა განპირობებულია პრაქტიკული კავშირის საჭიროებით: ქართული მხოლოდ იმან იცის, ვისაც ქართველებთან – ქართლში თუ რაჭაში მცხოვრებლებთან – აქვს ერთიერთობა.

საყურადღებოა, რომ ვახუშტი ცალ-ცალკე, თავ-თავის ადგილას განიხილავს კიდევ იმ ტომებს, რომელთაც თავიანთი ენა აქვთ, მაგრამ ქართულადაც მეტყველებენ:

ჭანები: „იციან კუალად ქართული ენა ვიეთთამე“ (690);

მეგრელები ანუ ოდიშარნი: „ენით არიან დიდნი და წარჩინებულნი ქართულის ენითა, არამედ აქუსთ თვისი ენა, გარნა წამჰდარი ქართულივე, ვითარცა: ღმერთი – ღორონთი, ჩემი – ჩქიმი, და აქუსთ წიგნი ქართულივე და არა სხუა“ (783);

აფხაზები: „ენა საკუთარი თვისი აქუსთ, არამედ უწყიან წარჩინებულთა ქართული“ (786).

სვანები: „ენა თვისი აქუსთ საკუთარი, გარნა უწყიან ქართულიცა“ (788).

კიდევ, განსხვავებული მდგომარეობაა სამხრეთ საქართველოში: თუ სხვა ტომებში წარჩინებულთა ენაა ქართული, ხოლო მდაბიონი საკუთარ, განსაკუთრებულ ენაზე მეტყველებენ, აქ – სამცხე-საათაბაგოში – ვითარება საპირისპიროა, კერძოდ, ქართული შინაურულ ენად ქცეულა, ხოლო საზეპურო ენა თურქულია: „ენა საკუთრად აქუსთ იგივე ქართული, გარნა წარჩინებულნიცა ნადიმთა და კრებულსა შინა უბნობენ ან თათრულსა და თვისთა სახლებსა ანუ ურთიერთის მეგობრობათა შინა იტყვიან ქართულსავე“ (660-661), ხოლო ჯავახეთში მდგომარეობა ასე წარმოჩნდება: „ენა აქუსთ ქართული, და უწყიან მოთავეთა თათრულიცა დამჭირნოებისათვის ოსმალთა“ (672)<sup>5</sup>.

ღირსშესანიშნავია, რომ ერთიანობის მეორე ნიშნის პირველ ჩამონათვალში ჯერ დასახელებულია „ნიგნი“, ანუ დამწერლობა, ანბანი, ხოლო შემდგომ – ენა; მერმე ეს თანმიმდევრობა შებრუნებულია („რა ენა და ნიგნი უწყი?“ – 291); ხოლო იქვე, მესამეგან, სადაც ამ წყვილს ამჯერად წინ უსწრებს მესამე მახასიათებელი, – ოდნავ ზემორე ისტორიკოსის მიერ დასახელებულ-განსჯილი „რჯული“, – თანმიმდევრობა ისევ იმგვარივეა: „რჯული“, „ენა“, „ნიგნი“ (291-292). სავარაუდოა, რომ ვახუშტი არ აცალკევებს ენასა და დამწერლობას, არ ამორებს მათ ერთმანეთს, რადგან ორივეს ერთად, დაუშორებლად მიიჩნევს მეორე ნიშნად, მაგრამ, ამავე დროს, არც ფიქრობს, – რაკი გულგრილია მათი თანანყობის მიმართ, – რომ ერთი მეორეს ან განაპირობებს, ან რამენაირ შედეგად მოსდევს.

ამასთანავე, ენისა და დამწერლობის ეს განუყოფლობა ტექსტის ავტორისათვის ისტორიულად იმითაც ჩანს დადასტურებული, რომ, ლეონტი მროველის კვალობაზე, ბატონიშვილი ვახუშტი მეფე ფარნაოზ (ფარნავაზ) პირველს არა მარტო დამწერლობის შექმნას მიაწერს, არამედ – ფაქტობრივად – ენის ჩამოყალიბებასაც („მეფისაგან ქმნული“ – 291), რაშიც, როგორც ჩანს, იგულისხმება ის, რომ მისი მმართველობისას ქვეყნის სახელმწიფოებრივ-ოფიციალურ ენად გამოცხადდა ქართული. თავად ვახუშტი უფრო მკაფიოდ ამ საქმეს ასე წარმოიჩენს, როცა ფარნავაზის ცხოვრებას აღწერს (რაშიც იგი მთლიანად ლეონტი მროველისეული „მეფეთა ცხოვრების“ ერთ მონაკვეთს ეყრდნობა<sup>6</sup>): „შექმნა ნიგნი ქართული და განავრცელა ენა ქართული, და უბრძანა, რათა არღა-რა ზრახვიდნენ ენათა სხუათა თვნიერ ქართულისა“ (57). თუმცა უნდა ითქვას, ვახუშტისეული აღწერა უფრო კონკრეტული და კატეგორიულია, ვიდრე ლეონტისეული: თუ „მეფეთა ცხოვრებაში“ მხოლოდ აღწერილია მოვლენა, რომ სამეფოში ქართულის გარდა, სხვა ენაზე აღარ ლაპარაკობდნენ, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ გამოკვეთს არა შედეგს, არამედ მეფის სწრაფვას, აიკრძალოს მეტყველება, ქართულის გარდა, ყველა სხვა ენაზე. ვახუშტიც, ისევ ლეონტის მსგავსად<sup>7</sup>, მიიჩნევდა, რომ ქართლის მოსახლეობის პირვანდელი ენა იყო სომხური („გარნა ამ ჟამამდე<sup>8</sup> იყო საქართველოს ენა სომხური და ესოდენტა ნათესავთაგან იწყეს ენისა ქართულისა თქმად“ – 54), თუმცა გვიანდელ ხანაში ზოგიერთი გადამწერი უკვე თვითნებურად ცვლიდა ლეონტისეულ ტექსტს და პირველად სომხურ ენას ქართლის ნიადაგზე პირველადი ქართული ენით ანაცვლებდა<sup>9</sup>. სხვათა შორის, თუ ლეონტი ფარნავაზს ჯერ ენის გავრცელებას და მხოლოდ შემდგომ ანბანის შემოღებას მიაწერს, ვახუშტი მოვლენებს პირიქით ალაგებს: მეფე ჯერ ანბანს ქმნის და შემდგომ მოქმედებს ქართული ენის საყოველთაოდ გასავრცელებლად.

მეტად მნიშვნელოვანია, რომ როგორც ეროვნული ერთიანობის პირველი ნიშნის განსაზღვრისას ვახუშტისთვის ყველაზე სანდო და უპირატესი წყაროა რიგითი ქართველი, ამჯერადაც ასეა: ქართველებს შორის ერთიანობის განცდა მტკიცდება სწორედ რიგითი და ნებისმიერი ქართველისათვის დას-

მული სამი შეკითხვით: „რა რჯულსა ხარ?“, „რა ენაზე მეტყველებ?“, „რომელ დამწერლობას ფლობ?“. ამიტომ თვითგანცდა საერთოეროვნულია, სახალხოა, საზოგადოა, საყოველთაოა.

უეჭველია, რომ ენაცა და დამწერლობაც ვახუშტის იმგვარ განსაკუთრებულ ნიშნად თუ ნიშნებად მიაჩნია, რაც არა მარტო გამომიჯნავს ქართველებს სხვათაგან, არამედ მათი ერთიანობის განცდასაც განაპირობებს, რაკი არავის მოუვა აზრად თქვას, რომ ის მეტყველებს და წერს ან იმერულად, ან მესხურად, ან კიდევ კახურად („არა იტყვს [...] ენასა და წიგნსა იმერთასა, ანუ მესხთა და ჰერ-კახთასა, არამედ ქართულსა“ – 291-292).

რა თქმა უნდა, რუსეთის შუაგულში, მოსკოვში, თავისი დიდი წიგნის წერისას ვახუშტი არა მარტო ცხადად ხედავდა საკუთარი და მის თანამოძმეთა ენისა თუ დამწერლობის განსხვავებას გარშემო მყოფ არაქართველთა ენისა თუ დამწერლობისაგან, არამედ სწორედ ამ განსხვავებულობას მიიჩნევდა ეროვნული თვითშეგნების ერთ-ერთ განმსაზღვრელ, ერთ-ერთ უწინარეს ნიშნად: ეს ნიშანი იყო ქართული ენისა და ქართული დამწერლობის ფლობა, – „რჯულით“ ქართველობასთან ერთად. მით უმეტეს, რომ, თუკი „რჯული“ რამდენადმე მაინც ანათესავებდა ქრისტიანობის აღმსარებელ ქართველებს თუნდაც სომხებთან, თუნდაც ევროპელებთან, თუნდაც რუსებთან (განსაკუთრებით რუსებთან, – მათთან „ერთრჯულობის“ გამო), ენა და დამწერლობა – სრული უნათესაობის პირობებში – უჭოჭმანოდ გამოაცალკეებდა მათ ყველა ახლობელი თუ შორეული ხალხისაგან და თვალშისაცემი განსაკუთრებულობას ანიჭებდა.

მაინც, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ შეიცავს ავტორის ძალიან მკაფიოდ ჩამოყალიბებულ განცხადებას, სადაც ენა და დამწერლობა უკვე აშკარადაა გამოიჯნული ერთმანეთისაგან: „ხოლო რაოდენნი ქუეყანანი ანუ ადგილნი დავსწერენით – მათათა, ბართა ანუ კავკასთა შინანი – საქართველოსანი, გარნა თუ აქუთ ზოგთა ენა სხუა, თჳსნი საკუთარნი, არამედ წიგნი არცა ერთსა რომელსავე აქუს, თჳნიერ ქართულის წიგნისა, საკუთრად“ (793).

ვახუშტიმ კარგად იცის, რომ საქართველოს სამეფოს ოდინდელ ნიდაგზე მცხოვრებთა შორის ზოგიერთს საკუთარი ენა აქვს, რომელიც ქართულისაგან განსხვავდება, მაგრამ ერთიანი საქართველოს ყოფილ თუ მისუამინდელ არცერთ მკვიდრ ტომს საერთოდ არ გააჩნია საკუთარი ანბანი, – ცხადია, გარდა ქართველებისა, რომელთაც საკუთარი, ქართული ანბანი აქვთ. მაგრამ ეს მსჯელობა იმასაც გვაუწყებს, – რამდენადმე მოულოდნელად, – რომ არაქართულად მოლაპარაკე ადამიანები, თუნდაც საკუთარი ენის მფლობელები, საკუთარ ანბანად ქართულ ანბანს მიიჩნევენ ან მისით სარგებლობენ (ტიქესტში სიტყვასიტყვით ნათქვამია შემდეგი: ზოგიერთს განსხვავებული, თავისი საკუთარი ენა აქვს, მაგრამ არცერთს არა აქვს, ქართულის ანბანის გარდა, საკუთარი ანბანი). ძნელია, ჩამოყალიბებულად ითქვას, რა ცოდნა ან გამოცდილება უძევს საფუძვლად ამგვარ თვალსაზრისს ან, კიდევ უფრო კონკრეტულად, რამდენად წერა-კითხვის მცოდნენი იყვნენ

არაქართულად მოლაპარაკე ადამიანები საქართველოში და როგორ და რაგვარი დანიშნულებით იყენებდნენ ისინი ქართულ ანბანს, – ყოველ შემთხვევაში, ვახუშტის თვალსაზრისით.

ვახუშტისეულ ზემორე მოყვანილ ენობრივ დახასიათებებში ტომობრივად გამოიყოფა, ჯერ ერთი, ისინი, რომლებიც მხოლოდ თავიანთ ენაზე ლაპარაკობენ (დიდოელები, ქისტები და სხვა კავკასიელები); მეორე, რომლებიც თავის ენაზე ლაპარაკობენ, მაგრამ საქმიანი ურთიერთობისათვის ქართულ ენას დაისაჭიროებენ და ამიტომ, ამ დაჭირვების კვალობაზე, ქართულადაც ლაპარაკობენ (ოსები); მესამე, ვინც თავისი ენა იცის, მაგრამ ქართულადაც ლაპარაკობს (სვანები); მეოთხე, ვისმა მეთაურებმაც, ან წარჩინებულებმა იციან ქართული, მაგრამ, საზოგადოდ, თავიანთი ენით სარგებლობენ (იგივე ოსები, მეგრელები, აფხაზები); მეხუთე, ვისი მეთაურებიც, ან წარჩინებულნი საჯაროდ „თათრულად“, ანუ თურქულად ლაპარაკობენ, მაგრამ შინაურობაში ქართულად მეტყველებენ (სამცხელები, ანუ მესხები); მეექვსე, ვინც, საზოგადოდ, ქართულად ლაპარაკობენ, მაგრამ ვისი მეთაურებიც საქმიანი ურთიერთობისთვის იყენებენ „თათრულსაც“, ანუ თურქულს (ჯავახები); მეშვიდე, ვის შორისაც მხოლოდ ზოგიერთმა იცის ქართული (ჭანები).

დაბოლოს, ისევ და ისევ, ქართველი იგია, რომელიც შეკითხვისთანავე მისი საკუთარი ენის შესახებ, პასუხს იძლევა, რომ მისი ენა ქართულია, ანუ ასეთია ქართლელის, ჰერელ-კახელის, იმერლისა და მესხ-ჯავახის პასუხი.

მაინც სიზუსტისთვის ისიც უნდა ითქვას, რომ თუ ოსთა და აფხაზთა წარჩინებულებმა „უნყიან“ (639, 786), ანუ იციან ქართული, მიუხედავად იმისა, რომ თავ-თავის ენაზე ლაპარაკობენ, მათგან განსხვავებით, მეგრელი წარჩინებულები, როგორც ჩანს, ქართულ ენაზე ლაპარაკობენ („ენით არიან დიდნი და წარჩინებულნი ქართულის ენითა“ – 783), თუმცა იციან, ასევე, თავისი ენაც – მეგრულიც.

რაც შეეხება თავად მეგრულ ენას, რომელსაც ვახუშტი ცხადად სწორედაც ენას უწოდებს (მეგრულ-ოდიშართა შესახებ ნათქვამია, რომ „აქუსთ თვისიცა ენა“ – 783), მიუხედავად იმისა, რომ ის ცალკე ენადაა მიჩნეული, ისტორიკოსს მეგრული მაინც დამახინჯებულ, „წამხდარ“ ქართულად წარმოუდგენია<sup>10</sup>, რასაც საგანგებოდ მეგრული ლექსიკიდან მოხმობილი რამდენიმე მაგალითითაც ამტკიცებს („ღმერთი – ღორონთი, ჩემი – ჩქიმი“ – 783). თუმცა იქვე საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ მეგრელნი, – რაკი არ ფლობენ საკუთარ ანბანს, – ქართული, და „არა სხუა“ (783), ანბანით სარგებლობენ. „აღწერა სამეფოსა საქართველოსას“ ავტორმა კარგად იცის, რომ საქართველოს ოდინდელ სამეფოში სახლობენ ადამიანები, რომლებიც, მართალია, ქართული დამწერლობით სარგებლობენ, მაგრამ მათი ენა, თუნდაც ის მჭიდროდ ენათესავებოდეს ქართულს, მაინც არაა ის ქართული, რასაც ბატონიშვილი ქართლსა თუ კახეთში, გინდაც იმერეთში ისმენდა. იგი დარწმუნებულია, რომ მეგრელთა მეტყველება შესამჩნევად განსხვავდება



ქართველთა მეტყველებისგან, თუმცა ძნელია ითქვას, რამდენადაა იგი დარწმუნებული, რომ მეგრელიც, ზოგადად, ქართველად უნდა ჩაითვალოს, ან კიდევ რა ეგულება მეგრელთა ქართველებად აღიარების საფუძვლად. სავარაუდოა, რომ, მეგრული ენის „წამხდარ“ ქართულად აღიარებით, ვახუშტი მაინც ტოვებს მეგრელებს ქართულ ენობრივ სივრცეში, თუმცა ისინი ნამდვილად არ ჩანან იმ ჩამონათვალში, ვინც თავის მშობლიურ ენად უმაღლ ქართულს დაასახელებს („მოგიგებს მყის: „ქართული“ – 291), და არც მანამდე, იმათ შორის, ვინც თავს „რჯულით“ უმაღლ ქართველად აცხადებს („წამს მოგიგებს: „ქართველი“ – 291). როცა ვახუშტი სარგებლობს ფორმულირებით „წამჯდარი ქართულივე“ (783), ამგვარი გამოთქმა მისთვის აუცილებელიცაა და ხელსაყრელიც, რადგან ქართველი, ზოგადად, უნდა მეტყველებდეს ქართულად, ხოლო ის ენა, რომელზეც მეგრელი მეტყველებს, ვახუშტისთვის კვლავაც ქართულია, ოღონდ დამახინჯებული, „წამხდარი“ ქართული. მეგრელ-ოდიშარიც ქართველია იმიტომ და იმდენად, რატომაც და რამდენადაც იგი თავისად მიიჩნევს ქართულ „რჯულს“, ქართულ ენას, ქართულ ანბანს, – და „ერთმეფობის“ მესხიერებაცა და განცდაც მასში, სავარაუდოდ, ისევ უნდა იყოს შენარჩუნებული, როგორც ქართულს, კახელს, იმერელს თუ მესხს შეუნარჩუნებია.

სვანური, რომელიც, ასევე, ცალკე ენადაა გამოყოფილი (სვანებს „ენა თვისი აქუსთ საკუთარი, გარნა უწყიან ქართულიცა“ – 788), ქართულისაგან სრულიად დამოუკიდებლადაა მიჩნეული და, მეგრულისაგან განსხვავებით, ვახუშტი საერთოდ ვერ შენიშნავს და, შესაბამისად, არც არნაირად არ აღნიშნავს მის რამენაირ კავშირს ქართულთან.

უნდა ითქვას, რომ, როცა ვახუშტი შეეხება ქართულ ენას (და, აგრეთვე, ქართულ დამწერლობას), როგორც „ერთმეფობისა“ და, შესაბამისად, ეროვნული ერთიანობის ერთ-ერთ შენარჩუნებულ ნიშანს, იგი საერთოდ უყურადღებოდ ტოვებს ქართული ენის ლეგიმიტურობის საკითხს მეზობელ სამყაროში გაბატონებულ სხვა ენებთან მიმართებით (რაც ასე მწვავედ იდგა ქართულ კულტურაში თითქმის მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში<sup>11</sup>, თუმცა საკითხის სიმწვავე არ ჩამცხრალა არც მომდევნო ხანაში) და არც არაფერს ამბობს ქართული ენის ლიტურგიულ გამოყენებასა და ამ გამოყენების მნიშვნელობაზე ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ერთიანობისათვის. როგორც ჩანს, ბატონიშვილს არ აფიქრებს, თუ როგორ აღიქმება ქართული ენა სხვა ენათა შორის ან რამდენად კანონიერი ან კანონზომიერია მისი გამოყენება კულტურულ თუ ლიტურგიულ ენად (ამ საკითხებს ვახუშტის ხანაში, – ისტორიულად ხანმოკლე მონაკვეთში, – სრულიად დაკარგული ჰქონდა თავისი სიმწვავე, რადგან ქართულ კულტურულ-საგანათლებლო და საეკლესიო სივრცეში უკვე ჩავლილ-დამთავრებული იყო ბერძნული ენის მჩატე ძალმომრეობა და ჯერ არ დაწყებულიყო რუსული ენის უფრო ტლანქი ძალმომრეობა). ისტორიკოსი არც იმას ცდილობს, გულისყური მიაპყროს ქართულის შედარებას ან დაკავშირებას სხვა მეზობელ თუ არამეზობელ

ენებთან (თუკი არ ჩავთვლით იმ გამონაკლისს, როცა იგი მსჯელობს მეგრული ენის კავშირის შესახებ ქართულ ენასთან). ამჯერად მისთვის ენა ოდენ ღირებული ნიშანია, დასტურია, რომ ერთ საერთო ენაზე მეტყველება და ამ ერთი საერთო ენის სახელდება საკუთარ ენად ქართველთა სხვადასხვა ტომების მიერ უცილობლად ღალადებს საქართველოს სახელმწიფოს ოდინდელ ერთმეფობაზე, ანუ ეროვნულ ერთიანობაზე, – რა თქმა უნდა, ისევე, როგორც „რჯულის“ ერთიანობისა და მეხსიერებით მისი მყარად შენარჩუნების შემთხვევაში.

ამგვარია მდგომარეობა, როცა ერთიანი სახელმწიფო უკვე დაშლილია და მისი მხოლოდ ხსოვნაღა შემორჩენილა სხვადასხვა ნიშნის სახით, რომელთაც ისტორიკოსი თანმიმდევრობით ჩამოთვლის. მაგრამ სხვაგვარი იყო მდგომარეობა, როცა ქართული ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ერთიანობის ოდენ პირველი ნაკვთები ყალიბდებოდა და როცა ქვეყნის „შემოკრება“ ჯერ ისევე მისაღწევი მიზანი იყო. სწორედ ამ დროს, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსას“ დაწერამდე რვა საუკუნით ადრე, 951 წელს, „წმიდა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ გიორგი მერჩულე წერს: „ქართლად ფრიადი ქუეყანად აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვად ყოველი აღესრულების, ხოლო კვრიელესონი ბერძულად ითქმის“ (ძეგლები 1963: 290).

ბუნებრივია, ვახუშტის არაფერი ეცოდინებოდა არც ამ ტექსტისა და არც მასში წარმორჩენილი წმიდანის შესახებ (რომელიც, – ამ საზოგადო ეცოდინრობიდან გამომდინარე, – გვიანდელ ხელნაწერებსა თუ გამოცემებში, საერთოდ, „ხანძოელად“ მოიხსენიებოდა, ასო „თ“-სა და ასო „ო“-ს შემთხვევითი აღრევის გამო, ან, კიდევ, „ხანძოეთელად“), რადგან გიორგი მერჩულის ნაწარმოები – „წმიდა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“ პირველად მხოლოდ მეოცე საუკუნის დასაწყისში, 1911 წელს გამოქვეყნდა (Мерчуха 1911, მითითებული ფრაზა: Мерчуха 1911: 49)<sup>12</sup>. როგორც ცხადად ჩანს, ამ გამონათქვამით ეროვნული ერთიანობის ერთადერთ საფუძვლად ენაა გამოცხადებული, მაგრამ, კერძოდ, ის ენა, რომელზეც ქართულ მიწებზე ღმრთისმსახურება აღესრულება<sup>13</sup>. მერჩულის განჭვრეტით, ერთიანი ქვეყნის პირველი გამოხატულება იმ გარემოში ისახება, სადაც ღმერთს ერთსა და იმავე ენაზე ადიდებენ. სწორედ ამ განაცხადში გამოვლინდება გამიჯვნა ბერძნულ-ბიზანტიური სამყაროსაგან, თუნდაც ენობრივად, თუმცა არა ლიტურგიულად (რასაც ადასტურებს საგანგებოდ დართული ერთი აღნიშვნა, – „ხოლო კვრიელესონი ბერძულად ითქმის“ (ძეგლები 1963: 290), – რომელიც ბიზანტიური ტრადიციის ქრისტიანობასთან შენარჩუნებულ ლიტურგიულ კავშირზე მეტყველებს). სავარაუდოა, რომ მერჩულე, ალბათ, სიტყვას არასოდეს დაძრავდა ქართველთა „რჯულის“ ან „რჯულით“ ქართველობის შესახებ, რადგან ის „რჯული“, რომლის აღმსარებლადაც მიიჩნევა იგი თავს, იმ ტრადიციაში პოულობდა საწყისებს, სადაც „Κύριε, Ἐλέησον“ მშობლიური ენის – არამხოლოდ ლიტურგიული – სიტყვები იყო. სასულიერო

მწერლის თვალსაზრისით, ქვეყნის გამაერთიანებელი დეულაბი იყო არა ქართველების „რჯული“ (ამგვარ განსაზღვრებას იგი ვერც კი წარმოიდგენდა, რადგან ქართველთა სარწმუნოებას უჭოჭმანოდ მიაკუთვნებდა ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის სარწმუნოებას<sup>14</sup>), არამედ ქართული ენა, ხოლო, მისი ეკლესიაცენტრისტულ-კლერიკალური ხედვიდან გამომდინარე, ქვეყნის ერთიანობის საფუძველი ეკლესიაში სუფევდა და ეკლესიაში გამოვლინდებოდა, – იგულისხმება ტაძრებში ქართულად აღვლენილი წირვა და ლოცვა. ამდენად, ბუნებრივია, რომ ჰაგიოგრაფი მსჯელობს ქართული ენის მხოლოდ ლიტურგიკული გამოყენების და არა მის სახელმწიფოებრივი ან ყოველდღიური დანიშნულების შესახებ, თუმცა შედეგი მაინც სახელმწიფოებრივია: მკაფიოა, რომ გამონათქვამი შეეხება არა იმდენად საეკლესიო მთლიანობას, რამდენადაც ქვეყნის ეროვნულ-ტერიტორიულ მთლიანობას.

ერთიანი ენა, რაც მერჩულისათვის მომავალი ერთიანობის მთრთოლავი მინიშნებაა, ვახუშტისათვის წარსული ერთიანობის მკრთალი დასტურია. თუ პირველი ჭვრეტს გაერთიანების სწრაფვით განმსჭვალულ ქვეყანას, რომელიც მის დროს ჯერ არც არსებობს და არც საგანგებო სახელდება განეკუთვნება, მეორე წარმოიდგენს ყოფილ საქართველოს სამეფოს, რომელიც მის დროს უკვე რამდენიმე ნაწილად დანაწევრებულა. თუ მეათე საუკუნეში მწერლის მიერ წარმოსახული ეს გაერთიანებული ქვეყანა ჯერ ისევ ქართლად მოიხსენიება, რაკი მისთვის სხვა სახელი არ დაურქმევიათ, თუმცა ის ტერიტორიულად ბევრად აღემატება ქართლს, მეთვრამეტე საუკუნეში უკვე აღარ არსებობს ის საქართველოს სამეფო, რომელიც ოდენ ისტორიკოსის წიგნის სათაურში ცხადდება, თუმცა ქართველებად – „რჯულითა“ და ენით ქართველებად – ისინიც იგულისხმებიან, ვინც იმჟამინდელი ქართლის საზღვრებს მიღმა სახლობენ.

რაც შეეხება თავად სახელს „საქართველო“, რომელიც, როგორც ნიშნულია, ვახუშტის წიგნის სათაურშივეა გაცხადებული, როგორც პოლიტიკურ-ტერიტორიული ცნება, საფიქრებელია, ან არ არსებობდა, ან არ იყო გავრცელებული მაშინ, როცა „წმიდა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“ იწერებოდა<sup>15</sup>, თუმცა მისი შინაარსი, რასაც ის შემდგომ ხანაში გამოხატავდა, უკვე გიორგი მერჩულის დროსაც გამომკრთალ ხელშესახებ ნიშნებს მოიცავდა, – მათ შორის ერთიან ლიტურგიულ ენას, – ხოლო მაშინ, როცა ვახუშტი წერდა თავის ნაშრომს, ამ სახელის შინაარსის დასადგენად მეტ-ნაკლებად უკვე საჭირო გამხდარიყო შემორჩენილი ხელშესახები ნიშნების საგანგებოდ მოძიება, ჩამოთვლა თუ დალაგება.

მაგრამ, ასევე, აუცილებლად აღსანიშნავია, რომ, თუ ვახუშტი მსჯელობს ერის ერთიანობის განცდის შესახებ (თუნდაც სახელის ამგვარად დაურქმევლად), რომლითაც, მისი აზრით, განმსჭვალულია ყოველი ან ნებისმიერი ქართველი და რომელიც ეფუძნება ოდინდელი სახელმწიფოებრივი ერთიანობის, ანუ ერთმეფობის ხსოვნას (რაც სახელდებითაა მოხსენიებული),

გიორგი მერჩულის გამონათქვამი არამც და არამც არ ითვალისწინებს ეროვნული მთლიანობის პიროვნულ განცდას, ანუ იგი ყურადღებას სულაც არ მიაპყრობს სხვადასხვა პიროვნებათა მიერ ამ მთლიანობის არც ცნობიერ აღქმას და არც გათავისებას: ჰაგიოგრაფი მწერალი მხოლოდ მიწათა, ანუ ტერიტორიის ერთიანობას შეეხება და იგი არ იჩენს ცნობისწადილს, ჩანვდეს და გამოხატოს, თუ რამდენად საკუთრივად განიცდიან ამ ტერიტორიაზე მცხოვრები ადამიანები სახელმწიფოებრივ ერთიანობას. მისთვის იმ დროს მნიშვნელოვანია ისაა, თუ რომელ ტერიტორიას შესაძლოა ეწოდოს ქართლი, ხოლო ასეთად კი მას ის მიწები მიაჩნია, სადაც ქართული ენა ლიტურგიულ ენად გამოიყენება, ანუ სადაც ისმის ქართული და ესმით ქართულად. ამ შემთხვევაში მერჩულისეული მნიშვნელობით სიტყვა „ქართლი“, რა თქმა უნდა, ტერიტორიულად არ შემოზღუდავს მხოლოდ მისდროინდელ პოლიტიკურ ქართლს, რადგან ქართულ ენაზე ღმრთისმსახურება სხვა ქართულ მიწებზეც აღევლინება (თუნდაც აფხაზეთის სამეფოში, სადაც წმიდა გრიგოლ ხანცთელს ამ ქვეყნის ხელმწიფე მონასტრის დაფუძნებას შესთავაზებს<sup>16</sup>), თუმცა იმჟამად ამ მიწებს არც ერთიანი სახელი აქვთ მინიჭებული და არც ერთიანობა აკავშირებთ. საქართველო (და „საქართველო“) ჯერ წინაა, ხოლო მის წინარესახედ ამ დროს მხოლოდ ქართლი (და „ქართლი“) ჩანს. „წმიდა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ დაწერის ხანაში, როგორც ჩანს, პოლიტიკური და ნომინატიური ირეკლავს ერთმანეთს (სხვათა შორის, მოულოდნელად, „ქართლი“ მთლიანი საქართველოს აღსანიშნავად გამოიყენება საქართველოს სახელმწიფოს უმაღლესი აღზევების ხანაში, თამარის დროს, – კერძოდ, მეფის სიკვდილის აღწერისას, თანაც მონარქისა და ეპოქის მიმართ ისეთ თვალსაჩინოდ პანეგირიკულ ტექსტში, როგორიცაა „ცხოვრება მეფეთმეფისა თამარისი“: „თამარ დაიდინა ძილი იგი მართალთა [...] და აღივსო მზე ქართლისა“<sup>17</sup>).

გიორგი მერჩულის მომდევნო დროს, როცა უკვე თანდათანობით ყალიბდება ერთიანი ქართული სახელმწიფო, რომელსაც საქართველო დაერქმევა, ლეონტი მროველი ქმნის (ანუ: ან წერს, ან ჩამოაყალიბებს, ან შეადგენს) სამეფოს იდეოლოგიურად გამომხატველ წიგნს, „ქართველ მეფეთა ცხოვრებას“, რომელშიც ოდინდელი, მითოსური ქართული სახელმწიფოს ფუძემდებელს, მეფე ფარნავაზს, მიენერება როგორც პირველი ქართული სახელმწიფოს დაარსება, ისე, ამავე დროს, ქართული ენის გავრცელებადამკვიდრება და ქართული ანბანის შექმნა: „ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი. ამან განავრცო ენად ქართული და არღარა იზრახებოდა სხუად ენად ქართლსა შინა თვნიერ ქართულისა, და ამან შექმნა მნიგნობრობად ქართული“ (ქართლის ცხოვრება 2008: 46).

ზემორეც ითქვა, რომ ლეონტიისეულ ამ თვალსაზრისს მთლიანად იზიარებს ვახუშტიც.

თუ გიორგი მერჩულისათვის სახელმწიფოებრივ-ეროვნულ ერთიანობას (თუნდაც მომავალ ერთიანობას) განაპირობებს ერთიანი ლიტურგიული

ენა, ლეონტი მროველს მიაჩნია, რომ ამგვარი აუცილებელი დულაბია სახელმწიფო ენა, – ის ერთი ენა, რომელზეც ქვეყნის ხელისუფალი და ქვეყანაში მცხოვრები ადამიანები მეტყველებენ, ერთმანეთს ელაპარაკებიან, საქმეებს წარმართავენ; სახელმწიფო, სხვა ძირითად საფუძვლებთან ერთად, ენის საფუძველზე და ენის ირგვლივ ყალიბდება. მერჩულეს მიაჩნია, რომ პიროვნებასაც, პიროვნულ ურთიერთობებსაც, პიროვნულ კავშირებსაც განაპირობებს და უნდა განაპირობებდეს ეკლესია, ამიტომაც ქვეყნის ერთიანობის ჩამოყალიბებაც მხოლოდ ეკლესიის ძალუძს და ამ ერთიანობის გადამწყვეტი ნიშანია ერთი საღმრთისმსახურო ენა. მროველის თვალსაზრისით, სახელმწიფო აღიარებს და აცხადებს ერთ ენას, რომელიც ქვეყნის ერთიანობას ედება საფუძვლად, ხოლო შემდგომ კი, ერთიან სახელმწიფოს წარმოადგენს და განასახიერებს.

ლეონტის სჯერა, რომ ცალკეული პიროვნების ეროვნულ კუთვნილებასაც უწინარესად ენა განაპირობებს<sup>18</sup>. ამ მხრივ, საგულისხმო და მრავლისმეტყველია, „ქართველ მეფეთა ცხოვრებაში“ რაგვარ განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაპყრობს ისტორიკოსი პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფის და პირველი არაქართლოსიანი მეფის, სპარსი მირიანის, „გაქართველების“ თანმიმდევრობას. იგი საგანგებოდ აღწერს ნაბიჯებს, გადადგმულს მირიანის მიერ ამ მიმართულებით და აღწერს იმასაც, თუ ამ ნაბიჯებს როგორი გამოძახილი მოჰყვა ქართველთა მხრიდან: „და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შჯდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენად სპარსული და ისწავა ქართული. და ჰმატა შემკობად კერპთა და ბომონთად. და კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ესე ყოველი ქმნა სათნოებისათვის ქართველთადასა, და კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოვლითავე დიდებითა. შეიყუარეს იგი ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა“ (ქართლის ცხოვრება 2008: 79)<sup>19</sup>.

მოვლენათა თანამიმდევრობა, როგორც ჩანს, ამგვარია: მართალია, სპარსი მირიანი დაბადებით მიეკუთვნება სპარსთა „რჯულს“ და მისი სამეტყველო ენა სპარსულია, მაგრამ უცხოტომელი, უცხო „რჯულისა“ და უცხოენოვანი მეფე შეიყვარებს თავის ქვეშევრდომებს, ხოლო ამ სიყვარულის ნიშნად, პირველ ყოვლისა, დავიწყებს მშობლიურ ენას და ქართულად ამეტყველდება; შემდგომ იგი იღებს ქართველთა სარწმუნოებას, გაამშვენინერებს ადგილობრივ კერპებს და კეთილად შემოიკრებს ადგილობრივ ქურუმებს, რითაც თავისი სარწმუნოებრივი მხურვალეობით ქართლის ყველა მეფეს გადააჭარბებს; ბოლოს, იგი ეთაყვანება და განაბრწყინვალებს ქართველთა უპირატეს სალოცავს – ფარნავაზის საფლავს, ხოლო ქართველებისათვის არ დაიშურებს არც ქონებრივ და არც თანამდებობრივ ნოდებრივ განდიდებას. ყოველივე ამას მირიანი იმ განზრახვით აკეთებს, რათა მოაწონოს თავი ქართველებს და ქართველებიც მას განსაკუთრებუ-

ლი სიყვარულით უპასუხებენ: მეფე მირიანს ყველა ქართველ მეფეზე უმეტესად შეიყვარებენ. ამ მონათხრობს უცილობლად ამგვარი უწყება აქვს: ქართული ენისა და ქართული „რჯულის“ შექმნით, არაქართველი მეფე იმგვარ „ქართველობას“ შეიძენს, რომლითაც უპირატესობასაც კი მოიპოვებს მის წინამორბედ ქართლოსიან ქართველ მეფეთა მიმართ<sup>20</sup>.

მოსალოდნელი იყო, რომ ვახუშტი, რომელიც ერთმეფობის თვალსაზრისით ასეთ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა როგორც „რჯულს“, ისე ენას, უყურადღებოდ არ დატოვებდა „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ ამ მონაკვეთს, სადაც ასე ცხადადაა აღწერილი მირიანის „გაქართველება“: ჯერ მის მიერ ქართული ენის გათავისება<sup>21</sup> და შემდგომ ქართული რელიგიური ტრადიციების, ქართული სახელმწიფო „რჯულის“ მიღება<sup>22</sup>, რაც, საბოლოოდ, პირველი ქართლოსიანი მეფის, ფარნავაზის, საფლავის გამორჩეული რელიგიური აღზევებით გამოიხატა (ვახუშტის თვალსაზრისით ნინაპართა საფლავს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, და იგი სხვაგან მსჯელობს კიდევ მისი ნიშნობრიობის შესახებ ეროვნული ერთიანობის მოპოვებისა და შენარჩუნების თვალსაზრისით). მაგრამ მოხდა ისე, რომ ლეონტისეული ისტორიული თხრობიდან თავის ისტორიულ თხრობაში ვახუშტი მხოლოდ ამ ერთ მშრალ ფრაზას ტოვებს: „მირიან შეიყუარეს ქართველთა და მირიან – უმეტეს ქართველნი“ (71). თუმცა ვახუშტი არც კი შეეყოვნებულა და საჭიროდაც არ მიუჩნევია, ეჩვენებინა ან აეხსნა თუნდაც მიზეზი, თუნდაც საფუძველი ამ შეყვარებისა.

მით უმეტეს უცნაურად ჩანს ვახუშტის მხრივ ეს უყურადღებობა მირიანის მიერ ენისა და რწმენის შეცვლის მიმართ, – უფრო მეტიც, ამ ფაქტის თვალშისაცემი უგულვებლყოფა, ნებისეული ნაშლა ისტორიული ქრონიკიდან, – მაშინ, როცა ლეონტისეული ტექსტის ზემორე მოყვანილი მონაკვეთი თითქმის სიტყვასიტყვით, თითქმის უცვლელად ემთხვევა „ახალი ქართლის ცხოვრების“ ტექსტს<sup>23</sup>, რომელიც ვახტანგ მეექვსის დავალებითა და მეურვეობით შემუშავდა, – ფაქტობრივად, ვახუშტის გარემოცვაში, – თუმცა რომლის მიმართაც, უნდა ითქვას, ვახუშტის დამოკიდებულება უკიდურესად უარყოფითი იყო („ახალი ქართლის ცხოვრების“ ვრცელი და სასტიკი კრიტიკა: 292-304).

დასასრულ, აუცილებლად მოსახსენიებელია ძველი საქართველოს გვიანდელი ხანის ერთი პოლიტიკური დოკუმენტი: „ტრაქტატი, ივერიელთა მეფეთა და მთავართაგან დამტკიცებული, საზოგადოსათვის შეერთებისა ქართლისა, კახეთისა, იმერთა, ოდიშისა და გურიისა“, რომელიც 1790 წელს, ტფილისში შემუშავდა დაშლილი საქართველოს მეფეთა და მთავართა შეთანხმების შედეგად. როგორც ჩანს, ტრაქტატის შექმნის შთამაგონებელი ყოფილა ქართლ-კახეთის სამეფო კარის მდივანი სოლომონ ლიონიძე (1754-1811), და, სრულიად შესაძლოა, ხელშეკრულების ტექსტიც უშუალოდ მისივე დაწერილი იყოს<sup>24</sup>. ტრაქტატი ამგვარად იწყება: „ვიწინადგან ყოველთავე ივერიელთა, მსახლობელთა სამეფოსა შინა ქართლისა, კახეთისა, იმერთა,

ოდისისა და გურიისათა აქვსთ ერთმორწმუნება, არიან ძენი ერთისა კათოლიკე ეკლესიისაგან შობილნი და ერთისა ენისა მქონებელნი, აქვსთ მავასხებლობითიცა სიყვარული ვითარცა სისხლით ნათესავთა და მოყვრობით შეკრულთა ურთიერთთა შორის, ამისათვის ჩვენ, ზემოხსენებულთა ქვეყანათა ივერიისათა მეფენი და მთავარნი, [...] აღუვსტქვამთ მტკიცესა ამას ერთობასა [...]"<sup>25</sup>.

ცხადია, რომ ამჯერად, ხელშეკრულების ამ მონაკვეთით, იგულისხმება არა „ერთმეფობა“ და არც ერთიანი სახელმწიფოებრივი ტერიტორია, არამედ მსჯელობა შეეხება „ყოველთა ივერიელთა“<sup>26</sup> თვითმეგნებას, ანუ ყოველი ქართველისათვის ჩვეულ ერთიანი ეროვნულობის განცდას, რომლის ფუძემდებელ ნიშნებად მიჩნეულია: სარწმუნოებრივი და ეკლესიური თანაკუთვნილება, საერთო ენა და, კიდევ, როგორც სისხლისმიერი ნათესაობა, ისე დანათესავების საფუძველზე აღმოცენებული მოყვრული კავშირები; ამ ადამიანებს კი ერთმანეთთან აკავშირებს „მავასხებლობითი“<sup>27</sup>, მასესხებელი სიყვარული, ესე იგი, იმგვარი ურთიერთობა, რომელიც არსობრივად ერთმანეთის მიმართ დამავალელები და დამავალდებულელებია. რა თქმა უნდა, ივარაუდება, რომ სწორედ ეს ნიშნები განაპირობებს და ბალავრადაც უნდა დაედოს სახელმწიფოებრივ ან მოკავშირეობრივ (ანუ სახელმწიფოთა შორის) „მტკიცესა ამას ერთობასა“.

ღირსშესანიშნავია, რომ ქართველთა საერთო სარწმუნოებას სახელი არა აქვს დარქმეული (მას არ ჰქვია არც ქართული ან ქართველთა „სჯული“ და არც „მართლმადიდებლობა“): მას, ზოგადად, „ერთმორწმუნება“ ეწოდება, ესე იგი, მხოლოდ აღინიშნება ის სარწმუნოება, – დაუსახელებლად – რომელიც ქართველებს აერთიანებს. განსხვავებით სარწმუნოებისაგან, კონკრეტულადაა დასახელებული ეკლესია, რომლის შვილებად („შობილნი“) გამოცხადებულია ყველა ქართველი: კათოლიკე ეკლესია, რაც საყოველთაო ქრისტიანულ ეკლესიას ნიშნავს. სხვათა შორის, როგორც დოკუმენტიდან მკაფიოდ ჩანს, ამ ხანაშიც კი, ძველი საქართველოს დაისისას, ჯერ კიდევ შენარჩუნებულია ეკლესიის ტრადიციული სახელწოდება „კათოლიკე“ (იმ ტრადიციული, მრავალსაუკუნოვანი გამიჯვნის კვალობაზე, სადაც ერთმანეთისაგან განსხვავდება: ეკლესია – „კათოლიკე“, სარწმუნოება – „მართლმადიდებელი“; მართალი სარწმუნოების ეს ჩვეულებრივი, დამკვიდრებული სახელდება თანდათანობით, ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში, ჯერ რუსეთის იმპერიულ-სინოდური ეკლესიის სახელწოდებაში გაჩნდა, ხოლო შემდგომ, ზოგადად, - აღმოსავლურქრისტიანულ ეკლესიათა თვითსახელწოდებად დამკვიდრდა, რითაც ის ჩაენაცვლა „კათოლიკეს“ და ეკლესია გამოცხადებულ იქნა „მართლმადიდებლად“, რავგარი სახელწოდებაც – „მართლმადიდებელი ეკლესია“ – ძველ საქართველოში ერთხელაც არსად გვხვდება<sup>28</sup>).

ტრაქტატის მიხედვით, ქართველებს, სარწმუნოებისა და ეკლესიური მიკუთვნების ერთიანობის მსგავსად, ენაც აერთიანებთ, საერთო ენა აქვთ,

ესე იგი, როგორც ჩანს, ოდიშართა ენაც ან ქართულ ენადაა მიჩნეული (ისევე გასახსენებელია, რომ ვახუშტიც მეგრულს ქართულ ენად, ოლონდ „ნამხდარ“ ქართულად მიიჩნევს – 783), ან, კიდევ, მას საშინაო გამოყენების დანიშნულება ეკისრება და მეგრელთათვისაც სახელმწიფოებრივ (პოლიტიკურ-კულტურულ) ენად მაინც ქართული რჩება.

ამგვარად, ქართულ სამეფო-სამთავროთა ოდინდელი (და შესაძლო მომავალი) მთლიანობა ან, უფრო ზუსტად, ქართველ ადამიანთა სწორედაც ეროვნული ერთიანობა, ამ დოკუმენტის შემდგენელთა – ან სულაც სოლომონ ლიონიძის – თვალსაზრისით, ვლინდება სარწმუნოების (ასევე, ეკლესიური კუთვნილების), ენისა და სისხლის (ასევე, ნათესაობის) ერთიანობით.

აღსანიშნავია, რომ, რამდენადაც ტრაქტატში ლაპარაკია „ყოველთა ივერიელთა“ შესახებ, რომელთაც „აქვსთ“ გარკვეული ნიშნები ან რომლებიც „არიან“ გარკვეული ნიშნების მქონებელნი, იმდენად ყველა ეს ჩამოთვლილი განსაზღვრა უეჭველად გულისხმობს უწინარესად პიროვნულ მიკუთვნებას ჯგუფის მიმართ. შესაბამისად, არა გუნდი იკუთვნებს და შეირთებს ამა თუ იმ პიროვნებას საკუთარი წესებისა თუ მოთხოვნების მიხედვით, არამედ პიროვნებები მიეკუთვნებიან გუნდს და მათ მიერ ყალიბდება გუნდი: ამდენად, პირველად ნარმოჩნდება არა კრებული, არამედ ერთეული პიროვნება. ცალკეულთა ერთობლიობა ქმნის და წარმოშობს საერთოს, ხოლო საზოგადო არ ფარავს და არც ჩრდილავს კერძოს.

ვახუშტისათვისაც, რა თქმა უნდა, გადამწყვეტად მნიშვნელოვანია პიროვნული განცდა ყოველი ქართველი პიროვნებისა (იმიტომაც მსჯელობს იგი საგანგებოდ „ვისმე“ ქართველზე, იმერზე, მესხზე თუ კახზე – 291), რომელთა მთლიანობითაც, – ცოცხალთა და მკვდართა შემადგენლობით, – მართალია, ყალიბდება ერთიანობის ზოგადი შეგნება, რაც ეროვნულ ჩარჩოებში საყოველთაოა, ხოლო ყველა ქართველისათვის საერთოა, მაგრამ ვახუშტისეული ხედვა მაინც არანაირად არ გასცდება პიროვნულის ფარგლებს, მაშინ, როცა ტრაქტატისეული (ან ლეონიძისეული) ნათესაობა თუ დანათესავება უკვე პიროვნებათა შორის კონკრეტული, ხელშესახები კავშირია, განპირობებული ან სისხლისმიერი, ან გვაროვნულ-სათემო სიახლოვეთ, თუმცა ამ შემთხვევაშიც სახელმწიფოებრივ თუ ეროვნულ მთლიანობას საძირკველი მოეპოვება კერძო ადამიანთა ჯგუფების, გუნდების სახით.

ტრაქტატისაგან განსხვავებით, ვახუშტი ნამდვილად არაფერს ამბობს ქართველთა შორის არც სისხლისმიერ და არც ნათესაობით ან დანათესავებით კავშირებზე (ფაქტობრივად, პიროვნულ, პიროვნებათა შორის კავშირებზე), რაც მისგან მოსალოდნელი არ უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც, რაც უნდა ნართაულად ჭვიოდეს ვახუშტის გამონათქვამებში მცდელობა ეროვნული ერთიანობის ნიშნების მოსაძიებლად, ამ შემთხვევაში ისტორიკოსი გაცხადებულად მაინც ერთმეფობის ნიშნების შესახებ მსჯელობს.

რაკი ვახუშტის მიაჩნია, რომ ამ ყოფილი ერთმეფობის მეორე „ხილული“ ანუ მეორე „ნიში“ ქართული ენაა, საბოლოოდ უნდა განისაზღვროს, რომ,



მისი თვალსაზრისით, ეს – მისთვის ნიშნობრიობის მქონე – ქართული ენა არც ქვეყნის გამაერთიანებელ-შემაკავშირებელი საეკლესიო-ლიტურგიული ენაა, და, როგორც აღმოჩნდა, არც დაშლილ ქვეყანაში მცხოვრებთა საერთო ენა: იგი მსჯელობს იმ ენის შესახებ, რომელიც ქვეყნის ოდინდელი მთლიანობის ჟამს ქვეყნის ერთიანი სახელმწიფო ენა იყო.

ამდენად, ვახუშტისეული პირველი და მეორე ნიშანი, რა თქმა უნდა, მეტყველებს ეროვნულ ერთიანობაზე, ოღონდ იმ ერთი, მის დროს უკვე აღარარსებული სახელმწიფოსი, რომლის სახელმწიფო სარწმუნოება და სახელმწიფო ენა განსაზღვრულია როგორც ქართული, ხოლო ამ ორგანზომილებიანი ერთიანობის ხსოვნა ცოცხლად და ქმედითად შეუნახავთ ოდინდელი სახელმწიფოს ქვეშევრდომთა მემკვიდრეებს.

ყოველი ქართველის მიერ გაცხადებულად აღიარებული სახელმწიფო სარწმუნოებისა და სახელმწიფო ენის ერთიანობის გარდა (იმ გარემოშიც კი, როცა ერთიანი ქართული სახელმწიფო კარგა ხნის წინათ გამქრალა), ვახუშტი მოძებნის ერთიანობის მესამე ნიშანსაც, – სამეფო წარწერებს, – რომელსაც უკვე ნივთიერად გამოხატული, თვალხილული სახე აქვს.

### შენიშვნები:

1. ციტატები ბატონიშვილ ვახუშტის ნაშრომიდან – „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ – აქ და შემდგომ ყველგან მოყვანილია ამ გამოცემის მიხედვით: ქართლის ცხოვრება, ტომი IV: ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1973. ტექსტის გვერდები მითითებულია ციტირებისთანავე; გამოცემისეული პუნქტუაცია ზოგან გასწორებულია აზრის ან კონტექსტის შესაბამისად.

2. „ერთიანობა ჩვენს დაუვინყარს ისტორიკოსს წარმოდგენილი აქვს ერთმეფობის სახით“ – (ჯავახიშვილი 1977: 334).

3. იხ. დანვრლებით: (ღალანიძე 2018: 9-27).

4. ლექსემა „ჯალათა“ ვახუშტის ტექსტის გამომცემელს შეტანილი აქვს თანდართულ ლექსიკონში, მაგრამ იმგვარი პირობითი აღნიშვნით, რომელიც მისი განმარტების შეუძლებლობას მიუთითებს (1098).

5. ვახუშტის დამოკიდებულება ენის, როგორც ეროვნული ვინაობის, ნიშნის მიმართ – სხვა წყაროებთან ერთად უძველესი დროიდან მეცხრამეტე საუკუნის ბოლომდე – ამოკრიბა და განიხილა ვინფრიდ ბოედერმა (ბოედერი 1998: 60-81); მისი თვალსაზრისი ამგვარია: „ვახუშტი, ცნება „ქართველის“ ამორფული საზღვრების მიუხედავად, ქართველებს უწოდებს იმას, ვინც ქართულ ეროვნულ ერთობას და ქართულ ეკლესიას განეკუთვნება მაშინ, როდესაც ან სარწმუნოების კრიტერიუმი არ არის სრულად დაცული (სამხრეთ საქართველოს ზედა ფენა), ანდა ენისა (სხვაენოვან უმცირესობათა ან მეგრელთა შემთხვევაში)“ (ბოედერი 1998: 77).

6. ლეონტი მროველი, „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“: „ამან განავრცო ენად ქართული და არღარა იზრახებოდა სხუად ენად ქართლსა შინა თვნიერ ქართულისა, და ამან შექმნა მნიგნობრობად ქართული“ (ქართლის ცხოვრება 2008: 46); ფარნავაზის, რო-

გორც ეროვნული სახელმწიფოს ფუძემდებლის, ლეონტიეული კონცეფციის შესახებ, სადაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა მიენიჭება ენობრივ-სადაამწერლობო პოლიტიკას, იხ. (ალექსიძე 2010: 324-327).

7. „აქამომდის ქართლოსიანთა ენა ენად სომხური იყო, რომელსა ზრახვიდეს“ (ქართლის ცხოვრება 2008: 35).

8. იგულისხმება ნაბუქოდონოსორ მეორის (605-562 ქრისტემდე) ხანა.

9. ამ საკითხთან დაკავშირებით ხელნაწერთა გადასწორების შესახებ იხ. (გრიგოლია 1954: 290-291).

10. შდრ. სულხან-საბა ორბელიანი: „შღურტული – მეგრელთაგან მრუდი ლაპარაკი“ (ვარიანტი: „ესე არს მეგრელთა და მისთანათა ავენონათა ლაპარაკი“) (ორბელიანი 1991: 636); საგულისხმოა, რომ ოდნავ ადრე, იტალიელი მისიონერიც, არქანჯელო ლამბერტიც (იგი ოდიშის სამთავროში იმყოფებოდა 1630 წლიდან 1649 წლამდე) მეგრულსა და ქართულს შორის იმგვარსავე განსხვავებას ამჩნევს და აღნიშნავს, როგორც შესამჩნევია მის მშობლიურ იტალიურსა და ლათინურს შორის: „მეგრელები იმდენად უმეცარნი არიან, რომ მათ შორის თითქმის არავის არ ესმის ის ქართული წიგნები, რომლებიც დანერილია მათის ნამდვილის ძველებურის და წმინდა ენით, ამ ენისაგან მათი მდაბიური ენა ისე განირჩევა, როგორც ჩვენი მდაბიური ლათინურიდან განირჩევა“ (ლამბერტი 1991: 150); ასევე, შდრ. ფრანგი ჟან შარდენის ჩანაწერი (იგი სამეგრელოში ჩავიდა 1672 წელს): „კოლხების ენა წამოსდგება იბერიულიდან, ანუ ქართულიდან“ (შარდენი 2018: 133).

11. ქართული ენის ლეგიტიმაციის შესახებ შუა საუკუნეების საქართველოში იხ. (ბოედერი 2005: 53-55), (ბოლქვაძე 2005: 74-89), (დობოჯგინიძე 2010: 100-111).

12. შდრ. „შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ გრიგოლ ხანძთელის უზარმაზარი საქმიანობისა და ღვაწლის შესახებ საქართველოში არავითარი ცნობა არ არსებობდა, სანამ ნიკო ჩუბინაშვილმა 1845 წ. იერუსალემის ქართველთა მონასტერში არ მიაკვლია მისი ცხოვრების შემცველ ხელნაწერს, რომელიც ნიკო მარმა გამოსცა 1911 წ.“ (გაბიძაშვილი 2010: 440); შდრ. (ნაცვლიშვილი 2018: 54-58).

13. „ეროვნული ლიტურგია გახდა საფუძველი ეკლესიის ავტოკეფალიისა, რაც ქვეყანას აძლევდა საშუალებას [...], მიეღწია ავტონომიურობის მაღალი ხარისხისათვის და თავი დაეცვა პოლიტიკური და ეთნიკური ასიმილაციისაგან“ (ბოლქვაძე 2010: 15).

14. შდრ. „წმიდისაგან დედისა ჩუენისა მხოლოდსა კათოლიკე სამოციქულოდსა ეკლესიისა“ (ძეგლები 1963: 312).

15. „ნარატიულ წყაროებში „საქართველო“ პირველად და მხოლოდ ერთხელ გვხვდება ჯუანშერთან (IX ს.). დოკუმენტთაგან პირველად „საქართველო“ მოხსენიებულია [...] 1083 წელს გრიგოლ ბაკურიანის ძის პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონში, ხოლო 1103-1105 წლებში რუის-ურბნისის კრებაზე ოფიციალურად გაცხადდა როგორც ჩვენი ქვეყნის დღევანდელი სახელი“ (ალექსიძე 2016: 390).

16. ტექსტიდან (ძეგლები 1963: 268) ცხადად ჭვივის, რომ ამ დროს აფხაზეთი პოლიტიკურად სხვა, ცალკე ქვეყანაა („ქუეყანასა ამას“, „ამის ქუეყანისაჲ“ – იქვე).

17. ასეა გადმოცემული ტექსტში (ქართლის ცხოვრება 2008: 517); სიმონ ჯანაშიას აზრით, აქ „ქართლი“ ფართო გაგებით, მთლიანი პოლიტიკური ერთეულის – საქარ-

თველოს სახელმწიფოს – მნიშვნელობითაა გამოყენებული (ჯანაშია 1988: 180), თუმცა ბოლო ხანს გამოითქვა ამგვარი თვალსაზრისიც: „სწორედ აქ ჩანს გამოკვეთილად, რომ ქართლი, როგორც მოდგმის აღმნიშვნელი ტერმინი, უპირისპირდება პოლიტიკურად გაგებულ საქართველო-ერთობას“ (ჩხარტიშვილი 2009: 49).

18. „ლეონტის თეორიაზე უთუოდ დიდი გავლენა ჰქონდა ამ გარემოებას: ნათესავის დამახასიათებელი არის არა იმდენად სჯული, რამდენადაც ენა“ (ბერძენიშვილი 1979: 19-20).

19. მირიანის მეფობის იდეური და იდეოლოგიური გააზრების შესახებ იხ. (ჩხარტიშვილი 2009: 84-111); (პატარიძე 2009: 37-54); (ჩხარტიშვილი 2018: 28-90).

20. შდრ. „ქართული იდენტობა ამ დროს საკმაოდ გამოკვეთილი იყო. მირიანს ამ ერთობის წინამძღოლობა სურდა. ამ გამოკვეთილი იდენტობის მქონე ერთობის სახელმწიფოს მართვა კი შეუძლებელი იყო დომინანტურ ეთნიკურ კოლექტივში სრული ინტეგრირების გარეშე. აი, ამიტომ გაიხადა ქართული მშობლიურად მირიანმა, ამიტომ იყო ქართველთა კერპების ერთგული მსახური, ამიტომ ამკობდა ფარნავაზის საფლავს, რითაც თავს ქართლის ტახტზე მის წინამორბედთა საქმის გამგრძელებლად სახავდა“ (ჩხარტიშვილი 2018: 37).

21. „ყოველთვის, როცა ქვეყნის ან ქვეყანასთან ხელისუფლის იდენტიფიკაციის განსაზღვრის ჟამი დგება, ენის ფენომენი სარწმუნოებასთან ერთად ამ იდენტიფიკაციის ნიშანი ხდება. ყოველ შემთხვევაში, ასეთია ძველი მემატეიანის იდეოლოგია“ (კიკნაძე 2005: 47); შდრ.: (პატარიძე 2005: 219).

22. [მირიანი] „მთლიანად გაქართველდა როგორც გენეტურად, ისე ფაქტიურად, ვინაიდან ასე სჭირდებოდა ქვეყნის წარმატებით მართვას“ (ალექსიძე 2016: 387).

23. „აღიზარდა მირიან მსახურებასა შუილთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა, ხოლო შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენად სპარსული და ისწავლა ენად ქართული. და ჰმატა შემკობად კერპთა და ბომონთად, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი, და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათუის ქმნა, კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოველითავე დიდებითა. და შეიყუარეს იგი ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა“ (ახალი ქართლის ცხოვრება 2017: 70).

24. ლიონიძე თავადვე აცხადებს, თუმცა ოდნავ ბუნდოვნად, რომ იგი არა მარტო მონანილეობდა ტრაქტატის შედგენაში, არამედ მეთავეობდა კიდეც მის ჩამოყალიბებასა და მიღებას: „მე გავაკეთე ერთობის ტრაქტატი“, „ხელმოწერილ იქმნა ჩემის მოქმედებით“ (ცქიტიშვილი 1980: 62).

25. დამონშებულია: (ძეგლები 1965: 501); შდრ. (იოსელიანი 1936: 18), (იოსელიანი 1978: 18) (1936 წლის გამოცემაში: „ერთმორწმუნება“; 1978 წლის გამოცემაში: „ერთმორწმუნობა“).

26. „გაერთიანებისათვის მებრძოლნი მაშინ ამჯობინებდნენ „ქართველთა“ ნაცვლად შემოელოთ „ივერიელნი“, რომელიც თავისი შინაარსით იგივე რჩებოდა, მაგრამ მასში საკუთრივ „ქართლის“ უპირატესობა ხაზგასმული არ ყოფილა“ (დუმბაძე 1973: 721); შდრ. (ხომტარია 1978: 203).

27. სულხან-საბა ორბელიანი: „მავასხებელი – ვალის მიმცემი“ (ორბელიანი 1991: 428).

28. ეს გამიჯვნა-განსხვავება შესანიშნავადაა ასახული რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერაში“: „არა გეცრუვნეთ შენ, სინმდით მშობელო ჩუენო კათოლიკე ეკლესიაო; არცა განგცეთ შენ, სიქადულო ჩუენო მართლმადიდებლობაო“ – „ძეგლისწერაჲ წმიდისა და ღმრთივეჲკრებულისა კრებისაჲ [...]“, ნგ-ში: (გაბიძაშვილი 1978: 184); შდრ.: (ლალანიძე 2014: 58).

#### დამონშებანი:

- Aleksidze Z. “Ambavi Kartlisa da Natesavisa Matisa”, in: Aleksidze Z. *Krist'ianuli K'avk'asia: Ist'oriul-Pilologiuri Dziejani*, 1, Tb., 2010 (ალექსიძე ზ. „ამბავი ქართლისა და ნათესავისა მათისა“, ნგ-ში: ალექსიძე ზ. *ქრისტიანული კავკასია: ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი*, 1, თბ., 2010).
- Aleksidze Z. “Ena Da Sakhelmts'ipo Kartul Mts'erlobasa da P'olit'ik'ashi”, in: Aleksidze Z. *Krist'ianuli K'avk'asia: Ist'oriul-Pilologiuri Dziejani*, 3, Tb., 2016 (ზაზა ალექსიძე, „ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში“, ნგ-ში: ზაზა ალექსიძე, *ქრისტიანული კავკასია: ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი*, 3, თბ., 2016).
- Akhali Kartlis Tskhovreba: *Vakht'angiseuli Redaktsia*, T'omi I, T'ekt'i Gamosatsemad Moamzada, Shesavali, Shenishvnebi da Sadzieblebi Daurto Goneli Arakhamiam, Tb., 2017 (ახალი „ქართლის ცხოვრება“: ვახტანგისეული რედაქცია, ტომი I, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გონელი არახამიამ, თბ., 2017).
- Berdzenishvili N. “Masalebi Avt'oris Arkividan”, in: Berdzenishvili N. *Sakartvelos Ist'oriis Sak'itkhebi*, Ts'igni IX, Tb.: Metsniereba, 1979 (ბერძენიშვილი ნ. „მასალები ავტორის არქივიდან“, ნგ-ში: ბერძენიშვილი ნ. *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წიგნი IX, თბ.: მეცნიერება, 1979).
- Boeder W. “Ena da Vinaoba Kartvelta Ist'oriashi”, *Kartvelur Enata St'rukt'uris Sak'itkhebi*, K'rebuli VII, Tb.: Kartuli Ena, 1998 (ბოდერი ვ. „ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში“, *ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები*, კრებული VII, თბ.: ქართული ენა, 1998).
- Boeder W. “Pikrebi Kartuli Enis Ts'arsulsa da Ats'mq'oze”, *Sakartvelo Atasts'leulta Gasaq'arze*, Tb.: Arete, 2005 (ბოდერი ვ. „ფიქრები ქართული ენის წარსულსა და აწმყოზე“, *საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე*, თბ.: არეტე, 2005).
- Bolkvadze T. *Ideologizirebuli Ghirebulebebi*, Tb.: Tsu Gam-ba, 2005 (ბოლქვაძე თ. *იდეოლოგიზებული ღირებულებები*, თბ.: თსუ გამ-ბა, 2005).
- Bolkvadze T. *Kartuli Natsinaluri Ident'obis Ts'rtoba: Ilias “Iveria”*, Tb.: Nek'eri, 2010 (ბოლქვაძე თ. *ქართული ნაციონალური იდენტობის წრთობა: ილიას „ივერია“*, თბ.: ნეკერი, 2010).
- Doborjginidze N. *Ena. Ident'oba da Saist'orio K'ontsep't'ebi: Religiuri Ist'oriograpiis Ts'q'arota Int'erp'ret'atsiis Tsda*, Tb.: Nek'eri, 2010 (დობორჯინიძე ნ. *ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები: რელიგიური ისტორიოგრაფიის წყაროთა ინტერპრეტაციის ცდა*, თბ.: ნეკერი, 2010).
- Dumbadze M. “Sakartvelos P'olit'ik'uri Mtlanobis Aghdgenis Tsdebi”, *Sakartvelos Ist'oriis Nark'vevebi*, IV, Tb.: Sabchota Sakartvelo, 1973 (დუმბაძე მ. „საქართველოს პოლიტიკური მთლიანობის აღდგენის ცდები“, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტომი IV, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1973).
- Chkharth'ishvili M. *Kartuli Etnie Religiuri Moktsevis Ep'okashi*, Tb.: K'avk'asiuri Sakhli, 2009 (ჩხარტიშვილი მ. *ქართული ეთნიკური რელიგიური მოქცევის ეპოქაში*, თბ.: კავკასიური სახლი, 2009).

- Chkhart'ishvili M. *Sakartvelo III-V Sauk'unekbshi: Khosrovanta Samepo Sakhlis Ist'oria*, Tbilisi: Nek'eri, 2018 (ჩხარტიშვილი მ. *საქართველო III-V საუკუნეებში: ხოსროვანთა სამეფო სახლის ისტორია*, თბ.: ნეკერი, 2018).
- Gabidzasvhili E. *Ruis-Urnbnsis K'rebis Dzeglists'era (Pilologiur-T'eqst'ologiuri Gamok'vleva)*, Tbilisi: Metsniereba, 1978 (გაბიძაშვილი ე. *რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა (ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური გამოკვლევა)*, თბ.: მეცნიერება, 1978).
- Gabidzasvhili E. "Kartvel Ts'mindanta da Dghesasts'aula Mosakhsenebeli Dgheebi Dzveli Kartuli Khelnats'erebis Mikhedvit", in: Gabidzasvhili E. *Shromebi*, I: Monografiuli Nark'vevebi, Tbilisi, 2010 (გაბიძაშვილი ე. „ქართველ წმინდანთა და დღესასწაულთა მოსახსენებელი დღეები ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით“, ნგ-ში: გაბიძაშვილი ე. *შრომები*, I: მონოგრაფიული ნარკვევები, თბ., 2010).
- Georgii Merchul, *Zhitie sv. Grigoria Khandziiskogo: Gruzinskii Tekst; Vvedenie, Izdanie, Perevod N. Marra s Dnevnikom Poezdki v Shavshiu i Klardziu, Sankt-Peterburg: Fakultet Vostochnykh Yazykov Sankt-Peterburgskogo Universiteta*, 1911 (Георгий Мерчул, *Житие св. Григория Хандзийского: Грузинский текст; Введение, издание, перевод Н. Марра с дневником поездки в Шавшию и Кларджию (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, VII)*, Санкт-Петербург: Факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета, 1911).
- Ghaghanidze M. "Aghmosavluri Ts'esis Krist'ianta Gamo Ganuq'oplobasa da Ganq'opilobashi", in: K'ik'nadze Z., Ghaghanidze M. *Gansak'utrebuli Saq'oveltaoshi*, Tbilisi: Sulkhan-Saba Orbelianis Sasts'avlo Universit'et'i, 2014 (ღაღანიძე მ. „აღმოსავლური წესის ქრისტიანთა გამო განუყოფლობასა და განყოფილობაში“, ნგ-ში: კიკნაძე ზ., ღაღანიძე მ. *განსაკუთრებული საყოველთაოში*, თბ.: სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტი, 2014).
- Ghaghanidze M. "Bat'onishvili Vakhusht'i Ertiani Sakartvelos P'irveli Nishnis – Rjulit Kartvelis – Gamo", *Lit'erat'uruli Dzebiani*, XXXIX, 2018 (ღაღანიძე მ. „ბატონიშვილი ვახუშტი ერთიანი საქართველოს პირველი ნიშნის – რჯულით ქართველის – გამო“, *ლიტერატურული ძიებანი*, XXXIX, 2018).
- Grigolia K'. *Nark'vevebi Sakartvelos Ist'oriis Ts'q'arotmtsodneobidan, I: Akhali Kartlis Tskhovreba*, Tbilisi: Tsu-s Gam-ba, 1954 (გრიგოლია კ. *ნარკვევები საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობიდან, I: ახალი ქართლის ცხოვრება*, თსუ გამ-ბა, 1954).
- Dzveli Kartuli Agiograpiuli Lit'erat'uris Dzeglebi, Ts'igni I (V-X sauk'une), Tbilisi: Sakartvelos SSR Metsnierebata Ak'ademiis Gam-ba, 1963 (*ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.)*, თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, 1963).
- Ioseliani P'. *Tskhovreba Giorgi Metsamet'isa, Ak'ak'i Gats'erelias Shesavali Ts'erilit, Redaktsiit'a da Shenishvnebit'*, Tbilisi: Federatsia, 1936 (იოსელიანი პ. *ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, აკაკი განერელიას შესავალი წერილებით, რედაქციითა და შენიშვნებით*, ტფ.: ფედერაცია, 1936).
- Ioseliani P'. *Tskhovreba Giorgi Metsamet'isa*, Tbilisi: Sabchota Sakartvelo, 1978 (*ცხოვრება მეფისა გიორგი მეათცამეტისა, აღწერილი პლატონ ეგნატის ძის იოსელიანისაგან*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1978).
- Janashia S. "Kartveli Eris Ts'armoshobis Shesakheb", in: Janashia S. *Shromebi*, VI, Tbilisi: Metsniereba, 1988 (ჯანაშია ს. „ქართველი ერის წარმოშობის შესახებ“, ნგ-ში: ჯანაშია ს. *შრომები*, ტომი VI, თბ.: მეცნიერება, 1988).

- Javakhishvili I. "Ist'oriis Mizani, Ts'q'aroebi da Metodebi Ts'inat da Akhla, I: Dzveli kartuli Saist'orio Mts'erloba (V-XVIII ss.)", in: Javakhishvili I, *Tkhzulebani*, VIII, Tb.: Tsu-s Gam-ba, 1977 (ჯავახიშვილი ი. „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა, წიგნი I: ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V-XVIII სს.)“, ნგ-ში: ჯავახიშვილი ი. *თხზულებანი*: თორმეტ ტომად, ტომი VIII, თბ.: თსუ-ის გამ-ბა, 1977).
- Kartlis Tskhovreba*, T'omi IV: Bat'onishvili Vakhush't'i, Aghts'era Sameposa Sakartvelosa, T'eksti Dadgenili Q'vela Dziritali Khelnats'eris Mikhedvit S. Q'aukhchishvilis mier, Tb.: Sabchota Saqart'velo, 1973 (*ქართლის ცხოვრება*, ტომი IV: ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1973).
- Kartlis Tskhovreba*, Tb.: Meridiani/Art'anuj, 2008 (*ქართლის ცხოვრება*, თბ.: მერიდიანი/არტანუჯი, 2008).
- Kartuli Samartlis Dzeglebi*, T'omi II: Saero Sak'anonmdeblo Dzeglebi (X-XIX ss.), T'ekst'ebi Gamostsa, Shenishvnebi da Sadzieblebi Daurto P'rop. I. Dolidzem, Tb.: Metsniereba, 1965 (*ქართული სამართლის ძეგლები*, ტომი II: საერო საკანონმდებლო ძეგლები (X-XIX სს.), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბ.: მეცნიერება, 1965).
- Khosht'aria E. "Sakartvelos P'olit'ik'uri Ertianobis Ideis Asakhva Kveq'nis Dashlilobis Khanis Kartul Dok'ument'ur Ts'q'aroebshi", *Mravaltavi: Pilologiur-Ist'oriuli Dziebani*, VI, Tb.: Metsniereba, 1978 (ხოშტარია ე. „საქართველოს პოლიტიკური ერთიანობის იდეის ასახვა ქვეყნის დაშლილობის ხანის ქართულ დოკუმენტურ წყაროებში“, *მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, VI, თბ.: მეცნიერება, 1978).
- K'ik'nadze Z. "Ilias Mamuli", *Sakartvelo Atasts'leulta Gasaq'arze*, Tb.: Aret'e, 2005 (კიკნაძე ზ. „ილიას მამული“, *საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე*, თბ.: არეტე, 2005).
- Lambert'i A. *Samegrelos Aghts'era*, It'aliuridan Targmna A. Chq'oniam, Tb.: Aiet'i, 1991 (ლამბერტი ა. *სამეგრელოს აღწერა*, იტალიურიდან თარგმნა ალექსანდრე ჭყონიამ, თბ.: აიეტი, [1991]).
- Natsvlivshvili I. "Grigol Khandzelis Tskhovrebis" Shests'avlis Ist'oria da Tanamedrove Mdgomoreoba", *Udabnota Kalakmq'op'eli Ts'mida Grigol Khandzeli*, Tb.: Shota Rustavelis Sakhelobis Kartuli Lit'erat'uris Inst'it'ut'i, 2018 (ნაცვლიშვილი ი. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ შესწავლის ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობა“, *უდაბნოთა ქალაქმყოფელი წმიდა გრიგოლ ხანძთელი*, თბ.: შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2018).
- Orbeliani S.-S. *Leksik'oni Kartuli*, I, Avt'ograpuli Nuskhebis Mikhedvit' Moamzada, Gamok'vleba da Ganmart'ebata Leksik'is Sadziebeli Daurto I. Abuladzem, Tb.: Merani, 1991 (სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, I, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ი. აბულაძემ, თბ.: მერანი, 1991).
- P'at'aridze L. *P'olit'ik'uri da Kult'uruli Ident'obani IV-VIII ss-is Kartul Ertobashi: "Kartlis Tskhovrebis" Samq'aro*, Tb.: K'avk'asiuri Sakhli, 2009 (პატარაძე ლ. *პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს-ის ქართულ ერთობაში: „ქართლის ცხოვრების“ სამყარო*, თბ.: კავკასიური სახლი, 2009).
- P'at'aridze L. "Kartuli Ident'oba (Ist'oriuli Khedvis P'roblemebi)", *Sakartvelo Atasts'leulta Gasaq'arze*, Tb.: Aret'e, 2005 (პატარაძე ლ. „ქართული იდენტობა (ისტორიული ხედვის პრობლემები)“, *საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე*, თბ.: არეტე, 2005).

Tskit'ishvili Zurab, *Sakartvelos Sakhelmts'ipo Moghvats'eni (XVIII s. II nakhevari – XIX s. damdegi)*, Tb.: Metsniereba, 1980 (ცქიტისვილი ზურაბ, *საქართველოს სახელმწიფო მოღვაწენი (XVIII ს. II ნახევარი – XIX ს. დამდეგი)*, თბ.: მეცნიერება, 1980).

Zhan Shardenis Mogzauroba Sp'arsetisa da Aghmosavletis Skhva Kveq'nebshi (*Tsnobebi Sakartvelos Shesakheb*), Tb.: Ilias Sakhelmts'ipo Universit'et'is Gamomtsemloba, 2018 (*ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთისა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ)*, თბ.: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018).

**Merab Ghaghanidze**  
(Georgia)

### **Prince Vakhushti on Language and Literacy among the Signs of the United Georgia**

#### **Summary**

**Key Words:** Language, Literacy, Signs, Unity, History, Identity.

Prince Vakhushti (1696-1756), at the point of his work “Description of the Kingdom of Georgia (1745), where he ends the story of united Georgia and is about to start telling the history of Georgia after its disintegration (i. e. into Kingdom of Kartli, Kingdom of Kakheti, Kingdom of Imereti, and also Samtskhe-Saatabago), tries to identify if there is or has survived any pillar or sign following the disintegration of the united kingdom what would give the feeling of unity to the residents of different isolated lands of the politically split country, or what proved the general Georgian unity in his days, even if it did not really exist by then.

Vakhushti identifies three of such persisting signs; however, later, he added other fourth and fifth traits to the list. He associates these signs not as much with the nationality (as it seemed to expect) or some other unifying feature, as the past “united monarchy” of Georgia – the circumstances of the historian’s times are meant, but passed and survived from the past. As for these signs, in Vakhushti’s opinion, they are so much self-denoting that clearly show all his contemporaries the past unity of the country.

If the first sign of unity for Vakhushti is the religious belief – “the faith of Georgians”, the second sign is language and literacy. Surely, Vakhushti considers the language and script such special signs, which not only distinguish the Georgians from all other nations, but give them the feeling of unity. Vakhushti does not isolate or separate the language and the script, as he considers both of them, jointly and inseparably, as the second sign, but at the same time, he does not reckon that they either stipulate, or result from one another.

Vakhushti’s approach to the language and script differs from that of his forerunners and precursors (ancient Georgian historians, ecclesiastical literature) and modern sources (historical-legal documents).

Vakhushti thinks that the second sign of the united monarchy, the Georgian language, is neither an ecclesiastical-liturgical language uniting and consolidating the country, nor a common language for the residents of disintegrated Georgia: he talks about the language, which was a single state language during the country's past unity.

Vakhushti considers both, the language and the script, as special sign or signs, which not only distinguish the Georgians from the others, but also give them the feeling of unity.

Importantly, like Vakhushti considers an ordinary Georgian man as the most reliable and primary source to determine national unity, it is the case in the given instance, too: the feeling of unity among the Georgians is consolidated by three questions given to an ordinary and to any Georgian: "Where are you from?", "Which language do you speak?", and "What is your script?" Their answers demonstrate that their self-feeling is national, public, common.

It must be said that as Vakhushti considers the Georgian language (and Georgian script as well), as one of the survived signs of sole monarchy and national unity consequently, he takes no notice of legitimacy of the Georgian language in relation to the languages dominant in the neighboring states (this was a very severe issue of the Georgian culture almost all over the medieval centuries and was still urgent even in the following period) and says nothing about the liturgical use of the Georgian language or importance of such a use for the state national unity. It seems that Vakhushti is not concerned with the way the Georgian language is perceived among other languages or whether its use is lawful or appropriate as a cultural or liturgical language (during a short historical era in Vakhushti's times, these questions had totally lost their urgency, as by that time, the Georgian cultural-educational and ecclesiastic environment had been badly influenced by a relatively mild violence of the Greek language, but a vulgar violence of the Russian language was still to expect). The historian is not even concerned with comparing or linking the Georgian language with other neighboring or non-neighboring languages (if not considering an exception when he talks about the association of the Megrelian language with the Georgian language). In this instance, a language is a very valuable sign for him proving that speaking one common language and naming such a language as their own language by various Georgian tribes is an undisputed proclamation of the past sole monarchy, or national unity of the Georgian state, surely like in case of the unity of "faith" and its firm memorization.

Indeed, Vakhushti says nothing about consanguinity, kin relations or affinity (virtually, personal, interpersonal relations) between the Georgians what must not have been expected of him naturally, as no matter how allusively Vakhushti's phrases show his trial to identify the signs of national unity, in this case, the historian clearly talks about the signs of sole monarchy.

Thus, the first and second signs given by Vakhushti surely prove the national unity, though of the only state that no more existed in his days, whose state belief and state language are defined as Georgian, with the memory of this two-dimensional unity maintained so vividly and effectively by the ancestors of the past state nationals.



Александр Строев  
(Франция)

Нино Гагашвили, Тата Оболадзе  
(Грузия)

### Жозеф де Местр и Грузия: судьба одной неизвестной рукописи

В Тбилисском Институте рукописей хранится анонимная рукопись на французском языке, названная в описи «Три масонских трактата» (Varia, n° 8). Она переплетена как книга: картонный футляр, кожаный переплет, мраморная бумага на форзаце, тиснение на корешке «Les voies de la sagesse» («Пути мудрости»). Видимо, изначально она находилась в частной, хорошо подобранной библиотеке и, наверное, вместе с другими подобными сочинениями. В Институт рукописей она поступила при его создании в 1958 г., из Государственного музея. Музейный шифр Н 675 позволяет установить, что рукопись ранее принадлежала Грузинскому Историко-этнографическому обществу, созданному в 1907 году в Тифлисе по инициативе Эквтиме Такаишвили. Его коллекция формировалась за счет покупок и частных пожертвований.

Трактатам предпослана «Заметка о трех нижеследующих речах» («Note sur les trois discours suivants»), написанная другим автором и датированная: «S<sup>ic</sup> (sic) Pétersbourg 9/21 Février 1810» («С-Петербург 9/21 февраля 1810»). Имена обоих сочинителей в рукописи не значатся, но установить их несложно. Трактаты «Пути мудрости», «Земные законы божественного правосудия», «Трактат о благословениях» («Les voies de la sagesse», «Les lois temporelles de la justice divine», «Le traité des Bénédiction») принадлежат перу «неизвестного философа» (philosophe inconnu) Луи-Клода де Сен-Мартена (Louis-Claude de Saint-Martin, 1743-1803), властителю дум европейского и русского масонства, а предисловие – дипломату и философу Жозефу де Местру (Joseph de Maistre, 1753-1821), который с 1803 г. по 1817 г. был посланником королевства Сардинии в России. Трактаты были созданы в 1770-е гг. и распространялись в списках в масонских кругах. Впервые они были опубликованы в 1807 г. во Франции племянником Сен-Мартена, Турнье (Tourner)¹ Предисловие сохранилось у потомков **графа Жозефа де Местра** и было напечатано в 1895 г.<sup>2</sup>, но не привлекло интереса исследователей.

Чтобы уяснить назначение рукописи, начнем с ее происхождения, затем очертим круг ее адресатов и цель распространения, проведем текстологический

1 *Œuvres posthumes de M. de Saint-Martin*, Tours, Letourmy, 1807, 2 vol.

2 Clément de Paillette, *La politique de Joseph de Maistre d'après ses premiers écrits, mémoire contenant plusieurs lettres et fragments inédits*, [Paris], A. Picard et fils, 1895, p. 56-58.

анализ («la critique génétique»), который поможет определить место рукописи в творчестве **Жозефа де Местра**, а в заключение, зададимся вопросами: кто были ее владельцы и читатели, как она попала в Грузию и кого она могла интересовать?

### Граф де Местр и Сен-Мартен

Жозеф де Местр был посвящен в масоны в двадцать лет, в 1773 г. в Турине, или, по другим сведениям, в родном городе Шамбери в Савойе, которая в ту пору входила в состав Сардинского королевства. Он довольно быстро восходил по ступеням: в 1774 г. великий оратор, в 1778 г. 1-й надзиратель старой и почтенной ложи «Святого Иоанна Трех ступ» (Saint-Jeandes Trois Mortiers) в Шамбери. Около 1776 г. Жозеф де Местр сблизился с мистическим, тамплиерским масонством, кое проповедовал в Лионе Жан-Батист Виллермоз (Jean-Baptiste Willermoz) и сторонником которого был Сен-Мартен. Посещал собрания в Лионе, был посвящен в степень Рыцаря Благотворительности Святого града. Он, как многие в ту пору, занимался магнетизмом, а также, видимо, астрологией и вызыванием духов. В 1778 г. Местр основал в Шамбери мартинистскую ложу «Полная искренность» (La Parfaite Sincérité), в 1779 г. он – великий префект и цензор коллегии в Шамбери; член Шотландской директории в Оверни (Лион)<sup>1</sup>. Как пишет Антуан Февр, переписка с Виллермозом (с 1779 г.) свидетельствует о том, что Местр, сравнительно рано получив тайные мистические наставления, не удовольствовался ими, но не был посвящен в высшую степень Розенкрейцера<sup>2</sup>.

В июле 1782 г. Местр послал «Памятную записку» («Mémoire au duc de Brunswick») герцогу Фердинанду Брауншвейгскому, главе европейского масонства, который собрал на конвенте в г. Вильгельмсбаде (Conventde Wilhelmsbad) делегатов немецких и французских лож. Местр предложил реформировать масонство и ввести три уровня: первый будет заниматься людьми, второй – религией, третий – таинствами веры. Первая ступень соответствует «синим» (начальным) ложам, их цель – братская помощь, благотворительность, изучение морали и политической экономии. Цель лож второй ступени: просвещение правительств разных стран объединение всех христианских церквей, католических и протестантских. Цель третьей, мистической ступени: поиск «откровения откровений», тайного смысла Библии; «трансцендентное христианство»<sup>3</sup>. Конвент принял тамплиерскую сис-

---

1 Серков А. И., Русское масонство, 1731-2000, Москва, РОССПЭН, 2001, с. 993; Daniel Ligou (dir.), *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, PUF, 2006, p. 745-746; Jean-Marc Vivenza, *Entretiens spirituels et écrits métaphysiques*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2017.

2 Antoine Faivre, «Joseph de Maistre et l'illuminisme : rapports avec Jean-Baptiste Willermoz», *Revue des études maïstriennes*, Paris, 5-6 (*Illuminisme et Franc-Maçonnerie*, 1980), p. 125-132 ; Jean Rebotton, «Maistre, alias Joseph a Floribus, pendant la Révolution : repères et conjectures», *Ibid.*, p. 141-181.

3 См. *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons*, éd. Antoine Faivre, Jean Rebotton, Genève, Slatkine; Paris, Champion, 1983 и рецензию на него

тому Виллермоза. Предложения графа де Местра, который не был в числе депутатов, потонули среди других; возможно, герцог Брауншвейгский не успел прочесть их.

Осенью 1787 г. Сен-Мартен, «неведомый философ», посетил Жозефа де Местра в Шамбери (возможно, они познакомились ранее в Лионе). Местр писал графу Александру де Валлезу (comte de Vallaise), министру иностранных дел Сардинии (СПб, 25 апреля / 7 мая 1816 г.): «Мне в прошлом довелось провести целый день со славным Сен-Мартеном, который через Савою ехал в Италию» («Il m'est arrivé jadis de passer une journée entière avec le fameux Saint-Martin, qui passait par Savoie pour se rendre en Italie»<sup>1</sup>). Сен-Мартен приехал в Рим 23 октября 1787 г., а через десять дней к нему присоединились его спутники, князь Борис Голицын и его масонский наставник Карл Фридрих Тиман фон Беренд<sup>2</sup>. В письме к своей сестре Терезе (Шамбери, 12 июля 1790) Жозеф де Местр защищает взгляды философа и его книгу «Человек алчущий» («L'Homme de désir»)<sup>3</sup>.

В 1791 г. король Сардинии повелел приостановить деятельность масонских лож, считая, что во времена смуты все тайные общества становятся подозрительными. Год спустя революционная Франция аннексировала Савою, все ложи закрылись. Семья Жозефа де Местр была вынуждена покинуть Шамбери, потеряв имения и состояние, и перебраться в Лозанну. Граф был причислен к министерству Иностранных дел Сардинии, занимался пропагандистской и разведывательной деятельностью в Швейцарии, печатал сочинения и памфлеты против французской революции и оккупации Савойи.

В 1793 г. он пишет в памятной записке о масонстве, обращенной к дипломату барону Виньедез Этуалю: «Г-н де Сен-Мартен – французский дворянин лет 35-40, отменно скромного нрава и бесконечно любезный. Я с ним знаком. Ни в манерах, ни в беседе его нет ничего необычного» («M. de Saint-Martin est un gentilhomme français de 35 à 40 ans, de mœurs fort douces et infiniment aimable. Je le connais. On n'aperçoit rien d'extraordinaire dans ses manières ni dans sa conversation», *Mémoire sur la franc-maçonnerie adressé au baron Vignet des Étoiles*)<sup>4</sup>. Граф де Местр должен оправдать себя и савойских масонов, которых при дворе обвиняли в заговоре с французскими оккупантами. Он старательно преуменьшает значение масонства, сводит его к светскому досугу и настаивает на принципиальном различии между французскими мартинистами и баварскими иллюминатами. Однако, граф не выдвигает напрямую против иллюминатов политических обвинений, как он это будет делать впоследствии, а лишь намекает. Правда, он не забывает упомянуть,

---

Даниеля Лигу: Daniel Ligou, « [CR] Écrits maçonniques de Joseph de Maistre », *Romantisme*, 1985, n°48, p. 112-113.

1 Joseph de Maistre, *Œuvres complètes. Correspondance*, Lyon, Vitte, 1886, t. 13, p. 331-332.

2 Antoine Faivre, *De Londres à Saint-Petersbourg : Carl Friedrich Tieman (1743-1802) aux carrefours des courants illuministes et maçonniques*, [Paris], Archè Milano, 2018, p. 213.

3 J. de Maistre, *Op. cit.*, t. 9, p. 8-9.

4 *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre*, p. 123-139. Местр помечает в дневнике: 30 апреля 1793 «дал барону де Винье памятную записку о масонстве», *Les Carnets du comte Joseph de Maistre. Livre Journal. 1790-1817*, Lyon ; Paris, E. Vitte, 1923, p. 30.

как бы в виде курьеза, что ложа в Лозанне переписывается с масонской ложей в Константинополе<sup>1</sup>. Барон, покровитель графа де Местра, переслал памятную записку высокопоставленным лицам.

В 1796 г. во время итальянской кампании армия Наполеона Бонапарта громит войска Сардинии и захватывает Пьемонт. В начале 1797 г. Жозеф де Местр печатает свои «Суждения о Франции» (*Considérations sur la France*), где в духе Сен-Мартена, Жака Казота и других мистиков (как об этом писал еще Сент-Бев<sup>2</sup>), представляет революцию как орудие божественного провидения<sup>3</sup>. «Суждения о Франции» выходят в тот момент, когда появляется надежда на реставрацию. Как полагает Жан-Луи Дарсель, в отличие от Сен-Мартена, Местр не считает революционные изменения неотвратимыми и доказывает необходимость монархического правления<sup>4</sup>.

Графа отзывают из Лозанны ко двору в Турин и назначают пенсioen в 2000 ливров. 18 сентября 1797 г. он помечает в дневнике, что в нем произошла духовная перемена и все мысли упорядочились, что он начинает новое произведение и нашел свое призвание в 44 года<sup>5</sup> («Il s'est fait dans moi un changement extraordinaire: d'anciens goûts se fortifient, des idées vagues prennent de l'assiette, des conjectures se tournent en certitudes; aujourd'hui 18 7<sup>bre</sup> je commence un ouvrage dont je ne connais pas encore le titre. Il me semble que je commence à entrevoir ma vocation – à 44 ans!»). Речь, по всей вероятности, идет о сочинении о протестантизме, в котором Местр видел причину всех бед и, в частности, французской революции («Размышления о протестантизме и его отношении к суверенности», «*Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*», 1798); для нас важно, что речь идет о мистическом озарении («illumination»). Год спустя он запишет в «Дневнике»: «Перед тем, как покинуть Турин, я сжег рукопись своих «Савойских писем» написанных в ту пору, когда у меня не было ни малейшего озарения о французской революции, или, лучше сказать, европейской»<sup>6</sup>.

В конце октября 1797 г. Жозеф де Местр ожидает, что король пожалует ему звание государственного советника и орден, но именно в этот момент перехвачен-

---

1 *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre*, p. 139. В XVIII-м веке марсельская ложа Святого Иоанна Шотландского открыла дочерние ложи, объединявшие купцов, во многих средиземноморских городах, в том числе в Константинополе в 1760-гг. (Saint-Jean d'Ecosse de La Parfaite Union), см.: Pierre-Yves Beaurepaire, «Le cosmopolitisme maçonnique», *Cahiers de la Méditerranée*, 2003, n°67, p. 33-50.

2 Sainte-Beuve, «Joseph de Maistre», *Revue des Deux mondes*, t. 3, 1843, p. 313-339 ;

3 Émile Dermenghem, *Joseph de Maistre, mystique. Ses rapports avec le Martinisme. L'illuminisme et la Franc-maçonnerie. L'influence des doctrines mystiques et occultes sur la pensée religieuse* [1923], Plan-de-la-Tour, Éditions d'Aujourd'hui, 1980.

4 Joseph de Maistre, *Écrits sur la Révolution*, éd. Jean-Louis Darcel, Paris, PUF, 1989, p. 14.

5 *Les Carnets du comte Joseph de Maistre*, p. 124.

6 «Avant de quitter Turin, j'ai brûlé le manuscrit de mes lettres savoisiennes composés à une époque où je n'avais la moindre illumination sur la révolution française ou mieux dire européenne», *Les Carnets du comte Joseph de Maistre*, p. 127. Речь идет о «Письмах савойского роялиста к своим согражданам» («Lettres d'un Royaliste savoisien à ses compatriotes», 1793).

ное французской армией и напечатанное в газете письмо к нему от графа д'Аваре (le comte d'Avary) разрушает все его надежды<sup>1</sup>.

Как Местр рассказывает в «Заметке о трех нижеследующих речах», именно в это время он переписывает попавшую к нему от итальянского масона рукопись неизвестного автора:

«Они были прочитаны более двадцати лет назад<sup>2</sup> в обществе людей, много занимавшихся предметами, о коих идет речь. Автор, вовсе мне не знакомый, даже по имени, подарил их пьемонтскому дворянину, который передал мне их в Турине в 1797 г. Воспользовавшись печальным досугом, который предоставили мне сложившиеся обстоятельства, я собственноручно переписал их. Работа была окончена в понедельник 4 декабря указанного года, как я читаю в моем дневнике от 4 декабря 1797 г., с. 110» («Ils furent lus il y a plus de plus de vingt ans dans une société d'hommes qui s'occupaient beaucoup des matières qui en font le sujet. L'auteur que je n'ai jamais connu, pas même de nom, en fit présent à un gentilhomme piémontais qui me les communiqua à Turin, en 1797. Profitant du triste loisir que me donnaient les circonstances, je les copiai de ma main. L'ouvrage fut terminé le lundi 4 X<sup>bre</sup> de la dite année, comme je vois dans mon journal 4 X<sup>bre</sup> 1797, p. 110»).

В дневнике сказано: «В понедельник 4 в 9 ч. утра, я кончил переписывать три речи, предназначенные для общества французских иллюминатов. Я начал эту работу 17 июля, и поелику я помечал отведенное на это время, то вижу, что потратил 38 ч. 13 мин. Сочинение любопытное и отменно представляет учение этих господ» («Lundi 4 à 9 h. du matin, j'ai achevé la copie de trois discours, à l'usage d'une société d'illuminés français. J'avais commencé ce travail le 17 juillet, et, ayant tenu note du temps que j'y ai employé, j'ai vu que j'y ai mis 38 h. 13 minutes. Ce morceau est curieux et montre fort bien la doctrine de ces Messieurs»<sup>3</sup>). Биографы Жозефа де Местра отмечают, что в это время граф погрузился в чтение мистических сочинений.

В том же 1797 г. выходит первое издание «Мемуаров служащих для истории якобинства» иезуита аббата Огюстена Баррюеля (Augustin Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*), доказывающего, что французскую революцию осуществила секта, объединявшая клубы якобинцев и масонов, подпавших под влияние баварских иллюминатов, янсенистов и протестантов. Местр возмущается: «Все, что автор пишет о г-не де Сен-Мартене, настолько пропитано ложью и

---

1 Граф д'Аваре в письме от 28 сентября 1797 г. от имени Людовика XVIII, короля в изгнании, отказался помочь в распространении во Франции «Суждений о Франции» Местра и послал 50 луйдоров. Письмо, опубликованное Директорией в качестве доказательства роялистского заговора, компрометировало Местра в глазах его короля, а Сардинию – в глазах Франции, с которой она заключила союз. См.: Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris, Société typographique de Versailles, 1814, p. VI-VII Joseph de Maistre, *Les Carnets*, p. 125; *Степанов М. [Шебунин А. Н.]. Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. Т. 29/30 [Русская культура и Франция. I]. Москва, Жур.-газ. объединение, 1937. С. 577-726.*

2 Т.е. в конце 1780-х гг.

3 *Les Carnets du comte Joseph de Maistre*, p. 126.

клеветой, что только диву даешься!» («Tout ce que l'auteur dit ausujet de M. de Saint-Martin est si faux, si calomnieux, qu'on a le droit d'en être étonné!»), сентябрь 1801 г.)<sup>1</sup>. Однако другие тезисы аббата Баррюеля не так уж далеки от взглядов Местра.

В октябре и ноябре 1797 г. Жозеф де Местр дважды в письмах к графу д'Аваре просит, чтобы Людовик XVIII помог ему получить место наставника при дворе в какой-нибудь северной столице («grande éducation dans quelque cour du Nord»)<sup>2</sup>. Робер Триомф полагает, что речь идет юном короле Швеции Густаве IV, который не скрывал свои масонские пристрастия и в итоге сошел с ума на мистической почве. Якобы именно для его воспитания Местр погрузился в чтение мистических сочинений<sup>3</sup>. Доказательств этому нет, и даты свидетельствуют, что граф начал переписывать трактаты за несколько месяцев до того. Однако, как мы увидим, через двенадцать лет онигодились ему в Петербурге для другого мистика, сверстника Густава IV, императора Александра I.

В дальнейшем, королевство Сардинии теряет Пьемонт, захваченный Францией. Новый король Виктор-Эммануил I назначает Жозефа де Местра посланником в Петербург (1803-1817) и тот ревностно отстаивает интересы своего государя, добивается, чтобы тот получал регулярное вспоможение от императора Александра I (успешно), и чтобы королевство Сардинии получило обратно прежние владения (что частично произойдет в 1815 г., после Венского конгресса).

### Граф де Местр в Петербурге

Биографы Жозефа де Местра с полным основанием говорят о расцвете масонства в России в начале царствования Александра I, о том, что живы были еще русские масоны, лично знавшие Сен-Мартена, чьи сочинения, добавим, были чрезвычайно популярны в России в 1780-е годы. Они отмечают, что масонами были основные собеседники Местра, которым он посылал свои сочинения и письма: граф Алексей Кириллович Разумовский, министр народного просвещения (с 1810 г.), князь Александр Николаевич Голицын, обер-прокурор Синода (с 1803 г.), член Государственного совета и главноуправляющий духовными делами иностранных вероисповеданий (с 1810 г.), основатель и с 1813 г. председатель российского Библейского общества, и юный Сергей Семенович Уваров, будущий министр народного просвещения и создатель доктрины «Православие, самодержавие, народность». Но также масонами были главный идейный противник Местра, реформатор Михаил

---

1 Jean-Marc Vivenza, *Entretiens spirituels et écrits métaphysiques* ; Michel Riquet, *Augustin de Barruel : un jésuite face aux jacobins francs-maçons, 1741-1820*, Paris, Beauchesne, 1989 (« Joseph de Maistre et Barruel », p. 113-120).

2 *Joseph de Maistre et Blacas: leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié, 1804-1820*, éd. Ernest Daudet, Paris, Plon-Nourrit, 1908, p. 35.

3 Robert Triomphe, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz, 1968, p. 178.

Михайлович Сперанский, и его протее, профессор Игнатий Феслер, бывший капуцин, перешедший в лютеранство. В энциклопедическом словаре А.И. Серкова Жозеф де Местр не числится среди членов русских масонских лож.

В письме к королю Виктору-Эммануилу (СПб, декабрь 1809 г.) Жозеф де Местр пишет о возрождении масонства во Франции, которое, с его точки зрения, не может происходить иначе как с одобрения Наполеона и под контролем сверху<sup>1</sup>. По всей видимости, граф был осведомлен о том, что Александр I в 1810 г. повелел «рассмотреть масонские дела особому секретному комитету», членом которого был Сперанский. Позднее, в 1822 г., когда масонство было запрещено в России, Сперанский напишет в объяснительной записке, что якобы вступил в орден по служебному заданию.

В послании к сардинскому дипломату кавалеру Росси (СПб, 20 августа / 1 сентября 1810 г.) Жозеф де Местр рассказывает о том, что масонство в России всех сводит с ума, что его пригласили на заседание ложи, но он отказался, зная, что в России масонов подозревают в революционных взглядах<sup>2</sup> (возможно, письмо было написано в расчете на перлюстрацию). И там же он показывает отменное знание того, о чем говорится на собрании в ложе. Уточним, что речь идет о петербургской ложе Соединенных друзей (*Amis réunis*), объединявшей в 1810-е годы около 500 членов, в том числе многих французов. Упомянутый в этом письме масон Александр Дмитриевич Балашов, генерал-губернатор Санкт-Петербурга, член Государственного Совета, министр полиции (с 1810 г.), был также членом другой русско-французской ложи «Палестина», в которой состоял брат Жозефа, писатель и военный Ксавье де Местр.

Далее, в том же письме граф де Местр сообщает, что именно шведские «братья» избрали маршала Жана-Батиста Бернадота королем Швеции, и ссылается на посла Швеции в Петербурге, своего доброго знакомого графа Курта фон Стединга (*Curt von Stedingk*). После того, как Стединг был отозван в Стокгольм, Местр написал ему: «Мой дорогой брат... Как было бы мне приятно, г-н маршал<sup>3</sup>, вновь быть принятым в вашей ложе! Но увы, по-видимому, я вас больше никогда не увижу» («Qu'il me serait doux, M. le Maréchal, d'être reçu encore dans votre loge! mais hélas! il n'y pas d'apparence que je vous revoie jamais», 16 декабря 1821 г.)<sup>4</sup>. Жан Реботон, опубликовавший это письмо, заключает, что Местр посещал в Петербурге ложу Стединга, и далее эти сведения переходят из одной работы в другую, но про эту ложу ничего не известно и словарь А.И. Серкова ее не упоминает.

После заключенного в 1807 г. в Тильзите мира между Александром I и Наполеоном положение Жозефа де Местра при русском дворе становится

---

1 *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, t. 11. *Correspondance*, t. III (1808-1810). Lyon, Librairie générale catholique et classique, 1885, p. 380

2 *Ibid.*, p. 471-473.

3 В 1811 г. Стединг был произведен в фельдмаршалы.

4 Jean Rebotton, *Études maistriennes, nouveaux aperçus sur la famille de Maistre et sur les rapports de Joseph de Maistre avec Monsieur de Stedingk*, Aoste, 1974, p. 217.

двусмысленным: посланник Сардинии, находящейся в этот момент в состоянии войны с Францией, должен был бы покинуть Россию. Однако русский император закрывает на это глаза и в 1810-1811 гг. влияние графа при русском дворе усиливается. Местр доказывает, что Россия должна изменить не только внешнюю политику (отказаться от союза с Наполеоном и от участия в континентальной блокаде Англии, разорительной для русской торговли), но и внутреннюю. Он осуждает деятельность Сперанского, который предлагал провести конституционную реформу, разработать свод законов по образцу Кодекса Наполеона, создать новую систему образования (первая ласточка – Царскосельский лицей), отменить крепостное право. Местр призывает вернуться к «традиционным» ценностям: усилить самодержавную власть, опору на дворянство, а не на развитие образованного третьего сословия, сохранить крепостничество. Как показала Е. Ларионова, одновременно схожие консервативные идеи развивает Н.М. Карамзин, чью «Записку о старой и новой России» в марте 1811 г. вручила императору его сестра, великая княгиня Екатерина Павловна<sup>1</sup>.

Жозеф де Местр пишет в это время первые шесть бесед «Санкт-петербургских вечеров» (действие книги начинается в июле 1809 г.). Триумф Наполеона, ставшего властителем Европы, заставляет графа вновь задуматься о теодицее (все к лучшему в этом лучшем из миров), о неисповедимости путей господних. После Французской революции абстрактные категории сделались насущными, жизненно важными вопросами: каковы цели божественного провидения? Почему льется рекой кровь невинных? Как из Зла может возникнуть Добро? Как в этой ситуации должны поступать люди и, в первую очередь, государь?

Именно к Александру I, склонному к мистике, ищущему в ней свое историческое предназначение, обращается Жозеф де Местр. Он оправляет свои сочинения министрам, близким императору людям, а затем и ему самому. Он хочет быть советником, наставником государя<sup>2</sup>. Мистические поучения тесно переплетаются с внутренней и внешней политикой. Три трактата Сен-Мартена вместе своим предисловием (рукопись, аналогичная той, которая хранится в Тбилиси) Местр послал Роксандре Стурдзе, пользовавшейся успехом в свете. Она была любимой фрейлиной императрицы Елизаветы Алексеевны и к ней благоволил император Александр I:

J'ai l'honneur, Mademoiselle, de vous envoyer les *Trois discours* de M. de Saint-Martin. S'ils vous mettent sur la voie des miracles, j'ose me flatter que le premier sera pour moi, puisque c'est moi qui vous aurai invitée. Je me réserve, *le cas échéant*, de vous

---

1 Catherine Larionova, « *Mémoire sur la Russie ancienne et moderne* de Nicolas Karamzine et les *Quatre chapitres sur la Russie* de Joseph de Maistre », *Romantisme*, 1996, n°92 (Romantisme vu de Russie), p. 37-41.

2 Jean-Louis Darcel, « Joseph de Maistre, nouveau Mentor du prince : le dévoilement des mystères de la science politique », *Joseph de Maistre*, éd. Philippe Barthelet, Lausanne; [Paris], l'Âge d'homme, 2005, p. 400-406.



expliquer la merveille que j'attends de vous, ceci exigeant réflexion, témoin de Conte des Boudins qui se trouve dans le magasin des enfants pour l'inspiration des hommes.

Quant aux notes elles manquent manquer encore longtemps – peut-être toujours. J'entreprends une infinité des choses ; l'achèvement dépend ensuite de Sa Majesté le Hasard (comme disait Frédéric II) ou de ce qu'on appelle ainsi. [...]<sup>1</sup>

Честь имею препроводить вам, М-lle, Три речи г. де Сен-Мартена. Ежели они направят вас на путь чудес, то смею льстить себя надеждой, что первое же из них будет совершено для меня, поскольку именно я приобщил вас к ним. Оставляю за собой право, в случае надобности, объяснить вам, какой именно диковины я жду от вас, – а это требует размышления, как свидетельствует сказка о колбасе, наличествующая в детском сборнике для назидания взрослых<sup>2</sup>.

Что касается примечаний, то их нет и не будет еще долго, может быть, никогда. Я затеял бесконечное количество вещей, но завершение их зависит от его величества Случая (как говаривал Фридрих II), или от того, что так именуется<sup>3</sup>.

На записке, как принято, указано только число «14.26»; можно предположить, исходя из даты рукописи, хранящейся в Тбилиси, что это 14 / 26 февраля 1810 г. Послание написано в обычной для Местра шуточной манере, но он явно рассчитывает, что фрейлина не утаит «благую весть» от Их Императорских Величеств. Как показано в превосходной статье А. Марковича, в 1810 г. Местр посылает так же Роксандре Стурзе два тома сочинений епископа Жана-Батиста Массильона, переизданных во Франции в этом году, и свои собственные «Суждения о Франции», не раскрывая свое авторство : «Он [Местр] пользуется случаем, чтобы присоединить к этому книжку, написанную свыше десяти лет назад, о событиях во Франции. Просьба прочесть ее у себя в комнате и отнюдь не пускать по рукам, так как книжка эта весьма плохая. [...] Суббота, 25-го»<sup>4</sup>. Если предположить, что Местр указывает число по грегорианскому календарю, то «суббота 25» соответствует 25 августа 1810 г., а если по юлианскому, что более вероятно, то 25 июня 1810 г. Итак, как пишет А. Маркович, «три капитальных сочинения, посвященные религии, мистике и политике, были вложены Местром в руки Роксандры. Проповеди Массильона – апология католичества; речи Сен-Мартена – апология иллюминантства; наконец, книжка о Франции – памфлет против революции»<sup>5</sup>.

Свою книгу Местр просит никому не давать. А. Маркович резонно замечает: «В «Санкт-петербургских вечерах» его двойник, Граф, приводит обширную выдержку из этих “*Considérations sur la France*”, которые он называет произведением анонимного автора», а уже после победы над Наполеоном в «письме 1814 г. к графу

---

1 Российская Национальная Библиотека, отдел рукописей. Я сердечно благодарю Марину Пантину, любезно приславшую мне французский текст письма и фотографии оригинала.

2 Речь идет о обработке сказки Шарля Перро, переделанной в XVIII в. Жанной-Мари Лепренс де Бомон для детского чтения (*Magasin des enfants «Журнал для детей», 1756*).

3 А. Маркович, «Жозеф де Местр и Сент-Бёв в письмах к Р. Стурдзе-Эдлинг», С. 379-456.

4 Там же. С. 396. В отличие от писем, записки писались от третьего лица.

5 Там же. С. 396.

[Яну] Потоцкому Местр пишет с горделивым удовлетворением: «Я очень хотел бы, чтобы вы прочли сейчас мои “Размышления Франции”, где, по счастливой нелепице, все оказалось пророческим, вплоть до названия двух городов, которые первыми признали короля, – Лион и Бордо»<sup>1</sup>.

Отметим, что в предисловии и в своем дневнике Местр уверяет, что автор трех речей ему неизвестен, тогда как в письме к Р. Стурдзе он называет его – Сен-Мартен. Более того, в предисловии он возносит хвалу «неведомому философу» и пишет о посмертном издании его сочинений (*Euvres posthumes de M. de Saint-Martin*, Tours, Letourny, 1807), ссылаясь на рецензию в журнале «*Mercure de France*» от 18 марта 1809 г. Добавим, что авторрецензии, подписанной инициалами R.T. (как указывает редакция – «один известный писатель»), прославляет Сен-Мартена, но довольно критически относится к изданию и не раскрывает содержание книг. А во втором томе опубликованы все три искомые речи. Возможно, Местр получил эту книгу позднее. В дополнении к предисловию, сохранившемуся в архиве, граф пишет: «N.V. Последаты этой заметки, я обнаружил три речи, напечатанные в посмертных произведениях Сен-Мартена. СПб, 1812» («N.V. Depuis la date de cette note, j'ai trouvé ces trois discours imprimés parmi les œuvres posthumes de Saint-Martin. Saint-Pétersbourg 1812»)².

Вернемся к письму Местра к Р. Стурдзе: «Что касается примечаний, то их нет и не будет еще долго, может быть, никогда. Я затеял бесконечное количество вещей, но завершение их зависит от его величества Случая...». В «тбилисской» рукописи мы видим лишь несколько текстологических примечаний, принадлежащих Жозефу де Местру, который отмечает явные пробелы и неточности в имевшейся у него копии (листы 6, 245-246); отметим, что в издании 1807 г. эти неточности остались незамеченными. Однако Местр использовал свое предисловие для других сочинений, которые он без устали писал в эти годы.

Согласно Филиппу Бартеле, в 1809 г. рукописные копии «Опыта о основополагающем принципе политических установлений и прочих людских учреждений» (*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*), направленного против конституционных реформ (май 1809 г.), а также копии первых «Санкт-петербургских вечеров» (лето 1809 г.) циркулируют в окружении императора Александра I (но автор не указывает ни конкретных лиц, ни архивные фонды)³. В конце 1809 г., Местр пишет «Письмо к даме протестантке» (9 / 21 декабря 1809 г.), а в начале 1810 г. «Письмо к русской даме о природе и последствиях раскола церквей и о католическом единстве» (8 / 20 февраля 1810 г.), обращенные к графине Анне Ивановне Толстой («Lettre à une dame russe sur la nature et les effets dus chisme et sur l'unité catholique»). Отметим: практически одновременно

---

1 Там же. С. 396.

2 Clément de Paillette, *La politique de Joseph de Maistre d'après ses premiers écrits, mémoire contenant plusieurs lettres et fragments inédits*, [Paris], A. Picard, 1895, p. 58.

3 *Joseph de Maistre*, éd. Philippe Barthelet, Lausanne ; [Paris], l'Âge d'homme, 2005, p. 857.

с предисловием к сочинениям Сен-Мартена. «Письма» старательно переписывали русские дамы, перешедшие в католичество<sup>1</sup>.

В июне-июле 1810 г. Местр посылает «Пять писем о народном образовании в России к графу Разумовскому, министру народного просвещения». В них он отстаивает педагогические принципы иезуитов и критикует педагогические проекты Сперанского. В четвертом письме (26 июня 1810 г.) Местр нападает на «секту» немецких иллюминатов-протестантов, чье учение распространяется в России и подрывает государственные основы, и от которого могут спасти только иезуиты – «цепной пес, коего никак нельзя прогнать» (*Cette société est le chien de garde qu'il faut bien vous garder de congédier*)<sup>2</sup>. Копии этих писем А. Шебунин обнаружил в архивах братьев Тургеневых и Р. Стурдзы в Пушкинском доме (ИРЛИ РАН)<sup>3</sup>.

В 1811 г. Сперанского отставляют от дел, отчасти под влиянием сочинений Местра и Карамзина, ставших глашатаями взглядов консервативно настроенной части русского дворянства, отчасти из-за изменения внешней политики и разрыва с Наполеоном. Местр пишет для Александра I «Записку о свободе народного образования» (*Mémoire sur la liberté de l'enseignement public*), подписанную Philalexandre, «Александролуб»). 6 / 18 октября 1811 г. его посещает князь Александр Голицын и после долгой беседы Местр вручает ему свое сочинение<sup>4</sup>. Затем оноправляет графу Разумовскому для императора «Четыре главы о России» (*Quatre chapitres inédits sur la Russie*, СПб, 16 / 28 декабря 1811 г.). Жозеф де Местр развивает идеи, изложенные в письмах к Разумовскому 1810 г., активно защищает деятельность иезуитов в империи и, в частности, в Полоцке, а в четвертой главе защищает французскую мистику в противовес немецкой протестантской, и там мы находим фразы и целые абзацы из предисловия к трем трактатам Сен-Мартена.

Как мы видим, Жозеф де Местр, отстаивая в России интересы иезуитов, использует для усиления своего влияния мистические сочинения их противников мартинистов. Он разоблачает иллюминатов, скрывает имя Сен-Мартена и распространяет его труды. Он демонстративно не посещает масонские ложи, но прибегает к помощи «вольных каменщиков».

Жозеф де Местр осуществляет в России программу, изложенную для конвента масонов 1782 г.: просвещение государя, политическое и духовное; объединение католической и православной церкви (с помощью иезуитов), мистические «откровения», позволяющие понять роль Наполеона как орудия Провидения и

---

1 «По словам иезуита Гагарина, каждая из «обращенных» переписывала собственноручно и хранила потом у себя рукопись, состоявшую из копии двух упомянутых «писем» Местра к гр. А. И. Толстой и двух писем Розавена», Степанов М. [Шебунин А. Н.], «Жозеф де Местр в России», С. 608.

2 «Cinq lettres sur l'éducation publique en Russie, à M. le comte Razoumowsky, ministre de l'Instruction publique», Joseph de Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, 2<sup>e</sup> éd., t.2. Paris, Vaton, 1853, p. 324.

3 Степанов М. [Шебунин А. Н.]. «Жозеф де Местр в России», С. 611-612, 623, 625.

4 *Les Carnets du comte Joseph de Maistre*, p. 193.

победить его. Завязтые враги, масоны и иезуиты, оказываются союзниками, для достижения одной цели.

В 1812 г. Александр I приближает к себе Жозефа де Местра, но тот отказывается перейти на русскую службу. В дальнейшем война с Наполеоном отодвигает графа на второй план, а после изгнания иезуитов из России в 1815 г. из-за их активного прозелитизма и увеличившегося числа обращений в католичество, Местру приходится покинуть свой дипломатический пост и в 1817 г. вернуться на родину. В 1821 г. Местр перерабатывает «Санкт-петербургские вечера» и пишет 11-ю беседу о Сен-Мартене и мистическом учении («практические занятия для иллюминатов», как он сам оценивает ее), куда практически целиком включает свое предисловие 1810 г.

Как мы видим, это произведение сыграло важную роль и в политической и в литературной деятельности Жозефа де Местра, философа и богослова от политики.

### Судьба рукописи

Какова история рукописи? Вероятно, какой-нибудь аристократ из окружения Местра заказал копию, которая затем поменяла владельца. На рукописи мы видим три почерка, но ни один не принадлежит Жозефу де Местру. №1: копиист, возможно петербургский, профессиональный переписчик или, что не исключено, секретарь владельца рукописи. №1 пишет на русский манер «Лагарп» (La Garpe вместо La Nagre), а потом исправляет G на H (возможно он перепутал наставника юного Александра швейцарца Цезаря Лагарпа и французского писателя Жана-Франсуа де Лагарпа, о котором шла речь в предисловии), не понимает слово Cohen, написанное на иврите (Коген – высокая мистическая масонская ступень), французскую манеру обозначать месяца (л. X<sup>brc</sup> = декабрь<sup>1</sup>), пропускает слова и фразы в предисловии и в рукописи Сен-Мартена (л. 111, 174, 339). Их вписывает чернилами другой человек (почерк №2), прекрасно знающий французский, или француз, который позволяет себе сделать не только орфографическую (л. 31, 246), но и маленькую стилистическую правку в примечание Местра (л. 6). Этот почерк отличается от почерков Жозефа де Местра и его брата Ксавье (если сравнивать с их письмами), но мужской и того же времени. Можно заключить, что это почерк первого владельца, который оплатил копию с рукописи, которую Местр доработал после письма к Р. Стурдзе (автор внес короткие примечания). Видимо, №2 заказал дорогой переплет (если судить по мраморной бумаге на форзаце, вероятно, в 1810е гг.) и поставил рукопись как книгу в свою библиотеку. Возможно, что копия и переплет были изготовлены в Петербурге, а не в Грузии.

Но есть и следующий владелец (почерк №3), который получил или купил книгу-рукопись. Он безусловно знал, кто авторы этих произведений, прекрасно владел французским и ведал толк в мистической литературе. Он внимательно

---

<sup>1</sup> В предисловии нет пагинации.

прочел и предисловие и сами трактаты, сделал небольшую и бережную правку карандашом (орфография слов, л. 6, 11 ; пропуск слов, л. 11, 198), а, самое главное, пометил на полях предисловия « dans son ouvrage » («в его произведении») там, где текст совпадает с 11-ой беседой из «Санкт-петербургских вечеров». Т.е. рукопись попала к этому владельцу после 1821 г., а, скорее, еще позднее.

Остается самый сложный вопрос: каким путем рукопись могла попасть в Грузию? Ответа мы не знаем и можем только строить гипотезы. В принципе дать скопировать рукопись другому человеку мог кто-то из тех, кто получил ее в Петербурге от Местра, например брат Роксандры, Александр Стурдза, или граф Иоанн Каподистрия, поклонник Роксандры, или еще кто-нибудь. Если число посредников множится, то установить владельцев рукописи чрезвычайно сложно.

Очертим круг людей, которые были связаны с братьями де Местр и с Грузией.

В «Санкт-петербургских вечерах» беседуют три дипломата: граф (Жозеф де Местр), пожилой сенатор мартинист (**Василий Степанович Томара**) и юный шевалье (шевалье де Бре, француз на немецкой дипломатической службе, посланник Баварии в России), которого просвещают два собеседника. Вполне вероятно, что Жозеф де Местр дал копию трактатов Сен-Мартена своему собеседнику, а от того она могла попасть к одному из его грузинских знакомых. **В.С.Томара** (1740-1813) состоял на дипломатической службе с 1759 г., был переводчиком на Кавказе, вел переговоры о заключении Георгиевского трактата между Россией и Грузией (1783 г.), ездил в Персию, был посланником в Константинополе (1799-1809). В молодые годы (1754-1759 гг.) его наставником был украинский философ Григорий Сковорода (1722-1794)<sup>1</sup>, с которым был близко знаком поэт князь **Давид** Гурамишвили (1705-1792), который обосновался в своих малороссийских владениях в 1759 г., но можно лишь предположить знакомство Гурамишвили с семьей Томара. В любом случае, **Давид** Гурамишвили скончался задолго до приезда Местра в Россию.

Другая гипотеза: в июле 1810 г. на войну на Кавказ, где он пробудет до 1812 г., в чине полковника уезжает брат Жозефа, Ксавье де Местр<sup>2</sup>, масон, писатель, военный. По просьбе брата, Ксавье де Местр в письме из Тифлиса от 4 февраля 1811 г. рассказывает о деятельности иезуитских миссионеров в Осетии. Он особо отмечает бельгийца отца Анри. Ксавье утверждает, что по мнению генерала Ивана Дельпоццо (1739-1821), итальянца на русской службе, много лет проведенного на Кавказе (его история легла в основы повести Ксавье де Местра «Кавказские пленники»), иезуиты могут сделать больше для покорения края, чем десять тысяч солдат<sup>3</sup>. Ксавье де Местр мог взять с собой в Тифлис рукопись брата и разрешить снять с нее копию, но опять-таки доказательств нет.

---

1 О возможном отражении идей Г. Сковороды в «Санкт-петербургских вечерах» см.: Олег Марченко, «Григорий Сковорода и Жозеф де Местр (об одном забытом сюжете)» // Slavica Litteraria (SPFFBU, X) ročník 11, číslo 1, 2008 С. 11-25.

2 *Les carnets du comte Joseph de Maistre*, p. 193.

3 *Une lettre inédite de Xavier de Maistre par le P. J. Gagarin de la Compagnie de Jésus* [Extrait des Études religieuses], Lyon, Pitrat, 1880, 11 p.

### Вероятный владелец: Михаил Баратаев (Бараташвили)

Третья гипотеза: владельцем рукописи мог быть князь Михаил Петрович Баратаев (Бараташвили, 1784–1856), военный, коллекционер, историк, основоположник грузинской нумизматики. Стал «вольным каменщиком» около 1806 г., его масонским наставником был генерал-майор Е.И. Чаплиц, состоявший врусско-французской петербургской ложе «Соединенных друзей», о работе которой, как мы помним, был прекрасно осведомлен Жозеф де Местр<sup>1</sup>. С 1817 г. ложа состояла в союзе Великой ложи Астреи (основан в 1815 г. и закрыт в 1822 г. по императорскому указу «О уничтожении масонских лож и всяких тайных обществ»). Сам князь Баратаев (Бараташвили) вступил в эту ложу около 1816 г. В августе 1817 г. в Москве князь открыл в Москве масонскую ложу «Александр к тройственному Спасению» (союз Великой Астреи), а в марте 1818 г. в Симбирске (по другим данным – в конце 1817 г.), где был предводителем дворянства, – ложу «Ключ к добродетели» (*La clef de la vertu*; союз Великой Астреи) и был в ней мастером стула до 1821 г. Храм ложи был построен в его усадьбе. Ложа была связана с декабристской организацией Орден русских рыцарей<sup>2</sup>. После восстания декабристов князь был арестован, но освобожден через три месяца с оправдательным аттестатом.

Князь Михаил Баратаев (Бараташвили), прекрасно образованный, писавший стихи на русском и французском, пользовался большим уважением как среди «вольных каменщиков», так и среди «профанов». Он был знаком с братьями А.И. и Н.И. Тургеневыми (как мы помним, у них были рукописи Жозефа де Местра).

В 1839-1843 г. Михаил Бараташвили был управляющим таможенным округом в Грузии, жил в Тифлисе, в Сололаки. Увлёкся нумизматикой, собрал редчайшую коллекцию монет, написал книгу «Нумизматические факты Грузинского царства» (1844). В Тифлисе он дружил с семьёй Мелитона Бараташвили. Особенно любил сына Михаил Бараташвили, не зная о смерти поэта, писал Мелитону 20 сентября 1846 г.: «Был-бы рад, если бы наш общий любимец Николоз Мелитонович Бараташвили, пополнил бы своими знаниями и умом первый труд своего старого деда»<sup>3</sup>. Естественно, в старом деде подразумевается сам Михеил Бараташвили, а в первом труде – его нумизматика.

Николоз Бараташвили посвятил Михаилу Бараташвили стихотворение «Могила царя Ираклия» и перед отъездом из Грузии в 1842 г. написал ему в альбоме стихотворение «Азарфеша (кубок) князя Баратаева» («Наполнишь вином, полною радостью, выпьешь – прими с Богом»). Еще до приезда Михаила Бараташвили в Грузию Николоз создал стихотворение «Астра», о тайном, мистическом смысле

---

1 В ложе «Соединенные друзья» в 1816 г. состояли, в частности, Грибоедов, Чаадаев, Пестель.

2 Т.О Соколовская, Д.Д. Лотарева, Тайные архивы русских масонов. М., Вече, 2007.

3 Николоз Бараташвили, Стихи, Судьба Картли, письма, ред. С. Фирцхалава, Тфилиси, государственная стамба, 1922, ст. 154-155.

которого он писал своим друзьям. Гага Ломидзе видит в нем масонскую символику<sup>1</sup>; если это так, то речь может идти о Великой ложе Астреи.

Уважением и любовью пользовался Михаил Бараташвили и в семье князя Александра Чавчавадзе, с которым он состоял в родстве. В 1819-1820 гг. В 1832 г. Чавчавадзе участвовал в заговоре, направленном на достижение независимости Грузии и проведение реформ, был сослан и вернулся в 1834 г. Двое руководителей движения, Соломон Додашвили и Филадельфос Кикнадзе, сочувствовали идеям масонов и использовали их опыт при организации заговора.

В альбоме Михаила Бараташвили сохранились стихи Александра Чавчавадзе, записи его дочери Нино Чавчавадзе (М. Бараташвили посвятил ей два стихотворения, воспев ее красоту) и мужа Нино, Александр Грибоедов. Но Грибоедовым, который погиб в 1829 г., М. Бараташвили встречался не в Грузии, а в Петербурге в 1816 г., где они состояли в одной ложе. Десять лет спустя оба были арестованы по подозрению об причастности к декабристам, но были оправданы.

Однако, когда Михаил Бараташвили покинул Грузию и вернулся в свое имение в Симбирск, он забрал с собой свою коллекцию. Может быть, он оставил или подарил рукопись своим грузинским родственникам и друзьям.

В этом случае, возможно поразмышлять, кого она могла заинтересовать. Видимо, хозяев и гостей салона Александра и Нино Чавчавадзе (она скончалась в 1857 г.), а также салона Мананы Орбелиани (1808-1870), которая тоже была связана с участниками заговора 1832 г. Среди завсегдатаев ее салона отметим князя Михаила Семеновича Воронцова, генерал-фельдмаршала, наместника Кавказа с 1844 г. до 1854 г., прекрасно образованного, и, разумеется, как всем свободно владевшего французским языком. Сам Воронцов масоном не был, но многие из его окружения состояли в ордене.

Трудно сказать, кто был последующим владельцем рукописи (почерк №3). Судя по профессионализму помет, он мог быть как мистиком, так и историком. В последнем случае, он мог быть членом Грузинского Историко-этнографического общества.

Как бы то ни было, хранящаяся в Тбилиси рукопись, объединяющая предисловие Жозефа де Местра и сочинения Сен-Мартена, позволяет лучше понять генезис произведений Местра, использование масонских текстов в политической борьбе при петербургском дворе в царствование Александра I, а также распространение мистических идей в России и Грузии.

---

1 Lomidze, Gaga. *What did Baratashvili enjoy reading ? // Contemporary Issues of Literary Criticism. XI: Romanticism in Literature On the Cross-road of Epochs and Culture.* Tbilissi, TSU Press, 2017. Part. II. P. 288.

**Alexander Stroev**

**(France)**

**Nino Gagoshashvili, Tatia Oboladze**

**(Georgia)**

### **The Fate of Joseph de Maistre's Unknown Manuscript**

*Key words:* Unknown manuscript, history of masonism, textual research.

This paper gives an analysis of an anonymous French-language manuscript kept at the Tbilisi National Center of Manuscripts which is indicated in the inventory list under the title “Three Masonic Treatises”. The manuscript appears to have been brought here from the State Museum since the establishment of the institution in 1958. Its early history is unknown. The treatise is prefaced with a “Note on three words below” which belongs to another author and dates: “St. Petersburg, February 9/21, 1810”. None of the authors' names is indicated but it is not difficult to establish them. The treatises - “The Ways of Wisdom”, “Laws of Divine Justice”, “Treatise on Blessing” belong to Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803), the thought leader and mentor of a European and Russian masons and the introduction is written by the diplomat and philosopher Joseph de Maistre (1753-1821), who was sent to Russia as an ambassador (1803-1817) by the king of Sardinia. The treatises were created in the 1870s and disseminated through the records of the Masonic circles. They were first published by Saint-Martin's sister's daughter Tournier in 1807, the introductory word was preserved by the descendants of de Maistre and published in 1895, but did not deserve due attention of the researchers.

In order to understand the significance of the manuscript, the authors of the paper try to make out its origin, the range of intended addressees and the aim of dissemination; conduct textological analysis, which helps to define the place of this manuscript in Joseph de Maistre's creative works.

The second part of the paper considers the question as to who could have been the supposed owner or owners of this manuscript and how it appeared in Georgia.

Several hypotheses have been expressed. Namely:

1. Three diplomats are talking in one of the texts of Joseph de Maistre's “The Evenings of St. Petersburg”: the count (apparently the author himself), an elderly Martinist senator (Vasilii Stepanovich Tomara) and young chevalier (Chevalier de Brie, a Frenchman being in German diplomatic service, sent to Russia from Bavaria). V. S. Tomara had been in the diplomatic service since 1759, he was a translator in the Caucasus, conducting negotiations between Russia and Georgia to conclude the Treaty of Georgievsk (1783), traveled to Persia; was Russia's envoy to Constantinople in 1799-1909. In his youth (1754-1759) his mentor was Ukrainian philosopher Grigory Skovoroda (1722-1794), who was closely acquainted with Georgian poet, Prince Davit Guramishvili (1705-1792) when residing in his Ukrainian estate in 1759. Presumably, Joseph de Maistre gave a copy of



Saint-Martin's treatises to V. S. Tomara which fell into the hands of one of his acquaintances, a Georgian-related person.

2. In July 1810, Maistre's younger brother Xavier de Maistre, a freemason writer and military officer in the rank of colonel, set off to the Caucasian War. In a letter sent from Tiflis on 4 February 1811, Xavier de Maistre at the request of his brother writes about Jesuit missionaries in Ossetia, especially highlights the activities of Belgian Jesuit priest Father Anri. He claims that according to the Italian general being in the Russian service, Ivan Del Pozzo (1739-1821) who spent many years of service in the Caucasus, the Jesuits can do more in conquering the region than hundreds of soldiers do. Xavier de Maistre could have taken his brother's manuscript in Tbilisi and let him make a copy of it, but there is no document to prove it. However, in principle, the transfer of the manuscript to someone in order to make a copy could be done only by a person who got it from the hands of Maistre himself in St. Petersburg, for example, de Maistre's close acquaintance, Maid of Honor of Empress Elizabeth, Roksandra's brother, Aleksandr Strude or Count Ioane Kapodistria, Roksandra's admirer ... If the number of intermediaries increases, it will become more and more difficult to establish the owner of the manuscript.

3. The owner of the manuscript may have been Mikhail Petrovich Barataev (Baratashvili, 1784-1856), a military man, historian, collector, founder of Georgian numismatics. M. Barataev became "free stonemason" approximately in 1806, and his mentor in masonry was a member of the Russian-French lodge "United Friends" in St. Petersburg, Major-General E. I. Chaplitz whose work was well familiar to Joseph de Maistre. Since 1817, the lodge had an alliance with the Grand Lodge "Astrea". Barataev joined this Lodge approximately in 1816. In August 1817, he founded the Masonic lodge in Moscow "Alexander three time for salvation" (in alliance with "Astrea"), and in March of 1818 - in Simbirsk (according to other sources, at the end of 1817), where he was a head of the nobility, also by order of the "Astrea" founded the lodge "Key to Virtues" (*La clef de la Vertu*) and until 1821 he himself was its "great father" or, as the freemasons call "Master of the Chair." The temple of the lodge was built in the estate of the prince. It was linked with the Decembrist organization "The Order of the Russian Knights".

Mikhail Barataev received an excellent education, wrote poems in Russian and French, enjoyed great respect both among the "free masons" and "professors". He was familiar with the brothers A. I. and N. I. Turgenev (they had Joseph de Maistre's manuscripts).

In the years 1831-1843, Mikhail Baratashvili was appointed a director of the customs department in Georgia, settled in Tiflis at the Sololaki district, and was very fond of numismatics. In Tiflis, he made friends with the family of Meliton Baratashvili but especially loved Meliton's son, the poet Nikoloz Baratashvili. Shortly before Mikhail Baratashvili's arrival to Tbilisi, Nikoloz Baratashvili wrote a verse "Astra" about the hidden, mystical content of which he wrote to his friends. According to scholars, the conversation should have concerned the Grand Lodge "Astrea".

Mikheil Tumanishvili was loved and esteemed by the family of Alexander Chavchavadze himself. Chavchavadze participated in a conspiracy for the reestablishment of Georgia's independence and conduction of the reforms in the country due to which he was exiled and could return to his homeland only in 1834. Two leaders of this movement, Solomon Dodashvili and Philadelphos Kiknadze, sympathized with the ideas of the Freemasons and used their experience in organizing the conspiracy.

When Mikhail Baratashvili left Georgia and came back to his estate in Simbirsk, he took his collection with him, but it is possible that manuscript could be left or presented to his Georgian relatives or friends.

The guests and hosts of the salons of Alexander and Nino Chavchavadze as well as that of Manana Orbeliani's could have been interested in the manuscript. Manana, like the Chavchavadze family was linked with the conspiracy of 1832. Among the permanent guests of Manana Orbeliani's salon it should be noted a prince Mikhail Simyonovich Vorontsov, field-marshal, the Viceroy to the Tsar in the Caucasus (1844-1854) who had an excellent education and was fluent in French. Vorontsov himself was not a freemason, but many of his friends were the members of this Order.

The manuscript kept in Tbilisi, which combines the introduction of Joseph de Maistre and the works of St. Martin, gives us the opportunity to better understand the genesis of Maistre's works, the use of Masonic texts in political struggle at the court of St. Petersburg in the reign of Alexander I and the dissemination of mystical ideas in Russia and Georgia.

**ალექსანდრ სტროევი<sup>1</sup>**

**(საფრანგეთი)**

**ნინო გაგომაშვილი, თათია ობოლადე**

**(საქართველო)**

## **უოზეფ დე მესტრის უცნობი ხელნაწერის ბედი**

### **რეზიუმე**

**საკვანძო სიტყვები:** უცნობი ხელნაწერი, მასონიზმის ისტორია, ტექსტოლოგიური კვლევა.

სტატიაში გაანალიზებულია თბილისის ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული ფრანგულენოვანი ანონიმური ხელნაწერი, რომელიც ჩანაწერში „სამი მასონური ტრაქტატის“ სახელწოდებითაა მითითებული. აქ ის დანესებულების დაარსებისთანავე, 1958 წელს, სახელმწიფო მუზეუმიდან მოხვედ-

<sup>1</sup> ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული საგრანტო პროექტის: „ფრანგები საქართველოში და ფრანგული ლიტერატურული რეფლექსია მე-17 – მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართულ კულტურულ სივრცეში“ – ხელშეკრულება № 217722-ის ფარგლებში.

რილა. ხელნაწერის ადრინდელი ისტორია უცნობია. ტრაქტატს წამძღვარებული აქვს „შენიშვნა ქვემოთ სამ სიტყვაზე“, რომელიც სხვა ავტორს ეკუთვნის და დათარიღებულიც არის: „სანქტ-პეტერბურგი, 9/21 თებერვალი 1810“. არცერთი ავტორის სახელი მითითებული არაა, მაგრამ მათი დადგენა ძნელი არ არის. ტრაქტატები – „სიბრძნის გზები“, „ზეციური მართლმსაჯულების მინიერი კანონები“, „ტრაქტატი კურთხევის შესახებ“ ეკუთვნის ლუი კლოდ დე სენ-მარტენს (1743-1803), ევროპელ და რუს მასონთა გონების მბრძანებელს, შესავალი კი – დიპლომატსა და ფილოსოფოსს ჟოზეფ დე მესტრს (1753-1821), რომელიც 1803-1817 წლებში სარდინიის სამეფოს წარგზავნილი იყო რუსეთში. ტრაქტატები 1870-იან წლებში შეიქმნა და მასონურ წრეებში ჩანაწერების საშუალებით გავრცელდა. პირველად ისინი 1807 წელს გამოაქვეყნა სენ-მარტენის დისწულმა ტურნიემ, შესავალი სიტყვა შემორჩენილია დე მესტრის შთამომავლებთან. დაიბეჭდა 1895 წელს, თუმცა, მკვლევართა ყურადღება ვერ დაიმსახურა.

ხელნაწერის დანიშნულების გასაგებად, სტატიის ავტორები არკვევენ მის წარმომავლობას, სავარაუდო ადრესატების წრეს და გავრცელების მიზანს; ანალიზებენ ტექსტოლოგიურად, რაც ეხმარება განსაზღვრონ ხელნაწერის ადგილი ჟოზეფ დე მესტრის შემოქმედებაში.

სტატიის მეორე ნაწილში კი განიხილავენ საკითხს, ვინ შეიძლება იყო ფილიყო მისი სავარაუდო მფლობელი ან მფლობელები და როგორ მოხვდა ეს ხელნაწერი საქართველოში?

გამოთქმულია რამდენიმე ჰიპოთეზა. კერძოდ:

1. ჯოზეფ დე მესტრის ერთ-ერთ ტექსტში – „სანქტ-პეტერბურგის საღამოები“ სამი დიპლომატი საუბრობს: გრაფი (თავად ავტორი), ასაკოვანი მარტინისტი სენატორი (ვასილი სტეფანეს ძე ტომარა) და ახალგაზრდა შევალე (შევალე დე ბრე, გერმანულ დიპლომატიურ სამსახურში მყოფი ფრანგი, ბავარიის წარგზავნილი რუსეთში). ვ. ს. ტომარა (1740-1813) დიპლომატიურ სამსახურში იმყოფებოდა 1759 წლიდან, იყო მთარგმნელად კავკასიაში, აწარმოებდა მოლაპარაკებებს რუსეთსა და საქართველოს შორის გეორგიევსკის ტრაქტატის დასადავებად (1783), იმოგზაურა სპარსეთში, 1799-1909 რუსეთის წარგზავნილი იყო კონსტანტინოპოლში. ახალგაზრდობაში (1754-1759 წ. წ.) მისი მასწავლებელი იყო უკრაინელი ფილოსოფოსი გრიგორი სკავაროდა (1722-1794), რომელსაც ახლოს იცნობდა ქართველი პოეტი, თავადი დავით გურამიშვილი (1705-1792), რომელიც თავის მალღორსიულ მამულში 1759 წელს დაფუძნდა. დასაშვებია ვარაუდი, რომ ჟოზეფ დე მესტრმა სენ-მარტენის ტრაქტატების ასლი ვ. ს. ტომარას მისცა, ხოლო მისგან რომელიმე მისი ნაცნობის, საქართველოსთან დაკავშირებული პირის ხელში მოხვდა.

2. 1810 წლის ივლისში, კავკასიის ომში პოლკოვნიკის ჩინით გაემგზავრა ჟოზეფ დე მესტრის ძმა, ქსავიე დე მესტრი, მასონი, მწერალი და სამხედრო. ძმის თხოვნით, ქსავიე დე მესტრი, 1811 წლის 4 თებერვალს ტფილისიდან გამოგზავნილ წერილში საუბრობს ოსეთში იეზუიტი მისიონერების საქმიანო-

ბაზე, განსაკუთრებით გამოჰყოფს ბელგიელ მამა ანრის. ის ამტკიცებს, რომ რუსეთის სამსახურში მყოფი იტალიელი გენერლის, კავკასიაში მრავალწლიანი სამსახურობის მქონე ივანე დელპოცოს (1739-1821) აზრით, იეზუიტებს მეტის გაკეთება შეუძლიათ მხარის დამორჩილების საქმეში, ვიდრე ამას ათასობით ჯარისკაცი ახერხებს. ქსავიე დე მესტრს შეეძლო თბილისში წაელო ძმის ხელნაწერი და ნება დაერთო მისი ასლი გადაეღოთ, თუმცა ამის დამამტკიცებელი საბუთი არ არსებობს. მაგრამ, პრინციპში, ასლის გადასაღებად ხელნაწერის სხვისთვის გადაცემა მხოლოდ იმ ადამიანს შეეძლო, ვინც ის პეტერბურგში თავად მესტრის ხელიდან მიიღო, მაგალითად, დე მესტრის ახლო ნაცნობის, იმპერატრიცა ელიზავეტას ფრეილინას, როქსანდრას ძმას, ალექსანდრ სტრუძეს ან გრაფ იოანე კაპოდისტრიას, როქსანდრას თაყვანისმცემელს... თუ შუამავალთა რიცხვი გაიზრდება, ხელნაწერის მფლობელთა ვინაობის დადგენა სულ უფრო ძნელდება.

3. ხელნაწერის მფლობელი შეიძლება ყოფილიყო მიხეილ პეტრეს ძე ბარათაევი (ბარათაშვილი, 1784-1856), სამხედრო პირი, ისტორიკოსი, კოლექციონერი, ქართული ნუმიზმატიკის ფუძემდებელი. მ. ბარათაევი „თავისუფალი ქვისმთელი“ გახდა დაახლოებით 1806 წელს, მასონიზმში მისი მოძღვარი იყო „შეერთებული მეგობრების“ რუსულ-ფრანგული პეტერბურგული ლოჟის წევრი, გენერალ-მაიორი ე. ი. ჩაპლიცი, რომლის ნაშრომის შესახებ შესანიშნავად იყო ინფორმირებული ჟოზეფ დე მესტრი. 1817 წლიდან ლოჟას კავშირი ჰქონდა „ასტრეას“ დიდ ლოჟასთან. ბარათაევი ამ ლოჟაში დაახლოებით 1816 წელს შევიდა. 1817 წლის აგვისტოში მან მოსკოვში გახსნა მასონური ლოჟა „ალექსანდრე სამჯერ ხსნისთვის“ („ასტრეასთან“ კავშირში), 1818 წლის მარტში კი სიმბირსკში (სხვა მონაცემებით, 1817 წლის ბოლოს), სადაც ის თავადაზნაურთა წინამძღოლი იყო, ასევე „ასტრეას“ დავალებით დააარსა ლოჟა – „სათნობის გასაღები“ (La clef de la vertu) და 1821 წლამდე თავადვე გახლდათ მისი „დიდი მამამთავარი“ ან, როგორც მასონები უწოდებენ – „სკამის ოსტატი“. ლოჟის ტაძარი თავადის მამულში აშენდა. იგი (ლოჟა) დაკავშირებული იყო დეკაბრისტულ ორგანიზაციასთან – „რუს რაინდთა ორდენი“.

ჩინებული განათლების მქონე მიხეილ ბარათაევი, რომელიც ლექსებსაც წერდა რუსულ და ფრანგულ ენებზე, დიდი პატივისცემით სარგებლობდა როგორც „თავისუფალ ქვის მთელთა“, ისე „პროფანთა“ შორის. ის იცნობდა ძმებ ა. ი. და ნ. ი. ტურგენეებს (მათ ჟოზეფ დე მესტრის ხელნაწერები ჰქონდათ).

1831-1843 წლებში მიხეილ ბარათაშვილი საქართველოში საბაჟო მხარის მმართველად მსახურობდა, ცხოვრობდა ტფილისში, სოლოლაკში, გატაცებული იყო ნუმიზმატიკით. ტფილისში ის მელიტონ ბარათაშვილის ოჯახთან მეგობრობდა, განსაკუთრებით უყვარდა მელიტონის ვაჟი, პოეტი ნიკოლოზ ბარათაშვილი. ჯერ კიდევ მიხეილ ბარათაშვილის თბილისში ჩასვლამდე, ნიკოლოზ ბარათაშვილმა დაწერა ლექსი „ასტრა“, რომლის საიდუმლო, მისტიკურ შინაარსზე საკუთარ მეგობრებს წერდა. მკვლევართა ვარაუდით, საუბარი „ასტრეას“ დიად ლოჟას უნდა ეხებოდეს.

სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობდა მიხეილ თუმანიშვილი თავად ალექსანდრე ჭავჭავაძის ოჯახშიც, რომელსაც ნათესავად ერგებოდა. 1819-1820 წლებში ჭავჭავაძე მონაწილეობდა საქართველოს დამოუკიდებლობის მიღწევისა და ქვეყანაში რეფორმების გატარებისათვის მომზადებულ შეთქმულებაში, რისთვისაც გადაასახლეს და სამშობლოში მხოლოდ 1834 წელს დაბრუნდა. ამ მოძრაობის ორი ხელმძღვანელი – სოლომონ დოდაშვილი და ფილადელფოს კიკნაძე თანაუგრძნობდნენ მასონთა იდეებს და შეთქმულების ორგანიზებისას იყენებდნენ მათ გამოცდილებას.

როდესაც მიხეილ ბარათაშვილმა საქართველო დატოვა და სიმბირსკში, საკუთარ მამულში დაბრუნდა, თავისი კოლექციაც თან წაიღო, თუმცა, შესაძლებელია, ეს ხელნაწერი დაუტოვა ან აჩუქა თავის ქართველ ნათესავებსა და მეგობრებს.

ხელნაწერით შეიძლება დაინტერესებულნი ყოფილიყვნენ ალექსანდრე და ნინო ჭავჭავაძეების, ასევე მანანა ორბელიანის სალონების სტუმრები და მასპინძლები. მანანაც, ისევე როგორც ჭავჭავაძეები, დაკავშირებული იყო 1832 წლის შეთქმულებასთან. მანანა ორბელიანის სალონის მუდმივ სტუმრებს შორის აღსანიშნავია თავადი მიხეილ სიმონის ძე ვორონცოვი, გენერალ-ფელდმარშალი, კავკასიის მეფისნაცვალის 1844-1854 წლებში, რომელსაც შესანიშნავი განათლება ჰქონდა მიღებული და ფრანგულ ენასაც თავისუფლად ფლობდა. თავად ვორონცოვი მასონი არ ყოფილა, მაგრამ მის მეგობართა შორის ამ ორდენის წევრი ბევრი გახლდათ.

თბილისში დაცული ხელნაწერი, რომელიც აერთიანებს და ჟოზეფ დე მესტრის შესავალსა და სენ-მარტენის თხზულებებს, საშუალებას გვაძლევს უკეთესად გავიგოთ მესტრის ნაწარმოებების გენეზისი, მასონური ტექსტების გამოყენება პოლიტიკურ ბრძოლაში პეტერბურგის სასახლის კარზე, ალექსანდრე პირველის მეფობის ხანაში, ასევე – მისტიკური იდეების გავრცელება რუსეთსა და საქართველოში.

**Hayate Sotome  
(Japan)**

## **A Perspective of Postcolonial Zoocriticism in 19th-century Georgian Literature**

In the first chapter of “Letters of a Traveler” (1861) written by Ilia Chavchavadze (1837–1907), one of the most famous and canonical writers of 19th-century Georgian literature, there are three characters: “I” or a narrator of the prose work, which can be regarded as Ch’avch’avadze himself; a French traveler, who is a new acquaintance of the narrator; and a Russian coachman, who is represented with an ugly behavior and appearance. When the narrator leaves Vladikavkaz, he and the Russian coachman are on the same Russian coach, but the horses attached to the coach do not move. At this moment, the coachman cries, “чо-о-рт, трогай что-ли” (Ch’avch’avadze 1937: 248). Here this scene becomes more understandable by considering its context with Russian literature; on one hand, the representation of coachman in Russian literature is traditionally a Tsarist Russia’s metaphor, for example, in Gogol’s “Dead Soul” (Randolph 2007: 50–61). On the other hand, coachman in the Caucasian text of Russian literature, for instance, Lermontov’s “A Hero of Our Time,” is sometimes represented as an indigenous person who deceives Russian travelers. In “Letters of a Traveler,” however, the coachman is represented as a Russian who reviles and is depicted with an uncivilized appearance. Thus, Ch’avch’avadze ironically inverted the representation of the Russian coachman as a Tsarist Russian metaphor as well as the representation of the indigenous coachman as an oriental degeneration.

Moreover, the French traveler looks at this scene through a window and laughs: “it [whole Russia] goes with that [coach]!.. Ha, ha, ha!” (Ch’avch’avadze 1937: 248). This scene could be easily construed as a message that France and Europe, in general, are more developed and enlightened than Russia (and Georgia as well) and denies Tsarist Russia’s ideology of imperialism, i.e., enlightening Caucasus. Denying the ideology is also depicted more thoroughly and ironically in the third chapter of the work, where a Russian officer arrogantly but inadequately explains enlightenment to the narrator. As mentioned by the narrator himself, he is returning from Petersburg where he spent four years studying at a university; therefore, he should be more educated than the officer and more clearly understands enlightenment. With these representations of Europe, Russia, and Georgia, Ch’avch’avadze implied that the way to save Georgia from Tsarist Russia’s imperialism is to bring into Georgia European education, enlightenment, science, technology, civilization, or in one word, modernity, because Russia does not have sufficient modernity to colonize Georgia (Sotome 2017).

However, Ch'avch'avadze's strategy of introducing European modernity may be problematic: it is not free from a certain risk. As Said pointed out in *Culture and Imperialism* citing Fanon repeatedly (Said 1993), a resistance movement against imperialism turns into a repetition of imperialism in the form of eurocentrism, ethnocentrism, or chauvinism (of course, this does not mean Ch'avch'avadze himself is a chauvinist).

Then, how can we avoid such problems associated with the postcolonial studies of Ch'avch'avadze's works and Georgian literature (and national literature generally)? Applying critical theories, namely postcolonial zoocriticism<sup>1</sup> and postcolonial ecocriticism, may give us another viewpoint for this question. In this 21st century, for example, *animal turn* and *ecological turn* have been discussed and have become one of the main currents in humanities. When it comes to literary studies, these *turns* concern representations of animals and the environment in a literary text. In these recent decades, however, some scholars have tried to associate these studies with postcolonial theories. This paper especially addresses a series of discussions of postcolonial zoocriticism to propose another perspective.

One of the main topics of the intersection of postcolonialism and zoocriticism is speciesism, which criticizes the abuse of other species by humans. Postcolonial zoocritics overlap speciesism with racism and point out that these ideas support ideologies of imperialism. While speciesism uses the animals' lack of language and rationality to divide into a human/animal dichotomy, racism considers the non-white people as such and divides, in Said's term, into an Orientalist dichotomy (Said 1978). In these dichotomies, non-white indigenous people and animals and their rights can be ignored, their living places are regarded as empty and free to utilize, killing them is not regarded as a violation of the law, and the imperialist ideology to enlighten and Christianize the indigenous and train the animals is justified. (Armstrong 2002; Huggan and Tiffin 2015: 5–11) Thus, thinking of the representation of animals in the postcolonial text means thinking of the representation of the indigenous people, the ideology of imperialism, and colonialism and modernity.

This speciesist tendency can be observed just in the first chapter of "Letters of a Traveler." The Russian coachman is depicted with an "inhumane and bestial gait" (Ch'avch'avadze 1937: 247). As we discussed, Ch'avch'avadze transfigured the Orientalist representation of indigenous Caucasian coachmen in Russian literature into this representation of the Russian coachman in "Letters of a Traveler," which is opposed to the figure of the French traveler and "I." A Georgian scholar K'ank'ava associated this scene with English historian H. Buckle's *History of Civilization in England* (K'ank'ava 2004), connecting the dichotomic scheme between the French traveler and the Russian coachman to social Darwinism (although, as we argued, there is actually "I" in this scene, and the dichotomy is changed into trichotomy).

If the conventional idea of animals, which supports imperialism, considers what divides humans and animals to be language and "responsibility," in Derrida's term, postco-

---

<sup>1</sup> The term "zoocriticisms" is also called as "animal studies." In this paper, the first one is used according to Huggan and Tiffin's usage in their book.

lonial zoocriticism has developed discussions about the animals that speak and think. For instance, Clavaron analyzed the dog narrator of Cameroon writer Nganang's novel *Temp de chien* and overlapped its speech with the subaltern's speech: "Portraying an animal is an original and unconventional way of representing the subaltern described at length by G. Spivak, and gives a clear voice to beings who do not have one. Barring his role as protagonist of the novel, the dog could be regarded as a figure of Otherness essentialized in its state of inferiority" (Clavaron 2012: 557). Spivak claimed that subalterns cannot speak; if they seem to speak, it is actually European intellectuals who speak for them, and they themselves never speak. Like Clavaron, some postcolonial zoocritics insist that the animals in the postcolonial text can be regarded as subalterns. According to this apparent scheme, one of the main themes of postcolonial zoocriticism is to analyze postcolonial and animal texts regarding the representation of the animals as subalterns, and Clavaron clearly claimed that making the animals speak in literary works means giving the subalterns a voice. "[T]he novel can be construed as a metaphor of the postcolonial situation, which allows one to readdress this very situation through the philosophical and political fable" (Clavaron 2012: 557). As he argued, animals in postcolonial texts, or the postcolonial texts themselves, can be interpreted as the metaphor and the fable of the postcolonial situation.

On the other hand, there are scholars who focus on comparing the animals with the subalterns to metaphorize and allegorize them. Armstrong claimed that more attention should be paid to the environment and the agency of animals (and environment), and the consideration that animals "cannot speak" denies such agency: "[A]nimal studies have demonstrated that agency in human-animal interactions proves complex and irrepressible and cannot be reduced to the hollow phantasm [...]" (Armstrong 2002: 416). Metaphorizing animals, as Armstrong insisted, stabilizes the representation of animals into "the hollow phantasm." Derrida also cautioned against reading animal texts as just fables: "We know the history of fabulization and how it remains an anthropomorphic taming, a moralizing subjection, a domestication. Always a discourse of man, on man, indeed on the animality of man, but for and in man" (Derrida 2008: 37). From this perspective, the strategy to read animal texts as metaphor and fable is that, just as the European intellectuals speak for the subalterns, the humans speak for the animals. In his article about *animal turn*, Weil discussed the Great Ape Project referring Spivak's *Can the subaltern speak?*: "Her [Spivak's] essay may serve as a warning to some who, for example, would try to teach apes to sign in order to have them tell humans what they want" (Weil 2010: 3). Here, Weil pointed out a certain risk that the metaphorization and allegorization that make the animals speak the human language deprives the animals of the position as the subaltern (if there is) and finally changes into the "discourse of/on human."

According to Weil, posthumanists, when thinking of the theme of the relationship between animals and language, show a possibility that animals as agents recognize the world and humans in different ways from the humans' language, or a possibility to annul the boundary between them, as Agamben and Deleuze and Guattari discussed. The Posthumanists tried to deconstruct the binary concept of human and animals.



However, pointing out that such postmodern philosophical thinking is “indeed, little to say about the actual animals we live with,” Weil claimed that animal studies face the ethical turn that demands care for (trauma of) living animals (Weil 2010: 12–19). While the ethical empathy for animals can lead to excessively anthropomorphizing animals, it has the potential to propose perspectives from which animals see. “On the one hand, as a process of identification, the urge to anthropomorphize the experience of another, like the urge to empathize with that experience, risks becoming a form of narcissistic projection that erases boundaries of difference. On the other hand, as a feat of attention to another and of imagination regarding his or her perspective, it is what brings many of us to act on behalf of the perceived needs and desires of an other/animal” (Weil 15-16). This statement should be applied to postcolonial zoocriticism as well; anthropomorphizing, fabulizing, allegorizing, and metaphorizing animals tend to be trapped in anthropocentrism (or, in the context of postcolonialism, eurocentrism) and to erase the differences between human and animals (or between European intellectuals and subalterns) and between animals species, but it also opens the possibility to acknowledge empathy for animals (subalterns). Weil advocated the use of the term “critical anthropomorphism,” derived from the critical empathy of trauma studies: “[W]e might then want to call an ethical relating to animals (whether in theory or in art) ‘critical anthropomorphism’ in the sense that we open ourselves to touch and be touched by others as fellow subjects and may imagine their pain, pleasure, and need in anthropomorphic terms but must stop short of believing that we can know their experience” (Weil 2010: 16).

Thus, the themes of speaking animals, giving animals language, and anthropomorphizing animals are important for postcolonial zoocriticism. However, because the objects of literary studies are texts, anthropomorphizing, metaphorizing, to some extent, are inevitable. Of course, our attention must be paid to the so-called *material turn* to think of the materiality against poststructuralists regarding all animals and nature as a textual and cultural construction (Heise 2006: 506–508; Marland 2013: 855–857), as well as to a claim to care for actual animals, as mentioned above. What is important here, as Weil insisted when mentioning “critical anthropomorphism,” is to discuss carefully how writers use anthropomorphism and (de)construct the concepts of humans and animals in the text.

From this point of view, the zoocritical interpretation of Vazha-Pshavela’s (1861–1905) works is very interesting. In his poem, “The Snake Eater” (1901), the protagonist Mindia eats snake meat and gets an ability to hear nature’s voice. One interpretation is that Mindia eats snake as a biblical symbol of temptation and the idea that overcoming the temptation is possible. Thus, the world he sees and hears after eating snake meat can be regarded as an ecotopia that has existed before the original sin. In the third chapter of the poem, wheat proposes using itself for food to humans, or concretely to Mindia. Through Mindia’s ability, wheat’s decision to sacrifice its own death within its “responsibility” is acknowledged, and therefore, nature in the poem is represented as the subject. This representation is different from metaphorizing it as the “discourse of/on human,” because this responsibility is given to the wheat according to a variety of attitudes between the kinds

of wheat – some wheat refuses to sacrifice, the other accepts. Thus, giving subjectivity to nature is opposed to the European discourse of philosophy as well as modernity, which support imperialism and colonialism (Sotome 2018).

On the other hand, the wheat's self-sacrifice can be regarded as an allegory of the human's self-sacrifice and can be associated with Christian doctrine. If this scene is interpreted from this point, understanding this episode that advocates human self-sacrifice is more emphasized than the wheat's self-sacrifice and its meaning. In this sense, as posthumanists point out, there is a certain risk that anthropomorphism of nature no longer speaks on nature.

However, this allegory can be understood in another way; even if wheat's self-sacrifice is overt anthropomorphism, the self-sacrifice is represented as dedicating itself to a human (more concretely, for Mindia) in the poem, and an asymmetrical relation between the wheat and the human, or Mindia, becomes apparent. Based on this asymmetrical relation, wheat's self-sacrifice can be an allegory of Abraham's sacrifice of Isaac in the Book of Genesis, and in this case, what is questioned is not nature's agency but the human's or Mindia's agency; a question – what can humans give nature for nature's gift of death – is posed with “critical anthropomorphism,” which, in “The Snake Eater's” case, considers nature as the subject equal to humans, and the allegory demands not only to understand wheat's self-sacrifice as the human's self-sacrifice but also to understand parallelly the asymmetrical relationships between God and Abraham in Genesis and nature and human in the poem. In “The Snake Eater,” Mindia is represented as “God” to the wheat but is actually a limited being as a man. Therefore, he cannot give back to nature as God gives back Isaac to Abraham, and, as a result, he commits suicide. When generalizing this question to the context of postcolonial zoocriticism, inability and vulnerability of human agency and reason get revealed by the question about (ir)responsibility, which is posed when considering nature has an agency equal to humans. More concretely, humans and human reasons are responsible for responding to nature's gift of death, but no adequate and clear answer for how the responsibility should be fulfilled is proposed (at least in the poem). Accordingly, one might argue that Mindia accomplishes the counter-gift by means of suicide; however, the act of suicide itself is as much madness as wheat's self-sacrifice (Sotome 2019). When “critical anthropomorphism” is, as Weil said, on the condition of “stop[ping] short of believing that we can know their experience” (Weil 2010: 16), what distinguishes wheat's sacrifice as “critical anthropomorphism” from normal understanding of anthropomorphism is the (im)possibilities of the gift of death. The question of the (im)possibilities of the gift and the counter-gift deconstruct the human's reason at the point of its inabilities.

Now three points, which are related to each other, can be proposed as the conclusion of this paper:

1. Another perspective of postcolonial zoocriticism

In studies of postcolonial zoocriticism, as observed above, one of the foci for literary text is representations of animals in the text (strategically) overlapping representation

of subalterns. In this case, as with subalterns, animals are treated as subordinate to humans due to speciesism.

In “The Snake Eater,” however, nature is represented not as repressed by speciesism but as the one to which subjectivity and agency equal to humans are given. As the subject, nature speaks, thinks, and sacrifices itself. In this sense, nature is no longer the metaphor for the subaltern. Therefore, a direction that should be taken when discussing “The Snake Eater” according to postcolonial zoocriticism is different from the above-mentioned direction; instead, regarding its depiction of a world where humans and animals live harmoniously, it will be close to pastoral and ecotopia motifs. On the one hand, there is a critique that interprets animals as the repressed group, overlapping speciesism with racism and sexism; on the other hand, there is a criticism that points out the critical anthropomorphism to elevate the animals’ agency to the humans’ and to represent them as subjects. Vazha-Pshavela’s use of critical anthropomorphism in “The Snake Eater,” and in his other works in general, includes nature within the humans’ category, erasing the boundary between human and nature; this is a pan-humanistic view that widely applies the sphere of humanism to nature and animals. This pan-humanism is different from posthumanism, which deconstructs the boundary between humans and animals; however, it has the same aim: to criticize the conception of human(ism) as well as speciesism, racism, and sexism, which are based on this conception (Huggan and Tiffin 2015: 229). It is no doubt that pan-humanist writers and their works hold an important position in postcolonial zoocriticism, but at this time, as easy anthropomorphism is criticized for the allegorization of/on humans, what is questioned is to read how tactically and critically anthropomorphism is used in postcolonial and animal texts.

## 2. *International turn* on ecocriticism and zoocriticism, and its application to Georgian literature

Ecocriticism is a theory developed mainly in the field of English literature. However, its limit is recently elucidated—the environment is in every work of literature, exists in the real world, and is beyond borders. Heise, in her article in 2006, pointed out: “[M]onolingualism is currently one of ecocriticism’s most serious intellectual limitations. The environmentalist ambition is to think globally, but doing so in terms of a single language is inconceivable—even and especially when that language is hegemonic one” (Heise 2006: 513). Of course, it should be mentioned that academic associations that address ecocriticism are established in non-English countries, among them, Japan, China, Korea, Taiwan, Turkey, German, Italy, and France, and its studies are continuing.

In literary studies on Eastern European literature, the application of ecocriticism and zoocriticism is not well developed; however, Gould, a comparatist on Islam and Caucasus literature, published an article in which she compared Tolstoy’s works and Chechen poet Mamakaev’s poem from the perspective of postcolonial ecocriticism, echoing Heise’s above-cited statement (Gould 2013). When discussing postcolonial studies on Russian literature, the theme of the Caucasus holds the main position; however, Russian–

Caucasian postcolonial studies to which ecocriticism or zoocriticism are applied have not been developed in such fields, except for Gould's study, and studies on Georgian literature are not exceptional.

Although these literary theories are part of a comparatively recent movement, the themes on humans and the environment, nature, and animals have been widely discussed, of course, as well as in studies of Georgian literature. It is doubtless important to pay sufficient attention to the tradition of the studies on Georgian literature and to refer to them appropriately.

As Heise claimed, *international turn* obviously plays a very important role in postcolonialism, postcolonial ecocriticism, and postcolonial zoocriticism, which criticize eurocentrism and modernity, two concepts connected with imperialism (Heise 2013). In this point, this paper explains an example of what perspectives the *international turn* can show in the field of ecocriticism and animal studies: Vazha-Pshavela created many works, among them "The Snake Eater," using motifs from Georgian folk tales and mythology and, as mentioned, the theme that nature speaks and therefore, nature is considered as the subject and/or agency in the poem indicates certain differences from European philosophical traditions. *International turn* gives us other perspectives besides the European one to discuss relationships between humans and the environment. It makes postcolonial zoocriticism and postcolonial ecocriticism more productive to consider cultural, religious, environmental, and animal contexts in each country or region's literary works and to associate them with the arrival of modernity brought by imperialistic expansion.

### 3. Rethinking the history of Georgian literature

The main part of (postcolonial) criticism on Georgian literature and Russian imperialism is discussions about how the canonical poets and writers represent Georgia and the Russian empire. Although these studies are, of course, important in terms of analyzing how the poets, writers, and intellectuals have fought against imperialism, our attention should be paid to certain risks to satisfy Georgian national identity with opposing a series of representations in Georgian literature against Russian imperialism in a binary scheme and, in a result, to trivialize Georgian literature as a national or ethnic literature. Scholars, taking these problems into consideration, should put their own studies in a broader context and try to discuss them in more comparative ways.

In postcolonial studies, one of the main streams is to emphasize hybridity and to deconstruct the dichotomy of "colonizer/colonized." However, this paper concerning Ilia Ch'avch'avadze and Vazha-Pshavela does not discuss their works by referring to the hybridity theory. Rather, it rethinks the positions of these two poets in the history of Georgian literature by referring to the theories of postcolonial zoocriticism. Ch'avch'avadze resisted Russian imperialism by utilizing modernity, which may bring certain problems—eurocentrism, ethnocentrism, and speciesism. These problems, associated with postcolonial criticism on Georgian literature, can be discussed critically, relatively, and comparatively to read the animal motifs in Vazha-Pshavela's works. This paper especially concentrates

only upon “The Snake Eater,” but the same thing can be said about Vazha-Pshavela’s other works, for example, the poem “Host and Guest” (1893), in the sense that the boundary between enemy and ally is erased. In other words, through analysis of these canonical poets’ works, it may become possible to deconstruct “the history of Georgian literature” itself as a national/ethnic literature to which the canonical works like “The Snake Eater” belong.

**Work Cited:**

- Armstrong, Philip. “The Postcolonial Animal.” *Society & Animal* 10, 4 (2002): 413–419.
- Clavaron, Yves. “Writing the Postcolonial Animal: Patrice Nganang’s *Temps de Chien*.” *Contemporary French and Francophone Studies* 16, 4 (2012): 553–551.
- Ch’avch’avadze, Ilia. *Tkhzulebani. Sruli K’rebuli Khut T’omad: T’. 1. Leksebi; P’oemebi; Motkhroebi*. Tbilisi: sakhelmts’ipo gamomtsemloba, 1937 (ჭავჭავაძე, ილია. *თხზულებანი. სრული კრებული ხუთ ტომად. ტ. 1. ლექსები; პოემები; მოთხრობები*. თბილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1937).
- Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. Trans. David Wills. New York: Fordham UP, 2008.
- Gould, Rebecca. “Topographies of Anticolonialism: The Eco-poetical Sublime in the Caucasus from Tolstoy to Mamakaev.” *Comparative Literature Studies* 50, 1 (2013): 87–107.
- Heise, Ursula. “The hitchhiker’s Guide to Ecocriticism.” *PMLA* 121, 2 (2006): 503–516.
- . “Globality, Difference, and the International Turn in Ecocriticism.” *PLMA* 128, 3 (2013): 636–643.
- Huggan, Graham and Tiffin, Helen. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. 2nd ed. London and New York: Routledge, 2015.
- K’ank’ava, Giorgi. “Ilias ‘Mgzavris Ts’erilebi’ da Bok’lis ‘Tsvilizatsiis Ist’oria Inglishi.” *Sjani* 4 (2003): 125–134 (კანკავა, გიორგი. „ილიას „მგზავრის წერილები“ და ბოკლის „ცივილიზაციის ისტორია ინგლისში“. *სჯანი* 4 (2003): 125–134).
- Marland, Pippa. “Ecocriticism.” *Literature Compass* 10, 11 (2013): 546–568.
- Randolph, John W. “The Singing Coachman or, the Road and Russia’s Ethnographic Invention in Early Modern Times.” *Journal of Early Modern History* 11, 1–2 (2007): 33–61.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- . *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1993.
- Sotome, Hayate. “‘Mgzavris Ts’erilebis’ P’arodia da Ironia P’ost’k’olonialuri Tvalsazrisit.” *Sjani* 18 (2017): 197–208 (სოტომე, ჰაიატე. „მგზავრის წერილების“ პაროდია და ირონია პოსტკოლონიალური თვალსაზრისით“. *სჯანი* 18 (2017): 197–208).
- . “‘Everything Had Language’: Vazha-Pshavela’s ‘Snake Eather’ from the Perspective of Animal Studies.” *Sjani* 19 (2018): 186–206.
- . “The Gift of the Death in Vazha-Pshavela’s ‘The Snake Eater.’” *Bungaku to Kankyo* 22 (2019) (in press).
- Weil, Kari. “A Report on the Animal Turn.” *Differences* 21, 2 (2010), 1–23.

**ჰაიატე სოტომე**  
**(იაპონია)**

## **პოსტკოლონიური ზოოკრიტიციზმის პერსპექტივა მე-19 საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში**

### **რეზიუმე**

**საკვანძო სიტყვები:** პოსტკოლონიალიზმი, ზოოკრიტიციზმი, პოსტკოლონიური ზოოკრიტიციზმი, ილია ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა

მე-20 საუკუნის ბოლოს, ლიტერატურათმცოდნეობაში გამოჩნდა ახალი ლიტერატურული თეორიები – ეკოკრიტიციზმი და ზოოკრიტიციზმი. ეკოკრიტიციზმის შესწავლის საგანი ლიტერატურულ ტექსტში გარემოს ასახვა და აღქმაა, ზოოკრიტიციზმის კი – ცხოველ(ებ)ისა. უკანასკნელი ათწლეულების განმავლობაში, გამოიკვეთა ამ ორი ახალი თეორიის შედარებით ძველ თეორიასთან, პოსტკოლონიალიზმთან შეთავსების ტენდენცია. „პოსტკოლონიური ზოოკრიტიციზმის“ ერთ-ერთი მთავარი თემაა რასიზმისა და სპეცისიზმის ერთმანეთის იდენტური თვალთახედვა; სპეცისიზმის მიხედვით, ცხოველი ადამიანს ექვემდებარება, ადამიანი კი ცხოველს ტანჯავს, ჩაგრავს და კლავს, ისევე როგორც კოლონიზატორი კოლონიზებულ ხალხს. დაისმის კითხვა: შეიძლება, თუ არა, ცხოველი ლიტერატურულ ტექსტში წარმოდგენილი იყოს როგორც „სუბალტერნი“.

ამ შემთხვევაში, საკითხავია, შეიძლება თუ არა ავტორებმა წარმოადგინონ ცხოველი, როგორც „სუბალტერნი“, რომელიც ვერ საუბრობს. ერთი მხრივ – შეიძლება, მაგრამ, მეორე მხრივ — არა, რადგან ცხოველის ამგვარი ასახვა გადაჭარბებულ ანთროპომორფიზმად ჩაითვლება. ამის მიზეზი ისაა, რომ ანთროპომორფიზმი ნიშანდობლივია ისეთი იგავისთვის, რომლის მთავარი ასახვის საგანია არა ცხოველი, არამედ ადამიანი. ამიტომაც ყურადღება უნდა გამახვილდეს ავტორის მიერ „კრიტიკული ანთროპომორფიზმის“, ანუ ანთროპომორფიზმის კრიტიკულად და სტრატეგიულად გამოყენების მაგალითებზე, რომელშიც ადამიანისა და ცხოველის შესახებ არსებული კონცეფციების (დე)კონსტრუირება ხდება.

სტატიაში გაანალიზებულია აღნიშნული თვალსაზრისის ქართულ ლიტერატურაში ადაპტაციის მაგალითები, ილია ჭავჭავაძისა და ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებების მიხედვით. ილიას „მგზავრის წერილების“ პირველ თავში სამი პერსონაჟია: პირველი პირი – „მე“, ანუ ნარატორი: რუსი მეეტლე, რომელიც ცუდი გარეგნობითა და ქცევით გამოირჩევა და ფრანგი მგზავრი. როდესაც „მე“ (ნარატორი) ვლადიკავკასს ტოვებს, რუსი მეეტლე ცხენებს ლანძღავს იმის გამო, რომ იგი ეტლს ადგილიდან ვერ ძრავს, ფრანგი კი ამ სცენას უყურებს და იცინის. ამ სქემატურ დიქოტომიაში, ვფიქობთ, ჩანს ილიას მი-

ზანდასახულობა, რომ იმდროინდელი საქართველოსთვის მისაბაძი ქვეყანა არა რუსეთი, არამედ საფრანგეთი, ან ზოგადად დასავლეთ ევროპა, რადგან რუსეთის იმპერიაში არ არის სათანადოდ განვითარებული განათლება, მეცნიერება, ტექნოლოგია და, ზოგადად, აკლია მოდერნულობა საიმისოდ, რომ თავისი იმპერიალისტური იდეოლოგიის შესაბამისად გაანათლოს საქართველო და ზოგადად, კავკასია.

ევროპისა და რუსეთისადმი ასეთი მიდგომა იწვევს გარკვეულ პრობლემებს, კერძოდ, როგორებიცაა – ევროპოცენტრიზმი, ეთნოცენტრიზმი, შოვინიზმი. როგორც პოსტკოლონიალიზმის თეორეტიკოსი ე. საიდი წერს, ნიგნში – „კულტურა და იმპერიალიზმი“, იმპერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, საბოლოოდ, მის განმეორებას იწვევს (რასაკვირველია, ეს არ გულისხმობს იმას, რომ ილია შოვინისტი იყო). ამგვარი დამოკიდებულება „მგზავრის წერილებშიც“ ჩანს; რუსი მეეტლე დახატულია „უადამიანო და პირუტყველი მიხვრამოხვრის“ მქონედ.

ზემოთწარმოდგენილი მსჯელობის გათვალისწინებით, ძალზე საინტერესო იქნება ვაჟა-ფშაველას ის ნაწარმოებები, რომლებშიც ბუნება ლაპარაკობს. „გველის მჭამელის“ მესამე თავში პურის თავთავები თავიანთ თავს ადამიანს სწირავენ და, როგორც ტექსტიდან ჩანს, ეს თვითშენირვა ნებაყოფლობითი აქტია. ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ პოემაში ბუნებას სუბიექტურობა აქვს მინიჭებული, რითაც ვაჟას შემოქმედება რადიკალურად ემიჯნება სპეცისისტურ ხედვებს. მეორე მხრივ, შეიძლება თავთავების ეპიზოდი გავიზაროთ ალეგორიულად და ისააკის მსხვერპლად შეწირვის ძველ აღთქმისეულ ეპიზოდს დავუკავშიროთ. ბიბლიაში ღმერთი აბრაამს ისააკს უბრუნებს, პოემაშიც მინდიათ ბუნებას სამაგიერო უნდა დაუბრუნოს, – მაგრამ რა? ეს შეკითხვა „კრიტიკული ანთროპომორფიზმის“ მაგალითია, რომელიც მკითხველს ყურადღებას ამახვილებინებს ადამიანისა და ბუნების ურთიერთმიმართებასა და ადამიანის „პასუხისმგებლობაზე“.

დასკვნა შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ რამდენიმე პუნქტად:

ა) პოსტკოლონიური ზოოკრიტიციზმის სხვა პერსპექტივა;

პოსტკოლონიური ზოოკრიტიციზმის ერთ-ერთი მთავარი თემაა რასიზმისა და სპეცისიზმის შეთავსება. აღნიშნული თვალსაზრისის თანახმად, ცხოველი ექვემდებარება ადამიანს. მაგრამ ვაჟას ნაწარმოებებში, კერძოდ, „გველის მჭამელში“, ბუნებასა და ადამიანს თანაბარი სუბიექტურობა აქვთ. ასეთი დამოკიდებულება, შეიძლება ითქვას, რომ პანჰუმანისტურია და განსხვავდება პოსტჰუმანისტისგან.

ბ) ეკოკრიტიციზმისა და ზოოკრიტიციზმის კონცეფციების „გასაერთაშორისოება“ და მათი ადაპტაცია ქართულ ლიტერატურაში;

ეკოკრიტიციზმი ინგლისურენოვან ლიტერატურულ სივრცეში განვითარდა, თუმცა ლიტერატურის კრიტიკოსები შეეცადნენ იგი შეეტანათ და მოერგოთ სხვადასხვა ქვეყნის თუ ენის ლიტერატურისთვის. პოსტკოლონიალიზმი, პოსტკოლონიური ეკოკრიტიციზმი და პოსტკოლონიური ზოოკრი-

ტიციზმი აკრიტიკებს ევროპულ მოდერნულობას, რომელიც იმპერიალიზმის წამყვანი იდეოლოგიაა. წინამდებარე სტატია კი გვიჩვენებს, რომ ევროპული ფილოსოფიური ტრადიციისგან განსხვავებული თვალსაზრისები იკვეთება მცირერიცხოვანი ერებისა თუ ენების ლიტერატურებში, უფრო მეტიც, „გველის მჭამელის“ წყაროა ხალხური გადმოცემა „ხოგაის მინდი“.

რასაკვირველია, ამ თეორიების გაფორმებამდე, ბევრი ნაშრომი გამოცემული, რომლებიც ადამიანისა და ბუნების ურთიერთმიმართების საკითხს ეხება. მნიშვნელოვანია, აღნიშნული თეორიების ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში დამკვიდრება (ან პირიქით, ეკოკრიტიციზმისა და ზოოკრიტიციზმის ჭრილში ქართული ლიტერატურის განხილვა), ბუნებრივია, საკითხის კვლევის ევროპული, არაევროპული და ქართული ტრადიციის გათვალისწინებით.

გ) ქართული ლიტერატურის ისტორიის ხელახალი გააზრება;

მკვლევრები ხშირად ამახვილებენ ყურადღებას ლიტერატურულ ტექსტში საქართველოსა და რუსეთის იმპერიის ასახვის თავისებურებებზე. რასაკვირველია, ასეთი კვლევები ძალიან მნიშვნელოვანია, მაგრამ მაინც არსებობს ნაციონალური იდენტობის გადაჭარბებული აღქმის საშიშროება ბინარულ და დიქოტომიურ – კოლონიზატორი/კოლონიზებულის – სქემაში. ამგვარ აღქმას, საბოლოოდ, მივყავართ ქართული ლიტერატურის ვინრო, მხოლოდ ეროვნული ან ეთნიკური ლიტერატურის ჩარჩოში მოთავსებამდე.

ამ პრობლემის თავიდან ასაცილებლად, სტატიაში ვიმომენტ ვაჟაფშაველას, – ქართული ლიტერატურის კანონიკურ პოეტს. ზემოხსენებული მოსაზრების გათვალისწინებით, შესაძლებელია, ვაჟას ნაწარმოებების საფუძველზე, „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ დეკონსტრუქცია.



**Иринэ Модебадзе  
(Грузия)**

**Идея национального самоопределения  
и типология художественных форм ее воплощения  
(Янис Райнис, Илья Чавчавадзе, Важа-Пшавела)**

***Введение***

К 2015 году в предверии международного конгресса «Dzīvā dzīve. Aspazija – Rainis – 150» /«Живая жизнь. Аспазия – Райнис – 150»/ мной была изучена тема «Райнис в поле грузинской культуры»<sup>1</sup>. Исследование проводилось впервые и, как всегда бывает в подобных случаях, многое из собранной информации не могло быть освещено в рамках заявленной темы. В частности, типологический анализ творческого наследия Яна Райниса дает интересный материал для размышлений о сопряжении художественных форм выражения схожих идей у латышского поэта и классиков грузинской литературы, о чем хотелось бы поговорить подробнее.

***1. Идея национального самоопределения и национально-освободительное движение***

*Право на самоопределение* подразумевает право каждого народа самостоятельно решать вопрос о форме своего государственного существования, устанавливать свой политический статус и формы экономического и культурного развития. На сегодняшний день это один из основных принципов международного права, закрепленный как в Уставе ООН, так и во многих других международно-правовых документах. Однако так было не всегда. История современной политической карты мира – это история образования и распада крупных государственных объединений имперского типа. Экспансионная политика сильных государств и стремление к расширению своих границ неизбежно втягивали в зону политического, культурного и экономического влияния соседние малочисленные народы, которые, рано или поздно, начинали борьбу за право национального самоопределения.

Крушению империй, как правило, предшествуют серьезные изменения в жизни общества – рост национального сознания и подъем национально-освободительного движения, которые находят непосредственное отображение во всех сферах национальных культур и, прежде всего, в литературе. Развитие подобных процессов фиксируется на территории Российской империи, начиная с середины

---

<sup>1</sup> Текст прочитанного на Конгрессе доклада опубликован на латышском языке («Rainis gruzīnu kultūrtelpā») в коллективной монографии “Aspazija – Rainis. Dzīvā dzīve” (Aspazija – Rainis ... 2017: 351-369).

XIX века. В Латвии это движение «атмоды» /«народного пробуждения»/ 50-80-ых годов, в Грузии – национально-освободительное движение грузинских шестидесятников – «теркдалеулни» /«испивших вод Терека»/.

В грузинской культурной ментальности имя Яна Райниса (Яниса Плиекшанса) ассоциируется с образом общественного деятеля и поэта-трибуна, боровшегося за сохранение национальной и культурной идентичности родного народа. Именно такими сохранила народная память и образы «теркдалеулни» – писателей и поэтов, пламенных борцов за счастливое будущее грузинского народа, и их признанного лидера Ильи Чавчавадзе.

## **II. Призыв к пробуждению национального сознания:**

### ***Ян Райнис и Илья Чавчавадзе***

Как мы уже говорили, подъему национально-освободительного движения сопутствует процесс роста национального сознания. Поэтому наше внимание привлекли стихотворения «ბოლოდობო ჯბო» /«Счастливый народ»/ И.Чавчавадзе и «Mūsu Kultūra» /«Наша культура»/ Я.Райниса, непосредственно апеллирующие к общественному сознанию родных народов. Сравним тексты этих стихотворений:

### **Илья Чавчавадзе. Счастливый народ, 1871**

(перевод Валеры Сарджвеладзе)

<i>Разве есть еще народ,</i>	<i>Разве есть еще народ,</i>	<i>Разве есть еще народ,</i>
<i>Что счастливо так живет?</i>	<i>Что счастливо так живет?</i>	<i>Что счастливо так</i>
Под оброком,	Все продажны,	<i>живет?!</i>
И упряжен,	Все безмолвны,	Запыленный,
Он прекрасен и наряжен;	Мнимой доброю полны;	Преклоненный,
Не обидчив,	С шорами,	Вечно праздный,
Без упреков,	Слепы как крот,	Безобразный;
Согнут, но доволен роком;	Удилами полон рот;	Заблудивший,
Всепоклонный,	Каждый глух	Своенравный,
К лести склонный,	И каждый врун,	Ненадежный и коварный;
Мирный, смиренный,	Краснобай и говорун;	Врагов не зрит,
Малодушный,	Стар и млад –	Друзей корит,
Как мул вынослив	Все лицемеры	Дома туз, вне дома – трус;
И послушный.	И зловердные без меры.	Неимуций, непригодный,
		Беззаботный и голодный.

*Есть ли где еще народ,  
Что счастливо так живет?!*

**Я.Райнис. Наша культура, 1927**

(подстрочный перевод Оскарса Рихликиса /Oskars Rihlickis)

Богатые наряды и приманка	Вера, послушание, молитва
И богатые дома и виллы	И доверие власти правящей.
Духи, шелка и золото.	„Делай со мною что хочешь!” –
<i>Является ли это культурой?</i>	<i>Является ли это культурой?</i>
<i>/культура ли это уже?/</i>	<i>/культура ли это уже?/</i>
Принуждение и шпионы, и страх	Нет, там нет уважения к человеку,
И порядок, построенный на власти	Так век культуру нельзя называть:
Пулемёт, штык и копье –	/Во век так культуру нельзя называть!/ <i>Воля и собственный труд, и дух –</i>
<i>Является ли это культурой?</i>	<i>Это будет нашей культурой</i>
<i>/культура ли это уже?/</i>	

В обоих стихотворениях структурирование внутреннего художественного пространства основано на силлогизме: четко прочитываются теза, антитеза и вывод /синтез/. Ложь примет «благополучного бытия» вскрывается поэтапно. Даже ключевые слова-маркеры выдают сопряжение векторной направленности авторской мысли. Изначально внимание привлекается к внешним приметам достатка: *Богатые наряды / богатые дома и виллы / Духи, шелка и золото* – Я.Р.; *Он* (народ – **И.М.**) *прекрасен и наряжен* – И.Ч. Затем обнаруживается скрытая ширмой «благополучия» истина: *Принуждение и шпионы, и страх / И порядок, построенный на власти / Пулемёт, штык и копье; Вера, послушание, молитва / И доверие к власти правящей* – у Я.Р.; а у И.Ч. народ – *Малодушный, / Как мул вынослив / И послушный.; Согнут, но доволен роком.* После чего следует апелляция к критической оценке власти и общества в целом: *Делай со мной, мол, что хочешь* – Я.Р.; *Все продажны, / Все безмолвны; Стар и млад – Все лицемеры / И зловредные без меры* – И.Ч. Таким образом, сама структура стихотворений указывает на то, что их авторы не только талантливые поэты, но и искусные ораторы, привыкшие обращаться к широкой аудитории и умело использующие ораторские приемы.

И. Чавчавадзе (1837-1907) написал «Счастливый народ» в 1871 году. В тот период своей первоочередной задачей поэт считал «пробуждение» грузинского народа<sup>1</sup>. Стихотворение Райниса написано гораздо позже – в 1927 году. Это совершенно иной этап в истории латвийского государства. Однако оба текста продиктованы тревогой за будущее: поэтами движет стремление поднять в соотечественниках чувство собственного достоинства и гордости за свою самобытность. Горький сарказм с равной силой экспрессии апеллирует непосредственно к самолюбию реципиентов, а рефреном повторяющиеся в каждом куплете риторические вопросы (*Есть ли где еще народ, / Что счастливо так живет?! / Является ли это*

культурой?) призваны усилить эмоциональное воздействие на читателя. Однозначно прочитывается общность поставленной задачи – задев самолюбие, разорвать цепь повседневна, заставить читателя взглянуть в глаза реальности и задуматься над ней.

У Райниса четко сформулирован вывод: *Воля и собственный труд, и дух / Это будет нашей культурой*. На построение счастливого общества с помощью «освобожденного», социально раскрепощенного труда надеялся и И.Чавчавадзе, что выражено в его программной поэме «აზრდოლო» /«Видение»/ (1859-1872), над последней редакцией которой поэт работал как раз в период создания стихотворения «Счастливый народ»: *Вернув земле утраченный покой, / Свободный труд изгонит туняждство. / И уж не будут праздною болтовней / Слова: свобода, равенство и братство* (Заболоцкий 1984, 2: 385). Показательным представляется следующий факт: первым переводом поэзии Райниса на грузинский язык считается публикация его стихотворения «დაუღალავო ბრძოლა» /«Неустанная борьба»/ в сборнике «რევოლუციის პოეტები» /Поэты революции/ в 1921 г. Примечательно, что этот текст помещен на одном развороте с отрывком из поэмы И.Чавчавадзе «აზრდოლო» /«Видение»/, озаглавленном как «XIX საუკუნე» /«XIX век»/ (Табидзе 1921: 46-47). Оба текста могут быть интерпретированы как ода Свободному Труду – социальной основе справедливого общества.

Следует особо оговорить, что по своей интонации, сатирическому окрасу и критической направленности «Счастливый народ» и «Наша культура» выделяются на общем фоне творческого наследия поэтов, что дает основание полагать, что сопряжение поэтических форм обращения к нации определено общностью поставленной творческой задачи.

### **III. Художественные символы освободительной идеи:**

#### ***Ян Райнис и Важа-Пшавела***

Освободительная идея нашла свое художественное воплощение в история многих национальных литератур. В период, непосредственно предшествующий кардинальным переменам в жизни общества в литературном процессе фиксируется создание выполняющих функцию художественных символов стремления к Свободе персонифицированных образов – художественного воплощения *Борцов за Свободу*. Интересным представляется сопоставление основных тенденций механизма создания подобных образов.

В этом смысле на долю стихотворение Райниса «Сломанные сосны» из книги «Далекие отзвуки в синем вечере» (1903) выпала особая судьба: актуальность и популярность его символизма сохранилась вплоть до конца прошлого века.

**Янис Райнис. LAUZTĀS PRIEDES /Сломанные сосны/  
(Перевод Ал. Ревича)**

Vējš augstākās priedes nolauza,  
Kas kāpās pie jūrmalas stāvēja —  
Pēc tālēm tās skatieniem gribēja sniegt,  
Ne slēpties tās spēja, ne muguru liekt:

<sup>5</sup> «Tu lauzi mūs, naidīgā pretvara, —  
Vēl cīņa pret tevi nau nobeigra,  
Vēl ilgās pēc tāles dvēš pēdējais vaida,  
Ik zarā pret varu šāc norims oīs naidsl . . .

Un augstās priedes pēc lauzuma  
<sup>10</sup> Par kuģiem iz ūdeņiem iznira —  
Pret vētru lepnī cilājas krūts,  
Pret vētru cīņa no jauna dūc:

«Brāz banges, tu, naidīgā pretvara —  
Mēs tāles sniegsim, kur laimībai  
<sup>15</sup> Tu vari mūs šķelt, tu vari mūs lauzt —  
Mēs sniegsim tāles, kur saule aust!»

Приморские сосны сломал ураган,  
К песчаным припали они берегам, —  
Тянулись к просторам, стремились к воде,  
Не стали скрываться и гнутья в беде:

<sup>5</sup> «Мы сломаны, грозная сила, тобой,  
Но рано ликуешь, не кончен бой,  
Еще мы вздыхаем о далях в тоске,  
Гневные ветви шумят на песке...»

И, мачтами став, над раскатом волны  
<sup>10</sup> Взмыли поверженных сосен стволы,  
Грудь — против бури, парус крылат,  
Бой против бури, мачты гудят:

«Грозная сила, швыряй нас на дно, —  
В счастливую даль доплывем все равно!  
<sup>15</sup> Ломай, сокрушай нас — идем напролом,  
К солнцу, к восходу плывем. Доплывем!»

Высокие прибрежные *Сосны* — один из любимых поэтических образов Я.Райниса предреволюционного периода. Однако Сосны у Райниса — это не просто образ или метафора. «*Аллегория — только персонификация одного понятия, символ — несколько понятий, взятых вместе, дефиниция классификации, основа, на которую все редуцируется*», писал Райнис в своих заметках о творчестве в 1907 году»

(Саулцерите 1976). И *Сосна* в его поэзии обретает функцию символа: устремленный ввысь стройный ствол ассоциируется с гордостью, бесстрашием, свободолюбием и независимостью. Образ Сосны встечаем и в других стихотворений поэта этого десятилетия. Его трансформация в общем контексте поэтического наследия Я. Райниса представляется знаковой: вскоре после «Сломанных сосен», в 1903 году, поэт создает «Одинокую сосну», а в 1907 – «Сухую сосну». Сравним тексты этих стихотворений (перевод В. Елизаровой):

*Одинокая сосна, 1903*

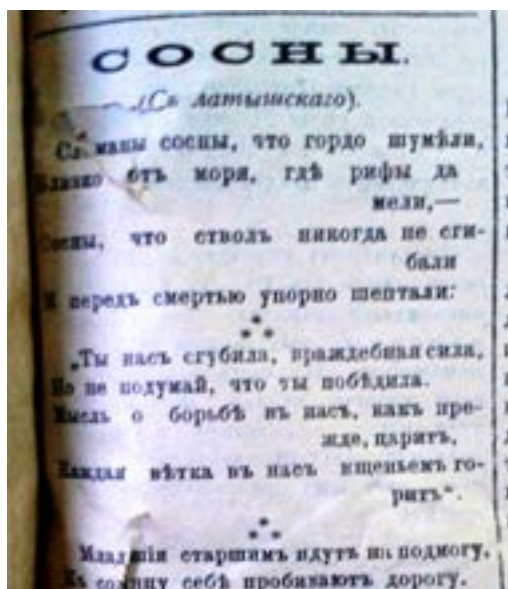
Воздух недвижим, дремотный,  
Лег на травиночки;  
Озера лик незаботный:  
Нет ни морщиночки.  
Сосны темны, и таится  
Ельник в молчании.  
Лес будто в страхе томится  
И в ожидании.  
Только одна одиноко  
Крона качается,  
А по соседним далёко  
Дрожь пробирается

*Сухая сосна, 1907*

Мысль уйдет, вернется  
И опять уйдет:  
Так сосну сухую  
Дятел бьет и бьет.  
Мысль в себе замкнется  
И себя гнетет:  
Так сосну сухую  
Червь грызет, грызет.  
Мысль легко свернется  
Или отболит:  
Так сухая хвоя  
Вниз летит, летит.

«Значения символических образов и метафор расшифровывается без труда, если соотнести их с той эпохой, в которую они были созданы» (Краулинь 1955: XIV). Синхрония трансформаций образа Сосны в поэзии Я. Райниса с конкретной культурно-исторической ситуацией жизни Латвии того периода не оставляет сомнений в его символической значимости. Общий контекст создает полномасштабную картину изменений общественного настроения: несмотря на то, что на рубеже веков *враждебным силам* удастся повалить целую рощу гордых стволов («Сломанные сосны»), в предреволюционные годы в безмолвно затаившемся в тревожном ожидании лесу «Одинокая сосна» все так же бесстрашно покачивает кроной. Но после событий 1905 года активность сменяется размышлениями («Сухая сосна»). Таким образом, наиболее активными, неумоимо стремящимися к свободе и к борьбе за ее обретение оказываются именно *Сломанные сосны*. Следует особо оговорить, что, как мы уже отметили выше, этот образ сохранял свою метафорическую значимость почти целый век – популярность его символизма оставалась актуальной вплоть до момента распада Советского Союза и обретения Латвией государственной независимости. В 60-ых годах (1955) прошлого века Народный писатель Латвии Андр. Упит охарактеризовал это стихотворение как поэзию, «которая не стареет». По его словам, «она звучит сегодня так же свежо и звонко, как тогда, накануне событий Пятого года» (цит. по: Краулинь 1955: XIV).

И именно «Сломанные сосны» неоднократно переводились на грузинский язык, что свидетельствует об особом интересе к этому стихотворению. Более того, как удалось установить, с перевода этого стихотворения на русский язык и его публикации под заглавием «Сосны» началось в 1902 году знакомство грузинских читателей с латышской литературой<sup>2</sup>.



*Сломаны сосны, что гордо шумели,  
Близко от моря, где рифы да мели, –  
Сосны, что ствол никогда не сгибали  
И перед смертью упорно шептали:*

*«Ты нас сгубила, враждебная сила,  
Но не подумай, что ты победила.  
Мысль о борьбе в нас, как прежде, царит,  
Каждая ветка в нас мщеньем горит».*

*Младшия старшим идут на подмогу,  
К солнцу себе пробивают дорогу.  
Гордо их юные груди колышатся.  
Вызов на битву в их шелесте слышится:*

*«Ты нам волнами и бурей грозила,  
Мы не боимся их грозная сила.  
Младший за старшим на битву идет.  
Солнце заблещет, свобода придет!»*

Я.Л

№ 6238 газеты «Новое обозрение»<sup>3</sup> от 29 ноября 1902 г.

Мне удалось найти и идентифицировать еще два перевода этого стихотворения на грузинский язык (возможно, их больше). Они датированы второй половиной XX века. Это вольные переводы, переводческим приоритетом которых является сохранение эмоционального накала и идейной направленности оригинала

(противостояние *враждебной силе*, непрерывность смены поколений борцов, вера в конечную победу) (см. Modebadze 2017: 351-369). Привлекает внимание хронология публикаций этих переводов:

1902 – *Сосны* – русскоязычный (пер. Р.Я).

1961 – *Нет, не засну...* (пер. Гурама Гогиашвили).

1967 – *Сломанные сосны* (пер. неизвестен, газ. «Ленинис дроша», 11 ноябр.).

Как видим, в активизации переводческого интереса к этому стихотворению четко прослеживается некая закономерность: первая волна – предреволюционные годы начала прошлого века, вторая – 70-ые годы, что полностью соответствует хронологии подъема национально-освободительных тенденций и отражает настроение грузинского общества прошлого века.

Перевод – это творческий акт (см.: Гарбовский 2007; Гачечиладзе 1980): переводчик создает новый текст, и специфика понимания/интерпретации оригинала имеет огромную значимость (см.: Модебадзе 2012: 153-170). В условиях тоталитарных режимов перевод нередко становится способом выражения собственных мыслей и чувств. Поэтому отбор переводимых произведений, выбор приоритетов и переводческих стратегий позволяет судить не только о личностном отношении переводчика к оригиналу, но и о настроениях общества определенной эпохи. В частности, искушенный в «советской экзегетике» грузинский читатель, легко распознавал в этих текстах аллюзию на надежду обретения национальной независимости. Парадигма подобной интерпретации поэзии Я.Райниса была задана еще при первой публикации его стихотворений на грузинском языке, т.е. в 1921 году<sup>4</sup>. Поэтому совершенно закономерным представляется тот факт, что во всех переводах «Сломанных сосен» доминирует единая тенденция: на первый план выдвигается идея непрерывности борьбы и вера в достижение конечной цели, что подтверждает справедливость замечания Андр. Упита об актуальности этого символа во второй половине XX века.

**Другое** не всегда **чужое**. При всей своей самобытности и оригинальности **другое** воспринимается как близкое в тех случаях, когда прослеживается сопряжение глубинных уровней развития культур. Но почему из множества воспевающих любовь к свободе произведений инациональных литератур на грузинский язык неоднократно переводятся именно «Сломанные сосны»? Чем этот образ оказался так близок сердцу грузин? Ответ пришел сам собой – невольно, откуда-то из глубины души, всплыли знакомые еще со школьной скамьи строки стихотворения Важа-Пшавела (1861-1915) «Орел».



**Важа-Пшавела. ანწივი /Орел/, 1887**

არწივი ვნახე დაჭრილი,  
ყვავ-ყორნებს ეომებოდა,  
ეწადა ბეჩავს ადგომა,  
მაგრამ ვეღარა დგებოდა,  
ცალს მხარს მიწაზე მიითრევს,  
გულისპირს სისხლი სცხებოდა.  
ვაჰ, დედას თქვენსა, ყოვებო,  
ცუდ დროს ჩაგიგდავთ ხელადა,  
თორღ ვნახავდი თქვენს ბუმბულს  
გაშლილს, გაფანტულს ველადა!

Я видел: окруженный вороньем,  
Упал орел, не в силах отбиваться.  
Еще хотел, бедняга, приподняться,  
Да уж не мог, и лишь одним крылом  
Уперся в землю, и потоком крови  
Весь обагрился, к смерти наготове.  
Проклятье вам, стервятники могил!  
В несчастный день меня вы сбили, гады!  
А то бы я сегодня без пощады  
Все ваши перья по ветру пустил!

(Заболоцкий 1984, 3: 24)

Общим эпиграфом к этим стихотворениям вполне могли бы служить строки Райниса: *Солнце животворный свет / Посылает всей природе: / Поколенья с давних лет / В мир приходят и уходят, / Но стремление к свободе / В них горит, как солнца свет*» (Я. Райнис. «Животворный свет», 13 июля 1907, перевод Вл. Невского).

Отмечая, что «Сломанные сосны» Райнис написал «именно в то время, когда переводил «Песню о Соколе» Горького, т.е. в 1900-1901 годах», Карл Краулинь указывает, что эти произведения «прямо перекликаются» (Краулинь 1955: XIV). «Орел» написан за десять лет до «Песни о Соколе», но между ними также прослеживается типологическое родство. Все три текста вполне могут быть интерпретированы как гимн мужеству, стойкости и неугасимому стремлению к свободе, однако с позиции поэтики, а также своей идейной направленности, латышский и грузинский тексты представляются более близкими – прослеживается как схождение сюжетных линий, так и символической значимости использованных аллегорий и метафор.

Прежде всего следует отметить, что все три поэта апеллируют к этнокультурному символизму. Исследования маркеров проявления национальной идентичности позволили казахскому философу Рустему Кадыржанову прийти к следующему выводу: «национальная идентичность и этнокультурный символизм оказываются тесно связанными и взаимозависимыми между собой категориями. Этнокультурный символизм определяется национальной идентичностью и национальной культурой, содержащей в себе ценности и символы древнего происхождения» (Кадыржанов 2014: 5). Таким образом, национальная идентичность и национальная культура определяют этнокультурный символизм, который, в свою очередь, подчеркивает специфику национальной ментальности – основы национально-культурной идентичности. Поэтому сам принцип отбора и поэтической трансформации древнейших антропо- и зооморфных символов вызывает особый интерес. Рассмотрим основные маркеры системообразования художественного пространства интересующих нас стихотворений.

*Мировое дерево* /вселенское дерево/ *Arbog mundi* – универсальный мифологический архетип космогоний многих народов мира. Это мифологема модели мироздания *Imago Mundi* (Образ мира) и, одновременно, Космическое Дерево *Axis Mundi* (Ось Мира), центр пространство-временного континуума (подробнее см.: Вашакмадзе ... 2002: 156-172; Модебадзе 2004: 45-49). В индоевропейской мифологической традиции этой функцией чаще всего наделяется *Дуб*. У каждого народа были свои священные деревья. В латвийской мифологии *Дуб* (по-латышски *ozols*) – символ мужского начала, *Лина* (*liepa*) – символ женственности. Латыши гордятся тем, что на территории их страны растет самый большой из вековых дубов Балтии *Kaives senču ozols* (Древний Кайвский дуб), одна из старейших лип этого региона – Элку, липа Идолов, и крупнейшая сосна Латвии – Аллю. Это национальные символы Латвии. Сам принцип названия конкретных деревьев по именам указывает на реликт религиозного антропоморфизма (культы дерева). Создавая свой символ свободолюбия латышского народа, Я. Райнис, обращается к самому нейтральному из этих трех этнокультурных символов – символизму *Сосны*, и наполняет его новой значимостью.

*Орел* – один из древнейших солярных символов мира. Культ орла был широко распространен и в мифологии кавказских народов, где в качестве этнокультурного символа *Орел* олицетворяет силу, гордость, непобедимость и неограниченную свободу. *Ворон* – амбивалентный мифологический символ зловещей птицы – посредника между мирами и наделенного даром предвидения вестника тьмы. В различных мифологиях он часто противостоит Орлу в качестве оппозиции Солнце↔подземный мир / Свет↔Тьма. Поэтому символизм избранной Важа-Пшавела оппозиции (Орел↔Вороны) четко указывал на истинный смысл метафоры (Грузия↔враги), и, благодаря этому стихотворению, *раненый Орел* стал восприниматься как аллегория грузинского народа – ослабшего в борьбе с многочисленными врагами, но сохранившего волю к борьбе.

Солярная символика *Орла* – «солнечной птицы», «хозяина небес», предвестника победы и торжества добра над злом – характерна и для древней мифологии восточных славян, однако за прошедшие века, Орел постепенно стал обязательным геральдическим атрибутом – символом власти, государства /Российской империи/. *Сокол* также относится к солярным символам. В древнеславянском фольклоре он олицетворял воина-единоборца, наделенного смелостью, отвагой, самоотверженностью и воинской доблестью (Символика...). Эти же смыслы сохранились и в более поздней фольклорной традиции. Сделанный М.Горьким выбор в пользу *Сокола* неопровержимо свидетельствует, что его приоритетом был призыв к общественной активности, подчеркнута лишенной имперской окраски, и в этом смысле «Песня о Соколе» оказывается гораздо ближе к уже рассмотренным нами стихотворениям «Счастливый народ» и «Наша культура», чем к «Сломанным соснам» или «Орлу» Важа-Пшавела. Созданный М.Горьким образ апеллирует не столько к связанному с национальной ментальностью этносимволизму, сколько

непосредственно к фольклорной традиции («О, счастье битвы!..»). Тем не менее, по своей аллегорической значимости поэтические метафоры *Сосны*, *Орел* и *Сокол* вполне можно рассматривать в одном ряду художественных трансформаций знаковых этнокультурных символов.

В сюжетной коллизии стихотворений Я.Райниса и Важа-Пшавела прослеживается схождение:

а). *Сосны не стали скрываться и гнуться в беде, и грозная сила урагана повергла их на землю. Ослабший в нескончаемой битве, окруженный многочисленными врагами, раненый Орел пал с небесных высот на землю (движение по вертикали сверху вниз);*

б). Стремясь достичь *Солнца* и *Восхода*, несомые волнами Сосны упорно сопротивляются *грозным силам*. Не в силах взлететь, смертельно раненый Орел продолжает бой с целой стаей воронов (метафора врагов Грузии) и жалеет лишь о том, что не в силах немедленно их уничтожить. Невольно вспоминаются знаменитые строки Руставели: «Лучше смерть, но смерть со славой, чем бесславных дней позор».

Поэтические образы апеллируют непосредственно к эмоциям: они рождают одинаковый отклик в сердцах читателей. Это – вера в победу и чувство гордости: гордости за *Сосны*, которые обязательно *доплывут до восхода солнца*, гордости за *Орла*, который успеет перед смертью уничтожить немало воронья. Его гибель не будет напрасной: у Грузии останется меньше врагов, а, значит, она, также как и Латвия, обязательно добьется *восхода солнца* новой жизни, гордости за *Сокола*, чей пример не оставил равнодушным даже Ужа.

Реальное время сакрализуется и обращается в вечность. Напомним, что, как отмечает Е.М.Мелетинский, «преломляя принятые формы жизни, миф создает некую новую фантастическую ‘высшую реальность’, которая парадоксальным образом воспринимается носителями соответствующей мифологической традиции как первоисточник и идеальный прообраз (т. е. ‘архетип’, но не в юнгианском, а в самом широком смысле слова) этих жизненных форм» (Мелетинский 1976: 45). По словам В. Саулцерите, «прошлое и настоящее, миф и реальность в творчестве Райниса соединены в неразрывное целое, дабы полнее и ярче воспроизвести общественный и нравственный идеал будущего и, как основу его, утвердить неисчерпаемые богатства духовных сил человека» (Саулцерите 1976). Эти же слова, по-видимому, можно было бы отнести ко всем образам-символам этого ряда. «Символ – это потенциально неисчерпаемая смысловая глубина... всегда открытый образ, его смысл никогда не сводим к одному определенному значению, он всегда веер возможностей, смысловых перспектив» (Рубцов 1991: 43), и процесс генерации смыслов в культуре подразумевает порождение новых смыслов и их необратимость (см.: Лотман 2000: 640; Пелипенко 2007: 69–95 и др.).

Подводя итог, считаем возможным констатировать, что символизм художественных персонификаций в стихотворениях Важа-Пшавела и Я.Райниса, с центростремительной стремительностью тяготея к всеобъемности, достигает высокого

уровня обобщения (грузинский народ, латышский народ) и преобразуется в нравственную категорию. В процессе поэтического мифотворчества, переосмысляя трансформацию *мифологема* → *этнокультурный символ* → *национальный символ*, грузинский и латышский поэты создают не просто поэтические символы, но *этнокультурные архетипы с новым смысловым наполнением* – константы национальной духовности, оказывающие влияние на формирование национальной поведенческой модели (см.: Потебня 1976; Маляренко 2012 и др.). Что же касается *Сокола* – лишенный национально-освободительного подтекста, этот образ, метафора смельчака-единоборца, в целом остается в парадигме традиционного этнокультурного символизма: «В песне смелых и сильных духом всегда ты будешь живым примером, призывом гордым к свободе, к свету! Безумству храбрых поем мы песню!» (М.Горький). Высокую степень метафорического обобщения в творчестве М.Горького обрел другой образ – Буревестник («Песнь о Буревестнике», 1901). Также как и Сокол, этот «черный демон бури» – символ грядущей революции, лишен национально-освободительного подтекста, и при его создании М.Горький апеллирует не к этносимволизму, но к связанным с названием птицы народным поверьям (именно поэтому при переводе «Песни» на английский язык за неимением аналога использовалось «альбатрос»). Приоритет *народности* (а не национально-культурной идентичности) определяет и художественную форму произведений М.Горького – жанр стилизованной «песни».

Таким образом, можно утверждать, что при создании художественной персонификации национально-освободительной идеи прослеживается ряд схожих тенденций:

- а) используются известные этнокультурные символы (Сосна, Орел);
- б) художественная персонификация осмысливается в оппозиции, построенной как противостояние героя некоей обобщенно-безликой враждебной силе (Орел ↔ «вóроны»; Сосны ↔ «враждебная сила/злой ветер»);
- в) текст структурируется по цикличной мифологической схеме: гибель героя знаменует начало нового цикла борьбы;
- г) благодаря мифологизации и высокой степени метафоризации, поэтические образы-символы обретают значимость этнокультурных архетипов.

### **Выводы:**

Суммируя наши наблюдения, считаем возможным отметить следующие общие проявления специфики художественных форм воплощения идеи национального самоопределения:

- 1) приоритетной поэтической формой обращения к совести нации является структура, допускающая использование ораторских приемов;
- 2) поэты апеллируют непосредственно к народной духовной культуре, что облегчает декодировку поэтических метафор;

3) высокая степень метафоризации национально-освободительной идеи придает известным этносимволам значимость этнокультурных архетипов.

Конечно, проведенный нами анализ не дает оснований для более широких обобщений, однако, как мне кажется, собранные наблюдения дают основания полагать, что подобное направление исследований может оказаться достаточно перспективным.

#### Примечания:

1. Основу национальной и культурной идентичности И.Чавчавадзе сформулировал как триединство: *Язык – Отчизна – Вероисповедание*. Следует особо оговорить, что поскольку, начиная с IV в., грузинская культура развивалась на основе христианской ментальности, то в национальном культурном сознании понятие *Христианство/Православие* синонимично понятию *национальная культура*. Более того, в силу своего геополитического положения (на окраине христианского мира в окружении мусульманских стран) Грузии на протяжении многих веков приходилось вести кровопролитные войны с сильными мусульманскими государствами за сохранение своей Веры, Языка и Территории. Именно поэтому в грузинском культурном сознании понятие *грузинский народ* включает в себя концепты *Грузия, грузинский язык и национальная культура*. И так, в самом широком смысле, следует понимать *народ* в стихотворении И.Чавчавадзе.

2. В статье «Между нами нет расстояний» (1985) И. Богомолов упоминает, что «в 1902 году в газете ‘Новое обозрение’ было опубликовано стихотворение ‘Сосны’, подписанное инициалами ‘Я.Л’, которое, как явствовало из подзаголовка, было переведено с латышского языка» (Богомолов 1985: 236) С учетом билингвальной культурной ситуации эпохи этот перевод считается первым фактом знакомства грузинских читателей с латышской литературой. Заглавие упомянутой публикации наводило на мысль, что это мог быть перевод «Сломанных сосен». Проверка подтвердила – опубликованный в № 6238 газ. «Новое обозрение» от 29 ноября 1902 г. (архив Библиотеки Парламента Грузии) перевод действительно оказался переводом «Сломанных сосен». К сожалению, установить, кто именно скрывается за псевдонимом «Я.Л», не удалось (см. Modebadze 2017: 351-369).

3. Ежедневная политическая, общественная и литературная газета «Новое обозрение» издавалась в Тбилиси на русском языке в 1884 – 1906 гг. «С самого своего основания ‘Новое обозрение’ <...> являлось прогрессивным органом, сгруппировав вокруг себя умеренно-прогрессивные элементы <...> В 1903 г. газета была приостановлена правительством за ‘вредное’ направление. Возобновилось изданием с 15 января 1904 г. <...> но просуществовала немного более года и была закрыта администрацией» (Зерцалов 1941).

4. История переводов поэзии Райниса на грузинский язык начинается со сборника «*რევოლუციის პოეტები*» /«Поэты революции»/, изданного вскоре после советизации Грузии. Составителями сборника были известные грузинские поэты Тициан Табидзе (1895-1937) и Георг. Леонидзе (1899-1966). Сборник предваряет вступительная статья Т.Табидзе

«რევოლუცია და პოეტები» /«Революция и поэты»/, в которой один из основателей грузинской символистской группы «Цисперканцелები» /«Голубые роги»/ (1915) обосновывает свое понимание связи поэтов с революцией. В частности, Тициан считал, что поскольку поэтов вдохновляет желание сделать мир лучше, они «всегда идут впереди революции». И главное: «Грузинские поэты думают так: национальная свобода зависит от социального освобождения, и защита революции, это защита национальной идеи народа, поскольку с освобождением труда освободится и народ» (Табидзе 1921: I-IV). Таким образом, четко формулируется – борьба за светлое будущее неразрывно связана с национально-освободительными тенденциями (см. Модебадзе 2016: 132-141).

### Литература:

- Aspazija – Rainis. Dzīvā dzīve.* Rīga: „Zinātne”, 2017.
- Bogomolov, Igor', Miminoshvili, Roman. *Brat ty bratom silyon.* Moskva: sovetskij pisatel', 1985 (Богомолов Игорь, Миминошвили Роман. *Брат, ты братом силен.* Москва: Советский писатель, 1985.
- Garbovski, N.K. *Teoriya Perevoda.* Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2007 (Гарбовский 2007: Н.К. Гарбовский. *Теория перевода.* Москва, изд-во Московского Ун-та, 2007).
- Gachechiladze, G. *Xudozhestvenij Perevod i Literaturnie Vzaimosvjazi.* Moskva: sovetskij pisatel', 1980 (Гачечиладзе 1980: Г. Гачечиладзе. *Художественный перевод и литературные взаимосвязи.* Москва: Советский писатель, 1980, 256 С.)
- Kadyrzhhanov R.K. *Etnokul'turnyj Simvilizm I Natsional'naya Identichnost' Kazakhstana.* Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, 2014 (Р.К. Кадыржанов. *Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана* / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014). [book on-line]: <http://docplayer.ru/42667702-Etnokulturnyy-simvolizm-i-nacionalnaya-identichnost-kazahstana.html>
- Kraulin', Karl. *Velikij Revolyutsionnij Poet Latyshskogo Naroda. Yan Rajnis. Sochineniya v Dvukh Tomakh, t. I.* Moskva: khudozhestvenaja literatura, 1955 (Краулин Карл. *Великий революционный поэт латышского народа // Ян Райнис. Сочинения в двух томах, т. I.* Москва: Художественная литература, 1955).
- Lotman, Yuri. *Semiosfera.* SPb: iskusstvo, 2000 (Ю. М. Лотман. *Семiosфера.* СПб.: Искусство, 2000).
- Malyarenko I.O. *Etnoarkhetip Yak arkhetypnij Shar Etnokontseptu (na materialy avstralijskikh poetichnikh tekstiv).* Naukovi zapiski. Seriya "Filologichna", Vip. 24. Ostrog: Vidavnitstvon Natsional'nogo universitetu "Ostroz'ka akademija", 2012: 198-201 (I. O. Маляренко. *Етноархетип World Tree як архетипний шар етноконцепту Bush (на матеріалі австралійських поетичних текстів).* *Наукові записки. Серія "Філологічна", Вип. 24.* Острог: Видавництво Національного університету "Острозька академія", 2012, стр. 198-201). [book on-line]: [https://lingvj.oa.edu.ua/assets/files/full/2012/n24/NZ\\_Vyp\\_24.pdf](https://lingvj.oa.edu.ua/assets/files/full/2012/n24/NZ_Vyp_24.pdf) <https://journals.oa.edu.ua/Philology/article/download/969/824/> (на укр. яз.).
- Meletinskij E.M.. *Pojetika Mifa.* Moskva: Nauka, 1976. (Е.М. Мелетинский. *Поэтика мифа.* М.: Наука: 1976 (405 с.) [book on-line]: <http://booksonline.com.ua/view.php?book=50241&page=45>
- Modebadze, Irine. *Erovnuli kulturuli kodi* (მოდებაძე, ირინე. *ეროვნული კულტურული კოდი*) Criterion, #11-12, 2004: 45-49.

- Modebadze, Irine. Svoboda I Neobkhdimost': Ponimanie I Interpretatsiya v Perevode. *Literatyrili Dziejani*, XXXIII, Tbilisi: lit'erat'uris inst'it'ut'is gamomtsmloba, 2012. gv. 153-170 (И.И. Модебадзе. Свобода и Необходимость: понимание и интерпретация в переводе. ლიტერატურული ძიებანი, XXXIII. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა 2012, გვ. 153-170).
- Modebadze, Irine. "Revolutsiya I Poeti". Osoboe Mnenie: Titsian Tabidze. (Иринэ Модебадзе. «Революция и поэты». Особое мнение: Тициан Табидзе). *Modernism in Literature Environment, Themes, Names. Proceedings of International Symposium V, II*, 2016, PP. 132-141.
- Modebadze, Irine. «Rainis gruzīnu kultūrtelpā». „*Aspazija – Rainis. Dzīvā dzīve*». Riga: „Zinātne”, 2017, PP. 351-369.
- Pelipenko A.A. Rozhdenie Smysla. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*. №3 (37), 2007. Moskva, s. 69-95 (А. А. Пелипенко. Рождение смысла. *Личность. Культура. Общество*, №3 (37), Москва, 2007, стр. 69–95).
- Potebnaya, A.A. *Estetika I Poetika*. Moskva: iskusstvo. 1976 (А. А. Потебня. *Эстетика и поэтика*. Москва: Искусство, 1976).
- Rubtsov, N.N. *Simvol v Iskusstve i Zhizni*. Moskva: Nauka. 1991 (Н. Н. Рубцов. *Символ в искусстве и жизни*. Москва: Наука, 1991).
- Saultserite, Viese. Zhizn' i Tvorchestvo Yana Rajnisa. Yan Rajnis. *Stikhotvoreniya. P'esy*. B-ka Vsemirnoj literatury, t. 173. Moskva: khudozhestvenaja literatura, 1976 (Саулцерите Виесе. *Жизнь и творчество Яна Райниса*. Ян Райнис. *Стихотворения. Пьесы*. Б-ка Всемирной литературы, т. 173. Москва: Художественная литература, 1976). [book on-line]: <http://fanread.ru/book/10069998/?page=3>
- Simvolika Ptits u Vostochnykh Slavyan*. (Символика птиц у восточных славян). [book on-line]: <http://zen-designer.ru/arts-history/10-simvolika-ptits-vostochnich-slavjan>
- T'abidze, T'itsian. Revolutsia da P'oet'ebi. *Revolutsiis P'oet'ebi*. Tbilisi: sakhalkho meurneobis umaghlesi sabch'os st'amba, 1921: I-VI (ტაბიძე, ტიციან. რევოლუცია და პოეტები. *რევოლუციის პოეტები*. თბილისი: სახალხო მეურნეობის უმაღლესი საბჭოს სტამბა, 1921: I-VI
- Vashaq'madze, Ketevan, Tsitsishvili, Tamar, Modebadze, Irine. Simvolika Dereva v Dokhristianskom Soznanii Gruzin. *Cavcasiology*, №1. Moskva, 2002: 156-172. (К. Вашакмадзе, Т. Цицишвили, И. Модебадзе. Символика дерева в дохристианском сознании грузин. (Дерево Мира и Древо Жизни). *Кавказоведение*, №1. Москва, 2002, стр. 156-172).
- Zabolotskij N. *Sobranie Sochinenij*, t. 2. Moskva: khudozhestvenaya literatura, 1984 (Н. Заболоцкий. *Собрание сочинений*, т.2. Москва: Художественная литература, 1984).
- Zabolotskij N. *Sobranie Sochinenij*, t. 3. Moskva: khudozhestvenaya literatura, 1984 (Н. Заболоцкий. *Собрание сочинений*, т.3. Москва: Художественная литература, 1984).
- Zertsalov G.V. Bibliografiya Russkoj Periodiki Gruzii, ch. 1. Tbilisi: 1941 (Зерцалов Г.В. *Библиография Русской Периодики Грузии*, ч.1. Тбилиси, 1941) [book on-line]: <http://www.nplg.gov.ge/paperge/ka/browse/003588/> Новое обозрение. <http://www.nplg.gov.ge/paperge/ka/browse/003588/set/> Created: 27 Sep 2014 00:00:00; Updated: 13 Jul 2017 12:46:51

**Irine Modebadze  
(Georgia)**

**The Idea of National Self-identification  
and Typology of Artistic Forms of its Depiction  
(Janis Rainis, Ilya Chavchavadze, Vazha-Pshavela)**

**Summary**

**Key words:** Janis Rainis, Ilya Chavchavadze, Vazha-Pshavela, Maksim Gorky, National Self-identification, ethno-cultural archetypes.

*Right to self-determination* is one of the major principles of international law, but it was not always so. History of the present day political map of the world is the history of education and dissolution of solid state associations of the empire type. Collapse of empires as a rule is preceded by serious changes in the life of the society – elevation of national self-determination and activation of national liberation movements, which are directly mirrored in all spheres of national cultures, and first of all in literature.

Development of such processes was fixed on the territory of Russian Empire, starting from the middle of the 19<sup>th</sup> century. In Latvia it was the first stage of the movement *Atmoda* /"Revival"/ of 1850-1880, in Georgia – the "sixties generation" – "Tergdaleulebi" ("Those who have drunken the water of the Terek river").

Rise of national-liberation movement is accompanied by the process of growth of national self-determination. This is why our attention was drawn by the verses "ბედნიერი ერი" / "Happy People"/ by I.Chavchavadze and "Musu Kultura" /"Our Culture"/ J. Rainis, directly appealing to self-determination of their own nations.

Structuring of the inner artistic space of these verses is based on syllogism: thesis, antithesis and synthesis. Structure of verses shows that their authors are not only talented poets; they are also perfect orators, accustomed to address the wide audience skillfully using oratorical methods. Generality of the pursued task is apparent – touching self-respect, pride to break up the chain of routine to make a reader to look into eyes of reality and to ponder on it.

Idea of liberation found its artistic embodiment in the history of many national literatures. In the period directly preceding cardinal changes in social life, literature process fixed creation of personified artistic symbols striving to Liberation – artistic embodiment of activists fighting for freedom. Identifying major tendencies of the mechanism of creating similar images seems interesting. The article includes a comparative analysis of the poems "Lauztās Priedes" /"Broken Pine"/ and "სრწოვო" /"Eagle"/ Vazha-Pshavela, demonstrated the connection of the idea of national self-determination and ethno-cultural symbolism.

In the poetry of J.Rainis a function of such symbol is granted to a *Pine*. Transformation of this image in the poetic heritage of J.Rainis seems indicative, symbolic: general



context forms poly-scale picture of alterations of social mood, spirit – irrespective of the fact that at the verge of centuries, hostile, *antagonistic forces* manage to cut, bring down the whole grove of majestic stock (“Broken Pines”), in pre-revolutionary years silently holding their breath while “Sole Pine” in alarming expectation is still waving boldly its crown. But after events of 1905, activity is substituted by reflections (“Dry Pine”). Thus, the more active are namely “Broken Pines” permanently striving to the freedom and the struggle for its attaining. This image kept its metaphorical significance for almost the whole century – popularity of its symbolism remained pressing till the moment of disintegration of the Soviet Union and obtaining state independence by Latvia.

*Eagle* – one of the ancient solar symbols of the world. Symbolism, chosen by Vazha-Pshavela for opposition (Eagle ↔ Raven) clearly referred to the real meaning of a metaphor (Georgia ↔ Enemies). Thanks to this verse, a *wounded Eagle* has been conceived as allegory of Georgian nation - enfeebled in the fight with overwhelming enemies, but still keeping the will to fight.

Poetic images appeal directly to emotions: they give birth to similar response in the hearts of readers. This is a faith in the victory and feeling of pride: pride for Pines, which will surely reach by water before sun-rise, pride for *the Eagle*, who will manage many crows before it dies. Its death will not be vain. Georgia will have still more enemies and it, similar to Latvia, will surely attain *sun-rise* of a new life. Symbolism of artistic personifications in the verses of Vazha-Pshavela and J.Rainis, drawn by centrifugal gravitation to comprehensiveness, attains high level of generalization (Georgian people, Latish people) and is transformed into moral category. In the process of poetic myth-creation, reconsidering transformation of *mythologem* → *ethno-cultural symbol* → *national symbol*, Georgian and Latish poets create not purely poetic symbols, but *ethno-cultural archetypes with new semantic charging* – constants of national spirituality, exerting influence of the formation of national behavioral model.

‘*Other*’ is not always *alien*. Irrespective of its uniqueness and originality, ‘*other*’ is perceived as close in the cases, when we trace conjunction of deep levels of culture development. In this perspective the paper analyzes the history of translations of the verse of Janis Rainis “Broken Pines” into Georgian and their functionalities in the conditions of the soviet totalitarian regime.

As a result of the analysis, we believe it is possible to approve that:

- 1) the foreground poetic form of appeal to the conscience of the nation is a structure that allows the use of public speaking techniques;
- 2) in the process of creating an artistic image poets appeal directly to the people’s spiritual culture, which facilitates the decoding of poetic metaphors;
- 3) a high degree of metaphorization gives the artistic symbols the importance of ethno-cultural archetypes.

ირინე მოდებაძე  
(საქართველო)

**ეროვნული სუვერენობის იდეა და მისი ასახვის მხატვრული  
ფორმების ტიპოლოგია  
(იანის რეინისი, ილია ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა)**

**რეზიუმე**

**საკვანძო სიტყვები:** იანის რეინისი, ილია ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა, მაქსიმ გორკი, ეროვნული თვითიდენტობა, ეთნოკულტურული არქეტიპები.

წერილი ეძღვნება მწერლობაში ეროვნული იდეის ასახვის მხატვრული ფორმების ტიპოლოგიურ ანალიზს. თანამედროვე საერთაშორისო სამართალი იცავს სახელმწიფოებრივი სუვერენობის პრინციპს. თუმცა, ადრე სხვაგვარად იყო. მსოფლიოს თანამედროვე პოლიტიკური რუკის ისტორია იმპერიების გაძლიერებისა და მათი დაშლის ისტორია გახლავთ. როგორც წესი, იმპერიების ნგრევას და მათ მიერ მიერთებული სახელმწიფოების სუვერენობისა და ეროვნული დამოუკიდებლობის მოპოვებას წინ უსწრებს ნაციონალური თვითგამორკვევისა და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობების გააქტიურების პროცესები, რაც ეროვნული კულტურის ყველა სფეროში და, უპირველესად, ეროვნულ მწერლობაში აისახება. რუსეთის იმპერიის ტერიტორიაზე მსგავსი პროცესების განვითარება შეინიშნება XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან: ლატვიაში ეს გახლავთ Atmoda / „გაღვიძების“ / მოძრაობის პირველი ეტაპი (1850-1880), ხოლო საქართველოში — სამოციანელების (თერგდალეულთა) ეროვნული მოძრაობა.

წერილში გაანალიზებულია ეროვნული ცნობიერების ასამაღლებლად დაწერილი ლექსები — ილია ჭავჭავაძის „ბედნიერი ერი“ და იან რაინისის „Mūsu Kultūra“ / „ჩვენი კულტურა“, გამოვლენილია მათი მხატვრული ფორმის თავისებურება და ტიპოლოგიური მსგავსება.

საზოგადოებრივი ცხოვრების რადიკალური ცვლილებების წინარე პერიოდში იქმნება თავისუფლებისთვის მებრძოლების სიმბოლური სახეები. მათი შექმნის ძირითადი ტენდენციების შედარება ეროვნული იდეისა და ეთნოკულტურული სიმბოლიკის კავშირზე მიუთითებს. ასეთია, მაგალითად, ვაჟა-ფშაველას „არწივი“ და იანის რაინისის „Lauztās Priedes“ / „მოტეხილი ფიჭვი“. მეტაფორიზაციის მაღალი დონე მხატვრულ სიმბოლოებს ეთნოკულტურული არქეტიპების მნიშვნელობას ანიჭებს.

ტიპოლოგიურმა ანალიზმა ცხადყო, რომ:

1) ერისადმი მიმართვის პრიორიტეტული პოეტური ფორმა არის სტრუქტურა, რომელიც საჯარო გამოსვლებისთვის დამახასიათებელ ორატორულ ხერხებს იყენებს;

2) მხატვრული სახე-სიმბოლოების შექმნისას პოეტები მიმართავენ ეროვნულ სულიერ კულტურას, რაც პოეტური მეტაფორების გაშიფვრას უწყობს ხელს.

**Ketevan Jishiasvhili**  
(Georgia)

### **Urban Space in the Period of Transition and New Cultural Paradigm**

A city as a constantly evolving and renewing fabric becomes especially sensitive in transitional periods. A clear example of this is the capital of Georgia, Tbilisi, in the 1980-es and 1990-es, when a string of significant events occurred: the step up in the national-liberation movement, the breakup of the Soviet Union, the gaining of political independence, military tensions in two regions of the country, a civil conflict in the capital city and the economic crisis. Radical changes took place in people's daily life and physical environment.

Each historical economic and political formation created its own "city." Bearing this factor in mind, let's look at Tbilisi: on the one hand, the Soviet system assumed the responsibility for the urban development of the city and dealt with all social issues of the city, regulated the correspondence of its structures with one another. In short, the capital city was a manifestation of functioning system, an arena of its sociocultural functioning and therefore, with the end of the Soviet epoch the city lost this solid system and was given a real chance of autonomous development.

A dysfunctional state of the first years of independence put a daily life of Tbilisi under a new, special regime of economic and social relations. As a result of total economic collapse the city as a system broke up and became a field of accidental actions. The city turned into a physical arena of struggle for self-survival. This new objective further increased the role of street. The street was no longer a space for political actions alone, but also a space mirroring economic and social factors: With the paralyzed transportation and fuel crisis, streets were filled with pedestrians, which led to perceiving the scale, architecture and landscape of the city in a different, new way. This changed the meaning of notions "far" and "near" accordingly. Difficulties in movement actually turned a number of territories within the city unreachable. The shortage of staples led to the increase in the number of people in streets. The street became a place where food could only be "obtained" through long queues. Power shortages added to a general grave social situation, turning the city into a dark, lightless scene and charging the urban image with heavy, subconscious tension. The life was associated with the time and space exclusively assigned to the city, being out of step with the world dynamics, which could not be escaped.

After the demise of the socialist economic system, the necessity arose to overcome stagnation and establish an economic model of a new type. The city came to face a new challenge: the capital city proved to be the only *topos* that assumed the function of meeting new requirements – search of new opportunities, increase in importance of certain geographic zones, shift of centers, construction of new functional buildings, et cetera.

New economic relations became a dominant and vital impulse of the city life. However, the existing social environment found it painful and often, even inconvenient to accept forms of market economy that were well established and tested outside the Soviet space. Strong technological and commercial flows, being an integral part of urban development, manifested themselves in the city culture, primarily, architecture. Architecture is a clearly functional art. It is the best indicator of signs of “internal movement” of society and at the same time, it nudges society, towards transformation. According to R. Barthes, “...as soon as there is a society, every usage is converted into a sign of itself” (Barthes 1964: 41).

Such mutual influences are difficult to separate, thereby further complicating differential analysis. For example, if a social environment is dominated by trade relations an adequate architectural phenomenon are the zones such as market places and shops created within the space of the city, the rental of historic-cultural buildings to catering and other trade facilities; also, the outdoor trade and various advertising billboards. Architecture which is a most “socially honest” art unambiguously reflects the sidelining of historic-cultural values of society and the emergence of new priorities instead. Architectural communication of Tbilisi largely acquires a consumer connotation; cultural impact of buildings is sidelined as something weaker and less aggressive. Even in trying to establish cultural communication, it uses a different language for interaction – be it a billboard announcing a concert or a poster of theatrical performance containing, at least, logos of sponsoring companies, which apart from its main message conveys the information about certain financial relations and liabilities. As Lefebvre notes, the privileging of the image has led to an impoverished understanding of space, turning social space into a fetishized abstraction. The image “kills” and cannot account for the richness of lived experience. “Products and the circuits they establish in space are fetishized and so become more ‘real’ than reality itself– that is, than productive activity itself, which they thus take over” (Lefebvre 1991: 140). Thus, a traditional cultural layer, once representing a significant part of metaphysical image of the city, has weakened gradually and notably.

As the state gained strength and the political situation stabilized, an issue of legislative changes necessary to regulate cultural monuments was put on the agenda; moreover, the rehabilitation of old districts, namely, wooden architecture of Old Tbilisi and Agh-mashenebeli Avenue, was identified as a priority; corresponding projects were drawn up (and later, implemented), emphasizing the importance of old districts in a modern urban context. Heightened focus on historic districts as tourist attractions notably altered real estate prices in these districts. The demands of the industry pushed for prompt response from this part of the city often led to spontaneous and harmful decisions again.

Tbilisi gained in its attractiveness as an arena of intellectual-trade possibilities, which led to intensification of the flow of population to the capital and increase in the concentration of individuals per unit of space. This increase was expressed not only in a quantitative indicator, but also the diversity and frequency of communication. The establishment of new, consumer-oriented capitalist market principles implies a drive towards

such “accumulation” of masses for the aim of maximizing monetary gains. Consequently, psychological impacts characteristic of megalopolis, a clear manifestation of capitalist order, became noticeable. It would be incorrect to compare our capital city with European or American megalopolises where any aspect of urban life – commercial relations, employment market, technical and intellectual activity – reached incomparable level of intensity and consequently, had a much stronger impact on a mental state of an individual, but with its new vector of development Tbilisi also displayed some qualities of megalopolis, which, taken together, gradually changed the perception of the city and pushed an individual towards a greater isolation and aloofness.

The abundance of new constructions significantly altered the appearance of many districts of Tbilisi. In addition to stylistically diverse high-rise buildings new micro-districts were created, causing a new redistribution of social connotation. Incompatibility of styles and striking contrasts introduced a certain fragmentation in the perception of space. Since the space was utilized without any preliminary plan, but only according to the market principle of demand and supply, individuals became detached from their familiar space. Due to such a fast and chaotic change in the image, they failed to adapt to a new form which, in turn, led to their estrangement, detachment from the architectural space of their own city.

Increase in the rhythm of the city and its painful impact on a spiritual life is precisely described in Georg Simmel’s classical essay “Metropolis and mental life”. The rhythm of city reflects the intensity of repetition of certain events within the city. Emotional irritants alternating at a certain frequency cause an adequate reaction from a subject. As a result of frequent nervous irritations a subject “exhausted”, wears out his supply of emotions. An indifferent, cool attitude towards any fact is a sort of responding defensive reaction from an individual, the only weapon against aggressive objective reality. The subject tries to create its own culture to counter-influence the objective reality of the city (Simmel 1969:47-60).

As the city had an oppressive impact, an individual started to seek spiritual forms of self-defense as well as a “material shelter” that nudged a subject towards the spaces enabling to free oneself from a feeling of tension and overwhelming anxiety. The only requirement an alternative space was required to meet was to be different from a large city as only by perceiving the difference the brain could fire a signal of “relaxation.” A space that largely met this requirement were old districts of the city. A proof of it is a heightened attention that has been observed of late towards the European and “old-Tbilisi-style” part of Tbilisi. Cultural and historic value of these parts of the city has always been adequately appreciated. Wooden architecture of the Old Tbilisi has always been treated with great care and in the Soviet period, it was unanimously recognized as the image of the city life and culture, a sort of trademark of Tbilisi. However, current increase in the importance of these districts is associated not only with their cultural and esthetic values but also a number of factors that should be sought within the new vectors of the city development.

The first thing worth paying attention to is the stylistic unity characteristic for the old districts. Clearly, this does not mean a stylistic similarity between the wooden architecture and the European buildings, but rather this means the existence of un-fragmented, intact landscape of these zones in which metastases of growing city are not yet clearly observable: one cannot see here mixed fabric and illogical fluctuation of architectural space; in contrast to a large city, in the zones of Sololaki, the former Plekhanovi and Old Tbilisi one can rarely see new high-rise buildings; a less eclectic architecture allowing to perceive the space as a whole. The feeling of stability which arises when walking in these districts, creates a sense of “visual relaxation.” Exaltation of functional style seen in every layer of the city life is felt at a lesser degree in old Tbilisi. In these districts of the city one can observe painstakingly adorned buildings, decorated fragmentation of facades, modernist motifs, vases, ornamented facades. The use of these details has been long abandoned because of modern esthetic values, also, due to their expensiveness and “non-functionality.” Thus, this décor once again reminds us that we are in a different space, the space where even “non-functional” may be valuable. The same holds true for temporal and spatial communication of old streets. A limited space with narrow streets tells a subject about the ease of overcoming time and space, removes his preoccupation with the need of transport and the loss of time the transportation takes. Instead of strain of strictly established route of the city, which is associated with the power of governing institutions, old streets offer individuals listless, “unplanned” walking. Michel de Certeau in his essay “The practice of everyday life” underlines importance of walking practices and affirms that “these spatial practices in fact secretly structure the determining conditions of social life” (Certeau 1984: 96).

In parallel to the reconsideration of urban space the role of cafes has significantly increased. Cafes first appeared in the old districts (in the Soviet space the role of café in social life was incomparably unimportant as compared to a similar Western model). The semantics of café (café-bars, café-restaurants, clubs, et cetera) participates in the daily life of the city and at the same time, opposes the city routine. A café may be regarded as an alternative space which assumes, at least partially, a task of creating a festive mood and therewith offers a distinguished, contrasting environment within the boundaries of everyday life to exhausted citizens. Visiting a café is associated with free will, desire, pleasure and not with a social responsibility. Consequently, a degree of probability, spontaneity characteristic of pleasure and relaxation is high and thus a café creates something approximating to a sense of festive space. According to Octavio Paz, for a modern western citizen, a public festival, as a traditional opposition to the routine, enabling people to return to primordial cosmic energy, is unattainable. In the Western world it is replaced by the culture of private celebrations, weekends, cafes, et cetera (Paz 1998:18).

Transparent architectural schemes of old districts of the city, with open staircases and balconies with wooden balusters, are open for direct communication. Residential spaces are closely connected to one another, a shared courtyard is a continuation of a neighbor’s apartment, a common space. This open communication space of socially di-

verse neighborhood, which includes shared yard and balconies, ensures interpenetration and openness. Lack of amenities and comfort creates an additional condition for close human relationship. In the districts that maintained a yard architecture, elements of traditional lifestyle have been preserved to a greater extent whereas in the modern districts the tradition of relationship continued to exist in the form of separate manifestations. While comparing modern city life and traditional city culture of Tbilisi Tamar Berekashvili writes: “within these constant networks of connections there is no place left for the most important thing that strengthens relations – the meeting of personalities and cultures” (Berekashvili 2010: 274).

A possibility of social involvement of individuals is precisely that special value that this type of neighborhood acquires in a modern urbanized city. One cannot see the accumulation of masses here, which is characteristic of modern development and leads to disappearance of individual. Any accidental person here is not an anonymous cell of faceless mass, but an individual having his/her own worth. Even the space in which people have to interact is marked with certain individual signs. It has the past and is associated with this or that experience. When discussing contrasts between *domus* and *megalopolis*, Jean François Lyotard speaks about a distinguished principle of people’s involvement in society: in case of *domus*, with its culturological model approximating to the model of a small town, the relationship between people is inclusive, in other words, it does not exclude, marginalize “alien,” a random passerby, but invites him/her to participate in its own common space. “Exclusion is not essential to the domestic monad. The poor man, solitary traveler has a place at the table. Let him give his opinion, show his talent, give his story”. (Lyotard 1991:193) The old intact urban fabric still maintains a cultural myth. One can perceive the past which is preserved in deformed architectural forms. Tbilisi-type yards and houses seem to be recounting about an intimate dimension of people’s life, making it accessible for us and thus turning us into a participant of their space. Instead of dull, sterile facades with hardly discernable individuality, we experience a private narrative here.) A possibility to approach a private space and experience the past nurtures fantasy and activates memory, through which the linearity of time and space is overcome. While talking about metaphysical impact of house Gaston Bachelard also points out this aspect of perceiving house: “the house, like fire and water, will permit me, later in this work, to recall flashes of daydreams that illuminate the synthesis of immemorial and recollected. In this remote region, memory and imagination remain associated, each one working for their mutual deepening” (Bachelard 1994: 5). This process loads the space with personal emotional experience, enriching the image of the city with such depth which is constantly hidden under a superficial, rough functionality of everyday life.

## Conclusion

The analysis of peculiarities and scale of transformation of the city enables us to conclude that the capital of Georgia as an independent, autonomous organism is still in the process of auto-identification and strives to identify and establish its own image and potential.

In describing the post-Soviet urban dynamics of the city, several stages of transformation are outlined: a) Urban paralysis which was a process accompanying the breakup of the Soviet Union and dysfunction of the state; b) Step up in private initiatives in the setting of weakened state governance, which caused the city, as a system, to get engaged in accidental, spontaneous, fluctuating processes; c) Alongside the identification of state priorities the regulation of the city function has begun and led to the increase in the importance of cultural-esthetic and pragmatic potential of the city; In parallel to these processes, an alternative space of the Old City has been outlined and its value is proportional to its difference from the rest of the city. Along with the increase in autonomy, this part of the city is been formed as a unique temporal-spatial unit that meets those cultural, esthetic, psychological, existential requirements of a citizen, which a modern city environment is not able to ensure.

## Bibliography

- Bachelard, Gaston. *The poetics of space*. Jolas, M.(trans.). Massachusetts, Boston: Beacon Press, 1994.
- Barthes, Roland. *Elements of Semiology*, Cape, J. (trans.). New York: Hill and Wang, 1967.
- Berek'ashvili, Tamar. "Kalakis Semiot'ik'a – Tbilisi". *Semiot'ik'a*, N.3 (2010):270-277 (ბერეკაშვილი თამარ. „ქალაქის სემიოტიკა – თბილისი“. *სემიოტიკა*, N.3 (2010):270-277).
- Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Rendall, S. (trans.). Berkeley: University of California Press, 1984.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Nicholson-Smith, D.(trans.). Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- Lyotard, Jean. Francois. *Inhuman: Reflections on Time*. Bennington, G., Bowlby, R.(trans.). Cambridge: Polity Press, 1991.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1998
- Simmel, Georg. "The Metropolis and Mental Life". *Classical essays on culture of cities*, Ed.Sennett, R. New Jersey: Prentice-Hall.Inc., 1969.



ქეთევან ჯიშიაშვილი  
(საქართველო)

**ურბანული სივრცე გარდამავალ ხანაში  
და ახალი კულტურული პარადიგმა**

**რეზიუმე**

**საკვანძო სიტყვები:** ურბანული, ძველი ქალაქი, პოსტსაბჭოთა, ტრანსფორმაცია, სოციო-კულტურული.

80-90-იანი წლები გარდამავალი პერიოდია საქართველოს ისტორიაში. საბჭოთა კავშირის დანგრევის შემდეგ ურბანული გარემო სწრაფად და თვალშისაცემად იცვლება. ნაშრომში დახასიათებულია საქართველოს დედაქალაქ თბილისის პოსტსაბჭოთა ურბანული სოციოკულტურული დინამიკა, იდენტიფიცირებული და აღწერილია ის პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული ფაქტორები, რომლებმაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს ურბანული ტრანსფორმაციის პროცესში.

ნაშრომში ისტორიული უბნების განვითარების ძირითადი ტენდენციები მოცემულია როგორც ახალი კულტურული პარადიგმის კონტექსტში, ისე ტრადიციულ ურბანულ მოდელებთან მიმართებაში; გაანალიზებულია ის განმსაზღვრელი ფაქტორები, რამაც განაპირობა ამ უბნების ჩამოყალიბება განსაკუთრებულ დროსივრცით კომპონენტად. ძველი უბნები წარმოდგენილია როგორც მზარდი ქალაქის წიაღში შექმნილი ალტერნატიული ოპოზიციური სივრცე, სადაც მოქალაქე იკმაყოფილებს რელაქსაციის, თავისუფალი კომუნიკაციის, კულტურული იდენტობისა და ინდივიდუალობის, დღესასწაულის განცდის მოთხოვნილებებს.

არაგვისა და „არაგვიანის“ სემიოტიკა  
(ლინგვისტურ-სემიოლოგიური ძიებანი)

გავიხსენოთ ნიკოლოზ ბარათაშვილის „ბედი ქართლისას“ მეორე კარის დასაწყისი:

*მორბის არაგვი, არაგვიანი,  
თან მოსძახიან მთანი ტყიანნი,  
და შეუპოვრად მოუთამაშებს  
გარემო თვისსა ატეხილს ჭალებს .  
(ქართული პოეზია: 1975: 298)*

ბარათაშვილისეული სიტყვა „არაგვიანის“ მნიშვნელობა გაგებულია როგორც „სწრაფი“, „არდაგვიანებული“, რაშიც საეჭვო არაფერი ჩანს, – არაგვი ზემო ნაწილში მართლაც სწრაფია და პოეტი სწორედ ამ სისწრაფეს გულისხმობს. ჩვენი ყურადღება მიიქცია იმ ფაქტმა, რომ ჰიდრონიმთა და ტოპონიმთა ლექსიკონში მდინარის სახელი არაგვი არის ასე განმარტებული და, აქედან გამომდინარე, გავრცელებულია შეხედულება, რომლის თანახმად, არაგვი ქართული სიტყვაა და მისი მნიშვნელობებია: „სწრაფი“, „არდაგვიანებული“ („Гидроним переводится с грузинского, как «быстрая», «незапаздывающая»“; – იხ. ტოპონიმიკური ლექსიკონი 2006). საინტერესოა, საიდან იღებს სათავეს ალ. ტვიორდის ცნობილი ლექსიკონის ეს განმარტება, საერთოდ, როგორ განმარტავენ მკვლევარები სხვა შემთხვევებში ამ ჰიდრონიმს და რა უნდა იყოს მისი მნიშვნელობა.

რადგან ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებულ საკითხებზე გვიხდება საუბარი, ჩვენი წერილის შემდგომი ნაწილი წმიდად ენათმეცნიერული გახდება, შესაბამისად, შეიცვლება წერის სტილიც, რაც ლინგვისტიკისათვის დამახასიათებელ აკადემიზმს მიუახლოვდება, შემდეგ კი ლიტერატურული სფეროსაკენ გადმოვინაცვლებთ, ვეცდებით, ლიტერატურული სემიოლოგიის ასპექტიდან განვიხილოთ ამ სახელთან დაკავშირებული საკითხები, სხვადასხვა პოეტთან მიმართებაში ვისაუბროთ ხსენებული სტროფის შესახებ, ლიტერატურული კომპარატივისტიკის კუთხიდან განვიხილოთ იგი.

გავეცნოთ ჰიდრონიმის სახელის ზოგიერთ სხვა განმარტებას, რომელიც ერთად არის წარმოდგენილი გურამ ბედოშვილის ლექსიკონში (ბედოშვილი 2002):

ვახუშტი ბატონიშვილი: „და ეწოდა სახელი ესე ამ მდინარეს თუსითავე, ვინათგან დის ჩქარად, მოჭგვის და იმღვრევის შავად: ხედავ, „ა რ ა გ ვ ი ს

ესე წყალი ამ ჳევთა“ (ქ. ც. 1973: 350-351). ამ სიტყვების შესახებ გურამ ბედოშვილი წერს: „როგორც, ვხედავთ, ვახუშტი ბატონიშვილი მდინარის სახელწოდების ამოსავალს ობიექტის თვისებაში – სწრაფ დენასა და ხეობების დაგვაჩამორეცხვაში – ხედავდა“, შემდეგ: <<მოგვიანებით ნიკოლოზ ბარათაშვილმაც არაგვის სისწრაფეს, „**არა გვიან**“ სრბოლას მიაპყრო პირველ რიგში ყურადღება. სხვათა შორის ნ. ბარათაშვილის ეს პოეტური სიტყვათმეთანხმება – **არაგვი//არაგვიანი** – შემდგომი ხანის ზოგმა მკვლევარმა ერთ-ერთ შესაძლო ვერსიად მიიჩნია>> (ბედოშვილი 2002: 39).

კ. ჰანი ჰიდრონიმში ხედავს ზენდურ სიტყვას **არვატ-**, რაც „სწრაფ მსრბოლს“ ნიშნავს, მისი სხვა ახსნით, არაგვის მნიშვნელობაა „მთის მდინარე“, რადგან აღანთა ენაზე მას **ხოხ-დონ** ეწოდება (**ხოხ** ნიშნავს „მთას“, **დონ** – „წყალს“, „მდინარეს“ (ჰანი 1909: 11). როგორც გ. ბედოშვილი აღნიშნავს, „ვ.ნიკონოვმა ზენდური სიტყვის (არვატ) მოხმობას ხელოვნური და ნაძალადევი უწოდა (დასახელებულია ნიკონოვი 1966: 29; – ბედოშვილი 2002: 39-40).

ჯ. ლომაშვილის თანახმად, ეს სიტყვა არამეული **არ** („მთა“) და ლათინური **აკვა//ავა**-ს („წყალი“) შეერთებით არის მიღებული (ლომაშვილი 1975: 185; – ბედოშვილი 2002: 40).

ივ. ჯავახიშვილი ყურადღებას იმ ფაქტზე ამახვილებდა, რომ არაგვის ფუძისეული **-რაგ//რგ-** სიახლოვეს ავლენს **თერგის** ძირეულ **-რგ-** ელემენტთან და არაგვს წყლის აღმნიშვნელ ზოგად ტერმინად მიიჩნევდა (ივ. ჯავახიშვილი 1950: 70); ამ შეხედულებას ბევრი მიმდევარი ჰყავს (ბედოშვილი 2002: 40).

გურამ ბედოშვილი წერს: <<უკანასაკნელ ხანს ერთგვარ მოდად იქცა ჰიდრონიმ არაგვის ინდო-ევროპული წარმოშობის „წყლის დინების“, „სისველის“, „ნესტის“ და ა. შ. აღმნიშვნელ **არ, ორ, ერ, რ** ძირებთან ნათესაური მიმართების საკითხების კვლევა>> (ბედოშვილი 2002: 40; დასახელებულია ლ.ასათიანის ნაშრომი, – ასათიანი 1980: 96-98), შემდეგ მკვლევარი განაგრძობს: „ჩვენ რომ ამ თვალსაზრისს გავყვეთ, მაშინ საერთო წარმომავლობისა აღმოგვაჩნდება არა მარტო არაგვი და სხვა ევროპულ, უნგრულ-ფინურ, ბალტიურ, ესპანურ... ენებში დადასტურებული **რო//რა, არ-ელემენტიანი** ჰიდრონიმები (რაინი, რონა, არნო, არაგონი, არლანსა...), არამედ ინდოეთის, ირანის, აზიისა და აფრიკის, აგრეთვე, სხვა კონტინენტების არაერთი მდინარის სახელწოდება (რუდეშური, ფარაჰ-რუდი, სეფი-რუდი, თერგერუდი, ჩაირუდი...)“ (ბედოშვილი 2002: 40-41; მითითებულია – ითონიშვილი 1989: 13-17). გურამ ბედოშვილის აღნიშვნით, „ჰიდრონიმთა ამგვარი მეთოდით კვლევამ, საეჭვოა, ოდესმე დადებითი შედეგები მოგვცეს. ქართულმა ენათმეცნიერებამ კონკრეტული ენობრივი ფაქტების მსოფლიო პალეონტოლოგიური მეთოდებით კვლევა-ძიებაზე კარგა ხანია უარი თქვა და სრულიად სამართლიანადაც“; შემდეგ: „განა უფრო ბუნებრივი არ იქნებოდა, სახელწოდება არაგვის ახსნა ისევე ქართულ-ქართველური მასალის გამოყენებით გვეცადა?“ აქ მკვლევარი ასეთ დაკვირვებას გვთავაზობს: <<ეგებ მთლად უარსაყოფი არ ყოფილიყო ამ თვალსაზრისით ძველისძველი ქართული **რაგვ-** სიტყვის მოძიება? **ა-რაგვ-**

(სა-რაგვ-?) „მდინარე, რომელშიც თევზს **რაგვით** ანუ **ფიჩხულებით** იჭერენ?“ შემდეგ: „ამ მხრივ ერთობ საინტერესოდ გვეჩვენება ცნობილი პოეტის ტ ა რ ი ე ლ ქ ა ნ ტ უ რ ი ა ს ინტუიტიური მიგნება არაგვის **ორაგვე** და **არგვეთ**– სახელებთან დაკავშირების თაობაზე“ (დასახელებულია ქანტურია 1989: 534; – ბედოშვილი 2002: 41).

ბოლოს გურამ ბედოშვილი დასძენს: „როგორც ვხედავთ, საკითხი ღიადვე რჩება. ეს იმიტომ, რომ დღემდე საბოლოოდ გარკვეულად ვერ ჩაითვლება ჰიდრონიმ არაგვის ენობრივი კუთვნილების საკითხი. სწორედ ამიტომ არ ხერხდება მისი ენათმეცნიერული ანალიზი – რა წარმოადგენს ძირს და რა აფიქსს: **არა-გვ-, ა-რაგ-ვ-, არ-აგვ-, ა-რა-გვ-**“; სქოლიოში აღნიშნულია, რომ ნ. მარი „არაგვ– სახელში გვ ელემენტს მრავლობითი რიცხვის აღნიშვნის ფუნქციას აკისრებდა“ (მითითებულია – მარი 1935: 137; – ბედოშვილი 2002: 41). ამ საკითხზე საუბარს გურამ ბედოშვილი შემდეგი სიტყვებით ასრულებს: „აუცილებელია დადგინდეს არაგვის სტრუქტურული სახე, რათა მეცნიერული შეფასება მიეცეს სახელწოდების თითოეულ შემადგენელ ნაწილს“ (ბედოშვილი 2002: 41).

აქ წარმოდგენილ მასალას ჩვენ რამდენადმე განვავრცობთ:

მოსე ჯანაშვილი წერდა: „**არაგვი** იმავე ფესვიდან უნდა წარმომდგარიყოს, რომლიდანაც სახელები არაქსი (არეზი=რახსი), ალგეთი, რეხულა, ლიახვი, რიონი, ალაზანი და აგრეთვე სიტყვები რუ (=რუვი=რო=როი), არხი, რონინი და სხ.“ (ვახუშტი 1904: 89); როგორც ჩანს, საერთოინდოევროპულ \*ar-/\*or– ფესვს გულისხმობდა მკვლევარი.

ზემოხსენებული ვლ. ნიკონოვი **არაგვის** ეტიმოლოგიას ბასკურ **არა-გოასთან** და ესპანურ **არაგონთან** აკავშირებდა, ვარაუდობდა, რომ სახელი მოდის საერთოინდოევროპული ძირიდან **გა** და მისი მნიშვნელობაა: „მდინარე“, მოძრაობა“ („река, движение“; ნიკონოვი 1966: 29).

ვახტანგ ითონიშვილი იმონშებს თამაზ გამყრელიძისა და ვიაჩესლავ ივანოვის ნაშრომს (გამყრელიძე, ივანოვი 1980: 672) და წერს, რომ <<როგორც სიტყვა „არგოსში“, ისე ტერმინ „არაგვში“ მეტ-ნაკლები ყოყმანით ამოცნობას ექვემდებარება საერთოინდოევროპული უძველესი ძირი ერ-ორ-არ-რ „ადგომის“, ამოძრავების“ ზოგადი მნიშვნელობით>>, იქვე დასძენს, რომ ამ ძირს <<სხვათა შორის, მიეწერება საერთოდ ცნება „მდინარის“, „ნაკადის“ შემუშავებაში აქტიური მონაწილეობის მიღება>> (ითონიშვილი 1989: 14; დამონშებულია ასათიანი 1980: 97). ვ. ითონიშვილი მსჯელობისას უფრო იქით იხრება, რომ თვითონაც ხსენებული ძირები მიიჩნის არაგვის მანარმოებლად (ითონიშვილი 1989: 14 და სხვ.). მკვლევარს წარმოდგენილი აქვს არაერთი ვარაუდი, რომელიც, არაგვის გარდა, სხვა ჰიდრონიმების ეტიმოლოგიასაც ეხება (ითონიშვილი 1989: 3-71). მისი აზრით, ჰიდრონიმში არაგვი <<ამოიცნობა ზოგადად „სწრაფი მდინარის“, „ბობოქარი წყლის“ ან უბრალოდ „მდინარის“ აღმნიშვნელი ტერმინის ოდინდელი ტერმინოლოგია>> (ითონიშვილი 1989: 47). ვ. ითონიშვილის ნათქვამს დავუმატებთ, რომ, როგორც თ. გამყრელიძისა და

ვ. ივანოვის ნაშრომშია აღნიშნული, \*or- ძირი აწარმოებს ლექსემებს, რომლებიც ზღვასთან და, საერთოდ, წყალთან და მის მოძრაობასთან, ლელვასთან არის დაკავშირებული, ამ კონტექსტშია განხილული ინდოევროპული ძირები \*er-/\*or-/\*ar-/\*r- („ამოძრავება“, „ადგომა“/ „вздыматься, подниматься, приходиться в движение“; – გამყრელიძე, ივანოვი 1980: 672).

მკვლევარი ომარ მაანი არ გამორიცხავს მართებულობას ლ. ასათიანის ვარაუდისა, რომლის თანახმად, ჰიდრონიმში – არაგვი თავკიდური ა-ს არსებობა, შესაძლოა, აფხაზურ-აბაზგური ენებით იყოს განპირობებული (მითითებულია – ასათიანი 1980: 100), ამასთან, როგორც თვითონვე წერს, სამართლიანობა მოითხოვს, აღინიშნოს, რომ ჰიდრონიმში თავკიდური ა, შესაძლოა, არა აფხაზურ-აბაზგური, არამედ ნახურ-დაღესტნური წარმოშობისაც იყოს („Справедливости ради, однако, мы должны признать, что название Арагви может иметь и нахтско-дагестанский источник, так как оно упомянуто очень рано среди гидронимов этих племен в виде <<Арагон>>“ (მაანი 2016: 354), შემდეგ კი დასძენს, რომ ეს არ გამორიცხავს ჰიდრონიმ არაგვის აფხაზური წარმოშობის ვერსიას („Но это не снимает версию абхазского происхождения названия Арагви“; მაანი 2016: 353-354). ამ ნაშრომში ომარ მაანი ქართველურ ლექსიკასა და ყოფით ელემენტებში აფხაზური კვალის დანახვას ცდილობს.

ანაიტ ფერიხანიანი სახელ არაგვს ძველ მიდიურ ენობრივ სამყაროსთან აკავშირებს, – მიდიურ \*Aragvi- და პროტო-ირანულ \*ragvi- ძირებთან მიმართებაში განიხილავს მას და აღნიშნავს, რომ \*ragvi- ძირის მნიშვნელობაა „სწრაფი“ და ეს ძირები დაკავშირებულია სანსკრიტულ \*ragvi- („სწრაფი“) ძირთან და ძველ სომხურ ლექსემასთან – arag („სწრაფი“; ფერიხანიანი 1993: 13). აღსანიშნავია, რომ მსოფლიოში პოპულარულ მრავალენოვან ვებსაიტ wiktory-ის ვერსიებში გვხვდება მასალა, რომელშიც არაგვის მნიშვნელობა მხოლოდ ა. ფერიხანიანის ნაშრომის მიხედვით არის განმარტებული: – <<From Old Median \*Aragv(i), from Proto-Iranian \*Ragv(i)- (“swift”), feminine of \*ragu- (“swift”), compare Sanskrit ragvī, feminine raghū (“fleet, rapid”). Related to Old Armenian arag>>; Викисловарь-ში: – „Происходит от мидийск. \*Aragv(i), из праиранск. \*Ragv(i)- («быстрая»), женск. к \*ragu- («быстрый»); родственно санскр. ragvī, женск. к raghū «быстрый; стремительный». Связанно с др.-армянск. arag“ (იხ. Wiktonary-სა და მისი რუსულენოვანი ვარიანტის – Викисловарь-ის მასალები).

როგორც ვხედავთ, არაგვის სახელის ყველაზე უფრო ძველი განმარტება ვახუშტი ბატონიშვილს ეკუთვნის და, სანამ მდინარის სახელის ჩვენეულ ახსნაზე გადავიდოდეთ, ჯერ ვახუშტისეულ ტექსტზე გავამახვილებთ ყურადღებას:

უპირველესად საჭიროა, დაზუსტდეს მნიშვნელობა ვახუშტის ამ სიტყვებისა: „და ეწოდა სახელი ესე ამ მდინარეს თვისითავე, ვინათგან დის ჩქარად, მოჭგვის და იმღვრევის შავად: ხედავ, „არა გვის ეს წყალი ამ კვეთა! და არს მდინარე ურგები, თევზი, თვნიერ ორაგულისა, არარად, და ივიცა ჟამად“. ჰიდრონიმის ეს ახსნა ხალხურ ეტიმოლოგიას ჰგავს, მაგრამ მაინც საინტერესოა.

თანამედროვე ქართულზე ტექსტის ეს ადგილი ამგვარადაა გადმოცემული: „ამ მდინარეს ეწოდა ეს სახელი თავისთავად, რადგან მოედინება ჩქარა, მოგვის და იმღვრევა შავად“, შემდეგ ვკითხულობთ: „ხედავ, არა გვის ეს წყალი ამ ხევთა?“ (ვახუშტი 2012: 262); ანუ, აქ მხარდაჭერილია აზრი, რომელიც წინადადების ბოლოს კითხვის ნიშნის დასმას მიიჩნევს საჭიროდ. ვახუშტის ტექსტი კარლ ფონ ჰანთანაც ასეა გაგებული: „P. Арагви у древ. Агагон и Агагус по Вахушту от Груз. არა გვის = **не считает ли** (это река ущелья?)“. შემდეგ კარლ ჰანი წერს: „по другим от **ара гвиани** = не опаздывающая, быстрая“ (ჰანი 1909: 11).

ვახუშტის ეს წინადადებები ძალზე ექსპრესიული და პოეტურია (ექსპრესიის გარდა, ალიტერაციისაკენ სწრაფვაც იგრძნობა მათში: – „**არა გვის**“ არაგვი, „**ურგები**“, „**თვნიერ** ორაგულისა, არარაი“).

ავტორის სათქმელი და ემოცია სხვა სიტყვებით ასე შეიძლება გამოთქვას: – „ძალიან ჩქარია არაგვი, მოდის, მოიმღვრევა შავად, მოაქვს ყველაფერი, გვის („**მოგვის**“) თავის კალაპოტში ყოველივეს, მაგრამ თქვენ ხედავთ, რომ ხევებს არაფერს ვნებს, არ რეცხავს, „**არა გვის**“ მათ და ამიტომ ეწოდა ამ მდინარეს არაგვი“. ვფიქრობთ, ტექსტის ამ ადგილას, წინადადების ბოლოს, კითხვის ნიშნის დასმა არ არის საჭირო, – ჩვენი აზრით, ვახუშტის იმის თქმა კი არ სურს: ნახეთ, – განა მართლა არ ანგრევს, არ რეცხავს, არ გვის ეს მდინარე ყველაფერსო? არამედ, პირიქით, ამის საპირისპირო აზრს ავითარებს, – გვეუბნება, რომ, სიჩქარის მიუხედავად, ხეობას არაფერს ერჩის არაგვი, „**არ გვის**“, არ რეცხავს „**კევთა**“ და სწორედ ამის გამო შეერქვა მას არაგვი.

როგორც ვხედავთ, ვახუშტი აქ მართლაც სიჩქარეზე წერს და ცხადი ხდება, რომ ქართულ მწერლობაში იგი უნდა იყოს პირველი, ვისაც სიჩქარეზე, სისწრაფეზე გაუმახვილებია ყურადღება, ამასთან, ჩვენ იმასაც ვხედავთ, რომ უშუალოდ ეს **სიტყვა „ჩქარი“ (ან – „სწრაფი“), ვახუშტის თანახმად, არ ფიგურირებს სახელში – არაგვი.**

ახლა რაც შეეხება ჰიდრონიმის ეტიმოლოგიის შესახებ ჩვენს ვარაუდს:

უპირველესად აღვნიშნავთ შემდეგს: ჩვენ მხარს ვიჭერთ იმ მკვლევართ, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ ქართველური მასალის ინდოევროპულ ენებთან მიმართებით კვლევა აუცილებელია; თუ ფონოლოგიური და სემანტიკური მონაცემები იძლევა საფუძველს, რომ ინდოევროპულ ძირებთან დაკავშირებით ვიკვლიოთ ეტიმოლოგიის საკითხები, ცხადია, უნდა გაგრძელდეს ასეთი კვლევა. მიუხედავად იმისა, ქართველურში შემოსულად მივიჩნევთ ამა თუ იმ ძირს, თუ ყოველივეს იმ თეორიის ჭრილში განვიხილავთ, რომლის თანახმად, ქართველურს ინდოევროპული ოჯახის ნაწილად განიხილავენ, ეს მონაცემები შესწავლას საჭიროებს. ცხადია, ამ კონკრეტული საკითხის კვლევისას ვერ ვიტყვით, რომ ყველა ჰიდრონიმი, რომელთა ძირებშიც **არ, ორ, ერ, რ** ბგერები ფიგურირებს, პროტო-ინდოევროპულთან, თუ ამ ოჯახის რომელსამე ერთ-ერთ ენასთან უნდა დავაკავშიროთ, მაგრამ, თუ ამჟღავნებს სიტყვის ძირი პროტო-ინდოევროპულთან სიახლოვეს, თუ ფონოლოგიური და სემანტიკური მონაცემები ამკარად იძლევა ინდოევროპულთან მასალის დაკავშირების

საფუძველს, მაშინ გაუგებარია, რატომ უნდა განვაცხადოთ უარი ამ მიმართებით კვლევაზე. ამგვარი ქმედება ყოვლად დაუშვებლადაც მიგვაჩნია. ცხადია, ასევე დაუშვებელია ინდოევროპული თუ რომელიმე სხვა ოჯახისა და ქართველურის სიახლოვის ხელოვნური ძიება (მაგ., თუ უეჭველია, რომ ჰიდრონიმი *ურუგვაი* ან *პარაგვაი* ამერიკელ აბორიგენტთა ენა გუარანიდან მოდის, რა თქმა უნდა, მათი და ქართული მდინარის სახელების მსგავსება შემთხვევითობას, ან რაიმე სულ სხვა მოვლენას, უნდა მივანეროთ). ბუნებრივია, ამგვარი ძიება დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს, – არ უნდა მოხდეს ისე, რომ ასეთმა მსგავსებამ შეცდომებისაკენ გვიბიძგოს და მართლა მოდად ქცევის საშიშროება დაემუქროს ამ მიმართებით კვლევას, მაგრამ თუ ფონოლოგიური და სემანტიკური მონაცემები ქმნის ინდოევროპულ ძირებთან მიმართებით კვლევის საფუძველს, ცხადია, უნდა გაგრძელდეს ასეთი ძიება (თ. გამყრელიძის, ვ. ივანოვისა და სხვათა გამოკვლევები ცხადყოფს, რომ ამ მეთოდით კვლევაზე მეცნიერებას არ უთქვამს უარი). ჩვენ ქვემოთ ვეცდებით, საკვლევი მასალის მიმართ წინასწარ არ ჩამოვიყალიბოთ ესა თუ ის დამოკიდებულება, წინასწარ არ გადავიხაროთ ან „მსოფლიო პალეონტოლოგიური მეთოდების“, ან „ქართულ-ქართველური მასალის“ მხარეს, არ დავაპირისპიროთ ერთმანეთთან ამ ორი ასპექტიდან კვლევა (მით უმეტეს, რომ ხშირ შემთხვევაში წინასწარ ძნელია განსაზღვრა, რომელია საკუთრივ ქართულ-ქართველური გენეზისის სიტყვა და რომელი – არა) და ასე ვეძიოთ ლექსემის მნიშვნელობა. შესაძლოა, ქართველურში პროტო-ინდოევროპულიდან შემოსული გამოდგეს ესა თუ ის სიტყვა, თუ მოხდა ისე, რომ პროტო-ინდოევროპული ძირი ქართველურში ძალზე პროდუქტიული აღმოჩნდა, თუ საეჭვო არ მოგვეჩვენება, რომ სიტყვა არ არის სხვა ენიდან შემოსული, ეს ერთ-ერთი დამატებითი საბუთი გახდება იმ თეორიის განსამტკიცებლად, რომლის თანახმადაც, ქართველური ინდოევროპული ენების ოჯახის ერთ-ერთ განშტოებას უნდა მიეკუთვნოს.

ჰიდრონიმი *არაგვის* ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიქცია პროტო-ინდოევროპულ ენაში (*პიე*) ცნობილმა ძირმა **\*reg-**; გავეცნობთ მონაცემებს მის შესახებ:

*პიე* **\*reg-** ძირის მნიშვნელობებია: „სველი“, „ნოტიო“, გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი წყაროა ლათინური ლექსემისა: **\*rigare-** („დასველება“, „დანამვა“; – ეტიმოლოგიური ლექსიკონი: [https://www.etymonline.com/word/rain#etymonline\\_v\\_43879](https://www.etymonline.com/word/rain#etymonline_v_43879)); ხსენებულ ძირთან აკავშირებენ ასევე ლათინურ ლექსემას **irrigate**, რომელიც მიმართულების აღმნიშვნელი *პიე* **\*en** („ში“) პრეფიქსის დართვითაა მიღებული და რომლის მნიშვნელობებიც არის: „მორწყვა“, „დასველება“ (ეტიმოლოგიური ლექსიკონი: [https://www.etymonline.com/word/irrigate?ref=etymonline\\_crossreference](https://www.etymonline.com/word/irrigate?ref=etymonline_crossreference)); ხსენებული ძირიდან მომდინარედ მიჩნეულია ლექსემა: **regn** („წვიმა“; ძვ. ინგლ.), პროტო-გერმანიკული ძირი **\*regna-**, რომელიც, როგორც მიაჩნიათ, თავის მხრივ, წყაროა სიტყვებისა: **regan** (ძვ. საქს.), **rein** (ძვ. ფრიზ.), **reghen** (საშ. ნიდერ.), **regen** (ნიდერ.), **regen** (გერ.), **regn** (ძვ. ნორვ.), **rign** (გოთ.), რომელთა საერთო მნიშვნელობაა „წვიმა“ (ეტი-

მოლოგიური ლექსიკონი). ცნობილია ფონოლოგიურად იდენტური **\*reg-** ძირი, რომელიც ისეთ ლექსემებს უკავშირდება, რომელთა მნიშვნელობებიც არის: „სწორი გზით სვლა“, „მმართველობა“, მაგრამ ჩვენ ამჯერად იმ პიე ძირზე ვამახვილებთ ყურადღებას, რომლის სემანტიკაც „სისველესთან“, „მორწყვასთან“ კავშირდება.

ლექსემა **არაგვი**, როგორც სემანტიკური, ისე ფონოლოგიური მონაცემებით, ყველაზე უფრო ცხადად სწორედ ამ პიე **\*reg-** ძირთან ამჟღავნებს სიახლოვეს და ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არა მხოლოდ **არ, ორ, ერ, რ** ბგერების, არამედ **\*reg-** ძირის **სავარაუდო** კვალი მოჩანს ამ ლექსემაში.

**\*reg-** ძირი **\*en** პრეფიქსთან ერთად აწარმოებს სიტყვებს, რომლებიც „დასველებას“ ნიშნავს, ლათინური **irrigate** დღეს მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული (ცხადია, ვგულისხმობთ ტერმინს – *ირიგაცია*), ჩვენ არც იმ აზრს გამოვრიცხავთ, რომ სახელ *არაგვის* ფორმირებაში ხსენებულ **\*en** პრეფიქსსაც ჰქონდეს როლი შესრულებული, თუმც, მხოლოდ **\*reg-** ძირზე ვამახვილებთ ყურადღებას, რადგან უფრო იმ ვარაუდისკენ ვიხრებით, რომ პრეფიქსის გარეშე ფიგურირებს ის ჰიდრონიმი; და თუ ასეა, მაშინ ახსნას საჭიროებს, თუ საიდან გაჩნდა ამ სახელში თავკიდური **ა** და ფონემა **ვ** (*ა-რაგ-ვ-ი*), როგორია ამ ლექსემის სტრუქტურული სახე, რის გარკვევასაც ქვემოთ შევეცდებით.

ქართულ ენაში დასტურდება მიმღეობის მანარმოებელი **მ-ავ** პრეფიქს-სუფიქსი, მათი საშუალებით ინარმოება ისეთი ლექსემები, როგორებიცაა: *მ-ლოც-ავ-ი* (ის, ვინც ვინმეს ან რამეს ლოცავს; ცხადია, სხვა არის *მლოცველი*, ანუ ის, ვინც საერთოდ ლოცულობს და მათი გაიგივება არ არის გამართლებული), *მ-კითხ-ავ-ი* (ის, ვინც სხვას უკითხავს ლოცვას, ლოცვის ტექსტს, რითაც, საერთოდ, ტექსტის *მკითხველისაგან* განსხვავდება, სიტყვა *მკითხავს* თანამედროვე ქართულში შეცვლილი აქვს სემანტიკა), *მ-ტვირთ-ავ-ი* (ის, ვინც ვინმეს რაიმეთი ტვირთავს, ტვირთს ადებს, რაც განასხვავებს *მტვირთველისგან*, ანუ – იმისგან, ვინც თავად იღებს, ტვირთულობს ტვირთს), ასეთი ლექსემებია: *მ-ნერგ-ავ-ი*, *მ-ჩხიბ-ავ-ი* და სხვადასხვა (თუ არსებობდა ლექსემა *მჩხიბველი*, მისი მნიშვნელობა *მჩხიბავისაგან*, ალბათ, ასევე განსხვავებული იქნებოდა); ჩვენი აზრით, სიტყვა **არაგვის** თავში ხმოვან **ა**-სა და შემდეგ თანხმოვან **ვ**-ს გაჩენა სწორედ ხსენებული პრეფიქსითა და სუფიქსით უნდა იყოს განპირობებული, სახელი **არაგვი** **\*reg-** ძირზე მათი დართვის შედეგად ჩანს მიღებული და ამ სახელის თავდაპირველი ფორმა, ვფიქრობთ, **მა-რაგ-ვ-ი** იქნებოდა.

**\*reg-** ძირისეული ხმოვანი **ე** მეტყველებაში ზოგჯერ **ა** ხმოვნით რომ შეცვლილიყო, ამ მოვლენაში არაბუნებრივად მისაჩნევი არაფერია, კანონზომიერ ფონოლოგიური პროცესს საგვებით შეესაბამება იმგვარი მოვლენაც, რომ **ავ** სუფიქსს ზოგიერთ შემთხვევაში დაეკარგა **ა** ხმოვანი; გამომდინარე აქედან, ვფიქრობთ, თავისუფლად შეგვიძლია დავუშვათ ვარაუდი, რომ **მარაგ-ვი (მარეგვი)** იყო ის ერთ-ერთი თავდაპირველი ფორმა, რომლიდანაც შემდეგ **არაგვი** წარმომდინარდა და რომლის მნიშვნელობა გახლდათ: „**მრწყელი**“,



**„გამნაყოფიერებელი“**. სიტყვა **მარაგვი** თავკიდური **მ** რომ ვერ შენარჩუნებულიყო, არაბუნებრივი არც ამაშია რაიმე, – ანლაუტში თავკიდური **მ**-ს დაკარგვა ქართველური ენებისა და დიალექტებისათვის დამახასიათებელი ცნობილი მოვლენაა და ენათმეცნიერებაში იგი არაერთგზის არის აღწერილი (იხ. ჩიქობავა 1938: 88; გუდავა 1979; ბენდელიანი 2000: 79-80 და შემდ. გვ-ბი და სხვ.); *პიე \*reg-* ძირთან მიმართებით მსჯელობისას იბადება ვარაუდი, რომ ქართულში, ან ქართველურში, არსებობდა ზმნა **რაგვა (რეგვა)**, რომლიდანაც წარმოიქმნა მიმლეობა **მარაგვი**, რაც მდინარის სახელად იქცა და საბოლოოდ მივიღეთ ფორმა – **არაგვი (მარაგვი > არაგვი)**, საფიქრებელია, რომ **მარაგვი**, ანუ **წყლით გამნაყოფიერებელი, წყლით მომმარაგებელი, მრწყველი** მდინარე იყო არაგვი, ასე ყოფილა ქართველთა წინაპრების მიერ აღქმული და ამ ნიშნით დარქმევია მას სახელი; ჩვენ ვუშვებთ ვარაუდს, რომ **სახელი არაგვი მომდინარეობს სიტყვიდან – მარაგვი** და მისი მნიშვნელობა არის: **„მრწყველი“, „გამნაყოფიერებელი“, „წყლით მომმარაგებელი“**, ჩვენი აზრით, ამ ლექსემაში **ვ** თანხონის არსებობას **ავ** სუფიქსი განაპირობებს და ეს კი ვერც ზენდური, ან ნახურ-დალესტნური, ვერც აფხაზურ-აბაზური და ვერც ბასკური ენით ვერ აიხსნება; ჩვენ არამეული და ლათინური სიტყვების შეერთებით სახელის მიღების შესახები ვარაუდიც ჯერჯერობით არადადამაჯერებლად გვეჩვენება, – საჭიროა, შეძლებისდაგვარად დაზუსტდეს და დამაჯერებლად აღინეროს ის ბუნებრივი სურათი, რომლიდანაც გამოჩნდება, რომ მართლა არის შესაძლებელი სიტყვათა ამგვარი შეერთება, საჭიროა, ცოცხლად დავინახოთ, თუ რა პირობებს შეეძლო შეეწყო ასეთი შეერთებისათვის ხელი, როგორ უნდა გაერთიანებულიყო ორი ენის ლექსემა; რაც შეეხება ძველ მიდიურ სამყაროსთან არაგვის დაკავშირების მცდელობას, ესეც ძალზე შორეულ ჰიპოთეზად მიგვაჩნია, – არ არის საბოლოოდ დადგენილი, ერთი ენა ჰქონდათ მიდიელებს, თუ რამდენსამე დიალექტზე ლაპარაკობდნენ, გასარკვევია, რამდენად სწორად არის ამ რეკონსტრუირებულ ენაში თავის მხრივ რეკონსტრუირებული პროტო-ირანული **\*ragvi-** ძირიდან **a** ხმოვანი აღდგენილი, მიგვაჩნია, რომ ამ შემთხვევაშიც ბუნდოვანი ჰიპოთეზაა წარმოდგენილი და ვფიქრობთ, რომ ეს საკითხი ძველი ირანულის სპეციალისტთა მხრიდან საგანგებო შესწავლას საჭიროებს, ამ ეტიმოლოგიაზე მათ უნდა გამოიტანონ თავიანთი დასკვნები, ჩვენ, ჩვენი მხრიდან, გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ **მ-ავ** პრეფიქს-სუფიქსის კვალი იკითხება ჰიდრონიმში – **არაგვი** და ამ აზრს ვთავაზობთ სპეციალისტებს განსახილველად.

ამრიგად, ჩვენ წინაშე წარმოდგება „დასველების“ მნიშვნელობის მქონე *პიე \*reg-* ძირიდან მომდინარე სავარაუდო სიტყვა **რეგვა (რაგვა)**, რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობა ასევე **„დასველება“, „მორწყვა“** უნდა იყოს.

თუ ხსენებული სიტყვა **„მორწყვას“** ნიშნავს, შესაბამისად, სიტყვა **ჩარაგვა (ჩარეგვა)** უნდა განიმარტოს როგორც **„წყლის ჩასხმა“, „სადმე წყლის ჩაშვება“**.

ჩვენი აზრით, სრულიად მისაღებია ვარაუდი, რომ სიტყვაში **რეგვა (რაგვა)** დაკარგულიყო ფუძისეული ხმოვანი **ე (ა)**, არაფერია იმაში არაბუნებრივი,

რომ ამგვარი ფონეტიკური პროცესი მომხდარიყო, რომ თავისი განვითარების რომელსამე ეტაპზე სიტყვა **რეგვას (რაგვას)** ფორმა **რგვა** წარმოექმნა (არაბუნებრივი ის უფრო იქნებოდა, ასე რომ არ მომხდარიყო), აქედან გამომდინარე, ჩვენ ვუშვებთ ახალ ვარაუდს, რომლის თანახმად, ერთი მხრივ, **რეგვა (რაგვა)** და, მეორე მხრივ, **რგვა** ისტორიის რომელიღაც ეტაპზე სინონიმები ყოფილა და ერთმანეთის პარალელურად იხმარებოდა ისინი. რამდენადაც **რგვა**-ს ამჟამად სხვა მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც დღეს ის **„მინაში ხეხილის ჩადების“** მნიშვნელობით იხმარება და **რეგვა (რაგვა)** კი, სავარაუდოდ, **„მორწყვას“** ნიშნავდა, საფიქრებელი ხდება, რომ, სანამ სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონე სიტყვებად ჩამოყალიბდებოდა, – იმ დროს, როცა სინონიმები იყო **რეგვა** და **რგვა**, სხვა სემანტიკა ჰქონდა მათ; როცა ვფიქრობთ, თუ რა უნდა ყოფილიყო **მორწყვისა** და **დარგვის** წინარე საერთო სიტყვის მნიშვნელობა და, როცა გავიაზრებთ, რომ **მორწყვა ნიადაგში წყლის ჩაშვებას**, ანუ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, **მინაში წყლის ჩასხმას** გულისხმობს, იბადება მოსაზრება, რომ სიტყვა **რეგვას (რაგვას)**, ანუ იგივე **რგვას**, თავისი ისტორიის ერთ-ერთ ეტაპზე **ჩადების, ჩაშვების**, სადმე რაიმეს **ჩადგმა-მოთავსების** მნიშვნელობა მიუღია, რომ **ჩარეგვა (ჩარაგვა)** და **ჩარგვა**, როგორც წყალში, ისე მინაში, რაიმეს **ჩადებას, ჩაშვებას** ნიშნავდა დროის რომელიღაც მონაკვეთში, რომ **ქვემოთ რაიმეს მოთავსება** ყოფილა ერთ დროს მისი მნიშვნელობა.

ის ფაქტი, რომ სიტყვა **რგვა**-ს დღევანდელისაგან განსხვავებული სემანტიკაც ჰქონდა, რომ მინაში ხეხილისა თუ სხვა მცენარის ჩადებას, მოთავსებას არ ნიშნავდა მხოლოდ, კარგად ჩანს პროფ. ლევან ჭილაშვილის მიერ მოპოვებული არქეოლოგიური მასალიდან, – საყოველთაოდ არის ცნობილი ნეკრესის ნარნერა: **„მბ ესე ჭ/უ/რი მე დავრგე“** (ჭილაშვილი 2004: 29) და ჩვენთვის ცხადი ხდება და დოკუმენტურად დასტურდება, რომ **დარგვა** რომელიღაც პერიოდებში მინაში მცენარის ჩადებას არ ნიშნავდა მხოლოდ, ვხედავთ, რომ **დარგვა** ჭურთან დაკავშირებითაც შეიძლებოდა თქმულიყო (საყურადღებოა, რომ თანამედროვე მეტყველებაში ასეთი გამოთქმა არსებობს: **„ჭური /ქვევრი ჩავადგე“**), ამკარაა, რომ სიტყვა **დარგვა, ჩარგვა** მხოლოდ მცენარესთან არ ყოფილა დაკავშირებული და რომ ფართო მნიშვნელობით იხმარებოდა იგი, მოყვანილი მაგალითიდან უფრო სარწმუნო ხდება მოსაზრება, რომ ქვემოთ ნებისმიერი საგნის მოთავსებას გამოხატავდა ეს სიტყვა.

თუ **დარგვა, ჩარგვა**, ან მისი სინონიმური **ჩარეგვა, დარეგვა**, თავისი ისტორიის ერთ-ერთ ეტაპზე სადმე რაიმეს **ჩაშვებას, ჩალაგებას** ნიშნავდა, ცხადია, იმ დროს, შესაბამისად, ცნობილი იქნებოდა სიტყვა **ამორავვა** და, შესაძლოა, **ამორგვაც**, რასაც, ცხადია, ქვემოდან რაიმეს **ამოღების, ამოლაგების** მნიშვნელობა ექნებოდა (აქვე ვიტყვით, რომ არ არის შეუძლებელი, ქართველურში ცნობილი **\*ლაგ**– ძირი, რომელთანაც დაკავშირებულია ქართული **ლაგ**-ებ-ა, მეგრული **ლოგ**-უ-ა / „გამოფენა, გაშლა“ ხსენებულ კონტექსტში იყოს განსახილველი; – ამ ძირის შესახებ იხ. ფენრიხი, სარჯველაძე 2000: 301).

ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით გვინდა შევეხოთ ერთ შეხედულებას, რომელიც ვაჟა-ფშაველას ეკუთვნის და რომელიც შეეხება საქართველოში გავრცელებული თევზის სახელს – **ორაგული**. ვაჟა-ფშაველა წერს: „**ორაგულის სახელი არაგვიდან წარმოსდგა: ორაგული – არაგული**“, „**არაგვი არის ორაგულის სამშობლო ქვეყანა**“ (ვაჟა-ფშაველა 1964: 343), ე. ი. ვაჟას მიხედვით, ორაგული იმიტომ დარქმევია თევზს, რომ არაგვი იჭერდნენ მას. ვაჟა-ფშაველას სიტყვებიდან გამომდინარე, არსებობს მოსაზრება, რომლის თანახმად, არაგვის ადრეული სახელწოდება იყო „**ორაგვი**“ (აბაშიძე 1978: 86). რა შეიძლება ითქვას ყოველივე ამის შესახებ?

ჰაინც ფენრიხისა და ზურაბ სარჯველაძის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში აღნიშნულია, რომ <<**\*რეგუ**– ძირიდან მომდინარეობს ქართული **სარეგუ-ავ-ი** („მახე“), მეგრული **რაგვი-ი** („მახე“), ლაზური **რაგ-ი** („ჩიტის საჭერი მახე“)>> (ფენრიხი, სარჯველაძე 2000: 381); ლექსემა **სარეგუავე** სულხან-საბას ლექსიკონში გვხვდება და მისი მნიშვნელობა იქაც **მახეს** უკავშირდება („ს ა - რ ე გ უ ა ვ ი არს მახე დიდის მკვეცი თაგუამდე სხუა დასხუა რიგად თავს დასაცემელი“; – საბა 1954: 363). ზემოთ ითქვა, რომ ლექსემა **ამორაგვა** რომელიც პერიოდში, ჩვენი აზრით, **ამოღებას**, **ამოლაგებას** ნიშნავდა, ყველა ეს მონაცემი კი ისევ ახალი ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას იძლევა, – ვფიქრობთ, შეგვიძლია დავუშვათ მოსაზრება, რომლის თანახმად, სიტყვა **ორაგული** მიღებულია მიმდებარედან – **მორაგული**, ჩვენი აზრით, წყლიდან ამოყვანილ, **ამოღებულ**, **„ამორაგულ“**, იქიდან მოპოვებულ, ანუ იქ **„მორაგულ“**, მასში დაჭერილ თევზს იხსენიებდნენ სიტყვით **„მორაგული“** (ან – **„ამორაგული“**), რაც შემდეგ თევზის ერთ-ერთი ჯიშის საკუთარ სახელად იქცა და სიტყვები: **რაგვა** და **მორაგული** კი **დაჭერის** მნიშვნელობას დაუკავშირდა, რამაც შემდგომში წარმოქმნა საჭერის, მახის მნიშვნელობის მქონე არსებითი სახელი – **რაგვი**, რომელიც უკვე არა მხოლოდ თევზის, არამედ, საერთოდ, დამჭერ საგანს, მახეს, აღნიშნავდა; ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, როგორც ვნახეთ, არაგვი მხოლოდ ორაგული ბინადრობს, თუ მართალია ეს ცნობა, თუ არაგვიდან **მხოლოდ** ამ ერთი სახეობის თევზის მოპოვება, ანუ **„მორაგვა“** (**„ამორაგვა“**) ხდებოდა, მაშინ ის მოსაზრებაც შეგვიძლია დავუშვათ, რომ, შესაძლოა, სწორედ ეს მდინარე გახდა თევზის ამ სახეობისათვის სახელის მიმცემი, – შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ არაგვი დაჭერილი, იქ **„მორაგული“** ერთადერთი სახეობის თევზი ასეთი სახელით იყო ცნობილი, რომ უკვე საკუთარ სახელად იხსენიებოდა სიტყვა **მორაგული (ორაგული)**, რაც შემდეგ, საერთოდ, ამ ჯიშის თევზის სახელად იქცა. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ყოველთვის მხოლოდ ეს თევზი ბინადრობდა მასში, მაგრამ ის კი შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ოდესღაც ამ სახეობის თევზით ყოფილა განთქმული არაგვი, **მორაგულს** უწოდებდნენ მასში მოპოვებულ, იქიდან ამოყვანილ თევზს, საკუთარ სახელად იყო ხსენებული სიტყვა ქცეული და შემდეგ ამ სახეობის თევზზე სწორედ მისგან გავრცელდა ეს სახელი.

მაშასადამე, ჩვენ მისაღებად მიგვაჩნია შეხედულება, რომლის თანახმად, **არაგვი** და **ორაგული** ერთმანეთს უკავშირდება და გვებადება მოსაზრება, რომ **რაგვა (მორაგვა) დაჭერასაც** ნიშნავდა და რომ აქედან წარმოიშვა სიტყვა **რაგი (სარეგავი)**; მართალია, ვაჟას არ დაუნერია, რომ **ორაგული მორაგული**-დან მოდის, არ უთქვამს, რომ **მორაგვა** მდინარიდან თევზის ამოყვანას, დაჭერას ნიშნავდა, მაგრამ მის მიერ **არაგვისა** და **ორაგულის** ერთ კონტექსტში მოხსენიების ფაქტი მაინც საინტერესოა. რაც შეეხება სავარაუდო სახელ **ორაგვს**, რამდენადაც ჩვენ **ორაგულიცა** და **არაგვიც \*reg-** ძირთან დაკავშირებულ სიტყვებად მიგვაჩნია, საეჭვოდ გვეჩვენება აზრი, რომ **არაგვს** ადრე **ორაგვი** ერქვა.

ამრიგად, ჩვენი აზრით, **პიე \*reg-** ძირს უკავშირდება ლექსემები: **რეგვა (რაგვა), რგვა (დარგვა), მორაგვა (ამორაგვა), რაგი**; ზოგ შემთხვევაში თუ რეკონსტრუირებული სიტყვები წარმოდგება ჩვენ წინაშე, სხვაში განსხვავებული სემანტიკისა და გენეზისისა ჩნდება უკვე ცნობილი ლექსემები. ჩვენ მიერ სავარაუდოდ აღდგენილი ლექსემა **რეგვა (რაგვა)**-ს ძირი, როგორც ჩანს, უნდა დაფუძვლიროთ ქართველურში ცნობილ, ზემოხსენებულ ძირს – **რეგუ-** (რომლიდანაც, როგორც ითქვა, ქართული **სა-რეგუ-ავ-ი**, მეგრული **რაგვი-ი**, ლაზურ-რი **რაგ-ი** არის მიღებული), სიტყვა **რგვა** უკავშირდება **\*რგ-** ძირს, რომელიც აწარმოებს ქართულ სიტყვებს: – **რგ-ვ-ა**, **ნე-რგ-ი**, მეგრულ **რგ-უ-ავ-ა** („რგვა“-ს, ლაზურ **ო-რგ-ავ-უ** („დარგვა“-ს და სხვ. (ფენრიხი, სარჯველაძე 2000: 380), ვფიქრობთ, შეგვიძლია, რომ ეს ქართველური ძირები ზემოხსენებულ **პიე \*reg-** ძირთან მიმართებით განვიხილოთ და გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ ერთმანეთს უკავშირდება ეს სამი და რომ **\*reg-** არის ამ ძირების საერთო წინარე ძირი.

ახლა ტოპონიმ არგვეთსაც შევეხებით.

**არგვეთი**, როგორც ცნობილია, **მარგვეთის** სახელითაც იხსენიება (ვახუშტი „*მრგველობასთან*“ აკავშირებდა ამ ტოპონიმს: „ხოლო რაჭის საზღვრით არს, მთას იქით, არგვეთი ანუ მარგვეთი, რომელი იწოდა ქვეყნის ნაყოფიერებისაგან და მრგველობის მუშაკობისათვის“); შემონახულია ფორმა მარგვიც („გაგ ზავნა მარგვს ერისთავად“; – ქც. 1955: 24). ვფიქრობთ, არ არის შეუძლებელი, რომ ტოპონიმში თავკიდური **მ-**ს არსებობაც წინამდებარე წერილში გამოთქმული იმ მოსაზრების მართებულობაზე მეტყველებდეს, რომლის თანახმად, **არაგვის** სახელი თავდაპირველად იყო **მარაგვი**, – თუ ჰიდრონიმი და ტოპონიმი დაკავშირებულია ერთმანეთთან, მაშინ შეგვიძლია დავუშვათ მოსაზრება, რომ ტოპონიმ **მარგვეთში** სწორედ იმ **მა** პრეფიქსის კვალია შემორჩენილი, რომელიც ერთ დროს ჰიდრონიმში ფიგურირებდა და რომელიც დაკარგა ამ ჰიდრონიმმა; ქართულში ცნობილია სადაურობის აღმნიშვნელი **მ-ელ** პრეფიქს-სუფიქსი (**მ-ეგვიპტ-ელ-ი**, **მ-ანყვერ-ელ-ი**, **მ-არგვ-ელ-ი...**), ცხადია, არ არის საეჭვო, რომ სიტყვებში – „მეგვიპტელი“, „მანყვერელი“ თავკიდური **მ** სადაურობის აღმნიშვნელი პრეფიქსია და „ეგვიპტ“ და „ანყურ“ ფუძეებზე მისი და **ელ** სუფიქსის დართვით არის ეს სიტყვები მიღებული, მაგრამ

დარწმუნებით ვერ ვამბობთ, რომ ტოპონიმ **მარგვეცი (მარგვეთი)** სადაურობაზე მიმანიშნებელი **მ** თანხმოვანი გვაქვს შემორჩენილი, – არ არის გამოცხადებული, რომ ჰიდრონიმ **მარაგვეში** ოდესღაც არსებული **მა** პრეფიქსის ნაკვალევი გამოდგეს ტოპონიმ **მარგვის (მარგვეთის)** თავკიდური **მ** და **მარგველი** ამ ტოპონიმზე (ე. ი. **მარგვეზე**) **ელ** სუფიქსის დართვით (**მარგვი – მარგველ-ი**), ან **მარგვეთელის** შემოკლებით მიღებული ფორმა აღმოჩნდეს (ტოპონიმ **მარგვეზე** სადაურობის აღმნიშვნელი **ელ** სუფიქსის დართვის შედეგად რომ იყოს წარმოქმნილი ლექსემა **მარგველი**, ეს, იქნებ, დიდად საკამათო არც უნდა იყოს); ჩვენ ამ შემთხვევაში დასავლეთი საქართველოს კონკრეტული საერისთავო **მარგვეთისა** და აღმოსავლეთ საქართველოში მდებარე კონკრეტული მდინარის სახელების პირდაპირი კავშირის შესახებ არ ვსაუბრობთ, – შესაძლოა, სახელი **მარაგვი** სხვა მდინარესაც ჰქონოდა და რომ იქიდან მიიღო დასავლეთი საქართველოს ამ რეგიონმა ტოპონიმი; როგორც ვნახეთ, ივ. ჯავახიშვილს არაგვიწყლის აღმნიშვნელ ზოგად ტერმინად მიაჩნდა, ამდენად, ჩვენი აზრით, შეგვიძლია დავუშვათ ვარაუდი, რომ იმ რომელიმე მდინარემ მისცა სახელი **მარგვეთს**, რომელსაც ასე იხსენიებდნენ; საერთოდ, არაგვს არაერთი განშტოება აქვს და რამდენიმე მდინარეს უწოდებდნენ ამ სახელს, შესაძლოა, დღევანდელი არაგვის აუზში მდებარის გარდა, სულ სხვა მდინარეც მოეხსენიებინათ ასე და მისი სახელი ასახულიყო ჯერ საერისთავოსა და შემდეგ სოფლის სახელწოდებებში.

ეს საკითხები ვრცელ მსჯელობას საჭიროებს, ჩვენ სტატიის მოცულობის გამო სიტყვაში შეზღუდულნი ვართ და ყოველივეს ძალზე შეკუმშულად ვწერთ, ამჯერად სიტყვას ძალიან ალარ გავაგრძელებთ, მაგრამ აღვნიშნავთ, რომ ხსენებულ საკითხებთან დაკავშირებით შეგვიძლია ვიკვლიოთ ისეთი ლექსემები, რომლებიც წყალთან, ან, აქედან გამომდინარე, სოფლის მეურნეობის სფეროსთან კავშირდება, – ისეთები, როგორებიცაა: **„რღუნა“** („წყლით მოცვა“; საბა 1954: 284), **წარღუნა (წა-რღუნა)**, მარგვლა (სიტყვა, რომელიც, შესაძლოა, მორწყვის წინარე პერიოდის საქმესთან კავშირდებოდეს), **არგვანი** (მეგრული სიტყვა, რაც „ქვევრს“ ნიშნავს და რაც, შესაძლოა, წყლის შესანახავ საგანსაც აღნიშნავდა); ლექსემები: **მარაგი, მორეკვა (გამორეკვა), ლაგება (ამოლაგება, რაც, სავარაუდოდ, „ამორაგებიდან“ მომდინარეობს)**, შერგება და სხვადასხვა; ხსენებულ საკითხებზე მსჯელობას შევამოკლებთ და გამოკვეთილად დავძენთ, რომ ქართველური მასალის პროტო-ინდოევროპულში ცნობილ **\*reg-** ძირთან მიმართებით კვლევა, ვფიქრობთ, გამართლებულია; ნათქვამს დავამატებთ იმასაც, რომ არ არის გამორიცხული, ხსენებულ ძირთან სხვა არაერთი მდინარის სახელებიც აღმოჩნდეს დაკავშირებული (მაგ. **არღუნი, არაგონი**) და, აქედან გამომდინარე, შესაბამის ლექსიკონებში, შესაძლოა, ჰიდრონიმა მანარმოებლადაც უნდა განიხილებოდეს **პროტო-ინდოევროპული \*reg-** ძირი.

ამრიგად, ჩვენი აზრით, ჰიდრონიმი **არაგვი**, შესაძლოა, მომდინარეობდეს სიტყვიდან მარაგვი და მისი მნიშვნელობა კი იყოს **„მომრწყველი“**, **„წყლით**

**გამნაყოფიერებელი“**; მიუხედავად იმისა, რომ, ვახუშტის თქმით, არაგვი „არს მდინარე ურგები“, როგორც ზემოთაც ითქვა, ჩანს, მაინც სარგოდ ყოფილა იგი მიჩნეული, რომ სარწყავადაც იყენებდნენ მას და სახელიც ამისდა მიხედვით შერქმევია.

ახლა, როცა უკვე წარმოვადგინეთ არაგვის ეტიმოლოგიის შესახებ ჩვენი მოსაზრება და გავეცანით ამ საკითხზე არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურას, დავუბრუნდებით ზემოთ დასმულ კითხვას, თუ საიდან იღებს სათავეს ალექსანდრ ტვიორდისეული ლექსიკონის განმარტება, რომლის თანახმად, არაგვი ქართულიდან ითარგმნება როგორც **«быстрая»**, **«незапаздывающая»**: ზემოთ ითქვა, რომ ვახუშტი ბატონიშვილია პირველი, ვინც არაგვის სისწრაფეზე გაამახვილა ყურადღება, ვახუშტის მიერ სისწრაფესთან მდინარის დაკავშირებამ, სიტყვებმა – „*ენოდა სახელი ესე ამ მდინარეს თუხითავე, ვინათგან დის ჩქარად*“, შესაძლოა, გააჩინა აზრი, რომ „სწრაფს“ ნიშნავს არაგვი, რამაც შემდეგ იქნებ ლექსიკოლოგიურ განმარტებაზეც მოახდინა ზეგავლენა (რუსულ ლიტერატურაში ადრიდან არის ცნობილი ვახუშტისეული განმარტება; იხ. „ობზორ“ 1836; – ითონიშვილი 1989: 10), მაგრამ, რამდენადაც ვახუშტის თავად ჰიდრონიმი, თავად ეს სახელი, ასე არ აუხსნია, საეჭვოა, ამგვარი განმარტების მთავარი მიზეზი ვახუშტი გამხდარიყო; როგორც ზემოთ ვნახეთ, კარლ ფონ ჰანი ვახუშტისეული განმარტების გადმოცემის შემდეგ წერს, რომ არსებობს სხვა ახსნაც *არაგვისა*, რომ მისი მნიშვნელობაა **„ара гвиани“**, რაც რუსულად ითარგმნება როგორც **„не опаздывающая, быстрая“**, გამომდინარე აქედან ჩვენთვის უკვე სრულიად ცხადი ხდება, რომ ძირითადად სწორედ ნიკოლოზ ბარათაშვილისეული სიტყვა **„არაგვიანი“** გამხდარა ჰიდრონიმის ამგვარი განმარტების საფუძველი, ამკარაა, რომ უმთავრესად სწორედ ბარათაშვილის სიტყვებს დაუდია საფუძველი არაგვის, როგორც „სწრაფის“, ახსნისათვის, რასაც შემდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაშიც შეუღწევია (არ არის შეუძლებელია, რომ საქართველოს გარეთ ასეთი განმარტების გავრცელების მიზეზი, ან ერთ-ერთი მიზეზი, სწორედ კარლ ფონ ჰანის აქ წარმოდგენილი წინადადება იყოს); ცხადად ჩანს ის ფაქტი, რომ ალ. ტვიორდის ლექსიკონისეული ახსნა, რომლის თანახმად, არაგვი ქართულიდან ითარგმნება როგორც **„быстрая, незапаздывающая“** და რომელიც პირდაპირ იმეორებს გამოთქმას „არაგვიანი“, სწორედ ბარათაშვილის პოემის ცნობილმა სტროფმა განაპირობა (ამ ლექსიკონისეული განმარტების საფუძველი ანაიტ ფერიხანიანის ნაშრომი არ არის, – ა. ფერიხანიანს არ უწერია, რომ არაგვი ქართული ენიდან ითარგმნება როგორც „სწრაფი“); როგორც ჩანს, ნიკოლოზ ბარათაშვილის სიტყვები **„არაგვი არაგვიანი“** იმდენად ღრმად იყო ხალხის ცნობიერებაში გამჯდარი, რომ ხალხური ეტიმოლოგიაც გაუჩენია მას და სამეცნიერო აზრზეც მოუხდენია ზეგავლენა, რაც შემდეგ ლექსიკოლოგიურ განმარტებასაც დაედო საფუძველად (ხალხური ეტიმოლოგია იმიტომ ვახსენეთ, რომ მთიელ მთხრობელებში ამ ბოლო დრომდე ყოფილა შემორჩენილი ასეთი განმარტება: *„არაგვი წარმოსდგება იმისგან, რომ არა გვიანობსო, ჩქარა მოდისო, აქედან*

დაერქვაო“ /იხ. ითონიშვილი 1989: 9; ვფიქრობთ, ამ ხალხური ეტიმოლოგიის აღმოცენების მიზეზი სწორედ ნიკოლოზ ბარათაშვილი უნდა იყოს; ცხადია, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ გამოთქმა „არაგვი არაგვიანი“ ბარათაშვილის მიერ არაა შექმნილი და რომ ხალხური სიტყვათშეთანხმება გამოიყენა დიდმა პოეტმა, არც ისაა შეუძლებელი, ხალხური ეტიმოლოგია და ბარათაშვილისეული „არაგვი არაგვიანი“ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად აღმოცენებულიყო, მაგრამ ის მაინც უდავო რჩება, რომ ბარათაშვილის გამოთქმა უფრო ცნობილი იქნებოდა და საქართველოს გარეთ სწორედ მის სიტყვებზე დაყრდნობით გავრცელდებოდა ეს ახსნა; ბარათაშვილის მიერ ხალხური სიტყვათშეთანხმების გამოყენების ვარაუდთან დაკავშირებით, ჩვენ მაინც ვფიქრობთ, რომ, რადგან ფოლკლორში არ ჩანს ამგვარი გამოთქმა ფართოდ გავრცელებული და ბარათაშვილისათვის კი ცნობილი ხალხური ფრაზეოლოგიებით წერა არ იყო დამახასიათებელი, საეჭვოა, ხალხურ გამოთქმას დასესხებოდა იგი); ამკარაა, რომ ალ. ტვიორდისეული განმარტება „ბედი ქართლისადან“ იღებს სათავეს და, რადგან ბარათაშვილის სტროფით დავიწყეთ წერილი, მის დასასრულ ნაწილზე გადასვლისას ისევ ამ სტროფს დავუბრუნდებით და ნელ-ნელა წმიდად ლიტერატურულ სფეროსაკენ წარვმართავთ საუბარს.

მართალია, <<არაგვის სისწრაფეს, „არა გვიან“ სრბოლას მიაპყრო პირველ რიგში ყურადღება>>, როგორც ამას გურამ ბედოშვილი წერს, მაგრამ, ვფიქრობთ, არც ბარათაშვილი გვაძლევს საიმისო საფუძველს, რომ სისწრაფეს დავუკავშიროთ ჰიდრონიმის ეტიმოლოგია.

ნიკოლოზ ბარათაშვილის თანახმად, არაგვი მართლაც სწრაფია, „არა მოგვიანე“, „არა გვიანი“, ანუ „არაგვიანია“ იგი, პოეტი მართლაც ამახვილებს არაგვის სისწრაფეზე ყურადღებას, მაგრამ ჩვენ, ცხადია, უპირველესი ყურადღება იმას უნდა მივაპყროთ, რომ **ამ სიტყვათშეთანხმების დანერისას სახელის განმარტება სრულიადაც არ ჰქონია პოეტს მიზნად** და მდინარის სახელთან დაკავშირებული საიდუმლოს ამოსახსნელად ბარათაშვილის, როგორც ერთგვარი „ეტიმოლოგის“, დამონება და სიტყვის ასახსნელად მის „არაგვიანზე“ დაყრდნობა, ვფიქრობთ, გამართლებული არ იქნება; მართალია, სწრაფს მართლაც ნიშნავს ბარათაშვილისეული „არაგვიანი“, მაგრამ სიტყვათშეთანხმების მიზნით არის იგი მოფიქრებული, გარითმულად ნათქვამი ეპითეტია, ამ სტრიქონის წერისას პოეტის მიზანი ალიტერაციული სიტყვათქმნადობაა, სიტყვის მნიშვნელობის ახსნა საერთოდ არ წარმოადგენს მის მიზანს, საამისოდ არც ცნობიერად და არც ქვეცნობიერად არ არის იგი განწყობილი და არ არსებობს არავითარი საფუძველი, რომ გარითმვის მიზნით ერთ სიტყვასთან შეწყობილი მეორე სიტყვა ამ უკანასკნელის ეტიმოლოგიური ახსნისათვის გამოვიყენოთ. ეს დაახლოებით იმას ჰგავს, რომელიმე პოეტს რომ რითმულად ასეთი სიტყვები ეთქვა: „არაგვი არ ჰგავს სხვა მდინარეებს“ და ჩვენ კი ჰიდრონიმის სახელი „არმგვანებასთან“ დაგვეკავშირებინა და მიგვეჩინა, რომ, პოეტის აზრით, ჰიდრონიმი არაგვი „არმგვანებიდან“ მოდის; ნიკოლოზ ბარათაშვილი ალიტერაციულ სიტყვათშეთანხმებას ქმნის მხოლოდ, „მოგვიანე“,

„გვიანი“ არ არისო არაგვი – ამას გვეუბნება, ალიტერაციული, ბგერაშენყო-ბილი სიტყვებით ახასიათებს არაგვს, მის სახელთან შერთმული სიტყვით იხ-სენიებს მდინარეს და გაუმართლებელია, მხოლოდ ამას, გართმულად ნათქ-ვამ სიტყვებს, ეტიმოლოგიური ძიება დავაფუძნოთ; კი გვაგებინებს, რომ ნელი და მოგვიანე არ არის არაგვი, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს მდინარის სახელში იყოს ასახული ეს „არმოგვიანეობა“, არაგვი ჰქვია მდინარეს და არა – არაგვიანი, ზედსართავია ეს სიტყვა და არა – საკუთარი სახელი, ან – ამ სახელზე მინიშნება, თუ ხალხურ ეტიმოლოგიას არ მივიღებთ მხედველობაში („არა გვიანობსო, ჩქარა მოდისო, აქედან დაერქვაო“), შეიძლება ითქვას, რომ რეალურად არსებული **სემანტიკური კავშირი არ ჩანს ამ ორ სიტყვას შორის**, როგორც ვხედავთ, **არც პოეტს ჰგონია, რომ არსებობს ეს კავშირი** და, ამდე-ნად, ვერ ვიტყვით, თითქოს სიტყვა არაგვიანს შეუძლია, რომ ახსნას ჰიდრონი-მის მნიშვნელობა; ამგვარი ახსნის საფუძველს არც ბარათაშვილი ქმნის, არც ვხუშტი და, რამდენადაც ვფიქრობთ, რომ არც სხვა ახსნაა ბოლომდე დამაჯე-რებელი, ამიტომ არაგვის, როგორც „სწრაფის“, განმარტების მართებულობა საერთოდაც საეჭვოდ მიგვაჩნია, ზემო დინებებში მართლაც სწრაფია ეს მდი-ნარე, მაგრამ ჩვენ გადაჭრით ვერ ვიტყვით, რომ მის სახელში სადმე ისახება ეს სისწრაფე.

ბარათაშვილისათვის ალბათ უცნობი იყო სახელ არაგვის მნიშვნელობა, მაგრამ სწრაფი, არამოგვიანე („არაგვიანი“) უნოდა მდინარეს, მის სახელთან შერთმული სიტყვა „არაგვიანი“ ძალიან დიდი სიყვარულით ახსენა და ახლა გვინდა, ამ ეპითეტში ჩადებულ ემოციაზე გადავიტანოთ ყურადღება და ლი-ტერატურული სემიოლოგიის სფეროსაკენ გადმოვინაცვლოთ.

სიტყვა „არაგვიანი“ ძალიან თბილი გრძნობით არის წარმოთქმული, მისი პირდაპირი მნიშვნელობაა „არამოგვიანე“, „სწრაფი“, მაგრამ ისეთი გან-წყობაა შექმნილი ხსენებულ სტროფში, შესაძლოა, ერთბაშად ვერც მიხვდეს მკითხველი, თუ რას ნიშნავს იგი და მოეჩვენოს, რომ, როცა ამ სიტყვით ეფერე-ბა პოეტი მდინარეს, კიდევ რაღაც სხვა, – რომელიღაც საალერსო მნიშვნელო-ბაც ეძლევა ხსენებულ სიტყვას; შესაძლოა, მაშინვე მიხვდეს, რომ სწრაფს, არ-მოგვიანეს ნიშნავს იგი, მაგრამ მაინც დაეზადოს იმისი შეგრძნება, რომ რაღაც სხვა აზრიც არის ამ „იან“ სუფიქსიან სიტყვაში ჩადებული, რომ კიდევ რაღაც ძალიან კარგის, ძალიან საყვარელი თვისების მქონეა, რაღაც ძალიან „კარ-გიანია“ არაგვი, თუმც, არ იცის, თუ რა არის ეს თვისება, „სწრაფის“ გარდა, კიდევ რას უნდა ნიშნავდეს „არაგვიანი“; ალერსის გამოხატვისას ზოგჯერ, შეიძლება, სრულიად უაზრო სიტყვა წარმოთქვას ადამიანმა, ისეთი ბგერები წამოიძახოს, რომელთა საშუალებითაც მკაფიო მნიშვნელობის სიტყვები არ ყალიბდება, მაგრამ ზოგჯერ სწორედ ეს „უაზროდ“ გადმოღვრილი ბგერები ქმნიან ალერსის განწყობილებას; პირველყოფილი (ამ სიტყვის კარგი გაგე-ბით), ცივილიზაციისაგან ჯერ შეუტყველები ადამიანის მიერ გამოხატულ ემოციას შეიძლება შევადაროთ ამგვარი მოვლენა, ბარათაშვილი ერთგვარი იდუმალებით ავსებს სიტყვას და მკითხველს იმას აგრძნობინებს, რომ ძალიან



დიდი სიყვარულით, ერთ გამოუთქმელი გრძნობით არის სავსე თავისი სამშობლოს ლალი მდინარისადმი (ფუტურისტების შემოქმედებისთვისაა დამახასიათებელი გაურკვეველი მნიშვნელობის სიტყვებით ემოციების გამოხატვა და დაახლოებით მსგავსი რამ ხდება ამ შემთხვევაშიც; ან გავიხსენოთ გალაკტიონის: „დოვინ დოვენ დოვლი“, – თითქოს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ამ სიტყვებს, მაგრამ ისეთ ემოციას ქმნიან ისინი, თავად ბგერები ბადებენ ისეთ განცდას, რომ თითქოს ვხედავთ სიზმრისეულ ველს, რომელზედაც ლანდით მიჰქრის დალაღადაყრილი, სიზმრისეული რაში), ბარათაშვილთან ცხადად იბადება განწყობილება, რომ კიდევ რაღაც შეუცნობელს, მაგრამ ძალიან კარგს ნიშნავს „არაგვიანი“, უპირველესად კი ლალისა და ჩქარის, შეუპოვარისა და დაუდგრომელის, სიხალისისა და სიცოცხლით სავსეობის ასოციაციას ბადებს ეს სიტყვა.

იმ მხატვრულმა სახემ, რომელიც ბარათაშვილის სტროფში აქვს შეძენილი არაგვს, ერთგვარად გააადვილა სხვა პოეტთა შემოქმედება, – შეუპოვრობისა და სილალის ერთგვარ სიმბოლოდ იქცა ეს მდინარე და იმათ, ვისაც სურდათ, რომ ასეთი შინაარსით წარმოედგინათ არაგვი, შეეძლოთ, აღარ ეწერათ მის სიცოცხლით სავსეობასა და ხალისიანობაზე, რადგან მხოლოდ ხსენებაც კი ამ სახელისა უკვე ბადებდა ამგვარ ასოციაციებს. როცა ამ კუთხიდან, ვთქვათ, ლადო ასათიანის „კრწანისის ყაყაჩოებს“ განვიხილავთ, როცა გავიხსენებთ პოეტის შეძახილს: – „ჰეი, თქვენ, არაგველებო, გაუმადლარნო ომითა“, დავინახავთ, თუ როგორ „მუშაობს“, როგორ „მოქმედებს“ ერთი პოეტის მიერ განსაზღვრული სემანტიკით დატვირთული სიტყვა სხვა ისეთი პოეტის ლექსში, რომელიც სრულიად განსხვავებული სტილით წერს და ყველასაგან გამორჩეული, მხოლოდ თავისთვის დამახასიათებელი ხმის პატრონია. ლადო ასათიანის ლექსში სიტყვას – „არაგველებო“ მკაფიოდ გასაგები მნიშვნელობა აქვს, – იგულისხმება მდინარე არაგვის პირას მცხოვრები სამასი მეომარი, რომელმაც გმირული ბრძოლა იცოდა, გაუგებარი არაფერია ამ სიტყვაში, მაგრამ ამკარაა, რომ, სადაურობის გარდა, ლექსში სხვა მნიშვნელობაც ეძლევა ხსენებულ სიტყვას, რაშიც ბარათაშვილსაც უნდა მიუძღოდეს თავისი წვლილი; ცხადია, ამ კონკრეტულ არაგველ მეომართა გახსენება გმირობისა და ფიცხელობის ასოციაციას ბარათაშვილის გარეშეც ბადებს, მაგრამ ჩვენ მაინც ვფიქრობთ, რომ ლადო ასათიანი „ბედი ქართლისას“ ავტორისგანაც არის დავალებული მაშინ, როცა კრწანისის ველზე ნაომართა არაგველობას ახსენებს; ჩქარი მდინარეა არაგვი, თუმცა, არც ისეთი ბობოქარია, რომ მის გახსენებაზე ნებისმიერ ადამიანს მგზნებარებისა და შეუპოვრობის განწყობილება დაეუფლოს (ქვემო დინებებში წყალმცირობის დროს საკმაოდ მდორეც არის იგი), მაგრამ, რადგან შეუპოვრობისა და სილალის სიმბოლოდ უკვე არის ეს მდინარე ქცეული, ლადო ასათიანის ლექსში სწორედ შეუპოვრობისა და ფიცხელობის მნიშვნელობით ჟღერდება მისი სახელი, – როცა არაგველ გმირებს თავისებური მგზნებარებით შეუძახებს, ერთ-ერთი უპირველესი, რაც ცნობიერად თუ არაცნობიერად ახსენდება მკითხველს,

ბარათაშვილისეული არაგვია (მკითხველი, შესაძლოა, არც იცნობდეს ამა თუ იმ პოეტს და, საერთოდ, არც აინტერესებდეს პოეზია, მაგრამ მაინც პოეტთა მიერ დამკვიდრებული მნიშვნელობებით აღიქვამს სიტყვებს და საგნებს), ბარათაშვილთან ხალისიანობისა და დაუდგრომლობის ერთგვარ სიმბოლოდ წარმოგვა არაგვი და ასათიანთან კი თითქოს ბრძოლის ყიჟინა მოისმაო, სიფიცხე და ლაღად ბრძოლის ცეცხლის ალი აგიზგიზდაო თითქოს მის ლექსში, გეგონება, საფლავებიდან უნდა წამოდგნენ გმირები მალე და ფიცხელ ომში გადაეშვანო (ეს პოეტები, ცხადია, სრულიად განსხვავებული სტილით წერენ და, რა თქმა უნდა, აქ ერთი პოეტის მიერ მეორის თავის ზეგავლენაში მოქცევა, მხატვრულ-სტილისტური დამსგავსება სრულებით არ იგულისხმება, ჩვენ აქ მხოლოდ იმის შესახებ ვსაუბრობთ, რომ არაგვისათვის მიერ ბოძებული მხატვრული სახე ისახება ასათიანის ამ ლექსში, რასაც ლიტერატურულ ზეგავლენასთან არაფერი აქვს საერთო, თუმცა, იმას კი ვფიქრობთ, რომ ლადო ასათიანი მიმართვის ფორმით, შესაძლოა, ეხმიანება თავის დიდ თანამოკალმეს, რაც მაშინ ხდება, როცა ბარათაშვილის მსგავსად შორისდებულით შეუძახებს არაგვის პირას გაზრდილ გმირებს – „ჰოი, ადგილნო, არაგვის პირნო“; „ჰეი, თქვენ არაგველებო“); „არაგველებო“ მიმართავს ასე, რადგან იცის, რომ სილალის, დაუდგრომლობის, შეუპოვრობის ერთგვარ სიმბოლოდ უკვე არის არაგვი ქცეული, ასეთი ემოციით აღიქვამს მას მკითხველი და ლადო ასათიანს აღარ სჭირდება, რომ ყურადღება განსაკუთრებულად გაამახვილოს მდინარის დაუდგრომლობაზე, რათა ამგვარი სიმბოლური მნიშვნელობა შესძინოს მას; „ჰეი, თქვენ, არლუნელებო“, – ასე რომ მიემართა პოეტს რომელიმე მეზრძოლათავის, ამგვარ ემოციას ვერ შექმნიდა (მიუხედავად იმისა, რომ დინების ზემო ნაწილებში არლუნიც არაგვივით სწრაფია) და ეს – იმიტომ, რომ იმხანად, ლადო ასათიანის დროს, არაგვს ჰქონდა შეძენილი შეუპოვრობასთან ასოცირებული და საქვეყნოდ ცნობილი „სტატუსი“ და, რამდენადაც ვიცით, არლუნს, ყოველ შემთხვევაში, ასე ცნობილი – არა (თუმცა, ლადო ასათიანის ხელში არლუნიც შეიძენდა ამგვარ „სტატუსს“, რადგან უკვე სხვა სიტყვებს იხმარდა და თავისებური ოსტატობით წარმოგვიდგენდა არლუნის დაუდგრომელსა და სიცოცხლით სავსე ბუნებას); პოეტს რამდენიმე ცოცხალი სიტყვით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, კარგად მოქნეული ფრაზით, შეუძლია, განსაკუთრებული დატვირთვა მიანიჭოს ამა თუ იმ სიტყვას, ასეთი დატვირთვა მიიღო, მაგალითად, სიტყვა „ალგეთმა“ მას შემდეგ, რაც ხალხურმა მოლექსემ ეს სტრიქონი წარმოთქვა: – „კიდევაც დაიზრდებიან ალგეთს ლეკვები მგლისანი“... არაგვის შემთხვევაში, არაგვს უკვე შეძენილი ჰქონდა ის სახე, რომელმაც ლადო ასათიანს საშუალება მისცა, რომ ამ ლექსის მეოხებით ბრძოლისაკენ მომწოდებელი შეძახილი გაეგონებინა ქართველთათვის; **ერთ-ერთი** უპირველესთაგანი, ვინც არაგვის ამ მნიშვნელობით დამკვიდრებას შეუწყობ ხელი, ნიკოლოზ ბარათაშვილია.

როგორც ვხედავთ, ჩვენ აქ ვახსენეთ სიტყვა „ერთ-ერთი“ და ახლა ხაზგასმით აღვნიშავთ, რომ ბარათაშვილი ერთადერთი არ არის, ვინც არაგვის

ასეთი მხატვრული სახის შექმნას დაუდო საფუძველი, – ამაში სხვებსაც აქვთ ნვლილი შეტანილი; ჩვენ არ გამოვრიცხავთ ვახუშტი ბატონიშვილის შესაძლო ნვლილს (გავიხსენოთ მისი ექსპრესიული და ალიტერაციული წინადადებები არაგვზე), ამ კუთხით შესასწავლია გრ. ორბელიანის, ა. წერეთლის, ალ. ყაზბეგის და სხვათა ნაწარმოებები, რომლებშიც არაგვი ან დამოუკიდებლად იქნება თავისი მხატვრული სახით აღმოცენებული, ან სხვათა თუ სხვებზე ზეგავლენის კვალი გამოჩნდება ზოგიერთ შემთხვევაში, ბარათაშვილის გარდა, სხვა პოეტებზეც იქნება ამ კუთხით სასაუბრო, მაგრამ ჩვენ ქვემოთ განსაკუთრებულ ყურადღებას გავამახვილებთ ვაჟა-ფშაველას ლექსზე – „არაგვს“, რომელიც ბარათაშვილის მიერ შექმნილი „მზა“ მხატვრული სახისგან არ ჩანს დავალებული, რომელიც თვითონ უნდა იყოს სიცოცხლისა და მგზნებარების განმასახიერებელ, მხატვრულ სახედ დაბადებული, ვაჟა ძალიან დიდი სიყვარულით მიმართავს არაგვს, ვხედავთ, რომ მასთანაც გამაცოცხლებელ, სიცოცხლის მომგვრელ ხალისზე, „ზვირთთა ლალ ჩქერანზეა“ ყურადღება გადატანილი, სიცოცხლისა და მგზნებარების განსახიერებად ბარათაშვილისა და სხვათა გარეშეც აღიქმება ვაჟასთან არაგვი და, ამდენად, ვაჟაც უნდა მოვიაზროთ იმ ერთ-ერთ შემოქმედად, რომელმაც აღმოაცენა ის მხატვრული სახე, რაც, ჩანს, საკმაოდ ნაყოფიერად აიტაცა შემდგომი დროის ქართულმა მწერლობამ.

რადგან სტატიის ამ ნაწილში უკვე ლიტერატურული კომპარატივისტიკის სფეროში შემოვაბიჯეთ, სანამ ვაჟას ლექსს შევეხებოდეთ, აღვნიშნავთ იმასაც, რომ მოგვიანო პერიოდის შემოქმედთა შორის, ლადო ასათიანის გარდა, სხვათა შესახებაც შეიძლება საუბარი, არაგვი ალბათ სხვა არაერთ შემთხვევაშიც ასეთ სიცოცხლით სავსე, მღელვარე, ხმაურიან მდინარედ იქნება წარმოჩენილი, რისი **ერთ-ერთი** მთავარი განმაპირობებელი, შესაძლოა, ასევე ბარათაშვილი აღმოჩნდეს, მაგრამ ჩვენ ძალიან არც ამჯერად გავაგრძელებთ სიტყვას, მოკლედ კი მხოლოდ რამდენსამე ლექსზე გავამახვილებთ ყურადღებას და ვიტყვით, რომ ბარათაშვილის „არაგვიანთან“ დაკავშირებით საინტერესო იქნება, ვთქვათ, ისეთი ლექსის განხილვა, როგორიც არის „ანანურთან“ (ტიციან ტაბიძე), რომელშიც პოეტი ამ სიტყვებით მიმართავს თამუნია წერეთელს: „შავი არაგვი თეთრ არაგვს ერთვის, / ჩვენი გათიშვა კი ყველას სურდა“; – აქაც ტემპერამენტის ერთგვარ სიმბოლოდ წარმოდგება არაგვის ორივე განშტოება: „შავი არაგვი“ თუ ბობოქარი და ამღვრეული სულის სიმბოლური გამოხატულებაა, „თეთრი არაგვი“ ნაზსა და ქალურ, ერთი მხრივ, დაუცხრომელი ტემპერამენტის, მეორე მხრივ კი, სინაზისა და სინატიფის ერთად დამტევ, მათ გამაერთიანებელ ბუნებას გულისხმობს და სიცოცხლით სავსეობას განასახიერებს ამ ლექსში არაგვი, თავის ყველა დინებაში რომც არ ჩქეფდეს და ხმაურობდეს მთელი ძალით, რომც არ ქუხდეს ეს მდინარე ყველგან, რადგან უკვე მინიჭებული აქვს ასეთი „სტატუსი“, ამ სიტყვის ხმარება არაერთ პოეტს უადვილებს სათქმელის გამოთქმას და თავისუფლად შეიძლება ამ სახით მდინარის წარმოდგენა (შესაძლოა, ხსენებულ კონტექსტში იყოს განსახილველი გალაკტიონის – „თან მიმყოლი ჩრდილები, აუხსნელი ქარაგმი, /

სადაც მწვანე ველია და მქუხარე არაგვი“, – „მწვანე ველისა“ და „მქუხარე არაგვის“ ერთად ხსენება უნებურად გვახსენებს ბარათაშვილისეულ გამოთქმებს: „არაგვი არაგვიანი“ და „ჰოი, ნაპირნო, არაგვის პირნო“); აქ გავისხენებთ, რომ მურმან ლებანიძესთან გვხვდება ბარათაშვილისეული გამოთქმა: „სად უცხო ჭალაკი არი, / და სად ვინროში ბლავის / არაგვი – არაგვიანი, / იქ უნდა კრეფდე ყვავილს!“, „შენ ამ ქალაქში რა გინდა, / პატარა თამუნია!“ და ახლა, როცა ვაჟაფშაველას ზემოხსენებულ ლექსზე გადაგვაქვს ძირითადი აქცენტი, გავიმეორებთ, რომ ძალიან დიდი სიყვარულით მიმართავს პოეტი არაგვს („დანუხებულმა, არაგვო, / რო გნახე, გავიხარეო, / სრულიად გამოვიცვალე, / ნელშიაც ავიხარეო, / რა ლამაზია, ნყეულო, / შენთ ზვირთთა ლაღნი ჩქერანი, / გააფთრებულსა ტალღასა / კლდეს რომ წაუვლენ თქერანი!“) და ჩვენ ნათლად ვხედავთ, რომ ვაჟასთანაც სიცოცხლისა და დაუდგრომლობის განსახიერებადაა არაგვი წარმოდგენილი; ძალიან საინტერესოა, რომ ამ ლექსზე დაკვირვებისას ჩვენს წინაშე ისეთი სურათი იშლება, რომლიდანაც ილია ჭავჭავაძის ზოგიერთ ნაწარმოებთან ვაჟაფშაველას მიმართება მოჩანს კარგად (ილიას თერგთან და მყინვართან მიმართებითაა საინტერესო ვაჟას ეს ლექსი და ესეც არის ძირითადი მიზეზი, გამორჩეულ ყურადღებას რომ ვამახვილებთ მასზე); როცა ვკითხულობთ პოეტის ამ სიტყვებს: „შენ თვალს გარიდებ მაშინა, / მთებისკე მნადის ცქერანი, / უნდომლად მაშინდებიან, / ბედკრულს ბედკრულნი მღერანი“, ჩვენი ფიქრი უნებურად ილიასეული მგზნებარე თერგისა („ბაირონი“) და მშვიდი და მაღალი მყინვარისაკენ („გოეთე“) მიემართება და ერთბაშად იბადება შთაბეჭდილება, რომ უეცრად გოეთესეური სიმშვიდე მონატრებია ვაჟას, რომ ბაირონისეური გზნებისაგან განრიდების სურვილი მოძალებია წუთით, რადგან იცის, რომ ხშირად ფიზიკურად დამლუპველია ეს „წყეული“ გზნება, თითქოს უნდაო, რომ „მთას იყოს“, „მწვერვალზე იდგეს“, იქიდან გადმოხედოს წუთისოფელს, „ღმერთს ელაპარაკოს“ და ასე დაისვენოს სულიერად; ვაჟასეული არაგვი მართლაც განასახიერებს გზნებას და ლელვას, ბრძოლას და მოუსვენრობას და ზოგჯერ მართლაც დამლუპველია ეს გზნება, მაგრამ, როცა ყურადღებით მივადევნებთ თვალს მის ლექსებს, როცა „მთაში ავყვებით პოეტს“, ვნახავთ, რომ, კი არ ისვენებს, არამედ იქაც ქვეყნიერებაზე ფიქრობს და წუხს იგი, რომ ამ ქვეყანაზე სადარდებელი არც იქ შორდება, როცა დავინახავთ, რომ ქვეყნიერების სიყვარულით არის სავსე ვაჟასეული მთა, ცხადი გახდება, რომ ამ ქვეყნისაგან განრიდება და მისი დავინყება კი არა, მისთვის ისეთი ზრუნვა და გარჯა სწადია პოეტს, რაც სულიერ სიმაღლესა და ღმერთთან სიახლოვეს საჭიროებს; იცის პოეტმა, რომ ამ სიმაღლისა და სიახლოვის გარეშე ვერაფერს არგებს ქვეყანას, რადგან, მისი რწმენით, ამქვეყნიურ ბრძოლას და გზნებას სწორედ ზეციური სიმაღლე უნდა ასაზრდოებდეს და, მიუხედავად იმისა, რომ, შესაძლოა, გაანამოს და დალუპოს კიდეც ამ „წყეულმა“ გზნებამ, მაინც უყვარს იგი (ფფიქრობთ, ლექსში სწორედ ამ განწყობილების გამო ეძლევა საალერსო მნიშვნელობა სიტყვას – „წყეული“), მაინც არ შორდება ამ, ილიასეურად თუ ვიტყვით, „ტანჯვით, წვალებით, ბრძოლითა და ვაი-ვაგლახით“ სავსე ცხოვრე-

ბას, მთაში ყოფნის დროს ღვთაებრივი და მაღალი სულიერებით და სიყვარულით სავსე გადაჰყურებს იგი თვალწინ გადაშლილ ქვეყნიერებას და ღმერთთანაც ალბათ მის ხსნაზე ლაპარაკობს; ასეთი სიყვარულის გამოა, რომ ლექსში „არაგვს“ ამ მდინარეზე შეყვარებულ ვაჟებს ემსგავსებიან და არაგვისაკენ მონევენ კლდეები, ამის გამოა, რომ ლექსში „მთას ვიყავ“ ვხედავთ, თუ როგორ ეშვება ქვეყნისაკენ ღმერთთან ახლოს ნამყოფი ვაჟა, სინაის მთიდან მომავალ მოსეს რომ მიმგვანებულა, ეშვება, რადგან არ შეუძლია, რომ მარტო დატოვოს ნუთისოფელში ჩარჩენილი ადამიანები, არაამქვეყნიურ სიმაღლეთაგან რომ გადმომზეროდა ცოტა ხნის წინათ, უბრუნდება ამ ქვეყანას და იცის ალბათ, რომ ღვთაებრივი სიმაღლე მისცემს ნუთისოფლად მცხოვრებთათვის ბრძოლის ძალას, არ გაურბის ამ ბრძოლას ნუთისოფლისკენ მომავალი ვაჟა, მოდის აქეთკენ და ამ დროს მკითხველის განსაკუთრებული ყურადღება იმ ფაქტმა უნდა მიიქციოს, რომ ნუთისოფლის მორევში, ამაოებაში გარკვეულწილად გარევის შიში აქვს მოძალებული პოეტს, სწორედ ამაზე წერს იგი გაცხადებულად, – იცის, რომ, რადგან თვითონაც ადამიანია, მთიდან დაშვების შემდეგ ნუთისოფლურ წარმავალობას მთლიანად მაინც ვერ დააღწევს თავს, რომ მასაც მოუწევს ამო ფასეულობებთან მიახლოება და ეს კი სულიერ ტკივილს აყენებს; მაგრამ ჩვენთვის უდავოა, რომ სულიერ სიმაღლეს შეინარჩუნებს ასეთი ადამიანი და ნუთისოფელი ვერ გაანადგურებს მას, რადგან იმგვარი ცეცხლით იმუხტება იგი სულიერი ამაღლებისა და ღმერთთან ახლოს ყოფნის ნუთებში, რომ, უბრალოდ, შეუძლებელია ამ მაღალსულიერების განადგურება; ვაჟასთან დახატული სიმაღლე, მისეული მთა, ძირეულად განსხვავდება მიუწვდომელი და ხალხისაგან შორს მყოფი „მყინვარისაგან“, ილიას რომ აქვს აღწერილი, ვაჟა თითქოს თავისდაუნებურად განმარტავს, თუ რას ნიშნავს ის სიმაღლე, რომელზედაც ისეთი ადამიანები დგანან, როგორებიც თვითონ, ილია და მათი მსგავსნი არიან, – ჩვენ ვხედავთ ვაჟასეული მთების ერთ-ერთ უმთავრეს ნიშანს, ვხედავთ, რომ ქვეყნისთვის იმგვარი ფიქრია ეს ნიშანი, როგორმაც, შესაძლოა, „ტანჯვის ფიალადაც“ აქციოს ასეთი სახის მაღალსულიერი ადამიანი, და ვხედავთ იმასაც, რომ დაუდგრომლობისა და მოუსვენრობის, მოძრაობის განსახიერებად წარმოდგება ვაჟასთან არაგვი, რაც ილიასეულ „თერგსაც“ ეხმიანება და ბარათაშვილისეულ „არაგვიანსაც“ და, რადგან ჩვენი წერილის უკვე შემაჯამებელი ნაწილისაკენ წარგვემართა საუბრის გეზი, დავუბრუნდებით ზემოთქმულს და გავიმეორებთ, რომ ბარათაშვილი მარტო არ არის და ქართულ პოეზიაში არაგვის მხატვრული სახის დამკვიდრებას, იქნებ, სხვებთან ერთად, ვაჟა-ფშაველაც უწყობს ხელს და ბოლოს კი აქცენტს ისევ მთლიანად ბარათაშვილისკენ მივმართავთ და ერთხელაც აღვნიშნავთ, რომ ძირითადად სწორედ ნიკოლოზ ბარათაშვილი უნდა იყოს ის უმთავრესი ადამიანი, რომელმაც არა მარტო პოეზიის განვითარებას შეუწყო ხელი, არამედ სამეცნიერო აზრის ჩამოყალიბებაშიც შეასრულა თავისი როლი, – ეს შთამბეჭდავი სიტყვათშეთანხმება – „არაგვი არაგვიანი“ ისე ღრმადაა გამჭდარი მრავალთა მეხსიერებაში, ისე მტკიცედაა მასში ჩაბეჭდილი, რომ სამეცნიერო

აზრის ჩამოყალიბებაზეც კი მოუხდენია მას ზეგავლენა (ხსენებული ცნობილი ლექსიკონის გარდა, არაგვი სხვა ცნობარებშიც არის განმარტებული როგორც „სწრაფი“, რაც უმეტესწილად ბარათაშვილის მიზეზით ჩანს განპირობებული, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, სწორედ სამეცნიერო მონაცემები ცხადყოფს, რომ ამ ჰიდრონიმის ეტიმოლოგიას სისწრაფესთან არაფერი უნდა ჰქონდეს საერთო, – პოეტს, როგორც ითქვა, სიტყვის ახსნის სურვილი არა ჰქონია და მდინარის სახელის გენეზისი, ვფიქრობთ, სულ სხვა საფუძვლებს ემყარება, ბარათაშვილისეული „**არაგვი არაგვიანი**“ – ეს არის სიტყვის ოსტატის მიერ მოფიქრებული მოხერხებული სიტყვათმეთანხმება, კარგი ალიტერაცია, ცხადად ჩანს, რომ ძალიან დიდი სიყვარულის დამტვევია ეს ორი სიტყვა და სწორედ პოეტური ოსტატობა უნდა იყოს მიზეზი იმისა, რომ არა მარტო პოეტთა ნაღვანში აისახა, არამედ ზოგიერთ შემთხვევაში მეცნიერებასაც დაეცყო ამ სიტყვების კვალი.

წერილის ბოლოს დასკვნის სახით გამოვკვეთთ ზემოთ გამოთქმულ რამდენსამე მოსაზრებას:

1. ჰიდრონიმი „**არაგვი**“, ჩვენი აზრით, მიღებულია პროტო-ინდოევროპულ ენაში ცნობილი \***reg-** ძირიდან; ლექსემაში გამოიყოფა **მა-აგ** პრეფიქს-სუფიქსი, ჰიდრონიმის მნიშვნელობაა: „**გამნაყოფიერებელი**“, „**მომრწყველი**“;

2. ჰიდრონიმი „**არაგვის**“ ის ლექსიკონისეული განმარტება, რომლის თანახმად, არაგვი ქართულად ნიშნავს „სწრაფს“, ეფუძნება ნიკოლოზ ბარათაშვილის სიტყვას – „**არაგვიანი**“, რაც მხოლოდ ეპითეტია, წინა სიტყვასთან გართმევის მიზნით მოფიქრებული ერთგვარი ნეოლოგიზმია და ჰიდრონიმის მნიშვნელობის ასახსნელად იგი არ გამოდგება;

3. ნიკოლოზ ბარათაშვილმა შექმნა არაგვის მხატვრული სახე, რომელიც, როგორც ჩანს, არაერთი ქართველი პოეტის შემოქმედებაში აისახა.

#### დამონშებანი:

Abashidze, B. *Mitologiis Sak`itkhebi Kartul Zep`irsit`q`vierebashi*. Tbilisi: 1978 (აბაშიძე, ბ. *მითოლოგიის საკითხები ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში*. თბილისი: 1978).

Asatiani, L. *Etimologii Gruzinskikh Gidronimov Rioni I Aragvi. Onomastik`a Kavkaza*; 1980 (Асатиани, Л. К. *Этимологии грузинских гидронимов Рioni и Aragvi, Ономастика Кавказа*; Орджоникидзе: 1980).

Bedosvili, G. *Kartul T`op`onimta Ganmart`ebit-et`imologiuri Leksik`oni*, I. Tbilisi: 2 (ბედოშვილი, გ. *ქართულ ტოპონიმთა განმარტებით-ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*. I. თბილისი: 2002).

Bendeliani, Ts. *Zanizmebisatvis Kvemoimerul Dialekt`shi, Kartveluri Memk`vidreoba*, IV. Tbilisi: 2000) (ბენდელიანი, ც. *ზანიშმებისათვის ქვემოიმერულ დიალექტში. ქართველური მემკვიდრეობა*, IV. თბილისი: 2000).

Ch`ant`uria, T. *Dinovavridan Dizainamde*. Tbilisi: 1989 (ჭანტურია, ტ. *დინოზავრიდან დიზაინამდე*. თბილისი: 1989).

- Chikobava, A. *Ch'anur-Megrul-Kartuli Shedarebiti Leksik'oni*. Tbilisi: 1938 (ჩიქობავა, ა. *ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი*. ტფილისი: 1938).
- Ch'ilasvili, L. *Nek'resis Udzelesi Kartuli Ts'arts'erebi da Kartuli Damts'erlobis Ist'oriis Sak'itkhebi*. Tbilisi: 2004 (ჭილაშვილი, ლ. *ნეკრესის უძველესი ქართული წარწერები და ქართული დამწერლობის ისტორიის საკითხები*. თბილისი: 2004).
- Gamkrelidze, T. Ivanov, V. *Indoevropskij Jazyk I Indoevropytsy*, II, Tbilisi: 1984 (Гамкрелидзе, Т.; Иванов, В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, II, Тб.:1984).
- Gan, Karl. *Opyt Obyasnebnaya Kavkaskikh Geograficheskikh Nazvaniya*, Tiflis: 1909 (Ган, Карл. *Опыт объяснения Кавказских географических названий*, Тифлис: 1909).
- Geograficheskaya Entsiklopediya (Географическая энциклопедия)*. [https://dic.academic.ru/contents/nsf/enc\\_geo/](https://dic.academic.ru/contents/nsf/enc_geo/)
- Gudava, T. "Bagismieri Tankhmovnebi Chkamiarta Ts'in Megrulshi". *Saenatmetsniro K'rebuli*. Tbilisi: 1979 (გუდავა, ტ. „ბაგისმიერი თანხმოვნები ჩქამიერთა წინ მეგრულში“. *საენათმეცნიერო კრებული*. თბილისი: 1979).
- Et'imologiuri Leksikoni (ეტიმოლოგიური ლექსიკონი)* <https://www.etymonline.com>
- Itonisvili, V. *Aragvi da Aragvelebi*. Tbilisi: 1983 (ითონიშვილი, ვ. *არაგვი და არაგველები*. თბილისი: 1983).
- Javakhishvili, Iv. *Kartveli Eris Ist'oria*. Tbilisi: 1950 (ჯავახიშვილი, ივ. *ქართველი ერის ისტორია*. I. თბილისი: 1950).
- Kartuli P'oezia Tkhutmet' T'omad*. VI. Tbilisi: 1975 (*ქართული პოეზია თხუთმეტ ტომად*. VI. თბილისი: 1975).
- Kartlis Tskhovreba*. I. Tbilisi: 1955 (*ქართლის ცხოვრება*. I. თბ.: 1955).
- Kartlis Tskhovreba*. IV. Tbilisi: 1973 (*ქართლის ცხოვრება*. IV, თბ.: 1973).
- Lomashvili, J. *Ts'erilebi*. Tbilisi: 1975 (ლომაშვილი, ჯ. *წერილები*. თბილისი: 1975).
- Maan, O. *O Nekotorykh Storonakh Etnokulturnoj Istorij Abkhazov v Mirovoj Istorii Mezhdunarodnikh Otnosheniyakh*. *Materiyaly Mejd. Nauch. Konf. Abkhazskij Inst'itut' Gumanit'arnikh Issledovaniy im. D. I. Guliya. Inst. vostokovedeniya RAN: 2016* (Маан О. *О некоторых сторонах этнокультурной истории Абхазов, Абхазия в мировой истории и международных отношениях*. Материалы межд. науч. конф; Абхазский инст. гуманитарных исследований им. Д. И. Гулия АНА; Инст. востоковедения РАН: 2016).
- [http://apsnyteka.org/file/abkhazia\\_v\\_mirovoi\\_istorii\\_i\\_mezhdunarodnykh\\_otnosheniakh\\_2016.pdf](http://apsnyteka.org/file/abkhazia_v_mirovoi_istorii_i_mezhdunarodnykh_otnosheniakh_2016.pdf)
- Marr, N. *Etno – I Glottogony Vost. Evropy. Izbr. Raboty*. V, M-L: 1935 (Марр, Н. *Этно – и Глоттогония Вост. Европы, Избр. работы*, V, М-Л.: 1935).
- Nikonov, V. *Krat. Topon. Slovar. M.: 1960* (Никонов, Вл. *Крат. топон. словарь*. М.: 1966).
- Obzor Rossijskikh Vladenij za Kavkazom*. 1836 (*Обзор Российских владений за Кавказом*, II, СПб: 1836).
- Orbeliani, Sulkhan-Saba. *Sitq'vis K'ona*. Tbilisi: 1954 (ორბელიანი, სულხან-საბა. *სიტყვის კონა*. თბილისი: 1954).
- Penrikhi, H. Sarjelaze, Z. *Kartvelur Enata Et'imologiuri Leksik'oni*. Tbilisi: 2000 (ფენრიხი, ჰ.; სარჯელაძე, ზ. *ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*. თბილისი: 2000).
- Perikhanyan, A. *Materiyaly k Etimologicheskomu Slovaryu Drevnearmyanskogo Yazyka*. I, NAN RA, 1993 (Периханян, А. *Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка*; I, НАН. РА, 1993).
- Tverdiy, Al. *Toponimicheskij Slovar Severnogo Kavkaza*. II. Krasnodar: 2006 (Твердый Ал.

- Топонимический словарь Северного Кавказа*. I. II; Краснодар: 2006).  
<https://web.archive.org/web/20101006070555/http://kubangori.narod.ru/Slovartopo.html>  
Vakhusht'i. *Sakartvelos Geographia*. Tbilisi: 1904 (ვახუშტი. საქართველოს გეოგრაფია. თბილისი: 1904).  
Vakhusht'i Bat'onishvili. *Sakartvelos Samepos Aghts'era*. Akhal Kartulze Gadmoit'anes da K'oment'arebi Daurtes En. Gabidzashvilma da N. Chkhik'vadzem. Tbilisi: 2012 (ვახუშტი ბატონიშვილი. საქართველოს სამეფოს აღწერა. ახალ ქართულზე გადმოიტანეს და კომენტარები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და ნ. ჩხიკვაძემ. თბილისი: 2012).  
Vazha-Pshavela. *Tkhzulebani*, IX. Tbilisi: 1964 (ვაჟა-ფშაველა. თხზულებანი. IX. თბილისი: 1964).

**Gocha Kuchukhidze**  
(Georgia)

**Semiotics for the “Aragvi” and “Aragviani”**  
(Linguistic and Semiologic Studies)

**Summary**

**Key words:** poetics of Baratashvili, etymology of Aragvi.

According to one of the well-known toponymic dictionaries (in: A.Tverdiy, Toponymic Dictionary of the Northern Caucasus, I; Krasnodar, 2006; / in Russian), the name of the river *Aragvi* is determined as “fast”, “undelayed” (“быстрая, незапаздывающая”). The paper suggests that in this case the etymology of the word is based on one stanza of NikolozBaratashvili's poem “The Fate of Kartli” in which this river is mentioned as “aragviani”(“undelayed”).

It is suggested here that the word “aragviani” used by Baratashvili has nothing to do with the genesis of hydronym. In the poem this word is an ordinary epithet that alliteratively linked to the river name. The poet had no desire to explain the name of the river and relying on his word the research into the genesis of hydronym is unjustified. It seems that this interpretation of the aforementioned dictionary stems from the information of the researcher, who incorrectly explained the meaning of hydronym with the reference to Baratashvili.

It is stated that NikolozBaratashvili created an artistic image of the *Aragvi River* (in his poem the *Aragvi* is shown as symbolic personification of fast moving, vigorous), which was later reflected in the works of many Georgian poets. In the context of Baratashvili's poem there are also considered the poems of LadoAsatiani, TitsianTabidze, GalakhtianTabidze.

The paper also deals with other issues, for example, special attention is paid to the question as to how the *Aragvi* is reflected in VazhaPshavela's poem “To the Aragvi” („არაგვის“). The poet addresses the river with great love, says that he is seduced by its turbulence, foamy waves, and then when beholding the Aragvi, he feels an urge to take



his eyes off it and direct his gaze towards the mountains and at this time he calls the *Aragvi* as “damned” („წყული“). In this paper we also consider the “*Letters of a Traveler*” by Ilia Chavchavadze in which the turbulent river (in this case the *Tergi* /*Terekriver*) and the mountain (*Mqinvari*/Mount Kazbek) are opposed to each other and based on this, we consider VazhaPshavela’s poem in the context of Chavchavadze’s novel. Ilia Chavchavadze writes that the *Tergi* reminds him Byron, and the *Mqinvari* – Goethe. In Chavchavadze’s imitation the *Tergi* is a symbol of motion, the fight of Georgian people for freedom and the *Mqinvari* is an embodiment of the peace and quietness that is attained as a result of avoiding such fight and standing apart from the people. Ilia Chavchavadze does not like such quietness and says that he prefers the “*Tergi*”, i.e., the fight for people. Close scrutiny of Vazha-Pshavela’s poem gives the impression that the quietness of the mountain and the turbulence of the river are also contrasted with each other. At first glance, it looks like Vazha runs away from the turbulence, fight and strives for peace and quietness, but in the second part of the poem it becomes clear that this is not the case, on the contrary, he agrees with Chavchavadze - the poet draws such a mountain, the ridges of which resemble young men who are in love with the *Aragvi* and move closer to the river. In another poem called “*I Have Been to the Mountain*” VazhaPshavela appears as a highly spiritually person - this time, as he himself puts it, he talks with God, and we see that the poet concerns about his people and country and is ready to sacrifice his life for the sake of the motherland. The poem “*To the Aragvi*” expresses the feeling which confirms that it is not easy for a poet to sacrifice life, and, apparently, that is why he mentions *Aragvi* with the word “damned”, but this word is pronounced not with hate but with love, and during the analysis of the poem it becomes clear that like Ilya Chavchavadze, VazhaPshavela is ready for self-sacrifice for the sake of the motherland.

When considering the above-mentioned issues, we also deal with the famous Georgian geographer and historian Vakhushti Bagrationi. It is stated that he is not only a great scholar, but also an author gifted with great literary talent. It is clearly seen when Vakhushti describes the *Aragvi*, his sentences are very expressive; he often uses alliteration and chooses such words for the *Aragvi* that rhyme with the name of the river. It can be said that the *Aragvi* is a kind of poetic inspiration for Vakhushti Bagrationi.

The paper also studies the issues related to the text of Vakhushti’s work “*Geography of Georgia*”, corrections are made in the text translated into modern Georgian.

In addition to literary and textual, linguistic issues have been also considered in the paper.

The paper deals with the issues related to the etymology of the *Aragvi* hydronym, the views of various scholars are discussed and an assumption is put forward that the name of the river is derived from the root \***reg-** (“moist”, “wet”) known in proto-Indo-European language and this word must be formed by adding Georgian მა-ავ (“**ma-av**”) prefix and suffix. From this viewpoint, the original name of the *Aragvi* River was “**მა-რაგ-ვი**” (“**Ma-rag-v-i**”), which means “**irrigator**”, “**fertilizer**”.

The paper suggests that other hydronyms (*Aragon*, *Argun* / *Caucasus*...) could be also related to the mentioned root \***reg-**...

**О. В. Червинская**  
(Украина)

### **Интеллектуальный суверенитет провинции**

Культурная значимость провинции, еще осознанная весьма приблизительно, начинает все-таки достаточно выпукло кристаллизоваться в гуманитарной области как социокультурный феномен (Императив...2004). Следует учитывать, что любая из империй имеет свою неповторимую, всегда впечатляющую «культурную композицию», зависящую от исторического времени, географии и контекста, со своим, немислимым без провинции как таковой, несомненно сложным и особым «культурным ландшафтом» (парадигма М. Хайдеггера, популяризованная географом Ю. Ведениным<sup>1</sup>). Разнородность имперских конфигураций доказана наличием многочисленных исторических примеров – от шумерской цивилизации до 5-тысячелетнего Китая с его исторически неизменной традицией, некогда собранного из разрозненных провинций в империю династиями Цинь и Хань, с выдающимися культурными и научными взлетами. Или империя Александра Македонского, которая на базе полисной системы начиналась с поглощения ослабленной нестроениями империи Персов. Или так называемая Священная Римская империя, Византия, Османская, Британская, Австро-Венгерская или Российская империи, а также многочисленные и разнородные (относительно принципов управления захваченными ойкуменами) так называемые кочевые империи, например, Монгольская, Тюркская или империя Гуннов во главе с Атилой, споры о которых всегда будут зоной наиболее пламенной полемики между историками.

Такие великие европейские колониальные государства нового времени, как Испания, Англия, Франция, покорив ойкумены других континентов, стали тем новым типом империй, в композицию которых включаются территориально отдаленные колонии, подчиненные метрополиям. В новейшие времена – любая из европейско-азиатских империй, недавний СССР, или всемогущие США – все эти формы имперского устройства также характеризуются своей неоспоримой идентичностью и специфическими отношениями между центром и имперскими окраинами. Отдельные исследования сегодня пытаются воспроизвести феномен провинции в различных проекциях – например, воспроизвести «социокультурный портрет провинции» в контексте конкретных, знаковых направлений (см.: Сайко 2004). Провинцию невозможно обозначить как принципиальную однородность. Н. Инюшкин справедливо акцентирует наличие многочисленных научных мифов вокруг этой парадигмы, выделяет понятие «универсум провинции», предлагая диалектический подход – как поиск «объективных и субъективных факторов» в ее

---

<sup>1</sup> См.: (Веденин 1990; Культурный ландшафт...2004).

описании, включая «менталитет, свойственный ее обитателям» (Инюшкин 2004: 41).

В целом, определение провинции не вполне отчетливое, несмотря на то, что эта лексема является вполне обыденной. В своем полемическом анализе идей Кембриджской школы «истории понятий» (с 70-х гг. XX в. деятельность Дж. Покока и его последователей Дж. Данна и К. Скиннера) М. Бивар справедливо отмечал, что все взвешенные рассуждения по поводу отдельных понятий в настоящий перспективе исторического дискурса предстают, скорее, определенной «эвристической максимой», возникающей преимущественно из «контекста релевантных традиций и дилемм» (Бивар 2010: 151-152). В данном случае, наша проблема возникает как специфическая относительно понятийного статуса провинции как неперменного компонента имперской парадигмы, и ее не следует совмещать с понятием колониальных земель, имеющих на первом этапе колонизации свой особый статус (этот вопрос справедливо заслуживает отдельного внимания и имеет собственные коннотации).

Провинция интерпретируется в парадигме так называемого имперского социума, который предполагает центр как руководящий критерий всех творческих программ, где провинция предстает в статусе обязательной составляющей в формуле целостной имперской композиции. Феномен империи, отсюда, включает в себя провинцию как выразительную константу. Таким образом, империю следует интерпретировать как неизменно функционирующую, «рабочую модель» определенной конфигурации на базе двух устойчивых компонентов – центра и периферии.

Парадигма имперской модели провиденциально повторяет контур монотеистической модели мироздания с различными связями между центром и самыми отдаленными окраинами. Таким образом, провинция (лат. *provincia* – область) находится в синкретическом единстве с центром, что и определяет ее безусловную значимость и онтологический статус. Ошибочным будет считать провинцию маргинальной формой имперского социума, поскольку без надежных провинций империя теряет свою жизнеспособность. Отсюда, интеллектуальный суверенитет провинции также не стоит интерпретировать как некий парадокс.

Для понимания суммарной парадигмы «провинциализм / провинциальность / провинция» точкой отсчета является позиция самого наблюдателя, которая и определит все возможные ракурсы (центростремительные / центробежные). Для провинциала в слове «провинция» уже содержится некая эмоция, некая ущемляемость, что как будто требует сопротивления, иными словами – существует латентная почва для преодоления противоречий альтернативы. Таким образом, именно здесь кроется аргумент, позволяющий увидеть черту между тем, что является центром, и провинциальностью.

Любая модель имперской идеи предстает в утопическом формате, т.к. содержит в себе «важнейший признак утопии – глобальный масштаб изображаемого и

социальный анализ» (Ковтун 1999: 76). В аспекте понятия «культурный ландшафт» невозможно категорически обозначить центр как четкое энергетическое ядро, поскольку в одном случае это будет речная дельта в пустыне (Египет), море (Римская империя), гора (Мцхета), равнина и т. д., а, кроме того, центр в исторически опасные периоды может даже быть географически «плавающим». Исходя из семантики, «центр» является теоретической меткой отсчета, нулевой точкой – с достаточно изменчивым контекстуальным радиусом. В метафизическом смысле таковую, в первую очередь, определяет четко обозначенная идея (религиозная, этническая, социальная, политическая и т. д.), т. е. ее возникновение и распространение связано с определенным географическим антропогенным «урочищем» (по формуле В. Топорова – см.: Топоров 1991). Именно урочище ведет наиболее активную борьбу за единство на почве такой идеи, пусть, как отмечается, и с весьма переменной активностью (Севастьянова 2000: 26-27). В этом плане провинция не может заменить собою центр, поскольку она не порождает никакой первоначальной согласованности, никогда не становится импульсом борьбы – иначе она перестает быть собственно провинцией, а становится чем-то себе противоположным, «новым началом» – если позволительна такая тавтология.

Любая империя до определенного времени предстает гармоническим равновесием между центром и несколькими (или и больше) провинциями, то есть имеет свой исторический период спокойствия, что позволяет даже в исключительно сложных условиях с успехом привлекать к преодолению кризисов человеческий ресурс из самых отдаленных провинций (это доказывают новейшие исследования по военно-исторической антропологии, которые проблемно сужают вектор взаимодействия человека и общества к исследованию экстремальных условий во время вооруженных конфликтов – Цеглеев 2008: 367-368). Однако, именно менталитет провинции может оказаться зерном абсолютно иной целостности, и эта не безопасная для империи предопределенность рано или поздно обнаруживает свое противостояние центру.

В частности, значение возможностей провинции в культурологическом плане заключается именно в ее *периферийности*, сформированной исключительным местом, его укладом и людьми, качественно иным, фактически замкнутым коммуникативным пространством. Как правило, именно провинция поставляет центру новые формы, которые центр затем приватизирует как свои собственные. Любая из провинций, которые вместе и составляют конкретный «образ» империи, первоначально характерным образом усваивает новую модель, насаждаемую на ее предварительный уклад имперским центром, благодаря чему формируется уже иная специфика, фактически в очередной раз порождая феноменальный провинциальный менталитет – как мы это видим, в частности, на примере входившей в состав различных империй или государств Буковины, культура которой оставила свой след в австрийской, еврейской, румынской, русской и украинской литературах. Все рецепторы имперского сознания более чутко работают именно тут, на

пограничье с «другим миром», с которым соседствует провинция и, соответственно, «чувствует» его отчетливей.

Парадокс в том, что такое положение провинции, ее изначальная вторичность по отношению к центру оказывается наиболее существенным и ценным в ее онтологическом предназначении. Исторический опыт свидетельствует, что стабильность провинциального уклада до определенного времени поддерживает иллюзию имперской устойчивости. Именно в такие периоды в провинциальном мире по инициативе столиц зарождаются соответствующие и разнообразные просветительские очаги, некоторые из них сохраняют жизнеспособность на протяжении столетий, успешно приспосабливаясь к новым условиям или даже их игнорируя, превращая маленькие города в значимые научные центры. Кроме известной, но во времена латинского Рима уже бытовавшей на маргинесах Афинской школы, существовали, к примеру, такие, как Антиохийская, среди учеников которой были знаменитые богословы Василий Великий, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст. Т. Перфилова квалифицирует специфику таких восточных культурных центров как «византийский национализм». «Заметим, – пишет исследовательница, – что в Антиохии уже в первой половине IV столетия, задолго до распада территориальной целостности Рима (что произойдет в 395 г.), не изучались ни римские писатели и поэты, ни латынь» (Перфилова 2004:9). Однако, в средние века, уже в начале следующего тысячелетия, старейшие европейские университеты не одно столетие пользовались в основном латынью как языком преподавания далеко за пределами Рима. Кроме первого из пяти, основанных в XI-XIV ст. итальянских университетов, – Болонского (1088), связанного с именами Данте, Петрарки, Пико Делла Мирандолы, Николая Коперника и других, назовем также английские Оксфорд (1117) и Кембридж (1209), французскую Сорбонну (1215), испанскую Саламанку (1218), польский Ягеллонский (1364) и немецкий Гейдельбергский (1386) университеты, которые придерживались именно латинской традиции. Провинциальный «акцент» в истории университетов типичен, хотя практически не исследован. Безусловно, независимо от географического местоположения, университетский уклад следует относить к городской субкультуре. Факты свидетельствуют о том, что при благоприятных условиях определенного культурного периода именно провинция оказывалась и оказывается наилучшим источником студенческого контингента, благотворной средой для развития научной деятельности.

На пике империи постепенно становится привычной компрометация провинциального уклада, наблюдается стойкое неуважение и непонимание ее статуса, игнорирование ее способности быть автономным и качественным культурным «центром» в системе целостной имперской композиции, происходит стагнация провинциального мира как специфического продукта имперской идеологии. Именно это приводит потенциальные силы населения в движение по направлению к центру, и этот центростремительный синдром является весьма угрожающим симптомом. Все лучшее, вызревавшее в специфической однородности провинции, стремится в

центр, на ходу меняя формы коммуникации, приоритеты, амбиции, даже речь, что ослабляет и размывает рубежи, но на какое-то время укрепляет именно центр как определенное «соборное» интеллектуальное ядро. Если кризисы или экстремальные исторические события требовали от провинций в первую очередь людского ресурса, то времена стагнации активизировали ее интеллектуальный потенциал, вследствие чего осуществленные в историческом времени разнообразные модели провинций позже, со временем оказывались способными генерировать нарративы утопий – именно исчезающая провинция может превращаться в утопическую мечту об идеальном прошлом. Однако, ошибочно полагать, что распад некоей державной целостности не оставляет каких-либо позитивных следов. Как утверждает, «вопреки тому, что провинции в конечном итоге и уничтожили Рим, дух его, глубокий и могущественный, изменил их собственный облик» (Любимов 1980:312).

В исторической судьбе государств провинция, безусловно, имеет свою роль – позитивную или же не вполне доброкачественную, в зависимости от того, насколько она остается заинтересованной служить консервантом имперской идеи, т.е. от ее полностью корыстных устремлений к собственной цели. При этом вычленять стойкую типовую модель идентичности провинциальных топосов, разумеется, не имеет смысла, но исследователи при этом акцентируют один весьма существенный принцип взаимодействия между имперским управляющим центром и периферией – принцип структурной зависимости, подчинения, когда «собственный центр выводится за свои границы» (тезис М. Эпштейна), вследствие чего «формируется такой комплекс представлений о провинции, который лишает ее права на суверенность и подчиняет центру. В этом случае национальная культура соответствует образу копирующей провинции, в большей или меньшей степени она преувеличивает черты подражания и демонстрирует исходные (в секуляризованной культуре) из этого характеристики отсталости и невежества. Именно подобный образ, – по заключению Б. Ишкина, – обязан удерживать провинцию в подчинении» (Ишкин 2009: 313). В его интересном исследовании имплицитно прописан «стандартизованный комплекс представлений о провинции» как достаточно четкая рецептивная матрица: «а) представление про характер провинциала, включающий такие черты, как наивность, простота, узость и ограниченность, некомпетентность в самом широком смысле, такое же представление реализуется в зоонимичных метафорах; однообразие, отсутствие оригинальности, монолитность общества; церемонность, отсутствие естественных реакций, «претенциозность», подражательность, копирование; «фамильярность», отрицание дистанции в отношениях между людьми. Этими чертами провинциал наделяется независимо от того, находится ли он в местечке, или в столице; б) представления о занятиях провинциалов: сплетни, взяточничество, пьянство, творчество (поэзия, летописание и т. п.)» (Ишкин 2009: 317-318). Это, безусловно, некие шаблоны восприятия, которые могут быть справедливыми для отдельного случая, но решиться перенести этот вывод, скажем, на японскую провинцию было бы очень смелым делом.

Провинция моделирует имперский образец на уровне собственных отношений. Все имперские болезни четко высвечиваются именно в этой плоскости: организация власти, моральный кодекс (свой для каждого случая), коррумпированность, классовые взаимоотношения, образование, использование природных ресурсов и пр.

Механизм формирования империи осуществляется по тривиальной схеме континуума: это та или иная форма завоевания, на смену которой и в результате распада которой наступает новая, следующая форма завоевания. В историко-культурных исследованиях всегда акцентируется этот факт: «Биться, устанавливать римский порядок (что означало также и грабить) и строить – такой была миссия римлян. Что касается строительства, эта миссия была осуществлена в грандиозных масштабах, соответствующих величию империи. Новыми городами с прекрасными храмами, театрами, аренами и акведуками украсилась покоренная Галлия, Британия, Центральная Европа. Весь варварский мир, где прогремела железная поступь легионеров, ощутил влияние римской культуры. И эта же самая культура сменила древний Восток, дала ему новое ощущение своей силы, что обернулось против Рима» (Любимов 1980: 312-313).

Как известно, история средневековой Европы началась, когда варварский король Гейзер с вандалами разгромил величественный Рим, кроме Рима Афины и Коринф были разорены Аларихом. Но еще прежде этих событий начало самой римской культуры было «отмечено» страшнейшим погромом, который учинили солдаты римского консула Муммия в Коринфе, одном из известнейших греческих культурных центров.

Европейская история христианского времени была характерна многочисленными попытками создать нерушимую имперскую форму. Однако, периодически все заканчивалось тем, что статусные провинции распались на отдельные независимые государства, а империя отступала. Например, во второй половине XIX ст. на фоне кризиса Османской империи создался ряд совершенно новых государственных образований – таких, в частности, как Румыния (сначала на подвластных Османской империи землях в 1859 г. она скомпоновалась из Молдавского и Валахского княжеств в независимый союз, на основе которого в 1877 г. была провозглашена Румынией; в начале Первой мировой войны страна укрупнилась за счет самобытного княжества Трансильвания, которое в разные времена входило в состав многих европейских государств, была разменной картой во многих исторических конфликтах).

Совсем иная «провинциальная» основа у соседней с Румынией Буковины. Тут уникальный регион, который фактически никогда не изменял своего провинциального статуса, всегда включаясь в состав какой-либо из существующих на данный момент империй, и в этом смысле всегда отличался от тех мест, которые порой претендовали на центральную роль. Уникальность Буковины как провинциального урочища-ойкумены состоит в том, что она всегда была именно

окраинной провинцией, следствием чего был ее специфический многонациональный менталитет с таким исторически оправданным ферментом, как скептицизм по отношению к любой власти, закрытость перед чужими.

Думается, любая провинция всегда сумеет на собственном примере доказать свой интеллектуальный суверенитет, т.к. империи распадаются, а провинциальная жизнь идет своим чередом. Именно провинция – это торжество личностного вопреки законодательной «униформе». Как признавался один из гениальных провинциалов: «Вереница работ до конца погружена в ландшафт, в его осуществляемое пребывание. <...> Глубокая принадлежность собственной работы к Шварцвальду и к людям Шварцвальда происходит от вековой алеманско-швабской самобытности, и это не заменить ничем» (Хайдеггер 2008: 368-369).

Полнота реализации имперской идеи содержится в образе исторически детерминантного обитателя провинции, как жизнедеятельное и продуктивное рабство на службе всегда порочного государя, это гнет и, вместе с тем, вполне реальный факт интеллектуальной свободы.

#### Литература:

- Bivir, Mark. „Rol' Kontekstov v Ponimanii i Ob'yasnenii". Istorija ponyatij, Istorija Diskursa, Istorija Mentaliteta. Moskva: novoe literaturnoe obozrenie, 2010 (Бивир, Марк. „Роль контекстов в понимании и объяснении". *История понятий, история дискурса, история менталитета*. Москва: Новое литературное обозрение, 2010).
- Imperativ Provintsia. Chernivtsi: Chernivets'kij nac. un-t, 2004. (Императив provincia. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2004).
- Injushkin, Nikolaj. *Provintsial'naya Kul'tura: Vzglyad Iznutri*. Penza: 2004. (Инюшкин, Николай. *Провинциальная культура: взгляд изнутри*. Пенза, 2004).
- Ishkin, Boris. „Dinamika Predstavlenij o Provintsial'nom Gorode v Rossijskoj Kul'ture Novogo Vremeni". *Fundamental'nye Problemy Kul'turologii. T. 6: Kul'turnoe Nasledie: Ot Proshlogo k Budushhemu*. Moskva: Novyj hronograf, Ejdos. 2009. (Ишкин, Борис. „Динамика представлений о провинциальном городе в российской культуре Нового времени". *Фундаментальные проблемы культурологии. Т. 6: Культурное наследие: От прошлого к будущему*. Москва: Новый хронограф, Эйдос. 2009).
- Khajdegger, Martin. „Tvorcheskij Landshaft: Pochemu My Ostaemsya v Provincii?". *Istok Khudozhestvennogo Tvoreniya*. Moskva: Akademicheskij Proekt, 2008. (Хайдеггер, Мартин. „Творческий ландшафт: почему мы остаемся в провинции?". *Исток художественного творения*. Москва: Академический Проект, 2008).
- Kovtun, Elena. *Poetika Neobyčajnogo: Khudozhestvennye Miry Fantastiki, Volshebnaj Skazki, Utopii, Pritchi i Mifa (Na materiale evropejskoj literatury pervoj poloviny XX veka)*. Moskva: Izd-vo MGU, 1999. (Ковтун, Елена. *Поэтика необычайного: Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа (На материале европейской литературы первой половины XX века)*. Москва: Изд-во МГУ, 1999).



- Kul'turnyj Landshaft kak ob'ekt Naslediya*. Moskva: Institut Naslediya; Sankt-Peterburg: Dmitriy Bulanin, 2004. (*Культурный ландшафт как объект наследия*. Москва: Институт Наследия; Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2004).
- Lyubimov, Lev. *Iskusstvo Drevnego Mira*. Moskva: Prosveshchenie, 1980 (Любимов, Лев. *Искусство древнего мира*. Москва: Просвещение, 1980).
- Perfilova, Tat'yana. „«Stranstvuyushchie» Sofisty v Kul'turnom Prostranstve Provincii (na primere biog-rafii Libaniya)”. *Izvestiya Rossijskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta im. A. I. Gertsena*, № 7, t. 4, 2004. (Перфилова, Татьяна. „Странствующие» софисты в культурном пространстве провинции (на примере биографии Либания)”. *Известия Российской государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*, № 7, т. 4, 2004).
- Sajko, Elena. „Sotsiokul'turnyj Portret Rossijskoj Provintsii Serebryanogo Veka”. *Kul'tur-dialog filosofii i Iskusstva v Epokhu Serebryanogo Veka*. Moskva: RAGS, 2004. (Сайко, Елена. „Социокультурный портрет российской провинции Серебряного века”. *Культур-диалог философии и искусства в эпоху Серебряного века*. Москва: РАГС, 2004).
- Sevast'yanova, Alla. „Ritmy Samosoznaniya v Istorii Rossijskoj Provintsii”. *Metodologiya Regional'nykh Istoricheskikh Issledovanij*. Sankt-Peterburg: Notabene, 2000. (Севастьянова, Алла. „Ритмы самосознания в истории российской провинции”. *Методология региональных исторических исследований*. Санкт-Петербург: Нотабене, 2000).
- Toporov, Vladimir. „Aptekarskij Ostrov kak Gorodskoe Urochishche (obshchij vzglyad)”. *Noosfera i Khudozhestvennoe Tvorchestvo*. Moskva: Nauka, 1991. (Топоров, Владимир. „Аптекарский остров как городское урочище (общий взгляд)”. *Ноосфера и художественное творчество*. Москва: Наука, 1991).
- Tsegleev, Eduard. „Provintsiya kak Strukturnyj Komponent Sistemy Rossijskoj Imperii v Epokhu Napoleonovskikh Vojn (na primere Vyatskoj gubernii)”. *Izvestiya Rossijskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta im. A. I. Gertsena*, № 76-1, 2008. (Цеглеев, Эдуард. „Провинция как структурный компонент системы Российской империи в эпоху наполеоновских войн (на примере Вятской губернии)”. *Известия Российской государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*, № 76-1, 2008).
- Vedenin, Yurij. „Problemy Formirovaniya Kul'turnogo Landshafta i ego Izucheniya”. *Izvestiya AN SSSR. Ser. geogr.*, no. 1, 1990. Веденин, Юрий. „Проблемы формирования культурного ландшафта и его изучения”. *Известия АН СССР. Сер. геогр.*, № 1, 1990.

**O.V. Chervinska**  
**(Ukraine)**

## **The Intellectual Sovereignty of the Province**

### **Summary**

**Key words:** The province, kulture, sovereignty.

The province's ontology begins to crystallize quite well in the humanitarian field as a sociocultural phenomenon (see collective monograph: Imperative Provincia, Chernivtsi, 2014). The province is interpreted in the paradigm of the so-called imperial society, which assumes the center as the guiding criterion for all creative programs. We should remember that any of the empire has its own unique, always impressive «cultural composition», depending on historical time, geography and context, with its complex and special «cultural landscape» (Heidegger's paradigm) unthinkable without the province as such. The heterogeneity of imperial configurations has been proved by the presence of numerous historical examples – from Sumerian civilization to the present-day forms. In this case, our topic interprets a specific dilemma about the status of the province as an obligatory component in the formula of imperial composition. Hence, the phenomenon of the empire includes province as an expressive constant. Thus, the empire should be interpreted as an invariably functioning, «working model» of a certain configuration based on two stable components – center and periphery. The paradigm of the imperial model repeats the contour of the monotheistic model of the universe with various connections between the center and the most remote outskirts. Nevertheless, the intellectual sovereignty of the province should not be interpreted as a paradox. The significance of the province's potentialities on the culturological level lies precisely in its periphery, formed by an exceptional place, its way and people, a qualitatively different, actually closed communicative space. As a rule, it is the province that supplies the center with new forms, which the center then identifies as its own.

European history of Christianity was marked with numerous attempts to create a solid imperial form. However, the status provinces usually fell apart into separate independent states, whereas empires retreated. For instance, the crisis in Ottoman Empire in the second half of the XIX century has led to the formation certain completely new state formations like Romania. At first, in 1859, it was composed of Moldova and Walachia Principalities and was presented as an independent union, which in 1877 was declared as Romania. At the beginning of World War I, the country expanded its territories due to Transylvanian Principality that, at different times, was a part of various European states, as well as was put at stake in numerous historical conflicts. Bukovina (a close neighbor of Romania) has a quite different “provincial basis”. It is a unique area, which has never changed its provincial status. It has permanently been a part of some empire and, con-

sequently, differed greatly from the places that sometimes claimed to play a significant historical role. Bukovina's exceptionality, as a provincial Oecumene, lies in the fact that it has always been regarded as a "suburban" province. Consequently, it possessed a peculiar multinational mentality with such a historically justified enzyme as skepticism in regard with any political power. It is possible to assume that any province will always be able to prove its intellectual sovereignty on its own example, since empires tend to fall apart, while life continues. And it is province that is constantly considered as a victory of the personal despite a legislative "uniform". As M. Heidegger, an outstanding provincial, admitted: "his works had always been inspired by an everlasting Alemanian-Swabian originality". It seems rather strange that the imperial idea is frequently implemented through the image of a provincial resident, thus demonstrating vital and efficient slavery at the service of a vicious sovereign. This is oppression and, at the same time, a real creative factor of intellectual freedom.

**ოლგა ჩერვინსკა**  
(უკარინა)

## პროვინციის ინტელექტუალური სუვერენიტეტი

### რეზიუმე

*საკვანო სიტყვები:* პროვინცია, კულტურა, სუვერენიტეტი.

პროვინციის ანთოლოგია, რომელიც ჯერჯერობით მხოლოდ მიახლოებით არის გააზრებული, საკმაოდ თვალშისაცემად დაილექა ჰუმანიტარულ სფეროში, როგორც სოციოკულტუროლოგიური ფენომენი (იხ. კოლექტიური მონოგრაფია: იმპერატივი პროვინცია, ჩერნოვცი, 2014). პროვინციის ინტერპრეტირება ხდება ე.წ. იმპერიული სოციუმის ნარატივში, რომელიც გვთავაზობს ცენტრს, როგორც ყველა შემოქმედებითი პროგრამის ხელმძღვანელ კრიტიკერიუმს. გასათვალისწინებელია, რომ ნებისმიერ იმპერიას გააჩნია თავისი განუმეორებელი, ყოველთვის შთამბეჭდავი „კულტურული კომპოზიცია“, რომელიც დამოკიდებულია ისტორიულ ეპოქაზე, გეოგრაფიულ მდებარეობასა და კონტექსტზე, თავისი უდავოდ რთული და განსაკუთრებული „კულტურული ლანდშაფტით“ (მ. ჰაიდეგერის პარადიგმა), რომლის გააზრება პროვინციის, როგორც ასეთის, გარეშე, წარმოუდგენელია. იმპერიული კონფიგურაციების მრავალგვარობა მრავალრიცხოვანი ისტორიული მაგა-ლითების არსებობითაა დადასტურებული – შემერული ცივილიზაციიდან მოყოლებული, თანამედროვე ფორმების ჩათვლით. მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენი თემა იძლევა

პროვინციის, როგორც იმპერიული კომპოზიციის ფორმულის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილის, სპეციფიკური დილემის ინტერპრეტირებას. იმპერიის ფენომენი საკუთარ თავში მოიცავს პროვინციას, როგორც გამომსახველობით კონსტატას. აქედან გამომდინარე, იმპერიის ინტერპრეტირება უნდა მოხდეს როგორც უცვლელად ფუნქციონირებადი, გარკვეული კონფიგურაციის „სამუშაო მოდელი“, ორი მყარი კომპონენტის – ცენტრისა და პერიფერიის ბაზაზე. იმპერიული მოდელის პარადიგმა პროვიდენციულად იმეორებს სამყაროს მონოთეისტურ მოდელს, სხვადასხვაგვარი კავშირებით ცენტრსა და უკიდურესად დაშორებულ პროვინციებს შორის. მიუხედავად ამისა, არ ღირს პროვინციის ინტელექტუალური სუვერენიტეტის ინტერპრეტირება, როგორც ერთგვარი პარადოქსისა. პროვინციის შესაძლებლობათა მნიშვნელობა კულტუროლოგიურ ქრილში სწორედ მის პერიფერიულობაშია; ის ჩამოყალიბებულია როგორც განსაკუთრებული ადგილი, სრულიად განსხვავებული ცხოვრების წესითა და ადამიანებით, ფაქტობრივად დახურული კომუნიკაციური სივრცით. როგორც წესი, პროვინცია აწვდის ცენტრს ყველა ახალ ფორმას, რომელთა იდენტიფიცირებასაც ცენტრი, მოგვიანებით, ახდენს, როგორც საკუთარისას. ქრისტიანული ეპოქის ევროპული ისტორია ურღვევი იმპერიული ფორმის შექმნის მრავალრიცხოვანი მცდელობებით ხასიათდება. თუმცა, როგორც წესი, სტატუსის მქონე პროვინციები ცალკეულ სახელმწიფოებად იშლებოდნენ, იმპერიები კი უკან იხევდნენ. მაგალითად, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში, ოსმალეთის იმპერიის კრიზისის ფონზე, გაჩნდა მთელი რიგი ახალი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნები – კერძოდ, ისეთები, როგორებიცაა, მაგალითად, რუმინეთი (თავდაპირველად ოსმალეთს დაქვემდებარებულ მიწებზე, 1859 წელს, შეიქმნა მოლდოვისა და ვალაქიის სამთავროების დამოუკიდებელი კავშირი, რომლის საფუძველზეც, 1877 წელს, გამოცხადდა რუმინეთი, პირველი მსოფლიო ომის დასაწყისში ქვეყანა გაიზარდა ტრანსილვანიის დამოუკიდებელი სამთავროს ხარჯზე, რომელიც სხვადასხვა დროს არაერთი ევროპული სახელმწიფოს შემადგენლობაში შედიოდა და ბევრი ისტორიული კონფლიქტის საჯილდაო ტერიტორიას წარმოადგენდა.) სრულიად განსხვავებული „პროვინციული“ საფუძველი აქვს რუმინეთის მეზობელ ბუკოვინას. ესაა უნიკალური რეგიონი, რომელსაც ფაქტობრივად არასოდეს შეუცვლია თავისი პროვინციული სტატუსი, ყოველთვის, არსებული ეპოქის რომელიმე იმპერიის შემადგენლობაში იყო და ამ გაგებით, განსხვავდებოდა იმ ადგილებისგან, რომლებიც, დროდადრო, ცენტრად ყოფნის პრეტენზიას აცხადებდნენ. ბუკოვინის, როგორც საყოველთაო მიჯნის უნიკალურობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის ყოველთვის განაპირა პროვინციას წარმოადგენდა, რისი შედეგიც იყო მისი სპეციფიკური მრავალეროვანი მენტალიტეტი, ისეთი ისტორიულად გამართლებული ფერმენტით, როგორიცაა სკეპტიციზმი ნებისმიერი ხელისუფლების მიმართ და ჩაკეტილობა უცხოთა წინაშე. ვფიქრობთ, ნებისმიერ პრო-

ვინცის, საკუთარი მაგალითით, ყოველთვის შეუძლია დაამტკიცოს თავისი ინტელექტუალური სუვერენიტეტი, რადგან იმპერიები ეცემა, პროვინციული ცხოვრება კი თავისი გზით გრძელდება. სწორედ პროვინცია, მიუხედავად საკანონმდებლო „უნიფორმისა“, წარმოადგენს პიროვნულის ზეიმს. როგორც მეოცე საუკუნის ერთ-ერთმა გენიალურმა პროვინციელმა, მ. ჰაიდგერმა აღიარა, მისი შრომები მუდმივად იყო შთაგონებული „საუკუნოვანი ალემანურ-შვაბიური თვითმყოფადობით“. პარადოქსულია, რომ იმპერიული იდეის რეალიზება ხდება პროვინციის მკვიდრის სახით, რომელიც წარმოადგენს უცვლელად მანკიერი სახელმწიფოს სამსახურში მყოფი, სიცოცხლისუნარიანი და პროდუქტიული მონობის დემონსტრირებას. ეს იწვევს წნეხს და, ამასთანავე, სრულიად რეალური და შემოქმედებითი ფაქტორია ინტელექტუალური თავისუფლებისათვის.

მინდია ცეცხლაძე  
(საქართველო)

### ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის ქრისტიანული ფალსიფიკაცია ერთ გალაკტიონოლოგიურ კვლევაში

თანამედროვე აზროვნებაში, ინტერდისციპლინარიზმის და ინტერლიტერატურულობის აქტუალობის ფონზე, განსაკუთრებით საინტერესოა პოეზიის და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების კვლევა. ფრიდრიხ ნიცშეს გავლენის მასშტაბების გათვალისწინებით, ქართველი პოეტების ნიცშეს ფილოსოფიასთან მიმართების კვლევა თავისთავად მნიშვნელოვანია, მით უფრო, როცა ამის ექსპლიციტური საფუძველიც არსებობს ისეთ მნიშვნელოვან პოეტთან, როგორც გალაკტიონია. 1918 წელს გალაკტიონი მოსკოვში ეცნობა და თარგმნის ნიცშეს თხზულებებს, გარდა ამისა, თავის სტატიებსა და დღიურებში მას ხშირად ახსენებს. არსებობს ასევე იმპლიციტური ნიშნებიც და ზოგიერთ მათგანზე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში არსებობს გარკვეული კვლევები, თუმცა ქართულ აკადემიურ სივრცეში ნიცშეს რეცეფცია და ინტერპრეტაცია გარკვეულ პრობლემებთანაა დაკავშირებული. სახელმწიფო უნივერსიტეტებში დღესაც ასწავლიან ძველი საბჭოთა სახელმძღვანელოებით, რომელთა მიხედვით ნიცშე წარმოადგენს „დასავლური, ბურჟუაზიული ფილოსოფიის დაცემის ხანას“. ფილოლოგების მიერ ვრცელდება ინტერპრეტაცია, რომ ნიცშე არ იყო ათეისტი და სხვ. უცხო „მოთვინიერება“ და აპროპრიაცია-ადაპტაცია უცხო აშკარა მიუღებლობაზე გაცილებით უარესი ტენდენციაა. ისეთი პროფესორებიც კი, რომელთაც იციან გერმანული ენა და იკვლევენ გერმანულ კულტურას, წარმოუდგენელი ტენდენციურობით ამახინჯებენ ნიცშეს სიტყვებს თარგმნის დროს. თუმცა, ამ წერილში განხილული შემთხვევა უშუალოდ თარგმანის დამახინჯებით გამორჩეული არ არის, მიუხედავად იმისა, რომ აქაც არის ტენდენციური თარგმანის პრობლემა. ბუნებრივია, მე გერმანული ენის სპეციალისტი არ ვარ, მაგრამ არსებობს ფილოსოფოსის ჰერმენევტიკული კონტექსტი და სხვა, უფრო სანდო ინგლისურენოვანი თარგმანები.

ვენერა კავთიაშვილის წიგნს, სადაც გალაკტიონის და ნიცშეს ურთიერთმიმართებაა განხილული, ეწოდება „გერმანული ლიტერატურულ-ესთეტიკური რეცეფციები გალაკტიონ ტაბიძის შემოქმედებაში“, აშკარაა წიგნის ავტორის მცდელობა ნიცშე წარმოადგინოს ფარულ, ჭეშმარიტ ქრისტიანად, იესოს თანამოაზრედ. წარმოდგენილია სრულიად დაუსაბუთებელი, ცალსახა განცხადებები, რჩება შთაბეჭდილება, რომ ავტორი საერთოდ ვერ აცნობიერებს საკუთარ წინასწარგანსჯებს და შესაბამისად, ვერ ახდენს მის კონტროლს, ვერ მალდდება მასზე, რათა მინიმალური ობიექტურობისთვის

აუცილებელი და საკმარისი პერსპექტივა გამოჩნდეს, შესაძლებელი გახდეს ჰორიზონტების მეტნაკლები დაახლოება ჰერმენევტიკის გადამერიანული პრინციპების შესაბამისად.

არსებობს მოსაზრება, რომ რადგან ნიცშეს ფილოსოფია პოეტური სტილით ხასიათდება, ხოლო პოეზია გულისხმობს ორაზროვნებას და ბუნდოვანებას უკიდურესი ჰაიდგერიანული აზრით<sup>1</sup>, ამიტომ ნიცშეს ტექსტებს არ აქვთ მკაფიო სათქმელი და გზა ხსნილია არბიტრარული გაგებისათვის. უპირველესად, აი, რას წერს ნიცშე ბუნდოვანებაზე: „ვინც იცის, რომ ღრმად, ცდილობს იყოს ცხადი; ვისაც სურს ბრბოს მოეჩვენოს ღრმად, ცდილობს იყოს ბუნდოვანი. რადგან ბრბო ღრმად მიიჩნევს ყველაფერს, რისი ფსკერის ხილვაც არ ძალუძს: ის ხომ ასეთი მშობარაა და ასე უხალისოდ შედის წყალში“ (Nietzsche 2008: 136). ასე რომ, ნიცშესთვის ბუნდოვანება არაა მიზანი, როგორც ეს პოეტისთვის შეიძლება იყოს, პირიქით, იგი ცდილობს იყოს ცხადი, იგი ფილოსოფოსია პოეტური სტილით, როგორც თავადაც აღიარებს, მაგრამ იგი მაინც არ არის პოეტი, ბოლოსდაბოლოს.

გარდა ამისა, პრობლემას ქმნის ისიც, რომ თანამედროვე აზროვნებაში დეკონსტრუქციული პარადიგმა შეცდომითაა ასოცირებული ჰერმენევტიკულ-ინტერპრეტაციულ ინკლუზივიზმსა და არბიტრარულობასთან, ამ პარადიგმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენლის – პოლ დე მანის აზრით, კრიტიკოსს თავისი მიზნების შესაბამისად როდი შეუძლია ინტერპრეტაცია, სწორი კითხვის აქტის შედეგად ვიღებთ ნაკითხვის ანუ ინტერპრეტაციის შეუძლებლობას (Laverse 1995: 182). დეკონსტრუქციული ჰერმენევტიკის ერთ-ერთი ფუძემდებლის – ჟაკ დერიდას მიხედვით, როდესაც ტექსტის გაშიფრვისას ვაწყდებით სიტყვას ან მეტაფორას, რომელიც შეიცავს წინააღმდეგობას, ორაზროვნებას და მიუთითებს ერთიანი მნიშვნელობის არარსებობაზე, ჩვენ უნდა ჩავეჭიდოთ სწორედ ამ სიტყვას თუ მეტაფორას, „ჩვენ თვალი უნდა მივაღვენოთ მის თავგადასავალს ტექსტში და დავინახოთ როგორ იმსხვრევა ტექსტი, როგორც შენიღვის სტრუქტურა, რომელიც ავლენს თავის თვით-ტრანსგრესიას, თავის გადაუწყვეტადობას“ (Laverse 1995: 184). დერიდას მიხედვით, „ჩვენ მიერ ტექსტის კითხვა მუდამ იქნება გაჯერებული გარდაუვალი აპორიებით, რომელიც ძირს უთხრის სტაბილურობას და გვაძლევს გაუვალ პოზიციებს, რომელიც არ გადაიჭრება, რაც უნდა მკაცრი იყოს ჩვენი ანალიზი თუ ეგზეგეზა“ (Porter ... 2011: 205).

მსგავსი რადიკალიზმი ერთგვარად „პოლიტიკურად მოტივირებულია“, რიჩარდ რორტის აზრით, დეკონსტრუქციული კრიტიკის ჯონათან ქალერი-

1 ჰაიდგერისთვის პოეტური ენა არის „ორაზროვანი ორაზროვნება“, არა იმ აზრით, რომ ორიდან ერთ-ერთია ჭეშმარიტი მნიშვნელობა, არამედ მსგავსი ორაზროვნება „ორ დაპირისპირებულ მნიშვნელობას ანიჭებს არასტაბილურობას, იგი საერთოდ არ ანარმობს ორაზროვნებას არსებული მნიშვნელობებისგან, არამედ ათავსებს ორაზროვნებას სივრცეში, რომელიც ამ მნიშვნელობათა „შუაშია“ და არც ერთს წარმოადგენს და არც მეორეს. ადამიანი, საგნები და ენა, ყველაფერი მოყვანილია მოძრაობაში და განძარცულია დასწრებულობაზე რამეგვარი პრეტენზიისგან“ (Dahlstrom 2011: 226).

სეული გააზრებიდან აშკარა ხდება თუ რაოდენ რადიკალურია ასეთი კრიტიკის განცხადებები და რამდენად რადიკალურები უნდა იყვნენ ისინი, რათა უპასუხონ მათ წინააღმდეგ მიმართულ სტანდარტულ კრიტიკას“, რაც გულისხმობს ბრალდებას, რომ თითქოს დეკონსტრუქცია უშვებს ინტერპრეტაციის არბიტრარულობას. რორტის აზრით, მსგავს რადიკალურ ქმედებას რიტორიკულ-პოლიტიკური შეფერილობაც აქვს და მართლაც დეკონსტრუქციონისტები თავიანთ პრაქტიკას პოლიტიკური პრაქტიკის გაგრძელებად მიიჩნევენ (Laverse 1995: 192). საუბარია დეკონსტრუქციის კრიტიკულ პოტენციალზე კაპიტალისტურ-პატრიარქალური და განმანათლებლური დისკურსის წინააღმდეგ; ფუკოს პერსპექტივიდან, „მარქსიზმი მოდიდან გადასული ჰუმანიზმის სახეობაა“, ხოლო ჟან ფრანსუა ლიოტარის მიხედვით, ნიცშეს, ჰაიდეგერის და ფუკოს შემდეგ ჩვენ აღარ შეგვიძლია ისეთი „მეტა-ნარატივების“ რწმენა, როგორცაა მარქსიზმი (Laverse 1995: 195).

დეკონსტრუქცია თავის საფუძვლებში უკავშირდება ფრიდრიხ ნიცშეს მიერ პლატონური მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციას „კერპების დაისში“ (Laverse 1995: 169). როგორც დავინახეთ, დეკონსტრუქცია მოიაზრებს მაქსიმალურ სიფრთხილეს ტექსტებთან და გამორიცხავს არბიტრარულ გაგებას, მსგავსად ამისა, ნიცშე მიუთითებს თვითდისციპლინის მნიშვნელობაზე ინტერპრეტაციისას და ფილოლოგისგან მოითხოვს, რომ მან გაიგოს, „განზრახვით ჩანვდეს იმას, რისი თქმაც ტექსტს აქვს განზრახული, მაგრამ მეორე მნიშვნელობის შეგრძნების, სინამდვილეში ვარაუდის გარეშე. ნიცშე საუბრობს „საკუთარი ხმის საფრთხეზე“: „ზოგჯერ საუბრის მიმდინარეობისას ჩვენი საკუთარი ხმის ბგერა გვაბნევს და შეცდომით მივყავართ მტკიცებამდე, რომელიც არანაირად არ შეესაბამება ჩვენს აზრებს“ (Botz-Bornstein 2013: 258). ნიცშე საუბრობს ნელი კითხვის აუცილებლობაზე (Nietzsche 2006a: 5), მეტიც, მისი აზრით: „სავარაუდოდ, იმისათვის, რათა კითხვის ხელოვნებაში ივარჯიშოთ, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა ერთი რამ, რაც დღესდღეობით ყველაზე მივიწყებულია – და სწორედ ამიტომ არ დამდგარა ჯერ ჩემი წიგნების „ნაკითხვადობის“ დრო – , ეს ერთი რამ, რის გამოც უნდა იყო თითქმის ძროხა და სულ მცირე არ უნდა იყო „თანამედროვე ადამიანი“, არის: ცოხნა...“ (Nietzsche 2007: 9)<sup>1</sup>.

ამ ყოველივეს გათვალისწინებით, ვგმობ რა „მკითხველის უფლებებით“ (რ. ბარტი) ბოროტად სარგებლობას, ვეცდები ნაბიჯ-ნაბიჯ მივყვე ზემოხსენებულ კვლევას და წარმოვაჩინო ნიცშეს ფილოსოფიის ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებული პრობლემები. წინასწარვე უნდა აღინიშნოს, რომ კონტექსტის სრულად და ნათლად წარმოსაჩენად, ვეცდები მოვიყვანო შედარებით

1 აქ წარმოდგენილია დამონმებანი ნიცშეს თხზულებების ინგლისური თარგმანებიდან, თუმცა ციტატების უმრავლესობა გადამონმებულია გერმანულ ორიგინალში საიტზე <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M>, რომლის დამონმებაც კონკრეტული გვერდების მითითების შეუძლებლობის გამო ამ ფორმატში ნაკლებად მოსახერხებელია, თანაც მე არ ვარ გერმანული ენის სპეციალისტი, გარდა ამისა, ინგლისური ენის მცოდნე მკითხველთა რიცხვი, სავარაუდოდ, მეტია და ამგვარი დამონმებით მათთვის უფრო ადვილი ხდება გადამონმება.



ვრცელი ციტატები, რადგან მიმაჩნია, რომ პერიფრაზირების, გაშინაარსების და შეკუმშვის დროს ზოგად ტერმინებსა და კონცეფციებში გადატანილი აზრი ბუნდოვანი და ორაზროვანი ხდება, რაც ისევ და ისევ მცდარ ინტერპრეტაციას უხსნის გზას ან აჩენს ფალსიფიკაციის ეჭვს, გარდა ამისა, ნიცშეს გამორჩეული სტილი ნამდვილად იმსახურებს და საჭიროებს მეტი მასშტაბით წარმოჩენას. ნიცშეს ფილოსოფია, მისი მრავალფეროვანი სტილის, ერთი შეხედვით წინააღმდეგობრივი განცხადებების და იდეების ქრონოლოგიური ცვალებადობის გამო არა ერთხელ გამხდარა სპეკულაციის, არასწორი ინტერპრეტაციის და მანიპულაციის საგანი, სავარაუდოდ, ამას თავად წიგნის ავტორიც მიანიშნებს, როცა წერს, რომ გალაკტიონის ახალგაზრდობის დროს ნიცშეს მიემართებოდა ისეთი იარლიყები, როგორცაა „დემოკრატი და სახალხო რევოლუციონერი“, „დეკადენტი“, „სიმბოლისტი“ (კავთიაშვილი 2006: 205). ვ. კავთიაშვილი არ აღნიშნავს, თუ რამდენად შეუსაბამოა ეს იარლიყები, თუმცა არც ის იგრძნობა, რომ იზიარებს მათ შესაბამისობას, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იძულებული ვიქნებოდი ამ იარლიყების წინააღმდეგაც წარმომედგინა ვრცელი არგუმენტაცია.

სამაგიეროდ, რასაც შემდგომ ვკითხულობთ, აშკარად მოითხოვს საპირისპირო არგუმენტაციის წარმოდგენას. ავტორი აღნიშნავს, რომ ნიცშე ერთმა ნაწილმა „ღვთის მგობელად, იმორალისტად, იდეების დამამხობლად გამოაცხადა“ და იქვე ეთანხმება მეორე ნაწილის საპირისპირო აზრს (კავთიაშვილი 2006: 233-234). ავტორი იზიარებს კარლ იასპერის აზრს, რომ ნიცშემ: „ძველ ღირებულებათა გადაფასების ლოზუნგად აქცია გამოთქმა „ღმერთი მოკვდა (Got ist tot), თუმცა ამით მას არ უთქვამს, ღმერთი არ არსებობს ან არა მნამსო, არამედ, როგორც იასპერსი მიიჩნევს, ამით მან გამოთქვა ახალი თაობის განწყობა“ (კავთიაშვილი 2006: 235).

წინასწარვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშე ნამდვილად იყო „ღვთისმგობელი, იმორალისტი და იდეების დამამხობელი“ და ამის უარყოფა ნიშნავს ნიცშეს რამდენიმე ნაწარმოების სრულ უარყოფას, ნიცშეს მიმართება ღმერთთან, მორალთან და ღირებულებების გადაფასებასთან საკმარისად ცხადია და ჩემი აზრით, თვით ყველაზე რადიკალურ-დეკონსტრუქციულ დაეჭვებასაც გადალახავს. „კერპების დაისში“ ნიცშე ეთანხმება ჰერაკლიტეს, რომ არსებობს მხოლოდ „გარეგანი“ სამყარო, „ჭეშმარიტი სამყარო“ ტყუილია. შეგრძნებების მიღებამ გახადა შესაძლებელი მეცნიერების არსებობა, ყველაფერი სხვა: მეტაფიზიკა, თეოლოგია, ფსიქოლოგია, ეპისტემოლოგია, ნაკლებ კავშირშია სინამდვილესთან. ფილოსოფოსები უნივერსალურ იდეებს მიიჩნევენ საწყისად, მაშინ როცა სწორედ რომ პირიქითაა, ესაა პატივისცემის გამოხატვის მათი გზა: ისინი ფიქრობენ, რომ უმაღლესი არ შეიძლება ამოიზარდოს უდაბლესისგან, ის საერთოდ საწყისის გარეშეა. თუ რაღაც წარმოიშვა სხვა რაღაცისგან, ეს მის ღირებულებას ეჭვქვეშ აყენებს. ყველა უზენაესი ღირებულება პირველი რანგისაა, ყველა უმაღლესი ცნება: ყოფნა, ჭეშმარიტი, სრულყოფილი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ქმნადობის

შედეგი და ასევე არცერთი ამათგანი არ უნდა ყოფილიყო განსხვავებული ან დაპირისპირებული სხვებთან... (Nietzsche 2005a: 168-169). ასე მივიღეთ ღმერთის ცნება, ყველაზე ცარიელი, უშინაარსო იდეა და იგი დაყენებულ იქნა პირველ ადგილას, როგორც მიზეზი თავისთავად (Nietzsche 2005a: 169).

ასევე ცხადად და ნათლად ღმერთის წინააღმდეგაა მიმართული განცხადება „მორალის გენეალოგიაში“: „ეს მომავლის ადამიანი, რომელიც არამხოლოდ ამ დრომდე გაბატონებული იდეალისგან გამოგვისყიდის, არამედ იმისგანაც, რომლის აღმოცენებაც გარდაუვალი იყო ამ უკანასკნელისგან და რომელიც არის დიდი გულისრევა, არაფრობის ნება, ნიჰილიზმი; ეს შუადღის და დიადი გადაწყვეტილების ზართა რეკვა, რომელიც ისევ ათავისუფლებს ნებას და აღადგენს მის მიზანსწრაფვას მიწისაკენ და მის იმედს ადამიანისადმი; ეს ანტიქრისტი და ანტინიჰილისტი; ეს ღმერთის და არაფრობის მძლეველი – ერთ დღესაც, იგი უნდა მოვიდეს...“ (Nietzsche 2007: 67).

რაც შეეხება იმორალიზმს და იდეების დამხობას, იმავე „კერპების დაისში“ ნიციშე საკუთარ თავს იმორალისტს უწოდებს (Nietzsche 2005a: 173), ხოლო შემაჯამებელ ნაწარმოებში – „ეკე ჰომო“, ვკითხულობთ: „მე ვარ პირველი იმორალისტი“ (Nietzsche 2005a: 114). იქვე მოგვიანებით საუბრობს „იდეების დამხობაზეც“: „ვისაც სურს იყოს შემოქმედი კეთილისა და ბოროტისა, ჯერ უნდა იყოს გამანადგურებელი და დაამსხვრიოს ღირებულებები“ (Nietzsche 2005a: 144), იქვე გრძელდება: „მე ვარ პირველი იმორალისტი: რაც მე მაქცევს გამანადგურებლად *par excellence*“ (Nietzsche 2005a: 145). ამ ყოველივეს ნიციშე ამბობს 1888 წელს, როცა მისი ფილოსოფიის ფორმირება დასრულებულია. როგორც ჩანს, ნიციშე მხოლოდ დამანგრეველი არ არის, ეს მხოლოდ პირველი ეტაპია, იგი საუბრობს ახალი ღირებულებების დაფუძნებაზეც, მაგრამ ეს არც ქრისტიანობას და არც თავად იესოს არ უკავშირდება, ესაა რადიკალური არისტოკრატიზმი, ანტიკურ და სხვა ქრისტიანობამდელ პარადიგმებზე დაფუძნებული.

ამის საწინააღმდეგოდ, ვ. კავთიაშვილი ეთანხმება კარლ იასპერსს, რომ ნიციშე იესოს ერთადერთ ნამდვილ ქრისტიანად, ზეკაცის ტიპად მოიაზრებს და აკრიტიკებს მხოლოდ დოგმატიკის მიერ გაყალბებულ ქრისტიანობას (კავთიაშვილი 2006: 234-235). იასპერსის აზრით, ნიციშემ ქრისტიანობას (კავთიაშვილი 2006: 237), ნიგნის ავტორი ამბობს, რომ ზარათუსტრას „ღმერთის იდეა მოსვენებას არ აძლევს“ და არგუმენტად მოჰყავს პასაჟი, სადაც ზარათუსტრა მიატოვებს თავის გამოქვამულში შეკრებილებს ჩუმად, მაგრამ მაინც უბრუნდება და ვირის კერპი დახვდება დაბრუნებულს, „ამით რწმუნდება იგი, რომ ვისიმე ან რისიმე გაღმერთება ადამიანის სულიერი მოთხოვნილებაა და ამავე დროს მისი სიძაბუნის ნიშანი“ (კავთიაშვილი 2006: 237). ნიგნის ავტორი გალაკტიონის ლექსს „მას გახელილი დარჩა თვალები“ უკავშირებს ნიციშეს გავლენას (კავთიაშვილი 2006: 239), „ის მიიცვალა რაღაც უმწეო და საოცარი გარდაცვალებით“, „და ეს თვალები საღამოთა ხმას უსმენდნენ ტანჯვით და მოკრძალებით“ – ამ სტრიქონებს ავტორი მიიჩნევს ნიცი-

შეს „ანტიქრისტეს“ იმ პასაჟის ინტერპრეტაციად, რომელშიც ნიცშე ამბობს, რომ ქრისტეს წინააღმდეგობა არ გაუწევია ბოროტებისადმი და სხვებსაც ეს უქადაგა (კავთიაშვილი 2006: 240). სინამდვილეში, ნიცშე სწორედ ამის გამო უპირისპირდება ქრისტეს იმავე პასაჟებში, როგორც ქვემოთ ვნახავთ.

ნიცშე მართლაც გმობს ქრისტიანობას, რომელიც პავლეს მიერ იესოს მოძღვრების გაყალბებად მიაჩნია, მაგრამ იგი არ იზიარებს არც უშუალოდ ქრისტეს ნამდვილ, გაუყალბებელ მოძღვრებას, იესოს პრაქტიკას, რომელზედაც ნიცშე ამბობს: „მსგავსი ცხოვრება *ჯერ კიდევ* შესაძლებელია დღეს, *გარკვეული* ტიპის ადამიანებისთვის იგი აუცილებელიც კია: ნამდვილი, ორიგინალური ქრისტიანობა მუდამ იქნება შესაძლებელი“ (Nietzsche 2005a: 35). მაგრამ ეს უნივერსალური შესაძლებლობა როდია, იესოს პრაქტიკის დადებითი მხარე ისაა, რომ რესენტიმენტისგან, შურისგებისგან, ბოღმისგან გათავისუფლებას გულისხმობს (Nietzsche 2005a: 37), რაც, ისევე, როგორც ბუდიზმის შემთხვევაში, დეკადანსის, გამოფიტვის, გადაღლის დროს ძალების აღდგენის, განკურნების საშუალებაა (Nietzsche 2005a: 81), შესაბამისად, ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ყველასთვისაა აუცილებელი, „მკურნალი ჯანმრთელებს კიარა, ავადმყოფებს სჭირდებათ“!

ნიცშე იქვე აზუსტებს, რომ „ომი სხვა საქმეა“ და თვითონ, როგორც ძლიერი ბუნების მქონე, მეომარ ტიპს განეკუთვნება, თუმცა მისი ბრძოლის მიზეზი არ არის შურისგების სურვილი, ესაა არა რეაქტიული ბრძოლა, არამედ აქტიური თავდასხმა რანგით და ძალით თანასწორ მტერზე, მისთვის რომ ქრისტიანებს რამე დაეშავებინათ, იგი მათ წინააღმდეგ არ გაილაშქრებდა, რადგან აქ პიროვნული მომენტი ჩაერთვებოდა (Nietzsche 2005a: 83). „კერპების დაისში“ ნიცშე საუბრობს მტრობის სპირიტუალიზაციაზე; ნიცშეს აზრით, ეს „ქრისტიანობაზე ტრიუმფ“ წარმოადგენს, რადგან აქ ნიცშე მტრების სწორედ განსხვავებულ „სიყვარულზე“ საუბრობს. ნიცშეს აზრით, მტერი მოდუნების საშუალებას არ გვაძლევს და გაძლიერებას გვაიძულებს, ამაშია მისი ღირებულება, მისთვის წარმოუდგენელია ქრისტიანული „სულის სიმშვიდე“, სწორედ ამიტომ ნიცშე, როგორც იმორალისტი და ანტიქრისტიანი, სასარგებლოდ მიიჩნევს ეკლესიის არსებობას და ამ უკანასკნელისგან განსხვავებით, არ სურს მტრების განადგურება (Nietzsche 2005a: 173). ამავე მოტივით, ნიცშე სასარგებლოდ მიიჩნევს მის მიერ მრავალგზის დაგმობილი სოციალიზმის აღზევებასაც, რადგან იგი ფემინიზირებულ ევროპაში მშვიდობას ბოლოს მოუღებს (Nietzsche 1968: 77-78). ერთი სიტყვით, ნიცშეს უყვარს მტერი იმის გამო, რომ იგი მას აძლევს ბრძოლის მიზეზს და საშუალებას და არა იმ აზრით, რომ აპატიოს და დანებდეს. ნიცშე ანტიუნივერსალისტია, იგი გმობს საკუთარი იდეალის სხვაზე თავსმოხვევას (Nietzsche 2002: 40), მხარს უჭერს ინდივიდუალურ მორალს (Nietzsche 2018: 1) და ეწინააღმდეგება თვით ჭეშმარიტების ტირანიასაც, რადგან ბრძოლის შესაძლებლობის და მიზეზის არარსებობა დასუსტებას იწვევს (Nietzsche 2006a: 206).

ასევე, შესაძლებელია, წარმოვადგინოთ პასაჟები, სადაც ნიცშე ერთ-გვარად დადებითადაა განწყობილი იესოს მიმართ, თუმცა, საბოლოო ჯამში, მაინც აკრიტიკებს მას და არ ეთანხმება, ყოველ შემთხვევაში, ზეკაცად ნამდვილად არ მიიჩნევს! ერთ-ერთ ბოლო და შემაჯამებელ ნაწარმოებში „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“, იესოს შესახებ ზარატუსტრა ამბობს, რომ უდაბნოში დარჩენის შემთხვევაში, „ალბათ ის ცხოვრებას ისწავლიდა და მიწის სიყვარულს ისწავლიდა – და სიცილს ასევე! მერწმუნეთ, ჩემო ძმებო! ის მოკვდა ძალიან ადრე; ის თვითონ იტყოდა უარს თავის სწავლებაზე ჩემს ასაკამდე რომ მოეღწია! კეთილშობილი იყო საკმარისად იმისათვის, რომ უარი ეთქვა!“ (Nietzsche 2006b: 55).

1883 წელს პეტერ გასტისადმი მიწერილ წერილში ნიცშე ქრისტეს და ზარატუსტრას აპირისპირებს და აცხადებს ანტიქრისტეს მოსვლის შესახებ (Levy 1921: 164). როგორც ჯორჯ მური წერს წიგნში „ნიცშე, ბიოლოგია და მეტაფორა“, ნიცშესთვის იესო არის „არამხოლოდ ნევროტიკი, ეპილეპტიკი და ფანტაზიორი“, არამედ „დეგენერირებული იდიოტი ამ სიტყვის ზუსტი კლინიკური მნიშვნელობით“ (Moore 2004: 147), ამის დასტურად ჯორჯ მური საუბრობს „ანტიქრისტეს“ იმ პასაჟზე, სადაც ნიცშე ერნესტ რენანის მიერ ქრისტეს, როგორც გამირის და გენიოსის წარმოჩენას უპირისპირდება. მართლაც, „ანტიქრისტეს“ ამ პასაჟში ვკითხულობთ: „თუ რამ არის არასახარებისეული, ესაა გამირის ცნება. აქ ზნეობად ქცეულა ბრძოლის, საომარი ქმედების რაიმეგვარი გრძნობის პოლარულად საპირისპირო ინსტინქტი“ (Nietzsche 2005a: 26). იქვე ნიცშე იესოს დახასიათებისას მართლაც რადიკალურია: „ფიზიოლოგიის მკაცრი ენა გამოიყენებდა სხვა სიტყვას აქ: სიტყვა „იდიოტს“. ჩვენ ვიცნობთ მდგომარეობას, როდესაც *შეხების შეგრძნება* პათოლოგიურად ზემოქმედობს არეა და ხდება ყოველგვარი კონტაქტის, ნებისმიერ მყარ საგანთან შეხების ასხლეტა. მიყვებით ამ ტიპის ფიზიოლოგიურ მდგომარეობას თავის საბოლოო შედეგამდე – რაც არის *ყოველგვარი* სინამდვილის სიძულვილის ინსტინქტი“ (Nietzsche 2005a: 27).

აუცილებელია ვნახოთ ასევე ციტატა ნიცშეს 1888 წლის ჩანაწერიდან: „იესო გენიოსის სრულიად საპირისპიროა: ის არის იდიოტი. საგრძნობია მის მიერ რეალობის აღქმის უუნარობა: იგი წრეზე ტრიალებს ხუთი, ექვსი ცნების გარშემო, რომელიც მან გაიგონა ადრე და თანდათან გაიგო, ანუ უფრო სწორად, ვერ გაიგო – ეს შეადგენს მის გამოცდილებას, მის სამყაროს, მის ჭეშმარიტებას, – სხვა დანარჩენი უცხოა მისთვის (Nietzsche 2018a: 1), იქვე გრძელდება: „ის, რომ ნამდვილად მამაკაცური ინსტინქტები – არამხოლოდ სექსუალური, არამედ ბრძოლის, სიამაყის, ჰეროიზმის – არასოდეს განვითარებულა მასში, ის, რომ იგი არის ჩამორჩენილი და დარჩა ბავშვური მომწიფების ასაკში: ეს ტიპურია ზოგიერთი ეპილეპტიოიდური ნევროზისათვის“. ამ ჩანაწერში ნიცშე ასევე ამბობს, რომ იესოს მოწაფეები ძალიან ჭკვიანები იყვნენ, პავლე სულაც არ იყო იდიოტი. ჯორჯ მური ნიცშეს იესოსთან მიმართების განხილვისას ახსენებს ისეთ ცნებებს, როგორებიცაა: „ინტელექტუალური ინფანტილიზმი“,

„დეგენერატული კრეტინიზმი“, შენიშვნაში ასევე წერს, რომ ნიცშე მოგვიანო ჩანანერებში ღმერთის რწმენას პიროვნულ აშლილობად აცხადებს (Moore 2004: 147).

ვ. კავთიაშვილი გალაკტიონის ლექსის „მას გახელილი დარჩა თვალები...“ ინტერპრეტაციისას ასკვნის: „პოეტი ითვალისწინებს რა იმ გზას, რომელიც ქრისტემ განვლო და იმასაც, რომ საშიშროების თავიდან ასაცილებლად მას არაფერი უღონებია (ამაზე, როგორც ვნახეთ, ნიცშეც ამახვილებს ყურადღებას), ტანჯვისგან ხსნის ერთადერთ უმოკლეს გზად სიკვდილს მიიჩნევს“ (კავთიაშვილი 2006: 242). საერთოდ გაუგებარია მსგავსი ინტერპრეტაცია ნიცშეს ფილოსოფიის კონტექსტში, მით უფრო, რომ მკვლევარი გალაკტიონის ლექსებს უკავშირებს ნიცშეს სიცოცხლის ფილოსოფიას, რომელიც ათეიზმის, პოზიტივიზმის და ქრისტიანული მორჩილების წინააღმდეგაა მიმართული, „არსებობის უმაღლეს ნებად გამოცხადებულია დიონისური ექსტაზი და სიცოცხლით თრობა“ (კავთიაშვილი 2006: 233). კავთიაშვილი აღნიშნავს, რომ ნიცშე სხეულის დიონისურ აპოლოგიას „უპირისპირებს ქრისტიანობას და მიიჩნევს, როგორც მარადიული ეკლის გვირგვინით გოლგოთისაკენ სვლას“, კავთიაშვილის აზრით, „ნიცშე ღმერთის ძიებას თვლის სულის მარადიულ თვისებად, გალაკტიონისთვისაც იგი მარადიული ჭვრეტის საგანია“ (კავთიაშვილი 2006: 217). იქვე, ავტორი აღნიშნავს, რომ „დიონისური ექსტაზის, სიცოცხლით თრობის, თავისუფალი ნების მრწამსი ნიცშემ შემოქმედებითი სამყაროსთვის მიმზიდველი გახადა“ (კავთიაშვილი 2006: 221).

როგორც ჩანს, უპირველესად, უნდა განიმარტოს დიონისურის ნიცშე-სეული გაგება. ნიცშეს მიხედვით, დიონისური მდგომარეობის მიზანია ჩვენი გათავისუფლება ცხოვრების ტვირთისგან ექსტაზური გამოცდილების მეშვეობით, რაც „გამოიხატება სიმთვრალესა და სექსუალურ გამამაგებაში და ვლინდება უფრო ურბანულ ფორმებში როგორც მუსიკის და ცეკვის ხელოვნება და რელიგიური მისტიციზმის გარკვეული სახეობები“ (Came 2013: 214). მაგრამ დიონისური ექსტაზი მოიცავს ლეთარგიულ ელემენტსაც, ექსტაზისგან გამოსვლის შემდეგ დიონისიანელი, ისევე ეჩხება რა რეალობას, მიდრეკილია ასკეტიზმისა და ნების უარყოფისაკენ (Came 2013: 214). „ორგინალურ გამოცდილებას ადამიანები მიჰყავს მხოლოდ ერთი მიმართულებით, ინდური ბუდიზმის გზისკენ“ (Came 2014: 93), შესაძლოა მოგვეჩვენოს, რომ ნიცშე ქადაგებს მსგავს ესკაპიზმს და თანაც მას მიიჩნევს „დიონისურად“. მაგრამ ნიცშე წმინდა დიონისურ ტრადიციას როდი იცავს, არამედ იგი ავითარებს მის ბერძნულ გაშუალებას, ანუ ტრაგედიას, როგორც ბუდისტური მსოფლმხედველობის შინაარსის პოზიტიურ წარმოდგენას; ტრაგიკული კულტურა დიონისურის და აპოლონურის შერწყმა (Came 2014: 94).

შესაბამისად, ნიცშეს აფირმაცია უფრო მეტს გულისხმობს, ვიდრე უბრალოდ დიონისური ექსტაზი ან „თრობა“. ნიცშეს შემოაქვს ტერმინი „გადაღახვა“: „რაც აქცევს გადაღახვას ასეთ ძნელ, შიშისმომგვრელ და ნამდვილად გამირულ მოვლენად, არის მოთხოვნა, რომ აქტიურად მოვიტოვოთ

უკან ყველაფერი, რაც უსაფრთხოა და ნაცნობი (ტკივილებისა და სიხარულების ჩათვლით), და რაც ვართ ჩვენ და რასაც ვაფასებთ, ამდენად, სერიოზულად მოვახდინოთ რა ჩვენი იდენტობის დესტაბილიზაცია. ალბათ, კიდევ უფრო შიშისმომგვრელია ის, რომ გადალახვა დამატებით მოითხოვს საპირისპირო და წინააღმდეგობრივი ვალდებულებების და ღირებულებების ერთად შენარჩუნებას – არც მათ სინთეზს, არც მათ უარყოფას, არც მათგან უფრო არახელსაყრელის დათრგუნვას ან განადგურებას, თვით არც მათ გაქრობას დროებით ინტოქსიკაციაში – არამედ მათი კონფლიქტის და წინააღმდეგობის ერთად შენარჩუნებას ერთ გაცნობიერებულ და მკაფიო დასტურყოფაში“ (Came 2013: 275).

ამ ყოველივეს გათვალისწინებით, „დიონისური ექსტაზის და სიცოცხლით თრობის ფილოსოფია“ ძალიანი ზოგადი, ცალხმრივი სახელდებაა და შეიძლება დაუკავშირდეს ჰედონიზმს, რომელიც ნიცშესთვის მიუღებელია. ზემოთ მოხმობილ პასაჟში „ანტიქრისტედან“, სადაც ნიცშე საუბრობს რეალობის სიძულვილის ინსტინქტზე, ვკითხულობთ, რომ ქრისტიანული დოქტრინა აღმოცენდა ჰედონიზმის ნიადაგზე, შეხების, ტკივილის შიში და რეალობის სიძულვილი აიძულებს დეკადენტს არ გაუნიოს წინააღმდეგობა ბოროტებას: „ტკივილის, თვით ყველაზე მინიმალური რაოდენობის ტკივილის შიში – ეს შეიძლებოდა დასრულებულიყო მხოლოდ როგორც *სიყვარულის რელიგია*“ (Nietzsche 2005a: 27), ნიცშე მიმართავს ჰედონისტებს, უტილიტარისტებს, პესიმისტებს და ევდემონისტებს: „თქვენ გსურთ, თუ ეს შესაძლებელია – და არ არსებობს ამაზე უფრო გიჟური „თუ ეს შესაძლებელია“ – *ტანჯვის გაუქმება*; და ჩვენ? – ნათლად ჩანს, რომ ჩვენ გვსურს იგი იყოს უფრო ძლიერი და საშინელი, ვიდრე ოდესმე ყოფილა! კეთილდღეობა, როგორც თქვენ გესმით იგი – ნამდვილად არ არის მიზანი, იგი ჩვენთვის *აღსასრულია!* მდგომარეობა, რომელიც ადამიანს ზოგჯერ სასაცილოს და საზიზღარს ხდის – და მის განადგურებას *სასურველს* ხდის! ეს დისციპლინა ტანჯვისა, დიადი ტანჯვისა – განა არ იცით, რომ მხოლოდ ეს დისციპლინაა, რომელიც განსაზღვრავდა კაცობრიობის აღმასვლას ამ დრომდე? სულის დაძაბულობა კატასტროფის დროს, რომელიც მას გადასცემს თავის ძალას, თავის თრთოლვას დიდი ნანგრევების პირისპირ, თავის გამომგონებლობას და გაბედულებას, უბედურების ატანის, გაძლების, გაგების და გამოყენებისათვის და რაც თუ თქვენში ოდესმე რაიმე სიღრმე, იდუმალება, საბურველი, სულისკვეთება, ოსტატობა ან სიდიადე ყოფილა: – განა იგი ტანჯვის, დიადი ტანჯვის დისციპლინის პირობებში არ მოგენიჭათ?“ (Nietzsche 2002: 116-117).

ამგვარად, გაუგებარია რა კავშირშია ნიცშესთან ტანჯვისგან ხსნის ერთადერთ გზად სიკვდილის გამოცხადება, როცა ნიცშეს ფილოსოფიის მიზანი არც ტანჯვისგან ხსნაა და არც სიკვდილისკენ დეკადენტური სწრაფვა. ნიცშე ბუნებრივია დასტურყოფს სიკვდილს, მაგრამ ესაა სხვაგვარი დასტურყოფა, ნიცშესთან სიკვდილის დასტურყოფა ასევე სიცოცხლის დასტურყოფის და განგრძობის კონტექსტში ხდება: განადგურების დიონისური

დასტურყოფა გამომდინარეობს ქმნადობის, განახლების, „მომავლის“ უხვი პოტენციალისგან, ძალის სიჭარბისგან; ნიცშეს თანახმად, არსებობს ასევე განადგურების რომანტიკული დასტურყოფა, რომელიც გამომდინარეობს სისუსტისგან, ცხოვრების სიძულვილისგან (Nietzsche 2006a: 187). დელიოზი, როდესაც საუბრობს განადგურების დისკურსზე ნიცშესთან, „კერპების დაისის“ ხსენებული პასაჟის გარდა, მოიხმობს პასაჟს „ტრაგედიის დაბადებიდან“, სადაც ნიცშე ამბობს, რომ დიონისური ფილოსოფიის გადამწყვეტი მახასიათებელი არის კვდომისა და განადგურების დასტურყოფა (Deleuze 2002: 70), ნიცშეს მიხედვით, „უარყოფა და განადგურება დასტურყოფის პირობებია“ (Nietzsche 2005a: 146). დიონისური არის წარმავლობის მიღმა გაღწევის ძლიერი სურვილი, ესაა „ექსტაზური დასტურყოფა სიცოცხლის მთლიანი ბუნებისა, როგორც იმგვარისა, რომელიც რჩება იგივე, სწორედ ამგვარად ძალმოსილი, სწორედ ამგვარად ნეტარი, ყოველგვარი ცვლილების მიღმა“, რაც გულისხმობს ყველაზე საშინელის დასტურყოფასაც, რადგან დიონისური არის „მარადიული ნება გამრავლების, ნაყოფიერების, დაბრუნების; ქმნადობისა და განადგურების აუცილებელი ერთიანობის გრძნობა“ (Nietzsche 1968: 539). ტრაგედია გულისხმობს „თავად გახდეს ქმნადობის მარადიული სიხარული, ყოველგვარი შიშის და სიბრალულის მიღმა, ის სიხარული, რომელიც თავის თავში, განადგურების სიხარულსაც შეიცავს“ (Nietzsche 2005a: 228).

ვფიქრობ, გალაკტიონთან სიკვდილის ამგვარ დასტურყოფაზე საუბარი შეიძლება სულ სხვა ლექსის მაგალითზე, რომელიც მთავრდება სიტყვებით: „დღეს ყველგან მზეა და სილამაზე, სიკვდილთან ჩემი შემრიგებელი“ ან თუნდაც „სიკვდილის გზა არაა არის ვარდისფერ გზის გარდა“.

ვ. კავთიაშვილი ნიცშეს ნამდვილი და ფარული ქრისტიანობის არგუმენტად ნიცშეს მიერ მეგობრისადმი 1881 წლის 21 ივლისს (და არა 27) მიწერილ წერილსაც იშველიებს, სადაც თითქოს ნიცშე ქრისტიანობის შესახებ ამბობდეს: „შესანიშნავი რამ არის იგი იდეალური ცხოვრებისათვის, რომელიც მე ნამდვილად კარგად შევისწავლე: ბავშვობიდან მე მისი მიმდევარი ვიყავი და ჩემს გულში საერთოდ არასოდეს ვყოფილვარ მისი წინააღმდეგი“ (კავთიაშვილი 2006: 235). მკვლევარი გერმანულ ორიგინალსაც იმონმებს, აქ მეც მოვიყვან გერმანულ ორიგინალს, ოღონდ სრულად, რათა კონტექსტი წარმოჩნდეს: „Mir fiel ein, lieber Freund, daß Ihnen an meinem Buche die beständige innerliche Auseinandersetzung mit dem Christentum fremd, ja peinlich sein muß; es ist aber doch das beste Stück idealem Leben, welches ich wirklich kennen gelernt habe, von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel, und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen. Zuletzt bin ich der Nacktkommande ganzer Geschlechter von christlichen Geistlichen – vergeben Sie mir diese Beschränkung! –, –, – „მე ვგრძნობ, საყვარელო მეგობარო, რომ შენტვის ჩემს წიგნში მუდმივი შინაგანი წინააღმდეგობა ქრისტიანობასთან დაკავშირებით, უცხო და მართლაც რომ უხერხული უნდა ყოფილიყო; მაგრამ იგი არის საუკეთესო რამ, იდეალური ცხოვრება, რომელიც ნამდვილად

შესწავლილი მაქვს, ბავშვობიდან მოყოლებული მისი მიმდევარი ვარ, მრავალ ასპექტში, და მნამს, ჩემს გულში არასოდეს ვყოფილვარ მის მიმართ მუდამ ერთნაირად მტრულად განწყობილი. ბოლოსდაბოლოს მე ვარ შთამომავალი ქრისტიანი პასტორების მთელი გვარისა – მომიტევე ეს ნაკლი!“

როგორც ჩანს, შეცდომის მიზეზია ფრაზა „gegen dasselbe gemein gewesen“, მივყვით სიტყვებს: gegen (მიმართ) dasselbe (იგივე ან იგივენაირად, იმგვარადვე) gemein („საერთოდ, ჩვეულებრივ“ ან „მტრულად“) gewesen (ყოფნა). gemein სიტყვას აქვს რამდენიმე მნიშვნელობა და მათგან ერთი არის „საერთოდ, ჩვეულებრივ, ძალიან ხშირად, ზოგადად“, ხოლო მეორე – „მტრულად, ცუდად, სასტიკად“, როგორც ჩანს ქალბატონმა ვენერამ სიტყვა „საერთოდ“, გაიგო როგორც „სრულიად“, მაშინ, როცა იგი არის იგივე, რაც „ჩვეულებრივ, ძალიან ხშირად, ზოგადად“ და თვით ეს მნიშვნელობაც არ შეესაბამება კონტექსტს, ამიტომ უნდა ავიღოთ მეორე მნიშვნელობა – „მტრულად“. ასევე ვ. კავთიაშვილმა საერთოდ უგულვებელყო სიტყვა dasselbe (იგივენაირად, ერთნაირად), რაც ძალიან მნიშვნელოვანია და ეს ჩანს ნიცშეს მიერ 2 დღის შემდეგ (23 ივლისი, 1881) დანერილ წერილში, რომელიც მან მისწერა თავის მეგობარს – ფრანც ოვერბეკს: „Was das Christenthum betrifft, so wirst Du mir wohl das Eine glauben: ich bin in meinem Herzen nie gegen dasselbe gemein gewesen und habe mir von Kindesbeinen an manche innerliche Mühe um seine Ideale gegeben, zuletzt freilich immer mit dem Ergebnis der puren Unmöglichkeit.“ – „რაც შეეხება ქრისტიანობას, ერთ რამეში ალბათ მერწმუნები: ჩემს გულში არასოდეს ვყოფილვარ მის მიმართ მუდამ ერთნაირად მტრულად განწყობილი და ბავშვობის დროიდან მქონდა მრავალი შინაგანი ძალისხმევა მიმეღწია მისი იდეალისთვის, საბოლოო შედეგი, რა თქმა უნდა, ყოველთვის იყო ამის სრული შეუძლებლობის აღიარება“ (Nietzsche 2018b: 1). როგორც ჩანს, „იდეალური“ და „იდეალი“ ნიცშესთვის თავისთავად მისაღებს არ ნიშნავს, მისთვის მნიშვნელოვანია რეალური, განხორციელებადი.

ამგვარად, ნიცშე არც „მუდამ ერთნაირად“ და არც ყველა ასპექტში არ ყოფილა ქრისტიანობის წინააღმდეგი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი არასოდეს და არანაირად არ ყოფილა მისი წინააღმდეგი და ყველა ასპექტში მისი მიმდევარია. წინა წერილში ნიცშე ამბობს: „ბავშვობიდან მოყოლებული მისი მიმდევარი ვარ, მრავალ ასპექტში“, მართლაც, ზემოთ ვისაუბრეთ ნიცშეს ერთგვარ დადებით დამოკიდებულებაზე იესოს და მისი გაუყალბებელი მოძღვრების მიმართ, მაგრამ „მრავალ ასპექტში“ როდია იგივე, რაც „ყველა ასპექტში“, აქ მნიშვნელოვანია არა რაოდენობა, არამედ ხარისხი და თვისობრიობა. ნიცშე ამბობს: „მე არ უარვყოფ, როგორც ეს ისედაც ცხადია – იმის გათვალისწინებით, რომ სულელი არა ვარ, – რომ მრავალ ქმედებას, რომელიც ამორალურად იწოდება, უნდა მოვერიდოთ და შევეწინააღმდეგოთ; მსგავსად ამისა, მრავალი რამ, რაც მორალურად იწოდება, უნდა გაკეთდეს და ნახალისდეს, – მაგრამ ჩემი აზრით, ერთი და მეორეც უნდა მოხდეს აქამდე არსებულისგან განსხვავებული მოტივით. ჩვენ უნდა ვისწავლოთ სხვაგვარად



ფიქრი, – იმისათვის, რომ საბოლოოდ, ალბათ ძალიან გვიან, მივალწიოთ უფრო მეტს: სხვაგვარად გრძნობას“ (Nietzsche 2006a: 60).

ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ შურისგების შესახებ, ნიცშე, იესოს მსგავსად, გმობს შურისგებას, მაგრამ კონტექსტი სულ სხვაა, 1881 წელს ნიცშე „რიჟრაჟში“ წერს, რომ შურისძიება და სასჯელი არასწორია, მისი აზრით, კრიმინალს უნდა მოვეპყროთ როგორც ავადმყოფს, ინვალიდს, მივცეთ მას რეაბილიტაციის შანსი, შევუცვალოთ სახელი და საცხოვრებელი ადგილი და თუ მაინც ვერ შეძლო გამოსწორება, ასეთ განუკურნებელ კრიმინალს მივცეთ სუიციდის შესაძლებლობა, როგორც უკიდურესი საშუალება, მას შემდეგ, რაც ყველაფერს ვიღონებთ. ნიცშე იქვე ამბობს, რომ ჯერ ეს ყველაფერი ნაადრევია, რადგან არ გვყავს ექიმები, ვინც ასეთ ავადმყოფებს განკურნავენ (Nietzsche 2006a: 121-122). შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მსგავსი აზროვნება რაღაც ასპექტში ქრისტიანული ან უკეთ ქრისტიანული ჰუმანიზმის გამოვლინებაა, მაგრამ ფაქტია, რომ კონტექსტი აშკარად განსხვავებულია, იესო უბრალოდ პატიობს კრიმინალს, უფალსაც მოუწოდებს აპატიოს მას, რადგან „მან არ იცის რას აკეთებს“ და კვდება ჯვარზე, ესაა იესოს რწმენა, მოქმედებით დამტკიცებული. მეორე ლოყის მიშვერა ნიშნავს, რომ მიზანი არ არის კრიმინალური ქმედების, ძალადობის, მტრობის აღკვეთა და არც კრიმინალის გამოსწორება, მაშინ როცა ნიცშე საზოგადოების სიჯანსაღიდან ამოდის, აფორიზმს „რიჟრაჟში“, სადაც ნიცშე კრიმინალის გამოსწორებაზე მსჯელობს ჰქვია „სიჯანსაღის ნახალისებისათვის“, სუიციდის შეთავაზებაც იმისკენ მიანიშნება, რომ არაჯანსაღი ორგანო მოკვეთილ უნდა იქნეს, თუ ის ვერ იკურნება. აქ შეიძლება გაგვახსენდეს იესოს მოწოდება მაცდუნებელი ორგანოს ამოკვეთის შესახებ, მაგრამ კონტექსტი აშკარად განსხვავებულია, იესო არ ზრუნავს ძალადობის აღკვეთაზე, იესო უშვებს ძალადობას და ეწირება ამ ძალადობას, ნიცშეს თანახმად, იესოს მოძღვრება მის ქმედებებშია გამოხატული, სწორედ ამიტომ ნიცშესეული ქრისტეს მოძღვრება აშკარად არ მოიაზრებს კრიმინალის, მოძალადის, ზოგადად მტრის გამოსწორების იდეას. რაც შეეხება გაყალბებულ ქრისტიანობას, იგი ღმერთს მიანდობს კრიმინალის დასჯას ტრადიციული ებრაული სულისკვეთებით, რომელიც პავლემ აღადგინა. შურისგებისა და სასჯელის არავითარი გაუქმება აქ არ ხდება, უფრო პირიქით, ხოლო სუიციდის შეთავაზებაზე საუბარი ხომ საერთოდ წარმოუდგენელია.

ახლა წარმოვადგინოთ ნიცშეს ის მხარე, რომელიც ყველაზე ნაკლებ-ქრისტიანულია და სადაც ჩანს, რომ წარმოუდგენელია ამ ყველაფრის რიტორიკით, ალეგორიით, ნიღბით ახსნა, ყოველ შემთხვევაში, ასეც რომ იყოს, მაინც აუცილებელია ამ მხარის ჩვენება. ნიცშე გმობს არამხოლოდ სიბრალულს, როგორც ეს ცნობილია „ანტიქრისტიდან“, არამედ ყოველგვარ თანაგრძნობას, მოყვასის სიყვარულს, სხვაზე ზრუნვას, 1881 წელს, „რიჟრაჟში“ იგი რამდენჯერმე, მძაფრი რიტორიკით ესხმის თავს ამ იდეებს: „თუ თქვენ ასეთი მოსაწყენები და მახინჯები ხართ საკუთარ თვალში, მაშინ ყველა შემთხვევაში იფიქრეთ სხვებზე უფრო მეტად, ვიდრე საკუთარ თავზე! თქვენ ასეც უნდა

მოიქცეთ!“ (Nietzsche 2006a: 82). ნიცშე ამ ყოველივეს განსხვავებული კუთხიდან ხედავს და ეს ძალზედ საინტერესოა, ნიცშესთვის მიუღებელია კომერციული საზოგადოების მორალი, რომელიც ურთიერთდახმარების და საზოგადოებრივი უსაფრთხოების მიღწევას გულისხმობს: „განა ჩვენ ამ საშინელი განზრახვით – ნავშალოთ ცხოვრების კონტურები და საზღვრები, კაცობრიობის ქვიშად ქცევის საუკეთესო გზას არ ვადგავართ? ქვიშა! უფრო და უფრო პატარა, ნაზი, მრგვალი, უსასრულო ქვიშა! ესაა თქვენი იდეალი, თქვენ თანამგრძობელი განცდების მახარობლებო? – ამ დროს კი უპასუხოდ რჩება თვითონ კითხვა, ადამიანი უფრო მეტად არგებს სხვას უშუალოდ მუდმივი თანადგომითა და დახმარებით, რაც ჯერ კიდევ მხოლოდ ძალიან ზედაპირული შეიძლება იყოს, სადაც ის არაა ტირანიული დაუფლება და გარდაქმნა – თუ საკუთარი თავისგან რაღაც იმგვარის შექმნით, რასაც სხვა აღტაცებით შეხედავს, ეს შეიძლება იყოს მშვენიერი, მყუდრო, შემოსაზღვრული ბაღი, მაღალი კედლებით ქარიშხლისა და შარაგზის მტვრისაგან დასაცავად, მაგრამ ასევე სტუმართმოყვარე კარიბჭით“ (Nietzsche 2006a: 105-106).

ნიცშე, უპირველესად, უპირისპირდება ქრისტიანობას, რადგან ამ უკანასკნელმა დისტანციის პათოსის წინააღმდეგ გაილაშქრა (Nietzsche 2005a: 40), მაგრამ არც თავად იესოს „პრაქტიკასთან“ თავსებადია მისი არისტოკრატიული იდეები, ნიცშეს აზრით, იესოსთვის ყველა ყველას თანასწორია, ყველა უფლის შვილია, არ არსებობს დისტანცია (Nietzsche 2005a: 26), ნიცშესთვის კი „არათანაბარი უფლებები საერთოდ ყოველგვარი უფლებების წინაპირობაა“ (Nietzsche 2005a: 59), ნიცშე მხარს უჭერს მონობას (Nietzsche 2008: 241), დისტანციის პათოსს, რომლის გარეშეც უმაღლესი კულტურა არ იქმნება: „ამ პათოსის გარეშე, ის მეორე, უფრო იდუმალი პათოსი, ის მოთხოვნილება დისტანციის ახალ-ახალი გავცრობებისა თვითონ სულის შიგნით, განვითარება მდგომარეობებისა, რომელიც არის უფრო და უფრო მაღალი, იშვიათი, შორეული, მკვრივად ნაგები და ღრმა, და მოკლედ, „ადამიანის“ სახეობის გაძლიერება, მუდმივი „ადამიანის თვით-გადალახვა“ საერთოდ არ იქნებოდა შესაძლებელი“ (Nietzsche 2002: 151). მეტიც, იქვე ნიცშე აგრძელებს, რომ ჩაგვრაზე, ძალადობაზე უარის თქმა, „გარკვეული უხეში აზრით“, შესაძლებელია მხოლოდ რანგით და ძალით თანასწორთა შორის (Nietzsche 2002: 152), სხვა შემთხვევაში კი ექსპლუატაცია და ჩაგვრა სიცოცხლის, როგორც ძალაუფლების ნების აუცილებელი გამოხატულება და პირობაა (Nietzsche 2002: 153), ძალაუფლების ნება კი ნიცშეს ერთ-ერთი ძირითადი კონცეფციაა, „ანტიქრისტეს“ შესავალში წერს, რომ სწორედ ისაა კარგი, რაც ადამიანთა ძალას, ძალაუფლების ნებას აძლიერებს, ბედნიერება არის წინააღმდეგობის გადალახვა, ძალის ზრდა, ომი და არა მშვიდობა (Nietzsche 2002: 4).

ვენერა კავთიაშვილი ქრისტიანობის აღდგენის შესაძლებლობას ნიცშეს მარადიული დაბრუნების იდეას უკავშირებს (კავთიაშვილი 2006: 236). მკვლევარის აზრით, ლექსში – „მას გახელილი დარჩა თვალები“ ცერერას ხსენება დაკავშირებულია პერსეფონეს მითთან, რაც გაზაფხულის

კვლავგანმეორების, მარადიული დაბრუნების თემასთანაა ასოცირებული (კავთიაშვილი 2006: 240), “მეორე მხრივ, ცერერა იგივე დემეტრაა – დიონისეს დედა... ტიტანებისაგან დაგლეჯილი დიონისე მეორედ სწორედ დემეტრამ შვა. აი ამ წესით, ზუსტად ნიცშეს მსგავსად – სიცოცხლის მარადიული განახლების წესით – დაუკავშირა გალაკტიონმა ჯვარცმული და შემდეგ აღმდგარი ქრისტი და ტიტანებისგან დაგლეჯილი და მეორედ შობილი დიონისე ერთმანეთს“ (კავთიაშვილი 2006: 241), კავთიაშვილის აზრით, პოეტი ლექსში მოიაზრებს, რომ „მარადიული დაბრუნების წესით კვლავ აღდგება ჭეშმარიტი ქრისტიანობა, რაც ქრისტიანული კულტურის აღორძინებასაც გამოიწვევს“ (კავთიაშვილი 2006: 241-242).

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ვ. კავთიაშვილი ეთანხმება იასპერსს, რომ ნიცშეს აზრით, ქრისტი ერთადერთი ქრისტიანი იყო და რომ ქრისტიანობა გაყალბებულია მას შემდეგ, რაც სრულიად მართალია და მაშინ რომელი ქრისტიანობის დაბრუნებაზეა საუბარი? გაყალბებული ქრისტიანობის დაბრუნებაა ნიცშეს სურვილი და მოლოდინი თუ ნამდვილი ქრისტიანობისა, რომელიც არც არსებულა, რადგან, როგორც ნიცშე ამბობს, მისი ერთადერთი წარმომადგენელი ჯვარზე მოკვდა? გამოდის, რომ ქრისტიანობაში იგულისხმება თავად იესოს ნამდვილ ქრისტიანად ყოფნის ფაქტი და პერიოდი და ეს ქრისტიანობა უნდა აღდგეს, დაბრუნდეს. თუ გალაკტიონმა ასე გაიგო მარადიული დაბრუნება ან არ გაიგო ასე, მაგრამ ახდენს კონცეფციის სათავისო გადააზრებას, მას ესეც უნდა აღინიშნოს მკაფიოდ. ასეთ შემთხვევაში საინტერესო მიმართებებთან გვაქვს საქმე.

მარადიული დაბრუნების კონცეფციის დაყვანა მსგავს პრიმიტიულ და შეუსაბამო იდეამდე, ყოვლად გაუმართლებელია მით უფრო იმ ფონზე, რომ ნიცშესთვის ეს უმნიშვნელოვანესი კონცეფციაა. შესაბამისად, აუცილებელია ცოტა ვრცლად წარმოჩნდეს ეს საკითხი. დასაწყისისთვის უნდა აღინიშნოს, რომ მარადიული დაბრუნება მართლაც გულისხმობს კომბინაციების ამონურვის შედეგად ყველაფრის დაბრუნებას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ნიცშე კონკრეტულად ქრისტიანობის დაბრუნებას გულისხმობს ან მიესალმება. შესაძლოა ეს იყოს პირიქითაც, „ასე იტყოდა ზარატუსტრაში“, ზარატუსტრა დასევდიანდება იმის გაცნობიერებით, რომ თუ ყველაფერი მარადიულად ბრუნდება, მაშინ „პატარა ადამიანიც“ დაბრუნდება (Nietzsche 2006b: 176-177) და ამგვარად, ადამიანის ზეკაცად გარდაქმნა ვერ იქნება ერთხელ და სამუდამოდ მიღწეული მიზანი, ვერ იქნება „ისტორიული მიზანი, ფართო ცივილიზაციური იდეალი“ (Nietzsche 2006b: xxx).

თუმცა, ვერც იმას ვიტყვით, რომ ეს დასევდიანება ნიჰილიზმის მიზეზია თავად ნიცშესთვის. იგი ამბობს, რომ ევროპული ნიჰილიზმის მიზეზი სწორედ მარადიული დაბრუნებაა, რადგან ცნობიერდება, რომ ყველაფერი ამაოა, „ჩვენ უარყოფთ საბოლოო მიზნებს: არსებობას რომ ჰქონოდა იგი, მას უკვე მიაღწევდა“ (Nietzsche 1968: 35-36), მაგრამ, როგორც ზემოთ მოხილულ ციტატაშიც ვნახეთ, ნიცშე ნიჰილიზმს როდი ქადაგებს, იგი ქადაგებს

ანტინიჰილიზმს და ანტიპესიმიზმს: „სამყაროს მოძრაობა საბოლოო მდგომარეობისკენ რომ მიისწრაფოდეს, ამ საბოლოო მდგომარეობას აქამდე მიაღწევდა. თუმცა, ერთადერთი ფუნდამენტური ფაქტი ისაა, რომ იგი არ მიისწრაფვის საბოლოო მდგომარეობისკენ“ (Nietzsche 1968: 376), ამიტომ იგი ეძებს სამყაროს იმგვარ გააზრებას, რომელიც მხედველობაში მიიღებს ამ ფაქტს, „ქმნადობა უნდა აიხსნას საბოლოო განზრახვებთან მიმართების გარეშე“ და „არანაირად არ უნდა მოხდეს ანმყოს გამართლება მომავალთან მიმართებაში, არც წარსულისა ანმყოსთან მიმართებაში“ (Nietzsche 1968: 376). ნიცშე იქვე წერს: „ქმნადობა თანაბარი ღირებულებისაა ყოველ მომენტში; მათი ღირებულებების ჯამი რჩება მუდამ იგივე; სხვა სიტყვებით, მას არ გააჩნია ღირებულება საერთოდ, რადგან ის, რითაც გავზომავდით მას, და რასთან მიმართებაშიც სიტყვა „ღირებულება“ ექნებოდა მნიშვნელობა, არ არსებობს. *სამყაროს მთლიანი ღირებულება შეუძლებელია შეფასდეს*; აქედან გამომდინარე ფილოსოფიური პესიმიზმი კომიკურ საგანთა სფეროს განკუთვნება“ (Nietzsche 1968: 378). მარადიულ დაბრუნებაზე საუბრისას ნიცშე ამბობს, რომ მისი დიონისური სამყარო არის „მარადიულად თვითქმნადი, მარადიულად თვითდამანგრეველი, ორმაგი ვნებიანი აღტაცების იდუმალი სამყარო, ჩემი „კეთილისა და ბოროტის მიღმა“, მიზნის გარეშე, თუ არ ჩავთვლით იმას, რომ წრის სიხარულია თვითონ მიზანი“ (Nietzsche 1968: 550).

შესაბამისად, ნიცშესთვის მარადიული დაბრუნება სიხარულის მიზეზია და არა სასოწარკვეთისა, ნიჰილისტებისგან განსხვავებით. შეიძლება ითქვას, რომ ამ კონცეფციას სიცოცხლის დასტურყოფასთან დაკავშირებული, ერთგვარი რიტორიკული მიზანდასახულობაც აქვს. „მხიარულ მეცნიერებაში“ ნიცშე ამ იდეას უწოდებს „უმძიმეს ტვირთს“, იგი სვამს კითხვას: რას იზამდით ვინმემ რომ გითხრათ, რომ ეს თქვენი ცხოვრება მარადიულად განმეორდება ზუსტად ამგვარი თანმიმდევრობითა და დეტალებით? დაწყევლიდით თუ დალოცავდით ამ ამბის მაცნეს? „კითხვა აბსოლუტურად ყველაფერში, „გსურს ეს ისევ? და უთვალავჯერ ისევ?“ თქვენს ქმედებებს დაანება უმძიმეს ტვირთად! ან რამდენად კარგად განწყობილი უნდა გახდეთ საკუთარი თავისა და ცხოვრების მიმართ, რათა არაფრისაკენ ისწრაფოდეთ ისე მგზნებარედ როგორც ამ საბოლოო მარადიული დადასტურებისა და დამონებისაკენ?“ (Nietzsche 2008: 194-195). მართლაც, „ეკე ჰომოში“ მარადიული დაბრუნების იდეას „დასტურყოფის შესაძლებელთაგან უმაღლეს ფორმულას“ უწოდებს (Nietzsche 2005a: 123). იქვე ნიცშე დიონისურ კონცეფციაზე საუბრისას განმარტავს: „ზარატუსტრა მოცეკვავა“; როგორ შეიძლება მან, ვინც ჩანვდა უმძიმეს, ყველაზე საშინელ სინამდვილეს, ვინც გაიხზრა „ყველაზე უძირო აზრი“, მაინც შეძლოს და ეს არ აღიქვას, როგორც არსებობისადმი, თვით მისი მარადიული დაბრუნებისადმი პროტესტის მიზეზი, – არამედ ამის ნაცვლად, იპოვოს კიდეც ერთი მიზეზი მასში, რათა თვითონ იყოს მარადიული დიახ ყველაფრისადმი „დაუჯერებელი, უსაზღვრო

ჰოს თქმა, ამენის თქმა“... „მე ისევ დამაქვს ჩემი კურთხეული ჰოს თქმა ყველა უფსკრულში“... (Nietzsche 2005a: 131).

„კერპების დაისშიც“ მარადიული დაბრუნება დიონისურ მისტერიებს უკავშირდება სწორედ სიცოცხლის დასტურყოფის თვალსაზრისით: „რის გარანტიას იქმნიდნენ ბერძნები საკუთარი თავისთვის ამ მისტერიებით? მარადიული სიცოცხლის, სიცოცხლის მარადიული დაბრუნების; მომავალი დაპირებული წარსულის მიერ და წარსული მიძღვნილი მომავლისადმი; ტრიუმფალური დიახ სიცოცხლეს ყოველგვარი სიკვდილის და ცვალებადობის მალა და ზემოთ“ (Nietzsche 2005a: 228). ასევე მარადიული დაბრუნების იდეასთან დაკავშირებით საინტერესოა ფრაგმენტი გამოუქვეყნებელი ჩანანერიდან: „ჩემი სწავლება ამბობს: *იმგვარად იცხოვრე, რომ აუცილებლად მოგინდეს ისევ იცხოვრო, ეს არის ამოცანა – შენ ისევ იცხოვრებ ნებისმიერ შემთხვევაში!*“ (Nietzsche 2018a: 1).

ასე რომ, ცალკე აღებული განცხადება, რომ ყველაფერი მეორდება, არაფრის მთქმელია და ამავე დროს ყველაფრის თქმა შეიძლება მიენეროს, მათ შორის არარსებული ქრისტიანობის დაბრუნების იდეაც. ქრისტიანობის დაბრუნება ნიცშესთვის არც გამორიცხულია და არც განსაკუთრებით მისასალმებელი. მეორე მხრივ, იგი ქრისტიანობის ან ქრისტიანული ეკლესიის განადგურებასაც არ ისახავს მიზნად, იგი თვით ეკლესიასაც მიესალმება და დასტურყოფს როგორც მტერს, რომელიც ბრძოლის მიზეზს იძლევა, როგორც აღინიშნა უკვე და მით უფრო არ იქნება მისი მიზანი იესოს ნამდვილი მოძღვრების განადგურება, მაგრამ არც მისი აღდგენა-განხორციელებაა მისი ფილოსოფიის მიზანი.

ნიგნის ავტორი საუბრობს ქრისტიანული კულტურის აღორძინებაზეც, აქ აღსანიშნავია, რომ ნიცშე არამხოლოდ პავლეს და ეკლესიის მიერ შექმნილ, გაყალბებულ ქრისტიანობას აკრიტიკებს, არამედ მთლიანად ქრისტიანულ კულტურასაც, ამის დასტურად ეს სიტყვებიც კმარა: „საბოლოოდ, ეროსის დემონიზაციამ კომიკური შედეგი გამოიღო: „ემმაკი“ ეროსი თანდათანობით ადამიანისთვის უფრო საინტერესო გახდა, ვიდრე ნებისმიერი ანგელოზი და წმინდანი, და ამას უნდა ვუმაღლოდეთ ეკლესიის მიერ ყოველგვარი ეროტიკულის გასაიდუმლოებას და მიჩქმალვას: მათი დამსახურებაა, რომ დღეისათვის, სიყვარულის ამბავი გახდა ერთადერთი რეალური ინტერესის საგანი, რაც ყველა წრისთვის საერთოა – იმგვარი გადაჭარბებით, რაც ანტიკური ხანისათვის გაუგებარი იქნებოდა, და რაც მომავალში ასევე სასაცილო გახდება. მთელს ჩვენს პოეზიას და აზროვნებას, უდიადესიდან უმდაბლესამდე, ახასიათებს და თან როგორ ახასიათებს გადაჭარბებული აქცენტი სიყვარულის ამბავზე, როგორც ყველაზე მთავარ ამბავზე, რაც ხდება: ალბათ აქედან გამომდინარე, შთამომავლობა დაასკვნის, რომ მთელ ქრისტიანულ კულტურულ მემკვიდრეობას ახასიათებს ერთგვარი სიმწირე და სიჩლუნვე“ (Nietzsche 2006a: 77).

საბოლოოდ, ნიცშეს ფილოსოფიის გალაკტიონთან მიმართების კვლევა უნდა წარიმართოს მეტი სიფრთხილით, ზედაპირული, წინასწარგანსჯებით განპირობებული ინტერპრეტაცია, სათავისოდ გაგება, უცხო და შეუსაბამო დისკურსის ადაპტაცია-აპროპრიაცია დაუშვებელია. გალაკტიონი, ქრისტიანობა და ნიცშეს ფილოსოფია გახლავთ ის სამი სფერო, რომელთა ურთიერთკავშირის განხილვა მოითხოვს მრავალმხრივ კომპეტენციას, დაკვირვებულ ანალიზს, ღრმა და ობიექტურ კვლევას, მზაობას თვალი გაფუსნოროთ არასასურველ სიმართლებს. მეცნიერის თუ მოაზროვნის პასუხისმგებლობაზე, მის ენთუზიაზმსა და წრფელ მიმართებაზე დამოკიდებული რამდენად დაძლეეს საკუთარ წინასწარგანსჯასა და ცნობიერ თუ არაცნობიერ, პირდაპირ თუ ირიბ საზოგადოებრივ ზეწოლას. გენიალური პოეტი, ტრადიციული რწმენა და მსოფლიოში ცნობილი ფილოსოფოსი – ცდუნება დიდია, მაგრამ იგი უნდა გადაილახოს!

#### დამონებანი:

- Botz-Bornstein, Thorsten. *Speech, Writing, and Play in Gadamer and Derrida*. Melbourne: Ashton and Rafferty, 2013.
- Came, Daniel. “The Birth of Tragedy and Beyond”. *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Eds. Ken Gemes and John Richardson. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Came, Daniel. *Nietzsche on Art and Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Dahlstrom, Daniel O. *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Trowbridge: Continuum, 2002.
- K'avtiasvili, Venera. *Germanuli Lit'erat'urul-estet'ik'uri Retseptsiebi Galak'tion T'abidzis Shemok-medebashi*. Tbilisi: gamomtsemloba “universal”, 2006 (კავთიაშვილი 2006: კავთიაშვილი, ვენერა. *გერმანული ლიტერატურულ-ესთეტიკური რეცეფციები გალაკტიონ ტაბიძის შემოქმედებაში*. თბილისი: გამომცემლობა “უნივერსალი”, 2006).
- Laverse, Annete. “Deconstruction”. *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume 8*. Eds. George Alexander Kennedy and Raman Selden. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Levy, Oscar. *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. Garden City, N.Y.; Toronto : Doubleday, Page & Co, 1921.
- Moore, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. New York: Random House, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols & Other Writings*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Daybreak: Thoughts on the prejudices of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- Nietzsche, Friedrich. *Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *eKGWB/NF-1881,11[163]* — *Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Herbst 1881*. Web. 7 April, 2018. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[163\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[163])
- Nietzsche, Friedrich. *eKGWB/NF-1888,14[38]*— *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888*. Web. 11 April, 2018. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[38\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[38])
- Nietzsche, Friedrich. *eKGWB/BVN-1881*, – *Brief AN Franz Overbeck: 23/07/1881*. Web. 12 April, 2018 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN>
- Porter, Stanley E., and Robinson, Jason C. *Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.

**Mindia Tsetskhladze**  
**(Georgia)**

## **Christian Falsification of Friedrich Nietzsche’s Philosophy in One Galaktionological Research**

### **Summary**

**Key words:** Christianity, Jesus, Eternal Return, Dionysiac, Affirmation

Interdisciplinarity and interliterariness is topical in contemporary thought, so researching Friedrich Nietzsche’s influence on Georgian poetry is important. Greatest Georgian poet Galaktion Tabidze has some explicit relation with the philosopher. In Georgian academic space, even philologists specialized in German culture often misinterpret and even mistranslate Nietzsche’s words. Venera Kavtashvili, in her book “German Literary-esthetic Receptions in Galaktion Tabidze’s Creative Work”, tries to present Nietzsche as a hidden, true Christian. Nietzsche himself is against interpreting his works arbitrarily, as poetry, in radical Heideggerian sense. Regardless his poetic style, he still remains philosopher.

Deconstruction is falsely associated with hermeneutic-interpretative inclusivism and arbitrariness. As Paul de Mann says, we cannot interpret the text according our goals; right reading is impossibility of reading. Derrida tells us we should reveal undecidability of the text, absence of one right reading. However, such radicalism is somehow “politically motivated”, as Rorty indicates, against meta-narratives. Deconstruction itself is derived from deconstructing Platonian metaphysics by Nietzsche who, on its side, requires careful reading and propagates slow reading, “rumination”, not distorting facts by interpretations. It is important not to abuse “Reader’s rights” and distance oneself from own pre-judgments, to control them in order to make it possible to appear sufficient perspective for some objectivity, in order to make horizons more or less close, according to Gadamerian principles of hermeneutics.

Venera Kavtashvili shares that interpretation of Nietzsche, which does not consider the philosopher as an atheist or immoralist. According to Jaspers, Nietzsche just expressed

the attitude of new generation when he declared God as dead. However, Death of God is complex concept, which implies atheism, also deconstructing metaphysics, denying “true world”, Being as opposed to Becoming, idealism and so on. Nietzsche is immoralist, as he often clearly states, but he also announces destruction of old value system, in order to create new one, which, however, is not related to Christianity, but to radical aristocratism.

Venera Kavtashvili shares the opinion of Karl Jaspers that Nietzsche considers Jesus as the only true Christian, criticizes only falsified Christianity, and regards Jesus as overman type, who stands above Zarathustra. Venera Kavtashvili relates Galaktion’s poetry named “Its eyes were left open...” to Nietzsche, indicating that not opposing the evil is his own position as well, but Nietzsche declares not contradicting evil, freeing oneself from revenge, as a remedy for only sick people, not war type people represented by Nietzsche himself. We can cite here the Jesus himself: ““It is not the healthy who need a doctor, but the sick””.

Nietzsche is somehow positively disposed towards Jesus, considers him as noble person, but still strictly criticizes him. Nietzsche calls Jesus idiot in a strict physiological sense, as a person who is pathologically supersensitive and as a result has developed hatred towards all kind of reality, hence lack of instinct for fighting, pride, sexual instinct as well, which is typical for certain kind of epileptoid neurosis. Nietzsche also declares that Jesus lacked the ability to perceive reality, he is opposite type of genius and hero.

Venera Kavtashvili concludes that Galaktion in his poetry, following Jesus, declares death as only shortest way from suffering, paradoxically, at the same time researcher states that Nietzsche’s life philosophy is against atheism, positivism and Christian obedience where free will, dionysiac ecstasy and intoxication with life is highest values. Concept of free will as theologian’s manipulative trick is often rejected by Nietzsche. Dionysian ecstasy, according to Nietzsche, is leading towards negation of life, as in Indian Buddhism. Nietzsche’s new Dionysianism is not simple “intoxication”, but “overcoming” which means staying aware of all the conflicts in their total and clear affirmation.

Therefore, “intoxication with life” is very general and is associated with hedonism, which is rejected by Nietzsche and declared as the main cause of Christian life negative doctrine. Fear of pain is resulted in the religion of love. Nietzsche condemns hedonism as a way of avoiding suffering which is very valuable for him, everything great, noble is connected with suffering. In addition, Nietzsche distinguishes Dionysian death affirmation, which is strength in the face of fear, from Romantic death affirmation caused by life hatred and weakness.

Venera Kavtashvili’s argument for Nietzsche’s hidden and true Christianity is his letter to a friend where as if Nietzsche is stating that he was Christian from the childhood and never had been against it. However, it is obvious mistranslation. Nietzsche says that he follows Christianity in many aspects and never had been disposed against it with always the same hostility. The last phrase here is important, as it is repeated in another letter written after 2 days to another friend to whom Nietzsche writes that many times he tried to achieve Christian ideal, but always recognized its impossibility.



Above, it was said that Nietzsche is following Christian ideal in many aspects, but it does not mean that it is the case in all aspects. Many things considered as moral are acceptable for Nietzsche too, but with a different motivation, that is basic and important difference here.

For example, Nietzsche condemns revenge and punishment, he is proposing psychological treatment for criminals (when it will be available) and if unsuccessful – voluntary euthanasia. This is not the case of falsified Christianity with eternal hell for those who do not repent. None that of unfalsified one – where one simply surrenders without caring about treatment of criminal.

Nietzsche is obviously least Christian when he condemns not only pity, but also any kind of compassion or love of neighbor. According to Nietzsche, Christianity declared war against pathos of distance and unequal rights, which are basis for any rights, without pathos of distance outside, there is no possibility for the one inside, accordingly, no possibility for constant self-overcoming of human being, strengthening species of man. Some kind of equality is only possible among equally strong, in other cases oppression, violence, exploitation is necessary for creating highest culture.

Venera Kavtiashvili is relating the possibility of reviving Christianity to Nietzsche's concept of eternal return. However, if Jesus was the only and last Christian, real Christianity did not even exist, so which Christianity should be revived according to Nietzsche? falsified one? That would make Nietzsche sad, as Zarathustra is made sad when he acknowledges that “small man” will also return. However, reviving here should be understood as its universal reign, because Nietzsche does not aim at totally abolishing even falsified Christianity, as the enemy, which makes him stronger.

However, this sadness is not the cause for nihilism for Nietzsche unlike the case with European nihilism. If the world had final goal, it would have achieved it already, so it does not have the one. Thus, present is justified regardless its relation to the future or the past, becoming is justified regardless final purpose. The end is joy of the cycle itself, eternal return is the cause for enjoyment. On the other hand: one should live so that repeating that life was desirable for the one. For Nietzsche, Dionysian way means affirming life, being eternal Yes to life.

Venera Kavtiashvili also speaks about reviving Christian culture. Nietzsche speaks about demonizing Eros by Christianity as the main reason why Christian culture is obsessed with erotic stories, which is ridiculous.

Finally, here the attempt to tame the great philosopher and absurdity, superficiality and tendentiousness of Nietzsche's Christian interpretation is obvious.

Jerry White  
(Canada)

**Republican Difficulties: Noè Jordania's *Difficultés Socialistes*,  
Antoni Rovirii Virgili's *L'Estat Català*, and the Vagaries of  
Exile Writers in France**

Although it is presently gripped by poisonous arguments about immigration, it is important to remember that France has, in its post-Revolutionary DNA, a sense of being a *terred'accueil*. That was especially true of the early part of the 20<sup>th</sup> century, where it served as a landingpad for European exiles of many stripes. For the most part immigrants from this period faded into the fabric of French society, in a way that is in keeping with republican idealism around the state not taking any interest in its citizens' origins and this treating each citizen equally. That was by and large true, for instance, of refugees from the Russian Revolution or the Spanish Civil War. But in both of these wars, there are sub-groups which provide an important exception to this tendency, an illustration of the degree to which republican ideology is actually much more flexible and malleable than the *intégristesd'intégration* in French life have tended to present matters. Because if we speak of the Russian Revolution and the Spanish Civil War, we are not just speaking about Russians and Spaniards. We are also speaking, for instance, of Georgians and Catalans. The writing that some of these "minority nationals" did in French exile can help clarify this kind of *souplesserépublicaine*, clarify the degree to which republican idealism can emerge in more than one way. I have in mind here *Difficultéssocialistes*, published in 1933 by NoèJordania, who was then based in Paris (specifically in the suburb Leuville-sur-Orge) and *L'Estat català: Estudi de dret públic*, which was written from Perpignan by the exiled Catalan politician and intellectual in 1947 but not published during his lifetime.

For this readership I will largely forgo the introduction to NoèJordania, and just identify a few key aspects of his life that I think will come out as we examine *Difficultés-socialistes*. Before becoming the head of the "Menshevik" or social-democratic government of the Democratic Republic of Georgia (1918–1921), Jordania was well-acquainted with European political thought. His longest period outside of Georgia was in Warsaw, but he had a fairly substantial period of study in France, where he met many of France's most prominent socialists (his encounter with Jules Guesde is the most well-known). When the Bolsheviks invaded Georgia in 1921 and ended this short-lived independence, exiles scattered all over Europe. Many gravitated towards France in no small part because of the strong presence there of the *Internationalesocialiste*, which had sent a delegation to visit independent Georgia in 1920; the French government itself was famously cool to the exiled government's pleas for assistance. In short, it was socialism as such, and specifically an

internationalist form of socialism, that defined Jordania's relationship with France; when we point to his connection to the country, we are inevitably pointing to other countries at the same time. In *Difficultés socialistes*, this intense investment in a locally-rooted political tradition exists in a kind of creative tension (I suppose we could say dialectic) with an internationalist sensibility, and that is the key to understanding the kind of republican tradition that Jordania was helping to enunciate with the Democratic Republic of Georgia, and from which defenders of French republicanism can, I believe, learn a lot.

Something very different is going on with the work of Antoni Rovirai Virgili. Here I will spend more time on biographical details, since I assume he is more or less unknown to both a Georgian and a broadly international audience. Rovirai Virgili was one of the most important political theorists to write in Catalan. His magnum opus is the three-volume *Història dels moviments nacionalistes*, which was published between 1912–14 and examined movements in Poland, Ukraine, Finland, Ireland, Lithuania, Flanders, Transylvania, etc. (he did not have a chapter on Georgia). But most of his work is actually devoted to federalism, and the other book of his that is a candidate for the title "magnum opus" is the collection of essays *Nacionalisme i Federalisme*, published in 1917. Rovirai Virgili helped to found a number of left or centre-left catalanist political parties, including the one that became the country's most venerable, Esquerra Republicana, which emerged in 1932 under a Spanish Republic that was relatively friendly to the notion of Catalan devolution, which it granted in the form of the Statute of Autonomy of 1932, restoring the autonomous parliament known as the Generalitat. He was elected to that parliament in October 1938, at the very end of the Spanish Civil War, and just three months later he went into exile in France. Following the death of Josep Irla, he became president of the Generalitat-in-exile in 1940, and like Irla he also died in office, in Perpignan, in 1949. He left behind a fairly massive collection of Catalan-language material written in exile, some of it published in émigré journals in France, Switzerland and Mexico, and much of it unpublished.

The most ambitious of these was the book-length work *L'Estat català: Estudi de dret públic*, which he finished in 1947. This won the prize for "Best Book on a Judicial Theme Relating to Catalonia" at the 1947 Jocs Florals, an annual celebration of Catalan culture that in the Franco era was being held in exile (the 1947 edition was in Westminster). And yet, it was never published, sitting in manuscript form until 2016, when the presses of the university named for him, Universitat Rovira i Virgili, published an edition edited by Xavier Ferré Trill, a professor of pedagogy there. It is an important part not only of his work but of the landscape of mid-century exile writing, precisely for the way that it so clearly tries to re-create the situation of the home country in a new territory, and a new language. Indeed, in some ways the book is like many of those that Rovirai Virgili had written in the pre-Civil-War period, at the height of *catalanisme*. It has three parts, and the first part as well as much of the second part are taken up by a highly detailed history of Catalonia, beginning in the early mediaeval period.

It is somewhat remarkable for its total lack of engagement with France. Although Rovirai Virgili was no stranger to French political history – in terms of republicanism, the

history of the Revolution, and the ways in which her minority groups such as the Bretons had evolved, by the time we are in 1947 that interest seems to be fading. What is in its place is a laser-like focus on the history of Catalonia and the evolution various kinds of state formations that did indeed emerge there, many times within larger states. In terms of structure, the first part of the book “drags” a bit inasmuch as it is extremely top-heavy with fine details of a very wide spread of Catalan history.

Jordania’s *Difficulté socialiste* has a part where it “drags” as well, and the specifics of that drag are illuminating. I refer there to the book’s two longest essays, “De la démocratie” and “Les origines du bolchevisme.” The former uses almost entirely French examples, and the second almost entirely Russian ones. At one point in “De la démocratie” Jordania rails that “La souveraineté du peuple – fondement même de la démocratie – n’a jamais été la doctrine de la bourgeoisie. Par contre, son second attribut – la liberté – a toujours été inscrit sur son étendard” (Jordania 1933: 103)[The sovereignty of the people – the very foundation of democracy – has never been the doctrine of the bourgeoisie. On the other hand, its second attribute – freedom – has always been written upon its banner]. His evidence for this flows from the history of the period just before to just after the French Revolution; that is to say, he quotes Rousseau and talks about Robespierre’s opposition in the Assemblée constituante to the bourgeoisie’s liberal principles. Something similar is going on in the chapter about Bolshevism, where he pores over the finer points of the movement’s emergence, its ideologists, etc. Rather than engage specifically with France, he here shifts to a discussion of Europe overall, damning the Bolsheviks for being, in essence, insufficiently western. He writes that “Ainsi, la Russie n’est par [*recto* pas] l’Europe... le capitalisme, la bourgeoisie, la Constitution sont les attributs de l’Occident; l’obchtchina, l’aterl, et l’administration du mir, viola les attribues de la Russie, et c’est par eux qu’elle entre dans le socialisme” (Jordania 1933: 189)[Thus, Russia is not Europe... capitalism, the bourgeoisie, and the constitution are attributes of the west; the obchtchina, the aterl, and the administration of the Mir, these are the attributes of Russia, and it is through them that Russia enters into socialism]. What we are seeing in these very long essays is a strain in Jordania’s thought that goes back to his earliest days as a political actor. Of the formative period just before the establishment of the Democratic Republic of Georgia, Stephen Jones writes that “Georgian social democracy’s semilegal activities from 1907-1914, though limited, were part of an attempt to europeanize Georgia and separate it from what Georgians saw as a Russian Jacobin tradition” (Jones 2005: 227). For the social democrats of Jordania’s generation, the lessons of Jacobinism were essential, and the distinctive form of socialism that they developed in Georgia, one that integrated peasant communities into a national proletariat, was a way of redeeming revolution from the sins of its extremists. Jordania published quite a bit in Georgian during the early years of his exile, mostly on topics of specifically Georgian interest (perhaps a bit like what we see with Rovira i Virgili and other Catalan exiles). But with *Difficulté socialiste* she was doing something very different. He was returning to the very foundations of his political thought and the struggles it had led to, and doing it without ever mentioning Georgia explicitly.

Really, he is talking about France, the place where, for whatever reason, he had found shelter from the storm. *Difficultés socialistes* shows just how much his woes were now, truly, her woes as well.

Roviri is returning to some of the basic principles of his thought as well; rather than the moderate social-democracy that Jordania is rediscovering, what he returns to in *L'Estat català* is federalism. This is a key aspect of much *catalanista* political thought, especially in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century. Roviri, though, is now explaining the matter in more explicitly republican terms. That is to say, in *L'Estat català* his emphasis is not just on federalism as a set of institutions and procedures (although there is plenty on that), but also as an embodiment of *pluralism*. In the book's first chapter, which gives the broadest imaginable sketch of Catalan history, he has a section provocatively titled "Les Catalunyes," the Catalonias. What he is referring to there is the territory where the Catalan language is spoken: Catalonia, Valencia, the Balearic islands, a tiny part of Southern France, the micro-state of Andorra, and the Sardinian city of L'Alguer. He also talks in that section about "Les quatre Espanyes" — the four Spains, which he argues are made up of Castella, Catalonia, Portugal and the Basque Country. So far, so good, as this kind of talk would have been a fairly regular part of discussion around an "Iberian Federation," which would have been very big in Roviri's circle. But he argues that there is a crucial difference:

La raça i la llengua, que diversifiquen les Espanyes com la geografia i la història, no diversifiquen les Catalunyas; al contrari, les unifiquen. Les Catalunyas fan una Catalunya. Les Espanyes no fan una Espanya. Les quatre Espanyes – *Castella, Catalunya, Portugal i Euskadi* – són quatre nacions. Les tres Catalunyes – Principat, València i les Illes – són tres regions d'una sola nació (Rovira i Virgili 2006: 52–53).

[Race and language, which diversify the Spains as do geography and history, do not diversify the Catalonias: on the contrary, they unify them. The Catalonias make one Catalonia. The Spains do not make one Spain. The four Spains – Castella, Catalonia, Portugal and the Basque Country – are four nations. The three Catalonias – the Principality, Valencia and the Islands – are three regions of a single nation.]

A few lines down he qualifies all this by saying that "No hi ha cap imperialisme ni cap irredemptisme en el sentit ampli del nom Catalunya. No hi ha més que l'afirmació d'una unitat lingüística, cultural i espiritual. La terra de les nacions pertany als homes que l'habiten" (Rovira i Virgili 2006: 53) [There is no imperialism nor any irredentism in the broad sense of the name « Catalonia ». There is no more than the affirmation of a linguistic, cultural and spiritual unity. Nations' lands belong to those who live on them]. What Roviri is holding in balance here are the imperatives of unity and diversity, and resolutely refusing to give up on unity. That is, not to put too fine a point on it, a very French way of seeing the matter of national identity. French republicanism is famously heavy on the first and not so friendly to the second, that is to say that it is widely understood as being heavily centralising on the basis of language. The centrality of the French language in all aspects of the national life, especially in education, is widely seen as being hostile

to difference. This is, in essence, the vision that RoviraiVirigli has for Catalan identity, that is, that it forms “una sola nació,” and one that is marked by “una unitat lingüística.” But the key to his analysis is itself derived from the highest idealism of republicanism, which is to say that “La terra de les nacions pertany als homes que l’habiten.” I cannot think of a more pithy summary of the basic assumptions of civic nationalism. And what that approach to civic nationalism inevitably leads to is a respect for pluralism, which is the inevitable bi-product of defining an identity by the proverbial facts on the ground, that is to say by virtue of the people who occupy the territory in question, regardless of their ethnic or linguistic identity.

This kind of republican difficulty would have been front of mind for someone like Jordania. Indeed, federalism was something of a sticking point for him. Georgia is of course a multi-ethnic state; “[e]ls homes que l’habiten” include ethnic Georgians as well as their Kartelian cousins the Svans and Mingrelians, as well as Armenians, Azeris, Greeks, Ossetians, Abkhaz, and substantial Jewish and Muslim communities. Some sort of decentralisation was obviously going to be necessary for an independent Georgia, and the experience of the autonomy granted to Adjara during this period seemed to provide shades of things to come. But although Jordania was strongly influenced by European models such as Belgium’s or Switzerland’s, he would not have adopted the kind of federalist idealism that we see in the work of RoviraiVirgili so easily. Malkhaz Matsaberidze writes that “Federalism was... associated with Georgia’s history of fragmentation.” He goes on to say that:

The unitary system, however, presented the Social Democrats with a conundrum. The constitution, in Chapter Eleven, “Autonomous Governance” (Articles 107; 108), stipulated that that Batumi district, along with Abkhazia and Zakatala, should be granted autonomy.... Pavle Saqvalidze argued that like the Belgian Constitution of 1831, the principle of a unitary democratic republic was compatible with autonomy, as long as autonomy did not mean state autonomy (Matsaberidze 2014: 153).

“State autonomy” is exactly what L’Estat català is arguing for, even if the meaning of the term “state” is, as with so much Catalanist discourse of this era, kept deliberately ambiguous and may very well mean something that stops short of full political independence. But the predominance of the state is something that Jordania had clearly become suspicious of, something that he makes very clear in the chapter of *Difficultés socialistes* entitled “Étatisme.” He writes there that “Le culte de l’individu cède sa place à celui de l’État” (Jordania 1933: 8) [The cult of the individual has given way to the cult of the state]. He sees the bureaucratic spirit that this inevitably leads to as contrary to what he sees as a just society, and just as contrary to the French socialism that has inspired him. It is Jules Guesde who he invokes when he most vividly explains the ravages of this experience of the state, writing that state-ism:

...tient les travailleurs, pour employer l’expression de Guesde, par le ventre ainsi que par le collet. Cette nouvelle classe, c’est la bureaucratie, les fonctionnaires. Le fonctionnarisme est le pilier de l’étatisme. C’est pour quoi aussi l’on met les intérêts des fonc-

tionnaires à côté des intérêts du prolétariat et l'on proclame leur défense pour une œuvre socialiste. Ce problème a tellement remué le parti socialiste français... qu'un congrès a été convoqué à Avignon pour le régler (Jordania 1933: 24).

[...takes the workers by the stomach as well as by the collar, to use Guesde's expression. This new class is the bureaucracy, the civil servants. Civilservantism is the pillar of statism. It is also why the interests of the civil servants are put side by side with the interests of the proletariat and their defense of socialism is so proclaimed. This problem has so shaken the French socialist party... that a conference has been organised in Avignon in order to deal with it.]

The rise of the state is something, though, that wasn't really new in Jordania's thought. Brisku has pointed out that "Envisaging the making of the modern nation in terms of economic unification and cultural autonomy, Zhordania would argue, controversially with respect to contemporary Georgian historiography, nearly 20 years after 'Economic Development and Nationality,' that Georgians had no need for their nation-state" (Brisku 2016: 310). Brisku is referring there to Jordania's essay "Our National Question," part of his Georgian-language book *The National Question*, published in Tbilisi in 1922. This hostility to state formations is clearly connected to the forces that were pulling apart the nascent Democratic Republic, that is to say competing claims not only for recognition and legitimisation, to which Jordania was basically sympathetic, but also competing claims to sovereignty and the institutions that make sovereignty possible, to which he just as obviously was not.

This, really, is the key difference that he has with a minority exile like Rovirai Virgili. Both were strongly Europhilic, wanting their "small nations" to be able to take their rightful place at the table alongside other "small countries" like Belgium or Lithuania or Poland. And both did so from a place on the left that we would now clearly identify as a distinctly European social democracy, one that was open to the role that the bourgeoisie plays in building a fully functioning society (Stephen Jones' book *Socialism in Georgian Colors* argues that what we now know as European social democracy can be seen in its earliest form in 19th century and early 20th century Georgia). But Rovirai Virgili was adamant that this was about Catalans building a state of their own, even if not fully independent, and gradually making a bureaucracy that was defined by its Catalan-speaking quality. That is very French; a highly bureaucratised society joined together most strongly by language. For Jordania, it was independence as such that was key; the state, and the bureaucracy that would follow it, was never more than a necessary evil. As time wore on, he saw it more and more just as an evil.

Despite these differences, though, what we can see through this comparison of *L'Estat català* and *Difficultés socialistes* is the ways in which exile writers in 1930s and 1940s France rethought and revitalised the republican tradition of the country that took them in. Sometimes this was explicit, as in the case of Jordania, writing in French about the really fine points of socialism within the Hexagon. Sometimes it is implicit and almost unwitting, as we see with Rovirai Virgili, writing in Catalan and focussing more intensely

than ever on Catalonia itself, but doing so in ways that would be unthinkable outside of France. Writing in 1987, Alain Finkielkraut summarised the basic concept of French national identity in a way that brings out the common republican heritage that both Jordania and Rovirai Virgili seemed to be discovering in their exile of the 1930s and 40s. In his book *La défaite de la pensée*, he quoted Witold Gombrowicz as he wrote the following:

« Un Français qui ne prend rien en considération en dehors de la France est-il plus français ? Ou moins français ? En fait, être français, c'est justement prendre en considération autre chose que la France. » Phrase admirable et qui explique l'attrait que la France a longtemps exercé sur les étrangers chassés de chez eux par la bêtise haineuse du Volksgeist (138–39).

[“Is a Frenchman more French or less French if he sees nothing but France? To be really French means to see something beyond France.” An admirable observation and one that explains why France for many years has attracted foreigners chased from their homes by the hateful stupidity of the Volksgeist] (Friedlander 102; translation modified slightly)

Neither Jordania nor Rovirai Virgili were fleeing the Volksgeist, that is to say ethnic nationalism, as such. But they were certainly “étrangers chassés de chez eux,” finding themselves to be Georgians and Catalans who were being forced to think less and less about Georgia and Catalonia. And in so doing both became, in their own ways, very French indeed.

#### Bibliography:

- Brisku, Adrian. “Renegotiating the empire, forging the nation-state: the Georgian case through the political economic thought of Niko Nikoladze and Noe Zhordania, c. 1870–1920.” *Nationalities Papers* 44, no. 2 (March) 2016.
- Finkielkraut, Alain. *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard, 1987.
- . *The Defeat of the Mind*. Judith Friedlander, trans. New York: Columbia University Press, 1995.
- Jones, Stephen. *Socialism in Georgia Colors*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Jordania, Noè. *Difficultés socialistes*. Paris: Éditeur D. Khéladzé, 1933.
- Matsaberidze, Malkhaz. “The Democratic Republic of Georgia (1918–21) and the Search for the Georgian model of democracy”. In Stephen Jones, ed., *The Making of Modern Georgia 1918–2012: the First Georgian Republic and its Successors*. London: Routledge, 2014. 141–160.
- Rovira i Virgili, Avtoni. *L'Estat Català: Estudi fe dret públic*. Xavier Ferré Trill, ed. Tarragona: Publicacions URV, 2016.



**ჯერი უაიტი**  
**(კანადა)**

**რესპუბლიკური სირთულეები: ნოე ჟორდანისა  
„სოციალისტური სიძნელები“, ანტონიო როვირი ვირგილის  
„კატალონური სახელმწიფო“ და საფრანგეთში ემიგრირებულ  
პოლიტიკოს ავტორთა კაპრიზები**

**რეზიუმე**

*საკვანძო სიტყვები:* ემიგრანტი პოლიტიკოსები, რესპუბლიკური ტრადიცია, ფედერალიზმი.

სტატიაში ერთმანეთს არის შედარებული საფრანგეთში ემიგრირებული ორი პოლიტიკოსის ნაშრომები. ესენია: საქართველოს პირველი რესპუბლიკის მთავრობის ხელმძღვანელი, ბოლშევიკების შემოჭრის შემდეგ საფრანგეთში გადასახლებული ნოე ჟორდანია და კატალონიელი პოლიტიკოსი და ემიგრანტი, მოგვიანებით კი კატალონიის პარლამენტის თავმჯდომარე დევნილობაში, ემილი ანტონი როვირი ვირიგილი. საკვანძო ტექსტებია ნოე ჟორდანისა „სოციალისტური სირთულეები“ (Difficultés socialistes) (1933) და როვირი ვირგილის „კატალონური სახელმწიფო“ (L'Estat català) (დანერილია 1947 წელს, მაგრამ არ გამოქვეყნებულა 2016 წლამდე). მიუხედავად იმისა, რომ ორივე ეს ტექსტი რესპუბლიკურ ტრადიციასთან არის დაკავშირებული, ჟორდანისა ნაშრომის ცენტრში დგას ფრანგული რესპუბლიკანიზმი და, მასთან ერთად, ფრანგული სოციალიზმი, მაშინ, როდესაც როვირი ვირგილის ნაშრომში გაცილებით მეტია საუბარი ფედერალიზმის ტრადიციის მეშვეობით სახელმწიფო წარმონაქმნების ჩამოყალიბების შესახებ. ის არ იზიარებს ჟორდანისა აზრებს ადგილობრივი ბიუროკრატებისა თუ ხელისუფლების შექმნაზე, რომ აღარაფერი ვთქვათ ჟორდანისა შეხედულებაზე ფედერალიზმის შესახებ. საფრანგეთშიც კი, ვირგილი კატალონიელ პოლიტიკურ მოაზროვნედ დარჩა, ერთ-ერთ იმათგანად, ვინც სამწუხარო პოლიტიკური მიზეზების გამო, საზღვრის სხვა მხარეს აღმოჩნდა. მეორე მხრივ, ჟორდანისა სწრაფვა, მთლიანად ჩაძირულიყო რესპუბლიკურ იდეალიზმში, გახლდათ ძალიან „ფრანგული“ მიდგომა, რამდენადაც იგი ცდილობდა ადგილობრივ პოლიტიკურ ტრადიციასთან სრულ ინტეგრირებას, თუმცა ამას ისე აკეთებდა, რომ აშკარად ჩანდა სამშობლოდაკარგული კაცი.

დასკვნის სახით, ნათქვამია, რომ სწორედ ჟორდანისა „სოციალისტური სიძნელები“ გვთავაზობს უფრო არსებით ჩარევას (ინტერვენციას) თანამედროვეობის ისეთ ურთულეს პრობლემებში, როგორებიცაა მოქალაქეობა და კულტურული კუთვნილება.

რუსუდან ჩოლოყაშვილი  
(საქართველო)

უძველესი ქართული ჯადოსნური ზღაპარის –  
„ანანას“ გენეტიკური საფუძვლები

„ჯადოსნური ზღაპრები, რომელთა მთავარი გმირიც ქალია, გაცილებით ადრინდელია, ვიდრე ზღაპრები რომელთა გმირიც ვაჟია. ქართულ და საერთოდ სხვა ხალხთა ჯადოსნურ ზღაპარებშიც ქალი საკმაოდ ძლიერი ფიგურაა. განურჩევლად იმისა, მთავარი გმირია ის თუ – არა და მას ვაჟზე მეტი მაგიური ძალა მიენერება“ (ჩოლოყაშვილი 2004: 26). ამ მოსაზრებას ადასტურებს ზღაპარი „ანანაც“ (რაზიკაშვილი 1951: 114-116), რომელშიც მრავალი არქაული მოტივია შემორჩენილი და საკრალური მნიშვნელობის ფაქტების სიუხვით იმ ჯადოსნურ ზღაპრებშიც კი გამოირჩევა, რომელთა მთავარი გმირიც ქალია. აქ ერთად არის თავმოყრილი ის უძველესი მოტივები, რომლებიც სხვადასხვა ზღაპრებში გაფანტულად გვხვდება და რამდენიმე ისეთიც იჩენს თავს, როგორიც სხვაგან არ გვხვდება.

ერთ-ერთი ფაქტი, რომელიც ამ ზღაპარს გამოარჩევს როგორც უძველესს, არის ის, რომ ხელმწიფის ვაჟი საცოლეს ნადირობის დროს კი არ პოულობს ველზე ან ტყეში, არამედ საკუთარ ბაღში: „ხელმწიფის შვილს ჰქონდა ერთი ბაღი. ბაღში მწვანის ორი კვალი ჰქონდა გავლებული, ერთ კვალში ეთესა პრასი და მეორეში – კამა. ერთხელ... კვლებში ქალაღდი ეგდო“, ზედ დაწერილი ვერ წაიკითხა. „ქალაღდი ქალად იქცა. ისეთი ლამაზი იყო, რომ იმაზე მშვენიერს კაცის თვალი ვერაფერს ნახავდა“ (რაზიკაშვილი 1951: 114). მცენარედ მეტაფორფობის უნარი ჯადოსნური ზღაპრების ქალი გმირებისათვის უცხო არ არის. მაგალითად, „სამი დის“ ზღაპარში: უმცროსი და ხიდან „ცრემლად და სისხლად ჩამოიღვარა მიწაზე. სადაც იმისი სისხლი და ცრემლი მოხვდა, ისეთი ლერწამი ამოვიდა, როგორც ტყე, ათასნაირი ყვავილი და ბალახი გაიშალა“ (ღლონტი 1964: 13), მაგრამ მცენარეთა კვალში ნაპოვნი ქალაღდის ქცევა ქალად სხვაგან არ გვხვდება; ეს ზღაპარი გამონაკლისია იმიტომ, რომ აქ პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ქალი მცენარის შვილია – პრასის გვარისა. ამ ზღაპრის ვარიანტში „პრასა და ნიახურის ქალი“ კი გულთმისანმა და მოლაპარაკე ცხენმა ხელმწიფის ვაჟი წაიყვანა საცოლის შესარჩევად. როგორც დარიგებული იყო, ცხენს „გადაჰკრა ყმანვილმა მათრახი და... თვალგადაუნვდენ მინდორზე გაჩნდნენ. მინდორზე ცხრა ადლი თოვლი დევს, შუა ადგილზე თოვლზე ხელსახოცის ტოლად, ცხრა ადლი ბალახია ამოსული. ბალახზე კიდევ ცხრა ადლი თოვლი იდო“. ცხენმა უთხრა ყმანვილს: „–ხელით რამდენი ბალახის მოგლეჯაც შეძლო, მოგლიჯე და ჯიბეში ჩაიდე ... ეს ბალა-

ხი დაანყო ოქროს ლანგარზე და აჩვენე შენს დედ-მამასო ... დაანყო ყმანვილმა ლანგარზე ბალახი და იქცა ბალახი მზეთუნახავ ქალად. ქალს ჰკითხეს: – რა ხარ, რა სულიერი, როგორ გაჩნდიო? ქალმა უთხრა: – პრასა და ნიახურის ქალი ვარო... ხელმწიფემ და ხელმწიფის ცოლმა უარი უთხრეს შვილს: – უბრალო ბალახის ქალს ვერ შეგერთავთო. სხვა ხელმწიფის ქალზე დასწერეს ჯვარი (ვირსალაძე 1958: 129-130). ქართული ჯადოსნური ზღაპრის მთავარი გმირი ვაჟები ხშირად არიან ცხოველები: რაშის, დათვის შვილები; ირმის ძუძუთი გაზრდილები; ცხვრის ტყავით შემოსილები, მაგრამ მცენარის შვილი იყოს ზღაპრის გმირი, ეს საკმაოდ იშვიათი შემთხვევაა ქართულ ზღაპარში. ასეთი გამონაკლისია მხოლოდ – ვაშლის შეჭმით უშვილო ცოლ-ქმარს რომ შეეძინება ვაჟები.

გამონაკლისია ისიც, ხელმწიფის შვილი ქალს გვარიშვილობით რომ იწუნებს. მაგალითად, „ანანაში“ ხელმწიფის შვილმა მშვენიერი ქალის შერთვა გადაწყვიტა, მაგრამ ქალმა უთხრა: „-გვარი მაქვს პრასისა და კამის სარტყელი მარტყია (ე.ი. სამკაულიც მცენარეულისა აქვს და არა – ძვირფასი ლითონისა თუ ძვირფასი თვლებისა – რ. ჩ.), ერთი საწყალი ქალი ვარო. ხელმწიფის შვილი ადგა, ანანას თავი დაანება და სხვა ცოლი შეირთო“. სხვა ზღაპრებში ხის ფულუროში ან ტყეში პოულობს ხოლმე ქალს ვაჟი, მაგრამ ამის გამო ხელმწიფის შვილის მიერ ქალის დაწუნება არ ხდება. პირიქით, ეს ფაქტი სხვაგან ღირსებადაც კი ითვლება. ზოგან ხელმწიფის შვილის მშობლები ტყის ქალს რძლად არ ინდომებენ ხოლმე, მაგრამ ამის მიზეზი ის არის, რომ ემინათ, ქაჯი არ იყოსო. ასეთი შემთხვევები ზღაპარში არის, თუნდაც „ეთერიანის“ ეპოსში, მაგრამ ამ საბაბითაც კი ისინი თავიანთ მიზანს ვერ აღწევენ და ხელმწიფის შვილს ქორწინებაზე უარს ვერ ათქმევენებენ.

საერთოდ ზღაპარში არც მისი გმირის სიყვარულზე და არც სხვა გრძობებზე კეთდება აქცენტი. არ არის სიყვარულის თემა ზღაპრისთვის ნიშანდობლივი, თუმცა „ანანაში“ ვკითხულობთ: „ანანას კი უყვარს ხელმწიფის შვილი, უყვარს საშინლად“. ეს პასაჟი უძველესია ზღაპარში, გამონაკლისის სახეს ატარებს და როგორც ო. მ. ფრეიდენბერგი აღნიშნავს, „სიყვარულის თემატიკა თავისი გენეტიკური მნიშვნელობით წარმოადგენს მინათმოქმედების ნაყოფიერებისადმი განკუთვნილს“ (ფრეიდენბერგი 1936: 129). ე.ი. ის გამოხატავს მინათმოქმედების ღვთაებათა ურთიერთდამოკიდებულებას.

„უბრალო“ გვარის მიუხედავად ფაქტია, რომ ანანა არაჩვეულებრივი არსებაა, მას ირმები და, სხვა ვარიანტის მიხედვით, ფრინველებიც ემორჩილება: „დაიბარა მთიდან ირმები ანანამ, დაწველა, ჩაასხა ქვაბში, ჩაჯდა შიგთვითონ, დულს რძე და იბანება შიგ ანანა“. ამ ზღაპრის ვარიანტიც „პრასა და ნიახურის ქალი“ ანანამ ხელი მალლა აიშვირა და ორმოცი ირემი მოვიდა. ქალმა ორმოცივე ირემი თავისი ხელით დაწველა, მოატანინა დიდი ქვაბი, შედგა ცეცხლზე. დულს რძე“ (ვირსალაძე 1958: 131). „ანანაში“ რძე უცეცხლოდ დულდა, რაც ასევე გამონაკლისი შემთხვევაა. აქ თუ გაუნელებელ მდულარე რძეში ებანება ქალი, „პრასა და ნიახურის ქალში“ ის ნეკის ბეჭდის გაყოფით ანელებს რძეს, თუმცა მაინც „ჩაჯდა ქალი შიგ, თან ბანაობდა, თან დულდა რძე. მნახ-

ველებს დიდად გაუკვირდათ“. ხელმწიფის რძალმაც იგივე მოინდომა: – განა მე ვერ შევძლებო?! და „სულ ჩაიფუფქა“ (ვირსალაძე 1958: 131). ე.ი. ეს ფაქტიც ადასტურებს, რომ ანანა ჩვეულებრივი მოკვდავი არ არის, თუნდაც ხელმწიფის ცოლისაგან განსხვავებით. ქალი თავად იბარებდეს ირმებს, მზის მეტაფორ-მოფოზულ სახესხვაობებს, და ისინიც უპირობოდ უსრულებდნენ სურვილს, სხვა ზღაპარში არ ჩანს. არც ირმის მდულარე რძეში ბანაობის მოტივი გვხვდება სხვაგან. ამის ძალა ერთადერთს შესწევს, მნათობის ასულს და ზღაპრის დასასრულს პირდაპირ არის კიდევ ნათქვამი, რომ ის მზისა და მთვარის შვილია. ე.ი. ეს სახე მითოსიდან მომდინარეობს და გენეტიკურად თავადაა ღვთაება – ღვთაებრივი მშობლების შვილი. ამიტომაც არის, რომ მის წარმოშობას დიდი შემომწმება არ სჭირდება და სხვა ზღაპრების მსგავსად მას ოჯახის წევრები (უფროსი დები, მშობლები, დედინაცვალი თუ გამზრდელი) არ უპირისპირდებიან. ამ ზღაპრის უძველესობაზე ისიც მეტყველებს, რომ მზეა ანანას დედა და არა – მამა. ცნობილია, რომ წარმართობის ადრეული პერიოდის რწმენის მიხედვით მზე ქალღვთაებად ითვლებოდა და მისი ვაჟად გააზრება მოგვიანებით მოხდა. ამ ზღაპრის ღვთაებრივი გმირის ყოვლის შემძლეობა იქიდანაც ჩანს, რომ მას ირმების მოხმობის გარდა ფრინველების დაბარებაც შეუძლია. ე.ი. ის ფრინველთა და ირემთა პატრონია და მათი გამგებელი. ისინი კი მნათობთა არსებანი არიან, მზის მეტამორფოზული სახესხვაობანი. ე.ი. ამ ზღაპრის გმირი ანანაც, ყველა ნიშნის მიხედვით, მნათობთა წრის წევრია. ამაზე მიუთითებს მისი მდულარე რძეში ბანაობის შესაძლებლობაც. რძე, მითუმეტეს ირმის რძე, მზესთან არის ასოცირებული. ეს ფაქტი ენაშიც არის ასახული – ქართულ ენაში ამ ორი სიტყვის მსგავსების გარდა, მეგრულში ხომ მზეც და რძეც ერთი სიტყვით გადმოიცემა – „ბჟა“, ხევსურულში კი „მზის ცვარი“ რძეს ნიშნავს (მოსია 2006: 143). მხოლოდ „ანანაში“ გვაქვს ირმის რძეში ბანაობასთან საქმე. სხვა ზღაპრებში რაშების რძეზეა საუბარი. რაშიც ხომ მზის არსებაა და მზის მეტამორფოზულ სახესხვაობად ითვლებოდა, მითოსური გააზრებით. ე.ი. ორივე შემთხვევაში ქალის რძეში ბანაობისას მზეში წრთობასთან უნდა გვქონდეს საქმე. რაშის რძეში ჩასვლისას რაში ერთგულ პატრონს სულის შებერვით უგრძობებს მდულარე რძეს და ასე ეხმარება წარმატების მიღწევაში მაშინ, როდესაც გმირის მეტოქე დამოუკიდებლად ამ გამოცდას ვერ უძლებს და იღუპება.

ფრინველების მოტივი ზღაპარ „ანანაში“ თუ დაკარგულია და არა ჩანს, ის გვხვდება მის ვარიანტში „პრასა და ნიახურის ქალი“: ამ „ხელმწიფის რძალი და პრასა და ნიახურის ქალი გავიდნენ გარეთ. პრასა და ნიახურის ქალმა ხელი აიღო მალლა და რაც ქვეყანაზე ფრინველი იყო, სულ იქ მოფრინდა. გასჭიმა აბრეშუმის შულო, ფირფიტები მისცა ფრინველებს, ფრინველები თან აბრეშუმის ძაფს ახვევდნენ, თან თავიანთ ენაზე გალობდნენ. პრასა და ნიახურის ქალი ოქროს ზოდით უსწორებდა, რომელთაც დაენწებოდათ ძაფი. მთლად ქალაქში მცხოვრები ხალხი მოვიდა საყურებლად და უკვირდა. სხვა არაერთ ჯადოსნურ ზღაპრებში ჩანს, რომ ირმებიც და ფრინველებიც მთავარი გმირი ქალის

მეტამორფოზული სახესხვაობანი არიან. მაგალითად, ნადირობის ციკლის ზღაპრებში, როცა მონადირეს გაუჭირდება ირმის ან ფრინველის მონადირება და მის მოსაპოვებლად დიდ სირთულეებს გადალახავს, ისინი ბოლოს უმშვენიერეს ქალებად გარდაისახებიან ხოლმე. ირემს ტყის საშიშ დედაბრადაც შეუძლია გარდასახვა და დროებით მონადირის დამორჩილებასაც კი ახერხებს.

„ანანაში“ ხელმწიფის რძალმა უთხრა დედამთილ-მამამთილს: „–რას გიკვირთ, განა მე ვერ გავასწორებ ძაფს ოქროს ზოდითო?! პრასა და ნიახურის ქალმა მისცა ეს ზოდი. პატარძალმა დაიჭირა თუ არა, ხელში ვერ დაიმაგრა, გაუვარდა, დაეცა მუხლებზე და ორივე მუხლი დაემტვრა. სამ დღეს უკან გარდაიცვალა“ (ვირსალაძე 1958: 130). მდულარე რძეში ბანაობისასაც ორივე ვარიანტის მიხედვით ილუპება ხელმწიფის რძალი. მან დაიქაღნა: „–განა მე ვერ ვიზამ მაგასო?! ფურები დაიბარა, რადგან ირმები არ ჰყავდა, დანველა, ჩაასხა რძე ქვაბში, აადულა და ნავიდა... მოიხარშა შიგ“ (რაზიკაშვილი 1951: 165). დაქვრივებულმა ხელმწიფის შვილმა ისევ იკითხა ანანას გვარი და იგივე პასუხი მიიღო. „დაინუნა ისევ გვარი ხელმწიფის შვილმა, სხვა ცოლი შეირთო. ნავიდა ანანა, დაჯდა მაღლა სართულზე, აიტანა თითისტარი და დაიწყო აბრეშუმის რთვა. უცებ კვირისტავი გადმოუვარდა. მოიჭრა ანანამ ცხვირი, ჩაგზავნა და აატანინა კვირისტავი. მერე ცხვირი ისევ მიიბა“. გარდა იმისა, რომ თითისტარის ხმარება უძველესი მოტივია ზღაპარულ ეპოსში, სხეულის ნაწილის მოჭრა და უსისხლოდ მისი ისევ მიმაგრება ერთადერთი შემთხვევაა ჩვენი ზღაპრული ეპოსისათვის. ეს რთული ამოცანაც ანანამ მხოლოდ ხელმწიფის შვილის ახალი ცოლის გამოსაცდელად გააკეთა, მისი არაღვთაებრივი ბუნების წარმოსაჩენად. ხელმწიფის შვილის ამ ცოლმაც თქვა: – მეც შევძლებო და მართლაც ცხვირი მოიჭრა. იდინა სისხლმა და მოკვდა. ე.ი. არაღვთაებრივმა ვერ გაუძლო ანანას ვერც ერთ გამოცდას, ვერ გაიმეორა მისი ნამოქმედარნი, რადგანაც ანანა ჩველებრივი მიწიერი არ იყო და გენეტიკურად მითოსიდან გამოსული ღვთაებრივი წარმოშობის არსებას წარმოადგენდა. ამაზე ანანას მცენარეული წარმოშობა, გვარი, მის ხელში ოქროს ზოდი და თითისტარიც მეტყველებდა, რომელთაც თავისუფლად ფლობდა და რომლის ხმარებაც მხოლოდ ღვთაებათ ხელეწიფებოდათ. სწორედ ამ ხელსაწყოების მეშვეობით ართავდნენ ღვთაებანი სამყაროს ბედისწერას. ე.ი. ანანა თავისი ქმედებებით ადასტურებს, რომ ყოველივე ამის შემძლე დესაკრალიზებული ღვთაებრივი არსებაა. ღვთაებათათვის კი შეუძლებელი არაფერია – ცხვირსაც მოიჭრიან, რომელსაც სისხლი არ დაედინება და თავიანთ გასაკეთებელსაც გააკეთებინებენ. დიახ, ღვთაებრივი არსება უკვდავია და მისი ყოველი ნაწილი დამოუკიდებლადაც კი, თავად ღვთაების ძალისა და შესაძლებლობების მატარებელია. ანანაც, მითოსური ტრადიციის მიხედვით, ამარცხებს ხელმწიფის შვილის ცრუ ცოლებს, მესამე ცდაზე აღწევს რა სასურველ მიზანს, როცა მოიპოვებს კუთვნილ ადგილს სასახლეში და შესაბამისად მთელს სამყაროში.

ეს ზღაპარი იმითიც არის გამორჩეული, რომ მისი მთავარი გმირი თავის მეტოქეებს ხელშეუხებლად ამარცხებს, რომელნიც მხოლოდ ანანას მიმ-

ბაძველობით იღუპებიან. ანანა, როგორც აღვნიშნეთ, მესამე ცდაზე ხდება ხელმწიფის შვილის ცოლი. მესამედ მოპოვებული გამარჯვება კი მითოსისა და ზღაპრული ეპოსისათვის, როგორც წესი, საბოლოოა და მარადიული. ამ მარადიულობას კი მისი ღვთაებრივი ბუნება განაპირობებს. ზღაპრის დასასრულს ხომ პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ის ასტრალური ღვთაებების მზისა და მთვარის შვილია, ვარსკვლავები კი მისი ძმები არიან (ზღაპარ „ანანაში“ „ძმის“ ნაცვლად „მზეს“ ვკითხულობთ, რაც კორექტურა უნდა იყოს). „პრასა და ნიახურის ზღაპარში“ ხელმწიფის შვილმა ქალის გამოცდა გადანწყვიტა, „გულით ვუყვარვარ თუ არაო. სიკვდილს მოვიგონებ... ვნახოთ, რას იზამსო?... მისი კუბო მიასვენეს ეკლესიაში. პრასა და ნიახურის ქალი ნიოკით შევარდა ეკლესიაში, კუბოს დაეკონა, მერე კუბოს წინ დაიჩოქა და შესთხოვა: – მზევ და მთვარევ, თქვენ ხომ ჩემი დედ-მამა ხართ, გამიცოცხლეთ საყვარელიო! ხელმწიფის შვილი წამოდგა და მაშინვე ჯვარი დაინერა პრასა და ნიახურის ქალზე“ (ვირსალაძე 1956: 131).

ეს დასკვნითი მოტივი ზღაპარ „ანანაში“ უფრო შთამბეჭდავად არის გადმოცემული ვიდრე მის ვარიანტში: „ხელმწიფის შვილმა მესამედ ჰკითხა ქალს გვარი და როგორც უბრალო ისევ დაინურა. მერე უკვე მელორეს დააკვლევინა ღორი და იმისი სისხლით მოთხუპნული ანანას წინ დადეს. ამის დანახვაზე ანანამ შესძახა:

– მზეო, დედავ, მამავ – მთვარევ,  
ვარსკვლავებო, ჩემო ძმებო,  
ჩამოუშვით ოქროს ტახტი,  
აღარა გვყავს ხელმწიფეო!

გაათავა თუ არა ეს სიტყვები, გაიხსნა ცა და იქიდან ჩამოუშვა ოქროს სკამი. ადგა ხელმწიფის შვილი და მოეხვია ანანას, დაუნყეს ერთმანეთს კოცნა და სურვილება. გახდნენ ცოლი და ქმარი და დასხდნენ ოქროს სკამზე“ (რაზიკაშვილი 1951: 116).

ასე პირდაპირ იყოს ზღაპარში ნათქვამი, რომ ზღაპრის მთავარი გმირი ღვთაებთა – მზისა და მთვარის შვილია (რაზიკაშვილი 1951: 116; ვირსალაძე 1958: 131) “ანანასა” და მისი ვარიანტის გარდა სხვაგან არ გვხვდება და გამო-ნაკლისი შემთხვევაა ქართული ზღაპრული ეპოსისათვის.

ამ ზღაპრის მთავარი გმირის გენეტიკურად ღვთაებრივ წარმომავლობაზე მეტყველებს არა მარტო მისი შესაძლებლობები – ირემთა და ფრინველთა პატრონობა, აბრეშუმის ძაფის დახვევა, თითისტარის ხმარება, ასტრალურ ღვთაებთა შვილობა, არამედ მისი ფუძეგაორმაგებული საკუთარი სახელი “ანანაც”. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს ქართულ ფოლკლორში (ზღაპრებში. გამოცანებში, შელოცვებში, საბავშვო პოეზიის ნიმუშებში) ფუძეგაორმაგებული საკუთარი თუ დღეისათვის აზრს მოკლებული სიტყვების შესწავლის შედეგად ადრე მიღებული დასკვნა, რომ ისინი, თავდაპირველ

მნიშვნელობათა დავინყებამდე, გარკვეულ უძველეს ღვთაებათა თუ კერპთა სახელები უნდა ყოფილიყო (ჩოლოყაშვილი 2009: 57-81). ზღაპარ „ანანას“ შესწავლისას ის ფაქტიც მნიშვნელოვანია, რომ მის დასასრულს არ ჩანს, ბედნიერ წყვილს მემკვიდრე – ოქროსქოჩრიანი ვაჟი რომ შეეძინა. რაც ერთადერთი შემთხვევაა ჩვენს ჯადოსნურ ზღაპრულ ეპოსში და კიდევ ერთი დასტურია ამ ზღაპრის უძველესობისა.

ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში ამ ზღაპრის უძველესობაზე ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ ლექსი, რომელიც ამ ნაწარმოებში გვხვდება, არც დასაწყისის ფორმულაა ზღაპრისა და არც – დასასრულის, რომლებიც ძირითადად შემორჩა ზღაპრებს, მასში სიუჟეტის განვითარება ჩანს, თანაც მისი დასკვნითი და შემაჯამებელი ეტაპი. როგორც ვიცით, თავდაპირველად უძველესი ზღაპარი ლექსად ითქმებოდა და მხოლოდ უიშვიათეს შემთხვევებშია მისი ფრაგმენტები შემორჩენილი ჯადოსნური ზღაპრების სიუჟეტის განვითარებისას. რაც ასევე სხვა ყველაფერთან ერთად ამ ნაწარმოების განსაკუთრებულ სიძველეზე მიანიშნებს. ყოველივე ეს კი ძირითადად იმ ზღაპრებისათვის არის ნიშანდობლივი, რომელთა მთავარი გმირიც მეტაფორფოზის უნარის მქონე ქალია. ამდენად, ყველა აქ ჩამოთვლილ ნიშანთა საფუძველზე ზღაპრები „ანანა“ და მისი ვარიანტი „პრასა და ნიახურის ქალი“ თავისუფლად შეიძლება ჩაითვალოს უძველეს ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებად.

#### დამონმბანი:

- Choloq'ashvili, R. *Udzvelesi Rts'mena-ts'armodgenebis K'vali Zghap'rul Ep'osshi*. Tbilisi: gamomtsemloba "nek'eri", 2004 (ჩოლოყაშვილი რ. *უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი ზღაპრულ ეპოსში*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2004).
- Choloq'ashvili, R. *Zghap'ari da Sinamdville*. Tbilisi: gamomtsemloba "nek'eri", 2009 (ჩოლოყაშვილი რ. *ზღაპარი და სინამდვილე*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2009).
- Freidenberg O.M. *Poetika Syuzheta I Zhanra Perioda Antichnoi Literaturi*. Leningrad: 1936 (Фрейденберг О.М. *Поэтика сюжета и жанра периода античной литературы*. Ленинград: 1936).
- Ghlonti, A. (shemdgeneli). *Khalkhuri Sibrdzne*. II. *Kartuli Zghaprebi*. Tbilisi: gamomtsemloba "nakaduli", 1964 (ღლონტი ალ. (შემდგენელი). *ხალხური სიბრძნე*. II. *ქართული ზღაპრები*. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1964).
- Mosia, B. *Kartuli Folk'loris Sakhismetq'veleba*. Tbilisi: gamomtsemloba "merani", 2006 (მოსია ბ. *ქართული ფოლკლორის სახისმეტყველება*. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 2006).
- Razik'ashvili, T. (shemk'rebi). *Kartuli Khalkhuri Zghap'rebi*. I. Tbilisi: gamomtsemloba "sakhelgami", 1951 (რაზიკაშვილი თ. (შემკრები). *ქართული ხალხური ზღაპრები*. I. თბილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1951).
- Virsaladze, E. (shemdgeneli). *Rcheuli Kartuli Khalkhuri Zghap'rebi*. II. Tbilisi: gamomtsemloba "sakhelgami", 1958 (ვირსალაძე ე. (შემდგენელი). *რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები*. II. თბილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1958).

**Rusudan Cholokashvili**  
(Georgia)

## **The Oldest Georgian Magic Fairy Tale – “Anana”. Genetic Basis**

### **Summary**

**Key words:** “Anana”, magic fairy tale, metamorphosis.

The magical fairy tales, the main character of which is women, are of much earlier periods than fairy tales whose hero is a man. In the magical fairy tale, the woman is a strong figure. Regardless of the fact is she the main character or not – she is attached more magical power than man. This idea is confirmed by the fairy tale “Anana”, in which many archaic motives are preserved and are rich in the facts of sacred significance, even in magic fairy tales, the main character of which is female. Here the son of the king does not find him in the forest, but in the garden where the leaf and dill are sown. There was a leaflet. She was very beautiful; the metaphor depicting female to be the plant is not strange for the female characters of magic fairy tales. For example, it turns out to be a sprout, a grass, or a leek. Here, on the contrary, the woman is the son of a plant – leek and dill woman. In this fairy tale, the “Woman of leek and dill” says that snow is lying on the field on the grass. The young man watched this grass on the golden trunk and turned the grass beauty into the hair. The woman said: – I am a girl and a cousin. The juror and the wife of the junior did not give a simple grass to the girl, the other woman wrote a cross. The hero of the fairy tale is the son of the plant is quite rare.

Despite the “simple” origin, Anana is an unusual creature, the deer and the birds obey her: “Ana Dama dried from the mountain, laid it in a boiling pot, sat inside and drank the milk and squeeze it in the mouth. ‘The daughter of the junior also wanted to do the same.’ Can I not be able to do that? ‘ And the whole thing is gone. This fact proves that Anana is not an ordinary mortal. The woman herself called the deer, the metaphorphosed foliage of the sun, and they were unconditionally fulfilling her desire, not in another fairy tale. The power of this is the only one, the daughter of the Astral goddess and the end of the fairy tale is said to be the son of the sun and the moon. Ie This face is a genetically derived god from mythology – the son of divine parents. The ancient story of this fairy tale indicates that the sun is Anna’s mother and not the father. It is known that in the early period of pagan belief the sun was considered as the goddess and later thought to be his son. Besides the deer, he can also make birds cure. Ie He is the owner of birds and deer and their governor. These are considered to be the metamorphosis of the sun. Ie Anna is a member of the luminary circle according to all the signs. This indicates the possibility of bathing in his boiling milk. Milk, especially deer milk, is associated with the sun. This fact



is also reflected in the language – except in the Georgian language, similar to those two words, in Megrelian, the milk and milk are given in one word – “Bjaa” and Khevsururi means “sunshine” milk (Mosia).

Anana called deer from the mountain, milked them, satin the pot, boiled herself there. ‘The daughter in law of the king also wanted to do the same.’ Can I not be able to do that? ‘And the whole thing is gone. This fact proves that Anana is not an ordinary mortal. The woman herself called the deer, the metamorphose difference was evident, and they were unconditionally fulfilling her desire, not in another fairy tale. The power of this is the only one, the daughter of the Astral goddess and the end of the fairy tale is said to be the son of the sun and the moon. This face is a genetically derived god from mythology – the son of divine parents. The ancient story of this fairy tale indicates that the sun is Anna’s mother and not the father. It is known that in the early period of pagan belief the sun was considered as the goddess and later thought to be his son. Besides the deer, he can also make birds cure. Ie He is the owner of birds and deer and their governor. These are considered to be the metamorphosis of the sun. Ie Anna is a member of the luminary circle according to all the signs. This indicates the possibility of bathing in his boiling milk. Milk, especially deer milk, is associated with the sun. This fact is also reflected in the language – except in the Georgian language, similar to those two words, in Megrelian, the milk and milk are given in one word – “Bjaa” and Khevsururi means “sunshine” milk (Mosia). According to the fairy tale Anana, it is said that after appearing the leek and celery woman the whole bird flocks of the country gathered. The birds also accompanied the silk yarn and the woman was beaten with golden shields. Even if all of them are not able to do so, such attempts will be made to the victims. Ie What makes it easy for the divine origin is the death of the mortal man. Anana’s goddess nature speaks of her plant origin, her surname, her hands, a golden jacket and a fingerprints that are freely owned and used only by god. With the ancient belief – through these tools, the gods were destined to the fate of the universe. Ie Anana’s ability proves that all of these things are a descriptive divine being. And, according to mythos tradition, it will defeat false wives of the son of the junior and reach the third goal, to find the place in the palace and in the whole world. The victory that has thus won is ultimate and eternal for the myth and the fabulous epoxy, which is due to its divine nature,

At the end of the fairy tale it is said that Anana is the daughter of the sun and moon of astral gods, and the stars are his brothers. For instance, when the son of the junior had died to test a woman, Anana called her parents:

– Sun, mother, father – moon,  
Dear brothers, my brothers,  
Bring the golden throne,  
We no longer have a king!

It’s so straight in the fairy tale that the main character of the fairy tale is the goddess of the sun and the moon, the fairy tale is nothing but the exception.

The genius of the main character of this fairy tale reveals not only the possibilities of his darling and the birds, the silk thread, the finger of the silk, the april of the goddess, but its original name itself. While studying the fairy tale “Ananas”, it is also important to note that at the end of his life, the happiest couple had a heir – a golden-cousin son. This is the only case in our magic fairy epoxy and one more confirmation of the fairy tale. This fairy tale is also distinguished by its main character who invariably invades his rivals, who only die in the psyche of Anana.

In ancient Georgian fairy tales, the fairy tale of the fairy tale indicates that the poem, which is found in this work, is not the beginning of the fairy tale and the end of the fairy tale. It is evident in the development of the story, and its concluding and final stage. As we know, it was originally the oldest fairy tale, and in rare instances its fragments were developed in the development of separate motifs of magic fairy tales. Which, in addition to all the other, indicates the special antiquity of this work. All this particularity is mainly for the fairy tale, the main character of which is a woman with a metaphor for skills.

Thus, the fairy tales «Anana» and its variant «Lee and creepy woman» can all be considered as the oldest Georgian magic fairy tales on the basis of all of these listed signs.

**ალექსანდრე მღებრიშვილი**  
(საქართველო)

**ქართულ-ოსური ლიტერატურული ურთიერთობების  
ერთი ფურცელი**

2018 წელს შესრულდა „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი ოსურენოვანი გამოცემის 75 წლისთავი. ამ თარიღთან დაკავშირებით, გვინდა გავიხსენოთ გიორგი ბესთაუთი, სრულიად ახალგაზრდა, 46 წლის ასაკში გარდაცვლილი ცნობილი ოსი პოეტი და მთარგმნელი, ივანე მაჩაბლის პრემიის ლაურეატი, შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანის“ უშუალოდ ქართულიდან ოსურ ენაზე მთარგმნელი.

გიორგი ბესთაუთის ძლიერ მხარეს ქართული ენის საფუძვლიანი ცოდნა წარმოადგენდა. ის 1932 წელს დაიბადა, ცხინვალის რაიონის სოფელ გოგიანთ-კარში. ბავშვობიდანვე ქართულ ატმოსფეროში აღზრდილს, არ გასჭირვებია, ოსურთან ერთად, ღრმად დაუფლებოდა ქართულ ენასა და ლიტერატურას. 1957 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი და მომდევნო წელს პირველი ლექსების კრებული, „გრიგალი“, გამოსცა. გ. ბესთაუთი 1952 წლიდან წერს ქართულად, მოგვიანებით კი ოსურ ენაზეც; ავტორია პოეტური კრებულებისა: „სიცოცხლის სიხარული“ (1962), „ლამე და დღე“ (1966), ქართულ ენაზე: „გულ მართალი“ (1964), „ლექსები“ (1970) და ა.შ. უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ, გ. ბესთაუთი უზრუნდება ცხინვალს და იწყება მისი შემოქმედებითი საქმიანობის ოსურენოვანი პერიოდი. იგი ინიშნება ყურნალ „ფიდოუაგის“ პოეზიის განყოფილების გამგედ. პოეტი აქტიურად ერთვება საქართველოში მიმდინარე ლიტერატურულ პროცესებში.

1968 წლის 14 სექტემბერს, რუსთაველის თეატრში გამართულ პოეზიის საღამოზე შეკრებილმა საზოგადოებამ ნიკოლოზ ბარათაშვილის „მერანი“ მსოფლიო ხალხთა მრავალ ენაზე მოისმინა. ოსურად გიორგი ბესთაუთმა ნაიკითხა საკუთარი თარგმანი. როგორც დამსწრეები იხსენებენ, მართალია, ოსური ენა ბევრს არ ესმოდა, მაგრამ გასაოცარი იყო ლექსის ზემოქმედების ძალა. დარბაზმა მქუხარე ტაპით დააჯილდოვა ოსი პოეტი და მთარგმნელი. „დიდი ზემოქმედება მოახდინა მსმენელზე თქვენმა თარგმანმა. მასში ორიგინალურად იყო შეხამებული გასაოცარი მუსიკალობა, მშვიდი ინტონაცია და ქარიშხლისებური დინამიზმი“, უთქვამთ ლექსის წაკითხვის შემდეგ თავის ადგილზე დაბრუნებული დეკლამატორისთვის (უსტიაშვილი 1987: 73-74).

ძირითად შემოქმედებით საქმიანობად გ. ბესთაუთისთვის სწორედ თარგმანი იქცა. თარგმნიდა ჯერ კიდევ სტუდენტობის პერიოდიდან, თავიდანვე უდიდესი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა ამ საქმეს. მუდამ გარკვეული შემოქ-

მედებითი ბრძოლის გადატანა უხდებოდა ორიგინალთან. ებრძოდა, ეძებდა ზუსტად შესატყვის ფორმებს და ამას აკეთებდა ისეთი ოსტატობით, ისეთი დახვეწილი სტილით, რომ სათარგმნელად აღებული თხზულება თითქმის ბოლომდე ინარჩუნებდა ეროვნულ სუნთქვას, დამახასიათებელ კოლორიტულ ფორმას, ბუნებრიობას. მთარგმნელი ახერხებდა ტექსტი ოსურ ენაზეც ბუნებრივად, მაღალი მხატვრული ოსტატობით აჟღერებულყო.

გ. ბესთაუთის მთარგმნელობითმა საქმიანობამ დრამატურგიაც მოიცავა. 1957 წელს დაიბეჭდა ოსურიდან ქართულად ნათარგმნი გ. პლიევის „ჩერმენი“. მომდევნო წლებში მას დაემატა ე. ბრიტაევის „ხაზბი“, ქართულიდან ოსურად ნათარგმნი ნ. არეშიძის „შვილები და რძლები“, ნ. დუმბაძის „თეთრი ბაირალები“ და მრავალი სხვ. პარალელურად, გ. ბესთაუთი თარგმნის ილიას, ვაჟას, ი. გოგებაშვილის, გ. ლეონიძის, ლ. ქიაჩელის, შ. არაგვისპირელის<sup>1</sup> და სხვა ქართველ მოღვაწეთა საუკეთესო თხზულებებს.

„ოსი და ქართველი ხალხის მეგობრობის სამსახურში შენ არა ერთი ღამე გაგიტენებია, გიშრომია და გიღვანია. ამქვეყნად არაფერი დაკარგულა, მით უფრო საქმე და სიკეთე კაცისა. მაგრად გართმევ ხელს და დღეგრძელ სიცოცხლეს გისურვებ“ (უსტიაშვილი 1987: 78) წერდა გ. ბესთაუთს მორის ფოცხიშვილი.

1957 წელს ქართულ ენაზე გამოიცა ოსური პოეზიისა და პროზის ანთოლოგია. გ. ბესთაუთის თარგმანებმა უდავო ღირსება შესძინა ამ წიგნების მხატვრულ ღირებულებას. ამასთან, იგი გახლდათ სარედაქციო კოლეგიის წევრი გრ. აბაშიძესთან, შ. აფხაიძესთან და სხვებთან ერთად. ხსენებულ ნაშრომებში წარმოდგენილი იყო ბესთაუთისეული კ. ხეთაგუროვის, ა. კუბალთის, ნ. ჯუსოითის, მ. ნართიხთისა და ვ. ცხურბათის ლექსთა ქართული თარგმანები. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ საკმარად მაღალი დონის თარგმანების ავტორის საქმიანობა მხოლოდ ოსურიდან გადმოქართულებით არ შემოიფარგლებოდა. იგი აქტიურად იყო დაინტერესებული ქართველ მოღვაწეთა თხზულებების ოსურ ენაზე გადატანითაც. გ. ბესთაუთი თავდაუზოგავად შრომობდა, რომ ოსი ხალხისთვის ქართული უმდიდრესი კულტურის ერთი ნაწილი მაინც მახლობელი და მისანვდომი გაეხადა. ოს ხალხსაც შესძლებოდა ზიარებოდა ქართული ლიტერატურის შედეგებს. სწორედ ამ მიზნით ქვეყნდება ეგ. ნინოშვილის „გოგია უიშვილის“, გ. ლეონიძის ლექსების, ილია ჭავჭავაძის „განდევლის“, იოანე იალღუზიდის „იალღუზიანის“, აკ. ბელიაშვილის მოთხრობების, ს. ჩიქოვანის ლექსებისა და სხვათა მისეული თარგმანები. წარმატება ხვდა წილად გ. ბესთაუთის მიერ თარგმნილ ვაჟაფშაველას, ი. გოგებაშვილის, შ. არაგვისპირელის, ი. ევდოშვილის, ლ. ქიაჩელის, კ. ლორთქიფანიძის... საუკეთესო მოთხრობებს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მაღალი შეფასება მიიღო ნიკოლოზ ბარათაშვილის დაბადებიდან

1 გ. ბესთაუთის მიერ თარგმნილი თხზულებანი შესულია 1966 წელს გამოცემულ „ქართულ საბჭოთა მოთხრობებში“ (თარგმანები). ცალკე წიგნებადაა გამოცემული ი. ჭავჭავაძის „განდევილი“ (1960), გ. ლეონიძის ლექსების გ. ბესთაუთისეული თარგმანები (1960) და ა.შ.

150 წლისთავისადმი მიძღვნილ საიუბილეო დღეებში, დედაქალაქში, გ. ბესთაუთის მიერ ოსურ ენაზე წარმოდგენილმა „მერანმა“. „გასაოცარი მუსიკალობა“, „მშვიდი ინტონაცია“, „ქარიშხლისებური დინამიზმი“ – ასე ახასიათებდნენ „მერანის“ ოსურ თარგმანს.

გ. ბესთაუთის მოღვაწეობამ საგრძნობლად შეუწყო ხელი ქართულ-ოსურ ლიტერატურულ ურთიერთობათა განვითარებას. ცხადია, ვიდრე „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანზე შეუდგებოდა მუშაობას, ის მანამდეც განუწყვეტლად იღვწოდა ქართული და ოსური ლიტერატურულ-კულტურული ტრადიციების დასაახლოვებლად.

გ. ბესთაუთი საკუთარ ინტელექტუალურ შესაძლებლობებს დაუზოგავად ახმარდა ქართველთა და ოსთა ისტორიული მეგობრობის განმტკიცებასა და ლიტერატურულ-კულტურულ წინსვლას.

და მაინც, ჩვენ ვთვლით, რომ ზემოთ მოხმობილი ფაქტები გ. ბესთაუთის შემოქმედების პირველი ეტაპი და ერთგვარი მოსამზადებელი საფეხურია მისი უფრო მომწიფებული შემოქმედებითი მოღვაწეობისათვის.

გ. ბესთაუთი იწყებს „ვეფხისტყაოსნის“ ოსურ თარგმანზე მუშაობას. ბუნებრივია, მთარგმნელი გრძნობდა, ეს იოლი არ იქნებოდა. ის, თითქოს, წლების მანძილზე, გულმოდგინედ ემზადებოდა ამ დღისთვის: ძირფესვიანად შეისწავლა ქართული ლიტერატურა, ქართული კულტურის ძირითადი, მნიშვნელოვანი ეტაპები, ჩაუღრმავდა, საფუძვლიანად დაეუფლა ქართულ ენას ...

„ვეფხისტყაოსნის“ ღირსეული თარგმანი ოსურ ენაზე გ. ბესთაუთამდე ფაქტობრივად არ არსებობდა. თუმცა, იყო ადრეული მცდელობანი ოსი პოეტების – ი. ხოზათის, ხ. ფლითის, ი. კაჩმაზოვის (კავკაზაგი) და მ. შავლოხოვის მხრიდან, მაგრამ, როგორც პროფ. ნაფი ჯუსოითი შენიშნავს – „ანგარიშგასაწვეი იყო ისიც, რომ ოსური კულტურის იმდროინდელი დონე რუსთაველის პოეტური ხელოვნების ოსურ ენაზე მთელი სისრულით გადატანის შესაძლებლობას არ იძლეოდა“ (უსტიაშვილი 1987: 87).

წლები შეაღია გ. ბესთაუთიმ „ვეფხისტყაოსნის“ ოსურად ამეტყველებას და თავდაუზოგავმა შრომამ სასურველი ნაყოფი გამოიღო. ჩვენი ნათქვამის დასტურად, რამდენიმე ციტატას დავიმონწმებთ:

გიორგი ახვლედიანი: „მშვენივრადაა თარგმნილი და დედანთან უფრო ახლოსაა, ვიდრე სხვა...“ (უსტიაშვილი 1987: 98).

ალექსანდრე ბარამიძე: „თქვენ დიდი კეთილშობილური საქმე გასწიეთ „ვეფხისტყაოსნის“ ოსური თარგმანის პუბლიკაციით. მე კარგად ვიცი, რომ დიდ პოეტურ ნიჭთან ერთად, თქვენ ამ საქმეს ჩააქსოვეთ ქართული ენის ჩინებული ცოდნა...“ (უსტიაშვილი 1987: 99).

ლევან მენაბდე: „დიდი საქმისათვის მოგიკიდათ ხელი და უთუოდ დალოცვის ღირსი ხართ...“ (უსტიაშვილი 1987: 98).

ტარიელ კვანჭილაშვილი: „ვერ წარმოიდგენ, როგორ მასიამოვნე, შენი ხელით გაკეთებული წარწერა რომ წავიკითხე, თვალწინ დამიდექი მომღიპარე, ცოცხალი, ჭკვიანი თვალებით რომ შემომყურებდი. მინდოდა მართლა აქ

ყოფილიყავი, რათა გადაგხვეოდი და მაგრად, მამაკაცურად დამეკოცნე“ (უსტიაშვილი 1987: 99).

ოსი მწერალი მიხეილ ბულკათი: „ღმერთო, ნუთუ შეიძლება ორი ენის მუსიკათა შორის ზღვარის წაშლა და ერთი და იმავე აზრის, ორ ენაზე გამოთქმული ერთი აზრის, ორი ფორმის ასე ზუსტად დამსგავსება!“ (უსტიაშვილი 1987: 91)

დასასრულ, ორიოდ სიტყვით გვსურს გავიხსენოთ გ. ბესთაუთის გოგლა ლეონიძესთან ურთიერთობის ერთი საინტერესო მომენტი. 1960 წლის იანვარში გიორგი ლეონიძე ცხინვალს ეწვია. ცხინვალის სახელმწიფო თეატრმა გულთბილად უმასპინძლა სამოცი წლის იუბილარ პოეტს. მასპინძელთა შორის გულითადობითა და სტუმართმოყვარეობით გამოირჩეოდა ახალგაზრდა გიორგი ბესთაუთი, რომლის მიერ წაკითხული მისალმების შემდეგ გიორგი ლეონიძეს უთქვამს: „ასეთი ადამიანები ამტკიცებენ ჩვენი ხალხების ძმობასა და მეგობრობას...“ (ქართლი 1999: 1)

სამწუხაროდ, ადრე შეწყდა ნიჭიერი ოსი პოეტისა და მთარგმნელის, გ. ბესთაუთის შინაარსიანი სიცოცხლე, მაგრამ მან ქართველ და ოს ხალხთა შორის ძმობის და ურთიერთმეგობრობის ნიშნად დაგვიტოვა შესაშური ლიტერატურული ოსტატობით, მაღალ პროფესიულ დონეზე შესრულებული შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანის“ ოსური თარგმანი.

გ. ბესთაუთი უსაზღვროდ გაახარა ივანე მაჩაბლის სახელობის პრემიის მინიჭებამ. სიკვდილამდე სულ ცოტა ხნით ადრე, მეუღლის ხელით, საქართველოს მწერალთა კავშირის სახელზე, მადლიერების გამომხატველი ბარათი გაგზავნა, რომელშიც წერდა: „ჩემთვის ივანე მაჩაბლის სახელობის პრემიის ლაურეატობის მონიჭება ახალი, გულუხვი გამოხატულებაა რესპუბლიკის ხელისუფლებისა და მწერალთა ზრუნვისა ოსურ ეროვნულ ლიტერატურაზე, ჩვენი ხალხების ისტორიული ძმობა-მეგობრობის განმტკიცებაზე, რომლის ერთგულ რაინდად მიგულეთ კვლავაც“ (მღებრიშვილი 2019: 95).

ასეთ ერთგულ რაინდად დარჩა გიორგი ბესთაუთი სიცოცხლის ბოლომდე.

#### დამონებანი:

Mghebrishvili, Aleksandre. *Tskhinvalis Lit'erat'uruli da K'ult'uruli Tskhovrebis Ist'oria*. Tbilisi: gamomtsemloba “universal”, 2019 (მღებრიშვილი, ალექსანდრე. *ცხინვალის ლიტერატურული და კულტურული ცხოვრების ისტორია*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2019).

Mghebrishvili, Aleksandre. *“Shida Kartlis K'ult'urul-saganmanatleblo Tskhovrebis Ist'oriidan”*. Tbilisi: gamomtsemloba “universal”, 2013 (მღებრიშვილი, ალექსანდრე. *შიდა ქართლის კულტურულ-საგანმანათლებლო ცხოვრების ისტორიიდან*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2013).

Ust'iashvili, Nino. *Giorgi Bestauti*. Tbilisi: gamomtsemloba “merani”, 1987 (უსტიაშვილი, ნინო. *გიორგი ბესთაუთი*. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1987).

*Zhurn. “Kartli”*, 1999, №1 (*ჟურნ. „ქართლი“*, 1999, №1)

**Aleksandre Mgebrishvili**  
**(Georgia)**

## **One Page from Georgian – Ossetian Literary Relations**

### **Summary**

**Key words:** Giorgi Bestauti, ossetian translator.

The year 2018 marked the 75<sup>th</sup> anniversary of the first translation of the “Knight in the Panther’s Skin” into the Ossetian language. The name of Giorgi Bestauti, a famous Ossetian poet and translator, a laureate of Ivane Machabeli Prize, a translator of the Shota Rustaveli “Knight in the Panther’s Skin” poem from Georgian into Ossetian, is closely connected with the mentioned date.

In fact, no translation of the “Knight in the Panther’s Skin” in Ossetian existed before the translation of Giorgi Bestauti. However, there were early attempts of Ossetian poets, like I. Khozati, Kh. Pliti, I. Kachmazovi (Kavkazagi) and M. Shavlokhov to translate the poem, but, as professor Napi Jusoit notes – “It is noteworthy, that the level of Ossetian culture of that period did not give the ability to translate the poetic art of Rustaveli into Ossetian language with complete preciseness”.

One interesting moment of relationship of Giorgi Bestauti with Gogla Leonidze is mentioned in the paper. Giorgi Leonidze visited Tskhinvali in January 1960. The Tskhinvali State Theatre welcomed the 60-year-old poet warm-heartedly.

Unfortunately, the life of talented Ossetian poet and translator Giorgi Bestauti came to an end at an early age, but he left the Ossetian translation of Shota Rustaveli the “Knight in the Panther’s Skin”, performed with literary prowess on a high professional level as a token of brotherhood and friendship between Georgian and Ossetian people.

## რომანტიზმი – ტრანსეროვნული დიალოგი

დღესდღეობით ჩვენი ლიტმცოდნეობის წინაშე ქართული მწერლობის საერთაშორისო კონტექსტების გათვალისწინებით შესწავლა და მისი ინტერნაციონალიზაციის ამოცანა დგას. საქმეში ჩახედულთათვის სავსებით ცხადია, რომ მსოფლიო ლიტერატურის სურათი მრავალსაუკუნოვანი და მრავალფეროვანი ქართული მწერლობის გვერდის ავლით ნაკლები გამოვა. არადა, ამ მხრივ ვითარება კვლავაც – ეროვნული დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგაც – არასახარბიელოა. მსოფლიო ლიტერატურული პროცესების შესწავლა ჯერ კიდევ ქართული მწერლობის მონაცემთა სათანადოდ გათვალისწინების გარეშე მიმდინარეობს. ამ ვითარების სასიკეთოდ შეცვლას ემსახურება შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის რამდენიმე ბოლოდრონდელი პროექტი, რომელთა შორის უწინარეს ყოვლისა უნდა მოვიხსენიოთ საერთაშორისო სიმპოზიუმები სახელწოდებით „ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები“, რომლებიც 2007 წლიდან ყოველწლიურად ტარდება და რომელთა პოპულარობა საერთაშორისო არენაზე სულ უფრო და უფრო იზრდება.

ამ სიმპოზიუმებზე წაკითხული მოხსენებების ორი კრებული ინგლისურ ენაზეც გამოვიდა კემბრიჯის უნივერსიტეტის გამომცემლობაში 2012 და 2016 წლებში (პირველი მათგანის თემა იყო „ტოტალიტარიზმი და ლიტერატურული პროცესი“, მეორისა – „ემიგრანტული ლიტერატურა“).

2018 წელს კი გერმანულმა გამომცემლობამ „Scholars' Press“-მა ინგლისურად გამოსცა ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის მიერ მომზადებული კრებული „რომანტიზმი ლიტერატურაში. ეპოქათა და კულტურათა გზაჯვარედინზე“ – „Romanticism in Literature. On the Cross-road of Epochs and Cultures“. Irma Ratiani (Ed.) – , რომელსაც წინა, 2017 წელს ჩატარებული და ნიკოლოზ ბარათაშვილის დაბადებიდან 200 წლისადმი მიძღვნილი ამავე სახელწოდების საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები დაედო საფუძვლად.

რომანტიზმმა, რომელიც წმინდად ევროპული მოვლენაა, უმაღლესი და თითქმის სრულყოფილი გამოვლინება ქართველ პოეტთაგან ნიკოლოზ ბარათაშვილის ცხოვრებასა და შემოქმედებაში ჰპოვა. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ სტატიების უმეტესობა სწორედ ბარათაშვილს ეხება, როგორც მის შემოქმედებას, ასევე ცხოვრებასაც.



კრებულის შემდგენელ-რედაქტორის ირმა რატიანის შესავალ წერილში, რომლის სათაურია „რომანტიზმი ევროპაში – ეროვნული საზღვრების შიგნით და მიღმა“, ვკითხულობთ:

„ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზია არა მარტო ირეკლავს ევროპული და მსოფლიო რომანტიზმისთვის დამახასიათებელ ძირითად ესთეტიკურ პრინციპებს, არამედ მათ უთავსებს ეროვნული თვითშეგნებისა და ტრადიციების იდეას, რითაც რომანტიზმის გეოგრაფიულ რუკას განავრცობს ქართული ეროვნული ლიტერატურული მოდელის მიმართულებით“.

აი ამას – **რომანტიზმის გეოგრაფიული რუკის განვრცობას ქართული ეროვნული ლიტერატურული მოდელის მიმართულებით** – ემსახურებოდა ზემოხსენებული საერთაშორისო კონფერენციაც და, ბუნებრივია, ამავე მიზანს ისახავს მის ბაზაზე შექმნილი ეს კრებულიც.

ისიც სასვებით ცხადია, რომ ნაშრომთა უმეტესობა უპირველესი ქართველი რომანტიკოსის ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებას, მსოფლხედვასა და ბიოგრაფიულ მომენტებს ეძღვნება (ესენია: *ლევან ბრეგაძის „ნიკოლოზ ბარათაშვილის რომანტიზმის მარკერები“*, კონსტანტინე ბრეგაძის *„ნიკოლოზ ბარათაშვილის რომანტიკული ლირიკა როგორც ერთიანი ტექსტი“*, ანა ლეთოდიანის *„ლურჯი ფერის რეცეფცია ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსის „ცისა ფერს“ მიხედვით“*, დოდო ჭუმბურიძის *„ნიკოლოზ ბარათაშვილის ეროვნული და პოლიტიკური ხედვის გააზრებისათვის („საფლავი მეფის ირაკლისა“)*, მაია ცერცვაძის *„ნიკოლოზ ბარათაშვილის პირადი წერილების პოეტური ლექსიკა“*, ეკა ვარდოშვილის *„მთვარის ხატება ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზიასა და მსოფლიო რომანტიზმში“*).

ნიკოლოზ ბარათაშვილის გარდა საგანგებო ნაშრომი მხოლოდ მისი რომანტიკოსი ბიძის, გრიგოლ ორბელიანის პროზაულ თხზულებას ეძღვნება: *დარეჯან მენაბდე – „გრიგოლ ორბელიანის „მგზავრობა ჩემი ტფილისიდან პეტერბურგამდის“ ქართული სამოგზაურო ლიტერატურის კონტექსტში“*.

აქვეა ნაშრომები, რომლებშიც ქართული რომანტიზმის ზოგადესთეტიკური თავისებურებანია კვლევის საგანი (თამარ ლომიძის *„ქართული რომანტიზმის პოეტიკა“*, ეკა ჩხეიძის *„რომანტიზმის ესთეტიკა და ყორანის სახე-სიმბოლო“*, ქეთევან ელაშვილის *„სევდის ესთეტიკა ნიკოლოზ ბარათაშვილთან“*).

ნიკოლოზ ბარათაშვილის საახლობლო წრეც არის კრებულის ავტორთა ინტერესის საგანი (ეკა ჩიკვაიძის *„სოლომონ დოდაშვილი და მე-19 საუკუნის ქართული მსოფლალქმა“*, ზაზა აბზიანიძის *„დისშვილი და ბიძანი მისნი (ნიკოლოზ ბარათაშვილის ურთიერთობა გრიგოლ, ზაქარია და ილია ორბელიანებთან)“*).

რამდენიმე სტატია ბარათაშვილის პოეზიის რეცეფციის საკითხებს ეხება მე-19-20 საუკუნეების ქართულ მწერლობასა და ლიტერატურის-მცოდნეობაში (მანანა კვატაიას *„ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეტური ფენომენის რეცეფციისათვის“*, მაია ნინიძის *„მეცხრამეტე საუკუნის ქართული*

ლიტერატურის მოსე და აარონი“, თამარ პაიჭაძის „რომანტიზმის რეცეფციისათვის ქართულ სიმბოლისტურ დისკურსში“, ნესტან კუტივაძის „ბარათაშვილის პოეტური ხატი სიმონ ჩიქოვანის შემოქმედებაში“, ნუგეშა გაგნიძის „ნიკოლოზ ბარათაშვილის „მერანის“ რეცეფცია გივი მარგველაშვილის „მუცალში“, ია ბურდულის „რომანტიკული კოდების იმიტირება პოსტმოდერნისტულ ტექსტში“).

ნეორომანტიკული პროზის ნიშნებს ხედავს კახაბერ ლორია ვასილ ბარნოვის შემოქმედებაში (კახაბერ ლორია: „ნეორომანტიზმი ვასილ ბარნოვის შემოქმედებაში“).

ნაშრომთა ერთი ნაწილი ეძღვნება ტიპოლოგიურ პარალელებსა და თემატურ კავშირებს ქართული რომანტიზმის ტექსტებსა და იმდროინდელ თუ ადრეულ კულტურულ-მსოფლმხედველობრივ მოვლენებსა თუ მოძღვრებებს შორის (ზოია ცხადაიასა და თამარ ციციშვილის „აშულურ-ქალაქური ტექსტის რეპრეზენტაცია ქართულ რომანტიზმში“, მაია ჯალიაშვილის „ბარათაშვილის პოეზია კირკეგორისეული „ან-ან“ ფილოსოფიის კონტექსტში“, მაია ნაჭყეაძის „ბაროკოს ლამენტაციები და რომანტიზმის რეფლექსიები“).

სახლვარგარეთის ქვეყნების რომანტიკული მწერლობისა და რომანტიკოსების შესახებ, ბუნებრივია, კრებულში წარმოდგენილი უცხოელი ავტორები – რუსი, უკრაინელი, ბელარუსი, ლიეტუველი, ჰონგ-კონგელი, მაკედონიელი და არაბთა გაერთიანებულ რესპუბლიკაში მოღვაწე მკვლევარები – წერენ, მაგრამ რამდენიმე ქართველი მეცნიერიც მოგვევლინა ევროპულ, ამერიკულ და რუსულ რომანტიზმთან დაკავშირებული ძიებების ავტორად (მანანა გელაშვილი – „მადიებელი გმირის ინტერპრეტაცია ინგლისური რომანტიზმის პოეზიაში“, ნინო პოპიაშვილი – „რომანტიზმის კულტურული მარკერები: დასავლეთი და აღმოსავლეთი (ფრიდრიხ რიუკერტის პოეზიის მსოფლმხედველობრივი ასპექტები)“, მაკა ელბაქიძე – „ვილიამ ვილსონი და მისი ორეული“, ია ზუმბულიძე და ვ. კვანტრე – ნეო-რომანტიკული ტენდენციები თანამედროვე რუსი მწერლების ნაწარმოებებში“).

აი ასეთია ქართველ ავტორთა წვლილი ამ კრებულში. მათი აქ წარმოდგენილი ნაშრომების მეშვეობით, ვფიქრობთ, უცხოელი მკითხველი ირწმუნებს იმას, რაც კრებულის შემდგენელ-რედაქტორის ირმა რატიანის წინასიტყვაობაში ამგვარად არის ფორმულირებული: „ქართული ლიტერატურა, ბევრი სხვა ევროპული ქვეყნის ლიტერატურის მსგავსად, წარმატებით მონაწილეობდა რომანტიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესში“.

---

**Levan Bregadze**  
**(Gergia)**

**Romantism –  
Transnational Dialogue**

**Summary**

In 2018 German publishing house – “Scholars’ Press” – published a book in english entitled Romanticism in Literature: On the Cross-road of Epoques and Cultures (Editor Irma Ratiani), which was prepared by Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature. The book was based on materials of International Symposium held in 2017 and was dedicated to the 200th birth anniversary of prominent Georgian romantic poet Nikoloz Baratashvili

The majority of articles of the book deal with Georgian romanticism. They help foreign readers to comprehend characteristics of Georgian version of this literary movement and to understand, that Georgian literature successfully participated in the process of establishment and development of Romanticism.

## კავკასიის ფრანგული დღიური

ფრანგულ-ქართულ ურთიერთობას საკმაოდ დიდი ისტორია აქვს, რასაც განსხვავებული პოლიტიკური თუ სოციალური შრე გააჩნია, თუმცა, მისი ერთ-ერთი უმთავრესი შემადგენელი ნაწილი ლიტერატურული ურთიერთობები და გავლენებია. შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტი – „ფრანგები საქართველოში და ფრანგული ლიტერატურის რეფლექსია მე-17 – მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართულ კულტურულ სივრცეში“, მეტ-ნაკლებად, სამივე სფეროს ეხება, მაგრამ „კავკასიის ფრანგული დღიურის“ ძირითადი თემა მაინც ლიტერატურაა. წიგნი პირობითად, სამ ნაწილად არის გაყოფილი. პირველი ნაწილი, რომელიც საკითხის დასმას ეძღვნება, ორი სტატიისგან შედგება: პირველია „ფრანგული კულტურისა და ლიტერატურის რეფლექსია მე-17 – მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართულ კულტურულ სივრცეში. საარქივო მოკვლევის პერსპექტივები“ (ირმა რატიანი, რუსუდან თურნავა, გაგა ლომიძე, ალექსანდრ სტროვეი). იგი ქართულ-ფრანგული ურთიერთობების მიმოხილვას წარმოადგენს და გვიჩვენებს მისი განვითარებისა და გაღრმავების სხვადასხვა ეტაპებს. სულხან-საბა ორბელიანით დაწყებული, რომლის მიზანდასახულობა საფრანგეთში გამგზავრებისა, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკური გახლდათ და მართალია ეს მიზანი შეუსრულებელი აღმოჩნდა, მაგრამ სწორედ ამ მოგზაურობამ საფრანგეთსა და იტალიაში ქართულ ლიტერატურაში ახალი ტენდენციების დამკვიდრებას მისცა ბიძგი; შემდგომში ფრანგი მოგზაურების, მისიონერების, სამხედრო პირების საქართველოში ჩამოსვლამ, ფრანგი მენარმეების მცდელობამ ეკონომიკური საქმიანობის წამოწყებისა, ხელი შეუწყო, რათა მეცხრამეტე საუკუნის ქართული არისტოკრატისთვის ფრანგული ენა და კულტურა ახლობელი და მეტიც, მოდურიც კი გამხდარიყო. ამას ემთხვევა სალიტერატურო-მთარგმნელობითი მუშაობაც. აქტიურად ითარგმნება ფრანგი მწერლები. სტატიაში საგანგებოდ არის აღნიშნული ფრანგული ლიტერატურისა და კერძოდ დრმატურგიის როლი ქართული თეატრის და ორიგინალური დრმატურგიის ჩამოყალიბებაში. ქართულ სინამდვილესთან მეტად ადაპტაციის მიზნით, ხშირად ხდებოდა, რომ ორიგინალის პირდაპირი თარგმანის ნაცვლად, მისი გადმოქართულება – „გადმოკეთება“ ხდებოდა, რათა ქართველი მკითხველისთვის უფრო მეტად აქტუალური და ახლობელი გამხდარიყო ესა თუ ის პიესა. მე-19 საუკუნის ქართულ პრესაში უამრავი ცნობაა შემონახული საქართველოში ფრანგი მოგზაურებისა თუ სხვა პირების სტუმრობის შესახებ, ასევე რეკლამირება ხდება ფრანგული ლიტერატურული ნაწარმოებების ქართული თარგმანებისაც. სა-

განგებოდ არის ხაზგასმული ის ფაქტი, რომ ფრანგული ენის პოპულარიზაციის კვალდაკვალ შემორჩენილია ფრანგულად დანერგილი უმარავი სხვადასხვა შინაარსის წერილი. ყურადღება ექცევა საარქივო მასალების კვლევის საკითხს, რომელიც ძალიან დიდი მოცულობისაა და მოიცავს როგორც ქართულ, ისე საფრანგეთისა და რუსეთის არქივებში დაცულ მასალებს, რომელთა ნაწილიც ნაკლებადაა შესწავლილი ან ჯერ კიდევ არ არის მოძიებული. პროექტის ფარგლებში განეული სამუშაო არა მარტო ქართული კულტურისთვის არის მნიშვნელოვანი, არამედ ფრანგულისთვისაც. ამის დასტურია ქართულ არქივში აღმოჩენილი სამი ფრანკმასონური ტრაქტატი, რომელიც ცალკე კვლევის საგანი შეიძლება გახდეს.

მეორე სტატიამი, რომელიც წიგნის პირველ ნაწილში შედის და რომლის სათაურია „კავკასია ფრანგ მხატვრების მოგონებებსა და ნახატებში“ (რუსუდან თურნავა; ნინო გაგოშაშვილი) თავდაპირველად მოკლედ არის მოთხრობილი ზოგადად მოგზაურობის ჟანრის ისტორიასა და მნიშვნელობაზე. შემდგომ საუბარი შეეხება ამ ჟანრის ფრანგულ ტრადიციას, რომელიც XIII საუკუნიდან იღებს სათავეს. არც ფრანგთა უშუალოდ საქართველოში მოგზაურობებს აქვს პატარა ისტორია, კერძოდ, XVII-XVIII საუკუნეებში საქართველოში იმოგზაურეს დებრევემა, ანდრე დულიე დელანდმა, ფრანსუა კარემ, მამა ფილიპ ავრილმა და სხვებმა. მათ დაგვიტოვეს ჩანაწერები რომლებშიც მოთხრობილია ქართული მოსახლეობის ადათ-წესების, ჩაცმულობის, მონასტერთა რაოდენობის შესახებ ცნობები, ასევე პირადი შთაბეჭდილებები და თავს გადახდენილი ამბები. მეცხრამეტე საუკუნიდან მოგზაურთა რიცხვი კიდევ უფრო გაიზარდა. საქართველოს სტუმრობდნენ მოგზაური-მკვლევრები, მწერლები და მხატვრები. ფრანგ მხატვართა შორის აღსანიშნავია ანრი ფარამონ ბლანშარი, ემილ-ფრანსუა დე სენი, და ჟან-პიერ მუანე, რომელთაც თავიანთ ნამუშევრებზე აღბეჭდილ საქართველოსთან ერთად, შემოგვინახეს პირადი ჩანაწერებიც, რომელიც ასევე მნიშვნელოვან ეთნოგრაფიულ და სხვა სახის ცნობებს შეიცავს. სტატიამი მიმოხილულია ამ მხატვართა ბიოგრაფიები და ის, თუ როგორ მოხვდნენ ისინი კავკასიასა და კერძოდ საქართველოში. მოხმობილია ცნობები მათი საქართველოს თემაზე შესრულებული ნამუშევრების ადგილსამყოფელის შესახებ. ასევე ვრცლად არის საუბარი ჟან-პიერ მუანეს წიგნზე, რომელმაც ალ. დიუმასთან ერთად იმოგზაურა კავკასიაში და დიუმას მსგავსად, მანაც აღწერა საკუთარი შთაბეჭდილებები. ისინი საქართველოში რუსეთიდან ჩამოვიდნენ და მათ ჩანაწერებში მოხვდა ცნობები არა მარტო საქართველოს, არამედ ჩრდილო კავკასიის შესახებაც. ცალკე აღნიშვნის ღირსია მუანეს მიერ აღწერილი თბილისი, თავისი ვინრო ქუჩებით, სახელოსნოებითა და აბანოებით. მის წიგნში მეცხრამეტე საუკუნის თბილისის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ასევე, ავტორი საქართველოს სხვა მხარეებსაც აღწერს. ცალკე საუბრის თემაა უშუალოდ ალ. დიუმას „კავკასია“, რომელსაც ავტორები გვერდს ვერ აუვლიდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ფრანგი მხატვრების მოგზაურობათა ამსახველ ჩანაწერებში, საქართველო არ არის აღწერილი, როგორც მხოლოდ ეგზოტიკური მხარე, არამედ, შეძლებისდაგვარად, ობიექტურად არის გადმოცემული იმდროინდელი ქვეყნის პრობლემებიც, რამდენადაც ეს მოგზაურს შეიძლება თვალში მოხვედროდა.

აქ სრულდება „კავკასიის ფრანგული დღიურის“ მიმოხილვითი ნაწილი, რომელიც მკითხველს ამზადებს წიგნის შემდეგი მეორე და მესამე ნაწილებზე გადასასვლელად. რაც უკვე უშუალოდ ორიგინალურ ტექსტებს მოიცავს. კერძოდ, მეორე თავში შესულია ზევით ნახსენები მხატვრების – ჟან პიერ მუნიესა და ა. ფ. ბლანშარის მოგონებები: „ვოლგა და კავკასია ალექსანდრე დიუმასთან ერთად“ (მთარგმ. თათია ობოლაძე) და „მოგზაურობა ტფილისიდან სტავროპოლამდე დარიალის ხეობის გავლით 1858“ (მთარგმ. ნინო გაგოშაშვილი). უნდა აღინიშნოს, რომ ეს და სხვა მსგავსი ტექსტები დღეს არანაკლებ აქტუალურია, ვიდრე მათი დაწერის დროს იყო, ვინაიდან ახლაც საინტერესოა, რა ადგილი უჭირავს კავკასიასა და, კერძოდ, საქართველოს ევროპელი ინტელექტუალისა და შემოქმედის მენტალურ რუკაზე.

წიგნის ბოლო, მესამე ნაწილი, რომლის სათაურია „კავკასია ფრანგულ მოგონებებსა და წერილებში“ შესულია ფრანგულ ენაზე შესრულებული პირადი წერილები, რომლებიც ქართულ არისტოკრატიას ეკთუთვნის და სხვადასხვა თემატიკისა და მიზანდასახულობისაა. აღსანიშნავია, რომ მათი არქივებში მოძიება და გაშიფვრა სწორედ აღნიშნული პროექტის ფარგლებში მოხდა. წერილების ადრესატია ეკატერინე მიხეილის ასული ერისთავი, რომელიც გამორჩეული იყო საზოგადოებრივ ასპარეზსა და საქველმოქმედო საქმიანობაში. მისი შორეული მოგზაურობები მოიცავდა ევროპისა და აზიის მრავალ ქვეყანას. შინაარსობრივი თვალსაზრისით, წერილები იყოფა სამ ჯგუფად: ოჯახური, მეგობრული და საზოგადოებრივი. უნდა აღინიშნოს, რომ წერილები შესრულებულია გამართული ფრანგულით, აქ ვერ ვხედავთ რაიმე გრამატიკულ შედომას, რაც იმის მტკიცებულებაა, თუ რამდენად მაღალ დონეზე ისწავლებოდა ფრანგული ენა მეცხრამეტე საუკუნის ქართულ არისტოკრატიაში. „კავკასიის ფრანგული დღიურის“ ერთ-ერთი უმთავრესი ღირსება სწორედ წიგნის მესამე ნაწილია, ვინაიდან, აღნიშნული წერილები პირველად ქვეყნდება. ჩვენს წინაშეა, როგორც ტექსტების ქართული თარგმანები, ისე იქვე დართული ფრანგული ორიგინალებიც.

„კავკასიის ფრანგული დღიური“ საყურადღებო და გამოსადეგია არა მხოლოდ იმ მკვლევრებისთვის, რომლებიც ქართული კულტურით არიან დაინტერესებულნი, არამედ სტუდენტებისა და მკთხველთა ფართო წრისთვისაც.

**Archil Tserediani**  
**(Georgia)**

## **French Diary on Caucasus**

### **Summary**

**Key words:** “Georgian-French Diary”, Review.

Main issue of “Georgian-French Diary” is Georgian-French literary and cultural relationships. Conditionally the book is divided into three parts. First part, dedicated to stating of the issue consists of two articles: the first is “Reflection of French Culture and Literature in Georgian Cultural Space of the Period from 17<sup>th</sup> to early 20<sup>th</sup> century” (Irma Ratiani, Rusudan Turnava, Gaga Lomidze, Alexander Stroevev). It is the overview of Georgian-French relationships and shows different stages of their development and deepening. Title of the second article is “Caucasus in the Memories and Pictures of the French Artists” (Rusudan Turnava, Nino Gagoshashvili). It tells about travel of French artists Henry Pharamond Blanchard, Emile Francois Dessain, Jan-Pierre Moynet in Georgia. Further there is expanded overview of Moynet’s book. He travelled in Georgia together with Alexandre Dumas and similar to Dumas, he described his impressions as well. They arrived to Georgia from Russia and their records contain data not only about Georgia but about North Caucasus as well. We should particularly admit Moynet’s description of Tbilisi with its narrow streets, shops and bathes. It should be noted that in the records describing journeys of the listed French artists Georgia is not presented as an exotic land, rather, its description is unbiased, as far as possible, there are mentioned the problems of the country of that period, as this could be seen by the travelers.

Here ends the overviewing part of the “French Diary of Caucasus”, preparing the readers for proceeding to the second and third parts, containing the original texts. In particular, chapter two contains memories of the above mentioned artists Jan-Pierre Moynet and A.P. Blanchard: “Volga and Caucasus together with Alexandre Dumas” (translated by Tatia Oboladze) and “Travel from Tiflis to Stavropol through Dariali Gorge 1858” (translated by Nino Gagoshashvili). It should be noted that this and other similar texts are of no less significance now than at a time of their writing as it is interesting what is the place of Caucasus, particularly Georgia, on the mental map of the European intellectual and artist.

The last, third part of the book, titled “Caucasus in French Memories and Letters” contains personal letters written in French belonging to Georgian aristocracy, about different issues and for different intentions. It should be noted that their seeking in the archives and their decoding was provided within the scopes of the mentioned project.

“French Diary of Caucasus” is important and useful not only for the researchers interested in Georgian culture, but for the students and wide audience as well.

**Romanticism in Literature: On the Crossroad of Époques and Cultures**

**Ed. By Irma Ratiani**

**რომანტიზმი ლიტერატურაში: ეპოქების და კულტურების გზაჯვარედინზე**

რედაქტორი: **ირმა რატიანი**

გამომცემლობა: Scholar's Press, 2018

რომანტიზმი ევროპულ ლიტერატურაში გავრცელდა და ევროპული და მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში ახალი ეტაპი დაიწყო. რომანტიზმით დაიწყო ლიტერატურული პროცესი ბევრ ევროპულ და არაევროპულ ქვეყანაში. თუმცა რომანტიზმისთვის დამახასიათებელი საერთო ესთეტიკური საზღვრები ყოველთვის მნიშვნელოვნად კორექტირდებოდა რეალური ისტორიული საზღვრებით, რაც უპირველესად, გულისხმობდა ნაციონალური სივრცის თავისებურებებს, სპეციფიკურ ისტორიულ, კულტურულ და ენობრივ გამოვლინებებს. ქართული ლიტერატურა მნიშვნელოვნად იყო ჩართული ამ პროცესში. ქართველი რომანტიკოსი პოეტის, ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებაში არა მხოლოდ აისახება ძირითადი ესთეტიკური პრინციპები, რომლებიც ევროპული და მსოფლიო რომანტიზმისთვისაა დამახასიათებელი, არამედ მათ ეროვნული თვითშეგნების და ტრადიციების იდეასთან აკავშირებს, რაც აფართოებს რომანტიზმის გეოგრაფიულ რუკას. აღნიშნული კრებული მოიცავს ნაშრომებს, რომლებიც წარმოდგენილი იყო რომანტიზმისადმი მიძღვნილ XI საერთაშორისო სიმპოზიუმზე.

**Essays on Georgian Literature**

**by Irma Ratiani**

**ირმა რატიანი**

**ესეები ქართულ ლიტერატურაზე**

გამომცემლობა: Pwn (Polish Scientific Publishers), 2018

2018 წელს, ინგლისურ ენაზე გამოიცა ირმა რატიანის სამეცნიერო წიგნი „ესეები ქართულ ლიტერატურაზე“, რომელიც წარდგენილი იყო ფრანკ-ფურტის წიგნის საერთაშორისო ბაზრობაზე. წიგნში განხილულია რამდენიმე ქართველი ავტორის შემოქმედება ტექსტის თანამედროვე თეორიების ჩრილში. მკითხველს საშუალება ეძლევა, საერთაშორისო ლიტერატურული პროცესებისა და ტენდენციების ჩრილში, წაიკითხოს ილია ჭავჭავაძის, ალექსანდრე ყაზბეგის, მიხეილ ჯავახიშვილის, რევაზ ინანიშვილის შემოქმედება.

მეცნიერი ახალ ხედვებს სთავაზობს მკითხველს, მათ შორის: გამოკვლეულია გზის მოდელის მეტაფორიზების ხერხები და კონცეპტუალური დანიშნულება ილია ჭავჭავაძის პროზაში; ალექსანდრე ყაზბეგის თხზულება „ხევისბერი გოჩა“ წაკითხულია ანტიკური ტრადიციის სქემით, ხოლო თავად



---

მწერლის სამწერლობო სტილი შედარებულია ანტიკური ეპოქის ტრაგიკოსების სამწერლობო სტილთან; მიხეილ ჯავახიშვილის რომანი „ჯაყოს ხიზნები“ გაზრებულია ქართულ სალიტერატურო კრიტიკაში აქამდე არსებული პოზიციისგან განსხვავებულ ჭრილში - რომანი იდენტიფიცირებულია არა როგორც სოციალური ან პოლიტიკური ტექსტი, არამედ როგორც მოდერნისტული ძიებებით დატვირთული ნარატივი, სადაც მწერალი უზადო ოსტატობით წარმოაჩენს მთავარი პერსონაჟის ჯერ გაუცხოებას რეალურ დროსთან, შემდეგ კი - გამარჯვებას მასზე. პარადიგმა – „ნაკაცარიდან შიო მღვიმელამდე“ წიგნის ამ თავის მთავარი სლოგანია; დაბოლოს, წიგნში საგანგებო თავი ეთმობა რევაზ ინანიშვილს, როგორც ნოველის ჟანრის კლასიკოსს, რომელიც ფლობს და იყენებს ამ ჟანრისთვის ნიშანდობლივ ყველა არსებით ხერხს.

ახალი ნაკითხვები ამ წიგნის მთავარი ღირსებაა.

**The Left Hemisphere  
Mapping Critical Theory Today  
by Razmig Keucheyan**

**რაზმიგ კუჩეიანი**

**მარცხენა ნახევარსფერო**

**კრიტიკული თეორიის ადგილისთვის დღეს**

გამომცემლობა: Verso, 2019

კაპიტალიზმის კრიზისთან ერთად, ალტერნატივის საჭიროება კიდევ უფრო მძაფრდება. რადიკალურ მოძრაობებს შორის ბრძოლა სულ უფრო დაუნდობელი ხდება. ყველაზე მნიშვნელოვანი ბრძოლის ველი, სადაც კრიზისიდან გამოსავალი ნაწილობრივ უნდა მოგვარდეს, თეორიის სფეროა. უკანასკნელი ოცდახუთი წლის მანძილზე, რადიკალური ინტელექტუალები მნიშვნელოვან და ინოვაციურ იდეებს ავითარებდნენ. ამ მიდგომებს აერთიანებდა სამყაროს გარდაქმნის სურვილი, წარსულის შეცდომების განმეორების თავიდან აცილების გათვალისწინებით. ეს წიგნი გათვლილია სპეციალისტებზეც და ფართო მკითხველზეც, ვინც თანამედროვე კრიტიკული აზრითაა დაინტერესებული. აქ წარმოდგენილი ყველა კონტინენტის ოცდაათი ავტორი და მათი ნააზრევის ანალიზი, ჟაკ რანსიერით და სლავოი ჟიჟეკით დაწყებული, ერნესტო ლაკლაუთი და ფრედრიკ ჯეიმსონით დამთავრებული.

**რამაზ ჭილაიას**

**პოეტიკური ჩანაწერები**

გამომცემლობა: პალიტრა

„ჭრელი ფრაგმენტები“ სხვადასხვა დროს, განსხვავებული სააზროვნო აქტივობისას ჩანიშნული ნაკვეთებისგან შედგება, განსხვავებულ საკითხებს

---

ეხმიანება. ზოგიერთი ნაწილი გამოქვეყნებულია. წიგნი აგებულია ერთგვარი „პაზლის“ პრინციპით და ნაწილების მისადაგებით, შესაძლებელია მთლიანი სურათ-ხატის შედგენა.

### **ედუარდ კრეიგი**

#### **ფილოსოფია – ძალიან მოკლე შესავალი**

მთარგმნელი: ანინა ტეფნაძე

გამომცემლობა: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2019

როგორ უნდა ვიცხოვროთ? რა არსებობს? როგორ შეგვიძლია, რამე ვიცოდეთ? ეს წიგნი იდეალური გზამკვლევა ყველასთვის, ვინც ერთხელ მაინც დაფიქრებულა, რას ემსახურება ფილოსოფია. ედუარდ კრეიგი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია უცხო პლანეტიდან არ მოსულა: მისი სწავლა მხოლოდ იმის განმტკიცებასა და გაღრმავებას ემსახურება, რაც ისედაც ვიცით. იგი გვიჩვენებს, რომ ფილოსოფია მხოლოდ ინტელექტუალების გასართობი როლია: პლატონის, ბუდისტი მწერლების, დეკარტის, ჰობსის, იუმის, ჰეგელის, დარვინის, მილისა და სიმონ დე ბოვუარის მსგავსი მოაზროვნეები რეალურ საჭიროებებსა და მოვლენებს პასუხობენ – მათი ნააზრევი ჩვენს ცხოვრებას ახლაც ცვლის და დღესაც გვანუხებს საკითხები, მათ რომ აღელვებდათ. ედუარდ კრეიგი კემბრიჯის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორია. მისი წიგნებიდან აღსანიშნავია „ღმერთის გონება და ადამიანის შემოქმედება“ (1987) და „ცოდნა და ბუნებითი მდგომარეობა“ (1990).

### **თემურ გაბუნია**

#### **ჯოისის ლაბირინთი**

გამომცემლობა: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2018

თემურ გაბუნიას „ჯოისის ლაბირინთი“ იმ მწერლის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ მოგვითხრობს, რომელიც გამოცანად რჩებოდა თაობებისთვის. ავტორი ეყრდნობა სხვადასხვა წყაროს, უმთავრესად კი რიჩარდ ელმანის ბიოგრაფიულ თხზულებასა და ჯოისის პირად წერილებს.

თემურ გაბუნიას კვლევის მიზანია „ულისე“ გაანალიზდეს, როგორც „სხეულის ნაწილების შესახებ დაწერილი ეპოსი“. ავტორი ჯეიმზ ჯოისის შემოქმედებას განიხილავს სხვადასხვა ეპოქის მწერალთა – დანტე ალიგიერის, ჯოვანი ბოკაჩოს, თომას მანისა და სხვათა – შემოქმედების ფონზე. ეს კვლევა ჯოისის ამოუცნობი სამყაროსა და „ულისეს“, როგორც რომანი-მისტერიის, ახალი კუთხით გადააზრების მცდელობაა.

---

**A Companion to Literary Theory****Ed. By David H. Richter****ლიტერატურის თეორიის გზამკვლევი****რედაქტორი: დევიდ რიჩტერი**

გამომცემლობა: Wiley-Blackwell, 2018

წიგნი მკითხველს გასული საუკუნის მეორე ნახევრის ლიტერატურის და კულტურის შესწავლის მოდელს სთავაზობს. მასში შესულია ცნობილი მკვლევარების მიერ დაწერილი 36 ესე, რომლებშიც წარმოდგენილია ლიტერატურისა და კულტურისადმი მათეული თანამედროვე მიდგომები. წიგნი დაყოფილია თემებად და არა ქრონოლოგიური თვალსაზრისით, რითაც გამოკვეთს ადრეული პერიოდის და უახლესი თეორიული კვლევების მიმართებას. აქ მკითხველი იხილავს შვიდ თავს: ლიტერატურული ფორმები: ნარატივი და პოეზია; კითხვის ამოცანა; ლიტერატურული ადგილები და კულტურის კვლევები; ლიტერატურის პოლიტიკა; იდენტობა; სხეული და გონება; მეცნიერული მსჯელობა. თავები ეხება ისეთ თემებს, როგორცაა: ანგლო-ამერიკულ ახალ კრიტიკას, ჩიკაგოს ფორმალისტების სკოლას, რუსულ ფორმალისტებს, დერიდას და დეკონსტრუქტივიზმს, ემპათია/აფექტის კვლევებს, ფუკოს და პოსტსტრუქტურალიზმს, მარქსს და მარქსისტულ კრიტიკას, პოსტკოლონიურ კვლევებს, ეთნიკურ კვლევებს, გენდერის თეორიას, ფროიდისეულ ფსიქოანალიტიკურ კრიტიკას, კოგნიტურ ლიტერატურის თეორიას, ევოლუციურ ლიტერატურის თეორიას, კიბერნეტიკას და პოსტჰუმანიზმს.

**How to Do Things with Narrative: Cognitive and Diachronic Perspectives****Ed. by Jan Alber, Greta Olson, Birte Christ****რა მოუხერხოთ ნარატივს: კოგნიტური და დიაქრონიული პერსპექტივები****რედაქტორები: იან ალბერი, გრეტა ოლსონი, ბირტე ქრისტი**

გამომცემლობა: De Gruyter, 2018

წიგნში თავმოყრილია ნარატოლოგიური ანალიზი და ნარატიული სტრატეგიების გამოყენების იდეოლოგიური შედეგები. მასში შესული ესეები არ ითვალისწინებს ნარატიულ ხერხებსა და მსოფლმხედველობას შორის რაიმე შინაგანი და მყარი კავშირის დადგენას. აქ უფრო მეტად წარმოდგენილია, რომ მსოფლმხედველობა აუცილებლად გამოხატულია სპეციფიკური ფორმალური სტრატეგიების მეშვეობით. ამგვარ გაგებას ავტორები მიყავს იქამდე, რომ იკვლიონ, თუ რომელი კონკრეტული ნარატიული ხერხი გამოიყენება ამა თუ იმ შემთხვევაში და რატომ.

---

## The Image of Christ in Russian Literature

By John Givens

ჯონ გივენსი

ქრისტეს სახე რუსულ ლიტერატურაში

გამომცემლობა: Northern Illinois University Press, 2018

წიგნში „ქრისტეს სახე რუსულ ლიტერატურაში: დოსტოევსკი, ტოლსტოი, ბულგაკოვი, პასტერნაკი“ ჯონ გივენსი, როჩესტერის უნივერსიტეტიდან, რუსული კლასიკური ლიტერატურის ისეთ ნიმუშებს განიხილავს, როგორცაა: „ძმები კარამაზოვები“ და „ექიმი ჟივაგო“, ასევე, ინგლისურენოვანი მკვითხველისთვის ნაკლებად ცნობილ ტექსტებს, როგორცაა ტოლსტოის „აღდგომა“. ამ და სხვა ტექსტებში, გივენსის აზრით, წარმოდგენილია ქრისტეს აპოფატიკური პორტრეტი და გვაჩვენებს, ვინ არ იყო ქრისტე, რითაც ნათელს ფენს იმას, თუ ვინ უნდა ყოფილიყო ქრისტე. მხატვრულ ტექსტებთან ერთად, გივენსი მოიხმობს ისეთ წყაროებს, როგორცაა პირადი მიმოწერები და მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური ნაშრომები.

---

## ნომრის ავტორები

თამარ ლომიძე  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[lomidzet@gmail.com](mailto:lomidzet@gmail.com)

ნათია სიხარულიძე  
ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[sikharulidzenatia@yahoo.com](mailto:sikharulidzenatia@yahoo.com)

ელენა გუსევა  
ასოცირებული პროფესორი  
მარიუპოლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
უკრაინა, მარიუპოლი  
[lenock85@gmail.com](mailto:lenock85@gmail.com)

ენდრიუ გუდსპიდი  
პროფესორი  
სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტი  
ტეტოვო, მაკედონია  
[a.goodspeed@seeu.edu.mk](mailto:a.goodspeed@seeu.edu.mk)

ელენა პონომარევა  
პროფესორი  
სამხრეთ ურალის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
(ეროვნული კვლევითი უნივერსიტეტი)  
რუსეთი, ჩელიაბინსკი  
[ponomareva\\_eLEN@mail.ru](mailto:ponomareva_eLEN@mail.ru)

კონსტანტინე ბრეგაძე  
ასოცირებული პროფესორი  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[kokabrega@yahoo.com](mailto:kokabrega@yahoo.com)

---

მანანა შამილიშვილი  
ასოცირებული პროფესორი  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[mananashamili@yahoo.com](mailto:mananashamili@yahoo.com)

ადა ნემსაძე  
ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[ada.nemsadze@yahoo.com](mailto:ada.nemsadze@yahoo.com)

გაგა ლომიძე  
ასოცირებული პროფესორი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
თბილისი, საქართველო  
[gagalomidze@gmail.com](mailto:gagalomidze@gmail.com)

ნინო დოლიძე  
ასისტენტ პროფესორი  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
თბილისი, საქართველო  
[ninodolidze@yahoo.com](mailto:ninodolidze@yahoo.com)

მერაბ ლაღანიძე  
პროფესორი  
თავისუფალი უნივერსიტეტი  
თბილისი, საქართველო  
[merabghaghanidze@yahoo.com](mailto:merabghaghanidze@yahoo.com)

ალექსანდრე სტროევი  
პროფესორი  
ახალი სორბონა  
პარიზი, საფრანგეთი  
[alexandre.stroev@univ-paris3.fr](mailto:alexandre.stroev@univ-paris3.fr)

ნინო გაგოშაშვილი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[ngagochac@yahoo.fr](mailto:ngagochac@yahoo.fr)

---

თათია ობოლაძე  
დოქტორანტი  
ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[tatia.oboladze@gmail.com](mailto:tatia.oboladze@gmail.com)

ჰაიატე სოტომე  
დოქტორანტი  
ტოკიოს უნივერსიტეტი  
ტოკიო, იაპონია  
[h.soutome@gmail.com](mailto:h.soutome@gmail.com)

ირინე მოდებაძე  
ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[irinamodeb@gmail.com](mailto:irinamodeb@gmail.com)

ქეთევან ჯიშიაშვილი  
შოთა რუსთაველის სახელობის თეატრისა და  
კინოს სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი  
თბილისი, საქართველო  
[kjishiaшvili@gmail.com](mailto:kjishiaшvili@gmail.com)

გოჩა კუჭუხიძე  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი  
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[gochakuch@yahoo.com](mailto:gochakuch@yahoo.com)

ოლგა ჩერვინსკაია  
პროფესორი  
იური ფედკოვიჩის სახელობის ჩერნოვიცკის ეროვნული უნივერსიტეტი  
უკრაინა, ჩერნოვიცი  
[o.chervinska@chnu.edu.ua](mailto:o.chervinska@chnu.edu.ua)

მინდია ცეცხლაძე  
ფილოლოგიის დოქტორი  
რობაქიძის უნივერსიტეტის ბათუმის წარმომადგენლობა  
ბათუმი, საქართველო  
[mindia379@yahoo.com](mailto:mindia379@yahoo.com)

---

ჯერი უაიტი  
დალასის უნივერსიტეტი  
ჰალიფაკი, ნოვა შოტლანდია, კანადა  
[Jerry.White@Dal.Ca](mailto:Jerry.White@Dal.Ca)

რუსუდან ჩოლოყაშვილი  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი  
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[r.cholokashvili@yahoo.com](mailto:r.cholokashvili@yahoo.com)

ალექსანდრე მღებრიშვილი  
პროფესორი  
გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი  
გორი, საქართველო  
[aleqsandre.m@gmail.com](mailto:aleqsandre.m@gmail.com)

ლევან ბრეგაძე  
ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორი  
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[levan1b@yahoo.com](mailto:levan1b@yahoo.com)

არჩილ წერედიანი  
დოქტორანტი  
ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი  
თბილისი, საქართველო  
[a.tserediani@gmail.com](mailto:a.tserediani@gmail.com)



---

## Contributors:

Tamar Lomidze  
PhD of Philology  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[lomidzet@gmail.com](mailto:lomidzet@gmail.com)

Natia Sikharulidze  
PhD of Philology  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[sikharulidzenatia@yahoo.com](mailto:sikharulidzenatia@yahoo.com)

Olena Guseva  
Associate Professor  
Mariupol State University  
Ukraine, Mariupol  
[lenock85@gmail.com](mailto:lenock85@gmail.com)

Andrew Goodspeed  
Professor, Doctor  
South East European University  
Tetovo, Macedonia  
[a.goodspeed@seeu.edu.mk](mailto:a.goodspeed@seeu.edu.mk)

Elena Ponomareva  
Professor  
Federal State Autonomous Education Institution of Higher Education  
South Ural State University (national research university)  
Russia, Chelyabinsk  
[ponomareva\\_elen@mail.ru](mailto:ponomareva_elen@mail.ru)

Konstantine Bregadze  
Associate Professor  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[kokabrega@yahoo.com](mailto:kokabrega@yahoo.com)

---

Manana Shamilishvili  
Associate Professor  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[mananashamili@yahoo.com](mailto:mananashamili@yahoo.com)

Ada Nemsadze  
PhD of Philology  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[ada.nemsadze@yahoo.com](mailto:ada.nemsadze@yahoo.com)

Gaga Lomidze  
Associate Professor  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Tbilisi, Georgia  
[gagalomidze@gmail.com](mailto:gagalomidze@gmail.com)

Nino Dolidzee  
Assistant Professor  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Tbilisi, Georgia  
[ninodolidze@yahoo.com](mailto:ninodolidze@yahoo.com)

Merab Ghaghanidze  
Professor  
Free University  
Tbilisi, Georgia  
[merabghaghanidze@yahoo.com](mailto:merabghaghanidze@yahoo.com)

Alexandr Stroev  
Professor  
University of Paris III: Sorbonne Nouvelle  
Paris, France  
[alexandre.stroev@univ-paris3.fr](mailto:alexandre.stroev@univ-paris3.fr)

Nino Gagoshashvili  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[ngagochac@yahoo.fr](mailto:ngagochac@yahoo.fr)

---

Tatia Oboladze  
Doctoral student  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[tatia.oboladze@gmail.com](mailto:tatia.oboladze@gmail.com)

Haiate Soutome  
Doctoral student  
Tokyo University  
Tokyo, Japan  
[h.soutome@gmail.com](mailto:h.soutome@gmail.com)

Irine Modebadze  
PhD of Philology  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[irinamodeb@gmail.com](mailto:irinamodeb@gmail.com)

Ketevan Jishiashvili  
Doctoral student  
Shota Rustaveli Theatre and Film Georgia State University  
Tbilisi, Georgia  
[kjishiashvili@gmail.com](mailto:kjishiashvili@gmail.com)

Gocha Kuchukhidze  
PhD of Philology  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[gochakuch@yahoo.com](mailto:gochakuch@yahoo.com)

Olga Chervinskaya  
Professor  
Yuriy Fedkovych Chernovtsi National University  
Chernovtsi, Ukraine  
[o.chervinska@chnu.edu.ua](mailto:o.chervinska@chnu.edu.ua)

Mindia Tsetskhladze  
PhD of Philology  
Grigol Robakidze University (Batumi Representative)  
Batumi, Georgia  
[mindia379@yahoo.com](mailto:mindia379@yahoo.com)

---

Jerry White  
Professor  
Dalhousie University  
Halifax, Nova Scotia, Canada  
[Jerry.White@Dal.Ca](mailto:Jerry.White@Dal.Ca)

Rusudan Cholokashvili  
PhD of Philology  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[r.cholokashvili@yahoo.com](mailto:r.cholokashvili@yahoo.com)

Aleksandre Mghebrishvili  
Professor  
Gori State Education University  
Gori, Georgia  
[aleqsandre.m@gmail.com](mailto:aleqsandre.m@gmail.com)

Levan Bregadze  
PhD of Philology  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[levanlb@yahoo.com](mailto:levanlb@yahoo.com)

Archil Tserediani  
Doctoral student  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
Tbilisi, Georgia  
[a.tserediani@gmail.com](mailto:a.tserediani@gmail.com)

## სამეცნიერო ჟურნალი – სჯანი“

### სტატიების წარმოდგენის წესი და ციტირების სტილი

კომპარატივისტული ლიტერატურის ქართული ასოციაცია (GCLA)-ს ჟურნალ „სჯანი“ იბეჭდება ნაშრომები, რომლებიც მოიცავს თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობისათვის აქტუალურ თემებსა და პრობლემებს, მნიშვნელოვან გამოკვლევათა ჯერ გამოუქვეყნებელ შედეგებს. ჟურნალი „სჯანი“ არის საქართველოში გამოშვებული ყოველწლიური სამეცნიერო ჟურნალი ლიტერატურის თეორიასა და შედარებით ლიტერატურათმცოდნეობაში.

2011 წლიდან ჟურნალი განთავსებულია ცენტრალური და აღმოსავლეთ ევროპის ელექტრონული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე ([http:// www.ceel.com](http://www.ceel.com)). 2017 წლიდან ჟურნალი „სჯანი“ მიღებულია ERIH PLUS-ისა და EBSCO-ის საერთაშორისო ბაზებში. ჟურნალს ჰყავს საერთაშორისო სარედაქციო კოლეგია; სტატიები იბეჭდება სამ (ქართული, ინგლისური, რუსული) ენაზე; მათი დასაბეჭდად შერჩევა ხდება ანონიმური რეფერირების წესით.

1. ნაშრომი წარმოდგენილი უნდა იყოს ელექტრონული ვერსიით (ელ-ფოსტით) და თან ახლდეს:
  - ❖ თავფურცელი, რომელშიც მითითებული იქნება ავტორის სახელი, გვარი, სტატუსი და საკონტაქტო კოორდინატები;
  - ❖ ანოტაცია ქართულ და ინგლისურ ენებზე (სტატიის მოცულობის მიხედვით, მინიმუმ 800 და მაქსიმუმ 1500 სიტყვა), საკვანძო სიტყვებითურთ (3-5 სიტყვა).
2. დამონმებანი სტატიას უნდა ერთვოდეს ბოლოში. ქართული და რუსული დამონმებანი წარმოდგენილ უნდა იქნას როგორც ტრანსლიტირებული ფორმით, ისე – ორიგინალის ენაზე. ქართული დასახელებების ტრანსლიტირება უნდა განხორციელდეს **„რომანიზაციის ქართული ეროვნული სისტემის მოდელზე“** (იხ. [www.google.com](http://www.google.com) – ამ დასათაურებით).  
**(იხ. ცხრილი, დანართი 2).**
3. ნაშრომი მოცულობით უნდა იყოს კომპიუტერზე ნაბეჭდი არა უმეტეს **თხუთმეტი** და არანაკლებ **ხუთი** გვერდისა.
4. ნაშრომი დაბეჭდილი და გაფორმებული უნდა იყოს A 4 ფორმატის თეთრ ქაღალდზე შემდეგნაირად:
  - ა) ნაშრომის სათაური (ინერება შუაში);
  - ბ) ნაშრომის ტექსტი;
  - გ) დამონმებანი ორიგინალის ენაზე და ტრანსლიტირებული (იხ. დანართი 2. დამონმებული ლიტერატურის ნუსხა);
  - დ) ანოტაცია;
  - ე) ოთხივე მხრივ დატოვებული მინდორი 25 მმ;
  - ვ) ნაბეჭდი ტექსტის შრიფტი – Lit.Nusx 11, ინტერვალი – 1;
  - ❖ მე-5 პუნქტის ა), გ) და დ) ქვეპუნქტების მოთხოვნები არ ეხება რუბრიკებს „მემორია“ და „ახალი წიგნები“.

- 
5. ჟურნალში მიღებულია „**ლიტერატურის ინსტიტუტის სტილი**“ (ლისტ), რომელიც კორექტირებულია „ტომფსონის“ კატალოგის სტანდარტის მოთხოვნების შესაბამისად:
- ა) მოტანილი ციტატა ძირითადი ტექსტისგან გამოიყოფა ბრჭყალებით („“). ციტირების დასასრულს, მრგვალ ფრჩხილებში, დაისმის ინდექსი, რომელშიც აღნიშნულია ციტირებული ტექსტის ავტორის გვარი ორიგინალის ენაზე, ტექსტის გამოქვეყნების წელი, შემდეგ – ორწერტილი და გვერდი. მაგალითად: (აბაშიძე 1970: 25), (Балашова 1982: 27), (Pound 1935: 67).
- (იხ. წარმოდგენილი ნიმუში, დანართი 1).**
- ბ) სალექსო სტროფის (და არა სტრიქონის) ციტირების შემთხვევაში, მოტანილი ციტატა გამოიყოფა ტექსტისაგან და ციტატის ფონტის (შრიფტის) ზომა მცირდება ერთი ზომით (მაგ.: თუ ტექსტის ფონტის ზომაა Lit.Nusx 11, მაშინ ციტატის ზომა იქნება Lit.Nusx 10).
6. დამონმებანი (დამონმებული ლიტერატურის ნუსხა) უნდა დალაგდეს ინდექსის მიხედვით, ანბანური რიგით და დაიბეჭდოს გარკვეული წესით (**დანვრილებით იხ. ცხრილი, დანართი 2**).
- ა) სტატიის ავტორის ვრცელი განმარტებანი ინომრება და ინაცვლებს ტექსტის ბოლოს ანოტაციის წინ;
  - ბ) სტატიის ავტორის მცირე შენიშვნები დაინომრება და ჩაიტანება გვერდის ბოლოს, სქოლიოში.
7. ავტორი პასუხისმგებელია დასაბეჭდად წარმოდგენილი ნაშრომის ლიტერატურულ სტილსა და მართლწერაზე.
8. შემოსული სტატია სარეცენზიოდ გადაეცემა ანონიმურ ექსპერტებს.
9. შემოსული მასალების განხილვის შემდეგ, დამატებითი მითითებებისათვის, რედაქცია დაუკავშირდება დასაბეჭდად შერჩეულ ნაშრომთა ავტორებს.
10. ავტორს, განსაზღვრული ვადით (არა უმეტეს სამი დღისა), კორექტურისათვის ეძლევა უკვე დაკაბადონებული ნაშრომი. თუ დადგენილ ვადაში სტატია არ იქნება დაბრუნებული, რედაქცია უფლებას იტოვებს შეაჩეროს იგი ან დაბეჭდოს ავტორის ვიზის გარეშე.

**ციტირების, მითითებისა და ბიბლიოგრაფიის ფორმის ნიმუში**

**დანართი 1**

**ნიმუში:**

ჟენეტის ამოცანაა პრუსტის მხატვრული მანერის თავისებურებათა გამოკვლევა და იმის დასაბუთება, რომ „მეტაფორა და მეტონიმი შეუთავსებელი ანტაგონისტები როდი არიან. ისინი განამტკიცებენ და მსჭვალავენ ურთიერთს, მეორე მათგანის ჯეროვანი შეფასება სულაც არ ნიშნავს მეტონიმიათა ერთგვარი ნუსხის (რომელიც კონკურენციას გაუწევს მეტაფორათა ნუსხას) შედგენას, არამედ – იმის გამოვლენას, თუ როგორ მონაწილეობენ და ფუნქციონირებენ ანალოგიის მიმართებათა ფარგლებში „თანაარსებობის“ მიმართებები. ამგვარად, უნდა გამოაშკარავდეს მეტონიმიის როლი მეტაფორაში“ (Jennet 1998: 37). რატომ შეაჩნია ჟენეტმა ანალიზის საგნად სწორედ პრუსტის შემოქმედება? იმიტომ, აღნიშნავს მეცნიერი, რომ თვით პრუსტის ესთეტიკურ თეორიაში, ისევე, როგორც პრაქტიკაში, მეტაფორულ (ანალოგიაზე დამყარებულ) მიმართებებს ძალზე არსებითი როლი განეკუთვნება, იმდენად არსებითი, რომ მათი მნიშვნელობა და როლი, სხვა სემანტიკურ მიმართებებთან შედარებით, ძალზე გაზვიადებულია.

**დანართი 2**

**ცხრილი:**

<b>მონაცემის ტიპი</b>	<b>დამონგეზული ლიტერატურის ნუსხის (დამონგეზანი-ს) ფორმა ინდექსის მიხედვით</b> <b>Bibliography Form</b>
<p><b>ნიგნი, ერთი ავტორი</b></p> <p><b>Book, one authors</b></p>	<p>Abashidze, K'it'a. <i>Et'iudebi XIX-s-is Kartuli Li'erat'uris Shesakheb</i>. Tbilisi: gamomtsemloba „merani“, 1970 (აბაშიძე, კიტა. <i>ეტიუდები XIX ს.-ის ქართული ლიტერატურის შესახებ</i>. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1970).</p> <p>Weiss, Daniel A. <i>Oedipus in Nottingham: D.H. Lawrence</i>. Seattle: University of Washington Press, 1962.</p>
<p><b>ერთი თავი ნიგნიდან ან ესე კრებულიდან</b></p> <p><b>Chapter in a book or an essay from a collection</b></p>	<p>„Post' modernizmi“. <i>Lit'erat'uris Teoria. XX Sauk'unis Metodologiuri K'ontseptsiebi da Mimdinareobebi</i>. Tbilisi: lit'erat'uris inst'it'ut'is gamomtsemloba, 2005 (წიფურია, ბელა. „პოსტმოდერნიზმი“. <i>ლიტერატურის თეორია. XX საუკუნის მეთოდოლოგიური კონცეფციები და მიმდინარეობები</i>. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2005).</p> <p>Johnston, Martin. „Games With Infinity. The Fictions of Jorge Luis Borges“. <i>Cunning Exiles – Studies of Modern Prose Writers</i>. Eds. Don Anderson and Stephen Knight. Sydney: 1974.</p>
<p><b>ნიგნი, ორი, ან მეტი ავტორი</b></p> <p><b>Book, two or more authors</b></p>	<p>K'ek'elidze, K'orneli da Aleksandre Baramidze. <i>Dzeveli Kartuli Lit'erat'uris Ist'oria</i>. Tbilisi: gamomtsemloba „metsniereba“, 1975 (კეკელიძე, კორნელი, და ალექსანდრე ბარამიძე. <i>ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია</i>. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975).</p> <p>Natadze, K', et al. <i>Kartul-Rusuli Lit'erat'uruli Urtiertobebis Ist'oriidan</i>. Kutaisi: „gantiadi“, 1994 (ნათაძე კ ... <i>ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან</i>. ქუთაისი: გამომცემლობა „განთიადი“, 1994).</p> <p>Houghton, Walter E., and G. Robert Strange. <i>Victorian Poetry and Poetics</i>. Cambridge: Harvard University Press, 1959.</p>

<p><b>სტატია სამეცნიერო ჟურნალიდან</b></p> <p><b>Article in a scholarly journal</b></p>	<p>K'avtiasvili, Venera. „Ilia Ch'avch'avadzis da Hainrikh Haines Shemokmedebis T'ip'ologiisatvis“. <i>Lit'erat'uruli Dziejani</i>. XXXI (2010): 163-174 (კავთიაშვილი, ვენერა. „ილია ჭავჭავაძის და ჰაინრიხ ჰაინეს შემოქმედების ტიპოლოგიისათვის“. <i>ლიტერატურული ძიებანი</i>. XXXI (2010): 163-174)</p> <p>Campbell, Jean. „Poetic Genealogy, Mythmaking and the Origins of Urban Nobility: Giovanni Boccaccio and Ambrogio Lorenzetti“. <i>Heliotropia</i> 7, 1-2 (2010): 51-63.</p>
<p><b>სტატია გაზეთიდან ან ჟურნალიდან.</b></p> <p><b>Article in a magazine or newspaper published monthly</b></p>	<p>K'ik'nadze, Valeri. „Mikheil Javakhishvili Akhali Teat'risatvis Brdzolashi“. <i>Kartuli Universit'et'i 18-24 mart'i</i>, 2010:5 (კიკნაძე, ვალერი. „მიხეილ ჯავახიშვილი ახალი თეატრისათვის ბრძოლაში“. <i>ქართული უნივერსიტეტი</i>, 18-24 მარტი, 2010: 5).</p> <p>Morozova, Tatijana. „Skelety iz Sosednego Pod'ezda: Pochemu Ljudmila Petrushevskaja tak ne Ljubit Svoikh Geroev“. <i>Literaturnaja Gazeta</i>. 9 centjabrja 1998: 10 (Морозова, Татьяна. „Скелеты из соседнего подъезда: Почему Людмила Петрушевская так не любит своих героев“. <i>Литературная газета</i>. 9 сентября 1998: 10).</p>
<p><b>წიგნი, ავტორის გარეშე</b></p> <p><b>Book, no author given</b></p>	<p><i>Sabibliotek'o Sakmis Organizatsia da Martva</i>. Batumi: gamomtsemloba „ach'ara“, 1989 (საბიბლიოთეკო საქმის ორგანიზაცია და მარტვა. ბათუმი: გამომცემლობა „აჭარა“, 1989).</p> <p><i>New Life Options: The Working Women's Resource Book</i>. New York: McGraw-Hill, 1976.</p>
<p><b>დანესებულება, ასოციაცია და მისთანანი, ავტორის პოზიციით</b></p> <p><b>Institution, association, or the like, as "author"</b></p>	<p>Sakartvelos Sap'at'riarko. <i>Is'igni Shekmnisa</i>. Tbilisi: 2006 (საქართველოს საპატრიარქო. <i>წიგნი შექმნისა</i>. თბილისი: 2006).</p> <p>American Library Association. <i>ALA Handbook of Organization and 1995/1996 Membership Directory</i>. Chicago: American Library Association, 1995.</p>
<p><b>რედაქტორი, ან კომპილატორი, ავტორის პოზიციით</b></p> <p><b>Editor or compiler as "author"</b></p>	<p>Duduchava, Marina. Ed. <i>Lit'erat'uris Teoriis Mtsire Leksik'oni</i>. Tbilisi: gamomtsemloba „nakaduli“, 1975 (დუდუჩავა, მარინა. რედაქტორი. <i>ლიტერატურის თეორიის მცირე ლექსიკონი</i>. თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1975).</p> <p>Henderson, John. Ed. <i>The World's Religions</i>. London: Inter-Varsity Fellowship, 1950.</p>
<p><b>ელექტრონული დოკუმენტი ინტერნეტიდან</b></p> <p><b>Electronic document From Internet</b></p>	<p>Mitchell, William J. <i>City of Bits: Space, Place, and the Infobahn</i>. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. 29 September 1995. Web. 17 May 2011. <a href="http://www-mitpress.mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/index.html">http://www-mitpress.mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/index.html</a>; Internet.</p> <p>Nevsckaja, Dar'ja. „Problema Dialogichnosti „Sozdajushego“ i „Sozdannogo“ Tekstov (Graf Amori „Final. Okonchanie Proizvedenija “Yama” A. I. Kuprina)“. <i>Literature, Folklore, Arts</i>. Vol. 705. (2006): n.pag. Web. 15 May, 2011 (Невская, Дарья. „Проблема диалогичности «создающего» и «созданного» текстов (Граф Амори «Финал. Окончание произведения «Яма» А. И. Куприна)“. <i>Literature, Folklore, Arts</i>. Vol. 705. (2006): n.pag. Web. 15 May, 2011).</p>



<p>ენციკლოპედია, ლექსიკონი</p> <p><b>Encyclopedia, Dictionary</b></p>	<p>„Ideologia“. <i>Kartuli Sabch'ota Entsik'lop'edia</i>. Abashidze, Irakli. ed. Tbilisi: 1964 ( „იდეოლოგია“. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. აბაშიძე, ირაკლი. რედ. თბილისი: 1964).</p> <p><i>Webster's New Collegiate Dictionary</i>. Springfield: MA: G. &amp; C. Merriam, 1961.</p>
<p>ინტერვიუ (გამოუქვეყნებელი) საავტორო ხელნაწერი</p> <p><b>Interview (unpublished) by writer of paper</b></p>	<p>Morganisi, Nensi D. <i>Int'erviu Avt'ortan</i>. 16 ivlisi 1996. Pol Riviera, Masachuset'si, Chanatseri (მორგანისი, ნენსი დ. ინტერვიუ ავტორთან, 16 ივლისი 1996, ფოლ რივიერა, მასაჩუსეტსი, ჩანანერი)</p> <p>Morganis, Nancy D. <i>Interview by Author</i>. 16 July 1996, Fall River, MA. Tape recording.</p>
<p>კონფერენციის მასალები</p> <p><b>Conference Proceedings</b></p>	<p>Choloq'ashvili, Rusudan. „Gamotsemebi K'omunist'uri Rezhimis Shesakheb Sakartveloshi“. <i>T'ot'alit'arizmi da Lit'erat'uruli Disk'ursi. Meotse Sau'kunis Gamotsdileba. Tbilisi 7-9 okt'omberi, 2009</i>. Tbilisi: lit'erat'uris inst'it'u't'is gamomtsemloba, 2010</p> <p>(ჩოლოყაშვილი, რუსუდან. „გადმოცემები ტოტალიტარული კომუნისტური რეჟიმის შესახებ საქართველოში“. ტოტალიტარიზმი და ლიტერატურული დისკურსი. მეოცე საუკუნის გამოცდილება. თბილისი, 7-9 ოტომბერი, 2009. ირმა რატიანი. რედ. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010).</p>
<p>თეზისები, ან სადისერტაციო ნაშრომის დასკვნები (დებულებები)</p> <p><b>Thesis or dissertation</b></p>	<p>Is'ikarishvili, Lela. <i>Mikheil Javakhishvilis Shemokmedebis Sakhismet'q'velebiti Asp'ek'tebi</i>. PhD. Diss. TSU, 2004 (ნიქარიშვილი, ლელა. მიხეილ ჯავახიშვილის შემოქმედების სახისმეტყველებითი ასპექტები. ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. თსუ, 2004).</p> <p>Bishop, Karen Lynn. <i>Documenting Institutional Identity: Strategic Writing in the IUPUI Comprehensive Campaign</i>. PhD. Diss. Purdue University, 2002.</p>

\*ერთსა და იმავე წელს გამოცემული რამდენიმე ნაშრომი (ცალკე ან თანაავტორობით) ან ერთი და იგივე ნაშრომი (გაგრძელებებით) რამდენიმე ნომერში მიეთითება ანბანური რიგით. მაგალითად: (აბაშიძე 1987ა: 21), (აბაშიძე 1987ბ: 87).

---

## **Sjani (*Thoughts*)**

### **Submission Guidelines and Citing Style**

Sjani (*Thoughts*) Submission Guidelines and Citing Style Sjani (*Thoughts*) is an annual scientific journal of literary theory and comparative literature, published in Georgia. The journal includes important works covering actual themes and problems of contemporary literary studies, which have not been published yet.

Since 2011 Sjani is a member of the Central and Eastern European Online Library and has been uploaded on the web-site [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com). Since 2017 Sjani has been included in international databases – ERIH PLUS and EBSCO. The journal has an international editorial board. Articles are published in Georgian, English and Russian languages and are evaluated according to a blind peer-review process:

1. An article should be sent by E-mail (English materials – [maillit@litinstituti.ge](mailto:maillit@litinstituti.ge)) and accompanied by:
  - Title page, where authors name, surname, academic degree, position and contact coordinates should be indicated.
  - Annotation in Georgian and English Language (According to the size of article. Minimum 800 words and maximum 1500 words)
  - Key words (3-5 words)
2. List of approved bibliography in the end of the article on original language. Georgian and Russian resources should be transliterated. (Please, conform to standard transliteration system);
3. The text should be minimum 5 and maximum 15 printed papers;
4. An article should be formatted (A4) in the following way:
  - A. Title of the article (in the middle)
  - B. Key Words
  - C. Main text
  - D. Bibliography on original language (Georgian and Russian resources transliterated)
  - E. Annotation
  - F. Margins: top-bottom, left-right 25mm
  - G. Font size: 11, Line spacing-1The requirements (A, C and D) do not apply to the headings “Reviews” and “New Books”,
5. The Citing Style “Style of the Institute of Literature” which is based of Thomson’s catalog. Requirements:
  - A) Citation is isolated from the main text by Quotation marks, (“ ”) at the end of citation, in brackets is written the index, indicating the name of the author of the citation on the original language, publication year, then colon and page number. For example: (Jenett 1998:37) see the Appendix 1.
  - B) In case of citing the stanza (not line) of the verse, the citation is isolated from the text and the font size is reduced (the text font size is -11, the citation font size is -10)
  - C) These requirements do not apply to the headings “Reviews” and “New Books”, where the

---

font size is: • Main Text –10 • Notes– 9 6.

6. Bibliography list should be ordered according to the index, in alphabetical order. See the Appendix 2.
  - Wide explanations of the author of the article is numbered and placed at the end of the work.
  - Small notes are indicated with asterisk and explanation is made at the end of the page.
7. The article will be evaluated by anonymous experts.
8. The author is responsible for the literary style and orthography of the work.
9. After evaluating submitted articles the board of editors will contact authors for further directions.
10. The article is returned to the author during a certain period (maximum 3 days) for proof-reading. If the author breaks dead line the board of editors preserve the right to ban its publication or publish a work without informing an author.

## Sample for citation, indication and bibliography

### Appendix 1

Jennet's task is to examine Proust's artistic methods and to prove that "Metaphor and Metonymy are not incompatible antagonist. They strengthen and enhance each other, assessing the other does not mean to form some kind of metonymy list, (which will compete with metaphor) but to find out how they function in the boundaries of analogy. Therefore the role of metonymy in metaphor should be revealed" (Jenet 1998: 37). Why did Jennet chose Proust's works for analyzes? The reason for this is that in Proust's aesthetic theory, as well as in practice, metaphoric relations (based on analogy) play a vital role, important in such an extend that their meaning and role, in relation with other semantic relations is exaggerated.

Appendix 2	Bibliography Form
<b>Book, one authors</b>	Weiss, Daniel A. <i>Oedipus in Nottingham: D.H. Lawrence</i> . Seattle: University of Washington Press, 1962.
<b>Chapter in a book or an essay from a collection</b>	Johnston, Martin. „Games With Infinity. The Fictions of Jorge Luis Borges“. <i>Cunning Exiles – Studies of Modern Prose Writers</i> . Eds. Don Anderson and Stephen Knight. Sydney: 1974.
<b>Book, two or more authors</b>	Houghton, Walter E., and G. Robert Strange. <i>Victorian Poetry and Poetics</i> . Cambridge: Harvard University Press, 1959.
<b>Article in a scholarly journal</b>	Campbell, Jean. „Poetic Genealogy, Mythmaking and the Origins of Urban Nobility: Giovanni Boccaccio and Ambrogio Lorenzetti “. <i>Heliotropia</i> 7, 1-2 (2010): 51-63.
<b>Article in a magazine or newspaper published monthly</b>	Morozova, Tatijana. „Skelety iz Sosednego Pod'ezda: Pochemu Ljudmila Petrushevskaja tak ne Ljubit Svoikh Geroev“. <i>Literaturnaja Gazeta</i> . 9 centjabrja 1998: 10 (Морозова, Татьяна. „Скелеты из соседнего подъезда: Почему Людмила Петрушевская так не любит своих героев“. <i>Литературная газета</i> . 9 сентября 1998: 10).
<b>Book, no author given</b>	<i>New Life Options: The Working Women's Resource Book</i> . New York: McGraw-Hill, 1976.
<b>Institution, association, or the like, as "author"</b>	American Library Association. <i>ALA Handbook of Organization and 1995/1996 Membership Directory</i> . Chicago: American Library Association, 1995.
<b>Editor or compiler as "author"</b>	Henderson, John. Ed. <i>The World's Religions</i> . London: Inter-Varsity Fellowship, 1950.

	Mitchell, William J. <i>City of Bits: Space, Place, and the Infobahn</i> . Cambridge, MA: MIT Press, 1995. 29 September 1995. Web. 17 May 2011. <a href="http://www-mitpress.mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/index.html">http://www-mitpress.mit.edu:80/City_of_Bits/Pulling_Glass/index.html</a> ; Internet.
<b>Electronic document From Internet</b>	Nevskaja, Dar'ja. „Problema Dialogichnosti „Sozdajushhego“ i „Sozdannogo“ Tekstov (Graф Amori „Final. Okonchanie Proizvedenija “Yama” A. I. Kuprina)“. <i>Literature, Folklore, Arts</i> . Vol. 705. (2006): n.pag. Web. 15 May, 2011 (Невская, Дарья. „Проблема диалогичности «создающего» и «созданного» текстов (Граф Амори «Финал. Окончание произведения «Яма» А. И. Куприна)“. <i>Literature, Folklore, Arts</i> . Vol. 705. (2006): n.pag. Web. 15 May, 2011).
<b>Encyclopedia, Dictionary</b>	<i>Webster's New Collegiate Dictionary</i> . Springfield: MA: G. & C. Merriam, 1961.
<b>Interview (unpublished) by writer of paper</b>	Morganis, Nancy D. <i>Interview by Author</i> . 16 July 1996, Fall River, MA. Tape recording.
<b>Conference Proceedings</b>	Choloq'ashvili, Rusudan. „Gamotsemebi K'omunist'uri Rezhimis Shesakhebi Sakartveloshi“. <i>T'ot'alit'arizmi da Lit'erat'uruli Disk'ursi. Meotse Sau'kunis Gamotsdileba. Tbilisi 7-9 okt'omberi, 2009</i> . Tbilisi: lit'erat'uris inst'it'ut'is gamomtsemloba, 2010 (ჩოლოყაშვილი, რუსუდან. „გადმოცემები ტოტალიტარული კომუნისტური რეჟიმის შესახებ საქართველოში“. <i>ტოტალიტარიზმი და ლიტერატურული დისკურსი. მეოცე საუკუნის გამოცდილება. თბილისი, 7-9 ოქტომბერი, 2009. ირმა რატციანი. რედ. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010</i> ).
<b>Thesis or dissertation</b>	Bishop, Karen Lynn. <i>Documenting Institutional Identity: Strategic Writing in the IUPUI Comprehensive Campaign</i> . PhD. Diss. Purdue University, 2002.

\* Works published in the same year (separately or in co-authorship) or one and the same work (with continuations) in several volumes will be indicated in alphabetical order. For example: (Abashidze 1987a: 21). (Abashidze 1987b: 87).