



შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

The International Scientific
Conference

ILIA CHAVCHAVADZE AND HIS EPOCH
(Proceedings)

Tbilisi 2008

საერთაშორისო სამეცნიერო
კონფერენცია

„ილია ჭავჭავაძე და მისი ეპოქა“

(მასალები)

თბილისი 2008

რედაქტორი

ირმა რატიანი

სარედაქციო კოლეგია:

მაკა ელბაქიძე
მირანდა ტყეშელაშვილი
მაია ცისკაძე

© შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
დაიბეჭდა გამომცემლობა „.....“

ISBN

შ ი ნ ა ა რ ს ი

RUDOLF KREUTNET

Friedrich ruckert (1788-1866) and the East.....

ირმა რატიანი

ილია და მისი მკითხველი.....

ნანა გონჯილაშვილი

„ბაზალეთის ტბის“ განმსაზღვრელი სამი სახე-იდეა
(ოქროს აკვანში მყოფი ყრმა, „ვაჟკაცი სახელოვანი“
და „დედა სახელდებული“).....

კახაბერ ლორია

პოემის მომხიბვლელი იდუმალება – ილიას „განდგეილის
გააზრებისათვის.....

მიხეილ ქურდიანი

ილია ჭავჭავაძის „მასტერ კლასი“ –
„ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი“:
კომპოზიცია და ფუნქციონალური კადრირება.....

ლია წერეთელი

ტრადიციული განსახოვნება
ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში.....

თამარ შარაბიძე

„კვალი განათლებულის“ მოტივი
ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში.....

იუზა ევგენიძე

„ევროპეიზმის“, როგორც
კულტურულ-ისტორიული მოვლენის
ილია ჭავჭავაძისეული ინტერპრეტაცია.....

დადილა ბედიანიძე

ილია ჭავჭავაძე და იანოშ არანი.....

ელენე გოგიაშვილი

ქართული ფოლკლორი
ეროვნულ-განმათავისუფლებელი
მოძრაობის იდეოლოგიურ სამსახურში.....

თემურაზ ქურდოვანიძე

ვაჟა-ფშაველას „ხმით ნატირალი“
ილია ჭავჭავაძეზე.....

გიორგი მაისურაძე

ილია ჭავჭავაძე და
სამცხე-ჯავახეთის მოღვაწეები.....

ქეთევან ელაშვილი

„დროულობა“, როგორც ზნეობრივი კატეგორია,
ანუ „ლიტერატურული ნაცნობობა“
ილიასეულ სივრცეში.....

ინგა მილორავა

მხატვრული სივრცის გამოსახვის პრინციპი,
სივრცული მოდელები და
ორიენტირები „მგზავრის წერილებში“.....

მაია ჯალიაშვილი

მარგინალობის ფენომენის ასპექტები
ილიას „ოთარაანთ ქვრივში“.....

გიორგი ალიბეგაშვილი

დემეტრე II თავდადებული.....

მაია ნინიძე

იგაგური მეტყველების ბიბლიური პრინციპი
ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში.....

ვაჟა თვალავაძე

ილია ჭავჭავაძე საზღვარგარეთის ქვეყნების
ახალი ისტორიის საკითხების შესახებ.....

გონა საითიძე

ილიას „ივერია“ და
„ოსმალის საქართველო“.....

მანანა შილაკაძე

ილია ჭავჭავაძე ქართული მუსიკის შესახებ.....

ნანა ფრუიძე

რატომ არ დაიბეჭდა აკაკის „ქულიკო“?.....

მერაბ ღაღანიძე

ეროვნული ერთიანობის საკითხი
ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტურ წერილში
„ოსმალის საქართველო“.....

მღვდელ-მონაზონი იოანე (კალანდია)

გიორგი შიხაშვილი

მამუკა შიხაშვილი

„წმ. ილია მართლის (ჭავჭავაძის)
ეკონომიკური მოძღვრება –
საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური
განვითარების ეროვნული
კონცეფციის საფუძველი.....

ეკა ჩიკვაძე

დაუჯდომელი საგალობელი
წმინდ ილია მართლისა.....

რუსუდან ნიშნიანიძე

ილია ჭავჭავაძე და ქართული ემიგრაცია.....

ირინა მოღებაძე

თამარ ციციშვილი

ქართული მწერლობის
ილიასეული შეფასების ტიპოლოგიისათვის.....

თამარ პაიჭაძე

ილიას ფაქტორი სიმბოლისტური

მიმთხზველობის ხანაში.....

IRINA PERIANOVA

Politikal Corrctness as the Mouth Wide Shut Phenomen.....

ნაირა ბეპიევი

გაზეთი „ივერია“ და ოსთა საკითხი

ნათელა ჩიტაური

პიროვნების და საზოგადოების
ურთიერთობის საკითხი ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში
(ფსიქოლოგიურ-თეოლოგიური ასპექტი).....

რამაზ ჭილაია

„Homo somatis“ ილიასეული გააზრებით.....

დარეჯან მენაბდე

გაბრიელ რატიშვილის „მცირედი მოთხრობიდან“
ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილებამდე“.....

ნესტან კუტივაძე

XIX საუკუნის 60-70-იანი წლების
ქართული სალიტერატურო კრიტიკა
და ილია ჭავჭავაძის მხატვრული შემოქმედება.....

ჯულიეტა გაბოძე

ილიას უცნობი წერილები
თბილისელ სომეხთა შესახებ.....

თეიმურაზ დოიაშვილი

„ბედნიერი ერი“:
სტრუქტურა და საზრისი.....

თამარ ბარბაქაძე

ილიას დრამატული პოემების
(„ქართვლის დედა“ და „ირაკლი“) პოეტიკა
და „ქართვლის დედის“ მეტაფორა.....

ლევან ბრეგაძე

ილიას ბედისწერა.....

ვენერა კავთიაშვილი

ილია ჭავჭავაძისა და
გოთ ოლდ ეფრაიმ ლესინგის
ესთეტიკური ნააზრევის ტიპოლოგიისათვის.....

სოფიკო ლობჯანიძე

ილია ჭავჭავაძე – გერმანოფილური
საგანმანათლებლო პოლიტიკის
იდეოლოგი საქართველოში.....

ნინო პოპიაშვილი

ილია ჭავჭავაძე და მისი თანადროული
გერმანული პოეზიის თარგმანები.....

დალი კანდელაკი

ეკატერინე რაისნერი
ილია და მისი გერმანელი მეგობრები.....

FRIEDRICH RÜCKERT (1788-1866) AND THE EAST

Structure:

1. Rückert's interest in Oriental languages
2. Rückert's imagination of the East
3. Rückert the „scholarly poet“
4. Rückert the „poetical scholar“.
5. Conclusion

1. Rückert's interest in Oriental languages

Rückert himself told us how he was inspired to the world of the Orient. In his poetical cycle „Childhood of a Bailiff's son“ (Rückert 1837: 317 seq.) he describes how the interest in oriental culture and literature was founded by a catholic clergyman in the rural environment of his birthplace Schweinfurt in Franconia.

The lasting effect of these early experiences with the exotic world of the Orient proves Rückert's first dramatic attempt „The Apparent Death“ in 1812. This three-act comedy in tetrameter trochees, which is based on the legend of the „dreaming peasant“ of „One Thousand and One Nights“ (already dramatized by William Shakespeare in the „The Taming of the Shrew“), deals with the romanticized world of Haroon al Rasheed (Erdmann 1988: 339 and Kötting 1993: 49-72). At about the same time oriental world is again picked out as a central theme in the dramatic fragment „The Turkish Maiden“, which describes the adventures of Archilde, a princess of an oriental town, conquered by crusaders.

In philosophical manner, Friedrich Rückert expressed his close relationship to foreign – and in particular to oriental – languages most articulately in his 1811 submitted – and in the same year – published dissertation „De idea philologiae“, in which he enunciates the idea, that true philology needs true philosophers, who also have to be veritable poets, because only these dispose of capacity to reunify universal unisonous poetry to the postulated common proto-language (Confer Wiener 1994): In a few words: Philologist have to be poets to be able to accomplish their philosophical mission, the reconstruction of universal proto-language. – And also in his dissertation – almost casually – Rückert relativizes self-reliance of classic culture by referring explicitly to the oriental roots of Greek language and literature (Prang 1963: 25) – At that time, as Greek culture was considered as one of the few absolute terms in human history, Rückert's assertion meant nothing less than a veritable scandal, all the more Rückert's statement includes the clear primacy of oriental culture and literature.

In his 1828 for the first time published „Introduction into Hamâsa, or the Oldest Arabian Folk Songs“ he repeats his philosophic-philological idea of a common proto-language, which therefore once has to be reconstructed:

„Die Poesie in allen ihren Zungen
Ist dem Geweihten *Eine Sprache* nur,
Die Sprache, die im Paradies erklungen,
Eh sie verwildert auf der wilden Flur.

[...]“ (Wendt 1830: 284 seq.)

All poetry in all its tongues
Is to adepts *One language* just,
From paradise this idiom comes,
Now fallen into earthly dust.

[...]

A few years later, in late winter 1818/1819 in Vienna, Rückert was taught the elements of Persian, Arabic and Turkish language within about six weeks by the at that time famous teacher of oriental languages, Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856). From there on Rückert should become master of more than forty languages, amongst others Aramaic, Armenian, Assyrian, Avestan, Azeri, Coptic, Ethiopian, Hawaiian, Kannada (one of the Dravidian languages), Kurdish, Malayalam, Pali, Prakrit, Urdu, Sanskrit, Tamil (another Dravidian language), Telugu and Turanian (Erdmann 1988: 92) – but unfortunately not Georgian!

2. Rückert's imagination of the East

It is in fact very astonishing, that we cannot find any paper on Rückert's pattern of Orient among these more than 2000 titles which Rückert-Bibliography actually comprises. But – at least partially – solution seems to be rather simple: Rückert, who was strongly affected by German romanticism of that time, which again adored middle-ages, met

in middle-east literatures the same literary subjects as in contemporary German literature: knightly heroism and religious mysticism (on the other hand Indian literature may have appeared to Rückert as a pendant to classic Greek literature). This assumption seems to be confirmed by two facts in Rückert's literary producing: E. g. it is very striking, that Rückert firstly had chosen the Nibelung-Verse for his translation of the Persian „Rostam and Sohrab-Episode“ from Abū l-Qasem-e Ferdousī's (940/1-1020) „Shahnameh“, before he finally decided in favour of Alexandrines. Perhaps I should add by way of explanation, that the above-named episode as regards content is very similar to the Middle-High-German „Lay of Hildebrand“, wherein Hildebrand is also unwittingly killing his son Hadubrand in a duel like Rostam is doing with his son Sohrab.

And is it really to trace back to pure coincidence when Rückert translates „Rostam and Sohrab“ at the same time as the 20th Aventure of the Middle-High-German „Song of the Nibelungs“? In respect of form and content there seem to be existent certain similarities between Middle-High-German and Middle-Eastern literary subjects, which may at least have lead to persistence in Rückert's oriental studies.

3. Rückert the „scholarly poet“

Soon after having returned back to Germany Rückert's phase as the „scholarly poet“ began. Yet in 1819 he started with the translation of the „Ghazals of Jalal ad-Din Rumi [(1207-1273)]“. Shortly after, in 1821, followed the „Eastern Roses“ in the spirit of the other great Persian poet Hafiz (1325/26-1390). – Consciously the emphasis is placed here on the term „in the spirit“ and instead of translation we should better speak of literary interpretation, because in the beginning of this period Rückert's main-intention was, to make accessible oriental poetry to German readers by imitating eastern verse-art (Ghazals e. g.), communicating oriental spirit (Eastern Roses e. g.) and – at last – by unifying form and spirit in his masterpiece, the paraphrase of „Hariri's Maqamat“ in 1826. Firstly Rückert had to confine himself to imitating pure form by lack of fluency, later he subordinated consciously philological interests to the purpose of spreading knowledge of the oriental literatures. Here for „Hariri's Maqamat“ are the best example: Although Rückert had studied this chef-d'oeuvre of Arabian literature most intensely and even in spite of the fact that he comprehended very well this as much mannered as sophisticated refinement in style and expression of the Arabic original, he decided to come up with a „mere“ paraphrase of the Maqamat – and caused a furor among simple readership – and colleagues – because of his own high poetical capacity he had brought in. In terms of „translations“ – here as well in quotes – of Indian classic literature he took the same line, e. g. in 1828 with the poetical paraphrase of „Nal and Damajanti“, a touching love-story taken from the Indian national epic „Mahābhārata“. This „popular“ paraphrase was much more appreciated by readership than the academic translation by the leading German indologist Franz Bopp (1791-1867).

By the way Rückert acquired oriental poetical forms so intensely, that he adopted them as his own in his current lyrical producing. E. g. in the poetical cycle „Love Spring“, composed in 1821 and dedicated to his future wife Luise Wiethaus-Fischer (1797-1857), there are – believe it or not – 16 poems in form of Persian Quatrains (Rückert 1844: 272-276), 20 Ghazals in Hafizian (Rückert 1844: 250, 276-296 and 406) and one in Rumian style (Rückert 1844: 213). Even in his „Lyrical diary“ of the years 1846 to 1866, which contains more than 10.000 unpublished poems, we find the form of the Ghazal as a matter of course.

4. Rückert the „poetical scholar“.

Meanwhile – in 1826 – Rückert has been appointed to the professorship for oriental languages at the university of Erlangen in Bavaria (from 1841 to 1848 at Berlin-University), and more and more he put stress on philological accurate translations; this time we call the phase of the „poetical scholar“. In particular the translations of the „Quran“ (completed in 1839), „Amrilkais“ in 1841, the already mentioned „Hamasa, or the Oldest Arabian Folk Songs“ (completed in 1846), „Saadi's Bostan“ in 1851 and the Indian „Atharvaveda“ in 1858 result from his philological studies combined with his unique feeling in languages. This creeping change of approach and procedural method was evidently caused by Rückert's experience of academic life, and his translation of the „Quran“ may exemplify this change most obvious. Already in 1823 Rückert had begun to translate the Holy Book of Islam. In the very beginning his attempt was marked by a lot of concessions to the future reader: In fact he retained the vowel assonances (in German e. g. *Kummer/Hunger, Haupt/Kraut*; in English e. g. *hunger/slumber, plough/mouth*; Bobzin 2000: XVII), which are very characteristic for the language of the Quran, but otherwise he took the liberty to set the entire text into continuous rimes which is in no case adequate to the literary style of Quran, that we should better describe as a mix between rime and prose called „Sağ“ (Erdmann 1988: 256). Later Rückert became aware of his inadequate approach to the holy text and from now on he translated the Quran respecting the Arabic original in form and subject matter. But it seems that Rückert anticipated the failure of this edition regarding a broad audience and did not publish it in his lifetime. – And now, against the background of the feared „clash of cultures“ Rückert's Quran is a bestseller in Germany, – among traditionally educated middle-class intellectuals!

By the way the high quality of this translation is confirmed by the professional judgement of the late orientalist Annemarie Schimmel (1922-2003): „this is the only German translation, which allows to breathe the style and the spirit of the original“ (Schimmel 1987, 86).

It is evident, the more Rückert gave priority to philological accurate translation the more he lost contemporary readers. In contrast to the unpublished Quran the repeatedly mentioned „Hamāsa, or the Oldest Arabian Folk Songs“

and the ditto old-Arabian epic „Amrilkais“ (1841/1843) were published in Rückert’s lifetime, but they did not find a ready market. And almost all the rest of Rückert’s translations produced during this second period – the „Quran“ included – e. g. „Djami’s Love Songs (1831/1844-1848)“, „Saadi’s Divan“ (1845/ published 1893), „Saadi’s political Poems“ (1845/ published 1894), „Saadi’s Bostan“ (1851/ published 1882), the Indian epic „Sakuntala“ (1855/ published 1867) or Hafis Quatrains (1846-1862/1877) remained a long time unpublished.

5. Conclusion

It seems, that Rückert could play his self chosen role as a mediator between different cultures as long as he gave priority to his poetical capacities, because this talent seems to have been the link between offered foreign literature and accustomed lyric food. As long as the known poet Rückert shone through the literary texture of exotic oriental poems, foreign form and content did not become too strange for readership.

In his second phase as „poetical scholar“ Rückert translated in fact more adequate to the oriental originals, but by following this path of academic life and work he began to „alienate“ his auditory increasingly. But these changes, corresponded with his own increasing doubts in the chosen role as mediator, as we can read in his poems of the 1830ies, where he is very well aware of the difficulties of intercultural exchange between Orient and Occident. Nevertheless Rückert should continue in his oriental studies obliviously until the end of his life.

Literature:

- Bobzin 2000:** Bobzin Hartmut [editor]: Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert [...], Mit erklärenden Anmerkungen von Wolfdietrich Fischer. Würzburg: Ergon³2000.
- Erdmann 1988:** Erdmann Jürgen [editor]: 200 Jahre Friedrich Rückert 1788-1866 Dichter und Gelehrter. Coburg: Landesbibliothek, 1988.
- Kötting Dagmar:** „Dahinter schief vom Orient mein Strahl“. „Der Scheintod“ eine erste poetische Beschäftigung Friedrich Rückerts mit dem Orient. Rückert-Studien VII. Würzburg: Ergon, 1993.
- Prang 1963:** Prang Helmut: Friedrich Rückert. Geist und Form der Sprache. Schweinfurt: Stadt, 1963
- Rückert 1837:** Rückert Friedrich: Gesammelte Gedichte. Erlangen: Heyder, 1837.
- Rückert 1844:** Rückert Friedrich: Liebesfrühling. Frankfurt/Main: Sauerländer, 1844.
- Schimmel 1987:** Schimmel Annemarie: Friedrich Rückert. Lebensbild und Einführung in sein Werk. Freiburg/Brsg: Herder, 1987.
- Wendt 1830:** Wendt, Amadeus [editor]: Musenalmanach für das Jahr 1831. Zweiter Jahrgang, Mit Tiecks Bildniß. Leipzig: Weidmann, [1830].
- Wiener 1994:** Wiener Claudia: Friedrich Rückerts „De idea philologiae“ als dichtungstheoretische Schrift und Lebensprogramm. Schweinfurt: Stadtarchiv, 1994.

ილია და მისი მკითხველი

მხატვრული ტექსტი ხანგრძლივობის სამ ტიპს ითვალისწინებს: შექმნის პროცესს, რომელიც მიმდინარეობს რეალური დრო-სივრცული პარამეტრების ფარგლებში და ტექსტის მეკავშირედ ავტორს მოიაზრებს, მხატვრულ კონტინუუმს, რაც გულისხმობს კონკრეტული ტექსტისათვის ნიშანდობლივი ინდივიდუალური მხატვრული ქრონოტოპული მოდელის ფორმირებას, და ალქმის პროცესს, რომელიც, აგრეთვე, ხორციელდება რეალური დრო-სივრცის კონტექსტში, მხოლოდ ტექსტის მეკავშირედ ამჯერად გვევლინება მკითხველი. შესაბამისად, ლიტერატურული ნაწარმოები სამი ტემპორალური - მოდელის ფარგლებში ფუნქციონირებს — ავტორისეული, მხატვრული და მკითხველისეული მოდელებისა, სადაც ავტორისეული და მკითხველისეული ტემპორალური მოდელები ესადაგება ლიტერატურული ტექსტის გარეგან ფორმას და მხატვრული ტემპორალური მოდელის გააზრებისა და ალქმის სხვადასხვა პოზიციებად გვევლინება. ამ პოზიციათა სტრუქტურული ურთიერთმიმართების დარეგულირების მიზნით, სპეციალურ ლიტერატურაში შემუშავებულია ფიზიკური და მხატვრული მეტრიკის ცნებები. ფიზიკური მეტრიკა, თუმცაღა, თავისთავად, აღნიშნავს თხრობისა და ალქმის ხანგრძლივობებს, მაგრამ მუდმივად განიხილავს მათ მოთხრობილის ხანგრძლივობასთან, ანუ „მხატვრულ მეტრიკასთან“ მიმართებაში: ავტორი მოგვითხრობს კონკრეტულ ამბავს გარკვეული დროის განმავლობაში და, ასევე გარკვეული დროის განმავლობაში, მის მონათხრობს ალიქვამს მკითხველი, ანუ ნაწარმოებში ფიქსირებული მხატვრულ-სიუჟეტური მოვლენა ნარმოადგენს როგორც ავტორის, ისე მკითხველის ინტენციის საგანს, მაგრამ განსხვავებული პერსპექტივიდან. იბადება კითხვა: რამდენად შესაძლებელია ავტორისა და მკითხველის კონტაქტის დადგენა ტექსტის კონკრეტულ მონაკვეთთან მიმართებაში და ამ კონტაქტის რა თეორიული და კომპოზიციური ფორმები არსებობს?

მიუხედავად იმისა, რომ თხრობის ხანგრძლივობა ავტორის პრეროგატივაა, ხოლო ალქმისა — მკითხველის, ურთიერთობა მათ შორის იმთავითვე განსაზღვრულია: ალქმის დროის ხანგრძლივობა პირდაპირ დამოკიდებულებაშია თხრობის დროის ხანგრძლივობასთან.

ალქმის დროის ხანგრძლივობა, ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, ორ პოზიციას განასხვავებს: კითხვის ხანგრძლივობასა და ნაკითხულის ცნობიერებაში ფიქსაციის ხანგრძლივობას. აქედან, თუ კითხვის ხანგრძლივობა სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, გარეშე მიზეზებით განისაზღვრება — შესაძლებელია კითხვის შენელება ან აჩქარება, ნაკითხულისაკენ მიბრუნება, შესვენება კითხვის პროცესში და სხვა, — ნაკითხულის ცნობიერებაში ფიქსაცია, პირიქით, სრულიად ერთგვაროვანი ხანგრძლივობით ხასიათდება: იგი შეესაბამება თხრობის ხანგრძლივობას და ნაკითხული მასალა ურღვევ მთლიანობაში ალიქმება. ალქმის მთლიანობა განპირობებულია არა მარტო ნაკითხულის ცალკეული დეტალების თანმიმდევრული, მწყობრი განლაგებით, არამედ მათი ორგანული გამთლიანებით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს არის მუდმივი შერწყმის პროცესი, როდესაც ავტორი ტექსტის ფარგლებში იწვევს მკითხველის წარმოსახვას, ხოლო მკითხველი, ასევე ტექსტის ფარგლებში, პასუხობს ავტორის გამოწვევას. შესაბამისად, მკითხველისა და ავტორის კონტაქტი ინდივიდუალური თეორიული მოდელის სახეს იძენს კონკრეტული ლიტერატურული ეპოქის, სტილის, პრობლემატიკისა და მეთოდოლოგიის ფარგლებში: ლიტერატურის განვითარების ნებისმიერი ეტაპის, როგორც ტიპოლოგიურად და სტრუქტურულად მოწესრიგებული მოვლენის, კონტექსტში ავტორისა და მკითხველის ურთიერთმიმართება კონკრეტული ლიტერატურული სისტემისათვის ნიშანდობლივი სტილისტურ და მეთოდოლოგიურ კანონებს ემორჩილება. გამონაკლისს ამ თვალსაზრისით არც მე-19 საუკუნის რეალისტური ლიტერატურა წარმოადგენს.

რეალიზმის ლიტერატურული სკოლა ხაზგასმული ყურადღებით მოეკიდა ავტორისა და მკითხველის ურთიერთმიმართების საკითხს. მართალია, მოგვიანებით, მე-20 საუკუნის ლიტერატურულმა კრიტიკამ არაერთხელ გადასინჯა „ავტორის“ პრობლემა ლიტერატურაში და, რბილად რომ ვთქვათ, მინიმალურად შეაფასა მისი როლი ტექსტში (ტ. ელიოტი, რ. ბარტი, ჟ. ფენეტი და სხვ.), მე-19 საუკუნის ლიტერატურული ტრადიცია ვერ თავსდება ამ ინოვაციური გააზრების ფარგლებში: რეალისტური ლიტერატურის ნიაღში ავტორი და ავტორისეული ქრონოტოპი გვევლინება თხრობის კომპოზიციური და დრო-სივრცული ორიენტაციის ღერძად. ცხადია, აქტუალურია მკითხველისა და მკითხველისეული ქრონოტოპის — ინდივიდუალური რეცეფციის პროცესის — ფუნქციაც, მაგრამ, უმეტესწილად, ის რეგულირებულია ავტორის მიერ: ავტორი მიმართავს მკითხველს, უხსნის, განუმარტავს, ეკითხება, პასუხობს, უმტკიცებს, ანუ, საკმაოდ მწირედ უტოვებს, იზერის ტერმინი რომ მოვიშველიოთ, „ბუნდოვან ადგილებს“ თუ „ტექსტუალურ გაურკვევლობებს“, რომლებიც უნდა შეავსოს ან თავსატეხებით ამოხსნას მკითხველმა. ცნობილია, რომ კითხვის აქტი მუდმივად გახსნილი პერსპექტივაა, რომელიც, ერთი მხრივ, ითვალისწინებს კონტექსტუალურ მოდიფიკაციებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ხელს უწყობს მკითხველის მაქსიმალური ფლექსიურობისა და ტრანსფორმაციის უნარის რეალიზებას. ანუ სხვადასხვა ისტორიული და სოციოკულტურული კონტექსტის მკითხველი სხვადასხვაგვარად ერთვება ტექსტში და ალქმის პროცესი ინდივიდუალური აქტის სახეს იძენს. მე-19 საუკუნის რეალისტური ლიტერატურა, რომელიც ოსტატურად იყენებს ტექსტს სოციალ-ეროვნული, ეთიკური და ფილოსოფიური ხასიათის პრობლემების გახშიანების ტრიბუნად, თითქოს ხელოვნურად არღვევს რეცეფციის ამ ლოგიკას. რეალისტი მწერალი ცდილობს მკითხველის „დაყოლიებას“, მისი

რეცეფციის პროცესის გარკვეულ კალაპოტში ჩაყენებას და ამ მიზნის მისაღწევად, აქტიურად მიმართავს ორატორული პრაგმატიკის თუმცა ნაცად, მაგრამ სტილისტურად მოდიფიცირებულ ხერხს.

ორატორული პრაგმატიკის საფუძვლები ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში ჩამოაყალიბა არისტოტელემ, როდესაც მაღალი რიტორიკის მრავალ მნიშვნელოვან ფუნქციათა შორის, საგანგებოდ გამოჰყო მისი სტილისტური ფუნქცია: მსმენელზე ზემოქმედების ორატორული ბერკეტების, სიტყვათა ლოგიკური განლაგებისა და საუბრისათვის შესაფერისი გამომეტყველების შერჩევა. სტილისტური ფუნქციის სამივე ზ.ჩ. კომპონენტი თანაბრად საჭიროა ორატორისათვის, თუმცა, მათი ხვედრითი წილი ბევრადაა დამოკიდებული ორატორის კონკრეტულ მიზნებსა და ამოცანებზე. ასეთ შემთხვევაში, რომელი სტილისტური კომპონენტის გააქტიურებას უნდა ელოდეს მსმენელი მაშინ, როდესაც ორატორად მხატვრული ტექსტის ავტორი გვევლინება? ლიტერატურული ტექსტის ავტორი მხოლოდ მაშინ ირგებს ორატორის ნიღაბს, თუ მკითხველის რეცეფციისათვის მისთვის სასურველი გეზის მიცემას ცდილობს და მთავარ იარაღად, ცხადია, სიტყვას აქცევს, სიტყვათა განლაგებას — კავშირსა და ინტონაციას. სიტყვის ეს რიტორიკული ფუნქცია განსაკუთრებული ეფექტურობით გამოიყენეს შუა საუკუნეების მოღვაწეებმა. არისტოტელესეული შეგონება — „სიტყვა შედგება ორი ნაწილისაგან, რადგან აუცილებელია დაადგინო ის საგანი, რაზედაც მსჯელობ და დაამტკიცო კიდევ“ (არისტოტელე 1981: 195), ამასთან, „საბუთები დამაჯერებელი უნდა იყოს“ (არისტოტელე 1981: 206) — ადრეული შუა საუკუნეების მოაზროვნეებმა ოსტატურად გადმოანაცვლეს მხატვრული ტექსტის სიბრტყეზე და ალეგორიული ეგზეგეტიკის უმთავრეს ორნამენტად გარდაქმნეს. ალეგორიული ეგზეგეტიკის მეთოდის შესაბამისად, ავტორის პოზიცია (ძირითადად, ბიბლიურ ტექსტებთან მიმართებაში), როგორც უტყუარი ჭეშმარიტება, მოხერხებულად განთავსდა „სხვაგვარად თქმის“ სტილისტური ხერხის ყალიბში. აღმოჩნდა, რომ ნებისმიერი ტექსტი შეიძლება დაემორჩილოს ალეგორიული რეინტერპრეტაციის პროცესს, რომლის ნიაღშიც განხორციელდება მოვლენის დამაჯერებელი გადააზრება, ხოლო წარმმართველ როლს შეასრულებს ავტორის კონცეპტუალური სტრატეგია. ამ მიმართულებით მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწიეს პორფირიუსმა, პროკლემ, ნეტარმა ავგუსტინემ, მოგვიანებით — დანტიმ, რომლებმაც, „სხვაგვარად თქმის“ მეთოდოლოგიის დანერგვით შეძლეს არამარტო ქრისტიანული თეოლოგიის ტრადიციის, არამედ ტექსტების ინერპრეტაციული მრავალფეროვნების კულტურის ჩამოყალიბება. ორატორული პრაგმატიკა წარმატებით მოდელირდა პოეტიკურ სისტემაში.

ქრისტიანული აზროვნების ნიაღში ფესვჩაყრილი ტრადიცია მეტ-ნაკლები უპირატესობით გაგრძელდა შემდგომი ეპოქების ლიტერატურულ აზროვნებაში: თუ ნეოკლასიკური ესთეტიკური კონცეპტი რიტორიკული სტილის გადაჭარბებულ დოზას ითვალისწინებდა, რითაც აზარალებდა ტექსტის მხატვრულ პლანს და მეტად მოსაწყენს, მკაცრად დიდაქტიკურსა და ლოგიკურს ხდიდა თხრობას, მას თითქმის არ აქცევდნენ ყურადღებას რომანტიკოსები, რაც მეორე უკიდურესობას წარმოადგენდა. XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან გაძლიერებულმა რეალისტურმა ტენდენციამ აღადგინა დარღვეული ბალანსი და ორატორული პრაგმატიკა კვლავაც ნორმირებული რეჟიმის პირობებში ჩააყენა. პროცესის მონესრიგებაში გადამწყვეტი როლი მიენიჭა ავტორისა და მკითხველის ურთიერთმიმართების სტრუქტურულ დარეგულირებას: ავტორი გამოიკვეთა როგორც კონცეპტუალური ლიდერი, ტექსტის წარმმართველი კოორდინატა, ორატორი, ხოლო მკითხველი წარმოჩინდა როგორც ავტორთან აქტიურ დიალოგში ჩაბმული მოსაუბრე, ინტელექტუალური პარტნიორი, რომელიც უსმენს ავტორს და რომლის მხარდაჭერასაც მუდმივად საჭიროებს ავტორი. გამომდინარე აქედან, რეალისტური ლიტერატურა და, ცხადია, ქართული რეალისტური ლიტერატურაც, დაეფუძნა ორატორული პრაგმატიკის მოდიფიცირებულ, დიალოგურ მეთოდს და მაქსიმალურად გაააქტიურა ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობა ტექსტში კომპოზიციური კვების მეშვეობით. კომპოზიციური კვების საუკეთესო ფორმად მკითხველთან ავტორის ღია დიალოგი იქცა, საუბარი ე.წ. „გახსნილი ტექსტი“, როდესაც ავტორი ტექსტშივე აფიქსირებს თავის ურთიერთობას მკითხველთან და გულწრფელი საუბრისაკენ მოუწოდებს მას. ურთიერთობის ფიქსაცია, არა მარტო თვალსაჩინოებას სძენს ავტორისა და მკითხველის კონტაქტს ტექსტში, არამედ გამოკვეთს სტრუქტურული მიმართების — ავტორისეული ქრონოტოპი — მხატვრული ქრონოტოპი — მკითხველისეული ქრონოტოპი — შინაარსობრივ და კომპოზიციურ მნიშვნელობას.

მკითხველთან დიალოგის მოსურნე რეალისტი ავტორი, ერთი მხრივ, სიტყვის მესაჭის, ტექსტის გზამკვლევის, ერთგვარი მიმართულების მიმცემის ფუნქციითაა აღჭურვილი, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი მუდმივად საჭიროებს და მოელოდება მკითხველის მაქსიმალურ მხარდაჭერას. ცხადია, მკითხველი, შეიძლება არც დაეთანხმოს მას, მაგრამ, ვალდებულია, გაითვალისწინოს იგი, როგორც მოსაუბრე და პარტნიორი. მსგავსი ურთიერთობის რეალიზების საუკეთესო ფორმას რეალისტურ ლიტერატურულ ტრადიციაში წარმოადგენს ავტორის მიმართვა მკითხველისადმი, ხერხი, რომელსაც წარმატებით ითვისებს ზოგადად რეალისტური ლიტერატურა, ხოლო „ქართული საკითხავით“ მხრებდამძიმებული ქართული რეალიზმი მას განსაკუთრებული პასუხისმგებლობით ეკიდება.

„ქართული საკითხავი“ იმ საჭირობოროტო პრობლემათა ერთობლიობაა, რომლებიც მუდმივად თან სდევდა (და სდევს) ქართველი ერისა და მისი ლიტერატურის ისტორიას, თუმცა XIX საუკუნეში,

ქართული რელიგიის ლიდერის, ილია ჭავჭავაძის ნაზრევში, იგი მკვეთრად გამოხატულ სისტემად ჩამოყალიბდა და სამოქმედო ლოზუნგის — „მამული, ენა, სარწმუნოება“ — სახე მიიღო.

ილია ჭავჭავაძე გაცილებით მეტს მოითხოვდა საკუთარი თხზულებებისგან, ვიდრე ეს ერთი მწერლის შემოქმედება იყო: იგი არა მარტივად „ნამკითხველთ“, არამედ თანამოაზრეებსა და გულშემატკივრებს, შესაბამისად, საიმედო დასაყრდენს ეძიებდა ქართულ საზოგადოებაში. მას არ სჭირდებოდა სეირის მაცქერალი მკითხველი, რომელიც რამდენიმე საათით შეიქცევდა თავს კითხვით და დასცილდებოდა. დასუსტებული, მოდუნებული, „გულგრილობის მორევში“ ჩაძირული საქართველოს ჭირისუფალს კარგად ჰქონდა შეგნებული თანამებრძოლთა გამოჭედვის აუცილებლობა. ასეთ დროს სწორედ რომ საუკეთესო მოკავშირედ მოჩანდა ორატორული პრაგმატიკის ლიტერატურული მოდიფიკაცია ავტორის როლის აქცენტირებითა და მკითხველთან გაძლიერებული კონტაქტით. ილიაც სიამოვნებით დაეყრდნო მას და ჯიუტად შეუდგა მკითხველის „მოთვინიერებას“.

ილია ლიად იწვევს დიალოგში თავის მკითხველს: უყვება, უსაბუთებს, უხსნის, განუმარტავს, ეკითხება, პასუხობს, ანუ მოუღლებლად და თავდაუზოგავად ესაუბრება თავის ერს. ილიას ორატორული პრაგმატიკის მთავარი ბერკეტი ზნეობრიობაა, ვინაიდან მშვენივრად უწყის: „მოლაპარაკის ზნეობას უდიდესი ზემოქმედებითი ძალა აქვს მსმენელებზე, რომელთაც სიტყვით აღტაცება შეუძლიათ“ (არისტოტელე 1981: 36). მას გაცნობიერებული აქვს, რომ: „სიტყვა, მიმართული მსმენელებისადმი, გამიზნული ან იმისათვის, რომ ორატორმა მსმენელთა კეთილგანწყობილება მოიპოვოს, ან იმისთვის, რომ მათში ბრაზი გამოიწვიოს, ან მათი ყურადღება მიიპყროს, ანდა პირიქით. რადგან მსმენელის ყურადღების მიპყრობა ყოველთვის არაა სასურველი, ამიტომ ბევრი ორატორი ცდილობს მსმენელი გააცინოს. ყოველივე ეს კი იწვევს იმის უკეთ გაგებას, რასაც ურჩევნ და აგრეთვე იმას, რომ ორატორი ზნეობრივად წმინდა პიროვნებად მოჩანდეს. რადგან უფრო მეტად ასეთ ორატორებს უსმენენ ხოლმე. მსმენელები თანაუგრძნობენ დიდს, თავისებურს, საკვირველს, სასიამოვნოს“ (არისტოტელე 1981: 198). ილიაც ყველა საშუალებით ცდილობს მკითხველის ყურადღების მიპყრობას და ნდობის მოპოვებას. საეტაპო მნიშვნელობის მქონე თხზულებებში — „მგზავრის წერილები“, „ოთარაანთ ქვრივი“ და „კაცია-ადამიანი?!“ — სადაც იგი მთელის ძალითა და ენერგიით უტევს „ქართულ საკითხავს“ და არა მარტო მას, ილია მაქსიმალურად ააქტიურებს კონტაქტს მკითხველთან. ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობის ფიქსაცია ტექსტში ავტორის მკითხველისადმი რეგულარულ მიმართებებში ხორციელდება.

თხზულებაში „მგზავრის წერილები“ იგი მთავარი პერსონაჟის პირით გადმოიცემა: „ოთხი წელიწადი იყო, რაც მე რუსეთში ვიმყოფებოდი და ჩემი ქვეყანა არ მენახა. ოთხი წელიწადი! . . . იცი, მკითხველო, ეს ოთხი წელიწადი რა ოთხი წელიწადია!“ (ჭავჭავაძე 1950: 10).

აღნიშნული მიმართვა „მგზავრის წერილების“ კონცეპტუალურ ლიტმოტივს წარმოადგენს: მას ეფუძნება თხზულების შინაარსობრივი და კომპოზიციური პირამიდა. სახეზეა მკაცრად მოტივირებული რიტორიკული დიალოგი მკითხველთან, რომელიც ადგენს ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობის ჩარჩოს და განსაზღვრავს ამ ურთიერთობის ხასიათს ნარაცის პროცესში. შემდგომი თხრობისას მსგავსი ტიპის მკვეთრი მიმართვა მკითხველისადმი თუმცა არ ფიქსირდება, მაგრამ მძაფრად შეიგრძნობა ემოციური ქვეტექსტების მეშვეობით. გამონაკლისს წარმოადგენს ნაწარმოების დასკვნითი, მერვე თავი, სადაც ავტორისა და მკითხველის კონტაქტი ტექსტის დონეზე კვლავაც აქტიურ ფორმას იძენს — ავტორი ამთავრებს საუბარს თავის დაკვირვებულ მკითხველთან და აჯამებს ნარაცის შედეგებს:

„მე, გაკვრით, როგორც მგზავრი, ვიხსენებ მას, რაც მისგან გამიგონია. ჩემი ცდა მარტო იმაშია, რომ იმის აზრისათვის იმისივე ფერი შემერჩია და იმის სიტყვისათვის იმისივე კილო. თუ ეს შევასრულე, ჩემი განზრახვაც შემისრულდება“ (ჭავჭავაძე 1950: 30).

თხზულებაში „ოთარაანთ ქვრივი“ ავტორის ერთადერთი პირდაპირი მიმართვა მკითხველისადმი გიორგის პერსონაჟს უკავშირდება, რაც წარმოაჩენს მკითხველის მიერ გიორგის პერსონაჟის გააზრების მნიშვნელობას ავტორისათვის:

„გიორგი კი როგორც ჩემთვის, მკითხველო, ისე იმათთვის გამოცანა იყო“ (ჭავჭავაძე 1950: 295). მწერალი თითქოს თავაზიანად ეპატიუება მკითხველს თავისუფალი ინტერპრეტაციის სამყაროში, მაგრამ ეს „თავისუფლება“ მაქსიმალურადაა მართული: ილია ნაბიჯ-ნაბიჯ ხსნის „დედა-შვილობისა“ და „ხიდრატეხილობის“ პრობლემათა ეპიცენტრში მოქცეული პერსონაჟის გამოცანას ტექსტში და მკითხველსაც თან იახლებს.

ჩვენთვის საინტერესო მესამე თხზულება „კაცია-ადამიანი?!“, გამორჩეულად უხვადაა დატვირთული მკითხველისადმი მიმართვებით. როგორც ჩანს, თხზულების პრობლემატიკის მაქსიმალური ექსპონირებით ფრთაშესხმულმა ილიამ ზედმინევით კარგად მოიხრო ორატორის ტრიბუნა. მკითხველისათვის განკუთვნილი რიტორიკული მიმართვები, შეკითხვები თუ შეძახილები კლასიკური რიტორიკის სტილშია შესრულებული და ლიტერატურული რიტორიკის ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენს:

„არ გეგონოთ, მკითხველო, რომ ეს სახლი ეკუთვნოდეს ერთს ვისმეს ღარიბსა და მის-გამო იყოს ეგრე გულშეუტკივრად თავმინებებული“ (ჭავჭავაძე 1950: 127); „ეს ქონება, ყმებიდან დანყებული ცხენამდინა და მინამდინა, იმის ხელში, — ვინც გამოყენება იცის, — კაი ლუკმა არის. მამ რალად სდგას ეგრე ცუდად? მკითხავს გაკვირვებული მკითხველი. იმიტომ რომ ქართველია, — მოგიგებთ სრულიად დარწმუნებული, რომ კაი საბუთი გითხარით“ (ჭავჭავაძე 1950: 128); „მკითხველო ხომ არ მოგეწყინა? . . . მაგრამ ეს უნდა იცოდეთ, შენ, მკითხველო, რომ მე ამისა ქვემოთ ხელის მომწერელი მკითხველის გასართევლად არ ვწერ ამ უხეირო მოთხრობასა. მე მინდა ამ მოთხრობამ ჩააფიქროს მკითხველი და, თუ მოინწყის, ამის გამო მოიწყინოს, იმიტომ რომ ფიქრი და მონყენა გაუყრელნი და-ძმანი არიან. მე მინდა,

რომ მკითხველმა იმიტომ კი არ მოიწყინოს, რომ გასართველი არ არი, არამედ იმიტომ რომ ჩამაფიქრებელია. თუ ამოდენა იხერხა და შესძლო ამ უხეირო წერილმა, მე ამის მეტი არა მინდა რა და არც მდომებია, ჩემო მოწყენილო მკითხველო!“ (ჭავჭავაძე 1950: 131); „ნეტავი იმათ, მკითხველო! . .“ (ჭავჭავაძე 1950: 137); „ლუარსაბი დავგილონდა, მკითხველო!“ (ჭავჭავაძე 1950: 164); „ბოლოს ხომ, — შენც იცი, მკითხველო, — რომ ამათ ერთმანეთი შეუყვარდათ“ (ჭავჭავაძე 1950: 192); „ალარ გაათავებ?“ — მკითხავს მოწყენილი, და იქნება გაჯავრებულიც, მკითხველი. — როგორ არა! გაათავებ, მაგრამ იცით რითა? იმითი, რომ ლუარსაბის ბედნიერება დაირღვევა. თუ მაგისთანა მტკიცე ბედნიერებაც დაირღვევა, მაშ რაღა ყოფილა დაურღვეველი ქვეყანაზე? — დაიძახებს ჩემთან ერთად დაღონებული მკითხველი. მარტო ქვეყანაა, მკითხველო, დაურღვეველი“ (ჭავჭავაძე 1950: 220); „მაგ შესანდობარს და შესაბრაღისს ჩვეულებას თავისი აზრი და საფუძველი ჰქონია, მაგრამ არ გითარგმნი კი, მკითხველო!“ (ჭავჭავაძე 1950: 221); „მე გაათავე და შენ, რაც გინდა, ჰქმენ, მკითხველო“ (ჭავჭავაძე 1950: 221); „სხვაფრივ მშვიდობით ბრძანდებოდეთ და შენდობით იხსენიებდეთ მონასა თქვენსა“. . . (ჭავჭავაძე 1950: 223).

მკითხველისადმი ავტორის ესოდენ ხშირი მიმართვები, რომლებიც გაჯერებულია არა მარტო ცალკეული ფრაზებით, არამედ სერიოზული მსჯელობებითა და დასკვნებით (განსაკუთრებით ბოლო თავში), არამარტო სრულიად აშკარად და დაუფარავად აფიქსირებს კონტაქტს ავტორი — მკითხველი, არამედ წარმოაჩენს ავტორისეული და მკითხველისეული ქრონოტოპული მოდელების მყარ პოზიციურ კავშირს, გამოკვეთილს მხატვრულ ქრონოტოპულ მოდელთან მიმართებაში. დაცულია ფიზიკური მეტრიკის ნორმა: ავტორის ყურადღება, დროის გარკვეულ მონაკვეთში, კონცენტრირებულია კონკრეტულ საკითხზე და, ასევე დროის გარკვეულ მონაკვეთში, აღიქვამს მას მკითხველი. ავტორისა და მკითხველის კონტაქტი ტექსტის კონკრეტულ მონაკვეთთან მიმართებაში დადგენილია ორატორული პრაგმატიკის მეთოდის ფარგლებში და გამოხატულია კომპოზიციური კვეთის ფორმით. ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობა ფიქსირდება ლიად, ე.წ. „გახსნილი ტექსტით“, სადაც ავტორი გვევლინება დიალოგის მესაჭედ, მკითხველი კი — მის აქტიურ მსმენელად. ილია, როგორც ჭეშმარიტად რეალისტი მწერალი, არასოდეს ივინყებს „თავის მკითხველს“, მას, ვისთვისაც ქმნის, შრომობს, იღვწის და იბრძვის.

* * *

...ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობა ტრადიციული ლიტერატურათმცოდნეობითი სამკუთხედის — ავტორი, ტექსტი, მკითხველი — ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და ურთულესი მახასიათებელია. ტექსტი ისევე არ მოიაზრება აღმქმელი სუბიექტის ანუ მკითხველის გარეშე, როგორც არ შეიძლება მოაზრებულ იქნას ავტორის გარეშე. ავტორისა და მკითხველის კონტაქტის სპეციფიკას განსაზღვრავს და ადგენს ლიტერატურული ეპოქა მისი ესთეტიკური პრინციპებითა და მეთოდოლოგიური კანონებით.

რეალიზმის ეპოქაში განსაკუთრებულად ფასობს ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობა ტექსტში. რეალისტი მწერალი არც ნეოკლასიკური ეპოქის დიქტატორია, მაგრამ არც რომანტიზმის ეპოქის ლიბერალი — რეალისტი მწერლები ძალიან ჰგვანან პულტან მდგომ დირიჟორებს, რომლებიც, თუმცაღა აკონტროლებენ ორკესტრის (ტექსტის) ყოველ ბგერას (სტრუქტურულ რგოლს), წარმატებისათვის მუდმივად საჭიროებენ მხარდამჭერთა აპლოდისმენტებს. ორატორული პრაგმატიკის მოდიფიცირებული პოეტიკური სისტემის პრინციპებით შეიარაღებული რეალისტი მწერლები მკითხველის გულისა და გონების „დაპყრობას“ ესწრაფვიან, ცდილობენ, თანამოაზრებებად აქციონ ისინი, გულშემატკივრებად, რომლებთანაც ყოველთვის შეიძლება კონსტრუქციული დიალოგის წარმოება.

დამონშებანი:

არისტოტელე 1981: არისტოტელე. *რიტორიკა*. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1981.

ჭავჭავაძე 1950: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*. პ. ინგოროყვას რედაქციით. ტ. II. თბ.: საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1950.

**„ბაზალეთის ტბის“ განმსაზღვრელი სამი სახე-იდეა
(ოქროს აკვანში მყოფი ყრმა, „ვაჟკაცი სახელოვანი“ და „დედა სახელდებული“)**

ღვთიური მაღლით ცხებულის, ქვეყნად ცით მოვლენილი და ერის ნიაღში — „მინიერში“ გაზრდილი „ზეციერი“ პოეტი, ქვეყნის წინამძღოლი, გზის დამსახავი უნდა იყოს. ილიას აზრით, ამ უდიდესი მისიის ტვირთვა მხოლოდ ერის სულიერ შვილს ძალუძს, რაც უდიდესი მოვალეობა და პასუხისმგებლობაა ზეცისა და ქვეყნის მიმართ. სულიერ შვილად — „ერის მოძმედ“ მყოფობა მის ბედსა და უბედობაში, „ჭმუნვასა და სიხარულში“ თანაზიარობას ნიშნავს. თავად ღმერთთან „მოლაპარაკე“ ილია, ერის წყლულით დაწყლულებული, მისი ტანჯვით ნანამები სსულითა და შეუდრეკელი, „მტკიცე გულით“ ოცნებობს და ისწრაფვის ერისათვის „ტანჯვის ცრემლის“ მოწმენდას. გულში ცეცხლად გაღვივებული ეს ღვთაებრივი მისია, მთელი სისრულით უნდა „აღფეთქდეს“ და გამოვლინდეს კაცი-ადამიანის არსებაში. მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი ჭეშმარიტი, არა მარტო ტკბილი ჰანგებით აღვსილი, „მღერა“ — მამულიშვილობა. ილიას ეს მრწამსი მისი სიტყვისა და საქმის მთლიანობის განსხეულებაა. წარსულის, აწმყო და მომავლის ერთ უწყვეტ მდინარეებად, ჟამად ჭვრეტა მხოლოდ ილიას მსგავს პიროვნებებს ძალუძთ. ამ გზით არის შესაძლებელი სულისათვის აღთქმული უკვდავების მოპოვება და სიცოცხლის ფილოსოფიის წვდომა.

“ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნეს“, - ეს მომავლისკენ მიზანსწრაფული, აწმყო ტკივილიანი სევდაა წარსულზე. ილიას ამ სიტყვებში ცხადდება ლეიბნიცისეული აზრი — „აწმყო, შობილი წარსულისაგან, არის მშობელი მომავალისა“, რაც ოდენ ბუნების ღვთაებრივ კანონზომიერებას როდი გულისხმობს; თავისუფლებადაკარგული, ტყვედპყრობილი მამულის ხსნა მხოლოდ თავისუფლებაშია. დაჩოქილი, თავმოდრეკილი, დაცემული და დაკნინებული აწმყო ყველაზე მეტად გრძნობს და აფასებს წარსულის მთავარ მონაპოვარს. ამის შეგრძნება და გათავისება კი მომავლის გზათა ძიებისა და ხსნის პირობაა. წარსულ დიდებაზე უნდა აშენდეს მომავალი. ამ მრწამსით აღვსილი ილია დროის უწყალოებით დანთქმულ, გამქრალ ძღვევამოსილებაზე დარდისა და ნაღველის „ჩაკვლას“ ქადაგებს, რაც ფუჭი ოცნებაა და დროის კარგვაა მხოლოდ. ეროვნული ღირსებებისა და ნაკლოვანებების შეგნება, „ახალ ვარსკვლავს“ მიდევნებული ჯანსაღი „მყოფადის“ შობა და მომავლის მიცემაა ჭეშმარიტ მამულიშვილთა მთავარი დანიშნულება და „საღმართო ვალი“. ილიას საფიქრალი, „ზრუნვის საგანი“, დასმული კითხვები, ნამოჭრილი პრობლემები და გამხელილი სატკივარი შესაზღებელია სამი სახე-ხატით წარმოჩნდეს: მძინარე მამული, მხსნელი გმირი, მძინარება — „გაზაფხული“.

თავისუფლებადაკარგული სამშობლო ანუ ნებელობის არმქონე ერი, „სულდაგუბული“, „გულგაღებული“, „ხორცდამდნარი“ ქართველობა — ამგვარია ილიასდროინდელი საქართველო. წინაპართაგან დარჩენილი სამი საუნჯე — მამული, ენა, საწმუნოება — შეიბღალა, გავერანდა, შეირყა.

„ქრისტე-ღმერთი ჯვარს ეცვა ქვეყნისათვის და ჩვენც ჯვარს ვეცვით ქრისტესათვის. ამ პატარა საქართველოს გადავუღელეთ მკერდი და ამ მკერდზედ, როგორც კლდეზედ, დავუდგით ქრისტიანობას საყდარი, ქვად ჩვენი ძვლები ვიხმარეთ და კირად ჩვენი სისხლი, და ბჭეთა ჯოჯოხეთისათა ვერ შემუხრეს იგი“ (ჭავჭავაძე 1984: 679), — ამბობს ილია და ეროვნული ღირსების გახსენებით რწმენის განმტკიცებას ცდილობს.

ამქვეყნიურ ჯოჯოხეთსა და განსაცდელში ჩავარდნილ ერს აწმყო უარსაყოფად და მომავლის შესაქმნელად სულიერი წინამძღოლი სჭირდება, „ცნობიერთა დასტაქარი“ და „სევდის მუფარახი“ რაინდი, რომელიც სამშობლოს ღვიძლ სიტყვას ეტყვის და გულისტკივილს მოურჩენს, დავრდომილს აღადგენს და უნუგემოს ანუგემებს, ცრემლს მოსწმენდს უიმედოდ მყოფ ქვეყანას. მომავლის შინაგანი რწმენითა და იმედით აღვსილი ილია, ღვთაებრივი ნების აღსასრულებლად და დაკარგული ჰარმონიის, „მშვენიერი ქვეყნისა“ და „მშვენიერი ერის“ აღსადგენად დაეძებს გმირს „ჟამით ჟამად“ რომ მოევლინება ხოლმე მამულს მხსნელად.

„მაგრამ ქართველნო, სად არის გმირი, რომელსაც ვეძებთ, რომლისთვისც ვტვირთ?“ — სვამს კითხვას ილია და პასუხი ამოიკითხება მისსავე ლექსში — „ბაზალეთის ტბა“. მასში პოეტის ნატვრა — იდეალი მხატვრულადაა ხორცშესხმული და თავისუფლების მიმტანი გმირის მოვლინებაზე ოცნებაა გამჟღავნებული.

მეცნიერ-კრიტიკოსთა უმრავლესობა (პ.რატიანი, ალ.აბაშიძე, გ.ჯიბლაძე, გ. ქიქოძე, ლ.მინაშვილი) ამ რაინდად მიიჩნევენ ბაზალეთის ტბის ძირას მდგარ აკვანში მყოფ ყრმას. მაგალითისათვის მოვიყვანთ გ.ჯიბლაძის სიტყვებს: „...ერის ცრემლი თუ არ ედინება გმირის სახელს, თუ მან ერის ტანჯვა ვერ გაიგო, ამავე დროს, ერმა თავისი მფარველი კალთა არ გადააფარა, ისე კაცი გმირად ვერ გაიზრდება, ხოლო გმირი თავის აღმზრდელ ერს გმირობას ვერ გაუნეწებს... ლექსის უკანასკნელ სტროფებში ილიამ მთლიანად გაამჟღავნა ეს იდეალი და ლეგენდარულ ყრმასაც მომავალი გზა დაულოცა ერის საბედნიეროდ“ (ჯიბლაძე 1983: 276); ან კიდევ, „ბაზალეთის ტბა“, რომელიც მიძღვნილია იმ გმირი ყრმისადმი, „ვისაც დღე-და-ღამ ნატრულობს ჩუმის ნატვრითა ქართველი“ (რატიანი 1949: 254).

ასეთი მოსაზრება ტრადიციულ შეხედულებად იქცა და ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის მშობლიური ლიტერატურის სახელმძღვანელოშიც ლექსი ამგვარი დატვირთვითაა მოწოდებული. თავისთავად, „ბაზალეთის ტბის“ იდეა და პრობლემეტიკა საკამათო არაა, მაგრამ ტრადიციულ შეხედულებაში ეროვნული გმირის პერსონა დაკარგულია. ლექსის დეტალური ანალიზი, ჩვენი აზრით,

სხვაგვარ წაკითხვას წარმოაჩენს. „ბაზალეთის ტბაში“ სამი სახე-სიმბოლო შეიძლება გამოიყოს: „დედა სახელდებული“, „ვაჟკაცი სახელოვანი“ და ოქროს აკვანში მყოფი ყრმა.

ლექსი ლეგენდის საფუძველზეა შექმნილი, რაც პოეტური წარმოსახვის უსაზღვრო შესაძლებლობას ქმნის. მასში მრავლადაა მითოლოგიურ-ალეგორიული პლასი, რომელსაც პოეტი ქრისტიანული სიმბოლიკით ტვირთავს.

ლ.მინაშვილი აღნიშნავს, რომ „ბაზალეთის ტბა“ ინტელექტუალიზირების გამოვლენის თავისებური სახეა: „ინტელექტუალიზირებას აქ უკვე ის ფაქტი განაპირობებს, რომ პატრიოტული განცდა ლექსში ლეგენდურ ფორმაშია გახვეული, წარსულში და შორეულშია გადატანილი... ლექსის ლეგენდური შინაარსი, განცდის წარსულიდან მომდინარეობა ამ იდეალს ამაღლებულს, საოცნებოს და პოეტურს ხდის“ (მინაშვილი 1995: 179-180).

ლექსი იწყება ბაზალეთის ტბის ძირას, წყლის ქვეშ არსებული წალკოტის აღწერით. იგი „უცხოა“, რაც მის განსაკუთრებულობასა და იდუმალებას მოასწავებს, მისკენ სწრაფვისა და მისი შეცნობის სურვილს აძლიერებს. ეს „უცხოობა“ მის არაჩვეულებრიობაშია: მარადმწვანეა წალკოტი და „ქვეყნისა დროთა ტრიალსა იგი არ ემორჩილება“, სიცხე და ზამთარი მის სიმწვანეს ვერ ხედავს.

ზოგადად, გაზაფხული და „მწვანე“ (სიმწვანე) განახლების, ცხოველმყოფელობის სიმბოლოა და სულიერი შინაარსით აღდგომას უკავშირდება. წალკოტის სიმწვანის დრო-ჟამს დაუმორჩილებლობა, მარადფერობა ღვთაებრიობაზე მიანიშნებს: „რომელი-იგი უფლებს ძალითა თმსითა საუკუნეთა“ (ფსალმ. 65,7).

ილია სწორედ ამ თვალსაზრისით მსჭვალავს და აერთიანებს „მწვანისა“ და „გაზაფხულის“ ცნებებს:

ვერ ერჩის თურმე მის მწვანეს
ვერც სიცხე, ვერცა ზამთარი,
და იმის მზიან ჩრდილებში
მუდამ გაზაფხული არი.
(„ბაზალეთის ტბა“)

აქვე შემოდის „მზიანი ჩრდილის“ მეტად ტევადი მხატვრული სახე, რაც ანტინომიას, ნათლისა და ბნელის ერთადმყოფობას გულისხმობს. იგი ერთგვარად „მზიან ღამეს“ მიემართება და მოასწავებს, „რამეთუ ბნელი შენ მიერ არა დაბნელდეს, და ღამე, ვითარცა დღე განათლდეს; ვითარცა ბნელი მისი, ეგრეცა ნათელი მისი“ (ფსალმ. 138,12). სწორედ სიბნელებში ხდება ნათლის ჭვრეტა და ღვთაებრივი ჭეშმარიტების შეცნობა: „ხოლო ღამე განმანათლებელ იყოს ფუფუნებისა ჩემისა“ (ფსალმ. 138,11). მირიან მეფის სულშიც ხომ სიბნელის გზით (მზის დაბნელებით) იშვა და გამობრწყინდა დიდი ნათელი – ქრისტე: „შუა ღამესა მიჩუნა მზე იგი სიმართლისა და ბრწყინვალედ“ („წინოს ცხოვრება“ 1963: 158). „მზიანი ჩრდილი“ და „მზიანი ღამე“ ერთი და იმავე შინაარსის შემცველი სახე-ხატებაა. ზემოაღნიშნულის მიხედვით, ლექსში თანდათანობით იკვეთება სხვადასხვა სახე-სიმბოლოები, რომელთა განმსაზღვრელია ღვთაებრიობა; წალკოტი-ბალი-სამოთხე; სიმწვანე, ყვავილობა, გაზაფხული – მარადიულობა, განახლება – აღდგომა და „მზიანი ჩრდილი“.

„ბაზალეთის ტბის“ აყვავებულ წალკოტთან, მის მარადიულ სიმწვანესთან და გაზაფხულთან მიმართებით საგულისხმოა „წინოს ცხოვრებაში“ მცხეთის პატიოსანი ჯვრის შესამქმნელი საჯვრე ხის აღწერილობა: „ხოლო ჟამსა მას გაზაფხულისა პირისასა სხუად ხე ყოველივე ჳმელი იყო და ესე ფურცელ-დაუცუივნებელ და სულ-ჳამოა, და ხილვათა შუენიერ იყო ხე იგი“ („წინოს ცხოვრება“ 1963: 148). ქართლის ერი განეცვიფრებინა „მწვანის ფერობასა მას“ („წინოს ცხოვრება“ 1963: 148). „წინოს ცხოვრების“ ჭეღმური რეაქციის ავტორი აქვე განმარტავს ხის სახისმეტყველებას: „...და შუენიერი ფრიად, ვითარცა მაღლითა ქრისტე შემოსილი“ („წინოს ცხოვრება“ 1963: 86). იგი ეხმიანება ფსალმუნის სიტყვებს: „უფალი სუფევს, მშვენიერება შეიმოსა“ (ფსალმ. 92, 1). სადაც უფალია, იქ მშვენიერება მაღლით იმოსება. ქრისტიან ავტორთა თვალთახედვით, საჯვრე ხეც ამიტომაც მშვენიერი. წყაროს თავზე მდგარი ეს ხე (გადმოცემით ალვა), არ იცვლიდა სიმწვანეს და ფურცლოვანებას. მის შესახებ მთავარ-დიაკონს უთქვამს დავითნის ერთი მუხლი: „ეს ხე არს დანერგული თანა წარსავალსა კლდისასა ზეგარდმოათა ცუარითა მორწყული და ფურცელნი მისნი არა დასცვივენ უკუნისამდე“ („წინოს ცხოვრება“ 1963: 86). ხე საკვირველია თავისი ხილვით, რადგან „ზეგარდმოა ცვართა“ მორწყულ-ნასაზრდოები. ამდენად იგი ღვთაებრივია და უკუნისამდეა მისი სიმწვანე-ცხოველმყოფელობა. შემდგომში ეს ხე მცხეთის პატიოსან ჯვარში აგრძელებს სულიერ სიცოცხლეს.

„ბაზალეთის ტბის“ სახისმეტყველებითი სახე-სიმბოლოები მეტად მსგავსობს „წინოს ცხოვრების“ სახეებს. მათ ერთიანად მსჭვალავს ღვთაებრივი შინაარსი, მითოსურის დესაკრალიზებითა და ქრისტიანული სულიერებით ამეტყველებული.

ლექსი გვამცნობს, რომ ტბის ძირას, წალკოტში ოქროს აკვანი „არისო“. ეს უკანასკნელი სიტყვა იმთავითვე მიგვანიშნებს მასში გადმოცემის, თქმულების არსებობაზე („ამბობენ“ არისო). ილია წალკოტის უცვლელობასა და გარინდებულ სიმშვიდეს მხოლოდ გრძნეული სირინოზებით ახმიანებს, რომლებიც გალობა-სიმღერით თავს ეხვევიან ყრმას. ლექსში მითურ არსებათა – სირინოზთა შემოყვანა არამინიერ, ზღაპრულ წალკოტში მყოფობის განცდას აძლიერებს. ამასთანავე მიგვანიშნებს, რომ წყლის ქვეშ რაღაც იდუმალი, კაცთაგან ხელუხლებელი, წმინდა სიცოცხლეა არა მარტო მარადი ყვავილობა – გაზაფხული, არამედ ჯადოსნური, დამატყვევებელი გალობით შესხმული და ტრფობით აღვსილი. ლექსის ეს ეპიზოდი ეხმიანება მცხეთის სამოთხეში წმ.წინოს ხილვას უშვილო ანასტოსთან დაკავშირებით: „მოვიდიან მფრინველნი ცისანი, შთავიდიან მდინარესა, დაიბანნან და მოვიდიან

სამოთხესა მას, და ბაბილოსა მას მოისთულებდიან და ყუავილსა მას ძოვდიან, და მონლედ ჩემდამო ლალადებდ, რეცა ჩემი არს სამოთხჳ იგი. გარე მომადგიან ყყლავილით და კობოხედ ჩემდა მომართ მრავალფერად. და შუენიერად იყო ხილვაჲ მათი“ (“ნინოს ცხოვრება“ 1963: 123). ბალი-სამოთხე, „მფრინველნი ცისანი“, მათი მდინარეში განბანვა, წმ. ნინოსადმი ლალადება-ჟღავილით „გარს მოდგომა“ და სამოთხის ხის კუთვნილებად ხმოვის მთელი ეს სურათი „ბაზალეთის ტბის“ სიღრმეში იხილვება: წყლის ქვეშა ნალკოტი ოქროს აკვანის ყრმაზე მითურ სირინოზთა თავს მოვლება და გალობა-ტრფობით შემკობა სამოთხის ყრმისაგან ფლობის მაჩვენებელია.

საინტერესოა „ბაზალეთის ტბის“ ოქროს აკვანის ისტორია. ილიამ ხალხური თქმულება ლიტერატურულ ნაწარმოებად გარდასახა, საერთო მოდელის შენარჩუნებითა და იმავდროულად სხვაგვარი სახისმეტყველებითი სემანტიკით. ლეგენდა გვამცნობს, რომ ერთ პატარძალს კომპში ოქროს აკვანში ჩანვენილი, ოქროსქორიანი ვაჟი ჰყოლია. ჭიდან წყლის ამოღების შემდეგ, მას პირახდელი დარჩენია ჭა, საიდანაც ძლიერი წყალი ამოვარდნილა და მთელი სოფელი კომპიანად ჩაძირულა. ლექსის მიხედვით კი ოქროს აკვანი თურმე თამარ მეფეს ჩაუდგამს, ქართველ ერს კი დადენილი, ტბადქცეული ცრემლი კარვად გადაუხურავს ოქროს აკვანში მყოფი ყრმისათვის:

ამბობენ, — თამარ დედოფალს
ის აკვანი იქ ჩაუდგამს,
და ერს თვისთა ცრემლთ ნადენით
ტბა კარვად ზედ გადაუხურავს.

ამ აქტით ლექსში მთავრდება ლეგენდა, რომლის იდუმალი არსი გამოუთქმელი რჩება და პოეტს წარმოსახვის უსაზღვრო შესაძლებლობას უტოვებს. „ბაზალეთის ტბაში“ ლეგენდა არ გვიჩვენებს, თუ ვინ წევს აკვანში, ან ერი რატომ ღვრის ცრემლს ამ ყრმისათვის. აქ ილია ხმამაღლა ფიქრობს და კითხვის ფორმა აქვს მის სათქმელს, რომელიც ერთდროულად პასუხსაც მოიცავს:

იქნებ, აკვანში ის ყრმა წევს,
ვისიც არ ითქმის სახელი,
ვისაც დღე-და-ღამ ჰნატრულობს
ჩუმის ნატვრითა ქართველი?

თავის მხრივაც პოეტი ტაბუს ადებს აკვანში მწოლარე „ყრმის“ ვინაობას, რითაც ხაზს უსვამს მასში ღვთაებრივის, „უცნაურისა და უთქმელის“ არსებობას. იგი ქართველთა მუდმივი, მხოლოდ ფარული, ჩუმი ნატვრაა, რომლის ხმამაღლა წარმოთქმის არც მოთხოვნილება, არც ძალისხმევა-უნარი არსებობს ილიას თანამედროვე ეპოქაში. ამიტომ, რეალობაში გამოუთქმელი ნატვრა პოეტური წარმოსახვით ლეგენდის სფეროში გადადის და სასურველი „სამოთხის“ მხატვრულ მოდელს ქმნის.

„ბაზალეთის ტბის“ ნალკოტის მთავარი გამჭოლი ხატია ოქროს აკვანში ჩასვენებული ყრმა და იგი სძენს სულიერებას გარემომცველ სივრცეს. ის ერის სულიერი საუნჯეა, თავისუფლების ძირია, ხსნის გზა; უმაღლეს ფასეულობათა, ზნეობრივი იდეალების, ერის ისტორიული მეხსიერების გამაერთიანებელია; ყოვლისმომცველი რწმენის, ღვთაებრივ სულიერებაში განფენილ ღირებულებათა განძია, რადგან: „უეჭველი სარწმუნოება საუნჯე დიდ არს მორწმუნეთათჳს. ქრისტიანეთა სარწმუნოებამ დიდ მოძღურება არს“ (იოანე საბანისძე 1963: 48). ამ სამოთხის დაბრუნებითაა შესაძლებელი თავისუფლებადაკარგული, „დარღვეული ქართველობის“ კვლავ განახლება, თამარის ეპოქის საქართველოს მოპოვება, მასთან მიახლება – ზიარება. ილია ჭავჭავაძე ამ მხატვრული სახის გამამთლიანებელ, წამყვან ფუნქციას „ნალკოტის შუაგულში“ მისი მოთავსებით აღნიშნავს. ამ მხატვრულ ფენომენში სამსახოვანი სიმბოლიკაა: ოქრო, აკვანი, ყრმა, რომელთაც გარკვეული შინაარსობრივი დატვირთვა აქვთ.

უძველესი დროიდან ოქრო მზიურობის შემცველი სახეა. იგი სიმბოლური თვალსაზრისით ხშირად გამოიყენება სულის ნიჭის ძალთა აღსანიშნად (იოზ. 28,15); ამასთანავე, გამოცდილ, ჭეშმარიტ რწმენასა (I პეტრ. 1,7) და ცოდვათაგან ხსნას, გამოსყიდვას გამოხატავს; აკვანი კი სიცოცხლის სიმბოლოდ აღიქმება. მათი გამჭოლი სახე – ხატი, ყრმა – ჩვილი იმთავითვე მიემართება „ყრმა“ იესოს და უკვე შობილს, მყოფს ნიშნავს. მთლიანად კი ოქროს აკვანში დასვენებული ყრმა – მზიურობით, სულიერი ძალმოსილება-მადლით შემოსილი „ტყვისა“ და „ტყვეთა მხსნელის“ სუფევის შემცველი სახე-იდეა. სირინოზთა მომაჯადოებელი სიმღერა და ყრმისადმი ტრფიალი კი მაჩვენებელია იმისა, რომ განახლება-აღდგომის ჟამი ჯერ კიდევ არაა დამდგარი.

„მითოლოგიის თანახმად, წყალი განახლება-აღორძინებას ნიშნავს. წყალში მწოლარე ყრმა, ცხადია, განმაახლებელია. ამასთანავე ვაშინერსი ადევს და ხსენება არ შეიძლება მხსნელის, მესიის“, — აღნიშნავს აკ. ბაქრაძე (ბაქრაძე 1983: 74).

ამიტომ ჰყვავის წყლის ქვეშ ნალკოტი, უცვლელია სივრცე, გაყინულია დრო და „მზიან ჩრდილებში“ მარადიული გაზაფხულია – სულის „სიმწვანე“.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება აიხსნას ლეგენდის პერსონაჟის – პატარძლის სახეში ქრისტეს „სძლის“ — თამარის ხატით ჩანაცვლების მიზანი. ეს ერთგვარი გაერთიანებაა და შესენებაც იმისა, რომ „ანმყო შობილი წარსულისაგან, არის მშობელი მომავლისა“; წრსულითა თვალსაწიერითა და ბაძვით ანმყოში უნდა შეფასდეს ერის სულიერი ყოფა, დაისახოს და გამოიკვეთოს უკეთესი მერმისის გზა, მომზადდეს საფუძველი მომავალი ხსნისა. აქვე, ილიას მიერ თამარის ხატის მოხმობით მინიშნებულია საქართველოს ისტორიული წარსული — „ოქროვანი

საუკუნის“ ძლევამოსილებისა და უმაღლეს იდეალთა ზეობის ხანა. იმავდროულად თვით მეფეთა-მეფის მიერ ოქროს აკვანში ყრმის ჩანვინა და ერის გულიდან მონურვილი ცრემლით მისი დაფარვა არა გაქრობასა და დასამარებას, არამედ ეპოქალური მეხსიერების, ჭეშმარიტი რწმენისა და ფასეულობის „დამარხვა“ — შენახვას უნდა გულისხმობდეს. ტბადქცეული ერის ცრემლი, მითოსურთან ერთად (წყალი – განახლება), ქრისტიანული შინაარსობრივი დატვირთვის შემცველია, ახალ აღთქმაში ნათლობა (წყლით) ცოდვითაგან განწმენდის საიდუმლო და ახალ ცხოვრებაში სულიერი აღორძინების სიმბოლოა. ოქროს აკვნის „ყრმაზე“ დადენილი ერის ცრემლი სინანულის ცრემლია, რომელიც სულის სინედლის გამოხატულებაა. სინანულში კი ხსნაა: „იქმნეს ცრემლი პურად ჩემდა დღე და ღამე“ (ფსალმ. 41,4). ცრემლი და ლოცვა უსისხლო მსხვერპლია და ერის ცრემლის „სუდარაში“ „მსხვერპლის“ — ჭეშმარიტი რწმენის გახვევა, აღდგომა—განახლების რწმენა— იმედითაა ნასულდგმულები.

ბაზალეთის ტბის „წყლის ქვეშე“ აყვავებულ ნალკოტშია სიცოცხლის წყლის წყარო, რომელსაც უსასყიდლოდ მიიღებს მწყურვალნი: „მე წყურვილსა მივსცე წყაროსა მისგან წყლისა ცხოველისა უსასყიდლოდ“ (გამოცხ. 21,6). ეს „უკვდავების წყაროს წყალი“ სულის საზრდო, აღვსება. უკუნისამდე წყურვილის დაოკება-ცხოვნება მასთან ზიარება: „ხოლო რომელმან სუას წყლისა მისგან, რომელი მე მივსცე მას, არღარა სწყუროდეს უკუნისამდე, არამედ წყალი იგი, რომელი მე მივსცე მას, ექმნეს მას შინა წყარო წყლის, რომელი ვიდოდის ცხორებად საუკუნოდ“ (გამოცხ. 4,14).

ბიბლიის მიხედვით, კარავი უფლის სახლია: „მზესა აღდგა კარავი თმსი, და თავადი, ვითარცა სიძე რაძქგამოვალნ ეზოთ თმსით, იხარებდეს ვითარცა გმირი სრბად გზასა“ (ფსალმ. 18,6). უფლის ნიალი, სამკვიდრებელი — „კარავი“ არის „ადგილი მწუანვილოანი“, „განსასუენებელი“, „დაფარული“ და „დამფარველი“: „რამეთუ დამფარა მე კარავსა შინა მისსა დღესა შინა ბოროტთა ჩემთასა, დამიფარა მე დაფარულსა, კარვისა მისისა“ (ფსალმ. 26,5).

ერის სინანულის, რწმენის ცრემლით წარმოქმნილი ბაზალეთის ტბა — „კარავი“, ბიბლიური სიმბოლიკის კვალობაზე, უფლის სახლის განსახოვნებაა. ეს კი თვალნათლივ ისახება მისი ნალკოტის — „სამოთხის“ აღწერილობასა და ოქროს აკვანში „ყრმის“ — მაცხოვრის, ჭეშმარიტი სარწმუნოების მყოფობაში. ამდენად, მხატვრულ სახეთა წყვილი: ტბა-კარავი („ტბა კარვად ზედ გადუხურავს“) კრავს, ასრულებს მშვენიერი ნალკოტის სურათს.

„ბაზალეთის ტბის“ პრობლემატიკა და განსახოვნება ეხმიანება „აჩრდილის“ სახისმეტყველებას. ეს უკანასკნელი სისრულითაა წარმოჩენილი რ.სირაძის ნაშრომში „სული, საქმით მეტყველი“ („აჩრდილის სახისმეტყველებისათვის“, „ლიტ. საქართველო“, 1997, 21.XI) და მასზე ყურადღებას აღარ შევაჩერებთ.

„ბაზალეთის ტბის“ ნალკოტის სულისმიერი „სამოთხის“ კონტურები იხილვება ილიას ლექსებში — „კითხვა-პასუხი“ და „დაკარგული ედემი“. ერთმანეთს უპირისპირდება აყვავებული ქვეყანა — მიწიერი სამოთხე („მე სამოთხე ვარ) და ღვთის ხატი-ადამიანი (ჯოჯოხეთადქცეული „სამოთხე“ — „იქ თვით სამოთხე ჯოჯოხეთია“). ადამის ძეთა სული სავსეა ძმის სისხლით, მტრობითა და შურით; ღვთაებრივი მაღლი ცოდვითაა ნაბილწული და ამდენადაა სული — „სამოთხე“ ჯოჯოხეთის სამკვიდრებელი:

სად დაუკარგავს მშვენიერ ხალხსა
იმ თვით ედემში თვისი ედემი?
(„დაკარგული ედემი“)

„თვისი ედემი“ სულის „სამოთხეს“ აღნიშნავს, რომლის დაკარგვა უსახოვნებას ბადებს და ორი „ედემის“ სრული შეუსაბამობა მყარდება. ირღვევა ღვთაებრივი კავშირი — მიწიერი (ქვეყანა) და ზეციური (სული); ერთი ჰყვავის, მეორე — „ურწყული“ ჭკნება:

იქ თვით სამოთხის ნალკოტი, მდელი
უდაბნო-ლაა ურგებ-ურწყული,
სადაც არ აბნევს თვის წმინდა ნამსა
სული მართალი და წრფელი გული.
(„კითხვა-პასუხი“)

ილიას მიერ ქვეყნისა და ადამიანის ამ დაპირისპირება-მხილებაში სასურველი ჰარმონიის აღდგენის სურათი იხილვება. ღვთის მიერ შექმნილი ქვეყანა თავის ნიალში — „მზიან ჩრდილში“ ზენაარის დანერგულ და დანესებულ სიყვარულს ითხოვს:

საყვარელი ვარ... ჩემს მზიან ჩრდილში
სიყვარულს უნდა თვის ტახტი ედგას.
(„კითხვა-პასუხი“)

ლექსში ქვეყანა-სამოთხე, „მზიანი ჩრდილი“, „გახარებული სიცოცხლე“, მაღლი და სიუხვე გამოძახილს ჰპოვებს ბაზალეთის ტბის ნიალში, „უცხო“ ნალკოტის „მზიანი ჩრდილების“ მარადიულ გაზაფხულში:

და იმის მზიან ჩრდილებში
მუდამ გაზაფხული არი.
(„ბაზალეთის ტბა“)

ქვეყნად არარსებული, საოცნებო „სიყვარულის ტახტის“ შინაარსს კი ნათელს ჰყვენს ბაზალეთის ტბის ოქროს აკვანი და მასში მყოფი ყრმა: „ღმერთი სიყვარულ არს“ (იოანე. 4,8).

ქართული მიწის გაზაფხული – შეფოთილი ტყე, მერცხლის „ჭყვივლი“ და ბაღში ობლად, „მეტის ლხენით“ მტირალი ვაზი, აყვავებული მდელო და მთები საყვარელი მამულის „აყვავების“ — „გაზაფხულის“ ოცნებასა და მწვანე მოლოდინის განცდას აღძრავს პოეტში. „მამულო საყვარელო, შენ როსდა აყვავდები?“ — კითხულობს ილია და პასუხი ბაზალეთის ტბის „მარადიულ გაზაფხულში“, აყვავებულ ნალკოტში იპოვება. იქ არის ძირი თავისუფლების, თვით უკვდავება, მშვენიერება, სიყვარული.

ადამ და ევას დაკარგულ სამოთხეს სიმბოლურად მსგავსობს ილიას „დაკარგული ედემი“ — ღვთაებრივი სული. სამოთხის მხატვრული მოდელია „ბაზალეთის ტბის“ ნალკოტი. ამქვეყნიურ სამოთხეში „მშვენიერი ხალხის“ მიერ „დაკარგული ედემის“ დაბრუნება და სულის ყვავილობა ბაზალეთის ტბის ნალკოტში, უფლის სავანეშია შესაძლებელი. ქრისტიანული მოძღვრებაა ეროვნული ხსნის, სულიერი აღდგომა-განახლების უპირობო პირობა. ქართველთა „ჩუმი ნატვრის“ აღსრულებას სულიერი მზადყოფნა სჭირდება. „ადამიანი მონოდებულია თვითაღზრდისაკენ და მას არა აქვს ამაზე მაღალი მიზანი. თვითსრულყოფა, თავისი თავის გაკეთიშობილება, არის ყველაზე დიდი შემოქმედება...“ (სირაძე 1987: 84). ადამიანის უპირველესი და უმთავრესი საოცნებო კი პირველხატს მიმსგავსებაა, სრულყოფილებისკენ სწრაფვაა. „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამა თქუნი ზეცათა არს“ (მათ. 548). აქ არის ხსნის გზა და ეს გზა უფლის გზაა: „გზა ენოდა, რამეთუ თქუა: „მე ვარ გზად და ჭემმარიტებაჲჲდა ცხოვრებაჲ“ (იოანე საბანისძე 1963: 52). თითოეულმა კაცმა თავის თავში უნდა აღმოაჩინოს „გზა“, საკუთარ სულში და დაიმკვიდროს უფალი, რასაც მთელი ერის გათავისუფლება მოჰყვება. ერის დაკარგული ნებელობის აღდგენა, თავისუფლების მოპოვება, დარღვეული ჰარმონიის გამთლიანება უფლის წიაღში დაბრუნებითაა შესაძლებელი. ილიას მრწამსით, უდაბნო ნალკოტად იქცევა მაშინ, როდესაც ღმერთიმსგავსებული, ზნესრული ადამიანები — „სული მართალი და ნრფელი გული“ დააბნევს „წმინდა ნამს“, მაღლს მოჰყვენს ქვეყანას. „-უფალო, ვინ დაემენოს კარავსა შენსა, ანუ ვინ დაემკვიდროს მთასა წმიდასა შენსა? — რომელი ვიდოდის უბინოდ და იქმოდის სიმართლესა“ (ფსალმ. 146, 1-2).

„ბაზალეთის ტბის“ „ყრმა“ არ არის ის ეროვნული, „ფიზიკური“ გმირი, რომელიც ქვეყნის წინამძღოლობას გასწევს. სწორედ ამ მოსაზრების დასადასტურებლად საჭიროდ ჩავთვალეთ, გამოგვეყო ოქროს აკვნის სახე-იდეა და შეძლებისდაგვარად წარმოგვეჩინა მისი სიმბოლური დატვირთვა. ის უწინარესი, „უკვდავი სულია“, თამარის ეპოქის „ძღვევა საკვირველი“ და ამდენად არავითარ „დავაჟკაცებას და ნამდვილ გმირად ქცევას“ (მშობლიური ლიტერატურა 1999: 199-200) იგი არ საჭიროებს. არ ჩანს მართებული ფიქრი იმისა, რომ თამარი მამულიშვილის იდეალს, გმირის საოცნებო სახეს „ტბის ძირას“ ინახავდეს. ასეთი გმირი ერის წიაღში უნდა იშვას, ქვეყნის ტკივილითა და ცრემლით იკვებოს და არა საოცნებო ნალკოტში ესვენოს. მაშინ სად არის ერის გმირი? ამ კითხვაზე პასუხს თავად ლექსი იძლევა.

ბაზალეთის ტბის ნალკოტი ღვთაებრივია. ამიტომ იგი ხელუხლებელი და შეუვალი:

და ჯერ კაცთაგან იქ ჩასვლა
არავის გაუბედნია.

მითოსის კვალობაზე, მისი შეხება და სიახლოვე მხოლოდ სათანადო უფლებით აღჭურვილსა და სინმინდით გამორჩეულს ძალუძს. ილია სწორედ ასეთ „ვაჟკაცსა და სახელოვანსა“ ნატრობს და დაეძებს:

ვისიცა ხელი პირველად
დასწვდება იმა აკვანსა!

სწორედ ბაზალეთის ტბიდან აკვნის ამომტანი გმირი გასწევს ერის წინამძღოლის დიდ მისიას. ამაღლებული გონებითა და ფაქიზი სულის რჩეული, ყველაზე უწინ გრძნობს და მძაფრად განიცდის ერის ტკივილს; სულიერი მღვიძარებით თვალახელილი ჭვრეტს და გულისყურით ისმენს მძინარე მამულის კვნესას. მას პირველს ეუფლება ჭემმარიტება, არდავიწყება „მამულისა ჩვეულებისაებრ სლვისა“ და უფლის წიაღში კვლავიმბრუნების აუცილებლობა, რამეთუ „კეთილ არს ბაძგა კეთილისათვის მარადის“ (იოანე საბანისძე 1963: 60). მან პირველმა უნდა აღიმადლოს ხმა უკეთურებაზე, ამხილოს ცოდვაში ჩაფლული ერის ზნედაცემულობა, ეროვნული ფიზიონომიის დაკარგვის საფრთხე შეაგრძნობინოს ხალხს. წმ.გიორგის სახის მიბაძვით, რომელმაც „მრავლით უამთაგან უმჯულოთაგან, ზარგანხდითა ქრისტიანეთა ასწავა სიმხნე ძლიერი“ (გიორგი მერჩულე 1963: 261). მან სიცოცხლის სამსხვერპლოდ მიტანით, უნდა გააღვიძოს „ზარგანხდითა ქრისტიანეთა“ ეროვნული ღირსებები, გამოაფხიზლოს მიძინებულნი, „მრწამსი — მართალი სარწმუნოება“ განუმტკიცოს, ერთ დუღაბად შეკრას ერი და უფლის წიაღში დაბრუნების წყურვილი სასიცოცხლო მოთხოვნილებად, „დაჭრილი ირმის“ წყურვილად აქციოს: „ვითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრე სურინ სულსა ჩემსა შენდამი, ღმერთო!“ (ფსალმ. 41,2).

„საქმით მეტყველი სულია“ ცხოვრების გამცისკროვნებელი და ისეთივე „უბოლო“ — მარადიული, ვითარცა „სულის შთამბერველი“ — ღმერთი. ილიასათვის „საქმით მეტყველი სული“ ზნესრული

ადამიანი, „ვაჟკაცი სახელოვანი“, რომელიც ამ ქვეყნადვე ენაფება უკვდავების წყაროს. ზნესრული ადამიანის, „მართალი სულისა და წრფელი გულის“ შემცველ მრწამსს კი სიყვარული ცხოველყოფს. მხოლოდ ასეთ სახელოვან ვაჟკაცს აქვს ბაზალეთის ტბაში ჩასვლის ღვთიური უფლება და ძალმოსილება; მხოლოდ მას შეუძლია მიეახლოს და ხელი შეახოს უდიდეს სინმინდეს, „დიდ საუნჯეს“. თამარ მეფის ეპოქის შემდეგ ოქროს აკვნის „ყრმა“ საუკუნეთა მანძილზე ელის ამ მისიით აღჭურვილ გმირს, რათა კვლავ აღდგეს და გამობრწყინდეს. „ვაჟკაცი სახელოვანი“ ქრისტეს სიყვარულსა და სარწმუნოებას განუახლებს საუკუნო ცხოვრების დამვიწყებელ ერს.

გ.ქიქოძე აღნიშნავს, რომ „მისი (ილიას – ნ. გ.) პატრიოტიზმი ასკეტური ხასიათისა იყო. სამშობლოს სამსახური მას ისე ჰქონდა წარმოდგენილი როგორც მსხვერპლთ შეწირვა“ (ქიქოძე 1985: 339). ასეთივე უნდა იყოს ილიას „ვაჟკაცი სახელოვანი“, „ოქროს აკვნის“ პირველი მიმახლებელი და „დამწვდომი“:

რომ წინ წარუძღვეს ჭეშმარიტება
უკან რჩეს კვალი განათებული.
(„ქართლის დედას“)

ამრიგად, „ბაზალეთის ტბის“ გულდასმით წაკითხვა გვიჩვენებს იმ ეროვნული გმირის სახესა და ღვთაებრივ მისიას, რომელსაც, ილიას თქმით, მთელი ერი შეჰწაბრის. იგი „ვაჟკაცი სახელოვანი“, ოქროს აკვნის პირველი მიმახლებელი და „დამწვდომი“, ბაზალეთის ტბის ძირიდან „ყმის“ ამომყვანი. ტრადიციული მოსაზრება კი ლექსში უგულვებელყოფს ეროვნული გმირის სახეს და მას ოქროს აკვნის „ყრმას“ უთავსებს, მასში მოიაზრებს. ლექსში კი ილია გარკვევით გამოჰყოფს და განასხვავებს ამ ორ სახე-ხატს, „ვაჟკაცსა სახელოვანსა“ და „ყრმას“, მათ ადგილსა (ერის წიაღს და ბაზალეთის ტბის ნალკოტს) და დანიშნულებას. ამდენად, მათი გაიგივება, ურთიერთიანაცვლება მიზანშეუწონლად მიგვაჩნია.

ლექსში გმირის სახესთან ერთად შემოდის სასურველი დედის ხატი:

თუ ესე არის, ნეტა მას,
დედასა სახელდებულსა
ვინც იმ ყრმას პირველ მიაწვდის
თვის ძუძუს მადლით ცხებულსა.

ეს დედა „სახელდებული“ და ამდენად ის არ შეიძლება იყოს კონკრეტული პიროვნება, რეალური ადამიანი, ისე ვით „ყრმა“. ამის თქმის საფუძველს ქმნის ის, რომ კაცობრიობა ბიბლიურ ევას საყოველთაო დედად სახელსდებს. „დაბადებაში“ პირველადამიანთა სახელდებულთან დაკავშირებით იკითხება: „და უნოდა ადამ სახელი ცოლსა თქსსა: ცხოვრება. რამეთუ იგი არს დედა ყოველთა მაცხოვრებელთა“ (დაბ. 3,20).

პირველდედის – ევას სახეს ახალ აღთქმაში ღვთისმშობლის ხატი ითავსებს: „კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის, და კურთხეულ არს ნაყოფი მუცლისა შენისა, რამეთუ მაცხოვარი გვიშვეს სულთა ჩვენთა“ („ლოცვა ღვთისმშობლისა“).

„იკონოგრაფიული ტრადიციის თანახმად, „დედა-ღვთისმშობელი“ მრავალსახოვანია: „დედა-ალმზრდელი“ („ალმა მატერ“), „დედა-გზისმკვლევ“ („ოდგიტრია“), „დედა-მოალერსე“ („ელეუსა“) და ა. შ. — აღნიშნავს რ. სირაძე (სირაძე 1987: 102).

ბაზალეთის ნალკოტით აღმდგარ „ყრმას“ „მადლით ცხებული“ მასაზრდოებელი დედა სჭირდება. აქ გვახსენდება „ნინოს ცხოვრებაში“ დაბა „ბოდიდან“ მცხეთის „სიონს“ მიმავალი, მდინარე არაგვთან მყოფი სოჯი დედოფლის მიმართ თქმული: „ხოლო დედოფალი ტირილით იარებოდა კიდესა მდინარისასა, ვითარცა ყრმა ძუძუსთვის დედისა თქსისა, ეგრეთ სურვიელ იყო ხილვისათეს სასურველისა თქსისა“ („ნინოს ცხოვრება“ 1963: 99). ეს ეპიზოდი თავად იძლევა სიმბოლურ წაკითხვას: ახლადმოქცეული დედოფალი სოჯი – ქრისტეს, „ყრმის“ სავანე ისწრაფვის დედა-მასაზრდოებელთან — „სიონთან“ შეხვედრას და „სახლში“ მისვლას, როგორც ყრმა – დედის ძუძუსკენ.

„ბაზალეთის ტბის“ „სახელდებული დედა“ ღვთისმშობლის — „დედა-ალმზრდელის“ ანალოგიიდან მომდინარე „დედა-მასაზრდოებლის“ მხატვრული სახეა. იმავდროულად იგი შესაძლოა სიმბოლური დატვირთვით წარმოჩნდეს, „დედავ ღვთისაო! ეს ქვეყანა შენი ხვედრია“ (ჭავჭავაძე 1983: 121), — ამბობს ილია და საქართველოს „ჯვარცმული ღვთისთვის თვით ჯვარცმულ და წამებულ“ (ჭავჭავაძე 1983: 117) მინად სახავს. ამდენად, მხატვრულ სახეში — „დედა სახელდებული“ შესაძლებელია საქართველო – ქვეყანა და ერი მოვიანროთ. მამულის ხსნას ერთი პიროვნების, ნიაძლოლი გმირის ზნესრულობა ვერ განაპირობებს. მთელმა ქვეყანამ უნდა შეისისხლხორცოს, ეროვნული ღირსებები რწმენად აქციოს, „საცნობელნი ეგე ყურნი გულისა და გონებისა“ „განჰმარტოს“ (იოანე საბანისძე 1963: 49) და „სახელოვანი ვაჟკაცის“ სიტყვა საკუთარ სულის ძახილად ესმას: „განიღძე დიდებო ჩემო, განიღძე ფსალმუნითა და ებნითა“ (ფსალმ. 50,9). იმავდროულად, თითოეულმა ადამიანმა საკუთარი თავი ქრისტეს „მონად და მეგობრად“ უნდა შეიცნოს, „მონად ამის გამო რამეთუ „პატიოსანთა სისხლითა მისითა სყიდულ ხართ“ თქუენ, ხოლო მეგობრად ამისთვის, რამეთუ მისნი შექმნულნი ვართ და დაბადებულნი და სიყვარულითა მისითა ნათელ გვლებიეს“ (ჭავჭავაძე 1983: 49).

საქართველომ, უძველესი დროიდან „დედად წმიდათა“ სახელდებულმა ქვეყანამ, ღვთის მიმართ ერთხელ უკვე დადებული აღთქმა უნდა განახლოს, რათა თავად განახლდეს. „შეიწყნარეთ კარავსა

გუამისა თქუენისასა და სავანწ განუმზადეთ, რამეთუ უფალსა ჰნებაეს დამკვდრებად ასოთა შინა თქუენთა (იოანე საბანისძე 1963: 49), — ამბობს იოვანე საბანისძე და ეს სიტყვები ილიას საქართველოს სწვდება. თავის მხრივ, საქართველო „დედა-მასაზრდოებლად“ უნდა იქცეს, „მაღლით ცხებული ძუძუ მისცეს“ და მამული „თავის მისადრეკელ“ ნავსაყუდელად განუმზადოს მხსნელს: „უფალმან ძალი ერსა თუსსა მოსცეს, უფალმან აკურთხოს ერი თუსი მშკლობით“ (ფსალმ. 28,11). თამარის ერის ტბადქცეული, სინანულითა და მწუხარებით მონურვილი ცრემლი, ბაზალეთის ტბის სიღრმიდან ამომსკდარი უკვდავების წყაროს წყლის ძალით, სიხარულის ცრემლად იქცევა:

და ახალ ნერგზედ ახლად შობილი
ესე ქვეყანა კვლავ აყვავდების („აჩრდილი“)

— ამბობს ილია და ამ რწმენაში „ფსალმუნის“ გამოძახილი ისმის: „დანერგულნი სახლსა შინა უფლისასა ებოთა სახლისა ღმრთისა ჩუენისათა ყუაოდიან“ (ფსალმ. 91,14).

„ბაზალეთის ტბის“ სახისმეტყველება სიმბოლური თვალსაზრისით მსგავსობს „ნინოს ცხოვრების“ კიდევ ერთ ეპიზოდს. მცხეთაში მოსულმა წმ.ნინომ ბინა დაიდო მეფის სამოთხის – ნალკოტის კართან, მცველისა და უშვილო ანასტოს სახლში. აქ წმ.ნინომ იხილა ჩვენება, რომელიც აბიათარის ასულმა სიდონიამ ასე განუმარტა: „...რამეთუ ადგილი ესე სამოთხისაძშენ მიერ იქმნეს სამოთხწ სადიდებლად ღმრთისა“ („ნინოს ცხოვრება“ 1963: 124). ჭელიშური რედაქციით კი იაკობის ჩვენების მსგავსია იგი. ორთავე ნაკითხვით გამოკვეთილია აზრი, რომ ნინოს ძალისხმევით მეფის ნალკოტი საუკუნო „სამოთხედ“ — ჭეშმარიტი რწმენის შეუძრავ ადგილად გადაიქცევა. მირიან მეფე ღვთის სახლს — „სვეტიცხოველს“ ნინოს მაყვლოვანში, სამეფო ბაღში აშენებს. მის მთავარ ბურჯად სამოთხეში დანერგულ, „ლიბანით მოსრულ“ ნაძვს სვეტად აღმართავს, რომელიც ქრისტეს დამარხული კვართის ადგილის სიახლოვესაა.

ორთავე ნაწარმოებიდან მოყვანილი ეპიზოდები ეროვნული იდეალებითაა აღბეჭდილი, წარმართობასთან დაკავშირებული წარმოდგენებითა და ქრისტიანული სიმბოლიკით დატვირთული. გამოვყოფთ საერთო, გამჭოლ სახე-იდეებს:

1. ბუნების ძალთა აღდგომის სიმბოლიკა: „ცხოვრების ხე“ — მარადიული სიმწვანე, გაზაფხული;
2. წმ. ნინო ზეციური სულების განმასახოვნებელი ფრინველების ღალადებითა და „ჟღავილით“ გარემოცული.

„ყრმა“ — გრძნეული სირინოზების გალობა-ტრფიალებით გარშემორტყმული;

3. წყალი: მდინარე – განმბანველი, განმწმენდელი.
ცრემლის ტბა – სინმინდის შემნახავი;

4. სივრცული გარემო:

სამეფო ბაღი – წმ.ნინო — „სამოთხე“.

ბაზალეთის ტბის ნალკოტი — „ყრმა“ — „სამოთხე“ — სავანე.

5. „სამოთხე“ — სულიერი ქორწინება:
ზეციური სასიძო – წმ.ნინოს „სასძლო“.
„ყრმა“ — საქართველო „სასძლო“.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ბაზალეთის ტბის“ სქემა მსგავსია ბიბლიის ზოგიერთ ეპიზოდთა (ედემის ბაღი, მხსნელის მოსვლა) სქემისა. ამ მიმართულებით ლექსთან რემინისცირდება ბიბლიური ნარღვნის ეპიზოდი, სადაც ნოეს კიდობანი, ვითარცა აკვანი ახალი სიცოცხლისა, ღვთის ნებით გარკვეული დროით ინახება წყალში.

„ბაზალეთის ტბის“ სქემა უფრო მეტად უახლოვდება ბიბლიის თხრობას მოსეს შობასთან დაკავშირებით: ლევის ტომის ქალის მიერ მშვენიერი ყრმის დამალვა, მისი კიდობანში ჩანვენა და მდინარის პირას დადგმა (წყალში შენახვა); ფარაონის ასულისაგან მისი პოვნა, „მზარდულ“ (ძუძუსმანწოვებელ) დედაკაცად ჭეშმარიტი დედის აყვანა, ყრმის გაზრდა — „აღორძინება“, ფარაონის ასულის მიერ მისი შვილობა და სახელდება „მოსედ“; მისი სიტყვები: „წყლისაგან გამოვიდე ეგე“ (გამ. 2,10); შემდგომში კი მოსე – წინამძღოლი ერისა და რწმენის განმასახლებელი.

ბიბლიასთან ლექსის შემხვედრი პასაჟები მეტად საინტერესო და საგულისხმოა, მაგრამ არა იდენტური. „ბაზალეთის ტბის“ სახისმეტყველება, გარკვეულწილად, ზოგად შტრიხებში მიჰყვება ბიბლიურ სქემას, ისევე როგორც ლეგენდას, მაგრამ ორიგინალურ განსახოვნებას შეიცავს. აქ მულავენდება მისი პარადიგმული ხასიათი და ილიას დიდი სიბრძნე, „ენა, გული და ხელოვნება“ „ბაზალეთის ტბის“ სახე-იდეის გარდასახვა-განახლებამი.

დამონებანი:

ბაქრაძე 1983: ბაქრაძე ა. ილია ჭავჭავაძე. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1970.

გიორგი მერჩულე 1963: გიორგი მერჩულე, „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: საქ. სსრ აკად. გამომცემლობა, 1963.

იოანე საბანისძე 1963: იოანე საბანისძე, „მარტვილობა ჰაბო ტფილელისა“. ძეგლები. I. თბილისი: საქ. სსრ აკად. გამომცემლობა, 1963.

მინაშვილი 1995: მინაშვილი ლ. ილია ჭავჭავაძე. თბილისი: გამომცემლობა „თსუ“, 1995.

მშობლიური ლიტერატურა 1999: მშობლიური ლიტერატურა (VII კლასის სახელმძღვანელო ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებსათვის, რედაქტორი ვ.როდონაია). თბილისი: გამომცემლობა "განათლება", 1999.

„ნინოს ცხოვრება“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქცია 1963: „ნინოს ცხოვრება“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქცია. ძეგლები, I, თბილისი: საქ. სსრ აკად. გამომცემლობა, 1963.

რატიანი 1949: რატიანი პ. ილია ჭავჭავაძე. ფილოზოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი. თბილისი: გამომცემლობა "საბჭოთა საქართველო", 1949.

სირაძე 1987: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბილისი: გამომცემლობა "ნაკადული", 1987.

ქიქოძე 1985: ქიქოძე გ. წერილები, ესეები, ნარკვევები. თბილისი: გამომცემლობა "მერანი", 1985.

ჭავჭავაძე 1984: ჭავჭავაძე ი. თხზულებანი. თბილისი: გამომცემლობა "საბჭოთა საქართველო", 1984.

ჯიბლაძე 1983: ჯიბლაძე გ. ილია ჭავჭავაძე. თბილისი: გამომცემლობა "საბჭოთა საქართველო", 1983.

**პოემის მომხიბლველი იდუმალება –
ილიას „განდეგილის“ გააზრებისათვის**

პოემა „განდეგილი“ არამარტო ილია ჭავჭავაძის პოეტური მემკვიდრეობის მწვერვალია, არამედ ერთ-ერთი საუკეთესო ნაწარმოებია მრავალსაუკუნოვან ქართულ ლიტერატურაში. ამ თხზულებაში სრული მასშტაბით გამოქვეყნდა დიდი მწერლის აზროვნების უკიდურესი თვალსაწიერი და გამორჩეული მხატვრული შესაძლებლობები.

„განდეგილის“ იდეურ-თემატიკური თუ მხატვრულ-ესთეტიკური ანალიზისას გარკვეული ყურადღება უნდა მიექცეს მსოფლიო მნიშვნელობის ოსტატთა ისეთ ლიტერატურულ ნაწარმოებებს, როგორცაა: გ. ფლობერის „ნმინდა ანტონის ცდუნებანი“, ე. ზოლას „აბე მურეს შეცოდება“, მ. ლერმონტოვის „მწირი“, ლ. ტოლსტოის „მამა სერგი“, ან. ფრანსის „თაისი“ და სხვა. „განდეგილის“ ავტორი თავისი შესანიშნავი პოემით ღირსეულ ადგილს იკავებს უკვდავ კლასიკოსთა ამ თანაგვარსკვლავებში.

„განდეგილის“ გმირები იმდენად რელიეფური და სისხლსაცხე პერსონაჟები არიან, რომ, ფაქტობრივად, გამორიცხულიც კია მათი განცდების, ფიქრებისა თუ ქმედებების რომელიმე სააზროვნო მოდელზე დაყვანა. ვინაიდან პოემაში ბოლომდე დაძლეული ლიტერატურული სქემატურობა, რომელიც ილიას მეტნაკლებად ახასიათებდა შემოქმედების გარკვეულ ეტაპზე, „განდეგილი“, როგორც არაერთი ჭეშმარიტი მხატვრული ქმნილება, უამრავი სხვადასხვა და არაერთგვაროვანი ნაკითხვის საშუალებას იძლევა.

ამ მრავალპლანიანი ნაწარმოების ტექსტის ამომწურავად ინტერპრეტირება, პრინციპის თვალსაზრისით, შეუძლებელია: სხვადასხვა ეპოქის, მსოფლმხედველობისა თუ ტემპერამენტის მკითხველი მასში სულ ახალ-ახალ „სათქმელს“ ამოიკითხავს. ნურც ის დაგვავინყდება, რომ გენიალურ თხზულებას ავტორმა ლეგენდა უწოდა, რითაც თითქოს წინასწარვე შემოსა ტექსტი იდუმალების მომხიბლველი საბურველით.

და მაინც, უნდა ყოველგვარი მორიდების გარეშე აღინიშნოს, რომ „განდეგილის“ პრობლემატიკის დაყვანა „მგზავრის წერილების“ ცნობილ ბიპოლარულ კონსტრუქციაზე საკითხის უაღრეს გამარტივებად გვეჩვენება. რა თქმა უნდა, მთელი თავისი შემოქმედებითა და ღრმაშინაარსიანი ცხოვრებით დიდი ილია მოქმედების კაცი იყო და, ფაქტობრივად, ყველგან და ყველგან შესაბამის ფილოსოფიასაც ქადაგებდა, მაგრამ ზემოხსენებული, მეტნაკლებად გაცვეთილი სქემით ვერაფრით აიხსნება ის საოცარი ხიბლი, რაც პოემას გააჩნია და ვერც ის თითქმის შეუდარებელი ინტერესი მკვლევართა და ლიტერატურის კრიტიკოსთა მხრიდან, რომელსაც ეს ნაწარმოები ინვეს და გამოქვეყნების დღიდანვე ინვესდა.

ამ სტრიქონების ავტორი ძალიან შორსაა იმ აზრისაგან, რომ თითქოს რაც ლიტერატურული ნაწარმოების ფურცლებზე პირდაპირ თუ არაპირდაპირ იკითხება, ყველაფერი მწერლის მიერ გაცნობიერებული შემოქმედებითი აქტის შედეგია და შესაბამისად, ამა თუ იმ ნაწარმოების გააზრებისათვის გასაღების პოვნა აუცილებლად მწერლისავე ცხოვრებისეულ თუ თეორიულ შეხედულებებში უნდა ვეცადოთ. და მაინც, ამ კონტექსტში არ იქნებოდა ურიგო, გაგვეხსენებინა, და ეს ფაქტი სამეცნიერო ლიტერატურაშიც არის აღნიშნული (არახამია 2005: 123), რომ ილია ბერ-მონაზვნობასა და ქრისტიანულ ასკეტიზმს უმოქმედობისა და პასიურობის გამოხატულებად ნამდვილად არ თვლიდა. აქედან გამომდინარე, საკმაოდ ძნელი წარმოსადგენია, საერო ცხოვრებისა და განდეგილობის მოქმედება-უმოქმედობის ნიშნით დაპირისპირება პოემის გააზრებისათვის ამოსავალ ნერტილად გამოდგეს.

უფრო მეტიც, პოემაში ილია პირველივე სტრიქონებიდან, შეიძლება ითქვას, გამორჩეული სიტბოთი და მოწინებით იხსენიებს იმ ადამიანების სულიერ მოღვაწეობას, რომელთაც ლამის ყინულებში გამოუკვთავთ ღვთის ტაძარი და მათი ღვაწლით ამ ადგილზე ღვთის განსაკუთრებული მაღლიც კი გადმოსულა (ჭავჭავაძე 1987: 256). აქ, ალბათ, ყურადღება უნდა მივაქციოთ, რომ საუბარია „ძმათა კრებულზე“, ანუ ასკეტიური ცხოვრების თავისთავად უაღრესად რთულ, საგულისხმო და მნიშვნელოვან ფორმაზე, მაგრამ მაინც არა მის უკიდურეს და უმკაცრეს გამოვლინებაზე, რაზეც პოემაში შემდგომ იქნება საუბარი.

სწორედ ამ გაუქმებულ ტაძარს მოგვიანებით შეჰკედლებია პოემის მთავარი გმირი, რომელიც „განმორება ამ წუთისოფელს, სად ყოვლი ნიჭი მაცდურებაა, სად თვით სიტურფე და სათნობა ეშმაკის მახე და ცდუნებაა“. ეს შეფასება, ალბათ, უკვე თავად განდეგილის პოზიციიდან უნდა იყოს გაკეთებული. ეს უკანასკნელიც „განდეგილი“ და ამ ყინულებში სულ მარტოდ-მარტოდ დაყუდებულა და გვაში მისი ცოდვილი ფიქრთაგან იმ დღიდგან აღარ შეძრწუნებულა“. იმის მიუხედავად, რომ მწირის ბიოგრაფიაზე არაფერი ვიცით, ვფიქრობ, ამ სტრიქონებს შორის აშკარად იკითხება, რომ განდეგილი არა მარტო „ცოდვის სადგურს“, საზოგადოდ, ამქვეყნიურ დრტინვა—შფოთვას გამოჰქცევია, არამედ გამოჰქცევია უშუალოდ საკუთარ თავსაც, საკუთარ ცოდვილ ფიქრებსაც, საკუთარ წადილსა თუ გულისთქმასაც. „განყენებული წუთისოფლისგან აქ სული მისი აღყვავებულა, და ხორციელი გულისთქმა ყველა დამარხულა და განსვენებულა“, - ესეც შეიძლება თავად განდეგილის პოზიციიდან დანახული რეალობა იყოს, თორემ რამდენად სრულფასოვანი ანდა სრულებითაც შესაძლებელია ეს

გაქცევა, კონკრეტულად (ამ სიტყვას განსაკუთრებით გავუსვამ ხაზს) ამ ინდივიდისათვის, პოემის განვითარება გვიჩვენებს.

ილია ამ პოემაში არა მარტო უაღრესად ორიგინალურ მოაზროვნედ, არამედ მართლაც რომ სწორუპოვარ მხატვრად გვევლინება. განდევლის პორტრეტი ამ მოსაზრების ცნობილი დადასტურებაა და ამიტომაც საგანგებო ყურადღებას მასზე აღარ შევანერგებ. თუმცა მისი შემოქმედი, ალბათ, სრულებითაც არ იწყებს შემთხვევით განდევლის გარეგნობის აღწერას მის ხნოვანებაზე აქცენტებით: „არ იყო ხნიერ“, — აცხადებს პოეტი და მიუხედავად იმისა, რომ ეს ფრაზა თითქოს სასხვათაშორისოთაა ნათქვამი, ქვეცნობიერად მკითხველს იგი ახალი პერიპეტეიებისათვის ამზადებს. ძალიან მალე კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგება ის ფაქტი, თუ მართლაც რამდენად „დამარხულა და განსვენებულა“ ყველა ხორციელი გულისთქმა ამ არცთუ ხნიერ კაცში. თუმცა ჯერ-ჯერობით, როგორც პოეტი ამბობს, „ნამება მისი ღმერთს შეუწირავს, ვედრება მისი ღმერთს უსმენია“ და განდევლიც თავისი მოღვაწეობის და სინმინდის შესამომნებლად ყოველდღე დააყრდნობს თავის „ლოცვანს“ სენაკში სარკმლით შემომავალ მზის სხივს.

ლიტერატურულ კრიტიკაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სინათლის სხივი ილიას მიერ პოემაში ჩაფიქრებულია, როგორც მწიროს გრანდიოზული ეჭვის გამაქარწყლებელი ილუზია (არახამია 2005: 77). ხოლო ეს ილუზია, თუ ნიშანი ღვთის წყალობისა, განდევლის მაშინვე ემსხვრევა, როდესაც მწყემსი ქალი უბრალო ენით შეახსენებს მას ქრისტიანობისთვის დამახასიათებელ ღირებულებებს ან იქნებ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორც კი ცხოვრება მწყემსი ქალის სახით რეალურად შეახსენებს მას თავის თავს. არადა სწორედ ამ ილუზიაზე, თუ გნებავთ, სასწაულზე, ფანატიკური ორიენტირება ხდება საბოლოოდ მწიროს ფიზიკური დაღუპვის მიზეზი. ეს ილუზია, გნებავთ სასწაული, ხდება განდევლისთვის არა მარტო და არა იმდენად სულიერი სინმინდის ერთგვარი საზომი, არამედ საკმაოდ აშკარად გამოხატული ფანატიკური თვითმიზანი, რომლის მიღწევა-შენარჩუნება, არაა გამორიცხული, ქვეცნობიერად მაინც, განდევლის სიამაყისა და ერთგვარი ამპარტავნების ობიექტსაც კი წარმოადგენდეს. ჩვენ ძალზედ კარგად გვეცნობა ყოველგვარი ლიტერატურული ანალოგიისა და პარალელის გარკვეული პირობითობა და ისიც, რომ, შესაბამისად, მათ გამორჩეულად სიფრთხილით უნდა მოვექნეთ, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ესა თუ ის ლიტერატურული პასაჟი თუ ნიაღვრება აშკარად იძლევა მრავალმხრივი ნაკითხვის საშუალებას. მაგრამ ხსენებულ კონტექსტში მაინც უნდა გავიხსენოთ უმნიშვნელოვანესი ფრაგმენტი ემილ ზოლას შესანიშნავი რომანიდან „აბე მურეს შეცოდება“ (ზოლა 1964: 351-354), როდესაც ამ გახმაურებული რომანის მთავარი გმირი, გამოქანცული თავისი ბრძოლით ხორციელ ვნებებთან, თავდავინწყებით ეძლევა თვითტყობობასა და თვითკმაყოფილებას: „ერთი ფართო სხივი, როგორც ოქროს მტვერი, შემოიჭრა საყდარში და გაანათა მისი შუაგული, კედლის საათი, კათედრა, მთავარი საკურთხეველი. შეიძლება ეს იყო მაღლი უფლისა, ციდან ნათლის ბილიკით რომ უბრუნდებოდა?... და აბე მურე აღიტაცა უსაზღვრო სიამაყემ. ის კერპი გახდა. მზის სხივი თანდათან ზემოთ იწვედა; მთავარი საკურთხეველი გიზგიზებდა. მღვდელი თავს არწმუნებდა, რომ ეს იყო მაღლი, რომელიც მას უბრუნდებოდა... მის ზურგს უკან მხეცური ბრდღვინვა აღერსად გადაიქცა. კეფაზე გრძნობდა მხოლოდ ხავერდოვანი თათის ცაცუნს, თითქოს რომელიღაც ვეებერთელა კატა ეალერსებოდა“. თუ ვისი თათის ცაცუნია ახალგაზრდა მღვდლის გახურებულ კეფაზე, სულ რამდენიმე სტრიქონის შემდეგ ხდება ცხადი: „არაფერია, არაფერია, არაფერია — წარმოთქვა მან, — ღმერთი არ არსებობს. საყდარს თითქოს ძლიერმა თრთოლამ გაუარა. შეშინებულ მღვდელს მკვდრისფერი დაედო. დააყურა. ვინ ლაპარაკობდა? ვინ გამობდა ღმერთს?... მთელი ზეცა აღგვილიყო, ღვთიური წესები აღიზიანებდა, საიდუმლოებანი ღმირს ჰგვრიდნენ“.

სხვათაშორის „ბერულ პატივმოყვარეობაზე“ საკმაოდ ღიადაა საუბარი და საკმაოდ უარყოფით კონტექსტშიც ლევ ტოლსტოის ცნობილ ვრცელ მოთხრობაში „მამა სერგი“. ასე, მაგალითად, მამა სერგი უკვე ისეთ წმინდანად რაცხდა თავს, რომლის ლოცვა (განკურნებისათვის) უთუოდ უნდა ახდენილიყო (ტოლსტოი 1966 ; 298).

არაა, ალბათ, შემთხვევითი, რომ სწორედ „ბერული პატივმოყვარეობით“ თავდაჯერებულია მამა სერგი იმ პერიოდში, როდესაც უკვე საკმაოდ ხანშიშესული უმძიმეს ცოდვას ჩადის მასთან განსაკურნებლად მიყვანილ, ოცდაორი წლის გონება მოსუსტო ქალიშვილთან. და ეს მაშინ, როდესაც მანამდე, გაცილებით ადრე, ჯერ კიდევ შედარებით ახალგაზრდამ უარი თქვა მაკოვკინას აღვირახსნილ და უაღრესად მომხიბვლელი ქალის მხრიდან ცდუნებაზე; როცა ამისთვის საკუთარი საჩვენებელი თითიც კი გაიმეტა მოსაჭრელად. ქალი კი ამ ზნეობრივი გმირობის მაგალითით მონასტრისკენ მოაქცია.

მაგრამ მამა სერგიცა და აბე მურეც აცნობიერებენ არა მარტო თავიანთ ხორციელ ცოდვებს, არამედ აცნობიერებენ, ებრძვიან და თრგუნავენ ამპარტავნებასაც. მათ თავიანთ თავში ჰყოფნიან ძალა, კვლავ აღმოაჩინონ ფიზიკური არსებობისა და სულიერი მოღვაწეობის აზრი და სანყისი. ისინი არა მარტო ღრმა სინანულში ვარდებიან, არამედ აგრძელებენ გზების ძიებას ღვთისა და ხალხის სამსახურისაკენ. აკი იპოვის კიდევ სრულიად მოულოდნელად თავის იდეალს მამა სერგი შორეული ნათესავის, პაშენკას დაუმაღლებელ საქციელში (ტოლსტოი 1966: 309). „...ღმერთისთვის ცხოვრობს და ჰგონია, რომ ხალხს ემსახურება. დიახ, კეთილი სამსახური, დაუმაღლებლად გამოწვდილი ერთი ჭიქა წყალი უფრო ძვირფასია, ვიდრე ჩემს მიერ კეთილყოფილი საქმენი“, — ასე ფიქრობს გარდაქმნილი, „სტრანნიკ (странник)“ -ის სამოსში გადაცმული მამა სერგი, რომელიც ახლა უკვე მაღლობის თქმასაც აღარ აცდის ხოლმე ხალხს, ისე გამოდგება, როცა რამე კეთილ საქმეს ჩაიდენს.

კი მაგრამ, მაშინ რაღა დაემართა „ქართველ განდევლის“, რომლის შეცოდება, ყველაფრისდა მიუხედავად, მაინც მხოლოდ ცელქობაა იმასთან შედარებით, რაც მამა სერგისა და აბე მურეს გადახდათ. ილიას პოემის გმირი უფალმა დაინდო მრუშობის მომაკვდინებელი ცოდვისაგან, უფრო

მეტიც, იმის მტკიცებაც კი არ არის ადვილი, რომ განდევილმა თუნდაც გულში იმრუმა. აკი განმარტავს კიდევ ილია მწირის სულიერ განცდას: „თუ ცოდვა არის, ეგრე რადა ჰგავს სულისთვის აღთქმულ უკვდავებასა?“ იქნებ ეს მხოლოდ მწყემსი ქალისადმი ჯერ კიდევ გაუცნობიერებელი სიყვარულია; უფრო მისი სილამაზისადმი ყოველმხრივ ბუნებრივი ლტოლვაა, ვიდრე ავხორცობის თავისთავად სამარცხვინო განცდა. თქმა იმისა, რომ განდევილი მხოლოდ ან უპირველეს ყოვლისა, ხორციელმა ვნებამ გაიტაცა, ძალზედ გადაჭარბებულად მეჩვენება. თუმცა თუნდაც საქმე ავხორცობის ჩანაფიქრთან ან განხორციელებულ მრუმობასთან გვექონდეს, არის თუ არა ეს საკმარისი, რომ განდევილი უკვე საბოლოოდ დამარცხებულად გამოცხადებულიყო? ნუთუ მას აღარ ჰქონდა შანსი ღრმა სინანულითა და სულიერი მოღანეობით უზენაესთან თავიდან მიახლებისა? ვფიქრობ, ამ კონტექსტში მსგავს თემატიკაზე შექმნილი ნაწარმოებების გახსენება სრულიად გამართლებული და უპრიანია. გავიხსენოთ, თუ რა უმძაფრეს სულიერ განცდებში ვარდებიან იგივე აბე მურე და მამა სერგი, ან ანატოლ ფრანსის თეზაიდული მეუდაბნოე, სასწაულმოქმედი პაფნუტი, რომელმაც თავის დროზე „აღექსანდრიის ცის ცქრიალა მთვარე“ (ფრანსი 1914:119)—უმშვენიერესი, მაგრამ ზნედაცემული თაისი მოაქცია სამონასტრო ცხოვრების გზაზე; ანდა ნმიდა ანტონი, რომელიც არამარტო ხორციელ ლტოლვას(ამონარიას მიმართ), არამედ უმძაფრეს ინტელექტუალურ ცდუნებებსაც განიცდის ფლობერის ცნობილ ფილოსოფიურ დრამაში(ფლობერი 1983). ასე რომ, მსგავსი განსაცდელის წინაშე ილიას განდევილი მარტო არ არის.

ჩემი აზრით, საინტერესოა ისიც, რომ ილიას განდევილი არ ჩადის არც ყველაზე უმძიმეს ცოდვას, რომელიც საერთოა ჩვენს მიერ დასახელებული სხვა გმირებისათვის. მამა სერგისგან, აბე მურესგან, პაფნუტისაგან განსხვავებით, რომლებიც გარკვეულ ეტაპზე (როგორც ნესი, უშუალოდ ცოდვის ჩადენის შემდეგ) ღიად ვარდებიან ღვთის გმობასა და უზენაესის უარყოფაში, ილიას განდევილის მაქსიმალური „შეცოდება“, ამ მხრივ, იმით შემოიფარგლება, რომ ღვთის მიმართ სრულიად გაუცნობიერებელი საყვედური დასცდება: „ხოლო გზა ხსნისა ესეთი მერგო მე... უბედურსაო“.

ვფიქრობ, ყოველივე ზემოხსენებულთან დაკავშირებით უნდა გადაფასდეს შეხედულება, რომლითაც თითქოსდა განსაზღვრულია პოემა „განდევილის“, როგორც ერთგვარი დიდაქტიკურ-ალეგორიული ნაწარმოების ხასიათი. არ არის აუცილებელი ამ შესანიშნავი ნაწარმოების რაიმე ხელოვნურ თეორიულ სქემაზე დაყვანა და თვითმიზნური მტკიცება იმისა, რომ განდევილი და მწყემსი ქალი, გინდა თუ არა, მაინცდამაინც (ან უპირველეს ყოვლისა) ერთგვარ სახე-სიმბოლოებსა და სახე-იდებებს წარმოადგენენ; არამედ უმჯობესია, ყურადღება გამახვილდეს მთავარი გმირების გამორჩეულ ინდივიდუალობასა და განუმეორებლობაზე, რომელიც განსაკუთრებულ ხიბლს სძენს პოემას.

ამ კონტექსტში საგულისხმოა ისიც, რომ პოემაში მწყემსი ქალი უაღრესად დამორებულია იმ სქემას, რომელიც, საერთოდ, ხშირად მოქმედებს მსგავსი ხასიათის ნაწარმოებებში. მართალია, მას განდევილთან, ერთის მხრივ, უდავოდ მოაქვს სიცოცხლისა და სინორჩის სურნელი, მაგრამ, ამავე დროს, ის უმანკოებისა და უბინოების განსახიერებაცაა. მას, ფაქტობრივად, არაფერი აქვს საერთო არც ვნებთან აღექსანდრიულ მოცეკვავესა და ადვილად ხელმისაწვდომ ქალთან— თაისთან, არც მართლაც ეშმაქრენილ, ცინიკოს მაკოვკინასთან, მამა სერგის შეცდენა რომ სურდა; არც იმ ვაჭრის ახალგაზრდა გონებადამოსუსტო ასულთან, მამა სერგის ვნებთანადა რომ შემოხვია ნელზე ხელი და სამარცხვინო ცოდვისაკენ უბიძგა და, რაც უნდა უცნაური იყოს, არც სიცოცხლითა და საოცარი ხალისით აღსავსე, თუმცა მაინც ვულგარულ და გაველურებულ ალბინასთან, რომელმაც თავის ინიციატივით არა მხოლოდ „პარადუს“ ბაღის მშვენიერებას აზიარა ცელიბატში მცხოვრები ახალგაზრდა კათოლიკე მოძღვარი. მოკლედ, „განდევილის“ მწყემს ქალს ყველაფერი შეიძლება ეწოდოს მაცდუნებლის გარდა (უფრო მეტიც, როცა განდევილის „ცდუნება“ ხდება, მას უბრალოდ სძინავს). მისი მართლაც რომ ბავშვური უბრალოება და უშუალოება, თავმდაბლობა და პირდაპირობა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ნატიფ, მაგრამ სრულებითაც არავულგარულ გარეგნობაზე, ცალსახად გვაფიქრებინებს, რომ მასში არის არა რაიმე საეჭვო და ბნელი, არამედ ჭეშმარიტად ღვთაებრივი სანყისი, ღვთაებრივი სანყისი თუნდაც რენესანსული გაგებით მაინც და, ამდენად, ამ სანყისისკენ ასკეტის უნებლიე გადახრა (გადატანითი თუ პირდაპირი მნიშვნელობით) სულაც არ უნდა დასრულებულიყო უმძაფრესი დრამითა და მითუმეტეს, ტრაგედიით. მაგრამ არც ილიას განდევილი ჰგავს სხვას ბევრს. ის უკიდურესად მგრძობიარე ფსიქიკისა და გამორჩეული სულიერების ინდივიდუმი, რომელიც უთანასწორო ბრძოლაში კიდევ ერთხელ შეერკინება და კიდევ ერთხელ დაამარცხებს (!!!) ცხოვრებისეულ სინამდვილეს. მაგრამ მწირი ვერ ერევა მის ცნობიერებაში დალექილ ფანატიკურ მიდრეკილებებს, შესაბამისად, გამოუსწორებელ დაცემად აღიქვამს სულიერი წრთობის გზაზე ნახევარი ნაბიჯით უკან დახევასაც კი, რითაც მისდაუნებურად დაუძლეველი და უაღრესად მკრებელური ეჭვი შეაქვს უზენაესის ყოვლისმომცველ სათნოებასა და მიმტვევებლობაში. ყოველივე ეს კი მისი, როგორც მორწმუნისა და ადამიანის პიროვნული ტრაგედიის უმთავრესი მიზეზი ხდება.

როგორც არაერთხელ აღნიშნულა, ილიას „განდევილი“ უაღრესად ღრმა აზრობრივი დატვირთვის ნაწარმოებია. მაგრამ ის, უპირველეს ყოვლისა, უზადო ოსტატობით შესრულებული მხატვრული თხზულებაა და არ შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც ერთგვარი თეორიული ტრაქტატი, რომელმაც ამა თუ იმ უმნიშვნელოვანეს და უმწვავეს კითხვაზე უნდა გასცეს პასუხი. პირიქით, „განდევილი“ არანაკლებ შეკითხვას წამოჭრის, ვიდრე ამომწურავ პასუხს იძლევა და, მნიშვნელოვანწილად, სწორედ ამაშია ამ უკვდავი პოემის იდუმალი მომხიბლველობა, სწორედ ამაშია ის მუხტი, რითაც დიდი ილია სულ ახალი და ახალი თაობის მკითხველს უწევს ჯანსაღ პროვოცირებას უმძაფრეს ფილოსოფიურ საკითხებზე ფიქრისა თუ განსჯისათვის.

დამონმებანი:

არახამია 2005: არახამია, ნანა - ილია ჭავჭავაძის "განდეგილი" ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში, თბ. 2005.

ზოლა 1964: ზოლა, ემილ- "აბე მურეს შეცოდება", თბ. "ლიტერატურა და ხელოვნება", 1964.

ტოლსტოი 1966: ტოლსტოი, ლევ - "მამა სერგი", თხზ. 10 ტომად, ტ. 10, თბ. "საბჭოთა საქართველო", 1966.

ფლობერი 1983: ფლობერი, გუსტავ- "ნმინდა ანტონის ცდუნებანი" (რუსულ ენაზე), თხზ. 3 ტომად, ტ. 2, მოსკოვი, 1983.

ფრანსი 1914: ფრანსი, ანატოლ- "თაისი", თბ. 1914.

ჭავჭავაძე 1987: ჭავჭავაძე, ილია - "განდეგილი", თხზ. სრ. კრ. 20 ტომად, ტ.1, თბ. "მეცნიერება" - "საბჭოთა საქართველო", 1987.

**ილია ჭავჭავაძის “მასტერ კლასი” – “ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი”:
კომპოზიცია და ფუნქციონალური კადრირება**

“ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი” (სახალწლო მოთხრობა) 1890 წელს გამოქვეყნდა გაზეთში “ივერია” (1: 2-3), რომლის საცენზურო ნებართვა 1889 წლის 31 დეკემბერს არის გაცემული. დაწერის თარიღად მას 1880 წელი უზის.

მოთხრობა ორი ნაწილისაგან (resp. თავისაგან) შედგება — პირველი ავტობიოგრაფიული ხასიათისაა, მეორე ისტორიული. ორივე პირობითად.

მაგალითად მეორე თავში ისტორიულობის ეფექტის გამოსანვევად მოხმობილია ქართლის მეფის გიორგი მეთერთმეტისა და ირანის სეფიანი მეფის (“ყიზილბაშთა ყეინის”) შაჰ-სულთან უსეინის სახელები, რომელთა მეშვეობით “უნდა მოხდეს” მოთხრობაში აღწერილი ომის “სინქრონიზაცია”: “ერთ დროს ჩვენა გეყოლია ქართლის მეფე გიორგი მეთერთმეტე. იმის დროს ყიზილბაშების ყეინად დაჯდა შაჰ-სულთან-უსეინ. ამ ყეინმა გამოჰგზავნა დიდის ჯარით თავისი სარდალი, რომ საქართველო აიკლოს და თავისად დაიჭიროს. დაიძახეს ჩვენშიაც ჯარიანობა და თავი მოიყარეს ქართველებმა მტრის დასახვედრად.” (ჭავჭავაძე 1985 : 222-223)

სწორედ გიორგი XI-ისა და ჰუსეინ I-ის ზეობის თარიღების შედარება ავლენს მოთხრობის კვაზიისტორიულ ფონს.

გიორგი XI მეფობდა ორჯერ (1676-1688 და 1703-1709), ჰუსეინ I მეფობდა 1694-1722 წლებში. ე.ი. გიორგი XI-ის პირველი მეფობა (1676-1688) უსწრებდა ჰუსეინის ზეობის წლებს (ამ დროს ირანის შაჰი სულეიმან I, იგივე სეფი II იყო: 1666-1694). ხელახლა გიორგი XI სწორედ ჰუსეინმა გაამეფა, მაგრამ ირანიდან საქართველოში აღარ დაუბრუნებია, ყანდაარის (ავღანეთი) ბეგლარ-ბეგად და ირანის სპასალარად დანიშნა და აჯანყებულ ავღანელთა დასჯა დაავალა.

ესაბამისად გიორგი XI-სა და ჰუსეინ I-ს შორის საქართველოში ომი არ მომხდარა (ჰუსეინს არ უშომა აგრეთვე არც ერეკლე პირველთან, რომელიც სულეიმან I-მა გაამეფა გიორგი XI-ს ნაცვლად და არც ვახტანგ VI-სთან, რომელიც განაგებდა ქართლს გიორგი XI-თვის ქართლის მეფობის აღდგენის შემდეგ).

მოთხრობის პირველი და მეორე თავები ერთმანეთის სტილისტურ ოპოზიციას წარმოადგენენ.

მოთხრობის პირველ თავში თხრობა პირველ პირობით წარმოებს თვითმხილველისა და აქტანტის მიერ. თხრობის მანერა ლირიკულია (ნოსტალგიური ნოტებით), რაც მკითხველში ინტიმურობის განცდისა და ნდობის ფაქტორის გამოწვევას ემსახურება.

მეორე თავში თხრობა უკვე მესამე პირობით წარმოებს, რედუბლიკატორის მიერ და თხრობის მანერაც ხაზგასმით ნარატიულია (ჰეროიკის ელემენტებით), რასაც ასევე ფუნქციონალური დატვირთვა აქვს: ზემოქმედება გონებაზე და არა გულზე.

მოთხრობის პირველ თავში აღწერილია ოჯახური იდილია — ბედნიერი, ნევრუკლები ოჯახის საახალწლო სამზადისი, რომლის პროცესში დედა ხუთი პატარა ხელისშემშლელი “დამხმარისაგან” თავის დასახსნელად ავალებს მამას ბავშვები რაიმე ამბით შეიქცეოს.

მამა შვილებს “კარგად დასახსომებლად” უყვება ერთი “ქვეყნისათვის თავდადებული ვაჟკაცის” — ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილის ამბავს.

მამა აღწევს თავის მიზანს და სწორედ მისი მონათხრობი ამ ისტორიის გამო წერს ილია ჭავჭავაძე: “ყველაზე მეტად დამახსოვდა ერთის ახალის წლის წინა-ღამე.” (ჭავჭავაძე 1985 : 221)

ამბის თხრობისას გამოყენებულია ფუნქციონალური კადრირების პრინციპი:

შორი პლანი — ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი “გაცხარებულ ომში”, სადაც ის დაუნანებლად ხოცავდა მტერს (ომიდან გამომხობილი “ჩოხის კალთით გასისხლიანებულ ხმალსა სწმენდავდა”);

საშუალო პლანი — ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილის ბრძოლა ერთი-ერთზე ყიზილბაშთან:

“გოსტაშაბიშვილმა ახსენა ღმერთი, აუკრიბა სადავე ცხენს და ჰკრა ქუსლი. ცხენმა ერთი ორიოდე კამარა შეჰკრა, ისკუპა და თვალის დახამხამების უმალ ვაჟკაცი ვაჟკაცს წინ დაუდგა. ყიზილბაშმა წამოუღერა თავისი შუბი. გოსტაშაბიშვილმა ხელი აუკრა და აიციდინა. ეს ისე მარჯვედ მოუვიდა, რომ ქების კიჟინა დასცეს. მინამ ყიზილბაში მეორედ შეუტევდა შუბით, გოსტაშაბიშვილი ცხენ-და-ცხენ ეცა, წასწვდა, ერთი-ორი ღონივრად შეჰბლერტა და ცხენიდან ძირს დასცა, ასე რომ დაცემულს ფეხზედ ადგომა გაუძნელდა.” (ჭავჭავაძე 1985 : 224)

მსხვილი პლანი — ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი დამარცხებული მონინალმდეგის წინაშე:

“ჩამოხტა ცხენიდან გოსტაშაბიშვილი, ააყენა ყიზილბაში ფეხზე და უთხრა:

— ნუ გეშინიან, მე თავს არ მოგჭრი. შენი თავი შენის ვაჟკაცობისათვის მიპატიებია. ცოდვას შენი გაფუჭება. ნადი და ღმერთმა გზა მშვიდობისა მოგცესო.” (ჭავჭავაძე 1985 : 224)

პლანთა ცვალებადობას შემდეგი დატვირთვა აქვს:

ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი რაინდია — ის შეუპოვრად იბრძვის ხელჩართულ ომშიც (შორი პლანი) და დუელშიც (საშუალო პლანი), მაგრამ დაცემული და უიარალოდ დარჩენილი მეტოქის მოკვლა მას არ ძალუძს, რადგან ის რაინდია და არა ჯალათი (მსხვილი პლანი) — მტერი იქცევა მსხვერპლად როგორც კი კარგავს იარაღს და/ან აღმოჩნდება უმწეო მდგომარეობაში.

ვაჟკაცი (გმირი, რაინდი) არ შეიძლება იყოს ჯალათი — აი მამის მთავარი (“კარგად დასახსომებელი”) სათქმელი შვილებისათვის შობა-ახალწლის კვირეულში — ეს ღირსების საქმეა.

ქართული ლიტერატურა ე.წ. “ღირსების ლიტერატურაა” — “ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილი” მის შედეგთა რიცხვს ეკუთვნის (ისევე როგორც შოთა რუსთველის “ვეფხისტყაოსანი”, აკაკი წერეთლის “გამზრდელი”, ვაჟა-ფშაველას “ალუდა ქეთელაური”, “სტუმარ-მასპინძელი”, “ბაკური”, “გველის მჭამელი” და სხვა).

აქვე ისიც უნდა ითქვას რომ ქართულ ლიტერატურაშივე არის პოვნიერი ილია ჭავჭავაძის მოთხრობის გმირის საქციელის ალტერნატიული შეფასება სხვა მწერლის (ჯემალ ქარჩხაძე) ასევე მხატვრული ნაწარმოების (დადებითი) პერსონაჟის (მონაფე მირიანის), მიერ:

“(ნამდვილი ვაჟკაცობა რა არის) ამას მანამ ვერ მივხვდებით, სანამ რომანტიკული ბურუსიდან არ გამოვძვრებით და ყალბ გმირობასა და პრაქტიკულ სიკეთეს ერთმანეთისგან არ გავარჩევთ. აბა ის საქციელია კარგი, რაც ნიკოლოზ გოსტაშაბიშვილმა ჩაიდინა?”

რატომღაც არა! რაინდული, კეთილშობილური საქციელია!

კეთილშობილური! (ოდნავ აგდებული კილო და ოდნავ ირონიული ლიმილი) ის არის კეთილშობილება, რომ გახურებულ ომში სიცოცხლე აჩუქო მოსისხლე მტერს, რომელმაც საუკეთესო თანამებრძოლები დაგიხოცა! რა მშვენიერი ვაჟკაცი ყოფილხარ, ყიზილბაშო! აფსუსია შენი მოკვლა. მიდი და ხოცე ქართველები, სანამ შეგიძლია! თურმე ნუ იტყვი, ეს არის კეთილშობილება...” (ქარჩხაძე 1995 : 77)

ილია ჭავჭავაძის “მასტერ კლასი” — მოთხრობის “კინემატოგრაფიულ” გადანწყვეტაში მდგომარეობს.

ცნობისათვის: პირველი კინომატოგრაფიული პრემიერა ძმები ლუმიერებისა შედგა პარიზში 1895 წელს, ხოლო ფუნქციონალური კადრირების (პლანთა ცვალებადობის), როგორც მხატვრული ხერხის გამოყენება დაიწყო უკვე ხხ საუკუნის ოციან წლებში.

დამონებანი:

ქარჩხაძე 1995: ქარჩხაძე ჯ. ქარავენი (რომანი), თბ.: “მერანი”, 1995.

ჭავჭავაძე 1985: ჭავჭავაძე ი. რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად, ტომი II, მოთხრობებები, თბ.: “საბჭოთა საქართველო”.

ტრადიციული განსახოვნება ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში

ტრადიციული განსახოვნება უძველეს მოტივთა და სიუჟეტთა გაცოცხლებაა შემოქმედის მიერ. სახე-სიმბოლოები და მზა-ფორმულები, მხატვრულ ქსოვილში იმავე ფუნქციით ერთვებიან, რაც მათ ტრადიციულ აზროვნებაში აქვთ.

ფოლკლორში გადაგანძულია სულიერი საუნჯე, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე ერის ცნობიერებამ „შემოქმედებით ქურაში“ გამოაწოთო. ეს პროცესი ჰგავს აღმასის ქმნადობას, ოქროს „გამოხურვებას“ და ისეთი სრულქმნილების მიღწევას, რომელიც დროის ცვალებადობის მიღმა დგას.

სახისმეტყველება თავისთავად მარად უცვლელი, უკვდავი სახეებით აზროვნებაა. შემოქმედი ეზიარება საკრალურს და განიმსჭვალება მისი „ზე-ცნობიერი“ ძალით. „სახე“ თავისთავად არსებობს ყველასათვის, მაგრამ „მეტყველებს“ არა ყველასათვის ერთნაირად, როდესაც შემოქმედი ფოლკლორიდან იღებს ამ თუ იმ მოტივს, თქმულებას, საგმირო ამბავს თუ ზღაპრულ სიუჟეტს, მისთვის „სახემეტყველობს“ უძველესი მითოსური ცნობიერება და ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენები.

ტრადიციული განსახოვნების თვალსაწიერით შემოქმედი იმდენად ახლის შემოქმედი როდია, იგი შემეცნებელი, ამთვისებელი და „კარგად დავიწყებული ძველის“ გამაცოცხლებელია. სახისმეტყველება ის „თესლია“, რასაც შემოქმედის თვალი მისწვდა და მადლით განაახლა.

ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება ტრადიციულ აზროვნებასთან ზიარება და „შემოქმედებით ქურაში“ გარდაქმნილი ხატმეტყველებაა. სახიერად, ცხოველმყოფლად განსახოვნდება ფოლკლორული მოტივები და ხატოვანი მზა-ფორმულები ილიას შემოქმედებაში.

ხალხურ გადმოცემებს, ლეგენდებსა და პოეტურ ქმნილებებს ილია თავად აგროვებდა. დუშეთის მაზრაში მსახურობის დროს განსაკუთრებით დაუახლოვდა ხალხურ შემოქმედებას. მრავალსაუკუნოვანი ხალხური სიტყვიერება დიდი მთლიანობის — ქართული სულიერების, სარწმუნოებრივი ერთიანობისა და სიმტკიცის, სახელმწიფოებრიობის დიადი განცდის ნამსხვრევებად ესახებოდა. უღრმავდებოდა ხალხურ სადიდებლებს, გამონათქვამებს, პოეტურ შედევრებს, „ურმულის“ ჰანგი, „ერთ გაბმულ გოდებად“ ჩაესმოდა, ფოლკლორულ ქმნილებებში ხალხის გულისთქმის სჭვრეტდა.

ტრადიციული განსახოვნება ილიას შემოქმედებაში საკრალურობის განცდას, ერის „ზე-ცნობიერი“ მადლის ზიარებას გულისხმობს.

მზის სხივზე დაყრდნობილი განდევლის „ლოცვანი“.

ა) მზის სხივს დაყრდნობილი „ლოცვანი“

განდევლი ბერი „ლოცვანს“ მზის სხივზე აყრდნობს და ამ სასწაულით ამონმებს მადლმოსილებას.

რა წყაროს ეყრდნობა ი. ჭავჭავაძე ამ სასწაულის ამეტყველებისას? სასწაულს ჰაგიოგრაფიაში თავისი განსახოვნების სისტემა აქვს. კონკრეტულ ისტორიულ რეალობაში იჭრება ირაციონალური, ზედროული არსი. ღვთიურის შემეცნება სწორედ სასწაულის ძალით სრულდება. სასწაული კავშირია მიწიერსა და ღვთიურს, რეალურსა და ირეალურს შორის. ამსოფლიური დრო-სივრცის დასაზღვრული რეალობა იშლება თხრობის ჰორიზონტად, ხოლო სასწაული ვერტიკალით აღიმართება და ჯვარსახოვნება წარმოდგება. სასწაული სრულქმნის ადამიანის ნებისა და ღვთიური ნების თანხვედრას. ამრიგად, სასწაული ღვთიურის აღქმის ფუნქციით იჭრება თხრობაში.

სხივი, მითოპოეტური ტრადიციით, მზესთან კავშირის, მზის „ნილის“ აღმნიშვნელია. „ნანილიანი“ გმირები მზის ნიშნით აღბეჭდილნი წარმოდგებიან და დაუმარცხებელნი არიან, ვიდრე ნილხვდომილობას ფლობენ. შარავანდები მზის დისკოს განსახიერებაა, ღვთიური ნათლის თანხლება, წმიდანობის ატრიბუტი... მზის სხივის „ჩამოშვება“, „ჩამოსვებება“, მზის შუქის „დაფენა“ ღვთიეკურთხეულობა, მადლმოსილებაა ფოლკლორში.

იკონოგრაფიაში მზის სხივი სვეტად ეშვება, შუქი ვერტიკალით იფინება და „ნათლის სვეტად“ ცხადდება.

მედევალური აზროვნება მზეს „ღვთის ხატად“ სრულქმნის. მეფე „ღვთის ხატია“ და ღვთის ნების მომფენი.

„ვეფხისტყაოსანში“ მეფეები მზე-მეფეებად იხატებიან და „ნათლის სვეტი“ ახლავთ:

„იგი ჭაბუკნი შუქითა ვნახენ მზისაცა მეტითა,
მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარავენ ნათლისა სვეტითა“ (1417).

„მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რადგან შენ ხარ მისი ნილი“.

მზის სხივზე დაყრდნობილი „ლოცვანი“ პოემაში ი. ჭავჭავაძემ სარწმუნოებრივი მრწამსით, ხალხური ტრადიციის გათვალისწინებით სრულქმნა.

კონკრეტულად ორი ეპიზოდი ცხადყოფს ფოლკლორულ წყაროს:

ა) თამარ მეფის ტანსაცმელს, ხალხური ლეგენდის თანახმად, მზის სხივი იჭრდა.

ბ) „ერეკლე მეფე ლოცვაზე რომ დადგებოდა, ხმაღს მზის შუქზე დაჰკიდებდა ხოლმე და როცა ლოცვას გაათავებდა, სხივითგან ისევ აიღებდა ხმაღსაო“.

ი. ჭავჭავაძემ სასწაული პოემაში „განდევილი“ ამ ხალხური ტრადიციის გათვალისწინებით სრულქმნა.

* * *

„ბაზალეთისა ტბის ძირას“ — ბაზალეთის ტბა ი. ჭავჭავაძის ლექსში ორი ხალხური ტრადიციის შერწყმაა. „ბაზალეთში დალუპვა“ ფორმულადქცეული ხატოვანი გამოთქმაა — სრულ დალუპვას, საბოლოო იმედგაცრუებას, ველარ გადარჩენას აღნიშნავს. ბაზალეთის ტბა ძალიან ღრმაა, ბევრის ტრაგიკული სიკვდილის მიზეზი გახდა. წყველის ფორმადაც ქცეულა გამოთქმა „ბაზალეთში დალუპვა“.

იმავდროულად ბაზალეთს უკავშირდება შობა გმირისა, რინდისა, რომლის დაბადებასაც მოელის ერი. ამ გმირმა უნდა იხსნას ქვეყანა.

მაგრამ განა ბაზალეთის ტბის ძირას დარწმუნებულ აკვანში ჩვეულებრივი ყრმა წევს?

ხალხური ტრადიციით, ოქროს აკვანში, ბატონიშვილი წევს, ბაგრატიონი ყრმა უფლისწული:

„ამ ბატონების დედასა იავნანინაო,

უდგიათ ოქროს აკვანი ვარდო ნანინაო

შიგ უნევთ ბატონიშვილი იავ ნანინაო...“

ტახტდაკარგული საქართველო, ბაგრატიონთა სამეფო საგვარეულოს რუსეთში გადასახლება და მიმოფანტვა... ბაზალეთმა თითქოს ეს ტრაგიკულობა შეირწყა.

ი. ჭავჭავაძე ყრმა უფლისწულის დაბადებას, სამეფო ხელისუფლების აღდგენას ერის მოლოდინს უნდა გულისხმობდეს.

ვფიქრობთ, ი. ჭავჭავაძე საგანგებოდ არჩევს ხალხურ ტრადიციაში დამკვიდრებულ, ხატოვან ფორმულებად ქცეულ, ღრმადსულიერი შინაარსის მოტივებს. უნარჩუნებს მათ განსახოვნების ტრადიციას და ახლებურად აცოცხლებს მხატვრულ ნააზრევში.

ხალხური ლეგენდა, რომელსაც იმონმებს ვახუშტი ბაგრატიონი „აღწერაში“, ოქროს აკვანში მწოლიარე ყრმაზე მოგვითხრობს. იგი უხილავს ბერს, რომელიც ბეთლემის გამოქვაბულში შესულა: ყინულის ბრწყინვალე ტაძარს ჭერი ვარსკვლავებით ჰქონდა მოჭედილი, იატაკი თვალმარგალიტით, შუაში ოქროს აკვანი იდგა, რომელსაც მტრედი არწევდა... ბეთლემიდან წამოსულ ბერს თან წამოუღია აბრაჰამის კარვისა და ქრისტეს ბაგის ხის ნაჭრები და მეფე ერეკლესთვის მოურთმევია... ანუ მეფე ერეკლე, როგორც ბაგრატიონი მეფე, ბიბლიურ-სახარებისეული სინმიდის, ყრმა-მაცხოვრის „საუნჯეს“ წილდებულია. ის დავით წინასწარმეტყველის შთამომავალია და მემკვიდრეა იმ „ძირ-შტოსი“, რომელსაც მიეკუთვნება ღვთისმშობელი და მაცხოვარი. ეს მრწამსი ტრადიციულ აზროვნებაში ისევე ცხოველმყოფელია, როგორც საისტორიო მწერლობაში, აგიოგრაფიაში, იკონოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში.

ამ საიდუმლოებრივი, სინმიდით მოსილი ადგილიდან — ბეთლემიდან იღებენ დასაბამს ხევსურთა ღვთისშვილნი.

როგორც მცხეთა არის იერუსალიმის ანალოგი (კ. კეკელიძე) ისე ხევის ბეთლემი ანალოგია პალესტინის ბეთლემისა ტრადიციულ აზროვნებაში. ბეთლემის „კარი“ ზღურბლია საკრალურისა:

„ბეთლემის კარზე ჰკიდია ვოჟა ჯურხაის ფარია,

მოუვლის ომის წადილი, ხანდახან შესძრავს ქარია“.

ბეთლემის კართან, როგორც ზღურბლთან, ჰკიდია ეს ფარი და იგი დიდი წინაპრის მხედრული სულისკვეთებით არის აღვსილი, ომი სწყურია. ქარი „აცოცხლებს“ ამ წადილს. ბეთლემის კართან დაკიდული ფარი „სამ სკნელში“ მოიაზრება. იგი როგორც ჯაჭვი ბეთლემის ქვაბში, ორ სამყაროს აერთებს. მას საკრალურის მცველის ფუნქცია აკისრია.

ერთი ხევსურული ანდრეზი ოქროს აკვანში ღვთიურ ყრმაზე მოგვითხრობს და შობის ცხოველმყოფლობა იხატება:

„ოქროს აკვანი დგაოდ, შიგავ ყმანვილ ინვივ, ტრედ დაღბრუნედედავ თავზედაო, იფქლის მარცვლებს აჭმევდე“ (ზ. კიკნაძე).

ამისდაკველად, ტრადიციულ აზროვნებაში „ოქროს აკვანში“ ბატონიშვილი, ყრმა უფლისწული მოიაზრება. „იავნანები“ და სადიდებლები მოიხსენიებენ. ბაგრატიონი ყრმა უფლისწული ბეთლემის ყრმის დარად არის ოქროს აკვანში მოაზრებული, რადგან იგი ბიბლიური ჩამომავლობით „დავითის სახლიდან“ არის და მაცხოვრის „ძირ-შტოს“ მემკვიდრეა.

ოქრო და ოქროქსოვილი ღვთივკურთხეულობას განასახიერებს. ოქროცურვილია მეფის შარავანდი, ანუ გვირგვინი, ოქროსფრად იხილვება მეფის სამოსზე გადმოსული „მადლი“, ნუ დიადიმა, სარტყელი, რომელიც ჯვარშემოსილად სახავს მეფეს, ოქროსფერი ფოჩით არის გარსმოვლებული ღვთისმშობლის მენამულისფერი შესამოსელი ნიშნად „ზეციური დედოფლობისა“.

ოქროს მინიერ სამყაროში სისპეტაკის, სინმიდის, უხრწნელობის სიმბოლოა. ოქროს დარად მეფე „ღვთის ხატად“, ადამიანთა შორის „ღვთის ნების“ განმცხადებლად მოიაზრება.

ტრადიციული აზროვნება განასახოვნებს ბაგრატიონთა სამეფო იდეოლოგიას, რომელიც განფენილია საისტორიო მწერლობაში, აგიოგრაფიაში, ჰიმნოგრაფიასა და შუასაუკუნეობრივ კედლის მხატვრობაში. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“-ს ავტორი ლაშა-გიორგის დაბადების ადგილს — ტაბახმელას ადარებს ბეთლემს და ეს არის პარალელური თხრობის, ორი დრო-სივრცული განზომილების წიაღი, პლუტარქის „პარალელური ბიოგრაფიების“ დარად. ღვთისმშობლის სახე-სიმბოლიკით, მისი ამქვეყნიური ცხოვრების ეპიზოდებით „ინერება“ თამარ მეფის „ცხოვრება“, რათა დაიხატოს გვირგვინოსანი ბაგრატიონი მეფე-თამარის ღვთისმშობელთან მიმსგავსებულობა, საქართველო წარმოადგენს ღვთისმშობლის წიაღში, მისგან კალთაგადაფარებული, ღვთისმშობლის

ნილხვდომილი“ ქვეყანა თამარის მადლით, მისი მეფობითა და ღვანლით „სამოთხედ“ იხილვება. ეს მრწამსი „ვეფხისტყაოსანშიც“ განფენილია. თამარის „ქებით“ მემატინე, რუსთველის დარად ღვთისმშობლის საგალობელს წარმოთქვამს.

თუ ბეთლემი გადაგანძული საკრალური განძთსაცავია, კლდე-ყინულებში, „ბაზალეთის ტბა“ წყლის ნიაღში ჩანთქმულ საიდუმლოს იფარავს. ილიასეული ხედვით (რაც ხალხურ ლეგენდებში არ დასტურდება), თამარ მეფეს ჩაუდგამს თავისი ხელით ტბის ძირში „ის ოქროს აკვანი“.

ვეფქრობთ, ილია ჭავჭავაძე ამ ტრადიციული განსახოვნების „გასაღებს“ გვთავაზობს: „ოქროს ხანის“ ღვთივკურთხეული მეფე-გვირგვინოსანი „ოქროს აკვანს“ — ასაიდუმლოებს, საკრალურ ადგილად ამკვიდრებს, გადაგანძავს საუნჯეს. თუ თამარ მეფის საქართველოს რუქას დავაკვირდებით, ბაზალეთის ტბა „შუაგულს“, შუაცენტრს ქმნის.

ილია ჭავჭავაძე „ქართლის ცხოვრების“ დარად, ქართველ მეფეს მოიაზრებს ერის საზღვართა „მცველად“, ერის წინამძღოლად, ღვთივრჩეულ გვირგვინოსნად. ილიამ სამი ღვთაებრივი საუნჯის „მამული, ენა, სარწმუნოების“ „????“ ქართველი სახელმწიფოებრივ საძირკველად გამოაცხადა სამი სახე-ხატი: „გვირგვინი, გუთანი და ხმალი“.

გვირგვინი — მეფის ინსიგნია, სიმბოლო მზიურობისა და მარადიულობისა მითოსური ცნობიერებიდან... გუთანი — გლეხის უმთავრესი სამეურნეო იარაღი, სიმბოლო მინათმოქმედი ერის არსებობისა და ხმალი — სიმბოლო თავდაცვის, მტერთან ორთაბრძოლის, მხედრული სულისკვეთებისა.

ვეფქრობთ, ლექსში „ბაზალეთის ტბა“ ილია ჭავჭავაძე განსახოვნებს ბაგრატიონის ყრმა უფლისწულის დაბადებას, სამეფო ხელისუფლების აღდგენას საქართველოში.

ილიას, ტახტდაკარგულ საქართველოში რეალურად დაეკისრა მეფობის, ერის წინამძღოლობის მისია, მან განვლო გოლგოთა, უფალთან მიმსგავსებით ქართველი მეფე-მონაამენი რომ ვლიდნენ. ღრმად ჰქონდა განცდილი ქართველ ბაგრატიონთა ხვედრი „ერთმორწმუნე“ დამპყრობის მახვილქვეშ რუსეთში გადასახლებული და მიმოფანტული ერეკლე მეფის შთამომავალი თუ ირანში გადახვენილი ალექსანდრე ბატონიშვილის „განწირული სულისკვეთება“.

ამრიგად, ი. ჭავჭავაძე საგანგებოდ არჩევს ხალხურ ტრადიციაში დამკვიდრებულ ხატოვან ფორმულად ქცეულ, ღრმადსულიერი შინაარსით გამორჩეულ მოტივებს. უნარჩუნებს მათ განსახოვნების ტრადიციას და ახლებურად აცოცხლებს მხატვრულ ნააზრევში.

ერის მოლოდინი საფარველდადებული, გადაგანძული საიდუმლოს გაცხადების ყამის მოლოდინია. „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველების დარად, რაინდებს ღვთიურ ძალას „აბჯარი საკვირველი“ ანიჭებთ:

„ჯაჭვი, ხრმალი, მუზარადი, საბარკული მათი მგვანი“,

„ჯაჭვ-მუზარადი აღმასი, ხრმალი ბასრისა მჭრელიო“.

ზღაპრულ ეპიზოდს პოემამი ქართველ მეფეთა ისტორიული სურათები მხატვრული ძალმოსილებით უსწორებს თვალს.

საინტერესოა, ტრადიციულ აზროვნებაში გერგეტის სამების ფუნქცია:

„გერგეტი ძველთაგანვე სინმიდით ყოფილა მოსილი ქართველთა თვალში. იმ ადგილზე, სადაც დღეს სამების ტაძარი დგას, ტრადიცია ანდრია პირველწოდებულის კვალს ხედავს, მოციქულს აქ ჯვარი აღუმართავს, რითაც დასაბამი მიუცია ამ არემარის საკრალური ისტორიისათვის... ძნელბედობის ყამს სამების წმიდა ტაძარში ინახებოდა სვეტიცხოვლის განძი, მათ შორის წმიდა ნინოს ჯვარი ვაზისა, გერგეტი მცხეთის სვეტიცხოვლის საუფლოში შედიოდა. ისინი თავიანთ ისტორიას ვახტანგ გორგასლიდან იწყებენ, ტაძრის აშენებას თამარის ანდრეზულ ხანას მიანერენ“ (ზ. კიკნაძე)

ეს ანდრეზები და გადმოცემები ჰქმნიან საყმოს ცნობიერებას. საყმოს ცნობიერება კი გამჭვირვალედ ინახავს მეფის ცხოველმყოფელ ხატს, ერის დამოუკიდებლობის იდეალს, პიროვნების ღირსებისა და თავისუფლების მრწამსს. ვლადიკავკასიდან მომავალი ილიასა და მოხვევის საუბარში სამების ტაძართან ერთად თვალნათლივ ცოცხლდება „სამყოს“ ტრადიციული აზროვნება. ლელთ-ლუნია ფაქტობრივად „საკრალურის მცველის“ ფუნქციას გულისხმობს.

თელეთობა — ხატოვან თქმად ქცეული სიტყვა-ფორმულაა, „არეულობა, ღრეობა, ხმაურობა, უნესობა. (თ. სახოკია). თელეთობით აღინიშნება ქაოსი „ერთი სიტყვით თელეთობა“ (გ. ორბელიანი).

„თელეთის გორაკზე წარმომდგარია ქვითკირის ეკლესია წმიდა გიორგის სახელობაზე აშენებული. დღეობაზე აუარებელი მლოცველი იყრიდა თავს, იკვლებოდა ხატისთვის შესანიერი საკლავი. ათევენენ ღამეს, იმართებოდა ქეიფი, დროსტარება, ჩხუბი... ამ უნესრიგობას, ხმაურობას სურათხატოვნად დაერქვა თელეთობა“.

თელეთობა, როგორც ხატოვანი თქმა, აურზაურისა და ღრეობის აღმნიშვნელი, გულისხმობს წმიდა გიორგის დღესასწაულის დესაკრალიზებას ილიას ეპოქაში: უმთავრესი ფუნქცია დღესასწაულს დაკარგული აქვს და თავშეყრის, ქეიფობა-დროსტარების ალაგად ქცეულა. XIX ს-ის სასულიერო პირთა ქადაგებებში ხშირად ჩნდება მოწოდებები იმის თაობაზე, რომ დიდ დღესასწაულებზე ხალხი სალოცავად და წმიდანთა პატივსაცემად როდი იკრიბება, უმეტესად ტაძრის ეზოში საკლავით მოდის და საერო დღესასწაულად აქცევს საეკლესიო ტრადიციას. ამ ეპოქაში თვალშისაცემია სულიერ ფასეულობათა გადაფასება და სასულიერო ნოდებისადმი უნდობლობა, რაც განაპირობა საქართველოში რუსეთის იმპერიულმა პოლიტიკამ — სამეფო ტახტის გაუქმებამ და ავტოკეფალიის დაკარგვამ, რუს ეგზარხოსთა მიერ ქართველ სასულიერო პირთა შევიწროვებას, სასულიერო განათლების მოწყვეტას შუასაუკუნეობრივ ტრადიციასთან და რუსულად წირვა-ლოცვის, ზოგადად რუსიფიკაციის პოლიტიკით.

ხალხი ინარჩუნებს დღესასწაულის ხსოვნას, მაგრამ თანდათან ეს დღესასწაული ემსგავსება წარმართულ, ქრისტიანობამდელ წეს-ჩვეულებებს.

როდესაც ი. ჭავჭავაძის „კაცია-ადამიანში“ თელეთს გამგზავრება იხატება, სწორედ დესაკრალიზებული, ფუნქციადაკარგული დღესასწაულის ხსოვნა წარმოჩნდება. უძველესი დროიდან შვილიერებისა და სენთაგან განკურნების ძალით განთქმული წმიდა გიორგის სალოცავში ლუარსაბი და დარეჯანი რწმენით აღვსილი სასობით მოძღვრის რჩევით როდი მიეშურებიან, მათ იქ მკითხავი აგზავნის.

თელეთობა მცირედმორწმუნე ცოლ-ქმრისთვის წმიდა გიორგის სასწაულთა მოსმენის, მრავალსაუკუნოვანი ტაძრის თაყვანისცემის სურვილით როდია აღვსილი, არამედ ისინი იმ მრევლის ღვიძლი შვილნი არიან, რომელსაც თელეთობა თავშეყრისა და ღრეობის, ადვილად დესაკრალიზებულ დღესასწაულად მიაჩნიათ.

როგორც ი. ჭავჭავაძის თვალსაწიერში ლუარსაბი არ არის წმინდა მეფე ლუარსაბის ღირსეული მემკვიდრე სარწმუნოებრივი მრწამსით, არც დარეჯანია განსახიერება რუსთველისა, პიროვნებისა, როგორც სახელი ლუარსაბი, ილიას შემდგომ დესაკრალიზებულია, ისე თელეთობა და თელეთს გამგზავრება ნაწარმოებში კომიკურია.

ილია ჭავჭავაძის „კაცია-ადამიანში?!“ ეს დესაკრალიზებული დღესასწაული იგულისხმება, გაშარჟებულია „ლუარსაბისა და დარეჯანის თელეთს გამგზავრება“.

ამრიგად, ილია ჭავჭავაძე ტრადიციული აზროვნების წიაღს სიღრმისეულად სცდება, საკრალურის „ზე-ცნობიერ“ ძალას შეიგრძნობს, აცნობიერებს და თავის შემოქმედებაში ახლებურად აცოცხლებს. ტრადიციული განსახოვნების ძალით საკრალურობის, იდუმალების, საიდუმლოებრივის მაღლი შემოქმედებითად შენარჩუნებულია.

**„კვალი განათლებულის“
მოტივი ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში**

ყველა დიდი პოეტის შემოქმედებაში დგება ჭეშმარიტების ძიების საკითხი, რომელსაც თითოეული შემოქმედი სხვადასხვაგვარად გაიაზრებს. შესაძლებელია ზოგადი პრინციპები დაემთხვეს ერთმანეთს, მაგრამ ნიჭიერ მწერალს მაინც თავისი განსხვავებული ხედვა აქვს; ამ ხედვას კი ის ისეთ სიტყვაში აყალიბებს, რომელიც მხოლოდ მისეულად აღიქმება.

ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში მთელი სიმძაფრით დგება ჭეშმარიტების ძიების საკითხი, რომელსაც ქრისტიანული მსოფლხედვა უდევს საფუძვლად. ილიას ცნობილი ლექსების მიხედვით პოეტის ნააზრევი ასე წარმოჩნდება: **ყმანვილი ახლოს დგას უფალთან, მაგრამ დროთა განმავლობაში, სიჭაბუკის ჟამის გასვლასთან ერთად, იგი შორდება ღმერთს და ობლდება, რადგან წყდება ის კავშირი, რომელსაც ყრმა თავისი უცოდველობით, გულწრფელობით, ფიქრით, ოცნებით ამყარებდა უფალთან** („ყვარლის მთებს“). ჭაბუკის თვალთ დახახული ყვარლის მთები შეგვიძლია გავიაზროთ როგორც ზეცასთან დამაკავშირებელი მედიუმი, ქვეყნისა და ცის შემაერთებელი. ამგვარი ფუნქცია ქრისტიანულ ტრადიციას ენიჭება ხოლმე: მაშინ კიდევ უფრო სიღრმისეულად შეიძლება გავაანალიზოთ ილიას მიერ გამოყენებული ლექსიკა: ზეცასთან სიმბოლური ქორწინება — „შეუღლებული, ღმერთთან მისვლის ჟამი — სიყრმე; სხვაგვარი შიში, რომელიც არ აიხსნება სიმბოლოთა და მხოლოდ უფლის წინაშე მყოფობის შიშად უნდა აღვიქვათ. ამ აზრს კიდევ უფრო აძლიერებს ცისა და მთების სიმადლობის ერთად მოაზრება, მათა „ზემო მხარის“ ლაჟვარდოვანი — ხილული — ცის ფონზე ჭერება და პოეტის ნატვრა „აღმაფრენისა“, რომელიც მხოლოდ „ყრმობის სიმარტივეთაა“ მისანვლოში. დროთა განმავლობაში იცვლება მიმართება მთებთან. რატომ? პასუხი ერთია. ყმანვილობის ჟამი გადის, რის გამოც სხვაფერდება დამოკიდებულება თვით ზეცასთან. ყრმა თუ „ყმანვილ ყრმობის სიმარტივეთ“ ახერხებდა უფალთან აღსვლას (თუნდაც ოცნებით), ჟამმა ყმანვილობასთან ერთად „სიმარტივეც“ დააკარგინა; გონებას კი სულ სხვა მიზნები დაუსახა — საჭიროა ნუთისოფლის ვალის მოხდა, რადგან ყრმობით ვეღარ მიხვალ უფალთან: **ზრდასრულ ადამიანს, რომლის გონება უკვე ნუთისოფელზე ფიქრს მოუცავს, აღარ შესწევს ძალა ღვთაებრივის აღქმისა და ეძიებს სხვა გზებს.**

ილიას შემოქმედებაში იკვეთება რამდენიმე გზა: 1) სრულყოფილებისაკენ სწრაფვა, რასაც ადამიანი უფლის ბაძვით ახორციელებს („როდემდის“); 2) ვალის მოხდისა და კვალის დამჩნევის გზა („ყვარლის მთებს“, „ქართველის დედას“, „დაე, თუნდ მოკვდევ“); 3) პოეტური პროცესი („ჩიტი“, „ციურნი ხმები“, „პოეტი“); 4) მწუხარება („მწუხარება“); 5) ობლობა („გაზაფხული“); 6) ლოცვა („გ. აბხ/აზს“, „მამაო ჩვენო“, „ოდეს დემონი“); 7) სიყვარული („გიყვარდეს“, „რისთვის მიყვარხარ“, „მეცა მქონია კარგი მამული“).

ჭეშმარიტების ძიების ამ გზებიდან ილიას სახე და ხასიათი ყველაზე მეტად ვალის მოხდისა და კვალის დამჩნევის გზაში ვლინდება; თუმცა ყველა გზა საბოლოოდ ერთიანდება და ერთ მიზანს ისახავს — ნუთისოფლის ვალის მოხდას. რას ითხოვს ნუთისოფელი ადამიანისაგან? რაში მდგომარეობს მისადმი ვალი? ილია მთელი თავისი შემოქმედებით ცდილობს პასუხი გასცეს ამ უმნიშვნელოვანეს კითხვას; რაც დაახლოებით ამგვარად აღიქმება — ნუთისოფელი ამქვეყნიური რეალობაა, ამიტომაც ადამიანის ვალია ამ ქვეყანას დაამჩნიოს კვალი, რომელიც „განათლებული“ უნდა იყოს, ე.ი. რწმენით განათებული. სწორედ ამ კვალის დამჩნევისათვისაა საჭირო ყრმობასთან და მთებთან განშორებაც და შემდეგ ხელმეორედ (უკვე ზრდასრული ადამიანის) დაბრუნება მათთან.

უფლისგან მოშორება სიმბოლოურად თვალის ნათლის დაბნელებადაც აღიქმება. პოეტის თვალის „მწუხარი“ ხდება, როცა კამარას აღარ ამკობენ მთის მწვერვალნი. ლექსის ბოლო სტროფები — „მშვიდობით, ჩემო...“ — რეალურ ყვარლის მთებთან გამოსამშვიდობებლად ნათქვამი სიტყვებია, რომელშიაც წარმოჩნდება სულის სწრაფვა „შორ ქვეყნიდამ“ (რუსეთიდან) სამშობლომდე, ან სულაც — ამ ქვეყნიდან იმ ქვეყნამდე (სამშობლო და მამული ქრისტიანულ ლიტერატურაში /სასულიეროსა და საეროშიც/ ხშირად მოიაზრება ღვთიურ კუთხედ ანუ ადგილად, სადაც ღმერთია).

ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში ადამიანის ვალის საკითხი მრავალმხრივ არის მოაზრებული. ზოგადად კი პრობლემა კითხვის სახით ასე შეიძლება ჩამოვაცალიბოთ — რაში მდგომარეობს ადამიანის დანიშნულება და ვალი ღვთის წინაშე, რომელშიაც გაერთიანდება საკითხები — ადამიანის (ყრმის, დედის თუ წინამორბედის) ვალი სამშობლოს წინაშე, ასევე — პოეტის დანიშნულება და ვალი?

ილიასათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ ადამიანმა თავისი „განათლებული კვალი“ დატოვოს ამ ქვეყნად, რომ მისმა სიცოცხლემ ფუჭად არ ჩაიაროს, რომ სხვებსაც მაგალითი მისცეს „ნათელი საქმისა“. ამიტომაც პოეტის ვედრებაა დედისადმი:

„დედავ, ისმინე ქართველის ვედრება;
ისე აღზარდე შენ შვილის სული,
რომ წინ გაუძღვეს ჭეშმარიტება,
უკან რჩეს კვალი განათლებული“ (ჭავჭავაძე 1987: 67).

პოეტი ქრისტიანული მსოფლხედვის თანახმად წუთისოფელს მდინარედ სახავს, თავის სხეულს — ნავად, რომელსაც წუთისოფლის ზვირთები არხევს, ხოლო ზღვას — სამყაროდ, რომელშიაც მის ნავს „ჩალუპვა“ ელის, კვალს კი ნაშლა. კვალის ნაშლა ილიასათვის დიდი ტრაგედიაა:

„თუ ეს მაქვს გარდუვალი,
ვსწყევლი ჩემ შობის ნამსა.
რად მინდოდა სვლა ქვეყნად,
თუ ეგ ბოლო მხვდა მხვედრად?“ (ჭავჭავაძე 1987: 48)

პოეტი მზადაა ტანჯვისათვის, ცრემლის ღვრისათვის; ბედის მუხთლობასა და სიყვარულში ღალატსაც კი აიტანს. ერთადერთი, რისი ატანაც არ შეუძლია, ეს საკუთარი თავის „არაფრობა“:

„ყველას გავუძლებ, როგორც კლდე ქვისა,
ბედთანა ბრძოლა ვით მეშინება?!
ხოლო ჩემ თავის არაფრობისა
არ ძალმიძს, ძმანო, ვერსით გაძლება!“ (ჭავჭავაძე 1987: 69).

არა მხოლოდ ტანჯვის, ილიას სიკვდილისაც არ ეშინია. ტანჯვითა და სიკვდილისათვის მზადყოფნით იგი თითქოს თავიდანვე ემზადება წმინდანობისთვის:

„დაე, თუნდ მოვკვდე, არ მეშინიან,
მაგრამ კი ისე, რომ ჩემი კვალი
ნახონ მათ, ვინცა ჩემს უკან ვლიან,
თქვან: ალასრულა მან თვისი ვალი“ (ჭავჭავაძე 1987: 66).

ლექსში ილია კონკრეტულად თავის მოვალეობაზე საუბრობს, რასაც სამშობლოს სამსახურსა და პოეტურ მოღვაწეობას უკავშირებს — ქართველი საფლავში ჩასაძახებს თავის პოეტს:

„... შენი ქნარი შორს ჩვენგან — ჩრდილში —
ამაოდ ჩვენთვის არ ხმაურობდა“ (ჭავჭავაძე 1987: 66).

პოეტის მიზანია ხალხზე ზრუნვა პოეზიის საშუალებით; მისი გამოფხიზლება, გამოცოცხლება. ლექსში „როდემდის“ ილია მტკივნეულად განიცდის, რომ არ ვცნობთ სიცოცხლის ფასს, არ ვცემთ თავყვანს ამ ღვთიურ ნიჭს, მის ყოველ წუთს სიფრთხილით არ ვხარჯავთ და აქ ყოფნა ამაოებად გვეჩვენება. ასეთ ადამიანს ილია სულელს უწოდებს. მას დავინყებულები აქვს ქრისტეს სიტყვები და თავის თავს, მტვრით შექმნილს, ისევე მტვრად სახავს; სიცოცხლეს — ამ უკვდავ ნიჭს — კი მტვრის თანამგზავრად. ილია ადამიანს მაცხოვრის სიტყვებს შეახსენებს:

„წუთუ არ იცი, რას გამცნებდა ღმერთი ჯვარცმული,
როს ბრძანა: „ვითა მამა ზეცის, იყავ შენც სრული“ (ჭავჭავაძე 1987: 61).

სრულყოფილებისაკენ ანუ ღმერთისაკენ სწრაფვა არის ადამიანის ცხოვრების დედააზრი, მისი გზის ნათელი; ის, რაც ტოვებს ამ ქვეყნად კვალს; ამიტომ ადამიანის მიზანია, მიემსგავსოს ღმერთს. მთელი თავისი ცხოვრებითა და შემოქმედებით ამისკენ მიილტვის ილიაც. ის ამჟღავნებს ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და ქრისტიანული სახისმეტყველების უდიდეს ცოდნას და განმარტავს „ცის ნიჭს“:

„უსულდგმულო ცხოვრება
იგი მინის ყოფილა,
რასაც ბოლო ჰქონია!
ცხოვრებას აცისკროვნებს
სული, საქმით მეტყველი,
და ის უბოლო არის,
ვით სულის შთამბერველი“ (ჭავჭავაძე 1987: 116).

უსულო ცხოვრება მინისაა, მას ბოლო აქვს; ცის ნიჭი კი სულია, „სული, საქმით მეტყველი“. პოეტი კარგი საქმით თავის დროს აჩენს კვალს და ამასთანავე „აქავ“ (ამ სოფელში) ენაფება უკვდავების წყალს, რომელიც, სახარების ტექსტის წმინდა მამათა განმარტებით, ქრისტეს რწმენით მოპოვებული საუკუნო ცხოვრებაა. „საქმით მეტყველი სულობა“ პიროვნების მიერ საქმეში ასახული სულიერებაა, ამ ქვეყანაზე „განათლებული კვალის“ დამჩნევაა, თავისუფლებისაკენ სწრაფვაა, მოქმედება და მოძრაობა (მდრ. ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილებთან“ — მყინვარისა და თერგის, დღისა და ღამის დაპირისპირება).

საინტერესოა სულის ეპითეტად „უბოლოს“ გამოყენება, რაც არანივთიერსა და დაუსრულებელს უნდა ნიშნავდეს (რომელსაც ბოლო არა აქვს); უფლის მხატვრული სახე კი „სულის შთამბერველია“ (ბაქრაძე 1984 : 63-64). კვალის დატოვება ამ ქვეყნად ანუ სრულყოფილებისაკენ და ღვთისაკენ სწრაფვა „საქმით მეტყველ სულობაში“ მჟღავნდება. მიხეილ კვესელავას თქმით, „ეს ფაუსტური პარადიგმების

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტია“, რადგან ჯერ იყო სიტყვა, რომელიც ითარგმნა გონებად, გონება შეიცვალა ძალით და ბოლოს საქმით. ჭეშმარიტების კრიტიკიუმად საქმე წარმოჩნდა (კვესელავა 1961 : 401). საქმით მეტყველი სულია ის პოეტიც, რომლის ქნარიც „ამაოდ ჩვენთვის არ ხმაურობდა“ („დაე, თუნდ მოკვდე“). პოეტს ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში წმინდანის ფუნქცია აკისრია. ის „ზეცისა კაცი და ქვეყანისა ანგელოზია“. მას ცა გზავნის, ცა ნიშნავს და განსაკუთრებულ მისიასაც აკისრებს. ეს მისია ერის წინამძღოლობაა; სწორედ ამიტომაც ლაპარაკობს პოეტი ღმერთთან, სწორედ ამიტომაც ღვივის მისი გულში ღმერთის სიყვარული, რომ ერის ტანჯვა და სიხარული მხოლოდ კი არ გაიზიაროს, არამედ მისი „ბედით და უბედობით დაედაგოს კიდეც მტკიცე გული“ ... და, აი, მხოლოდ მაშინ, როდესაც ნაპერწკალიც — სულიწმინდის მადლი — გადმოვა პოეტზე, შეძლებს ის პოეტური პროცესის აღსრულებას; მისი ნამოღვანარი კი ის წმინდა კვალი იქნება, რომელიც ერს ტანჯვის ცრემლს მოსწმენდს (ჭავჭავაძე 1987 : 103).

ილიამ იცის, რომ პოეტობა საპასუხისმგებლო მოვალეობაა – პოეტი წმინდა სიტყვას ავრცელებს ხალხში, რომელიც „ბოროტთა საკლავად“ არის მიმართული. წმინდა სიტყვა ღვთის სიტყვაა, უფლის მცნებებია, რომელთა მიზანი სწორედ ეშმაკთან ბრძოლაა. ილია მართლის დიდი რწმენა კიდეც ერთხელ გამოჟღავნდა ფარისევლობის დაგმობასა და სიკეთის ფარულ ქმნაში;

„თუ კაცმა ვერ სცნო ჩვენი გული, ხომ იცის ღმერთმა.
რომ წმინდა არის განზრახვა და სურვილი ჩვენი“ (ჭავჭავაძე 1987 : 120).

ეს „წმინდა“ თუ „ღვიძლი“ (ამ სიტყვებს ილიასათვის ერთი მნიშვნელობა აქვს. ორივე ღვთიურს აღნიშნავს) სიტყვა ქვეყანას გულისტკივილს მოუჩრჩენს, დავრდომილს აღადგენს, უნუგემოს ნუგემს მოჰყენს, მტირალს ცრემლს მოსწმენდს, მუშას შრომას გაუადვილებს და, რაც მთავარია, იმედს ჩაუნერგავს ივერიის ძეთ. სიტყვას საქმე მოჰყვება, საქმე, რომელიც „განათლებულ კვალს“ ტოვებს — ერთ დიდ ცეცხლად შეგროვდება „ის თითოეული ნაპერწკალი, რომელიც არ შეიძლება რომ ყოველს კაცში არ ჟოლაგდეს“; ცეცხლი ანუ სიყვარული კი სამშობლოს გულს გაუთბობს („მგზავრის წერილები“). პოეტის მისია ილიას მრავალ ლექსსა თუ მოთხრობაში სხვადასხვა მხატვრული და სიმბოლური სახეებითაა წარმორჩენილი, თუმცა აზრი მისი დანიშნულების შესახებ ყველგან ერთია — პოეტი „საქმით მეტყველი სულია“, მან თავისი კვალი უნდა დაამჩნიოს ამ ქვეყნად, ამიტომაც მიეცა ნიჭი და ამიტომაც „ლაპარაკობს ღმერთთან“.

ილიას შემოქმედების მიხედვით, პოეტური პროცესი ამგვარად შეიძლება აღვიქვათ: დაბინდული ცნობიერება, რომელსაც მოჰყვება მწუხარება და განწმენდა (ღმერთთან მიახლება და ლაპარაკი), შემდეგ — ციდან ნაპერწკალი (სულიწმინდის გადმოსვლა) და ლალი სიმღერა ანუ „წმინდა სიტყვა“; სიტყვა, რომელიც ტოვებს კვალს. ეს არის პოეზიით ღმერთთან მისვლის გზა და ღმერთის სიტყვის ხალხთან მიტანა. ილიას არა ერთი, არამედ მრავალი ლექსი ნიშნავს სწორედ ხალხისათვის ღვთის სიტყვის შთაგონების. ეს ლექსებია: „პოეტი“, „ჩემო კალამო“, „ციურნი ხმები“, „მწუხარება“, „გიყვარდეს“, „როდემდის“, „ქართვის დედას“ და ა.შ., ხოლო პოეტის სიტყვას ღვთისადმი წარმოადგენს ლოცვა.

პოეტი მხოლოდ ერთი თხოვნით მიმართავს უფალს — შეიმეცნოს უფლის მიერ „ნამცნები სიყვარული“. ესეც უფალთან მიახლების გზაა, ყველაზე ნაცადი და უტყუარი. ილიამ კარგად უწყის, რას ნიშნავს სიყვარული, რომ უფლისადმი ტრფობა მას მხოლოდ მოყვასის სიყვარულს არ ავალდებულებს; რომ მოყვრული სიყვარული მოიცავს მოყვრისა და მტრის — ორივეს — სიყვარულს. სიყვარული სულიერი ნათლის მოპოვების გზაა, ნათელი კი გადაარჩენს პიროვნებასაც და ერსაც. ამიტომ დედის მისიას, რომელსაც „საღმრთო ვალად“ მიიჩნევს, მკვეთრად და ზუსტად აყალიბებს ილია:

„აღზარდე შვილი, მიეც ძალა სულს,
საზრდოდ ხმარობდე ქრისტესა მცნებას,
შთააგონებდე კაცთა სიყვარულს, —
ძმობას, ერთობას, თავისუფლებას, —“ (ჭავჭავაძე 1987 : 67).

საღვთო სიყვარულის ჩანერგვით უნდა აღიზარდოს შვილი; თუ მის გზას წინ ჭეშმარიტება გაუძღვება, მას ნამდვილად დარჩება „განათლებული კვალი“, რაზედაც ოცნებობდა და რისთვისაც მთელი ცხოვრება იღვწოდა ილია ჭავჭავაძე. მთელი მისი შემოქმედება გამოხატულებაა იმისა, თუ როგორ უნდა შეძლოს ადამიანი თავისი ვალის იმგვარად აღსრულება, რომ უკან რჩეს „კვალი განათლებული“.

მიუხედავად იმისა, რომ მე-19 საუკუნემ, განსაკუთრებით 60-იანმა წლებმა, ცნობიერების დიფერენცირება და ინტეგრირება მოიტანა — რამაც ხელი შეუწყო აზროვნების განვითარებას, თამამ აზრსა და სიტყვას — ქართველ კლასიკოსთა შემოქმედება რელიგიური თვალსაზრისით არა თუ დაშორდა ქრისტიანულ დოგმატებს, პირიქით, მთელი სიღრმით გამოხატა „ჩვეულებისაებრ მამულისა სღვის“ უცვალელობა. რაც შეეხება მხატვრულ აზროვნებას, თითოეულმა შემოქმედმა თავისებურად, ინდივიდუალურად გამოხატა სათქმელი. მათი ინდივიდუალიზმი საკითხის დასამამიც ადვილად შეიმჩნევა. ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება პიროვნული სიძლიერის, სიმტკიცისა და რწმენის ნათელ გამოვლინებად მიგვაჩნია, რომლის ერთ-ერთი მაგალითიცაა „კვალი განათლებულის“ მოტივი.

დამონებიანი:

ბაქრაძე 1984: ბაქრაძე ა. „ილია ჭავჭავაძე“. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1984.
კვესელავა 1961: კვესელავა მ. „ფაუსტური პარადიგმები“. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1961.
ჭავჭავაძე 1987: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, „საბჭოთა საქართველო“, 1987.

**„ევროპეიზმის“ როგორც კულტურულ – ისტორიული მოვლენის
ილია ჭავჭავაძისეული ინტერპრეტაცია**

ილია ჭავჭავაძე ქართულ სინამდვილეში ის მოაზროვნე გახლდათ, რომელმაც პირველმა დასვა „ევროპეიზმის“, როგორც კულტურულ – ისტორიული მოვლენის ახნის აუცილებლობა. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენში ადრეც გრძნობდნენ აღნიშნული პრობლემის აქტუალობას (ს. დოდაშვილი, გრ. ორბელიანი, ვ. ორბელიანი, ნ. ბარათაშვილი), ზოგიერთი ავტორი იყენებს კიდევ „ევროპეიზმის“ ცნებას (მ. თუმანიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი), ამჟამად კი გარკვეული ასპექტით შესწავლილია (ს. ჩიქოვანი, ჯ. ჭუმბურიძე, ი. ევგენიძე) და მონოგრაფიულადაა დამუშავებული – „ევროპეიზმი ქართულ ლიტერატურაში“ (დ. ლაშქარაძე), თავის არსებით ნაწილში, როცა საკითხი კულტურულ – ფილოსოფიური თვალსაზრისით საზოგადოდ, „ევროპეიზმის“ ინტერპრეტაციას ეხება, საჭიროა ფართო სპექტრში იქნას გააზრებული, როგორ ესმის „ევროპეიზმი“ ილია ჭავჭავაძეს.

დიდი მწერლისა და მოაზროვნის თანამედროვე უცხოელ და ქართველ ავტორთა (არტურ ლაისტი, დავით კასრაძე) გადმოცემით – „მას სურდა ქართული ლიტერატურა აღმოსავლეთის გავლენისაგან გაეთავისუფლებინა“ და საერთოდ „იგი არა მარტო ლიტერატურის, არამედ ცხოვრების ევროპეიზაციის მომხრე იყო“ (არტურ ლაისტი). ამიტომაც აზროვნებისა და მხატვრული გემოვნების მეტრად სახავდა არა მხოლოდ „გოეთეს, შილერს, ბაირონს, პუშკინს და გოგოლს“ (ჭავჭავაძე 1998: 337), არამედ „დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ნიცშესა და შოპენჰაუერსაც“ (ა. ლაისტი). ილია ჭავჭავაძეს, იმთავითვე გაცნობიერებული ჰქონდა თავისი მისია ამქვეყნად და ამიტომაც განუცხადებია კიდევ: „ჩემს აზრებში ბევრი რამ ინდოევროპულიაო“ (ჭავჭავაძე 1998: 337-346).

ამ წინამძღვრებიდან გამომდინარე, გასაგებია, რომ ილია ჭავჭავაძე მიზანმიმართულად ცდილობს, წარმატებითაც ახერხებს საკუთარი შემოქმედებითი ინტერესების ევროპულ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული პრობლემემატიკის წიაღში ჩართვას. ამიტომაცაა, რომ ის არა მხოლოდ თავისი მთარგმნელობითი პრაქტიკით (შექსპირი, გოეთე, ი. პოლონსკი, ვ. სკოტი, ფ. შილერი, ჯ. ბაირონი, ა. პუშკინი, მ. ლერმონტოვი, ჰ. ჰაინე, რიუკერტი, ტ. მური, ა. შენიე, ნ. ნეკრასოვი, ა. დოდე, ჯ. იაკობინი, ა. ბუვიე, გ. ებერსი, კლარეტი, ი. ტურგენევი და სხვ.), არამედ ორიგინალური შემოქმედების პრობლემემატიკით ეხმიანება ახალ დროში ევროსივრცეში აქტუალურ ისეთ ლიტერატურულ თემებს, როგორიცაა: გოგოლისებური მიდგომა ქართული სინამდვილისადმი (კიკნაძე 1957:); განდევნილობის თემა (მინაშვილი 1995:; ბაქრაძე 1990:; კალანდარიშვილი 2006:); ფაუსტურ იდეათა გამოვლენის ფორმები (კვესელავა 1961:); დანაშაულისა და სასჯელის სოციალური მექანიზმი („სახარხოებლაზე“), თუ ახალი დროის ეგზომ სპეციფიკური ე. წ. ადამიანის „გაუცხოების“ პრობლემა (ბაქრაძე 1990:).

ილია ჭავჭავაძე „ევროპეიზმს“ არ აღიქვამს როგორც მანადე უცნობ კულტურულ რეალობას. ის XIX საუკუნის ქართულ გარემოში ერთადერთი მოაზროვნეა, ვინც ობიექტურად და მიუკერძოებლად სცადა ჩასწვდომოდა არა მხოლოდ პიროვნულად სიმპატიზირებულ, არამედ ქართული მენტალობისათვის ორგანულ, მისი დაკვირვებით, გენეტიკურად მახლობელ ევროპულ სამყაროს და პრაქტიკულად ეტვირთა კულტურათაშორისი მედიატორის ფუნქციაც. ამის გამოა, რომ ი. ჭავჭავაძე, ერთი მხრივ, ენერგიულად თარგმნის ევროპულ და რუს მწერლებს; მეორე მხრივ, ლიტერატურულ მეგზურობას უწევს ქართულ სინამდვილეში მისივე ძალისხმევით შემოღწეულ ევროპულ სწავლულებს (არტურ ლაისტი, უორდროპები და სხვ), რათა მათ დიდი მწერლის კონსულტაციების წყალობით ევროსამყაროს ჯეროვნად გააცნონ ქართული კულტურა. რასაკვირველია, ილია ჭავჭავაძე ადრევე კარგად გრძნობს შემდგომში ჩვენში ფილოსოფიური განსჯის დონეზე ქართველის ეთნომენტალური იერ-სახის შესახებ გაჟღერებული შეხედულებების არსს, რომლის მიხედვით: „ქართველი ქართველია და სხვა არავინ. ის არაა აღმოსავლეთელი ადამიანი. მაგრამ არც ფრანგია და არც ინგლისელი. მას საკუთარი სახე აქვს, რომლის გამომჟღავნების საშუალებას ისტორია არ აძლევდა“ (კოდუა 1978: 14-15).

ილია ჭავჭავაძემ ამ კონტექსტში ასევე პირველმა დასვა „ახალი ქართული ლიტერატურის“, როგორც სრულიად გარკვეული ისტორიულ-კულტურული მოვლენის, ახსნის აუცილებლობა. მართალია, ის პირდაპირ არ იმარჯვებს „ახლის“ ცნებას, მაგრამ, სავსებით მართებულად, „ახალი ლიტერატურის“ პრობლემას კანონზომიერად უკავშირებს „ევროპეიზმის“ გაგებას, ანუ „ახლის“, როგორც ასეთის, კულტურულ-ისტორიული შინაარსი მისთვის „ევროპეიზმის“ ეკვივალენცია. ე. ი. ილიას წარმოდგენაში, რაც ამ მოვლენას „სიახლის“ თვისებას სძენს, სწორედ მისი „ევროპეიზმი“. ფრიდრიხ ნიცშე, მაგალითად, „ევროპულს“ და „თანამედროვეს“ იყენებს როგორც სინონიმებს და ფიქრობს, რომ „თვით ევროპაშიც კი ჩვენს კულტურულ ტერმინში („ევროპეიზმი“ – ი.ე.) იგულისხმება არა შორეული და ყველა ხალხი, არამედ მხოლოდ ისინი, რომელთაც აქვთ ერთიანი წარსული – ბერძნული და რომაული სამყაროს, ბიბლიისა და ქრისტიანობის სახით“ (ნიცშე 1909: 299). ამასთან, ეს ავტორი შეუდარებლად აფართოებს „ევროპულის“ კულტურულ-ისტორიულ და გეოგრაფიულ საზღვრებს, როცა მასში აქცევს ამერიკასაც, რამდენადაც ეს ქვეყანა, მისი თქმით, „ევროპული კულტურის ქალიშვილია“ (ნიცშე 1909: 229). ამ კონტექსტში თავის ახსნას მოითხოვს „ევროპეიზმის“

ნიშნის მატარებელი „ახალი ლიტერატურისა და კულტურის“, თანამედროვე, ანუ საკუთრივ „ახალი ადამიანის“ გაგება.¹

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ რანაირი რელატიურიც არ უნდა იყოს „ახალი დროისა“ და, მის კვალობაზე „ახალი ადამიანის“, როგორც ასეთის, გაჩენის კონკრეტულ-ისტორიული, ქრონოლოგიური ჩარჩოს შესახებ მსჯელობა, ის მაინც რენესანსის, ანუ ჰუმანიზმის ეპოქას უკავშირდება: მის არსებით თავისებურებად მიიჩნევენ, „ზოგადად რომ ვთქვათ, ინდივიდუალიზმს და პროტესტს პიროვნების დამონების წინააღმდეგ“ (ჯიველეგოვი 1908: 23-25).

გრძნობათა ინდივიდუალიზაცია, პიროვნების უაღრესად ინტიმურ განცდათა სოციალური ღირებულების აღიარება არის ადამიანის, როგორც სოციალური ფენომენის, ავტონომიურობის პირობა. ეს მომენტი იძენს გადამწყვეტ მნიშვნელობას ახალი დროის ხელოვნებისთვის, რომელსაც ქალაქურ ყოფას უკავშირებენ (ა. ჯიველეგოვი, ა. ლოსევი) და თვლიან, რომ ესაა „ადრეული ქალაქური კულტურის პროდუქტი“ (ლოსევი 1978:).

ცალკეული ინდივიდუუმის გრძნობათა საციალური შინაარსი მაინც მოგვიანო ხანაში იქნა აღიარებული, როცა „Невольно бросается в глаза субъективистически-индивидуалистическая жажда жизненных ощущений независимо от их религиозных или моральных ценностей, хотя эти последние здесь формально не только не отрицаются, но часто и выдвигаются на первый план“ (ლოსევი 1978: 57).

„ახალი ადამიანი, გასეტის აზრით, რევოლუციურია სიახლის თვალსაზრისით. ის არა ჰგავს წინა საუკუნის ადამიანებს, ახალი ადამიანი წარმოშვა ლიტერატურაში დემოკრატიამ, ცდისეულმა ბუნებისმეტყველებამ და ინდუსტრიალიზაციამ“ (კოდუა 1976: 165). ახალი დროის ნიშანი ადამიანში, სუბიექტური სანყისის გამოვლიძებასა და მგრძნობიარობის გაღრმავებასთან ერთად, თვითნაალიზისკენ მისწრაფებაც არის. როგორც მიუთითებენ: „მგრძნობიარება, სინაზე ჭეშმარიტად ახალი ეპოქის ნიშანია“ და ამიტომაც გარკვევით აღნიშნავენ: „ახალმა ხელოვნებამ არსებითად აღმოაჩინა ახალი ადამიანი“ (გოგუაძე 1980: 177). ესაა ევროპის ეროვნებათა კულტურული თვითგამორკვევისა და ადამიანის ბუნებრივ უფლებათა გარკვევის ხანა, რაც „ახალ დროს“ ერთგვარად მიჯნავს ადრეული ჰუმანიზმის ეპოქისაგან. ახალი დროის ხელოვნებისა და ლიტერატურის სპეციფიკურ თვისებად ჩვენი საუკუნის ზოგიერთი მოაზროვნე, სწორედ ყოფითი მასალისა და მეცნიერული, ანალიზური ინტერესების მოჭარბების გამო, შემდეგ მომენტს სახავს: „XIX საუკუნის მანძილზე მხატვრული პროცესები სინამდით არ გამოირჩევიდა, ხელოვანთ მინიმუმამდე დაჰყავდათ მხატვრული ელემენტები“ (გასეტი 1957: 450). როგორც გადმოგვცემენ (გასეტი, „გოია“), „ახალი ხელოვნება, ფილოსოფიის მსგავსად, „განმცხადებელი მისიის სულით იქმნება და „ინტელექტის შუადღეს“ წარმოადგენს. მისი ფუნქცია სიცოცხლისა და ყოფიერების სადუმლოს ახსნაში, „ყოფიერების იეროგლიფთა გამიფრავში“ მდგომარეობს: „ხელოვნების ნაწარმოები სიცოცხლისა და ყოფიერების საიდუმლოს გვიმუღავნებს“ (ჭავჭავაძე 1973: 144-145). „ახალი ხელოვნება – ესა ხელოვნება ხელოვანთათვის“ (გასეტი 1957: 450) იმიტომაც, რომ ახალი დროის ხელოვანი, მწერალი, არსებითად ხედვის სხვადასხვა, ხშირად განსხვავებული ნერტილებიდან ცდილობს დაინახოს ადამიანი და სამყარო. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ იხსენებენ ფაქტს, თუ როგორ უყურებს და ასახავს, მაგალითად, მომაკვდავს ცოლი, ექიმი, რეპორტიორი და ხელოვანი.

ამ ავტორის დაკვირვებით, „ადამიანის აგონია თითოეულ მათგანს განსაკუთრებულ ასპექტში ესახება და ეს ასპექტები იმდენად განსხვავდება, რომ მათი საერთო საფუძვლის დაძებნა ჭირს“ (გასეტი 1957: 451). აქედან იღებს სათავეს სტილიზებისაკენ განსაკუთრებული მისწრაფება, რაც ჰქმნის აუცილებლობას ასახვის თავისებურებათა მსგავსებით ერთმანეთთან დაახლოებული მწერლები, ხელოვანები გარკვეულ დაჯგუფებებად ჩამოყალიბდნენ და ბოლოს, ისევე მკვლევარ-მეცნიერთათვის მოსახერხებლად, ეფექტურად ჩაითვალოს მათი გაერთიანება მხატვრულ მიმდინარეობათა ნიშნით.

ასე რომ, ახალი დროის და, მის კვალობაზე, ახალი ხელოვნების, ახალი ლიტერატურის ერთ-ერთი თავისებურება ისიცაა, რომ მწერალმა და ხელოვანმა სხვადასხვა რაკურსით დაინახოს და დაგვანახოს ადამიანი, სინამდვილე, რაც ერთგვარ ბიძგს აძლევს მკვლევრებს გამოყონ და ილაპარაკონ ცალკეულ მხატვრულ-ლიტერატურულ „იზმ“-ზე: იქნება ეს სენტიმენტალიზმი, რომანტიზმი, რეალიზმი, ნატურალიზმი და სხვ.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გახსენება მხოლოდ იმისთვის დაგვჭირდა, რომ მის ფონზე უფრო გამოიკვეთოს, თუ ქართული სინამდვილის მაგალითზე, როგორ ესმის ილიას „ახალი დროის“, „ახალი ლიტერატურის“ შინაარსი და ფარგლები.

ქართველ მკვლევართა ნაშრომებში (ჯუმბერ ჭუმბურიძე, დავით ლაშქარაძე, რევაზ სირაძე...) სხვადასხვა ასპექტით გაშუქებულია „ევროპეიზმის“ გამოვლენის ფორმები და ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულება ამ საკითხისადმი. ასე მაგალითად, ჯუმბერ ჭუმბურიძე წერს: „საყურადღებოა, რომ ი. ჭავჭავაძე ახალი ქართული მწერლობის დასაწყისს „ევროპეიზმის“ შემოტანას უკავშირებს და ასეთ ტენდენციას უკვე დ. გურამიშვილის შემოქმედებაში ხედავს. ცნება „ევროპეიზმისა“ ილიას ფართოდ ესმის. მწერლის გაგებით, ეს არ გულისხმობს მხოლოდ ფორმალურ-მხატვრულ თავისებურებებს, არამედ ევროპული ლიტერატურის ტენდენციებთან, საერთოდ კი ევროპულ-რუსულ კულტურასთან კავშირს გამოხატავს. ეს იყო ქართულ ნიადაგზე, ევროპულ ასპექტში წარმოდგენილი ახალი აზროვნება, განწყობილებები, მხატვრული ხედვა, თემატიკა, წერის მანერა“ (ჭუმბურიძე 1974: 184). ეს დასკვნა გამოტანილია ი. ჭავჭავაძის დაუმთავრებელი სტატიის — „ცისკარი“ 1857 წლიდან — 1862 წლამდინა —

¹ ამ საკითხის დახასიათებისას ძირითადად ვყვრდნობთ შემდეგ შრომას, *Философский энциклопедический словарь*, 2-е издание, М., 1989, გვ. 139.

განხილვის საფუძველზე. ილიას აღნიშნული წერილი მიჩნეულია ერთგვარ მონახაზად იმ გამოკვლევისა, რომელიც მწერალს ჩაფიქრებული ჰქონია ახალი ქართული მწერლობის შესახებ.

ილია ჭავჭავაძის აზრით, ამ მხრივ დავით გურამიშვილმა „სცადა თითქმის პირველად ზოგიერთთაგან რასაკვირველია, ევროპეიზმის შემოტანა ქართული ლექსის გამოთქმაში; ალექსანდრე ჭავჭავაძე, რომელიც უფრო ხშირად ცდილობდა მაგ. ევროპეიზმის განვრცელებასა, მაგრამ მაგასაც აქვს ფიგურალური ლექსი; გრ. ორბელიანი, გამგრძელებელი ევროპეიზმისა; ნ. ბარათაშვილი, ბრწყინვალე წარმომადგენელი ევროპეიზმისა; ეხლანდელი მწერლები, რომელნიც ბაძავენ მაგ. ევროპულ გამოთქმასა, მაგრამ თავიანთი აზრების მიმართულებით, იდეებით, ძველებსა ჰგვანან“ (ჭავჭავაძე 1953: 457; შრდ.: ჭუმბურიძე 1974: 183). ზემოთ მოტანილ შეხედულებებთან დაკავშირებით, სავსებით მართებულად არის მითითებული ისიც, რომ აქ საქმე გვაქვს „ქართული ლიტერატურის ისტორიის მთლიანი პროცესის გააზრებასთან“, რომ „ილია პირველი შეეცადა აღედგინა ეროვნული ლიტერატურის თანდათანობითი განვითარებისა და მომნიჭების პროცესი“ (ჭუმბურიძე 1974: 182), მაგრამ ეს თავისთავად საგულისხმო დასკვნები, იქ სადაც „ახალი ლიტერატურის“, მისი გაგების და საკუთრივ „ევროპეიზმის“ ილიასეულ ინტერპრეტაციას ეხება ავტორი, თავის არსებით ნაწილში მაინც საჭიროებს გარკვეულ ახსნას, რადგან ყველასათვის სავსებით ნათელი შეიძლება არ იყოს გამოთქმა ილიას მხრივ „ევროპეიზმის“ ცნების „ფართოდ გაგების“ შესახებ, თუკი მას არ დაერთო განმარტება, რა იგულისხმება „ფართოდ გაგებულ“ „ევროპეიზმის“ ცნებაში.

„ევროპეიზმის“ პრობლემას ქართულ ლიტერატურაში, როგორც ცნობილია, სპეციალური მონოგრაფია მიუძღვნა დავით ლაშქარაძემ (ლაშქარაძე 1977:); მასში დეტალურადაა გადმოცემული და დასისტემებული ილია ჭავჭავაძის ლიტერატურულ-კრიტიკულ ნააზრევში „ევროპეიზმის“ ხსენების ყველა შემთხვევა თუ ნაგულისხმევი შინაარსი.

მოცემულ შემთხვევაში არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს იმის გარკვევას, ილიამდე ვინ მოიმარჯვა ეს ცნება ქართულ მწერლობაში.¹ მთავარი ისაა, თუ რა შინაარსით იტვირთება ის თვით ილიასაგან და რამდენად უახლოვდება დიდი მწერალი ამ ცნების გაგების თანამედროვე მოდიფიკაციებს. ამასთან, სავსებით ცხადი არაა, თუ რა იგულისხმება „ეროვნული ლიტერატურის“ „ეროვნულ საფუძველზე განვითარებაში“, „ეროვნული სულის“ გამოხატვის უკმარისობასა და იმაში, თუ რატომ ითვლება „ხალხის სულიერი ცხოვრების სიღრმეში ჩახედვა“ მაინცდამაინც „ევროპეიზმის“ ნიშნად. აქედან გამომდინარე, არც ისაა მთლად ნათელი მხოლოდ ეროვნული თემატიკის გაძლიერების გამო, რატომ შეიძლება ჩაითვალოს დავით გურამიშვილი „ევროპეიზმის“ პირველ შემომტანად. ამასთან დაკავშირებით, ქართული ლიტერატურის მკვლევარნი (მენაბდე 1973; ცაიშვილი 1986; სირაძე 1980) ხშირად იხსენებენ დავით გურამიშვილის შესახებ ილია ჭავჭავაძის მოსაზრებას მისი ცნობილი წერილიდან: „რა მიზეზია, რომ კრიტიკა არა გვაქვს: „დავით გურამიშვილის... დიდაქტიკური პოეზია პირს არ შეირცხვენს თუნდ ლუკრეციუს, ვირგილის და ჰორაციოს დიდაქტიკურ პოეზიას დაუყენეთ პირის-პირ, და რომლის საწინააღმდეგო ღალატება დავით ნინასწარმეტყველის ფსალმუნების სიმალღემდეც ასული“ (ჭავჭავაძე 1953: 153).

ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე ეტაპზე, ახლა, როცა საგულდაგულო დაკვირვების საგნადაა ქცეული „დავითიანის“ ფილოსოფიური ნყარობები, პოეტის მიმართება ანტიკურ სამყაროსთან, კერძოდ „ფილოსოფოს ეპიკურის“ მემკვიდრეობასთან (მოსია 1986: 83-90) და შემოქმედებით ნათესაობა ქრისტიანულ კულტურასთან, საგანგებოდ კი „დავით-ფსალმუნის ავტორთან (მოსია 1986: 97-101), შეიძლება ერთგვარად განზოგადდეს ადრე ჩატარებულ შტუდიათა შედეგები და გადაუჭარბებლად ითქვას: ილია ჭავჭავაძე ქართულ სინამდვილეში პირველი მოაზროვნეა, რომელსაც სავსებით გაცნობიერებული აქვს „ახალი დროის“, „ახალი ადამიანის“ და მასთან მიმართებაში „ევროპეიზმის“, როგორც კულტურულ-ისტორიული მოვლენის, პრობლემა. რასაკვირველია, ჩვენში ილიამდეც გრძნობდნენ ამ საკითხის აქტუალობას, როგორც ჩანს, იყენებდნენ კიდეც „ახალი დროის“ გამოხატველ საყრდენ ცნებას — „ევროპეიზმს“, მაგრამ ნათლად არ ჰქონდათ წარმოდგენილი მისი რაობა.

„ახალი დროის“ და, მის კვალობაზე, „ევროპეიზმის“ ობიექტის — „ახალი ადამიანის“ ძირითად მახასიათებლად კი ითვლება პიროვნების ბუნებრივ უფლებათა და ეროვნების კულტურული თვითგამორკვევისკენ სწრაფვა. ეს კი ბუნებრივად უკავშირდება „თანამედროვე ადამიანის“ გაგებას. ხოლო იუნგის მიხედვით, „თანამედროვეობა ქრონოლოგიური მოვლენა კი არ არის, არამედ კულტურულ-ფსიქოლოგიური. იყო თანამედროვე ადამიანი — უპირველეს ყოვლისა ნიშნავს გესმოდეს ანმყო, რაც შეიძლება ნაკლებად იმყოფებოდე არაცნობიერის ტყვეობაში, შეგეძლოს მომავლის თვალთ შეხედო და შეაფასო შენი დრო“ (იხ.: ყიასაშვილი 1988: 24).

აქედან გამომდინარე, „როდესაც ლაპარაკია თანამედროვე ადამიანზე, მის მრწამსზე, ამ მრწამსში იგულისხმება მეცნიერება არა მისი შინაარსის, არამედ მეცნიერებისადმი ნდობის, მისდამი იმედის თვალსაზრისით“ (კოდუა 1978: 160); რამდენადაც ესაა აზროვნებისა და სინამდვილისადმი იმგვარი დამოკიდებულება, რომელიც გულისხმობს ბერძნულ-რომაულ და ბიბლიის კულტურულ სამყაროს მემკვიდრეობას, რომელსაც ახალი დროის გადასხვაფერებულ გარემოში ერთვის ადამიანის, როგორც სოციალური უჯრედისადმი, გამახვილებული ინტერესი, რაც ღრმა ფსიქოლოგიზმსა და ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულებაშია გამჟღავნებული, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ილია ჭავჭავაძე თავისი ღრმა ინტელექტით და არაჩვეულებრივი ინტუიციით უნისონშია „ევროპეიზმის“ გაგების თანამედროვე ინტერპრეტაციებთან. ის აღიარებს მეცნიერებისა და ხელოვნების ყოვლისშემძლე ძალას (იხ. მისი

¹ ავტორის აზრით, 1852 წელს „ევროპეიზმი“ პირველად გამოიყენა მ. თუმანიშვილმა, იხ. ლაშქარაძე 1977: 27.

„მეცნიერება და ხელოვნება“), „ცხოვრების მოთხოვნილებათა ახსნაში“, მათ გადამწყვეტ როლს პიროვნული და „ეროვნული ცნობიერების“ „გამოფხიზლების“ საქმეში („შინაური მიმოხილვა“, XXIV, 1883), „საქმის ხალხის“ მნიშვნელობას და იმის აღიარებას, რომ ის „ცნობაში მოიყვანს, „ახალსა“ და მათი შემწეობით ეს „ახალი გადადის ისევ ცხოვრებაში“ („ცისკარი“, 1857 წლიდან — 1862 წლამდინა“).

ილია ჭავჭავაძის აზრით, რაკი დავით გურამიშვილის კულტურული ორიენტაცია გამოკვეთილად ემყარება ანტიკურ, ბერძნულ-რომაულ სამყაროს (ეპიკურე, ლუკრეციუსი, ჰორაციუსი) და ბიბლიას (დავით ნინასწარმეტყველის ფსალმუნები), რამდენადაც აღნიშნული სულიერი ნინაპირობები უკვე ილია ჭავჭავაძის შემდეგ ევროსივრცეში „ევროპული კულტურის“ განმსაზღვრელ კომპონენტებად იქცევიან, ამდენად, ქართველი მოაზროვნე „ევროპეიზმის“ შინაარსის მისეული ინტერპრეტაციით ერთგვარად წინ უსწრებს „ევროპული კულტურის“ თანამედროვე დეფინიციებს (ფრ. ნიცმე, კ. იუნგი).

ასე რომ, ილია ჭავჭავაძე „ევროპეიზმს“ საყრდენებს ქართულ მენტალობაში უძებნის (ანტიკურობა და ბიბლიასთან თანაზიარობის პირველადობა), რითაც მიგვანიშნებს ამ კულტურულ-ისტორიული მოვლენის სათავეებთან სულიერი გენეტიკით დაკავშირებული ქართული გონის, როგორც უძველესი ტრადიციის ფენომენის, იმთავითვე მოაზრების აუცილებლობაზე.

დამონმბანი:

ჭავჭავაძე 1998: ჭავჭავაძე ი. ი. ჭავჭავაძე ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ, ტ. II, თბ., 1998;

კოდუა 1978: კოდუა ე. სერგი დანელია, 1978.

კოდუა 1976: კოდუა ე. ისტორიის საზრისის გაგებისთვის, 1976.

ნიცმე 1909: Ницше, Антибиблиа, Собр. соч. т.5, 1909.

ჭუმბურიძე 1974: ჭუმბურიძე ჯ. ქართული კრიტიკის ისტორია, თბ., 1974.

ლამქარაძე 1977: ლამქარაძე დ. მ. „ევროპეიზმის“ პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში, თბ., 1977.

ჭავჭავაძე 1973: ჭავჭავაძე ლ. ხელოვნების დეჰუმანიზაციის ერთი არსებითი თავისებურების შესახებ; კრ. ესტეტიკის და ხელოვნებთმცოდნეობის საკითხები, I, 1973.

გოგუაძე 1980: გოგუაძე ვ. ადამიანი როგორც ესთეტიკური ფენომენი, თბ., 1980.

ლოსევი 1978: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения, М., 1978.

გასეტი 1957: Хосе Ортега и Гасет, Дегуманизация искусства, сб.: Современная книга по эстетике, М., 1957.

ჯიველეგოვი 1978: Дживелегов А.К., Начало итальянского Возрождения, М., 1908.

მენაბდე 1973: მენაბდე ლ. XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1973.

ცაიშვილი 1986: ცაიშვილი ს., დავით გურამიშვილი, თბ., 1986.

სირაძე 1980: სირაძე რ., დავით გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“, წერილები, თბ., 1980.

მოსია 1986: მოსია ტ., დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა, თბ., 1986.

ყიასაშვილი 1988: ყიასაშვილი ნ., თანამედროვეობა და მოდერნიზმი. ნიგნში: დასავლეთ ევროპის ლიტერატურა (XX საუკუნე), თბ., 1988.

ილია ჭავჭავაძე და იანოშ არანი

XIX საუკუნის უნგრელი კლასიკოსი — მსოფლიო მნიშვნელობის უნგრელი პოეტი და საზოგადო მოღვაწე იანოშ არანი (1817-1882) უფროსი თანამედროვე ჩვენი ილია ჭავჭავაძისა (1837-1907). თუმცა არ არსებობს ცნობა, რომ ისინი ერთმანეთს იცნობდნენ, მაგრამ მათ ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ისინი ტიპოლოგიურად ჰგვანან ერთმანეთს, რაც განპირობებული უნდა იყოს საქართველოსა და უნგრეთში არსებული საერთო ეპოქალური მოვლენებით, უპირატესად – ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლით.

XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე მოხდა ეპოქალური გარდატეხა ქართველი და უნგრელი ხალხის ისტორიაში. დასრულდა მწერლობის განვითარების ერთი ციკლი. XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ამ ორ ქვეყანაში თანდათან გზას იკვლავს და ისახება ახალი ეპოქის შესატყვისი მწერლობა – გვიანი რომანტიზმით და ადრეული რეალიზმით დახასიათებული. ამ ლიტერატურის ერთ-ერთი ფუძემდებლები იყვნენ საქართველოში ილია ჭავჭავაძე და უნგრეთში იანოშ არანი, რომელსაც გზა დიდმა რომანტიკოსმა პოეტმა მიხაი ვერემარტიმ დაულოცა.

იანოშ არანისა და ილიას მოღვაწეობის პერიოდში განსაკუთრებული იყო ისტორიული ვითარება ორივეს სამშობლოში და განსაკუთრებული შეიქმნა ის მისიაც, რომელიც ასეთ დროს უნდა ეტვირთა მწერალს და საზოგადო მოღვაწეს. ეროვნული აღორძინება უნდა შეხებოდა თითქმის ყველა სფეროს – მატერიალურსა თუ სულიერს. ყოველივე ამან განაპირობა მათი მოღვაწეობის უნივერსალური ხასიათიც. ილია ჭავჭავაძე და იანოშ არანი თავისი ღვაწლით და თავისი ადგილით ლიტერატურის ისტორიაში მეტად ახლოს დგანან ერთმანეთთან და სიმბოლურად განასახიერებენ თავისი ხალხის, თავისი ერის სულიერ მისიას.

იანოშ არანი, ისევე, როგორც ილია, თავადიშვილი იყო. იგი დაიბადა გალატაკეზული თავადის ოჯახში უნგრეთის პატარა ქალაქ ნოდსალონტში. თავისი ცხოვრება და მოღვაწეობა მან ძირითადად ამ ქალაქს დაუკავშირა, თუმცა სხვადასხვა დროს მუშაობდა პედაგოგად ნოდკიორში, თუ სხვა ქალაქებში, იყო ასევე ნოტარიუსი ნოდსალონტში. 1870-1877 წლებში იყო უნგრეთის მეცნიერებათა აკადემიის პასუხისმგებელი მდივანი და ოჯახითურთ ცხოვრობდა პეშტში. იგი იყო უნგრეთის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის აქტიური წევრი, ებრძოდა ჰაბსბურგთა ავსტრიელი დინასტიის მეფობას უნგრეთში და 1848 წლის უნგრეთის რევოლუციის დამარცხების შემდეგ იმალებოდა, რათა არ დაეპატიმრებინათ, როგორც რევოლუციის მომხრე. ასევე მალავდა რევოლუციის მომხრე მეგობარ მწერლებს ვერემარტისა და ბაიზას.

ახალგაზრდობის წლებში, როცა დებრეცენში სწავლობდა, თეატრითაც იყო გატაცებული და ერთხანს მსახიობობდა კიდევაც – ისევე, როგორც ჩვენი ილია ჭავჭავაძე იყო თეატრით გატაცებული: ახალგაზრდობაში მას მეფე ლირის როლიც კი შეუსრულებია. არანის კალამს ეკუთვნის მრავალი ლირიკული ლექსი, ბალადები, პოემები, რომელთაგანაც გამოირჩევა ტრილოგია მიკლოშ ტოლდის – უნგრეთის სახალხო გმირის შესახებ. იანოშ არანს, ისევე, როგორც ილიას, ახასიათებს სოციალური პრობლემებით დაინტერესება, ფოლკლორთან სიახლოვე, რიგითი ადამიანების სიყვარული, პეიზაჟური ლირიკა, რევოლუციური იდეებით გატაცება. იგი ისევე, როგორც ილია, გატაცებული იყო საზღვარგარეთის მწერლობით. განიცდიდა ჰომეროსის, ოსიანის, ბაირონის, ბერნისის, შოტლანდიელი პოეტების გავლენას. თარგმნილი აქვს არისტოფანეს, შექსპირის, გოგოლის ნაწარმოებები. ილიაც ხომ თარგმნიდა და ბრწყინვალედაც – ვალტერ სკოტი იქნებოდა ეს, ბაირონი, ჰაინე, ტომას მური თუ სხვები.

როდესაც ნოტარიუსად მუშაობდა, არანს ეხებოდა სხვადასხვა სასამართლო საქმეების გადანყევტა და მის შესახებ ამბობდნენ: „ღმერთიც ვერ შეცვლის, რასაც არანი გადანყევტსო“, იმდენად მიუკერძოებელ და პატიოსან კაცად იყო ცნობილი. როგორც ვიცით, ამგვარ ჩინოვნიკურ საქმიანობას ილია ჭავჭავაძეც ეწეოდა – იგი იყო მომრიგებელი მოსამართლე დუშეთში.

თვალში საცემი ფაქტია, რომ როგორც ი. ჭავჭავაძეს, ასევე ი. არანს ახასიათებდა იუმორისტული თვალთახედვა, სატირამდე და გროტესკამდე მიყვანილი ნაწარმოებები – თუმცა არანს მხატვრული პროზა არ დაუნერია, ილიას პროზის სატირის ძალა კი ჩვენთვის კარგად არის ცნობილი. არანის სატირულმა ეპოსმა „დაკარგული კონსტიტუცია“ 1845 წელს კომფალუდის საზოგადოების მიერ გამოცხადებულ კონკურსზე სატირული პოემებისა ბრწყინვალე გამარჯვება მოიპოვა. იგი დაწერილია უნგრულ ლიბერალთა და კონსერვატორთა გააფთრებული ურთიერთბრძოლის შესახებ და წარმოადგენს საგმირო ეპოსის პაროდის. არანი იუმორით გვიხატავს ამ ორ პარტიას, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მათ როლს, კრებებსა და არჩევნებში მათ მონაწილეობას. ნაწარმოების ენა დაახლოებულია ყოველდღიურ სალაპარაკო ენასთან და ხასიათდება ხალხური მეტყველებიდან აღებული ფრაზებით. იგი თავისი სტილითა და მნიშვნელობით უტოლდება ილიას ლექსებს, დაწერილს „მამათა და შვილთა“ ბრძოლასთან დაკავშირებით – ოლონდ ილიას ლექსები დაინერა უფრო გვიან, ვიდრე არანის პოემა – ეს იყო უკვე 60-70-იანი წლების პერიოდი. არის სხვაობაც – ილია თავისი და თანამოაზრეების პოზიციას იცავს, არანი კი დასცინის და აკრიტიკებს როგორც ლიბერალებს, ასევე კონსერვატორებს. ორივეგან თვალში საცემია მძაფრი პოლემიკური ტონი. ილიას „გამოცანები“ (1871), „კიდევ გამოცანები“ (1871) და „პასუხის პასუხი“ (1872) თავისი მნიშვნელობით იგეგვა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, რაც უნგრული ლიტერატურის ისტორიაში, არანის სატირული პოემა „დაკარგული კონსტიტუცია“. მათი მიზანი ერთიდაიგივეა – გამოაფხიზლოს ერი, მოძველებული შეხედულებები შეცვალოს ახალმა, პროგრესულმა აზროვნებამ, დემოკრატიულმა იდეებმა. სტილური თვალსაზრისით ეს ნაწარმოებები

წარმოადგენენ ფოლკლორის, იმდროინდელი ჟურნალისტიკის და პოლიტიკური ფრაზების წარევს, ოღონდ თუ ილიას „მამათა და შვილთა ბრძოლაში“ თანამოაზრეები ჰყავდა, არანი მარტო იბრძოდა თავისი კალმით. რაც შეეხება ენის საკითხს, რომელიც ილიამ და მისმა თანამოაზრეებმა წამოჭრეს, არანი და სხვა უნგრელი პატრიოტებიც ეხებოდნენ მას, მოითხოვდნენ რა ავსტრიელი ჰაბსბურგებისაგან, რომ უნგრეთის სახელმწიფო ენა არა გერმანული, არამედ უნგრული ყოფილიყო. ეს საკითხი უნგრეთში უფრო მწვავედ იდგა.

ილიას ბევრი თანამოაზრე და მეგობარი ჰყავდა, რომელთა შორისაც გამოირჩეოდა მისი თანატოლი აკაკი წერეთელი. ილიას და აკაკის სახელები ისე გადაენდა ერთმანეთს, როგორც შანდორ პეტეფისა და იანოშ არანისა, თუმცა პეტეფის აკაკისთან ცოტა რამ აქვს საერთო. პეტეფიმ უდიდესი გავლენა მოახდინა არანის ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე. სწორედ მისი გავლენით შექმნა არანმა თავისი პირველი კლასიკური ნაწარმოები პოემა „ტოლდი“ (1845), რომელიც ლიტერატურის ისტორიაში საგანგებო მოვლენად შევიდა. ისევე, როგორც „დაკარგული კონსტიტუცია“, პოემა „ტოლდი“ არანმა კომფალუდის საზოგადოების მიერ გამოცხადებულ მეორე კონკურსზე გაგზავნა და ისევე მოიპოვა უპრეცედენტო გამარჯვება. მიკლოშ ტოლდი იყო უნგრელი სახალხო გმირი. მის შესახებ XVI საუკუნის უნგრეთში შეიქმნა ხალხური გადმოცემები. ტოლდის სახეში არანმა თავი მოუყარა და ააღორძინა უნგრელი მშრომელი ხალხის სულიერი და ფიზიკური ცხოვრების ამსახველი ტრადიციები. პოეტის მიზანი იყო უნგრელი ხალხის უკვდავი სული, მისი სულიერი ფასეულობები ერგებინა. იგი რეალისტური შტრიხებით გვიხატავს, თუ როგორ მოხვდა და რას აკეთებდა ტოლდი მეფე ლაიოშ XIV-ის კარზე. პოემაში ასევე აღწერილია ლაიოშ XIV-ის კარის ბრწყინვალეობა, მეფის დემოკრატიული ხასიათი და სამეფო კარის არისტოკრატიული ახალგაზრდობის თავაშვებულობა, რომელნიც შეურაცხყოფას აყენებენ გმირ მიკლოშ ტოლდის, თუმცა მეფე ესარჩლება მას. ხალხური თქმულებების საფუძველზე იანოშ არანამდე 1574 წელს პეტერ შეიმეშ ილოშვაიმაც დაწერა პოემა ტოლდის შესახებ, რომელიც არანმა შემოქმედებითად აითვისა, მაგრამ ილოშვაისგან განსხვავებით ფსიქოლოგიური სიღრმე მიანიჭა გმირის ჭეშმარიტად ხალხურ ხასიათს. მიკლოშ ტოლდი რეალურად არსებული პიროვნება იყო, სოფელ ნოდფალუდან და სამასი წლის განმავლობაში მისი პოპულარობა ხალხში არ შეწყვეტილა. პოემაში „ტოლდი“ ცოტაა მოქმედი პირი – ეს არის თვითონ მიკლოში, მისი ვერაგი ძმა ძორძი, მათი დედა – უკეთილშობილესი ქალბატონი, მიკლოშის ერთგული მსახური ბენცე და ბრძენი, სამართლიანი მეფე ლაიოში. მიკლოშ ტოლდი თუმცა წარმოშობით თავადია, მაგრამ უფროსი ძმისგან დაჩაგრული გლეხურად ცხოვრობს და მის სახეში ავტორმა თავი მოუყარა უნგრელი გლეხის საუკეთესო თვისებებს. აქ აქცენტი გაკეთებულია სოციალურ უსამართლობაზე და ჩვენ ვხედავთ მკრთალ მსგავსებას სოციალური უსამართლობით დაჩაგრულ არსენას, კაკო ყაჩაღისა და ზაქროს სახეებთან ილია „კაკო ყაჩაღიდან“. ხოლო როდესაც არანი ლაიოშ XIV-ის საქმიანობას აღწერს, გვაგონდება თამარ მეფის სახე ილიას „აჩრდილის“ პირველი ვარიანტიდან და „ბაზალეთის ტბიდან“. ისევე, როგორც ილია ეხება საქართველოს ოქროს ხანას თამარ მეფის სახით, არანი უნგრეთის ოქროს ხანას იხსენიებს ლაიოშ XIV-ის სახით. მსგავსება აქაც მკრთალია, მაგრამ მაინც არსებობს, თუმცა ილიას „აჩრდილი“ არანის პოემაში გვიან დაიწერა. მსგავსია ფოლკლორული მასალებისადმი ამ ორი ავტორის მიდგომაც. მათი გმირები ფოლკლორული სახეებიდან ზოგადასაკაცობრიო, იდეალურ გმირებად იქცევიან და სამართლის მაძიებელი დაუმარცხებელი პერსონაჟები არიან, ამასთან – მათ ამკობს კოლორიტი, ერთს ქართული, მეორეს კი – უნგრული.

იანოშ არანი იმდენად იყო მოხიბლული და შთაგონებული ტოლდის სახით, რომ მას კიდევ ორი პოემა უძღვნა: „ტოლდის საღამო“ (ტოლდის ტრილოგიის ბოლო პოემა) და „ტოლდის სიყვარული“ (ტრილოგიის შუა პოემა). „ტოლდის საღამოში“ იგრძნობა პოეტის შემოქმედებითი ზრდა, აქ აღწერილია ტოლდის ბოლო გმირობა და მისი აღსასრული – თუ როგორ აუსრულდა მას ოცნება და მეფე ლაიოში მის წინაშე წარსდგა არა როგორც მეფე, არამედ – როგორც მეგობარი. თუ როგორ მოიყვანა გონს ტოლდის სასახლის კარის თავგასული ახალგაზრდობა – ხოლო „ტოლდის სიყვარული“ შედარებით სუსტია და მას არავითარი კავშირი აღარა აქვს ილიას პოეტურ სამყაროსთან.

ისევე, როგორც ილიას პოეტური ენა, იანოშ არანის პოეტური ენა ხასიათდება უნგრული ხალხური მეტყველების საგანძურისა და ამოღებული ბრწყინვალე მარგალიტებით. ამ საკითხს არაერთი გამოკვლევა მიეძღვნა და ჩვენ მას აღარ გამოვეკიდებით. ჯერ მარტო არსენას მოხსენიება რად ღირს ილიასთან, ანდა – ურმულისა!

ისევე, როგორც ილიასთვის, არანისთვისაც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი სამშობლოს ბედი იყო, მისი სამშობლოს თავისუფლებას კი ორი ძლიერი მტერი უშლიდა ხელს – მეფის რუსეთი და ჰაბსბურგების ავსტრია. ამ საკითხშიც ჰგავს ეს ორი დიდებული ფიგურა ერთმანეთს. ილიაც ხომ სწორედ მეფის რუსეთის დამპყრობლურ პოლიტიკას ებრძოდა! არანზე დიდი გავლენა მოახდინა უნგრეთის 1848 წლის რევოლუციამ. იგი იარაღით ხელშიც კი იბრძოდა სამშობლოს თავისუფლები სათვის. ეს მის შემოქმედებაშიც აისახა, განსაკუთრებით ლექსში „14 აპრილი“ (14 აპრილს, 1848 წელს უნგრეთის რევოლუციურმა მთავრობამ კომპუტის მეთაურობით უნგრეთის ავსტრიისგან გათავისუფლების და ჰაბსბურგთათვის უგრეთის ტახტის მემკვიდრეობის აკრძალვა იზეიმა). არანის რევოლუციურ ლექსებს მიეკუთვნება: „შევედი“, „ჰაი, არა ზურგიდან“, „ჰაი, ნინიდან“, „პატიმარი“ (რომელშიც არანი გლოვობს რევოლუციის დამარცხებას და ლექსის ლირიკულ გმირში გულისხმობს უდროოდ დაღუპულ გმირ მეგობარ პოეტს შანდორ პეტეფის). არანი საყოველთაოდ ცნობილი გახადა რევოლუციის დღეებში დაწერილი ლექსმა „ეროვნული გვარდიის წევრის სიმღერა“, რომელიც სასიმღეროდ იქცა და მთელმა უნგრეთმა აიტაცა. ამ ლექსის სულისკვეთებას ეხმაურება ილიას ლექსი, დაწერილი პეტერბურგში 1858 წელს „ქართველის დედას“. ასევე, არანის ლექსი „14 აპრილი“ ახლოს დგას

ილიას შემოქმედებასთან. რევოლუციის დამარცხებამ არანს საბოლოოდ გაუტეხა გული და იგი დიდი ხნით დადუმდა.

იანომ არანი, როგორც ილია ჭავჭავაძე, მოღვაწეობდა გვიანი რომანტიზმის, რეალიზმის ფორმირებისა და განმტკიცების პერიოდში. XIX ს-ის უნგრული ლიტერატურის და პოლიტიკური აზროვნების მწვერვალად ითვლება შანდორ პეტეფი მისი ხანმოკლე სიცოცხლის მიუხედავად. პეტეფის უახლოესი მეგობარი იანომ არანი თავისი ლირიკული, თუ ეპიკური ნაწარმოებებით და პროზაიკოსი იოჟეფ ეტვიომში პეტეფთან ერთად უნგრულ ლიტერატურაში რეალიზმის ფუძემდებლებად ითვლებიან. მათი პირველი ნაბიჯები წინ უსწრებს 1848-1849 წლების ბურჟუაზიულ რევოლუციას, რომელიც ეროვნული თავისუფლების ნიშნით მოხდა და რომელსაც დიდი რეპრესიები მოჰყვა თან. ეს რევოლუცია თავისი დანიშნულებით მოჰგავს საქართველოში 1832 წლის შეთქმულებას, რომელიც სასტიკად ჩაახშო მეფის რუსეთის თვითმპყრობელობამ და რომელსაც ასევე მასობრივი რეპრესიები მოჰყვა. როგორც ცნობილია, პეტეფი რევოლუციის დროს ბრძოლის ველზე დაიღუპა გმირული სიკვდილით, ხოლო სხვა რევოლუციონერები ზოგი მასავით დაიღუპა, ზოგი ემიგრაციაში წავიდა, ზოგიც საერთოდ დადუმდა. ეროვნულ-განმათავისუფლებელმა მოძრაობამ XIX ს-ში უნგრეთშიც და საქართველოშიც კრიზისი განიცადა, თუმცა მის ბრძოლას მოჰყვა ორივეგან ბატონ-ყმობის გაუქმება, რაც თავისთავად წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო და რაც აისახა როგორც უნგრელი, ასევე – ქართველი მწერლების ნაწარმოებებში – არანისა და ილიას შემოქმედებაშიც.

იანომ არანის პერიოდის გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე იყო ლაიომ კოშუტი (1802-1894) — „მამა კოშუტად“ წოდებული, თავისი გაზეთით „პეშტი შირლოკ“ (პეშტის გაზეთი), რომელიც ორმოციანი წლების უნგრეთში გამოდიოდა და რომელიც მალე მიატოვა კოშუტმა. ამ გაზეთთან თანამშრომლობდნენ იოჟეფ ეტვიომში, ლასლო სალაი, ანტალ ჩენგერი, მორიც ლუკაჩი, ახალგაზრდა იმრე მადაჩი და სხვები. მალე გამოსვლა დაიწყო ჟურნალმა „ილეტიპეკმა“ (ცხოვრების სურათები), რომლის რედაქტორიც იყო დემოკრატიული აზროვნებით გამორჩეული ადოლფ ფრანკებურგი. ამ ჟურნალთან თანამშრომლობდნენ პეტეფი, მორ იოკაი, ტომპა, ალბერტ პალფი და სხვები. დემოკრატიზმის განვითარებას უწყობდნენ ხელს მიჰანი ტანჩიჩი, იანომ შორარიკი და პალ ვაშვარი. ტანჩიჩის რედაქტორობით გამოდიოდა „მუშათა გაზეთი“, რომელსაც პროგრესული იდეების გამო ებრძოდა თავად-აზნაურთა ლიბერალური ბანაკი. ხალხური სიმღერების სტილში წერდნენ ტრანსილვანიელი პოეტები იანომ კრიზა და მიჰანი სენტივანი. იმ პერიოდის გამოჩენილი ლირიკოსი იყო მიჰანი ტომპა, რომელიც აგრეთვე წარმატებით იყენებდა უნგრულ ფოლკლორს და იყო პეტეფისა და არანის ახლო მეგობარი და თანამოაზრე. იყვნენ ასევე რომანისტები და დრამატურგები იგნაც ნოდი, ლაიომ კუტი, ედე სიგლიგეტი, ჟიგმონდ კემენი, მორ იოკაი, პალ დიულაი, იმრე მადაჩი, რომლის დრამამაც „ადამიანის ტრაგედია“ იანომ არანის მაღალი შეფასება დაიმსახურა. ზემოთ ჩამოთვლილი მწერლების საქმიანობა მეტად ახლოს არის ილიას პერიოდის „თერგდალეულთა“ მოძრაობასთან, რომელიც იბრძოდა ჩვენს ქვეყანაში ეროვნული სულის გაღვივებისა და სასიკეთო ძვრებისათვის. ასევე – ზემოხსენებული უნგრელი მწერლების მოღვაწეობა მოგვაგონებს „მამათა და შვილთა ბრძოლას“ „ცისკრისა“ და „საქართველოს მოამბის“ ფურცლებზე საქართველოს განახლებისათვის, დემოკრატიული იდეების დამკვიდრებისათვის, რეალიზმის განვითარებისათვის ლიტერატურაში. აქვე უნდა ვთქვათ, რომ იანომ არანი არ ჩარეულა ამგვარ ლიტერატურულ პაექრობებში, ხოლო ილია ჭავჭავაძე მეთაური იყო „შვილთა“ და „თერგდალეულთა“ ბანაკისა. ილიასგან განსხვავებით, არანის შემოქმედება ორ პერიოდად იყოფა: XIX ს-ის 40-იან წლებამდე და XIX ს-ის 50-იანი წლებიდან სიცოცხლის ბოლომდე. თუ პირველ პერიოდში არანი სამშობლოს თავისუფლებისათვის შეუდრეკელ მებრძოლად გვევლინება, მეორე პერიოდში მისი პოეზიის ლირიკული გმირი უკვე დამარცხებაგადატანილი, გულგატეხილი, ფილოსოფიური აზრებით და ცხოვრების ავ-კარგიანობის შესახებ მსჯელობით არის აღბეჭდილი, თუმცა სწორედ მეორე პერიოდში დაწერა მან თავისი ერთ-ერთი უძლიერესი პოემა, ტრილოგიის შუა ნაწილი „ტოლდის სიყვარული“ და არაერთი ლირიკული ლექს-შედეგრი, გაერთიანებული ციკლად „შემოდგომის ყვავილები“. არანის მებრძოლი სულისკვეთება შეცვალა აგრეთვე ყოფითი თემებით გატაცებამ და ის უკვე აღარ ქმნიდა ისეთ ლექსებს, რომელსაც ავსტრიელი ცენზორები არ უბეჭდავდნენ, ან ადრე ჰქონდა დაბეჭდილი („ლარიბი გლეხი“, „პატიმარი“, „ტყვე ყარყატი“, „ქერა პანი“ და სხვა). თავისი ნატურით არანი არ იყო რევოლუციონერი და თავისი ოჯახის კეთილდღეობისათვის არაერთხელ წასულა მთავრობასთან კომპრომისზე. იგი მარტოსული დარჩა სიცოცხლის ბოლომდე, განსაკუთრებით – პეტეფის შემდეგ. ბოლო ჟამს იგი უნგრეთის შინაგან საქმეთა სამინისტროშიც კი მუშაობდა, რომელიც ავსტრიას ექვემდებარებოდა – თუმცა მისი სახელი უნგრელმა ხალხმა სამუდამოდ დაუკავშირა რევოლუციას.

გარდა პოეზიისა, არანის კალამს ეკუთვნის პუბლიცისტურ-კრიტიკული ხასიათის წერილები, რომელნიც ჩვენთვის ჯერ-ჯერობით მიუწვდომელი აღმოჩნდა და რომელთა შედარებაც ილიას პუბლიცისტისათვის საინტერესო სურათს მოგვცემდა. თუმცა, ეს უკვე მომავლის საქმეა.

ქართული ფოლკლორი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეოლოგიურ სამსახურში

ეროვნული კულტურული მემკვიდრეობა უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობდა იმპერიებში შემავალი პატარა ქვეყნებისთვის მათ განმათავისუფლებელ მოძრაობებში.

საკუთარი ტრადიციების დაცვა ძლიერი იარაღია იდენტობის შესანარჩუნებლად. ტრადიციისკენ მიბრუნების ფენომენი შეიძლება პოლიტიკურ ელფერსაც ატარებდეს. ისტორია მდიდარი წყაროა საიმისოდ, რომ შესაბამისი ფაქტები პოლიტიკურ პროგრამად იქნას შემოთავაზებული. ისტორიულ დოკუმენტებთან ერთად ერის სიძველის სურათის შესაქმნელად წარმატებით გამოიყენება ფოლკლორული წყაროები: ხალხური გადმოცემები, საგმირო თქმულებები და ბალადები, ლეგენდები, მემორატები, რომლებიც ნაციონალურ ისტორიულ გმირებს უკავშირდებიან.

ფოლკლორი ეროვნული თვითმყოფადობის გამოვლენის თვალსაჩინო საშუალებაა, მაგრამ ამასთან ერთად დიდია მისი გაქრობის საშიშროებაც, თუ ის დროულად არ იქნა დაფიქსირებული.

ფოლკლორისადმი ინტერესის გაძლიერებას ყველა ქვეყანაში თავისი მიზეზი ჰქონდა. დასავლეთ ევროპაში ზეპირსიტყვიერება რომანტიზმის შთაგონების წყაროდ იქცა. ცენტრალურ ევროპაში ზღაპრების შეკრებას ძმები გრიმების მოღვაწეობამ მისცა ბიძგი. ბერძნების, ბულგარელების, სერბებისა და ბალკანეთის სხვა ხალხებში, რომლებიც თურქების მიერ იყვნენ დაპყრობილი, ფოლკლორისადმი ინტერესის გაძლიერებას განმათავისუფლებელმა მოძრაობამ შეუწყო ხელი (შტეგჰერი 2005: 2-11). რუსული ფოლკლორული მასალის შეკრება სამეცნიერო მიზნით დაიწყო.

აღმოსავლეთ ევროპის ხალხების ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა ინსპირირებული იყო იოჰან გოტფრიდ ჰერდერის (1744-1803) „იდებით კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიისათვის“, რამაც სლავი ხალხების ე. წ. ეროვნულ ხელახლა დაბადებას შეასხა ფრთები. ჰერდერი ხალხურ პოეზიაში ხალხის სულის ჭეშმარიტ გამოხატულებას ხედავდა. იგი მიიჩნევდა, რომ ერის ტრადიციებში არეკლილია ერის თვისებები, რომლებიც ბუნებრივი ცვლილებებისა და სულიერი იდეალების შედეგად ჩამოყალიბდნენ (პროფანოვა 1999: 219). *ვოლკსგეისტ ნიშნავდა ხალხის სულს [გერმანელი მეცნიერი პ. ბაუზინგერი მიიჩნევს, რომ ეს სხვა ენებზე ეს სიტყვა „ნაციონალურ სულად“ უნდა ითარგმნებოდეს — ე. გ.] და მიზნად ისახავდა ახალი პოლიტიკური რეჟიმის ხედვას, რომელშიც სხვადასხვა ხალხები ერთადერთობას მიაღწევდნენ და სხვა ხალხებს გამოეყოფოდნენ (ბაუზინგერი 1992: 74).*

„ფოლკსგაისტის“ იდეა ფოლკლორისტიკისთვის გამომწვევად და სტიმულად იქცა. მათ ყველაფრის შეგროვება დაიწყო, რასაც ხალხურ სიძველედ მიიჩნევდნენ, რომ ახალი ეროვნული კონცეფციისთვის შეენწყობათ ხელი.

მე-19 საუკუნე: ფოლკლორი და ეროვნული იდეოლოგია

საქართველოში ფოლკლორისადმი ინტერესი გაჩნდა არა რომანტიზმის ეპოქაში, როგორც ეს ევროპაში მოხდა, არამედ მოგვიანებით, მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში. ზეპირი კულტურული მემკვიდრეობის მნიშვნელობა, ფოლკლორის მხატვრული, შემეცნებითი და ისტორიული ღირებულება სათანადო დონეზე მანამდე ვერ გააცნობიერა ქართულმა საზოგადოებრიობამ, სანამ სამოღვაწეო ასპარეზზე ილია ჭავჭავაძე არ გამოჩნდა.

კავკასია, როგორც რუსეთის იმპერიის ურთულესი რეგიონი, მე-19 საუკუნის 40-იანი წლებიდანვე იყო ეთნოგრაფიული შესწავლის ობიექტი. მის კვლევას რუსი მეცნიერების მიერ მკვეთრად გამოხატული იმპერიალისტური მიმართულება ჰქონდა (ჯაგოდნიშვილი 2004: 136).

მაშინ, როცა ცარიზმის პოლიტიკა ფოლკლორულ და ეთნოგრაფიულ აღწერებს ადმინისტრაციული დაზვერვის საშუალებად იყენებდა, ქართული ფოლკლორი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთი იარაღი გახდა. ხალხური შემოქმედების – როგორც ზეპირსიტყვიერების, ისე მუსიკალური ფოლკლორის — ნიმუშების შეკრებას ამ ეპოქის უდიდესი მოღვაწეები მოთავეობდნენ: ი. გოგებაშვილი, რ. ერისთავი, ალ. ყაზბეგი, პ. უმიკაშვილი, თ. რაზიკაშვილი და სხვები (ჩიქოვანი 1960: 138-179). ილია ჭავჭავაძემ კი ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალის შეკრების გარდა მათი *მეცნიერულად* შესწავლის აუცილებლობის საკითხი დასვა. ნერილში „ხალხის ზნე-ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ“ ვკითხულობთ:

„ხალხის ცხოვრება ყოველმხრივ და ჰარმონიულად უნდა შევისწავლოთ; იმის ყოველგვარი გონებითი ნაწარმოები უნდა შევკრიბოთ [...]. ერთის რომელისამე საგნის ამოჩემება, იმისი „მოდად“ დაწესება და სხვა საგნების დაიწყოება — კარგი არასდროს არ ყოფილა და არც ჩვენთვის იქნება. სახალხო პოეზია კარგია, მაგრამ როცა მარტო იმისი შეკრება იზიდავს მთელის ინტელიგენციის ყურადღებას, როცა ეს შეკრება „მოდად“ ხდება, მაშინ საჭიროა, რომ სხვა საგნებისაკენაც მიიხედოს განათლებულმა საზოგადოებამ. საჭიროა, რომ ჩვენმა ნასწავლმა საზოგადოებამ ერთად თავი მოიყაროს, მოილაპარაკოს, ასწონ-დასწონოს ყოველივერი ამ საგნის შესახებ და პროგრამა შეადგინოს ხალხის ზნე-ჩვეულებათა შესწავლისათვის. თუ ყველგან ამას მისდევენ, განა ჩვენთვის კი დრო არ არის?“ (ჭავჭავაძე 1987: 164). ფაქტობრივად, ამ ნერილში ილია ჭავჭავაძემ ახალგაზრდა მეცნიერების — ფოლკლორისტიკის პროგრამა წარმოადგინა, რომლითაც ქართველ მეცნიერებს მომავალში უნდა ეხელმძღვანელათ.

მე-20 საუკუნე: ფოლკლორი და საბჭოთა იდეოლოგია

მე-20 საუკუნის დასაწყისიდანვე, ფოლკლორული მასალის ფიქსაციის გარდა, აქტუალური გახდა მისი მეცნიერული შესწავლა და სისტემური კვლევა. 1901 წელს საქართველოში ჩატარდა პირველი სამუსიკო ფოლკლორული ექსპედიცია კომპოზიტორისა და მუსიკისმცოდნე-ეთნოგრაფის დიმიტრი არაყიშვილის (1873-1953) ხელმძღვანელობით, რითაც საფუძველი ჩაეყარა ქართულ მუსიკალურ ფოლკლორისტიკას. ცნობილია, რომ ამ და მომდევნო ექსპედიციებს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში 1908 წლამდე მეცენატი დავით სარაჯიშვილი აფინანსებდა (ხუჭუა 1980: 92).

1921 წლის შემდეგ საბჭოთა ხელისუფლება აქტიურად მუშაობდა, რომ ფოლკლორი თავისი იდეოლოგიის სამსახურში ჩაეყენებინა. ფოლკლორი — სიტყვიერი და მუსიკალური — სახელმწიფოს მიერ განსაზღვრულ იქნა როგორც მუშათა და გლეხთა კლასის ხელოვნება, როგორც „მშრომელი ხალხის შექმნილი“ და ამდენად, მთელ საბჭოთა საზოგადოებაში პოპულარული უნდა გამხდარიყო.

მეცნიერებმა ყურადღება გადაიტანეს ფოლკლორის აპოლიტიკურ მხარეზე, კვლევები მთლიანად ორიენტირებული იყო ტრადიციის შინაგან სტრუქტურაზე, რომელიც ხელშეუხებელი იყო პოლიტიკისგან. 1926 წლიდან თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში დაიწყო ქართული ზეპირსიტყვიერების ლექციების კურსის კითხვა. 1932 წელს საქართველოს მუზეუმში ფოლკლორის განყოფილება დაარსდა. ორივე ამ წამოწყების მოთავე ქართველი ფოლკლორისტი, ლიტერატორი, ხელოვნებათმცოდნე და მოქანდაკე ვახტანგ კოტეტიშვილი (1893-1937) იყო. მისი „საქველი ლექციების ბრწყინვალედ ჩატარების შემდეგ, რომლებსაც დასწრებიან ცნობილი მეცნიერები ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე და სხვ., მიანდეს ფოლკლორის კურსის წაკითხვა. [...] 1929 წლიდან კი, მისივე ინიციატივით, უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტზე შემოღებულ იქნა პოეტიკის კურსი“ (გამეზარდაშვილი 1969: 4-5).

ვახტანგ კოტეტიშვილი უნივერსიტეტშიც მოღვაწეობდა და იმავდროულად საქართველოს მუზეუმში თავისივე დაარსებულ ფოლკლორის განყოფილებასა და ფოლკლორულ არქივს ხელმძღვანელობდა. მოგვიანებით, 1936 წელს, ამ განყოფილების ბაზაზე ენის, ლიტერატურისა და ხელოვნების ინსტიტუტის (ამჟამად შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი) ფოლკლორის განყოფილება და არქივი შეიქმნა. ვახტანგ კოტეტიშვილმა პირველმა ჩაუყარა საფუძველი ფოლკლორულ სამეცნიერო ექსპედიციებს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში წინასწარ შემუშავებული მარშრუტით (კოტეტიშვილი 1961: 14).

1936 წელს თბილისში ხელოვნების საქმეთა სამმართველოსთან (მაშინ ჯერ არ არსებობდა კულტურის სამინისტრო) ხალხური შემოქმედების კაბინეტი გაიხსნა. დირექტორის მოვალეობის დროებით შემსრულებლად დაინიშნა მიხეილ მგალობლიშვილი, კონსულტანტად — ვახტანგ კოტეტიშვილი. 1937 წლიდან დაწესებულებას ხალხური შემოქმედების სახლი ეწოდა (მისი პირველი დირექტორი იყო კომპოზიტორი, ფოლკლორისტი, ლოტბარი და საზოგადო მოღვაწე გრიგოლ კოკელაძე).

ხალხური შემოქმედების სახლები მთელი საბჭოთა კავშირის მასშტაბით შეიქმნა, ცენტრი მოსკოვში იყო, სადაც მოკავშირე რესპუბლიკებიდან ყოველწლიურად იგზავნებოდა ჩატარებული მუშაობის შესახებ ანგარიშები. საქართველოში ხალხური შემოქმედების სახლს ფილიალები ჰქონდა სოხუმში, ბათუმსა და ცხინვალში.

ხალხური შემოქმედების სახლის კონსულტანტი ვახტანგ კოტეტიშვილი იყო. მან კომპოზიტორ გრიგოლ კოკელაძესთან, მუსიკოს-ფოლკლორისტებთან — გრიგოლ ჩხიკვაძესა და თამარ მამალაძესთან ერთად შექმნა ფონდი, რომელშიც დაცულია ქართული მუსიკალური ფოლკლორისა და ზეპირსიტყვიერების უნიკალური მასალები (ამჟამად, საქართველოს ფოლკლორის სახელმწიფო ცენტრის არქივი).

ხალხური შემოქმედების სახლში გაიხსნა ლოტბართა, ქორეოგრაფთა და ხალხური რენვის ოსტატთა კურსები. პირველად საქართველოში შეიქმნა სახვითი ხელოვნების სასწავლო კომბინატი, რომლის დამაარსებლები ხალხური შემოქმედების სახლის დირექტორი გრიგოლ კოკელაძე და ხალხური რენვის ოსტატი არტემ გაბუნია იყვნენ.

ხალხური შემოქმედების სახლში გაიხსნა გამოყენებითი ხელოვნების მუზეუმი, რომელიც შემდეგ ქართული ხალხური სახვითი და გამოყენებითი ხელოვნების მუზეუმად ჩამოყალიბდა.

ხალხური შემოქმედების სახლი სხვადასხვა სახის ღონისძიების ორგანიზატორი იყო — სახალხო მთქმელთა კონკურსების, ქართული ფოლკლორის რესპუბლიკური დათვალიერებების, მოყვარულთა თეატრების (დრამატული, თოჯინების და საბავშვო) ფესტივალებისა და სხვა.

1937 წლიდან ხალხური შემოქმედების რესპუბლიკური ოლიმპიადები ხალხური შემოქმედების სახლის თაოსნობით და აქტიური მონაწილეობით ეწყობოდა (1937, 1938, 1949, 1951, 1954, 1960-1961, 1979, 1981, 1997, 2001 წლებში).

ოლიმპიადების მომზადება ევალებოდა საორგანიზაციო კომიტეტსა და სარეპერტუარო კომისიას. პირველად კოლექტივებს კულტურის რაიონული განყოფილებები თბილისში ჩამოსვლამდე ადგილზე ამონებდნენ, შემდეგ კი მათ მიერ შერჩეული ჯგუფები ხალხური შემოქმედების სახლიდან წარგზავნილ კომისიას უნდა შეემონებინა. ჯერ სარეპერტუარო კომისია აფასებდა ყველა შემოქმედებით კოლექტივს, მერე — ჟიური.

1959 წლიდან მოყვარულთა თეატრებისა და ფოლკლორული ანსამბლებისათვის „სახალხო ნოდების“ მინიჭება ხალხური შემოქმედების სახლის წარდგინებით ხდებოდა.

ხალხური შემოქმედების სახლს ცოცხალი კონტაქტი ჰქონდა ხალხური შემოქმედების კოლექტივებთან. მათი რეპერტუარის დახვეწა-გამდიდრებისთვის მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ცენტრის საარქივო ფონდი, რომელშიც ინახებოდა ხალხური სიმღერები, ქორეოგრაფების ჩანაწერები, პიესები და სხვა. საკონსულტაციოდ და არქივის გასაცნობად მოდიოდნენ გუნდის ხელმძღვანელები, დრამატურგები, კომპოზიტორები.

საბჭოთა იდეოლოგიური მანქანა თვალს ადევნებდა, თუ როგორ ხდებოდა ფართო მასებისთვის ხალხური შემოქმედების ნიმუშების მიწოდება და რას ასწავლიდნენ ლოტბარები რაიონებში თვითმოქმედ კოლექტივებს. ამ მიზნით ხშირად ამონმებდნენ არქივს. ცენტრალური კომიტეტიდან გამოგზავნილ კომისიას ევალუბოდა ხალხური შემოქმედების სახლის კონტროლი. არქივში, რა თქმა უნდა, იყო ძველი საგალობლების კრებულები, რომლებიც ათეისტურ სახელმწიფოში იკრძალებოდა. აქვე ინახებოდა ვახტანგ კოტეტიშვილის ნაწერებიც. 1947-2004 წლებში არქივის მთავარი მცველი თინათინ ლობჯანიძე იყო. პირადად მისი დამსახურებაა ის, რომ 30-იანი წლების რეპრესიების შემდეგ ფონდში მაინც გადარჩა ვახტანგ კოტეტიშვილის მიერ შეკრებილი ფოლკლორული მასალა და მისი რამდენიმე ხელნაწერი. თინათინ ლობჯანიძემ გადაარჩინა აგრეთვე ძველი ქართული კანონიკური საეკლესიო საგალობლების ხელნაწერები, რომელთა ნაწილობრივი გამოცემა მხოლოდ 1999 წლიდან დაიწყო. თინათინ ლობჯანიძე ყველანაირ ხერხს მიმართავდა ძვირფასი მასალის გადასარჩენად. მისგან პირად საუბარში მოსმენილი მაქვს:

„რაც კი რამ ნოტები იყო, ყველას ერთად დაუწყობდი წინ კომისიის წევრებს და, რომ დაიღლებოდნენ, მერე გამოძქონდა დანარჩენი — საგალობლები, რომლებსაც ან აღარ გადახედავდნენ, ანდა, თუ შემთხვევით ვინმე იკითხავდა, საგალობელს აქ რა უნდაო, ვუპასუხებდი: ეს იგივე სიმღერებია, ადრე სიმღერას გალობას ეძახდნენ-მეთქი. კომისიაში არ იყო დიდად განათლებული ხალხი და ეს ხერხი ჭრიდა. გაცილებით რთული მდგომარეობა იყო ზეპირსიტყვიერებაში. ვახტანგ კოტეტიშვილის სახელის ხსენებაც არ შეიძლებოდა, არათუ მისი ნაწერების შენახვა და მოვლა. მის მიერ ჩანერილი ფოლკლორული მასალა რომ გადარჩენილიყო, მის სახელს და გვარს ვშლიდი. შემდეგ, რა თქმა უნდა, ყველაფერი აღვადგინე, მის კალიგრაფიას რა დამავინწყებდა?!“ (ინტერვიუ ჩანერილია 2006 წლის 9 თებერვალს, ინახება საქართველოს ფოლკლორის სახელმწიფო ცენტრის არქივში).

ხალხური შემოქმედების სახლში მუშაობდა ფოლკლორისა და თვითმოქმედ კომპოზიტორთა სექციები. ფოლკლორის სექცია მეცნიერულ საფუძველს უქმნიდა დაწესებულების საქმიანობას.

ცნობილია, 1938 წელს გამოცემული ივანე ჯავახიშვილის „ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები“, რომელიც სამაგიდო ნიგნია ქართული მუსიკის ისტორიისა და მუსიკალური ფოლკლორის მკვლევარისათვის, „დანერილია საქართველოს ს.ს.რ. სახკომსაბჭოსთან არსებულ ხელოვნების საქმეთა სამმართველოს ხალხური შემოქმედების კაბინეტის თაოსნობით“, როგორც ეს წერია ნიგნის თავფურცელზე (ჯავახიშვილი 1938).

ამჟამად, საქართველოს ფოლკლორის სახელმწიფო ცენტრის არქივში დაცულია მუსიკალური ფოლკლორისა და ზეპირსიტყვიერების მასალები, რომელიც შეკრებილია ქართული კულტურისა და მეცნიერების სხვადასხვა სფეროს მოღვაწეების მიერ.

იმის მიუხედავად, რომ საბჭოთა ხელისუფლება მუდმივად ცენტრს ახორციელებდა ხალხურ შემოქმედებაზე და თავისი ინტერესების სასარგებლოდ გამოყენება სურდა, ქართული კულტურისა და მეცნიერების მოღვაწეები საბჭოთა მთავრობის დავალებების პარალელურად ეროვნული მნიშვნელობის საქმეს ემსახურებოდნენ და ფაქტიურად, აგრძელებდნენ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ტრადიციას.

ფოლკლორისტებისა და ეთნოლოგებისთვის სახელმწიფო არ არის მთავარი საკვლევი თემა, მაგრამ ის ყოველთვის გარკვეულწილად ფიგურირებს ფოლკლორთან მიმართებაში. დღეს მეცნიერებაში სადაო აღარ არის, რომ ფოლკლორისადმი ინტერესი სწორედ სახელმწიფოდან მომდინარეობდა (ბაუზინგერი 1992: 73).

ფოლკლორისტიკის მეცნიერული ორიენტაციის დასაწყისში, ფოლკლორს ხელისუფლების წარმომადგენლები იმისთვის იყენებდნენ, რომ ეფექტურად განეხორციელებინათ თავისი იდეები და პოლიტიკა, როგორც ამას აკეთებდა ცარისტული რეჟიმი.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ფოლკლორი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის სამსახურში ჩადგა.

მე-20 საუკუნეში საბჭოთა იდეოლოგიამ ფოლკლორი თავის მხარდამჭერად გადააქცია.

მიუხედავად პოლიტიკური მანიპულაციებისა, ფოლკლორი თავისი ბუნებით სრულიად აპოლიტიკური ფენომენია, რაც არავითარ შემთხვევაში არ უნდა დაგვავინწყდეს მისი კვლევისას. ის, რომ ილია ჭავჭავაძემ ფოლკლორის მეცნიერულად შესწავლის აუცილებლობის საკითხი დასვა, სწორედ ამაზე მიაზიშნებს — პროვოკაციული მიზნებით ფოლკლორის გამოყენების თავიდან აცილება მხოლოდ მისი მეცნიერული კვლევით არის შესაძლებელი.

დამონებანი:

ბაუზინგერი 1992: Bausinger, Hermann: Change of Paradigms? Comments on the Crisis of Ethnicity. In: Studia Fennica Folkloristica I. Folklore Processed, in Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1992.

გამეზარდაშვილი 1969: გამეზარდაშვილი, დავით. ვახტანგ კოტეტიშვილი. თბილისი: გამოცემლობა „ნაკადული“, 1969.

- კოტეტიშვილი 1961:** კოტეტიშვილი, ვახტანგ. ხალხური პოეზია. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1961.
- პროფანოვა 1999:** Profanová, Zuzana. Historische Genres im Prozess der Mythenbildung in der Slovakei. In: Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext. Festschrift fuer Leander Petzoldt zum 65 Geburtstag. Herausgegeben von Ingo Schneider. Frankfurt: Peter Lang Verlag, 1999.
- შტეგჰერი 2005:** Stegherr, Marc. „Es ist viel Speise in den Furchen der Armen“. Die Erforschung der Maerchenkultur des europaeischen Ostens. In: Märchenspiegel. Zeitschrift fuer internationale Märchenforschung und Märchenpflege. Heft 1 (Februar) 2005.
- ჩიქოვანი 1960:** ჩიქოვანი, მიხეილ (რედაქტორი). ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, I. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1960.
- ჭავჭავაძე 1987:** ჭავჭავაძე, ილია. რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად. ტომი IV. პუბლიცისტური წერილები. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1987.
- ხუჭუა 1980:** ხუჭუა, პავლე. დიმიტრი არაყიშვილი. თბილისი: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1980.
- ჯაგოდნიშვილი 2004:** ჯაგოდნიშვილი, თემურ. ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორია, I. თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 2004.
- ჯავახიშვილი 1938:** ჯავახიშვილი, ივანე. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები. თბილისი: გამომცემლობა „ფედერაცია“, 1938.

ილია ჭავჭავაძის პოეტურ თემათა ვაჟა ფშაველასეული რემინისცენცია

ილიას მკვლევლობას ვაჟა ფშაველა რამდენჯერმე გამოეხმაურა. პირველი ემოციურად დატვირთული წერილი „ვერ მოჰკლეს!“ (გაზ. „ისარი“, 1907, 195) დაწერილია მღელვარების მდგომარეობაში და, მართალია, ვაჟას ტკივილისა და ძმათა დანაშაულის მიუტევებლობის განცდა ასაზრ-დოებს, ხაზგასმულად იგრძნობა, რომ ქართველ ხალხს ელაპარაკება დიდი ილიას ღვანლის ჭეშმარიტი შემფასებელი და თავად საქართველოს ბედზე დაფიქრებული შვილი. წერილი კითხვითი წინადადებებით განწყობილი ხმა-მაღალი ფიქრებია. პოეტი ანტითეზისის მხატვრული ხერხის გამოყენებით მღელვარედ წარმოაჩენს უღირს ქართველთა ქმედების შემზარაობას. ვაჟასთვის ილიას მკვლევლობა სცილდება ფიზიკური მკვლევლობის სტა-ტუსს, იგი იდეის მკვლევლობის ცდადაა მოაზრებული. პოეტი თვლის, რომ ილიაზე ხელის ამწვევებს თავად საქართველოს მკვლევლობის სურვილიც ამოძრავებთ და სწორედ ამაში ხედავს პოეტი განგაშის მიზეზს.

ამ წერილში ძალიან მნიშვნელოვანი ის არის, რომ პოეტი ცდილობს სწორ გზაზე დააყენოს საზოგადოება, დამოდვროს იგი. ერთი მხრივ, ვაჟა გახაზავს ილიას მოღვაწეობის მნიშვნელობას ქართველი ერისთვის, განამტკიცებს თვალსაზრისს, რომ ილიამ მამულის წინაშე სრულად და უმნიშვნელოდ მოიხადა ვალი. მეორე მხრივ, ვაჟა დარწმუნებულია, რომ ილია ისევე საქართველოსა და ქართველებზე ფიქრით მამა-პაპათა წინაშე დამალავს თავისი სამარცხვინო ძმების „სასიქადულო ძღვენს“ — ტყვიებსაც და წყლულებსაც — რათა წინაპრებს ჩვენზე ცუდი არ ათქმევინოს და არც აფიქრებინოს, არ გააჯავროს ჩვენს საქციელზე. იმ მიმღე ყამს ზემოხსენებული კონტექსტების შექმნას ვაჟა ფშაველა, ჩანს, საგანგებო მნიშვნელობას ანიჭებდა.

საინტერესოა კიდევ ერთი ასპექტი: ილიას მკვლევლობის პირველივე დღეებში ვაჟა უარს ამბობს, შური იძიონ მკვლელებზე. პოეტის მოტივაციის თანახმად, მკვლელები პირუტყვები არიან, რომლებსაც ადამიანებივით ვერ დასჯი. ამ მხატვრული შედარების პარალელურად ვაჟას ფიქრის წარმმარ-თველია ქრისტიანული შენდობის ლოგიკა: „სისხლი სისხლისთვის? ცოდვა მივუმატოთ ცოდვას? სირცხვილს — სირცხვილი?“ — კითხულობს პოეტი და ასკვნის, რომ მათი დასჯა „ჩვენივე სირცხვილია, ჩვენის ადამიანობის დამცირება“.

დაკრძალვის დღეს წარმოთქმულ სიტყვაში („სიტყვა ილია ჭავჭავაძის ცხედარზე“, „ისარი“, 1907, 198) პოეტი ახასიათებს ილიას, როგორც მწე-რლისა და საზოგადოების წინამძღოლის, ღვანლს: „მთელი 50 წელი, -წერს ვაჟა,- განსვენებულმა საქართველოს ბედი კალთით ატარა, იყო მისი დარაჯი; როგორც დედა ერთადერთ ჩვილს შვილსა, ისე... დაჰკანკალებდა, ან არ შემეცივდეს, არ მომივივდესო. მოსეულს მტერს, ვინც საქართველოს ისრებს ესროდა, იგი პირველი აგებებდა თავის მკერდს, შემოქმენულს ხმალს პირველი უფარებდა ფარსა“.

ილიას მკვლევლებს ვაჟა ფშაველა საქართველოს მკვლევლების, ენის, ეროვნებისა და ტერიტორიის უარყოფლების კვალიფიკაციას აძლევს, უპირისპირებს მათ ილიას ანდერძის მიმდევრებს, რითაც ნიადაგს ამზადებს მომავალშიც ილიას საქმისადმი ერთგულების ფიცის წარმოსათქმელად.

მესამე, ავტოგრაფის სახით შემორჩენილი წერილი „ყვავ-ყორნები ილიას აჩრდილის გარშემო“ (თხზ. ტ. IX, 1964, გვ. 274), თავისი შინაარსით, წამოჭრილი საკითხების ხასიათითა და შეფასებით, გვიან, 1908-1909 წლებშია დაწერილი. მასში ილიას მკვლევლობისა და საქართველოს ბედისადმი ვაჟას მიმართება უცვლელია.

და ბოლოს, ლექსს „ილია ჭავჭავაძის სახსოვრად“, რომელიც პოეტის მკვლევლობისადმი მიძღვნილი, ვაჟა ფშაველა აგებს საქართველოს მთაში დიდი ტრადიციების მქონე „წმით ტირილის“, კერძოდ, „დათვლით“ ტირი-ლის კომპოზიციური კანონის გათვალისწინებით. საზოგადოდ, ტრადიცი-ული „დათვლით“ ტირილის ესთეტიკა მოტირალს ავალდებულებს „კაი ყმის“ ყველასათვის ცნობილი „საგმირო საქმეების“ გახსენება-ჩამოთვლას, ანუ დათვლას. ეს გარდაცვლილის სიცოცხლეში წამოღვანარის შესხენების გარდა, მიზნად ისახავდა ვაჟაკაცის სახელის უკვდავყოფაზე ზრუნვას.

ვაჟა ილიას „საგმირო საქმედ“ საქართველოსა და ქართველებზე ზრუნვას მიიჩნევს და იხსენებს პოეტის მხატვრული შემოქმედების ძირითად თემებს. რაკი ილიასა და ვაჟასდროინდელი საქართველოს უმთავრესი სატივიარი ეროვნული და სოციალური თავისუფლების საკითხები იყო, ამიტომ ვაჟა ილიას ნააზრველიდან მკითხველის ყურადღებას აჩერებს იმ პრობლემებზე, რომლებსაც მგოსანი მთელი შემოქმედებითი ცხოვრება უტრიალებდა და სხვადასხვა კუთხით წარმოსახავდა.

ლექსში ამ თემებზე საუბრის დაწყებამდე ვაჟა საერთო გლოვის სურათს ხატავს. ავტორი ახლო წარსულის ისტორიას მიმართავს და ამბობს, რომ ილიას ნათელ სახეს დაუკოცნიან არაგვის სახელოვანი გმირები, თანამედროვეობას კი შვილზე მგლოვიარებებად დამსხდარი ალაზნის ნაპირებით წარმოადგენს. ამის შემდეგ ვაჟა უკვე აწინაურებს სოციალურ თემას. პოეტი ქმნის კონტექსტს, რომლის თანახმად, ილია უსამართლოდ ჩაგრულთა ქომაგადაა გამოყვანილი. ამიტომ წარმოიდგენს პოეტი, რომ ილიას დასტირიან პოემა „რამდენიმე სურათი...“-ს გმირი კაკო ყაჩაღი და მის ბედში მყოფი გლეხკაცები.

ილიას მკვლევლობამ უფრო გაამძაფრა ძველი პრობლემები. ვაჟა წუხს, რომ ილიას ძალისხმევა მოაკლდება ტკივილიან ეროვნულ საკითხს, კონკრეტულად, თავისუფლების მოპოვების იმედს. ვაჟა იხსენებს ილიას მიერ გაცოცხლებულ ხალხურ ლეგენდას ერის ცრემლით წარმოქმნილი ბაზალეთის ტბის ძირას ჩადგმული ოქროს აკვნის შესახებ. ვაჟა თავის წუხილიან საუბარს ოქროს აკვანზე

კითხვებით აშინაარსებს, როგორც ეს ხალხური ხმით ნატირალისთვის არის დამახასიათებელი. პოეტის ლექსი სტილურადაც ამიტომ ნააგავს ნატირალს:

ვაი, რომ რჩება აკვანი
ბაზალეთის ტბის ძირასა,
და დიდხანს კითხვადვე გვრჩება:
ვინ ამოიღებს იმასა?
ან იმ ბაღს ვინ უპატრონებს,
უსუსურს, მტირალს ბედისა,
აკვანში რომ წევს სანყალი
და ძუძუ სწყურის დედისა?
ან იმ ცრემლის ტბას დიადსა,
ერისგან დანადინარსა,
ვინ დაჰშრეტს, ვინ ამოიყვანს
იმ უსუსურსა, მტირალსა?!

ვაჟას, როგორც სასონარკვეთილ მოტირალს, პასუხი არ აქვს დასმულ კითხვაზე — ამ რეალობაში მისთვის მომავლის სურათი არ იხატება.

ილიას გზიდან ჩამოშორებით,- ამბობს ვაჟა ლექსში, - კიდევ უფრო დამძიმდება ცოცხლად დარჩენილ ქართველთა ყოფა, რადგან ჩვენს ქვეყანას მტრები ახვევიან გარს და ჩვენ კი, როგორც გვჩვევია, მტრის წისქვილზე ვასხამთ წყალს:

გალმა გასვლისა მსურველთა
უკუღმა მიგვყავს ბორანი.

მთავარი კი ის არის, რომ საქართველოში

გაგვიბატონდა სირეგვნე შეუწონარი.

ვაჟა ფშაველას მიერ საუკუნის წინ დაწერილი ეს ლექსი მხოლოდ წარსული ისტორიის ფარგლებში ძნელად ეტევა. დიდი კლასიკოსის განცდა დღევანდლობაშიც ხვდება მკითხველის გულს.

ილიას ვაჟასეული დატირება, როგორც ნახეთ, ხალხური ხმით ნატირლების მსგავსად, მძაფრი ემოციითაა დატვირთული.

ილია ჭავჭავაძე და სამცხე-ჯავახეთის მოღვაწეები

1860-იანი წლებიდან საქართველოს ისტორიაში მნიშვნელოვანი ხანა დაიწყო — ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას სათავეში ჩაუდგა თერგდალეულთა თაობა დიდი ქართველი მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის — ილია ჭავჭავაძის ხელმძღვანელობით. 1870-იანი წლებიდან ეს მოძრაობა გააქტიურდა და მთელი საქართველოს მასშტაბით დაიწყო გავრცელება. მას თანამგრძობლები და მიმდევრები უჩნდებოდნენ და უმრავლდებოდნენ ქვეყნის პროვინციებში. მათთან მჭიდრო კავშირს, თანამშრომლობასა და მათთვის დახმარებას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ აღნიშნული მოძრაობის ლიდერები, მათ შორის ილია ჭავჭავაძეც. ისინი დიდ ყურადღებას აქცევდნენ საქართველოს იმ რეგიონებს, სადაც განსაკუთრებით მძიმე იყო ქართველი მოსახლეობის მდგომარეობა და სადაც მეტად განიცდიდა ის ეროვნულ ჩაგვრასა და გადაგვარებას.

ამ მხრივ გამორჩეულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა სამცხე-ჯავახეთი, რომლის დედა-სამშობლოსთან დაბრუნებით არ დამთავრებულა მხარის მკვიდრი მოსახლეობის ეროვნული ჩაგვრა-შევიწროება. ილიასა და სხვა დიდი ქართველი მოღვაწეების ყურადღება ამ პრობლემამაც მიიპყრო, რომლის გადაწყვეტისა და, საერთოდ, მათი მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის ისინი ძალისხმევას არ იშურებდნენ. ამისათვის მყარდებოდა და ხშირდებოდა ურთიერთობა და თანამშრომლობამათსა და ადგილობრივ ინტელიგენციას შორის. ილია ჭავჭავაძესა და სამცხე-ჯავახეთის მოღვაწეებს შორის ურთიერთობას თავის ნაშრომებში შეეხნენ მკვლევარები: ი. მაისურაძე¹, შ. ლომსაძე², დ. კოჭორიძე³, ე. ბუბულაშვილი⁴, ნ. ყრუაშვილი⁵ და სხვ. თუმცა ამ საკითხისათვის ყურადღების საგანგებოდ დათმობა მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია როგორც მისი ისტორიული მნიშვნელობის, ასევე საკითხის უფრო თანმიმდევრულად გაშუქების საჭიროების გამოც.

სამცხე-ჯავახეთის ქართველი მოსახლეობა XIX საუკუნის II ნახევარშიც საჭიროებდა მონინავე ქართველი საზოგადოების მხრივ მხარდაჭერასა და დახმარებას მრავალ სფეროში, რამეთუ საქართველოს სხვა მხარეებთან შედარებით აქ ბევრად უარესი იყო მკვიდრთა ყოფა: კვლავ მძიმე იყო მხარეში ოსმალთა ბატონობის შედეგები, კვლავ გრძელდებოდა მათი მრავალმხრივ შეჭირვებული მდგომარეობა; რუსეთის მთავრობის მხრივ კი ისევ საგრძნობი იყო გულგრილი დამოკიდებულება მათ მიმართ.

მხარის ქართველი მოსახლეობის ამგვარი მდგომარეობა კი გამოიწვია ან ხელი შეუწყო ასევე 1828-1829 წლების შემდეგ სამცხე-ჯავახეთში განვითარებულმა პროცესებმა. როგორც ცნობილია, საქართველოს ამ ძირძველი მხარის დედა-სამშობლოსთან დაბრუნების სიხარული გააფერმკრთალა ადგილობრივი ქართველებისათვის ომიანობის შედეგად თავს დამტყდარმა უბედურებამ და ცარიზმის იმპერიულმა პოლიტიკამ. ომმა ააოხრა და ძალზე შეამცირა მკვიდრი მოსახლეობა. ამასთან ერთად მეფის რუსეთმა ხელი შეუწყო მკვიდრთა აყრასა და გადასახლებას ოსმალეთის იმპერიაში, მათ სანაცვლოდ კი შემოასახლა დიდი რაოდენობით კოლონისტები (ოსმალეთიდან სომხები, მცირედ — ბერძნები, რუსეთიდან კი რუსი დუხობორები და ა. შ.). ამით მხარეში მკვიდრი ქართული ელემენტი ძალზე შემცირდა. ამას გარდა, კოლონისტებზე საგანგებოდ ზრუნვის ფონზე ის ამკარად ყურადღებას არ აქცევდა მძიმე მდგომარეობაში მყოფ ქართველებს, მათი გაქრისტიანებისა და დანარჩენ ქართველებთან კვლავ დაახლოების სურვილსა და მცდელობებსაც.

მხარეში ამგვარად განვითარებულ მოვლენებს ემატებოდა ქართველი მოსახლეობის წინაშე მდგარი სხვა სირთულეებიც: ადგილობრივი ქართველების 3 რელიგიურ ჯგუფად დაყოფა (მაჰმადიანებად, კათოლიკეებად და მცირერიცხოვან მართლმადიდებლებად). მაჰმადიანი და კათოლიკე ქართველების სარწმუნოებრივი განსხვავება, ასევე რუსეთისა და ოსმალეთის იმპერიული პოლიტიკა ქმნიდა მათი ეროვნული გადაგვარების საფრთხეს, რომელიც საგრძნობლად იზრდებოდა XIX საუკუნის II ნახევარში; ქართველი მოსახლეობის კულტურული ჩამორჩენა გრძელდებოდა XIX საუკუნის შუა ხანებშიც, რადგან მთავრობა ნაკლებად ზრუნავდა მათთვის და, საერთოდ, მხარეში კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებების დასაარსებლად ან არსებულის გასაუმჯობესებლად; სოციალურ-ეკონომიურ სფეროშიც გრძელდებოდა მკვიდრი მოსახლეობის გაჭირვება, რადგან მხარის ეკონომიური მდგომარეობა ნელი ტემპით უმჯობესდებოდა; ხოლო ქართველი მაჰმადიანი ბეგების თავადაზნაურულ ნოდებაში აღიარების ნაცვლად რეგიონში დიდი გავლენით სარგებლობდნენ ოსმალეთიდან გადმოსახლებული ვაჭარ-მეევანეები და რუსი მოხელეები, ქართველ მოსახლეობას კი არ ჰყავდა წარჩინებული ნოდება მხარეში...

ამ ფაქტორების შედეგად XIX საუკუნის შუა ხანებში სამცხე-ჯავახეთის ქართველი მოსახლეობის მძიმე მდგომარეობის მიუხედავად, XIX საუკუნის II ნახევრიდან ქართველ საზოგადოებას გამოუჩნდა გარკვეული შესაძლებლობები მკვიდრი მოსახლეობის ამგვარი ვითარების გასაუმჯობესებლად, მათში

¹ სამცხე-ჯავახეთის მუზეუმი, ილია მაისურაძის ფონდი, 360, გვ. 46-49.
² შოთა ლომსაძე, მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი, თბ., 1984.
³ დ. კოჭორიძე, განათლება და კულტურა სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1986.
⁴ ელდარ ბუბულაშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეკლესიის საკითხები, თბ., 2003, გვ. 24-25, 55-59;
⁵ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალციხის ფილიალი, შრომების კრებული, 1, 1998, ნატო ყრუაშვილი, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების საქმიანობა სამცხე-ჯავახეთში, გვ. 166-171.

ეროვნული ცნობიერების ასამაღლებლად. ყოველივე ეს საზოგადოების დიდ ძალსხმევას, ფართო და ნაყოფიერ მოღვაწეობას მოითხოვდა.

მართლაც, 1870-იანი წლებიდან სამცხე-ჯავახეთში აშკარად შეიმჩნეოდა სხვადასხვა სახის საზოგადოებრივი მოძრაობებისა და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გამოცოცხლება და გააქტიურება. მხარეში იმრავლა ინტელიგენციის რიცხვმა. მათში მტკიცდებოდა ეროვნული ცნობიერება; მრავალი მათგანი თერგდალეულების იდეების მომხრენი და მიმდევრები ხდებოდა. ისინი უფრო და უფრო ენერგიულად და ნაყოფიერად იწყებდნენ მოღვაწეობას სხვადასხვა სფეროში: ხსნიდნენ საზოგადო თუ საეკლესიო სასწავლო დაწესებულებებს და ზრუნავდნენ არსებული სასწავლებლების მუშაობის გასაუმჯობესებლად, უდიდეს ყურადღებას აქცევდნენ მათში მშობლიურ ენაზე სწავლებას ან ქართული ენის შესწავლას (მაგ., ახალციხეში ქალთა უფასო სკოლის გახსნა ანა ლოლობერიძე-მუსხელიშვილისას ინიციატივითა და ხელმძღვანელობით, საზოგადოების მიერ კი მისი შენახვა, კათოლიკე მღვდლების (ი. გვარამაძე, ს. ასლანიშვილი,...) მიერ და მოღვაწეების (მაგ., ალ. მეფისაშვილი) დახმარებით მხარეში სამრევლო სკოლების გახსნა); მხარეში მოღვაწე და აქედან სხვაგან წასული კათოლიკე მნიგნობრების მიერ სასწავლო-სასულიერო ლიტერატურის გამოცემა კონსტანტინეპოლსა და მონთობანში, 1880-იანი წლებიდან ქართული წიგნებისა და ჟურნალ-გაზეთების გავრცელება მხარეში, 1890-იანი წლები შუა ხანებიდან სახალხო ბიბლიოთეკების გახსნა; ქართული თეატრალური წარმოდგენების გამართვა 1870-იანი წლებიდან, რასაც 1900-იან წლების შუა ხანებში მოჰყვა ქართული თეატრალური დასის ჩამოყალიბება; ადგილობრივი ინტელიგენტები დაინტერესებულნი იყვნენ კულტურით და თვითონაც ცდილობდნენ ლიტერატურასა და კულტურის ზოგიერთ დარგში მუშაობას; ადგილობრივი მოღვაწეები თერგდალეულთა ორგანოში, გაზეთ „დროებაში“, შემდეგ კი „ივერიაში“ იწყებდნენ ხანგრძლივად თანამშრომლობას და პუბლიცისტურ საქმიანობას (განსაკუთრებით ი. გვარამაძე, ი. ალხაზიშვილი), სადაც აყენებდნენ მოსახლეობის განათლების, მათ მიერ საკუთარი კულტურისა და ისტორიის გაცნობის, კულტურის განვითარებისა და მეცნიერების საფუძვლის ჩაყრის საჭიროებას, ხალხის სოციალურ-ეკონომიური მდგომარეობის გაუმჯობესების აუცილებლობას, მათში ეროვნული ცნობიერების ამაღლების საკითხს და ა. შ. ამ ამოცანების გადანაცვების აღნიშნულმა მოღვაწეებმა სერიოზული წვლილი შეიტანეს. თავის ნაყოფიერ საქმიანობასთან ერთად ადგილობრივი ქართველი ინტელიგენტები ხმას იმაღლებდნენ და იწყებდნენ ზრუნვას ეროვნული პრობლემების გადასაჭრელად, როდესაც მთავრობა ან რომელიმე მხარე აძლიერებდა ადგილობრივ ქართველთა ეროვნულ შევიწროებასა და ჩაგვრას (მაგ., „მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების“ თუ განათლების სამინისტროს დაქვემდებარებულ სკოლებსა და სასწავლებლებში, ებრძოდნენ ქართულ ენას ქართველ კათოლიკეთა ეკლესიებში, ზღუდავდნენ ქართველი მრევლისათვის მშობლიურ ენაზე ღვთისმსახურებას მართლმადიდებელ ეკლესიებში და ა. შ.). დროთა განმავლობაში ეს პიროვნებები (საუკუნის დასასრულისათვის მათი რიცხვი საგრძნობლად იზრდებოდა) ყალიბდებოდნენ ადგილობრივ ეროვნულ მოღვაწეებად და საზოგადოებრივ საქმეებში ორგანიზებულად მოქმედ ინტელიგენტებად.

სამცხე-ჯავახეთში მოქმედი მრავალი ქართველი მოღვაწისთვისაც ილია ჭავჭავაძე ავტორიტეტული და დიდი პიროვნება იყო, რომლის იდეებსა და მიმართულებებს თავიდანვე დიდ პატივს სცემდნენ და მისი მიმდევრები ხდებოდნენ. ხოლო ზოგიერთ მათგანსა და ერის მამას შორის პირადი კავშირებიც მყარდებოდა, ჰქონდათ მასთან მიმონერა და შეხვედრებიც.

ილიასთან როგორც თანამოაზრეობა, ასევე მასთან პიროვნული კავშირის დამყარების სურვილი XIX საუკუნის II ნახევარის სამცხე-ჯავახეთის მოღვაწეებს შორის ადრევე გააჩნდა ივანე გვარამაძე¹, როგორც ი. გვარამაძის მიერ ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი ბიოგრაფიული ნაშრომიდან ირკვევა¹, 1860-იანი წლების დასაწყისში თბილისში ივანეს ილიასთან გარკვეული ურთიერთობა ჰქონია. აქ გვარამაძე ხალისით მონანილეობდა საზოგადოებრივ შეკრებებში, სადაც უკვე გამორჩევით ჩანდა ახალგაზრდა ილია. ივანეც დიდ პატივს სცემდა მას და მოსწონდა მისი შემოქმედება. ხოლო ილიას შთაგონებით ივანე გვარამაძეს სამიჯნურო ლექსიც დაუწერია. ამის შესახებ თავად ივანე ასე იხსენებს: „სიტყვა რომ მოვიდოდა ჩვენს შეყრილობაში მე ყოველთვის ვაქებდი ხოლმე (ილიას — გ. მ.), ერთხელ მითხრა ჩიქთანმან აგრე, რომ მოგწონს აბა ერთი შეაქე ვინმე მისი მოსიყვარულე ყმანვილ ქალისაგან, ვნახოთ მართალია თქვენი მისი ქება გულით არის თუ პირადიაო. მეც დავსწერე ორი-სამი მუხლი მის გულისად ასე, როგორც თუ მის მოსიყვარულეს ენახოს ერთხელ და არ დასცალბოდეს თავის სიყვარულის გამოცხადება მისთვის ამ რიგად:

ახ! რად დამაგდე ლამაზის სახე ბადრის ნამწამო.
გიძრის ქოჩორ უღვაშთა საროს ზრდილო ტანო ლერწამო
ტყვე ვქმნილ ვარ შენის სურვილის, რა შეტქმის ან რა ვინამო?
მომხედე წყალობის თვალითა, სატრფოვო გულის სანამო!
მფრინველად გახდი ან ჯეირანად, გამომიქროლე მიდამოდ,
დღე ღამ გული მაქვს დარაჯად, სულ წარსული ვკრთო მის გამოდ
შუქი შენი თვალთა წინა, ჯერაც მიდგია საამოდ
თვალთ მიბნელდება, ნათელი, უშენოდ მითქვამს მიდამოდ.
ვერა ვძლებ ჭირის დათმობას, ნეტა რა მექმენ ეს არე,

¹ გ. ლეონიძის სახ. ლიტერატურული მუზეუმი, 10589-ბ, ივანე გვარამაძე, ილია გრიგოლის ძე ჭავჭავაძე;

შავთვალთ წამნამებთ ისრებითა გული გლახ მწვე მწვე განმიბასრე,
კვლავ ფიცხელის სურვილითა შემოიპყარ მით განმიბასრე,
ან მომხედე შენსა მზესა მის დროით ცრემლნი შემამრე.
კიდევ მაჩვენე ეგ სახე ჩემის გონების მიმღები,
ახლოს თუ არ მაინც შორით, შვები კარი განმეღები,
არ ვინ მინდა შენის მეტი, რას დამხარიან ვიცლები,
მერმე თუმც მოვკვდე მზათა ვარ, შენგნით მკვდარი ნარვილები!¹

გვარამაძისვე სიტყვებით, „ძლიერ კარგათ შეიძლება თქმულ იყოს მისი მოსიყვარულისაგან, ამ ლექსის მიმდგომი სიტყვები მის დროს ჩვენ ეს ხუმრობით ჩავაგდეთ. ჩიქოვანმან სთქვა: სჩანს ახალციხეს შოთა რუსთაველის ლექსების კილო კიდევ ყოფილა დარჩენილიო. ვახტანგ ტულაშვილმა არ დაინუნა!“²

როგორც ირკვევა, თავიდანვე ივანე გვარამაძეს კეთილგანწყობა ჰქონდა ახალგაზრდა ილიას მიმართ. მას თავისი ადრეული ლექსები შესაფასებლად მიუტანია ილიასთან. თვითონ ასე გადმოგვცემს ამის შესახებ: „ეს მიკვირდა დიდათ, რათ შემოიყვარდა ისრე ყმანვილი კაცი ილია. არ ვიცნობდი არც მჭიროდა და არცა რამე ინთერესი მქონდა მე იმასთან. უმფროს-უმცროსობა თუ ვთქვათ, პირ იქით მე. 6. წლით უმფროსი ვიყავი ხნითა მას ზედა... იმ ხანებში ვსწერდი რალაც უბრალო თხზულებას კავკასიის მთების გმირებზედა, რომელთაგანი ერთიც იყო, „რა არის კავკაზის მთებო, რა ფერხული ჩაგებიან.“ მერმე დროებაში დაიბეჭდა. ყველანი რომ აქებდნენ მის სწავლა მაღალ აზროვნებასა, საცდელად ჩემის ავკარგიან ჯღაბნის გასაგებად, ავდეგი და მე ჩემის ხელით წავუღე ილიას გადასათვალაიერებლად ის ჩემი რვეული. ვთქვი ვნახოთ რა შენიშვნას მისცემს მეთქი. მასთან უფრო მისი გაცნობა მინდოდა. მაშინ ობერიალების უბანში იყო სტუმრად თავის სიძესთან, სამწუხაროდ არ დამხვდა სახლში. მივეცი მსახურს ის რვეული და ვთხოვე მიერთმია ილიასათვის გარდასათვალაიერებლად. ერთი კვირის შემდგომ უკანვე დამიბრუნა მე ის რვეული. ვნახე რომ არსად არ შეხებოდა ჩემს ნაწერებს. თქმა იყო არ მოსწონებოდა არც აზრი და არც ახალციხული ძველი ენა. რაც დავრჩი თბილისში 61-62 წელს ჩემს სასულიერო ნოდების საქმეზედ, სხვა და სხვა მიზეზების გამო სულ ვერ შევიძელე ილიას ნახვა“.³ ამის შემდეგ ივანე სხვადასხვა ადგილებში ეწეოდა სასულიერო-პედაგოგიურ მოღვაწეობას.

დიდ ქართველ მოღვაწეებსა და სამცხე-ჯავახეთის ინტელიგენციას შორის ურთიერთობა მყარდებოდა 1880-იანი წლების დასაწყისიდან, რაც კულტურულ-საგანმანათლებლო მოღვაწეობა იწლებოდა მთელს საქართველოში. მისთვის დახმარებისა და კოორდინაციის განწევას ცდილობდნენ საქართველოს ცენტრში მოღვაწე ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ლიდერები. 1881 წელს „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“ ცდილობდა სამცხე-ჯავახეთში თავისი სკოლების გახსნას. 1881 წლის 9 ოქტომბერს ივანე გვარამაძემ შეთავაზება მიიღო მის მიერ ხიზაბავრაში გახსნილი სამრევლო სკოლის ამავე „საზოგადოების“ დაქვემდებარებაში გადასვლის შესახებ⁴. ოფიციალურ წერილს ხელს აწერდა აღნიშნული საზოგადოების თავმჯდომარის ამხანაგი ილია ჭავჭავაძე. „საზოგადოება“ სკოლის მფარველობასა და მისთვის დახმარებას განწევს ვალდებულებას კისრულობდა. ივანესაც სურდა, თავისი სკოლა „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებას“ დაქვემდებარებოდა. მაგრამ ეს გეგმა არ განხორციელდა ამ სოფელში განათლების სამინისტროს დაქვემდებარებული სკოლის გახსნის გამო. ამის შესახებ ივანე გვარამაძემ 1881 წლის 23 ოქტომბერს აცნობა აღნიშნულ „საზოგადოებას“ წერილით. იმავე წერილზე „საზოგადოების“ რეზოლუციამი აღინიშნა, რომ ხიზაბავრის სკოლას დაეპატრონა სახალხო სკოლების დირექციამ⁵.

1880-იანი წლების დამდეგს დაწყებული ურთიერთობა თბილისში მყოფ მოღვაწეებსა და სამცხე-ჯავახეთის ინტელიგენტებს შორის რამდენიმე წლით შეფერხდა „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებაში“ შექმნილი მძიმე ვითარების გამო, ასევე, მხარის ქართველი ინტელიგენციის მხრივ კულტურულ-საგანმანათლებლო სფეროში შესამჩნევი პასიურობის გამო. თუმცა ცალკეული კავშირები მაინც მყარდებოდა ხოლმე მათ შორის. 1889 წლის 21 ივლისს ახალქალაქში მოღვაწე პროვიზორმა ილია ალხაზიშვილმა თხოვნით მიმართა ილია ჭავჭავაძეს⁶, რომ დახმარებოდა და მისი სამედიცინო სფეროში დაწერილი წიგნის განხილვის საკითხი დროულად გადაწყვეტილიყო, რადგან ის მოსკოვის უნივერსიტეტში სასწავლად უნდა გამგზავრებულიყო მაღე. წერილში ი. ალხაზიშვილმა ილიას სამშობლოს ბედის გამძღოლი უწოდა და იქვე აღიარა მისი და მისი მიმართულების ერთგულება: „მომიტყვეთ ჩემო ლმობიერო ხელმწიფე რო ასე გიკადნიერდებით და ბევრს განუხებთ, მაგრამ რაჯნათ თქვენს მეტს ვის მივმართოთ? ნახა გიტვირთიათ ჩვენი საყვარელი სამშობლოს ბედის გაძღოლა შემწუხებელიც ბევრი გეყოლება...“ იგი ბოლოს კი უცხადებდა ი. ჭავჭავაძეს: „დავშთები თქვენი და თქვენი მიმართულების გულითადი პატივისმცემელი ილ. ალხაზიშვილი“. ჩვენთვის, სამწუხაროდ უცნობია, რამდენად დაეხმარა ილია ი. ალხაზიშვილს აღნიშნული ნაშრომის პროფესიულ დონეზე განხილვაში, მაგრამ, ჩანს, მას ამ საქმისათვის ოფიციალური მსვლელობა მიუცია — წერილს აქვს დასმული „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების“ ბეჭედი. ხოლო ილია ალხაზიშვილი თავისი მრავალმხრივი

¹ გ. ლეონიძის სახ. ლიტერატურული მუზეუმი, 10589-ხ, ივანე გვარამაძე, ილია გრიგოლის ძე ჭავჭავაძე, გვ. 28.

² იქვე, გვ. 28-29.

³ იქვე, გვ. 33-34.

⁴ სამცხე-ჯავახეთის მუზეუმი, ხელნაწერთა ფონდი 3977.

⁵ საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი 481, აღნ. I, საქ. 10, ფ. 31.

⁶ აკ. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ილია ჭავჭავაძის ფონდი 443.

ენერგიული მოღვაწეობით ამტკიცებდა თავის ერთგულებას ილია ჭავჭავაძის ხელმძღვანელობით წარმართული მოძრაობისადმი. იგი აქტიურად იყო ჩაბმული კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობაში (სამცხე-ჯავახეთში მოღვაწეობისას განსაკუთრებით დიდი კვალი დაამჩნია მან განათლების საქმეს), პუბლიცისტიკაში, ფარმაცევტულ სფეროში, ასევე, მოგვიანებით ეკონომიკურ საქმიანობაშიც... ის მწუხარებას გამოთქვამდა თანამედროვე საქართველოს (მომეტებულად სამცხე-ჯავახეთის) დაცემის გამო და ქართველ ხალხს მოუწოდებდა აქტიური შრომისკენ, განათლებისკენ, კულტურის ძეგლების, საკუთარი ეროვნული ინტერესების დაცვისკენ და ა. შ.¹ ამის პრაქტიკულ მაგალითს კი თვითონაც იძლეოდა.

ილია ჭავჭავაძისა და მის დიდ თანამოღვაწეთა იდეები 1880-1890-იან წლებში წარმატებით ვრცელდებოდა სამცხე-ჯავახეთის ინტელიგენციაში, თუმცა ცნობები ილიასა და ადგილობრივ მოღვაწეებს შორის პირადი კავშირების შესახებ იშვიათად შეგვხვდა იმდროინდელ დოკუმენტებში, ასევე, სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამგვარი ურთიერთობიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ივანე გვარამაძის ურთიერთობა ილია ჭავჭავაძესთან 1890-იანი წლების შუა ხანებში. ილია, როგორც ჩანს, იცნობდა ივანეს, როგორც პატრიოტ მოღვაწეს, მის შემოქმედებით და პედაგოგიურ საქმიანობას, როგორც „ივერიის“ პუბლიცისტს, სადაც ი. გვარამაძე ხშირად აქვეყნებდა თავის სტატიებსა და წერილებს. როგორც ი. გვარამაძე გადმოგვცემს, 1895 წელს ის პირადად შეხვედრია ილიას, მიულოცავს მისთვის მის მონინააღმდეგე დასზე გამარჯვება და თავისი გულისტკივილი გაუზიარებია ქართული ენის შევიწროების გამო. ილიამ კი დაამშვიდა ივანე გვარამაძე. ივანეს ხელწერაში ვკითხულობთ: „1895 წ. როგორმე შევიძელ ნახვა ილიასი დაღამებისა, მიულოცე გამარჯვება თავის მონინააღმდეგე მწერლებზედ, გულიან გადამკოცნა, იყვნენ მასთან ორნი ჩემი უცნობნი პირნი, ჰქონდათ სჯა მწერლებზედა, სამდურავი ვთქვი ქართული ენის შესახებ, რომ სწუნობდნენ ზოგი ერთნი და უცხო ენებს ეტრფიან. გამიერთა გული და მანუგემა, ქართულსაც ეშველება ამას იქით ჩაიგონებენო“².

ილიას თანაგრძნობით გამხნეებულმა ივანე გვარამაძემ 1896 წლის 20 მარტს შეჰპედა მას წერილი, როგორც „ივერიის“ რედაქტორს³. აქ მან შეწუხება გამოთქვა იმაზე, რომ არ დაიბეჭდა გაზეთში ახალციხის ქართულ ბიბლიოთეკაში ნაკითხული სამგლოვიარო სიტყვა გაბრიელ ეპისკოპოსის შესახებ. ამასთანავე აქვე მან მწუხარებით აღნიშნა სამცხე-ჯავახეთში შექმნილი მძიმე მდგომარეობა, წამყვანი ეროვნული მოღვაწის არყოლა; ასევე მან ილიას აუწყა თავისი დიდი სურვილი აქაური ქართველების ეროვნული გამოფხიზლებისა და სინანულიც გამოხატა, რომ არ გააჩნდა საამისოდ ნაყოფიერი მოღვაწეობის საშუალება. „დღემდის ველოდი მის დაბეჭდას (გაბრიელ ეპისკოპოსის შესახებ წარმოთქმული სამგლოვიარო სიტყვის — გ. მ.) და არ დაიბეჭდა, მით რომ ჩვენსკენ სხვა არა ვინ არის საზოგადო საქართველოს ჭირ-ლხინის გულშემატიკვარი, რომ მუდამ თანაზიარ იყოს ყოველს შემთხვევაში მომავალ თავობის სამაგალითოდ. მე ხომ მოხუცებულ ვარ და ვერა მირგია რა სამშობლოსათვის და ახლა რაღას ვარგებ? თითო ოროლა თუ კრინტს ვჰსძრამ, იმასაც იმისთვის, რომ ეგებ გაიღვიძონ ჩვენი მხარის ღრმად მიძინებულთა და თავს უშველონ რამე, კეთილი მწყემსი ჰსჭირიათ და სად არის?“

მანდერ საქართველოს ყოველ მხრივან წარდგენენ არჩეულნი პირნი თავიანთ საზოგადოებისაგან და ახალციხითგან და ჯავახეთიდგან არა ვინ გაჩნდა პატივ საცემლად. დიდი ხანია მე ეს მანუხებს და მკლავს საშინლად გულს, რომ სამესხეთო ასე დიდად დაცემულია და ხელის მხლებელი და აღმადგინებელი კი არა ვინ არა ჰყავთ. განა დასავიწყია განსვენებული გაბრიელ ეპისკოპოსისთანა კაცი ვისგანმე, მერმე ჩვენებურის ქრისტიანებისგან, რომ რამდენი ღვანლი მიუძღვიან წინ დღესაც მისგან დანყობილი!“

მართალია, ილიას XIX საუკუნის ბოლოს ხშირი ურთიერთობა არ ჰქონდა სამცხე-ჯავახეთის ქართველ მოღვაწეებთან, მაგრამ იგი ერკვეოდა მხარეში მიმდინარე მოვლენებში, მკვიდრი ქართველობის მძიმე მდგომარეობაში და მცდელობას არ აკლებდა აქაური ქართველობის განათლების, მათში ეროვნული ინტერესების დაცვისა და მათში ეროვნული თვითშეგნების ამაღლების საქმეს. მისი ხელმძღვანელობით მოქმედი „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“ აქტიურად მოღვაწეობდა მოსახლეობაში ქართული წიგნების გასავრცელებლად⁴, სახალხო ბიბლიოთეკების შესაქმნელად სამცხე-ჯავახეთშიც. „საზოგადოებამ“ 1895 და 1897 წლებში გახსნა სახალხო ბიბლიოთეკა ახალციხესა და უდემი ადგილობრივი ინტელიგენციის თანამონაწილეობით, 1903 წელს კი ხიზაბავრაშიც ცდილობდა იგივეს⁵. „საზოგადოება“ და ადგილობრივი მოღვაწეები ძალ-ღონეს არ იშურებდნენ მათი ნაყოფიერი საქმიანობისათვის.

ადგილობრივი ინტელიგენციაც კარგად იცნობდა ილიას შემოქმედება-მოღვაწეობას და თავის მხრივ პოპულარიზებას უწევდნენ მას. ახალციხის ბიბლიოთეკაში თვალსაჩინო ადგილზე იყო გამოკრული ილიას ფოტო⁶, ბიბლიოთეკაზე მზრუნველნი კი ხელს უწყობდნენ ილიას წიგნების ხალხში

¹ გაზ. „ივერია“, 1893, 227, 230, 233; 1894, 259, 260 265, 266; 1897, 46; ილია ალხაზიშვილი, ბუნება და ცხოვრება (მგზავრის დღიურიდან), თბ., 1897; ილია ალხაზიშვილი, ჯავახური ლეგენდები, თბ., 1978.

² გ. ლეონიძის სახ. ლიტერატურული მუზეუმი, 10589-ბ, ივანე გვარამაძე, ილია გრიგოლის ძე ჭავჭავაძე, გვ. 35.

³ ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი (საქართველოს ისტორიის კათედრა), საისტორიო მაცნე, 8, 2000, ბათუმი, გიორგი მაისურაძე, ივანე გვარამაძის წერილი ილიასადმი, გვ. 75-78; აკ. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ილია ჭავჭავაძის ფონდი 479.

⁴ გაზ. „დროება“, 1882, 87; სსცსა, ფ. 481, აღნ. 2, საქ. 64; სსცსა, ფ. 481, აღნ. 1, საქ. 537, ფ. 15-17.

⁵ სსცსა, ფ. 481, აღნ. 1, საქ. 4491; ივერია, 1904, 210.

⁶ ივერია, 1901, 47.

გავრცელებას. ხალხშიც იზრდებოდა ინტერესი ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების მიმართ, დიდ მოთხოვნილება იყო მის ნიგნებზე.

ილია ჭავჭავაძე არ დარჩენილა გულგრილი სამცხე-ჯავახეთის ქართველი კათოლიკეების პატრიოტული მოძრაობის მიმართაც. ეს გამოიწვია მეფის რუსეთის პოლიტიკამ, სომხებად გამოეცხადებინათ მხარის ქართველი კათოლიკეები (სომხურ-კათოლიკურ ტიპიკონზე მყოფნი) და მათთვის ქართულ ენაზე აეკრძალათ ღვთისმსახურების ჩატარება და სასულიერო სასწავლებლებში სწავლება, სანაცვლოდ კი სომხური ენის შემოეღოთ. ამას წინ აღუდგნენ მესხი კათოლიკე მოღვაწეები (პ. ხარისჭირაშვილი, ი. გვარამაძე, მ. თამარაშვილი და სხვ.), დაიწყეს მრევლთან ქადაგება მათ ქართული წარმომავლობის შესახებ და პრესით თუ სიტყვიერად ყველასთან ამის მტკიცება. ამაზე პოლემიკა გაიშალა ქართულ-რუსულ-სომხურ გაზეთებში. აღსანიშნავია, რომ ილია ჭავჭავაძის რედაქტორობით გამოშვებული გაზეთი „ივერია“ ამ თემაზე ქართველი (ძირითადად მესხი) მოღვაწეების სტატიებს დიდ ადგილს უთმობდა და სარედაქციო წერილებითაც მხარს უჭერდა მათ. ხოლო როდესაც სომხური ტიპიკონის მქონე ქართველი კათოლიკეების ლათინურ ტიპიკონზე გადასვლის იმედი გამოჩნდა (ეს დაიცავდა მათ ეროვნული გადაგვარებისაგან) ტირასპოლის კათოლიკე ეპისკოპოს ედუარდ როპის საქართველოში მოგზაურობისას, მას ხვდებოდნენ კათოლიკე და, ასევე, მართლმადიდებელი ქართველები და ამ საქმეში დახმარებას სთხოვდნენ. თბილისში მყოფი ეპისკოპოსი ბარონი როპი მიიწვია ილია ჭავჭავაძემ და მას გადასცა თავისი რუსულად თარგმნილი „ქვათა ლაღადი“². ილია ჭავჭავაძე სხვა მხრივაც ცდილობდა კათოლიკე ქართველების ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მხარდაჭერას. თავისი გაზეთის ფურცლებზე ის ადგილს უთმობდა მათ (ი. გვარამაძის, მ. თამარაშვილის) სამეცნიერო ხასიათის სტატიებს, სადაც მოყვანილი იყო ისტორიული ფაქტები ქართველი კათოლიკე მრევლის ქართველობის დასამტკიცებლად და თითქოსდა მათი სომხური წარმოშობის უარსაყოფად. ხოლო ილია აპირებდა კიდევ რომში მოღვაწე მიხეილ თამარაშვილისათვის მატერიალური დახმარების გაწევას³.

მესხი კათოლიკე მოღვაწეებზე დიდი პატივისცემით იყვნენ განწყობილნი ილიას მიმართ და მოსწონდათ მისი შემოქმედება. მ. თამარაშვილი აღტაცებული იყო მისი პოლემიკური ნაშრომით „ქვათა ლაღადი“ (ასევე ი. გვარამაძეც) და სურდა მისი პირადად გაცნობა⁴.

ურთიერთობა ილია ჭავჭავაძესა და სამცხე-ჯავახეთის ინტელიგენტებს შორის უფრო გახშირდა მას შემდეგ, რაც ახალციხეში დაიწყო მოღვაწეობა ცნობილმა ქართველმა პუბლიცისტმა და ისტორიკოსმა ალექსანდრე ფრონელმა (ყიფშიძე). ის თავიდანვე იყო შთაგონებული ილიას იდეებით და მისი აქტიური მიმდევარი იყო⁵. ეს კარგად ჩანდა როგორც მის შემოქმედებაში (პუბლიცისტიკაში), ისე მის აქტიურ კულტურულ-საგანმანათლებლო მოღვაწეობაში (1902 წლიდან იყო ახალციხის ქალთა უფასო სკოლის გამგებელი, დიდად ზრუნავდა ახალციხის ქართული ბიბლიოთეკის მუშაობის გასაუმჯობესებლად და ხელს უწყობდა ახალციხეში ქართული თეატრალური წარმოდგენების გამართვას)⁶. ამასთანავე, მისმა ახალციხეში ჩასვლამ ახალი ბიძგი მისცა ადგილობრივი ინტელიგენციის მოღვაწეობის გააქტიურებას. თვით ალექსანდრე ახლოს იყო ილიასთან, აქტიურად მოღვაწეობდა „ივერიაში“. ახალციხიდან ის მიმონერას არ წყვეტდა მასთან. ხოლო ახალციხეში გადასვლის წინ, 1900 წელს ის ესტუმრა ი. ჭავჭავაძეს, ესაუბრა, გამომშვიდობებისას კი შეილივით ეამბორა. იგი თავის ძმას ზაქარიას სწერდა პეტერბურგში: „შაბათს საღამოს ილიასთან წავედი აღდგომის მისაგებებლად ძველის ჩვეულებისამებრ, კარგა ხანია ეს ბედნიერი დღე მასთან არ გამიტარებია, მინდოდა უკანასკნელად დავმტკბარიყავი დიდებული მოხუცის ცქერით. მართლაც დავტკბი, გულით ვიმხიარულე და ბოლოს გამოთხოვების დროს შვილივით ვეამბორე. ასეთი სიამოვნება ჩემთვის დაუფინყარი იქნება“⁷.

ილიაც დიდად აფასებდა ალექსანდრე ფრონელს პიროვნულად და მის მოღვაწეობას. ის ხომ „ივერიის“ აქტიური თანამშრომელიც იყო. თვით ალექსანდრე სწერდა თავის ძმას: „ლევან ჯანდიერის ჩემთვის გამართულ ვახშამზე, ილიამ სთქა, კვირაში ერთხელ შევიკრიბნოთ ხოლმეო, ჩვენს გაჭირვებაზე ვილაპარაკოთ ხოლმეო და ამ საღამოებს საშას სახელი უწოდოთო. ეს ამბავი გინდა დაიჯერე, გინდა არა, ნამდვილი კია...“⁸

ალექსანდრე მრავალმხრივი ნაყოფიერი მოღვაწეობა უფრო აქცევივინებდა ყურადღებას მოწინავე ქართველ საზოგადოებას სამცხე-ჯავახეთის ქართველთა მძიმე მდგომარეობაზე. მათთან ალექსანდრე შუამდგომლობდა ხოლმე მხარის კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებებისათვის დახმარების გასაწევად, რასაც დადებითად ეხმაურებოდნენ ისინი. ა. ყიფშიძემ ახალციხის ქალთა სკოლის დასახმარებლად თბილისის სათავადაზნაურო ბანკს ერთჯერადი დახმარება სთხოვა. ამის შესახებ ის თავის ძმას, ზაქარიას სწერდა: „წელს საქალბო სკოლისათვის 300 მ. ვთხოვე თავადაზნაურობას. ორატორებმა: ილია ჭავჭავაძემ, მიშო მაჩაბელმა... სთქვეს, რომ 10000 მ. ცოტააო. თუ მხოლოდ ს (საშა — გ. მ.) თხოულობს — ეს ამტკიცებს „скупность просителя“ ილიას სიტყვებია (500 მოგვცეს) განა ეს ცოტაა? ეროვნული გრძნობა იზრდება... ეს დიდი პლიუსია...“⁹ 1902 წლის შემოდგომაზე თბილისის

¹ იქვე.

² ელდარ ბუბულაშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეკლესიის საკითხები, თბ. 2003, გვ. 58.

³ იქვე, გვ. 57-58.

⁴ იქვე.

⁵ სამცხე-ჯავახეთის მუზეუმი, ილია მაისურაძის ფონდი, 360, გვ. 57.

⁶ იქვე, გვ. 50-61.

⁷ ლიტერატურის მატრიანე, წიგნი 1-2, თბ. 1940, გვ. 188.

⁸ იქვე.

⁹ ლიტერატურის მატრიანე, წიგნი 1-2, თბ. 1940, გვ. 188.

გუბერნიის სათავადაზნაურო კრებაზე დადგენილება მიიღეს, რომ აღნიშნული სკოლისათვის 500 მანეთი გაეგზავნათ¹.

ალექსანდრე ფრონელის მსგავსად, ილიას ქ. ახალციხის ქართველი საზოგადოებაც მიიჩნევდა ქართველი ერის წინამძღოლად და ეროვნული ინტერესების უპირველეს დამცველად. როდესაც ახალციხის წმინდა მარინეს ეკლესიაში ქართული ენის უცოდინარი ბერძენი მღვდელი დანიშნეს, აქაურ ქართველებისთვის ეს მიძიმე აღმოჩნდა, რადგან მრევლის უმეტესი ნაწილი რუსულის უცოდინარობის გამო დიდმარხვაში უაღსარებოდ დარჩა. ადგილობრივმა საზოგადოებამ დაიწყო შუამდგომლობა საქართველოს ეგზარქოსთან, რომ მას კვლავ ქართველი მღვდელი დაენიშნა აქაური მართლმადიდებელი ქართველებისათვის. მაგრამ პასუხი იგვიანებდა საეგზარქოსოდან. ეგზარქოსს 1904 წლის 23 მარტს, ვენების კვირაში კვლავ შეახსენეს ქართველი მრევლის მდგომარეობის სიმწვავე და ამ საქმის დროულად გადაწყვეტის საჭიროება, მაგრამ პასუხი არ ჩანდა. მაშინ ადგილობრივმა ინტელიგენციამ დაიწყო შუამდგომლობა ამ საქმეზე მონინავე ქართველ საზოგადოებასთან. მათ ჯერ მიმართეს ახალციხის მაზრის ყოფილ უფროსს, ნიკოლოზ ალექსი-მესხიშვილს². მისი საშუალებით ასეთივე თხოვნები გაუგზავნეს წარჩინებულ ქართველ თავადიშვილებს და მათ შორის ილია ჭავჭავაძეს³. 21 აპრილს ილიას მიუვიდა წერილი ახალციხელი მრევლის სახელით ვასილ გამრეკელის, იაკობ ორბელიანისა და ნიკოლოზ ასათიანისაგან, სადაც აცნობდნენ მას წმიდა მარინეს ეკლესიის მნიშვნელობას წარსულში და მისი ქართველი მრევლის თანამედროვე პრობლემებს. წერილში აღნიშნული იყო: ოსმალთა უღლის დროს გამაჰმადიანებას გადარჩენილი „მცირე გუნდი ქართველთა მიეკედლა ერთად ერთს ეკლესიას, სადაც ყოველივე ქრისტიანობრივი წესი სრულდებოდა ქართულს ენაზე... ამ ეკლესიის სიყვარულმა მოსცა ძალა ქართველთა რომ აეტანათ ყოველივე შეწუხება და ტანჯვა და არ ეღალატებინათ არც სარწმუნოებისათვის და არც სამშობლო ენისათვის“. ახლა აქაური ქართველების მომეტებულმა ნაწილმა რუსული ენა არ იცის, „ჩვენ ვთხოვლობთ, რომ ახალციხის წმინდა მარინეს ეკლესიაში დაინიშნოს იმისთანა სამღვდლო პირი, რომელმანც იცოდეს ქართული ენა და ამ ენაზე შეეძლოს საღმრთო წესების შესრულება“⁴. როგორც ჩანს, საქართველოს საეგზარქოსოში ანგარიში გაუწიეს აღიარებული ქართველი მოღვაწეების მოთხოვნას და იმავე წლის 30 ივნისს საქართველოს ეგზარქოსი დეკანოზ ვოსტორგოვთან ერთად ახალციხეში ჩავიდა, ადგილზე გაეცნო ვითარებას, და ცოტა ხანში წმინდა მარინეს ეკლესიაში დაინიშნა მღვდელი კანდელაკი⁵.

ილია ჭავჭავაძის ხელმძღვანელობით საქართველოში მოქმედი კულტურულ-საგანმანათლებლო ორგანიზაციები 1900-იან წლებშიც დახმარებას უწევდნენ სამცხე-ჯავახეთის ქართველთა შორის განათლების გავრცელებისა და მათში ეროვნული თვითმყოფადობის ამაღლების საქმეს („განსაკუთრებით ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“).

ილია ჭავჭავაძის ტრაგიკული სიკვდილი მიძიმედ განიცადეს სამცხე-ჯავახეთის ქართველმა ინტელიგენციამაც. ისინიც შეუერთდნენ მთელი საქართველოდან წამოსულ სამძიმრებს. ხოლო ვასილ გამრეკელმა ივანე გვარამაძეს სთხოვა ილია ჭავჭავაძის ბიოგრაფიის დაწერა⁶. ივანეს მაშინ ხელი არ მიუწვდა ილიას ბიოგრაფიის შესახებ მრავალ კონკრეტულ ცნობაზე. ამის მოთხოვნის პასუხად ვ. გამრეკელი სწერდა ი. გვარამაძეს, რომ ი. ჭავჭავაძის „ბიოგრაფია არც მე მაქვს, და რამდენათაც ვიცი, არავის ვრცლად შედგენილი მისი ბიოგრაფია არა აქვს. მის ცხოვრების, ესე იგი ბიოგრაფიის ცნობები გაკვრით იყო მოხსენებული ქართულ მწერლობაში“⁷. აღნიშნული მასალის შესაკრებად ივანეს დროც არასაკმარისი ჰქონდა. ყოველივე ამის გამო ბიოგრაფიული ნაშრომი „ილია გრიგოლის ძე ჭავჭავაძე“⁸ ძირითადად ზოგადი და იმ დროისთვისაც არასრული გამოდგა. ამის გამო ი. გვარამაძემ თხზულება მოიხსენია ლუარსაბ ბოცვაძისადმი გასაგზავნად წერილში, როგორც ილიას შორიდან მოკვლეული ცხოვრება მოკლედ⁹, როდესაც სთხოვდა მას ჟურნალ „განათლებაში“ მის დაბეჭდვას. ავტორმა მასში ი. ჭავჭავაძის ცხოვრება-მოღვაწეობის სურათებთან ერთად გადმოსცა თავისი თბილი დამოკიდებულება მისადმი და მისი იდეებისადმი თავისი ერთგულება. როგორც ბიოგრაფიის ხელნაწერშია აღნიშნული, ივანეს თავისი თხზულება ნაუკითხავს 1907 წლის 28 ოქტომბერს ახალციხის ქალთა სკოლაში¹⁰. 1908 წლის 23 მაისს იგი ჟურნალ „განათლების“ რედაქტორს კვლავ სწერდა: „მგონი მეც არ მეზრახება ჩემის ნაწერებით პატივის ცემა ჩვენი მარად სახსოვარი მგოსნის თ. ილია გრიგოლის ძის ჭავჭავაძისა, მით გთხოვთ თუ შეიძლებოდა ადგილი მისცეთ თქვენს პატივცემულს განათლების ჟურნალში სახსოვრად“¹¹.

¹ ივერია, 1902, 247.

² ვასილ გამრეკელი, თუ როგორ ვიპატივეთ ქართული ენა სრულის გაუქმებისაგან ახალციხის წმინდა მარინეს ეკლესიაში, 1905, ახალციხე, გვ. 5-13.

³ იქვე, გვ. 13-17.

⁴ აკ. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ილია ჭავჭავაძის ფონდი 476.

⁵ ვასილ გამრეკელი, თუ როგორ ვიპატივეთ ქართული ენა სრულის გაუქმებისაგან ახალციხის წმინდა მარინეს ეკლესიაში, 1905, ახალციხე, გვ. 25-31.

⁶ სამცხე-ჯავახეთის მუზეუმი, ხელნაწერთა ფონდი 1831.

⁷ იქვე.

⁸ გ. ლეონიძის სახ. ლიტერატურული მუზეუმი, 10859-ბ.

⁹ სამცხე-ჯავახეთის მუზეუმი, ხელნაწერთა ფონდი 2283.

¹⁰ იქვე, გვ. 1.

¹¹ იქვე.

ილია ჭავჭავაძის გარდაცვალების შემდეგ ქართველმა საზოგადოებამ მის გახსენებასთან ერთად დაიწყო ილიას და სხვა თერგდალეულთა მოღვაწეობის შეფასებაც. ივანე გვარამაძემაც აღტაცებით შეაფასა თერგდალეულთა როლი საქართველოს ისტორიაში. იგი 1908 წლის 7 დეკემბერს წერილში აკაკის ულოცავდა შემოქმედების 50 წლის იუბილეს და აღნიშნავდა, რომ ბოლო პერიოდებში ბევრი რამ დაკარგა საქართველომ, „ერთად ერთი ენა დაგვრჩენოდა პირში სატირელ სავაგლახო, ისიც ჩვენს მოსწრებაში 60-70. წლის წინად მიხავსებულ-მიხრწნილი იყო, ის იყო სული უნდა დაეღია, რომ ღმერთმან სხვათა შორის ამ 60. წლის წინად მცველ მფარველად გაგვიჩინა, აქეთ ძლიერი მგოსანი თ. ილია ჭავჭავაძე და იქით თ. აკაკი წერეთელი ღვთის მაღალ ნიჭმადლებით დალოცვილნი და კურთხვილნი, ამათ და ამათ მონაფებმან გამომრთელ გამოკეთებით გამოგვიცოცხლეს ენა ჩვენი სიცოცხლე და სულ გული; მაგრამ რა, ვინ დაინახა, ვინ დააფასა ამათ უკვდავი კეთილშობილური ღვანლი? სულ არა ვინ. პირიქით შარშან დღისით მზისით თბილისითგან ფაიტონით კახეთში მიმავალს თავის მეუღლით შიშ გზაში თავს დაესხნენ და მოჰკლეს უწყალოდ ქვეყნის ფასი მგოსანი თ. ილია ჭავჭავაძე და მეუღლე მისი მინტრეულ მილენილი დააგდეს და მსახურიც ზედ ნააკლეს, ისევ ჩვენგანთ ქართველებმან. ჩვენ დიდ სავალალოდ და სავაგლახოთ, რომლის მწარე მწუხარება დღესაც წელს სწყვეტს მთელ საქართველოს ერობასა და ვინ იცის სიღამდის გასტანს ჩვენი უნუგემობა?... ასრე გავლილ წლის თ. ილია ჭავჭავაძის სამწუხარო წამებაზედ თვალ ახელილმან თვით მცნობიერობის საგანმან ერთი ორად უფრო მოამზადა ქართველობა იუბილარის დიდის გულმხურვალეობით წინ მისაგებებლად“.¹

როგორც ილია ჭავჭავაძისა და სამცხე-ჯავახეთის ქართველი საზოგადოების ურთიერთობისა და თანამშრომლობის ამსახველი ფაქტებიდან ჩანს, დიდ ქართველი ხალხის სულიერი მამა ერკვეოდა სამცხე-ჯავახეთის ქართველობის მიძიმე მდგომარეობაში და ზრუნავდა ამის გამოსასწორებლად და მათი უფლებების დასაცავად. მას ჰქონდა გარკვეული კავშირები მხარის ქართველ ინტელიგენციასთან და მორალურად და საქმით ეხმარებოდა მათ მოღვაწეობას კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობაში, მათ ზრუნვასა და ბრძოლას ქართველთა ინტერესების დასაცავად, ხალხის ეროვნული თვითშეგნების ასამაღლებლად, რითაც დიდ დახმარებას უწევდა მხარეში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გაძლიერებასა და მკვიდრი ქართველების მდგომარეობის თანდათანობით გაუმჯობესებას, მათ ჩაბმას საერთოქართულ მოძრაობებში.

ამრიგად, XIX საუკუნის II ნახევრიდან სამცხე-ჯავახეთში ასპარეზზე გამოდის ადგილობრივი ინტელიგენცია, რომელიც თერგდალეულთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეების გამზიარებელი და მისი პრაქტიკული განმახორციელებელი ხდებოდა მხარეში (და არა მხოლოდ იქ). ისინი უფრო და უფრო აქტიურად მოღვაწეობდნენ კულტურულ-საგანმანათლებლო სფეროში, ზრუნავდნენ აქაურ ქართველთა შორის ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებისათვის, მათი ეროვნული ჩაგვრა-გადაგვარებისგან დასაცავად და მათი საერთო მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად. ამ საქმეში მათ დიდ მხარდაჭერასა დახმარებას უწევდნენ საქართველოს ცენტრში მოღვაწე ეროვნული მოღვაწეები, განსაკუთრებით ილია ჭავჭავაძე. მასა და სამცხე-ჯავახეთის მოღვაწეებს შორის ბუნებრივად მყარდებოდა ურთიერთობა აღნიშნულ სფეროებში საქმიანობისას, რაც უფრო და უფრო ნაყოფიერს ხდიდა მათ მოღვაწეობას.

¹ ა. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, აკაკის ფონდი 434.

„დროულობა“, როგორც ზნეობრივი კატეგორია ანუ „ლიტერატურული ნაცნობობა“ ილიასეულ სივრცეში

დროის ფენომენი ერთ-ერთი უპირველესია, რომელიც ადამიანში ქაოტურ სამყაროსთან მიმართებისას თანმიმდევრობის განცდას ბადებს. თუმცა ეს „ალქმა“ იმდენად ფარდობითია და არამყარი, რომ დრო-ჟამის აბსოლუტური კრიტერიუმი არ არსებობს – არც ფილოსოფიურ-ეზოთერიული და არც ბიბლიური ინტერპრეტაციებით. ოღონდ ერთია, რომ ჩვენი – ამქვეყნიური დროის განცდის „ემოციური ამპლიტუდა“ ადამიანური ცნობიერებისათვის საფეხურებრივია, ანდა სულაც ფრაგმენტული.

ნებისმიერი ავტორი დროის ფენომენის გათავისებისას, ერთგვარი დილემის წინაშე დგება, რადგანაც ლიტერატურული სივრცე ცხოვრებისეული ავანსცენებისაგან რადიკალურად განსხვავებულია. აქ ავტორის „თავისუფალი ნება“ განუზომელია და სწორედ მას, და არა სხვას, ემორჩილებიან ლიტერატურული პერსონაჟები. ამოსავალი წერტილი კი, მხოლოდ და მხოლოდ, ავტორის ხელწერაა და მისი ცნობიერების დიაპაზონი.

ილიას მსგავსი მასშტაბური ხედვის შემოქმედნი კი ამ მიმართულებითაც საკუთარ კანონზომიერებას ამკვიდრებენ (საზოგადოდ – ლიტერატურულ სივრცეში), სადაც დროისა თუ ასაკის ზედმიწევნითი მინიშნება პერსონაჟის წარდგინების უცილობელი პირობაა და „ლიტერატურული ნაცნობის“ გარანტი.

ილიასეულ მხატვრულ სივრცეში „ლიტერატურული საწოდებლის“ ფუნქციას შემთხვევით როდი ითავსებს ავტორის მიერ გამხელილი პერსონაჟთა ასაკი, ანდა სულაც – უასაკობა. ამ შემთხვევაში ლიტერატურული გმირის წლოვანება ავტორის მსოფლმხედველობითი პოზიციის გამოხატულებას წარმოადგენს, რისი მეშვეობითაც ილია ახდენს თავისი სათქმელის ერთგვარ განზოგადებასა თუ სიტუაციურ გამძაფრებას. ფიქსირებული, მყარი ასაკი, ერთი შეხედვით, თითქოსდა არ უნდა წარმოადგენდეს თავსატეხსა თუ მით უფრო მრავლისმთქმელ მინიშნებას. არადა, ილია სწორედ გაცხადებული წლოვანებითაც აკისრებს ზნეობრივ პასუხისმგებლობას საკუთარ პერსონაჟებს.

„ოცდაოთხი წლის ძლივს იქნებოდა (იგულისხმება ოთარაანთ ქვრივი), როცა დაქვრივდა და ერთი წლის შვილი დარჩა“ (ჭავჭავაძე 1988: 250). „ოთარაანთ ქვრივის შვილი გიორგი კი ოცდაერთის წლის ბიჭი იყო“ (ჭავჭავაძე 1988: 250). საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ თავდაპირველ ავტოგრაფში თევდორეს გარდაცვალების ჟამს, გიორგი 5 წლის იყო, ხოლო ოთარაანთ ქვრივი კი – 25 წლის. ამ მონაცემების მიხედვით 25 წლის გიორგის გაცილებით სხვაგვარი პასუხისმგებლობა უნდა დაკისრებოდა და „სურვილით თმობაც“ მისი მამაკაცური ზნის უცილობელ გამოხატულებად უნდა ქცეულიყო. ოცდაოთხი წლის ახალგაზრდა მშვენიერი ქვრივი ქალი („თუმცა ბევრი მთხოვნელი ჰყავდა, ბევრი ეხარბებოდა ოთარაანთ ქვრივის ოჯახში შესვლას, მაგრამ, — თქვენც არ მომიკვდეთ, — არ გაათხოვდა და არა... აი ეს ოცი წელიწადია მხიარული ფერი არ მიუკარებია ტანზედ...“ (ჭავჭავაძე 1988: 250). ძლიერ, უტეხ დედაკაცად გარდაისახა და ილიამაც მისი ეს სულიერი მეტამორფოზა, ერთი შეხედვით, ასაკის ჩვეულებრივი, მარტივი მინიშნებით მოგვანოდა ამ ნაწარმოებში. თუმცა სწორედ ამ ასაკით ხდება მკითხველის აღქმაში ოთარაანთ ქვრივის არამარტო ვიზუალური პორტრეტის გამოძერწვა, არამედ მისი სულიერი სამყაროს გაცხადებაც, რომელიც თითქოსდა ზნეობრივი პათოსის ფონზე ქალური სინაზისაგან დაცლილია. ილიას, როგორც ვირტუოზი ავტორის, ხელწერაა წლოვანების დეფინაციის წყალობითაც მოახდინოს „ლიტერატურული წარდგინება“ ოთარაანთ ქვრივისა. ქმრის მამაკაცურ სიძლიერესა და ღირსებას შეფარებული 24 წლის ჩვეულებრივი უსახელო ქალი, ერთ საბედისწერო დღეს – თევდორეს გარდაცვალების შემდეგ მარტოოდენ „ქალური სანყისით“ დარჩენას და საკუთარ თავში ძლიერი პიროვნების არ გაღვიძებას ზნეობრივ უპასუხისმგებლობად მიიჩნევს (ბუნებრივია, იგულისხმება უმამოდ დარჩენილი ერთი წლის გიორგი).

ილია გიორგის მკითხველის წინაშე 21 წლის ასაკში წარადგენს და სწორედ ეს წლოვანებაა ამ პერსონაჟისთვის მისი პიროვნული სრულყოფისა და განსაცდელის ჟამი, რომელიც თანმიმდევრულადაა შეესებოდა მთელი რიგი წინარე ჩანართი ეპიზოდებისგან და, რაც მთავარია, ავტორი გიორგის, ისევე და ისევე, ამ ასაკობრივ სივრცეში აბრუნებს. „ოცდაერთი“ ყველაზე სრულყოფილად ითვლებოდა კენტ რიცხვთა შორის. პითაგორელებიც, კაბალისტებიც მას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ“ (აბზიანიძე, ელაშვილი 2007: 18). თუ 24 წლის ოთარაანთ ქვრივს ილიამ მიზანმიმართულად ჩაუკეტა ქალური გზა და დაუტოვა მარტოოდენ გზა დედაშვილობისა (თუმცაღა ერთი შენაკადი ოთარაანთ ქვრივის მშვენიერებისა სოსია მენისქვილევამ), სამაგიეროდ გრძნობის საბედისწერო გზაგასაყარზე გაიყვანა 21 წლის ჭაბუკი გიორგი. ამ ლიტერატურულ სივრცეში ყმანვილქალობაც თუ სიტყბუკეც, ანდა სულაც პირქუშ ხანდაზმულობაში ჩაგმანული ცხოვრებისეული სიბრძნე ზნეობრივ კატეგორიათა რანგშია ავტორის მიერ მოწოდებული, როგორც პიროვნების უმთავრესი მახასიათებელი.

დაახლოებით იგივე ასაკი (ოთარაანთ ქვრივის 44 წელი, ხოლო ლუარსაბ თათქარიძის შემთხვევაში კი — 40 წელი) უკვე ინვესიული შინაარსითაა ილიას მიერ გამოყენებული მოთხრობაში „კაცია-ადამიანი?!“. მცონარეობისა და აბსოლუტურად არაფრის კეთების, არაფრის შექმნის – ანუ სრული სტატიკური მდგომარეობის გამოხატულებათა ლუარსაბის დარბაისლური, კეთილშობილური ასაკი – 40 წელი, „ორმოცი რიტუალური რიცხვია, როგორც იუდეური და ქრისტიანული ტრადიციების მიხედვით, ასევე ისლამშიც და წარმოადგენს დროის იმ მონაკვეთს, რა პერიოდშიც ხდებოდა განდგომა,

მართვა, გამოცდა, უფლის შეცნობა“ (აბზიანიძე, ელაშვილი 2007: 18), რაც მისი აბსოლუტური უპასუხისმგებლობის გროტესკული ფორმაა, რისი ერთგვარი დაგვირგვინება ილიას უშეღავათო განაჩენი ლუარსაბისა და დარეჯანის ცხოვრებისეული ავანსცენიდან გასვლის ჟამს — „ნუთუ ნახევარი საუკუნე იმისთვის იცხოვრეს, რომ ოთხი ფიჭვის ფიცარი ეშოვათ და სამ-სამი ადლი მიწა?“... (ჭავჭავაძე 1988: 128). ამ ტრაგიკული ამოთქმის წინაპირობა ლუარსაბის სიჭაბუკიდან მოდის — 20 წლის თათქარიძეს თავი ხომ ტარიელად წარმოუდგენია, ოღონდ ეს შეგრძნება ყოველგვარ რეალობას მოკლებულია (აზნაურშვილის მსგავსი ოთარაანთ ქვრივის გიორგი და ბუტაფორიული იერის მქონე თავადიშვილი — ლუარსაბი) და მხოლოდ მისი ფანტაზიისა და წარმოსახვის ნაყოფია, სადაც ჭაბუკური იმპულსი და ენერგია ანუ „მხურვალე გული“ (გაეისხენოთ 21 წლის გიორგის ვნებანი) ამ წანარმოებში მხოლოდ ერთხელაა გაჟღერებული და ისიც მაჭანკლის მეშვეობით სიყვარულის ძიების ჟამს, რომელიც მცირედი ექსცესებისა და უხერხულობის მიუხედავად, მშვიდობიანად გვირგვინდება — რისი მაგალითიცაა ლუარსაბის და დარეჯანის „ტკბილი და აუღმღვრეველი“ ცხოვრება. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ლიტერატურულ პერსონაჟთა ასაკი დაცლილია ყოველგვარი ზნეობრივი საწყისისაგან, რაც მათი სრული უპასუხისმგებლობის საწინდარი ხდება ანუ საბაბი „ხორცის დღეობისა და სულის დაჭლელებისა“.

იმავე „ცხრამეტი თუ ოცი წელი“ დათიკოსათვის („გლახის ნაამბობი“) სრული თავაშვებულობისა, უხამსობის, დაუნდობლობის და, რაც მთავარია, არაკაცობის ანუ აბსოლუტური უზნეობის ასაკია, მამის სიკვდილის შემდეგ ცუდად გაგებული თავადიშვილობა ანუ აბსოლუტური უზნეობა — ცოდვით დაცემა და საკუთარი სიკვდილით განწმენდა.

ილიასათვის უცხო არ არის თითქმის ერთი და იგივე ასაკის სხვადასხვა ზნეობრივი თუ მორალური ასპექტით ჩვენება — ლიტერატურული სივრცის დიაპაზონის გათვალისწინებით. ამიტომაც ლიტერატურულ პერსონაჟთა წარდგინება ზოგჯერ ძლიერ დრამატული და ტრაგიკულია; ზოგჯერ სრული უპასუხისმგებლობისა და აბსოლუტური უმოქმედობის გამომსახველი, ხოლო ზოგჯერ კი საბედისწეროდ დამანგრეველი. ამ ფონზე, ილიასეულ სივრცეში იკვეთება დროის ფენომენის რამდენადმე სახეცვლილი კატეგორიებიც. იქნება ეს პეტრეს „დროულობა“ („სარჩობელაზედ“), განდეგილის „სულის სიმალის“ ზედროულობა თუ „ხატებს რომ ჰხატავენ“ („გლახის ნაამბობი“, გვ. 154) იმის მსგავსი ღვთის კაცის ჭაბუკური სიღარბისლე „სხვათა ზრუნვითა და გულშემატკივრობით“, ცხოვრებისეული ნალველით განსპეტაკებული. „დროულობა“ თუ „უასაკობა“ ზემოხსენებულ ლიტერატურულ პერსონაჟებს განსაკუთრებულ მისიას ანიჭებს, რაც გამოიხატება სხვათა „სულის აღზრდასა“ თუ ფორმირებაში.

ერთ შემთხვევაში პეტრეს დროულობის გათვალისწინებით მისმა გულკეთილობამ კინაღამ „მადლის შუქი არ ჩაანვდინა (უმცროსი ძმის) ბნელს გულამდე“, მაგრამ „საქრისტიანო საქართველო“ სახეცვლილია და ცხოვრებისეული განსაცდელის სწორი აღქმა და საკუთარი პოზიციის დაფიქსირების ძალა არ შესწევს პეტრეს — დროულ კაცს, ამიტომაც ის რეალობას წარმოდგენად მიიჩნევს, „გონების თვალით“ ბრძავედა და ეგებ, უმცროსი ძმაც იმიტომ ადანაშაულებს ჩვენს დროულ პეტრეს, ხოლო თავად ილია, როგორც ავტორი, განზე გადაგება და მკითხველს ერთგვარი დილემის წინაშე აყენებს...

სულიერი საწყისის ზეობისას, რელიგიური ცნობიერების აბსოლუტური გათავისებისას ლიტერატურული გმირი ტოვებს საკუთარ ასაკს, ერთი შეხედვით, განუდგება მას და იქმნება ზედროულობის განცდა ანუ იკვეთება წმინდანის ხატი, რომელიც განდეგილის შემთხვევაში, „სულის სიმალის“ მიუხედავად სწორედ შიგნიდან იზარება; რადგან მისი ეს „სულის ხსნის გზა“ ერთგვარად იბნდება — სასულიერო პირის მისია კი მეყსეულად შეჩერებულია და დროის („ზესრული დროის“ უკანმიმართული სვლა) უმძაფრეს განცდას ბადებს მწყემსი ქალის „მონოლოგისას“...

ილიას მკვეთრად გამოკვეთილი პოზიცია აქვს სასულიერო პირთა საერო უპასუხისმგებლობაზე — რომ გზაბნეულ ყმანვილებს სწორედ ღვთის კაცმა უნდა შეუქმნას იმგვარად უღრუბლო დღეები, როგორც გაბრიელის ცხოვრება იყო 17-18 წლის ასაკში („გლახის ნაამბობი“). (16-17 წლისა იყო ბეჟანის მოთხრობაში „სარჩობელაზედ“, ასევე 14-15 წლისა იყო მისი უმცროსი ძმა); ზოგიერთ შემთხვევაში ილია იყენებს ერთგვარად „წლოვანების მერყეობას“ სწორედ იმ პერსონაჟთა მიმართ, რომლებიც, თუ შეიძლება ასევე ვუნოდოთ, „ზნეობრივ გზაჯვარედინზე“ იმყოფებიან, რის გამოც განიცდიან სულის დანაწევრებასა და დაბინდვას.

სალი პიროვნებისთვის აუცილებელია შინაგანი წონასწორობა, რაც სულიერი სიმშვიდის უცილობელი პირობაა. ეს განცდა კი ჭეშმარიტი რწმენის ანარეკლია, რომელიც ისევე შეიძლება გაიბზაროს, დაზიანდეს, როგორც ადამიანის სული. ამ ჭიდილში ერთიანი — მარადიული დროის უწყვეტ ნაკადად შემოჭრა ადამიანისათვის, თუნდაც სასულიერო პირისათვის, ხშირ შემთხვევაში, ტრაგიკული მიზანსცენებით მთავრდება; სულიერი რესურსის სრული ამონურვით, ანდა სულაც — ქაოტური განზნეით. ამიტომაც ილიასათვის მხატვრულ სივრცეში „ლიტერატურული ნაცნობობის“ ამგვარი ასპექტი „თავისუფალი ნების“ შემოქმედებითი ინტერპრეტაციაა.

დამონებანი:

აბზიანიძე, ელაშვილი 2007: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. *სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია*. II, თბ.: გამომცემლობა „ბაკმი“, 2007.

ჭავჭავაძე 1988: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებანი. მოთხრობები, პიესები*. ტ. II, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

მხატვრული სივრცის გამოსახვის პრინციპი, სივრცული მოდელები და ორიენტირები „მგზავრის წერილებში“

ილია ჭავჭავაძის მხატვრულ ტექსტში ყველა კომპონენტი – დრო, სივრცე, მოქმედება, მოვლენები, ხასიათები, სახეები, პორტრეტები, ანტურაჟი, ინტერიერი, პეიზაჟი, დიალოგი, მონოლოგი და ა.შ. — იდეის, სათქმელის სრულად გამოხატვას ემსახურება და გარკვეული წინასწარ განსაზღვრული მიზნის ირგვლივ იკვრება, მკვრივდება და მწყობრ სისტემად ყალიბდება. იდეა, რომელიც თავიდანვე ცოცხლობს მწერლის გონებასა და გულში მთლიანად იპყრობს მხატვრულ სივრცეს და მის აგებულებასა და შინაარსს განაპირობებს. სივრცე ხდება “მიზანდასახული”. მისი სტრუქტურა, ცალკეული სივრცული მოდელების ფორმა, ამ მოდელებზე დამაგრებული დროის სეგმენტის შინაარსი და მის დინების რიტმი, ტემპი, დროის გამოსახვის მხატვრული თავისებურება განპირობებულია არა ემპირიული კანონებით, არამედ სათქმელის ნათლად, ზუსტად და საკუთარ წარმოსახვით სამყაროსთან შესაბამისად გადმოცემისადმი დაუფერებელი სწრაფვით.

“მგზავრის წერილები” სათქმელის სიღრმით და მისი ნათლად და შეუფარავად გადმოცემის თვალსაზრისით მართლაც განსაკუთრებული ნაწარმოებია. თითოეული სახე-წერტილი (სივრცეში), სახე-წამი (დროში), მოქმედება, მთლიანი პასაჟი თუ სტრუქტურულად მარტივი (“თერგი”, “მყინვარი”) ან უფრო რთული მოდელი (“გზა”, “სტანცია”) ერთი შეხედვით თითქოს ქვეტექსტითაა მნიშვნელოვანი, მაგრამ ეს ქვეტექსტი იმდენად “ამონეულია” ზედაპირისაკენ, იმდენად გამჭვირვალეა ზედა შრე (მაგ.: საუბარი რუსის ოფიცერთან, საუბარი ლელით ღუნისთან), რომ არსებითად ის, რაც ქვეტექსტად უნდა აღქმულიყო, წარმოსდგება როგორც “ლია ტექსტით” კომუნიკაცია მკითხველთან, რომელმაც უნდა გაიგოს და გაიაზროს იდეის ჩამოყალიბების მხატვრული გზა, შეიგრძნოს მთხრობელის სულის მოძრაობა, ეზიაროს მის ფასეულობათა სისტემას, ჩასწვდეს მოქმედების ჭეშმარიტ არსს.

“მგზავრის წერილები” ნამდვილად არის სრულად განსაზღვრული შინაარსის მქონე, კარად ჩამოყალიბებული მოქმედების პროგრამა, რომელიც ერთი მთავარი იდეის გარშემო იკვრება და იკვეთება, მაგრამ მის ზემოქმედების მექანიზმი დამოკიდებულია ტექსტის ესთეტიკურ ღირებულებაზე. მწერალმა თავისი სათქმელის გადმოსაცემად შექმნა გარკვეული მხატვრული მოდელი, რომელიც დროსივრცული პარამეტრებითაა მონიშნული, მითითებულია ზუსტი ორიენტირები, მაგრამ გამუდმებით იგრძნობა, რომ არა “გარე”, არამედ “შიდასივრცეა”, რომელშიც თავისუფლად იშლება აზრი, იბადებიან სახეები, ფიქრები, მეგრძნებები. ზღვარი რეალურ და წარმოსახვით შიდასამყაროს შორის იშლება და ტექსტში იხსნება სულის სივრცე, რომელმაც დაიტია ის ქვეყანა, რომელიც არის მწერლის გრძნობის და ფიქრის მუდმივი საგანი.

ცალკეულ მოდელებად დანაწევრებულ სივრცეში თანდათანობით ცოცხლდება იდეა. იგი საფეხურებრივად ვითარდება და სხვადასხვა ეტაპზე იძენს განსხვავებულ ნიშნებს. საბოლოოდ ჩამოყალიბებამდე იგი იძენს განმტოებებს (“საით მიდის და როგორ რუსეთი”, “როგორ განსაზღვრავს რუსი ცივილიზაციას”, “რა არის ღამე”, “რა არის დღე”, “მოძრაობა”, “უძრაობა”, “ანინა”, “ადრიდა” და ა.შ.), რომლებიც როგორც ცალკეული უჯრედები აგებენ მთლიან ცოცხალ ქსოვილს. ეს ცალკეულ მოდელებზე განაწილებული, სივრცული ორიენტირებით ზუსტად მონიშნული და მკვეთრი “სახე-წერტილებით” და “სახე წამებით” გამოკვეთილი მხატვრული პროცესი განაპირობებს ნაწარმოების ზემოქმედების ძალას. მხატვრული ქსოვილი იგება ფერწერული ტილოს პრინციპით, როცა აზრი სივრცეში იძენს შესაბამის ხატს, მაგრამ ეს სიტყვიერი ქსოვილია, რომელსაც აქვს დინამიკა, მუდმივად იცვლება, ახასიათებს ილიასათვის ასე მნიშვნელოვანი უწყვეტი მოძრაობა-სივრცეში განფენილი სულის მუსიკა. ამიტომ იკვეთება არა მხოლოდ სახე-წერტილები; არამედ დინამიურობის გათვალისწინებით, ისინი სახე-წამებითაცაა, რადგან მოცემულ “წერტილში” და მოცემულ “წამში” ზუსტი აზრობრივი დატვირთვა და მხატვრული ფუნქცია გააჩნიათ, რომლითაც გადადიან შემდგომ “წერტილში” და შემდგომ “წამში”, სადაც ახალი მნიშვნელობა ენიჭებათ.

“მგზავრის წერილებში” მწერალი ქმნის “დამრეც” სიბრტყეს (მთიდან ბარისკენ), რომელზეც ... მისრილებს” იდეა და როცა სიტყვიერ ქსოვილში საბოლოოდ გაიშლება მილის დევიზამდე ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნეს”. სხვადასხვა შენაკადი განმტოების, ხაზის, ხვეულის (ფიქრის, ქმედების) შერწყმით აგებული “სხეულის” დამაგვირგვინებელი ეს დევიზი განმარტავს ამ საპროგრამო ნაწარმოების “დამრეც” სიბრტყეზე განლაგებული ცალკეული სივრცული მოდელების, მოვლენების, სახე-წერტილების შინაარსს და ამავე დროს არის მათი ფუნქციონირების შედეგიც—საბოლოო წერტილი—სანყისი ეტაპის დასასრული, მიჯნა, რომლის იქითაც იწყება მომავალი (ქვეყნის, მწერლის), იშლება შემდგომი მოქმედების ასპარეზი, “ახალი სივრცე” (ქვეყნის მწერლის). ამ მიჯნამდე მისაღწევად შემოაქვს მწერლის უმთავრესი სივრცული მოდელი “გზა”.

კაცობრიობის სულიერ ბიოგრაფიაში ძნელად მოიძებნება ისეთი ქმედითი მხატვრული სივრცული მოდელი, როგორცაა “გზა” (ერთადერთი “მთა” თუ მიუახლოვდება). “გზის” მოდელი საოცრად ტევადი და მოქნილია მას აქტიურად იყენებს სხვადასხვა კულტურის და ხელოვნების სხვადასხვა დარგი უძველესი დროიდან დღემდე და მუდმივად ხდება მასში რალაც ახლის, განუმეორებლის აღმოჩენა “მგზავრის წერილებში” “გზაზე” დამაგრებულია ანწყო, ხოლო სიღრმეში “ჩატვირთულია” წარსული “გზა” აერთებს ორ ძირითად მოდელს “მთას” და “ბარს” ერთმანეთთან, ასევე აკავშირებს ცალკეული

სივრცული ორიენტირების (“მყინვარი”, “თერგი”, “სამება”, “სტანცია”) და ანესრიგებს ერთი შეხედვით ქაოტურად გაბნეულ სახე-წერტილებს (“პოვოსკა”, “იამშიკი”, “აფიცერი”, “ფრანსიელი” ლელთ ლუნია).

თითოეული სივრცული ორიენტირისა და სახე-წერტილის ირგვლივ იზრდება პატარა დამოუკიდებელი ცოცხალი ქსოვილი – პატარა მოდელი, სურათი, რომელიც ერთი მხრივ სრულად დამოუკიდებელი შინაარსის მქონეა, მეორე მხრივ კი – იდეის საბოლოოდ ხორცშესხმისაკენ მიმართული პროცესის ერთი საფეხური, მათში ზუსტად სახელდებული ორიენტირი ემსახურება ამ განვითარების ხელშესახებად წარმოდგენას. ნათელია, რომ მთელი ეს პროცესი მიმდინარეობს სულში, შიდასივრცეში, მაგრამ მიზანი არ არის მისი დაფარვა ან აბსტრაგირება, არამედ პირიქით, ბოლომდე გახსნა, დაკონკრეტება, სხვისთვისაც იოლად მისაღწევად გადაქცევა. ამიტომ აზრი, ფიქრი ისხამს ხორცს, იღებს ნივთიერ სახეს, ხდება სივრცეში ზუსტი ორიენტირით მონიშნული. სულის მოძრაობა ერწყმის მინიერ პროცესს, ხდება მისი მყარ სიბრტყეზე განფენა, მიმაგრება (სწორედ იმ მიწაზე, იმ ადგილებზე, იმ სახეებზე, რომელთაც აღძრეს ეს სულიერი აქტივობა). “გზა” უზრუნველყოფს ნაწარმოების სივრცის პროპორციულობის განცდას, სადაც ყოველი ორიენტირი, სახე-წერტილი, სახე-წამი თავის ადგილს იჭერს, რადგან მთავარი სათქმელისაკენ მიმავალ ერთ კონკრეტულ შენაკადს შეესაბამება.

მთიდან ბარისკენ მიმავალ “გზაზე” შემდგარ მწერალს ემპირიულ ანმყოში შემოაქვს უკიდურესად დაკუმშული ინდივიდუალური დრო – “ოთხი წელიწადი”, რომელიც შეიძლება აღვიქვათ როგორც კრისტალი. მასში კრისტალიზებულია “ოთხი წლის” გამოცდილება, ცოდნა, სხვა კულტურასთან ზიარების შედეგი. მწერალმა თავისი ქვეყნის “ანმყოში” უნდა “გახსნას” და ბუნებრივად განაზავოს ეს კრისტალი. იგი ზუსტად გამოხატავს სათქმელს: “ოთხი წელიწადი” უნდა გაიხსნას არა მარტო “ხილულ” ანმყოში, არამედ წარსულშიც, რომელიც ამ “გზის” სიღრმეშია განფენილი და რომლის გარემოც მომავლისკენ, “ახალი სივრცისკენ” სხვა ფერხდება. აუცილებელი დროთა კავშირის შეგრძნება ლელთ ლუნიასთან დიალოგითაა გამოსახული.

“ოთხი წელიწადის” სახე-წერტილი (სახე-წამი) ადასტურებს ამ ტექსტის მხატვრულ ამოცანას – სულიერ პროცესს მიაწვდის მყარი, ხელშესახები ფორმა. “ოთხი წელიწადი”, რომელიც არის სულიერი ბარგი-კრისტალი, რომელიც უნდა გაიშალოს და განზავდეს “გზაზე” განფენილი დროის ყველა პლასტში, იმავდროულად არის ერთი შენაკადი, ერთი ნაწილი იმ ცოცხალი ქსოვილისა, რომელიც თანდათან იზრდება საწყისი იდეური ხერხემლის ირგვლივ.

“ოთხი წელიწადის” განზავების პროცესს თან სდევს მსჯელობა, ფიქრის ნაკადი და წერტილოვანი სახეების გამოსახვა. აგრეთვე, ე.წ. რეალობის დისკრედიტაცია, რაც ნაწარმოებში “იამშიკის”, “პოვოსკის” და, რაც მთავარია რუსი ოფიცრის სახეების შემოტანით ხორციელდება. ლელთ ლუნიას სიტყვებში დისკრედიტირებულია აწყობა. საზოგადოდ, დისკრედიტაცია დეკონსტრუქციის წინა საფეხურია. მწერალს სჭირდება დისკრედიტაცია, რომ შემდეგ მოახდინოს იმ რეალობის დეკონსტრუქცია, რომელიც მისთვის მიუღებელია. მწერალი, რომელიც უდავოდ კარგად იცნობს რუსულ კულტურას თავისი ნაწარმოების “დამრეც” სიბრტყეზე განლაგებული მოდელების ფარგლებში და მათი შესაძლებლობებიდან გამომდინარე თითქმის მთლიანად ახდენს სახე-წერტილების გაუფასურებას. “დამრეც” სიბრტყეზე იგი გვიჩვენებს “რუსულ სამყაროს” მხოლოდ მახინჯ პროექტებს – გროტესკულ სახეებს. აშკარაა, რომ ისინი უნდა გაქრნენ, აღმოიფხვრან. მაგრამ ამ შემთხვევაში დისკრედიტაცია და მისი შემდგომი დეკონსტრუქცია არის აუცილებელი საფეხური უფრო მნიშვნელოვანი, კეთილშობილური ეტაპისკენ მიმავალ გზაზე. პროცესი არ არის შეუქცევადი. პირიქით, ყველაფერი მისი შემობრუნებისაკენ გაკეთდა და შემდეგ ეტაპზე გამოიკვეთება რეკონსტრუქციის პერსპექტივა და საყრდენი ორიენტირი – “ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნესო”. ეს სიტყვები ინვესტ კვივილს. ტკივილიანი მიჯნის იქით იშლება “ახალი სივრცე”. იდეა იწყებს სრულფასოვან არსებობას, მოქმედებას. აქვე იკვეთება ქვეცნობიერი ცოდნა, მიხვედრაც იმ საფასურისა, რომლის გადახდაც მოუწევს ამ იდეის სამსახურში ჩამდგარ ადამიანს. ილიას “გზის” მოდელი ერთგვარად პროფეტული შინაარსის შემცველიცაა. სივრცული ორიენტირები “მთა” – მყინვარი, “მდინარე” – თერგი მწერალს წარმოდგენილი აქვს როგორც ოპოზიცია დინამიკა-სტატიკა და მათ საფუძველზე გამოკვეთს თავისი მოღვაწეობის იდეურ საფუძველს. მისი მხატვრული ნააზრევებიდან გამომდინარე ნათლად ჩანს, თუ როგორ სრულად შეიგრძნობს იგი “მთის” მნიშვნელობას. ამ შემთხვევაში კი იგი არსებითად უარს ამბობს “მთაზე”, ფიქრითაც და ქმედებითაც. “მთაზე” – სულიერი სრულყოფის, განწმენდის, სიმშვიდის, საკუთარი “მეს” გამთლიანების ადგილზე უარის თქმა და სწრაფვა ცოდვიანი ბარისკენ, სადაც “ანინა” მხოლოდ დაცემა და სულიერი ტკივილებია, ზევადან ქვევით დაშვება თანაც ისე, რომ ადამიანს თან მოაქვს დაკუმშული დრო და ინფორმაცია (“ოთხი წელიწადი”), აქვს მოქმედების გეგმა და სურვილი და უმთავრესი დევიზი (“ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნენ”) აღიქმება როგორც საკუთარი “მეს” განირვა, თვითშენიშვნა.

“მგზავრის წერილები” სახიერი მაგალითია იმ არაჩვეულებრივი, ელვარე, იდუმალი, ამოუცნობი შემოქმედებითი პროცესისა, რომელიც სრულად ნათელი სამოქმედო პროგრამის, გეგმის წარმოჩენას უდიდესი ესთეტიკური ღირებულების ტექსტად გარდაქმნად აქცევს.

მარგინალობის ფენომენი ილიას „ოთარაანთ ქვრივში“

„ჩვენ იმნაირები ვართ, რანაირებადაც გვაქცევს სამყარო. თუ ჩვენს სულს დეტალს შევადარებთ, მაშინ სამყარო ყალიბი იქნება, რომელშიაც სული ჩამოისხმება და რომლის ფორმასაც იგი ინახავს. ეჭვს გარეშეა, რომ არსებობის პროცესი სამყაროსთან ურთიერთობის პროცესია“ (გასეტი 1993: 56),—წერს ესპანელი მოაზრონე ხოსე ორტეგა ი გასეტი. ეს ურთიერთობა კი მრავალფეროვანია. ზოგი ცხოვრების მდინარეს აღმა მიჰყვება, ზოგი კი დაღმა, დინების სანინალმდეგოდ. ეს მდინარეა ზოგს ნაპირზე გამორიყავს, ზოგს კი ცხოვრების მორევში დანთქავს. ასე იქცევა ზოგი მარგინალად და ზოგი „აღამიან—მასად“.

ილიას პროზაში კარგად არის წარმოჩენილი მარგინალობის სოციალურ—ფსიქოლოგიური ასპექტები. მარგინალობას იწვევს, ერთი მხრივ, გარკვეულ სოციალურ ფენათა შორის დაპირისპირება, მეორე მხრივ, ერთსა და იმავე სოციალურ ჯგუფში განსხვავებულ ზნეობრივ ღირებულებათა არსებობა.

ილიას პერსონაჟების მარგინალობა ხასიათდება იმით, რომ ისინი არ წარმოადგენენ მხოლოდ იმ სოციალური ჯგუფის ზნეობრივ ღირებულებებს, რომელშიც ცხოვრობენ. მათ გააჩნიათ ინდივიდუალური წარმოდგენები ყოფიერების უმთავრეს საკითხებზე, ამიტომაც მათი ურთიერთობა საზოგადოების სხვა წევრებთან არის გაუცხოებული, ხშირად დაპირისპირებული და კონფლიქტური. ამ თვალსაზრისით, „ოთარაანთ ქვრივში“ პირობითად გამოიყოფიან ორი ტიპის მარგინალები: **აქტიური და პასიური**. აქტიური მარგინალები არიან ოთარაანთ ქვრივი და გიორგი, რომლებიც აღიქვამენ და გაიაზრებენ რა მარგინალობას, არ ცდილობენ საზოგადოებასთან დაახლოებას საკუთარ ღირებულებათა დათმობის ხარჯზე, არამედ, პირიქით, მიისწრაფვიან საზოგადოებაში თვითდამკვიდრებისა და საკუთარი შეხედულებების გატანისკენ. სწორედაც რომ, საკუთარი იდეალების აღიარებისკენ. მათი ძალა ემყარება მხოლოდ რწმენასა და სინდისს, ერთგვარ იდეალურ იმპერატივებს, მაშინ, როდესაც საზოგადოება პიროვნებათა მხრიდან განხორციელებული „შეტევის“ მოსაგერიელებლად და თავდასაცავად ეყრდნობა და იყენებს პრაგმატულ საშუალებებს. მოთხრობაში წარმოჩენილი ეგზისტენციალური პრობლემები სწორედ ამ მარგინალთა და საზოგადოების დაპირისპირებაში გამოიკვეთება.

„მარგინალის (The margin) ტერმინით მოიხსენიება სოციუმის პერიფერიაზე მყოფი, აღამიანი, რომელიც, გარკვეული თვალსაზრისით, ვერ ეწერება საზოგადოების კონტექსტში. მარგინალი ხშირად ხდება ხალხის კრიტიკის, აღშფოთების საგანი და ასეთად რჩება მანამ, სანამ მის პრობლემას არ აღიარებს და განიხილავს საზოგადოება. როგორც კი მარგინალის თავისებურებებს გაიგებს და აღიარებს ხალხი, იგი ხდება საზოგადოების ნაწილი; ასე რომ, მარგინალობა განისაზღვრება გარეშე სოციუმით. როგორ უნდა განისაზღვროს: აღამიანი მარგინალია თუ არა? მარგინალობა არის დინამიკური მოვლენა, ის დამოკიდებულია სოციუმთან ურთიერთობის ფორმებზე. მარგინალობა არის ის, რაც ვერ შეეგუა და შეერწყა სოციუმს“ (აცმონი 2007: 16)

ოთარაანთ ქვრივი შეგნებულად არის განზე გამდგარი იმ საზოგადოებისგან, რომელიც მისთვის მისაღებ ზნეობრივ ღირებულებებს ვერ ან არ აღიარებს. ამიტომაც მათ შორის არის ან შიში, ან კიდევ გაუგებრობა. ერთი მხრივ, არავინ იცოდა, სოფელში სძულდათ თუ უყვარდათ ოთარაანთ ქვრივი. ქვის გული აქვსო, ამბობდნენ, მეორე მხრივ, ოთარაანთ ქვრივი იკვირებდა, ჩემი რატომ უნდა ემინოდეთ, ქალაჩუნები არიანო, ამავე დროს, ამ ქალის საოცარი, მაგრამ ბევრისთვის გაუგებარი იყო ზრუნვა არა მხოლოდ საკუთარი ღირსების, არამედ სხვათა თავმოყვარეობის დასაცავად. სოფლის ფასადურ სიკეთეს უპირისპირდება ქვრივის დაფარული, არა თვალმისაცემი, ხშირად დაუნახავი, მწარე სიტყვებს ამოფარებული სიკეთე. გიორგისაც ვერ უგებს სოფელი, ან გიჟია, ან ღვთისგან მოგზავნილიო. თავად არჩილს კი მისი სინდისნამუსიანი ქცევის ფენომენი აუხსნელად მიაჩნია და დასტურად შექსპირის სიტყვებს მოიხმობს, ბევრი რამ არის ამქვეყნად, ფილოსოფოსებს რომ არც კი დასიზმრებიათო.

სულ სხვაგვარად აიხსნება სოსია მენისქვილის მარგინალობა. იგი არის პასიური მარგინალი, მას სოფელი აბუჩად იგდებს და იშორებს, როგორც მიუღებელს. ამ თვალსაზრისით, სოფელი თავის აგრესიას ახორციელებს პიროვნების მიმართ, რომელსაც თავდაცვის უნარი არ გააჩნია, მაგრამ იგი მაინც ნებაყოფლობითი მარგინალია და სოფლის გაცივებულ გულში თანაგრძნობის გაღვიძებას ცდილობს სიტყვებით: „ცოდო ვარ, ცოდო“.

ამ მოთხრობაში მარგინალიზაციის გზა ორი მიმართულებით წარიმართება, ერთი მხრივ, მარგინალი საზოგადოების ზედაპირზე, ნინა რიგში, ყველას დასანახავად, პატივსაცემ, თუმცა მოსარიდებელ და გაუგებარ პიროვნებად წარმოჩნდება (ოთარაანთ ქვრივი და გიორგი), მეორე მხრივ, მარგინალი საზოგადოების ფსკერზე ეშვება და გაირიყება ცხოვრებიდან (სოსია მენისქვილი).

ამერიკელი მეცნიერის, რობერტ პარკის აზრით, მარგინალურნი ის აღამიანები არიან, რომლებიც ზღვარზე იმყოფებიან ორ ან მეტ სოციალურ სამყაროთა შორის, მაგრამ არ მიიღებიან არც ერთის მიერ, როგორც მათი სრულყოფილებიანი წევრები“ (კანკავა 1981: 76).

ქართული ლიტერატურიდან ცნობილ მარგინალებად შეიძლება დავასახელოთ: თარაშ ემხვარი (კონსტანტინე გამსახურდიას „მთვარის მოტაცება“, დათა თუთაშხია (ჭაბუა ამირეჯიბის „დათა თუთაშხია“), თეიმურაზ ხევისთავი (მიხეილ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნები“), ალუდა ქეთელაური და ჯოყოლა (ვაჟა ფშაველას „ალუდა ქეთელაური“ და „სტუმარ—მასპინძელი“... მსოფლიო

ლიტერატურიდან: დონ კიხოტი (სერვანტესის „დონ კიხოტი“), თავადი მიშკინი (დოსტოევსკის „იდიოტი“), ჰამლეტი (შექსპირის „ჰამლეტი“) და სხვა.

მარგინალობის პარადიგმად შეიძლება მივიჩნიოთ იესო ქრისტე, რომელიც საზოგადოებამ გაინაპირა და მისი ახალი იდეალები საეჭვოდ და მიუღებლად მიიჩნია. მაცხოვარი თვითონვე გამოარჩევდა რჩეულებს. ასე რომ, სხვადასხვა ტიპის ქრისტიანი მარგინალები რომელიმე კუთხით იმეორებენ იმ გზას, რომელიც მაცხოვარმა გაიარა.

რა თვისება აქცევს ოთარაანთ ქვრივსა და გიორგის მარგინალებად? „ოთარაანთ ქვრივში“ ზედმინევენიტაა გამოკვეთილი და ფსიქოლოგიურად დამაჯერებელი დეტალებით ახსნილ—განმარტებული პიროვნებისა და საზოგადოების რთული ურთიერთობის ცალკეული ასპექტი.

ოთარაანთ ქვრივის ზნეობა ქრისტიანულ რწმენით ნასაზრდოებ და სინდისით ნაკარნახევ პრინციპებს ემყარება. მას სისხლსა და ხორცში აქვს გამჯდარი სიკეთისა და სამართლიანობის რწმენა. ის ცხოვრობს მხოლოდ საკუთარი გულისა და გონების კარნახით და არავითარ ანგარიშს არ უწევს სოფელს, საზოგადოებას, რომლის მრავალი ნაბიჯი განპირობებულია ფარისევლობით, უსამართლობითა თუ შენიღბული ბოროტებით. გადამეტებული რომ არ არის ასეთი კატეგორიული შეფასება: „არავითარ ანგარიშს არ უწევს სოფელს“, ამას მოთხრობის რამდენიმე ეპიზოდი თვალნათლივ ადასტურებს.

1. ის ტკბილ სიტყვას თვალთმაქცობად მიიჩნევს და ამისი ახსნა—განმარტება ფილოსოფიის რანგში აჰყავს. ტკბილი სიტყვა ადამიანს „აძინებს“, არადა: „თუ წუთისოფელს ერთი ბენო ხანს თვალი მოუხუჭე, ისე გაგთელავს, როგორც დიდოელი ლეკი ნაბადას“.

2. მადლობის გადახდას არაფრად მიიჩნევს: „კარგია, მუქთაა, თორემ მაგასაც ხომ ვერ იმოვიდი, რომ გარჯით საშოვარი იყოს“. სიტყვას საქმეს ამჯობინებს.

3. სოფელთა შეცხადებას, ვის გაუგონია დედაკაცის ბარი და თოხიო, არად დაგიდევდათ, თუ არ გაუგონიათ, ახლა გაიგონო.

4. მამაკაცობისა და დედაკაცობის გასარჩევად საკმარისად მხოლოდ ძალ—ღონის მიჩნევას არ იზიარებდა: „ის მამაკაცია და მე—დედაკაცი. მითამ ჩემზედ წინ რით არის? იმასაც ორი ხელი და ფეხი აქვს და მეცაო“.

5. სოფლის სასამართლო გიორგის რომ გაამართლებს, გაიკვირვებს: „დახე, მაგ ვირთაგვებსაც ზოგჯერ სწორე სამართალი სცოდნიათო“.

ამ შეფასებით, ის თავის თავს სოფელზე (მოსამართლეებზე) მალა აყენებს.

5. გიორგი სახლიდან წასვლისას ბარგის წაღებაზე უარს ამბობს, დამცინებენო, დედა ეტყვის: „თავს—სიცილს კაცი არ მოუკლავს. კაცი რომ სულელების კბილთა ღრეჭას აჰყვეს, სად წავა?“. იგი ანგარიშს არ უწევს, რას იტყვის სოფელი.

მას აქვს საკუთარი, ყველასგან განსხვავებული შეხედულებები:

1. არჩილსა და კესოს მკვახედ ეტყვის: „მე ჩემთვის არ ვლოცულობ, ღმერთი არ შევანუხო—მეთქი, და თქვენთვის სად ვილოცებდი“.

2. მიიჩნევს, რომ ადამიანმა ნებისმიერ დროსა და ვითარებაში სიმართლე უნდა თქვას: „ენამ გულისა უნდა სთქვას, ფერუმარილი რა საჭროა“.

3. „ადამიანს ვარამი და ჭირი ალაპარაკებს. ქვეყანაზედ რომ ჭირი არ იყოს, ადამიანი ენასაც არ ამოიდგამდა: მეტი ბარგია. ლხინს რა ლაპარაკი უნდა? ძალს რომ უხარიან, კუდის ქნევითაც იტყვის ხოლმე“.

4. „ადამიანს მინამ ხელ—ფეხი ერჩის, მარტო არ იქნება, საქმეა ტოლ—ამხანაგი მარტოხელისა, წუთისოფელი ვის აცლის მარტოობისათვის?“

5. გიორგის სიკვდილისას სოსიას თანაგრძნობაზე, ღმერთმა გილხინოს, თუ შვილის მერმედ კიდევ რამ სალხენი დაგრჩენია ამ წუთისოფელშიო, უპასუხებს: „რატომ არ დამრჩენია? სიკვდილის მოლოდინი ღხენა თუ არ გგონია!“

„როდესაც ვლაპარაკობთ „მარგინალურ პიროვნებაზე“, რეალურად ვგულისხმობთ „მარგინალურ იდენტიფიკაციას“. პიროვნულობა იგივე თვითიდენტიფიკაციაა, რაც გულისხმობს საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას, გაიგივებას, გარკვეულ იდეებთან, შეხედულებებთან, თვალსაზრისებთან. პიროვნულობის ცნება, რომელიც ასე მნიშვნელოვანია პოსტმოდერნისტიებისა და მარგინალური თეორეტიკოსებისთვის, მითია“ (აცმონი 2007: 17)

ვფიქრობთ, ხელოვნურია ერთმანეთს დააცილო მარგინალური პიროვნულობა და მარგინალური იდენტიფიკაცია. აქ უფრო მეტად ტერმინებით თამაშია და არა არსობრივი განსხვავება.

მოთხრობის პირველივე სტრიქონებიდან მწერალი გვაცნობს ოთარაანთ ქვრივს, როგორც გამორჩეულ პიროვნებას—მას ყველა იცნობს, ე.ი. მისი ცხოვრება ყველას თვალწინაა, წინა რიგშია. მისი რიდი და პატივისცემა აქვთ. აღიარებენ მის ძალას, რომელიც მხოლოდ სულიერ „ძალაუფლებას“ ემყარება. „ოთარაანთ ქვრივის კარ—მიდამოში“ მზისა და წვიმის მეტს არავის შეეძლო გავლა ქვრივის უნებურად“. მწერალი ამგვარი ჰიპერბოლით ხაზს უსვამს, თუ რა რანგშია აყვანილი ქვრივის ნება. მისი წინააღმდეგობა მხოლოდ დაუმორჩილებელ, ადამიანზე აღმატებულ ბუნების სტიქიურ ძალებს შეუძლიათ, ან კიდევ ღვთაებრივ ინსტანციას („მზე“). ასე რომ, ქვრივის „ძალაუფლება“ ერთგვარად ზღუდავს თანასოფლელებს, რადგან ისინი მის ნებას ემორჩილებიან, ვერ არღვევენ მისი პიროვნების ნებით შემოსაზღვრულ ჩარჩოებს. იგულისხმება, რომ სხვა შემთხვევაში, სხვებთან, თანასოფლელებთან ურთიერთობაში მათთვის ამგვარი შეზღუდვა არ არსებობს. საგულისხმოა, რომ ამ დაუნერულ წესს ემორჩილებიან სოფლის ოფიციალური ხელისუფალნიც (ნაცვალი თუ იასაული). ისინი ვერ არღვევენ ქვრივის მიერ შემოსაზღვრულ მიჯნებს და თუ „გაინანანებდნენ, და თუ როგორმე

გაპბედავდნენ“, ქვრივი თავ—ბედს აწყველინებდა. სიტყვა „განანანება“ ხაზს უსვამს მათ შინაგან თუ გარეგან კნინობითობას ქვრივის ზნემაღალ ბუნებასთან შედარებით. ოთარაანთ ქვრივს ყველას დასანახად წამოუმართავს თავისი დაურღვეველი და ხელშეუხებელი ციხე—კოშკი, არა ქვითკირით, არამედ ნებისყოფითა და სულიერი ძალებით ნაშენი, რაც მონმობს მასზე, როგორც ძლიერ პიროვნებაზე. „დეე, ამას იქით იცოდნენ, რომ მე ოთარაანთ ქვრივს მეძახიანო“—ეს არის გამონგევა სოფლის მიმართ. ქვრივი დარწმუნებულია საკუთარ ძალებში და არ უფრთხის, რომ მარტოა და უპირისპირდება მთელ სოფელს. საკითხავია, რისი იმედით, უპირველესად, ღმერთის (რომელსაც ის წარამარა არასოდეს ახსენებს) და პატიოსნების, სამართლიანობის, სიყვარულის, სიკეთის იმედით. ამ შემთხვევაში, იგი ერთგვარ იდეალისტადაც შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომელსაც იდეის (სიკეთისა და სამართლიანობის გამარჯვების) უფრო სჯერა, ვიდრე რეალობისა. თანაც იგი ქალია, ეს კი მისგან მეტ ძალასა და ენერჯიას საჭიროებს ტრადიციულ ქართულ პატრიარქალურ შეხედულებათა საზოგადოებაში, სადაც ძალაუფლების მატარებელი ძირითადად კაცია.

სოფელი, საზოგადოება იცნობს ოთარაანთ ქვრივს (ამ გაცნობაზე თვითონ ქვრივმა იზრუნა, ის გამუდმებით აჯერებს სოფელს თავის არსებობაში გამოკვეთილ შეხედულებათა განუხრელი მტკიცებით).

სოფელმა იცის:

1. „ოთარაანთ ქვრივს ტყუილუბრალოდ ბაქიაობა და მუქარა არ უყვარდა“.
2. „იმისი თქმა და ქმნა ერთი იყო“,
3. „ბარაქალა დედაკაცია“.
4. „არც სხვისას შეირჩენს, არც თავისას შეარჩენს სხვასა“.
5. „იმისი ხელი და ფეხი დილიდამ საღამომდე არ დადგება“.
6. „ვისაც უქმად მოასწრობდა, ძირიანად ამოიღებდა, ძირიანად მოსთხრიდა“.
7. „ძნელად იქნებოდა, რომ ტკბილი სიტყვა ეთქვა ვისთვისმე“.
8. „გულის მაგიერ ქვა უდევს“.
9. „კაცი ვერ იტყვის, სძულდათ თუ უყვარდათ ოთარაანთ ქვრივი სოფელში. შიშით კი ყველას ეშინოდა“.

10. „გადარეული“ და „დამთხვეული“: „მაგათში ან დიდი ცოდო ტრიალებს, ან დიდი მაღლი, აქ სხვა ნიშანწყალია“.

ჩამოთვლილ შეხედულებათა მიხედვით, ოთარაანთ ქვრივი სოფელთა თვალში, მართლაც, სხვანაირია, მაგრამ რა ინვესს შიშს? ალბათ, ის, რაც ღვთის შიშს ინვესს—ცოდვის მხილების, ბოროტების ვერდაფარვის შიში. ოთარაანთ ქვრივის თვალი ხომ შეუმჩნეველს არ დატოვებს არაფერს გამრუდებულს—თავისი იქნება თუ სხვისი. სწორედ ეს სხვისთვის გულმემატკივრობა აფრთხობს და აშინებს სოფელს.

თანაც, სოფელმა იცის, რომ ოთარაანთ ქვრივი თავისას ყოველთვის გაიტანს, არავის დაეჩაგრინება, რკინის ქალამანს ჩაიცვამს, რკინის ჯოხს აიღებს ხელში და ხელმწიფემდე მივა. ეს იდიომი, რა თქმა უნდა, იმაზე მეტყველებს, რომ ქვრივი არაფერს შეუმინდება და სამართალს იპოვის. ამავე დროს, რკინის ქალამნები ქვრივის სიმტკიცესა, დაუღლელობასა და შეურყეველობაზე მიანიშნებს, რკინის ჯოხი კი ღვთის სჯულზე, როგორც ეს მეორე ფსალმუნის მეცხრე მუხლშია ნათქვამი: „შმწყსნე იგინი კუერთხითა, რკინისაითა“. ნმიდა მამათა განმარტებით, „კუერთხ რკინისა ენოდების მცნებათა სჯულისათა, რამეთუ ყოველივე ბრძანება ღვთისა ძლიერ არს, ვითარცა რკინა, და შემშუსვრელ წინააღმდეგობათა მისთა“ (ფსალმუნთა განმარტება 1996: 8). ასე რომ, ქვრივის ქადილი საღვთო სჯულის კანონს ეყრდნობა, მას სწამს სამართლიანობის აღსრულებისა, უზენაესი მოსამართლის სიმბოლოდ კი ხელმწიფე ესახება.

იმისთვის, რომ გამოკვეთოს, თუ რა მოჰყვება ქვრივის ნების დარღვევას, მწერალი ხატავს ეპიზოდს, ქვრივმა როგორ იარა გუბერნატორამდე ფეხით და თავგასულსა და მოურიდებელ გზირს, ერთი წართმეული ქათამი შვიდეულად დაუსვა. იგულისხმება, რომ გზირმა სხვა სოფლელებსაც წაართვა ქათამი დიამბეგისთვის შეგროვების საბაბით, მაგრამ მხოლოდ ქვრივმა ამოიღო ხმა და თავისი ღირსება დაიცვა.

რას ერიდებიან სოფლელები, რატომ მათაც არ იარეს გუბერნატორამდე?

პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, ეს არის შიში ხელისუფლების მიმართ (გზირი, დიამბეგი, იასაული—სახელმწიფოს ძალადობას ახორციელებენ და მის ნებას განასახიერებენ. რასაკვირველია, აქ არის თვითნებობაც, მაგრამ ხალხის თვალში ხშირად არ ხდება ამის გარჩევა. ოთარაანთ ქვრივის ნაირები კი ამას არჩევენ და საკუთარი უფლებების დასაცავად აქტიურად გამოდიან). ე. ი. ეს არის შიში დასჯისა.

მეორე, ეს არის შიში მასზე აღმატებულის (ძალაუფლებრივი თუ ქონებრივი თვალსაზრისით) მიმართ. ამ შემთხვევაში, საინტერესოა, აქვს თუ არა შიში ქვრივს მასზე სოციალურად მაღლა მდგომი—თავადებისა—არჩილისა და კესოსი.

მესამე, ეს არის ლაჩრობა, სიმბდალე ადამიანებისა, რომელნიც ღირსების შელახვას იოლად ეგუებიან და არ ცდილობენ წინააღმდეგობის გაწევას.

ოთარაანთ ქვრივი ამ სამივე შიშს გადალახავს და, ამასთან ერთად, ამსხვრევს საყოველთაოდ აღიარებულ შეხედულებას ფულის ყოვლისშემძლეობაზე. როგორც ცნობილია, ფული გაჩენის დღიდან იქცა კერპად და კეთილდღეობის, ძალაუფლების, ღირსების საწინდრად. ოთარაანთ ქვრივი უპირისპირდება ამ შეხედულებასაც. „ფული რა არის? ხელის ჭუჭყია“. ამგვარად, ფულის ჭუჭყთან გაიგივებით ის მთლიანად აუფასურებს მის საზოგადოებრივ ღირებულებას. ჭუჭყი აბინძურებს და

ამცირებს ადამიანს და ამიტომაც მოსაშორებელია, ჩამოსარეცხია. სამაგიეროდ, ყველაფერზე აღმატებულია ღირსება: „ტყუილ—უბრალოდ რომ არ დავეჩაგვრინე, ცოტაა?!“ და ეს რიტორიკული კითხვა გულისხმობს პასუხს, რომ სწორედ ესაა მთავარი—არავის მისცე უფლება დაჩაგვრისა. ოთარაანთ ქვრივი რაინდს ემსგავსება, ამიტომაც თუ შეადარეს იგი „კაბაგადაცმულ ილიას“.

რატომ მაინცდამაინც ქალს ატვირთვინა მწერალმა ამგვარი ფუნქცია? ცნობილია ილიას დამოკიდებულება ქართველი ქალის, დედაკაცის მიმართ. გავიხსენოთ ლექსი „ქართველის დედა“, დრამა „ქართველის დედა“, წერილი „პატარა საუბარი“ და სხვა. მისთვის დედაკაცი იყო არა მხოლოდ სიცოცხლის წყარო, არამედ ცხოვრების წყაროც, დარღვეულ დროთა შემაკავშირებელი და ერის გადამრჩენი.

„მარგინალური აღქმა“ მარგინალურ თვალსაზრისად რომ გადაიქცეს, მარგინალმა უნდა ირწმუნოს, რომ „მარგინალობა“ რეალურ და ჭეშმარიტ პიროვნულობას გამოხატავს.

ოთარაანთ ქვრივი პიროვნებაა, დარწმუნებული საკუთარ თვალსაზრისთა ჭეშმარიტებაში, სხვაგვარად, არ იქნებოდა იგი ასეთი უკანდაუხვევლი. ამავე დროს, იგი სხვათა ღირსებასაც იცავს, როცა ეს სხვანი არაფრად აგდებენ ამავე ღირსებას. ამ შემთხვევაში, ქვრივი თვითონ ღირსებას იცავს, მისი გადარჩენისთვის იბრძვის, რადგან ღირსების გარეშე ადამიანი არაარაობად იქცევა. ამის დასტურია ეპიზოდები, რომლებშიც მოთხრობილია, თუ როგორ გაიკითხავს ქვრივი გლახა—მათხოვრებს. ჯერ ერთი, ცდილობს სიკეთის სხვათა დაუნახავად გაკეთებას: ბაზარში მედუქნესთან შოთებს საქალამნე ღორის ტყავზე გადაცვლის და მათხოვარს მისცემს, ამოისხიო, ხოლო მედუქნის კითხვაზე, მაგისი გემართაო, უპასუხებს: „მაშარა—და, მაგის თავის მზემ. ჩემს თავს პურს დავაკლებდი და მაგის ქალამანში მივცემდი“. იტყუება ქვრივი. სანამ ამ ტყუილის მიზეზს გამოვკვეთთ, მისი სხვა „ტყუილებიც“ გავიხსენოთ. კარზე მიმდგარ შესაბრალის და ღონემიხილ გლახას ეუბნება: „ნამოეთრიე ერთი მარანში, ღვინოს ჩაგაცეცხლებ, ნუ გეგონოს კი, რომ მადლს გიშვრებოდე რასმე“... აი, ქვევრში რალაც ნუმპე ნაძირალა დამრჩა, მაინც გადასაღვრელია და ბარემ შენ ჩასცეცხლე“.

აქ ყურადღებას იქცევს ის, რომ: 1. ქვრივს არ უნდა, ეს გაკითხვა გლახას მადლი ეგონოს; 2. ნუმპეს გაძლევს; 3. „ჩაგაცეცხლებ“, ე.ი. ქვრივი ცდილობს მაქსიმალურად დაამციროს ადამიანი. რატომ იქცევა ასე? რატომ აყრის პილპილს მადლს?

პირველ რიგში, ის სიკეთეს ღვთის და არა ადამიანთა დასანახავად აკეთებს. პირიქით, არიდებს კაცთა თვალს. ამ შემთხვევაში, ის პირდაპირ იცავს სახარებისეულ მცნებებს. რაც შეეხება „ნუმპეს“ და „ჩაგაცეცხლებ“—ამ დამამცირებელმა სიტყვებმა უნდა შეძრან გლახას გული, დაობებული და მიძინებული, და გამოაღვიძონ მასში ღირსების გრძნობა. ქვრივი ხედავს, რომ გლახა ნუთისოფლისგან დიდოელი ლეკის ნაბადივითაა გათელილი, ბედს შეგუებულია და არც არავინ ზრუნავს სოფელში მისი შელახული თავმოყვარეობის აღდგენაზე. ოთარაანთ ქვრივი კი მასში ღვთის შვილს, დაცემულსა და განადგურებულს ხედავს, გული შესტივია და ცდილობს ფეხზე წამოყენებას, ოღონდ ამისთვის **თავისებური გზა მოუძებნია, უფრო მეტი დამცირებისა და შეურაცხყოფისა**. ეს რომ ასეა, ამას მოწმობს ის, რომ გლახას ის მართლა ნუმპეს კი არა, „ერთი ორიოდ ჩარექა კაი ღვინოს გადაახუხებდა და გამოისტუმრებდა თავისებური ქება—დიდებით“.

ოთარაანთ ქვრივს სჯეროდა სიტყვის ძალისა, იცოდა მისი ფასი, ამიტომ ყოველ ნათქვამ სიტყვას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა, ის სიტყვით ამთარახებდა ადამიანს, რათა **მასში დათრგუნული სული დამცირების ტკივილს გაეღვიძებინა** და ადამიანობის მინავლული ნაკვერჩხალი გაეღვივებინა. დაახლოებით, მსგავს „მეთოდს“ მიმართავს შარლ ბოდლერის მინიატურის ერთი გმირი („მივასიკვდილოთ უპოვარნი“): კაბარეში შესვლისას მათხოვარს, ჩვეულებისამებრ, კი არ ჩაუგდებს გამოწვდილ ქუდში ფულს, არამედ კარგად მიბეგავს. მოტივაცია კი ასეთია: „თანასწორად მხოლოდ იგი უნდა ჩათვალოს, ვინც დაგიმტკიცებს ამას, და თავისუფლების ღირსიც მხოლოდ ის არის, ვინც ბრძოლით მოიპოვებს ამას“. კბილებჩამსხვრეული, თვალბრალურჯებული მათხოვარი დიდხანს ითმენს უცხოვან ცემა—ტყუპას, მერე უცებ „გამოიღვიძებს“. „მე დავინახე, რომ ეს ნანგრევი გაცოცხლდა“, შემდეგ სიძულვილით სავსე მზერა ესროლა დამჩაგვრელს და ლაზათიანად მიბეგვა საპასუხოდ. „ამრიგად,—ამბობს პერსონაჟი,— ჩემი ენერგიული წამლობით მე სიამაყე გავუღვიძე მას და დავუბრუნე იგი სიცოცხლეს“. ამის შემდეგ ფულსაც მისცემს მათხოვარს, ოღონდ როგორც თანასწორს.

ვფიქრობთ, თარაანთ ქვრივსაც რალაც მსგავსი „წამლობის მეთოდი“ აქვს. იგი მწარე, სალანძღავი სიტყვებით ამცირებს ადამიანს, რათა მასში ჩაკლული სიამაყე და თავმოყვარეობა გააღვიძოს, თუმცა ეს დიდი მსხვერპლის ფასად უჯდება, მისი არ ესმით და პირიქით, სამადლოდ კი არა, პილპილმოყრილად უთვლიან სიკეთეს, მაგრამ ქვრივი ამას არად დაგიდევთ, რადგან მისთვის მთავარი ღვთის თვალში გამართლებებაა. მისთვის ყველა ადამიანი მოყვარეა, რომელიც თავისი თავივით უყვარს, ამიტომაც ამ უცნაური გზით ცდილობს დაცემულის ფეხზე წამოყენებას.

მარგინალს უნდა სჯეროდეს, რომ მისი შეხედულებებია ჭეშმარიტი. ამისთვის აუცილებელია რწმენა საკუთარი პიროვნულობისა. შესაძლებელია თუ არა ამგვარი რამ? დეკარტი თავისი ცნობილი გამოთქმით ამას ადასტურებს: „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“. შესაბამისად, თვითშემეცნება არის გზა პიროვნულობისკენ.

რა ქმნის გიორგის მარგინალობას?

ოთარაანთ ქვრივის შვილობა მისთვის უკვე ერთგვარი დამლა, გამორჩეულობის ნიშანია, მით უმეტეს, რომ იგი თავისი ქცევითა და სიტყვა—პასუხით ძალიან ნააგავს დედას, ამავე დროს, „დედის ყურმოჭრილი ყმაა“, რაც იმას ნიშნავს, რომ მის რჩევას ითვალისწინებს და ყოველ სიტყვას უჯერებს. გავიხსენოთ, არჩილსა და კესოსთან მოჯამაგირედ მიმავალ გიორგის ბარგის ნაღება რომ არ უნდა,

მაგრამ დედის დაჟინებულ თხოვნას, უფრო სწორედ, ბარგის წაღების აუცილებლობას დაეთანხმება, თუმცა შინაგანად წინააღმდეგია. „მართალია და იმიტომ“ — ხშირად ამბობს გიორგი დედაზე. შვილს სჯერა დედის ყოველი სიტყვის მიზანშეწონილობისა და სამართლიანობისა.

რა გამოარჩევს გიორგის სხვათაგან? რატომ მივიჩნევთ მას მარგინალად? ინდივიდუალური მარგინალობა ხასიათება ინდივიდის არასრული შესვლით ჯგუფში, რომელიც მას გაიუცხოებს, დამნაშავესავით უკუაგდება. რ. პარკის აზრით, ინდივიდი არის „კულტურული ჰიბრიდი“, რომელიც იზიარებს ორი განსხვავებული ჯგუფის ცხოვრებასა და ტრადიციებს. ამ შემთხვევაში, გიორგი ოთარაანთ ქვრივის საზოგადოებისა (ოჯახური გარემო) და სოფლის საზოგადოების კონფლიქტური გადაკვეთის ნერტილების მოწმეა. ის მთლიანად იზიარებს დედის შეხედულებებს და არ ცდილობს რაიმეს დათმობის ხარჯზე სოფელთან ჰარმონიულ, უკონფლიქტო ურთიერთობას.

გიორგი ცუდსა და ავს გვერდით გულგრილად ვერ ჩაუვლიდა, მისთვის, ამ თვალსაზრისით, სხვისი საქმე არ არსებობდა. ომარაანთ მოჯამაგირესთან უთანხმოება იმის გამო მოუვა, რომ დანახავს მძინარე მოჯამაგირეს, კამეჩებს კი წნელით მიბმულს. გიორგის უკვირს მისი საქციელი, მას მიაჩნია, რომ თუნდაც პატრონი არსად იყოს ახლომახლო, ღმერთი ყველაფერს ხედავს. იგი ცოდვად მიიჩნევს საქმის მიმართ უპასუხისმგებლობას, პატრონის მოტყუებას, პირუტყვთა ტანჯვას. გიორგის მარად მღვდლად ხინდისი აქვს, რომელიც ყველას მიმართ თანაბრად მამხილებელია: თავისი იქნება თუ სხვისი. ყველაზე დიდ დანაშაულად გიორგის „ნამუსის ქუდის ახდა და ტალახში გადაგდება“ მიაჩნია. ნამუსმა არ უნდა მისცეს ადამიანს საშუალება უკეთურის ჩადენისა.

თითოეული კაცის უნამუსობას იგი ქვეყნის დაღუპვასთან აკავშირებს, ამ თვალსაზრისითაც, მისი ხედვა ქრისტიანულ ზნეობას ეფუძნება. სოდომ — გომორს სასჯელი რომ აეცილებინა, ათიოდე მართალი კაციც კი არ მოიძებნა. სოფელი ფიქრობს, რომ „გიორგი ან ღვთისაგან მოგზავნილია“, ან „გიჟია“. მასში „სხვა ნიშანწყალია“.

გიორგი აქტიური მარგინალია, რადგან ცდილობს თავისი პრინციპების ცხოვრებაში გატანას, არ აშინებს მარცხი, იმდენად თავდაჯერებულია. „შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა“ — მისი ზნეობის საყრდენია. იგი რაინდული ბუნებისაა, რადგან დაჩაგრულს ესარჩლება და სამართლიანობისთვის იბრძვის, ამიტომაც მისი სახის არქეტიპად სახელდება როგორც მაცხოვარი, ასევე წმინდა გიორგი.

გიორგის ღვთისგან ყველაფერი აქვს მიმადლებული იმისათვის, რომ სოფელში სხვათაგან გამოირჩეოდეს და პატივისცემას იმსახურებდეს. იგი მოხდენილი გარეგნობისაა, კოხტად და ფაქიზად ჩაცმა — დახურვა უყვარს („იმისი ყაითნებით მორთული საცვეთები, ჭრელი წინდები და ლამაზად განწყობილი ფეხხედ ქალამანი რომ გენახათ, მაშინ დაიჯერებდით, რომ ჩვენებურ გლეხის ფეხსაცმელსაც თავისი სიტურფე და სილამაზე აქვს“), შრომისმოყვარეა („მუშაობაში ხომ მთელს სოფელში ამას სწორი არა ჰყვანდა თითქმის“; „საქმის გულით ამყოლია და ბოლომდე გამტანიო“), არჩილმა შეაფასა მისი „კაიკაცობა“ და „ღირსების ცოცხალ ხატს“ შეადარა. მანვე წარმოიდგინა გიორგი, როგორც ნაუკითხავი წიგნი, მრავალი საიდუმლოების მომცველი. მისი ზნეობის გასაღები რწმენის სიღრმეებში იყო საძიებელი და არა — ზედაპირზე. მისი სულის გაგებას მისივე სწორი და თანატოლი სული სჭირდებოდა, რაც არავის გააჩნდა, რადგან ასეთნი მუდამ ერთეულები არიან.

კესოა და არჩილისთვის გიორგი გლეხია და ამიტომაც მათგან განაპირებული. გიორგი არც ესწრაფვის მათგან გამყოფი კედლის დანგრევას, ამ ბარიერს იღებს, როგორც ერთგვარ მოცემულობას, რომლის შეცვლა არ შეიძლება, ან მხოლოდ პასიური მოლოდინია გამართლებული. მისი ნება, ამ შემთხვევაში, ღვთისას ემორჩილება და არ მიიჩნევს, რომ ეს მისი გადასაწყვეტი საქმეა. ვთქვათ, სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ გალაშქრება, თუმცა ზნეობრივ უსამართლობას უშეღავათოდ ებრძვის.

კესო და არჩილიც იმ საზოგადოების კონტექსტში ერთგვარი მარგინალები არიან. არჩილი აღიარებს გიორგის ზნეობრივ, სულიერ უპირატესობას. იგი ამ ახალგაზრდა გლეხში ხედავს ღვთის ნიჭსა და მადლს. მისთვის გიორგი „ღვთისაგან მოგზავნილია“, მის წინაშე არ დგას საკითხი: ან — ან. არ აეჭვებს მისი გონიერება: „ჩვენ რანი ვართ მაგასთან!.. დეე, გვასწავლოს და გვეწურთნოს“.

არჩილი ხვდება, რომ გიორგის სხვანაირი გული და გონება აქვს, სინდისით ახელილი და ნასაზრდოები. იგი კესოსთან ერთად ინანიებს თავის ადრინდელ სიბრმავეს და ერის გაჯანსაღებას, უფრო, მეტიც, მომავალს გლეხებსა და თავადებს შორის ჩატეხილი ხიდის გამთელებაში ხედავს.

სოსია მენისქვილის მარგინალობა ილიასთვის პასუხგაუცემელ, „წყევლა — კრულვიან“ საითხავად იქცა. სიმბოლურად, სოსია მენისქვილე გამოხატავს საზოგადოდ ამ სამყაროში ადამიანის მარგინალობას, მის გაუცხოებას სამყაროსთან, მარტოსულობასა და მიუსაფრობას. სოსია ამიტომაც არის ერთგვარად სქემატური, ხელოვნური სახე მოთხრობისა, რადგან იგი უფრო იდეაა, რომელიც სამყაროში ადამიანის დაკარგულობას, უცხოობას წარმოაჩენს: „ვინ იცის, საიღამ სად იყო გამომოდებული“, „არავინ იცოდა, ვინ არის და საიღამ არის... ამისი ვარსკვლავი მარტო ამოსულიყო“.

„მართლა რომ ცოდოა, — ამბობს ილია მასზე, მაგრამ იქვე მიაყოლებს: „მაგრამ სხვა ვინ არ არის ცოდო“. აქ შეხმიანება ჩანს პასკალთან: „რა უბადრუკნი ვართ, როცა ჩვენსავე მსგავსთა შორის დავეძებთ საშველს: ჩვენებრ უბედურნი, ჩვენებრ უმწეონი, ისინი ვერას გვიშველიან. ადამიანი მარტო კვდება, მაშასადამე სიცოცხლეშიც მარტოსულად უნდა იცხოვროს“ და ეკლესიასტეს მარადიული საკითხავთან. ასე რომ, სოსია მენისქვილე გამოხატავს იდეას „ამაოება ამაოთა და ყოველივე ამაო“.

ოთარაანთ ქვრივი, გიორგი, სოსია მენისქვილე, არჩილი და კესო საზოგადოების უმცირესობაა. ისინი გამოეყოფიან ადამიან — მასას, რომლის არსი ხოსე ორტეგა ი გასეტიმ წარმოაჩინა წიგნში „მასების ამბოხი“. ეს პერსონაჟები არ არიან ისეთნი, როგორებიც ყველანი. მათ შეუძლიათ საკუთარი

თავის შეფასება. ისინი შეგნებულად ირთულებენ ცხოვრებას, რადგან უამრავ მოთხოვნას უყენებენ საკუთარ თავს, რათა ღვთისა და ხალხის წინაშე მოიხადონ ვალი.
ამგვარია მარგინალობის ფენომენის რამდენიმე ასპექტის მოხაზვისა და გაანალიზების ცდა.

დამონმებანი:

აცმონი 2007: acmoni g. sionizmi da sxva marginaluri mimdinareobebi, www.serendipity.li, 2007.

გასეტი 1993: გასეტი ხ. „მასების ამბოხი“. თბილისი: გამომცემლობა „ხომლი“, 1993.

კანკავა 1981: კანკავა გ. „მარგინალური ადამიანი“. ყ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“. თბილისი: 1981.

ფსალმუნთა განმარტება 1996: ფსალმუნთა განმარტება, ნიგნი I, თბილისი: გამომცემლობა „მართლმადიდებელი ქრისტიანის ბიბლიოთეკა“, 1996.

ჭავჭავაძე 1985: ჭავჭავაძე ი. „ოთარაანთ ქვრივი“. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1985.

დემეტრე II თავდადებული

მეფე დემეტრე II ბაგრატიონი განსაკუთრებული ღვაწლითაა მოსილი საქართველოს ისტორიაში. ცნობილია, რომ საკუთარი სიცოცხლის ფასად სამშობლო იხსნა მტრის შემოსევისა და აოხრებისაგან, ამიტომ “თავდადებულად” წოდებული შევიდა ჩვენი ერის ისტორიაში.

დემეტრე II-ის სახე წინ წამოიწია ილია ჭავჭავაძემ, რომელმაც გვირ მეფესა და მის საქციელზე საგანგებოდ შექმნა პოემა. როგორც ილიას მკვლევრები მიუთითებენ, მწერალზე ბავშვობაშივე დიდი შთაბეჭდილება მოუხდენია მეფე დემეტრეს ტრაგიკულ ისტორიას. პოეტი თავის ავტობიოგრაფიაში დიდი სიყვარულით იხსენიებს პირველ მასწავლებელს, სოფლის მთავარს, რომელსაც საშინაო სკოლა ჰქონდა გახსნილი და ადგილობრივ ბავშვებს ასწავლიდა. იგი თურმე დიდი გაცაცებით უყვებოდა მონაფეხებს საქართველოს ისტორიულ წარსულზე. “ბევრი ამ ამბავთაგანი ჩამრჩა გულში და ერთი მათ შორის, დიმიტრი თავდადებული, თემად გამოვიყენე მრავალი წლის შემდეგ”, - აღნიშნავს ილია (ჭავჭავაძე 1957:308).

ყურადღებას აღარ გავამახვილებთ ამ პოემის შექმნის ისტორიაზე, მხოლოდ იმ ფაქტს გავიხსენებთ, რომ “მეფე დემეტრე თავდადებული” ილიამ მიუძღვნა თავის უახლოეს მეგობარს პეტრე ნაკაშიძეს, რომელსაც პირად საუბრებში გაულრმავებია პოეტის ინტერესი დემეტრე მეფის პიროვნებისადმი და შთაუგონებია პოემის დაწერის იდეა. ამას მოწმობს ავტობიოგრაფის პირველ გვერდზე ილიას მინაწერი: “ძმავ პეტრე! შენგან შთაგონებულს შენვე გიძღვნი!”. საყურადღებოა, რომ პეტრე ნაკაშიძესვე მიუძღვნა ილიამ პოემა “ქართველის დედა”.

ცნობილია, რომ გარდასული ისტორიათა და გმირთა ამბები განსაკუთრებით გააქტიურდა რომანტიკოსთა შემოქმედებაში, რასაც სხვადასხვა მიზეზი ჰქონდა. მაგრამ ერთი რამ კი უნდა შეინიშნოს: საქართველოს წარსული რომანტიკოსთა მიერ ხშირად ისეა აღწერილი და გაიდევლებული, თითქოს ჩვენს ქვეყანას არ ჰყოლია არც მოლაღატენი, არც სულმოკლე ლაჩრები და არც ჩვეულებრივი ადამიანური ცოდვებით დამძიმებული ადამიანები. თითქოს ესაა ერთი გაბმული საგმირო ეპოპეა ყოველგვარი ხინჯის გარეშე. ასეთია გრიგოლ ორბელიანის “სადღეგრძელო”, სადაც ისტორიულ გმირთა სახეები მხოლოდ დადებითი კუთხითაა წარმოდგენილი, რაც შეეხება ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოემას “ბედი ქართლისა”, მასში მხოლოდ გაკვრითაა ნახსენები მოლაღატეთა როლი კრწანისის ტრაგედიაში, რადგან ძირითადი აქცენტი “ერთხელ სულს” დაჩნეულ საგმირო საქმეებსა და ქართლის ბედზეა გადატანილი.

ილიას პოემა მიჰყვება საქართველოს წარსულის რომანტიკულ ხედვას და, თანადროულად, ძირითად ისტორიულ ფაქტებს ითვალისწინებს. უნდა ითქვას, რომ ილია გვერდს უვლის მეფე დემეტრეს ადამიანურ ნაკლოვანებებს და მის სახეს იდეალიზებურად, რომანტიკულად აღწერს, რასაც, თავის მხრივ, რა თქმა უნდა, გამართლება აქვს. მეფე დემეტრეს ნაკლოვანებები კი “ქართლის ცხოვრებაში” ჟამთააღმწერელს (XIV ს.) აქვს წარმოდგენილი.

“ჟამთააღმწერლობა ჭეშმარიტის მეტყუელება არს და არა თუალახმა ვისთვისმე”, - წერდა იგი და იქვე განაგრძობდა, რომ ჟამთააღმწერლის მოვალეობაა, წარმოაჩინოს როგორც კეთილისმოქმედი, ისე ბოროტისმოქმედი. მართალია, არ არის საკადრისი, მეფეთა შესახებ ცუდი რამ თქვა, მაგრამ იძულებული ვარ, ზოგიერთი “განსაკუთრებული მოთხრობა” მოვათავსო.

საქართველოს ისტორიის ძნელბედობის ჟამს ლიტერატურულ თუ ისტორიულ თხზულებებში განსაკუთრებული სიმძაფრით დაისმოდა ხოლმე კითხვა: რა მიზეზით მოხდა ჩვენს ქვეყანაში მტრის აგრესივი მომძღაღრება? უმეტეს შემთხვევაში ამას ესქატოლოგიური მოტივი ეძებნებოდა. გავიხსენოთ თუნდაც იოანე საბანისძე და დავით გუარამიშვილი, რომლებიც მაღალმხატვრული ოსტატობით გადმოსცემდნენ ამ პრობლემას, დაურიდებლად, უღმობელი, პირუთენელი მხილებით და, ამავე დროს, დიდი გულისტკივილით.

იოანე საბანისძე არაბთა მომძღაღრებას ასე ხსნის: “მრავალნი სცდებოდნენ და მრავალთა აცდუნებდნენ”. ახლა კი დამდგარა ესქატოლოგიური ჟამი, რაც აღსასრულის გარდაუვალობას ქადაგებდა. ესქატოლოგია კოსმიურ პესიმიზმს ამკვიდრებდა, ოღონდ აღსასრულის გარდაუვალობის შეგნებით ტრაგიკულ განცდას ანელებდა. თუმცა იოანე საბანისძის (და არა მარტო მის) სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ ქართველ ავტორებს არასოდეს ავიწყებოდათ ხსნის გზის ძიება. “წმ. აბოს წამებაშიც” ყველაფერი ისტორიული ხსნის იმედითაა გამსჭვალული და აქეთკენ მიმართული. ამიტომ ესქატოლოგიური მოტივების მოხმობას ფსიქოლოგიური ფუნქცია ენიჭება. იგი ერის გაფრთხილებასა და გამოფხიზლებას ითვალისწინებს.

ყოველ დროს თავისი ესქატოლოგია აქვს. თავისთავად ძალზე საყურადღებო იყო მსოფლიო აღსასრულის ახსნა ადამიანთა მორალური დაცემით. მორალი კოსმიურ ძალად ცხადდებოდა. კონკრეტული ფუნქციების მიღმა იგულისხმება ადამიანთა საყოველთაო მორალური პოზიცია (სირაძე 1987:59).

იოანე საბანისძის მსგავსად, დემეტრე თავდადებულის ცხოვრების ჟამთააღმწერელი ესქატოლოგიის გასააზრებლად იყენებს “დროის” ცნებას – “ჟამს”. “ჟამი” არაა მოვლენათა მხოლოდ თანმხლები ფაქტორი. იგი მოვლენათა რაობის განმსაზღვრელია. “ჟამი” აღვსილია ყოველსომასწავლებელი ძალის შინაარსით. ამგვარი “ჟამი” ზოგადად იგივეა, რაც ანტიკური ბედისწერა – “მოირა”, თუმცა იგი “ხრონოსსაც” უკავშირდება (სირაძე 1987:60).

მეფე დემეტრეს დროს “მათ ჟამთა შინა” ბატონობდნენ თათარ-მონგოლები, რის წყალობითაც იყვნენ “სოფლისა მპყრობელნი”. ესქატოლოგიური “ჟამის ფლობა” კი, როგორც ცნობილია, რომანტიკოსებამდე აღწევს. “ჟამი ჩემია და ჟამისა მე ვარ იმედი”, - წერს ნიკოლოზ ბარათაშვილი (რ. სირაძე).

რა ადგილი უკავია ამ ჟამში მეფე დემეტრეს და როდის დგება მისი “ჟამი”? ესაა ნაჩვენები, ერთი მხრივ, ჟამთააღმწერლის თხზულებაში და, მეორე მხრივ, ილიას პოემაში.

“იყო ესე დიმიტრი ტანითა ახოვან, ფერთა ჰაეროვან, შესახედავად ტურფა, თმითა და ნუერთა მწყაზარ და შუენიერ. თუალითა გრემან, ბექ-ბრტყელ და შეწყობილ სამხედროთა წესითა, სრული ცხენოსანი და მშვილდოსანი რჩეული, უხვი, მონყალე და მდაბალი, გლახაკთა, ქურივთა და დავრდომილთა მონყალე, რომელ არა სმენილ არს ნათესავი მეფეთა გინა სხუათა კაცთა. რამეთუ აქუნდა ჩვეულება, აღილის საფასე და აღდგის ღამე. და მოვლის ქალაქი, და მოიხილნის გლახაკნი და დავრდომილნი და ობოლნი, და თვისითა ხელითა მისცემდის, და ყოველთა უწყოდან მონყალეა მეფისა, და ამისთვის გლახაკნი ღამით ფოლოცთა შინა ვიდოდიან, რათა შეემთხვევიან მეფესა; ამას თანა მოეგო მარხულობა, ღამით ლოცვა და მუხლთა – ყრა ფრიადი, რამეთუ ათას ხუთასი მუხლი მოაგდის მდაბლად მიწასა ზედა. ესრეთ ყოველითურთ გამუენებული და განათებული იყო” (ქართლის ცხოვრება – 1959:271-272), – ასე ახასიათებს მეფე დემეტრეს ჟამთააღმწერელი. იქვე კი უმატებს, რომ “დღეთა მისთა არა იქმნებოდა თათართაგან ძალი და უსამართლობა, არცა დიდთა ნოინთაგან, არცა ელჩთაგან. და ესრეთ აშენდა საქართველო და მოიჭუნა”.

შევნიშნავთ, რომ არა მხოლოდ აზრობრივად მიჰყვება ამ თხრობას ილია ჭავჭავაძე, რაც ადასტურებს მის მიერ ჟამთააღმწერლის თხზულების გამოყენებას:

დიმიტრი ერქვა სახელად,
მხარბეჭპრტყელი, ტანმაღალი,
ჯირითში თუ შვილდ-ისარში
არავინ ჰყავდა ბადალი.
კაცი იყო, მეფე-კაცი,
თვალად, ტანად შევნიერი,
გარედ – რისხვით მტრისა მსრველი,
შინ – მონყალე, ღვთისნიერი.
ღამით თურმე ჩაიცვამდა
უბრალო კაბა-ჯუბასა,
წავა და ინახულებდა
სანყალის ხალხის უბანსა.
მოივლიდა ქვრივს და ოხერს,
დავრდომილსა და ობოლსა,
თავის ხელით ურიგებდა
მონყალეებს და საზრდოსა.
ვის რაც გულში დარდი ჰქონდა,
წავა – იმას შესჩივლებდა,
გლახის, ობლის, ჩაგრულისას
სარჩელსა არ ითაკილებდა.
ყველგან იმის სამეფოში
თხა და მგელი ერთად სძოვდა,
ერი, ბერი, ობოლ-ქვრივი –
სულ იმის დღეს ჰლოცულობდა.

იქვე ილიაც უმატებს:

მის დროს იყო ყეინობა,
მეფე ყეინს ჰმორჩილებდა,
მაგრამ თავის ქვეყნის საქმეს
თვის ნებაზედ განაგებდა. (ჭავჭავაძე 1987: 231).

ჟამთააღმწერლისათვის განსაკუთრებულია ის ფაქტი, თუ როგორი იყო მეფე დემეტრე და შემდეგ როგორი გახდა. “მეფემან აღაშენნა ქუეყანანი მოოხრებულნი. ამანვე აღაშენა პალატსა შინა მონასტერი, ისანთა, საყოფელთა მეტეხთა ღმრთისმშობელსა, და შეამკო განგებითა დიდითა, და შესწირნა სოფელნი და ზუარნი, და განუჩინა მონაზონთა საზრდელი და სამოსელი, და განაგო განგებითა კეთილითა”. ამ და სხვა სათნოებებში “მეფე დიმიტრი ნარემატებოდა ღმრთისმსახურებითა და კაცთ-მოყუარებითა”. ამას მოჰყვა ის, რომ “დამშვიდნა ქუეყანა და ყოველით კერძო ინყო მშვიდობა. მოჰხედნა ღმერთმან წყალობით მოსავთა მისთა, და იყო უხუება პურისა და ღვინისა, და მეფე დიმიტრი განაგებდა სამეფოთა საქმეთა”.

სწორედ ხორციელ ფუფუნებასა და სიამეში იმალებოდა ის უდიდესი საფრთხე, რომელმაც გამოიწვია მომაკვდინებელი ცდუნება: ქართველებმა “ვითარ მოიცალეს მცირედ ჭირთაგან და განისუენებდეს, და მიდრკეს გზისაგან საღმრთოსა, ინყეს განდგომად, რამეთუ მეფემან მოიყვანნა სამნი ცოლნი.... და კუალად სხუანიცა აღმოსცენდებოდეს ბოროტნი, რამეთუ ინყეს ურთიერთას მძლავრებად და მიხუეჭად, და არავინ იპოვებოდა სამართლის მყოფელი”...

ეს ვითარება ილიას პოემაში არაა აღწერილი. ასევე სიტყვაც არაა თქმული მეფის შესახებ. აქცენტი სულ სხვა მოვლენებზეა გაკეთებული და ეს შემთხვევითი არაა. ამ საკითხს ქვემოთ შევეხებით.

ჟამთააღმწერელი კი, მსგავსად მოგვიანებით მოღვაწე დავით გურამიშვილისა, თავსდატეხილ უბედურებას ქართველთაგან სწორედ ღვთის გზიდან განდგომას მიიჩნევს და რამდენჯერმე შენიშნავს: “მაშინ მოინია სამართალი სასჯელი ცოდვათა ჩუენთათვის”; “დიდსა ოთხშაბათსა შეიძრა მძაფრად ქუეყანა, სამხილებლად უსჯულოებათა ჩუენთათვის”; “რისხვით მოხედნა ღმერთმან ქუეყანასა, სიმრავლისათვის უსამართლობათა ჩუენთასა”.

ვერანაირი ზემოქმედება ვერ იქონია ქართველებზე სულიერი მამების – ნიკოლოზ კათოლიკოსისა და ნიკოლოზ მანყვერელის შეგონებებმა და მხილებამ, რასაც შედეგად ის მოჰყვა, რომ: “საფუძველითურთ შეიძრა ქუეყანა და შეძრუნდა ესოდენ, რომელ დაიქცეს საყდარნი და მონასტერნი, ეკლესიანი, ციხენი, სახლნი, ნაშენენი მოოხრდეს, მთანი და ბორცუნი მაღალნი დაიზულეს, კლდენი სახედ მტურისა დაგალნეს, და მიწა განიპო, და შავი წყალი მსგავსი კუპრისა აღმოიჭრა, ხენი მაღალნი დაეცინან და ირყეოდიან ძრვასა ქუეყანისასა. რომლისათვის საყდარი აწყურისა დაიქცა, რამეთუ ყოვლად-წმინდა აწყურისა ღმრთისმშობელი, ლიტანიობით შესუენებული, საშუალ საყდრისა ესუენა; გუმბათი ჩამოიჭრა, და ვითარ ქუდი კაცისა ესრეთ თავსა დაერქუა, და დარჩა უვნებლად, ძლიერებითავე მისითა.... მცხეთის საყდარიცა დაიქცა, სამცხეს ურიცხვი სული მოსწყდა, და ყოვლად საყდარი, ეკლესია და ციხე არსად დარჩა დაუქცევარი, იქმნა გლოვა და ტირილი უზომო”.

ასე მაღალმხატვრულად აღწერს ჟამთააღმწერელი იმ აპოკალიპტიურ სურათს, რაც ქართველთა უფლისგან განდგომამ გამოიწვია და ესქატოლოგიური ჟამის განცდა დაბადა.

ნიკოლოზ კათოლიკოსი სხვა მიზეზთა გამოც იყო გულძვირად მეფეზე – იგი “ფრიად აბრალებდა, და ღმრთისა სასჯელთა თუალუხობასა აქადებდა” მას. ჟამთააღმწერელი ხაზგასმით შენიშნავს, რომ “აქამომდე მეფე დიმიტრი, კეთილად მმართველი, სკიპტრათა სამეფოთა შემკობილი, და მონყალებისა და მოსამართლეობისა, მონაზონთა და ეკლესიათა, ყოველთა წესთა საღმრთოთა და კაცობრივთა კეთილად ზედამინვენით მმართველი, სისრულისაგან მცირედ მიდრკა, და აღერია წარმართთა. და ისწავნა საქმენი მათნი, უძლებებისა და სიძვისა” და იქვე ბიბლიურ პარალელსაც იხმობს: “დედათა შეაცთუნეს სოლომონისებრო”.

ამაოდ დამაშვრალმა ნიკოლოზმა “დაუტყვა კათალიკოსობა, და ხელითა თვისითა აკურთხა ჯუარისმტვირთელი მეფისა აბრაჰამ კათალიკოსად და თვით წარვიდა მამულად და თვისად”.

როგორც ირკვევა, მეფის სულიერ გამოღვიძებაში უდიდესი როლი შეასრულა მთანმინდიდან მოსულმა ბასილი მონაზონმა, რომელიც “გამოცხადებითა ყოვლად-წმიდისა ღვთისმშობელისათა, და ვითარცა მოციქული ძლიერად ამხილებდა და წინააღმდეგობდა მეფესა უწესოსა მისთვის ქორწინებისა, და ასწავებდა სინმიდესა, და მოახსენებდა ტაძარ-ღმრთისა ყოფასა ჩუენსა”.

დემეტრე მეფეს ტრაპიზონელთა ასულისაგან ჰყავდა პირმშო დავითი, ვახტანგი, ლაშა და მანოველი, ასული რუსუდანი; თათრის ასულისაგან ორი ძე – ბადური და იადგარი, ასული ჯიგდა; ხოლო ბექას ქალიშვილისაგან – “ძე მხოლო გიორგი” (ბრწყინვალე).

ამ ინფორმაციის შემდეგ იწყება დემეტრე მეფის ცოდვათაგან გამოსხნა და უფლისაგან მოვლენილი უდიდესი გამოცდა, რომელსაც ბაგრატიონი ხელმწიფე ღირსეულად შეხვდა და მონამებრივად გაუძლო. აქ ისევ ახლოვდება ჟამთააღმწერლის თხზულება და ილიას პოემა, რაშიც იგულისხმება გადაწყვეტილების მისაღებად სასულიერო პირთა და საერო დიდებულთა თავშეყრა, ურდოში გამგზავრება, დაგვიანების გამო მონგოლთა ლაშქრის საქართველოსკენ დაძვრა და ა.შ. არ შეიძლება იმ მშვენიერი მონოლოგის გვერდის ავლა, რომელსაც, ერთი მხრივ, გვანვედის ჟამთააღმწერელი და, მეორე მხრივ, ილია წარმოათქმევინებს დემეტრე თავდადებულს.

ჟამთააღმწერელი: “მრავალმღელვარე არს საწუთო ესე, დაუდგრომელი და წარმავალი, დღენი ჩუენნი სიზმრებრ და აჩრდილებრ წარვლენ, და უნებელ და მსწრაფლ თანა-გუაც წარსვლა სოფლისა ამისგან. რა სარგებელ არს ცხოვრება ჩემი, უკეთუ ჩემთვის მრავალ სული მოკუედეს და მე ტვირთ-მძიმე ცოდვათა განვიდე სოფლისა ამისგან, ან მნებავს, რათა წარვიდე ყაენს წინაშე, და იყოს ნება ღმრთისა: უკეთუ მომკლან, ვგონებ, რომე ქუეყანა უვნებლად დარჩეს” (ქართლის ცხოვრება – 1959 :272-288).

ილია: ბოლოს ბრძანა: “ეს ქვეყანა ღვთისაგან მაქვს მონაბარი... მე დავრჩე და იგი წარხდეს, მითხარით, რა მაღლი არი! ქვეყნის ამოდენა ცოდვა ჩემს თავზედ დატრიალებდა, წაწყმდება აქაც და იქაც დიმიტრი მეფის ხსენება!... არა! წავალ, არ დავდგები, დე, ასრულდეს ნება ღვთისა, ხორცი მოკვდეს, სული ცხოვდეს მეფის თქვენის დიმიტრისა”.

კათოლიკოსის რჩევაც (იგულისხმებიან სხვა სასულიერო პირებიც) ანალოგიურია: ვსტირ და გირჩევ ღვთის სახელით, ხორცი დასთმო სულისათვის, უკვდავება არ დაჰკარგო

წუთის-სოფლის გულისათვის.

და კიდევ ილიას მსოფლმხედველობის არსებითი ასპექტის გამომხატველი სტროფი, რომლის შინაარსიც ჟამთააღმწერლის თხზულებაში ქვეტექსტურად იკითხება:

განა თვითონ ქრისტე-ღმერთსა
გადარჩენა არ ძალ-ედეა,
არ ინება და ქვეყნისთვის –
ღმერთი იყო და – ჯვარს ეცვა (ჭავჭავაძე – 1987 :235-238,245).

ამ რწმენას ილია ამ და სხვა მხატვრულ ქმნილებებშიც ყოველთვის წინ სწევს. გავიხსენოთ თუნდაც “აწრდილის” სტრიქონები:

ჯვარცმულის ღვთისთვის თვით ჯვარცმულო და წამებულო,
ეკლიანს გზაზედ შენებრ სხვასა რომელს უვლია?....

და დავრწმუნდებით, თუ რატომ უვლის მწერალი გვერდს მეფე დემეტრე თავდადებულის ადამიანურ ნაკლოვანებებს. იმ დროს, როდესაც საქართველოში ესოდენ მომძლავრებული იყო ქვეყნის ლალატიც და მხოლოდ პირადი ინტერესების წინ წამოწევა, გაურკვეველი და ბუნდოვანი ხედევა სამშობლოს მომავლისა, გაუტანლობა, ორპირობა, მუხთლობა, ბუნებრივია, ილიას სჭირდებოდა გმირი, ის იდეალური პიროვნება, რომელიც ერს გამოაფხიზლებდა, სიამაყისა და ღირსების გრძნობას გაუღვიძებდა და აუმაღლებდა. ნაკლოვანება რეალობაშიც საკმაოზე მეტი იყო. აქდან იკვეთება ჰეროიზმის ესთეტიზაცია და ზნეობრივი იდეალის ძიება, რაც ილიას შემოქმედებას ყოველთვის ახლავს.

დამონშებანი:

სირაძე 1987: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბილისი: 1987.

ქართლის ცხოვრება 1959: ქართლის ცხოვრება. ტ. II. თბილისი: 1959.

ჭავჭავაძე 1957: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული. ტ. IX. თბილისი: 1957.

ჭავჭავაძე 1987: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად. ტ. I. თბილისი: 1987.

**იგაფური მეტყველების ბიბლიური პრინციპი
ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში**

სხვადასხვა რელიგიურ-კულტურულ არეალში ესთეტიკაც სხვადასხვაგვარი ყალიბდება. ქართული მწერლობის მრავალსაუკუნოვან ისტორიას საფუძვლად ქრისტიანული ტრადიციები და ღირებულებები უდევს. ეს ეხება როგორც ძველ, ისე ახალ ლიტერატურას. საბჭოთა პერიოდში ამ ფაქტის უგულვებელყოფა ხდებოდა, „რეალიზმი“ ლამის „მატერიალიზმთან“ იგივედებოდა, XIX საუკუნის მწერლების, მათ შორის ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება კი ათეისტური პოზიციიდან განიხილებოდა. ეს მნიშვნელოვნად აკნინებდა იმდროინდელი ლიტერატურათმცოდნეობის მეცნიერულ ღირებულებას. დღესდღეობით სარწმუნოებრივ საკითხთა კვლევას ტაბუ აეხსნა მაგრამ ძველი კლიშეები მაინც მოქმედებს. ამის გამო მამულიშვილური სიყვარულის ილიასეულ კონცეფციაში, მის მიერ გაატარებულ ორთოგრაფიულ რეფორმასა და ქრისტიანული სულისკვეთებით გაჯერებულ მხატვრულ სიმბოლიკაში ზოგჯერ კვლავ სარწმუნოების დესაკრალიზაციასა და სეკულარიზაციას ვხედავთ.

ღმერთის ჩანაცვლება ამქვეყნიური, მიწიერი ფაქტორებით (სეკულარიზაცია) — არ ესადაგება ილია ჭავჭავაძის მრწამსს. მიუხედავად ამკარა საკრალიზაციისა, მამულს მის გულსა და გონებაში ღმერთის ადგილი არასოდეს დაუკავებია. პირიქით, ილიას ნაწერებში ყველგან იგრძნობა, რომ ქვეყნის სიყვარული ღვთისგან ნასწავლები, მისთვის მისაღები, და არა მასთან დაპირისპირებული, გრძნობაა. „ეჰა, მამულო, შენის ტრფობის ძალსა *ღვთიურსა*, რა დაუდგება?“ (ჭავჭავაძე 1987: 206); „*მამულს* მიგცა *ზეცამა*“ (ჭავჭავაძე 1987: 86); „საზრდოდ ხმარობდე ქრისტესა მცნებას“ (ჭავჭავაძე 1987: 68) წერს იგი. მამული და ენა მის ტრიადაში *სარწმუნოებით* არის შეკრული და დაგვირგვინებული (ჭავჭავაძე 1991: 30).

სეკულარიზაციის კვალი არ ჩანს არც მწერლის საზოგადოებრივ ნამოწებებში, მათ შორის ორთოგრაფიულ რეფორმაში. თავისუფალი ნება, რომელიც ღმერთმა ადამიანს მიანიჭა, გულისხმობს ყოველ ნუთს ალტერნატივის წინაშე დგომას. ეს დილემა ხშირად რთული გადასაწყვეტია, მაგრამ ორთაგან უფრო მნიშვნელოვანზე არჩევანის გაკეთებაც მაცხოვარმა გვასწავლა. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანებს შაბათი უქმედ განუწესა, მათთვის სასიკეთოდ (მათ განსასწავლად, განსაკურნებლად და სხვ.) ამ შეზღუდვის დარღვევაც თავად დაუშვა, იმიტომ, რომ წესებზე უფრო მნიშვნელოვანი მისთვის ადამიანი იყო. მაცხოვრის თქმით: „ტაძრისა უფროის არს აქა... უფალ არს ძე კაცისაი შაბათისაცა“ (მ. 12. 6-8). დავუფიქრდეთ, ასო-ნიშნითა სისტემაში ცვლილების განხორციელებისას რა უნდა ყოფილიყო მნიშვნელოვანი ილიასათვის.

ხმარებიდან ამოღებულ ასოებს, როგორც გრაფიკულ და არა სემანტიკურ ელემენტებს, არათუ რელიგიასთან, არცერთ კონკრეტულ თემასთან ან შინაარსთანაც არ ჰქონია რაიმე კავშირი. იმის გამო, რომ მათ არ გააჩნდა სიტყვათგანმასხვავებელი, დისტინქტური ფუნქცია, სალაპარაკო ენამ მათზე თავისთავად თქვა უარი და ილიას დროის ზეპირ მეტყველებაში ისინი აღარ იხმარებოდა. არც ამ ფაქტობრივი ვითარებით და არც ილიას მიერ მათზე უარის თქმის დაკანონებით ჩვენი ენის გამომსახველობითი შესაძლებლობები, მათ შორის რელიგიური შინაარსის გამოხატვის უნარი, ოდნავადაც არ დაკნინებულა, დადებითი მხარე კი ამ მოვლენას ნამდვილად ჰქონდა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისში წერა-კითხვა არ იცოდა საქართველოს მოსახლეობის საკმაოდ დიდმა ნაწილმა და, როგორც იმდროინდელ დოკუმენტურ და მხატვრულ მასალებში, თუნდაც ილიას მოთხრობა „გლახის ნაამბობში“ ჩანს, ბევრს მისი სწავლა მიუღწევლადაც კი ეჩვენებოდა (ჭავჭავაძე 1988: 143-145, 148-152). უფუნქციო ასოების არსებობა საქმეს ართულებდა, ორთოგრაფიულმა რეფორმამ კი ქართული წერა-კითხვა გაცილებით უფრო ხელმისაწვდომი გახადა ყველა წოდების, ასაკისა და გონებრივი შესაძლებლობის ადამიანისათვის. ეს ნამოწებება კონკრეტული, პრაქტიკული ინტერესებიდან გამომდინარეობდა და არავითარი კავშირი არ ჰქონია სეკულარიზაციასთან.

ილია ჭავჭავაძის დაპირისპირება უფროს თაობასთან რელიგიურ ნიადაგზე არ მომხდარა, იგი ლიტერატურის საკითხებზე პაექრობით დაიწყო. მართალია, „მამებს“ თავდაპირველად მოეჩვენათ, რომ ახალგაზრდები უფროსების ესთეტიკური პრინციპების სახით სარწმუნოებას უპირისპირდებოდნენ, მაგრამ თავის პასუხში ილიამ გარკვევით განმარტა, რომ მისთვის მიუღებელი ფარისევლობა იყო და არა ქრისტიანობა (ჭავჭავაძე 1987: 142,143). ეს განაცხადი მოვლენათა შემდგომმა განვითარებამაც დაადასტურა. სამოციანელებმა ფორმლობამდე დაყვანილი რწმენა გამოაცოცხლეს და მამულის დროშასთან ერთად ქრისტეს ჯვარიც ღირსეულად ატარეს. საინტერესო ფაქტია, რომ ვახტანგ და გრიგოლ ორბელიანების ლირიკაში, რელიგიური თემატიკა ილია ჭავჭავაძის „მამაო ჩვენოს...“ შემდეგ გაჩნდა. ახალი თაობის გულწრფელობა და სიმართლე მოგვიანებით „მამებმაც“ გააცნობიერეს. ამის დასტურია თუნდაც ის, რომ გრიგოლ ორბელიანმა თავისი ახალი ლექსი — „ფსალმუნი“, უდიდესი პატივისცემის გამომხატველ პირად წერილთან ერთად, სწორედ ილიას გაუგზავნა შესაფასებლად და დასაბეჭდად.

პიროვნების მრწამსი შესაძლოა არა მხოლოდ თეორიულ ნააზრევში, არამედ ცალკეული პრინციპების, სტრუქტურებისა და ელემენტებისადმი დამოკიდებულებაშიც გამოიყვანდეს, მაგრამ ეს ყოველივე გარკვეული შინაარსის მატარებელი უნდა იყოს და მათ მონონებას თუ უარყოფას შესაბამისი ახსნა უნდა გააჩნდეს. ამის დემონსტრირება შეგვიძლია ლექსიკისადმი ილიას დამოკიდებულების ჩვენებით. სიტყვიერი მარაგის გასამდიდრებლად მას საუკეთესო გზად სწორედ ბიბლიური წყაროებით სარგებლობა მიაჩნდა. ამას მოწმობს მწერლის გამონათქვამი: „უეჭველია, ძრიელ გონივრად იქცევა ისა, ვინც მუდამ ჟამს კითხულობს საღმრთო წერილსა. იმის წამკითხავი ორნაირად არის სარგებლობაში,

პირველად: შეისწავებს ღვთის ვედრებასა და რამდენსაც მომატებულად კითხულობს, იმდენად მკვიდრად დაინერგება იმის გულში სარწმუნოება ქრისტიკის; და მეორედ: იქ შეხვდება მრავალ ნამდვილ ქართულ სიტყვასა, რომელიც ამჟამად ბევრი მათგანი აღარ იხმარებია საერო ლაპარაკში, და მაშინ, როდესაც საღმრთო წერილი გადმოუთარგმნიათ ქართულად ბერძნულიდან, ხმარებაში ყოფილა. მხოლოდ იქიდან გამომდინარე სიტყვა უნდა მოიხმაროს ისე, იმ კილოზე, როგორც ამჟამად ლაპარაკობს ხალხი...“ (ჭავჭავაძე 1991: 79).

როდესაც ილია ჭავჭავაძემ რუსულ-ქართული ლექსიკონის შედგენა გადაწყვიტა, სიტყვების შესარჩევად კვლავ წმინდა წერილს მიმართა. მართალია, ჩანაფიქრის განხორციელება არ დაასცალდა, მაგრამ, ამონაწერები, რომლებიც მთლიანად ბიბლიური ნიგნებიდან არის გაკეთებული, ამკარად მოწმობს მის ამ განზრახვას.

ავთენტური კონტექსტიდან სიტყვას თან მოჰყვება შესაბამისი ასოციაციები და განწყობა. ამიტომ ილიასათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, საიდან ამდირებდა მწერალი თავის ლექსიკურ მარაგს. იგი განსაკუთრებით უძებდა გრიგოლ ორბელიანს იმას, რომ მან თავისი ნაწერებიდან „სრულიად განდევნა სპარსული კილო და მითოლოგიური სახელებით აჭრელეა სიტყვიერებისა.“ (ჭავჭავაძე 1991: 534) ჩვენი მსოფლმხედველობისათვის უცხო — აღმოსავლური და მითოსური ელემენტები არც ილიას შემოქმედებაში გვხვდება, რასაც, რა თქმა უნდა, ვერ ვიტყვით ქრისტიანულ ლექსიკაზე. პირიქით, მწერალი მას სავსებით გაცნობიერებულად ანიჭებდა უპირატესობას, იმიტომ, რომ ქრისტიანობა მისთვის არა მითოსი, არამედ „გულის ჭეშმარიტება“ იყო (ჭავჭავაძე 2007: 279).

მხატვრული ტროპების უმრავლესობა შედარებაზეა აგებული, შედარება კი რეალურ მსგავსებას ან ასოციაციას ემყარება. ვიდრე რთული მხატვრული სახეების ახსნას შევეცდებით, ვნახოთ, რასთან მიმართებით რა ასოციაცია უჩნდებოდა ხოლმე ილია ჭავჭავაძეს. მის პუბლიცისტიკაში ხშირად გვხვდება ადამიანთა ამ თუ იმ ღირსეული თუ უღირსი საქციელის შედარება საჭურველთან: ჭორი და ცილისნამება სისუსტის იარაღთანაა ასოცირებული, კილეა და ძაგება — უღონობისასთან, ბეზლობა — სამარცხვინო ფარ-ხმალთან, ტყუილუბრალო მუქარა და ქადილი — პირგაღეჭილ ხმალთან, ცოდნა — ფაქიზ და წმინდა იარაღთან, სკოლა — ორპირ ხმალთან, რჯული — ეროვნობის ფარ-ხმალთან და სხვ.

საბრძოლო აღჭურვილობის შედარება ადამიანურ თვისებებთან და ქცევასთან არაერთგან გვხვდება წმინდა წერილში. მაგალითად, პავლე მოციქულის ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეში მოხსენიებულია „ფარი იგი სარწმუნოებისა“ და „მახვილი იგი სულისა“, (6,11). წმინდა წერილისეული მარტივი შედარებები და მეტაფორები ხშირად იქცევა ხოლმე სიმბოლოებად. დავაკვირდეთ ამ მოვლენას იმავე იარაღის მაგალითზე. როდესაც მაცხოვარი მოციქულებს ასწავლის: „განყიდენ სამოსელი თვისი და იყიდენ მახვილი“ მათ სიტყვებზე: „აჰა, ესერა არიან აქა ორ დანაკ“ (ლუკა 22. 36) კი პასუხობს, რომ საკმარისია, „მახვილი“ და „დანაკი“ ადამიანური ღირსებების სიმბოლური სახეებია (ერთ-ერთი განმარტებით — ჭეშმარიტი რწმენის და სარწმუნოებრივი საქმეების).

საგალობლებში, ხატებსა და ფრესკებზე ქრისტეს მხედრების საბრძოლო აღჭურვილობით წარმოჩენა სიმბოლიკაა. მაგალითად, წმინდა გიორგის შესახებ მის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: „შეიმოსა ყოვლად საჭურველი იგი სულიერი... აღილო ფარი სარწმუნოებისაი ხელთა თვისთა და მახვილი იგი სულისა, რომელ არს სიტყუაი ღმრთისაი...“ (გაბიძაშვილი 1992: 162). როგორც ჩანს, მსგავს ხერხს — მარტივი შედარებიდან სიმბოლოზე გადასვლას მხატვრულ თხზულებებში ილია ჭავჭავაძეც მიმართავს. ოთარაშვილების საჭურველი, რომელიც ამ ოჯახის „უძვირფასესი განძია“, რომელსაც უკავშირდება სულთმობრძავი მამის — თევდორეს ანდერძი, რომელსაც ქვრივი ყოველ კვირას ცრემლით წმენდს, ავტორი კი ამ პროცესს ლოცვას ადარებს; იარაღი, რომლით მოკლული ჩიტიც კი არ არის ნახსენები და მისი მფლობელები მაინც დიდ „მონადირეებად“ ითვლებიან, წარმოუდგენელია, რომ სიმბოლური მნიშვნელობისა არ იყოს, და რას შეიძლება იგი უკავშირდებოდეს, თუ არა იმავე ქრისტიანულ ტრადიციას.

ილია ჭავჭავაძე ქართულ ნარაციაში სეკულარული სიმბოლიკის დამამკვიდრებელი ვერ იქნება, რადგან მისი სიმბოლო-ალეგორიების დიდი ნაწილი წმინდა წერილისა და სასულიერო ლიტერატურისეულ სახეებს არა მხოლოდ ლექსიკური აღმნიშვნელით უკავშირდება, არამედ შინაარსითაც. მხატვრულ თხზულებებში ამბისა და აზრის, გამოგონილისა და რეალურის თანაარსებობის, მათი ორპლანიანობის სათავეებს ილია იგავური მეტყველების წმინდა წერილისეულ ტრადიციებში ხედავდა. 1896 წელს სტატიის „ჩვენი ეხლანდელი სიბრძნე-სიცრუე“ იგი აღნიშნავს, რომ „თითონ საღმრთო წერილის იგავნი... ორკეც თვისებისანი და ღირსებისანი არიან...“ და „მთელი ეგრედ-წოდებული სიტყვაკაზმული ლიტერატურაც ამ საფუძველზეა აშენებული: მოგონილის ამბით ცხადჰყოს მართალი“.

ილიას თქმით, „...საბა ორბელიანის სიცრუე და ერთობ სიტყვაკაზმულ ლიტერატურისა... აზრის ამხსნელია, მაუწყებელია, გაგების გზა და ხილია...“ ორპლანიანობა, წმინდა წერილის იგავების დარად, არა მხოლოდ ეზოპეს, ლაფონტენის, ძმები გრიმების, ანდერსონის, კრილოვის, საბა ორბელიანის იგავ-არაკებში, არამედ მთელ მხატვრულ ლიტერატურაში ავისა და კარგის ერთმანეთისაგან გარჩევას ემსახურება. ფაბულა, გამოგონილი ამბავი მხოლოდ გარეგანი ფორმაა, რომელშიაც გახვეულია მთავარი სათქმელი. მწერლის აზრით, ამგვარი ტექსტების კითხვისას ერთი პრინციპით უნდა ვიხელმძღვანელოთ — სულს უნდა ვადევნოთ გულისყური და არა ხორცს, აზრს და არა ამბავს, რადგან, „ამბავი მარტო აზრის გამოსასახავად არის აქ ჩართული და მოგონილი“.

წმინდა წერილისეულ მთესვარის იგავთან აზრობრივ კავშირშია ღვთის სიტყვის თავდაპირველად სიხარულით მიმღები, შემდეგ კი მისი უარყოფელი გაბრიელის დაკავშირება კლდის სახესთან. შდრ. კეთილ თესლთაგან ერთი დავარდა „კლდოანსა ზედა, სადა არა იყო მინაი ფრიად და მესყუელად

აღმოსცენდა, და რამეთუ არა იყო სიღრმეი მიწისაი, მზეი აღმოჰხდა და დაცხა, და რამეთუ ძირნი არა დაეზნეს, და განხმა.“ მაცხოვრის განმარტებით: „რომელი იგი კლდოვანსა ზედა დაეთესა, ესე არს: რომელმან სიტყუაი იგი (სასუფეველისაი) ისმინის და მეყსეულად სიხარულით გულსა თვისსა მიიღის იგი, ხოლო ძირი არა აქუნ გულსა თვისსა, არამედ საწუთროსა არნ და რაჟამს არნ ჭირი ანუ დევნაი სიტყვისა მისთვის, მეყსეულად დაბრკოლდიან (მათე 13) „რომელთა იგი ჟამ ერთ ჰრნამნ და ჟამსა განსაცდელისასა განდვიან“ (ლუკა 6).

გაბრიელის პრობლემაც ის არის, რომ ბოლომდე ვერ ხსნის თავის კლდე გულს ღვთის სიტყვის დასამკვიდრებლად. როცა მღვდელი არწმუნებს, „კაცმა რომ მოინდომოს, კლდეს გაარღვევსო“, იგი ჯერ ჭოჭმანობს: „კლდის გამრღვევ კაცს სხვა ფერიც აძევსო“, შემდეგ ჰპირდება: „ვცდი, თუნდა კლდემ ქვეშ მომიტანოსო“. მაგრამ სიკვდილის წინ აღიარებს: „ვაი რომ ბედმა ქვეშ მომიტანა... და აი, ველარ წამოვუდექი, თორემ ვინ იცის? იქნება მეც შემძლებოდა კაიკაცობაო“ კლდესთან შედარება აქ არსებითად იმავე შინაარსის მატარებელია, როგორისაც სახარების დასახელებულ იგავში და მიზანდასახულობაც ისეთივე აქვს — გამოგონილი მაგალითით მოგვცეს სულიერი სწავლება — დაგვანახოს, რომ გაკერპებულ გულში თესლი კეთილი ფესვებს ვერ გაიდგამს. თუ იგი სინანულით არ მოვარბილეთ, სიხარულით მიღებული მადლი ცხოვრებისეული დაბრკოლებისთანავე დაგვეკარგება.

წმინდა წერილისეულ სახეებს უკავშირდება თათქარიძეების ასოცირება ღორებთან და ლუარსაბის სიზმრისეული ლოცვის მიმსგავსება მეზვერისა და ფარისევლის იგავისეულ ფარისევლის ლოცვასთან (ლ. 18. 10); დარეჯანის მიერ „დავითნის“ ცოდნით თავმოწონება, მისი და ლუარსაბის უაზრო საუბრები წმინდა წერილზე, წინაასწარმეტყველებზე, ხე ცნობადისას აღმასისა და იაგუნდის ნაყოფზე და სხვ. მართლაც ძალიან გავს ღორების მიერ მარგალიტების ფეხქვეშ თელვას. სიტყვებში: „ნუცა დაუგებთ მარგალიტსა წინაშე ღორთა“ (მათე, 7. 6) იოანე ოქროპირის განმარტებით მაცხოვარი ისეთ ადამიანებს გულისხმობს, „რომელნი მარადის შეგინებულსა და ბილსა მოქალაქეობასა შინა იქცევიან“ (იოანე ოქროპირი 1996: 77)

სახარების იგავისეული ფარისევლის მსგავსად ლურსაბის ლოცვაც ორი თემისგან შედგება — საკუთარი დამსახურების წარმოჩენისა და სხვისი განკითხვისაგან: „ღმერთო!.. თორმეტ-აბაზიანი ცხვარი დაგიკალ, ორი აბაზის წმინდა სანთელი აგინთე... მარხვა მე არ გამიტეხია... აბა ჩვენ მღვდელსა ჰკითხე, თუ მე ცოდვა მიქნია რამე...“ ამბობს ლუარსაბი. შდრ. „ღმერთო... ვიმარხავ ორ გზის შაბათსა შინა და ათეულსა შევსწირავ ყოვლისაგან მონაგებისა ჩემისა“ (ლუკა 18. 12) დავითის ლუკმა უნდა გამხადო?! რაც იმას ქვეყანაზედ ცდვა ჩაუდენია, ვინ მოსთვლის? აბეზლებს ძმას ლუარსაბი. შდრ. „გმადლობ შენ, რამეთუ არა ვარ ვითარცა სხუანი კაცნი მტაცებელ, ცრუ და მემრუშე, გინა ვითარცა ესე მეზურე...“ ამბობს ფარისეველი (ლუკა 18. 11). ამ სახეებითაც მწერალი იგვეს გვასწავლის, რასაც სახარებისეული იგავი. განსხვავება იმაშია, რომ თანადროული ცხოვრებიდან პირდაპირ, ცოცხლად აღებული სახის ჩვენებით იგი ბიბლიურ სწავლებას კიდევ უფრო ახლობელს და გასაგებს ხდის მკითხველისათვის.

იგავების სიმრავლის მიუხედავად, წმინდა წერილის უმეტესი ნაწილი მაინც რეალურ მოვლენებს ასახავს, ეპიკური მხატვრული თხზულების ფაბულა კი, ფაქტობრივად მთლიანად იგავი, მთლიანად გამონაგონია. ამიტომ ილია მაქსიმალურად იყენებს თავის შემოქმედებით შესაძლებლობებს და ისეთი რეალური პირის მიხედვითაც, როგორც პეტრე მოციქულია, მოთხრობაში „სარჩობელაზედ“ ქმნის სრულიად ახალ, გამოგონილ მხატვრულ სახეს, ამ კავშირზე მისანიშნებლად კი მასაც პეტრეს არქმევს.

თხზულების გმირს მოციქულთან საერთო აქვს ის, რომ იგი თავის გარემოცვაში ყველაზე გამორჩეულია, თავის თავს ქრისტეს მიმდევრად თვლის, მადლი აქვს და უნარი შესწევს ადამიანი სულიერად „მოინადიროს“, მაგრამ მასაც ზედმეტი თვითდაჯერებულობა შეეპარება და დაიქადის იმას, რასაც ვერ აღასრულებს. ერთი მათგანი სიკვდილის, მეორე კი დაცინვის შიშის გამო, უარს ამბობენ იმ მადლზე, რომელიც სხვებისაგან გამოარჩევდა, უერთდებიან ცოდვიან მასას და უხმოდ ესწრებიან მოციქული პეტრე თვით უფლის, მეურმე პეტრე კი ღვთის ხატად შექმნილი — „ღვთის კერძო“ ადამიანის სასიკვდილო განაჩენს. განსხვავება მათ შორის ის არის, რომ მამლის ყვილმა პეტრე მოციქული სინანულით ჩააგდო. მას ყოველ განთიადზე ახსენდებოდა საკუთარი შეცოდება, განიცდიდა მას და მადლიც დაიბრუნა, პერსონაჟ პეტრეს კი მამლის ყვილი კიდევ უფრო უღვივებს ამპარტავნებას და მოთხრობა ისე მთავრდება, რომ შიშისა და თრთოლვის მიუხედავად, თავის დანაშაულს არ აღიარებს. როგორც ვხედავთ, წმინდა წერილთან ალუზიურ კავშირს ილია თანაბარი ოსტატობით იყენებს როგორც მსგავსების, ისე კონტრასტის წარმოსაჩენად.

პარალელებისათვის მწერალი ხშირად მიმართავს აგიოგრაფიულ ლიტერატურასაც. ამის დასტურია ის არაერთი ალუზია, რომელიც აკავშირებს „ოთარაანთ ქვრივს“ წმინდა გიორგისა და წმინდა თეოდორე ტირონის ცხოვრებათა ამსახველ თხზულებებთან (ნინიძე 2005: 50-65). ურმის თვალზე გაცმისთვის თევდორეს მზაობა („ეჰ, ნეტავი კი ეგ დავაჟყავცებული მენახა და!.. მერმე თუნდა ურმის თვალზედ გავცმოდო...“) და მისი შედარება თონეში გამოცხვარ პურთან („ასეთი პური მარტო იმათ თონეში ცხვება“) აშკარად ეხმიანება წმინდა თევდორეს აღსასრულს. იგი ურმის თვლებზე მიკრული შეაგორეს ცეცხლში და „ცეცხლსა შინა შეიცხო, ვითარცა პური ტკბილი და შეწირულ იქმნა წინაშე სამებისა“ (ნიქარიშვილი:)

უფლის მიერ შექმნილ ცხოველებსა და მცენარეებს არსებობის წინდანინვე განსაზღვრული წესი აქვთ. მათი ესა თუ ის თვისება თვალსაჩინო და იოლი აღსაქმელია: ველის შროშანს ულამაზესად მოსართავად არც კერვა სჭირდება და არც რთვა (ლუკა 12.27), მდოგვის უმცირესი მარცვლიდან უზარმაზარი ხე იზრდება (მარკ. 4.31), ლეღვის ფურცლის დარბილება ზაფხულის მოახლოების მაუწყებელია (მ. 24.32) და ა.შ. სხვა არსებებისა და ბუნებრივი მოვლენებისაგან განსხვავებით ადამიანს

აქვს თავისუფალი ნება, მრავალფეროვანი და წინააღმდეგობრივი ბუნება. სულხან-საბას იგავი რომ მოვიშველიოთ, მისი ენა უტკბესიცი შეიძლება იყოს და უმწარესიც; მან შეიძლება სიყვარულიც თესოს და მტრობაც. ამიტომ განზოგადებულად ადამიანის ვერც სათნოებაზე ვილაპარაკებთ, ვერც ცბიერებაზე და ვერც რომელიმე სხვა თვისებაზე. ადამიანს სხვა არსებათა ბუნებაში გარკვევა უფრო უადვილდება, ვიდრე საკუთარში. ამიტომ ქრისტიანულმა მოძღვრებამ და შემდეგ კულტურამაც ფართოდ გამოიყენა უსულო და ფშვინვიერ სამყაროსთან შედარება იმისათვის, რომ ადამიანს დახმარებოდა საკუთარი რთული ბუნების შემეცნებასა და სულიერ სწავლებათა გააზრებაში. ველის შროშანის მაგალითზე მან ისწავლა, რომ თუ ღმერთი მინდვრის ბალახზე ასე ზრუნავს, არც მას დატოვებს უნუგეშოდ, მდოგვის მარცვლის მაგალითზე ისწავლა, რომ ღვთისთვის შეუძლებელი არაფერია და ა.შ.

საჭიროებისდა მიხედვით, წმინდა წერილის სხვადასხვა ადგილას ადამიანი შედარებულია გზასთან, კლდოვან, ეკლიან და კეთილ ნიადაგთან, ღორთან, ძაღლთან, გველთან, მტრედთან და სხვ. თითოეული ამგარი შემთხვევა გვეხმარება ადამიანური საქციელის ან რომელიმე სულიერი სწავლების აღქმასა და გააზრებაში. ასეთი პარალელები, როგორც მარტივი შედარების, ისე რთული ტროპების სახით ხშირად გვხვდება ილია ჭავჭავაძის ნაწერებში. ძალზე შთამბეჭდავია ამ მხრივ თვალახვეული, ფრთაშეკრული, ეჟვანგამობმული მიმინოს და ფრთებჩამოყრილი ფარშევანგის სახეები „გლახის ნაამბობში“, თევზისა და ცხენის სიმბოლოები სხვადასხვა ნაწარმოებებში და ა.შ.

იმის გამო, რომ წმინდა წერილისეული პარალელის საფუძველი რომელიდაც ერთი ასპექტია და არა შესადარებლბს შორის არსობრივი მსგავსება. თვით მაცხოვარიც კი შეიძლება მატლთან ან მპარავთან (ლუკა 12.39) იყოს შედარებული („უკუეთუმცა იცოდა სახლისა უფალმან, რაჟამს მპარავი მოვალს, იღვიძებდამცა... და თქუენცა იყვენით განმზადებულ, რამეთუ ჟამსა, რომელსა არა ჰგონებდეთ, ძე კაცისაი მოვიდეს“), გველი კი დადებით კონტექსტში მოიხსენიებოდეს: „იყვენით თქუენ მეცნიერ ვითარცა გუელნი (მ. 10.16). მთავარია, რა ნიშნით კეთდება პარალელი, სხვა რაიმე შეზღუდვა, როგორც ჩანს, არ არსებობს. ამავე პრინციპს ემყარება წმინდა ილია მართალიც, როცა პერსონაჟთა სულიერი პორტრეტების შესაქმნელასდ ახდენს ბიბლიაში გამოყენებული სახეების ვარირებას და ახლების შემოტანას. ამის თვალსაჩინო მაგალითია მოთხრობაში „გლახის ნაამბობი“ დათიკოს ირემთან შედარება წმინდა წერილისეულ, ღმერთსმონყურებულ ირმის სახესთან კონტრესტის გამოსაკვეთად.

ჩვენ მიერ ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებიდან მოხმობილის მსგავსი მაგალითები სხვა კულტურებშიც გვხვდება, მაგრამ იქ მათ სხვა შინაარსი და მიზანდასახულობა აქვს. ამას გარდა, რამდენადაც პუბლიცისტიკაში მწერალი იგაფური მეტყველების მისეულ პრინციპს თავად ადარებს საღვთო წერილისას, ვფიქრობთ, რომ სწორედ მას ეყრდნობა და არა რომელიმე სხვა წყაროს.

დამონშებანი:

გაბიძაშვილი 1992: *წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში*, გამოსაცემად მოამზადა ე. გაბიძაშვილმა, თბ. 1992.

იოანე ოქროპირი 1996: იოანე ოქროპირი, *თარგმანებაი მათეს საბარებისაი* ნ. II, გამომც. თსუ, 1996.

ნინიძე 2005: ნინიძე მ. *მხატვრულ სახეთა სისტემა და რელიგიური დისკურსი „ოთარაანთ ქვრივში“*, თბ. 2005

ჭავჭავაძე 1987: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტ. I თბ. გამომც. „მეცნიერება“, „საბჭოთა საქართველო“, 1987.

ჭავჭავაძე 1988: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტ. II თბ. გამომც. „მეცნიერება“, „საბჭოთა საქართველო“, 1988.

ჭავჭავაძე 1991: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტ. V თბ. გამომც. „მეცნიერება“, 1991.

ჭავჭავაძე 2007: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტ. XIV თბ. გამომც. „ილიას ფონდი“, 2007

ილია ჭავჭავაძე საზღვარგარეთის ქვეყნების ახალი ისტორიის საკითხების შესახებ

ქართველმა მეცნიერებმა არაერთი მონოგრაფია, სამეცნიერო სტატია თუ წერილი მიუძღვნეს XIX საუკუნის II ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი აზრის განვითარების საკითხებს. ამ პერიოდის ქართული საზოგადოებრივი აზრის მოთავეებად კი ქართველი სამოციანელები, ანუ, როგორც მათ ხშირად უწოდებენ, „თერგდალეულები“ გვევლინებიან. მათი აღიარებული ლიდერი ილია ჭავჭავაძე იყო.

მკვლევარები, კვლევის ძირითად ობიექტად ქვეყნულ პრობლემებთან ერთად, „სამოციანელთა“ სოციალურ-ეკონომიკური შეხედულებების გარკვევისას, შეეხენ, აგრეთვე, მათ მოსაზრებებს საზღვარგარეთის ქვეყნების ისტორიის ცალკეული საკითხების შესახებ, მაგრამ სპეციალური ნაშრომები ქართული საზოგადოებრივი აზრის გამოხმაურებისა საზღვარგარეთის ქვეყნების ახალი ისტორიის, მათი საშინაო თუ საგარეო პოლიტიკის, საერთაშორისო ურთიერთობების აქტუალური პრობლემების შესახებ, ჯერ კიდევ მცირე რაოდენობით მოგვეპოვება. ამ საკითხების შესწავლას კი დიდი მნიშვნელობა აქვს მწერლის მსოფლმხედველობის გარკვევისას.

ილია ჭავჭავაძისა და, საერთოდ, „თერგდალეულთა“ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და ისტორიულ კონცეფციებს პირველმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია და სპეციალური კვლევის საგნად გახადა პროფ. ვ. დონაძემ. მან მრავალი მონოგრაფია, სამეცნიერო სტატია თუ წერილი მიუძღვნა სამოციანელთა სოციოლოგიურ შეხედულებათა თუ ისტორიული კონცეფციების გარკვევას. ამ ნაშრომთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა. ჩვენ აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ პროფ. ვ. დონაძემ მაღალ მეცნიერულ დონეზე გააშუქა ქართველ სამოციანელთა მოთავეების ი. ჭავჭავაძის, ნ. ნიკოლაძის, ს. მესხის და გ. წერეთლის შეხედულებანი ახალი ისტორიის აქტუალურ საკითხებზე, აჩვენა მათი ისტორიულ-ფილოსოფიური და სოციოლოგიური ნააზრების ადრეული წყაროები და შემეცნებითი მნიშვნელობა (თვალავაძე, დონაძე 1992: 22-27).

გამოდოდა რა ისტორიული პროცესის ერთიანობის პოსტულატიდან, ი. ჭავჭავაძე, - მშობლიური ქვეყნის ისტორიასთან ერთად, ყურადღების გარეშე არ ტოვებდა მსოფლიო ისტორიისა და საერთაშორისო ურთიერთობების პრობლემებსაც. ამ პრობლემებისადმი სერიოზული ყურადღება მრავალი გარემოებით იყო განპირობებული, მაგრამ მთავარი იყო ის, რომ ილია საზღვარგარეთის ქვეყნების ხალხთა ისტორიიდან მაგალითების მოშველიებით ცდილობდა პასუხი გაეცა იმ საჭირობო საკითხებზე, რომლებსაც იმდროინდელი საქართველოს რთული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და ეკონომიკური ვითარება აყენებდა პროგრესულად მოაზროვნე ქართველი ინტელიგენციის წინაშე.

სწორედ ამ მიზნებს ისახავდა ი. ჭავჭავაძე, როცა გაზ. „ივერიის“ საპროგრამო წერილში წერდა: „საზოგადოებამ სცნო აუცილებელი საჭიროება უცხო ხალხთა ცხოვრების გაცნობისა, დაინახა, რომ თავისი ბედი და უბედობა ბევრად დამოკიდებულია უცხო ხალხთა ბედსა და უბედობაზე; დაინახა, რომ ხალხთა შორის მისვლა-მოსვლა, ურთიერთის გაცნობა ძლიერი საშუალებაა ხალხის წინ ფეხის წადგმისათვის, ცხოვრების უკეთ მოწყობისათვის... როგორც ადამიანისათვის ცალკე, საზოგადოებისათვისაც საერთოდ სხვისი მაგალითი დიდი რამ არის, ცუდი, თუ კარგი ორივე გამოსაყენებელია, ცუდს ავიცდენთ, კარგს ავითვისებთ. აქედან ჰსჩანს, რომ ყოველმა გაზეთმა, ანუ ყურნალმა უნდა შესაფერისი ადგილი მისცეს და ღირსეული ყურადღება მიაქციოს უცხო ხალხთა ცხოვრებასა და მდგომარეობას, თუ სურს სხვისი მაგალითით თვით ცნობა გაუადვილოს საზოგადოებას, ბედნიერების გზა აპოვნინოს, უბედურების მიზეზი მოასპობინოს, იმიტომ, რომ ყოველ ამისათვის მაგალითი და ცნობანი სხვათა ცხოვრებაში აუარებელია...“ (გაზ. ივერია“).

ამ ვრცელი ციტატიდან ნათლად ჩანს, თუ რა დიდი როლი ეკისრა საზღვარგარეთის ხალხების ისტორიის, მათი საგარეო და საშინაო პოლიტიკის შესწავლას ქართველი ხალხის „ფეხის წინ წადგმისათვის, ცხოვრების უკეთ მოწყობისათვის“. ილიას შეგონება – უცხო ხალხთა ცხოვრებიდან ყველაფერი ბრმად, გაუაზრებლად კი არ უნდა გადმოვიღოთ, არამედ ცუდს ავიცდენთ, კარგს ავითვისებთ“ — განსაკუთრებით აქტუალური და გასათვალისწინებელია ახლა, როდესაც თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე გლობალიზაციასთან დაკავშირებულმა პროცესებმა ბევრი თავსატეხი პრობლემა დააყენა ქართველი ხალხის წინაშე.

ილიას მახვილ თვალს არ გამოორჩენია იმის აღნიშვნა, რომ ამ ახალი დროის ერთი ღირსშესანიშნავი ღირსებაც ისიცაა, რომ „საზოგადოებამ სცნო აუცილებელი საჭიროება უცხო ხალხთა ცხოვრების გაცნობისა“. მაგრამ საზოგადოების მიერ შეცნობილი აუცილებელი საჭიროების დაკმაყოფილება შესაძლებელი გახდა იმ პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურულ-სოციალური ცვლილებების გამო, რასაც ადგილი ჰქონდა XIX ს. მეორე ნახევრის საქართველოში. მართალია, ბატონყმობის გაუქმებით სრულად ვერ დააკმაყოფილეს გლეხთა მოთხოვნები, მაგრამ მათ პირადი თავისუფლება მაინც მიიღეს, რასაც შედეგად მოჰყვა აღებ-მიცემობის გამოცოცხლება, გაიზარდა სამრეწველო სანარმოთა რიცხვი, დაჩქარდა ტექნიკური პროგრესი, რამაც, სხვათა შორის, გამოიწვია მიმოსვლის საშუალებათა გახშირება-გაიაფება და სატელეგრაფო კავშირის განვითარება. ამ ცვლილებებს სხვა შედეგებთან ერთად, უეჭველია, გავლენა ჰქონდა იმდროინდელი ქართული საზოგადოებრივი აზრის განვითარებასა და ქართული პერიოდიკის საინფორმაციო წყაროების ზრდაზე.

1860 წელს ფირმა „სიმენსმა“ ააგო პირველი ტელეგრაფის ხაზი თბილისი-ქუთაისი-ფოთი ბორჯომისაკენ განშტოებით, 1863 წელს კი თბილისი ტელეგრაფით დაუკავშირდა ვლადიკავკასსა და სტავროპოლს, რამაც საშუალება მისცა საქართველოს დეპეშები გაეცვალა მოსკოვთა და

პეტერბურგთან. 1864 წელს თბილისიდან სამხრეთისაკენ აგებულმა ტელეგრაფის ხაზმა თბილისი ჯერ ერევანთან, ხოლო შემდეგ ჯულფასთან დააკავშირა. ამის შემდეგ დეპეშები გაცვალეს თეირანმა და თბილისმა. 1868 წ. „სიმენსმა“ ექსპლუატაციაში გადასცა ტელეგრაფის ხაზი თბილისსა და ბაქოს შორის.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა 1870 წელს ვ. სიმენსის მიერ აგებულ იმ დროისათვის მსოფლიოში ყველაზე გრძელი სახმელეთო ტელეგრაფის ხაზს, რომელსაც ინდო-ევროპის ტელეგრაფი უწოდეს. ამ ხაზს დასაწყისი ლონდონში ჰქონდა, გადიოდა ბერლინზე, ვარშავაზე, ოდესაზე, ქერჩის სრუტის გავლით კრასნოდარს აღწევდა, შემდეგ შავი ზღვისაკენ უხვევდა, სოხუმზე, ქუთაისზე და თბილისზე გავლით ინდოეთისაკენ მიემართებოდა (კარბელაშვილი 1974: 43).

ი. ჭავჭავაძე, როდესაც საზღვარგარეთის ქვეყნების ახალი ისტორიის, იმდროინდელი საერთაშორისო ურთიერთობების შესახებ ღრმა შინაარსის, მეცნიერულად არგუმენტირებულ წერილებს ბეჭდავდა, მისი ნააზრევის ძირითადი წყარო ინდოევროპული ტელეგრაფით მიღებული მსოფლიოს ცნობილი საინფორმაციო სააგენტოების მიერ გადმოცემული ცნობები იყო.

„ახალი დროის“ დამსახურება იყო ისიც, რომ XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან ქართული პერიოდული პრესა მომრავლდა,* რამაც საშუალება მისცა ი. ჭავჭავაძეს და სხვა ქართველ მოღვაწეებს უფრო მეტი ყურადღება დაეთმოთ საზღვარზე მიმდინარე მოვლენების გაშუქებისათვის. ამასთანავე შეიქმნა გარკვეული სირთულეებიც. თუ აქამდე ქართული პერიოდიკის მესვეურები კორესპონდენტების ნაკლებობას უჩიოდნენ, ახლა სხვა დაბრკოლება გაჩნდა – მკითხველთა დიდი ნაწილი მოუშვადებელი იყო „სერიოზული“ წერილებისათვის. ახალი დროის, ახალი ცხოვრების, ახალი საგნებისა და მოვლენების აღმნიშვნელი სიტყვები მათთვის გაუგებარი, ძნელი მისახვედრი იყო. დაკვირვებული მკითხველი შეამჩნევს, როცა ი. ჭავჭავაძე პერიოდულ პრესაში საზღვარგარეთის ქვეყნების ისტორიის საკითხებს, მათ საგარეო თუ საშინაო პოლიტიკას განიხილავს, მკითხველისათვის უფრო გასაგები რომ გახადოს, ხშირად თავის წერილებში იყენებს მოხდენილ აფორიზმებს, კალამბურებს, ანდაზებსა და ა. შ. (ბალუევი 1971: 247).**

ახალი დროის საერთაშორისო ურთიერთობების საკვანძო საკითხებისა და უცხო ქვეყნების ისტორიის პრობლემატური კითხვების ქართული პერიოდიკის ფურცლებზე გაშუქება, მათი გაცნობა ქართველი საზოგადოებისათვის ცარიზმის კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ ბრძოლის ოპტიმალური გზების ძიების საშუალებაც იყო. ამიტომ მეფის რუსეთის ცენზურა ამგვარი შინაარსის წერილების მიმართ განსაკუთრებულ ყურადღებას და სიმკაცრეს იჩენდა. ამ მხრივ ი. ჭავჭავაძეს და მის მიერ დაარსებულ ივერიას“ დიდი დაბრკოლებების გადალახვა უხდებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ს. მესხის წყალობით, ქართული პერიოდიკის ორგანოებმა (ჯერ გაზ. „დროება“, შემდეგ სხვებამც) საცენზურო კომიტეტისაგან გარკვეული შეღავათები მიიღეს.*

ილიას მდიდარი ლიტერატურულ-პუბლიცისტური მემკვიდრეობა დიდ მასალას იძლევა საზღვარგარეთის ქვეყნების არა მხოლოდ ახალი დროის ისტორიული ფაქტებისა და მოვლენების შეფასებისათვის, არამედ მსოფლიო ისტორიული პროცესების, ისტორიის ფილოსოფიის ზოგადი პრობლემების შესახებაც.

ილია აღიარებს, რომ ბუნება გარკვეულ კანონზომიერებებს ემორჩილება, რომ ბუნება განუწყვეტელ მოძრაობაშია, იგი წარმოშობისა და მოსპობის მუდმივ პროცესშია. ამიტომ ადამიანი ბუნებას კი არ უნდა დაუპირისპირდეს, არამედ მან ბუნების კანონების შესაბამისად უნდა იმოქმედოს.

ი. ჭავჭავაძემ მრავალი ნაშრომი მიუძღვნა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და ისტორიის განვითარების საკითხებს: საზოგადოების განვითარების ფორმები, გეოგრაფიული გარემოს როლი, პიროვნების როლი ისტორიაში, ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხები... ასეთია იმ პრობლემების არასრული ნუსხა, რომლებიც მისი ინტერესების სფეროს შეადგენდა. იგი თავის ზოგად ფილოსოფიურ კონცეფციებზე დაყრდნობით განიხილავდა მსოფლიოში მიმდინარე ისტორიულ პროცესებს, მათ შორის, ახალი ისტორიის საკითხებს.

იმდროინდელი საქართველოს ინტერესებიდან გამომდინარე, ილია განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენდა კოლონიზატორების წინააღმდეგ აზიის, აფრიკის, ამერიკისა და ევროპის ჩაგრული ხალხების გამანთავისუფლებელი ბრძოლების მიმართ.

* 1871 წელს, ქართულ ენაზე, სუთი პერიოდული გამოცემა არსებობდა („დროება“, „მნათობი“, „ცისკარი“, „კრებული“, „სასოფლო გაზეთი“), მაშინ, როცა სულ ცოტა ხნის წინ ერთი ჟურნალიც კი სანატრელი იყო.

** ასეთი მდგომარეობა იყო XIX ს. 60-იანი წლების რუსეთშიც.

* 1870 წელს ს. მესხმა თხოვნით მიმართა კავკასიაში მეფისნაცვლის მთავარ სამმართველოს იმისათვის, რომ გაზ. დროების“ პოლიტიკური განყოფილების გაფართოების უფლება მიეცათ მისთვის და დაერთოთ ნება იმისა, რომ რუსული პერიოდიკიდან თვითონ ამოერჩია პოლიტიკური ცნობები და განემარტა ისინი (აქამდე დროებას“ შეეძლო სამი რუსული გაზეთიდან რუსსკი ინვალიდ“, „სევერნაია პოჩტა“ და „კავკაზ“-იდან გადმოეპოვა მხოლოდ პოლიტიკური ცნობები). ს. მესხს მისცეს იმის უფლება, რომ „დროების“ რედაქციისათვის თავის შეხედულებისამებრ რუსული გაზეთებიდან ამოერჩია მასალები და განემარტა ისინი იმ პირობით, თუ ეს განმარტებები ცენზურის მოთხოვნება დააკმაყოფილებდა. იხ. სსცია, ფ. 480, ანაწ. 1, საქ. 172, ფ. 4.

ი. ჭავჭავაძემ პუბლიცისტურ წერილებში სათანადო სისრულითა და ობიექტურობით ასახა რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წწ. ომის მიმდინარეობა და შედეგები. იგი თანაუგრძობდა ბალკანეთის ჩაგრულ ხალხებს მათ სამართლიან ბრძოლაში დესპოტური თურქეთის წინააღმდეგ, ამავე დროს სამარცხვინო ბოძზე აკრავდა ყველა ჯურის მტაცებელ სახელმწიფოებს, „მღვრიე წყალში თევზის დაჭერის მოყვარულთ“, ააშკარავებდა მათ ნამდვილ ზრახვებს და ამით საერთაშორისო ურთიერთობების საშიში პრობლემების სამართლიანად გადაწყვეტის მომხრედ გამოდიოდა (თვალავაძე 1981: 61).

ი. ჭავჭავაძემ არაერთი წერილი მიუძღვნა გაერთიანებულ გერმანიაში ძალით მოქცეული ხალხების პოლონელებისა და ელზას-გორენის მოსახლეობის ბრძოლას ძალით გაგერმანელების წინააღმდეგ (თვალავაძე 1981: 138).

გერმანიის იმპერია რაიხსკანცლერი ბისმარკი მისთვის ჩვეული ცბიერებითა და სიმკაცრით ცდილობდა აღნიშნული მოსახლეობის ძალით გაგერმანელებს. პოლონელებით დასახლებულ მიწებზე, მაღალ თანამდებობებზე გერმანელებს ნიშნავდა, ყოველნაირად ზღუდავდა მშობლიურ ენაზე სწავლებას, ადმინისტრაციულ და სასამართლო წარმოებას და სხვ. ასეთივე მეთოდებს იყენებდა იგი ელზას-გორენის არაგერმანული მოსახლეობის მიმართ.

გაერთიანებულ გერმანიაში მცხოვრები არაგერმანული მოსახლეობა, თავიანთი ეროვნული თვითმპყრობელობის შენარჩუნებისათვის, მედგარ წინააღმდეგობას უწევდა გერმანელ შოვინისტებს. ი. ჭავჭავაძემ ძალიან კარგად ესმოდა, რომ მათ ამ ბრძოლაში დიდი დახმარების განევა შეეძლო მსოფლიოს პროგრესულ საზოგადოებას. სწორედ ამიტომ, იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენდა მათ მიმართ.

მსოფლიო ისტორიის ღრმა ცოდნა იგრძნობა ი. ჭავჭავაძის იმ წერილებში, რომლებიც მან მიუძღვნა ირლანდიელი ხალხის ბრძოლას მიწისა და თავისუფლებისათვის. ამავე დროს, აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს წერილები დაწერილია ირლანდიელი ხალხის მეგობრის, მისი ინტერესების ერთგული დამცველის პოზიციებიდან (დონაძე 1970: 98). იგივე შეიძლება ითქვას ილიას იმ წერილების მიმართ, რომლებიც ეძღვნება ევროპის დიდი კაპიტალისტური სახელმწიფოების კოლონიურ პოლიტიკას აზიასა და აფრიკაში (დონაძე 1970: 127).

არა მარტო ჩაგრულ ხალხთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლები და დიდი სახელმწიფოების კოლონიური პოლიტიკა იპყრობდა ილიას ყურადღებას, არამედ ევროპაში შექმნილი ისეთი „თავსატყეხი პრობლემები“, როგორებიც იყო იტალიელი ხალხის გამანთავისუფლებელი ბრძოლები ჯ. გარიბალდის მეთაურობით, პარიზის კომუნა, საფრანგეთ-გერმანიის 1870-1871 წწ. ომი და მის შემდეგ ევროპაში შექმნილი ვითარება და ა. შ.

1878 წლის ბერლინის კონგრესის შემდეგ, მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენა იყო „სამთა კავშირის“ შექმნა და ანტანტის“ საფუძვლის ჩაყრა. ამ კავშირების შექმნის მიზეზები, ისტორიული ფონი და მოსალოდნელი შედეგები ი. ჭავჭავაძის წერილებში ისეთ მაღალ მეცნიერულ დონეზეა წარმოდგენილი, რომ ბევრ გამორჩენილ ისტორიკოსსაც კი შეშურდება. რად ღირს თუნდაც იმის მიხედვით, რომ ამ კავშირების შექმნით პერსპექტივაში მოსალოდნელი მსოფლიო ომი იყო (თვალავაძე 1981: 115).

ილიას იმ პუბლიცისტური წერილების დიდი ნაწილი, რომლებიც საზღვარგარეთის ქვეყნების ახალი ისტორიის და საერთაშორისო ურთიერთობების საკითხებს ეძღვნება, ხელმოუწერელია, მაგრამ მათი სტილისტური ანალიზი, ლიტერატურის მუზეუმში დაცული ხელნაწერები, აგრეთვე „ივერიის“ ზოგიერთი თანამშრომლის (ა. ახნაზარი, გ. ლასხიშვილი და სხვ.) მოგონებები ადასტურებენ ზოგიერთი მათგანის ილიასადმი კუთვნილებას. მიუხედავად ამისა, ჯერ კიდევ ბევრია გასაკუთრებული არა მარტო ილიას უცნობი წერილების გამომზეურებისათვის, არამედ, საერთოდ, მისი პუბლიცისტური მოღვაწეობის შესწავლისათვის.

ილია ავტობიოგრაფიაში, რომელიც ბროკჰაუზ-ეფრონის რუსული ენციკლოპედიური ლექსიკონისთვისაა დაწერილი, ჩამოთვლის პოემებს, მოთხრობებს, ნათარგმნ მხატვრულ ლიტერატურას და ბოლოს წერს: „ამას გარდა ბევრი წვრილი წერილია კიდევ ჩემ მიერ დაწერილი საპოლიტიკო, საპუბლიცისტო, საკრიტიკო და საპოლემიკო შინაარსისა, აგრეთვე წერილები საპედაგოგო საგნების შესახებ“. სწორედ ასეთი „წვრილი წერილები“ არის შესული ი. ჭავჭავაძის თხზულებების ახალ აკადემიურ გამოცემაში. დღეისათვის მხოლოდ რამდენიმე ტომია დაბეჭდილი. იმედია, შოთა რუსთაველის ლიტერატურის ინსტიტუტის თანამშრომლები ამ საშურ საქმეს ბოლომდე მიიყვანენ.

ილიას ზოგიერთი მოსაზრება და დასკვნა, იდროინდელ მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენების შესახებ, შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მეცნიერების თანამედროვე მიღწევებს, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ჩრდილავს მის დამსახურებას ქართველი ხალხის წინაშე.

ილია ჭავჭავაძის დაუღალავმა მოღვაწეობამ საზღვარგარეთის ქვეყნების ახალი ისტორიის კვლევის სფეროში თავისი ნაყოფი გამოიღო. ის რაზმავდა ქართველ ხალხს საქართველოში ცარიზმის კოლონიური, რუსიფიკატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ, ის მოუწოდებდა ხალხს სამშობლოს, მშობლიური ენის, კულტურისა და დამოუკიდებლობის ადსაცავად; მანვე შეუქმნა ქართველი ხალხის ეროვნულ-გამანთავისუფლებელ მოძრაობას ჯანსაღი იდეოლოგია-პროგრამა, რომელსაც საფუძვლად დიადი საკაცობრიო და კაცთმოყვარული პრინციპები ედო.

დამონებანი:

ბალუევი 1971: Балувев Б. П. Политическая реакция 80-х годов XIX века и русская журналистика. М.: 1971.

დონაძე 1970: დონაძე ვ. ქართველი სამოციანელები ახალი ისტორიის პრობლემათა შესახებ, თბ.: 1970.

თვალავაძე 1981: Твалвадзе В. Вопросы новой истории Германии и грузинская публицистика. Тб.: 1981.

თვალავაძე 1993: ვ. დონაძე. ცხოვრება და მოღვაწეობა. თბ.: 1993.

ივერია 1877: გაზ. „ივერია“, 1877, 1.

კარბელაშვილი 1974: კარბელაშვილი ფ. გერმანელი გამომგონებელი საქართველოში. ჟურნალი „მეცნიერება და ტექნიკა“, 3, 1974.

ილია ჭავჭავაძე და ქართული მუსიკის საკითხები

ილია ჭავჭავაძე – დიდი ქართველი მწერალი, ფართო მასშტაბისა და დიაპაზონის მოაზროვნე, საზოგადო მოღვაწე, ჰუმანისტი, ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული – ილია მართალი, რომლის ინტერესები და ენციკლოპედიური ცოდნა ვრცელ სპექტრს მოიცავდა, შეუძლებელი იყო არ დაფიქრებულიყო ეროვნული კულტურის ისეთ ფენომენზე, როგორიცაა ქართული მუსიკა, ხალხური მრავალხმიანი სიმღერა. მისი განცდა და აღქმა ქართული ხალხური სიმღერისა, მოსაზრებანი მის შესახებ, დამოკიდებულა მუსიკისადმი როგორც ხელოვნების დარგისადმი, აისახა როგორც მის მხატვრულ შემოქმედებაში, ასევე პუბლიცისტიკაში.

ილია ჭავჭავაძის პოეზიაში გვხვდება ნიმუშები, საიდანაც ჩანს, რომ მუსიკა, სიმღერა მას წარმოუდგენია როგორც ადამიანური ემოციების გამოხატვის ფორმა (მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ლექსები „მეფანდურე“, „მუშა“, ადგილები პოემიდან „რამდენიმე სურათი ანუ ეპიზოდი ყაჩაღის ცხოვრებიდან“, მოთხრობიდან „ოთარაანთ ქვრივი“ და სხვა). მოვიყვან ნაწყვეტს ლექსიდან „მეფანტურე“:

„ეგრეთ დამღერდა ბრმა მეფანტურე თვის მარტივ ფანტურს,
ეგრეთ იგლოვდა სევდით, კვნესითა საყვარელ წარსულს,
მაგრამ მხოლოდ მთა, ნაღვლით მზირალი, მას ყურს უგდებდა
და ჩამაფიქრველ მწუხარე ხმით ბანს გამოსცემდა“ და სხვ.

ეს ლექსი დაწერილია 1860 წლის 12 სექტემბერს, პავლოვსკოში. ბრმა „მეფანტურე“ — რაფსოდი წარმოდგენილია როგორც მომსწრე წარსულ დროებათა. ეს ლექსი აღძრავს ასოციაციებს ლელთ ლუნისათანაც („იგლოვდა სევდით, კვნესითა საყვარელ წარსულს“) და უფრო შორეულთანაც (ბრმა მეფანტურე), მაგრამ ამის ანალიზი ჩემს კომპეტენციას შორდება.

შეგახსენებთ ყველასთვის კარგად ნაცნობ სტრიქონებს „კაკო ყაჩაღიდან“ (ჭავჭავაძე 1987: 209):

„სამშობლოს ცასა ბნელად გაშლილი [...]
მხოლოდ კი ერთგან ურემი მძიმე
მიჭრიალებდა, გზას აღვიძებდა,
და ნაღვლიანად მასზედ მეურმე,
მწუხარს სიმღერას დალულუნებდა.
ლულუნი იგი ჩამრჩენია გულს,
მწუხარე არის ვით გლოვის ზარი...“ და ა. შ.

აქ გადმოცემულია არაჩვეულებრივი, მომხიბლავი ლამის სურათი სოფლად. თითქოს ისმის კიდევ ურმის ჭრიალის ფონზე მეურმის „ურმული“. აქ მუსიკა არის ემოციის გამოხატვის იდეალური ფორმა.

აქვე არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს ერთი ადგილი „ოთარაანთ ქვრივიდან“, არჩილისა და კესოს დიალოგში ჩატეხილი ხიდის გაცნობიერებას რომ ასახავს: „ჩვენ რაცა ვართ, გაკეთებულნი ვართ, ისინი კი — შექმნილნი [...] აბა იმათს სიმღერას უყურე: ერთი გრძელი კვნესაა და მაინც სიმღერას ეძახიან, ჩვენი სიმღერა კვნესა არ არის და მაინც ლხენა ვერ დაგვირქმევია“ (ჭავჭავაძე 1988: 302-303).

მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლება.

ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულება სიმღერისადმი კარგად უნდა ყოფილიყო მისი თანამედროვეებისათვის ცნობილი. შემთხვევითი არ იქნებოდა ის ფაქტი, რომ ილიას დუშეთში ყოფნის დროს მის პატივსაცემად ქალაქიდან (თბილისიდან) დამკვერელები ჰყოლიათ მინვეული. ამის შესახებ ილია წერდა თავის მეუღლეს (წერილი დათარიღებულია 1873 წლის 4 მაისით): „...დუშეთში პირველი მაისიდან სულ სადილებს გვიმართავენ. საზანდრებიც დაიბარეს ქალაქიდან და ვიდრე მე წავალ, იმ დრომდე საზანდრები აქ ეყოლებათ...“ (ჭავჭავაძე 1979: 282). როგორც ჩანს, ილია კმაყოფილი იყო ამით, რაკი წერილში ეს ფაქტი აღუნიშნავი არ დატოვა.

ილია ჭავჭავაძის სერიოზული ნაფიქრი ქართული ხალხური მუსიკის ფენომენის, მსოფლიო მუსიკალურ კულტურაში მისი ადგილის, ქართული მრავალხმიანობის თვითმყოფადობის შესახებ აისახა პატარა მოცულობის, მაგრამ თავისი მნიშვნელობით დიდ და ღრმამაზინარსიან წერილში „ქართული ხალხური მუსიკა“ (ჭავჭავაძე 1991: 275-282). ამ წერილის მნიშვნელობის შესახებ ყურადღება გამახვილებულია ლ. მინაშვილის მონოგრაფიაში (მინაშვილი 1986: 71, 85-86). აღნიშნული წერილი პირველად გამოქვეყნდა გაზეთ „ივერიაში“, 1886 წლის 18 და 19 ნოემბრის ნომრებში (250, 251) მეთაურის სახით. ილია ჭავჭავაძე გამოეხმაურა ქართული კულტურის ისტორიაში ისეთი დიდი მნიშვნელობის მოვლენას, როგორც იყო ლადო აღნიაშვილის ქართული ხალხური სიმღერების შემსრულებელი გუნდის პირველი კონცერტი, 1886 წლის 15 ნოემბერს რომ გაიმართა. (გუნდის ლოტბარი იყო ჩეხი მუსიკოსი იოსებ რატილი, იგი საქართველოში დიდხანს მოღვაწეობდა, აქვე გარდაიცვალა. დაკრძალულია დიდუბის საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში).

გუნდი ასრულებდა სხვახვადასხვა, მათ შორის ი. რატილის დამუშავებულ სიმღერებს. ამ გუნდის ისტორიული მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობდა, რომ პირველად, საჯაროდ, სცენაზე შესრულდა

ქართული ხალხური სიმღერები. ამ ფაქტმა საზოგადოების დიდი მონონება, ყურადღება და მადლიერება დაიმსახურა.¹

ცხადია, ასეთი მნიშვნელოვანი მოვლენა, როგორც იყო ქართული ხალხური სიმღერების საჯაროდ, სცენაზე შესრულება, დიდი ილიას ყურადღების მიღმა ვერ და არ დარჩებოდა.

ამ წერილში ილია ჭავჭავაძე ძალიან მოკრძალებულად ლაპარაკობს თავის თავზე. ამბობს, რომ არ არის სპეციალისტი („ჩვენ მუსიკობაში თავს არა ვსდებთ, იმიტომ რომ ამ ხელოვნებისა ჩვენ არა ვიცით რა“), მაგრამ მაგრამ წერილიდანვე ჩანს ავტორის ერუდიცია, განსწავლულობა, მისი, როგორც მსმენელის, მაღალი დონე, დახვეწილი გემოვნება, რაშიც ქვემოთ მოყვანილი ციტატებითაც დავრწმუნდებით.

აღნიშნული კონცერტი გახდა საბაბი იმისათვის, რომ ილიას ხმამაღლა გამოეთქვა თავისი აზრი ქართული მუსიკის, მისი მდგომარეობის, ახალგაზრდობის მუსიკალური აღზრდის საფუძვლისა და მნიშვნელობის შესახებ.

ილიას წერილი იწყება ასე: „შაბათს, 15 ნოემბერს, ერთი ფრიად სასიამოვნო ახალი ამბავი მოხდა. ქართულს თეატრში გამართული იყო ქართული კონცერტი. ქართულმა ხორომ იგალობა ჩვენი საერო სიმღერები“. ამის შემდეგ იგი გადადის მუსიკის, როგორც ხელოვნების დარგის არსის გარკვევაზე. იშველიებს ლესინგის ფრაზას — „მუსიკა არის უტყვევი პოეზია და პოეზია — მეტყველი მუსიკა“ და დასძენს:

„ჩვენ კიდევ იმას ვიტყვით, რომ სიმღერა, გალობა სხვა არა არის რა, გარდა ბედნიერად შექსოვილის პოეზიისა და მუსიკისა... ხმა და სიტყვა ცალ-ცალკე ბევრს შემთხვევაში უღონონი არიან ადამიანის გულის სიღრმიდან ამოხიდონ იგი სხვილი და წვრილი მარგალიტები, რომლითაც სავსეა ადამიანის გული და რომელნიც აიშლებიან ყოველთვის, როცა ან სევდა-მწუხარება, ან სიხარული შესძრავს ხოლმე ღვთაებურს სიმებს ადამიანის სულიერებისას“ (ჭავჭავაძე 1991: 276).

ამ სიტყვებიდან ჩანს, რა ღრმად ჰქონდა შეცნობილი ილია ჭავჭავაძეს მუსიკის, როგორც ხელოვნების დარგის არსი.

ილიას მსჯელობით, როგორც ცალკე კაცის გული, ისე ერისა, ბევრში სხვა ცალკე ერის გულს არა ჰგავს და ყოველ ერს თავისი კილო, თავისი ჰანგი აქვს ამ სხვადასხვაობისათვის. ლესინგის მუსიკა — უტყვევი პოეზია იგივე ენაა, მაგრამ „ხორცშესხმული, სიტყვით არგანსაზღვრული, სიტყვით არგამორკვეული... იგი ძახილია აღფრთოვანებულის სულისა. ეს კენესა, ეს ძახილი ქართველისა სულ სხვაა, სხვა ერისა — სულ სხვა, ეს ძახილი ქართველისა სულ სხვაა, სხვა ერისა — სულ სხვა, როგორც სხვადასხვა ენა-მეტყველობა. ქართველი როცა ჰკენესის, სხვაგვარად, სხვა ხმით, სხვა კილოთი ჰკენესის, ვიდრე ფრანგი ანუ გერმანელი; ქართველი როცა ჰხარობს, სულ სხვაგვარად ჰხარობს და სიხარულის გამოთქმაც სულ სხვაგვარია“ (ჭავჭავაძე 1991: 277).

„...ამიტომაც არის ერთის ერის სიმღერა რომ მეორეს მოეწონოს, უნდა მისთვის გასაგები იყოს და რომ გასაგები იყოს, ისე უნდა შეაჩვიოს ყური, როგორც ენა — მეტყველებას. შეიყვანეთ ჩვენი გლეხკაცი, ანუ იმისთანა ვინმე, თუნდაც თავადიც იყოს, რომელსაც ევროპული თავის დღეში არ გაუგონია, შეიყვანეთ და თუნდაც ბახისა, მოცარტისა და ბეთჰოვენის სიმფონიები მოასმენინეთ, იმას არ მოეწონება, თუმცა კი მთელი ევროპა აღტაცებაში მოდის ხოლმე... იგინივე, რომელნიც მოცარტისა და ბეთჰოვენის მუსიკით აღტაცებაში მოდიან, იგინივე ცხვირზევით აიცილებენ ხოლმე ჩვენს სიმღერასა, ჩვენს მუსიკასა, მაშინ როდესაც ჩვენ აღტაცებაში მოვდივართ ხოლმე. აქ მიზეზი მარტო გაუგებრობაა, არცოდნაა, და არა გრძნობამოკლებულობა, გრძნობადახშულობა“ (ჭავჭავაძე 1991: 277-278).

მომხობილი ციტატიდან ჩანს აგრეთვე ისიც, რომ ილია ჭავჭავაძე ნაზიარები იყო კლასიკურ მუსიკას. ამავე დროს ის აცნობიერებდა ამას არა მხოლოდ კულტურული მსმენელის დონეზე, არამედ მუსიკისმცოდნის თვალთაც. მისი სიტყვით, ყველა ერს არა აქვს მუსიკა განვითარების თანაბარ დონეზე. მაგალითად, ევროპამ დიდად გაუხსნო აზიას და ევროპული მუსიკა „დიდად გაბრწყინებულია... დახელოვნებული და ქვეყნიერობაზე უპირატესობს“, რომ ევროპულ და აზიურ მუსიკას შორის არსებითი განსხვავებაა, რომ აზიურ მუსიკასაც თავისი განვითარების გზა აქვს გასავლელი.

ილია ჭავჭავაძეს, როგორც თვითონ ამბობს, ბევრი ჰქონდა ნაფიქრი და მოსვენებას არ აძლევდა ერთი კითხვა, რომელზედაც პასუხს ვერ იღებდა სპეციალისტებისაგან: „სითამამედ მიგვაჩნია წარმოვთქვათ ერთი აზრი, რომელიც დიდი ხანია მოსვენებას არ გვაძლევს და რომელზეც პასუხი ჩვენთვის არავის მოუცია, თუმცა ბევრჯერ და ბევრგან ჩამოგვიგდია ამაზედ ლაპარაკი მუსიკის მცოდნე კაცთა შორის“. ეს იყო კითხვა ქართული ხალხური მუსიკის თვითმყოფადობის, თავისთავადობის საკითხი, კერძოდ, საერო და საეკლესიო მრავალხმიანი სიმღერა, როგორც თავად უნოდებს, „ბანით სათქმელნი“, რომლებიც არც ევროპულთან და არც აზიურთან მსგავსებას არ ავლენენ.

„რომ ქართული სიმღერა და გალობა ევროპიულს არა ჰგავს, ეგ აშკარაა და ამას არავითარი დამტკიცება არ სჭირია, როგორც გვარწმუნებენ მცოდნე კაცები... ქართული სიმღერა ხომ ევროპიულს სრულებით არა ჰგავს, ჰგავს კი აზიურსა? ჩვენ აქ სახეში გვაქვს ქართული საერო, თუ საეკლესიო, ბანით საგალობელნი და არა მარტოდ სათქმელნი. ყოველისფრით უნდა იგულისხმებოდეს, რომ უნდა აზიურსა

¹ თვით ლადო აღნიაშვილი მუსიკოსი არ ყოფილა, მისი დიდი დამსახურება ქართული ქართული კულტურის წინაშე მხოლოდ ამ გუნდის ჩამოყალიბებით არ შემოიფარგლება. ის იყო პირველი ქართველი, რომელმაც იმოგზაურა ფერეიდნელ ქართველებში, მათი ყოფა აღწერა. მას ეკუთვნის პირველი ნაშრომი ფერეიდნელი ქართველების შესახებ იხ. გოცირიძე 1987: 5.

რაშიმე ჰგვანდეს: საქართველო უფრო აზიაა, მისი ისტორია უფრო აზიის კულტურისა და ცივილიზაციის გავლენის ქვეშ იყო უკანასკნელ საუკუნემდე. მისვლა-მოსვლა, ისტორიული დამოკიდებულება, ისტორიული მეზობლობა აზიის ერთა თანა ჰქონია და რა საფიქრებელია, რომ ყოველს ამას არ ემოქმედნა აქაურს სიმღერათა მწყობრობასა და აგებულებაზედ. ვსთქვათ, რომ საეკლესიო გალობაზედ ზემოქმედება იქონია საბერძნეთის გალობამ მას შემდეგ, რაც ჩვენთან ქრისტიანობა შემოვიდა, რადგანაც ყოველისფერი საეკლესიო იქიდან მივიღეთ. ეს საერო სიმღერა თვითნაჩენია თავით, თავისითმყოფია, თვითმოარული, თუ საერთო რამაა აქვს აზიის სხვა ერთა სიმღერებთანა. მაგალითებრ, საფრანგეთის მუსიკას, გერმანიისას, იტალიისას — ბევრი მგზავსება აქვთ ერთმანეთში, ისეთი მგზავსება, რომ გაუჭირვებლად სრულიად თავისუფლად — ერთის ერის მუსიკა მეორისათვის პირდაპირ გასაგებია ... თუმცა ამასთანავე ყოველის ამა ერის მუსიკას თავისი საკუთარი ფერი აქვს ზედ დაჩნეული. ეგევე ითქმის, მაგალითებრ, აქაურს ბანით სათქმელს სიმღერებზედ და სპარსულებზედ? არა გვგონია, სულ სხვადასხვა არის...” (ჭავჭავაძე 1991: 279).

ამგვარად, ილია ჭავჭავაძე ხაზს უსვამს იმას, რომ საქართველოს ისტორიულად მეზობლობა და ურთიერთობა ჰქონდა აზიის ქვეყნებთან, მაგრამ ქართული მუსიკა არ ჰგავს არც სპარსულს და არც აზიის რომელიმე ხალხის მუსიკას. ამის შემდეგ ილია ავლენს პარალელს ევროპის — საფრანგეთის, გერმანიის, იტალიის მუსიკასთან და აღნიშნავს მათ შორის დიდ მსგავსებასაც და თითოეული მათგანის თავისთავადობასაც, რის მსგავს მოვლენასაც საქართველოსა და სხვა რომელიმე ხალხის მუსიკაში ვერ ხედავს. ილია დასძენს, არამცთუ რომელიმე ერის სიმღერას ჰგავს ქართული „ბანით სათქმელი“ (რესპ. მრავალხმიანი) სიმღერა, არამედ არის „საკუთარი, თვითნაჩენი, თვითმყოფი“ და ქართული სიმღერები „სრულიად ახალ ამბავს უნდა წარმოადგენდეს მუსიკის ისტორიისა და თეორიისათვის“ (ჭავჭავაძე 1991: 280).

ილია რომ კარგად იყო ჩახედული იმ საკითხებში, რასაც ზემოთ შევხებით, ჩანს რამდენიმე შენიშვნაში „ქართული ხოროს“ და ბატონ რატილის მიმართ. შესრულებული თერთმეტი ქართული სიმღერიდან „...ვერ ვიტყვი, რომ ყველა ქართული ხმები კარგად იყო გადაღებული, მაგრამ მაინც კიდევ ჩვენ მიერ ქება და დიდება ეკუთვნით ამ საქმის დამწყობთა“ და განაგრძობს — „იგი ნაკლულევანება, რომელიც ყოველს ახალ საქმეს აუცილებლად მოსდევს ხოლმე, და რომელიც აქ ვახსენეთ, უკეთესის სურვილით მოგვივიდა და არა წუნის დასადებად. ამისთანა საქმეში თვითონ წუნიც კი უნდა ჰმდუმარებდეს, იმიტომ რომ თვითონ საქმე ქველმოქმედებაა თავით თვისით“ (ჭავჭავაძე 1991: 281).

ეს წერილი დაწერილია კონცერტის (ჩატარდა 15 ნოემბერს) მოსმენისთანავე (დათარიღებულია 15-18 ნოემბრით, პირველი ნაწილი გამოქვეყნდა 18 ნოემბერს, მეორე — 19 ნოემბერს), ისე რომ ავტორს მის დასაწერად საგანგებოდ მომზადების დრო არც ჰქონია.

წერილიდან ჩანს, რომ ილია ნაზიარები იყო კლასიკურ მუსიკას და იცნობდა მას არა მხოლოდ გემოვნებიანი, კულტურული მსმენელის დონეზე. ილიას აქ დასმული აქვს ქართული ხალხური მუსიკის თვითმყოფადობის, თავისთავადობის საკითხი.

აღნიშნული წერილი ავლენს ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულებას საერთოდ მუსიკისადმი როგორც ხელოვნების დარგისადმი, მის განსვლულობასა და ერუდიციას. ამ წერილიდან ჩანს, რომ იგი იყო კლასიკური მუსიკის მსმენელი. ჩანს, რა კარგად აცნობიერებდა იგი ევროპისა და აზიის ხალხთა მუსიკალური ენის თავისებურებებსა და ქართული მრავალხმიანი სიმღერის მათგან პრინციპულად განსხვავებულობას, რაც არის თავისთავადობის საფუძველი, მის განსაკუთრებულად გამორჩეულ ადგილს მსოფლიოს ხალხთა მუსიკალურ კულტურაში.

ილია ჭავჭავაძის ეს წერილი არ იყო უბრალო გამოხმაურება თუნდაც ფრიად ღირსშესანიშნავ მოვლენაზე, არამედ ეს იყო ხმამაღალი განაცხადი ქართული მუსიკის ფენომენის, მისი ადგილის შესახებ მსოფლიო მუსიკალური კულტურის საგანძურში.

აქვე მინდა ორიოდ სიტყვით აღვნიშნო, რომ ილია ჭავჭავაძის შემოქმედება, მისი ცალკეული ნაწარმოებები, ლექსები ბევრი კომპოზიტორისთვის იქცა იმპულსად, შთაგონების წყაროდ. მის ტექსტებზე შექმნილია სიმღერები, ოპერები, გუნდები. დავასახელებ რამდენიმეს: ნიკო სულხანიშვილის გუნდი „გუთნური“, სიმღერა „გახსოვს ტურფავ“ (რომელიც ხალხურად ცხადდება ხოლმე), ვანო გოკიელის ოპერა „ქართველის დედა“, აკაკი ანდრიაშვილის ოპერა „კაკო ყაჩაღი“, სულხან ცინცაძის ოპერა „განდევილი“, იოსებ კეჭაყმაძის საგუნდო პოემების ციკლი ილიას ტექსტებზე, შავლეგ შილაკაძის გუნდი „ჩემი ლოცვა“, ალექსი მაჭავარიანის საფორტეპიანო პოემა „ბაზალეთის ტბა“, გრიგოლ ჩხიკვაძის სიმღერა „ნანა“, დაბოლოს, ყველასათვის კარგად ცნობილი რევაზ ლალიძის „ჩემო კარგო ქვეყანავ“.

დამონებანი:

ჭავჭავაძე 1987: ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტომი I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987; II, 1988; V, 1991.

ჭავჭავაძე 1988: ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტომი II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

ჭავჭავაძე 1991: ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტომი V. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

ჭავჭავაძე 1979: ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტომი X, თბილისი 1979.

გოცირიძე 1987: გოცირიძე გ. ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.

მინაშვილი 1986: მინაშვილი, ლ. ილია ჭავჭავაძე. თბილისი: „ნაკადული“, 1986.

რატომ არ დაიბეჭდა აკაკის „ჟულიკო“?

იშვიათად, მაგრამ მაინც მოხდება ხოლმე, რომ უფლის ნებით ერთსა და იმავე ეპოქაში ერს ორი დიდი მოღვაწე დაებადება. XIX საუკუნის 60-იან წლებში არაერთი შესანიშნავი ადამიანი გამოვიდა საზოგადო ასპარეზზე, რათა დაულალავად ებრძოლა ქვეყნის საკეთილდღეოდ. ერთმა თავად გამოარჩია მათ შორის ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი. ეს ორი ადამიანი ბედისწერამ და ხალხის ნებამ ერთ უღელში შეება, რომელიც ოროვემ ერთგულად ზიდა ნახევარი საუკუნის მანძილზე. ეს ორი დიდი მამულიშვილი, მართალია, ერთმანეთს უაღრესად დიდ პატივს სცემდა, მაგრამ თუ რაიმე სწორად არ მიაჩნდათ, პირველ რიგში ერთმანეთს უთითებდნენ. ბრბოსთვის გაუგებარი იყო, როგორ შეიძლებოდა გედავა შენთვის საყვარელ და პატივსაცემ პიროვნებასთან, ამიტომაც ათასგვარი ჭორი ვრცელდებოდა ილიასა და აკაკის შესახებ, რაც, ცხადია, მათ ურთიერთობაზე ზეგავლენას ვერ ახდენდა, თუმცა საქმეში ჩაუხედავ ბევრ ადამიანს უბნევდა თავგზას. ილია მისთვის ჩვეული აუღელვებლობით ხვდებოდა ამას, აკაკისათვის, როგორც „ფხუკიანი იმერლისათვის“, გაცილებით რთული იყო სიმშვიდის შენარჩუნება. განსაკუთრებით გართულდა ვითარება ილიასა და მანაბელს შორის მომხდარი განხეთქილების შემდეგ. აკაკიმ, როგორც ჩანს, საგანგებო განმარტების გამოქვეყნება განიზრახა. ამ წერილში პოეტი შენიშნავდა: „ორმოც წელიწადზე მეტია, რაც მე და ილია ერთმანეთს ვიცნობთ და არაოდეს ერთმანეთთან პირადი უსიამოვნება და უკმაყოფილება არ გვქონია. პირიქით, გარდა სიამ-ტკბილი შეყრა-შეხვედრისა და ზრდილობიან, დარბაისლურ სიტყვა-პასუხისა ერთი-მეორისაგან არა გვინახავს-რა და ან კი რა გვქონდა გასაყოფი, რომ ერთმანეთში უსიამოვნება მოგვესვლოდა? რა მაქვს მისთანა, რომ იმას შეეხარბოს? და ან რას ვეძებ მისთანას, რომ ილიას აქვს და მე მომენატროს? მართალია, ერთსა და იმავე განყენებულ მიზანს საზოგადოს და არა საპირადოს მიყვართ თავისკენ, მაგრამ გზა სხვადასხვაა და არ მოხერხდება, რომ ერთმანეთს გადაველობოთ და მსვლელობა შევუფერხოთ ერთმა მეორეს! „რომში ყოველი გზით შეიძლება შესვლაო“, - ნათქვამია და თუ ჩვენც, ერთი მიზნის მიმდევარი, ორი სხვადასხვა გზით მივდივართ ცალცალკე - ის აღმოსავლეთის და მე დასავლეთის გზით, ეს არ ნიშნავს უთანხმოებას და მტრობას. და ან კი რა საჭიროა, რომ როცა ილია თავის საკუთარი გზით მიისწრაფის, მეც მაშინ თან ვახლდე, მისი საგზალი მიმქონდეს და აბჟანდს დაუწევდე ხოლმე? ან როცა მე ჩემი გზით მივდივარ, რათ უნდა უეჭველად ჩემ გვერდში იდგეს ილია ჭავჭავაძე?... აკაკი ილიას ყოველგვარ ნაწერს ქების ტაშს არ უკრავს და ყოველ მის საზოგადო მოღვაწეობას არ ეთანხმება! სჩანს, რომ ემტერება და სძულსო. იგივე ჩემ შესახებაც ილიაზედაც ამას ჰფიქრობენ... თუ მტერზედაც კარგი ითქმის და მოყვარეზეც ცუდი, ვერ წარმოუდგენიათ“ (წერეთელი 2001: 102-103). ეს წერილი აკაკის არ დაუბეჭდავს.

სამწუხაროდ, ამ ორი დიდი ადამიანის შესახებ არასწორი აზრის გავრცელებას ზოგჯერ ისეთი პიროვნებებიც უწყობდნენ ხელს, რომელთაც პირველ რიგში ევალებოდათ, სხვისთვის გაექარწყლებინა უმართებულო შეხედულება. ამიტომაც გულისტკივილით აღნიშნავდა აკაკი ზემოხსენებულ წერილში: „რაც სოფლის მითქმა-მოთქმას ეპატივება, ის არ დაეთმობა მწერლობას და ჩვენი მნიგნობრებიც რომ ცოტათოდენ სიფრთხილეს დაიჭერდნენ, არ იქნებოდა ურიგო“ (წერეთელი 2001: 103).

XIX საუკუნის მინწურულს, კერძოდ, 1899 წელს გაზ. „ივერიის“ ფურცლებზე გახშირდა ლიტერატურული თავდასხმები აკაკი წერეთელზე. პოეტის აზრით, ამის მიზეზი კვლავ და კვლავ ცნობილი „ბანკობია“ იყო, რომელშიც მას თავისი უახლოესი მეგობრისა და ილია ჭავჭავაძის მონიშნაღმდეგის, ივანე მანაბლის, მხარე ეჭირა. „კრებულის“ ივნისის ნომერში აკაკიმ გამოაქვეყნა წერილი სათაურით „ჩვენი ბანკობია“. „ივერიის“ 20 ივლისის 153-ე ნომერში კი დაიბეჭდა ფელეტონი „ჩვენი მოღვაწეები, ანუ ციხე შიგნიდან გატყინილი“, რომელშიც მგოსანი მეტად უდიერად იყო მოხსენიებული. წერილს ხელს აწერდა „სილოვანი“ (სილოვან ხუნდაძე). აკაკის იგი ლექსადაც მოძღვრავდა, რომელიც ასე მთავრდებოდა:

თუ საქმითა შლი სიტყვით აღბეჭდილს,
ნიჭით თუნდ ცამდი იყო მაღალი,
ანმყოსგან პატივს ნურას თხოულობ,
ნიჭისთვის თავყანს გცემს მომავალი.

აგვისტოში ჟურნალმა „მომამბე“ გამოაქვეყნა კ. აბაშიძის წერილი „თავადი აკაკი წერეთელი და ქუთაისის ბანკი“. მასში ბევრი რამ იყო უსამართლოდ გაშუქებული და პოეტისათვის გულსატკენი. ამ სტატიიდან გარკვეული პრინციპით შერჩეული ადგილები გადმობეჭდა „ივერიამაც“.

აკაკიმ ვრცელი წერილით მიმართა ილია ჭავჭავაძეს (წერეთელი 1899) და სცადა გაერკვია, რამდენად შეესაბამებოდა მისდამი რედაქციის დამოკიდებულება რედაქტორისას: „იმდენი იცოცხლეთ, რამდენი თქვენ შესახებ წერილი „კრებულის“ რედაქციას მოსვლოდეს და მოდიოდეს დღესაც, მაგრამ ჩვენ-კი არ გამოგვეკონდეს საქვეყნოდ!.. არ ვბეჭდავთ, რადგანაც ზოგი მათგანი უმნიშვნელოა და ზოგიც ისე წერილმანი, რომ იმათ გამო თქვენისთანა კაცის უზრდელად შეხება და უკადრისად მოხსენება უმართებულობად მიგვანჩნია ... ვერ დავიჯერებ, რომ ეს სტატია, სადაც ამდენი უმართებულობაა, თქვენ ნაკითხული გქონდეთ დაბეჭდვამდე და თქვენის ნებართვით ყოფილიყოს „ივერიამში“ გადაბეჭდილი? ყოველ შემთხვევაში, ვუცდით თქვენს პასუხს, თქვენო ბრწყინვალეებავ, ბატონო რედაქტორო.“ ილიამ ეს წერილი უპასუხოდ დატოვა

სულ მალე „ივერიის“ საახალწლო დამატებაში (1900, 1) გამოქვეყნდა ლექსი „ფულიკო“, რომელსაც ხელს ვინმე „ზ“-ი აწერდა. ლექსი ფაქტობრივად, გახლდათ პაროდია აკაკის „სულიკოს“ თემაზე და მასში პოეტისათვის მეტად შეურაცხმყოფელი აზრები იყო გამოთქმული. ჩვენ შევეცადეთ დავგვედგინა, ვინ იყო ლექსის ავტორი. აღმოჩნდა, რომ ამ ფსევდონიმით რამდენიმე ადამიანი სარგებლობდა. ესენი არიან: იაკობ გოგებაშვილი, ფილიპე გოგიჩაიშვილი, ეგნატე ნინოშვილი და ალექსანდრე ყიფშიძე. ჩვენ ეჭვი თავდაპირველად ამ უკანასკნელზე მივიტანეთ, თუმცა ვერავითარი ხელწასაჭიდი საბუთი, გარდა იმისა, რომ იგი ამ პერიოდში აქტიურად თანამშრომლობდა „ივერიასთან“, ვერ მოვიპოვეთ. მის პუბლიკაციათა შორის ვერც ერთი ლექსი ვერ მოვიძიეთ და, საერთოდ, აღმოჩნდა, რომ იგი თითქმის არ ეხებოდა ლიტერატურულ საკითხებს. ამდენად, ფსევდონიმი ჯერჯერობით გაუხსნელი დარჩა.

„ფულიკოს“ წაკითხვით აღშფოთებულმა აკაკიმ შექმნა „ჟულიკო“. პოეტმა გამოიყენა 1899 წლის ივნისში მომხდარი ფაქტი, რომელიც მაშინ დიდი მითქმა-მოთქმის საბაზი იყო და ერთგვარ ჩრდილს აყენებდა ილია ჭავჭავაძის რეპუტაციას.

საქმე ეხებოდა სათავადაზნაურო ბანკის ბაქოს სააგენტოს, რომლის გამგეც პავლე (პალიკო) ყიფიანი იყო. 1899 წლის იანვარში ილია ჭავჭავაძის მიერ ბაქოში ჩატარებულმა რევიზიამ მხოლოდ ორი უმნიშვნელო დარღვევა აღმოაჩინა. რაკი ბაქოდან პ. ყიფიანის შესახებ ცუდი ამბები ჩამოდიოდა, იმავე წლის აპრილში ბანკმა მეორე კომისია მიაავლინა ნ. ანდრონიკაშვილის ხელმძღვანელობით (წევრები: ა. ვახვახიშვილი, გ. ჟურული, ი. ჭავჭავაძე და ბუხჰალტერი ლვამიჩავა). კომისიამ მუშაობა 10 მაისს დაასრულა და უამრავი დანაშაულებრივი ფაქტი აღნუსხა, რომელთა საფუძველზეც პ. ყიფიანის წინააღმდეგ სისხლის სამართლის საქმე აღიძრა. იგი გადააყენეს თანამდებობიდან და მის ნაცვლად ი. მანსვეტაშვილი დანიშნეს. პ. ყიფიანმა მოახერხა პარიზში გაქცევა. მან გაიტაცა 26 858 მანეთი. საბოლოო ჯამში გამგეობას თავისი უყურადღებობა 53 933 მანეთი დაუჯდა (თელია 1989: 218-219). ცხადაა, ეს შემთხვევა ილიას მონინალმდეგეებისთვის „მსუყე ლუკმა“ აღმოჩნდა.

„კვალში“, რომელიც ქართველი მარქსისტების პირველი ლეგალური ორგანო იყო (ამას იმპერიის მასშტაბით იმ დროისათვის ანალოგი არ მოეძებნებოდა), ეს ფაქტი ასე გაშუქდა: „ორში ერთი: მას (ი. ჭავჭავაძეს — ნ.ფ.) ან არ მოუხდენია რევიზია და მამასადამე ვერც რამეს აღმოაჩენდა, ან მოახდინა, მარა იმდენათ ზერელეთ, რომ აშკარა ფაქტები ვერ შეამჩნია“. „კვალის“ მხრიდან თავდასხმა მოულოდნელი არ იქნებოდა ილიასათვის. ეს პერიოდული ორგანო 1898 წლიდან ნ. ჟორდანიას ხელში იყო და მხოლოდ ერთი წლის მანძილზე შეინარჩუნა ერთგვარი ნეიტრალიტეტი. 1900 წლიდან კი „ივერიისა“ და „კვალის“ ფურცლებზე ქართული სათავადაზნაურო ბანკის გამო ილიასა და ჟორდანიას შორის მწვავე კამათი გაჩაღდა. საგულისხმოა, რომ ჯერ კიდევ 1897 წელს, როცა ინგლისიდან საქართველოში დაბრუნებულმა ნ. ჟორდანიამ მოლაპარაკება გამართა „კვალის“ მფლობელებთან ან. თუმანიშვილთან და გ. წერეთელთან და ხალხში ხმა დაირხა, „კვალი“ სოციალ-დემოკრატების ხელში გადადისო, ილიამ დააპირა მოვლენათა განვითარებისათვის დაესწრო და ჟორდანიას თავის ბანაკში გადმოებირებინა. თავად ჟორდანიას საინტერესო მოგონების თანახმად, ილიამ მას მიუგზავნა ალ. ყიფშიძე, თავისთან დაიბარა და „ივერიის“ რედაქტორობა შესთავაზა. ჟორდანიამ დრო ითხოვა მოსაფიქრებლად, თუმცა წინადადების მიღება არც უფიქრია. როცა საბოლოოდ უარი განუცხადა შეთავაზებაზე, ილიას უთქვამს: „თქვენი ნებაა. იმედი მაქვს, ერთმანეთს ხელს არ შეგუშლით“. ჟორდანიას თქმით, მან ეს სიტყვები თავდაუსხმელობის პირობად მიიღო და დაიცვა მანამ, სანამ თავად „ივერიამ“ არ დაარღვია იგი.

ილია ჭავჭავაძეს არც ბაქოს მოვლენებთან და არც „კვალის“ პუბლიკაციასთან დაკავშირებით არანაირი კომენტარი არ გაუკეთებია. არც აკაკის დაუბეჭდავს თავისი „ჟულიკო“, თუმცა იგი საზოგადოების გარკვეულ წრეებში მაინც გავრცელებულა და „ივერიის“ მხარდამჭერთა იმდენად მძაფრი უკმაყოფილება გამოუწვევია, რომ აკაკის „საპასუხო წერილი“ (წერეთელი 2001) დაუნერია. მასში პოეტი ორ გარემოებაზე ამახვილებს ყურადღებას: 1. მის წინააღმდეგ ამხედრებული „ახალშობის რაინდები“ ორგულსა და მოღალატე უწოდებდნენ და მთელი საქართველოს სახელით სთხოვდნენ, გარიდებოდა ქვეყანას; 2. ამ ადამიანების აგრესია გაუგებარი იყო, რადგან აკაკი მათ პიროვნულად არასოდეს შეხებია და არც გაუკრიტიკებია; პოეტის განმარტებით, გარკვეული წრეების გაღიზიანება გამოიწვია მისმა იგავებმა. სწორედ იმ იგავებმა, რომლებიც 27 წლის წინ დაინერა და თავის დროზე დღეს განაწყენებულთა მამების რისხვა დაატეხა თავს. „იგავ-არაკი ცხოვრების სარკეა. მესარკეს ის კი არა აქვს მიზნად, ესა და ეს მახინჯი გავაჯავროო! არა, ის საზოგადოდ ჰფიქრობს: აი მე ამ სარკეს ვაკეთებ, დეე, ყველამ ჩაიხედოს შიგ, მშვენიერმაც და მახინჯმაც, წმინდამაც და გასვრილმაც. ჩაიხედონ და სასარგებლოდ გამოიყენონო!“ საკვირველია, მაგრამ აკაკის არც ეს წერილი გამოუქვეყნებია. საკითხავია, რატომ მოერიდა პოეტი თავისი სამართლიანი გულისწყრომის საქვეყნოდ გამოცხადებას? „საპასუხო წერილი“ დაინერა 1900 წლის 5 მარტს. შესაძლოა, აკაკიმ ანგარიში გაუწია „ივერიისში“ მაისში გამოქვეყნებულ ცნობას, რომ ილია ავადა და სამკურნალოდ გერმანიაში უნდა გაემგზავროს. თუმცა, ჩვენი აზრით, გარდა ილია ჭავჭავაძისადმი უღრმესი პატივისცემისა და მისი ჯანმრთელობის მდგომარეობის გათვალისწინებისა, სხვა მიზეზიც უნდა არსებობდეს. ვფიქრობთ, მას უნდა შეეტყო ისეთი რამ, რაც მოვლენებს სრულიად სხვაგვარ შუქს მოჰფენდა.

აკაკი ბაქრადე თავის მონოგრაფიაში „ილია ჭავჭავაძე“, სხვათა შორის, ეხება ბაქოს სააგენტოს უცნაურ ინციდენტსაც და გამოთქვამს მეტად საგულისხმო ვარაუდს: ვინაიდან სარწმუნო წყაროების მიხედვით, ემიგრაციაში მყოფი პ. ყიფიანი აქტიურად მონაწილეობდა შვეიცარიაში იარაღის შესყიდვისა და საქართველოში შემოგზავნის საქმეში, ხომ არ მიავლინა იგი თვითონ ილიამ კონსპირაციულად საზღვარგარეთ, რათა მოემზადებულყოფიერად მომავალი ბრძოლისათვის? თუ ეს მართლაც ასეა, ცხადაა,

ილია სიმართლეს ვერ იტყოდა. ამ შემთხვევაში ყველაზე გონივრული მომხდარის უკომენტაროდ დატოვება იქნებოდა.

მართალია, ძნელი სათქმელია, კონკრეტულად რა მოხდა, მაგრამ გარკვეული ვარაუდის გამოთქმა მაინც შესაძლებლად მიგვაჩნია. საქმე ისაა, რომ ქართული ემიგრაციის არცთუ ისე მრავალრიცხოვანი წევრები შესანიშნავად იცნობდნენ ერთმანეთს და თუ რომელიმე მათგანის რეპუტაცია შელახული იყო, მნიშვნელოვან საქმეს მასთან არ დაიჭერდნენ. ან განსვენებულმა ბატონმა გურამ შარაძემ საქართველოში ჩამოიტანა პარიზის ემიგრაციის არქივი. მასში პ. ყიფიანის შესახებ ფაქტობრივად ვერაფერი აღმოვაჩინეთ (როგორც ცნობილია, იგი ბრიუსელში ცხოვრობდა, ხოლო იქაური არქივი ჯერაც შეუსწავლელია), თუმცა ჩვენი ყურადღება მიიქცია გაზეთ „თეთრი გიორგის“ 1931 წ. ივნისის 41-ე ნომერში დასტამბულმა ნეკროლოგმა. გაზეთის რედაქცია მწუხარებით იუნყება, რომ „ბრიუსელში (ბელგია) გარდაიცვალა პავლე (პალიკო) ყიფიანი, „დიდი ხნის ემიგრანტი და ცნობილი პატრიოტი“. სადავოდ არ მიგვაჩნია ის გარემოება, რომ თუ პალიკო ყიფიანს ემიგრანტთა შორის ხაზინის ქურდის სახელი ექნებოდა, მას არც იარაღის შესყიდვის საქმეში ჩარევდნენ და არც ნეკროლოგში მოიხსენიებდნენ როგორც პატრიოტს. ჩვენი აზრით, ბრიუსელში დაცული ქართველ ემიგრანტთა არქივის შესწავლა თავის დროზე დაადასტურებს აკ. ბაქრაძის ვარაუდს. მიგვაჩნია, რომ სწორედ ეს გარემოება უნდა გამხდარიყო აკაკის დუმილის მიზეზიც. რაღა თქმა უნდა, თუკი აკაკისათვის ცნობილი გახდებოდა, რომ მომხდარი დანაშაულებრივი ფაქტის უკან საქვეყნო საქმე იდგა, იგი თავს უფლებას აღარ მისცემდა, პირადი თავმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად გამოეყენებინა შექმნილი ვითარება. ალბათ, ამით უნდა აიხსნას, რომ „უულიკოცა“ და „საპასუხო წერილიც“ გამოუქვეყნებელი დარჩა.

დამონშებანი:

წერეთელი 1899: წერეთელი ა. აკაკის კრებული 1899, ოტომბერი, 10.

წერეთელი 2001: წერეთელი ა. უცნობი აკაკი, თსუ გამომცემლობა 2001.

თელია 1989: თელია ა. ქართული სათავადაზნაურო ბანკი და ილია ჭავჭავაძე, თბ., 1989.

ილია ჭავჭავაძის “ოსმალის საქართველო”:
ეროვნული ერთიანობის კონცეფცია

ილია ჭავჭავაძის ბიოგრაფიაში (1914) გრიგოლ ყიფშიძე (1856-1921) წერს:

“ლაზისტანის ინტერესი კი მაშინ ამტყდარმა რუს-ოსმალის ომმა გამოიწვია. ამ ომმა სხვა იმედებიც აღძრა, მაგრამ ბოლოს იმ “იმედისა დიდისა” ძირს დიდი აღარა დარჩა-რა.

საინტერესო იყო ჟურნალში [ივლისხმება: “ივერია”] წერილები თვით ილიასი. ერთს მათ შორის თვითონაც გაიხსენებდა ხოლმე ათასში ერთხელ. იქ გამოთქმულია, სხვათა შორის, ის აზრი, რომელიც შემდეგ, სამი-ოთხი წლის უკან რენანმა განმარტა თავის ნიგნაკში: [“რა არის ერი”]. წერილი გულ-თბილად არის დანერვილი, გახსენებულია წარსული, როცა მესხნი და ტაო-კლარჯინი ჩვენთან იყვნენ ძმურად ერთს ფერხულში ჩაბმულნი და მესვეურობდნენ, პირველობდნენ კიდევ საქართველოს კულტურის აღორძინებაში” (ყიფშიძე 1987: 69).

ამის მოჰყვება მოზრდილი ამონაწერი ხსენებული წერილიდან, რის შემდეგაც ილიას პირველი ბიოგრაფი განაგრძობს:

“რენანის ნიგნაკის დედა-აზრიც ეს იყო. ერის დამახასიათებელი თვისება არც ერთ ტომობაა, არც ერთ სარწმუნოება, არც ერთ ენიანობაო. ერთის ერის ერად შემქმნელი, ერთ ერად გარდამქცევი საერთო წარსულია, იმ წარსულში გამოვლილი ჭირი და ლხინიაო” (ყიფშიძე 1987: 70).

როგორც გრიგოლ ყიფშიძის მიერ მოყვანილი ციტატიდან დასტურდება, ავტორი გულისხმობს პუბლიცისტურ წერილს “ოსმალის საქართველო”, რომელიც ანონიმურად გამოქვეყნდა 1877 წელს ყოველკვირეული “ივერიის” 9-ე ნომერში (ცენზურის ნებართვა გაცემულია იმ წლის 28 აპრილს).

პირველ ყოვლისა, უნდა განისაზღვროს, რას უნყებას გვანდის ილიას ბიოგრაფი ამ ტექსტის შესახებ?

ა) ატრიბუცია: ანონიმურად გამოქვეყნებული ტექსტის ავტორია ილია ჭავჭავაძე¹;

ბ) ისტორიული გარემო: ტექსტი განაპირობა რუსეთ-თურქეთის ომმა (1877-1878) და მასთან დაკავშირებულმა იმედებმა ქართველთა შორის, რაც გულისხმობს ოსმალეთის შემადგენლობაში მყოფ ქართულ მიწათა დაბრუნებას²;

გ) ავტორისმიერი დამოკიდებულება: საკუთარ ტექსტს ილია გამოარჩევდა — *“გაიხსენებდა ხოლმე”*, ე. ი. მნიშვნელოვნად მიაჩნდა და დაიმონებდა;

დ) შინაარსი: სამცხისა და ტაო-კლარჯეთის მკვიდრ ქართველთა მონაწილეობა მთლიანი ქართველობის ადრინდელ ისტორიულ, სახელმწიფოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაში, რომლებიც ერთ დროს *“პირველობდნენ კიდევ კულტურის აღორძინებაში”*;

ე) კონცეფცია: ერის (= ეროვნული მთლიანობის) განმსაზღვრელი ნიშანი არაა არც ტომობრივობა, არც სარწმუნოება და არც ენა, არამედ ისტორიის ერთობა;

ვ) ევროპული ინტელექტუალური კონტექსტი: ტექსტის კონცეფცია ენათესავება ერნესტ რენანის შემდგომდროინდელ კონცეფციას ერის შესახებ.

რა თქმა უნდა, წერილის არსის გასაგებად ყველაზე მნიშვნელოვანი ამ ჩამონათვალიდან ილიას კონცეფციის ყიფშიძისეული ინტერპრეტაციაა (რენანთან მიმართებაში), მაგრამ მის გასააზრებლად და მისი ადეკვატურობის შესაფასებლად, პირველ ყოვლისა, იმ ციტატის წაკითხვა აუცილებელი, რომელიც ბიოგრაფს მოჰყავს. ეს ციტატა ამგვარია³:

“ყოველი ერი თვისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თვისის სულის ღონეს, თვისის სულის ბგერას, თვის ზნეობითს და გონებითს აღმატებულებას, თვის ვინაობას, თვის თვისებას. ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარ-ტომობისა ისე არ შეამსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა. ერი, ერთის ღვანლის დამდები, ერთს ისტორიულს უღელში

¹ სახელწოდებით “ოსმალის საქართველო” იმ ხანებში “ივერიაში” ცხრა ტექსტი გამოქვეყნდა, მაგრამ ტექსტოლოგები ილიასეულად მხოლოდ ამ ერთ მათგანს მიიჩნევენ. ტექსტის ატრიბუციის შესახებ იხ. ჭავჭავაძე 1955: 395-397; ჭავჭავაძე 1997: 616-617.

² ილიას დამოკიდებულების შესახებ რუსეთ-თურქეთის ომის, მასში ქართველთა მონაწილეობისა და მისი მეშვეობით ქართულ მიწათა დაბრუნების მიმართ იხ. ინგოროყვა 1957: 128-133.

³ ტექსტი მოგვყავს ილიას აკადემიური ოცტომეულის მიხედვით, რადგან ყიფშიძისეული დამონებმა ორიოდ ადგილას რამდენადმე განსხვავდება მისგან მეტად არსებითი ცნებების მოწოდებისას: *“ყოველი ერი თვისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თვისის სულის ღონეს, თვისის გულის ბგერას, თვისის ზნეობითს და გონებითს აღმატებულებას, თვის ვინაობას, თვის თვითებას. ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა. ერი ერთის ღვანლის დამდები, ერთს ისტორიულს უღელში ბმული, ერთად მებრძოლი, ერთსა და იმავე ჭირსა და ლხინში გამოტარებული ერთსულობით, ერთგულობით, ძლიერია”* (ყიფშიძე 1987: 70-71, — განსხვავებანი ხაზგასმულია; შდრ. ჭავჭავაძე 1955: 9)

ბმული, ერთად მებრძოლი, ერთსა და იმავე ჭირსა და ლხინში გამოტარებული — ერთსულობით, ერთსულობით, ძლიერია” (ჭავჭავაძე 1997: 56).

ყიფშიძის მიერ ამ მონაკვეთის მოყვანა სავსებით ბუნებრივია: ის არა მარტო იწყებს ილიასეულ წერილს, არამედ მის მთავარ სათქმელსაც გამოხატავს.

მაინც რა არის ეს სათქმელი?

ილიას მიაჩნია, რომ თავისი ისტორია ერს ანიჭებს:

ა) “სულის ღონეს”: სულიერ ძალას, გამძლეობას, მოქმედების უნარს;

ბ) “სულის ბგერას”: შინაგან ტონალობას, ცხოვრების შიდასტილს, შინაგან განცდას;

გ) “ზნეობითს და გონებითს აღმატებულებას”: მორალური და ინტელექტუალური ზრდის, განვითარების, ამაღლების უნარს;

დ) “ვინაობას”: იდენტურობას, თვითობას, ეროვნულ მეობას, — იმას, რაც მას სხვა ერებისაგან გამოარჩევს;

ე) “თვისებას”: ეროვნულ ხასიათს, თავისებურებებს, ზნეს.

ყველა ამ ნიშნის ჩამოყალიბებას ერის გამოხატულებაში განაპირობებს ისტორია, ხოლო ამ ნიშნების ერთობლიობა ანუ ის საგანძური, საიდანაც ერი თავისი ცხოვრებისეული განვითარებისას საზრდოობს, ისტორიაა. როგორც ილიას მიაჩნია, ერის ერთიანობისათვის საერთო ისტორიის მნიშვნელობას ვერ შეედრება ვერც ენის, ვერც სარწმუნოების, ვერც გვარტომობის (= სისხლისმიერი) ერთობა. ადამიანებს ერთმანეთთან აკავშირებს — და ერად კრავს! — სწორედ ერთად გავლილი ისტორია თავისი ჭირითა და ლხინით, თავისი დამარცხებებითა და წარმატებებით. ილიას აზრით, ვერაფერი ჩამონაკვეთავს ისე ადამიანთა კავშირს ერად, როგორც ისტორია.

და კიდევ: მართალია, ერის დარღვეულ ნაწილთა შორის მაინც ყოველთვის არსებობს მაკავშირებელი ირაციონალური სწრაფვა (“*იღუმალი შემსჭვალულება, იღუმალი მიმზიდველობა*”), მაგრამ ერთიანობის შესუსტებული გრძნობის გასაღვივებლად ისევე აუცილებელია, “*რათა იფეთქოს, იჭეკოს დაძინებულმა ისტორიამ*” (56)¹.

ამგვარი შემთხვევები დროს მოაქვს და ერთ ამგვარ შემთხვევად ილიას ოსმალის საქართველოს მთლიან საქართველოსთან შეერთების შესაძლებლობა მიაჩნია (რაც რუსეთსა და ოსმალეთს შორის 1877 წელს გაჩაღებულმა ომმა მოიტანა), ხოლო ამ გარემოებაში კი კიდევ ერთხელ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიულ ერთობას, თუმცა არც სისხლისმიერი და არც ენისმიერი ერთობაა დავინწყებული (“*გარდა იმისა, რომ ჩვენ ვართ ერთი სისხლისა და ხორცისანი, ერთისა და იმავე ენით მოლაპარაკენი, ერთი ისტორიაცა გვექონია*” — 56). ტექსტში აქ პირველადაა დადასტურებული ერთი ერის ამ ორად გახლეჩილი ნაწილის სისხლისა და ენის ერთობა, ხოლო რამდენიმე სტრიქონის შემდეგ ნახსენები იქნება სარწმუნოებაც, ოღონდ არა როგორც ერთიანობის ერთ-ერთი საფუძველი (რაც შეუძლებელი იყო, რადგან ოსმალის საქართველოში მცხოვრები თანამემამულენი, ილიას ცნობით, იმჯერად ერთიანად მუსლიმები იყვნენ, რასაც ტექსტის ბოლო ნაწილში დაეთმოთა ყურადღება), არამედ როგორც ადრეული ნიშნები ისტორიული ერთობისა: საზღვარსაქეთა თუ საზღვარსიქითა ქართველები ერთ დროს, სხვა ღირებებულებთან (სწავლა-განათლება, ერთმმართველობა) თანაბრად, სარწმუნოებისათვისაც — ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის — მხარდამხარ და ერთად იბრძოდნენ: “*ის საქართველოს ნაწილი, რომელიც დღეს ოსმალის ხელშია, მედგრად იბრძოდა ჩვენის სარწმუნოების, განათლების, ერთ-მთავრობის დადგინებისათვის*” (57).

ქრისტიანობის თემა შემდგომ ისევე ჩნდება ტექსტში, როგორც ქვეყნის საერთო ისტორიაში სამხრეთ საქართველოს პირველობისა და მეწინავეობის ნიშანი: “*პირველად ქრისტიანობამ იქ, სამცხე-კლარჯეთში მოიკიდა ფეხი ანდრია მოციქულის მოძღვრებითა, მაშინ როდესაც ქართლ-კახეთში ჯერ კიდევ კერპმსახურება სუფევდა*” (57). იმჟამინდელი დაპირისპირებაც ქართლსა და სამცხე-კლარჯეთს შორის მხოლოდ სარწმუნოებრივი ყოფილა: კერპთაყვანისმცემელმა მეფე ადერკიმ “*საშინელი ბრძოლა აუტეხა სამცხე-კლარჯეთს, მაგრამ სამცხე-კლარჯეთში ქრისტიანობა არამც თუ მოისპო, პირიქით უფრო გავრცელდა და დამკვიდრდა ჯერ ისევ წმინდა ნინოს მოსვლამდე*” (57). ამდენად, თუ ქართლში ქრისტიანობის გავრცელება წმიდა ნინოს სახელს უკავშირდება, სამცხესა და კლარჯეთში ახალ სარწმუნოებას — საუკუნეებით ადრე — წმიდა ანდრია მოციქული უდებს სათავეს.

სხვათა შორის, ღირსშესანიშნავია, რომ თავის ამ წერილში ილია საქართველოს წარსულის მიმოხილვას, ფაქტობრივად, ქვეყანაში ქრისტიანობის შემოსვლით იწყებს (ამჯერად ყურადღების მიღმა დავტოვოთ ილიას ამ ისტორიული მიმოხილვის სიზუსტე და წყაროები, რაც იმდროინდელი საისტორიო ცოდნითაა განპირობებული, თუმცა აღსანიშნავია, რომ თუნდაც მწერლის ისტორიული კონცეფცია, თუნდაც მის მიერ მოწოდებული ფაქტობრივი ცნობები დიდად საკამათოდ არც დღევანდელი გადასახედიდან ჩანს).

ყურადსაღებია, აგრეთვე, რომ ეროვნული ერთიანობის წადილის გამოვლინებად და მიღწევად ილია მიიჩნევს 586 წელს ქართველი (და უკვე აღარა ბერძენი) კათალიკოზის აღსაყდრებას და ქართულ მიწებზე მისი სამღვდელმთავარო უზენაესობის აღიარებას, თუმცა მწერალს ეს ფაქტი ამგვარი სწრაფვის მაინც პალიატივურ ფორმად მიაჩნია: “*ამგვარად მთელის საქართველოს ერთობის წადილს ცოტად თუ ბევრად კმაყოფილება მიეცა, სულიერად მაინც, თუ არ ხორციელად*” (57). ეროვნული ერთობის გადამწყვეტ გამოვლინებად უფრო მეტად ქართულ მხარეთა სახელმწიფოებრივი გაერთიანებაა მიჩნეული, რაც ნელ-ნელა ხორციელდებოდა კიდევ, განსაკუთრებით, არტანუჯელი

¹ შემდგომ გვერდები მითითებულია წიგნის დაუსახელებლად, — იგულისხმება შემდეგი გამოცემა: ჭავჭავაძე 1997.

ბაგრატიონების მეთავეობით. ერთიანობის იმპულსი ისევ კლარჯეთიდან მოდიოდა! აქ ილია კიდევ ერთხელ იხსენებს ქრისტიანობის დაცვისათვის სამხრელ ქართველთა ღვაწლს: როცა არაბების მიერ ქართულ მიწათა დაპყრობის შემდეგ დამპყრობლები ქართველთა შორის ისლამის გავრცელებას ცდილობდნენ, *“ეხლანდელი ოსმალეთის საქართველო ქრისტიანობისათვის იღწვოდა ბაგრატიონების მეთაურობითა და წინამძღომელობითა”* (58). ამ კონტექსტიდან არ მჟღავნდება, ნიშნავს თუ არა ამ შემთხვევაში ქრისტიანობისათვის ბრძოლა ქართველობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლას (რაც XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი ცნობიერებისათვის სრულიად ბუნებრივად ჩანს!): თუ ამ გაბრძოლებას რელიგიური შინაარსი ჰქონდა, მაშინ რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ისევ ამგვარი შემოტევა — ამჯერად არა არაბების, არამედ ოსმალთა მხრივ — იქაურ ქართველთა შორის ქრისტიანობის დამარცხებით დამთავრებულა (რადგან იმ მხარეში სწორედ ისლამმა გაიმარჯვა), ხოლო თუ ეს იყო ბრძოლა ქართველობის შესანარჩუნებლად, მაშინ ოსმალთა ქართველებს, სარწმუნოების დაკარგვის მიუხედავად, ქართველობა მაინც მტკიცედ შეუნარჩუნებიათ, რასაც ილია ამავე ტექსტში — ორიოდ გვერდის შემდეგ — უეჭველობით აღნიშნავს და ადასტურებს.

შემდგომ ილია მიმოიხილავს ამ მხარის ღვაწლს ქართული ქრისტიანული კულტურის ჩამოყალიბებაში, რაშიც იგი გულისხმობს მის მიერ მოხსენიებულ ქრისტიანული არქიტექტურული ძეგლების აღმშენებლობას, სწავლა-განათლებლას, ქრისტიანული ლიტერატურის თარგმნას¹. ამას გარდა, ღირებულადაა მიჩნეული საგანმანათლებლო ურთიერთობანი საბერძნეთთან და ისევ არაა დავიწყებული სამხრელ ქართველთა ღვაწლი ქრისტიანობის დასაცავად და გასაძლიერებლად, ოღონდ ამჯერად არა ბრძოლის ველზე, არამედ სულიერ კერათა მეშვეობით: *“ქრისტიანობის განმტკიცებისათვის ანესებდნენ მონასტრებს”*, მაგრამ იქვე, საგანგებოდაა აღნიშნული ამ მონასტრების საერო-სამოქალაქო დანიშნულება: *“რომლებშიც ყმანვილებისათვის სასწავლებელთ მართავდნენ”* (58). ამავე დროს, ნაჩვენებია ორი რელიგიის დაპირისპირება ინტელექტუალურ ასპარეზზე (*“როდესაც ტფილისსა და გარშემო ადგილებში არაბები მაჰმადიანობის გავრცელებას მეცადინებდნენ თავისი არაბულის ნიგნების მეშვეობითა”*... — 58) და ამჯერადაც ქართველ ქრისტიანთა სულიერ-ინტელექტუალური საქმიანობის სარბიელი ისევ სამცხე-კლარჯეთია.

ილია, აგრეთვე, ყურადღებას უთმობს სამცხის საერო კულტურას, რის ერთადერთ, მაგრამ მთავარ დასტურდაც იგი მოიხსენიებს “ვეფხისტყაოსნის” ავტორს, რომელიც, მწერლის თვალსაზრისით (და ტრადიციული შეხედულებით), *“იმ მხრის კაცი იყო”* (58), რადგან *“რუსთავის დაბა, რომელსაც თავის სამშობლოდ იხსენიებს რუსთაველი, სამცხე-საათაბაგოშია”* (58). ქართული ცნობიერების, ეროვნული ტრადიციისა და კულტურის ცენტრალური ტექსტიც² ამ მხარეში წარმომობილა!

ილიას მიაჩნია, რომ რაც კი ძველ საქართველოში ღირებულად მიჩნეულა ადამიანური მოღვაწეობის მხრივ — *“სწავლა, განათლება, მამულისათვის თავგამეტებული სიყვარული”* (58) — მისი აკვანიც და სამარეც სამხრეთ საქართველოში ყოფილა. ამდენად, კულტურული ერთობა (საკუთარი ქვეყნისადმი ემოციური დამოკიდებულების გვერდით) ეროვნული ერთიანობის ერთი უმთავრესი გამოვლენებაა, — სახელმწიფოებრივ, რელიგიურ, სტრატეგიულ ერთობასთან ერთად, რაც მთლიანობაში ქმნის სწორედ ეროვნული ერთიანობისათვის გადამწყვეტ და განმაპირობებელ ისტორიის ერთობას.

საქართველოს სახელმწიფოებრივი დაშლისა და სამხრეთ საქართველოს ცალკე გამოყოფის შემდეგ შესამჩნევი ბზარი გაუჩნდა ამ საუკუნოვან ეროვნულ ერთიანობას, მაგრამ კარგა ხანს მაინც შენარჩუნებული იყო სარწმუნოებრივი ერთობა, რადგან ეს კუთხე ჯერ ისევ ქრისტიანობის მყარ სიმაგრედ რჩებოდა: *“1625 წლამდე სამცხე-საათაბაგოს მთავრებს მტკიცედ ეპყრათ ქრისტიანობა”* (59), და ამ შემთხვევაში სარწმუნოების ერთგულება ეროვნული თვითობის ერთგულების თანაბრად წარმოიჩინდება: *“ოსმალებმა ვერ დააკლეს რა ვერც სარწმუნოებასა, ვერც ქართველობის გვარტომობასა”* (59), თუმცა ტექსტის ამ მონაკვეთში სარწმუნოება და ეროვნება მკაფიოდაა გამიჯნული ერთმანეთისაგან.

რაკი სამცხე-საათაბაგოს სახელმწიფოებრივად ცალკე გამოყოფის შემდეგაც იქაური ქართველები, როგორც აღინიშნა, ისევ ინარჩუნებენ ქართველობას, ეს იმას მეტყველებს, რომ სახელმწიფოებრივი ერთობის დაშლა ვერ შლის ეროვნული ერთიანობის შეგნებას.

მაგრამ მომდევნო ხანაში იწყება სარწმუნოებრივი ერთობის დაშლაც, — იწყება სამცხე-საათაბაგოს თანდათანობითი გამუსლიმების პროცესი: *“იქ დარჩენილთა მიაღებინეს მაჰმადიანობა, ზოგს ძალდატანებითა, ზოგს მოტყუებითა და მაცდურობითა”* (59). იქაურობის იმჟამინდელი საერთო რელიგიური სურათი კი ილიას მიერ ამგვარადაა დახატული: *“სამღვდელონი და ეპისკოპოზნი მოსწყვიტეს, საყდრები დასძარცვეს, და ყოველი სამლო-საერო ნიგნები ცეცხლს მიჰსცეს. ჩვენი მოძმე ქრისტიანი ხალხი დარჩა უწინამძღვროდ, უმოძღვროდ, უეკლესიოდ და სასონარკვეთილი, მწარედ დაჩაგრული, უწყალოდ დევნილი და განადგურებული, ნელ-ნელად მიეცა მაჰმადიანობასა”* (59).

თუმცა ილიას ცნობით, ზოგ სამხრელ ქართველს მაინც შეუნარჩუნებია ფარულად ქრისტიანობა, და ხანდახან იმასაც კი ახერხებენ, რომ შვილები მოსანათლავად ქართლში გადმოიყვანონ, ანდა ისევ

¹ სხვათა შორის, ილია აღნიშნავს, რომ *“სამცხე-კლარჯეთის ქართველნი სამლო და საერო ნიგნებს ქრისტიანობისას ჰსთარგმნიდნენ”* (58), რაც იმას მეტყველებს, რომ ილია ქრისტიანულ ლიტერატურაში ჩართავს როგორც საკრალური შინაარსის ტექსტებს, ისე საერო, ოღონდ ქრისტიანული მიმართულების, ქრისტიანული სულისკვეთების ტექსტებს, მაგრამ მათ, ამავე დროს, ერთმანეთისაგან მიჯნავს კიდევ, რაც — ერთიცა და მეორეც — მეთოდოლოგიურად სრულიად გამართლებული და, ალბათ, გაცნობიერებული მიდგომაა.

² შდრ. “გლახის ნაამბობი”: *“ეს ნიგნი არის ქართველების გულის საუნჯე”* (ჭავჭავაძე 1988: 160).

იდუმალად ჯვარი დაინერონ (59). (როგორც ჩანს, არც ილიამ და არც ქართველმა საზოგადოებამ იმჟამად ჯერ არ იცოდა, რომ მართალია, სამცხეში გაუჩინარდა აღმოსავლურ-ბიზანტიური ეკლესიის კვალი, მაგრამ ოსმალეთის შემადგენლობაში აღმოჩენილ სამხრეთ საქართველოს მიწებზე მცხოვრებთა დიდი წილი მტკიცედ ინარჩუნებდა კათოლიკურ სარწმუნოებას და ადგილობრივ, თავის სამკვიდროში, წესისამებრ მისდევდა საეკლესიო ცხოვრებას¹.)

მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანია, რომ აქ ტექსტში გამოჩნდება თემა ისტორიული ხსოვნისა, რაც თაობებს შორის, ნინაპრებთან, ტრადიციასთან კავშირს განაპირობებს და რაც მეხსიერებისმიერი აქტუალობის სახით ჯერ ისევ არსებობს. ამ ხსოვნას კი უეჭველი ღირებულება აქვს, რადგან ის ეროვნული ერთიანობის არა მარტო წარსული საყრდენია, არამედ მომავალი მთლიანობის შესაძლო საძირკველიც. თუ რეალურ სინამდვილეში სარწმუნოებრივი ტრადიციის წყვეტა თვალხილულია, ისტორიულ ხსოვნაში — როგორც ხელმისაწვდომი ფაქტი — ის ისევ ცოცხლად არსებობს. ამის შესახებ ილია ასე წერს: *“დღესაც იციან იქაურმა ქართველებმა, რომ ზოგის დედა, ზოგის მამა, პაპა ჯერ კიდევ მათს ხსოვნაში ქრისტიანები ყოფილან”* (59).

რაკი აღმოჩნდა, რომ, სახელმწიფოებრივი დაშორების გარდა, ოსმალთს საქართველოში მცხოვრებთა უდიდესი ნაწილი სარწმუნოებრივადაც დასცილდა დანარჩენ საქართველოში მცხოვრებთ, ბუნებრივია, წამოიჭრება საკითხი: შეძლებს თუ არა ერის ეს ორი გაყოფილი ნაწილი — ერთმანეთთან ხელახალი შეერთების შემდეგ — ეროვნული ერთიანობის საფუძვლის მოპოვებას? ამ საკითხს ილია მკაფიოდ უპასუხებს, და ეს პასუხი დადებითია!

ეს დასაყრდენი კი, ილიას თვალსაზრისით, საერთო ისტორიაა, **ისტორიული ერთობა**, — ეროვნული ცნობიერების ის ხსოვნისმიერი მემკვიდრეობა, რომ საუკუნეების განმავლობაში საზღვარსაქეთა და საზღვარსიქეთა ქართველნიც იყვნენ *“ერთად სისხლის მღვრელები, ერთად ღვანლის დამდებნი, ერთად ტანჯულნი და ერთად მოღვინენი”* (60).

რაც შეეხება ერის ორ ნაწილს შორის სარწმუნოებრივ განსხვავებას, არის და იქნება თუ არა ის ხელისშემშლელი დაბრკოლება ეროვნული ერთიანობისათვის? შეძლებს თუ არა ქართველობის ქრისტიანი უმრავლესობა ქართველობის იმ ნაწილის შეთავსებას, რომელიც ისლამს აღიარებს? საკითხი მწვავეა და XIX-XX საუკუნის განმავლობაში ანალოგიურმა მდგომარეობამ მსოფლიოს სხვადასხვა მხარეში არათუ ეროვნული ერთიანობა, არამედ მრავალი გადაუჭრელი და სისხლიანი კონფლიქტი წარმოშვა (სახელდახელოდ გასახსენებლად ინდოეთ-პაკისტანის დამოკიდებულების მაგალითიც კმარა: მუსლიმი ინდოელები ემიჯნებიან ინდოეთს და ბრძოლით ქმნიან თავიანთ სახელმწიფოს — პაკისტანს, რომელიც ათწლეულების მანძილზე მტრულ ურთიერთობაშია თავის დედასამშობლოსთან; ანდა შეუძლებელია იმის დავინყება, თუ საქართველოსთვის უფრო ახლოს, ბიზანტიურ სამყაროში, როგორ გაემიჯნენ ბალკანელი მუსლიმი ბოსნიელები ქრისტიან სერბებსა და ხორვატებს).

ილიას მიაჩნია, რომ სარწმუნოებრივი განსხვავება არავითარ საშიშროებას არ წარმოადგენს ეროვნული ერთიანობისათვის, და მისი არგუმენტები ისევ ისტორიულია: *“სარწმუნოების სხვადასხვაობა ჩვენ არ გვაშინებს. ქართველმა, თავისის სარწმუნოებისათვის ჯვარცმულმა², იცის პატივი სხვის სარწმუნოებისაც. ამიტომაც ჩვენს ისტორიაში არ არის მაგალითი, რომ ქართველს სურვებიყოს ოდესმე სხვისა სარწმუნოების დაჩაგვრა და დევნა”* (60), მაგალითად კი ილია საქართველოში მცხოვრებ განსხვავებული კონფესიის მიმდევრებს — სომხებს, ებრაელებსა და მუსლიმებს იმონმებს, რომლებიც, საუკუნების მანძილზე სწორედ საქართველოში პოულობდნენ, მწერლისეული გამოთქმით, *“სინიდისის თავისუფლებასა”* (60).

სწორედ ამ “სინიდისის” ხელშეუხებლობას ანუ სრულ კონფესიურ შეუზღუდველობას პირდება ილია ქართველი საზოგადოების სახელით მუსლიმ ძმებს, *“ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდეთ, ერთმანეთი ვიძმოთ”* (60).

რა დასკვნები შეგვიძლია და უნდა გავაკეთოთ ამ მცირე ზომის, მაგრამ უმნიშვნელოვანესი ტექსტიდან, სადაც ილია მკაფიოდ აყალიბებს ეროვნული ერთიანობის საკუთარ კონცეფციას? როგორც ნათლად ჩანს, ილია ამ ერთიანობის საფუძველს **ისტორიულ ერთობაში** ხედავს და თვით იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ეროვნული მთლიანობა ნაწილებად დაიშალა, ხოლო ეს ნაწილები მოსწყდა ერთმანეთს და მათ შორის აღარ არსებობს აღარც სახელმწიფოებრივი, აღარც ენობრივი, აღარც სარწმუნოებრივი ერთობა, მაშინაც კი ის დულაბი, რაც ერის თვით ამ გახლეჩილ ნაწილებსაც აერთებს, არის ისტორიის საერთო გრძნობა. ხოლო თუ ამ ერთობლივი ისტორიული მსვლელობის ფაქტს ამ ნაწილებს ერთნაირი, ერთი სარწმუნოება ჰქონიათ, ეს ხელისშემწყობი საფაქტურია საერთო ისტორიის განცდისათვის, მაგრამ შემდგომი ხანის მიერ მოტანილი სარწმუნოებრივი განსხვავება არამც და არამც არ იქცევა ხელისშემშლელ დაბრკოლებად ეროვნული ერთიანობის შესანარჩუნებლად. ამდენად, სარწმუნოებრივი ერთობის განმსაზღვრელი ძალა დანახულია ისევ ისტორიული და არა რელიგიური თვალსაწიერიდან.

ილიას ამგვარი პოზიცია უჩვეულოდ არ ჩანს, თუკი გავითვალისწინებთ, ერთი მხრივ, ეპოქისა და გარემოს სეკულარულ დამოკიდებულებას სარწმუნოების მიმართ (სხვათა შორის, ისიც აღსანიშნავია, რომ ქვეყნის ისტორიის მოკლე მიმოხილვისას ქრისტიანული საქართველოს ისტორიული მოვლენებიც

¹ ზაქარია ჭიჭინაძის მრავალი ნარკვევი ამ თემაზე მხოლოდ 1890-იანი წლებიდან იბეჭდება, ხოლო ფუნდამენტური ნყაროები სამხრეთ საქართველოში კათოლიკური სარწმუნოების გავრცელების შესახებ კიდევ უფრო მოგვიანებით გამოქვეყნდა (თამარაშვილი 1902: 410 მმდ.; შდრ. ლომსაძე 1979).

² შდრ. “აწრილი”: *“ქართველის სამკვიდროვ, [...] ჯვარცმულის ღვთისთვის თვით ჯვარცმულო და წამებულო”* (ჭავჭავაძე 1987: 193).

ილიას მიერ უმთავრესად სეკულარული პოზიციიდან არის მოწოდებული¹, ხოლო, მეორე მხრივ, აღმოსავლური საქრისტიანოსათვის დამახასიათებელ სარწმუნოებისა და ეროვნების ფაქტობრივ იდენტიფიკაციას, სადაც ეროვნული ღირებულებები ხშირ შემთხვევაში ძნელად თუ იმიჯნება სარწმუნოებრივი ღირებულებებისაგან. ილიას თვალსაზრისით, სარწმუნოებისა და ეროვნების ამგვარი განუყოფლობა შენახული ერის ისტორიულ მესხიერებაში, ხოლო ისტორიული მესხიერების სწორედ ეს საგანძური წარმოადგენს ეროვნული ერთიანობის ბალავარს. ერთმანეთისაგან სახელმწიფოებრივად გახლეჩილი ქართველობის ოდინდელ საერთო ისტორიაში, იმ ისტორიული ერთობის საუნჯეში, რაც, ილიას აზრით, ეროვნული ერთიანობის განმაპირობებელი საფუძველია, სარწმუნოებრივი ერთობაც მოიპოვება, თუმცა ამ კონტექსტში ქრისტიანობა აღქმულია არა როგორც ცოცხალი სინამდვილე, არამედ როგორც ისტორიული მემკვიდრეობის ნაშუბელი და გაუქმებელი შემადგენელი ნაწილი.

ისიც უნდა ითქვას, რომ მართალია, “ოსმალის საქართველოში” ეროვნული ერთიანობის უპირატეს საფუძველად ილია ერთმნიშვნელოვნად ისტორიის ერთობას მიიჩნევს და, თუ არ გამოირცხავს, ყოველ შემთხვევაში, ნაკლებ ღირებულებას ანიჭებს ენასაც, სარწმუნოებასაც, სისხლისმიერ ნათესაობასაც (“არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალეს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა” — 56), მაგრამ მის სხვა ტექსტებში ძირეული მნიშვნელობა ენიჭება ენას. მაგალითად, 1881 წლის მარტის “შინაურ მიმოხილვაში” იგი წერს: “არსებობთ ნიშანი ეროვნებისა, მისი გული და სული ენა” (ჭავჭავაძე 1997: 452)².

თუმცა აღსანიშნავია, რომ ამავე მიმოხილვაში ილია ერთმანეთისაგან მიჯნავს ერის ერთიანობის საკითხს მრავალეროვანი სახელმწიფოს ერთიანობის საკითხისაგან, ხოლო ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მას მიაჩნია, რომ არათუ სარწმუნოება, თვით ენაც კი არ წარმოადგენს სახელმწიფოებრივი ერთიანობის არც დასაყრდენს და არც აუცილებლობას:

“იყო დრო, როცა ფიქრობდნენ, რომ იქ, საცა ერთი და იმავე სახელმწიფოს ერნი სხვადასხვა წესით აღიღებენ ღმერთსა, ერთობა სახელმწიფოსი ვერ იხეირებსო და დაირღვევაო. რეფორმაციამ დაამტკიცა, რომ ეგ აზრი მართო უმეცრების ნაყოფია [...] მოვა დრო, და გვეკონია — დიდი ხნის ლოდინიც არ მოგვიდეს, რომ ენის შესახებაც იმას იტყვიან, რასაც ეხლა რჯულის შესახებ ბრმანიცა და თვალხილულნიც ამბობენ ერთად” (ჭავჭავაძე 1997: 453).

როგორც ცხადად ჩანს, არც მრავალეროვანი სახელმწიფოს ერთიანობისათვის, არც ერთი ერის ერთიანობისათვის ილია გადამწყვეტ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა სარწმუნოებრივ ერთობას (მრავალეროვანი სახელმწიფოს ახლო მომავლის პერსპექტივაში კი — არც ენობრივ ერთობას).

ხომ არ უპირისპირდება ეროვნული ერთიანობის ილიასეული ეს კონცეფცია, — ჩამოყალიბებული თუნდაც 1877 წლის “ოსმალის საქართველოში”, თუნდაც 1881 წლის “შინაურ მიმოხილვაში”, — ეროვნულ ფასეულობათა დღესდღეობით ფართოდ ცნობილ იმ სამწევრიან ნუსხას, რომელიც მწერალმა თავის ადრეულ კრიტიკულ გამოხმაურებაში შესთავაზა მკითხველს?

1860 წელს თავის პირველ ნაბეჭდ ნერილში “ორიოდ სიტყვა თავად რევაზ შალვას ძის ერისთავის კაზლოვიდგან “შეშლილის” თარგმანზედა” 23 წლის ილია ჭავჭავაძე წერდა:

“სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება. თუ ამათაც არ ვუპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავსცემთ შთამომავლობას?” (ჭავჭავაძე 1991: 31).

მაგრამ ეს სამეული მას არათუ არ განუხილავს, აღარასოდეს აღარც მიჰბრუნებია მას თავის მრავალრიცხოვან ნაწერებში და, მით უმეტეს, არასოდეს უქცევია ის ან საკუთარ, ან ქვეყნისა და ერის სამოქმედო ლოზუნგად³. საყურადღებოა, რომ ამ სამერთიანი ჩამონათვალისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება აზრად არ მოსვლია ილიას არც ერთ თანამედროვეს, არც ერთ მის თანამოაზრეს, არც ერთ მის ბიოგრაფს⁴! ამ უეჭველ სინამდვილეს მკაფიოდ ადასტურებს “ივერიის” რედაქტორის ისეთი ახლო თანამშრომელიც, როგორც იყო გრიგოლ ყიფშიძე, რომელიც ილიას თავის ვრცელ ბიოგრაფიაში ერთხელაც არსად ახსენებს ამ სამეულს.

¹ შდრ. ზურაბ კიკნაძე: “თავისთავად რწმენა, რასაც ილია სარწმუნოებას უწოდებდა, როგორც წმინდა რელიგიური განცდა, ყველაზე ნაკლებად იყო მისთვის აქტუალური, მის ყოველდღიურ ცხოვრებაში ნაკლებად ჩართული. სარწმუნოება მისთვის იყო ისტორიული კატეგორია, როგორც განვითარების ერთ-ერთი ფაქტორი, მაგრამ არა ეგზისტენციალური მომენტი ადამიანთა და ერის ცხოვრებაში” (კიკნაძე 2006: 50).

² იაკობ მანსვეტაშვილიც თავის მოგონებებში ასე გადმოსცემს ილიას სიტყვებს, სადაც განსაკუთრებით აღინიშნება ენის მნიშვნელობა სწორედ ეროვნულ ერთიანობასთან დაკავშირებით: “ენა არის დედა ბოძი საქართველოს ერთიანობისა, მთლიანობისა და თუ ეს დედა ბოძი გამოვაცალეთ, [...] ჩვენი მშობელი ქვეყანა, ჩვენი საქართველო განადგურდება, განიადება დედა-მინის ზურგზე” (მანსვეტაშვილი 1985: 74).

³ შდრ. ზურაბ კიკნაძე: “ეს ტრიადა ერთადერთხელ გაახშირნა სრულიად ახალგაზრდა ილია ჭავჭავაძემ და შემდგომში იგი აღარასოდეს გაუშეორებია. გარდა ამისა, გავიხსენოთ კონტექსტი [...]. ავტორი აქ არ საუბრობს არც საზოგადოების მოწყობაზე და არც გარკვეულ დროზე გათვლილ (ან, მით უმეტეს, ზედროულ, ყველა ეპოქაში გამოსადეგ) სამოქმედო პროგრამაზე. ეს არის, უბრალოდ, ქართველობის გამაერთიანებელი ფასეულობების ჩამონათვალი. ასე რომ, [...] არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს იგი ილიასათვის ურყევ პრინციპს ან სამოქმედო გეგმას წარმოადგენდა” (დისკუსია 2006: 17; შდრ. კიკნაძე 2006: 28-52).

⁴ იხ. თუნდაც იონა მუენარგიას სიტყვები ილიას შესახებ: “მას ჩანერგოდა გულში მამულისა და ენის სიყვარული” (მუენარგია 1987: 490).

ილიას არასოდეს აუხსნია, თუ რას გულისხმობდა, როცა ყმანვილკაცობის დროინდელ წერილში ეროვნულ ღირებულებათა შორის გამოყოფდა *“სამ ღვთაებრივ საუნჯეს”*: მამულს, ენასა და სარწმუნოებას¹, — რა შინაარსსა და მნიშვნელობას ანიჭებდა მათ ან ცალ-ცალკე ან ერთად, — მაგრამ მან მოგვიანებით ვრცლად დაასაბუთა თვალსაზრისი, რომ ეროვნული ერთიანობის საძირკველს ისტორიული ერთობა წარმოადგენს, ხოლო რაც შეეხება სარწმუნოებრივ განსხვავებას, მან ის ხელისშემშლელ დაბრკოლებად არ მიიჩნია არც ეროვნული და, მით უმეტეს, არც სახელმწიფოებრივი ერთიანობისათვის.

როგორც ჩანს, ეროვნული ერთიანობის მეტ-ნაკლებად მსგავს კონცეფციას იზიარებდა იაკობ გოგებაშვილიც: თავის ფუნდამენტურ ტექსტში *“ბურჯი ეროვნებისა”* (1890) მას არა იმდენად სარწმუნოება, რამდენადაც ენა და ეროვნება (= ეროვნული თვითშეგნება) მიაჩნდა ეროვნული თვითობის განმსაზღვრელ მახასიათებლად. სხვათა შორის, კონტექსტი, სადაც იგი თავის ამ თვალსაზრისს გამოთქვამს, იგივეა, რაც ილიასეულ *“ოსმალის საქართველოში”*, — საკითხი ისევ სამხრელ მუსლიმ ქართველებს შეეხება:

“მართალია, აჭარელებმაც სარწმუნოება შეიცვალეს, მაგრამ ენასა და ეროვნებას არ უღალატეს და თავით ფეხებამდის დარჩნენ ქართველებად” (გოგებაშვილი 1990: 35).

გოგებაშვილი მკაფიოდ აცხადებს, რომ აჭარელები სრული ქართველები არიან რამე დანაკლისის გარეშე, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი იმ სარწმუნოებას არ მისდევენ, რომელსაც ქართველობის უმრავლესობა აღიარებს. ამავე დროს, მნიშვნელოვანია, რომ იგი მათგან განასხვავებს შავშელებსა და ერუშელებს, რომლებმაც

“ძალა-უნებურად უღალატეს ეროვნებას და დედა-ენას, გასცვალეს იგი ოსმალურს ენაზე და ჩვეულებაზე” (გოგებაშვილი 1990: 34).

ეს გამონათქვამი კონცეპტუალურად დიდად არ განსხვავდება ზემორე მოყვანილი გამონათქვამისაგან (— აჭარელთა შესახებ), მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში ეროვნულ თვისებას (და მის დაკარგვას!), გოგებაშვილის აზრით, განსაზღვრავს ენა და ტრადიცია (*“ჩვეულება”*).

ილია ჭავჭავაძის *“ოსმალის საქართველოს”* დაწერილან შვიდი ათეული წლის შემდეგ, როცა XX საუკუნის შუახანებში მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შედეგად გაჩენილი პოლიტიკური კონიუნქტურა წარმოშობს თურქეთის საქართველოს (ზემო ქართლის) ტერიტორიების საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკისათვის შემოერთების იმედებს, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე მიმართავს ტაო-კლარჯეთის ქართველ მცხოვრებთ *“საქართველოს საკათალიკოსოს ზემო ქართლის ეპარქიებისათვის”*², მოემზადონ დედასამშობლოსთან შესარწყმელად, *“რათა სისხლითა და ხორციით შეკავშირებულმა ადამიანებმა მოიყარონ თავი მშობლიურ მიწა-წყალზე”* (ვარდოსანიძე 2001: 193). საქართველოს საპატრიარქოს მეთაური ქართველობის გახლეჩილ ნაწილთა ერთიანობის საფუძვლად კულტურულ ერთობას მიიჩნევს და ყურადღებას მიაპყრობს, რომ თურქეთის საქართველო *“ის მხარეა, სადაც დაირწა ქართული კულტურის აკვანი”* და, *“თუ რაიმე მოგვაგონებს იმ ქართველობას, ეს დიდებულ ტაძართა ნანგრევებია...”* (იქვე). მიმართვა მთავრდება დაპირებით, რომ საქართველოსთან გაერთიანების შემდეგ არავინ შეეხება მუსლიმ ქართველთა სარწმუნოებას და არავინ აიძულებს მათ, უარყონ ისლამი (იქვე)³.

სხვათა შორის, ამ ორი ტექსტის თითო კონკრეტული მონაკვეთის სტილისტური სიახლოვე, — გაცნობიერებული თუ გაუცნობიერებელი გამოხმაურება, — ამძაფრებს ისტორიულ-ფაქტობრივ კონტრასტს:

“ოსმალის საქართველო”: [სამხრელ ქართველებს] *“მიაღებინეს მაჰმადიანობა, ზოგს ძალდატანებითა, ზოგს მოტყუებითა და მაცდურობითა”* (ჭავჭავაძე 1997: 59);

კათოლიკოს-პატრიარქის მიმართვა: *“ჩვენ აღთქმას ვდებთ: გაბრიყვებით, მზაკვრობითა და ცდუნებით არცერთი მუსლიმანი არ იქნება გაქრისტიანებული”* (ვარდოსანიძე 2001: 193).

პატრიარქის მიმართვის ტექსტი ადასტურებს არა ოდენ ილიასეული იდეური მემკვიდრეობითობის შენარჩუნებასა და ერთგულებას თვით კომუნისტური რეჟიმის პირობებში, არამედ კიდევ ერთხელ იმასაც, რომ თავად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საჭეთმპყრობელიც კი, ილიას ეროვნული ერთიანობის კონცეფციის კალაპოტში, ეროვნული მთლიანობის იდეიდან გამორიცხავს სარწმუნოებრივ ერთობას, ხოლო ეროვნული ერთიანობის — როგორც ჩანს — ერთადერთ საფუძველს იგი კულტურის ერთობაში ხედავს.

¹ შდრ. ივანე ახახაზის სიტყვები, გადმოცემული გრიგოლ ორბელიანის ჩანაწერებში *“მგზავრობა ჩემი ტფილისიდან პეტერბურგამდის”*: *“თავადნი და აზნაურნი, რომელთაცა უყვარდათ მამული, სარწმუნოება, მეფე...”* (ორბელიანი 1959: 172).

² შდრ. პაპუაშვილი 1986: 105.

³ შდრ. *“ოსმალის საქართველო”*: *“ქართველი, ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინილისს”* (60).

დაბოლოს: რა აკავშირებს ეროვნული ერთიანობის ილია ჭავჭავაძისეულ კონცეფციას ერნესტ რენანის ერთ გვიანდელ ნაშრომთან, რომელთანაც “ოსმალის საქართველოს” არაპირდაპირ გადახილს მიაპყრობს ყურს გრიგოლ ყიფშიძე.

ფრანგი პოზიტივისტი ფილოსოფოსისა და რელიგიათა ისტორიკოსის, ერთ დროს მეტად სახელმწიფოეჭილი და საყოველთაოდ აღიარებული ერნესტ რენანის (1823-1892) ნაშრომი “რა არის ერი?” (“უესტ-ცე ქუ’უნე ნატიონი?”) ფაქტობრივად მისი საჯარო ლექციაა, რომელიც მან სორბონის უნივერსიტეტში წაიკითხა 1882 წლის 11 მარტს¹ (სხვათა შორის, რენანს ეკუთვნის XIX საუკუნეში დაუმსახურებლად ფართოდ გავრცელებული წიგნი “იესოს ცხოვრება”, რომელიც მიმართულია ქრისტიანობის არსის წინააღმდეგ და რომელიც პოზიტივისტური პოზიციიდან აფასებს იესო ქრისტეს პიროვნებას, მისიასა და მოძღვრებას).

რენანს მიაჩნია, რომ “ერის არსია, ინდივიდუუმებს ჰქონდეთ ბევრი საერთო ბევრი რამის დასაინყებლად” (92), მაგრამ რას შეიძლება ეფუძნებოდეს ეს ერთიანობა? ისტორიულად ერის ერთიანობა წარმოიშობოდა ან დინასტიის საფუძველზე, ან პროვინციათა უშუალო სურვილით, ან საერთო სულისკვეთებით, დაემარცხებინათ ფეოდალიზმის ახირებები (93), მაგრამ მაინც, XVIII საუკუნემდე ერების წარმოშობის მთავარი მამოძრავებელ-მაკავშირებელი მუხტი იყო დინასტია.

თანამედროვე ხანაში კი ეროვნული თვითობა შესაძლოა ეყრდნობოდეს:

ა) ან რასაც (მაგრამ რენანი არ იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომ მყარი და მუდმივი მხოლოდ ადამიანთა რასებია და რომ რასის უფლება პირველადია; მას ამგვარი შეხედულება მიუღებლადაც მიაჩნია და სახიფათოდაც, რადგან თანამედროვე ერები თავისთავად არც ერთგვაროვანი არიან და თან რასის ცნებას სხვადასხვა შინაარსს ანიჭებენ, ერთი მხრივ, ანთროპოლოგები და ფიზიოლოგები, რომლებიც სისხლისმიერ ნათესაობას გულისხმობენ, ხოლო, მეორე მხრივ, ისტორიკოსები და ფილოლოგები, რომელთათვისაც ნიშნულია ენობრივი ნათესაობა, — ასე ნაირგვარად გამიჯნული რასობრივი დაჯგუფებანი კი არ ემთხვევა ერთმანეთს; შესაბამისად, რასა ნელ-ნელა კარგავს თავის მნიშვნელობას);

ბ) ან ენას (თუმცა რენანს მიაჩნია, რომ ადამიანში არის რაღაც, რაც ენაზე მაღლა დგას: თავად ადამიანის სწრაფვა; ხოლო ეროვნული პოლიტიკის დაფუძნება ენაზე ნიშნავს დამოკიდებულებას ფილოლოგიაზე, ისევე როგორც დაფუძნება რასაზე ნიშნავს დამოკიდებულებას ეთნოგრაფიაზე; მისი აზრით, ენასთან შედარებით უფრო მნიშვნელოვანია კულტურა, რადგან “ადამიანი გონიერი და ზნეობრივი არსებაა... და იგი საკუთარ თავს ამა თუ იმ კულტურას მიაკუთვნებს” — 98);

გ) ან რელიგიას (მაგრამ, რენანის აზრით, რელიგიას არა აქვს საკმარისი საფუძველი თანამედროვე ეროვნებათა დასაფუძნებლად და ვერ შეაკავშირებს ეროვნულ მთლიანობას, რადგან “ჩვენ აღარ გვყავს მასები, რომელთაც ერთნაირად სწამთ, — ყოველს სწამს თავისებურად, როგორც შეუძლია, როგორც უნდა”, რის შედეგადაც “რელიგია გახდა სრულიად ინდივიდუალური” — 99);

დ) ან ინტერესთა ერთობას (რომელიც ფრანგ ფილოსოფოსს ასევე არ მიაჩნია საკმარის პირობად ერის შესაქმნელად);

ე) ან გეოგრაფიას (თუმცა, რენანის სიტყვებით, “ტერიტორია, ისევე როგორც რასა, არ ქმნის ერებს” და “ერი სულიერი სანყისია, ისტორიის ღრმა ვართულებათა შედეგი, სულიერი ოჯახი და არა ჯგუფი, რომელიც განპირობებულია ზედაპირის ფორმით” — 100).

ეროვნული ერთიანობის შესახებ ამ თვალსაზრისთა განხილვისა და მიუღებლობის შემდეგ რენანი აყალიბებს საკუთარ კონცეფციას. მას მიაჩნია, რომ ერს მთლიანობად წარსული და მომავალი კრავს: “თუ პირველი მათგანი მოგონებათა მდიდარი მექვიდრეობის ერთობლივი ფლობაა, მეორე არის საერთო შეთანხმება, სურვილი, ერთობლივად იცხოვრონ, ერთობლივად გაავრძელონ წილად ზედომილი დაუნანილებელი მექვიდრეობით სარგებლობა” (100); “ეროვნებები, როგორც ინდივიდუუმები, შედეგია ხანგრძლივი ძალისხმევისა, მსხვერპლისა და თვითშეზღუდვისა” (100); “წინაპართა კულტი ყველაზე კანონიერია ყველა კულტს შორის, — ჩვენ წინაპრებმა გაგვხადეს იმგვარნი, როგორებიც ამჟამად ვართ” (100); “გმირული წარსული, დიდი ადამიანები, დიდება (მაგრამ ნამდვილი) — აი, მთავარი კაპიტალი, რომელსაც ეფუძნება ეროვნული იდეა” (100); “საერთო დიდების ქონა წარსულში, საერთო სწრაფვანი მომავალში დიად ქმედებათა ერთად ჩასადენად, მათი სურვილი მომავალში — აი, მთავარი პირობები ერთად ყოფნისათვის” (100); “ამდენად, ერი დიადი სოლიდარობაა, დამყარებული მსხვერპლის გრძნობაზე, რომელიც უკვე გაღებულია და რომლის გაღებასაც აპირებენ მომავალში. ერი გულისხმობს წარსულს, მაგრამ ანწყომი ის შეჯამდება ხელმეხახები ფაქტით: ესაა ამკარად გამოხატული სურვილი, გავრძელებს ერთობლივი ცხოვრება” (101); “ჩვენ ვავაძევეთ პოლიტიკიდან მეტაფიზიკური და თეოლოგიური აბსტრაქციები. რა რჩება ამის შემდეგ? რჩება ადამიანი, მისი სწრაფვანი, მისი მოთხოვნილებანი” (101); “დიადი შეჯგუფება ადამიანებისა სალი აზრითა და მგ ზნებარე გულით ქმნის მორალურ ცნობიერებას, რომელსაც ეწოდება ერი” (102).

ადვილად ვერ ვიტყვით, რომ ერის რენანისეული კონცეფცია, რომელიც გამოითქვა (ან, უფრო სწორად, — წარმოითქვა) ილიას ტექსტის გამოქვეყნების შემდეგ, — ერნესტ რენანის “რა არის ერი?” ხუთი წლით ჩამორჩება ილია ჭავჭავაძის “ოსმალის საქართველოს”, — მთლიანად ემთხვეოდეს ეროვნული ერთიანობის ილიასეულ კონცეფციას, თუმცა მსგავსებანიც შესამჩნევია. განსაკუთრებით ეს ითქმის იმ პოზიციასზე, სადაც სისხლისმიერი ნათესაობაც (ესე იგი გვარტომობა), ენაც და სარწმუნოებაც გამოირიცხულია ერის წარმოშობა ნიშანთა წყებიდან. მაგრამ შესამჩნევია, რომ ილია,

¹ ტექსტის გვერდებს წიგნის დაუსახელებლად შემდგომ მივუთითებთ იმ გამოცემის მიხედვით, რომელსაც, სავარაოდ, იცნობდა და ეყრდნობოდა გრიგოლ ყიფშიძე (იხ. რენანი 1902: 87-101).

რენანისაგან განსხვავებით, ნაკლებ ყურადღებას მიაპყრობს მომავალს როგორც ერის ერთიანობის განმსაზღვრელ ნიშანს. მთავარი მაინც ისაა, რომ იქ, სადაც რენანი მსჯელობს ერისათვის საერთო ისტორიული წარსულის განმაპირობებელი მნიშვნელობის შესახებ, ორივე მოაზროვნის ნათესაობა უეჭველია.

ილიას თანამოაზრესა და მის პირველ ბიოგრაფს, გრიგოლ ყიფშიძეს, უთუოდ ჰქონდა საფუძველი, ამგვარ ნათესაობაზე ელაპარაკა, რაც მის დაკვირვებულ და გამჭრიახ მზერაზე მეტყველებს.

სრულიად ბუნებრივია, რომ ილიას პუბლიცისტური მემკვიდრეობიდან იგი განსაკუთრებით გამოარჩევს “ოსმალის საქართველოს”; სრულიად ბუნებრივია ამ მცირე მოცულობის წერილის მწერლის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ტექსტად მიჩნევა, სადაც კონცეფცია ეროვნული ერთიანობის შესახებ ასე მკაფიოდაა ჩამოყალიბებული.

დამონშებანი:

გოგებაშვილი 1990: გოგებაშვილი ი. *რჩეული თხზულებანი ხუთ ტომად*, ტ. II, თბ.: განათლება, 1990.

დისკუსია 2006: “მამული ენა სარწმუნოება”: დისკუსია — 17 დეკემბერი, 2002, საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე, თბ.: არეტი, 2006.

ვარდოსანიძე 2001: ვარდოსანიძე ს. *საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში*, თბ.: მეცნიერება, 2001.

თამარაშვილი 1902: თამარაშვილი მ. *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, ტფ., 1902.

ინგოროყვა 1957: ინგოროყვა პ. *ილია ჭავჭავაძე: ნარკვევი*, თბ.: სახელმწ. გამ-ბა, 1957.

კიკნაძე 2006: კიკნაძე ზ. *ილიას მამული*, საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე, თბ.: არეტი, 2006.

ლომსაძე 1979: ლომსაძე შ. *გვიანი შუასაუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან; ახალციხური ქრონიკები*, თბ.: მეცნიერება, 1979.

მანსვეტაშვილი 1985: მანსვეტაშვილი ი. *მოგონებები: ნახული და გავონილი*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1985.

მეუნარგია 1987: მეუნარგია ი. *ილია ჭავჭავაძე*, ილია: მოგონებები გარდასულ დღეთა, თბ.: მერანი, 1987.

ორბელიანი 1959: ორბელიანი გ. *თხზულებათა სრული კრებული*, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1959.

პაპუაშვილი 1986: პაპუაშვილი ნ. *კ. მ. ცინცაძის ცხოვრება და მეცნიერული მემკვიდრეობა*, მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XIII, თბ.: მეცნიერება, 1986.

რენანი 1902: Ренан Э. *Собрание сочинений в 12-ти томах*. Т. 6. Киев, 1902.

ყიფშიძე 1987: ყიფშიძე გ. *ილია ჭავჭავაძე 1837-1907 (ბიოგრაფია)*, ილია: მოგონებები გარდასულ დღეთა, თბ.: მერანი, 1987.

ჭავჭავაძე 1955: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*, ტ. 4, თბ.: სახელმწ. გამ-ბა, 1957.

ჭავჭავაძე 1987: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტომი I, თბ.: მეცნიერება, 1987.

ჭავჭავაძე 1988: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტომი II, თბ.: მეცნიერება, 1988.

ჭავჭავაძე 1997: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, ტომი VI, თბ.: მეცნიერება, 1997.

**წმ. ილია მართლის (ჭავჭავაძე) სამეურნეო-მმართველობითი
მოძღვრება და საქართველოს ეკონომიკური განვითარების
ეროვნული კონცეფცია**

ბიბლია გვასწავლის:

- „თუ ვინმეს არ სურს მუშაობა, მაშინ ნურცა ჭამს“ (2 თეს. 3, 10)
- „ღირსია მაშვრალი თავისი საზღაურისა“ (ლუკ. 10, 7)
- „ნეტარ არიან მონყალენი, ვინაიდან ისინი შეწყალებულ იქნებიან“ (მათ. 5, 7)
- „უმჯობესია გასცე, ვიდრე მიიღო“ (საქმე. 20, 34-35)
- „მიაგეთ კეისარს კეისრისა, ხოლო ღმერთს ღმრთისა“ (მათ. 22, 21)

თანამედროვე პირობებში საქართველოს ნორმალური სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება წარმოუდგენელია ფუნდამენტური ეროვნული კონცეფციის გარეშე, რომლის შემუშავებისათვის აუცილებელია ადგილობრივ და ზოგადსაკაცობრიო ფასეულობათა ოპტიმალური შეთანხმება სამეურნეო-მმართველობითი საქმიანობის პროცესში.

ზოგადსაკაცობრიო და ეროვნულ ფასეულობათა შორის ზეალმატებული ადგილი ბიბლიას, ქრისტიანულ ზნეობას და მასზე დაფუძნებულ სათანადო სამეურნეო-მმართველობით საქმიანობას უკავია.

საქართველოს ქვეყნობის პროგრესისათვის აუცილებელია ბიბლიური და რელიგიურ-ეთიკური პოზიციებიდან გავიზრდეთ საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებები. საჭიროა ქართული ტრადიციული მსოფლმხედველობისაკენ შემობრუნება და თანამედროვეობასთან ჰარმონიულად შეხამებული ქრისტიანული ეკონომიკური აზროვნებისა და შესაბამისი სამეურნეო-მმართველობითი საქმიანობის აღორძინება-განვითარება.

სწორედ ასეთ საძირკველს ეფუძნებოდა საუკუნეების მანძილზე ჩვენი სოციალურ-ეკონომიკური ყოფა, რამაც ისტორიულ ქარტეზილებში ფიზიკურ გადარჩენასთან ერთად, თავის დროზე, მსოფლიოში მოწინავე და თვითმყოფადი ეკონომიკური კულტურის ერადაც წარმოგვაჩინა.

ამის შესახებ წმ. ილია მართალი (ჭავჭავაძე) წერდა: „უეჭველია, ჩვენი უწინდელი ეკონომიური წყობა ისეთი ყოფილა, რომ ხალხს იქიდანმ შქონია ის ქონებითი ძალ-ღონე, რომლითაც იგი გასძღოლია ამოდენა ვაი-ვაგლახსა და ომებსა ამოდენა ხნის განმავლობაში. აი, საგანი ღირს შესანიშნავი და მეტად საინტერესო გამოსაკვლევად. ეს საგანი რომ თვალ-წინ ჰქონდეს ჩვენს ეხლანდელ მეისტორიეს, ამ საგანზედ რომ უეჭველი პასუხი მოგვცეს ვინმე, ბევრს ნათელს მოჰფენდა ანმყოსა და მომავალსაც გზას გაუნათებდა“ (ჭავჭავაძე 1955ა: 176),

„...წარსული — მკვიდრი საძირკველია ანმყოსი, როგორც ანმყო მომავლისა. ...ეს სამთა ჟამთა ერთმანეთზედ დამოკიდებულება კანონია ისეთივე შეურყეველი და გარდუვალი, როგორც ყოველივე ბუნებური კანონი. ...აღდგენა ისტორიისა — ერის გამოცოცხლებაა, გამომხსნელებაა ანმყოს გაგება და წარმართვაა, მერმისის გამორკვევაა სიბნელისაგან“ (ჭავჭავაძე 1955ა: 200,204), „ცხოვრება ერთიანი მდინარეა ორის დიდის ტოტისა: ერთს რომ ხორცისათვის მოაქვს საზრდო, მეორეს — სულისათვის. თუ ან ერთი დაშრა, ან მეორე, — გვამი ერისა მკვდარია, ვითარცა უსულოდ ხორცი და უხორცოდ სული, სააქაოსათვის მაინცა. ამიტომაც, ვინცა სჩივის და ჰლადებებს სახორციელო პურისათვის, ის ამდენადვე, თუ არ მეტად, უნდა იღწვოდეს სასულიერო პურისათვისაც. ადამიანი, თუ მთელი ერი, იმისათვის კი არ არის გაჩენილი, რომ პური სჭამოს, არამედ პურსა სჭამს იმიტომ, რომ კაცურ-კაცად იცხოვროს და აცხოვროს თავის შთამომავალს“ (ჭავჭავაძე 1955ბ: 342).

ადამიანის ცხოველქმედების პროცესში გამორჩეული ადგილი სამეურნეო-მმართველობით საქმიანობას უკავია, იგი საზოგადოების სოციალური ორგანიზაციის უმთავრეს შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს.

კაცობრიობა და საარსებო გარემო, ეკონომიკური პოტენციალის ჩათვლით, ღმერთის მიერ შექმნილი სამყაროს შემადგენელი ნაწილებია. საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ყველა პროცესი, მათ შორის, სამეურნეო-მმართველობითი საქმიანობაც, საღვთო ნების, განმგებლობის, ზრუნვის, განჩინებებისა და დაშვების საფუძველზე მიმდინარეობს.

საწმუნოებრივ საფუძველზე დამყარებულ სამეურნეო-მმართველობით საქმიანობას შეისწავლის და წარმართავს სათანადო სამეცნიერო-პრაქტიკული და სასწავლო დისციპლინა — თეოლოგიური (ქრისტიანული) ეკონომიკა, რომელსაც აქვს თავისი კვლევის საგანი, მიზანი, ამოცანები, პრინციპები, პარადიგმები, მეთოდები და ა.შ.

თეოლოგიური (ქრისტიანული) ეკონომიკა ღვთისმეტყველურ-ეკონომიკური ხასიათის სამეცნიერო დისციპლინაა. იგი შეისწავლის სამეურნეო პროცესებში ადამიანის და საზოგადოების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის საჭირო ნივთიერი და არანივთიერი დოვლათის შექმნის და გამოყენების გონივრულ გზებს ღვთივდადგენილ იმ ზნეობრივ საფუძველზე, რომელიც ადამიანის და ერის საუკუნო ნეტარებას უზრუნველყოფს. თეოლოგიური ეკონომიკა არის სამეურნეო-მმართველობითი საქმიანობის თეორიულ-მეთოდოლოგიური საფუძველი, რომლის პრაქტიკული

რეალიზაცია უზრუნველყოფს ცალკეული ადამიანის, საზოგადოების, ერის, სახელმწიფოს და კაცობრიობის ღვთისმშობელი ჰარმონიულ სოციალურ-ეკონომიკურ განვითარებას.

დიდი სჯულის კანონის დებულებებიდან გამომდინარე, ქრისტიანული ეკონომიკის უმთავრესი პრინციპია – ფასეულობათა (მათ შორის ფულის, ქონების, სიმდიდრის) სიმართლით (ღვთივადღგენილი ზნეობით) მოპოვება და სიკეთეში გამოყენება (დანგრის... 1987: 194, 536).

თეოლოგიურ-ეკონომიკური ხასიათის მეცნიერული კვლევებისათვის მეტად მნიშვნელოვანი და აუცილებელია წმინდანების ცხოვრებასა და შემოქმედებაში ასახული სამეურნეო-მმართველობითი საკითხების შესწავლა.

სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების თეოლოგიურ-მართლმადიდებლური გააზრების საფუძვლები, სამეურნეო-მმართველობითი საქმიანობის თეორიულ-მეთოდოლოგიური პარადიგმები, კონცეფციები და პრინციპები, შესაბამისი პრაქტიკის ანალიზი, სამეცნიერო-ეკონომიკური კვლევის მეთოდის საკითხები და, მთლიანობაში, წმ. ილია მართლის სამეურნეო-მმართველობითი მოძღვრება გადმოცემულ-ჩამოყალიბებულია ქართველი ერის ამ სათაყვანებელი წმინდანის, მეცნიერის და პრაქტიკოსი ეკონომისტის (ბანკირის) მრავალ ნაშრომში, რომელთაგან აღსანიშნავია: „ძველი საქართველოს ეკონომიური წყობის შესახებ“, „ერი და ისტორია“, „სამეურნეო დაბალი სკოლების შესახებ“, „წინამძღვრინათ-კარის ქართული სამეურნეო სკოლა“, „ხილნარობისა და მევენახეობის სასწავლებელთა შესახებ“, „ოძისის სამეურნეო სკოლის შესახებ“, „სატექნიკო და სახელოსნო საწარმოებელთა შესახებ“, „მეცხრამეტე საუკუნე“, „რა გითხრათ?, რით გაგახართ?“, სხვადასხვა წლების შინაური მიმოხილვები, „ცხოვრება და კანონი“, „ხიზნების საქმე“, „კერძო და სათემო მინათმფლობელობა“, „საზოგადოებრივი ცხოვრების ნაკლნი და მისი ეკონომიური მიზეზები“, „პოლემიკა ნოე ჟორდანიასთან“, „ჩვენი ქვეყნის ეკონომიური ცხოვრების საზრუნავი“, „ძველი და ახალი ჩვენი ეკონომიური ცხოვრებისა“, „კავკასიის სასოფლო მეურნეობის საზოგადოების შესახებ“, „ჩვენი სოფლის მეურნეობა და შეკავშირების საქმე“, „ძვირფასი სააღებმიცემო ჭირნახულის საქმე“, „მელიორაციის საქმე“, „მევენახეობის და მეღვინეობის საქმე“, „მეხაზობის საქმე“, „პურეულის საქმე“, „მესაქონლეობის საქმე“, „ჩვენი მეურნეობა და გზებისა და ბაზრის საკითხი“, „მრეწველობის საქმე“, „წერილები საქართველოს საბანკო-საკრედიტო და საფინანსო საქმეებზე“, „საგაზეთო შენიშვნები თბილისის ქალაქის გამგეობის მიმდინარე საქმეებზე“, „ჩვენი გლეხობა და ტყით სარგებლობის საქმე“, „სოფლის მოხელეთა არჩევანი“, „სოფლის მმართველობის რეფორმის საკითხზე“, „გაზეთი „მეურნე“ და სხვ.

წმ. ილია მართლის სამეურნეო-მმართველობითი მოძღვრებიდან შეიძლება გამოიყოს შემდეგი ძირითადი საკითხები, რომლებიც აქტუალურად ეხმიანებიან თანამედროვეობას (ვეშაძე 1999: 23-24):

- ილიასეული მიდგომები და მეთოდები ეკონომიკური საკითხების შესწავლისას;
- ზოგადსაკაცობრიო მიღწევების გამოყენება, როგორც სისწორის ძირითადი კრიტერიუმი ეკონომიკური საკითხების გადანყვევებისას;
- ყველა საზოგადოების ეკონომიკური წყობილების საფუძველი საკუთრებრივი ურთიერთობებია;
- პროგრესული სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობები და ეროვნული ეკონომიკური მოდელის შექმნის უმთავრესი ამოცანები;
- საერთო ეკონომიკური კეთილდღეობის თეორია და მისი გამოყენების გზები;
- საშინაო და საგარეო ეკონომიკური ურთიერთობების ჰარმონიული კავშირი და ეფექტიანობა;
- ეკონომიკური რეფორმის შესწავლა-შეფასების მეთოდოლოგია.

ბიბლიური მოძღვრების საფუძველზე წმ. ილია მართალი მიიჩნევს, რომ „სულიერ ღონესთან ერთად უნდა ვლიდეს ღონე ხორციელიც“. ხორციელ ღონეს იგი „საეკონომიო მოქმედებასაც“ უწოდებს. ყოველი ადამიანის, ერის და ქვეყნის ჭეშმარიტი, ღვთისმშობელი პროგრესი მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როდესაც ეს ორი ძალ-ღონე ჰარმონიულად შეერთდება და „ერთად და განუყრელად“ გვექნება. წმინდანი წერს: „მომსიფდა ჩვენი ის აზრი, რომ სულიერ ღონესთან ერთად უნდა ვლიდეს ღონე ხორციელიც, რომ სულის, ჭკუისა და გონების გაძლიერებას მხარ-და მხარ უნდა მოსდევდეს ქონებისა, ჯიბის გაძლიერებაცა, რომ ერი და ქვეყანა, რომელთაც ან ერთი აკლია, ან მეორე, ცალფეხა კაცსა ჰგავს, და, როგორც ცალ-ფეხა კაცი შორს მანძილს საჭირო სიმალით ვერ გაივლის, ისეც ერი, ქვეყანა ვერას გახდება, თუ თავის წარმატების საყვეარში ეს ორი უღლადი, ყოველთ-შემძლებელი ძალ-ღონე არ ეყოლება შებმული ერთად და განუყრელად“ (ჭავჭავაძე 1955ბ: 337).

წმინდანი გვასწავლის თუ როგორ უნდა მივალწიოთ წარმატებებს ახალ დროში: „...ეხლა ან ადლი უნდა გვეჭიროს ხელში, ან გუთანი, ან ჩარხი ქარხანისა, ან მართულები მანქანისა. ეხლა ვაჟკაცობა ომისა კი არ უნდა, რომ სისხლსა ჰღვრიდეს, ვაჟკაცობა უნდა შრომისა, რომ ოფლი ჰღვაროს. კიდევ ვიტყვი, ქვეყანა ეხლა იმისია, ვინც ირჯება და ვინც იცის წესი და ხერხი გარჯისა, ვინც უფრო უფროთხილდება ნაშრომს, ვინც იზოგავს ნაღვანს... ხმლიანმა მტერმა ვერ დაგვატოვინა, ვერ წაგვართვა ჩვენი მიწა-წყალი, ჩვენი ქვეყანა. ...ხმლით მოსეულმა ვერ დაგვაკლო-რა, — შრომით და გარჯით, ცოდნით და ხერხით მოსეული-კი თან გაგვიტანს, ფეხ-ქვეშიდამ მიწას გამოგვაცლის, სახელს გაგვიქრობს, გაგვიწყვეტს, სახსენებელი ქართველისა ამოიკვეთება, და ჩვენს მშვენიერს ქვეყანას, როგორც უპატრონო საყდარს, სხვანი დაეპატრონებიან. შრომასა და გარჯას, ცოდნასა და ხერხს ვერავინ-ლა გაუძლებს, თუ შრომა და გარჯა, ცოდნა და ხერხი წინ არ მივაგებეთ, წინ არ დავახვედრეთ, წინ არ დავუყენეთ“ (ჭავჭავაძე 1955ბ: 12-13).

წმ. ილია მართლის აზრით, ქართული საზოგადოება საერთო-ეროვნული ეკონომიკური კეთილდღეობის ბუნებისა და პოტენციალის მატარებელია, რაც სხვა ფაქტორებთან ერთად

დასტურდება იმით, რომ საქართველოში არ ყოფილა მწვავე წოდებრივ-ქონებრივი დაპირისპირება, „ეკონომიური ძალი კი, რომელიც დღეს ჩვენში მარტო მინისმფლობელობიდან წარმოსდგება, და, ყოველივე, რაც ამ ძალის შედეგი ოდესმე იქნება, ჩვენში ვერც ერთმა წოდებამ, ღვთის მაძლით, ვერ გაისაკუთრა და დღეს ჩვენში გლეხიც იმისთანა მფლობელია მინისა, როგორც თავადი, აზნაური, ეკლესია; დღეს ჩვენში გლეხი მემკვიდრეობით ბინადარია იმ მამულზედ, რომელიც ყოველ გლეხს მამა-პაპით დაჩემებული აქვს. თითონ ბატონ-ყმობის უფლებაც კი არ ყოფილა ჩვენში კუთვნილებად ერთისა და იმავე წოდებისა: გლეხთაც, როგორც თავად-აზნაურთა და ეკლესიას, შეეძლოთ ყმების ყოლა. ...რაკი ესენი იყო, რაკი უფლება ქვეყნის გამგეობისა მარტო ხელმწიფეს ჰქონდა და არავის სხვას, — ერთსა რა უნდა შეჰპურებოდა მეორეში, ერთი იმისთანას რას დაეხარებოდა მეორეს, რომ ამით ერთი ნყოფა მეორეს განზედ გასდგომოდა და ჩაენერგა ის განთვითეულების, განცალკევების გრძობა წოდებათა შორის, რომელიც ეხლანდელის ევროპის მწვავე ტკივილს შეადგენს. ...ჩვენში გლეხთა და სხვა წოდებათა შორის კეთილი მიდრეკილება სუფევს; რომ ერთმანეთს არამც თუ ეუცხოებინან, არამედ ერთმანეთისკენ მიიზიდებიან“ (ჭავჭავაძე 1956ა: 55-56).

იურიდიულ-ეკონომიკური, წოდებრივ-ქონებრივი, ორგანიზაციულ-მმართველობითი და სასოფლო-სამეურნეო საკითხების თეოლოგიურ-ისტორიული ანალიზის საფუძველზე ნმ. ილია მართალი მიიჩნევს, რომ „...ჩვენს ცხოვრებაში არის იმისთანა ფესვი, რომელიც ზედაც შეიძლება ამოვიდეს სიკეთე ერთობისა და ყველასათვის სახიეროდ გაიშალოს. ამას უნდა დავტრფოდეთ და შევხაროდეთ და არა ვთაკილობდეთ და ვმტრობდეთ. ამას ხელის შეწყობა ჰმართებებს და არა ხელის შემართვა“ (ჭავჭავაძე 1956ა: 56).

ასეთი გარემოებების გათვალისწინებით წმინდანი დაასკვნის, რომ საყოველთაო სოციალურ-ეკონომიკური კეთილდღეობის მიღწევა მხოლოდ საერთო, შეერთებული ძალისხმევით არის შესაძლებელი.

ყოველგვარი გაჭირვების, მათ შორის, სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემების დაძლევის საშუალებად წმინდანი სწავლა, ცოდნა და მეცნიერება მიაჩნია. საზოგადოების „უმთავრეს სენად“ იგი უმეცრებას, გაუნათლებლობას ასახელებს და აღნიშნავს, რომ იმისათვის, რომ სხვას არ შევეყურებდეთ ხელში და ჩვენს თავს ჩვენვე ვირჩინდეთ, სწავლა-განათლებლა საჭირო, ამისათვის არაფერი არ უნდა დავზოგოთ — „ღარიბნი თუ ვართ, სწავლა-განათლების უქონლობის მიზეზია. სწავლა-განათლება თითონ არის სათავე სიმდიდრისა, მაშასადამე, აქ არაფრის დაზოგვა არ უნდა, რომ ამ სათავედამ სიმდიდრის წყარო მოვაღინოთ“ (ჭავჭავაძე 1955ა: 357).

ნმ. ილია მართლის სოციალურ-ეკონომიკური კვლევა, მისი აზროვნება ეყრდნობა ობიექტური ისტორიზმისა და ისტორიის ღვთისმეტყველების კანონზომიერებებსა და პრინციპებს. დღევანდელი მოვლენების ანალიზს იგი იწყებს წარსულის შეფასებით, საიდანაც გამოკვეთს სათანადო პარადიგმას, კონცეპციას, მაგისტრალურ გზას, რომელიც ანმყოს წაიყვანს წინ მომავლისაკენ. წმინდანი გვისაბუთებს, რომ ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე საქართველოს სწორი გზებით უვლია, საკუთარი რწმენით და იმედით უცხოვრობდა. ჩვენი საზოგადოებრივი მოწყობის მრავალი მხარე, მათ შორის სამეურნეო-მმართველობითი საქმიანობა დიდი ხნის ნაცადი და შემოწმებულია. ეს არის ფასდაუდებელი განძი, განუზომელი სულიერ-ხორციელი ფასეულობა, რომელსაც აუცილებლად უნდა ვუნევედეთ ანგარიშს. საჭიროა ისტორიულად ჩამოყალიბებული ჩვენი არსებობა ყოველმხრივ „გამოვიძიოთ“, „გამოვიკვლიოთ“, „მეცნიერებამდე ავიყვანოთ“, კონცეპტუალურ საფუძველად დავისახოთ და წინ წავიმძღვართ სამომავლო წარმატებების მოსაპოვებლად.

საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების კანონზომიერებათა ობიექტური კვლევის შედეგად ნმ. ილია მართალმა გამოკვეთა სოფლის მეურნეობის უპირატესი როლი ქვეყნის ეკონომიკური აღორძინება-გაძლიერებისა და სულიერ-ხორციელი წინსვლის საქმეში: „სოფლის მეურნეობას, ადგილ-მამულის პატრონობის წარმოებას დიდი მნიშვნელობა აქვს ხალხის სიმდიდრისათვის ყველგან და ჩვენში უფრო განსაკუთრებით. იმიტომ, რომ ჩვენში სხვა თვალსაჩინო ეკონომიური წარმოება არა არის რა, თვინიერ სოფლის მეურნეობის წარმოებისა. თავი და ბოლო ხალხის ცხოვრებისა, საზრდოებისა, სიმდიდრისა, მაგაზედ არის დამყარებული. ...ხალხის სიმდიდრეზედ კიდევ დაფუძნებულია ყოველის მთავრობის სულიერი და ხორციელი კეთილდღეობა. აქედამ ადვილად მისახდომია, რომ მთელს ევროპაში ყოველის ხალხის მთავრობას დიდი ყურადღება, დიდი ზრუნვა აქვს მიქცეული თვისის ხალხის სოფლის მეურნეობაზედ და დიდ ფულსაც ხარჯვენ, რომ მაგ უმთავრესს წყაროს ხალხის სიმდიდრისას ფართო, რიგიანი და შეუფერხებელი დენა ჰქონდეს“ (ჭავჭავაძე 1956ბ: 257-258). საზოგადოების უპირველესი ზრუნვისა და დაცვის ობიექტად წმინდანმა სოფლის მეურნეობა და, კერძოდ, მინათმოქმედება აღიარა, რადგან ხედავდა, რომ „ერთადერთი ღონე ჩვენის ქონების გაძლიერებისა ჯერ ხანად მარტო მონათმოქმედებაა ჩვენში“. „...თელავის თავად-აზნაურობას ეს საჭიროება უგრძნია და საგნად შემდგარ ამხანაგობისა დაუღვია განკარგება და გაძლიერება მინათმოქმედებისა. განკარგება და გაძლიერება სწორედ იმ მხარეს უნდა მიექცეს, რომ მინათმოქმედებას ჩვენში სხვა გზა და მიმართულება აუჩინონ, გაუმრავალგვარონ კულტურა ჰავისა და მინის შესაფერად, ყოველივე ახლად შემოსაღები საჭირნახულო შეუწონონ საშინაო და საგარეო ბაზრის მოთხოვნილებას, ძვირფასი რამე ჩირნახული დაუღვან საგნად მინისმომქმედს და იეფის ფასის ჩირნახულზე ხელი ააღებინონ, ან გაუადვილონ ხარჯი და მუშაობა“ (ჭავჭავაძე 1956ბ: 40,42).

წმინდანი ხაზგასმით აღნიშნავდა: „...ჩვენი ძალ-ღონე, ჩვენის ცხოვრების და ვინაობის ბურჯი, ჩვენი მკვიდრი და უტყუარი შემნახველი, ჩვენი სიკეთე და სიმდიდრე, — მინა და გუთანია. რომელს ერსაც ეს ორი საგანი ხელთ შერჩენია, იმას თავი იმოდენად კიდევ შეუნახავს, რომ შეუძლიან თავმონონებით სთქვას: მე ერი ვარ და მკვიდრი ბინა მაქვს სადღეისოდაც და სამერმისოდაც. სხვა

ყოველივე ფუჭია და წარმავალი, ვერც ერის ვინაობას დაედება საძირკვლად, და ვერც ერთი ჯიშის, ერთის სისხლისა და ხორცის ადამიანთ თავს ერთად მოუყრის და ვერც ერთად შეჰქმნის. საქმე მინაა და გუთანი. ... ისტორია მარტო იმ ერს ეკითხება, რომელსაც მინაზედ ფეხი უდგას და ხელი გუთანს უვლია. თავდაპირველი შემომქმედი ეროვნობისა და ერის სიმდიდრისა მარტო გუთანი და მინა ყოფილა და იქნება კიდევ. რადგანაც ისტორიას და ჩვენთა მამა-პაპათა მხნეობას და თავგანწირვას ეს ორი ძვირფასი განძი ჩვენთვის შეურჩენია, რადგანაც საპოლიტიკო და საეკონომიო ყოფა-ცხოვრება ამ ორის საგნით სულდგმულობს, ამიტომაც ყოველი წარმატება, ყოველი წინ წაღმეული ბიჯი ამ ორ საგნის მიმართ, ჩვენთვის დიდს ყურადღების ღირსი უნდა იყოს“ (ჭავჭავაძე 1956ბ: 173, 176).

სოციალურ-ეკონომიკურ ცხოვრებაში წარმოების (კერძოდ, მინათმომქმედების) და ვაჭრობის სფეროების მნიშვნელობის გააზრება-ანალიზის საფუძველზე წმ. ილია მართალი ასკვნის: „ვაჭრობაც, რასაკვირველია, საჭიროა ერის ცხოვრებისათვის, იმოდენად, რამოდენადაც იგი ეზიდება საქონელს იქიდან, საცა მეტია, იქ, — საცა უჭირთ და ამ გზით შველის სიმდიდრის მოფენას და მორიგებას ყოველგან. ხოლო ვაჭრობა, წესიერადაც განყოფილი, ამის მეტს სამსახურს ვერ გაუწევს ადამიანსა და ბუნებითად იმისთანა რამ არის, რომ ერთს ბინაზედ არ აყენებს კაცს; საცა გამორჩობაა და ხეირი, იქ არის იმისი მამული, იმისი მინა-წყალი. ამიტომაც ერი, მარტო ვაჭრობაზედ მიქცეული, დარღვეულია, გაქსუებული, გაფანტული. ... ამისთანა ერს აუცილებელ ზედად ის უნერია, რომ სხვის კედლად უნდა იყოს, სხვა ერს შეეხიზნოს, სხვისით იცხოვროს. ამიტომაც საპოლიტიკო მოქმედებისათვის იგი ღონე-მოკლებულია, ერთად ყოფნობისათვის ნიადაგი არა აქვს და ხელცარიელია, თუნდაც ჯიბეები ოქროებით ჰქონდეს გატენილი. ამისთანა ერის ეკონომიური ყოფა-ცხოვრებაც იმ ერზედ არის დამოკიდებული, რომელსაც შეჰკედლებია და რომელსაც ხელთ უპყრია მინა და გუთანი, იმიტომ — რომ ვაჭრობა არა ჰქმნის სიმდიდრესა; მას მარტო ერთის ადგილიდამ მოჭარბებული სიმდიდრე გადააქვს მეორე ადგილას, საცა ნაკლებია, და ამ გადატან-გადმოტანაში თავის გასამრჯელოდ დოიას იღებს იქიდანაც — საიდანაც გადააქვს და იქიდანაც — საცა მიაქვს. ამ სახით, ვაჭრობა არც ერის სიმდიდრის გაძლიერებაში არის თვითმომქმედი მონაწილე, მაშასადამე, იგი, როგორც საპოლიტიკო, ისეც საეკონომიო საქმეებში, მუდამ სხვის მაცურებელია, სხვის პირში მაცქერალი, და ნამდვილ განათლებულ ვაჭარს ყოველთვის წინ გამოსახული ისა აქვს, რომ მისი კეთილდღეობა იმ ერის ბედთან არის შეხორცებული, რომელსაც შეჰხიზნება. ამიტომაც იგი არ ერიდება და თავისად მიაჩნია იმ ერის ჭირიცა და ლხინიცა“ (ჭავჭავაძე 1955ბ: 174-175).

სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების პროცესში ხელისუფლებასა და საზოგადოებას შორის სამეურნეო-მმართველობითი ურთიერთობების ჰარმონიზაციის მიზნით წმინდანი გვირჩევეს: „მთავრობას იმისთანა წყობილება უნდა ჰქონდეს, რომ ერთის გზით, თავის ხალხის მეურნეობის ნამდვილს, უტყუარს და აუცილებელს საჭიროებას დღემუდამ ჰსცნობდეს, და მეორეს გზით — მზად იყოს ფულით, ცოდნით, რჩევით დაუყოვნებლივ შემწეობა მიაშველოს იქ მაინც, საცა კერძო პირთა შეძლება ვერ გასწვდება“ (ჭავჭავაძე 1956ბ: 258); ამავე დროს, საჭიროა უშუალო მმართველები გავერთიანდეთ საზოგადოებრივ ორგანიზაციებში, კომპერატივებში და „...ვეცადოთ, რომ რაც თვითეულ ცალკე კაცისათვის მიუწოდებელია, ის ერთიანის შეკრულ-შეზოგვილ ღონით ვიმოქმედოთ: თვითეულის ცალკე გროში ერთად შევავაროვოთ, ღონე ღონეს შევაკეცოთ, შრომა შრომას მივუყენოთ და ამ გზით ბევრი ერთად შევებნეთ უღელში ცხოვრების აკარგიანობის საწველად, რომ ჩვენი ნაოფლი, ჩვენი ნაღვანი ჩვენვე გვირჩებოდეს, ჩვენვე გვირგებოდეს“ (ჭავჭავაძე 1956ბ: 13). ასეთი ორგანიზაციების მაგალითად წმინდანს მოჰყავს: „კავკასიის სასოფლო მეურნეობის საზოგადოება“, „კახეთის სოფლის მეურნეთა კავშირი“, „ხილისა და ბოსტნეულის გამსალბელი საზოგადოება“, ჭირნახულის მომყვანთა ამხანაგობები, საგლეხო გამსესხებელ-შემწახველი საზოგადოებები და სხვ.

რიგ ნაშრომებში წმ. ილია მართალი განიხილავს ზოგადად მონარქიული მმართველობის ინსტიტუტის და, კონკრეტულად, მისი სოციალურ-ეკონომიკური ფუნქციების განხორციელების უდიდეს მნიშვნელობას საქართველოსათვის. მაგალითად, მინათმფლობელობის სისტემის სამართლიანი და ოპტიმალური მოწყობა-რეგულირების საქმეში საქართველოს მეფეთა როლის შესახებ იგი წერს: „სიკეთე ჩვენის ეკონომიურის აგებულებისა და წყობისა იმაში ყოფილა, რომ მინა, ესე იგი მამულ-დედული, ცოტად თუ ბევრად უფრო სამართლიანად მორიგებული ყოფილა ჩვენს ხალხში, ვიდრე სადმე სხვაგან. საკვირველია, რომ დღეს-აქამომდე უმამულო, უბინაო კაცი ჩვენში თითქმის არსად არ მოიძევება. ამისთანა წყობამ მიჰმართა უსათუოდ ჩვენი ხალხი მინათმომქმედებას, რომელიც უფრო დაუშრომელი და მკვიდრი წყაროა ხალხისა და ქვეყნის საზრდოებისათვის, ვიდრე სხვა რამ. ხსნა ჩვენის ქვეყნისა ამ წყობაში უნდა ყოფილიყო, და ვიდრე ამ წყობას უფროხილდებოდნენ ჩვენი მეფეები, იმ დრომდე ქვეყანა ჩვენი ღონიერი ყოფილა და გასძლოლია მტერს ასე თუ ისე“ (ჭავჭავაძე 1955ა: 177).

წმინდანის აღწერით, ჩვენი სახელოვანი მეფეები შემკული იყვნენ ძლიერი ქართული სახელმწიფოს მმართველისათვის აუცილებელი და დამახასიათებელი ისეთი პიროვნული თვისებებით, როგორიცაა: ეკლესიურობა, სულიერება, ზნეობრივი სინმინდე, დიდბუნებოვნება, გულით და აზრით გონიერება, განსწავლულობა, ლიდერობა, სამართლიანობა, სიმშვიდე, მეურნის ნიჭი, გამრჯეობა, ქველმოქმედება, გაჭირვებულთა და სნეულთა დახმარება, უცხოთშემწყნარებლობა.

თანახმად ბიბლიური ზნეობრივი და სოციალურ-ეკონომიკური სწავლებისა, რასაც ეფუძნება წმ. ილია მართლის სამეურნეო-მმართველობითი თეორია და მისი პიროვნული პრაქტიკული მოღვაწეობა, ყოველმა ადამიანმა და ცალკეულმა ორგანიზაციამ შემდეგი მოვალეობები და საქმეები უნდა აღასრულოს შეძლებისამებრ:

1. პატივი მიაგოს ღმერთს და სახსარი შესწიროს ეკლესიის განვითარებას;
2. დაეხმაროს სხვა ადამიანებს, განსაკუთრებით – გაჭირვებულებს;

3. მოხადოს მოვალეობა სახელმწიფოსა და საზოგადოების წინაშე;
4. იზრუნოს ღმერთის ქმნილების – ბუნების დაცვა-შენარჩუნებისათვის;
5. დაიკმაყოფილოს პირადი და საოჯახო მოთხოვნილებები;
6. გამოიხადოს, შეინარჩუნოს და განავითაროს შემოსავლის წყარო;
7. იზრუნოს მიცვალებულთა სულების საოხად.

ეს ღვთაებრივი სიბრძნე უნდა დაედოს საფუძვლად ყოველი ადამიანის, საზოგადოებისა და ერის საქმიანობას ცხოველქმედების ყველა სფეროში, მათ შორის, უპირველესად, სამეურნეო-მმართველობით პრაქტიკაში.

აღნიშნული მოვალეობები უფლისმიერად აკისრია ყველას – ცალკეულ ადამიანს, ოჯახს, სამთავრობო, სამენარმეო თუ არასამთავრობო, არასამენარმეო ორგანიზაციებს, პარლამენტს, სასამართლოს, მასმედიას, მთლიანად სახელმწიფოს, მის ლიდერებს, მეფეებს, პრეზიდენტებს, პრემიერ-მინისტრებს და თვით ეკლესიასაც.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ საქართველოს ღვთივსულიერი, ჰარმონიული სოციალურ-ეკონომიკური განვითარებისა და სამეურნეო-მმართველობითი საქმიანობის რადიკალური სრულყოფისათვის აუცილებელი და შესაძლებელია მუშაობის გაშლა შემდეგი ძირითადი მიმართულებებით (შიხაშვილი 2003: 270-271):

- ჰარმონიული სოციალურ-ეკონომიკური განვითარებისათვის აუცილებელი ღვთივდადგენილი სიბრძნის, წმინდანთა ცხოვრებასა და შემოქმედებაში ასახული სამეურნეო-მმართველობითი საკითხების შესწავლა;
- ფუძემდებლური ბიბლიური სწავლების, ქრისტიანული ზნეობის, სოციალური და სამეურნეო-მმართველობითი პარადიგმების, კონცეფციების და პრინციპების შეხამებული გამოყენება;
- საქართველოს ეკონომიკური განვითარების ისტორიული ასპექტების სიღრმისეული გააზრება;
- საეკლესიო-სამონასტრო მეურნეობრიობის გამოცდილების შესწავლა-გამოყენება;
- თანამედროვე მსოფლიოს უახლესი სოციალურ-ეკონომიკური კონცეფციების (თეოლოგიური ეკონომიკა, ნეოეკონომიკა, მეტაეკონომიკა, მდგრადი განვითარება და სხვ.) და პროგრესული სამეურნეო-მმართველობითი პრაქტიკის სათანადო შესწავლა-გამოყენება;
- საქართველოში მთელი სამეურნეო-მმართველობითი საქმიანობის კომპლექსური თეოლოგიურ-სოციალურ-ეკონომიკურ-ეთიკური ანალიზის ჩატარება;
- აღნიშნულის საფუძველზე საზოგადოების ჰარმონიული ღვთივსულიერი ეკონომიკური განვითარების ეროვნული კონცეფციის, სტრატეგიის და შესაბამისი სამთავრობო პროგრამის შემუშავება;
- ეროვნული მეურნეობის ყოველი ცალკეული სფეროსათვის სათანადო სამოქმედო ქვეპროგრამების შემუშავება და განხორციელება.

საქართველოს ეკონომიკური განვითარების ეროვნულ კონცეფციას საფუძვლად უნდა დაედოს წმ. ილია მართლისეული, ქრისტიანული მოძღვრებიდან გამომდინარე პარადიგმების ერთიანობა: „მამული, ენა, სარწმუნოება“, „წარსული, აწმყო, მომავალი“, „სულიერი და ხორციელი პური“, „სულიერი და ხორციელი ღონის ერთიანობა“, „წოდებრივ-ქონებრივი თანასწორობა“, „საერთო-ეროვნული ეკონომიკური კეთილდღეობა“, „შრომა, გარჯა, ცოდნა და ხერხი“, „სწავლა, ცოდნა და მეცნიერება“, „ღონე — ღონეს, შრომა — შრომას“, „სოფლის მეურნეობის უპირატესობა“, „მინა და გუთანა“, „ეკონომიკური სიძლიერე — საადგილმამულო მრწველობა“, „მონარქიის როლი ეკონომიკაში“, „ჰარმონია: მთავრობა, ხალხი, მეურნეობა“, „ურთიერთსიყვარული“ (შიხაშვილი... 2007: 112).

წმ. ილია მართლის მემკვიდრეობა საზოგადოებრივი ცნობიერებისა და ყოფიერების ყველა სფეროს მოიცავს, რომელთა შორის უმთავრესია სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემათიკა. წმინდანმა და მეცნიერმა, პირველმა ქართველ მკვლევარებს შორის, ჩვენი მრავალსაუკუნოვანი ეკონომიკური საფუძვლების გამორკვევა აღიარა საქმიანობის ძირეულ მიზნად. მან თავისი შემოქმედებითა და შრომით დაგვანახა, თუ რა უნდა ვაკეთოთ ქვეყნის საზოგადოებრივი კეთილდღეობის აღორძინებისა და შემდგომი სრულყოფისათვის (მღვდელ-მონაზონი იოანე (კალანდია) 2000: 87).

წმ. ილია მართლის სამეურნეო-მმართველობითი მოძღვრება დღევანდელი საქართველოს ძირითად საჭიროებებს ესადაგება და გვაძლევს სწორ გეზს ქვეყნის ჰარმონიული ღვთივსულიერი სოციალურ-ეკონომიკური განვითარებისათვის, გლობალურ სისტემაში მისი ჭეშმარიტი მისიის დადგენისა და ღირსეული ადგილის დამკვიდრებისათვის.

დამონებანი:

ვეშაპიძე 1999: ვეშაპიძე შ. ილია ჭავჭავაძის ეკონომიკური კვლევის მეთოდოლოგია და თანამედროვე ეკონომიკური განვითარების აქტუალური საკითხები. თბ., 1999.

მღვდელ-მონაზონი იოანე (კალანდია) 2000: მღვდელ-მონაზონი იოანე (კალანდია). სოციალურ-ეკონომიკური საკითხები წმ. ილია მართლის შემოქმედებაში. სადიპლომო ნაშრომი. თბილისის სასულიერო აკადემია-სემინარია, 2000.

ლანგრის კრების კანონები 1987: ლანგრის კრების კანონები. ნიგში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1987. საქართველოს საპატრიარქო. თბ., 1987.

- შინაშვილი 2003:** შინაშვილი გ. სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების ეროვნული კონცეფციის და საგადასახადო-საფინანსო საქმიანობის ბიბლიური გააზრება. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. ეკონომიკის სერია. ტ. 11, 3., 2003.
- შინაშვილი გ., შინაშვილი მ. 2007:** შინაშვილი გ., შინაშვილი მ. წმ. ილია მართლის (ჭავჭავაძე) ეკონომიკური მოძღვრება — საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების ეროვნული კონცეფციის საფუძველი. საერთაშორისო კონფერენცია „ილია ჭავჭავაძე და მისი ეპოქა“. თეზისების კრებული. საიუბილეო ღონისძიებათა სამთავრობო კომისია. თბ., 2007.
- ჭავჭავაძე 1955ა:** ჭავჭავაძე ი. ძველი საქართველოს ეკონომიური წყობის შესახებ. თხზ., ტ. 4, თბ., 1955ა.
- ჭავჭავაძე 1955^ა:** ჭავჭავაძე ი. ერი და ისტორია. თხზ., ტ. 4, თბ., 1955ა.
- ჭავჭავაძე 1955^ბ:** ჭავჭავაძე ი. თავად-აზნაურობის გულგრილობა სწავლა-განათლების საქმეში. თხზ., ტ. 4, თბ., 1955ა.
- ჭავჭავაძე 1955^გ:** ჭავჭავაძე ი. რა გითხრათ? რით გაგახაროთ?. თხზ., ტ. 5, თბ., 1955ბ.
- ჭავჭავაძე 1955^დ:** ჭავჭავაძე ი. შინაური მიმოხილვა. 1882 წელი, ივლისი-აგვისტო. თხზ., ტ. 5, თბ., 1955ბ.
- ჭავჭავაძე 1955^ე:** ჭავჭავაძე ი. შინაური მიმოხილვა 1892 წლისა. თხზ., ტ. 5, თბ., 1955ბ.
- ჭავჭავაძე 1955^ვ:** ჭავჭავაძე ი. შინაური მიმოხილვა 1895 წლისა. თხზ., ტ. 5, თბ., 1955ბ.
- ჭავჭავაძე 1956^ა:** ჭავჭავაძე ი. ცხოვრება და კანონი. თხზ., ტ. 6, თბ., 1956ა.
- ჭავჭავაძე 1956^ბ:** ჭავჭავაძე ი. ძველი და ახალი ჩვენი ეკონომიური ცხოვრებისა. თხზ., ტ. 7, თბ., 1956ბ.
- ჭავჭავაძე 1956^გ:** ჭავჭავაძე ი. კახეთის სოფლის მეურნეთა კავშირი. თხზ., ტ. 7, თბ., 1956ბ.
- ჭავჭავაძე 1956^დ:** ჭავჭავაძე ი. კავკასიის სასოფლო მეურნეობის საზოგადოების შესახებ. თხზ., ტ. 7, თბ., 1956ბ.

დაუჯდომელი საგალობელი წმიდისა ილია მართლისა

1987 წლის 20 ივლისს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია II-მ სვეტიცხოვლის ტაძარში ბრძანა: „ღვთის განგებით მოგვევლინა ილია ჭავჭავაძე, როგორც წინასწარმეტყველი და მქადაგებელი, როგორც „ხმა მლაღადებლისა უდაბნოსა შინა“, სიტყვა მართალი და ჭეშმარიტი, რათა ბიბლიურ მოსესავით აეღო მონამებრივი ტვირთი ერის წინამძღვრობისა. მან იტვირთა ჯვარი სრულიად საქართველოსი და შეუდგა გოლგოთის აღმართს. სწამდა, რომ მისი თანამედროვე საქართველოს გადარჩენა მხოლოდ ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცებას შეეძლო. წმინდანად აღიარების შემდეგ ილია არის არა მარტო პოეტი, მწერალი, საზოგადო მოღვაწე, არამედ გამორჩეული მოძღვარი, მქადაგებელი სიკეთისა და სიმართლისა, რწმენის. წმინდანად აღიარების შემდეგ იგი არის დიდი სულიერი მფარველი ჩვენი კულტურის, ჩვენი მწერლობის, ჩვენი ახალგაზრდობის, ჩვენი მომავალი თაობებისა“. 1997 წელს სასულიერო აკადემიის სტუდენტმა მერაბ გალდავამ (დღეს, დეკანოზმა მიქაელ გალდავამ) შეადგინა წმინდა ილია მართლის დაუჯდომელი საგალობელი.

სასულიერო მწერლობა მჭიდროდ უკავშირდება საეკლესიო ცხოვრებას და ყოველთვის ასახავს თუ ეხმარება იმ დაკვეთას, რასაც ეკლესია, მრევლი ითხოვს მისგან. ცნობილია, რომ საეკლესიო ლიტერატურამ მრავალი ჟანრი შესძინა მწერლობას. ზოგი მათგანი დღესაც ვითარდება, ზოგი კი—აღარ. მაგალითისთვის აგიოგრაფიული ლიტერატურა გამოგვადგება, რომელიც, ფაქტობრივად, ჩანაცვლა ბიოგრაფიამ (თუმცაღა, იდეური ასპექტით ბიოგრაფია აგიოგრაფიის დატვირთვას ვერ შეიძენს, რადგან სხვა მიზანი აგიოგრაფიული თხზულებისა—შექმნას ხატი, გვაჩვენოს გზა იდეალის მსგავსება-წვდომისა და სხვა ბიოგრაფიისა, რომელიც მხოლოდ აღწერს ფაქტებს განურჩევლად დატვირთვისა). ეგზეგეტიკურ თხზულებებს, ძირითადად, შემკრებლობითი ხასიათი აქვთ, ცოცხალია ქადაგება და ა.შ. ქართული მწერლობის ორგანული ნაწილია ჰიმნოგრაფია. სასულიერო საგალობლებში გამოიკვეთა ჩვენი ერის შემოქმედებითი პოტენციალი, დაიხვეწა და განვითარდა ქართველ პოეტთა გემოვნება თუ სტილი. ჰიმნოგრაფია არის სასულიერო პოეზია, სადაც პოეტური ტექსტი, ჩვეულებრივ, გალობით სრულდება. მიუთითებენ, რომ „სიმღერის ის გვარი, რომელიც ღვთაებისადმი მიმართული ლოცვა იყო, ინოდებოდა ჰიმნად. ჰიმნებით ღვთაებას სცემდნენ თაყვანს.“¹ სასულიერო პოეზია ღვთისმსახურებას უკავშირდება. ამიტომ ყველა ქრისტიან ერს თავისი ნაციონალური ჰიმნოგრაფია აქვს. ქართული სასულიერო პოეზიის დასაწყისად მემვიდე საუკუნეს ვარაუდობენ. ორიგინალურმა ჰიმნოგრაფიამ თავისი განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია მეათე საუკუნეში. XVIII საუკუნიდან კი სასულიერო ჰიმნები, ისე, როგორც სასულიერო მწერლობის სხვა ჟანრის თხზულებები, მწირად იქმნება. თუმცაღა, XX საუკუნის ბოლოს ქართულ საეკლესიო მწერლობაში ამ თვალსაზრისით დიდი გამოცოცხლება იგრძნობა. სასულიერო ხასიათის თხზულებები არა მხოლოდ იქმნება ქართულ ენაზე, არამედ ინტენსიურად ითარგმნება. ამ პროცესს ისიც უწყობს ხელს, რომ საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდის დადგენილებით, ქართულმა ეკლესიამ შეიმატა ახალ წმინდანთა დასი. ამიტომ ბუნებრივად გაჩნდა საჭიროება ტროპარ-კონდაკთა და საგალობელთა შექმნისა (თუმცაღა, არის მეორე გზაც, საზოგადო ტროპარ-კონდაკთა და საგალობელთა მოშველიება, რადგან წმინდანის მსახურება განსაზღვრულია მისი რანგით). საგალობელთა შექმნა-თარგმნის პროცესს ცალსახად დადებითად ვერ შევაფასებთ, რადგან დაგროვდა ხელაღებით, სამწუხაროდ, ხშირად უგემოვნოდ, არასათანადო ცოდნით, სიფრთხილით, სტილით, ენითა და ლექსიკით შესრულებული მდარე ხარისხის ჰიმნები და საკითხავები. სწორედ ამიტომ საქართველოს საპატრიარქომ საგანგებო კომისიაც შექმნა, რომელსაც ახალთარგმნილ და ახლად შექმნილ თხზულებათა ცენზირება ევალება. ამ თვალსაზრისით, ილია მართლის დაუჯდომელი გამონაკლისია. საგალობელთა ავტორმა მშვენივრად გაართვა თავი იმ პრობლემებს, რომელთა უმეტესობაც, უპირატესად, XVIII-XX საუკუნეებში თავჩენილი სირთულეებით არის განპირობებული. მნიშვნელოვანი იყო სამი ძირითადი საკითხის გადანყვება: 1. კომპოზიცია, რადგან დაუჯდომელი საგალობლის სპეციფიკა რთულია, ხოლო იმ წყვეტის ფონზე პრობლემად წარმოჩნდება როგორც ტექნიკური მხარე საგალობლისა, ისე ფორმისა და შინაარსის ურთიერთმიმართების საკითხი; 2. ენობრივ-სტილური საკითხები, რადგან საგალობელი სრულიად ახალ ენობრივ-ლიტერატურულ სივრცეში იქმნება, მრევლისთვის, რომელსაც დაუჯდომელმა სათანადო ლოცვითი განწყობა უნდა შეუქმნას, ამიტომ, ერთი მხრივ, ლექსიკური ქსოვილი, ენობრივი საშუალებები არ უნდა იყოს ხელოვნური (რისი ბუნებრივი საშიშროებაც არის), მძიმე და არქაული, მეორე მხრივ, უნდა შეინარჩუნოს განწყობის აღმატებულობა, ზეანუელი ინტონაცია და, რაც მთავარია, საეკლესიო სტილი (რაც არაბუნებრივია დღევანდელი სალიტერატურო ენისთვის), ე.ი. სათქმელი სტილურად და ფორმოებრივად ზუსტად, სათანადო ენითა და ადეკვატური სტილით უნდა გადმოიცეს, ისე, რომ არ დაირღვეს მთავარი—(3), წარმოჩნდეს წმინდანის ხატი, რაც რთულია როგორც ზოგადად, ისე ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, რადგან უნდა მოხდეს ყოველი ჩვენგანისთვის ნაცნობი მწერლის, საზოგადო მოღვაწის აღქმა, ტრანსფორმაცია წმინდანად, უნდა შეიქმნას ხატი ილია მართლისა, როგორც წმინდანისა. შეასბამისად, უნდა გამოიკვეთოს წმინდანის სულიერი პორტრეტი, ცხოვნების გზა, ღვანლის ის სახე, რითაც დაიძვედრა სასუფეველი.

1. აკათისტო არის საგალობელი, რომელიც სრულდება დაუჯდომლად. მისი ქართული სახელწოდება სწორედ დაუჯდომელია. იგი თავისი სპეციფიკით, სტრუქტურითა და შინაარსით

¹ პლატონი, ციტატა მოგვყავს ლ. გრიგოლაშვილის წერილიდან „ქართული ჰიმნოგრაფია“ (ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, 1983 წ. 1, გვ. 87)

განსხვავდება ჰიმნოგრაფიული კანონისგან, ფორმოზრივად კი კონდაკს უახლოვდება. თავდაპირველად აკათისტო ერქვა საღვთისმეტყველო-ქებითი ხასიათის თხზულებას, რომელიც ღვთისმშობელს ეძღვნება. სწორედ ღვთისმშობლის დაუჯდომელმა დაუდო სათავე ამ ჟანრს ჰიმნოგრაფიაში (დაუჯდომელს იკოსსა და ხაირეტიზმს/გიხაროდენსაც უწოდებენ). საუფლო დღესასწაულთა თუ წმინდანთა დაუჯდომლები გვიან—XII საუკუნიდან იქმნება. ქართულ ენაზე ღვთისმშობლის დაუჯდომელი XI საუკუნეში ითარგმნა. XII საუკუნეში ნიკოლოზ გულაბერისძემ შექმნა სვეტიცხოვლის საკითხავი, რომელსაც ერთვის გიხაროდენის მუხლები. მოგვიანებით ეს მუხლები, ცალკე გამოკრებილი, სვეტიცხოვლის დაუჯდომლად ჩამოყალიბდა. ძირითადი ნაწილი ქართულ ენაზე არსებული აკათისტოებისა ნათარგმნია. აკათისტოს ქართული თარგმანი შესწავლილი არ არის, რაც კიდევ უფრო ართულებს ილია მართლის დაუჯდომლის როგორც მოდელზე, ისე ფორმოზრივ-კომპოზიციური სტრუქტურის საკითხებზე საუბარს. აკათისტო, კონდაკის მსგავსად, 24 ნაწილისგან შედგება და იკოს-კონდაკის მონაცვლეობაზეა აგებული. ეს არის, ფაქტობრივად, 12 დიდი და 12 მცირე სტროფი, იკოსს მოსდევს 12 გიხაროდენი. პირველ კონდაკს მოჰყვება გიხაროდენის მუხლი, რომელიც ყველა იკოსის შემდეგ მეორდება, ხოლო დანარჩენ 11 კონდაკს რეფრენად გასდევს „ალილია“ (ნ. სულავა, „ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა“). ღვთისმშობლის აკათისტოს წინ უძღვის შესავალი. ბერძნული ენის შინაგანი სტრუქტურიდან და მელოდიურიდან გამომდინარე, დაუჯდომლის (ღვთისმშობლის აკათისტოს) ყველა იკოსს ერთნაირი რიტმული მოდელი აქვს და ემყარება იზოსილაბიზმს, მახვილიანი და უმახვილო მარცვლების რაოდენობას. გარკვეულ კანონზომიერებას ექვემდებარება მისი მეტრული სტრუქტურაც: გიხაროდენის ექვსი წყვილიდან პირველი ათმარცვლიანია, მეორე ცამეტი, მესამე-თექვსმეტი, მეოთხე—თხუთმეტი, მეხუთე და მეექვსე—თერთმეტი. როგორია ჩვენი საგალობლის კომპოზიციური მხარე? უნდა ითქვას, რომ დაუჯდომლის ავტორი ფორმოზრივ მხარეს უფრო თავისუფლად ეპყრობა. აქ არ გვაქვს აკროსტიკული შესავალი, რომელიც წინ უძღვის ღვთისმშობლის აკათისტოს. საგალობელი შედგება 13 (და არა 12) კონდაკისა და 12 იკოსისგან, 1 კონდაკს მოსდევს გიხაროდენის მუხლი: „გიხაროდენ, განრღვეულისა მამულისა სულისა განმაცხოველებელო და გონებათა ჩვენთა ზეცად აღმყვანებელო წმიდაო ილია მართალო!“ დაუჯდომელი სრულდება ბოლო ლოცვით. პირველი და მეთორმეტე იკოსების გიხაროდენი 11 მიმართვისგან შედგება, დანარჩენი—12—12. როგორც მოსალოდნელი იყო, აკათისტოს არ ახასიათებს იზოსილაბური მეტრული სტრუქტურა და მარცვალთა კანონზომიერი მონაცვლეობა. შინაგანი რიტმიკა, დინამიზმი მოკლე და ვრცელ ფრაზათა თავისუფალ მონაცვლეობაზეა დამყარებული. მაგ.: „გიხაროდენ, სამზეოსა ზედა აღმობრწყინებულ მოღვაწეო საკვირველო; გიხაროდენ, იბერიისა ვენახისა კეთილმემტილო“.

2. ენობრივ-სტილური თვალსაზრისით აკათისტო ახლოა ჰომილეტიკასთან. საგალობლის სულიერი დატვირთვის მნიშვნელობა იზრდება, თუკი თხზულების ავტორი ზუსტად გრძნობს სათქმელის შინაარსს და არჩევს სათანადო ლექსიკას, საჭირო სტილს. საბოლოოდ, ეს ყოველივე ფორმისა და შინაარსის ურთიერთობამდე დაიყვანება. ცნობილია, რომ სასულიერო ლიტერატურა ფორმოზრივ-გამომსახველობითი საშუალებების განვითარების თვალსაზრისით უფრო სტატიკურია, ვიდრე საერო. როგორც წესი, სასულიერო თხზულებათა ავტორნი მეტი სიფრთხილით ეპყრობიან შინაარსის ლექსიკურ-სტილურ მხარეს. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ იმატა მდარე ხარისხის თხზულებათა რიცხვმა. ეს კი რამდენიმე მიზეზითაა განპირობებული. ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორი გახლავთ კადნიერი მიდგომა, რადგან სათანადო ცოდნის გარეშე ჰკიდებენ ხელს ნებისმიერი სირთულის მასალას. მეორე ფაქტორია წყვეტა, ე.ი. ტრადიციის დარღვევა, რაც ენობრივ და ლექსიკურ მახასიათებლებზეც ისახება. შეუძლებელია ლოცვითი განწყობაშეგიქმნას ამგვარი შინაარსის ფრაზამ: „თვითმფრინავით ჩამოგაბრძანეს...“ (ღვთისმშობლის ხატის ერთ-ერთი ახლადშექმნილი პარაკლისიდან). სამწუხაროდ, ასეთი რამ არცთუ იშვიათია. აკათისტოს „დახვეწილ სტილს განსაზღვრავს ანტიკური რიტორიკისა და პოეტიკის ტროპული მეტყველება: ანტინომიურობა, სინონიმია, ეტიმოლოგიური ფიგურები“ (ნ. სულავა, დასახ. ნაშრ.). როგორია ილია მართლის დაუჯდომელის ენა და სტილი? ცხადია, ენობრივ-სტილურ ანალიზს არ შეუვადგებით და მოკლედ შევნიშნავთ, რით აღწევს საგალობლის ავტორი სასურველ მიზანს. მსაზღვრელ-საზღვრულის სრული ბრუნება (ღმრთივეკურთხეულისა ცოდნისა სასუმელსა დანაფებულს); პოსტპოზიციური წყობა (გულისა ჩვენისა განსატფობელად ამომზევებულს); სავრცობიანი ფორმები (მონენვულსა ხმოვანებასა...თანამეხმე ვექმნეთ); ფუნქციალდგენილი ნაწევარი (სიხარულითა მით სიმშვიდისაითა); თანდებულთა, ზმნისწინთა, ნევრ-კავშირთა და კავშირთა არქაული ფორმები (აღმყვანებელო, განმაცხოველებელო, ესრეთ,...); ძველი ქართული სალიტერატურო ენის გაცოცხლებული ლექსიკური ფონდი („მეტრფე, სათნოენილი, თანამეხმე, მარცვალი ლხინებული, სულიერთა ტვიფართა დაბეჭდული...“); მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სტილისა და ლექსიკის ხარჯზე თვით ბიოგრაფიული ელემენტებიც ძალზე ფაქიზად შემოდის ქებაში და ტლანქ ბიოგრაფიულ აქცენტებად აღარ აღიქმება: „მამულისა შენისათვის მამულისავე დატყვება სათნო-იჩინე და პეტერბურგსა შინა სწავლულებისა ბელელი იგი შენი უვრცელესი მნიგნობრობისა იფქლითა ხვავრიელ-ჰქმენ“. ებიანი მრავლობითის პარალელურად დიდია ნარ-თანიანი მრავლობითის წილი, რაც პოეტურ-მანერულ სტილს გამოკვეთს. გვაქვს სახარებისეული პარადიგმები თუ ტიპური ანტინომიები („აღსარულითა შენითა ბელიარისა მანქანებისა შემმუსრველო“); ლოცვითი განწყობის მისაღწევად და ხატის შესაქმნელად დაუჯდომელის ავტორი მიმართავს სემანტიკურ, აზრობრივ სინონიმისადაც: „ეკლესიისა საგალობელისა კეთილხმოვანო ძლისპირო, რომელსაცა შეგამკობენ მეფსალმუნენი, რომლისათვისცა ენანი ამოდ ძნობენ...“ მიუხედავად ზემოთქმულისა, მნიშვნელოვანია ზომიერება არქაულ ფორმათა თუ ლექსემათა, სინტაქსური წყობისა თუ ტროპთა მოხმობისას, რაც საზეიმო, აღმატებულ განწყობას ყვალასთვის მისაწვდომს ხდის. ეს არის ენა, რომელიც გასაგებია ყველასთვის,

ვისაც ნაუკითხავს ლოცვა, ფსალმუნი, დასწრება ღვთისმსახურებას და არა ზოგიერთი ახალგაძმობითული ძეგლივით მძიმე და გაუგებარი.

3. მიუთითებენ, რომ „ჰიმნოგრაფი, რომელიც საგალობელს მიუძღვნის, ვთქვათ, მაცხოვრის შობას, სხვა ამოცანის წინაშე დგას, ხოლო წმინდანის განმადიდებელი რამდენადმე განსხვავებულ სიტუაციაშია, ქრისტიანული დღესასწაულის მნიშვნელობა ყველასთვის ერთნაირად ცხადია. მისი განდიდების ტრადიცია უკვე შექმნილია, ამ თემაზე ახალი საგალობლის დამწერი აგრძელებს ტრადიციას, წმინდანის ღვანლის განზოგადება კი მათი ცხოვრება-მოღვაწეობის პირველ აღმწერთა მიერ ხორციელდება. ტრადიციას ახლა ეყრება საძირკველი. თუმცა ამ ტრადიციისთვის სქემა უდიდესი ქრისტიანული დღესასწაულების თემაზე შექმნილ ნაწარმოებებში უკვე მოხაზულია“.¹ საანალიზო საგალობლის სპეციფიკას განსაზღვრავს სწორედ ის, რომ იგი განადიდებს ახალ წმინდანს, რომლის მოღვაწეობისა და ცხოვრების დეტალები მეტ-ნაკლებად ყველამ იცის. პოზიცია განსაზღვრულია, შეფასებაც კი წმინდანისა—თითქოს უკვე განვლილი ეტაპი. დაუფდომლის ავტორი ილია მართლის ცხოვრების პირველი შემფასებელი არ არის. მაგრამ ჰიმნოგრაფი ქმნის მონამის ზედროულ და ზესივრცულ მოდელს, ხატს. უნდა განზოგადდეს მარტივის სახე და მსმენლის ლოცვითი მიმართება დამყარდეს მასთან. გარდა ამისა, უნდა გვიჩვენოს წმინდანის კონკრეტული ადგილი ზეციურ იერარქიასთან მიმართებაში. ამასთან დაკავშირებით, ავტორის წინაშე დგება დროისა და სივრცის პრობლემა (რაც საგალობელში სხვადასხვა კუთხით წარმოჩნდება). ამდენად, საინტერესოა, რა მომენტები გამოიკვეთება ილია ჭავჭავაძის ღვანლში და როგორ ტრანსფორმირდება ილია-საზოგადო მოღვაწე ილია მართლად: ილია უფლის („დაუვალისა მის უქმნელისა მნათობისა“) ქადაგია; იგი „ახოვანი მღვიძარებით ჩვენ, უდებთა და სანყალობელთა წარმწყმედელი სულიერი ძილის განმაფრთხობელია“; „დაულამებელი ნათლის მეტრფეა“; „უფლის (სიკვდილითა სიკვდილისა მძღველისა) მობაძავია; სულით მღვიძარეა“; „სულიწმიდის მადლით აღბეჭდული მამულის სიყვარულის ყრმობიდანვე შემსაკუთრებელია“; „მარცვალი ლხინებული“ (გაღვივებული); „ჩვენი გონების მზრდელი“; „სარწმუნოების მეცნიერებით განმამტკიცებელი და მეცნიერების ნაყოფიერისა სარწმუნოებითა განმაცხოველებელია“; „სღვის ქრისტესმიერ წრფელმყოფელია“; „განრღვეული მამულის სულისა განმაცხოველებელია“, „მამულისათვის მუშაკია“, „იბერიისა მჭმუნვარიითა ბედითა დამწუხრებული აღვსებული დაუმრეტელი ლამპარია“, „სულიერი ტრაპეზის ზედაშეა, რომელიც ერის სიმრთელისთვის წყურიელია“, „უმეცრებათა ზედა მგლოვიარეა, რომლის ნამუშავესაც ანგელოზნი ცათა შინა ხმოვანებენ“. ხაზის გაგრძელება უსასრულოდ შეიძლება, რადგან თითოეული ფრაზა ახალი პლასტიკით წარმოაჩენს ილიას, როგორც წმინდანს. მსმენლის ლოცვითი განწყობა ძალიან კარგად ნაცნობ ასპექტსაც ახალი განწყობით აღიქვამს, რის შედეგადაც „დალამებადი წინამურიდან მარადისი ცისკრისაკენ მსრბოლი“ უკვე არა ილია—მწერალი და საზოგადო მოღვაწე, არამედ წმინდა ილია მართალია, რომლის რანგიც განისაზღვრა სიმართლით ღვთის, ერისა და საკუთარი სინდისის წინაშე.

¹ლ. გრიგოლაშვილი, დროისა და სივრცის პოეტიკისათვის ძვ. ქართულ ჰიმნოდრაფიაში, ივირონი 1000, თბ. 1983, გვ. 107

ილია ჭავჭავაძე და ქართული ემიგრაცია

„ილია ჭავჭავაძე საქართველოს ნახევარი საუკუნის ისტორია“, - ამ სიტყვებით დაიწყებს თავის წერილს ცნობილი ქართველი მეცნიერი, რუსთველოლოგი ვიკტორ ნოზაძე პარიზში გამომავალ ჟურნალ „ქართლოსის“ საიუბილეო (მერვე) ნომერში და იქვე: კაცი, „ვინც“ ჰქმნიდა ისტორიას“ (ნოზაძე 1937:3). ეს უკვე შეფასებითი კატეგორიიდანაა. ქვეყნის ისტორია – სერიოზული თემა.

ყოველი განზოგადება მეცნიერულ სიფრთხილეს ითხოვს და თავისთავად, რთული საქმეა. მით უფრო იმ შემთხვევაში, როცა განსხვავებულია სამოქმედო და სააზროვნო სივრცე. ისიც ანგარიშგასანვივია, რომ ადამიანები წლების განმავლობაში იცვლიან აზრს, პოზიციას, შეხედულებებს. კვლევის პროცესში საინტერესოა იმის გარკვევა, რამდენად ლოგიკურია (ან გულწრფელი) ეს „ცვლა“.

ილია ჭავჭავაძე – გამორჩეული სახელი XIX და XX საუკუნეების გზასაყარზე. მისადმი მიძღვნილი პუბლიცისტური წერილის თუ ნარკვევის არაერთი ავტორი ერთად აღმოჩნდა უცხოეთის მიწაზე. ისინი სხვადასხვა პარტიული კუთვნილების თუ ინტელექტუალური შესაძლებლობების ადამიანები იყვნენ. „ილიას თემაში“ კიდევ უფრო გაამძაფრა მათი პიროვნული ურთიერთობებიც; განსხვავებულმა მსოფლმხედველობებმა მკვეთრად იჩინა თავი. სამშობლოში ეს უფსკრული თითქოს ასე ღრმა არ იყო. ეს პოლემიკა საზღვარგარეთ არ დაწყებულა, იქ გაგრძელდა მხოლოდ. კონტრასტების იმ სიბრტყეზე დაყვანა – დადებითია ეს თუ უარყოფითი, გააუბრალოებს ემიგრანტული პუბლიცისტიკის პათოსს.

ლიტერატურის ისტორიისათვის მნიშვნელოვანია საზღვარგარეთ მოღვაწე არაერთი პოლიტიკოსის, მეცნიერის და მწერლის მოსაზრება. სტატიები, ნარკვევები, ლექსები – ეს მრავალფეროვანი მასალა მსოფლიოს სხვადასხვა სახელმწიფოშია დასტამბული (*გაზ. „თეთრი გიორგი“ 9 1927, 16 1929, 13 1928, 27 1930, 31 1930, 80 1934, 81–82-83 1934, პარიზი ჟ. „ბრძოლის ხმა“ 39 1934, პარიზი, „კავკასიონი“ X 1965, პარიზი, რეგაბაშვილი „რაც მახსოვს“, მიუნხენი, 1959, ნოე ჟორდანიას „ჩემი წარსული“, პარიზი, 1953, ს.ბერეჟიანი „წაწერები“, ბერლინი, 1943, გრ. რობაქიძე „კრებული“, კარლო ინასარიძის გამოცემა, მიუნხენი, 1984, ალ.სულხანიშვილი „რა ხდებოდა მეტეხის ციხეში ქართველებ შორის 1923 და 1924 წლებში და ილიას მკვლელობის სინამდვილე“, სან ფრანცისკო, 1985 და მრავალი სხვ.).*

„ვინც დაკარგა სამშობლო, მან დაკარგა ყველაფერი,“ — ესაა სიტყვები პარიზში გამომავალ გაზეთში დაბეჭდილი წერილიდან: „სახელმწიფოებრიობა თუ ინდივიდუალიზმი.“ ავტორი თავის გვარს ბოლომდე არ ამხელს (დ. კ—შვილი). საინტერესო სტატია გამორჩეულ განწყობას ქმნის: „ჩვენ დავკარგეთ სამშობლო და მისი დაკარგვით, რომ ჩვენ ყველაფერი დავკარგეთ ამას განსაკუთრებული სიმწვავით ვგრძნობთ აქ, ემიგრაციაში მყოფი და იქ, რუსულ კომუნისტურ მონობაში მყოფი ქართველობა“ (კ—შვილი 1929:1).

ეპოქალური ფაქტების შეფასება არცთუ იშვიათად, დროის დისტანციას გულისხმობს, მაგრამ არსებობენ მოვლენები, რომელთაც მაშინვე დაერქმევათ ზუსტი სახელი. გაზ. „თეთრი გიორგი“ ფართოდ აშუქებს ილიას თემას. ვ. ემუხვარის წერილი სათაურით: „ნ ივლისის კანონი“: „ილია ჭავჭავაძე იყო საქართველოს სახელმწიფოებრიობის აღდგენის იდეოლოგი! ხომ ფაქტია, რომ ი. ჭავჭავაძის მთელი მუშაობა იყო ამ სახელმწიფოებრიობისათვის ნიადაგის მომზადება!“ (ემუხვარი 1928: 4). კონტრასტი სახეზეა. სტატიაში მეორე გვარი ამოტივიტივდება: „ხომ ფაქტია, რომ ნ. ჟორდანიას იყო იდეოლოგი ქართველი ერის ნაციონალურ გადაგვარების... ნ. ჟორდანიას მთელს მის მოღვაწეობის განმავლობაში ნიადაგს უთხრიდა საქართველოს პოლიტიკურ თავისუფლების შესაძლებლობას.“

წერილის ავტორი ამ ხელისუფლების საყვედურობდა უზარმაზარი ქონების და უდევრად გაფლანგვას და მაგალითად მოჰყავდა ის ისტორიული ფაქტი, როცა 1917 წელს ეროვნულ ყრილობაზე გამოსულ კოტე აფხაზს დიდხანს უსაუბრია სახელმწიფოებრიობის შესახებ, ნაციონალიზმზე და თურმე ურჩევდა დამსწრეთ სექციონს საქმეების გადაწყვეტისას არ ეხელმძღვანელათ მხოლოდ პარტიული მოსაზრებებით. აქვე, ილიას მიერ დაარსებული ტფილისის გუბერნიის სათავადაზნაურო ბანკის ქონება „30 ოქროს მილიონი მანეთი“ გადაუცია. ეს ილიას საქართველოს მიერ შექმნილი ქონება განადგურდა ჟორდანიასა და მისი პარტიის მიერ, თვლის ავტორი. ისტორიული სურათის აღსადგენად დავსძენდი, როცა ეს წერილი იწერება კოტე აფხაზი — დიდი ეროვნული მოღვაწე, ილიას დისწული საქართველოში უკვე დახვრეტილია.

საინტერესოა სარედაქციო წერილი „ჩვენი პასუხი „დამოუკიდებელ საქართველოს“ და 30 მარტის კოლონიის გმირებს,“ რომელიც გამოქვეყნდა გაზ. „თეთრი გიორგის“ 27 ნომერში (რედაქციისაგან 1930: 3). კატეგორიულობა მარტო ტონით არ ცნაურდება, არამედ ლექსიკონით. რას და როგორ ელაპარაკებიან ისინი ერთმანეთს: „თქვენ... ტყუილებს გუდა ხართ. ერთმანეთსაც კი ატყუებთ.“

რაინდი არავის ცილს არა სწამებს. თქვენ კი პროფესიონალური ცილისმწამლები ხართ. გაიხსენეთ, რა ცილი დასწამეთ ილია ჭავჭავაძეს... რაინდი ზურგიდან, ქურდულად არავის მოჰკლავს, თქვენ კი ტერორისტების მთელი კასტა შეჰქმენით და საუკეთესო ქართველებს ქურდულად ხოცავდით.“ ეს არაა თაობათა შორის ბრძოლა. ასაკობრივი სხვაობა დანახვის სხვადასხვა რაკურსს რომ განსაზღვრავს. ეს ადამიანები, ან უკვე მიუხედავად ღირებულებებთან დამოკიდებულების მკვეთრი განსხვავებისა, ერთად აღმოჩნდნენ „სხვა“ მიწაზე. გარემომ გადაწყვეტი გავლენა იქონია. სამშობლოდან გეოგრაფიულად შორს მყოფმა ადამიანებმა სიტყვა „პატრიოტიზმი“ უფრო მტკივნეულ კონტექსტში გაიაზრეს. „თქვენი პატრიოტიზმი — კლასთა ბრძოლაა, კაენობა... ჩვენ რომ რუსებს

ვლანდავთ ეს რაინდობა არ არისო და თქვენ რომ ილიას ლანდავდით, სიცოცხლე მოუნამლეთ, ცილი სწამეთ — ეს კი რაინდობა იყო?”

ზოგადად აღვნიშნავდი, რომ ემიგრაციაში დაბეჭდილი წერილების ძირითადი პათოსი ხაზგასმულად ცხადია; იქნება ეს **ცნობილი ფრაზა**: „ტყეის ქრიან, ნაფოტები სცვივა!” რომლის თუ შეიძლება ასე ითქვას, „პერსონირებულ ისტორიას” (ანუ, რა ვითარებაში და ვის „ბრალდებოდა” მისი ავტორობა წლების მონაცვლეობით) შეგვიძლია, გავადევნოთ თვალი (გაზ. „თეთრი გიორგი”, 31 პარიზი, 1930 რ. გაბაშვილი „რაც მახსოვს”, მიუნხენი, 1959 გაზ. „ერთობა” 13 (1253) 714 XII 1997 და სხვ.); თუ ილია **ჭავჭავაძის მკვლელობასთან დაკავშირებული** ცალკეული ფაქტების გაანალიზება და დეტალების გამოკვეთა (კრებ. „კავკასიონი” X პარიზი, 1965 აღ. სულხანიშვილი „რა ხდებოდა მეტეხის ციხეში ქართველებ შორის 1923 და 1924 წლებში და ილიას მკვლელობის სინამდვილე” სან ფრანცისკო, 1985 ვლასა მგელაძე „მოგონებები” ნიგნი II პარიზი, 1972 ჟურნ. „ომეგა” 9 (47) IX 2003 და სხვ.). თითოეულ ამ თემასთან დაკავშირებით დამოუკიდებელი, ცალკე ნაშრომები დაიდება, ალბათ. ამჯერად, მინდა წამოვწიო ეს თემები და ერთ სააზროვნო სივრცეში წარმოვადგინო. კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც ქართული ემიგრაციისთვისაა მნიშვნელოვანი, ესაა **პარტიული (სამოქალაქო) დაპირისპირების** მტკივნეული ასპექტი. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა შემდეგი გამოცემები: „კავკასიონი” X პარიზი, 1965 გაზ.

„თეთრი გიორგი” 69. 70. 71 X—XII პარიზი, 1933 გაზ. „თეთრი გიორგი” 80 IX პარიზი, 1934 გაზ. „თეთრი გიორგი” 81. 82. 83 X—XII პარიზი, 1934 გაზ. „ბრძოლის ხმა” 29 I პარიზი, 1933 გაზ. „ბრძოლის ხმა” 39 I პარიზი, 1934 საქართველოს ფაშისტური დარაზმულობა, დებულებანი მოღვაწეობისა და ბრძოლისათვის, პარიზი, 1937.

რაც შეეხება მწერლობას. ქართულ ემიგრანტულ პოეზიაში ზოგადად, მიძღვნილი ხასიათის ლექსები საკმაოდ უზუადაა, მაგრამ „ილიას თემა” მაინც გამორჩეულია. ისინი მომხდარი ტრაგედიიდან მრავალი წლის შემდეგ დაინერა; ანუ, ეს არ გახლავთ იმწუთიერი აფექტის, დატირების ნიმუშები. გარკვეული ემოციური თუ იდეური ბიძგით შექმნილი პოეტური ნაწარმოებები საყურადღებოა და ვფიქრობ, მნიშვნელოვანია.

1932 წელს პარიზში დაინერა გიორგი ყიფიანის ლექსი სათაურით: „ილიას”. აქ იმ ტრაგედიის გახსენებაა, რასაც მარცვალ-მარცვალ ინახავს ხსოვნა.

თავზე დაგვენგრა დიდების დილა,
ლეგა ღრუბლები აქსოვს არშიას,
ბაზალეთის ტბას ცრემლებში სძინავს,
ოქროს აკვანიც ქარიშხალშია. (ყიფიანი 1930—1965: 27)

შეუძლებელია, სამშობლოს დაცილებულმა პოეტმა გარკვეული პარალელი არ გაავლოს. მისთვის უბედურებათა სერია ხომ ილია ჭავჭავაძის მკვლელობით დაიწყო და ავადსახსენებელი თებერვლის დღეებით დამთავრდა. თუმცა, ამას დამთავრება კაცმა რომ თქვას, არც კი ჰქვია, როცა ფიქრით, ბიოგრაფიით, ცხოვრების წესით ეს თარიღები განსაზღვრავს არსებობის გრძელ გზას. ეს არა

მხოლოდ პოეტური კავშირია:

შენყდა ბრძოლა და ხმამ დაიძირა,
თებერვლის ქარი მოთქვამს ქალივით,
ჯვრებ — გადამტვრეულ საფლავებს სძინავს,
მკერდ — გარღვეული გორგასლანივით.

ქართველ ემიგრანტ პოეტს ისევ დიდი წინაპრის აჩრდილი რჩება იმედად, უფრო ზუსტი შემდეგი ნათქვამი იქნება, ალბათ, მისი შეურიგებელი ბრძოლა, ის ეროვნული ძარღვმაგარი იდეა, რომლის განადგურება არ შეიძლება. ერი ისევ მსხნელს ელოდება. „მამის მოლოდინი”, როგორც ასეთ შემთხვევაში იტყვიან ხოლმე:

დღეს საქართველო თავ დახრილია,
შენზე ნატყვიარ განწირულ ბედით,
ისევ გეძახის: — დიდო ილია!
შემუსრულ დროთა შარავანდედი.

მართალია, ხანა ფერმეცვლილია და გაძარცვული, მაგრამ შორეული ნათელი ჯერ კიდევ მკრთალად ციმციმებს. სწორედ ეს ეიმედება ლექსის ავტორს.

1958 წელს დაწერს გიორგი გამყრელიძე ლექსს, რომელსაც ასეთ მინაწერს გაუკეთებს: „ილიას დალუპვის 50 წლის თავზე” (გამყრელიძე 1960: 18).

ეს პოეტური ნაწარმოებიც დროისმიერი გახსენებით იწყება:

იყო ის ხანა
კურთხეულთა წელთა რიგების,
როცა ცხოვრობდი აქ, ჩვენ შორის,
ჩვენო ილიავ!

ქართველ ემიგრანტს დავინყებია, რომ „აქ, ჩვენ შორის,“ უკვე ის ადგილი არაა, სადაც ახლა თუნდაც თვითონ ცხოვრობს. ახლა ეს „იქ“—აა, საქართველოში. ავტორი აქებს ამ მამულიშვილის ღვაწლსა და დამსახურებას ერის წინაშე; ის არც იმ გარემოს გათვალისწინებს ივინყებს, რომელიც ილიას და მის თანამოაზრეებს დახვდათ; ის წინააღმდეგობები, სიძნელეები. ამგვარი წინაპირობის აღწერაა მისივე ლექსში, სათაურით „ორი მეუღლე“ (დასახ. კრებ.).

ავტორი ცდილობს, პოეტურ ნაწარმოებს საზოგადოებრივი დატვირთვა მისცეს.

ლექსის ფინალი განაზოგადებს ქვეყანაში დატრიალებული ტრაგედიის მასშტაბებს და მნიშვნელობას; აქვეა ხაზგასმით თქმული უმთავრესი სათქმელიც: ეს ერთი კაცისათვის დამიზნებული ტყვია არ იყო:

როცა გესროლეს წინამურში მუხთალი ტყვია,
განა შენ მოგკლეს? ჩვენც დაგვკოდეს შენთან
ზიარად;
ჩვენც გულში მოგვხვდა შენი ტყვია,
ჩვენო ილიავ,
და გულში დაგვაქვს შენ სახელთან მწარე იარად.

შენ — ჩვენ!... ამ ორ სხვადასხვა სიტყვას ამჯერად ერთი მნიშვნელობა აქვს; ტყვიის სამიზნეც, ნიშაც და მსხვერპლიც საზიაროდ გაუნაწილებიათ. ახსნა მარტივიცაა და ბუნებრივიც: მათ ხომ ერთი ქვეყანა, ერთი მიწა და ერთი ფესვი აქვთ.

„ვინაობა“—ეს სიტყვა არც აქ მოასვენებს გამომხვენილ ქართველობას. მართალია, ერთიანობა დარღვეულია, მაგრამ ამ სიტყვის მნიშვნელობის განცდა არ დაკარგულა. დღის წესრიგიდან არ მოხსნილა ყოველი ერისათვის თუ პიროვნებისთვის მრავლისდამტევი კითხვა: ვინ ვარ? და ეს მხოლოდ საკუთარი თავის ობიექტიზაცია არ არის. ეს უფრო ფართო მასშტაბის პასუხს ითხოვს. ისტორია წარსულს გულისხმობს, უკვე განვლილს, მომხდარს. თითქმის ასწლეულის გადასახედიდან ფაქტები უფრო სხვაგვარად აღიქმება. XX საუკუნის დასაწყისიდან სხვა ხანა დგება. თითოეული მოვლენა თუ შეფასება მძიმე ხასიათს იღებს. მაცდურია „სოციალური წინსვლის“ აზრი. „საამური ქვეყნის“ მშენებლობისთვის მომწოდებელთ სხვა იდეოლოგია ამოძრავებთ და საკითხავია: რეალობის შემეცნებელი და გასააზრებელია იგი თუ ხელისუფლების დაუფლების ინსტრუმენტი.

და ამ სრულიად განსხვავებული მსოფლმხედველობის ადამიანებს, ბედის ირონიით, საერთო ისტორიული წარსული და სადღეისოდ „საზიარო“ ანმყო აქვთ. „ილიას სიკვდილი ანგელოზმა მიმხილა სიზმარში, მეორე დღეს მამცნო გაზეთმა“, — დაწერს გრიგოლ რობაქიძე, ხოლო მოგვიანებით, 1944 წელს ბერლინში იტყვის: „საქართველოს თავს ატყყდება დიდი უბედურება: წინამურის ველი ირწყება დიდი ქართველის სისხლით. მკვლელი ქართველთა ნაშიერია, რაიც კიდევ უფრო ამძაფრებს ტკივილს. დიდია გლოვა და ვაება. ხოლო საოცარი და საცნაური: ერის მიერ ღრმად განცდილ ტანჯვაში მკვლელობა თანდათან „მსხვერპლის“ სახეს იღებს — მსხვერპლის, რომლის საიდუმლოება სინამდვილის გარდამქმნელი ძალაა... ყოველ ქართველში იღვიძებს საქართველო — იღვიძებს არა წილობით, არამედ მთლად: იღვიძებს მთელი საქართველო, მთელი მისი ბედით. არც ერთი მექმე ქართველი არ რჩება განზე განაპირებული. ყოველი მათგანის გზა მიდის ამიერიდან ამ მსხვერპლის ნიშნით“ (რობაქიძე 1984: 64).

დამეთანხმებით, მკაცრი განაჩენია და უმძიმესი ხვედრი. „ამ მსხვერპლის ნიშნით“ — თუმცა, მეოცე საუკუნის ურთულეს გზაზე შემდგარი ჯერ კიდევ არ ფიქრობს ასე. მართალია, ემიგრაციის პერიოდს ეს არ ეკუთვნის, იგი საქართველოშია დასტამბული 1913 წლის 12 აპრილს, მაგრამ თვალშისაცემია განსხვავება, მწერალი სხვაგვარად მიიჩნევს: „საქართველო აღარ არის მთელი და როგორც ცოცხალი არსი, იგი ქართველში არ არსებობს. სამაგიეროდ, დარჩენილან ნანილნი და ნანილნი თვითონვე ცდილობენ მთელობას. საქართველო მე ვარ, —აი, ფსიხიური განცდა ქართველისა... შური, მძულვარება, გაუტანლობა და ქუჩის — როგორც სიცოცხლის სიმბოლოს გამეფება... ის, ვინც მთელს თავისს სიცოცხლეში გმირი — შვილის დაბადებას ელოდა, შვილი—ქამის მოვლენას მოესწრო: დიდებული მოხუცის სისხლით მოირწყო მშობელი მიწა“ (რობაქიძე 1913:3).

გრიგოლ რობაქიძემ კარგად იცის, რას ნიშნავს ილია ჭავჭავაძის იდეის ერთგულება და მისი საქმის გაგრძელება საქართველოში. როცა არც თვითონ დარჩა „განზე განაპირებული“ და აქტიურად შეუდგა მოღვაწეობას, ემიგრანტის მწარე ყოფა იწვინა, თუმცა არც იქ დაუყრია ფარ—ხმალი და თავისი საქმიანობით, დიდი ლიტერატურული მემკვიდრეობით თავის თანამოაზრეებთან ერთად ახლა „იქედან“ ისმოდა მისი მამულიშვილური ყიჟინა.

ამ პოეტურ ტექსტებში არაერთგზის განმეორდება „განცდა მოხვევის.“

ქართულ ემიგრანტულ მწერლობაში ილია ჭავჭავაძის მონუმენტური ფიგურა არაერთი რაკურსით (ისტორიული მოღვაწე, ლირიკული ლექსის გმირი, ლიტერატურული პერსონაჟი, მიმართვის ობიექტი) დაიხატება. საზღვარგარეთ ავტორებისათვის არ არსებობს სახელმწიფო (იდეოლოგიური) ცენზურა. ყოველი მათგანი ახლა უკვე იმას წერს, როგორც თვლის სწორად. ამ ტექსტების გაანალიზება და კვლევა საინტერესოა და მნიშვნელოვანი არა მხოლოდ ლიტერატურული თვალსაზრისით, არამედ ქვეყნის ისტორიის გააზრების თვალთახედვითაც.

დამონებანი:

გამყრელიძე 1960: გამყრელიძე გ. „გვიანი რთველი“. სანტიაგო დე ჩილე: 1960.

ემუხვარი 1928: ემუხვარი ვ. „5 ივლისის კანონი“. გაზ. „თეთრი გიორგი“, 13. X. პარიზი: 1928.
კ.—შვილი 1929: კ.—შვილი დ. „სახელმწიფოებრიობა თუ ინდივიდუალიზმი“. გაზ. „თეთრი გიორგი“, 16. II. 1929.
ნოზაძე 1937: ნოზაძე ვიკ. შ. „ქართლოსი“, 8, პარიზი: 1937.
რედაქციისაგან 1930: „ჩვენი პასუხი „დამოუკიდებელი საქართველოს“ და 30 მარტის კოლონიის გმირებს. გაზ. „თეთრი გიორგი“, 27, პარიზი: 26.V.1930.
რობაქიძე 1913: რობაქიძე გრ. გაზ. „სახალხო გაზეთი,“ თბილისი: 12. IV. 1913.
რობაქიძე 1984: რობაქიძე გრ. კრებული. კ. ინასარიძის გამოცემა, მიუნხენი: 1984.
ყიფიანი 1930-1965: ყიფიანი გ. „ლექსები“. პარიზი: 1930-1965.

ქართული მწერლობის ილიასეული შეფასების ტიპოლოგიისათვის

ლიტერატურათმცოდნეობის ცალკე მეცნიერებად ჩამოყალიბება XIX საუკუნიდან იწყება, თანდათან გამოიკვეთა შესწავლის საგანი, შეიქმნა ლიტერატურის ერთიანი თეორია (ერთიანდება “პოეტიკა” და “რიტორიკა”), დამუშავდა მხატვრული შემოქმედების ძირითადი კანონები, ლიტერატურათმცოდნეობითი ცნებები და სხვა. დიდი ყურადღება დაეთმო მწერლობისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ურთიერთკავშირს.

მე-XIX საუკუნის კრიტიკას ახასიათებს ყურადღების მკვეთრი გაძლიერება თანადროული ლიტერატურული მოვლენების მიმართ. ჯერ კიდევ ლესინგი, დიდრო, შილერი, გოეთე, ფრანგი სოციალ-უტოპისტები, ჰერდერი, რომანტიკოსები, ჰაინე, “ახალგაზრდა გერმანული” კრიტიკა, შემდგომ კი სენტ-ბევი, ჰიუგო, ბალზაკი, ბესტუჟევი, კიუხელბეკერი, კირეევსკი, ნაფუდინი და მრავალი სხვა, ცდილობდნენ გაეცნობიერებინათ მიმდინარე ლიტერატურული მოვლენები, მათი სპეციფიკა, პროგრესული სანწყისები და ფორმები. ყოველ მათგანს თავისებურად ესმოდა ლიტერატურისა და ცხოვრების ურთიერთკავშირი, ყველა აღიარებდა ცხოვრების ამა თუ იმ მხარის ზეგავლენას მწერალზე, მის შემოქმედებაზე, მაგრამ თანამედროვე ლიტერატურული პროცესის სისტემატიზაციის პრინციპები, როგორც დასრულებული კონცეფცია, არცერთ მათგანს არ შეუმუშავებია.

შეიქმნა “ლიტერატურის ისტორიები”. მეცნიერული აზრი ნელ-ნელა დასცილდა სინკრეტიზმს, მაგრამ იმ პერიოდის კრიტიკოსები ლიტერატურული მოვლენების სისტემატიზაციისას ერთ-ერთი რომელიმე პრინციპით ხელმძღვანელობდნენ: ბიოგრაფიულით, ისტორიულით, ესთეტიკურით, კრიტიკულ-ესსეისტურს და ა.შ. ისეთი ზოგადი ხასიათის ნაშრომებშიც კი, როგორც არის ვილმენის “ფრანგული ლიტერატურის კურსი”, სენტ-ბევის სისტემატური მეცნიერული შრომები, ჰეტნერის “XVIII საუკუნის ლიტერატურის ისტორია”, შელის “პოეზიის დაცვა” და სხვა. კვლევა მხოლოდ XVIII საუკუნით შემოიფარგლა*. თუმცა, თითქმის ყოველი მათგანი, განსაკუთრებით კი სენტ-ბევი და ვილმენი, ხშირად განიხილავდნენ თანამედროვე ლიტერატურული პროცესის მოვლენებსა და პრობლემებს. მიუხედავად იმისა, რომ XIX საუკუნის 30-40-იანი წლებიდან დასავლურ კრიტიკაში გაძლიერდა სოციალურ-ისტორიული ტენდენცია, თანამედროვე საზოგადოებრივი პროცესებისა და ლიტერატურის ურთიერთშეფარდება მაინც ეპიზოდურ სახეს ატარებდა. მას ლოკალური (და არა სისტემატური) ხასიათი ჰქონდა. თავის ერთ-ერთ ნერილში ისეთმა გამოჩენილმა მოაზროვნემაც კი, როგორც იყო სენტ-ბიოვი, აღიარებს, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და ლიტერატურის კავშირის დამყარების მცდელობა მხოლოდ მცდელობად, “დაუსრულებელ ხიდად” დარჩა (სენტ-ბევი 1970:99).

XIX საუკუნის ლიტერატურათმცოდნეობაში ბესარიონ ბელინსკიმ, ერთ-ერთმა პირველმა, შექმნა მეთოდოლოგიური კონცეფცია, რომლის საფუძველზეც შემდგომ განახორციელა რუსული ლიტერატურის პერიოდიზაცია-შესწავლა. ბელინსკი მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე მისი თანადროული ლიტერატურის შესწავლის მეთოდოლოგიურ სისტემას ამუშავებდა, რომელიც დაეფუძნა ესთეტიკურ, ისტორიულ და კრიტიკულ-პუბლიცისტურ პრინციპებს. თანამედროვე ლიტერატურის, როგორც ერთიანი საგნის, სისტემურ-მეცნიერული შესწავლა (ანუ უახლესი ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის მეცნიერული კონცეფციის შექმნა) სრულიად ახალ მიმართულებას წარმოადგენდა იმდროინდელ ესთეტიკურ-კრიტიკულ აზროვნებაში. კრიტიკის ძირითად პრინციპად ბ. ბელინსკიმ “მონიზმი” (ისტორიული და ესთეტიკური მეთოდების გაერთიანება) გამოაცხადა. გ. პლენხანოვი თვლიდა, რომ ის ამუშავებდა ისეთ “საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან გამომდინარე სისტემას, რომელიც საზოგადოებრივი ცხოვრებითვე აიხსნებოდა და, თავის მხრივ, ამ ცხოვრებას განმართავდა და მასზე ფართო და ნაყოფიერი ზეგავლენის საშუალებასაც კი იძლეოდა” (პლენხანოვი 1975: 213).

XIX ს. ქართული კრიტიკის კვლევის ძირითადი საგანი თანადროული ქართული მწერლობის წინაშე მდგომი პრობლემებისა და ლიტერატურის განვითარების კანონზომიერებების გააზრება იყო. ცნობილი ქართველი მოღვაწეების (ს. დოდაშვილის, ალ. ცაგარელის, ალ. ხახანაშვილის, კაპაშვილის და სხვ.) ნერილებში გამოიკვეთა თუ რა გზებით ვითარდებოდა მშობლიური ლიტერატურის ისტორიის სისტემატიზაციის ძირითადი პრინციპების დამუშავების პროცესი.

სლომონ დოდაშვილმა, პირველმა მოგვცა ქართული ლიტერატურის ისტორიის სისტემატიზაცია ნაშრომში - “მოკლე განხილვა ქართული ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა” (იხ. დოდაშვილი 1832). ქართველი მეცნიერები მიიჩნევენ, რომ ს. დოდაშვილმა პირველმა მიმოიხილა და ფართო საზოგადოებას გააცნო ქართული მწერლობის და აზროვნების ისტორიის მთავარი საკითხები, რომ მისი მიზანი იყო ქართული სულიერი კულტურის რუსეთისა და ევროპისათვის გაცნობის აუცილებლობა. დოდაშვილი მიმოიხილავს ქართულ მწერლობას უძველესი დროიდან XVIII საუკუნის ჩათვლით და გამოყოფს მისი განვითარების შემდეგ პერიოდებს:

* მაგალითად, შელის “პოეზიის დაცვის” პირველი ნაწილი შეიცავს ანტიკური და აღორძინების ხანის მწერლობის პოეზიის ზოგადი პრინციპების მიმოხილვას, ხოლო მეორე ნაწილი, რომელიც უნდა დათმობოდა თანამედროვე ინგლისური ლიტერატურის დახასიათებას პოეტს არ შეუქმნია.

1. ძველი საეკლესიო მწერლობა;
2. ოქროს ეპოქა, (თამარ მეფე ხანა), რომელსაც ს.დოდაშვილი უწოდებს „ტკბილხმოვან“ მწერლობას, იგი ოქროს ეპოქის განვითარების უმაღლეს საფეხურად „ვეფხისტყაოსანს“ მიიჩნევს.
3. ქართული მწერლობის დაცემის ხანა ანუ დეკადენსის პერიოდი.
4. XVIII ს. ქართული მწერლობა.

ალექსანდრე ცაგარელი კი თავის პერიოდიზაციის სისტემის საფუძვლად იყენებს ისტორიული (IV-XVIII სს. მწერლობა) და მხატვრულ-ესთეტიკური (XIX ს. ლიტერატურა) პრინციპების თავისებურ სინთეზს. წერილში „ჩვენი უბედური მწერლობა ამ საუკუნეში“ (იხ. **ცაგარელი 1870**). იგი გამოყოფს ოთხ პერიოდს:

1. IV-XI საუკუნეები – „უძველესი ხანა“;
2. XII-XIV სს. – „ძველი,“ ანუ კლასიკური ხანა, რომელიც მოიცავს „საქართველოს პოლიტიკური და ლიტერატურული ძლიერების“ საუკუნეებს;
3. XVII-XIII სს.- „ახალი“, ანუ „ქართული მწერლობის, მეცნიერებისა და ხელოვნების აღორძინების ხანა“;
4. XIX ს. – „უახლოესი“.

XIX ს. ლიტერატურას ალ. ცაგარელი თავისი ხასიათითა და მიმართულებით 3 პერიოდად ყოფს.

პირველი პერიოდის წარმომადგენლები არიან: ალ. ჭავჭავაძე და ბეს. გაბაშვილი, რომლებიც: „გამოხატავენ თავიანთი პოეზიით იმგვარ ხასიათს ანუ მიმართულებას, რომელსაც ანაკრეონტული ანუ შეროტიკული ჰქვია“.

მეორე პერიოდს განეკუთვნებიან: გ. ერისთავი, ზ. ანტონოვი და სხვა. ცაგარელი მიიჩნევდა, რომ გ. ერისთავმა: „დაიწყო ჩვენ ენაზე კომედიებისა და დრამების წერა, იმან დაჰქნა ეს მშვენიერი ქართული სალიტერატურო ენა“. ალ. ცაგარელის აზრით, გიორგი ერისთავმა შექმნა ნამდვილი ეროვნული კომედია. და ამის გამო მეორე პერიოდს აქვს „კომიკური მიმართულება“.

მესამე პერიოდს განეკუთვნებიან: ილია და აკაკი, რომელთა შემოქმედებას მკვლევარი ხაზგასმით გამოყოფს და „განუსაზღვრელ მნიშვნელობას“ ანიჭებს. ალ. ცაგარელისათვის ნიკოლოზ ბარათაშვილი „განცალკავებულად დგას“ და სრულიად გამორჩეული და განსხვავებული მოვლენაა ქართულ მწერლობაში, რომელმაც საკუთარი პერიოდი შეადგინა ლიტერატურაში და მას მეცნიერი „დრამატიკულს“ უწოდებს: „ნ. ბარათაშვილს საკუთარი პერიოდი შეადგინა ჩვენ ახალ ლიტერატურაში, უნდა ყოფილიყო დრამატიკული, როგორც სჩანს იმის დიდ ხელოვნურ და ჰაზროვან ნიმუშთაგან „ბედი ქართლისა“ (ცაგარელი 1870: 4).

XIX საუკუნის დამლევს შეიქმნა არაერთი შემაჯამებელი ხასიათის შრომა, რომელშიც კრიტიკოსებმა იმ საუკუნის ლიტერატურული პროცესის დახასიათება ქართული მწერლობის განვითარების ფართო კონტექსტში სცადეს. დავასახელებთ ამ ტიპის მხოლოდ ერთ, ჩვენი აზრით, ყველაზე მნიშვნელოვან შრომას. ეს გახლავთ **ალ. ხახანაშვილის** „ნარკვევები“ (იხ. ხახანაშვილი 1887; 1901; 1907), რომელიც არის - ერთერთი პირველი ცდა ქართული მწერლობის შემაჯამებელი ერთიანი სურათის გადმოსაცემად. ჩვენ ვიზიარებთ ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში დამკვიდრებულ აზრს, რომ ქართული მწერლობის პერიოდიზაციისათვის ალ. ხახანაშვილი საფუძვლად იღებდა ნაწარმოებთა ქრონოლოგიურ-ჟანრობრივ პრინციპს. ის თვითონვე აღნიშნავდა, რომ განსახილველ ძეგლებს უდგებოდა „ხან მრავალმხრივი ისტორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით, ხან კი მარტო შინაარსის გადმოცემითა და გარეგნული აღწერით“ (ხახანაშვილი 1901) ამ პრინციპებზე დაყრდნობით მკვლევარმა მიიღო შემდეგნაირი სურათი („ნაკვეთების“ პირველი ტომი ქართულ ხალხურ ეპოსის შესწავლას ეძღვნება):

II ტ. – „ძველი ქართული მწერლობა“ (IV-XII სს.);

ა. ხახანაშვილი ამ პერიოდის ძეგლებს ჰყოფდა ოთხ ძირითად ჯგუფად:

1. ჰაგიოგრაფიული,
2. ისტორიული,
3. საკუთრივ ლიტერატურული,
4. სამეცნიერო, ღვთისმეტყველური და იურიდიული.

III ტ. – „XIII-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა“.

ამ ეპოქას მკვლევარი კულტურული და პოლიტიკური დაცემის ხანად მიიჩნევს. მისი აზრით, XIII-XVII საუკუნის ქართული მწერლობის ძეგლები არ გამოირჩევიდნენ ორიგინალურობითა და მხატვრული ღირსებით. ის უმეტესწილად დიდაქტიკური და ზღაპრული შინაარსის შემცველია. ალ. ხახანაშვილი სწორედ ამ პერიოდს მიიჩნევს ეროვნული მოტივის აღორძინების ეპოქად. ქართულმა მწერლობამ კი ალ. ხახანაშვილის თვალსაზრისით, განსაკუთრებულ დიდებას XVIII-ე საუკუნეში მიაღწია და ამ პერიოდს მეცნიერი „ვერცხლის ეპოქას“ უწოდებს.

IV ტ. - XIX ს. ლიტერატურას ეძღვნება, რომელშიც მკვლევარი სამ საფეხურს გამოყოფს:

1. - სამოციან წლებამდე,
2. - სამოციანი წლებიდან ოთხმოცდაათიან წლებამდე,
3. - ოთხმოცდაათიანი წლებიდან იწყება.

კიტა აბაშიძის თხზულებებმა, რომელიც 90-იან წლებში გამოქვეყნდა ფუძემდებლური როლი შეასრულა ქართული ლიტერატურის ისტორიის პერიოდიზაციის საქმეში. მან პირველმა შექმნა მე-19ს. ქართული ლიტერატურის ისტორიის სისტემური კურსი, რომელიც თითქმის უცვლელად დამკვიდრდა ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში. მისი მიზანი იყო მე-19ს. ქართული ლიტერატურის ევოლუციის საერთო სურათის ჩვენება, რათა ლიტერატურული პროცესი დახასიათებულიყო მთლიანად მის განვითარებაში (იხ. აბაშიძე კ. 1962).

კიტა აბაშიძის კონცეფციას საფუძვლად დაედო მხატვრულ-ესთეტიკური და ქრონოლოგიურ-ისტორიული პრინციპების შერწყმა. მის ნაწერებში მე-19ს. ქართული მწერლობის შესწავლა ქრონოლოგიური პრინციპითაა შედგენილი და ისტორიულ - შედარებითი მეთოდითაა განხილული. კ. აბაშიძე იზიარებს შეხედულებას ლიტერატურის განვითარების ევოლუციური ხასიათის შესახებ. იგი ლიტერატურული პროცესის ევოლუციის შემდეგ საფეხურებს გამოყოფს.

1) იწყება *რომანტიზმით* - „რომლის მეთაურია ალექსანდრეჭავჭავაძე, განმავითარებელი გრიგოლ ორბელიანი, უმაღლეს ნერტილამდე ამყვანი ნიკოლოზ ბარათაშვილი, მისი დაცემის, *დეკადენსის* გამომხატველი კი ვახტანგ ორბელიანი“ (აბაშიძე კ. 1962: 85).

2) რომანტიზმი გადადის *რეალიზმში* - „რეალიზმის დამწყებია გიორგი ერისთავი, ამ მიმართულების უდიდესი წარმატების გამომხატველი ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი, ხოლო რეალიზმის დაცემა, უფერული *ნატურალიზმი* გიორგი წერეთლის შემოქმედებაშია ასახული“ (აბაშიძე კ. 1962: 100).

3) კრიტიკოსი მიიჩნევდა, რომ ალ. ყაზბეგი და ვაჟა-ფშაველა ჩვენს მწერლობაში *ნეორომანტიზმს* ამკვიდრებდნენ, რომელიც რეალიზმისა და რომანტიზმის საუკეთესო თვისებების შერწყმად ესახებოდა ავტორს. ვაჟა-ფშაველას კი კიტა აბაშიძე *სიმბოლიზმის* მეთაურად მიიჩნევდა.

რაც შეეხება *ნეორომანტიზმსა* და *სიმბოლიზმს*, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კიტა აბაშიძე ცდილობდა ეჩვენებინა, დაემტკიცებინა და ეპოვნა ევროპული ლიტერატურის ყოველი მიმდინარეობის გამოძახილი და შესატყვისი ჩვენს მწერლობაში. თუმცა კრიტიკოსის აზრით, ეს არ იყო ევროპული ლიტერატურის განვითარების ეტაპების მექანიკური გადმოღება.

ჩვენ ვეთანხმებით მკვლევარ გიორგი აბაშიძეს (აბაშიძე გ. 1962) რომ ეტიუდებში ვერ შეხვდებით ბიოგრაფიულ ცნობებს, რადგან კრიტიკოსი მიიჩნევდა, რომ ბიოგრაფია ბევრ არაფერს ეუბნებოდა ლიტერატურის მკვლევართ.

XIX საუკუნეში ქართული ლიტერატურის პერიოდიზაციისა და ისტორიის კურსის პრინციპების დამუშავების თეორიული საფუძვლების შესწავლამ ცხადყო, რომ ეს პროცესი (როგორც ქრონოლოგიურად, ისევე არსობრივად) ზოგადევროპული კრიტიკული აზროვნების ფარგლებში ვითარდებოდა, ხოლო ამ ძიებათა საერთო კონტექსტში ნათლად გამოიკვეთა ილიასეული მიდგომის სპეციფიკა.

ლიტერატურული პროცესის პერიოდებად დაყოფა (პერიოდიზაცია) არა მხოლოდ მისი სისტემატიზაციის, არამედ შეფასების ძირითადი კრიტერიუმების დადგენაც გახლავთ. ლიტერატურულ პროცესს ილია მთლიანობაში იხილავს და განსაზღვრავს, როგორც „მატებასა და წინსვლას“ („წერილები ქართულ ლიტერატურაზე“). იგი მას რამდენიმე „ხანად“ ყოფს (ძირითადია მათ შორის - „პირველი“, „მეორე“ და „ახალი“), რომლებიც არა მხოლოდ ქრონოლოგიური, არამედ ფართო მნიშვნელობის საზოგადოებრივ-ისტორიული ცნებებიცაა. ფაქტიურად „წერილებში“ შეჯამებულია ილიას შეხედულებები XIX საუკუნის მწერლობის ძირითად მიმართულებებზე და მათი შეფასებისას არაერთხელ ვხვდებით ტერმინებს „პირველი ხანა“, „მეორე ხანა“, რომლებიც ქრონოლოგიურად წინ უსწრებენ „ახალ ხანას“.

ილია ძირითად ყურადღებას მიაქცევს „ახალ ხანას“ უთმობს. ეს ცნება თვით ილიას ეკუთვნის და იმ პერიოდის არც ერთ კრიტიკოსს თავიანთ თხზულებებში არ უხმარიათ. ცნობილია, რომ ნებისმიერი ახალი ცნების შექმნა ყოველთვის განპირობებულია იმ გარემოებით, რომ კრიტიკოსს არ აკმაყოფილებს არსებული ტერმინოლოგია და ახალი აზრების „გასაფორმებლად“ შესაბამისად ახალ ტერმინებს ეძიებს. ცნება „ახალი ხანის“ შემოვლით ილია მიმოიხილავს XIX საუკუნის 60-ანი წლების მწერლობას. მასში ნათლად გამოსჭვივის ლიტერატურული პროცესების ილიასეული შეფასება, მიდგომა და მეთოდოლოგია. იმდროინდელ კრიტიკაში გამოიყენებოდა ცნებები „მამები და შვილები“ ან „ახალი და ძველი თაობა“. ილია ჭავჭავაძეს არ აკმაყოფილებდა ამგვარი მიდგომა და მიაჩნდა, რომ ეს ტერმინოლოგია არ იყო საკმარისად მკაფიო, გარკვეული, ზუსტი, და აქედან გამომდინარე თანამედროვე ლიტერატურული პროცესების ამგვარი გააზრება მიუღებლად მიაჩნდა. „წერილებში“ ილია თავიდანვე კატეგორიულად აყალიბებს თავის შეხედულებებს ამ საკითხების გარშემო. იგი წერს: „არა ერთხელ ატეხილა ფეხმოკლე ლიტერატურაში საუბარი ახალ და ძველ თაობაზე. ზოგი მწერალი საყვედურს აძლევს ახალ თაობას, - რატომ არას აკეთებო, ზოგი ძველს თაობას, - რატომ არა გააკეთე-რაო. იქნება ერთი მართალი იყოს და მეორეც, ხოლო დღემდე კი არავის გამოურკვევია - რა არის და ვინ არის და ვინ არ არის ან ახალი ან ძველი თაობა; და არავინ იცის - ვისზე ლაპარაკობენ, როცა ან აერთს, ან მეორეს ახსენებენ“ (ჭავჭავაძე 1986:177) და კიდევ: „დროა თავი დავანებოთ ამ გაცვეთილს სახელებს და მოვიკითხოთ მართო ის, გუშინ რას ვსდევდით ძველნიცა და ახალნიცა და დღეს რას ვსდევთ, რას ითხოვდა წინა-დღე და რა პასუხი მისცა დღევანდელმა“ (ჭავჭავაძე 1986:180). ზემოთყვანილი სიტყვები ცხადყოფს, რომ ილიას მეთოდოლოგიური მიდგომა მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ლიტერატურული მოვლენებისადმი და ესთეტიკურ-კრიტიკული შეფასების მისეული

* ნაწილობრივ გამოქვეყნდა გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე: პირველი ნაწილი - 1892წ. №39, ხოლო მეორე - 1892წ. №77.

კრიტიკუმიები სრულიად ახლებურია, რაც მის ლექსიკაშიც კი აისახა ახალი ტერმინის შემოტანის სახით.

“ახალი ხანა”, ცნება, რომელიც მოიცავს პრობლემების გაცილებით უფრო ფართო სპექტრს და სჭირდება კრიტიკოს არა “თაობებისა” და მათი მხატვრული მისწრაფებების დასაპირისპირებლად, არამედ XIX საუკუნის პერიოდიზაციისათვის. ცნობილია, თუ რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ილია საზოგადოებისა და ლიტერატურის ურთიერთზემოქმედებას. გაზეთ “ივერიის” ფურცლებზე გამოქვეყნებულ წერილში “ჩვენი ლიტერატურის დღევანდელი ყოფა” (1886, №6) იგი წერდა: “ყველამ ვიცით, რომ ლიტერატურას ასაზრდოებს საზოგადოება”. და იქვე ასაბუთებს ლიტერატურის განვითარების აუცილობლობას საზოგადოებისათვის და იმედოვნებს, “რომ ქართული ლიტერატურა გავრცელდება ჩვენში და მაშინ ჩვენი ეგრეთ-წოდებული მაღალი ნოდების ხალხი, თუნდა სრულიად დაეთხოვოს კიდევ ჩვენს ლიტერატურას, დიდი არაფრისაა. საქმე ის არის, ჩვენი ერი მომზადდეს, გონების გახსნის გზაზე იმოდენად წარიმართოს, რომ როგორც პურის საჭიროებას ჰგრძნობს ხორცისათვის, ისეც ლიტერატურა მიიჩნიოს სულისა და გულისათვის... უეჭველია გამრავლდება როგორც მუშაკი ლიტერატურისა, ისეც მუშტარი და მაშინ ლიტერატურა და საზოგადოება უკეთ მოეწყობა, უკეთ მორიდდება და მოთავსდება ერთმანეთში” (ჭავჭავაძე 1986:77).

უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ილია მწერლობას ერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ განვითარებაში და ყოველ ლიტერატურულ მოვლენასა თუ ცალკეულ მწერლის შემოქმედებას მიიჩნევდა “საყოველთაო საქმედ” (ჭავჭავაძე 1986:185). ამიტომ XIX საუკუნის ლიტერატურული პროცესის შეფასებას იგი უდგება არა მხოლოდ ესთეტიკური პრინციპების გათვალისწინებით, არამედ დიდ ყურადღებას აქცევს ლიტერატურაში ეროვნულ-პატრიოტული თემის განვითარებას (მოდებაძე 1998:251-259).

ამგვარი მსოფლმხედველობა საფუძვლად დაედო მის მიერ დამუშავებულ მეთოდოლოგიას.

ასეთ რთულ მოთხოვნებს ტერმინი “ახალი და ძველი თაობა”, რა თქმა უნდა, ვერ აკმაყოფილებდა, და ყოველივე ამან განაპირობა ახალი ცნების შემოტანის აუცილებლობა.

ამას ეფუძვნება XIX საუკუნის ლიტერატურული პროცესის ილიასეული რამდენიმე “ხანად” დაყოფა:

“პირველი ხანა” გრძელდება “მეცხრამეტე საუკუნის ოცდაათიანი წლების თითქმის მეორე ნახევრამდე” (ჭავჭავაძე 1986:184) და ხასიათდება იმით, რომ ამ პერიოდში “მოსწყდა ორკეცი დენა ცხოვრებისა და დაცარიელდა საზოგადო მოქმედთა სარბიელიცა, რაკი წარსულსა და მაშინდელ ანმყოს შუა დედამინა გაირღვა, წარსულ ანდერძებთან ერთად ყველაფერი დაგვარგეთ” (ჭავჭავაძე 1986:183). “ორკეცი დენაში” ილია გულისხმობს ცხოვრების ორ მხარეს, როგორც თვითონ ამბობს, “ორ დიდ ტოტს”, - ერთი ტოტი მოაზრე ცხოვრებაა (идейная жизнь), მეორე - მოსაქმე (практическая)” (ჭავჭავაძე 1986:183). ამ ხანას იგი აფასებს, როგორც “თესლად დარჩენილისას, რომელიც როცა ამინდი დაუდგებოდა, ხელახლად უნდა გაღუებულებო აღმოსაცენად, თუ ცხოვრებას ჰსურდა თავისი მახლობელი სათავე არ დაჰკარგოდა სამუდამოდ, ხოლო რაცა ვთქვით, - აგრძელებს მწერალი, - ისიც საკმაოა გვაცოდინოს, რომ ამ თესზზე გასწყვი ჯაჭვი ცხოვრების ზედ-მიყოლებისა, ანმყოსა და წარსულს შუა ჩასტყდა ხიდი, შემდეგ სათავე და დასაბამი მოუწყდა” (ჭავჭავაძე 1986:183).

“მეორე ხანა” - 30-40-ანი წლების ლიტერატურაა. მისი ცალკე პერიოდად გამოყოფა-განხილვა იმავე მიდგომითაა განპირობებული. ოცდაათიანი წლების მწერლობას ილია “ხელახლად ფეხადგმულ მწერლობად” (ჭავჭავაძე 1986:185) მიიჩნევს. მისი აზრით, “მეორე ხანა” არა მხოლოდ ლიტერატურული პერიოდია, არამედ “მეორე ხანაა ჩვენის ცხოვრებისა”. “ჩვენმა აზრთა სვლამ, მიმართულებამ, საქმიანობამ აქ შეიფარა თავი და ამიტომაც მათის გამონასკვის, ზრდის და მატების ამბავი აქ უნდა ვეძიოთ”, ამტკიცებს იგი და მის ძირითად ყველაზე დამახასიათებელ “ნიშნად” ასახელებს “ენას”. ამ პერიოდში “უპასუხოდ დარჩენილი საკითხი: “ვინა ვართ და რანი ვართ” - ხელახლად უნდა გამოსულიყო მოედანზე. პირველი ასეთი ნიშანი ერის ვინაობისა - ენაა და, აი, სწორედ პირველმან ამან აიდგა ფეხი ჩვენში, შემდეგ კარგა ხნის დუმილისა” (ჭავჭავაძე 1986:184-185).

“ახალი ხანა” - ილიას სიტყვებით, “დანყებულ ექნა 60-ან წლებში”, მისი ყველაზე მკაფიოდ დამახასიათებელი ნიშანია, “რომ სამოციან წლებში იველი სვლინარეს გამობრწყინდა და ვინცეული სიტყვა “მამული”, მთელი თავის გულთ-მიმზიდველ და დიდებულ მნიშვნელობითა” (ჭავჭავაძე 1986:201). შემდგომ მწერალი განაგრძობს ამ პერიოდის დახასიათებას და “რეალური მიმართულების” განვითარებასთან მას აკავშირებს: “პროზით თუ ლექსით, ყველა ჰღალადებდა ადამიანობის დარღვეულ უფლების სახელითა და თვით მოსაქმე ცხოვრების განკარგების წყურვილითა. ამ ეგრეთ-წოდებულ “რეალურმა მიმართულებამ” ჩვენის აზრიანობისამ, ჩვენი გონება დააკვირვა ჩვენს მიწიერ ავ-კარგიანობას და სამოციან წლებიდან დღევანდლამდე ამ ოცდაათი წლის მანძილზე, ბევრი საყურადღებო ღვანლი დასდო, ბევრი ნაყოფიერი თესლი დაჰყარა სამერმისოდ” (ჭავჭავაძე 1986:202).

ამრიგად, ნათელია, რომ 60-იანი წლების ლიტერატურის თავისებურებად ილია ჭავჭავაძე ეროვნულ-განმანათავისუფლებელი და სოციალისური (“რეალური”) თემების გაერთიანებას მიიჩნევდა. XIX საუკუნის ქართული მწერლობის ისტორიის დაყოფა ეტაპებად აქ არ შემოიფარგლება მხოლოდ ქრონოლოგიური პრინციპით, არამედ მოიცავს გაცილებით რთული ცნებების კომპლექსს.

ილია ჭავჭავაძის ესთეტიკურ კონცეფციაში ცნება “ახალი ხანა” ნათლად გამოირჩევა მისსავე სხვა სახის ქრონოლოგიური ტერმინებისაგან (“ხანა”, “ხანები”, “დრონი” და ა.შ.). “ახალი”-ს გაგება გაიგივებულია პროგრესულთან. “ახალი ხანა” არის ახალი ეტაპი, როგორც მხატვრულ ლიტერატურაში, ისევე ერის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ის არა მარტო ეროვნული და მხატვრული ცნობიერების განვითარების უმნიშვნელოვანესი ეტაპია, არამედ სრულიად ახალი ეტაპია ეროვნულ თვითშეგნებაში.

იგი თანამედროვე ლიტერატურის პერიოდიზაციის საძირკვალა და მოიცავს საკითხთა ფართო წრეს: “რეალური მიმართულებების” ჩამოყალიბებას, “მამულის” თემის აღორძინებასა და მრავალ სხვას.

უფრო ადრეული ლიტერატურული პროცესები ილიას დაყოფილი აქვს ეტაპებად, ხოლო 60-ანი წლებიდან 90-იან წლებამდე კი, მისი აზრით, მიმდინარეობდა უწყვეტი განვითარება, როდესაც იქმნებოდა რეალისტური ტენდენციები (“რეალური მიმართულება”) და ყალიბდებოდა ეროვნულ-პატრიოტული მიმართულება, რომლის დამკვიდრების პროცესი მას დასრულდებოდა არ მიაჩნდა. “... იძულებულნი ვართ ეს სამოციან წლების მდიდარი ხანა, და არა ნაკლებ ნაყოფიერი მის შემდეგნი დრონი, მარტო ზოგადის ნიშნებით ზეპირად აღვნიშნოთ, ესე იგი ისე, როგორც ჩაგვსახია გულში, რადგანაც მას აქეთ აქამომდე ჩვენ ჩვენის აზრის მოძრაობისათვის, როგორც დროთა მონამეს, გვიდევნებია თვალი იმოდენად, რამოდენადაც თვითონ თვალი გვიჭრიდა” (ჭავჭავაძე 1986:202).

“წერილებში” სწორედ ამგვარმა მიდგომამ განაპირობა XIX საუკუნის ლიტერატურული პროცესის, როგორც განუყოფელი მთლიანობის აღქმა. მწერალი არ იზიარებს იმდროინდელ ესთეტიკურ კონცეფციებში საკმაოდ გავრცელებულ აზრს ლიტერატურული პროცესის განვითარების შესახებ, რომლის მიხედვითაც ამ პროცესის პერიოდიზაცია-დაყოფა გულისხმობს ახალი და ძველი ტენდენციების კონფლიქტს. ის მიიჩნევს, რომ XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის მიმართ ასეთი მიდგომა მიუღებელია: “მთელი ეს მეცხრამეტი საუკუნე ისე დაგველია, რომ ამ საკმაოდ დიდ მანძილზე არც ერთი ხანა ჩვენის ცხოვრებისა თითქმის არ ყოფილა იმისთანა, რომ ორი სახსენებელად ღირსი აზრი, ორი მიმართულება, ორი საქმე, ერთმანეთის მოპირისპირე, ერთმანეთს დასჯახებოდეს ცხოვრების მოედანზე ადგილის დასაჭერად, თუ სხვა რისთვისმე. ვერ ვიტყვი, რომ ამ გრძელ დროის განმავლობაში არ ყოფილიყოს ხანა და ხანა, რომელნიც განირჩევიან თვისთა აზრთა წყობით, მიმართულებით, თუ საქმიანობით, ხოლო ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ ჩვენ ვერ ვიპოვით ერთსა და იმავე ხანაში იმისთანა სხვადასხვაობას აზრთა წყობისას და მიმართულებისას, რომ ცალ-ვალკე ბანაკებად გასვლა-გამოსვლას საზოგადო მოღვაწეობისას რაიმე საჭიროება წინ გასდლოდა” (ჭავჭავაძე 1986:180).

ამგვარი შეფასება აამკარავებს, რომ ილია ჭავჭავაძისათვის დამახასიათებელია საზოგადოებრივ-სოციალური და ეროვნულ-პატრიოტული იდეებისადმი უპირატესობის მინიჭება ნებისმიერ სხვა კრიტერიუმებთან შედარებით. სწორედ მამულისადმი გულწრფელი სიყვარული აერთიანებს ილიას თვალში სხვადასხვა თაობებისა და მიმართულებების წარმომადგენლებს: “ამ მრავალგვარ საგნებში, რომელიც მამულმა, მამულის სიყვარულმა და მამულის-შვილობამ თვალნი გამოგვიფინა, თვითულმა მათგანმა (“ძველ მწერალთა”- ი.მ.) თავისი სხივოსანი შუქი შეიტანა იმისდა მიხედვით, ვის რა უფრო ეხერხებოდა და სადამდე თვალი უწვდებოდა” (ჭავჭავაძე 1986:203). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ლიტერატურის მემკვიდრეობის თეზისი, რომელიც ფორმულირებულია ილიას მიერ, როგორც “მატება და წინსვლა”, არ გამოირიცხავს ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედების ან რომელიმე ლიტერატურული მოვლენის კრიტიკულ შეფასებას, რაზეც მეტყველებს მწერლის ნებისმიერი კრიტიკული ხასიათის წერილი.

ხოლო თვით ილიასეული ცნება “ახალი ხანის” შედარება მხოლოდ ბ. ბელინსკისულ “Bek”-თან (“საუკუნესთანა”) შესაძლებელი. მართალია, ბ. ბელინსკიც იზიარებდა დასავლეთევროპული კრიტიკის სოციალურ-ისტორიულ მიმართულებას, მაგრამ თავის ესთეტიკურ ნააზრევში თანამედროვეობის პრინციპს წარმოაჩენდა და თანამედროვე ლიტერატურული პროცესების პერიოდიზაციისას მას შემოაქვს ცნება «Bek» (იხ. მოდებაძე, 1999: 39-40).

ილია ჭავჭავაძის თვალსაზრისი ბელინსკის ესთეტიკურ-კრიტიკული კონცეფციის მიმართ კარგადაა შესწავლილი. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ მისი ზოგიერთი დებულება და განსაკუთრებით მიმდინარე ლიტერატურული პროცესების ილიასეული აღქმა ბელინსკის კონცეფციის ძირითად დებულებებს უახლოვდება. მიუხედავად ამისა ცნებები “ახალი ხანა” და “Bek” არაიდენტურია. მაგრამ მათ შორის გარკვეული იდეურ-შინაარსობრივი მსგავსება უეჭველია. ორივე მოაზროვნე განავრცობს ამ სიტყვების მნიშვნელობას და გულისხმობს პრობლემათა რთულ კომპლექსს. ამავე დროს აკონკრეტებს მათ და სწორედ ამ პრობლემათა კომპლექსის აღსანიშნავად იყენებს. ბელინსკის “Bek” ისევე როგორც ილიას “ახალი ხანა” არა მხოლოდ ქრონოლოგიური, არამედ ისტორიულ-საზოგადოებრივი კატეგორიაა, რომელიც თანამედროვე ლიტერატურის სისტემატიზაციის საფუძველს წარმოადგენს და პირველ რიგში, გულისხმობს განვითარების თვისობრივ სიახლეს. მაგრამ ამ ორ ცნებას შორის შეიმჩნევა არსებითი განსხვავებაც, რომელიც უმთავრესად ქრონოლოგიაში ვლინდება.

“Bek” მთლიანად მოიცავს XIX საუკუნეს. ბ. ბელინსკისთან ხაზგასმით გამიჯნულია XIX და XVIII საუკუნეების ლიტერატურულ პროცესები, ხშირად ისინი ერთმანეთს უპირისპირდება. ბელინსკი ილია ჭავჭავაძისაგან განსხვავებით სიახლის დამკვიდრებას არსებულ ტრადიციებთან ბრძოლად აღიქვამს. როგორც ზემოდ აღვნიშნეთ, ილიასეული “ახალი ხანა” 60-ან წლებში იწყება და არ უპირისპირდება განვლილ ეტაპს ვინაიდან ილიასეული “ახალი ხანა” შეიცავს ეროვნული თვითშეგნების ცნებასაც, რომელიც სიტყვა “მამულით” გამოიხატება.

ამრიგად, ილია ჭავჭავაძის მეთოდოლოგია, რომლითაც იგი სარგებლობს XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის სისტემატიზაციის დროს, განპირობებულია ეროვნულ-პატრიოტული, სოციალურ-ისტორიული და ესთეტიკური შეფასებების ერთიანობით. ხოლო მწერლის კონცეფციაში ერთ-ერთ ძირითად კრიტერიუმად წინ “მამულის” ცნების წამოწევა, უმთავრესი განმასხვავებელი ნიშანია ილიასა და ყველა მის თანამედროვე კრიტიკოსებს შორის.

ლიტერატურა:

- აბაშიძე 1962:** აბაშიძე გიორგი. *კიტა აბაშიძის ცხოვრება და ლიტერატურული მოღვაწეობა*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1962.
- აბაშიძე 1962:** აბაშიძე კიტა. *ეტიუდები XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. თბილისი: გამომცემლობა „თსუ“, 1962.
- დოდაშვილი 1832:** დოდაშვილი სოლომონ. *„მოკლე განხილვა ქართული ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა“*. გაზ.: „სალიტერატურო ნაწილნი თფილისის უწყებათანი“, 1,2, 1832
- მოდებაძე, 1998:** მოდებაძე ირინა. *ილია ჭავჭავაძის კრიტიკული ნაზრების იდეურ-ესთეტიკური კონცეფციის საკითხისადმი*. კრებ. „ლიტერატურული ძიებანი“, XIX. თბილისი: 1998.
- მოდებაძე, 1999:** მოდებაძე ირინა. *О некоторых особенностях критико-публицистической лексики И. Чавчавадзе – Доклады и материалы международной научной конференции «Актуальные вопросы филологических наук»*. ТГУ, 1999.
- პლехანოვი 1975:** Плеханов Г.В. Сочинения, т. X. – წიგნში: *Возникновение русской науки о литературе*. М., «Наука», 1975.
- სენტ-ბევი 1970:** Сент-Бев. *Литературные портреты. Критические очерки*. М., 1970.
- ხახანაშვილი 1887, 1901; 1907:** ხახანაშვილი ალ. *ნარკვევები*, ტომი II. თბილისი, 1887.; ტომი III. თბილისი: 1901; ტომი IV, თბილისი, 1907.
- ხახანაშვილი 1901:** ხახანაშვილი ალ. *ნარკვევები*, ტ. II, თბილისი: 1901.
- ცაგარელი, 1870:** ცაგარელი ალექსანდრე. *ჩვენი უბედური მწერლობა ამ საუკუნეში*. გაზ. *დროება*, 2,3,4,6,7, 1870.
- ჭავჭავაძე 1986:** ჭავჭავაძე ილია. *რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად*. ტ. III, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1986.

ილიას ფაქტორი სიმბოლისტური მითამთხველობის ხანაში

ილიას შემდეგ, სიტყვებით: “ეპოქა გათავდა დიდი” გალაკტიონმა ახალი მწერლობის ქრონოლოგიური ზღვარი, “ლოგოსის” ძიების ახალი მოსახვევი აღნიშნა, თორემ პრობლემა, ტკივილი და აზრი კვლავ ერთი რჩებოდა.

XX საუკუნის ქართული ლექსის ისტორია ათიანი წლებიდან იწყება, შემოქმედებით ძიებათა გზა, მაშინ კვლავ ილიას, აკაკის, ვაჟას პოეტურ გაკვეთილებზე გადიოდა და იმ ხანებში ქართველ პოეტებს ვერც წარმოედგინათ და არც უნდოდათ სხვა არჩევანი, თვინიერ ილიასა და აკაკის პოეტური სახეებისა. იყო მეორე მიმართულება, ე.წ. თბილისური პოეზია, რაც თბილისური ცხოვრების გართიმულ სახეს წარმოადგენდა. ხელოსანთა, ვაჭართა, ყარაჩოღელთა, ჩარჩთა, კინტოთა, საზანდართა, აშულთა, დახლთა, ბაზართა თბილისში მაშინ ძირითადად სომხები და რუსები ცხოვრობდნენ; აშულური ბაიათები, მუხამბაზები, რობაიები, ზურნა-დუდუკის ხმაზე შექმნილი სიმღერები და იაფფასიანი საფლიტო-სალონური მიმართვები მაშინ ძალიან პოპულარული იყო და წიგნებადაც იბეჭდებოდა. მესამე, კი იყო დასელთა პოეტური ექსპერიმენტები, არალეგალური პირები, რუსი ნაროდნიკების და ინტერნაციონალისტების კვალში ჩამდგარი ქართველი რევოლუციონერები მოცალეობის ფაშს (ციხეში ჯდომისას ძირითადად) „პოეტური ხელოვნებისთვის იღწვოდნენ“ და პოლიტიკური პროკლამაციების მსგავს ლექსებში ლუმპენ – პროლეტარიატის და პოლიტიკური ტუსალების ყოფას აღწერდნენ და ყველას ბრძოლისაკენ მოუწოდებდნენ.

პოეზია კი სულ სხვებმა გადაარჩინეს – ესენი ქუთაისელი სემინარელები და გიმნაზიელები იყვნენ, მძიმე ფიზიკურ და სულიერ ატმოსფეროში მოუხდათ მოსვლა ქართველ პოეტებს, თითქოს მათ არც ელოდნენ და კიდევ გაუკვირდათ მათი გამოჩენა. ვაკვირების მიზეზი პირველყოვლისა მათი პოეზია იყო – ახალი სიტყვით, სახით და მიმართულებით მოაზროვნე პოეტებისადმი არასაერთაზროვანი რეაქცია ჰქონდა საზოგადოებას, მაშინ ისინი ცოტას მოსწონდა, ბევრს – არა.

სწორედ აქედან დაიწყო დიდი ლამქრობა პოეზიის მწვერვალებისაკენ...

ილიას შემდეგ შემოქმედებით ციტადელს ერთმანეთისმიყოლებით გაეცალნენ XIX საუკუნის ლიტერატურის კლასიკოსები და იმ დროის შემოქმედებითი ვაკუუმის შევსება “თავზეხელაღებულმა ბიჭებმა” – ქართველმა სიმბოლისტებმა იკისრეს. თამამი და ხმამაღალი გამოსვლები თვითდამკვიდრებისათვის არა მხოლოდ მხატვრულ პროდუქციებაში ვლინდებოდა, არამედ პოზიციურ ანტაგონიზმშიც ცხადდებოდა. — იგულისხმება ქართველ სიმბოლისტთა ცნობილი დამოკიდებულება “თერგდალეულთა” მიმართ, რითაც ლიტერატურულ კრიტიკაში განხმარებული განცხადებით “მათ ის ტოტი მოიჭრეს, რომელზეც ისხდნენ”.

თავდაპირველად “ცისფერი ოპიუმით მთვრალნი” თავიანთ მკითხველებს პოეტურ — მხატვრული ინსტალირების განსხვავებულ გზებზე და მათთან შესახვედრად მკითხველის განსაკუთრებული მზაობის საჭიროებაზე მიუთითებდნენ, ისინი აცხადებდნენ, რომ ძველი ჰანგების მოტრფიალე თუ ყურსმირვეული მკითხველისათვის საკმაოდ რთული იქნებოდა მათი გაგება, და თანამზრახველებად ე.წ. “ელიტარულ მკითხველს” უხმობდნენ.

“...ეს შემდეგ: აპლოდისმენტები, ხმაურობა, აღტაცებული ან მრისხანე სახეები, მაგრამ პოეტი შემოქმედების დროს ყოველთვის მარტოა... ლირიკა იძლევა ნირვანის გრძნობას და არცერთ ხელოვნებას არ გადაჰყავს სული ნირვანაში ასე, როგორც ლირიკას, მოსალოდნელია, რომ მუნჯები ყველაზე უკეთ გაიგებენ და დააფასებენ ლირიკულ ატირებას, რადგანაც ლირიკა ყოველთვის არის პრელუდია დამშვიდებისა და სიჩუმისა...”

... როგორც დეკემბრის ვეფხვი მოვარდნილი სპარსეთიდან საქართველოში ლირიკა ხშირად გაიცხრილება ტყვიებით, მაგრამ მის განსასვენებლად ვერ გამოდგება ურემი, საჭიროა შავი ბალდახინი, ედგარის ცხენებით. საჭიროა როგორც პარტიერი – დიდი ზღვა – დაისების ლოყებით და უკანასკნელი ფარდით.

თვითონ ლირიკა არავისთვის სავალდებულო არ არის, ის არისტოკრატიულია ზედმინეებით...” – წერდა ვალერიან გაფრინდაშვილი 1916 წელს („ლირიკის ელიზიუმი“).

ამ დამოკიდებულებიდან სულ ერთი ნაბიჯი იყო პოეტურ ღირსებათა წარმოჩენის მიზნით “ცისფერყანწელთა” მიერ განხორციელებულ ყბადაღებულ ლიტერატურულ განოხმირვამდე, რომლის შედეგიც ქართული პოეტური აზროვნებისა და განსახოვნების ისტორია ამგვარი მაგისტრალური ხაზით წარმოჩენას გულისხმობდა: რუსთაველი > ბესიკი და გურამიშვილი > ბარათაშვილი (თუმცა არც მისი შეფასებისას იყვნენ ერთსულოვანნი) და > ვაჟა-ფშაველა (ვაჟას ლიტერატურული მემკვიდრეობა პოეტური ნიჭის, ოსტატობის და მხატვრული აღქმის ძალმოსილების უნივერსალურ კონცენტრაციად აღიარეს).

ამ სიაში ვერ მოხვდნენ თერგდალეული პოეტები. აკაკის უგულველყოფა პოეტური სიტყვის ფორმაციის ისტორიიდან ქართველმა სიმბოლისტებმა სიტყვის მხატვრული სრულყოფის დაბალი ხარისხით ახსნეს, ხოლო რაც შეეხება ილიას, ფაქტია, მისი პოეტური მემკვიდრეობის აშკარა დაუფასებლობის მიუხედავად, მისი სახელისადმი სიფრთხილესა და მორიდებას მაინც იჩენდნენ მაშინაც, როცა ამ შეფასებათა ყველაზე ხაზგასმული ხანა — მათი შემოქმედებითი აქტივობის პირველი პერიოდი იდგა.

ასე რომ, ქართველ სიმბოლისტები, რომელთა ადრეული შემოქმედებითი ნაბიჯები გავლენებისა და მანერულობისაგან ბოლომდე დაზღვეული არ იყო, მხატვრული გამოსახვის ახალი ფორმებისა და საშუალებების ძიებაში ხმამაღალ განცხადებებთან ერთად, ქართული კლასიკური მწერლობის მათთვის მისაღები მხატვრულ — ფორმალური ნიშნით სელექციას თუ სისტემატიზაციას ცდილობდნენ. ფაქტია, სწორედ ამ დროს მათ ვერც მაქსიმალიზმისაგან დაიზღვიეს თავი და ტაქტიკაც უღალატათ. ისიც აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული მწერლობის ტრადიციებთან დამოკიდებულების საკითხი „ცისფერყანწლებმა“ ამს შემდეგ დააყენეს, რაც ჟურნალ „ცისფერი ყანწების“ გამოსვლისთანავე კოსმოპოლიტიზად და ნიჰილისტებად მონათლეს.

ყოველ იჭვინულ პოზიციას თერგდალეულთა ან კონკრეტულად ილიას პოეტური ძალმოსილების შესაძლებლობებზე თანვე მოსდევდა ე.წ. განმარტება, რომ მათი პრეტენზია არამცდარამც არ ეხებოდა ილიას ღვანლს ეროვნულ — საზოგადოებრივი შემეცნების ან ზოგადად მწერლობის გენვითარების საქმეში.

თუმცა ამგვარმა პოზიციამ და „მოსაჭრელ ტოტზე ჯდომამ“ ისედაც „დენტით სავსე კასრსდამსგავსებულ“, ასაფეთქებლად დაყურსულ, „ცისფერყანწული აზრებით“ გაღიზიანებულ საზოგადოებაში ნეგატიური რეზონანსი დიდხანს არ დაახანა. „ცისფერყანწულთა“ წინააღმდეგ გამართული უმოწყალო სასამართლოს თუ საზოგადოებრივი ანათემის ძირითადი მიზეზიც სწორედ მათ მიერ ილიასა და აკაკის სახელების არამხატვრულ ანტურაჟში მოქცევის მცდელობა გახდა.

„მეცხრამეტე საუკუნის ქართული მწერლობა უთუოდ არის ყველაზე დიდი ლიტერატურა ამავე ეპოქის ახლო აღმოსავლეთის მამულებით... მაგრამ ეს ლიტერატურა მაინც ვერ იდგა ევროპული ხელოვნების მთელ სიმაღლეზე და ვერ შეეფერება საქართველოს ბრწყინვალე ტრადიციებს. ჩვენ ვიცით ეპოქები, როცა ქართული მწერლობა წარმოადგენდა უაღრესად მნიშვნელოვან მოვლენას მსოფლიო ხელოვნების საზომით, ხოლო მეცხრამეტე საუკუნის ქართული მწერლობა, მსოფლიო, ამ შემთხვევაში ევროპული რადიუსით არის პროვინციული ლიტერატურა: თავისი ვიწრო შემოფარგვლით პროვინციული ინტერესებით და ესთეტიკური გაუმართაობით“ (ს. ცირეკიძე „რუბიკონი“ 1.1923)

„სრულად შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი რომ სამოციანი წლების თაობათა ომი პოეზიის გარშემო ატყდა, აქ არა მარტო თაობათა ბრძოლა არამედ კულტურათა ბრძოლაა ძველი ქართულის და ახალი რუსეთის იდეოლოგიების. ქართული პოეზიის ყვავილს დაუწყეს შეცვალა „რუსულ ხორბლად...“ ილია ჭავჭავაძე შეიარაღებული რუსეთის „ესთეტიკის დამრღვევა“ არგუმენტებით გამოდის ბრძოლის დამწყებად. ერთი ხმა არ ყოფილა შემდეგ მოდგმაში დამარცხებულთა დასაცავად. სამუდამოდ გადანყვებილად ცნეს საკითხი. გრიგოლ ორბელიანის აღლვება აქ ყველაზე უფრო გასაგებია მასში აიმღვრა კონსერვატორი ქართველი და ქართველი პოეტი. ილია ჭავჭავაძის მოკამათე ქალი კნ. ბარბარე ჯორჯაძე ვერ იდგა იმ სიმაღლეზე, რომ დაეცვა თავისი პოზიცია... იყო გამარჯვება სრული „თერგდალეულთა“, მაგრამ ეს იყო დამარცხება მთელი შემდგომი ხელოვნებისა... ამ „ცრუ რუსთაველებმა და ლიბერალებმა“ მწერლობა გაიხადეს სამიტინგო ძალად და პოეზია გაზეთად — წერდა ტიცთან ტაბიძე („ცისფერი ყანწები“ № 2). თუმცა ავტორი აქვე ამატებს: „აკაკის და ილიას ის უპირატესობა ჰქონდათ, რომ მოქალაქეობრივ მოტივებში ხანდისხან ნახულობდნენ ნამდვილ პოეზიას, შემდეგ მათმა სკოლამ მიიღო კარიკატურული სახე... და დღეს უიმედოდ გაჰკვივის მოქალაქეობრივი არღანი კაკაფონიას“.

„პოეტური გვირგვინები დაადგეს ისეთ მგოსნებს, რომელთაც არავითარი კავშირი პოეზიასთან არ ჰქონიათ იმის გარდა, რომ ბეჭდავდნენ თავიანთ ლექსებს“ — წერდა ვალერიან გაფრინდაშვილი (რუბიკონი 8 1923).

„მიუხედავად ილიას დიდი ქართული სახელისა, თანამედროვე პოეზია ვერ მიიღებს ილიას ლექსებს, სადაც პოეტი ყოველ წუთას უხერხულია, ყოველ სტრიქონზე წამოიჩოქებს... მაგრამ ილიას პოეზიას მაინც აქვს კულტურა ბაირონის, გიოტეს, პუშკინის, როცა აკაკი წერეთელი მოკლებულია ლიტერატურასაც კი...“ (გიორგი ლეონიძე, ბახტრიონი 10 1923).

აქამდე (იგულისხმება XVIII ს — ის მინურული, რომანტიზმამდე) ქართული პოეზია კიდევ გრძნობს კავშირს ძველ პოეზიასთან. მათი შემაერთებელი სწორი საზი იღუნება, მრუდდება, მაგრამ გამოსავალი ისევე ძველი აქვს, ასე ვუახლოვდებით მესამოცე წლებს, სადაც ეს კავშირი სამუდამოდ წყდება და იქმნება ახალი იდეოლოგია... (ტიციან ტაბიძე „ცისფერი ყანწები“ № 2).

საბოლოოდ კი ბრალდებებმა ამგვარი სახე მიიღო: „ქართველმა სამოციანელებმა თავიანთი გაადვილებული ორთოგრაფიით დამარხეს ქართული ლექსი...“

... და პაოლო იაშვილის რიტორიკული შეკითხვა: „ქართული ლექსი ან პოეტი მიაღწევს XX საუკუნის ნახევრამდის? ბარათაშვილის მერანი უკვე დაიღალა ჭენებით, ახლა ის ბებერია ტყავგამხმარი... „ქართლის დედის“ ძუძუები დაშრა, საიდუმლო ბარათს კი ჩვენი საუკუნე აღარ უპასუხებს“ („პოეტები საქართველოში“ „ბახტრიონი“ 1 1922).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სიმბოლისტთა ამგვარი პოზიცია იმთავითვე უარყვეს გალაკტიონმა და კონსტანტინე გამსახურდიამ.

„მათ [იგულისხმება ქართველი სიმბოლისტები] „მანიფესტებით“ და „პერნამენტული კონფერენციებით“ მთელ ქართველ საზოგადოებას და „ძველ პოეზიას“ ომი გამოუცხადეს „შექსპირის უარით...“ ჩვეულებრივ ტრადიციას არ ღალატობენ... ილიას, აკაკის, ბარათაშვილის ლანძღვა მონოპოლიად გამოაცხადეს, ცოტა ფრთხილად უნდა იყვნენ ეს პოეზიის რეპორტიორები... (ილიონი 1. 1922)“.

„მიცვალეულნი განაგებენ ანწყოს ვიდრე ცოცხალნი — ამბობს დებონი, და ილია სწორედ ის მიცვალეულია, რომელიც დღეს ანათებს ქართველის სულს... ნახევარი საუკუნე უდგა იგი დარაჯად

თავის ერს. ეს დევი ჩვენი ლიტერატურისა... „ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნესო“ სთქვა მან. მთელმა საქართველომ გაიგონა და შეიყვარა კიდევაც ეს ლოზუნგი. დღეს, ჩვენ ვინც ვდგევართ ქართული კულტურისა და თვისებრიობის სადარაჯოზედ – გვამხნევენს ილიას სიმამაცე და გვიტაცებს მისი ბრძოლის სტიქია. მისი აჩრდილი დაგვტრიალებს თავს და მუდამ გვთხოვს ანგარიშს „რა ვაკეთეთ, რას ვშვებოდით“ საქართველოსთვის, მისი წარსულისა და განვითარებისათვის... ვიყოთ ისევ მედგარნი, როგორც ილია, ვიყოთ ისევ სასტიკნი ჩვენი კულტურის დაცვაში“ - წერდა კონსტანტინე გამსახურდია. („ილიონი 1. 1922“).

ხოლო რაც შეეხება გალაკტიონს, სავარაუდოა, რომ მისი 1916 წლის ცნობილი განდგომა „ცისფერყანწილებისაგან“ და ე.წ. „საუკუნის ჩხუბი“, სწორედ ქართული ლიტერატურული ტრადიციებისადმი მათი დამოკიდებულებრივი და დეკლარირებული პოზიციებისაგან აბსოლუტური განსხვავებით იყო განპირობებული. გალაკტიონმა, რომელიც საკუთარ თავს (მით უმეტეს იმ დროს) „აკაკის ქნარის“ პოეტთა რიგში მოიაზრებდა, ვერ გაიზიარა „ცისფერყანწელთა“ თავდაჯერებული და პრეტენზიული განცხადებანი სიტყვაკაზმული მწერლობის მათ მიერ დაწყებული ახალი წელთაღრიცხვის თაობაზე, მათი დამოკიდებულება ქართული მწერლობის ტრადიციებისა და განსაკუთრებით ილიასა და აკაკის მისამართით, ელიტარულობისა და კლანულობის ხმამაღლა გაცხადებული თეზისები. „მე არ ვნანობ“ — წერდა ის ილია ოკუჯავას და ამ ნაბიჯის ერთგვარ არგუმენტაციად თუ დადასტურებად უნდა ჩაითვალოს 1919 წელს გამოქვეყნებული ესეი: „ძვირფასი საფლავები“, სადაც გალაკტიონმა ნიკოლოზ ბარათაშვილის, მამია გურიელის, ვაჟას, ყაზბეგის, და განსაკუთრებული ხაზგასმით ილიასა და აკაკის ღვანლი შეაფასა, კიდევ ერთხელ გაუსვა რა ხაზი მათ ფასსა და მნიშვნელობას არა მხოლოდ თავად მისთვის, როგორც პოეტისათვის არამედ საზოგადოდ ქართული მწერლობისათვის.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დროიდან გალაკტიონი თითქოს ცალსახად უნდა გამიჯვნოდა „სიმბოლისტურ ხილვებს“, ყოველ შემთხვევაში „ცისფერყანწელთა“ იდეებისაგან ხაზგასმულად განსხვავებული მოსაზრებანი არაერთხელ გამოთქვა: „მე არ ვიცი რა არის „ცისფერყანწილების“ მიმდინარეობა მე ვიცი უფრო მშობლიური ტრადიცია“ - აცხადებდა. თუმცა, ეს გამიჯვნა როგორც ჩანს, იყო ოდენ პიროვნული და პოზიციური და არცერთ შემთხვევაში მსოფლმხედველობრივი, რადგან ამ დროიდან გალაკტიონი კიდევ უფრო დაუახლოვდა სიმბოლისტური მსოფლალქმის „კანონიკას“.

შექმნილი უხერხული, კონფლიქტური თუ არაერთაზროვანი გარემოებით ყველაზე მეტად შეიძლება ითქვას, სათავისოდ III ძალამ ისარგებლა. ქართველი სიმბოლისტების ამგვარი ტენდენცია თუ „ესთეტიკური პოზა“ და კონფლიქტი ამის გამო ქართული მწერლობის ღირსსაცნობი ნაწილის ორივე მხარეს შორის, ბევრად უფრო მზაკვრული და შორსმიმავალი ჩანაფიქრის ნაწილად იქცა, წარმატებით იქნა რა გამოყენებული საბჭოთა იდეოლოგიებისა და წითელი სალიტერატურო კრიტიკის მიერ, როდესაც ქართველი სიმბოლისტებისაგან „ხალხის მტრის ხატის“ შესაქმნელად მათი ე.წ. „საყმანვილო სენი“ – ილიას ფაქტორი განსაკუთრებული ხაზგასმითა და კატეგორიულობით იქნა რაკურსირებული.

ის უმძიმე ბრალდებებს შორის, რომლებიც მოგვიანებით ქართველ სიმბოლისტებს წაუყენეს, ერთი იქნა იყო, რომ მათ ხელაღებით უარყვეს ქართული მწერლობის ტრადიციები და ბრძოლა გამოუცხადეს XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის კლასიკოსებს - ილიასა და აკაკის. და რაც არ უნდა პარადოქსული იყოს, ეს ბრალდებანი ჯერ კიდევ საქართველოს მწერალთა I ყრილობაზე (-1926 წლიდან) გაისმა: ჯერ ცნობილი პარტმუშაკების, რაპპელ-ნაპოსტოველთა მხარდამჭერების, ილიასმოძულეთა – ფ. მახარაძისა და ვ.ბახტაძის გამოსვლებში და შემდგომ ლ. ბერიას სადამსჯელო აპარატის მიერ შეთითხილ ბრალდებებშიც გახშირდა.

თუმცა „ცისფერყანწელთა“ მხატვრულ – პუბლიცისტური მემკვიდრეობის თუნდაც გადახედვისას იმთავითვე ცნაურდება ის ფაქტი, რომ აღნიშნული პოზიცია მათი არა მხოლოდ ე.წ. „საყმანვილო სენი“ იყო, არამედ ამ ლიტერატურული ჯგუფის ცნობილი არტისტული ინდივიდუალიზმის და მითოსმიჯნობის ერთგვარი გამოვლინებაც (ამ შემთხვევაში არცთუ წარმატებული, რადგან ცალკე ილია ჭავჭავაძის სახელი, ღვანლი და ავტორიტეტი და ზედდართული თავიანთივე „მეტაცარიული“ განცხადებანი შემდგომში ნიადაგ აწვალებდა „ცისფერყანწელებს“. აქედან გამომდინარე ილიასადმი განსაკუთრებულ პატივისცემას და მის მნიშვნელობას ქართული საზოგადოებრივი თუ შემოქმედებითი საზრისისათვის მუდმივად აცხადებდნენ: „ილია ცნობილია ქართულ მწერლობაში როგორც მამამთავარი რეალიზმისა და ფუძემდებელი ახალი სალიტერატურო ენისა... ცნობილია ილიას ენამზებობა, ის შესანიშნავი ორატორი იყო, მაგრამ ის იყო აგრეთვე შესანიშნავი მცოდნე ქართული ენისა... ის არის ხალხური პოეტი ამ სიტყვის მაღალი მნიშვნელობით. ილიას ხალხურობის გარდა ამშვენებსსისადავე- იგი პოპულარულია თავისი ფორმით და მისანვდომია უბრალო მკითხველისათვისაც. ილია დიდი ოსტატი და ხელოვანი იყო. მისი ნაწარმოებნი ყოველთვის გაუნევენ მეტოქეობას მსოფლიო ლიტერატურის საუკეთესო შედეგებს... არც ერთ ქართველ პოეტს არ შეუქმნია ისეთი მძლავრი პატრიოტული ლირიკა, როგორც შექმნა ილიამ. ილიამ გვასწავლა, ჩვენ სიყვარული სამშობლოსადმი მაშინ, როდესაც ჩვენი ქვეყანა გმინავდა მონარქიული რეჟიმის ქუსლის ქვეშ. მე დავწერე 15 წლის წინათ და ახლაც გავიმეორებ, რომ ილიას პატარა ლექსში „ტყემ მოისხა ფოთოლი“ ისმის გასაოცარი სიმფონია. ილიამ თავისი შემოქმედებით დაიდგა ხელთუქმნელი ძეგლი მაღლიერი შთამომავლობის გულში. არ დარჩენილა არცერთი პოეტი, რომ არ ეძღვნას ლექსი ილიასათვის, ჩვენთვის, ქართველი მწერლობისათვის ილია გახდა ნამდვილი თანამედროვე. ილიამ შეასრულა თავის ეპოქის სოციალური დაკვეთა, შექმნა რა უდიდესი მხატვრული ნაწარმოებები, გამსჭვალული ფართე სოციალური პრობლემებით, ამით იგი გასცილდა თავის ეპოქას და თავის კლასს. მისი სიტყვები თქმულნი გენიალური გულწრფელობით გაუძლებენ საუკუნეებს და სანამ კი ფეთქს ჩვენი გული, ილიას

სახელი აღბეჭდილი იქნება ამ გულის ფიცარზე, როგორც უწმინდესი და უმშვენიერესი სახელი ჩვენი ერისა — ეს შეფასებანი ვალერიან გაფრინდაშვილს („შენიშვნები ილიაზე“) ეკუთვნის და ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ 1937- შია დაწერილი, როცა ეროვნულ ღირებულებებს ჩალის ფასი დაედო და მისი დამცველნიც — ვალერიანის უმრწემესი ძმები: პაოლო და ტიციანი პოლიტიკურ- რეპრესიული წნეხის მსხვერპლად იქცნენ.

ამ თვალსაზრისით ვფიქრობთ აღნიშვნის ღირსია გიორგი ლეონიძის რედაქტორობით გამომავალი სიმბოლისტური გაზეთი „ბახტრიონი“, რომელმაც განსაკუთრებული როლი შეასრულა ქართველ სიმბოლისტთა მსოფლმხედველობრივი თუ ისტორიული იმიჯის შესაქმნელად, რამეთუ საქართველოში მოდერნისტული სკოლების და მათში მიმდინარე პროცესების აქტიურ პროპაგანდასთან ერთად იგი ხაზგასმული სიფრთხილითა და ტაქტით ეპყრობოდა ეროვნულ ღირებულებებსა და სახელებს, თუმცა ხსენებული მაქსიმალისტური ტენდენციები აქაც გაჟღერდა.

გაზეთის 1923 წლის მე-10 ნომერი მიეძღვნა ილიას მკვლევლობის 15 წლისთავს, სწორედ აქ გახშირდა განსაკუთრებით ყურადსაღები პოზიცია, რომ თერგდალეულთა შორის ილიას ერთმნიშვნელოვნად ეკუთნოდა „ცისფერყანწელთა“ პატივი. „ილია ჭავჭავაძე არის ბარაქა და ჯიში ქართული მწერლობის და აი ბედმა არგუნა ილიას თავისი განიერი მხარბეჭით კოლოსივით ჩამდგარიყო ქართულ სინამდვილეში და გამხდარიყო მორგვი ქართული მწერლობისა... ილია ჭავჭავაძემ ამოავსო XIX საუკუნის ცარიელი საქართველო, თავის გახეთქილ შუბლით აზრი მისცა ქართული მწერლობას და საქართველოს სვინდისს“-წერდა გიორგი ლეონიძე.

...და ბოლოს ტიციან ტაბიძის განაცხადი:

„გადაუმეტებლად შეიძლება ითქვას, რომ XIX საუკუნე საქართველოში ილიამ კიდევ მოიგონა, კიდევ შექმნა, და კიდევ თავის სისხლით დაჰკირა. ჩვენ შეიძლება ამ საუკუნის შესწავლის დროს ბევრი დეფექტებიც აღმოვაჩინოთ, განსაკუთრებით პოეზიაში, მაგრამ ერთი კი მაინც უცილობელია, ამ დიდი ეპოპეის მთავარი მბრძანებელი იყო მხოლოდ ილია ჭავჭავაძე.“

ჩვენ ექვსი წლის წინ განვაცხადეთ, რომ ილია როგორც პოეტი მიუხედავად იმისა, რომ ემორჩილებოდა თავის საუკუნეს აცდა ნამდვილი პოეზიის რკალს, შეუძლებელიც იქნებოდა ილია ყოფილიყო მარტო პოეტი მამინ, როცა ერს არ ჰქონდა არცერთი ატრიბუტი მწერლობისა და კულტურის, რომელიც მის დროს განწყვეტილი იყო (ჩვენ არ ვეხებებით წარსულს).

ილიას პოეზიიდან მარტო წინამური რომ დარჩენილიყო, მაინც სამუდამოდ აატირებდა ქართველს და სამუდამოდ დარჩებდა თემა პოეზიისათვის. ამით ილიამ დაამტკიცა რომ მწერლობა არის წამება, რომ საქართველოში თვითმკვლელობა და მკვლელობა ორივე ბუნებრივი ხვედრია პოეტებისთვის“

ცხადია, ამგვარი „აღიარებებით“ ქართველი სიმბოლისტები არა მხოლოდ „საყმანვილო სენისაგან“ განიკურნენ და საკუთარ შეხედულებათა რევიზია განახორციელეს, არამედ ისიც გააცხადეს, რომ რაც არ უნდა დეკლარირებული ყოფილიყო მათი განზიდვა XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის კლასიკოსთაგან, განსაკუთრებით კი ილიას სახელისაგან სიმბოლისტური მითითებულხვედრის ხანაში, ეს მაინც ხელოვნური პოზა თუ ერთგვარი მანერა იყო, ეს დამოკიდებულებანი ქართველ სიმბოლისტთა არა მხოლოდ პუბლიცისტურ დისკურსებში გაცხადდა, არამედ მხატვრულ ქმნილებებშიც აისახა. ამდენად, „სისხლით ნაწერი ლექსები“, „მწერლობასთან სხვანაირი მისვლა“ და ილიას გზით სიარული უცხო ოდესმე არც ქართველი სიმბოლისტებისთვის ყოფილა.

დამონშებანი:

ტაბიძე 1975: ტაბიძე გ. თხზულებანი 12 ტომად, თბ.: 1975.

ტაბიძე 1973: ტაბიძე ტ. რჩეული ნაწერები. თბ.: 1973.

გაფრინდაშვილი 1990: გაფრინდაშვილი ვ. პოეზია, პროზა, წერილები, ესსეები. თბ.: 1990.

ცისფერი ყანწები 1916: „ცისფერი ყანწები“. № 2, 1916.

რუბიკონი 1923: „რუბიკონი“. 1. 1923.

რუბიკონი 1923: „რუბიკონი“ 8. 1923.

ბახტრიონი 1922: „ბახტრიონი“. 1. 1922.

ბახტრიონი 1923: „ბახტრიონი“. 10. 1923.

ილიონი 1922: „ილიონი“. 1. 1922.

POLITICAL CORRECTNESS AND THE LANGUAGE OF AVOIDANCE

Key words: political correctness, avoidance language, taboo, communicative code, EU accession and Eastern Europe, globalization, consumer capitalism, ex-nomination, mind control, accommodation, otherisation, trust

Abstract

In this paper I aim to discuss political correctness as a communicative and behavioural code. Firstly, I intend to outline its interrelationship with the language of avoidance in general, and more specifically its specific place as its subgroup. Secondly, I'll dwell on the rationale of pc in the context of R.Barthes' theory of ex-nomination, H.Giles' CAT theory and the philosophy of trust. Last but not least, I will attempt to analyse the gradual emergence of pc in post-communist space - the adoption of new rules and the intercultural perspective of pc in the wake of Bulgarian accession to the EU as well as some of its peculiarities.

Political correctness (pc) is one of the most important phenomena of the 20th century and one of the present-day buzz words. Googling pc produces millions of entries referring to its history, philosophy and description. Sometimes political correctness is traced back to the totalitarian regimes of Nazi Germany with its ruthless euphemisms such as the final solution for the annihilation of the Jews, or communist Russia with its double sets of terms for what was good "for us" and "for them". It is such a common term that it means everything and nothing: in one of the on-line entries Bob Dylan was described as no longer pc – meaning not popular.

Short of being described as taboo, some "objects" are now also prohibitive in their use. This is why Prince Charles is staging a campaign for healthier, more politically correct snacks in school vending machines – fruits and nuts, rather than candy and chips – and describes Brussels sprouts and leeks, as pc vegetables.

However it must be emphasized that although avoidance language is a hyponym of political correctness, the latter inhabits a separate niche, with its specificity and its own areas of use. The first point I would like to make is that the use of avoidance language is universal, and like any speech behaviour it is governed by social norms and by social contexts. Significantly, there are culture-specific rules relating to taboo subjects. Thus, death, sex, even foods, may or may not be taboo in certain cultures, yet these taboos are not the same in every single cultural community and will reflect on a diversity of manifestations – from everyday rhetoric to advertising. For example, condom advertising, which is widespread in most parts of Europe, is taboo in Vietnam and other parts of Asia. Certain nationalities or minorities may be unmentionable, and thus made invisible. The best known example is probably the untouchables in India, shunned at a certain time in history. Hutus and Tutsis in Rwanda avoided using each others' names, especially after the genocide, and were referred to as "short people" and "tall people". Soviet Jews described themselves as "invalids of the 5th group" (the 5th item in Soviet passports was nationality). In socialist Bulgaria gypsies were often referred to simply as "a minority".

To throw some light on different examples of avoidance language let us, for example compare these 3 statements:

"People have just been freed. A little untidiness is not important." (Donald Rumsfeld about looting in Iraq.)

"Where's the restroom? I'd like to powder my nose." (Asked by a guest at a restaurant)

"We carry medium, large and extra-large eggs." (An announcement at a Bulgarian supermarket)

No doubt, all of these phrases are euphemisms and their meaning is implied, rather than explicit. The pragmatic and semantic assumptions we make are based on something tangible – our knowledge of the world and the shared codes with the interlocutor. These codes make it unnecessary or socially unacceptable to spell out everything. Implicature, the term propounded by H.P.Grice more than 40 years ago is a very important concept for pragmatics, discourse analysis and the ethnography of communication. It is closely related to the meta-message which can only be interpreted correctly if one has the same "background knowledge" as one's interlocutors. Charles Fillmore recounts two anecdotes concerning the fixed phrase "I thought you'd never ask" illustrating different meta-messages for speakers of British English and American English: "While in American English it is a fairly innocent teasing expression it could be taken as insulting by people who did not know its status as a routine formula. In one case a European man asked an American woman to join him in the dance, and she, being playful said "I thought you'd never ask". Her potential dancing partner withdrew his invitation in irritation. In another case a European hostess offered an American guest something to drink when he ... said "I thought you'd never ask. He was asked to leave the party for having insulted his host." (Fillmore, 1984)

According to Grice, for a full identification of what the speaker has said, one would need to know not only the conventional meaning of the words used together with the identity of any references that may be involved but a) the identity of the speaker b) the time of utterance, c) the meaning, or the particular occasion of utterance (Grice, 1999:77). Lexical euphemisms abound in many spheres – especially business and social life. Common business avoidance clichés are, amongst others, *He is in a meeting* which means "He doesn't want to answer"; *business is business*, as an excuse for something bad done in the course of transactions, or a formula used when one does not want to accept that one has done something unethical. It is socially unacceptable for a waiter to say: "Give me my tip now because somebody else will take over", but the meaning is implied in the sentence: "I am leaving now". (Findlay, 1998)

The use of euphemisms is a psychological must. In ostensibly deviating from certain conversational maxims (see Grice, Ibid) the implicated statements become indirect and thus in many cases are related to politeness-related

avoidance. Thus, the 2nd example -*Where can I powder my nose?* implies “where is the toilet?”. The psychological euphemisms, such as *restroom*, *part with the baby*, *harvest wildlife*; in Bulgarian: *водни пѝдпѝдѝци* (literally: “water grouse,” i.e. frogs as food), *бели бѝбреци* (“white kidneys” – i.e. testicles), have to do with avoiding unpleasant or indecent subjects, or are used for the sake of what is perceived as politeness. Furthermore, some euphemisms give an insight into the nature and practice of different political systems, as well as people’s mentality and cultural characteristics. Consequently, when President Bush says *there will be serious consequences* it means “war”; when Donald Rumsfeld mentions *a little untidiness*, its meaning is transparent: “loot and plunder.”

This type of mind control by means of lexical mis/use has always been a social fact: cf. *the final solution* for “annihilation of the Jews by the Nazis,” *collateral damage* for “civilian casualties,” *friendly fire* for “bombs or bullets which accidentally kill people on the side which has fired the weapons” (LDELC); *wildlife management*, *harvesting*, *depopulation* for “large-scale killing of animals or trees.” (Pei, 1973) Cf. also some other examples culled from CNN: “efforts are under way to get the population to settle down” (stop looting), “a major disaster” (murder, death), “respect ceasefire” (do not shoot).

As Noam Chomsky noted in a BBC interview about his famous book *Rogue States*: When the Americans say “we are doing it to protect NATO’s credibility,” any don will tell you it means “do as we say, or else.” For this very reason the UN language is an interesting study in euphemisms: *unlawful use of force against ... or illegal war in...* means “aggression”; when Kofi Annan would say: “I have qualms about this decision,” what he really meant was that he was against it.

In these cases, the avoidance language serves either to justify inaction – if it is aggression or slaughter of the civilians, the international organizations should put their foot down and act;¹ or as a means to brainwash the public, to hide the meaning of what is happening, to neutralize the importance of an event by verbal means. Not coming to the point is part of the political culture in many countries. The desire to justify and control accounts for the following statement made by Lidia Shouleva, the one-time Bulgarian Minister of Economy, who was proud to point out in a TV interview (purportedly as a sign of progress): “Вече не говорим за намаляване на безработицата, а за увеличаване на заетостта“: (We no longer talk about decreasing unemployment but about increasing employment.)²

Indeed, language or even silence as a means of control, may be traced back to totalitarianism: e.g. in the culture of secrecy of totalitarian Bulgaria, demography was taboo (no statistics could be divulged about the population breakdown into ethnic groups, the altitude of unmapped mountain tourist shelters, the depth of the Black Sea in certain areas, etc.). while in the Soviet Union there was no sex or diseases. The Russian writer Sergei Dovlatov describes an interview given to a group of American congressmen by the then Party Secretary of Leningrad. When the party official was asked about the mortality rate in Leningrad the answer was that in Leningrad there was no mortality rate. This situation still rings some bells. In the 2003 film *Spinning Boris* directed by Roger Spottiswoode, which features Boris Yeltsin’s re-election campaign conducted using American expertise, the American consultant played by Jeff Goldblum says, -“Don’t say Yeltsin is having the flu, because in Russia everybody would think he is on his deathbed!”

The use of another group of euphemisms is due to advertising and marketing reasons. Thus, in Bulgarian supermarkets there are no small eggs any more - only medium, large or extra-large, while in the USA they are described as medium, large, extra-large and jumbo. The euphemisms which you have “to see through” (like *medium eggs* with the meaning of “small”) cater for the market situation and aim to attract more customers. Another manifestation of avoidance is in hyper-inflation of English. According to Neil Tweedie, to make an impact now you have to be a superhero, vegetables must be *dew-fresh*, *market-fresh* or *seasonal*. “Uptitling” is an offence in which employees are given elevated titles to keep them happy. Thus managers become executive managers, associate managers or managers at large (see also vice president of a company – IP) Post room workers are now dispatch services facilitators. “As part of the ‘bigging-up’ or ‘supersizing’ trend the prefixes “ova, uber or mega prefixes are used to beef up words.”

(Tweedie, 2005)

In all the above examples, the most common reasons for implicating, instead of saying directly or overtly, is avoidance of what is regarded as taboo or unpleasant, as socially unacceptable or impolite or for manipulative purposes – to play down or to play up the importance of the event or object. What is being referred to is being implicated, not explicitly stated, and can only be interpreted correctly given the existence of shared codes which may range from a dialogue between two interlocutors to a cultural community at large. I would also like to postulate that the degree of indirectness differs in different cultures, amongst other things depending on the cultural dimension of high and low context propounded by E.T.Hall (Hall, 1981). In fact, different communication styles of British English and American English have been noted by researchers: thus, Dunkerley and Robinson point out that the British communication style is characterized by the opaqueness of the relationship between semantics and pragmatics. “To interpret successfully requires an understanding of the particular Gricean implicatures of particular comments in which the overt context may bear a variety of relationships to the intended meaning. For example, to expect an outsider to interpret “not bad at all” as meaning “very good indeed” is to expect too much ...just as the interpretation of “It might be an idea, if you were to do x” as an urgent imperative requires long acculturation to decode” (Dunkerley et al, 2002).

¹ Cf. “calling a spade a spade would have mattered, because if it was genocide, how could you not act, however difficult it was?” Barnaby Mason, “The Language of Diplomacy” *From Our Own Correspondents*: May 2004, <http://newsvote.bbc.co.uk/mpapps/pagetools/print/news.bbc.co.uk/1/hi/programmes/>

² There are numerous interesting examples as well as the rationale of “language demagogu” in Стефана Димитрова, 1999, pp.29-31.

Different avoidance strategies are not only peculiar to different ethnic groups but are gender specific. Discourse styles differ – pausing or avoiding pauses, using “I” or “we” is different for men and women, as was shown by Robin Lakoff and D.Tannen. For example, women are more likely than men to say “we”, rather than “I.” Other characteristics of women’s conversation include avoiding direct requests: “It’s cold in here with the window left open,” instead of “please close the window,” which represents syntactical avoidance. Moreover, women use more euphemisms – i.e. they favour lexical avoidance. These differences in avoidance patterns are, of course, not confined to gender only but apply to different cultural communities of the same ethnic background.

In many cases avoidance is also a sign of differentiation between “your own” and “alien,” “you” and “the other.” It would seem that the difference between speech codes is a sign of distancing from somebody who is not part of “my group.” Consequently, even though the phenomenon of avoidance is universal, the objects of avoidance (and the degrees of avoidance) may differ in different languages and in different cultures.

Unlike avoidance language in general, which is universal although governed by culture-specific social norms and contexts, pc is undoubtedly a product of globalization and, in my opinion, it should be viewed as its communicative code. The area of pc which embraces not only language but also the entire attitude of equality is new in post-communist discourse, while what is described as socialist pc was often the language of inequality, rather than equality. In the present-day context it is quite apparent that avoidance is relative and depends on one’s social and linguistic community and identification.

Due to such core values of globalization as a denial of hierarchy, an emphasis on a culturally pluralistic and interconnected global society lacking any single dominant center of political power, communication, or intellectual production, pc has turned into new behaviour codification, and has taken on the function of a new commodified language which, at least on the surface, aims to discontinue any form of Otherisation. It fits the following definition: “[...] correct according to a set of liberal opinions, e.g. that black people and women should have equal chances to get jobs, education, etc.” (LDELIC) According to the rules of PC we are all supposed to be treated as equal. The urge to endorse equality has permeated all spheres of life. Even some forms of address are suspect: *dear and darling*, for example, are banned in the National Opera in London because they may be classified as sexual harassment. In many cases overzealousness in the pursuit of what is regarded as political correctness is likely to hurt the feelings of a majority group. Thus, according to online sources, one store in Sydney was once banned from displaying a traditional Christmas nativity scene because “it would be wrong to push any one religious belief.” Fortunately sanity prevailed after a public outcry. “We tried to be politically correct and that was overzealous,” said the store chief executive.

Most pc language has to do with race, rank, ethnic background, gender, age, or appearance. The ab/users of un/pc terms are accused of sexism, chauvinism, rankism, and ageism. The pc trademark is real or perceived equality. The epitome of PC is the term *affirmative action* which is “the practice or principle, when choosing people for a job or an education course, of favouring people who are often treated unfairly especially because of their sex or race; positive discrimination.” (LDELIC) By definition any kind of hierarchy is to be avoided as not pc. For this reason certain low-status jobs have been made to sound grand to avoid *rankism*. Thus in American English “garbage collector” was replaced by “garbologist,” “bootblack” - by “bootblack maintenance engineer,” and “dogcatcher” by “animal welfare officer.” (Pei, Ibid: 142). According to some scholars, *elitism* is probably the dirtiest word in present-day American parlance. (Berman 2001), Its UK use is also marked as derogatory in contemporary dictionaries. Political correctness as defined in this way was unknown as recently as early and mid-20th century. To argue the case one only needs to look at the titles of the books written by anthropologists in early and mid- 20th century, e.g. *The Savage Mind* (1962/1966) by Claude Levi Strauss or *The Sexual Life of Savages* (1929) by Bronislaw Malinowski. These volumes abound with such terms as *primitive tribes, natives* etc. which are currently most emphatically considered un-pc.

Another illustration of the equality principle is forms of address in different countries. In a North American school a common Bulgarian greeting, “Hello, boys and girls!” would be taboo. The preferred alternative is likely to use no name at all, or address students by their first names. Even “darling” and “dear” were regarded as suspect and banned in the London opera as instigating sexual harassment. Many people of Britain were flabbergasted by George Bush’s use of the title “Mr.” when he was talking about the dictator Saddam Hussein during his November 2003 visit in London. However, in the American culture of equality this form of address applies across the board - from condemned criminals to the Presidents.

Race PC

According to Mario Pei, at a certain stage there was a whole list of “UN-condemned words,” which have to do with race, including “backward, pagan, native, primitive, underdeveloped race, savage, colored (Pei, 1975: 145). “Colored” used to be the American euphemism for “black” when one didn’t want to say “Negro.” It is used differently in South Africa, to refer to groups that are neither white, nor black, like the numerous East Indians. The accepted term now seems to be “a person of color” or “African American”. Race pc language is so wide-spread that the famous novel by Agatha Christie *Ten Little Niggers*, known also as *Ten Little Indians* was published in Germany as *And Then There Were None*. Even the expressions like “a Dutch treat,” “a French letter” or “WASPs” are sometimes included on the “proscribed” list. Racial taboo words in North American society are contrasted with other words that have lost at least part of their taboo content. Thus “First Nations” is now officially used in Canada instead of “native Americans”.

Gender PC

Gender PC is characterized by the absence of any emphasis of gender – making it seem irrelevant: “they,” “he or she”, or a neutral expression is to be preferred: e.g. “chair person.” Gender inequality crops up in language making it necessary to overstate the affirmative action approach at the expense of the sense of humor.

A case in point is the following item in *The New York Times Sunday* column “Metropolitan Diary”:

“Dear Diary,

Visiting an editor at Random House, I stepped into a crowded elevator and found myself pressed close to the control panel.

“Has everybody got their floors?” I asked.

After a moment’s silence, a young female voice from the rear said, “His or her.” “I beg your pardon?” I said,

“His or her. It’s “Has everybody got his or her floors?” Your pronouns don’t agree.”

“And shouldn’t it be “his or her floor,” not “floors,” a young man piped up. “Each of us gets off at only one floor.”

“And wouldn’t it be better to say “Does everybody have?” rather than “Has everybody got?” a third voice chimed in.

I stood corrected – and red faced. But I was glad to know that good grammar is alive and well”(quoted by Lakoff, 2001:78)

While “affirmative action” is no doubt the epitome of PC, it should be noted that the concept is definitely a one-way street: if a “women only” meeting, for example, would be viewed as okay, a “men only” meeting would not be acceptable.

Age, disability, appearance PC

The pc term for those who used to be “old people” is “senior citizens.” “Differently-abled” or “challenged” are commonly used instead of “physically and mentally disabled,” - e.g. “visually challenged” for “blind,” “vertically challenged” – for “shorter or taller than average”, horizontally challenged” or differently-sized for “fat,” “follicularly challenged” for “bald,” and even “morally challenged” for “corrupt,” “special needs children” for “handicapped children.” (OPCDH) Along these lines, note also this announcement at the KLM airline counter: “Will *passengers needing assistance* please come to the counter first.”

Education PC

Another peculiarity of pc words involves positive feed-back – no implied criticism is permitted. This is especially important in academia, and it gives rise to many euphemisms. It has been noted by critics of the American educational system that for many reasons, more specifically because tuition in the US is mostly funded by students or their parents, certain terms are avoided and a new type of so-called school pc has emerged: e.g. “co-learners” instead of students,” temporally challenged” for “chronically late,” and “alternatively schooled” for “uneducated.” (Berman, 2000: 124-125) “As brought out by the author of *Up the Down Staircase*, Bel Kaufman, ‘Let it be a challenge to you’ means ‘You’re stuck with it’; ‘It has come to my attention’ means ‘You are in trouble’; ‘interpersonal relationships’ is translated as a ‘fight between kids’; and ‘ancillary civic agencies for supportive discipline’ is, in effect, ‘Call the cops!’” (Pei, 1973: 64) Note also this example from a reader’s letter:

“Have you noticed how teachers never disparage children any more? My son had a note on his report that he was “very adept in the creative use of visual aids for learning.” I telephoned his teacher and asked: “What does that mean – the creative use of visual aids for learning?” She answered, “He copies from the child in the next seat” (Reader’s Digest, June, 1982) See more examples of similar euphemisms in Perianova (2002).

The importance of PC cannot be overstated: it has become a practical matter – crucial for the success at work and as such an integral part of many textbooks. The following list is indicative of the tendency: (Outhart et al, 2000:340)

Don’t say	Say instead
A cripple	disabled person
Invalid	disabled person
Handicapped	disabled
Mentally retarded/handicapped	person with learning difficulties
Deaf aid	hearing aid
The disabled	people with impaired mobility/a disability
Spastic	person with cerebral palsy
Confined to a wheelchair	wheelchair user
wheelchair bound	
Deaf and dumb	profoundly deaf
Disabled toilet	accessible toilet

In all probability, pc euphemisms originated in the US. In present-day anthropology, sociology, intercultural communication, organizational behaviour and cross-cultural management different cultures are viewed and assessed in terms of so-called cultural dimensions. According to one of the topmost gurus of the new approach, Geert Hofstede,

the US has a very low power distance index¹ and therefore the main features of North American culture are equality and positive feed-back. According to many scholars equality “should be considered an assumption of American culture, social conventions tend to be more informal and social reciprocities are much less clearly defined (Stewart et al., 1998). Hierarchy, inequality in power and influence, are seen as man-made (Storti, 2001).

Significantly, the emergence of pc in the post-communist world matches B.Fay’s non-essentialist view of cultures as open systems: i.e. “cultures are ideational entities, as such they are permeable, susceptible to influence from other cultures” (Fay, 1996). Grotesque, rude and inconsiderate Sacha Barron Cohen’s film *Borat* may arguably be, but it does mirror a certain innocence apparent in the official approach to all kinds of minorities during the communist regime. *Retarded, invalids, cripples* – all these words were used in Russia, Bulgaria and other socialist countries indiscriminately, without fear that they may cause offence. Thus there is a lot to be said for new political correctness.

At the same time in post-communist countries such as Bulgaria pc doesn’t embrace all the subjects referred to above in the same degree, i.e. fewer objects and concepts are un-pc. A case in point: the global reality is post-modern and anti-elitist. As opposed to North America, in Bulgarian parlance *elite* is a very positive word and not only schools are described as elite but such unlikely products as doors and window frames. It should also be stressed that the otherisation of some signally unequal groups is still prominent. The objects of in/equality may coincide or differ. Thus in Bulgaria some race pc is prominent: *цигани* (gypsies) is a new taboo, still alien to many people. In a radio interview the author of a nostalgic new novel called *When Romas Were Gypsies* claims not to be anti-gypsy (or anti-roma); however he insists on the old label and voices his dislike of the new one. At the same time, a Bulgarian gypsy ranger who claims to be assimilated says: “I do not mind being called a gypsy, but I’d rather be referred to by a more international term.” (i.e. “roma” – IP).² Significantly, there is quite a range of derogatory expressions for gypsies in Bulgarian: *циганин – ром – мангал –мангасар* and even the borrowing *джинси*. The expression *като бял човек* (as a white man/person) is still very common and it implies the kind of praise which would be considered racist in US or Europe. The language reflects some kind of national inferiority complex as evidenced by the expression – “хубава работа, ама българска” (a nice thing/job, etc. but the way it happens in Bulgaria, i.e. it is bad or faulty).

Conversely, the category which has made a lot of progress in Bulgaria is gender pc, as evidenced by a change in addresses and a greater awareness of the likelihood of an offence and in advertising strategies: for instance, the macho beer advertising of Zagorka beer: – *What does a man need – a good house, a good car, a good woman ... good beer* – is now safely relegated to the past because of a successful court case won by a businesswoman from Stara Zagora, the seat of the brewery.

While rankism and the resulting pc are common in Bulgaria, ageism pc is currently not very prominent. There are, however, many examples of rankism pc in Bulgaria: *инспекторка* (“female inspector”) instead of *секретарка* (“secretary”), *хигиенистка* (“hygiene worker”) instead of *чистачка* (“cleaning woman.”) The only typically Bulgarian pc example may be traced back to the time of socialism when Sofia – the capital – was opposed to other towns and villages, the “provinces,” and was viewed as “more equal” than other places. There is a still perceived inequality between Sofia universities and “provincial” universities. This is why a professor from the University of Veliko Tarnovo in Central Bulgaria urged colleagues from the University of Sofia at a meeting to be politically correct and not to talk about Sofia University and other universities. Note that nothing similar exists e.g. in the UK where the opposition “urban-rural” is not based on the principle of equality, and even “urban-suburban” (in the meaning of “narrow-minded”, “boring”) is not a pc area.

By and large, PC stops at home, which cannot but testify to its use as some kind of behavioural regulator. Hence, on BBC World Service news one can hear the following comment: “They (the Belgian rightist party declared racist - IP) are popular because they are not afraid not to be politically correct and say what ordinary people think.” Moreover, one cannot help but note that “there are a lot more places where you can say “spic” and “bitch” with impunity than places where you can smoke a cigarette.”³ My own survey also shows that political correctness is only used in the public space – for example at home hardly anybody uses the phrase *хора с увреждания* (“handicapped,” “challenged”). Out of 55 Bulgarians polled only two said they used the word *рома* (“romani”) at home.

And now to discuss the rationale of political correctness I would bring up Roland Barthes and his concept of ex-nomination. If one is a member of the dominant group that group’s attributes are invisible, as one’s role in making things the way they are is not noticeable. This process is called ex-nomination. Roland Barthes discusses the bourgeoisie as an ex-nominated group: “As an ideological fact the bourgeoisie completely disappears: the bourgeoisie has obliterated its name in passing from reality to representation.” Ex-nominated groups, says Barthes, become “normalized,” they become apolitical and non-ideological. They just are. Their rules become “the rules.” (Barthes, 1957) The same claims may be made of white middle-class males in contemporary America. In fact, “whites sometimes feel as if they have been ex-nominated into oblivion.” (Lakoff, 2001:55) The process may be described as a kind of default value. As a consequence, there are attempts at what may be called re-nomination, e.g. the formation of white studies departments at some American universities. Another example: young black males in the US may call themselves “nigger” which is a taboo word for white Americans (personal communication). As the culture of the West is a victorious culture in our part of Europe, we are using their pc as a means of control and accommodation to the

¹ Geert Hofstede outlines several sets of cultural dimensions: power distance, individualism/collectivism, uncertainty avoidance, masculinity/femininity, etc. See, for example, Hofstede, 1997. On the other hand, Fons Trompenaars and Charles Hampden Turner outline their own sets of cultural dimensions, some of them commensurate with Hofstede’s. (Trompenaars and Hampden Turner, 1998).

² Cf. *LDEL*C: most gypsies prefer to be called romanes.

³ This was noted by the British journalist Catharine Whitehorn: 30.5.2004 <http://members.aol.com.williwfank/pc-essay.htm>

patterns of the perceived winner, in line with the Communication Accommodation Theory (CAT) developed by Howard Giles (see for example, Giles and Smith, 1979). This theory represents a broad set of linguistic and extra-linguistic signals which enable us to adapt our communicative acts to those of our partners, shifting them along a convergent or divergent direction in the sequence of exchange.

However, there is a logical objection to the use of PC: some men do not approve of the fact that “men only” meetings, unlike “women only” meetings, are taboo. Hence, using PC language is a Catch-22 situation – if you do it, it means that you are painfully aware of the differences between you and the pc-ed concept and either disapprove or pretend to disapprove. And if you don’t, you are a racist, a rankist, or a male chauvinist. At the same time, it is always a moot point, whether you say what you think, pretend to do so, or are keen to pretend nothing is wrong. Semantic bleaching often dilutes political correctness statements, thus conjuring up the well-known words by Baudrillard that the meaning is eroded via its excess.

In his seminal book *Modernity and Self-Identity* Anthony Giddens refers to consumer capitalism and its efforts to standardize consumption and to shape tastes through advertising and to new ‘paternalism’ in which experts of all types minister to the needs of the lay population (Giddens, 1994). Consequently, in conclusion I’d like to state that the political correctness is a way of shaping attitudes within the context of this new ‘paternalism’ which can only be achieved provided a degree of trust is generated in the ‘lay population’ by the western experts. As recipients and developers of the new code we in Eastern Europe are supposed to trust the new shared discourse which reflects standardized and globalized language. The world of the market is full of the “language of lies” and to get to the meaning behind this language of lies we need a new grammar of communication. Pc is an essential part of it. Since expertise and transaction are the determinants of the modern world which is increasingly becoming professional (Moscovici), and expert-oriented (Giddens) – the new code makes the minds easier to control.

Pc is a strategy used to preserve personal images mutually, achieve a symmetry within relationships by hiding (revealingly) any real or perceived inequality. It is an essential part of a new grammar of communication with its underlying structure of wishful thinking; a new post-modernist discourse, poly-semantic in the Bakhtinian sense – it both reveals and hides one’s ideology simultaneously, i.e. it is the Mouth Wide Shut phenomenon.

Bibliography:

- Barthes 1957:** Barthes, R. “Mythologies“, Editions du Seuil, 1957
- Berman 2001:** Berman, M. “The Twilight of American Culture”, NY, 2001, 29
- Chomsky 2000:** Chomsky, N. “Rogue States, the Rule of Force in World Affairs” .South End Press, Cambridge, 2000
- Dunkerley et al, 2002:** Dunkerley, K. et al. “Similarities and Differences in Perceptions and Evaluations of the Communication Styles of American and British Managers”, *Journal of Language and Social Psychology*. Vol.21, No.4, 2002, p. 407
- Fay 1996:** Fay, B. *Contemporary Philosophy of Social Science: A Multicultural Approach*, Oxford: Blackwell, 1996, p.59
- Fillmore 1984:** Fillmore, C. “Remarks on Contrastive Pragmatics” in J.Fisiak (ed.) *Contrastive Linguistics: Prospects and Problems*. Berlin: Mouton, 1984, p. 129-130
- Findlay 1998:** Findlay, M. “Language and Communication”. ABC CLIO, Santa Barbara, 1998, p.50
- Giddens 1994:** Giddens, A. “Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age”, Cambridge: Polity Press, 1994, p. 172-174
- Giles and Smith 1979:** Giles, H. and P.M.Smith. “Accommodation Theory: Optimal Levels of Convergence” in Giles, H. and R.St.Clair (eds). *Language and Social Psychology*. Oxford: Basil Blackwell, 1979
- Grice 1999:** Grice, H.P. ”Logic and Conversation”, in Adam Jaworski and Nikolas Coupland (eds.) *The Discourse Reader*. London: Routledge, 1999, 76-88
- Hall 1981:** Hall, E.T. *The Silent Language*. New York: Anchor, 1981
- Hofstede 1997:** Hofstede Geert “*Cultures and Organisations. Software of the Mind*. New York: McGraw-Hill, 1997
- Lakoff 1975:** Lakoff, R. “Language and Woman’s Place”. New York: Harper and Row, 1975
- Lakoff R 2001:** Lakoff R. “The Language War”, University of California Press, Berkeley and LA, 2001
- Levi Strauss 1962:** Levi Strauss, C.” *La Pensee sauvage*”, Paris 1962
- LDECL:** Longman Dictionary of English Language and Culture (Addison Wesley Longman, 1998)
- OPCDH:** The Official Politically Correct Dictionary and Handbook (OPCDH) by Henry Beard and Christopher Cerf . London: Grafton, 1992
- Outhart et al 2000:** Outhart, I et al. *Travel and Tourism*. Marvell Collins, 2000
- Pei 1973:** Pei, M. *Doublespeak in America*. Hawthorn Books, 1973
- Perianova 2002:** Perianova, I.”Discourse and the Language of Avoidance”, *Foreign Language Teaching*, No.4, 2002, Sofia
- Storti, 2001:** Storti, C. “Old World, New World”, Yarmouth: Intercultural Press, 2001
- Stewart et al., 1998:** Stewart E., J.Danelian and R.Foster. “Cultural Assumptions and Values”. In *Basic Concepts of Intercultural Communication*. Intercultural Press, Boston –London 1998, 161
- Trompenaars and Hampden–Turner,1997:** Fons Trompenaars, F. and Ch. Hampden–Turner “Riding the Waves of Culture: Understanding Diversity in Global Business” New York: McGraw-Hill 1998
- Tannen 1990:** Tannen D. “You Just don’t Understand. Men and Women in Conversation”, New York: W.Morrow and Company, 1990
- Tweedie, 2005:** Tweedie, N. ”Hype-inflation of English”.
<http://portal.telegraph.co.uk/core/content/displayPrintable.jhtml?xml=global/2005/>
- Димитрова,1999:** Димитрова Ст. “Езикова демагогия”, София: Наука и изкуство, 1999.

გაზეთი „ივერია“ და ოსთა საკითხი

„საკუთარი კეთილდღეობა ჩვენის მეზობლის კეთილდღეობაზეა დამოკიდებული, მეზობლის უბედურებაზე ჩვენი ბედნიერება ვერ დაფუძნდება, ვერ აშენდება,“ — წერდა დიდი ილია გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე 1886 წელს („ივერია“ 1886: 16. 10).

გაზეთ „ივერიას“ იმთავითვე მიზნად ჰქონდა დასახული აესახა არა მარტო ქართველთა, არამედ საერთოდ, კავკასიელ ხალხთა ცხოვრება, იგი ყურს უგდებდა მეზობელი ერის სუნთქვას, მის მაჯისცემას. სწორედ ამ გაზეთის ფურცლებზე ისახებოდა კავკასიელ ერთა კულტურის, განათლების, ყოფის ამსახველი მასალები, რითიც ხელს უწყობდა ქართველი ხალხისა და კავკასიაში მცხოვრებ სხვა ხალხთა თვითგამორკვევას, თვითმყოფადობას, ურთიერთობის განმტკიცებას, მათ შორის მეგობრული, ძმური ურთიერთობის გამყარებას. ილიას ნატვრა ხომ მის სიტყვებშიც ნათლად მჟღავნდება: „მთელი კავკასია... ერთისა აზრით, ერთის გრძნობით“ გამსჭვალული ეხილა.

უნდა აღინიშნოს, რომ მრავალი მასალა ქვეყნდებოდა გაზეთ „ივერიაში“ ოსთა ყოფა-ცხოვრების, მათი კულტურის, განათლებისა თუ რელიგიის საკითხებთან დაკავშირებით.

გაზეთი „ივერია“ აქვეყნებდა მასალებს არა მხოლოდ საქართველოში მცხოვრები, არამედ კავკავში მცხოვრები ოსების შესახებ. იშვიათი იყო ნომერი, რომელშიც არ იქნებოდა მასალა კავკავიდან. გაზეთი ამყარებდა საინფორმაციო კავშირს ჩრდილოეთ კავკასიასთან, კერძოდ, ჩრდილოეთ ოსეთთან, ეხმაურებოდა ყოველ საინტერესო სიახლეს, აშუქებდა თითოეულ მნიშვნელოვან მოვლენას და მხარს უჭერდა ყოველ სასიკეთო წამოწყებას. გაზეთი წერდა და ზრდიდა ამ ხალხის მიმართ თანადგომას, პატივისცემას, სიყვარულს.

გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე ისახებოდა ყოველი მოძრაობა, კულტურული წინსვლა ოსი ერისა, გაზეთი თვალს ადევნებდა ოსთა ცხოვრებას, ცდილობდა შეუმჩნეველი არ დარჩენოდა მათი ცხოვრების ამსახველი დეტალები, ყოველ მოვლენას აუცილებლად ეხმაურებოდა და თავისებური წვლილი შეჰქონდა ამ ერის წინსვლასა და განვითარებაში.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ გაზეთმა „ივერია“ პირველმა მიაქცია საგანგებო ყურადღება ოსთა სწავლა-განათლების საკითხებს. ამ გაზეთს შეუმჩნეველი არ რჩება სულ პატარა წარმატებაც კი „განათლების გზაზე“ დამდგარი ამ ერისა: „ერთი სასიამოვნო მოძრაობა აღინიშნა ჩვენს მოსახლურე ხალხში, რომელთანაც საქართველოს უცხოვრია მრავალი საუკუნე და ეს მოძრაობა გულისხმობს ჩვენთვისაც. მე მოგახსენებთ ოსების განათლების შესახებ“, — წერდა დიდი ქართველი მამულიმეფი ალ. ხახანაშვილი გაზ. „ივერიის“ ფურცლებზე („ივერია“ 1899: 136).

ცნობილია, თუ რა დიდი საკუთარ, მშობლიურ ენაზე სახელმძღვანელოების არსებობის მნიშვნელობა. „ივერია“ ნუხილით აღნიშნავდა, რომ ოსების სწავლა-განათლებას ხელს დიდად უშლიდა ის გარემოება, რომ არ არსებობდა მშობლიურ ენაზე შექმნილი სახელმძღვანელოები. ეს მტკივნეული საკითხი აქვს წინ წამოწეული თავის სტატიის ალ. ხახანაშვილს: „თუმცა სკოლები საკმარისია, მაინც ამ უკანასკნელ დრომდის განათლებამ ვერ მოიკიდა ფეხი ოსეთში, მიზეზი ის იყო, რომ არ არსებობდა ოსურს ენაზედ საკითხავი წიგნი საღმრთო წერილის გარდა და სკოლიდან გამოსული ბავშვი ადვილად იგინებდა იმასაც, რაც შეიძინა სასწავლებელში რუსულს ენაზედ შედგენილი სახელმძღვანელოების შემწეობით“ („ივერია“ 1899: 136).

საკუთარი ენის ღრმად დაუფლების გარეშე, სხვათა ენაზე შედგენილი სახელმძღვანელოებით მეცნიერების შესწავლა ურთულესი საქმეა. ამიტომაც პროფ. ალ. ხახანაშვილი მიუთითებდა იმ აუცილებლობაზე, რომ საჭირო იყო მშობლიურ, ოსურ ენაზე ყოფილიყო შედგენილი სხვადასხვა სახის სახელმძღვანელო. რაც დღემდე განუხორციელებელი რჩებოდა: **„საჭიროა შედგენილ იქმნას ოსურს ენაზედ გეოგრაფიული, ისტორიული, სამეურნეო და სხვა საკითხავი წიგნები, რადგანაც სასწავლებელში რუსულს იმდენად ვერა სწავლობენ, რომ ამ ენაზედ შეითვისონ საჭირო ცნობანი. ერთის სიტყვით, საჭიროა სამშობლო ენაზედ მწერლობის შექმნა“** („ივერია“ 1899: 136) (ხახანაშვილი, ნ. ბ.).

თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მართალია, უპირველესად მშობლიური, ოსური ენის სწავლების აუცილებლობაზე მიუთითებდა გაზეთი, მაგრამ აქვე სხვა ენების შესწავლის საჭიროებასაც არ იგინებდა. იმისათვის, რომ ოს ბავშვებს მშობლიურთან ერთად რუსულიც შეეთვისებინათ, სტატიის ავტორს საჭიროდ მიაჩნდა ბილინგვური სწავლების შემოღება და ამისათვის დიდ უპირატესობას ანიჭებდა ორენოვან გამოცემებს: „ოსების საუკეთესო წარმომადგენელი (ამათი მოთავე არის იურისტი დაპპო ბაევი) ზრუნავენ ამ ჟამად ისეთ სასწავლო წიგნების შედგენას, რომლებიც ერთსა და იმავე დროს ასწავლიდეს რუსულსა და ოსურს ენებს. ამისათვის საჭიროა გვერდიგვერდ მოყვანილი იყოს რუსული და ოსური ტექსტები, ანუ მოთხრობა.“ („ივერია“ 1899: 136).

ოსი ხალხის ყოველ წინსვლას, ყოველ ნაბიჯს განათლებისა და კულტურის გზაზე „ივერია“ თავისებურად ეხმაურებოდა. სწორედ გაზეთი „ივერია“ იყო პირველი, რომელმაც აღნიშნა კოსტა ხეთაგუროვის „ირონ ფანდირის“ გამოსვლის დიდი მნიშვნელობა. სწორედ დიდი ილიას დაკვეთა იყო, რომ გამოჩენილი ოსი მწერლის, ოსი ხალხის სულიერი მეგზურის კოსტა ხეთაგუროვის ლექსთა კრებულის გამოცემის მნიშვნელობა საგანგებოდ აღნიშნულიყო.. ალ. ხახანაშვილი დადებითად აფასებს იმ ფაქტს, რომ ოსურ ენაზე გამოიცა საერო შინაარსის წიგნები, რაც ერთგვარ მოვლენად მიიჩნია ოსთა განათლებისა და საერთოდ წინსვლის საქმეში. იგი განსაკუთრებული სიხარულით აღნიშნავს კოსტა ხეთაგუროვის წიგნის „ირონ ფანდირის“ გამოსვლის მნიშვნელობას: „ახლა პირველად იბეჭდება ოსურს ენაზედ საეკლესიო

ნიგნების გარდა, საერო ნაწერებიც. ამ გვარი ნიგნი ჯერჯერობით ორი გამოსულა 1897 წ. ლაპო ბაევის საფასით "ЕВХѢРТЫ ХѢСАНЪ" ალ. კუბალტის ნაწერი და ამ წელს კ. ხეთაგუროვის ლექსთა კრებული „ИРОИ ФѢМДЫР“ (ოსების ფანდირი). შინაარსი ამ კრებულისა მრავალფეროვანია. იგი შეიცავს ლექსებს, ანდაზებს და სხვ.“ („ივერია“ 1899: 136).

ალ. ხახანაშვილი საგანგებოდ ჩერდება და დაწვრილებით საუბრობს ამ კრებულზე, საკუთარ შთაბეჭდილებას გვიზიარებს მასზე: “პირველ ნაწილში ბ-ნ ხეთაგუროვს მოჰყავს ლექსები, რომელნიც ელეგიური კილოთი და **მამულიშვილური გრძნობით არის გამსჭვალული**. კარგია ლექსი "МѢГУЫРЫ ЗѢРДѢ" (ღარბის გული)", "А-ПОЛ-ЛѢИ" ("იავნანა") და ლექსი მ. ზ. ყიფიანის სახსოვრად, რომელმაც აღუძრა ოსებს სიყვარული ერისა. მეორე ნაწილი უჭირავს ეპიკურ ნაწერებს..." („ივერია“ 1899: 136)

რაც მთავარია, ეს წერილი გამსჭვალულია ოსი ხალხის მიმართ უაღრესი სითბოთი და სიყვარულით, მათი სიკეთისა და წინსვლის გულწრფელი სურვილით.

ამ წერილის პათოსს ააშკარავებს და აღრმავებს წერილის ბოლო ფრაზა: **„ვეუსურვით ოსებს წარმატება ამ პატიოსანს გზაზედ და ვინატროთ იმათის საერო მწერლობის გაფურჩქვნა.“**

ასე დაულოცა გზა გაზეთმა “ივერია” კოსტა ხეთაგუროვს, რომელიც იყო არა მარტო მწერალი და საზოგადო მოღვაწე, არამედ ოსი ხალხის სულიერი მეგობარი. ალბათ ნიშანდობლივია, რომ “ივერია” ოსთა “საერო მწერლობის გაფურჩქვნა” სწორედ კოსტას ქნარს დაუკავშირა, რაც მან ბრწყინვალედ შეასრულა კიდევ.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ კრებული გამოვიდა 1899 წელს. აღნიშნული წერილიც იმავე წელს, 29 ივნისს დაიბეჭდა “ივერიაში”, აღინიშნა მისი დიდი მნიშვნელობა ოსური ლიტერატურის ისტორიისათვის. ეს მაშინ, როცა სულ სხვაგვარად მიიღეს ზოგან ეს კრებული. ყველგან ასე აღტაცებით როდი შეხვდნენ ამ მართლაც დიდებული კრებულის გამოსვლას: თერგის ოლქის უფროსამდე მიუღწევია ცნობებს, რომ **კრებული შეიცავს მთავრობის საწინააღმდეგო და აღმამფოთებელ-უზნეო შინაარსის ლექსებს**, რომ ლექსები სათაურით “ჯარისკაცი” და “შინელი” მიმართულია სამხედრო ბეგარის წინააღმდეგ. მაშინვე კახანოვის განკარგულებით ნიგნისთვის ყადაღა დაუდვიათ და გაუგზავნიათ საცენზურო კომიტეტში. მალე კახანოვს შეატყობინეს, რომ აღნიშნული ლექსები კრებულში არ არისო და მხოლოდ შემდეგ გაუთავისუფლებიათ “ირონ ფანდირი” ყადაღისაგან.

გაზეთი “ივერია” არც შემდეგ წლებში ტოვებს უწყურადღებოდ კოსტას ნაწერებს. ცნობილია, თუ რა დიდი მეგობრობა აკავშირებდათ ქართველ მოღვაწეს მიხეილ ყიფიანსა და კოსტა ხეთაგუროვს. მიხეილ ყიფიანის ცხედართან, 1891 წლის 4 მარტს კოსტამ ლექსი წარმოთქვა. გაზეთი “ივერია” წერდა:

“დიდის გრძნობით წარმოთქვა ლექსი ჯერ ოსურად და შემდეგ მეორე ლექსი რუსულად კოსტა ხეთაგუროვმა. შინაარსი ოსური ლექსისა მოკლედ ასეთი იყო: “გზა მშვიდობისა ქვეყნად გვრჩება შენი სახელი. შენი მომდურავი ერთიც არ არის ჩვენში. სახელი შენი საუკუნო იყო. მარტო შენ შესძელ და ერს შესწირე კეთილდღეობა შენი... ანთებული ლამპარი გეჭირა და გვინათებდი ბნელ გზას. საცა საჭირო იყო იბრძოდი, მაგრამ უფრო ხშირად ალერსი გეხერხებოდა. დედასავით გიყვარდა სამშობლო. კეთილი მწყემსი იყავ ღარბთათვის. რით გადაგიხადოთ სიკეთის სამაგიერო? საუკუნოდ იყოს ხსენება შენი: უბედურნი ვართ ჩვენ. ასჯერ უბედურია ის, ვინც უშენოდ სტირის აქა.” დამსწრე ოსნი ამ ლექსის წარმოთქმის დროს სმენად გადაიქცნენ, ცდილობდნენ გაეგონათ თითოეული სიტყვა ლექსისა, რომელმაც ისე ძლიერ იმოქმედა, რომ მათ შორის თვით გულმაგრებმაც კი ვერ შეიკავეს ცრემლი,” — ასე დაწვრილებით გადმოგვცემს გაზეთი კოსტასა და ოსი ხალხის გლოვას მიხეილ ყიფიანის გარდაცვალების გამო (“ივერია,” 1891: 53).

საინტერესოა, რომ კოსტას რუსულ ენაზე დაწერილი ხუთსტროფიანი ლექსი (მ. ყიფიანისადმი მიძღვნილი) მთლიანად დაუბეჭდავს გაზეთ “ივერიას.”

როგორც ჩანს, ილია ჭავჭავაძე იცნობდა კოსტა ხეთაგუროვის შემოქმედებას, აფასებდა, გრძნობდა მის დიდ როლსა და მნიშვნელობას ეროვნული ლიტერატურის განვითარებაში და ამიტომაც იბეჭდებოდა ამ გაზეთის ფურცლებზე მისი ნაწარმოებების შესახებ. კოსტა ხეთაგუროვის შემოქმედებას ილია ჭავჭავაძე, ალექსანდრე ხახანაშვილი, ალ. ყაზბეგი და სხვები მიხეილ ყიფიანის საშუალებით უნდა გაცნობოდნენ (აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ კოსტას ახლოს იცნობდა დიმი. არაყიშვილიც, რომელმაც მის ლექსზე “მთიელი ქალის სიკვდილი” პირველი მუსიკალური ნაწარმოები შექმნა. “ფატიმას” ნაწყვეტებზე დაწერილ მის ორ რომანსს კი — “ჩავიდა მზე” და “მწყემსის სიმღერა” ასრულებდა ვანო სარაჯიშვილი).

ასევე საინტერესოა, რომ ილია კოსტას იცნობდა პეტერბურგში მცხოვრები სონა ელასის ასულ თარხნიშვილისაგან. სონა (ეროვნებით ოსი) იყო ქართველი გენერლის თარხნიშვილის მეუღლე და ის ილია ჭავჭავაძესთან ერთად აქტიურ მონაწილეობას ლეზულობდა სათავადაზნაურო ბანკის მუშაობაში. ამავე დროს სონა იყო პეტერბურგში მცხოვრები კავკასიელი სტუდენტების მფარველი და თანამგრძნობი. სწორედ მან იხსნა კოსტა შორეულ ციმბირში გადასახლებისაგან.

უნდა აღინიშნოს, რომ გაზეთი “ივერია” იყო ის პირველი გაზეთი, რომელიც ოსთა სწავლა-განათლების, მათი ყოფის, კულტურისა და სხვა საკითხებით იყო დაინტერესებული და ეს განპირობებული იყო იმითი, რომ ილია ჭავჭავაძე თავად ამკვიდრებდა სხვა ერის სიყვარულს, კაცთმოყვარეობას, ჰუმანიზმს და ამას ემსახურებოდა მისი გაზეთი “ივერიაც”:

“ყოველი ადამიანი, რა წოდებათა კიბის საფეხურზედაც გინდ იდგეს, მაინც ადამიანია და ვითარცა ადამიანი, — ყველასთან თანასწორი, თანასწორად შესაწყნარებელი და გულშესატკივარი”(ჭავჭავაძე 1927: 6).

ოსთა სასულიერო სწავლა-განათლებაში თავისებური წვლილი შეჰქონდათ ქართველ მოღვაწეებს, პედაგოგებს, მისიონერებს. ცნობილია, რომ მე-XVIII საუკუნეში ჩრდ. ოსეთში მოღვაწეობდნენ ივერიის ეკლესიის წმინდა მამები — იოსებ სამებელი, იოანე მანგნელი. ხოლო მოგვიანებით ეს გზა გააგრძელა იმერეთის ეპისკოპოსმა, დიდმა საეკლესიო განმანათლებელმა “კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი” საზოგადოების მისიონერმა ლეონიძემ. სწორედ მისი ინიციატივით

ჩამოყალიბდა ოსური სკოლები ოსეთის სოფლებში — როკასა და ედისაში. ამ ფაქტის შესახებ გაზეთი “ივერია” წერს:

“ამ თხუთმეტეოდე წლის წინ ჩრდილოეთ ოსეთში სულ ათი-თხუთმეტი სკოლა მოიპოვებოდა და ისიც “კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების” ხარჯით აშენებული. მაშინდელი ოსები დიდი ხალხისთი კი არ გზავნიდნენ თავიანთ შვილებს სკოლებში, არამედ, თითქმის საყვედურით. მაგრამ ჩრდილოეთის მხარის ოსებმა სწავლის მნიშვნელობა მალე შეიგნეს, მომეტებულად მას დღეს აქეთ, რაც ჩრდილოეთ ოსების ინსპექტორად დაინიშნა პატივცემული ეხლანდელი იმერეთის ეპისკოპოსი, ყოვლად სამღვდელო ლეონიდი, მაშინ ისევე მღვდელ-მონაზონი. მათი მეუფება მობრძანდებოდა თუ არა აქაურს სკოლებში, მაშინვე სოფლის ყრილობას ახდენდა, და მცხოვრებთ ტკბილის მოძღვრებით ესაუბრებოდა, თუ სწავლა-განათლებას რა მნიშვნელობა აქვს. ასე ექცეოდა მათი მეუფება ლეონიდი ოსებს ყოველს წელს, როცა კი სკოლების სარევიზიოდ მობრძანდებოდა ხოლმე. კეთილმა თესლმა ნაყოფი კეთილი გამოიღო და ეს რჩევა-დარიგება უნაყოფოდ არ დარჩა... დღეს კი აქ სკოლაში ბავშვებს კენჭის ყრით იღებენ. დღეს ჩრდილოეთ ოსეთის ყველა სამრევლოში არსებობს სკოლა” (ივერია 1901).

უნდა აღინიშნოს, რომ გაზ. “ივერიას” მრავალი საინტერესო ცნობა შემოუნახავს მეუფე ლეონიდზე, როგორც ოსთა შორის სწავლა-განათლების ერთ-ერთ თავდადებულ ინიციატორზე:

“ორი სკოლის გამართვისათვის ტფილისიდან გვეწვია კომისია, რომელშიც სამი წევრი იყო. ინსპექტორი მღვდელ-მონაზონი მამა ლეონიდი, დეკანოზი მამა კალისტოვი და პოლკოვნიკი ბ-ნი კამაროვი. სკოლების გასამართავად კამისიამ აირჩია ორი სოფელი: ერთი თერგს გაღმა სოფელი ჩირისტონყაუ და მეორე თერგს გამოღმა, სოფელი ხუმელაგა... მამა ლეონიდმა, როგორც კვლავ, ისე ახლაც, ხალხს დაუნყო ტკბილი საუბარი. განუმარტა სკოლის მნიშვნელობა და სარგებლობა... შესაბამისი განაჩენიც შესდგა და საქმე დამთავრდა.” საინტერესოა ის ენთუზიაზმი, რაც მამინ არსებობდა ქართველთა და ოსთა შორის. გაზეთი წერს: “სადილზედ წარმოთქვეს სადღეგრძელოები საქართველოს ეგზარხოსისა, ახალის დედათა სკოლისა და სხვ. ყველა სადღეგრძელოს ზედ მოსდევდა “მრავალყამიერ” და “ბირა ხორზახთა”. (ივერია 1891)

სხვა დროსაც ბევრჯერ სწვევია მამა ლეონიდი ოსურ სკოლებს და, როგორც ჩანს, იქაურების განსაკუთრებული სიყვარულიც დაუმსახურებია: 11 იანვარს სოფელ ბესლანს მიბრძანდა კავკასიის ეპისკოპოსი, ყოვლად სამღვდელო პეტრე, ახალის სკოლის დასათვალთვინებლად. თან ახლდა მამა ლეონიდი და ბლალჩინი მამა სუხიევი. გაემგზავრნენ სკოლისაკენ, საცა მიეგებნენ ბესლანში მცხოვრები ოსები პურმარილით... შეგირდების გამოცდის შემდეგ მათმა მეუფებამ დაუნყო ხალხს ლაპარაკი ქრისტიანულ-საგნების შესახებ. ამ დროს ქრისტიანების გარდა მაჰმადიანი ოსებიც ბევრნი უგდებდნენ ყურს მათი მეუფების საუბარს.

საინტერესოა, რომ თბილისიდან მივლინებული მისიონერი, მამა ლეონიდი ხშირად ცდიდა შეგირდებს, მათი ნახალისების მიზნით ურიგებდა მათ ჯვრებს, წიგნებს და ამავე დროს ოსურ სოფლებში სკოლების გახსნის ერთ-ერთი ინიციატორი იყო.

“მამა ლეონიდმა დაათვალთვინა ვაჟების სკოლა და გამოსცადა შეგირდები. როგორც სხვა დროს, ისე ეხლაც მამა ლეონიდს ეგებებოდნენ ყველა სკოლაში დიდის სიხარულით. მამა ლეონიდი, ჩვეულებისამებრ ტკბილად და მამაშვილურად სცდიდა შეგირდებს. აძლევდა დარიგებას ქრისტიანული წესრიგის შესახებ. ყოველივე ეს არის მიზეზი, რომ ეს სკოლები დიდს წარმატებაშია.” (ივერია 1891: 23)

გაზეთი შემდეგაც აღნიშნავს: “ეს სკოლები დიდს წარმატებაშია. ვისაც უნახავს ამ სამი წლის წინად ბარის ოსებში სკოლები, სწორედ გაჰკვირდება ეხლა რომ წნახოს, ისე დიდია განსხვავება. წინანდელზე ეხლა ერთი-ორად და სამად უკეთ მიდის ბარის ოსების სკოლების საქმე.” (ივერია 1893)

გაზეთი “ივერია” საგანგებო ყურადღებას აქცევდა ოსური სკოლების გახსნის საკითხს საქართველოში. მღვდელმონაზონი ლეონიდი უშუალოდ ხელმძღვანელობდა ამ საკითხს. მან უსაყვედურა ედისისა და ვანათის მამასახლისებსა, რომელთაც “გაზაფხულზედვე უნდა გაეკეთებინათ ედისელების სკოლის შენობა და ვანათელების სკოლის გალავანი. ამიტომ მამა ლეონიდი ორ-ორი დღე დარჩა იქ და სანამ თავის თვალწინ არ დაასრულებინა ედისში სკოლის სახლი და ვანათში გალავანი, ფეხიც არ მოუცვლია იქიდან. სასიამოვნო იყო, — წერს “ივერია,” — როდესაც ოთხი სოფლის საზოგადოება ვანათის სკოლას გალავანს არტყამდა, რიგი ქვას ეზიდებოდა იქვე ლიხვის პირიდან, რიგი მარგილებს, რიგი ჯალჯას და რიგი კიდევ ტკბილი სიმღერით გალავანს ავლებდა.” (ივერია 1891: 297).

“ივერიაში” ხშირად იბეჭდებოდა მასალები ოსთა სწავლა-განათლების შემაფერხებელ მიზეზებზეც: ვანათის სკოლა ოსურ სკოლად ითვლებოდა, მაგრამ მასში მხოლოდ 11 ოსი ბავშვი სწავლობდა. “ივერია” აღნიშნავდა:

“ოსები შორს ცხოვრობენ სკოლაზედ და ბავშვებს არ შეუძლიათ სიარული სკოლაში. მეორედ, რომ ოსები სიღარიბის გამო ვერ უჭერენ თავის შვილებს ცალკე სახლსა. თავშესაფარი რომ გაკეთდეს, ორივე დამაბრკოლებელი მიზეზი მოისპობა და ოსებს ადვილად შეეძლებათ თავიანთი შვილები შკოლაში გამოზარდონ ხოლმე.” (ივერია 1891: 214).

ასევე აღფრთოვანებით მიესალმა “ივერია” ოს ქალთა სკოლის გახსნას: 1890-91 წლებში არსებობდა ჯავის, როკისა და ედისის სკოლები. ამას მალე მიემატა კოშკის ქალთა სასწავლებელი, რომლის მასწავლებლად მიავლინეს თბილისის საეპარქიო სასწავლებლის კურსდამთავრებული ქალი ა. სანაკოშვილი. გაზეთი “ივერია” წერდა:

“საქალაქო სასწავლებლის დაარსება ოსეთში საყურადღებო და სასიამოვნო საქმედ უნდა ჩაითვალოს, რადგან დღეს ამ ქვეყანაში ქალი მეტად დუხჭირს მდგომარეობაში იმყოფება” (ივერია 1891: 227).

როგორც ჩანს, ოსთა სწავლა-განათლებას საგანგებო ყურადღებას აქცევდნენ თბილისიდან ჩასული მისიონერები. ისინი ოს მოსწავლეთა წარმატებას სიხარულით აღნიშნავდნენ.

გაზეთმა საგანგებო სტატია უძღვნა ვლადიკავკაზის სკოლებში გალობის შემოღებას:

“ივერია” პერიოდულად აქვეყნებდა ოსურ ლეგენდებს, გადმოცემებს, ფოლკლორულ ჩანაწერებს, ეთნოგრაფიული სახის მასალებს. გაზეთში საგანგებოდ, დაწვრილებით არის აღწერილი ერთ-ერთ ოსურ სოფელში ღვთისმშობლის სასწაულთმოქმედი ხატის მოსვენების ცერემონია. როგორც გაზეთი აღნიშნავს, ეს ხატი

ოსეთის ცალკეულ სოფლებზე გაზეთი საკმაოდ ვრცელ ინფორმაციას გვთავაზობს და გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის იქ მაცხოვრებელთა ყოფისა თუ სწავლა-განათლების საკითხებზე.

“ამ სოფელს ორი მღვდელი და ორი მედავითნე ჰყავს, — აგრძელებს წერილის ავტორი, ეკკლესია კი ერთი. მეორე ეკკლესიის აგებისთვისაც განაჩენი დაადგინეს და აშენებას აპირებენ. ამ სოფლის შვილს ბევრსა აქვს მიღებული სწავლა, რომელნიც სხვადასხვა ალაგას არიან. ისინი საზაფხულოდ დღესასწაულებზე ჩამოდებიან და წარმოდგენებს, საღამოებს მართავენ. იანვრის სამს გამართეს წარმოდგენა რუსულს ენაზედ აქაური სკოლის სასარგებლოდ. მოქმედების შესრულების დროს საერო სიმღერებსაც მღეროდნენ ლოტბარ ბერდიევის ხელმძღვანელობით. ხალხი არდონიდანაც ჩამოვიდა” (ივერია 1899: 43. 15 02.).

ამ სოფლის ეკლესიაში, როგორც სხვა სტატიაში ვკითხულობთ, გალობა ოსურ და რუსულ ენებზე სრულდებოდა. ეკლესიას ჰყავდა ქალთა და მამაკაცთა გუნდი. ამავე დროს სოფელს ჰყოლია ოსი და ქართველი მღვდელი (ა. ცაგოლოვი და ნ. ბაკურაძე).

საინტერესო სტატია მიუძღვნა “ივერიაში” ოსთა დღესასწაულს “სანებობას”, სადაც ქრისტიანები და მაჰმადიანები ერთად ლოცულობენ და ეს მისაბაძ, სანიმუშო მაგალითად არის მიჩნეული.

გაზეთ “ივერიაში” საინტერესო ცნობებია მოწვდილი ოსებში ქრისტიანობის განმტკიცებასთან დაკავშირებით.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ გაზეთი “ივერია” ხშირად აქვეყნებს ოსთა ყოფა-ცხოვრებისათვის დამახასიათებელ წეს-ჩვეულებებს. იქნებოდა ეს ქალის გათხოვების, მისი გამზითვებისა თუ ურვადის გადახდის შემთხვევები. ამ გაზეთის ფურცლებზე ქვეყნდებოდა ოსური ლეგენდები, თქმულებები.

გაზეთი საგანგებო სტატიებს გვთავაზობს იმ პირველ სასცენო წარმოდგენებზე, რომლებიც ოსურ ენაზე იდგმებოდა. გვაცნობს იმ დროინდელ მოღვაწეთა ვინაობას.

როგორც აღვნიშნეთ, გაზეთი ხშირად აქვეყნებდა ოსურ ანდაზებს, ლეგენდებს, სხვადასხვა თქმულებებს:

“სამლოცველოს ქვევით (საუბარია „რეკომზე“) პრტყელ ჭაჭებ (თხელი ვების) შუა დევს ერთი საქვაბე-საკიდელი, მართლაც მშვენიერის ძველებურ ხელოვნებისა. აი ამ საქვაბეზედ რა ლეგენდა მიამბეს ოსებმა: ერთხელ ერთი ოსი, გვარად ესენოვი თივის მოსატანად წავიდა სათიბში. პატარა თივის ძირი დაუდო კია ესენოვმა ხარებს, მაგრამ ხარებმა ვერ გასწიეს. გადმოიღო ამხანაგების დახმარებით თივა და შიგ თივაში ნახა, რომ საქვაბე-საკიდი იყო. სოფელს უამბო. სოფელმა ეს აიტანა სამების სამლოცველოსთან, სადაც დღესაც ინახება. ხალხს დღესაც სწამს, როცა დიდი გვალვა იქნება, ქვაბს დიდი ლოცვით ჩამოხსნიან, წყაროში ჩადებენ, რომელსაც „ხატის წყაროს“ ეძახიან, საკლავს დაკლავენ, დაილოცებიან და გაავდრდებო. კიდევ ერთი ლეგენდა: ერთ მღვდელს ნაუღია ეს ქვაბი არყის გამოსახდელად და უცბად იფეთქა ამ საკიდმა და ქვაბი ჭერში მიარტყაო. მღვდელმა უამბო სოფელს, რომ ასე მოვიქციე და ღმერთმა არ მიყაბულაო და დღესაც არავინ ახლებს ხელს, მხოლოდ გვალვის დროსო. (1899: 181).

გაზეთი “ივერია” ემსახურებოდა სხვადასხვა ეროვნების ხალხთა ინტერესების დაცვას, მათი ყოველდღიური ცხოვრების საჭირობოროტო საკითხებს. ამ მხრივ საინტერესოა ის სტატიები, რომლებშიც ოსთა საყოფაცხოვრებო საკითხებზეა გამახვილებული ყურადღება.

ცნობილია, თუ როგორი ახლო ურთიერთობა არსებობდა ცნობილ ოს პოეტსა და საზოგადო მოღვაწე კოსტა ხეთაგუროვსა და ქართველ მოღვაწეთა შორის.

“ივერიაში” იბეჭდებოდა ქართველი და ოსი ხალხების ძმობისა და ერთობის ამსახველი მრავალი მასალა.

ილია ჭავჭავაძე აყენებდა არა მარტო ქართველთა, არამედ ყველა თავისუფლებისმოყვარე ერთა ეროვნული თვითგამორკვევის საკითხს. ეს კი საგუბერნიო ჟანდარმერიის საიდუმლო მოხსენებებში ხშირად იხილებოდა:

“დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მთავარი ხელმძღვანელი მიმართულებისა, რომელსაც მიზნად დაუსახავს ეროვნული მოძრაობის გაღრმავება, არის კნიაზი ილია ჭავჭავაძე ... რომელიც დიდი ავტორიტეტით სარგებლობს არა მარტო ქართველთა, არამედ თავისუფლადმოაზროვნეთა შორის” (ჭავჭავაძე 1951: XXXVII).

ეროვნული თვითგამორკვევისათვის კი აუცილებელი იყო ერის ნიჭის, უნარის, მისი მონაპოვარის ასპარეზზე გამოტანა. ამიტომაც იყო, რომ ოსთა ყველა წამოწყება, იქნებოდა ეს სკოლის გახსნა, წარმოდგენების გამართვა თუ ეროვნულ ენაზე ნიგნის გამოწველა, “ივერია” აქტიურად აშუქებდა.

გაზეთ “ივერიას” წმინდა ცნებად შეუფენია “სიყვარული და სათნოება.” ამ საზომით უდგებოდა ეს გაზეთი მეზობელი ხალხების წინსვლასა და წარმატებას.

„კაცობრიობის ცხოვრებას ერთი მაღალი აზრი აწარმოებს. ეს აზრი განყენებულია, იდეალია და მის განხორციელება შეადგენს საგანს განათლებისას. ამ აზრის დედა-ძარღვს გამოჰხატავს ორი სიტყვა „სიყვარული და სათნოება“ კაცთა შორის. ვისაც ეს წმინდა ცნება შეუფენია, იმისთვის მეზობლის და თანამოძმის ბედნიერება სასიხარულოა და მისი მწუხარება სავალალო“ (ივერია 1899: 136) — ასე წერდა ა. ხახანაშვილი ოსთა შესახებ საუკუნეზე მეტი ხნის წინ გაზეთ „ივერიაში“.

ამრიგად, ილია ჭავჭავაძის „ივერია“ სწორედ ის გაზეთი იყო, რომელიც სწავლობდა და ეცნობოდა ოსთა ყოფას, მათ კულტურულ ტრადიციებსა და ღირებულებებს, ამ გაზეთის ფურცლებზე ქვეყნდებოდა ოსური თქმულებები, ლეგენდები, ოსთა მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალა. გაზეთი თვალ-ყურს ადევნებდა ოსი

ხალხების განვითარებას, სწავლობდა მათს სოციალურ-ეკონომიკურ ვითარებას, მიაჩნდა, რომ ოსი გლეხი მშრომელი, მუყაითი, მცდელი მეურნე იყო და იკვლევდა მათი დუხჭირი ცხოვრების ძირითად მიზეზებს. განსაკუთრებული ყურადღებით კი გაზეთი აშუქებდა ოსთა სწავლა-განათლების საკითხებს, ოსური სკოლების გახსნას, ოსური წიგნების, სახელმძღვანელოების გამოცემას, განათლების დონის გაღრმავებას, რასაც ოსი ერისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი პირველი იყო, რომელმაც აღნიშნა ოსური საერო ლიტერატურის დასაწყისის მნიშვნელობა ოსი ხალხის ისტორიაში. გაზეთის ფურცლებზე გამოქვეყნებულ სტატიებში იკითხებოდა უმთავრესი აზრი: ყველა სტატია, რაც კი ამ გაზეთში ქვეყნდებოდა გამთბარი იყო ოსისა და ქართველი ხალხების საუკუნოვანი ძმობის სიტბოთი.

ილია ჭავჭავაძის ურთიერთობა ოსეთთან სპეციალური კვლევის საგანი ჯერ არ გამხდარა. ჩვენი ნაშრომი ვერ იქნება ამ მხრივ ამომწურავი და ყოვლისმომცველი, მაგრამ, ვფიქრობთ, გარკვეულ ნარმოდგენას შეგვიქმნის იმაზე, თუ როგორი ყურადღებით ეკიდებოდა ილია ჭავჭავაძე ოსთა სწავლა-განათლების, მათი ყოფა-ცხოვრების, ისტორიისა და სხვა მნიშვნელოვან საკითხებს. როგორ ზრუნავდა აემალღებინა მათი ცოდნისა და განათლების დონე, შთანერგა მათთვის ეროვნული თვითგამორკვევის, ეროვნული თვითშეგნების განცდა და ხელი შეეწყო მათთვის.

ამ მხრივ ილია ჭავჭავაძე და მისი „ივერია“ დღემდე რჩება მეზობელ ოს ხალხზე ზრუნვის, მათი სწავლა-განათლებისა და კეთილდღეობისათვის ხელისშეწყობის, ქართველი და ოსი ხალხების მეგობრული ურთიერთობის განმტკიცების მაგალითად.

დამონებანი:

- ივერია 1886: გაზ. „ივერია“, 1886 წ. 16 ოქტომბერი.
- ივერია 1899: გაზ. „ივერია“, 1899 წ. 136.
- ივერია: 1899: გაზ. „ივერია“, 1899 43. 15 თებერვალი.
- ივერია 1891: გაზ. „ივერია“ 1891 წ. 4 მარტი.
- ივერია 1891: გაზ. „ივერია“ 1891 წ. 23.
- ივერია 1891: გაზ. „ივერია“, 1891 წ. 10 მარტი, 53.
- ივერია 1891: გაზ. „ივერია“, 1891 წ. 214.
- ივერია 1891: გაზ. „ივერია“, 1891 წ. 227.
- ივერია 1891: გაზ. „ივერია“, 1891 წ. 297.
- ივერია 1893: გაზ. „ივერია“, 1893 წ.
- ივერია 1901: გაზ. „ივერია“, 1901 წ.
- ჭავჭავაძე 1927: ჭავჭავაძე ი. ტ. VI, თბ., 1927 წ.
- ჭავჭავაძე 1951: ჭავჭავაძე ი. ტ. 1, 1951 წ. გვ. XXXVII.

**პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის საკითხი
ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში
(ფსიქოლოგიურ-თეოლოგიური ასპექტი)**

1. პიროვნებას აყალიბებს, ერთი მხრივ, სოციალ-პოლიტიური გარემო; მეორე მხრივ კი, პიროვნება – ესაა ინდივიდი, ინდივიდუალური ცნობიერება თავისი ბიოლოგიური, გენეტიკური კოდით. ყოველივე ამის საფუძველზე პიროვნება ამყარებს ურთიერთობას საზოგადოებასთან. პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის ორმხრივი კავშირია. სხვათა შორის, დღეს საზოგადოებრივი მეცნიერებები ბევრს მსჯელობენ ამ „ორმხრივი კავშირის“ შესახებ; მის აღსანიშნავად ტერმინიცაა მიღებული — „ფსიქოციალური იდენტობა“ (პავლოვა 2002).

პიროვნებისა და საზოგადოების ორმხრივი კავშირი შესანიშნავად აისახა ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში. მისი ნაწარმოებების პერსონაჟები, მართალია, კონკრეტული სოციალ-პოლიტიკური გარემოს პირმშონი არიან, მაგრამ ილიას შემოქმედების არც ერთი საკითხი არ რჩება მხოლოდ სოციალ-პოლიტიკური პრობლემების ფარგლებში; პერსონაჟების ხასიათი ზოგადფსიქოლოგიურია, რთულია და საინტერესო. პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის პრობლემათა ილიასეული გააზრება ადამიანური ცნობიერების, სულიერებისა და ზნეობრიობის ღრმა და ურთულეს შრეებს მოიძიებს. ილიას ნაწარმოებებიდან გამომდინარე, პიროვნების საზოგადოებასთან მიმართებას აუცილებლად განსაზღვრავს ადამიანის „მრავალფერი ბუნება“, როგორც შედეგი სხვადასხვა ზნეობისა და მორალისა. ერთ ნერიდში ილია ამბობს: „ვითა მამა ზეცისა, იყავნ შენც სრული – აი, თავი და ბოლო ადამიანის ცხოვრებისა. ვის რა მანძილი გაუვლია ... ამ სისრულის გზაზე, ვინ რამოდენად წინ წამდგარა, ვის რამოდენად აღფრთოვანებული აქვს სულთა სწრაფვა ამ გზაზედ დაუღალავი სიარულისათვის“ (ჭავჭავაძე 1959: 342).

„მრავალფერი ბუნებათაგან“ სხვადასხვაა თათქარიძე, დათიკო, გაბრიელი, ოთარანთ ქვრივი, არჩილი, კესო, პეტრე, ლელთ ღუნია. ამიტომაც სხვადასხვაა მათი პოზიციები, ურთიერთობა ადამიანებთან. ისინი არა მხოლოდ ტიპები, არამედ ხასიათები, ინდივიდუალური ფსიქოლოგიური პორტრეტები არიან. ზოგიერთის სულიერი სამყარო და მორალი პირადი ცხოვრების მოწყობასა და გადარჩენაზეა ორიენტირებული (ლუარსაბ თათქარიძე მეტატონეა, სუტ-კნენინა არაა ბატონი, ორივეს საზრუნავი მხოლოდ საკუთარი თავია); ზოგიერთი კი ზნეობრივი სისრულის გზაზე წინ წამდგარა, საზოგადოებასთან დამოკიდებულება მისი მორალით, ზნეობრივი კრიტერიუმებითაა განსაზღვრული. ეს ზნეობრივი ნორმები „ჭკუით კი არ არის ახილებული, არამედ „გულით გამოკვებილია“. ილიასათვის „ჭკუით ახილებული“ არ არის ხასიათი. „მრავალფერი ბუნების“ საფუძველი სწორედ „გულით გამოკვებილი“ ხასიათია; ნამუსია, რომელიც „მთელის გვამის, მთელის აგებულების წყურვილია“ (ჭავჭავაძე 1988: 282). ამიტომაც ლუარსაბისეული, მისი მოურავისეული „შენ რა“-ს, „ჩემად მოხდენი“-ს და სხვა პრინციპები შეცვლილია სულ სხვა მორალით (გიორგი, ოთარანთ ქვრივი, ლელთ ღუნია, „გლახის ნაამბობის“ მღვდელი და ა. შ.); ადამიანებთან, საზოგადოებასთან ურთიერთობაც იმ „დიდ ნამუსზეა“ დამყარებული, რომელიც „სხვისასაც ისე ერჩის, როგორც თავისას“.

ადამიანთა ინდივიდუალური ცნობიერებიდან გამომდინარე, ილიას არასოდეს დაუყვია ასე: უზნეო ბატონი და ზნეობრივი გლეხი. ამის დასტურად ილიას შემოქმედებიდან მრავალი მაგალითის მოტანა შეიძლება. თუნდაც გავიხსენოთ არჩილისა და კესოს დიალოგი „ოთარანთ ქვრივიდან“. ან კიდევ: თავადი ლუარსაბი „ცრუმოსაქმეა“, მაგრამ ასევე თავადი არჩილი, რომელ სოციალურ-პოლიტიკურ გარემოშიც არ უნდა ცხოვრობდეს (ბატონყმობამდე თუ ბატონყმობის გადავარდნის შემდეგ), არასოდეს იქნება „ცრუმოსაქმე“ (ცნობილია, რომ ილია მომხრე იყო ყმების განთავისუფლებისა, მაგრამ არა სხვა ადამიანების, სხვა ნოდების – თავადაზნაურობის და — ჩავგრის ხარჯზე).

ილიამ, როგორც რეალისტმა მწერალმა და შესანიშნავმა ფსიქოლოგმა, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის კონტექსტში მოიძია არა მხოლოდ ადამიანთა „მრავალფერი ბუნება“, არამედ ეროვნული ფსიქოლოგიაც, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ქართველი კაცის საზოგადოებასთან მიმართების ზოგიერთი მკვეთრად გამომჟღავნებული, გარკვეულწილად დამახასიათებელი ფორმა.

„ეტყობა, რომ ქართველია“, — ეს ფრაზა ხშირად გვხვდება „კაცია-ადამიანში“. აკაკი ბაქრაძის სიტყვით რომ ვთქვათ, თათქარიძეობა ილიამ „ზოგადქართულ მოვლენად მიიჩნია“ (ბაქრაძე 1984). ამ ზოგადქართულობიდან კი განსაკუთრებით გამოყო თვითკმაყოფილების თვისება, რაც ილიამ გულგრილობის, ქართველი კაცის საზოგადოებასთან ინდიფერენტული დამოკიდებულების საფუძველად აღიარა.

ამ შემთხვევაში საინტერესო შემდეგიცაა: ილია მიგვანიშნებს, რომ კმაყოფილი და, აქედან გამომდინარე, პასიური, უმოქმედო, გულგრილი თათქარიძე უცებ არ გაჩენილა, ანდა ქართველ ერს ფორმულირება „ბედნიერი ერი“ ირონიულ კონტექსტში უცებ არ მიუღია. გავიხსენოთ „კაცია-ადამიანის“ ის ადგილი, სადაც მწერალი კმაყოფილებაზე საუბრობს და ედავება „დარბაისელ ძველ ქართველს“, რომელიც კმაყოფილებას ბედნიერებად აღიქვამდა: „კმაყოფილება ბედნიერება არისო, — ბევრჯერ უთქვამთ მოხუცებს, თანაც დარბაისელ მოხუცებს ჩემთვის, — ამბობს ილია, — ახალ თაობას იმითი მაინც ვჯობივართ, რომ ჩვენ ცოტას კმაყოფილები ვართ“. დარბაისელი ქართველი ამ შემთხვევაში, შესაძლოა, მართალიც იყოს და მას ისტორიული ჭირვარამი ალაპარაკებდეს, ფაქტია:

ქართველ კაცს მუდამ ენატრებოდა სიმშვიდე. კმაყოფილებას ის, ალბათ, ზოგჯერ სიმშვიდის პირობადაც მიიჩნევდა, შემდეგ კი ბედნიერებად მოიაზრებდა, აღარ უნდოდა ბრძოლა, ვაივავლახი. ეს, ალბათ, არც ილიას გამორჩებოდა მხედველობიდან. ამიტომაც დააფიქსირა ქართველი დარბაისელი მოხუცის აზრი კმაყოფილებაზე ანუ ისტორიულ ჭრილში, წარსულ დრო-სივრცესთან მიმართებაში განიხილა ქართული ხასიათის თავისებურება, ქართველი კაცის რეალობასთან დამოკიდებულების ჩამოყალიბების პროცესი.

მაგრამ ილია შეედავა მოხუც ქართველს, რადგან კმაყოფილება სიმშვიდის, ბედნიერების პირობად არ დარჩა, ნელ-ნელა თათქარიძეობის სახე მიიღო; ქართველებს, მათ შორის დარბაისელთაც, ბრძოლის, აქტიურობის სურვილი და უნარი ჩაუხშო. ილია ამაზე თვალს ვერ დახუჭავდა. ამიტომაც მას „მომაკვდინებელი სენი“ უწოდა, ბრძოლა გამოუცხადა; მოხუცი დარბაისელი ქართველის კმაყოფილებამ და მასზე დამყარებულმა ბედნიერებამ ირონიული შეფერილობა მიიღო და ილიამ ამას „უმაღლობა“, ხოლო ადამიანებს „უმაღლონი“ უწოდა.

ამ შემთხვევაში ძალიან საინტერესოდ გვეჩვენება ვიქტორ ნოზაძის დაკვირვებანი ქართულ ხასიათზე. დიდი რუსთველოლოგის უცნობ გამოუქვეყნებელ ნაშრომში („ქართული მოდგმა და ხასიათი. ქართველი კაცი“) მშვენივრადაა ახსნილი ქართული ბუნების ამ თავისებურების — კმაყოფილების, შემგუებლობის ჩამოყალიბების მიზეზები. ამის წარმოსაჩენად მოხმობილია ტერმინი „ესთეტიკური უპასუხისმგებლობა“. განმარტებულია შინაარსი: ქართველი ხალხი ხშირად ყოფილა სხვადასხვა სახის პოლიტიკურ ბატონობაში. მას ხშირად იპყრობდა მტერი. ისინი ბატონობეს ემორჩილებიან, მაგრამ მას არასოდეს სერიოზულად არ უყურებენ, ხდებიან შემგუებლები, თითქოს უდარდელნიც. ეს გარკვეულწილად მათი უპასუხისმგებლობაა. როდესაც ამ ბატონობას ბოლო ედება, ეს ხალხი თავისი ხასიათით ისეთივე რჩება, როგორც უნინ იყო. შესაძლოა, უფრო ძლიერიც კი („რაც ვერ მძღვეს, მხდის უფრო ძლიერს“) ესაა მათი ესთეტიზმი. ქართველობის ამ „ესთეტიკურ უპასუხისმგებლობაში“ იმალება საიდუმლოება, ერთი მხრივ, მათი გადარჩენისა, მეორე მხრივ, მათი მიმზიდველობისა, როგორც ხალხისა (ნოზაძე 1954: 17). მესამე მხრივ კი, როგორც ილიამ შენიშნა, იმალება საიდუმლოება ქართული ხასიათი, ქართველი კაცის საზოგადოებასთან ამგვარი მიმართების ჩამოყალიბებისა.

2. ადამიანის „მრავალფერ ბუნებათაგან“ ერთ-ერთი ილიას პოემა „განდეგილის“ პერსონაჟია.

საერთოდ კი, ზემოაღნიშნული პრობლემების ფსიქოლოგიურ-თეოლოგიური საფუძვლების მოძიებას აუცილებლად მივყავართ მწერლის სარწმუნოებრივი მრწამსის გათვალისწინებამდე.

არაერთხელ აღნიშნულა სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ „ქრისტიანული მორალი უდევს საფუძვლად ილიას ნაწარმოებებში ასახულ ყველა მოტივს“ (ნინიძე 1997: 10). იგივე აზრი გვხვდება ბევრ სხვა ნაშრომშიც (ბაქრაძე 1984; კალანდარიშვილი 2006 და სხვ.).

პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის პრობლემათა თეოლოგიური ასპექტები ნაარმოჩენილია უმეტესად „განდეგილსა“ და „გლახის ნაამბობში“.

„განდეგილის“ თემატიკა გვაიძულებს მასში მოვიძიოთ არა რაიმე ალევორიული სქემა, დაკავშირებული თუნდაც საქართველოს ცხოვრებასთან, კონკრეტულ ეპოქასთან, არამედ ზოგადი პრობლემა – **პიროვნების საზოგადოებასთან დამოკიდებულების საკითხი**. პოემაში ისევე, როგორც მსოფლიო ლიტერატურაში არსებულ რამდენიმე ნაწარმოებში, წარმოდგენილია კონკრეტული ადამიანის, ამ შემთხვევაში ბერის ფსიქოლოგიური პორტრეტი. „განდეგილის“ ზოგადფსიქოლოგიურ პრობლემებზე, შესაძლოა, უფრო გაბედულად ვიმსჯელოთ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მსოფლიო ლიტერატურაში არსებობს ნაწარმოები, რომელიც შეგვიძლია მივიჩნიოთ პოემის ლიტერატურულ პირველწყაროდ. ეს არის ილიასვე თარგმნილი ცნობილი გერმანელი ეკვიპტოლოგისა და რომანისტის გეორგ ებერსის რომანი „რამეთუ კაცი ვარ“. ილიამ რომანი თარგმნა 1878-1879 წლებში. მართალია, ქ-ნი გულნარა კალანდარიშვილი დასახელებულ მეტად საინტერესო ნიგნში უარყოფს ჩვენ მიერ აღრევე გამოთქმულ მოსაზრებას ამის შესახებ (კალანდარიშვილი 2006: 108), მაგრამ ამ უარყოფას ვერ გავიზიარებთ, რადგან ნაწარმოებთა შედარება სულ სხვას ლაპარაკობს.

და მაინც როგორია განდეგილის ფსიქოლოგიური პორტრეტი, ან მისი მიმართება საზოგადოებასთან? მრავალჯერ აღნიშნულა ალექსეი ბერის ნებისყოფის სისუსტე (ბაქრაძე 1984: 108), გაუნონასწორებელი, დისპარმონიული ხასიათი, მაგრამ რატომაა უნებისყოფი რატომ იქცა ტრაგიკულ პიროვნებად? ნუთუ ის, რომ ბოლომდე დარჩე მტკიცე ასკეტად, მათი ხვედრია, რომელთაც ხორცის გვემა მიზნად დაისახეს? განდეგილის ნებისყოფის სისუსტე, მისი ტრაგედია – ესაა კონკრეტული პიროვნების ტრაგედია, რომელმაც არასწორი პოზიცია დაიკავა გარესამყაროსთან; რაც მთავარია, არარეალურად, არაჯანსაღად შეაფასა საზოგადოება, რომელშიც ის ცხოვრობდა. ქრესტომათიულ დონეზეც კი ყველასთვის ცნობილია, რომ პოემის გმირმა ქვეყანა „ბოროტების სამფლობელოდ“ მიიჩნია. იმდენად მუქ ფერებში წარმოგვიდგინა ილიამ განდეგილის თვალთ დასახული წუთისოფელი, რომ იქ ადგილი აღარ რჩება არანაირი მადლისათვის. არადა, ეს ქვეყანა ხომ მარტო „ცოდვის სადგური“ არ არის? „სიტუარფე და სათნოება“ ხომ ყოველთვის არ არის „ემმაკის მახე და ცდუნება“. განდეგილმა წუთისოფელი, საზოგადოება დატოვა, როგორც პესიმისტმა. ბერობა, განდეგილობა ამ შემთხვევაში აღმოჩნდა მხოლოდ საშუალება წუთისოფელში არსებულ ბოროტებათაგან გაქცევისა, იოლი ხერხი, რომ ამქვეყნიური ბოროტებანი დაევიწყებინა. არადა, სალად უნდა შეეფასებინა ყოველივე: ის, რომ ბოროტების გვერდით სიკეთეც არსებობს, რომ მშვენიერება სიკეთეა. ასე ვთქვათ, „ძალით დავიწყებულმა“ ფაქტებმა თავი შეახსენა.

პოემის ტექსტიდან აშკარაა, რომ განდეგილის სულის ფორიაქი არ არის მუდმივი სიფხიზლე, ყოველწუთიერი მღვიძარება. ნაწარმოების ბევრი ეპიზოდი და ნიუანსი წარმოაჩენს გმირის დისპარმონიულ, გაუნონასწორებელ, ეჭვიან უნებისყოფო ბუნებას და ხასიათს. ეს ყველაფერი და

ბოლოს ტრაგედია შედეგია ბერის გარესამყაროსთან ქრისტიანულად არასწორი დამოკიდებულებისა. არავის, მით უმეტეს, სულიერ მამას, არ შეეფერება ღვთის შექმნილი ქვეყნის ბოროტებად გამოცხადება (მწყემსი ქალი: „განა სწყინს, რომ კაცი შეჰხარის ქვეყანას, ღვთითვე დაბადებულსა“).

ილიას იმის თქმა უნდა, რომ ადამიანი, რომელიც არასწორად შეაფასებს მოვლენებს, სალად ვერ იაზროვნებს, ვერ გაარკვევს, რა არის მისი მიზანი, რატომ აირჩია ამგვარი ცხოვრება, მტკიცე ვერ იქნება, ყოველთვის დაეჭვდება საკუთარ შესაძლებლობებში, არჩეული გზის სისწორეში, თავს იგრძნობს უბედურად, ტრაგიკულად.

სალი აზრი ერსაც სჭირდება და ბერსაც. სალი აზროვნება, რეალური ცნობიერება ემყარება გონებას და არა გრძნობებს, იმპულსებს.

განდევილი ბერი ერთ-ერთი ადამიანთა „მრავალფერ ბუნებათაგან“. ილია ბევრჯერ აღნიშნავს ამქვეყნად განსხვავებულ, თანდაყოლილ ხასიათთა არსებობის კანონზომიერებას. გავიხსენოთ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირების და ამასთან დაკავშირებით სვიმეონ მესვეტის ცხოვრების ილიასეული შეფასება: „სვიმეონ მესვეტის ამბავსაც კი სხვა მიზეზი აქვს, რომელიც თავს იფარავს ადამიანის მრავალფერ ბუნებაში... ეს ფარულნი მიზეზნი შორს არიან უბრალო ... თვალთათვის, მათი პოვნა და მიგნება ხვედრია ... რჩეულთა“ (ჭავჭავაძე 1991: 372).

ილიას სათქმელი ისიცაა, რომ პესიმიზმი პიროვნებას უბიძგებს გაექცეს რეალობას, საზოგადოებას. პესიმიზმს მოაქვს ინდივიდუალიზმი, ეგოიზმი, ამბიციურობა, თვითკმაყოფილება, სულიერი უკონტაქტობა, რაც მიზეზია განდევილის მსგავსი „გულმშრალობისა“. ოპტიმიზმი თავისთავად უბიძგებს ადამიანს ადამიანებზე ზრუნვისაკენ, ბოროტებასთან ბრძოლისაკენ. ოპტიმიზმს სჯერა ბრძოლის აუცილებლობისა და შედეგისა. ამას კი მოსდევს საზოგადოებრივი აქტივობა, სულიერი კონტაქტების სურვილი, საბოლოოდ კი – თანაზიარობა. თანაზიარობა პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის საუკეთესო ფორმაა. ილიას ნაწარმოებებიდან ჩანს, რომ პიროვნებას სჭირდება თანაზიარობა. თანაზიარობა, თავის მხრივ, საზოგადოების თანამდევია. ამ ფაქტის მშვენიერი ფორმულირებაა „ოთარაანთ ქვრივში“: „მადლი მარტო ორს შუა ჰსაქმობს“.

თანაზიარობაში ილია, უპირველეს ყოვლისა, განათლების, ჭკუის, გონების გაცემას მოიაზრებს. მთავარი კი ისაა, რომ მწერალი სწორედ სულიერ მამას, მღვდელს დიდ მისიას აკისრებს და სხვებზე მეტად ავალდებულებს: მისი გონება ხომ მეტს მისწვდა, მან მეტი შეიმეცნა. ეს ცოდნა კი არ უნდა დამალოს, ჩაკეტოს ინდივიდუალურ „მე“-ში, გონების, რწმენის აღმატებით გამოწვეულ ამპარტავნებაში, ადამიანებამდე უნდა მიიტანოს. რწმენით გაძლიერებულს უფრო ევალდება ზრუნვა სხვებზე.

ილიასათვის მისაღებია ოთარაანთ ქვრივის, გიორგის, ლელთ ღუნისა, რაც მთავარია, „გლახის ნაამბობის“ მღვდლის საზოგადოებასთან ურთიერთობა. „მღვდელი თითქოს ცივად იყო ჩამოსული, რომ კაცს ქვეყანაზედ აწვენოს კაცობა“. პიროვნებისაგან საზოგადოებისათვის გაცემული სულიერი საზრდო ილიასათვის მეტად მნიშვნელოვანია. „კაცი ის არის, რომელიც თავისი გონების ნამუშევარს ხიდად გასდებს“, — ესეც მღვდლის ანუ ილიას სიტყვებია.

პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის თეოლოგიურ საფუძვლად ილიას ქრისტიანული ფასეულობანი მიაჩნია, რომელთაგან მთავარია: განთავისუფლება ეგოიზმისაგან, გაუმართლებელი პესიმიზმისა და თვითკმაყოფილებისაგან, სულიერი უკონტაქტობისაგან. ეს ეხება ერსაც და ბერსაც. ილია სწორედ *ქრისტიანობის საფუძველზე* უპირისპირდება უკიდურეს ინდივიდუალიზმს (არავინ აღანთის სანთელი და შედგას იგი ქუეშე ხვამისა, არამედ ზედ სასანთლესა გადგიან, რაძთა ჰნათობდეს ყოველთა“. მათე 5,15).

3. საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობის კონტექსტში იკვეთება ცოდნისა და რწმენის საკითხები.

როგორც ითქვა, პიროვნებამ სალად უნდა შეაფასოს მოვლენები, საჭიროა რეალური ცოდნა სამყაროს, სოციუმის შესახებ. რეალური ცოდნა არა მხოლოდ „ჭკუით ახილებულია“, არამედ „გულითაც გამოკვებილია“; ესაა ცნობიერება, რომელიც ემყარება გონებრივ, ინტელექტუალურ, პრაქტიკულ შესაძლებლობებს. ამგვარი ცოდნა აძლიერებს როგორც საკუთარი თავის, ასევე ღვთის რწმენასაც (აქვე საინტერესოა გავიხსენოთ ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნების“ თეიმურაზი, მისი სიტყვებია: „ცოდნამ მომწყვიტა უფლისადმი ასაფრენი ფრთები... ცოდნა და რწმენა ვერ მოვარიგე ერთმანეთს“. თეიმურაზის ცოდნა არარეალური, არაჯანსაღი, ჰაერში გამოკიდებული იყო, ამიტომაც განდევნა როგორც ღვთის, ისე საკუთარი თავის რწმენა. როგორც ითქვა, იგივე დაემართა განდევილსაც).

რწმენას და რეალური ცოდნის, სალი აზრის საფუძველზე ჩამოყალიბებულ ცნობიერებას მორიგება არ სჭირდება.

„გლახის ნაამბობის“ მღვდელმა, ოთარაანთ ქვრივმა, ლელთ ღუნამ იციან, ვინ ვინ არის, მათთვის ყველაფერი გარკვეულია. ამიტომაც სწამთ საკუთარი თავისა, ღვთის რწმენა ნებისყოფის გამოცდას არ საჭიროებს. ისინი ადვილად არ თმობენ პოზიციებს, საკუთარ ღირებულებებს, არ არიან დაეჭვებულნი და გაუნონასწორებელნი, მიისწრაფვიან თვითდამკვიდრებისაკენ; შესაბამისია მათი ურთიერთობა საზოგადოებასთან.

ოთარაანთ ქვრივმა იცის, რომ ამქვეყნად ვირთაგვებიც არიან. „დახე, მაგ ვირთაგვებსაც ზოგჯერ მწარე სიმართლე სცოდნიათო“, მაგრამ ეხმარება მათ. განა ქვრივმა არ იცის, რომ წუთისოფელი მკაცრი და ბოროტების სადგურიცაა“ რომ „თუ წუთისოფელს ერთი ბენო ხანს თვალი მოუხუჭე, ისე გაგთელავს, როგორც დიდოელი ლეკი ნაბადსა“, მაგრამ ადამიანების ტყვილი მაინც სტკივა. ამიტომაც ქვრივის დამოკიდებულება ადამიანებთან მადლი, მაგრამ იმ რეალური ცოდნის გამო, რომელიც საზოგადოების დაუნდობლობას ამხელს, პილიპიმოყრილი.

ანდა გიორგი რატომ მიმართავს ზოგჯერ ფიზიკურ ანგარიშსწორებას. მისი ცოდნაც რეალურია. იცის, ლაპარაკი ამოა იქნება, ტკბილი სიტყვით ვერ უშველის გარშემომყოფთა გულგრილობას.

რეალურია „გლახის ნაამბობის“ მღვდლის ცოდნა საზოგადოების შესახებ. განდევილისაგან განსხვავებით, მან იცის, რომ ამქვეყნად ბოროტებაც არსებობს და სიკეთეც. ის არ გაურბის ბოროტებას, ებრძვის მას. ხვდება, რომ ადამიანებს სულიერი საზრდო სჭირდება. განდევილს კი აღარ უფიქრია მისგან უარყოფილ ადამიანებზე. „გლახის ნაამბობის“ მღვდლის მიერ დანახული სამყარო სულ სხვაა. ის გონიერად, თვითშემეცნების საფუძველზე აღქმული რეალობაა. „ყველას ღვთის სული გვიდგა. ყველას გულში, ბატონია თუ ყმა, მე ვარ თუ შენ, ღვთისაგან ანთებული ცეცხლი ანთია... ის ცეცხლი არ უნდა გაავაქროთ. ის ცეცხლი ხანდახან იმისთანა საქმეს გაქნევინებს, რომ ქვეყანას აკვირვებს“.

პიროვნებისა და საზოგადოების ჯანსაღი, ილიასათვის მისაღები ურთიერთობა ემყარება სამყაროს, ადამიანების შესახებ რეალურ ცოდნას და მასზე დამყარებულ გონებით მიმწვდარ მორწმუნეობას ანუ „გამეცნიერებულ სარწმუნოებას და გასარწმუნოებულ მეცნიერებას“.

4. ილიას ნაწარმოებებში საკმაოდ საინტერესოდ და ღრმაზროვნად აისახა პიროვნული თავისუფლებისა და გაუცხოვების საკითხი.

„გლახის ნაამბობის“ დათიკო პიროვნული ამბიციებისა და ცხოველური ინსტიქტების მონაა. დაახლოებით ასეთივეა თათქარიძეობა. თათქარიძეებისათვის ღმერთს ნიჭი, განათლება არ მიუცია, არც რეალური ცნობიერება გააჩნიათ, თვითდამკვიდრებისათვის ბრძოლა უაზრო ფუსფუსით, უაზრო ტრაბახით, თავმომწონეობით, ცრუმორწმუნეობითა და შურით უხდებათ. გაქრობის გაუცნობიერებელი შიში აქვთ, რადგან არ გააჩნიათ რეალობის შეგრძნება, სალი აზროვნება, მოვლენების ჯანსაღად შეფასების უნარი. ყოველივე ამის გამო პიროვნულად თავისუფალნი არ არიან. მართალია, სოციალური გარემოც მხედველობაშია მისაღები, მაგრამ ისინი თავად თრგუნავენ თავიანთ პიროვნულ თავისუფლებას, მათი მორალი ძირშივე სპობს პიროვნული „მე“-ს შეგრძნების უნარს. საზოგადოება ნაკლებად და დამნაშავე მათი პიროვნული თავისუფლების შეზღუდვაში.

განდევილის ტრაგედიას თუ გავიზრებთ, არც ის არაა პიროვნულად თავისუფალი.

პიროვნულად თავისუფალია ოთარაანთ ქვრივი, გიორგი, თუნდაც არჩილი. ქვარივს სიკვდილის შიშაც არა აქვს. ზნესრულობა, მოვლენების სწორად აღქმისა და შეფასების უნარი, საკუთარი ღირსების შეგრძნება, თუნდაც ამ ღირსებას საზოგადოება არ ან ვერ ხედავდეს, ადამიანს ხდის უფრო თავისუფალს, დამოუკიდებელს.

თათქარიძეები ნამდაუნუმ ღმერთს უხმობენ საშველად, მფარველად. ქვრივის პიროვნული თავისუფლება პიროვნულ ძლიერებამდე მალდება: „მე ჩემთვის არ ვლოცულობ, ღმერთი არ შევანუხმეთქი“, — ეუბნება კესოს. „ღმერთმა ადამიანი გააჩინა, უბიძანა: ნადი, შენს თავს შენვე მოუარეო ... აქ, ჩემთან რომ ამოხვალ, მაშინ სხვა არისო“, — ეუბნება გიორგის.

თათქარიძეები საზოგადოებისათვის საფრთხეს არ წარმოადგენენ. ლუარსაბს თავად ეშინია საზოგადოებისა. დათიკოსაც ეშინია მომავლისა, რადგან სინდისმა შეიძლება შეანუხოს.

მეორე მხრივ, საზოგადოებას ეშინია ოთარაანთ ქვრივისა. „ბავშვებსაც კი ოთარაანთ ქვრივის სახელით აშინებდნენ“. გავისხენოთ, როგორ მარტივად განმარტავს ქვრივი თავისი პიროვნული თავისუფლებისა და ამის გამო საზოგადოების რეაქციის მიზეზს: „ჩემი რად უნდა ეშინოდეთ“ რა ბაყბაყდევნი მე მნახესო“ მე მარტო ისა ვარ, რომ ჩემს ჯავრს არავის შევარჩენ, ტყუილუბრალოდ არავის დავეჩაგვრინები“.

ამ შემთხვევაში კი, პირიქით, საზოგადოება ცდილობს დათრგუნოს გიორგისა და ქვრივის პიროვნული თავისუფლება. ყოველ შემთხვევაში, ისინი გარიყულნი რჩებიან საზოგადოებისაგან.

აქედან გამომდინარე, ილიას შემოქმედებაში იკვეთება გაუცხოვების საკითხი. მის ნაწარმოებებში უფრო შესამჩნევია ნოდებრივი გაუცხოვება (გიორგი, ქვრივი – არჩილი, კესო; დათიკო – გაბრიელი), შეუმჩნეველია ღრმა ფესვები ანუ ადამიანის ფსიქოლოგია, სულის უღრმესი ფენები (სოსია მენისქვილე – ქვრივი; დედა – შვილი). ამ კონტექსტში იკვეთება „საზოგადოებრივი ფსიქოლოგია“, მისი ღირებულებები; თვალსაჩინოა, ვინ ან რატომ შესაძლოა უცხო გახდეს საზოგადოებისათვის.

თათქარიძეები, დათიკოები, მეჯინიბები, მენისქვილეები (მეჯინიბე, მენისქვილე — „ოთარაანთ ქვრივის“ პერსონაჟები) და ა. შ. უცხონი არ არიან საზოგადოებისათვის. ოთარაანთ ქვრივი, გიორგი, მღვდელი, ლელთ ღუნია უცხონი არიან; საზოგადოებას მათი არ ესმის: „ეს კაცი ან გიჟია, ან ღვთისაგან მოგზავნილი“, — ამბობს ხალხი გიორგიზე. „ბევრი რამ არის, ჩემო ჰორაციო, ამ ქვეყნიერებაში ... საიდუმლო“, — არჩილი ჰამლეტის სიტყვებს იშველიებს გიორგის პიროვნებაზე მსჯელობისას, თითქოს მასაც ვერ გაუგია, გლეხი ასეთი როგორ „დაინწა“. საზოგადოება უცხოობს გიორგის, ქვრივის ზნესრულობას, რადგან ეს მისთვის **დეფიციტია**. ქვრივი, გიორგი თავადაც გაურბიან საზოგადოებას, რომელიც მის ღირებულებებს, ზნეობრივ ნორმებს ვერ ან არ აფასებს.

საზოგადოებას ამავე მიზეზით არ ესმის არჩილისა და კესოსი. ამ „მოუსმინარი“ საზოგადოების ნევრები მეტატონეებიც არიან და გლეხებიც. „კაცი მოიდნეს და ამით უბმენ ქვეყანას თვალსაო“, — ასეთია სოფლის შეხედულება. საზოგადოებისაგან გაუცხოვებული შესაძლოა იყოს მეტატონეც და გლეხიც. სწორედაც რომ გლეხობას არ ესმის გიორგისა. მას არჩილი უფრო უგებს. „ახალი ცოცხი კარგად ჰგვისო“, — ასე შეაფასეს გლეხებმა გიორგის საქციელი არჩილის ცხენთან დაკავშირებით. „მაგისი ნამუსი გულითაა გამოკვებილი... მთელი აგებულების წყურვილია“, — ეს არჩილის აზრია გიორგის ზნესრულობაზე.

ამდენად, გაუცხოვება ილიას ნაწარმოებებში მოიაზრება როგორც შედეგი არა მხოლოდ ნოდებრივი უთანასწორობისა, არამედ ასევე როგორც შედეგი ადამიანთა „მრავალფერი ბუნებისა“,

როგორც შედეგი ადამიანთა და საზოგადოებრივ ცნობიერებაში სხვადასხვა ზნეობრივ ღირებულებათა არსებობისა.

სხვათა შორის, ბოლოდროინდელ ლიტერატურულ კრიტიკაში გაცხოველების საკითხი მართებულად მოიაზრება პერსონაჟის ინდივიდუალურ ქრონოტოპთან ერთად ანუ გაუცხოვების მომენტი დაკავშირებულია მხატვრულ-პროგნოზირებად დრო-სივრცესთან, როგორც ყოველი სოციალური გარემოს მახასიათებელი (რატიანი 2006: 109).

5. ილიას, როგორც მრვალმხრივ საზოგადო მოღვაწეს და როგორც მწერალს, ჰქონდა რეალური მიზნები. ამდენად, მის ნაწარმოებებში წამოჭრილი ნებისმიერი პრობლემა სამომავლო პერსპექტივებს აუცილებლად მოიაზრებს.

სოციალ-პოლიტიკური, ეკონომიკური ძვრები იწვევს მორალურ-ზნეობრივი ფასეულების ცვლას, ზოგჯერ კი ამ ფასეულობათა კრიზისსაც. ილიას შემოქმედებაში პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის პერსპექტივა ორმხრივია; ეფუძნება, ასე ვთქვათ, **ფსიქოსოციალურ** ფაქტორს ანუ, ერთი მხრივ, გულისხმობს სოციალ-პოლიტიკური გარემოს მოწესრიგებას, სამართლიანი პრინციპების არსებობას; მეორე მხრივ, შესაბამისად სწორად უნდა წარიმართოს ადამიანთა ფსიქოლოგიაც. საზოგადოებრივ ქაოსთან ბრძოლის ძირითადი იარაღი სწორედ ზნეობრივ-მორალურ ფასეულობათა შენარჩუნებაა.

თავისთავად: მონესრიგებული, სამართლიანი გარემო პიროვნებას არ აიძულებს გაექცეს საზოგადოებას, ასეთი სოციალურ-სათვის უცხო არ იქნება თუნდაც ზნესრულობა ანუ ნაკლებად იქნება გაუცხოვების მომენტი, მაგრამ, ვფიქრობთ, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობაში ილია დიდ როლს პიროვნების ფსიქოლოგიას, მის სულიერ სამყაროს აკისრებს, ამ ურთიერთობათა მონესრიგების პერსპექტივა მაინც პიროვნების ცნობიერებაზეა ორიენტირებული. ილიას „სულის წვრთნა“, ფსიქოლოგიური მზაობა უფრო მყარ საყრდენად მიაჩნია (გავიხსენოთ ერთი ამგვარი „სულის წვრთნა“ — არჩილისა და კესოს დიალოგი). შემოქმედს კი რეალობის ფონზე „სულის სანვრთნელად“ ადამიანის სულიერი სამყაროს უღრმესი ფენების მოძიება ევალება.

პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის ზოგადადამიანური და კონკრეტულ-ფსიქოლოგიურ საფუძველთაგან ილია, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვნად მიიჩნევს **თვითშემეცნებას**. რეალობის აღქმა, მოვლენების ცნობიერად შეფასების უნარი, საღი აზროვნება უბიძგებს ადამიანს თვითშემეცნებისაკენ. პიროვნებას საზოგადოებასთან ურთიერთობისათვის სჭირდება, რა თქმა უნდა, იმის გარკვევა, სად ცხოვრობს, როგორია მისი გარემო (სოციალ-პოლიტიკური, კულტურული); არანაკლებ მნიშვნელოვანია იმის შემეცნებაც, თვითონ რა უნდა, როგორია მისი ფუნქცია ამქვეყნად, რომელია მისი მორალურ-ზნეობრივი კრიტერიუმები. გავიხსენოთ დავით გურამიშვილი: „ყმანვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო: ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო“. თავად ილიაც ამბობს: „ვიდრე ძე შენი არ გაიკვლევს ზოგადს ცხოვრებას და მცნების ნათლით ზეაღზიდულ, ამაღლებული, ჭკვით არ განჭვრიტავს საზოგადო ცხოვრების დენს, იმ დრომდე იგი უიმედო, შენუხებული...“ ის, ვინც „ჭკვით განჭვრეტს საზოგადო ცხოვრების დენს“ (ცდილობს გაარკვიოს საზოგადოების რაობა (ვინ ვინ არის), საკუთარი ადგილი (თვითონ ვინ არის), მისწრაფვის თვითშემეცნებისაკენ. ასეთი თვით ახდენენ გარემოს მოდიფიცირებას, ზოგჯერ, განსაკუთრებულ შემთხვევაში, მის ხელახალ ფორმირებას, თავად კარნახობენ საზოგადოებას ურთიერთობის ფორმებს (თვითონ ქმნიან თავიანთ დროსა და სივრცეს).

თვითშემეცნებადნი არიან ოთარაანთ ქვრივი, გიორგი, არჩილი, ლელთ ღუნია, „გლახის ნაამბობის“ მღვდელი...

თათქარიძეობა თვითშემეცნებადია. ამ შემთხვევაში არ არსებობს რეალური ცოდნა, შესაბამისად, არაა საღი აზრი. ამგვარ ადამიანებს აკლიათ პიროვნული ინდივიდუალობა, თვითინიციატივა. ისინი თავად თრგუნავენ თავიანთ პიროვნულ თავისუფლებას, არ შეუძლიათ საკუთარი „მე“-ს პოვნა. თვითშემეცნების უნარის არქონა იგივე პასიურობაა; არადა ქმედებაა საჭირო, თუნდაც ნაბიჯები თვითშემეცნებისაკენ; შესაძლოა, ჩამოყალიბებული სტერეოტიპების ნგრევაც გახდეს საჭირო (კვლავ გავიხსენოთ არჩილისა და კესოს დიალოგი).

ყოველივე ამის გათვალისწინებით შესაბამისია პიროვნებათა ურთიერთობა საზოგადოებასთან (კვლავ გავიხსენოთ ოთარაანთ ქვრივის, გიორგის, მღვდლის, თათქარიძეების, განდგილის ურთიერთობა გარესამყაროსთან, საზოგადოებასთან).

ერთიც: ილიას შემოქმედებიდან და ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თვითშემეცნება არ არის მხოლოდ ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე ორიენტირებული. პიროვნების თვითშემეცნების მიზანი გარკვეულწილად საკუთარი და საზოგადოებრივი პოზიტიური ცნობიერების შეთანხმება უნდა იყოს. ადამიანმა ხომ არა მხოლოდ ინდივიდუალური, არამედ თავისი სოციალური როლის მოპოვებაზეც უნდა იზრუნოს. ვფიქრობთ, ესეც მშვენივრად ჩანს ილიას ნაწარმოებებში.

პიროვნებისა და საზოგადოების საკითხები ილიას შემოქმედებაში არის არა აბსტრაქტული მოდელები, არამედ ნებისმიერი მკითხველისათვის ყოველდღიური პრობლემებია. მკითხველი მწერალთან ერთად ფიქრობს, მასთან ერთად მოიაზრებს ამ საინტერესო ურთიერთობების არსებულ თუ მოსალოდნელ ფორმათა ფსიქოლოგიურ-თეოლოგიურ ასპექტებს, სახავს ამ ფორმათა განვითარების, სრულყოფის შესაძლო პერსპექტივებსაც. ამდენად, აღნიშნული საკითხების ილიასეული გააზრება იფარგლება არა მხოლოდ მის ნაწარმოებებში რეალურად წარმოდგენილი დროითა და სივრცით, არამედ ძალდაუტანებლად მოიცავს ესთეტიკურად და იდეურად ფასეულ მხატვრულ, წარმოსახულ, მომავალ დროსა და სივრცესაც.

დამონმებანი:

ბაქრაძე 1984: ბაქრაძე ა. *ილია ჭავჭავაძე*. თბ.: 1984.

ბოკანი 2002: Бокан Б. *Социальные конструирование реальности*. Москва: 2002.

კალანდარიშვილი 2006: კალანდარიშვილი გ. *ტრადიცია და თანამედროვეობა ახალ ქართულ ლიტერატურაში*. თბ.: 2006.

ნინიძე 1997: ნინიძე მ. *მადლის წყარო*. თბ.: 1997.

ნოზაძე 1954: ნოზაძე ვ. *უცნობი ნაწარები*. ავტოგრაფი. ქართული ემიგრაციის მუზეუმი. 1954.

პავლოვა 2001: Павлова О. *Идентичность: история формирования взладов и её структурные особенности*. Москва: 2001.

რატიანი 2006: რატიანი ი. *ქრონოტოპი ილია ჭავჭავაძის პროზაში*. თბ.: 2006.

ჭავჭავაძე 1959: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა კრებული ათ ტომად*. ტ. V, თბ.: 1959.

ჭავჭავაძე 1988: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა კრებული ხუთ ტომად*. თბ.: 1988.

ჭავჭავაძე 1991: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა კრებული ხუთ ტომად*. თბ.: 1991.

“ ომო სომატის” ილიასეული გააზრებით

თანამედროვე სამყარო სწრაფად იცვლება; იმავდროულად, ეს პროცესი სულაც არ არის ყოვლისმომცველი. ცვლილებები ნაკლებად შეეხება საბაზისო იკონურ (ხატისმიერ) სისტემებს. სიახლეთა გააზრებისას ნათელი ხდება, რომ „ნოვაციები“ სიღრმისეული, მდგრადი და ჩამოყალიბებული სახეობრივი სისტემების რეპრეზენტაციაა უფრო. ინფორმაციის შენახვისა და გადაცემის თანამედროვე საშუალებებიც კი არა თუ ვერ ჯაბნიან, არამედ ყოველ ჯერზე ადასტურებენ უკვე არსებული სახე-ხატების არქეტიპურობის განმეორებითობას. სიახლე ახლებური რეპრეზენტაციის დახვეწაშია მხოლოდ. რას წარმოადგენს ხსენებული „საბაზისო ხატი“? ეს არც საგანია, არც რაიმე მოცემულობა, ეს არც კოდია. სავარაუდოდ, ეს ეპოქისმიერი ისტორიის ფარგლებში, გარკვეულ დროს მიმდინარე მოვლენაა, რომელიც შეიძლება სასრული იყოს ან არც დასრულდეს. საბაზისო ხატი მოვლენის დროში არსებობის ხერხი თუ საშუალებაა. მისი რეპრეზენტირება მრავალგვარია და არ დაიყვანება დასრულებულ ერთიანობამდე, ერთ გეშტალტამდე [1,67]. მკვლევართა უპირველეს, თითქმის დაუძლეველ სირთულეს სწორედ შესასწავლი მოვლენის ისტორიულობა წარმოადგენს.

„Homo somatis“ ანუ „ჰომო სხეულებრივის“ შესახებ აზრის განვითარება ისევე მრავალფეროვანია, როგორც ადამიანური ყოფის სხვა განზომილებათა შესახებ იდეათა განვითარების ისტორია. ამის დასტურია ის, რომ „სომატური იდეოლოგია“ სხვადასხვაგვარ კონტექსტშია ჩართული. იქნება ეს ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი, სოციალურ-ინსტიტუციონალური თუ კულტურულ-ნორმატიული კონტექსტები. როგორც მატერიალური სუბსტატი, სხეული ინტერესს ინვესს ადამიანის ცხოვრების კვლევის მხრით. კერძოდ, ესაა ფსიქოსომატიკა და ფსიქოფიზიოლოგია.

სადღეისოდ, სოციალურ პრაქტიკაში, სულ უფრო აქტუალური ხდება ისტორიულად ჩამოყალიბებული რაციონალისტური ტრადიცია, „სხეულებრივის მიმსწრაფი ადამიანის“ და „სულისმიერი ადამიანის“ დაპირისპირებისა.

სულისმიერი მოვლენების ადამიანის სხეულისმიერ მოქმედებაზე ასახვის მექანიზმების ჩამოყალიბების კვლევა, თანამედროვე ფსიქოლოგიის აქტუალური პრობლემაა. მიუთითებენ, რომ ადამიანში წარმოქმნილი აზრი, ცხოვრებაში არეკლილი ხატისა და კუნთოვანი სისტემის დაძაბვის მთლიანობაა, რომელიც სხეულისა და ხატის ურთიერთმედარებით პროეცირდება. ხატი (იერსახე) და სხეულისმიერი დაძაბულობა გაუთიშავია ერთურთისაგან: სხეულებრივი ვიბრაციების გამოსახვა ცნობიერებაში უცილობლად ბადებს ხატებსა და იერსახეებს [1,624].

მ. მამარდაშვილი წერს, რომ ადამიანი, ვითარცა ადამიანი, არსებობს ან არ არსებობს სინდისიერებისა და აზრის გაგების ველში. ეს მისგან დამოუკიდებლად არსებული ველია, რომელშიც იგი იბადება და იგებს, რომ სული გააჩნია. ანუ მას სტკივა, უმიზეზოდ სტკივა. ის, რაც უმიზეზოდ გტკივა სულია. რაც არ უნდა ვუნოდოთ ამ ველს, სწორედ მასში იბადება ან მეორედ იბადება ადამიანი, ამის შემდგომ არის შესაძლებელი მხოლოდ სულისმიერზე საუბარი. არაერთი მოაზროვნე მიუთითებდა ადამიანის მეორე, ჭეშმარიტ დაბადებას. დანტე აღნიშნავდა, რომ მხოლოდ მეორე დაბადებისას ისახება სული. მამარდაშვილს დიდად არ ანუხებს სულის ადგილსამყოფელი, თუმც კი სწორედ მასში ეგულება სინდისი. მისეული თვალთახედვით, სულის აღმოცენებასა თუ გახსნას უცილობლად ესაჭიროება გარკვეული ველი, ველი რომელიც სინდისითა და აზრის გაგებით იქნება სახელდებული; ველი კულტურისმიერი, სულისმიერი ატმოსფერო ანუ პნევმატოსფერო. აქვე ვიტყვით, რომ ამგვარ ველს მეცნიერი ადამიანისეული ისტორიის კოლექტიურ „სხეულსაც“ უწოდებდა. უმთავრესი კი მაინც ისაა, რომ ამ ველში გარკვეული აქტები უნდა ხორციელდებოდეს. ასეთად გვესახება ქართულ სააზროვნო სივრცეში არც თუ იშვიათი „სულის უშურველობა“. ამავსე გულისხმობს სწორედ ლუკა მახარობლის სიტყვებიც: „ვისაც სურს სულის ხსნა, დაჰკარგავს მას; და ვინც ჩემი გულისთვის დაჰკარგავს სულს, ის ჰპოვებს მას.“ (ლუკა 9.24).

ცოდნის სხვადასხვა სფეროების მიღწევებს, მოდიფიცირებული სახით, აქტიურად იყენებს თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობა. ამ მხრით საინტერესოა ილია ჭავჭავაძის პოზიცია, ერთ პოლემიკურ წერილში გამოთქმული: „ყოველივე ახლად აღმოჩენილი სიკეთენი, რა თქმა უნდა, მომზადებულ ნიადაგზედ იბადებიან და ჩნდებიან. ხოლო რაკი ერთხელ გაჩნდნენ ერთს რომელსამე ნიადაგზედ, სხვა ნიადაგზედაც სახეირონი არიან, სხვა ნიადაგსაც არ ეუცხოებიან. საქმე მხოლოდ იმაშია, რომ არსება, ბუნება ახლად შემოსალებისა, რომელიც თუნდ სხვა ნიადაგზედ იყოს ნაცადი და აღმოცენილი, თავისთავად სარგო და ხეირიანი იყოს.“ [3,373]

ისტორია ცხადყოფს, რომ ნაწარმოები საუკუნეებით ინახავს ხოლმე მასში ასახულ ისეთ ვითარებებს, რომელთა დამაჯერებლობა და სიცხადე იმდენად ძალმოსილია, რომ გადის ტექსტიდან და დამოუკიდებელ არსებობას იწყებს. ამას განაპირობებს როგორც ნაწარმოებისეულად, ისე საზოგადოებრივად ღირებული ვითარების ასახვა. ყოველი ამგვარი მოვლენა დატვირთულია ზუსტი ფსიქოლოგიური მოტივით, რომელიც კრავს ნათხრობს. მარჯვედ ნაპოვნი მოტივი სამუდამოდ იმკვიდრებს ადგილს ისტორიულ მესხიერებაში. მკითხველთა ახალი თაობა ახლებურად, ახალ ესთეტიკურ ნორმათა შესატყვისად აღიქვამს ნაწარმოებს; მაგრამ ვიდრე ახლებური წაკითხვა მაინც ერთგვის მორგებულ სიტუაციურ-სტილისტურ მომენტს უტრიალებს, ტექსტი არათუ ინარჩუნებს, არამედ კიდევ უფრო იმყარებს პირვანდელ სახეს.

მწერალი და მისი ნაწარმოები, რომელსაც დამოძღვრით იწყებს: „მოყვარეს პირში უძრახე, მტერს პირს უკანაო.“ ნათხრობში სინამდვილე იმდენად გაზვიადებულია, რომ ხელთა გვაქვს ნასკვი რეალურისა და ფანტასტიკურის, ტრაგიკულია და კომიკურის. ეს ყოველივე მიმართულია ქართველთა, ზოგადად ადამიანთა, კაცთა გამოსაფხიზლებლად, დასაფიქრებლად — რანი ვიქნებით ხვალ, თუ ჩვენს ყოფას ფუძე-ბალავრად მხოლოდ „სომატურ იდეოლოგიას“ დავუდებთ.

სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ „კაცია-ადამიანი?!“ არ გამოირჩევა მძაფრი სიუჟეტური სვლებით. მოთხრობაში მოცემულია „მარტივი“ ყოფითი სურათები. თავად ავტორიც აღნიშნავს ამას ტექსტისმიერად („აქ არ არის არც სიყვარულის ეშმაკობა, არც კაცისკვლა“...). ამდენად, უნდა გამოიძებნოს ისეთი საშუალება, რომელიც დააინტერესებს მკითხველს, დააკმაყოფილებს მის მოთხოვნას. ი. ჭავჭავაძეს მთელი ყურადღება გადააქვს პერსონაჟებზე, ახდენს მათი სამყაროს დეტალიზაციას. დეტალებისადმი გამახვილებული ყურადღება გაპირობებულია რეალური ყოფით, ამ ნიშნით აინტერესებს იგი ავტორს. ხშირად, არამყვირალა შტრიხი დიდ შინაარსობრივ დატვირთვას იძენს. ტ.ს. ელიოტი ნაშრომში „რელიგია და ლიტერატურა“ [4,97] წერდა, რომ ტექსტის ლიტერატურულობის ხარისხი მხოლოდ ესთეტიკური კრიტერიუმით უნდა განისაზღვროს, ხოლო ლიტერატურული ტექსტის მნიშვნელობა არაესთეტიკური კრიტერიუმით; იგულისხმება — ეთიკური, ფილოსოფიური, რელიგიური და სხვა ნორმები. მკითხველის ტექსტში საბოლოო ჩართვისათვის საჭიროა მყარი საძირკველი,

რომელსაც დაეფუძნება მთელი ნაწარმოები. კონკრეტულ შემთხვევაში, ესაა ტიპიზაციის ერთ-ერთი სახე — გროტესკი (გროტესკი გულისხმობს კარიკატურულ გაზვიადებას, ავტორისეული ფანტაზიით დეფორმირებულ სინამდვილეს); მოთხრობაში მახინჯია ყოველივე, ფიზიკურიც და სულდგმულიც. მახინჯია თავად თათქარიძის სახლ-კარი, მისი პატრონი, დიასახლისი; საერთო სურათს ავსებენ — ლამაზისეული, სამოვრის მეთვალყურე პატარა ბიჭი, დავით თათქარიძე ღვიძლ ძმას ათ თუმნად ჰყიდის, მისი მეუღლე კი სიხარულს ვერ ფარავს მაზლს მახინჯი ქალი რომ შეაჩჩჩეს. ყოვლად უსიამოა მოხუცი მაჭანკალი სუტკენინა, რომელიც დისწულსაც კი აგირავებს, ოღონდ ფული იშოვოს.

ეს დეფორმირებული საარსებო თუ სააზროვნო გარემო, ცალსახად ერთიანი მაინც არ არის. ყოველივეს გარკვეული „ინდივიდუალობის“ ბეჭედი აზის. „ის ცხოველი, რომელსაც დარეჯანი ლამაზისეულს ეძახის, იმდენად გადაგვარებულია, რომ ვერ ახერხებს საკუთარი ნათხრობის დროის უმცირეს მონაკვეთში (იგულისხმება მანძილი ცნობილი „ჭიის-კარიდამ“ ლუარსაბის სამყოფელამდე) გონებაში შეკავებას. გაქნილი მკითხავი, ნუთის წინ მოსმენილს, უკანვე „უბრუნებს“ ლამაზისეულს, რაც დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს მასზე. მესამოვრე ბიჭი ძალღურ ყოფას შენატრის...

ტანსრულობა და ჭარბი წონა სრულიად არ მოასწავებს ადამიანის დეგრადირებას. კაცის, ზოგადად პიროვნების, ილიასეული გააზრებაც არ გულისხმობს ამას. ხორცსავსეობა (პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით) აქ მეორე რიგის მოვლენაა, პიროვნული თვისებების მოსაკლისება, პიროვნული დეფორმაციაა ყოველივეს თავი და თავი. თათქარიძეების ცხოვრება სომატური ზეიმი და ამ ზეიმის აპოთეოზია სხეულებრივი მეტაფორით გამოხატული ასევე სომატური ეპიფანია: „ურაა! — დაიყვირა ლუარსაბმა და, რადგანაც გულდაღმა იწვა, თავისებურად, ტახტზედ, ერთი ფეხი აიშვირა მაღლა და მანამ ურა არ გაათავა, ფეხი არ ჩამოუღია.“

თათქარიძეობის კრიტიკა „სომატური იდეოლოგიის“ კრიტიკაა. ყოველი მსგავსი მსგავსსა შობს — ომო სომატის ანუ ჰომო სხეულებრივი შობს მხოლოდ ომო ოტიოსუს-ს, ანუ ჰომო უსაქმოს (ცხადია, ლუარსაბთან მიამრთებაში არ იგულისხმება ე.წ. არისტოკრატიული ოტიუმ-ი); ამიტომაც არ აძლევს ილია შვილს ლუარსაბს.

და, მაინც, „ცხოვრება ერთიანი მდინარეა ორის დიდის ტოტისა. ერთს რომ ხორცთათვის მოაქვს საზრდო, მეორეს სულისათვის. თუ ან ერთი დაშრა, ან მეორე — გვამი ერისა მკვდარია, ვითარცა უსულოდ ხორცი და უხორცოდ სული, სააქაოსთვის მაინცა.“ [5,342]

დამოწმებანი:

Подорога 2005. В. А. Подорога, Политики тела. Сборник: Психология телестности, М. 2005, стр. 67

Подорога 2005. В. А. Подорога, იქვე გვ. 624

ჭავჭავაძე, ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრ. ათ ტომად, ტ. VII, გვ. 373

Eliot 1975. T. S. Eliot, Religion and Literature (1935), Selected Prose, 1975, p.97.

ჭავჭავაძე, ი. ჭავჭავაძე, თხზ. სრ. კრ. ათ ტომად, ტ. V, გვ. 342

გაბრიელ რატიშვილის „მცირედი მოთხრობიდან“
ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილებამდე“

1863 წელს, „საქართველოს მოამბის“ XI-XII ნომრებში, ილია ჭავჭავაძემ გამოაქვეყნა გაბრიელ რატიშვილის სამოგზაურო-მემუარული ჟანრის თხზულება „მცირედი რამ მოთხრობა როსიისა“. გ. რატიშვილი (1771-დაახლ. 1825) ქართული ლიტერატურის ე. წ. გარდამავალი ხანის საინტერესო პოეტი, პროზაიკოსი და მემუარისტი. მისი ბიოგრაფია ნაკლებადაა ცნობილი და არც მის შემოქმედებაზე გვაქვს სრული წარმოდგენა.

გ. რატიშვილის ლიტერატურული მემკვიდრეობა ცნობილია ერთი მოზრდილი კრებულით (S № 2910), რომელიც ავტოგრაფულ ხელნაწერადაა მიჩნეული (რუხაძე 1966; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა 1965). მისი შედგენილობა ასეთია:

1. მცირედი რაიმე მოთხრობა როსიისა (1r-92v).
2. კალენდარული ცნობები (92v-104v).
3. [გაბრიელ რატიშვილის ლექსები] (105r-119r).
4. [სვიმონ რატიშვილის ლექსი] (119r).

5. [ბარათები]: „მეგობართან მისაწერი ბარათი“, „სამღვდელოთა თანა მისაწერი“, „ბატონთან და ბატონის შვილთან მისაწერი ბარათი“, „დასთან მისაწერი ბარათი არს ესე“, „სამძიმრის ბარათი არს ესე“, „ქალთან მისაწერი ბარათი არს ესე“ (120v-133v) (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა 1965).

„საქართველოს მოამბეში“ დაიბეჭდა ამ თხზულების პირველი (არასრული) პუბლიკაცია, რომელსაც ილიამ ასეთი შენიშვნა დაურთო: „ეს წერილი ეკუთვნის თ. გაბ. რატიშვილს, რომელიც ჩვენ მეფის შვილებს თანა ხლებია, როცა ისინი გადაუსახლებიათ რუსეთში. რაც უნახავს ტფილისიდან პეტერბურგამდე, რაც გადახდენია, ყველაფერს გვიამბობს, — და ის ნაამბობი უინტერესო არ არი“ („საქართველოს მოამბე“ 1863). ი. ჭავჭავაძემ თხზულების ბეჭდვა კი დაიწყო, მაგრამ ჟურნალის დახურვის გამო ვეღარ დაასრულა. იგი მხოლოდ 1962 წელს გამოაქვეყნა ვ. შადურმა კრებულში „ქართველი მწერლები რუსეთის შესახებ“ (შადური 1962: 156-301). გამომცემელმა „მცირედი მოთხრობა“ მცირეოდენი შემოკლებით დაბეჭდა – გამოტოვებულია ალექსანდრე პირველის მანიფესტი და პლატონ მოსკოველის სიტყვა (შადური 1962: 254; 260). „მცირედი მოთხრობა“ ძირითადად პროზაული ტექსტია, რომელშიც ჩართულია რამდენიმე ათეული ლექსი. თხზულება 1801-1802 წლებში უნდა იყოს დაწერილი.

გ. რატიშვილი ფართო საზოგადოებისათვის არცთუ კარგად ნაცნობი ავტორია, ამიტომ, შევეცდებით ავხსნათ, თუ რატომ უნდა დაინტერესებულყოფილი ი. ჭავჭავაძე ამ თხზულებით.

გ. რატიშვილი XIX ს. დამდეგს იოანე ბატონიშვილს ადიუტანტად ახლდა რუსეთში, იყო პეტერბურგსა და მოსკოვში, დაესწრო იმპერატორ ალექსანდრე I-ის კურთხევას და ახალი იმპერატორის მიერ 1801 წლის 12 სექტემბრის ცნობილი მანიფესტის გამოცხადებას. მისი მარშრუტი იყო: თბილისი, მცხეთა, ლარსი, მოზდოკი, მოსკოვი, სანქტ-პეტერბურგი და უკან: მოსკოვი, ცარიცინი, ასტრახანი, მოზდოკი, ვლადიკავკაზი, ლარსი, სტეფანნმინდა... მის თხზულებაში თხრობა იწყება თბილისიდან გამგზავრებით (7.III.1801), მთავრდება გ. რატიშვილის სამშობლოში, საკუთარ მამულში (ზოგი ცნობით, სოფ. ქსოვრისი) დაბრუნებით. თხზულების ფაქტობრივი მასალა უთუოდ დროის ამ მონაკვეთში დაინერა, მისი ლიტერატურული გაფორმება, დამთავრება და საბოლოო რედაქტირება კი ავტორის დაბრუნებისთანავე, ცოცხალი შთაბეჭდილებით მიხდა. საფიქრებელია, გ. რატიშვილი მოგზაურობისას წერდა დღიურს, რომელშიც შეჰქონდა შთაბეჭდილებები და დაკვირვებები. სხვაგვარად წარმოუდგენელია ისეთი დეტალიზაცია, ისეთი დანვრდილებითი აღწერილობა ფაქტებისა და მოვლენებისა, როგორც „მცირედი მოთხრობის“ თითქმის ყოველ გვერდზე გვხვდება. მიუხედავად მოკრძალებული სათაურისა, ის სრულებითაც არაა „მცირედი მოთხრობა“, პირიქით, ეს არის ვრცელი, ლექსჩართული აღწერილობა ქართველი მწერლის რუსეთში მოგზაურობისა, ვრცელი თხრობა რუსეთზე, ძვირფასი საისტორიო წყარო, რომელშიც უხვადაა ცნობები რუსეთის იმდროინდელ სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაზე, სოციალურ-ეკონომიკურ მდგომარეობაზე, საქართველო-რუსეთის ურთიერთობაზე და სხვ.

გ. რატიშვილის სახით ჩვენ წინაშეა ძველი ქართული ლიტერატურის ტრადიციებზე აღზრდილი და ეროვნულ სატიკვარზე ღრმად დაფიქრებული მემუარისტი, რომელიც გვაცნობს თავისი მოგზაურობის მიზეზებს, გვიხსნის, თუ რამ აიძულა ბატონიშვილები, XIX საუკუნის დამდეგს დაეტოვებინათ საქართველო, როგორ მოხვდა რუსეთში და როგორ განიცადა უცხოეთში ყოფნა, რამ გადაწყვეტინა მემუარების წერა და სხვ.

„მცირედი რაიმე მოთხრობა როსიისა“ მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი თხზულებაა. თავის წინამორბედ მემუარისტაგან (გ. გელოვანი, ვ. ორბელიანი და სხვ.) განსხვავებით, გ. რატიშვილს პოლიტიკური ალლოც ჰქონდა გამახვილებული. მან იგრძნო რუსეთის მხრიდან მოსალოდნელი საფრთხე, ტრაგიზმი არსებული ვითარებისა და ეს ყოველივე შთაბეჭდავად გადმოსცა კიდეც თავის თხზულებაში.

გ. რატიშვილი იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ ეს არის ერთადერთი ავტორი, უშუალოდ მომხსნე და მონაწილე ალექსანდრე I-ის მანიფესტის გამოცხადებისა. მწერალი, რომელმაც მთელი სიცხადით დაინახა მოსალოდნელი ისტორიული მოვლენები.

მიუხედავად იმისა, რომ „მცირე მოთხრობაში“ დაწვრილებითაა აღწერილი რუსეთის ქალაქები და სოფლები, ხალხი, ტრადიციები, ზნე-ჩვეულებები და ღირსშესანიშნაობანი, მთელ თხზულებას გასდევს ავტორის უკიდურესად სევდიანი და სასონარკვეთილი განწყობა. გ.რატიშვილი გვაცნობს მოგზაურობის მიზეზებს, თუ რამ აიძულა ბატონიშვილები დაეტოვებინათ საქართველო, როგორ მოხვდა თვითონ ავტორი რუსეთში და როგორ განიცადა უცხოეთში ყოფნა, რამ გადააწყვეტინა მემუარების წერა და სხვ. მოგზაურობის აღწერა მისთვის იყო „მიზეზი... მხიარულ ჰყოფისა“ და „განმდევნელი სევდისა“, ამასთანავე, გამიზნული იყო „განსაღვიძებლად გონებისა“.

ნოსტალგიური განწყობა საერთოდ ახლავს „მცირედ მოთხრობას“. გ. რატიშვილის სიტყვით: „დავაგდეთ ჩვენი არენი, გვხვდა დღენი გასამწარენი“, „დადგა დღე მწუხარებისა“, რომ იგი „ცრუმან სოფელმან უწყალოდ დასაჯა“, „ხელნი მაგრად შეუკრა“, „უცხოს თემსა“ გადაკარგა, ანდა — „ვისდამი მოგვიყვანა ჩვენ მწუხარებისა სახლად და სევდისა სადგურად“. აქედან გამომდინარე, გ. რატიშვილი სვამს კითხვას: „ვით იქმნების და ვით მოხდების საქმე ჩვენნი ბედნიერად და ანუ უბედურად“ — ეს იყო მისი საფიქრალი და საწუხარი. ხოლო როდესაც მოსკოვში, ალექსანდრე პირველის მეფედ კურთხევის ცერემონიაზე ჩასულ ბატონიშვილებსა და მათი ამაღის წევრებს 12 სექტემბრის მანიფესტი გააცნეს, გ. რატიშვილი მწუხარებით წერდა: „დაიბეჭდა მანიფესტი და გამობდა ბრძანება ესე, ვითა არღა იქმნების მეფობა საქართველოსა მემკვიდრეთა მეფეთა მიერ, არამედ იქმნებიან ბრძანებასა ქვეშე როსიისასა და დაპყრობილ კანონითა მათათავე, რომელ ან ყოველივე თითოეულად სცნათ წარკითხვითა ამით, ხოლო ჩვენ არამცირედი მწუხარება მივიღეთ მომლოდინეთა სიხარულისა წილ და უკანასკნელ განაგოს ღმერთმან, ვითა იქმნების“ (შადური 1962:259) და იქვე: „მეფობისა წილ საქართველოსა მივიღეთ ლენტი ესე წითელი ანნასი და არა უწყით ჩვენ და ვართ განკვირვებულ, რამეთუ რაი ვყავით ნაცვლად ამისა მეფობისა დამკარგავთა და ოჯახისა გამაუბედურებელთა“ (შადური 1962: 263-264).

ასე მიიღეს, — გ. რატიშვილის თქმით, — ქართველმა ბატონიშვილებმა „მეფობისა წილ საქართველოსა... ლენტი წითელი ანნასი“ და სხვა და სხვა... აი, ამ სულისკვეთებითაა დაწერილი გ. რატიშვილის „მცირედი მოთხრობა“, ასე ჭვრეტდა თვითმხილველი მწერალი თავისი სამშობლოს მომავალს.

ფექრობთ, ი. ჭავჭავაძის დაინტერესება გ. რატიშვილის „მცირედი მოთხრობით“ შემთხვევითი არ უნდა იყოს. „ის ნაამბობი უინტერესო არ არი“ — წერდა ილია მრავალმნიშვნელოვნად, რადგან გ. რატიშვილის მიერ საუკუნის დასაწყისში გამოთქმული მოსაზრებები თუ ვარაუდები გაცილებით უფრო მწვავედ აღიქმებოდა XIX ს. 60-იანი წლების საქართველოში. საგულისხმოა, რომ თვითონ ილიამაც იგივე გზა — „ვლადიკავკასიამდე ტფილისამდე“ — აირჩია იმისათვის, რათა ქართველი საზოგადოებისათვის თავისი სამოქმედო პროგრამა გაეცნო.

პეტერბურგიდან დაბრუნებული 24 წლის ილია ჭავჭავაძე იმავე გზით ბრუნდება სამშობლოში, რომელიც თავის დროზე გაიარა გ. რატიშვილმა — ვლადიკავკაზი, ლარსი, სტეფანწმინდა, ფასანაური... მოდის და ფიქრობს თავისი სამშობლოს წარსულზე, აზმყოსა და მომავალზე, ფიქრობს: „... როგორ შევეყრები მე ჩემს ქვეყანას და როგორ შემეყრება იგი მე“, აქვს სრულიად კონკრეტული მიზანი: „...შევიძლებ კი, რომ მას ღვიძლი სიტყვა ვუთხრა... იმ სიტყვით ვასმინო, რომ არის მრავალი ქვეყნები, ჩვენზედ უფრო უბედურად გაჩენილნი, მაგრამ უფრო ბედნიერად მცხოვრებნი; და ის თითოეული ნაპერწკალი, რომელიც არ შეიძლება რომ ყოველს კაცში არა ჟოლავდეს, ერთ დიდ ცეცხლად შევაგროვო ჩემის ქვეყნის გაციებულის გულის გასათბობლად“ (ჭავჭავაძე 1980: 14).

გზას, რომელიც მწერალმა უნდა გაიაროს, რასაკვირველია, თავისი დატვირთვა აქვს (რატიანი 2006: 64-67; 74; 82-88; 121-123; 154-156). ამ გზაზე უნდა ნახოს მან „იამშიკი“ და მოხევე ლელთ ღუნია, თვალი შეავლოს თერგსა და მყინვარს, ინატროს თავისი ქვეყნის წიაღში „ადამიანი, რომელსაც ძილშიაც არა სძინავს, ქვეყნის უბედურობით გულ-ალტყინებულსა“ და შეწუხდეს იმის ფიქრით, რომ „წარხდა, მოისრა ქვეყანაი“...

ი. ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილებს“ გ. რატიშვილის „მცირე მოთხრობისგან“ სამოცი წელი აშორებს. თუ მოვლენების განვითარებით დაბნეული გ. რატიშვილი თავის თხზულებაში შიშითა და ეჭვით კითხულობს: „რა მოხდება და ანუ ამისა შემდგომად ვითა იქნების...“, იმავე პეტერბურგიდან მომავალი 24 წლის ი. ჭავჭავაძე, აცნობიერებს რა სახელმწიფოებრიობადაკარგულ საქართველოში შექმნილ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ვითარებას, კითხვას პირდაპირ სვამს: „როდემდის? ოხ, როდემდის, როდემდის?.. ჩემო საყვარელო მიწა-წყალო, მომეც ამის პასუხი“.

და კიდევ ერთი: როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, გ. რატიშვილის თხზულებაში ჩართულია ალექსანდრე პირველის მანიფესტის ტექსტი, რომელიც, როგორც მინაწერიდან ჩანს, დედნიდან უთარგმნია ვასილ მათეს ძე ჩილავეს (ჭილაძეს). ეს ის ვასილ ჩილავეა, რომელიც მიამაგრეს რუსეთში ჩასულ ქართველებს თარჯიმნად („პრეოჩიკად“). იგი ბატონიშვილებთან ერთად ესწრებოდა ალექსანდრე I-ის მეფედ კურთხევას, მანიფესტის გამოცხადებას და შემდეგაც არაერთხელ ჩანს თხზულებაში. ეს არის ალექსანდრე I-ის 1801 წლის 12 სექტემბრის მანიფესტის პირველი თარგმანი, რომელიც ვ. ჩილავეს შეუსრულებია რუსეთში მყოფი ბატონიშვილებისათვის დოკუმენტის გაცნობის მიზნით. აქ არის ერთი საინტერესო დეტალი: „მანიფესტი ალექსანდრე I-ისა საქართველოს რუსეთთან შეერთების შესახებ“ რუსულ ენაზე ორჯერ გამოიცა, რუსულ-ქართული პარალელური ტექსტი პირველად დაიბეჭდა მოსკოვში, 1801 წელს, საიდანაც იგი გადმოღებული აქვს პლატონ იოსელიანს. ვასილ მათეს ძე ჩილავეისეული თარგმანი კი აქამდე ამ ბოლო დრომდე არ გამოქვეყნებულა. იგი ზემოხსენებული ოფიციალური თარგმანისაგან განსხვავდება ფრაზეოლოგიურ-ლექსიკური ნყოფითა და

თავისებურებებით, ამას გარდა, მთარგმნელისა თუ „მცირედი მოთხრობის“ ავტორის მიერ ჩამატებულია რამდენიმე საინტერესო დეტალი. ილიას „საქართველოს მოამბეში“ გ. რატიშვილის „მცირედი მოთხრობის“ მხოლოდ პირველი ნაწილია დაბეჭდილი (მოგზაურობა თბილისიდან მოსკოვამდე), ამიტომ მანიფესტი მასში ვერ მოხვდა. მანიფესტის ტექსტი გამოტოვებულია „მცირედი მოთხრობის“ ვ. შადურისეულ გამოცემაშიც, რაც, ვფიქრობთ, იმდროინდელი პოლიტიკურ-იდეოლოგიური კონიუნქტურით უნდა იყოს გამოწვეული (მენაბდე 2005: 200-207).

ირკვევა, რომ აღნიშნული მანიფესტი საქართველოში ქართულ ენაზე დაიბეჭდა მხოლოდ 1867 წელს (ცხოვრება მეფის გიორგის XIII-ისა... 1867: 287-294), ე. ი. მას შემდეგ, რაც ილიამ „საქართველოს მოამბეში“ „მცირედი მოთხრობის“ ბეჭდვა დაიწყო (1863 წ.), მანამდე კი აღნიშნული მანიფესტი ქართველი მკითხველისათვის ჯერ კიდევ არ იყო ქართულ ენაზე ხელმისაწვდომი. ვფიქრობთ, ეს გარემოებაც შეიძლება გამხდარიყო ი. ჭავჭავაძის ამ თხზულებით დაინტერესების ერთ-ერთი მიზეზი, თუმცა, სამწუხაროდ, „მცირედი მოთხრობის“ ეს მონაკვეთი მაშინ ვეღარ გამოქვეყნდა.

თავისთავად ის ფაქტი, რომ „მცირედი მოთხრობის“ ბეჭდვა ი. ჭავჭავაძემ წამოიწყო და „საქართველოს მოამბეში“ მას თავისი ფურცლები დაუთმო, უკვე მონიშნავს გ. რატიშვილის თხზულების მაღალ შეფასებასა და აღიარებას. აღსანიშნავია ისიც, რომ, როდესაც ა. ცაგარელმა შეადგინა ქართველი პოეტების თხზულებათა ხელნაწერი კრებული, მასში ბესიკის, ალ. ჭავჭავაძის, გრ. ორბელიანის, ნ. ბარათაშვილის, ი. ჭავჭავაძის, ა. ნერეთლის ლექსებთან ერთად შეიტანა ერთი „შაირი“ („ღმერთო, რომელსა გაქებენ...“) „მცირედი მოთხრობიდან“ (კონკრეტულად, ი. ჭავჭავაძის პუბლიკაციიდან — A 1753, 27 r) (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის... 1955: 223).

როგორც დავინახეთ, ორივე თხზულებას საფუძვლად უდევს მოგზაურობა რუსეთსა და საქართველოს შორის. მაგრამ მთავარი და არსებითი, რაც მათ აერთიანებს, არის ავტორთა დამოკიდებულება „ქართლის ბედისადმი“. ამ ორ ტექსტზე დაკვირვება ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორ ვითარდებოდა საქართველოს პოლიტიკური ცხოვრება და, შესაბამისად, როგორ ვითარდებოდა საზოგადოებრივი აზრი XIX საუკუნის საქართველოში, ექვსი ათეული წლის განმავლობაში.

დამონებანი:

მენაბდე 2005: მენაბდე დ. *გაბრიელ რატიშვილი — საქართველოს ტრადიციის მემკვიდრე*. ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბ.: 2005.

რატიანი 2006: რატიანი ი. *ქრონოტოპი ილია ჭავჭავაძის პროზაში*. თბ.: „უნივერსალი“, 2006.

რატიშვილი 1863: რატიშვილი გ. *მცირედი რამ მოთხრობა როსიისა*. „საქართველოს მოამბე“, 11, 12, 1863.

რუხაძე 1966: რუხაძე ტ. *გაბრიელ რატიშვილი*. წიგნში: ქართული ლიტერატურის ისტორია (ექვს ტომად), II, თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის... 1955: *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A კოლექცია)*, V (ტომი შეადგინა ლ. ქუთათელაძემ), ა. ბარამიძის რედაქციით, თბ., „მეცნიერება“, 1955.

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა 1965: *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექცია*. IV, შედგენილია და დასაბეჭდად დამზადებული: თ. ბრეგაძის, ლ. კიკნაძის, მ. ქავთარისა, ლ. ქაჯაიას, მ. შანიძის, ქ. შარაშიძის, ც. ჭანკიევის მიერ, ე. მეტრეველის რედაქციით. თბ.: „მეცნიერება“, 1965.

შადური 1962: შადური ვ. *ქართველი მწერლები რუსეთის შესახებ*. შემდგენელი ვ. შადური. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1962.

ცხოვრება მეფის გიორგის XIII-ისა... 1867: ცხოვრება მეფის გიორგის XIII-ისა, აღწერილი პლატონ იოსელიანისაგან. თფილისი, ჩყიზ [1867].

ჭავჭავაძე 1988: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*. ტ. II, თბ.: „მეცნიერება“, „საბჭოთა საქართველო“, 1988.

XIX საუკუნის 60-70-იანი წლების ქართული სალიტერატურო კრიტიკა და ილია ჭავჭავაძის მხატვრული შემოქმედება

ქართულ საზოგადოებრივ და კულტურულ ყოფაში ილია ჭავჭავაძის ღვაწლის განსაკუთრებულობას, ბევრ სხვა ფაქტთან ერთად, ცხადყოფს ქართული სალიტერატურო კრიტიკის დამოკიდებულება „ჩემო კალამოს“ ავტორის მიმართ. პოეტის ერთ-ერთ პირველ ლექსს მაშინვე მოჰყვა XIX საუკუნის 50-იანი წლების ცნობილი კრიტიკოსის ნიკოლოზ ბერძინშვილის დადებითი გამოხმაურება. XIX საუკუნის 70-იანი წლების ბოლოს კი ამ პერიოდის, ასევე, ერთ-ერთი ცნობილი კრიტიკოსი გიორგი თუმანიშვილი წერდა, რომ 10-15 წლის წინათ ილია ჭავჭავაძე ახდენდა ყველაზე დიდ გავლენას ქართულ ლიტერატურაზე, თუმცა ამ დროისათვის მას გაუჩნდა განცდა, რომ ქართული მწერლობა „შესდგა „კაცია-ადამიანსა“ და „მგზავრის წერილებზე“. ილიას თანამედროვე კრიტიკა არაერთგვაროვანი, ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი და ზოგჯერ სუბიექტურიც იყო მისი ცალკეული ნაწარმოების შეფასებაში, თუმცა არასდროს გულგრილი.

ილია ჭავჭავაძის მხატვრულ მემკვიდრეობაზე თანამედროვეთა მიერ შექმნილია ძალზე საყურადღებო, დღევანდელი გადასახედიდანაც კი შთამბეჭდავი წერილები, რომლებიც ნაწილობრივ მანიც ალადგენს ილიას მშფოთვარე ეპოქას. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა: ა. წერეთლის, ა. ფურცელაძის, ნ. ნიკოლაძის, ალ. ცაგარელის, დ. ჯანაშვილის, ალ. სარაჯიშვილის, გრ. ვოლსკისა და სხვათა წერილები.

1877 წელს გაზეთ „კავკაზში“ დაიბეჭდა ნ. ბერძინშვილის წერილი: „რამდენიმე სიტყვა ქართული ლიტერატურის შესახებ“, რომელშიც ავტორი მიმოიხილავდა ჟურნალ „ცისკრის“ პირველ ნიგნს. როგორც ცნობილია, მასში დაბეჭდა ილიამ თავისი ერთ-ერთი პირველი ლექსი „ჩიტი“. ცნობილმა კრიტიკოსმა დამწყები ავტორის პუბლიკაციას მაშინვე მიაქცია ყურადღება და აღნიშნა, რომ „უკანასკნელი ლექსი მოგვეწონა, განსაკუთრებით, ბუნების უმნიშვნელო სინთის აღწერით, სიმსუბუქისა და გამოთქმის ხმოვანების გამო“ (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1955: 67). მაგრამ ამ მოსაზრების გამოქვეყნებიდან სულ ორიოდე წლის შემდეგ, სწორედ ილიას პოეზია გახდა განსაკუთრებული თავდასხმის საგანი. გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, ეს გაპირობებული იყო უფრო მეტად 60-იანი წლების დასაწყისში მიმდინარე თაობათა შორის დაპირისპირებით და იმ შეხედულებათა ხშირად რადიკალური სხვაობითაც, რომლითაც მამებისა და შვილების ბანაკები გამოირჩეოდნენ, ვიდრე ილიას მხატვრული შემოქმედების, კერძოდ კი პოეზიის ღირსება-ნაკლოვანებებით. თუმცა სამართლიანობა მოითხოვს აღვნიშნოთ, რომ ილიას ლექსები „უგარმონიობა, უნდობლობა და სიმძიმე“ სწორედ აკაკის, რომელიც ასევე ილიას თანამოაზრე იყო, პოეზიის „სიმარდესთან“ შედარებით საბუთებოდა (გ. ბარათაშვილი) ან ის, რაც მიეტყვებოდა გიორგი ერისთავს, რომლის „გალობაც, — ანტონ ფურცელაძის აზრით, გათავებული იყო“, არ ეპატიებოდა ილია ჭავჭავაძეს, რადგან „ის თითონაც ახალს ხალხსა და საზოგადოებაშია გაზრდილი და ახალს ელემენტებში გამოსული“ (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1955: 358). ის ფაქტი კი, რომ ილიას ლექსები სხვებისას სჯობდა, პოეტის თანამედროვე კრიტიკოსებისათვის შელავათის საგანს არ წარმოადგენდა. ამგვარად განისჯებოდა ილიას: „პოეტი“, „მას აქეთ, რაკი“, „ციური ხმები“, „მძინარე ქალი“, „უსულდგმულო ცხოვრება“, „გუთნის დედა“, „მუშა“, „ლოცვა“. ამ ლექსებს, კრიტიკოსის თქმით, ეტყობოდა მცდელობა იმისა, რომ „ძალათი სული ჩაუდგას და აშკარათა ჰხედავთ, რომ აქ ნიჭი კი არ მუშაობს, ხელოვნება მუშაობს. ჩვენ არ ვიტყვი, რომ ესეც ღირსება არ იყვეს, ესეც თავის მხრივ ღირსებაა ავტორისა, — მაგრამ პოეტურ ნიჭში და ამაში დიდი გარჩევაა“, — წერდა ანტონ ფურცელაძე (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1955: 359).

სწორედ ანტონ ფურცელაძესა და მის თანამოაზრეებს პასუხობდა მეორე დიდი „თერგდალეული“ აკაკი წერეთელი თავის ცნობილ წერილში „რამდენიმე სიტყვა ჩანგურის შესახებ“, როდესაც აღნიშნავდა: „თუ ჭავჭავაძის ლექსებში მარტო ხელოვნებას მივაქცევთ ყურადღებას, მაშინ მის ლექსებს არ ექნება დიდი ღირსება, მაგრამ ჩვენ მარტო ხელოვნებას არ ვეძებთ“ (წერეთელი 1990: 23). აკაკის ეს წერილი საყურდღებოა ნმინდა ხელოვნებისა და ხელოვნების საზოგადოებრივი ღირებულების მნიშვნელობის შესახებ საკითხის დასმით (ეს პრობლემა საერთოდ აქტუალურია XIX საუკუნის ქართველ მწერალთა პუბლიცისტიკაშიც და მხატვრულ შემოქმედებაშიც). პოეტი „ბუღბუღობას“ და „კაცობას“ უპირისპირებს ერთმანეთს და ქვეყნისათვის, თავისი დროისათვის განეული სამსახურის გამო მისთვის უმთავრესი მხატვრულად ასახული სოფლის საზრუნავია. ამ თვალსაზრისით, ილიას პოეზიას გამორჩეულად თვლის: „ჭავჭავაძე არის ბარათაშვილის მოკანანახე და მისი დიდი ღირსებაც ამაზედ არის დაფუძნებული“ — წერს აკაკი (წერეთელი 1990: 21). უფრო მოგვიანებით ამგვარი შეხედულება გამოთქვა ანტონ ფურცელაძემაც. ისიც აღნიშნავდა, რომ ილიას შემოქმედების პასაჟებს აქვთ თანხვედრა გრიგოლ ორბელიანისა და ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზიასთან, მაგრამ საკითხის ამგვარ ჭრილში გადატანა უპირველესად აკაკი წერეთლის სახელთანაა დაკავშირებული.

საგანგებოდ გვინდა შევჩერდეთ ალექსანდრე ცაგარელის წერილზე: „ჩვენი უბედური მნიგნობრობა ამ საუკუნეში“, რომელიც 1870 წელს დაიბეჭდა „დროების“ ხუთ ნომერში. ალ. ცაგარელი თვლიდა, რომ 70-იანი წლების დასაწყისში უმთავრესი ვნებები უკვე დამცხრალი იყო, განსხვავებით იმ პერიოდისა, როდესაც ასპარეზზე ახლადგამოსული ილიას არც ქება და არც ძაგება არ იყო

გააზრებული. მისი აზრით, როცა „თვითონ ჭავჭავაძეც კი თვალს მოეფარა“ შესაძლებელია მისი შემოქმედების ობიექტური გაანალიზება, ამისათვის კი საჭიროა XIX საუკუნის ქართულ ლიტერატურაზე „თვალის გადავლება მაინც“.

მიუხედავად იმისა, რომ ალ. ცაგარელის ამ მიმოხილვაში ბევრი საკამათო და მიუღებელი შეხედულებაა გამოთქმული, წერილი მნიშვნელოვანია იმ მხრივ, რომ, როგორც ავტორი აღნიშნავს, მასში ლესინგისა და ტენის ესთეტიკურ თეორიებზე დაყრდნობით, მოცემულია XIX საუკუნის I ნახევრის ქართული ლიტერატურის ანალიზი.

ცაგარელმა XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურა სამ პერიოდად დაყო. პირველ პერიოდს მან ალ. ჭავჭავაძის სამიჯნურო მიმართულების პერიოდი უწოდა. ცალკე მდგომად მიიჩნია ნ. ბარათაშვილი, რომელიც „არ საჭიროებდა სხვის მიბაძვას და იმას კი ვერავინ მიჰბაძა“ (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 73). მეორე პერიოდს გ. ერისთავის, კომიკური მიმართულების პერიოდი უწოდა, მესამედ კი ილია ჭავჭავაძისა და აკაკი წერეთლის შემოქმედება მიიჩნია, თან იქვე აღნიშნა: „ესლა ყველასათვის ცხადი შეიქნა, რომ ილია ჭავჭავაძეს მართლა ტოლი, უღლის გამწევი არა ჰყავს ჩვენ ლიტერატურაში“ (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 3,85).

ბუნებრივია, რომ ცაგარელმა ილიას შემოქმედებას ამ წერილში დიდი ადგილი დაუთმო და ისაუბრა როგორც ღირსებებზე, ისე ნაკლოვანებებზე.

კრიტიკოსის თქმით, ჭავჭავაძის პოეზია აჩვენებს ავტორის „ღრმა პოეტურ ბუნებას, ამას ვერსად ვერ იპოვნის და ვერ შეიძენს კაცი, თუ ბუნებით არ არის დაჯილდოებული, თუნდ კაცმა თავის დღენი იმის ძებნაში დააღამოს; მართალია ბეჯითობით და ცდით კაცი ბევრს შეიმატებს, მაგრამ ილ. ჭავჭავაძეები მარტო იბადებიან...“ (წერეთელი 1990: 86). ცაგარელის აზრით, „უდიდესი ღირსება იმის პოეზიისა არის სიტყვა—გამოთქმათ სამინელი და შეუმაგრებელი ძალა, გულწრფელობა და გულღიაობა,—აქედან წარმოდგება იმის პოეზიის ღრმა გრძნობა და ყოვლის შემძვრელი ზედ მოქმედება“ (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 88). ამ ღირსებებთან ერთად ილიას პოეზიას გააჩნდა ნაკლოვანებაც, რომელზედაც ამახვილდება ყურადღებას ცაგარელი და რომელიც, წინამორბედთა შეხედულებების მსგავსად, ილიას ლექსის ფორმის გარშემო ფოკუსირდებოდა. „უმეტესი ნაწილი ნაკლოვანობა აქვს ილ. ჭავჭავაძის პოეზიასა გარეგანი ფორმის, ხელოვნების, ენისა და ლექსთ-წყობის შეუმუშავებლობა, აგრეთვე შინაგანი თვისების შეუფარდებლობა ცოტა გრძნობის ქონა ზოგ ლექსში და ბევრი მსჯელობის ჩაჩრა...“,—აღნიშნავდა კრიტიკოსი (წერეთელი 1990: 89), რაც, მისი აზრით, პოეზიას „ფილოსოფიურ განსჯად“ აქცევდა, პოეტს კი „მსჯელად“.

ცაგარელს ილიას „სამოქალაქო სიმამაცის“ ნიმუშად მიაჩნდა მისი „აგვიყოლია სიყრმიდანვე ჩვენ ქართლის ბედმა“, მაგრამ, ამასთანავე, ქალის ტექსტად თვლიდა ფრაზას: „დაე, თუნდ გვძრახონ“. პოეტი პირველი ქრისტიანების მსგავსად, უნდა წერდეს, „გვდევნონ“ (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 95).

ამ და სხვა შენიშვნების მიუხედავად, ცაგარელი მართებულად ხედავდა ილიას გამორჩეულობას, ღვანლის მნიშვლობასაც და სწორედ ამიტომ უსურვედა მას დანყებული საქმეების ბოლომდე წარმატებით გასრულებას, რომ მისი „უკუნირობა უღვთო არ ყოფილიყო“.

ამავე პერიოდში ილიას პოეზია კიდევ არაერთხელ გამხდარა ცხარე მსჯელობის საგანი. მაგრამ ამჯერად გვინდა შევეხოთ იმ პოლემიკას, რომელიც 1870-იანი წლების ბოლოს ილიას პოემის „მეფე დიმიტრი თავდადებულის“ გამოქვეყნებას მოჰყვა.

გიორგი თუმანიშვილის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ილია ჭავჭავაძე კვლავ „მოქმედობს ქართული ლიტერატურის ასპარეზზე“ და ვერავინ იტყვის, რომ მისი პოეტური ნიჭი დასუსტდა, რისი დასტურიც „დიმიტრი თავდადებულის“ უფრო მსუბუქია მისი ლექსი და უფრო ხალხურია ენა, ვიდრე თუნდაც „მუშისა“ ან „პოეტისა“, მაინც მაშინდელი საზოგადოებისათვის ილიასა და აკაკის პოეზიას წინანდელი მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა, რადგან წინათ „ისინი უპასუხებდნენ იმ კითხვებზე, რომელნიც დღე და ღამ მოსვენებას არ აძლევდნენ ჩვენ განათლებულობას. ჩვენ ვპოულობთ ამ ლექსებში ახალ გრძნობას, ახალ აზრებს“,—წერდა თუმანიშვილი (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 311).

მისი თქმით, „დიმიტრი თავდადებულში“ ახალი აზრი აღარ იყო. მიუხედავად იმისა, რომ პოეტი მეფის გამირობას ასხამდა ხოტბას, ამ გამორჩეულ გამირობაშიც კი ახალი აღარაფერი იყო. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ კრიტიკოსის აზრით, უმჯობესი იყო ავტორს გლახთა ცხოვრებაზე გაემახვილებინა ყურადღება, ნათელი იქნება სოციალ—დემოკრატიული იდეების გავლენა რა ძალუმად იკადებდა ფეხს XIX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში.

გიორგი თუმანიშვილის ამ წერილს გამოეხმაურა ალექსანდრე ჭყონია, რომელიც თვლიდა, რომ კრიტიკოსი ვერ განსჯიდა, რა უნდა ექადაგა პოეტს და რა არა.

საგანგებოდ ეხება პოემას ალ. სარაჯიშვილიც. 1879 წლის „ივერიის“ პირველი ნომრის მიმოხილვაში ის აღნიშნავს, რომ „უცნაური გამირობა დიმიტრი თავდადებულში“. მას თავში მხოლოდ მამულის დასნის აზრი უტრიალებს, გულში კი სიცოცხლის სიყვარული. მისი აზრით, მეფე გმირი კი არ არის, მამულის მსხვერპლია, რომელიც ვერ ხვდება, რომ ამ მსხვერპლმწივრით მამულს ვერ უშველის, მას მხოლოდ უმეფოდ დატოვებს და ამით უფრო დაღუპავს. მაგრამ, კრიტიკოსის აზრით, პოემის უმთავრესი ნაკლი ამბის ბრმა მეფანდურის პოზიციიდან თხრობაა, რადგან სწორედ იგი ვერ ჩასწვდა მეფის გამირობის სულს, სამაგიეროდ კრიტიკოსმა ლექსტყობის მხრივ პოემა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანსაც“ კი შეადარა (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 320-321).

ალ. სარაჯიშვილის ამ რეცენზიას შეეხო და თავისი მოსაზრებები გამოთქვა გრ. ვოლსკიმ, რომელიც არ ეთანხმებოდა რეცენზენტს და მიაჩნდა, რომ პოემა რიგაიან ანალიზს მოითხოვდა, რის

საშუალებასაც მას „დროების“ (რომელშიც გამოქვეყნდა ეს წერილი) ფორმატი არ აძლევდა, თუმცა მან მაინც საკმაოდ დეტალურად იმსჯელა დიმიტრი თავდადებულის გმირობასა და პოემის ღირსებებზე.

ლიტერატურათმცოდნეებმა „მეფე დიმიტრი თავდადებულს“ ჯეროვანი ყურადღება დაუთმეს ილიას პოეზიის თემების, მხატვრული თავისებურებებისა თუ სხვა დამახასიათებელი ტენდენციების შესწავლისას. თავისთავად ცხადია, რომ ლიტერატურულ კრიტიკას შემდგომში სამსჯელოდ არ გაუხდია, იყო თუ არა პოემაში აღწერილი ამბავი გმირობა, თუმცა ეს საკამათოდ არც ილიას თანამედროვე ბევრ კრიტიკოსს მიაჩნდა.

დღეს ამ შეხედულებათა უმრავლესობა ძალზე გულუბრყვილოა და მხოლოდ იმის დასტურად თუ გამოგვადგება, რაოდენ მგრძობიარე იყო ილიას ეპოქა თავისი საუკეთესო შვილის შემოქმედებისადმი.

ცალკე უნდა შევეხოთ 60-70-იანი წლების ლიტერატურული კრიტიკის დამოკიდებულებას ილიას პროზის მიმართ. როგორც ცნობილია, ამ პერიოდში დაიბეჭდა ილიას „გლახის ნაამბობი“, „კაცია-ადამიანი?“ და „მგზავრის წერილები“, რომლებსაც იმთავითვე მიაქციეს ყურადღება და, პოეზიისაგან განსხვავებით, საუკეთესო პროზაულ ნაწარმოებებადაც შეაფასეს.

ნიკო ნიკოლაძე თვლიდა, რომ ანტონ ფურცელაძეს 60-იან წლებში ილიასთან დაპირისპირების გამო ელო იმგვარი ცოდვა, რომელსაც იგი ვერაფრით ვერ გამოისყიდდა და სამარეში ჩაიტანდა. ცხადია, ასეთი მძიმე ბრალდება უპასუხოდ არ დატოვა ადრესატმა და შეახსენა ნიკოლაძეს, რომ მას მოსწონდა როგორც ილიას „გლახის ნაამბობი“, ისე მისი შემოქმედების სხვა მხარეები, თუმცა აღიარებდა იმასაც, რომ არასდროს აპყავდა სხვებივით ცაში და ხედავდა მისი შემოქმედების ნაკლსაც, რომლის აღნიშვნაც აუცილებლად მიაჩნდა, რადგან ყოველთვის უდავოდ იცოდა, რომ „ავტორიტეტი ი. ჭავჭავაძისა ისე მოქმედებს, რომ მწერლები ბრმად ბაძვენ მასა თავის ნაკლებოვანებითა“ (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 193).

სწორედ ანტონ ფურცელაძემ მიუძღვნა პირველი ვრცელი წერილი ილიას „კაცია—ადამიანი?“ სათაურით „კაცია, ადამიანი“-მოთხრობა მ. ჯიმშერიძისა“. ამ სტატიიდან ვგებულობთ, რომ „გლახის ნაამბობთან ერთად ამ თხზულებასაც თანამედროვეთა არაჩვეულებრივი გამომხაურება მოჰყოლია და ბევრს იგი მსოფლიო მნიშვნელობის ნაწარმოებადაც მიუჩნევია. კრიტიკოსმა ვრცლად ისაუბრა „კაცია-ადამიანი?“ მთავარი გმირების შესახებ. აღნიშნა, რომ მოთხრობაში ზოგადი სურათი იყო აღწერილი და თათქარიძეები მრავლად იყვნენ მის თანამედროვე საზოგადოებაში, ასევე, გამოიყენა ტერმინები: „თათქარიძეობა“, „თათქარიძეშჩინა“, რომელსაც, მისივე თქმით, მრავალი მხარე ჰქონდა, მაგრამ არ გაიზიარა ავტორის შეხედულება „თათქარიძეშჩინის“ ქართულ მოვლენად წარმოსახვასთან დაკავშირებით და დაუნუნა მას ძლიერი სულიერი ვნებების გადმოცემის უნარი. ჩვენი აზრით, ა. ფურცელაძის ეს შეხედულება წინააღმდეგობრივია. ერთი მხრივ, იგი აღიარებს, რომ „თათქარიძეობას“ საერთო ხასიათი აქვს, მაგრამ, მეორე მხრივ, არ თვლის მას ზოგად ქართულ პრობლემად. ამ მოვლენას შემდგომი პერიოდის კვლევებით უფრო ღრმა გააზრება მიეცა, სწორედ, როგორც საზოგადო მოვლენას, რასაც დღეს საკამათოდ აღარავინ ხდის.

თუ ილიას ლექსებთან შედარებით ა. ფურცელაძე უპირატესობას აკაკის პოეზიას ანიჭებდა, პროზაულ თხზულებებში იგი პირველობას ჯიმშერიძეს აკუთვნებდა. თავის ცნობილ „რამდენიმე სიტყვაში“ აკაკიც ამჯობინებდა ილიას პროზად ეთქვა სათქმელი და დარბაისლურად ემუსაიფა, ამასთან მიაჩნდა, რომ „კაცია-ადამიანი?“ და „გლახის ნაამბობი“ იმ პერიოდის ქართული მწერლობის ობოლ მარგალიტებს წარმოადგენდნენ (წერეთელი 1990: 23). ასევე ფიქრობდა დიმიტრი ჯანაშვილიც. იგი ილიას „საქართველოს მოამბის“ დახურვის გამო საყვედურობდა, თან აღნიშნავდა, რომ „კაცია-ადამიანი?“ და „გლახის ნაამბობი“ ცალკე წიგნებად უნდა დაესტამბათ, რომ ამ ნაწარმოებებს ის სარგებლობა მოეტანათ, რომელზეც თავად ილია წერდა „პოეტში“.

ალ. ცაგარელი კი „კაცია-ადამიანის“ მსგავსებას პოულობდა „მიცვალებულ სულებთან“ და სწორედ ის მიაჩნდა „ყველაზე დიდ და შესანიშნავ“ ნაწარმოებად, რაც ილიას დაუნერია. თუმცა იქვე აღნიშნავდა, რომ ეს მსგავსება მხოლოდ გარეგნულია და მწერალმა ქართლის ცხოვრების შიგ გულში ჩაიხედა. მისი აზრით, „კაცია-ადამიანი?“ არის პატარა-პატარა დიდი ხელოვნებით აღწერილი სცენები და სურათები ერთად შეკრებილი. მაგრამ, რომ ავცდეთ თათქარიძეობას, მწერალმა უმჯობესია ისტორიას მიმართოს, რადგან დიდი აზრის გამოსახატავად დიდი საგანია საჭირო (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 103).

„სურათების ოსტატური შეზავება“ მიიჩნია ნიკო ნიკოლაძემაც „კაცია-ადამიანის?“ ერთ-ერთ უმთავრეს ღირსებად. „კაცია, ადამიანი“ გამორჩეული საგანი სწორედ ისეა აღწერილი, როგორც ნამდვილ ცხოვრებაში არსებობს და დაფასებულია პირდაპირ სჯით კი არა, სურათების ოსტატური შეზავებით და ერთმანეთზე გადაბმით“, - წერს ნიკო ნიკოლაძე (ქართული მწერლობა 1997: 82), „გლახის ნაამბობზე“ საგანგებოდ გამოქვეყნებულ წერილში. ამ ნაწარმოებში, როგორც აღნიშნავს კრიტიკოსი, „გამოურჩეველი მწერალი დგას“. მისი აზრით, „გლახის ნაამბობი“ უფრო პუბლიცისტური ხასიათისაა, ხოლო „კაცია-ადამიანი?“ მხატვრული. მიუხედავად ამისა, მიაჩნია, რომ ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში „გლახის ნაამბობი“ საუკეთესო ნაწარმოებად დარჩებოდა, რომ მას „კაცია აადამიანი?“ არ დაენერა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების მიმართება XIX საუკუნის რუსულ ლიტერატურასთან არ ყოფილა მხოლოდ 60-70-იანი წლების ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ინტერესის საგანი. ილია კარგად იცნობდა რუსულ კულტურას, რაზეც თავადაც მიანიშნებდა. ეს საკითხი უყურადღებოდ არც მომდევნო საუკუნის მკვლევრებს დაუტოვებიათ, თუმცა ამ თვალსაზრისით ბევრი რამ ჯერ კიდევ შესასწავლია.

მონონება და აღიარება ხვდა წილად ილიას „მგაზავრის წერილებსაც“. ნიკო ყიფიანმა თანამედროვეთა ყურადღება განსაკუთრებით „ოთხი წელიწადის“ ეპიზოდზე გაამახვილა და სევდიანად აღნიშნა, რომ „ქართველებში ნაკლებადაა ცხოვრებისათვის საჭირო სწავლა-მიღებული ადამიანები“ (ქართ. ლიტ. კრიტ. ისტორიიდან 1956: 123). ალბათ, ამის გამოც იყო, რომ პეტრე უმიკაშვილს ილიას „ორიოდე სიტყვიდან“ სულ რაღაც ათიოდე წლის შემდეგ უკვირდა კიდევ, რატომ გაცხარდნენ მაშინ ასეთი „მშვიდობიანი გულით ნანერზე“.

შეიძლება ითქვას, რომ XIX საუკუნის 60-70-იანი წლების ლიტერატურულმა კრიტიკამ შეძლო ძირითადად მართებულად დაენახა და შეეფასებინა თავისი გამორჩეული თანამედროვის ღვაწლი და ის ვნებათაღელვაც, არცთუ იშვიათად რომ ახლდა მის შემოქმედებას, სწორედ ამგვარი დამოკიდებულებით იყო გაპირობებული.

1877 წელს „დროების“ ფურცლებიდან ნიკო ნიკოლაძე „თავს უფლებას აძლევდა ერთი რჩევა მიეცა უფ. ჭავჭავაძისათვის“: „ნუ დაივიწყებდა, რომ ხანგრძლივია მარტო შინაგანი ძალა, მარტო დედააზრი“. სხვა საკითხია, რამდენად საჭიროებდა ილია ამის შეხსენებას, მაგრამ ერთი რამ უდავოა: სწორედ თავისი ნაწარმოებების შინაგანი ძალისა და დედააზრის გამო იქცა ილია ჭავჭავაძე საქართველოს უკვდავ თანამედვე სულად, რაშიც იმ პერიოდის სალიტერატურო კრიტიკამაც შეიტანა წვლილი.

დამონმბანი:

ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიიდან 1955: ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიიდან, ქრესტომათია, ტ. I, თბ., 1955.

ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიიდან 1956: ქართული ლიტერატურული კრიტიკის ისტორიიდან, ქრესტომათია, ტ. II, თბ., 1956.

ქართული მწერლობა 1997: ქართული მწერლობა 30 ტომად, ტ. XIV, თბ., 1997.

წერეთელი 1990: აკაკი წერეთელი, რჩეული ნაწერები ხუთ ტომად, ტ. IV, თბ., 1990.

ილიას უცნობი წერილები თბილისელ სომეხთა შესახებ

საზოგადოებისათვის ცნობილია, რომ XIX საუკუნის 90-იან წლებში ილია ჭავჭავაძემ დიდი კამათი გამართა იმ სომეხ ვაი მეცნიერებთან, რომლებიც ურცხვად, ათასი ხრიკებით ცდილობდნენ საქართველოს ისტორიის გაყალბებას და ჩვენი ეროვნული სიამაყის დაჩემებას. ილია ძალიან პრინციპულად გამოეხმაურა მათ ამ მცდელობას და უძღვნა წერილების მთელი ციკლი სათაურით: **სომეხთა მეცნიერნი და “ქვათა ლაღადი”**, (ჭავჭავაძე, ივერია: 1899 64—76) ესარის ასგვერდიანი ნაშრომი, რომელიც იმავე წელს ცალკე ბროშურადაც დაიბეჭდა (ივერია 1899). და შემდგომ წლებშიც არა ერთგზის გამოქვეყნდა. ეს ნაშრომი ამჯერად ილია ჭავჭავაძის თხზულებათა ოცტომეულის XIV ტომში დაიბეჭდა. (ჭავჭავაძე 2007 ბ: 177) თუმცა, როგორც ირკვევა, ილიას კიდევ უფრო ადრე დაუწყია ერის ღირსების დაცვა. ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც თბილისელმა სომეხებმა ქალაქის თვითმმართველობაში მოიყარეს თავი და გამოაცხადეს: “თბილისი ჩვენიაო”!

ალბათ, ადვილი წარმოსადგენია, როგორ დაიცავდა ილია ქართველთა ამ სინძინდეს, აღნიშნული პოლემიკა 1897 წლის გაზაფხულზე დაიწყო და “ივერიაში” გაჩნდა ილიას მორიგი ხელმოწერილი და უსათაურო წერილები. ჩვენი კვლევის ინტერესს სწორედ ეს მეთაურები წარმოადგენს, რომლებიც პირველად ქვეყნდება ილია ჭავჭავაძის თხზულებათა ოცტომეულის XIII ტომში. (ტომი შეადგინეს და კომენტარები დაურთეს ეთერ შარაშენიძემ და ჯულიეტა გაბოძემ). დადგენილია, რომ “ივერიის” ყველა ხელმოწერილი მეთაური წერილი ილიას კალამს ეკუთვნის. დღემდე არსებულ ყველა ბიბლიოგრაფიაზე დაყრდნობით მეცნიერმა ლევან ჭრელაშვილმა შეისწავლა “ივერიის” ხელმოწერილი მეთაურების ატრიბუციის საკითხი, რის შედეგადაც ილიას თხზულებანი რამდენიმე ათეული ტომით გამოდრდა. (ჭრელაშვილი :43). თბილისელი სომეხებისადმი მიძღვნილი წერილები ილია ჭავჭავაძის თხზულებათა XIII ტომში იბეჭდება. (ჭავჭავაძე 2007 ა: 300—356) სომეხთა საკითხს ილიამ 12 წერილი მიუძღვნა. ისინი ერთმანეთის მიყოლებით იბეჭდებოდა და ბევრ მათგანს თავად ავტორი იმონებს მომდევნო წერილებში. ამ მეთაურების ატრიბუციის საკითხს ჩვენ საგანგებოდ განვიხილავთ. ამჯერად, გვინდა შევნიშნოთ ილიას პოლემიკის ის საოცარი მანერა, რაც ალბათ, ბევრ მეცნიერსა და პოლიტიკოსს დაამშვენებდა. პატრიოტიზმი და ჰუმანიზმი, დიდი ცოდნა და უფრო დიდი განსჯისა და ანალიზის უნარი. მოურიდელობა მოწინააღმდეგესთან და იმავდროულად საოცარი ტაქტი და თავშეკავება. ილია ერთსა და იმავე დროს არის ბრალმდებელიცა და დამცველიც, ჭირისუფალიცა და კარგი მეზობელიც. იგი დიდი ოსტატობით ახერხებს ყველა საკითხის სიღრმისეულ ანალიზს და მხოლოდ ამის შემდეგ აკეთებს სათანადო დასკვნებს პრობლემის შესახებ.

“გვეტყვიან, რომ აქ მთელს სომხობაზე არის ლაპარაკი და არა ცალკე კაცზე, მართალია, სომხობაზე არის, მაგრამ არა მთელს სომხობაზე. სხვა სომეხთან, რომელიც ვინ იცის სად არ არიან დასახლებულნი, ჩვენ რა ხელი გვაქვს! ღმერთმა იმათს კაცურკაცობას და ადამიანურს სულთა სწრაფვას ხელი მოუშაროს ყველგან. ჩვენ პირველი გულითადის სიხარულით მივეგებებით ამ მართლა-და სასიხარულო ამბავს. აქაურ სომხობაზე თუ ვილაპარაკებთ ან სხვანი ჭლაპარაკობენ, ეგ სულ სხვა საქმეა. აქ მთელს ერთან საქმე არავის არა აქვს რა. ყველამ კარგად იცის, რომ არ არის ქვეყანაზე იმისთანა ერი, რომელ შორისაც კარგიც არ იყოს და ავიც. უეჭველია, სომეხსაც ყოველგვარ იმისთანა კაცნი, რომლის წინაშე ჩვენც ქუდს მოვიხდით პატივისცემის ნიშნად. აქ ჩვენ ვლაპარაკობთ მარტო ჩვენს სომხობაზე, რომელიც, ჩვენდა სამწუხაროდ, რალაც ცალკე რაზმად დაეწყო და იმისთანა მოძღვრებას ადგია, რომ თვით გონებაგახსნილ სომეხსაც კი უნდა ეთაკილებოდეს, არ მოსწონდეს.” (ჭავჭავაძე.ა.2007: 304).

პირველი წერილის პირობითი სათაური ასეთია: **“თბილისში სომხობამ ხელთ იგდო ქალაქის მართველობა”** (იგივე) ილიას საწუხარი სწორედ ისაა, რომ თბილისის თვითმმართველობა მხოლოდ სომეხებით დაკომპლექტდა და ხმოსნებს იმ ნიშნით კი არ ირჩევდნენ, ვინ რისი გამკეთებელი იყო, არამედ იმით, სომეხია თუ არა. ილია იმასაც აღნიშნავს, რომ თბილისის მოსახლეობის 53% არაქართულია “გაგვიბატონდნენ ტფილისის თვითმმართველობაში, ქალაქი ხელთ იგდეს და თითქო სიცილით გვეუბნებიან: თუ ცხონებაა, ჩვენ, სომეხებიც კარგად გაცხონებთო.” (იქვე).

ილია თანმიმდევრულად ცდილობს ამ საკითხის ანალიზს. ის მშვენივრად ხვდება, რომ სომეხების ასე დაჯგუფება და მმართველობაში გამოკეტვა სულაც არაა განპირობებული ქალაქის უკეთესად მოვლის მიზნით. მათ პროგრამაც არ გააჩნიათ, ერთადერთი სურვილი აქვთ: “ ქალაქი ჩვენიაო.. ტფილისი რომელი სომეხეთია ან საზღვარმდებარეობით ან ხელმწიფებით რომ ასე კადნიერად ჩემულობენ სომეხები, — ჩვენიაო? საიღამ სადა? სად სომეხი და სომეხთი და სად ტფილისის ქალაქი? საიღამ სად იწვდიან ხელსა! კიდევ ვიტყვით, აქ მარტო სახლებია სომეხებისა, ისიც, ვინ იცის, რამდენად, და არა ქალაქი, რომელიც საქართველოს მინა-წყალზეა და საქართველოსთან ერთად ეკუთვნის რუსეთსა. აქ სომეხს, როგორც ეროვნებას სომხობისას, კრინტიც არ შეუძლიან დასძრას, სომხის სახელით აქ დროშას ვერ გაშლის და სომხობით ვერ იბატონებს. აქ სომხისა არა არის რა, აქ ყველანი ტფილისის თანასწორი მკვიდრნი არიან, განურჩევლად ქართველისა, სომეხისა, რუსისა და სხვისა და სხვისა. აქ ლაპარაკი ქალაქის მკვიდრის სახელით არის მარტო შესაწყნარებელი და არა სომეხისით, და ნამეტნავად სომეხისით, რომელიც აქ ხიზანია და სხვა არაა.”

ილიას ეს წერილიც 1897 წელს დაიბეჭდა ხელმოწერილად და და დასათაურებულია ილიას ფრაზითვე; **“სად სომეხთი და სად თბილისი ქალაქი?”** (ჭავჭავაძე 2007ა: 309) ეს წერილიც იმის დასტურია თუ, როგორ ნუხს ილია ქვეყნის ბედზე, თუმცა როგორც ჩანს, მეზობელ ერთან ამგვარი საუბარი არც

თუ ისე დიდ სიამოვნებას ანიჭებს: ” ვნუხვართ, რომ სომხების დაუჭერელმა საუბარმა იძულებული გაგვხადა ყოველივე ეს გვეთქვა და არა გვგონია, რომ ყოველი გონება მიხვედრილი სომეხიც ამასვე არ სწუხდეს.”

“მოვიდა სომეხი და მოიტანა სხვა მესიო” (ჭავჭავაძე 2007ა: 316) წერს ილია ერთ-ერთი ხელმოუწერელ მეთაურში. როგორც ილია ამბობს, სომხებმა ესეც არ იკმარეს და ქართველებს სიზარმაცე და უქნარობა დასწამეს. თურმე მათი თქმით “ეხლანდელ დროში „ჭუმანობა“, კაცთმოყვარეობა და სხვა ამისთანა ტკბილ-ტკბილი და ადამიანის სასახელო მადლი ზღაპარია და ტყუილ-უბრალო ლაქლაქი მოცლილ და უსაქმო კაცისაო. ესეც არ იკმარეს და იქამდე თავს გავიდნენ, რომ გვეუბნებიან: კულტურის წარმომადგენელი კავკასიაში ჩვენა ვართო და ჩვენი მადლობელი იყავით, რომ კულტურა ჩვენ შემოგვაქვს საქართველოში”.

ილია აღმფოთებულია მეზობელი ხალხის ამგვარი განცხადებებით. უფრო კი ის უკვირს, რატომ არ ეხმებიან ამ უგუნურ განცხადებას ჭკვიანი სომხები, რატომ უყრუებენ: “თუ კულტურა მართლა იმაშია, რომ კაცთმოყვარეობა სულელობაა და განდევნილ უნდა იყოს კაცთა საცხოვრებელიდამ, ღმერთმა ის კულტურაც შეარცხვინოს და მისი მომგონიცა. რამდენი სიკეთე წარმოსდგება ამისთანა კულტურულ მოძღვრებისაგან, ღმერთმა მშვიდობაში მოახმაროთ და ჩვენ, ქართველებს კი სხვა არა დაგვრჩენია გარდა იმისა, რომ ვთქვათ: მოვიდა სომეხი და მოიტანა სხვა მესიო. თუ ამისი თქმა არ უნდოდათ, თვითონ სომხობას უნდა გამოედვა აქ თავი და უარეყო ესეთი კულტურული მოძღვრება და ქადაგება იმავ გზით, რა გზითაც გამოქვეყნდა.”

როგორც აღვნიშნეთ, ილია მონინავეებს უსათაუროდ ბეჭდავდა, და ეს კიდევ ერთი ნიშანია მათი ატრიბუციის საკითხის დასადგენად. ყველა იმ მონინავეს, რომელიც ილიას კალამს არ ეკუთვნის ახლავს ხელმოწერა. მაგ “ა. ფ-ლი” (ალექსანდრე ფრონელი), “კიტა” (კიტა აბაშიძე), ფარნაოზი . არსებობს არტემ ახნაზაროვის მოგონებაც, რომლის მიხედვით ირკვევა, რომ “ივერიის” გაზეთად გადაკეთების პირველ ორ-სამ წელიწადს ილია თითქმის ყოველდღე მეთაურ წერილებსა წერდა გაზეთისათვის და ეს წერილები ხელმოუწერლად იბეჭდებოდა. თუ სხვა ვინმე დაწერდა მეთაურს, მხოლოდ მაშინ აღინიშნებოდა წერილის ბოლოში დამწერის ვინაობა, ფსევდონიმი ან სახელისა და გვარის ინიციალები.” (ჭრელაშვილი 1981: 43).

ილიამ რამდენიმე წერილი გამოაქვეყნა ამგვარი რუბრიკით **“პატარა საუბარი”** (ჭავჭავაძე 2007ა: 321). ამჯერად ჩვენი ყურადღება მიიქცია ორმა ასეთმა წერილმა. ერთში მოთხრობილია იმ სამოსწავლო გეგმის შესახებ, რომლის მიხედვითაც საქართველოს საექსპორტოში ქართულ სამრეწლო სკოლებში სლავიანური ენის მაგიერ ქართული საეკლესიო ენა უნდა ასწავლონ და რადგან საჭირო რაოდენობის სახელმძღვანელოები არა ჰქონიათ, თხოვნით მიუმართავთ სინოდის სამოსწავლო კომიტეტისათვის: ქართული სახარება და ფსალმუნები გამოგვიგზავნეთო. 1892 უწმინდეს სინოდს გამოუგზავნია რამდენიმე ასეული სახარება, ოლონდ სომხური.

მეორე **პატარა საუბარი** (ჭავჭავაძე 2007ა: 334). ასევე სომეხ-ქართველთა ურთიერთობას ეხება და მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც აქ მოთხრობილ ამბავს ფრანგული გაზეთ “ თემპს “ კორესპონდენტის კულტურის საქართველოში მოგზაურობისა და სომეხთა მიერ მისი მასპინძლობის შესახებ (როგორც ილია წერს, ბევრი რამით მოუხიბლავთ სტუმარი, თუმცა იგი სოფ. შინდისში ქორწილში ქალების გრძელ ცხვირებს გაუოცებია, რაზედაც მასპინძლებს უთქვამთ, ეგენი ქართველი ქალები არიანო). ილია თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს “ქვათა ლაღაღში”, რაც უტყუარი არგუმენტია ამ წერილების ატრიბუციის დასადგენად (ჭავჭავაძე 2007 ბ: 177).

“ქართველებისა და სომხების განსხვავებული ხასიათი და ინტერესი” (ჭავჭავაძე 2007 ა:321) ეს ხელმოუწერელი უსათაურო წერილი ილიამ 1897 რლის 5 აპრილს დაბეჭდა. წერილი მეტად საინტერესო დაკვირვებებს შეიცავს და იგი ობიექტური, ცივილური კამათის ნიმუშია. ეს არის ანალიტიკური მსჯელობით გაჯერებული წერილი. როცა ადამიანს არ ავინყდება საკუთარ თვალში დირექ შემჩნევა, სხვისი ღირსებისა და დამსახურების აღიარება. ილია ღრმა ანალიზის შედეგად ხსნის იმ სხვაობებსა და მათ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებს, რაც ამ ორ ერს გამოარჩევს ერთმანეთისაგან. რაც განაპირობებს ამ ორი ერის ხასიათის სხვადასხვაობას. ილია ეხმაურება სომეხთა განცხადებებს, რომ კავკასიაში კულტურის შემომტანი ერი ვართ და ბევრი განათლებული ადამიანი გყავსო. “ ქება და დიდება სომეხებს, რომ თავისს შვილებს უსწავლელად არა სტოვებენ. ამისათვის, სწორედ უნდა ვთქვათ, სომეხი დედ-მამა არაფერსა ჰზოგავს შვილისათვის და წლებზე ფხვს იდგამს, შვილს ცოდნა რისამე მისცეს, სასწავლებელში ფხვი შეადგმევინოს. ყველაფერში ხელმოჭერილი და ყაირათიანი სომეხი აქ თავისის შვილის სიკეთისათვის ხელგაშლილია და მეტი არ იქნება ვთქვათ, რომ თითქმის გულუხვიცა. თვითონ იქნება ხმელი პურიც იკმაროს და ერთი დღეც სიხარულისა და სიამოვნებისა არ გამოიაროს და შვილის სწავლისათვის არაფერი ჰშურს: გროშს გროშზე აკონინებს, მარცვალს მარცვალზე სდებს, რომ შვილს სწავლისა და ცოდნის შეძენის გზა მისცეს. სასახელოდ სომეხისა ესეც უნდა ითქვას, რომ არც შვილები ჰყავთ უმადურნი. ესენიც თავისს მხრით დედ-მამას სამაგიეროს იმით უხდიან, რომ რაც შეიძლება ბეჯითობენ, თავგამოდებით ბოლომდე გულგაუტყეხლად და გულაუცრუებლად ებრძვიან სიძნელეს სწავლა-ცოდნისას, დაწყებული ბოლომდე გააქვთ.” (იქვე, 324).

ილიამ მშვენივრად იცის, რომ ბავშვი პირველ ყოვლისა, ოჯახიდან იღებს ყოველგვარ ზნე-ჩვეულებას, ამიტომაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, როგორ გარემოში იზრდება ის. ილია ამ მხრივ, სომეხ მშობლებსა და მათ გულმოდგინებას განსაკუთრებით აფასებს: “ღმერთმა ნურავის ნუ მოუშალოს ასეთი ოჯახობა, ასეთი საოჯახო ანდერძი, ასეთი წურთვნა შვილისა სახლშივე, ოჯახშივე და

ასეთი გულმოდგინე დედ-მამა, — ეს პირველდამწყები და უებრო მწურთველი, რომლის მაგიერობას ძნელად თუ გაუწევს ვინმე შემდეგში, რაც გინდ კარგ სასწავლებელში იყოს მიზარებული.”

ილია ჭავჭავაძე პირუთენელი შემფასებელია საკუთარი ერის მდგომარეობისა. იგი უარყოფით ეპითეტებსაც არ იშურებს თავისი ხალხის მანკიერების წარმოსაჩენად: “ქართველებს ეს უნარი არა გვაქვს. ჩვენი ოჯახი ამ დარგზე არ არის დაყენებული, ჩვენდა საუბედუროდ. ქართველი დედ-მამა ჯერ ყველაზე უწინარეს ბედოვლათია”

თუმცა ილია აქაც არ ღალატობს თავისი მსჯელობის ჩვეულ სტილს და იგი გამოწვევით, სიღრმისეულად ეძებს ამა თუ იმ პრობლემის მიზეზებს. ამ შემთხვევაში ილია ცდილობს აუხსნას მკითხველს, რა არის ქართველთა ბედოვლათობის მიზეზები: “იქნება აქ ჩვენი ისტორიაც იყოს მიზეზი. ისტორიულმა ბედმა ასეთს მდგომარეობაში დააყენა ქართველი, რომ დღეს არ იცოდა, ხვალე მისი იქნება თუ არა. იგერიებდა ყოველდღე მტერს, ყოველ წუთს მოელოდა, რომ აი ან ეხლა ამიკლებს მტერი ან ეხლაო, სარჩო-ქონებას გადამიბუგავს, ნამგლეჯს, წაიღებს და ეხლა რომ ცოცხალი ვარ, არ ვიცი, წუთის შემდეგაც ვიქნებილა ცოცხალი თუ არაო. საკვირველიც არ არის, რომ დღითი დღივით, წლითი-წლითი და საუკუნეობით საუკუნეობით ამისთანა ყოფამ ხვალის უიმედობისამ ვერ შეუწვია ფიქრი — დღევანდელი დღე იგულოვს ხვალისათვის, დღევანდელი დაზოგოს მერმე გამოყენებისათვის, რადგანაც იგი „მერმე“, არ იცოდა, მის ხელთ იქნება თუ არა. ამიტომაც რაც დღეს ჰქონდა, დღესვე თავის თავს ახმარებდა, სჯობია ჩემი მევე ვირგო, ვიდრე ჩემს მტერს დარჩესო. ერს, რომელიც იმისთანა ყოფაშია, რომ ყოველ დღე და ყოველს წუთს მოელოს განსაცდელი ან გაძარცვულ იქმნას მტრისაგან, ან სულამობილი და სადმე მოკლული, და რომელსაც ეს ლოდინი განსაცდელისა მთელი საუკუნოები გამოუკლებლივ გულს უცრუებდა ყველაფერზე, საკვირველი არ არის, რომ დასჩემდა ხასიათი დღევანდელის დაუზოგველობისა, დღევანდელის დაკლებით და ხელმოჭერით ცხოვრებისა. ვისთვის და რისთვის? ჩემით გავამდიდრო ჩემი მტერი? მე დღეს დავიკლო, დაზოგო იმისათვის, რომ ხვალ გამარჯვებულმა მტერმა დაავლოს ხელი და სულ გახვეტოსო.” (იქვე, 325).

“ჩვენებური სომხებიც ხომ ამ დღეში იყვნენ და რატომ იმათზე კი არ იმოქმედა ამისთანა ისტორიულმა გარემოებამო? იკითხავენ. რაც სომხის სახელმწიფო დაეცა, სომეხი ხმლით აღარავის დასდგომია წინ, სასიკვდილოდ თავი აღარ გამოუმეტნია, ასაკლებად აღარავინ მისევია. ისინი ზოგი სად შეიხიზნენ და ზოგი სად და ყველგან იმისთანა ხელობას მოჰკიდეს ხელი, რომელიც ოდესღაც სათაკილოდ მიაჩნდათ მეომართ ერთა და როგორც უკადრისს, დაბალს, მაშინდელის აზრით, ხელობას არავინ შეეცილენ. ეხლაა ვაჭრობა, ალემბიცემობა დიდს პატივში, თორემ მაშინ რა იყო და ვინ შეეცილებოდა. საცა ცილობა არ არის, იქ არც შიშია, არც ლოდინი თავდასხმისა, მოსევისა და სისხლის ღვრისა. გარდა ამისა, თვით იგი ხელობა, რომელსაც ვაჭრობას, ალემბიცემობას ეძახიან, იმისთანა ბუნებისაა, იმისთანა თვისებისა, რომ დაუზოგველად ერთს დღესაც ვერ იჭაჭანებს ქვეყანაზე. ხელობა, რომელიც იმაზეა მარტო დამყარებული, რომ დღეს იყიდე ხვალე გასასყიდად, ხვალეზეა დამოკიდებული და ამიტომ დღეისას ზოგვა უნდა, რომ ხვალე საგზალი ჰქონდეს. აქ ხვალის იმედი რომ არ იყოს, არც დღეისა იქნება, აქ ხვალე გვირგვინია დღეისა, ვითარცა დასანყისი დასასრულისა,” ეს ვრცელი ამონაწერი საგანგებოდ მოვიტანეთ, რათა ამგვარი თანმიმდევრული შედარებითი ანალიზით ვაჩვენოთ მკითხველს ილიას უკომპრომისობა. ეს მოწინავე წერილი იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ ილია აქვე მსჯელობს ქართველისა და სომხის ხასიათსა და სხვა თვისებებზე **“სომხის ერთი დიდი თვისება ის არის, რომ იგი ბატონი და მბძანებელია გულთა-თქმისა, თვალწინ გამორკვეული საგანი აქვს ცხოვრებისა. უნდა გაემდიდრო, იძახის და ამის მისაღწევად არაფერს ერიდება, ყოველს დაბრკოლებას ებრძვის, ყოველისფერს ითმენს: შიმშილს, წყურვილს, წვიმას, თოვლს, სიციხეს, სიცივეს, ყბადაღებას, დაცინებას, ოღონდ ნათქვამი კი შეისრულოს. რაკი ერთხელ დასდო, დღეში ერთი გროში ხვალისათვის გადასდოს, დღეს მშვიერი დარჩება, თუ გაუჭირდა, და მაინც გადასდებს. ესეთის მტკიცე და დადგრომილის ხასიათის კაცია და ვილაცამა სთქვა, ისტორიას მარტო ხასიათი ჰქმნისო. იგია ბატონი თავისი წადილებისა და სურვილებისა. განა იმან კი არ იცის სიტკობება ლხინისა, სიამოვნებისა, შექცევისა, მაგრამ მინამ ყოველს ამას მიეცემა, გაეტაცინება, ვალად ჰრაცხს ჯერ საჭირო იქონიოს, ჯერ მამასახლისობა გაუწიოს ოჯახს, ცოლ-შვილს, ჯერ სახლი, ოჯახი კარგად დააბინავოს, შვილებს გზა მისცეს და ლხინი და სიამოვნება არსად წაუვა. ქართველი კი ჯერ ყველაზე უწინარესს ბედოვლათობას ემსახურება. იგი ქეიფისათვის, შექცევისა და ლხინისათვის, ერთის მხოლოდ ბარაქალაობისათვის საჭიროსაც ანაცვალებს ხოლმე და ზედ ნააკლავს. წადილი, სურვილი, გულთათქმანი არიან მისი ბატონები და ბძანებულნი და თვითონ ყმაა ყურმოჭრილი. ქართველს იმოდენა ხასიათი არა აქვს, რომ ლხინისა და შექცევის მაცდურობას არ დაეძღვეინოს. ვაჟკაცი თავის გულთათქმას ხელში მჩვრად უხდება და ეთელვინება. ტაბლა გარედ გააქვს მაშინ, როდესაც შინ ცოლ-შვილი უტრიან.”** (იქვე: 325). ილია სომხების სიძუნუნესაც ეხება და თვლის, რომ ეს საძრახისი თვისება სულაც არაა. ისინი ძუნუნები არიან ტყუილ-უბრალოდ ფლანგვისათვის. ილია იმ მდიდარი სომხების შესახებაც მსჯელობს, რომლებიც უანგაროდ ეხმარებიან თავისიანებს? “ აბა ახლა ჰნახეთ, რაკი სომეხი ქონს მოიცხოვს, გამდიდრდება, რამოდენად გულუხვია თავისის ერისათვის, თავისის ერის სწავლა-განათლებისათვის. ისე არ მოკვდება, რომ კარგა ზორბად ფული ან ქონება რამე არ შესწიროს თავისის ერის საზოგადო საჭიროებისათვის, სომეხთა შვილთა სწავლა-ცოდნისათვის საერთოდ. აქ არამც თუ მზრუნველობა და ნალველი სჩანს თავისის საკუთარის შვილისათვის, სჩანს სხვათა შვილთათვისაც ფიქრი და ნალველი გულივით, ცოცხალია თუ მკვდარი, მოპორებული არა ჰქონია, სხვა სომხის შვილისათვისაც ის წყურვილი ჰქონია, რაც თავისის საკუთარისათვის და თავისის ნაჭირნახულების ნამეტანობისაგან ხელს უმართავს. რას იტყვი? განა ცოდვაა, რომ კაცმა ამისთანა მაღლისათვის იძუნოს, თვითონ იკლოს და თავისის ერისათვის ასე სასახლოდ იმეტოს.”

ილიას აზრით სომხებს ისიც ეხმარებათ შვილების სწავლა-განათლებაში, რომ თბილისში ბინის ხარჯი არ აქვთ. განსხვავებით სოფელისაგან(როგორც ჩანს, საქართველოს მოსახლეობა დღევანდელივით მხოლოდ თბილისში არ იყო თავმოყრილი ჯ.გ.).

სწავლა-განათლებისა და “დიპლომიანი ცოდნის” მნიშვნელობას ილიამ რამდენიმე წერილი უძღვნა. მისი დაკვირვებით სომხები ძირითადად სამ სპეციალობას ეტანებიან, ესენია: ადვოკატის, ინჟინრისა და ექიმის. ეს კი იმიტომ, რომ სამივე ფულიანი პროფესიაა, თუმცა ილია იქვე და შემდეგ მონიშნავებშიც ასევე დაწვრილებით განიხილავს ამ საკითხს და მკითხველს აჩვენებს რანდენად ადგებიან ქვეყანას ეს “დიპლომიანი” ექიმები, ვექილები და ინჟინრები. “ყოველივე ის სიკეთე და სიდიადე ცოდნისა გვნამს და ჩვენ მხოლოდ იმას ვამბობთ, რომ გულგაუნათლებელი, მარტო სახვეჭავად მიმართული ცოდნა უფრო მოსარიდებელია, ვიდრე სანატრელი, თუ თავში გაინია, პირიდან ლაგამი ნაშუსისა ნამოიყარა და განათლებულმა გულმა სადავე არ აუკრიბა. ცოდნა დაუფასებელი მაღლია მხოლოდ მართლა განათლებულ კაცის ხელში. მართალია, განათლება უცოდნელად ძნელად საგულვებელია, მაგრამ მარტო ცოდნა განათლება არ არის. ცოდნა მარტო ჭკუა-გონების თვალის ახილებაა და განათლება კი მასთან ერთად გულისაც, რომელიც სათნოების სადგურია. ცოდნა თუ ცხოვრების გზას გვიჩვენებს, სათნოება გვიტობს. განათლება ჰგავს მზესა, რომელიც ისე არ ანათებს, რომ იმავე დროს არ ათბოს და ისე არ ათბოს, რომ არ ანათოს.

აბა ამ საწყაოთი მივიწყეთ აქაური ინჟინერობა, მკურნალობა და ადვოკატობა — ქართველისა იქნება თუ სომხებისა და მაშინ გამოჩნდება, რა დიდი ხვავე დადგება. “ მაშინ, როცა თბილისი ჩაბნელებულია, ინჟინერი განათების საკეთებლად უცხოეთიდან მოგვყავს, როცა გზა დასაგები, თუ კანალიზაცია გასაყვანი, ისევე უცხოელ სპეციალისტებს მივმართავთ,— ნუხს ილია. მკურნალის ფუნქცია დაავადების მეცნიერული კვლევაა უნდა იყოს. **“ჩვენში დიპლომა ნიშანი მკურნალის ცოდნისა და არა თვით ცოდნა” (ჭავჭავაძე 2007 ა:352), “სწავლა-ცოდნა, როგორც მხოლოდ ფულის ხვეჭის საგანი”(ჭავჭავაძე 2007 ა: 338)** ასე დასათაურდა ილიას 19 აპრილის მონინავე. **“უსიცოცხლო ცოდნა ხვედრია უნიჭობისა”** (იქვე :343) აცხადებს ილია 25 აპრილის მონინავეში. ამრიგად, ილია ჭავჭავაძე პიროვნულად, მოურიდებლად აკრიტიკებს საზოგადოების ყველა მანკიერ თვისებებს, განურჩევლად იმისა, რომელი ერისთვისაა დამახასიათებელი იგი. ამის შესახებ საყვედურობდნენ კიდევ: აქაურ „კულტურის“ მოძღვარნი „ივერიას“ ცოდვად უთვლიან, ქართველებს წუნი დაუნახესო. ამასაც „აბრუნდი“ დაარქვეს. ნამუსი მწერლობისა რას ითხოვდა, რაკი ამაზე ლაპარაკი საჭიროდ დანახული იქმნა? მართლა დაუნახეს წუნი თუ მოიგონეს? აი საკითხი და საძიებელი რა იყო. ამის მაგიერ რას გვეუბნებიან? ავზნეობააო ქართველის მიერ ქართველს წუნი რამ შეამჩნიოსო. ეს, რასაკვირველია, ქართველის სიყვარულით კი არ მოსდით, არამედ შემჩნეველის შესაჩვენებლად. გამოდის, რომ ქართველმა ქართველს ყველაფერი უნდა უქოს. აბა, ამაში აზრია რამე გაუთლელ სიბრყვის მეტი?! სომეხმა რომ სომეხს ყველაფერი უქოს, ჩვენ რა დავა გვაქვს: ჩვეულება რჯულთ უმტკიცესია. ჩვენ ქართველებს კი დაგვეხსნან და მოწყალება მოიღონ, თუ მაგისტანა „კულტურულ“ ანდერძებს არ შევიფერებთ და არც მივიღებთ” (იქვე).

ჩვენ საგანგებოდ შევისწავლეთ გაზ. „ივერიის“ 1894-1897 წლებში დაბეჭდილი მეთაური წერილები. კვლევისას დადგინდა: „ივერიაში“ იბეჭდებოდა მეთაურები **ხელმოწერებით: კიტა, ფარნაოზი, ალ. ფრონელი. ხშირად** ქვეყნდებოდა მეთაურები **ხელმოწერლად. ასევე ხელმოწერლად** დაიბეჭდა რამდენიმე პატარა საუბარი, ფელეტონი და ნარკვევი (ჟურნალ-გაზეთებიდან). კვლევამ ცხადყო რომ ყველა ხელმოწერელი მეთაური ილიას კალამს ეკუთვნის. ყველა ეს წერილი, ორიოდე გამონაკლისის გარდა (მაგ. პატარა საუბარი და ფელეტონი) უსათაუროდაა დაბეჭდილი და დასათაურდა ჩვენ მიერ ავტორის ფრაზებითვე.

ამ წერილებს სხვებისაგან აშკარად გამოარჩევს რამდენიმე ნიშანი. ესენია: **შინაარსობრივ-სტრუქტურული** — ილიას ინტერესთა სპექტრი ძალიან ფართოა, მისი წერილები ეხება პოლიტიკას, ეკონომიკას, სოფლის მეურნეობას, განათლებას, საზოგადოების სხვადასხვა ფენის ყოფას, მეზობელ ერებთან ურთიერთობას, თბილისის კომუნალურსა და ფინანსურ საკითხებს და მრავალ სხვას.

ყველა ეს წერილი დაწერილია ამგვარი თანმიმდევრობით: საკითხის ზოგადი მიმოხილვა, არსებული ვითარების ანალიზი, პრობლემის დასმა და გამოსავლის ძიება. ილიას პუბლიცისტიკისათვის ნიშანდობლივია აგრეთვე ზოგადის მიმართება კონკრეტულსაკენ.

ტიქესტოლოგიური კვლევა ცხადყოფს, რომ ტომში წარმოდგენილი მეთაურების მთელი ციკლი ეძღვნება იმ დროისათვის რამდენიმე აქტუალურ და პრობლემურ საკითხს; მაგ: წერილების სერია „შაუშოვის სელდებისა და არუთინოვის ტრიბინიანი ღორებისა და ღორების საკითხი“ (ჭავჭავაძე 2007 ა:357). გარდა იმისა, რომ თ. სახოკიას მოგონებით დგინდება ამ წერილთა ილიასეულობა, ყოველი წერილის დასაწყისში ავტორი უთითებს (ჭავჭავაძე 2007 ა: 534-535) წინა წერილის შესახებ.

წერილების სერია თბილისელ სომეხთა შესახებ, რომ ილიას კალამს ეკუთვნის ამის შესახებ იხილეთ ვრცლად ილია ჭავჭავაძის თხზულებათა სრული კრებულის XIII ტომის შენიშვნები “ტიქესტისათვის”(ჭავჭავაძე 2007 ა :534). ხშირად წერილის ატრიბუციისათვის უტყუარი წყაროა ოპონენტის წერილის შინაარსი. ამ შემთხვევაში უ. „კვალში“ დაბეჭდილი გ. წერეთლის წერილით ირკვევა, რომ სომეხთა საკითხის შესახებ დაწერილი ყველა ხელმოწერელი მონინავე ილიასია.

ენობრივ-სტილისტური ფორმები არის ერთ-ერთი ყველაზე სარწმუნო არგუმენტი ატრიბუციის საკითხის დადგენისათვის. ილიას ენა ძალიან მდიდარია, მისი ნაწერები გაჯერებულია ხალხური გამონათქვამებითა და ფრაზეოლოგიზმებით. მაგ: „ოზმა-ოზმად უწყვიათ“, „ზაჰლა წაილო“, „აბრუნდის ეძახიანო“, „მტრედული უგუნებობა“, „დაფოლება“, „თაბაუთი“, „ბაშვი, „სამეურნოე“,

„ერთბამად“, „უფროს-ერთი“, „კაზუისტობა“, „ორჭობად ლაპარაკი“, ‘დალაბრებული ბეჯითობა’ სართადაუდებლად, ფეხმოკლე ოსტატობა, ურგენიათ, „აბერჩხარდება ვენახი“, „ნაპოლიონი“, და მრავალი სხვა. ვფიქრობთ, ილიას პუბლიცისტური ნაწერები შესანიშნავი წყარო იქნება მისი ენის შემდგომი კვლევისათვის.

დასასრულ, გვინდა სიამოვნებით აღვნიშნოთ, რომ დღეისათვის, ილიას საიუბილეოდ, გამოცემულია ილია ჭავჭავაძის 15 ტომი, გამოქვეყნდა საზოგადოებისათვის უცნობი ასობით წერილი, დადგინდა გაზ. „დროებისა“ და „ივერიის“ მეთაური წერილების ავტორობის საკითხი, გამოქვეყნდა დღემდე ტაბუდადებული და ბევრი კონიუნქტურული წერილი, რაც საშუალებას მისცემს ჩვენს მეცნიერებსა და საზოგადოებას, რომ თვალი გაუსწორონ სინამდვილეს და უკეთ შეისწავლონ ისტორია.

დამონშებანი:

ჭავჭავაძე 2007 ა: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად ტ. XIII თბ. 2007.

ჭავჭავაძე 2007 ბ: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტ. XIV.

ჭრელაშვილი მაცნე: ჭრელაშვილი ლ. ილია ჭავჭავაძის თხზულებათა ატრიბუციისა და გამოცემის ისტორიის საკითხები ფ. მაცნე ელს 1981 2-3.

ივერია 1999: გაზ. „ივერია“ 1999 64-76.

ჭავჭავაძე 1899: ჭავჭავაძე ი. სომეხთა მეცნიერნი და ქვათა ღალადი“ ივერია 1899.

„ბედნიერი ერი“: სტრუქტურა და საზრისი

ილია ჭავჭავაძის „ბედნიერი ერის“ სტრუქტურა არასოდეს გამხდარა სპეციალური დაკვირვების საგანი. ამის მიზეზი, ალბათ, ისიცაა, რომ თვალის ერთი შევლებით, ფორმა ლექსისა, თუნდაც ვერსიფიკაციის დონეზე, არაფრით იქცევეს ყურადღებას: კლასიკური და რომანტიკული ტრადიციის ფონზე, რვამარცვლიანი მალალი შაირი (4/4) შიდარიტმებით და მოდერნიზებული გრაფიკით რაიმე სიახლეს არ ამჟღავნებს. რამდენადმე მოულოდნელი — ილიას ევროპეიზმზე ორიენტირებული ესთეტიკის კონტექსტში — მხოლოდ შიდარიტმის აქტუალიზება ჩანს.

„ბედნიერი ერის“ ტექსტი ერთმანეთისაგან გამიჯნული ოთხი მონაკვეთისაგან შედგება. პირველი სამი, ფორმის მხრივ, ურთიერთიდენტურია: თითოეული შეიცავს 14 ტაეპს, მეტრულად იგივეობრივია და იმეორებს გარითმვის სპეციფიკურ სისტემას. ბოლო, მეოთხე მონაკვეთი ორსტრიქონიანია, ვრცელი მონაკვეთებისაგან გრაფიკულად გამოყოფილი და დამოუკიდებელი:

ჩვენისთანა ბედნიერი
კიდევ არის სადმე ერი?!

სივრცობრივად არათანადი ორტაეპედის ხაზგასმული ავტონომიურობა ღია სიგნალია სპეციფიკური სტრუქტურული ორგანიზაციისა, რაც ტექსტის დაკვირვებული წაკითხვის დროსაც აღქმადი და თვალსაჩინოა: ეს ორტაეპედი, გამეორებული სამივე ვრცელი მონაკვეთის დასაწყისში, ყველა პარამეტრის მიხედვით, რეფრენს წარმოადგენს.

მართლაც, ლექსში ოთხგზის დაფიქსირებული კითხვითი წინადადება, როგორც ეს ტიპიურ რეფრენს მოეთხოვება, თემატურად გამოკვეთილია, მეტრულად გაფორმებული და სინტაქსურად დასრულებული. ამგვარ კვალიფიკაციას ხელს ვერ შეუშლის გავრცელებული წარმოდგენა, თითქოს რეფრენი მხოლოდ მოსდევს, აბოლოებს ძირითად სტროფებს, მაშინ, როცა „ბედნიერ ერში“ იგი ყველგან საწყის პოზიციაში დგას. როგორც ფოლკლორული, ისე ლიტერატურული ფაქტები მოწმობს, რომ რეფრენს არა აქვს მკაცრად მონიშნული ადგილი: იგი ხშირად ბოლოში, მაგრამ შესაძლოა გარემოცავდეს ძირითად სტროფს ან წინ უძღოდეს მას. კონკრეტულად, ილიას წინარე და თანადროულ პოეზიაში რეფრენი სტროფის დასაწყისში იმპიათობას არ წარმოადგენდა (გურამიშვილი, ბესიკი, ალ. ჭავჭავაძე, გრ. ორბელიანი, აკაკი).

რეფრენის თავისებურება „ბედნიერ ერში“ ისიცაა, რომ იგი თემატურ-შინაარსობრივად მჭიდროდა დაკავშირებული ძირითად ტექსტთან, მეტრულად არ განსხვავდება მისგან და ვრცელ მონაკვეთებში არც გრაფიკულადაა გამოცალკევებული. ალბათ, ეს გარემოებანი იყო მიზეზი იმისა, რომ განმეორებადი ფრაზა, არცთუ უსაფუძვლოდ, 14-ტაეპიანი კომპოზიციური მონაკვეთების ორგანულ ნაწილად აღიქმებოდა და არა — რეფრენად.

რეფრენის, როგორც თემატური, მეტრული და სინტაქსური ერთობის, განმსაზღვრელი ნიშანი მაინც ის არის, რომ იგი არ მოიაზრება იმ ძირითადი კომპოზიციური სიდიდის (სტროფის) შემადგენელ ნაწილად, რომლის რეფრენსაც წარმოადგენს (ვ. ჟირმუნსკი). რეფრენული სტრუქტურის ტექსტში არსებობს, ერთი მხრივ, ძირითადი სალექსო ფორმა და, მეორე მხრივ, მისგან მეტ-ნაკლებად დამოუკიდებელი, განკერძოებული ერთეული — რეფრენი.

თუ „ბედნიერ ერს“ ამ კუთხიდან შევხედავთ ანუ ერთმანეთს დავაშორებთ რეფრენს და ძირითად ტექსტს, გზას გავიკვლევთ ნაწარმოების საწყისი, ამოსავალი სალექსო ფორმისაკენ. საანალიზო ლექსის 14-ტაეპიან, იდენტურ კომპოზიციურ მონაკვეთებში, რეფრენის გარეშე, ინაკვეთება ძველი ქართული პოეზიის ერთ-ერთი სახეობა, რომლის ამოსაცნობად ტექსტს თავდაპირველი გრაფიკული ფორმით წარმოვადგენთ:

მძიმე ყალნით, ლამაზ ფალნით მორთული და მშვენიერი;
უნყინარი, უჩინარი, ქედდრეკილი, მაღლიერი;
უშფოთველი, ქვემძრომელი, რიგიანი, წესიერი;
ყოვლად მთმენი, ვით ჯორ-ცხენი, ნახედნი და ღონიერი.

ვინც ქართული კლასიკური ლექსის სახეებს იცნობს, მას აქ არ გაუჭირდება ძველი, ამოსავალი ფორმის დანახვა — ესაა თექვსმეტმარცვლოვანი მალალი შაირი წინაცეზურული რითმებით, რომლის ერთადერთი ზუსტი ვერსიფიკაციული ანალოგი ჩახრუხადის „თამარიანში“ დასტურდება. მართალია, ეს სახობო პოემა, თითქმის თავით ბოლომდე (სამი სტროფის გამოკლებით), ოცმარცვლედით (55/55) არის დაწერილი, მაგრამ მალალი შაირით გამართული ეს უნიკალური სტროფი ოდითგანვე ერთგვარი ესთეტიკური პაროლია ჩახრუხადის პოეზიისა:

თამარ წყნარი, შესაწყნარი, ხმა-ნარნარი, პირ-მცინარი,
მზე-მცინარი, საჩინარი, წყალი მქნარი, მომდინარი.
მისთვის ქნარი რა არს? — ქნარი არსით მთქნარი, უჩინარი.
ვარდ-შამბნარი, შამბ-მალნარი, ღანვ-მწყაზარი, შუქ-მფინარი.

დამონმებული სტროფი იმითაც იქცევა ყურადღებას, რომ აქ არამარტო სავალდებულო წინაცხურული რითმებია რეალიზებული, არამედ უჩვეულო სიტყვარბეა რითმებისა: ყოველი მუხლი — ოთხმარცვლიანი სეგმენტი — ევფონიურად ერთმანეთთანაა შეწყობილი. ამის გამო, „თამარიანის“ ეს ფრაგმენტი — მესამე ოდა — ძველი დროიდან ჰარმონიულობისა და მიუწვდომელი პოეტური ხელოვნების მისაბაძ ნიმუშად მიიჩნეოდა.

ამრიგად, „ბედნიერ ერში“ საყრდენ სალექსო ფორმად შერჩეულია „თამარიანის“ უნიკალური სტროფი — ე.წ. შაირი-ჩახრუხაული. მართალია, ილიას ლექსში მხოლოდ სავალდებულო წინაცხურული რითმებია, ყველა მუხლი ერთმანეთთან გართმული არაა, მაგრამ აშკარაა ანალოგია სტილის დონეზე — ორივე ტექსტში განსაზღვრება-ეპითეტების („ზედმესრულების“) გაბმული მწკრივია. ილია ამოდის სახობო ოდის ფორმიდან, როგორც ვერსიფიკაციულ-სტილური ერთობიდან, ოღონდ ლექსს გრაფიკულად მოდერნიზებულ სახეს აძლევს.

ტრადიციული ფორმის აღდგენა-გამოყენებაში თავისთავად უჩვეულო არაფერია, რომ არა ერთი განსაკუთრებული გარემოება — ილიას მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ჩახრუხადისა და „თამარიანისადმი“, ჩახრუხაულის სალექსო ფორმისა და სტილისადმი, რაც მან ჩვეული პირდაპირობით გამოთქვა სტატიამ „ორიოდე სიტყვა“. გამოდის, რომ პოეტმა მხატვრულ პრაქტიკაში, „ბედნიერი ერის“ შექმნისას, იმ პოეტიკას მიმართა, რომელსაც, როგორც თეორეტიკოსი, პრინციპულად გაემიჯნა. ეს უცნაური ფაქტი ახსნას მოითხოვს.

* * *

„ორიოდე სიტყვა“, რომელშიც მოცემულია ჩახრუხადისა და მისი პოემის ნეგატიური შეფასება, 1861 წელს, „ბედნიერი ერის“ დაწერამდე ათი წლით ადრე გამოქვეყნდა და საქართველოში კრიტიკული რეალიზმის მანიფესტს წარმოადგენს. ამ ისტორიულ სტატიამ ილიამ განაჩენი გამოუტანა უძრობის იდეოლოგიას („ჩინეთის ფილოსოფიას“), რომელიც არსებობის ერთადერთ წესს აღიარებდა: „რაც მამა-პაპას უქნია, ის ჩვენ უნდა ვქნათ“. ძველი, კონსერვატიული მსოფლმხედველობის თაობა ვერ ამჩნევდა, ან არ სურდა დაენახა ცვლილებანი ცხოვრების ყველა სფეროში, მათ შორის — მწერლობაშიც და ახალ, თვისებრივად განსხვავებულ ეპოქაში გარდასული ხანის ესთეტიკისა და პოეტიკის ერთგულეებას ქადაგებდა. ანტონ კათალიკოსის მიმდევრებმა, მისივე ავტორიტეტის ზეგავლენით, ჩახრუხადე და მისი პოეზია გამოაცხადეს იდეალად და ნორმად და როგორც შეუვალ ჭეშმარიტებას, ისე იმონმებდნენ ანტონის ცნობილ იამბიკოს:

ჩახრუხაის ძე — უცხო პიტიკოსი;
თამარ დიდისა მშობი შაირებითა;
შოთას შაირთა, თუ სთქუა, უკეთესთაცა
მთქმელი მესტიხე, დიდი სიბრძნის-მოყუარე,
ყოვლად საქები, რიტორთ-მესტიხთ გუირგუინი.

ილია თვლიდა, რომ ის, რაც წარსულში ნიმუშად იყო მიჩნეული, მით უფრო, „წარსულ დროთა სიცრუე და ცთომილება“, ახალ მწერლობას არ გამოადგებოდა. არც ძველთა კერპთა განუსჯელი თავყანისცემა იყო მისთვის მისაღები მხოლოდ იმიტომ, რომ საზოგადოების აღიარება ჰქონდა, მით უფრო, იმ საზოგადოებისა, რომელიც არ იყო „ესთეტიკურად გახსნილი და განვითარებული“.

სწორედ ამ კონტექსტში იკითხება „ორიოდე სიტყვაში“ ჩახრუხადის შეფასება:

„თამარიანს ქება მთელ მოთხრობის ოდენაა, ზედმესრულით დაიწყობა და თითქმის ზედმესრულით თავდება. რა ვაი-ვაგლახით და კისრის მტვრევით მოგოგავს დავარდნილ ცხენსავით მისი ოც-მარცვლოვანი ტყვიასავით მძიმე ლექსები!.. არც აზრი, არც სურათი, არც მშვენიერება, არც ჭკუა, არც გული, არაფრისთანა არაფერი, გარდა ზედმესრულების რახა-რუხისა!“

„თამარიანს“ ილია ჭავჭავაძე ახალი ესთეტიკის — კრიტიკული რეალიზმის პოზიციიდან აფასებდა, ამიტომ მისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა სახობო ჟანრის პათოსი, რიტორიკა და პოეტიკა, მოკლებული ცოცხალი პოეზიის არსებით ნიშნებს — აზრს, გრძობას, სურათოვნებას, მშვენიერებას. ილიას დამოკიდებულება ჩახრუხაულისადმი უფრო ნათელი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მან „თავიდანვე სასტიკად დასცინა „მწყობრ ხმოვან ბრახაბრუხს რითმებისა“, „უბრალო სიტყვებისა და რითმების რახარუხს“, — ასეთ პოეტებს მან „ახალი რითმების მორახუნებლები“ უწოდა და აღშფოთებით შეუტია ყოველგვარ „მამრიყ-მალრიბული ენის კონსტრუქციას“ და „უთავებლოდ ამენებულ სიტყვის ყორეს“ (გრიგოლ კვიციანი). გამოთქმა „ახალი რითმების მორახუნებლები“ გულისხმობდა, რომ არსებობდნენ მათი წინამორბედნი — ძველი რითმების მორახუნებლები, რომლებიც რითმის, ზოგადად ფორმის „ტრფიალებისა გამო“, გულგრილნი იყვნენ აზრის, შინაარსის მიმართ.

„თამარიანის“ უმკაცრესი შეფასება („არაფრისთანა არაფერი“) ეკუთვნოდა ახალი ფორმაციის პოეტ-მოქალაქეს, ვისთვისაც პოეზია ცხოვრების სარკეა, ხალხის ცხოვრების გამოთქმელია, ამიტომ იგი, ცხადია, ვერ იგუებდა ისეთ ნაწარმოებს, რომელიც მეფის სახობოდ და განსაზღვრულად („თამარს ვაქებდეთ მეფედ ცხებულსა“) რითმების ყორეს აგებდა.

კლასიკური ხანის პოემის შეფასებას ახალი ესთეტიკური თეორიის თვალთახედვით, ზოგი მკვლევარი ისტორიზმის პრინციპის დარღვევად თვლის, რაც, ერთი შეხედვით, თითქოს ასეცაა. მაგრამ დასაინყებელი არაა, რომ ილიას მიზანი არ იყო ჩახრუხადის ადგილის განსაზღვრა ქართული პოეზიის ისტორიაში. „ორიოდე სიტყვა“, როგორც ლიტერატურული მანიფესტი, აშკარაავებდა ძველი ესთეტიკური წარმოდგენების შეუთავსებლობას თანამედროვეობასთან, ასაბუთებდა, რომ აწმყოში

წარსულის კანონებით ცხოვრება არ შეიძლება, „თამარიანი“, როგორც ლიტერატურული ფაქტი, წარსულს ეკუთვნის...

ისტორიზმი განუყოფელი ნიშანია ილია ჭავჭავაძის აზროვნებისა. სტატიაში „პასუხი“ იგი ანტონ კათალიკოსის ისტორიული მნიშვნელობის შესახებ წერს: „ანტონი დიდს ალაგს დაიჭერს ჩვენს ლიტერატურაში, როგორც წარმომადგენელი იმ დროის საქართველოს განათლებისა“... მაგრამ ეს როდი ნიშნავდა, რომ ახალ დროშიც მისი შეხედულებანი შეუვალ დოგმებად უნდა დარჩენილიყო! ილია განაგრძობს: „ეხლა რომ პოეზიის განხილვა იმ დროის კანონებით მოვიხდომოდით, ძალიან შევცდებით. მაშინ სხვა-რიგად ესმოდათ, ეხლა სხვა-რიგად“.

უეჭველია, ილიას ჩახრუხადის ისტორიული როლის განსაზღვრა რომ განეზრახა, არ დაუკარგავდა ღვაწლს „მისი დროის საქართველოს“ მწერლობაში, მაგრამ რეალიზმის მედროშის წინაშე სულ სხვა ამოცანა იდგა. ილია ჭავჭავაძემ ხმა აღიმალა არა ისტორიული ჩახრუხადის, არამედ „იმ დროის კანონების“ — მოძველებული ესთეტიკური შეხედულებების წინააღმდეგ, რომელსაც კონსერვატორები ჩახრუხადის სახელით თავს ახვევდნენ ახალ მწერლობას. ეს იყო თანამედროვეობის ინტერესების დაცვა წარსულის პრეტენზიებისაგან, თორემ ძნელია ანტიისტორიზმი უსაყვედურო იმ პიროვნებას, ვისაც ასე ღრმად ესმოდა, რომ „ჭეშმარიტი მეისტორიე, ვითარცა გამკითხველი, ჯერ იმ დროების ქერქში უნდა ჩაჯდეს და მერე განიკითხოს თვით დროების შვილიცა“.

და მაინც, ილიას რადიკალიზმის ასახსნელად, პოლემიკის სპეციფიკასთან ერთად, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ „თამარიანი“ იმ დროისათვის მეცნიერულად არ იყო შესწავლილი, არ იყო ამოკითხული ურთულეს პოეტურ ფორმაში მოქცეული იდეოლოგიური კონცეფცია, რაც ჩახრუხადის პოემას „ქართული სახელმწიფოებრივი აზროვნების განვითარების ისტორიისა და ფრთაშესხმული პატრიოტიზმის უდიდეს ძეგლად“ წარმოაჩენს (კორნელი კეკელიძე).

ამრიგად, „თამარიანის“ შეფასება ილიას მიერ არ იყო სუბიექტური, ანტიისტორიული მიდგომის შედეგი. იგი გამოთქვამდა ახალი, რეალისტური ესთეტიკის ვერდიქტს, გამოტანილს ე.წ. კლასიციზტური ესთეტიკისადმი. კონცეპტუალური დაპირისპირების სიმაღლიდან უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს კითხვა, რატომ მიმართა ილია ჭავჭავაძემ ჩახრუხაულის სალექსო ფორმასა და სტილისტიკას.

* * *

„ბედნიერ ერში“ დომინანტურია ახალი ესთეტიკის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი — კრიტიციზმი. უკვე „ოროიდე სიტყვაში“ წერდა ახალგაზრდა ილია:

„მაშ, როგორ უნდა გავსწორდეთ, თუ ჩვენი სიმრუდე არ გვეცოდინება? ნეტავი ოროიდე კაცი იყოს საქართველოში, რომ ჩვენი ბოროტება ერთიანად ასწეროს და დაგვანახოს... აბა, ის იქნება ნამდვილი საქებარი მამულის-მოყვარე, და არა ის, ვინც მეტის-მეტად დამუყავებული სიყვარულისა გამო, ანგელოზივით ასახელებს საქართველოსა. ბოროტების ღვიარება ნახევარი გასწორებაა“.

შეგელის დიალექტიკას ნაზიარები ილია ჭავჭავაძემ სინამდვილეს, ცხოვრებას აღიქვამდა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობას და ჭიდილს, სადაც სიახლე ძველის უარყოფით, ნაბიჯ-ნაბიჯ მიიწევს მყოობადისაკენ. მწერლობის სარკეში „სიცუდეც და სიკარგეც“ უნდა აისახოს, ხოლო ვისაც საკუთარი ერის წინსვლა სურს, მან ჭეშმარიტი სიყვარულის სახელით უნდა ამხილოს ის, რაც ჩვენში „ცუდია და საზიზღარი“. მარტო „უმეცარ სიყვარულს“ მიაჩნია სიქველედ „ჩვენი ცხოვრების სიბოროტის დამალვა“, მამულიშვილისთვის კი მხოლოდ პირში ძრახვის, მართლის თქმის ზნეობრივი კანონი მოქმედებს:

ვაჟკაც იგია, ვინც მართალს
ეტყვის ქვეყანას მცდომსაო.

ცდომილებათა უარყოფა, ნაკლის მხილება, როგორც გზა გამოსწორებისა, კრიტიკა, როგორც პოზიტიური ძალა ილიას ლიტერატურული მრწამსის ერთ-ერთი არსებითი კომპონენტია.

„ბედნიერი ერი“ მთელს ქართულ პოეზიაში უნიკალური ნიმუშია „მცდომი ქვეყნისათვის“ სიმართლის თქმისა. აქ კრიტიკული განსჯის ობიექტია არა პიროვნება, არამედ მთელი ერი. ილიამ თავდაპირველი სათაური — „ბედნიერი ხალხი“ შეცვალა, რადგან წარსულ ეპოქებში „ხალხი“ მხოლოდ არისტოკრატიას გულისხმობდა და არა ერს, როგორც ეთნიკურ ერთობას. შეცვლილი სათაური მთლიანად მოიცავდა მხილების ობიექტს — არა მხოლოდ ელიტას, თავადაზნაურობას, არამედ უკლებლივ ყველას — სრულიად ქართველობას.

ერის, როგორც პოეტური განსჯის ობიექტის, შერჩევა ლოგიკური შედეგი იყო ახალი ისტორიული საზრისის დამკვიდრებისა, რასაც, დიმიტრი ყიფიანთან და დიმიტრი ბაქრაძესთან ერთად, ილია ჭავჭავაძემაც დიდად შეუწყო ხელი.

პოემა „აჩრდილის“ ისტორიულ ნაწილზე მუშაობისას, ილიამ ქართული ისტორიული ქრონიკების ერთ მნიშვნელოვან თავისებურებას მიაქცია ყურადღება. ჯერ დავით ერისთავისადმი გაგზავნილ პირად წერილში (1872), რამდენადმე მოგვიანებით (1880) კი ერთ-ერთ პუბლიცისტურ სტატიაში მან „ქართლის ცხოვრების“ ძირითად ტენდენციებზე მიაჩინა:

„ჩვენი „ქართლის ცხოვრება“ ხალხის ისტორია კი არ არის, მეფეთა ისტორიაა, და ხალხი კი, როგორც მოქმედი პირი ისტორიისა, ჩრდილშია მიყენებული. თითქო ხალხის ისტორიის შესამეცნებლად საკმაოა კაცმა იცოდეს მარტო მეფეთა ისტორია“.

ძნელი სათქმელია, იცნობდა თუ არა ილია ვოლტერის ანალოგიურ აზრს — „თითქმის ყველგან მხოლოდ მეფეების ისტორიას ვხედავ, მე კი ადამიანების ისტორიის დაწერა მსურსო“, მაგრამ სადღეისოდ ერთი რამ გარკვეულია — „ქართლის ცხოვრებისა“ და მისი ისტორიული საზრისის კრიტიკა ახალი, ევროპული პოზიტივისტური ისტორიოგრაფიის პოზიციიდან წარმოებდა (შოთა ბადრიძე).

ილიას ისტორიულმა კონცეფციამ ზეგავლენა მოახდინა მის მხატვრულ შემოქმედებაზე. კერძოდ, პოეტმა მნიშვნელოვნად შეკვეცა და შეცვალა ისტორიული ნაწილი „აწრდილის“ ადრინდელი ვარიანტისა, სადაც დიდი ადგილი ეთმობოდა ფარნავაზის, დავით აღმაშენებლის, თამარის, დემეტრე თავდადებულის და სხვა ისტორიულ პირთა გახსენებას (XXII-XXVIII თავები). დადგენილია, რომ „აწრდილის“ საბოლოო რედაქციაში, „გადამუშავებული სახით, მხოლოდ ის ადგილებია დატოვებული, რომლებიც ზოგადად მიანიშნებდნენ ჩვენი ხალხის ქველობაზე, მის სიმამაცესა და მამულისთვის თავგანწირულობაზე. ამ ვარიანტში უკვე აღარ გვხვდება სახელოვან ქართველ მეფეთადმი მიმართული აღტაცების სტრიქონები“ (ლადო მინაშვილი).

ილიამ პოემა „აწრდილის“ ისტორიული ნაწილი იმ თვალსაზრისის შესაბამისად შეასწორა, რაც დ. ერისთავისადმი გაგზავნილ ბარათში გამოთქვა: „ეგ ოხერი ჩვენი ისტორია... მარტო ომებისა და მეფეების ისტორიაა, ერი არსადა ჩანს, მე კი ასეთის აგებულების ადამიანი ვარ, რომ მეფეების და ომების სახე არ მიმიზიდავს ხოლმე. საქმე ხალხია და ხალხი კი ჩვენს ისტორიაში არა ჩანს. ვწუხვარ და ვდრტვიანავ და განკითხვა არსაით არი“.

„ბედნიერი ერი“ თითქმის იმავე ხანებში შეიქმნა, როდესაც ეს ბარათი დაინერა, ამიტომ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ლექსის თემის — განსჯის ობიექტის შერჩევა ილიას ახალი ისტორიული საზრისიდან გამომდინარე გადანყვეტილება იყო: არა მეფეთა ისტორია, არამედ „ხალხი, როგორც მოქმედი პირი ისტორიისა“!

ისტორია ილიასათვის ერის საგანძვე იყო, „სადაც ერი პოულობს თავისის სულის ღონეს“, მაგრამ მისთვის ასევე მნიშვნელოვანი იყო „წინაპართა ცდომილებანი“, ისტორიის გაკვეთილები. „ისტორიის საძირკველში, მაგართან ერთად, ბევრი უფარგისი და ფხვიერი ქვაა ჩადებული“, ამიტომ ვისაც მყოფადზე პრეტენზია აქვს, მას უნდა შეეძლოს წარსულის მისხლობით ანონვა და გოჯით გაზომვა — ისტორიისადმი კრიტიკული მიდგომა, ფხიზელი განსჯა.

„ბედნიერ ერში“ გაერთიანებულია ორი უმნიშვნელოვანესი რამ — ისტორიული პროცესის ახლებური ხედვა და კრიტიციზმი. იგი ყურადღების არეალში მოაქცევს ისტორიის ახალ სუბიექტს — ერს და მის სულიერ წყობას, როგორც ისტორიული პროცესის ლოგიკურ შედეგს. რას წარმოადგენს, რა მდგომარეობაშია ქართველი ერი, როგორც საკუთარი ისტორიის შემოქმედი? — პასუხი ამ კითხვაზე ისტორიის სიღრმეებშია განფენილი, დასკვნა კი, რომელიც ილიამ გამოიტანა, თავზარდამცემი აღმოჩნდა, დიამეტრულად განსხვავებული რომანტიკული ხედვისაგან.

წარსულისადმი მოწინების მიუხედავად, ილია შორს იდგა ერის ისტორიის იდეალიზაციისგან. ერი და მისი ისტორია რეალისტი მწერლისთვის არასოდეს გამხდარა ჭვრეტისა და ოდენ აღტაცების ობიექტი, როგორც ეს გრიგოლ ორბელიანის დიდებულ სტრიქონებშია:

სხვა საქართველო სად არის, რომელი კუთხე ქვეყნისა?
ერი — გულადი, პურადი, მებრძოლი შავის ბედისა?!
შავთა დროთ ვერა შესცვალეს მის გული ანდამატისა,
იგივ მხნე, იგივ მღერალი, მოყვარე თავის მინისა!..

„ბედნიერი ერი“ ერთგვარი მხატვრული ანტითეზაა „სადღეგრძელოს“ მგზნებარე პათოსისა — რომანტიკულ აღტყინებას და ხოტბას, იდილიურ ჭვრეტას, ილიას სატირაში, ერის ფიზიკური და სულიერი მდგომარეობის რეალური დახასიათება ცვლის, კრიტიკის მიზანი კი შემგუებლობისა და ინერტულობის დაძლევა, მოქმედებისაკენ ნაქეზებაა. ისტორია, როგორც მყარი საფუძველი მომავლისა, მაგარი ქვებით, „უფარგისი და ფხვიერი ქვების“ განგდებით უნდა ამოშენდეს. ეს მიზანი აქვს ირონიას, კრიტიციზმს, ე.წ. სიძულვილს, რომელიც მამულიშვილის უანგარო სიყვარულის ნაყოფია.

„ბედნიერ ერში“, სატირული ჟანრის ნაწარმოებისათვის, ილიამ საგანგებოდ შეარჩია და გამოიყენა მის მიერ უარყოფილი სახოტბო ჟანრის სალექსო ფორმა და სტილი, რაც იმის ნიშანია, რომ პოეტმა-რეალისტმა შექმნა ანტი-„თამარიანი“ — პაროდია ჩახრუხადის „თამარიანზე“! ძველ, პანეგირიკულ ტრადიციასთან დაკავშირებულ ფორმაში მან ახალი შინაარსი — ახალი ესთეტიკურ-ისტორიული საზრისი შეიტანა, განახორციელა პაროდიული ჩანაცვლება სტრუქტურული იერარქიის ყველა დონეზე: ოდურ ჟანრს ცვლის სატირა, ოდის ობიექტს (მეფე) — ერის კონცეპტი, ხოტბას — ირონია, მაიდვალისებულ სტილისტიკას — პაროდიული შეფერილობის ზედმესრულ-ეპითეტიები.

ილია რომ ჩახრუხადის სახოტბო ოდის პაროდიობას მიმართავს, ამას მხარს უჭერს ერთი საგულისხმო დეტალიც. შავთელურს და ჩახრუხაულს, როგორც კლასიკური ქართული პოეზიის სალექსო ფორმებს, მხოლოდ ერთი რამ განასხვავებს: შავთელურში გარერითმა ერთი სტროფით შემოიფარგლება, ერთ სტროფზე ვრცელდება, ჩახრუხაული კი — მთელი ოდა! — ერთ გარერითმაზეა აგებული ანუ მონორიმულია (პავლე ინგოროყვა). ილიას „ბედნიერი ერიც“ მონორიმული ანტი-ოდაა, რომელიც თავით ბოლომდე ერთ რითმაზეა აგებული: ბედნიერი — ერი — მშვენიერი — მაღლიერი — წესიერი — ღონიერი და ა.შ. გარერითმაში გატანილი „ერი“ უწყვეტად ხმანობს და მკითხველს გამოუდმებით ახსენებს კონცეპტუალურად უმნიშვნელოვანეს ცნებას, რომელსაც მიემართება სატირულ-ირონიული ნაკადი.

„ბედნიერი ერის“ დასაწერად, შემოქმედებითი იმპულსი ილიას, ჩემი ვარაუდით, მეფე-პოეტის — არჩილის ერთმა უცნაურმა სტროფმა მისცა, რომელიც, თავის მხრივ, „თამარიანის“ ცნობილი სტროფის

(„თამარ წყნარი, შესაწყნარი“) მიბაძვას წარმოადგენს. არჩილი, ვინც შემოგვინახა ძირითადი ბიოგრაფიული ცნობები ჩახრუხადის შესახებ, მას რუსთველის ბადალ პოეტად სახავდა და მისი პოეტიკის გავლენასაც განიცდიდა.

ილია ჭავჭავაძე დიდ პატივს მიაგებდა არჩილის „ღირსშესანიშნავ გონებრივ ღვაწლს“, არცთუ იშვიათად იმონებდა მის სტრიქონებს თავის სტატიებში. 70-იანი წლების მიჯნაზე, როდესაც ილია ინტენსიურად მუშაობდა საქართველოს ისტორიის წყაროებზე, იგი „არჩილიანსაც“ გადახედავდა და, გასაგებ მიზეზთა გამო, შეუძლებელია, ყურადღება არ მიექცია ისეთი თხზულებისათვის, როგორცაა „მეფეთა საქებელნი და სამხილებელნი“. ტიპიური ოცმარცვლიანი ჩახრუხაულით დაწერილ ამ ხოტბათა ნაკრებში მხილებული მხოლოდ შაჰ აბასია, სხვა მეფეები კი — მათ შორის, თამარი — განდიდებულნი არიან. სწორედ ამ თხზულებაშია უცნაური სტროფი, რომლის პირველი სამი ტაეპი შაირი-ჩახრუხაულის ფორმითაა წარმოდგენილი, ბოლო ტაეპი კი ოცმარცვლედა. სტროფი შინაარსობრივად რუსეთის იმპერატორის — პეტრე დიდის ქებას ეძღვნება და ასე იკითხება:

გონიერი, მეცნიერი, ბედნიერი, კადნიერი,
შვენიერი, ნივთიერი, არმცბიერი, სახნიერი,
მქონიერი, ცნობიერი, მძნობიერი, მგრძნობიერი!
ამდონი ერი ამქვეყნიერი მონებრი არი, გამგონიერი.

პეტრეს განმადიდებელ ამ სტროფში, „თამარიანის“ მსგავსად მიჯრით გართმული ეპითეტების ამ წყებაში, არამარტო „ბედნიერი ერის“ მთავარი სიტყვა-კონცეპტი „ერი“ ხშიანობს, არამედ ზოგი ეპითეტი (ბედნიერი, მშვენიერი) ილიასთან — ირონიული ინტონაციით — მეორდება კიდევც.

არჩილი პეტრეს განსაკუთრებულ სიქველედ უთვლის, რომ მან მრავალი ერი დაიმონა, „გამგონიერი“ ქმნა. ილია თავის სატირაში, ფაქტიურად, იმ ისტორიულ შედეგებს გვიჩვენებს, რაც ქართველ ერს „გამგონიერობამ“ მოუტანა ანუ რამაც გახადა იგი „ყოვლად მთმენი, ვით ჯორ-ცხენი“. პაროდირება აქ უკვე ევფონიურ დონეზეც ვრცელდება, შინაარსობრივად კი ნაჩვენებია სადამდე დასცა „გონიერი, მეცნიერი, სახნიერი და მგრძნობიერი“ იმპერატორების „ზრუნვამ“ საქართველო.

პაროდირება საკმაოდ დამახასიათებელი მოვლენაა ილიას ლირიკული მემკვიდრეობისა. „ბედნიერ ერში“ იგი განხორციელებულია ახალი ესთეტიკურ-ისტორიული საზრისის შეტანით „კლასიციზტური მეხსიერების“ მქონე სალექსო ფორმაში (ჩახრუხაძე, არჩილი), რაც ამჯერად უკვე პოეტურ პრაქტიკაში — „ვერსიფიკაციული ირონიით“ ცხადყოფს ძველი ესთეტიკის ანაქრონიზმს, მისი ტრანსფორმირების აუცილებლობას.

* * *

პაროდირება „ბედნიერ ერში“ სუბსტრუქტურის დონეზე შეინიშნება, ლექსის 14-ტაეპიანი მთლიანი მონაკვეთები კი, რომლებშიც რეფრენი და შაირი-ჩახრუხაული დავაფქსირეთ, სხვა პრინციპითაა აგებული. თითოეული მათგანი იწყება შეკითხვით, რომელიც თემატური ლაიტმოტივია ნაწარმოებისა. ღიად დასმულ შეკითხვას (რიტორიკულ კითხვას) მოსდევს ტექსტი-განმარტება, ხოლო მათი შინაარსობრივი კონტრასტი — ერთი მხრივ, ეპითეტი „ბედნიერი“ და, მეორე მხრივ, ობიექტის დეტალური ნეგატიური დახასიათება — ქმნის ლექსის ირონიულ-სატირულ ტონალობას.

„ბედნიერი ერის“ შინაარსობრივ-თემატურად და ინტონაციურად დაკავშირებული ვრცელი მონაკვეთები კომპოზიციური მთლიანობებია, რომლებიც ლექსის ახალ ფორმას ქმნიან. ეს ფორმა, ვფიქრობ, ზუსტად შეესაბამება ილიას ახალ ისტორიულ საზრისს პიროვნებისა და ხალხის შესახებ.

ისტორიას ხალხი ქმნის, მაგრამ მხოლოდ რჩეული პიროვნება, გენიოსი „შემოიბერტყავს დროების მტვერს“, მხოლოდ მას ძალუძს „შორსმხედველობა და დროებაზედ უფლება“, — ფიქრობდა ილია. გენიოსი მისთვის ის კი არ არის, ვინც „ღრუბლის ცურვას და ცაში ბოლთის ცემას ასდევნებია“, არამედ ცხოვრების, ხალხის შვილი, ვინც დროის კარნახით აცნობიერებს, „რაც თვითონ ცხოვრებას ამოურიყავს თავის მდინარებაში“.

„ბედნიერი ერი“, ტრადიციულად, გაიაზრება, როგორც პოეტის მონოლოგი — პოეტი, ვითარცა მოსე ებრაელებს, წინ მიუძღვის ხალხს, ღრმად სწვდება მის გულისთქმას და, საჭიროებისას, ამხელს, აფხიზლებს კიდევც მას. ილიას სატირულ ლექსში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ისაა, რომ სუბიექტი არ მიჯნავს თავს კრიტიკის ობიექტისაგან, იგი არ არის ბრბოსთან დაპირისპირებული „მე“ რომანტიზმისა. პოეტის „მე“ განუყოფელი შემადგენელი ნაწილია განუსაზღვრელი მრავლობითობისა („ჩვენ“) ანუ ხალხისა, ერისა. სიტყვა „ჩვენისთანა“, რითაც იწყება ლექსი და მეორდება ყოველი კომპოზიციური მონაკვეთის დასაწყისში, მუდმივად გვაგრძნობინებს, რომ განუშლადგომი მკაცრი ბრალმდებელი კი არ გვესაუბრება, არამედ „ერის მოძმე“ და პასუხისმგებლობის მოზიარე. პოეტი მხოლოდ პრობლემას არ სვამს — მოსალოდნელ კატასტროფაზე არ მიანიშნებს, იგი ხალხთან ერთად მონანილეობს თვითმხილების კათარზისულ პროცესში.

„ბედნიერ ერში“ ახალი შინაარსობრივი საზრისისათვის ილია, ჩემი აზრით, ახალ ფორმას გვთავაზობს. ისე, როგორც ხალხურ საგუნდო სიმღერაში კორიფეს ინდივიდუალური ხმა გადადის გუნდის კოლექტიურ ხმაში, ილიას სატირაშიც პოეტის კრიტიკულ-ირონიული შეკითხვა-რეფრენი ბუნებრივად გადაიზრდება ხალხის თვითმეფასებაში, თვითმხილებაში. დიალექტიკურად გაგებული უარყოფა, უარყოფა, როგორც პროგრესის მამოძრავებელი, ეროვნული ოპტიმიზმის, იმედის წყაროა.

ხალხური საგუნდო სიმღერის ფორმას, რომლის ლიტერატურული სათავე ანტიკური დითირამბია, ქმნის რეფრენისა და ძირითადი ტექსტის ერთიანობა. დიალოგური მიმართება კორიფესა და გუნდს შორის, კითხვა-პასუხის ანტიფონური სტრუქტურა ხალხური პოეზიის ერთ-ერთ უძველეს ფორმად არის მიჩნეული (ა. ვესელოვსკი). ილიამ, თავისი ესთეტიკურ-ისტორიული საზრისის შესაბამისად, დიდოსტატურად გამოიყენა საგუნდო სიმღერის ფორმა — ერის, ხალხის თემას ხალხურ შემოქმედებაში მოუძებნა საჭირო სტრუქტურული ნყოფა.

ხალხურ ფორმას უნდა უკავშირდებოდეს ჩახრუხაულის ძირითადი მეტრის — ოცმარცვლედის ჩანაცვლება შაირით. მართალია, ამის საშუალებას „თამარიანის“ უნიკალური სტროფი იძლეოდა, მაგრამ გადამწყვეტი, ალბათ, ახალი ფორმის მოთხოვნა იყო: ხალხური კილოსათვის არაბუნებრივი და ხელოვნური იქნებოდა აშკარად სამწერლობო ტრადიციის საზომი.

„ის ხალხი, ის ცხოვრება, რომელიც არ იზრდება, (...) მისჩანჩალებს სამარისაკენ“, — წერდა ილია. ამიტომაც არ ეპუებოდა „პატრიოტთა“ რისხვას, შეუპოვრად მიუყვებოდა არჩეულ გზას, რადგან სწამდა: „რაც უფრო მკაფიოდ და დაუნდობელად არის გამოთქმული ბოროტება და ნაკლულოვანება ცხოვრებისა, ზოგჯერ მით უფრო სჩანს გამომთქმელის გულის სიმხურვალე, მოუთმენელი, ცხარი ნადილი გასწორებისა“.

„ბედნიერ ერში“ სწორედაც რომ სამშობლოს გასწორება-აღდგინების სურვილით ანთებული გულის სიმხურვალე იგრძნობა, გვესმის დიდი ერისკაცის ხმა — ერის ხმაში გარდასახული.

„ბედნიერი ერი“ ნიმუშია იმისა, თუ რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა „უტილიტარისტი“, „შინაარსის პოეტი“ ილია ჭავჭავაძე მხატვრულ ფორმას, ფორმა-შინაარსის ერთიანობის პრინციპს.

ილიას დრამატული პოემების („ქართვლის დედა“ და „ირაკლი“) პოეტიკა და „ქართვლის დედის“ მეტაფორა

ილია ჭავჭავაძის ორივე დრამატული პოემა: „დედა და შვილი“ („ქართვლის დედის“ I ვარიანტი) და „ირაკლი“ („მამა და შვილი“) ერთი და იმავე საზომით (5/4/5) არის შესრულებული 1860 წელს. ამავე მეტრით, 1859 წელს, ილიამ დაწერა პოემა „აჩრდილის“ ავტოგრაფის „ძღვნა“.

პოეტმა ამ ეპიკურ თხზულებებში გამოკვეთა თავისი შემოქმედების ძირითადი კონცეფცია: მშობლის მიერ შვილისათვის მსხვერპლშენიშვნის იდეის შთაგონება, თვითშენიშვნისათვის მზადყოფნა და „საღმრთო ძღვენის“ (პოეზიის) შენიშვნა პოეტის მიერ საზოგადოებისათვის; სემანტიკის (დრამატიზმის) და მეტრიკის (5/4/5) ურთიერთგაპირობებულობა განსაზღვრავს ილიას დრამატული პოემების პოეტიკას.

მსხვერპლშენიშვნისა და დრამის თეორიის უცხოელი და ქართველი მკვლევარები (რ. ჟირარი, პ. რასელი, გ. ლომიძე, ი. რატიანი, რ. ცანავა და სხვ.) აღნიშნავენ, ერთი მხრივ, სიკვდილ-სიცოცხლის შეუქცევადობას თავგანწირვის რიტუალის ფუნქციონირებისას და, მეორე მხრივ, ილიას როლს დრამის ჟანრის თეორიის განვითარებაში; თუმცა ილიას თეორიული ნააზრევი თვითშენიშვნის იდეის რეცეფციის თაობაზე მისსავე დრამებში დღემდე სათანადოდ არ გაანალიზებულა.

ილია ჭავჭავაძის პოეტიკის კვლევისას განსაკუთრებით საყურადღებოდ მივიჩნიეთ მისი თხზულებების შემოქმედებითი ისტორიის შესწავლა ნიკოლოზ ბარათაშვილის „ბედი ქართლისას“ ფონზე. კერძოდ, ილიას პოეზია 1858-1860 წლებში შთაგონებული და განპირობებულია რომანტიკოსი პოეტის პოემის სათაურითა და პერსონაჟებით (სოფიო, ირაკლი).

როგორც ცნობილია, ნიკოლოზ ბარათაშვილისა და ილიას პოეტიკური ძიებანი, ძირითადად, ერთიანია. ვიზარებთ თეიმურაზ დოიაშვილის თვალსაზრისს: „ილიას ლირიკა პრინციპული სიახლის მატარებელი იყო, ამიტომ მისი მოაზრება შეიძლება არა მოქმედი პოეტური კანონის ფარგლებში, არამედ ქართული კლასიკური პოეზიის ტრადიციებთან შეპირისპირებისას. პოეტის თანამედროვე მკითხველმა ვერ იგუა ინტელექტუალურ პრინციპზე დაფუძნებული ახალი სააზროვნო სისტემა, რომლის საფუძვლის დამდები ჩვენში ნიკოლოზ ბარათაშვილი იყო, მაგრამ მისი დამკვიდრებისათვის მთელი სიმძიმე, ცნობილი მიზეზების გამო, ილია ჭავჭავაძემ იტვირთა“ (დოიაშვილი 1999: 346).

ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეტური გზის მემკვიდრედ ილია ჭავჭავაძე პირველად აკაკი წერეთელმა მიიჩნია, როდესაც მას „ბარათაშვილის კვალში ჩამდგარი პოეტი“ უწოდა.

ბარათაშვილმა, როგორც ვიცით, ქართულ პოეტურ სიტყვას „სიბრძნის ერთი დარგის“ თვისება დაუბრუნა. იგი, ერთდროულად, არქაისტიც იყო და ნოვატორიც: მან რუსთველის ეპიკური პოემის სიბრძნე, აფორისტულობა ახალი, ევროპული ლირიკული პოეზიის ფორმატს შეუხამა და ახალ, რომანტიკულ პოემასთან ერთად, ლირიკულ შედეგებსაც მიანიჭა უფლება სიბრძნის გამონახვისა. ნიკოლოზ ბარათაშვილის მიერ სიბრძნედ გარდაქმნილი მისი თანამედროვე ცხოვრების სურათები ლირიკულ პოემასა და ფილოსოფიურ ლირიკაში ეზიარა უკვდავებას. დავით გურამიშვილის „ქართლის ჭირს“, ბარათაშვილის „ბედი ქართლისას“ და ილიას „აჩრდილს“ ერთი ტრილოგიის ნაწილებად მოიხსენიებენ ჩვენში, მაგრამ ამჯერად სხვა რამ გვინდა აღვნიშნოთ: ტრადიციულად, ეპიკისათვის დასაშვები და შესაძლებელი განზოგადების ძალა და სიღრმე იტვირთა ბარათაშვილის ლირიკამ. გალაკტიონამდე ნიკ. ბარათაშვილი იქცა ქართული პოეზიის „ახალ რუსთაველად“. სწორედ ეს შეიცნო ილიამ, როდესაც 1858 წელს ჭაბუკმა პოეტმა თავისი სულიერი ძმა აღმოაჩინა: ეკატერინე ჭავჭავაძე-დადიანისამ წასკითხად მისცა ნიკოლოზ ბარათაშვილის საკუთარი ხელით ნაწერი: „ბედი ქართლისა“ და „მერანი“. კოხტა აფხაზის მოგონების მეოხებით, დღეს ყველა ქართველმა იცის, რა გამაოგნებელი შთაბეჭდილება მოახდინა ამ თხზულებებმა სამშობლოსაგან შორს მყოფ ილიაზე: „თითქმის ერთი კვირა ყმანვილი ჰპოდავდა ბარათაშვილით“. ისიც წარმოუდგენელია, რომ ილიას მანამდე არ წაეკითხა ჟურნალ „ციცქარში“ დაბეჭდილი ბარათაშვილის 4 ლექსი (1852 წელს), და შემდეგ, ისევ „ციცქარში“, 1858 წელს გამოქვეყნებული პოეტის კიდევ ორი ლექსი. ცხადია, რომ დამწყებ პოეტზე ყველაზე მეტად იმოქმედა სწორედ პოემამ „ბედი ქართლისა“ და „მერანმა“.

ჩვენი აზრით, პოემის სათაური „ბედი ქართლისა“ განსაკუთრებული დრამატიზმით იხსნება თხზულების ბოლოს, ავტორის პოზიციის გამოკვეთისას, თანამედროვე ქართველი დედების შეფასებისას. სოფიოს სულისკვეთება ტრაგიკულად აღიქმება XIX ს. 30-იანი წლების ბოლოს, 32 წლის შეთქმულების მარცხის შემდეგ, როდესაც ნელ-ნელა იკარგება „შვილის“, „მამულის“, „ქართველობის“ ტრადიციული ცნებები.

„ბედი ქართლისას“ აღნიშნული თორმეტტაქტი („ჰოჲ, დედანო, მარად ნეტარნო... მითომ რას გვავენს უცხო ტომობა!“), პოემის ლირიკული ჩანართი, ეთანხმება ილიას პატრიოტული ლირიკის შედეგის „ქართვლის დედის“ სტრუქტურასა და სულისკვეთებას: „ქართვლის დედის“ ტექსტი, პირობითად, 3 ნაწილად იყოფა: I — 12 ტაქტი, II — 6 ტაქტი, III — 14 ტაქტი. პირველ ნაწილში წარმოდგენილია ქართველი დედისა და გმირის როლი წარსულში; მეორე ნაწილი პოეტის მოწოდებაა, ხოლო III — მთლიანად ქართვლის დედის „საღმრთო ვალის“ ნათელყოფა.

ბარათაშვილის მსგავსად, ილიაც ხშირად პოეტური მიმართვით იწყებს ლექსებს („სამშობლო მთებო! თქვენი შვილი განებებთ თავსა...“, „ერთს ბედს ქვეშა ვართ, ლაბავ, მე და შენ“, „ქართვლის დედაო! ძუძუ ქართლისა“). ბარათაშვილის პოეზიაში ტაქტების დასაწყისში შორისდებულებების სიჭარბეს

აკ. განერელია ს. დოდაშვილის გრამატიკული სისტემის დიდი ზეგავლენით ხსნის (განერელია 1978: 168). ს. დოდაშვილის აზრით, შორისდებული არის „სულის გრძობელობის ანუ მოძრაობის“ გამომხატველი „ნაწილი სიტყვისა“. ჩვენი აზრით კი, ბარათაშვილის პოეზიაში უფრო ჰიმნოგრაფების ენისა და მეტყველების ანარეკლი უნდა იყოს ეს შორისდებულები და პოეტური მიმართებები.

„ქართველის დედა“ ილიას პოეზიაში, ხთონური „დიდი დედის“ ანალოგიურად, სიცოცხლის მომნიჭებელიც არის და სიკვდილის უფალიც, როგორც ბერძნულ მითოლოგიასა და ლიტერატურაში ჰერას სახეში მოიაზრებოდა (ჯანაგა 2005: 96).

გმირი წმინდა მსხვერპლია, ხოლო „ქართველის დედა“ — ამ მსხვერპლის აღმზრდელი — ეს არის ჩვენი ერის უწმინდესი ტრადიცია და ვალი, რომელსაც უკვე დიდი ხანია მითის მნიშვნელობა მიენიჭა. სულიერი კავშირი კი ენასა და მითს შორის სწორედ მეტაფორით იქმნება. მეტაფორის სათავეს კი ხან ენაში, ხან კი მითოლოგიის ფანტაზიაში ეძიებენ, ამიტომაც აღიარებდნენ მეტაფორის შექმნის ორ გზას: ლოგიკურ-დისკურსულსა და ლინგვო-მითოლოგიურს (კასირერი 1990: 8). „ქართველის დედის“ მეტაფორის შექმნის შემთხვევაში ორივე გზა იგულისხმება: ლოგიკურ-სიტყვიერი, სემანტიკური შინაარსი „დედისა“ გაუტოლდა მის უძველეს, მითოლოგიურ, „დიდი დედის“ მნიშვნელობას, როგორც სიკვდილ-სიცოცხლის გამაერთიანებელს, გმირის მშობელს.

80-იან წლებში ილია, ქართულ თეატრზე საუბრისას, საგანგებოდ აღნიშნავდა: „გმირობა, რა სახისაც უნდა იყოს, სულის ღონეა და არა ხორცისა და ამიტომ გმირის სიყვარული მარტო სულითვე ღონიერს შეუძლიან. აქ ხორციელს თვალს ვერ გააჭრევიანებთ, სულიერი თვალი უნდა“ („ქართული თეატრი“, 1886). „პოეზიის მიხვედრა არის სულის საქმე“, — წერდა ილია, რომელიც „ქართლის დედის“ მეტაფორას უკავშირებდა სოფიოს, ქართველ დედებს და ამით ბარათაშვილის პოეტური სულის თანაზიარი ხდებოდა.

1858 წლის 15 დეკემბრით არის დათარიღებული ილიას ლექსი „ქართველის დედას“, ხოლო იმავე დღით ლექსი „ს...ს“ პირველი ვარიანტი: „ლექსი „ს...ს“ დაწერიდან მალე, 30 დეკემბერს, იმავე სათაურით დაწერა მან თითქმის ახალი ლექსი, რომელიც ილიას აკადემიურ გამოცემაში პოეტის მიერ დაწუნებულ ლექსებშია შეტანილი. ამ ლექსის („ს...ს“) ქარაგმის გახსნა და ადრესატის ძიება კარგა ხანია, საგონებელში აგდებს ილიას ლირიკის მკვლევართ: ზოგი მას პოეტის იმდროინდელი სატრფოს აღექსანდრა (საშა) ჩაიკოვსკაიასადმი (საშენსაკასადმი) მიძღვნილად მიიჩნევს, მაია ნინიძე კი ასე არ ფიქრობს, რასაც სავსებით სამართლიანად, დამაჯერებლად ასაბუთებს. მისი აზრით, ეს ლექსი „სამშობლოს“, „საქართველოს“ ეძღვნება და არა სატრფოს, ქარაგმითაც ამ ორი სიტყვიდან ერთ-ერთი უნდა იყოს დაქარაგმებული (ნინიძე 1997: 131).

მოგვიანებით მწერალმა ამ ლექსის ავტოგრაფი გადახაზა და მიანერა: „რიტორიკა“. ამგვარივე მიანერით: „რიტორიკა“ გადახაზულია 1858 წელს დაწერილი: „პავლოვსკის პარკისათვის“; ასევე უარყოფითი კონტექსტით მოიხსენიებს სიტყვა „რიტორიკას“ ილია 1864 წელს კირილე ლორთქიფანიძისადმი მიწერილ ბარათში პოემა „ქართველის დედის“ ადრეული რედაქციის შეფასებისას. „კაცია-ადამიანშიც?!“ ახსენებს ილია „რიტორიკას“ და თავის სადებიუტო კრიტიკულ წერილშიც, 1861 წლის „ცისკრის“ აპრილის ნომერში. ვფიქრობთ, 1858-1861 წლებში ილია ინტენსიურად ფიქრობს ქართველ მკითხველთან სალაპარაკო, სათქმელი მასალის არა მარტო შინაარსზე („რას ვეტყვი მე ჩემს ქვეყანას?“), არამედ — ფორმაზე. ამ ფორმის ძიებისას „ბედი ქართლისას“ სადა მეტყველება, სასაუბრო ინტონაცია, დიალოგურობა, გადაჭარბებული რიტორობისაგან სრულიად თავისუფალი, კრიტიკული, მიუკერძოებელი განსჯა. 1858 წლის შემდეგ, ნიკ. ბარათაშვილის „ბედი ქართლისას“ ტექსტის შთაგონებასა და ზემოქმედებას ილიას სულზე გვიდასტურებს „აჩრდილის“ ავტოგრაფი, რომელიც 1859 წლის 26 იანვრით არის დათარიღებული.

„აჩრდილის“ ცნობილი, საბოლოო, II ვარიანტის ავტოგრაფისაგან განსხვავებით, B ავტოგრაფს ახლავს „ძღვნა“ და ბოლოსიტყვა: „ქართველთადმი“, რომელიც *თავისებურად ეხმიანება „ბედი ქართლისას“ მიძღვნას: „კახთა მიმართ“*. ვერსიფიკაციული თანხვედრაც თვალსაჩინოა ორივე ტექსტისა: ძირითადი ტექსტი ორივე პოემისა 5/4/5-ით არის შესრულებული: მიძღვნა „აჩრდილში“ 5/4/5-ით, „ბედი ქართლისაში“ კი — 5/5/5-ით.

აქვე გვინდა შევნიშნოთ საზომის 5/4/5-ის თაობაზე: ილიას მიერ ბარათაშვილისათვის ამ ერთ-ერთი საყვარელი საზომის, დრამატული შინარსით დატვირთვის თაობაზე საგანგებოდ მიუთითებენ: აკ. განერელია, აკ. ხინთიბიძე, თ. დოიაშვილი. 5/4/5 — ე. წ. „ბესიკური“ სულ სხვა შინაარსის გადმოსაცემად იყო მომარჯვებული ბესარიონ გაბაშვილის ლირიკაში, ბარათაშვილმა კი მას სხვა დატვირთვა მიანიჭა, მაგრამ იქნებ ისიც ვიფიქროთ, რომ ეს საზომი ბესიკის პოეზიაშიც სასულიერო მწერლობიდან აღმოჩნდა: ე. წ. „აბუკურასა“ და „ნინოს საგალობლის“ სტრიქონების მეშვეობით:

„და აბუკურა / ახალნერგი / საბანმიდისა“.

ან: „რომელსა შინა / მგალობელნი / განმადლიერენ“.

ან იქნებ: ბარათაშვილმა, ქართული ჰიმნოგრაფიისა და სასულიერო მწერლობის საუკეთესო მცოდნემ, თვითონ მიაგნო ამ საზომს ბესიკისაგან დამოუკიდებლად?

„აჩრდილის“ B ავტოგრაფში რამდენიმეგზის მეორდება სტრიქონები, რომელიც „ბედი ქართლისას“ ცნობილი ტაეპის „ნარვიდენ წელნი მოსვენებისა“ პერიფრაზი უნდა იყოს:

„ნუ შიშობ, ველო! შენს მშვენიერ ხალხს

ნარუვლენ წელი ძილის ჟამისა“.
(თ. XXX)

„ნარვლენ ეს წელნი ძილის ჟამისა“.
(თ. XXXI)

ბარათაშვილის „წელნი მოსვენებისა“ და ილიას „წელნი ძილის ჟამისა“ იდენტური ცნებებია, რაც ქართველ ერს, სამწუხაროდ, დროდადრო, ხანგრძლივად ეუფლება ხოლმე.

განსაკუთრებით საყურადღებოა „აჩრდილის“ ამ ავტოგრაფის XXVI და XXVIII თავები, რომლებიც თამარ მეფეს ეძღვნება (როგორც ცნობილია, „აჩრდილის“ საბოლოო ვარიანტში ეს თავები და თამარ მეფე აღარ მოიხსენიება). „დიდი თამარი“ „აჩრდილის“ ამ ტექსტში „ქართველის დედად“ იგულისხმება:

„გარნა თამარის ძლიერ სახელმა
განჰფანტა მტვერი საუკუნების...“

ქართველი დედის სახესთან ერთად, „აჩრდილის“ ამ ავტოგრაფის ნათესაობას „ბედი ქართლისას“ ტექსტთან ცხადყოფს ის ფაქტიც, რომ 1859 წელს ჟურნალ „ცისკარში“ (№ 10) გამოქვეყნდა პოემის მხოლოდ VI თავი („ჩვენო არაგვო...“), სათაურით „არაგვი“ (საკუთარი პოემიდან „აჩრდილი“). ილიას სტრიქონები:

„რას ვეძებდი მე?.. ჩემ ქვეყნის წარსულს,
შენ წინ დაღუპულ ჩემ ძველსა მამულს...“

ირაკლისა და სოლომონის დროინდელი არაგვისპირის აღდგენის ცდაა. საქართველოს, როგორც სატრფოს, ისე შეჰყურებს აჩრდილი B ავტოგრაფის მიხედვით (თ. VII):

სულ საქართველო მოჩანდა შორსა...
და ის მოხუცი, როგორც სატრფოსა,
თვალითა სჭამდა, თრთოლით უმზერდა
და უფრო, უფრო გული უძგერდა...

ეს ტრფალი, როგორც მ. ნინიძეც მიუთითებს, სამშობლოს ეკუთვნის, ხოლო ლექსში „ს...ს“, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, კონკრეტულ ქათველ ქალს, — სოფიო ლეონიძეს ეძღვნება.

სოფიო, მეტაფორულად, ქართველის დედაა, მისი კონკრეტული სახე. სხვა საქმეა, რომ ეს მეტაფორა შემდგომ, XIX ს. II ნახევარსა და XX ს-ში ქართველმა ერმა ერთგვარ სიმბოლოდ აქცია, მას საკუთარი ეროვნული თვითშეგნების გამოხატვის ფუნქცია მიანიჭა.

ქართველთა დიდი დედის – თამარის – დროინდელი ისტორიული სურათი ცოცხლდება ილიას დრამატულ პოემაში „ქართველის დედა“, რომლის I ვარიანტს „დედა და შვილი“ უწოდა პოეტმა. „ქართველის დედის“ საბოლოო ვარიანტში (1871) შეცვლილია ამ დრამის ეპიგრაფიცი: „სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი“ ნაცვლად, არის: „გაგვიძეხ, ბერო მინდიავ...“ ალბათ, იმიტომ, რომ ხალხის ხმა, ჯარის სიმღერით პოემაში გამოხატული, განსაკუთრებით მოსწონდა ილიას. ავტორს სურდა, ხალხის ხმა გაეძლიერებინა და მკაცრი და სასტიკი ბედისწერისათვის სიკვდილის არად ჩამგდები ხალხი დაეპირისპირებინა. არა მხოლოდ ზოგადად იდეალთა ფასეული და საოცნებო ავტორისათვის, არამედ, კონკრეტულად, ამ იდეალის განმანათლებელი ქართველი.

ილიას დრამატული პოემა „ქართველის დედა“ კლასიციზტური დრამატურგიის პრინციპებს ეყრდნობა და მისი გმირებიც: დედა და კიაზო სახე-იდეები არიან, მსჯელობა-შეფასებაზე დამყარებულნი. ამჟამად ჩვენ გვსურს ყურადღება გავამახვილოთ მსხვერპლშენიერვის ობიექტის თავისებურებაზე, ერთი მხრივ, პოემა „ქართველის დედისა“ და, მეორე მხრივ, „აჩრდილის“ ავტოგრაფის „ძღვნის“ მიხედვით. თუ პოემის გმირი დედის მიერ შვილის მსხვერპლად შენიერვის მოტივაცია ემთხვევა კიაზოს მიერ თვითშენიერვის მოტივაციას – პატრიოტიზმს, მამულის დაცვას, მომავლის გადარჩენას, „აჩრდილში“ პოეტი შესწირავს მკითხველს თავის თხზულებას. პოეტურ სიტყვას, რომელსაც ავტორი თავის „პირმშოს“, „ძეს“ უწოდებს. „აჩრდილი“ მართლაც პირმშო, პირველი პოემაა პოეტისა: პირველი ეპიკური თხზულება, რომელიც, ჩვენი აზრით, „ბედი ქართლისას“ სულიერი განწყობილების გაგრძელებაა. „აჩრდილის“ B ავტოგრაფში ვკითხულობთ:

ძღვნა
მიიღეთ, ჩემო მეგობრებო, პირმშო ძე ჩემი
ახლად შობილი, ნუგეშის და იმედით მომცემი!..
იგი მოგიტხრობთ ჩემსა ტანჯვას და ჩემსა ფიქრსა,
რა მამის ცრემლი ზედ ატყვია ლოყებზედ **შვილსა**.

უჭკველია, რომ „მამა“ პოეტია, ხოლო — „შვილი“ — თხზულება. თოთხმეტმერცხედის 5/4/5 მისადაგება დრამატული შინაარსისათვის ილიამ პირველად „აჩრდილის“ „ძღვნაში“ 1859 წელს სცადა, ხოლო შემდეგ ამ მეტრით დაწერა პოემა „ქართველის დედა“, სადაც ეს საზომი არის „შინაგანად მოტივირებული და მასალის სპეციფიკით განპირობებული“ (დოიაშვილი 1999: 354). ამავე საზომით არის

შესრულებული 1860 წელს ილიას დაუმთავრებელი პოემა, რომელსაც, პირობითად [***„ირაკლი“] ვქვია, შესაძლოა, მას „მამა და შვილი“ ვუწოდოთ, რადგან ფრაგმენტში მხოლოდ ეს ორი პერსონაჟი მონაწილეობს. საგულისხმოა რომ *მამა*, ქართველის დედის მსგავსად, ორგვარ სიყვარულს შორის *ქიებს* არჩევანს:

„სუ! ველარ შევქელ ორ სიყვარულთ ერთად ტარება:
ერთი ღვთისადმი და მეორე თვით ჩემ ძისადმი“.

უკვდავებას ირაკლი იმ წიგნში ეძებს, „რომლისაც ასო ვარსკვლავებია“. ვარსკვლავთა, მთიებთა შორის საკუთარი ადგილის ძიება რომანტიკოსთა იდეალებისაკენ გვიბიძგებს. საფიქრებელია, რომ ბედისწერისა და განგების ურთიერთდაპირისპირების პრობლემამ უბიძგა ილიას 1860 წელს, ეთარგმნა ბაირონის „კაენისა“ და „მანფრედის“ ნაწყვეტები, 1859-60 წლებში კი — ლერმონტოვის „მწირი“ და სხვა რომანტიკული ლექსები. რომანტიკულ და ანტიკლასიციზტურ დრამაში, ანტიკური ტრაგედიების მსგავსად, აქტუალურია მამებისა და შვილების დამოკიდებულება, იდეალებისადმი ერთგულება. ილიას 1859-1860 წლების შემოქმედებაში ერთმანეთს გაუთანაბრდა ერის სულიერი თვალის ასახვლად პოეტის მიერ საკუთარი ქმნილების მსხვერპლად შეწირვის აუცილებლობა და დედის მიერ შვილის მამულისათვის მსხვერპლშეწირვის გარდაუვალობა: „სიტყვისა“ და „ძის“ გათანაბრება „აჩრდილის“ ავტოგრაფსა და დრამატულ პოემებში მკითხველის სულის განწყობილების გამოწვევას ემსახურება.

ილიას ნაკლებად ცნობილი წერილი „(კარგად ნაკითხვა ნასაკითხისა)“ გვიჩვენებს, რომ მწერალი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ტექსტის მსმენელამდე მიტანის ხელოვნებას: „ხმა-შეწყობილად გამოთქმა სიტყვისა, თუ მთლად მუსიკა არ არის, მისი ერთი დარგია მაინც, რადგან მის კანონს ცოტად თუ ბევრად ექვემდებარება“. საღმრთო წერილის ეკლესიაში კითხვის ხელოვნებაზეა ყურადღება გამახვილებული. ილიამ ნაკითხვის ხელოვნება თავის დრამატულ პოემაშიც „ქართველის დედა“ გამოიკვეთა, როდესაც იგი „სამ ხმას“ დაუქვემდებარა: დედის, შვილისა და ჯარის ხმებს. „ირაკლი“ კი მამისა და შვილის ხმებს ეყრდნობა მხოლოდ, იგი დაუსრულებელი პოემაა, თარგმანსა და ორიგინალურ თხზულებას შორის ზღვარგადაულახავი. „ირაკლის“ ტექსტი ერთგვარი საფეხურია პოემა „ქართველის დედის“ საბოლოო ვარიანტისათვის.

როგორც ცნობილია, ხელოვნების ქმნილება ჩართულია აღმქმელი სუბიექტის ცნობიერებაში. ამავე დროს, ის მონაწილეობს ისტორიის ობიექტურ მსვლელობაშიც. მხატვრული თხზულება უკუკავშირშია თავის ადრესატთან და ამ ფაქტს, ჩანს, უკავშირდება მისი გამძლეობა დროში და ამა თუ იმ ეპოქისათვის (აგრეთვე – ერთი და იმავე ეპოქის ადამიანებისათვის) განსხვავებული ინფორმაციის მიწოდება.

ჩვენთვის, XXI საუკუნის მკითხველისათვის პოემა „ქართველის დედის“ დასასრული მსხვერპლშეწირვის, თვითშეწირვის დაუსრულებელ მოლოდინად ქცეულა, რომელიც ჩვენი ერის მარადიული არსებობის აუცილებლობას განაპირობებს.

დამონშებანი:

დოიაშვილი 1999: დოიაშვილი თ. *ილიას ლექსთწყობა*. „ლიტერატურული ძიებანი“. XX, თბ.: 1999.

განერელია 1978: განერელია აკ. *რჩეული ნაწერები*. ტ. II, თბ.: „მერანი“, 1978.

ცანავა 2005: ცანავა რ. *მიტორიტუალური მოდელები, სიმბოლოები ანტიკურ მწერლობაში და ქართულ ლიტერატურულ-ეთნოლოგიური პარალებლები*. თბ.: „ლოგოსი“, 2005.

Кассирер 1990: Кассирер Э. *Сила метафоры*. В кн.: Теория метафоры. М.: "Прогресс", 1990.

ნინიძე 1997: ნინიძე მ. *მადლის წყარო*. თბ.: 1997.

ილიას ბედისწერა

ოცდაოთხი წლის ილია ჭავჭავაძე 1861 წლის ოქტომბერში წერს უსათაურო ლექს-შედეგს „ჩემო კალამო, ჩემო კარგო, რად გვინდა ტაში“ (დაიბეჭდა 1863 წელს, „საქართველოს მოამბის“ 1-ში), რომელშიც თემატიზებულია მისი დამოკიდებულება იმ ფაქტთან, რომ მშობელი ხალხის ერთ ნაწილს იგი სამშობლოს მოძულედ შეურაცხავს:

„ჩემზედ ამბობენ: ის სიავეს ქართველისას ამბობს,
ჩვენს ცუდს არ მალავს, ეგ ხომ ცხადი სიძულვილია!“
(ჭავჭავაძე 1951: 75).

რამ გამოიწვია ასეთი რისხვა ახალგაზრდა პოეტის მიმართ? ჯერ ხომ არც „კაცია-ადამიანი?!“-ა დაწერილი, არც „ბედნიერი ერი“, არც „რა ვაკეთეთ, რას ვშვრებოდით“, რომლებშიც მშობელი ხალხის ნაკლოვანებათა კრიტიკამ მწვერვალს მიაღწია. ჯერჯერობით (ამ ლექსის დაწერის დროისთვის) ილიას ხელიდან გამოსულ იმ მრავალ „აღმამფოთებელ“ ტექსტთაგან, რომელთაც შეძრეს ქართველობის გული და გონება, საზოგადოებისთვის მხოლოდ კრიტიკული სტატია „ორიოდე სიტყვა თავად რევან შალვას ძის ერისთვის კახლოვის-მიერ „შეშლილი“-ს თარგმნაზედა“ არის ცნობილი; იგი „ჩემო კალამოს...“ დაწერამდე რამდენიმე თვით ადრე გამოქვეყნდა.

„ორიოდე სიტყვაში“ უკვე მკაფიოდ იგრძნობა, რომ მისი ავტორი არამარტო ქართული ანბანის, არამედ ცხოვრების მოდერნიზაციის მოსურნეა, მოდერნის მომხრეა, რაც ყველგან და ყოველთვის წინააღმდეგობას აწყდება კონსერვატორთა მხრიდან.

ციტატა „ორიოდე სიტყვიდან“:

„რაც მამა-პაპას უქნია, ის ჩვენ უნდა ვქნათო, — ეგ ჩინეთის ფილოსოფია არის; თუ მაგას მივყევით, ჩვენც ჩინებსავით შევსდგებით ერთ ალაგზედ და წინ ფეხს ველარ წავსდგამთ“ (ჭავჭავაძე 1953: 12).

სამი წლის შემდეგ „კაცია-ადამიანშიც“ ამასვე იმეორებს:

„მარტო ქვეყანაა, მკითხველო, დაურღვეველი, და ერთი ლამაზი, გონიერი ქართველის ანდაზა: „ის ურჩევნია მამულსა, რომ შვილი სჯობდეს მამასა“, თორემ „ნუ დააგდებ ძველსა გზასაო“ — ეს ჩინეთიდან შემოგვეპარა და რასაც ჩინეთის ფერი ადევს, ის, რასაკვირველია, დაირღვევა...“ (ჭავჭავაძე 1950: 220).

სიტყვა „მოდერნს“ ილია ჭავჭავაძე არ ხმარობს. გიორგი კანკავას დაკვირვებით, იმჟამად ქართულ ენაში მოდერნის შესატყვისი გამოთქმა ყოფილა „გამოცვლილი დრო“; მას იყენებენ „ძველებიც“ და „ახლებიც“, ოღონდ მათი დამოკიდებულება ამ მოვლენის მიმართ, ბუნებრივია, ერთმანეთისგან განსხვავებულია (გიორგი კანკავას სიტყვით, „უთუოა, რომ „ძველებმა“ სათანადოდ, მთელი სიღრმით ვერ შეაფასეს „გამოცვლილი დროის“ რაობა და მნიშვნელობა ქართველობის არსებობის თუ წარმატების საქმეში“. — კანკავა 2001: 30). მკვლევარის შეტყობით, „გამოცვლილი დროის“ ცნება მთავარია ილიას სააზროვნო სისტემაში“ (იქვე).

ყველაზე აღმამფოთებელი ილიას ოპონენტთათვის ალბათ დევიზის — „რაც მამა-პაპას უქნია, ის ჩვენ უნდა ვქნათ“ — „ჩინეთის ფილოსოფიად“ (ანუ უმართებულო მონოდებად) გამოცხადება უნდა ყოფილიყო, თუმცა ამაზე ისინი თავიანთ საპასუხო წერილებში სიტყვას არ ძრავენ, დუმილით უვლიან მას გვერდს.

(მხოლოდ ერთგან, ბარბარე ჯორჯაძის პასუხში, იგრძნობა ფარული დაპირისპირება ამ თვალსაზრისთან. მხედველობაში გვაქვს ეს ადგილი ილიას ოპონენტის სტატიის პირველივე წინადადებიდან: „...ჩვენ მოვმდინარეობთ მამაპაპათ ჩვეულებაზედ და უმაღლეს პოეზიას, გინა ფილასოფიას ვპოვებთ უმეტესად საღმრთო ნიგნებში...“. — ჯორჯაძე 1988: 127. ხაზგასმა ჩვენია. — ლ. ბ.).

ამ პრინციპულ საკითხზე ჭაბუკ პოეტთან მოპაექრეთა დუმილის მიზეზი შეიძლება ის იყოს, რომ „ორიოდე სიტყვის“ ბოლოს ილია ჭავჭავაძე მკაფიოდ აცხადებს: „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება, თუ ამათაც არ უპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავსცემთ შთამომავლობას?“ (ჭავჭავაძე 1953: 26-27).

ოპონენტებს შეეძლოთ ეკითხათ, თუკი მამა-პაპის გზა დავაგდეთ, მამა-პაპათაგან დატოვებულ საუნჯეს როგორღა ვუპატრონოთ? რაზედაც ილიას მოუწევდა განემარტა მათთვის შინაგანი წინააღმდეგობის, ვითარცა მამოძრავებლის, მნიშვნელობა პროგრესისათვის საზოგადოდ, ხოლო, ამ შემთხვევაში წინაპართაგან დატოვებული საუნჯის სათანადოდ, დროის შესაფერისად მოსაველეად და საპატრონებლად.

ყველაზე საგულისხმო ლექსში „ჩემო კალამო...“ მშობელი ხალხისა და მშობელი ქვეყნისადმი ილიას ამბივალენტური დამოკიდებულებაა. იგი არ უარყოფს, რომ მას რაღაც სძულს მის თანამედროვე სამშობლოში, მაგრამ იქვე დასძენს, კარგი გული მაშინვე გრძნობს „ამ სიძულვილში რაოდენიც სიყვარულიაო“ (ჭავჭავაძე 1951: 75). ხოლო რა სძულს და რა უყვარს მას სამშობლოში, მკაფიოდ გამოთქვა პოეტმა ამ ლექსის ავტოგრაფის მინაწერში:

„ეხლანდელი ქართველი რომ ძალიანა მძულს, ამით ვამტკიცებ, რომ საქართველო ძალიან მიყვარს“ (ჭავჭავაძე 1951: 455).

საერთოდ, ილიას უყვარს და ეხერხება ამბივალენტური, წინააღმდეგობრივი განცდების გადმოცემა, რომლებიც ანტონიმებით გამოიხატებიან და პარადოქსის ფორმა აქვთ (გავიხსენოთ „გულში რალაც მზიანი ჩრდილი იყო“ — „გლახის ნაამბობიდან“ [ჭავჭავაძე 1950: 80], შდრ. „...და იმის მზიან ჩრდილებში...“ — „ბაზალეთის ტბიდან“ [ჭავჭავაძე 1951: 104]; ან კიდევ: „მაგრამ თუ ნალველს მოჰბერს დაჩაგრულს, უკუ-ჰყრის კიდევ, ვით ღრუბელს ქარი“ — „კაკო ყაჩაღიდან“ [ჭავჭავაძე 1951: 159]).

„ჩემო კალამოში“ თემატიზებული ეს სიძულვილ-სიყვარული გასდევს ბოლომდე ილია ჭავჭავაძის ცხოვრებასაც და შემოქმედებასაც — ეს მისი ბედისწერაა. ამის გამო ამ ლექსის მნიშვნელობა განსაკუთრებულია როგორც ილია ჭავჭავაძის შემოქმედების, ისე მთელი ქართული პოეზიისთვისაც.

მოდერნის ეპოქის („გამოცვლილი დროის“) უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელია **მოძრაობა**, ის თვისება, რითაც მოდერნი თვალსაჩინოდ განსხვავდება უძრავობისკენ, სტაგნაციისკენ მიდრეკილი პრემოდერნისაგან. „ორიოდე სიტყვაში“ ვკითხულობთ:

„ბაირონის გმირები კაზლოვის ბერისავით არ კნავიან და ჩივიან, რათა ნუგეში სცეს ვინმე, (...) ისინი არ შეეკედლებიან მონასტრის კედლებსა მოსასვენებლად, იმათ სულ **მოძრაობა** უნდათ“ (ჭავჭავაძე 1953: 10. ხაზგასმა ჩვენია. — ლ. ბ.), ხოლო იმავე ხანებში დაწერილ, თუმცა მოგვიანებით გამოქვეყნებულ, „მგზავრის წერილებში“ იგი ამ აზრს, ანუ მოძრაობის მნიშვნელობას, ასე განმარტავს ბუნების მოვლენათა სიმბოლიკის მოშველიებით:

„დიდებულია [მყინვარი], მყუდრო და მშვიდობიანი, მაგრამ (...) არ მალეღვებს, მაციებს და არ მათობს. (...) ქვეყნის ყაყანი, ქვეყნის ქარიშხალი, ქროლვა, ქვეყნის ავ-კარგი მის მალალს შუბლზედ ერთ ძარღვსაც არ აატოკებს. (...) განზედ გამდგარა, მიუკარებელია. (...) მყინვარი დიდ გეტეს მაგონებს და თერგი კი მრისხანე და შეუპოვარს ბაირონსა. ნეტავი შენ, თერგო! იმითი ხარ კარგი, რომ მოუსვენარი ხარ. აბა პატარა ხანს დადევ, თუ მყრალ გუბედ არ გარდაიქცე და ეგ შენი საშიშარი ხმაურობა ბაყაყების ყიყინზედ არ შეგეცვალოს. მოძრაობა და მარტო მოძრაობა არის, ჩემო თერგო, ქვეყნის ღონისა და სიცოცხლის მიმცემი...“ (ჭავჭავაძე 1950: 20-21).

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ „მამების“ ბრძოლა ილიას წინააღმდეგ, არსებითად, მოდერნის წინააღმდეგ ბრძოლაა.

ოპონენტებისთვის აშკარა იყო მეორე მხარეც ილიას მსოფლმხედველობისა — მისი ლიბერალიზმი („ის ლიბერალი, ბურთივით მრგვალი...“, დაწერს მის შესახებ მოგვიანებით გრიგოლ ორბელიანი. — ორბელიანი 1959: 151), რის გამოც ილია მიუღებელი იყო არა მარტო კონსერვატორი „მამების“, არამედ სოციალ-დემოკრატი „შვილებისთვისაც“.

იმავე „მგზავრის წერილებში“ ვკითხულობთ:

„სიტყვამ „რევოლუცია“ არ შეგაშინოს, მკითხველო! რევოლუცია იმისთვის არის გაჩენილი, რომ მშვიდობიანობა მოაქვს. ღვინო ჯერ უნდა ადუღდეს, აირიოს-დაირიოს და მერე დაწმენდება ხოლმე. ესეა ყველაფერი ამ ქვეყანაზედ“ (ჭავჭავაძე 1950: 11).

მაგრამ სოციალ-დემოკრატებმა კარგად იცოდნენ, რომ ეს ის რევოლუცია არ იყო, რასაც ისინი ესწრაფოდნენ. ილიას ლიბერალიზმი, ყოვლად მიუღებელი რამ იმდროინდელ სოციალ-დემოკრატთათვის, მკაფიოდ ჩანს მის ამ სიტყვებში:

„...კერძო საკუთრება ჯერ კიდევ ქვაკუთხედად უდევს არამცთუ მთელს სახელმწიფოს და საზოგადოებურ წყობას რუსეთისას, არამედ მთელს ცხოვრებას დანინაურებულ ქვეყნებისას მთელ დედამიწის ზურგზე. (...) კერძო საკუთრება, სამართლიანად თუ უსამართლოდ, ჩვენდა საბედნიეროდ თუ საუბედუროდ, ჯერ კიდევ დიდ ხანს იქნება დიდს პატივში და მის სარბიელზე ძალმომრეობა, ერთმანეთზე მისევა, ვინც გინდ იყოს, იფადა არ დაუჯდება“ (ჭავჭავაძე 1957: 279-280).

ისტორიამ სავსებით დაადასტურა ილია ჭავჭავაძის ამ თვალსაზრისის მართებულობა. ამ სტრიქონების დაწერიდან თითქმის ასი წლის შემდეგ ჩვენ თვალწინ კრახით დამთავრდა კერძო საკუთრების წინააღმდეგ მიმართული გრანდიოზული ექსპერიმენტი, იდეოლოგიურად, პოლიტიკურად და ეკონომიკურად მაქსიმალურად უზრუნველყოფილი საბჭოთა კავშირსა და „სოციალისტური ბანაკის“ სხვა ქვეყნებში.

* * *

ბერნში გუვერნიორად მუშაობისას ახალგაზრდა ჰეგელს შვეიცარიის ალპებში უმოგზაურია და თავისი შთაბეჭდილებები დღიურში ჩაუწერია. ამ ჩანაწერებზე დაყრდნობით არსენი გულიგა წერს: „მუდმივი თოვლით დაფარულმა გოლიათმა მთებმა ჰეგელი გულგრილი დატოვა... ფილოსოფოსს, რომლის აზრებიც მთლიანად დაეპყრო საუკუნის მჩქეფარე პოლიტიკურ და სულიერ ცხოვრებას, ალპების ლანდშაფტის უძრავი დიდებულება არ იტაცებს, ის არც სინყნარეს ეძებს და არც მოსვენებას, და მთელი გულით ხარობს, როცა ბუნებაში ისეთ რალაცას აღმოაჩენს, რაც მისი აზრების დაუცხრომელ მდინარებას შეესატყვისება. ასე გაიხარა მან რაიხენბახის ჩანჩქერის ხილვისას. აქ ყოველივე მოძრაობს, და, თუმცა გვეჩვენება, თითქოს ჩვენ თვალწინ სულ ერთი და იგივე სურათია, სინამდვილეში იგი განუწყვეტლივ იცვლება“ (გულიგა 1970: 26).

ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილებშიც“ ბუნების მოვლენებისადმი ასეთივე დამოკიდებულებაა გამჟღავნებული — ყველას კარგად გვახსოვს ქრესტომათიული „მყინვარისა და თერგის დაპირისპირება“ (ზემოთ ნაწილობრივ ციტირებული).

26 წლის ჰეგელისა და 24 წლის ილია ჭავჭავაძის მსგავსმა სულიერმა განწყობამ, ბუნების მოვლენებისადმი მათ მსგავს დამოკიდებულებაშიც იჩინა თავი. ორივე ერთნაირად „კითხულობს“

ლანდშაფტს, ორივე სიმბოლოების ერთი და იმავე ლექსიკონით სარგებლობს, ორივე ბოზოქარი ცხოვრებისთვის არის დაბადებული...

დამონმებანი:

გულიგა 1970: Гулыга А. Гегель. М., 1970.

კანკავა 2001: კანკავა გ. ილიას ეროვნული ცნობიერების თავისებურების გამო. ჟურნ. „საგურამო“, 2001, 1.

ორბელიანი 1959: ორბელიანი გ., თხზულებათა სრული კრებული. თბ., 1959.

ჭავჭავაძე 1951: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 1. თბ., 1951.

ჭავჭავაძე 1950: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 2. თბ., 1950.

ჭავჭავაძე 1953: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 3. თბ., 1953.

ჭავჭავაძე 1957: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 9. თბ., 1957.

ჯორჯაძე 1988: ჯორჯაძე ბ. რჩეული თხზულებანი. თბ., 1988.

ილია ჭავჭავაძისა და გოთჰოლდ ევრაიმ ლესინგის ესთეტიკური ნააზრევის ტიპოლოგიისათვის

როდესაც ორი სხვადასხვა ქვეყნის შემოქმედის ესთეტიკური ნააზრევის ტიპოლოგიურობაზე ვსაუბრობთ, პირველ რიგში ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმ სოციალურ-პოლიტიკურ და კულტურულ გარემოზე, რომელშიც მათ უხდებოდათ მოღვაწეობა, რადგან გარემო პირობების მსგავსება პრობლემათა და აზროვნების მსგავსებასაც იწვევს და შემდეგ – იმ კომუნიკაციებზე, რომლებიც ამ ქვეყნებსა და პიროვნებებს შორის არსებობს, თუ, რასაკვირველია, ასეთსაც აქვს ადგილი. ის, რომ გერმანია იმთავითვე საქმის კურსში იყო, თუ რა პროცესები მიმდინარეობდა საქართველოში, ამას მოწმობს ის ოთხი წიგნი, რომელიც მე-18 საუკუნეში საქართველოს შესახებ გერმანიაში გამოიცა. აქედან ორი ჩვენ მოვიპოვეთ გერმანიის ბიბლიოთეკებში. ესენია: „Geschichte des Unruhen in Persen und Georgien“ (სპარსელებსა და საქართველოს შორის შფოთის ისტორია), რომელიც 1755 წელს ფრანკფურტში გამოიცა და „Kurze Geschichte des Prinzen Heraklius und des gegenwärtigen Zustandes von Georgien“ (პრინც ერეკლესა და თანამედროვე საქართველოს ვითარების მოკლე ისტორია), გამოცემული ლაიპციგში 1793 წელს და კიდევ: თავად ლესინგის ცნობილი დრამა „მინა ფონ ბარნჰელმი“, სადაც მეტად საინტერესო მინიშნებებია საქართველოზე. კერძოდ, პიესის მთავარი მოქმედი გმირის, მაიორ ტელჰაიმის მსახურ იუსტს ვახმისტრი ვერნერი ეკითხება: „Hast du von Prinzen Heraklius gehört?“ (გსმენია რამე პრინც ერეკლეზე?), ხოლო იუსტის პასუხზე – არაფერიო, მეტად მნიშვნელოვანია ვახმისტრის რეპლიკა: „etnsch, ich glaube, du liesest ebensowenig die Zeitungen als die Bibel“ (აღამიანო, ვფიქრობ, ისევე იშვიათად კითხულობ გაზეთებს, როგორც ბიბლიას) (ლესინგი 1954: 52). აქედან ჩანს, რომ ლესინგისდროინდელ გერმანულ პრესაში ხშირად იბეჭდებოდა ცნობები საქართველოს შესახებ. ამას ადასტურებს ვერნერისავე მომდევნო მსჯელობა. იგი მეფე ერეკლეს მოიხსენიებს, როგორც „გროჰენ ელდენ“-ს – დიდ გმირს, რომელმაც „დაიმორჩილა სპარსელები“ („den Persen weggenommen“) და „ამ დღეებში ოტომანთა პორტას კარიბჭესაც შელენავს („nächsten Tage die ottomanische Pforte einsprengen wird“). მას გადაუწყვეტია აღმოსავლეთში წასვლა, „მისი მეფური უდიდებულესობის“ (Seiner Königlichen Hoheit) (ლესინგი 1954: 52) არმიაში ჩარიცხვა და ოტომანთა წინააღმდეგ ბრძოლა. ვერნერის მთელი ამ მსჯელობიდან ნათლად იკვეთება დასავლეთში შექმნილი სწორი აზრი ქართველთა განმათავისუფლებელ ბრძოლებზე აღმოსავლეთის ძლიერი დამპყრობლური ქვეყნების წინააღმდეგ. ამ აზრს ახშიანებს სწორედ ლესინგი და ეს არის ამ შემთხვევაში ჩვენთვის უმთავრესი.

რაც შეეხება ილია ჭავჭავაძეს, იგი ზედმიწევნით კარგად იცნობდა ძველი და თავისი თანამედროვე ევროპული ლიტერატურის, ფილოსოფიის, ეკონომიკის, სოციოლოგიის და სხვა სფეროს მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი წარმომადგენლების ნაღვანს, მაგრამ ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ მისი განსაკუთრებული ინტერესის საგანს გერმანული კლასიკური ლიტერატურა წარმოადგენდა, რასაც თავისი ობიექტური მიზეზები ჰქონდა. კერძოდ, მე-19 საუკუნეში გერმანიის კლასიკური ფილოსოფია და ლიტერატურა მთელი ევროპისა და რუსეთის მოწინავე მოაზროვნეთა ყურადღების ცენტრში იყო მოქცეული და განსაზღვრავდა კიდევ ახალ მიმართულებებს. ბუნებრივია, ეს პროცესი შეუმჩნეველი არ დარჩებოდა პეტერბურგში განათლებამიღებული ილიასათვის, მაგრამ ამ ინტერესს ბუნებრივად და შესაძლებლად, ქვეცნობიერადაც განსაზღვრავდა უცხოელ დამპყრობთა მუდმივი შემოსევებითა და რუსეთის იმპერიის ძლიერი წნეხის ქვეშ მოქცეული საქართველოსა და ოცდაათწლიანი ომებით გაპარტახებული გერმანიის პოლიტიკურ-ეკონომიკური და კულტურული დაკნინებით ნასაზრდოები ზნეობრივი სიმდაბლე, რამაც ამ ერების შინაგანი დაშლა-დაქუცმაცება გამოიწვია. სწორედ ანალოგიური ისტორიული კონტექსტით გამონეული საზოგადოებრივი ცხოვრების იმ ტიპოლოგიური შესაბამისობით უნდა აიხსნას ჰოლდერლინისა და ილია ჭავჭავაძის მიერ საკუთარი ქვეყნების მდგომარეობის შეფასების მსგავსება. ჰოლდერლინის ჰიპოთეზის სწორი ბელარმინს: „მნარე სიტყვაა, მაგრამ მაინც უნდა ვთქვა, რადგან ჭეშმარიტებაა: მე ვერ წარმომიდგენია სხვა ხალხი, რომელიც უფრო დაფლეთილი (zerflüner) იყოს, ვიდრე გერმანელებია. ხელოსანს ხედავ აქ, მაგრამ არა ადამიანებს, მოაზროვნეებს, მაგრამ არა ადამიანებს, მოძღვრებს, მაგრამ არა ადამიანებს, ბატონებს და მსახურებს, ახალგაზრდებს და მოხუცებს, მაგრამ არა ადამიანებს. განა ეს არ ჰგავს ბრძოლის ველს, სადაც სხეულის ყველა ნაკვთი ნაკუნებად ერთმანეთზე ჰყრია, მაშინ, როცა მაცოცხლებელი სისხლი მინაში ჟონავს“ (ჰოლდერლინი 1966: 635). აკი ილიაც მოთქვამდა, რომ საქართველოში „არიან თავადნი, აზნაურნი, მღვდელნი, ვაჭარნი, გლეხნი, ჩინიანნი და უჩინონი – ყველანი არიან და ქართველი კი არსად არის... ვაი იმ ხალხს, რომელსაც საერთო ძარღვი გაუწყდა, ვაი იმ ქვეყანას, საცა საერთო ძარღვი სისხლი გაშრა...“ (ჭავჭავაძე 1991: 163, 165). ასეთ ვითარებაში ილიას შეხედულებებზე არ შეიძლება ღრმა კვალი არ დაეჩინა გერმანულ ლიტერატურას, რომლის ერთ-ერთი უმთავრესი საზრუნევი სწორედ ეროვნული მთლიანობა იყო. ამიტომაც აქტიურად იყენებდა იგი გერმანული კორიფეების ნააზრევს და მხატვრული პრაქტიკის გამოცდილებებს. მათ შორის კი, უწინარეს ყოვლისა, აღსანიშნავია მისი მიმართება გერმანული განმანათლებლობის უთვალსაზრისო წარმომადგენელთან – ლესინგთან. ლესინგს, როგორც „გონების საუკუნის“ შვილს, ადამიანობის უმთავრეს განმსაზღვრელად აზროვნება მიაჩნდა და წერდა: „დიდხანს იცოცხლო, არ ნიშნავს, რომ მრავალი წელი იცხოვრო, ხოლო დიდხანს თუ გააზროვნა, დიდხანსაც გიცოცხლიაო“ (რიტცელი 1966: 320). ამას უნდა დაემატოს ბრძოლის ის უშრეტე ვნება, რამაც ჰაინეს ათქმევინა: „იგი (ლესინგი ვ.კ.) თავისი დროის ცოცხალი კრიტიკა იყო და მთელი მისი ცხოვრება

პოლემიკას წარმოადგენდა“ (ჰაინე 1962: 86). ცხადია, ეს სიტყვები მთლიანად ესადაგება ილია ჭავჭავაძის პიროვნულ ხატს და ასეთი სულიერი თანაზიარობაც, გარემო პირობებთან ერთად, განსაზღვრავდა მათი აზროვნების ტიპოლოგიურობას.

ლესინგმა უკვე 24 წლის ასაკში განსაზღვრა თავისი სოციალურ-პოლიტიკური და შემოქმედებითი მიზანი, რაც მოკლედ შემდეგი სიტყვებით გამოხატა „Die edelste Beschäftigung des Menschen ist der Mensch“ (ადამიანის უკეთესობილესი საქმე ადამიანია). ილიამაც თავისი სამოღვაწეო მიზანი ადამიანებს დაუკავშირა: „ჩვენი საქმე საქართველოს ხალხის ცხოვრებაა. მისი გამომჯობინება ჩვენი პირველი და უკანასკნელი სურვილია“ (ჭავჭავაძე 1991: 129). ამ „გამომჯობინებისათვის“ მათი ბრძოლა თუ მემბოხური სულისკვეთებით დაიწყო (გავისხენოთ ილიას „მგზავრის წერილები“ და ლესინგის „სამუელ ჰენცი“ და „სპარტავი“, რომელიც აღარ დაუმთავრებია, რადგან შეიცვალა აზრი და ცხოვრების ჰუმანისტურ-დემოკრატიულ საფუძველზე მოწყობისათვის ადამიანთა მორალურ-ინტელექტუალური სრულქმნა მიიჩნია, რამაც თავისი ასახვა ჰპოვა კიდევ თხზულებაში „ადამიანური მოდემის აღზრდა“. ასევე ევოლუციური გარდაქმნებისაკენ გადაიხარა მოგვიანებით ილიაც. იგი საფუძვლიანად რომ იცნობდა ლესინგის შემოქმედებას, ეს კარგად ჩანს თავის წერილებში მისი ნააზრევის ციტაციით, ხოლო სტატიაში „რა მიზეზია, რომ კრიტიკა არა გვაქვს“ იგი წერს: „ჩვენი სწავლულნი, განათლებულნი დარვინის თეორიას ზედმინვენით გაცოდინებენ, ჰეგელის ესთეტიკას, ლესინგისა და ტენის ფილოსოფიას ხელოვნებისას ხელისგულივით გადაგიშლიან... ერთს პანანინა ლექსს კი ჩვენის რომელიმე პოეტისას ვერ გაუძღვებიან, როგორც რიგია“ (ჭავჭავაძე 1991: 344) (ეს სენი ხშირ შემთხვევაში დღესაც განუკურნებელია).

ლესინგის ესთეტიკური ნააზრევის მწვერვალს წარმოადგენს მისი ორი შრომა: „ლაოკოონი, ანუ ფერწერისა და პოეზიის საზღვრებისათვის“ და „ჰამბურგის დრამატურგია“. „ლაოკოონში“ იგი აკრიტიკებდა ბუალოსა და რასინს, მათ კვალად კი გერმანიაში ფრანგული კლასიციზმის ეპიგონ გოტშედს, როგორც საკარო კლასიციზმის თეორეტიკოსებს, რომლებსაც თავიანთი ესთეტიკის ამოსავლად აურჩევიათ ჰორაციუსის გამოთქმა — „*pictura poesis*“ (პოეზია მხატვრობის მსგავსია). ეს, უნდა ითქვას, რომ მათ მხოლოდ აბსტრაქტულ-რაციონალისტურად ესმოდათ, რაც გარეგანი ფორმის მშვენიერებასა და საგნის ცალკეულ ნაწილთა ჰარმონიულობაში გამოიხატებოდა. ამას ლესინგმა დაუპირისპირა შინაარსის, გრძნობის, განცდის მომენტი და ამის საფუძველზე გაავლო პარალელები პოეზიასა და ფერწერას შორის. მან, მიუხედავად ასახაზად გამოყენებული მასალის და საშუალებების სხვადასხვაობისა, ხელოვნებისა და ლიტერატურის ყოველი დარგის საერთო ამოცანად „იდების სახეში“ (*sinnliches Bild*) გადმოცემა მიიჩნია, ხოლო პოეზიას უპირატესობა მიანიჭა, როგორც დინამიურს, მოძრავს, დროში განვითარებადს ფერწერის სტატიკურობასთან შედარებით.

თუ გავიხსენებთ ილიას „პასუხს“ და სტატიას — „წერილები ლიტერატურის შესახებ“, იგი მთლიანად იზიარებს ლესინგის აღნიშნულ მოსაზრებებს და თავის შეხედულებებს „ლაოკოონში“ განვითარებული აზრის შესაბამისად აყალიბებს. კერძოდ, „პასუხში“ წერს: „ხელოვნება არის განხორციელება სახეში იდეისა, აზრისა. მუსიკა, მხატვრობა, პოეზია – ესენი სულ სახეში გამოთქვამენ იდეას, მხოლოდ იმით განიყოფებიან, რომ თავისი იდეის გამოსათქმელად სხვადასხვა მასალას ხმარობენ – მუსიკა – ხმასა, მხატვრობა – ხაზსა, პოეზია – სიტყვებსა“ (ჭავჭავაძე 1991: 34).

ლესინგი, ბუალოს თეორიის საპირისპიროდ, რომელიც საკარო ცხოვრების შესწავლას და მის ასახვას სახავდა ხელოვნების მიზნად, იღწვოდა ცხოვრებისეული მოვლენების ღრმად შესწავლისა და მისი ასახვისათვის. ამიტომაც გერმანული ლიტერატურისათვის ინგლისური და კერძოდ, შექსპირის დრამებს მიიჩნევდა უფრო სასარგებლოდ, ვიდრე ფრანგი კლასიციზტებისათვის მიბაძვას. ილიაც ებრძოდა რა სენტიმენტალურ მიმართულებას, როგორც უვარგისს და არაფრის მომცემს ჩვენი ლიტერატურისათვის, მოითხოვდა ცხოვრების მორევში შეჭრას, მისი ავ-კარგის გამოწვივით შესწავლას და მხოლოდ მის ასახვას ლიტერატურაში. იგი გადაჭრით ამბობდა: „თვალნი ზე ზეცისა და ქვეყნის საიდუმლოთა მხედველად, ყურნი ზესკნელისა და ქვესკნელისა უცნაურ ხმათა მსმენელად, ხელნი ცისა და ქვეყნის მაჯისციემის შემტყვევრად და ენა ყოვლისა ამის აღმომთქმელად და მთარგმნელად“ (ჭავჭავაძე 1991: 31).

მხატვრობასთან შედფარებით პოეზიას იმიტომაც ანიჭებდა უპირატესობას, რომ მხატვრობას მხოლოდ ხილულის ასახვა შეუძლია, პოეზიას კი ხილულისაც და უხილავისაც და როცა იგი კლოდ კელიუსს ეკამათება მილტონის „დაკარგული სამოთხის“ გამო, წერს: „...თუ ჩემი ხორციელი თვალის (*das leibliche Auge*) ხილვის სფერო იქნებოდა ჩემი შინაგანი თვალის (*das innerliche Auge*) ხილვის სფეროს განმსაზღვრელი, ჩემს ღირსებად ჩავთვლიდი პირველის დაკარგვას, ოღონდაც ამ შეზღუდულობისაგან გავთავისუფლებულიყავი“ (ლესინგი 1954: 246). აკი ილიაც ორ თვალს განასხვავებდა – გარეგანსა და შინაგანს, სულიერსა და ხორციელს. ამისი ბრწყინვალე მაგალითია ოთარაანთ ქვრივის უსიტყვო მწუხარება, რაზეც ილია წერს: „...ამას მარტო თვალი გულისაღა თუ ხედავდა და ყური გულისა თუ ისმენდა... ხორციელი სმენა, ხორციელი ხედვა ამისი უღონოაო“ (ჭავჭავაძე 1988: 294). იგივე აზრს არაერთგზის ავითარებს „წერილებში თეატრზე“ („გავიყარენით“, „ვეფხისტყაოსნის გმირებთან ნინოს შედარება), სადაც დაასკვნის: „ჩვენში ხორციელი თვალი უფრო მოქმედებს, ვიდრე თვალი სულისაო“ (ჭავჭავაძე 1991: 327).

რაკი ორივე შემოქმედისათვის მთავარი ცხოვრების ღრმა შესწავლა იყო თავისი ავ-კარგით და შემდეგ მისი მაღალმხატვრული აღწერა, ამ მოთხოვნას ისინი ბუნებრივად მიჰყავდა ტიპსა და ტიპურზე მსჯელობასთან, რადგან კონკრეტულის განზოგადების საფუძველზე ინდივიდუალურ სახეებში შეიჯლება ზოგადკაცობრიულის გამოხატვა, რაც საბოლოოდ განაპირობებს კიდევ ასეთი ნაწარმოების ადგილს მსოფლიო კულტურის საგანძურში. ამ აზრის დასასაბუთებლად ლესინგი მსჯელობს კორნელის

„როდიგუნაში“ კლევოპატრას სახეზე, ახასიათებს მეტისმეტად უარყოფითად და ამბობს, რომ ეს არ არის ტიპური სახე და მადლობა ღმერთს, რომ ასეთი ქალები ათას წელიწადში ერთი თუ დაიბადებოდა. იგი კლევოპატრას „ცთომილ ქმნილებას“ (Mißgeschöpfe) უწოდებს. ილიაც იმ აზრს ავითარებს, რომ მწერალმა „რაც არ უნდა ზედმინევიან და მშვენიერად დაგვიხატოს ერთი რომელიმე ცალკე ადამიანი – ივანე თუ პეტრე. ყოველთვის უპირატესობა უნდა დაეთმოს იმას, ვინც ზოგადის გამოხატვის შემძლებელიაო. ტიპზე განსაკუთრებით საინტერესოა ილიას მსჯელობა, როცა იგი აკაკის წერილს — „ვეფხისტყაოსანი“ აანალიზებს. იგი სწორედ იმას უწუწუებს პოეტს, რომ მან „ვეფხისტყაოსნის გმირები ეთნოგრაფიულ გმირებად წარმოგვიდგინაო და ასკვნის, რომ ჰომეროსი, რუსთაველი, შექსპირი, ბაირონი და ბარათაშვილი იმიტომ არიან „მსოფლიო გენიოსები, რომ ისინი „კაცად-კაცობის ვრცელ მინდორს“ სწვდებოდნენ და გამოხატავდნენ „ზოგად ტიპებს, რომლებიც „ეროვნული სამკაულით“ ინდივიდუალიზებულნი „ზოგადკაცობრიულ ტიპებს“ წარმოადგენენო. ეს მოსაზრება მან ბრწყინვალედ განახორციელა საკუთარი შემოქმედებითი პრაქტიკითაც. მან ისეთი ცოცხალი და მეტყველი ტიპები შექმნა გარკვეული თვისებების და ხასიათების მატარებელი ადამიანებისა, რომ მკითხველის მესხიერებაში სამუდამოდ აღიბეჭდნენ ლუარსაბ თათქარიძე, როგორც უქნარობის, უვიცობის, სიბნელის, უძრაობის; ოთარაანთ ქვრივის, როგორც გარჯის, აზრიანობის, პატიოსნების, სამართლიანობის; გლახა ჭრიაშვილი, როგორც გონებაშეზღუდულობის, უაზრო, თავმოუბმელი მეტყველების, ცხოვრებისაგან ფეხქვეშავალი ადამიანის სიმბოლური სახეები.

ლესინგისა და ილიას შეხედულებათა მსგავსება განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მათ ნაწერებში თეატრზე. როგორც ცნობილია, ლესინგი 1767-69 წლებში მუშაობდა ჰამბურგის თეატრში და სისტემატურად აქვეყნებდა რეცენზიებს წარმოდგენილ სპექტაკლებზე, რომლებიც ერთად შეკრებილი ცნობილია „ჰამბურგის დრამატურგიის“ სახელით. მსგავსად ლესინგისა, ილიაც 1886-92 წლებში ქართული დრამატული საზოგადოების მიერ წარმოდგენილი სპექტაკლების შესახებ აქვეყნებდა რეცენზიებს, რომლებიც ცნობილია ციკლური სახელით „წერილები ქართულ თეატრზე“ (სულ ოცი წერილია ასეთი), რომლებიც შეეხებიან რეპერტუარს, მსახიობთა თამაშს და ხალხის სულიერ თუ პიროვნულ დახვეწაში თეატრის როლს. ლესინგი წერდა, რომ „თეატრი მორალური აღზრდის კერა უნდა იყოს“ და ამავე დროს მშობლიური ენის სინამდის დაცვა და განვითარებას უნდა ემსახურებოდესო. ამ აზრს თითქმის სიტყვა-სიტყვით გადმოსცემს ილია თავის „შინაურ მიმოხილვაში“: „სცენა იგივე შკოლაა, რომელიც ცხოველის სურათებით ელაპარაკება კაცის გულსა და ჭკუასა“ (ჭაჭავაძე 1897: 275) და შემდეგ: „ჩვენ ჩვენს სცენას ორ ღვანლს ვსთხოვთ. პირველი – რომ მართლა განმწმენდელი იყოს ჩვენის ცხოვრებისა, ჩვენის ჭკუის და გულის განმანათლებელი და მწვრთნელი და მეორე – იგი უნდა იქმნას იმ ადგილად, სადაც ჩვენი ენა ფეხზედ უნდა წამოდგეს მთელის თავისი მშვენიერითა და სიმდიდრითა“ (ჭაჭავაძე 1897: 276). თეატრის მიერ ამ როლის შესრულება კი მთლიანად დამოკიდებულია რეპერტუარზე, რისთვისაც ორივე მოღვაწის მთავარ საზრუნავს ეროვნული რეპერტუარის შექმნა შეადგენდა და როგორც ლესინგი გერმანიაში, ისე ილია საქართველოში მიიჩნევდა, რომ ვიდრე ეროვნული დრამატურგია ფეხს აიდგამდა, ისეთი ნაწარმოებები უნდა ეთარგმნათ, რომლებიც ერის ინტერესებს შესატყვისებოდნენ და მათთვის სურსათის ზნეობრივ სრულყოფას ხელს შეუწყობდნენ. ასევე ურთიერთს თანხვედრა მათი მსჯელობა დრამატულ ნაწარმოებებში ისტორიული ფაქტების გამოყენებისა და პერსონაჟების ხასიათების ძერწვის შესახებაც. ლესინგის აზრით, ტრაგედია არ არის დიალოგის ფორმით გადმოცემული ისტორია. ისტორიული მისთვის მხოლოდ სახელების ნუსხაა (Repertorium von Namen), რომელშიც თუკი შემოქმედი თავისი სიუჟეტისათვის შესატყვის სიტუაციებს და ინდივიდუალიზებისათვის ტიპაჟებს იპოვის, ... შეუძლია გამოიყენოს იგი“. ილიაც შესაბამისად წერდა: „დრამატურგი ისტორიკოსი ხომ არ არის, რომ ისტორია გვასწავლოს, ისტორიული ქრონიკა გვინეროს... ხოლო თუ სურს ისტორიული ღირსება მიანიჭოს თავის დრამას, უსათუოდ... სული ეპოქისა... უნდა გადაგვიხსნას“ (ჭაჭავაძე 1991: 498). მათი აზრით, რაკი თეატრმა ცხოვრება უნდა ასახოს თავისი ავ-კარგით, ხოლო ცხოვრებაში ტრაგიკული მომენტებიც გვხვდება და კომიკურიც, ამიტომ კომედიაც ისეთსავე როლს ასრულებს ადამიანის სულის განმწმენდაზე, როგორსაც ტრაგედია და ამიტომ ორივეს ერთნაირი უფლება უნდა ჰქონდეს სცენაზე, ოღონდ ეს არის, რომ კომედია „ფარსად არ უნდა იქცესო“ — ამბობდა ლესინგი. იგივე აზრს ავითარებს ილია, როცა წერს: „ყველა სიცილი“ ვერ იქნება „საგანი ხელოვნებისა“. ქვეყნად ბევრი რამ არის სასაცილო, მაგრამ ესთეტიკური გრძობა ყველა სიცილს ვერ შეინყნარებს, თავის შვილად ვერ გაიხდისო“ (ჭაჭავაძე 1991: 314) და მკაცრად გმობს „ლაზღანდარობად გარდაქმნილ“ სიცილს.

დრამატული ნაწარმოების სრულყოფილად აღქმის საკითხში ლესინგი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა მსახიობს. იგი წერდა: „მსახიობი ყოველთვის ავტორთან ერთად უნდა აზროვნებდეს და ვალდებულია, სადაც ავტორი სუბიექტური მოსაზრებით შეცდომას უშვებს, მის მაგივრად იფიქროსო (ლესინგი 1954: 273). ილია ლ. მესხიშვილს სწორედ იმას უქვებს, რომ „შემოქმედი“ გმირის როლში „შეავსო, განავითარა“ ავტორის ჩანაფიქრიო. კერძოდ, ექიმის წინაშე, როცა ცოლი ქმარზე „ერთი სიტყვითაც არ მიანიშნებს, ეს კაცი შემოილიაო, მესხიშვილია ისეთი სცენა გაითამაშა, რომ „შეძარა მაყურებელი“ (ჭაჭავაძე 1991: 285). რაც შეეხება შესტიკულაციას, რომელზეც ლესინგი ძალიან ფრთხილ და ზომიერ მიდგომას მოითხოვს, „ჭარბი შესტიკულაცია აფუჭებს საქმესო“ — ამბობს იგი, ილიაც, თუმცა კ. ყიფიანს უაღრესად ნიჭიერ და დახელოვნებულ მსახიობად მიიჩნევს, სწორედ იმას უწუწუებს, რომ „მეტად ხშირად და უადგილო ადგილას იცის ხელების და თითების მოძრაობა“ (ჭაჭავაძე 1991: 269).

და ბოლოს გვინდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ, როგორც ეკონომიკურად, პოლიტიკურად და კულტურულად დაძაბუნებულ გერმანიას მოვევლინა ლესინგი, რომელმაც ისე გადმონერგა თავისი

ეპოქის მონინავე, უპირველესად ინგლისელ და ფრანგ განმანათლებელთა იდეები და სულისკვეთებანი, რომ მათ ახალი შინაარსი შესძინა მშობლიურ ნიადაგზე, ასევე ილიამაც, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერ დარგში, ესთეტიკის საკითხებშიც მექანიკურად კი არ გადმოჰქონდა ევროპელ მოაზროვნეთა და ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ლესინგის ნააზრევი, არამედ შემოქმედებითად იყენებდა და ქართული სულის შესატყვისად, ახალ შინაარსს სძენდა მათ, რის გამოც სრულიად ორიგინალურ ნააზრევად გვევლინებიან ისინი.

დამონმებანი:

ლესინგი 1954: Gotthold Ephreim Lessing. *Ausgewählte Werke*. Verlag für Fremdsprachige Literatur. Moskau: 1954.

რიტცელი 1966: Ritzel. *G. E. Lessing*. Stuttgart: 1966.

ჭავჭავაძე 1991: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*. ტ. V, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

ჭავჭავაძე 1997: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*. ტ. VI, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1997.

ჰაინე 1962: Heinrich Heines. *Werke in fünf Bänden*. Bnd 5., Volks Verlag Weimar: 1962.

ჰოლდერლინი 1962: Johann Chr. H. Hölderlin. *Sämtliche Werke, herausgegeben von Friedrich Beisner*. Stuttgart: 1966.

ილია ჭავჭავაძე გერმანოფილური საგანმანათლებლო პოლიტიკის იდეოლოგი საქართველოში

XIX-XX საუკუნეებში ორმა ურთიერთსაპირისპირო პროცესმა — ერთი მხრივ დიდი იმპერიების მიერ მცირერიცხოვან ხალხთა სახელმწიფოების დაპირისპირების ხარჯზე საზღვრების გაფართოებამ და მეორეს მხრივ პრიკით, დიდი იმპერიების კოლონიალური უფლიდან თავის დახსნამ, ბუნებრივად დააყენა ორივე ამ პროცესში მონაწილე ხალხებისათვის ეროვნული (დედაენოვანი) სკოლის პრობლემა. პირველათვის ეს აუცილებელი იყო თავის დასაცავად კულტურულად მძლავრი ან მზარდი და მილიტარისტულად აღმატებული იმპერიის მასიმილირებული მექანიზმისაგან, მეორეთათვის კი გარდაუვალი — ახალშექმნილი, დამოუკიდებელი სახელმწიფოს კულტურული თვითმყოფადობისა და აღმავლობისათვის.

პირველთა რიგში მოხვდა საქართველო, რომელიც თითქმის მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში (1801 წლიდან — 1875 წლის ჩათვლით) ნაწილ-ნაწილ და თანდათანობით ოკუპაციისა და ანექსიის გზით ხდებოდა რუსეთის იმპერიის ნაწილი.

რუსეთის იმპერიის მიერ საქართველოს დაპყრობის დროისათვის საქართველოში სულ ორი სემინარია არსებობდა: თბილისისა (1755) და თელავის (1782). ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და რუსეთთან შეერთების შემდეგ (1801) ორივე ეს ქართული სემინარია დაიხურა და განათლების ენად 1918 წლამდე საქართველოში ფაქტობრივად რუსული იქცა.

რუსეთის იმპერიის კავკასიაში გაბატონება საქართველოს კულტურული და საგანმანათლებლო ინსტიტუტების აბსოლუტური არაკონკურენტუნარიანობის პერიოდს დაემთხვა. კულტურულად ნელა, მაგრამ მაინც მზარდი იმპერიის ზენოლას საქართველო ვერ გაუძლებდა, მით უმეტეს, რომ ქართული განათლებისა და კულტურის ისეთი ტრადიციული ბურჯი, როგორც ავტოკეფალური ეკლესია იყო, რუსულმა მართლმადიდებლობამ დაიქვემდებარა და იქიდან ქართული, როგორც ღვთისმსახურების ენა, გამოაძევა.

სამაგიეროდ, რუსეთმა სცადა ქართველი ერის შემადგენელ ნაწილებად დაშლა და საანბანო წიგნები მეგრულად და სვანურადაც გამოსცა (მოგვიანებით ამას რუსეთის საბჭოთა იმპერიაც გაიმეორებს და საანბანო წიგნებისა და გაზეთების გამოცემას წამოიწყებს მეგრულად და ლაზურად), თუმცა ძვ. წ. 284 წლიდან მოყოლებული ქართული ენა ქართული სახელმწიფოს და ყველა ქართველური ტომის ერთადერთი სამწერლო ენა იყო.

აგრესიულმა და უკომპრომისო რუსიფიკატორულმა პოლიტიკამ კავკასიაში ქართული ინტელექტუალური ელიტის დღის წესრიგში დააყენა ისეთი პრეცედენტი- ტის პოვნის აუცილებლობა ევროპულ იმპერიათა საგანმანათლებლო სივრცეში, რომლის დაპირისპირება გახდებოდა შესაძლებელი რუსულისათვის, როგორც ეთნიკური და ლინგვისტური ტოლერანტობის, ასევე საკუთრივ პედაგოგიური თვალსაზრისით. და ასეთი პრეცედენტი იქნა კიდევ ნაპოვნი განათლების გერმანული (რესპ. პრუსიული) იმპერიული სისტემის სახით.

როგორც უცნაურადაც არ უნდა ჟღერდეს, საქართველოში გერმანული სკოლისა და პედაგოგიური აზრისადმი ინტერესის გაცხოველება ოტო ედუარდ ლეოპოლდ ბისამარკის (1815-1898) სახელს უკავშირდება და არა იმდენად მის სამხედრო და პოლიტიკურ წარმატებებს, რამდენადაც კეთილშობილურ ჟესტს, რომლითაც მან თავისი ეპოქალური გამარჯვების დაფინის გვირგვინი უყოყმანოდ გაუყო გერმანული სკოლის მასწავლებელს.

ილია ჭავჭავაძე ამასთან დაკავშირებით წერდა: “1870 წელსა, როცა გერმანიამ თავს-ზარი დასცა მინამდე თითქმის უძლეველს საფრანგეთსა და საცა შეხვდა, ბრე გააღინა, სთქვეს, რომ გერმანიის სკოლის მასწავლებელმა სძლია საფრანგეთსა და დაამარცხაო. ამითი იმის თქმა უნდათ, რომ უხვად მოფენილმა და კარგად მონყოზილმა სკოლებმა და სწავლა-განათლებამ გერმანიისამ მისცა ერს ის სულიერი და ხორციელი ძალ-ლონე, რომელმაც შემუსრა საფრანგეთიო. მას აქეთ გერმანიამ ახლა სხვა გზაზე იჩინა თავისი ძლევა მოსილება და წინსვლა იმავე ღონისძიებით. აქაც, როგორც ეტყობა, მიზეზი ძლევა მოსილობისა იგივე სკოლის მასწავლებელია, იგივე სწავლა და განათლება” (ჭავჭავაძე 1997: 375-376).

1889 წელს ილია ჭავჭავაძე ასე ახასიათებს გერმანელთა მიდრეკილებას სწავლა-განათლებისადმი, და თანაც არა აბსტრაქტულ გერმანელთა, არამედ საქართველოს გერმანული კოლონისტებისას:

“გერმანელი პურს დაიკლებს, ღვინოს დაიკლებს, შიმშილს, წყურვილს არ შეუშინდება და შვილის გასაზრდელად-კი თავის მონაგარს გრომს გადასდებს, შვილის მცოდნე კაცად ქცევისათვის არაფერს დაპზოგავს და ყველაფერს გაიმეტებს. გერმანელმა იცის, რომ შვილის კაცად გამოსვლა, მაძლრად ყოფნა და უტკივრად რჩენა სწავლა-განათლებაზეა დამოკიდებული.” (ჭავჭავაძე 1938: 351)

ის ამასვე მოითხოვს თავისი თანამემამულეებისგან, მისი მიზანი ამ “გერმანული” თვისების გამომუშავების მიღწევაა ქართველ ადამიანში. იგი გერმანელებს ქართველთა მისაბამ მაგალითად სახავს, რადგან თბილისში მცხოვრებ ქართველთა მხოლოდ მესამედმა იცის წერა-კითხვა, ხოლო თბილისში მცხოვრებ ხალხთაგან: “წერა-კითხვის ცოდნის კვალობაზედ ყველაზე წინ არიან გერმანელები, რომელთა შორის მცოდინარი ოთხში სამია.” (ჭავჭავაძე 1938: 351)

გერმანელებს ის უწონებს შვილთა განათლებისთვის ზრუნვას:

“რაკი გერმანელისათვის ცოდნა, სწავლა-განათლება აუცილებელი საჭიროებაა, მის საეკონომიო ანგარიშში, მის საღვანოსა და საამაგომო შვილის გასაზრდელად სახარჯოს მოპვებას თითქმის უპირველესი ადგილი უჭირავს. ჯაფას, გარჯას იორკეცებს და, თუ ამით ვერას გამხდარა, სხვაგან იკლებს და ამ სახარჯოს კი ჰმატებს.” (ჭავჭავაძე 1938: 351-352)

ქართველებზე კი გულისტყვივით ამბობს:

“ჩვენ ყოველს ამაზედ ძალიან შორსა ვართ. ჩვენს საეკონომიო ანგარიშში, ჩვენის ცხოვრების “ჩოტკში” შვილის გასაზრდელს სახარჯოს არავითარი ადგილი არ უჭირავს.” (ჭავჭავაძე 1938: 352)

ილია ურჩევს ქართველებს გერმანელებივით მიუდგნენ შვილთა სწავლა-განათლების საქმეს:

“ტანთ მოიკალ, ფეხთ მოიკალ, მშიერ-მწყურვალი იარე და ნუ ჩადგები-კი ჯერ შვილისა და მერე ქვეყნის ცოდვაში, — აი რა უნდა ენეროს გულის ფიცარზედ იმ წმინდა საქმეს, რომელსაც მამა-შვილობას ეძახიან.” (ჭავჭავაძე 1938: 353)

ილია გერმანელებს იდეალად უსახავს თავის თანამემამულეებს სწორედ ამ თვისების, განათლებისადმი სწრაფვისა და საგანმანათლებლო საქმის ორგანიზაციის უნარის გამო, და ასეთ პროგნოზს აკეთებს გერმანელთა და გერმანიის მომავალთან დაკავშირებით:

“გერმანელი ახოვანნი და ძლიერი არიან სულითა და ხორციით. ამათი მერმისი დიდია და თვალთგაუნდენელი. მე მგონია, რომ კაცობრიობა პირველობას ამათ დაუთმობს ქვეყნიერებაზე თავის დროზე. დიდი ჯანიანი ერია, როგორც ვთქვი, სულითა და ხორციით. დიდი მერმისი მოელი.” (ჭავჭავაძე 1997: 146)

თავისთავად ცხადია, რომ საქართველო, რომელიც დაქუცმაცებული სამეფო-სამთავროებად ნანილ-ნანილ იყო ოკუპირებული და ანექსირებული რუსეთის იმპერიის მიერ, გრძნობდა რა თავისი მრავალსაუკუნოვანი სასულიერო საგანმანათლებლო ტრადიციასთან განუწყვეტელი კავშირის აღდგენის შეუძლებლობას, ეძებდა ახალ ორიენტირებს განათლების სფეროში. უმძიმესი პირობები, რომელშიც იმპერიის რუსიფიცირებულმა პოლიტიკამ ჩააგდო საქართველო (ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება და ქართულ ენაზე ლიტურგიის აკრძალვა, ქართული სასულიერო სემინარიების დახურვა, სახელმწიფო სკოლებში და გიმნაზიებში ქართული ენის ფაქტობრივი აკრძალვა და ა. შ.), როგორც ვთქვით, აიძულებდნენ ქართველ ინტელექტუალებს, ევროპისკენ მიეპყროთ მზერა და ახალი ეროვნული განათლების სისტემისათვის შესაფერისი მოდელი შეერჩიათ.

საერო განათლების სისტემის ორგანიზაციის თვალსაზრისით კი ევროპაში ყველაზე საინტერესო და მიმზიდველი გერმანიასა და შვეიცარიაში მიმდინარე პროცესები ჩანდა და ქართული პრესაც მაქსიმალურად ცდილობდა ამ პროცესების შესახებ ოპერატიული ინფორმაცია მიეწოდებინა ქართველი საზოგადოებისთვის.

აი რამდენიმე ნიმუში XIX-XX საუკუნეთა მიჯნის ყველაზე პოპულარული ქართული ჟურნალ-გაზეთებიდან:

გადაღმელი (ამ ფსევდონიმის უკან იდგა ანთიმოზ ჯუღელი)

“უცხო ცხოვრებიდან” — სტატია ეხებოდა ბერლინში “სასკოლო საზოგადოების დაარსებას”, გერმანელთა შორის განათლების გავრცელების მიზნით. გაზ. “დროება” 1883. XII. 13. 251. გვ. 1-2.

განსაკუთრებით აქტიურობდა ილია ჭავჭავაძის მიერ დაარსებული გაზეთი “ივერია”:

1890. 17. 06. 127:3 “გერმანიის დედათა პეტიცია” — მედიცინის შესწავლის ნებართვის შესახებ; 1890. 27. 11 252:3 „გერმანია“ — საშუალო და უმაღლესი განათლების შესახებ; 1891. 4. 04. 73:3 “გერმანია” — განათლების საქმისათვის ბერლინის მმართველობის მიერ გადადებული თანხების განაწილების შესახებ; 1892. 12. 02. 33:3-4 “გერმანია” — ქალთა განათლების საქმის შესახებ; 1893. 7. 04 69:3 “გერმანია” — ისტორიკოსთა კრება მიუნჰენში საშუალო სასწავლებლებში ისტორიის სწავლების საკითხების შესახებ; 1893. 8. 09. 192:4 “საერო სკოლები გერმანიაში”; 1898. 31. 05. 113:1-2 “სასწავლებელი მერმისისა” — ახალი ტიპის სასწავლებლების დაარსების საკითხი ევროპაში. ასეთი სკოლები ინგლისსა და გერმანიაში; 1900. 1. 01. 1:3 “ქართველი მოსწავლე ახალგაზრდობის საყურადღებოდ” — უმაღლესი საკომერციო სასწავლებლის დაარსების შესახებ ლაიპციგში; 1901. 14. 09 199:1-3; 26. 09. 209:1-4 (ფილიპე გოგიჩაიშვილი) “კერძო ინიციატივა სახალხო სწავლა-განათლების საქმეში გერმანელთა შორის”; 1902. 1. 09. 185:2-3 “საერო სკოლა პრუსიაში”; 1903. 13. 04. 80:2-3 “სახალხო სასწავლებელი გერმანიაში”; 1904. 25. 04. 98:2-3 “საერო მასწავლებელთა კურსები შვეიცარიაში”. და ა.შ.

გაზეთი “ცნობის ფურცელი”:

1898. 24. 01. 436:3 შ. ფრონელი “სავალდებულო სწავლა გერმანიაში”; 1989. 11. 11. 676:3-4 ივ. კავთელი (ჯაჯანაშვილი) “სამაგალითო ობლების სკოლა გერმანიაში”; 1898. 19. 11. 684:4, 20. 11. 685:4 ივ. კავთელი “პესტალოცი-ფრებელის ინსტიტუტი ბერლინში”; 1901. 28. 08. 1566:1-3; 29.08. 1567:1-3; 1.09. 1569:1-3; 6. 09. 1574: 1-3 პ. პაჭკორია “პედაგოგიური დაკვირვებანი შვეიცარიაში”; 1902. 12. 04. 1779:3-4 “გერმანიის პოლიტექნიკუმების გამო”; 1902. 23-25. 1817: 3 “საზღვარგარეთელი პოლიტექნიკუმები” — გერმანიის პოლიტექნიკუმებში მიღების შესახებ. და ა.შ.

1873 წელს ჟურნალ კრებულში 8: 141-166, 16: 49-94 გამოქვეყნდა ივანე მესხის გამოკვლევა “ყმანელების აღზრდა შვეიცარიაში”.

ჩვენ საგანგებოდ შევარჩიეთ თემატურად განსხვავებული სტატიები, რათა გვეჩვენებინა, თუ როგორი ფართო იყო ქართული საზოგადოების ინტერესის სპექტრი გერმანული (და გერმანულენოვანი შვეიცარიის) საგანმანათლებლო სისტემის სტრუქტურების ეფექტურობისა და სიახლეებისადმი.

ყოველივე ეს იბეჭდება იმ მიზნით, რომ ქართულ საზოგადოებას მიეხატა გერმანულისათვის განათლების სფეროში და აეთვისებინა მისი გამოცდილება — ეს ასე ხდებოდა კიდევ, მით უმეტეს, რომ

გერმანულ (პრუსიულ) სკოლას სანიმუშოდ სახავდნენ იმდროინდელი საქართველოს ინტელექტუალური ლიდერები, უპირველეს ყოვლისა თავად ილია ჭავჭავაძე და რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ახალი ქართული სკოლისა და მეცნიერული პედაგოგიკის ფუძემდებელი იაკობ გოგებაშვილი (1840-1912).

ილია გერმანულ საერო სკოლას, ისევე როგორც თავად გერმანელებს, ქართველთათვის სამაგალითოდ მიიჩნევს. მას არ აკმაყოფილებს საქართველოს საერო სკოლებში დაკანონებული სწავლების სამწლიანი კურსი და 1881 წელს მისი გაზრდის მოთხოვნისას ისევ გერმანიის პრეცედენტს იშველიებს:

“გერმანია, და ნამეტნავად პრუსია, არის ის ქვეყანა, საცა საერო სკოლის განსაკუთრებული თვისება მისხლობით გამოკვლეული აქვთ გამოჩენილთა მეცნიერთა შემწეობით, მისი თავი და ბოლო, სიგრძე და სიგანე დიდის ცოდნით და სიფრთხილით გაზომილი აქვთ; იქ საერო სკოლის განსაკუთრებული საქმე იმდენად ძნელად და სამძიმოდ აქვთ აღიარებული და ცნობილი, რომ მისი კურსი ხუთისა და ექვსის, ზოგან რვა წლობითაც არის ხოლმე. თუ იქ, საცა, რაც უნდა ვსთქვათ, ერის გონებრივი და ქონებრივი ყოფა-ცხოვრება გაცილებით ჩვეწზედ მეტია და უკეთესი, საცა, ერი უფრო მიხვედრილია და გონება-გახსნილი, საცა დახელოვნებული და კარგად მომზადებული ოსტატები მრავალია და მამასადამე, საცა, ყოველ ამ მიზეზით, სკოლის საქმე უფრო გაადვილებულია, ხუთს წელიწადზედ არანაკლებ ახმარენ საერო სკოლის პირდაპირ დანიშნულებას, — ნუთუ ეს ჩვენში ეს სამი წელიწადი, ეს მოკლე ხანი, იმისთვისაც საკმარისია, რომ საერო სკოლამ თავისი პირდაპირი დანიშნულება აასრულოს და რუსული ენაც იმოდენად აცოდინოს ბავშვს, რომ უმაღლეს სასწავლებელში შესვლა შესძლოს?” (ჭავჭავაძე 1938: 225).

ილია ჭავჭავაძის მიერ განათლების სფეროში აღებულ გერმანოფილურ კურსს, როგორც იმ დროისათვის ერთადერთ სწორ ორიენტირს, ისეთი ავტორიტეტული მომხრე და მიმდევარი გამოუჩნდა, როგორც იყო იაკობ გოგებაშვილი. იაკობმა ილიასეულ არგუმენტებს რუსულთან შედარებით გერმანული საგანმანათლებლო სისტემის უპირატესობის დამადასტურებელი ახალი, და რაც მთავარია, არანაკლებ მნიშვნელოვანი არგუმენტები მოიყვანა.

უპირისპირდებოდა რა რუსეთის აგრესიულ და უკომპრომისო რუსიფიკატორულ პოლიტიკას კავკასიასა და, კერძოდ, საქართველოში, იაკობ გოგებაშვილი რუსეთის ასეთ შოვინისტურ პოზიციას განათლების სფეროში ადარებდა და ამსგავსებდა ავსტრიელთა გამოცდილებას და სანიმუშოდ ისიც გერმანულ (რესპ. პრუსიულ) სკოლას მიიჩნევდა:

“ავსტრია და პრუსია ორს სხვა-და-სხვა გვარს წესს მისდევდნენ უცხო-თემელების განათლებაში. ავსტრია ხშირად წინააღმდეგობას უწევდა პირველ-დანყებით სკოლებში დედა-ენის სწავლებას და ცდილობდა, რაც შეიძლება ადრე დაენყოთ ნემცურს ენაზედ სწავლება. პრუსია კი დედა-ენას ყოველ-გვარს უფლებას აძლევდა და ითხოვდა კიდევ რომ სწავლა ყოველს სახალხო სკოლაში ბავშვების დედა-ენაზედ ყოფილიყო. და რა მოხდა? ავსტრიამ ამ გვარის მოქმედებით არამც თუ თავის წადილი ვერ შეასრულა და თავის ქვეშევრდომი უცხო ხალხები ვერ გაანემცა, არამედ უფრო აუყარა გული ნემცობაზედ. პრუსიამ კი მჭიდროდ დააკავშირა ქვეშევრდომი უცხო-თემელები.” (გოგებაშვილი 1955: 243)

სწორედ ამ თვალსაზრისით, ე. ი. საერო სკოლებში დედა-ენაზე სწავლების აუცილებლობის დასასაბუთებლად, არა მარტო ილია ჭავჭავაძე და იაკობ გოგებაშვილი, არამედ მთელი ქართული პედაგოგიური აზრი მიმართავს პრუსიისა და გერმანულენოვანი შვეიცარიის გამოცდილებას. საქართველოში ენევიან ჰენრიხ პესტალოცის, ფრიდრიხ ფრებელის, ფრიდრიხ ადოლფ დისტერვეგის, კარლ რიხტერის და სხვათა პედაგოგიური ნააზრევის პოპულარიზაციასა და გათავისებას.

საერო სკოლებისთვის, პირველ რიგში დაწყებითი კლასებისთვის ქართული სახელმძღვანელოების შედგენისას იაკობ გოგებაშვილი ითვალისწინებს სინქრონიში არსებულ საუკეთესო გერმანული სახელმძღვანელოების ავტორების, კერძოდ კლაუველისა და შინდლერის გამოცდილებას.

1896 წელს თბილისში ქართულად გამოდის პესტალოცის მთავარი პედაგოგიური თხზულება, რომანი “ლინგვარდი და ჰერტრუდა”, თარგმნილი პედაგოგ ივ. როსტომაშვილის (1852-1924) მიერ. იმავე წელს გამოდის ერნსტ ბემეს “აღზრდა შვილისა, პედაგოგიური წერილები დედასთან ერნსტ ბემესი” და სხვ.

ინერება საგანგებო გამოკვლევები: “ჰენრიხ პესტალოცი, როგორც კაცი და პედაგოგი” (ვ. ალგანდაშვილი, ჟ. “მოგზაური” 1903, 5-6: 347-355), “ფრიდრიხ ფრებელი” (ალ. ნათაძე ჟ. “პედაგოგიური ფურცელი”, 1905, 6: 12-18) და სხვ.

ზემოთ ჩვენ ვაჩვენეთ ილია ჭავჭავაძის პოზიცია საქართველოს გერმანული კოლონისტებისა და კერძოდ მათი დამოკიდებულების მიმართ სწავლა-განათლებისადმი. გერმანული კოლონისტები საქართველოში XIX საუკუნეში, 1817-1819 წლებში იქნენ გადმოსახლებულნი და მათ აქ რვა კოლონიას ჩაუყარეს საფუძველი. გერმანული კოლონისტები ძირითადად ლუთერანები იყვნენ, მაგრამ მათ შორის სექტების (“სეპარატისტები” იგივე “ჰილიასტები”) ანგარიშგასაწივე რაოდენობაც იყო, ეს უკანასკნელები საქართველოსკენ (რესპ. კავკასიისკენ) მისწრაფოდნენ, როგორც ალექსანდრე მინისკენ “ქვეყნიერების დასასრულისგან” თავდასახსნელად, მათი რელიგიური ლიდერის იუნგ-შტილინგის (1740-1818) წინასწარმეტყველების თანახმად. (მანჯგალაძე 1968: 155)

რაც შეეხება ლუთერანებს, მათი მისიონერების პირველი გამოჩენას საქართველოში XVI ს. მეორე ნახევარში ჰქონდა ადგილი (მარტინ კრუსიუსი, სტეფანე გერლახი, იაკობ ანდრეა და სხვ.) და თავიდან მათ, როგორც ჩანს, საკმაო წარმატებითაც უმოღვანიათ.

ამ წარმატების მიზეზი ისევ ქართველთათვის ესოდენ მტკივნეულ პრობლემას, დედა-ენაზე სწავლებას უკავშირდება — საქართველოს ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთში, რომელიც იმ დროს თურქების მიერ იყო ოკუპირებული, ოფიციალურად იკრძალებოდა ქართულენოვანი მღვდელმსახურება (ქართველ მართლმადიდებლებს მხოლოდ ბერძნულად უნდა ენარმოებინათ ლიტურგია, ქართველ კათოლიკებს მხოლოდ სომხურად), ლუთერანებზე ეს აკრძალვა არ ვრცელდებოდა, გარდა ამისა, ლუთერანობა პრინციპული მომხრე იყო ლიტურგიის ეროვნულ ენაზე ჩატარებისა, რაც მას ქართული ენისა და ეთნიკური თვითმყოფადობის მხსნელის ფუნქციას ანიჭებდა ხსენებულ რეგიონში (ჯავახია 2005: 146). პოლიტიკური კონიუნქტურის ცვლილებამ ლუთერანობის გავრცელებას აღარ შეუწყო ხელი.

საქართველოში ლუთერანობის გადმოსახლების შემდეგ ქართველთა ინტერესი ლუთერანობისადმი უფრო პედაგოგიური ნიშნით არის აღბეჭდილი, ვიდრე თეოლოგიურით ან რელიგიურით.

1884 წელს ჟურნალ “ივერია”-ში ქვეყნდება გადაღმელის (ანთიმოზ ჯუღელი) სტატია “ლიუტერი, როგორც პედაგოგი” (“ივერია” 5-6: 127-150)

1820 წელს თბილისში დაარსდა ლუთერანული სკოლა, რომელმაც 1919 წლის ივნისში თავისი 100 წლისთავი იზეიმა (კუტალია 1993: 217; კუტალია 2004: 33). ლუთერანული სკოლები საქართველოში ბოლშევიკური რუსეთის მიერ მისი ოკუპაციისა და ანექსიის (1921 წ.) შემდეგ დაიხურა.

ლუთერანულ სკოლებს თბილისის გუბერნიაში პასტორები უწევდნენ კურატორობას, როგორც ეს საერთოდ იყო მიღებული. თავდაპირველად პასტორებად ბაზელის სამისიონერო ინსტიტუტის კურსდამთავრებულებს ნიშნავდნენ (კოლონისტების წრიდან), XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან რუსეთის ხელისუფლების მოთხოვნით კოლონისტები უკვე დერპტში აგზავნიდნენ თავის ახალგაზრდებს უმაღლესი განათლების მისაღებად და პასტორად მოსამზადებლად. (კუტალია 1993: 214; კუტალია 2004: 31).

ორკლასიანი სამრევლო ტიპის გერმანულენოვანი სკოლის (სასწავლებლის) დამთავრების შემდეგ გერმანულ კოლონისტთა ბავშვები, ისევე როგორც მათი ქართველი თანატოლები რუსულენოვან სკოლებსა და გიმნაზიებში აგრძელებენ სწავლას და ისინი ერთნაირად გამოცდიდნენ ხოლმე საკუთარ თავზე განსხვავებას რუსულ და გერმანულ (რესპ. პრუსიულ) სასკოლო განათლების სისტემებსა და პრინციპებს შორის.

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე გერმანული სასკოლო და საუნივერსიტეტო განათლების სისტემებისადმი განსაკუთრებული სიმპათია ქართულ ინტელექტუალურ წრეებში, სწრაფვა ახალგაზრდობა სასწავლებლად სწორედ გერმანულ უნივერსიტეტებში გაეგზავნათ სწავლის მისაღებად და ქართველ მეცნიერთა, მათ შორის 1918 წელს თბილისის უნივერსიტეტის დაფუძნებელთა უმრავლესობის ორიენტაცია გერმანულ სამეცნიერო სკოლებზე, შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ინტელექტუალური გერმანოფილობა, რამაც XX საუკუნის დასაწყისისათვის რუსეთის იმპერიის უღლისაგან საქართველოს დახსნისათვის მოღვაწე ეროვნულ ძალებში პოლიტიკური გერმანოფილობის შეუქცევადი სახე მიიღო. თუმცა, ეს უკვე სხვა გამოკვლევის საგანია.

დამონებანი:

გოგებაშვილი 1955: გოგებაშვილი ი. თხზულებანი 10 ტომად, ტომი პირველი, თბილისი: “ინსტიტუტის გამომცემლობა”, 1955.

კუტალია 1993: კუტალია გ. მარტინ ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებანი, თბილისი: “თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა”, 1993.

კუტალია 2004: კუტალია გ. ნარკვევები და მოგონებები, თბილისი: “მერიდიანი”, 2004.

მანჯგალაძე 1968: მანჯგალაძე გურამ, სექტანტური მოძრაობა ამიერკავკასიის გერმანულ კოლონისტებში, კრებული “რელიგიის ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში”, თბილისი, 1968.

ჭავჭავაძე 1938: ჭავჭავაძე ი. პედაგოგიური თხზულებანი, თბილისი: “სახელმწიფო გამომცემლობა”, 1938.

ჭავჭავაძე 1997: ჭავჭავაძე ი. ამას ვამბობ და ვლალადებ, ქუთაისი: “ს.ს. სტამბა”, 1997.

ჯავახია 2005: ჯავახია ბ. საქართველოში ლუთერანობის გავრცელების მცდელობის ისტორიიდან, ჟურნალი: “კრიტიკური უმი”, 2005.

ილია ჭავჭავაძე და მისი თანადროული
გერმანული პოეზიის თარგმანები

ილია ჭავჭავაძე სტუდენტობის პერიოდიდან იყო დაინტერესებული და თარგმნიდა გერმანულ პოეზიას. ილია იყო ფრიდრიხ შილერის, ჰაინრიხ ჰაინეს, იოჰან გოეთეს ლექსების პირველი ქართველი მთარგმნელი.

ილიას ეკუთვნის ცნობილი გერმანელი რომანტიკოსი პოეტის, ფრიდრიხ რიუკერტის (1788-1866) ლექსების პირველი ქართული თარგმანები. ილიას 1859 წლის 18 იანვარს პეტერბურგში უთარგმნია ლექსი უსათაუროდ “ჩრდილნი მალალ მთებისა”. ლექსის ხელნაწერი ავტოგრაფი შენახულია 108 (); 17 501 (C). სათაურის ქვეშ ილიას მიუწერია “რიუკერტით”, თარიღიც თვითონ დაუსვამს: “1859-სა წელსა, 19-სა იანვარს, ს. პეტერბურლი”. (ჭავჭავაძე 1988: 669-670) ლექსი გამოქვეყნდა “ივერიაში”, ხოლო 1892 წელს ილია ჭავჭავაძის თხზულებების პირველ ტომში (ჭავჭავაძე 1892: 48).

ლექსი, რომელსაც ილიამ თარგმანში “ჩრდილნი მალალ მთებისა” უწოდა პირველი სტრიქონის ანალოგიით, გერმანიაში პირველად 1835 წელს გამოქვეყნდა ქ. შტუტგარტში, ხოლო 1838 წელს შევიდა რიუკერტის რჩეული თხზულებების მეხუთე ტომში. ლექსს ჰქვია “საღამოს მგზავრული” “**Abendlied des Wanderers**“, მეორე ვარიანტით: „**Wanderers Abendlied.**“

Abendlied des Wanderers

Wie sich Schatten dehnen
Vom Gebirg zum See,
Fühlt das Herz ein Sehen
Und ein süßes Weh.

Wie die Möven fliegen
Fluter uferwärts,
Möchte ich nun mich schmiegen
An ein treues Herz.

Froh im Morgenschimmer
Zieht ein Wanderer aus,
Aber abends immer
Möchte er sein zuhaus (რიუკერტი: 1835: 124).

ამ ლექსის ილიასეული თარგმანი თავისებურ თავისუფალ თარგმანს წარმოადგენს.

(რიუკერტისა)

ჩრდილნი მალალ მთებისა
აგერ წყალზე გადმოვლენ
და გუნდი ბატებისა
თეთრად შორსა აღმოჩნდნენ.
სიჩუმეა... დაღლილად
მკერდში სუსტად გული ჰსცემს...
ან მეგობარს რარიგად
მაგრად მივაპყრობდი მკერდს!
გზაზედა სიხარულით
გამოდის მგზავრი დილით,
მაგრამ კი საღამოჟამს
შინ ნატრობს განსვენებას. (ჭავჭავაძე 1988: 24)

როგორც ვხედავთ, ლექსის სათაური არ არის თარგმნილი. თავისთავად ცხადია, რომ ილიას ლექსის თარგმანისას სათაურის თარგმნა არ გაუჭირდებოდა. ვფიქრობთ, მან საჭიროდ არ ჩათვალა ლექსის სათაურის თარგმნა, რადგან ეს ლექსი იდეურად უფრო ფართო შინაარსის მომცველია, ვიდრე მგზავრის სიმღერა. ცნობილია, რომ ილია თარგმანის დროს გარკვეული თავისუფლების მომხრე იყო. 1858 წელს ილიას უთარგმნია ფრიდრიხ შილერის ბალადა “Des Mädchens Klage” ბალადის სათაური ილიას არ უთარგმნია და მისთვის დაურქმევია “ცრემლთა შინა ნუგეში,” რაც შილერის ბალადის ფინალის ბოლო სტრიქონების ანალოგიითაა გადმოღებული.

“ბალადის როგორც სათაური ასევე, ფინალური ორი სტრიქონი ილიას მხატვრული მიგნების გენიალურ უნარზე მეტყველებს და ორიგინალში ღრმა წვდომის გარეშე ბალადის ძირითადი არსის

ასეთი ლაკონური და ბრძნული გააზრება ალბათ შეუძლებელი იქნებოდა”, — მიიჩნევს მკვლევარი ჯ. გაგნიძე (გაგნიძე 1979: 76.).

თარგმანი მიჰყვება ორიგინალს. რიუკერტისეული ლექსი ჯვარედინი რითმით არის დაწერილი. ჯვარედინი რითმა არის შენარჩუნებული ილიას თარგმანშიც. ლექსი დაწერილია ექვსმარცვლიანი საზომით, ილიას თარგმანში საზომი შევიდმარცვლიანია, როგორც ჩანს, თარგმანი მაქსიმალურად დაახლოებულია დედნისეულ საზომს. ლექსი სამ სტროფიანია, სტროფების რაოდენობა თარგმანშიც ზუსტად არის დაცული, თუმცა სტრიქონები ილიასეულ თარგმანში ხშირად არის ადგილშეცვლილი.

პირველი ორი სტრიქონის შინაარსი ასეთია:

“როგორ ინელება ჩრდილი მთიდან ტბაზე.”

ილიას უთარგმნია:

“ჩრდილნი მალალ მთებისა
აგერ წყალზე გადმონვნენ”.

ილიას ზუსტად და პოეტურად უთარგმნია გერმანული “dehnen” — განელვა, ჩრდილის განელვის მაგიერ მან „გადმონვნენ“ უფრო შესაფერისად მიიჩნია, თუმცა გერმანული „დერ შეე (zum See)“ — ქართულად ტბა ილიას რატომღაც უთარგმნია როგორც „წყალზე“, თუმცა თარგმანში მარცვალი არ დააკლდებოდა და არც ჟღერადობას შეუშლიდა ხელს ნაცვლად „წყალზე“, ტბაზე რომ ყოფილიყო.

რიუკერტის ლექსის შემდეგი ორი სტრიქონი:

“Fühlt das Herz ein Sehen
Und ein süßes Weh“.

“გულს ავსებს ნაღვლითა და ტკბილი ტკივილით” ილიასეულ თარგმანში გამოტოვებული ან გადაადგილებული ჩანს, ხოლო მის ადგილს იკავებს მეორე სტროფის პირველი ორი სტრიქონი:

“როგორ დაფრინავენ თოლიები, ფარფატებენ ნაპირზე”

ილიას უთარგმნია:

“და გუნდი ბატებისა
თეთრად შორსა აღმონდნენ”.

აქ საქმე გვაქვს თავისუფალ თარგმანთან. გერმანული “ჯვენ“, თოლიები ილიას უთარგმნია „გუნდი ბატებისა“, ხოლო სტრიქონი „ლუტერ უფერნლრტს“ ფარფატებენ, ფრენენ ნაპირზე ილიას უთარგმნია არა პირდაპირ შინაარსობლივად, არამედ თავისებური პოეტური ინტერპრეტაციით, მაგრამ შინაარსთან ახლოს.

ვფიქრობთ, ილიას მეორე სტროფის პირველი და მეორე სტრიქონები

“სიჩუმეა... დალილად
მკერდში სუსტად გული ჰსცემს...”

რიუკერტისეული პირველი სტროფის მესამე და მეოთხე სტრიქონების

“Fühlt das Herz ein Sehen
Und ein süßes Weh“.

“გულს ავსებს ნაღვლითა და ტკბილი ტკივილით” თავისებური და თავისუფალი ინტერპრეტაციაა, სადაც მხოლოდ გულის ნაღვლიანი განცდებია რიუკერტის დედანთან ახლო კავშირში, ხოლო სიჩუმე და დაღლა ილიას თავისუფალი თარგმანის შედეგია.

ორიგინალის მეორე სტროფის მესამე-მეოთხე სტრიქონების შინაარსი ასეთია:

“მინდა ერთგულ გულს მივეკრა”,

ილიას უთარგმნია:

“ან მეგობარს რარიგად
მაგრად მივაპყრობდი მკერდს”.

გერმანული სიტყვა “schmiegen” — ქართულად — მიკვრა, მოხუტება ილიას პოეტურად სავსებით გამართლებულად და შესაბამისად უთარგმნია „მივაპყრო“, თუმცა რიუკერტისეული „treues Herz“ — ერთგული გული ილიას უთარგმნია, როგორც მეგობრის მკერდი.

მესამე სტროფის თარგმანი ყველაზე ახლოს არის ორიგინალთან. რიუკერტთან ვკითხულობთ:

“გარიჟრაჟე (დილის სუსტ შუქზე) გამოდის გახარებული მგზავრი, მაგრამ სალამოს მუდამ სურს შინ ყოფნა”.

ილიას უთარგმნია:

“გზაზედა სიხარულით
გამოდის მგზავრი დილით,
მაგრამ კი სალამოჟამს
შინ ნატრობს განსვენებას”.

როგორც აღვნიშნეთ, ლექსის თარგმანი არ არის ორიგინალისაგან ძალზე დაშორებული, თუმცა გარკვეული თავისუფლება თარგმანის დროს აშკარაა. კერძოდ, “Morgenschimmer” – გარიჟრაჟი, დილის სუსტი შუქი, ილიას გადმოუტანია, როგორც დილა, დანარჩენი მთლიანად მიჰყვება დედანს.

უნდა აღვნიშნოს, რომ ფრიდრიხ რიუკერტის ამ ლექსის ილიასეული თარგმანის შესახებ დღემდე არ ყოფილა საგანგებო მსჯელობა ქართულ მეცნიერებაში. უფრო მეტიც, ილია ჭავჭავაძის ოცტომეულის მესამე ტომში, სადაც ილიას აღნიშნული თარგმანია გამოქვეყნებული, შენიშვნებში (გვ. 670) არასწორედ არის მითითებული, რომ თითქოს ფრიდრიხ რიუკერტის ნამდვილი გვარი ფრაიმუნდ რაიმამუნდ იყოს. სინამდვილეში, როგორც აღვნიშნეთ, ფრიდრიხ რიუკერტი ფრაიმუნდ რაიმერის ფსევდონიმით აქვეყნებდა ნაწარმოებებს ნაპოლეონის წინააღმდეგ.

როგორც ცნობილია, ილია ჭავჭავაძე დიდი ნოვატორი და განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებული ადამიანი იყო. ეს ითქმის არა მხოლოდ ორიგინალური ნაწარმოებების შექმნის ნიჭზე, არამედ იმ ნიჭზეც, რომ ილიას ძალზე ადვილად შეეძლო სხვისი ნიჭის, განსაკუთრებულობის, გამორჩეულობის შეცნობა. ცნობილია, რომ სწორედ ილია ჭავჭავაძეს ეკუთვნის სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას“ სათაურის პირველი იდეურ-ფილოსოფიური გააზრება, ილია ჭავჭავაძემ განიხილა პირველმა ალექსანდრე ჭავჭავაძის ლექსები, ხოლო ლექსში „ვაჰ, სოფელსა ამას და მისთა მდგმურთა“ ილიამ დაინახა ეკლესიასტესეული „ამაოება ამათა“, რითაც ეს ლექსი სოციალურ უთანასწორობაზე უფრო მაღალ იდეას დაუქვემდებარა. სწორედ ილიამ ამოიცნო ბარათაშვილის გენია, გზა დაულოცა ვაჟა-ფშაველას და სხვა. რაც შეეხება გერმანულენოვან ავტორებს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქართულ ენაზე პირველად ილიამ აამეტყველა ჰაინრიხ ჰაინეს, გოეთეს, შილერისა და სხვა ცნობილი პოეტების შემოქმედება.

უდავოდ საინტერესოა თავად ის, რომ გერმანელი პოეტი ფრიდრიხ რიუკერტი მის სიცოცხლეშივე ითარგმნა ქართულად და ისიც, რომ სწორედ ილია ჭავჭავაძეს ეკუთვნის რიუკერტის პირველი თარგმანები. ეს ფაქტი კიდევ უფრო ზრდის ილიასეული თარგმანის მნიშვნელობას.

იმის გასარკვევად, გერმანული ენიდან თარგმნა თუ არა ილიამ ეს ლექსი, პირველ რიგში, საინტერესოა, იცოდა თუ არა მან გერმანული ენა. მეცნიერთა შორის ამ საკითხთან დაკავშირებით არ არსებობს ერთგვაროვანი აზრი. მკვლევართა ნაწილი ფიქრობს, რომ ილიამ არ იცოდა გერმანული ენა, ხოლო ნაწილის აზრით, “ილია გერმანულ ენას იმდენად ფლობდა, რომ შეეძლო ნაწარმოებები უშუალოდ გერმანულიდან ეთარგმნა” (კალანდაძე 1965: 337).

თბილისში სწავლის დროს 1848-1851 წლებში ილია სწავლობდა გერმანელი მასწავლებლის, ჰაკეს პანსიონში, 1852 წელს ილია სასწავლებლად გადავიდა გიმნაზიაში, მაგრამ კვლავაც ჰაკეს სახლში ცხოვრობდა. გარდა ამისა, არსებობს ილიას მინაწერები სხვადასხვა წიგნის გერმანულენოვან ციტატებზე, ილია გერმანულ ენაზე იღებდა ცნობილი ქართველოლოგის, ავსტრიელი მკვლევრის ჰუგო შუხარტის წერილებს. ეს და სხვა ცნობები ილიას გერმანულ ენასთან კავშირზე მიუთითებს. საკითხს იცოდა თუ არა გერმანული ენა ილიამ, განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია დოქტორმა ვ. კავთაშვილმა. იგი ფიქრობს: “ილიას შეეძლო ყველა სახის ლიტერატურის კითხვა გერმანულ ენაზე. ამას უთუოდ გვაფიქრებინებს ისიც, რომ ილიას თარგმნილი ჰაინეს ლექსები ორიგინალიდან შესრულებული ჩანს. ყოველ შემთხვევაში, მთარგმნელს საკონტროლო შედარება მაინც უნდა მოეხდინა დედანთან”. (კავთაშვილი 1978: 33).

ფრიდრიხ შილერის ბალადის “ცრემლთა შინა ნუგეში” ილიასეული თარგმანის გერმანულ დედანთან სიახლოვეზე და მანამდე არსებულ ერთადერთ რუსულ ჟუკოვსკისეულ თარგმანთან ორიგინალისა და ილიას თარგმანის შეპირისპირებით მკვლევარი ჯ. გაგნიძე ასკვნის, რომ ილიას არ უსარგებლია შილერის ბალადის იმ დროისათვის არსებული ერთადერთი რუსული თარგმანით.

“შილერის ბალადის ქართული და რუსული ციტირებული ტექსტების ურთიერთშეჯერება, ვფიქრობთ, საკმაო საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ილიას ხსენებული რუსული თარგმანით არ უსარგებლია... თარგმანი უშუალოდ გერმანული ორიგინალიდან მომზადდა” (გაგნიძე 1979: 75).

თარგმანი შემოქმედებითი პროცესია, ამიტომ იგი ხშირად განსხვავდება ორიგინალისგან. ილიას მიერ თარგმნილი რიუკერტის ლექსი “სალამოს მგზავრული” არ არის არც შინაარსობლივად, არც იდეურად და არც ფორმის მხრივ ორიგინალისაგან დაშორებული. ლექსში სათანადოდაა გადმოტანილი პოეტის სულიერი მდგომარეობა, შინ, სახლში ყოფნის სურვილი, რაც, როგორც ჩანს, რიუკერტს საკმაოდ ხშირად უჩნდებოდა, რადგან ბევრს მოგზაურობდა და სხვადასხვა ქალაქში უწევდა ცხოვრება. ეს განცდა კი, როგორც ჩანს, სრულიად შეეფერებოდა პეტერბურგში მყოფი ილიას განწყობას (ეს ლექსი ილიამ პეტერბურგში თარგმნა).

1859 წელს ქართულ ენაზე ითარგმნა რიუკერტის კიდევ ერთი ლექსი “კარებთან”

“Vor den Thüren“

Ich habe geklopft an des Reichthums Haus!
Man Reich es mir einen Pfenning zum Fenster heraus.

Ich habe geklopft an der Liebe Thür!
Da standen schon funfzehn andere dafür.

Ich klopfte leise an der Ehre Schloss;
„Hier thut man nur auf dem Ritter zu Ross“.

Ich habe gesucht der Arbeit Dach;
Da hörte ich drinnen nur Weh und Ach!

Ich suchte das Haus der Zufriedenheit;
Es kannte es niemand weit und breit.

Nun weis ich noch ein Häuslein still,
wo ich zuletzt anklopfen will.

Zwar wohnt darin schon mancher Gast,
Doch ist für viele im Grab noch Rast.
(რიუკერტი 1837: 221)

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ლექსი პირველად დაიბეჭდა 1816 წელს. აღნიშნული ლექსი შესულია რიუკერტის რჩეულ თხზულებებში (ტომი მეხუთე, 1838 წ).

“კარებთან”, ასეთი სათაურით უთარგმნია გიორგი ერისთავს რიუკერტის ლექსი ქართულ ენაზე 1859 წლის 7 იანვარს სოფელ გიორგიანში ყოფნის დროს და იგივე ლექსი 26 ივლისს უთარგმნია ილია ჭავჭავაძეს თბილისში.

გიორგი ერისთავისეული თარგმანი

“კარებთან”

(რიუკერტით)

“იმ დიდრის კართან მივედი, აგებ საუნჯე მოეცა,
დიდხანსა ვრეკდი კარებსა, ფანჯარით ფეხთ გროში დამეცა.

სიყვარულისა კარებსა თუმც შესავალად ვინიე,
მაგრამ მეტისა ხალხისგან შიგნით კი ვერ შევანიე.

მიველ სასახლეს, სადაცა დიდება განისვენებდა,
მაგრამ საბრალოს, მითხარით, მე იქ ვილა შემძვებდა.

შრომისა სახლსა რა მიველ, ჭმუნვითა იყო მოცული,
თავი რა შეეყავ, მეც შეეკრთი, დავბრუნდი შეშინებული.

ბედნიერების სასახლე, ბევრჯელ მე სიზმრად მეჩვენა,
თუმცა ვეძებდი ფხიზელი, მაგრამ გზა არვინ მიჩვენა.

ერთი-ლა დამრჩა კარები, ჯერ ის არა მაქვს დაცდილი:
საფლავს თუმც ბევრნი სტუმრობენ, მაგრამ აქვს ჩემთვის ადგილი”.
(ერისთავი 1936: 52).

ილიასეული თარგმანი

“კართა თანა”

(რიუკერტისა)

“სიმდიდრის კარი ვარაკუნე დიდხანსა მეცა,
ფანჯრიდამ გროში ტრიალით ჩემ ფეხ წინ დაეცა.
სიყვარულის სახლს ვერ მიუველ მე კარამდისა,
ისე ჭედით გუგუნებდა იქ გროვა ხალხისა.

დავკარ ციხის კარს, სადაც კაცის დიდება სცხოვრობს:
“ქვეითი ხარო, არ გაგიღებთ, იქ მითხრეს, კარებს”.
შრომის სახლიდამ კუნესის ხმანი მე მომესმოდა
და მე იქ შესვლა საშიშრადა მეჩვენებოდა.

ბედნიერების სახლის ქვეყნად დავინყე ძებნა,
და ვერაინა იმისკენ გზა მე ვერ მიჩვენა.
ერთი სახლიდა დამრჩენია ეხლა საწყალსა,
აქაც გამოვცდი, ჩამოვრეკავ კარისა ზარსა;
იქ კი უთუოდ, — თუმც სტუმარი ბევრი ჰქავს საფლავს, —
ვპოვებ საწყალი ჩამოვისაცა მცირედსა ალავს”. (ჭავჭავაძე 1988: 44)

ძალზე საინტერესოა თავად ის ფაქტი, რომ ცნობილი გერმანელი პოეტის ლექსი მის სიცოცხლეშივე ითარგმნა ქართულად და ისიც, რომ ქართულ ენაზე ერთი ლექსის ორი თარგმანი ერთსა და იმავე წელს არის შესრულებული. სანამ თარგმანებს განვიხილავდეთ, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფრიდრიხ რიუკერტის ლექსზე “კარებთან” ორმა სხვადასხვა კომპოზიტორმა დაწერა მუსიკა. ფრიდრიხ ჰაინრიხ ტიროტმა (1838-1919) ამ ლექსზე შექმნა საგუნდო ნაწარმოები, ხოლო რიხარდ შტრაუსმა (1864-1949) ამავე ლექსზე დაწერა მუსიკა მამაკაცთა ტრიოსათვის.

ფრიდრიხ რიუკერტის ლექსის “კარებთან” გიორგი ერისთავისა და ილია ჭავჭავაძის თარგმანები ამჟღავნებენ ორიგინალთან სიახლოვეს, გარკვეულწილად, ჰგვანან კიდევ ერთმანეთს, თუმცა მათ შორის განსხვავება უფრო დიდია.

ჩვენ საგანგებოთ შევჩერდებით რიუკერტის ამ ლექსის ორივე თარგმანზე.

რიუკერტის ლექსი გართმულია პარალელური რითმით, რაც როგორც გიორგი ერისთავის, ისე ილია ჭავჭავაძის თარგმანებში დაცულია და ორივეგან პარალელური რითმა გვხვდება. ლექსი დაწერილია თორმეტმარცვლიანი საზომით. გიორგი ერისთავს იგი უთარგმნია თექვსმეტმარცვლოვანი საზომით, ხოლო ილიას — თოთხმეტმარცვლოვანი საზომით. როგორც ჩანს, ილიას მიერ არჩეული საზომი უფრო ახლოსაა ორიგინალთან. გარდა ამისა, რიუკერტის ლექსი შედგება თოთხმეტი სტრიქონისაგან, გიორგი ერისთავისათვის თარგმანი სულ თორმეტ სტრიქონს შეიცავს, ილიასეული კი იმეორებს ლექსის ორიგინალურ შემცველობას და თოთხმეტი სტრიქონისაგან შედგება.

ბუნებრივია, საინტერესოა, რა კავშირშია ორიგინალთან და ერთმანეთთან გიორგი ერისთავისა და ილია ჭავჭავაძის თარგმანები. ამიტომაც, ორივე თარგმანს ორიგინალთან და ერთმანეთთან მიმართებაში განვიხილავთ. თავდაპირველადვე უნდა ითქვას, რომ ილიასეული თარგმანი გარდა იმისა, რომ ახლოა ორიგინალთან, გაცილებით უფრო პოეტურია. ამაზე თვით ლექსის სათაურის თარგმანაც მეტყველებს. რიუკერტისეული სათაური: “კარებთან” გიორგი ერისთავს უთარგმნია: “კარებთან”, ხოლო ილიას — “კართა თანა”.

მივყვეთ ლექსის თარგმანებს:

პირველი სტრიქონი, რიუკერტი:

“დავაკაკუნე სიმდიდრის სახლის კარზე”.

გიორგი ერისთავი:

“იმ დიდრის კართან მივედი, აგებ საუნჯე მოეცა”.

ილია:

“სიმდიდრის კარი ვარაკუნე დიდხანსა მეცა”.

როგორც ჩანს, რიუკერტისეული “ჰაბე გეკლოპფტ” — დავაკაკუნე მხოლოდ ილიას გადმოუტანია. **მეორე სტრიქონი, ორიგინალი:**

“ფანჯრიდან მხოლოდ ერთი პფენინგი მაკმარეს”.

გიორგი ერისთავი:

“დიდხანსა ვრეკდი კარებსა, ფანჯრით ფეხთ გროში დამეცა”.

ილია:

“ფანჯრიდან გროში ტრიალით ჩემ ფეხ წინ დაეცა”.

გერმანული პფენინგი (ხურდა ფული) გიორგი ერისთავსაც და ილიასაც უთარგმნიათ, როგორც გროში. ასევე, ორივე თარგმანში საერთოა ის, რომ ორივეგან ნახსენებია ფეხ(ებ)თან თუმცა ორიგინალში ასე არაა.

მესამე სტრიქონი, რიუკერტი:

“მე დავაკაკუნე სიყვარულის კარზე”.

გიორგი ერისთავი:

“სიყვარულისა კარებსა თუმც შესავალად ვინიე”.

ილია:

“სიყვარულის სახლს ვერ მიუველ მე კარამდისა”.

ამ სტრიქონის თარგმნისას არცერთი მთარგმნელი მონურად არ მიჰყვება გერმანულ ორიგინალს, თუმცა ილია თარგმანის დროს კიდევ უფრო მეტ თავისუფლებას იჩენს. რიუკერტი წერს, “დავაკაკუნე სიყვარულის კარზე”, ხოლო ილია თარგმნის: “სიყვარულის სახლს ვერ მიუველ მე კარამდისა”.

მეოთხე სტრიქონი, რიუკერტი:

“ამისათვის იქ უკვე იდგა თხუთმეტი სხვა”.

გიორგი ერისთავი:

“მაგრამ მეტისა ხალხისაგან შიგნით კი ვერ შევანე”.

ილია:

“ისე ჭედით იქ გუგუნებდა გროვა ხალხისა”.

ამ სტრიქონში გიორგი ერისთავიცა და ილიაც ძირითად აზრს თარგმნიან. საინტერესოა, რომ რიუკერტთან არ არის სიტყვა ხალხი, რაც ორივე მთარგმნელთან გვხვდება.

მეხუთე სტრიქონი, რიუკერტი:

“ჩუმი დავაკაკუნე დიდების სასახლეზე”.

გიორგი ერისთავი:

“მიველ სასახლეს, სადაცა დიდება განისვენებდა”.

ილია:

“დავკარ ციხის კარს, სადაც კაცის დიდება სცხოვრობს”.

საინტერესოა, რომ ეს სტრიქონი ძალზე ახლოა დედანთან ორივე თარგმანში. საინტერესოა, რომ გერმანული “შცჰლოსს” ქართულად ნიშნავს სასახლესაც და ციხე-სიმაგრესაც. ასე რომ, ეს ერთი სიტყვა გიორგი ერისთავს უთარგმნია “სასახლე”, ხოლო ილიას — “ციხე”. გამომდინარე აქედან, ვფიქრობთ, რომ გიორგი ერისთავმა და ილია ჭავჭავაძემ ერთმანეთისგან სრულიად დამოუკიდებლად თარგმნეს ეს ლექსი და თუ რომელიმე ან ორივე მათგანი სარგებლობდა რუსული თარგმანით, მაშინ ან მთარგმნელები ამონებდნენ თარგმანს გერმანულ ორიგინალშიც, ან სარგებლობდნენ რიუკერტის ამ ლექსის სხვადასხვა რუსული თარგმანით.

მექვსე სტრიქონი, რიუკერტი:

“აქ მხოლოდ ცხენზე შემჯდარ მხედრებს უშვებენ”.

გიორგი ერისთავი:

“მაგრამ საბრალოს, მითხარით, მე იქ ვილა შემიშვებდა”.

ილია:

“ქვეითი ხარო, არ გაგიღებთ, იქ მითხრეს, კარებს”.

ამ სტრიქონის ილიასეული თარგმანი უფრო ახლოა დედანთან, ვიდრე გიორგი ერისთავისეული. ჯერ ერთი, რიუკერტს ეს სტრიქონი, როგორც ირიბი ნათქვამი, ბრჭყალებში ჩაუსვამს. ბრჭყალებშია ჩასმული ეს სტრიქონი ილიას თარგმანშიც. გარდა ამისა, რიუკერტისეული სიტყვები: “იერ ტჰუტ მან ნურ აუფ დემ ლიტტერ ზუ ლოსს” ქართულად — “აქ მხოლოდ ცხენზე შემჯდარ მხედრებს უშვებენ”- ილიას უთარგმნია ალეგორიულად “ქვეითი ხარო...”

მეშვიდე სტრიქონი, რიუკერტი:

“მე ვეძებდი შრომის ჭერს (სახლს)”.

გიორგი ერისთავი:

“შრომისა სახლსა რა მიველ, ჭმუნვითა იყო მოცული”.

ილია:

“შრომის სახლიდამ კვნესის ხმანი მე მომესმოდა”.

საინტერესოა, რომ ამ სტრიქონს ორივე მთარგმნელი რიუკერტისეული მერვე სტრიქონის “ა ჰჯრტე იცჰ დრინენ ნურ ჭეჰ უნდ ცჰ!” „იქიდან მესმოდა მხოლოდ ნუხილი და ოხვრა“ შინაარსით ავსებენ. ასევე, დედნიესული „ჰაბე გესუცჰტ“ — ვეძებდი და „აცჰ“ ჭერი არცერთ თარგმანში არ არის გადმოტანილი. საინტერესოა, რომ ორივე თარგმანში გვხვდება სიტყვა „სახლი“, რომელიც ორიგინალში არ არის.

მერვე სტრიქონი, რიუკერტი:

“იქიდან მესმოდა მხოლოდ ნუხილი და ოხვრა”.

გიორგი ერისთავი:

“თავი რა შევყავ, მეც შევკრთი, დავბრუნდი შეშინებული”

ილია:

“და მე იქ შესვლა საშიშრადა მეჩვენებოდა”.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რიუკერტისეული მერვე სტრიქონი ორივე მთარგმნელმა მეშვიდე სტრიქონთან ერთად თარგმნა და, შესაბამისად, ორივეგან მერვე სტრიქონის თავისუფალი თარგმანია.

მეცხრე სტრიქონი, რიუკერტი:

“მე ვეძებდი ბედნიერების სახლს”.

გიორგი ერისთავი:

“ბედნიერების სასახლე, ბევრჯელ მე სიზმრად მეჩვენა”.

ილია:

“ბედნიერების სასახლის ქვეყნად დავიწყე ძებნა”.

ეს სტრიქონი ილიასთან უფრო ზუსტად არის თარგმნილი. რიუკერტისეული “იცჰ სუცჰტე“ ვეძებდი ილიასთან შესაბამისად არის გადმოტანილი „დავიწყე ძებნა“, თუმცა გერმანული სიტყვა „დას აუს“ — სახლი ორივე მთარგმნელს ნათარგმნი აქვს, როგორც „სასახლე“.

მეათე სტრიქონი, რიუკერტი:

“არავინ იცნობდა მთელ სიგრძე-სიგანეზე”.

გიორგი ერისთავი:

“თუმცა ვეძებდი ფხიზელი, მაგრამ გზა არვინ მიჩვენა”.

ილია:

“და ვერავინა იმისკენ გზა მე ვერ მიჩვენა”.

გერმანული “ნეიტ უნდ ბრეიტ“ — სიგრძე-სიგანით არცერთ ავტორს არ უთარგმნია სიტყვა-სიტყვით. უცნაურია ის, რომ ორივეგან ამის შესატყვისად ერთი და იგივე ფორმულირება გვხვდება — გიორგი ერისთავი: „გზა არვინ მიჩვენა“, ილია: „გზა მე ვერ მიჩვენა“.

მეთერთმეტე სტრიქონი, რიუკერტი:

“ახლა კი ვიცი ერთი მყუდრო ქოხი (სახლაკი)”.

გიორგი ერისთავი:

“ერთილა დამრჩა კარები, ჯერ ის არა მაქვს დაცდილი”.

ილია:

“ერთი სახლია დამრჩენია ახლა სანყალსა”.

ამ სტრიქონის თარგმანი ილიასთან უფრო ზუსტია. რიუკერტისეული “ლუსლეინ” — პატარა სახლი გიორგი ერისთავს არ უთარგმნია ზუსტად და დაუნერია „კარები“, ხოლო ილიას უთარგმნია, როგორც „სახლი“.

მეთორმეტე სტრიქონი, რიუკერტი:

“სადაც სულ ბოლოს მინდა დავაკაკუნო”.

გიორგი ერისთავს ეს სტრიქონი ცალკე არ აქვს თარგმნილი, მაგრამ გიორგი ერისთავის თარგმნილი მეთორმეტე სტრიქონის „ჯერ ის არა მაქვს დაცდილი,“ თარგმანია რიუკერტის ამ სტრიქონისა.

ილია:

“იქაც გამოვცდი, ჩამოვრეკავ კარისა ზარსა”.

ჩანს, რომ გიორგი ერისთავის თარგმნილი, “ჯერ ის არა მაქვს დაცდილი,” უფრო ახლოა ორიგინალის შინაარსთან, თუმც არც ილიას თარგმანია ძალზე დაშორებული.

მეცამეტე სტრიქონი, რიუკერტი:

“თუმცა იქ უკვე ცხოვრობს ზოგი სტუმარი”.

გიორგი ერისთავი:

“საფლავს თუმც ბევრნი სტუმრობენ, მაგრამ აქვს ჩემთვის ადგილი”.

ილია:

“იქ კი უთუოდ, — თუმც სტუმარი ბევრი ჰყავს საფლავს”.

რიუკერტისეული “ძნარ” — „თუმცა“ გიორგი ერისთავსაც და ილიასაც ზუსტად აქვს გადმოტანილი. ორივე თარგმანი ახლოს არის დედანთან., თუმცა გერმანული „მანცჰერ“ — „ზოგი“ ორივე თარგმანში გადმოტანილია, როგორც ბევრი.

მეთოთხმეტე სტრიქონი, რიუკერტი:

“მაგრამ ბევრისთვის არის საფლავში განსასვენებელი”.

გიორგი ერისთავს ეს სტრიქონი ცალკე არ უთარგმნია, თუმცა მისი თარგმანის მეთორმეტე სტრიქონში ეს აზრი ჩაუტევია: “მაგრამ აქვს ჩემთვის ადგილი”.

ილია:

“ვპოვებ სანყალი ჩამთვისაცა მცირედსა ალაგს”.

რიუკერტისეული “Doch ist für viele im Grab noch Rast“, „ბევრისთვის არის ადგილი“ ორივე მთარგმნელს გადმოუტანია პიერველ პირში.

რიუკერტის ლექსის გიორგი ერისთავისეული თარგმანი პირველად დაიბეჭდა გ. ერისთავის თხზულებათა 1867 წლის გამოცემის პირველ ნაწილში.

გიორგი ერისთავის “თხზულებანში”, “ფედერაცია”, ტფილისი, 1936, შ. რადიანისა და ი. ბალახაშვილის რედაქციით, შენიშვნებში მითითებულია: “ეს ლექსი გერმანულიდან თარგმნა ვ. ა. ჟუკოვსკომ, ხოლო გ. ერისთავმა მისგან გადმოიღო” (ერისთავი 1936: 394).

ილიასეული თარგმანი “კართა თანა” ხელნაწერი 217 პირველად დაიბეჭდა “ცისკარში”, 1859 წელს 12. 1892 წელს შევიდა ილია ჭავჭავაძის “თხზულებანში”, “თბილისის ამხანაგობის გამომცემლობა”, ტფილისი, ტ. I, გვ. 46. იმავე 1882 წელს ეს ლექსი კიდევ გამოიცა. ილიასეულ ავტოგრაფში ლექსს აქვს ხელმოწერა და თარიღი, ასევე, სათაურის ქვეშ მითითება, რომ ლექსი რიუკერტისაა.

ფრიდრიხ რიუკერტის “კარებთან” სავეა ფილოსოფიური განცდებით. პოეტი აგვიწერს, რომ მრავალ კართან დააკაკუნა, ეწვია სიმდიდრის, სიყვარულის, დიდების, შრომის, ბედნიერების კარებს, მაგრამ არსად შეუშვეს, მას მხოლოდ ერთი კარიღა ეგულემა, რომელსაც გაუღებენ და ეს არის სიკვდილის სახლის კარი. ლექსის მთელი ფილოსოფიურ-იდეური გააზრება გადმოტანილია როგორც გიორგი ერისთავის, ასევე ილია ჭავჭავაძის თარგმანებში. ლექსის მთავარი სათქმელი, რომელიც არ არის რელიგიურ ასპექტში გადატანილი და მეტად რეალისტურია, სევდიანი და ცხოვრებისეული, ორივე მთარგმნელმა შეძლო გადმოეტანა. ეს არის ჩივილი ადამიანისა, რომელსაც ყველგან კარი გამოუხურეს, არსად მიიღეს, რომელსაც თითქოს აღარაფერი დარჩენია სიკვდილის გარდა. ამ იდეას ორივე თარგმანი თანაბრად უზიარებს ქართველ მკითხველს, თუმცა, როგორც ვნახეთ, თარგმანები გარკვეულ თავისებურებასაც ამჟღავნებენ.

რიუკერტის ლექსის „კარებთან“ გიორგი ერისთავისა და ილია ჭავჭავაძისეული თარგმანები, როგორც ჩანს, ერთი მხრივ, ძალზე განსხვავდება ერთმანეთისაგან. გიორგი ერისთავი ლექსს თარგმნის შინაარსის სრული დაცვით, მაგრამ მისი ენა უფრო ხელოვნურია, გაცილებით არქაული და მძიმე. ილიას თარგმანი მიჰყვება რიუკერტისეულ ორიგინალს, თუმცა უფრო პოეტური და დახვეწილია, ენაც უფრო თანამედროვე. მეორე მხრივ, ორივე თარგმანი ამჟღავნებს გარკვეულ სიახლოვეს, რაც, პირველ რიგში, თარგმანების ლექსიკაში ვლინდება. კერძოდ, ლექსის მეორე, მეოთხე, მეშვიდე, მეცხრე, მეთექვსმეტე და მეოთხმეტე სტრიქონებში თარგმანებში ვხვდებით სიტყვების დამთხვევას, რაც, შესაძლოა, არ იყოს შემთხვევითი სახის.

თარგმნეს თუ არა გიორგი ერისთავმა და ილია ჭავჭავაძემ რიუკერტის „კარებთან“ ორიგინალიდან, თუ ორივე მთარგმნელი, ან ერთ-ერთი მათგანი რუსულ თარგმანს იყენებდა, ძნელია დადგინდეს, რადგან ჩვენ ამჟამად ხელთ არ გვაქვს რიუკერტის ლექსის რუსულენოვანი თარგმანები. თუმცა აქვე გვსურს აღვნიშნოთ, რიუკერტის თხზულებების რამდენიმე გამოცემას, როგორც ჩანს, პოეტის სიცოცხლეშივე მოუღწევია საქართველომდე. არსებობს რიუკერტის თხზულებათა ოცტომეული, შვიდტომეული, ორტომეული გამოცემები, რომლებიც ნერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მიერ არის შემონახული და ამჟამად დაცულია საქართველოს პარლამენტის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში. შესაძლებელია, ეს გამოცემები სწორედ ილია ჭავჭავაძის ან გიორგი ერისთავის ჩამოტანილია. მით უფრო, რომ, როგორც ცნობილია, ილია ჭავჭავაძეცა და გიორგი ერისთავიც იმყოფებოდნენ გერმანიაში, კერძოდ, მიუნხენში, სადაც რიუკერტიც მოღვაწეობდა და სადაც ფრიდრიხ რიუკერტი და მისი შემოქმედება ძალზე ცნობილი იყო.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ დღემდე არანაირი სამეცნიერო კვლევა-ძიება ფრიდრიხ რიუკერტის ლექსების ილიასეულ თარგმანებთან და რიუკერტის ერთი ლექსის ორ თარგმანთან დაკავშირებით არ ყოფილა. არავინ დაინტერესებულა იმით, თუ რა მიმართებაშია თარგმანები ორიგინალთან და ერთმანეთთან.

ფრიდრიხ რიუკერტის ავტორის სიცოცხლეშივე ქართული თარგმანების არსებობა დღემდე უცნობი იყო გერმანული საზოგადოებისთვისაც. რიუკერტის საზოგადოებამ, რომელიც მუდმივად ზრუნავს ფრიდრიხ რიუკერტის შემოქმედების პოპულარიზაციაზე, აწყობს შეხვედრებს, კონფერენციებსა და სემინარებს, აქვეყნებს ყოველთვიურ ბიულეტენს, რიუკერტის ბიბლიოგრაფიასა და ანთოლოგიებს, მათ შორის, თარგმანებსაც უწევს პოპულარიზაციას, ასევე ქალაქ შვანფურტის განათლებისა და კულტურის ადმინისტრაციულმა განყოფილებამ, სადაც ყოველწლიურად გარკვეული ღონისძიებები ეწყობა რიუკერტთან დაკავშირებით, ასევე რიუკერტის მუზეუმმა და სხვა კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებამ, აგრეთვე რამდენიმე დოქტორმა და დოცენტმა, რომლებიც რიუკერტის შემოქმედებას იკვლევენ, არაფერი იცოდნენ იმის შესახებ, რომ ფრიდრიხ რიუკერტი მის სიცოცხლეშივე ითარგმნა ქართულ ენაზე და რომ რიუკერტის პირველი ქართველი მთარგმნელი ილია ჭავჭავაძე იყო.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ 2005 წელს გოეთეს ინსტიტუტმა გამოსცა „გერმანულენოვანი მხატვრული ლიტერატურის ქართული თარგმანების ბიბლიოგრაფია“, სადაც შესულია გერმანულენოვანი ლიტერატურის ქართული თარგმანები 1852 წლიდან 2002 წლამდე როგორც ცალკეულ ნივთებზე, რომლებიც გამოცემული, აგრეთვე კრებულები და რჩეული თხზულებები, ისე ანთოლოგიები, ასევე ჟურნალ-გაზეთებში გამოქვეყნებული გერმანულენოვანი მხატვრული ლიტერატურის თარგმანები ქართულ ენაზე, მაგრამ მასში არ არის შეტანილი რიუკერტის ლექსების ილიასეული თარგმანი და არც გიორგი ერისთავის მიერ თარგმნილი რიუკერტის „კარებთან“.

გარდა ამ მეტად საინტერესო თარგმანებისა, ქართულ ენაზე არსებობს ფრიდრიხ რიუკერტის სხვა თარგმანები, რომლებიც მეოცე საუკუნის ბოლოს არის შესრულებული. ის, რომ დღემდე არ დაუკარგავს ინტერესი ფრიდრიხ რიუკერტის შემოქმედებას ქართველი მთარგმნელებისა და მკითხველებისათვის, ძალზე მნიშვნელოვანია, მაგრამ, ბუნებრივია, უყურადღებოდ არ უნდა დარჩეს რიუკერტის ადრეული ქართული თარგმანები.

დამონშემანი:

გაგნიძე... 1979: გაგნიძე ჯ., კენჭოშვილი ი... *ევროპული ლიტერატურის ქართული თარგმანები XIX საუკუნის მეორე ნახევარში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.

გოეთეს... გოეთეს ინსტიტუტი, ქეცბა-ხუნდაძე ლ., *გერმანულენოვანი მხატვრული ლიტერატურის ქართული თარგმანების ბიბლიოგრაფია*. თბილისი: გამომცემლობა „ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა“.

ერისთავი 1936: ერისთავი გ. *თხზულებანი*. თბილისი: გამომცემლობა „ფედერაცია“, ტფ. 1936.

კავთიაშვილი 1987: კავთიაშვილი ვ. *ჰაინრიხ ჰაინე ქართულ ლიტერატურაში*, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.

კალანდაძე 1965: კალანდაძე ალ., *ქართული ჟურნალისტიკის ისტორია*, თბილისი: 1965.

რიუკერტი 1816: Rückert F. *Für müssige Studien*. Erste Bändchen, Hildburghausen, im Comptoir für Literatur 1816.

რიუკერტი 1835: Friedrich Rückerts Werke in sechs Bänden, Herausgeber: Ludwig Laistner, J.G.Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart und Berlin, o.J. 1835 Dritter Band.

რიუკერტი 1837: Rückert F. *Gesammelte Werke von Friedrich Rückert*, Dritter Band, Erlangen: Carl Heyder 1837.

ჭავჭავაძე 1988: ჭავჭავაძე ი., *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად*, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“ საბჭოთა საქართველო 1988.

ჭავჭავაძე, 1892: ჭავჭავაძე ი. *თხზულებები*, ტ. I, თბ., 1892.

ილია და მისი გერმანელი მეგობრები

“პირველი, ვინაც გერმანული სისტემით და იშვიათი გამძლეობით სიბერემდე მიიტანა საქართველოს მწერლობისა და ისტორიის სიყვარული, ეს არის მხოლოდ არტურ ლაისტი.. ამ ორმოცი წლის განმავლობაში ბ-ნი არტურ ლაისტი შეუცვლელი ელჩია გერმანიის ერისა საქართველოში. მან ბევრი დათესა თავისი ერის სიყვარულისათვის ჩვენს მხარეში 40 წლის განმავლობაში. არტურ ლაისტი იყო განუყრელი მეგობარი ილია ჭავჭავაძისა, ის იცნობდა და მეგობრობდა აგრეთვე ბევრ გამოჩენილ მაშინდელ ქართველთან და ყველგან აქვს დამსახურებული იშვიათი ერთგულების გრძობა – საჭირო იყო არტურ ლაისტის კეთილშობილება და გამძლეობა, რომ თავისი მეგობრობა ილია ჭავჭავაძისადმი დაემტკიცებინა მისი სიკვდილის შემდეგაც, როცა ილიას ოჯახი ჩავარდა უბედურებაში და ილიას მეუღლე ავადმყოფი შიმშილობდა კიდევ და ამ ცამეტი წლის განმავლობაში არტურ ლაისტს და მის ოჯახს ცამეტი დღეც არ გამოუტოვებია, რომ არ ენუგეშებინოს ბედისაგან ასე დატანჯული ილიას ოჯახი,” (ტაბიძე 1966: 259-260) – ასეთი სიყვარულით იხსენებდა ტიცციან ტაბიძე ქართველი ერის უცხოელ მეგობარს.

რას ნერდნენ არტურ ლაისტის შესახებ XX საუკუნის მიწურულში მისი თანამემამულეები?

1987 წელს გერმანიაში გამოცემულ წიგნში “მოგზაურობები კავკასიაში” თავმოყრილია მე-19 საუკუნის გერმანელ მოგზაურთა და მოღვაწეთა ჩანაწერები კავკასიის შესახებ. არტურ ლაისტისადმი მიძღვნილ სტატიაში მცდარადაა წარმოდგენილი მისი ბიოგრაფიული ცნობები: “1906 წელს მან თბილისში დააარსა პირველი გერმანულენოვანი გაზეთი კავკასიაში “კაუკაზიშე პოსტ”. შემდეგ რამოდენიმეჯერ იმოგზაურა იტალიაში, საბერძნეთსა და თურქეთში. მისი ცხოვრების შემდგომი წლები უცნობია” (Breuste J., Malich . 1987: 175) სტატიაში მოყვანილი ზოგიერთი ცნობა უზუსტობას შეიცავს, ამიტომ საჭიროდ ჩავთვალეთ გერმანელი მკითხველისათვის დამატებითი ცნობები მიგვეწოდებინა არტურ ლაისტის შესახებ. ყურნალში “გეორგიაკა” გამოვაცხადებთ სტატია, სადაც აღვნიშნეთ, რომ “1892 წლიდან არტურ ლაისტი საქართველოში დამკვიდრდა. ის აქტიურად მონაწილეობდა ქვეყნის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. 1918 წლიდან იგი თბილისის უნივერსიტეტში მოიწვიეს გერმანული ენის ლექტორად. 1922 წელს ქართულმა საზოგადოებამ მას საქართველოში მოღვაწეობის 40 წლის იუბილე გადაუხადა. 1923 და 1927 წლებში გამოიცა არტურ ლაისტის თხზულებათა კრებული “საქართველოს გული” ორ წიგნად. არტურ ლაისტი 1927 წლის 22 მარტს გარდაიცვალა და დაკრძალულია თბილისში, საზოგადო მოღვაწეთა დიდუბის პანთეონში.” (Kandelaki 1990-1991: 103-106)

არტურ ლაისტის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ქართულ ენაზე არაერთი გამოკვლევაა გამოქვეყნებული. ქართველი ერი არასოდეს დაივინებებს თავის გერმანელ მეგობარს, რომელსაც ჯერ კიდევ უცხოეთში მოღვაწეს, ილია ჭავჭავაძემ “მორეული თვისიანი” უწოდა.

არტურ ლაისტმა გააცნო ილიას თვალსაჩინო გერმანელი მეცნიერი, ასირიოლოგი და ურარტოლოგი - კარლ ლემან-ჰაუპტი. მისი სახელი ხშირად იხსენიება იმ ქართველ ისტორიკოსთა შრომებში, ვინც ძველი წელთაღრიცხვის პერიოდის ჩვენ წინაპართა ცხოვრებას იკვლევს.

საქართველოში მიღებული შთაბეჭდილებები და შეხვედრები ილია ჭავჭავაძესთან კარლ ლემან-ჰაუპტმა აღწერა ნარკვევში “საქართველოდან”, რომელიც ოთხი წერილად გამოაქვეყნა 1901 წელს ყურნალში “იე ძეიტ”. ეს ნარკვევი ქართულ ენაზე პირველად ითარგმნება.

1967 წელს ყურნალში “დროშა” გამოქვეყნდა რ.ნიჟარაძის სტატია “ილია ჭავჭავაძე და კარლ ლემან-ჰაუპტი” (ნიჟარაძე 1967: 9). ავტორს თარგმნილი აქვს გერმანულენოვან ყურნალში “Die ილფე”-ში 1910 წელს დაბეჭდილი ლემან-ჰაუპტის ნარკვევი, რომელიც “იე ძეიტ”-ში გამოქვეყნებული სტატიის საკმაოდ შემოკლებულ ვარიანტს წარმოადგენს.

პირველ წერილში გერმანელი მეცნიერი საქართველოში სამი წლის წინ გატარებულ დროს და თბილისში ილიას სახლში შეხვედრის დეტალებს იხსენებს: “თითქმის სამი წელია, რაც კავკასიასა და სომხეთში წელიწადნახევრიანი ვიზიტის შემდეგ ისევ სამშობლოში დავბრუნდი. ნანახისა და განცდილის, წვალეებისა და წარმატებების, ბედნიერი აღმოჩენების საათებისა და დღეების, კვირების განმავლობაში უშედეგო კვლევების მოგონებები სულ უფრო და უფრო ილექება მეხსიერებაში და წარსულის ბურუსით იმოსება. დროდადრო სიზმარივით ამომტივტივდება ხოლმე ცალკეული ეპიზოდები და შემთხვევები. ასევე სიზმარივით მომეჩვენა ამას წინ ბერლინში დალანდული ქალი, რომელიც ქართულ სამოსში გამოწყობილი მეგონა. უფრო ახლოს მისვლისას აღმოვაჩინე, რომ მართალი ვიყავი: თავზე ვინრო, დიადემისმაგვარი ხავერდის ლენტე, საიდანაც ნაზი თეთრი ვუალი კეფისაკენ ეშვებოდა, მხრებზე კულულებად დაფენილი მუქი თმა და აბრეშუმის მოსახვევი ნამდვილად ქართულ სამოსზე მიანიშნებდა. თბილისსა და მის მიდამოებში მცხოვრები სომეხი ქალებიც ქართულ სამოსში გამოწყობილი უფრო დადიან, ვიდრე სხვა ტანსაცმელში, თუმცა ხანდახან ევროპულადაც იმოსებიან და თანაც გამომწვევად უსვამენ ხაზს თავიანთი სხეულის სიმდიდრეს. მაგრამ მალე გაირკვა, რომ ამ შემთხვევაში, სამოსი ნამდვილად შეესაბამებოდა ნაციონალობას. კიდევ უფრო გამოაცა ერთ დღეს ქართველი თავადის ილია ჭავჭავაძის სტუმრობამ. 1899 წლის სექტემბერში მასთან თბილისში და დედაქალაქთან ახლოს მდებარე მის მამულში გატარებული ორი დღე, ჩემი სომხურ-კავკასიური მოგზაურობისა და თბილისში ბოლო, წვალეებითა და წინააღმდეგობებით საცსე, ნაწილობრივ იძულებითი სტუმრობის ნათელი დასასრულია. თავადის გაცნობას თბილისში მცხოვრებ ჩვენს

თანამემამულეს ბატონ ლაისტს უნდა ვუმაღლოდე, რომელიც ქართული ლიტერატურის საფუძვლიანი მცოდნეა და საუკეთესოდ შესრულებული გერმანული თარგმანებით გაგვაცნო ქართული პოეზიის უძვირფასესი ნიმუშები, მათ შორის ქართული ნაციონალური ეპოსი „ვეფხისტყაოსანი“. სულ ახლახანს გამოვიდა ბატონ ლაისტის თარგმანების ახალი კრებული.” (Lehman-Haupt 1901: I, 466)

გერმანელი მეცნიერი საკმაოდ დადებითად ახასიათებს ილიას და ამბობს: “ბატონმა ლაისტმა თბილისში თავადთან სტუმრობამდე ბევრი რამ მიაშრო ქავეჭავაძის შესახებ, რომელსაც, როგორც ჩანს, სავსებით სამართლიანად მოიხსენიებდა ქართველების წინამძღოლად. ასეთი დასკვნა მხოლოდ წოდებიდან „თავადი“ არ მოდის. ასეთი წოდებით აქ მრავალნი არიან. ოდესღაც დამოუკიდებელი ქართველები (რუსულად-გრუზინები; ორივე ფორმა ძველი სახელიდან „იბერები“ მოდის) რუსეთის ქვეშევრდომები რომ გახდნენ, ქართველმა თავად-აზნაურმა თავადის რუსული სახელი „კნიაზ“-ი მიიღო. თავადი ჭავჭავაძე ერთდროულად პოეტი, პოლიტიკოსი და ფინანსისტი; ხელმძღვანელობს ბანკს, უშვებს მონინავე ქართულ ჟურნალ „ივერიას“ და სოფლის მეურნეობასაც მისდევს თავის დიდ მამულში. თავადი ჭავჭავაძე წარმოშობით კავკასიური საუკეთესო ღვინის სამშობლოდან – კახეთიდან, კერძოდ კი ნითელი ღვინით განთქმულ სოფელ ყვარელიდანაა.” (Lehman-Haupt 1901: I,466)

კარლ ლემან-ჰაუპტი ილიას თბილისის სახლს და ზოგადად დედაქალაქის სახლებს არქიტექტურაზეც საუბრობს: “თავადის სახლი, რომელშიც მან თბილისში მიიღო, გარედან არაფრით გამოირჩევა, მაგრამ შიგ შესულ სტუმარს, ქართული არქიტექტურის თვითმყოფადობა გადაეშლება თვალწინ. სოფლებსა და თბილისის ქართულ უბნებში სახლების მთელ სიგანეზე მინიმუმ ერთ, ხანდახან კი რამდენიმე სართულზე მიშენებული ლოჯიების მსგავსი აივნები და ვერანდები მოგხვდებათ თვალში, მაგრამ აქ ცალკეული დანაყოფები ქვით ნაშენები სვეტებით კი არა, უბრალო ხის ბოძებითაა გამოყოფილი ერთმანეთისაგან და პორიზონტალური გადახურვის საყრდენს წარმოადგენს. ამგვარ აივნებს ხანდახან შვეიცარიულ სახლებზეც ნახავთ, მაგრამ ქართულისაგან განსხვავებით იქ არ არის მწვანე და თეთრი მოხატულობა და აივნებიც იშვიათად თუა ასე ორგანულად შერწყმული შენობის ფასადთან. აქ, ქალაქის ახალი უბნის ერთ-ერთ მთავარ ქუჩაზე, აივანი ბალის მხარესაა მიშენებული და ორივე მხრივ გასდევს სახლს. ჩაფსკვნილმა, ძლიერი აღნაგობისა და ერთობ სასიამოვნო გარეგნობის თავადმა გულითადად მიიღო და ამისხნა, რომ ეს არაჩვეულებრივი ლოჯია ზამთრობით იმინება და დახურულ ვერანდად გადაკეთდება. კედლებზე გამოფენილ ნახატებს შორის განსაკუთრებული ყურადღება ქართული მხატვრის გაბაშვილის ერთ ტილოზე შემაჩერებინეს. მასზე ხალხი საზამთროს შეექცევა. ამგვარი სურათი არაერთხელ მინახავს და თავადაც ხშირად გავრეულვარ ამ ხალხში, რადგან მტკვრისა და არაგვის დაბლობებისათვის დამახასიათებელ სიციხეში მწყურვალე ადამიანისათვის საზამთრო შეუდარებელი და შეუცვლელი სიამოვნებაა.” (Lehman-Haupt 1901:I, 467)

გერმანელი სტუმარი ილიასა და მისი ოჯახის წევრების ჩაცმულობაზე საუბრობს: “თავად ჭავჭავაძეს ევროპული სამოსი ეცვა და არა ქართველებში პოპულარული „ჩერქეზკა“. ევროპულადვე იყო ჩაცმული მისი სანდომიანი მეუღლე; თავადის და კი, რომელიც გენერლის ქვრივი გახლდათ, ეროვნულ სამოსში იყო გამოწყობილი. ორივე ქალბატონს მოგვიანებით კვლავ შევხვდი ბერლინში.” (Lehman-Haupt 1901:I, 467)

ლემან-ჰაუპტი ილიას ოჯახის სტუმართმოყვარეობაზე, ქართულ სუფრასა და ტრადიციებზე დიდი სიყვარულით საუბრობს: “მალე ჩემს საპატივცემულოდ შეძლებისდაგვარად ქართულად განწყობილ სუფრას მივუსხედით და საუბარიც გაიბა. რუსეთში მიღებული წესისამებრ აქაც პირველად „ზაკუსკა“ და „ვოდკა“ მოიტანეს. დავაგემოვნეთ ქართული, თუმცა ალბათ უფრო კავკასიური კერძი „ჩიხირთმა“ – ზაფრანით, ძმრით, მწვანილითა და სხვა ინგრედიენტებით შეკმაზული ქათმის ხორცის მომჟავო წვნიანი. ამას მოსდევდა „ბოიანი“, განსაკუთრებულად მომზადებული ბოსტნეული ნალებითა და დარიჩინით. უფრო ინტერნაციონალური კერძებიც ვიგემეთ – შემწვარი ხორცი მჟავე კომბოსტოთი, და კავკასიელებში, თურქებში, თათრებში, სომხებსა და სპარსელებში გავრცელებული ბრინჯის ფლავი, რომელსაც შოთხვი და შინდი განსაკუთრებულ არომატს აძლევდა. თავადი და ჩვენი თანამემამულე ბატონი ლაისტი სუფრასთან ენეოდნენ, მაგრამ ჩემმა მასპინძელმა ხაზგასმით აღნიშნა, რომ ეს არ გახლდათ ქართული ტრადიცია. აქვე იყო თიხის ფორებიან ჭურჭელში ცივად შენახული წყალი, მაგრამ ქართული ტრადიციისამებრ ჩვენ ადგილობრივ, მძიმე ნითელსა და ქარვისფერ ღვინოს უფრო ვეჭანებოდით. ამასთანავე არც ქეიფის მოყვარულ ქართველებში გავრცელებული და გერმანელებისათვის უცხო სადღეგრძელოები და ქართული მელოდიური სიმღერები იყო დავინწყებული. ბატონი ლაისტი აქვე შევიპირე თავადის მამულში სტუმრობაზე და ერთ ნაშუადღევს მას თბილისის სადგურში შევხვდი. ათი წუთის შემდეგ მატარებელმა მტკვრის მარცხენა სანაპიროთი ავჭალაში ჩაგვიყვანა, სადაც ჩვენი მასპინძლის ეტლი გველოდებოდა. ყველა შემხვედრი დიდი მონინებით ესალმებოდა თავად ჭავჭავაძეს.” (Lehman-Haupt 1901:I, 467)

მეორე წერილში ავტორი ილიასთან საგურამოში სტუმრობასა და მის თვალწინ გადაშლილ ხედებს აღწერს: “მთის ფერდობზე ზურგით ტყისაკენ მდგარი ქართულ სტილში აგებული თავადის სოფლის სახლი უკვე შორიდან მოჩანს. სახლის აივნიდან საუცხოო ხედი იშლება: ნაცრისფრად მოლივლივე არაგვი, რომლის კალაპოტში ქვიშის ბორცვები ჩანს; იქვე კი საქართველოს სამხედრო გზის რუხ-თეთრი სილუეტი; მარჯვნივ, გზის გაყოლებაზე აღმართული კლდეები შედარებით უკეთ მოჩანს, თუმცა მაინც იბურება შემოდგომის ჩამავალი მზის შუქზე. ეს ისეთი უჩვეულო, თითქმის შემაშფოთებელი სინათლეა, რომ გზად გავლილი შემოდგომის დაბურული ტყე მასთან შედარებით სიმშვიდის სავანედ მეჩვენება. სუფრა სახლის უკან, ბაღში, ჭის მახლობლად იყო გაშლილი. მობინადრეები მუდამ ერთნაირი ტემპერატურის გამო (+11 გრადუსი) ჭას განსაკუთრებით აფასებენ.

აქვეა კაკლის ხეც, რომლის ტოტებიდან, ჩემდა გასაკვირად, ბაყაყების ყიყინი ისმოდა და დროდადრო მუსიკასავით ჟღერდა სუფრასთან.” (Lehman-Haupt 1901:II, 503)

გერმანელი მეცნიერი მესამე ნერილში ქართველთა უკვდავ პოემაზე “ვეფხისტყაოსანი” და ილიას “განდეგილზე” საუბრობს და სათანადო შეფასებებსაც აძლევს: “მოგვიანებით სახლის აივნიდან სასიამოვნოდ განათებულ ოთახებში გადავინაცვლეთ. ვიდრე ვახშმისთვის ჩაის, კალათებში ჩანყობილ საუცხოო ხილს, შავ, თეთრ და მოყვითალო-მოყავისფრო ყურძენსა და საუკეთესო ატმებს მოგვართმევდნენ, თავადის ნიგნებმა ქართულ მწერლობაზე გადაგვატანინა ყურადღება. უკვე ნახსენები “ვეფხისტყაოსანი” ნამდვილი ხალხური ეპოსია, მას ყანის ლენვის დროსაც ამბობენ. ქართველებმა ამ პოემის მთლიანი სტროფები იციან ზეპირად. ისეთი შემთხვევებიც ყოფილა, როცა პოემის ციტირებისას მთქმელს რამდენჯერმე შეუწყვეტია ლექსი სიტყვებით: „კი, ნამდვილად ასეა, მე იქ ვიყავი!“. ბავშვობიდან ნასწავლი ეპოსის შინაარსი ისე აქვთ გამჯდარი სისხლსა და ხორცში, რომ პოემაში ასახული განცდილად მიაჩნიათ და ამ განცდილის ახლებურ წარმოსახვას პოულობენ ლექსში. მაშინ ვინანე, რომ ქართული მხოლოდ ანბანი ვიცოდი და არ შემეძლო, ძველი ნაწარმოებებისა თუ ჭავჭავაძისეული თხზულებების ორიგინალში შეფასება. გამაცნეს თავადის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაწარმოების „განდეგილის“ ინგლისური თარგმანი, რომელსაც შესავალში პოეტის ბიოგრაფიული ცნობები ერთვის. პოემის მთარგმნელი ქალი ძმასთან ერთად კავკასიაში ცხოვრობს და პირადად იცნობს თავადსა და მის ოჯახს.

პოემა ყაზბეგის ერთ-ერთ გამოქვაბულში მცხოვრები, ყველასაგან პატივცემული განდეგილის ცდუნების ამბავს გვამცნობს. ნაწარმოების ფსიქოლოგიური ქარგა, სიდიადითა და სილამაზით აღვსილი ბუნების გრანდიოზული წარმოსახვა, ენის მოქნილობა და ძალა, თარგმანიდანაც რომ გამოსჭვივის, მშობელ ხალხში ფესვგადგმულ, საკუთარი აზრის თამამად გამომხატველ და ერის განმანათლებელ ჭეშმარიტ პოეტს წარმოაჩენს.” (Lehman-Haupt 1901: III, 531)

მეოთხე ნერილში მოთხრობილია არაგვის პირას გამართულ პიკნიკსა და ქართული ერთი ძველი წეს-ჩვეულების შესახებ: „მეორე დღით ჩრდილოეთიდან თეთრად გაბრწყინებული კავკასიონის მთავარი მთა, საქართველოს სამხედრო გზის გუშაგი - ყაზბეგი გვესალმება და არაგვზე დაგეგმილი თევზაობისთვის კარგ დღეს გვიქადის. დაახლოებით ნახევარი საათი დავგჭირდა ცხენებით მდინარეზე ჩასასვლელად. სანოვაგე და ფარდაგები დაიტვირთა ურემზე, აქაურ ტვირთის გადამზიდზე, რომელიც ჩვენსას ჩამოჰგავს და ხშირად ტილოს ნაჭრითაა გადაფარებული. მალე გაირკვა, რომ თევზაობა მხოლოდ საბაბი იყო არაგვის პირას, ბუჩქებთან ხავსიან მოღზე გაშლილი პიკნიკისათვის.

ვიდრე მასპინძლები ნადიმისათვის ემზადებიან და ქართველი მეთევზეებს თავიანთი ბადეები წესრიგში მოჰყავთ, სტუმრები არემარეს ვათვალისწინებთ. ჩვენი ნივთები იქვე შეგვიძლია დავტოვოთ, რადგან თავად ჭავჭავაძის თქმით ქართულ სოფლში ქურდობა არ არსებობს. მართლაც, ქართველი კაცი საუკეთესო თვისებებით - გულწრფელობითა და გულღიასობით გამოირჩევა. თავადმა ჭავჭავაძემ რამდენიმე ძველი, მაგრამ დღემდე შემორჩენილი ქართული წეს-ჩვეულების შესახებ მიაშობ, მათ შორის ერთ უცნაურ შემთხვევაზეც: საქართველოს სამხედრო გზის ყაზბეგის სადგურთან მდებარე სოფელ გერგეტში ერთხელ პატარა სახნავი მიწის გამო დავა წამოჭრილა. მფლობელისათვის მიწის ჩამორთმევა გადაწყვეტილი იყო, როცა გამოჩნდა თორმეტი წლის ყმანვილი და განაცხადა: მე ვარ იმის მონწივე, რომ სადაო მიწა მის ახლანდელ მფლობელს ყველა წესის დაცვით აქვს შესყიდული და ნამდვილად მისი საკუთრება არისო!

- ეს ამბავი შენი ცხოვრებისას მოხდა?

- არა!

- მაშ სადაური მონწივე ხარ, ალბათ მონწივეებისაგან გაქვს ეს ამბავი მოსმენილი!”

- არა, მე პირადად ვარ ამის მონწივე!

- შეუძლებელია! რამდენი ხნის წინ მოხდა ეს ამბავი?

- ზუსტად არ ვიცი, ალბათ რამდენიმე საუკუნის წინ.“

- კი მაგრამ, მაშინ როგორ ხარ თვითმხილველი ამ ამბის, ეს ხომ სავსებით შეუძლებელია!

ბიჭი კი თავისას ამტკიცებდა: უშუალო მონწივე ვარ საუკუნეების წინ მომხდარი ამ ამბისო.

უკვე ყველა იმ აზრს დაადგა, რომ ეს ყმანვილი არანორმალური იყო, როცა მან აჩვენა ხელი მოკვეთილი თითის წინა სახსრით.

შემდეგ კი ასეთი რამ გაირკვა: დამონმების ეს ნიშანი თაობიდან თაობაზე უფროს შვილზე გადაიოდა და ამისათვის ისინი თითს ისახიჩრებდნენ. ასე მოექცა თავის დროზე პირველი ნამდვილი მონწივე თავის შვილს; ამ ბიჭუნასაც მამამ სიკვდილის წინ დამონმების ეს ნიშანი დაუტოვა. ხალხმა სცნო ეს დამონმება და რუს მოსამართლესაც სხვა აღარაფერი დარჩენოდა.

გასაგებია, რომ თავადის პირიდან და იმ სიტუაციაში მოსმენილმა ამ ამბავმა განსაკუთრებით დამაინტერესა და ბერლინში ჩვენი შეხვედრისას ჩემი წინამურში სტუმრობა გამახსენა.” (Lehman-Haupt 1901: IV, 562-564)

ჩვენ მაღლიერების გრძნობით გვსურდა კიდევ ერთხელ მოგვეგონებინა ილია ჭავჭავაძის გერმანელი მეგობრები, დიდი მეცნიერები და საზოგადო მოღვაწეები – არტურ ლაისტი და კარლ ლემან-ჰაუპტი, რომლებმაც დიდი სიყვარულითა და სითბოთი აღწერეს ჩვენი ქვეყანა, მისი ადამიანები და ბუნება. მათი თხზულებები წარმოადგენდა იმ წყაროს, რომლითაც ევროპელები საქართველოს ისტორიას, კულტურასა და ლიტერატურას ეცნობოდნენ.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

Breuste...1987: BJ., Breuste J., Malich B., Reisen im Kaukasus. Leipzig, 1987.

Kandelaki 1990-1991: Kandelaki D., Einige ungeneuigkeiten in der neueren deutschen Fachliteratur . “Georgica”, 1990-1991, N 13-14.

Lehman-Haupt 1901: Lehman-Haupt C., Aus Georgien. “Die Zeit”, 1901.

ნიჟარაძე 1967: ნიჟარაძე რ., ილია ჭავჭავაძე და კარლ ლემან-ჰაუპტი. ჟურნალი “დროშა”, 1967. 10.

ტაბიძე 1966: ტაბიძე ტ., თხზულებანი სამ ტომად, ტ. II, თბილისი, 1966.