

ს ა რ ჩ ე ვ ი

ნაირა ბეპიევი

საქართველო, თბილისი

სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონის“ ოსი გადამწერნი

თინათინ ბოლქვაძე

საქართველო, თბილისი

სულხან-საბას ლექსიკონის შემოიზისი

შოთა ბოსტანაშვილი

საქართველო, თბილისი

საბალღოგია

ლევან ბრეგაძე

საქართველო, თბილისი

ტრადიციული ფაბულა – ახალი შინაარსი

გიორგი გაჩეჩილაძე

საქართველო, თბილისი

სულხან საბა ორბელიანი, როგორც ქართული ბაროკოს ენციკლოპედია

ქეთევან ელაშვილი

საქართველო, თბილისი

სიმბოლური თვალსაწიერი და სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“ ანუ „სიტყვის კონა“

ვაჟა კიკნაძე

საქართველო, თბილისი

ახალი შრტიხები საქართველოსა და ევროპის ურთიერთობის ისტორიიდან XIII-XIV საუკუნეებში

გორა კუჭუხიძე

საქართველო, თბილისი

არაბულიდან მომდინარე სიტყვები და სულხან-საბას ლექსიკონი

მალხაზ მაცაბერიძე

საქართველო, თბილისი

ქართული პოლიტიკური აზროვნების ევროპეიზაცია

დარეჯან მენაბდე

საქართველო, თბილისი

სულხან-საბა ორბელიანი ფრანგულ ენაზე

ნანა მრეველიშვილი

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

გრამატიკული სქესის საკითხი სულხან-საბა ორბელიანის *სიტყვის კონაში*

ირინა ნაცვლიშვილი

საქართველო, თბილისი

სულხან-საბა ორბელიანი თანამედროვე ქართულ სკოლაში

მურმან პაპაშვილი

საქართველო, თბილისი

საქართველოს ორიენტაცია დასავლეთ ევროპაზე და სულხან-საბა ორბელიანი

ნინო პოპიაშვილი

საქართველო, თბილისი
განმანათლებლობა და სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“

ნესტან რატიანი
საქართველო, თბილისი
ერთი ბოტანიკური ტერმინის გამო

მარინე ტურაშვილი
საქართველო, თბილისი
სულხან-საბა ორბელიანი და ქართული ფოლკლორი

თეიმურაზ ქურდოვანიძე
საქართველო, თბილისი
ფანტასტიკური ზღაპრის ფუნქციური მრავალფეროვნება „სიბრძნე სიცრუისაში“

მერაბ დაღანიძე
საქართველო, თბილისი
„სამოთხის კარის“ რედაქციათა გამო

მედეა ღლონტი
საქართველო, თბილისი
უფლის იგავთა თხრობის სახარებისეული წესისათვის „სიბრძნე სიცრუისაში“

ეკა ჩიკვაიძე
საქართველო, თბილისი
ცა, ცანი ცათანი და ვარსკვლავთა სისტემა (კოსმოგრაფიული სურათი) სულხან-საბასთან და მისი ურთიერთმიმართება იოანე დამასკელის „გარდამოცემასთან“

ლია წერეთელი
საქართველო, თბილისი
მეფეთა შესამოსელი და მისი სიმბოლიკა სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში“

დოდო ჭუმბურიძე
საქართველო, თბილისი
ქართლის სამეფოს ურთიერთობა რუსეთთან XVIIIს.-ი ს I მეოთხედში და სულხან-საბა ორბელიანი

მაია ჯალიაშვილი
საქართველო, თბილისი
„სიბრძნე სიცრუისა“ ნარატიული მრავალფეროვნება

ოთარ ჯანელიძე
საქართველო, თბილისი
დასავლეთის ფაქტორი XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედის საქართველოში და სულხან-საბა ორბელიანის „ მოგზაურობა ევროპაში“

პაატა ჯაფარიძე
საქართველო, თბილისი
„ქილილა და დამანა“ ბურზოედან სულხან-საბამდე

ნაირა ბეპიევი

საქართველო, თბილისი

სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონის“

ოსი გადამწერი

სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედება მრავალმხრივი და ფართოა. მრავალ ჟანრს შორის უდავოდ გამორჩეულია სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონი „სიტყვის კონა“, რომელიც ღრმა ანალიზისა და ენციკლოპედიური დაკვირვება-განმარტებების შედეგია.

აღსანიშნავია, რომ „სიტყვის კონა“ იმთავითვე იქცა საზოგადოების ინტერესის საგნად. როგორც ცნობილია, ვახტანგ VI-მ სულხანის ხელიდან გამოსულ ლექსიკონს სიყვარულით უწოდა „სიტყვის კონა“. დაინტერესება იმდენად დიდი იყო, რომ მალევე აუცილებელი გამხდარა მისი გადანერა.

საინტერესოა, რომ „სიტყვის კონა“ გადაუწერია ეროვნებით ოს გადამწერს (გადამწერებს). პროფ. ალ. ღლონტის ცნობით, სულხან-საბა ორბელიანის 1760 წლის ერთ ნუსხაზე მითითებულია, რომ ლექსიკონის პირველი გადამწერი ყოფილა გვრივიძე ბახთა, ყოფილი ბაგრატი. „ლექსიკონისა ამისა პირველად გადამწერელი ოსის შვილი გვრივიძე ბახთა ყოფილი, ბაგრატი, გევედრები მხურვალთა გულითა უფალნო: უკეთუ შეცთომილი რამე იხილოთ, ნუ მწყევთ, და უკეთუ თქვენდა არსად დასაკლისი იყოს, შემდგომის წყალობას ვითხოვ“.

საანდერძო ლექსში კი ვკითხულობთ:

მამამან პახუმ აღმზარდა, სულით არს განათლულია,
ოსნი მინოდენ ბახთასა, ბაგრატი ვარ მონათლულია,
ბაზაზაშვილი, გვრივიძე სოფლით ვარ ქურთაულია,
ნიგნი და კითხვა მასწავლა, წერა თან შენართულია.
ლექსიკონს ხელვყავ აღწერად, ენით არს ეს ქართულია,
ამას ვშრომობდი ვიღვწოდი, მდიოდა თვალსა ლულია,
რა სრულვყავ ესე დავიდე თავითა სართაულია,
ნუ მწყევთ, მკითხველნო ამისნო, თუც ნახოთ უმართულია“.

(ღლონტი 1955, გვ. 130-131).

ბაგრატი (ბახთა) გვრივიძე დაბადებული და აღზრდილი ყოფილა ქართლში, მას კარგად სცოდნია ქართული მნიგნობრობა. მისი გვარისა და წარმომავლობის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. ნ. ძასოხოვს მიაჩნია, რომ ეს არის ბაზაზაშვილი — ბაზიზათი („ლიტ. საქართველო“, 1967, აგვისტო).

პროფ. ტ. გურიევის აზრით კი, გვრივიძე გვარად გურიევი უნდა ყოფილიყო. აქ საქმე გვაქვს ფონეტიკურ შეცდომასთან. ოსურში ყ და ყუ კომპლექსი ზოგჯერ ხ — ასოთი გადმოიცემა. ამან განაპირობა გვარის ძირში ვ-ს გაჩენა და ნაცვლად გურ- ძირისა, მივიღეთ გურ-ძირი, რაც შეცდომად მიაჩნია მკვლევარს. ხოლო მისი სახელი, მკვლევარის აზრით, არის ბახტა/ბაგრატი/პანკრატი. მამის სახელი ბაზიზა. მკვლევარი ფიქრობს, რომ ეს არის ერთ-ერთი იმ ორ მცირეწლოვან ოს მონაფეთაგან, რომლებიც არქიმანდრიტ პახომს აღუზრდია და რომელთათვისაც თავისი ხარჯით უსწავლებია (გურიევი 2005: 40-40; 11-12, გ.-ვი 1997: 44-46).

როგორც ისტორიული დოკუმენტებიდან ირკვევა, არქიმანდრიტი პახომი XIII საუკუნის შუა წლებიდან რუსული ეკლესიის სამსახერში გადაუყვანიათ. ბუნებრივია, მისი აღზრდილიც მასთან ერთადაა და სწორედ მაშინ მოხდებოდა მისი სახელის ცვლილება ბაგრატი/პანკრატი, როგორც ის მოიხსენიება. შეცვლილი ჩანს გვარიც. პროფ. ტ. გურიევი ფიქრობს, რომ ბაგრატი გურიევი და პანკრატი პახომოვი ერთი და იგივე პიროვნებაა (გურიევი 2005: 45).

ჩვენ არ ვიცით, თუ სად გადანერა ეს წიგნი კალიგრაფმა, მაგრამ ერთ-ერთი დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ ის გადამწერს მუდმივად თან ჰქონია. უმთავრესი კი ისაა, რომ „სიტყვის კონის“ პირველი ოსი გადამწერი თავის დროზე დიდად განათლებული პიროვნება ყოფილა. მას კარგი აღზრდა მიუღია და თავისი წვლილი შეუტანია ოსური წიგნების თარგმნის საქმეშიც. ის ცნობილია ასევე, როგორც ლექსთა ავტორი.

სულხან-საბას „სიტყვის კონა“ გადაუწერია იოანე იალღუზიძეს (გაბარაევს). აკად. გ. ახვლედიანისა და აკად. ა. შანიძის ცნობით, ოსმა მწერალმა იოანე იალღუზიძემ, პოემა „იალღუზიანის“ ავტორმა, თავისი მოღვაწეობა ქართული წიგნების გადანერით დაიწყო. იოანე იალღუზიძეს გადაუწერია შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ (რომელიც ა. ხახანაშვილის ცნობით, ინახება პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში), ხოლო სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა“ გადაუწერია ოთხჯერ (1807 წელს გადაუწერია თავისთვის, 1808 წელს,

გარკვეული ჩამატებებით, ქეთევან წერეთლის ასულისათვის, გადაუწერია 1812 წელსაც, ხოლო პირველი ნუსხა, უთარილო და ანდერძდაკარგული, არ ჩანს რომელ წელსაა გადაწერილი. იოანეს სხვა წიგნებიც გადაუწერია („დავრიშიანი“, „მირიანი“, თეიმურაზ II-ის „სარკე თქმულთა“ და სხვ.).

იოანე იალღუზიძე დაბადებულა 1775 წელს ჯავის რაიონში. იგი მეფე ერეკლეს კარზე იზრდებოდა და განათლებაც აქვე მიუღია. თვითონ ი. იალღუზიძე გადმოგვცემს: მეფე ერეკლემ „ბრძანა მიცემა ჩემი მამისა არხიმანდრიტისადმი ნათლის მცემლის მონასტრისა, სასწავლებლად კითხვისა საეკლესიოთა წიგნთასა ქართულსა ენასა ზედა, რომლისადმი განვისწავლნეცა მასთანა“ (საქ. ცენტრ. არქივი, ფ. 488, საქმე 488, გვ. 109).

შემდეგ მის განათლებაზე უკვე დავით გარეჯის მონასტერში უზრუნიათ. მას დავით გარეჯის მონასტერში მღვდელ იოანე ქარუმიძის დახმარებით შეუსწავლია ფილოსოფია და ქართული მნიგნობრობა.

საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ იოანე იალღუზიძე მიუწვევიათ როგორც წიგნთა მცოდნე მოხელე. მას ავალბდნენ სხვადასხვა დოკუმენტთა თარგმნას, თარჯიმნობას და როგორც საქმის კეთილსინდისიერად შემსრულებელი, იგი ოქროს მედლით დაუჯილდოებიათ (თედევი 1985: გვ.5).

1820 წლიდან იოანე იალღუზიძე მუშაობდა თბილისის სასულიერო სემინარიაში ქართული და ოსური ენების მასწავლებლად.

იოანე იალღუზიძემ ქართული გრაფიკის საფუძველზე შექმნა ოსური ანბანი, ეს ანბანი დაიბეჭდა ქ. თბილისში 1821 წელს. ეს ქართულ-ოსური წიგნია, ხუცური შრიფტით დაბეჭდილი.

მასვე უთარგმნია საეკლესიო თხზულებანი ქართული ენიდან, აღსანიშნავია, რომ მანვე თარგმნა ქართული ენიდან ოთხთავი.

იოანე იალღუზიძეს ქართულ ლიტერატურაში იცნობენ როგორც პოეტს. მას დაუწერია პოემა „ალღუზიანი“ . კარგა ხანს ამ პოემის ავტორი უცნობი იყო. პოემის ავტორი რომ იოანე იალღუზიძეა, ეს აკად. კ. კეკელიძემ დაადგინა (კეკელიძე 1926: 246). (ქართულიდან ოსურ ენაზე ამ პოემის თარგმანი ეკუთვნის გიორგი ბესთაუთს). იგი ქართულ ენაზე წერდა ლექსებსაც. მას ლექსი მიუძღვნია ქეთევან წერეთლის ასულისადმი (რუხაძე 1939: 45).

იოანე იალღუზიძე ცნობილია როგორც მთარგმნელი. პირველი მისი ხელნაწერი ეს არის სოფელ ვანათში სასამართლოს დანესების შესახებ (ახვლედიანი 19: გვ. 91-106). ეს ტექსტი სამ ენაზეა შედგენილი (ქართულ, რუსულ და ოსურ ენებზე). ოსური ტექსტი ქართული ასოებითაა დაწერილი. 1820-24 წლებში დაიბეჭდა იოანე იალღუზიძის მიერ თარგმნილი საეკლესიო წიგნები: ლოცვანი (საცისკრონი და სამწუხრონი, კატეხიზმოსი და მოკლე ქრისტიანებრი ზნეობითი სწავლა). დაიბეჭდა თბილისში 1820წ. საღმრთო ლიტურდია — დაიბეჭდა თბილისში 1821 წელს. გამოკრებილი კურთხევანი (წესი წმიდისა ნათლისღებისა), წინდობისა, ქორწინებისა და დაფლვისა — დაიბეჭდა მოსკოვში 1824 წელს.

ყველა ჩამოთვლილი წიგნი ორენოვანია, ქართულ-ოსური. დაბეჭდილია ქართული (ხუცური) ასოებით.

იოანე იალღუზიძეს უთარგმნია ქართულიდან ოსურად ოთხთავი, რომელიც დაცულია სამი ხელნაწერის სახით. ეს ხელნაწერები დაცულია თბილისში (პირველი ვარიანტი), პეტერბურგსა (ჩასწორებული) და მოსკოვში (სასტამბოდ გამზადებული) (თედევი 1985: გვ. 9).

იოანე იალღუზიძე გარდაცვლილა 1830 წელს, 5 აგვისტოს, თბილისში ქოლერის ეპიდემიის დროს.

სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონის“ ოსი გადამწერების მოღვაწეობა უდავოდ ადასტურებს, რომ ოსი ეროვნების მნიგნობრები არამხოლოდ თარგმნიდნენ ქართული ენიდან ოსურზე და პირიქით, არამედ ისინი ხელს უწყობდნენ ქართული მნიგნობრობის გავრცელება-განვითარებას. რაც მეზობელ ხალხთა შორის კულტურული კავშირების განმტკიცების ერთ-ერთი გზა იყო.

დამონებანი:

არქივი: საქ. ცენტრ. არქივი, ფ. 488, საქმე 488, გვ. 109.

ახვლედიანი 1960: Ахведиани Г. Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тб.: 1960.

გურიევი 1997: Алманах «Горный ветер». Владикавказ: 1997.

გურიევი 2005: Алманах «Горный ветер». 8. Владикавказ: 2005.

თედევი 1985: თედევი ი. პირველი ქართული ხელნაწერების ენა. თბ.: 1985.

კეკელიძე 1926: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II, თბ.: 1926.

ლიტ. საქართველო 1967: „ლიტ. საქართველო“, აგვისტო, 1967.

რუხაძე 1939: რუხაძე ტ. ქართული ეპოსი გარდამავალი ხანის ლიტერატურაში”. თბ.: 1939.

ღლონტი 1955: ღლონტი ალ. ნარკვევები. სტალინური: 1955.

სულხან-საბას ლექსიკონის სემიოზისი

ენობრივი დაგეგმვის უმთავრესი მიზანია გავლენის მოხდენა ოფიციალურ სტილზე მის წერილობით ფორმაში ცვლილების შეტანით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ენობრივი დაგეგმვის მიზანი სტანდარტიზაციაა. იგი სალიტერატურო ენის უმთავრესი ატრიბუტია, რაც ნიშნავს ამ ენის ისეთი კოდიფიცირებული ნორმების არსებობას, რომელიც აღიარებულია ენობრივი კოლექტივის მიერ და გამოდის არბიტრის როლში. სწორედ ეს მიზანი ჰქონდა სულხან-საბა ორბელიანს, როცა ლექსიკონს ქმნიდა.

სწორედ ენის წახდენის შესაკავებლად, ერთი მხრით, და მისი მდიდარი მარაგის მართებული ცოდნისა და გამოყენების მიზნით, მეორე მხრით, მიუყვია ხელი საბას „ქართული ლექსიკონის“ შედგენისათვის. მაგრამ როგორც „ანდერძნამაგში“ მოცემული ცნობები ცხადყოფენ, ეს მხოლოდ სულხან-საბას სურვილი როდი იყო. ლექსიკონი იმდროინდელი სამეფო კარის ენობრივი პოლიტიკის შედეგია.

ლექსიკონის ბოლო რედაქციის ერთ-ერთი ნუსხის ზოგი მინაწერის ხასიათი გვაფიქრებინებს, რომ მათი ავტორი ლექსიკონის კრიტიკული თვალთშეწავილი ვახტანგ მეფე უნდა იყოს. იგი საბას მიერ აუხსნელ სიტყვებს განმარტავს, ზოგს ურთავს ახალ მნიშვნელობას და იძლევა დამატებით ახსნასაც, რასაც ახალი წყაროთი ამაგრებს. როცა ლექსიკონში მოცემული განმარტებები მნიშვნობარ მეფეს არ აკმაყოფილებს, ავსებს და ამარტივებს მათ. ზოგიერთ სიტყვას ურთავს შენიშვნას აღმოსავლური წარმოშობის გამო და განმარტებასაც უწერს. ვახტანგი ზოგჯერ ეკამათება საბას, ორბელიანი კი მეფის ყველა მასალას ერთგვარად არ ექცევა. ვახტანგ VI არა მარტო კითხულობდა და თავისი შეხედულებისამებრ ასწორებდა „სიტყვის კონას“, არამედ ამ ლექსიკონის გადამწერადაც გვევლინება.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ავტორიტეტულობას განაპირობებს ის ფაქტი, რომ მან ენის კოდიფიცირების პრინციპად **ეფექტურობისა და ადეკვატურობის კრიტერიუმები** აირჩია. ეფექტურია ის ფორმა, რომელიც ადვილად შეისწავლება და ადვილად გამოიყენება. ხოლო ადეკვატურობა არის ენის უნარი, დააკმაყოფილოს მასზე მოლაპარაკე კოლექტივის მოთხოვნები. „ქართულ ლექსიკონში“ ასორმოცზე მეტი წყაროა დასახელებული, მათ შორისაა როგორც ორიგინალური, ისე ნათარგმნი ლიტერატურა. ორბელიანი „ანდერძნამაგში“ ხაზგასმით წერს: „საადვილო ვპოვე და საადვილონი აღვწერე“, ან კიდევ: „საცილობელი არ დავწერე“.

ლიტერატურული ტრადიცია ქმნის საკუთარ კოდს, რომელსაც შეუძლია გავლენა მოახდინოს ენობრივი კოლექტივის მეტყველებაზე. ამიტომ სულხან-საბა სიტყვას ძველი წერილობითი ძეგლების მიხედვით განმარტავს და ეს განმარტება ყოველთვის მარტივი და გასაგებია, რაც მკითხველს მისი მშობლიური ენის ჰომოგენურობაში არწმუნებს. სწორედ ამას დააყრდნო ორბელიანმა ენობრივი დაგეგმვის უმთავრესი მიზანი - ერთი ენობრივი კოლექტივის წევრებს შორის კომუნიკაციის განხორციელება და ამითვე მოახდინა გავლენა მათ არჩევანზე.

საგულისხმოა ერთი მომენტი. სულხან-საბას ლექსიკონში ქართული ენის მონათესავე ენების მასალაც გვხვდება. მართალია, იმ დროს ენათა გენეალოგიური კლასიფიკაციის პრინციპებისთვის ლინგვისტური აზრი ჯერ კიდევ არც ერთ ქვეყანაში არ იყო მომნიშვნელოვანი და ორბელიანიც, მრავალთა მსგავსად, მაგალითად, მეგრულს „მრუდ ქართულად“ მიიჩნევს, მაგრამ იმდენად ძლიერია საკუთრივ ქართულისა და მეგრულ-ჭანურის სიახლოვის, მათი ერთიანობის შეგრძნება და თავად „სიტყვის კონის“ სასწავლო-პრაქტიკული დანიშნულება, რომ სხვა ქართველურ ენათა მასალაც ბუნებრივად ხვდება ლექსიკოგრაფის თვალთახედვის არეში.

ენის რეფერენციული ძალის კვლევა გულისხმობს იმის გარკვევას, რატომ და რამდენად მონაწილეობს ენა საგნობრივი ცნობიერებისა და კულტურის აგებაში. ენის რეფერენციული ფუნქციის საშუალებით იხსნება არა მხოლოდ კომუნიკაციისა და საგანთა აღნიშვნის ფაქტი, არამედ ენის მონაწილეობა საგნობრივი ცნობიერების შექმნასა და კულტურის აგებაში, რომლის რეზონანსული ეფექტი ენაზე დაშენებულ, ე.წ. მეორეულ ნიშანთა სისტემებში დასტურდება.

მეტალინგვისტური ფუნქცია ორიენტირებულია კომუნიკაციის აქტის საყრდენ ფაქტორზე - კოდზე. შეიძლება ითქვას, ეს არის განმარტებითი, ახსნითი ფუნქცია.

მეტალინგვისტური ფუნქციის ყველაზე აშკარა გამოხატულებაა განმარტებითი (ერთენოვანი) ლექსიკონი, რადგან მასში ერთი ენის ნიშანი / ელემენტი იხსნება, განმარტება ამავე სისტემის (ენის) სხვა ელემენტებით.

ანბანზე დალაგებული ენობრივი ნიშნებით განმარტებით ლექსიკონში აისახება ამა თუ იმ ენის მიერ დანაწევრებული გარესამყარო (რეფერენცია), ხოლო მათზე დართული განმარტებები (ამავე სისტემის სხვა ელემენტებით გადმოცემული იგივე შინაარსი - მეტალინგვისტური ფუნქცია) არის ნიშნებზე დაკვირვება, რითაც სულხან-საბა ორბელიანი ცდილობს, მივიდეს საგანთა არსამდე.

„სიტყვის კონა“, როგორც საერთოდ ყველა განმარტებითი ლექსიკონი, ასახავს **სემიოზის** ანუ ისეთ პროცესს, რომელშიც ლექსემა ფუნქციონირებს როგორც ნიშანი. ამ პროცესში გამოიყოფა რამდენიმე ფაქტორი:

1. ნიშანი,
2. ის, რაზეც ნიშანი მიუთითებს,
3. ინტერპრეტატორი - ენობრივ ნიშანთა სისტემის მომხმარებლები, ფართო გაგებით, ენობრივი კოლექტივი,
4. ზემოქმედება ანუ ინტერპრეტანტა - მოსალოდნელი რეაქცია, რომელიც შეიძლება მოჰყვეს ნიშანს,
5. კონტექსტი, რომელშიც გვხვდება ნიშანი.

იმაზე დაკვირვებით, რას მიიჩნევს სულხან-საბა ორბელიანი ენობრივ ნიშნად, როგორ ალაგებს და განმარტავს მათ, შეიძლება წარმოდგენა შევიქმნათ იმის შესახებ, "ლექსიკონი ქართული" რამდენად ასახავს ქართული ენობრივი სისტემის სემანტიკურ, სინტაქტიკურ და პრაგმატულ წესებს.

სემანტიკური კვლევა გულისხმობს სიტყვის მნიშვნელობის შემქმნელი ელემენტარული შინაარსების გამოვლენას. სიტყვა უნდა დაიძალოს ელემენტარულ შინაარსებად, რომელთა კომბინაცია სიტყვის მნიშვნელობას გვაძლევს. ა. ვეჟბიციკამ შეიმუშავა აგრეთ ნოდებული **„ბუნებრივი სემანტიკური მეტაენა“**, რომელსაც ქმნის ელემენტარული შინაარსები. მათი ვერბალიზება ხდება ნებისმიერ ბუნებრივ ენაში.

სულხან-საბა ორბელიანი სიტყვათა განმარტებისას ყველაზე ხშირად ტაქსონომიისა და ცნების (მთელის) სახეებად (ნაწილებად) დაყოფის პრინციპს იყენებს. კონცეპტი „სახე, ტიპი“ ადამიანური კატეგორიზაციის საფუძველია. ლინგვისტური კვლევები ადასტურებს, რომ სახე (სახეები) ლექსიკური უნივერსალია. ყველაზე ხშირად ასეთი კითხვები ჩნდება: „X -ის სახეა?“ ან „-ის რამდენი სახე არსებობს?“.

ადამიანის წინაშე ყოველთვის იდგა გარესამყაროსა და საკუთარი გრძნობების სისტემატიზაციის ურთულესი ამოცანა. გარემომცველი და სოციალური უნივერსის შესაცნობად ძირითადად საკლასიფიკაციო სქემები გამოიყენება. განვითარების ადრეულ საფეხურზე კლასიფიკაციის უმარტივესი ფორმა ალბათ ბინარული იყო. ბინარული ოპოზიციების კონცეპტუალური ქსელის შემადგენელი ზოგიერთი ან ყოველი ოპოზიციის თანდათანობითი დაყოფით მიიღება ბინარული ხე:

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში სიტყვათა განმარტებებზე დაკვირვება ნათელს ხდის, რომ ლექსიკოგრაფს ენა წარმოუდგენია არა იზოლირებულ სიტყვათა უბრალო ჯამად, არამედ დანაწევრებულ ურთიერთდამოკიდებულებათა მთლიანობად. სულხან-საბამ საგანთა სამყაროს წვდომის ამ წესს, რომელიც უნივერსალური ხასიათისაა, ინტუიციით მიაგნო. ორბელიანის ლექსიკონში სიტყვა სხვა სიტყვათა რაღაც გროვიდან ამოკვეთილი ერთეული კი არ არის, არამედ სასიცოცხლო კავშირებიდან ისეთნაირად არის ამოტანილი, რომ მისი წარმოთქმა და განმეორება მთელი ენის ექოს გადმოსცემს.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ძირითადი პრინციპი განმარტებისას სიტყვათა შორის გვარ-სახეობითი მიმართებების დადგენაა. მ. ქავთარიას დაკვირვებით, სახეობრივი განმარტებისათვის, ე.ი. ისეთისათვის, სადაც შემოკრებით და სათანადო ახსნა-განმარტებით წარმოგვიდგენს ამა თუ იმ ზოგადი სახელის სხვადასხვა სახეობას, სულხან-საბას ჰქონდა სპეციალური ნიშანი - **ს**. ამ ნიშნის განმარტებების რიცხვი ყოველ ახალ რედაქციაში იზრდება. ი. აბულაძის აზრით, **„ს“** (EDC ხელნაწერებში) და **„სა“** (ა ხელნაწერებში) სულხან-საბა ორბელიანის სახელის დასაწყისია (ინიციალი). **„ს“** და **„სა“** სიტყვის საკუთრივ საბასეულ განმარტებას აღნიშნავს.

ნიშნიდან ახალი ნიშნის, ან ნიშანთა ამოსავალი სისტემებიდან ახალი სიმრავლის მიღება ყოველთვის ხდება ისეთი ნიშნებით, რომელთა დესიგნატი თვით ენაშია და ნიშანთა შორის მიმართებებზე მიუთითებენ. ასეთი ნიშნები სულხან-საბა ორბელიანს „სიტყვის კონაში“ ცალკე სალექსიკონო ერთეულებად აქვს გატანილი და ძირითადად ართრონში აერთიანებს.

სულხან-საბა ართრონს ნაცვალსახელებს და ნაწილაკებსაც უწოდებს, მაგრამ, თანამედროვე ლინგვისტური ტერმინები რომ გამოვიყენოთ, **ორბელიანისთვის ართრონი ძირითადად ფლექსია და წარმომქმნელი აფიქსებია.**

„სიტყვის კონაში“ ზმნის ფორმა ძირითადად დამოკიდებულია ართრონზე. ზმნის ფორმათა დალაგებაშიც ჩანს, რა შეხედულებები აქვს სულხან-საბა ორბელიანს ართრონის (აფიქსის /მორფემის) შესახებ. ბევრი აფიქსი არასწორადაა დაშლილი, ზოგჯერ რამდენიმე აფიქსი ერთ მთლიანობადაა წარმოდგენილი. ამაზე მიუთითებს ზმნების დალაგება **მი-ზე**, სადაც ერთად არის მოცემული მი-ზმნისწინით დაწყებული ზმნები და **მ-ი**, და სასხვისო ქცევის ნიშნით დაწყებული ზმნები. ასევეა ზმნის **მო-ი**, **მო-უ**, **მუ-ა-ზე** დაწყებული ფორმებიც. ასეთ ფორმებში მო- ზმნისწინია (მუ და მო- ზმნისწინის დიალექტური ფორმებია), უ- და ა- შესაბამისად სასხვისო და საარვისო ქცევის ნიშნები.

სულხან-საბა ორბელიანი ამა თუ იმ სალექსიკონო ერთეულის განმარტებისას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იძლევა მასთან სემანტიკურად ახლოს მდგომ სიტყვებს, თუმცა ლექსიკოლოგი იქვე მიუთითებს, რომ შინაარსობრივი ერთიანობის მიუხედავად, ყველას ერთსა და იმავე კონტექსტში ვერ გამოვიყენებთ, საჭიროა თითოეულის სინტაგმატიკური შესაძლებლობების გათვალისწინება. სწორედ ასე უნდა გავიგოთ საბასეული მინაწერი: „რომელიცა სიტყვას(ა) გაეწყოს, იგ(ი) ჩაურთე ZA“ (I: 54) ან „რომელიცა ქართულმან სიტყვამა(ნ) გაიწყოს, იგი ხამს მოსაბმელად Cab“ (I: 54). თანამედროვე ტერმინოლოგიით თუ ვიტყვით, განყოფილება და სიტყვაზე მობმამი ლექსემის დისტრიბუციაზეა მითითება, ხოლო პარადიგმატულად იგი გაერთიანდება იმ სიტყვებში, რომლებიც „ერთ(ი) და იგივე არიან“. თუ სიტყვათა თემატური ჯგუფები გარეენობრივი ფაქტების სისტემატიზაციაა, ერთი სემანტიკური ველის სიტყვები შიდაენობრივ ნიადაგზე გამოყოფილი (პარადიგმატული ერთიანობა), თუმცა თითოეული მათგანი განსხვავებულ კონტექსტში გამოიყენება (სინტაგმატიკა).

„სიტყვის კონის“ ადრეულ რედაქციებში (E-სა და D-ში) უცხოური ლექსიკური ერთეულების, ანუ, როგორც თვითონ უწოდებს, „სხვათა ენის“ სიტყვები, კერძოდ კი საზოგადო სახელების აღსანიშნავად იყენებდა ე.წ. ჩიტის თვალს. ეს ნიშანი რედაქციაში ძალიან ბევრ განსამარტავ სიტყვას აქვს მიწერილი. D-ში კი ასეთი სიტყვების რაოდენობა კლებულობს, რაც ი. აბულაძის აზრით, იმაზე მიუთითებს, რომ ლექსიკოლოგი ახალ ეტაპზე ამნაირნიშნის სიტყვებს ქართული ენობრივი მარაგის კუთვნილებად თვლის. მერმინდელ რედაქციებში უცხო წარმოშობის საზოგადო სახელები ახლა მარტო მიკვლეულ განმარტებებს ინარჩუნებენ. მათი მსლებელი ჩიტის თვალი ამიერიდან უკვე უცხო წარმოშობის პირთა და გეოგრაფიულ საკუთარ სახელებს აქვთ მიწერილი.

უცხოენოვან ლექსემებზე დართული კომენტარები შეიძლება ასე დავაჯგუფოთ.

- I. [სიტყვა] ქართული არ არის / სხვათა ენაა, ქართულად ჰქვიან / უწოდებენ;
- II. მითითებულია უცხოური სიტყვის წარმომავლობა;
- III. უცხო სიტყვა გამოყენებულია მნიშვნელობის დასადგენ საკონტროლო საშუალებად;
- IV. სიტყვა უცხოურია, მაგრამ განმარტებაში ეს მითითებული არ არის;
- V. „უკმარი“ სიტყვები.

ენის კოდიფიცირების ერთ-ერთი მიზანი ენობრივი კოლექტივის თვითდამკვიდრება და სტაბილურობაა. სწორედ ეს განაპირობებს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში სხვათა ანუ უცხო ენიდან შემოსულ სიტყვებზე დართულ კომენტარებსა და მათთვის ქართული შესატყვისების ძიებას. ასეთი დამოკიდებულება უცხოური წარმომავლობის სიტყვებისადმი გამონვეულია მრავალრიცხოვან აგრესორთა პოლიტიკური და კულტურული ძალადობით. ქართული ენის სინმინდის დაცვისთვის საბა მეთოდურად და დაბეჯითებით აკეთებდა ამას. ორბელიანი თავის ლექსიკონს, პირველ რიგში, სასწავლო მიზნებს უსახავდა. თვლიდა, რომ აუცილებელი იყო ენის სახელმძღვანელო უპირველესად ლექსიკონის სახით, ურომლისოდაც ენა ირყვნება, ფუჭდება.

ამა თუ იმ სიტყვის „უკმარად“ ანუ უსარგებლოდ შეფასება აჩვენებს, როგორ უყურებს, რა წარმოდგენები აქვს ინტერპრეტატორს, ამ შემთხვევაში ქართული ენის ლექსიკონის კოდიფიკატორს – სულხან-საბა ორბელიანს – ქართული ენის ლექსიკური ერთეულების მიმართ. მისთვის ენობრივი ნიშანი არამც და არამც არ არის ნებისმიერი, იგი აუცილებლად განპირობებულია. ემილ ბენვენისტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სულხან-საბასთვის ქართული ენა და გარესამყარო მთლიანად ადეკვატურია. როდესაც ამა თუ იმ სიტყვას მოსდევს კომენტარი „სხვათა ენაა, უკმარი და ცუდი“, აქ იმაზე კი არ არის მითითება, რომ გარკვეული ბგერათკომპლექსი, მაგალითად, **შალავათი** ცუდად ასახავს ამ ცნების („შელავათი“) არსს, არამედ იგი ცუდია (უკმარია) იმის გამო, რომ სხვათა ენაა, „ჟამთა ვითარებით შემოღებულია“, როგორც ამას აღნიშნავს, მაგალითად, ქარავანის განმარტებისას: „არაბთა ენაა, ჟამთა

ვითარებით შემოღებულია, ქართულად მოგზაური ენოდების“. თავისთავად აღმნიშვნელები „ქარავანი“ და მოგზაური („აკუსტიკური ხატები“, როგორც ფერდინანდ დე სოსიური უწოდებდა) ერთნაირად ნებისმიერია ცნების (აღსანიშნის) მიმართ, მაგრამ ქართულ ენაზე მეტყველისათვის მოგზაური კარგია და „საჭმარი“, ქარავანი კი ცუდია და „უჭმარი“. ეს არის ენობრივი ნიშნის მიმართ მომხმარებლის პრაგმატული დამოკიდებულება. მისთვის მოგზაურ ბგერათკომპლექსსა და აღსანიშნ ცნებას შორის განპირობებული ურთიერთობაა. ასეთი ურთიერთობა არ არის ქარავანსა და იმავე ცნებას შორის.

ძველი ქართული ლექსიკიდან აღებული სიტყვებისთვის ახალი სიცოცხლის შექმნა თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში ერთგვარ მოდად იქცა. ამას ვერ ვიტყვით XIX საუკუნეში რაფიელ ერისთავის ინიციატივით „სიტყვის კონის“ გამოცემაზე, რადგან ერთ-ერთ მიზეზად დასახელებულია ის ფაქტი, რომ „ზოგიერთი ლიტერატორების ნაწერებში შემოსულია უცხო ენის სიტყვები, რომლების სამაგიერონი და უფრო ნამდვილი მოიპოვებიან სულხან ორბელიანის ლექსიკონში. მამასადამე, ეს ლექსიკონი რომ ყოფილიყო აქნობამდის დაბეჭდილი და გავრცელებული, მაშინ უცხო სიტყვები აღარ შეამღვრევდა ქართულს ენას, რადგანაც თუთ ამ ენაზედ მოიპოვებიან ჯეროვანნი და უფრო მარჯვე სახელწოდებანი. იქნება სთქვან, რომ ზოგი ქართული სიტყვები დაძველებულან და გაუგებარნი არიანო, მაგრამ, ჩემის აზრით, სჯობს, რომ ისევ ის ძველი სიტყვები განვაახლოთ და შემოვიტანოთ ლიტერატურაში სახმარებლათ, ვიდრე სხვა ენას დავესესხოთ: ხომ იმასაც ხელ-ახლა შესწავლა და შეჩვევა დასჭირდება და ამასაც, და თუ კი უცხო ენებიდგან იმ გვარი სიტყვების შემოტანა დაგვჭირდა, რომლებიც ქართულში სრულიად არ მოიპოვებიან, მაშინ ჩვენც ვისარგებლოთ იმ სიტყვებით, რომლების შესახობასაც არ თაკილობენ ჩვენზედ უფრო დანინაურებულნი და განათლებულნი ხალხნი“. რაფიელ ერისთავი, ისევე როგორც ორბელიანი, სიტყვათა შესახების წინააღმდეგი არ არის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს ძველ ქართულ ლექსიკაზე უარის თქმას. პირიქით, მისი გააქტიურებაა საჭირო. ასეთი დამოკიდებულება, ერთი მხრივ, უცხოენოვანი ლექსიკისა და, მეორე მხრივ, ძველი ქართული ლექსიკის მიმართ XIX საუკუნეში ძალიან გავრცელებული იყო.

საინტერესოა, რომ დღეს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონიდან ირჩევენ ძირითადად ისეთ სიტყვებს, რომელთაც უცხოური ჟღერადობა და ქართული წარმომავლობა აქვთ. ესეც მეტყველი კოლექტივის ენობრივი ნიშნისადმი დამოკიდებულების მაჩვენებელია. პრაგმატული თვალსაზრისით მეტყველი კოლექტივისთვის ერთი ენის ლექსიკური ერთეული (resp. ენობრივი ნიშანი) სხვა ენის ერთეულს სჯობს. როგორც სოსიური ამბობდა, ენა თავისი ბუნებით თავსმოხვეულია საზოგადოებაზე, მაგრამ იმავდროულად არ არსებობს საზოგადოება, რომელიც კმაყოფილი არ იყოს თავისი ენით. უფრო მეტიც, ენა ბადებს სიამაყის გრძნობას მასზე მეტყველ კოლექტივში. ეს გრძნობა განსაკუთრებით გამძაფრებული აქვს ენის კოდიფიკატორს. ამიტომ დაუფერებელი ჩანს მტკიცება, თითქოს სულხან-საბა ორბელიანმა „ლექსიკონი ქართული“ ყრმათათვის არაქართული ენების სწავლების მიზნით შექმნა.

საბალოგია

„აზროვნების ძეგლთა სახით ცივილიზაციები და ხალხები გვიტოვებენ არა იმდენად ტექსტებს, რამდენადაც ლექსიკონებსა და სინტაქსებს; უმალ თავიანთი ენების ფონეტიკას, ვიდრე სიტყვებს, რომელთაც ისინი წარმოთქვამდნენ; ნაკლებად თავიანთ საჯაროდ წარმოთქმულ სიტყვებს, ვიდრე იმას, რამაც ამ უკანასკნელთა გამოთქმა გახადა შესაძლო, ე. ი. თვით ენის დისკურსიულობას. „ნებისმიერი ერთი რომელიმე ხალხის ენა ქმნის თავის ლექსიკონს; ხოლო მისი ლექსიკონი არის საკმაოდ ერთგული ბიბლია ამავე ხალხის მთელი შემეცნებისა; სხვადასხვა ეპოქის მიხედვით ერთი რომელიმე ხალხის მხოლოდ ლექსიკონის შედარების საფუძველზე შესაძლებელი იყო წარმოდგენის შექმნა მის წარმატებულ ყოფაზე“...“ (ფუკო, 2004: 127).

სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“ მრავალ სიკეთეთა შორის ერთ პარადოქსულ სიკეთესაც ფლობს - ის „დავინყებულები ენის (ცოდნის)“ ნყაროა.

თანამედროვე ლიტერატურა აქტიურად აწარმოებს „სიახლეებს“ დავინყებულები და ჯერ კიდევ არდავინყებულები „ძველის“ გადამუშავებით, გადამონტაჟებით. მონტაჟი კი ჩვენი დროის ნიშანია. ენის „დავინყება“ საუკეთესო პირობაა აღმნიშვნელთა თავისუფალი თამაშისთვის — პოეზიისათვის. ამ „საუკეთესო პირობების“ შექმნას სამი საუკუნე დასჭირდა.

დღეს, ჯერ ისევ, დასასრულის (ენდიზმი) ეპოქაში ტექსტის ცნებამ ფილოსოფია, ისტორია და ლექსიკური განმარტებებიც (მაგ.: პავიჩის „ხაზარული ლექსიკონი“) ლიტერატურულ ჟანრებში გააერთიანა და **პოეზიის** (პოიესის — კეთება, ქმნადობა, სადაც პოეზია ონტოლოგიურ საფუძველს მოიძიებს) **ფუნდამენტალური შეუძლებლობის ატმოსფერო დაამკვიდრა**, პოეტური მარაგი ამოწურა, სიტყვის ერთმნიშვნელოვნება ეჭვქვეშ დააყენა, რამდენიმე და ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავი კოდით აღჭურვა — **დაკოდა** და მის ინტერპრეტაციებს გაუხსნა გზა. პლურალიზმის აფეთქებით დაკოდირებული სიტყვა, როგორც სამყაროს აღწერის ინსტრუმენტი უძღურია სამყარო „დანეროს“. ის მხოლოდ საკუთარ თავს აღწერს და ხშირად სხვადასხვა ჩვენებას იძლევა. საბას ენაზე რომ ვთქვათ, **მარაგით-ზრახვანი** განავრცო „მარაგით-ზრახვა არს სიტყვა ესრე გვარათ სთქვა, ადვილ საცნაურ არ იყოს, არამედ ვითარცა ღრუბელი რამ(ე) ემოსოს, ანუ ორ-სამ რიგად გაისინჯოს“ (საბა 1991: 438).

ასეთი **გასინჯვის** (ორმაგი კოდირების) პოეტური ტექსტებია ჩემი „ლაპარაკები“ — „წყალწყალა ლაპარაკი“ (მნათობი 2004: 61-78), „გაცეცხლებული ლაპარაკი“ (აფრა 2007: 227-248) და „ჰაერზე ლაპარაკი“ — პროლოგი (ჩვენი მწერლობა, 2008: 23). ამასთან ერთად ტექსტებში აქტიური მოძრაობაა პოეტსა და კრიტიკოსს შორის. ეს მომენტი ხომ საერთოდ ახასიათებს თანამედროვე ლიტერატურას. კრიტიკოსმა და თეორეტიკოსმა გადმოინაცვლა პოეტის ადგილზე, ან, პირიქით — პოეტმა გადაინაცვლა და საკუთარი ტექსტების თეორეტიკოსად მოგვევლინა. ერთი სიტყვით, საკუთარი ტექსტების კრიტიკოსობა არ არის ახალი ამბავი, „ამბავი“ კი ახალია: „ლაპარაკები“ ერთგვარი დიალოგია საბას ლექსიკონთან — ენასთან, რომელსაც დავმორდით, რომელიც დაგვავინყდა და ვისხენებთ. პოეზია ასეთი დაშორების გზაცაა.

„ლაპარაკების“ სხვადასხვა ფრაგმენტი, სხვადასხვა რეჟიმშია დანერილი, — დანყებულები პროზაული ჩანაწერებიდან, ემოციური ნაკადიდან, აკვიატებული ფრაზებიდან და ბგერწერითი გატაცებებიდან, დამთავრებული ანალიტიკური მუშაობით, სიტყვის განწევნა-დაშლით და შერთვით, მისი ორაზროვნების ძიებით, ევფონიური და გრაფიკული კომბინაციებით; რაც მთავარია, ისეთი მიმართებით, როცა სიტყვა სამყაროს მოდელია და, ამავე დროს, მისი სხვაა, — **როცა არაფერი ესაქმებათ ერთმანეთთან სიტყვებს და საგნებს**. ყველაზე მნიშვნელოვანი პრინციპი სწორედ ეს თავისუფალი და ცოცხალი ურთიერთობაა ტექსტთან, რომელშიც მძლავრად შემოჭრილი მარგინალიები (იდიომები, ანდაზები, ხალხური გამოთქმები), ალუზიები, ალიტერაციები და დავინყებულები ლექსიკური ერთეულები. მათ ჟღერადობის ენერგია აერთიანებთ.

„ლაპარაკები“ **ხეტილია ჟანრებს შორის მოშლილ საზღვრებზე**. უფრო ლექსებიაო, თუ ვიტყვით, ისიც გავისხენოთ, რომ გარკვეულ ეტაპზე სწორედ ლირიზაცია გახდა აუცილებელი

¹ Diderot, Article “Encyclopedie” de l’Encyclopedie.m.t.V. p. 637.

პოემის სტატუსისათვის. ა. ახმატოვას „რეკვიემი“ ხომ ლირიული ლექსების ციკლია, რომლებიც ამავე დროს, ეპიკური სულისკვეთების პოემას ქმნიან.
ფრაგმენტი წყალწყალა „ლაპარაკიდან“:

„შენ ხარ **წყალი**, ნიადაგ მოხეტიალე.
წყალი პოეტიკა, — ხან მიწისაა, ხან ცისა —
— ღრუბელაშლილი — ცრიატი, ცა — ცა მოხეტიალე, ანუ იალტიალი.
ხან **ცვარია** — **ნიჟი**, **ღვაფი** — **თვალწყალა**, რო გიხარია;
ხან **შხაპუნა**, ხან **ჟუჟუნა**,
თქორი, **თქეში**, **ფრუტი**,
ჟღმურტლი და **ისხარია**;
ხან კი თავსაც მოიძულეbs — სიტყვებს **სეტყვავს** ცოფით:
კობი, **დეღვმა**, **თავსხმა**,
წვიმა **კოკისპირული**,
ღლოფო და **ღვარცოფი**.
აღბათ მოაწვა **ქაოსის** სევდა, ფიქრი შავი და ავი
და **წყალს** მობეზრდა სიცოცხლე, უნდა **დაიხრჩოს თავი**,
(წყალს წყალი შემოეპარა; წყალსაც შეუდგა წყალი; რა ქნას და, **რა წყალს მიეცეს**
ანდა **რა წყალში ჩავარდეს,**) — უნდა **დაიხრჩოს თავი**.
ბევრი იავდრა, ბევრი იდარდა. . .
თავზე დაეცა ბრონეულის ბალს,
მოცაკვდა, **გასისხლმდინარდა**,
წავიდა ნა, **წარმდინარდა**,
ჯურღმულში გაუჩინარდა. . . (ვიეთთა **ჯურღმულიცა წყაროდ** აღუწერიად — საბა)“.

რაც შეეხება სიუჟეტს: მიუხედავად იმისა, რომ სიუჟეტის უარყოფის და მისი დაბრუნების იდეაც ძველთა-ძველია, „ჯგუფი-63“ სიუჟეტს სიახლედ გვთავაზობდა (1965 წ.), თუმცა ეს უკვე სულ სხვა სიუჟეტი იყო — მიზნის გარეშე. ჩვენც ამ ვერსიაზე შევჩერდეთ.

„ლაპარაკები“ მონტაჟის ხელოვნებას მოგვაგონებს — წყალთან, ცეცხლთან და ჰაერთან დაკავშირებული ლექსიკური ერთეულებით და ფრაზეოლოგიით აწყობილ და წყლისადმი, ცეცხლისადმი და ჰაერისადმი მიძღვნილ ჰიმნს. ასეც იქნებოდა, ჩემი პოემის წყალი, მხოლოდ ნივთიერება რომ იყოს, ცეცხლი და ჰაერი კი „ერთი ოთხთა კავშირთაგანი“ (საბა), ან მხოლოდ მეტაფორები (მითუმეტეს, რომ მეტაფორა არ არის ჩემი ტექსტების პრიორიტეტი). „ლაპარაკები“ დაწერილია არა იმდენად წყალზე, ცეცხლზე და ჰაერზე, რამდენადაც „წყლით“, „ცეცხლით“ და „ჰაერთით“; „ლაპარაკებს“ საქმე აქვთ არა იმდენად ნივთიერებებთან, ან სტიქიებთან, რამდენადაც კულტურის ნიშნურ სისტემასთან: წყალი, როგორც სინკრეტულობა; „დასაწყისის“ — „თავდაპირველის“ პირველი და ერთადერთი დამსწრე - პერსონიფიცირებული აუდიტორია; წყალი - პირველი მსმენელი და შემსმენელი (ეს თვისება მიწა - ადამს არ აღმოაჩნდა); წყალი, — ყურის და ნიჟარის არქეტიპი; ასევე ცეცხლი - „... პირველსა დღესა დაბადებული შემოქმედისა მიერ“ (საბა) და ჰაერიც - „სული ღმრთისა იძვროდა...“ (შესაქმე 1:2), როგორც სამყაროს საშენი მასალები, ერთდროულად, ტექსტის საშენი მასალებია — „ის“ მასალები, რომლებიც **პირველ ტექსტზე** (შესაქმეზე) დაიხარჯა. **„ლაპარაკების“ მშენებლობაზე დახარჯულმა წყალმა, ცეცხლმა და ჰაერმა „ის“ გარჯა ქართულ ენობრივ ფაქტად აქცია.**

რაც „ლაპარაკებში“ ცოცხლობს, ის აღარაა არა მარტო ნივთიერება, სტიქია ან მეტაფორა, ფონემათა, მორფემათა თუ გრაფემათა სინტაქსური ერთიანობა, არამედ ტექსტის სხეულია, „ყოფიერების სახლია“, „ქალაქია“, „...გაბმული გრძელი ღიღინი, (ჩივილი, ჩიჩინი)-დიდი ჩინური კედელი“ — ონტოლოგიური პარადიზის ღობე და მესერი. აქ ყოველი სახე სახელია — **სიტყვაა თავის უსხეულო სიმარტოვეში — ის ლაპარაკობს.** ლაპარაკობს არა ვინმე, არამედ სიტყვა-ლაპარაკი ლაპარაკობს ლაპარაკის შესახებ.

ფრაგმენტი „წყალწყალა ლაპარაკიდან“:

**„და როგორც ზემოთ მოგახსენეთ - ხიდი მეთქი და მდინარე. . .
ამიტომ. . . მაშასადამე. . . და რადგან. . . და ვინაიდან. . .“**

აქედან გამომდინარე უნდა აღვნიშნო, რომ დაერღვა დროსაც დრუსო — / — ზღუდე. დროის დრამა დიდი / პოეტური ავდარია. დარია, / როცა ენა ლაპარაკობს (როგორც ენა) / და კალამი მუშაობს (და მუშაითობს) / იქ ავტორი აღარ არი (მკვდარია).

უკდავების წყალი შესვი, / აღსდექ წყალო საწყალო!“

კარგა ხანია „ავტორის სიკვდილით“ (რ. ბარტი) ნახალისებული, თუ შეგულიანებული კარგი „მკითხველიც მოკვდა“, ვინც ადრევე „იყიდა“ სავონაროლას „კარგად სიკვდილის ხელოვნების შესახებ“ (რა თქმა უნდა პოსტმოდერნისტულ „ბაზარში“). „წყალწყალა ლაპარაკი“ ამ ბაზარშიც იჭრება და მგონი არ „იჭრება“.

ვფიქრობ „მკვდარ ავტორსაც“ ბევრი საქმე აქვს გასაკეთებელი. მას შეუძლია ნარატივთა ნაირსახეობა ერთიან ექსპოზიციად, ან სპექტაკლად წარმოადგინოს, ამავე სივრცეში ავტორის ნიღბით შემოვიდეს და „საკუთარ სიკვდილსაც“ დაესწროს. ამ რიტმში ჩართულს, ჟანრზე საზრუნავად დროც აღარ დარჩება. რიტმთან დაკავშირებით: ავტორის (და მკითხველისაც) ექსისტენციური რიტმი ისე ირჯებოდა, რომ კოსმოსის რიტმს დამთხვეოდა. „მკვდარი ავტორის“ მისწრაფებამ კი ლინგვისტიკის სივრცეში გადმოინაცვლა და თავისი ავტორიტარული თავისუფლება გრამატიკის თავნება კანონებს დაუმორჩილა. ჩემი დაკვირვებით ადამიანიც კოსმოსის ნათესავი უფრო აღმოჩნდა, ვიდრე ენის, რომლის ორმოვებშიც ხშირად უვარდება ფეხი. პარადოქსიც ის არის, რომ ენის ამ ხარვეზსაც თავადვე წარმოადგენს. ხო, ადამიანს საკუთარი თავის ორმოში უვარდება ფეხი. ახლა ის ადგილი გამახსენდა: „ორნი კაცნი მიდიოდნენ, სადაურნი სადმე გზასა...“ აქ ნახსენები ორმოც თავად ადამიანშია, გაორებულ ადამიანში. **„ადამიანი ორმოში“ და „ორმო ადამიანში“** — იდენტობაა.

„წყალწყალა ლაპარაკის“ პოეტიკაც თავახდელ (თავხედ) „მე“-ში, დანანევრებულ „მე“-ში „ჩავარდნების“ შედეგია. ამ რეციდივებმა სხვა „ლაპარაკები“ გამოიწვია, იმ სხვამ კიდევ სხვა - ტექსტმა თავისით დაიწყო მოქმედება, „მოქმედი პირნიც და შემსრულებელნიც“ თავადვე შეიძინა. მგონი ჩემგან დამოუკიდებლად მიიწვეს **ეპოსისაკენ**, მაგრამ არ ვიცი რას მოინიშნავს, თუმცა „ის არ უნდა ნიშნავდეს რამეს-ის უნდა იყოს“. ამ აზრს კი „ახალი კრიტიკის“ წარმომადგენლები ნაწარმოებზე ამბობდნენ. იქნებ შესაძლებელია ნაწარმოების რეაბილიტაცია?, რა თქმა უნდა იმის გათვალისწინებით, რომ **XX** საუკუნე უკვე მოხდა.

„ლაპარაკების“ ცალკეული სათაურები ტექსტის ანარეკლია, ანუ პარატექსტუალურია. „წყალწყალა ლაპარაკი“, ასევე „გაცეცხლებული ლაპარაკი“ და „ჰაერზე ლაპარაკი“, როგორც მოგეხსენებათ იდიომატური გამოთქმებია, ცნობილი იდიომებია.

ერთის მხრივ, სიტყვა „წყალწყალა“ **უაზროს, ტყუილის** მსგავსია (ტყუილი სუპი). საბას „სიბრძნე სიცრუისას“ კვალობაზე სიცრუეა, არანამდვილია, გამონაგონია, ხელოვნურია, ბუნებრივისაგან და ბუნებისაგან განსხვავებულია — მისი სხვაა, ზოგადად კი კულტურის სინონიმია.

მეორეს მხრივ, „წყალწყალა“ უარყოფითი მახასიათებელია — არამკვირვის, არამყარის, უ(სი)მყარობის — უ(სა)მყარო(ო)ბის სემანტიკური მწკრივის წევრია და ამ ნიშნით ეჭვის, უნდობლობის გაუგებრობისა და აბსურდის სივრცეს უკავშირდება. ეს „აბსურდული“ და გრძელი ლაპარაკი ჩვენი დროის ნერვოზული სინდრომია, — ენის მოქავეების ქრონიკული დაავადება, ენად გაკრეფა (და ტექსტად აკრეფა).

წყალწყალა, როგორც არამყარი, არაკონსტრუქციული, ფორმას რომ იცვლის ჭურჭელთა კვალობაზე, ადვსილია დეკონსტრუქციის პოტენციალით. უფრო მეტიც, „წყალწყალა ლაპარაკი“, როგორც დისკურსი, მეოცე საუკუნის დასასრულის „დასასრულის“ დენოტაციური კოდის მატარებელია. დასასრულის (ენდიზმის) ფილოსოფია ფილოსოფიის დასასრულით დასრულდა.

აღნიშნული პოზიცია ასეც შეიძლება გამოვთქვათ: **ერთადერთზე** და მის სიმრავლეზე ლაპარაკს დაემატა ლაპარაკი სიმრავლეზე **სხვადასხვა ერთით** (წყლით, ცეცხლით, ჰაერით და ა. შ.).

„წყლის“ დეკონსტრუქციები და „მრავალშვილიანობაც“ პლურალისტული ნიშანია. იგივე შეიძლება ითქვას პოემის მრავლობით დასაწყისზე და დასასრულზე.

ფრაგმენტი „წყალწყალა ლაპარაკიდან“ (დასაწყისი):

„მრავალშვილიანი სიტყვაა წყალი:

მერწყულია წყალმზიდი;

წყლიანი - (მ)შვენიერი და მოხდომილი;

უნყო, ურწყო და ურწყული უდაბნოთა გამგებელნი არიან;

წყალუხვი - მდინარეთა, ტბათა, ზღვათა და მათ ნაშიერ ოაზისთა;

საწყალი - საწყალობელი, მონყვლადი, წყალწაღებული,

მონყალი, ენაწყლიანი და წყალში მდგომი - წყლიერი,

დანყევლილი — წყელი და შეუნყალებელი, - მთელი კაცობრიობაა.

(რამდენმა წყალმაც არ უნდა ჩაიაროს მათი წყალი არ დაინმინდება)

წყლის მეტაფორათა სათავეში ღმერთია - მწყალობელი“.

ის ლიტერატურული ოპუსები, სადაც სიტყვა აღარ არის სამყაროს აღწერის გარანტია, გროტესკით და თვითირონიითაც გამოვლინდა. „წყალწყალა ლაპარაკი“ დასაწყისშივე (და ტექსტშიც გარკვეულწილად) სწორედ ამ ნიშნის მატარებელია:

„და წავედი მე ჩემს თავში (კი, — ეს რუსული კალკია),
უფრო მეტიც — ქარიშხალში (ეს სხვა ლაპარაკიდან არის),
ბაყბაყით რო *ავამღვრიე*,
ამოვადდე ქიქა წყალში.“

პოეტური „უამინდობის“ სხვა ნიშანი გაუქმებული საზღვარია სიტყვაკაზმულ ხელოვნებასა და ყოფით საუბარს შორის, პოეზიის ბაღსა და ლაპარაკის ქუჩაბანდებსა თუ ორლობებს შორის. ეს რაც შეეხება უარყოფით კონოტაციებს.

წყალწყალა, მეორე, დიამეტრალურად განსხვავებული კოდის შემცველია. „წყალწყალა — ფრინველია“, საბა ბრძანებს. ამ კოდით „წყალწყალა“ გამოდის პროფანული სივრციდან და ფრთიან ლაპარაკად, მხატვრულ სიტყვად იკითხება. წყალწყალა — ფრინველი, აბსურდის და დასასრულის ესთეტიკის საპირისპიროდ, უქველობის, გარკვეულობის, სინათლისა და სიცოცხლის, თავისუფალი ნავარდის ატმოსფეროს ამკვიდრებს. წყალწყალას ეს ორი მნიშვნელობა ერთმანეთთან არავითარ წინააღმდეგობაში არ მოდის, პირიქით დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ყავლგასულ ბრძოლის კანონს განსხვავებულთა უკონფლიქტო თანაარსებობით ჩაანაცვლებს. ეს კი აღმნიშვნელთა ის თამაშია, სადაც არ არსებობს ცრუ და მართალი. ტექსტის ეს პრივატული პოზიცია, ზოგჯერ პოზიციაა სამყაროს მიმართაც, რომელიც დაიღალა ოპოზიციათა უნესრიგო ხმ/აურით. ტექსტი უნდა და(მ)უნჯდეს, რათა კვლავ აღადგინოს წესრიგი. ეს პოზიცია სხვა პრობლემურ ველშია - სხვა ცაზე და სხვა მიწაზე.

სწორედ საკომუნიკაციო ტექნოლოგიების აღზევების დროში, როცა წარმოუდგენელია გააოცო ადამიანი კომუნიკაციის ყველაზე უფრო ძველი, მარგინალური ფორმით — ლაპარაკით, სწორედ ახლა, ხელახლა აღმოაჩინა ლაპარაკს და განცვიფრებული ლაპარაკობ: რა საოცარია, რომ ვლაპარაკობ(თ). თვალთ და ყურით ვღებულობთ სამყაროს და ლაპარაკით გაცემთ, ვეხმიანებით, განუწყვეტლივ ვცვლით და ვთამაშობთ. აი, ეს თამაშია ლაპარაკი. ლაპარაკი თამაშია — საქმეც ამაშია.

„სამყაროც გაუთავებელი ლაპარაკია, — პოეტის ლაპარაკი...“

ადამიანი ლაპარაკშია შემორჩენილი. დიდხანს, ძალიან დიდხანს ლაპარაკობდა ადამიანი. „ისტორიის დასასრულის“ და „უკანასკნელი ადამიანის“ დროში, ლაპარაკი-ლა ადამიანობს, ადამიანის დროში.

ფრაგმენტი „ჰაერზე ლაპარაკიდან“:

„*ქარის* დრო დადგა, — ქარების.., / *ქარის* უამი — *ქარუამი*, / *ქარის* ხანა — *ქარხანა*, / *ქარავანიც* იქიდან მოდის, / *ქარმავალიც*, / *ქარ-მავანიც* / და *ქარ-ავან-ჩავანიც*; / *ქარგვაც* მაშინ შემოიღეს — / *ქარსარიდიც*, *ქარსაფარიც*, / *ქარდამცავიც*, *ქარსაცავიც* — / — ბევრი ქარი რო დაგროვდა, / *ქარბანდიც*, *ქარიყლაპიაც*, / *ქარიფანტიას მანტიაც*“.

მცირე კომენტარს გავაკეთებ *მეტაფორასთან* და *სისტემასთან* დაკავშირებით. „დასასრულის“ კულტურა უპირველეს ყოვლისა მეტაფორათა სისტემის დასასრულს უნდა ნიშნავდეს. მეტაფორა — გადასვლა სიტყვებისა და საგნების ურთიერთმიმართებებს ანესრიგებს და ორიენტირებულია იმაზე, რომ მოიხელთოს სამყარო, *გადმოტვირთოს*, *შემოათრიოს* სახელების საწყობებში, — ლექსიკონებში დააბინადროს. მაგრამ ამ დასაწყობებულ სამყაროს, — ლექსიკონების მობინადრებს უკვე *სხვა* განაგებს, არა გრავიტაციული ძალა, ან/და საერთოდ ბუნების კანონები, არამედ გრამატიკის წესები და კანონები. სწორედ ეს გრამატიკოლოგიური საწარმო გადაიქცევა პოეზიის სივრცედ. სხვა საქმეა, თუ რამდენად ინარჩუნებს იგი გარესამყაროსთან კავშირს, როცა ასეთ მიზანს აღარც კი ისახავს, როცა სიტყვა აღარ არის აღწერის ინსტრუმენტი, ის თავისთავადობაა.

ტრადიციის კვალობაზე ორი მიმართება გვაქვს - *სიტყვისკენ* მოძრაობა, როცა საგნები და მოვლენები ეძებენ შესაფერის სიტყვებს, ან მოძრაობა სიტყვიდან საგნისკენ (სხეულისაკენ), როცა ისინი ასოცირდებიან საგნებთან და მოვლენებთან. ორივე შემთხვევაში დასადგურებულია ლოგოცენტრიზმის ატმოსფერო, რომელშიც იბადება დიდი თუ პატარა ნარაცია და მეტათხზულება, რომლის ბაზაზეც აღმოცენდა მოდერნიზმის კულტურა. აი, ეს სურათია შეცვლილი. უფრო კატეგორიულად თუ ვიტყვით, სიტყვებს და საგნებს არაფერი აქვთ საერთო, ან: *სიტყვებს და საგნებს საერთო „არარა“ აქვთ.*

„...სახე ვერ აგნებს სახელს,

ისე დაშორდა — იპოვის საცაა...“.
(„წყალწყალა ლაპარაკიდან“)

სიტყვა აღარ არის გზავნილი, სიტყვა აღარ არის მიმღები. თუ დოსტოევსკის ენაზე ვიტყვით, **სიტყვა თავის თავში მიდის**, საკუთარ თავს აღწერს. სიტყვის ეს თვითკმარობა, მიუსაფრობა და უსხეულო სიმარტოვე მნიშვნელობს და ლაპარაკობს, მათ შორის „ადამიანსაც“ ლაპარაკობს, უკვე დაკარგულ ადამიანს, ვინც „ააგო თავისი სახე სიტყვის ფრაგმენტებს შორის“. ფუკოს ეს მხატვრული ფრაზა წარმოგვიდგენს ენის — „ყოფიერების სახლის“ — ხუროთმოძღვრებას. აი, ამ ხუროთმოძღვრებაზეა ლაპარაკი პოემის დასაწყისში. კულტურის ორი მნიშვნელოვანი ფენომენიც — სიტყვა და ქალაქი - ტექსტის ტერიტორიაზე ხვდებიან ერთმანეთს. პოემის დასაწყისში ნახსენები „ჩინური კედელი“ სწორედ ამ ნიშნით არის მოხმობილი.

სიტყვა, როგორც კედელი იცავს და ინახავს ქალაქ-შინაარსს, რომელიც არ არსებობს. ის ჩინური (აქ — გაუგებარი) კედელია, — გაბმული, გრძელი ლილინი, რომელიც სხვის სმენამდე არც აღწევს, მხოლოდ თვითონ ესმის, მხოლოდ თავის თავს აღწერს.

ეპისტემელოგიური კრიზისი ჩვენი სინამდვილეა. პოემის ტექსტიც სწორედ ასეთი **კრიზისის** სივრცეში აღმოჩნდა, მაგრამ ის არ აღწერს კრიზისის პარამეტრებს, არამედ თავად განიცდის მას და მისივე **დაძლევის ცდილობს**, რასაც პოემის ბოლოში ვადევნებთ თვალს.

„წყალწყალა ლაპარაკი“ ლიტერატურული ტერმინით თავისებური **ცენტონია**. თავისებურება კი იმაში მდგომარეობს, რომ უფრო რთულია და გამა/რთულია არა სხვათა ლექსებით, არამედ ლექსიკონური განმარტებებით არის გა/რთული და მო/რთული.

როგორც ითქვა, ტექსტის უდიდესი ნაწილი დიალოგია სულხან-საბას ორტომეულთან „ლექსიკონი ქართული“, აქ „მიძინებული“ სიტყვების დიდი ნაწილის შინაარსი და მნიშვნელობა დაკარგულია და როცა მათ განმარტავს საბა, ზოგჯერ ის განმარტებაც განმარტებას საჭიროებს.

„მუქი!, მუქი!
ვის უქია მუქი,
შენყდეს მუქის ბაქი-ბუქი!
ადგეს და დადგეს დადუქი —
ნარინი და ნარუქი!
(პირველქმნილი ნათელი გამეფდესო)“.

ეს სიტყვები, უკვე **დენოტაციური აღმნიშვნელები**, რომლებიც სამკაულებად და სიმულაკრებად იქცნენ, მხოლოდ საკუთარ თავს აღწერენ და წარმოგვიდგენენ, ახალ კონოტაციებს ეძებენ. სიტყვის შინაარსის „დავიწყება“, სიტყვასთან გაუცხოება თავისთავად მხატვრული მეთოდია. ერთი მხრივ, საბას ლექსიკონი ასეთი მეთოდის გამოყენების მზა შესაძლებლობების საუნჯეა (ეს უკვე პოეზიის სივრცეა) და სხვა მხრივ საბაც არ არის „მშრალი“ ლექსიკოგრაფი. მის განმარტებებში ემოციური, პოეტური მუხტია. აი ეს მიჩუმებული მუხტია ამოქმედებული ჩემს პოემაში. ხანდახან კი საკმარისია საბას ლექსიკონის რომელიმე ფრაგმენტს შევხედოთ როგორც პოეზიას და მხოლოდ შევხვებიანოთ.

ფრაგმენტი „გაცეცხლებული ლაპარაკიდან“:

„... რამეთუ **შარავანდელი მზისანი**
აღიღებთან ორთქლსა ქვეყანათაგან
და აღიხვამს ჰაერთა შინა,
ეთერისა და **მზისა სიცხეთა** მიერ
ორთქლი იგი შეგვამდების
და შეიქმნების ვითარცა **ცეცხლი** . . .
ხოლო რა განძლიერდების კვეთება ქართა,
განსქდებიან ორთქლი იგი **განცეცხლებული**
და მის მიერ გამოვლენ, **ხმანი ქუხილისანი**;
უკეთუ ქარნი სასტიკნი ეკვეთეს კიდესა ერთსა
და განხეთქა **გვამქმნილი იგი ცეცხლი**,
განვლის სივრცედ ჰაერისასა
და გამოჰკრთებიან მისგან **ელვანი**; საბა

ის, სხვა **ცეცხლი** შეგვამდება;
ის, სხვა ქროლაა — სხვა ქართა. . .
სხვა **ნაპენკალი** გაკრთება
და სხვა **ელვანი** თვალთა.

„ლაპარაკები“, როგორც დიალოგები საბას ლექსიკონთან, — ენასთან, რომელსაც იხსენებ, და საერთოდ, ენის („ყოფიერების სახლის“) მოგონება, პლატონის „დავინწყებული ცოდნის“ პარადიგმატულია. ამ კონტექსტში თავად ლექსიკონია სამყაროს დედანი, „იდეათა სამეფო“ და „ცა“. რეპრეზენტირებული ლექსიკონის ამ პარადიგმაში „ლაპარაკები“ აჩრდილია და ანარეკლია.

ფრაგმენტი „წყალწყალა ლაპარაკიდან:

„ან *მონანკარებს*
ანდა *ანკარებს*,
ან *ანკარებს* ან არ-
ეკლის გვირგვინს ირგებს...“

„ლაპარაკებში“ საკუთარი მნიშვნელობისაგან სიტყვის გაუცხოების მრავალი მაგალითია, როცა სიტყვები ხელახლა აღმოაჩენენ მნიშვნელობებს განსხვავებული ნიშნით — ევფონიით.

ჩვენ ხომ მზამზარეული სახელების სივრცეში მოვხვდით; ძალიან დავშორდით იმ დროს, როდესაც სახეებმა პირველად შეიძინეს სახელები; ისე დავშორდით სახეებს, თითქოს წრეზე უნდა შემოვუაროთ, რომ მერე ხელახლა აღმოვაჩინოთ მყარი სამყარო. პოეზია ასეთი დაშორების გზაცაა. ისტორიული სიტყვების გაღვიძებით (შდრ. ლაზარე) სიტყვის ისტორია წარმოდგება და ჩვენც მათი რეპრეზენტაციის დამსწრენი ვხდებით. იყო კი როდისმე პირველი პრეზენტაცია? ეს ის შემთხვევაა, როცა პრეზენტაცია და რეპრეზენტაცია ერთმანეთს ემთხვევა.

„ლაპარაკების“ წარმმართველი ძალისხმევა — ტექსტის ფონეტიკური, ვიზუალური და აკუსტიკური ოპუსები: ჰოლსემანტიკური და ასემანტიკური თამაშები მას როგორც ტრადიციულ, ისე ავანგარდულ ჟანრებთან (მაგ.: კონკრეტული) აახლოვებენ და განასხვავებენ კიდევ. რაც მთავარია ტექსტი რამეს კი არ უნდა ნიშნავდეს, არამედ უნდა მნიშვნელობდეს კულტურის სივრცეში. დამატებითი განმარტებებისათვის ეპიგრაფი მთლიანად მოვიხმოთ:

„— რა ხდება, / რა ამბავია, / რა ლაპარაკის ბუმი? / — ეს ამბავი ჩინურია, / კედელია ჩინური, / ჩინებული, საჩინო, / უჩინმაჩინიანი, / ჩემი ჩამი-ჩუმი“.

პირველი ფრაზა რეპლიკაა პოსტმოდერნისტულ განურჩევლობაზე — როცა რალაც ხდება, როცა ამბავს ჩაენაცვლება ინფორმაცია ამბავზე, სხვადასხვა და ხშირად ურთიერთსაპირისპიროც; როცა საქმე გვაქვს არა ბუნება-მოვლენასთან, არა კულტურა-ამბავთან და არც ლაპარაკთან რაიმე ამბის შესახებ, არამედ საქმე გვაქვს ლაპარაკთან ლაპარაკის შესახებ, რომელიც, ბოლოს და ბოლოს, არც არაფერს გვაგვალებს, მათ შორის მოსმენასაც კი.

მეორე ფრაზას, ვფიქრობ, კომენტარიც არ სჭირდება. იგი ერთგვარი პარადიგმაა სტროფებისა: „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები, ვით მარგალიტი ობოლი, ხელის-ხელ საგოგმანები“. ასეთი ტოტალური მეტალაპარაკი სამყაროს პირველქმნადობასთან ასოცირდება.

რაც შეეხება სიტყვას „უჩინმაჩინიანი“ — დაფარულის, დამალულის სემანტიკური რიგიდან მოხმობილი სინონიმია, ზღაპრული ან ირონიული ნიშნით.

„ჩემი ჩამი-ჩუმი“ და „რა ხდება რა ამბავია“ ერთგვარი ოპოზიციანია, ბინარიზმია. საყოველთაო ლაპარაკის ბუმში რომელიმე გატრუნულ (ჩამიჩუმთან) *ადამიანსაც* კი აღარავინ ეკითხება: „სადა ხარ“. დავინწყებული ადამიანი ისევ გაძევებულია, ახლა უკვე, პოეზიის ბალიდან და თვითონვე კითხულობს: „რა ხდება, რა ამბავია?“.

დიდი და გრძელი „ჩინური კედელი“ კი როგორც შემორაგული ტოპოსის საზღვარი (ტყავი, ჭურჭელი) ლაპარაკის სინონიმია და მასთან ერთად „შეფუთვის“ (დაცვის, რეზერვაციის) ნაირსახეობაა, რომელიც გარს არტყია პოეტურ გეტოს ან სამოთხეს. ამ პარადიზში მოსახვედრად გადასალახნია სიტყვა-კედელი (სიტყვა-ღობე, სიტყვა-მესერი), რომელიც აღარაფერს იცავს თავისი თავის გარდა. „ლაპარაკები“ ასეთი გადალახვის მცდელობაა.

ახლა რაც შეეხება პოსტმოდერნისტულ ასოციაციებს და საბას რელიგიურობას: პოსტმოდერნიზმი არავის და არაფერს არ ებრძვის, მისთვის უცხოა იერარქიები — მთავარი და არამთავარი; მასში მოხსნილია აგრესიულობა. ვფიქრობ ეს მომენტი რელიგიურ სულისკვეთებას ეხმიანება — „არანინააღდგომად ბოროტისა“. საერთოდ რაც არ უნდა უცნაურად მოგეჩვენოთ, პოსტმოდერნს და რელიგიას საერთო შეხებები და გადაკვეთები მეტი

აქვთ, ვიდრე აცდენები და განსხვავებები. ჯერ ერთი, პოსტმოდერნისტული პლურალიზმი და მისი ექსპოზიცია ისევე მოიცავს რელიგიურ ხატებს, როგორც სხვა მსოფლმხედველობრივ სურათებს. უფრო მეტიც „პოსტმოდერნისტული მგრძნობელობის“ გარდა არც არსებობს სხვა, უფრო ლიბერალური ღირებულებები, რომლებიც განსხვავებულთა ურთიერშეგუებასა და მათ მშვიდობიან თანაარსებობას განიხილავს, როგორც სამყაროს ინტერპრეტაციული ნაკითხვის ფორმას. ბუნებრივია, მრავალმხრივი ინტერპრეტაციების პირობებში ცენტრალური (ან: ცენტრის) დისკურსი ერთ-ერთია და როგორც „... სამყარო, გვაქვს უთვალავი ფერთა“, პოსტმოდერნისტული სამყაროც ასევე გვაქვს უთვალავი ნაკითხვითა.

ჟაკ დერიდა დეკონსტრუქციას განმარტავს, როგორც კითხვის თანმდევ შედეგს. ეტყობა მეც ასე ნავიკითხე თავად დერიდა. „წყალწყალა ლაპარაკი“ პოსტმოდერნისტულ-დეკონსტრუქტივისტული ლიტერატურის კრიტიკული ნაკითხვისა და „სიტყვის კონის“ უკრიტიკო (სიტყვების მნიშვნელობათა „არცოდნის“ გამო) ნაკითხვის შედეგია, ენის განახლებისა და მისი ახალი შესაძლებლობების გამოვლენის ფორმაა. ამ განცდის სივრცე შეიძლება ერთად-ერთია, სადაც გადაიკვეთებიან ჭეშმარიტება და საინტერესოება.

ლაპარაკი, როგორც სიღრმის დისკურსი, პირველსანწყისებს გამოიხმობს ლაპარაკით შექმნილი სამყაროს შესახებ — *იქმნას ნათელი!* — და ყველა ლაპარაკი იმ ლაპარაკის მემკვიდრე ხდება, მისი ექო და გამოძახილი. *აღამ სადა ხარ!* და ადამიანიც ისევ დამალულია, მაგრამ უკვე არა სამოთხის ბაღში, ან თავშესაფარ ქალაქში, არამედ *ენის ფრაგმენტებს შორის*. დიახ, *თავშესაფარი ქალაქის მსგავსად ადამიანმა ენას შეაფარა თავი*. „ლაპარაკები“, როგორც ზედაპირის დისკურსი ერთი ასეთი თავშესაფარია.

მეორე მხრივ, ენის სამალავებიც იცვლება. „სიტყვის კონის“ ჩემი ეგზეგეზის მრავალი სტრიქონი ყვითელი მარკერით არის ჩანიშნული. ეს ის სიტყვებია, რომლებსაც უცხო ენასავით ვსწავლობ. აი, ამ დროს აღმოვაჩინე არცოდნის ხიბლი. ეს ის არცოდნაა, პოეზიისკენ რომ გიბიძგებს, რომ სწორედ ცოდნების და ნახევარცოდნების ნაყოფია ჩვენს დროში პოეზიის ფუნდამენტური შეუძლებლობა. არცოდნის ეს პოეტური პათოსი მიდრეკილია ხელახლა გადმოწეროს სამყარო, სამყარო ხელახლა გაითამაშოს და ყოველი გათამაშება თავის მთავარ აქციად აქციოს.

P.S. ამ ტექსტზე მუშაობისას ის აზრიც გამიჩნდა, რაც სათაურადაც გავიტანე. იქნებ დაარსდეს საბალოგია.

დამონშებანი:

აფრა 2007: ჟურნ. „აფრა“, № 13, თბ.: „კავკასიური სახლი“, 2007.

ლექსიკონი ქართული 1991: ლექსიკონი ქართული. ორ ტომად. თბ.: მერანი, 1991.

მნათობი 2004: ჟურნ. „მნათობი“ 7/8, თბ.: გამომცემლობა „სანი“, 2004.

ფუკო 2004: ფუკო მ. *სიტყვები და საგნები*. თბ.: გამომცემლობა „დიოგენე“, 2004.

ჩვენი მწერლობა 2008: ჟურნ. „ჩვენი მწერლობა“, № 10(62), თბ.: 2008.

ტრადიციული ფაბულა — ახალი შინაარსი

სულხან-საბა ორბელიანის მხატვრული ოსტატობა და ორიგინალურობა განსაკუთრებით კარგად ჩანს მაშინ, როცა ცნობილი ფაბულების დამუშავებით შექმნილ მის იგავ-არაკებს სხვა ავტორთა ვერსიებს ვადარებთ (ამ თვალსაზრისით ფრიად საგულისხმოა ალექსანდრე ბარამიდის მიერ ჩატარებული შედარებითი ანალიზი არაკისა „გლახაკი და ქილა ერბო“ და იმავე ფაბულის მქონე არაკებისა, რომლებიც „პანჩატანტრაში“, „ჰიტოპადეშაში“ და „ქილილასა და დამანას“ არაბულსა და სპარსულ ვერსიებში გვხვდება. — ბარამიძე 1959: 42-45).

ამჯერად ჩვენი კვლევის საგანია საბას „სოფლის მაშენებელი“ და ამ არაკის მიმართება **ბერძნულ** (ეზოპე; ვიმონმებთ იოანეს ირმშერის გერმანულ თარგმანს), **სომხურ** (ვარდანი, XII ს.; ვიმონმებთ ნიკო მარის რუსულ თარგმანს) და **ლათინურენოვან** (გაბრიელ ფერნე [Faërne], XVI ს-ის იტალიელი პოეტი; ვიმონმებთ შარლ პეროს ფრანგულ თარგმანს) ვერსიებთან (ეს უკანასკნელი პარალელი „სიბრძნე სიცრუისას“ მკვლევართ გამოყენებული არ აქვთ).

კორნელი კეკელიძის აზრით, „სოფლის მაშენებელი „ძალისა და მამლის“ არაკი მთავარი მოტივით უახლოვდება ეზოპეს ამავე სათაურის არაკს, განსხვავება მხოლოდ დეტალებშია“ (კეკელიძე 1981: 457; შდრ. ლეონიძე 1928: CXC). განსხვავებულ დეტალებს კ. კეკელიძე არ ასახელებს, და, საერთოდაც, ციტირებული შენიშვნით ამოიწურება მისი მსჯელობა ამ იგავზე.

განსხვავებულ დეტალთაგან ორ უმთავრესს გამოვყოფთ:

1) სოფლის კუროიზული ხერხით (ყუფითა და ყივილით) აშენების განზრახვაზე ეზოპეს (ეზოპე 1978: 133), ვარდანის (მარი 1899: 494-495; შდრ.: ქრესტომათია 1949: 335) და ფერნე//პეროს ვერსიებში (პერო ინტერნეტი) არაფერია ნათქვამი.

შევადართ ერთმანეთს არაკის ვერსიათა დასაწყისები:

ა) ეზოპე:

„ძალდი და მამალი დაძმობილდნენ და სამოგზაუროდ გაეშურნენ“ (ეზოპე 1978: 133);

ბ) ვარდანი:

„ძალდი და მამალი დაძმობილდნენ და გაუდგნენ გზას“ (მარი 1899: 495);

გ) ფერნე//პერო:

„ძალდი, მამალთან ერთად, სამოგზაუროდ გაეშურა“ (პერო ინტერნეტი);

დ) საბა:

„ერთი ძალდი და ერთი მამალი დაძმობილდნენ: სოფელი ავაშენოთო!

ძალდმან უთხრა: როგორ ავაშენოთო?

მამალმან უთხრა: შენ იყეფე, მე ვიყივლებ და აშენებო“ (ორბელიანი 1959: 28).

უკვე საწყისი ფრაზების შედარებითაც შეიძლება მივხვდეთ, რომ საბას იგავის სახით მანამდე არსებულ ვერსიათაგან სრულიად განსხვავებულ ნაწარმოებთან გვექნება საქმე. სიტყვის დიდოსტატის და ამავდროულად დიდი სატირიკოსის ხელნერაც მკაფიოდ იგრძნობა პირველსავე წინადადებებში.

2) ეზოპესთან (ვარდანთან, ფერნე//პეროსთან) არ გვაქვს მოტყუებული მელას საბოლოო რეპლიკა. ბერძნულ, სომხურ და ლათინურ//ფრანგულ ვერსიებში ძალდი კლავს მელას (ეზოპე: „[der Hund] zerriß ihn“; ვარდანი: „А собака не оставила лисы, пока не задушила ее“; ფერნე//პერო: „...le chien le prit et l'étrangla sur l'heure“); საბა კი, ფინალური რეპლიკის გულისთვის, ცოცხალს ტოვებს მას:

„ნამოდგა ძალდი, მელს გამოუდგა, დაჩეჩქვა და კუდი მოსწყვიტა. დაკოდილი წავიდა. გაგლეჯილი, ნათრევი გორაზე წამოდგა და დაუძახა: მე ხომ ჩემი ჭკუისა დამემართაო და, თუ თქვენ მაგ საქმით სოფელი ააშენოთ, თქვენც შეიტყობთო!“ (ორბელიანი 1959: 29).

ეს განსხვავებები არსებითად ცვლის არაკის პერსონაჟთა ხასიათებს, ნაწარმოების მხატვრულ იდეას, — ცვლის ისე, რომ იმავე ფაბულის მიუხედავად თვისებრივად სხვა ნაწარმოებს ვღებულობთ.

ზურაბ ავალიშვილის სიტყვით, „მარმა მრავალი მაგალითის მოხმობით წარმოაჩინა, თუ როგორ ღებულობდნენ სომხურ ნიადაგზე ბერძნული იგავები თავისებურ შეფერილობას ხალხურ ყაიდაზე. იგივე უნდა მომხდარიყო საქართველოშიც. ეს განსაკუთრებით ეხება იმ იგავებს, რომლებშიც ეზოპესეული ბირთვი მხოლოდ ამოსავალ პუნქტს ქმნის, როგორც, მაგალითად, „სოფლის მაშენებელში“. თუკი ბერძნულ ვერსიას ჯერ საეკლესიო

შეფერილობის მქონე სომხურ იგავს შევადარებთ (ვარდანის ვარიანტს გულისხმობს. — ლ. ბ.) და შემდეგ პანია ქართულ მოთხრობას, რომელიც ჟღერს, როგორც პოლიტიკური სატირა (საბას ვერსიას გულისხმობს. — ლ. ბ.), თვალწინ გვექნება უძველესი მასალის განვითარების სამი სტადია“ (ავალიშვილი 1933: 21-22).

ამ მსჯელობიდან ის აზრი უნდა გამოვიტანოთ, რომ, ტრადიციული ფაბულის მიუხედავად, ზურაბ ავალიშვილს მხატვრული იდეის დონეზე სულხან-საბა ორბელიანის „სოფლის მაშენებელი“ ადრინდელი ვერსიებისაგან არსებითად განსხვავებულ ნაწარმოებად მიაჩნია. (სამწუხაროდ, მსგავსი ვითარება ზ. ავალიშვილმა ვერ შენიშნა საბას „უსამართლო შირვან-შაჰისა“ და მე-13 საუკუნის სირიელი მწერლის გრიგოლ-იოანე აბულ-ფარაჯ ბარ-ჰებრაიას „ორი ჭოტის საუბრის“ ურთიერთშედარებისას. მისი აზრით, საბასა და სირიელი მწერლის არაკებს შორის მარტო თემატური მსგავსება კი არ შეინიშნება, არამედ „ეს, უბრალოდ, იგივე არაკია“, რაც სინამდვილეს არ შეეფერება. ამის შესახებ იხ. ბრეგაძე 1989: 13; ბრეგაძე 2008: 158-163).

შეფასება, რომ საბას „სოფლის მაშენებელი“ „ჟღერს, როგორც პოლიტიკური სატირა“, შემდგომ სოლომონ იორდანიშვილმაც გაიმეორა (იორდანიშვილი 1939: 201).

უფრო დანვრილებით ამ საკითხზე არც ზ. ავალიშვილი, არც ს. იორდანიშვილი არაფერს გვეუბნებიან. ამიტომ გავარკვიოთ, რა მხატვრული შედეგი გამოიღო ზემოაღნიშნულმა ცვლილებებმა საბას ვერსიაში.

ეზოპეს იგავისა და მასთან ახლომდგომი ვერსიებისგან განსხვავებით, საბას ძალღი და მამალი შარლატანები ჩანან: სურთ საქმიანი ხალხის „იმიჯი“ შეიქმნან, სოფლის მაშენებლის სახელი დაიგდონ, თუმცა ყეფისა და ყივილის გარდა საამისოდ არაფრის მაქნისნი არ არიან. ესენი საქმის კეთებას პროპაგანდისტული ხმაურით, დღევანდელი ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „პიარით“ ანაცვლებენ.

საგრძობი ცვლილება განიცადა საბასთან მელის სახეც. ზემოთ ციტირებული ღირსშესანიშნავი რეპლიკიდან, რომელიც ჩინებულად გამოხატავს მოტყუებული მატყუარას ბოლმა-გამწარებას, ისიც კარგად ჩანს, რომ საბას მელა თვითკრიტიკულიც არის და შარლატანთა მამხილებლადაც გვევლინება, რის გამოც ის, ამ არაკის სხვა ვერსიათა მელიებისაგან განსხვავებით, ერთმნიშვნელოვნად უარყოფითი პერსონაჟი აღარ არის. თვითკრიტიკაც (თვითირონიაც) და შარლატანთა მხილებაც მელის ხასიათს დადებითი შტრიხებით ამდიდრებს, რის შედეგადაც გარკვეული სიმპათია აღგვეძვრის მის მიმართ. (საბასთვის ტიპობრივია, როცა პერსონაჟი, მას შემდეგ, რაც ჭკუაში წააგებს, თვითონვე კიცხავს თავის თავს, თვითირონიას მიმართავს. გავიხსენოთ დასასრული არაკისა „ნალბანდი მგელი“: „მამაჩემი ხარაზი იყო, მე ნალბანდობას რა მრჯიდაო?“ [ორბელიანი 1959: 46], აგრეთვე მელას საბოლოო თვითირონიული რეპლიკა არაკიდან „მოძღვარი მელი“: „რასაც მოძღვარს აღსარება სამონწოდ გაუხდია, უარესიმც დაემართებო“ [იქვე, 27] და ამისივე მსგავსი — „რასაც კაცს მამის ანდერძი არ დაუსწავლია, უარესიმც დაემართებო“ — იგავიდან „მეფის ანდერძი“ [იქვე, 142]).

მოკლედ, თუ ეზოპესთან, ვარდანთან, ფერნე//პეროსთან მამალი და ძალღი პირწმინდად უცოდველნი არიან, ხოლო მელა პირწმინდად ბოროტგანმზრახველია (ამგვარი რამ საზოგადოდ დამახასიათებელია იგავის ჟანრის ნაწარმოებისთვის), ქართველ მწერალთან დაძლეულია ეს სქემატურობა, რაც ამ მცირე ტექსტს დიდი ლიტერატურის ნიმუშთა შორის მიუჩინს ადგილს.

ამ იგავის არცერთ სხვა ჩვენთვის ცნობილ ვერსიაზე არ შეიძლება ითქვას, პოლიტიკური სატირააო, რაზედაც ნათლად მეტყველებს მათი ფინალური ნაწილი, რომელშიც იგავის მორალია გადმოცემული:

1) ეზოპე:

„იგავი ამტკიცებს, რომ ჭკვიანი ადამიანებიც ასევე იქცევიან. როცა ბოროტება ემუქრებათ, ისინი იოლად ახერხებენ თავიანთ მტრებს საკადრისი მიუზღონ“ (ეზოპე 1978: 133);

2) ვარდანი (ძირითადი ვერსიის მორალი):

„იგავი გვიჩვენებს: ცბიერ, მუხანათ, ქურდ და ყველა სხვა ბოროტ ადამიანს გააფთრებული ხალხი შეხვედრისას კლავს და გუდავს (умерщвляют и душат) მსგავსად იმისა, როგორც ძალღი არ შეეშვა მელას, ვიდრე არ გაგუდა ის“ (მარი 1899: 495);

ვარდანი (ძირითადი ვერსიისაგან განსხვავებული ვარიანტის მორალი):

„იგავი გვიჩვენებს: ვინც შეეცდება მზაკვრულად მოექცეს თავის ამხანაგს, თვითონ გაებმება თავის დაგებულ მახეში, როგორც ქრისტე ამბობს და აგრეთვე დავითი და სოლომონი“ (მარი 1899: 494);

შდრ. ძველი ქართული თარგმანი:

„რომელიც ამხანაგის ზაკვარი არის, თითონ ჩავარდეს ორმოში, როგორცა ბრძანებს ქრისტე და სოლომონ, ვინც ორმო გათხაროსო“ (ქრესტომათია 1949: 335);

3) ფერნე//პერო:

„სამართლიანია მოტყუება მატყუარასი“ („C'est le vrai droit du jeu de tromper le trompeur“) (პერო ინტერნეტი).

საბა იგავებს მორალის შემცველ განმარტებებს არ ურთავს. მონათხრობიდან მორალის გამოტანა „სიბრძნე სიცრუისას“ მკითხველმა თვითონ უნდა მოახერხოს იგავის წარმომთქმელი პერსონაჟის კომენტარების ან კონტექსტის გათვალისწინებით (ზ. ავალიშვილის სიტყვით, „ძალზე თავისებურია ის, რომ ამ კრებულის იგავებს მორალური ჭკუის დარიგება [„moralische Belehrung“] სრულიად არ ახლავს. იგავის მორალის ამოცნობას და ნაწარმოების მთლიანობიდან მის გამოცალკევებას ავტორი მკითხველს ანდობს“. — ავალიშვილი 1933: 25). ჩვენ მიერ განსახილავ არაკს რუქა ჰყვება, სოფლის ცრუ მაშენებლებში იგი ლეონსა და სედრაქ ვაზირს გულისხმობს, შარლატანებად მიიჩნევს მათ — მეფის ძის აღზრდას ლამობენ, მაგრამ ამ საქმისა არაფერი გაეგებათ; მე კი, მათ მამხილებელს, მახეს მიგებენ და, ვატყობ, რაღაცას ცუდს შემამთხვევენო („შენ და მას [სედრაქ ვაზირს მიმართავს; „მას“-ში ლეონს გულისხმობს. — ლ. ბ.] პირი შეგიკრავსთ, მე წაუხდენელს, ვიცი, არ გამიშვებთ; თუ მეფის ძე კარგად გაზარდოთ, მე თურე არა ვიცი რაო“. — ორბელიანი 1959: 29). მოკლედ, თვით რუქას აღიარებით, იგი პედაგოგიკის პრინციპულ პრობლემებზე სახიფათო პოლემიკას ეწევა სამეფო კარის მაღალი რანგის მოხელეებთან, რომლებიც, მისი აზრით, არასწორად უძღვებიან უფლისწულის სწავლა-აღზრდის უმნიშვნელოვანეს, სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საქმეს.

ამრიგად, საბას ვერსია, რომელიც გენეტიკურად ეზოპეს იგავს ენათესავება, ამავდროულად თვისებრივად განსხვავდება მისგან (და მასთან ახლო მდგომ სხვა ვარიანტთაგან) მხატვრული იდეითაც და ამ იდეის ხორცშესხმის მაღალმხატვრული ფორმითაც.

დამონებანი:

ავალიშვილი 1933: Surab Awalischwili. Einleitung. წიგნში: Sulchan-Saba Orbeliani. Die Weisheit der Lüge. Artschil Metreweli, Berlin-Wilmersdorf, [1933].

ბარამიძე 1959: ალ. ბარამიძე. სიბრძნე სიცრუისა. კრებულში: სულხან-საბა ორბელიანი. საიუბილეო კრებული. თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

ბრეგაძე 1989: ლ. ბრეგაძე. პარალელები. „ლიტერატურული საქართველო“, 14. 07. 1989, № 28.

ბრეგაძე 2008: ლ. ბრეგაძე. მოთხრობები ლიტერატურაზე. თბ.: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2008.

ეზოპე 1978: Antike Fabeln. Aus dem griechischen und lateinischen übersetzt von Johannes Irmischer. Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, 1978.

იორდანიშვილი 1939: С. Иорданишвили. Примечания к тексту. წიგნში: Сулхан Саба Орбелиани. Мудрость Лжи. Тбилиси: Издательство „Заря Востока“, 1939.

კეკელიძე 1981: კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1981.

ლეონიძე 1928: გიორგი ლეონიძე. სულხან-საბა ორბელიანი. წიგნში: სულხან-საბა ორბელიანი. სიბრძნე სიცრუისა. გიორგი ლეონიძის რედაქციით. ტფ.: გამომცემლობა შრომა, 1928.

მარი 1899: Н. Марр. Сборники притч Вардана. Материалы для истории средневековой армянской литературы, часть I, Исследование. Санктпетербург: типография Императорской Академии Наук, 1899.

ორბელიანი 1959: სულხან-საბა ორბელიანი. თხზულებანი, I. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1959.

პერო ინტერნეტი: http://ecole.onsevoitdemainalors.org/article.php3?id_article=1137

ქრესტომათია 1949: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, II, შედგენილი სოლომონ ყუბანიშვილის მიერ. თბ.: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1949.

სულხან საბა ორბელიანი, როგორც ქართული ბაროკოს ენციკლოპედია

ენციკლოპედიურობა ის ერთადერთი სიტყვაა, რომელიც სრულფასოვნად ასახავს ბაროკოს ესთეტიკური კრიტერიუმების მომცველობას სულხან საბა ორბელიანის შემოქმედებაში.

როგორც ცნობილია, ბაროკოს სტილის ზემოქმედება იქცა რენესანსული სტილისა და უტოპიური კონცეპტების არა მხოლოდ ინტერპრეტაცია, არამედ დეკონსტრუქცია. ვეფხისტყაოსნის ბაროკულ-მანიერისტული დეკონსტრუირების მიზანი ქართულ ბაროკოში კულტუროლოგიური დისკურსის სიბრტყეზეა გადატანილი. დაწყებული ვეფხისტყაოსნის პირველი გამგრძელებლებიდან დამთავრებული არჩილის მოთხოვნის — „რუსთველს რად ვერ მიბაძესა?“ — მიმდევრებით, რუსთაველი იქცა XVII-XVIII საუკუნეების ქართველ „მამათა და შვილთა“ დისკურსის ქვაკუთხედად.

ამ დისკურსის მონაწილენი არიან: თეიმურაზ I, არჩილი, ვახტანგ VI, დავით გურამიშვილი, იაკობ შემოქმედელი, ქაიხოსრო ჩოლოყაშვილი, ბესიკი, რუსთაველის „ესე ამბავი სპარსულის“ გავლენით სპარსულიდან „როსტომიანის“ ქართული ვერსიების შემქმნელები, ვეფხისტყაოსნის პირველი ქართველი ილუსტრატორი მამუკა თავაქალაშვილი და რა თქმა უნდა, ანტონ კათალიკოსი.

მიუხედავად იმისა, რომ სულხან საბა ორბელიანს რუსთაველის მიმართ თავისი პოზიცია დეკლარაციული ფორმით არ გამოუხატავს, კონცეპტუალურ პასუხს კოთხვაზე: რატომ გახდა ბაროკოს ეპოქა იძულებული დაენყო ვეფხისტყაოსნის დეკონსტრუირებული ინტერპრეტაცია, არა ნაკლები მჭერმეტყველებით იძლევა „სიბრძნე-სიცრუსა“, ვიდრე იმავე ეპოქის პაროდულ-მანიერისტული ინტერპრეტაციები ვეფხისტყაოსნისა.

ქართული ცნობიერების დინამიკაში ბაროკოს კულტურამ და „სიბრძნე-სიცრუსამ“ შეასრულა იგივე ფუნქცია, რაც ესპანურ და ევროპული რენესანსის კრიზისის დაძლევაში — სერვანტესის „დონ კიხოტმა“.

ნათქვამის ვერიფიკაციის ოპტიმალური ფორმა ვეფხისტყაოსნისა და „სიბრძნე-სიცრუსას“ პარადიგმათა შედარებითი ანალიზია.

ორივე ნაწარმოები ფილოსოფიურ-დიდაქტიკური ხასიათისაა. ორსავე ნაწარმოებში გამოყენებულია დისკურსის საგნად ქცეული კითხვების დეტერიტორიალიზირებულ სიბრტყეზე გადატანის მეთოდი. ორივე ნაწარმოების ქრონოტიპი მონყვეტილია დისკურსში მონაწილეთა ბიოგრაფიული ყოფის გარემოს, ადგილს, ტოპონიმს. ასეთ ვითარებაში დრო და სივრცე ხდება ადამიანის (გმირის) გამოცდის, ტესტირების, ვერიფიკაციის ინსტრუმენტი.

ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტი გამართულია ავანტიურისტული რომანის პოეტიკური პრინციპით. ავანტიურისტული სიუჟეტი არის დეტექტივის სახეობა. ავანტიურისტული რომანის ქრონოტიპში გმირი გაყვანილია ბიოგრაფიული გარემოდან და გადანაცვლებულია უცხო ქვეყნის გარემოში.

ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედების ასპარეზი არის პლანეტა.

ავთანდილში დუბლირებულია ულისეს (ოდისეოსის) კოლუმბამდელი ავანტიურიზმი. ავთანდილში შიშველი ნერვივით ფეთქავს კონტინეტების აღმოჩენათა კოლუმბამდელი პროექტების ექო. „სიბრძნე-სიცრუს“ ფაბულა და სიუჟეტი ორგანიზებულია ავანტიურისტული რომანის ქრონოტიპის პრინციპით.

როგორც ვეფხისტყაოსანში, ისე „სიბრძნე-სიცრუსაში“ საქმე გვაქვს ბიოგრაფიული გარემოდან გმირის „გასვლისა და დაბრუნების“ პარადიგმასთან. ვეფხისტყაოსნის გმირები გადიან ბიოგრაფიული გარემოდან, თავისუფლდებიან ბიოგრაფიული გარემოს სოციალური და მორალისტური კონტროლიდან, გადანყვეტილებებს იღებენ და მოქმედებენ მიზანშეწონილების საფუძველზე. ამაშია გმირის ტესტირების, ადამიანის ვერიფიკაციის, ფილოსოფიური კონცეპტის დეტერიტორიალიზაციის არსი. ეს არის საფუძველი, რის გამოც ფილოსოფიური ლიტერატურა პრიორიტეტს ანიჭებს ავანტიურისტულ და არა ბიოგრაფიულ სიუჟეტს.

მითოლოგიური გმირების მსგავსად, ავანტიურისტული სიუჟეტის ბიოგრაფიული გარემოდან გასული გმირები ახალი ცოდნით, გამოცდილებით, ცხოვრების ხის ნაყოფთან ზიარებულნი და დაბრძენებულნი ბრუნდებიან თავიანთ გარემოში. „სიბრძნე-სიცრუსაშიც“ „უნაღვლოთა მძებნელი“ მეფე გადის ბიოგრაფიული გარემოდან და ახალი ცოდნით გამდიდრებული ბრუნდება თავის სამეფოში.

ამ სიუჟეტის არქეტიპი ქართულ კულტურაში ხორცშესხმულია ამირანის მითსა და ვაჟა-ფშაველას „გველისმჭამელში“. (შდრ. ამირანის გასვლა სამყაროს ერთი სკნელიდან მეორე სკნელში და დაბრუნება ყამარით და ცხოვრების ხის ნაყოფით. მინდიას ჩასვლა ქვესკნელში და გამეცნიერებულად დაბრუნება თავის სამკვიდროში).

უნდა გვახსოვდეს, რომ ტრიადა: ტერიტორიზაცია— დეტერიტორიზაცია — რეტერიტორიზაცია — გეოფილოსოფიის ფუნდამენტური კონცეპტებია.

ესაა კონცეპტი, რომელიც არაკალენდარულ დროში სიბრძნის (სოფია) და სიყვარულის (ფილია) საფუძველზე რუსთაველი და სულხან-საბა ორბელიანი მეგობრდებიან (ამიგო).

რუსთაველთან დეტერიტორიზაციის პროექტი მთავრდება „ვეფხისტყაოსნის“, ხოლო სულხან-საბა ორბელიანთან „სიბრძნე-სიცრუის“ რეტერიტორიალიზებული პროექტის სახით. ორივე შემთხვევაში ქართულმა კულტურამ მიიღო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სააზროვნო სიტუაციათა გლობალური სინთეზი.

როგორც გალაკტიონი იტყოდა, „ვეფხისტყაოსანში“ —

შრიალებს ფრთები ელადათა სიბრძნის დემონის,
ძველი ეგვიპტის აქ შრიალებს მძლავრი გენია.

„სიბრძნე-სიცრუისაში“ „შრიალებს ფრთები ელადათა სიბრძნის დემონის“. გავიხსენოთ „ლოდის დამგორებელი“ (სიზიფე), „მოცინარი და მოტირალი“ (ჰერაკლიტე და ემპედოკლე), ასევე „იტალიელი მხატვრები“ და „უნაღვლოთა მძებნელი“, როგორც რეალობისა და მოჩვენებობის დასავლური პრაგმატობით გამიჯვნის ნიმუშები. ამავე დროს „სიბრძნე-სიცრუისაში“ „შრიალებს ფრთები“ აღმოსავლეთის (ინდოეთი, ჩინეთი, არაბეთი, სპარსეთი) „მძლავრი გენიისა.“

ორსავე შემთხვევაში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა დიალოგის პროექტი წინ უსწრებს გოეთეს „დასავლურ-აღმოსავლური დივანის“ პროექტს.

აქვე უნდა ითქვას, რომ გეოფილოსოფიაში პიროვნების დეტერიტორიზაციის მნიშვნელობა არ შემოიფარგლება დეტერიტორიზაციის მექანიკური გაგებით. დეტერიტორიზაციის მნიშვნელობა შეიცავს ერთი ქვეყნიდან ინდივიდთა ან „შემოქმედებითი უმცირესობის“ სხვა ქვეყნებში (მითის მიხედვით, სხვა სკნელებში) არა მხოლოდ ფიზიკურ გადასაცვლებას, არამედ იდეათა, ცოდნათა, პოლიტიკური მიზნების, კონცეპტთა, პროდუქციათა ცირკულაციას.

მაგრამ ვეფხისტყაოსანსა და „სიბრძნე-სიცრუისას“ შორის განსხვავება იმაშია, რომ ბიოგრაფიული გარემოდან ავთანდილივით გასული ლეონის თავგადასავალში დუბლირებულია არა რენესანსის მონუმენტურ-მაქსიმალისტ გმირთა, არამედ ბაროკო-მანიერიზმის გმირთა, მართალია, დიდაქტიზმთან დაკავშირებული, მაგრამ დამინებული, პიკარესკული (თალთითური), განგვირგვინებული პროექტები.

ბაროკო-მანიერიზმმა დაიწყო რაინდულ-ავანტიურისტული რომანის

ჰეროიკული გმირების ჩანაცვლება ყოფითი, მინიერი პროექტების მქონე გმირებით. პიკარომ ჩანაცვლა რაინდი. „სიბრძნე-სიცრუისას“ პროტაგონისტი ლეონის მოგზაურობით და ავანტიურისტული თავგადასავლით ქართულ პროზაში სულხან საბა ორბელიანმა სათავე დაუდო პიკარესკული რომანის დისკურსს.

ქართულ პროზაში ამ დისკურსის პირველი გამოძახილია იოანე ბატონიშვილის „კალმასობა“, XIX საუკუნის „მოგზაურობანი“ XX საუკუნეში ამ დისკურსის ჟანრული გაფართოების შედეგია ჯავახიშვილის „კვაჭი კვაჭანტირაძე“. XX საუკუნის 70-იანი წლებიდან ამ დისკურსის დაღიშება აღბეჭდილი: ო. ჩხეიძის „ბორიყი“, ჭ. ამირეჯიბის „დათა თუთაშხია“ და „გორა მბორგალი“, თ. ჭილაძის „გზაზე ერთი კაცი მიდიოდა“, გ. დოჩანაშვილის „სამოსელი პირველი“, ა. მორჩილაძის „მოგზაურობა ყარაბაღში“.

რენესანსმა და განსაკუთრებით რუსთაველმა ადამიანი დასვა ანთროპოცენტრიზმის პიედესტალზე. ბაროკოში ეს კონცეპტი შეფასებულ იქნა უტოპიური თეორიის პროდუქტად. ანთროპოცენტრიზმის ლაიტმოტივი გასდევს ბაროკოსაც, მაგრამ ეს არის ნეგატიური ანთროპოცენტრიზმი. „სიბრძნე-სიცრუის“ პერსონაჟებს არაფერი აქვთ საერთო რუსთაველის გმირებთან. ბაროკული „ნეგატიური ანთროპოცენტრიზმი“ არის დამარცხებული, შეჭირვებული, სასონარკვეთილი, თავზარდაცემული, უნუგეშო, სამოთხიდან ჯოჯოხეთურ რეალობაში გადმოტყორცნილი ადამიანის ანთროპოცენტრიზმი.

ბაროკო ასახავს ამგვარ რეალობაში მოხვედრილი ადამიანის ბრძოლას თვითგადარჩენისათვის. ამ ბრძოლაში რენესანსულ-რუსთაველური კონცეპტები გზის გამკვლევი ორიენტირები კი არ ხდებიან, არამედ მადეზორიენტირებელი შუქურები. არ არის მართალი:

რომ „ბოროტსა სძლია კეთილმან“;
რომ „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“;
რომ „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირთ ერთმანეთის მონება“.

ცხოვრება და ისტორია არ წავიდა იმ გზით, როგორც რუსთაველს წარმოედგინა. ახალ გამოწვევებზე ახალი პასუხები იყო გასაცემი!

აი, რას მიხვდა ბაროკოს ეპოქის ქართული კულტურა და ვერ მიხვდნენ და ვერ გაიაზრეს ლიტერატურის ისტორიის იმ ექსპერტებმა, რომელთაც ამ პროცესების ანალიზის მისია ეკისრა.

„სიბრძნე-სიცრუის“ სათაურშივე მოხაზულ იქნა კონცეპტი, რომელიც სათავედ დაედო ბაროკულ ცნობიერებას, როგორც ანტინომიურობით აღბეჭდილი რეალობის კოდი. ბაროკომ ურთიერთ გამომრიცხავი საწყისების დიალექტიკური თანაფარდობის ეს მნიშვნელობა როგორც მოვლენათა შეფასების, ისე პოეტიკის კრიტერიუმად აქცია.

როდესაც ლაპარაკია თავისი დროის სააზროვნო სიტუაციაში სულხან საბა ორბელიანის მოღვაწეობის მნიშვნელობაზე, მხედველობაშია მისაღები ის კრიტერიუმები, რომლებიც მან რენესანსის უტოპიური კონცეპტების გასანეიტრალელებლად გამოიყენა.

რაკი რენესანსის რაინდულ-ავანტიურისტული რომანის ჰეროიკული გმირის ბაროკული პიკარესკული გმირით ჩანაცვლების შესახებ უკვე გვქონდა საუბარი, ამჯერად კიდევ ორ კონცეპტს შევეხებით:

რუსთველისთვის „მსგავსი ყოველი მსგავსსა შობს“. შესაბამისად, რაკი ქართულ ენაში სპარსულიდან შემოსული „ჩიმ მარით“ (თვალთ ნანახი) არის ჭეშმარიტება, თვალთ დანახვა არის საგნის რეალობის და ვერიფიკაციის ინსტრუმენტი.

გავიხსენოთ როსტევიან-ავთანდილის მიერ უცხო მოყმის ნახვის ეპიზოდი: ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, რომელიც კი არ ნახეს, არამედ დაინახეს, რადგანაც უცხო მოყმემ არ ისურვა მათთან შეხვედრა და გაქუსლა. მიუხედავად ამისა, უცხო მოყმის დანახვა საკმარისი აღმოჩნდა მის მიმართ, როგორც სწორედ უცხო მოყმის მიმართ და არა ყაჩაღის, ავანტიურისტის, სხვა ქვეყნის „მოყურადის“ (ვაჟა) მიმართ ინტერესის აღძრვისათვის. „ნახეს და ნახვა მოუნდათ უცხოთა სანახავისა“ —

ბაროკოსათვის ეს კონცეპტი მიუღებელია. „სიბრძნე-სიცრუისაში“ ამ კონცეპტის კონკრეტული დეკოდირების მიზანს ემსახურება ორი დიდი პასაჟი. ერთი გაერთიანებულია „იტალიელი მხატვრების“, მეორე — „უნაღვლოთა მიქუნელის“ ციკლში. ორივე პასაჟიდან გამოტანილია ერთი დასკვნა: მსგავსების პარადიგმის რწმუნებისათვის არ არის საკმარისი საგნის არც დანახვა, არც საგნის სახელი. თვალი მაცდურია, რეალობა და მოვლენა, სიბრძნე და სიცრუე ანტინომური წყვილებია.

როგორც აღინიშნა, ვეფხისტყაოსნის გაგრძელებებში განხორციელებული დეკონსტრუქციის ფორმატსა და „სიბრძნე-სიცრუისას“ ფორმატს შორის განსხვავებაა. ვეფხისტყაოსნის გაგრძელებების ბაროკულ-მანიერისტულ ფორმატში დეკონსტრუქცია ხორციელდება რუსთაველის ლექსის (კატრენის) საზეიმო, ცერემონიალური სტილის რეალობასთან შეჯახების წარმოჩენით.

ტარიელ და ცოლი მისი დაბრმეს, დადრკეს, დაცაბერდეს,
სიყვარული გააცივეს, ერთმანეთსა უკუგრილდეს.

ეს არის კონცეპტი, რომელსაც დასავლური ბაროკოს ლიტერატურაში დანტეს მოტივებისა და გმირთა ქცევის დეკონსტრუქციისათვის იხმობენ ტასო და არიოსტო. ხოლო რენესანსული მხატვრობის დეკონსტრუქციისათვის — კარავაჯო. „სიბრძნე-სიცრუისაში“ ეს მიზანი მიღწეულია სხვა ფორმატით. სულხან-საბა დისკურსის საგნად ირჩევს არა ვეფხისტყაოსნის კატრენს, არამედ ვეფხისტყაოსნის ცალკეულ პასაჟებში ასახულ კონცეპტებს.

„სიყვარული აგვამალლებს“, — წერს რუსთაველი. მისთვის, პლატონის მგავსად, სიყვარული არის ფრაგმენტებად დაშლილი სამყაროს გამაერთიანებელი ენერგია, რომლის სახელია ეროსი.

რაკი ფილოსოფია არის სიბრძნის სიყვარული, მეგობრობა, თანამოაზრეობა, სოლიდარობა სიბრძნის ძიებაში ხორციელდება არა მხოლოდ „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირთ ერთმანეთის მონებით“, როგორც ეს არის ვეფხისტყაოსანში, არამედ სიბრძნის ძიებაში მეგობართა მეტოქეობის ჭრილში.

რენესანსულ და რაინდულ კურთუხაზე კულტურაში სიყვარული მიჩნეულია წოდებრივი პრივილეგიის ატრიბუტად. „სიბრძნე-სიცრუისაში“ სიყვარული არ არის მიჩნეული საზოგადოების სულიერ-გონებრივ მათრგანიზებელ ფაქტორად. დაუჯერებელია, მაგრამ

სულხან-საბას ლექსიკონში ეროტიკა აღქმულია „კაცთაგან ქალთა დამდაბლების“ აქტად. ვეფხისტყაოსნის რენესანსული მაქსიმალიზმით გამსჭვალული გმირებისათვის სიყვარულში ღალატი არის მაქსიმალისტური შურისძიების სტიმული, „სიბრძნე-სიცრუისას“ ჯიზი-გურგენისთვის მაქსიმალისტური ცინიზმის საგანი. ასეთია დისკურსის სტილი, რომელსაც „სიბრძნე-სიცრუისაში“ სულხან-საბა ორბელიანი იხმობს რენესანსული (რუსთველური) კონცეპტების დეკონსტრუირების მიზნით.

„გლახის ნაამბობის“ მიხედვით, XIX საუკუნის ქართველთა კულტურაში ილია ჭავჭავაძემ ავთანდილ-შერმადინის წყვილის დათიკო-გაბროთი ჩანაცვლების სურათი დაინახა.

ეს იყო აფეთქება ქართული კულტურის სისტემაში, რომლის გამაყრუებელი ექოც დაიწყო ბაროკოში.

არადა, ქართულ ბაროკოში ეს პროცესი ორი საუკუნით ადრე იყო დაწყებული. განურჩევლად იმისა, ჰქონდა თუ არა ეს ილია ჭავჭავაძეს გაცნობიერებული, ფაქტია, რომ „სიბრძნე-სიცრუისაში“ ავთანდილი ჩანაცვლებულია *ჯიზი გურგენით*.

დავუბრუნდეთ „ვეფხისტყაოსნისა“ და „სიბრძნე-სიცრუისას“ შედარებითი ანალიზის პროცედურას. ავთანდილისა და ფატმანის რომანის შესახებ ვეფხისტყაოსანში ვკითხულობთ:

ერთგან დასხდნენ და დაიწყეს კოცნა, ლაღობა წყლიანი;
შემოდგა კარსა ყმა ვინმე კეკლუცი, ტან-ნაკვთიანი,
შემოვლო ახლოს, შემოყვა მონა ხმალ-დარაკიანი,
დაჰკრთა, რა ნახა ავთანდილ: ჰგავსო, თუ გზაა კლდიანი.
ფატმან რა ნახა, შეშინდა, ძრნის და მიეცა ძრწოლასა,
მან გაკვირვებით უჭვრიტა მათსა ლაღობა-წოლასა;
უთხრა: „არ გიშლი, დიაცო, ფერთა მიდამო კრთოლასა,
გამითენდების, განანებ მაგა მოყმისა ყოლასა!
გამკიცხე, ბოზო დიაცო, და დამდეგ გასათრეველად,
მაგრა სცნობ ხვალე პასუხსა მაგა საქმისა მზღვეველად:
ვარ შენთა შვილთა შენითა კბილთა დამაჭმეველად,
დავშალო, წვერთა ფუ მიყავ, ხელილა ვრბოდე მე ველად!

თუ როგორ განვითარდა მოვლენები, ვეფხისტყაოსნის მკითხველთათვის ცნობილია. ავთანდილმა ჯერ ჭაშნაგირის ორი მცველი მოკლა

თვითო ხელი ყელსა მიჰყო, მუნვე მისცა სულთა ხდასა,
თავი სვეტსა შეუტაკა, გაურია ტვინი თმასა.
ამის მერე ავთანდილი ჰკლავს მძინარე ჭაშნაგირს.
იგი ყმა სანოლს მარტო წვა გულითა ჯავრიანითა;
ხელ-სისხლიანი ავთანდილ შედგა ტანითა ჯანითა
ველარ აესწრა, იდუმალ მოკლა, ვერცა თუ ვცანითა,
ხელი მოჰკიდა, მიწასა დაასკვნა, დაკლა დანითა.
მჭვრეტელთა მზე და მეზრძოლი მხეცი და ვითა ზარია
ბეჭდითურთ თითი მოჰკვეთა, ქვესკნელს მიწათა გარია,
ზღვისკენ სარკმელით გასტყორცა, ზღვისა ქვიშათა დარია,
მისთვის არცაღა სამარე, არცა სათხარად ბარია.

ასეთია რენესანსული მაქსიმალიზმის სტილი.

ახლა ვნახოთ როგორ იქცევა იმავე სიტუაციაში „სიბრძნე-სიცრუისას“ ქებული გმირი ჯიზი გურგენი.

ჯიზი გურგენმა ლეონი სახლში მიიწვია.

„მუნით შემეყვანა, ერთი მშვენიერი სახლი იყო, დამსვა. უხმა, ერთი მწყაზარი ქალი გამოვიდა, მისთანა არა მინახავს რა. დია, ლამაზი იყო და ტანადაც საროს ჰგვანდა. მრავალი თვალი და მარგალიტის სამკაული აქვანდა. თავზე ერთი ოქროს წვლილი მავთულით მობმული, მრგვალი რაღაც ება, თვალ-მარგალიტით შემკული, და ადგილზე მიათრევედა, იგი არა ვკითხე, შევიგენ – მისი რამ იყო. მან მითხრა:

- ეს ჩემი ცოლიაო და იგი კაცის თავი მისთრევსო.

მე ვკითხე:

- რად მისთრევს-მეთქი?

მან მიპასუხა:

- ერთს დღეს ამის უცნაურად შემოველ, მას კაცსა ეხვეოდა, და ეგრე უთხრა: ნეტამც შენს თავს არავინ გამყრიდესო. მე ესე სასიკვდილოდ ვერ გავიმეტე, სიტურფეს ჰხედავ და ბუნება უკეთესი აქვს, და ცოდნა და რიგი იმისებრი არ ეგების, და ამას დავუთმე. მას კაცსა

თავი მოვსჭერ, ოქროთი შევამკევ და ზედ მივაბი, ნატვრა არ გავუქარვე. ღმერთმა ნუ გაჰყაროს! მის სიცოცხლეში ზედ ებას და იყოსო.

ის, რაც რენესანსისათვის არის საკრალური, ბაროკოსათვის არის პროფანული.

ბაროკოს კულტურა არის რენესანსული კულტურის კატასტროფაზე რეაქციის შედეგი. ქართულ ბაროკოში რომ რენესანსული კონცეპტების დეკონსტრუქციის პროცესი მიმდინარეობს, ნიშნავს ქართული ცნობიერების (კულტურის) არა დეგრადაციასა და უკუსვლას, არამედ ქართული კულტურისა და ეროვნული ენერჯის ცხოველმყოფელობას. ამ კონტექსტში ბაროკოს რეაქცია რენესანსულ იდეოლოგიაზე არის პირდაპირი ანალოგი წინამორბედი ფილოსოფიის სტილზე თანამედროვე პოსტმოდერნიზმის რეაქციისა.

სიმბოლური თვალსაზრისი და სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“ ანუ „სიტყვის კონა“

სულხან-საბა ორბელიანი იმგვარად გამორჩეული და მასშტაბური მოღვაწე იყო, რომ მისი ფენომენი დღემდე ამოუცნობია... ის იყო დახვეწილი დიდგვაროვანი — სამეფო კარის „რჩეული სისხლთაგანი“ (ბიძაშვილი, ბიძა და აღმზრდელი მეფეთა) და ფრიად განსწავლული — შემოქმედებითად მოაზროვნე სასულიერო პირი.

ამიტომაც, ყოველად წარმოუდგენელია რაიმე სახის სულიერი ფასეულობის შექმნა, თუ არ გავითვალისწინებთ სულხან-საბას უნივერსალურ „სიტყვის კონას“, სადაც გამოსჭვივის ქართულ მეტყველებაში დამკვიდრებული სიტყვის არა მარტო სემანტიკური შინაარსი, არამედ ღრმაფილოსოფიური შრეების გააზრების ტენდენცია.

ლექსიკონის შედგენისას სულხან-საბა ორბელიანს უსარგებლია სხვადასხვა ენაზე არსებული ლექსიკონით, მაგალითად, სომხურით და, ბოლო ხანს, ბერძნულ-ლათინურით. ამ შემთხვევაში ის იყენებდა, რასაკვირველია, უცხო ლექსიკონების გარეგნულ, ტექნიკურ მხარეს. შინაარსის სახით მას გამოუყენებია, როგორც თვითონ ამბობს, ყველაფერი, რაც „წერილთა შინა უნახავს“. გარდა წერილობითი ძეგლებისა მას უსარგებლია აგრეთვე ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში გაგონილი გამოთქმებით და სიტყვებით (დიალექტიზმებით) და ცოცხალი მეტყველების ნიმუშებით. წერილობითი ძეგლებიდან მას გამოყენებული აქვს სასულიერო, ფილოსოფიური და მხატვრული მწერლობის ძეგლები. სასულიეროდან: ბიბლიური, აგიოგრაფიული (ზოგადი და ქართული) და პატროლოგიური თხზულებები. ფილოსოფიურიდან: თხზულებანი ნემესიოს ემესელისა, იოანე დამასკელისა, ფსევდო-დონისე არეოპაგელისა, „კავშირნი“ პროკლე დიადოხოსისა, კათიგორიები არისტოტელისა და პორფირისა და სხვ. საგმირო მხატვრული ლიტერატურიდან გამოყენებულია: „ვეფხისტყაოსანი“, „ამირანდარეჯანიანი“, „ვისრამიანი“, „როსტომიანია“, „ქართლის ცხოვრება“ და სხვ. ლექსიკონში გამოყენებულ წყაროთა სიმდიდრესა და ნაირნაირობაზე თვით სულხანი ამბობს: „რაოდენ ძალმედვა, ვეცადე ელენთა, ლათინთა, სომხურთა, რუსთა და არაბთა წიგნებისაგან და მით გადმოვიღე... ამა ენათა რომელნიცა სწორედ თქვეს, გინა რომელმაც დამაჯერია, იგი დავწერე“. ეს ენები, ყველა მაინც, საბამ არ იცოდა, მაგრამ, ჩანს, ის იყენებდა სათანადო ლიტერატურას სხვების დახმარებით“ (კეკელიძე 1966: 482).

ამ უნივერსალური ლექსიკოგრაფიული თხზულების შინაგანი სიღრმე და მასშტაბი სრულიად ესიტყვება თანამედროვე ენციკლოპედიურ ნაშრომებს, ამიტომაც მისი მარტოდენ განმარტებითი ლექსიკონის თვალთახედვით განინაარსება ქართულ სიტყვას უკარგავს საწყის არქეტიპს, ახშობს მის მხატვრულ თუ ფილოსოფიურ დიაპაზონს...

და კიდევ ერთი, „სიმბოლოთა ილუსტრირებულ ენციკლოპედიაზე“ (ზაზა აბზიანიძე, ქეთევან ელაშვილი, „სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია“, ორტომეული, 2006-2007 წწ., გამომც. „ბაკმი“) მუშაობისას, გამოიკვეთა სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართულის“ სრულიად განსხვავებული ასპექტიც; ზოგიერთი სიმბოლოს სახისმეტყველებით თვალსაზრისს კიდევ უფრო საცნაურს ხდის სიტყვის არსში წვდომის უნივერსალიზმი, რის გამოც ჩვენ მოგვიხდა სულხან-საბას განმარტებათა არაერთგზის მოხმობა — იქნებოდა ეს „ავგაროზი“, „აქლემი“, „ბროლი“, „ზარი“, „მარაო“, „ნიანგი“, „ობობა“ თუ სხვა... საგულისხმოა, რომ მხოლოდ სიტყვის ჭეშმარიტი და ფუნდამენტური გაცნობიერებითაა შესაძლებელი წარმოსახვით-ასოციაციური აზროვნების სრულყოფა და, ბუნებრივია, „სიმბოლოთა ენის“ ჯეროვანი დაუფლებაც.

თუ რაოდენ თანამედროვე და ყოვლისმომცველია დღესდღეობითაც „სიტყვის კონა“, ამის საილუსტრაციოდ გთავაზობთ მხოლოდ ორიოდე ნიმუშს „სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედიიდან“...

„სულხან-საბასთან „ზარი“ ამგვარადაა განმარტებული: „რვალის დიდი სარეკელი; ზარი — საზარელისაგან შიში“ (ორბელიანი 1991: 276). ამჯერად, ჩვენ სწორედ „რვალის დიდი სარეკელის“ სიმბოლიკა გვაინტერესებს... ზარის სიმბოლიკა მოიცავს „შიშის ზარსაც“, გლოვის ზარსაც და, საზოგადოდ ყველა ამ მისტიკურ ელემენტს, რომლითაც მითოპოეტურმა წარმოსახვამ დააჯილდოვა ცასა და მიწას შორის „გამოკიდული“ საგნები“ (ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი 2006: 78). საბასეული საოცრად ზუსტი, ასოციაციურად აბსოლუტურად სწორი მიგნება და, რაც მთავარია, ემოციური მუხტის გამაფრება ხდება შიშის, საზარელისა და ზარის თანაშენწევლებით. ამით კი, სავსებით დამაჯერებელი ხდება, ჩვენს მიერ ზარის „მისტიკური ელფერის“ წინ წამოწევა და წარმოსახვით ზართან მიმართებაში იდუმალების ირეალური განცდა...

სიმბოლოლოგიაში ფრიად საინტერესოა ობობას სახისმეტყველება; „მითოპოეტურ ტრადიციაში ობობას უკავშირდება შემოქმედებითი ენერჯია, ხელოსნური ოსტატობა, შრომისმოყვარეობა, მაგრამ ამასთანავე — გამიზნული სისასტიკე, სიხარბე, უკეთურება და ჯადოსნობის ნიჭი“ (ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი 2007: 10). უნდა ითქვას, რომ ისევ და ისევ, ობობას „სახისმეტყველებით ლაბირინთში“ სულხან-საბას შევყავართ; „ობობა — ბაბაჭუა“ (ორბელიანი 1991: 600). „ბაბაჭუა“ ეს სახელდება გაცილებით უფრო ბადებს იმ იდუმალების ილუზიას, რასაც ქმნის ეს უჩვეულო მწერი თავისი იშვიათი

ვირტუოზობით — ამ ასოციაციას, უპირველეს ყოვლისა, — „ბაბაჭუას ბუდე“ (ორბელიანი 1991: 37) ანუ მისი განსაკვივრებელი ქსელი აღძრავს ხოლმე...

არანაკლებ საინტერესოა ძალაუფლების სიმბოლოების გაშინაარსებისას კვლავ სულხან-საბას მოხმობა: „გვირგვინი („სამეფო სახურავი“ — ორბელიანი 1991: 180) ის თავსამკაულია, რომელმაც გარეშეთა თვალში გვირგვინოსანი უნდა აამაღლოს (პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით), რათა „ღმერთების რჩეული“ განსაკუთრებულობის ხილულ სიმბოლოს წარმოადგენდეს“ (ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი 2007: 125). ჩვენში სამეფო კარის ორსაუკუნოვანმა ვაკუუმმა, ბუნებრივია, ილუზიური გახადა, სამეფო რეგალიების შეცნობა, მით უფრო მათი სიმბოლოური გააზრება. ამიტომაც სულხან-საბას, როგორც სამეფო ოჯახთან ფრიად დაახლოებული დიდგვაროვანის მიერ სამეფო გვირგვინის, ერთი შეხედვით, საოცრად ჩვეულებრივი და არაკეთილმოხილური განმარტება (მისი, მხოლოდ და მხოლოდ, სახურავთან გაიგივება), არათუ ამდაბლებს ამ უმთავრესი სახელისუფლო რეგალიის არსს, არამედ ხაზგასმით ამძაფრებს მის უპირველესობას მეფის შეცნობისას; მეფე ისეთივე წილნაყარია გვირგვინთან, როგორც სახლი – სახურავთან — „გვირგვინოსანი მეფე“ ისეთივე სრულყოფილია და აბსოლუტური სახეა სახელისუფლო დიდების, როგორც სახურავდადგმული სახლი...

ანდა თუნდაც „მარაო („ხელისმოსაქროლებელი“ — ორბელიანი 1991: 438) ქალურ სინატიფესა და ხიბლთან არის ასოცირებული, მაგრამ მარაოს სიმბოლიკა, რომელიც წარმომავლობას უკავშირდება, დიამეტრიულად საპირისპირო მომენტსაც მოიცავს — ძალაუფლებას“ (ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი 2006: 134). „სიტყვის კონაში“ მარაო თავისი ფუნქციონალური მნიშვნელობითვეა გაშინაარსებული, რისი მეშვეობითაც ზედმინენით იშიფრება სიმბოლოოგიაში მისი ღვთაებრივი თუ კოსმიური სანყისი, ოღონდ „ხელის დინამიკის“ გათვალისწინებით. „ხელი განასახიერებს ღვთაებრივ აქტივობასა და ადამიანის სრულქმნილებას“ (ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი 2006: 15). ამიტომაც მარაოს იდუმალი თუ საკრალური სპექტრი ფრიად გაცხადებული და გამჭვირვალეა სიმბოლოოლოგიაში.

ამგვარად გაშინაარსებულ და გაცოცხლებულ ქართულ სიტყვაში გაცილებით სახიერი ხდება ზოგიერთი სიმბოლოს „ბიოგრაფიული დეტალები“, ანუ ზუსტად გააზრებული სიტყვა ზოგჯერ „სიმბოლოოლოგიური ლაბირინთების“ ერთგვარ გზამკვლევადაც კი გვევლინება; რადგანაც სიმბოლოს შეუცნობელ არსში წვდომა, მხოლოდ და მხოლოდ, ზუსტად აქცენტირებული არქეტიპებითაა შესაძლებელი. არადა, არქეტიპთა სანყისი ხომ, ისევე და ისევე, სიტყვის მაგიაშია საძიებელი.

საბედნიეროდ, ჩვენ გაგვაჩნია სულხან-საბას ინტერსიტყვიერი დიაპაზონის მქონე „ლექსიკონი ქართული“, რომლის წყალობითაც დღემდე შევიგრძნობთ სიტყვის არასაცნაურ „სიმბოლოურ იმპულსს“.

დამონშებანი:

აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. 2006: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. „სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია“. ტ. I, გამომცემლობა „ბაკმი“, 2006.

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

კეკელიძე 1996: კეკელიძე კ. სულხან-საბა ორბელიანი. ქართული ლიტერატურის ისტორია. II, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული. I, თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1991.

ახალი შრტიხები საქართველოსა და ევროპის ურთიერთობის ისტორიიდან XIII-XIV საუკუნეებში

XIII ს-ის 30-იანი წლებიდან რომის პაპის კარმა აღმოსავლეთის ქვეყნებში მისიონერული საქმიანობა გააძლიერა. ამავე პერიოდში დაარსდა თბილისში პირველი კათოლიკური ეკლესია. ცნობილია რომის პაპისა და რუსუდან დედოფლის მიმონერა; ასევე შემონახულია რომის პაპების წერილები დემეტრე II-თან, დავით ნარინთან, გიორგი ბრწყინვალესთან, ქართველ დიდებულებთან და ა. შ. (ტაბალუა 1987. ტაბალუა 1987. Golubovich 1919. TamaraSvili 1904.).

მაგრამ ამჟამად, ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ რომის პაპების მონღოლთა კართან და საქართველოსთან ურთიერთობის ნაკლებად ცნობილ ან სრულიად უცნობ ფაქტებზე.

ევროპისა და რომის პაპების ინტერესი აღმოსავლეთის ქვეყნებისადმი და კერძოდ მონღოლთა იმპერიისადმი, განპირობებული იყო როგორც პროზელიტიზმის იდეით და წმინდა მიწის კვლავ გამოხსნის მცდელობით, ისე სავაჭრო-ეკონომიკური ინტერესებით. თავის მხრივ, სარწმუნოებრივად მეტ-ნაკლებად ტოლერანტულად განწყობილი მონღოლი ყაენები (ისლამის მიღებამდე) დაინტერესებული იყვნენ ევროპის ქრისტიანული ქვეყნების ჩართვით მათი მუდმივი მტრების — ეგვიპტის სულთნების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

მონღოლებთან ურთიერთობისას რომის პაპები ცდილობდნენ, შუამავლის როლი მათ იმპერიაში შემავალი ქართველებისათვის დაეკისრებინათ. ამავე საქმეში აქტიურად იყვნენ ჩაბმული სირიელი მონიფიზიტებიც.

განსაკუთრებით ინტენსიური იყო ილხანთა იმპერიის წარმომადგენლის არღუნ ხანის (1284-1291) ურთიერთობა ევროპასთან და რომის პაპებთან. ეს სწორედ ის არღუნია, რომელმაც დემეტრე II-ს სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა. ამიტომაცაა, რომ ქართველი მემკვიდრე, ე. წ. ჟამთააღმწერელი, რომელიც დემეტრეს კართან ძალიან დაახლოებული ჩანს, არღუნს უაღრესად უარყოფითად ახასიათებს. ქრისტიანობასთან და რომის პაპთან მის კონტაქტებზე, ქართველ მემკვიდრეს მინიშნებაც კი არსად აქვს. პირიქით, მას ჟამთააღმწერელი, ქვეტექსტით ქრისტიანობის ბოროტ მტრად სახავს, რადგან მემკვიდრის სიტყვით, არღუნმა ქრისტეს საგმობი საქმე ჩაიდინა: „საცნაურ იქმნა, ვითარმედ ამისთვის მოიწია სენი ბოროტი არღუნს ზედა, რომელ დასთხია სისხლი უბრალო მრავალი (იგულისხმება ქრისტიანთა სისხლი, ვ. კ.) და იკადრა ცხებულსა ღმრთისასა (ე. ი. დემეტრე II-ის; ხაზი ჩვენია, ვ. კ.) ხელის შეხებად. მოკუდა არღუნ და ყოველნი გამზრახნი მისნი, რომელნი მეფისა სიკუდილსა თანაშემწე ყოფილ იყვნეს, ყოველნი მოსრნეს“ (ყაუხჩიშვილი 1959: 283-294).

არღუნმა, პირველი ელჩობა რომის პაპ ჰონორიუს IV-ს (პაპად აირჩიეს 1285 წლის 2 აპრილს) 1285 წელს გაუგზავნა. ამ ელჩობას მეთაურობდა „ისა (იზა) თარჯიმანი“ (Abel-Remusat 1824: 356-359). ეს „იზა“ უნდა იყოს პიზის მოქალაქე „ისა ან პისოლი“ (ჩინურ წყაროებში „აი-სე“), რომელიც მონღოლებთან დიდი ფავლენით სარგებლობდა და არღუნის კარზე ცხოვრობდა. ცნობილია, რომ მან უამრავი აღმოსავლური ენა იცოდა (Бартольд 1968: 233-234). სწორედ ამიტომ შეირჩა იგი ამ მნიშვნელოვანი დიპლომატიური მისიის ხელმძღვანელად.

არღუნის წერილის დედანი არ შემორჩენილა, მაგრამ არსებობს მისი ლათინური ბნკარედული თარგმანი. არღუნი ჰონორიუს IV-ს არწმუნებდა, რომ მონღოლები ქრისტიანების მიმართ კეთილგანწყობილები იყვნენ. კერძოდ, ის წერდა, რომ მისი წინამორბედნი: ყაენი ჰულაგუ და მისი ძე აბალა ქრისტიანებს ყოველმხრივ მფარველობდნენ და გადასახადსაც კი არ ახდევინებდნენ. პირადად არღუნი რომის პაპს წინაშე პირობას დებდა, რომ „გაუფრთხილდებოდა ქრისტიანებს.“ ამავე დროს, არღუნი პაპს ატყობინებდა, რომ მასთან ელჩობის გაგზავნა გაცილებით ადრე სურდა, მაგრამ მისმა წინამორბედმა, ყაენმა აჰმედმა (1282-1284) შეუშალა ხელი, ვინაიდან აჰმედი მუსულმანი იყო (Chabot 1895: 191n.3). ყველაზე მთავარი არღუნის წერილში ის იყო, რომ იგი პაპს სთავაზობდა ერთად დასხმოდნენ თავს „სარკინოზთა მიწას,“ რომელიც მათ ერთმანეთისგან თიშავდა („Terram Scami... inter nos et vos“). „სარკინოზთა მიწაში“ არღუნი გულისხმობდა სირიას (შამს), რომლის დაპყრობა მონღოლებმა ვერაფრით მოახერხეს. არღუნი დაბეჯითებით სთავაზობდა ევროპასა და რომის პაპს სარკინოზთა ხელიდან გამოეგლიჯათ სირია და გაენაწილებინათ (Chabot 1895: 192). ამ წერილში არღუნი ჯერ კიდევ არ ასახელებს წმინდა მიწებს, როგორც შეტევის ობიექტს, რაზედაც აპელირებას იგი უკვე შემდეგ წერილებში ახდენს. წერილი დათარიღებულია „ქათმის წლის“ 18 მაისით, რაც 1285 წელს შეესაბამება.

1287 წელს არღუნი მეორე ელჩობას გზავნის ევროპაში. ამ მისიის ხელმძღვანელად ნესტორიანელი ბერი, ბარ-საუმა დაინიშნა. მისი ელჩობა დაწვრილებითაა აღწერილი უნიკალურ სირიულ წყაროში — „მარ იაბალახასა და რაბბან საუმას ისტორია“ (1317 წ.). სხვათაშორის, ამ „ისტორიის“ ანონიმი, მოვლენათა თანამედროვე ავტორი წერს: „არღუნმა გადანყვიტა შეჭრილიყო, დაემორჩილებინა და დაეპყრო პალესტინისა და სირიის მიწები. [ის ამბობდა]: „თუკი დასავლეთის მეფეები — ქრისტიანები არ დამეხმარებინან, მე (მარტო) ვერ შევძლებ ჩემი მიზნების მიღწევასო.“ ამიტომაც სთხოვა მან კათალიკოსს (ნესტორიანული სარწმუნოების მიმდევართა მეთაურს, ვ. კ.) შეეერთნა ბრძენი, შემძლე და შესაფერი პირი ელჩობისათვის“. სწორედ მაშინ დაინიშნა ელჩობის მეთაურად ნესტორიანელი რაბბან საუმა. მან და მისმა მისიამ მთელი დასავლეთ ევროპა მოიარა და

დანვრილებით აღწერა, რაც ნახა. საინტერესო დეტალია, რომ საუმასა და მის ელჩობას რომის წმ. პეტრეს ტაძარში უნახავთ სუფთა ტილო, რომელზედაც მაცხოვარი იყო გამოსახული. შესაძლოა, ეს იყოს ტურინის სუდარის პირველი ხსენება (Пигулевская 1958: 85).

როგორც ჩანს, ელჩობას რეალური შედეგი არ მოყოლია, მაგრამ ახალმა პაპმა ნიკოლოზ IV-მ საუმას მონღოლებთან მრავალი წერილი გაატანა. ასევე წერილები გაეგზავნათ ნესტორიანელ კათალიკოსს, ქრისტიან მონღოლ დედოფლებს, კერძოდ, დედოფალ ელელას, იგივე ოლჯეთი ხათუნს და დედოფალ თუკტანს, იგივე ნუკტან ხათუნს. პირველი არღუნის მეუღლე იყო (ასევე ერქვა მის ქალიშვილსაც); მეორე კი, აბალა ყაენის მეუღლე, ანუ არღუნის დედა იყო (Рашид ад-Дин 1957: 113). პაპმა წერილი გაუგზავნა თვით არღუნსაც. ამჟამად ეს წერილი ორ ნაწილადაა გახლეჩილი და ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ორი ცალ-ცალკე წერილია; თუმცა სავარაუდოა, რომ საქმე გვაქვს ერთი წერილის ორ ნაწილთან (Пигулевская 1958: 44). თავის ეპისტოლეში პაპი ურჩევს არღუნს, იერუსალიმის აღებას არ დაელოდოს (როგორც ეს მის წერილში იყო ნათქვამი) და მოინათლოს. მართლაც, არღუნი თავის ერთ წერილში პაპს პირდებოდა, რომ იერუსალიმის აღების შემთხვევაში, იქ მოინათლებოდა (D'Ohsson 1835: 188). როგორც ჩანს, ორივე მხრიდან, ეს იყო დიპლომატიური თამაში. პაპი ცდილობს ქრისტიანობაზე მიაქციოს არღუნი და ამით მასზე გავლენა მოიპოვოს; არღუნი კი, ქრისტიანობის მიღებას მაშინ აპირებს, თუ პაპი და ევროპა დაეხმარება მას იერუსალიმისა და სირიის დაპყრობაში.

1289-1290 წ.წ. არღუნი მესამე ელჩობას აგზავნის პაპთან და ევროპის ქვეყნების მეთაურებთან. მანამდე, მან კიდევ ერთი წერილი მიიღო პაპ ნიკოლოზ IV-გან; ამ წერილში პაპი არღუნს სთხოვდა განსაკუთრებული მფარველობა აღმოეჩინა პაპის ნარგზავნილი ღვანღმოსილი მისიონერის, იოანე მონტეკორვინოსათვის (D'Ohsson 1835: 69). მესამე ელჩობას ხელმძღვანელობდა გენუელი ნარმოშობის დიდვაჭარი ბუსკარელ დე გიზულფი (Buscarellus de Gisulfo). ამ პირის ელჩობის მეთაურად განწესება განაპირობა იმან, რომ გენუა განსაკუთრებით იყო დაინტერესებული აღმოსავლეთთან სავაჭრო ურთიერთობებით. გენუის უდიდეს სავაჭრო კორპორაციას კი, იმ პერიოდში სათავეში ედგა იაკობ დე გიზულფი, ჩანს ბუსკარელის ნათესავი. პაპის გარდა, ბუსკარელს და მის ელჩობას უნდა მოენახულებინათ საფრანგეთის მეფე ფილიპე IV ლამაზი და ინგლისის მეფე ედუარდ I. ამ ელჩობის ოფიციალური მიზანი იყო ახალი ჯვაროსნული ლაშქრობის ორგანიზება წმინდა მიწის სარკინოზთაგან დასახსნელად. შემონახულია არღუნის წერილი საფრანგეთის უძლიერესი მეფის, ფილიპე IV ლამაზისადმი. წერილი უიღურული ანბანითაა ნაწერი. პერგამენტის სიგრძე 1 მ და 83 სმ-ს, ხოლო სიგანე 25 სმ-ს უდრის. იგი ინახება პარიზის ნაციონალურ არქივში (D'Ohsson 1835: 69).

ამ წერილში არღუნი კონკრეტულ ვადებსაც ასახელებდა, როდის უნდა დაწყებულიყო ერთობლივი ლაშქრობა. ყაენი წერდა: „ღმერთს მინდობილინი გავემგზავროთ ზამთრის ბოლო თვეში, პანტერის წელს (იგულისხმება 1291 წლის იანვარი, ვ. კ.) და დამასკოსთან დავიბანაკოთ გაზაფხულის პირველი თვის 15 რიცხვში“ (დაახლოებით 20 თებერვალს, ვ. კ.). არღუნი დაბეჯითებით მოითხოვდა ევროპის ქვეყნების მონაწილეობას ამ ლაშქრობაში და გამარჯვების შემთხვევაში, ფილიპეს პირდებოდა ყველა ქრისტიანისათვის წმინდა ქალაქ იერუსალიმის გადაცემას (D'Ohsson 1835: 71-72; Haenisch 1949: 220).

საყურადღებო ფაქტია, რომ ამ წერილთან ერთად, ბუსკარელმა საფრანგეთის მეფეს ერთგვარი დიპლომატიური ნოტა გადასცა, რომელიც ძველ ფრანგულ ენაზე იყო დაწერილი. მასში, კიდევ ერთხელ, განმარტებული იყო არღუნის მიზნები. განმარტებებს დართული ჰქონდა ბუსკარელის საკუთარი კომენტარები. კერძოდ, იქ ნათქვამი იყო, რომ თუ მეფე (ფილიპე) თვით ჩაუდგებოდა სათავეში თავის ჯარს, სამაგიეროდ არღუნი „თან წაიყვანდა საქართველოს ორ ქრისტიან მეფეს, რომლებიც მისი ვასალები არიან და რომელთაც 20 000 ცხენოსნის და მეტის გამოყვანაც შეუძლიათ“ (ხაზი ჩვენია, ვ. კ.) (D'Ohsson 1835: 75). ეს ცნობა სრულიად უცნობია ქართული ისტორიოგრაფიისათვის. როგორც ჩანს, ქართველ მეფეებში არღუნი გულისხმობდა ახლად გამეფებულ ვახტანგ II-ს (1289-1292) და დასავლეთ საქართველოს მეფეს, დავით ნარინს. მართალია, დავით ნარინი მონღოლებს ფაქტობრივად არ ემორჩილება, მაგრამ აქ გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ჯერ ერთი, საქმე ეხება ქრისტეს საფლავისა და წმინდა მიწის გამოხსნას, რაც ყველა ქართველისა და მით უფრო მეფისთვის სანუკვარი ოცნება იყო და მეორეც, ვახტანგი ნარინის ძე იყო და ამიტომ მათი შეთანხმება ამ ლაშქრობასთან დაკავშირებით, გაცილებით ადვილი იქნებოდა (სხვათაშორის, ვახტანგს ცოლად შერთეს ოლჯათაი, არღუნის და).

ბუსკარელი არწმუნებს ევროპელ ხელმწიფეებს, რომ არღუნი ითვალისწინებს რა წმინდა მიწამდე გასავლელი გზის სირთულეებს და ზღვაზე (ხმელთაშუა ზღვაზე) ცხენების გადაყვანის სირთულეს, მზად არის საფრანგეთის მეფეს და მის დიდებულებს, ზღვის აქეთ 20 ან 30 ათასი ცხენი დაახვედროს. ამასთან, იგი მზად არის გადასცეს მას „საჩუქრის უფლება“ (ანუ ალაფის აღების უფლება), ან თვითონ გადაუხადოს დიდი თანხა. ამასთანავე, არღუნი პირობას დებს, რომ ევროპელებს დაახვედრებს მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონელს, ბურღულეულს, ფქვილს, სხვა სურსათსა და აქლემებს (D'Ohsson 1835: 76). დოკუმენტურად მტკიცდება, რომ წერილი ადრესატს ნამდვილად გადაეცა და ამ საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვის ნესტორიანელ ბერს, საუმას. როგორც აღინიშნა, არსებობს ამ ნესტორიანელი ბერის და იმდროინდელი ნესტორიანელი კათალიკოსის, იაბალახას ანონიმური ისტორია, სადაც ეს ამბავიცაა აღწერილი. კერძოდ, ისტორიაში ნათქვამია: „როდესაც ის (საუმა) შევიდა (სასახლეში), ის (საფრანგეთის მეფე, ვ. კ.) წამოდგა მის შესახვედრად, მიესალმა და უთხრა: „რისთვის მოხველ შენ? და ვინ გამოგზავნა?“ მან (საუმამ) უპასუხა: „მეფე არღუნმა და აღმოსავლეთის კათალიკოსმა (ანუ

ნესტორიანელთა მეთაურმა, ვ. კ.), გამომგზავნეს მე, იერუსალიმთან დაკავშირებით.“ მან (საუმამ) აუხსნა მას (მეფეს) ყველაფერი, რაც კი იცოდა ამ საქმის შესახებ და გადასცა წერილები, რომლებიც მას დანჰქონდა და ძღვენი და საჩუქრები, რაც მოტანილი ჰქონდა“ (ხაზი ჩვენი, ვ. კ.) (Пигулевская 1958: 87). როგორც ვხედავთ, წყაროში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ წერილები საფრანგეთის მეფეს ნესტორიანელმა საუმამ პირადად გადასცა.

რომის პაპმა საჭიროდ ჩათვალა ბუსკარელის მისია ინგლისის მეფე ედუარდ I-ს გაეგზავნა. მისიას პაპმა საკუთარი სარეკომენდაციო წერილიც დაურთო. 1290 წლის 10 დეკემბრით დათარიღებულ წერილში პაპი ედუარდს ამცნობდა, რომ მასთან აგზავნიდა არღუნ ყაენის ელჩებს და საკუთარ წარგზავნილებს. კერძოდ, პაპი წერდა: „როდესაც ჩვენი ძვირფასი შვილები, წარჩინებულები: ანდრე, რომელსაც ადრე (კათოლიკობის მიღებამდე, ვ. კ.) ძაგანი (ძაგან) ერქვა, ღმერთისგან შეგონებული, ახლახან მიონათლა ჩვენს სამოციქულო კარზე ოსტიის ეპისკოპოსის ხელით, თავის ძმისშვილ დომინიკთან ერთად, რომელსაც ადრე (კათოლიკობის მიღებამდე, ვ. კ.) გორგი (გიორგი, ვ. კ.) ერქვა; და ბასკარელუს გიზულფი (ანუ იგივე ბუსკარელი, არღუნის ელჩი, ვ. კ.) გენუის მოქალაქე... არღუნის, მონღოლთა სახელგანთქმული მეფის დესპანები საჩუქრებით ჩამოვლენ თქვენს სამეფო კარზე; გთხოვთ, კარგად მიიღოთ და ყურადღებით მოუსმინოთ (მათ) და რაც შეიძლება სწრაფად გამოისტუმროთ უკან“ (ხაზი ჩვენი, ვ. კ.) (D'Ohsson 1835: 76).

მოტანილი ცნობა უნიკალურია, რადგან საუკუნეთა სიღრმიდან ორი უცნობი ქართველის მისიონერულ საქმიანობას გვისურათებს. შესაძლებლად მიგვაჩნია გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ ძაგანი და გიორგი აბულეთისძეთა საგვარეულოს ეკუთვნოდნენ. ამას გვაფიქრებინებს პაპის წერილში დაფიქსირებული განმარტება, რომ ისინი „წარჩინებულები“ ანუ მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენლები იყვნენ. დიდი ფეოდალების, აბულეთისძეთა გვარში კი, ეს სახელები (ძაგანი და გიორგი) გავრცელებული იყო. ამაზე მეტყველებს დავით აღმაშენებლის ანდერძში მოხსენიებული ძაგან აბულეთისძე (კლდიაშვილი... 1991: 65) და ასევე 1260 წელს შიომღვიმის ლავრის მიერ გაცემულ სიგელში მოხსენიებული „ძაგან აბულეთისძე და მისი ბიძა გიორგი“ (კლდიაშვილი... 1991: 66).

შესაძლოა, რომ პაპის მიერ დასახელებული აბულეთისძეთა წარმომადგენლების რომაულ-კათოლიკურ სარწმუნოებაზე გადასვლა იმითაც იყო განპირობებული, რომ მათ კონფლიქტი ჰქონდათ როგორც საქართველოს სამეფო კართან (გავისხენოთ დავით აღმაშენებლის ეპოქა), ისე მონღოლებთან. მაგალითად, ქართველი მემატიანე, „ჟამთააღმწერელი“ წერს, რომ 1282 წლისათვის სადღუნ მანკაბერდელის ძემ, ხუტლუბულამ ორი ძმა აბულეთისძე (სახელები არ არის დასახელებული) „მოაკუდინა“ (ყაუხჩიშვილი 1959: 281-282).

1291 წლის 21 აგვისტოს რომის პაპი საპასუხო წერილს უგზავნის არღუნს და აცნობებს, რომ მისი წერილი, საკუთარი დესპანის — ძაგანის ხელით, ინგლისის მეფეს გადაუგზავნა (საინტერესოა, რომ პაპი კვლავ ძველი სახელით („ძაგანი“) მოიხსენიებს დესპანს და არა მონათვლის შემდგომი სახელით, „ანდრე“!). ამ წერილში პაპი დაბეჯითებით ურჩევდა არღუნს დაეჩქარებინა ქრისტიანობის მიღება, ყოველგვარი წინაპირობის გარეშე. რამდენიმე დღის შემდეგ, 23 აგვისტოს რომის პაპმა საჭიროდ ჩათვალა დამატებით გაეგზავნა წერილი არღუნისათვის. ეს იმით იყო განპირობებული, რომ პაპმა შეიტყო წმინდა მინაზე ჯვაროსანთა უკანასკნელი სიმაგრეების: აკრისა და ტვიროსის დაცემა. პაპი არღუნს არწმუნებდა, რომ ინგლისის მეფემ „აილო ჯვარი (ანუ შეუდგა ქრისტეს საქმის აღსრულებას, ვ. კ.) და მალე ზღვას გადმოკვეთს შთამბეჭდავ (სამხედრო, ვ. კ.) ძალასთან ერთად.“ პაპი არღუნს აცნობებდა აგრეთვე, რომ თვით მან ყველა ქრისტიანულ ქვეყანას მოუწოდა მომზადებულიყვნენ სარკინოზებთან საბრძოლველად. საკუთრივ არღუნს, პაპი კვლავ მოუწოდებდა მიეღო ქრისტიანობა. პაპმა წერილები გაუგზავნა სხვა მონღოლ წარჩინებულებსაც. მაგალითად, ერთ-ერთ მონღოლ დედოფალს — ურუქ-ხათუნს, უფლისწულ ყაზანს (შემდგომში ცნობილი ყაზან-ყაენი (1295-1304), ყაზანის ერთ-ერთ ვაჟს, რომელიც მონათლული იყო, მაგრამ 1304 წელს, ტახტზე ასვლის შემდეგ ქრისტიანობა უარყო და ოლჯაითუ დაირქვა. პაპმა წერილი მისწერა დიდ ნოინ თოლაჩარსაც (იგივე ჟამთააღმწერლის ტაჩარს, რომელსაც წვლილი მიუძღვის დავით უფლისწულის გადარჩენაში).

როგორც ჩანს, მონღოლთა და ევროპის მონარქების ერთობლივი ლაშქრობა, მიუხედავად რომის პაპის დიდი მცდელობისა, მაინც ვერ განხორციელდა. ამის მიზეზი საფრანგეთისა და ინგლისის პოზიცია იყო, რომლებიც ახალი, სერიოზული ლაშქრობისათვის მზად არ იყვნენ.

ბუსკარელ გიზულფი კი, კვლავ განაგრძობს დიპლომატიურ მოღვაწეობას. შემორჩენილია 1303 წლის ყაზან-ყაენის წერილი, რომელშიც ის იუწყება, რომ რომის პაპის, ბონიფაციუს VIII-გან ეპისტოლე მიიღო „ბისკარუნის ხელით“ (აქ უდავოდ იგივე ბუსკარელ გიზულფი იგულისხმება) (შპულერ 1955: 102), მაგრამ ეს ბუსკარელის ბოლო ხსენებაა. ამის მიზეზი ისიც იყო, რომ დიპლომატიური ურთიერთობანი ილხანებსა და ევროპას შორის თითქმის შეწყდა.

თუმცა წმინდა მინის ურწმუნოთაგან გამოსხნის იდეა კვლავაც ცოცხლობს. ახლა უკვე რომის პაპის კარი აქტიურობს. ახალი ჯვაროსნული ლაშქრობის იდეა მთელ XIV საუკუნეს გაჰყვება. ეს აზრი თვალნათლივ გამოსჭვივის 1330 წლის სებასტოპოლის (სოხუმის) კათოლიკე ეპისკოპოსის, პეტრე გერალდის უნიკალურ წერილში, რომელიც ენციკლოპედიის არქივისკოპოსს გაეგზავნა (კიკნაძე 1983: 95-104).

პაპი იოანე XXII აგრძელებს კათოლიციზმის პროპაგანდას და აღმოსავლეთის ქვეყნებში ახალ და ახალ მისიებს გზავნის (ძირითადად ესენი იყვნენ ფრანცისკელები და დომინიკელები).

1333 წელს პაპს სულთანიემში (სამხრეთ ზერბაიჯანი) და მახლობელ აღმოსავლეთში გაუგზავნია ორი მისიონერი: ფრანჩესკო დე კამერინო და რიჩარდ ინგლისელი. მათ დავალებული ჰქონდათ საქართველოს მეფეც მოენახულებინათ.

უნიკალური, მაგრამ ფრაგმენტული ცნობაა შემონახული იმის შესახებ, რომ ავინიონში, 1333-1334 წლებში, რომის პაპის იმდროინდელ რეზიდენციაში იმყოფებოდა მისიონერი „იოანე (ჟაკ) ქართველი.“ მან სხვა მისიონერებთან ერთად, დაწვრილებითი ინსტრუქციები მიიღო და კათოლიკური დოქტრინა განიხილა. იოანე (ჟაკ) ქართველის სახელი შემონახულია პაპის კურიის მიერ გამოყოფილი სამოგზაურო თანხების ნუსხაში (Richard 1977: 178n. 41).

ევროპულ წყაროებში საინტერესო და ქართული ისტორიოგრაფიისთვის დღემდე უცნობი ცნობებია შემონახული 1329 წლიდან თბილისის კათოლიკური მისიის მეთაურად დანიშნულ იოანე ფლორენციელზე. ის თბილისის მისიის მეთაურად დაინიშნა მას შემდეგ, რაც პაპის მითითებით სმირნის (იზმირის) საეპისკოპოსო კათედრა 1329 წლის 9 აგვისტოს თბილისში გადმოიტანეს. უშუალოდ თბილისის კათოლიკურ მისიას იოანე ფლორენციელი 1330 წლის 7 თებერვლიდან ხელმძღვანელობდა, მანამდე კი ის სულთანის არქიეპისკოპოსი იყო. 1333 წლიდან, ჩანს შეთავსებით, ის სომხეთის კათოლიკურ მისიასაც ხელმძღვანელობს. ფრანგი მკვლევარის, ჟან რიშარის ცნობით, ნახჭევანში XVII ს-მდე ინახებოდა მის მიერ თარგმნილი რალაც შრომა (Richard 1977: 179). 1343-1345 წ. იოანე ფლორენციელი ევროპაში გაემგზავრა მისიის საქმეების მოსაწესრიგებლად. ამ პერიოდში, რომის პაპი მას ინგლისის მეფესთან გამგზავრებასაც კი ავალებს და ამისათვის 120 ფლორინს უხდის. თუმცა, ბოლო მომენტში, რალაც მიზეზით, პაპმა ვიზიტი გააუქმა (Richard 1977: 179-180).

შემორჩენილია მისი თხოვნა რომის პაპისადმი, ნება დაერთოს გაემგზავროს პალესტინაში. ეს თხოვნა 1345 წლითაა დათარიღებული. იოანე ფლორენციელი 1347 წელს პერას მონასტერში გარდაიცვალა. ჟან რიშარის ცნობით, აღმოჩნდა მისი საფლავის ფილაც, რომელიც სტამბოლის მუზეუმში ინახება (ლიცჰარდ 1977: 180-181).

როგორც ვხედავთ, საქართველოსა და ქართველთა როლი XIII-XIV საუკუნეების დიპლომატიურ საქმიანობაში საკმაოდ მნიშვნელოვანია.

ვიმედოვნებთ, ამ პერიოდის უცხოური არქივებისა და წყაროების კვლევა დამატებით მასალას გამოავლენს.

დამონებანი:

Abel-Remuzat 1824: Abel-Remuzat M. Memoires Sur les relations politiques des princes chretiens et particulierment des rois de France avec les empereurs mongoles... Memoires de l'institute Roial de France. Academie des inscriptions et Belles Lettres vol. VII. Paris, 1824

Бартольд 1968: Бартольд В. В. Пизанец Исол. Сочинения. Издательство «Наука». Москва, 1968

D'Ohsson 1835: Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-khaen jusqu' à Timour bay ou Tamerlan par C. D'Ohsson vol. IV La Haye et Amsterdam (Les frères van cleef). 1835

თამარაშვილი 1904: ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. ტფ.: 1904.

კიკნაძე 1983: კიკნაძე ვ. ლათინური წყარო XIV ს. საქართველოს შესახებ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები (ისტორია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია). ტ. 243. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბ.: 1983.

კლდიაშვილი... 1991: პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, XI-XVIII სს. ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით ტ. I. გამოსაცემად მოამზადეს დ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ, ე. ცაგარეიშვილმა, გ. ჯანდიერმა. გამომცემლობა „მეცნიერება“. თბ.: 1991.

Golubovich 1919: Golubovich J. Bibliotheca Bio-Bibliographica. vol. II. Guaraqi, 1919.

Пигулевская 1958: История мар Ябалахи III и раббан Саумы. Исследование, перевод с сирийского и примечания Н. В. Пигулевской. Издательство Восточной литературы. Москва, 1958.

Рашид ад-Дин 1957: Рашид ад-Дин Фазуллах. Сборник Летописей Т. III. перевод с персидского языка А. К. Арндса. Издательство Академии Наук Азербайджана. Баку, 1957.

Richard 1977: Richard J. Pape et les Missions d'Orient au Moyen Age (XIII-XV s.). Rome, 1977.

Spuler 1955: Spuler B. Die Mongolen in Iran. Berlin, 1955.

ტაბალუა 1985: ტაბალუა ი. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში. ტ. II. გამომცემლობა „მეცნიერება“. თბილისი, 1985

ტაბალუა 1987: ტაბალუა ი. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში. ტ. III. გამომცემლობა „მეცნიერება“. თბ.: 1987.

ყაუხჩიშვილი 1959: ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელმანერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. II. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“. თბ.: 1959.

Chabot 1895: Histoire de mar Iabalaha III patriarche des Nestoriens (1280-1317) et du moine rabban auma ambassadeur du Roi Argoun en Occident (1287), traduit et annot e par J. B. Chabot. Paris, 1895.

Haenisch 1949: Haenisch E. Zu den Briefen der Mongolischen Il-Khane Argun und ოლეითუ an den K nig Philipp den Sch nen von Frankreich (1289 u. 1305). "Oriens" vol. 2 #2. 1949.

არაბულიდან მომდინარე სიტყვები და სულხან-საბას ლექსიკონი

სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ არის ქართულში არაბული ენიდან შემოსული სიტყვები. ზოგიერთი მათგანი დღევანდელ სალიტერატურო ქართულსა და სასაუბრო მეტყველებაში აღარ გვხვდება.

საინტერესო სურათს იძლევა არაბულ სიტყვათა ლექსიკოგრაფიული მონაცემების არაბული სიტყვების იმ გაქართულებულ ფორმებთან შედარება, რომლებიც სულხან-საბას ლექსიკონში და, ხშირ შემთხვევაში, თანამედროვე მეტყველებაში არის შემონახული; ჩვენ საშუალება გვქვია გვეძიოთ, დავინახოთ, თუ როგორი ცვლილება განუცდია ამა თუ იმ სიტყვას, როგორი მნიშვნელობა მიუღია მას XVII ს-ში და შემდგომ.

მაგ. ლექსიკური ერთეული „ვარაყი“ სულხან-საბას განმარტებული აქვს როგორც „ქანდა“ (საბა I); არაბული სიტყვა „ვარაკ“-ის ქართული მნიშვნელობაა — „ფურცელი, ფოთოლი“; ეს არაბული სიტყვა ქართულში თავდაპირველად პირდაპირი მნიშვნელობით შემოვიდოდა, შესაძლოა, არაბული ექსპანსიის დროს, ან — მოგვიანებით, XVII ს-ის ქართულში მას უკვე სხვა მნიშვნელობა ჰქონია შეძენილი...

ლექსემა „მუტრიბი“ სულხან-საბასთან ასე არის განმარტებული — „მეჩანგე ქალი“; ამ არაბულიდან შემოსული სიტყვის მნიშვნელობებია: 1. „გამამხიარულებელი“ 2. „მომღერალი, მუსიკოსი“ (ბარანოვი 1977)... ხსენებული სიტყვა ქართულ ენაში, სულხან-საბას დროს, მხოლოდ ქალ მუსიკოსს აღნიშნავს, თანაც, საბასთან ჩანგის დაკვრაზეა ყურადღება გამახვილებული. ეს საინტერესო საკითხია, — რატომ მაინცა და მაინც ჩანგზე დამკვრელს და რატომ მხოლოდ ქალს უწოდებდა ქართველებმა „მუტრიბი“? შესაძლოა, ხსენებულმა არაბულმა სიტყვამ საქართველოს იმ რეგიონში მოიკიდა ფეხი, სადაც ჩანგზე დაკვრა იყო გავრცელებული, ჩანს, მასზე ქალები უკრავდნენ, რომლებისთვისაც მუტრიბები შეურქმევიათ... ისიც შესაძლოა, რომ „მუტრიბმა“ „ჩანგზე დამკვრელი ქალის“ მნიშვნელობა შემდეგ შეიძინა და სულხან-საბა სწორედ მოგვიანო მნიშვნელობით განმარტავს ამ სიტყვას... თითოეულ ნიუანსზე დაკვირვებამ, შესაძლოა, საკმაოდ საინტერესო დასკვნების გაკეთების საშუალება მოგვცეს.

ლექსემა — „ოკერ“ სულხან-საბას განმარტებული აქვს ასე: „შენობა, სადა უშენო ქმნილ იყოს და უკაცურ, ოკერ ენოდების“; არაბული ლექსემის — „უხრაჟ“-ს მნიშვნელობაა — „სხვა“ (ბარანოვი 1977); დღევანდელი მნიშვნელობა ამ სიტყვისა არის „1. ვისაც არავინ არ ჰყავს... 2. მიტოვებული... 3. მოხერხებული, თაღლითი“ (ქეგლი)... სულხან-საბას ლექსიკონი საშუალებას გვაძლევს გავარკვიოთ, თუ რა ძირითადი მნიშვნელობა მიუღია არაბულიდან შემოსულ ამ სიტყვას XVII ს-ში, შემდგომში კი მას უფრო მრავალფეროვანი მნიშვნელობები შეუძენია... ქართულ ენაში შემოსვლის დროს, ალბათ, იგივე მნიშვნელობა ექნებოდა, რაც არაბულში აქვს.

არაბულიდან შემოსული სიტყვა „მაგიდა“ სულხან-საბასთან განმარტებულია როგორც — „მაღალი სუფრა, ფეკიანი“; — ამ არაბულ სიტყვას ქართულში მნიშვნელობა არ შეუცვლია; სულხან-საბა გვაფიქრებინებს, რომ XVII ს-ის ქართულ ენაში სიტყვა „სუფრა“ იხმარებოდა როგორც სინონიმი სიტყვისა — „მაგიდა“; „სუფრისაგან“ განსხვავებით, „მაგიდა“ მაღალია, ფეხებიანი... სიტყვა „ტაბლა“, ასევე, არაბულია, სულხან-საბას იგი განმარტებული აქვს როგორც „ფიცრის სუფრა ფეკედი“ („ტაბლა არს სუფრა და ყოველი ფეკედი ფიცარი წინ დასადგმელი“); ლექსემა „მაგიდა“, როგორც ითქვა, არაბულიდან არის შემოსული, — რას უწოდებდნენ ქართველები ამ საგანს სხვაგვარად? რადგან სულხან-საბა „მაგიდას“ განმარტავს როგორც „მაღალ, ფეხიან სუფრას“, ჩანს, ამ საგნის აღსანიშნავად, მაგიდის გარდა, სუფრაც იხმარებოდა, ოღონდ, „სუფრა“ ერქვა, როგორც ფეხებიან, ასევე — უფეხო მაგიდას, რასაც დღეს „ხონჩას“ უწოდებენ ხოლმე... „ტაბლა“ არაბულში პატარა მაგიდას ნიშნავს, ქართულში იგი პირდაპირი მნიშვნელობით შემოსულა, თუმც, სულხან-საბა მის პატარა ზომაზე არ ამახვილებს ყურადღებას.

ყოველივე ზემოთქმული, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ „მაგიდის“ ქართული ეკვივალენტი — ეს არის „სუფრა“, — „სუფრაც“ არაბული წარმოშობის სიტყვაა და ნიშნავს „სასადილო მაგიდას“, სწორედ აქედან უნდა მომდინარეობდეს მაგიდის გადასაფარებლის აღსანიშნავად სიტყვა „სუფრა“.

მაინც რას უწოდებდნენ ქართველები მაგიდას, სანამ ქართულში არაბულიდან ესა თუ ის სიტყვა შემოვიდოდა?

სულხან-საბას განმარტებით, „ხონჩა — სხვათა ენაა, ქართულად სიფლი და ტაბაკი ჰქვიან“; „ტაბაკაც“ არაბული სიტყვაა, მისი მნიშვნელობაა „თეფში“; ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ეს სიტყვა ახსნილია როგორც „თეფში“ და როგორც — „იგივე, რაც „ტაბლა“; ჩამოთვლილია მისი სხვა მნიშვნელობებიც, რომლებიც ქართულში შეუძენია: „ვარია, ფლავი, ხორცი...; თუმც, აქვე იმის საილუსტრაციოდ, რომ „ტაბაკას“ ერთ-ერთი მნიშვნელობა „თეფშია“, რაფიელ ერისთავის ერთი ლექსიდან ეს სიტყვებია მოყვანილი: „თელის ტაბაკა მიჭირავს, სანთლებით გაჩაღებული, ზედ ხორბალია, პურ-ღვინო, ოქრო და ვერცხლი ქებული“ (ქეგლი); დამეთანხმებით, ამდენი ნივთი მხოლოდ თეფშზე, ალბათ, არ დაეტეოდა და რაფიელ ერისთავი ხელში დაჭერილ „ტაბაკაში“, ჩანს, ასევე, ხონჩის მსგავს დაფას, ასე ვთქვათ, — უფეხო მაგიდას უნდა გულისხმობდეს... როგორც ითქვას, „ხონჩას“ განმარტებისას, სულხან-საბა წერს, რომ ეს „სხვათა ენაა“ და ქართულად „ტაბაკა“ და „სიფლი“ ჰქვია; თავად სიტყვა „სიფლი“ განმარტებულია როგორც „მოგრძო ტაბაკა“; ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში „სიფლთან“ ერთად ნახსენებია „სეფილა“; ჯერჯერობით გადაჭრით ვერ ვიტყვი, რომ ესეც სხვა ენიდან შემოსული ლექსემა არ არის, მაგრამ ვარაუდად იმის დაშვება შეიძლება, რომ „სეფილა“, რომელიც, საბას განმარტებით, — „მოგრძო ტაბაკი“, ყოფილა, შესაძლოა, ქართული წარმოშობის სიტყვაც იყოს; ჩვენ თითქმის უეჭველი გვგონია, რომ ეს ლექსემა „სეფასთან“ უნდა იყოს დაკავშირებული; სეფა, ვფიქრობთ, უნდა გავიგოთ იმ ადგილად, რომელშიც მოგრძო მაგიდები, ანუ „სეფილები“ იდგა (ე. ი. დღევანდელი მნიშვნელობით); სეფილების თავში, ალბათ, არა — „სეფილა“, არამედ სეფე მაგიდა იდგა... ადრე, შესაძლოა, „სეფილას“ უფეხო მაგიდას უწოდებდნენ, შემდეგ კი ფეხიანის მნიშვნელობაც შეიძინა... გასარკვევია, რა ურთიერთმიმართებაა „სიფლას“ და „სეფილას“ შორის... ეს საკვლევი საკითხებია... ვიმეორებთ, ჯერჯერობით ძნელია იმის გადაჭრით თქმაც, სეფა, სეფე, ან სეფილა ქართული სიტყვებია თუ შემოსული... ჩანს, ყოველივე ზემოთქმულს უკავშირდება ლექსიკური ერთეული — „სეფისკვერი“...

არ არის შეუძლებელი არც ის, რომ „მთავარი, დიდი მაგიდის“ აღმნიშვნელი სიტყვა ერთ-ერთ პერიოდში „სეფა“ იყო, რომ ეს არის „მაგიდის“ ქართული შესატყვისი (თუ კი „სეფაც“ შემოსული სიტყვა არაა), სეფილას კი, სეფასთან შედარებით, პატარა მაგიდას უწოდებდნენ. სულხან-საბას „სეფისკვერი“ განმარტებული აქვს როგორც — „დიდებულთ კვერი“ (საბა II). დასაშვებად მიგვაჩნია ვარაუდი, რომ ეს სიტყვა „მთავარ, განსაკუთრებულ მაგიდაზე“ დასადავად განკუთვნილ კვერსაც ნიშნავდეს, შესაძლოა, საეკლესიო მნიშვნელობაც იმის გამო აქვს ამ სიტყვას, რომ მლოცველთათვის განკუთვნილი კვერი ცალკე, — განსაკუთრებულ მაგიდაზე (სეფაზე) ლაგდებოდა...

აქვე ყურადღებას იმსახურებს სიტყვები, რომლებიც „ლექსიკონის“ დანართში არის გატანილი: „სუფრაყაშული“ (განმარტებულია როგორც — „ლაფერი“); „სუფრაქეში“ (განმარტებულია როგორც — „მეტაბაკე“); ბოლოში გატანილი სიტყვები სულხან-საბასთან მოიხსენიებულია როგორც „გარდაცვლილები“... თითქოს მათ გაცოცხლებას ცდილობს საბა...

სულხან-საბას დროს ქართულში ცნობილი ლექსემა „აჯაბთა“ „სიტყვის კონაში“ ასეა განმარტებული: „არაბთა ენაი არს, საკვირველს ჰქვიან“; არაბული სიტყვა „აჯიბა“ ნიშნავს — „სასწაულს“, „საკვირველებას“; ჩვენ ვხედავთ, რომ ქართულ ენაში არაბულიდან შეცვლილი ფორმით შესულ ამ სიტყვას სულხან-საბას დროს არაბული მნიშვნელობა დაკარგული არ ჰქონია, — ჩანს, სულხან-საბას დრომდე იხმარებოდა არაბულიდან შემოსული ეს სიტყვა, მაგრამ ქართულ მეტყველებას არ შემორჩა და არც სალიტერატურო ქართულში დამკვიდრებულა. ამ შემთხვევაში, ქართულ ენაში სიტყვის შემოსვლის, ჩანს, მეტყველებაში ერთხანს დამკვიდრებისა და შემდეგ გაქრობის თითქმის მთელი ისტორია წარმოჩნდა ჩვენს თვალწინ.

სიტყვები მნიშვნელობებს, ცხადია, ხშირ შემთხვევაში იცვლის. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონი საშუალებას გვაძლევს ადვილად გავადევნოთ თვალი ამ ცვლილებებს. ენაში სიტყვის ცვლილებების სურათი განსაკუთრებული სიცხადით მაშინ ვლინდება, როცა ეს სიტყვა უცხო ენიდან არის შემოსული, ამიტომ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონზე ამ ასპექტიდან დაკვირვება მომავალში აუცილებლად უნდა გაგრძელდეს.

დამონებანი:

ბარანოვი 1977: Баранов Х. К. Арабско-русский словарь, Москва, 1977.

საბა I: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ავტორგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა, განმარტება და ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1991.

საბა II: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ავტორგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა, განმარტება და ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1993.

ქეგლი: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (რვა ტომეული).

ქართული პოლიტიკური აზროვნების ევროპეიზაცია

ქართული პოლიტიკური აზროვნების ევროპეიზაციაში იგულისხმება იმ პოლიტიკური ფასეულობების, იდეების, თეორიების და ტერმინოლოგიის გავრცელება, რაც XVII-XVIII საუკუნეებიდან ყალიბდებოდა ევროპაში. ამ მოვლენას, რომელიც განსაკუთრებით ინტენსიურად წარმართა XVIII საუკუნის ბოლოდან, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ქონდა თანამედროვე საქართველოს ფორმირების პროცესში.

„ევროპეიზაცია“ ქართული საზოგადოებისათვის ჩიხიდან გამოსვლის, თვითმყოფადობის შენარჩუნების გზას წარმოადგენდა. თუმცა, სანამ ევროპეიზაციის იდეამდე მივიდოდა, ქართული პოლიტიკური აზრი კრიზისული ვითარებიდან გამოსავალს ადგილობრივ ნიადაგზე ეძებდა.

თავიდან ქართველი პოლიტიკური მოღვაწეებისათვის გამოსავალი „წარსული დიდების დაბრუნება“ იყო. XIII საუკუნის შემდგომი ხანის ქართველობისთვის წარსული სულ უფრო სანატრელი და მიმზიდველი ხდებოდა. „ქვეყნის პოლიტიკური ძლიერება, ეკონომიკური მორჭმელობა, კულტურული მიღწევანი — სულ ყველაფერი წარსულში იყრის თავს — „თამარის“ გარშემო (ბერძენიშვილი 1966: 320). თამარის ხანა პოლიტიკურ იდეალს წარმოადგენდა XIV-XV საუკუნეების ყველა დიდი მოღვაწისათვის, როგორც იყვნენ გიორგი V ბრწყინვალე და ალექსანდრე I დიდი (ანთელავა 1980: გვ.231). სწორედ ამ ორი მეფის მოღვაწეობაში თითქოსდა მოხერხდა დასახული მიზნის მიღწევა. გიორგი V დროს აღდგა ერთიანი ქვეყანა, რომელსაც შეიძლება ვუნოდოთ თამარის სახელმწიფოს ხელმეორე გამოცემა გიორგი ბრწყინვალის რედაქციით (ტუხაშვილი 1994: 267). თუმცა, არათუ თამარის ხანის საქართველოს აღდგენა ვერ მოხერხდა, არამედ XV საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოს ერთიანობაც კი ვერ შენარჩუნდა.

XVI-XVII საუკუნეების მოღვაწეებისათვისაც იდეალია დავითისა და თამარის საქართველო, მაგრამ წინა პერიოდისგან განსხვავებით, როდესაც საქართველოში ჯერ კიდევ ფიქრობდნენ თამარის საქართველოს აღდგენაზე, ახლა უკვე ქვეყანა იმდენადაა დაუძღურებული, რომ ამგვარი ამოცანის დასახვა გამორიცხებულია. თამარის ეპოქაზე მხოლოდ ოცნება შეიძლება, რომლის ფონზეც კიდევ უფრო მწარედ ჩანს ქვეყნის სავალალო აწმყო. მაგალითისთვის შეიძლება მოვიშველიოთ არჩილის „თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასება“, რომელშიც, თეიმურაზის ეპოქის საქართველოს დაკნინებული მდგომარეობის საპირისპიროდ, ნაჩვენებია თამარის დროის გამარჯვებებით ძლევამოსილი ერთიანი საქართველო.

ამ ეპოქის პროგრესულ ქართველ მოაზროვნეთა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა „მართლის თქმის“ პრინციპმა. რეალურად, ეს იმდროინდელი ქართული საზოგადოების მახინჯი მხარეების მხილებას ნიშნავდა, იმ მხარეებისა, რომლებიც განაპირობებდნენ ქვეყნის სავალალო მდგომარეობას. „მართლის თქმა“ მჭიდროდ უკავშირდებოდა მდგომარეობის გაუმჯობესების გზების დასახვასაც. ეს გზა საქართველოში იმ დროს არსებული ბატონყმური ურთიერთობების ჰარმონიზაციას გულისხმობდა. ასეთი პოზიცია ჰქონდა სულხან-საბა ორბელიანსაც (1658-1725). ფეოდალთა მოქმედების უარყოფითი მხარეების დაუნდობელ მხილებასთან ერთად, სულხან-საბა ორბელიანის ნააზრევის არსი იმაში მდგომარეობდა, რომ აღდგენილიყო ბატონყმური ურთიერთობის ნორმა — ბატონყმური რიგი. „უდების დადების“ მოშლა, გლეხის ისეთ პირობებში ჩაყენება, რომ მასში არ ჩამკვდარიყო ინტენსიური მეურნეობის წარმოების ხალისი და ქვეყნის დაცვის სტიმული, მეფის ხელისუფლების განმტკიცება, ქვეყნის გაერთიანება, სოციალური ურთიერთობების ნორმალურ პირობებში ჩაყენება, მტრული გარემოცვისგან თავის დახსნა აუცილებელი პირობა იყო ქვეყნის ნორმალური განვითარებისათვის (გვრიტიშვილი 1968: 53).

იმდროინდელ პროგრესულ მოაზროვნეთა თანახმად, საზოგადოებაში ცვლილებები იყო შესატანი, იდეალი გაკეთილშობილებური ბატონყმური ურთიერთობანი და მის საფუძველზე აგებული ფეოდალური მონარქი იყო. მდგომარეობის გამოსწორების გზა ყველას მიერ თავის მოვალეობათა პირნათლად შესრულებას, რაც ქვეყნისადმი ერთგულებას და წოდებათა შორის ჰარმონიის და სამართლიანობის უზრუნველყოფას ნიშნავს. ყველა სოციალური ფენა თავის ნიღბდომილს უნდა დასჯერდეს და თავისი მოღვაწეობის საფუძვლად კეთილი საქმე გაიხადოს. სამართლიანობა საზოგადოების სიმტკიცის საფუძვლად მიიჩნეოდა.

ეპოქის მონინავე მოაზროვნეთა აზრით, მეფის ხელისუფლების სიძლიერეზეა დამოკიდებული ქვეყნის ბედი. ამიტომ სამეფო ხელისუფლების უფლებათა დაცვას

განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა. ეს იქნებოდა სამართლიანობის აღდგენის და მანკიერი მხარეებისგან ქვეყნის გათავისუფლების საფუძველი. მეფის ხელისუფლების დასუსტებას, მეფის წახდენას, ვახტანგ VI-ის აზრით, ქვეყნის დაძაბუნება მოსდევდა: „მეფეთ წახდენა მიაგავს ხომალდსა ზღვაში მღელავსა, რა ის გატყდება, მრავალი დაინთქმის, დაიქელავსა, აგრევე მათივე ქვეყანას გაანლობს, გაანველავსა“ (ვახტანგ VI 1947: 89).

როგორი უნდა იყოს მეფე? იდეალური მეფის წარმორჩენა კვლავ ერთ-ერთი ცენტრალურია ქართული პოლიტიკური აზრისათვის. ამ საკითხს სულხან-საბა ორბელიანმა "სიბრძნე-სიცრუისაში", ჩანართის სახით, მცირე პოლიტიკური ტრაქტატიც მიუძღვნა. სულხან-საბა ორბელიანის ამ დოქტრინამ პრაქტიკული განხორციელება ჰპოვა ვახტანგ VI-სა და ერეკლე II-ის მოღვაწეობაში (გვრიტიშვილი 1968: 69).

მდგომარეობის გამოსწორების, სამართლიანობის დამყარების საქმეში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სწავლა-განათლებას. არჩილმა (1647-1713) ცოდნა, განათლება გამოაცხადა იმ საშუალებად, რომელმაც უნდა გარდაქმნას ქვეყანა. არჩილის მიერ დაყენებული პრობლემა განათლების მნიშვნელობის შესახებ შემდეგ განავითარეს მისივე აღზრდილმა სულხან-საბა ორბელიანმა (1658-1725) და, განსაკუთრებით, დავით გურამიშვილმა (1705-1792).

აღსანიშნავია ისიც, რომ საზოგადოების გაჯანსაღება გარედან მოტანილი „ცუდი გავლენისაგან“ გათავისუფლებას ნიშნავდა. ვახუშტი ბატონიშვილის (1698-1767) თანახმად, ყოველივე, რაც ქართველობას ცუდი ახასიათებს, მტერმა, დამპყრობელმა მოახვია თავს. სანამ ქართველები თავისუფალნი იყვნენ, მანამ „ზნენი აქუნდათ პირმტკიცობა, მტერთა ზედა ერთობა, თავისუფლებისათვის მხნედ ბრძოლა, მაგრად დგომა მისთვის, ციხე-სიმაგრეთა და ქალაქთა შენება, მაგრება ქვეყნისა...“. ვახუშტი აღნიშნავს, რომ თუკი ადრე ქართველები „განუხეთქელობისათვის სამეფოსა მცდელობდნენ და... მეფეთა თვისთა მიდრეკელად ერთგულებდნენ“, უცხოელთა გავლენით შექმნილი „შერეული წესის“ დროს ქართველი ფეოდალები აღარ თაკილობდნენ "მეფეთა წინააღმდეგობასა და განდგომილებასა". მტრის გავლენით თუ ზემოქმედებით ინერგებოდა ისეთი წესები, რაც შეუთავსებელი იყო ქართველობასთან. ან ასე გაგრძელდებოდა და საქართველო გადაგვარდებოდა, ან ქვეყანა ნორმალური განვითარების გზას დაადგებოდა და საქმე გამოსწორდებოდა.

თუმცა, გარედან თავსმოხვეული „ცუდი გავლენის“ დაძლევის საქმეში საქართველოს გარედან დახმარების იმედიც ქონდა და მას ქართველი მოღვაწეები ევროპაში ხედავდნენ. XVII-XVIII საუკუნეების მანძილზე „ევროპა“ განათლებული ქართველის ცნობიერებაში დანიშნულებული, მონიშნავის, განვითარებულის ცნების აღმნიშვნელი იყო. ევროპას ასხვავებდნენ აღმოსავლეთის სახელმწიფოებისგან, რომელთა გავლენა ან ბატონობა „ქართველობას“ (საქრისტიანო ქვეყნის ხალხს) მომავლის გზას უხშობდა და აბრკოლებდა მის შემდგომ განვითარებას. ეს აზრი საფუძველად უდევს სულხან-საბა ორბელიანის მოღვაწეობას და, კერძოდ, მის ელჩობას ლუი XIV კარზე (გაბაშვილი 1969 :39-40).

მტრულ გარემოცვაში მოქცეული საქართველოსთვის ქრისტიანული ევროპა წარმოდგებოდა შესაძლო მოკავშირისა და დამხმარის სახით, მაგრამ, გარდა ამისა, ევროპა იყო იმ ცოდნისა და განათლების მატარებელი, რომლის ნაკლებობაც საქართველოში იგრძნობოდა. სულხან-საბა საფრანგეთის პოლიტიკურ წრეებს არწმუნებდა, რომ საქართველოს ჭირდებოდა მხოლოდ ერთჯერადი (და არა პერმანენტული) დახმარება, რათა იგი გაერთიანებულიყო და გათავისუფლებულიყო. განუული დახმარების სანაცვლოდ პირდებოდნენ მთელი საქართველოსა და მეზობელი პროვინციების კათოლიკურ სარწმუნოებაზე მოქცევას და შავი ზღვიდან სპარსეთამდე საქართველოზე გავლით საფრანგეთისათვის სავაჭრო გზის გახსნას (სამსონაძე 1988: 41-42).

ქართულ პოლიტიკურ აზროვნებაში XVIII საუკუნის შუახანებიდან შესამჩნევია მეტად მნიშვნელოვანი გარდატეხის დასაწყისი. მანამდე ქვეყანაში არსებული კრიზისული ვითარების და მანკიერებების დაძლევა ესახებოდათ როგორც ძველი, მტრების და ძნელბედობის შედეგად შელახული წყობილების და სოციალური ურთიერთობების დაცვა-აღდგენა.

მიუხედავად გარკვეული წარმატებებისა, XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ქართლ-კახეთის სახელმწიფოს პოლიტიკურ-ეკონომიკური და ფინანსური მდგომარეობა არ იყო მყარი. ერეკლე II-ს გარშემო შემოკრებილ პროგრესულ დასს კარგად ესმოდა, რომ მიღწეულით დაკმაყოფილება არ შეიძლებოდა და საჭირო იყო ქვეყნის ძირეული განახლების გზების ძიება. ისინი კარგად ხედავდნენ, რომ საქართველოში არსებული ფეოდალური მმართველობა ჩამორჩენილი იყო და ახალი დროის მოთხოვნებს ვერ აკმაყოფილებდა (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, 1973: 529). ძლიერდება მისწრაფება ქართული ცხოვრების ევროპეიზაციისაკენ. ფეოდალური დაჩხულობიდან თავის დაღწევა და ევროპული

გზით წასვლა სახელმწიფო წყობილების გარდაქმნის გარეშე შეუძლებელი იყო (ცქიტიშვილი 1982: 18).

ცდილობენ სახელმწიფო მმართველობის გადახალისებას, ცენტრალური მმართველობის განმტკიცებას. სახელმწიფო საბჭო (დარბაზი) ერეკლე II-ის დროს მუდმივმოქმედ სათათბირო ორგანოდ იქცა (სურგულაძე 1952: 152-154). გადაიდგა ნაბიჯები მუდმივი ჯარის შესაქმნელად („მორიგე ჯარი“) და ევროპულ ყაიდაზე გასაწვრთნელად. ერეკლე II ხელს უწყობდა ვაჭრობის განვითარებას, ყოველ ღონეს ხმარობდა საქართველოში კაპიტალისტ ნამომწყებთა ჩამოსაყვანად. დიდი ყურადღება ეთმობოდა მსხვილი სარეწაოების გახსნას, რომლებსაც იმდროინდელ წყაროებში „ფაბრიკებსა“ და „ქარხნებს“ უწოდებდნენ (ცქიტიშვილი 1982: 24-25).

ამ და სხვა მსგავსი ღონისძიებების გატარებით, მეფე ერეკლე და მისი თანამოაზრეები ცდილობდნენ, საქართველო ევროპის იმდროინდელ სინამდვილესთან დაეახლოვებინათ. სახელმწიფოებრივი ცხოვრების „ევროპეიზაცია“ განათლებული აბსოლუტური მონარქიის ჩამოყალიბებად ესახებოდათ, მაგრამ იმასაც კარგად ხედავდნენ, რომ ამისათვის აუცილებელი საზოგადოებრივ-ეკონომიკური და პოლიტიკური პირობები ქვეყანაში ნაკლებად არსებობდა.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ პოლიტიკურ აზრზე უკვე უშუალო ზეგავლენას ახდენს ევროპული პოლიტიკური აზრი. ალექსანდრე ამილახვარის „ბრძენი აღმოსავლეთისა“ (1780 წ.) ევროპელ განმანათლებელთა უშუალო გავლენით არის დაწერილი. ა.ამილახვარი პირველი ქართველი მოღვაწეა, რომლის პოლიტიკური შეხედულებები დასავლეთის აზროვნების ნიადაგს ემყარება

ევროპული იდეები საქართველოში უმეტესწილად რუსეთის გავლით შემოდიოდა. სწორედ ასეთი გზით XVIII საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში ჩნდება პოლიტიკასთან დაკავშირებული მრავალი ტერმინი. მაგალითად, სიტყვა „პოლიტიკას“ იყენებენ და ცდილობენ მის განმარტებას იოანე ბატონიშვილი და ალექსანდრე ამილახვარი, სიტყვა „პარტია“ პირველად იხსენიება 1756 წლის დოკუმენტში, ჩნდება რევოლუციური ტერმინოლოგიაც, მაგალითად, სიტყვა „მასონი“ (ფრანგმასონი ანუ ფარმაზონი) „ლუთერანი“ („ლუტრანი“, „ლოთრანგი“), „ბონაპარტელობა“ და სხვ (რუხაძე 1960: 82.).

ევროპის იდეების ქართულ ნიადაგზე გადმოტანის შესახებ როცა ვსაუბრობთ, მხედველობაში უნდა გვქონდეს ის გარემოებაც, რომ ევროპა მთელი ეპოქით უსწრებდა საქართველოს. ფრანგი განმანათლებლები აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ იბრძოდნენ და ხალხის სუვერენიტეტს იცავდნენ. ისინი პროგრესისათვის იღვწოდნენ. ალექსანდრე ამილახვარი კი, ამ იდეების ქართულ ნიადაგზე მომარჯვებით და მეფის ხელისუფლების შეზღუდვის მოთხოვნით, მეფე ერეკლეს წინააღმდეგ აგრძელებდა ბრძოლას და მეფის უფლებებს თავადთა სასარგებლოდ კვეცავდა. მათთან მიმართებაში სწორედ მეფე ერეკლე განასახიერებდა საქართველოს წინსვლისა და პროგრესის გზას.

რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობა და დამოუკიდებლობის დაკარგვა დიდი ტრაგედია იყო ქვეყნისათვის, მაგრამ, ამავე დროს, მართალია, დამახინჯებული ფორმით, მაგრამ კიდევ უფრო დაჩქარდა ქართული საზოგადოების ევროპეიზაცია. 1832 წელს, რუსეთისაგან გათავისუფლების მიზნით მოწყობილი შეთქმულების მონაწილეებს საქართველო ესახებოდათ კონსტიტუციურ მონარქიად ან რესპუბლიკად, რომელიც მოწყობილი იქნებოდა იმდროინდელი დასავლური ნიმუშების შესაბამისად. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან კი ქართული პოლიტიკური აზროვნება უკვე მთლიანად ტრიალებს ევროპული იდეებისა და მოძღვრებების ფარგლებში.

დამონშებანი:

ანთელავა 1980: ანთელავა ი. XI-XV საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. თბ.: 1980.

ანთელავა 1991: ანთელავა ი. დავითისა და თამარის სახელმწიფო, თბ.: 1991.

ბარამიძე 1999: ბარამიძე რ. ეროვნული ცნობიერების საკითხი გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ — ლიტერატურული ძიებანი (შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი), XX, თბ.: 1999.

ბერძენიშვილი 1966: ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. III. თბ.: 1966.

ვახტანგ VI. 1947: ვახტანგ VI. თხზულებათა კრებული. თბ.: 1947.

გაბაშვილი 1969: გაბაშვილი ვ. ვახუშტი ბაგრატიონი. თბ.: 1969.

გვრიტიშვილი 1968: გვრიტიშვილი დ. ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან. ტ.3, თბ.: 1968.

რუხაძე 1960: რუხაძე ტ. ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI-XVIII სს.). თბ.: 1960.

საქართველოს 1973: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. IV., თბ.: 1973.

სურგულაძე 1952: სურგულაძე ივ. საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია. I, თბ.: 1952.

სურგულაძე 1985: სურგულაძე ივ. საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან. თბ.: 1985.

ტუხაშვილი 1994: ტუხაშვილი ლ. ნარკვევები ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან. წიგნი I. თბ.: 1994.

ცქიტიშვილი 1982: ცქიტიშვილი ზ. გარსევან ჭავჭავაძის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა. თბ.: 1982.

სულხან-საბა ორბელიანი ფრანგულ ენაზე

ფრანგულენოვანი მკითხველისათვის სულხან-საბა ორბელიანის სახელი ცნობილი გახდა ე. ბოლხოვიტინოვის წიგნის ([Болховитинов Е.] Историческое изображение Грузии в политическом церковном и учебном ее состоянии. – СПб., 1802) (ბოლხოვიტინოვი 1802) გამოსვლის შემდეგ, რომელიც მალევე ითარგმნა გერმანულ ენაზე, ფრანგულად კი გამოქვეყნდა ამ წიგნის მალტ-ბრენის მიერ შესრულებული მიმოხილვა, რომელშიც იხსენიებოდა სულხან-საბა ორბელიანი და მის მიერ შედგენილი ლექსიკონი („Analyse...“ 1810).

პირველი გამოკვლევა ფრანგულ ენაზე სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის შესახებ გამოაქვეყნა ცნობილმა ქართველოლოგმა მარი ბროსემ (1802-1880). იმხანად პარიზის სამეფო ბიბლიოთეკამ შეიძინა ქართული ხელნაწერი – იოანე იალღუზიდის მიერ გადაწერილი სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა“. მ. ბროსე აღფრთოვანებული დარჩა ამ წიგნის გაცნობით და სპეციალური სტატია უძღვნა მას: „Notice sur le dictionnaire géorgien de Soukhhan-Saba Orbeliani, récemment acquis par Bibliothèque Royale de Paris“ („შენიშვნა პარიზის სამეფო ბიბლიოთეკის მიერ ახლახან შეძენილი სულხან-საბა ორბელიანის ქართული ლექსიკონის შესახებ“) (ბროსე 1834: 171-187), მოგვიანებით კი „სიტყვის კონა“ თარგმნა კიდევ ფრანგულ ენაზე. აღნიშნულ საკითხს შეეხნენ მ. ბროსეს მეცნიერული მემკვიდრეობის მკვლევარნი: რ. დოდაშვილი (დოდაშვილი 1959; 1962), შ. ხანთაძე (ხანთაძე 1966: 173), მ. ბუაჩიძე (ბუაჩიძე 1983: 47-70) და სხვ.

რ. დოდაშვილის მიხედვით, „სიტყვის კონისადმი“ მიძღვნილი „წერილის დასაწყისში ბროსე იძლეოდა ორბელიანის ვრცელ ბიოგრაფიას. შემდეგ კი, მიმოიხილავდა რა ლექსიკონს, აღნიშნავდა: — ჩანს, საქართველოში ამ ლექსიკონზე ადრე არსებობდა სხვა ლექსიკონიც, რომელიც დაკარგული იყო იმ დროს, როცა სულხან-საბა შეუდგა თავისი თხზულების შედგენას. ბროსე დასძენდა, რომ ავტორს „სიტყვის კონის“ შედგენისას უსარგებლია როგორც ქართული, ისე სომხური და სხვა ენებიდან თარგმნილი ავტორების შრომებით. ბროსე აღნიშნავდა დაახლოებით 26 ავტორს, რომელთა ნაწარმოებებთანაც სარგებლობდა ქართველი ლექსიკოგრაფი...

ბროსე დავერილებით განიხილავდა „სიტყვის კონას“ და აღნიშნავდა: ლექსიკონი 15004 სიტყვას შეიცავს, მაგრამ იქ იმდენი განმარტებაა მოცემული, რომ ორჯერ მეტად იზრდება სიტყვათა რაოდენობა. ბროსე ხაზს უსვამდა სულხანის მიერ სინონიმთა უხვად და დანვრილებით გადმოცემას... იგი მეტად დაინტერესდა ამ შესანიშნავმა ლექსიკონმა, არა ერთხელ დაუბრუნდა მას სხვა ნაშრომებშიაც, სადაც სულხან-საბა ორბელიანის ნიჭს მაღალ შეფასებას აძლევდა და თვლიდა ღირსად იმ მოწონებისა, რომელსაც იმსახურებდა თავის სამშობლოში. ბროსე ამბობდა: „ქართული ენა ლექსიკით მეტად მდიდარია და რაოდენ ვრცელი იქნებოდა ის ლექსიკონი, რომელშიც ამჟამად ხმარებული ყველა სიტყვა შევიდოდა“ (დოდაშვილი 1962: 47-48). ხოლო გ. ბუჩიძის შეფასებით: „Словарь этот на всю жизнь станет для Броссе настольной книгой, своеобразным компасом, по которому он будет сверять свои знания, понимание того или иного слова, выражения“ (ბუაჩიძე 1983: 47).

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ფრანგული თარგმანი მ. ბროსეს არ დაუბეჭდავს. მის არქივში დაცულია „სიტყვის კონა“ ფრანგულ ენაზე ვრცელი ახსნა-განმარტებებით.

აღნიშნულ თარგმანს მაშინვე გამოეხმაურა თეიმურაზ ბაგრატიონი, რომელიც მ. ბროსეს სწერდა: „სულხანის ლექსიკონის თარგმანი დიას მიამა, უცხო საქმე გიქმნია და რაც გასამართავი იქნება, მე არ დაგზარდები და გულსმოდგინებით გაგიმართავ. ეცადე, ყოველს წერილებში, ყოველთვის კარგათ ნაკითხვას, რომ სწორეთ გამოიცნა და მიხვდე, რომელსაც ვერ მიხვდე, მკითხე, რომ ტყუილები არ ჩავგინერო, თორემ სირცხვილი იქნება, მერმე ქართველები მე დამცინებენ, აი ამისთანა შაგირიდი გყავსო“ (თეიმურაზ ბაგრატიონის წერილები 1964: 31). სხვათა შორის, გერმანიაში ყოფნის დროს თეიმურაზ ბაგრატიონს ფრიდრიხ ვილჰელმ მესამისათვის (1786-1840) მიუძღვნია სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონი შემდეგი წარწერით: Его величеству короля прусскаго Фридерих Велгелм третию для Его Величеству с библиотеки сей лексикон грузинской диалекта, сочиненой князя Сулхана Саба Орбелиани и писанной гражданскою буквами нижейше преданностию грузинский царевич Теймураз Георгиевич. შევსწირე ლექსიკონი ესე მათს დიდებულებას, პრუსიის კოროლსა ფრიდერიკოს ველელემ მესამესა, მათის დიდებულების ბიბლიოთეკისათვის უმონაებრივისის

სიმდაბლით 1836 გ., октябрь 22 (ноября 4), в Берлине (თეიმურაზ ბაგრატიონის წერილები 1964: 116).

მ. ბროსეს ყურადღებას იპყრობდა აღორძინების ხანის თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ძეგლი: „როსტომიანი“, „რუსუდანიანი“, „მირიანი“, „არჩილიანი“, „ქილილა და დამანა“, „სიბრძნე სიცრუისა“ და სხვ. „სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკოგრაფიულსა და პოლიტიკურ მოღვაწეობას გაცნობილ ბროსეს არ შეიძლებოდა თვალთახედვიდან გამორჩენოდა მისი მხატვრული შემოქმედება: „ქილილა და დამანას“ ქართული ვარიანტის ჩამოყალიბებაში ვახტანგ VI და სულხანის თანამშრომლობა ცნობილი იყო მისთვის, ხოლო „სიბრძნე-სიცრუისა“, როგორც მის არქივში დაცული ხელნაწერები მოწმობენ, უთარგმნია მთლიანად. ხელნაწერის შავი დათარიღებულია 1841 წლით, გადათეთრებული – 1846 წლით. ბროსეს ხელთ ჰქონდა „ქილილა და დამანას“ ვახტანგ VI თარგმანის ავტოგრაფი, რომელიც „სააზიო მეზუემისათვის“ გადაუცია პეტრე ქებაძეს საქართველოში ყოფნის დროს, დავით დადიანის ბიბლიოთეკაში ბროსე გაეცნო სულხანის „მოგზაურობას ევროპაში“ (დოდაშვილი 1962: 94).

სამწუხაროდ, „სიბრძნე სიცრუისას“ ბროსესეული სრული ფრანგული თარგმანი, რომელიც 1840-1850 წლებში პეტერბურგში შესრულდა, რატომღაც აღარ დაიბეჭდა. ხელნაწერი შეიცავს 134 გვერდს და დაცულია სანქტ-პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში, მარი ბროსეს არქივში (თურნავა 1979). მ. ბროსეს ამავე არქივში ინახება სულხან-საბა ორბელიანის თხზულებათა („მოგზაურობა ევროპაში“, „ქართული ლექსიკონი“) ხელნაწერები და უმშვენიერესი ილუსტრაციებით შემკული „ქილილა და დამანა“. ამ ხელნაწერთა შესახებ ჯერ კიდევ 1904 წელს წერდა კ. ზალემანი წერილში „Manuscripts, Correspondence et Ouvrages de feu Mr. M. Brosset“ („განსვენებული მარი ბროსეს ხელნაწერები, კორესპონდენციები და ნაწერები“) (ზალემანი 1904: 013-040).

1885 წელს „დროება“ იუნყებოდა: „ბ-ნ მურიეს გადაუთარგმნია რამდენიმე ზღაპარი „სიბრძნე-სიცრუიდა“ ფრანგულ ენაზე და ამ დღეებში გამოსცემს მათ სათაურით „Les Contes géorgiens“ („დროება“ 1885).

ყოველ მურიე იყო ფრანგი ორიენტალისტი, რომელიც XIX საუკუნის 80-იან წლებში ჩამოვიდა საქართველოში. იგი დაინტერესებული იყო კავკასიის ხალხთა კულტურით, ისტორიით, ეთნოგრაფიით, ხელოვნებითა და ლიტერატურით. 1885 წელს ჟ. მურიემ თბილისში მართლაც გამოსცა წიგნაკი: „Les Contes géorgiens“ (მურიე 1885: IV-35), რომელშიც შეიტანა მის მიერვე ფრანგულ ენაზე გადათარგმნილი სულხან-საბა ორბელიანის ათი იგავი. ეს წიგნაკი ჟ. მურიემ მიუძღვნა თავად (Prince) გიორგი ორბელიანს. მოკლე შესავალში მთარგმნელი მკითხველს აცნობს სულხან-საბა ორბელიანს, გადმოსცემს მისი ბიოგრაფიის ძირითად მომენტებს, ახასიათებს მას როგორც განათლებულ მოღვაწესა და შესანიშნავ მწერალს. იქვე აღნიშნულია, რომ ამ ათი იგავის თარგმანი შესრულებულია „სიბრძნე სიცრუისას“ ალ. ცაგარელისეული რუსული თარგმანის საფუძველზე. ეს იგავებია: „Le roi Khorassan et le joif de Tchinet“ („მეფე ხორასანისა“); „Le vieux vizir et le bûcher“ („ინდოთ მეფე და ვაზირნი“); „Les deux Mollahs“ („ორი მოლა“); „Le Calife de Bagdad et le pauvre Arabe“ („ხალიფა და არაბი“); „Le renard se rendant à Jérusalem“ („მოძღვარი მელი“), „Le roi de Laodicée et le peintre“ („მეფე და მხატვარი“), „Les sourds“ („ოთხი ყრუ“); „Le seigneur de Betcha et le duc“ („დეუკა და აზნაური“); „L'âne, le chien et la fourmi“ („ვირი, ძაღლი და ჭიანჭველა“)*; „Le roi à la recherche de l'homme sans chagrin“ („უნაღვლოთა მძებნელი“).

1889-1892 და 1899-1902 წლებში თბილისში ჟ. მურიეს რედაქტორობით გამოდიოდა კავკასიაში ერთადერთი ფრანგული ჟურნალი „Le Caucase Illustré“ („ლე კოკაზ ილუსტრე“), რომელშიც ხშირად იბეჭდებოდა ფრანგულ ენაზე თარგმნილი მხატვრული ნაწარმოებები. ჟურნალის ნომრებში ჟ. მურიემ გადმობეჭდა სულხან-საბას ექვსი იგავი: „Le roi Khorassan et le joif de Tchinet“ („მეფე ხორასანისა“); „Le vieux vizir et le bûcher“ („ინდოთ მეფე და ვაზირნი“); „Le Calife de Bagdad et le pauvre Arabe“ („ხალიფა და არაბი“); „Le renard se rendant à Jérusalem“ („მოძღვარი მელი“), „Le roi de Laodicée et le peintre“ („მეფე და მხატვარი“), „Les sourds“ („ოთხი ყრუ“).

1888 წელს ჟ. მურიემ პარიზში გამოსცა წიგნი „Contes et légendes du Caucase“ („კავკასიური ზღაპრები და ლეგენდები“) (მურიე 1888), რომელშიც ჩართო მის მიერვე თარგმნილი ცხრა იგავი. ჟ. მურიეს თარგმანებს შეეხნენ ლ. ბრეგაძე (ბრეგაძე 1977: 142-146) და გ. ბუაჩიძე (ბუაჩიძე 1978: 12-14). ლ. ბრეგაძის აზრით, თარგმანებში „მრავალი ნაკლი შეინიშნება, ზოგჯერ მურიე თვითნებურად ავრცობს იგავის ტექსტს... გვხვდება გამოტოვებული

* ამ საკითხზე იხ. ბუაჩიძე 1978: 14-15.

ადგილებიც... ჟ. მურიე რამდენჯერმე უყურადღებოდ ეკიდება სწორედ იმ ადგილების თარგმნას, რომელთაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ მოქმედების მოტივაციის თვალსაზრისით...“, თუმცა მკვლევარი იქვე წერს, რომ „მედარებით უკეთაა თარგმნილი „მეფე და მხატვარი“ და „ოთხი ყრუ“ და, მიუხედავად სერიოზული ნაკლოვანებებისა, ს.ს. ორბელიანის იგავთა გამოქვეყნება ჟურნალში მაინც სასიამოვნო მოვლენად უნდა ჩაითვალოს. საბას არაკები, თუნდაც ამგვარად თარგმნილნი, უცხოელ მკითხველს გულგრილად არ დატოვებდნენ“ (ბრეგაძე 1977: 142-143).

ჟ. მურიეს თარგმანები დაწვრილებით განიხილა გ. ბუაჩიძემ მის მიერ ფრანგულად თარგმნილი „სიბრძნე სიცრუისას“ წინასიტყვაობაში. გ. ბუაჩიძის აზრით, ჟ. მურიემ თარგმანებში ბევრი ცვლილება შეიტანა; იგავთა სათაურები შეცვალა შინაარსის მიხედვით, ჩაურთო მრავალი ეპითეტი, ზოგჯერ იგავის სიუჟეტიც კი შეცვალა („მეფე ხორასანისა“), იგავებს უფრო აღმოსავლური ელფერი მიანიჭა და სხვ. (ბუაჩიძე 1978: 12-14).

მიუხედავად აღნიშნული ნაკლოვანებებისა, ჟ. მურიეს თარგმანებს იმ დროისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული მწერლობის პოპულარიზაციისათვის.

1978 წელს, თბილისში, საქართველოს მწერალთა კავშირთან არსებულმა მხატვრული თარგმანისა და ლიტერატურულ ურთიერთობათა მთავარმა სარედაქციო კოლეგიამ გამოსცა „სიბრძნე სიცრუისას“ ფრანგული თარგმანი, შესრულებული გასტონ ბუაჩიძის მიერ (Soulkhan-Saba Orbeliani. La sagesse du mensonge. Traduir du géorgien et présenté par Gaston Buachidze) (ბუაჩიძე 1978). რედაქტორია ფრანგი ფილოლოგი ბერნარ დემანდრი (რომელიც ერთხანს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ასწავლიდა ფრანგულ ენას). წიგნს ამშვენებს ლ. გუდიაშვილის მიერ 1930-იან წლებში შექმნილი ილუსტრაციები. ანოტაციაში აღნიშნულია, რომ ეს არის „სიბრძნე სიცრუისას“ პირველი სრული თარგმანი ფრანგულ ენაზე. წიგნს ახლავს ვრცელი წინასიტყვაობა (ბუაჩიძე 1978: 5-38) და ლექსიკონი (ბუაჩიძე 1978: 328-339).

„Saba le Sage“ („ბრძენი საბა“) – ასე უწოდა მთარგმნელმა ნარკვევს სულხან-საბა ორბელიანის შესახებ, რომელშიც მიმოხილულია მწერლის ეპოქა, ვახტანგ VI-ის მოღვაწეობა, საბას ცხოვრების გზა და შემოქმედება. მთარგმნელი ვრცლად ეხება იგავარაკული ჟანრის ისტორიას ეზოპედან ლაფონტენამდე და „სიბრძნე-სიცრუისას“ განიხილავს მსოფლიოს უდიდეს კლასიკოსთა შემოქმედების კონტექსტში. აქვე ახსენებს იმ მეცნიერთა (ალ. ხახანაშვილი, ალ. ცაგარელი, კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, გ. ლეონიძე და სხვ.) ნაშრომებს, რომლებიც ეხებოდნენ „სიბრძნე-სიცრუისას“. მკითხველი ეცნობა თხზულების სიუჟეტურ ქარგას, პერსონაჟებს, თემასა და იდეას. გ. ბუაჩიძე ეხება თხზულების სხვა ენებზე (რუსული, ინგლისური, გერმანული) თარგმნის ისტორიას, ცალკე გამოყოფს „სიბრძნე სიცრუისას“ ფრანგულ თარგმანებს (მ. ბროსე, ჟ. მურიე). განსაკუთრებით საინტერესოა მისი დაკვირვება ჟ. მურიეს თარგმანზე. გ. ბუაჩიძე დაწვრილებით განიხილავს ჟ. მურიეს მიერ თარგმნილ იგავებს, უდარებს ორიგინალს და საყურადღებოდ დასკვნებს გვთავაზობს.

როგორც აღვნიშნეთ, გ. ბუაჩიძის წინასიტყვაობა საკმაოდ ვრცელია და ფრანგულენოვან მკითხველს წარმოდგენას უქმნის სულხან-საბა ორბელიანისა და მის თხზულებაზე. გასტონ ბუაჩიძის თარგმანი (ბუაჩიძე 1978: 39-327) გამოირჩევა არა მარტო სისრულითა და სიზუსტით, არამედ იმითაც, რომ მთარგმნელს კარგად აქვს გააზრებული ავტორის მსოფლმხედველობრივი შეხედულებები და ყველანაირად ცდილობს, თარგმანს შეუნარჩუნოს ორიგინალის ღირსებები.

უცხოელი ლიტერატორები და მეცნიერები ფართოდ გამოეხმაურნენ ამ გამოცემას. იტალიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ჟურნალ „ორიენტე მოდერნოში“ დაიბეჭდა ცნობილი მთარგმნელის ლუიჯი მაგაროტოს რეცენზია, ბელგიის ჟურნალში „რევიუ დე პეი დე ლესტ“ კი — ბრიუსელის უნივერსიტეტის პროფესორ ჟან ბლანკოფისა, ლუქსემბურგში გამომავალ ჟურნალში „ნუველ ეუროპ“ დაიბეჭდა როზმარი კიფერის წერილი, რომელშიც ნათქვამია: „ორბელიანს ბევრი უფიქრია თავისი ქვეყნის პოლიტიკურ ვითარებაზე: იგი მომხრე იყო ძლიერი და გონიერი ცენტრალური ძალაუფლებისა, რომელსაც უნარი შესწევდა დაეცვა საქართველოს ინტერესები. ეს საზრუნავი „სიბრძნე სიცრუისას“ სტრიქონთა შორისაც იკითხება“. ბელგიურ ჟურნალში „ბელჟიკ-იურს მაგაზინ“ გამოქვეყნდა ჟორჟ ბუიონის საინტერესო რეცენზია, რომელშიც იგი მაღალ შეფასებას აძლევს გ. ბუაჩიძის თარგმანს და აღნიშნავს: „ეს გახლავთ მეტ-ნაკლებად ლაკონიური ამბების კრებული, ამბებისა, ხალხთა მრავალსაუკუნოვან საუნჯეს რომ განეკუთვნება და რომელთა წყაროს ძებნაში ზოგჯერ თვით ეზოპეს უნდა დავუბრუნდეთ ხოლმე, წიგნი „ათას ერთ ლამესაც“ გვაგონებს და მონტესკიეს „სპარსულ წერილებსაც“, ვოლტერის მოთხრობებსა და „დეკამერონს“, თვით სვიფტსაც, და, რალა თქმა უნდა, ლაფონტენს. როგორ, რატომ, რა განსხვავებითა თუ რანაირი მსგავსებით მოხდა ეს? გასტონ ბუაჩიძე თავის წინასიტყვაობაში „ბრძენი საბა“, წარმოაჩენს ყოველივე ამას. მას სავსებით ვეთანხმებით, როდესაც ერთმანეთს

აახლოვებს ს.ს. ორბელიანისა და ერაზმ როტერდამელის მოღვაწეობასა და იდეებს. თვით ამ გარემოებიდანაც საკმაოდ გამოსჭვივის განათლებულ ქართველთათვის უკვე ორი საუკუნის მანძილზე ესოდენ საამაყო ნაწარმოების ლიტერატურული და დოკუმენტური ღირებულება. კრებულის იგავები ძაფზე ასხმული მარგალიტების მძივები გეგონებათ (ამ კომპოზიციას დიახაც რომ სიტყვა „ძაფი“ უხდება). ერთმანეთს თითქმის ფეხდაფეხ მიჰყვება სხვადასხვა გამოცდილებისა თუ მსოფლმხედველობის მქონე მთავარ პერსონაჟთა ნაამბობი, ხოლო მოქმედება სპარსეთის ერთ მომიჯნავე სამეფოში იშლება“ (თურნავა 1980).

გ. ბუაჩიძის თარგმანს გამოეხმაურნენ აგრეთვე ცნობილი ქართველოლოგები ჰანს ფოგტი და რობერტ სტივენსონი, ფრანგი პოეტი ფილიპ დიუმენი, მწერალი რენე ეტიამბლი და სხვ. (თურნავა 1979).

საქართველოშიც არაერთი რეცენზია თუ გამოხმაურება მოჰყვა გ. ბუაჩიძის თარგმანს (მალიუგინა 1979; თურნავა 1979; 1980; 1999).

1982 წელს თბილისში ფრანგულ ენაზე გამოიცა ქართული პოეზიის ანთოლოგია „La poésie géorgienne“, რომელიც შეადგინა, თარგმნა და კომენტარები დაურთო სერგი წულაძემ (წულაძე 1982). ანთოლოგიაში წარმოდგენილია V-XX საუკუნეების ქართული მწერლობის ნიმუშთა ფრანგული თარგმანები. ამ ნიგნის გამოცემას გამოეხმაურნენ რ. სტივენსონი, ქ. ვივიანი, რ. კიფერი, ჟ. ბუიონი და სხვები (თურნავა 1984). ალორძინების ხანის ქართველ პოეტთა (თეიმურაზ I, არჩილი, დ. გურამიშვილი...) გვერდით ნიგნში ჩართულია სულხან-საბა ორბელიანის მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები და ერთი იგავი — „სოფლის მაშენებელი“ („La fable des constructeurs du monde“) (წულაძე 1982: 36-37).

დამონებანი:

Analyse... 1810: Analyse du tableau historique, politique, ecclésiastique et littéraire de la Géorgie, écrit en russe par l'archimandrite Eugénie: "Annales des voyages", t. 12, Paris, 1810.

ბოლხოვინოვი 1802: [Болховитинов Е.] Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии. – СПб., 1802.

ბრეგაძე 1977: ბრეგაძე ლ. ქართველი ავტორები „ლე კოკაზ ილუსტრეს“ ფურცლებზე, „ცისკარი“, 1977, 11.

ბროსე 1834: Brosset M. Notice sur le dictionnaire géorgien de Soukhian-Saba Orbeliani, récemment acquis par la Bibliothèque Royale de Paris: Nouv. Journal Asiatique, février, t. XIII, 1834.

ბუაჩიძე 1978: Soukhian-Saba Orbeliani. La sagesse du Mensonge. Traduit du géorgien et présenté par Gaston Buatchidze. Illustrations de Lado Gudriashvili. Editions "Ganatleba", Tbil.: 1978.

ბუაჩიძე 1983: Буачидзе Г. Мари Броссе (Страницы жизни). ТБ.: „Мерани“. 1983.

დოდაშვილი 1959: დოდაშვილი რ. სულხან-საბა ორბელიანი და მარი ბროსე. ლიტერატურული გაზეთი, 44, 30. X. თბ.: 1959.

დოდაშვილი 1962: დოდაშვილი რ. მარი ბროსე — ქართული მწერლობის მკვლევარი, თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1962.

„დროება“ 1885: გაზ. „დროება“. შინაური ქრონიკა. 48, 5. III, 1885

თეიმურაზ ბაგრატიონის წერილები 1964: თეიმურაზ ბაგრატიონის წერილები აკად. მარი ბროსესადმი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ს. ყუბანიშვილმა. თბ.: „მეცნიერება“, 1964.

თურნავა 1979: თურნავა ს. „სიბრძნე სიცრუისა“ ფრანგულად. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 6.IV. 14, 1979.

თურნავა 1980: თურნავა ს. „სიბრძნე სიცრუისა“ უცხოეთში. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 18.VII. 29, 1980.

თურნავა 1984: თურნავა რ. ქართული პოეზიის ანთოლოგია. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 6. I. 2, 1984.

მალიუგინა 1979: Малогина А. "Мудрость вымысла" на языке Лафонтена. "Заря Востока", № 53, 3. III. 1979.

მურიე 1885: Mourier J. Prince Saba Sulxhan Orbeliani. Contes géorgiens du XXII-ème et XVIII-ème siècles. D'après le texte de Tsagarelli, Professeur à la Faculté des Langues orientales à Saint-Petersbourg; par J. Mourier, Officier de J'Instruction publique, Tbilissi: 1885.

მურიე 1888: Mourier J. Contes et Légendes du Caucase (Contes géorgiens, contes mingréliens), [traduit par J. Mourier], Paris: 1888.

ზალემანი 1904: Salemann, C. Manuscrits, Correspondence et Ouvrages de feu Mr. M. Brosset. წიგნში: Известия императорской Академии наук, 1904, июнь, т. XXI, N 1.

წულაძე 1982: „La poésie géorgienne“. V^e-XX^e siècles. Traduction et commentaires de Serge Tsouladze. Editions "Ganatleba", Tbil.: 1982.

ხანთაძე 1966: ხანთაძე შ. მარი ბროსე (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი), თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

გრამატიკული სქესის საკითხი სულხან-საბა ორბელიანის სიტყვის კონაში

სალიტერატურო ენაში სქესის კატეგორიის გამოხატვის ორგვარი მეთოდოლოგიური საშუალება არსებობს: 1. სქესის გამოხატვა ლექსიკური ერთეულების გამოყენებითა და 2. სქესის გამოხატვა არტიკლების, სუფიქსებისა და მანარმოებლების მეშვეობით. პირველი კატეგორია დამახასიათებელია ყველა ენისათვის, იმ ენებისთვისაც, რომლებიც წარმოების მეორე ხერხსაც აქტიურად იყენებენ. წარმოების პირველი მეთოდი გულისხმობს კონკრეტული ლექსიკური ერთეულებით, ანტონიმური წყვილებით გადმოცემულ სქესს (ქალი-კაცი, დედა-მამა, ძე-ასული...), ხოლო მეორე შემთხვევა არის წმინდა გრამატიკული კატეგორია, რომელიც სქესს განარჩევს არა ცალკეული ფორმების, არამედ არტიკლებისა და მანარმოებლების მეშვეობით. თანამედროვე ქართულში მითითებული ორი საშუალებიდან მხოლოდ პირველი გვხვდება, თუმცაღა გრამატიკული სქესის გამოხატვის შემთხვევები დასტურდება ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში. რა საფუძველი ჰქონდა ქართველ მთარგმნელ-მოღვაწეთა ამგვარ მცდელობას?

შენიშნულია, რომ ადრეულ თარგმანებში, ბიბლიური წიგნების ძველ ქართულ რედაქციებში გრამატიკული სქესის გამოხატვის არც ერთი შემთხვევა არ გვხვდება (დანელია 1998: 95). თავისთავად ამ გარემოების ახსნა არ გაჭირდება, თუ თვალს გავადევნებთ ქართული თარგმანის ისტორიას. ცნობილია, რომ ადრეული პერიოდის თარგმანები ძირითადად წარმოადგენენ მოდალურ-ადაპტური ტიპის თარგმანებს, რაც ნიშნავს თავისუფალ, პარაფრაზირებულ, ტენდენციურ, იგივე განმარტებითი ტიპის თარგმანს. ამგვარი მთარგმნელობითი პრაქტიკა გულისხმობდა ორიენტირებას არა ფორმაზე, არამედ — შინაარსზე და ცხადია, ეს გარემოება თანაბრად აისახებოდა სამწერლობო ენის მორფოლოგიურ, სინტაქსურ, სტილისტურ თუ ტერმინოლოგიურ-ლექსიკურ ასპექტებზე. ვითარება იცვლება XI საუკუნიდან, როდესაც ხდება ქართული სააზროვნო სისტემის მკვეთრი ორიენტირება ბიზანტიურ კულტურულ პროცესებზე, რაც ქართულ სინამდვილეში ახალ, ელინოფილურ მიმართულებას უდებს საფუძველს. ეპოქის ხასიათისა და მოთხოვნილებების შესაბამისად ყალიბდება და დროთა განმავლობაში იხვეწება მთარგმნელობითი კონცეფცია. ამ პერიოდისათვის უკვე მკვიდრდება ფორმალური ეკვივალენტის (ანუ სემანტიკური და ფორმალური) ტიპის თარგმანი (*verbum e verbo*), რომელიც ზედმიწევნითი, სიტყვასიტყვითი, სტრუქტურული თარგმანია (დანელია 1998:95). ამგვარი მთარგმნელობითი კონცეფციის შესაბამისად მთარგმნელები ცდილობენ თარგმანის დედანთან ზედმიწევნით, ნიუანსობრივ დაახლოებას, ბერძნული ტერმინების სტრუქტურის გათვალისწინებით ქართული აფიქსებითა და მანარმოებლებით ტერმინთა შექმნას. ამგვარ ვითარებაში, თავისთავად ცხადია, ქართველი მთარგმნელ-მოღვაწეები გვერდს არ აუვლიდნენ ბერძნულის გავლენით ქართულში სქესის გამოხატვის მცდელობას. ეს პროცესი, როგორც მითითებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, პეტრინამდე გაცილებით ადრე დაწყებულია (დანელია 1998: 95-107). გრამატიკული სქესის გამოხატვის მცდელობას ვხვდებით ეფრემ მცირესთან, რომელიც *-ა* სუფიქსის (მიიწნევენ, რომ მდებარობითი სქესის *-ა* სუფიქსი ქართულში ბერძნულის გავლენით გაჩნდა) დართვით ცდილობს მდებარობითი სქესის ფორმირებას: „*მდიდარად მოიღებნ ჭიჭნაურსა, ხოლო ქურივი მატყლსა შეღებულსა.*“ იქვე ეფრემი შენიშნავს: „შეისწავე, *მდიდარად* ახალმოპოვებულად დედალად სიტყუად, რამეთუ დედაკაცი არს, მომღებელი ჭიჭნაურისა, ხოლო ჭიჭნაური მამასა ეფთუმეს აბრეშუმისა სახელად მოუპოვებია“ (დანელია 1998:95). ასევე, შენიშნულია, (დანელია 1998:102), რომ მდებარობითი სქესის *-ა* სუფიქსის უძველესი სახეა *-ალ* სუფიქსი, რომელიც დასტურდება გიორგი მონაზონის „ხრონიგრაფის“ გელათური სტილით შესრულებულ თარგმანში. აქ მოყვანილია ციტატა „ეკლესიასტედან“ (92,78), რომელშიც გვხვდება ფორმა *მომღერალეზნი მომღერნის* საპირისპიროდ: „მოვიგნენ მონანი და მკვევალნი, და სახლის-ნულნი იქმნეს ჩემდა მრავალ უფროსს ყოველთა ყოფილთასა უწინარეს ჩემდა იერუსალჳმს. და შევკრიბე ვეცხლიცა და ოქრო და სიმდიდრე მეფეთა და ყანათა და განვაწყვენ *მომღერნი* და *მომღერალეზნი* და საშუებელნი ძისა კაცისანი, მნდენი და მნდენი.“ აქ ფორმები *მომღერნი* (*მომღერი* — მამრ. სქესი) და *მომღერალეზნი* (თავდაპირველ ფორმად მოიაზრება *მომღერად* — მდედრ. სქესი) ერთმანეთისაგან სქესით განირჩევიან.¹ *ეკლესიასტეს განმარტების* გელათურ თარგმანებში იგივე მუხლებში (II თავის 8-9 მუხლი) სქესის გარჩევა

¹ ვრცლად იხ. კ. დანელია, მითითებული გამოცემა. გვ. 102-103

ხდება არა აფიქსური წარმოებით, არამედ — ლექსიკური ერთეულებით: „ვყვენ ჩემდად მემღერნი მამანი და დედანი საშუებელად ძისა კაცისა, მენდიენი მამანი და დედანი. და განვდიდენ და შევსძინე უფროსს ყოველთა პირველთა ჩემთა იერუსალიმს შინა“ [48. 1]. როგორც ვხედავთ, აქ დაკონკრეტებულია როგორც *მემღერნი*, ისე *მენდიენი* სქესის გამომხატველი კონკრეტული სიტყვებით — *მამანი* და *დედანი*.

გელათის ბიბლიაში, კონკრეტულად — *იერემიას წინასწარ-მეტყველებაში*, დასტურდება ფორმები, რომლებსაც ერთვის მდებრობითი სქესის —ა მანარმოებელი: და მოაქცეს შემდგომად გავლინებისა მის და უკუნ-იქცნეს *ყრმანი* და *ყრმაანი*, რომელნი განევლინნეს თავისუფლად და დაუტევებდეს მათ *ყრმებად* და *ყრმაებად* 34,11. იერუსალიმური ნუსხის (J) შესაბამის მონაკვეთში სქესის გარჩევა ლექსიკური ერთეულებით ხდება: „და მოიქცეს შემდგომად განვლინებისა მის და უკუნ-იქცნეს *მონანი* და *მკვევალნი*, რომელნი-იგი განავლინეს თავისუფლად და შეიდგენებდეს მათ *მონად* და *მბეველად*“ 34,11; *გელათის ბიბლია*: დაიმორჩილენით იგინი ყოფად თქუენდა *ყრმებად* და *ყრმაებად*. 34,16. 34,11. შდრ. J: დაიმორჩილეთ იგინი, რაფთა იყვენ თქუენდა *მონად* და *მბეველად*. 34,16 (დანელია 1998:102-103).

ციტირებულ მონაკვეთებში *ყრმა*, ფუძეკვეცადი სახელი, შეკვეცილი სახითაა წარმოდგენილი -ებიანი მრავლობითის სუფიქსის დართვისას. პირველ შემთხვევაში — ყრმ-ებ-ად (მამრ. სქ. — არა აქვს მანარმოებელი), მეორე შემთხვევაში — ყრმ-ა-ებ-ად — დაკარგულია ფუძისეული -ა, ხოლო მდ. სქესის გამომხატველი —ა შენარჩუნებულია. მეორე ციტატაში, როგორც ვნახეთ, ფუძეც სრულადაა წარმოდგენილი და დართულია სქესის მანარმოებელი სუფიქსიც — *ყრმა-ა-ებ-ად*. გელათის ბიბლიაში —ა სუფიქსიან წარმოებასთან ერთად (ებრაელა — იერ. 34,10; უფალა — ეს. 24,2; მოხუცებულა — ზაქ. 8,4) გვაქვს —იდ სუფიქსიანი მდებრობითი სქესის სახელები: *ჭაბუკიდი* (არა იპოვს ქალწულებად *ჭაბუკიდისა*, II შჯ. 22,21), *ყრმიდი* (პრქუა: რომელი არს ყრმიდი ესე, რუთ. 2.5) და ა. შ.

ამგვარად, სალიტერატურო ძეგლებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ქართულში გრამატიკული სქესის გამოხატვას ინტენსიური სახე არც ელინოფილური მიმართულების დროს ჰქონდა. სქესის გამოხატვა ძირითადად ლექსიკური ერთეულების საშუალებით ხდებოდა. ხოლო მოგვიანებით აფიქსებითა და მანარმოებლებით სქესის გამოხატვა საერთოდ აღარ დასტურება.

რა ვითარებაა ამ თვალსაზრისით სულხან-საბა ორბელიანის *ლექსიკონში* და რითია განპირობებული ეს ვითარება?

ამ კითხვაზე საპასუხოდ საჭიროა გავითვალისწინოთ როგორ და რა მიზნით შეიქმნა „ლექსიკონი ქართული.“ ანდერძნამაგში, რომელიც წამძღვარებული აქვს სულხან-საბას ლექსიკონს, ავტორი გვამცნობს: „მე, სულხან-საბა ორბელიანსა, ჭაბუკობისა ჟამსა და სიყრმესა ფრიადი შრომა დამიცს ამა წიგნსა ზედა, რამეთუ ჟამთა ვითარებითა უჩინო ქმნილ იყო, რომელსა მეხუთე ვახტანგ მეფემან ქართულად „სიტყვის კონა“ უწოდა, ვინაფთგან პატიოსანი წიგნი ესე დაჰკარგოდათ, ენა ქართული თვისთა ნებაზედ გაერყვნათ“ (ორბელიანი 1993:27). სულხან-საბასათვის ვახტანგ მეფის ბიძას, გიორგი მეფეს უბრძანებია ლექსიკონის „კელყოფა“, ანუ შედგენა. ნიმუშად ავტორს ერთი მომცრო სომხური ლექსიკონი, ბარგირქი გამოუყენებია. უმთავრესი პრინციპი, რომლითაც სულხან-საბა ხელმძღვანელობდა ლექსიკონის შედგენისას, იყო იმ ლექსიკური ერთეულების აღდგენა და სამეტყველო ენის ფონდში დაბრუნება, რომლებიც ამ დროისათვის მივიწყებული და ზოგიც დაკარგული იყო. ამ ძირეული ქართული ლექსიკური ერთეულების ადგილს უცხო ენიდან ნასესხები ფორმები იკავებდნენ, რაც თავისთავად ენის „გარყვნასა“ და შებლაღვას იწვევდა. ფორმათა მოძიებისას სულხან-საბა უძველეს, ორიგინალურ ქართულ თუ ნათარგმნ წერილობით ძეგლებს ეყრდნობოდა. ფორმათა სამეტყველო ფონდში დაბრუნების პროცესში სულხან-საბასათვის ამოსავალი ცნება-ტერმინთა უბრალოება და გამჭვირვალეობა იყო. ავტორი თავადვე შენიშნავს, რომ წმინდა მამათა ნაშრომებიდან „სიტყვის საქცევები აღვწერე, რომელნიმე არა მათებრ ღვარჭნილად, არამედ მათივე წმიდათა მამათაგან საადვილო ვპოე და საადვილონი აღვწერენ, რაფთა ისწაონ ენა ქართული, შესრულებული და გავრცელებული ფარნავაზ ქართველთა პირველისა მეფისა მიერ, ბრძნისა და გონიერისა, რომელი იყო ძეთგან ქართლოსიანთა წარმართი“ (ორბელიანი 1993: 28). კონკრეტულად რომელი წმინდა მამების ნაშრომები წარმოადგენენ სულხან-საბას სიტყვის კონის წყაროს? ავტორის მითითებით, ეს ძეგლები საღმრთო წერილი და ფილოსოფოსთა წიგნებია. „კავშირთა, პროკლეს პლატონურთა დიოდოხოსთა, არისტოტელისა და ფორფირის კათილორიათაგან გამოვიღე. ნემესიოსი და იოანე დამასკელის პლატონური სიტყვის საქცევები აღვწერე“ (ორბელიანი 1993: 28) გარდა მითითებულისა, ლექსიკონის წყაროდ მას გამოუყენებია „ვეფხისტყაოსანი“, ამირან-დარეჯანიანი, „ვისრამიანი“, ბასილი კესარიელის „ექუათა დღეთა“ და ა. შ. მაგრამ ყველაზე

ხშირად იგი სარგებლობს იოანე დამასკელის **დიალექტიკის** ქართული თარგმანითა და იოანე პეტრიწის **კავშირის** განმარტებით. ამგვარად, სულხან-საბას ლექსიკოლოგიური მუშაობის პრინციპი, გარდა თანადროული სამეტყველო ფორმების თავმოყრისა, გულისხმობს უძველესი ფორმების მოძიება-აღდგენასა და სალიტერატურო ენაში დამკვიდრებას. იგი დიდი გულმოდგინებითა და რუდუნებით იკვლევს და იძიებს ამგვარ ფორმებს, ყურადღების მიღმა არ ტოვებს ასო-ნიშნებსაც კი, ლექსიკონის შესავალ ნაწილში საუბრობს ქარაგმათა სახეებზე, პუნქტუაციაზე; ალფაბეტის ბოლოს აღადგენს ასო **ჟ**-ს, რომელიც, მისივე შენიშვნით, „ძველს ნიგნებში იჯდა და მწერლებს უგულუბელს-ექმნა(თ). მე ახლა ჩაუმატე... ჩვენს ენაში ეგოდენ საჭმარ არ არის, მაგრამ სხვათა ენის თარგმანებისათვის დიდად საჭმარია და ამისის კმარებით დია გაშვენიერდება სიტყვა“ (ორბელიანი 1993: 471). ისტორიული სამწერლობო ენისადმი სულხან-საბას ამგვარი დამოკიდებულების გათვალისწინება გასაგებს ხდის, რომ იგი გრამატიკული სქესის გამოხატვის ასპექტებსა და თავისებურებებზე მსჯელობას გვერდს არ აუვლიდა, მით უფრო, რომ გრამატიკული სქესის კატეგორია ყველაზე ხშირად გვხვდება სწორედ გელათური სალიტერატურო სკოლის ენობრივი ნორმებით შესრულებულ ძეგლებში, რომლებსაც ის ყველაზე ინტენსიურად იყენებს ლექსიკონის წყაროდ. ლექსიკონში დადასტურებული მსჯელობები მიუთითებს ავტორის პოზიტიურ დამოკიდებულებას ქართულ ენაში სქესის გრამატიკულად გამოხატვის ტენდენციების დამკვიდრებისადმი. ლექსიკონის დასაწყისშივე სულხან-საბა გამოკვეთს –ა სუფიქსის, როგორც მდებრობითი სქესის მანარმოებლის ფუნქციას (ორბელიანი 1993:36). ამასთან დაკავშირებით იგი განიხილავს მან და მანა ფორმებს და შენიშნავს: „ფილასოფოსთა სიტყვითა **მან** მამლად ითქმის, ხოლო **მანა** – დედლად, მასი¹ — მამაკაცისათვის და მასა – დედაკაცისათვის, ამისთვის ესრეთ ჯერ-არს თქმად სიტყვათა, რათა ბოლოს(ა) მარცვალთა მიერ ვიცნათ განყოფა მამაკაცთა და დედაკაცთა, ოდეს(ცა) ვთქვი: წინასწარმეტყველი, ვაქსენეთ მოსე, დავით, ესაია და გინა სხვა ვინმე მამათაგანი, ოდეს ვთქვათ: წინასწარმეტყველა, გვითქვამს მარიამ, დებორა, ანნა და ერთი დედათაგანი; აგრევე მოციქული და მოციქულა (+ მონამე და მონამა, მონაზონი და მონაზონა **ZA**).“ მოხმობილი მსჯელობის მიხედვით, გრამატიკული სქესის გამოხატვისას სულხან-საბა უმთავრეს ფუნქციას –ა ნაწილს აკისრებს. მისი აზრით, წარმოების ამგვარი მეთოდი საჭიროა და მოქნილი, რადგან საშუალებას იძლევა ერთნაირ ფუძეებზე მანარმოებლთა სხვაობით სქესის დიფერენცირებისა, მაგ.: ბატონა — ქალი მეპატრონე, ბატონი – ვაჟი მეპატრონე (ორბელიანი 1993:97), ქალწულა — ქალი უბინო; ქალწული — ვაჟი უბინო.

სქესის გამოსახატავად სულხან-საბა იყენებს შესიტყვებას **მამალ-დედლური ენა**: „მამალ-დედლური ენითა მონათათვის ითქმის ყრმა და მბევლისთვის – ყრმა“ (ორბელიანი 1993: 271). ამგვარი ტერმინოლოგიური გამოხატულება დასტურდება ძველი ქართული წერილობითი ძეგლების ამდერძ-მინანერებში „ბერძნულნი სიტყუანი ყოველნი ანუ დედალნი არიან, ანუ მამალნი, ანუ არარომელნი“ (დანელია 1992:100)

როგორც ზემოთ ვუთითებდით, გარდა –ა მანარმოებლისა, მდებრობითი სქესის გამოსახატავად გამოიყენება –იდ სუფიქსი. ამგვარი წარმოების საილუსტრაციოდ სულხან-საბა მოიხმობს **ჭაბუკიდ** ფორმას, რომელიც ორ ნუსხაში A 1473-სა და H 1429-ში გვხვდება. სალიტერატურო ქართულში მდებრობითი სქესის წარმოებისას გამოიყენებდნენ –ინა სუფიქსსაც (თავადინა, მთავრინა...), რომელიც სულხან-საბას ლექსიკონში ამგვარი ფუნქციით არ დადასტურდა.

სქესის კატეგორიაზე მსჯელობისას სულხან-საბა განარჩევს ზოგადსა და კერძოს; ზოგადია კატეგორია, რომლის სქესიც არ კონკრეტდება და, რომელიც აერთიანებს საპირისპირო სქესის არსებებს, კერძოს. ნიმუშად განხილულია კაცი, როგორც გვარეობითი ცნება, რომელიც, სულხან-საბას განმარტებით, „არს ცხოელი სიტყვიერი და აღმართებით მავალი“ (ორბელიანი 1993:362) და „ზოგად ყოველთა ენოდების“ (ორბელიანი 1993:359). სქესის კატეგორიებად დიფერენცირების ამ შემთხვევაში ავტორი იყენებს ლექსიკურ ერთეულებს — „ესე კაცი განიყოფების მამაცად და დიაცად, რომელ არს მამაკაცი და დედაკაცი...“ (ორბელიანი 1993:359), ხოლო წარმოების გრამატიკულ საშუალებებს მიმართავს ადამიანის ასაკობრივი საფეხურების გამოხატვისას: ჩჩვილი და ჩჩვილა, უსუარი და უსუარა (ათ წლამდე), წინველი და წინველა (ათიდან თხუთმეტ წლამდე), ჭაბუკი და ჭაბუკა (ოციდან ოცდაათ წლამდე), მოხუცებული და მოხუცებულა (ორმოცდაათს ზემოთ). როგორც ვხედავთ, მდებრობითი სქესის –ა მანარმოებელი ფუძეს ერთვის, ხოლო მამრობითში გვაქვს სახელობითის ბრუნვის ნიშნით წარმოდგენილი ფორმა, ე. ი. მამრობით სქესს საკუთრივ მანარმოებელი არ გააჩნია. ამასთან, ზოგჯერ იმ შემთხვევაში, როდესაც ფუძის ბოლოკიდურა

¹ მასი არის დროის ერთეულიც. იხ. ნუთი საბას ლექსიკონში.

–ა ხმოვანია, მდებდრობითი სქესის წარმოების ფუნქციას –ა ითავსებს. მაგ.: ყრმა და ყრმა (თავის მხრივ, ეს ფორმა ძველ ქართულში ემთხვეოდა ხმოვანფუძიან სახელთა სახელობითი ბრუნვის ფორმას, რაც რასაკვირველია, გაურკვევლობას გამოიწვევდა).

სულხან-საბა არა მხოლოდ სახელების სქესის გამოხატვის მომხრეა, არამედ თვლის, რომ სქესის კატეგორიის ფორმალური გამოვლენა უნდა მოხდეს ზმნის პირიან ფორმებთანაც. ამგვარი წარმოების ფუნქციას იგი -ა-ს აკისრებს. მისი მითითებით, მამრობითი სქესის გამოსახატავად უნდა გამოიყენებოდეს ფორმა **მოვიდა**, ხოლო მდებდრობითი სქესის გამოსახატავად – **მოვიდა**: „ხოლო უკეთუ ვთქვათ, მოვიდა, ვიტყვიტ მამაკაცისთვის და უკუეთუ ვთქვათ, მოვიდა – დედაკაცისათვის. ეგრეთვე წარვიდა ვთქვიტ მამაკაცი და წარვიდა ვთქვიტ დედათაგანი“ (ორბელიანი 1993:432). როგორც ვხედავთ, ამ ტიპის წარმოებაც აშკარად ხელოვნურია.

აქვე ლექსიკოგრაფი მიუთითებს, რომ სქესის გამოხატვა უნდა მოხდეს ყველა გრამატიკულ კატეგორიასთან („ეგრეთვე ყოველივე საზოგადოდ სათქმელნი მამაკაცისა და დედაკაცისა განიყოფებიან სიტყვის ბოლოსა ნამეტავისა მარცვალთა – ინი შეჰგვანდეს ანუ ანი, რომელიც(ა) მას სიტყვის(ა) კეთილად მოეზაოს, ანუ სხვა ასონი, იგი მოაზაონ..“) (ორბელიანი 1993:433) და მთარგმნელებმა დედნისეული ენობრივი თავისებურებანი თარგმანში ზედმინვნით უნდა გადმოსცენ (ამას ყოველნი ჩვენნი მთარგმნელნი არა დაემხარკნენ (განემკაცრენ Cq), არა თუ არა იცოდეს, არამედ რათა ადვილად გამოიღონ პირველ(ი) თარგმნილნი ნიგნ(ნი) უსწავლე(ლ)თათვის (ორბელიანი 1993:432).

ამდენად, მიუხედავად სულხან-საბას მცდელობისა, აღედგინა და დაემკვიდრებინა ქართულში გრამატიკული სქესის გაგება, ეს არ მოხერხდა, რადგან ამგვარ წარმოებას ახასიათებდა რიგი ხარვეზები და სინტაქსური უზუსტობები, რის გამოც იგი მიუღებელი აღმოჩნდა ქართული სალიტერატურო ენისათვის, ხოლო მთარგმნელ-რედაქტორთა ამგვარი მცდელობა – ნაძალადევი, სქესის გამომხატველი სუფიქსები კი, როგორც მათ კ. დანელია უწოდებდა – „გრამატიკული ბარბარიზმები.“

დამონშებანი:

ბეზარაშვილი 2004: ბეზარაშვილი, ქ. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით. თბ.: 2004.

დანელია 1998: დანელია კ. გრამატიკული სქესის გამოხატვის საკითხისათვის. ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1998.

დანელია 1992: დანელია კ. *იერემიას წინასწარმეტყველების ძველი ქართული ვერსიები*. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1992.

ორბელიანი 1993: სულხან-საბა ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული. II., თბ.: 1993.

სულხან-საბა ორბელიანი თანამედროვე ქართულ სკოლაში

სულხან-საბა ორბელიანის ღვაწლი და მნიშვნელობა ქართულ ლიტერატურულ თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ზოგიერთი უსიამოვნო და უხერხული ფაქტის მიუხედავად, სათანადოდ შეაფასეს თანამედროვეებმაც და ისტორიამაც. „საბა ორბელიანი, ერის კაცობასა შინა სულხანად წოდებული, ესე იყო ქართულსა ფილოსოფიასა შინა გამოცდილი და საღმრთოთა წერილთა შინა. ესე იყო უცხო პიტიკოსი და ქებული, ძველთა მოძაირეთა შესადარი. ეს დაშვრა ფრიად და შეკრიბა განზნეული და დაკარგული ლექსიკონი და იღვანა ამაზედ ოცდაათ წელი. ამან ქმნა წიგნი ზნეთსწავლულებისა, „სიბრძნე-სიცრუედ“ წოდებული. ესე წარვიდა რომსა, მიიღო პაპამ კეთილად და აწვია თვის თანა წირვად, და დაბანა ფერხიცა, მისცა ნიშნად ძელი ცხოველის ნაწილი და სხვანი წმიდათა ნაწილები და პატივითა გამოისტუმრა. ესე ფრიად დაშვრა მეფეთა მსახურებისათვის...“ — გადმოგვცემს იოანე ბაგრატიონი (ბაგრატიონი 1982: 180-181). „იგი მთელ საქართველოს მამად მიაჩნიაო“, — წერს საბას შესახებ ფრანგი მისიონერი რიშარი. მამობის პატივს კი ერი იშვიათად მიაგებს ხოლმე ვინმეს. საქმე ის გახლავთ, რომ „ფრიად დამაშვრალი“ საბა არა მხოლოდ მამასავით ზრუნავდა თავისი ხალხის აწმყოსა და მომავალზე, არამედ ზნეობრივადაც წვრთნიდა მას. საზოგადოების ნაკლოვანებათა მხილებით დიდგვაროვანი და უფლისწულის აღმზრდელი სულხან ორბელიანი, შემდეგ კი ბერი საბა, ერს სწორ გზას უსახავდა, სულიერ ფასეულობათა დაუნჯებას ქადაგებდა. ამ თვალსაზრისით მისი ნაღვანი ვერ ეტყევა ერთი რომელიმე კონკრეტული ეპოქის ფარგლებში და შემდგომი თაობებისთვისაც აქტუალურ ღირებულებას ინარჩუნებს. საინტერესოა, ამის კვალობაზე რას გვთავაზობს თანამედროვე ქართული სკოლა?

ფაქტობრივად, დღეს სულხან-საბა ორბელიანის სიბრძნესთან ზიარება ქართული ენისა და ლიტერატურის სასკოლო სახელმძღვანელოებში III კლასიდან იწყება. თუმცა ვ. როდონაიას ჯგუფის მიერ შედგენილ II კლასის სახელმძღვანელოში შეტანილია პატარა მოთხრობა — „სიტყვის კონა“, რომელშიც სიტყვის კაცი თავის პატარა მეგობარს სთავაზობს დახედოს მამის საყვარელ წიგნს და ნახოს, რა აწერია მას. ეს წიგნი აღმოჩნდება სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა“. ვფიქრობ, საკმაოდ კარგი „შესავალია“ იმისათვის, რომ ბავშვის გონებაში ეს მშვენიერი წიგნი იმ აუცილებელ საზრდოდ წარმოჩნდეს, რომელსაც მუდმივად, მთელი სიცოცხლის განმავლობაში, საჭიროებს ქართველი კაცი. მაგრამ საკითხავია, რამდენად შეესაბამება სასკოლო განათლების პროგრამა ამგვარ საჭიროებას?!

ვ. როდონაიას ჯგუფის მიერვე მოწოდებულ III კლასის სახელმძღვანელოში დაბეჭდილია სულხან-საბა ორბელიანის იგავ-არაკი „მთიელი და კაკლის ხე“, ხოლო ბ. სულაკაურის კონცეფციის მიხედვით ნ. გორდელაძისა და თ. კუხიანიძის მიერ შედგენილ ამავე კლასის სასწავლო წიგნში სხვადასხვა თემატურ რეკალში მოქცეულია სულხან-საბას 3 იგავი: რეკალში „ძალა ერთობაშია“ — ამავე სათაურის იგავი და ნაკვეთში „კარგი და ცუდი“ — იგავები „ორმოში ჩადებული მეფე“ (რატომღაც შეცვლილი სათაურით — „დაყვედრება ტყვეობაზე უარესია“) და „მეფე და სამი მისი ძე“ (ასევე შეცვლილი სათაურით — „გულწრფელი პასუხი“). მიუხედავად იმისა, რომ ყველა აღნიშნულ შემთხვევაში იგავებს ახლავთ საკმაოდ კარგი და მოსწავლეთა ასაკისათვის შესაფერისი კითხვები, გაუგებარი რჩება ნ. გორდელაძისა და თ. კუხიანიძის სახელმძღვანელოში ორი იგავის სათაურის ამგვარი ფერისცვალება.

IV კლასიდან VII-მდე თანამედროვე ქართული სკოლები მშობლიურ ენასა და ლიტერატურაში ძირითადად ვ. როდონაიას ჯგუფის მიერ შედგენილი სახელმძღვანელოებით სარგებლობენ. უნდა აღვნიშნოთ, რომ IV კლასის სასწავლო მასალაში სულხან-საბა ორბელიანი საერთოდ არ არის გათვალისწინებული, მაგრამ V კლასის სახელმძღვანელოში, ნაკვეთში, მჟღერი სათაურით: „შოთა და საბა“, სულხან-საბას იგავები სოლიდური რაოდენობით არის წარმოდგენილი, ხოლო მათთან დაკავშირებული კითხვები ბავშვს ეხმარება იგავების მთავარი აზრის წვდომაში. VI კლასში ავტორებს მიზანშეწონილად მიუჩნევიათ მოსწავლეთა თვალსაწიერი უფრო გაეფართოვებინათ და სახელმძღვანელოში შეუტანიათ მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები სულხან-საბას შესახებ, 4 იგავი და შეგონება „მტერთათვის“. ამ ჯგუფის მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოთა ტრადიციისამებრ, ტექსტებს ახლავს საინტერესო და საჭირო კითხვები, სქოლიოში განმარტებულია რთულად გასაგები სიტყვებიც. VII კლასში თითქოსდა იზრდება მოთხოვნები იგავის არსის წვდომისა. რუბრიკაში „სიტყვით საჩვენებელი მაგალითი“ მოტანილია იგავის ლიტერატურათმცოდნეობითი და სულხან-საბასეული განმარტება, თუმცაღა შეტანილია მხოლოდ ერთი იგავი წიგნიდან

„სიბრძნე სიცრუისა“ — „სოფლის მაშენებელი“, რომელსაც მოსდევს ეზოპეს იგავი „ძალი, მელა და მამალი“. მართალია, ამავე რუბრიკაში შეტანილია სულხან-საბას 3 სხვა იგავიც, მაგრამ დავალება ასეა ჩამოყალიბებული: წაიკითხეთ და უპასუხეთ კითხვას: შეიძლება მათ სიტყვით საჩვენებელი მაგალითი ვუწოდოთ?“ ერთ-ერთი მათგანი კი შეკვეცით ისე, რომ მისგან მხოლოდ ბოლო წინადადება დარჩეს. ამ მეთოდით შემდგენლები ცდილობენ მოსწავლეებს განუმარტონ, თუ რატომ „ეძახიან ანდაზას მინიატურულ იგავს და იმასაც ამბობენ, რომ ის იგავის „გაცვეთით“ არის მიღებული“.

ამით სრულდება ვ. როდონაიას ჯგუფის მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოებში სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მემკვიდრეობის სწავლება. არც VIII და არც IX კლასის ქართული ლიტერატურის წიგნებში მისი ხსენებაც კი არ არის, თუ არ ჩავთვლით იმას, რომ IX კლასის ახალი სახელმძღვანელოს I თავს ეწოდება „საუკუნო საგზალი“, რომლის ახსნისას შემდგენლები მოიხმობენ „საგზლის“ სულხან-საბასეულ განმარტებას, ხოლო წიგნის VI თავს ჰქვია „სიბრძნე სიცრუისა“, რომელიც, უეჭველია, სულხან-საბას თხზულების სათაურის ანალოგიით არის მიღებული.

როგორც დავინახეთ, ვ. როდონაიას საავტორო ჯგუფის მიერ შედგენილი სახელმძღვანელოების მიხედვით სულხან-საბას სწავლება, რომელიც ფაქტობრივად რამდენიმე შიშველი იგავით ამოიწურება, სრულდება VII კლასში. თითქოსდა უკეთესი მდგომარეობა ჩანს ალტერნატიულ სახელმძღვანელოებში. ბ. სულაკაურისა და თ. ქიტოშვილის მიერ შედგენილ VII კლასის სახელმძღვანელოში VI თავი მთლიანად ეთმობა საერთოდ იგავებს. აქ რუბრიკაში „ცოტა რამ თეორიიდან“ მოტანილია იგავის განმარტება, ხოლო ლიტერატურულ ნაწილში, საერთო კონტექსტში შეტანილია სულხან-საბას 5 იგავიც. სამწუხაროდ, კითხვა-დავალებები, რომლებიც ამ იგავებს მოსდევს, მხოლოდ შინაარსის გაგებაზეა ორიენტირებული, თუმცა არის ასეთი მოთხოვნაც — მოსწავლეებმა დაწერონ შეგონებები სულხან-საბას იგავებისათვის (ალბათ ეზოპეს ანალოგიით, ვინაიდან არც ერთი სულხანისეული შეგონება წიგნში მოცემული არ არის). ცოტა უცნაურადაც მეჩვენება „მწერლის სახელოსნოში“ შეტანილი დავალებებიც: ავიღოთ ერთ-ერთი იგავი და გავათანამედროვოთ ის ისე, რომ ამბავი შევინარჩუნოთ, ან დაწეროთ იგავები ტომი და ჯერიზე (VII კლასში?). ამავე ავტორების VIII კლასის სახელმძღვანელოში სულხან-საბა, როგორც მოაზროვნე და შემოქმედი, სხვა ჭრილობა წარმოდგენილი. კერძოდ, II თავი — „მოგზაურის თვალით“ — იხსნება ნაწყვეტით სულხან-საბა ორბელიანის წიგნიდან „მოგზაურობა ევროპაში“. ეს არის საკმაოდ მცირე მოცულობის ნაწყვეტი „რომში“. ამიებზე განმარტებულია უცნობი სიტყვები და VIII კლასელ მოსწავლეს მოეთხოვება წერით დავალებად წარმოადგინოს ასეთი რამ: „იპოვე ის ადგილები, სადაც ავტორი შადრევნებს აღწერს, შენით დაწერე და დაარქვი რომის შადრევნები“. განა ეს არის წერითი დავალება, რომელიც უფრო სააზროვნო კონტექსტზე უნდა იყოს ორიენტირებული და არა ფაქტობრივ შინაარსზე?

ამავე სახელმძღვანელოს სხვა თავში — „ექვსი ტყუილი“ — საერთო კონტექსტში შეტანილია სულხან-საბას იგავი „ვირად ცნობილი ყადი“. კითხვები ამ შემთხვევაშიც ზედაპირული შინაარსის გაგებას მოითხოვს და წერითი დავალებაც კვლავ უცნაურია — „გადაწერე მთელი ტექსტი თანამედროვე ქართულ ენაზე“.

სულხან-საბა შეტანილია ამ სახელმძღვანელოს კიდევ რამდენიმე ნაკვეთში: V თავში „კამათი, მსჯელობა და არგუმენტები“ სხვა ნაწარმოებების გვერდით არის პატარა ნაწყვეტი წიგნიდან „სიბრძნე სიცრუისა“, სათაურით „კამათი იგავებით“. სულხან-საბასეულ ტექსტს უძღვის შემდგენელთაგან მოკლე განმარტება, ხოლო მოტანილი ეპიზოდის ფარგლებში შეტანილია 3 იგავი — ორი რუქას მიერ თქმული და ერთიც — სედრაქისა. ტექსტზე დართული კითხვები ისევ შინაარსზეა ორიენტირებული, წერით დავალებად კი ითხოვენ თანამედროვე ქართულზე გადმოტანას იგავისა „ოთხი ყრუ“ (ღმერთო ჩემო! განა სულხან-საბას ენა, რომელიც ამ ნაწარმოებში საკმაოდ დაახლოებულია ხალხურ მეტყველებასთან, ისე რთულად გასაგებია VIII კლასელისათვის, რომ მუდმივად ვითხოვთ თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოტანას იგავებისას?). თავში „იუმორი“ შეტანილია „ანეგდოტები უმეცარ დალაქზე“ (ლეონის მონათხრობიდან). ჩვენი აზრით, ამჯერად წერითი დავალება ბევრად სცილდება მოსალოდნელსაც კი: დაწერე ეს ამბავი სალიტერატურო ენით (განა სულხან-საბა არალიტერატურული ენით წერს?) ისე, რომ მთხრობელი იყოს დალაქი. თითოეული ამხანაგის თავის გადაპარსვის ამბავი დაასათაურე და დაწერე ანეკდოტის (პატარა შესავლისა და დიალოგის სახით). ისე წაიკითხე, რომ აცინო თანაკლასელები (ეცყობა, ვთამაშობთ!).

უფრო სერიოზულია დამოკიდებულება სულხან-საბასადმი IX კლასის სახელმძღვანელოში, რომელიც დალაგებულია არა თემატური, არამედ ქრონოლოგიური პრინციპით. თავში „XVII-XVIII საუკუნეების ქართული მწერლობა“ მოცემულია სულხან-საბას

ბიოგრაფია, თუმცა რამდენიმე უზუსტობით (მაგ. ქართლის ტახტზე ვახტანგ VI-ის დანიშვნის შემდეგ საბა საერო ცხოვრებას დაუბრუნდა; სულხან-საბა ორბელიანმა ვახტანგ VI-ის თხოვნით, სპარსული იგავთა კრებული „ქილილა და დამანა“ თარგმნა). ბიოგრაფიას მოსდევს ნაწყვეტი ნიგნიდან „სიბრძნე სიცრუისა“. მას უძღვის შემდგენლებისაგან ინფორმაციული ხასიათის პატარა შესავალი, რომელშიც ნათქვამია, რომ ამჯერად მოსწავლეები შეისწავლიან ძირითად სიუჟეტურ ხაზს რამდენიმე იგავთან ერთად. მართლაც, შემოთავაზებულ სიუჟეტურ ტექსტში ჩართულია ზოგიერთი იგავი. ტექსტი მთავრდება მეფის მიერ ჯუმბერის დალოცვით და მისთვის მეფობის მიცემით.

სხვა ავტორთა (ლ. თუშური, მ. ინასარიძე, ნ. შარაშენიძე) მიერ შედგენილ ალტერნატიულ სახელმძღვანელოებში ვითარება გარკვეულწილად შეცვლილია. მათ უფრო მიზანშეწონილად მიუჩნევიან VIII კლასში კვლავ სულხან-საბას იგავთა კრების შესწავლა, ხოლო ევროპაში მოგზაურობის გაცნობა IX კლასში გადაუტანიათ. ეს სახელმძღვანელოც თემატური რკალებისაგან შედგება. VIII კლასის ქართული ენისა და ლიტერატურის ნიგნში, თავში „ის ურჩევნია მამულსა“, სათაურით „უფლისწულის სასახლეში დაბრუნება“, მოცემულია ნაწყვეტი ნიგნიდან „სიბრძნე სიცრუისა“, რომელსაც უძღვის მცირე წინათქმა შემდგენელთაგან. სულხან-საბას ტექსტის ეს პატარა, თუმცა მნიშვნელოვანი ნაწილი მონოდებულია თაობათა ურთიერთობის კონტექსტში. ჩემი აზრით, საინტერესოა და გამართლებულიც, რომ სახელმძღვანელოს შემდგენლებს ყურადღება მიუქცევიათ ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტური წერილისათვის „ჩვენი ახლანდელი სიბრძნე სიცრუე“ და ნიგნში მისი ნაწყვეტი დაუბეჭდავთ, რომელშიც ავტორი შესანიშნავად მსჯელობს და განიხილავს სულხან-საბას თხზულების სათაურს — „სიცრუე ხატებაა, განსახოვნება სიბრძნისა“. სახელმძღვანელოს ამ თავში ცალკე შეისწავლება იგავი „უკან მიდევნებელი ლამპარი“ და რუბრიკით „ოსტატობის სკოლა“ დაბეჭდილია კიდევ ორი იგავი. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ლ. თუშურის, მ. ინასარიძისა და ნ. შარაშენიძის სახელმძღვანელოებში სულხან-საბას ტექსტთან დაკავშირებით კითხვები პროფესიონალურ დონეზე დასმული, რაც მოითხოვს ტექსტის არა მხოლოდ ზედაპირულ ცოდნას, არამედ მის გააზრებას, სიღრმეების წვდომას. ეს ტენდენცია გრძელდება ამავე ავტორთა IX კლასის სახელმძღვანელოშიც, რომელშიც რუბრიკით „გზა ევროპისაკენ“ მოტანილია ნაწყვეტი სულხან-საბას მემუარული ჟანრის თხზულებიდან „მოგზაურობა ევროპაში“. კერძოდ ეს ნაწყვეტია „ფრანცისიდან წამოსვლა სულხან-საბა ორბელიანისა და იტალიაში შესვლა“. ტექსტს უძღვის ამონარიდი გერონტი ქიქოძის წერილიდან, ხოლო მოსდევს სააზროვნო კითხვები. სერიოზულ დაკვირვებასა და ლიტერატურულ გემოვნებას მოითხოვს „ოსტატობის სკოლის“ დავალება: შეარჩიეთ სულხან-საბას „მოგზაურობიდან“ ეპიზოდი, რომელშიც წარმოდგენილი პრობლემა დღესაც ინარჩუნებს აქტუალობას და დაწერეთ „თანამედროვე მოგზაურის შთაბეჭდილებები“.

ასეთია სულხან-საბას ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესწავლის თანამედროვე მდგომარეობა ქართულ სკოლებში. რამდენად დამაკმაყოფილებელია ის და რამდენად შეესატყვისება სულხან-საბას მწერლურ ჩანაფიქრს? ვფიქრობ, ამ კითხვებზე დადებითი პასუხის გაცემა გაგვიჭირდება. მართალია, სასკოლო განათლების დაწყებით საფეხურზე მიზანშეწონილია ცალკეული იგავების გაცნობა და ათვისება (ოღონდაც ეს იგავებიც საგულდაგულოდ უნდა შეირჩეს და არა შემთხვევითობის პრინციპით), მაგრამ მოგვიანებით, VIII-IX კლასებში, გაუმართლებლად მიგვაჩნია სულხან-საბას თხზულების უცნაურად დაჩხილი ტექსტის სწავლება. თემატურ რკალებში მოქცევა თხზულების ამა თუ იმ ეპიზოდისა მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლება იყოს მისაღები, როცა მოსწავლისათვის ნაცნობია ნაწარმოების მთლიანი კონცეფცია, სათანადოდ ამოცნობილია მწერლის სათქმელი. მოგეხსენებათ, „სიბრძნე სიცრუისა“ არც მხოლოდ იგავებია და არც მხოლოდ სიუჟეტი. ის კომპოზიციურად მთლიანი და შინაარსობლივად შეკრული ძეგლია. მართალია, ტექსტში თითქოს ორი ხაზი ვითარდება, რომელთაგან ერთი, სიუჟეტური, წამოჭრის სამართლიანი მეფისა და უფლისწულის აღზრდის პრობლემას, ხოლო იგავთა მოშველიებით ავტორი საერთოდ ადამიანის ბუნებაზე, მისი ქცევის ზნეობრიობაზე ჩაგვაფიქრებს, მაგრამ ეს ორი ეთიკური საკითხი სინამდვილეში „მჭიდროდ არის დაკავშირებული ალეგორიული ხერხით და მარადიული პრობლემის — კეთილისა და ბოროტის ურთიერთმიმართების“ (მურღულია 2007: 239) ხატოვან სურათს წარმოაჩენს. შესაბამისად, მეფის საბასეული იდეალის გათვალსაზრისათვის არ არის საკმარისი არც მხოლოდ ფინეზ მეფისა და არც მხოლოდ ჯუმბერ უფლისწულის სახეები, თუნდაც ორივესი ერთადაც. სასურველი მმართველის სახე, სიუჟეტური გმირების წარმოდგენის გარდა, იკვეთება იმ მეფეთა სახეების ჩვენებითაც, რომლებიც არიან სულხან-საბას იგავების მოქმედი პერსონაჟები. ასეთ შემთხვევაში იგავის მხატვრული ფუნქციაც სწორედ ის გახლავთ, რომ იგი სიბრძნეს „ანიჭებს სიღრმესაც და მიმზიდველობასაც. არაკულობა სიბრძნეს საყოველთაოდ ხდის“ (სირაძე 2005: 196).

ამასთანავე, ვფიქრობთ, გასათვალისწინებელია იგავთმეტყველების საბასეული დანიშნულება. სახარებაში იესო ქრისტე მრევლის წინაშე თავის ქადაგებათა შესახებ მოწაფეებს განუმარტავს: „ამისათვის იგავით ვეტყვი მათ, რამეთუ ჰხედვენ და არა ჰხედვენ, ესმის და არა ესმის, არცა გულისხმა-ყვიან“ (მათ. 13, 10-13). ეს პრინციპი საყოველთაო სულხან-საბას იგავურად გამჟღავნებული სათქმელისათვის, ვინაიდან, მართალია, თხზულებაში მორალის საკითხები საკმაოდ ხშირად სწორედ მეფეთა ქცევებს უკავშირდება, რაც იმის მანიშნებელია, რომ უპირველესად მისი დაცვა ქვეყნის მმართველს ევალება, მაგრამ, ამასთანავე, ეს მორალი საყოველთაოა, ისევე როგორც ქრისტიანულ ეთიკაზე დაფუძნებული აღზრდის სისტემა, რომელიც ერთნაირად საჭიროა უფლისწულისათვისაც და ნებისმიერი ქართველისათვის, რომელმაც აღზრდის პროცესში არა მხოლოდ წიგნური, არამედ, და უფრო მეტადაც, ცხოვრებისეული სიბრძნე უნდა შეითვისოს. ამ ცხოვრებისეული სიბრძნის წარმოჩენისათვის კი აუცილებელია თხრობის საბასეული თანმიმდევრობის დაცვა, რადგან, ერთი მხრივ, რუქასა, ხოლო მეორე მხრივ, სედრაქის, ლეონის, ფინეზისა და ჯუმბერის კამათი ურთიერთსაპირისპირო არგუმენტთა მთლიანობაშია გასააზრებელი. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაშია შესაძლებელი საჭურისისეული (უნაყოფო) და მორალური სიბრძნის გარჩევა. რუქა გონიერი კაცია, მისი სიბრძნეც ცხოვრებისეულია, ოღონდ — არა მორალური. ეს ის სიბრძნეა, რომელიც უფრო სივერაგეს ემსგავსება. სულხან-საბა თავის „სიტყვის კონაში“ წერს: „სიბრძნე და სივერაგე ემსგავსებიან: სიბრძნე კეთილი, ხოლო სივერაგე — არა“. სწორად არის შენიშნული, რომ თხზულების „სიბრძნე სიცრუისა“ სწავლებისას აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ საბას „სიტყვის კონაში“ შესული განმარტებანი (რ.სირაძე), თუმცა ასე მხოლოდ ამ ტექსტის სწავლებისას არ უნდა მოვიქცეთ. „სიტყვის კონა“ ის უნიკალური ქართული წიგნია, ერთგვარი ენციკლოპედიური ლექსიკონი, რომელიც წარმოგვიდგენს არა თუ ქართული ენის უმდიდრეს ლექსიკურ მარაგს, არამედ საუკეთესოდ ავლენს ენის ეროვნულ ფსიქოლოგიას, მსოფლხედვას. როგორ ფიქრობთ, ამ წიგნთან ზიარება, რაც ქართული ენის სიღრმეების წვდომასა და გათავისებას ნიშნავს, სასკოლო ასაკშივე არ არის საჭირო? მით უმეტეს, ახალგაზრდობის მეტყველებაში ასე მოძალებული ბარბარიზმებისა და ლექსიკის საერთო გაღარიბების ფონზე? რა მდგომარეობაა ამ მხრივ სასკოლო სახელმძღვანელოებში?

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ „სიტყვის კონა“, როგორც ქართველისთვის სასურველი წიგნი ვ. როდონაის ჯგუფის მიერ შედგენილ II კლასის სახელმძღვანელოშივე ჩნდება, თუმცა მის არსებობას III კლასში შემდგენლები საერთოდ იგინეებენ. IV კლასის სახელმძღვანელო, პირიქით, საკმაოდ დატვირთულია სულხან-საბას ლექსიკონიდან ამოღებული განმარტებებით (ცალკეული სიტყვებისა თუ ლექსიკური ბუდეების სახით), რომლებიც თავს იყრის რუბრიკაში „ეს საინტერესოა. სულხან-საბას საგანძური“. V კლასიდან ქართული ენა ცალკე წიგნად არის გამოყოფილი („ქართული ენის სამყარო“). IV კლასთან შედარებით ნაკლებად, მაგრამ აქაც გვხვდება რამდენიმე სიტყვის განმარტება სულხან-საბას „სიტყვის კონიდან“ და რაც ყველაზე მეტად საინტერესოა, \$-ში „სიტყვა“ საუბარია სულხან-საბას ლექსიკონზე, მოტანილია საყურადღებო ნაწყვეტი ამ წიგნის „ანდერძნამაგიდან“. VI კლასის ასევე ლიტერატურისაგან დამოუკიდებელ სახელმძღვანელოში საბასეული ლექსიკოგრაფიული მასალა კიდევ უფრო იკლებს (აქ სულ ორიოდე განმარტებაა), ხოლო VII-VIII კლასის ქართული ენისა და ლიტერატურის სახელმძღვანელოებში თითქმის ქრება. IX კლასში ამგვარი განმარტებები თითქმის აღარ არსებობს, თუ არ ჩავთვლით ზემოთ უკვე აღნიშნულ ფაქტს, რომ ამ წიგნის პირველ თავს ეწოდება საუკუნო საგზალი, რომელიც ახსნილია „საგზლის“ საბასეული განმარტების საფუძველზე. რაც შეეხება სხვა, კერძოდ ბ. სულაკაურის ჯგუფის მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოებს, შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ამ ჩინებულ განძს არანაირ მნიშვნელობას არ ანიჭებენ. მხოლოდ ის, რომ 5-6 სახელმძღვანელოდან III კლასისაში სხვადასხვა თემატიკისა და დანიშნულების წიგნების ფოტოებს შორის, ლექსიკონის სახედ დაბეჭდილია სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“ ან IX კლასის სახელმძღვანელოს იმ თავში, სადაც „სიბრძნე სიცრუისას“ ნაწყვეტია მოთავსებული, ქართული ენის ნაწილში არის ცნობა „სიტყვის კონის“ შესახებ, ამ ლექსიკონის მნიშვნელობაზე სულაც არ ამახვილებს ყურადღებას.

უკეთესი მდგომარეობა ჩანს ლ. თუმურის, მ. ინასარიძისა და ნ. შარაშენიძის მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოში. თუმცა VIII კლასის ქართული ენისა და ლიტერატურის წიგნში არის ორიოდე განმარტება მოხმობილი სულხან-საბას ლექსიკონიდან, მაგრამ ამ ხარვეზის გამოსწორება შემდგენლებს IX კლასის სახელმძღვანელოში უცდიათ. მას სისტემურად გასდევს რუბრიკები „სიტყვის ისტორია“ და „თვალსაწიერი“, რომლებშიც მონოდებულია სიტყვის თანამედროვე და ძველი (ერთი მხრივ, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის, ხოლო მეორე მხრივ, ი. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონისა და სულხან-საბას „სიტყვის კონის“ მიხედვით) განმარტებები. ამასთანავე, სხვებისაგან განსხვავებით, ამ

სახელმძღვანელოში ყველაზე მეტად ეთმობა ყურადღება სულხან-საბას ლექსიკონის მნიშვნელობას. პარაგრაფში „გზა ევროპისაკენ“, სადაც მოცემულია ნაწყვეტი სულხან-საბას მემუარული თხზულებიდან „მოგზაურობა ევროპაში“, რუბრიკა „თვალსაწიერი“ მთლიანად „სიტყვის კონას“ ეთმობა. აქ მოტანილია აღნიშნულ ლექსიკონზე დართული ანდერძიც და დასმულია კითხვები ტექსტთან დაკავშირებით. აქვე „სიტყვის კონის“ ლექსიკურ ბუდეთა ნიმუშად მოხმობილია „წვიმის“ ლექსიკური ბუდე და ყოველივე ამის ფონზე მოსწავლეებს ევალებათ იმსჯელონ, რა მნიშვნელობა აქვს სულხან-საბას ლექსიკონს ქართული ენისათვის.

თანამედროვე ქართულ სკოლებში სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურულ-ლექსიკოგრაფიული მემკვიდრეობის სწავლების საერთო სურათს თუ გავაანალიზებთ, ვფიქრობთ, ცხადი გახდება, რომ ამ თვალსაზრისით მდგომარეობა არც თუ სახარბიელოა. მართალია, სახელმძღვანელოებში მწირად, მაგრამ მაინც გამოჩნდა ეპიზოდები თხზულებიდან „მოგზაურობა ევროპაში“, მაგრამ გაქრა ნაწყვეტები „სწავლანიდან“, რომელიც კ.კეკელიძის შენიშვნით, ახლო კავშირშია წიგნთან „სიბრძნე სიცრუისა“ იქამდე, რომ ორივე იმეორებს ერთსა და იმავე იგავს. ორივეს ერთი და იგივე მიზანდასახულობა აქვს, ორივე საზოგადოების თითქმის ერთსა და იმავე ნაკლს ამხელს. თუმცა, რა ვუქენით თავად „სიცრუეში“ გაცხადებულ სიბრძნეს? დავანანევრეთ, თავისებური ფერი და ხიბლი დავაკარგვინეთ. ისღა დავგრჩენია, ველოდოთ ვ. როდონაიას ჯგუფის მიერ შედგენილ X კლასის სახელმძღვანელოს, რომელშიც, როგორც გვპირდებიან, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიული კურსი იქნება წარმოდგენილი. იქნებ იქ მაინც წარმოჩნდეს სულხან-საბა ორბელიანი მისთვის შესაფერისი ღირსებით. არ უნდა დაგვაზინყდეს, რომ სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებითი ნაღვანი ქართული მწერლობისა და აზროვნების კლასიკას მიეკუთვნება.

დამონებანი:

ბაგრატიონი 1982: ბაგრატიონი ი. მცირე უწყება ქართველთა მწერალთათვის. მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის (XVI-XIX სს.). გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბ.: 1982.

მურღულია 2007: მურღულია გ., ალიბეგაშვილი გ., მაღლაფერიძე ვ. საუბრები ძველ ქართულ ლიტერატურაზე. თბ., 2007.

ორბელიანი 1993: ორბელიანი ს.-ს. *ლექსიკონი ქართული*. II. ავტობიოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ.: 1993.

სირაძე 2005: სირაძე რ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: 2005.

საქართველოს ორიენტაცია დასავლეთ ევროპაზე და სულხან- საბა ორბელიანი

დასმული პრობლემის გასაშუქებლად ამთავითვე უნდა შევეხოთ ორ საკითხს: პირველი, როდის და რა მიზნით მიიღო ს. ს. ორბელიანმა კათოლიკობა და მეორე, როდის და რატომ აიღო ქართლის ჯვანიშინმა ვახტანგ VI- მ ორიენტაცია საფრანგეთზე.

დასმულ კითხვებზე არ ვაპირებთ ვრცელ მსჯელობას. ჩვენს ნაშრომებში („საქართველო-რომის ურთიერთობა VI— XX სს.“, თბ., 1995, გვ. 247- 258; „კავკასიაში კათოლიკობის გავრცელების საკითხის საფრანგეთის სამეფო კარზე ს. ს. ორბელიანის დიპლომატიურ მოლაპარაკებებში“, ჟურნ. „საქართველო“, 1- 2, თბ., 1999, გვ. 44- 49; „რატომ გახდა სულხან- საბა ორბელიანი კათოლიკე?“, ჟურნ. „საბა“, 7, თბ., 2003, გვ. 5- 7; „რა მიზნით მიიღო სულხან- საბა ორბელიანმა კათოლიკობა? — „ექვთიმე თაყაიშვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესია“, თბ., 2003, გვ. 48- 52; „მადმუაზელ მარი პეტი ლუი XIV- ის თვითმარქვია ელჩი ირანში და მისი სტუმრობა საქართველოში“, კრებ.: „თსუ ზუგდიდის ფილიალი, შრომები“, 1, თბ., 2002, გვ. 85- 98). აღნიშნული საკითხები, ვფიქრობთ, დამაჯერებლადაა გარკვეული, ამიტომ ორივე კითხვას დასკვნის სახით ვპასუხობთ:

ს. ს. ორბელიანმა, რომელიც 1686- 1687 წლიდან აშკარა სიმპათიებს ატარებდა კათოლიკური სარწმუნოების მიმართ, 1701 წელს მიიღო კათოლიკობა. ყოველ შემთხვევაში უდაოა, რომ სულხან- საბა 1709 წელს უკვე კათოლიკეა, მაგრამ ამას მონინაალმდევე საერო და სასულიერო მესვეურები (რა თქმა უნდა ასეთები იყვნენ) ვერ შეამჩნევდნენ რატომ? იმიტომ, რომ სულხან- საბა ორბელიანი იყო უნიატი კათოლიკე, ანუ ბასილიანთა ორდენის მოწესე. მეტი ალბათობაა, რომ მან საქართველოში მოღვაწე კაპუჩინი მამებისაგან კარგად იცოდა ბასილიანთა ორდენის წესდება, სტრუქტურა და მიზანი. ამიტომ სულხან- საბას გაკათოლიკება, ანუ უნიატობა არ ნიშნავდა მართმადიდებლობის ღალატს, ტიპიკონისა და საეკლესიო წესების შეცვლას, წინაპართა ტრადიციების უგულვებელყოფას, რადგან წმ. ბასილის ორდენის წევრობა, ანუ ბასილიანელობა ამას გამორიცხავდა. ამდენად, საბას გაკათოლიკება არ ნიშნავდა ჭეშმარიტების პოლიტიკურ ამოცანებზე მორგებას. უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, სულხან- საბა ორბელიანის უპირატესობას პოლიტიკური მიზანი კი არ ედო საფუძვლად, არამედ ის ძირითადად ეკლესიათა უნიის იდეებისადმი ერთგულებით იყო ნაკარნაკევი.

ცხადია, საფრანგეთსა და რომში სულხან- საბას დასახული დიპლომატიური ელჩობის ამოცანების ჭრილში, მისი ბასილიანელობა პოლიტიკურ ელფერსაც იძენდა. ეს მას სრულ საშუალებას აძლევდა, რომ კათოლიკურ დასავლეთთან გამოენახა საერთო ენა და ამასთანავე დაეცვა ქართული მართმადიდებლური ეკლესიის ინტერესებიც. მისი წარმოდგენით ელესიათა უნიას საქართველოსათვის უნდა მოეტანა შემდეგი წარმატებანი: პირველი, უნია რეალურად დააკავშირებდა საქართველოს რომთან და მისი მეშვეობით კათოლიკურ ევროპასთან. ამით საქართველოში გზა გაეხსნებოდა ევროპულ კულტურასა და ეკონომიკურ განვითარებას, რომელიც საფუძვლად დაედებოდა ქვეყნის ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანებას; მეორე, უნია ხელს შეუწყობდა ქართველი მართმადიდებელი სამღვდელოების კულტურის დონის ამაღლებას. ამით მართმადიდებლობა კი არ დაკარგავდა თავის წეს- ჩვეულებებს, არამედ გამდიდრდებოდა და განმტკიცდებოდა.

სულხან- საბამ, როგორც უარესად განათლებულმა და მონინავე ადამიანმა, ჩინებულად იცოდა, რომ, მიუხედავად ეკლესიათა გათიშვისა, ქართული მართმადიდებლური ეკლესია განსაკუთრებული სიხლოვით იყო დაკავშირებული კათოლიკურ ეკლესიასთან. ბასილიანელობისათვის სავალდებულო პაპის პრიმატის ცნობა კი არ ნიშნავდა საბას კომპრომისს სარწმუნოების სფეროში, არამედ იგი აღიარებდა პაპის, როგორც პეტრე მოციქულის მემკვიდრის მსახურებას მსოფლიო ეკლესიაში მის განმსაზღვრელ როლს. მისთვის პაპის პრიმატი უბრალოდ სახარებისეულ ძალაუფლებას წარმოადგენდა: „ხოლო მე ვარ თქვენს შორის, როგორც მსახური“ (ლუკას სახარება, 22, 27). ასე რომ, საბასათვის კათოლიკობა პროგრესს ნიშნავდა და განსაზღვრავდა ევროპასთან საქართველოს პოლიტიკური, კულტურული და რელიგიური ურთიერთობების ფაქტორებს.

მეორე კითხვასთან დაკავშირებით მოკლედ აღვნიშნავთ შემდეგს: ცნობილია, რომ XVII ს- ის უკანასკნელ მეოთხედში საფრანგეთის აბსოლუტიზმის ინტერესებში გააქტიურდა ლუი XIV- ის სავაჭრო პოლიტიკა აღმოსავლეთის ქვეყნებში და განსაკუთრებით ირანში. 1665 წელს

ირანსა და საფრანგეთს შორის დამყარდა სავაჭრო ურთიერთობა, მაგრამ 1707 წლამდე მას განვითარება არ ჰქონია.

1705 წლის თებერვალში საფრანგეთის მეფემ ირანში ელჩად გაგზავნა ჟან- ბატისტ ფაბრი. მას უნდა შეესწავლა ირანში საქონლის შეტანის მეთოდები და შესაძლებლობები. ასევე უნდა გამოერკვია, თუ რა საშუალებებით შეიძლებოდა საფრანგეთი ჩაბმულიყო იქ სავაჭრო კონკურენციაში ინგლისელებთან და ჰოლანდიელებთან. (ჰერბერტი 1907: 248). ფაბრის ამ მისიას შესრულება არ დასცალდა. იგი 1706 წლის 16 აგვისტოს ერევანში მოულოდნელად გარდაიცვალა. მისი მისია გააგრძელა კონსტანტინოპოლში საფრანგეთის საელჩოს მეორე მდივანმა ლუი მიშელმა (ტაბალუა 1972: 237). მან, მიუხედავად ინგლისელების ხელშეშლისა, მიაღწია საფრანგეთ- ირანის სავაჭრო ხელშეკრულების დადებას. ხელშეკრულება, რომელიც 1708 წლის 7 სექტემბერს დაიდო „ნარმოადგენდა ირანის პირველ სავანრო კონვენციას, რომელიც ოფიციალურად დაიდო საფრანგეთის სახელმწიფოსთან, მაშინ როდესაც ყველა წინამავალი შეთანხმებები დადებული იყო დაინტერესებული კომპანიების მიერ ირანში“.

ამასთან, კავშირში ასევე მოკლედ შევეხებით ერთ დეტალს, რომელიც, ჩვენი აზრით, უშუალოდ ავლენს ვახტანგ VI- ის ორიენტაციას საფრანგეთზე.

ირანში ფაბრის ოფიციალურ ელჩობას თან ახლდა ფრანგი მანდილოსანი მარი პეტი. მან მრავალი თავგადასავლისა და ფაბრის ერევანში გარდაცვალების შემდეგ, რაშიც მას ედებოდა ბრალი, გადანყვიტა თვითონ გაეგრძელებინა მისია. ფაბრის ადგილზე დანიშნულ ლუი მიშელსა და მარი პეტის შორის ერევანში დაიწყო ბრძოლა იმაზე, თუ ვინ ჩავიდოდა ადრე ისფაჰანში და წარდგებოდა შაჰის კარზე. იგი ლუი მიშელზე ადრე ჩავიდა ისფაჰანში. იჯერა რა ირანში ყოფნით გული, მარი პეტიმ გადანყვიტა საფრანგეთში დაბრუნება საქართველოს გავლით. ამაში მას დაეხმარა ლუი მიშელი.

თვითმარქვია ელჩი მარი პეტი 1707 წლის ივლისში თბილისში ჩამოვიდა და აქ სამი თვე დარჩა. ამით ვახტანგ VI— ს კარგი შემთხვევა მიეცა, რომ გარკვეულიყო საფრანგეთ- ირანის ურთიერთობის ასპექტებში. სახელდობრ, დაენახა, თუ რა მნიშვნელობას იძენდა ირანი საფრანგეთის აღმოსავლურ პოლიტიკაში. თუ გავითვალისწინებთ იმ ამოცანებს, რომელსაც საფრანგეთ-ირანის სავაჭრო- ეკონომიკური ურთიერთობის ჩარჩოებში მიზნად ისახავდა ს. ს. ორბელიანის დიპლომატიური მისია ვერსალში, თამამად შეიძლება დავასკვნათ, რომ მარი პეტის სტუმრობამ თბილისში საძირკველი ჩაუყარა საფრანგეთ- საქართველოს სავაჭრო- ეკონომიკური და პოლიტიკური ურთიერთობის საფუძვლებს. უეჭველია, მარი პეტიმ გაარკვია ვახტანგი საფრანგეთის „ირანულ პოლიტიკაში“. მოკლედ, ვახტანგ VI განმანათლებელმა ყოველივე ამაში ნახა საფრანგეთთან სავაჭრო ეკონომიკური ურთიერთობების დამყარების მომავალი შესაძლებელი სინამდვილე. ასე რომ, მარი პეტის სტუმრობამ ბიძგი მისცა საფრანგეთ- საქართველოს დაკავშირებას. ამ მიზნითა და გრძნობით ანთებული ვახტანგ VI „ყველა შესაძლებელ სამსახურს“ უწევდა ნებისმიერ ფრანგს (პაპაშვილი : 95- 97).

ამრიგად, წყაროებით მტკიცდება, რომ ვახტანგ VI- ის ორიენტაცია საფრანგეთზე 1707 წელს იღებს სათავეს. მან კონკრეტული სახე ირანში მისი ტყვეობის შემდეგ (1712 წ.) მიიღო, რასაც ორმხრივი სახელმწიფოებრივი ინტერესები ასაზრდოებდა.

ცნობილია, რომ 1713 წლის 17 აგვისტოს სულხან- საბა ფრანგ მისსიონერ ჟან რიშართან ერთად გორიდან გაემგზავრა საფრანგეთში დიპლომატიური მისიით. ეს ელჩობა ვახტანგ VI- ის კარგად მოფიქრებული ნაბიჯი იყო. საქართველოს ელჩს ფრანგი პოლიტიკური მოღვაწეების წინაშე ევალეობდა არა მარტო „სათხოვარი“ ირანის ტყვეობიდან ვახტანგის გათავისუფლების შესახებ, არამედ საქართველო-საფრანგეთის მომავალი პოლიტიკური და ეკონომიკური ურთიერთობის ფორმების ჩამოყალიბება. აქედან გამომდინარე, ვახტანგ VI- ის ევროპული პოლიტიკის მიზანი მდგომარეობდა იმაში, რომ გამოეყვინა, თუ რა სარგებლობის მიღება შეეძლო საქართველოს საფრანგეთისაგან თავისი საშინაო და საგარეო პოლიტიკური ამოცანების გადაჭრის საქმეში. ამიტომ შექმნილ კონკრეტულ ვითარებაში ვახტანგ VI- მ დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა ირანის ტყვეობიდან დასავლეთის დახმარებით გათავისუფლების მიღწევას. თუ საფრანგეთი ამ მიმართულებით პრაქტიკულ ნაბიჯს გადადგამდა და ქართლის ტახტზე ვახტანგი ქრისტიანად ავიდოდა, მაშინ იგი აღმოსავლეთში საფრანგეთის მეფისა და რომის პაპის მტკიცე საყრდენი იქნებოდა.

ს. ს. ორბელიანი და ჟან რიშარი გორიდან ქუთაისში ჩავიდნენ და აქ 40 დღე დარჩნენ დასავლეთ საქართველოს კათოლიკოს- პატრიარქ გრიგოლ II ლორთქიფანიძესთან (1696- 1742). სულხან- საბამ თავისი ელჩობის მიზნები და ამოცანები გააცნო გრიგოლ II- სა და მის თანაშემწეს დავით მეგრელს. ეს უკანასკნელნი იზიარებდნენ ვახტანგისა და საბას გეგმებს საქართველოს საშინაო და საგარეო პოლიტიკის საკითხებში. საკუთრივ გრიგოლი II- ს „... სურდა პირველ რიგში თვითონ განათლებულიყო (მოქცეულიყო კათოლიკობაში — მ. პ) და შემდგომში რომის ეკლესიისადმი მიეზიდა ყველა ეს ქვეყანა (სამეგრელო, იმერეთი და

აფხაზეთი — მ. პ)“ (საბუთები საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობის ისტორიიდან (1707 წლის მარტი — 1714 წლის დეკემბერი), ნაწილი I, შესავალი, თარგმანი და კომენტარები დაურთო ილია ტაბაღუამ, თბ., 1975, გვ. 213). ამ მხრივ კათალიკოს გრიგოლის მიზანი ცხადად ჩანს რიშარის შემდეგ ცნობარში. იგი წერს: „დასავლეთ საქართველოს პატრიარქმა..... რამდენჯერმე გამოთქვა სურვილი, რომ შეერთებოდა კათოლიკურ ეკლესიას. ან მთხოვა გამოემგზავნა მისთვის მისიონერები სამი მისიისათვის, რომელსაც ის განალაგებდა სამეგრელოში, იმერეთსა და აფხაზეთში.. უფალი საბა ყველა ჩვენი საუბრის მოწმე იყო და მოუწოდებდა ამ პატრიარქს გაემგზავნა მასთან ერთად მისი თანამემწე დავით იბერი, რათა თან ხლებოდა იმ მისიონერებს, რომლებსაც, მე მას გაუგზავნიდი“. (საბუთები... გვ. 126- 129). ეს მისიონერები უმთავრესად სამედიცინო საქმიანობაში უნდა ყოფილიყვნენ დახელოვნებულნი (საბუთები... გვ. 233).

წყაროების მიხედვით, ფრანგი მისიონერების სამეგრელოში დაფუძნებით დიდად ყოფილან დაინტერესებულნი „ამ მხარის ბატონები“ (საბუთები..., გვ. 140, 282, 291). ერთერთ წყაროში კი ვკითხულობთ: „მეგრელებს აქვთ ბერძნული რიტი, მაგრამ პრეტენზია აქვთ იყვნენ კარგი კათოლიკეები და გამოხატავენ წმინდა სარწმუნოებისადმი ერთგულებას“ (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, მ. თამარაშვილის პირადი არქივი, 85, ფურც. 46). ვფიქრობთ, შექმნილ ხელსაყრელ ვითარებაში სამეგრელოს წარმომადგენლებმა, რომლებიც ნიადაგ ცდილობენ თეატინელთა ტრადიციების განახლებას ოდიშის სამთავროში, კათალიკოს გრიგოლს თხოვეს, რომ სულხან-საბასთან ერთად გაემგზავნა დავით ბერი, რომელიც ფრანგულ წყაროებში „დავით მეგრელად“ არის ნოდებული.

ახლა ერთი საკითხის შესახებ: წყაროების თანახმად, კათალიკოსი გრიგოლი ჟან რიშარის მეშვეობით საფრანგეთის მეფეს ლუი XIV- ს თხოვდა, რომ მას 10 ფრანგი მისიონერი გამოემგზავნა დასავლეთ საქართველოში. კითხვაზე, თუ რატომ უნდოდა მაინცდამაინც საფრანგეთის მისიის მისიონერების ჩამოყვანა საქართველოში გრიგოლი II-ს, პასუხს თვით წყარო იძლევა: „ამ პრელატმა (კათალიკოსმა გრიგოლმა — მ. პ), — წერს რიშარი, ... როცა გავიარე მის სამფლობელოში მეტად დაჟინებით მთხოვა, რომ მის უდიდებულესობას (ლუი XIV- ს. მ. პ), რომელიც მთელს ლევანტში აღიარებულია როგორც ყველა მისიის მფარველი და მხარდამჭერი, ვთხოვო რვა ან ათი მისიონერი“ (საბუთები..., გვ. 184).

აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქრობთ, რომ კათალიკოსი გრიგოლი, სულხან- საბა და რასაკვირველია, ვახტანგ VI კარგად იყვნენ გარკვეულნი აღმოსავლეთში საფრანგეთის მისიების მოღვაწეობის ხასიათსა და მასშტაბებში. ამ დროისათვის საფრანგეთი ითვლებოდა დიდ კათოლიკურ ქვეყნად, რომელიც ქმედითად მფარველობდა აღმოსავლეთში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებს და დიდ ფინანსურ დახმარებას უწევდა უცხოეთის მისიების საზოგადოებას (ლონო 1894: 499-500).

ყოველივე ამის შემდეგ ისმება კითხვა: რატომ სურდა კათალიკოს გრიგოლსა და სულხან-საბას საქართველოში საფრანგეთის მისიონის დაარსება? მართალია, აღნიშნულ პირებს კარგად ესმოდათ, რომ ეს წმინდა საეკლესიო კატეგორია იყო, მაგრამ მას ჰქონდა პოლიტიკური გაგებაც. კერძოდ, საქართველოში პარიზის მისიონის დაპირებას მოჰყვებოდა ჩვენს ქვეყანაში საფრანგეთის ინტერესებისა და პოზიციების დამკვიდრება, რადგან მისიონის წინსვლა ხომ ამ სახელმწიფოს აქტიური პოლიტიკის გატარებაზე იქნებოდა დამოკიდებული?

ერთი სიტყვით, სულხან- საბამ და კათალიკოსმა გრიგოლმა კარგად იცოდნენ, რომ კათოლიკური ეკლესიის პრაქტიკული საქმიანობა არ არსებობდა კონკრეტული პოლიტიკის გარეშე. ამიტომ მათი სწორი აზრით, საფრანგეთი საქართველოში მისიონის დაარსების შემდეგ უფრო ქმედით ნაბიჯს გადადგამდა ვახტანგის ირანის ტყვეობიდან გასათავისუფლებლად. ამასთანავე, აღნიშნული გზით ქართველი პოლიტიკოსები ცდილობდნენ, რომ საფრანგეთი მიეახლოებინათ საქართველოსათვის. ამიტომ შემთხვევითი როდი იყო აქცენტი გადატანილი ფრანგი იეზუიტი მისიონერების საქართველოში ჩამოყვანაზე. ეს ორდენი „XVII ს- ის 80- იანი წლების შუა ხანებიდან მტკიცედ იყო ორიენტირებული თავის აღმოსავლურ პოლიტიკაში საფრანგეთზე“ (აზიატიკის... 1832: 354).

პარიზსა და რომში სულხან- საბას ელჩობის ერთერთი მთავარი მიზანი იყო რომის პაპის დახმარებით საქართველოში საფრანგეთის მისიონის დაარსება. მისი სწორი აზრით, საფრანგეთი საქართველოში თავისი მისიონის დაარსების შემდეგ უფრო ქმედით ნაბიჯს გადადგამდა ვახტანგის ირანის ტყვეობიდან გასათავისუფლებლად. გათვლილი იყო ისიც, რომ ფრანგი მისიონერების პრაქტიკული საქმიანობა გაააქტიურებდა საქართველოში საფრანგეთზე ორიენტაციას და უფრო განამტკიცებდა მას.

სულხან- საბას ამ წინადადებას ფრანგი მესვეურები დადებითად შეხვდნენ. ეს მიუთითებდა იმას, რომ საფრანგეთი დაინტერესებული იყო საქართველოსთან კულტურული და ეკონომიკური ურთიერთობის დამყარება- განვითარებით. მის ცხოვრებაში პრაქტიკულად

გაატარებდნენ ფრანგი მისიონერები. მათ, ერთი მხრივ, საქართველოში უნდა დაეარსებინათ სემინარია და კოლეჯი, რითაც ხელს შეუწყობდნენ ქართველ ხალხში ეროვნული განათლებისა და კულტურის დანერგვას, ხოლო მეორე მხრივ, გზა უნდა გაეკაფათ „საქართველოს ტერიტორიის გავლით სპარსეთთან ვაჭრობაში“ საქართველოს კაპიტალისათვის. ეს კი ხელს შეუწყობდა ჩვენი ქვეყნის ეკონომიკურ განვითარებასა და გაძლიერებას, რაც მომავალში საშუალებას მისცემდა საქართველოს ებრძოლა დამოუკიდებლობისა და ქვეყნის გაერთიანებისათვის. როცა ქართული მართმადიდებლური ეკლესია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებად იყო გაყოფილი, როცა სამხრეთ საქართველოში მართმადიდებლური ეკლესია თითქმის დადუმებული იყო, როცა აფხაზეთში ქრისტიანობა ძალზე შესუსტდა და წარმართული სარწმუნოება აღორძინდა, როცა ქართული მართმადიდებლური ეკლესიის გამაერთიანებელი ხმა არ ისმოდა, ვახტანგ მეფე, სულხან-საბა და მათი მომხრეები კათოლიკობის გავრცელებით სახავდნენ ქვეყნის გაერთიანების გზას. საბას აზრით, საქართველოს გაკათოლიკება უნდა ყოფილიყო ის საშუალება, რომელიც დარღვეული საქართველოს სხეულს გააერთიანებდა რომისა და კათოლიკური საფრანგეთის დახმარებით, ამგვარად, ქართველი მესვეურები საფრანგეთთან მიმართებაში კათოლიკობას უკავშირებდნენ ქვეყანაში განათლების, ხელოსნობისა და ვაჭრობის განვითარებას, რასაც მომავალში უნდა მოეტანა მაჰმადიანური რკალის გარღვევა და საბოლოოდ საქართველოს დამოუკიდებლობის მოპოვება.

ამიტომ დასავლეთზე ორიენტირებული ქართველი პროგრესისტები (ვახტანგ VI, სულხან-საბა, კათალიკოსი გრიგოლი II, დავით მეგრელი და სხვ.). მტკიცედ უჭერდნენ მხარს ვატიკანის მისიონერულ პოლიტიკას საქართველოში და კათოლიკე პატრების მოღვაწეობაში ხედავდნენ პრაქტიკულ შედეგს. ამ მხრივ თავისებური თვალსაზრისი ჰქონდა სულხან-საბას. ალბათ, ეყრდნობოდა რა თეატინელი პატრების მოღვაწეობაში ხედავდნენ პრაქტიკულ შედეგს. ამ მხრივ თავისებური თვალსაზრისი ჰქონდა სულხან-საბას. ალბათ, ეყრდნობოდა რა თეატინელი პატრების საქმიანობის პრაქტიკულ შედეგს საქართველოში ტყვიის ყიდვის წინააღმდეგ ბრძოლაში, სულხან-საბა შეეცადა აღნიშნული მიმართულებით მისიონერთა მოღვაწეობის განახლებას იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოში, აფხაზეთსა და ჩერქეზეთში. ამ საქმეში ეფექტურად უნდა ემოღვაწათ საფრანგეთში „კარგად შერჩეულ მისიონერებს“ (საბუთები..., გვ. 223).

სულხან-საბას შეხედულებით, ფრანგ კათოლიკე მისიონერებს ისე უნდა დაერწმუნებინათ აღნიშნული მხარეების ამ მავნე წესების მიმდევარნი, რომ მათ „მისცენ თავიანთი ბავშვები 12 წლის შესრულების შემდეგ (საფრანგეთს — მ. პ), სადაც „უფრო გათვითცნობიერდებიან და შეეძლებათ მხარი დაუჭირონ თავისი ქვეყნის სარწმუნოებას (დაიცვან მტკიცედ კათოლიკური სარწმუნოება — მ.პ) (საბუთები, გვ. 223-224). „თუ სარწმუნოებამ (კათოლიკობამ — მ. პ) ერთხელ შეკრა კავშირის კვანძები“ საქართველოში და „ამრიგად მოქცეული (კათოლიკურ სარწმუნოებაზე — მ.პ) ჩერქეზები შევლენ ამ კავშირში (საქართველოსთან გაერთიანდება — მ.პ) მაშინ „ვერავითარი ძალა მსოფლიოში ვერ შეძლებდა მათ განადგურებას“ და პირიქით, „ისინი თვითონ გახდებოდნენ საშიში... ირანისა და თურქეთისათვის (საბუთები, გვ. 221-222).

ამრიგად, პარიზსა და რომში სულხან-საბას დიპლომატიური ძალისხმევა მიმართული იყო იქითკენ, რომ საფრანგეთის აღმოსავლური პოლიტიკის ფართო ამოცანებში გამოეკვეთა თავისი ქვეყნის ინტერესები. ქართველთაგან ის პირველი შორსმჭვრეტელი მოღვაწეა რომელმაც სცადა დასავლეთში საქართველოს თავისუფლების იდეა ასე ფართოდ დაეკავშირებინა რომისა და საფრანგეთის რელიგიურ და პოლიტიკურ ინტერესებთან. ერთერთი ასეთი სულიერი ნახნაგი ამ ბრწყინვალე წარმომადგენლისა მკაფიოდ ჩანს მის ნაშრომში „მოგზაურობა ევროპა“- ში.

დამონშებანი:

აზიატიკის... 1832: „Nouveau Journal Asiatique“. IX, Paris: 1832.

ლონო 1894: Launau A. Histoire generale dela Societe des missions etrangeres, t. I, Paris: 1894.

პაპამვილი: პაპამვილი მ. მადმუაზელ...,

ტაბაღლა 1972: ტაბაღლა ი. საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობა. თბ.: 1972.

ჰერბერტი 1907: Herbet M. Une Ambassade Persane sour Louis XIV. Paris: 1907.

განმანათლებლობა და სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“

განმანათლებლობა, როგორც მიმდინარეობა ლიტერატურაში და, საზოგადოდ, ხელოვნებასა და ფილოსოფიაში, XVII საუკუნიდან ყალიბდება. ევროპული განმანათლებლობის საფუძვლად მიჩნეულია ახალი ღირებულებების ჩამოყალიბება, როგორცაა: ტოლერანტობა, თავისუფლება და თანასწორობა, ცოდნის გავრცელება ისე, რომ ზოგჯერ ეჭვქვეშ დგება რელიგიური იერარქია და წესები; აკრიტიკებენ თავად-აზნაურებს, აბსოლუტურ მონარქიასა და ახალ იდეებს უპირისპირებენ საზოგადოების მანკიერებებს.

განმანათლებლობის ეპოქაში ახალი ლიტერატურული გმირი აღარაა დაინტერესებული მხოლოდ სულიერი მდგომარეობით. მას უკვე სოციალურ-პოლიტიკური საკითხები აინტერესებს. საზოგადოებას სჭირდება ახალი გმირები, რომლებიც ახალი დროის ადამიანები არიან. ამიტომაც ასახვის ობიექტი არის ადამიანის აღზრდის, ბავშვის სწავლების თემები (ჟ. ჟ. რუსო, დ. დიდრო).

განმანათლებლებს მიაჩნდათ, რომ არსებობს ცოდნის მეცნიერული და მორალური არქიტექტურა, გარკვეული სტრუქტურა, ამ აზრის საფუძველზე გამოქვეყნდა პირველი ენციკლოპედია (დიდრო, ლამბერი), რომელშიც თავმოყრილია მეცნიერებისა თუ კულტურის სფეროში დაგროვილი ცოდნა.

უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ მსგავსი საკითხები არის სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებისათვის ძალზე ახლოს. პირველ რიგში, აღსანიშნავია სულხან-საბას „სიტყვის კონა“, რომელიც განმარტებითი ხასიათის ენციკლოპედიური ლექსიკონია.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სულხან-საბას „სიბრძნე სიცრუისა“ სწორედ ახალი ადამიანის აღზრდის საკითხებს ეხება. ადამიანისა, რომელიც ახალი დროის გმირია. „სიბრძნე სიცრუისაში“ სულ ხუთი პერსონაჟია: ფინეზი, სედრაქი, ლეონი, რუქა და ჯუმბერი. მწერალი ნაწარმოების დასაწყისშივე გვიხატავს მეფეს, ფინეზს, რომელიც სამართლიანი, ბრძენი და სახელოვანია, მაგრამ მწერალს სურს დაგვიხატოს ახალი მეფე, ჯუმბერი, რომელიც კიდევ უფრო უკეთესი, სამართლიანი და გონიერია.

ბუნებრივია, უფლისწულის აღსაზრდელად ფინეზ მეფის კარზე შესაბამისი აღმზრდელი მოიძებნებოდა, თუმცა ავტორის გადამწყვეტილებით, უფლისწულის აღმზრდელი უცნობი ყმანვილია, რომელიც გამოცხადებით, ღვთიური ჩვენებით ევლინება მეფეს. აღმზრდელი ლეონი უფლისწულს ცალკე სამეფო სახლში ზრდის. ეს კი აღზრდის, განათლების მეთოდზე მიუთითებს. „ბავშვი რომ სასახლის გარეთ იზრდება, მშობლების უშუალო მეთვალყურეობის გარეშე, არ ნიშნავს რაიმე განსაკუთრებულს და უჩვეულოს, აღზრდის ასეთი ინსტიტუტი ოდითგანვე არსებობდა როგორც დასავლეთში, ისევე — აღმოსავლეთში“ (ჯაველიძე 1979: 38).

სწორედ ამიტომაც, რომ როდესაც ჯუმბერი მოდის სასახლეში, ფინეზი შვილის საქციელს ვერ ხვდება, სანამ ჯუმბერი თვითონ არ ახსნის. ფინეზმა „გაგზავნა ხელარგოსანი, აწვია ძე თვისი ჯუმბერ და არ მოვიდა მით.

გაგზავნა დარბაზთუხუცესი და არა მოვიდა.

გაგზავნა მესტუმრეთ-უხუცესი და არც მით მოვიდა.

გაგზავნა ვაზირი და არც მით მოვიდა.

მერმე მოლარე გაგზავნა, დაჯდა სპილოსა ზედა და მოვიდა. ჩამოხდა სპილოდამ, შემოიხსნა სარტყელი, სპილოსა ზედა დადვა და ცალის ხელით მიწა აიღო, ცალის ხელით ქვა, მამას მოართვა, თაყვანი სცა და ხელს აკოცა“ (ორბელიანი 1938: 51).

ფინეზს აშკარად უკვირს ჯუმბერის ეს უცნაური ქმედება. მეფე ამას ახსნასაც ვერ უძებნის, შვილს ეკითხება მიზეზს. აქედან უკვე ცხადი ხდება, რომ ჯუმბერი სხვაა, აბსოლუტურად განსხვავებული, კარგზე უკარგესი, ბრძენზე უბრძენესი, გონიერზე უფრო გონიერი...

სასახლიდან მოშორება და ცალკე აღზრდა არ აუცხოებს ჯუმბერს საზოგადოებასთან. თავის ქმედებას იგი თვითონვე განმარტავს, იგი ნათქვამს ხსნის ბუნდოვანის, უცნაურის საბურველს და ჭეშმარიტ სიბრძნეს უმორჩილებს.

ავტორისეული შემდეგი მეთოდი უფლისწულის წარმოსაჩენად ამ პერსონაჟის თვითდახასიათების ხერხია, რასაც ისევ ჯუმბერის სიბრძნემდე მივყავართ.

ხელარგოსანს იმიტომ არ გამოჰყვამა ჯუმბერი, რომ შეცოდება არა ჰქონდა, დარბაზთუხუცესთან ერთად იმიტომ არ წამოვიდა, რომ მონა არ იყო და ამ წარგზავნილის უფლებები მასზე არ ვრცელდებოდა. მესტუმრეთუხუცესს, უდიდეს თავადს, რატომ არ

გამოჰყვამ? „მასპინძელი ვინლა იყო, თუცა მე მესტუმრეს შევდგომოდი?“ (ორბელიანი 1938: 53). ვეზირს რატომ არ ეახლა? „ნუთუ მეფობასა ვსცილობდე?! ღმერთმან ნუ ჰყოს! ვაზირი მეფესთან ხამს“ (ორბელიანი 1938: 53). თუ რად გამოჰყვამ მოლარეს, „უგვანსა მოხელესა და ცუდსა ჭაბუკსა“, ჯუმბერს განსაკუთრებულად ბრძნული და შეუდავებელი ახსნა მოუძებნია: „სხვათა თანა ეგე უგვანია და არც მოივლინება, თვარამ ჩემთან მოლარის მოგზავნა ხამს: მე ვარ შენი საუნჯე, შენი განძი, შენი ლარი“ (ორბელიანი 1938: 53).

ჩანს, ჯუმბერის სიმბოლური, აქამდე ამოუცნობი და გაუგებარი ქმედებანი, არგუმენტირებული ახსნის შემდგომ ფინეზისთვის გასაგები და მოსაწონია.

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისაში“, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, თითქმის არ გვხვდება პერსონაჟთა საუბარი არაკების გარეშე. ჯუმბერის ქცევების ახსნისას არაკი, როგორც თვალსაჩინო მაგალითი პერსონაჟის ქმედებისა, წარმოდგენისა თუ თვალსაზრისისა, თითქოს აღარ არის საჭირო, ისეთი ექსპრესიით იკითხება ჯუმბერის ყოველი პასუხი, ყოველი სიმბოლური ქმედება ისეა ახსნილი, ზედმეტ დასაბუთებას არც მოითხოვს. არ არის საჭირო, რომ თუნდაც აბსოლუტურად შესაფერისი და ზუსტი შესატყვისი არაკის მეშვეობით სხვა სამყარო შემოიჭრეს ჯუმბერის საუბარში (პოპიაშვილი 2005: 57).

ახლა სედრაქ ვეზირი ეკითხება ჯუმბერს: „რად შესჯექ სპილოსა ზედა და მოხველ მით?“ (ორბელიანი 1938: 53). აშკარაა, ვერც სედრაქს, ბრძენსა და განსწავლულ ვეზირს, ლეონის აღზრდის პრინციპების მხარდამჭერს, ვერ აუხსნია უფლისწულის ქცევანი. „ჯუმბერ უთხრა:

— დიდებისათვის, რომე მეფეთა გვარი და დიდი კაცი დიდსა რასამე უნდა ჯდეს“ (ორბელიანი 1938: 53). ჯუმბერი სპილოზე ჯდება და როგორც მისი სიტყვებიდან ვიგებთ, ეს მიზანმიმართულად ხდება.

ცნობილია, რომ განმანათლებლებისათვის ძირითადი ამოსავალი იყო ის, რომ ადამიანი სოციალური წარმომავლობის მიხედვით არ უნდა ფასდებოდეს. ლესინგის (1729-1781), როგორც განმანათლებლობის ერთ-ერთი ფუძემდებლის თეორიის მიხედვით, ადამიანის შეფასება სოციალურ წარმომავლობას არ უნდა ემყარებოდეს. ადამიანი უფრო ახლოს უნდა იყოს და უფრო მეტად უნდა გრძნობდეს სხვის გაჭირვებასა და უბედურებას.

სასახლეში დაბრუნებულ ჯუმბერს სედრაქი ახლა შემდგომი ქცევის ახსნას სთხოვს: „სარტყელი რად შემოიხსენ და სპილოსა ზედა მიაგდე?“ (ორბელიანი 1938: 52).

უფლისწულიც უპასუხებს: „რაჟამს მეფე ანუ დიდი ვინმე საჯდომით თვისით სიჩქარით აღდგეს, ესრეთ ხამს, თვისი ძლიერება თვისსავე საჯდომსა დაუტევოს და თვითან თავი იცნას, რომე იგი საჯდომი არს დიდი ჰუბუტი, თვარა უმისოდ ყოველივე გარე შემოედრცევა“ (ორბელიანი 1938: 52). ზემოთ ნახსენები დიდებულება და „დიდსა რამესა ჯდომა“ ახლა შემოდარცვულისა და გაფერმკრთალებულის, გაუბრალოებულის ელფერს იძენს ერთი ჭეშმარიტების ფონზე: მხოლოდ „ხარისხ-კვარცხლბეკოანსა საჯდომსა“ აქვს დიდება. ამ თვალსაზრისს უფლისწული, გამოცდილი ადამიანივით, მაგალითით აძლიერებს: „არაკად თქმულა, — ლოდი მაშინ მძიმეა, რა ადგილს ძევს და რა ადგილით დაიძვრის, გასუბუქდესო“ (ორბელიანი 1938: 52).

ჯუმბერის შემდგომი ქმედების ახსნას კვლავ ფინეზი თხოულობს: „რქვა მამამან: — ქვა და მიწა რად მომიძღვენ?“ (ორბელიანი 1938: 52).

საპასუხოდ უფლისწული აყალიბებს შემდეგ თეზისს, რომელიც ხსნის და აზუსტებს ადამიანის გონების სრულყოფილებას: „მიწა ეს არის: რა გინდ დიდებული და ძლავრი მეფე იყო, სცან ესე მიწა ხარ და მიწად მიიქცევი. ღვთის სათნო გიჯობს კაცთა სათნოსა. და ქვა ეს არის: რაც სალარო გაქვს, თუ არ იხმარებ, ქვა და ოქრო სწორია კაცთათვის“ (ორბელიანი 1938: 52). ასე ხსნის ჯუმბერი სიმბოლოებით დატვირთულ საკუთარ ქმედებას.

ცნობილია, რომ ევროპაში, განმანათლებლობის ეპოქაში ლიტერატურის სხვა ყნრებთან ერთად, იგავ-არაკმაც შეიძინა განსაკუთრებული დატვირთვა. ამ მხრივ საინტერესოა ლესინგის შეხედულება, რომ ლიტერატურამ იგავ-არაკის მეშვეობით ადამიანის სისუსტეები და ნაკლოვანებები უნდა წარმოაჩინოს (იხ. პეტერ მოლერი). გერმანელი განმანათლებლების მსგავსად იგავარაკული ჟანრი ფრანგი განმანათლებლის, ლაფონტენის (1621-1695) შემოქმედებაშიც მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს.

ვფიქრობთ, განმანათლებლური იდეები და იდეალები სათანადოდ არის ასახული სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაში, ხოლო ძირითადი განმანათლებლური პრინციპები კი „სიბრძნე სიცრუისაში“.

დამონებანი:

ადორნი 1969: Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer, 1969.

მოლერი: მოლერი პ. <http://www.literaturwelt.com/epochen/aufklaerung.html#begriff>

ორბელიანი 1938: ორბელიანი სულხან-საბა. „სიბრძნე სიცრუისა“. გიორგი ლეონიძის წინასიტყვაობითა და სოლომონ იორდანიშვილის რედაქციით. თბ.: გამომც. „სახელგამი“, 1938.

პოპიაშვილი 2005: პოპიაშვილი ნ. პერსონაჟის ასახვის თავისებურებები სულხან-საბა ორბელიანის სიბრძნე სიცრუისაში. თბ.: 2005.

ჯაველიძე 1970: ჯაველიძე ე. სულხან-საბას ზნეობრივი მრწამსის გაგებისათვის. ჟურნალი „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, № 3(31-47); თბ.: 1979.

ნესტან რატიანი

საქართველო, თბილისი

ერთი ბოტანიკური ტერმინის გამო

როდესაც სხვადასხვა ზომისა და ფორმის ნაჭრებისაგან სურათის აწყობას ვაპირებთ, ერთი დეტალის არასწორი გამოყენებაც კი საფრთხეს უქმნის მთლიან კომპოზიციას. არადა, ამგვარი დავალების შესრულებამდე ვიცით, რას ვაწყობთ და რა შედეგი უნდა მივიღოთ. სულ სხვაგვარადაა საქმე ნაწარმოების ნაკითხვისას, მით უმეტეს, როდესაც საქმე ისეთ რთულად გასაგებ ტექსტს ეხება, როგორცაა „ოდისეა“. შემთხვევითი ან დაუდევარი მკითხველისთვის „ოდისეა“ მხოლოდ საინტერესო ამბებით დახუცდებული ნიგნია, მაგრამ ძნელია გაერკვე ცბიერი ოდისევსის ტყუილებში, რომელიც უამრავი ტყუილისგან ბადეს ოსტატურად ქსოვს და, თუკი მის მონათხრობს ვენდობით, მსმენელების გაბმასაც მოქნილად ახერხებს ასე დაგებულ სატყუარაში; მაგრამ ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში შენიშნეს ოდისევსის ხასიათის ეს თვისება და რომაელმა პოეტმა იუვენალისმა 16 სატირაში ფეაკთა მეფე ალკინოსს ასეთი სიტყვები ათქმევინა:

„როდესაც ულისემ სადილობისას
მოგვითხრო მოულოდნელი ამბები,
სახტად დატოვა მეფე ალკინოე –
და სხვა დამსწრენი;
მათაც გაბრაზებით ანდა სიცილ-სიცილ
მიიჩნიეს იგი უდიდეს მატყუარად“.
„ვერაფინ დასძლია შიში – ეს რა ამბებია?
კიკლოზმა ნაიხემსა, კაცი გადასანსლა?
ლესტრიგონები — კაციჭამიები? რა უაზრობაა!
ახლა გაიხსენეთ ქარიბდისის მზაკვრობა...
მე უმალ ვირწმუნებდი სკილას ისტორიას ან
მოძრავ კლდეებს; ანდა იმ ტომსიკას, ქარები რომ ამოკერეს;
ან კირკეს ვერაგობას – ელპენორი და მისი მხლებლები ჯოხის
ერთი დაკვით, ნარნარი შეხებით ღორებად რომ აქცია.
არა, ნუთუ იგი მართლა ასე ფიქრობს,
რომ ყველა ფეაკი მიაბიტია?“ (თარგმანი ნ. რატიანის/ იუვენალისი 1969: XVI სატირა)

დიახ, ალბათ ბევრი უზუსტობა შენიშნეს ფეაკებმა ოდისევსის მონათხრობში, მაგრამ, როგორც კარგ მასპინძელს შევინს, არ გააჩუმეს, ინტერესითაც მოუსმინეს და ამით საშუალება მისცეს, ბოლომდე ეთქვა სათქმელი. არადა, ტყუილს მოკლე ფეხი აქვს და ოდისევსის გამოჭერაც არცთუ ისე ძნელი საქმეა დაკვირვებული თვალისათვის.

2006 წელს ამავე აუდიტორიაში, I საერთაშორისო სიმპოზიუმზე ნაკითხულ მოხსენებაში და შემდეგ უკვე ჟურნალ „ლიტერატურულ ძიებანში“ გამოქვეყნებულ სტატიაში გამოვთქვი მოსაზრება, რომ კუნძულ აიაიაზე ოდისევსის მეგზურები ეპიდემიური პაროტიტით არიან დაავადებულნი, ხოლო ჰომეროსის პოემაში ნახსენები ქალღმერთი კირკე არის ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაება, ეპიდემიურ დაავადებათა, ე. წ. ბატონების მამიდა და მკურნალი მეზოდში ქალის გამაერთიანებელი ფიგურა. პოემაში ეს ქალღმერთი სათანადოდ ზრუნავს მოგზაურებზე, ზუსტად ისე, როგორც დღემდე ზრუნავენ ბატონების სტუმრობისას ავადმყოფზე საქართველოში. მაგრამ ჩემს მიერ შეკრებილ მასალაში ყბაყურა ბატონების დროს ავადმყოფს წელზე სარტყელსაც უკეთებენ, რათა არ მოხდეს დაავადების გავრცობა სათესლე ჯირკვალზე. აგრეთვე ბატონების (და არა მარტო ყბაყურას შემთხვევაში) გასტუმრების შემდეგ გზაჯვარედინზე გაშლილ ტაბლაზე აუცილებლად უნდა იყოს გამომცხვარი ბასილა (ისვე როგორც საახალწლო სუფრაზე), პუტკუნა კაცუნა, რომელსაც წელზე ქამარი აქვს შემორტყმული.

იმ აწყობილ სურათს, რომელსაც „ოდისეას“ კირკესთან სტუმრობის ეპიზოდში ვიღებთ, ეს დეტალი აკლია. ტექსტში არაფერია ნათქვამი არანაირ სარტყელზე. ეს, ჩემი აზრით, ლოგიკურიცაა, რადგან, როგორც აღვნიშნე, ოდისევსი ტყუის, მით უმეტეს, ამ ეპიზოდში, როდესაც საგულდაგულოდ უნდა იმის დამალვა, რომ იგია დაავადების პირველწყარო. მაგრამ ტყუილი არ იმალება და სულ სხვა ეპიზოდში ნახსენები რამდენიმე სიტყვა მაფიქრებინებს, რომ კირკემ ოდისევსს ეს რიტუალიც წესისამებრ აღუსრულა. რომელ რამდენიმე სიტყვაზე მაქვს საუბარი? სანამ ამას შეგახსენებდეთ, ერთ დეტალზე გავამახვილებ თქვენს ყურადღებას: „ოდისეა“ (ისევე როგორც „ილიადა“) მუზისადმი მიმართვით იწყება, ე. ი. ავტორი შესთხოვს ქალღმერთს, უამბოს მრავალტანჯული ოდისევსის თავგადასავალი. ამის შემდეგ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ნაწარმოებში იქ, სადაც საუბარი არაა პირველ პირში და

ამბის მოყოლა მესამე პირში ხდება, მთხრობელი არის თავად მუზა. აი, სწორედ მუზა გვამცნობს, რომ ფეაკთა მორთმეულ საჩუქრებს ოდისევსი შემოსარტყლავს და კრავს რალაც განსაკუთრებული ნასკვით, რაც მისთვის კირკეს უსწავლებია.¹ თუმცა კირკეს კუნძულზე თავსგადამხდარი ამბის მოყოლისას – როდესაც თხრობა პირველ პირშია — ოდისევსი არ გვიყვება არანაირი არც განსაკუთრებული და არც ჩვეულებრივი ნასკვის შესახებ.

რატომ უნდა ესწავლებინა კირკეს ოდისევსისთვის განსაკუთრებული ნასკვის შეკვრა და რატომ უნდა დაემალა ამ ისტორიის მოყოლისას ოდისევსს ეს ამბავი ფეაკი მსმენელისთვის? პირველ კითხვაზე პასუხის გაცემა ორი ეპიზოდის გახსენებით შეგვიძლია. ერთი ეპიზოდი გვამცნობს, რომ აიიას კუნძულიდან წამოსული ოდისევსის ხომალდი ჩაივლის სირენების, უცნაური ქალჩიტა არსებების, საუფლო ადგილების სიახლოვეს. სანამ აიიას დატოვებს, კირკე აფრთხილებს ოდისევსს, რომ დარბილებული ცვილით ამოუვსოს ყურები მეგობრებს, რათა ვერ გაიგონ წყეული ქალჩიტების დამლუპველი სიმღერა. თავად კი, თუ სწადია ამ სიმღერის მოსმენა, თხოვოს მეგობრებს, მიაზან ანძაზე და მაგრად გაკოჭონ. მხოლოდ ასეთ მდგომარეობაში შეძლებს იგი გადარჩენას, სხვა შემთხვევაში იგი დაიღუპება ისევე, როგორც მრავალი მეზღვაური დაღუპულა იმ ადგილებში გავლისას. ითაკელები ყველაფერს ისე შეასრულებენ, როგორც კირკე ოდისევსს ურჩევს; ანუ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ კირკემ ოდისევსს ასწავლა რალაც სპეციალური ნასკვის გაკეთება, ისეთის, რომლის აწყვეტაც მას გაუჭირდებოდა. ოდისევსმა კი, თავის მხრივ, ამ სპეციალური ნასკვის გაკეთება ასწავლა მეგობრებს, რომლებიც შეკრავენ კიდეც თავიანთ მეთაურს. შეიძლება, ეს მართლაც ასე ყოფილიყო, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ტექსტში დანვრილებითაა მოთხრობილი კირკესა და ოდისევსის საუბარი, თუმცა არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ კირკე ოდისევსს რაიმე სახის ნასკვის შეკვრას ასწავლის. ტექსტში არც იმაზეა არაფერი ნათქვამი, რომ ოდისევსი ამ ცოდნას მეგობრებს უზიარებს. და, რადგან ტექსტი ამის თაობაზე არაფერს გვიმხელს, მოსაზრება, თითქოს ოდისევსს კირკემ ასწავლა რალაც განსაკუთრებული ნასკვის გაკეთება სირენების დამლუპველი სიმღერისგან გადასარჩენად ზუსტად ისეთივე ვარაუდია, როგორც მეორე პასუხი ზემოთ დასმულ კითხვაზე. მიმაჩნია, რომ ოდისევსს კირკემ მაშინ ასწავლა ნასკვის გაკეთება, როდესაც წელზე შემოარტყა მის მეგობრებს (და, შესაძლოა, მასაც) ქამრები (რა თქმა უნდა, ქამრები აქ პირობითი ცნებაა), რათა ეპიდემიურ პაროტიტს, გავრცელებული ცრუ შეხედულების მიხედვით, მათთვის არ დაეზიანებინა სათესლე ჯირკვლები. ამის შესახებ კი, ბუნებრივია, ოდისევსი დუმს, რადგან მაშინ მას სხვა რამის ახსნაც დასჭირდებოდა. ამ სხვა რამეში ვგულისხმობ იმას, რაზეც ოდისევსი მანამდეც დუმს, არ უმხელს მსმენელს, რომ ისიც და მისი მეგობრებიც ეპიდემიური პაროტიტით არიან შეპყრობილნი კირკეს კუნძულზე მოხვედრამდე და მის შემდეგაც. კირკეს მიერ ღორებად ქცევის ამბავი და ქალღმერთის გამოყვანა ბოროტ, ვერაგ არსებად კი ოდისევსის მორიგი ტყუილია. ოდისევსის მონათხრობიდან ჩანს, რომ ბერძნებისთვის უცხო ეს ქალღმერთი სულაც არაა ისეთი სახიფათო, როგორადაც მას ოდისევსი თავიდან გვიხატავს. იგი საკმაოდ ალერსიანი და კარგი მასპინძელიც აღმოჩნდება მოსულებისთვის. თუკი ჩემი მოსაზრება კირკეს ნასკვის თაობაზე მისაღებია, მაშინ აქვე შევნიშნავ, რომ ეს დეტალი არის იმ ასაწყობი ნახატის დარჩენილი ნაწილი, რომელიც ჩემს მიერ აღდგენილ სურათს აკლდა.

რაც შეეხება სპეციალურ „ქამარს“, რომელიც ყბაყურას შემთხვევაში გამოიყენება, ხალხურ წარმოდგენებში არის კანაფის. ერთ-ერთი შელოცვაც გვამცნობს, რომ კანაფის შემორტყმა-შემოვლება ტკივილის არის შემოფარგვლის დროსაც მიზანშეწონილია:

„შაგილოცამ ქვალისასა;
რა არის შენი წამალი?
წითელი ბანარი და კანაფი“...

ანდა:

„რა არის მისი წამალი?
მოგლიჯე სამი კანაფი,

¹ „სკივრი მოართვა მას არეტემ შინ შენახული, შიგ ჩაალაგა საჩუქრები რჩეულ-რჩეული და მასთან ოქრო, სახელოვან ფეაკთა ძღვენი. თან დაუმატა მოსასხამი, კარგი პერანგი, და ფრთოვან სიტყვით მან მიმართა მერე ოდისევსს: „აბა, გასინჯე კარგად ხუფი და ღვედით შეჰკარ, გზაში შემთხვევით რომ ზიანი არ მოუვიდეს, როდესაც გემზე მგზავრობის დროს ჩაგეძინება.“ ეს რომ ისმინა ოდისევსმა, სიბრძნით განთქმულმა, ხუფი გასინჯა, ზედ გაკვანდა ისეთი ნასკვი, რომელიც მისთვის კირკე ქალღმერთს ესწავლებინა“. (ჰომეროსი 1979: 439-446)

ნითელი ძაფი.
დედამ შაჰკრას, შახვანჯოს,
შვილმა გახსნას – გაიხსნება ჭვალი“.

როდესაც ჩემთვის ნათელი გახდა, რომ კირკემ კანაფის სარტყლის შეკვრის განსაკუთრებული საიდუმლო ასწავლა ოდისევსს, ერთი რამ არ მაძლევდა მოსვენებას. საქმე ისაა, რომ შელოცვაში ნახსენები მცენარე კანაფი არის ბერძნული სიტყვა (სულხან-საბასთან არასწორადაა მიჩნეული ეს სიტყვა ფრანგულიდან შემოსულ სიტყვად). ჩემი ვარაუდით კი, კანაფის შეკვრის ტექნიკა¹ სწორედ ქართული სინამდვილიდან უნდა ყოფილიყო გადასული ბერძნულში და შესაბამისად, ქართული შელოცვის ტექსტში ბერძნული სიტყვის ნაცვლად რალაც სხვა, უფრო ადრეული სიტყვა უნდა ყოფილიყო.² ამისთვის დავეყრდენი სულხან საბა ორბელიანის ლექსიკონს და ჩემდა გასაოცრად აღმოვაჩინე, რომ ქართულ ენაში სიტყვა კანაფს თავისი შესატყვისი ჰქონია და იგი ძალიანაც არქაულად ჟღერს. ეს სიტყვაა **ექუსუნჯი**. ჩემი ყურადღება ახლა უკვე ამ ბოტანიკური ტერმინის მეორე ნაწილმა მიიპყრო. რამდენადაც ცნობილი **„უნჯი“** ძირი სხვა სიტყვების შემადგენლობაშიც გვაქვს, კერძოდ, **„მუნჯი“**, **„ფასკუნჯი“** და ა. შ. უნჯი დაფარულს ნიშნავს, შესაბამისად მუნჯიც არა პირუტყვულ დუმულზე, არამედ დაფარულის მცველზე მიანიშნებს. ამგვარი სიმუნჯე-დადუმება ახასიათებთ საიქიოგამოვლილებსაც, მათ, ვინც რალაც დაფარულ ცოდნას ან საიდუმლოს ეუბიარნენ (მაგალითისთვის შეადარე ალექსისი). ოდისევსი კი სწორედაც რომ საიქიოგამოვლილი და იგი მალავს იმ ცოდნას, რომელიც მან მინისქვეშეთის ბინადართაგან მიიღო. არადა, თუკი ის მხლებლებს გაუმხელს ამ ცოდნას, მეგზურები უცილობელ დალუპვას გადაურჩებიან. აი, **„ფასკუნჯს“** ქართველი მკვლევარები სხვადასხვანაირად ხსნიან. მიხეილ ჩიქოვანი მიიჩნევს, რომ **„ფასკუნჯი“** სამნაწილიანი სიტყვაა და ის „ქვე ცას მჯდომს“ აღნიშნავს. ნიკო მარი **„ფასკუნჯს“** და მეგრულ **„მასკურს“** ერთმანეთთან აკავშირებს, ფონეტიკურ სახესხვაობად მიიჩნევს და მას „წინასწარმეტყველად“ თარგმნის. მზია ჩაჩავა ძალზედ საყურადღებო და საინტერესო სტატიაში მიმოიხილავს ყველა ვერსიას და დაასკვნის, რომ ფასკუნჯი ესაა არქაული სახე. გარდა ამისა, აღნიშნულ სტატიაში საუბარია ორ საინტერესო გადმოცემაზე. ერთი ესაა სვანური თქმულება. ამ თქმულების მიხედვით, თურმე გმირ **ფაისგუჯს** აქვს სასწაულმოქმედი ქამარი, რომელშიც მისი ძალაა დამალული. მეორე გადმოცემა ოსური ფოლკლორიდანაა, სადაც **ფასკონდი/ფაკონდი** ორ სამყაროს აკავშირებს ერთმანეთთან და თანაც მისი არაჩვეულებრივი სიმტკიცის თოკით თუ ქამრით დედამიწაზე ადამიანები ეშვებიან. ანუ აქ განხილულ ორივე შემთხვევაში **„ფასკუნჯის“** მცირე ფონეტიკური განსხვავებით სახელდებულ პერსონაჟებთან დაკავშირებულია რალაც სარტყელი და მასში დაუნჯებული განსაკუთრებული ძალა.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინება საფუძველს მაძლევს ვივარაუდო, რომ კირკემ ოდისევსს ექუსუნჯის შეკვრა ასწავლა, ხოლო საიქიოში გამგზავრების (თუმცა ეს კიდევ ცალკე თემის საგანია) შემდეგ ოდისევსი არა პირუტყვული, არამედ მრავლისმცოდნის სიმუნჯით გვევლინება.

ამ მოხსენებაში შევეცადე, ჰომეროსის „ოდისეას“ ერთი პასაჟი და ერთი ბოტანიკური ტერმინი ერთმანეთთან დამეკავშირებინა. თუკი ჩემი ვარაუდი, რომ შესაძლებელია ამ სამი ელემენტის: კირკეს ნასკვის, ქართული შელოცვისა და ბოტანიკური ტერმინის სულხან-საბასეული განმარტების დაკავშირება და ეს კავშირი მსმენელისთვის მისაღები იქნება, მაშინ თამამად შემიძლია ვთქვა, რომ „სიტყვის კონაში“ დაფიქსირებული ვარიანტი ფასდაუდებელი მასალა აღმოჩნდება „ოდისეას“ შესწავლის საქმეში.

დამონებანი:

Lawson 1910: Lawson J. C. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. Cambridge University Press, 1910.

Juvenal and Persius 1969: Juvenal and Persius, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, William Heinemann LTD, Loeb Classical Library, 1969.

ჩაჩავა 1969: ჩაჩავა მ. ფასკუნჯი ქართულ ზღაპრულ ეპოსში. ქართული ფოლკლორი. მასალები და გამოკვლევები. III, თბ.: მეცნიერება, 1969.

ჰომეროსი 1979: ჰომეროსი. ოდისეა. თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1979.

¹ აღსანიშნავია, რომ ბერძნულ სოფლებში ნასკვის გაკეთების ტექნიკა სიყვარულისა და სიძულვილის გამომწვევ მაგიურ ქმედებებს უკავშირდება. ფოლკლორული მასალები გვამცნობს, რომ ამგვარი ტექნიკით XX საუკუნის დასაწყისში ჯერ კიდევ მრავალი ახალგაზრდა სარგებლობდა. ის ფაქტი, რომ კირკე და მისი ძმისშვილი მედეა, ანტიკური წყაროების მიხედვით, განთქმულნი იყვნენ სიყვარულისა და სიძულვილის გამომწვევის საიდუმლოს სხვადასხვა ტექნიკით და კარგად ფლობდნენ ამ ხელოვნებას, კარგადაა ცნობილი. ამიტომაც ვუნდობ ამ ტექნიკას ქართულს, თუმცა ტერმინი, ბუნებრივია, სადავო შეიძლება იყოს.

² შესაძლოა, აქ საქმე ჟღერადობასთან გვექონდეს, ვინაიდან „კანაფი“, „წამალსა“ და „ჭვალს“ ერთიანება. მაგრამ ამგვარი მაგიური ფორმულები შედარებით გვიანდელია. უფრო ადრინდელია ქმედება, შესაბამისად, ჯერ იქნებოდა რიტუალი, ხოლო შელოცვა ამ რიტუალის ეტაპების უკეთ დამახსოვრების მიზნით შეიქმნებოდა.

„სულხან-საბა ორბელიანი და ქართული ფოლკლორი“

დიდი ქართველი მწერალი სულხან-საბა ორბელიანი ნახევარი საუკუნის განმავლობაში ეწეოდა სამწერლო და სახელმწიფო მოღვაწეობას. ის იყო თავისი ეპოქის მეიგავე, ლექსიკოგრაფი, ფილოლოგი, მქადაგებელი, სახელმწიფო მოღვაწე და დიპლომატი.

მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობა მდიდარი და შინაარსიანია. ის ჩვენ ყურადღებას იპყრობს ცხოვრების ღრმა ცოდნით, მრავალფეროვანი თემატიკით, მაღალმხატვრული ენით, დიდი შემოქმედებითი ფანტაზიითა და მეცნიერული ერუდიციით. მისი ნაწარები — „ნიგნი სიბრძნე სიცრუისა“, „ქართული ლექსიკონი“, „მოგზაურობა ევროპაში“ და „სწავლანი“ ქართული მწერლობის უკვდავი ლიტერატურული ძეგლებია, რომელთა მეცნიერულად შესწავლას აქტუალური მნიშვნელობა ენიჭება თანამედროვე ფილოლოგიაში.

სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებითი წყაროების გამოსავლინებლად საკმარისი არ არის მხოლოდ ქართული სინამდვილე. ქართულთან ერთად მკვლევარმა ყურადღებით უნდა შეისწავლოს ბერძნული, სპარსული, თურქული, არაბული, სომხური, ფრანგული, იტალიური ლიტერატურა და ფოლკლორი, ისტორია და ლექსიკოგრაფია.

ქართულ ფოლკლორისტიკაში სულხან-საბა ორბელიანის ფოლკლორთან მიმართების საკითხს პირველად შეეხო მიხეილ ჩიქოვანი. მკვლევარის შეხედულებით „სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ წარმოადგენს ზღაპრული ეპოსის ლიტერატურულ გადამუშავებას და მასში შესული მრავალი სიუჟეტი ქართული ეპოსის შემადგენელი ნაწილია“ (ჩიქოვანი 1938: XXIX).

აღ. ბარამიძის მოსაზრებითაც „სულხან-საბა ორბელიანის ძირითადი წყარო უნდა ყოფილიყო ფოლკლორი“ (ბარამიძე 1940: 272).

ელ. ვირსალაძეს „რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრების“ I ტომის კომენტარებში მითითებული აქვს ხალხური ზღაპრების საბასთან მიმსგავსების რამდენიმე შემთხვევა (ვირსალაძე 1949).

აღ. ღლონტი წერილში, „სულხან-საბა ორბელიანის ორი იგავის ფოლკლორული წყაროები“ განიხილავს „ანჩხლი ცოლის პატრონის“ და „გლახაკი და ქილა ერბოს“ ფოლკლორულ წყაროებსა და პარალელებს (ღლონტი 1958).

„სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ — წერს ლევან მენაბდე. — ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების ბრწყინვალე ლიტერატურულ გადამუშავებას წარმოადგენს. მას ეს იგავები აუღია ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიალიდან, მისი საფუძველი ქართული ხალხური შემოქმედებაა“ (მენაბდე 1953: 103).

გ. ლეონიძე „სიბრძნე სიცრუისას“ მიიჩნევს ქართული გონებამახვილობის კატეხიზმოდ (ორბელიანი 1957: XVIII).

სულხან-საბა ორბელიანი ფოლკლორთან ურთიერთობაში გვევლინება როგორც მისი შემსწავლელი, შემკრები და მხატვრულად გარდამქმნელი. თავისი დროის ხალხური შემოქმედების შესწავლა და მეცნიერული ცოდნა მოჩანს სულხან-საბას იმ დაკვირვებებში, რომლებიც მას შეტანილი აქვს ფოლკლორული ტერმინების განმარტების სახით „სიტყვის კონაში“, აგრეთვე იმ ცნობებში, რაც ხალხურ ტრადიციას შეეხება და შესულია „მოგზაურობაში“, „სწავლანში“, „სიბრძნე სიცრუისაში“ და „ქილილა და დამანას“ თარგმანის საბასეულ რედაქციაში.

სულხან-საბა ორბელიანის ფოლკლორთან მიმართების საკითხი არაა მცირე თემა. ზემოთ მიმოხილული გამოკვლევებიდან ჩანს, რომ მკვლევარებს ყოველმხრივ აქვთ შესწავლილი „სიბრძნე სიცრუისას“ ფოლკლორთან მიმართების საკითხი, მაგრამ ყურადღების მიღმაა დარჩენილი სულხან-საბა ორბელიანის ხანგრძლივი და დიდი მუშაობის ბრწყინვალე ნაყოფი — „სიტყვის კონა“. ამჯერად ჩვენ შევეცდებით მოვახდინოთ „სიტყვის კონაში“ განმარტებული ფოლკლორული ტერმინების ანალიზი¹.

„სიტყვის კონაში“ სულხან-საბას მუსიკალური (მაგ.: მღერა, სიმღერა, მგოსანი, გალობა, ლილინი, ბანი, ზილი, ქოსი, ტაბლაკი, ფანდური, ებანი, ნინილი, ლინი, ჩანგი, ზრუნი, მესტვირე, დაფი, ნაფირი და ა. შ.) და ქორეოგრაფიული (მაგ.: ცეკუა, თამაშობა, ფუნდრუკი, როკვა, ძნობა, სამა, ბუქნა, ფერხული, წყობა და ა. შ.) ფოლკლორის რამდენიმე ათეულ ტერმინთან ერთად განმარტებული აქვს ორმოცამდე ფოლკლორული ტერმინი.

¹ *შენიშვნა:* გამოკვლევაში თვალსაჩინოების მიზნით სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში განმარტებული ფოლკლორული ტერმინების პარალელურად მოცემულია ქართული ფოლკლორის ლექსიკონში განმარტებული ზოგიერთი ტერმინი.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სულხან-საბას მიერ განმარტებული სიტყვა „ზეპირი“, რომელსაც ავტორი უნიგნოდ თქმას უწოდებს, ხოლო „თხრობა“ ლექსიკოგრაფის განმარტებით არის თქმა:

„ზეპირი“ – უნიგნოდ თქმა“ (ორბელიანი 1991: 280).

„ზეპირგადმოცემა“ – ფოლკლორულ ნაწარმოებთა მიწოდების ფორმა, მსმენელამდე თუ შემკრებამდე მისვლის გზა“ (ჩიქოვანი 1974: 165-166).

„თხრობა“ – თქმა; თქმა უყო; თქმა უყოს; ეტყოდეს“ (ორბელიანი 1991: 319).

„თქმა“ – ფართო გაგებით, ზეპირსიტყვიერი ნაწარმოების წარმოქმასაც ნიშნავს და სიმღერით შესრულებასაც“ (ჩიქოვანი 1974: 187).

იქვე სულხან-საბა გვთავაზობს თხრობასთან დაკავშირებული რამდენიმე ტერმინის განმარტებასაც:

„იმთხრობლა“ – მთხრობელობა ქნა“ (ორბელიანი 1991: 329);

„თხრობილი“ – თქმული“ (ორბელიანი 1991: 319);

„თხრობილმან“ – თქმულმან“ (ორბელიანი 1991: 319).

განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს მკვლევარის მიერ განმარტებული ფოლკლორული ჟანრები.

საზოგადოდ, ფოლკლორის აღმოცენების ადრეულ საფეხურზე ჟანრობრივი დიფერენციაცია არ არსებობდა. განვითარების შემდგომ ეტაპზე ფოლკლორში თანდათან გამოიკვეთა ეპიკური, დრამატული, ლირო-ეპიკური და ლირიკული ჟანრები. ზეპირსიტყვიერების თავისებურებამ თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში წარმოშვა აუცილებლობა თემატური ჟანრების დაკანონებისა.

სულხან-საბა ორბელიანის მიერ განმარტებული ტერმინები გარკვეულ წარმოდგენას იძლევა XVII-XVIII საუკუნეებში გავრცელებულ ფოლკლორულ ჟანრებზე.

ლექსიკოგრაფი არაკს განმარტავს, როგორც იგავის სომხურ სახელწოდებად:

„არაკი“ – სომხურად იგავს ჰქვიან. ჩვენცა სახმარ არს და დიდად ტკბილ“.
(ორბელიანი 1991: 60).

„არაკი“ – დიდაქტიკური ხასიათის მოკლე ზეპირი მოთხრობა, ამბავი. ქართულ ზეპირ დრამატიკაში ხშირად ზღაპრის, უმეტესად კი იგავის (იგავ-არაკი) სინონიმად იხმარება (ჩიქოვანი 1974: 49).

ხოლო იგავი — „ესე არს სიტყვით მაგალითი, გინა საჩვენებელი, გინა მისანიშნი“ (ორბელიანი 1991: 322); ხოლო, „ვიგაობდი“ — იგავს ვიტყოდი“ (ორბელიანი 1991: 263) და „ეიგავა“ — იგავით ეუბნა“ (ორბელიანი 1991: 263).

აბსოლიტურად იდენტურია „სიტყვის კონასა“ და „ქართული ფოლკლორის ლექსიკონში“ განმარტებული სიტყვა ზღაპარი. ლექსიკოგრაფი მას ტყუილს, მოგონილს და რეალობას მოკლებულს უწოდებს:

„ზღაპარი“ – არს მოგონებული ტყუილი, ამბავად შემჭურვებული და არა ქმნილი მყოფობით“
(ორბელიანი 1991: 29);

„ზღაპარი“ – ეპიკური, უმეტესად პროზაული სახის ჯადოსნური, სათავე-გადასავლო ან ყოფითი ხასიათის ხალხური მოთხრობა, რომლის საფუძველს მხატვრული გამონაგონი წარმოადგენს და გარკვეული სტილისტურ-კომპოზიციური თავისებურებით ხასიათდება“
(ჩიქოვანი 1974: 169).

თვითონ პროცესს - ზღაპრობას განმარტავს, რომ იგი არის საწარმართო, საცრუო, მოგონებული და ტყუილით შემჭვრებული. ხოლო, ზღაპრის მთქმელი ლექსიკოგრაფის განმარტებით, არის მეზღაპრე და აიგივებს მევეპესთან, რომლის თურქულ თარგმანსაც გვთავაზობს იქვე:

„მეზღაპრე“ – მევეპე, ზღაპრის მთქმელი (ორბელიანი 1991: 460).

„მეზღაპრე“ – სახალხო შემსრულებელი, ზღაპრების მთხრობელი (ჩიქოვანი 1975: 18).

„მევეპე“ – მეზღაპრე, რომელსა თურქნი ყ ის ა - ხონს უბმობენ (ორბელიანი 1991: 460).

„მევეპე“ – მითების მთქმელი. ვეპ. სომხურად თქმულებას, მითს ნიშნავს (ჩიქოვანი 1975: 18).

ლექსიკოგრაფი ასევე გვთავაზობს **ზღაპრობის** სხვაგასხვაგვარ განმარტებას, რომელიც ძალიან ახლოსაა თანამედროვე განმარტებასთან. თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში ზღაპრის თქმა, ეს არის ზღაპრის მოყოლა, თხრობა, რომელიც საყოფაცხოვრებო მოვლენას წარმოადგენს:

„**ეზღაპრა**“ - ზღაპარი ეთქვა” (ორბელიანი 1991: 332).

„**იზღაპრა**“ - ზღაპრობა წარმოთქვა; ზღაპრობა თქვა” (ორბელიანი 1991: 325).

„**ნაზღაპრი**“ - ზღაპრებულ თქმული; ზღაპრად თქმული (ორბელიანი 1991: 561).

ლექსიკოგრაფის ახსნით **კაფია** ეს არის წინასწარი მომზადების გარეშე ნათქვამი:

„**კაფია**“ – სიტყვის გამოჩინება“ (ორბელიანი 1991: 359);

„**კაფია**“ – მუნასიბად, წინასწარი მომზადების გარეშე ნათქვამი სატირულ-იუმორისტული ხასიათის ლექსი“ (ჩიქოვანი 1974: 209).

ის, რაც უკვე მოხდა, სულხან-საბას განმარტებით არის **ამბავი**, რომელიც ერთ-ერთი ძველი ფოლკლორული ჟანრია.

„**ჰამბავი**“ – ნაქმართ თხრობა“ (ორბელიანი 1993: 466);

„**ამბავი**“ – ძველი ფოლკლორული ჟანრი, რეალისტური შინაარსის მოთხრობა“ (ჩიქოვანი 1974: 30).

საინტერესოა სულხან-საბას მიერ განმარტებული ისეთი მცირე ფოლკლორული ჟანრები, როგორცაა - ანდაზა და გამოცანა.

ანდაზას ლექსიკოგრაფი უწოდებს მაგალითს:

„**ანდაზა**“ – მაგალითთან ნახე (შდრ. საანდაზო)“ (ორბელიანი 1991: 55).

„**ანდაზა**“ – ფოლკლორის მცირე ფორმის ნაწარმოებია, აზრის ღრმად და მოკლედ გამომხატველი ფორმულა (ჩიქოვანი 1974: 42).

ხოლო **მაგალითი** სულხან-საბას განმარტებით იგივეა, რაც ანდაზა:

„**მაგალითი**“ – ანდაზა“ (ორბელიანი 1991: 426);

მეტაფორაზე აგებულ მოკლე, პოეტურ ან პროზაულ, მცირე ფოლკლორულ ჟანრს – **გამოცანას** სულხან-საბა განმარტავს, როგორც ასახსნელ სიტყვას (ორბელიანი 1991), ხოლო **განმარტება**, რომელიც გადმოგვცემს სხვადასხვა სახის ინფორმაციას და რომელიც მოკლებულია მხატვრულობას ლექსიკოგრაფის განმარტებით არის გაშლა (ორბელიანი 1991).

გარდა გარკვეული ფოლკლორული ჟანრების განმარტებისა, სულხან-საბა ორბელიანს „სიტყვის კონაში“ განმარტებული აქვს აგრეთვე ზოგიერთი პერსონაჟი. მაგ. **დევს** სულხან-საბა მოგონილად თვლის:

„**დევი**“ – სომხურად ეშმაკსა ჰქვიან, ხოლო ქართულად რომელთამე წერილთა შინა დევი გჰველ-ვეშაპის ადგილს აღუწერიათ... ავ-სახე კაცის მსგავსი, რქიანია“ (ორბელიანი 1991: 216).

„**დევი**“ – ფანტასტიკური ზღაპრის პერსონაჟი.
1. ბოროტების საწყისი, ეშმაკი, დემონი.
2. უხეში ფიზიკური ძალის განსახიერება, გოლიათი“ (ჩიქოვანი 1974: 131-132).

ხოლო ალს ლექსიკოგრაფის განმარტებით უნოდებენ მაცდურს. მასში ჩვენი მოსაზრებით იგულისხმება დარგობრივი პანთეონის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, ნადირთ მწყემსი, და მონადირეობის ქალღმერთი — „დალი“, რომელმაც დროთა განმავლობაში მკვეთრი ცვლილება განიცადა, კეთილი არსებიდან ბოროტ ალამდე დავიდა:

„ალი“ – მშობიერის (მშობიარის) მაცთურს იტყვიან ტყუილს (ორბელიანი 1991: 46).

„დალი“ – დალი პერსონიფიცირებულია მითებსა და ბალადებში, ზღაპრებსა და თქმულებებში, სანესჩვეულებო პოეზიაში, ეპოსში (ჩიქოვანი 1974: 121).

„ნადი“ სულხან-საბას, ისევე როგორც თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში, განმარტებული აქვს როგორც მუშად შეყრილნი კაცნი, იგივე ფეიქრები. იგი მას უკავშირებს აგრეთვე „მამითადს“ (ორბელიანი 1991).

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ლექსიკონის სისრულისათვის სულხან-საბა არ ერიდება მასში უბრალო ხალხის გამოთქმათა შეტანასაც. „სიტყვის კონაში“ გვხვდება რამდენიმე ასეთი მაგალითი, რომელსაც ლექსიკოგრაფი განმარტავს, როგორც „სოფლურ“ ან „გლეხურ“ სიტყვებად:

„ბებლი“ – გრძნების მოქმედი გლეხურად (ორბელიანი 1991: 99);

„გულთმისანი“ – გონებით შემტყობი გლეხურად (ორბელიანი 1991: 176);

„გკარგავ“ – სოფლური(ს) სიტყვით დავ(ჰ)კარგავ, რომე ველარ ვიპოებ (ორბელიანი 1991: 268);

„ლომბიერი“ – გონება-მშვიდი და ნყნარი გლეხურად (ორბელიანი 1991: 422).

ამრიგად, ფოლკლორთან ურთიერთობაში სულხან-საბა ორბელიანი გვევლინება არა მხოლოდ მისი მხატვრულად გარდამქმნელი, არამედ, როგორც მისი შემსწავლელი და შემკრები, ამის ნათელი დადასტურება ზემოთ განხილული მაგალითებია.

თავისი დროის ხალხური შემოქმედების შესწავლა და მეცნიერული ცოდნა მოჩანს სულხან-საბას იმ დაკვირვებებში, რომლებიც მას შეტანილი აქვს ფოლკლორული ტერმინების განმარტების სახით „სიტყვის კონაში“ (მაგ.: იგავი, არაკი, ზღაპარი, გამოცანა, ანდაზა და ა. შ.).

სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონის“ ფოლკლორული ძირების ძიებისას ნათელი გახდა, რომ მკვლევარი სწავლობს ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს და იქვე ტექსტობრივ ჩანაწერებსაც გვანვდის.

მთელი ეს მასალა გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს XVII-XVIII საუკუნეში, და მანამდე, ხალხური შემოქმედების მიმართ გავრცელებული საზოგადოების შეხედულებებსა და დამოკიდებულებაზე.

დამონშებანი:

ბარამიძე 1940: ბარამიძე ა. ნარკვევი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. II. თბ.: გამომცემლობა „სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტამბა“, 1940.

ვირსალაძე 1949: ვირსალაძე ე. (რედაქტორი) რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები. თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1949.

ლოლაშვილი 1959: ლოლაშვილი ი. სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713 წწ.). თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

მენაბდე 1953: მენაბდე ლ. სულხან-საბა ორბელიანი (მონოგრაფია). თბ.: გამომცემლობა „საბლიტგამი“, 1953.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული, I. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“. 1991.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული, II. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“. 1993.

ლონტი 1958: ლონტი ა. სულხან-საბა ორბელიანის ორი იგავის ფოლკლორული წყაროები. „კომუნისტური აღზრდისთვის“, 2, 1958.

ჩიქოვანი 1974: ჩიქოვანი მ. (რედაქტორი). ქართული ფოლკლორი, ტ. IV თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1974.

ჩიქოვანი 1974: ჩიქოვანი მ. (რედაქტორი). ქართული ფოლკლორი, ტ. V თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975.

ჩიქოვანი 1938: ჩიქოვანი მ. (რედაქტორი). ქართული ხალხური ზღაპრები, ტ. I. თბ.: „სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, 1938.

ჩიქოვანი 1959: ჩიქოვანი მ. სულხან-საბა ორბელიანი და ხალხური შემოქმედება. ლიტერატურული ძიებანი, XII, 1959.

ცანავა 1959: ცანავა ა. წიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“ და ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

ფანტასტიკური ზღაპრის ფუნქციური მრავალფეროვნება „სიბრძნე სიცრუისაში“

სულხან-საბა ორბელიანს თხზულების შექმნისას გაუთვალისწინებია დიდი აღმოსავლელი მეიგავეების გამოცდილება და „სიბრძნე სიცრუისა“ ჩარჩოსებური კომპოზიციის კანონის საფუძველზე აუგია. ასეთი კომპოზიცია თავისი ტევადობით სრულიად მიესადაგება ერთმანეთთან მრწამსითა და შინაგანი ბუნებით დაპირისპირებული პერსონაჟების მიზანს, პაექრობისას წინ წამოენიათ თავისი თვალსაზრისი, ჭეშმარიტებად გამოეცხადებინათ იგავიდან გამომდინარე შეგონება.

თავისი ეპოქის ქართული ცხოვრებიდან მწერალმა მრავალგვარ მანკიერებაზე შეაჩერა ყურადღება. „სიბრძნე სიცრუისა“, ხელნაწერების მოწმობით, ავტორს შეუქმნია „უამსა სიჭაბუკისასა თვისისა“. ეს უწყება გახდა საფუძველი თვალსაზრისისა, რომ კრებული 1698 წლამდეა შექმნილი, თორემ ბერად შემდგარი საბა სამღვდელოების მიმართ არ იქნებოდა ასეთი კატეგორიული. ამ მოსაზრების გაზიარება ჩრდილს მიაყენებდა სულხან-საბას, რადგან მიგვაჩნია, რომ იგი ერის მამად შემთხვევათა გამო კი არ გამხდარა, არამედ ამ მისიით დაიბადა. სულხან-საბას ობიექტურობა და პირუთვნელობა (ასე თვალნათლივ გამჟღავნებული თხზულებაში), როგორც ბუნებითი ნიშანი, მისი პიროვნული და შემოქმედებითი ცხოვრების განმსაზღვრელადაც უნდა ვაღიაროთ. ბერი საბაც (გავიხსენოთ, რომ მისი ბერად შედგომა პოლიტიკურმა მიზეზებმა განაპირობა) ისევე შენიშნავდა საძრახისს სასულიეროთა შორის, როგორც საერო პირებში ხედავდა და რაკი მწერალს მხილებით საზოგადოების გამოსწორების იმედი ჰქონდა, კომპრომისს არ დაუშვებდა. მწერალს მთლიანად საქართველო სტკიოდა და, რაც მთავარია, ადამიანის ბუნებაში ხედავდა მანკიერებასაც და სიკეთესაც და არა მის საქმიანობაში (ქურდოვანიძე 2004: 12).

გარდა ზემოთქმულისა, „სიბრძნე სიცრუისა“ ისეთი სადა და დახვეწილი სტილითაა დაწერილი, მასში ისეა ინდივიდუალიზებული პერსონაჟთა მეტყველება, ისეთი ძალითა და მიზანმიმართულებით მოძრაობს მწერლის სიტყვა, ლექსიკის იმისთანა სიმდიდრეს ვხვდებით, რომ ყოველივეს, ხანის გარდა, ის მწერლური სიბრძნე ესაჭიროებოდა, რომელიც ასაკში მოდის. იდეის უკეთ გამოკვეთისათვის მასალის შერჩევას (შეცვლასა თუ განახლებას) მწერალს იგავ-არაკთა ჩარჩოსებურ კომპოზიციაში განთავსება უადვილებდა და, მართალია, აღმოსავლური კრებულების გამოცდილება შეთვისებული ჰქონდა, სულხან-საბა უკვე დამკვიდრებული სტანდარტების, კომპოზიციის შემადგენელი ნაწილების შერწყმის კანონების გამოყენების პარალელურად ეძიებს ორიგინალურ გზებს და დიდი ნიჭიერებით ახერხებს ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული მასალის ლოგიკურ, შინაგანად შეპირობებულ დაკავშირებას. „სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციური სიმწყობრეც გაცემს იმ საიდუმლოს, რომ თხზულება დიდი ხნის ნარუდუნებია.

მანკიერებებზე სასაუბროდ ყველაზე უხვად გამოყენებული ცხოველთა ზღაპრის პარალელურად შემოტანილია ფანტასტიკური ზღაპრები და ხალხური ფაბლიოები. სასურველი იდეის ხორცშესხმის მიზნით ეს მასალა გარდაქმნილია.

როგორც ცნობილია, მთავარი და ძირითადი წყარო, რომელსაც მწერალი იყენებს თავისი იგავ-არაკების კრებულისათვის ცხოველთა შესახებ მოთხრობები ან სხვა ავტორების ცნობილი იგავებია. ზღაპრის იგავ-არაკად გარდასაქმნელად მწერალი ამბავს არაიშვიათად გარდაქმნის და, რაც მთავარია, უთუოდ შეგონებით ამთავრებს.

ცხოველთა ზღაპრებისაგან განსხვავებულად გადმოგვცემს მწერალი ისტორიებს, რომელთა საფუძველად ჯადოსნური ზღაპრებია გამოყენებული. აქ სხვაა მწერლის ამოცანა, განსხვავებულია თხრობის სტილი, თავისებურია მხატვრული ტექსტის გამართვის ტექნიკაც. კაზმულსიტყვაობისაკენ მისწრაფება ჯადოსნური ზღაპრების თხრობისას უფრო თვალსაჩინოა და ამის საშუალებას იძლევა ამბავი, რომელიც აღარ საჭიროებს სხარტ მეტყველებას. ამბის შესაბამისად, გმირთა თავგადასავალს მწერალი გადმოგვცემს ვრცლად, მოქმედებათა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დაცვით, მოტივირებებით. დიალოგების განწყობით მწერალს განახლება შეაქვს თხრობაში. ზოგან ენობრივ მხატვრულ საშუალებებსაც გამოაკრთობს სათქმელის ხატოვანებისათვის.

ფანტასტიკურ ზღაპრებს უპირატესად ჰყვება უფლისწულის აღმზრდელი ლეონი, რომელიც მწერალს მოგზაურად და, შესაბამისად, მრავლის მნახველ პიროვნებად ჰყავს გამოყვანილი. მისი ნანახი და გაგონილი ეგზოტიკური ამბები სასიამოვნო მოსასმენია, თუმცა ყოველ მათგანში იკითხება მეორე პლანიც, ანუ მკითხველს შეუძლია ჭკუის სასწავლებელი

დასკვნის გამოტანა. ეს ამბები წარმოშობისა და შედგენილობის მიხედვით არაერთგვაროვანია. მათ მწერალი ხან თხრობის გასახალისებლად იყენებს, ხან მსმენელის გასაოცებლად, ხან კი აღმზრდელი ფუნქციით. ეს ამბები შეიძლება სამ ჯგუფად დაიყოს:

1. საკვირველი ამბები ცნობილი ფანტასტიკური ზღაპრებიდან,
2. დიდაქტიურ-მორალისტური შეგონებებისათვის შესაფერისი ფანტასტიკური სიუჟეტები (მოტივები),
3. ზღაპრისთვის უცნობი მოკლე ფანტასტიკური ისტორიები.

საკვირველი ამბების ჯგუფში ლეონი მოპაეპრეებს უყვება მუყამის ქალაქში შეხვედრილი ათი ექიმის მიერ მოთხრობილ ამბებს. მეხუთე ისტორიაში გადმოცემულია **ბასრელი მეფის** შემთხვევა, რომელსაც ყელში ძვალი გასჩხეროდა და ვერავინ შეელოდა. ამ ეპიზოდის გამართვისთვის მწერალი იყენებს საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტური ტიპის [უტერი 2004: 403] თავისუფალ მოტივს. ჯადოსნური ზღაპრის შესავალში მოგვითხრობენ დედინაცვალზე, რომელიც თავს მოიავადმყოფებს და ქმარს არწმუნებს, რომ მხოლოდ გერის გულ-ღვიძლის შეჭმა მოარჩენს (უმიკაშვილი 1964: 17, 18). სულხან-საბა ნაწილობრივ ცვლის მოტივის შინაარსს. გერ-დედინაცვლის ციკლის ამ ზღაპრის მიხედვით, ავ ქალს ფინიას უკლავენ. მისი გულ-ღვიძლით მოტყუებული დედინაცვალი შეჭმისთანავე ფეხზე წამოვარდება ხოლმე, მოვრჩიო. ბასრელი მეფეც მოატყუეს, ოღონდ სხვა მიზნით. მას ყელზე დანამიბჯენილი თხის ბლავილი მოასმენინეს, შვილის ხმა ეგონა, გული დაეწვა და ისე ხმამაღლა დაიყვირა, ყელიდან ძვალი ამოუვარდა (ორბელიანი 1986: 117).

ასევე საერთაშორისო გავრცელება აქვს მოპოვებული ვარდანის „მელის წიგნი“ შესულ სიუჟეტს, რომელიც ჯადოსნურ ზღაპარშიც არის გადასული (უტერი 2004: 655). შესაბამისი ტიპის ზღაპრის მიხედვით, სამ გულთმისან ძმას წარსულში მომხდარ იმ საიდუმლოებათა ამოცნობა შეუძლია, რომელთა შესახებ ახალ დროში წარმოდგენა არავის აქვს. ტრადიციული საზღაპრო სამმაგობის თანახმად, იდუმალ ისტორიათა რიცხვიც სამია ხოლმე: ხელმწიფის შვილის წარმომავლობის, ძაღლის ძუძუთი გაზრდილი ბატკნის, ადამიანის სისხლის გემოს მქონე ფქვილის ამბები (ვირსალაძე 1949: 37). მწერალი ამ სიუჟეტიდან ერთ საკონფლიქტო მოტივს ირჩევს და მასზე აგებს **ქირმან შაჰის** დასწეულეული ძის ისტორიას. სულხან-საბას მეშვედ აქიმი ზღაპრის ძმებივით გულთმისანია და იცის დედოფლის საიდუმლო. იგი მაშინ ახერხებს შაჰის ძის განკურნებას, როცა დედოფალი გამოუტყდება, რომ ავადმყოფი ყმანვილი მენისქვილის შვილია. ამის შემდეგ აქიმი იმ წამალს ნიშნავს, რომელიც დაბალი სოციალური წრის ადამიანისთვის არის მიზანშეწონილი. სიმართლე ვაჟს გადარჩენს ორბელიანი 1986: 119).

სულხან-საბას შექმნილ **„ბნელეთის პირსა მსახლებელი კაცის“** თავგადასავალს, რომელსაც ვაზირი მოგვითხრობს, რამდენიმე ჯადოსნური ზღაპრიდან შერჩეული მოტივები უდევს საფუძვლად.

ისტორია იწყება საერთაშორისო გავრცელების საზღაპრო სიუჟეტის (უტერი 2004: 313) ბ), კვანძის შეკვრის უნარის მქონე თავისუფალი მოტივით, რომლის თანახმად, განეული უანგარო დახმარებისათვის კაცი ჯილდოვდება.

მწერალი მისდევს ამ თავისუფალი მოტივის შინაარსს და თავადაც საგანგებოდ ჩერდება ზღაპრისეულ აკრძალვაზე: რაც არ უნდა ძვირფასი ნივთები შესთავაზონ დასაჯილდოებელს, არაფერი აიღოს, გარდა მარნის კლიტისა (ამ სიუჟეტური ტიპის არც ერთ ვარიანტში არ არის დასახელებული მსგავსი საგანი). ზღაპრული ტრადიციის მიხედვით, დამსაჩუქრებელს ყველაზე მეტად ამ საგნის გაცემა უჭირს, მაგრამ პირობას ვერ არღვევს (რაზიკაშვილი, ქართლი, 1909: 8). სულხან-საბას გადმოაქვს მჩუქებლის დარიგებაც: „მას კლდესა მიაყრდენ და გაიღება“. ზღაპრისა და სულხან-საბას გმირი სამჯერ მიდის მარანთან და იღებს საჩუქრებს.

დასახელებული თავისუფალი მოტივის შემდგომი განვითარება მწერალს არ აინტერესებს, ამიტომ იგი შემოქმედებით კონტამინაციას მიმართავს და სხვა, ასევე საერთაშორისო გავრცელების ზღაპრით განაგრძობს მოთხრობას. ესაა „სასწაულებრივი საჩუქრების“ (უტერი 2004: 564) სიუჟეტური ტიპი. გმირი კლიტით კლდის გახსნის შემდეგ პირველად მიიღებს ოქრო-ვერცხლის მყრელ ვირს, მეორედ საჭმელ-სასმლის გამწენ ხელსაფეკავს, მესამედ — გოგრას, რომლიდანაც მებრძოლები ამოდიან (რაზიკაშვილი, ქართლი, 1909: 27).

პირველი ზღაპრისაგან განსხვავებით, მწერალი მთლიანად იყენებს ამ სიუჟეტს (ორბელიანი 1986: 128-129). რადგან მასში მოთხრობილი ამბები გასართობიც არის და ჭკუის სასწავლებელი ფუნქციაც აქვს. ზღაპრის კონფლიქტი მოპოვებული საგნის დაკარგვაზე არის აგებული. გმირი არღვევს ცოლის აკრძალვას და კარგავს ძვირფას შენაძენს.

მწერალი, მართალია, მისდევს ზღაპარს, თუმცა, როგორც მოსალოდნელი იყო, ყოველ საგანთან დაკავშირებით საკუთარი ინტერპრეტაციით ქმნის შესაბამის საკონფლიქტო სიტუაციას, რათა დასაჩუქრებულმა კაცმა მოიმკოს თავისი სიბრყივის ნაყოფი. ცოლს „არ დაუფჯერე,- მოგვითხრობს კაცი,- შევჯე, ნაველ, ვირი აბანოს კარზე დავაბი და მე შინ შეველ. თურმე მეაბანოე სხვაგან იყო, მოვიდა, აბანოს კარზე ვირი ნახა, არგანი ჰკრა და აგინა. ვირმან თავისი ხაზინა გახსნა. მეაბანოემ ნახა, იამა, მოიპარა და სხვა ვირი დამიბა. გავათავე აბანო, გამოველ შევჯე, ნაველ და რამდენი ვსცემე, ჩონჩორიკის მეტი აღარა გაყარა რა“ (იქვე).

უგუნურ კაცს ხელსაფქვავს ხელმწიფის კაცები ართმევენ. გოგრიდან ამოსულეები უბრუნებენ ძვირფას საჩუქრებს, მაგრამ ვერც ამის შემდეგ გაიხარა ბნელეთის პირს მსახლებელმა. ცოლის რჩევით სხვაგან ნავიდნენ საცხოვრებლად, მაგრამ „აღელდა ზღვა, ხომალდი დაამტვრია, ყველა დაინთქა...“ (იქვე).

ამ ამბავს შეგონება, ბუნებრივია, არ ახლავს, თუმცა ადვილი მისახვედრია, რომ მწერალს მხედველობაში ჰქონდა ანდაზა: „ქარის მოტანილს ქარი წაიღებსო“.

შემდეგი ისტორია ეხება სასწაულმოქმედ **დავრიმ აბდულ-აზიმს**. ავტორი ისევ ჯადოსნურ ზღაპარს მიმართავს, კონკრეტულად, სასწაულებრივი საგნების მოპოვებაზე აგებულ საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტურ ტიპს (უტერი 2004: 518), ოღონდ გმირი მათ დევების მოტყუების შემდეგ კი არ დაეუფლება, როგორც ზღაპარშია (რაზიკაშვილი, კახეთი, 1911: 33), არამედ ზარდანშია ჩანყობილს ნახავს. მწერალი ქმნის არაჩვეულებრივ გარემოს: მოედინება მდულარე მდინარე, დგას ვერცხლის წყლის ტბა და სხვ. ზარდანშიდან აღებული საგნები: უჩინმანინის ქუდი, სასანთლე და მაშიები (უფრო სწორედ, მათი მოსამსახურეები) უბრუნველყოფენ გმირის გამარჯვებას. ზღაპრის მსგავსად, გმირი კლავს ინდოეთის მეფეს და თავად დაჯდება ტახტზე (ორბელიანი 1986: 130-131).

მონათხრობთა შორის განსაკუთრებით საინტერესოა ისევ ჯადოსნური ზღაპრის გამოყენებით შექმნილი **ჯიზი-გურგენის** ისტორია. მეათე აქიმი ზღვის ნაპირას მოხვდა თოვლიან ზამთარში. დაინახა ჭაბუკი „ახოვანი, შვენიერი, მხნე, მწყაზარი. თხელი ტილოს ნიფხავ-პერანგი ეცვა, სხვა არარა. თავშიშველი, ფეხთუცმელი, დაეკარნახა. პერანგზე ოქროს სარტყელი ერტყა...“ ჭაბუკმა შინ მიიპატიჟა აქიმი და გააოცა: დერეფანში... „დიდი აუზი იყო, ცივის წყლით იდგა და ყინული ეყარა. შიგ სამისა და ოთხის თვის მეტი და წლისა და ორისა და სამის წლის მარტივლები ისხდეს...“ მასპინძელმა აუხსნა აქიმს, რომ სხეულის ამგვარად გაკაჟების ტრადიცია მამა-პაპათაგან მოდიოდა. ამათგან ვინც ცოცხალი გადარჩებოდა, ჯანმრთელად იცხოვრებდა.

ჭაბუკი სტუმარს აჩვენებს ვერცხლის ბოძზე ოქროს ჯაჭვით მიბმულ ბერიკაცს, რომელიც მისი ჭკუასუსტი მამა აღმოჩნდება.

მეორე სახლში შეხვდა მწყაზარ ქალს. „მისთანა არა მინახავს რა, დია ლამაზი იყო და ტანადაც საროს ჰგვანდა. მრავალი თვალისა და მარგალიტის სამკაული აქვნდა. თავზე ერთი ოქროს წვლილი მავთულით მობმული მრგვალი რალაც ება, თვალ-მარგალიტით შემკული, და ადგილზე მიათრევდა...“

ეს ჩემი ცოლიაო და იგი კაცის თავი მისთრევსო.“

თურმე ერთხელ ჭაბუკმა ნახა: მისი ცოლი კაცს ეხვეოდა და ეუბნებოდა: „ნეტამც შენს თავს არავინ გამყრიდესო“. ქალი სასიკვდილოდ ვერ გაიბეჭა, კაცს თავი მოაჭრა, ოქროთი შეამკო და ზედ მიაბა, ნატვრა შეუსრულა... (რბელიანი 1986: 125)

გადმოცემული ისტორიის ფაბულას სულხან-საბა ჯადოსნური ზღაპრიდან იღებს, თუმცა ორიგინალურად გარდაქმნილს (მხედველობაში გვაქვს სასახლის გარემოს ზღაპრისაგან განსხვავებულად ხატვის მანერა) მოგვითხრობს. ამბავი მომდინარეობს საქართველოში ფართოდ ცნობილი საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტების — „გაქვავებული სამეფო“ (უტერი 2004: 410*) და „გაქვავებული ჯარი“ (უტერი 2004: 302) — საკონფლიქტო მოტივების შემცველი ზღაპრებიდან (რაზიკაშვილი, კახეთი, 1911: 30; რაზიკაშვილი, ქართლი, 1909: 13, 39, 99). მწერალი ძირითად ამბავს ჭაბუკ ხელმწიფესთან ტრადიციული კონტექსტით აკავშირებს.

სულხან-საბა ორბელიანმა შესანიშნავად იცის ფანტასტიკური ზღაპარი. ამიტომ იგი ყოველთვის ოსტატურად სარგებლობს მისი მოტივებით, მეტიც, ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში მათი გამოყენებისას ქმნის შესატყვის გარემოს. ინდოეთში, საოცრებათა ქვეყანაში, განვითარებულ ამბებზე მოთხრობისას მწერალი წარმატებულად უსადაგებს თავის მიზანს საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტურ ტიპს (უტერი 2004: 325). მწერალი შემოქმედებითად გარდაქმნის ზღაპარს „ოსტატი და შეგირდი“. მწერლის მიერ დახატული გრძნეული გმირი მეტ სასწაულს ახდენს, ვიდრე ზღაპრის მიხედვით არის ცნობილი (რაზიკაშვილი, კახეთი 1911: 52; რაზიკაშვილი, ქართლი 1909: 31, 35). სულხან-საბა ფართო ასპარეზს უშლის თავის ფანტაზიას: ვინც ძელზე დაკიდებულ ჭაბუკს თოფს ესვრის ან ისარს

სტყორცნის, ნასროლი საგანი უკუიქცევა და მსროლელსვე მოხვდება; საპატიმრო სახლს ნალკოტად აქცევს; სახეზე წყლის შესხმით ვეზირი დიაცად გადაიქცევა, ვაჟს გააჩენს და შემდეგ ისევ კაცად შეიცვლება. ოსტატი დასასჯელად გამოედევნება შეგირდს, რომელიც მტრედად გადაიქცევა, ოსტატი – შევარდნად, შეგირდი გვირგვინად დაეხურება თავზე ჩინელ მეფეს ნადირობისას, ოსტატი — მეჭიანურედ გადაიქცევა და მეფეს გვირგვინის ამბოროს უფლებას სთხოვს, „შეშინებული“ გვირგვინი ბრონეულად გადაიქცევა, ჩამოვარდება, გასკდება და გაიბნევა, ოსტატი მამლად იქცევა, მარცვალს კენკვას დაუნყებს... იმ ბრონეულის ქერქიდან კაცი გამოძვრება, მეფეს მუხლზე მოეხვევა, ეტყვის: ოსტატი მკლავს და მიშველეთ. ამ დროს მამალიც კაცად იქცევა... (ორბელიანი 1986: 140-141).

სულხან-საბა შეგნებულად აფართოებს ზღაპრის ტრადიციულ სამმაგობას, რათა თვალთმაქცი ოსტატისა და შეგირდის მრავალფეროვან მოქმედებათა ნყალობით გააძლიეროს შთაბეჭდილება, შეამზადოს რუქას სათქმელის საფუძველი: „დღეს აქამომდე ავად მიქნია ქიშპობა ლეონისა, რადგან ესრეთ მცოდინარეა და ამდენის კარგის საქმის სწავლულია და ამდენის თქმის მნახავი, ეს შესანახავია და ნურც მოიშორებთ. რაკი თქვა, ქმნაც ძალუტს. აქ გამოაჩინა ლეონ თავისი გრძნების ხელოვნება“.

გასაოცარ ამბავთა შორისაა **გოლიათებთან** მოხვედრა. მანამდე ვეცნობით ქვეყანას, სადაც გავრცელებული წესის თანახმად, მკვდარ ცოლს (ქმარს) თან ატანენ ცოცხალ მეუღლეს. გოლიათების ქვეყანაში სწორედ სასაფლაო აკლდამიდან თავდახსნილი ასეთი ქალი და კაცი მოხვდებიან. გოლიათების აღსანიშნავად მწერალი ხმარობს ტერმინს „დიდად უსახოდ დიდი“. გოლიათი უბეში ჩაისვამს შეხვედრილ ქალსა და კაცს და ისე განაგრძობს გზას. მწერალი ასევე გვაცნობს ახალ პერსონაჟებს და მათ უწოდებს „დიდნი კაცნი“. ესენი საერთაშორისო სიუჟეტური ტიპის „სასწაულებრივი ოსტატები“ (უტერი 2004: 513) არიან. გოლიათი ჯადოსნური ზღაპრის მოდავეებს (რუმბის პატრონსა და წყლისხვრეპიას) ჩექმებში ჩაისვამს და შინ წაიყვანს, სადაც დახვდება ცოლი — „დიდობაზე კეკელა ქალი“. გოლიათსა და მის მოტაცებულ ცოლს შორის დავა წარმოშობს სიმამრ-სიდედრის გაცნობის საჭიროებას. ამ მიზნით მწერალი იყენებს ჯადოსნურ ზღაპარს „მუხიგლეჯია სიმამრისა და სიდედრისა“ (რაზიკაშვილი, ქართლი, 1909: 41).

სიმამრი ყანას რწყავდა, სიძე და უბეში ჩასმული კაცი რომ ესტუმრნენ. გოლიათს რუზე გადასვლა მოუნდა, მაგრამ წყალმა ცხენიანად მოიტაცა. სიმამრმა ბარით ამოიყვანა წყლიდან ცხენ-კაცი და მშრალზე დასვა. არანაკლები გოლიათია სიდედრიც. ქმარი და სტუმრები რომ დააპურა, სიდედრმა სიძე შინ მიიწვია. „დიაცი უცხენოდ მივიდოდა... საწაუბლე გოდორი ზურგზე ეკიდა. სიძე ცხენს მიაჭენებდა და ვერ მიენია. სიდედრმან მოიხედა, სიძე დავარდნილი ნახა, დადგა, აიყვანა ცხენით, გოდორში ჩაისვა, აიკიდა და წაგვასხა (ორბელიანი 1986: 136).

მთელი ზღაპარი განწყობილია ჰიპერბოლა-ლიტოტესის ცვლის პრინციპზე. მწერალი ძირითადად მისდევს ხალხური მოთხრობის შინაარსს, ერთგან კი ზღაპრისთვის ნიშანდობლივი იუმორის ფარგალს სცილდება და ქმნის უჩვეულო ეპიზოდს, რითაც მონათხრობს სატირულ დამოკიდებულებას სძენს. სულხან-საბას პერსონაჟი ძალიან ჰგავს მითურ ციკლოპს, თუმცა ისტორიის ყოფითი ხასიათის გამო ფუნქცია აქვს შეცვლილი: „რა დაღამდა, ერთი ცალთვალი კაცი მოვიდა. თურმე მის დიაცის აშიყი იყო, ბანიდამ სვლა დაიწყო. დიაცი სიძის სირცხვილით არ გავიდა. მას კაცსა გულმან არ მოუჭირვა, ჩამოვიდა. მისი სიძე აითვალწუნა და დიაცს კოცნა დაუნყო. სიძემ იწყინა, მას სახლს სვეტნი გამოუყარნა თავს დასაქცევლად და თვით კარი გაიარა. დიაცმან ორივე ფეხი ძელებს სვეტად მისცა, ვირემ კაცი მის ალერსს აღასრულებდა. მერმე მან კაცმან სვეტნი შეუდგნა, სახლი აღარ დაიქცა (იქვე).

ცალთვალა კაცი გოლიათის სიძეს მისდევს დასაჭერად. მწერალს ისევ „სასწაულებრივი ოსტატების“ სიუჟეტური ტიპიდან შემოჰყავს პერსონაჟი. ესაა ცერცვის მთესავი, რომელსაც საფარცხავი ფეხზე აბია და ისე ფარცხავს. მას ცერცვი კალთაში ურია, თან ჭამს და თან თესავს.. გადარჩენის მიზნით მან კალთაში ჩაისვა გოლიათი ცხენ-კაცით და მერე ცერცვთან ერთად ჩანთქა.

მთესავში სულხან-საბას სასწაულებრივი ოსტატი ბელტიყლაპია ჰყავს ნაგულისხმები. სხვა სასწაულებრივ ოსტატთა ამბებზე მწერალი აღარ აჩერებს ყურადღებას, იმას კი გვაუწყებს, რომ გოლიათები თორმეტნი ყოფილან, ერთ დიდ მინდორში ქარბუქში მოსვედრილან, თავშესაფრის ძიებაში უნახავთ „ერთი ხმელი კაცის თავი“, ყველანი შიგ დატყულან.

საკვირველი ამბების გადმოცემის შემდეგ სულხან-საბა ისევ უბრუნდება თავისი თხზულების ტრადიციულ დანიშნულებას და კიდევ ორ ჯადოსნურ ზღაპარს მიმართავს. ერთს, საერთაშორისო სიუჟეტურ ტიპს (უტერი 2004: 507), „მაღლიერ მკვდრს“ ლეონი ჰყვება. იგი იმისთვის სჭირდება მწერალს, რომ კიდევ ერთხელ ჩააგონოს რუქას: სიკეთეს სიკეთითვე

უნდა გადახდა. რუქა სრულიად წარმოუდგენელ სიტყვებს ისმენს: „მე იგი მკვდარი ვარ, შენ რომ გზაზე მნახე და პერანგი წამხურეო. მე მის სიკეთის პასუხი ეს მიქნიაო!“ (ორბელიანი 1986: 151). მაგრამ ადვილი არ არის რუქასთვის გონების გამოცვლა. სულხან-საბა ჯაფარიძის ზღაპრისთვის აუცილებელი სამმაგობის ნაცვლად მაგისტროსს შეახვედრებს ორ სხვადასხვა პერსონაჟს. სხვა მხრივ ზღაპარი „მადლიერი მკვდარი“ (ვირსალაძე 1958: 18) შეცვლილი არ არის.

სედრაქი მოგვითხრობს საერთაშორისო ფოლკლორში ცნობილ ზღაპარს (უტერი 2004:670) ყოველი სულიერის ენის მცოდნე კაცის შესახებ, რომელმაც ცოლი ჯოხის ცემით მოკლა სხვათა ამბის ცოდნის დაუოკებელი მისწრაფებისათვის და ამით თავად გადარჩა სიკვდილს. სედრაქი ასეთ ბედს დაუდუმებელი მანკიერი ენის პატრონ რუქას უწინასწარმეტყველებს: „ვიდრემდის შენთვის შინდის ჯოხს არ მოსჭრიან, შენს მანკიერ ენას ვერავინ დაადუმებს“ (ორბელიანი 1986: 162). ყოველი სულიერის ენის ცოდნით სულხან-საბას პერსონაჟს კაცი აჯილდოებს, ზღაპარში, მათ შორის ქართულში (ლლონტი 1948: 45], კი – გველი.

სულხან-საბა ორბელიანი ფანტასტიკური ამბების მოთხრობით მორალისტური შეგონებების ერთტიპობრიობიდან გამოიყვანა თხრობა, შეცვალა მისი რიტმი და უთუოდ გაამრავალფეროვნა იგავ-არაკთა კრებული.

დამონმებანი:

ვირსალაძე 1949: რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, ე. ვირსალაძის შედგენილი, თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1949.

ვირსალაძე 1958: რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, ე. ვირსალაძის შედგენილი, თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1958.

ორბელიანი 1986: სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიცრუისა, თბ., „თსუ გამომცემლობა“, 1986.

რაზიკაშვილი, ქართლი 1909: ქართული ზღაპრები, ქართლში შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ, ტფ.: „ამხანაგობის“ სტამბა, 1909.

რაზიკაშვილი, კახეთი 1911: ქართული ზღაპრები, კახეთსა და ფშავი შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ, ტფ.: „ამხანაგობის“ სტამბა, 1911.

უმიკაშვილი 1964: ხალხური სიტყვიერება, III, თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1964.

უტერი 2004: Hans-Jörg Uther. The Types of International Folktales A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson By Hans-Jörg Uther. Part I-III, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004.

ქურდოვანიძე 2004: ქურდოვანიძე თეიმურაზ, ფოლკლორი და ქართული მწერლობა, თბ.: გამომცემლობა „ეროვნული მწერლობა“, 2004.

ლლონტი 1948: ლლონტი ალექსანდრე, ქართლური ზღაპრები და ლეგენდები, თბ.: „საბჭოთა მწერალი“, 1948.

მერაბ ღაღანიძე

საქართველო, თბილისი

„სამოთხის კარის“ რედაქციათა გამო

სულხან-საბა ორბელიანის „სამოთხის კარი“ ქართული დოგმატურ-კატექეტიური ლიტერატურული მემკვიდრეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნიმუშია. ეს თხზულება შემონახულია ავტოგრაფისა და გადანაწერების სახით და ის, ამავე დროს, რამდენჯერმეა გამოქვეყნებული.

„სამოთხის კარი“ კითხვა-პასუხებადაა დალაგებული და მათში მოკლედაა გადმოცემული ქრისტიანული მოძღვრების რაობა, ამასთანავე, ჩამოყალიბებულია ქრისტიანული მორალისა და ღმრთისმსახურების არსი. თავად თხზულების გადანაწერები, ავტოგრაფთან ერთად, ოცზე მეტ ქართულ ხელნაწერშია შემონახული, რაც მის ფართო საზოგადოებრივ-საეკლესიო გავრცელებაზე მეტყველებს. მაგრამ ხელნაწერებში მოთავსებული ეს ტექსტები — განსაკუთრებით გარკვეულ მონაკვეთებში — არ ემთხვევა ერთმანეთს. საგანგებოდ თვალშისაცემია მათს შორის განსხვავებული დოგმატური პოზიცია, რაც თავს იჩენს, კერძოდ, იმ რუბრიკებში, სადაც აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანული ტრადიცია სამოძღვრო საკითხებში ერთმანეთს ემიჯნება და არათანხვდომილ პოზიციას ამჟღავნებს. ეს სხვაობანი იმდენად მნიშვნელოვანია იდეური თუ ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით, რომ საშუალებას იძლევა, ვილაპარაკოთ „სამოთხის კარის“ რამდენიმე რედაქციის შესახებ.

უკანასკნელ ხანებამდე თხზულების რედაქციები საგანგებო კვლევის საგნად მხოლოდ ერთადერთხელ იქცა და, შესაბამისად, გამოთქმული იყო მხოლოდ ერთადერთი თვალსაზრისი, — ივანე ლოლაშვილის მიერ, — რომელმაც ტექსტოლოგიურ ძიებათა საფუძველზე ჩამოაყალიბა შეხედულება, თუ რა რედაქციული და ქრონოლოგიური მიმართებები არსებობს „სამოთხის კარის“ ამ განსხვავებულ ვერსიათა შორის (ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713 წწ.)*, თბ., 1959, გვ. 104-132). მკვლევრის მიერ ნახევარი საუკუნის წინათ გამოთქმული თვალსაზრისი უკანასკნელ ხანებამდე არავის უქცევია საკამათოდ.

მაგრამ სანამ რედაქციათა საკითხს ჩავუღრმავდებით, საჭიროა ერთი ავთენტიკური წყაროს მოხმობა — იმ საბუთის გახსენება, რომელიც თავის დროზე მოიპოვა და გამოაქვეყნა მიქელ თამარაშვილმა (მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, ტფ., 1902, გვ. 262-263): წერილში, რომელსაც კათოლიკე მღვდელი ჯუსტინო ლიგორნელი 1687 წლის 7 ნოემბერს ტფილისიდან რომს აგზავნის, ჩამოთვლილია იმ ქართველთა ნუსხა, ვინც ცოტა ხნის წინ შეერთებია რომის კათოლიკე ეკლესიას. მათ შორის მოხსენიებულია ქართველი დიდებული სულხან ყაფლანიშვილი (იგულისხმება ყაფლანიშვილ-ბარათაშვილ-ორბელისძე-ორბელიანთა საგვარეულოს წარმომადგენელი), — „შვილი დიდი მინისტრისა, ბიძაშვილი მეფისა, უკეთილშობილესი ქართველი“, — რომელსაც კათოლიკე ეკლესიის წევრობა იმ წლის 15 აგვისტოს მიუღია და რომელსაც ჩაუსწორებია მამა ჯუსტინოს მიერ ქართულად თარგმნილი „საქრისტიანო მოძღვრება“.

აქამდე მიჩნეული იყო, რომ ახალგაზრდა სულხანის მიერ საკუთრად ნარედაქტირებ ამ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ ამგვარი დასკვნის გასაკეთებლად, პირველ ყოვლისა, აუცილებელია იმდროინდელი უცხოენოვანი კათოლიკური კატექეტიური ტექსტების საგანგებო შესწავლა და თითოეული მათგანის გულდაგულ შეჯერება საბასეულ „სამოთხის კართან“. ეს სამუშაო საშუალებას მოგვცემდა, გვეთქვა, ერთი მხრივ, დაკარგულია თუ არა ჯუსტინოს მიერ თარგმნილი და სულხანის მიერ ჩასწორებული „საქრისტიანო მოძღვრება“ და, მეორე მხრივ, რამდენად ორიგინალური ნაწარმოებია „სამოთხის კარი“. არაა გამორიცხული, რომ „სამოთხის კარის“ სახით საქმე გვექონდეს რომელიმე ჩვეულებრივი დასავლურქრისტიანული კატექიზმოს, — რომელთა სხვადასხვა ვერსიები ფართოდ გავრცელდა, განსაკუთრებით, ტრიდენტის კრების შემდეგ, — ქართულ თარგმანთან (თუმცა ამგვარ კვლევათა განხორციელებამდე ისიც გასათვალისწინებელია, რომ „სამოთხის კარის“ ერთადერთ ავტოგრაფულ ნუსხას ამგვარად აწერია: „აღწერილი სულხან-საბა ორბელიანისაგან“).

კითხვა საბას ამ თხზულების წარმომომბისა და წყაროს შესახებ ჯერ კიდევ 1887 წელს დაუსვამს და უპასუხოდ დაუტოვებია პეტრე უმიკაშვილს (სხვათა შორის, აღმსარებლობით კათოლიკეს), რომელსაც „სამოთხის კარის“ ხელნაწერზე მიუწერია: „ეს *სამოთხის კარი* არის რომის კათოლიკეთა კეტეხიზმო, რომელსაც უწოდებენ *საქრისტიანო მოძღვრებას* (ხალხში — „ვინ დაგზადა“-ს). იქნება ეს იყოს ნათარგმნი ანუ გადმოკეთებული იტალიანურ ან სომხურ

კათოლიკეთ კატეხიზმოსი?“ (იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი ოთხ ტომად*, ტ. III, თბ., 1963, გვ. 341). ეს შეკითხვა დღემდე პასუხგაუცემლად რჩება...

ამის გამო ამჟამად, შესწავლის ამ ეტაპზე, შეუძლებელია დაბეჯითებით ითქვას, თუ რას წარმოადგენს „სამოთხის კარი“: არის ის რომელიმე ლათინური ან იტალიური ტექსტის თარგმანი, შესრულებული ჯუსტინო ლივორნელის მიერ, თუნდაც რედაქტირებული საბას მიერ, თუ ის საბას საკუთარი, იმთავითვე ქართულად დაწერილი ნაწარმოებია. მაგრამ სათქმელია, რომ არსებითად უნდა გამოირიცხოს ორივე რადიკალური პოზიცია, რადგან არც ერთი არ შეესაბამება წერილობითი ტექსტის (ანდა ტექსტის ორიგინალობის) მიმართ ეპოქისმიერ დამოკიდებულებას: აპრიორულადაა გამორიცხული, თუნდაც თარგმანის შემთხვევაში, მკითხველს წინ ჰქონდეს თავდაპირველი ტექსტის სიტყვასიტყვითი გადმოქართულება; ისევე როგორც იმ შემთხვევაში, თუ არსად მოიძებნა „სამოთხის კარის“ უშუალო პროტოტიპი, ამგვარადვე აპრიორულადაა გამორიცხული, რომ საბას თავისი დოგმატური სახელმძღვანელო წინამორბედთა ნაყოფიერი გამოყენების გარეშე დაეწეროს.

ასეა თუ ისე, როგორც ითქვა, არსებობს „სამოთხის კარის“ ერთადერთი ავტოგრაფული ნუსხა, რომელიც მოთავსებულია სასულიერო შინაარსის თხზულებათა და ცნობათა საბას მიერ შედგენილ და გადაწერილ საგანგებო კრებულში (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, A-303). ამ ტექსტს მთელი ხელნაწერის დაახლოებით მესამედი უჭირავს (სხვათა შორის, საბასეული ეს კრებული მთლიანად არასოდეს გამოქვეყნებულა). ნაწარმოების ავტორისეული სახელწოდება ამგვარია: „საქრისტიანო მოძღურება, პირველად სასწავლო ყრმათათვის, აღწერილი სულხან-საბა ორბელიანისაგან, რომელსა ეწოდების სამოთხის კარი — სარწმუნოებისათვის მართლისა და უბინოსა შჯულისა, რომელი მოგვეცა წმიდათა მამათა მიერ“.

მტკიცედ უნდა ითქვას, რომ სულხან-საბა ორბელიანის „სამოთხის კარის“ ერთადერთ ავტორისეულ რედაქციად ავტოგრაფში დაცული სწორედ ეს ტექსტი უნდა იქნეს მიჩნეული (1-ლი გამოც.: სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი ოთხ ტომად*, ტ. III, თბ., 1963, გამოსაცემად მოამზადა ივანე ლოლაშვილმა — B რედაქცია, გვ. 225-334; მე-2 გამოც.: სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი*, გამოსაცემად გაამზადა მერაბ ლაღანიძემ, თბ., 2004).

სხვათა შორის, გამოთქმულია ვარაუდი, რომ თავად შედგენა ამ კრებულისა, რომელშიც სასულიერო-საეკლესიო ხასიათის ტექსტებია გაერთიანებული, განაპირობა საბას ევროპაში გამგზავრების აუცილებლობამ, რათა იგი აღჭურვილი ყოფილიყო იმ ცნობებითა და მონაცემებით, რაც კათოლიკურ სამყაროში მოხვედრისთანავე აუცილებელი იქნებოდა აღმოსავლეთი საქრისტიანოდან ჩასული ადამიანისათვის. ეს ჰიპოთეზური მსჯელობა, თუკი ის ნამდვილად მივიღეთ, კიდევ უფრო საეჭვოდ ხდის „სამოთხის კარის“ ორიგინალობის თვალსაზრისს.

სულხან-საბა ორბელიანის „სამოთხის კარის“ ავტორისეული ვერსიის გარდა, მოღწეულია ამ ნაწარმოების სხვადასხვა მოგვიანო გადამუშავება-გადაკეთებანი, რომელთა რედაქტორები სახელდებითაა ცნობილი. პირველი, ვისაც ხელახლა გადაუმუშავებია თხზულების ტექსტი, საბას ძმა — ტფილელი მიტროპოლიტი ნიკოლოზ ორბელიანი ყოფილა; მეორე: ბატონიშვილი ვახუშტი; მესამე: მღვდელი ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილი. მათ მიერ „სამოთხის კარში“ ცვლილებათა შეტანის მიზნად, უპირველეს ყოვლისა, ორიგინალური ტექსტის კონფესიური „გასუფთავება“ ჩანს.

საქმე ისაა, რომ საბასეულ „სამოთხის კარში“ დაუფარავადაა გაცხადებული მისი ავტორის კონფესიური პოზიცია, რაც განსაკუთრებულად აშკარად გამოიხატა სული წმიდის გამომავლობისა და რომის ეპისკოპოსის უპირატესობის საკითხთა განხილვისას. ორსავე ამ შემთხვევაში საბას პოზიცია ერთმნიშვნელოვნად ასახავს და გამოხატავს რომის კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებას. ამიტომ მოულოდნელი არ იყო, რომ ამგვარი აღმსარებლობის გამო კათოლიკოსმა ანტონი I-მა, რომელმაც, სავარაუდოა, მოსკოვში გაიწვო საბასეულ ავტოგრაფში დაცული „სამოთხის კარის“ ტექსტი (ხელნაწერი იმ დროს სწორედ მოსკოვში ინახებოდა), ასე დაახასიათა ეს თხზულება: „სამოთხის კარი, გარნა ჯოჯოხეთის ბჭე აღწერა სულთა წარწყმედად“ (ანტონ ბაგრატიონი, *წყობილსიტყვაობა*, თბ., 1980, გვ. 282). ეს აღმოსავლურ-ბიზანტიური დოგმატურ-კანონიკური განჩინება იყო...

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციისათვის მიუღებელი აღმოჩენილა საბას კონფესიურ-საეკლესიო არჩევანი, ამ ტრადიციის მატარებლებს მაინც უყურადღებოდ არ დარჩენიათ „სამოთხის კარის“ ცხადად შესამჩნევი მახასიათებლები, — ქრისტიანული გადმოცემის საფუძვლიანი ცოდნა, მოძღვრების დალაგების მთლიანობა, საკითხების დამაჯერებელი დასაბუთება, მსჯელობის სისხარტე, თხრობის სადა ენა, — რასაც შედეგად მოჰყოლია საბასეული ტექსტის შენარჩუნება და გავრცელება, ოღონდ მისი იდეური გაცხრილვის შემდგომ.

თხზულების გადაკეთების პირველი ასეთი მცდელობა განხორციელებულა მოსკოვში გადასახლებული ორბელიანების — საბას ძმების — წრეში, რომელთაც, საერთოდ, მისი ნაწერების შეკრება და რედაქტირება განუზრახავთ. „სამოთხის კარში“ აღმოსავლური საეკლესიო ტრადიციის მიხედვით ცვლილებათა შეტანა, როგორც ჩანს, უტვირთავს საბას უმცროს ძმას, მიტროპოლიტ ნიკოლოზს. მის მიერ რედაქტირებული ტექსტი მისი ავტოგრაფის სახით არ შენახულა, მაგრამ შემორჩენილია მისგან უშუალოდ გადანერილი ასლი, რომელიც ზურაბ მგელყანაშვილს შეუსრულებია (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, H-581). „სამოთხის კარის“ ამ რედაქციაში სული წმიდის გამომავლობის საკითხი მონოდებულია აღმოსავლურ-ბიზანტიური პოზიციის თანახმად, ხოლო მუხლები პაპის უზენაესობის შესახებ მთლიანადაა ამოღებული. ნიკოლოზ ორბელიანისეული ვერსია მრავალი გადანაწერის სახით არსებობს. ამასთანავე, „სამოთხის კარის“ ეს რედაქცია — ნიკოლოზ ორბელიანის ავტორობით და „საქრისტიანო (პირველსასწავლო) მოძღვრების“ სახელწოდებით — ორჯერ გამოიცა XIX-XX საუკუნეების განმავლობაში.

მოსკოვშივე ჩამოყალიბებულია „სამოთხის კარის“ კიდევ ერთი ახალი რედაქცია, რომელიც ბატონიშვილ ვახუშტის შრომის შედეგია. სასულიერო შინაარსის საბასეული ტექსტები ვახუშტის ერთ კრებულად გაუერთიანებია (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, H-108), რომელშიც შეუტანია მის მიერ ხელახლა გადამუშავებული „სამოთხის კარი“. ეს რედაქცია აშკარად უპირისპირდება კათოლიკურ პოზიციას, რის შედეგადაც ის მონაკვეთები, სადაც საბას კათოლიკური აღმსარებლობა ჩანს, ვახუშტის აღმოსავლურ-ბიზანტიური მოძღვრებით შეუცვლია (მაგალითად, მოძღვრება პაპისადმი ყოველი ქრისტიანის მორჩილების შესახებ შეცვლილია მოძღვრებით ეკლესიის მიმართ მორჩილების შესახებ). ვახუშტისეული რედაქცია გამოსაცემად ყოფილა გაზადებული 1890 წელს, მაგრამ უცნობი მიზეზების გამო აღარ გამოქვეყნებულა.

რაც შეეხება ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილისეულ რედაქციას, რომელიც საეკლესიო-სამოძღვრო ტექსტების მის მიერ შედგენილ მცირე კრებულშია შესული (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, S-2051), ის კონფესიურად ნეიტრალურია და აქ თვალმისაცემადაა არიდებული არჩევანი: დოგმატურ საკითხებში დასავლურ-აღმოსავლურ საპირისპირო პოზიციათა შორის უპირატესობა არ ენიჭება რომელიმე მათგანს. ქრისტიანული მოძღვრება მასში ისეა გადმოცემული, რომ ის მისაღებია როგორც დასავლურქრისტიანული, ისე აღმოსავლურქრისტიანული დოგმატური ტრადიციისათვის. ეს რედაქცია, რომელიც ერთადერთი ხელნაწერის სახითაა მოღწეული და რომელსაც ერთვის მინაწერი (რა თქმა უნდა, არაავტოგრაფული!), სადაც ნათქვამია, რომ „წმიდა და უბინო აღსარება“ „აღინერა“ „სულხანყოფილი ორბელისშვილისა, ხოლო ან მონაზონისა საბა უნდოსა, უდაბნოსა ბერისა“ მიერ, ჩანს, ჩაჩიკაშვილს „სამოთხის კარის“ რომელიმე ჩვენამდე მოუღწეველი წყაროდან გადმოუწერია. თუმცა ეს უეჭველად არ ნიშნავს, რომ იგი ერთგულად მისდევდეს საბასეულ ავტოგრაფს (თუკი, მას ასეთი, საერთოდ, ჰქონდა!), — საგულვეტელია, რომ ის სარგებლობდა იმგვარი ვერსიით, რომელიც უკვე ამგვარად იყო გასწორებული (მაგრამ მასში საბასეული ანდერძი ჩარჩენილიყო), ან უფრო მეტად საფიქრებელია, რომ ეს თავად ჩაჩიკაშვილისეული რედაქცია იყოს (შესაძლოა, რედაქტირებულის რედაქტირება!), რადგან კარგადაა ცნობილი, რომ მის მიერ გადანერილ ტექსტებში შესწორება-შემატებათა შეტანა მისთვის ჩვეული საქმე ყოფილა (მაგალითად, დადასტურებულია, რომ მას ცვლილებები შეუტანია „სიბრძნე სიცრუისას“ ტექსტშიც — იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი ოთხ ტომად*, ტომი I, თბ., 1959, გვ. 253, 254).

ბოლო ხანებამდე, „სამოთხის კარის“ 2004 წლის გამოცემამდე, დამკვიდრებული იყო ივანე ლოლაშვილისეული თვალსაზრისი, რომ საბას თავად შეუქმნია „სამოთხის კარის“ თავდაპირველი, კონფესიურად ნეიტრალური რედაქცია (მკვლევრის მიერ რედაქციადაა სახელდებული), რომელიც საბასეულ ავტოგრაფულ ნუსხაში შემონახულ რედაქციაზე უფრო ადრე ჩამოყალიბდა და რომელიც დღეს მხოლოდ ჩაჩიკაშვილისეული ხელნაწერის სახითაა დაცული, მაგრამ ზემოთ თქმულის საფუძველზე ამგვარი აზრი, შეიძლება ითქვას, რომ სრულიად დაუსაბუთებელია.

შესაბამისად, „სამოთხის კარის“ საბასეული რედაქცია გამოცემულია ორჯერ (1963, 2004), ნიკოლოზ ორბელიანისეული — ორჯერ (1885, 1992), ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილისეული — ერთხელ (1963), ვახუშტისეული კი არასოდეს გამოქვეყნებულა.

უფლის იგავთა თხრობის სახარებისეული წესისათვის „სიბრძნე სიცრუისაში“

იგავური ალეგორიზმი — იგავიანად თქმის პრინციპი — გატარებულია „სიბრძნე სიცრუისას“ ყველა არაკში და მის სიუჟეტურ ქარგაშიც. მაგრამ ამ იგავარაკულ ნაწარმოებში უაღრესად დაბალია თავად ტერმინ იგავის პროდუქტიულობა, იგი მხოლოდ გამოცანის მნიშვნელობით გამოიყენება — ისიც ერთგზის. გამოცანა-იგავს ავტორი სიბრძნის იგავსაც უწოდებს. ლეონისაგან წვრთილ ჯუმბერს სიბრძნეში გამოსაცდელად რუქა სამ სიბრძნის იგავს „დაუდგამს“: „მგელი, თხა და თივა“, „სამნი ცოლ-ქმარნი და მდინარე“, „მოჩივარნი ძმანი“ (სულხან-საბა 1979: 85-86). ამით ამოინურება იგავის როგორც ლექსიკურ-სემანტიკური, ასევე მხატვრულ-ფუნქციური დატვირთვა „სიბრძნე სიცრუისაში“. იგავი აქ არც საკუთრივ იგავის შინაარსს ატარებს და არც იგავურად თქმის მნიშვნელობა აქვს. ყოველივე ამის გამომხატველი თხზულებაში არაკია, ასევე — არაკობა. არაკი თითქმის უგამონაკლისოდ ბატონობს „სიბრძნე სიცრუისაში“. სულხან-საბა თავის ყოველ პერსონაჟს მხოლოდ არაკს ათქმევინებს და უთითებს, რომ მავანმა: „თქვა... უთხრა პასუხად... უბრძანა... ბრძანა... მოახსენა... არაკი“.

არაკსა და არაკობას სულხან-საბა ორბელიანის მოღვაწეობის ხანაში, ქართული ლიტერატურული ტერმინოლოგიის ტრადიციით, იგავურად გამოხატვის ფუნქცია მიენერებოდა. სულხან-საბა გვეუბნება, რომ „სახის შემოღება — იგავის მოყვანაა“, ხოლო „არაკი სომხურად იგავსა ჰქვიან“ (სულხან-საბა 1991). მაშინ, იგავისა და არაკის სინონიმურობიდან გამომდინარე, შეიძლება გვეთქვას, რომ არაკის მოყვანაც — სახის შემოღებაა. თუმცა ლექსიკური განმარტების ამ ორი ვარიანტიდან „ლექსიკონ ქართულში“ სულხან-საბამ პირველზე შეაჩერა არჩევანი, ხოლო „სიბრძნე სიცრუისაში“ მეორე ვარიანტის ხორცშესხმის შესანიშნავი ილუსტრაცია მოგვანოდა — არაკის მოყვანითა და სახის შემოღებით წარმოაჩინა სიბრძნე.

თუკი ლექსიკოგრაფი სულხან-საბა სახის შემოღებაში გულისხმობს იგავის მოყვანას, ანუ იგავიანად თქმას, მეიგავე სულხან-საბასთვის ყოველივე ეს არაკის მოყვანაა, არაკობაა, სადაც საარაკო მასალად სიცრუე გამოიყენება. იგივე სიცრუე სიბრძნის გამოსახატავი მხატვრული საშუალებაა. ეს სიცრუე არაკის ფარდია, სა-არაკ-ო სიცრუეა. სულხან-საბას არაკობაც, ამიტომ, იგავური სახეებით მეტყველებს.

არაკის და არაკობის ამ მხატვრულ-იგავური ფუნქციის პარალელურად, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს არაკობის მიზანდასახულობა „სიბრძნე სიცრუისაში“. ამ მხრივ ეს იგავარაკული თხზულება მართლაც: „სულ ახალსა და არაჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენს ქართულ მწერლობაში“ (კეკელიძე 1981: 458).

ამ თვალსაზრისით დიდ მნიშვნელობას იძენს დებულება: „საბას იგავები საერო ხასიათისაა, მაგრამ ისინი არ შეიძლება მონყვეტილი იყოს ევანგელურ პირველსათავეს“ (რევაზ სირაძე, 140). „ქილილა და დამანას“ ტიპის იგავარაკული ჟანრის ნაწარმოებში არაკი, როგორც წესი, ჩანასახიდანვე მოიაზრებს ამსოფლიურობას, იგი ყოველდღიურობით იფარგლება. ამისგან განსხვავებით, „სიბრძნე სიცრუისაში“ არაკობა იმგვარი წესით დაგებული სიტყვაა, რომელიც ნუთისოფლის შვილებს უზენაეს სიბრძნესაც აჩვენებს, მინის მაცქერალთ — ზეცისკენაც აღაპყრობინებს თვალს.

სიცრუე-არაკობით გამოთქმული ამ ორკეცი (მრჩობლი) სიბრძნიდან „სიბრძნე სიცრუისას“ მკითხველი თავის გონებაგახსნილობასა და გამჭრიახობაში გამეცადინდება და ყოფით, საყოველთაო სიბრძნის გაკვეთილებს იღებს, მაგრამ უზენაესი სიკეთის, კეთილის შემცველ სიბრძნესაც ეზიარება.

ამას გვიმონმებს იგავარაკული თხრობის გამორჩეული — სულხან-საბასეული წესი, რომელიც მსგავსია უფალი იესო ქრისტეს ქადაგებისა და თხრობის ევანგელური წესისა.

სახარებაში ყველა იგავს უფალი იესო ქრისტე ჰყვება და მათი მეოხებით უცვლელ ღვთიურ ჭეშმარიტებას აწვდის მსმენელს. ახალი ფორმის ძიების ნილ ჩვენმა უფალმა ყველასთვის ნაცნობი და ხელმისაწვდომი იგავური ფორმა გამოიყენა სათქმელის (ქადაგების) გარესამოსად, ღვთის სიტყვით განმსჭვალა იგი და გასაოცარი ცხოველმყოფელობა მიანიჭა.

სწორედ ასევე, საკუთარ იგავარაკულ თხზულებას სულხან-საბამ თავისებურად „ჰკრა ჩაღბი“. ახალი ფორმის ძიება მას არც დასჭირვებია და არც გასჭირვებია: არჩევანი არაკსა და არაკობაზე შეაჩერა და ამ ნაცად ფორმას მისცა ახალი მიმართულება, ახალი — უზენაესი სიბრძნის შემცველი მიზანდასახულობით აღჭურვა იგი. ამგვარად შესძინა სულხან-საბამ ახალი სასიცოცხლო ძალა არაკსა და არაკობას. სწორედ მხატვრულ-იგავური ფუნქციის ძალისხმევით გახდა შესაძლებელი არაკის, ასე ვთქვათ — გაიგავება.

ერთი საგულისხმო მხატვრული დეტალიც ამაგრებს ამ მოსაზრებას: სახარების იგავის უმთავრესი პერსონაჟი ადამიანია. მთელს წმიდა წერილში სულ რამდენიმე ნიმუშია, სადაც იგავის პერსონაჟი-მცენარე გაპიროვნების ხერხითაა წარმოდგენილი (იხ. მსაჯულთა 9, 8-15; IV მეფეთა 14, 9; იგავი „ცხვრებსა და თიკნებზე“ — მათე 25, 31-46 და სხვა). „სიბრძნე სიცრუისას“ არაკთავან მხოლოდ ოციოდენია პერსონაჟი ცხოველთა სამყაროდან, დანარჩენში (ასზე მეტში) მთავარი გმირი ადამიანია.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ძველი მხატვრული ფორმის გაახლება და გასულიერება „სიბრძნე სიცრუისაში“ არ განხორციელებულა არაკის პირვანდელი ფუნქციისა და დანიშნულების დათრგუნვის ხარჯზე. ქართველმა მეიგავემ სიცრუე-არაკობის მხატვრული ფორმის გამოყენებისას თხზულებაში შესაშური ოსტატობით ჩააქსოვა ახალი მიზანდასახულობა და, როგორც ვთქვით, მრჩობლი სიბრძნით გააშინაარსა იგი. ამგვარად გაშინაარსებული სიცრუე-არაკობა სულხან-საბა ორბელიანმა წინასწარგანსაზღვრულ, საგანგებო იდეურ-კომპოზიციურ სისტემაში (ჩარჩოში) მოაქცია.

მეორე მხრივ, უფლის ყოველი იგავის განმარტებისა და მათს სათქმელში შეუმცდარი წვდომის მიზნით, წმიდა ეკლესიის მამები ყურადღებას მიაქცევენ სახარების იგავთა კომპოზიციას, ამ იგავთა სისტემურ, კომპლექსურ აღქმას. ბუნებრივია, იგავთა თანამიმდევრობა, მათი ე.წ. კომპოზიციური განლაგება, რამდენადმე განსაზღვრავს და შუქს ჰფენს როგორც თითოეული იგავის სათქმელს, ასევე მაცხოვრის უმთავრეს იგავურ სათქმელსაც. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება უფლის იგავის თანმხლებ პროლოგ-ეპილოგებს. მხედველობაშია იგავის წინამავალი და მომდევნო განმარტებანი, რომლებსაც ჩვეულებრივ იძლევა ან თვით უფალი, ან მახარებელი, ან კიდევ მანამდე გადმოცემული ამბავი თუ ვითარება შეიცავს მინიშნებას მომდევნო იგავის სათქმელზე.

მსგავსად ამისა, „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორისეული სათქმელის, კერძოდ, იდეურ-კომპოზიციური გააზრების სრულყოფილად წვდომისათვის აუცილებელი ხდება ამ თხზულების მთლიანი კომპოზიციური სისტემის ამოცნობა, მისი მთავარი, იდეური თვალსაზრისით საკვანძო ნაწილებისა და საგანგებო მხატვრული ფუნქციით მოსილი კომპოზიციური დეტალების მართებულად ახსნა. ყოველივე ამის თვალსაჩინოებად თხზულების ნებისმიერი ნაკვეთი ივარგებს, იქნება ეს არაკი, თავისი წინამავალი ან მომდევნო სიუჟეტური სეგმენტებით, თუ პერსონაჟთა სიტყვა-მიგება და დიალოგები (მაგალითად, არაკი „ძალა ერთობისა“ — თავისი გარემომცველი სიუჟეტურ-კომპოზიციური „ნესებით“; ან: უფლისწულ ჯუმბერის წარდგომა მეფე ფინეზის წინაშე — მისი შემაცხულებელი გამოჩენით, ზნეობრივი მრწამსის გამომხატველი სიტყვა-მიგებითა და ხუთი არაკით; და სხვა).

მაგალითისათვის მივმართოთ არაკს „ძუნწი და ოქრო“.

მეფე ფინეზი გამოსაცდელად იხმობს თავის ძეს, ჯუმბერს, რომლის პირველი გამოჩენა თხზულების პერსონაჟთა გაოგნებას იწვევს. მეფისა და ძის სიტყვა-მიგების ეპიზოდი ემსახურება საუნჯის („მე ვარ შენი საუნჯე, შენი განძი, შენი ლარი“), სპილოს, სარტყელის, მიწის და ქვის იგავურ ალეგორიათა განმარტებას. ამასთან ერთად, სამეფო კარზე წარმდგარი ძე მეფისა ჯუმბერი საკუთარ ზნეობრივ მრწამსს აყალიბებს ხუთი არაკით: „ძუნწი და ოქრო“, „დიდვაჭარი და მისი ძე“, „მეფე და სამი მისი ძე“, „ორნი ძმანი“ და „ორმოში ჩაგდებული მეფე“ (სულხან-საბა 1979: 67-73).

ყველასათვის ახალია და უჩვეულო სიბრძნისმეტყველებითა და იგავთმეტყველებით გაცხადებული სიტყვა უფლისწულ ჯუმბერისა. ეს არის ახლებურად დანახული სამყარო, მთელი სისტემა შეხედულებებისა ამ სამყაროსადმი დამოკიდებულების შესახებ, რასაც მრავლისმეტყველად წარმოაჩენს ძე მეფისა ჯუმბერის ზნეობრივ კონცეფციაში ჩენილი სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტები.

„მიწა ხარ და მიწად მიიქცევი“ — ჯუმბერის ეს განაცხადი სრული ციტირებაა წმიდა ბიბლიიდან: „მიწა ხარ და მიწადცა მიიქცე“ (დაბადება 3, 19). მიწის იგავურ ალეგორიას ძე მეფისა შეგონებას მიადევნებს: „ღვთის სათნო გიჯობს კაცთა სათნოსა“ (მდრ.: ფსალმუნნი 117, 8; 107, 12-13 და 55, 11). „სიბრძნე სიცრუისაში“ მიწის იგავური ალეგორია ამ ფსალმუნისეული შეგონებითურთ, ერთიანობაში, „ეკლესიასტეს“ მთავარი სათქმელის მომცველია: „ყოველივე ამაოა... ღვთისა გეშინოდეს და დაიცავი მცნებანი მისნი, რადგან ეს არის კაცის თავი და თავი“ (ეკლესიასტე 1, 1 და 12, 13).

და აი, შემდგომ ამისა, ქვის იგავური ალეგორიის განსამარტავად, ჯუმბერმა მოიხმო არაკი „ძუნწი და ოქრო“, რომელშიც ძე მეფისამ (რესპ. სულხან-საბამ) გააერთიანა საუნჯის, მიწის და ქვის იგავური ალეგორიები, ერთმანეთთან შეაჯერა ისინი და ერთ ახალ იგავურ ალეგორიაში მოაქცია — ეს არის მიწაში ჩადებული და ქვად ქცეული ოქრო.

ძუნწი კაცი ძე მეფისას არაკიდან ემსგავსება ერთი ტალანტის მქონებელს (მათე 25, 14-30). ეს ძუნწი ხუთ უგუნურ ქალწულსაც გვაგონებს წმიდა სახარების იგავიდან „ათ ქალწულზე“ (მათე

25, 1-13). იგი დიდებით მოსული ძე კაცისას მარცხნივ დადგენილ თიკნებსაც ჰგავს იგავიდან „ცხვრებსა და თიკნებზე“ (მათე 25, 31-46).

ყველას ერთი გასაჭირი ადგას: ღვთიური მადლი და ნყალობა (ტალანტი და ოქრო) მათ მიწაში დაფლეს და მიწას შეაჭამეს: ამქვეყნიური, გრძნობისმიერი მიზნებისათვის გაიმეტეს, უქმად, მოუხმარებლად აქციეს იგი. ძე მეფისას სიტყვას რომ მივყვით, ასეთებმა კეთილად არ მოიხმარეს და არ დახარჯეს ზეცით მონიჭებული სალარო (საუნჯე, ოქრო, განძი, ზეთი). სამივე ღვთიური ვალის არგადამხდელია, ვინაიდან მათ „მდილთა და მჭამელთა“ ნასახდენად განირეს ზეცით საუნჯე, რომლის ნილხვდომილობაც უფალმა ღმერთმა აღირსა ამ მართლაც უგუნურთ.

„სიბრძნე სიცრუისაში“, მის ბოლო ნაწილში, ამავე სათქმელის გამომხატველია არაკი „მეფე და მისი შვილი“, რომელსაც თხზულებაში მეფე ფინეზი ჰყვება. ამ არაკშიც მოუხმარებელი სიმდიდრის თემა ვითარდება, რასაც კონკრეტული გააზრება ახლავს: სამართლიანმა, მონყალე და მდიდარმა მეფემ სიკეთის ქმნის დრო და ჟამიც კარგად უნდა უწყოდეს.

უკან მიდევნებული ლამპარი ამ არაკში ამკარად ხუთი უგუნური ქალწულის გაუმართავი ლამპრების ფარდია. მათ ზეთი იმიტომ შემოაკლდათ, რომ არ იზრუნეს ამისათვის, არ მოიმარაგეს, ანუ არ გასცეს იქ და არ დაიხარჯნენ **მაშინ**, სადაც არსებობდა და როდესაც გაჩნდა ამის საჭიროება მათ გარშემო.

ასე გამოითქმება თხზულებაში მეფე ფინეზის დასტური და მოწონება თავისი ძის — მომავალი მეფის მიერ შემოთავაზებული შეხედულების გამო ადამიანის, კერძოდ კი, მეფე-პატრონის ღვთივკურთხეულ მსახურებაზე ამქვეყნად. ამ მიზეზით არაკი „მეფე და მისი შვილი“, თხზულების იდეურ-კომპოზიციური გააზრებით, თანხლებს არაკად უნდა მივიჩნიოთ, ვითარცა ძე მეფისა ჯუმბერის ზნეობრივი მრწამსის გამომხატულება.

თუმცა „ძუნნი და ოქროს“ არაკთან დაკავშირებით სხვა, ახალი თემაც წამოიჭრება ფინეზის შეკითხვით: „მაშა, შენ რომ იტყვი, სრულობით არ ვარგა ქონების შენახვა?“ (სულხან-საბა 1979: 69). ჯუმბერის პასუხი ბიბლიური შეგონების მსგავსია: „არქონება არ ვარგა და ავად ქონება უარესია“, რომლის განსამარტავად იგი მამას უამბობს არაკს „დიდვაჭარი და მისი ძე“, ვითარცა „ძუნნი და ოქროს“ და „მეფე და მისი შვილის“ არაკთა სათქმელის ლოგიკურ გაგრძელებას.

აქვე უნდა ითქვას „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორის **ევანგელური სისადავით** გამორჩეული ენისა და თხრობის წესზე, რომელიც რიტორიკულ სტილთანაა შეზავებული. ეს არის დიდებულ ქართველ წმიდა მამათა — ექვთიმე ათონელისა და ეფრემ მცირისეულ თარგმანებში გაცხადებული ის წმინდა ქრისტიანული სტილი, რომელიც გულისხმობს შინაარსის მშვენიერებას, ფორმის უბრალოებასა და აზრის სიღრმეს. მიუთითებენ, რომ ამგვარი სტილის წყარო და სათავე წმიდა მოციქულ პავლესთან არის საძიებელი (ქეთევან ბეზარაშვილი, 640 და შემდეგ.).

სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონ ქართულში“ სიტყვას იგავური, სახისმეტყველებითი გააზრებაც ეძლევა (რევაზ სირაძე 1992: 151) და ბიბლიური პირველქმნილი ნათლითაც იმოსება. ქართველი ლექსიკოგრაფის ლექსიკოლოგიური მოღვაწეობა არ შემოისაზღვრება ოდენ **ლექსის მწერლობით** (მდრ.: ბერძნ. „ლექსიკოს გრაფო“), არც „სიბრძნე სიცრუისას“ შემთხვევლი გახლავთ მხოლოდ მეიგავე და არც „სწავლანიდან“ მოგვესმის მარტოდენ მქადაგებლის ხმა.

სულხან-საბა ორბელიანის პროფესიულ თუ შემოქმედებით ღვანლს ზედმიწევნით სრულად გამოთქვამს ტერმინი — **ფილოლოგი**. ამ დიდებულ ქართველ მესიტყვეს მოპოვებული აქვს უზენაესი უფლება, განაცხადოს: **ფილო ლოგოს — „მიყვარს სიტყვა, ლოგოსი“**.

საღვთისმეტყველო მნიშვნელობით იგი ასე ითარგმნება — **„მიყვარს ქრისტე“!**

დამონებანი:

ახალი აღთქმა 1995: „ახალი აღთქმის უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი“. თბ.: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1995.

ბეზარაშვილი 2004: ბეზარაშვილი ქ. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით. თბ.: „მეცნიერება“, 2004.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II, თბ.: 1981.

მცხეთური ხელნაწერი 1981-1985: მცხეთური ხელნაწერი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელენე დოჩანაშვილმა: (მოსეს ხუთნიგნული, ისო ნავე, მსაჯულთა, რუთი), 1981; (მეფეთა I, II, III, IV, ნემტთა I, II, ეზრას I, II, III, წიგნები), 1982; (ტობის, ივდითის, ესთერის, იობის წიგნები, ფსალმუნნი, იგავთა წიგნი), 1983; (ეკლესიასტე, სიბრძნე სოლომონისა, ქება ქებათა სოლომონისა, წინასწარმეტყველთა წიგნები — ესაია, იერემია, ბარუქი, ეზეკიელი), 1985.

სირაძე 1992: სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა. I, თბ.: 1992.

ორბელიანი 1991-1993: ორბელიანი ს.ს. ლექსიკონი ქართული. ავტორგაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკონის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ. I და II ტ., თბ.: 1991, 1993.

ორბელიანი 1979: ორბელიანი ს.ს. სიბრძნე სიცრუისა. თბ.: 1979.

**ცა, ცანი ცათანი და ვარსკვლავთა სისტემა (კოსმოგრაფიული სურათი)
სულხან-საბასთან და მისი ურთიერთმიმართება იოანე დამასკელის
„გარდამოცემასთან“**

სულხან-საბას განმარტებითი ლექსიკონი მრავალმხრივ იპყრობს ყურადღებას. ილ. აბულაძე სულხან-საბას ნაშრომს ასე აფასებს: „ლექსიკონი ძირითადად განმარტებითია, მაგრამ იმის გამო, რომ მასში შეტანილია პირთა და გეოგრაფიული სახელები (ონომასტიკა და ტოპონიმიკა), აგრეთვე, ქართულ სიტყვათა უცხოური შესატყვისები (ლათინური, სომხური, თურქული), ეს ლექსიკონი განმარტებითის ფარგლებს სცილდება და ერთსა და იმავე დროს არის ენციკლოპედიურიც და თარგმნითიც. ლექსიკონის ამგვარი წესით შედგენა განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ იგი განკუთვნილი იყო როგორც სასწავლო წიგნი „სწავლის მოყვარეთათვის“. თავად საბა ანდერძნამაგში ახსენებს დამაშვრალ მოსწავლეებს, რომელთაც უძღვნა შრომა და აქვე უთითებს წყაროებს, რასაც ეყრდნობოდა ლექსიკონის შედგენისას. ესენია: წერილნი (ძველი და ახალი აღთქმა), ღრმათა ფილოსოფოსთა (პროკლე დიადოხოსის, პორფირის, ნემესიოს ემესელის, იოანე დამასკელის) შრომები, რომელთაგანაც შეურჩევია არა „ღვლარჭნილი“, არამედ „საადვილონი“ აღსაწერად და სასწავლად ყრმათა. ამავე ცნობაზე დაყრდნობით ილია აბულაძე უთითებს, რომ „ქართული ლექსიკონის“ ავტოგრაფულ ნუსხებს ილუსტრაციებიც მოეპოვება შემდეგი სიტყვებისა: ნათესავი, ცა, ჯოჯოხეთი... უცნობია წყარო თუ წყაროები სიტყვებთან: ქვეყანა, ცა, ჯოჯოხეთი, საფიქრებელია... ილუსტრაციები ლათინურიდან იყვნენ აღებული“.

სულხან-საბას განმარტებანი ხშირად იოანე დამასკელის „გარდამოცემასაც“ ეფუძნება. სწორედ „გარდამოცემაზე“ დაყრდნობით არის განმარტებული **ცა** და მასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია თუ სისტემა, რომელსაც გვთავაზობს ავტორი. სულხან-საბა, როგორც ილ. აბულაძე აღნიშნავდა, სხვადასხვაგვარად უდგება ასახსნელ ლექსემას. ერთი მხრივ (უმეტესად), სულხან-საბა ხსნის ქართულ ძეგლებში დადასტურებულ ლექსემებსა და ცნება-ლექსემებს (მეცხრე ცა, ფილაგი, ცათ მოხილვა, ცანი ცათანი, ცის მშვილდი, ცისნატეხა...) და ამ შემთხვევაში „სიტყვის კონას“ („ლექსიკონი ქართული“), მართლაც, განმარტებითი ლექსიკონის ხასიათი აქვს, მეორე მხრივ, მნიშვნელოვან საკითხებს განმარტებასთან ერთად ურთავს ახსნას, ყრმათათვის მისანვდომ და ადვილად აღსაქმელ კომენტარს, რომელიც განმარტებითი ლექსიკონის ფარგლებს სცდება და ენციკლოპედიური სტატიის სახეს იძენს (ასეთებია, სწორედ, **ცა, ცთომილნი**).

როგორია ცა, ცანი ცათანი, ცთომილნი და კოსმოგრაფიული სურათი საბასთან? თუკი გავითვალისწინებთ საბას ცხოვრების ბიოგრაფიულ დეტალებს, საკითხი შესაძლოა ამგვარადაც დადგეს: სცდება თუ არა ცის, სასუფეველის, ვარსკვლავთა სისტემის და მასთან დაკავშირებული განმარტებანი ორთოდოქსულ თხზულებათა სწავლებას, კერძოდ, იოანე დამასკელის ფუნდამენტური ნაშრომის განმარტებებს (თვით დამასკელის სტატიები ხშირად სხვადასხვა წმინდა მამის მოსაზრებებს ეფუძნება). ამ თვალსაზრისით დავაკვირდით ა. კომენტარის აზრობრივ განვითარება-გადმოცემას, ბ. ტერმინოლოგიურ იდენტობა-განსხვავებას, გ. გვაქვს თუ არა განმარტებაში კათოლიციზმისთვის მისაღები ისეთი ახსნა, რომელიც უცხოა მართლმადიდებლური დოგმატური სწავლებისათვის. შესაბამისად, შევეცადეთ, ამ განმარტების (ენციკლოპედიური სტატიების) მიხედვით აღგვედგინა, როგორია სულხანისეული ცა, ცანი ცათანი და ვარსკვლავთა სისტემა, ანუ კოსმოგრაფიული სურათი.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხი ორ სტატიაშია მოქცეული: **ცა** და **ცთომილნი**.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქრისტიანთა წარმოდგენით (რომელიც, თავის მხრივ, იუდეველთა სწავლებას ეფუძნება), **ცა** არ არის ერთი, მხოლოდ ის, რასაც ვხედავთ. ჯერ კიდევ შესაქმეში უფალმა „განყო წყალნი ცათანი და წყალნი ზესკნელს ცათანი“. ფსალმუნში ვგალობთ: „აქებდით უფალსა ცათაგან, აქებდით მას მაღალთა შინა“. სახარებისეულ ლოცვაში წარმოვთქვამთ: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა“. უფლის ხმა მოისმის ცათაგან და ა. შ. სხვადასხვაგან ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში დასახელებულია სამი, შვიდი, ცხრა ცა. შესაბამისად, ცა ხან მხოლოდით რიცხვში გვხვდება (დაბ.1.1, 4მფთ. 19; ეს.32,17; საქმე4,24; გამოცხ.10,6. და ა.შ), ხანაც — მრავლობითში: მთ.18.3; 19.23-24; ლკ.18.24; გამოცხ.22.15...). ძველი და ახალი აღთქმის სხვადასხვა ეპიზოდში „მოიხილეს ცანი“ მიქიამ, 3მფთ.22.19; 2ნშტ.18.16-18; ესაიამ 6.1-3; ეზეკიელმა, თავი I, დანიელმა, ამბაკუმმა, იოანე ნათლისმცემელმა, იოანე მახარებელმა, სტეფანემ, პავლე მოციქულმა, რომელიც ალყვანილ

იქნა III ცამდე, ენოქმა, ელიამ, რომელთაც, ასევე, ხვდათ პატივი ზეცად ალყვანისა (ბიბლიის ლექსიკონი, I, 2000, ელ. გიუნაშვილი, ზ. კალანდაძე).

ცას სულხან-საბა ასე განმარტავს: „ცა, ზე აღსახედი (დაბ.1.1). ცაი არს გარეშემცველი ყოველთა დაბადებულთა და შექმნილთა ნივთიერთა, ხოლო ცანი შეცვულ არიან სასუფეველისაგან, სადა არს საყოფელი ანგელოზთა და ნმიდათა, ხოლო მხოლოდ ღმერთი არს ყოველთა შემცველი და გარეშემოუნერელი. ცისასა რომელნიმე ოთხთა კავშირთაგან (*ასოთაგან*, ჩ) იტყვიან შემზადებასა; ხოლო რომელნიმე გარეშე ოთხთა კავშირთასა (*ასოთასა*, ჩ) ქმნილსა შემოქმედისა მიერ (+ხოლო საღმრთო ბასილი კუამლის სახედ იტყვის ჩაქ). ქვეყანა არს მრგვალი და გარეშეცული ჰაერისაგან, ხოლო **ჰაერი** გარეშეცული **ეთერისა** მიერ და ეთერი—**მთოვარისა** ცისა მიერ, რომელსა სახელ-ედების **ჭირანო**, და მერმე **ჟრმის** ცა, რომელსა ენოდების **ცორანო**; მერმე **აფროდიტის** ცა, რომელსა ენოდების **მელტარო**; მერმე **მზის** ცა, რომელსა ენოდების **კოჭიმელი**; მერმე **არიას** ცა, რომელსა ენოდების **ჭიმჭიმელი**, მერმე **დიას** ცა, რომელსა ენოდების **კიმკიმელი**, მერმე კრონოსის ცა, რომელსა ენოდების **არბასტრო**; მერმე (მერვე) ვარსკვლავთა ცა, რომელი აღმოსავალით დასავალად მიიქცევის; მერმე მეორე მძვრელი ცა და მერმეპირველი მძვრელი ცა, რომელი ყოველთა ცათა აღმოსავალით დასავალად გარდაბრუნებს და მსგავსი არს ბროლისა. ხოლო გარეგანი ცაი არს სამყარო, რომელი შეცვულ არს სასუფეველისაგან (ძ)“. იგივე სტატია განსხვავებული ვერსიით არის დაცული და ჩ ჯგუფის ხელნაწერებში. თავის მხრივ, განსხვავებანი ძალზე მნიშვნელოვანია. ცათა სისტემა ჩ ჯგუფის ხელნაწერებში უკეთ არის სისტემატიზირებული და ადვილად აღსაქმელი: „ქვეყანა არს მრგვალი და გარეშეცული ჰაერისაგან, ხოლო ჰაერი გარე შეცვული ეთერისა მიერ და ეთერი შეცვული ცათა მიერ, რომელთა შინა არიან შვიდნი ცთომილნი თვითოსა სარტყელსა ზედა, მერმე ვარსკვლავნი და სამყარო. და დასასრულსა სასუფეველი. ვითარცა ქვეყანისა ზედა კერძო არიან ცანი, ეგრეთვე და ყოვლით კიდით ქვედა კერძო და იგვრდივ და სღვანი ვარსკვლავთანიცა ეგრეთვე, რომელნი უქვემოესთა ცათა ზედა არიან, უმსწრაფლესად მოვლიან და რომელნი მას ზედეთ—უგვიანესად. ვითარცა ახლოს მავალი და შორით მომართებული. და ურთიერთისა განშორებისა და სიახლისა, განსწორებისა და პირისპირ ჭვირობისა მიერ იქმნებიან მზისა და მთოვარისა მოკლებანი, გინა წვიმა, თოვლი, ქარი, სეტყვა, გინა გვალვა და ნოტიობანი, ყოველივე ვარსკვლავთაგან არს“ (ჩ). ამ აღწერა-განმარტებაში სულხან-საბა ჩაურთავს ნახაზს, ილუსტრაციას, სადაც წარმოდგენილია სქემატური გამოსახულება, რომელიც „ყრმებს“, სწავლის მოსურნე ყმანვილებს, წარმოდგენას შეუქმნის ცათა სისტემის ქრისტიანულ აღქმაზე. ასეთი სქემა თვით ლექსიკონშიც რამდენიმეა, მიუთითებენ, რომ ქართული ხელნაწერებისთვის—უცხო. სქემა არც დამასკელის შრომაში არ ჩანს.

განმარტების I ნაწილი დოგმატურ სწავლებას ეფუძნება და მოკლედ გვამცნობს იმ ძირითად დებულებას, რომელიც ქრისტიანული ღმერთის ყოვლისმომცველობას, გარეშეუცველობას და ყველაფერზე აღმატებულობას ასახავს. თვითებანი საღმრთოისა ბუნებისანი ორგზის აქვს განმარტებული იოანე დამასკელს ყოვლადწმინდა სამების, ხოლო ცალ-ცალკე—თითოეული იპოსტასის შესახებ. სულხან-საბას მიზანი სამების არსის ყრმათათვის გადაცემა არ არის. ის უბრალოდ უფლის მიერ ცათა „შეცვას“, ფლობას უხსნის მათ. ცათა განმარტების ასე დანყება კი იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ იმ განმარტების შედეგია, რომელსაც მისდევს, ამოკლებს, თავისი მიზნის შესაბამისად გამოკრებს საბა. გარდამოცემის ეს თავი ასეა დასათაურებული: „ცისათვის“. ამავე დროს, ცათა სისტემას ავსებს სულხან-საბას განმარტება ცთომილთა შესახებ. ყურადსაღებია, რომ საბა განასხვავებს ცთომილებსა და ვარსკვლავებს ერთმანეთისგან, თუმცა აიგივებს ვარსკვლავსა და მნათობს. ცთომილი დღევანდელი ტერმინოლოგიით მზის სისტემის (საბას დროისთვის ცნობილი) შვიდი პლანეტაა. ლექსიკოგრაფი მნათობს ასე განმარტავს: „მნათობი—არიან ვარსკვლავნი. უმეცართ მნათობად უთქვამთ ვარსკვლავმორბედი, რომელ არს ტატანი. არა თვით ნათელი, არამედ სავანე ნათლისა (შდრ. დამასკელი, S1463, 65r,b10)“. სულხანის განმარტებით „შვიდნი იგი ვარსკვლავნი უკვე ითქვიან ცთომილად, რომელნი შვიდთა მათ ცათა შინა თითოეული არიან, რომელთა სახელები ესე არს **ქართულად და არაბულად**: მთოვარე-ყამარ-ლუნა, ერმი-ოტარიდ-ვენერე, აფროდიტი-ასპიროზ-მერკურიო, მზე-შამს-სოლე, არია-მარიხი-მარტე, დია-მუშთარი-ჯოვე, კრონოსი-ზუალ-სატურნო“. როგორც ვხედავთ, მესამე რიგად ცთომილთა სისტემას მისდევს ლათინური სახელწოდებანი, რაც ცხადად მეტყველებს მასალის ლათინური წყაროთი შევსებაზე. ამავე დროს, ბერძნულიდან მომდინარე სახელებს არქმევს ქართულს, რადგან, როგორც ჩანს, სწორედ ეს სახელებია ქართულში გავრცელებული და დამკვიდრებული. ცხადია, ლექსიკოგრაფსა და უცხო ენათა მცოდნე სულხანს ბერძნული ლექსემები ქართულში არ აერეოდა. თითოეულ ცთომილს, სულხანისავე მითითებით, აქვს საერთო აღმნიშვნელი სიმბოლო და კერძო ნიშანი, რომელიც,

ძნელი სათქმელია, ლათინურის გამეორებაა, თუ იცავს ადგილობრივ ტრადიციას. ამავე დროს, ძალიან საყურადღებოა თითოეული ცთომილის ცის (ჯგუფის ხელნაწერებით,—ცის თითოეული შრის) ქართული შესატყვისი, რომელსაც ვერც იოანე დამასკელთან ვერ ვხვდებით (ცორანო, კოჭიმელი, ჭიმჭიმელი...).

თუკი დავაჯგუფებთ და შევაჯამებთ, ცის სურათი, რომელსაც სულხან-საბა გვთავაზობს, ამგვარი იქნება: ქვეყანას (რომელსაც სფეროს სახე, სიმგურგლე აქვს) გარს აკრავს ჰაერი, ჰაერს—ეთერი. არც ჰაერი და არც ეთერი ცად (ცის სფეროდ) არ იწოდება. ჰაერი „ერთი არს ოთხთა კავშირთაგანი. პირველსა დღესა დაბადებული. ესე არს ნივთი ნვლილი, ნოტიო, მხურვალე, ცეცხლისა უკუე უმძიმესი და ქვეყანისა და წყლისა უსუბუქესი. აღმოფშვინვისა და ხმაყოფისა მიზეზი. უფერული, ორსახე, ორსაჩინო. ნათლისა არს სემწყნარებელი და ბნელისა. მსახური სამთა გრძობათა ჩვენთა... ესე ჰაერი განიყოფების სამად: არე,.. აირი,.. ნიაფნვლილი“. ეთერის განმარტება ძალზე უჩვეულოა: ეს არის „ცეცხლი... შემცველი ჰაერისა ცათა უდაბლესად“. ჯგუფის ხელნაწერებში *ეთერი* უფრო სრულად არის განმარტებული და ახსნილია, როგორ გარდაისახება ეთერი აირად (ჰაერის შუა ფენად): „ესე არს ცეცხლი, ცათა ქვემოთე შემცველი ჰაერისა, რომელი მეცხრის ცისა აღმოსავლით დასავლად იჩქითად მსრბოლობასა იძულებით თანა ჰყვებიან სხვა ცთომილთა სფერონიცა და მათისა მსწრაფლ ქცევათაგან აერთებენ თვისასა ახლორე ჰაირსა და მით იქმნების ცეცხლი, ხოლო რა იშთამოებს—ჰაირ“. ჰაერსა და ეთერს მოსდევს ცათა შვიდი სარტყელი შემდეგი თანმიმდევრობით: 1. მთოვარე-ყამარი-ლუნა-ჭირანო, 2. ერმი-ოტარიდი-ვენერე-ცორანო, 3. აფროდიტი-ასპიროზი-მერკურიო-მელტარო, 4. მზე-შამსი-სოლე-კოჭიმელი, 5. არია-მარინი-მარტი-ჭიმჭიმელი, 6. დია-მუშთარი-ჯოვე-კიმიკი, 7. კრონოსი-ზუალი-სატურნო-არბასტრო. შვიდ ცას მოსდევს მერვე: 8. ვარსკვლავთ ცა, 9. მეცხრე სფერო-მეორე მძვრელი ცა, პირველი მძვრელი ცა, მსგავსი ბროლისა 10. სამყარო, 11. სასუფეველი.

სულხან-საბა განმარტავს, რომ „სარტყლად უთქვამთ შვიდნი იგი სფერონი ცისანი, რომელთა ვლენან შვიდნი ცთომილონი“. ე.ი. სარტყელი მხოლოდ ცთომილთა გზის აღმნიშვნელ სფეროთა სახელია. შვიდი ცის, ანუ ცთომილთა სარტყელთა შემდეგ არის ვარსკვლავთა ცა. საბა უთითებს: „სიმრავლე ვარსკვლავთა არს მერვესა ცასა ზედა“. საბა ცალკე განმარტავს მეცხრე ცას, რომლის ახსნაც აქ წარმოდგენილ სურათს, თითქოს, ცვლის, თუმცაღა უფრო მეტად ავსებს. ილუსტრაციაზე, რომელიც ერთვის *ცის* კომენტარს, ვარსკვლავთა ცაზე გამოსახულია ცთომილის აღმნიშვნელი თერთმეტი სიმბოლო (ამ ნიშნებს თავად საბა ურთავს). თუმცა, ვარსკვლავთა ცა მერვეა და არა მეცხრე. მეთორმეტის ფუნქციას თითქოს ასრულებს თავად წარწერა: ვარსკვლავთა ცა. შესაძლოა, ვიფიქროთ, რომ ეს ნიშნები არის ზოდიაქოთა აღმნიშვნელი, მაგრამ ზოდიაქოს სათანადო ადგილას განსხვავებული სიმბოლოებით უთითებს საბა. მეცხრე ცას (და არა ვარსკვლავთა ცას) ლექსიკოგრაფი განმარტავს, როგორც ბროლის ცას, რომელზეც „არიან ათორმეტნი იგი ზოდიაქონი“. ბროლს საბა ზემოთ ადარებს პირველ მძვრელ ცას, რომელიც მეორე მძვრელი ცის ზევით უნდა იყოს. მეცხრე სფერო იგივე მეორე მძვრელი ცაა. თუკი I და II მძვრელ ცას ცალ-ცალკე სფეროს არ შევუსაბამებთ, რის საფუძველსაც გვაძლევს ილუსტრაცია, მაშინ მეცხრე სფეროს და მეცხრე ცის განმარტება ერთმანეთს აღარ შეენიანაღმდეგება და კომენტარი—მეცხრე ცა, ბროლის ცა, რომელზეც „არიან ათორმეტნი იგი ზოდიაქონი“, წინააღმდეგობრივად აღარ აღიქმება.

ცათა სფეროების აღსანიშნავად მხოლოდ ჯგუფის ხელნაწერებში არის დაცული რამდენიმე ტერმინი, რომელთაც სხვაგან მიუთითებს: *ნახე ცა*, თუმცაღა, განუმარტავს ტოვებს: ინელი, იავინთელი, ლარვისტომი, ჭიმაჭიმი, დეკნა. ჩამოთვლილთაგან ახსნა აქვს მხოლოდ *დეკნას*, რომელიც ასეა განმარტებული: „ესე კრკალი არს ცისა, სამხრით კერძო, რომელსა მზე ზამთარ მას ვერ გასცილდება“. განმარტების შესაბამისად, დეკნა არის არა ცის სფეროს, არამედ ზამთარში მზის მოძრაობის აღმნიშვნელი. შესაბამისად, შესაძლოა დანარჩენი ოთხი ტერმინიც ამავე ტიპისა იყოს.

მეცხრე ცას ეკვრის (შეიცავს) სამყარო, სამყაროს კი—სასუფეველი. ძალზე ავიწროვებს საბა *სამყაროს* მნიშვნელობას: „ესე ცაი არს უძრავი და მყარი (მტკიცე) გარეგან სხუათა ცათა“/„ესე არს ცა უძრავი და განუზომელი, რომლისა ზე მისსა არს სასუფეველი და ძალნი ცათანი“. სამყარო აღქმულია არა როგორც მონესრიგებული სუბსტანცია, ქაოსის მონესრიგების შემდეგ მიღებული, კოსმოსი (ბერძნული შესატყვისით), არამედ როგორც უძრავი და მყარი სფერო, რომელიც გარს აკრავს რვა ცას (და რვა ცასთან ერთად—დედამინას). ხოლო *სასუფეველი* კი მოკლედ არის ახსნილი (საბა იმონმებს მთ. 5.3): „ესე არს სამყოფი ანგელოზთა, სადა წმიდანი არიან“, რადგან ლექსიკონის დანიშულებას სასუფეველის შესახებ სწავლება სცდება. სულხან-საბა ლექსიკონის ანდერძნამაგში გამოკვეთს „სიტყვის კონის“ შედგენის მიზეზს: „ენა ქართული თვისთა ნებაზედ“ რომ არ გაირყვნას.

სასუფეველის შესახებ სწავლება კატეხიზმოს და არა ლექსიკონის (თუნდაც ასეთი მრავალმხრივისა და არასტანდარტულის) ფუნქციაა.

ამავე საკითხს „ცათა შესახებ“ საგანგებოდ უძღვნის განმარტებას იოანე დამასკელი. როგორც ჩანს, სულხან-საბა ღრმათა ფილოსოფოსთა (იოანე დამასკელის) არა „ღვლარჭინლ“, არამედ „საადვილო“ შრომად მიიჩნევს გარდამოცემას.. იოანე დამასკელის გარდამოცემისა („მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გარდამოცემა“) და სულხან-საბას კოსმოგრაფიული სურათის შედარებამ ცხადყო სულხან-საბას მუშაობის პრინციპი. იგი რამდენიმე წყაროთი სარგებლობს, აჯერებს ცნობებს და აერთიანებს განმარტებებში. ასე, მაგალითად დამასკელის გარდამოცემის ორი თავი („ცისათვის“ და „ნათლისათვის და ცეცხლისა და მნათობთა, მზისათვის და მთოვარისა და ვარსკულავთა“) რამდენიმე კომენტარად გადანაწილდა. საბა კომენტარს ამოკლებს, ამცირებს გამოკრებით, ისე, რომ ძირითადი, მოსწავლეთათვის საჭირო, მნიშვნელოვანი არ დაიკარგოს. თუკი შევადარებთ სულხან-საბას განმარტებას გარდამოცემის განმარტებასთან, ნათელი გახდება ლექსიკოგრაფის პრინციპიც და მსგავსება-განსხვავებაც: „ცაი არს გარეშემცველი ხილულთა და უხილავთა დაბადებულთაი. რამეთუ შინაგან მისსა გონიერნიცა ძალნი ანგელოზთანი და ყოველნი გრძნობადნი გარეშეიცვიან. მხოლოი ღმერთი არს გარეშეუნერელი, ყოველთა გარეშემცველი, ვითარცა ზესთა მყოფი და დამბადებელი ყოველთა... ამისსა ბუნებასა ნმიდაი ბასილი ნულილადად იტყვის, მსგავსად კუამლისა, სხუანი ოთხთა ნივთთაგან შეზავებულად და სხუანი მეხუთედ გუამად სხუად, თვინიერად ოთხთა ნივთთასა იტყვიან მას...“ „ხოლო შვიდთა სარტყელთა იტყვიან ზეცისათა, ერთსა უმაღლეს მეორისა და ბუნებასა მათსა ნულილადად უწოდენ სახედ კუამლისა და თითოეულსა მათ სარტყელთაგანსა ერთსა ხუედრებულად ვარსკულავთა მათგან, ცთომილად სახელ-დებულთა, რამეთუ შვიდად უწოდენ ცთომილთა მათ ვარსკულავთა, ესე იგი არიან: მზე, მთოვარე, დია, ერმი, არეა, აფროდიტი, კრონონ... ცთომილ ამისთვის უწოდიან, რამეთუ წინააღმდეგომად ცისა ჰყოფენ ძრვასა...“ როგორც ვხედავთ, კავშირი აშკარაა. კავშირი იკვეთება არა მხოლოდ აზრის განვითარებაში, მსჯელობის თანმიმდევრობაში, არამედ ლექსიკურ ქსოვილში. გარდამოცემის ტექსტებთან ლამის ზედმიწევნითი მსგავსება ამ სტატიათა დამუშავებისას ლათინური წყაროთი სარგებლობას გამორიცხავს. ამავე დროს, სულხან-საბას განმარტება უფრო აღწერიითა და არა არსის გამომხატველი, ტრადიციული კომენტარის ფუნქცია ამ სტატიებს არა აქვს. ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ, აღგვედგინა სულხან-საბასეული ცათა სისტემა. დამასკელთან მას აერთიანებს შვიდი მნათობის სარტყელი, შვიდი ცა, თანმიმდევრობა, ლექსიკური ქსოვილი. გარდამოცემის ხელნაწერებში თითოეულ ცთომილს საკუთარი ნიშანი—სიმბოლო აქვს, რაც მითითებულია ბეჭდურ გამოცემაში, მაგრამ არ არის ასახული. ამიტომ შედარება ვერ მოხერხდა. ხოლო ჰაერისა და ეთერის შესახებ გამოთქმული მოსაზრება, ვარსკვლავთა, მეცხრე ცა, სამყარო და სასუფეველი დამასკელთან ამ კონკრეტულ სტატიებში არ გვხვდება. განსხვავების მიზეზიც აშკარაა: განსხვავებულია მიზანი, რომელსაც აღწევს სულხან-საბა და განსხვავებული—მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემის ავტორისა. ერთის შრომას ლექსიკონი ჰქვია, მეორისას—გარდამოცემა, რომლის სწავლებაც საუკუნეების განმავლობაში თაობებს განუმარტავდა სარწმუნოებრივ, დოგმატურ სწავლებებს. ამიტომ, ერთი მხრივ, ცხადი და აშკარაა ტექსტებით სარგებლობის კვალი, ხოლო, მეორე მხრივ—განსხვავებისაც, მიზნიდან, ფუნქციიდან გამომდინარე.

უნდა ითქვას, რომ, როგორც ცნობილია, გარდამოცემის ჩვენს ხელთ არსებულ ორ რედაქციას თარგმნის პრინციპის გარდა სწორედ ტერმინოლოგიური სისტემაც განასხვავებს. მიუხედავად იმისა, რომ გარდამოცემის ერთი რედაქცია ეფრემ მცირისეული, ხოლო მეორე—არსენ იყალთოელისეულია, შესაბამისად, პრინციპულია მიდგომა, მთარგმნელის პოზიციური სხვაობა და დამოკიდებულება სათარგმნი მასალისადმი, ეს არ იგრძნობა, არ აისახა სულხან-საბასთან. ამავე დროს, სულხან-საბა, როგორც ლექსიკოგრაფი, ცხადია, იცნობს ყველა ტერმინს, რომელსაც დოგმატური მსჯელობისას ეფუძნება არსენი თუ ეფრემი. მაგრამ გამოკრებილ სტატიებში არ ჩანს საბას პოზიცია, ტერმინი ვერ ასახავს საბას დამოკიდებულებას ამა თუ იმ ტერმინოლოგიური სისტემისადმი, რადგან ის ხან ეფრემის, ხან არსენის და ხანაც ზოგადად, სხვა ავტორებთან ფიქსირებულ ტერმინებს (მაგ.: პეტრინის ლექსიკას) იყენებს. საუბარია ტერმინთა შედარებაზე, თუმცა საბა ახდენს ტერმინთა დიფერენცირებას (როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მისთვის ვარსკვლავი და ცთომილი სხვადასხვაა და ა. შ.). მაგალითად შეიძლება მოვიხმოთ ონტოლოგიური, მეტაფიზიკური ტერმინოლოგიიდან **ნივთი, ასო, კავშირი**. ეს სამი ტერმინი ხშირად ერთმანეთის პარალელურად ითარგმნება, ზოგჯერ კი ცნებათა დიფერენცირებისთვის მიმართავენ კონკრეტული მთარგმნელები. საბა განმარტავს სამივეს, თუმცა პარალელურად მიმართავს სამივე მათგანს. ასო—ელადელთა ხმითა ჰქვიან კავშირთა. ამისთვისცა ფილასოფოსთა მიერ

ასონი სახელ-ედებიან ცეცხლსა, აირსა, წყალსა და ქვეყანასა. რამეთუ ვითარცა ასოთა დასხმითა აღმოიკითხვის სიტყვა და სიტყვათაგან შეიქმნების წიგნი, ეგრეთვე ამა ოთხთა ასოთაგან შეიმზადების სხეული და სხეულისაგან კაცი სრული, ხოლო ამა ოთხთა ასოთა კავშირად სახელსდებენ, ვინაითგან მით დაკავშირდებიან ყოველნი წიგნი“; კავშირი—„ოთხნი იგი ასონი:მინა, წყალი, ჰაირი და ცეცხლი, ვინათგან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულთა შემტკიცება“; „წიგნი—ენოდების ოთხთა კავშირთა: მინასა, წყალსა, აირსა და ცეცხლსა“. როგორც ვხედავთ, საბა ამ სამ ტერმინს ერთმანეთის მეშვეობით განმარტავს და, უფრო მეტიც, არ იზღუდება ტერმინის გამოყენებისას (დ. მელიქიშვილი ასოს განმარტებაში იოანე პეტრიწის შრომათა კვალს ხედავს). უფრო მეტიც, დამასკელის ტექსტთა დამოწმებისას ზოგჯერ ერთი სტატიის ფარგლებშიც გვაქვს ტერმინოლოგიური ცვლა.

ცათა შესახებ საუბრისას კიდევ ერთი, ქრისტიანული სარწმუნოებისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი საკითხი გამოიკვეთა: ესაა რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართება. როგორც ვნახეთ, ცთომილთა სახელები ბერძნულიდან მომდინარეობს და წარმართულ პანთეონს უკავშირდება. იოანე დამასკელთან ეს სახელები (კრონოსი, აფროდიტე, დია...) უცვლელადაა გადმოტანილი ქართული შესატყვისების მიუთითებლად. სულხან-საბა უთითებს „ქართულს“, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, სხვაგან არ გვხვდება და, ამავდროულად ქართულს უწოდებს ბერძნულის მიხედვით შემორჩენილ სახელებს. დამასკელი მაინც იჩენს სიფრთხილეს და გვაფრთხილებს, არავის გეგონოთ ცთომილი სულიერიო. სულხან-საბა ამ გაფრთხილების გარეშე გვთავაზობს ჩამონათვალს. ცხადია, ქრისტიანობის გავრცელების იმ ეტაპზე, როცა დამასკელი წერდა გარდამოცემას, ქრისტიანთათვის პრინციპული იყო სარწმუნოების დაცვა ნებისმიერი და, განსაკუთრებით—ელინთა სჯულით შერყვნისაგან. დამასკელი გვაფრთხილებს, მაგრამ შემოაქვს ელინთა კულტურული ყოფისთვის დამახასიათებელი ტერმინები, ხოლო რაკი ფრთხილად, მაგრამ მაინც შემოაქვს, ე.ი. ალექსანდრიელთა და კაპადოკიელთა გამოცდილებაც რწმენა-ცოდნის ურთიერთმიმართების შესახებ დამასკელის შრომებშიც ისახება. საბას მოღვაწეობის ჟამს ეს საკითხი აღარ იყო აქტუალური ელინთა რჯულთან დაკავშირებით. ამიტომაც გაფრთხილებაც საჭიროდ აღარ ჩაუთვლია.

როგორც ვხედავთ, სულხან-საბა ძირითადად ეყრდნობა, გამოკრებს და საკუთარი მიზნის მიხედვით აჯგუფებს იოანე დამასკელის განმარტებას. მათ შორის არსებითი განსხვავება არ არის. სხვაობას ქმნის ის, რომ იოანე დამასკელი განმარტავს მხოლოდ იმას, რაც საეკლესიო სწავლებით არის განპირობებული, ეხება ძირითად დოგმატურ საკითხებს და სწავლების მატერიალიზაციას არ ახდენს. ვერ შევხვდებით ვერც ერთ სქემას დამასკელთან. თითქოს არაფერი იცვლება ილუსტრაციის შემოტანით და ჩართვით სტატიაში, მაგრამ სწორედ აქ ეტყობა ლათინური შრომების გავლენა საბას ლექსიკონს. ლათინური შრომები, ცხადია, ლათინური ეკლესიის წიაღში იქმნებოდა. ის, რაც უცხოა ორთოდოქსული ეკლესიისთვის, ჩვეულებრივი და მისაღებია ლათინთათვის. ილუსტრაცია ამის ნათელი დადასტურებაა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

იოანე დამასკელი
სულხან-საბა
პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი.

მეფეთა შესამოსელი და მისი სიმბოლიკა სულხან-საბა ორბელიანის

„სიტყვის კონაში“

სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ ქართველ მეფეთა შესამოსელისა და მისი სიმბოლიკის სიღრმისეული ცოდნა მოჩანს. სამეფო კართან დაახლოებული, თავად მეფის (ვახტანგ VI-ის) აღმზრდელი, ამასთან, სასულიერო პირი, სიტყვის განმარტების, მისი საღვთო შინაარსის გადმოცემისას სახისმეტყველად გვევლინება. მეფეთა შესამოსელი „სიტყვის კონაში“ ორგვარი მნიშვნელობით არის განსახოვნებული: ერთია გარეგნული, აღწერითი სახე, ფერთამეტყველება, მისი წარმომავლობა და მეორე — თითოეული დეტალის ხაზისა თუ კონტურის საღვთო სიმბოლიკა.

„სიტყვის კონაში“ ღვთივსულიერი შინაარსით წარმოდგება მეფეთა შესამოსელი, მისი თითოეული დეტალი:

ეფუდი — ითქმის „ცხადად არს ჭეშმარიტად“, სახე მისი იყო მოთხვით მტკავლელი ქსოვილი ოქრომკედითგან და ამიერ და იმიერ ორნი თვალინი სამარაგდენი, რომელთა ზედა ეწერა ექვს-ექვსი სახელი 12 ტომი ისრაელისა. ეფუდი არის აარონის მკერდზე საკიდი ერთი მტკაველი სიგრძეგანი, რომელშიც ისხდა 12 თვალი, მით სცნის ბრძანება უფლისა.

ვარსკულავედი — ესე არს სამოსელი მეფეთა ასულთა ნემსურად ნაკერი ოქრომკედითა და მისთანათა.

დიადიმა — სამეფო სამხრე, იოსიპოსში გვირგვინად სწერია, ვინაითგან ყოველი მომრგვალებული გვირგვინად ითქმის. კიბეში ეწერა: დიადიმი სამეფოსა პორფირსა ზედა კერძო მოსასხმელსა ეწოდებისო, რომელი ესე ხატად დაწერილსა შორის იხილვების, განშვენებული თვალითა და მარგალიტითა“.

ოლვილი — აშიიანი სამოსელი

პორფირი და ბისონი — სისხლისფერობა. მოასწავებს მეფეთა და მღვდელთმთავართა სამოსელი, რათა დასთხიონ სისხლი მათი, ვითარცა ქრისტემ ერისათვის (ს.ს. ორბელიანი, 1991: 628).

სულხან-საბასეული განმარტებები შედგენილია წმიდა მამათა თხზულებების მიხედვით. ცხადიქმნება ბიბლიური მეფეებისა და მღვდელთმთავრების შესამოსელის სიმბოლიკა და მისი ტრადიციის ასახვა ქრისტიანულ კულტურაში.

პორფირი მენამულისფერი შესამოსელია, ძონისფერი და ძონეულადაც იწოდება.

ანტიკურ ხანაში ძონეული, მენამულისფერი შესამოსელი განსაკუთრებულად ძვირფასად მიიჩნეოდა.

თქმულების თანახმად, ჰერკულესი მოხიბლა ტიროსმა. ამ დიაცის ძაღლმა ერთ დღეს ზღვის ნაპირზე ლოფორთქინა შეთქვიფა და პირი შეეღება ნითლად. ტიროსმა ჰერკულესს ამ ფერის სამოსის მოტანა სთხოვა. ჰერკულესმა შეაგროვა ზღვის ლოკოკინები, გამოიღო წვენი, შეღება სამოსი და სატრფოს მიართვა.

ჰომეროსის გმირებს მოსავთ ძონეული, მენამულისფერი სამოსი. პლუტარქეს ცნობით, როცა ალექსანდრე მაკედონელმა სპარსეთის მეფის საუნჯე იპყრა ხელთ, დიდძალი პურპურა ანუ ძონეული ნახა.

„პორფირეოს“ აღნიშნავს ნითლად შეღებულს. ბიზანტიაში სამეფო ტახტის მემკვიდრე, უფლისწული პორფიროგენეტოსად იწოდებოდა, რაც მენამულისფერი შესამოსლით გამორჩეულობას გულისხმობდა. დაბადებისთანავე ახვევდნენ მემკვიდრეს პორფირში, ანუ მენამულისფერ ქსოვილში. ეს მომავალი მეფობის სიმბოლო იყო და, ამასთან, ღვთივკურთხეულობისა და გამორჩეულობის ნიშანი.

პორფიროგენეტები ბიზანტიაში ახლო ნათესაური კავშირით მჭიდროდ იყო დაკავშირებული საქართველოს სამეფო კართან. სავარაუდოდ, მეფეთა შესამოსელში მენამულისფერის სიჭარბე ერთსახოვანია ქართულ და ბიზანტიურ სამეფო კარზე. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა შ. ამირანაშვილის მოსაზრება: ბიზანტიურ წყაროებზე დაყრდნობით მეცნიერი წერს:

„მონითალო იისფერი ზედა სამოსი საქართველოში მეფეთა, ერისთავთ ერისთავთა შესამოსელია. აღდგომას კეისარი ატარებდა თეთრ ან ნითელ სკარამანგს ოქროქსოვილი აშიებით.

საბას მიხედვით, „სკარამანგი არს ძვირფასად და ყვავილოვნად ნაკერი ოქროს თმითა“. კონდაკოვი მიიჩნევს, რომ სკარამანგი ბიზანტიურ სამყაროში აღმოსავლეთიდან უნდა იყოს შესული, კონკრეტულად, ირანიდან.

სკარამანგიონი უნდა იყოს ქართული წარმოშობის ტერმინი, რომელიც ორი სიტყვის შეერთებას წარმოადგენს. პირველი უდრის ქართულ სიტყვას საკაროს (ე.ი. სამეფო კარისათვის განკუთვნილს), ხოლო მეორე ნაწილი წარმოადგენს ბერძნული წარმოშობის სიტყვის გაქართულებას. შესაძლებელია, რომ ტერმინის მეორე ნაწილი „მანგი“ ქართულივე წარმოშობისა იყოს. იგი აღნიშნავს მთვარეს, ბრწყინვალეს (შედ. „ვეფხისტყაოსანში“ — „ტანი ალვა, პირი მანგი“ — ამირანაშვილი 1966: 170).

მეცნიერის ეს მოსაზრება, ვფიქრობთ, საინტერესოა. იგი ბიზანტიურ წყაროთაგან ნიკიტა ხონიატის თხრობას იშველიებს:

„თამარს ესტუმრა ანდრონიკე კომნინი („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“) მისი შვილი ალექსი I თამარ მეფემ ტრაპიზონის იმპერატორის ტახტზე დასვა. ანდრონიკე კომნინი უებრო რაინდი, უმშვენიერესი ვაჟკაცი ყოფილა გასაოცარი გემოვნებით. მისი თანამედროვე ბერძენი ისტორიკოსი ნიკიტა ხონიატის ცნობით, ის ატარებდა ქართულ მაღალ თავსაბურავს და იისფერი იბერიული ქსოვილისაგან შეკერილ ზედა სამოსს“ (ამირანაშვილი, 1996: 170).

იბერიული მენამულისფერი ქსოვილის არსებობა გარკვეული ტრადიციის მანიშნებელია. ცნობილია ბიზანტიურ წყაროთაგან, რომ კოლხეთში არსებობდა განსაკუთრებულად ძვირფასი საბადო, რომელიც გაჰქონდათ სხვა ქვეყნებში, მას იყენებდნენ როგორც შესამოსლის ფერად, ისე სინგურდანს ხელნაწერთა გამშვენებისა და კედლის მხატვრობისათვის.

ქართულ სამეფო კარზე მენამულისფერი შესამოსელი, ვფიქრობთ, ბაგრატიონთა დინასტიას, IX ს-ნად უნდა დაემკვიდრებინა და სწორედ იმ სულიერი შინაარსით, რაც სულხან-საბას აქვს გადმოცემული: მეფე ქრისტეს დარად, ერისათვის დასთხევს სისხლს, და როგორც მაცხოვარს შეჰმოსეს ჯვარცმის წინ მენამულისფერი შესამოსელი, ქართველი მეფეებიც ამ ფერის შესამოსელს ამკვიდრებენ. ერთგვარად კოლხური, იბერიული ქსოვილის წარმოებისა და სიმბოლიკის ტრადიციის ახლებურ აღორძინებად უნდა მივიჩნიოთ იგი.

მენამულისფერის სიმბოლიკა ბაგრატიონთა სამეფო გვარს ბიბლიური შთამომავლობის შინაარსითაც აქვს განსახოვებული. ბაგრატიონები დავითის შთამომავალნი არიან და იაკობის 12 ძიდან „იუდას ტომის“ მემკვიდრეებად წარმოდგებიან. თითოეულ ტომს 12 ქვის შესაფერისი სიმბოლიკის თანახმად, იუდას იაკინთი მენამულისფერი, ასევე სმარაგდი — ძონისფერი მიეკუთვნება.

ამრიგად, ბაგრატიონთა საგვარეულო სიმბოლიკაში მენამულისფერი ერთის მხრივ „იუდას“ ტომის, ასევე ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველის ჩამომავალი, „დავითის ძე“ წოდებული მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის ფიზიკურ-სულიერ მემკვიდრეობას აღნიშნავს. ღვთისმშობელი კედლის მხატვრობაში ყოველთვის მენამულისფერი სამოსით, ძონეულით წარმოდგება.

ძველი აღთქმის წიგნთა თარგმანებში „ძონეული“ იხმარება. ახალ აღთქმაში მაცხოვარს „შეჰმოსეს მას ძონეული“, „ძონეული სამოსელი“, „იოანეს გამოცხადება“ — „დედაკაცსა მას ემოსა პორფირი და ძონეული“ (17, 4), ამასთან „ძონეული სიმართლენი წმიდათანი არიან“ (19, 8) სრულიადაც არ არის შემთხვევითი, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ძონეულს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სამეფო შესამოსელში.

ვ. ნოზაძე წერს: „ძონისფერი — სამეფოა, ძლიერების, დიდების, სილამაზის ფერი. „ძონეული“ „ვეფხისტყაოსანში“ წითელი სამოსელია, ხოლო „ძონი“ წითლობის სიმბოლო სილამაზისა. „პორფირი“ არის „პურპურა“. იგი არის ბრონეულის ყვავილის, ან მღვივე ნაკვერცხლის ფერი. იგი მეფეთა, დიდებულთა, მღვდელთმთავართა შესამოსელია. მას ატარებდნენ უძველეს ხანაში, მაგრამ ქრისტიანობამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა მას“ (ნოზაძე, 2004: 226).

ნესტანი პოემაში მიმართავს ტარიელს:

„ერთმანეთსა გავეყარნეთ, ძონეულნი გაგვიფლასდენ“ (540).

ავთანდილს: „ჰმვენის ჯუბა და მოხვევნა ძონეულისა რიდისა“ (1073).

თინათინს: „დალრეჯით იყო მჯდომარე ძონეულთა რიდითა“ (124).

პორფირი, ანუ იგივე მენამულისფერი შესამოსელი:

თინათინი: „სკიპტროსან-გვირგვინოსანსა ჰმვენოდა ცმა პორფირისა“ (1540).

როსტეფანმა ტარიელს უძღვნა:

„თვითო სკიპტრა და პორფირი და გვირგვინები თვალისა“ (1557).

პოემაში ძონეულის სამოსი, პორფირი სიმბოლოურად აღნიშნავს ქრისტიანობას, ღვთისმფარველობას.

თუ გავადევნებთ თვალს ქართველ მეფეთა შესამოსელს კედლის მხატვრობასა თუ ქანდაკებების გამომსახველობის მიხედვით, სრულიად ნათელია, რომ მას დიდი ტრადიცია აქვს. თავდაპირველად სკარამანგი ერთგვარი წამოსასხამი იყო. ი. ჯავახიშვილი განიხილავს ამგვარ მოსასხამებს ჯვრის მონასტრის კედლის ქანდაკებებიდან (VII ს), ატენისა და კუმურდოს ტაძრის ქანდაკებებზე.

ატენის სიონის (IX-XI სს.) ქანდაკებაზე — „მხრებზე კაცს წამოსხმული აქვს პორფირის მსგავსი წამოსასხამი ყელთან დიდი ღილით ან შესაკრავით, აქედან ორივე მხარეს გადაკეცილი მხრებზე და გადადის უკან“ (ჯავახიშვილი 1962: 14).

ბეთანიის ფრესკაზე თამარ მეფესა და ლაშა გიორგის თეთრი ფერის მანიაკსა და დიადემაზე მენამულისფერი შესამოსელი მოსავთ.

მენამულისფერი შესამოსელით წარმოგვიდგება შოთა რუსთაველი იერუსალიმის ფრესკაზე — ი. ჯავახიშვილი მოიხმობს კონსტანტინე პორფიროგენეტის განმარტებას იმის გასარკვევად, თუ „რა მიზეზია, რომ [ფრესკებზე] არც ერთი მეფე არ არის პორფირით გამოხატული“.

ეს იმითაა გამოწვეული, რომ კონსტანტინე პორფიროგენეტის თქმით, თუ მეფეს დიადემა ჰქონდა, მისთვის წამოსასხამის ხმარება აღარ შეიძლებოდა“ (ჯავახიშვილი, 1962: 44).

შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ ძონეული, პორფირი, მენამულისფერი შესამოსელი ქართველ მეფეთა შესამოსლად ბაგრატიონთა დინასტიის დამკვიდრებით გაცხოველდა საქართველოში (IX-X ს). უკვე დავით აღმაშენებლის ეპოქაში, ბიზანტიაში განმტკიცებული, საქართველოშიც განსაკუთრებულად ნიშნულია. თამარ მეფის ეპოქაში ეს შესამოსელი უმნიშვნელოვანესია.

რაც მთავარია, საქართველოში საუკუნეთა მანძილზე პორფირის შესამოსელს მეფეთათვის სწორედ ის სულიერი შინაარსი აქვს, რასაც სულხან-საბა აღნიშნავს. მენამულისფერობა მეფეთა შესამოსელში ქრისტეშემოსილობის, ერისათვის სისხლის დათხევის მზაობის აღმნიშვნელია, ამასთან, იუდას ტომის ბიბლიური სიმბოლიკაა და ყოველთვის ბაგრატიონთა სამეფო საგვარეულოს ღვთიურ ჩამომავლობას უსვამს ხაზს.

მენამულისფერი ქვების სიმბოლიკა სამეფო განძეულში ამ ღვთივსულიერ შინაარსს განამტკიცებს.

დამონებანი:

ამირანაშვილი 1966: ამირანაშვილი შ. შოთა რუსთაველის პორტრეტული გამოსახულება ძველ ქართულ ხელოვნებაში. შოთა რუსთაველის საიუბილეო კრებული, თსუ, 1966.

ნოზაძე 2004: ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება. თბ.: 2004.

ორბელიანი 1990: ორბელიანი ს.ს. სიტყვის კონა. თბ.: 1990.

ჯავახიშვილი 1962: ჯავახიშვილი ი. მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისთვის, ტ. III, IV, თბ.: 1962.

ქართლის სამეფოს ურთიერთობა რუსეთთან XVIIIს.-ის I მეოთხედში და სულხან-საბა ორბელიანი

რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიას 1801 წელს ღრმა ისტორიული ფესვები ჰქონდა. ეს პოლიტიკური აქტი თითქმის მთელი საუკუნე მნიშვნელოდა. ქართულ და უცხოურ ისტორიოგრაფიაში ეს მოვლენა ძირითადად 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატთან მიმართებაში განიხილება. სინამდვილეში გეორგიევსკის ტრაქტატი გაგრძელება და იურიდიული გაფორმება იყო იმ სამხედრო-პოლიტიკური კავშირისა, რომელიც პეტრე I-სა და ვახტანგ VI-ს შორის არსებობდა, მათ მიმონერასა და რუსი დიპლომატების წერილებში აისახა და დოკუმენტურად, მეფეების ხელმოწერით არ გაფორმებულა.

XVIIIს.-ის I მეოთხედის საქართველო-რუსეთის ურთიერთობაზე არსებული უამრავი წყაროთმცოდნეობითი, ისტორიოგრაფიული, ფილოლოგიური და სხვა ხასიათის მასალები საშუალებას იძლევა კარგად დავინახოთ ამ მოვლენათა იქით დამალული ჩვენი მეზობელი სახელმწიფოებისა თუ თავად ვახტანგ მეექვსის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური ინტერესები, მომხდარი მოვლენები შევაფასოთ ობიექტურად, ისევე პირდაპირ და მძაფრად, როგორც ის სინამდვილეში მოხდა.

ასეთი ობიექტური და ვახტანგ VI-ისა და პეტრე I-ის სამხედრო-პოლიტიკური ურთიერთობის შეულამაზებელ-დაუფარავი შეფასების ნიმუში ქართულ ისტორიოგრაფიაში არის ივანე ჯავახიშვილის 1919 წელს გამოცემული შრომა—„დამოკიდებულება რუსეთ-საქართველოს შორის XVIII საუკუნეში“. ივანე ჯავახიშვილი, როგორც დიდი მეცნიერი და მკვლევარი, რომელსაც ნამდვილი ისტორიის მიზნად ჭეშმარიტების დადგენა და ასახვა მიაჩნდა და არა გაზვიადებული და ყალბი მოვლენების, ვერ შეეგუებოდა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისეთ შეფასებას, რასაც ჩვენი ქვეყნის ანექსიიდან მოყოლებული, ცარისტული ოფიციალური ისტორიოგრაფია ახდენდა. ნიგნის შესავალში მეცნიერი წერდა: „ამ მონოგრაფიის გამოქვეყნება განსაკუთრებით იმიტომ გადავწყვიტე, რომ ყველა აქამდის გამოცემულს თხზულებაში რუსეთში არსებულ პოლიტიკურ და საცენზურ პირობების სიმკაცრის წყალობით, ავტორებს ისტორიული სიმართლის სრული სინამდვილთა და გულახდილობით გამოთქმა არ შეეძლოთ. ეს ნაკლი უნდა შევსებულყო და ჩემი მონოგრაფიის მიზანსაც სწორედ ეს შეადგენდა. ამას გარდა, ვითარცა ისტორიკოსს, მე იმდროინდელი ამბების ფარული მამოძრავებელი ძალისა და მისწრაფების სიცხადით გამოაშკარავება მაინტერესებდა.“ (ჯავახიშვილი 1919:8)

ამ ნიგნის გამოქვეყნებიდან სულ მალე, საქართველო კვლავ რუსული ჩექმის ქვეშ აღმოჩნდა და, ბუნებრივია, ვერავინ ვეღარ შეძლო ამ ნიგნის მეცნიერული დასკვნების განმეორება და კიდევ უფრო ღრმად წარმოჩენა. დამოუკიდებლობის ახალ ეტაპზე გადასვლის შემდეგ ქართულ ისტორიოგრაფიაში დაიწყო რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ახლებური, ობიექტური შესწავლა-გააზრება. დაიწერა ბევრი კარგი ნაშრომი, თუმცა არ მომხდარა საქართველოს პირველი რესპუბლიკის დროს, დიდი მეცნიერის მიერ გაკეთებული ობიექტური დასკვნებისა და ზოგიერთი მოვლენის მისეული შეფასების ანალიზი.

არადა, მეცნიერის მიერ გამოთქმული მწვავე, კრიტიკული შეხედულებები განსახილველი პერიოდის მოვლენებზე, აუცილებლად საჭიროებდა შემდგომში გაღრმავებას, კვლევის ამ მიმართულებით გაგრძელებას და შეფასებასა თუ გადაფასებას. საბჭოთა პერიოდის ქართულმა ისტორიოგრაფიამ, გააღრმავა კვლევა, ამას ვერ ვუარყოფთ, მთელი ისტორიული პროცესი ასახა, მოვლენა განიხილა მსოფლიო ისტორიული პროცესების განვითარების ფონზე, მაგრამ არც ივანე ჯავახიშვილის შეხედულებები გაიზიარა თუ გაიზარა, ვერც საკუთარი კვლევის შედეგად მიღებული დასკვნებით ვერ მოგვცა მოვლენების შეფასების სრული ობიექტური სურათი. ნაწილობრივ მას ვხვდებით „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ IV ტომში ჩართულ მამია დუმბაძის წერილში, უფრო სწორად, აქ ჩანს მკვლევრის სკეპსისი პეტრეს აღმოსავლური პოლიტიკის შედეგებისადმი. ივანე ჯავახიშვილის დასკვნების განმეორება მას არც შეეძლო და არც უცდია, თუმცა მან აღიარა, რომ ვახტანგმა „ვერ შეიცნო პეტრე დიდის ჭეშმარიტი მიზნები“ (ნარკვევები 1973:425).

მოვლენები სწორადაა შეფასებული მერაბ ვაჩნაძისა და ვახტანგ გურულის მიერ, მაგრამ ავტორები ყველა ფაქტს ვერ განიხილავენ, ზოგადად ახასიათებენ ისტორიულ ვითარებას, რაც ვახტანგ VI-ის რუსული ორიენტაციით შეიქმნა (ვაჩნაძე 2007:13-17)

პეტრე I-ისა და ვახტანგ VI-ის სამხედრო-პოლიტიკურმა ურთიერთობამ მძიმე შედეგები მოუტანა ქართულ სახელმწიფოებრიობას, ის, რაც XVIII საუკუნის 20-იანსა და

მომდევნო პერიოდის ქართლ-კახეთში დატრიალდა, მონღოლებისა თუ თემურ-ლენგის ხანაზე არანაკლებად ტრაგიკული იყო: მოიშალა სახელმწიფო მმართველობა, მეურნეობა, ფიზიკურად განადგურდა ხალხის უმეტესი ნაწილი, ქვეყანა განათლების კერების გარეშე დარჩა, ქვეყნის ინტელექტუალური ძალა მთლიანად ვახტანგ VI-ის ამაღლებაში მოხვდა და საქართველოდან გავიდა, მათი კულტურული მოღვაწეობის ნაყოფი კი რუსეთიდან ან ვერ აღწევდა საქართველომდე, ანდა ისე დაგვიანებით, რომ მას ქართველი ერის სულიერ წინსვლაში აღარ შეეძლო მნიშვნელოვანი როლის თამაში.

ეს საშინელი ისტორიული დრამა კარგად აისახა ქართულ და უცხოურ ისტორიოგრაფიაში. ქვეყნის ტრაგედია ლამის მემატინის სიზუსტით აღწერა დავით გურამიშვილმა, მაგრამ ის მაინც პოეტური თვალთახედვით აფასებდა მოვლენებს, თუმცა მკითხველს კარგად შეუძლია მისი დახმარებით ეპოქის სურათის ნათლად აღდგენა.

აღნიშნულ საკითხზე არსებული უამრავი წყაროსა და ლიტერატურის სიაში შედის: ს. ჩხეიძის, დ. ბაქრაძის, ალ. ცაგარელის, პ. ბუტკოვის, ს. ბურნაშევის, ფ. სოიმონოვის, ზ. ავალიშვილის, ნ. ბერძენიშვილის, ვ. ლისცოვის, ვ. დონდუას, გ. ლეონიძის, გ. პაიჭაძის, დ. ლანგის, ე. ჯალალიანცის, მ. დუმბაძის, მ. პაპაშვილის, ა. განერელიას, ვ. გაბაშვილის, ზ. ედილის, გ. მაისურაძის, გ. პაპავას, ფ. სიხარულიძის, მ. სამსონაძის, მ. ქიქოძის, ა. ხახანაშვილის, ვლ. ტატიშვილის, რ. კალანდაძის და სხვათა ნაშრომები, მარი ბროსეს მიერ შედგენილი ქართველ მეფეთა მიმოწერები რუს მეფეებთან და დიპლომატებთან, კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის მიერ შედგენილი აქტები და სხვა ისტორიული ნარკვევი თუ წყაროები...

ამ და სხვა უამრავი მასალიდან ნათელი ხდება „იმდროინდელი ამბების ფარული მამოძრავებელი ძალისა და მისწრაფების სიცხადით გამოაშკარავება“ (ივანე ჯავახიშვილი).

მეცნიერი-ისტორიკოსი მემატინე არ არის, ფაქტები რომ დააღაგოს და მხოლოდ მათზე ისაუბროს, ის უპირველესად ეპოქის სურათს აღადგენს ამ ფაქტებით და მოვლენებს აფასებს. ეპოქის სურათი კი იმაზე მეტს ამბობს, ვიდრე ამ დროის დოკუმენტებში პირდაპირ არის ნათქვამი. სულ ახლახან, ქართულ ენაზე თარგმნილ (მთარგმნელი სალომე კენჭოშვილი) იტალიელი ავტორის — ლუიჯი მაგაროტოს ნაშრომში — „საქართველოს ანექსია რუსეთის მიერ (1783-1801)“ — ვკითხულობთ: „ომში ქართლის ჩაბმით პეტრე დიდს თავისი ჯარის არა მხოლოდ რაოდენობრივი და თვისებრივი გაძლიერება სურდა, არამედ, სავსებით შესაძლებელია, სპარსეთის დამარცხების შემდეგ ერთმორწმუნე ქართლში სამხედრო პროტექტორატის დამყარებასაც აპირებდა“ (მაგაროტო 2008:21) ლუიჯი მაგაროტოს ამ დასკვნის გასაკეთებლად სავსებით ეყო ის მასალები, რაც ხელთ ჰქონდა, მას ივანე ჯავახიშვილის წიგნი არ გამოუყენებია. XVIII საუკუნის დოკუმენტებსა და ლიტერატურაში კი პირდაპირ არსად წერია, რომ პეტრეს ქართლში სამხედრო პროტექტორატის დამყარება სურდა.

„რაც გვატყუე, ის გვეყოფის“, — უბედავდა ვახტანგ მეფე ბორის თურქესტანიშვილს, კაცს, რომელიც მასა და რუსთა შორის დესპანობდა, რასაც ვერ გაუბედავდა პეტრეს და ვერც მის პოლიტიკურ მემკვიდრეებს. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ქართლის მეფემ არ იცოდა, რომ პეტრე პირველმა უბრალოდ განირა ის და მისი ქვეყანა და თურქესტანიშვილისადმი ნათქვამ სიტყვებს — გვატყუეო — მთელი რუსეთისა და პეტრეს მისამართითაც არ ამბობდა... (მიმოწერა 1861:155)

რუსეთის იმპერია ტერიტორიების გავრცობის ხარჯზე იქმნებოდა. ცხადია, საქართველოც, ადრე თუ გვიან, ამ სივრცეში მოსაქცევად მოიაზრებოდა. პეტრეს პოლიტიკამ გაანადგურა მთელი აღმოსავლეთი საქართველო, ეს ქვეყანა ადვილი დასაპყრობი გახდა. პეტრეს კასპიისპირეთში ლაშქრობის პროექტში გათვალისწინებული იყო ბაქოდან, მტკვრის დაყოლებით, თბილისში შემოსვლაც.

პეტრე ვერც თბილისში შემოვიდა და ვერც საქართველოს დაპყრობა მოასწრო, მაგრამ მის შემდეგდროინდელ რუსეთს ეს მიზნები არ დაუკარგავს, უბრალოდ, დროს ელოდა და ნაბიჯებს ზომავდა.

სამწუხაროდ, რუსული მიზნების განხორციელებას ხელს უწყობდა ქართველ მეფეთა პოლიტიკური რომანტიზმი და გულუბრყვილობაც. საქართველოს სამეფოები რუსეთისკენ ერთმორწმუნეობის გამო მიისწრაფოდნენ, რაც ბუნებრივი იყო მაჰმადიანურ გარემოცვაში მოქცეული და გადარჩენისათვის მებრძოლი ქვეყნისთვის, მაგრამ სხვა ფაქტორების გაუთვალისწინებლობა, მაგალითად: რუსეთის გეოპოლიტიკური ინტერესების, მისი ცუდი მოკავშირეობისა და ლაღატის გაკვეთილების არაფრად ჩაგდება, ანდა მათი გადაბრალება ცალკეული პიროვნებებისათვის, იყო შეცდომა. სახელმწიფო ინტერესები ხშირად იყო აღრეული პიროვნულში. მაგალითად, ვახტანგ VI-ის რუსული ორიენტაცია დაუკავშირდა პეტრე I-ის პიროვნებას, მის მჭიდრო კავშირს მოსკოვში მცხოვრებ ქართველებთან, პეტრეს

ქართულ წარმომავლობაზე მოარულ ჭორებსა თუ სინამდვილეს. მაშინ, როდესაც ირანისა და ოსმალეთის სახელმწიფოები საგრძნობლად იყვნენ დასუსტებულნი, ამასთან, მათთან ურთიერთობის გამოცდილება დიდი იყო, მხოლოდ ერთმორწმუნეობაზე გაკეთებული არჩევანი ძალზე სუსტი არგუმენტიც იყო და, ბუნებრივად, უშედეგოც.

ვახტანგ VI-ის პოლიტიკური მარცხის გაუთვალისწინებლობამ, მაშინდელი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის შეუფასებლობამ, ქართული სახელმწიფოებრიობის საბოლოოდ დანგრევა, ორსაუკუნოვანი კოლონიური უღელი და ეროვნული ღირებულებების გაუფასურება გამოიწვია. უამრავი ადამიანი დაიღუპა ანტირუსულ აჯანყებებში, რუსეთის ომებში, მოხდა დემოგრაფიული აგრესია და დივერსია, იმპერიის ხელშეწყობით ჩაისახა სეპარატისტული რეჟიმები და სხვა.

XVII საუკუნესა და XVIII-ის დასაწყისში ირანის აგრესიას საქართველო დაუპირისპირდა არა მარტო ფიზიკურად, არამედ ეროვნული ცნობიერებით, და ამ პროცესში სულხან-საბა ორბელიანის, დავით გურამიშვილის, ისტორიკოსების — ფარსადან გორგიჯანიძისა და სენნია ჩხეიძის და სხვა სწავლულთა წვლილი განუზომელი იყო. ვახტანგ VI-ის შემდეგ ეს უნარიც დაკარგა ერმა და ოსმალ-ციხილბაშობის მსხვერპლად იქცა.

XVIII საუკუნის დასაწყისში რუსეთმა საზღვრები გადასწია დასავლეთით, დაიკავა ბალტიისპირეთი და ფინეთის უბის სანაპირო, ხმელეთით და ზღვით დაუკავშირდა ევროპას, კერძოდ, ნიშტადტის ზავით მიიღო: ინგრია, ესტლანდია ნარვითა და რეველით, ლიფლანდია რიგით, დაიწყო ახალი დედაქალაქის — პეტერბურგის მშენებლობა, სახელმწიფოში გატარებულმა რეფორმებმა გააძლიერა სახელმწიფოს იმპერიული ამბიციები. შვედეთთან 21-წლიანი ომის დამთავრებამდე რუსულ პოლიტიკაში გააქტიურდა აღმოსავლეთის საკითხი. 1709 წელს პოლტავასთან გამარჯვებამ რუსული ოპტიმიზმი იმდენად გაზარდა, რომ აღარავინ ეჭვობდა ომში პეტრეს გამარჯვებას, ეს იყო, რუსეთის გამორჩეულად მოძულე კარლოს XII ზავზე კარგახანს არ თანხმდებოდა. ამ დროს დაიძაბა პოლიტიკური ურთიერთობა ქართლის სამეფოსა და ირანს შორის. ავღანელებისა და ოსმალების მიერ დასუსტებული ირანი მეტი გამწარებით ებლაუჭებოდა დაპყრობილ ქართლ-კახეთს. სხვა რომ არაფერი, მას ეს ძალა ავღანელებისაგან თავის გადასარჩენად სასიცოცხლოდ ჭირდებოდა. 1709 წელს ყანდაარში ავღანელთა ბელადმა — მირ-ვეისმა მოკლა ვახტანგის ბიძა, გმირი ქართველი მეფე — გიორგი XI. 1711 წელს იქვე მოკლეს ქართლის მეფედ ახლად დანიშნული ქაიხოსროც. ქართლის ვალის ადგილი განთავისუფლდა და 1712 წელს ვახტანგი ისპაჰანში გაემგზავრა ტახტზე დასამტკიცებლად, თუმცა უარი თქვა გამაჰმადიანებაზე, ირანი კი როსტომამდელი სტატუსით, ანუ ქრისტიანობით ქართველ მეფეს ტახტს აღარ მისცემდა. ამ მისთვის კრიტიკულ პერიოდში მას მაჰმადიანი ქართველი მეფეების იმედი უფრო მეტად ექნებოდა და პრინციპულად ითხოვდა ქართველი მეფეებისაგან სარწმუნოების შეცვლას. ვახტანგს სულხან-საბაც ახლდა, მას წინა მეფეებიც ხშირად იბარებდნენ სპარსეთში, ბოლოს, — 1711 წლის 10 დეკემბერს გამგზავრებულა ხორასანს ქაიხოსროს მიწვევით, დიპლომატიური მისია შეუსრულებია და დაბრუნებულა „მრავლისა ნიჭითა“. „მცირე უწყების“ ავტორის თქმით, საბა „ფრთხად დაშვრა მეფეთა მსახურებისათვის ისპაჰანს, ყეენთან წასვლით“. საქართველოსთვის საჭირო პოლიტიკური შედეგები არც ამ და არც ევროპაში ვიზიტებს ჰქონია, საბას მოლაპარაკებებს საფრანგეთის მეფის — ლუდოვიკო XIV-ისა და პაპის — კლემენტე XI-ის კარზე ქართლის მეფისათვის რაიმე წარმატება არ მოუტანია. ეს ვიზიტი იმ რეალურმა საფრთხემ განაპირობა, რაც მეფე ვახტანგს მაჰმადიანობაზე უარის თქმის შემდეგ შეექმნა. ის შაჰმა როგორც ტყვე, ისე გაგზავნა ქირმანს, მის ადგილზე კი იესე ალი-ყული ხანი დანიშნა. გამაჰმადიანებულმა იესემ სისასტიკით ირანელ მოხელეებსაც კი გადააჭარბა: ასმენდა ქართველებს, ყურანს წავენ და ყიზილბაშებს არ ინდობენო. მან ვახტანგიც დაასმინა შაჰთან. საქმე ის იყო, რომ ვახტანგს კიდევ უფრო გაეზარდა მოსახლეობაში ავტორიტეტი, რაც არც მანამდე აკლდა. მისგან ქრისტიანობის დაცვამ ხალხს იმედი მისცა, რომ ეს ჭკვიანი და მამაცი მეფე ოდესმე მოახერხებდა ტყვეობიდან თავდახსნას და სამშობლოში დაბრუნებას.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებობს მოსაზრება, რომ საბას გაკათოლიკება და ვახტანგის მზადყოფნა იგივეს გასაკეთებლად პოლიტიკური აქტი და ქვეყნის გადასარჩენად არჩეული გზა იყო. ვახტანგი სპარსეთში რომ ხვდებოდა კათოლიკე ბერებს და მათთან თათბირობდა, ეს ცნობილია წყაროებით, დიმიტრი ბაქრაძეც წერს, რომ ვახტანგი ემზადებოდა კათოლიკობის მისაღებად, პირობას იძლეოდა, რომ ქართველებსაც მოაქცევდა და ჩერქეზებსაც, საფრანგეთის საკონსულოს გახსნიდა თბილისში და სხვა (ბაქრაძე 1880:33), მაგრამ, არა მგონია, ისეთ ჭკვიან და განათლებულ ადამიანებს, როგორებიც იყვნენ საბა და ვახტანგი, არ სცოდნოდათ ქართული რეალობა, ჩვენი ხალხის სარწმუნოების შეცვლის უპერსპექტივობა. ამას ვერავინ შეძლებდა ვერც პოლიტიკით, ვერც ფულითა და სხვა რაიმე დაპირებებით. ამ მხრივ ისტორია სხვას გვეუბნება, მეფეთა და არისტოკრატების მიერ

სარწმუნოების შეცვლა ხალხზე დიდ გავლენას ვერ ახდენდა და ვერც ახლა მოახდენდა. გარდა ამისა, საფრანგეთი და პაპის კარი კათოლიკე ხალხსაც ვერ შეელოდა სხვა ქვეყნების აგრესიისაგან. ევროპისაგან დახმარების სურვილი, რა თქმა უნდა ქართველ პოლიტიკოსებს ჰქონდათ, მაგრამ რამდენად იქნებოდა კათოლიკური რელიგიის ფაქტორი ამ მხრივ შედეგის მომტანი, ეს საეჭვოა.

სულხან-საბას ევროპიდან დაბრუნების შემდეგ, 1716 წელს ვახტანგი გამაჰმადიანდა, როგორც ვახუშტი ამბობს: „მხოლოდ სიტყვით და არა საქმითაც“. ირანელთა წინაშე მისი ავტორიტეტი განმტკიცდა, შაჰმა ტრადიციისამებრ დატოვა ირანში, ქართლის ჯანიშინად კი შაჰ ნავაზ-ხანის სახელით მისი ძე ბაქარი დანიშნა. ბაქარმა მამის მტრებს შეუტია, დააპატიმრა იესეც. შაჰს იმდენად ჭირდებოდა მამა-შვილის ერთგული სამსახური, რომ მისთვის თავდადებული იესეც არ დაინდო და მისი დაპატიმრების უფლება მისცა ბაქარს (პაიჭაძე 1981:

ამ დროს, ოსმალეთის ნაქეზებით, გაძლიერდა ლეკთა შეტევა ირანისა და მის დაქვემდებარებაში მყოფ ტერიტორიებზე. ლეკთა მოთარეშე რაზმები გაჩნდნენ დარუბანდში, შემახასა, განჯასა თუ ქართლ-კახეთში. ლეკი მარბიელების ასალაგმავად 1719 წელს ვახტანგ VI ირანის შაჰმა ქართლში დააბრუნა. მეფეს დიდი ავტორიტეტი ჰქონდა მთელ საქართველოში, რისი მიზეზიც მისი კულტუროლოგიური მოღვაწეობა იყო. ამან გააღვიძა ეროვნული ცნობიერება და განმათავისუფლებელი სულისკვეთება. მისი ერთი ქალიშვილი ცოლად ჰყავდა კახეთის ტახტის მემკვიდრეს, შემდეგში მეფეს — ერეკლე ნაზარალიხანის ძეს — თეიმურაზს, მეორე — იმერეთის მეფეს. ამან ვახტანგის ზოგადქართული გავლენა და ავტორიტეტი გააძლიერა. ლეკების წინააღმდეგ ბრძოლაში გაერთიანებული გამოვიდნენ ქართლ-კახეთი: 1719 წლის დეკემბერში, საფურცლებში შეხვდნენ ამ სამეფოების მმართველები და შეთანხმდნენ, 1720 წლის გაზაფხულზე ლეკებთან ბრძოლაში გაიგზავნა საბარათიანოს მონიწივე სადროშოს ლაშქარი, შაჰის ბრძანებით, შირვანის ხანიც ჩაება ბრძოლაში, მაგრამ ლეკებმა მოკლეს. მართალია, ლეკებმა დიდი საფრთხე შეუქმნეს სომხეთ-აზერბაიჯანთან ერთად საქართველოს, — დაიკავეს ალაზანგალმა ტერიტორია, მაგრამ ვახტანგი ამ დიდ საფრთხეს ისე აქტიურად არ უპირისპირდებოდა, როგორც ამას საქმე მოითხოვდა. იქნებ ლეკებისგან ირანის დასუსტებასა და შემდეგში მის ადვილად დამარცხებაზე ფიქრობდა. ამასთანავე ის რუსეთისკენ იყურებოდა და სამხედრო ინსტრუქციას პეტრესგან ელოდა. კარგახანია მას რუსული ორიენტაცია რეალურად ესახებოდა, განსაკუთრებით 1715 წლიდან, სულხანის ევროპიდან დაბრუნების დროიდან. ისეთი მასშტაბური მოაზროვნე, როგორც ის იყო, ვერ შეურიგდებოდა სპარსეთის ტოტალურ პოლიტიკურ-კულტურულ ზენოლას. ქართველები ამ დროს რუსეთში დიდი გავლენით სარგებლობდნენ. მეფე არჩილისა და მისი შვილების მოსკოვში დამკვიდრების შემდეგ, კერძოდ კი, XVIII საუკუნის 10-იან წლებში დარეჯან არჩილის ასულის კარზე ბევრი ქართველი მოღვაწეობდა. პეტრე არჩილისა და მისი ოჯახის პატივისმცემელი იყო. ეს გაგრძელდა მაშინაც, როდესაც ამ დიდი ოჯახიდან მხოლოდ დარეჯანიღა დარჩა.

დარეჯანი ვახტანგის ბიძაშვილი იყო. ყველგან, პეტრესთან თუ რუს მოხელეებთან მიმონერაში, ის მას დად მოიხსენიებს და ყველას მისთვის გაფრთხილებას ევედრება. ამ დოკუმენტებიდან ნათლად ჩანს დარეჯანის როლი რუსეთ-საქართველოს დაახლოებასა და ვახტანგის მიერ გაკეთებულ პოლიტიკურ არჩევანში. ვახტანგსა და პეტრეს სამხედრო-პოლიტიკურ ურთიერთობაში დარეჯანის გამორჩეულ როლზე მიუთითებს თუნდაც ის, რომ შვედებთან ომისადმი მიძღვნილი ალღუმი პეტრემ დარეჯანის სასახლიდან დაიწყო, თუმცა იგი არ იყო მოსკოვის ცენტრი. შუალადისას სადღაც გაჰქრა და დილაღად ჩაკეტილი საუბრობდა დარეჯანსა და ქართველებთან. სასაუბრო თემა აუცილებლად იქნებოდა კასპიისპირეთში მომავალი ლაშქრობის საკითხი (ტატიშვილი 1959:21)

1715 წელს პეტრემ სპარსეთში დესპანად გაგზავნა არტემ ვოლინსკი, რომელსაც მისცა არა მარტო სპარსეთის დაზვერვის დავალება, არამედ ვახტანგთან ურთიერთობის დამყარებაც დაავალა. ვოლინსკიმ წარმატებით შეასრულა მისი დიპლომატიური მოვალეობა, ქართლის მეფესაც დაუკავშირდა და სავაჭრო ხელშეკრულებაც გააფორმა რუსეთ-ირანს შორის. პეტრეს შორსმიმავალი მიზანი იყო უკვე დასუსტებული ირან- ოსმალეთის ხელში ჩაგდება, მაგრამ პირველ ეტაპზე ეკონომიკური ინტერესების გატარება სურდა ამ ქვეყნებში, რაც შეეხება კასპიისპირეთს, ჯერ ეს რეგიონი, რუსეთის მფარველობის ქვეშ უნდა მოექცია, შემდეგ დაეპყრო და შიგ რუსი ჯარისკაცები უნდა ჩაესახლებინა“ (ივ. ჯავახიშვილი). ავღანელთა მიერ სპარსეთის დაპყრობის შიშმა, რუსი ავტორის — ბუტკოვის აზრით, დააჩქარა რუსეთის მოქმედება. თუ გავიხსენებთ ვოლინსკის მიერ ქართული ჯარის ბრძოლისუნარიანობის შეფასებას, ასევე პეტრეს ქართულ კავშირებს, ძნელი აღარ იქნება იმაში დარწმუნება, რომ ამ საქმეში რუსეთი აუცილებლად გამოიყენებდა ამ ჯარს, თანაც,

კასპიისპირეთის, ირან-ოსმალეთის დაპყრობაზე მეოცნებე იმპერატორს საქართველო თავის სატელიტურ სივრცეში პირველ რიგში ეყოლებოდა მოაზრებული.

პეტრეს მიერ ვოლინსკისადმი მიცემული ინსტრუქციაც მონიშნავდა, რომ რუსეთის ხელისუფლებას სურდა ვახტანგისაგან მიეღო ირანის შესახებ ცნობებიც, ქართლის მეფის ტყვეობიდან დახსნით კი იგი საბოლოოდ გადაეყვანა რუსულ ორიენტაციაზე.

1715წლიდან რუსეთი კასპიისპირეთში გზავნიდა სამეცნიერო ექსპედიციებს კასპიის ზღვის რუკის შესადგენად, 1718 წელს პორუჩიკ კოჟინისა და ლეიტენანტ ურუსოვის მიერ შედგა კასპიის ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროს რუკა, 1719 წელს კი მთელი კასპიის ზღვის საერთო რუკა. 1720 წლის 22მარტს, საიდუმლო ინსტრუქციით პეტრემ არტემ ვოლინსკი ირანიდან ასტრახანის გუბერნატორად გადაიყვანა. მას ვახტანგ VI უნდა დაერწმუნებინა, რომ პეტრე ქრისტიანებისადმი უაღრესად კეთილი განწყობილებით იყო განმსჭვალული და თან დაეიმედებინა, რომ რუსი ხელმწიფე მას მაჰმადიან ძლიერ სახელმწიფოებთან ბრძოლისას მფარველობას გაუწევდა. ივანე ჯავახიშვილის აზრით, რუსეთის ელჩიც და იმპერატორიც ცბიერად მოქმედებდნენ, მათ ქართლის მეფეს თავი ისე მოაჩვენეს, თითქოს პეტრეს ვახტანგის გაჭირვებული მდგომარეობა შეეტყოს და „მისი შველა და დახსნა სდომნოდეს სპარს-ოსმალთა კლანჭებისაგან და სწორედ ამიტომ აპირებდა სპარსეთთან ომს...მეფე ვახტანგმა და ქართლის სამეფოს გავლენიანმა წრეებმა ეს დიპლომატიური ხრიკები სინამდვილედ მიიჩნიეს, მათ ვერ წარმოედგინათ, რომ ძლიერ ქრისტიან ხელმწიფეს გულში სხვა რაიმე იდუმალი ზრახვა ექნებოდა და ვახტანგი დარწმუნებული იყო, თუკი მიემხრობოდა პეტრეს, ისიც გაილაშქრებდა საქართველოს მტრის წინააღმდეგ...“

თუმცა სამეფო დარბაზში აზრი ორად გაიყო, ბევრმა თითქოს წინასწარ შეიგრძნო მომავალი ტრაგედია, „მაგრამ მეფე ვახტანგი ისე იყო გატაცებული რუსთა ხელმწიფის წინადადებით, რომ არავითარი ეჭვი არ ებადებოდა...“ (ჯავახიშვილი 1919:8)

რუსეთს კასპიისპირეთის დასაპყრობად ჭირდებოდა საბაზი, რაც ადვილად მოიძებნა. 1721წლის 7 აგვისტოს შემახაში ლეკები დაესხნენ თავს რუს ვაჭრებს და გაძარცვეს. ამ თავდასხმის ორგანიზატორების — დაუდ-ბეგისა და სურხაი-ხანის გადაბირებაც სცადა რუსეთმა, მაგრამ ვერ შეძლო, რადგან ისინი თურქეთის აგენტები იყვნენ. პეტრე „თავისი მოქალაქეების დასაცავად“ (ეს ტერმინი იმ დროიდან აქტუალურია რუსულ პოლიტიკაში!..) ჯარით დაიძრა ასტრახანისაკენ 1722წლის 15 მაისს, 274 ხომალდით დაუყვა მასკვა რეკას, და ოკით და ვოლგით გაემართა ასტრახანისაკენ. ასტრახანში გამოსცა მანიფესტი ლეკების წინააღმდეგ, დაპირდა მშვიდობას და მათგან მხარდაჭერა ითხოვა. ბორის თურქესტანიშვილის პირით მან შემოუთვალა ვახტანგს, რომ მალე მიადგებოდა სპარსეთის საზღვრებს და ის საჩქაროდ უნდა დასხმოდა თავს ლეკებს, ამასთან, „თავისი დაწყობილი ლაშქრით“ სპარსეთს შესეოდა და იქ მოეცადა, სანამ პეტრეს ცნობა მოუვიდოდა, თუ სად შეერთებოდნენ ერთმანეთს (ბუტკოვი 1869:12-16)

ვახტანგი გაემართა შეხვედრის ადგილისკენ 30 თუ 40-ათასიანი ჯარით. ამ ორ ციფრს ასახელებენ წყაროები, ორივე ეს ციფრი დიდია და თუ გავითვალისწინებთ ვოლინსკისეულ შეფასებას, საბრძოლო რაზმების „დაწყობილობას“, ამ დროისთვის ქართული ჯარის ეს რაოდენობა მეტად მნიშვნელოვანია. დიდი ენთუზიაზმი ახლდა ჯარისა და მისი სარდლის სულისკვეთებას. ისინი მოუთმენლად ელოდნენ რუსული ჯარის გამოჩენას კასპიისპირეთში, ბრძოლების გადატანაც მოუხდათ შაჰის უერთგულეს განჯის ხანთან. ამ დროს ვახტანგი შაჰისგან უკვე იყო დანიშნული აზერბაიჯანის ბეგლარბეგად და ლეკებთან ბრძოლა მისი მოვალეობაც იყო, მეფე იმედოვნებდა, რომ ამით შენიღბავდა მის ლაშქრობას კასპიისპირეთში, რაც გულუბრყვილობა იყო, მითუმეტეს განჯის ხანთან შებრძოლების შემდეგ. 20-25 დღის შემდეგ, განჯაში მდგარ ქართულ ჯარს გაუჭირდა (თუმცა ნოემბრის შუარიცხვებამდე მოუწია აქ დარჩენა), ვახტანგი წერილს წერილზე წერდა ხან იმპერატორს, ხან ვოლინსკისა და თურქესტანიშვილს, ჩქარა მოგვეშველეთ, თორემ ქართულ ჯარს ერთ ადგილზე დიდხანს დგომა არ შეუძლია ნუზლის(საკვების) ნაკლებობის გამო. მეფე ირან-ოსმალეთიდან წამოსულ შესაძლო აგრესიაზეც მიუთითებდა (მიმოწერა 1861:139). მას სამი თვე აჩერებდნენ და აიძულებდნენ, რომ პეტრე მოდიოდა და აგერ ახლა შეუერთდებოდა ქართულ ჯარს. აქ იყვნენ სომეხი მებრძოლებიც. როგორც ესაია ჯალალიანცი წერს, სწორედ განჯასთან და ვახტანგ VI-ის სარდლობით მოხდა რეგულარული სომხური ჯარის ფორმირება (პაიჭაძე 1960:60).

1722 წლის 23 აგვისტოს პეტრე დარუბანდში შევიდა. ნაიბი ქალაქგარეთ შეეგება და ქალაქის გასაღები გადასცა. დარუბანდშივე მოახსენეს, რომ ლეკებისგან შეწუხებული ბაქოს მცხოვრებნი მზად იყვნენ რუსეთის ქვეშევრდომები გამხდარიყვნენ. პეტრემ იუარა, მე აქ მხოლოდ ავაზაკებთან საბრძოლველად ვარ, მინდა ჩემი ჯარით მშვიდობა მოგიტანოთ, თქვენგან მხოლოდ თავშესაფარი და პროდუქტები მიინდაო. დარუბანდიდან იგი ბაქოსკენ

გაემართა, იქიდან კი, მტკვრის შესართავით თბილისისკენ წამოსვლა ჰქონდა განზრახული. ბაქოსადმი ინტერესს მეფე მალავდა, თუმცა ეს ქალაქი ამ სამხედრო კამპანიაში რუსეთის დასაკავებელი ტერიტორიის მთავარ პუნქტს წარმოადგენდა. პეტრე ლაშქრობის შედეგებმა დაარწმუნა, რომ ქართული ჯარის საჭიროება ამ ეტაპზე არ იყო, რეგიონში რუსეთის დასამკვიდრებლად პატარა, მოქნილი ჯარი, ფლოტი და სურსათის საწყობების აშენება კმაროდა კასპიისპირეთში. გაიცა კიდევ ასეთი შენობების აგებაზე ბრძანება ვოლგის დელტაზე. გილანის მთავარი ციხის — რემტის აღება, ასევე ბაქოს დაკავება პეტრემ მომავალი წლისთვის გადადო, გილანში გაგზავნა პოლკოვნიკი შიპოვი და სოიმონოვი, რომელსაც ეკუთვნის ამ ლაშქრობათა აღწერა, მანვე შეადგინა მტკვრის შესართავის გეგმა (სოიმონოვი 1763:240).

პეტრეს მიზნები ვახტანგმა არ იცოდა. სომეხი ისტორიკოსის — ლეოს თქმით, პეტრე ჩქარობდა კასპიისპირეთის აღებას, ეშინოდა, ამ დროს შედარებით ძლიერ ოსმალეთს არ დაესწრო, არ წაერთმია ირანისთვის ეს ტერიტორია. ამიტომ შაჰს უთანხმდებოდა — დაგეხმარები ავღანელებთან ბრძოლაში, თუ კასპიისპირეთის ზოგ რეგიონს დამითმობო. არც ვახტანგმა და არც სომეხმა მელიქებმა ამის შესახებ არაფერი იცოდნენო, — წერს სომეხი ისტორიკოსი. ირანთან ერთად პეტრე თურქებთან შეთანხმებასაც არ გამოორიცხავდაო, — ამასაც უმატებს (ჯალალიანცი 1902: 65-66). ამ დროს ლეკები კახეთის ალაზნისგალმა რაიონებს იკავებდნენ. განჯასთან დგომას, ალბათ, ვახტანგ VI-ს კახეთის მეფესთან ერთად მათთან შებრძოლება და ამ ტერიტორიის შენარჩუნება უნდა ეცადა. მაგრამ, ის იდგა და ელოდა და ვერ გაეგო მიზეზი, თუ რატომ „შეიქმნა დაყოვნება ხელმწიფისა“. (სეხნია ჩხვიძე). მეფეს თავზარი დასცა პეტრეს უკან გაბრუნების ამბავმა. კატასტროფული მდგომარეობა შეექმნა მასაც და მის ქვეყანასაც. პეტრემ თბილისში სპეციალური ელჩი — გრაფი ტოლსტოი გაუშვა. ეს იყო მწერალ ლევ ტოლსტოის პაპა. მისცა ინსტრუქცია, რომ ყური არ ეგდო ვახტანგის თხოვნისთვის რუსული ჯარის მიშველებაზე, ეთქვა, რომ კასპიისპირეთსა და ბაქოში სრულ გამაგრებამდე ვერ მიიღებდა რუსეთის დახმარებას. ქართლის მეფე ჯერ კიდევ განჯაში იდგა, ტოლსტოი რომ მოვიდა თბილისში, მას ვახუშტი შეხვდა და მასაც თავზარი დასცა ამ ამბავმა, მამას საწრაფოდ შეატყობინა ელჩის მოსვლა. ვახტანგი ჩამოვიდა და შეხვდა ტოლსტოის. ელჩი არწმუნებდა პეტრეს გაბრუნების აუცილებლობაში, მომდევნო 1723 წლისთვის ჰპირდებოდა ახალი სამხედრო ექსპედიციის მოწყობას, გადასცემდა იმპერატორის დანაბარებს: დაერწმუნებინა სპარსეთის შაჰი, რომ რუსეთი მისი ინტერესების დასაცავად იბრძოდა კასპიისპირეთში, რადგან ოსმალეთს მთლიანად ირანის დაპყრობა უნდოდა. ლეკთა წინამძღოლებს — დაუდ-ხანსა და სურხაი-ბეგს, რუსეთის უტყუარი ცნობებით, თურქებთან აქვთ კავშირი და პირდებიან მას ირანის დაპყრობასო. რა დაემართებოდა ქართლს მომავალ წლამდე, ამას რუსი ხელმწიფე არ ეხებოდა. რუსთა დახმარებით ვახტანგს ერევნის დაკავება სურდა, რადგან არზრუმის ფაშა ემზადებოდა მის ასაღებად. ერევნის შემდეგ ფაშა თბილისის აღებას გეგმავდა. ვახტანგმა ისედაც კატასტროფული ვითარება კიდევ უფრო მუქ ფერებში დაუხატა ტოლსტოის, თხოვა, ასევე გადაეცა პეტრესთვის, ისიც ასე მოიქცა, პეტრემ სიტყვიერი თანხმობა განაცხადა ჯარის გამოგზავნაზე, ოღონდ ეს იქნებოდა 2000 კაცი. კიდევ რომ შეესრულებინა ეს დაპირება, ვახტანგს და საქართველოს ვერაფერში უშველიდა ასეთი პატარა კონტიგენტი, თუმცა ეს ჯარი არც ჩამოსულა, რაც შეეხება ერევანს, პეტრეს რჩევით, ის ვახტანგს თვითონ უნდა აეღო, თუ აიღებდა, რუსეთი ნებას აძლევდა — ეს ციხე თავად ჰქონოდა. მაშასადამე, რუსეთი, ჯერ არ დამკვიდრებული კავკასიაში, აქაური მინა-წყლის ბატონ-პატრონად მოიაზრებდა თავს, მარტო სიტყვით კი არა, ოფიციალურ დოკუმენტებშიც გასცემდა კავკასიურ ტერიტორიებზე უფლებებს. აქედან მოყოლებული, იგი უეჭველად მოახდენდა ამ რეგიონის ანექსიას, როგორც კი საამისო დროს ჩაიგდებდა ხელთ.

1722 წლის დეკემბერში თბილისში ჩამოვიდა შაჰის ყულარაღასი, ჩამოიტანა ავღანელებისაგან ისპაჰანის აღებისა და ჰუსეინის დატყვევების ამბავი, ვახტანგს თხოვა დახმარებოდა შაჰს. ტოლსტოიმ დაინახა ქართლის მეფის გამოუვალი მდგომარეობა, ურჩია კიდევ — ცოტა ჯარით მაინც დაეხმარეო, მაგრამ მეფემ უარი თქვა. ტოლსტოი წერდა პეტრეს ქართლის მეფის გამოუვალ მდგომარეობაზე, ირანიც და ოსმალეთიც ქართლის მტერი გახდა და ალბათ მალე დაესხმებიან თავსო. ახალი შაჰი — თამაზი არ აპატიებდა ქართველ მეფეს ასეთ მძიმე დროს ლალატს და ქართლსაც ასე ადვილად არ დათმობდა. ირანული ორიენტაციის კახეთის მეფე კონსტანტინეც აქეზებდა შაჰ-თამაზს ვახტანგის წინააღმდეგ. მართლაც, შაჰმა ქართლის ტახტი კონსტანტინეს მისცა და თბილისის ირანულ გარნიზონს ბრძოლის დაწყება უბრძანა ვახტანგის გასაძევებლად. ქალაქს მოადგა კონსტანტინე ლეკთა დაქირავებული ლაშქრით. ვახტანგს იმერეთიდან და რაჭიდან მოუვიდა მაშველი, მაგრამ მის მდგომარეობაში ეს ძალა ვერაფერს შეცვლიდა, რუსეთიდან კი არათუ საჭირო, არამედ დაპირებული 2000 კაციც არ ჩანდა. ჯერ კიდევ განჯაში გალაშქრების წინ ვახტანგ VI-ს არზრუმის ფაშამ

შესთავაზა მოკავშირეობა და სანაცვლოდ მთელი საქართველოს მეფობას დაჰპირდა (პაპაშვილი 1992: 87). ეს რომ დიპლომატიური მანევრი იყო და ოსმალეთი ამას არ გააკეთებდა, ეს ცხადია და ვახტანგისთვისაც არ იქნებოდა დასაჯერებელი, ამის გამოც უარს იტყოდა, მაგრამ უარს სხვა მიზეზიც ჰქონდა: რუსეთის ყოვლისშემძლეობასა და დახმარებაზე ფანატიკურად მოიმედე მეფემ არათუ უარი თქვა, არამედ მისი ეს წინადადება პეტრეს აცნობა, თუმცა მისი ეს ნაბიჯი რუსეთის მეფეს შემდეგში არაფრად დაუფასებია და ყველა გასაჭირში მარტო მიატოვა ქართველი მეფე. თბილისთან ბრძოლების დროს არზრუმის ფაშამ ერთხელ კიდევ მისცა წინადადება ვახტანგს, — მიიღე თურქეთის პროტექტორატი და ქართლის მეფობას შეგინარჩუნებო. დარბაზმა ურჩია მეფეს ამ წინადადების მიღება, მაგრამ კრებას ტოლსტოი და თურქესტანიშვილიც ესწრებოდნენ და ისინი ამტკიცებდნენ, რუსეთის ჯარი მალე შემოვაო. ვახტანგმა ისევ პრიმიტიული დიპლომატია აირჩია: სანამ ფაშა სტამბულს შეატყობინებს და ცნობები მივა-მოვა, რუსის ჯარიც შემოვაო, დათანხმდა და ვედრებაც დაადევნა ვოლინსკისთან. წერდა: „ახლა თქვენის ძმობისაგან და მონყალებისაგან მოველით, დიდმა ხელმწიფემ არ დაგვაგდოს და არ უგულვებელყოს, ამდენს მოგვეხმაროს. აქამდე რომ ფოცხვერის ჭანგისგან გამოხსნას ვეხვეწებოდით, ახლა ბაბრის ჭანგში არ შეგვაგდონ, თუ ამდენს ქრისტიანობას უპატრონებთ რასმე — კარგია, თუ არა და, ნება თქვენია...“ (მიმონერა...149) ქრისტიანული ძმობისა და მონყალების იმედზე მყოფი მეფე ისევ მოტყუებული და იმედგაცრუებული დარჩა. 1723 წლის 4 მაისს თბილისში შევიდა კონსტანტინე, მისმა დაქირავებულმა ლეკებმა ააოხრეს ქალაქი, ივნისში თურქებიც შემოიჭრენ და მათ კონსტანტინემ უბრძოლველად ჩააბარა თბილისი. ვახტანგი ცხინვალში გაიხიზნა. იგი აღარ ჭირდებოდა პეტრეს. ივლისში რუსული ჯარის 4 პოლკი მათიუშკინის სარდლობით ბაქოში შევიდა, დაიკავა და 4000 ჯარისკაცი განალაგა, წლის ბოლოს ამ ჯარმა მტკვრის შესართავი დაიჭირა. 1723 წლის 12 სექტემბერს პეტერბურგში დაიდო ხელშეკრულება რუსეთ-ირანს შორის. ირანი თმობდა კასპიისპირა ქალაქებს: ბაქოს, დარუბანდს და სხვებს, სანაცვლოდ რუსეთი დაეხმარებოდა ირანს ავღანელებსა და ლეკებთან ბრძოლაში. ვინაიდან ამ ტერიტორიისადმი პრეტენზიები ჰქონდა თურქეთსაც, რუსეთი ემზადებოდა მასთან საომრად, მაგრამ მონახა გამოსავალი: იცოდა რა ოსმალეთის ინტერესები ქართლ-კახეთში, ის, რომ არზრუმის ფაშა ლეკების ბელად დაუდ-ხანსა და ავღანელთა ბელად — მირ-მაჰმუდთან ერთად აპირებდნენ ლაშქრობას აღ. საქართველოში, შესთავაზა თურქეთს ზავი, რომელიც გაფორმდა კიდევ 1724 წლის 12 ივნისს. ამ ზავით რუსეთმა მისცა თურქეთს პროტექტორატი აღ. საქართველოზე, თურქეთმა კი ცნო მისი კასპიისპირა დაპყრობები. მაშასადამე, რუსეთმა, თითქოს მიზანმიმართულად შეუწყო ხელი ქართლ-კახეთის სამეფოს განადგურებას, ჯერ მისი გამოყენება სცადა საკუთარი იმპერიული მიზნების განსახორციელებლად, მერე კი, როგორც მისი კუთვნილი, ისე გადასცა საქართველოს მტერს — ოსმალეთს ვახტანგისა და ქართველების კუთვნილი ქვეყანა... ვახტანგის დიპლომატია სრულად დამარცხდა. ეს მარცხი არც მისი დიპლომატიური ნიჭის ნაკლებობით აიხსნება და არც მისი შეცდომებით. რა თქმა უნდა იყო შეცდომებიც, მაგრამ მთავარი მიზეზი მაინც იყო რუსული დიპლომატიის ის უხეში და აგრესიული მეთოდები, რითაც ის მომდევნო პერიოდშიც და ახლაც გამოირჩევა. ტყუილსა და ღალატს, რომელსაც, როგორც სენია ჩხეიძე და ივანე ჯავახიშვილიც წერენ, წინასწარ ვერ წარმოიდგენდა არათუ ვახტანგი, არამედ თვით ის დარბაზის წევრებიც, რომლებიც ვახტანგს რუსეთთან კავშირს უშლიდნენ და რუსეთის რეალური მოქმედებით შემდეგში სახტად დარჩენილან.

1724 წლის ივლისში ვახტანგ VI დიდი ამალით მოსკოვს გაემგზავრა, პეტრემ კიდევ ერთხელ გაამყლავნა თავისი უგულობა ქართველი მეფის მიმართ, რუსეთში კი არა, სალოლში დაესახლოსო. ეს იყო პატარა ციხე- სიმაგრე, თავად ვახტანგის მიერ გამაგრებული ჩრდ. კავკასიაში. როდესაც უთხრეს, რომ მოსკოვში ითხოვდა ცხოვრების ნებას, აღშფოთება ვერ დაუმალავს, ბუტკოვის მასალებში ვკითხულობთ პეტრეს სიტყვებს, „დახეთ, რა უბედურებაშია და ამპარტავნებას მაინც არ იშლისო“. ასტრახანში ცხოვრების ნება არტემ ვოლინსკიმ ხელმწიფის გარეშე მისცა (ბუტკოვი 1869:63).

„პრინცი“ ვახტანგი, ათასწლოვანი სამეფო დინასტიის ღირსეული მეფე, ყველა გზამოჭრილი, ასტრახანიდან კვლავ პეტრესკენ ხელგანვდილი რჩებოდა, 84 მხლებლით გაემართა კიდევ მოსკოვს, მაგრამ ცარიცინშივე გაიგო პეტრეს გარდაცვალების ამბავი, მაინც არ დაიხია უკან, ახლა მისი გერმანელი მეუღლის იმედს მოეჭიდა. სულხან-საბა ორბელიანი, რომელსაც გვერდიდან არ იშორებდა, წინასწარ გაგზავნა მოსკოვში საცხოვრებელი ადგილის შესარჩევად, ქართველების დაბინავებაში მას დარეჯან არჩილის ასული უნდა დაეხმარებინა. აქვე უნდა გავიხსენოთ მეფე არჩილის გულმდღულარე წერილები პეტრესადმი ჯერ შვედებისგან დატყვევებულ ალექსანდრეზე, მერე დარეჯანზე: ეს ერთი ასულია დამრჩა, მემკვიდრეს მისგან მოველი და დამეხმარე მის კეთილად დაბინავებაშიო. პეტრეს ერთი

ბრძანება იყო საჭირო, რომ რომელიმე დიდებული დაქორწინებულიყო დარეჯანზე, მაგრამ მან ეს არ გააკეთა. ამის მიზეზი ნათელია: თავად უნდოდა სრული უფლება ქართულ მემკვიდრეობაზე... დარეჯანი უმემკვიდროდ გადაეგო...

დარეჯანის სასახლეში სულხან-საბამ დაასრულა თავისი ლექსიკონი, თუმცა დიდხანს არ უცოცხლია, 1726 წლის იანვარში გარდაიცვალა. ის, რომ ასტრახანში აღარ გაჰყვა ვახტანგს, მიუთითებს მისი პოლიტიკისადმი მწერლის გულგატეხილობასა და ნიჰილიზმზე. ეს სხვაგვარად ვერც იქნებოდა... (ლეონიძე 2004:121-130).

ამრიგად, პეტრე I-მა დაიწყო იმპერიის საზღვრების გაფართოება სამხრეთით, სადაც შეეჯახა ირანისა და ოსმალეთის ინტერესებს. თავისი იმპერიული მიზნების ასასრულებლად მან სცადა ქართლის სამეფოს გამოყენება, რომლის აშკარად გამჟღავნებულმა რუსულმა პოზიციამ გააღიზიანა ირან-ოსმალეთი, მტრების წინაშე პირისპირ დამდგარ საქართველოს კი რუსეთმა დაპირებული დახმარება აღარ გაუწია. ამ პოლიტიკამ დაანგრია ქართული სახელმწიფო, ტრაგიკული შედეგები მოიტანა ცხოვრების ყველა სფეროში. პეტრე ატყუებდა ვახტანგს საკუთარი ელჩების საშუალებით, რომლებიც შემდეგში, მისი რუსეთში ყოფნისას, არც მალავდნენ თავიანთ მიზნებს, დასცინოდნენ და საყვედურობდნენ მას მოუხერხებელი დიპლომატიისათვის, პეტრემ თავისი მიზნები განახორციელა და საქართველოს სანინააღმდეგო ხელშეკრულებები გააფორმა ქართველთა მტრებთან — ირან-ოსმალეთთან, ვახტანგს კი, თავიდან, მათგან დახსნას ჰპირდებოდა. რუსეთი არა გასათავისუფლებლად, არამედ მისთვის საინტერესო სხვა ტერიტორიებთან ერთად, საქართველოს დასაპყრობადაც მოიწვედა სამხრეთისაკენ. ეს ჩანს თურქეთთან დადებული ხელშეკრულებითაც, რომლის მუხლით მან აღ. საქართველო თურქეთს დაუთმო. რომ დასცლოდა და თბილისშიც ჩამოსულიყო (რაც ბაქო-დარუბანდის ლაშქრობის გეგმით იყო გათვალისწინებული), ისევე ჩააყენებდა რუსულ ჯარს ამ ქალაქში, როგორც ეს ბაქოში გააკეთა.

საბჭოურ ისტორიოგრაფიაში დასახელებული პეტრეს უკან გაბრუნების მთავარი მიზეზი იყო ეპიდემიის გავრცელება რუსულ ჯარში. მკვლევართა ნაწილი დოკუმენტებიდან ამის დამადასტურებელ მასალას უარყოფენ. ეპიდემია მასიური არ ყოფილა, თანაც პეტრე მოელოდა ასეთ მდგომარეობას და ყოველნაირად მოემზადა ჯარის სამედიცინო მომსახურების თვალსაზრისით (პაიჭაძე 1981: 99). ასე რომ, ესეც „გაზვიადებული, ყალბი“ ცნობა იყო.

ვახტანგ VI-ის მწარე გამოცდილების გაუცნობიერებლობამ და დავინყებამ XVIII საუკუნის ბოლოს გამოიწვია ქართული სახელმწიფოებრიობის დანგრევა, მხოლოდ ერთმორწმუნეობასა და კეთილმეზობლობაზე დამყარებულმა დიპლომატიამ ქართველ ხალხს ორსაუკუნოვანი კოლონიური უღლის სიმწარე მოუტანა.

დამონებიანი:

ბაქრაძე 1880: ბაქრაძე დ. ვახტანგ VI. 1880.

ბუტკოვი 1869: Бутков П.Г. Матерялы для новой истории Кавказа. 1ч. , СПб., 1869.

ვაჩნაძე... 2007: ვაჩნაძე მ., ვ. გურული. რუსეთთან ერთად და ურუსეთოდ. 2007.

ლეონიძე 2004: ლეონიძე გ. სულხან-საბა ორბელიანი. 2004.

მაგაროტო 2008: მაგაროტო ლ. საქართველოს ანექსია რუსეთის მიერ (1783-1801). 2008.

მიმოწერა...1861: Переписка на иностранных языках Грузинских царей с Российскими государями, от 1659 по 1770 г.. СПб. 1861.

ნარკვევები...1973: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. IV., 1973.

პაიჭაძე 1960: პაიჭაძე გ. რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის(XVIIIს.-ის I მეოთხედი).1960.

პაიჭაძე 1981: პაიჭაძე გ. ვახტანგ VI. 1981

პაპაშვილი 1992: პაპაშვილი მ. საქართველოს საგარეო პოლიტიკური ურთიერთობანი. 1992.

სოიმონოვი 1861: Соймонов Ф. И. Описание Каспийского моря. СПб., 1763.

ტატიშვილი 1959: ტატიშვილი ვლ. ქართველები მოსკოვში.1959.

ჯავახიშვილი 1919: ივანე ჯავახიშვილი, დამოკიდებულება რუსეთსა და საქართველოს შორის.1919.

ჯალალბაიანი 1902: ესაია ჯალალბაიანი,ქართველი მეფის ვახტანგის მოსვლა განჯას „მოგზაური“.1902.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ნარატიული მრავალფეროვნება

სულხან-საბა სამართლიანად მიიჩნევა ქართული პროზის რეფორმატორად. მან ახალი რიტმი და ელფერი შესძინა კლასიკურ ტრადიციულ ქართულ პროზას. სულხან-საბამ პოეზიის საყოველთაო აღიარების ხანაში (რუსთველის გავლენით პროზა ერთგვარად ჩრდილში მოექცა) პროზაულ სიტყვას დიდი გასაქანი მისცა. თუმცა, როგორც პოეტს, „ქილილასა და დამანაში“ მის მიერ გალექსილ სტროფებზე თუ ვიმსჯელებთ, აშკარად ეტყობა რუსთველის სიყვარული. აქ სტრიქონები შაირით არის გამართული, ხოლო აზრი აფორისტულად, სხარტად და მოკვეთილად გამოთქმული. მაგალითად,

„კაცი, სახელის მძებნელი, უკვდავად დამისახია“,
„ვინ ჭირსა თავი არ მისცეს, ლხინს როდის შეესწრებისა?“

ან კიდევ:

„ეს ქილილა და დამანა ბრძენთაგან გამოთქმულები,
სპარსთა ენითა სიტყობითი დაშაქრულ-დამბასულები,
ვპოე და ჩვენად გარდმოვსთქვი ყვაველი ტურფად რგულელები,
ლექსი ლექსად და ამბავი არც ერთი დაკლებულელები“.

როგორც მათში იყო, ამბავი თავის ადგილს, და ლექსი თავის ადგილს დავსწერე. ამთონის ჩემის ჭირის ხელფასად ლოცვა და შენდობა რომ ნესია, ავ-ენობის პირს მაინც ნურვინ გახსნიო“.

ამ დროის ცნობილი პროზაული ტექსტები გამოირჩეოდნენ ორნამენტულობით, რაც დამახასიათებელია აღმოსავლური ყაიდის თხრობისთვის, სულხან-საბამ კი სხვა გზა აირჩია, მან ამგვარი ნარატივი გამოიყენა, როგორც ერთ-ერთი კომპონენტი და თხრობაში მეტი სისადავე და გამჭვირვალეობა შემოიტანა.

„სიტყვის კონის“ შემქმნელის პროზაში თანაბარი ძალით იჭრება როგორც მნიგნობრული, ასევე, სასაუბრო, ხალხური ენა. უნიკალური და უმდიდრესი ლექსიკა მისი თხრობის ძარღვს ქმნის. სულხან-საბას პოეტური ტალანტი აღიბეჭდა „სიბრძნე სიცრუისაშიც“. ლირიკული თხრობის შენაკადები მეტ სილალესა და გამომსახველობას ანიჭებენ ცალკეულ დეტალებს. ნარატივის სხვადასხვა პლანის ოსტატურ მონაცვლეობას ხელს უწყობს ისიც, რომ ნაწარმოებში პერსონაჟთა მრავალფეროვნებაა. მეფე ფინეზის მეტყველება მნიგნობრულ-ამაღლებულია, აქ ჩანს, რომ ავტორმა სიღრმისეულად იცის ბიბლიური ნიგნების თხრობის მანერა. ფინეზის შეგონებებში მოჩანს სულხან-საბა — „სწავლანის“ ავტორი. მისი მჭევრმეტყველება ერთგვარ საზეიმო ელფერს მატებს მსჯელობას, რელიგიურ-ფილოსოფიური სიღრმეები ჩნდება მისი საუბრისას.

ნაწარმოებში ავტორი-მთხრობელი არ დომინანტობს, იგი თითქოს უჩინარდება, თუმცა ის წარმართავს სიუჟეტურ ხაზს. მესამე პირში ჰყვება ფინეზის სასახლის კარზე მომხდარ ამბებს. მისი ფუნქციაა შემოიყვანოს ახალი პერსონაჟი და მკითხველს აუწყოს, ვინ ვის და როდის რას ეუბნება. სხვამხრივ, ის არანაირ კომენტარსა და შეფასებას არ აკეთებს. მისი წილი თხრობაში ამბის დასაწყისში ყველაზე მეტია, ე. ი. მანამ, სანამ აქტიურად არ გაჩაღდება იგავ-არაკებით პაექრობა. მთელი ტექსტის განმავლობაში ის წარმოთქვამს ისეთ რეპლიკებს, როგორიცაა: „მოახსენა“, „უბრძანა“, „უთხრა“, „თქვა“.

მთხრობელი მაშინ გამოჩნდება ხოლმე, როცა პერსონაჟთა გარეგნობასა თუ თვისებებს აღწერს. მაგალითად, ავტორი მთხრობელი ნაწარმოების დასაწყისისთვის ირჩევს კლასიკური ზღაპრის ფორმას: „იყო ხელმწიფე ერთი, რომლისა საქმენი არავისგან მოიგონებია“. ამის შემდეგ მოაყოლებს მეფის დახასიათებას, რომლის დროსაც მოიხმობს შედარებებსა და მეტაფორებს, თუმცა არ გადატვირთავს, არ უღრმავდება ცალკეულ დეტალს.

ამ მხრივ, ის უფრო დასავლური ტიპის მთხრობელია. ჰერმან ჰესე მიიჩნევს, რომ „ათას ერთი ღამის“ სქელ-სქელი ტომები შინაარსით გრიძის ერთ რომელიმე ზღაპარს ან შუა საუკუნეების ერთ რომელიმე ქრისტიანულ თქმულებას ვერ გადასწონის, მაგრამ მათ მაინც სიამოვნებით ვკითხულობთ, თუმცა იმ ნამსვე ვივინყებთ, რადგან ერთი ამბავი ტუპისცალივით ჰგავს მეორეს და ცოტა ხანი რომ გავა, იმავე ამბავს ხელახლა ისეთივე სიამოვნებით ვკითხულობთ ხოლმე. რატომ ხდება ასე? ჰესეს აზრით, ამას, ჩვეულებრივ,

აღმოსავლელ მთხრობელთა მშვენიერ, დახვეწილ ოსტატობას მიაწერენ. აღმოსავლელ მთხრობელს თითქოს დაუსაზღვრავი დრო აქვს და ყოველთვის სცალია იმისთვის, რომ სანამ თავის პრინცსა და პრინცესას რამეს ათქმევინებს, ნაწილ-ნაწილ აღგვიწერს მათი ბაგეების სინთლესა და მოყვანილობას, მათი მშვენიერი თეთრი კბილების ელვარებასა და ფორმას, თამამი, ანთებული მზერისა თუ მორცხვად დახრილი თვალების მომზიბლობას...“ (ჰესე 1995: 114). სულხან-საბა არ არის ასეთი „მოცლილი“ და ამიტომ სხარტად გადადის ერთი ამბიდან მეორეზე, ისე, რომ მკითხველს სულის მოთქმის საშუალებას არ აძლევს. მიუხედავად იმისა, რომ „სიბრძნე სიცრუისას“ სიუჟეტი მარტივია და ამ თვალსაზრისით ბევრი არაფერი ხდება, სამაგიეროდ, მოვლენებით სავსეა ჩართული იგავ-არაკები და სხვადასხვა ამბავი. ასე რომ, მკითხველი მუდმივად მოლოდინშია, ყოველი ახალი იგავ-არაკი დაძაბულობის ახალ კერას ქმნის და მკითხველს მოსაწყენად არ აცლის.

ავტორი — მთხრობელის ნარატივი გამოიჩინება რიტმულობით, რასაც ქმნის სიტყვათა თუ აზრის ვარიაციული გამეორება, აგრეთვე, ახალი წინადადების დაწყება „და“ კავშირით. მაგალითად:

„და ჰყვა ვაზირი ეგეთი, რომე სიბრძნითა მისითა ცათა აღწევნილ იყო“;

„და იყო სახელი ვაზირისა მის სედრაქ“;

„და იყო საჭურისი მეფისა კაცი გულჩქარი და ფიცხელი“ (ორბელიანი 1986: 25)

მეფის თვისებათა შესახებ მსჯელობისას ავტორი ყოველი თვისების გამოსაკვეთად მიმართავს შედარებას, რათა მკითხველს ნათლად შეაგრძნობინოს მისი ღირსებანი. ყურადღებას იქცევს მეტაფორა: მეფე ფინებს „სიფიცხლე და უწყალოება ჯავრისანი გულისაგან ღვთის შიშისა ნიავეთ გაექარვებინა“. ღვთის შიში შედარებულია ნიავეთს, რომელიც კაცს სასიამოვნოდ ელამუნება. ეს ნიავე თითქოს გულიდან მსუბუქად და სასიამოვნოდ ფანტავს სისასტიკესა და უღმობლობას.

ყურადღებას იქცევს ჯუმბერის გარეგნობის აღწერაც, აქ სულხან-საბა მიმართავს აღმოსავლური პოეზიისთვის დამახასიათებელ მხატვრულ არსენალს, თუმცა ვრცლად არ აღწერს სახის ცალკეულ ნაკვთს და ერთი მოკვეთილი შედარებითა თუ მეტაფორით შემოიფარგლება. აქაც შეგვხვდება ნაცნობი „ბროლი“, „მელნის გუბენი“, „მერცხლის მხარნი“, „გიშრის ლერწამი“, „ვარდი და ზამბახი“ და სხვა.

ტროპებს უპირატესად პერსონაჟთა დახასიათებისას მიმართავს, სხვა შემთხვევაში კი ავტორის თხრობა განძარცულია მხატვრული სამკაულებისაგან, რომელთაგან ეპითეტებს იყენებს შედარებით უხვად.

როგორც აღვნიშნეთ, ნარატიულ მრავალფეროვნებას ის ქმნის, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ პერსონაჟები იგავ-არაკებს ჰყვებიან, ამის მიხედვით შეგვიძლია ვისაუბროთ თითოეულის „ხმაზე“.

ფინების მეტყველება სიდინჯითა და რიტმული სიმდოვრით გამოიჩინება. მაგალითად, როდესაც მეფე მოისმენს სედრაქისა და რუქასგან თავისი სიზმრის შეფასებას, ორ განსხვავებულ აზრს, ის მაშინვე არ გამოაცხადებს, თუ ვის რჩევას გაითვალისწინებს და ერთგულ ვაზირებს ეტყვის: „ყოველსა კეთილად იტყვი ბრძნისა გონებისა თქვენისა მსგავსსა. შენ და რუქასა საუბარი არ დაგელევათ, ანე უბრძანე სპათა ამხედრება და მეცა აღვჯდე ტაიჭსა. მივიდეთ ადგილსა კეთილსა და ამოსა, ვინადიროთ და მსგეფსი ერთი მუნ დავყოთ“ (ორბელიანი 1986: 35)

„სიბრძნე სიცრუისას“ დასაწყის ამბებში მეფის ნარატივი ამით შემოიფარგლება, ავტორი თვითონ გადმოსცემს მესამე პირში, თუ რა თქვა ან მოიმოქმედა მეფემ, მაგალითად, ლეონის პირველად ნახვისას: „ფუცა, მსგავსი მის ეტრატისა სახისა არისო“. მეფე ასევე განზე დგას, როდესაც სედრაქი და რუქა სხვადასხვა საკითხზე იგავ-არაკებით პაექრობენ.

როცა სედრაქსა და რუქას შორის კამათი გაცხარდება, მეფე იტყვის იგავ-არაკს: „ძალა ერთობისა“. თუ არ შეთანხმდებით, ჩემი მეფობა ნახდებაო, თან საგულისხმოა, რომ ავტორმა სწორედ მეფეს ათქმევინა ეს ყველაზე პატრიოტული არაკი. თან მეფემ ვრცელი განსჯა მოაყოლა, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ვაზირი. მეფის ეს მონოლოგი ლირიკული პროზაა. ყოველი ფრაზა იწყება სიტყვა ვაზირით და შემდეგ მისი რომელიმე აუცილებელ თვისება თუ საქმეა გამოკვეთილი. ეს შესანიშნავი ქადაგება „ვაზირთა“ ზნის თემაზე გვირგვინდება ფრაზით: „ვაზირთა მეფისა და ქვეყანისა დაყენებაც შეუძლიათ და ნახდენაცა“.

მეფე აქტიურად ჩაერთვება კამათში მას შემდეგ, რაც უფლისწულ ჯუმბერს სასახლეში მოიწვევს და აღტაცებული დარჩება მისი განსწავლულობით. მეფე იძულებულია ნეიტრალიტეტი დაარღვიოს და დაუპირისპირდეს რუქას, რომელიც სედრაქს, ლეონსა და ჯუმბერს ერთად უტევს. ლეონს დასცინის: ჯუმბერს თხა-თიკანთა საქმე ასწავლა, უნდა მოუფნონოთ, თორემ მერე ძროხა-კამეჩის საქმეს ველარ ასწავლისო.

სამართლიანი მეფე „კუ და მორიელის“ იგავ-არაკს ჰყვება და რუქას აფრთხილებს: ისეთ საკბენს უკბინე, ან კბილი მოჰკიდო, ან წყალში არ დაიხრჩო. მეფე ჯუმბერს სამეფოს გადაულოცავს, რაც რუქას აღამფოთებს, ერთი სამეფო ლეონსაც უშოვე, თორემ ორივეს ერთი არ ეყოფაო.

„სიბრძნე სიცრუსას“ ბოლო არაკს მეფე ჰყვება, ამგვარად თითქოს რკალი იკვრება, მეფის ამბით იწყება და მეფე ამთავრებს. მეფე „იხვისა და მყვარის“ არაკს დაასრულებს და მოკამათებს ურჩევს, ავის ქმნაზე დამკვიდრებულ რუქას არ აჰყვინენ. სედრაქს კი ეტყვის, ვხედავ ამ საქმეს უფათერაკოდ ვერც ერთი ვერ გადავურჩებითო.

ნანარმოების ბოლო ფრაზა კი „და კმა არს დღესა ამას თქმად მრავალი ესე მეტყველება ჩვენი“, თანაბრად შეიძლება მივუთვალოთ მეფესაც და ავტორ-მთხრობელსაც.

ნანარმოებში მთავარი ხმა, რა თქმა უნდა, ლეონს ეკუთვნის. იგი ავტორის ალტერ-ეგოა, ამ მხრივ სედრაქიც შრიძლება მის მეორე მედ ჩავთვალოთ, თუმცა ამ „საქმიდან“ არც რუქა უნდა გამოირიცხოს. ეს პერსონაჟები შეიძლება ზოგადად ადამიანის პერსონიფიცირებულ ვნებებად მივიჩნიოთ. ეს ნანარმოები ხომ ალეგორიის პრინციპზეა აგებული და ამგვარი ალეგორიაც არ გამოირიცხება. ამ შემთხვევაში, მეფე-ადამიანის გონებაა, ჯუმბერი — სული, სედრაქი, რუქა და ლეონი სხვადასხვა გარემოებანი, რომლებიც ზემოქმედებენ სულზე და გონების თანხმობით აღზრდიან, წვრთნიან, აყალიბებენ.

ლეონის ნარატივი ნანარმოების ხერხემალს ქმნის, სიუჟეტური ხაზი მას მიჰყავს, მის გარშემო ტრიალებს ფაბულა. ის ჰყვება ყველაზე მეტ იგავ-არაკს, ამბავს და მასვე მიეწერება უმეტესობა შეგონებებისა.

მისი ნარატივი ექსპრესიულია. იგი საუბრობს სხარტად, მოსწრებულად, მისი ყოველი ნათქვამი აღბეჭდილია გონებამახვილობით. ის თავისუფალი ბრძენის პარადიგმაა. მას თავის ნებისად აქვს ყოფა მონყობილი. ის, რომ მეფეს სიზმარში მოვევლინება და თავს „მოახვევს“, ჩემ გარდა შენს ძეს ვერავინ აღზრდისო, ერთგვარი იდუმალებით მოსავს მის სახეს. რა თქმა უნდა, სიზმარში მის გამოჩენას სხვა დატვირთვაც აქვს, ავტორი, ამ შემთხვევაში, მიანიშნებს ნებაზე ღვთისა, რომელიც თვით არჩევს უფლისწულის აღზრდელს, რადგან, მეფე ღვთის სახეა. ასე რომ, ლეონი მკითხველზე მანამ ახდენს შთაბეჭდილებას, სანამ რეალურად გამოჩნდება.

ავტორი ზრუნავს, რომ მკითხველს ლეონი მოაწონოს, ამისთვის ხატავს საგანგებოდ იმ შემოგარენს, სადაც მეფესთან მის შეხვედრას ხატავს. ასევე, შთამბეჭდავად წარმოაჩენს მის გარეგნობას, მეფესთან პირველ შეხვედრას, მის დახვეწილ სიტყვა-პასუხს.

ლეონი იოლად მოიგერიებს რუქას პირველ შემოტევას და ცდილობს არაკებით აიცილოს მეფის ხლებს, თუმცა ეს შეიძლება ხერხიც კი იყოს თავისთავზე მეტი ფასის დადებისა, რაც რეალურად მოხდა კიდევც.

იგავ-არაკებმა გამოავლინა ლეონის „სიტყვატკილობა“ და მეფეც მოიხიბლა მისი მჭევრმეტყველებით. პარალელურად, რა თქმა უნდა, მკითხველი იხიბლება მისი თხრობის ექსპრესიით, გამომსახველობით, ემოციურობით, აზრის სიღრმით.

ლეონი ხშირად ჰყვება ღიმილისმომგვრელ არაკებს, მაგალითად, „ბერი და ყრმა“. ამით თითქოს ცდილობს ღიმილით დაძლიოს ყოფის ამაოება.

მისი ნარატივი ხშირად ლირიკულია, ფილოსოფიური აზრით დატვირთული. მისი ფრაზა გამოირჩევა დახვეწილობითა და სილამაზოთ, მაგალითად: „ხელმწიფეთა წინა მდგომი კაცი სანთელია: თავსა თვისსა დასწავს და სხვათ გაუნათლებს“.

ლეონის სიტყვა მეფის წინაშე, როდესაც იგი მეფეს თავისი აღზრდის მეთოდს უხსნის, მჭევრმეტყველების მწვერვალია. ლეონს საოცარი სიზუსტით აქვს გათვლილი ყოველი ფრაზისა და აზრის ადგილი. შესავალი ფრაზა, ზოგადი ნაწილი, დასკვნა. შეიძლება ეს სიტყვა რიტორიკის სახელმძღვანელოში ნიმუშად შეტანილიყო, როგორც საკუთარი თვალსაზრისის ბრწყინვალე დასაბუთების მაგალითი.

ლეონი ჯერ კითხვას სვამს: „ძე შენი სამეფოდ გინდა, თუცა მწემსად?“ კითხვა მოულოდნელია და თან რიტორიკული. ლეონმაც და მეფემაც კარგად იციან ამ კითხვის პასუხი. მაშ, რატომ დაიწყა, ერთი შეხედვით, უადგილო და ზედმეტი შეკითხვით, რომელსაც ამგვარი უფრო მოულოდნელი პასუხი მოაყოლა: „მრავალნი მწყემსნი უმჯობეს არიან უგვანთა მეფეთა“. ეს იმიტომ გააკეთა, რომ საშუალება ჰქონოდა მსჯელობა ორი მიმართულებით გაეშალა, ელაპარაკა მწყემსზე, როგორც უბრალო მენახირეზე, ეგულისხმა მეფეცა და ღმერთიც და შემდეგ წარმოეჩინა მთავარი სათქმელი.

ლეონმა ამ სიტყვის წარმოთქმისას „აუბნა თავისი ბუღბუღის უტკვესი ენა. ყოველსა კაცსა ასე ეგონა, პირსა იადონი უბუღებსო, ან მერცხალი ჭიკჭიკებსო“. ამ სიტყვის წარმოთქმისას მან გამოიყენა რიტორიკის გამოცდილი ხერხები, ზეანეული ტონი, პარადოქსული აზრის შემოტანა, სიტყვათა გამეორება, ანდაზების მოშველიება, ცხოვრებისეული მაგალითებით აზრის ცხადყოფა.

ამ სიტყვამ მეფეზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა, ამიტომაც წერს ავტორი, მოისმინა „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი. დიდად მოიწონა“.

მეფეს და მასთან ერთად მკითხველსაც არ სწყინდება. ლეონის მიერ მოყოლილი ამბების მოსმენა, მაგალითად, ეს არის უნაღვლოთა მძებნელი მეფის ამბავი, რომელიც დაასრულა იმით, რომ თეზისურად ჩამოაყალიბა მეფის მოვალეობანი.

მოთხრობილი ამბები ხშირად რიტმული პროზითაა გადმოცემული, მაგალითად: „მე ვიყავ ძე მეფისა, ვლახეთისა. ვითა მეფეთა წესია, ეგრე მზრდიდენ.

ითხოვა მამამან ჩემმან ჩემთვის ცოლად ქალი დიდებული კაცისა და თხოვნასავე თანა მოკვდა.

მეორე ითხოვა და, რა ნიშანი დასდევს, იგიცა მოკვდა, მესამე ითხოვა, ასული მეფეთა, რა მანვიეს წვეულებასა ჩემსა, იგიცა მოკვდა“ (ორბელიანი 1986: 60).

სულხან-საბას თხრობაში ხშირად შემოაქვს რიცხვი სამი, პერსონაჟები ყოველთვის სამ გვარად ყოფენ სათქმელს. სამი საკრალური რიცხვია, ღვთის სიმბოლო. იგი სამყაროულ სიმტკიცესაც წარმოაჩენს, სწორედ ამიტომაც ლეონი მეფის მოვალეობებზე საუბრისას სწორედ სამზე აკეთებს აქცენტს, მაგალითად: „მეფეთაგან სამს დაიმაღლებს უფალი: სამართალსა უქრთამოსა, მოწყალებასა და დიდსა სიყვარულსა ყოველთასა.

მეფეთაგან სამს ინატრიან ქვეყანანი: ზავთსა მართებულსა, სიმართლესა უზაკველსა და დიდსა სიყვარულსა ყოველთასა და ა. შ.“ ეს საოცარ დინამიკას მატებს თხრობას.

სხვათა შორის, მსჯელობის ამგვარი ლოგიკა აქვს ჯუმბერსაც, რომელსაც სწორედ ლეონმა ასწავლა სიბრძნე და მჭევრმეტყველების ხელოვნება.

როდესაც სამეფო კარზე კამათი გაიმართა ლეონსა, სედრაქსა და რუქას შორის, საუბარში აქტიურად ჩაერთო ჯუმბერიც, მან, რა თქმა უნდა, სამართლიანად, აღმზრდელის მხარე დაიჭირა და მოსწრებულად შეუტია რუქას, რომელსაც უთხრა, ლეონს რატომ მტრობ, მტრობა ხომ სამთა ჰმართებთო და სამივე ჩამოთვალა. რუქა დაეთანხმა: არა ვფარავ, მტერი ვარ ლეონისაო. ამაზე ჯუმბერმა უთხრა, სამთა არა ჰმართებთ მტრობაო. რუქამ პასუხად თითქოს იხუმრა: მეფის ძე ხარ და დაგვატკბეო, მაგრამ ჯუმბერს არ ეხუმრებოდა და სრულიად სერიოზულად გააგრძელა იმავე პათოსით, სამთა ჰმართებთ სიტკბონიო და კვლავ ჩამოთვალა. რუქამ თქვა: ცუდად „ვაშრობ“ თავსა ჩემსაო, ჯუმბერმა ამასაც მოაყოლა პასუხად: სამნი შვრებიან ცუდადო და ა.შ. აქედან ცხადად ჩანს, რომ პერსონაჟთაგან კამათის ხელოვნებით განსაკუთრებით ლეონი და ჯუმბერი გამოირჩევიან, რომელნიც მოწინააღმდეგეს იქამდე არ ანებებენ თავს, სანამ თვითონ არ გაეცლება. რუქა „ოთხი ფილოსოფოსის“ იგავ-არაკს ჰყვება, რომელსაც ასე ასრულებს: „მეც, თუ თქვენ მოგრჩები, არათუ ამ სოფელს, მას საუკუნესაც დავუტევებ და განვისვენებო“.

სედრაქისა და რუქას ნარატივები ერთმანეთს აზრობრივად უპირისპირდება. რუქა ის აუცილებელი წინააღმდეგობაა, რომლის გარეშეც აზრი წინ ვერ წავა. ავტორს ის ბოროტად გამოჰყავს, მაგრამ მისი სიბნელე უმთავრესად იმისთვისაა, რომ სხვათა სინათლე წარმოჩნდეს. რუქას სიბოროტე არ ნიშნავს იმას, რომ მის მიერ ნათქვამი იგავ-არაკები ამავე აზრით გამოირჩეოდეს. უბრალოდ, ის ნებისმიერ ამბავს, თავისთავად ხშირად უბოროტოსა და ცხოვრებისეული სიბრძნის ამსახველს, თავისი ავი ზრახვების გასამართლებლად მოიხმობს. მაგალითად, რუქას ნათქვამი იგავ-არაკებია: „მელი მოძღვრად“, „უგუნური მცურავი“, „სოფლის მაშენებელი“, „ქურდი მკერვალი“, „ოთხი ყრუ“, „ქურდის მემკვიდრე“ და სხვა. რომლებიც გამოირჩევიან აზრისა და გამოთქმის შთაბეჭდაობით.

ყურადღებას იქცევს ახალი გამოთქმები, რომლებსაც მწერალი საგანგებოდ ამ ამბების თხრობისთვის ქმნის, მაგალითად, სედრაქზე რომ ამბობს, ამბავტკბილიო, ან „დღესა ერთსა კლიტე გაელმდა“ (ვაზირის ნაამბობი „უბედური დიდვაჭარი“), ან კიდევ: რუქა ეუბნება მოკამათეებს: „თქვენ რომ ორნი-სამნი გაბიძამამიდებულხართო“.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ნარატივს თავისებურებას მატებს ირონია, რომელიც „იგავ-არაკებში“ ვარიაციულად წარმოჩნდება.

კონცეფციურად სიცილის ძალა და მნიშვნელობა გამოკვეთილია „მოტირალსა და მოცინარში“, სადაც მოცინარი კაცი მოტირალივით უჩივის წუთისოფლის სიმოკლეს, კაცთა უგუნურებას, ამო და უსარგებლო ქადაგებას, თუმცა მოტირალისგან განსხვავებულ დასკვნას აკეთებს: „ან სიცილს ძალი მივეც, მეც რომ ზრუნვით თავი მოვიკლა, რას მარგია და ან მათი რა სარგებელიაო“.

პერსონაჟები ხშირად ხუმრობით ამბობენ სათქმელს, არ ერიდებიან ერთმანეთის გაქილიკებასა და დაცინვასაც კი. მაგალითად, აშკარად, ლეონის გამასხარავება უნდოდა რუქას, როდესაც ლეონი ჰყვებოდა თავისი მშობლების დახოცვისა და აქა-იქ სვლაში გაზრდის ამბავს, რუქამ კი უთხრა: „დიდად ბედუკეთური თურე ხარო“, რაზეც ლეონმა მოსწრებულად

მოუჭრა: „თუცა ბედკეთილი ვყოფილვიყავ, დღეს შენ არა გნახევდიო“ და ამ პასუხით რუქა იქ მყოფთა თვალში მასხრად აიგდო.

ირონია ხშირად არის იგავ-არაკებში, მაგალითად, ხან სასაცილო მთელი იგავ-არაკია, ხან მისი რომელიმე პერსონაჟი. ერთმა კაცმა მარგალიტები პირში დამალა. მეკობრენი შემოხვდნენ და მუნჯი ეგონათ: „ერთმა თქვა: გავძარცვოთო, მეორემ თქვა: რა ნაულოთო? მესამემ თქვა: არაკად თქმულა, თორმეტნი შიშველს ნიფხავსა ხდიდნენ და ვერ გახადესო. ამ სიტყვასა ზედა მას კაცსა გაეცინა და ორი თვალი პირით გადმოაგდო“ (ვაზირის ნაამბობი „უბედური დიდვაჭარი“).

შავ იუმორს ჰგავს „ჯოჯოხეთში დაუტევენელი“. ერთი კაცი „რა ბოროტისგან მოიცალის, დაიწყოს ლოცვა და ტირილი“. ამ კაცის უკვე ასეთი დახასიათება, რომ ჯერ ბოროტებას ჩადიოდა, ეს მიაჩნდა მთავარ საქმედ და მერე, რომ მოიცლიდა, დასვენების ჟამს, ლოცულობდა, სასაცილო და ლიმილისმომგვრელია. იგი თითქოს ძალას იკრებდა ახალი ბოროტების ჩასადენად. რეალურად, მართლაც, ასე ხდებოდა. ჯერ უკვე ჩადენილს ინანიებდა და ახლისთვის განწმენდილი ემზადებოდა. თავისთავად, ამგვარი ფარისევლური დამოკიდებულება რწმენა-ლოცვისადმი სასაცილოა. მაგრამ ერთგვარი მოულოდნელობით არის აღბეჭდილი, როგორ „გააცურებს“ ეს კაცი უფალს. ანგელოზმა უთხრა, ავნაქმართა გამო უფალი სამოთხეს არ გაძლევს, მაგრამ ასეთი მლოცველობისთვის სამოთხის გარდა, რასაც ითხოვ, მოგეცემაო. ანგელოზის შეთავაზებაც ხუმრობას ჰგავს, რადგან ამ კაცს მხოლოდ ერთი არჩევანი აქვს: ან სამოთხე ან ჯოჯოხეთი. რეალურად, ანგელოზი ბოროტ კაცს ფორმალურად აყენებს არჩევანის წინაშე, რასაც იმსახურებს კიდევ იგი, მაგრამ დახეტ მის მოხერხებულობასა და ეშმაკობას, ჭკუაში მოუგო ანგელოზს, თუ სამოთხე არ მომეცემა, ერთი სათხოვარი მაქვს, უფალმა ისეთი დიდი შექმენას, რომ ჩემ მეტი ჯოჯოხეთში ვერავინ დაეტიოსო. „ეს ველარ უყო ღმერთმან და ისევ სამოთხე მისცა მას კაცსაო“. სიცილს ვერ შეიკავებს მკითხველი იგავ-არაკებზე: „მეფე და ავსიტყვა“, „მელი მოძღვრად“...

სასაცილოა ხან აზრი და ხან გამოთქმა. მაგალითად, იგავ-არაკში ლიმილს იწვევს სიტყვა, რომელიც ამ კონტექსტისთვის შეუფერებელია. მაგალითად, ლილით შეღებილი მელა მამალს რომ ეუბნება: „ბერად შევდეგ. იერუსალემს მინდა წავიდეო“. ნასოფლარზე ნაცანცარები მელასგან უცებ ბერად შედგომა და ირუსალიმს წასვლა იმდენად კონტრასტულია, რომ ლიმილს იწვევს. ხოლო მამალი რომ ამას სრულებით სერიოზულად და დაუეჭვებლად მიიღებს, სიცილის შეკავება შეუძლებელია. შემდეგ ოფოფი და ძერაც რომ გაბრიყვდებიან, წერია: „შეიყარნენ ოთხნი ამხანაგნი“. ამავე წიგნში ამხანაგის ცნების საბას (სედრაქისეულ) შეგონებებს თუ გავითვალისწინებთ, რომელთა მიხედვითაც: „კარგი ამხანაგი ადვილად არ იშოვების, გზაზე ცუდად არ იშოვების, იაფად ვერავინ იყიდის“, რა თქმა უნდა, სასაცილოდ გვიჩანს ფრაზა: „შეიყარნენ ოთხნი ამხანაგნი“ ან კიდევ „მელი სოროსკენ გაუძღვა“. აქ თითქოს უადგილო „გაუძღვა“ ლიმილის მომგვრელია. ამავე რიგისაა „სოროში შეასხა“. აქცენტია სიტყვა „შეასხაზე“. შეასხა, როგორც გზადაბნეული ცხვარი და არა შეიყვანა. ან კიდევ, როცა მელი ეტყვიტ, ორ ცოდვას შეგინდობთ, მესამეს კი არაო. ისინი არც დაფიქრებულან და, მით უმეტეს, არ შემკრთალან, „თავი უბრალონი ეგონათ“. აქ „უბრალონი ეგონათ“ — სასაცილოა. „უბრძანა პირველსა მოწაფეს, მამალსა“. აქ სიტყვა „მოწაფის“ ხსენება იმდენად მოულოდნელად უადგილოა, სახარებისეული კონტექსტის საპირისპირო, რომ მკითხველს ისლა დარჩენია, გულიანად იხარხაროს მელის ეშმაკობასა და მის „მოწაფეთა“ სიბრიყვეზე.

ასე რომ, ამ წიგნში სიბრძნე სიცრუისაც წარმოჩნდება და სიბრძნე სიცილისაც.

„სიბრძნე სიცრუისას“ რიტმი ხან ჩქარდება და ხან შედარებით ნელდება, აჩქარებულია, როცა პერსონაჟები ერთმანეთს სიტყვიერად ეპაექრებიან ან იგავ-არაკებით უსაბუთებენ სათქმელს, მაგრამ თხრობა შედარებით მდორდება, როცა ლეონი სხვადასხვა მეფისა და ქვეყნის ამბებს ჰყვება.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ნარატივის ამრავალფეროვნებს გამოცანებიც. მაგალითად, თხისა, მგლისა და თივის, ან ექვსი ცოლ-ქმრის შესახებ. ამ დროს მკითხველი აქტიურად ერთვება და ცდილობს პერსონაჟის პასუხამდე თვითონვე სწორად გამოიცნოს. როცა ექვსი ცოლ-ქმრის გამოცანაა, იქ მაგალითად, რუქა საერთოდ უარს ამბობს გამოცნობაზე, მაგას ბრძენიც ვერ გადაწყვეტსო და აქ ისევ ჯუმბერი იყოჩაღებს და ერთხელ კიდევ ყველას დაარწმუნებს თავისი აზროვნების სიღრმესა და სიმარჯვეში.

ამჯერად, მოკლედ ამგვარად წარმოვაჩინეთ „სიბრძნე სიცრუისას“ ნარატივის მრავალფეროვნება.

დამონშებანი:

ორბელიანი 1986: ორბელიანი ს.ს. სიბრძნე სიცრუისა. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1986.

ჰესე 1995: ჰესე ჰ. უსაქმურობის ხელოვნება. წიგნში — „ფიქრი და განსჯა“ (რჩეულთა ბიბლიოთეკა). თბ.: გამომცემლობა „ლომისი“, 1995.

აღმოსავლეთმცოდნეობის დეპარტამენტის ასისტენტ-პროფესორი „ქილილა და დამანას“ ბურზოედან სულხან-საბამდე

„ქილილასა და დამანას“ ისტორია და გავრცელება მახლობელი აღმოსავლეთის კულტურულ ეპოპეათაგანია, რომელსაც გამოეხმაურა ქართული კულტურაც. უპირველესად მისი მიმოქცევა სხვადასხვა ლიტერატურულ ენებზე ირანში სასანელების ბატონობის პერიოდს უკავშირდება. საინტერესოა, რამ განაპირობა ამ იგავ-არაკული კრებულის პოპულარობა. ანგარიშგასანევია ის გარემოება, რომ მისით დაინტერესდნენ ირანელები უკვე მეორეჯერ X საუკუნეში. მეორედ დაინტერესებას უკავშირდება ამ კრებულის რუდაქის პოეტური თარგმანი, საიდანაც მხოლოდ რამოდენიმე ბეითია შემორჩენილი და ონსორის პოემების დარად, მკვლევარები რუდაქისეული ნუსხის ძიებაში არიან. ეს საკითხი ი. მარისა და კ. ჩაიკინის მიმონერის საკითხიც გამხდარა (მარი 1976: 274)

უნდა ითქვას, რომ „ქილილასა და დამანას“ მიმოქცევა არაბულ სამყაროში, როდესაც ისლამმა ყველაზე მძაფრი ხასიათი შეიძინა და გააფთრებული ებრძოდა ყველაფერს „არაისლამურს“, ერთგვარ საკვირველებასაც წარმოადგენდა. თუმცა მის არაბულად მთაგმნელს, იბნ ალ-მუყაფას სათანადოდ გაუსწორდნენ (756წ.) სახალიფოში გავრცელებული სადამსჯელო მეთოდებით. „ქილილა და დამანას“ თარგმნა ფალაურ ენაზე, რომელიც შემდგომდროინდელი ვერსიების საფუძველია, დაკავშირებულია ბურზოესთან, ის სასანელთა ძლევამოსილი სახელმწიფოს შაჰის ხოსროვ ანუ შირვანის კარის ექიმი იყო.

ისლამის გავრცელების შემდგომ „ქილილა და დამანას“ გავრცელება იწყება არაბული თარგმანიდან. იქნებ ისლამში ერეტიკოსობის გამოც არ მოიხსენიებს მუყაფას ფირდოუსი? VIII ს-ში. ჯერ კიდევ არ იყო მუსულმანური რენესანსი, როგორც ამას IX-XII საუკუნეებში უწოდებს სახალიფოს ცხოვრებიდან გამომდინარე გერმანელი მეცნიერი ადამ მეცი. „მუსულმანური რენესანსის“ ჩამოყალიბება უკავშირდება დახლოებით XI-ის შუა წლებს, როდესაც იწყება ახალი ისლამური მწერლობის — ფარსი-დარის გამოჩენა და მასზე მხატვრული ლიტერატურის შექმნა.

XII საუკუნეში, ვინაიდან ნასრ ალ-ალაჰმა არაბულიდან სპარსულ ენაზე შესრულებული თარგმანი მიუძღვნა ბაჰრამ-შაჰ ლაზნელს, სხვაგვარად მას ბაჰრამშაჰისეულ ვერსიასაც უწოდებენ. რაც შეეხება ნაწარმოების სათაურს — „ქილილა და დამანას“, ეს ბურზოესეული დასათაურებაა და „პანჩატანტრას“ სანყის თავებში მოქმედი ორი ტურის სახელს უკავშირდება. განვითარების ციკლი იმდენად მრავალფეროვანი აღმოჩნდა, რომ უკვე არაბულ ვერსიაში VIII ს-ში გვხვდება არაკები, რომლებიც შორდებიან ამ ნაწარმოების დედანის „პანჩატანტრას“ ფარგლებს და უკავშირდება სხვადასხვა თხზულებებს.

როგორც ეს აკადემიკოსმა ალექსანდრე ბარამიძემ დაადგინა, სულხან-საბასეული „ქილილასა და დამანას“ თარგმანი მომდინარეობს XV საუკუნის ვაეზ ქაშეფის „ანვარე სოჰაილიდან“.

„ქილილა და დამანას“ შესახებ მრავალი ისტორიული გადმოცემა არსებობს. ფანჯიკენტში სამარყანდის მახლობლად აღმოჩენილ ფრესკაზე არსებული გამოსახულებები შეიცავენ სიუჟეტებს „პანჩატანტრადან“. საუკუნეების განმავლობაში „ქილილა და დამანას“ ლექსითი თუ პროზაული ფორმით სპარსულ არაბულ, ებრაულ, ქართულ, ბერძნულ, ლათინურ, გერმანულ, ესპანურ და სხვა ენებზეა ნათარგმნი.

აღსანიშნავია, რომ „ანვარ-ე სოჰაილი“ საფუძვლად დაედო არა მარტო „ქილილა და დამანას“ ქართულ თარგმანს, არამედ ოსმალურსაც, რომელიც შესრულებულია ე. წ. რითმული პროზით სულთან სულეიმანის დროს. „ქილილა და დამანას“ მიმოქცევისას ვხედავთ, რომ მხოლოდ თვითონ არ განიცდიდა სხვადასხვა ლიტერატურული და ხალხური არაკების ზეგავლენას, ის თვითონაც ზემოქმედებდა სხვაზეც. გიორგი ნერეთლის განმარტებით, არაბულ „ათას ერთ ლამეში“ გვხვდება დიდაქტიკური ხასიათის მოთხრობები მსგავსი „ქილილა და დამანასი“ და ინდური წარმოშობის სხვა არაკები, გადაკეთებული არაბულ ყაიდაზე. ამ რიცხვს ეკუთვნის სინზად ბრძენის ამბავი, ჯალი'ად და ვირდ ხანი“ (ნერეთელი 1967, VII).

„პანჩატანტრას“ პირველი თავის დასათაურებაა „მოყვასთა გაყრა“. აქ გვხვდება ამბავი, რომელიც გადახდა ლომს, ხარსა და ორ ტურას — კარატაკასა და დამანაკას, „ქილილა და დამანასზე“ დაკვირვებისას ჩანს, რომ ის არ არის „პანჩატანტრას“ კალკისებური თარგმანი. მთელი რიგი იგავები ნასესხებია ან მათი სიუჟეტი ტრანსფორმირებულია

სხვადასხვა თხზულებებიდან. არაკები: „კატა და თავგი“, „ხელმწიფე და ქარო“, ახლოს დგანან „მაჰაბჰარატას“ XII კარის იგავებთან.

„ქილილა და დამანას“ წარმოშობის ფესვები ბუდას მცნებასაც უკავშირდება: ბუდას მცნების მიხედვით, უნდა უფროთხილდე ბოროტებას“. ერთხელ დიდი ხნის წინათ ბენარესის მეფეს ბრაჰმინადატას შვილად მოეწვინა ბოდისატვა. მან მიიღო შესანიშნავი აღზრდა და მამის გარდაცვალების შემდეგ ავიდა ტახტზე. ამასობაში ერთი მწყემსის ჯოგს ჩამორჩა მაკე ძროხა და ტყეს შეაფრა თავი. აქ ძუ ლომს დაუშეგობრდა. მეგობრობდნენ მათი შვილებიც — ხბო და ბოკვერი. ამ მეგობრობას თვალი შეასწრო მეტყვევებ და ქალაქში მისულმა უამბო მეფეს. მეფემ უბრძანა: მესამე თუ გამოჩნდება მათ შორის შემატყობინეო. მართლაც, მალე ტურა ჩადგება მეგობართა შორის, დაიწყებს ენატანობას. როდესაც მეტყვევე მოახსენებს ტურის გამოჩენის შესახებ, მეფე ბრძანებს ეტლის შეკაზმვას, ალბათ, ცოცხლებს ველარ მივუსწრებთო. მართლაც ისინი ნაანყდებიან ლომისა და ხარის უსულო სხეულებს. ტურამ ნააჩუბა ისინი და ერთმანეთი დაახოცინა. აქ მეფე ლექსად მიმართავს მეეტლეს, ცილის მნამებლის ბასრ ენას უნდა ერიდოს კაცი, რადგან იგი ანადგურებს მეგობრობასო“ (გვახარია 1985: 40). მკვლევართა დაკვირვებით „პანჩატანტრასა და შემდგომ „ქილილა და დამანას“ საწყისი ამ მონათხრობს უკავშირდება, მაგრამ ქილილა და დამანას“ ნასაზრდოებია სხვა ინდური არაკებითაც. მას შემოქმედებითი კავშირი გააჩნია „ბალავარიანთანაც“. „ბალავარიანის გავრცელებული და პოპულარული არაკია „ჭაში ჩავარდნილი კაცი“ მის პირველწყაროს მეცნიერები (ვ. კირპიჩნიკოვი, ალ.გვახარია) „მაჰაბჰარატაში“ ხედავენ. განდევნილი ჯარატკარუ ნაადგება უფსკრულს, რომელშიც ჩაშვებული იყო ხის წვრილი შტო. შტოს ნაყოფის ნაცვლად ესხა თავდაყირა დაკიდებულ მიცვალებულთა სულები, ხოლო ძირს უღრღნიდა თავგი. უფსკრული ჯოჯოხეთია, შტო — ჩვენი მემკვიდრენი, თავგი — ყოვლისშემძლე დრო“ (გვახარია 1985: 71). ყველაზე ადრინდელი და მეტ-ნაკლებად სრული, ჩამოყალიბებული სახით ეს არაკი გვხვდება „ქილილა და დამანას“ მუკაფასეული ვერსიის შესავალში, ბარზუისადმი მიძღვნილ თავში. ბირუნის მიხედვით ოთხი კარისაგან შემდგარ შესავალს მთლიანად მუკაფას მიაწერდნენ, მაგრამ სირიული ვერსიის მიხედვით გაირკვა, რომ „მუკაფას შესავლის ბოლო თავი ეკუთვნის. ბარზუის შესახებ ამბები კი ფალაურიდან მომდინარეობს“ (პაიკოვა 1975: 110).

ბარზუი (მუკაფასეული ინტერპრეტაციით) მსჯელობს იმის შესახებ, რომ ამა ქვეყნად ყოველგვარ სიამოვნებას ტანჯვა და სევდა მოჰყვება. ეს სოფელი მარილიანი წყალია, რომელიც კიდევ უფრო განყურებს: ძვალია, ძალი რომ ნაანყდება, ხორცის სუნს გრძნობს, ძვალს ღრღნის, მაგრამ მხოლოდ პირს ისისხლიანებს; თაფლის ქილაა, რომლის ფსკერზე სანამლავია, თაფლს მიირთმევს კაცი და ხანმოკლედ ტკბება. წუხს ადამიანზე, რომელიც არ ფიქრობს სამომავლო ხსნაზე. თავისი მონათხრობის საილუსტრაციოდ ბარზუის მოყავს მაგალითები, არაკი ეს არაკი (კაცი, რომელიც შიშმა აიძულა თავშესაფარი ეძია უფსკრულის პირას, ჩაეშვება მასში. იქ არსებული გამოუვალი მდგომარეობიდან გამოსავლის ძიებაში მას წუთიერი სიტკბოება (თაფლი) შეიტყუებს და დაიღუპება) ასახავენ იმ ადამიანს, რომელიც ნამდვილი გამოსავლის, საშველის ძიებაში წამიერი სიტკბოება შეიტყუებს და დაიღუპება. არაკთან დაკავშირებით კი ბარზუის კომენტარი ასეთია: „მაშინ ვიკმარე მცირე, ჩემი ცხოვრებით გავხდი კმაყოფილი, სამართლიანი. სწორი გზის ძიებისათვის დრო არსებობს და თავის დამორჩილებაც შესაძლებელია. განვმტკიცდი ამგვარად, წამოვედი ინდოეთიდან ჩემს ქვეყანაში და წამოვიღე სხვადასხვა იქაური წიგნები“ (კალილა 1957: 58-63), (იბნ ალ-მუკაფა 2002: 59-60)

არაბულიდან თარგმანში ვხედავთ წარმოდგენილია თითქმის ყველა დეტალი, რომელიც გვხვდება მის გვიანდელ დამუშავებაში „ბალავარიანის“ ჩათვლით. ალ გვახარიას მტკიცებით ეს არაკი გავრცელდა მას შემდეგ, რაც მუკაფასეული „ქილილა და დამანას“ ითარგმნა ახალსპარსულ ენაზე ნასრ ალ-ალაჰის მიერ (დაახ. 1144). მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ეს არაკი ოდნავ უფრო ადრე შეუტანია თავის მისტიკურ-დიდაქტიკურ პოემაში „ჭეშმარიტებათა ბალი“ აბულმაჯდ მაჯდუდ ბენ-ადამ სანაი ლაზნელს (1080-1140)(გვახარია:1985). პოემა მან დაასრულა 1130 წელს. რომელიც იმავე ბაჰრამშაჰს მიუძღვნა, რომელსაც მიუძღვნა „ქილილა და დამანას“ ნასრ ალ -ალაჰის“ თარგმანი. ეს მოწმობს, რომ ინდური არაკები საკმაოდ პოპულარობით სარგებლობდა ლაზნელთა ეპოქაში. განსაკუთრებით „ქილილა და დამანას“ ვინაიდან ამ პერიოდში (XIII) ფიქსირებულია კიდევ ერთი ვერსია, რომლის ავტორია მოჰამედ ბენ აბდ ალ-ალაჰ ბუხარელი. მ. შიშინაშვილის ცნობით, „ავტორი თვითონ ამბობს, როდესაც ეს წიგნი ფარსის ენიდან, რომელიც გაუგებარი იყო, თარგმნეს არაბულ ენაზე, რომელიც მდიდარი ენა იყო, ექიმ ბარზუის ამბავიც დაურთეს. ხოლო როცა მეფემ მიბრძანა, ეს დარის ენაზე თარგმნეო, მეც შესავალი დავურთე“ (შიშინაშვილი 2005: 135). მკვლევარი „ქილილა და დამანას“ სტამბოლის თოფ-ყაფუ სარაის მუზეუმის ხელნაწერის დამუშავების საფუძველზე ასკვნის: „ჩვენთვის გაურკვეველია აბდ ალ-ალაჰ ბოხარის ვერსიის შექმნის დროს არსებობდა

თუ არა ნასრ ალ-ალაჰის ვერსია, ან თუ არსებობდა იცნობდა თუ არა მას ბოხარი. ბოხარის თარგმანში ნასრ ალ-ალაჰის ზეგავლენის კვალი არ ჩანს, მაშინ როდესაც ყანე'ისა და ქაშეფის შემთხვევაში მათი წყაროს კვალი აშკარაა“ (შიშინაშვილი 2005: 135).

ნასრ ალ-ალაჰი ბოხარისაგან განსხვავებით უფრო კონკრეტულია და თავისი ვერსიის შესავალში წერს: „ეს წიგნი იბნ ალ-მუყაფას თარგმანისა და რუდაქის პოემის შემდეგ რამდენჯერმე უთარგმნიათ და ყოველ მათგანს რიტორიკის მოედანზე თავისი შესაძლებლობის მიხედვით ნაბიჯი გადაუდგამს. როგორც ჩანს, მათი მიზანი ამბის გადმოცემა და მოთხრობის დაწერა ყოფილა და არა სიბრძნისა და წინასწარმეტყველების აღზევა. მე გადავწყვიტე ეს ვთარგმნო, იგი აიებითა და ამბებით გავამყარო“ (ნასრ ალ-ალაჰი 1345: 26).

ნასრ ალ-ალაჰის მიერ „არაბულიდან“ ქილილა და დამანას“ თარგმნა იმითაც იყო გამოწვეული, რომ XII საუკუნეში რუდაქის მიერ გალექსილი ტექტი, რომელიც მეცნიერთა მტკიცებით ფალაური დედანით სარგებლობდა, დაკარგული იყო. არ ჩანდა არც პროზაული თარგმანიც. ნასრ ალ-ალაჰი ნაწარმოების შესავალში გადმოცემს მის ისტორიას. შესავალი თავის მხრივ განავრცო ვაეზ ქაშეფიმაც. „ქილილა და დამანას“ შესავალს ამდიდრებენ ვახტანგ მეექვსე და სულხან-საბა. ქართული ტექსტის შესავლის მონაპოვარია აგრეთვე სულხან-საბა ორბელიანის სამი ავტობიოგრაფიული არაკი.

„ანვარე სოჰაილი“ იმეორებს ნასრ ალ-ალაჰის „ქილილა და დამანას“ ყველა იგავს, მაგრამ ბევრს უმატებს როგორც იგავებში, ისე კარში. იგავებს ფრაზებითა და დეტალებით ავრცობს, ხოლო კარებს ახალი იგავებით ამდიდრებს“ (ქაშეფი 2006: 42). არის ისეთი შემთხვევები, როდესაც სხვადასხვა სპარსული ვერსიების შედარებისას ისინი უგულვებელყოფენ დედნისეულ სინამდვილეს. შეიძლება ეს ავტორთა გაუგებრობას უკავშირდებოდეს ან კიდევ რას. ამ მხრივ საყურადღებოა „ქილილა და დამანას“ ქართული თარგმანი. მ. თოდუამ იგავი „მელა და ტაბლი“ „ჰანჩატანტრადან“ სულხან-საბასეული ვერსიის ჩათვლით შეადარა ერთმანეთს და მთელ რიგ დასკვნებამდე მივიდა.

„ჰანჩატანტრა“:

„ცხოვრობდა ერთ ალაგას ტურა, შიმშილისაგან დამჭლევებული იყო. საჭმლის საძებნელად რომ დაეხეტებოდა, ტყეში ერთ ადგილს ნაანყდა, სადაც მეფეს ომი გადაეხადა, ცოტა ხანს რომ შედგა, ხმაური შემოესმა. ხმაურმა ძალიან დააფთხო. დალონდა და თქვა; ვაიმე, უბედურება მენვია, დავილუპე და ესაა! რა ხმაა ეს, ვინაა, ასე რომ ხმაურიბსო? რომ მისდია მთის წვერის მსგავსი დოლი დაინახა. გაიფიქრა, ნეტა, ეს ხმა თავისით მოდის თუ რამე გამოსცემსო? დოლი კი ხმაურობდა როცა შამბის წვერს ქარი მასზე ახლიდა, თუარადა იყო ჩუმიად. როცა დაინახა, რომ დოლი არავის ერჩის, მიუახლოვდა. აქეთ-იქით ცემა დაუნყო და გულში თქვა: ბოლოსდაბოლოს საჭმელი ვიშოვნე. თქმა არ უნდა ეს რაღაცაა, ხორციითა და ქონით იქნება სავსეო. ამგვარი ფიქრით დოლი ერთგან გახეთქა და შიგ შეძვრა. დოლს უხეში ტყავილა ქონდა გადაკრული და კინაღამ კბილები მიამტვრია ზედ. აი, იმედი რომ დაკარგა და შიგ ხისა და ხმელი ტყავის მეტი რომ ვერაფერი ვერ ნახა, თქვა ლექსი: „ეს საშინელი ხმა რომ მომესმა, ვიფიქრე, შიგ ქონს ვიპოვი-მეთქი, მაგრამ შიგ შევალნიე თუარა ხე და ხმელი ტყავილა დამხვდა“.

სირიული ვერსია:

„მოგვითხრობენ, რომ ერთი მშიერი მელა მოვიდა ჭალაში, სადაც ერთ ხესთან იდგა დოლი ისე, რომ, როდესაც ქარი უბერავდა და ხის ტოტებს დაარხევდა, ტოტები ხვდებოდა დოლს. ამის შედეგად დოლი ხმაურობდა. მელას ხმაური შემოესმა და ხმას დოლთან მიჰყვა. დოლის სიდიდე რომ განიცადა, იფიქრა: რა კარგია ეს ქონითა და ხორციით იქნება სავსეო! და გახია. მაგრამ ცარიელი რომ აღმოჩნდა, თქვა: ჩანს, საგნები, რომელთაც დიდი მოცულობა და მაღალი ხმა აქვთ არარაობანი არიანო!“

იბნ ალ-მუყაფა'ს ვერსია:

„ამბობენ, რომ ერთი მშიერი მელა ავიდა გორაკზე, სადაც იდგა დოლი, ხის გვერდით მიგდებული. როცა ქარი უბერავდა, ხის ტოტები ქანაობდნენ, დოლს ეხლებოდნენ და დოლიც მეტად ხმაურობდა. მელამ ეს ხმა რომ გაიგონა, მისკენ გასწია, ახლოს მივიდა, მსხვილი რამ იყო. თქმა არ უნდა, შიგნითაც შესაფერისი ხორცი და ქონი იქნებო. მანამ არ მოეშვა, სანამ არ გაფხრინა. მაგრამ შიგ რომ სიცარიელე ნახა, თქვა: ჩანს, არარაობასაც ქონია დიდი სხეული და მაღალი ხმაო!“

რუდაქის ვერსია:

„მერე დოლი ნახა ხესთან
ყოველ ნუთს მაღალ და ძლიერ ხმას გამოცემდა
მშიერი მელა მივიდა იმ დოლთან,
გაოცებული თვალებით უყურებდა მას....“
ნასრ ალ-ალაჰის ვერსია:

„გადმოგვცემენ, რომ მელა ტყეში მიდიოდა. იქ ერთი დოლი ნახა. ხის გვერდით ეგდო. ყოველთვის, როცა ქარი წამოუბერავდა, ხის ტოტი დოლს წვდებოდა და შემზარავ ხმას გამოსცემდა. როდესაც მელამ სხეულის სიდიდე დაინახა და დამაფიქრებელი ხმა გაიგონა, ვნება აღეძრა, ხორცი და ტყავიც შესაფერისი ექნებაო. მანამ უკირკიტა, სანამ დახვედა. ნამდვილად კი ტყავის გარდა ვერაფერი იპოვა. მონანიების ცხენს სადავე მიუშვა და თქვა: არ ვიცოდი, თუ რაც უფრო უზარმაზარია სხეული და შემადრწუნებელი — ხმა, სარგებლობა მით უფრო მცირე ექნებოდაო“.

„ანვარ-ე სოჰაილი“ (ვაეზ ქაშეფი):

„გადმოგვცემენ, რომ ერთი მელა ტყეში მიდიოდა და საჭმლის საძებრად აქეთ-იქით ეხეტებოდა. ერთი ხის ძირას მიატანა, რომლის გვერდით ერთი დოლი ჩამოეკიდათ. ყოველთვის, როცა ქარი წამოუბერავდა, იმ ხეზე ტოტი ქანაობდა. დოლს წვდებოდა და შემზარავ ხმას გამოსცემდა. მელამ ხის ძირას ერთი ქათამი დაინახა, მიწაში რომ იქექებოდა და საჭმელ ეძებდა, ჩაუსაფრდა, უნდოდა იგი მოენადირებია: უცბად დოლის ხმა მოესმა. შეხედა და მეტად მსხვილი სხეული დაინახა, მისი შემზარავი ხმაც გაიგონა. მელას სიმსუნაგე მოერია და გულში თქვა: ხორცი და ტყავიც ხმის შესაფერისი ექნებაო. ქათამს რომ იყო ჩასაფრებულნი, იქიდან გამოძვრა და ხისკენ გასწია. ქათამმა უგრძნო და გაიქცა. მელამ ასი ვაი-ვაგლახით ხეს მიატანა. მანამ უკირკიტა, სანამ ის დოლი არ გაფხრინა. გარდა ტყავისა და ჯოხის ნაჭრისა ვერაფერი იპოვა. სიმძიმის ცეცხლი გულში ჩაუვარდა და სინანულის წყალს თვალთაგან წვიმება დაუწყო. თქვა: ვაი, რომ მეოხებით ამ დიდი სხეულისა, რომელიც ქარი—ლა ყოფილა, ის ალალი ნადირი ხელიდან დამიძვრა და ამ უმაქნისი ნივთითაც ვერაფერი ვისარგებლეო!“

სულხან-საბა:

„ერთი მელი ერთსა ტყესა შინა იარებოდა. მძორთა პოვნისათვის ყოველგნით დაცანცარებდა. მუნ ერთი ხე იდგა და მას ხეზედა ტაბლი ვისმე ჩამოეკიდა და დარჩომოდა. ესრე ეკიდა, რომე რა ქარი მოვიდის, ხის შტო შეძრის, ტაბლს მოხვდის და დიდი ხმა გამოვიდის. მის ხის ძირს ქათამი ნახა, რომე საკენკთა კენკდა, მას პარვა დაუწყო, მონადირებას ცდილობდა. ანაზდად ტაბლის ხმა შემოესმა, მიიხედა, — ერთი დიდტანიანი, მეტად მსუქნის მსგავსი და საზარელხმისანი ხეზედ ნახა. მელმა სიხარბით აღარა გასინჯა და თქვა: მისი ხორცი და ტყავი მისის ხმის ოდენი იქნებაო. ქათამი იგი გაუშვა და პირი ხეს მიაპყრო. ქათამმა შეუტყო და გაიქცა. მელი ათასის ხრიკით მას ხეზედ გავიდა. ტაბლი გახია, ნახა, — ხისა და ცოტა ხმელი ტყავის მეტი არა იყო რა. ქათმის მოშორების ცეცხლი გულთა მოეგზნა და თქვა: ვაიმე, რომ ამ დიდტანოვანისაგან უცოდინარად მოვსტყუედი და ჩემი უცოდველი ნადირი უვნებლად გავუშვი და მისი შვენიერი სახისაგან სარგებელი ვერარა ვნახეო!“

მ. თოდუას მიერ შემთხვევით არ იყო ეს იგავი შერჩეული. მას მრავალი ტრანსფორმაცია განუცდია, მაგრამ მნიშვნელოვანია მკვლევარის მიგნება იგავში დოლის არსებობაზე. „სანსკრიტში მოტივირებულია დოლის გამოჩენა აქ ომი ყოფილა და საბრძოლო ქოსი სადღაც მიჩრჩინათ. სხვა ვერსიებში ეს მოტივირება აღარაა. ოღონდ საბას უგრძნია ეს უხერხულობა და ჩაუმატებია: დარჩომიათო (ქაშეფი 2006:44).

„ქილილა და დამანას“ ინდური წარმოშობის დიდაქტიკური ხასიათის იმ იგავ-არაკთა კრებულშია, რომელმაც შორეული და ხანგრძლივი გზები განვლო. მისი მახლობელ აღმოსავლეთში ფართო მიმოქცევა ირანელ ბურზოესთანაა დაკავშირებული. მართალია, ქართულ ენაზე თარგმნილი ტექსტი მოგვიანო ხანისაა, მაგრამ მის მნიშვნელობას ტექსტის ზოგადი პლასტების აღდგენისათვის ზრდის ის, რომ ტექსტი ნათარგმნია ისეთი სწავლულის მიერ, როგორიც იყო სულხან-საბა. ტექსტზე დაკვირვებისას, იკვეთება, რომ მას არა მარტო შესანიშნავად სცოდნია სპარსული ენა (სავარაუდოდ არაბულიც), არამედ გააჩნდა ბრწყინვალე მხატვრული ალლოც.

დამონმზნანი:

გვახარია 1973: გვახარია ა. სპარსული ხალხური პროზის ისტორიიდან. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1970.

გვახარია 1985: გვახარია ა. „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიები. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985.

გვახარია 1998: გვახარია ა. „სიბრძნე სიცრუისას“ ორი არაკის აღმოსავლური პარალელი. ჟურნალი აღმოსავლეთმცოდნეობა, მიძღვნილი ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსების 80 წლისთავისადმი, თბ.: 1998.

იბნ ალ-მუკაფა 2002: იბნ ალ-მუკაფა წიგნი „ქილილასი და დამანასი“. არაბულიდან თარგმნა, განმარტებანი და ბოლოთქმა დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ. თბ.: გამომცემლობა „ლომისი“, 2002.

იუსეფი 1376: იუსეფი დ. დარუი-ე ჯან (სულის მკურნალი), „ქილილა და დამანას“ მნიშვნელობა. კრებული შეხვედრა მწერლებთან, თეირანი: გამომცემლობა „ელმი“, 1376 (სპარსულ ენაზე)

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია II, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1981.

კობიძე 1969: კობიძე დ. ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი. თბ.: გამომცემლობა „თსუ“, 1969.

- ნასრ ალ-ალაჰი 1377:** ნასრ ალ-ალაჰი ა. მ. „ქილილა და დამანა“ მ. მინოვის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თეირანი: გამომცემლობა „ამირქაბირი“, 1377 (სპარსულ ენაზე).
- ქაშეფი 2006:** ქაშეფი ჰ. „ქილილა და დამანა“, სპარსულიდან თარგმნილი მეფე ვახტანგ მეექვსისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ. ტექსტი ორგინალს შეუდარა და მას გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო მაგალი თოდუამ. თბ.: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2006.
- შიშინაშვილი 2005:** შიშინაშვილი მ. „ქილილა და დამანას“ მოჰამად ბენ აბდ ალ-ალაჰ ბოხარისეულის ვერსია. ქართულ-ირანული ურთიერთობანი, II საერთაშორისო კონფერენციის შრომების კრებული, ქუთაისი: ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2005.
- წერეთელი 1967:** წერეთელი გ. (რედაქტორი) „ათას ერთი ღამე“. არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ნანა ფურცელაძემ. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1967.
- მარი... 1976:** Марр Ю. Н., Чайкин К. И., Письма о персидской литературе. Тб.: издательство «Мецниереба», 1976.
- პაიკოვა 1975:** Пайкова А. В. О Происхождении древнесирийской версии сборника «Калила и Димна», Палестинский сборник, в. 17 (80) Л.: 1975.
- კალილა 1957:** «Калила и Димна» перевод с арабского И.Ю. Крачковского и И. П. Кузмина, М.: издательство «Наука», 1957.