



შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

კვალნი ქართული კულტურის ისტორიაში

ვიქტორ ნოზაძე — 120



ლიტერატურის
ინსტიტუტის
გამომცემლობა

თბილისი
2013

UDC(უაკ) 008(479.22)(09)
6-811

2013 წლის 25-27 სექტემბერს შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში ჩატარდა საერთაშორისო სიმპოზიუმი „ლიტერატურა დევნილობაში (ემიგრანტების მწერლობა. მე-20 საუკუნის გამოცდილება)“, რომლის ფარგლებშიც მუშაობდა ვიქტორ ნოზაძის ლიტერატურულ და სამეცნიერო მემკვიდრეობისადმი მიძღვნილი საგანგებო სექცია.

წინამდებარე კრებულში თავმოყრილია ამ სექციაზე წაკითხული მოხსენებები

სარედაქციო კოლეგია:

მანანა კვატაია (რედაქტორი)
მარიამ კარბელაშვილი
ნათელა ჩიტაური

კომპიუტერული უზრუნველყოფა

თინათინ დუგლაძე

რედაქციის მისამართი: 0108, თბილისი, 2013

მერაბ კოსტავას ქ. 5

© შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
ტელ. 99-53-00; E-mail: litinstituti@yahoo.com

ISBN 978-9941-0-62-38-4

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ლეგენდარული მეცნიერი-ენციკლოპედისტი.....5

მანანა კვატაია

შუა საუკუნეების ევროპული
კულტურულ-ისტორიული სივრცის
ქართული პარალელები.....10

მარიამ კარბელაშვილი

ვიქტორ ნოზაძე ვეფხისტყაოსნის
საკვანძო კოლიზიის იურიდიული
შეფასების შესახებ.....25

ნესტან რატიანი

ვიქტორ ნოზაძის
„ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“
და სიტყვა „ფერის“ ხელახალი
გააზრებისათვის „ვეფხისტყაოსანში“33

ნათელა ჩიტაური

ვიქტორ ნოზაძის ზოგიერთი
მოსაზრება „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ.....42

მანანა კვატაია

„კავკასიონი“, 1966 —
რუსთველოლოგიური ძიებანი.....49

ავტორის ხმა

ვიქტორ ნოზაძე

ლეოპარდუს, პანთერა, ტიგრ, ვეფხი.....64



ლევენდარული მეცნიერი-ენციკლოპედისტი

120 წლის წინათ, 1893 წლის 17 სექტემბერს, ზემო იმერეთის სოფელ მოძვში დაიბადა ცნობილი რუსთველოლოგი, მეცნიერი-ენციკლოპედისტი, ღვანლმოსილი საზოგადო მოღვაწე ვიქტორ ნოზაძე. მის მშობლებს — ივანე ნოზაძესა და ალათი გაფრინდაშვილს ოთხი შვილი ჰყოლიათ. მომავალ მეცნიერს დაწყებითი განათლება საჩხერის ორკლასიან სასწავლებელში მიუღია, აქედან იგი ჭიათურის სამოქალაქო სასწავლებელში გადაუყვანიათ. მისი დამთავრების შემდეგ ვიქტორ ნოზაძე ქუთაისის კერძო, „მკურნალის გიმნაზიაში“ ჩარიცხულა და იქ ლათინური, ფრანგული და გერმანული ენები უნდა შეეცნავლა. 1910 წელს ვიქტორს წარმატებით ჩაუბარებია გამოცდები ქუთაისის ქართული გიმნაზიის მეექვსე კლასში, იმ გიმნაზიისა, რომლის დირექტორი ცნობილი პედაგოგი და საზოგადო მოღვაწე იოსებ ოცხელი გახლდათ.

ქუთაისის ქართულ გიმნაზიაში ეროვნული სული, შემოქმედებითი ატმოსფერო სუფევდა. სასწავლებელს ქუთაისის სათავადაზნაურო ბანკი ინახავდა და ქართული ენის სწავლება აუცილებელი გახლდათ. „ქართული გიმნაზიის კარი ყველასათვის ღია იყო და სწორედ ამით ხასიათდებოდა იგი (ისე, როგორც თბილისის ქართული გიმნაზია!) — ნოდებრივი ან ეროვნული დაბრკოლება აქ არ არსებობდა. მთავარი იყო, ამ გიმნაზიას ახალგაზრდობა ქართული სულით აღეზარდა და ამ მხრივ ეს სასწავლებელი მთავრობას ყოველთვის საეჭვოდ მიაჩნდა“, — იხსენებს მეცნიერი.

იოსებ ოცხელის თაოსნობით ქუთაისის გიმნაზიაში დაარსებული სალიტერატურო წრე, სადაც თარგმანის ტექნიკასაც ასწავლიდნენ. მისივე მოწოდებით მოსწავლეებს საქართველოს ერთი ნაწილი ფეხით მოუვლიათ, რასაც ჭაბუკ ვიქტორზე წარუშლელი შთაბეჭდილება დაუტოვებია. მეცნიერის მოგონებით, იოსებ ოცხელს დაუვალებია ვ. ნოზაძისათვის, 1912-1913 წლებში წმინდა ნინოს სასწავლებელში ქართული ლიტერატურა ესწავლებინა. 1913 წელს რომანოვების ტახტის 300 წლისთავის საზეიმო მზადებისას ქუთაისის გიმნაზიის მოწაფეებს კონსპირაციულად გაუფრცვლელიათ ანტისამთავრობო პროკლამაცია, რომლის ავტორი ვიქტორ ნოზაძე ყოფილა. ამ სარისკო

ქმედების გამო მომავალ მეცნიერს იოსებ ოცხელის შექება დაუმსახურებია.

1913 წელს ვიქტორ ნოზაძეს ოქროს მედლით დაუმთავრებია ქუთაისის ქართული გიმნაზია და სწავლა მოსკოვის უნივერსიტეტში გაუგრძელებია. აქ იგი რევოლუციურ საქმიანობაშიც ჩაბმულა. 1917 წლის თებერვლის რევოლუციის შემდეგ ნოზაძე თბილისში დაბრუნებულა და სოციალ-დემოკრატების გაზეთ „ერთობაში“ აქვეყნებდა სტატიებს. აქედან ის ქუთაისში გაუგზავნიათ და იქ რედაქტორობდა ადგილობრივ გაზეთ „სოციალ-დემოკრატს“, თბილისში კი ერთხანს სამთავრობო გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკის“ რედაქტორი გახლდათ.

1919 წლის ბოლოს ვიქტორ ნოზაძე სხვა 70 ახალგაზრდასთან ერთად დამოუკიდებელი საქართველოს მთავრობამ სწავლის გასაგრძელებლად საზღვარგარეთ მიავლინა. 1920 წელს ვ. ნოზაძე ლონდონს გამგზავრებულა, მაგრამ მალე აქედან ბერლინში გადასულა. 1928 წელს მას აქ უნივერსიტეტი დაუმთავრებია და გადასახლებულა პარიზში, სადაც ჟურნალ „ორნატის“ რამდენიმე ნომერი, ასევე სხვა ჟურნალებიც გამოუცია. შემდეგ ვიქტორ ნოზაძეს ი. მანწკავასთან და ვლ. პაპავასთან ერთად ლიტერატურულ-სამეცნიერო და პოლიტიკური ჟურნალის გამოცემა განუზრახავს.

გურამ შარაძის მითითებით, 1929 წლის იანვარ-თებერვალში პარიზში დაარსებულ ხელოვნებისა და მეცნიერების ჟურნალ „კავკასიონის“ სათავეებთან ექვთიმე თაყაიშვილთან ერთად ქართველ მოსწავლე-ახალგაზრდათა ეროვნული გაერთიანება იდგა. ჟურნალის პირველივე ნომრის დეკლარაციაში ვკითხულობთ: „უცხოეთში გადახვენილი ქართველი საზოგადოება მოკლებული იყო ისეთ გამოცემას, რომელშიც სიტყვა კაზმული, მხატვრული და მეცნიერული — დაისადგურებდა. დრო და ბრძოლა საქართველოს თავისუფლებისათვის გვიბრძანებს: გაისმოდეს თავისუფალი სიტყვა, საქართველოში რომ ხიშტზეა წამოგებული. კრებული ასრულებს ამ ბრძანებას“. „კავკასიონი“ ამ სიტყვების ერთგული ბოლომდე დარჩა. 1964-1973 წლებში მას ვიქტორ ნოზაძე რედაქტორობდა და ჟურნალმა ახალ სიმალეებს მიაღწია.

განსაკუთრებული იყო დიდი მეცნიერის დამოკიდებულება „ვეფხისტყაოსნისადმი“, რომლის გენიალურ ავტორს ვიქტორ ნოზაძემ საოცარი სიტყვები უძღვნა.

რუსთველოლოგიური „ჩხრეკანი“ ვიქტორ ნოზაძეს ბერლინში, მეორე მსოფლიო ომის უკანასკნელ წლებში დაუწყია. ძიებისას მას ყურადღება „ფერისათვის“ მიუქცევია, რასაც მისი „ფერთამეტყველება“ და სხვა „მეტყველებანი“ მოჰყვა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ვიქტორ ნოზაძე სამხრეთ ამერიკაში, იქიდან კი 1960 წელს ჯერ ესპანეთში, 1963 წელს კი საფრანგეთში გადასულა, სადაც ძმის, გიორგის ოჯახში ცხოვრობდა. ბოლოს ნოზაძეების ოჯახი პარიზიდან ლევილს გადასახლებულა.

1953 წელს ბუენოს-აირესში გამოიცა „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“, ამას მოჰყვა: „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“ (სანტიაგო-დე-ჩილე, 1957), „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“ (იქვე, 1959), „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოების მეთყველება“ (იქვე, 1959), „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“ (პარიზი, 1963), „ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება“ (პარიზი, 1975). ბოლო წიგნის გამოცემას ავტორი ველარ მოესწრო, მასზე მუშაობის დროს მხცოვანი მეცნიერი ავად გახდა და 1975 წლის 24 აპრილს საფრანგეთის ქალაქ არპაჟონის სააადმყოფოში გარდაიცვალა. ანდერძის თანახმად, ვიქტორ ნოზაძე 26 აპრილს დაბა ლევილის ქართველთა სასაფლაოზე დაკრძალეს.

ზემოთ ჩამოთვლილი რუსთველოლოგიური წიგნების გარდა მკვლევრის არქივში ინახება გამოუქვეყნებელი ნაშრომები: „ვეფხისტყაოსანის გულთამეტყველება“, „ვეფხისტყაოსანის ტანთმეტყველება“, „ვეფხისტყაოსანის იურიდიული მეთყველება“, „ვეფხისტყაოსანის ფსიქოლოგიის მეთყველება“, ვრცელი ისტორიული ნაშრომი „გარდასულ ჟამთა საქმენი და ამბავნი“, გერმანულ ენაზე დაწერილი „პარალელები ნიბელუნგებსა და ქართულ ეპოსს შორის“, ესთეტიკური ნაშრომი „შვენიერების თეორიები“, თარგმანები: „დასავლეთ ევროპის შუა საუკუნეების მწერლობა“, მასალები ქართული ეკლესიის შესახებ და სხვ.

ვიქტორ ნოზაძეს სხვადასხვა დროს ემიგრანტულ პრესაში გამოქვეყნებული მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო და პუბლიცისტური წერილები და მდიდარი ეპისტოლური მემკვიდრეობა დარჩა. ამ უძვირფასესი მასალის დიდი ნაწილი დღემდე გამოუცემელია. სტატიებში წმინდა მეცნიერულ თემატიკასთან ერთად მკვლევარი საფუძვლიანად და ორიგინალურად ამუშავებს

პოლიტიკურ, ეროვნულ, გლობალურ პრობლემატიკას. მაგალითისათვის მოვიხმობთ მის ერთ-ერთ წერილს, რომელსაც „კომუნისტური ესქატოლოგია“ ჰქვია. აქ მეცნიერი მეოცე საუკუნის ახალ რელიგიაზე საუბრობს, სადაც „მარქსი არის გაპიროვნებული ღმერთი. კარლ მარქსს ჰყავს თავისი მოციქული ლენინი“. მისივე შეფასებით, ეკლესიის მსგავსად, მარქსიზმ-ლენინიზმიც უკომპრომისოდ იბრძოდა საკუთარი დოგმების დასადგენად, გადახრების წინააღმდეგ, რასაც მრავალი ადამიანის სიცოცხლე შეეწირა. ახალ, მარქსისტულ-ლენინურ რელიგიას ვიქტორ ნოზაძე კომუნისტურ ესქატოლოგიას უწოდებს და ასე განმარტავს: ეს არის სწავლა (დოგმა) უკანასკნელ ნივთთა, მოვლენათა (ეს-ხატოს) შესახებ, რომლის თანახმად, დადგება დრო, როდესაც საყოველთაო ბედნიერება დამყარდება — კომუნისტური მითოსი, რომელსაც, მეცნიერის თქმით, განხორციელება არ ეწერა.

„ვეფხისტყაოსნის“ 750-ე წლისთავს ვ. ნოზაძემ 1937 წელს ჟურნალ „ქართლოსის“ საგანგებო ნომერი მიუძღვნა, 1966 წელს პოემის 800 წლისთავისათვის კი მან პარიზში ჟურნალ „კავკასიონის“ საგანგებო ნომერი გამოსცა, სადაც მისი 10-ზე მეტი რუსთველოლოგიური გამოკვლევა გამოქვეყნდა. 1937 წელს ილია ჭავჭავაძის 100 წლისთავისათვის ასევე „ქართლოსის“ საგანგებო ნომერი დაიბეჭდა.

1963 წელს გარდაიცვალა კიტაჩხენკელი დამის მიერ წამოწყებული ქართულ-გერმანული ლექსიკონის რვეულების გამოსაცემად მომზადება ვიქტორ ნოზაძემ გააგრძელა. ამ საქმეში იგი 1963-1974 წლებში უანგაროდ ეხმარებოდა შვეიცარიელ ქართველოლოგებს: ლეა ფლურს, იოლანდა მარშევს, რუთ ნოიკომს.

თხზულებათა ერთი ნაწილი მკვლევარს სხვადასხვა ფსევდონიმით დაუბეჭდავს. ვიქტორის ძმას, გიორგი ნოზაძეს, მისი რამდენიმე ფსევდონიმი ალუდგენია: ბ. ვარდანი, ბ. ბებურიშვილი, ვ. სოსანი, მოძველი, ნიკრისელი, თამაზ ჩილაია, ლიკსუსი, დონაური და სხვ.

დიდი მეცნიერის არქივი სწორედ გიორგი ნოზაძეს შემოუნახავს. მისი ბედით ჯერ კიდევ 1989 წელს დაინტერესებულა პროფესორი გურამ შარაძე. მისთვის ვიქტორის ძმას და რძალს, ლიდა შარაშიძეს, ამ არქივი ერთი ნაწილი გადაუციათ. სამწუხაროდ, 1990 წლის იანვარში ლიდა შარაშიძე გარდაცვლილა, ერთი თვის შემდეგ გიორგი ნოზაძეც აღესრულა.

ვიქტორ ნოზაძის არქივის მეორე ნაწილი პოეტ გიორგი ყიფიანის ბინაზე ყოფილა დალუქული, რადგან მეცნიერის გარდაცვალების შემდეგ ჟურნალ “კავკასიონის” გამოცემა გ. ყიფიანს უკისრია და ნოზაძის არქივის ეს ნაწილი მასთან გამოსაცემად ინახებოდა. გიორგი ყიფიანი 1986 წელს მოულოდნელად გარდაცვლილა და მისი ბინა დაულუქავთ. მამია ბერიშვილისა და კარლო ინასარიძის დახმარებით ვ. ნოზაძის არქივის მეორე ნაწილიც საქართველოში გურამ შარაძემ 1996 წლის დეკემბერში ჩამოიტანა საქართველოს დემოკრატიული მთავრობის არქივთან ერთად. მანვე შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში ქართული ემიგრანტული მწერლობის განყოფილება დააარსა და ვიქტორ ნოზაძის სამეცნიერო მემკვიდრეობის კვლევასა და გამოცემას ჩაუყარა საფუძველი.

„მთელი შენი სიცოცხლე საქართველოს საქმეს შეაღიე, შენ სხვა ცხოვრება არ გქონია, არ გეცალა პირადი ბედნიერებისათვის, შესანიშნავი გაკვეთილი დაგვიტოვე იმისა, თუ როგორ თავდადებით უნდა ემსახუროს ყოველი პატიოსანი ქართველი თავის წმინდა მოვალეობას“, — ასე მიმართავდა ვიქტორ ნოზაძეს მისი ერთი თანამედროვე. მართლაც, დიდი მეცნიერის სიცოცხლე და თავდადება მომავალი თაობებისათვის სანიმუშო და მისაბაძი გახლავთ.

რედაქტორისაგან

შუა საუკუნეების ევროპული კულტურულ-ისტორიული სივრცის ქართული პარალელები

თანამედროვე სამყაროში „კულტურათა თანხვედრის“ პარადიგმის გვერდით „კულტურათა დაპირისპირების“ ფაქტორიც აქტუალურია. თავის მხრივ, „კულტურა, ანუ „მეორე ბუნება“, უმეტესწილად, თუ სრულად არა, სწორედ გარემომცველ სინამდვილესთან შეჯახებისას „ინდივიდუალურ სამყაროებში“ აღძრულ წარმოსახვით ფენომენტა რეალობაში „გადმოძინების“ შედეგია“ (მჭედლიშვილი 2008: 258).

კულტურა, ამავე დროს, ერის მარკერია. მერაბ მამარდაშვილი წერს: „რაც ერს ემართება, იმის ინტეგრალია, რასაც თითოეული ჩვენგანი თავის თავზე იღებს. ყველაფერი, რაც ხდება. ჩვენი სულის დონის მიხედვით, გათანასწოების წერტილის კანონის მიხედვით დგინდება“.

„ადამიანურ სამყაროთა“ შეჭიდება დასაბამისმიერი, ანუ „კულტურამდელი“ მოვლენაა. ცნობიერებაში ღრმად ჩამჯდარი უნივერსალური მენტალური წარმონაქმნი — სიმბოლო ყოველთვის ორმაგი ბუნებისაა. გარე, სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვან რეალობასთან „ადექვატურ მორგებას“ ადამიანი ისევ შიდა უნარით, წარმოსახვით ცდილობს. წარმოსახვის, ან ფანტაზიის ნაყოფი კი სიმბოლო ან მეტაფორაა. „თუ სამყაროსა და ადამიანის ჭეშმარიტი არსის საბოლოო ამოცნობის სწორხაზოვან გეზს მივყვებით, მაშინ მართლაც მხოლოდ განუსაზღვრელობის, წამხედური ფარდობითობისა და განბნევის „ჯოჯოხეთური განმეორებადობის“ ველში დავრჩებით“ (იქვე, 260). კაცობრიობის მეხსიერებაც და ყოველდღიური რეალობაც ამგვარ თანხვედრათა მრავალ მაგალითს გვთავაზობს. მათ ტიპოლოგიურ ანალიზს საყურადღებო დასკვნებამდე მივყავართ.

საქართველოს კულტურულ-ისტორიული სივრცე ოდითგანვე მსოფლიოს უდიდეს ცივილიზაციებთან მჭიდრო კავშირსა და მათ პარალელურად ვითარდებოდა. ქართული ეროვნული იდენტობის ფესვებისა და, ამავე დროს, სხვა კულტურებთან ტიპოლოგიური თანხვედრისა თუ განსხვავების ძიების თვალსაზრისით გამორჩეულია ემიგრაციაში მოღვაწე ცნობილი მკვლევრის ვიქტორ ნოზაძის ნააზრევი. მისი მრავალმხრივი,

ვრცელი სამეცნიერო მემკვიდრეობიდან გამოვყოფთ შუა საუკუნეების ევროპულ-ქართული კულტურულ-ისტორიული სივრცის მისეულ პარალელებს.

ბუენოს-აირესში გამომაგალ ჟურნალ „მამულში“ ქართველ სწავლულს 1951 წელს გამოუქვეყნებია სტატია „საქართველო და ევროპა“, სადაც ხაზგასმულია: საქართველო ოდიტგანვე, ერთიანი სახელმწიფო იყო ის, თუ სხვადასხვა სამთავროებად დაქსაქსული, „სრული თავისი ნადილითა და გონით ევროპისაკენ მიისწრაფოდა“. ნოზაძის აზრით, ამის გამომწვევი ბიძგები შემდეგია: 1. რასიული ნათესავობა, რომელსაც ქართველობა არა მარტო გრძნობითი მიდრეკილებით ააშკარავებდა, არამედ გონებრივაც; 2. ევროპასთან სულიერი ერთობა, რომელიც აღმოცენებული იყო ჰელენისტურ საერთო საფუძველზე; 3. ევროპასთან ცნობილი კულტურის შემოქმედებითი სივრცე ხელოვნების დარგში; 4. სარწმუნოების ერთობა — ქრისტიანობა, რომელიც საქართველოს აზიისაგან მიჯნავდა და ევროპასთან მჭიდროდ აკავშირებდა; 5. საქართველოს, თუ მის სამეფოთა თავდაცვის ალლო, ევროპის შემწეობის ძიების გზით.

სტატიის მიხედვით, ევროპასთან თავის ნათესაობას ქართველობა იმით ასაბუთებდა, რომ ესპანეთისა და კავკასიის იბერიელთა ერთ წარმოშობას ვარაუდობდა. ვიქტორ ნოზაძე იხსენებს მე-12 საუკუნეში იოანე ათონელის განზრახვას, გამგზავრებულიყო ესპანეთში, რათა ქართველთა და დასავლეთ ევროპელ იბერიელთა ნათესაობა გამოეკვლია და შეენავლა. თუმცა, მეცნიერის აზრით, ამ ვარაუდის დასაბუთების გარეშეც ეს სულიერი ერთობა მჟღავნდება იმ მკვიდრი ისტორიული ურთიერთობით, ევროპას საქართველოსთან რომ ჰქონდა.

ამ მოსაზრების დასადასტურებლად სტატიაში მრავალი მაგალითია მოხმობილი. ნოზაძე თვლის, რომ ადრინდელი ევროპა, წარმოდგენილი რომის იმპერიის სახით, ქართველ ერთან მჭიდრო ურთიერთობაში იყო პომპეუსის დროიდან (106-48). აღმოსავლეთში რომის შემცვლელ და მემკვიდრე ბიზანტიასთან ეს კავშირი კიდევ უფრო ინტენსიური გახდა.

სტატიის ავტორი იხსენებს თამარ მეფის მამის, გიორგი მესამის (1056-1084) ურთიერთობას გერმანიასა და იტალიასთან (რომის პაპთან). ნოზაძის თქმით, ბიზანტიის ცხოვრებაში საქართველოს თავისი სიტყვა და საქმე ჰქონდა. ამის დასტურია ქორწინებითი ნათესაობა ქართველ და ბიზანტიელ მეფეთა და

მთავართა, თორნიკე ერისთავის მოღვაწეობა, თამარ მეფის მონაწილეობა ტრაპიზონის იმპერიის შექმნაში და სხვ. უფრო ნაკლებად ცნობილია თამარ მეფის ურთიერთობა ევროპის ქვეყნებთან (ბულგარეთი, ვენეცია, რომი). აღენის „ქართველი ხალხის ისტორიაზე“ დაყრდნობით ვიქტორ ნოზაძე წერს, რომ თამარი შეწირულობებს უგზავნიდა კუნძულ კვიპროსისა და საფრანგეთის ეკლესიებს. მის შემდეგ კი ევროპასთან ურთიერთობა განაგრძეს თამარის შვილებმა: ლაშა გიორგიმ და რუსუდანმა.

ნოზაძის ცნობით, ჯვაროსანთა ომების დროს ლაშა გიორგის (1213-1223) დესპანებს ეგვიპტის ქალაქ დამიეტაში ევროპელი ჯვაროსნები მოუნახულებიათ და ქართველთა მეფის დახმარება აღუთქვამთ, თუმცა მონღოლთა შემოსევას და თვით ლაშა გიორგის გარდაცვალებას ეს გეგმა ჩაუშლია. თამარ მეფის ქალიშვილს, რუსუდანს (1223-1247) რომის პაპის, ჰონორიუსისათვის 1224 წელს ამის შესახებ მიუწერია, რაზეც პაპს პასუხი გამოუგზავნია. ვ. ნოზაძის მითითებით, ამ მიწერ-მონერადან მხოლოდ რამდენიმე დოკუმენტია ცნობილი.

წერილში მოხსენიებულია რომის პაპის, იოანე XXII-ის 1321 წლის წერილი გიორგი ბრწყინვალესადმი (1318-1346) ქართული და რომაული ეკლესიების გაერთიანების თაობაზე. ნოზაძის დაკვირვებით, კონსტანტინოპოლის დამხობის შემდეგ ისლამურმა საფრთხემ რომის ეკლესიასთან კონტაქტების ძიების ინტენსივობა დააჩქარა: „ეს ის ხანა იყო, როდესაც თვით ევროპა ქართველ მეფეებს მუსულმან თურქთა წინააღმდეგ დახმარებას სთხოვდა“ (მამული 1951: 101).

მკვლევარი შემდეგ საუკუნეებსაც იხსენებს, როცა უკვე ქართველი მეფეები ითხოვენ დახმარებას ევროპისაგან (ქართლის მეფის ლუარსაბ პირველის მიწერ-მონერა პაპ პავლე მესამესთან (1534--1549) და ევროპის სახელმწიფოებთან). შაჰ-აბასის სიკვდილის შემდეგ (1628-1629 წლები) თეიმურაზ პირველმა, რომელმაც ქართლ-კახეთის სამეფო გააერთიანა, მოკავშირეთა მოსაძებნად ევროპაში თავისი ელჩი წარგზავნა. ვ. ნოზაძის ინფორმაციით, ეს უკანასკნელი 1625 წელს შეხვედრია პაპ ურბან მერვეს, ასევე, გერმანიის კაიზერს, ესპანეთის მეფეს, ფლორენციის მთავარს და პოლონეთის მეფეს. ქართველი ელჩი ყველგან მუსულმანთა წინააღმდეგ დახმარებას ითხოვდა. თავის მხრივ, ვენეციისა და სხვა ქვეყნების ელჩები თურქთა წინააღმდეგ მოკავშირეებს ეძებდნენ საქართველოსა და სპარსეთში.

ვიქტორ ნოზაძე განსაკუთრებით გამოყოფს ქართლის მეფის, ვახტანგ მეხუთე შაჰნავაზის (1658-1675) მცდელობას. იგი საკითხს ეკონომიკური თვალსაზრისით მიუდგა და ევროპულ სახელმწიფოებს ინდოეთისაკენ გამავალი გზა შესთავაზა. სტატიაში მოხსენიებულია ასევე ქართლის მეფე ვახტანგ VI (1702-1724), რომელმაც ევროპაში სულხან-საბა ორბელიანი წარგზავნა. ქართველმა ელჩმა ვერსალის სასახლეში ინახულა ლუი მე-14, რომის პაპი და სხვანი.

სტატიაში ხაზგასმულია გამორჩეული ღვაწლი ქართლ-კახეთის მეფის, ერეკლე II-ისა, რომელსაც, ვ. ნოზაძის თქმით, ქვეყნის ევროპულად გარდაქმნა უცდია. 1781-1782 წლებში მას მიუმართავს ვენაში იმპერატორისადმი, პარიზში საფრანგეთის მეფისადმი, სარდინიის, ნეაპოლის, ვენეციის მთავრობებისადმი, რომელთაც იგი ან ჯარით, ან ფულით შემწეობას სთხოვდა და, თავის მხრივ, თურქეთისა და სპარსეთის წინააღმდეგ მოქმედებას აღუთქვამდა. „ოთხი საუკუნის განმავლობაში საქართველოს სამეფონი თავისი თავისუფლების დაცვისათვის და ევროპასთან გადაბმულობისათვის იღვწოდნენ“ (მამული 1951: 102), — წერს ვიქტორ ნოზაძე. მისი დასკვნით, თურქების დაპყრობათა შედეგად საქართველო სავსებით მოსწყდა ევროპას, მაჰმადიანურ რკალში ჩაიკეტა და ევროპასთან მისვლის ყოველი ცდა ამაო შეიქმნა.

ვიქტორ ნოზაძის განსაკუთრებული კვლევის საგანია XI-XII საუკუნეები. აღნიშნულ ეპოქას მკვლევარი სიღრმისეულად სწავლობს, საფუძვლიანად აანალიზებს მის გამორჩეულ ფენომენს ევროპასა და საქართველოში. იმდროინდელ ცივილიზაცი-აზე მსჯელობისას „ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველებაში“ ნოზაძე იმონებებს ცნობილი მეცნიერის ბედიეს სიტყვებს: „მეთორმეტე საუკუნის სასწაული. რაში გამოიხატება ეს სასწაული? მეთორმეტე საუკუნემ მონახა ის ფორმულა, რომელიც დღემდე არსებობს ევროპაში, გადადის სხვა დანარჩენ ხმელეთზე და ვითარდება; ეს არის ერთიანობა კულტურათა სხვადასხვაობის ნიადაგზე — კულტურა ინტერნაციონალურია ნაციონალურ კულტურათა ერთიანობით, გაერთიანებით — ესაა მოვლენა, რის განსხვავება და განამდვილება შესაძლებელი გახდა რომის იმპერიის ხანის ერთიანი კულტურის მოშლის შემდეგ“ (ნოზაძე 1976: 62).

მკვლევარი აღტაცებულია მეთორმეტე საუკუნის ევროპული რეალობით: რენესანსი ფილოსოფიაში, ლიტერატურასა და ხელოვნებაში, დიდგვაროვნები მწერლობას მფარველობდნენ და ა.შ. შესაბამისად, ვ. ნოზაძის დასკვნით, „წარმოიშვა დიდი ცივილიზაცია, რომელიც მხოლოდ მაშინ იბადება, როდესაც მოქმედება და აზროვნება გაერთიანებული-შეზავებული ერთ კაცობრივ იდეალს ქმნის, რაც არ არის ერთიანობა, სინთეზი ორივე მისწრაფებისა და რაც სრული პიროვნულობით, პერსონალურობით გამოიხატება. მეთორმეტე საუკუნემ მოგვცა ეს საბოლოო სინთეზი და ამიტომ იგი არის ევროპის ისტორიის ყველაზე უფრო დიდ ხანათაგანი“ (იქვე, 63).

ქართველი მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მამაკაცის გვერდით და პარალელურად მეთორმეტე საუკუნემ ხელი შეუწყო გამოსახულიყო დედაკაცის იდეალი „დამ“-ქალბატონის სახით, რომელსაც ტრუბადურები და ტრუვერები უმღეროდნენ. ნოზაძე ჩერდება ევროპულ რაინდობაზე, რომლის ოთხი დამახასიათებელი თვისება ყოფილა: საჭურჭლით (იარაღით) სამსახური, პატივი, ღირსება და პატიოსნება, სასახლური ყოფაქცევა და ქალბატონისადმი სიყვარული

შუა საუკუნეების ევროპულ-ქართული პარალელების კვლევისათვის უხვ მასალას გვთავაზობს ვიქტორ ნოზაძის „ვეფხისტყაოსნის“ „განჩხრეკანი“, რომლის 5 ტომი ავტორის სიცოცხლეში დაიბეჭდა, ასევე, მისი მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო სტატიები თუ გამოუქვეყნებელი ნაშრომები.

ცნობილია ღვანლმოსილი მკვლევრის განსაკუთრებული დამოკიდებულება რუსთაველის პოემისადმი, რომელიც, მისი აზრით, „ქართული ეროვნული სულის გამჟღავნებაა“, „შუა საუკუნეთა საქართველოს კულტურის ნიშან-სვეტიცაა“. რუსთაველის ხანა კი, ეს დალოცვილი, მადლით აღსავსე, მართლაც სადიდებელი ქართულ ისტორიულ ცხოვრებაში, უზადოდაა გადაჯაჭვული მსოფლიო კულტურასთან. „შენ ბრძანდები მფლობელი ქართული მხატვრული ენისა და ქართველი ერი ამით არის მოჯადოებული!.. შენ ბრძანდები სახარება სიყვარულისა. შენ ბრძანდები მეფსალმუნე გამაკეთილებელი, ამამალლებელი, აღმაზევებელი ფაქიზი სიყვარულისა, და ქართველი ერი ასეთი სიყვარულის პატივის მიმგები არის!. ამიტომ ბრძანდებით შენ და ქართველი ერი განუყოფელი, განუშორებელი, განუყრელი“, — მიმართავს ვიქტორ ნოზაძე შოთა რუსთაველს და თავის

პირველხარისხოვან ნაშრომებში ფუნდამენტურად „ჩხრეკს“ მის „ვეფხისტყაოსანს“, მათ შორის, პოემის მიმართებებს როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ სამყაროსთან.

„ვეფხისტყაოსანი“ ისეთი ქართული ნაწარმოებია, რომელიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთს ერთნაირად გასცქერის და მაინც იგი წმინდა ეროვნული ხასიათისაა“ (რუსთაველი 1976: 363), — აღნიშნავს ცნობილი ინგლისელი მეცნიერი, ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორი მ. ბაურა ნერილში „შთაგონება და პოეზია“ და იქვე მიუთითებს: „თუ „ვეფხისტყაოსანს“ იმავე საუკუნის აღმოსავლურ და დასავლურ პოეტურ რომანებს შევადარებთ, ბევრ საერთოს ვიპოვით“. ინგლისელი მკვლევარი პარალელებს ავლებს რუსთაველის პოემასა და შუა საუკუნეების დასავლურ სარაინდო მწერლობას შორის და ამ ეპოსთა საერთო და განმასხვავებელ ნიშნებს გამოყოფს. ამ საინტერესო პრობლემით სხვა ევროპელი მეცნიერებიც დაინტერესებულან (იხ. კრებული: „რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში“, თბ., 1976). და მაინც, დღემდე არ არსებობს ფუნდამენტური ნაშრომი, რომელიც მრავალმხრივ წარმოგვიდგენს „ვეფხისტყაოსანისა“ და შუა საუკუნეების ევროპული მწერლობის ურთიერთმიმართებას. ჩანს, ამგვარი თხზულების შექმნა ვიქტორ ნოზაძესაც სურდა, რასაც მისი ნაკლებად ცნობილი თხზულებებიც მონიშნავს.

ამ ბოლო ხანებამდე უცნობი იყო ვიქტორ ნოზაძის გერმანულენოვანი ნაშრომი „პარალელები ნიბელუნგებსა და ქართულ ეპოსს შორის (პარალელები შუა საუკუნეების საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის საკარო პოეზიას შორის“ (*“Parallele zwischen Nibelungen und georgischen Epos (Parallele zwischen der hofischen Dichtung der mittelalterlichen Georgien und des westlichen Europas)”*), რომელიც ქართული ემიგრაციის მუზეუმში, მკვლევრის არქივში ინახება. ვფიქრობთ, თხზულება ევროპელი მკითხველისათვის იყო განკუთვნილი და მისთვის „ვეფხისტყაოსანის“ ქართული მწერლობის ამ საგანძურის გაცნობას ისახავდა მიზნად.

მანქანაზე გადაბეჭდილი ტექსტი, რომელიც ავტორის მიერვეა ნასწორები, არასრულადაა შემონახული, თუმცა მის სარჩევში მითითებულია თხზულების ნაწილები: შესავალი, ეპოსის წინასიტყვაობა, ეპოსის პერსონაჟები, რუსთაველოლოგია, სტილი და ეპოსი, რუსთაველი და რელიგია, რუსთაველის მსოფლმხედველობა, ფეოდალიზმი ვეფხისტყაოსანში. ამას გარდა,

ნაშრომში უნდა ყოფილიყო: რუსთაველის ბიოგრაფია, რუსი მწერლები რუსთაველის შესახებ, ბიბლიოგრაფია და დასკვნა. „პარალელებს“ პირველივე გვერდზე მითითებულია, რომ ის გერმანულ ენაზეა ნათარგმნი (გვინდა შევნიშნოთ, რომ ამ თხზულების ქართული ტექსტი ჯერჯერობით უცნობია და ჩვენ ის გერმანული ენიდან ვთარგმნეთ).

„როცა საქართველოზე — განსაკუთრებით შუა საუკუნეების საქართველოსა და ქართულ ფეოდალიზმზე საუბრობენ, აუცილებელია, რუსთაველზე შევჩერდეთ“ (ნოზაძე 2002: 607), — წერს თხზულების დასაწყისში ვიქტორ ნოზაძე და ამ დებულებას იქვე განმარტავს: „ეპოსი „ვეფხისტყაოსანი“ ასახავს ქართულ ფეოდალიზმს თავისი განვითარების უმაღლეს წერტილზე. ეს ნაწარმოები რაც უფრო ცნობილი გახდება სხვა კულტურულ ხალხთა შორის, მით უფრო საპატიო ადგილს დაიჭერს კულტურის საერთაშორისო საგანძურში“.

კიდევ უფრო მრავლისმთქმელია ვიქტორ ნოზაძის თეზა: „რუსთაველზე მხოლოდ აღმოსავლეთიდან და სპარსეთიდან შესაძლო გავლენით არ უნდა შემოვიფარგლოთ. ჩვენ ასევე რუსთაველზე ანტიკური დასავლეთის შესაძლო გავლენები უნდა გავაანალიზოთ. უკვე ნიკო მარი თავის ნაშრომში მისი პოეზიის დასავლეთ ევროპის სარაინდო პოეტურ ხელოვნებასთან მსგავსებას მიუთითებდა“ (იქვე, 609). ვ. ნოზაძე იმონებს ასევე ზურაბ ავალიშვილს, რომელიც ამტკიცებდა, რომ „მიჯნურობის“ კოდექსი ტრუბადურებისა და მინეზინგერებისათვის უმცირეს დეტალებამდე კანონის ძალის მქონე იყო. „აქ ჩვენ ნათლად ვხედავთ, რომ რუსთაველის პოეზიის არსი დასავლეთთანაა ასიმილირებული და არა ირანულთან“, რადგან „სარაინდო რუსთაველის ნაწარმოებში დასავლეთ და შუა ევროპის სარაინდოს მსგავსი უფროა, ვიდრე სპარსეთის, ან მთლიანად აღმოსავლეთის სარაინდოსი“ (იქვე).

ხსენებული საკითხის კვლევის თვალსაზრისით საყურადღებოა „პარალელების“ ერთი მონაკვეთი: „ფეოდალიზმი საქართველოში“, რომელიც ავლენს რაინდობის თავისებურებებს შუა საუკუნეების ქართულ და ევროპულ სინამდვილეში. ვ. ნოზაძე მათ შორის დიდ მსგავსებასა და ნათესაობას ხედავს, რაც, მისი დაკვირვებით, იმითაცაა განპირობებული, რომ შუა საუკუნეების საქართველოსა და ევროპის ქვეყნებს შორის უშუალო კონტაქტები არსებობდა.

მკვლევარი სწავლობს საკითხს, თუ „ვეფხისტყაოსნის“ ეპოსის ფეოდალიზმი რამდენად შეესატყვისება ქართულ ფეოდალიზმს მე-11-დან მე-13 საუკუნემდე. ამავე დროს, ის აანალიზებს ამ ეპოქის ქართულ ტიტულებს: **კეისარი** — ნაშრომის მიხედვით, ეს ბიზანტიური ტიტული ბაგრატიონებიდან მხოლოდ მეფე გიორგი II-ს მიენიჭა (1081). ქართველმა მეფემ აღმოსავლეთ რომის სახელმწიფოს კეისრისაგან მიიღო ტიტული **Kesaros**. ბიზანტიის კეისრები (ბასილევუს) ამ უმაღლეს ტიტულს თავიანთი სახლის წევრებს და მხოლოდ იშვიათად ვასალ მეფეებს, ან სახელმწიფოს უმაღლეს მოხელეებს ანიჭებდნენ. „ეპოსში ეს ტიტულები მხოლოდ ერთმანეთის გვერდით მოიხსენიება“ (ნოზაძე 2004: 102), — ვკითხულობთ ნაშრომში. **მეფე, დედოფალი** — „ვეფხისტყაოსანში“ ხშირადაა ნახსენები და საქართველოში უძველესი დროიდანაა ცნობილი. „ვეფხისტყაოსანში“ მეფეები სახელმწიფოს მეთაურები იყვნენ, — შენიშნავს ვიქტორ ნოზაძე და დასძენს, რომ მათი თვისებები როსტევეანის „იდეალურ“ სახეშია წარმოდგენილი. ჭეშმარიტი გადაწყვეტილების მისაღებად მეფე საბჭოს იწვევს, რომელიც მისი ვაზირების (მინისტრებისაგან) შედგება. ვაზირებს სათათბირო ხმის უფლება ჰქონდათ — საბოლოო გადაწყვეტილება მეფეს ეკუთვნოდა. ზუსტად ამგვარი სახელმწიფო წყობა გვხვდება საქართველოში თამარ მეფის დროს. მეფეებს ვასალები ჰყავდათ, რომლებსაც ასევე შეეძლოთ მეფეები გამხდარიყვნენ. მსგავსი ვითარებაა საქართველოში რუსუდანის დროს. რუსთაველი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს მომხრეა, — წერს ნოზაძე.

სუზერენებს ეპოსში, ისევე, როგორც ისტორიულ საქართველოში, „პატრონს“ უწოდებდნენ (მკვლევრის გამოთვლით, ამ სიტყვის სხვადასხვა ფორმა პოემაში 46-ჯერაა მოტანილი), „პატრონ-ყმობა“ კი მთელ ფეოდალიზმს აღნიშნავს. **ვასალთა** მიმართ სუზერენები უნდა ყოფილიყვნენ მონყალენი და მეგობრულნი და მათ ღირსეულად, პატივისცემით და ხშირად მამობრივად უნდა მოჰყრობოდნენ, როგორც როსტევეანი ავთანდილს, შემდეგ კი ავთანდილი — შერმადინს. ქვეშემრდომთა დაცვა სუზერენის საპატიო მოვალეობა იყო. ვიქტორ ნოზაძის დაკვირვებით, რუსთაველი ძალზე აფასებს მეფურ სამართლიანობას.

თხზულებაში დახასიათებულია სუზერენთა და ვასალთა სახელმწიფო თანამდებობები. ავთანდილზე საუბრისას მკვლევარი შენიშნავს, რომ ის იყო მონაპირე (მარკგრაფი) თავისი

სამფლობელოთი და დიდებულებით, თუმცა, ამავე დროს, იგი გახლდათ სამეფოს სპასპეტი (მთავარსარდალი). ნოზაძის დაკვირვებით, „ვასალის“ გაგებით რუსთაველი ორ სიტყვას იყენებს: „ყმასა“ და „მონას“. აქვე საუბარია ეპოსში წარმოდგენილ ფეოდალურ საფეხურებზე და სხვ.

„პარალელებში“ ვიქტორ ნოზაძე რაინდობის ინსტიტუტსაც ეხება. მისი თქმით, ეს ცნება (რაინდობა-Ritterschaft) რუსთაველის მერე წარმოიშვა. „ვეფხისტყაოსანში“ „მოყმე“ „ვასალს|“ ან „რაინდს“ ნიშნავს. „ქართული ფეოდალიზმის ძირითადი იდეა რაინდული ტრადიციია. „რაინდს“ საქართველოში გადატანით ასევე „ყმა“ ან „ჭაბუკი“ ერქვა“ (ნოზაძე 2004: 114). თავის მხრივ, ქართველი რაინდები ქვეყნის შიდა და გარე უსაფრთხოებისათვის ზრუნავდნენ, ამავე დროს, ერთგულად ემსახურებოდნენ თავიანთ სუბერენებსა და ქალბატონებს. მათთვის ყველაზე მაღლა სიმამაცე დგას.

ვიქტორ ნოზაძე ამგვარად აჯამებს „ვეფხისტყაოსნის“ რაინდის თვისებებს: იგი, „ბრძოლისათვის აღჭურვილი, მამაცი, გაბედული და დაუმარცხებელი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ, ამავე დროს, კარგი ამხანაგი და ერთგული მეგობარი: მგრძნობიარე, მეგობრული, უხვი და არა მოგების მსურველი. კეთილშობილ რაინდს პატიება უნდა შესძლებოდა და შურისმაძიებელი არ უნდა ყოფილიყო. მას ქვრივები და ობლები უნდა დაეცვა და დახმარებოდა მათ. როგორც ხალხისა და სამშობლოს დამცველი, რაინდი კეთილშობილი უნდა ყოფილიყო“ (ნოზაძე 2004: 116).

მკვლევრის დაკვირვებით, **რაინდობის** გაგებას რუსთაველთან და მის თანამედროვე ევროპელებთან ბევრი რამ აქვს საერთო: დიდია მსგავსება საქართველოს ფეოდალური კანონებისა, რომლებსაც რუსთაველი ხატავდა, შუა და დასავლეთ ევროპის იმგვარივე კანონებთან. სინამდვილეში ის უმცირეს დეტალებამდე ურთიერთმსგავსი იყო (იქვე). მკვლევარი ვარაუდობს, რომ ეს, შეიძლებოდა, საქართველოსა და ევროპაზე სპარსულ-არაბული სამყაროს გავლენით აგვეხსნა, თუმცა, მისი ფიქრით, უფრო ზუსტია ის აზრი, რომ საქართველოსა და ევროპას შორის უშუალო კონტაქტები არსებობდა.

„როგორც ფეოდალურ სისტემაში, ისე რუსთაველის პოეტურ წარმოსახვაში, ჩვენ მეტ საერთოს ვპოულობთ შუა საუკუნეების საქართველოსა და ევროპას — განსაკუთრებით, შუა და დასავლეთ ევროპას შორის, ვიდრე საქართველოსა და ახლო აღმოსავ-

ლეთის კულტურულ სამყაროს შორის“ (იქვე, 117) — ნერს ვ. ნოზაძე და აგრძელებს: ქართულის მსგავს ფეოდალიზმს ჩვენ ვერ ვპოულობთ ვერც ირანში, ვერც ბიზანტიაში, ან საქართველოს მეზობელ ქვეყნებში. მისი მსგავსება ევროპულ სისტემასთან ეჭვს არ იწვევს.

ამ მსგავსების ასახსნელად „პარალელებში“ ვიქტორ ნოზაძე საქართველოსა და ევროპის ურთიერთობის ისტორიულ დეტალებსაც იხსენებს: 77-65 წლებში პომპეუსის ომები, რომლის შედეგად იბერია რომის სახელმწიფოს შემადგენლობაში შევიდა. რამდენიმე იბერიელმა მეფემ „რომის მეგობრის“ ტიტული მიიღო. იბერიელი მეფეები და სამეფო უფლისწულები რომში, მარსის მოედანზე საომარი ვარჯიშების მონაწილენი იყვნენ. იბერიელ მეფე ფარსმან მეორეს კი პატივისცემის ნიშნად თვით მარსის მოედანზე ძეგლი აღუმართეს. მოგვიანებით რომაელები საქართველოში ქართველი სუვერენებისათვის ციხე-სიმაგრეებს აგებდნენ.

აქვე ხაზგასმულია, რომ რომისა და მოგვიანებით ბიზანტიის (აღმოსავლეთ რომის) გავლით საუკუნეების განმავლობაში საქართველოსთან მუდმივი კავშირი არსებობდა: ბიზანტია გახლდათ ხიდი საქართველოსა და ევროპის სხვა ნაწილებს შორის. ბევრმა ქართველმა სამეფო უფლისწულმა, მთავარმა და თავადმა ბიზანტიაში მაღალი სამხედრო თანამდებობას მიაღწია. ვ. ნოზაძე აღნიშნავს ასევე, რომ ბიზანტიის ლაშქარში საქართველოდან რამდენიმე სამხედრო დანაყოფი მონაწილეობდა, ხოლო ჯარის წინამძღოლთა შორის მრავალი ქართველი სამხედრო სარდალი იყო. უშუალოდ ევროპას კი, მკვლევრის აზრით, ქართველები ჯვაროსნების გზით დაუკავშირდნენ.

„პარალელებში“ აღნიშნულია ასევე, რომ IV ჯვაროსნული ომის დროს (1202-1204) საქართველოს ხელისუფლებამ აქტიური მონაწილეობა მიიღო საერთო პოლიტიკაში ქართველი მეფეების ნათესავი კომნენოსის დახმარებით. ბიზანტიური ტახტის მოთხოვნა „ტრაპიზონის იმპერიის“ დაარსებამდე მივიდა, რომლის არსებობა ორნახევარი საუკუნის განმავლობაში გაგრძელდა. ვ. ნოზაძე შენიშნავს, რომ თამარ მეფის ხანაში დიდი კოალიციის დამარცხების შესახებ ჯვაროსნებმა ჩვენი სარდლებისაგან შეიტყვეს და ქართველთა მხრიდან დახმარების იმედი ჰქონდათ. მეფე რუსუდანმა (1223-1247), თამარის ქალიშვილმა, ახალი ჯვაროსნული ლაშქრობის მომზადებისას ვატიკანთან კავშირი

შეკრა, რათა გამოეხსნათ იერუსალიმი, რომელიც სულთანმა სალაღინმა 1187 წელს აიღო.

თხზულების მიხედვით, ქართველების უშუალო კონტაქტებზე ჯვაროსნებთან მეტყველებს აგრეთვე ჩანაწერები წმინდა ჯვრის მონასტერში, იერუსალიმში, საიდანაც ნათელია, რომ ქართულ მონასტერს წმინდა საფლავის რაინდები, ტაძრის რაინდები ეწვივნენ, რის შესახებაც სინოდალურ შენიშვნებს დღესაც ვხვდებით. სრულიად სამართლიანია ვიქტორ ნოზაძის დასკვნა: „ქართული ფეოდალიზმის ევროპულ რაინდობასთან კავშირი სპეციფიკურ კვლევას ითხოვს. კავშირები საქართველოსა და დანარჩენ ევროპას შორის უკვე ჯვაროსნული ლაშქრობების წინ არსებობდა, მაგრამ ისინი განსაკუთრებით ჯვაროსანი რაინდების წმინდა ქვეყანაში ყოფნისას განვითარდა“ (იქვე, 120).

„პარალელები ნიბელუნგებსა და ქართულ ეპოსს შორის (პარალელები შუა საუკუნეების საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის საკარო პოეზიას შორის)“ დიდ ადგილს უთმობს „ვეფხისტყაოსნისა“ და იმავე ეპოქის დასავლეთ ევროპის მწერლობას შორის მიმართებებს. ვიქტორ ნოზაძის დაკვირვებით, „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულაში ჩვენ მსოფლიო ლიტერატურის მრავალ ელემენტს ვპოულობთ, რომლებიც როგორც რუსთაველამდე, ისე მის დროს და მოგვიანებით კვლავ აღმოცენდებოდა“ (ნოზაძე 2002: 608). რუსთაველის თანამედროვე პოეზიაში სარაინდო სიყვარულის მოტივი, როგორც ძმადნაფიცობის მოტივი, ძალზე გაფართოვდა. ასევე, გამოქვაბულში ცხოვრება ტარიელისა და ასმათისა იმგვარივეა, როგორსაც ჩვენ დასავლეთშიც ვპოულობთ, მაგალითად, ტრისტანისა და იზოლდას შემთხვევაში.

სანამ უშუალოდ შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპულ მწერლობაზე გადავიდოდეს, ვიქტორ ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნის“ ჰომეროსის პოემებს ადარებს და იმონებს პავლე ინგოროყვას აზრს, რომ დიდ ბერძენ პოეტს საქართველოში უკვე XI-XII საუკუნეებში იცნობდნენ (ჩახრუხაძე, თამარ მეფის ისტორიკოსი). ნოზაძის აზრით, ამ ორ ეპოსს შორის ბევრია საერთო: ოდისევსიც და ავთანდილიც სტოვებენ სამშობლოს, საცოლეს (ცოლს), განშორება ორივე შემთხვევაში ხანგრძლივია. ტარიელი აქილევსივით ლამაზი და მამაცია, თუმცა ორივენი ძალზე იმპულსურნი არიან. ასევე, ორივე ავტორთან მსგავსია ციხის დალაშქერის მომენტები და სხვ. ავთანდილი მეგობრებს ციხის

ადების „ოდისევსურ გეგმას“ სთავაზობს. პოემებს შორის მსგავსება თვალსაჩინოა, თუმცა ამ ორ პოეტს შორის 2000 წელია და შინაარსით თუ ეპოქით ორივე ეპოსი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. შესაბამისად, ვ. ნოზაძე მათ შორის დიდ განსხვავებასაც ხედავს: მისი აზრით, რუსთაველის გმირები საბოლოოდ თავიანთი გრძნობისა და გონების კარნახით მოქმედებენ, მაშინ, როცა ჰომეროსის პერსონაჟები ღმერთების სურვილს ასრულებენ და მათ ხელში ოდენ მარიონეტებად მოჩანან.

„ვეფხისტყაოსნის“ „ტრისტანსა და იზოლდასთან“ მსგავსებაზე ჯერ კიდევ კ. ბალმონტს მიუთითებდა: ამ ორ თხზულებას შორის საერთოაო ვარჯიში შუბის ტყორცნაში, ფარის ქერაში, მშვილდისრიდან სროლაში, ცხენოსნობაში და სხვ. ტრისტანს ტარიელის მსგავსად სძულს ტყუილი და ერთგულია მიცემული სიტყვისა. გმირებს შორის საერთოა ცხოვრება ტყეში, გარეულ ცხოველებს შორის. ორივე ქალი, ნესტანი და იზოლდა შედარებულია მზესთან და ა.შ.

ვიქტორ ნოზაძე „ვეფხისტყაოსანს“ შუა საუკუნეების სხვა ცნობილ დასავლეთ ევროპულ ნიმუშებსაც ადარებს, კერძოდ, ესპანურ სარაინდო ეპოსს “El Cid”-ს, რომლის რეალური გმირი XI საუკუნის მეორე ნახევარში ცხოვრობდა. მის შესახებ თავდაპირველად ლათინურ ენაზე, ტრადიციული, ანტიკური სტილით შექმნილა პოემა, XII საუკუნეში კი შეუთხზავთ 744 სტროფიანი პოეტური ტექსტი “Epos del Cid,” რომლის ენაც ჯერ კიდევ არ ყოფილა საბოლოოდ დახვეწილი. მოგვიანებით ამავე თემაზე 200 ესპანური სიმღერა დაწერილა. ამ თქმულების სიუჟეტი ესპანეთში ძალზე პოპულარული გახლდათ, თუმცა, ნოზაძე თვლის, რომ რუსთაველის ეპოსის გავლენა საქართველოში კიდევ უფრო აღმატებული იყო.

მკვლევარი იხსენებს XI საუკუნის ბოლოსა და XII საუკუნის დასაწყისში საფრანგეთში შექმნილ “Chanson de Roland”-ს, კრეტიენ დე ტრუას “Perceval li Gallois”-ს, ვოლფრამ ფონ ეშენბახის “Parcival”-ს, შუა საუკუნეების უდიდეს ეპიკოსს გოტფრიდ ფონ შტრასბურგს, ასევე, XII საუკუნის დიდ გერმანელ პოეტებს: ვოლფრამ ფონ ეშენბახს, ჰარტმან ფონ დერ აუეს, ვანდერ ფონ დერ ფოგელვაიდეს. ვ. ნოზაძე ახასიათებს მათ პოეზიას.

პარალელებში“ ცალკე თავადაა გამოყოფილი „რუსთაველი და „ნიბელუნგების სიმღერა“, სადაც მითითებულია, რომ „ნიბელუნგების სიმღერა“ მე-12 საუკუნის დასასრულს ან მე-13

საუკუნის დასაწყისში ზემოგერმანულად დაიწერა. ვიქტორ ნოზაძეს მოჰყავს ეპოსის პირველი ოთხი სტროფი და უთითებს მათ მსგავსებას „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგთან.

თხზულებაში ავტორი ეხება „ნიბელუნგების სიმღერის“ ორ ნაწილს: 1. „ზიგფრიდის სიცოცხლე და სიკვდილი“ და 2. „კრიმჰილდეს შურისძიება“. მისი დაკვირვებით, ალ. ბარამიძე „ვეფხისტყაოსანს“ „ნიბელუნგების“ პირველ ნაწილს ადარებს და მათ შორის მცირე მსგავსებას კრიმჰილდეს შურისძიებასთან ხედავს. ამის საპირისპიროდ, თავად ნოზაძე რუსთაველის პოემას „ნიბელუნგების“ მეორე ნაწილს უდარებს და მისთვის მსგავსების მომენტებია: სიყვარული ზიგფრიდსა და კრიმჰილდეს შორის და ძმადნაფიცობა ზიგფრიდსა და გუნთერს შორის (მიუხედავად ამ უკანასკნელის ნაღვლიანი დასასრულისა მათი ცოლების ჩხუბის გამო). ძველ გერმანულ თხზულებაში ზიგფრიდი ნახევრად ღმერთი და გმირია, „ნიბელუნგების სიმღერაში“ კი უკვე უფრო რაინდი და გმირია. ზიგფრიდი ჯერ კიდევ გაგონილით შეიყვარებს კრიმჰილდეს, ქალიც თავისი ოთახის ფანჯრიდან შეხედავს ზიგფრიდს და შეუყვარდება.

ვიქტორ ნოზაძე თვლის, რომ თავის სიყვარულში (მინნე) კრიმჰილდესადმი ზიგფრიდი სარაინდო სიყვარულის ყველა „რუსთველურ“ წესს ასრულებს, რომლებიც „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგშია შემონახული. მკვლევარს გერმანული პოემიდან მოჰყავს შეყვარებულების პირველი შეხვედრის ამსახველი სტრიქონები: „გამოჩნდა ტურფა, ისე, ვით ჩნდება ცისკარი დილისა, გამფანტავი და მომსპობი შემოდრუბლულის ჩრდილისა“ (სიმღერა 1961: 19). „გეჩვენება, ზემო სტროფები თითქოსდა რუსთაველის მეტაფორებიდანაა ციტირებული“ (ნოზაძე 2002: 614).

აქვე საუბარია ორივე პოემის გმირთა ისეთ საერთო თვისებაზე, როგორიცაა ხელგაშლილობა, რომელიც გამფლანგველობასაც ესაზღვრება: „ნიბელუნგების“ გმირებიც უხვად ასაჩუქრებენ მსახურთ და მოგზაურ ხალხს. ნოზაძის მითითებით, ეს სარაინდო კოდექსით იყო განსაზღვრული, ე.ი. კოდექსის თანახმად, ამგვარი სიუხვე მთელი ევროპელი (მათ შორის ქართველი) რაინდობისათვის XI-XIII საუკუნეებში საყოველთაოდ მიღებული ნორმა გახლდათ.

რუსთაველის გმირები უჩვეულოდ ხშირად ტირიან, რაც თანამედროვე მკითხველისათვის არც მთლად გასაგებია. ვ. ნოზაძე შენიშნავს, რომ ასეთი რამ ჯერ კიდევ ჰომეროსის პოემებ-

შიც გვხვდება. „ნიბელუნგების სიმღერის“ გმირებიც ტირიან და ამით თავიანთ ტრაგიკულ ბედისწერას წინასწარმეტყველებენ. „ჩანს, ეს მაშინდელ ქართულ და ევროპულ ჩვეულებებს და დროის გემოვნებას შეესატყვისებოდა“ (იქვე, 615), — დაასკვნის ნოზაძე. აქვე ის მოიხსენიებს რუსულ საგმირო ეპოსს „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“, რომელიც თითქმის „ვეფხისტყაოსნის“ თანადროულად დაინერა.

რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე მსჯელობისას ვიქტორ ნოზაძე ამტკიცებს, რომ შეუძლებელია, რუსთაველზე ევროპას, ძირითადად დასავლეთ და შუა ევროპას, გავლენა არ მოეხდინა. „ჩვენ ვთვლით, რომ კავშირი ევროპასა და საქართველოს შორის ქართული „ოქროს ხანის“ დროს ბევრად ინტენსიური იყო, ვიდრე ჩვენ მართლაც რომ იმ კეთილსურნელოვანი წყაროებით დოკუმენტურად შეგვიძლია დავამტკიცოთ, რომლებიც ჩვენს დრომდე შემოინახვენ“ (იქვე), — წერს მკვლევარი.

თუმცა, ამავდროს, ცნობილი რუსთაველოლოგი რუსთაველის პოემის ორიგინალობის აქტიური დამცველია: „ვეფხისტყაოსნის მსოფლმხედველობა შორს არის ყოველგვარი შეზავებისაგან, სხვადასხვა მსოფლჭვრეტათა შერევისაგან. ვეფხისტყაოსნის მსოფლმხედველობა არის ერთიანი და მთლიანი; ვეფხისტყაოსნის საზოგადოების მსოფლჭვრეტა არის ხატი ქართული განათლებული საზოგადოების მსოფლმხედველობისა. ამის უარყოფა ვეფხისტყაოსნისა და ქართული საზოგადოების კულტურის უარყოფა და არცოდნა იქნებოდა“ (ნოზაძე 1963: 35).

რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნისა“ და შუა საუკუნეების ევროპული კულტურულ-ესთეტიკური სივრცის ტიპოლოგიურ მიმართებებს იკვლევს ვიქტორ ნოზაძის სხვა თხზულებებიც. მათ შორისაა ხელნაწერის სახით შემონახული დაუსრულებელი თხზულება „შვენიერების თეორიები“, რომელიც რუსთაველის ეპოქის მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის ესთეტიკას იკვლევს. მისი მონაკვეთი, რომელსაც „სილამაზე დასავლეთში“ ჰქვია, წარმოადგენს XII-XIV საუკუნეების ესთეტიკურ იდეალს საფრანგეთში, გერმანიაში, ინგლისში, იტალიაში და სხვ.

ვფიქრობთ, განსაკუთრებული მიზნით უნდა ეთარგმნა მკვლევარს მის არქივში დაცული XII-XIV საუკუნეების 15 ფრანგული და 2 იტალიური მხატვრული ტექსტი საერთო სათაურით „დასავლეთ ევროპის შუა საუკუნეების მწერლობა“. ჩანს, ვიქტორ ნოზაძეს სურდა, დასავლეთ ევროპული ლიტერატურის ეს

ორიგინალური ნიმუშები იმავე პერიოდის ქართული მწერლობის ძეგლებისათვის შეედარებინა. „საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ შედარება იმავე ეპოქის უცხოურ ტექსტებთან ყოველთვის ხდებოდა. ასევე ყოველთვის გამოიკვეთებოდა შოთა რუსთაველის პოემის დიდი უპირატესობა“ (დარჩია 2004: 80).

რუსთაველის პოემის მსგავსებას შუა საუკუნეების ევროპულ ეპოსთან სხვა მეცნიერებიც მიუთითებენ: „შოთა რუსთაველი თანამედროვე პროვანსელი ტრუბადურის, ბერნარდ დე ვენტადორნისა, რომელიც ელეონორა აკვიტანელის კარზე ცხოვრობდა და კრეტიენ დე ტრუასი – რომანების „ლანსელოტი, ანუ ლომის“, „ივენი, ანუ ლომის რაინდის“, „პერსევალის“ ავტორისა. განსაცვიფრებელია პარალელი რუსთაველის პოემასა და კრეტიენ დე ტრუას „ლომის რაინდს“ შორის“ (რუსთაველი 1976: 106). როგორც ვხედავთ, ამ მიმართებით ჯერ კიდევ ბევრი რამაა საკვლევი.

შუა საუკუნეების ევროპულ-ქართულ კულტურულ-ისტორიულ სივრცეთა პარალელების გამოვლენის თვალსაზრისით საგანგებო შესწავლის საგანია „ვეფხისტყაოსნის“ ნოზაძისეული „განჩხრეკანი“, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი ჯერ კიდევ მკვლევრის არქივშია დაცული და მზის სინათლეს ელის.

დამოწმებანი:

დარჩია 2004: დარჩია ლ. ვიქტორ ნოზაძის თარგმანები. // „სული, მარად საქართველოზე მაფიქრალი“. თბ.: 2004.

მჭედლიშვილი 2008: მჭედლიშვილი ი. ევროპული გზასაყარი და „ინდივიდუალურ სამყაროთა“ შესვენება. // „ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: *vita contemplativa* და *vita activa*.“ თბ.: 2008.

ნოზაძე 1951: ნოზაძე ვ. *საქართველო და ევროპა*. „მამული“. ბუენოს-აირესი: 1951.

ნოზაძე 1963: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება*. პარიზი: 1963.

ნოზაძე 1976: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება*. პარიზი: 1976.

ნოზაძე 2002: ნოზაძე ვ. პარალელები „ნიბელუნგებსა“ და ქართულ ეპოსს შორის (გერმანული ენიდან თარგმნა მ. კვატაიამ). // *ლიტერატურული ძიებანი*. 2002.

ნოზაძე 2004: ნოზაძე ვ. ფეოდალიზმი საქართველოში (გერმანული ენიდან თარგმნა მ. კვატაიამ). // „სული, მარად საქართველოზე მაფიქრალი“. თბ.: 2004.

რუსთაველი 1976: რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში. I. თბ.: 1976.

ვიქტორ ნოზაძე ვეფხისტყაოსნის საკვანძო კოლიზიის იურიდიული შეფასების შესახებ

XX საუკუნეში გარკვეულ ისტორიულ ვითარებათა გამო რუს-თველოლოგიურ მეცნიერებაში სრულიად განსაკუთრებული და საყურადღებო ფენომენი შეიქმნა რუსთველოლოგიის ემიგრანტიული ფრთის სახით, რომლის მრავალრიცხოვან წარმომადგენელთა ღვაწლის სათანადო შესწავლა და ღირსებისამებს შეფასება რუსთველოლოგიის გადაუდებელი ამოცანა და საპატიო მოვალეობაა.

ვიქტორ ნოზაძე ემიგრანტული რუსთველოლოგიის უბრწყინვალესი წარმომადგენელია, რომლის ფუნდამენტურმა ნაშრომებმა დიდი ხანია მოიპოვეს აღიარება; მისი თავდადებული მსახურება რუსთველოლოგიური მეცნიერების მიმართ აღტაცებისა და მონივნების გრძნობებს აღძრავს, მისი ღვაწლი განუზომელია და მთლიანობაში მისი დიდი მეცნიერული მემკვიდრეობის რეალური შეფასება მომავლის საქმეა — იმ მემკვიდრეობისა, რომელიც მისი მაღალი პიროვნული ღირებულებებით არის აღბეჭდილი.

ამჯერად ჩვენი ინტერესის საგანია ვიქტორ ნოზაძის ერთი მცირე საჟურნალო სტატია „მიპარვით მოკალ სასიძო“, გამოქვეყნებული ემიგრანტულ ჟურნალ „კავკასიონში“ რუსთაველის მეორე იუბილეს დროს (ნოზაძე 1966: 116-118), რომელიც სცილდება ლიტერატურისმცოდნეობის ფარგლებს, მძაფრი პოლემიკური ტონით არის დამუხტული და თავისი არსით საბჭოური სამართალწარმოების ამორალური სისტემის წინააღმდეგაა მიმართული.

სტატია „მიპარვით მოკალ სასიძო“ ეხება ვეფხისტყაოსნის მთავარ კოლიზიას — ტარიელის მიერ ხვარაზმმას შვილის მკვლელობის ეპიზოდს და მის იურიდიულ შეფასებას, რომელმაც რუსთაველის მეორე იუბილეს დროს — 1966 წელს და მომდევნო პერიოდში განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო, ხოლო შემდგომში „მართალი სამართლის“ პრობლემის კონტექსტში ხანგრძლივი კამათის საგნად იქცა.

უნდა ითქვას, რომ ამ სპეციფიკური ტერმინის — „მართალი სამართლის“ — მნიშვნელობის დადგენისთვის, რომლითაც ხელმძღვანელობდნენ ნესტანი და ტარიელი ხვარაზმშას შვილის მოპარვით მოკვლის გადაწყვეტილების მიღებისას (კარბელშვილი 1987: 261-276), გადამწყვეტი აღმოჩნდა ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომი „ქართული სამართლის ისტორია“ (ჯავახიშვილი 1928: 93).

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ვეფხისტყაოსანმა სხვადასხვა ასპექტით სპეციალისტ სამართალმცოდნეთა ყურადღება დიდი ხანია მიიპყრო (ჯ. ბაქრაძე, ი. სურგულაძე, ვ. აბაშმაძე, მ. კეკელია), რაც სავსებით ბუნებრივია ისეთი რანგის ნაწარმოებებისთვის, როგორც რუსთაველის პოემა; პარალელისთვის შეიძლება დავასახელოთ შექსპირი, რომლის შემოქმედებას არაერთი იურიდიული ხასიათის გამოკვლევა მიეძღვნა. რაც შეეხება ვეფხისტყაოსნის აღნიშნულ კოლიზიას, უნდა ითქვას, რომ მის სამართლებრივ განსჯას მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს, ასახული ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერებში ჩანართ-დანართის სახით (კარბელაშვილი 2011: 32-47), სადაც სკრუპულოზური სამართლებრივი გამოძიების საფუძველზე გამოტანილია ერთადერთი მართებული დასკვნა: ხვარაზმშას შვილი უდანაშაულოა, ტარიელს ბრალად ედება უდანაშაულო ადამიანის მოკვლა. ასეთი იყო ტარიელის მოქმედების ტრადიციული შეფასება 1937 წელს „ტარიელის რეაბილიტაციის“ თეორიის შექმნამდე, რომელიც ოფიციალურ საბჭოთა რუსთველოლოგიას დაედო საფუძვლად.

ვიქტორ ნოზაძის ამ პატარა სტატიაში, რომელიც სულ ორგვერდნახევარს შეიცავს, თანამედროვე რუსთველოლოგიის რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი პრობლემა აღძრული და გადაწყვეტილი.

ვიქტორ ნოზაძის მიერ სტატიის დაწერა განპირობებულია სწავლული სამართალმცოდნის ვახტანგ აბაშმაძის სტატიით „შოთა რუსთაველის იურიდიული შეხედულებები“, რომელიც 1966 წელს ჟურნალ „მნათობის“ იანვრის ნომერში გამოქვეყნდა (აბაშმაძე 1966: 158-161). (მივაქციოთ ყურადღება საინტერესო დეტალებს: ერთი მხრივ, თუ როგორი ერთგული მეგობრები ჰყავდა ნოზაძეს საქართველოში, რომელნიც გასაგებ სირთულეთა მიუხედავად ოპერატიულად აწვდიდნენ მას ახალთახალ ლიტერატურას, ხოლო მეორე მხრივ — როგორი ყურადღებით

ეცნობოდა იგი ამ მასალას და როგორი ოპერატიულობით რეაგირებდა მათზე).

ვ. ნოზაძე განიხილავს ვ. აბაშმაძის სტატიის ალტრულ ისეთ იურიდიული კატეგორიის პრობლემას, როგორიცაა **ბრალის** ცნება და, მთელ სტატიას ნითელ ზოლად გასდევს მკვეთრად გამოხატული, მძაფრი, უკომპრომისო პოლემიკა დემოკრატიული საზოგადოებისთვის იმანენტური მენტალობის მატარებელ პიროვნებისა საბჭოური ტოტალიტარული რეჟიმისთვის დამახასიათებელ მენტალობასთან. ვ. ნოზაძის ყურადღება მიუპყრია ვ. აბაშმაძის შემდეგ დებულებას: „დახასიათებული იდეალური საზოგადოებრივი ურთიერთობების არსებობისას რუსთაველი გადაჭრით უარყოფს ბრალის გარეშე პასუხისმგებლობას და მოითხოვს პასუხისმგებლობის საფუძვლების განსაზღვრას... ბრალისა და სამართლიანობის (კანონების) მიხედვით... ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის განვითარებისას პოემის მთავარი გმირების იურიდიულ შეფასებას საფუძვლად უდევს ბრალის გაგება“, რის გამოც სავსებით გასაგები აღ-შფოთებით შენიშნავს: „სად, რომელ ქვეყანაში (და ისიც „იდეალური საზოგადოებრივი ურთიერთობის არსებობისას“), რომელ ჩამორჩენილ, თუ ჩამოურჩენელ მხარეში იყო აღიარებული და განამდვილებული „ბრალის გარეშე პასუხისმგებლობა“? რომელ ხალხში და რომელ ქვეყანაში ბრალს არ დასდებდნენ, დანაშაულის ჩადენას არ დააბრალებდნენ და კაცს პასუხისმგებლობას არ მოსთხოვდნენ?!?! ბრალის დადება რომ არასებულებო, მაშინ არავის დასჭირდებოდა ნაგულისხმევ დამნაშავეთა გამოტყვისათვის მრავალ-მრავალი სატანჯი იარაღისა და საშუალობის გამოგონება! ყველგან ბრალის გამოძიების ამგვარი სახე არსებობდა და დღესაც არსებობს სხვა, უფრო ღმობიერ საშუალებათა ძალით“, რასაც მოსდევს საბჭოთა რეჟიმის მამხილებელი მძიმე განაჩენი: „ხოლო ბედნიერ სოციალისტურ ქვეყანაში არსებობდა გამოსატყვად არა-ადამიანური სიმკაცრე, სისტიკე, მგვემელობა, წვალება, დაუზოგველობა, ჯალათობა, მხეცობა, კეფის გახეთქა ტყვიით და კიდევ რამდენი რამ... გაუგონარი“ (ნოზაძე 1966: 116).

ამის შემდეგ ვ. ნოზაძის ყურადღება მიმართულია იმ შეფასებისადმი, რომელიც ვ. აბაშმაძემ მისცა რუსთაველის დამოკიდებულებას ნესტანისა და ტარიელის მიმართ: „ბ-ნ აბაშმაძეს ჰგონია: „რუსთაველი მთლიანად თანაუგრძნობს ნესტანსა და

ტარიელს და სამართლიანად თვლის მათ მოქმედებას, მიმართულს ხვარაზმშას შვილისადმი“-ო, ესე იგი: მის მოკვლასო!“ ვ. ნოზაძისთვის სრულიად მიუღებელია საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა: „ბ-ნ აბაშმაძეს ჰგონია: რუსთაველს ტარიელისა და ნესტანის მოქმედება სამართლის ნორმების დარღვევად არ მიაჩნიაო, კიდევ მეტი: მორალურ ნორმებსაც არ არღვევსო და ამას „ვეფხისტყაოსანი ცხადყოფს“-ო; კიდევ უფრო მეტი: ასეთ მკვლელობას რუსთაველი მისაბამ მაგალითად თვლის და მათი საქციელით აღფრთოვანებული აყალიბებს ფეოდალური ეპოქისთვის სრულიად ახალი, პროგრესული შინაარსის სამართლიანობისა და კანონიერების პრინციპს: „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“, რასაც მოსდევს ვ. ნოზაძის აღშფოთების გამომხატველი ფინალური ფრაზა: „გაგიგონიათ, ბატონებო, ასეთი რამ?!“ (ნოზაძე 1966: 116).

სტატიაში წამოჭრილ საკითხთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძეს გამოთქმული აქვს თავისი მოსაზრება ინდოეთში ტახტის მემკვიდრეობის საკითხთან დაკავშირებით: მკვლევარის აზრით, „ნესტანი არის ფარსადან მეფის ასული და მისი ტახტის მემკვიდრე“, ხოლო ტარიელი — სარიდან მეფის შვილი და ფარსადან მეფის აღზრდილი, ნაშვილები, რომელიც „არც ერთი უფლებით, ფეოდალური თუ არა ფეოდალური წესით... არ არის ფარსადანის კანონიერი მემკვიდრე“. ვ. ნოზაძის სუბიექტური მოსაზრებით, ტარიელის უფლება ინდოეთის ტახტზე „გამოიგონა ნესტანმა, რათა მკვლელობა დაესაბუთებინა“ და საგანგებოდ უსვამს ხაზს, რომ „ეს არის სიყვარულის ნიადაგზე წარმოშობილი მკვლელობა..., რადგან ეს სასიძო ნესტანისა და ტარიელის ცოლქმრობას ძირს უთხრის, მარხავს“. ვ. ნოზაძის ამ დებულების თანახმად გამოდის ჩვენთვის საინტერესო დასკვნა, თუ რა ჟანრის ნაწარმოებად განიხილავს იგი ვეფხისტყაოსანს: რადგან ხვარაზმშას შვილის მკვლელობას მკვლევარი სიყვარულის მოტივით განმარტავს, იგულისხმება, რომ ვეფხისტყაოსანს საგმირო-სამიჯნურო (და არა ფილოსოფიური) რომანის კატეგორიას აკუთვნებს.

ვ. ნოზაძეს პუნქტობრივად, გარკვევით აქვს ჩამოყალიბებული თავისი დასკვნები: „ტარიელს არავითარი კანონიერი უფლება ტახტზე არა ჰქონია; ტახტის კანონიერი მემკვიდრე არის ნესტანი; დიდი შეცდომაა იმაზე ლაპარაკი, თითქოს ფარსადა-

ნი ნესტანის გათხოვებით და ზედსიძის მოყვანით ტარიელის სატახტო უფლებებს არღვევს“, ხოლო რაც შეეხება ვ. აბაშმაძის მიერ გამოთქმულ აზრს, რომ ფარსადანი არღვევს „სასახლეში გაბატონებულ ფეოდალური არისტოკრატის მალალ ზნეობრივ ნორმებს“, ვ. ნოზაძე კატეგორიულად უარყოფს მათ არსებობას: „ასეთი „მალალი ზნეობრივი ნორმები“ ვეფხისტყაოსანში არ მოიპოვება და რასაც აქ იგი, ავტორი [ვ. აბაშმაძე — მ.კ.] რუსთაველს მიაწერს, ეს არის მხოლოდ მისი საკუთარი ფანტაზია და მეტი არაფერი!“ (ნოზაძე 1966: 117).

ვ. ნოზაძე სვამს კითხვებს: „რა დააშავა ხვარაზმშას ვაჟმა? რა ბრალი ედება მას? რა შეცოდება მიუძღვის მას?“ და თავადვე აძლევს კონკრეტულ და ზუსტ პასუხს: **„არც იურიდიული, არც ზნეობრივი ბრალი ხვარაზმშას ვაჟს არ შიძლება დაედოს. ეს იქნებოდა ყოველგვარი სიმართლის და სამართლიანობის შელახვა“** (ნოზაძე 1966: 117; ხაზი ჩემია — მ.კ.). ამ საკითხის გადწყვეტაში ვ. ნოზაძე კვლავ ერთგულია თავისი დასკვნისა, რომ ხვარაზმშას შვილის მოკვლა „მართალი სამართალი“ კი არა, „სისხლის სამართლის დანაშაულია“, რომელიც სიყვარულის გამოა ჩადენილი, როგორც „ვნებითი ბოროტმოქმედება“, რაც ადრე „ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებათმეტყველებაში“ აქვს გამოთქმული (ნოზაძე 1958: 217-218).

ჟურნალ „მნათობში“ გამოქვეყნებულ სტატიაში ვ. აბაშმაძეს წამოყენებული აქვს დებულება, რომ ხვარაზმშას შვილი დანაშავეა, რამდენადაც, მისი აზრით, „ხვარაზმშას შვილის მოქმედება ანტიზნეობრივია, იგი ფეხქვეშ თელავს ფეოდალური არისტოკრატის მალალ ზნეობრივ ნორმებს“, რაც კონკრეტულად თურმე იმაში მდგომარეობს, რომ „იგი ამცირებს ნესტანის ღირსებასა და თავმოყვარეობას. ხვარაზმშას შვილს გადანყვეტილი აქვს ცოლად შეირთოს ნესტანი, რომელსაც პირადად არ იცნობს და არც უცდია გაეგო ამ უკანასკნელის აზრი ქორწინების თაობაზე. ხვარაზმშას შვილი, როგორც ჩანს, ფაქიზი გრძნობების მქონე ნესტანს დიდი სახელმწიფო პოლიტიკის უბრალო დანამატად თვლის, და, სწორედ ამიტომ, ხვარაზმშას შვილისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს სიყვარულის კეთილშობილურ გრძნობას. რა თქმა უნდა, ამით ხვარაზმშას შვილის მოქმედება ობიექტურად ნესტანის ღირსების შემლახავია, იგი ანტიზნეობრივი და დასაგმობია“ (აბაშმაძე 1966: 158-159).

ვ. ნოზაძე უმკაცრესაც აკრიტიკებს ამ მართლაც სრულიად უსაფუძვლო დებულებას: „აი, ბატონო, თურმე რატომ განიზრახა ნესტანმა და რატომ შეასრულა ტარიელმა ხვარაზმშას შვილის მკვლელობა და ეს მე არ მომიგონია, ბ-ნი ვ. აბაშმაძე ამბობს: „როგორც პოემის შინაარსი გვაფიქრებინებს, ხვარაზმშას შვილი ბრალის მქონეა, მისი მოქმედება ბრალს შეიცავს და ამიტომ იგი უნდა დაისაჯოს“-ო!... ვიტყვი მხოლოდ ერთს: ვაი იმ სამართალს და სამართლიანობას...“ (ნოზაძე 1966: 118).

ვიქტორ ნოზაძის დასკვნით, ხვარაზმშას შვილს არავითარი ბრალი არ ედება; ტარიელმა ჩაიდინა მკვლელობა, მას ბრალი ედება მკვლელობისა, განზრახ მკვლელობისა; ეს მკვლელობა მოამზადა ნესტანმა; ეს მკვლელობა გამონწვეულია განსაზღვრული მიზეზით სიყვარულის ნიადაგზე (ნოზაძე 1966: 118).

* * *

ვიქტორ ნოზაძის ამ სტატიასთან დაკავშირებით აუცილებელია შემდგი შენიშვნის გაკეთება, რადგან ისმის კითხვა: რატომ გახდა საჭირო იურისტის მიერ იურიდიული თვალსაზრისით ხვარაზმშას შვილისთვის არარსებული ბრალის გამოგონება? პასუხს რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ვპოულობთ: „როგორ უნდა შევაფასოთ ხვარაზმშას შვილის მკვლელობის ფაქტი? — წერს ალ. ბარამიძე — ჩვენ ყოველთვის იმ აზრს ვადექით, რომ ხვარაზმშაპის შვილი იყო „პერსონალურად უზაკველი“, „პირადად უდანაშაულო“. ამასთან იმასაც ვამბობდით, რომ „პირადად უდანაშაულო ხვარაზმშაპის ძეს იყენებდნენ იარაღად უსამართლო გარიგებისთვის. ამიტომ აუცილებელი გახდა მისი ჩამოშორება. ამ შემთხვევაში რუსთველს გამონახული აქვს შესანიშნავი აფორიზმი — „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნელად“ (ბარამიძე 1980: 97). ვ. აბაშმაძემ სავსებით გაიზიარა „ტარიელის რეაბილიტაციის“ თეორია, შექმნილი სოცრეალიზმის თეორიის კონტექსტში 1937 წელს (ბარამიძე 1938), სადაც ტარიელის მიერ ჩადენილი მკვლელობა პატრიოტული მიზნით არის გამართლებული, მაგრამ იურისტისთვის სავსებით ცხადია, რომ უდანაშაულო, ბრალის არმქონე პიროვნების მკვლელობა ნებისმიერ შემთხვევაში დანაშაულია: „უდანაშაულო კაცის მიმართ სიკვდილის განაჩენის გამოტანა — სავსებით ლოგიკურად მსჯელობს ვ. აბაშმაძე — რაგინდ „კონ-

კრეტულ სიტუაციაზე ღრმად დაკვირვებით“ უნდა მოხდეს იგი, კაცთმოძულეობასა და ძალადობაზე დამყარებული უსამართლოობა და ეს არ შეიძლება იყოს „მართალი სამართალი“ (აბაშმაძე 1971: 194), და სწორედ ამიტომ საბჭოთა ეპოქის ოფიციალური რუსთველოლოგიის გათვალისწინებით მკვლევლობის იურიდიული გამართლებისთვის გახდა საჭირო მსხვერპლისთვის არარსებული ბრალის გამოძებნა.

დიდი ხნის წინ აღვნიშნე და ახლა გავომეორებ: „ხვარაზმმას შვილის მკვლევლობა სამართალმცოდნეებმაც „მართალ სამართალად“ მიიჩნიეს და იმის სერიოზული გამოძიება დაიწყეს, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს ისტორიულად და იურიდიულად ეს „მართალი სამართალი“, რომლითაც მოქმედებენ ნესტანი და ტარიელი და რომელიც თურმე ამართლებს უდანაშაულო ადამიანის მკვლევლობას... შედეგი უკიდურესად დამაფიქრებელი აღმოჩნდა არა იმდენად ფილოლოგიური (რაც თავისთავად მოსალოდნელი იყო), რამდენადაც პროფესიულ-ეთიკური თვალსაზრისით: მსჯელობასა და დასკვნაში იურიდიული მიუდგომლობისთვის შეუთავსებელმა კომპრომისმა და კონფორმიზმმა იმდენად იჩინა თავი, რომ „პატრიოტიზმით“ მოტივირებული თანამედროვე ლიტერატურისმცოდნეობითი კვალიფიკაცია უკრიტიკოდ იქნა გაზიარებული, რის საფუძველზეც ხვარაზმმას შვილისთვის მსჯავრი casus-ის გარჩევამდე იქნა გამოტანილი, რისთვისაც იურიდიული პოზიციებიდან საჭირო და აუცილებელი შეიქმნა უდანაშაულო ადამიანის ბრალეულად გამოცხადება; ბრალდებისთვის საჭირო არარსებული „ბრალიც“ გამოინახა და მსხვერპლის ვერაგულ მკვლევლობაში თავად მსხვერპლი დაადანაშაულეს... სწორედ ამგვარი ვითარების გამო თქვა ვიქტორ ნოზაძემ მწარე სიტყვები: „ვაი იმ სამართალს...“ (ევდოშვილი 1991: 124).

დამოწმებანი:

აბაშმაძე 1966: აბაშმაძე ვ. შოთა რუსთაველის იურიდიული შეხედულებები მნათობი, № 1, 1966.

ბარამიძე 1938: ბარამიძე ა. ტარიელი. // *რუსთაველის კრებული*. ტფილისი: 1938.

ბარამიძე 1980: ბარამიძე ა. მართალი სამართალი. // ბარამიძე ა. *ძველი ქართული მწერლობის პრობლემები*. თბ...: „საბჭოთა საქართველო“. 1980.

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

კარბელაშვილი 1987: კარბელაშვილი მ. ორი ბიბლიური პარალელი „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ეპიზოდისათვის. // *ლიტერატურული ძიებანი*. შრომათა კრებული, 1 (XVI), თბ.: „მეცნიერება“, 1987.

კარბელაშვილი 2011: კარბელაშვილი მ. „ხვარაზმელთა ამბავი“: ვეფხისტყაოსნის ერთი კოლიზიის სამართლებრივი და ეთიკურ-მორალური შეფასება. // *ლიტერატურული ძიებანი*, XXXII, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2011.

ნოზაძე 1966: ნოზაძე ვ. *„მიპარვით მოკალ სახიძო“*. კავკასიონი, XI, KAVKASIONI, Recueil Littéraire (en giorgien), პარიზი: 1966.

ნოზაძე 1958: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებათმეტყველება*. სანტიაგო დე ჩილე: 1958

ჯავახიშვილი 1928: ჯავახიშვილი ი. *ქართული სამართლის ისტორია*. წიგნი პირველი. ტფილისი: 1928

**ვიქტორ ნოზაძის „ვეფხისტყაოსანის
ფერთამეტყველება“ და სიტყვა „ფერის“ ხელახალი
გააზრებისათვის „ვეფხისტყაოსანში“**

ცოდნის გადაცემის გზაზე ენა რომ ერთ-ერთი უმთავრესი იარაღია, ამაზე დიდი ხანია, რაც აღარავინ დაობს. თუმცა, ისევე როგორც ცოდნის მიღების სხვა იარაღებს, ენის არასწორად გამოყენებასაც შეუძლია, შეცდომაში შეიყვანოს დიალოგის მონაწილენი. ამიტომაც არის, რომ მნიშვნელოვანი აზრის გადმოცემისას, ყველა წარმოთქმულ თუ დაწერილ სიტყვას ასეთი რუდუნებით ვარჩევთ, რადგან ვიცით, რომ არასწორად გამოყენებული სიტყვა არასწორად გადმოსცემს ჩვენს აზრს და მსმენელიცა და მკითხველიც განსხვავებულად გაიგებს სათქმელს. ამგვარი დაკვირებები გახდა იმის საწინდარი, რომ მეცნიერები უძველესი დროიდან იკვლევენ ენას, როგორც ცოდნის გადაცემის ერთ-ერთ იარაღს. საბოლოოდ კი ისინი ერთ რამეზე შეთანხმდნენ, თუკი ორი ან მეტი ადამიანი ფლობს საერთო ენას და ეს ჯგუფი მას კომუნიკაციის საშუალებად იყენებს, ჯგუფის წევრებს შორის დიალოგი არ შედგება, თუკი ისინი რამდენიმე წესს არ დაიცავენ. მაშინაც კი, როცა სიტყვებს სწორად გამოიყენებენ, ამ წესების დაცვის გარეშე ისინი მიიღებენ „არა-ენას“ და მათ შორის კომუნიკაცია არ შედგება. ენისა (language) და „არა-ენის“ (non-language) განსხვავებებზე საუბრისას მკვლევარები სამ ძირითად განმასხვავებელ ნიშანს გამოყოფენ. ეს განმასხვავებელი ნიშნები ენის მახასიათებლებიცაა, შესაბამისად, ენის სამ მახასიათებლად შემდეგი ნიშნები ითვლება: 1. ნებისმიერი ენა მართულია გარკვეული წესებით (rule-governed), ე. ი. ნებისმიერი ენა ექვემდებარება რაღაც გრამატიკულ ნორმებს; 2. ნებისმიერი ენა არის მოფიქრებული, სხვაგვარად რომ ვთქვათ — წინასწარგანზრახული (intended); 3. ნებისმიერი ენა არ იკეტება უკვე არსებულ სისტემაში და როგორც ყველანაირი ცოცხალი ორგანიზმი, ისიც ცვილებებისადმი არის მიდრეკილი (open-ended), სხვაგვარად ენა „მოკვდება“. ეს ყველაფერი კი იმას ნიშნავს, რომ იმისათვის რომ მთხრობელმა მსმენელს სათქმელი გააგებინოს ისე, როგორც ეს მას სურს, მან წინასწარ უნდა იცოდეს, რისი გაგე-

ბინება უნდა, შესაბამისად, თუკი მე თქვენ ავეჯზე გელაპარაკებთ, ხილის ჩამოთვლას და ცხოველთა დაახელებას არ დავინყებ, არამედ ავეჯთან დაკავშირებული ლექსიკით ვისარგებლებ. თანაც ამ სიტყვებს ლექსიკონში მითითებული საწყისი ფორმით კი არ ვიხმარ, არამედ შევათანხმებ მათ გარკვეული წესების მიხედვით ერთმანეთთან, ფორმებს ერთმანეთს შევუნყო. თუკი აზრის უკეთ გადმოცემა მომთხოვს, შეიძლება, რაღაც წესები დავარღვიო კიდეც და ახალი, თუნდაც იმ მომენტში საჭირო, ერთჯერადი წესი შემოვიტანო ან რაღაც ახალი ლექსიკური ერთეული შევქმნა, რომელიც ან დამკვიდრდება ენაში ან — არა, ამას დიდი მნიშვნელობა არა აქვს. მხოლოდ ამ სამი მახასიათებლის დაცვით და გათვალისწინებით შევძლებთ, მე და თქვენ, მთხრობელმა და მსმენელმა ერთმანეთს გაგუგოთ.

განსაკუთრებით რთულად მაშინაა საქმე, როდესაც საქმე თარგმანს ეხება. როგორც ვიცით, ხშირ შემთხვევაში მთარგმნელი ცდილობს, რომ აზრი გადაიტანოს ზუსტად, ხოლო დედანში არსებული მხატვრული საშუალებები შეუსაბამოს მეორე ენაში არსებულ მხატვრულ საშუალებებს. ვერავინ გადაიტანს ზუსტად იდიომებს, სლენგს და სხვა მხატვრულ საშუალებებს მეორე ენაში. ხშირად პოეტები არღვევენ ენობრივ ნორმებს, ლექსის მუსიკალურობის გაძლიერების მიზნით დროებით ივინყებენ გრამატიკას, და ჩვენც, მკითხველები მათ ვპატიობთ იმას, რასაც სხვას ჩვეულებრივ მეტყველებაში შეცდომად ჩავუთვლიდით. ასეთი, ზოგჯერ მცირე და ზოგჯერ დიდი, შეცდომები მრავლად მოიპოვება ნებისმიერი ერის პოეზიაში, თითქმის ყველა პოეტის ქმნილებაში. მაგრამ ასეთი, ზოგჯერ მცირე და ზოგჯერ დიდი, შეცდომების თარგმნა და გადატანა მეორე ენაზე არ ხერხდება, რადგან შეცდომის გადატანით ვერ ვიღებთ ადეკვატურ მხატვრულ ეფექტს, ისეთს, როგორიც დედანშია. არადა, ასეთი შეცდომის უგულებელყოფით, მეორე ენაზე ტექსტის გადატანისას, მთელი ის ხიბლი იკარგება, რასაც ორიგინალში ნაკითხვა აღვიძრავს ხოლმე.

ასეთი გრძელი შესავალი იმის გამო დამჭირდა, რომ სწორად აღიქვათ ჩემი ერთი ექსპერიმენტი, რომელზედაც ახლა ვიამბობთ. რამდენიმე ზაფხულია, რაც თბილისში ჩამოდის პროფესორთა და სტუდენტთა მცირე ჯგუფი სეინტ ჯონს კოლეჯიდან და ადგილობრივ დაინტერესებულ პირებთან ერთად სემინარებს ატარებს. სეინთ ჯონს კოლეჯი ორიენტირებულია დიადი

ნიგნების კითხვაზე. ოთხი წლის მანძილზე სტუდენტები კითხულობენ უშუალოდ ტექსტებს და ასე სწავლობენ სხვადასხვა საგანს. მაგალითად, მათემატიკის კლასში ევკლიდეს ეცნობიან, ასტრონომიის კლასში — პტოლემეოსს, ფიზიკაში — პასკალს, ბიოლოგიაში — დარვინს, ფილოსოფიაში — პლატონს და ა. შ. მათი სახელმძღვანელოები უშუალოდ ავტორის ტექსტებია. ამგვარი მიდგომა გულისხმობს იმას, რომ პროფესორებიც (სეინთ ჯონსში მათ ტუტორები ჰქვიათ) და სტუდენტებიც თითქმის თანაბარ მდგომარეობაში არიან და მათ საერთო მასწავლებელი — ავტორი — ჰყავთ. ასეთ დროს ენას და თარგმანს ძალიან დიდი მნიშვნელობა ეკისრება და სტუდენტებსაც მუდმივად უხდებათ დედანში ჩახედვა, რათა გაარკვიონ, ხომ არ დაიკარგა სათქმელი ტექსტის ერთი ენიდან მეორე ენაზე გადატანისას.

ერთ-ერთ ზაფხულს ამ ჯგუფთან ერთად სემინარებზე გადავწყვიტეთ „ვეფხისტყაოსნის“ წაკითხვა. სხვების არ ვიცი, მაგრამ მე ამ სემინარებმა ძალიან ბევრ კითხვაზე დამაფიქრა, როცა მეგონა, რომ სიტყვების მნიშვნელობაც და სტრიქონების/სტროფების შინაარსიც კარგად მესმოდა, თარგმნისას ხშირად ვრწმუნდებოდი, რომ ასე კარგადაც არ მქონია საქმე და მეც უცხოელების მსგავსად თავიდან მიხდებოდა მრავალ საკითხზე დაფიქრება და რალაცების გადააზრება. მინდა გითხრა, რომ ერთ-ერთი ასეთი საკითხი პროლოგის პირველივე სტრიქონში აღმოჩნდა. მაშინ, როცა მეგონა, რომ ეს სტრიქონი არაჩვეულებრივად მესმოდა და მის გასაგებად არანაირ სირთულეს არ წავანყდებოდი, ყველაფერი საპირისპიროდ აღმოჩნდა. ასეთი სტრიქონები პროლოგში მრავლად იყო, მაგრამ ახლა სწორედ ამ სტრიქონზე და პროლოგის პირველი სტროფის წაკითხვის ჩემეულ გაგებასთან დაკავშირებულ პრობლემებს შევეხები, რადგან ყველაფერი ამით არ დასრულდა და ამ ამბავს გაგრძელება ჰქონდა.

იმავე წელს სპონტანურად (ვგულისხმობ იმას, რომ გამოცდის დღეს სტუდენტების თვალწინ მივიღე ეს გადაწყვეტილება) გადავწყვიტე, რომ ძველ ბერძნულ ენაში გამოცდა სტუდენტებისათვის განსხვავებულად ჩამეტარებინა. ვინაიდან ჩემი სტუდენტები, რომლებიც ძველ ბერძნულ ენას სწავლობენ, ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას მეტნაკლებად კარგად ფლობენ, სათარგმნად შევარჩიე „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი ორი სტროფი. საქმე ისაა, რომ ვვარაუდობდი, რომ თარგმანისას მთელი სირთულე იქნე-

ბოდა „ეიდოს“-ისა და „მორფე“-ს სწორად გამოყენება ბერძნულ ენაზე. ამ შემთხვევაში სტუდენტებს რამდენიმე ფილოსოფოსიც უნდა გახსენებოდათ და რუსთველიც კარგად უნდა გაეაზრებინათ. სხვა სირთულეს ვერ ვხედავდი, რადგან ამ ორ სტროფში გამოყენებული ყველა სიტყვა მათთვის ნაცნობი უნდა ყოფილიყო და ლექსიკონით სარგებლობაც შეეძლოთ, ხოლო თარგმანის მხატვრულ მხარეს მე ყურადღებას არ მივაქცევდი და ამის გამო სტუდენტს ქულას ნამდვილად არ დავაკლებდი. დროის გაყვანის მიზნით, მეც ჩავერთე თარგმანის პროცესში და იქვე შევუდექი სტროფების თარგმნას. ჩემდა გასაოცრად, შედეგმა ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა. ნამდვილად ვერ წარმოვიდგენდი, თუკი რუსთველთან არისტოტელეს მოძღვრების ყველაზე უფრო ლაკონიურ გადმოცემას ნავანწყდებოდი. და, რაც მთავარია, ჩემთვის გასაგები გახდა ყველა სიტყვის ადგილი პირველ სტრიქონში, ის, რასაც მანამდე ვერ ვხვდებოდი ტექსტის ინგლისურად თარგმნის დროს სეინთ ჯონსელების სემინარზე. აქვე ვიტყვი, რომ მე არანაირი წინასწარი განზრახვა არ მქონია, რუსთველის ტექსტში არისტოტელე მეძებნა, ამდენად, მიკერძოებული არ ვიყავი და ძალით არ ვეცადე, სიტყვებისთვის ადგილი შემეცვალა, რომ ჩემთვის სასურველი შედეგი მიმეღო. უბრალოდ, დავფიქრდი, ხომ არ შეიძლებოდა, რომ გრამატიკას (გრამატიკული წესების გამოდევნებას) შეცდომაში შევეყვანე და აქამდე არასწორად წამეკითხა ეს სტრიქონი. ამიტომაც, მინდა, რომ ეს ჩემი “აღმოჩენა” თქვენც გაგიზიაროთ. თუმცა ძალიან კარგად მესმის, რომ შეიძლება, ვცდებოდე და გრამატიკულად ყველაფერი რიგზე იყოს და ამ სტრიქონში არ იყოს არისტოტელეს მოძღვრება. მოცემული სტატიის ფარგლებში შევეცადე, გავაგრძელო და განვაავითარო ეს მოსაზრება და შემოგთავაზოთ რუსთველის პირველი სტროფის წაკითხვა არისტოტელესეულ კონტექსტში. ჩემი დაკვირვებით, თუკი ჩავატარებთ მცირე ექსპერიმენტს და თუნდაც ნაუცბათევად ვთარგმნით „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთ ადგილს ძველ ბერძნულ ენაზე, თვალწინ გადაგვეშლება ბერძნული ფილოსოფიის ღრმა ცოდნა და ეს მომენტი საშუალებას მოგვცემს, თამამად განვაცხადოთ, რომ ავტორი იმ პოპულარული დისკურსის მონაწილეა, რომელიც მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნეებში აქტიურად მიმდინარეობდა ახლო აღმოსავლეთში, ხოლო შემდგომ, ჯერ ჯვაროსნებისა და შემდეგ თომა აქვინელის დამსახურებით, ევროპაშიც გახდა პოპულარუ-

ლი. ესაა არისტოტელეს მოძღვრება, რომელიც, ჩემი აზრით, პომის პირველივე სტროფში ლაკონიურადაა გადმოცემული.

არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ (ისევე როგორც „ფიზიკაში“, „ეთიკაში“ და სხვა შრომებში) ორ საინტერესო ცნებას, „დინამისს“ და „ენერგიას“, და მათ განმარტებას ვხვდებით. ეს ორივე ტერმინი საუკუნეების მანძილზე ინტერპრეტაციის საგნად გადაიქცა. ხშირად ეს ორი სიტყვა ესმით, როგორც ერთმანეთის ანტონიმები და, შესაძლოა, ამასაც გამოიწვია ტექსტის განსხვავებული წაკითხვები. ბერძნული ენიდან ეს ტერმინები ლათინურად ითარგმნება როგორც „პოტენცია“ და „აქტუალიტას“, თუმცა არც მათი ლათინურ ენაზე თარგმნა აადვილებს ქართველი მკითხველისთვის შინაარსის გაგებას. საქმე ისაა, რომ იმის გამო, რომ ბერძნული ტერმინები აქტიურად გამოიყენა ფიზიკამ, დღეს უკვე გადაიფარა მათი (ამ ტერმინების) ძირეული მნიშვნელობა და დღეს ეს სიტყვები უკვე იმგვარად აღარ გვესმის. შესაბამისად, ჩვენ, დღევანდელ მკითხველს, ფიზიკიდან გამომდინარე, არც „დინამისის“, ანუ ძალის და არც ენერგიის მნიშვნელობა ისე აღარ გვესმის, როგორც ეს არისტოტელეს ესმოდა. საქმე სულ სხვაგვარადაა, როდესაც არისტოტელეს გასაგებად ქართული ტერმინებით კი არა, ლათინური ტერმინებით ვსარგებლობთ. აი მაშინ ბევრად უფრო კარგად გვესმის, რა არის საგნის პოტენცია ან აქტუალური საგანი. ჩვენ უფრო გვიადვილდება არისტოტელეს აღქმა, როდესაც ვსაუბრობთ საგნის პოტენციაზე (ანუ ვიყენებთ ლათინურ ტერმინს) და არა საგნის დინამისზე (ვიყენებთ ბერძნულ ტერმინს) ან ძალაზე (ვიყენებთ ქართულ ტერმინს), ასევე, გვიადვილდება არისტოტელეს გაგება, როდესაც ვსაუბრობთ საგნის აქტუალობაზე (ვიყენებთ ლათინურ ტერმინს) და არა ენერგიაზე (ვიყენებთ ბერძნულ ტერმინს). ვიმეორებ, რომ გაუგებრობას ფიზიკის ტერმინებში აღრევა იწვევს. ისე უნდა ითქვას, რომ თავად არისტოტელეც აღნიშნავდა, რომ ბევრად უკეთ გასაგებია ეს ტერმინები, როდესაც კონკრეტულ მაგალითებს განვიხილავთ და არა მაშინ, როდესაც დეფინიციის დადგენას შევეცდებით. არისტოტელესთვის დინამისი (ბერძნულად)/ძალა (ქართულად)/პოტენცია (ლათინურად) არის სუსტი და ძლიერი. სუსტი ძალა ისეთ ვითარებას ასახავს, როდესაც რაღაც შეიძლება ან გამოვლინდეს ან არა. მაგ. ჩვენ ხშირად ვამბობთ, რომ ის, რაც დადის ან ლაპარაკობს, ოღონდ ეს საქმე კარგად არ გამოსდის, არ ლაპარაკობს ან არ დადის, ე. ი. ამ

შემთხვევაში საქმე გვაქვს სუსტ ძალასთან, სუსტ დინამისტან, სუსტ პოტენციასთან. ხოლო ძლიერი პოტენცია ისაა, რომელიც სრულად, მთელი თავისი ბუნებით ვლინდება. როდესაც საგანთა ბუნებაზე ვსაუბრობთ, ჩვენ ყურადღებას ვაქცევთ მათ ფორმას, მოხაზულობას, გარეგნობას, თუმცა ეს ყველაფერი საგანში მანამდეც (ე. ი. იქამდე, სანამ შეიძენდა ამ ფორმას) იყო წარმოდგენილი, ანუ, სანამ მიაღწევდა ამ ფორმას. მაგრამ საგნები მაშინ წარმოჩნდებიან სრულად, როგორც ნამდვილი საგნები, როცა ისინი „სრულ სამუშაო პროცესში“ არიან. შესაბამისად, ეს უკვე ის ეტაპია, როდესაც საგანი მთელი თავისი ენერგიით ანუ აქტიულობით ვლინდება. არისტოტელე ამგვარ გამოვლინებას აღნიშნავს ტერმინით „ენერგია“ და „ენტელექტია“, თუმცა ერთიც და მეორეც ერთმანეთს ფარავს. „ენერგია“ ზმნური ფორმიდან „ერგო“ მომდინარეობს, ხოლო ეს ზმნა ითარგმნება როგორც „მუშაობა“. შესაბამისად, მკვლევართა მოსაზრებით, „ენერგია“ უნდა ითარგმნოს როგორც მუშაობის პროცესში მყოფი; ხოლო „ენტელექტია“ შედგება ფუძისგან „ენტელეს“, რაც სრულს, ბოლომდე გამოვლენილს ნიშნავს და „ეხეინ“, რაც „ქონა-ყოლა“-ს აღნიშნავს. ზოგიერთი მკვლევარის მოსაზრების მიხედვით, ეს ზმნა იმგვარი მნიშვნელობით უნდა ვთარგმნოთ, როდესაც რაღაც ისეთ მდგომარეობაშია, რომ მასზე ვაგრძელებთ ძალისხმევას, რომ იმავე მდგომარეობაში შევინარჩუნოთ. შესაბამისად, ერთ-ერთი შემოთავაზება და ჩემთვის მისაღები საქსისეული თარგმანი ასეთია: “being at work staying complete” ან “staying the same, being at end”. „ენტელექტიას“ ეტიმოლოგია გვიჩვენებს, რომ ესაა სრულყოფილება, მაშინ, როდესაც ნებისმიერი საგნის არსებობის ბოლო ეტაპი დგება, შესაბამისად, ნებისმიერი საქმის დაგვირგვინება არის „ენერგია“, ანუ “being at work”. ენტელექტია არის განგრძობითი ენერგია, როდესაც რაღაც სრულად „მუშაობს“ ანუ ვლინდება. არისტოტელეს მიხედვით, ნებისმიერი საგანი, რომელიც ახლა არსებობს და არა პოტენციურად, არის მუშაობის პროცესში, ე. ი. ენერგიაში და ყველა მათგანის ტენდენციაა, რომ მიაღწიოს თავის სრულ, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ გამოვლინებას. ენერგია ფართოვდება ენტელექტიაზე, იმიტომ რომ ის ხდის საგანს იმად, რაც ის სინამდვილეში არის, თავისთავად ენტელექტია ც ფართოვდება ენერგიაზე იმიტომ, რომ ესაა სრულყოფილება ან დასასრული, რომელიც მხოლოდ მასშია შესაბამისი აქტივობის დროს. პოტენციის

გარდაქმნა ენერგიად ხდება ან ბუნებით, ანუ საგანს ის თანდაყოლილი აქვს ან გარეშე ფაქტორის ზემოქმედებით. ამ გარეშე ფაქტორს არისტოტელე „კინესის“-ს უწოდებს, რაც ფიზიკაში განიმარტება როგორც პოტენციურის როგორც ასეთის „ენტელეხია“, ე. ი. ძალის სრულად ამუშავება. მაგალითისთვის (ნებისმიერ ცნობარში ეს მაგალითია მოტანილი) რომ ავიღოთ აგური, მას შეიძლება სხვადასხვა პოტენციალი ჰქონდეს, ერთია, რომ ის აშენდეს, მეორეა, რომ ის სხვა დანიშნულებით იქნას გამოყენებული. თუკი აგურისგან სახლი აშენდება, მაშინ გამოვლინდება აშენების პოტენციალი, ანუ პოტენციალი არა სახლია, არამედ აშენება (მეტაფიზიკა, XI, 1066ა).

რამდენადაც ვნახეთ, არისტოტელესთან რამდენიმე ძირეული ტერმინი იკვეთება, სუსტი და ძლიერი ძალა/დინამისი/პოტენცია და ენერგია, ე. ი. ამ ძალის გამოვლინება. „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში პირველივე სტრიქონში ვხვდებით სიტყვებს ძალას და ძლიერს. საინტერესოა ისიც, რომ შემოქმედი განუსაზღვრელი ნაცვალსახელითაა მოხსენიებული: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერთა“, შესაბამისად, თუკი ამ სტრიქონს არისტოტელეს მოძღვრების კონტექსტში წავიკითხავთ, გამოვა, რომ შემოქმედმა შექმნა სამყარო ძლიერი პოტენციით. ძლიერ პოტენციას კი აქვს უნარი, რომ გამოვლინდეს სრულად. მაგრამ იქ, სადაც საუბარია არისტოტელესეულ პოტენციაზე, აუცილებლად უნდა იყოს ნახსენები ენერგიაც, ანუ აქტუალიტას, ანუ გამოვლინება. თუკი რუსთველი იზიარებს არისტოტელეს მოძღვრებას და გადმოაქვს არისტოტელესეული ტერმინები, მაშინ საინტერესოა, რას უწოდებს იგი ენერგიას. ჩემი აზრით, ეს ტერმინი გვხვდება მესამე სტრიქონში შემდეგი სახით: „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა“. ამდენად, ეს სტრიქონები ასე განიმარტება: შემოქმედმა შექმნა სამყარო მთელი თავისი ძლიერი პოტენციით, ხოლო ადამიანებს მისცა ქვეყანა უთვალავი ფერთ/ენერგიით/აქტუალიტასით. შესაბამისად, სამყაროში არსებობს ძლიერი ძალა/დინამისი/პოტენცია, რომელიც ჯერ სრულად არ გამოვლინებულა, ხოლო ქვეყანა ადამიანებს მისცა უკვე უთვალავი გამოვლენილი საგნით ანუ ფერთ. საინტერესოა, როგორ განმარტავენ ქართველი მკვლევარები სიტყვა „ფერს“ „ვეფხისტყაოსანში“.

ვიქტორ ნოზაძემ თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში შემოგვთავაზა რა „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევის შედეგებითი მეთო-

დი, საფუძვლიანად შეისწავლა სხვადასხვა ავტორის მხატვრული თუ ფილოსოფიური ნააზრევი და სცადა გაერკვია, რამდენად იცნობდა და ავითარებდა შესაბამის მოსაზრებებს რუსთველი თავის გენიალურ ქმნილებაში. ჩემი მიზანი არაა იმის გარკვევა, თუ რამ უბიძგა მეცნიერს აერჩია ისეთი მეთოდი, რომელიც სრულიად დააკმაყოფილებდა ქართველთა ამბიციას იმის შესახებ, რომ საქართველო სრულად იყო ჩართული მსოფლიო ლიტერატურულ-ფილოსოფიურ დინებებში, არა მარტო ითვისებდა და ამუშავებდა საუკეთესო ნააზრევს, არამედ საკუთარი ნვლილიც შექქონდა ამ პროცესებში. ჩემი მიზანია, დავეყრდნო რა ვიქტორ ნოზაძის დაკვირვებას, ახლებურად გავიაზრო და ავხსნა სიტყვა „ფერის“ გამოყენების რუსთველისეული არეალი „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ სტროფში. ვიქტორ ნოზაძე სწორად შენიშნავს, რომ მიუხედავად გავრცელებული მოსაზრებისა (რაც აისახა კიდევ დიდებული ქართველი ლექსიკოგრაფის სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებაში), თითქოს ფერით აღინიშნება ცალკეული ფერი და არა განყენებითი, ცნებითი სახელი, ამ სიტყვას სხვა რამდენიმე მნიშვნელობაც აქვს და მისი ახსნა არც ისე იოლია. სრულებით ვიზიარებ მეცნიერის შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ სიტყვა „ფერი“ დატვირთულია ლინგვისტური, ფილოსოფიური, ფიზიოლოგიური, ესთეტიკური, სოციალური, მხატვრული კონოტაციებით და ამის გარდა საგნისა და მოვლენის სხვადასხვაობასა და მსგავსობასაც გამოხატავს (ნოზაძე: 58). განსაკუთრებით საინტერესოა ნოზაძის შენიშვნა, რომ ფერისა და თვალის ურთიერთობა პირველადია (ნოზაძე 2001: 19), თუმცა საინტერესოა დაკვირვებაა, რომ სიტყვა „ფერი“ გამოხატავს არსს, არსებას და მიმოიხილავს ზოგიერთ ძველ დროში გავრცელებულ მოძღვრებას: ფილოსოფოს პითაგორასათვის და პითაგორიანთათვის, ფერი იყო საგნის კუთვნილება, თვით საგნის საკუთრება, მისი არსი. ამგვარადვე ფიქრობდნენ სტოელებიც და არაბულ ფილოსოფიაში — ნაზზამ და ჰიშამ ამავე შეხედულებისა იყვნენ, და ამტკიცებდნენ, რომ ფერი, გემო და სუნი არსებანი არიანო. ქართულ ენაში სწორედ ამგვარი მნიშვნელობისაა „ფერი“. უცნაური სიტყვა „არაფერი“, „ყველაფერი“, „სხვაფერი“, „ამფერი“ და სხვა. ქართული სიტყვა „არაფერი“ გერმანულად არის „ნიჰტს“, განყენებითი მნიშვნელობით — „დას ნიჰტს“, ან „დას ნიჰტზაინ“; ფრანგულად — „რიან“ და განყენებით — „ნეან“; ინგლისურად — „ნათინგ“ და „ნონ ეგზისტენს“

ანუ არ-არსებობა. მაშასადამე, ყველა ეს ცნება „არარსებობა“, ქართულში არის „არა-ფერი“, „არა-რა“, არამყოფობა, ნული. და ბოლოს, ასკვნის, რომ ქართული „ფერი“ არის არსი, არსება, თვით საგანი, მოვლენა. ამავე მნიშვნელობით დაძებნილი აქვს „ვეფხისტყაოსანში“ ამ სიტყვის რამდენიმე ვარიანტი (ნოზაძე 2001: 57).

მაგრამ ამჯერად შევჩერდები და გავაანალიზებ სიტყვა „ფერის“ მხოლოდ ფილოსოფიურ მნიშვნელობას. მიმაჩნია, რომ ფერი რუსთველთან აღნიშნავს გამოვლინებას, ენერგიას. ამაზე კი, როგორც ვიქტორ ნოზაძე შენიშნავს, ქართულ ენაში დაცული სხვა სიტყვებიც მიუთითებს, „არაფერი“ ნიშნავს იმას, რომ გამოვლინება არაა მიღწეული, ენერგია არ მუშაობს და პოტენციის სახითაა მოცემული, ხოლო ყველაფერი საგნის სრულად გამოვლენაზე მიუთითებს, ე. ი. ძალის/პოტენციის სრულ ამუშავებაზე.

თუკი რუსთველის პოემის პირველი სტროფის ჩემეული ნაკითხვა სწორია და ტექსტის ეს მონაკვეთი არისტოტელეს კონტექსტში უნდა გავიაზროთ, მაშინ გამოდის, რომ „რომელმან“ კი არ შექმნა ძლიერი ძალით სამყარო, არამედ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რომელმან სამყარო შექმნა ძლიერი ძალით, ე. ი. ძლიერი ძალა სამყაროს და არა შემოქმედის კუთვნილებაა. ამ ორ ნაკითხვაში კი სწორედაც რომ რუსთველისეული შეხედულება იკვეთება, იმის მიხედვით, თუ რომელ ნაკითხვას მივანიჭებთ უპირატესობას. თუკი ძლიერი ძალა შემოქმედს ეკუთვნის, მაშინ, ჩემი აზრით, ამ ადგილის ბერძნულად ან ლათინურად გადატანისას, იკვეთება მოსაზრება, რომ შემოქმედი პოტენციით მოქმედებს, თანაც მას ძლიერი პოტენციის გარდა სუსტი პოტენციაც უნდა გააჩნდეს, რაც თეოლოგიურად მიუღებელი უნდა იყოს. აქედან გამომდინარე, მე არისტოტელესეულ კონტექსტში ნაკითხვას ვანიჭებ უპირატესობას და პირველი სტროფი ისე მესმის, როგორც ეს მანამდე განვმარტე. ასეა თუ ისე, დავარღვევთ ენის გრამატიკის კანონებს და ნავიკითხავთ არისტოტელესეულ კონტექსტში თუ დავარღვევთ არისტოტელეს მოძღვრებას და ნავიკითხავთ გრამატიკულად სწორად, მკითხველის არჩევანია.

დამოწმებანი:

არისტოტელე: <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>.

ნოზაძე 2001: ნოზაძე ვ. „ვეფხისტყაოსანის“ განკითხვანი. ფერთამეტყველება. თბ.: „სადარა“, 2001.

ვიქტორ ნოზაძის ზოგიერთი მოსაზრება „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ

ჯემალ ქარჩხაძის აზრი, რომ ჩვენი კლასიკა მუზეუმში მოვათავსეთ და მხოლოდ შორიდან ცქერის უფლება დავიტოვეთ, „ვეფხისტყაოსანს“ ყველაზე მეტად ეხება. საერთოდ საქართველოში შეიმჩნეოდა ტენდენცია — მკვლევრები ცდილობდნენ „ვეფხისტყაოსანზე“ რალაც განსაკუთებული ეთქვათ, რაც ადამიანებს გააბრუებდა, ხოლო საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობამ პოემის მაღალიდეური პრობლემატიკის გააზრების კვალდაკვალ შეუმჩნეველი დატოვა ბევრი საინტერესო ეპიზოდი, ფრაზა, რომელნიც თითქოსდა საფრთხეს უქმნიდა გამირთა იდეალურ, უფრო სწორად, **იდეალიზირებულ ხასიათებს**.

ნამდვილ კლასიკაში რომ ყოველი ეპოქა რალაც თავისთვის მნიშვნელოვანს პოულობს, შესანიშნავად წარმოაჩინა თანამედროვე რუსთველოლოგიამ, მაგრამ ამჯერად ის გვინდა ვთქვათ, რომ სიღრმისეული დიალოგი რუსთველთან დაიწყო ჯერ კიდევ XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან საბჭოთა სინამდვილეში ტაბუდადებულ ქართულ ემიგრანტულ მწერლობაში, კერძოდ, ვიქტორ ნოზაძის ფუნდამენტურ რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში (აღსანიშნავია განსაკუთრებით ე.წ. „მეტყველებანი: „ვეფხისტყაოსნის“ მზისმეტყველება“, „ვარსკვლავთმეტყველება“, „გულთამეტყველება“ და ა.შ.), რომელთაგან ბევრი ჯერ კიდევ უცნობია საზოგადოებისათვის, თუნდაც ვრცელი გამოკვლევა — „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოებრივი ზნენი“.

ნოზაძის კვლევანი ანუ როგორც თავად უწოდებდა, „ვეფხისტყაოსნის“ „ჩხრეკანი“ ნამდვილად არის დიალოგი რუსთველთან. ნოზაძე მიიჩნევდა, რომ პოემა, ერთი მხრივ, ქართული ეროვნული სულის გამჟღავნებაა, დიდი ქართული კულტურაა, მეორე მხრივ კი, იგი საშუალებას გვაძლევს ქართული კულტურა მოვიაზროთ მსოფლიო კულტურულ-ისტორიულ სივრცეში. ამგვარი კვლევა კი ნოზაძეს ნამდვილად ხელენიფებოდა. მან შეისწავლა დასავლეთ ევროპის შუა საუკუნეების მწერლობა, როგორც მოსალოდნელი იყო, ნოზაძის კვლევა სწორედ პარალელების ძიებით განვითარდა. მის არქივში აღმოჩნდა ნაშრომები „სი-

ლამაზე დასავლეთში“, „მშვენიერების თეორიები“, გერმანულ-ენოვანი ნაშრომი „პარალელები ნიბელუნგებსა და ქართულ ეპოსს შორის“, რომელშიც განსაკუთრებულადაა შესწავლილი თანხვედრები „ნიბელუნგებსა“ და „ვეფხისტყაოსანში“.

ნოზაძე ჯავრობდა იმის გამო, რომ „ვეფხისტყაოსანს“ მეცნიერულად, სიღრმისეულად ვერ იკვლევდნენ. ცნობილია მისი დამოკიდებულება ნიკო მარის, სარგის კაკაბაძის, პავლე ინგოროყვას ნაშრომებთან, ზოგადად საბჭოთა რუსთველოლოგიასთან. განსაკუთრებით თავს დაესხა კორნელი კეკელიძეს: „კეკელიძემ მოინადინა უსათუოდ თავისებურება გამოეჩინა და ახალი მოულოდნელი, თავბრუდამხვევი სწავლა შეექმნა „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ. ეს არის ბოროტი თამაში და არა მეცნიერული ძიება, ეს არის უპასუხისმგებლობა, დასაგმობი, მხოლოდ ზიანის მომტანი“ (ამის შესახებ გამოქვეყნდა ჟურნალში „ჩვენი მწერლობა“, 2012, №19, გვ. 63).

რა თქმა უნდა, ეს კრიტიკა გადაჭარბებულია, მაგრამ ფაქტია, რომ ვიქტორ ნოზაძის „ჩხრეკანის“ ტენდენცია საბჭოთა რუსთველოლოგიისაგან ნამდვილად განსხვავდება. მკვლევარი თავად ხსნის, რატომ „განჩხრიკა“ ასე პოემა, რატომ შისწავლა ერთი შეხედვით უმნიშვნელო, შეუმჩნეველი სიტყვები, ფრაზები, ეპიზოდები. ისინი თითქოს არც სჭირდება პერსონაჟთა იდეალიზირებულ სამყაროს, მაგრამ, ნოზაძის დაკვირვებით, რუსთველის მსოფლმხედველობა, ზოგადად ადამიანის რაობის გააზრება, რეალობა, ზოგადადადამიანური პრობლემატიკა შეუმჩნეველად, მაგრამ გენიალურად სწორედ მათშია წარმოჩენილი.

ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოებრივი ზნენი“ მკვლევარმა განიხილა პატრონჟიმური ურთიერთობის ამსახველი ეპიზოდები. თვალსაჩინო გახდა ფაქტი, რომ სხვადასხვა სოციალურ საფეხურზე მდგომ ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულების გამოხატვა შესაფერისად შერჩეული სიტყვებით ხდება. აქედან გამომდინარე, მკვლევარმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია „მოკითხვის წესის“ ეპიზოდებს და ტერმინს „მოსხენება“.

ვ. ნოზაძის დასკვნით, ისინი ხაზს კი არ უსვამს „უაღრესსა“ და „უქვემოესს“ შორის სოციალურ განსხვავებას ან ამცირებს „უქვემოესს“, არამედ გამოხატავს ზრდილობას, „ზნეკეთილობას ურთიერთობაში, მოკრძალებულსა და პატივისცემით დამოკიდე-

ბულებას ერთმანეთის მიმართ“ (ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოებრივი ზნენი“, ხელნაწერი, ავტოგრაფი: 29).

ცხადია, რომ პატრონყმური ურთიერთობის ამსახველი ეპიზოდები და ტერმინები წარმოგვიდგენს პატრონსა და ყმას შორის ისეთ ურთიერთდამოკიდებულებას, რომელიც დაყრდნობილია არა შიშსა და გაუცხოებაზე, არამედ გულწრფელ ურთიერთპატივისცემაზე. რაც მთავარია, ეს თითქმის შეუმჩნეველი ეპიზოდები საოცარი ძალით შეგვაგრძნობინებს რუსთველის ჰუმანიზმს: გულწრფელი სიყვარულით გაჯერებულ ერთიერთობაში პატრონს უფრო ევალება სიყვარულის გაღვივება, გამჟღავნება, ვიდრე ყმას, რადგან ძლიერს უფრო მეტი პასუხისმგებლობა აკისრია სუსტთან მიმართებაში. ძლიერი ანუ პატრონი მეტად უნდა ცდილობდეს ურთიერთობის განმტკიცებას, სიყვარულის შენარჩუნებას. რუსთველისებური პატრონყმური ურთიერთობა ადამიანთა მეგობრობის კიდევ ერთი საინტერესო სფეროა — ასეთია ნოზაძის დასკვნა. ვფიქრობთ, მართლაც განსასჯელი და შესასწავლია პატრონყმობის პრობლემა ამ გენიალურ პოემაში.

ნოზაძე ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური კუთხით ეხება ორგვარ სიყვარულს: ერთი — გარედან მოსული, გარეგანი ძალებისაგან წარმოშობილი; მეორე — დაბადებული თვით გულში. მკვლევრის აზრით, პატრონყმური ურთიერთობა „ვეფხისტყაოსანში“ სწორედ მეორე სახის სიყვარულს ეყრდნობა.

დღევანდელმა რუსთველოლოგიამ მეტად საინტერესო ინტერპრეტაცია მოგვცა შემდეგი სტროფისა: „დია მძულს მეტი მოყვრისა შიში, კრძალვა და რიდობა...“ (ვასაძე 2011: 372). საგულისხმოა, რომ ნოზაძემაც განიხილა ეს სტროფი. ვფიქრობთ, ეს განიხილა და შეფასება დღევანდელითვისაც მისაღებია. ამავე დროს ადასტურებს ნოზაძის რუსთველოლოგიურ ხედვათა მართებულობას და პროგრესულობას. „თუ მოყვარეა, გულისა ქმნას ჩემკე მონაზიდობა“. ამ ტაეპს ნოზაძე ასე განმარტავს: „გულის მონაზიდობა“ — ეს არის გულის მიმართვა ვინმესაკენ, გულთ ვინმესთან მისვლა, სრული თანაგრძნობის, სრული კეთილგანწყობის ქონება“ (ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსნის“ გულთამეტყველება“, ხელნაწერი, ავტოგრაფი: 44).

სწორად შენიშნავს ნოზაძე, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი შემდგომი ფიქრისა და მსჯელობის საშუალებას იძლევა. ზემოთ მოტანილი სტროფი გამოხატავს ტარიელის სინანულს: მასა და ფარსადანს შორის არ იყო „გულისა მონაზიდობა“, იყო „შიში,

კრძალვა, რიდობა, კუშტობა“. ტარიელის მწარე გამოცდილებით, პატრონყმობა უნდა ეფუძნებოდეს არა შიშს, „სულმძიმობას, დიდობას“ (თავის გადამეტება, ამპარტავნება), არამედ „გულის მონაზიდობას“, სრულ თანაგრძნობას, ურთიერთის შინაგანი სამყაროს გათავისებას, სულიერ სიახლოვეს. ეს არის არა „გარეგანი ძალებისაგან“ წარმოშობილი, არამედ გულში დაბადებული ნამდვილი სიყვარული. ვიქტორ ნოზაძის აზრით, რუსთველმა ამ სტროფით ერთხელ კიდევ გაუსვა ხაზი მისთვის მისაღები პატრონყმური ურთიერთობის თავისებურებებს.

ნოზაძის „ჩხრეკანი“ მკითხველს დააფიქრებს არა მხოლოდ იმაზე, რაც გვითხრა რუსთველმა, არამედ იმაზეც, რაც უნდოდა ეთქვა.

ძალიან საინტერესოა ნოზაძის ნაშრომი „ვეფხისტყაოსნის“ გულთამეტყველება“. მკვლევარმა აღნუსხა სიტყვა გულისა და მისგან წარმოქმნილი კომპოზიციების ხმარების 305 და მეტი შემთხვევა. მისი დაკვირვებით, სიტყვა „გული“ დატვირთული ცნებაა პოემაში და მისი ფუნქცია უფრო მეტია, ვიდრე ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს.

ნოზაძის გამოკვლევით, ამ სიტყვას სხვადასხვა გაგება აქვს: ფიზიოლოგიური, ხალხური, ბიბლიური. მკვლევარი ასაბუთებს, რომ პოემაში ამ ცნების შინაარსი თანხვედა მის ბიბლიისეულ გაგებას. გული არა მხოლოდ სასიცოცხლო ძალაა (ფიზიოლოგიური ფუნქცია), არა მხოლოდ შეგრძნებებია, ფსიქიკურ-ზნეობრივი განწყობილებებია მოაზრებული (ხალხური გაგება), არამედ გონიერებაც, ცნობიერებაც, ე.ი. მითვისებული აქვს გონების ფუნქციებიც. ამიტომაც არსად აღარ მოიხმარა რუსთველმა სიტყვა ტვინი (რუსთველი წარმოგვიჩენს რენესანსული ადამიანის იდეალს. ეს იდეალი კი, ნოზაძის მსჯელობიდან გამომდინარე, ყველაზე მეტად ამ კონტექსტში ეყრდნობა ბიბლიისეულ აზრებს. კერძოდ იმას, რომ სრულქმნილი ადამიანისათვის აუციელებელია გულისა და გონების ერთიანობა, თანხვედრა. ეს აზრი განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მეფე სოლომონის მოძღვრებაში).

პოემაში ცნებები „გული“, „გონება“, „ცნობა“, „ცნობიერება“, „სული“, „სინდისი“ ზოგჯერ ერთმანეთის ნაცვლად ან ერთმანეთის გვერდით იხმარება, მაგრამ ამ უკანასკნელ შემთხვევაშიც ეს ცნებები (გავიხსენოთ სტრიქონი „გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდა...“) ერთმანეთს კი არ უპირისპირდება, არამედ ერთმანეთს ავსებს.

ამდენად, პოემაში სიტყვა გულმა ბევრი ფუნქცია იტვირთა. გული იქცა დამოუკიდებელ ფასეულობად ანუ სუბიექტად, მეორე პიროვნებად ადამიანში. ამიტომაც გვხვდება პოემაში ამგვარი გამოთქმები: „უგულო გული“, „გულის სიტყვა“, „გული ტირის“. დიალოგიც კი იმართება პიროვნებასა და გულს შორის. ამდენად, რუსთველმა ამ ცნების შინაარსობრივი დატვირთვით შექმნა ახალი ფსიქოლოგიური ცნებები: „გულის სიტყვა“, „სიბრძნე გულისა“. ნოზაძის დაკვრივებით, აქ მთავარი შემდეგია: რუსთველმა ამ ცნებების საშუალებით შეძლო წარმოეჩინა ადამიანის საკუთარ თავში ჩაღრმავების პროცესი. თუ გული იქცევა ადამიანის საკუთარ „მე“-ში მეორე პიროვნებად, ე.ი. ადამიანს შეუძლია საკუთარ არსებაში ვილაცასთან დიალოგი, საკუთარ „მე“-ში არსებულ, სუბიექტად ქცეულ გულთან ლაპარაკი, დავა, მსჯელობა. ეს კი არის ფიქრი, აზროვნება არა ხმამაღლა, არამედ უსიტყვოდ, რაც საბოლოოდ გულისხმობს საკუთარ თავში ჩაღრმავებას, საკუთარი სულიერ-გონებრივი შესაძლებლობის, რეალობასთან მიმართების გააზრებას. ნოზაძის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ეს „უხმაურო ფიქრი“ ანუ საკუთარ თავში ჩაღრმავება არის აზროვნების მაღალი საფეხური, ინტელექტუალური დონე, რაც რჩეულთა ხვედრია. ასეთი რჩეული, ნოზაძის აზრით და, რა თქმა უნდა, იგი სწორია, პოემაში არის ავთანდილი. გავიხსენოთ, რამდენჯერ რა სიღრმით იხედება ავთანდილი საკუთარ სულიერ სამყაროში, რამდენჯერ ესაუბრება სუბიექტად ქცეულ გულს, მეორე „მე“-ს („კვლა გულსა ეტყვის, დამთმეო, ჰგვანდეს სიბრძნისა წყაროსა“; „რა გულსა უთხრა გულისა სიტყვანი საგულისონი“). საკუთარ გულთან დიალოგი ავთანდილს საშუალებას აძლევს კრიტიკულად გაიაზროს თავისი და ზოგადად ადამიანური სისუსტეები. ამიტომაც ავთანდილისათვის ყველაზე მეტადაა ნიშანდობლივი პიროვნული თავისუფლების შეგნება, თვითცნობიერება, თვითფლობა, საკუთარ გონებრივ თუ ფიზიკურ ძალაზე დაყრდნობა, რაც, როგორც ითქვა, შედეგია სწორედ ამ პერსონაჟის „უხმაურო ფიქრისა“ ანუ აზროვნების სიღრმისა.

ვიქტორ ნოზაძემ ყურადღება მიაქცია რუსთველის ფრაზას „სრული კაცი“. ვეზირი ავთანდილს „მიეგება, თაყვანი სცა, ჰკადრა ქება სრულსა სრული“. მკვლევარი მსჯელობს, რას ნიშნავს რუსთველისათვის „კაცის სრულობა“. საინტერესოა

მკვლევრის აზრი, „მან მოიძია მასალები მაჰმადიან მისტიკოსთა აზრით, „სრული კაცი“ არის ასლი ღმრთისა, ხოლო ქრისტიანული გაგებით, „სრული კაცობა“ არ გულისხმობს ადამიანის ბუნების შეცვლას, არამედ უნდა ამაღლდეს ეს ბუნება, ეს არის პროცესი, სწრაფა სრულყოფილებისაკენ, კაცი ისევ მიწიერ არსებად რჩება, ოღონდ მიისწრაფის განღმრთობისაკენ. ვიქტორ ნოზაძის აზრით, რუსთაველთან „სრული კაცი“-ს სწორედ ქრისტიანული გაგებაა გამოკვეთილი. ვიქტორ ნოზაძე გვეუბნება, რომ პოემაში „სრულ კაცად“ იწოდება მხოლოდ ავთანდილი. ეს გმირი თავისი ფიზიკური თუ სულიერი თვისებებით ეძიებს გზას სულიერი ამაღლებისაკენ. მთავარი ის არის, რომ ეს სწრაფვა ჩვენთვის, მკითხველისათვის დინამიურია, საგრძნობია და, უპირველეს ყოვლისა, იგი ავთანდილის მიერ სამყაროს შეცნობისა და უფრო მეტად თვითშემეცნების მუდმივად განახლებად პროცესში აისახება. ეს გმირი სულ ძიებაშია, ფიქრშია, გაუცნობიერებლად საკუთარ გულთანაც კი უხდება ბრძოლა. პოემის გმირთაგან ყველაზე მეტად ავთანდილისთვისაა ნიშანდობლივი პიროვნული თავისუფლების შეგნება, თვითფლობა, საკუთარ გონებრივ თუ ფიზიკურ ძალებზე დაყრდნობა, თავის იმედად ყოფნა („თუ თავი შენი შენ გახლავს, ღარიბად არ იხსენები“, — ტყუილად კი არ ამბობს მის შესახებ მეფე როსტევიანი), ამგვარი დამოუკიდებლობა შედეგია საკუთარ თავში ჩაღრმავებისა. ფიქრი, აზროვნება, სულიერი წრთობა ავთანდილისათვის არის გზა, საშუალება განღმრთობისაკენ, სრულყოფისაკენ. ავთანდილი რჩება კაცად, ამქვეყნიურ, მიწიერ არსებად, მაგრამ მუდმივად, ყოველი მოქმედების დროს, ადამიანებთან ურთიერთობისას ნამდვილად სწორი გზებით ცდილობს, „ვითა მამა ზეცისა, იყოს სრული“. ამიტომაც ასე თვალნათლივანაა შერწყმული მის პიროვნებაში იდეალიზმი და რეალიზმი (ვიქტორ ნოზაძე ეხება ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლის ეპიზოდს, ასევე ფატმანთან ურთიერთობას).

პოემის ტექსტში ნოზაძისეული ჩაღრმავება, ანუ როგორც თავად უწოდებდა, „განკითხვანი“, „ჩხრეკანი“ წარმოაჩენს, რომ რუსთაველის აზროვნების სიღრმე განფენილია არა მხოლოდ აფორიზმებში, ბრძნულ შეგონებებში, არამედ ერთი შეხედვით შეუმჩნეველ, ჩვეულებრივ, ყოფითი ადამიანური ურთიერთობის ამსახველ ეპიზოდებსა და ფრაზებში, რომელთა გააზრების გარეშე გაჭირდება რუსთაველის ფასეულობათა შეცნობა.

დამონშეპანი:

ვასაძე 2011: ვასაძე თ. „ვეხისტყაოსნის“ კომენტირებული ტექსტი. ანალიტიკური გზამკვლევი. თბ.: 2011.

ნოზაძე: ნოზაძე ვ. „ვეფხისტყაოსნის“ საზაგადოებრივი ზნენი“. ხელნაწერი, ავტოგრაფი.

ნოზაძე: ნოზაძე ვ. „ვეფხისტყაოსნის“ გულთამეტყველება“. ხელნაწერი, ავტოგრაფი. ინახება ქართული ემიგრაციის მუზეუმში.

„კავკასიონი“, 1966 — რუსთველოლოგიური ძიებანი

შოთა რუსთაველის 800 წლისთავის აღსანიშნავად 1966 წელს პარიზში ვიქტორ ნოზაძის რედაქტორობით გამოიცა ჟურნალ „კავკასიონის“ საგანგებო, XI ნომერი, რომლის ეპიგრაფია: „მცირე მოსაკითხი შოთა რუსთაველს: მსგავსი თქვენი რამცა მეძღვნა“.

საიუბილეო კრებულს დიდი პოეტის პორტრეტებიც ამშვენებს, პირველ პუბლიკაციად კი წარმოდგენილია ემიგრანტი პოეტის გიორგი გამყრელიძის რუსთველისადმი მიძღვნილი ლექსი „პლანეტების სიმფონია“. აქვე დაბეჭდილია ვიქტორ ნოზაძის „შოთა რუსთაველს“, რომელიც საოცარ შთაბეჭდილებას ახდენს. ეს გენიალურ შემოქმედთან ცნობილი მკვლევრის ერთგვარი დიალოგია, რომლის ყოველი სიტყვა პოეტისადმი მეცნიერის უდიდესი მოწინებისა და სიყვარულის გამჟღავნებაცაა.

„კავკასიონის“ ამავე ნომერში დაბეჭდილია რუსთველისადმი მიძღვნილი რ. არსენიძის, ა. პაპავას, ალ. შათირიშვილის, ალ. მანველიშვილის, გ. წერეთლის, გ. გამყრელიძის გამოკვლევები, იმავე გ. გამყრელიძის, გ. ყიფიანის, ე. აბულაძის ლექსები. ჟურნალში გამოქვეყნებული სამეცნიერო სტატიების უმეტესობა ვიქტორ ნოზაძის კალამს ეკუთვნის. ჩვენ სწორედ მათ მიმოვიხილავთ. ეს წერილები „ვეფხისტყაოსნის“ ცალკეულ სტრიქონთა თუ სადავო ადგილების განმარტებას ეძღვნება.

გამოჩენილი რუსთველოლოგის პირველივე სამეცნიერო ნაშრომის ეპიგრაფია: „ვინც მიემთხუეოდეთ, შენდობასა ჰყოფდეთ ჩუენთვის, ღმრთისათვის გევედრები, უფალნო ჩემნო, და თუ სადამე ტყუილი ნახოთ, წყევასა ნუ ჰყოფთ, უწყის უფალმან, ფრიადითა კრძალვითა და გულის მოდგინებითა აღვსწერე (ძველი ხელნაწერიდან)“. ვფიქრობთ, ეს მრავლისმთქმელი სიტყვები თვით მეცნიერის კრედოს გამომხატველიცაა. ამავე წერილს მეორე მეორე ეპიგრაფიც აქვს: „ზოგადი კუთვნილება ქვეშარიტ ლიტერატურისა — გულწრფელობაა, უბოროტო განზრახვაა, სინდისიანობაა, პირმოუფერებლობაა“ (ილია ჭავჭავაძე). ეს სიტყვებიც სიმბოლურად გვესახება.

თვით გამოკვლევა სათაურით — „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“ — ნოზაძეს 1962 წლის სექტემ-

ბერში მადრიდში დაუნერია და ის „ბრძენი დივნოსის“ ვინაობის გარკვევას ეძღვნება. სტატიაში გაანალიზებულია განსახილველი საკითხის ირგვლივ არსებული ქართველ და ევროპელ მეცნიერთა მოსაზრებები, შეფასებულია მათი დადებითი თუ უარყოფითი მხარეები. საფუძვლიანი კვლევის შედეგად ვ. ნოზაძე დაასკვნის: „ვეფხისტყაოსანში დასახელებული „დივნოსი“ არის დიონისიოს არეოპაგელი, ქრისტიანი თეოლოგოსი და ფილოსოფოსი. მთელი მისი აზროვნება არის, რასაკვირველია, ქრისტიანული ფილოსოფიისა, რაც ვეფხისტყაოსნის მსოფლმხედველობას ასაზრდოებს“ (ნოზაძე 1966: 17). სამეცნიერო წერილში მკვლევარი არკვევს საკითხს: რა კავშირი შეიძლება არსებობდეს 1492-ე შაირის „დივნოსს“ და 177-ე შაირის „დიონოსს“ შორის? (ეს კითხვა თავის დროზე ნ. მარსაც გასჩენია). ვ.ნოზაძე ამ პირების იდენტობას უარყოფს, არგუმენტი კი ასეთია: „177-ე შაირში „დიონოსი“-ს მიერ თითქოს ნათქვამი ფსიქოლოგიური დებულება „დივნოსის“ ანუ დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში არსად გვხვდება.. ესე იგი „დიონოსი“ არ არის დიონისე არეოპაგელი“ (ნოზაძე 1966: 20).

„კავკასიონის“ შემდეგი პუბლიკაცია — „ამ საქმესა მემონების დიონისი, ბრძენი ეზროს“ — ვიქტორ ნოზაძეს 1960 წლის აგვისტოში დაუნერია, 1965 წლის მაისში კი შეუვსია. წერილი მრავალმხრივაა საყურადღებო: დიონისისა და ეზროს ვინაობის გარკვევისათვის მკვლევარს საფუძვლიანად შეუსწავლია დიონისე არეოპაგელის, დიონისი ალიკარნასელის, ეზრას, პოეტ ეზროსის, ასევე იბნ ეზრას (მოსეს ბენ იაკობ) და მეორე იბნ ეზრას (აბრაჰამ ბენ მეირ) ბიოგრაფიები და მოღვაწეობა, საგულდაგულოდ დაუძებნია „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებში დაფიქსირებული „დიონისის“ ვარიანტული ნაირ-ნაკითხვანი: დივანოსე, დიონისი, დიონისე, დივანოსი, დევანოსი, დიონოს. ამას გარდა, წერილში გაანალიზებულია ვახტანგ მეექვსის, თეიმურაზ ბატონიშვილის, დ. ჩუბინაშვილის, დ. კარიჭაშვილის, შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი დიონისისა და ეზროსის შესახებ. ვიქტორ ნოზაძე მათგან განსხვავებულ მოსაზრებას გვთავაზობს. ის ქართველ მეცნიერებს შეახსენებს სიტყვა „დივან“-ის მნიშვნელობას, რომელიც, მისი თქმით, ირანული (შეიძლება ასირიული) წარმომავლობისა უნდა იყოს და სიას, ნუსხას, რეგისტრს ნიშნავს. მე-11 საუკუნის ესპანელი ებრაელი პოეტის, იბნ ეზრას (მოსეს ბენ იაკობის) პესიმისტური რელიგიური ლექსების ანალიზის

შედეგად კი მეცნიერი დაასკვნის, რომ მას რუსთაველთან საერთო არაფერი უნდა ჰქონდეს.

მოგვიანებით ესპანეთში მცხოვრები მეორე იბნ ეზრას (აბრაჰამ ბენ მიერ) — პოეტის, ფილოსოფოსის, დიდად ცნობილი ებრაელი მეცნიერის — ბიოგრაფიისა და შემოქმედების ანალიზის შედეგად ვ. ნოზაძე ასეთ კითხვას სვამს: რა უნდა ჰქონდეს საერთო რუსთაველთან მის მსგავს კაცს, „მარადიულ ებრაელს, რომელმაც არ იცის თავისი წონიალისა და ხეტიალის დასასრული და არც ეგება მას მოსვენება ქვეყნის დასასრულამდე?“. ამასთან, მის „არც ერთ ლექსს არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს ვეფხისტყაოსნის შაირთან 177“ (ნოზაძე 1966: 32). მეცნიერი თვლის, რომ რუსთაველის პოემის ამ სტრიქონში უნდა ნავიკითხოთ „ეზროს“ (ზმნური ფორმა) და არა „ეზრა“ (საკუთარი სახელი), ხოლო სიტყვას „დიონოსი“, მისი აზრით, მკვლევრებმა შინაარსი გამოუცვალეს. ვ. ნოზაძე ამ საკითხის საბოლოოდ გადაწყვეტას მომავლის მეცნიერებს მიანდობს.

შემდეგი სტატია: „ვით კატასა, ვხოცდი ლომსა“ სიტყვა „კატას“ მნიშვნელობას განმარტავს. ვ. ნოზაძის აზრით, „არაბული სიტყვა „კატა“ კაკაბთა ერთ ჯიშს, უდაბნოს ქათამს ნიშნავს, რომელიც დურაჯთა ოჯახის წარმომადგენელია“ (ნოზაძე 1966: 33). ეს ფრინველები — კატები — თურმე გუნდ-გუნდად დაფრინავენ და იციან, უდაბნოში სად არის წყალი. კატა სიარულის მოხდენილობითაც განთქმული ყოფილა. ამ სწრაფ და ფრთხილ ფრინველს სილის ქათამს, „კლდის მტრედს“ უწოდებენო, — ვკითხულობთ წერილში.

წერილი-გამოკვლევა „ლეოპარდუს, პანთერა, ტიგრ, ვეფხი“ ვიქტორ ნოზაძეს 1961 წელს მადრიდში დაუნერია.* აქ მეცნიერი პოემის რუსულ, უკრაინულ, გერმანულ, ინგლისურ, ფრანგულ, იტალიურ თარგმნებში არსებულ „ვეფხის“ შესატყვისებს ეძებს და დაასკვნის, რომ მათში ეს სიტყვა ოთხი ვარიანტითაა წარმოდგენილი: ბარს, პანთერა, ლეოპარდ, ტიგრ. მაგრამ არის კი „ვეფხი“ მართლაც „ტიგრ“? ამ საკითხის გარკვევისათვის მკვლევარი ბიბლიის ქართულ თარგმანს და ჩვენი ძველი მწერლობის ძეგლებს მიმართავს. შუა საუკუნეების ევროპული პოეზიის ნიმუშების მონაცემების გაანალიზებით ვ. ნოზაძე დაასკვნის: 1. პანთერა არის „ვეფხი“; 2. „პანთერა“-„ვეფხი“ სიმბოლოა სი-

* ჩვენ კრებულში მისი სრული ტექსტი შევიტანეთ.

ლამაზისა; 3. ის სიმბოლოა ქალბატონისა, სატრფოსი; 4. ის რელიგიური სიმბოლოა. ვ. ნოზაძის დაკვირვებით, „ვეფხისტყაოსანში“ პანთერა სილამაზის სიმბოლოა — სახე ქალბატონისა და ის სრულიად არ წააგავს ევროპული შუა საუკუნეების მწერლობის პანთერას, მას მისტიციზმთან არავითარი კავშირი არა აქვს. მისი აზრით, ევროპულ ენებზე „ვეფხი“ არის „პანთერა“ და უცხო ენებზე ამ სიტყვით უნდა ითარგმნოს („პანთერას“ მარჯორი უორდროპიც იყენებდაო).

საიუბილეო „კავკასიონის“ შემდეგი პუბლიკაცია: „ბრუნავს, ვითა ტანაჯორი“ ვიქტორ ნოზაძეს 1964 წელს ციურისში დაუნერია. მეცნიერი განმარტავს სიტყვა „ტანაჯორს“, რომელიც ვახტანგ მეექვსეს ერთი წლის ჯორად, თეიმურაზ ბატონიშვილს კი მომცრო და სწრაფად მბრუნავ ჯორად გაუაზრებიათ. ნ. მარს აქ სომხური სიტყვა „ჯორჯიკ“-ჭრიჭინა უვარაუდია, დ. კარიჭაშვილს კი ბუზივით მწერი, ისევე, როგორც ი. აბულაძეს, კ. ჭიჭინაძეს, ს. კაკაბაძეს, თუმცა მათი შეხედულებანი ვ. ნოზაძეს დასაბუთებულად არ ეჩვენება. „ტანაჯორი“ გუბეში, მორევეში მბრუნავ მწერად განუმარტავს ა. შანიძეს. სათანადო კვლევის შედეგად ნოზაძე დაასკვნის, რომ ისაა წყალზე სწრაფად მორბენალი, მოცურავე მწერი (*Hydrometra stagnorum*).

სიტყვა „მოლი“-ს სემანტიკის დადგენას ეძღვნება მეცნიერის შემდეგი წერილი-გამოკვლევა „მოლი რამე წამოისხა ზედა ტანსა“. მისი მითითებით, ეს სიტყვა ჰომეროსის „ოდისეაშიც“ გვხვდება. ნაშრომში საფუძვლიანადაა შესწავლილი „მოლი“-ს მნიშვნელობა „ვეფხისტყაოსანსა“ და „ოდისეაში“, გაანალიზებულია გამოკვლევები, სადაც ამ სიტყვის ჰომეროსისეული გაგებაა განმარტებული. სტატიაში ვკითხულობთ: „გამორკვეული და ნათელია: 1. მოლი არის მცენარე, შავი ძირით და თეთრი ყვავილით; 2. მოლი თუ კაცს აქვს, მასზე ჯადო ან სანამლავი არ მოქმედებს; 3. ჯადოსან დიაც-ღმერთის, კირკეს გრძნება და სანამლავი უძღურია „მოლი“-ს წინაშე; 5. კირკემ ღორებად ქცეული ადამიანები ისევ კაცებად აქცია არა „მოლის“ წასმით, არამედ საკუთარი ახალი წამლის ხმარებით“ (ნოზაძე 1966: 46). მრავალფეროვანი მასალის ანალიზის შედეგად მკვლევრის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „ვეფხისტყაოსნის“ „მოლი“ კავშირში არ არის ამ სიტყვის ჰომეროსისეულ გაგებასთან. მკვლევრის აზრით, რუსთაველთან ის უნდა იყოს ნაბადი, ან წამოსასხამი.

1965 წლის იანვარში ვ. ნოზაძეს პარიზში დაუნერია გამოკვლევა სათაურით „ძონეულითა მოსილი“. აქ მეცნიერი, ისევე, როგორც მისსავე „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველებაში“, სიტყვა „ძონეულს“ განმარტავს. ნოზაძისეული ნიაღვრები აქაც ფართო და მასშტაბურია: ის მიმოიხილავს პორფირის სამოსლის ისტორიას, „პორფირი=პურპურას“ სემანტიკას ანტიკურ პოეტებთან, ბიბლიაში წარმოდგენილ ამ სიტყვის ძველქართულ და სხვადასხვა ენებზე შესატყვის თარგმანებს და დაასკვნის, რომ ქართული „ძონეულის“ შესატყვისია ლათინური „პურპური“.

პარიზში, 1965 წლის მარტში დაუნერია ვ. ნოზაძეს სტატია „შუა ბროლსა და აყიყსა სჭვირს მარგალიტი ტყუბები“. აქ პატიოსან თვალთა შესახებაა მსჯელობა. მეცნიერი გვაცნობს მათი გამოყენების ისტორიას, სახელწოდებებს სხვადასხვა ენაზე, მკითხველს აწვდის მრავალ საინტერესო ინფორმაციას. საყურადღებოა ერთი ცნობა: პლინიუს სეკუნდუსი გადმოგვცემს, ძვირფას ქვათა ხმარება კავკასიიდან დაიწყო. ნატეხი კლდისა, რომელზეც პრომეთეოსი ყოფილა მიჯაჭვული, რკინის ნაჭერში ჩაუსვამთ და გმირის პატივსაცემად თითზე გაუკეთებიათ. ეს პირველი სამკაული იყო, — მიუთითებს ვ. ნოზაძე. წერილში დიდი ადგილი ეთმობა „პორფირის“ განმარტებას, ძონისა და აყიყის ფერს (მათ ავტორი იდენტურად თვლის) და სხვ.

„კავკასიონის“ შემდეგი პუბლიკაცია ვიქტორ ნოზაძეს 1965 წლის მაისში ციურჩხში დაუნერია. მისი სათაურია „მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემეიყრის და მიმცემს წვასა“.. მას წინ უძღვის ავტორის შენიშვნა: „აქ ვბეჭდავ ერთ თავს ჩემი მოხსენებიდან, რომელიც წავიკითხე პარიზში 1966 წლის მაისის 9-ს, სათაურით: რუსთაველი — დანტე — 700 წ.—900 წ.“

სტატიის დასაწყისში მკვლევარი ოტარიდის ცის ირგვლივ მსჯელობს. მისი მითითებით, პლანეტათა რიგში დედამიწიდან მეორე პლანეტა ოტარიდი ყველაზე პატარაა, მაგრამ მზესთან ახლოსაა, ამიტომ მას ხშირად ვერ ვხედავთ: ის მზის სხივთა ბრწყინვალეობაშია დამალული. მერკურიუს-ოტარიდის ცას დანტესთან „მეორე სამეფო“ ეწოდება და მას არქანგელოზნი განაგებენ, — დასძენს ვ. ნოზაძე და განაგრძობს: აქ სუფევენ სულნი სახელმობხვეჭილთა, პატივცემულთა, რომელთაც მინიერ ცხოვრებაში დიდი საქმეები ჩაიდინეს („სპირიტი იმპერანდი“). თავად მეცნიერი თვლის, რომ ოტარიდი „ვეფხისტყაოსანში“

ასტრონომიულ-ასტროლოგიური მნიშვნელობით გვხვდება: ის მეფეა სიბრძნისა, მოხერხებული ბატონი, მწერალი და ბედის გამგე. „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონებში — „ოტარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა: მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემყრის და მიმცემს წვასა“ — ნოზაძე ხედავს ასტრონომიულ ურთიერთობას მზესა და ოტარიდს შორის. მასთანაა შედარებული მზე-თინათინის სიყვარულით შეპყრობილი ავთანდილი: „და ეს სიყვარული მას არ უშვებს, თავისი ცეცხლით წვავს“.

ქართველი მეცნიერი დანტესა და რუსთაველის პოზიციებს ამგვარად მიჯნავს: „დანტეს მერკურიუსი საიქიო ცხოვრების ერთ ნაწილს აგვიწერს და იქ ბეატრიჩე დანტეს თეოლოგიურ საკითხებს განმარტავს. რუსთაველის ოტარიდს ამქვეყნიური, სააქაო, ამაღლებული, ხორციელი სიყვარულის მოციქულისა და შიკრიკის მოვალეობა აქვს დაკისრებული“ (ნოზაძე 1966: 69).

საყურადღებოა მსჯელობა მე-3 საუკუნეში პტოლემეაიოსის გეოცენტრული და მე-17 საუკუნეში აღმოცენებული ჰელიოცენტრული სისტემების შესახებ. ვ. ნოზაძე იმონებს პტოლემეაიოსის აზრს: მერკურიუს-ოტარიდი და ვენუს-ასპიროზი მზეს მისდევენ და მზესა და დედამიწას შორის ბინადრობენო. მისი შენიშვნით, დანტე და რუსთაველი ამავე აზრს პოეტურად გადმოსცემენ, ე.ი. ისინი პტოლემეაიოსის შეხედულებას ეყრდნობიან. ვ. ნოზაძე არ ეთანხმება რ. თვარაძისა და დ. ჭანტურიშვილის მოსაზრებებს რუსთაველის მიერ ჰელიოცენტრული სისტემის აღიარებასთან დაკავშირებით. ის მხარს უჭერს ს. ცაიშვილისა და ნათაძის მოსაზრებებს. აქვე დახასიათებულია ძველ ბერძენთა ასტრონომიული შეხედულებები. მათი აზრით, ვენუს-ასპიროზი და მერკურიუს-ოტარიდი მზის ქვემოთ არიან და ამიტომ მზის ზემოთ არასოდეს ჩანან, ისინი მზის სატელიტებად ითვლებიან. წერილში ვკითხულობთ: „ოტარიდი მზეს ვერ შორდება, ისე, ვით ავთანდილი ვერ შორდება თავის მზეს — თინათინს და როდესაც ოტარიდი მზეს ხვდება, იგი მის სხივებში იმალება, თითქოს ინვის ავთანდილი თინათინის სიყვარულის გამო.. ის აქ არის მერკურუს-ოტარიდი, თინათინი კი არის მზე“ (ნოზაძე 1966: 72-73).

ჯერჯერობით ჩვენთვის უცნობია ვიქტორ ნოზაძის ნაშრომი, რომლის სათაურია „ვეფხისტყაოსანის სიყვარულთმეტყველება“. მით უფრო საინტერესოა „კავკასიონის“ პუბლიკაცია, რომელსაც წინ უძღვის ავტორის შენიშვნა: „ეს წერილი არის მეორე ნაკვეთი, ამოღებული ჩემი ხელნაწერიდან — „ვეფხ-

ისტყაოსანის სიყვარულთმეტყველება“. სათაურში პოემის ხუთი სტრიქონია გამოტანილი: „მისთვის გულს ლახვარ სობილი“ (შაირი 595); „შემომხედნა, მოვენონე“ (595); „გულსა მე ლახვარ ხებული“ (522); „გული ძეს საგნად ისრისად“ (708); „მემატების ნყლული ნყლულსა“ (1306).

ამჯერად მკვლევარს აინტერესებს სიტყვა „ლახვრის“ სემანტიკა და იმონმებს სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებას: „ლახვარი არის გრძელტარიანი ბასრწვერა საომარი იარაღი“. ის დიდად გავრცელებული ყოფილა საქართველოშიც და ევროპაშიც. თუმცა, მკვლევრის დაკვირვებით, რუსთაველთან ამ საომარ იარაღს უმთავრესად სიყვარულის საკითხებთან დაკავშირებით ვხვდებით. რატომ? სანამ ამ კითხვას უპასუხებდეს, ვ. ნოზაძე ჯერ მონონების საკითხს განიხილავს, სულხან-საბა „თვალახმას“ რომ უწოდებს. ის ლამაზის, მშვენიერის დანახვითაა გამონვეული, მაგრამ, მეცნიერის შენიშვნით, „სიყვარულის გამონვევაში თვალი როდი არის დამნაშავე. თვალმა მხოლოდ გზა იცის გულისაკენ — სილამაზის სურათი თვალს გულში ჩააქვს და იქ მონონებას, შემდეგ სიყვარულს იწვევს, ან პირდაპირ: სიყვარულს ბადებს“ (ნოზაძე 1966: 75). „ვეფხისტყაოსანში“ კი, ვ. ნოზაძის აზრით, „სიყვარულის დაბადებას მხოლოდ ერთხელ შევესწრებით: ოდეს ტარიელმა ნესტანი დურაჯთა გადაცემისას იხილა“ (იქვე). აღსანიშნავია, რომ პოემაში მეგობრული სიყვარულიც მონონებაზეა აგებული: ტარიელისა და ავთანდილის ურთიერთობა მონონებით იწყება.

ნაშრომში ვიქტორ ნოზაძე იყენებს მესამე საუკუნეში დაწერილ ინდურ „კამასუტრას“ — სიყვარულის ხელოვნების წიგნს, რომლის მიხედვით, სიყვარული ჩნდება, პირველ ყოვლისა, თვალთა გზით, შემდეგ ამას მოსდევს ჩაშვება გულის მახსოვრობაში, უძილობა, გამხდრობა, სიგიჟე, დაბნედა და ბოლოს სიკვდილი. „ახალი სტილის“ იტალიელი პოეტების თვალსაზრისითაც სიყვარული ერთი შეხედვით, ანაზღეულად იწყება.

ამასთან დაკავშირებით სტატიაში დახასიათებულია ორგვარი თვალი: ფიზიკური, გარეგანი და შინაგანი, გულის თვალი. ამ უკანასკნელს ხედვა-მზერა დროისა და სივრცის გარეშე შეუძლია, ფიქრითაც ძალუძს. აქედან წარმოდგება ხილვა უხილავისა, ღმერთისა, ანგელოზისა, მოჩვენებათა. შინაგანი, გულის თვალით ხედავს შეყვარებული შორს მყოფ სატრფოს. „დასავ-

ლეთ ევროპის პოეზიამაც სიყვარულის წარმოშობა თვალახმას მიანერა“ (ნოზაძე 1966: 77).

მკვლევრის დაკვირვებით, სიყვარულს უკავშირებენ საჭურველს (ისარი, შუბი, ლახვარი, დანა.). ეროს-ამურიც სიყვარული-სათვის მზად მყოფ პიროვნებას ისარს ესროდა, რომელიც მას გულში ხვდებოდა და სიყვარულიც აღიგზნებოდა. მაგრამ როგორ ხდება გულის დაჭრა? – აინტერესებს ავტორს. აქ მთავარი ისევ თვალი ყოფილა: სიყვარულის ისარმა გაიარა თვალში და ჩაერქო გულში. ძველინდური ღმერთი კამა ატარებდა ყვავილისაგან გაკეთებულ ფაქიზ, ნაზ, ლამაზ ისარს, ათჯერ უფრო ბასრს, ვიდრე ყველაზე უდიდესი მშვილდ-ისარია. ვ. ნოზაძის აზრით, სიტყვა „ისარი“ სწორედ „სიყვარულის ისრის“ მნიშვნელობით გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“, ისევე, როგორც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მწერლობაში. პარალელებისათვის მაგალითებია დამონმებული მსოფლიო ლიტერატურის შედევრებიდან: შუა საუკუნეების მწერლობაში სიყვარულის ნიშნად და სიმბოლოდ აღიარებული ყოფილა აქილევსის ისარი. ამავე პერიოდის მწერლები დედაკაცის შემოხედვას ხშირად აქილევსის ლახვარს ამსგავსებდნენ: ის ქრის, ჰკოდავს მამაკაცს სიყვარულით და, ამავე დროს, განკურნავს კიდეც.

სიყვარულის ლახვარს ღრმად დაუჭრია ტარიელი. მას ამ ტკივილის გაძლება სურს, მაგრამ მის წინაშე უძლურია. „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონი — „მომეგონოს მოშორება, მემატების წყლული წყლულსა“ — ვ. ნოზაძეს ასე განუმარტავს: „სიყვარულის ისარი (წამწამი, მახვილი, ლახვარი, დანა) გულსა სჭრის და კოდავს; თავის თავად ცხადია, ამით გულს ქრილობა, ანუ წყლული უჩნდება და იგი შეიძლება გამრთელდეს მხოლოდ სიყვარულის პასუხით, თუ სატრფო მოტრფეს სიყვარულს დაუდასტურებს“ (ნოზაძე 1966: 85). ამგვარი გაგება გვხვდება როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის მწერლობაში, თუმცა, მკვლევრის დაკვირვებით, „სიყვარულის ლახვრით გულის დაწყლულება ღმერთის ნებაზე არის დამოკიდებული. ღმერთი არის ყოვლის მფლობელი და იგი ბადებს სიყვარულს; იგივე აწესებს მის წესებს.. სიყვარულის სათავე ღმერთში იმყოფება, რამეთუ ღმერთი არის სიყვარული“ (ნოზაძე 1966: 87).

„კავკასიონის“ 1966 წლის საიუბილეო ნომერში დაბეჭდილი ვ. ნოზაძის შემდეგი ნაშრომის სათაურია „მუნ ერთმანეთსა

კვლა ვნახავთ, კვლა რამე გავიხარებით“. ავტორი შენიშნავს: ეს არისო „მცირე ნაკვეთი ჩემი ხელნაწერიდან – რუსთაველი და დანტე (ნაკითხული მოხსენებად პარიზში, 9 მაისს 1966 წ.)“. გამოკვლევის დასაწყისში ვკითხულობთ: „შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის თანახმად, კერძოდ, თომა აკვინელის სწავლის მიხედვით, როდესაც კაცი გარდაიცვლება, მისი „სული ნერგობრივი“, „მცენარეული“ („ანიმა ვეგეტატივა“), „სული გრძნობადი“, „გვამობრივი“ („ანიმა სენსიტივა“) და „სული გონებრივი“, ღმრთეებრი („ანიმა ინტელექტივა“, „დივინო“, „ანიმა რაციონალის“) ერთმანეთს შორდებიან. პირველი ორი: ნივთიერ-მატერიული მიწაზე რჩება, — იგი უკუგდებულება, ხოლო „სული გონიერი“, ანუ „ინტელექტივა“, გვამთან დაშორების შემდეგ ხდება უფრო ძლიერი, უფრო მაგარი, ვიდრე იგი უნინ იყო: იგი გაძლიერდება თვით ცნობით, თვითშემეცნებით“ (ნოზაძე 1966: 88).

დანტეს შეხედულებით კი, გარდაცვლილის სულს ენიჭება მოჩვენებითი გვამი, თითქო-გვამი, მხოლოდ გამოსახულებადი ტანი. ზოგი მეცნიერი დანტეს „დივინა კომედიას“ თეოლოგიურ ნაწარმოებად თვლისო, — ვკითხულობთ წერილში. აქვე ჩამოთვლილია შუა საუკუნეების ცნობილი მოაზროვნეები, რომელთაც ეყრდნობოდა დიდი იტალიელი პოეტი (მის მთავარ ოსტატად ნოზაძე თომა აქვინელს თვლის). ყურადღებას იმსახურებს ნაშრომში დამოწმებული პროფ. აცანას მოსაზრება: „1. სიკვდილის ჟამს სული ხორცს შორდება; ხორცი იხრწნება და ისპობა, სული ცოცხალი რჩება, ე.ი. მას აქვს შენარჩუნებული ღმრთეებრი და კაცებრი უნარი, ანუ: გონება, მახსოვრობა, ნებისყოფა.. ეს ყველაფერი არის ღმრთეებრი უნარი კაცისა“ (ნოზაძე 1966: 89). კაცებრი უნარის ცნების ქვეშ იგულისხმება „გრძნობადობა“. ჰაერი ღებულობს ახალ ფიგურას. აქედან წარმოდგება სუბუქი, ნაზი, თხელი გვამი, რომელშიც თითოეულ გრძნობას აქვსო თავისი ორგანო, თითოეულ აზრს — თავისი გარეგანი გამოხატვა. ვ. ნოზაძის დაკვირვებით, ამგვარი სულნი დანტეს „პურგატორიო“ — „სალხინობელშიც“ არიან.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, მეცნიერი წარმოგვიდგენს რუსთაველის შეხედულებას საიქიოზე (ეს „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველებაშიცაა“), ნიმუშად კი შერჩეულია პოემის სტრიქონები: „აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა

შევიყარენით, მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით“. ტარიელის ეს სიტყვები, ვ. ნოზაძის დაკვირვებით, დანტეს კონცეფციის მსგავსია და ეს დამთხვევა, მისი თქმით, ქრისტიანული თეოლოგიური მსოფლმხედველობიდან მოდის.

ნაშრომში დამონმებულია წმ. კიპრიანეს აზრი: „სულის უკვდავება იმაში მდგომარეობს, რომ ხორცთაგან სულის გაცილებების, გაყრის შემდეგ, სული საიქიოში განაგრძობს არსებობას, ვით არსება პიროვნული თვითშეგნებით, გონებრივ-ზნეობრივი, რომელს ახსოვს თავისი წარსული ცხოვრება. სულის უკვდავება არის სააქაო ცხოვრების საიქაოში გაგრძელება; მაგრამ სხვა სახით და სხვა პირობებში, თავისი თვითშეგნების დაუკარგავად და თავისი პიროვნების მოუსპობელად. ადამიანის პიროვნული არსის განუწყვეტლობა და ერთიდაიგივეობა, — აი, ეს არის უკვდავება — ქრისტიანული თვალსაზრისით“ (ნოზაძე 1966: 90).

ვიქტორ ნოზაძის შემდეგი წერილები: „მოდი, ნახე ვარდი შენი“ და „ყვავილნი ფერად-ფერები“ შეიცავს დამატებით მასალას ვარდ-ყვავილთა შესახებ, რომელიც მკვლევარს „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველების“ გამოქვეყნების შემდეგ აღმოუჩენია სპარსულ, არაბულ და ანდალუსიურ პოეზიაში, სადაც „დედაკაცი განუყრელად გადაკავშირებულია ყველაფერ იმასთან, რასაც წარმოადგენს ნალკოტთა ანუ ბალთა შვენიერება და წყალთა მდინარება, ყვავილი, ან თვალი პატიოსანი თითქმის აუცილებლობით იწვევს პოეტურ შედარებას ბაგესთან, ღანვთან, თვალთან, საყვარლის შემკობილებასთან“ (იქვე: 91). ფერებიც კი შეყვარებულთა განცდებს მოგვაცოცხლებსო. წერილში საინტერესო მასალაა მოხმობილი ვარდის თაყვანებაზე ბიზანტიაში.

„კავკასიონის“ ფურცლებზე დაბეჭდილი მკვლევრის შემდეგი წერილი სათაურით „დენა ცრემლისა, ნარგისთათ ნაგუბარისა“ „ნარგის“ განმარტავს: აღმოსავლეთში ის ვარდს ურჩევნიათ, საქართველოსა და ანდალუსიაში პირველი ადგილი ვარდს უჭირავსო, — შენიშნავს ვ. ნოზაძე.

სიტყვა „მარგალიტის“ ირგვლივ მოკვლეული მასალაა წარმოდგენილი წერილში „კბილნი — ვითა მარგალიტნი, ბაგე — ვარდი ნაპობარი“. იქვე განმარტებულია „ვეფხისტყაოსანის“ სტრიქონები: „გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა“ და „აღმასისა ხამს ლახვარი ლახვრად გულისა სალისა“. აქ ვიქტორ ნოზაძე იმეორებს „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველებაში“ გამოთქმულ თავისსავე მოსაზრებას: „ქვა აქ არის

„აღმასი“, რომელსაც ტყვიით ტეხავდნენ“. აღმასის შესახებ ვრცელი მსჯელობისას მკვლევარი იყენებს „ისლამის ენციკლოპედიას“, რომლის მიხედვით, აღმასი ტყვიის გარდა ყველა ნივთს სტეხს, თავად კი ტყდება. ვ. ნოზაძე შენიშნავს: აღმასის სამკაულის დედაკაცისათვის მირთმევა უზრდელობად ითვლებოდაო. შესაბამისად, ის „ვეფხისტყაოსანში“ სამკაულად არ გამოიყენება. არისტოტელეს „ქვათა ნიგნის“ მიხედვით, აღმასის ძალა არცერთ ქვას არა აქვს, მასზე მხოლოდ ტყვია მოქმედებს. აღმასის ტყვიით გატეხვის ცნობა სხვა ძველ წყაროებშიც შემორჩენილა, მათ შორის, ზაზა ფანასკერტელის თხზულებაში. გამოკვლევაში აღმასთან დაკავშირებული ძველი თქმულებებია ჩართული.

ვიქტორ ნოზაძეს განმარტებისათვის შეუჩვენია ასევე „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონი: „გახეთქა ლალი, გათლილი ანდამატისა კვერითა“, სადაც, მისი შენიშვნით, ანდამატი აღმასია, ლალი კი — ავთანდილის ღანვები.

მკვლევარი მოიხსენიებს ფრიდონის მიერ ნესტან-ტარიელისათვის გადახდილ ქორწილში მირთმეულ ძღვენს და მოაქვს პოემის სტრიქონი: „კვლა ერთი თვალი, სამსგავსო მზისა შუქ მონამატისა“. აქ, მისი აზრით, თვალი წითელი უნდა იყოს იაგუნდი (კარბუნკულუს). იგივე ეხება პოემის სტრიქონს: „ღამე მზეებერ განანათლის, ჩნდის, სადაცა შევხედვიდე“.

ვ. ნოზაძის მცირე წერილი სათაურით „იეტიმა“ განმარტავს პოემის სიტყვებს: „ვით მარგალიტი ობოლი..“ მეცნიერის მითითებით, ეს უძვირფასესი, იშვიათი მარგალიტი, ანუ იეტიმაა. აქვე მოხმობილია აღმოსავლური თქმულება იეტიმას შესახებ. რუსთაველი მას „ღარიბ მარგალიტსაც“ უწოდებს (ძვირფასის, საუცხოოს გაგებით).

ორიგინალურად განმარტავს მკვლევარი „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონს: „ათასი თვალი, ნამოზი რომანულისა დედისა“. მისი დაკვირვებით, ამ ადგილას ბევრ ძველ ხელნაწერში „რომანულისა დედლისა“ წერია. ნოზაძე არ იზიარებს ამ საკითხზე თეიმურაზ ბატონიშვილის შეხედულებას, ასევე, მოიხმობს წიგნებს ძვირფას ქვათა შესახებ. ერთი ფრანგი ავტორის მითითებით, მარგალიტის გაახალგაზრდავების მიზნით მას დედალ ქათამს აყლაპებენ და მის ექსკრემენტთან ერთად გამოსული მარგალიტი მეტად ბრწყინვალე არისო. ვიქტორ ნოზაძეს ამგვარი განმარტებაც არ მიაჩნია საბოლოოდ.

კვლავ „მარგალიტის“ სემანტიკას აზუსტებს მკვლევარი სტრიქონში „ცრემლსა, ვითა მარგალიტსა“. ის ვრცელ ისტორიულ ექსკურსს გვთავაზობს. მცირე მოცულობის წერილი — „თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს“ — საინტერესოა „ტირილის“ განმარტების თვალსაზრისით. აქ მოხმობილია მაგალითები დასავლეთის თუ აღმოსავლეთის პოეზიიდან.

სიტყვა „რიდეს“ სემანტიკის გარკვევას ეძღვნება მცირე სტატია „თავსა რიდითა შავითა“. მკვლევარი თვლის, რომ არაბული „რიდა“ რუსთველის პოემის „რიდეს“ წინაპარია. „ეს რიდე არის მოსახურავი, წამოსასხამი, რომელიც თავიდან მხრებზე გადადის და მთელ ზურგს ფარავს, ალბათ, თექოებამდე. ეს რიდე ვეფხისტყაოსანში ძალიან ძვირფასი ქსოვილია და მას მამა და დედაკაცები ატარებდნენ“ (ნოზაძე 1966: 106).

სიტყვა „მადლია“ განმარტებული სტატიაში: „ავთანდილ მადლი უბრძანა“. ვ. ნოზაძე წერს: „გმადლობთ“ — არ იტყვის არაბი.. არაბი დაგლოცავთ და კეთილყოფას და დოვლათს გისურვებთ. „ვეფხისტყაოსნის“ ცნებას „მადლი“, „მადლობა“ არაბულ ენასთან და თქმასთან არავითარი კავშირი არა აქვს. იგი არის წმინდა ქართული ქრისტიანული ჩვეულების თქმა“ (იქვე).

როგორც ცნობილია, მნათობთა საკითხს ვ. ნოზაძის „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“ ეძღვნება, სადაც ზუალი ასეა განმარტებული: „ასტროლოგიურად ზუალი არის ძალმომრეობისა და დაცემის უფალი: „უბედური, დიდი ვარსკვლავი“, მისი ფერი არის შავი“ (იქვე). ამ აზრის შევსების მცდელობაა განმარტება პოემის სტრიქონისა: „შემომყარე კაემანი, ტვირთი მძიმე, ვითა ვირსა“.

მკვლევარი თვლის, რომ „ვარსკვლავთმეტყველებაში“ მან თავის დროზე სათანადო ყურადღება არ დაუთმო სიტყვა „ვირს“. შემდგომი კვლევა-ძიების შედეგად კი დაუდგენია, რომ ზუალის (კრონოსის) ცხოველთა შორის ვირიც ყოფილა დასახელებული. შესაბამისად, ლოგიკურია მეცნიერის დასკვნა: „იოლად მისახვედრია, თუ ზუალთან ერთად, სევდა-მწუხარების ამტვირთველი ცხოველი, რომელიც ზუალს მიეწერება და ეკუთვნის, აი, რატომ არის ვირი მოხსენიებული ვეფხისტყაოსნის აღნიშნულ შაირში. ამგვარად, ვირი ორ გვარ დანიშნულებას ასრულებს: 1. იგი არის ასტროლოგიურად ზუალის ცხოველი; 2. და არის ტვირთმზიდველი; ავთანდილის კაემან-სევდა-მწუხარების ამტვირთველი ცხოველი“ (ნოზაძე 1966: 108).

„კავკასიონის“ 1966 წლის საიუბილეო ნიმერში ვიქტორ ნოზაძის კიდევ ერთი საყურადღებო სამეცნიერო გამოკვლევაა დაბეჭდილი სათაურით „დანტე — რუსთაველი (700-800 წლის თავი)“. ის 1966 წლით თარიღდება და სათაურად აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონი: „მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“. წერილში საუბარია კათოლიკური ეკლესიის მხრიდან დანტეს დევნაზე, აქვე პარალელია გავლებული მისსა და რუსთაველის ხვედრსა და შემოქმედებას შორის. ვ. ნოზაძე თვლის, რომ რუსთაველის „უთქმელი“ და „უცნაური და უთქმელი“ იგივეა, რაც დანტეს „უთქმელი“. საყურადღებოა მკვლევრის დასკვნა: „რუსთაველსა და დანტეს არსებითად ერთნაირი გაგება აქვთ ღმერთთან კაცის ურთიერთობის შესახებ. ორივე ერთსა და იმავეს ამბობს: — კაცს შეუძლია ღმერთს შეუერთდეს, ღმერთთან მივიდეს, ღმერთი იხილოს და მით განიცადოს უზენაესი ნეტარება ზნეობრივ მოვალეობათა შესრულების, სიყვარულის გზით, სასოებისა და რწმენის განამდვილებით, ფილოსოფიური ბრძნობით, რაც მორალისა და ინტელექტურ-სულიერ სწავლათა, თეოლოგიურ სათნოებათა განხორციელებით არის შესაძლებელი“ (ნოზაძე 1966: 111). სტატია სრულდება სიტყვებით: „უნდა ვაქოთ და ვადიდოთ რუსთაველი, როგორც დიდი მორწმუნე, ვით დიდი და მღვივე ქრისტიანი!“

ვიქტორ ნოზაძე ყურადღებით ადევნებდა თვალს საბჭოთა საქართველოში გამოცემულ წიგნებს. როგორც მისი მიმოწერიდან ჩანს, მათ მკვლევარს სამშობლოდან რეგულარულად აწვდიდნენ. „კავკასიონის“ 1966 წლის კრებულში ნოზაძე კრიტიკულად აფასებს პოეტის საიუბილეოდ საქართველოში დაბეჭდილ რამდენიმე გამოკვლევას. ესენია: 1. გ. ჯიბლაძის წერილი „რუსთაველის მხატვრული დიადემა“ („მნათობი“, 1966, დეკემბერი), სადაც ვ. ნოზაძე კატეგორიულად არ იზიარებს ავტორის მოსაზრებებს რუსთაველის ჰელიოცენტრიზმზე; 2. გაკრიტიკებულია ნ. ქუმსიაშვილის „ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიული გარემო“, ს. ცაიშვილის „სად არის შოთას საფლავი?“. სამაგიეროდ, დადებითადაა შეფასებული ი. მეგრელიძის პატარა წიგნი: „შოთა რუსთაველი ზეპირსიტყვიერებაში“; 3. ვ. ნოზაძეს გაუკრიტიკებია შ. ნუცუბიძის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ მეორე ტომში გამოთქმული მოსაზრებები; 4. ასევე კრიტიკულად შეუფასებია მკვლევარს ვ. აბაშმაძის სტატია, რომელიც „ვეფხ-

ისტყაოსნის“ იურიდიული თვალსაზრისით განხილვას ეძღვნება; 5. ნოზაძე არ ეთანხმება მოსაზრებებს, რომლებიც ი. ლოლაშვილს გამოუთქვამს წიგნებში: „რუსთაველი და თამარის ისტორიკოსის ვინაობის პრობლემა“ და „რუსთაველის ეპოქის ჩვენამდე არმოდნეული სალიტერატურო მემკვიდრეობის გარშემო“. კერძოდ, მისთვის მიუღებელია ლოლაშვილის დებულება „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“-ს რუსთველისეულობის შესახებ. მსგავსი მოსაზრება ადრე მიხაკო წერეთელსაც ჰქონია.

„კავკასიონში“ დაბეჭდილ შემდეგ სტატიაში „ქალმან მისცა მარგალიტი“ ვ. ნოზაძე კრიტიკულად განიხილავს ნოდარ ნათაძის წერილს „ვეფხისტყაოსანი და ეპოქის ზნე-ჩვეულებანი“ („მნათობი“, 1966 წლის მარტი), შემდეგ კი შეფასებულია სამი გამოცემა: 1. 1960-1963 წლებში საქართველოში დაბეჭდილი „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ვარიანტები. ვ. ნოზაძე ბევრ საკითხში არ ეთანხმება მის გამომცემლებს, განსაკუთრებით, პოემის მართლწერის დამახინჯებაში; 2. შოთა რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანი. ნაწილი I, ტექსტი აღდგენილია მიხეილ წერეთლის მიერ. პარიზი, 1963 წ. აქ მ. წერეთელს ტექსტი „განუწმენდია“, მისი აზრით, ყალბი ადგილებისაგან, რასაც ვ. ნოზაძე კატეგორიულად არ ეთანხმება (ამავე აზრისა ყოფილა გრ. რობაქიძეც); 3. ლეილა თაქთაქიშვილი-ურუშაძე. მარჯორი უორდროპ. თბილისი, 1965 წ. აქ ვიქტორ ნოზაძე ხაზს უსვამს მ. უორდროპის ფასდაუდებელ ღვაწლს ქართული კულტურის წინაშე და სავსებით იზიარებს ლ. ურუშაძის შეხედულებებს. „ეს წიგნი არის კარგი საჩუქარი რუსთაველის რვაასი წლის თავზე“, — ვკითხულობთ სტატიაში.

„კავკასიონის“ საიუბილეო ნომერში ვ. ნოზაძის ბოლო მცირე წერილის სათაურია „ტკბილ-ქართული“, სადაც განმარტებულია „ვეფხისტყაოსნის“ წინასიტყვაობაში ნახსენები სიტყვა „ქართული“ და შემდეგ პოემის ტექსტში გამოყენებული „ტკბილ-ქართული“. აქ შეცდომა ხომ არ არისო? — კითხულობს მკვლევარი და ეს ბუნებრივიცაა: პოემის გარემო ხომ არა-ქართულია. პარალელისათვის მას მოაქვს დანტეს პოემაში ნახსენები „ლათინი“, სადაც ის „იტალიელის“ მნიშვნელობითაა გამოყენებული. ვ. ნოზაძის დასკვნა ასეთია: „ვეფხისტყაოსანის“ ცნება „ქართულისა“, „ქართული“ და „ტკბილ-ქართული“ ნიშნავს: „ენა“, „სიტყვა“. მსგავსი მოსაზრებისა ყოფილა აკაკი შანიძეც.

როგორც ვხედავთ, 1966 წლის შოთა რუსთაველის 800 წლის საიუბილეოდ გამოცემულ „კავკასიონს“ ამშვენებს და მეცნიერულ ღირებულებას მატებს ჟურნალის რედაქტორის, ვიქტორ ნოზაძის ბრწყინვალე გამოკვლევები, რომლებიც სრულიად განსხვავებული ხედვით, ღრმად და ორიგინალურად აშუქებს „ვეფხისტყაოსანთან“ დაკავშირებულ მრავალ სამეცნიერო პრობლემას. სტატიათა უმეტესობას თან ახლავს გამოყენებული მრავალფეროვანი ლიტერატურის სია, რომლის დიდი ნაწილი უცხოურ ენებზე არსებული წიგნებია.

ვიქტორ ნოზაძე

ლეოპარდუს, პანთერა, ტიგრ, ვეფხი

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა „ვეფხი“ ხშირად იხმარება და თვით ამ რომანის სახელია: ვეფხისტყაოსანი: კაცი, ვეფხის ტყავის მატარებელი, ანუ ვეფხის მოსახურითა და სარქველით, ქუდით.

სახელს „ვეფხისტყაოსანი“ სხვა და სხვა ენაზე თარგმნისას სხვა და სხვა ნაირად გადმოგვცემენ —

რუსულად: „ბარსოვა კოჟა“ (ნ. მარრ); „ნოსიაშიჩი ბარსოვუ შკურუ“ (ბალმონტი); „ნოსიაშიჩი ტიგროვო შკური“ (პეტრენკო); „ტოი შრო ვ ტიგროვი შკური“ (ბაჟანი), „ვიტიაზ ვ ტიგროვოი შკურე“ (ბალმონტი, ცაგარელი, ზაბოლოცკი, ბრიკ, ანტაკოლსკი, შ. ნუცუბიძე)...

როგორც ვხედავთ, ვეფხისტყაოსანის რუსულ თარგმანში ამ ბოლო დროს სახელისათვის „ვეფხი“ გაბატონებულია სიტყვა „ტიგრ“.

გერმანულად: „დერ მან იმ ტიგერფელლ“ (ლაისტ); „დერ რეკე იმ ტიგერფელლ“ (ჰუპპერ);

ინგლისურად: „დთი მან ინ დთი პანთერ სკინ“ (მარჯ. უორდროპ); „დთი ნაით ინ დთი ტაიგერს სკინ“ (მოსკოვის გამოცემა).

ფრანგულად: „ლ'ომ ა ლა პო დე ლეოპარ“ (გვაზავა); „ლე შევალიე ა ლა პო დე ტიგრ“ (ნულაძე).

იტალიურად: „ლა პელლე დი ლეოპარდო“. 1).

მაშასადამე: უცხო ენებზე სიტყვისა «ვეფხი» თარგმანი არის: ა). ბარს, ბ). პანთერა, გ). ლეოპარდ, დ). ტიგრ.

ცოდვა გამოტეხილი სჯობია: მეც ავყევი სხვებს და ჩემ ნიგ-ნში, ქვესათაურისათვისაც, ვიხმარე ეს სახელი, „ტიგრ“, მაგრამ ეჭვი შემეპარა ასეთ თარგმანში და წამოიჭრა საკითხი: არის „ვეფხი“ მართლა „ტიგრ“?!

ჩემ განმარტებაში სახელისა „ვეფხი“ ვწერდი:

„ვეფხის ევროპული სახელი „ტიგრ“, „ტიგერ“, წარმომდგარია ბერძნულისაგან, რომელიც თავის მხრივ წარმოშობილია ძველი ირანული, ანუ უფრო სწორათ: ძველი ბაქტრული, ბახტრული სახელისაგან: „ტილრა“, მკვეთრი, მწვეტი, მჭრელი, გამახული), ძველი სპარსული — ტილრი. 2).

ამის შემდეგ დამდეგს ეჭვი: არის თუ არა ქართული სახელი „ვეფხი“ ევროპული სახელი „ტიგრ“? ეს ეჭვი თან და თან მიძლიერდებოდა და ბოლოს გადავწყვიტე, ეს საკითხი გამომერკვია.

ძველ ქართულ მწერლობაში რას ეწოდება „ვეფხი“ და რა სახელი არის ამით ნათარგმნი?

ამ საკითხის გამოსარკვევად, რასაკვირველია, მივმართე ქართული ენის საუნჯეს — ბიბლიას — და იგი სხვა ენათა ბიბლიას შევადარე.

ესაია 11,6 მაშინ ძოვდეს მგელი კრავთა თანა და ვეფხი თიკანთა თანა განისვენებდეს...

1. ბერძნულად: ლეოპარდალის
2. ლათინურად: ლეოპარდუს
3. ინგლისურად: ლეოპარდ
4. ფრანგულად: ლეოპარ(დ)
5. გერმანულად: პარდელ (ბერძნული: პარდალის)
6. ესპანურად: ტიგრე
7. რუსულად: ბარს.

იერემია 5,6 და მგელმან ვიდრე სახლთამდე მოსწყვიდნა იგინი, და ვეფხმან იღვიძა ქალაქთა მათ ზედა...

ზემოთ აღნიშნულ ენათა რიგის მიხედვით: 1). პარდალის, 2). ლეოპარდუს, 3). ლეოპარდ, 4). ლეოპარდ, 5). პარდერ, 6). ტიგრე, 7). ბარს.

იერემია 13,23 უკეთუ ცვალოს ეთიოპემან ტყავი თვისი და ვეფხმან სიჭრელენი მისნი;

ოსე 13,7 მეცა ვიქმნე მათ თვის ლომი ძუი, ვითარცა ვეფხი გზა ზედა ასსურასტანისასა...

- 1). პარდალის, 2). ლეოპარდუს, 3). ლეოპარდ, 4). პარდერ, 5). ლეოპარდ, 6). ლეოპარდო, 7). სკიმენ

ამბაკუმი 1,8 და ვლდებოდენ უფროს ვეფხისა ცხენნი მისსნი...

- 1). პარდალის, 2). ლეოპარდუს, 3). ლეოპარდ, 4). პარდერ, 5). ლეოპარდ, 6). ტიგრე, 7). ბარს.

დანიელი 7,6 შემდგომად ამისა ვხედვედ, და აჰა სხვა მხეცი, ვითარცა ვეფხი...

1). ლეოპარდის, 2). ლეოპარდუს, 3). ლეოპარდ, 4). პარდერ, 5). ლეოპარდ, 6). ტიგრე, 7). ბარს.

გამოცხადება 13,2 და მხეცი იგი, რომელი ვიხილე, იყო მჰსგავსი ვეფხისა...

1). პარდალის, 2). ლეოპარდუს, 3). ლეოპარდ, 4). პარდერ, 5). ლეოპარდ, 6). ლეოპარდო, 7). ბარს.

მაშასადამე: ქართული ბიბლიის ვიუზნი არის **ბერძნულად:** ლეოპარდის, პარდალის; **ლათინურად:** პანთიარა, ლეოპარდუს; **ინგლისურად:** ლეოპარდ; **გერმანულად:** პარდერ; **ფრანგულად:** ლეოპარდ; **ესპანურად:** ტიბრე, ლეოპარდო; **რუსულად:** 1. ბარს, 2. სკიმინ (ერთჯერ, რაც ნიშნავს: პატარა ლომი, — პარვუს კატულუს ლეონის).

ებრაული სახელი ვეფხისა „ნამერ“ ბიბლიის სხვა და სხვა ენაზე თარგმნილი არის სახელით, ხან 1. ლეოპარდის, ხან 2. პარდალის, ხან 3. ტიგრის, ხოლო რუსულად, ყველა დასახელებისას სიტყვით «ბარს». ქართულად ყველგან: „ვეფხი“.

პარდალის არის იგივე პანთერა, ხოლო ეს მხეცი ლეოპარდუსის ჯგუფს მიეკუთვნება და ამიტომ მას, პანთერას, ეძახიან აგრეთვე ლეოპარდს. თარგმანი სახელით „ტიგრ“ უკვე სწორი არ არის.

ბიბლიის მიხედვით სახელს თუ გადავწყვიტავთ, ქართული სახელი „ვეფხი“ უნდა გადაითარგმნოს რუსულად სახელით „ბარს“. და სწორეთ ასეთი თარგმანი ჰქონდა პროფ. ნ. მარს.

სიტყვა «ვეფხი» მოხსენიებულია ქართულ ვისრამიანში და უეჭველია თვით სპარსულ დედანშიც. მაგრამ არ ვიცი, რომელი სპარსული სიტყვით არის იგი თარგმნილი:

დასაწყისიდანვე, ოდეს საუბარია მოაბადისა და ვიროს ომის გამო, ნათქვამია — «მთათა შიგან ფიცხელისა ვეფხისაებრ იყვნეს»-ო. 3). გვერდი 27. «ვითა ვეფხი საგებელთაგან აიჭრა»; (იქვე გვ. 143); «ქვიშა — ლომი და ვეფხი» (გვ. 151); რამინ «ზე გავიდა ვეფხისაგანცა უკისკასესად» (გვ. 152); რამინ «ვეფხსა ჰგავდა სიფიცხითა» (გვ. 161) «თავგნიცა ვეფხთაებრ მძლავ-

რობენ» (გვ. 202); «ვითა ნადირობასა შიგან ლომისა და ვეფხისათვის მიწყით ხმალი ჰქონდის» (გვ. 207); «ზარდი აიჭრა და შემოჰფინდა ვითა ვეფხი, რამინს». 3) გვ. 358.

„ვეფხი“ დიონისიოს არეოპაგიტას თხზულებაში „ზეცათა მღდელ-მთავრობისათვის“ ნათარგმნია ფრანგულად სახელით «ლა პანთიერ». 4). 4.ა).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ვეფხისტყაოსანის დასურათებაში, რაც მხატვარმა ზიჩ-მა შეასრულა, ვეფხი დახატულია, როგორც «პანთერა». არ ჰყოლია მას, ბავშვობიდან ამ ჩვენთვის ცნობილ მხატვარს, ცუდი მრჩეველი.

ევროპულ ენებზე ქართული სახელი „ვეფხი“ უნდა გადაითარგმნოს სახელით „პანთერა“, როგორც ეს ჰქონდა ნათარგმნი მარჯორი უორდროპს, ან უკიდურეს შემთხვევაში შეიძლება გადაითარგმნოს აგრეთვე სახელით „ლეოპარდ“.

რუსულ ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში სიტყვა «ბარს» თარგმნილია სიტყვით «პანთერა», «ფელის პარდუს». ეს სიტყვა რუსულს ნასესხები აქვს ძველ თურქულ, იუღურული ენიდან და ოსმალურად იგი გამოითქმის, ვით «პარს». 5) ნიგნი პირველი. გვ. 57.

ი. პავლოვსკის ცნობილ რუსულ-გერმანულ ლექსიკონში სიტყვა «ბარს». ნათარგმნი აქვს «ფელის პარდუს», «დერ პანთერ», «დას პანთერტიერ».

მაგრამ, აბა ნახეთ ქართული «სოფლის მეურნეობის ლექსიკონი»! სიტყვა «ვეფხი» თარგმნილია, ვით «ტიგრის ტიგრის», «ტიგრ»! 6).

ა. ფ. ხაშჩაბის მიერ შედგენილ «რუსკო-პერსიდსკი სლოვარ»-ში სიტყვა «პანთერა» ნათარგმნია სიტყვით — «პარს». 7).

კ. ს. ლევის-ს «პანთერა-ვეფხი» ჩარიცხული ჰყავს სიყვარულის ალეგორიათა და სათნოებათა შორის და მაგალითისათვის ასახელება მეთექვსმეტე საუკუნის ინგლისელ მწერალს ჰოუეს-ს (ინერება: ჰავეს), რომელიც თავის ნაწარმოებში «მაგალითი სათნოებათა», ამბობს: — ტკბილი სუნის მეოხებით ვიცოდით, რომ აქ სადღაც ახლო ვეფხი=პანთერა იმყოფებოდაო.

სხვა რომელი გზით უნდა გამოირკვეს, თუ რა მხეცს ეწოდება „ვეფხი“?

ქართულ განმარტებით ლექსიკონში სახელი „ვეფხი“ ახსნილია ასე: დიდი მტაცებელი ცხოველი (კატის ჯიშისა); აქვს ჭრელი, ზოლებიანი (ან ხალებიანი) ტყავი. 9). აი ასე: ზოლებიანი ან ხალებიანი! შეუწყნარებელია მეცნიერულ ლექსიკონში ასეთი ორმაგი და გაუგებარი განმარტება! ჭრელი, ზოლებიანი მხეცი არის „ტიგრ“ — ალბათ მოიპოვება იგი თბილისის ზოოლოგიურ ბაღში! — ხოლო ხალებიანი ტყავის მქონე არის პანთერა და მისი გვარისა! — იქნებ ეს მხეციც და მსგავსი მისი მოიპოვება აგრეთვე თბილისის ზოოლოგიურ ბაღში! ეწვიონ მათ ამ სიტყვის განმამარტებელნი!

სახელი „ვეფხი“=ვეფხვი იხმარება მამაკაცის სახელად: „ვეფხვია“, „ვეფხია“; არის ხომ გვარიც „ვეფხვაძე“!

საქართველოს ეკლესიის კალენდარში, სახელთა შორის აღნიშნულია «პარდია», «ტიგრია». 10). «პარდის» დღე არის 15 დეკემბერი და ეს სახელი ნათარგმნია სახელით «ვეფხი», «ავაზა» (იქვე გვ. 110). ხოლო სახელი «ტიგრი» აღინიშნება ივნიისის 16-ით და იგი ნათარგმნია აგრეთვე სიტყვით „ვეფხი“! დიდი გაუგებრობაა!

მამ ისევ ებრაული ენის ბიბლიას მივუბრუნდეთ.

ებრაულ ბიბლიაში ვეფხს ჰქვია „ნამერ“, არაბთათვისაც ვეფხი არის „ნამერ“.

პარდალის-პანთერა მხეც ლეოპარდუს=ლეოპარდ-ის ჯიშს ეკუთვნის („ფელის პარდუს“), რომელიც აფრიკაში და სამხრეთ აზიაში ცხოვრობს. არაბული „პარდალის=პანთერ=ნამერ“ („ფელის პარდუს ნიმრ“) მრავლად უნდა ყოფილიყო პალესტინაში, რადგან მას ბიბლია ხშირად ახსენებს (როგორც ვნახეთ).

პარდალის=პანთერა სხვა და სხვა ჯგუფისა არის; პანთერა ლეოპარდუს პარდუს განიყოფება ასე: 1. ლეოპარდუს ანტიკორუმ (ცხოვრობს იგი შუა ინდოეთში და სეილონზე), 2. ლეოპარდუს ვარიეგატუს (ინდო-ჩინეთი, იავა, სუმატრაზე), 3. ლეოპარდუს ფონატანიერი (ჩრდილოეთ ჩინეთი, კორეა), 4. ლეოპარდუს ტულლიანუს (სპარსეთი, სირია), 5. ლეოპარდუს ლეოპარდუს (დასავლეთი აფრიკა). არის კიდევ ერთგვარი ჯიშის ლეოპარდისა,

რომელს სანადიროდ წრთვნიან და იყენებენ — „ფელის იუბატა“, არაბული „ფეჰდ“, სომხური „იავაზ“, ვეფხისტყაოსანის „იავაზა“.

პანთერა=ვეფხი დაჯილდოებულია ლამაზი ბენვით, რომელსაც აქვს ფიცხელი და მბზინავი ყვითელი ფერი; მისი ტანი მოფენილი არის პატარა-პატარა ხალებით (ლაქებით), რაც ჯგუფ-ჯგუფად არის განლაგებული მის ყვითელ ტყავზე. შავი ხალები მისი ტყავის ყვითელ ზედაგზე ჰქმნის სიჭრელეს, რაც აღნიშნული აქვს იერემიას — 13,23: უკეთუ სცვალოს... ვეფხმან სიჭრელენი მისნი-ო. ეს სიჭრელე ვეფხ=პანთერას ულამაზეს ცხოველად აჩენსო — ამბობს გ. ე. პოსტ. 11).

ქიზა-ქიზათია-ში (4,8) მოხსენებულია „ვეფხი=პანთერა“. გერმანულად ლუთერს ეს სიტყვა ნათარგმნი აქვს სახელით „ლეოპარდ“, მაგრამო — შენიშნავს ბიბლიის მკვლევარი ე. როზენმუელლერ — ეს შეცდომაა, რადგან ლეოპარდი არის მცხოვრები სამხრეთ სპარსეთისა და ინდოეთისა, ხოლო სირიაში და პალესტინაში (ესე იგი: ბიბლიის ქვეყანაში) მას არასოდეს უცხოვრიაო! 12).

რუსულ ბიბლიაში აქ არის „ბარს“, ფრანგულად „ლეოპარ“, ინგლისურად „ლეოპარდ“, ესპანურად „ტიგრე“, ბერძნულად „პარდალი“, ანუ „პანთერა“. ეს „პანთერა“-ვეფხი დღესაც გვხვდება ლიბანონ-ში და მისი ტყავი ძვირად ფასობსო.

ნიმრა — პანთერა — ვეფხი მხეცთა გვარს ეკუთვნის. მას აქვსო — ამბობს პუარე — ტიგრის ბუნება. იგი არისო გაუმადლარი სისხლისმსმელი. არასოდეს მისი მსუნაგობა არ დაცხრება; იგი დაუზოგველად ხოცავს ცხოველებს, რათა ახალ-ახალი საჭმელი მოიპოვოს. თუ ჯოგში შეიჭრება იგი და მას ვერ მოჰკლავენ, ან ვერ გააძევენ, მაშინ იგი ჯოგში არც ერთ ცხოველს მოუკლავად არ გაუშვებს; იგი თავს ესხმის ყველა ცხოველს, გარდა ლომისა და ყოველთვის თავის გამარჯვებაში დარწმუნებული არის; და ეს კარგად აქვს შენიშნული იესოს ძეს ზირაქისა. 28,27. როცა წინასწარმეტყველი ამბაკუმ ქალდეველთა მხედრობის სისწრაფეს აღწერს, იგი მათი ცხენების მალობა-სისწრაფეს ვეფხ=პანთერისას ადარებს. თავისი ტანის ზომის ყველა მხეცს სისწრაფით სჯობნის იგი. პირუტყვს მისგან გაქცევა უჭირს. ვერც ბუჩქნარ-ჩირგვნარი, ვერც თხრილი, ვერც მდინარე (თუ

მეტისმეტად ფართო არ არის) მის სირბილს ვერ შეაჩერებს; იგი იოლად გადალახავს მათ, ან გადასცურავს. და თუ რომელიმე ცხოველი მას გაექცა და ხეზე აცოცდა, პანთერა=ვეფხიც, თავისი ტანის სიდიდის მიუხედავად, მას ხეზე აჰყვება. ამ სისწრაფისა გამო იგი კაცისათვის საშიში არის. ფრინველის ბარტყი, მართვე, თუ გინდ მაღალი ხის კენწეროზე ბუდობდეს, პანთერა=ვეფხის ყბას ვერ გადაურჩებაო. ასე ახასიათებდა მას პლინიუს (ჰისტ. ნატ. 40. 10. 73), რომელიც მას აღწერილი ჰყავს სახელით „პარდის“, რაც იგივე პანთერა-ვეფხი არის. 12.

რალა არის ტიგრის=ტიგრ? იგიც მხეცთა ჯგუფს ეკუთვნის. მისი სამშობლო არის კასპიის ზღვის სამხრეთი მხარე, თურქესტანი, ბენგალია, ინდოეთი, ინდოჩინეთი, სუმატრა, იავა და სხვა კუნძულებიც. სამხრეთი ციმბირის, ამურის მხარის ტიგრი ამავე ჯიშს ეკუთვნის, მაგრამ ცალკე სახეა: „ამურენსის“.

ფერი ტიგრისა არის ლამაზი ყვითელი, ფორთოხალის ფერამდე. მუცელზე იგი არის თეთრი, აგრეთვე ყბაზე და კისერზე; ტანზე მას აქვს აქეთ-იქით, ზურგიდან ფერდებზე გადაყოლებული ზებრისებური ხაზები, შავი ხაზები ყვითელ ტყავზე.

ტიგრის=ტიგრი არის მხნე და გამბედავი, — ლომზე უფრო; იგი არის ფიცხელი, ძლიერი მხეცი; მას ეშინია მხოლოდ სპილოსი და კამეჩისა; იგი არის კაციმჭამელი, თუმცა მისი მოშინაურება შეიძლება. შეცდომით ამ სახელს „ტიგრ“ უწოდებენ ხოლმე აგრეთვე პანთერას, იაგუარს, ლეოპარდს, მაგრამ ნამდვილი ტიგრი მხოლოდ აზიაში ცხოვრობს.

სხვა ცნობებიც მოვიტანოთ:

პანთერა არის ებრაულად „ნამერ“, არამეულად — ნემარ; ბერძნულად — პარდალის. პანთერას ეწოდება კიდევ ლეოპარდუს (ფელის პარდუს); იგი გავრცელებული იყო აფრიკაში და სამხრეთ აზიაში. „არაბული პანთერა“ (ფელის პარდუს ნიმრ)) გავრცელებული იყო პალესტინაში და ამიტომ იგი ხშირად არის დასახელებული ბიბლიაში: ესაია 11,6; იერემია 5,6; 13,23; ოსეა 13,7; ჰაბაკუმ 1,8; დანიელ 7,6; ზირაქისა 27,23. 13).

ტიგრი არ მოიხსენება ბიბლიაში. ვულგატა-ბიბლიაში (იოზი 4,11) გადათარგმნილია „ლომი“ შეცდომით სახელით „ტიგრის“. აგრეთვე ცუდი თარგმანია სეპტანტაშიც. 14).

პანთერა ლეოპარდზე მცირეა და მისი ტყავი უფრო მუქია, ხან და ხან — შავი სავსებით. რადგან ამ სახელს „პანთერა“ აიგივებენ სახელთან „ლეოპარდუს“, ამიტომ «პანთერას» ხშირად უწოდებენ «ლეოპარდუს»-ს. 15).

ფელის ლეოპარდუს ანუ ლეოპარდუს ვარიუს ნატურალისტებისა ხშირად არის შეცდომით გასაღებული, განსაკუთრებით ძველად, პანთერა-ვეფხად, რომელთანაც ნათესავობა აქვს, ხოლო განსხვავდება მისგან ტანის სიმცირით, შავი ხალების (ლაქების) სიფართოე-სიდიდით, ამათი დაშორებით ერთი მეორესაგან და სხვა.

ნატურალისტ პლინიუს-ის პანთერა არის „ვეფხი“, ლათინური სახელი ვეფხისა არის ყველგან „პანთერა“ (ლათ. ა: პანთერა; ლათ. ბ. 23: პანთერა)...

ბასილ დიდის „ექუსთა დღეთაჲ“-ს თარგმანში ჩვენ ვეცნობით სახელს „ვეფხი“ —

„მძუნვარე არს ვეფხი, და მკუეთ, და მახვლ მიმართებითა, რამეთუ შეზავებულ არს ჯორცთა შინა მისთა სინოტიესა თანა სისუბუქე და მიუდგეს იგი აღძვრათა სულისა თუსისათა». 16).

მ. კახაძეს ამ სახელის „ვეფხი“ შესატყვისი მოაქვს ბერძნულად: პარდალის; ლათინურად: პანთერა (იქვე, 16. გვერდი 135). იმავე წიგნში კიდევ არის დასახელებული ვეფხი დათვ-ლომ-ვიგრ-ავაზასთან ერთად: —

„მოკლე არს და შთასუმულ მკართა შინა ყელი დათვსაჲ, და ლომისა, და ვიგრისა, და ვეფხისა, და ავაზისაჲ და ყოველთა მსგავსთა მათთაჲ». (იქვე, 16. გვერდი 110). ბასილ დიდის „ექუსთა დღეთაჲ“-ს გამომცემელს მ. კახაძეს ამ სახელთა თანაბარი ბერძნული და ლათინური სახელი მოაქვს: დათვი = არკტოს, = ურსუს; ლომი არის ლეონ = ლეო; სახელი „ვიგრ“ მ. კახაძეს არა აქვს აღნიშნული ლექსიკონში; ხოლო სახელი „ვეფხი“ და სახელი „ავაზა“ ერთად აქვს მოტანილი მხოლოდ სახელით: „ტიგრის“. რატომ შეაერთა ეს ორი სახელი „ვეფხი“ და „ავაზა“ მ. კახაძემ და რატომ მიუწერა ამ ორ სახელს სახელი „ტიგრის“, გაუგე-

ბარია! პირველ წინათ მოტანილ წინადადებაში „ვეფხი“ თუ იყო მის ლექსიკონში სწორად განმარტებული სახელით „პანთერა“, რატომ იგივე სახელი ამ მეორე წინადადებაში „ვეფხი“ გარდაიქცა „ტიგრად“?!, „ტიგრისად“?! მაშ მოვნახოთ ბასილ დიდის „ექუსთა დღეთად“-ი სხვა თარგმანი.

თვით ბასილ დიდის ბერძნულ ტექსტში აქ არის ნახმარი სახელი „პარდალის“: — პაგდაიონ ე პარდალის, კაი ოკურრონ (და სხვა)... ლათინური ამისი თარგმანი არის: — «პანთერა»: — 82,3: ვეჰემენს ესტ პანთერა (და სხვა. 17).

ფრანგულად იგი ადგილი ნათარგმნია: — „ლა პანთერ ევემპეტოფოზ“ (და სხვა). 18).

მაშასადამე: ბასილ დიდის „ექუსთა დღეთად“-ის ქართულ თარგმანში ბერძნული სახელი „პარდალის“ და მისი ლათინური სახელი „პანთერა“ ქართულად გადმოცემული არის სახელით „ვეფხი“.

ძველ მწერლობაში და მკითხველი საზოგადოებისათვის დიდად ცნობილი წიგნი «ფიზიოლოგუს». 19).

ეს წიგნი, წოდებული სახელით «ფიზიოლოგუს», შეთხზულია ქრისტიანობის პირველ ხანაში და გადათარგმნილია მრავალ ენაზე და მათ შორის, ქართულზეც.

ცხოველთა აღწერილობა ამ წიგნში გამოყენებული არის ქრისტიანული ქადაგებისათვის. მე, რასაკვირველია, მაინტერესებდა ამ წიგნში მოხსენებული „პანთერა“ ცნებისათვის „ვეფხი“ გამოსარკვევად.

ბერძნული ტექსტის მე-16 თავში არის სათანადო სათაურად: „პერი პანთეროს“. და ეს მხეცი „პანთერა“ დახასიათებულია შემდეგ ნაირად:

16). პანთერას ძინავს სამი დღე, როცა იგი გამაძღარი არის. მერმე გამოიღვიძებს იგი და აღიმალლებს ხმას, რომლის დროსაც მისი ხახიდან მეტის მეტად ძვირფასი კარგი სუნი გამოდის. და ყველა ცხოველი, შორეული თუ ახლო მყოფი, მირბის მასთან მის ხმაზე და სურნელებაზე; ყველა მის გარეშემო იკრიბება. მხოლოდ გველეშაპი, რომელიც არის მტერი მისი, შეშინებულია და იმალება. ასე აღსდგა ქრისტე მესამე დღეს მკვდრეთით და

შემოიკრიბა თავის ირგვლივ ახლო და შორს მყოფნი, ესე იგი, ისრაელნი და წარმართნი, ხოლო გველეშაპი არის ეშმაკი, რომელსაც მან სძლია. 19).

პოეტი ნიკოლ დე მარჟივალ, მეცამეტე საუკუნისა, თავის პოემას „პანთერა = ვეფხი სიყვარულისა“ მიუძღვნის თავის ფიქრთა ქალბატონს და მოგვითხრობს: დამეძინაო ღამით სუასონ-ში და მომიტაცესო ფრინველებმა და ჩამსვეს ტყეში მრავალ სხვა და სხვა მხეცთა შორის. იქ იგი განაცვიფრა, სხვათა შორის, ულამაზესმა მხეცმა, მისი ფრიადი შევენებით, რომელიც მოსწონდა ყველას, გარდა გველეშაპისა. სანამ პოეტი აღფრთოვანებით შესჩერებოდა ამ ღამაზე ცხოველს, მხეცს, ეს მხეცი წავიდა და ყველა ცხოველი მას გაჰყვა. 20).

პოეტს მოესმა ტკბილი მუსიკა. ლხინობდნენ სიყვარულის ღმერთის სასახლეში. პოეტი არ ყოფნდება და მიმართავს თავის ღმერთს და ცოტა მსჯელობის შემდეგ ღმერთი მას ნებას დართავს, სიყვარულის მსახური გახდეს. მას უბოძებენ ცხენს. მას წარუძღვება სიყვარულის ღმერთი და საკვირველი მხეცის კვალს გაჰყვებიან. ბოლოს იგი შენიშნავს ხეობის ძირას ერთ ბუნაგში დამალულ მხეცს. ამ ხეობას შემოტყმული აქვს მესერი.

ღმერთი პოეტს განუმარტავს ამ სურათის მნიშვნელობას და ეუბნება მას: ეს მხეცი არისო პანთერა, სიმბოლო ქალბატონისა, რომელსაც ყველა ფიქრი და გრძნობა მიეძღვნება. ყველა დანარჩენი ცხოველი ეძებს და მიჰყვება პანთერას, რადგან ამისი ამოსუნთქვის ტკბილი სუნი ყოველ სნეულებას ჰკურნავს ისე, ვითარცა ქალბატონის მაგალითი ჰკურნავს თვითეულს გარყვნილებსაგან, ვინც მას მისდევსო. დრაგონ-გველეშაპი ნიშნავს: შურს, შეხარბებას; ხეობა არის თავმდაბლობის სიმბოლო; ხოლო ბუნაგი — უბრალობა-სისადავის მაგალითი არისო. მაცვალნი და ჯინჭარნი წარმოადგენენ სიყვარულის ფიქრებს და ეკალი უნდა გავიგოთ, ვით მზაკვრული თავდასხმა ავ ენათაო.

თუმცა პოეტი გაფრთხილებული იყო, თუ რა დაბრკოლება მოელოდა შეყვარებულს, იგი მაინც გადაახტუნებს თავის ცხენს და მიიჭრება ღამაში ვეფხ-პანთერის წინაშე. მაგრამ გაჩნდა თუ არა პოეტი მის წინ, კრინტის დაძვრაც კი ვერ მოახერხა. დიდ ხანს უცქერდა შეყვარებული პოეტი ღამაზე პანთერას და

უკვე ცდილობს, ახლა უკან დაიხიოს, მაგრამ ამჩნევს, რომ მას სამოსელი დახეული აქვს, ხორცი კი შემოგლეჯილი; მივიდა იგი სიყვარულის ღმერთთან და შესჩივლა თავის ამბავზე; ღმერთმა მას მკურნალად მიუჩინა „ტკბილი ფიქრი“, „იმედი“, „გახსენება“, რომელიც მას სიყვარულის საკურთხეველთან მიიყვანს. მკურნალები მას ჭრილობებს, წყლულთ უკურნავენ და პოეტს ისინი ეკითხებიან: როგორ უნდა დაიჭიროს თავი შეყვარებულმა, მოტრფიალე-მოტრფემ სატრფოს მიმართ. საპასუხოდ პოეტი მათ გრძელ სიტყვას ეუბნება სატრფოს, რაც სიყვარულის რწმენას შეიცავს.

და აი, მოდის მასთან სიყვარულის ღმერთი, თავის მეუღლე ვენუს-თან ერთად. ვენუსი (ვენერა) პოეტს ასწავლის: თუ როგორ გულადი, გამძლე და მომთმენი უნდა იყოს მოტრფე. ამაზე პოეტი გაიხსენებს სხვა პოეტის ლექსს, რომელიც კდემ-მა-მორცხვობაზე ლაპარაკობს. ხოლო ღმერთი-დიაცი, რომელიც ხედავს, პოეტი შველას საჭიროებსო, თვითონ გამოთქვამს ლექსს და მას ეტყვის: შენს ქალბატონს გაუგზავნე ეს ლექსი და თან დაურთე ბუდეში ჩასმული ზურმუხტისა ბეჭედი. ეს ბეჭედი არისო საბოძვარი ყველაფერზე სასიამოვნო, რაც კი შეიძლება ქალბატონს მიერთვასო, რადგან ამგვარ ბეჭედს აქვსო სიმბოლიური თვისებები, რასაც ღმერთი-დიაცი დანვრილებით აღნუსხავს. მოტრფე ემზადება, ლექსიც და ბეჭედიც სატრფოს გაუგზავნოს, მაგრამ შენუხებული ეჭვით და სიზმარით: ვაითუ ქალბატონმა ჩემი მისწრაფება უარჰყოსო, შიშით გამოიღვიძებს. და ხედავს: მის გვერდით იმყოფება ღმერთი-დიაცი, რომელს უბრუნებს ლექსსა და ბეჭედს იმ გამართლებით, რომ არა მაქვსო ღონე მათ გასაგზავნადო. და აქ პოეტსა და ღმერთ-დიაცს შორის დაიწყება შაირობა და შემდეგ ამას მოჰყვება სხვა ამბავი, სადაც გამოჩნდება პანთერა=ვეფხი, რომლის წინაშე მოტრფე ნებამოშლილია და უღონო. მაგრამ მას ამაგრებენ: **იმედი, კეთილი ნებისყოფა, შებრალება და წყალობა** და ამით იგი თავის სიყვარულს მიაღწევს... და პოეტს გამოეღვიძება.

და იწყება მწარე სინამდვილე... სასტიკი... პოეტი კმაყოფილდება გალობით, ლექსებით, თავისი სევდის გამოთქმით, თავისი სიყვარულის დარდით. პოემა თავდება ქალბატონისადმი შეძახილი მადლობით... 20).

ამ პოემის განმამარტებელი ანრი ა. ტოდდ გვეუბნება, პოეტი ნიკოთ დე მარჟივალ არ მალავს, რომ მისი პოემის წყარო არისო

მეთერთმეტე საუკუნის (დაახლოებით 1031 წ.) რომანი, სახელით „რომანი ვარდისა“ („რომან დე ლა როზ“), სადაც „ამორ“ („ამურ = სიყვარულის ღმერთი) და ვენუსი (სიყვარულის ღმერთი-დიაცი) მოტრფეს სიყვარულის ხელოვნებას ასწავლიან. იქიდანვე აქვს საერთო იდეა სიზმარისა და ალეგორიისა, მაგრამ მის პოემაში არის ცენტრალური ფიგურა და ეს არის — **ვეფხი=პანთერა სიყვარულისა**. ეს მხეცი კი დიდად ცნობილი იყო მაშინდელ მწერლობაში ცხოველთა შესახებ. და მასზე გავლენა აქვს აქ ჩვენთვის ცნობილ რიშარ დე ფურნივალს. 73).

მწერალთა შორის, ვინც პანთერა=ვეფხს იხსენიებს, უძველესი არის ფილიპ დე თაონ, რომელმაც ინგლისში დასწერა 1125 წელს გრძელი ლექსი პანთერის შესახებ, რომელს რელიგიური მნიშვნელობა ჰქონდა; პანთერა ამ ლექსში არის ღმრთისმშობელი მარიამის ხატი.

ამგვარივე რელიგიური გამოყენება პანთერისა აქვს გაუიომ ნორმანდელს (გარდაიცვალა 1227 წ.).

გაუიომ ნორმანდელის თანამედროვე ჟერვეზ დე ბარბერი თითქმის იმ გვარადვე აღწერს პანთერას, როგორც გაუიომ. 21).

და ბევრი ასეთი ლექსი არის დაწერილი იმ ხანად პანთერას შესახებ და მათ შორის ცნობილი იტალიელის, ბრუნეტო ლატინი-სა (ფლორენტინელი მწერალი, მეცნიერი, პოლიტიკური მოღვაწე დაახლ. 1212-1294 წ., დანტეს მასწავლებელი).

ყველა ფრანგულ ნაწერს პანთერაზე წყაროდ აქვს ლათინური, ხოლო ლათინური მწერლობა ბერძნულზე არის დამოკიდებული.

„ლე ბესტიერ დ-ამურ“-ს დართული აქვს პროფესორ (ჰ)იპოს განმარტება ცხოველთა სახელისა და მათ შორის მოიპოვება სახელი „ტიგრი“ და „პანთერა“.

ტიგრი, ნათქვამია იქ, არის სირბილში სწრაფი და საშინელი გაჯავრებისას; ტიგრი გამოედევნება მონადირეს, რომელმაც მას ლეკვები მოსტაცა; მაგრამ მონადირემ იცის ხერხი, თუ როგორ უნდა გადაირჩინოს თავი: იგი ტიგრს დაუგდებს სარკეს და მხეცი იმ წამსვე გაჩერდება: იგი სარკეში ცქერას იწყებს და

ეს მას იმზომად იტაცებს, რომ წართმეული ლეკვებიც ავიწყდება. ამაზე ლექსი აქვს დაწერილი პოეტ ადამ დე ლა ალ-ს და ბესტურნეჰს. 21).

რელიგიურ იკონოგრაფიაში ტიგრი იხიბლება სარკის და-ნახვაზე, რომელშიც იგი თავის თავს უცქერის და ამით გამოხატულია ამავეობა (იქვე, გვერდი 120).

პანთერა, როდესაც კარგად გაძლება, იწყებს ბლავილს; მისი ხმა შორს გაისმის; და მას ხორხიდან ამოსდის ისეთი კარგი სუნი, რომ, შორს თუ ახლო მყოფნი, მხეცნი თავს ვერ იკავებენ და მას აედევნებიან და სხვა, რაც ვიცით ბერძნული წიგნიდან „ფიზიოლოგუს“, მთელ ევროპაში გავრცელებული რომ იყო.

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ „პანთერა“ გამოყენებულია ყველგან ამ ქრისტიანულ ქადაგებაში, მისტიურად: ქრისტე არის პანთერა, რასაკვირველია. ციური პანთერა და იგი შექცეულია შუა საუკუნეთის მწერლობაში.

პანთერის ალღეგორია შესანიშნავად აქვს აღწერილი ჰუგო ფონ ლანგენშტაინს ერთ თავის მისტიურ ლექსში:

— წმიდა მარტინა-ს წყლულიდან სისხლის ნაცვლად სურნელოვანი რძე გამოსჩქეფდა. ეს იყო მისთვის ჯილდო, რადგან იგი გულმოდგინედ ციურ პანთერას=იესო ქრისტეს მისდევდაო. მერმე ჩამოთვლილი არის მისტიური გაგებით პანთერას ხალებით (ლაქებით) გამოხატული ოცი სათნოება: სიბრძნე, მორჩილება, მოთმინება, სიმტკიცე, უმანკოება, სიყვარული და სხვა. როგორც გაღვიძებულ პანთერას ცხოველები მისდევენ, ასევე მისდევენ მკვდრეთით აღმდგარ იესო ქრისტეს ისინი, რომელთა ყოველივე მიატოვეს და მეუდაბნოებას შეუდგნენო და აგრეთვე წამებულნი, მარტვილნი, — მათ შორის: წმიდა მარტინა, რომელს პოეტი ლანგენშტაინ უგალობს.

იგივე თემა პანთერისა და ქრისტესი გამოყენებული აქვს პოეტებს კონრად ფონ ვუერცბურგ-ს († 1287 წ.) და ჰუგო ფონ ტრიმბერგ-ს, მეცამეტე საუკუნეში.

პანთერას მაგალითი გამოყენებული აქვს პროვენსულ პოეტებსაც. ტრუბადურულ პოეზიაშიც. ერთი მგოსანი (უსახელო) სიყვარულს ადარებს პანთერას: ვით პანთერა, რომელს მისდევს ყველა პირუტყვი, რომელთაც იგი ფლობს, ისევე მიჰყრობს სიყ-

ვარული და მივდევ მას, რომლის დაპყრობა მე არ შემიძლია და მაყენებს იგი ზიანს, რათა ამით იკმაყოფილოს. და სხვა. (იქვე, 19. გვ. 185).

იტალიურ პოეზიაშიც სატროფო მეტროფეს პანთერასავით იზიდავს, რომელს მისდევენ ცხოველები მისი სურნელებისა გამო. 19. გვ. 188.

გვიდო დელლე კოლონნე თავის ქალბატონს უგალობს, მისი პირი აფრქვევსო სურნელებას ისე, ვით პანთერა ინდოეთში (იქვე, 19. გვ. 189). მესსე პოლო-ც თავის სატროფოზე ამასვე ამბობს: ვით პანთერა, რომელიც სურნელებით აღავსებს სხვა ცხოველთ და ამაზე ზრუნავს, ასევე (სატროფო) იგი არ ამპარტავნობს თავისი სილამაზით, გარნა მით სიამოვნებს ყველა, ვინც მას შეხედავსო. 19). გვ. 190). მაისსნერ (მეთორმეტე საუკუნეში) პანთერას ადარებს მარკგრაფ ალბრეხტ ფონ ბრანდებურგს: ვით პანთერას ხმას, ისე მიჰყვებიან მარკგრაფს თავადებო. ასეთივე ნათქვამი აქვს მიცენერ-ს გრაფ ლუდვიგ ფონ ოეტტინგენ-ის შესახებ. 19. გვ. 199.

პანთერას ვხედავთ „ნიბელუნგენლიდ“-ში (აგრეთვე უფრო ადრე ალექსანდრეს-სთან): მის საისრეზე გადაკრულია პანთერას ტყავი, რადგან ამას ტკბილი სუნი აქვსო. დედოფალ კანდაცეს აქვს პანთერას ოქროს ფიგურა; იგი ხან და ხან მხეცის ხმას გამოსცემს და მისი ხახიდან იფრქვევა სუნთქვა სურნელებისაო. (იქვე, გვ. 200).

„ფიზიოლოგუს“-ის ცხოველები გამოყენებული არიან არა მარტო მწერლობაში, არამედ მხატვრობაშიც და, მათ შორის, რასაკვირველია, პანთერაც. 19. გვ. 216.

ამ მიმოხილვას ის სარგებლობა ჰქონდა, რომ გავიგეთ: ევროპულ მწერლობაში და შეგნებაში სამი მთავარი მნიშვნელობა აქვს პანთერას:

გამოირკვა, რომ:

1. «პანთერა» არიას «ვეფხი».
2. «პანთერა» = «ვეფხი» არის სიმბოლო სილამაზისა.
3. «პანთერა» = «ვეფხი» არის სიმბოლო ქალბატონისა; იგი არის სიმბოლო სატროფოსი.
4. «პანთერა» = «ვეფხი» არის სიმბოლო რელიგიური.

რაც იმ საკითხს შეეხება, რომ პანთერა არის სიმბოლო სილამაზისა, სახე ქალბატონისა, ხატი სატროფოსი, როგორც ეს ვე-

ფხისტყაოსანშია კარგად გარკვეული, იგი გარჩეული იყო ჩემ ნიგნში «ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება»,

პანთერის ეს მოსაწყენი გრძელი ამბავი მხოლოდ იმიტომ მოგახსენეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის პანთერა=ვეფხი სრულიად არ წააგავს ევროპულ შუა-საუკუნის მწერლობის პანთერას. ვტის პანთერა=ვეფხი არ არის მისტიური და მას საერთოდ მისტიციზმთან არავითარი კავშირი არა აქვს.

რა სიტყვით არის გადათარგმნილი „ფიზიოლოგუსი“-ს „პანთერა“ ქართულ ენაზე?

ფიზიოლოგუსის ქართულ თარგმანში სიტყვისათვის — «პანთერა» — გამოყენებულია სახელი «ვეფხი». 22).

(ამ ცნობის მოწოდებისათვის მაღლობას მოგახსენებ ბ-ნ ალექსანდრე ჭიშვილს, ბუენოს აირესში).

პროფ. ნიკო მარრის დამონებებით, სომხურ თარგმანში „ფიზიოლოგ“-ისა ბერძნული სიტყვა იხმარება: „პანთერა“... ამ სახელს „პანთერ“ პროფ. ნ. მარრი რუსულად თარგმნის სახელით „ბარს“ („პანთერა – ჩტო ესტ ბარს.“).

ქართულ ტექსტში „ფიზიოლოგ“-ისა ბერძნული სახელი „პანთერ“ დამახინჯებულია და დანერვილია სიტყვით: „პანფილი“, და ამ ადგილზე კი სომხურად არის ბერძნული სიტყვა „პანთერ“.

„პანთერა“-ს სომხურად ეწოდება „იოვაზ“ ან „იავაზ“, რაც ქართულში გადმოღებულიაო — ამბობს პროფ. ნ. მარრ — სიტყვით „ავაზნი“, ხოლო წინასწარმეტყველ ოსესთან (13.7) კი ნათქვამია ქართული თარგმანით ქართულ „ფიზიოლოგ“-ში: „მეცა ვიქმნე მათჳს ლომი ძუი ვითარცა ვეფხი გზასა ზედა“ — აქ სომხურად არის სახელი „იოვაზ“. 15).

ამით აიხსნება, რომ ვეფხისტყაოსანში სახელები „ვეფხი-ავაზა“ გადაბმულად იხმარება —

ვეფხის-ავაზა პირქუშად ზის (1159)., ამბობს ფატმანი ნესტანის შესახებ და წყენა ვერ ვუგრძენითო. მაგრამ ეს სახელი „ავაზა“ ნახმარია ცალკეც, როცა ნადირობაზეა ლაპარაკი — დამხვდა ჯარი ავაზისა (474).

ს. ს. ორბელიანს ეს სახელი ასე აქვს ახსნილი: ავაზა ვეფხსა ჰგავს, მცირეა.

ავაზას უწოდებდნენ სანადიროდ განრთვნილ ვეფხ-ძალს. —

ამგვარად, ერთჯერ კიდევ ზედმეტად ირკვევა, რომ „ფიზიოლოგუს“-ის ქართულ თარგმანში „პანთერა“-ს შესატყვისი არის „ვეფხი“.

მაშასადამე: ყველა გარჩეული მასალის თანახმად, „ვეფხი“ არის „პანთერა“.

ამ კინი ნარკვევის საბოლოო დასკვნა ის არის, რომ ქართული სახელი „ვეფხი“ არის „პანთერა“ და სწორეთ ამ სახელით — **პანთერა** — უნდა ითარგმნებოდეს იგი ევროპულ ენებზე. და ამით თავის თავად გამართლებული არის შესანიშნავი მთარგმნელი ვეფხისტყაოსანისა ინგლისურ ენაზე მარჯორი სკოტტ უორდროპ — ნეტარ ხსენებული!

მადრიდი, 1961.

ეს წერილი ვეფხის საკითხზე უკვე ანყობილი მქონდა, როცა თბილისიდან ამავე საკითხზე გაზეთებიდან ამონაჭრები მივიღე. „ვეფხის“ თარგმნა „ტიგრის“ სახელით იქ საეჭვოდ მიუჩნევიათ და იგი უარ უყვიათ.

პირველი წერილი მოთავსებული ყოფილა გაზეთში — „ლიტერატურული საქართველო“ (20. 8. 65 წ.) მას ორი ავტორი ჰყავს: მიხეილ მამულაშვილი და ალექსანდრე ქუთათელაძე. ისინი მართებულად ამტკიცებენ: ვეფხი პანთერა არისო.

მეორე წერილის ავტორი ყოფილა სარგის ცაიშვილი, ვეფხისტყაოსანის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის თავმჯდომარის მოადგილე, რომელიც იმავე დებულებას ამტკიცებს („კომუნისტი“ 28. 11. 65 წ.), ოღონდ მას ბერძნული „პარდალის“ და ლათინური „ლეოპარდუს“-ი მიაჩნია „ვეფხ“-ად.

ჩემთვის უფრო მნიშვნელოვანი იყო მესამე წერილი, რომელიც ცნობილ მეცნიერს, პროფესორ ირანისტს დ. კობიძეს ეკუთვნის. იგი არის ირანული (სპარსული) მწერლობის კარგი მცოდნე და განგვიმარტავს, თუ როგორ ითარგმნებოდა სახელი — ვეფხი — ნათარგმნ „ვისრამიან“-ში. პროფ. დ.კობიძეს მოაქვს ამონაწერები ვისრამიანიდან, (გაზეთი „თბილისის უნივერსიტეტი“, 20.9.65 წ.), სადაც კი „ვეფხი“ არის დასახელებული და ამ ადგილებს ამონმებს ვისრამიანის სპარსული დედანის მიხედვით. პროფესორი დ. კობიძე ბრძანებს: „ქართულ ვისრამიანში სიტყვა „ვეფხი“ ცხრაჯერ გვხვდება... აღნიშნული ცხრა შემთხვევიდან თანამედროვე ტექსტში **ვეფხის** შესადა-

რი ტერმინი მხოლოდ ხუთი შემთხვევისათვის დაიძებნება. დანარჩენი ოთხი შემთხვევა კი სპარსულის შესაბამის ადგილზე არ იკითხება“-ო. მერმე პროფ. დ. კობიძე მიმართავს სხვა და სხვა ლექსიკონს, სადაც სიტყვა ვეფხი სხვადასხვა სახელით არის წარმოდგენილი და ამბობს ამის გამო: „აშკარად სხვადასხვაობა და გაურკვეველობა“-ო. მისი დასკვნით, სპარსული „ბაბრ“ არის ზოლებიანი ცხოველი, ხოლო „ფალანგ“ არის „ვისრამიანისა“ და აგრეთვე შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების მთარგმნელების მიერ დასახელებული „ვეფხი“ — ხალებიანი ცხოველი. და ეს „ფალანგ“ არის „ლეოპარდუს პარდუს“, ეს არის კარგი საბუთი! როგორც ჩანს, ყველაზე უკეთესად და მართლად „ვეფხი“ ქართულ ბიბლიაში არის ნათაგმნი და ამას კი ყურადღება არავინ მიაქცია!